

תרביץ

רבעון למדעי היהדות

המערכת
רוני גולדשטיין משה הלברטל שלמה נאה שרית שלו-עיני

מזכיר המערכת
דניאל שפיצר

שנה פח • חוברת ב
טבת – אדר ב' תשפ"ב

תרביץ נערך בידי:

י"נ אפשטיין (תר"ץ–תשי"ב)
ח' שירמן (תש"ו–תשכ"ט)
א"א אורבך (תשל"א–תשמ"א)
י' דן, מ"ד הר, מ' הרן (תשמ"ב–תשמ"ו)
מ' אידל, י' יהלום, ד' רוזנטל (תשמ"ז–תשנ"א)
ז' הרוי, י' קפלן, י"מ תא-שמע (תשנ"ב–תשנ"ו)
מ' בן-ששון, ח' טורניאנסקי, מ' כהנא (תשנ"ז–תשס"א)
י' אלבוים (תשס"ג–תשס"ו), י' ברודי, מ' כוגן (תשס"ב–תשס"ו), ש' סטרומזה (תשס"ב)
י' אלבוים, יוסף הקר, ש' נאה (תשס"ז–תשע"א)
ח' טורניאנסקי, י"י יובל, מ' כהנא (תשע"ב–תשע"ג)
ש' אליצור, מ' קיסטר, ק' ריגו (תשע"ד–כסלו, תשע"ט)

תרביץ הוא כתב עת שפיט (peer reviewed journal) היוצא לאור ארבע פעמים בשנה בסיוע הקרן ע"ש פולה וודו בן-גוריון למדעי היהדות מיסודה של משפחת פדרמן, המכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל, האוניברסיטה העברית בירושלים.

יש לשלוח את כתבי היד של המאמרים המוצעים לפרסום כשהם ערוכים ומותקנים לפי ההוראות המתפרסמות בכרך עב (תשס"ג) של כתב העת, עמ' 301–306, בקובץ אלקטרוני בפורמט doc (או .rtf). יש לצרף שני תקצירים של המאמר, בעברית ובאנגלית. המערכת לא תדון במאמרים שיגיעו ללא קובץ אלקטרוני וללא תקצירים. המערכת אינה מחזירה כתבי יד ואינה מחלקת תדפיסים; המחברים יקבלו קובץ pdf של מאמרים. האחריות לדעות המובעות במאמרים היא על המחברים.

כתובת המערכת: 'תרביץ', המכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501. דוא"ל: tarbiz.jerusalem@gmail.com.

מנוי שנתי (ארבע חוברות) 286 ₪ (בארץ) / \$106 (בחו"ל); חוברת בודדת 80 ₪ (בארץ) / \$26.5 (בחו"ל); חוברת כפולה 160 ₪ (בארץ) / \$53 (בחו"ל).

לרכישת מנוי וכרכים קודמים יש לפנות אל: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים, ת"ד 39099, ירושלים 9139002. טלפון: 658-6659 (02); פקס: 566-0341 (02).

www.magnespess.co.il

החוברת נערכה עריכת לשון בידי ורדה לנרד.

ISSN 0334-3650

תשפ"ב / ב

© כל הזכויות שמורות

סדר ועימוד: iritnahum1@gmail.com

נדפס בדפוס 'פרינט'יב'

ירושלים

תוכן העניינים

139	בתי הדין במשנה: עיון מחודש במשנת סנהדרין פרק א	חיים שפירא
183	מילתא בלא טעמא: פרק בתולדות הנוסח של התלמוד הירושלמי	אלישיב שרלו
221	על 'ספר הזקן' והרקעים לכתיבתו	משה אידל
331	ספרים שהתקבלו במערכת	
v	תקצירים באנגלית	

רשימת המשתתפים בחוברת

פרופ' (אמריטוס) משה אידל, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים,

ירושלים 9190501

Moshe.idel@mail.huji.ac.il

ד"ר חיים שפירא, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן 5290002

haim.shapira@biu.ac.il

אלישיב שרלו, החוג לתלמוד והלכה, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501

Elyashiv.cherlow@mail.huji.ac.il

בתי הדין במשנה: עיון מחודש במשנת סנהדרין פרק א

מאת

חיים שפירא

הקדמה

הפרק הראשון של משנת סנהדרין מונה רשימה של עניינים מגוונים – שיפוטיים, ציבוריים ופולחניים – הנדונים בבתי דין שונים. מקובל להניח שהפרק מתאר מערכת שיפוט שמורכבת משלושה בתי דין: בית דין של שלושה, הדין דיני ממונות ועניינים נוספים (משניות א–ג), בית דין של עשרים ושלושה, הדין דיני נפשות (משנה ד), ובית דין של שבעים ואחד, שלו סמכויות שיפוט מיוחדות וסמכויות נוספות בתחום הדתי והציבורי (משנה ה). הפרק חותם בהשוואה בין 'סנהדרין גדולה' ל'קטנה' (משנה ו).¹ ואולם קריאה צמודה של הפרק על פי הנחה זו מעוררת כמה קשיים. ראשית, בחלקו הראשון של הפרק (משניות א–ד) המונח בית דין כלל אינו נזכר. עובדה זו מעלה ספק אם עניינו של הפרק, למצער של חלקו הראשון, הוא אכן בתי דין. שנית, עיון בשלוש המשניות הראשונות בפרק מגלה שהעניינים הנזכרים בהן אינם נדונים ב'בית דין של שלושה' מסוג אחד. כבר חנוך אלבק ציין שההלכות הנדונות במשניות א–ג 'אינן שוות אלא במניין הדיינים, שבכולן צריך שלשה, אבל לא בתכונתם'.² אבל לא רק תכונותיהם של הדיינים שונות, אלא בתי הדין גופם שונים זה מזה. לדוגמה משנה ב קובעת 'מכות בשלשה עיבור החדש בשלשה ועיבור השנה בשלשה'. מכות נדונות בבית דין מקומי של שלושה,³ ואילו

* אני מודה לחבריי משה הלברטל, מנחם כהנא, יאיר לורברבוים, שלמה נאה, דוד פלטו, עמיחי רדוינר ועדיאל שרמר על הערותיהם המועילות לגרסאות קודמות של מאמר זה.

1 ח' אלבק, ששה סדרי משנה מפורשים: נויקין, ירושלים ותל אביב תשי"ט, עמ' 163; א' ווייס, 'לחקר המשנה והתלמוד', ל' גינצבורג וא' ווייס (עורכים), קובץ מדעי לזכר משה שור, ניו יורק תש"ה, עמ' 127–148; הנ"ל, 'לשאלת טיב הבית דין של שבעים ואחד', ש' ליברמן ואחרים (עורכים), ספר היובל לכבוד לוי גינצבורג: למלאת לו שבעים שנה, ניו יורק תש"ו, עמ' קפט–רטז.

2 אלבק, נויקין (שם), עמ' 441.

3 משנה, מכות ג, יב (העניינים הנזכרים כאן יידונו בפירוט להלן).

עיבור החודש ועיבור השנה נעשים בבית הדין הגדול.⁴ משנה ג מונה אף היא עניינים הנדונים בבתי דין שונים. 'סמיכת הזקנים' ו'עריפת העגלה' נעשות על ידי דינים מבית הדין הגדול,⁵ ואילו 'חליצה ומיאונים' נעשים על ידי שלושה הדיוטות.⁶ נמצא שהמשנה מונה כרשימה זו בתי דין שונים של שלושה – בית דין של מומחים לצד בית דין של הדיוטות ובית דין מקומי לצד בית הדין הגדול. העניין המפתיע הוא שהמשנה אינה מבחינה בין בתי הדין הללו ואינה מציינת את טיבם. המשניות הבאות מעוררות קשיים אף הן. משנה ד קובעת 'דיני נפשות בעשרים ושלושה', אך גם היא אינה מזכירה את המונח בית דין. משנה ה מזכירה לראשונה את המונח 'בית דין של שבעים ואחד', ולכאורה היא מונה את סמכויותיו של בית הדין הגדול.⁷ ואולם גם הנחה זו מוקשית, שהרי כמה עניינים שבסמכותו של בית הדין הגדול כבר נשנו קודם לכן (במשניות ב–ג). משנה ו, החותמת את הפרק, נוקטת מינוח אחר ומדברת על 'סנהדרין גדולה' ו'קטנה'.⁸ מקובל להניח שהיא מדברת על בתי דין של שבעים ואחד ושלושה עשרים, שנמנו קודם לכן. אבל המינוח הנבדל מלמד שמקורה שונה מזה של קודמותיה. השאלה היא אם ההבדל הוא במינוח בלבד או אולי גם בבתי הדין שהמשנה מתארת.

השאלות הללו מחייבות לבחון מחדש את עניינו של הפרק ולהגדיר את העיקרון המארגן שלו ואת טיבם של בתי הדין הנזכרים בו. נקודת המוצא לבחינה מחודשת זו היא העובדה שהמשנה אינה מציינת את טיבם של בתי הדין שהיא מונה, ומזכירה פרט אחד בלבד: מספר הדיינים. על כן נראה שעניינו של הפרק אינו בתי דין אלא הרכבים מספריים של דינים. המשנה מונה עניינים שנדונים בשלושה הרכבים עיקריים: של שלושה, של עשרים ושלושה ושלושה עשרים ואחד. ההרכבים הללו פועלים במסגרת בתי דין, אך אלו שני עניינים נפרדים: הרכב אחד, כגון של שלושה, עשוי לפעול במסגרת בתי דין שונים; ואילו בית דין אחד, כגון בית הדין הגדול, עשוי לפעול בהרכבים מספריים שונים. המשנה ארגנה את ההלכות בפרק לפי מספרי הדיינים ולא ציינה את בתי הדין שבמסגרתם הם פועלים. האתגר הפרשני בפרק הוא אפוא לחשוף את בתי הדין שאליהם מתייחסת המשנה. בחלק מן העניינים הדבר ברור, אבל באחרים נדרש עיון מעמיק, ולשם כך יש לבחון גם מקורות מקבילים שנמסרו בהם פרטים על בתי הדין הנזכרים במשנתנו. העיון בפרק מנקודת מבט זו יוביל להבנה חדשה של כמה מההלכות ויאפשר לתאר את מערכת בתי הדין שהמשנה מניחה.

4 משנה, ראש השנה ב, ז–ח; ד, ד; תוספתא, סנהדרין ב, ו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 416).

5 סמיכת הזקנים היא הסמיכה על פר העלם דבר של ציבור, והיא נעשית על ידי זקנים מבית הדין הגדול. ראו: משנה, הוריות א, ה. עריפת העגלה היא מדידת המרחק בין מקום הימצאו של חלל לערים הסמוכות, ואף היא נעשית על ידי זקנים מבית הדין הגדול. ראו: משנה, סוטה ט, א.

6 משנה, יבמות יב, א; יג, א.

7 כך הניחו הכול. ראו: אלבק, נזיקין (לעיל הערה 1); ווייס, בית דין של שבעים ואחד (לעיל הערה 1).

8 במשנה ה נזכרות 'סנהדריות לשבטים' אבל בית הדין שבו מדברת המשנה הוא 'בית דין של שבעים ואחד' והוא זה שנקרא במשנה ו 'סנהדרין גדולה'. זאת ועוד, לעומת 'סנהדריות לשבטים' שבמשנה ה, במשנה ו מדובר על סנהדרין שנמצאת בערים.

הפרק ערוך היטב ומחולק לשני חלקים שווים פחות או יותר בגודלם. החלק הראשון (משניות א–ג) מונה עניינים הנדונים בשלושה, ונפרסת בו תמונה מגוונת של בתי דין שונים. החלק השני (משניות ד–ו) מונה עניינים הנדונים בעשרים ושלושה ובשבעים ואחד, ונדונים בו עניינה של הסנהדרין וסמכויותיה. שני החלקים הראשונים של המאמר יוקדשו לשני חלקיו של הפרק, ובחלק השלישי אדון בשאלת הסמכות לדון דיני נפשות הנמשכת מן העיון בהלכות הנוכרות בפרק.

חלק א

עניינים הנדונים בשלושה

בחלק הראשון של הפרק (משניות א–ג) באה רשימה של עשרים עניינים הנדונים בשלושה. רשימת העניינים מחולקת באמצעות התיבה 'בשלושה' לאחת עשרה הלכות נפרדות.⁹ ההבחנה בין ההלכות אינה שרירותית. כל הלכה מונה עניינים שנדונים באותו בית דין. הלכות נפרדות מצביעות על כך שהעניינים נדונים בבתי דין שונים או שיש ביניהם הבחנה אחרת, כגון בין ענפים משפטיים נבדלים או בין עניין מוסכם לעניין השנוי במחלוקת. רוב העניינים הנזכרים ברשימה זו נשנו במקורות תנאיים אחרים – במשנה או בתוספתא או במדרשי ההלכה. בהלכות המקבילות באים פרטים על טיבם של הדיינים ושל בתי הדין שאינם נזכרים כאן. הדעת נותנת שעורך הקובץ של משנתנו קיבץ את העניינים השונים מתוך ההלכות המקוריות, שבהן הם נשנו במקומם ובהקשרם, וערך אותם כאן לפי העיקרון המארגן של שלושה.

משנה א: דיני ממונות בשלושה

דיני ממונות בשלושה, גזלות וחבלות בשלושה, נזק וחצי נזק, תשלומי כפל, תשלומי ארבעה וחמישה, האונס והמפתה והמוציא שם רע בשלושה, דברי ר' מאיר וחכמי אומ' בעשרים ושלושה שיש בו דיני נפשות.¹⁰

המשנה מונה שלושה סוגי עניינים שנדונים בשלושה:¹¹ 'דיני ממונות בשלושה', 'גזלות וחבלות

9 לפי נוסח כתבי היד של המשנה (כ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן A 50; כ"י פרמה, פלטינה 3173 [דה רוסי 138; ריצ'לר 710]; כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 470.1). ווייס מנה שנים עשר סוגי עניינים שנדונים בשלושה, וזאת משום שמנה לפי נוסח הדפוס. ראו: ווייס, לחקר המשנה והתלמוד (לעיל הערה 1). הוא ניסה להסביר את סדר הנושאים מבחינה עניינית, אבל לא עמד על כך שהם נדונים בבתי דין שונים – כפי שאראה, דבר זה קובע גם את סדר העניינים.

10 כל המובאות מן המשנה מוצגות לפי כ"י קאופמן A 50.

11 לפי כתבי היד. לפי נוסח הבבלי והדפוס רשימת הקנסות מתחלקת לשניים: 'נזק וחצי נזק, תשלומי כפל

בשלשה' ורשימת קנסות שאף הם נדונים 'בשלשה'¹² ברם המשנה אינה מציינת על איזה בית דין היא מדברת, ואם היא מדברת על בית דין מסוג אחד. בשאלה זו נחלקו האמוראים בתלמוד. לדעת ר' אבהו 'דיני ממונות' הוא כלל שפרטיו הם גזלות וחבלות וקנסות.¹³ לפי זה המשנה מדברת על בית דין אחד – בית דין קבוע של מומחים שמוסמך לדון גזלות וחבלות. לעומת זאת לדעת רבא 'דיני ממונות' אינו כלל אלא עניין בפני עצמו, שהתלמוד מכנה 'הודאות והלוואות'.¹⁴ לפי זה המשנה מדברת על עניינים מסוגים שונים שנדונים בשני בתי דין: הודאות והלוואות, שנדונות בבית דין של שלושה הדיוטות, וגזלות וחבלות וקנסות, שנדונים בבית דין של שלושה מומחים. מסקנת הסוגיה היא כשיטת רבא, ובדרך זו פירשו את המשנה מפרשי המשנה המסורתיים.¹⁵

רוב החוקרים העדיפו פירוש שלישי, ש'דיני ממונות' הוא כלל הכולל את כל העניינים הנזכרים במשנה ואף הודאות והלוואות, שלא נזכרו בה בפירוש.¹⁶ שיטה זו מבוססת על כך

ותשלומי ארבעה וחמישה בשלשה; האונס והמפתה והמוציא שם רע בשלשה. חלוקה זו מבחינה בין קנסות הנוספים לקרן ובין קנסות קצובים.

12 להגדרת קנס בספרות התנאים ראו: ע' רדוינר, דיני קנסות: מחקר במשפט התלמודי, ירושלים תשע"ד, עמ' 145–184. יש לתת את הדעת לכך שתשלומי נזק נכללו כאן בין הקנסות. על כך ראו: אלבק, נזיקין (לעיל הערה 1), עמ' 408–409; רדוינר, דיני קנסות (שם), עמ' 93–144.

13 'אמר ר' אבהו, מהן קתני, מהן דיני ממונות, גזילות וחבלות אבל הודאות והלוואות לא' (בבלי, סנהדרין ב ע"ב). ווייס הבחין בין דברי ר' אבהו ('מהן קתני') לפירושם בידי סתם התלמוד. לדעתו לפי ר' אבהו 'דיני ממונות' כוללים את כל הפרטים הנזכרים במשנה, ואילו לשיטת התלמוד הם כוללים גזלות וחבלות בלבד. ראו: ווייס, לחקר המשנה והתלמוד (לעיל הערה 1), עמ' 127–132. בדעה זו מחזיק גם בנוביץ. ראו: מ' בנוביץ, 'עדי ממונות', ד' בויראין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות הרבנית לכבוד פרופסור זלמן חיים דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 39. לדעתי אין להניח שהתלמוד פירש כאן את דברי ר' אבהו בניגוד לכוונתו. לכל הדעות גם קנסות נדונים בשלושה מומחים, וברור שר' אבהו התכוון לכלול את כל העניינים במשנה. התלמוד מחדד שלפי ר' אבהו 'דיני ממונות' אינם כוללים הודאות והלוואות, ובכך הוא מדגיש שגם לשיטתו הודאות והלוואות נדונות בשלושה הדיוטות.

14 בבלי, סנהדרין ג ע"א. רש"י פירש את המושג בצמצום: 'שניהן על עסקי מלווה הן' (שם ב ע"ב, ד"ה 'הודאות והלוואות'). אבל רוב הראשונים פירשו אותו בהרחבה, ונראה שכך יש לפרשו. לפי זה 'הודאות והלוואות' כוללות את דיני הממונות שמקורם בהתחייבות או בהסכמה, וכוללות בהן הלוואות, עסקאות מכר, מתנה, שכירות וכדומה. ראו: רמב"ם, פירוש המשנה, סנהדרין א, א (וכן משנה תורה, הלכות סנהדרין ה, ח); יד רמ"ה, סנהדרין לב ע"ב, ד"ה 'נקטינן'. וראו: רדוינר, דיני קנסות (לעיל הערה 12), עמ' 351–364.

15 הרמב"ם בפירוש המשנה החזיק בפירוש כפול. מצד אחד פירש את 'דיני ממונות' בתורת כלל, ולפי זה כל דיני הממונות נדונים בשלושה, ומצד אחר פירש אותם גם בתורת פרט וציון ש'דיני ממונות' חוץ מגזלות וחבלות נדונים בשלושה הדיוטות. בדרך דומה פירש את המשנה אלבק, נזיקין (לעיל הערה 1). לניתוח סוגיית התלמוד ראו: מ' כהנא, 'לחקר עריכתן המגמתית של סוגיות: עיון בשלוש סוגיות בפתחת בבלי סנהדרין', ד' בויראין, ו' נעם ו' ריון-צבי (עורכים), מתלמידיו של אהרן: עיונים בספרות התנאים ומקורותיה: לזכרו של אהרן שמש (תעודה, לא), תל אביב תשפ"א, עמ' 293–303.

