

AHRON BEN GERSON ABOULRABI

LA LÉGENDE D'ASNATH

FILLE DE DINA ET FEMME DE JOSEPH

PAR

J. PERLES

EXTRAIT DE LA REVUE DES ÉTUDES JUIVES, TOMES XXI-XXII

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

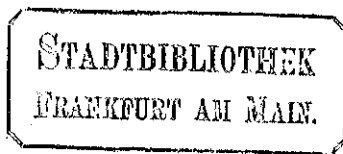
83 bis, RUE DE LAFAYETTE

1891

Incl.

267

Joseph ?



AHRON BEN GERSON ABOULRABI

Il y a déjà un demi-siècle que (*Zifon* (1840), I, 166-68, 193-196) M. Schorr a appelé pour la première fois l'attention sur Ahron Alrabi, de Catanea (Sicile), et cependant personne, depuis lors, n'a consacré d'étude sérieuse à cet auteur. L'ouvrage qui renferme le commentaire d'Alrabi sur Raschi, avec les commentaires sur Raschi de Samuel Almosnino, Moïse Albelda et Jacob Kanizal, est intitulé *Perouschim le Raschi* et est un des plus anciens livres imprimés à Constantinople ; il est aussi rare qu'un manuscrit¹. Les lecteurs semblent avoir perdu de bonne heure toute estime et toute considération pour l'ouvrage d'Alrabi, à cause des assertions téméraires et hétérodoxes qui s'y trouvent en grand nombre. Il nous a donc paru intéressant d'étudier à nouveau Alrabi, et de rectifier en même temps quelques erreurs répandues sur son compte.

Le nom même de notre auteur, Ahron ben Gerson Aboulrabi (אהרן אל רברי), n'est pas toujours donné exactement. MM. D. Cassel (*Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Literatur*, p. 344) et Karpeles (*Geschichte der jüd. Literatur*, p. 771) l'appellent à tort Ahron ben Mosché. M. Graetz, se référant à l'opinion de Schorr, écrit (*Geschichte der Juden*, VIII, 1^{re} éd., 259, 247) que d'après Alrabi « le Pentateuque ne serait que la traduction d'un ouvrage arabe ». M. Karpeles dit également que « parmi les assertions risquées et controuvées d'Alrabi, la plus extraordinaire est certainement celle qui fait du Pentateuque la traduction d'un livre arabe ».

Déjà Jost, dans une note (*Zifon*, I, p. 193), s'était étonné de l'affirmation de Schorr et avait émis la supposition que les paroles d'Alrabi avaient probablement été mal comprises : ארלי טעה דרא

¹ Un manuscrit plus récent du commentaire d'Alrabi sur la Genèse et une partie de l'Exode, accompagné d'une observation de Rabbénou Nissim sur le commencement du Lévitique qui existe aussi dans le commentaire imprimé, se trouve dans le n° 2245 de la Bodléienne.

בספורו ולא אמר אל רבי שהעתיק משה ההוררה כי אם רק שיהורר האבור אשר יספרם משה לשמע אזן העתיקם מלשון בני אדם אשר שמשו בו בזמנם ללשון הקדש וגם זה דבר חדש וכו'.

Avec sa prudence ordinaire, Zunz, en parlant d'Alrabi (*Zur Geschichte*, p. 518-520), d'après l'article de Schorr, passa sous silence l'opinion que Schorr lui attribue relativement à l'origine du Pentateuque. Et, de fait, il a eu raison, car M. Schorr a mal interprété le texte d'Alrabi. Nous allons donc examiner de plus près les trois passages qui ont induit Schorr en erreur. Voici le premier passage, que M. Schorr a cité lui-même, sur Genèse, xviii, 5 : וסעדו לבכם אמר רב אחא לבבכם אין כתיב כאן אלא לבכם היה אמרה אין יצר הרע שולט במלאכים יש לשאול א"כ אברהם בדברו עמהם ואמר בלשון יחיד לבכם ע"מ שהיו מלאכים ואם כן אין בקם מהם לרחוץ ולאכול וזולתם ואין במשפט המלאכים לאכול ולשתות ואני אומר שאין זה קשה בעינינו כי זה דברי משה המעתיק מלשון ערבי ללשון הקדש ועל מחשבה דברי משה המדבר בלשון הקדש אמר ר' אחא ואין שהיה אלו דברים הידועים שאין במלאכים יצר לא טוב ולא רע.

D'après l'interprétation de l'aggada admise par Raschi et aussi par Alrabi (cf. *Bereschit Rabba*, XLVIII), Abraham crut que les anges qui lui rendaient visite étaient des voyageurs arabes, et il leur parla arabe. Cet entretien, qui a donc eu lieu en arabe, a été rapporté par le rédacteur du Pentateuque en langue hébraïque, et il faut entendre les paroles d'Alrabi de la façon suivante : L'observation de R. Aha relative à לבכם et לבבכם se rapporte à la version hébraïque de l'entretien donnée par Moïse, et non au texte original de la conversation, qui avait eu lieu en arabe. Mais Alrabi n'a jamais voulu dire que tout le Pentateuque soit une traduction de l'arabe.

C'est ainsi qu'il faut également comprendre la deuxième remarque d'Alrabi relative au commentaire de Raschi sur Genèse, xxiv, 23 : ללן פירש לינדא אחא ואף על פי שהוא מהנוסף נמצא מזה הפועל על זמן מועט והוא לילדא אחת בערב ילן בכי ולבקר רנדא לינו פה הלילה וכלם מהנוסף אמנם רבקה השיבה לשון מהקל ובעבור שלא נמצא מהקל לינות מועטות פירש רבוה לינות הרבה וצריך לומר ששניהם היו מדברים לשון עברי או משה כתב כוונתם באלו ההוראות.

La distinction établie par le Midrasch entre les mots et ללן fait supposer, dit Alrabi, ou bien que la conversation a eu lieu en hébreu, ou bien que c'est le narrateur qui a employé ces deux mots différents dans la version hébraïque qu'il donne de la conversation, pour préciser les intentions des interlocuteurs. Dans son commentaire יפה האר, sur *Bereschit Rabba*, LX, Samuel

Jafé cite l'explication de Kanizal, qu'il nomme, sur ce verset de la *Genèse*, et ensuite il mentionne l'explication d'Alrabi qui se trouve dans *Perouschim le Raschi* sur la même page que celle de Kanizal, mais il n'en nomme pas l'auteur : והנה מזה נראה : ששניהם דברו בלשון הקדש אבל יוחר טוב לאמר כי משה כתב כוונתם באלו ההוראות.

Exode, II, 10 : משהיהו לשון הכרה שרשו משה במשקל בניהו : קניהו ומשה העתיק לשונה ללשון הקדש או נאמר שהיהו יודעת לשון עברי.

Dans ce passage, pas plus que dans les précédents, il n'est question d'une traduction complète du Pentateuque. Pour expliquer comment une princesse égyptienne a donné ce nom de *Mosché*, qui dérive d'une racine hébraïque, Ibn Ezra fait une supposition analogue à celle d'Alrabi : שם משה מהורגם מלשון מצרים בלשון הקדש - אולי למדה בה פריעה לטונינו או שאלה והקרא שמו מוסב על והביאהו או שאלה בה פריעה לאם הילד : והקרא שמו מושד אינו מוסב אל והביאהו כי מה טעם ללשון הקדש מה טעם כי מן המים משהיהו יש אומרים כי למדה לשון הקדש וזה לא יהפך יש אומרים שהוא מהורגם מלשון מצרים.

C'est dans le même sens qu'à propos de Genèse, xxxiii, 21, Alrabi explique, comme Samuel ben Meïr et Ibn Ezra, que les paroles que le Pentateuque fait prononcer par Jacob lui ont été attribuées par le narrateur : כי אמר אכפרה פניו דברי משה : כהן טעם למנחה יעקב לעשו ואמר כמו ואמרתי את לבי לשון מחשבה כי אינו נארה ליעקב לשלוח לעשו המכורן מן המנחה כי הנה זה שטות גמורה ולא היה מקבלו המקבל לכונה זו אלא לכבוד ולהפארה.

Voici encore d'autres passages d'Alrabi qu'il faut entendre dans le même sens que le précédent. Sur Genèse, II, 24 : על כן יעזב איש את אביו ואת אמו דברי משה כי אדם לא ידע בטיב אב ואם. Sur Genèse, xxxii, 33 : הודיענו טעם למה צודה השם שלא יקבלו בני ישראל את גיד הנשה והאמה שקודם לזה היה לבני ישראל מנהג שלא לאכול בעבור מעשה שאירע והקיע כף ירכו ובה משה וקבעו אזהרה.

Sur Genèse, xxxv, 6-7 : לזדה אשר בארץ כנען וכו' ואולי היה : לזדה אחר חוצה לארץ נגלו אליו האלהים המלאכים הידועים אצל

¹ Dans la préface de son commentaire, Samuel Jafé dit que, pour diminuer les frais d'impression, il s'est abstenu de donner dans le livre imprimé les noms des auteurs qu'il a utilisés et qu'il a mentionnés partout très exactement dans son manuscrit. Est-ce pour ce motif qu'il ne cite pas ici le nom d'Alrabi ? Ou bien n'a-t-il pas osé le nommer à cause de sa mauvaise réputation parmi les croyants ? Ce qui est certain, c'est que Jafé a utilisé le commentaire d'Alrabi.

והם איתם שראו בחלומי ובהקיצו אמר אין זדה כי אם בית אלהים וזויה בית אל וזה דברי משה נתינת טעם למה קרא למקום בית אל.

Sur Genèse, XLVIII, 8 : וירא יעקב את בני יוסף דברי משה כי : יעקב ראה לפניו שני בניו אכל לא הית יודע אם היו בני יוסף לכן שאל מי אלה וכי'.

Les explications que nous avons données justifient également Alrabi du reproche que lui fait M. Schorr (*Zifon*, I, 194) d'avoir soutenu que, de sa propre initiative, Moïse aurait ajouté certains passages à la Tora.

Alrabi a écrit son commentaire sur Raschi en l'an 1420. Nous savons d'abord, par plusieurs indications, qu'il l'a composé dans la première moitié du xv^e siècle. Ainsi, il cite comme contemporains Moïse Gabbai¹, son beau-père, ainsi que le Nassi Moïse He'ez². Mais nous connaissons l'année même où il a publié son ouvrage, et qui est l'année 1420, parce que lui-même a indiqué cette date dans Deutér., IV, 29, date qui n'a pas été comprise ni par M. Schorr ni par Jost. (*Zifon*, I, 166), par suite d'une faute d'impression : ובקשהם משם ומצאה כי תדרשנו איי לאון ששומעת : הגדל דרשנותו ואין בידנו עבודה זרה אלא צער ומכאובים כל ימינו כדי להחזיק אמונתנו והוא כחרש לא ישמע וכאלם לא יפתח פיו, ואין טענה "בכל לב ונפש" כי בלי ספק הואיל ואנו כובלים כל כך צרות רבות ורעות בלבנו ובנפשנו אנחנו דורשים ולא סרנו מלהגדיל ולהאדיר הורהו הקדושה עד הורגנו כל יום וברוב מרירות נפש וכאב לב ונזל דמעות כהבהים הגה ה'ת'פ'.

Au lieu de ה'ת'פ', il faut lire ה'ת'כ' = 1420. Dans notre édition de Constantinople, imprimée en caractères rabbiniques, le n et le p se confondent très facilement.

Maintenant que nous connaissons cette date, nous savons aussi que le pape qui reçut Alrabi à Rome en présence des cardinaux et devant lequel le savant juif fit une conférence sur les *Keroubim*, était Martin V, ce pontife si juste pour les Israélites, qui accueillait avec bienveillance les députations juives des communautés italiennes et s'entretenait avec elles de questions religieuses (Voir Graetz, *Geschichte*, VIII, 139-140, d'après *Schébét Iehuda*, 141, et *Schalschéleth Hakkabbala*). En recevant les députés juifs, le pape leur demanda, avant tout, l'explication de ce passage de la *Mechilla* (פ' בשלה) et de *Soferim* (fin du chapitre XV) : טוב שבגויים :

¹ Il cite des opinions de Gabbai dans les péripécopes de בראשית (2 fois), מקץ, וזריע, וקרה, תרומה, ודורות. Moïse Gabbai était contemporain et parent de Simon ben Cémah Duran. Cf. Jaulus, dans *Monatsschrift*, 1875, 174.

² Dans les péripécopes de ויגש ויגש הגניד : תזריע et ויגש ויגש הגניד : תזריע et ויגש ויגש הגניד : תזריע. ר' משה חפץ זצ"ל.

