

הצצה אל עולם 'סיפורי הנביאים' במסורת האסלאם: עיון בקטע מתורגם מתוך סיפורי הנביאים (קסס אל-אנביאא) למוחמד בן עבדאללה אל-כסאאי¹

אביבה שוסמן

מטרתו של מאמר זה היא להציג בפני הקורא סוגה מן הספרות הערבית הקלאסית המכונה 'סיפורי הנביאים', דרך דוגמה מייצגת בתרגום ראשון לעברית. 'סיפורי הנביאים' הם עיבודים יצירתיים לסיפורים מקראיים, ולמקורות מדרשיים, נוצריים וערביים קדומים. עיבודים אלה נעשו ברוח דת האסלאם מחד גיסא, וברוח האגדה העממית הרווחת בספרויות העמים מאידך גיסא. המאמר מציג ממצאי מחקר ידועים זה מכבר בנושא זה, חלקם משל המחברת. המבוא למאמר מציג את מקורותיה של הסוגה, התהוותה והתפתחותה. דוגמה לסיפור מתורגם מתוך 'סיפורי הנביאים' מובאת בחלקו השני של המאמר, ובחלקו השלישי מוצג ניתוח הסיפור. הסיפור המתורגם נמנה עם סיפורי אדם הראשון ועוסק בתהליך חזרתם בתשובה של אדם וחווה לאחר הגירוש מגן עדן. סיפור זה מתאר את אדם וחווה על-ידי שימוש במוטיבים אסלאמיים ובאמצעים ספרותיים עממיים – אטיולוגיים ואנכרוניסטיים. אדם מתואר בו כראשון החוזרים בתשובה ברוח אסלאמית וכראשון הנביאים שהיה לו קשר עם המלאך גבריאל, בדומה למוחמד. לעומת זאת, חזרתה בתשובה של חווה הייתה על פי סיפור זה שטחית ולא מקורית. לפנינו, אם כן, אגדת עם על תולדות העולם בראשיתו המבוססת על נושא מקראי וטבועה בחותם דת האסלאם.

מבוא: 'סיפורי הנביאים' מהם?

כידוע התבטאה בשורת הנביא מוחמד בקוראן, בין השאר, בסיפורים על אישים קדומים מן העבר הרחוק. מקורם במקרא ובאגדה היהודית וכגון: אדם, נוח, אברהם, משה, דוד

1 מאמר זה מוקדש לזכרה של מורתי, פרופ' חוה לצרוס-יפה, וזכרונה לברכה.

ועוד רבים), בספרות הנוצרית (זכריה, יוחנן וישו) ובאגדות ערביות קדומות (הוד וסאלח).² אישים אלה נתפסים בקוראן כנביאים, שכן על פי התפיסה הכללית בקוראן לכל אומה ולשון קם נביא בדורה. הנביא נשלח מאת אלוהים להנחות את האומה בלשונה שלה בדרך הישר המונותאיסטית, ומוחמד הוא אחרון הנביאים החותם את שלשלת הנבואה בלשון הערבית.³

כבר בקוראן הוקנה לסיפורים אלה אופי אסלאמי ועממי גם יחד: לצד מוטיבים מדת מוחמד שנועדו להעביר מסרים למאמינים שולבו בהם גם מוטיבים מעולם אגדות העם. במקום אחד הקוראן אף מצהיר במפורש על הקשר שבין טיבו של סיפור לבין הלקח שהוא נועד ללמד. מדובר בסיפור יוסף, הנפתח בפנייה אל הנביא: 'אנו מספרים לך את הנאה שבסיפורים' (סורת יוסף, 12: 3), קרי: סיפור שובה לב, ומסתיים בהצהרה: 'בסיפור עליהם [על הנביאים בכלל] צפון לקח לנבוני הלב' (שם: 111).⁴

בדורות שאחרי הקוראן זכו סיפורים אלה לעיבודים ספרותיים עליידי פירושים, הרחבות וקישוטים. בעיבודים אלה התגלו שלושה מאפיינים עיקריים: האחד – שילוב תכנים ואישים נוספים על אלה שבקוראן, תכנים השאולים גם הם ממקורות יהודיים ונוצריים; השני – הקניית אופי אסלאמי נוסף לתכנים השאולים באמצעות מוטיבים שונים מדת האסלאם בהתפתחותה בדורות שלאחר הקוראן; והשלישי – הענקת סמנים עממיים מופלגים לסיפורים המעובדים, מעבר לאלה המצויים בקוראן. זאת עליידי שילוב תיאורים דמיוניים, תופעות על-טבעיות ומעשי נסים שיש בהם כדי למשוך את לבות הקוראים. בנדרן זה הגדילו לעשות מספרי המעשיות (הקסאס), שהופיעו במסגדים ובקברנות רחוב, הקהילו סביבם קהל רב והשמיעו באוזניו סיפורים שונים כדי הדמיון הטובה עליהם, לרבות סיפורי נביאים שמצאו את דרכם אל הכתובים.⁵ בשל מקורם

2 על מקורותיהם ואופיים של סיפורי הקוראן הללו נכתבו מחקרים רבים, החל במאה התשע-העשרה ועד ימינו אלה; ראו למשל: כץ 1957; Geiger 1969; Masson 1958; Obermann 1944; Sidersky 1933; Torrey 1933; Tottoli 2002.

3 ראו למשל: 'לכל אומה בא שליח' (סורת יונס, 10: 47); 'לא שלחנו שום שליח בלתי אם בלשון בני עמו' (סורת אבראהים, 14: 4); 'מוחמד אינו אב לאיש מכם, כי אם שליח אלוהים חותם הנביאים' (סורת אל-אחזאב, 33: 40); 'למען תהיה במוזהירים בלשון ערבית צחה' (סורת אל-שעראא, 26: 194-195).

4 ראו גם Schwarzbaum 1982: 10-20, המדגים את אופיים האגדתי של כמה מסיפורי הקוראן ואת המוטיבים העממיים האוניברסליים המשולבים בהם. עם זאת שורצבאום מציין כי לעובדה שהסיפורים נמסרו בעל פה, תופעה שרווחה בחברה הערבית הקדומה, היה תפקיד נכבד בעיצוב אופי זה.

5 על מספרי המעשיות ראו: Goldziher 1967-1971: 149-159; Ibn al-Jauzi 1971; Pauliny 1974. למחקר מפורט על המאפיינים העממיים בסיפורים אלה ראו: Schwarzbaum 1982.

היהודי או הנוצרי כונו הסיפורים המעובדים בשם אֶסְרָאִילִיָּא, דהיינו ציטוטים מן המקורות היהודיים והנוצריים (בעיקר ממקורות פסוודו־יהודיים) שחדרו לאסלאם. חכמי האסלאם נחלקו ביניהם בשאלה אם מותר לשלבם במסורת האסלאם והגיעו לפשרה המתירה את שילובם, בתנאי שלא תהיה בסיפורים סתירה לערכי דת האסלאם.⁶ מנקודת ראות דתית־אסלאמית העיבודים הספרותיים אינם אלא סיפורים היסטוריים שהם חלק מתולדות האסלאם; מנקודת ראות ספרותית הם מציגים בפנינו עולם קסום של אגדות על אלוהים ואדם ועל נביאים ועמיהם, עולם של צד תכנים שאולים מתרבויות זרות שלטת בו יצירתיות מקורית אסלאמית.⁷ סיפורי הנביאים המורחבים האלה (להלן: קֶסֶס), מופיעים ברבות מן הסוגות בספרות הערבית הקלאסית בשתי דרכים עיקריות: במפורז ובמקוטע או במרוכז ובסדר כרונולוגי.⁸

להבהרת הדרך הראשונה נזכיר תחילה את העובדה כי גם הסיפורים בקוראן מובאים בדרך כלל במפורז ובמקוטע; הקוראן כולו אינו ערוך לפי עניינים או לפי סדר זמנים כלשהו ורוב נושאי מפורזים ומקוטעים, בהתאם לאופייה של ההתגלות שניתנה למוחמד קטעים־קטעים בהזדמנויות שונות. יוצא אפוא שכדי ללמוד על השקפת הקוראן בנושא כלשהו, ולענייננו – על נביא כלשהו, עלינו ללקט את כל אזכוריו המפורזים במקומות שונים. תופעת הפיזור והקיטוע מוכרת גם בספרות הבתר־קוראנית. היא בולטת בראש וראשונה, מטבע הדברים, בספרות פרשנות הקוראן (תַפְסִיר) הצמודה לסדר הדברים בקוראן, ומצויה גם בסוגות ספרות אחרות. למשל, בספרות התורה שבעל־פה (תְּחִית), הכוללת מסורות המיוחסות לנביא מוחמד ערוכות לפי נושאים (כגון: מצוות, עיקרי אמונה, יחסים שבין אדם לחברו ועוד), יש שיופיעו פה ושם קֶסֶס המייחסים

6 לפרטים ראו קיסטר 1999. יש להעיר, כי המונח אֶסְרָאִילִיָּא הוא רחב ביותר וכולל גם סיפורים על קדושים שונים ועל אנשי שם שאינם נמנים בהכרח עם הנביאים הקדומים, אולם הם נמסרים מפי יהודים ונוצרים שהתאסלמו (קיסטר 1999: 103-104). למחלוקת האמורה יש הדים גם בזמן החדש, ראו למשל את ספרו של מוחמד אל־דִ'הַבִּי, שקיבל על עצמו את התפקיד לטהר את מסורת האסלאם מן האסראיליאת המזויפים מתוך ביקורת קשה על היהודים (אל־דִ'הַבִּי 1971: 10, 42, 81). אל־דִ'הַבִּי ניפה בשיטתיות סיפורים מזויפים לטעמו ממסורת האסלאם והגיע לפשרה דומה לזו של חכמי ימי הביניים (שם: 81-82).