16 א' גולאק, יסודי המשפט העברי, ד, תל אביב תשכ"ז, עמ' 6–8; ג' אלון, 'אילן דמתמנין בכסף: לתולדות רשויות-הדינים בארץ-ישראל', הנ"ל, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, ב, תל אביב תש"ל–תשל"ו, עמ' 44–45; מ' כהנא, ספרי זוטא דברים: מובאות ממדרש תנאי

שלשונו של המונח 'דיני ממונות' כללית, ולפי משמעו נראה לכאורה שהוא כולל את כל התביעות הממוניות.¹⁷ לפי זה המשנה מדברת על בית דין מסוג אחד, שדן את כל דיני הממונות לסוגיהם. ואולם החוקרים נחלקו באשר לטיבו של בית דין זה. היו שסברו שהמשנה מדברת על בית דין קבוע של מומחים,¹⁸ והיו שסברו שהיא מדברת על בית דין של הדיוטות. הדעה שמדובר בבית דין של הדיוטות נסמכת על המשנה להלן: 'דיני ממונות בשלשה זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד ושניהן בוררין להן עוד אחד' (סנהדרין ג, א). משנה זו פותחת בהלכה השנויה במשנתנו ולכאורה מפרשת אותה. בית הדין המתואר שם הוא בית דין של שלושה הדיוטות, שבעלי הדין בוררים להם. אם כך יש להניח שאף משנתנו מדברת בבית דין זה.¹⁹

כל אחת משתי שיטות החוקרים האלה קשה. לפי השיטה שמשנתנו מדברת בבית דין קבוע של מומחים, קשה להסביר את הזיקה לכאורה בין משנת 'זה בורר' למשנתנו. אי אפשר לומר שמשנת 'זה בורר' מפרשת את משנתנו, שהרי לפי שיטה זו שתי המשניות הללו מדברות על בתי דין שונים.²⁰ לפי השיטה שמשנתנו מדברת בבית דין של הדיוטות, משנת 'זה בורר' אכן מפרשת את משנתנו, אבל אם כן נמצא שבית דין נברר של הדיוטות היה מוסמך לדון את כל דיני הממונות ובכלל זאת אף גזלות וחבלות, והדבר אינו מתקבל על הדעת, שכן 'ברירה זו אינה ביד הגולן והחובל'. בית דין נברר אינו מתאים לדון גזלות וחבלות וקנסות.²¹ אין להניח

חדש, ירושלים תשס"ג, עמ' 234–237; מ' סבתו, תלמוד בבלי מסכת סנהדרין פרק שלישי: מהדורה, פירוש ועיון משווה במקבילות, א, ירושלים תשע"ח, עמ' 41–45; רדוינר, דיני קנסות (לעיל הערה 12), עמ' 316–318; כהנא, לחקר עריכתן המגמתית (שם), עמ' 298. בדרך שונה פירשו את המשנה וייס, לחקר המשנה והתלמוד (לעיל הערה 1); בנוביץ, עדי ממונות (לעיל הערה 13). לדעתם דיני ממונות הוא עניין בפני עצמו, וראו להלן.

17 הכלליות באה לידי ביטוי הן בלשון 'דיני', שאינו נזכר בשאר הפרטים, והן בלשון 'ממונות'. 'דין' בלשון חכמים מציין את ההליך השיפוטי (ולא חוק או הלכה), ראו: א"א אורבך, ההלכה: מקורותיה והתפתחותה, תל אביב 1984, עמ' 65–67. לפי זה 'דיני ממונות' הם הליכים משפטיים שעניינם ממון. ראו: רדוינר, דיני קנסות (שם), עמ' 316; כהנא, לחקר עריכתן המגמתית (שם), עמ' 298. כפי שאראה להלן, הערה 29, הנחה זו אינה מדויקת.

18 אלון, אילין דמתמנין בכסף (לעיל הערה 16); רדוינר, דיני קנסות (שם).

19 כהנא, ספרי זוטא דברים (לעיל הערה 16); סבתו, מסכת סנהדרין (לעיל הערה 16). אבל ראו: כהנא, לחקר עריכתן המגמתית (לעיל הערה 15), עמ' 298. שם הוא סבר שמשנתנו מדברת בבית דין של מומחים.

20 אלון הציע שמשנת 'זה בורר' נתלית בלשון משנתנו בדרך 'ספרותית-עריכתית' בלבד, אבל למעשה היא מדברת על בית דין אחר. ראו: אלון, אילין דמתמנין בכסף (לעיל הערה 16). פירוש זה דחוק. שיטה זו מחייבת להניח שכל אחת מהמשניות הללו עומדת בפני עצמה.

21 אלבך, נזיקין (לעיל הערה 1), עמ' 441. ראו גם: ז' ורהפטיג, מחקרים במשפט העברי, רמת גן תשמ"ה, עמ' 33. שני טעמים בדבר. ראשית, אין לצפות שגולנים וחובלים ישתפו פעולה כדי לברור דיינים שידונו אותם. שנית, גם אם יסכימו לכך, נראה שהדין אינו מאפשר זאת. אומנם בעניין אחרון זה נחלקו הראשונים. מדברי המאירי עולה שגולנים וחובלים אינם יכולים להשתתף בבירור דיינים (בית הבחירה, סנהדרין כג ע"א). ואילו הר"ן כתב: 'האי דינא דברירה לא שנא בהודאות והלואות לא שנא בגזלות וחבלות' (חידושי הר"ן לסנהדרין כג ע"א). אבל ברור שגם לשיטתו בית הדין העיקרי לגזלות וחבלות הוא בית דין קבוע של

אפוא שהמשנה מדברת על בית דין אחד שדן את כל דיני הממונות לסוגיהם. שתי האפשרויות היחידות לפירוש המשנה הן אלה שהציעו האמוראים.²² והנה עיון במקורות התנאיים מגלה שההלכה 'דיני ממונות בשלשה' באה בשני מובנים שונים. בקבוצת מקורות אחת באה ההלכה 'דיני ממונות בשלשה' במובן של גזלות וחבלות בשלושה מומחים (כר' אבהו), ואילו בקבוצת מקורות אחרת באה אותה הלכה במובן של הודאות והלוואות בשלושה הדייטות (כרבא). מכילתא דר' ישמעאל:²³

ונקרב בעל הבית אל האלהים, הרי אחד, עד האלהים יבא דבר שניהם, הרי שנים, אשר ירשיעון אלהים, הרי שלשה, מכאן אמרו דיני ממונות בשלשה, דברי ר' יאשיה; ר' יונתן אומר הראשון תחלה נאמר ואין דורשין תחילות, עד האלהים יבא דבר שניהם, הרי אחד, אשר ירשיעון אלהים, הרי שנים ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד, הרי שלשה. רבי אומר עד האלהים יבא דבר שניהם, בשנים הכתוב מדבר; אתה אומר כן או אינו אלא באחד, כשהוא אומר אשר ירשיעון אלהים, אינו אומר כן אלא אשר ירשיעון,²⁴ הא בשנים הכתוב מדבר, ואין בית דין שקול, מוסיפין עליהם עוד אחד, הרי שלשה. מכאן אמרו דיני ממונות בשלשה, ר' אומר בחמשה, כדי שיגמר הדין בשלשה.²⁵

וכן מכילתא דר' שמעון בן יוחאי:²⁶ 'מנין שדיני ממונות בשלשה, ת"ל אשר ירשיעון אלהים – שלשה, ללמדך שדיני ממונות בשלשה.'²⁷ ר' נתן אומ' שלשה אלהים הכתובים בפרשה ללמדך שדיני ממונות בשלשה'.

מומחים, שניתן לכפות בו את הנתבעים. ראו: בנוביץ, עדי ממונות (לעיל הערה 13), עמ' 38–39; רדזינר, דיני קנסות (לעיל הערה 12), עמ' 314, הערה 113.

22 גם לשון המשנה מוכיחה כן. אם 'דיני ממונות' כוללים את כל התביעות הממוניות מדוע הייתה צריכה המשנה לפרט את סוגיהן? ואם בכל זאת פירטה המשנה גזלות וחבלות וקנסות, מדוע לא הזכירה גם הודאות והלוואות, שהן דיני הממונות השכיחים? על כורחך 'דיני ממונות' במשנתנו הם אחת משתיים: כלל שפרטיו נשנים להלן, כלומר גזלות וחבלות וקנסות (כר' אבהו), או עניין בפני עצמו, כלומר הודאות והלוואות (כרבא).

23 מכילתא דר' ישמעאל, נויקין טו (מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 302). מקבילות: ירושלמי, סנהדרין א, א (יח ע"א; טור 1263, שורות 4–12); בבלי, סנהדרין ב ע"ב (מקבילה חלקית).

24 נוסח זה על פי כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 299.6 ונוסח המכילתא בכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Rab. 1803. העיר על כך כהנא במהדורתו לספרי במדבר, ד, עמ' 1314, הערה 143. נוסח הפנים במהדורת הורוביץ–רבין: 'אשר ירשיע אין כתוב כאן אלא אשר ירשיעון', מקורו בתיקון. כפי שציינן כהנא, נוסח המקרא המשותף כאן הוא 'ירשיעון' שלא כנוסח המסורה לפנינו.

25 הלכה זו נזכרת בתוספתא, סנהדרין א, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 414) וכן בבבלי, סנהדרין ג ע"ב. לכאורה דעת רבי בהלכה (חמישה) שונה מדעתו במדרש, שבו ביסס את ההלכה 'דיני ממונות בשלשה'.

26 מכילתא דר' שמעון בן יוחאי כב 8 (מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ' 204).

27 ליאורה אליאס–בר־לבב פירשה שהדבר נלמד מהעובדה שנוכרות כאן שלוש תיבות. ראו: ל' אליאס–בר־לבב, מכילתא דרשב"י פרשת נויקין: נוסח, מונחים, מקורות ועריכה, ירושלים תשע"ד, עמ' 167–168.

דרשות התנאים לומדות את הכלל 'דיני ממונות בשלשה' מפרשת השומרים בשמ' כב 6-8, שעוסקת בדיני גנבה ושליחות יד. העניין שייך אפוא לקטגוריה של גזלות וחבלות וקנסות. התנאים נחלקו ביניהם כיצד בדיוק ללמוד את העיקרון של שלושה דיינים, אך כל הדרשות מבוססות על כך ש'אלהים' בפרשה זו מציין דין. הדיינים שמדובר בהם כאן הם אפוא במעמד של 'אלהים', היינו מומחים.²⁸ נמצא שההלכה 'דיני ממונות בשלשה' באה במדרשים אלה במובן של גזלות וחבלות בשלושה מומחים.²⁹

לעומת זאת במשנה, סנהדרין ג, א, באה ההלכה 'דיני ממונות בשלשה' במובן שונה:

דיני ממונות בשלשה זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד ושניהן בוררין להן עוד אחד דברי ר' מאיר וחכמי אומ' שני דיינין בוררין להן עוד אחד, זה פוסל דיינו שלזה וזה פוסל דיינו שלזה, דברי ר' מאיר וחכמי או' אימתי בזמן שהוא מביא עליהם ראייה שהן קרובין או פסולין אבל אם היו כשרין או מומחין מפי בית דין אינו יכול לפוסלן.

כאמור בית דין נברר של הדייטות אינו מתאים ואינו מוסמך לדון גזלות וחבלות וקנסות. משנה זו עוסקת אפוא ב'דיני ממונות' במובן של הודאות והלוואות.³⁰ עניין זה עולה בפירושו מהמשנה בהמשך הפרק. המשנה דנה בשאלה מהי עדות קבילה ב'דיני ממונות', ומביאה את הדוגמה 'אם אמר: הוא אמר לי שאני חייב לו, איש פלוני אמר לי שהוא חייב לו, לא אמר כלום, עד שיאמר בפנינו הודה לו שהוא חייב לו מאתים וזו' (סנהדרין ג, ו).³¹ דוגמה זו היא עניין של הודאות והלוואות. העובדה שהמשנה מזכירה דוגמה זו בלבד מלמדת על עניינה של המשנה. פירושה

אבל הלימוד הזה נראה שרירותי. ייתכן שמובלעת כאן דרשה המסתמכת על לשון הרבים 'ירשיעון' בתוספת 'אלהים' (כעין דרשת רבי במכילתא דר' ישמעאל).

28 לזיהוי זה ראו: בבלי, סנהדרין ב ע"ב ורש"י שם, ד"ה 'אי קסבר' (נאמר אלהים בהאי קרא דמשמע מומחין, לשון שררה ורבנות); שם ג ע"ב ורש"י שם, ד"ה 'דורשין תחלות'; בבלי, בבא קמא פד ע"א ('אלהים בעינין וליכא'). זיהוי זה קשור גם לתפיסתם של התנאים בעניין נוכחות האל בדין. ראו: ח' שפירא, "כ"י המשפט לאלהים הוא" – על הזיקה בין האל להליך השיפוטי במקרא ובמסורת ההלכתית, מחקרי משפט, כו (תש"ע), עמ' 64-79 (בדברים אלה אני מתקן את מה שכתבתי שם, עמ' 71).

29 זה מובנה גם בתוספתא, סנהדרין א, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 414), המצוטטת במכילתא דר' ישמעאל (לעיל הערה 23). היא נזכרת במובן זה גם בתוספתא, שבועות ג, ח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 450); ראו: י"ן אפשטיין, 'שרידיים מדבי ר' ישמעאל לספר ויקרא', הנ"ל, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונית שמיות, ב, בעריכת ע"צ מלמד, ירושלים תשמ"ח, עמ' 108-124. נראה שזה מובנה גם במשנה, סנהדרין ד, א, כפי שפירש רבא בתלמוד הבבלי: 'מתניתין דהכא בדיני קנסות' (סנהדרין לב ע"ב). לאור זאת ההנחה הרווחת ש'דיני ממונות' מציינים את כל התביעות הממוניות (לעיל הערה 17) דורשת עיון מחודש. מתברר שבחלק ניכר מן האזכורים בספרות התנאים 'דיני ממונות' מציינים דווקא גזלות וחבלות וקנסות.

30 עמד על כך בנוביץ, עדי ממונות (לעיל הערה 13).

31 מדובר כאן בהודאה רשמית של הלווה שנעשית בשעת ההלוואה בפני המלווה ובפני העדים. כל עדות אחרת שאינה מעידה על ההתחייבות הרשמית אינה קבילה.

של ההלכה 'דיני ממונות בשלשה' במשנת 'זה בורר' הוא אפוא: הודאות והלוואות בשלושה הדיוטות.

נמצא שעמדות האמוראים שדנו בפירושה של משנתנו מושרשות במקורות התנאיים.³² יש להדגיש שהאמוראים נחלקו בפירוש המשנה בלבד. להלכה שניהם מסכימים שגזלות וחבלות וקנסות נדונים בבית דין קבוע של מומחים, ואילו הודאות והלוואות נדונות – בהסכמת בעלי הדין – בבית דין נברר של הדיוטות.³³ לכאורה כל אחד משני הפירושים אפשרי במשנתנו, ואולם יש עדיפות ברורה לפירושו של רבא. לפי רבא פירושה של ההלכה 'דיני ממונות בשלשה' במשנתנו ובמשנת 'זה בורר' הוא אחד: הודאות והלוואות בשלושה הדיוטות. לעומת זאת לפי ר' אבהו צריך להניח שהלכה זו באה במשנה בשתי הוראות שונות. פירושו של רבא הולם גם את לשונה השקולה של המשנה ואת סגנונו של הפרק.³⁴ העובדה שלפי פירוש זה המשנה מדברת בבתי דין שונים אינה מעוררת כל קושי. אדרבה, בזה היא דומה לכל אחת מן המשניות האחרות ביחידה זו (א–ג), שאף הן מדברות בבתי דין שונים.

ואולם יש לבחון מחדש את הזיקה בין משנתנו למשנת 'זה בורר'. החוקרים הניחו שמשנת 'זה בורר' מצטטת את משנתנו ומפרשת אותה.³⁵ הנחה זו מבוססת על סדר הדברים במשנה כפי שהיא לפנינו. אבל מנקודת המבט של התהוות המשנה אפשר שהיחס בין המשניות הוא הפוך, כלומר התנא של משנתנו הוא זה שציטט את משנת 'זה בורר'. מתברר כי אפשרות מפתיעה זו מתאימה לאופי הפרק. כפי שציניתי למעלה, יש להניח שעורך הפרק קיבץ יחד עניינים שונים שנדונים בשלושה מתוך ההלכות המקוריות שכל עניין נשנה בהן במקומו. משנת 'זה בורר' היא המקום היחיד שנשנתה בו ההלכה 'דיני ממונות בשלשה' במובן של הודאות והלוואות בשלושה הדיוטות, ואפשר לשער שממנה לקח עורך הפרק הלכה זו.³⁶ יש להניח שגם ההלכות הבאות במשנה, 'גזלות וחבלות בשלשה' ו'זק וחצי זק וכו' בשלשה', נשנו בעקבות מקורות אחרים שהיו לפני התנא. ברם הלכות אלה אינה שנויות כלשונן מחוץ למשנתנו. אין להוציא מכלל

32 הקשר בין שיטת ר' אבהו למדרש הכתובים בפרשת השומרים נזכר כבר בתלמוד בבלי, סנהדרין ב ע"ב. את שיטת רבא התלמוד אינו קושר למשנת 'זה בורר', אבל נראה ששיטתו מבוססת על משנה זו.

33 שיטת רבא מפורשת ולכך מסכים גם ר' אבהו. ראו: בבלי, סנהדרין ב ע"ב, וראו לעיל הערה 13. גם עניין זה עולה מן המקורות התנאיים, ולא נזכרה בענייני מחלוקת.

34 ווייס, לחקר המשנה והתלמוד (לעיל הערה 1), עמ' 133, הכריע שדיני ממונות הוא עניין בפני עצמו על פי הסגנון בלבד. בנוביץ הגיע גם הוא למסקנה שיש לפרש את המשנה כרבא. ראו: בנוביץ, עדי ממונות (לעיל הערה 13), עמ' 37–41. כאן מנומקים הדברים בדרך אחרת.

35 אלבק, נזיקין (לעיל הערה 1), עמ' 175; אלון, אילין דמתמנין בכסף (לעיל הערה 16), עמ' 45; בנוביץ, עדי ממונות (שם); סבתו, מסכת סנהדרין (לעיל הערה 16), עמ' 41.

36 דור הציע שמקורה של ההלכה 'דיני ממונות בשלשה' במשנה, סנהדרין ד, א. ראו: צ' דור, 'הרכב בתי הדין השונים בספרות התנאים', דעות, יד–טו (תשכ"א), עמ' 63–71. אבל הוא לא עמד על כך ש'דיני ממונות' במשנתנו הם הודאות והלוואות בלבד. לעומת זאת נראה שמשנה ד, א, עוסקת ב'דיני ממונות' במובן של גזלות וחבלות (לעיל הערה 29).

אפשרות שהלכות אלה נשנו בעקבות המקורות התנאיים שההלכה 'דיני ממונות בשלשה' באה בהם במובן של גזלות וחבלות וקנסות בשלושה מומחים. מכיוון שהתנא לא היה יכול לשנות את ההלכה כלשונה שם, הוא ניסח אותה בדיוק: 'גזלות וחבלות בשלשה', והוסיף לה את רשימת הקנסות.³⁷ אפשר לשער אפוא שהמקורות התנאיים שהזכרתי למעלה הם ההלכות המקוריות שמהן לקח עורך הקובץ את ההלכות שבמשנתנו.