(Voir *Schébét Iehuda*, éd. Wiener, 79 ; traduction, p. 160). Il avoua qu'il avait déjà interrogé d'autres Juifs sur ce passage. Alrabi, dans *Exode*, XIV, 6, explique également ces mots :

וכל רכב מצרים פי' עמהם וכי' מכאן הית ר' שבעין אמר כשר שבגויים הרוג וכי' „ ר"ל הרשעים השונאים לישראל אבל בהסידיהם ראוי לכבדם כמו שארז"ל חסידיו אומה העולם יש להם חלק לעה"ב במסכת סנהדרין אמר רבן גמליאל לכו ונקבל פני אריסטוטליס (1) חברנו וכי'.

Alrabi a peut-être fait partie de la députation envoyée en 1418 (cf. *Schalschélet Hakkabbala*, éd. Amsterdam, 1589, 114 b) par la communauté juive de Forlì auprès de Martin V. Il fait un récit très animé de l'audience que le pape lui accorda : « Quand je me trouvai à Rome, en présence du pape, entouré de cardinaux, on me posa la question suivante : Pourquoi Moïse a-t-il reçu l'ordre de construire, dans le Saint des Saints, des Keroubim, de telle sorte que la réponse à toutes ses questions lui fût donnée par eux ? N'était-ce pas là une transgression évidente du précepte : « Tu ne feras pas d'idoles en fonte ? » et ne peut-on pas supposer que Moïse n'était capable d'opérer des miracles qu'avec l'aide des Keroubim ? Peux-tu nous répondre ? Après avoir entendu ces paroles, je demandai humblement à cette assemblée si illustre l'autorisation de répliquer, et voici ce que je dis : Il est connu de tous que, déjà avant la confection des Keroubim, Moïse avait accompli des miracles devant Pharaon et son entourage, sans autre aide que celle de Dieu... (Chapitre *Terouma* ; cf. *Nizzahon*, n° 73) :

בהיותי בעיר רומי רבהי בהיכל האפיפור והחשמנים סביבי נשאלתי שאלה זי אמרו מאד אנחנו המהים ונפלינו מענין הכרובים שנצטווה משה לעשות בקדש הקדשים באופן שכח הקול והדיבור בכל מה שרצה לרעה היה יוצא מהם אין זה כי אם כמלאכת הטלמסאווה הנעשים בכחות הכוכבים וחכמה המנטים ואין יותר אלהים אחרים מזה וכן הורה בעקר עשר הברורות והתחלתם לא יהיה לך אלהים אחרים על פני לא העשה לך פסל וכל תמונה וכי' ואומר אלהי מסכה לא העשה לך וכאלה רבים ואין יותר אלהי מסכה מהכרובים והיה עולה על דעת כל אדם כי כל מה שהיה פועל משה מנסים ונפלאות היו מכח הכרובים כמו שאומר וישמוע את הקול מדבר אליו מעל הכפורת מבין שני הכרובים וכי' לכן דרשנו אליך היש מענה לשאלתו. ויהי כשמעי דבריהם נכוחים למבין ודרשתי לאשר שאלוני אתר נטילה רשות והחכמה המחוייבת ממני אלהים כל אחד כפי ערכו במעלה ונשיאות וזה החלה דברי מאן דיהב חכמה לחכימין ומנדעא לודעי בינה היא מענה לשון נודע לכל ומפורסם בהורה שמה רבינו ע"ה כבר עשה ברצון האל

¹ Cf. Le colloque de Yohiel de Paris, éd. Thoru, p. 9.

ומצותו נסים ונפלאות רבות קודם מעשה הכרובים ובחנהו הכמי פרה ואצטגניתי בחקירה רבה וכו' וכו'.

Dans le chapitre *Bereschit*, Alrabi parle encore d'un autre colloque qu'il eut avec un savant chrétien, en face de personnages considérables : כומר אחד מחכמי הגוים שאלני שאלה והיתה גדולה בעניני ובעניני כל השרים שהיו סביביו — וזאת השיבתי אליו נגד כל השרים.

La discussion roulait sur un passage de *Bereschit Rabba* que les chrétiens appliquent à Jésus : הנה ישכיל עבדי ישכיל מאדם : ירום מאברהם ונשא מנשה וגבה משלמה מאד ממלאכי השרה. En réalité, ce passage ne se trouve pas dans notre *Bereschit Rabba*, il est cependant tiré du *Bereschit Rabba* de Mosché Haddarschau (cf. *Yalkut*, Zacharie, 571; Neubauer, le 53^e chapitre d'Isaïe, texte hébreu, p. 8, 40, 75, 197, 243. A tous ces endroits, il manque les noms d'Adam et de Salomon mentionnés par Alrabi.)

Alrabi fut sans doute provoqué souvent à de tels colloques, car il a composé une œuvre spéciale, le *מנה אהרן*¹, pour défendre le judaïsme contre les attaques des chrétiens, et son commentaire contient bien des passages de polémique empruntés à cette œuvre. Ainsi, à propos des mots בצלמנו אדם, il parle contre les chrétiens qui veulent voir dans ce verset une preuve en faveur de la Trinité; à propos des mots שבט ישור, il parle du Messie et termine ainsi : פירושו הפסוק לפי הפשט לא יסור הממשלה מיהודה : לעולם אפילו בזמן הגולה חמיו יהיה להם מעלה של שררה עד יבוא משיח ואז אין ספק שכל העמים יאספו בשם ה' לעבדו שכם אחד וזה ההקדל עניין לא היה כי ב' חלקים מהעולם לא נקחלו אליו ובפרט ישראל ויהודה והעדות בהם בזמני שהייתי בתוגרמה ובמצרים ודמשק² ואלקסנדרי וקפא ולפנים בצד מזרח וצפון ראיתי אנשים מזרע המלוכה בעלי נשיאות גדולה פאר וכבוד אפילו בגויים מהחשבים השיבור רב ושאלתי עליהם ואמרו שהם מזרע דוד המלך ע"ה שהוא שבט השררה וכו' רז"ל אלו ראשי גליות שבבבל שהם משבט יהודה.

A propos de *ברכה*, il établit une différence entre les miracles racontés par la Bible et les miracles que les chrétiens attribuent à leurs saints. Dans *בזקורי*, il parle de la rémunération

¹ Ce livre, pas plus que ses autres ouvrages, dont il parle dans son commentaire, tels que sa grammaire *דמיושיר* (פ' זקור et פ' וישב) ס' דמיושיר, ses écrits philosophiques (בראשית) פרת אלהות (וארא) נזר קדש, (כי הצא) ס' דגנפ, et son grand commentaire sur le Pentateuque (פקודי) פקודי, n'ont été retrouvés jusqu'à présent, quoiqu'il se soit écoulé un demi-siècle depuis que Schorr et Zunz ont publié leurs travaux sur Alrabi et qu'on ait découvert depuis de nombreux mss. hébreux.

² Il dit que, d'après son expérience, ces deux villes sont les plus belles du monde : ולפי מה שראיתי ושמעתי אין בעולם יותר מדינות נכבדות ומצרים ודמשק (פ' בשלח).

future et des diverses opinions qui existent sur ce sujet : אם בחקורתי, שמינו זאת כל העמם האזינו כל יושבו חלף משה רבינו ע"ה דבריו לא בא בהסתר וראויה כי אם בראיה מפורסמת שלא יוכל שום אדם להכחושם וכו' וכו' אבל הקר הגוים ונימוסיהם אינו כן ובעבור שלם מעשה ידי אדם ואינם יכולים להבטיח כגמול או בעונש נראה לאמת עניניהם הרחיקו עיניהם כמו שאומרים בני אדם הרוצה לשקר ירחיק עיניו ואמרו שהגמול והעונש יהיה בעולם אחר והגדו עתה מי יעלה לנו השמימיה או יורידנו לבאר שחת להבחין דבריהם — וההלכתי בתוכם — ואין יותר ראיה על הנאי חיי עולם הבא שקורין האומה אימפורמאציוני ויטה איטרינה (Informazione) (vltac aeternae) כזה ואוי לאומות העולם שמונין את ישראל בזה ואומרי שאין להם חיי העה"ב מהחורדה ואומר אני ה' אלהיכם אשר הוצאתם אתכם מארץ מצרים בעולם הזה להיורד לכם חיי עולם הבא ואפילו אנו בצלות אם יקטלנו לו אייחל.

השמר לך ושמור נפשך מאד מפני שהאומה : ואתחנן, il dit : ככל דבר לא הקובל כי אם באי זה קצה מהחלה באותו דבר בהקש או יקרב השאר הנעלב מהחוש כי הנסתר ילמוד מן הנראה כמו שאחז"ל בהרבוי מקומות ילמוד סתום מן המפורש וכו' וכו' כך עשה משה רבינו ע"ה לא רצה לרמות בני אדם בקברים הבלתי יכולים האדם להביא עליהם ראיה כמו שעשו האומות בנימוסיהם שיעלו נפשוחם ויגיהם והטנים והשדים המכים אותם בשבטים של אש והחבולות רבות וילכו בגן עדן ששם הננוגים ערבים מדגש ונפרח צופים ועשו זה הרמאה לקיום נמוסים בעבור כי לא היו להם יכולת להראות במופת וראויה מוחשות בקיום דהם והפתאים נמשכים אחרי הבל פיהם ברעיון רוחני שכן הוא לכן ההורדה לנו התורה מאד בשמירה מזה שראו עיניהם מוסים ונפלאות רבות שעשה משה לעיני כל ישראל ואמר רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך.

La remarque suivante sur *Dautér.*, XIII, 7, est également dirigée contre les chrétiens : כי וסיהך אחיך בן אמך פירשתי בספר משה : אהרן בן אמך ולא בן אביך וכו' אה בן אב אינו מסיה אלא רמו על בן מאם שעתיד להסיה ודי למבין.

On trouve la même dénomination dans *Juda Halévi*, qui appelle les Arabes et les chrétiens *בני אמה ואם* (cf. *Zunz, Syn. Poésie*, 447).

A propos de *Genèse*, XVII, 20, Alrabi parle de l'islamisme : " שנים עשר נשיאים כעננים יכלו " כי נשיאים עננים הם מעלה נשיאים אבל בענותיהם הרבים אחזו כלינו באפו ובחמתו נבהלנו והם נהקירמו בברכה האל והשליטם עלינו.

D'après les théologiens musulmans, le verset de *Genèse*, XVII, 20, se rapporte à Mahomet (מאד מאד). Maimonide avait déjà combattu cette interprétation dans *Iggereth Teman* (cf. *Steinschneider, Polém. Littérature*, 364, 396; *Schreiner, dans Zeitschrift der*

deutsch. morgenländ. Gesellschaft, XLII, 627 et 639, à propos d'un livre du sicilien Ibn Zufr.). Le Midrasch et d'anciens exégètes juifs (*Lékah Tob*) déclarent que, par suite du double sens du mot נשיאים, qui signifie *princes* et *nuages*, il ne faut pas prendre comme une promesse de grandeur pour Ismaël les paroles prononcées à son sujet par Dieu. Mais Alrabi combat cette assertion et déclare que, pour le moment du moins, la puissance de l'Islam pèse lourdement sur Israël. D'après Hananel (cf. *Migdal Hananel*, 25, xxiii) la réalisation de la promesse faite à Ismaël doit donner bon espoir aux Israélites. Enfin, d'après Bahya ben Ascher (dans son commentaire sur le Pentateuque), le double sens du mot נשיאים indique le développement rapide, mais aussi la décadence certaine de la puissance de l'islamisme:

להררור על ההנשאותם ומעלתם הגדולה - ועוד הכלול מלרא נשיאים שיאבדו מן העולם אחר המעלת הגדולה שהיה מלשון נשיאי' ורוח - וזו שהמצא נשיאם חקר יר"ד האחרונה - ולמדך הכתוב על מלכודת ישמעאל שהחלהו חזק וכרפו השש.

Alrabi dirigea des polémiques non seulement contre les chrétiens et les mahométans, mais aussi contre les Caraïtes. C'est dans ces polémiques qu'il émit les assertions les plus hardies sur la Aggada et aussi la Halakha, et ce furent elles qui le firent aller quelquefois plus loin dans cette voie que les Caraïtes. Dans l'intérêt de la défense, il se faisait tantôt rationaliste, tantôt cabaliste. Quelques-unes de ses assertions relatives à la Aggada et à certains personnages bibliques rappellent son contemporain et presque voisin Eléazar Aschkenazi, qui habitait l'île de Crète ou l'Egypte, et qui a composé le commentaire *Sofnat Paaneah* dont M. A. Epstein a publié plusieurs extraits, dans ses *Beiträge zur jüd. Alterthumskunst*, I, 125.