7 על היצירתיות האסלאמית המקורית אל מול השפעתם של מקורות זרים בכלל ויהודיים בפרט ראו: לצרוסי־פה 1973: 266, 270-272; בעניין זה בהקשר לקוראן ראו: Waldman; Gibb 1982a: 192. 1985, העוסק בעיקר בסיפור יוסף בקוראן; בהקשר לסיפורי הנביאים בגרסת אל־כסאאי (שידובר בה להלן) ראו: שוסמן 1981: חלקים ב' ו־ג', ובהקשר לסיפורי אברהם וישמעאל, למשל, במגוון מקורות בתר־קוראניים ראו: Firestone 1990.

8 הסוגות השונות יוזכרו להלן בקיצור. לדוגמאות מפורטות למוטיבים עממיים בקֶסֶס המשולבים בפרשנות הקוראן, בתורה שבעל־פה ובהיסטוריוגרפיה ראו: Schwarzbau 1982: 21-45.

לנביא מן הנביאים הקדומים התנהגות או אמירה בנושא הנדון. בספרות הגאוגרפית, העוסקת בין השאר בתיאור תולדותיהן של הארצות והערים, מופיעים לעתים גם אישים קדומים ובהם נביאים שעל פי המסורת פעלו באותם מקומות. בספרות האֵדב העוסקת במגוון רחב של ענייני מוסר, חברה, ספרות ועוד, באמצעות פתגמים, משלים, אגדות ובידות, כמו גם בעניינים מתולדות האסלאם ותרבותו, משולבים לעתים גם קטעים המציגים את הנביאים הקדומים כדמויות מופת בנושאים הנדונים. נסתפק בדוגמאות אלה שכן לענייננו חשובה הדרך השנייה שתפורט להלן.

בשתי סוגות – בהיסטוריוגרפיה (תַאֲרִיחַ) וב'סיפורי הנביאים' (קִסְסֵ אל-אַנְבִּיאַא) רוכזו הקטעים ונערכו בסדר כרונולוגי התואם פחות או יותר את סדר הקורות במקרא, מבריאית העולם ואילך. ראשיתה של ההיסטוריוגרפיה המוסלמית הקלאסית בראשית האסלאם והיא רבת-פנים; במאה התשיעית הסתמנה בה מגמה, אם כי לא בלעדית, של כתיבת חיבורים המקיפים את תולדות העולם כולו, החל בבריאיתו וכלה בזמנו של המחבר, לפיכך כל חיבור כזה פותח בקטע על פי סדרם הכרונולוגי וממשיך באירועים ההיסטוריים שאחריהם. על כן מובן מאליו שבחיבורים מסוג זה חברו יחדיו אגדה ומציאות ללא כל הבחנה ביניהן; ההיסטוריה האנושית כולה, המשתרעת לדידם של ההיסטוריוגרפים המוסלמים, על פני התקופה שמבריאית העולם ועד יום הדין, לא נועדה אלא לתת לבני אדם הזדמנות לקיים את חובתם כלפי אלוהים.⁹

סוגת 'סיפורי הנביאים' דומה להיסטוריוגרפיה בהיותה ערוכה לפי סדר כרונולוגי, ושונה ממנה בכך שהיא מוקדשת בדרך כלל לאישים שקדמו למוחמד, אם כי בחיבוריה המאוחרים יש לעתים נגיעה לאישים מההיסטוריה המוסלמית או העולמית המאוחרת יותר. סוגה זו כוללת שפע רב של חיבורים, חיבורים שהיקפם רחב מבחינת נושאים וחיבורים שהיקפם מצומצם; חיבורים שנשתמרו שלמים וחיבורים חלקיים בלבד; חיבורים המצויים עדיין בכתבי יד וחיבורים מעטים שראו אור בדפוס.¹⁰ שני חיבורים רחבי היקף השתמרו בשלמותם וראו אור: האחד – חיבורו של אַחְמַד בן אַבְרָהִים אֶל-תַּ'עַלְבִּי, בן המאה האחת-עשרה, הידוע גם כאחד ממפרשי הקוראן, והשני – חיבורו של מוחמד בן עבדאללה אל-פסאאי שזהותו אינה ידועה וזמנו שנוי במחלוקת; יש הסבורים כי הוא בן

9 ראו: von Grunebaum 1953: 19-23, המוצא בעניין זה, כמו בעניינים אחרים (ראו פרק ראשון כולו), דמיון רב בין ספרויות העולם המוסלמי והעולם הנוצרי בימי הביניים. ראו גם: Gibb 1982b: סעיף I, ובייחוד בעמ' 117, על אי-הבחנה בין אגדה למציאות היסטורית בשילוב מסורות פרסיות בהיסטוריוגרפיה.

10 לפרטים ראו: Nagel 1967; Pauliny 1969; Schwarzbaum 1982: 46-75 וראו גם בהערה הבאה.

זמנו של אל-ת'עלבי, אך על פי מאפיינים שונים של חיבורו אפשר להניח שקדם לאל-ת'עלבי, ואף ייתכן שחי במאה התשיעית.¹¹

שני החיבורים שונים זה מזה מכמה וכמה בחינות. חשוב לפרט הבדלים אלה כאן כדי להדגיש את אופיו הספרותי המיוחד של אל-כסאאי שמחיבורו אנו מביאים סיפור מתורגם. תחילה נציין כי היקף הנושאים של אל-כסאאי מצומצם מזה של אל-ת'עלבי; אל-כסאאי עוסק רק באישים שמאדם הראשון עד ישו, ואילו אל-ת'עלבי כולל גם מטיפים נוצרים, אישים מאגדות ערביות וחכמים ומנהיגים מהתרבות הכלל-עולמית שפעלו בתקופה שבין ישו למוחמד (שוסמן 1981: 10-11). לכך יש להוסיף כמה הבדלים מבחינת הזיקה לסוגות הספרות המוסלמית שהוזכרו לעיל. כשמדובר בנביאים הנזכרים או מרומזים בקוראן, שני החיבורים מבססים, מטבע הדברים, את סיפוריהם על קטעי הקוראן הרלוונטיים, אך הם עושים זאת בדרכים שונות: אל-ת'עלבי מצטט מן הקוראן באופן שיטתי, ברור ומדויק, וקטעי הקוראן משמשים לו נקודת מוצא לסיפוריו כמו בספרות הפרשנות, ואילו אל-כסאאי משלב בדרך כלל את דברי הקוראן, לעתים במקוטע, בתוך הסיפורים המורחבים, כך שנקודת המוצא שלו איננה בקוראן אלא בסיפור המורחב, ולעתים קרובות אי אפשר להבחין בגרעינו הקוראני של הסיפור (שם: 11-21). זאת ועוד, כמקובל בספרות המוסלמית הקלאסית שני המחברים נעזרים במסורות מספרות ההדית' המיוחסות למסרנים קדומים; אולם אל-ת'עלבי עושה כן בדרך המקובלת של פירוט שושלות המסרנים (אסנאד) ופירוט התוכן (מתן) של הגרסאות הרבות לאותו עניין, ואילו אל-כסאאי מסתפק על פי רוב במסרן אחד מהקדומים ביותר ובגרסה אחת המשתלבת היטב, בדרך כלל, במהלך העלילה (שם: 21-42). לסיום פירוט ההבדלים נציין כי אל-ת'עלבי מגלה זיקה הדוקה גם להיסטוריוגרפיה המוסלמית במבחר הנושאים הנדונים אצלו, בניסוחם ובמסגרתם הכרונולוגית, ואילו אל-כסאאי נראה עצמאי בנדון זה (שם: 43-59).

הבדלים אלה מצביעים על כך שבניגוד לאל-ת'עלבי המלומד, הקפדן והזהיר הכפוף לגורמות מקובלות בספרות הערבית הקלאסית, אל-כסאאי הוא מספר עצמי

11 לפרטים ראו: שוסמן 1981: 3-8; 151-154. Tottoli 2002: חיבורו של אל-כסאאי ראה אור במהדורה מדעית (להלן: Al-Kisa'i 1922-1923), אך מהדורה זו לוקה בהיעדר חילופי נוסחאות של כתבי היד ובריבוי טעויות דפוס (שוסמן 1981: 2); חיבורו של אל-ת'עלבי ראה אור בכמה מהדורות לא מדעיות, כגון זו שעמדה לרשותי (להלן: אל-ת'עלבי 1865). שני החיבורים תורגמו לאנגלית. אל-כסאאי תורגם על ידי Brinner (2002) ואל-ת'עלבי תורגם על ידי Thackston (1978). יש להוסיף, כי באחרונה ראה אור במהדורה מדעית עוד חיבור שנשתמר בשלמותו (Ibn Mutarrif [al-Tarafi] 2003), אולם היקפו אינו רחב כהיקפם של אל-כסאאי ואל-ת'עלבי.

יותר. כמחברי הקסֶס הקדומים הוא מעדיף מיתוסים העוסקים בנושאים קדומים יותר, וכמספר עממי הוא מעדיף עלילה רצופה שמסורות, פירושים, וגרסאות שונות אינם קוטעים אותה (פרט למקרים שבהם יש צורך מיוחד בכך), עלילה הממקדת את תשומת לבם של הקוראים בסיפור המעשה עצמו. מאפיינים אלה ואחרים המצביעים על כיוון זה נציג בהקשר לקטע המתורגם להלן מחיבורו של אל-כסאאי.