משנה ב: מכות, עיבור החודש ועיבור השנה

מכות בשלשה,³⁸ עיבור החודש בשלשה, עיבור השנה בשלשה, דברי ר' מאיר, רבן שמעון בן גמליאל אומ' בשלשה מתחילים, ובחמישה נושאים ונותנים וגומרין בשבעה, ואם גמר בשלושה מעוברת.

משנה זו מונה אף היא שלושה עניינים הנדונים בשלושה, וגם עניינים אלה נדונים בשני בתי דין שונים. מכות, שנשנו בסמוך לגזלות וחבלות וקנסות, נדונות בבית דין מקומי של שלושה מומחים.³⁹ לעומת זאת עיבור החודש ועיבור השנה נעשים בבית הדין הגדול.⁴⁰ לשתי ההלכות הללו מקבילות במקומות אחרים. להלכה 'מכות בשלשה' מקבילה בתוספתא מכות: 'מכות בשלשה, אחד מכה ואחד מונה ואחד קורא'.⁴¹ אפשר שהלכה זו עמדה לפני התנא של משנתנו, והוא שָנָא בקיצור 'מכות בשלשה'. להלכה בעניין עיבור החודש ועיבור השנה מקבילה בתוספתא סנהדרין: 'קידוש החודש ועיבור שנה בשלשה דברי ר' מאיר וחכמי אומ' עיבור שנה בשלשה מתחילין בחמישה נושאים ונותנים וגומרין בשבעה וכו'.⁴² ההלכה בתוספתא דומה

37 רשימת הקנסות במשנתנו היא הרחבה מכל רשימות הקנסות שזכרו במקורות התנאיים. השוו: משנה, כתובות ג, ד-ט; שבעות ד, ו; שביעית י, ב; תוספתא, כתובות ב, ב (מהדורת ליברמן, עמ' 60-61); בכורות ו, יט (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 541). יש להניח שהדבר קשור לאופי המאסף של הפרק.

38 בדפוסים נוסף: 'משום ר' ישמעאל אמרו בעשרים ושלשה', וכן הוא בבבלי, סנהדרין ט ע"א (בלשון ההצעה 'תנן'). אבל משאלת ר' אבהו בירושלמי, סנהדרין א, ב (יח ע"ב; טור 1265, שורות 29-30) עולה שהתוספתא אינה מן המשנה. ראו: י"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 963.

39 משנה, מכות ג, יב. על חזן הכנסת כפקיד קהילתי ראו: ז' ספראי, הקהילה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 258-259.

40 משנה, ראש השנה ב, ז-ח, ד, ד; תוספתא, סנהדרין ב, ה-ו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 416); מכילתא דר' ישמעאל, פסחא ב (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 9).

41 תוספתא, מכות ה, טו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 445). ובבבלי: 'תנו רבנן: הגדול שבדיינין קורא, השני מונה והשלישי אומר הכהו' (מכות כג ע"א; בבא קמא לב ע"א; כריתות יא ע"א). גם במביתא זו מוכח שמדובר בבית דין קבוע של מומחים (גדול שבדיינין).

42 תוספתא, סנהדרין ב, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 416). ההלכה ממשיכה ומפרשת: 'כיצד? אחד אומ' לישב ושנים אומ' שלא לישב, בטל היחיד במיעוטו. שנים אומ' לישב ואחד אומ' שלא לישב, מוסיפין שנים ונושאים ונותנים בחמישה. שנים אומ' צריכה לעבר ושלשה אומ' אינה צריכה לעבר, בטלו שנים במיעוטן. שלשה אומ' צריכה ושנים אומ' אינה צריכה, מוסיפין שנים וגומרין בשבעה, שאין מינין פחות משבעה'.

לזו שבמשנה בשינויים קלים במינוח⁴³ ובשמות החכמים.⁴⁴ ההלכה בתוספתא עצמאית ואינה נסמכת על המשנה.⁴⁵ הלכה זו היא המקור היחיד בספרות התנאים, פרט למשנתנו, שנזכר בו מגיין הדיינים הדרושים לקידוש החודש ועיבור השנה.⁴⁶ אין להוציא מכלל אפשרות שההלכה בתוספתא, בצורתה זו או בגרסה מוקדמת שלה, היא ההלכה המקורית שממנה לקח התנא של משנתנו את העניין.⁴⁷

משנה ג: סמיכת הזקנים ועריפת העגלה, חליצה ומיאונים

סמיכת הזקנים ועריפת העגלה בשלשה דברי ר' שמעון ר' יהודה אומ' בחמשה חליצה ומיאונים בשלשה נטע רבעי ומעשר שיני שאין דמיו ידועין בשלשה וההקדישות בשלשה והערכים המטלטלין בשלשה ר' יהודה אומ' ואחד מהן כהן ובקרקעות תשעה וכהן ואדן [ואדם] כיוצא בהן.

משנה ג מזכירה עניינים נוספים שנדונים בפני הרכבים שונים של שלושה. 'סמיכת הזקנים' היא סמיכת הזקנים על ראש פרק העלם דבר של ציבור, שבא על שגגת הוראה של בית הדין הגדול.⁴⁸ ואילו 'עריפת העגלה' היא מדידת המרחק של חלל מן הערים הקרובות למקום הימצאו, שנעשתה גם היא על ידי זקנים מבית הדין הגדול. כל אחד מהעניינים האלה נשנה בנפרד במקום אחר. מחלוקת התנאים בעניין סמיכת הזקנים

43 'עבור החודש' במשנה לעומת 'קידוש החודש' בתוספתא. לעניין זה ראו: ירושלמי, סנהדרין א, ב (יח ע"ג; טור 1265, שורות 46–47); בבלי, סנהדרין י ע"ב; אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (לעיל הערה 38), עמ' 371–372.

44 דעתו של רבן שמעון בן גמליאל במשנתנו באה בתוספתא בשמם של חכמים. הדבר מבטא את עדיפותה של שיטה זו בעיני התנא של התוספתא. עדיפותה של שיטה זו באה לידי ביטוי גם במעשה הנזכר בתלמודים: 'מעשה ברבן גמליאל שאמר יקרונני שבעה זקנים לעלייה' (ירושלמי, סנהדרין א, ב [יח ע"ג]; טור 1266, שורה 5); בבלי, סנהדרין יא ע"א, וכן במאמץ של אמוראים בשני התלמודים למצוא בכתובים מקורות למספרים שציינו רבן שמעון בן גמליאל (שם; שם). לעורך המשנה היה עניין דווקא בדעתו של ר' מאיר, שסבר 'עבור השנה בשלשה'.

45 עצמאותה ניכרת בשונה ואף מתוך ההקשר. היא שנויה במסגרת קובץ הלכות עצמאי בעניין קידוש החודש ועיבור השנה (תוספתא, סנהדרין, ב, א–טו [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 416–418]) שאין כדוגמתו במשנה.

46 אפשר שיש לכך רמז במשנה: 'ללמדך שכל שלשה ושלשה שעמדו בית דין על ישראל הרי הן כבית דינו של משה' (ראש השנה ב, ט), ומדובר שם בקידוש החודש. השוו: תוספתא, ראש השנה א, יח (מהדורת ליברמן, עמ' 311).

47 אפשר שלפני התנא של משנתנו היה ראש ההלכה בלבד, ואפשר שהייתה לפניו ההלכה כולה (עם הפירוש 'כיצד') והוא קיצר אותה כדרך שעשה בעניינים אחרים.

48 בתוספתא, סנהדרין א, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 414) נזכרת לצד 'סמיכת הזקנים' שבמשנה סמיכה נוספת: 'סמיכה בשלשה וסמיכת זקנים בשלשה, ר' יהודה אומ' בחמשה'. בשני התלמודים פירשו שהסמיכה הנוספת (הנזכרת ראשונה!) היא סמיכת תלמידי חכמים לדרגת חכם או זקן, שאף היא נעשית בשלושה. ראו:

נשנית בספרא: "וסמכו זקני" יכול זקנים מן השוק? ת"ל "זקני עדה", אי זקני עדה יכול כל הזקנים שבעדה? ת"ל "העדה" המיוחדים שבעדה. וכמה הן? "וסמכו" שנים "זקני" שנים, אין ב"ד שקול הרי חמשה דברי רבי יהודה, רבי שמעון אומר "וסמכו זקני" שנים, אין ב"ד שקול הרי שלשה.⁴⁹ המחלוקת בעניין עריפת העגלה נשנית במשנה, סוטה ט, א: 'ויצאו זקניך ושופטיך – ושלשה מבית דין הגדול שבירושלים היו יוצאין. ר' יהודה אומ' חמשה, שנאמר זקניך – שנים, ושפטיך – שנים, ואין בית דין שקול מוסיפים עליהן עוד אחד.'⁵⁰

עורך המשנה שלנו צירף את שני העניינים יחד מפני שניהם נעשים בשלושה זקנים מבית הדין הגדול, ובשניהם נחלקו ר' שמעון ור' יהודה אם הם נעשים בשלושה או בחמישה. גם כאן לא הזכירה המשנה שדיינים אלה הם 'זקני העדה' או 'מבית דין הגדול שבירושלים'; היא ציינה את מניינם בלבד.

להבדיל משני העניינים הראשונים, שנעשים בפני דיינים מבית הדין הגדול, החליצה והמייאונים נעשים בשלושה הדיינים. גם שני העניינים הללו נשנו תחילה בשני מקומות שונים וצורפו כאן יחד. ההלכה בעניין חליצה נשנית במשנת יבמות: 'מצות חליצה בשלושה דיינים ואפילו שלשתן הדיינות' (יבמות יב, א). מן התוספתא עולה שחכמים נחלקו בשאלת מספר הדיינים הדרושים לחליצה: 'מצות חליצה בשלושה ובלבד שיהו יודעין לקרות. ר' יהודה אומ' בחמישה. אמ' ר' לעזר בי ר' שמעון מעשה וחליצה לפני ר' ישמעאל ביחידי בלילה'.⁵¹ נראה שנוסף על מספר הדיינים הייתה מחלוקת אם צריך לעניין זה מומחים או הדיינות.⁵² משנת יבמות הכריעה הן באשר למספר והן באשר לאיכות הדיינים.

גם בנוגע למיאון נחלקו הדעות. במשנה, יבמות יג, א, מובאת מחלוקת הבתים: 'בית שמאי אומרים בבית דין, ובית הלל אומרים בבית דין ושלא בבית דין'. בתוספתא נחלקו תנאים בדעת בית הלל: 'בית הלל או' בבית דין ושלא בבית דין, ובלבד שיהו שלשה. ר' יוסה בי ר' יהודה ור' לעזר בי ר' שמעון אומ' אפי' בפני שנים'.⁵³ לפי תנא קמא בית הלל ובית שמאי סבורים

ירושלמי, סנהדרין א, ג (יט ע"א; טור 1269, שורות 9–10); בבלי, סנהדרין יג ע"ב. וראו בפירוש המשנה לרמב"ם, שפירש את משנתנו כאילו היא מדברת בסמיכה לדרגת חכם.

49 ספרא, דבורא דחובה, פרשתא ד, פרקו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 144). מקבילות: ירושלמי, סנהדרין א, ג (יט ע"א; טור 1269, שורות 35–38); סוטה ט, א (כג ע"ג; טור 943, שורות 46–49); בבלי, סנהדרין יג ע"ב; סוטה מד ע"ב.

50 מקבילות: ספרי דברים רה (מהדורת פינקלשטיין עמ' 241); ירושלמי, סנהדרין א, ג (יט ע"א; טור, 1269 שורות 38–42); בבלי, סנהדרין יג ע"ב.

51 תוספתא, יבמות יב, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 42); וכן: בבלי, יבמות קו ע"ב.

52 התורה קבעה שחליצה צריכה להיעשות בנוכחות 'זקנים' (דב' כה 8), ומכאן היה מתבקש ללמוד שיהיו אלה מומחים. ואכן בירושלמי שאלו: 'כתיב זקנים ואת אמר הדיינות? והשיבו: 'מצווה בזקנים' (יבמות יב, א [יב ע"ב; טור 885, שורות 10–11]). אפשר שלשון המשנה 'דיינים' משקפת את הדעה שנדרשו מומחים. ראו: 'ומאחר דאפילו שלשה הדיינות דיינים למה ליה? הא קמ"ל דבעינן שידועים להקרות כעין דיינים' (בבלי, יבמות, קא ע"א).

53 תוספתא, יבמות יג, א (מהדורת ליברמן, עמ' 45).

שצריך שלושה. לפי זה 'שלא בבית דין' פירושו שלא בבית דין של מומחים אלא בהדיוטות. לעומת זאת לפי שני התנאים האחרונים 'שלא בפני בית דין' פירושו שאין צורך בשלושה.⁵⁴ ההלכה במשנתנו היא כדעת בית הלל וכדברי תנא קמא בתוספתא, שמיאון הוא בפני שלושה הדיוטות.⁵⁵ עורך משנתנו צירף את שני העניינים יחד וקבע 'החליצה והמיאונים בשלשה'. גם כאן המשנה לא התייחסה לטיב בית הדין ולא ציינה שמדובר בהדיוטות.

העניינים האחרים שנוכחים במשנה, 'נטע רבעי ומעשר שני שאין דמיו ידועין בשלשה', נעשים בפני שלושה שאינם דיינים כלל. השלושה האלה דרושים כדי להעריך את דמיהם של הפירות שהבעלים מבקשים לפדות ולהעלות לירושלים.⁵⁶ בתוספתא פירשו מי הם השלושה שעל פיהם נקבע הדבר: 'מעשר שיני שאין דמיו ידועים נפדה על פי שלשה לקוחות ולא על פי שלשה שאין לקוחות, אפילו אחד מהן גוי, אפילו אחד מהן בעלים'.⁵⁷ אין מדובר אפוא בדיונים אלא באנשים מן השוק ובכללם כאלה שאינם כשרים לדון.

המשנה מונה עניינים נוספים הקשורים למקדש: 'הקדשות בשלשה',⁵⁸ וכן 'הערכין המטלטלין בשלשה'.⁵⁹ על זהותם של השלושה הללו אנחנו שומעים בתוספתא שקלים: 'שלשה

54 על כל העניין ראו: מ' הלברטל וא' שמש, 'על המיאון: תולדותיה הסבוכות של תופעה הלכתית חריגה', תרביץ, פב (תשע"ד), עמ' 377–393.

55 כדברי אביו, בבלי, יבמות קז ע"ב. לפי זה סתם 'בית דין' הוא של מומחים, ואילו שלושה הדיוטות הם בגדר 'שלא בבית דין'. דומה שקביעה זו משקפת את התפיסה הרווחת במשנה. ראו גם: רדזינר, דיני קנסות (לעיל הערה 12), עמ' 107–117.

56 הלכה זו נשנית גם במשנה: 'את שאין דמיו ידועים יפדה על פי שלשה' (מעשר שני ד, ב). וראו: אלבק, נזיקין (לעיל הערה 1), עמ' 442.

57 תוספתא, מעשר שני ג, ה (מהדורת ליברמן, עמ' 257); סנהדרין א, ב (מהדורת צוקרמנדל עמ' 415); בבלי, סנהדרין יד ע"ב. המפרשים נחלקו בפירוש 'לקוחות'. רש"י, שם, ד"ה 'לקוחות', פירש: 'סוחרים הבקיאים בשומא'. וכן פירש הרמב"ם: 'על פי שלשה תגרים' (משנה תורה, הלכות מעשר שני כ, ד; הובא בהסכמה על ידי ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ב, ניו יורק תשט"ו, מעשר שני, עמ' 752). אבל ב'יד רמ"ה' פורש: 'בשלשה לקוחות שרצו לקנותו, זה אומר בכך וכך וזה אומר בכך וכך, שמתוך שכל אחד מוסיף על עילוי של חברו אין המעשר מתאונה' (יד רמ"ה, סנהדרין יד ע"ב). כלומר עושים כעין מכרז, וזה נראה פשוטה של ההלכה. דומה שהפירוש הראשון הוא בעקבות אילוץ של הסוגיה. ראו: תוספות, שם, ד"ה 'בשלשה לקוחות'.

58 אפשטיין קבע בעקבות הירושלמי, סנהדרין, א ג (יט ע"ב; טור 1270, שורה 30 – 'תני ההקדשות בשלשה') שפסקה זו אינה מן המשנה. ראו: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (לעיל הערה 38), עמ' 958. אבל היא נזכרת בכ"י קאופמן A 50; כ"י פרמה 3173; כ"י קיימברידג', Add. 470.1, והייתה גם לפני הבבלי, סנהדרין יד ע"ב.

59 המפרשים פירשו שאומר 'ערכי עלי' או 'ערך פלוני עלי' ובא לשלם במיטלטלין, כשיטת ר' אבהו בתלמוד הבבלי, סנהדרין יד ע"ב, וכן היא דעת ר' יעקב בר אהא בירושלמי, סנהדרין א, ג [יט ע"ב; טור 1270, שורות 32–34]. אלבק הציע ש'הערכין' פירושו הערכה של הכוהן את שווי הנכסים שהוקדשו למקדש כמשמעות הכתובים. ראו: אלבק, נזיקין (לעיל הערה 1), עמ' 442. וראו גם: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (שם), עמ' 546–548.

גזברין מה הן עושין? בהן היו פודין את הערכין ואת החרמין ואת ההקדשות וכו'.⁶⁰ אף שהקדשות וערכין המיטלטלין מוערכים בפני אותם אנשים, המשנה מבחינה ביניהם. זאת משום שכל סוגי ההקדשות נפדים בשלושה, ואילו בערכין יש הבדל בין מיטלטלין לבין קרקעות ואדם, שנפדים בתשעה וכהן.⁶¹ רשימת העניינים הנדונים בשלושה מסתיימת אפוא בשני עניינים שנעשים בעשרה.⁶²

*

במשניות א-ג קיבצה אפוא המשנה יחד עניינים שונים שנדונים בשלושה. הרכבים אחרים, של חמישה, שבעה ועשרה, נזכרו דרך אגב במסגרת דעות חולקות או אגב העניין.⁶³ השוואת ההלכות שבמשנתנו להלכות המקבילות הראתה שעורך הקובץ אסף את ההלכות מתוך ההלכות המקוריות, השמיט את הפרטים הנוגעים לדיונים ולבתי הדין, והותיר את מניין הדיונים בלבד. אף שטיבם של בתי הדין אינו נזכר בפירושו, הוא מונח ביסודן של ההלכות וניכר בעריכת הקובץ. ראשית, כפי שציינתי בראש הדברים, כל הלכה המסתיימת בתיבה 'בשלושה' מונה עניינים שנדונים בבית דין אחד, ואין היא מערבת עניינים שנדונים בבתי דין שונים. שנית,

60 תוספתא, שקלים ב, טו (מהדורת ליברמן, עמ' 211). בהמשך הרשימה נזכר גם מעשר שני. לכאורה הדבר סותר את האמור בתוספתא, מעשר שני ג, ה (מהדורת ליברמן, עמ' 257) וסנהדרין א, ב (מהדורת צוקרמנדל עמ' 415), שמעשר שני נפדה על ידי הבעלים בפני שלושה לקוחות. ליברמן פירש שמדובר במעשר שני שנטמא והיה צריך לפדותו. מכיוון שמדובר בירושלים הוא היה נפדה על ידי הגזברים. ראו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, ניו יורק תשכ"ב, שקלים, עמ' 693.