Alrabi se rencontra avec des Caraïtes à Jérusalem et, sans doute, aussi en Egypte, et à Kaffa (Theodosia, dans la Crimée), où vivaient des Caraïtes et qu'il visita dans ses voyages. Il disputa avec des Caraïtes sur le sens de la défense édictée dans Deuté., xxv, 4: לא תחטום שור בדישו ר"ל בער דישו לא יהיה פיו: לא החטום שור בדישו ר"ל בער דישו כל היום השבת דיוקא ביום השבת אבל קודם השבת מותר ואפילו נשאר דלוק כל היום מדאמר ביום ר"ל היום הוא שאסור בעשייה מלאכה כמו שאחז"ל במסכת שבת פוחקין מים לגנה מערב שבת וכל היום יורד ושוחח זו השאלה היתה ביני וביני הקראים בירושלים כי הם מדויקים שאין מניחין נר דלוק בביתם ירב שבת מלא השבת אוש דומיה דליא תחסום שלא יהיה מבוער בשבת אפילו ביערו קודם השבת ואני הקדתי שניהם בשחם סבורה האזהה כי טעם החטימה היא לסברת הרחמנות א"כ מה

לי אם חסמהו קודם או בער שהוא דש הואיל ואינו יכול אכול בדישו אבל בהבערה בשבת ליכא טעמא שלא הבער קודם והיום חייב אסור מלאכה בו ודיוקא מדאמר קרא ביום השבת ולא אמר בשבת א"כ יום אסור המלאכה.

Le *Mibhar* et le *Kélér Tora* expliquent dans le sens caraïte l'analogie entre les deux préceptes לא הבערו אש et לא תחטום: Plusieurs des aggadot rejetées par Alrabi sont aussi l'objet des attaques de ses adversaires. Ainsi la légende d'après laquelle Asnath, femme de Joseph, aurait été fille de Dinah, qui est repoussée comme fausse par Alrabi, est également combattue par des polémistes caraïtes, musulmans et samaritains. Voici ce que dit Alrabi sur Genèse, XLVI, 10: ושאול בן הכנענייה פי' רבוהינו: בן דינה שנבעלה לכנעני וזה מבואר הבטל ולא ידעתי מה ראו על ככה כי יעקב ישב את לבן כ' שנים הסר מהם שבע שנים קודם שנשא ללאה נשאר י"ג שנה. עוד הסר מהם עשר שנים מעת שנמדה מלדה והם שנים של בלהה ושנים של זלפה ויששכר וזבולון וראובן ושמעון ולוי ויהודה שקדמו ואחר אלו נולדה דינה ראו מה נשאר מהשנים, שלשה שנים היו לדינה כשבעלה בן חמור, ומתי הרחה וילדה? וכן מצאתי כהוב בדברי רבוהינו שאסלה בה פוטפרע היתה בה החמור שבעל לדינה וכשילדה דינה השליכה בשדה ובה הנשר ונטלה והניחה על הבימה של פוטפרע וגדלה בביהו ונשאה ליוסף ואלו הן סודות עמוקות מני השך וצלמנה ואולי דיוק משמה אסנה שנקראה בלכו היא מזרע בן החמור נשיא הארץ.

Ainsi, d'après Alrabi, la légende a désigné Asnath comme fille de Dina et de Hamor, parce que, par le son, *Asnath* rappelle *Asinus*, en hébreu *Hamor*. Des commentateurs modernes ont vu également dans *Hamor* l'âne, c'est-à-dire le symbole de la lascivité et de la débauche. (Voir Fürst, *Geschichte der biblischen Literatur*, I, 255, où l'auteur mentionne le passage d'Ezéchiel, xvi, 26, et xxiii, 20, ainsi que Movers, *Die Phönizier*, I, 365, 383.)

Alrabi revient sur cette légende dans un autre passage (Deuté., I, 15), où il reproche à certains de ses compatriotes de Sicile de se qualifier du titre de נבון (cf. Zunz, *Zur Geschichte*, 518, note d) et de se déclarer d'illustre naissance, tout en ayant une origine aussi douteuse qu'Asnath, fille de Dina, que l'aigle apporta dans la maison de Putiplier: החכים וידועים אמרו שימי משה לא נמצאו נבונים. מזה נכלאתי כי בזמננו זה באו ציצו'ליא נמצאו מהם רבים נקראו נבונים בהוייהם ובמיתתם בהפלגה ואומרים להם מבני הא הא רבני הו' הו' או מזרע אסתר בת דינה, שהביאה הנשר בביהו של פוטפרע וגדלה כבתו שנתעברה מן שכם.

¹ Nous trouvons encore d'autres aggadot où l'aigle joue le rôle d'un messenger très

D'autres aggadot sont encore attaquées par Alrabi en même temps que par les Caraites, par exemple, la métamorphose de la femme couschite de Moïse en une belle femme : האשה הכושית רב : השתדלתי רז"ל לעשותה יפה הואר אבל השקר אין לו מעמד רגלים ; כלשיה דברי הימים ידועים והמה הבל : Cf. *Mibhar* d'Aron ben Elia : Ibn Ezra, Samuel ben Meïr et *Kêlêr Tora* d'Alron ben Joseph. L'explication d'Alrabi sur כושיה n'est pas plus satisfaisante que celle de l'Aggada. — Alrabi déclare que la coudée qui a servi à mesurer la longueur du lit d'Og, roi de Baschan (Deutér., III, 11), est calculée d'après le coude d'un homme ordinaire et non pas d'un géant (Voir aussi Ibn Ezra, Samuel ben Meïr et *Mibhar*): באמה איש פי' באמרו עוג וזה אינו מקובל לסברא שאלו כן לא

rapido. Ainsi, Solomon, assis sur un aigle, se rendit en un seul jour à Palmyre (Mitr. *Kordêr*, II, 25; *Yalkut Kohêlêr*, 968). L'aigle apporte le *Schanir* du Paradis (Grünbaum, dans *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XXXI, 213, 317). L'aigle joue également, dans la légende, le rôle de protecteur des jeunes bouquets abandonnés par leurs parents. Raschi et Samuel ben Nissim d'Alep (XIII^e siècle), éd. *Huber*, sur Job, xxxix, 1, racontent, d'après *Baba Batra*, 16 b, que le chamois hait ses petits parce que leur naissance lui coûte beaucoup de mal ; il cherche alors à les tuer en les faisant tomber du haut d'un rocher. Mais, sur l'ordre de Dieu, un aigle survient et les reçoit sur ses ailes. Dans la Bible et la littérature rabbinique, on vante l'aigle pour son affection pour ses petits (*Kidduschin*, j., 61 c). Plin; au contraire, dans son *Hist. nat.*, X, 4, dit qu'en général, l'aigle abandonne deux de ses trois petits pour n'avoir pas à les nourrir, mais l'orphaie les adopte et les nourrit avec ses petits. — Que signifie l'expression בני דהא בנא דהא ? J'ai d'abord pensé au *Ben D'Abot*, V, qui, d'après la tradition, était un prosélyte (Bacher, *Die Aggada der Tannaiten*, I, 10-12). Alrabi aurait donc dit que ces gens orgueilleux craignaient de faire connaître leur famille autant qu'un prosélyte d'origine douteuse. Mais alors comment expliquer בני דהא בנא דהא ? Je suppose qu'il faut lire בני דהא בנא דהא et voir dans cette expression une allusion à la remarque faite par la *Masseora* que, dans trois endroits du Pentateuque, le mot écrit בנא דהא doit être lu דהא בנא דהא, par exemple dans Lévit., XIII, 29 : נגע דהא ; et Lévit., XVIII, 23 : דהא בנא דהא. (Cf. Lonzano et Norzi). Dossa, de Widdin, un contemporain d'Alrabi, raconte (voir Neubauer, dans *Letterbode*, VII, 41) que de son temps, en Autriche, quand on lisait les trois passages douteux dont il est question ci-dessus, on disait דהא בנא דהא, et une note de la rédaction de cette *Revue* dit que cet usage existe encore dans certaines parties de la Bavière. Alrabi voulait donc dire que ces prétendus nobles avaient une origine légendaire comme Asnath, étaient peut-être nés de mariages douteux et avaient des parents dont le père (père) et la mère (mère) avaient une noblesse bien problématique. — Il exista pendant quelque temps, en Sicile, des relations d'amitié entre Juifs, chrétiens et mahométans (Güdemann, *Juden in Italien*, 288), qui devinrent souvent l'origine de mariages mixtes. Alrabi se prononce vivement, à propos de Deut., VII, 3-4, contre les mariages mixtes : כי יסור את בנך המתחתן בו כל זמן הרחקה שלא החתן אפילו חמשול בהם, ואמר בנך ולא בתך כי האשה מושכת לבב האיש מגעגועיה מה שאין עושה האיש לאשה מכל מקום אפילו בתך לא חתן לבנו. ואני תמה מאד מזה המאמר האין יתכן לישראל לגוויה ולא הנשא בת ישראל לגוי ? ואנה הקדושים התופסים באישות ? אלא אפילו התנה עמהם שיחזרו ישראל כמוכם אל האמין להם כי כוונתם להסיר את לבן מאחרי ד' ולא להתחתן לבו. אם חזרו בתשובה ועשו מצות בכוננה להורותם כישראל אז תוכל להתחתן בהם.

Je consacrerai dans le prochain fascicule un article spécial à la légende d'Asnath.

היה נודע ארץ ערשו כי היה צריך לנו לדעת החלה שיעור ארץ אמה מאמתו וכו' ואמר לנו שעורו בערש ולא בעצם גופו להודיענו גם כן לרוב כבודו היה ערשו של ברזל וכל מה שאמר הכהן אמת ויצא. — באמה איש באמה אנשי הדור ולא באמה.

D'après Alrabi, on ne devait pas élever trois fois douze nouvelles pierres après le passage du Jourdain, mais on devait employer trois fois les mêmes douze pierres, et l'on ne devait pas graver sur ces pierres toute la Tora (Deutér., xxvii, 2-3), mais seulement les lois fondamentales. D'après Saadia, Ibn Ezra et Nahmanide, on devait y réunir les prescriptions bibliques, et d'après Ahron ben Elia la hokha du Deutéronome, ou peut-être tout le Deutéronome : הקימו את האבנים האלה וראה לפי החק לא היו כי אם י"ב אבנים שאמרו והקמות לך והם הראשונים והשניים והשלישיים שאמרו רז"ל ואינם ג' מיני אבנים והראיה שאמר הקימו את האבנים האלה וכתבת על האבנים הנודעים הראשונים ובעבור חידוש שאירע במקומות נפרדים קרא בהם שניים שלישיים ראשונים והקמו בירדן לזכרון הנס שנייה שהעשו מהם מזבח בהר עיבל ואלו היו טוהרות בסיד ואחר כן הביאו אותן לגלגל והסירו מהם הסיד כדי שיראו חרשה. את כל דברי התורה ר"ל עקרי התורה והם המצוות בזכר לבד כי כל הדברים לא יכולו אלף אבנים והאומר על דרך נס פה ובל ידע מה.

Alrabi émet assez souvent sur les aggadot des assertions dans le genre des suivantes : עולים ויורדים פי' מלאכים שלווהו בארץ וכו' אין טעם לזה הגדה (ויצא) דרשו רבותינו ז"ל שהוקם מאלו ויצא המימה פי' לנקבו זה דרש הדיוט (וארא) ; כמעט עזר שנעזר משה וזה דברי רוח (פקודי). D'autres fois, Alrabi se sert, au contraire, de l'Aggada pour expliquer certains passages difficiles de la Tora. Ainsi, Deutér., xxiii, 13-14 : ויצאת שמך חוץ זה ענין זר מאד : כו' איך יהאן שבכל עת שצריך אדם לנקבו ילך ששה מילין כי מתנה ישראל היה ר"ב מילין ומתי יגיע ויעבור על כל השקצו את נפשותיכם והיושב באמצע היה יהיה לו ששה מילין מכל צד ומכ"ש אם יהיו נשים או חולי מעיים זה דבר ולא אפשר לכן צ"ל שהמן היה נבלע באברים ולא היה נעשה במנו מורה ומה שאמר וכסיה את צאהך לחוטאים המקילים במן.

Il arrive encore à Alrabi d'expliquer d'un ton moitié sérieux moitié moqueur une aggada par l'autre, par exemple, à propos de Genèse, xxv, 23 : גוים גוים כהוב אלו אנטוניוס רבני וכו' ודיוק : זה יצא מדאפקיה מגוים שיונה רבוי עם לגוים שיונה על פרטי אנשים זכרו אלו ולא זולתם כשלמה ותורם ומרדכי והמן וזולתם שאלו ג"כ היו מבני עשו ויעקב בעבור שהיו בימי החנאים והכירו מעשיהם והעם שלא זכרו כל מעשיהם כי אם שלא פסקו משלחם לא צננו ולא חזרה בעבור שאלו השנים יורו על שתי מעלות ככבודן מדות ושכליות המדות שהיו בתכלית הנדיבות שהיו מאכילין

כני אדם על שולחנם חזרה מעוכר האוה המאכל ומולע השכרות כדו שישחו הרבה והועלור זולתם והצנון מוקדק המזון יעוזר לאכול וממחר להעבירו ומעלור השכליות הוא לרוב חכמתם היו יודעים טבעי הארצות בכל זמני השנה זורעים וצומחים תמיד והיה בכל עשבי הארמה וכבר אמרו בגמרא שיש אנשים מהולכי מדברות כדו שלא יטעו טועמין עפר המקום ויודעין מאיזה אקלים הם או איזה מלכויות הוא אהו העפר וכולם תהו ובהיותי בישיבת טרונים טרא אחו מאוכלי השומים חזרה שהיו מחזרין בהלכה וצנון שהיו מחזרין בהלכה.