הסיפור המתורגם: נושאו, נוסחו והקשריו

כאמור, הקטע שלפנינו לקוח מסיפורי אל-כסאאי על אדם הראשון והוא עוסק בחזרתם בתשובה של אדם וחוה לאחר גירושם מגן עדן.¹² כמקובל אצל אל-כסאאי, הקטע מורכב ממסורות שמסרניהן קדומים מאוד, בני המאות השביעית והשמינית. שניים הם מסרני אסראאיליאת מובהקים: כְּעַב אֶל-אַחְבָּאר וְהָב בֶּן מִנְבֵּה. כעב (מת 654) הוא יהודי שהתאסלם ונחשב ברסמכא בכתבי הקודש היהודיים. והב (מת 732) גם הוא מומר לאסלאם אך מוצאו אינו ברור, ויש אומרים שהתגיר לפני שהתאסלם; בכל מקרה מייחסים לו ביקאות במסורות יהודיות ושפע של חיבורים. שאר המסרנים הם ממוצא ערבי, החשוב שבהם הוא עבדאללה בן עבאס (619-686), בן דודו הצעיר של הנביא מוחמד. אבן עבאס נחשב לאבי פרשנות הקוראן ולאחד מחכמי האסלאם הדגולים בדור הראשון.¹³ בתוכנו הקטע כולל תיאורים של חרטה, ניחומים, תשובה ופיוס. כרקע לכך אל-כסאאי מספר (Al-Kisa'i 1922-1923: 51-52) כי בעקבות גירושם מגן עדן הופרדו אדם וחוה זה מזה והורדו ארצה אל מקומות מרוחקים: אדם אל הר סרנדיב שבהודו וחוה אל העיר ג'דה שבחצי האי ערב. הם אמנם לא ראו איש את רעהו, אך שמעו איש את קול בכיו של רעהו. בכיים היה כה רב עד שהשפיע על היקום כולו; דמעותיהם הצמיחו עצים ושאר צמחים וגרמו לארץ עצמה, לחיות ולעופות למיניהם ואף למלאכים להגות בהם, להצטרף לבכיים ולעתור לאלוהים בעבורם. בהקשר זה מובא הקטע המתורגם להלן:¹⁴

אמר והב בן מנבה, רצון אלוהים עליו: בכה אדם עליו השלום עד כי [גם] המלאכים, הכרובים והרוחניים, בכו על בכיו ואמרו: 'אלוהינו, הקל נא במעידתו של אדם בחירך, כי לבו שותת דם על חטאו בעבר'.

12 לניתוח גרסאות שונות של סיפורי אדם הראשון במקורות מוסלמיים נוספים ראו: Kister 1993a.

13 לפרטים נוספים עליהם ועל שאר המסרנים ראו: שוסמן 1981: 24-27, ושם: נספח ג'. ראו גם: Schwarzbaum 1982: 56-60, 148 n. 133, 150 n. 140, 151 n. 142.

14 Al-Kisa'i 1922-1923: 53-58; החלוקה לפסקאות היא שלי, אך הכותרות הפנימיות הן של המחבר. אשר ללשון התרגום, השתדלתי להתאימה לסגנון ימי הביניים לפי רוח המקור הערבי.

ואבן עבאס אמר: לו הונחו בכיו של יעקב על יוסף ובכיו של דוד על חטאו עם בכיים של כל הברואים על כף מאזניים אחת, ובכיו של אדם עליו השלום – על כף המאזניים השנייה, כי אז גבר בכיו של אדם על בכיים, וזאת כי בכה למעלה ממאה שנה. אחרי כן ישב מאה שנים נוספות, והוא אינו מרים את ראשו השמימה מחמת הבושה מריבוננו. אמר והב: ולאחר שחדל מבכיו למשך מאה שנה נותרו [רבות] מדמעותיו על פני האדמה, עד כי שתו מהן העופות, חיות הטרף, הזוחלים וחיות הפרא. והיה לדמעותיו ניתוח כניחות המושק, ולפיכך רב הבושם בארץ הודו.

אמר כעב: שרוי היה [אדם] בבכיו שלוש מאות שנה בלא להרים את ראשו השמימה, והוא אומר: 'הכיצד זה אשא עיניי אל השמים, והרי עירום וחוטא ירדתי משם?' אז דובב אלוהים את בעלי החיים למען ידברו אל אדם דברי תנחומים על חטאו, עד שלא נותר מי שנשמה באפו אשר לא הגיע אליו.

תיאור הארבה

אמר קתאדה: ראשון המנחמים את אדם היה הארבה. אמר כעב: אלוהים ברא את הארבה מטיט ועל כנפו שם אלוהים הגדול, והוא תִּל מחילות אלוהים ואין רב ממנו. אמר סַעִיד בן אל־מַסִּיב: נותרה מקצת מעיסת העפר של אדם, וממנה ברא אלוהים את הארבה.

ומפי מַכְחֹל נמסר שאמר: היינו בעיר אל־טַאאָף [הסמוכה לאל־מדינה] סועדים על שולחנו של אבן עבאס, והנה עמד עליו ארבה אחד גדול. לקחו עֶכְרָמָה בידו, ואז אמר לו [מורהו] אבן עבאס: 'הבט אל כנפיו'. הביט וראה בהן נקודות שחורות. [על כך] אמר אבן עבאס למוחמד בן אל־חַנְפִּיה: 'הוי בן אחי, ¹⁴ סיפר לי אבי מפי שליח אלוהים, תפילת אלוהים עליו וברכתו לשלום, שהוא אמר: "הנקודות השחורות האלה הן בלשון הסורית [הארמית]: 'הנה אנוכי אלוהים, אין אלוה מבלעדי' (סורת טה, 20: 14), שובר כוחם של העריצים; בראתי את הארבה ועשיתיו חיל מחילותיי אשר בו אשמיד את מי שארצה מקרב בראי."'

15 כנראה לשון קרבה שכן מוחמד בן אל־חנפיה לא היה בן אחיו של אבן עבאס, אלא בן דודו, כלומר: בנו של עלי בן אבי טאלב, שהיה דודו ולימים היה החליפה הרביעי (656-661).

אמר והב: אין הארבה מתרבה בעיר [כלשהי] אלא אם וזעם אלוהים על יושביה; לפיכך סלקוהו מן הערים על-ידי בקשת מחילה [מאלוהים], כי הריגתו היא חטא ועזיבתו היא מעשה טוב.

אמר מִגֵּאֲהֶד: לארבה תשעת אלפים מינים, חלקם בגודל עיטים ונשרים ומופקד עליהם מלאך המכיר את מיניהם ותשבחותיהם [לאלוהים]. וברצות אלוהים יתעלה להשמיד עם [כלשהו], יצווה על המלאך ההוא לשלח בהם את הארבה, וכהרף עין יעוט הארבה על כל דבר מקנינם של תושבי אותה עיר, אף על השערים.

וגֵעֶפֶר בן מוחמד אמר כי אלוהים ברא ארבה בגודל חיות הפרא אשר לא ראהו איש פרט לשלמה [המלך] עליו השלום. שלחו אלוהים יתעלה אל פרעה ועמו לשעה אחת, ואכל ארבעים פרסה. ואל שלמה עליו השלום נאספו שבעים אלף מינים ממנו, צהובים, ירוקים, אדומים, שחורים ומכל הצבעים, והם משבחים את אלוהים ומקדשים אותו. וכאשר באו החיות אל אדם וניחמוהו, והגיאווה מבכי ומספד וציוו עליו לשבח ולקדש [את אלוהים] – אז חדל אדם מבכיו.

תשובת אדם עליו השלום

ואלוהים יתעלה ציווה על גבריאל לאמור: 'הוי גבריאל, הנה אדם, פלא בריאתי, הביא את שוכני השמים והארץ לידי בכי. הוא לא הזכיר [אלוה] זולתי ולא ביקש אלא אותי, ולבו שותת דם על חטאו. הוא ראשון המהללים אותי וראשון הקוראים לי בשמותיי היפים.¹⁶ אני הוא הרחמן אשר רחמי קודמים לחרון אפי, וכבר גזרתי כי כל הקורא אליי בתחינה והוא ניהם על חטאו, ישיגוהו רחמי. אלו הן מילים אשר ייחדתי לאדם, למען ישמשו לו תשובה אשר תוציא אותו מן המחשכים אל האור. רד נא אליו, גבריאל, ברכהו בשמי בברכת האסלאם, מחה את דמעתו ולמדהו את המילים'.

לקח גבריאל עליו השלום את המילים מריבוננו וירד עמן, והוא מאיר באור גדול, צוחק ומסביר פנים, ובהגיעו אל אדם אמר לו: 'שלום עליך, הוי המרבה בכי וצער'. אך אדם לא שמע זאת משום רתחת לבו, עד

16 בערבית: אל-אסמאא אל-חסנא – תארי אלוהים המופיעים בקוראן לציון גדולתו, תשעים ותשעה במספר.

שקרא אליו בקול רם: 'שלום עליך, אדם, תשובתך התקבלה וחסאך נמחל לך'. אחר כך פרש את כנפיו והעבירן על פניו ועל לבו עד שנרגע מבכיו ושמע את הקול. אז אמר: 'לפקודתך הנני, ידידי, האם קריאת זעם תקראני, או קריאת חסד ומחילה?' ענה לו: 'לא, אלא קריאת חסד ומחילה, אדם, שהרי הבאת את שוכני השמים והארץ לידי בכי; הא לך אפוא מילים אלה, שהן מילות הרחמים'.

אמר כעב: היו אלה המילים אשר אמר יונה בבטן הדג: 'אין אלוה מבלעדיך, ישתבח שמך, אכן הייתי בבני העוולה' (סורת אל-אנביאא, 21: 87). אמר עבד אללה בן עומר: היה דברו: 'ריבוננו, גרמנו עוול לעצמנו, ואם לא תסלח לנו ותרחם עלינו נלך לאבדון' (סורת אל-אעראף, 23: 7). ועבד אללה בן עבאס היה אומר: היה דברו: 'אין אלוה מבלעדיך, ישתבח שמך, אכן הייתי בבני העוולה' (סורת אל-אנביאא, 21: 87), 'אין אלוה מבלעדיך, לך השבח והתהילה, ריבוני, גרמתי עוול לעצמי ועוולה עשיתי, קבל נא אפוא את תשובתי, הוי הטוב שבמקבלי השבים.' "אלו הן המילים אשר עליהן דיבר אלוהים יתעלה בספרו [באמרו]: 'אדם קיבל מילים מעם ריבוננו, והוא שב מכעסו עליו, כי רוצה הוא בתשובת עבדיו ורחום' (סורת אל-בקרה, 2: 37). אמר והב: כל האומר אותן יימחלו לו חטאי שבעים שנה, ואין עבד אשר יאמרו בעת השתחווייתו [בשעת התפילה] בלא שיצא [נקי] מחטאיו כביום שבו ילדתהו אמו.