61 אבל בתוספתא שנו: 'מיטלטלין של הקדש [...] נפדין על פי שלשה לקוחות' (סנהדרין א, ב [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 415]), ולפי זה ההבחנה בין מקרקעין למיטלטלין קיימת גם בהקדשות. העניין תלוי בפירוש 'הערכין' במשנה. ראו לעיל הערה 59 ובדבריהם של אלבק ושל אפשטיין הנזכרים שם.

62 עניינים אלה נזכרים שוב במשנה, מגילה ד, ג, המונה עניינים שנעשים בעשרה. אך שם הם נשנים מחוץ להקשר, ומקורם כאן.

63 על אף היקפה הרחב של הרשימה יש כמה עניינים הנדונים בשלושה שלא נכללו בה. תוספתא, סנהדרין א, א: 'הביצוע בשלושה דברי ר' מאיר וחכמי אומ' ביחיד' (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 414); שם א, ב: 'כשם שהדין בשלושה כך הפשרה בשלושה' (שם, עמ' 415). ביצוע ופשרה אינם נזכרים במשנה כלל. בתוספתא שם נזכרה גם 'סמיכה בשלושה', היינו סמיכה לדרגת זקן, אך זו לא נמנתה במשנתנו (ראו לעיל הערה 48). במשנה, בכורות ה, ה: 'בכור שנסמת עינו, שנקטעה ידו, שנשברה רגלו – הרי זה ישחט על פי שלשה בני הכנסת'; וכן בתוספתא, סנהדרין א, ב: 'מום שבגלוי ישחט על פי שלשה בני הכנסת' (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 415). עניין זה לא נזכר במשנתנו. בתוספתא, שקלים ב, טו (מהדורת ליברמן, עמ' 211), נזכרו 'החרמין' בין הדברים ששלושת הגזברים היו פודים, אך אלה לא נזכרו במשנתנו. כמו כן לא נזכרה במשנתנו 'התרת נדרים בשלושה' (בבלי, יבמות כה ע"ב). ברם עניין זה לא נזכר בקבצים התנאים אלא בתלמוד בלבד. לעניין סוג הדיונים ראו: ספרי במדבר עג (מהדורת כהנא, א, עמ' 175); ירושלמי, חגיגה א, ח (עו ע"ג; טור 780, שורות 25–35); בבלי, נדרים עח ע"א–ע"ב. בתוספות צוינו עניינים נוספים שלא נשנו במשנתנו ('כופר ושלשים של עבד' ו'ציאת עבד בראשי אברים') והוסבר ש'נתא ושייר'. ראו: תוספות, סנהדרין ב ע"א, ד"ה 'דיני ממונות'. אך גם עניינים אלה לא נזכרו במקורות התנאים.

נראה שהרשימה כולה סודרה לפי מעמד בתי הדין. בחלק הראשון של הרשימה מסודרות שבע הלכות בסדר עולה מבית הדין הנמוך לבית הדין הגבוה: תחילה נמנים עניינים הנדונים בבית דין של שלושה הדייטות ('דיני ממונות'); לאחר מכן עניינים הנדונים בבית דין של שלושה מומחים ('גזלות וחבלות', קנסות ו'מכות'); לאחר מכן עניינים שנדונים בבית הדין הגדול ('עיבור החודש ועיבור השנה', 'סמיכת הזקנים ועריפת העגלה'); ולאחר שסיימה המשנה למנות את בתי הדין היא מונה בארבע הלכות האחרונות הרכבים שפעלו שלא במסגרת בתי דין – תחילה 'חליצה ומיאונים', שנעשים בפני שלושה הדייטות,⁶⁴ ולאחר מכן עניינים שבהם השלושה משמשים כשמאים: 'נטע רבעי ומעשר שני שאין דמיו ידועין', 'ההקדשות' ו'הערכין המטלטלין'.

חלק ב

עניינים הנדונים בעשרים ושלושה ושבעים ואחד

חלקו השני של הפרק (משניות ד–ו) מקביל בדיוק לחלקו הראשון. נמנים בו עשרים עניינים, שנחלקים לאחת עשרה הלכות, וכל אחת מהן מסתיימת במספר הדיינים: 'עשרים ושלושה' או 'שבעים ואחד'.⁶⁵ אומנם בחלק זה מזכירה המשנה בפירוש בתי דין. לפי הפירוש המקובל משנה ד מפרטת את סמכויות בית הדין העירוני של עשרים ושלושה,⁶⁶ משנה ה מפרטת את סמכויות בית הדין הגדול של שבעים ואחד,⁶⁷ ואילו משנה ו מזכירה את שני בתי הדין הללו בשמות אחרים – 'סנהדרין גדולה' ו'קטנה' – ומעגנת בכתובים את מספרי הדיינים שישבו בהם. המשנה מוסיפה וקובעת שכל עיר שיש בה מספר מינימלי של תושבים – 120 או 230 – ראויה לסנהדרין קטנה. לפי זה עולה מן המשנה שדיני נפשות נדונים בסנהדרין קטנה של עשרים ושלושה, ואילו הסנהדרין הגדולה של שבעים ואחד אינה דנה בדרך כלל דיני נפשות. המשנה מונה שלושה דינים מיוחדים שהם בלבד נדונים בבית דין של שבעים ואחד: שבט, נביא שקר וכוהן גדול. תפקידיה העיקריים של הסנהדרין הגדולה הם בתחום הציבורי והדת: מוציאים למלחמת הרשות, מוסיפים על העיר ועל העזרות, עושים סנהדריות לשבטים, ועושים עיר הנידחת.

64 שלושה הדייטות אלה אינם בגדר 'בית דין' כדבריהם של בית הלל 'בבית דין ושלא בבית דין' (משנה, יבמות יג, א). גם מבחינת תפקידם הם אינם דנים בעניין כלשהו אלא מקיימים את טקס החליצה והמיואון.

65 במשנה ד נמנות ארבע הלכות המסתיימות 'בעשרים ושלושה'. במשנה ה נמנות חמש הלכות המסתיימות 'בבית דין של שבעים ואחד', ובמשנה ו נמנים שני עניינים נוספים: 'סנהדרין גדולה היתה של שבעים ואחד וקטנה של עשרים ושלושה'.

66 כך הניחו כל מפרשי המשנה. ראו: אלבק, נזיקין (לעיל הערה 1); א"א אורבך, 'בתי דין של עשרים ושלושה ודיני מיתות בית דין', דברי הקונגרס החמישי למדעי היהדות, ב, ירושלים תשל"ב, עמ' 37–48 (נדפס שוב: הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 294–305).

67 אלבק, נזיקין (שם), עמ' 164; ווייס, בית דין של שבעים ואחד (לעיל הערה 1), עמ' קפט.

בפתיחת הדברים עמדתי על כמה קשיים שהמשנה בחלק זה מעוררת ובפרט על המינוח הלא-אחיד שהיא נוקטת. אציין כאן עניין נוסף, שיעמוד ברקע הדיון. התמונה שעולה מן המשנה שונה לחלוטין מזו שעולה מן המקורות מימי הבית השני. מן המקורות הללו, ובהם יוספוס, פילון והברית החדשה, עולה שדיני נפשות נדונו דרך כלל בסנהדרין בירושלים, ולפי יוספוס דווקא בבית דין של שבעים.⁶⁸ במקורות מימי הבית לא נזכרו בתי דין עירוניים של עשרים ושלושה שדנו דיני נפשות. החוקרים עמדו בעבר על הסתירה בין המקורות וניסו ליישבה בדרכים שונות.⁶⁹ הצגת הבעיה והפתרונות שהוצעו לה היו מבוססים על ההנחה שהלכות סנהדרין במשנה משקפות את המציאות שנהגה בימי הבית השני. ואולם בעת האחרונה התגבשה ההכרה שההלכה במשנה ובספרות חז"ל בכללה אינה משקפת בהכרח את המציאות שהתקיימה בזמן הבית. ייתכן, וזה כנראה המצב בתחום דיני הנפשות, שההלכה במשנה שונה מזו שנהגה בימי הבית.⁷⁰ ההבדלים בין שני סוגי ההלכה אינם דורשים אפוא יישוב, אך הם מחדדים את הצורך להסביר את הרקע ליצירת ההלכה התנאית. בענייננו השאלה היא מתי ומדוע סטו חכמים מן ההלכה הקדומה שנהגה בפני הבית. הדיון בהלכות הבאות יוביל גם לברור עניין זה.

68 במונח סנהדרין כוונתי לבית הדין שפעל במקדש בירושלים או בסמוך לו, בין שהוא נקרא בשם זה ובין שנקרא בשמות אחרים. לסקירה של המקורות והספרות ראו הנספח בסוף המאמר.

69 את הבעיה הציג לראשונה ג' אלון, 'לחקר ההלכה של פילון', הנ"ל, מחקרים (לעיל הערה 16), א, עמ' 92–98. אלון טען שהניגוד אינו בין ספרות חז"ל למקורות החיצוניים אלא בין מקורות מימי הבית – ובהם מקורות תנאיים אחדים – למקורות שאחרי החורבן. לדעתו בימי הבית נדונו דיני נפשות בסנהדרין בירושלים, ואילו לאחר החורבן חידשו חכמים שהם נדונים בבתי דין עירוניים שבגבולין. לעמדה דומה ראו: ח' טשרנוביץ, תולדות ההלכה: כולל שלשלת הקבלה והתפתחות התורה שבעל פה מתוך שרשיה ומקורותיה מראשיתה עד חתימת התלמוד, ד, ניו יורק תש"י, עמ' 254–261. מנטל חלק עליהם וטען שהיעדר ידיעות על דיני נפשות מחוץ לירושלים במקורות שמימי הבית אינו מלמד שלא התקיימו כאלה. לדעתו המשנה מתארת נאמנה את המציאות ומשלימה את מה שלא נאמר במקורות החיצוניים. ראו: ח"ד מנטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין, תל אביב תשכ"ט, עמ' 346–356. אורבך הסכים לביקורתו של מנטל אך נאלץ להודות שבתקופה הרומית נדונו דיני נפשות בירושלים בלבד. בעקבות זאת טען שהמשנה משקפת את המצב ששרר קודם לכן, בתקופה ההלניסטית והחשמונאית – אבל הוא לא הביא ראיות של ממש לקיומם של בתי דין של עשרים ושלושה בתקופה זו. ראו: אורבך, בתי דין של עשרים ושלושה (לעיל הערה 66).

70 הנהח זו עומדת ביסודם של המחקרים החדשים בעניין דיני הנפשות. ראו: מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 145–167; א' שמש, עונשים וחטאים: מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים תשס"ג עמ' 1–7; י' לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה, ירושלים ותל אביב תשס"ד, עמ' 170–277; י' רוון-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים תשס"ח, עמ' 152–180; B. Berkowitz, *Execution and Invention: Death Penalty Discourse in Early Rabbinic and Christian Cultures*, Oxford 2006, pp. 3–24; D. Steinmetz, *Punishment and Freedom: The Rabbinic Construction of Criminal Law*, Philadelphia, PA 2008, pp. xi–xviii

משנה ד: דיני נפשות בעשרים ושלושה

דיני נפשות בעשרים ושלושה, הרובע והנרבע בעשרים ושלושה שנ' 'והרגת את האשה ואת הבהמה'⁷¹ ואומ' 'ואת הבהמה תהרוגו'⁷² שור הניסקל בעשרים ושלושה שנ' 'השור יִפְקֹל וגם בעליו יומת'⁷³ כמיתת בעלים כן מיתת השור. הזאב והארי הדוב והנמר והברדלס והנחש מיתתן בעשרים ושלושה. רבי אליעזר או' כל הקודם להורגן זכה, רבי עקיבא או' מיתתן בעשרין ושלושה.

המשנה פותחת בהלכה 'דיני נפשות בעשרים ושלושה' ומונה אחריה שלושה עניינים: 'הרובע והנרבע בעשרים ושלושה', 'שור הניסקל בעשרים ושלושה' ו'הזאב והארי הדוב והנמר והברדלס והנחש – מיתתן בעשרים ושלושה'. לפי סגנון המשנה אפשר היה לחשוב שהיא שנויה בדרך של כלל ופרט, אבל ברור שאין הדברים כן. ההלכה הראשונה, 'דיני נפשות בעשרים ושלושה', מדברת בוודאי בדיני נפשות של אדם, ואילו שלושת העניינים שבאים לאחר מכן מדברים בדיני נפשות של בעלי חיים. מדובר כאן אפוא בעניינים שונים.⁷⁴ אכן במקורות המקבילים באות הלכות אלה בפני עצמן. ההלכה הראשונה, 'דיני נפשות בעשרים ושלושה', באה ללא ההלכות שנוגעות לבעלי חיים,⁷⁵ ואילו ההלכות שנוגעות לבעלי חיים באות ללא ההלכה הראשונה.⁷⁶ מתברר שגם בהלכה זו צירפה המשנה יחד עניינים שנוכרו במקורות אחרים בנפרד, מפני שהם נדונים באותו הרכב. סגנונה של משנה זו דומה אפוא לסגנון של המשניות הקודמות (א–ג), וגם בה לא נזכר בית דין אלא מספר הדיינים בלבד. מעתה יש לעיין באיזה בית דין מדובר כאן. ההלכה 'דיני נפשות בעשרים ושלושה' רווחת במקורות התנאיים. היא הייתה מוסכמת כבר על ר' אליעזר ור' עקיבא, ובדרך כלל לא נחלקו עליה חכמים.⁷⁷ הפירוש המקובל, שההלכה מדברת

71 וי' כ 15 (מדבר בזכר בהמה שרובע אישה).

72 וי' כ 16 (מדבר בנקבת בהמה שנרבעת על ידי איש).

73 שמ' כא 29 (מדבר בשור שהרג אדם).

74 ההלכה הראשונה, 'דיני נפשות בעשרים ושלושה', באה ללא מדרש הכתוב, כמו שאר ההלכות ברשימה (משניות א–ה), ואילו ההלכות בעניינים של בעלי חיים באות בצירוף מדרשי כתובים. בעניינין של חיות טרף לא מובא כתוב כי הוא אינו נלמד מהכתוב אלא משור הנסקל. ראו: תוספתא, סנהדרין ג, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 418).

75 ראו להלן הערה 77.

76 תוספתא, סנהדרין ג, א–ג (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 418). מחלוקת ר' אליעזר ור' עקיבא באה בתוספתא בנוסח שונה מזה שבמשנה. לפי המשנה הם נחלקו בחיות טרף בלבד, ואילו לפי התוספתא הם נחלקו גם בשאר בהמה, חיה ועופות. הלכת שור הנסקל נזכרת גם במכילתא דר' ישמעאל, נויקין י (מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 285); מכילתא דר' שמעון בן יוחאי כא 29 (מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ' 181); ירושלמי, סנהדרין א, ד (יט ע"ב; טור 1270, שורה 47 – 1271 שורה 6); בבלי, סנהדרין טו ע"א.

77 משנה, סנהדרין א, ד, ו; ד, א; תוספתא, סנהדרין ג, ז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 419); שבועות ג, ח (שם, עמ' 450); מכילתא דר' שמעון בן יוחאי כג 2 (מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ' 214); ספרא, אמור, פרשה יד, פרק כ, ט (מהדורת וייס, דף קה ע"א); ספרי במדבר קס (מהדורת כהנא, ב, עמ' 545–546); מכילתא

על בית דין עירוני של עשרים ושלושה, מבוסס על קריאת משנה ד לאור משנה ו, המדברת על סנהדרין קטנה של עשרים ושלושה, שהייתה בכל עיר. ואולם אם קוראים את משנה ד בפני עצמה ועל רקע ההלכות הקודמות בפרק, אין הכרח להניח שהיא מדברת על בית דין עירוני של עשרים ושלושה. אפשר שהיא מדברת על הרכב של עשרים ושלושה דיינים מתוך הסנהדרין הגדולה. אפשרות זו נתמכת בשורת מקורות תנאיים שעולה מהם כי דיני נפשות אכן נדונים בסנהדרין בירושלים.⁷⁸

דיני נפשות בסנהדרין בירושלים

במכילתא דר' ישמעאל דרשו את הכתוב בעניינו של רוצח במזיד 'מעם מזבחי תקחנו למות' (שמ' כא 14) – 'נמצינו למדים שסנהדרין בצד מזבח'.⁷⁹ לפי המדרש שיעור הכתוב הוא: 'מעם מזבחי' – לאחר שהרוצח נדון בסנהדרין – 'תקחנו למות'. לפי זה הסנהדרין שדנה דיני נפשות נמצאת במקדש.⁸⁰ דרשה מורחבת באה במכילתא דר' שמעון בן יוחאי: 'מנין שתהא סנהדרין סמוכה למזבח? תלמוד לומר מעם מזבחי תקחנו למות. ומנין שאין ממיתין אלא בפני הבית? תלמוד לומר מעם מזבחי תקחנו למות. הא אם יש מזבח אתה ממית ואם לאו אי אתה ממית'.⁸¹ לפי דרשה זו היעדר הסמכות לדון דיני נפשות לאחר החורבן אינו תוצאה (רק) של תנאים חיצוניים ופוליטיים, כגון נטילת הסמכות בידי הרומאים, אלא נובע מן העיקרון ההלכתי שסנהדרין צריכה להיות סמוכה למזבח. עיקרון דומה נשנה בספרי זוטא: 'מות יומת] אין במשמע אלא בזמן שהסנהדרין במקומה, בזמן שאין הסנהדרין במקומה נתחייב אדם סקילה – ביתו נופל עליו או חיה גורתו'.⁸² לאחר חורבן הבית, כאשר הסנהדרין אינה במקומה, אין דיני נפשות נוהגים אלא תחליפים של מיתה בידי שמיים. לפי דרכנו למדנו שבשני בתי המדרש, דבי ר' עקיבא ודבי ר' ישמעאל, סברו שסנהדרין שדנה דיני נפשות צריכה להיות במקדש בירושלים. עיקרון זה מהדהד גם בתלמוד הבבלי. משמו של ר' ישמעאל בר' יוסי נמסר: 'ארבעים שנה

לדב' א 18 (מהדורת הופמן, מדרש תנאים, עמ' 10). דעה יוצאת דופן נזכרת בספרי במדבר קס (שם, עמ' 546) בשם 'אנשי המשחות' ולפיה דיני נפשות בשלושים. לזהותם ראו: אורבך, בתי דין של עשרים ושלושה (לעיל הערה 66), עמ' 38, הערה 4.

78 הצעה דומה העלה בעבר אלון. ראו: אלון, לחקר ההלכה של פילון (לעיל הערה 69). הוא טען כי ההלכה 'דיני נפשות בעשרים ושלושה' משקפת את ההלכה שנהגה בזמן הבית, ואילו ההלכה שהם נדונו בבתי דין שבגבולין היא מלאחר החורבן. לעומת זאת אני מציע שהלכה זו משקפת את ההלכה התנאית לאחר החורבן. למרות ההבדל, המקורות שהזכיר אלון רלוונטיים לענייני ואוסף עליהם אחרים.

79 מכילתא דר' ישמעאל, נזיקין ד (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 264).

80 דרשה דומה ראו: 'ואלה המשפטים אשר תשים – מלמד שסנהדרין בצד מזבח' ((מכילתא דר' ישמעאל, יתרו יא [מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 245]). שם נלמד הדבר מסמיכות הפרשיות של 'ואלה המשפטים' (שמ' כא 1) לזו של מזבח (שם כ 21–22).

81 מכילתא דר' שמעון בן יוחאי, משפטים כא 14 (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 171).