D'après une communication de M. Neubauer, ce passage manque dans le ms. 2445 de la bibliothèque Bodléienne, qui contient des fragments du commentaire d'Alrabi. Mais il ressort de ce passage que notre auteur, qui, à cause de ses nombreux voyages, se qualifie de דודי אל דודי, fréquentait des écoles talmudiques à Trévise, dans la Haute-Italie, où il se rencontra avec des talmudistes allemands et slaves. Ce sont, sans doute, ces derniers qu'il appelle des « mangeurs d'ail ». On sait, en effet, qu'il y avait des Juifs allemands et slaves dans la Haute-Italie, au xv^e siècle. (Cf. Gudemann, *Juden in Deutschland*, 244, et H. Simonsfeld, *Eine deutsche Colonie zu Treviso im späteren Mittelalter München*, 1890.)

Les observations d'Alrabi sur l'aggada relative au mariage d'Isaac (Genèse, xxiii, 10) sont particulièrement sévères: בן ארבעים שנה יש מפרשים בקשר השבונות רבים לבאר שרבקה נשאה ליצחק בה שלש שנים וכלם גיגועי בנות וחמוקיהם כי כשהעלה ליצחק לעולה היה יצחק נער כמו שא' אני והנער נלכה עד כה ומי'ג שנה ועד כ"א שנים נקרא נער שהם ימי הגידול ומכאן ועד הארבעים הם ימי הבחורות ועוד ראיה שאחר באר מהמוריה ישבו בכאר שבע ועכ"פ נחשכבו שנים רבות ואחר נאמר ויהי אחרי וארז"ל כל אחרי מופלג ועוד איך יהיה לקטנה בת ג' שנה כ"כ כח להניא הכר על הכתף או כ"כ דעת נכונה להשיב כל אותן החשובות הנאותות לאליעזר כי זה היה חשיבות בחק אדם גדול ועוד אמרו רבותינו והפול מעל הגמל שראתה ווסת ואין לקטנה ווסת — ויתרוצצו מה שדרשו כשהיתה עוברת וכו' כלם ספורי נשים דוות אלא ויגדלו הנערים ויהי וכו' פירשו שלא נהפרסם טבעם אלא אחר שגדלו.

Voici ce qu'il dit à propos de Genèse, Lix, 3: היטר הוא טפה ראשונה שלו שלא ראה קרו מעולם ולפי זו הכוונה שזהו היתח בעילה ראשונה אלא אמר רז"ל שמיך בתוליהן באצבע כדי שלא יהיה בעילתו לבטלה וצריך לומר שכבר עשה בכל נשותיו ואולי גם שאר האמורו עשו כך ואלו ידעתי זה קודם הייתי נוהג ככה גם אני ולא ידעתי מה הגיע אליהם באמרום זה ולפי זה הטעם אמרום ויצחק ויעקב בעוד היו נשותיהן עקרות לא היו נקקין עם נשותיהן וא"ה אולי היו מקבלין הריון מכל בעילה לכן היו נקקין

א"כ כל עת שלא היו היה שליכת זרעם לבטלה באמרו אלו דברין שלא נחנו להאמר אף לא להכתב אבל יהיה פי' ראשונה אוני שכל מגמתו יעקב לשעבר כחו ללכך לא היה כי אם לישא אשה לעשות בנים וראובן היה ראשון לבנים לכן נקרא ראשית און.

Alrabi ne s'en prend pas toujours aux aggadot, il attaque aussi parfois la Halakha. Là aussi, la plupart de ses observations se retrouvent dans les écrits caraites, et on ne serait pas taxé d'injustice envers Alrabi en le déclarant entaché de caranisme et de rationalisme. Tout le monde sera cependant d'accord avec lui quand il prétend qu'il est plus honorable pour le savant de se tromper, faute de perspicacité suffisante, que d'altérer sciemment la vérité: רייהר מעט חסרון בהכח שיסכל השגור האמרו לבורו לא: שיסכל האמה והשקר (פ'בא).

D'après Alrabi, la raison des prescriptions bibliques est inconsciente seulement de la foule, mais non des savants: ולי נראה שאין שום חקד ומצוה שלא נודע טעמה לחכמים אבל לא להיוועים (פ'הקה).

Le commentaire d'Alrabi contient de nombreuses critiques contre l'exégèse rabbinique, critiques qu'il atténue parfois pour ne pas se mettre en opposition, dit-il, avec la tradition ni avec l'opinion de ses contemporains, qu'il traite d'ignorants. Ainsi à propos d'Exode, xxi, 6: ורצע אדוניו פירשו און ששמעה וכו': זהו המימרה אינו אמתי כי לא הגנוב של דברורו אינו בממון כי אם בגנוב נפש שחייב עליו מיתה.

ואם שלש אלה וכו' ורז"ל כבר פירשו: Sur Exode, xxi, 11: בדרך אחרת ואהיה בטל במיעוטי אלא כך נראה לי בסברא.

עין חחת עין פרז"ל דמי עין וכן כלם: Sur Exode, xxi, 24: אמנם נראה זה מעוקל כי אם נחת המום עשיר לא יהוש מדמי עין וכ"כ יכולל שלם גמול לכל אויביו לסמוח עיניהם וכן בהפך אם הנסמא עשיר וכו' לכן הייה מהדין לדון כל אדם כפי מעשיו כפשת הפסוק אבל אין לנו אלא כפי רז"ל והוא האמה והטעם כי שמין צער ובשת של אדם חשוב בממון רב כפי חשיבות המוכה וכל איש כפי ערכו ועוד אלו היה עין תחת עין כפשוטו מה תועלת היה מגיע למוכה בהסרת עין או שן המוכה היה בה כמו נקמה ואכזריות לבד והתורה אמרה לא תקום.

רעליו אין עמו יראה מדברי רז"ל: Sur Exode, xxii, 13: בשעת שאלה וכו' ולי נראה שזה משפט מעוקל מדיוקא דקרא או מסברא וכו'.

מהור ימהרנה לו לאשה רעיוני על: Sur Exode, xxii, 15: משכב בתולה סליקו ומה אחבונן על בתולה לשבר מצנחה בעבור דבר מועט של חמשים כסף ואולי הייה מהכבודות ולאבד הון רב לא הייה מקפיד האיש ואין יהיה מחור ימהרנה ונמצא חוטא נשכר ומזהדין היה ראוי לענשו בערך כפי ערך הנערה לכן ירדתי אל סוף

דעת התורה שהמכוון במהור ימהרנה וכו' הוא עונש וחרפה וגידוף לאבי הנערה ולקרובים שגדולה באופן שנחפחה אחרי הנבלות לכן אמר בלשון מהירות ודומה לו מהירות האן מהר כך את הלבוש להרנות חרפתו מ"מ שאם לא רצה האב למהרנה לו לאשה הרשות בידו ולעולם יפרע השוגל נ' כסף אם ירצה לקבלם כי חרפה היא לו אפילו בחמשים זהב. (cf. Ibn Ezra et Ahron ben Elia).

לא הדיה אחרי רבים פי הישר יש : Sur Exode, xxiii, 2
 במקרא הזה וכו' מכאן שאין משין וכו' הרבה חכמים נבוכו בפסוק זה אבל רבותינו ז"ל אמרו ידוע כי הסנהדרין היה ע"א היו ל"ה מזכין וכו' ואמרו שזה הוי קבלה ממטה רבינו ע"ה ולא נהירא לי אמנם פירושו כפי הפשט הוא מפני שאמרו יחיד ורבים הלכה כרבים אם ראית רבים נהגין באיזו מדה בלתי טובה אל האמר הואיל והם רבים אנהוג אני עמהם ולא תענה על ריב ר"ל לא השיע עצמד להעיד בעבור אודה אוהב לנטור אליו בעדותך כמו שאמר אל תשר ידך עם רשע להיות עד אחרי רבים להטות במנהגים הראויים לעולם הלך אתה הרוב.

ובנבלתם לא תגעו פירשו : Sur Lévitique, xi, 8 et 13
 רבותינו מה שראו אבל לפי שיראה מפשט הוא וכו' לא יאכלו פירשו ר"ל לחייב המאכילין לקטנים נפלאותי מרבותיגו שבשום מקום לא פירשו להאכיל לקטנים כי אם הגה והנה בענין חמץ אמרו מניין אסור הארז בחמץ ח"ל ולא יאכל חמץ וכן בשור הנסקל ולא יאכל את בשרו לאסרו בהנאה ולא פירשו להאכיל ואם להאכיל לאו דוקא שקץ עוף אלא כל אסור באכילה אינו ראוי להכשיל לא לקטנים ולא לגדולים ואפילו בכל מיני חטאים מכשולי הרבים בשלש יודעים אין זה כי אם חומר ביד היוצר - לא יאכל פי' לחייב המאכיל כאוכל כגו ביארתו סתירת זה ולא נמצא בשום מקום לחייבה תורה המחטיא אלא סברה חכמים היא וכו'.

כאשר זמם ולא כאשר עשה הרגו : Sur Deutéronome, xix, 19
 אינן וכו' המה אני מזוה הדין אדרבה בהפך נהרג יהרגו מפני שהיו סבה להריגתו וא"ת איך לא אמר כאשר עשה ל"ל שאפילו קודם שנהרג הוזמו ראויים להרג כי הם כבר עשו בהזמרת מדה נרצו מהחמס וכו' וכו' ואיני מגלה פנים לתורה כי דבריהם אמרת ואני בטל במיעוט.

החת אשר עניתה איני מוציא : Sur Deutéronome, xxi, 14
 טעם בעינוי זה אדרבה ערב לה להיות אשרו אדוניה ובכיה אביה ואמה אינו עינוי לה אלא כבוד והן נחן לה ובעבור שאלו אינם הלויים בסברא ופחד עמי הארץ לא פירשתיים מכל מקום ל"ל לפרש וכו'.

Voici encore d'autres passages où Alrabi blâme l'ignorance de ses contemporains. A propos de השא : פי' כי השא :
 ואני מסתפינא מרבותא : פי' כי השא :
 לפרסמי מלהא כי רבים עתה עמי הארץ.

ואני הצצתי מעט בספרי החכמות : A propos d'Exode, vi, 3
 הדומע באילו הדעות ואורא מהבט כי יגורחי מעמי הארץ הקהלים

בחשך לפקה עיני עורים וכבר ביארהי בנור הקדש שאין מהנאי האלהות שום יחס גופני וכו'.

A propos de Deuté., xviii, 17 :
 אמר אחי הרא"ש ידוע כי :
 הסכלות בידוע על שתי דרכים סכלות השגה האמת במושג וסכלות השקר במושג וזו היא הסכלות הגמורה כמו שנמצא עתה בדורנו רבים וכו'.

Le passage suivant sur Genèse, xxvii, 12, est particulièrement intéressant :
 עולים ויורדים . . . אה זה מצאתי כהוב בביאור :
 סודות התורה בספר המנחיל (המנחיל lis) בבראשית על שדה איש עצל כרחי ועל כרם אדם חסר לב אמר בזו הפרשה שמתחיל מים עמוקים עצה בלב איש וכו' פי' והאכן הגדולה על פי הבאר זה יצר הרע המונע לאדם מהחבורת (מהחבורת lis) בחכמות שהם באר מים חיים דרש בר קפרא לא יוכל איש לעבוד עליו העלות אלא נביא הישר בטבעו או פילוסוף שלם במה שקנה מהחכמות אבל זולתם עובדים זולתו על שאינם מבינים נמצא אלא מורכב והם מיהדים בלשונם ובמליהם והישברוהו רבים והשלים בפסוק מי חכם ויבן אלה נכון וידעם וכו' וכן אמרו בפר' ויקרא בפסוק אדם כי יקריב מכם כי היה לו לומר אדם מכם כי יקריב פי' זה מיכאל המקריב לפני האל ואמרו ולמה אין הפלגו נשבעת בעבור שלא נדע לכיון אוחם הכוחות המורות על אותה השאלה שרצינו וכו' המכוון מזה הוא שאנחנו לא נדע מה נעשה לדוחקינו מן המושכלות לרוב סכלותינו מהחכמות ואני בראתי זה המאמר בכיתי לקשי הבנהו עגמה נפשי לא ביוניה מהחכמה.