וכאשר קרא אדם אל אלוהיו במילים אלה, נאמר לו: 'עתה, אדם, הנך ידידי באמת, וכבר מחלתי לך על חטאך; שאל ואתן לך'. אמר [אדם]: 'אלוהי, כל עבד מילדיי אשר לא ישתף לך אלוהים אחרים, מחל נא לו; וכל עבד אשר יהגה מילים אלה בבקשו את מחילתך, מחל נא לו'. באמרו זאת פשט קולו בקצווי תבל, והארץ, ההרים והעצים געשו ואמרו: 'מי ייתן, אדם, וירווך אלוהים נחת ויברך אותך על תשובתך'. אחרי כן ציווה אלוהים לשלוח את המילים האלה אל חוה. נשאה אותן הרוח אל חוה, והיא שמחה ואמרה: 'מילים אלה לא ישמיען איש בלא שאלוהים ישיתן לו לתשובה ולרחמים, שהרי הוא הרחום שברחמים', והיא אכן הגתה אותן והשתחוותה.

וכאשר סיים אדם להשתחוות נאמר לו: 'הרם ראשך'. הרים את ראשו וראה כי הנה הורם לפניו מסך האור ונפתחו לו שערי השמים, והוכרו על התשובה ושביעות הרצון, ונאמר לו: 'אכן קיבל אלוהים את תשובתך'. ניסה אדם לקום ולא יכול כי רגליו הושרשו באדמה כשורשי עצים. עקרו גבריאל כעקור עצים, ואדם צעק צעקה גדולה מעוצם הכאב אשר תקף אותו, ואמר: 'כזאת יעשה החטא למבצעו'. הביטו בו המלאכים והנה חרתו הדמעות חריצים בלחייו. אמרו המלאכים: 'מהו הדבר אשר שינה אותך, אדם, אחרי אותו יופי והוד? איפה הוא אור גני העדן? איפה לבוש שביעות הרצון?' אמר אדם: 'הוא אשר הבטיחני אלוהים יתעלה עת אמר: "כאן מובטח לך כי לא תרעב ולא יחסר לך לבוש, ולא תצמא ולא תכה אותך השמש" (סורת טה, 20: 118-119)'. אמר גבריאל למלאכים: 'הניחו לאדם ואל תגנוהו על חטאו, שהרי אלוהים כבר מחה את עוונותיו'. אז ביקשו המלאכים מחילה בעבורו.

אחרי זאת הכה גבריאל בכנפיו על הארץ, והנה נפתח לו מעיין שמימי ריחניים יותר ממושק ומתוקים יותר מדבש. רחץ אדם במים אלה ואמר: 'התהילה לאלוהים על המים האלה ועל כל מצב; טהרני, אלוהי, מחטאי וחלצני מעיצבוני'. אז הלביש אותו גבריאל בשני עדיים מאריג המשי של גן עדן. ואל חוה שלח אלוהים את מיכאל, אשר בישר לה על התשובה ועל המחילה והלביש אותה בבגד. אמרה [חוה]: 'התהילה לאלוהים על חסדו ושביעות רצונו'. ובהיוודע לה דבר קבלת תשובתה, יצאה אל חוף הים, התרחצה והחלה אומרת: 'האין זאת כי קיבל אלוהים את תשובתי? מתי אפוא אפגוש באדם? החלה בוכה בגעגועיה על אדם, וכל טיפה מדמעותיה אשר נפלה הימה הייתה לפנינה ולמרגלית. ובשובה למקומה החלה מתבוננת [לבדוק] אם רואה היא את אדם.

אז החל אדם שואל את גבריאל על חוה. הודיעו [גבריאל] כי אלוהים יתעלה קיבל את תשובתה, וכי בישר לה שעתיד אלוהים להפגיש ביניהם בנכבד שבחגים ובנערצת שבבקעות, הלא היא מכה הנכבדת. כן בישר לו, כי אלוהים יצווה עליו לבנות לו [שם] בית, הוא הפַּעֲפָה, אשר סביבו יבצע הקפות וריצות, ובו יקיים את תפילתו, כפי שראה את המלאכים עושים סביב אל-בֵּית אל-מַעְמֹר [הבית הנושב].¹⁸ שם עתיד אֲבֵלִים

18 'הבית הנושב' (סורת אל-טור, 52: 4) הוא לפי הפרשנות מקדש שמימי, מעין כעבה של מעלה, שסביבה מקיימים המלאכים טקסים המשמשים דגם לטקסים סביב הכעבה הארצית. באשר להקפות

להיקרות לו, והוא ירגמהו [באבנים] כפי שרגמוהו המלאכים עת נמנע מהשתחוות [לו].¹⁹ או אז צחק אדם, קפץ ועמד, והנה [נישא] ראשו באוויר. ציווה אלוהים על המלאכים והחיות לקרב אליו, לברכו ולהדרו על קבלת התשובה. ועל גבריאל ציווה אלוהים יתעלה שיניח את ידו על ראשו של אדם למען קצר קומתו. התעצב אדם על כך, כי לא ישמע עוד את תשבחות המלאכים [לאלוהים]. אמר לו גבריאל: 'אל תתעצב על כך, שהרי אלוהים יתעלה עושה כחפצו.'

אחר הדברים האלה נצטווה [אדם] לבנות בית הדומה ל'בית הנושב', למען יקיפוהו הוא וילדיו. אמר לו גבריאל: 'הוי אדם, עתיד אלוהים להפגיש בינך ובין אשתך ולהוציא מחלצין צאצאים עד יום הדין.' אז ציווה אלוהים יתעלה על אדם ללכת עם גבריאל אל מקום הבית הקדוש במכה. [הלכו שניהם יחדיו], וכל אימת שהניח [אדם] את כף רגלו במקום [כלשהו], היה אותו מקום למקום יישוב, ובין [כל] שני צעדים – ישימון. ובהגיעו אל מכה בנה אותה, והיא העיר הראשונה אשר נבנתה, והבית הראשון אשר נבנה הוא הכעבה הנערצת.

ואלוהים יתעלה התגלה אל אדם לאמור: 'הוי אדם, בנה עתה את ביתי אשר את יסודו הנחתי בארץ אלפיים שנה טרם בראי אותך, וכבר ציוויתי על המלאכים כי יסייעו בידך לבנותו. וכאשר תבנהו – הקיפוהו, ואותי תהלל ותשבח ותקדש, והרם קולך לייחד אותי ולהאדירני ולהודות לי. אל תתעצב על זוגתך כי עתיד אני להפגיש ביניכם במקום שבו מתקיימים טקסי ביתי [הקדוש], ואשית את הבית הזה להיות הקבלה הגדולה – הקבלה של הנביא מוחמד,²⁰ תפילת אלוהים עליו וברכתו לשלום – שהרי די לך, אדם, במוחמד ככבוד. יודע אני את אשר בלבך כלפי חוה, ואת אשר בלבה כלפיך; וכאשר תראה אותה, היה חביב אליה כי לאם הבנים והבנות שמתיה'. אז נפל אדם אפיים ארצה, השתחוה לריבונו

[טַנְאָף] ולריצות [סַעִי], הן נמנות עם טקסי העלייה לרגל למכה ולסביבותיה: מקיפים את הכעבה ורצים בין שתי גבעות סמוכות למכה (המכונות אל-סַפָּא ואל-מַרְוָה). על הטקסים ומשמעותם ראו: לצרוס-יפה 1976.

19 רומז לסיפור החוזר ונשנה בקוראן (ראו למשל סורת אל-בַּקְרָה, 2: 34) על מצוות אלוהים למלאכים להשתחוות לאדם, מצווה שכל המלאכים צייתו לה, פרט לאבלים – השטן – אשר סירב לה בתוקף.

20 הקבלה מציינת את כיוון התפילה. הקבלה הראשונה של מוחמד הייתה ירושלים, אולם ברצותו להינתק מהיהדות שינה אותה למכה על פי צו אלוהי הנוכח בקוראן, סורת אל-בַּקְרָה 2: 142-143.

ואמר: 'דייני, אלוהיי, במעלותיו של בית זה וטקסיו אשר גלית את אוזני אליהם'.

עד כאן לשון הקטע המתורגם. מהמשך הסיפור (al-Kisa'i 1922-1923: 58-62) מתברר שההבטחה אכן מתקיימת: נכרתת ברית בין אלוהים לאדם, אדם נפגש עם חוה במכה, ובהדרגת המלאך גבריאל הוא בונה את הכעבה ומקיים את טקסי העלייה לרגל.

משמעויות דתיות וספרותיות

הנושא הדתי המרכזי בקטע זה הוא החזרה בתשובה (תשובה), נושא רב-חשיבות בשלוש הדתות המונותאיסטיות.²¹ גם באגדות יהודיות ונוצריות אפשר למצוא את הטענה שרעיון התשובה קיים מקדמת דנא, כבר מימי אדם וחוה, ונוסיף לעסוק בכך בהמשך. אולם בתפיסה האסלאמית אמורה חזרתו בתשובה של אדם הראשון, שהוא גם נביא, לעורר שאלה תיאולוגית: הייתכן שנביא יחטא? לשם עיון בשאלה זו נניח לרגע לקטע המתורגם לעיל ונבדוק אם אל-כסאאי, שחיבורו מוקדש כל-כולו לנביאים, עסק בשאלה זו; שהרי הרעיון שיש לנביאים חסינות מפני החטא (עֶסְמַת אל-אֶנְבִּיָּאָא, להלן: עֶסְמַת) נדון בהרחבה בתיאולוגיה האסלאמית והתקבל בצורות שונות. אמנם, ממספר עממי כאל-כסאאי אין לצפות שיעסוק בשאלות תיאולוגיות, ואכן אין בחיבורו דיון פולמוסי כמו זה המקובל אצל תיאולוגים, אולם מתוכן סיפורי השונים על נביאים שחטאו או נחשדו בחטא (אדם, נוח, אברהם, יוסף, משה, דוד ויונה) ברור שהוא האמין בעֶסְמַת בכל לב. אל-כסאאי טורח רבות להסביר ולתרוץ את חטאיהם של הנביאים, עד כדי כך שמשמעת שלמעשה הם לא חטאו. ולענייננו, הוא מספר כי בתקופת היותו של אדם הראשון בגן עדן בטרם ביצע את החטא הוא לא ביקש מאלוהים עֶסְמַת. סיפור זה מלמד אותנו שהחטא בוצע בשל היעדרה הזמני של העֶסְמַת וטרם היה אדם הראשון לנביא.²² לפיכך היה מקום לחזרה בתשובה, כפי שראינו בקטע שלעיל.²³

כאמור, גם באגדות יהודיות ונוצריות מסופר שאדם וחוה חזרו בתשובה. מסופר בהן שלאחר הגירוש מגן עדן השתכנו אדם וחוה בהר המוריה ויצאו לחפש מזון למחייתם.