82 ספרי זוטא במדבר לה 22 (מהדורת הורוביץ, עמ' 334). השוו: בבלי, כתובות ל ע"א; סוטה ח ע"ב; סנהדרין לו ע"ב.

עד שלא חרב הבית גלתה לה סנהדרי וישבה לה בחנות'.⁸³ ומפרש התלמוד: 'שלא דנו דיני נפשות כיון דחזו דנפיש רוצחים לא הוו יכלי למידן אמרי מוטב נוקים ונגלה ממקום למקום כי היכי דלא נחייבו דכתיב ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא מלמד שהמקום גורם'. לפי מסורת זו הסנהדרין מוסמכת לדון דיני נפשות רק כשהיא יושבת במקומה בלשכת הגזית.⁸⁴ עניינה המקורי של הדרשה 'מלמד שהמקום גורם' נוגע לזקן ממרא.⁸⁵ הגמרא מרחיבה את תחולת הדרשה וקובעת שגם בדיני נפשות 'המקום גורם'. המסורת שבתלמוד מתאימה למסורת התנאים שנזכרה למעלה. לפי זה דיני נפשות הם עניין חמור שמסור לבית הדין הגדול היושב בלשכת הגזית. רק סנהדרין היושבת במקדש 'בצד מזבח' ופוסקת מכוח 'המקום ההוא' רשאית לדון דיני נפשות.

סדר ישיבת הסנהדרין המתואר במשנה מלמד אף הוא שהסנהדרין הגדולה היא זו שדנה דיני נפשות. במשנה, סנהדרין ד, ג-ד, נאמר:

סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה כדי שיהו רואין זה את זה ושני סופרי דיינין עומדין לפניהן, אחד מימין ואחד מן שמאל וכותבין דברי מחייבין ודברי מזכין. ר' יהודה או' שלשה היו, אחד כותב דברי מחייבין, אחד כותב דברי מזכין והשלישי כותב דברי המזכין ודברי המחייבין.

ושלש שורות שלתלמידי חכמים יושבין לפניהן, כל אחד ואחד מכיר את מקומו. צרכו לסמוך – סומכין מן הראשונה, אחד מן השניה בא לו לראשונה ואחד מן השלישית בא לו לשניה, ובוררין להן עוד אחד מן הקהל ומושיבין אותו בשלישית, ולא היה יושב במקומו שלראשון אלא יושב במקום שהוא ראוי לו.

באיזו סנהדרין מדובר כאן? מן המשנה עולה שמדובר בסנהדרין הדנה דיני נפשות. בעקבות זאת פירשו המפרשים שמדובר כאן בסנהדרין קטנה של עשרים ושלושה.⁸⁶ ואולם עיון במקורות מביא למסקנה שונה. בתוספתא סנהדרין שנו:

סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה כדי שיהיו רואין זה את זה הנשיא יושב באמצע וזקנים יושבין מימינו ומשמאלו אמ' ר' אלעזר בר' צדוק כשהיה רבן גמליאל יושב בבית דין

83 בבלי, עבודה זרה ח ע"ב, לפי כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 7242; סנהדרין מא ע"א; שבת טו ע"א. השוו: ירושלמי סנהדרין א, א (יח ע"א; טור 1263, שורה 25).

84 רש"י ביקש להתאים את המסורת הזאת להלכה שדיני נפשות נדונים בבתי דין שבגבולין ופירש: 'דאין דנין דיני נפשות אפילו בסנהדרין קטנה שבכל עיר אלא בזמן שהיתה סנהדרין גדולה בישיבתה ובמקום המיוחד לה והוא לשכת הגזית' (רש"י, עבודה זרה ח ע"ב, ד"ה 'כי היכי דלא לחייבו'). ברם לפי פשוטם של הדברים, הסנהדרין היושבת בלשכת הגזית היא הסנהדרין שדנה דיני נפשות.

85 דרשה דומה נזכרת במדרש תנאים לדב' יז 8 (מהדורת מלמד, עמ' 102) ובלשון אחרת בספרי דברים קמד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 207).

86 רמב"ם, פירוש המשנה, ר' עובדיה מברטנורא, תוספות יו"ט ועוד; רש"י, סנהדרין לו ע"ב, ד"ה 'סנהדרין'.

ביבני אבא ואחד יושב מימינו וזקנים משמאלו ומפני מה אחד יושב מימינו של זקן מפני כבודו של זקן שלש שורות של תלמידי חכמים לפנייהם גדולים בראשונה ושניים בשנייה ושלישים בשלישית וכו'.⁸⁷

אזכור הנשיא כמי שיושב בראש הסנהדרין מלמד שמדובר בסנהדרין הגדולה.⁸⁸ גם ההשוואה של סדר הישיבה ביבנה לזה של הסנהדרין מוכיחה זאת. עניינה של ההשוואה הוא בוודאי בין יבנה לירושלים ולא בין יבנה לבית דין עירוני כלשהו. נמצא שהתוספתא וכן המשנה מדברות בסנהדרין גדולה.

באופן זה התפרשה המשנה בדרשה שהביא התלמוד בסמוך למשנה זו:⁸⁹ 'מנא הני מילי? אמר ר' אחא בר' חנינא דאמר קרא שררך אגן הסהר וגו',⁹⁰ שררך זו סנהדרין, למה נקרא שמה שררך שהיא יושבת בטיבורו של ארץ,⁹¹ אגן שהיא מגינה על כל העולם כולו, הסהר שהיא דומה לסהר'.

שמה נאמר שהמקורות הללו אכן מדברים על הסנהדרין הגדולה אבל גם סנהדרין קטנה של עשרים ושלושה הייתה מסודרת באופן זה?⁹² מסדר הישיבה עולה שהמשנה מדברת דווקא בסנהדרין גדולה. לפי התיאור במשנה ובתוספתא, חברי הסנהדרין ישבו בשורה אחת, שהייתה מסודרת כחצי גורן עגולה, ולפניהם היו שלוש שורות של תלמידי חכמים, ובכל שורה עשרים ושלושה תלמידים.⁹³ המספר של שישים ותשעה תלמידים מובן רק אם מניחים שמדובר בסנהדרין של שבעים או שבעים ואחד. בסנהדרין כזאת יש טעם להעמיד מולה מספר תלמידים דומה, כך שניתן להחליף כל אחד מהחכמים בתלמיד.⁹⁴ לעומת זאת אם מדובר בסנהדרין של עשרים ושלושה, מה הטעם שישבו לפנייה מספר תלמידים הגדול פי שלושה ממספר הדיינים? רש"י פירש שצריך היה לדאוג לאפשרות להרחיב את בית הדין של עשרים ושלושה עד שבעים ואחד. פירושו מיוסד על הוראת המשנה הקובעת שבמקרה שאין מצליחים להגיע

87 תוספתא, סנהדרין ח, א–ב (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 427), לפי כ"י וינה, הספרייה הלאומית 20 hebr. (שוורץ 46).

88 מנטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין (לעיל הערה 69), עמ' 3.

89 בבלי, סנהדרין לו ע"א, לפי כ"י ירושלים, יד הרב הרצוג 1.

90 שה"ש 31.

91 בכ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 95 hebr. ובדפוס: 'בטיבורו של עולם'. הלשון 'בטיבורו של ארץ' היא בעקבות הביטוי המקראי 'טבור הארץ' (שופ' ט 37; יח' לח 12). הלשון 'שררך' נדרשת כאן בכפל משמעות: לפי פשוטה טבור, ולפי מדרשה שררה.

92 כפי שעולה מפירושו של רש"י, שם: 'אף בשל כ"ג'.

93 במשנה מספר התלמידים אינו מפורש אבל הוא מפורש בתוספתא, סנהדרין ג, ט (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 419). נראה – וכך מפרשים הכול – שמספר זה נכון גם למשנה.

94 משנה, סנהדרין א, ו; תוספתא, סנהדרין ג, ט (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 419). את ההפרש בין שישים ותשעה לשבעים או שבעים ואחד אין צורך להסביר, ואפשר שמדובר בתפקידים שלא היה להם תלמיד מחליף כגון נשיא ואב בית דין.

לרוב הנדרש, 'וסיפו הדיינין. עד כמה מוסיפין? שנים שנים עד שבעים ואחד'.⁹⁵ אבל לשם כך די היה בארבעים ושמונה תלמידים. רש"י נדחק לפרש שנדרשו שישים ותשעה בגלל הקושי למצוא סידור מתאים של השורות.⁹⁶ קשה להניח שזה פירושה של המשנה.⁹⁷ עלינו להניח אפוא שתיאור הסנהדרין במשנה ובתוספתא המקבילה מתייחס לסנהדרין גדולה שהייתה בירושלים, והיא זו שדנה דיני נפשות.

הזיקה בין דיני נפשות לסנהדרין באה לידי ביטוי במקורות העוסקים בביטול הסנהדרין. במשנה, סוטה ט, יא שנו: 'משבטלה סנהדרין בטל השיר מבית המשתאות'; ובתוספתא סוטה: 'וכי מה היתה סנהדרין מועלת להן לישראל? [...] בראשונה כשהיה אדם חוטא כשהיה סנדרין קיימת נפרעין ממנו. עכשיו ממנו ומקרוביו'.⁹⁸ 'סנהדרין' באה כאן בלשון יחיד, והכוונה בוודאי לסנהדרין הגדולה בירושלים. מסתבר שכך הוא גם בדבריהם הידועים של ר' עקיבא ור' טרפון במשנה: 'אילו היינו בסנהדרין לא נהרג בה אדם מעולם'⁹⁹ – יש להניח שגם חכמים אלה כיוונו לסנהדרין הגדולה, שהייתה בירושלים, ושדנה דיני נפשות.

ממקורות אחרים עולה שעשרים ושלושה דיינים שימשו כהרכב דיינים בתוך הסנהדרין. בתוספתא סנהדרין שנו: 'בית דין שבלשכת הגזית אף על פי שהוא של שבעים ואחד, אין פחות מעשרים ושלושה. נצרך אחד מהם לצאת, רואה אם יש שם עשרים ושלושה יוצא, ואם לאו לא יוצא עד שיהיו שם עשרים ושלושה'.¹⁰⁰ עשרים ושלושה הם אפוא מספר מינימלי (קוורום) לקבלת החלטות של בית הדין של שבעים ואחד. כך עולה גם ממשנת סנהדרין ה, ה, שמדברת בדיני נפשות:

שנים עשר מזכין ואחד עשר מחייבין – זכיי, שנים עשר מחייבין ואחד עשר מזכין, אחד עשר מזכין ואחד עשר מחייבין ואחד אומר איני יודע, אפילו עשרין ושנים מזכין ומחייבין ואחד אומר איני יודע – יוסיפו הדיינין. עד כמה מוסיפין? שנים שנים, עד שבעים ואחד.

95 משנה, סנהדרין ה, ה.

96 'לאו אורח ארעא לעשות שורות של כ"ד שתהא מרובה משל דיינין ולא לעשות שורות קטנות ולא שתים של כ"ג ואחד של שנים תלמידים הלכך עבדי שלש שורות' (בבלי, סנהדרין לו ע"ב, ד"ה 'ושבין לפנין'). באופן דומה פירש יד רמ"ה, שם.

97 פירושו של רש"י קשה מצד נוסף. לשון המשנה 'וסיפו הדיינים' מניחה שמוסיפים דיינים סמוכים, ואילו מפירושו של רש"י עולה שמוסיפים תלמידים וסומכים אותם. אילו זה היה המצב, צריכה הייתה המשנה לומר זאת – כדרך שהדבר נאמר במשנה, סנהדרין ד, ד.

98 תוספתא, סוטה טו, ז (מהדרת ליברמן, עמ' 241).

99 משנה, מכות ב, י. המנקד בכ"י קאופמן A 50 ניקד 'בסנהדרין' בשווא, וכך ניקדו במהדורות השונות לאחר מכן. גם בתוספתא שנוכרה קודם לכן באה 'סנהדרין' בלשון שאינה מיודעת. לכאורה אם מדובר בסנהדרין הגדולה, צריך היה לבוא כאן יידוע. ברם 'סנהדרין' היא מן השמות שבאים בלשון חז"ל בדרך כלל בלי יידוע אף שמדובר בשם מצביע (וכך גם 'בית דין'). ראו: מ' אור, תחביר לשון המשנה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 239 (אני מודה לתחבירי פרופ' יוחנן ברויאר על ההפניה).

100 תוספתא, סנהדרין ז, א (מהדרת צוקרמנדל, עמ' 425); חגיגה ב, ט (שם, עמ' 235); בבלי, סנהדרין לו ע"א.

שלשים וששה מזכים ושלשים וחמשה מחייבין – זכו. שלשים וששה מחייבין ושלשים וחמשה מזכין – דנין אלו כנגד אלו עד שיראה אחד מן המחייבין דברי מזכים.

המשנה קובעת שבמקרה שהתפלגות הדעות בין עשרים ושלשה הדיינים אינה מאפשרת הכרעה, מוסיפים 'שנים שנים, עד שבעים ואחד'. מדוע עד שבעים ואחד דווקא? אם מדובר על בית דין עצמאי של עשרים ושלשה, קשה להבין מדוע לא פחות מכך או יותר מכך.¹⁰¹ אבל אם נניח שהעשרים ושלשה הם הרכב מתוך בית הדין של שבעים ואחד, הדבר מובן היטב. הסמכות לדון דיני נפשות מסורה לסנהדרין של שבעים ואחד. הסנהדרין רשאית לדון דיני נפשות בהרכב של עשרים ושלשה, אך במקרה שהרכב זה אינו יכול להכריע מוסיפים דיינים עד שבעים ואחד. נמצאנו למדים שסדר הדין של דיני נפשות שמתואר במשנה סנהדרין פרקים ד–ה מתנהל כולו לפני הסנהדרין הגדולה. סדר הדין נפתח במשניות ד, ג–ד, שמתארות את הסנהדרין של שבעים ואחד, ונחתם במשנה ה, ה, שדנה אף היא בבית דין של שבעים ואחד.

וכך נאמר במדרש מאחר: "שררך", זו סנהדרין גדולה שהיתה בירושלים דנה דיני נפשות וכו' [...] "אל יחסר המזג", המזוג, כשאומן נותן שלישיית של כוס יין ושנים חלקים של מים, כך לא היתה סנהדרין חסרה לעולם מעשרים ושלשה.¹⁰²

משנה ה: בית דין של שבעים ואחד

אין דנים לא את השבט ולא את נביא השקר ולא את כהן גדול אלא בית דין של שבעין ואחד ואין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של שבעין ואחד אין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא על פי בית דין של שבעין ואחד ואין עושין סנהדריות לשבטים אלא על פי בית דין של שבעין ואחד ואין עושין עיר נידחת אלא בבית דין של שבעין ואחד. אין עיר נידחת בספר ולא שלש עיר נידחת אבל עושין אחת או שתים.

החוקרים הניחו שעניינה של המשנה הוא סמכויות בית הדין הגדול של שבעים ואחד.¹⁰³ ואולם כאמור כבר קודם לכן נזכרו כמה עניינים שנעשו בבית הדין הגדול, ובהם עיבור החודש ועיבור השנה, סמיכת הזקנים ועריפת העגלה, ולפי דבריי גם דיני נפשות. במה התייחדו אפוא העניינים הנמנים במשנה ה? אברהם וייס הציע שבעניינים שנזכרו בהלכות הקודמות לא פעל בית הדין הגדול בתפקידו, אלא דיינים שמכהנים בו פעלו במסגרת בית דין של שלושה כ'סתם שאר בתי

101 השוו בנוגע לדיני ממונות: 'לעולם מוסיפין הדיינים עד שיגמר הדין' (תוספתא, סנהדרין ו, ד [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 424]).

102 פסיקתא רבתי, כי תשא י (מהדורת איש שלום, עמ' לד). וכן במדרש שהובא בתלמוד הבבלי, סנהדרין לו ע"א.

103 אלבק, נויקין (לעיל הערה 1), עמ' 164; וייס, בית דין של שבעים ואחד (לעיל הערה 1), עמ' קפט.

דין בישראל'.¹⁰⁴ ואולם דברים אלה אינם נראים. קידוש החודש ועיבור השנה נעשו בוודאי על ידי בית הדין הגדול בתפקידו זה. גם בשאר העניינים פעלו הזקנים מטעם בית הדין הגדול. יש להבין אפוא את עניינה של משנה זו באופן שונה: היא לא באה למנות את סמכויות בית הדין הגדול אלא את הדברים שנעשים בהרכב של שבעים ואחד.

המשנה פותחת בשלושה דיני נפשות מיוחדים: שבת, נביא שקר וכוהן גדול,¹⁰⁵ וקובעת שהם אינם נדונים בעשרים ושלושה כשאר דיני נפשות אלא בשבעים ואחד. עניינה של שבת אינו מחוור ולא נזכר במשנה במקום אחר.¹⁰⁶ לפי עניינה של המשנה יש לפרש שהיא מדברת על 'נשיא שבת שחטא' ובעבירה שעונשה מיתה.¹⁰⁷ לפי זה המשנה מזכירה שלושה דיני נפשות של אישים בעלי מעמד ציבורי מיוחד, ולכן הם נדונים בשבעים ואחד.¹⁰⁸ שלושת העניינים הבאים לאחר מכן אינם עניינים שיפוטיים אלא ציבוריים: 'מוציאין למלחמת הרשות', 'מוסיפין על העיר ועל העזרות', 'עושין סנהדריות לשבטים'. העניין השביעי והאחרון, 'עושין עיר הנידחת', יש בו שני הצדדים, השיפוטי והציבורי, כאחד.¹⁰⁹ המשנה קובעת אפוא שבניגוד לעניינים ציבוריים ופולחניים אחרים, שנעשים בשלושה או בחמישה, עניינים אלה נעשים בשבעים ואחד.

יש לשער שכמו הלכות אחרות בפרק נאספו הלכות אלה ממקורות אחרים. כמה ממקורות אלה נמצאים לפנינו. הוצאה למלחמת הרשות נזכרה במשנה להלן, המונה את סמכויותיו של המלך: 'מוציא למלחמת הרשות על פי בית דין שלשבעים ואחד' (סנהדרין ב, ד). יש להניח שהלכה זו, הנשנית במקומה ומזכירה הן את המלך והן את בית הדין, היא ההלכה המקורית שממנה לקחה משנתנו פרט אחד הנוגע לעניינה. ההלכה בעניין הוספה על העיר ועל העזרות

104 ווייס, בית דין של שבעים ואחד (שם), עמ' ריג.

105 נביא שקר נדון בחנוך ונזכר במשנה, סנהדרין יא, א, ה-ו; וראו: תוספתא, סנהדרין יא, ז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 432). עניינה של כוהן גדול נזכר במשנה, סנהדרין ב, א. במשנה זו לא מפורש באיזו עבירה מדובר, אבל כפי שפירשו בתלמודים מדובר בדיני נפשות. ראו: בבלי, סנהדרין יח ע"ב; ירושלמי, סנהדרין ב, א (יט ע"ד; טור 1274, שורות 13-14).

106 בתלמודים הוצעו שלושה פירושים שונים. לפי פירוש אחד מדובר ב'שבת שהודח' לעבודה זרה, לפי הפירוש השני מדובר ב'נשיא שבת שחטא', ולפי השלישי מדובר ב'באין על עסקי נחלות'. ראו: בבלי, סנהדרין, טו ע"ב – טז ע"א; ירושלמי, סנהדרין א, ה (יט ע"ב; טור 1271, שורות 8-10).