Quelle est cette œuvre de philosophie religieuse dont Alrabi cite le commencement ainsi que les premiers mots sur ריצא ? Son titre est-il סודות התורה, ביאור סודות התורה, ou ces trois mots indiquent-ils le sujet traité par l'ouvrage ?

Même les récits de la Bible ne sont pas à l'abri des critiques d'Alrabi. Il fait ressortir à plusieurs reprises les étrangetés et les contradictions qui se rencontrent dans la description du caractère ou de la façon d'agir des patriarches et autres personnalités marquantes de la Bible. Ainsi, il s'étonne qu'Abraham ait donné une fausse indication sur Sara et l'ait fait passer pour sa sœur :
 איך מי ששומר אפילו ערובי חבשילין כמו שפירשו בעקב אשר שמע אברהם וכו' איך עבר על העריות שנשא אחותו בת אחיו (לך לך).

Ailleurs, il rejette comme « radoterie de femme » la tradition d'après laquelle Sara se serait mariée à soixante-cinq ans et Rebecca à trois ans :
 . . . לפי שקול הדעה יראה ששרה נשאה :
 בה ר"ג עד עשרים שנה ולפי דעהם שרה נשאה זקנה בה ס"ה שנה ועל רבקה אמרו קצת מפרשים שנשאה בת ג' שנים שהפחות מג' שנים חזרונה הבתולים לא מהחכמה הדי להם כאלו השטיוות (לך לך) - ויש מפרשים בקשר חשבונות רבים לבאר שרבקה נשאה ליצחק בת

שלוש שנים וכלם גיעגועי בנות וחמוקיהן — איך יתכן להיות קטנה בת שלש שנה כ"כ כח להביא הכר על הכתף או כ"כ דעת נכונה להשיב כל אותם החשובות הנאותות לאליעזר כי זה היה חשיבות בתק אדם גדול ועוד אמרו רבותינו והפול מעל הגמל שראהו ווסר ואין לקטנה ווסת — ויהרצצו הבנים מה שדרשו כשהיה עוברת וכו' כלם ספורי נשים דווח כי הפסוק אמר ויגדלו הניערים ויהי וכו' פירושו שלא נהפרכם טבעם אלא אחר שגדלו. (פ' תולדות)

Dans le passage suivant, il marque son étonnement au sujet des faux renseignements donnés par Isaac sur Rébecca : **מצחק את** רבקה — מאד נפלאתי ממנה שנמצא כתוב איהו שכל סוכר שיקח איש אחותו יפה תואר ויוליכה מעיר לעיר ממלכות למלכות כמאמר אברהם ויצחק לכל אחותי היא וכי בני אדם אינם בני דעה להשיב על זה שלא יהיה נאמן בדבורו כי יאמרו מה לו להוליך אחות יפה מראה מדחי אל דחי הית לו להניחה אצל קרוביה או להשיאה במקומו כי כמותו רבה נשאו במקומותיהן וגם איש פקח כיצחק שאמר שהיתה אחותו איך לא נהר בשמושי ערש עמה עד שלא יראה כי אלו הם דברים נהוגים בצניעות גדולה כדי שלא יורגשו אפילו עם אשה קר"ח באחותו לפי שומעיו מאמר אחותי היא ואמרו רז"ל אם הית ת"ח מאפול בטליהו כדי שלא יבוט בערוותה כש"כ כדי שלא ירגיש בו זולתו. (תולדות)

Il condamne sévèrement le stratagème employé par Jacob pour obtenir la bénédiction de son père : **אנכי עשו בכורך** מה שפירשו בו רז"ל יתכן להיותו אמה כפי מהשבת המדבר ולא השומע — ואכלה מצידו כמו ואכול מצידו אין הגדיים מתוסרי צידה שקר ענה לאביו ויאמר אני הרבה מפרשים פירשו על זה להצלת יעקב וכלם ישא רוח והאמת שכל המדבר או הנשבע על דעת השומע יקבל הדבה ולא על דעת המשיב דבר כי שלום אל רעהו ידבר ובקברו ישיב ארבו העולה מזה בבטן עקב את אחיו ובאנו רמה את אביו והידיים ידיו עשו עלה עשן באפי מהזורת הזה איך יתכן אב גדל בנים נפרדי המזג והמעשה שלא יבחין ביניהם ומי שטען ידיו שעורות כידיו עשו אפשר זה שלא יבחין בין צעירות האצבעות ממש ובין הבגדים השעירות וכדי להסתלק מהספק היה לו למשש בפניו ובחלקת צוארו ולהכניס ידו בחיקו ואין בחינה בטוחה כזה כקול שהוצא ענין טבעי לא יוכל אדם לשנותו בשום חכמה ועם שהפסוק העיד ולא הסירו כי היה ידיו שעירות אבל היא נפלאה בעינינו ורעה עוד מזה ששלא הרעילה ברכה ליעקב כי לא נגבגב ברכה ובאמה ראויה היתה הנרכה לעשו כי שכרו אהו ופעולתו לפניו שהיה מכבד לאביו בעת צרתו ומאכילו ומשקהו ומלכניס עצמו בסכנת המות לצוד איד להביא ומחיה לאביו שהיה זקן וסומא כלוא בבית במשעמם כאשר אהב והיה איש זריז נכבד והיה לו כוונה טובה לקיבול ברכות אביו בחבה גדולה והראיה זריזות לצוד להביא לאביו ועלמה צעקתו למרום במרה גדולה על שלקת ברטחו וזולתם וביעקב מה כתוב בו חס וישר יושב אוהלים צאל אין יוצא ואין ב"א ולולי הפצר אמו לא היה שואל ולא מעריך

ברכה אביו ואומר בתחלת השמע כשיעלמה מהאדם יודיעה הדברים מסיבותיהם יקבל ידיעתם מהוראתם הנראים לעין הנה מצאנו כי עשו תתק גדל במעלה ובניו היו אלופים ושרים ומלכים ואל יאשימני לבב נואל מהמהקדשים להראות בפני הבורים כי אם בטענה מספקת והנני אחזה דעתי במה שאמרת בעבור שנבוכו בה רבים וכו'.

Voici ses réflexions sur la première rencontre de Jacob et de Rachel : **האהבה** מקלקלה את השורה שנשקה קודם ששאלה בה מי את. לא יאמין כי יסופר שנערה יפה תואר יוצאת בשדה לרעה צאן כי הצא אש הוצר בנעורה מלאו ימי השבע שנים שנהחבשהו לך בעבור רחל יצרי האיציני לדבר קשות איך יתכן שיעקב כשנצא על לאה לא ידע שלא היתה רחל במראה בדבור בהנועה בצענועיה במנהג הבאים בין המצרים הקוראות מן המצר בלמשצר מלכיא (voyez Daniel, v, 2) לכן אני אומר שיעקב היה פקח וכו'. (ויצא)

Son jugement sur la conduite de Ruben est très sévère : **וישכב את בל הרה בלי ספק יראה שלא בא עליה אלא לאוסרה על אביו ותכלית כוונתו היתה כדי שיהיה כל חשקו של יעקב באמו לבד כמו שדרשו רז"ל ויהיו בני יעקב י"ב שכולם צדיקים ושווים שלא חטא ראובן וגם זה הבל כי אלו המכוון זה היה יותר טוב להורגה בצניעה או להשקותה סם המורה ולא לשכב עם אשת אביו ואין נבלה כנבלת המשגל ובפרט באשה אב וכוסה קלון ערום.**

Voici ses réflexions sur Amram et Jochabed : **ויקה את ברה** לוי הרבה אמרו רז"ל במה שאמרו יוכבד נולדה בין החומות שאלו היה אמת הנה על שרה נפלאו כל העולם הבת השעים שנה הלד ויוכבד כשהחשוב תמצא שילדה בת מאה ושלושים שנה ומזה אני נפלא איך עמרם נשא דודתו שגדלתו כאמו והיה לה כבן וכבר היו מצווים על הערות ועכ"ז יצאו מהם בנים בהחלית החשיבות וכמוהו בני יהודה מכלתו וישו מרור המואביה ושלמה משני לאוין ומי יודע מאמה יצא משיח והלואי יבוא לפדותינו מהגלות. (פ' שמונה)

והאומר יוכבד שנולדה בין החומות בטל שהיתה בהולידה משה בת מאה ושלושים שנה וזה חוץ מהטבע שהיה ענין שרה בת צ' וזמן קדום וכל העולם נהפלא בו. (וארא)

זשם אשת עמרם וכו' לא ידעתי מה הכרה היה לזכור אשת עמרם אשר ילדה ויותר טוב שלא לזכרה לשתי סבות האחת רחוק מהטבע להיותה בת מאה ושלושים שנה בעת שילדה למשה השניה שהיתה דודתו כאמו וכוסה קלון ערום. (פ' פינחס)

Sur les fils de Moïse et d'Aaron : **אלה הולדות אהרן ומשה** נפלאתי ממה שלא נזכרו בתורה בני משה לשום פקידות אמנם סעיפי השיבוני אהרן אחיו ובניו כזונים שבטו משרתי עליון יהושע חלמיו מנהיג החתיו בניו לא נזכרו ולא נפקדו והיו פרוי עין הדר ולבו נוקפי לאמר בעבור שמשא ידע העתידות שמעט החמיר המלכה לישראל ובאותו המעט יהיו מבוכור רבות כמו שנמצא בעונותיהן הרבים לכן

1 Cf. *Alfihar* of Ahron b. Joseph sur le passage.

הפירוש מן ישראל ונתן להם ממשלה בדרך אחרת ושלה עמהם אנשי חיל בחורים כאשר ידע הוא וכמו שאמר שוקנם יתרו היה איש פקח פלא ויעץ לכן נשארו בממשלה עד היום כמו שאמר בדברי הימים ובני משה רבו למעלה וראיון לבי האיציני לומר למה לא נקב אהרן בשם נביא ולא הוא גרוע ממרים אחרו הנקבת בנביאה ואולי כדי שלא ימצא שותף למשה בנביאות ולא התחדש הלכה על ידו כי הנה נדב ואביהו על שהורו הוראה מהו לכן וידום אהרן והכמרים ופקחים היו להאציל מרוחם פלאים ודו למשכילים והנה אהרן חי מאה ועשרים שנה ולא נמצאו לו כי אם ד' בנים ויהכן שכלם ככה והיו קרובים ללחות השרשי אלפים שנה לחדוש העולם ואין הימים הראשונים נזכרים מאלה הקצרים שמולידים עשרות. (פ' במדבר)

Alrabi ne suit aucun principe dans son commentaire. Tantôt il est le plus hardi des rationalistes, marchant sur les traces de ces philosophes qui ont interprété la Bible avec la plus grande témérité, et parfois même les dépassant, tantôt il fait appel à la cabale et à l'astrologie. D'autres fois, il combat les opinions des cabbalistes et notamment de Nahmani.

Voici d'abord une série de passages où Alrabi fait intervenir, dans ses explications, l'esprit philosophique et les sciences naturelles: יהו רקיע פי' יחזק הרקיע וכו' ר"ל ישלם מציאותו לפועל גמור בהמונתו וצורתו וזהו אמרם הקני על עמודו כי הצורה היא המעמדה כל נמצא לפועל גמור ומה מאד רציתי לדעת איך היתה גערת הש"י אשר הקרישה המים הלחים עד שנעשו שמים לא לעזר ולא להועיל אין הכונה בהם כאילו מלעיגיבם באלהים ומתעיתים בפעולותיו אבל נתנו טעם לשם שיצאם באמרים שם מים ולא נהנו טעם לשם ארץ לא ידעתי מה זה ועל מה זה וכו' (בראשית). את כל אשר עשה והנה טוב מאד מכאן יראה מדרגת הכלל שאין לו חכלה ובעבור נצח ותו נאמר בו טוב מאד ואוי לפרט כי לא ישוב לביהו ולא יכירנו עור מקומו. (בראשית)

וייצר בשני יודין שהי יצירות וכו' וזהו דרש של ברבורים - זאת הפעם פי' מלמד שבא על כל בהמה וכו' דייק זה מאו' זאת הפעם וחס ושלום שאדם שלם כמוהו בא על שאינו מינו ואז לא היה לו יצר הרע ולקיום המין אי אפשר בשאינו מינו אלא שחקר בשכלו הכונה כל בעלי חיים ולא מצא הכנה נאותה לקבל צורת אנושית בביאה אלא עם חוה. (בראשית)

(Voir *Nizzahon* de Lippman de Mühlhausen, n° 9, cf. Geiger, *Jüd. Zeitschrift*, V, 58-59; *Centralanzeiger für jüd. Liter.*, I, 21.) ויצא קין מלפני ה' ר"ל מהשגחתו בלע"ז וילא גראסיה דיוניאה (della grazia divina) כסבור שלא ישגיה בו השם יותר להענישו בהשבו שהמקום גורם להשגחתו כמו שאמר אכן יש ה' במקום הזה וכו' (בראשית); פי' הישר (רש"י) עד שלא בא נח לא היה להם כלי מחרישה וכו' ואין זה אמר שאדם וקין היו עובדי אדמה והיו נעשים אומנות

רבות בזמניהם לנשתי נחשה וברזל ובנינים והופשי כנור ועוגב ואין לא ידעו לעשות כלי מחרישה (שם):

ג' וזכר אלהים פי' זה השם מדרג הדין וההפכה למדה רחמים אם כן הכל הולך אחרי המעשה כי המדות והשמות הנמדות עליהם מההפכים כפי המעשים לכן אני אומר כי השמות לא יועילו ולא יצילו כי הוח המה והכל הולך אחר הכוונה והמעשה אבל ראינה המה קבלים והמטריים אומרים כותבים בספריהם שיהיה שם העצם וקרד להם זה לחסרון ידיעתם באלהות כי כל מי שאין הסלחה לו לא תקיף בו ידיעה לא בשם ולא בגדר ולא הורה עליו לכן אין ראוי לפנות אל האלילים כלם כי זכרו סרה כי הם מגשימים האלהות בסכלות דבריהם כי הנה השמימי האלהות מכלל עשר ספירות ונקרא בפי חכמי הקבלה וכו' (נח).