21 על התשובה ביהדות ובנצרות לדורותיהן ראו: אורבך ותא-שמע 1981; גרינץ וקוסמאלה 1962; ובאסלאם: Denny 2000.

22 al-Kisa'i 1922-1923: 34; לדיון מפורט בנושא זה ראו: שוסמן 2002, ובייחוד עמ' 517-519.

23 למסורות נוספות בדבר חטאו ותשובתו של אדם במקורות מוסלמיים נוספים ראו: Kister 1993a: 147-154.

משלא מצאוהו ראה אדם לנכון לעשות תשובה, ועשה כן על-ידי בכי, תענית ממושכת, הודאה בחטא, תיקוני תשובה, חרטה ותפילה, ואף על-ידי טבילת היטהרות במימי הירדן והגיתחון. ביוזמתו של אדם חזרה גם חוה בתשובה, אך תשובתה שלה כללה רק בכי וטבילה במימי נהר החידקל. השטן אמנם ניסה להניאם ממעשה התשובה, וחווה כמעט והתפתתה לו, אך אדם עמד מולו בגבורה ותשובתו התקבלה באמצעות המלאך רזיאל. לבסוף הקריב אדם קרבן לאלוהים במקום שעתידי היה המזבח לעמוד עליו, בהר המוריה בירושלים.²⁴

יש דמיון עקרוני בין סיפורו של אל-כסאאי לבין אגדות אלה במעשים שעשו אדם וחווה לצורך התשובה, אולם בתוכנם הפנימי של המעשים, בגורמים המעורבים בהם ובמקומות שבהם התרחשו הדברים יש הבדל מהותי ביניהם. סיפורו של אל-כסאאי רווי יצירתיות אסלאמית, חלקה אופיינית לספרות הקסם וחלקה ייחודית לו. להלן נציג כמה ממאפייניו של יצירתיות זו, לא בהכרח על פי סדר הדברים בסיפור.

תחילה נדון באופייה המילולי-רוחני של החזרה בתשובה. אל-כסאאי מספר כי אדם ביטא את תשובתו בשימוש במילים שאלוהים לימדו, ככתוב בקוראן (סורת אל בקרה, 2: 37). באשר למהותן המדויקת של אותן מילים לאל-כסאאי כמה גרסות שכולן ביטויים מן הקוראן: ביטויי תשובה כלליים הנפוצים בקוראן, ביטויים מסוימים הקשורים בסיפור אדם וחווה בקוראן (סורת אל-א'עראף, 7: 23) או המילים שאמר על פי הקוראן הנביא יונה בשהתו בבתן הדג (סורת אל-אנבי'א, 21: 87). כל המילים האלה מבטאות את האמונה באל אחד בנוסחה הקוראני, ולפיכך אפשר שהן רומזות לחלקה הראשון של השתאדה – מצוות היסוד הראשונה של האסלאם, הכוללת הצהרה מונותאיסטית ומקימת באמירה. לכך מתקשרת גם הכתובת מן הקוראן אשר לפי אחת המסורות בסיפור מופיעה על גבי כנף הארבה המנחם את אדם: 'הנה אנוכי אלוהים, אין אלוה מבלעדיי'. כלומר, תשובת אדם הייתה כרוכה בהתוודעות אל מצוות היסוד הראשונה של האסלאם בנוסחה הקוראני ובקיום אותה מצווה.²⁵ עוד מסופר בקטע המתורגם, כבדרך אגב, שכבר בשלב

24 אלה הם רק כמה פרטים שאספתי וערכתי מתוך מסורות מפורסות יותר המופיעות באגדה היהודית. מסורות אלה הושפעו ככל הנראה בחלקן ממקורות נוצריים! לפרטים ראו: גינצבורג 1966 א: 56-59, וההערות הרלוונטיות שם: 199-197. ראו גם: פרקי דרבי אליעזר 1963: פרק עשרים. בחרתי בפרטים אלה בלבד שכן אין בכוונתי לערוך השוואה מדויקת בין המקורות, אלא לחדד את אופי סיפורו של אל-כסאאי בנקודות הדמיון שבין חיבורו לבין הסיפורים היהודיים והנוצריים.

25 יצוין כי השתאדה מופיעה אצל אל-כסאאי, בדרך כלל, בנוסחה המלא על שני חלקיה: אמונה באלוהים ואמונה בנביאו; על המאפיינים המיוחדים של השתאדה אצל אל-כסאאי ראו: שוסמן 1981: 131-127.

ההתודעות לאמונה הקוראנית הכיר אדם את תוארי אלוהים המופיעים בקוראן. לכך אפשר להוסיף עוד סיפור משל אל־כסאאי על ההתגלות האלוהית בצורת פסוקי קוראן מקוטעים שניתנה לאדם בשלב מאוחר יותר בעת שהוכתר לנביא (al-Kisa'i 1922-1923: 68-70). מכאן שכתב הקודש האסלאמי הוא ששימש מורה דרך לאדם הראשון בראשית דרכו עלי אדמות, הן כחוזר בתשובה, הן כנביא. תפיסה זו, המקובלת בספרות הקסֶסֶה, מתיישבת עם התפיסה התיאולוגית השלטת באורתודוקסיה המוסלמית בדבר נצחיותו של הקוראן, הקיים עם אלוהים מאז ומעולם (גולדציהר 1951: 84-87). עם זאת, כמו באשר לעסֶמה, אל־כסאאי אינו נכנס לפולמוס תיאולוגי בעניין זה, לא כאן ולא במקום אחר בחיבורו.

הבכי הוא הביטוי הגופני הבולט בתיאור התשובה בסיפורו של אל־כסאאי. זהו בכי ממושך החוזר ונשנה בשלבים שונים של הסיפור. בכי זה דומה מבחינות מסוימות לתופעת הבכי התמידי שהייתה רווחת בקרב ה'בכיינים' (אל־בכאון), הלא הם הסגפנים המוסלמים הקדומים, סוללי הדרך לתנועת המיסטיקה המוסלמית – הסופיות. כדי לבטא את התרחקותם מהבלי העולם הזה נהגו ה'בכיינים', בין השאר, ללבוש גלימות מצמר גס (סֶנֶף), להתרחק ממקומות יישוב, לנדוד במדבריות ולשקוע כל־כולם בעבודת אלוהים; וכדי לבטא את חזרתם בתשובה הרבו כאמור לבכות (שם: 100-136; Arberry 1979). הם סברו, למשל, שהחטא המועיל ביותר לאדם הוא זה העומד לנגד עיניו תמיד, חטא שהוא בוכה עליו תמיד, עד יום מותו, למען לא ישוב לעשותו לעולם. בכי זה הוא 'התשובה השלמה' הנזכרת בקוראן בסורת אל־תֶּחֱרִים, 66: 8 (גולדציהר 1951: 44). אמנם, החזרה בתשובה בסופיות איננה רק מחויבות לאסלאם כפשוטו, אלא מחויבות לנטישת הבלי העולם הזה לטובת ההליכה בדרך הסופית, והחזרה בתשובה היא רק שלב ראשון בדרך זו (שם: 75). למחויבות שכזו אין זכר בסיפורו זה של אל־כסאאי; אולם במקומות אחרים בחיבורו הוא מייחס לנביאים שונים נורמות של התנהגות סגפנית ברוח המיסטיקה המוסלמית,²⁶ ולפיכך אפשר שזו עמדה לנגד עיניו גם בסיפורו זה, אף שלא נתן לה ביטוי מפורש נוסף על הבכי.

סממן גופני נוסף לחזרה בתשובה בסיפורו של אל־כסאאי, כמו גם באגדות היהודיות והנוצריות שלעיל, הוא רחצה במים לשם היטהרות. יצוין שהטבילה במים אינה נמנית

26 למשל: al-Kisa'i 1922-1923: 83-84 – על אֶדְרִיס, הוא חנוך, שהיה מרבה לצום ולהתפלל; עמ' 87 – על ג'וח שהיה נודד במדבריות; עמ' 272 – על שלמה שאביו הלבישו בבגד עשוי צמר – בגד הנביאים (!) שעה שעמד לשאת דרשה באוני עובדי האלוהים הסגפנים שקובצו מן המדבריות; עמ' 297 – על יונה שאמו הלבשה אותו בבגד צמר והובילה אותו אל חברת עובדי האלוהים הסגפנים ועוד.