107 סנהדרין, טז ע"א, רש"י ד"ה 'בנשיא שבת שחטא'. ראו גם: א' שמש, 'הלכה ונבואה: נביא שקר וזקן ממרא', א' שגיא וצ' זהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן, ב, ירושלים תשס"א, עמ' 923-941, וראו שם, עמ' 938, את ההקבלה לקטע מקומראן.

108 בבבלי, סנהדרין טז ע"א הובאה דרשה: 'כל הדבר הגדול יביאו אליך – דבריו של גדול'. השוו: 'והיה כל הדבר הגדול יביאו אליך' [...] הא אינו מדבר בבני אדם אלא בדברים גדולים' (מכילתא דר' ישמעאל, עמלק ב [מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 199]). ובתלמוד, שם יח ע"ב, צירפו את שתי הדרשות: 'דבריו של גדול' וכן 'דבר הגדול', היינו דיני נפשות.

109 עיר הנידחת נמנית במשנה בין הנהרגין (סנהדרין ט, א). ראו: הלברטל, מהפכות פרשניות (לעיל הערה 70), עמ' 122-132. אבל יש כאן בוודאי גם היבט ציבורי של החרמת עיר בישראל. אפשר שהדיחה של עיר הנידחת לסוף הרשימה נובעת גם מן ההלכות שנספחו לה.

נזכרה במשנה שבועות: 'שאינן מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא במלך ובנביא ובאורים ובתמים ובסנהדרין של שבעים ואחד ובשתי תודות ובשיר ובית דין מהלכין ושתי תודות אחריהם וכל ישראל אחריהם' (שבועות ב, ב).¹¹⁰ מסתבר שהלכה זו, המתארת את הטקס בשלמותו, היא ההלכה המקורית, וממנה לקחה משנתנו פרט אחד הדרוש לעניינה. ההלכה 'אין עושין סנהדריות לשבטים אלא על פי בית דין של שבעים ואחד' אינה נמצאת לפנינו במקום אחר. בספרי דברים הוזכרה החובה למנות 'בית דין לכל שבט ושבט', אך לא נאמר שם שהדבר נעשה בבית דין של שבעים ואחד.¹¹¹ יש לשער שגם ההלכה בעניין עיר הנידחת נלקחה ממקום אחר, כפי שמעידות ההלכות שנספחו לה, אך היא אינה לפנינו.¹¹²

ריכוז ההלכות במשנה ה סביב העיקרון של בית דין של שבעים ואחד יכול להסביר את היעדרן של כמה הלכות שעניינן בית הדין הגדול, ושנזכרות במשנה במקומות אחרים. בסנהדרין יא, ב, נדון עניינו של 'זקן ממרא על פי בית דין', ומתואר שם תפקידו של 'בית הדין הגדול שבלשכת הגזית שממנו יוצאת תורה לכל ישראל'. ייתכן שתפקידו של בית הדין הגדול בתחום הוראת ההלכה לא נזכר במשנתנו משום שעניין זה לא נעשה בבית דין של שבעים ואחד.¹¹³ כך גם באשר להלכה הבאה בסוף מידות ה, ד: 'לשכת הגזית – שם היתה סנהדרי גדולה של ישראל יושבת ודנה את הכהונה וכו'.¹¹⁴ אפשר שסמכותה של הסנהדרין לדון את הכהונה לא נזכרה במשנתנו משום שהדבר אומנם נעשה ב'סנהדרי גדולה' אך לא בבית דין של שבעים ואחד. זה יכול להיות ההסבר גם להיעדר השקאת הסוטה ממשנתנו: 'היו מעלין אותה לבית דין הגדול

110 הסיפא של משנה שבועות שנויה בתוספתא, סנהדרין ג, ד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 418), ושם נוספה עדותו של אבא שאול על שני בצעין שהיו בירושלים, 'התחונה נתקדשה בכל אילו והעליונה לא קידשוה' בכל אלו. העניין נזכר גם בסכוליון (א) למגילת תענית, ד' באלול (מהדורת נעם, עמ' 226). הלכה זו נזכרה ונדונה בירושלמי, סנהדרין א, ה (יט ע"ב; טור 1271, שורות 17 – טור 1272, שורה 9, ובבבלי, שבועות טו ע"א. וראו: אלבק, נזיקין (לעיל הערה 1), עמ' 468–469.

111 ספרי דברים קמד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 197). המשנה וגם הספרי אינם מציינים מה היו סמכויות הסנהדריות או בתי הדין של השבטים. לפי ההלכה הקדומה שדיני נפשות נדונו בסנהדרין בירושלים בלבד, הם לא היו רשאים לדון דיני נפשות אלא שאר עניינים בלבד.

112 הלכות אלה נזכרות בתוספתא, סנהדרין, יד, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 436), בקובץ הלכות רחב בעניינה של עיר הנידחת (שם, א–א). ברם ההלכה 'אין עושין עיר הנידחת אלא על פי בית דין של שבעים ואחד' אינה בקובץ שלפנינו. אפשר שהיא הייתה בעבר חלק מקובץ זה, ומשם נלקחה למשנתנו. אלבק הציע שהלכות אלה נשנו כאן בתורת טעם להלכה העיקרית. הואיל ועשיית עיר הנידחת מתעכבת מכמה טעמים נמסר הדבר לבית הדין של שבעים ואחד. ראו: אלבק, נזיקין (לעיל הערה 1), עמ' 442–443.

113 לפי ההלכה המקבילה בתוספתא, סנהדרין ז, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 425) וחגיגה ב, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 383), לשם קבלת החלטה מחייבת של בית הדין הגדול אין צורך בשבעים ואחד ודי בעשרים ושלושה.

114 הלכה זו נזכרת גם בתוספתא, סנהדרין ז, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 425). במקורות לא נזכר מספר הדיינים הדרוש לשם פיקוח על הכהונה.

שבירושלים ומאיימין עליה כדרך שמאיימין על עדי נפשות וכו'.¹¹⁵ 'בית דין הגדול' נזכר כאן, אך לא בית דין של שבעים ואחד.

בית דין של שבעים ואחד

משנה ה נוקטת לשון שונה מההלכות שקדמו לה, ושהזכירו את מנין הדיינים בלבד ('בשלשה', 'בעשרים ושלשה'). 'בית דין של שבעים ואחד' כולל הן את בית הדין והן את מספר הדיינים. במשנתנו הוא בא לציין את מספר הדיינים ולא דווקא את בית הדין, ואולם במקורות תנאיים אחרים הוא מציין את בית הדין ולא דווקא את מספר הדיינים.

בתוספתא סנהדרין שנו: 'אין שורפין את הפרה ואין עורפין את העגלה ואין עושין זקן ממרא על פי בית דין ואין מביאין פר העלם דבר של ציבור [ו]אין מעמידין לא מלך ולא כהן גדול אלא בבית דין של שבעים ואחד'.¹¹⁶ הלכה זו מונה שישה עניינים שנעשים 'בבית דין של שבעים ואחד', ובהם כאלה שאינם דורשים הרכב של שבעים ואחד – עריפת העגלה נעשית בשלושה או בחמישה;¹¹⁷ סמיכה על פר העלם דבר של ציבור נעשית אף היא בשלושה או בחמישה;¹¹⁸ זקן ממרא על פי בית דין נעשה בעשרים ושלשה;¹¹⁹ ונראה שגם שריפת הפרה אינה צריכה שבעים ואחד.¹²⁰ מנגד נראה שהעמדת מלך וכוהן גדול נעשית בשבעים ואחד דווקא.¹²¹ על כורחנו המונה 'בית דין של שבעים ואחד' משמש בתוספתא במובן אחר מאשר במשנה: אין הוא מציין הרכב של שבעים ואחד אלא את בית הדין הגדול, שמכהנים בו שבעים ואחד דיינים.

משמעויות דומה יש למונה בתוספתא סנהדרין: 'בראשונה לא היו מחלוקות בישראל אלא בית דין של שבעים ואחד [היה] בלשכת הגזית ושאר בתי דינין של עשרים ושלשה היו בעיירות של

115 משנה, סוטה א, ד. גם כאן לא נזכר מספר הדיינים שבפניהם היו מאיימים על הסוטה. מן הלשון 'כדרך שמאיימין על עדי נפשות' אפשר לשער שמדובר בעשרים ושלשה. השו"ן רוזן-צבי, הטקס שלא היה (לעיל הערה 70), עמ' 51–52.

116 תוספתא, סנהדרין ג, ד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 418), לפי כ"ז וינה 20.hebr.

117 משנה, סנהדרין א, ג והמקורות הנזכרים לעיל הע' 50.

118 משנה, סנהדרין א, ג והמקורות הנזכרים לעיל הע' 49.

119 מן הלשון 'עושין' נראה שהכוונה לעילה שבגינה הוא מוכרו זקן ממרא, כלומר להמראה של הוראת בית דין. הוראה זו צריכה להתקבל בעשרים ושלשה. ראו: תוספתא, סנהדרין ז, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 425). אם נפרש 'עושין' במובן 'דנים', הרי דינו כשאר דיני נפשות בעשרים ושלשה.

120 במשנה, פרה ג, ז–ח, שנו: 'זוקני ישראל היו מקדימים ברגליהם להר המשחה' וכו'. המשנה לא ציינה מניין, אבל לפי הלשון והעניין נראה שהדבר לא נעשה במעמד שבעים ואחד.

121 להלכה זו אין מקבילה במשנה והיא לא התפרשה בתלמודים. כהנא הניח שהיא מדברת על העמדה לדין של מלך וכהן גדול (ספרי זוטא דברים [לעיל הערה 16], עמ' 285). לפי זה, הדבר צריך להיעשות בהרכב של שבעים ואחד (כאמור במשנה לגבי כהן גדול). ברם, לפי פירוש זה ההלכה בתוספתא סותרת את ההלכה במשנה, סנהדרין ב, ב ('המלך לא דן ולא דנין אותו'). אפשר שההלכה אינה מדברת על העמדה לדין אלא על מינויים של מלך וכהן גדול. לפי זה, המינוי צריך להיעשות בהרכב של שבעים ואחד.

ארץ ישראל'.¹²² המונח מצייין כאן את בית הדין הגדול שהיה בלשכת הגזית ולא דווקא את ההרכב, וכפי שמפורש בהמשך: 'בית דין שבלשכת הגזית אף על פי שהוא של שבעים ואחד אין פחות מעשרים ושלשה'. נראה שזו הוראתו של המונח גם במכילתא דברים בעניינו של המלך: 'ומגיהים לו מספר עזרה על פי בית דין של שבעים ואחד'.¹²³ מסתבר אפוא שמתחילה נועד המונח בית דין של שבעים ואחד לציין את בית הדין הגדול, שישבו בו שבעים ואחד דינים, בלי לקבוע את ההרכב שבו נדונו הדברים. משנתנו השתמשה במונח זה באופן מיוחד כדי לתאר הרכב של שבעים ואחד דווקא.

משנה ו: סנהדרין גדולה וקטנה

סנהדרין גדולה היתה של שבעין ואחד וקטנה של עשרים ושלשה. מנין גדולה שהיא של שבעין ואחד? שנ' 'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל'¹²⁴ ומשה על גביהן הרי שבעים ואחד. ר' יהודה אומר שבעין.¹²⁵ ומנין לקטנה שהיא של עשרין ושלשה שנ' 'ושפטו העדה' והצילו העדה,¹²⁶ עדה שופטת ועדה מצלת הרי עשרין. ומנין לעדה שהיא עשרה? שנאמר 'עד מתי לעדה הרעה הזאת',¹²⁷ יצאו יהושע וכלב. ומנין להביא עוד שלשה? ממשמע שנאמר 'לא תהיה אחרי רבים לרעות',¹²⁸ שומע אני שאמר היה עמהם לטובה. ואם כן למה נאמר 'אחרי רבים להטות'? לא כהטותך לטובה הטתך לרעה, הטתך לטובה על פי עד¹²⁹ אחד ולרעה על פי שנים. ואם אין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד הרי עשרים ושלשה.

122 תוספתא סנהדרין ז, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 425), לפי כ"י וינה 20 hebr.; חגיגה ב, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 383).

123 מדרש תנאים לדב' יז 18 (מהדורת מלמד, עמ' 105); ספרי דברים קס (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 211), בחלק מעדי הנוסח). פינקלשטיין העיר שזוהי תוספת בספרי שמקורה במכילתא, וכן: מ' כהנא, 'התוספות בספרי דברים', תרביץ, פז (תשפ"א), עמ' 191.

124 במ' יא 16.

125 דברי ר' יהודה נזכרים בכל עדי הנוסח של המשנה. אף על פי כן טען אפשטיין שהם אינם מעיקר המשנה ונוספו מן התוספתא, סנהדרין ג, ט (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 419). הוא ביסס את טענתו על שני טעמים: ראשית, דברי ר' יהודה היו צריכים לבוא ברישא לאחר הקביעה של תנא קמא 'של שבעין ואחד'; שנית, הם היו צריכים לבוא עם טעמים כמו דברי תנא קמא (בתוספתא נזכר הטעם: 'ומשה עמהן מן המנין'). ראו: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (לעיל הערה 38), עמ' 958. לחיזוק דבריו של אפשטיין יש להוסיף שלר' יהודה דעה שונה גם בעניין מספר אנשי העיר, והיא לא נזכרה במשנתנו (ראו להלן).

126 במ' לה 24–25.

127 במ' יד 27.

128 שם' כג 2.

129 כך בכ"י קאופמן A 50; כ"י פרמה 3173; כ"י קיימברידג', Add. 470.1 ובקטעי גניזה אחרים. אבל בנוסח

כמה יהא בעיר ותהי ראויה לסנהדרין? מאה ועשרין רבי נחמיה אומר מאתים ושלושין כדי שרי עשרות.

משנה זו שונה מקודמותיה באופייה המדרשי ובמינוח החדש שהיא נוקטת: 'סנהדרין גדולה' ו'קטנה'. המספר שבעים ואחד בסנהדרין גדולה מבוסס על הפסוק 'אספה לי שבעים איש מזקני ישראל'. ואילו המספר עשרים ושלושה בסנהדרין קטנה מבוסס על מדרש הכתובים בפרשת רוצח, ומכאן ברור שסנהדרין קטנה דנה דיני נפשות. המשנה מניחה שסנהדרין קטנה מצויה בכל עיר, ומבררת את גודלה המינימלי של עיר הראויה לסנהדרין. לפי שתי הדעות הנזכרות – 120 או 230 – מדובר בעיר קטנה בת מאות תושבים בלבד.¹³⁰ משנה זו מדברת לראשונה על בתי דין עירוניים של עשרים ושלושה הרשאים לדון דיני נפשות.

חידושה של משנה זו עולה מתוך השוואה בין הדרשה שבה לדרשה שבספרי במדבר: 'ומנין שדיני נפשות בעשרים ושלושה? תלמוד לומר ולומר ושפטו העדה הרי עשרה, והצילו העדה הרי עשרה. שלשה מנין? הרי אתה דן הואיל ואמרה תורה הרוג על פי עדים הרוג על פי דיינין, מה עדים שנים אף דיינים שנים. אין בית דין שקול מוסיפין עוד אחד הרי שלשה'.¹³¹ הדרשה בספרי, כמו זו שבמשנה, לומדת את המספר עשרים ושלושה מן הכתובים בפרשת רוצח (במ' לה). הדרשה שבמשנה מורכבת מעט מזו שבספרי, אך בעיקרן שתי הדרשות דומות.¹³² ההבדל העיקרי בין המקורות אינו בדרשה אלא בהלכה שהם באים לבסס. הספרי מבסס את ההלכה 'דיני נפשות בעשרים ושלושה', ומסתבר שבמובנה המקורי של הרכב מתוך בית הדין הגדול. ואילו המשנה מבססת הלכה חדשה, 'סנהדרין קטנה של עשרים ושלושה', המניחה את קיומה של סנהדרין עירונית הרשאית לדון דיני נפשות.

הבבלי ובדפוס אינו מופיע. ראו: כהנא במהדורתו לספרי במדבר, ד, עמ' 1314, הערה 149. נוסח זה לכאורה תמוה, שהרי מדובר כאן בדיינים ולא בעדים. כהנא הציע ש'עד' בא כאן במשמעות הנדירה של דין. 130 המספרים הנזכרים מציינים מן הסתם גברים בוגרים או בתי אב. לגודלה של עיר בתקופה זו ראו: ספראי, הקהילה היהודית (לעיל הערה 39), עמ' 34–49. אורבך הציע שהמספרים אינם מציינים תושבים אלא אנשים הראויים להיות דיינים. ראו: אורבך, בתי דין של עשרים ושלושה (לעיל הערה 69), עמ' 39. אבל העיקרון של 'כדי שרי עשרות' מוכיח שמדובר בתושבים ולא בדיינים, כפי שהעיר גם כהנא, ספרי זוטא דברים (לעיל הערה 16), עמ' 235, הערה 7.

131 ספרי במדבר קס (מהדורת כהנא, ב, עמ' 545).

132 שתי הדרשות מבוססות על כך שעדה היא עשרה, משני הפסוקים – 'ושפטו העדה', 'והצילו העדה' – לומדים עשרים דיינים, ואת השלושה הנוספים לומדים תוך שימוש בעיקרון 'אין בית דין שקול'. הן נבדלות בכמה פרטים. בחלק הראשון של הדרשה מניח הספרי מניח ש'עדה' היא עשרה בלי לפרט, ואילו המשנה מפרטת 'ומנין לעדה שהיא עשרה' וכו'. בחלק השני הספרי דן גזרה שווה: 'מה עדים שנים אף דיינים שנים, אין בית דין שקול', ואילו המשנה מאריכה בדין 'אחרי רבים להטות'. השווה: תוספתא, סנהדרין ג, ז (מהדורת צוקרמנדל עמ' 419); מכילתא דר' שמעון בן יוחאי כג 2 (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 214), וראו כהנא במהדורתו לספרי במדבר, ד, עמ' 1314–1315. כפי שהעיר כהנא, הדרשות הללו מלאכותיות, ויש להניח שהן באות לקיים הלכה קודמת.

המונח סנהדרין קטנה מופיע בקבצים התנאיים שלוש או ארבע פעמים בלבד.¹³³ לעומת זאת סנהדרין סתם נזכרת בקבצים התנאיים יותר מחמישים פעמים, ובדרך כלל היא מציינת את הסנהדרין בירושלים.¹³⁴ מלבד משנתנו וההלכה המקבילה בתוספתא, סנהדרין קטנה נזכרת בדרשה הבאה משמו של ר' יאשיה: 'בא הכתוב להקיש סנהדרי גדולה לסנהדרי קטנה מה גדולה דנה והורגת אף קטנה תהא דנה והורגת'.¹³⁵ ר' יאשיה ביסס הלכה שאינה מתועדת קודם זמנו, ושלפיה סנהדרין קטנה רשאית לדון דיני נפשות כמו הסנהדרין הגדולה. נראה שהמושג סנהדרין קטנה התחדש באותה עת יחד עם ההלכה המסמיכה סנהדרין עירונית לדון דיני נפשות. ואכן בדורם של חכמי אושא דנים התנאים לראשונה בהרכבה של הסנהדרין העירונית ובגודלה של העיר הראויה להעמיד סנהדרין. במשנה נאמר: 'כמה יהא בעיר ותהי ראויה לסנהדרין? מאה ועשרין רבי נחמיה אומר מאתים ושלושין כדי שרי עשרות' (סנהדרין א, ו). ובתוספתא:¹³⁶

ר' יהודה אומר סנהדרין של שבעים ומשה עמהן מן המנין.