כבוד ראשון ואוי קדוה: בראשית: בראשית ח' ומזה הכין כוד ברוך ה' ממקומו - ורמזו עליהם חכמי הקבלה מה שרמזו אבל אשמים אהנו מהבין סודותם:

Et ce qu'il dit dans l'Écriture: פ' כי השא עשעה: ויהי בכה שמה הקדושים כשהעלה ארנו של יוסף - ואין זה נקומו לבאר סודות עומק הקבלה האלהות ואשוב לבאר הפשט ומה שכנו אתי הנה הוא היותר נקל שבחכמה הקבלה:

וירד ה' לראות את: Sur la construction de la tour de Babel: העיר כבר פירשו חכמים זה הענין אבל יראה לי לפי המפורסם מהפשט אין דין עונש עליהם במה שכוננו לעשות כי תכלית טובה עשו פן יפוצו וכו' להיותם יחד על כוונה אחת מאהבה ושלום ביניהם וארובה היה ראוי להטיב להם במה שכוננו לעשות ולמה הענישם ובלבל שפתם אין זה כי אם משפט מעוקל אמנם יראה לי לכבוד בתקון זה נאמר בעבור שהיתה כוונתם במבול ע"ר קרי ומרובה הטבע והנועות כוכבים ולא רצון מהאל להענישם מעונם ואמרו לבנות אותו מגדל בכונה שאם יקרד איזה מבול אחר או פורענות אחר איש את רעהו יעזרו לכן רצה האל להפך עצתם כדי שיאמינו שהכל בא ברצוננו וכל הפמתם התבלע ועוד טעם אחר נכבד במה שכונן האל בהפיצם כדי שיהפשו האדם בכל כנפי הארץ ויהחלושו מהאק חדושים שונים ודוהו ונמוסים מחלפים כפי המקום והמלא

כמו שנמצא זה רמזו בספר העיגולים של רבי מנחם לרקנת' ובביאור ספר היצירה לה"ר יוסף שר שלום ז"ל:

¹ Alrabi ne mentionne nulle part le *Zohar*. Outre les ouvrages de Nahmani, il ne nomme comme écrits cabbalistiques qu'un commentaire sur le *Séfer Yetzira* de Joseph Sar Schalom et le *Séfer iggulim* (ס' היגולים) de Menahem Récanati. Ce dernier ouvrage, par suite d'une faute d'impression, est appelé par M. Schorr Séfer Degoulim (ס' הדגולים) et mentionné sous ce titre par Zunz (*Zur Geschichte*, 520), M. Steinschneider (*Cat. Boll.*, 1734) et Benjakob (*Ogar Hasefarim*, n° 162). Abraham de Balme, originaire comme Alrabi de l'Italie méridionale et qui a vécu près d'un demi-siècle après lui, nomme parmi ses maîtres Moïse Sar Schalom (Cf. mon ouvrage *Beiträge zur Geschichte der hebr. und aram. Studien*, 194). Abraham Aboulafia a également composé un *Séfer iggulim* (Cf. Benjakob, n° 556). Comme cet ouvrage traite aussi des noms de Dieu, comme celui qui est attribué à Récanati, on peut supposer qu'Alrabi s'est peut-être trompé sur le nom de l'auteur.

הארץ וזה את ה' בהמלא כל הארץ מכבודו בהשתנה לשונם:
(Voir aussi, pour sa dernière explication, *Ec Hayyim* d'Ahron ben Elia, 157).

Sur le sacrifice d'Isaac : קח נא את בנו ישיעו אומר : שזה היה לאברהם בנבואה כי איך יהרג איש את בנו לעבור באש והאל הזחיר בזה לכן אגלה מעט זה הסוד לפי האמת וזה בעבור שהאבה ממה טבעיה וממנה רוחניה רצה האל להודיע לכל העולם שאברהם נמשך יותר לרוחני ולא לטבע לרצות לשם ולא לעצמו וכל זה הפרשה הורה על חכמה יקרה שלא יוכל לב כל אדם לדעתו: (ורא)

Voici encore d'autres explications intéressantes :

והקע כף ירך יעקב — הרבדי מהחכמים אמרו שזה היה ליעקב במראה הנבואה כמו שאמר כי ראיתי אלהים פנים אל פנים איך שהיה זה רמז על איחור ביאת הגואל כי נתקעקע אבר המהלך: (וישלח)

לא ידעתי טעם למד כפל הדברים של מלאך שהאבק עמו יראה האנשים שהיו בימי משדה היו פקחים מדולים מכל כך ספור פלאים במקום אשר דבר אתו לא היה הכרח לאמר ואמרו בעבור הרושם הרב הנעשה כן והוא הסתלקות הנבואה ממנו באותו מקום ולא חלה עליו עד כ"ג שנה: (שב)

לא יבער הסנה ר"ל והאכל כמשפט ההבערה שמכל הנבער כמו ובערת הרע וכל זה היה למשה במראה הנבואה למשל והנמשל הוא שא"פ שיהיו ישראל בגלות בצער גדול לא יהיה להם כליות לגמרי: (שמות)

ויסע מלאך האלהים רביה מהמהקבלים עושים עיקר גדול מאלו שני פסוקים בעבור אשר מצאו מנין אחיות כל אחד מהם ע"ב כחשבון יהודה וקראום שם המפורש וכהארת בעיני סכלים אומרים שבהם יעשו פעולה נפלאה ומד שאינם עושים לא מצד שלא ידעו אלא מצד שיראו מהאלהים לשרת בכלי הקדש הגם הנחמני מהמתקדשים ופי' מלאך אלהים שזה המלאך רומז לבית

¹ Alrabhi attaque aussi certaines explications talmudiques données par Nahmani et reproche même à ce dernier de n'avoir pas compris le Talmud. Ainsi, à propos de Exode, xxiii, 14, il dit: השמטנה ונטשתה פי' השמטנה מעבורה גמורה : כגון חרישה וזריעה ונטשתה מלזבל ולקשקש והנחמני השיג עליו כי זבל וקשקש דרבנן וחויץ מכבודו לא הבין דרכי התלמוד כי אלו אמר השמטנה לבד הייתי עושה אותה כמסכתו ביהר נודע שהם חרישה וזריעה ואמר ונטשתה לרבות זבל וקשקש ושניהם אסמכתא דאורייתא ודומיא לו ויצא הנב אין כסף וכן העשו פי' לדורות וכו' והנחמני השיג : 9: Exode, xxv, 9: Voir aussi sur Exode, xxv, 9: ורמזו חרישה וזריעה ונטשתה אמה ורוחב עשרים עליו שהרי שלמה ע"ה עשה מזבח ארוך עשרים אמה ורוחב עשרים אמה ושל משה הייתה המש אגורה ארך וחמש אמות רוחב הנדה לא קייב וכן העשו ואני אומר ימחול לי כבודו כי לא הבין נבואה כי וכן העשו ר"ל באיכותו והכונתו בצורתו ולא מצד כמותו אב רב

זינו של הקב"ה שנקראה מדה הדין לא ידענו מה הועילנו בפירושו וכל המלאכים אינם בית זינו וזו במדא שפירש הישר: (כשלח)

לא הבשל גרי זה הדין אינו הויה כסברא אלא להרחיק לישראל מדרכי ע"ז שהיו נוהגין בקרבניהם לבשל גרי בחלב אמו ודומיה לזה המצא בחכמה הטלמסאית ורעיונם שהצורה נמשכה אחר הכח החומרי והיא בהא תלויה והכל בכח הזרעי וצילנו האל משגיגיה וכן הזהירנו לא האכל הנפש עם הבשר אלא הנשמה באדם נשיאות מצוואי לבד כמו שאמר וישוב העפר אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל אלהים אשר נתנה: (משפטים)

לא שלח ידו ר"ל כמו היה על ידי ה' הדין הגדול: הדין הקצר כי ראוי שלא היה בהם כל הכנה לקבל כח אלהי פשוט אלא מעורב הגשמות כמו שרמז ויאכלו וישתו לא קבלו ערבות רוחני פשוט כי אם עם כחות גופניות. ויקם משה ויהוושע משהו רמז לנו חשיבות יהושע הקם במעלתו יותר משאר האצילים ולא נזכר לו עדין חשיבות כי אם הנדי בהוך העני באמצע כמו ועץ החיים בתוך הגן באמצע כי היה יכול לבוא בעני ובגן והעני רומז אל ההשגה המושכלה אבל במדרגה מהחלפות ולרב עמקם והסחרם דמה אותם לעני ומטה נכנס להוכיח שהיא ההשגה היותר גדולה מכלם ובשביל שעשה לו הקב"ה ר"ל הנדה (?) מדרגה ההשגות: (סוף משפטים)

דע כי אמר אל עבר פניה רמז שמשדה המנוחה היא הוראה על שבעה כוכבי הנבוכה וידועה לכל חכמי החכמה שאין אור לשום גרם נבוא אלא מאורי השמש כשמינים אליהם וכן נחנא במופה לכן אמר שהאור המגיע לנרות שלעל הקנים יגיע אליהם בהכנסם אל עבר פניה שהוא האמצעי והוא גוף המנוחה והנה נמצא בחכמה השבעת כוכבי לכה גלגלי הקפורה וחלוקת הנערות ומראות כפי רחקם וקרבתם אל השמש כמו שנהאר בהשבורת רמז בהם בגביעים משוקדים וכפחוריה ופחוריה ואין זה מקומו לבארם בפרט: (תרומה)

כי קרן עור פני משה יתכן לפרשו מלשון כחש כקרן והטעם

Mizrabi est de l'avis חטבו : פ' ורתי ורמזו : אבואה כמו שאמר ובמתכנתה לי העשו כמותו רביה מהמפורשים ובפרט הרמזן וזה קרה להם לקרות דעתם : ולי נראה שזאת הקושיא של רבינו הם היא הטעמה ואין : פ' בא על יד לה יסוד.

¹ C'est aussi l'opinion de Maimonide. Voir surtout les observations intéressantes qu'Abraham Saba dans son commentaire, sur les usages encore existant à son époque en Espagne et en Italie. Ce passage a été donné par M. Dukas dans le *קרבן יד* קרבן, p. 54.

² C'est ainsi que l'explique également Abraham Saba dans *המר* : צרור המר ידו ובנאותו כמו היה על ידי ה' רכו'.

³ Cf. Nahmani et Bahya ben Ascher.

⁴ Cf. Isaac Karo dans son commentaire sur le Pentateuque : כנגד שבעה כוכבים — והנר האמצעי כנגד גלגל חמה שהוא אמצעי ל' כוכבי לכה על דרך שצ"מ הנב"ל.