עם דרישות היהדות ולא עם דרישות האסלאם לחזרה בתשובה, אלא היא סממן נוצרי בעיקרו (גרינץ וקוסמאלה 1962: 789). באסלאם ההיטהרות במים על-ידי רחצה חלקית או מלאה של הגוף נדרשת בעיקר לצורכי התפילה (Bousquet 1965; Chaumont 2002), ומפרשי הקוראן אף גורסים כי באחד מפסוקי הקוראן (סורת אל-בַּקָּרָה, 2: 138) יש משום גינוי לטקס הטבילה הנוצרי. אפשר אפוא להניח שסיפורו של אל-כַּסְאִי על הרחצה הושפע מסיפור נוצרי כלשהו. ובכל זאת, ראויים לציון בהקשר זה שני מוטיבים אסלאמיים נלווים המעורבים ברחצה: האחד הוא המלאך גבריאל, שהוא על פי האמונה המוסלמית שיסודה בקוראן המלאך המתווך בין אלוהים למוחמד; השני הוא מקום הרחצה של חוה, באזור חצי האי ערב שבו הופיע האסלאם ובו שוכנת העיר הקדושה מכה. אל-כַּסְאִי מספר שאדם רחץ במעיין שפתח לו המלאך גבריאל מבלי לציין היכן היה המעיין, ואפשר להניח שמדובר במקום שהותו של אדם בהודו, ואילו חוה רחצה בים שהוא כנראה הים שלחופו שוכנת העיר ג'דה שאליה הגיעה בעקבות הגירוש כמסופר לעיל. לעומת זאת, על פי האגדות היהודיות והנוצריות טבלה חוה במימי החידקל שבארם נהריים, ואדם טבל במימי הירדן והגיחון שבארץ ישראל המקודשת ליהדות ולנצרות. שני מוטיבים אסלאמיים אלה – המלאך גבריאל והסמיכות היחסית למכה – מקבלים משנה תוקף בהקשרים נוספים של הסיפור.

דמותו של גבריאל טופחה במסורת האסלאם כמלאך ההתגלות האוניברסלי לכל הנביאים לאור תפיסת הקוראן את תפקידו כמתווך בין אלוהים למוחמד (Pedersen 1965). ואכן, הסיפור שלפנינו רצוף התגלויות אלוהיות לאדם באמצעות גבריאל. גבריאל מכון במצוות אלוהים את כל מעשיו של אדם: הוא מוסר לאדם את מילות אלוהים, עוזר לו לקום על רגליו, מצווה על המלאכים לחדול לגנותו, פותח לו את המעיין כאמור, מלביש אותו, מוסר לו מידע על חוה ועל העתיד לקרות אותו, מקצר את קומתו, מלווה אותו בדרכו למכה ומדריך אותו בבניית הפעפה ובקיום טקסיה. מעורבותו הצמודה של גבריאל מצביעה על כך שאדם עתיד להיות נביא כשאר הנביאים בכלל וכמוחמד בפרט. בעניין זה של מעורבות מלאך יש לציין הבדל בולט בין אדם לחוה: המלאך המלווה את חוה ומבשר לה על קבלת התשובה איננו גבריאל אלא מיכאל. מיכאל נזכר בקוראן פעם אחת בלבד, לצד גבריאל (סורת אל-בַּקָּרָה, 2: 98), ובמסורת הוא מופיע אמנם בהקשרים שונים, אך בייחוד באלה שנדרש בהם מלאך נוסף, משני, כמו בסיפורנו (Wensinck 1993). גם בהמשך סיפורו של אל-כַּסְאִי, אחרי הקטע המתורגם, יש הבדל בין אדם לחוה בקשר למלאכים. בהמשך נאמר כי 'מלאך' – ששמו אינו מוזכר – הגיע אל חוה בעת שישבה לחוף הים, מסר בידיה לבוש הולם, המתין במרחק מה עד שתתלבש והוביל אותה לאזור מכה לפגוש את אדם (al-Kisa'i 1922-1923: 60). הבחנה זו בין המלאכים והקשר המובהק והבלעדי בין גבריאל לאדם מחזקים את ייעודו הנבואי של אדם, ייעוד שלאשתו, מטבע הדברים, אין חלק בו. הקשר עם גבריאל מחזק כמובן גם את אופייה

האסלאמי של שליחותו של אדם כתקדים לשליחותו של מוחמד. זאת גם על רקע האגדה היהודית שהוזכרה לעיל, אשר בה המלאך המעורב בתשובה איננו גבריאל אלא רזיאל. ואם במלאכים עסקינן, נזכיר גם את ניגודם – השטן. באגדות יהודיות ונוצריות ניסה השטן להניא את אדם וחוה ממעשה התשובה, דבר שאין לו זכר אצל אל-כסאאי בסיפור זה.²⁷ ובכל זאת, השטן נזכר כאן באופן אחר. השטן הוא שעתיד בבוא היום להפריע לאדם בקיום הטקסים ליד הכעבה ובסביבותיה, ולפיקח עתיד אדם לרגום אותו באבנים. אמנם מסיפוריו של אל-כסאאי בהמשך אנו למדים שאדם לא מימש תחזית זו (שם: 61). היא מומשה רק מאוחר יותר בעת הבנייה המחודשת של הכעבה בידי אברהם וישמעאל, וכיצד? – בהגיעם אל מִנָּא הסמוכה למכה הם יידו אבנים בשטן על שהפריע להם בדרכם (שם: 145). עם זאת, אזכור השטן כבר בסיפורנו רומז לכך שאדם התוודע אל טקס אסלאמי נוסף מטקסי העלייה לרגל למכה (אל-חג'), טקס יידי אבנים (רִמִּי) אל שלוש ערמות גדולות המתקיים במנא. טקס זה, כמו שאר טקסי החג' שמקורם אלילי, מתפרש במסורת האסלאם כזכר למעשהו של אברהם שהוזכר לעיל (לצרוס-יפה 1976); אך מגרסת אל-כסאאי כאן משתמע שזהו זכר גם למעשה הנזכר בהקשר לראשון הנביאים, אדם, עוד לפני אברהם.

עניין זה מוביל אותנו לגולת הכותרת של סיפור החזרה בתשובה – לפיוס בין אלוהים לאדם, פיוס שהתבטא בזכות שניתנה לאדם להיות בונה המקום הקדוש ביותר לאסלאם לעתיד לבוא, וראשון מקיימי מצוות העלייה לרגל אל אותו מקום (ראו גם Kister 1993a: 169-170). באגדות היהודיות והנוצריות ראינו שהמעשים הקשורים בחזרה בתשובה אירעו בחלקם בארם-נהריים וברובם בארץ ישראל ובמיוחד בירושלים. מקומות ההיטהרות שנוכרו הם נהרות החידקל, הירדן והגיחון, ומקום מגוריו של אדם והמקום שבו הקריב קרבן אחד – הר המוריה בירושלים, המקום שהמזבח ובית המקדש עתידיים לקום בו. הקשר בין תשובת אדם למקומות קדושים משותף אפוא לאגדות של שלוש הדתות המונותאיסטיות; כל דת ממקמת את התשובה במקומות הקדושים לה. באסלאם דומה שהסיפור מרמז אף לדברים שמעבר לציון המקומות והטקסים. הרושם הוא שלא לחינם הורדו אדם וחוה מגן עדן אל מקומות מרוחקים במידה זו או אחרת ממכה; כל זה

27 זאת אף שאל-כסאאי מזכיר את השטן במקומות רבים אחרים בסיפורי אדם וחוה. בחלק מהמקומות הוא עושה זאת על יסוד המסופר בקוראן: השטן מסרב להשתחוות לאדם (al-Kisa'i 1922-1923: 27, וראו גם לעיל, הערה 19), מדיח את אדם וחוה לחטא בסיועם של הנחש והטווס, מעורב בגירוש מגן עדן ובכל הכרוך בכך (שם: 35-52) ונוכח גם בקורות אדם וחוה עלי אדמות (למשל שם: 68, והשוו: Kister 1993a: 163-166).

נעשה כדי שהם ילכו לכיוון מכה, מעין תקדים לנהירתם של מוסלמים מכל רחבי העולם אל עירם הקדושה לשם קיום המצווה.

יש להוסיף כי החשיבות והקדמות שאל-כסאאי מקנה למצוות העלייה לרגל למכה אינן ייחודיות לו והן אופייניות לספרות סיפורי הנביאים בכלל, אם כי אל-כסאאי שיטתי במיוחד בנדון זה. אפשר גם להניח שמצווה זו שימשה לו דגם לייחוס חשיבות וקדמות גם למצוות אחרות של האסלאם כגון השהאדה שכבר הוזכרה. במילים אחרות, אל-כסאאי מתאמץ להקנות אופי אסלאמי לכל תולדות העולם מראשיתו, דבר שגם הוא מקובל בספרות 'סיפורי הנביאים'. אולם מי שסלל את הדרך לייחוס הקדמות למצוות האסלאם היה מוחמד. מוחמד ייחס בקוראן את בניית הפעבה ואת ראשית קיום הטקסים סביבה לאברהם ולישמעאל (סורת אל-בקה, 2: 124-129), ומכאן לא רחוקה הייתה הדרך להעתקת המצווה לתקופות קדומות יותר ואף לתקופת בריאת העולם והאדם (שוסמן 1981: 126-137, ובייחוד 126-127).

באופן כללי יש לומר שלא רק העלייה לרגל אל המקום הקדוש והרמזים לשהאדה אלא גם שאר המוטיבים שהזכרנו בהקשר לתשובת אדם – הבכּי, ההיטהרות ומעורבות גבריאל והשטן – אלה אינם ייחודיים לאל-כסאאי ומצויים בצורה זו או אחרת בספרות הקסם. לעומת זאת, החלק בסיפור העוסק בארבה המנחם את אדם הוא ייחודי לאל-כסאאי. כפי שראינו, הניחומים הם מעין חולייה מקשרת בין העצב והבכּי שהיו מנת חלקו של אדם אחרי הגירוש, לבין חזרתו בתשובה; ואף שהמנחמים היו כל החיות, הרי בעל החיים היחיד הנזכר בשמו והיחיד שאל-כסאאי מקדיש לו שורה שלמה של מסורות הוא הארבה. סיפור כזה או דומה לו נעדר ממקורות מוסלמיים אחרים וגם ממקורות יהודיים ונוצריים. בספרות המוסלמית נמצא לכל היותר שהפעבה וטקסיה הם שנועדו לנחם את אדם, או שמלאך ליטף את גופו כדי לסלק ממנו את הצער. אין זכר בהקשרים אלה לא לחיות בכלל ולא לארבה בפרט. אפשר אפוא להניח שלפנינו גרסה של סיפור עממי כלשהו. במסורות הנלוות לסיפור זה אפשר לזהות שברי רעיונות המצויים גם בספרויות העמים ובאגדות היהודיות והמוסלמיות על כפל תפקידיו של הארבה: מצד אחד, תפקידו להמיט אסון על הרשעים, ובהקשר זה משמש הארבה כצבאו של אלוהים, כמו למשל במכות מצרים; מצד שני, תפקידו להועיל לבריות, שהרי הארבה הוא מזון לשעת חירום, מה גם שהוא מרבה לשבח את אלוהים בכל עת ובכך יכול לשמש מורה דרך לבני אדם.²⁸

28 לדיון מפורט בנושא זה ראו: שוסמן 1981: 146-149. ראו גם: Kister 1993b: 350-352, המביא שלל מסורות ממקורות שונים העוסקות בעיקר בשאלת ההיתר לאכול ארבה, ובתוך כך גם מסורות המופיעות בסיפורנו: על בריאת הארבה מעיסת עפרו של אדם, על הכתובת המונותאיסטית הרשומה על כנפו, על תפקידו כחילו של אלוהים ועל הציווי להימנע מהריגתו.