אמרו לו:¹³⁷ אין בית דין שקול.

וכן היה ר' יהודה אומר: כל עיר שיש בה כדי שלש שורות של עשרים ושלשה, ושוטרי הדיינים, והגדון, והעדים וזוממיהן, וזוממי זוממיהן, ראויה לעשות סנהדרין.

ר' נחמיה אומר: מאתים ושלושים והלכה כדבריו.

ר'¹³⁸אומר: מאתים ושבעים ושבעה.

שיטת ר' נחמיה נזכרת במשנה וטעמה עימה ('כדי שרי עשרות'), אך אין הסבר לשיטת תנא קמא. התלמוד הסביר את שיטתו תוך זיהויו עם ר' יהודה בתוספתא.¹³⁹ ואולם מספר האנשים שמזכיר ר' יהודה אינו מגיע לכדי 120, לכן מנה התלמוד אנשים נוספים: 'עשרה בטלנים של בית הכנסת', 'כל עיר שאין בה עשרה דברים הללו' וכו' ועוד. ניכר שאין התאמה בין המספרים האלה, והניסיון לזהות את שתי השיטות הוא מלאכותי.¹⁴⁰ יש להסביר אפוא כל אחת מהשיטות

133 במשנתנו, בתוספתא המקבילה (סנהדרין ג, ז [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 419]), במכילתא דברים (מדרש תנאים לדב' ט 18 [מהדורת מלמד, עמ' 97]), וכן בספרי דברים קמד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 198, וראו בשינויי הנוסח ובהערותו שם).

134 ש"ב הוניג, סנהדרין גדולה: תולדותיו ופעולותיו של בית דין הגדול בימי הבית השני, תרגם י' אלדד, ירושלים תשכ"א, עמ' 23–24; ח' שפירא, 'בית הדין ביבנה – מעמד, סמכויות ותפקידים', י' חבה וע' רדוניגר (עורכים), עיונים במשפט עברי ובהלכה: דיין ודיון, רמת גן תשס"ז, עמ' 315–319.

135 מדרש תנאים לדב' ט 18 (מהדורת מלמד, עמ' 97); ספרי דברים קמד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 198).

136 תוספתא, סנהדרין ג, ט (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 419), לפי כ"י וינה 20. hebr.

137 לפי כ"י ארפורט (כיום כ"י ברלין, ספריית המדינה Or. fol. 1220); בכ"י וינה 20. hebr. חסר.

138 כך בכ"י וינה 20. hebr. ובכ"י ברלין Or. fol. 1220. בדפוס: ר' מאיר'. הנוסח 'רבי' מתועד גם בבבלי, סנהדרין יז ע"ב.

139 בבלי, סנהדרין יז ע"ב.

140 כך העיר גם: D. Henshke, 'The Number of Judges in Ancient Israel', *The Jewish Law Annual*,

17 (2007), p. 33, n. 27

הללו לעצמה. אסביר תחילה את שלוש הדעות שנזכרות בתוספתא ולאחר מכן את שיטת תנא קמא במשנה.

התלמוד הניח שר' יהודה דיבר על סנהדרין קטנה של עשרים ושלושה, ובעקבותיו פירשו כך המפרשים והחוקרים.¹⁴¹ אבל ר' יהודה לא הזכיר סנהדרין קטנה. לדעתו כדי שתהיה העיר ראויה לסנהדרין צריך שיהיו בה 'שלוש שורות של עשרים ושלושה'. כאמור שלוש שורות ובהן שישים ותשעה תלמידים דרושות לסנהדרין גדולה. נראה אפוא שר' יהודה דיבר על סנהדרין של שבעים. לפי זה, עניינן של שתי ההלכות שנמסרו בשמו אחד. בהלכה הראשונה נמסר משמו: 'סנהדרין של שבעים ומשה עמהן מן המנין'. ובהלכה השנייה נמסר, שכל עיר שיכולה להעמיד סנהדרין של שבעים, על כל בעלי התפקידים הקשורים בה, ראויה לעשות סנהדרין. לדעתו אין 'המקום גורם' אלא בית הדין גורם. אין לראות בשיטת ר' יהודה שיטה מצמצמת מזו של ר' נחמיה. להפך, זוהי שיטה מרחיבה, שדורשת שהעיר תהיה גדולה במניין ובחוכמה כדי להעמיד מתוכה סנהדרין של שבעים. ר' יהודה לא ביטל את סמכותה של הסנהדרין בירושלים לדון דיני נפשות. לדעתו הסמכות הנתונה לסנהדרין בירושלים נתונה גם לסנהדרין שבכל עיר.¹⁴² מעניין לציין ששיטתו של ר' יהודה, על שני חלקיה, דומה להלכה שעולה מדבריו של יוספוס. לפי דברי יוספוס דיני נפשות נדונו בימי הבית בבית דין של שבעים. אבל לדעתו ניתן היה להעמיד בית דין של שבעים גם מחוץ לירושלים. הוא סיפר על עצמו שבהגיעו לגליל כינס מועצה של שבעים זקנים כדי שיוכלו לדון דיני נפשות.¹⁴³

ר' נחמיה אומר שכל עיר שיש בה 230 ראויה לעשות סנהדרין, וכפי שמפורש במשנה, 'כדי שרי עשרות', כלומר לדעתו סנהדרין עירונית היא של עשרים ושלושה. מסתבר שנימוקו הוא שמאחר שדיני נפשות נדונים בעשרים ושלושה, די שיהיו בסנהדרין העירונית כמניין הזה. גם ר' נחמיה אינו מבטל את סמכותה של הסנהדרין בירושלים לדון דיני נפשות, אלא סבור שהסמכות לדון דיני נפשות נתונה בידי בית הדין העירוני, כמו בידי בית הדין בירושלים. גישה דומה באה לידי ביטוי בדברי ר' יאשיה שנזכרו למעלה: 'מה גדולה דנה והורגת אף קטנה תהא דנה והורגת'.¹⁴⁴ יש להניח שהמושג סנהדרין קטנה נוצר על רקע השיטה שהסנהדרין העירונית היא של עשרים ושלושה. לשיטת ר' יהודה הסנהדרין העירונית היא של שבעים ואינה קטנה. ואכן הדומיננטיות של שיטה זו ניכרת בכל המקורות התנאיים.¹⁴⁵ יש להזכיר בהקשר זה גם

141 חסדי דוד, תוספתא, סנהדרין ג, ט; אורבך, בתי דין של עשרים ושלושה (לעיל הערה 69), עמ' 296; הנשקה, מספר הדיינים (שם), עמ' 32-34.

142 כמו כן אין להניח שר' יהודה חלק על ההלכה המקובלת שדיני נפשות בעשרים ושלושה. הוא בוודאי הסכים לה, וכשם שהסנהדרין בירושלים רשאית לדון דיני נפשות בעשרים ושלושה, כך הסנהדרין העירונית רשאית לעשות כן.

143 מלחמת היהודים, ב, 570 (תרגום אולמן, עמ' 295) וראו בנספח להלן. דמיון זה מעורר את השאלה האם דברי ר' יהודה משמרים מסורת עתיקה או מחדשים הלכה (ראו להלן, הערה 200).

144 ראו לעיל הערה 135.

145 משנה, סנהדרין א, ו; בכורות ה, ה; תוספתא, סנהדרין ג, ז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 419); ספרי דברים

את תיאורו הידוע של ר' יוסי, אף הוא מחכמי אותו דור: 'בית דין של שבעים ואחד היה בלשכת הגזית ושאר בתי דינים של עשרים ושלשה היו בעיירות שבארץ ישראל'.¹⁴⁶ תיאור זה מתייחס אומנם לתפקידם של בתי הדין בתחום הוראת ההלכה ולא בדיני נפשות, אך התמונה של בתי דין של עשרים ושלשה הפרושים בעיירות שבארץ ישראל – שנזכרת כאן לראשונה – דומה. לפי שיטתו של רבי כל עיר שיש בה 277 ראויה לעשות סנהדרין. המספר שרבי נוקב טעון הסבר, ובכל אחד מהתלמודים הוצע לו הסבר שונה. בירושלמי בא לכך הסבר בפסקה המסבירה את דעת 'רבנן': 'מה טעמ' דרבנן? והוא שיהא שם י"ב סנהדריות של י"ב שבטים ומשה על גביהן'.¹⁴⁷ שתיים עשרה סנהדריות של עשרים ושלשה עולים לסך 276, ואם מוסיפים על גביהם אחד מגיעים ל-277 כשיטת רבי.¹⁴⁸ השאלה היא כיצד להבין הסבר זה. מדוע נדרש שבכל

ומכילתא דברים הנזכרים לעיל הערה 135. אפשר להבחין בשיטתו של ר' נחמיה בין ההנחה המובלעת שסנהדרין קטנה הייתה של עשרים ושלשה לבין המסקנה שבעיר צריכים להיות 230. ייתכן שההלכה בעניין הרכב הסנהדרין הייתה מקובלת גם על אחרים, ושחידושו של ר' נחמיה נוגע רק למסקנה בעניין גודלה של העיר (וגם בזה נאמר 'ההלכה כדבריו'). מכל מקום ר' יהודה חלק הן על הרכבה של הסנהדרין והן על גודלה של העיר.

146 תוספתא, סנהדרין ז, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 425); חגיגה ב, ט (מהדורת ליברמן, עמ' 383). לדיון בעניינה של מסורת זו ראו: י' רוזן-צבי, 'פרוטוקול בית הדין ביבנה? עיון מחודש בתוספתא סנהדרין ז, תרביץ, עח (תשס"ט), עמ' 471-477.

147 'מה טעמא דרבי נחמיה והוא שיהא שם בית דין של כ"ג והנידונין והעדי' וזוממיה וזוממיה וחזן וסופריהן ושמש, מה טעמ' דרבנן והוא שיהא שם י"ב סנהדריות של י"ב שבטים ומשה על גביהן (ירושלמי, סנהדרין א, ו [יט ע"ג; טור 1273, שורות 9-13]). לכאורה נראה שהירושלמי מפרש את דעות החכמים במשנה. אבל לפי זה קשה (א) מדוע הקדים את ר' נחמיה לרבנן (תנא קמא)? (ב) ההסבר של רבנן אינו מביא ל-120. בעקבות זאת תיקן 'פני משה' את הנוסח פעמיים: ראשית, הוא החליף את הדעות וכך יצא שהירושלמי מסביר תחילה את דעת רבנן ואחר כך את ר' נחמיה; שנית, הוא תיקן את ההסבר לשיטת ר' נחמיה: 'עשר סנהדריות של עשר שבטים', שמביא ל-230 (ראו: הנשקה, מספר הדיינים (לעיל הערה 140), עמ' 34, הערה 28). תיקונים אלה מלמדים שיש לפרש את הירושלמי בדרך שונה. ואכן כמה מפרשים הציעו שרבנן הנזכרים בירושלמי הם למעשה רבי הנזכר בתוספתא (ראו בהערה הבאה). לפי זה הלשון המקורית הייתה 'מאי טעמא דר', והיא נפתחה בטעות 'מאי טעמא דרבנן'.

148 כך פירש ב'שיירי קרבן'; וכן ראו: אור שמח על הרמב"ם, משנה תורה, הלכות סנהדרין י, י; וכן פירש ספרא, הקהילה היהודית (לעיל הערה 39), עמ' 49. המפרשים הללו סברו שהירושלמי פירש תחילה את דעת ר' נחמיה במשנה ולאחר מכן את דעת רבי בתוספתא, אבל זה אינו מסתבר. לכן נראה, כפי שהציע הנשקה, שהירושלמי פירש את התוספתא. ראו: הנשקה, מספר הדיינים (שם), עמ' 34-37. אבל גם הצעה זו נתקלת בקושי. בתוספתא יש שלוש דעות, ואילו הירושלמי פירש שתי דעות בלבד. הנשקה הציע גם הוא לתקן את הנוסח, ובמקום 'מה טעמא דר' נחמיה' לגרוס 'מה טעמא דר' יהודה'. לדעת הירושלמי לא פירש את דעת ר' נחמיה, שהתפרשה במשנה, ופירש את דעת ר' יהודה. לעניות דעתי אין לתקן את הנוסח. הירושלמי פירש את שתי הדעות האחרונות בתוספתא – דעותיהם של ר' נחמיה ורבי – שנוקבות מספרים ואינן נותנות להם טעם; ר' יהודה אינו נוקב מספר, ודבריו אינם דורשים פירוש. לפי הירושלמי ר' נחמיה נוקב את המספר 230 כדי 'שיהא שם בית דין של כ"ג' (כדי שרי עשרות), ונוסף על כך יהיו שם שאר בעלי תפקידים: 'הנידונין והעדים' וכו' (את זה כנראה הוסיף בעקבות דברי ר' יהודה). ואילו לפי רבי 'שיהא שם שנים עשר סנהדריות' וכו', כמפורש בפנים.

עיר יהיו י"ב סנהדריות של י"ב שבטים? דוד הנשקה הציע, בעקבות כמה מפרשים אחרונים, שמספר זה הוא תוצאה של דרשת הפסוק 'שפטים ושטרים תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלהיך נתן לך לשבטיך' (דב' טז 18). לפי הדרשה המוצעת, בכל עיר צריך להיות שילוב של 'שער', היינו בית דין של עשרים ושלושה, ושל 'שבטים', כלומר שנים עשר.¹⁴⁹ ואולם דרשה זו נראית מלאכותית. שמא אפשר להציע הסבר אחר, שאינו תלוי בדרשה. מספר זה יכול להיות מיוסד על השוואה של הסנהדרין העירונית לסנהדרין הגדולה. כשם שסנהדרין גדולה, הדנה דיני נפשות, עומדת בראש שנים עשר בתי דין של השבטים,¹⁵⁰ כך סנהדרין עירונית, שדנה דיני נפשות, צריכה לעמוד בראש מספר המייצג שנים עשר בתי דין של השבטים.

בתלמוד הבבלי מובא הסבר אחר. התלמוד ציין שהמספר 277 שנקב רבי מתאים לשיטת ר' יהודה שסנהדרין הייתה של שבעים.¹⁵¹ המפרשים עמדו על החשבון שביסוד הערה זו. נקודת המוצא של רבי היא שבעיר צריכים להיות 230, כנגד שרי עשרות, כשיטת ר' נחמיה. אבל הוא מוסיף על כך ארבעים ושבעה דיינים כדי שניתן יהיה להרחיב את ההרכב של עשרים ושלושה עד שבעים.¹⁵² לפי הסבר זה שיטת רבי היא כעין פשרה בין שיטת ר' נחמיה לשיטת ר' יהודה. רבי מקבל את דעתו של ר' נחמיה שמספר תושבי העיר צריך להיות ביסודו 230, אבל דורש להוסיף עליהם ארבעים ושבעה כדי שניתן יהיה להרחיב את הסנהדרין לשבעים כשיטת ר' יהודה.

שיטת תנא קמא במשנה נותרה סתומה. מהו החשבון שמונה ביסוד המספר 120? יש להקדים ולציין ששיטת תנא קמא אינה נזכרת במניין השיטות בתוספתא ובשום מקום אחר בספרות התנאים. הקושי העיקרי הוא שהמספר של 120 תושבים אינו מתקשר למספר של עשרים ושלושה דיינים. כך נוצרת כעין סתירה פנימית במשנה. המשנה קבעה שסנהדרין קטנה הייתה של עשרים ושלושה, ולפי זה מספר תושבי העיר היה צריך להיות 230. המשנה אומנם הזכירה מספר זה בשמו של ר' נחמיה, אבל הקדימה לו – לכאורה כשיטה עדיפה – את שיטת תנא קמא שצריך שיהיו בעיר 120. השאלה היא אפוא כפולה: מה ההסבר למספר של 120? ומה מקומה של דעה זו במשנתנו?¹⁵³

נראה שנקודת המוצא להסבר העניין היא העיקרון כדי שרי עשרות, העומד ביסוד המספרים הקצובים שנשנו עד כה. זה הבסיס לשיטתו של ר' נחמיה, ועל פי שיטה זו הוסברה גם שיטת

149 הנשקה, מספר הדיינים (שם), עמ' 37.

150 משנה, סנהדרין א, ה; ספרי דברים קמד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 197–198).

151 בבלי, סנהדרין יח ע"א. וראו רש"י ויד רמ"ה, שם.

152 משנה, סנהדרין ה, ה. המשנה מציינת 'עד שבעים ואחד', אבל זה בהתאם לשיטת חכמים, ואילו לשיטת ר' יהודה 'עד שבעים'.

153 הנשקה הסביר את שיטת תנא קמא בהמשך לדרשה שנוכרה לעיל. ראו: הנשקה, מספר הדיינים (שם), עמ' 37. לפי דרשה זו מספר אנשי העיר צריך לייצג שילוב של 'שער' ושל 'שבטים'. לפי תנא קמא 'שער' אינו מייצג בית דין של עשרים ושלושה (כמו בהסבר שיטת רבי) אלא 'עדה' של עשרה. לפי זה שנים עשר (שבטים) כפול עשרה (שער) מביאים למספר 120. ואולם הסבר זה נראה מלאכותי כמו קודמו.

רבי.¹⁵⁴ אם נניח שעיקרון זה עומד ביסוד המספר 120, נמצא שמספר זה משקף דעה שבית הדין העירוני הוא של שנים עשר. בית דין כזה אינו מוכר במקורותינו, אבל במקורות שמחוץ לספרות חז"ל יש עדויות על מספרים אלה. במעשי השליחים מסופר שלאחר מותו של יהודה איש קריות ביקשה קהילת חסידי ישו בהנהגת פטרוס להשלים את מניין השליחים לשנים עשר. המספר, לוקס, העיר שהמינוי נעשה במעמד 120 איש.¹⁵⁵ הדגשת מספר הנוכחים בוודאי אינה מקרית. היא מלמדת שבעיני הקהילה – או בעיני המספר – נדרשו 120 כדי למנות את שנים עשר השליחים. זוהי דוגמה מאלפת לנוכחות העיקרון כדי שרי עשרות בחייה של קבוצה יהודית במאה הראשונה ובנוגע למספרים הנזכרים במשנה ממש. שנים עשר השליחים מילאו תפקידי הנהגה ושיפוט בחיי הקהילה הנוצרית הקדומה.¹⁵⁶ תפקידם השיפוטי בולט בחזון אחרית הימים כפי שהוא מתואר בדברי ישו לפטרוס: 'אמן אומר אני לכם, אתם ההולכים אחרי בהתחדש הבריאה כאשר ישב בן האדם על כיסא כבודו תשבו גם אתם על שנים עשר כיסאות לשיפוט את שנים עשר שבטי ישראל'.¹⁵⁷

כפי שהראה דוד פלוסר, שורשיו של רעיון שנים עשר השליחים מצויים בכת מדבר יהודה. פלוסר הצביע על כמה גופים של שנים עשר המתוארים במגילות, ושהיו יכולים לשמש יסוד לרעיון שנים עשר השליחים.¹⁵⁸ נוסף על הגופים שציין יש להזכיר מוסד שחשוב במיוחד לענייננו – בית הדין של הכת, שנזכר בקטע המגילה 4Q159 (שמכונה 4Q Ordinances): 'ור[אשי העד]ה אנשים [עשרה] וכוהנים שנים ונשפטו לפני שנים העשר האלה. [וכיא יהיה] דבר בישראל על נפש, על פיהם ישאלו, ואשר ימרה [את דברי שופטי העדה] יומת אשר עשה ביד רמה'.¹⁵⁹ החוקרים נחלקו בפירושו של הקטע. היו שפירשו את הביטוי 'דבר בישראל על נפש' כמדבר על דיני נפשות. לפי זה בית הדין הנזכר כאן הוא בית דין מיוחד לדיני נפשות. לעומת זאת אחרים סברו שיש להבין את הביטוי 'נפש' כאן במשמעות אדם, כבלשון המקרא.