מרב הכנס שהיה לו ממעשה העגל שנשחטו פניו וכחשו כקרן לכן אמר יראו מגשת אליו שראו פניו זועפים מן החטא שחשבו שמא ישמידם כפקוד עליהם חטאיהם והוא שם על פניו מסודה ויהפך לפרש לשון נוגה כמו וקרנים מידיו לו ועוללתי בעפר קרני כל הזוהר שלי ומד שיראו מגשת אלין כי חשבו וכו' והכרח בזה לגלות מעט זה הסוד והנרצה הוא שבעבור חטאם לא יכלו לקבל ממשח השגה המשכלות שצוה השם ללמדם עד שיעבר להם במורגש עד שהיה אפשר להם להשיג ורמז בזה על פניו מסודה אמנם בהשגה משה מהשכינה לא היה צריך אמצעי כי אם פנים אל פנים ובבוא משה לפני ה' יסיר המסדה: (כי השא)

Dans le passage suivant sur Moïse et Bileam il réfute une assertion de *Sifré* : *מההכמרים* : נאם שומע אמרי אל וכו' רבים מההכמרים : נבוכו בהכנת זה הפסוק ולי אני הפתי לקוצר דעתי לא נראה שום נאות לו אמר בספרי סוף וזאת הברכה ולא קם נביא עוד בישראל כמשה בישראל לא קם אבל באומרו העולם קם ומי הוא זה בלעם שמשח לא היה יודע מהי מדבר עמו ובלעם היה יודע מהי מדבר עמו שנאמר יודע דעת עליון, משה לא היה יודע מה מדבר עמו ובלעם היה יודע מה מדבר עמו שנאמר נאם שומע אמרי אל משה לא היה מדבר עמו אלא מעומד שנאמר ואהיה פה עמוד עמדי ובלעם היה מדבר עמו אפילו כשהוא נופל שנאמר נופל וגלוי עינים כך אמר בברויה שהיה אדון בלעם ממשח בנבואה באלה השלשה והם מה מדבר ומתי מדבר ואפילו נופל היה גלוי עינים ר"ל רואה פני השכינה ולי נראה שזה הרעיון בא מהרמזה (?) בטורי שפתיים וכל שגר בהמה כי לא הבינו עד מה כי הכל נמצא בהפך במשה כתיב וכו' עמדו ואשמע וכו' הרצון בו שבכל עה שהיה הפך משה לדבר עם האלהים היה מדבר ובבלעם כתיב וכו' אולי וקר ה' לקראתי ש"מ שלא היה בטוח בודאי אם ידבר עמו הש"י או לא ומאמר האומרים שבלעם היה יודע מה מדבר וכו' ה' כל שפתי חלקה לשון מדברת גדולות כי זה הוא נמנע אפילו בחק המלאכים כ"ש בני אדם לדעת מה ידבר ה' אלא אחר דברו עמו ואדרבי בבלעם כתיב כאשר ידבר ה' אלי ש"מ שלא היה יודע מה מדבר לו הילך אם לא ילך וכו' ואחז"ל השתא דעת בהמתו לא ידע דעת עליון ידע וכן רבים כאלה ויהיה זה חסרון בחק המעריך מדרגת בלעם למדרגת אדון כל הנביאים מרע"ה כערך החתול לארי א"פ שנדמו בפרצוף וכו' אמנם פי' הנכון לפסוק ולא קם נביא עוד בישראל כמשה מישראל לא נאמר . . . אלא בישראל וזה בעבור שלא נמצא פרסים אלהות בעולם כי אם בישראל וכו' כי כשתשכיל הנמצא כי הוא מדבר בכל זמן שישראל בעולם וכו' ולחשיבות ישראל אמר בישראל לבד שהוא הדין באומה העולם וכו': (בלק)

נפלאותי איך נעלמה ממשח זאת העצה (של בלעם) ושלא גלית לו הש"י כדי שלא ימותו כל כך מישראל לבד אם נאמר כי מה' יצא הדבר להשלים כליון של יוצאי מצרים ולהוציא לפועל מעשה פתח מה עמק מחשבות ה' : (שם)

Voir aussi l'explication qu'il donne du verset אהוה הראיה ליה לא יומהו אביה על ביתם (Deut., iv, 35) et du verset לא יומהו אביה על ביתם (ib., xxiv, 16).

Dans certains passages de son commentaire, Alrabi parle de l'astronomie et de l'astrologie. Ainsi dans בראשית :

לפי מה שחקרה בחבורי הקדמונים ובחנתי במרחקי ככבי לכת וקצת מהככבים הקיימים מהכבוד הראשון במקומות רחוקים בים וביבשה ובזמן מהחלף לא מצאתי שנוי נחשב :

L'astrologie qui, d'après son dire, lui a rendu de grands services, lui a été enseignée par son père, quand il était encore enfant :

ולולי הקדמת הידיעה בחכמה המבטיח מאורני אבי בהיותי נער קטן כבר הייתי נטרד מהיעולם הבא ואני כשגדלתי בזאת החכמה כחנתי ומצאתי ועמדתי על הפרק לשערי מורת החינוי להציל ידודות נפשי משחת והאל עזרני מרדת שחה: (מטות) וירי משה כבדים . . . לכן עשה משה בחכמה עמוקה במבטי הכוכבים - ומי שלא השלים בחכמה החזיון לא יוכל לצייר זה: מזל שור - מחברת מאורים -- ואני החבדלתי מעט בזה וראיתי בו מה שראיתי וכו':

Alrabi éprouve la plus grande estime pour Raschi. Malgré cela, il l'attaque souvent avec vivacité, comme le prouvent les passages suivants :

זה הטעם שהירץ הישר הוא חלוש ובלתי מועיל (בראשית) ואי"פ שאלו הדברים אינם כפושטם לא היה לו לדבר כש"כ לכהנם בספר ובאמרו כל מה שפירש בזאת - כולם ישא רוח - ושאר דבריו אין להם על מה שיוסמכו ואם להם סוד יסתרים בסתר אהלו והנני אבאר הדברים ולא אשא פנים לזקן כי לא אצדיק רשע - למנה הוציא משפט מעוקל וכו' (בראשית) זה הדרש אין לו דמים - והישר ערב דברי רבד עם סברות לא שערום חכמים ורעהו כי רבה ורבה רעת האדם לדבר דברים אין הבורה בהם: (שם) מקץ עשר שנים - פי' הישר - והוץ מכבודו זה הפירוש אינו מעוררין: (לך לך) אלו הדברים שאין להם שיעור כלם כסוה עינים שחק מאזנים (וירא) חוס מכבודו שקר ענה בשרה (וירא) והביא ראיה - וכולם ישא רוח (שם)

לא פירש היטב ואינו הכרח לפרוש זה: (ויצא) ויראה שרעה הישר היפך משמעות הפסוק: (וישלח) מה שדייק בו הישר כלו שבוש: (וישב) מה שפירש הישר כלו דרש ובלו יושר וכו': (ויחז) והישר האריך בדקדוקו ולא לתקנו כי אם בחוספת גרעון ולסוף יצא משפטו מעוקל: (ויחז) ויראה מעט מבוכה בדבריו: (ויקדל) זה הפירוש אין לו מגע ולא מנח: (שמני)

לכן היטב בזה לא דייק היטב הויץ מכבודו — לכן לא עמד טעמו
 בו וריחו נמר: (בהעלחך)
 בעבדי במשה פירוש "ואם האמרו אינו מכיר במעשיו" (רש"י) ז"ל
 המונח של ואם האמרו אינו ראוי לאומרו כש"כ לכתבו ועוד מניין לו
 זה המונח אין זה כי אם רעיון רוח: (סוף בהעלחך)

Dans Alrabi cite un proverbe italien : אמרינן בלשון : פ' בראשית
 בעז מה שחשב החמור השב בעליו. Il traduit aussi quelques mots hé-
 breux en italien (ויקהל) קאפוראל בלעז (ויקהל) *caporale* ; איספורצאט (חקה)
isforzato. Parfois, il utilise la langue arabe : רבלי ערבי נהוג הרבה : אערה אלנאס (וארא)
 עדולמי הוא שם : אערה אלנאס (וארא) (Genèse, xxxviii, 1) qu'il rend par *entremelleur* :
 חאר לכל מי שמשדך נשים לאנשים בדרך זונה (זנות) (רופיאן בלעז
 (ruffiano).

Alrabi était le plus jeune d'une famille de savants. Il mentionne souvent des explications de son père Gerson et ses quatre frères Schalom, Baruch Moïse et Jacob. Zunz (*Zur Geschichte*, 519) parle à tort d'un cinquième frère, Joseph. Les notes marginales de Salomon ben Gerson sur les *Milhamoth* de Lévi ben Gerson (ms. 1290 de la *Bodleienne*) émanent peut-être de l'aîné des frères nommés ci-dessus.

LA LÉGENDE D'ASNATH

FILLE DE DINA ET FEMME DE JOSEPH

La légende juive s'est efforcée de laver Joseph, celui des person-
 nages bibliques¹ qui lui est le plus cher, de la tache dont il s'était
 souillé, aux yeux de la jurisprudence des temps postérieurs, en
 épousant Osnath, qui n'était pas juive. Elle est donc amenée, dans
 un but apologétique, à identifier Asnath, fille d'un prêtre égyptien,
 celle « qui fait partie de la *Net* נט², avec la fille, non mentionnée
 dans le Pentateuque, que Dina aurait eue de Sichem, fils de Hamor.
 Asnath reçoit ainsi ses titres de noblesse, et le mariage de Joseph perd son caractère d'union illégitime !

Voici ce que le Midrasch *Abkhir* (mentionné dans Yalkut, 146) dit à ce sujet : « D'après certaines autorités, Asnath, élevée par Potiféra, était fille de Dina. »
 ייש אומרים אכנה כה דינה היהו אלא »
 שגידלה פוטפריע

À la fin du traité *Soferim*, on rappelle brièvement qu'à la naissance de sa fille Asnath, Dina était âgée de six ans, et que l'ange Michael avait transporté l'enfant en Égypte. Les *Pirké de R. Eliezér* donnent plus de détails, ils racontent (ch. 38) que, pour conserver intacte la bonne renommée de leur famille, les fils de Jacob voulurent tuer Asnath, mais que Jacob lui attacha au cou une plaque sur laquelle était gravé le nom de Dieu et l'abandonna à son sort. L'ange Michaël la transporta alors dans la maison de Potiféra, où Joseph apprit à la connaître et en fit sa femme. Le *Pseudojonathan* (Genèse, xli, 45) dit également qu'elle était fille de Dina et fut élevée par la femme de Potiféra : אכנה דילדה

¹ Cf. Goiger, *Urschrift*, p. 199 et 361.

² Cf. les lexicographes et surtout de Lagarde dans les *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Goettingen*, 1889, p. 221. D'autres comparent *as-Nat* au nom égyptien de Joseph *Zusi-Nat*, et disent que *nat* est un qualificatif ajouté au nom et signifie en égyptien : *prince, princessa*. Voir aussi Rahmer, *Jüdisches Literaturblatt*, 1890, p. 28.

דינה לשכח ורביהה איהה פוטיפרע רבא דטניס. Les plus anciens tossalistes (dans les recueils *Daat Zekénim* et *Hadar Zekénim*), Juda ben Eliézer, Hazkuni (dans *מקץ*); Juda ben Barzilaï de Barcelone, dans son commentaire sur le *Livre de la Création* (כ"י יצירה), p. 63, Bahya ben Ascher, dans son commentaire sur le Pentateuque¹, et d'autres encore brodent sur cette légende, dont ils attribuent l'origine à un ancien midrasch², et y ajoutent, chacun à son tour, de nombreux traits. Voici la légende avec ses différents détails. Les fils de Jacob voulaient tuer la fille naturelle de Dina ou lui faire subir le sort des enfants trouvés. Jacob lui attacha au cou une amulette (קמיע), ou une plaque en or sur laquelle était gravé le nom de Dieu, ou l'inscription « Consacré à Dieu ». Cet enfant fut ensuite placé sous un buisson (כנה), d'où son nom de אסנה, *l'enfant trouvé dans un buisson*, et transporté miraculeusement (על ידי נח) en Égypte par l'ange Michael (*Hadar Zekénim*) ou Gabriel (*Hazkuni*) ou par une inondation (*Pseudo-Bechor Schor*³, dans un ms. de Leyde, 27); là, la fille de Dina fut accueillie et adoptée par Putiphar. Les jeunes filles égyptiennes tiraient au sort pour savoir laquelle d'entre elles aurait Joseph et, pour lui plaire, lui envoyaient de magnifiques cadeaux. Asnath n'avait à lui offrir que le talisman que son grand-père avait attaché à son cou. Joseph reconnut par cette amulette qu'elle était sa parente, et il l'épousa. Quand Joseph présenta plus tard ses enfants à Jacob, il lui montra en même temps l'amulette qui devait certifier la pureté d'origine de sa femme. C'est ce que la Bible désigne par le pronom בזה (Genèse, XLVIII, 9) בני הם אשר נתן לי אלהים בזה. Dans son *Paraphrasis comentado sobre el Pentateuco*, Amst., 1681, fol. 140-141, Isaac Aboab reproduit la légende d'Asnath et dit qu'elle portait au cou une petite tablette avec ces mots : Fille de Dinah ou fille de Jacob. Cet auteur, ainsi que Juda ben Barzilaï, font ressortir clairement le but apologétique de cette

¹ Dans le ms. hébreu n° 5 de Munich, écrit en 1223 et contenant le commentaire de Raschi avec des additions de Kara et d'autres encore, on lit le passage suivant ומדרשי אגדה יש לפרשה זו רבים — וילדה את אסנה ויאמר: (פ' וישלח) בני יעקב להורגה שאמר עכשיו ואמר בכל הארץ יש בן זונה באהובי יעקב מה עשה יעקב כהב על צריך של זרוב שם הקדש והלה על צווארה ושלחה והכל צפוי לפני הקב"ה וירד מיכאל ונטלה והורידה למצרים לביתו של פוטיפרע שהיתה אסנה ראיה ליוסף לאשה והיתה אשה של פוטיפרע עקרה וגדלה אותה כבת וכשירד יוסף למצרים לקח לו לאשה עד כאן מדרש אגדה.