אכן, בסיפור הארבה אל־כסאאי מצטייר כמספר עממי הבוחר בסיפורים מושכי לב ואולי אף חינוכיים שיש בהם כדי להטיף ליראת שמים. במבוא ציינו שמבחינת דרך מסירת הסיפורים אל־כסאאי מעדיף, בדרך כלל, עלילה רצופה שאינה נקטעת על־ידי מגוון מסורות בעניין אחד; והנה בסיפור הארבה הוא משלב שש מסורות שונות. מסורות אלה מובאות אמנם כדי לתת תוקף לתפקידו המועיל של הארבה בנחמו את אדם, אך הן קוטעות את מהלך העלילה. זהו אכן אחד המקרים היוצאים מן הכלל אצל אל־כסאאי. המסורות הקוטעות את הרצף מיוחסות לאישים מהאסלאם הקדום ומטרתן להטביע חותם אסלאמי על סיפורים נדירים בספרות המוסלמית ועל אלה הנעדרים ממנה לחלוטין (שוסמן 1981: 144-146, 149-152). אמנם בקטע המתורגם לעיל יש עוד כמה מקרים של הבאת מגוון מסורות בעניין אחד, כמו בעניין בכיו של אדם ובעניין מילות התשובה שלו, אולם אלה מסורות רלוונטיות למהלך העלילה, כמקובל אצל אל־כסאאי.

אופייה הספרותי של האגדה העממית ניכר בכל רבדיו של הקטע המתורגם על שום שפע ההתרחשויות העל־טבעיות בחוויותיהם של אדם וחיה הנזכרות בו: מעורבות כל היקום – צמחים, בעלי חיים, איתני טבע ומלאכים – בחוויות אלה, תיאורי גוזמה ונסים ונפלאות הכרוכים בכך (ראו גם Kister 1993a: 167). אפשר להוסיף על כך גם את הסממן הרומנטי של געגועי בני הזוג זה לזה וההבטחה האלוהית לפגישתם הקרובה. העממיות מובנת אפוא מאליה ולא נרחיב עליה את הדיבור, אולם נצביע על שני סוגים של מוטיבים עממיים המצויים בטקסט המתורגם ורווחים גם בספרויות העמים.

הסוג האחד הוא מוטיבים אטיולוגיים המבקשים להסביר את קיומן של תופעות שונות בעולם. סיפורנו רווי במוטיבים כאלה: הסיפור מלמדנו שמקורה של החזרה בתשובה הוא בחטאו של אדם הראשון; שההסבר לקיומן של יישובים ושל אזורים שוממים בדרך שבין הודו לחצי האי ערב הוא בצעדים שעשה אדם בדרך זו בהדרגה גבריאלי; שראשית קיומן של מכה ושל הכעבה הייתה במעשי הבנייה והפולחן של אדם במצוות אלוהים, וכיוצא בזה. תיאורי הבכי הרב והממושך של אדם וחיה גדושים במיוחד במוטיבים אטיולוגיים. על פי תיאורים אלה בכי זה הוא המקור לקיומן של צמחים ובעלי חיים ולהישרדותם, וכור מחצבתם של בשמים ואבני חן.²⁹

29 ראו גם אל־עלבי 1865: 50, המציין שאדם הוא 'ראשון החוזרים בתשובה', ומספר (שם: 37) על מצעדו של אדם מהודו למכה שקבע את אזורי היישוב והשממה ואת המקומות והפולחנים של העלייה לרגל, ועל כך ש'מקור כל הבשמים הוא בהודו' (אך לא בשל הבכי, אלא בשל צמחי גן העדן שהביא עמו אדם ונודעו באדמת הודו). אשר לבכי ותוצאותיו השור: Schwarzbau 1982: 48, שם מובאות שפע של הפניות למוטיבים זהים או דומים בספרויות העמים, לרבות בספרות היהודית.

הסוג השני הוא מוטיבים אנכרוניסטיים, כאלה שאינם מבחינים בין מוקדם ומאוחר בסדר התרחשותם של מאורעות היסטוריים או מעין היסטוריים. מובן מאליו שיש קשר כלשהו בין סוג זה של מוטיבים לקודמו, שהרי המוטיבים האטיולוגיים שציינו לעיל מעתיקים בחלקם מאורעות מאוחרים אל תקופה קדומה. אולם המניע למוטיבים האנכרוניסטיים איננו דווקא החיפוש אחר ראשיתן של תופעות אלא, ככל הנראה, אותו מניע המצוי באגדות חז"ל ובספרויות העמים: 'לקרב את הרחוק'. המטרה היא מצד אחד, 'להעביר את קווי ההווה על גיבורי העבר', ומצד שני, להציג את הגיבורים הקדומים (כגון האבות) כמי שציטטו פסוקים מן המקרא בנושאים המאוחרים לתקופתם, וכמי שידעו מה שיקרה בעתיד (היינמן 1970: 35-43). לפיכך אנו מוצאים בסיפורנו שכבר אדם הראשון, כמו הנביא מוחמד בשעתו, זכה לתיווכו של המלאך גבריאל, ושכבר הוא חזר בתשובה ובכה בכי גדול, כמנהג הסגפנים המוסלמים המאוחרים ממנו. כן אנו קוראים שאדם ידע לצטט פסוקים מן הקוראן, הכיר את 'השמות היפים' של אלוהים, התוודע אל הקבלה של מוחמד ואל טקסי החג', ולבסוף גם קיים את מצוות החג'. המוטיבים האטיולוגיים והאנכרוניסטיים אופייניים לספרות הקסֶה בכלל ולחיבורו של אל־פסאאי בפרט, כפי שהם אופייניים גם לאגדות חז"ל ולספרויות העמים, אך דומה שבספרות המוסלמית הם שיטתיים במיוחד. לפיכך עולה השאלה אם לא ניתן לצרף לכך את המוטיב התיאולוגי של התחרף. התחרף הוא הרעיון שיסודו בקוראן כי בני הדתות המונותאיסטיות שקדמו לאסלאם, קרי: היהודים והנוצרים, סילפו את כתבי הקודש שלהם, ולפיכך בא האסלאם לתקן את המעוות ולבטל את תוקפן של היהדות והנצרות (נֶסֶח).³⁰ המכנה המשותף לרעיון התחרף ולמוטיבים העממיים הוא בתפיסה שהעולם נברא מלכתחילה במתכונת אסלאמית וזו חייבת להתקיים בו לעולמי עד. אמנם מחברי הקסֶה ובכללם כמובן גם אל־פסאאי אינם מסמיכים לסיפוריהם בדרך כלל דיון בשאלות תיאולוגיות (כפי שכבר נאמר לעיל באשר לעסֶמה ולשאלת נצחיות הקוראן); אך משום התואם שבין רעיון התחרף לבין התוצאה הספרותית המתקבלת מתיבול הסיפורים במוטיבים אטיולוגיים ואנכרוניסטיים, אפשר לשער שגם רעיון זה עמד לנגד עיניהם של מחברי הקסֶה.

30 לפרטים על מקורם והתפתחותם של רעיונות אלה ראו: Lazarus-Yafeh 2000; Burton 1993. לעניין הנסח 'יצוין שיסודו בהערכת חכמי ההלכה את זמני התגלותם של פסוקי הקוראן, ובעיקרון שקבעו כי המאוחר מבטל את תוקפו ההלכתי של המוקדם, עיקרון שהחילו בשלב מאוחר יותר על תולדות הדתות. יצוין עוד שהתחרף והנסח' שימשו מוטיבים חשובים בפולמוס הבין־דתי בימי הביניים, ועל כך ראו: Perlmann 1974.

ונסיים בהיבט מגדרי, בהצגת מעמדה הנחות של חוה בהשוואה לאדם. נחיתות זו גלויה וידועה בספרויות של שלוש הדתות המונותאיסטיות, החל בסיפורי המקרא הנודעים על בריאת חוה מצלעו של אדם (בראשית ב, כב) ועל חלקה בחטאו, דהיינו: פיתויו לאכול מהעץ האסור (בראשית ב, ו) ועל עונשה להיות כפופה לו ('והוא ימשול בך', בראשית ג, טז). נחיתות האישה מקובלת גם בספרות הקסס, וסיפור החזרה בתשובה בגרסת אל־כסאאי מתאפיין בפרטים נוספים המצביעים על נחיתותה של חוה. ראשית, אף ששני בני הזוג עשו תשובה הכותרת הרלוונטית בסיפור מציינת את 'תשובת אדם' בלבד. נוסף על כך, תשובת חוה המתוארת בסיפור שטחית בהשוואה לתשובת אדם הרחבה והמעמיקה, ארוכת הימים ורווית הסבל. בניגוד לאדם חוה בוכה אך מעט; היא אינה זוכה לקבל ניחומים מן הארבה ומילות תשובתה אינן ייחודיות לה, אלא הן מילותיו של אדם שהועברו אליה על־ידי הרוח. אמנם לשניהם מובטח כי ייפגשו במקום הקדוש, אך לחוה אין חלק בצד הדתי של ההבטחה והיא אינה שותפה בבניין המקום הקדוש ובקיום טקסיו. ולבסוף, חוה נתונה בידי אדם לשבט או לחסד, שהרי הוא זה המצווה להתנהג אליה בחביבות ולא להפך.³¹ מצב דומה קיים באגדות היהודיות והנוצריות שלעיל, גם שם נתונה יוזמת התשובה בידי אדם ואילו חוה רק נשמעת לו; היקף התשובה שלו רחב משלה; היא זו המועדת באמונתה וכמעט מתפתה לדברי השטן המבקש להניאם ממעשה התשובה; ולבסוף, גם הפיוס באמצעות הקרבת הקרבן לאלוהים הוא נחלתו של אדם בלבד. נמצאנו למדים שבנדון זה יש תמימות דעים בין ספרויות שלוש הדתות המונותאיסטיות ואין תמה בכך: הן בסיפורי המקרא שהוזכרו לעיל והן בסיפורי החזרה בתשובה שלפנינו מדובר במוטיב אטיולוגי מובהק שתפקידו לנמק את נחיתותה של האישה בחברה האנושית על־ידי הצגתה כגזרה קדומה – מוטיב החוצה גבולות של עמים ודתות.