² *Hazkuni*: במדרש; Bahya: אמרו במדרש; Juda b. Barzilaï: יש ושאמר על לשון המצור במדרש.

³ Le véritable Bechor-Schor identifie Putiphar et Potiféra. Joseph épousa la fille de Putiphar pour échapper à la jalousie que son maître éprouve contre l'ancien esclave.

légende, qui doit prouver, d'après eux, que Joseph avait épousé une femme israélite.

Joseph Sabbataï Parchi, qui, sous le titre de הקפו של יוסף¹ (Livourne, 1872), a publié une biographie légendaire de Joseph d'après les anciens midraschim et l'histoire poétique de Joseph écrite en judéo-allemand, sous le titre de מלחמה בשלום, par Hayyim Abraham ben Juda Loeb de Mohilew (1^{re} édition, Sklow 1797), rapporte également (p. 28 b-29 a) la légende d'Asnath avec quelques variantes. La fille de Dina, abandonnée par les fils de Jacob, fut conduite par des marchands en Égypte, où Putiphar l'accueillit et l'adopta, pour sa beauté. L'inscription gravée sur la plaque que son grand-père lui avait attachée au cou ne put être déchiffrée, même par les savants de l'Égypte. Quoique vivant dans la même maison qu'Asnath, Joseph n'eut pas connaissance de cette plaque; ce n'est que plus tard, quand il fut arrivé au pouvoir, qu'on la lui montra, il en comprit l'inscription et demanda à Pharaon l'autorisation de prendre pour femme Asnath « qu'il épousa avec Ketouba et Qiddouschim, selon la loi de Moïse et d'Israël². »

Il paraît singulier que, ni dans les divers drames sur Joseph, ni dans la comédie de Pourim écrite en judéo-allemand et intitulée *Mechirath Joseph*, par Baermann Lemberg (première édition à Francfort-s./M.; un court extrait de cette œuvre a été donné par M. Karpeles dans sa *Geschichte der jüd. Literatur*, p. 1025-26), ni dans le drame publié en hébreu sous le titre de יוסף ואסנה, par

¹ Cet ouvrage a paru également sous le même titre en langue espagnole à Jérusalem, 1887. Cf. *Revue des Ét. j.*, XIV, 300, et XVIII, 460, et Kayserling, *Biblioteca española portug. judaica*, 44. Je n'ai pu trouver le livre יוסף אברהם, dissertation morale sur la vie de Joseph par Abraham Palaggi, Smyrne, 1881, dont parle Kayserling, p. 83 (Voir *Revue des Études juives*, IV, 149) ni le קופלאם די יוסף דע ציריק Constantinople, 1732 (*ibid.*, 106).

² Isaac ben Joseph Karo, de Tolède, qui se rendit en Turquie lors de l'expulsion des Juifs du Portugal, ne paraît pas avoir connu la légende d'Asnath. Autrement, il n'aurait pas expliqué, dans son commentaire biblique *Toloth Yizhak*, que, pour épouser Asnath, qui était d'une autre religion que lui, Joseph, par son changement de nom, s'était converti en apparence à la religion des Égyptiens. Voici, du reste, le passage de ce commentaire : ויהוה : יוסף צפנה פענה וסמך לזה ויהוה : לו את אסנה בת פוטיפרע לפי שאי אפשר שיוסף יהיה נושא מצריה שאיש מאמונה אחד ואשה מאמונה אחרת אי אפשר שיוכנסו לחופה זה עם זה ולכן שנה את שמו כאלו יוסף המיר דתו לדת מצרים חס ושלום וכן אמרים עוד היום במצרים שנשאר להם מיוסף שכרוצי' לעשות שליט צריך שיהיה עבד והוא שקונא אותו שר הטבחיים ואמרים שצריך שיהיה (ronegado) כופר בדתו וקוראים לו הרינגאדר (renegado) (le renégat) du commentateur, qui dit que de son temps encore les maîtres de l'Égypte étaient d'anciens esclaves, s'applique aux Mameluks.

Süsskind Raschkow¹ (Bréslau, 1817), on n'a utilisé cette donnée, si féconde cependant en effets dramatiques. Raschkow, acceptant certains traits du midrasch présente Asnath comme fille de Putiphar et suppose que la mère et la fille aimaient toutes les deux Joseph. Dans son ouvrage, *Der ägyptische Joseph, ein Drama des xvii^{ten} Jahrhunderts*, Vienne, 1887, Alexandre von Weilen ne dit pas un mot de la légende d'Asnath². Les différents drames composés sur Joseph au xvii^e siècle appellent la femme de leur héros Zénobie, Beronica, Moscha, Seraphim³, mais aucun ne parle d'Asnath, fille de Dina. La douzième sourate du Coran, intitulée *Joseph* et racontant la vie de ce patriarche, ne fait aucune allusion à la légende d'Asnath. D'après le Coran, Zuleïka, la femme de Putiphar, épouse Joseph. La *Historia Aseneth filiae Potipharis, uxoris Joseph*, publiée dans le *Cod. pseudepigr. Vet. Test.* de Fabricius, p. 774-784, et l'ouvrage syriaque *Historia Joseph et Aseneth* publié dans *Anecdota*, I, 38 et III, de Land⁴, dont M. Gustave Oppenheim vient de faire paraître la traduction latine⁵, ne mentionnent pas non plus notre légende d'Asnath. On a vu que le Midrasch fait dériver le nom *Asnath* de קָנָה, et Alrabi de « asinus » ; d'après la *Historia Aseneth*, p. 779, Putiphar dit, au moment de marier sa fille : « Nomen tuum non vocabitur amplius Asseneth, sed multi refugii (de הֲרֵקָן) ». Saint Jérôme explique רֵקָנָה par *ruina* ; il pensait certainement à רֵקָנָה. Asnath était, d'après lui, un enfant du malheur. Dans son *Mythus bei den Hebraeern*, p. 40-43, 191-194, M. Goldziher cherche des étymologies aggadiques pour les noms de Sichem et Dina, Joseph et Suleïka, mais il ne parle pas d'Asnath.

¹ Voir aussi, sur Raschkow, Dolitzsch, *Zur Geschichte der jüdischen Poesie*, p. 99. Son beau-père, Simon Baruch Schefftel, l'auteur des *Biourd Onkelos*, était élève de Raschkow, à Bréslau.

² Dans son introduction *Die Legende vom ägyptischen Joseph*, M. Weilen émet une assertion qui paraît étrange de la part d'un auteur qui se consacre à l'histoire de la littérature comparée. « Il n'entre pas dans mon plan, dit-il, de m'arrêter à toutes les explications plus subtiles qu'ingénieuses données par ces derniers (les rabbins juifs). Du reste, je ne connais pas assez cette littérature pour pouvoir donner l'historique de la légende. Je dois donc m'en tenir aux ouvrages principaux, à l'interprétation aggadique de la Genèse et au *Sipher hayaschar*. »

Il est intéressant de savoir que Goethe a composé, dans sa jeunesse, un « Joseph » et que Schiller utilise dans ses « Brigands » le récit biblique de Joseph (Weilen, p. 189). Parmi les pièces préférées des jésuites, se trouve aussi le drame de « Joseph », présenté par différents auteurs sous des formes variées. Cf. Karl von Reinhardtstötner, *Zur Geschichte des Jesuitendrama's in München*, dans le *Jahrbuch für Münchener Geschichte*, III. Tirage à part, p. 26, 38, 60 et 106.

³ Cf. P. Cassol, *Mischlé Sindbad*, 23-24.

⁴ Cf. Bickell, *Conspectus rei Syrorum*, 13, 84.

⁵ Berlin, 1886-1889. Cf. *Orientalische Bibliographie*, III, 93.

La légende d'Asnath, telle que nous l'avons exposée plus haut, a pénétré également chez les Syriens. Bar Ali, cité par Payne Smith dans son *Thesaurus*, col. 843, s. v. דינא, dit ce qui suit : « Quand Dina eut mis au monde une fille, qu'elle avait conçue de Sichem, ses frères exposèrent cette enfant. Un oiseau la prit et la transporta en Égypte, où elle fut trouvée et élevée par le prêtre d'On. Joseph l'épousa, et elle lui donna deux enfants, Éphraïm et Manassé. » (Cf. II. Zotenberg, *Catalogue des manuscrits syriaques de la Bibl. Nationale à Paris*, 65,5, et Cat. Marsh., à Oxford, 529.)

Caraites, Arabes et Samaritains ont attaqué à l'envi la légende rabbinique d'Asnath et de Dina. Cette dernière est identifiée par certains midraschim avec la « Cananéenne », femme de Simon, dont parle Genèse, XLVI, 10, et par d'autres avec la femme de Job. Ahron ben Élia dit dans le *Mibhar* : ושאר בן הכנענית מאשה : אחרה ונקראה כן שהיא מארץ כנען. Ahron ben Joseph répète cette observation, dans son commentaire *Kéler Thora*, et ajoute : בן הכנענית יהודית הוא טוב לעתקי משדים שפעם ידרשוהו אל איוב ופעם אל שמעון.

Un certain nombre de traits de la légende d'Asnath rapportés par Alrabi se trouvent également chez un polémiste arabe, Abou Mohammed Ali b. Ahmed b. Hazm¹, contemporain et familier de Samuel ibn Nagdela. M. Goldziher rapporte ce passage en arabe dans *Jeschurum*, VIII, 84, et il en donne la traduction allemande, à la page 93. La voici : « Ils (les rabbins) disent encore autre part que Dina, fille de Jacob, à laquelle Sichem, fils de Hamor, avait fait violence et avec laquelle il avait forniqué, devint enceinte et mit au monde une fille, qu'un aigle enleva et transporta en Égypte. Là, elle arriva dans la maison de Joseph, qui l'éleva et l'épousa. Tout cela ressemble à ce bavardage tenu par les femmes quand elles filent la nuit. »

Les Samaritains, qui opposent Juda à Joseph² et trouvent, par conséquent, malsonnant tout ce qu'on peut dire en l'honneur de Joseph, combattent la tentative faite par le midrasch pour identifier Asnath avec la fille de Dina et de Sichem, et Potifera avec Potifar. Le commentateur samaritain Ibrahim de la tribu de Jakub (son ouvrage est en ms. à Berlin) attaque vivement la légende

¹ Il mourut l'année 486 de l'hégire (= 1078). Voir, sur cet auteur, Goldziher, dans le *Jeschurum* de Kobak, VIII, 76, et dans *Zeitschrift der D. M. G.*, XXXII, 363 ; voir aussi Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arab. Sprache*, 99-101, 411 en note, où l'auteur suppose que les légendes mentionnées par Ibn Hazam sont de source caraites.

² Cf. S. Kohn, *Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner*, p. 182.

d'Asnath, il déclare que Joseph n'a pas pu épouser la fille de Dina, parce qu'elle était sa nièce (une telle union est sans doute illicite chez les Samaritains), enfant naturel et fille d'un mécréant. Ibrahim repousse également la légende d'après laquelle la « femme cananéenne » aurait été la fille de Dina. Les Juifs, dit-il, n'ont émis de telles assertions que pour atténuer les égarements passionnels de leurs aïeux. (Publié par A. Geiger dans *Zeitschrift der D. M. G.*, XX, 156-157.)

Le Pentateuque ne dit pas ce qui advint de Dina après qu'elle eut quitté la maison de Sichem. À en croire une tradition, elle aurait été l'épouse de Job ou aurait demeuré avec Siméon, serait morte en Egypte, aurait été enterrée en Palestine, où l'on montre son tombeau à côté de celui de Nittai d'Arbel¹.

¹ Dans le commentaire sur le Pentateuque de Nahmanide, פ' וישלח; *Doraschot* de R. Josua ibn Schoëib, וישלח et וירחי; *Kafor voftrach*, ch. x, f. 37 a; Lunoz, *Jerusalem*, I, 80.

T 52 326 435

18. 171 1332

Z 27. 5. 82