ביבליוגרפיה

אורבך, אפרים אלימלך ותא־שמע, ישראל, 1981. 'תשובה', בתוך: האנציקלופדיה העברית, ירושלים ותל אביב: חברה להוצאת אנציקלופדיות, כרך לב: 1102-1106.

31 תיאורים אלה תואמים את תיאורי חוויותיה של חוה בחלקים אחרים של סיפורי אדם וחוה. ראו למשל al-Kisa'i 1922-1923: 50, שם חוה מתארת את עצמה כמי שנגזר עליה להיות רפת שכל, לקוית דת ועוד, ועל כן אלוהים מנחם אותה בחמלה וברעות שיוענקו לה בעולם הזה וכן בתפקידה ללדת, תפקיד שיעניק לה הטבות בעולם הבא.

- גולדציהר, יהודה יצחק, 1951. הרצאות על האסלאם (תרגום: יוסף יואל ריבלין), ירושלים: מוסד ביאליק.
- גינצבורג, לוי, 1966. אגדות היהודים (תרגום: מרדכי הכהן), רמת גן: מסדה.
- גרינץ, יהושע מאיר וקוסמאלה, הנס, 1962. 'ודוי', בתוך: האנציקלופדיה העברית, ירושלים ותל אביב: חברה להוצאת אנציקלופדיות, כרך טו: 788-792.
- אל-ד'הבי, מוחמד, 1971. אל-אסראאיליאת פי אל-תפסיר ואל-חדית, מסר: מג'מע אל-בחות' אל-אסלאמיה.
- היינמן, יצחק, 1970. דרכי האגדה, ירושלים: מאגנס ומסדה.
- כץ, אברהם יצחק, 1957. היהדות באסלאם, ירושלים: קריית ספר.
- לצרוס-יפה, חוה, 1973. 'לאופייה של התרבות היהודית-ערבית' בתוך: הרצאות בכנס העיון בהיסטוריה, כנס ט"ז: מקומם של תולדות עם ישראל במסגרת תולדות העמים: ירושלים: החברה ההיסטורית הישראלית, 265-285.
- לצרוס-יפה, חוה, 1976. 'הפרובלמטיקה הדתית של העלייה-לרגל באסלאם', בתוך: דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך 5, חוברת 11: 222-243, ירושלים.
- פרקי דרבי אליעזר בן הורקנוס, 1963 (מהדיר: אברהם אהרון ברודא), תל אביב: מ"ל.
- הקוראן, 2005 (תרגום: אורי רובין). תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, ההוצאה לאור.
- קיסטר, מאיר יעקב, 1999. 'חדית' ען בני אסראאיל ולא חרג': עיון במסורת קדומה, בתוך: קיסטר, מחקרים בהתהוות האסלאם (תרגום: אהרון אמיר, עריכה: מיכאל לקר), ירושלים: מאגנס, 99-116.
- שוסמן, אביבה, 1981. סיפורי הנביאים במסורת המוסלמית (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור), ירושלים: פרסומי המדרשה ללימודים מתקדמים, האוניברסיטה העברית.
- שוסמן, אביבה, 2002. 'חסינות הנביאים מפני החטא (עצמת אל-אנביא) בכתאב קצץ אל-אנביאא מאת אל-כסאאי: שאלה תיאולוגית בלבוש עממי ובזיקה למדרשים יהודיים' בתוך: נחם אילן (עורך), האסלאם ועולמות השזורים בו, קובץ מאמרים לזכרה של חוה לצרוס-יפה, ירושלים: האוניברסיטה העברית, מכון בן-צבי ומוסד ביאליק, 513-534.
- אל-ת'עלבי, אחמד בן מוחמד בן אברהם, 1865. כתאב קסס אל-אנביאא אל-מסמא באל-ערבאס (הבאה לדפוס: מחמוד אל-ג'אארי), חמ"ד: אל-מטבעה אל-כאסלתיה.
- Arberry, Arthur J., 1979. *Sufism, an Account of the Mystics of Islam*, London: Unwin.
- Bousquet, G.H., 1965. 'Ghusl', in: *Encyclopaedia of Islam* 2nd ed., Leiden: Brill. vol. 2: 1104.
- Burton, J., 1993. 'Naskh', in: *Encyclopaedia of Islam* 2nd ed., Leiden: Brill. vol. 7: 1009-1012.

- Chaumont, E., 2002. 'Wudū', *Encyclopaedia of Islam* 2nd ed., Leiden: Brill. vol. 11: 218-219.
- Denny, F.M., 2000. 'Tawba', *Encyclopaedia of Islam* 2nd ed., Leiden: Brill. vol. 10: 385.
- Firestone, Reuven, 1990. *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*, New York: SUNY Press.
- Geiger, Abraham, 1969 [1833]. *Judaism and Islam*, (trans. F.M. Young, 1898), Tel Aviv: Zohar Books.
- Gibb, Hamilton, A. R., 1982a. 'Structure of Religious Thought in Islam', in: Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, Princeton: Princeton University Press, 176-218.
- Gibb, Hamilton, A.R., 1982b. 'Tarikh', in: Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, Princeton: Princeton University Press, 108-137.
- Goldziher, Ignaz, 1967-1971 [1889-1890]. *Muslim Studies* (trans. C.R. Barber and S.M. Stern), Oxford: Allen, George, and Unwin, Ltd.
- von-Grunebaum, Gustave, E., 1953. *Medieval Islam*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Ibn al-Jauzī, Abu al-Faraj, 1971. *Kitāb al-Qussās wa'l-Mudhakkirīn*, Merlin S. Swartz (trans. and ed.), Beyrouth: Dar el-Machreq.
- Ibn Mutarrif al-Kinani [Al-Tarafi], 2003. *The Stories of the Prophets by Ibn Mutarrif al-Tarafi*, Roberto Tottoli (ed.), Berlin: Klaus Schwatz.
- Al-Kisa'i, Muḥammed b. 'Abdallah, 1922-1923. *Vita Prophetarum*, Isaac Eisenberg (ed.), Leiden: Brill. English translation: Thackston, W.M., 1978. *The Tales of the Prophets of al-Kisa'i*, Boston: Twayne Publishers.
- Kister, M.J., 1993a. 'Adam: a Study of Some Legends in *Tafsīr* and *Hadīth* Literature', *Israel Oriental Studies* 13: 113-174.
- Kister, M.J., 1993b. 'The Locust's Wing: Some Notes on Locusts in the *Hadīth*', *Le Museon* 106: iii-iv: 347-359.
- Lazarus-Yafeh, Hava, 2000. 'Tahrīf', in: *Encyclopaedia of Islam* 2nd ed., Leiden: Brill, vol. 10: 111-112.
- Masson, D., 1958. *Le Coran et la révélation Judéo-Chrétienne*, Paris: Adrian-Maisonneuve.
- Nagel, Tilman, 1967. *Die Qiṣaṣ al-Anbiyā – Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*, These, Bonn: Rheinische Friedrich-Wilhelms Universitaet.

- Obermann, Julian, 1944. 'Islamic Origins, a Study in Background and Foundation', in: Nabih Amin Faris (ed.), *The Arab Heritage*, Princeton: Princeton University Press, 58-119.
- Pauliny, Jan, 1969. 'Einige Bemerkungen zu den Werken *Qışaş al-Anbiyā* in der arabischen Literatur', in: *Graecolatina et Orientalia*, Bratislava: 111-122.
- Pauliny, Jan, 1974. 'Zur Rolle der Quşşāş bei der Entstehung und Überlieferung der populären Prophetenlegenden', *Asian and African Studies* (Bratislava) 10: 125-141.
- Pedersen, J., 1965. 'Djabrā'il', in: *Encyclopaedia of Islam* 2nd ed., Leiden: Brill, vol. 2: 362-364.
- Perlmann, Moshe, 1974. 'The Medieval Polemics between Islam and Judaism', in: Goitein, S. D. (ed.), *Religion in a Religious Age*, Cambridge: Cambridge University Press, 103-138.
- Schwarzbaum, Haim, 1982. *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature*, Waldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde Dr. H. Vorndran.
- Sidersky, David, 1933. *Les origines des légendes Musulmanes dans le Coran et dans les vies des Prophètes*, Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- Al-Tha'labi, Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim, 2002. '*Ara'is al-Majālis fi Qışaş al-Anbiyā*, or *Lives of the Prophets*', William M. Brinner (trans. and ed.), Leiden-Boston-Koln: Brill.
- Torrey, Charles Cutler, 1933. *The Jewish Foundation of Islam*, New York: Jewish Institution of Religion Press, Bloch Publication Co., Agents.
- Tottoli, Roberto, 2002. *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*, Richmond: Curzon Press.
- Waldman, Marilyn R., 1985. 'New Approaches to Biblical Materials in the Qur'an', *Muslim World* 75: 1-16.
- Wensinck, A.J., 1993. 'Mikal', in: *Encyclopaedia of Islam* 2nd ed., Leiden: Brill, vol. 7: 25.