154 בספרי זוטא דברים טו 18 (מהדורת כהנא, עמ' 233) נעשה שימוש בעיקרון זה כדי לקבוע מספר מינימלי לעיר שתהיה ראויה לבית דין של שלושה: 'מיכן אמרו כל עיר שיש בה שלשים ממנים בה שלשה דיאנים'. וראו דינו של כהנא, ספרי זוטא דברים (לעיל הערה 16), עמ' 234–237.

155 מעשי השליחים א 15.

156 מעשי השליחים ד 32–36.

157 מתי יט 28. ראו: ד' פלוסר, 'פשר ישעיהו ורעיון שנים עשר השליחים בראשית הנצרות', ארץ ישראל, ח [ספר סוקניק] (תשכ"ז), עמ' 52–62. יש לתת את הדעת למוטיב שנים עשר השבטים שנזכר בהקשר זה גם בספרות חז"ל ובמיוחד בירושלמי, סנהדרין א, ו (יט ע"ג; טור 1273, שורה 11), שנדון למעלה.

158 פלוסר, פשר ישעיהו (שם). הוא הצביע על השנים עשר שנזכרים בגרעין המייסד של עצת היחד (סרך היחד ח [מהדורת קימרון, א, עמ' 224]) וכן על שלוש הקבוצות של שנים עשר כל אחת, הנזכרות במגילת המלחמה, ומנהיגות את העם לעתיד לבוא: שנים עשר הכוהנים, שנים עשר הלויים ושנים עשר שבטי ישראל (מגילת המלחמה ב [מהדורת קימרון, א, עמ' 112]).

159 מהדורת קימרון, ג, עמ' 25. יש לציין שבמגילות נזכרים הרכבים שיפוטיים שונים. לדוגמה בברית דמשק י 4 (מהדורת קימרון, א, עמ' 44) נזכר הרכב של עשרה שופטים. ראו: י' שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, תרגמה ט' אילן, ירושלים 1993, עמ' 136–143.

לפי זה מדובר כאן על כל עבירה ולא דווקא על דיני נפשות.¹⁶⁰ אך גם לפי שיטה זו בית הדין הזה מוסמך לדון דיני נפשות ולהמית את מי שימרה את דברו. ממכלול הידיעות הללו אנו למדים שבחוגים כיתתיים בימי הבית השני היה מוכר בית דין של שנים עשר שהיה מוסמך לדון דיני נפשות. כמו כן מוכר היה העיקרון כדי שרי עשרות, ובהקשר של המספרים הללו בדיוק. אפשר אפוא לשער שבחוגים אלה נוצרה ההלכה שקבעה כי בגוף הבוחר את שנים עשר השופטים יהיו 120 איש.

אין לדעת כיצד התגלגלה הלכה זו לעולמם של חכמים, אבל אין להוציא מכלל אפשרות שדעת תנא קמא משקפת דעה עלומה של חכמים שדיני נפשות בשנים עשר. אם כך ההשקפה למספר הדיינים הזה לא באה מהסנהדרין הגדולה שהייתה בירושלים, והיא אף אינה קשורה להלכה התנאית 'דיני נפשות בעשרים ושלשה'. היא באה מעולמו של בית דין כיתתי או קהילתי שהיה מורכב משנים עשר דיינים, ושהיה מוסמך לדון דיני נפשות. השאלה היא כיצד משתלבת הלכה זו במשנתנו. כאמור המספר 120 תושבים אינו מתיישב עם קביעת המשנה ש'סנהדרין קטנה הייתה של עשרים ושלשה', ונראה שאלו שתי דעות שונות. מבחינה זו מקומה של דעת תנא קמא במשנתנו נותר סתום. ואולם דעת תנא קמא בכל זאת משתלבת בכיוון הכללי של ההלכה התנאית, כלומר בכיוון של הרחבת האפשרות להעמיד בתי דין של דיני נפשות. חכמים בדור אושא אימצו את הדעה שניתן להעמיד סנהדרין גם מחוץ לירושלים, אך נחלקו באשר לגודלה של העיר הראויה לסנהדרין. ההלכה נפסקה כדעת ר' נחמיה, שהחזיק בדעה המינימליסטית שצריך שיהיו בעיר 230 תושבים, ועל זה הוסיף עורך הפרק את דעתו של תנא קמא שדי שיהיו בעיר 120.

חלק ג

הסמכות לדון דיני נפשות בהלכה התנאית – הלכה והיסטוריה

מן הדיון בחלק הקודם עולה שההלכה התנאית הקדומה המשיכה את ההלכה שהייתה מקובלת בזמן הבית שדיני נפשות נדונים בסנהדרין בירושלים בלבד. נראה שהלכה זו הייתה רווחת בתקופת יבנה עד מרד בר־כוכבא. איננו שומעים על חכמים מתקופה זו שהזכירו סנהדרין קטנה או בתי דין עירוניים של עשרים ושלשה שדנים דיני נפשות. עניינים אלה נזכרו ונדונו לראשונה בדורם של חכמי אושא. נראה אפוא שההלכה 'מה [סנהדרין] גדולה דנה והורגת אף קטנה תהא דנה והורגת'¹⁶¹ התחדשה בתקופה זו. בדור שלאחר מכן הוסיפו חכמים וקבעו:

160 שיפמן, הלכה הליכה ומשיחיות (שם).

161 ראו לעיל הערה 135

'סנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ',¹⁶² כלומר ניתן לדון דיני נפשות אף בחוצה לארץ. התוצאה של התפתחויות אלה הייתה שהסמכות לדון דיני נפשות לא הייתה תלויה עוד לא במקדש, לא בירושלים ואף לא בארץ ישראל. לפני שאעמוד על הרקע להתפתחויות אלה אדון בהלכה אחת במשנה שאינה מתיישבת לכאורה עם תמונה זו.

משנת זקן ממרא

משנה, סנהדרין יא, ד, דנה בעניינו של זקן ממרא וקובעת:

אין ממיתין אותו לא בבית דין שבעירו ולא בבית דין שביונה [שביבנה] אלא מעלים אותו לבית דין הגדול שבירושלים ומשמרין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל, שנ' וכל ישראל ישמעו ויראו,¹⁶³ דברי ר' עקיבא. ר' יהודה אומ' אין מענים דינו שלזה אלא ממיתין אתו מיד וכותבין ושולחין בכל המקומות איש פלוני בן איש פל' נתחבב מיתה בבית דין.

לפי ר' עקיבא דינו של זקן ממרא מיוחד בשניים: במקום – אין ממיתין אותו לא בבית דין שבעירו ולא בבית דין שביבנה אלא בבית הדין הגדול בירושלים; במועד – אין ממיתין אותו מיד אלא ברגל.¹⁶⁴ לעומת זאת לפי ר' יהודה 'ממיתין אותו מיד', ומן הסתם בבית דין שבעירו. מלשונו של ר' עקיבא אפשר לדייק שאין ממיתין אותו בבית דין שבעירו אבל אין מניעה לדון אותו שם.¹⁶⁵ עוד יש להסיק ששאר חייבי מיתות, שלא נאמר בהם 'וכל העם ישמעו ויראו', נדונים ומומתים בבית דין שבעירם. אם כן נמצא שכבר לדעת ר' עקיבא דיני נפשות נדונים ברגל בבתי דין שבערים.

הלכה מקבילה באה בתוספתא סנהדרין:

162 משנה' מכות א, י; תוספתא, סנהדרין ג, י (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 420). להלכה זו אין התייחסות בדור אושא. חכמים ציינו שני הבדלים בין בתי דין שבארץ לאלה שבחו"ל: 'בארץ ישראל עושין אותן בכל עיר ועיר ובחוצה לארץ עושין אותן פלכין פלכין'. וכן – משמו של ר' דוסתאי בן יהודה, בן זמנו של רבי – 'חייבי מיתות שברחו מן הארץ לחוצה לארץ ממיתין אותן מיד ושברחו מחוצה לארץ לארץ אין ממיתין אותן מיד אלא נדונין כתחילה' (תוספתא, סנהדרין, ג, י–יא [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 420]).

163 בכ"י פרמה 3173: 'וכל העם ישמעו ויראו' כנוסח המקרא שלפנינו (דב' יז 13). הלשון 'וכל ישראל' באה בעניינו של מסית ומדיח (שם יג 12) ובן סורר ומורה (שם כא 21).

164 חוקרים אחדים ביקשו ללמוד מהלכה זו על קיומו של בית דין חשוב ביבנה טרם החורבן. ראו: ג' אלון, 'הליכתו של רבן יוחנן בן זכאי ליבנה', הנ"ל, מחקרים (לעיל הערה 16), א, עמ' 220; וכן: א"א אורבך, 'יהודים בארצם בתקופת התנאים', בחינות, ד (תשי"ג), עמ' 63 (נדפס שוב: הנ"ל, מחקרים במדעי היהדות, ב, בעריכת מ"ד הר"ו פרנקל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 691). ואולם כפי שכבר טען אלון, הלכה זו התנסחה לאחר החורבן, ואזכורו של 'בית דין שביבנה' כאן הוא אנכרוניסטי. ראו: אלון, הליכתו של רבן יוחנן (שם), עמ' 221. וראו בדיון להלן ובהערה 169–181.

165 כך הסיקו גם המפרשים. ראו: רש"י, סנהדרין טז ע"א, ד"ה 'כי כתיבא בקטלא כתיבא'; יד רמ"ה, שם; וכן פסק הרמב"ם, משנה תורה, הלכות ממרים ג, ח.

בן סורר ומורה וזקן ממרא על פי בית דין והמסית והמדיח ונביא השקר ועדים זוממין אין ממיתין אותן מיד אלא מעלין אותן לבית דין הגדול שבירושלים ומשמרין אותן עד הרגל וממיתין אותן ברגל, שנ' וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד, דברי ר' עקיבא. אמר לו ר' יהודה: וכי נאמר וכל העם יראו ויראו, והלא לא נאמר אלא וכל העם ישמעו ויראו! ולמה מענין את דינו של זה? אלא ממיתין אותו מיד וכותבין ושולחין בכל המקומות איש פלוני נגמר דינו בבית דינו של פלוני, ופלוני ופלוני עדין, וכך וכך עשה, וכן עשו לו.¹⁶⁶

ההלכה בתוספתא אינה מדברת על זקן ממרא בלבד אלא על קבוצת עבריינים שנאמר בהם 'וכל העם ישמעו ויראו' או לשון דומה.¹⁶⁷ המחלוקת בין התנאים דומה לזו שבמשנה, וגם ממנה אפשר להסיק שלדעת ר' עקיבא עבריינים אלה נדונים תחילה במקומם, אך אין ממיתים אותם שם אלא בבית הדין הגדול וברגל. אכן נראה שיסודן של שתי ההלכות במסורת אחת. דומה שההלכה בתוספתא, שדנה בכל מי שנאמר בו 'וכל העם ישמעו ויראו', קדמה להלכה במשנה, שייחדה את דבריה לענייניו של זקן ממרא.¹⁶⁸ אם כך יש לשער שההלכה בצורתה המקורית הייתה: 'אין ממיתין אותו מיד אלא מעלין אותו לבית דין הגדול שבירושלים ומשמרין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל' (כלשונה של התוספתא), ורק בשלב מאוחר נוספה במשנה הפסקה 'לא בבית דין שבעירו ולא בבית דין שביבנה'.¹⁶⁹ על כל פנים המסקנה שעולה לכאורה מן התוספתא, כמו מן המשנה, היא שכבר לדעת ר' עקיבא דיני נפשות נדונים ברגל בבתי דין שבעריהם.

והנה בספרי דברים באה המחלוקת בענייניו של זקן ממרא בנוסח שונה: "וכל ישראל ישמעו ויראו" – משמרין אותו עד הרגל וממיתין אותו ברגל, שנ' "וכל העם ישמעו ויראו" דברי ר' עקיבא, ר' יהודה אומר אין מענין בבית דין.¹⁷⁰ לפי מסורת זו ר' עקיבא ור' יהודה נחלקו על

166 תוספתא, סנהדרין יא, ז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 432), בתיקונים קלים לפי כ"י וינה 20. hebr.

167 בן סורר ומורה: 'וכל ישראל ישמעו ויראו' (דב' כא 21); זקן ממרא: 'וכל העם ישמעו ויראו' (שם יז 13); מסית ומדיח: 'וכל ישראל ישמעו ויראו' (שם יג 12); עדים זוממים: 'הנשואים ישמעו ויראו' (שם יט 20). בנביא שקר הדבר לא נאמר, אבל נראה שחכמים פירשו שהאזרה שנאמרה בענייניו של מסית ומדיח (הסמוך לו) מכוונת גם אליו.

168 ההלכה בתוספתא השונה יחד חייבי מיתות שונות לא יכלה להשתלב במשנה שמאורגנת לפי מיתות בית דין (הנסקלין לחוד, הנשרפין לחוד וכו'). לעומת זאת ההלכה שדנה בזקן ממרא בלבד התאימה למשנה והשתלבה במסגרת 'אלו הן הנחנקין'.

169 בדומה להצעתו של אלון, הליכתו של רבן יוחנן (לעיל הערה 164). יש לשקול את האפשרות ששני בתי הדין הללו נזכרו משום שהם קשורים לענייניו של זקן ממרא. 'בית דין שבעירו' נזכר בתוספתא, סנהדרין ז, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 425) כבית הדין שבו מתחיל בירור ההלכה שסופה פרשת זקן ממרא. השוו: משנה, סנהדרין יא, ב. 'בית דין שביבנה' נזכר בספרי דברים קנב-קנד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 206-207) כבית דין שחובה לשמוע בקולו, אך אין חייבים מיתה על הפרת הוראתו.

170 ספרי דברים צא (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 153), לפי כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 32.3 בהשלמת ראשי תיבות. המחלוקת באה בספרי בענייניו של מסית, אבל לפי הציטוט שבפנים ('וכל העם ישמעו ויראו') עניינה זקן ממרא. השוו: מדרש תנאים לדב' יז 13 (מהדורת מלמד, עמ' 103).

מועד המתתו של זקן ממרא בלבד; הם לא דיברו על המקום שבו הוא מומת. אם זה עניינה של המחלוקת, אין לייחס לר' עקיבא את הדעה שזקן ממרא נדון בבית דין שבעירו, ואפשר שלדעתו דיני נפשות נדונים רק בבית הדין הגדול בירושלים. השוואה של המקורות מגלה שהמסורת בספרי מוסרת את גרעין המחלוקת המשותף לכל המקורות. על גרעין זה נוסף בתוספתא בדברי ר' עקיבא המשפט 'אלא מעלין אותו לבית דין הגדול שבירושלים', ואילו במשנה נוסף על זה המשפט 'אין ממיטין אותו בבית דין שבעירו ולא בבית דין שביבנה'. התוספות הללו הן שמעבירות את המחלוקת לענייניו של מקום ההמתה. דברי ר' יהודה בכל המקורות מתייחסים למועד ההמתה בלבד ('ממיטין אותו מיד').¹⁷¹ נראה אפוא שהמחלוקת המקורית נגעה למועד ההמתה, ואילו התוספות שמדברות על מקום ההמתה נוספו לאחר שהתקבלה ההלכה שדיני נפשות נדונים בבתי דין עירוניים. לפי זה אין לייחס לר' עקיבא את הדעה שדיני נפשות נדונים בבתי דין שבערים.

דעה מפורשת משמו של ר' עקיבא באשר לסמכות לדון דיני נפשות באה בתוספתא מכות: 'ר' עקיבא אומ' ראוהו בית דין שהרג הרי זה אינו גולה. ראוהו בית דין גדול שהרג אין ממיטין אותו מיד אלא מושיבים דיינים אחרים ומעידין בפניהם שנ' ולא ימות הרוצח עד עמדו וגו'.'¹⁷² ר' עקיבא קובע שבית דין שראו בעיניהם אדם שהרג את הנפש אינם יכולים לדון אותו, מפני ש'אין עד נעשה דין'.¹⁷³ ברם הוא מבחין בין הסמכות הנתונה לבית דין סתם, כלומר בית דין מקומי, לבין זו שנתונה לבית הדין הגדול: בית דין מקומי רשאי לחייב גלות אבל אינו רשאי לחייב מיתה; בית הדין הגדול בלבד רשאי לחייב מיתה.¹⁷⁴ דעה דומה נזכרת בדרשה שנמצאת בשתי המכילות: 'מעם מזבחי תקחנו למות – למות ולא לדון ולא ללקות ולא לגלות'.¹⁷⁵ מיתה בלבד נדונה בסנהדרין, ואילו גלות, מלקות ושאר דינים אינם נדונים שם אלא בבית דין מקומי. הלכה זו מאששת את המסקנה שלדעת ר' עקיבא דיני נפשות נדונים בסנהדרין בירושלים בלבד.

171 סיום דבריו של ר' יהודה בתוספתא, 'איש פלוני נגמר דינו בבית דינו של פלוני ופלוני ופלוני עדין', דומה ללשונה של משנה, מכות א, י – שמניחה שדיני נפשות נדונים בבתי דין שבערים – ואפשר שנלקח משם. השוו לסיום דבריו במשנה: 'איש פלוני נתחייב מיתה בבית דין'.

172 תוספתא, מכות ג, ז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 441), לפי כ"י וינה 20 hebr.; בכ"י ארפורט: 'ראוהו בית דין גדול שהרג הרי זה אינו גולה ואין ממיטין אותו מיד'. השוו: ספרי זוטא במדבר לה 12 (מהדורת הורוביץ, עמ' 332); בבלי, מכות יב ע"א.

173 כלשון התלמוד הבבלי, ראש השנה כו ע"א; בבא קמא צ ע"ב.

174 לפי הדרשה שנוכרת במשנה, ההלכה 'דיני נפשות בעשרים ושלשה' נלמדת מהכתובים בפרשת רוצח בשגגה, ולכאורה לפי זה גם גלות צריכה עשרים ושלשה. ברם דרשה זו מאוחרת מן ההלכה שהיא מבססת ואין סימן שר' עקיבא הכירה. לכן אין לייחס לו את הדעה שגלות נדונה דווקא בבית דין של עשרים ושלשה. לאחר שנקבעה הלכה שבית דין עירוני של עשרים ושלשה רשאי לדון דיני נפשות, ברור שאותו בית דין רשאי הן להמית והן לחייב גלות. ראו: משנה, מכות ב, ו.

175 מכילתא דר' ישמעאל, נזיקין ד (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 264); מכילתא דר' שמעון בן יוחאי כא 14 (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 171).

'חקת משפט לדת'יכם'

בהלכה המסמיכה בתי דין עירוניים לדון דיני נפשות יש שלושה חידושים. ראשית, דיני נפשות אינם צריכים להיות נדונים במקדש ואפשר לדונם מחוץ למקדש ולירושלים. שנית, הואיל ודיני נפשות אינם תלויים במקדש אפשר לדונם גם בזמן הזה. אומנם הדבר אינו נאמר בפירוש אך הוא עולה מן העניין: הגבלת דיני נפשות לימי הבית הייתה מבוססת על כך שהם נדונים במקדש בלבד, ומשעה שנקבע כי הם נדונים אף מחוץ למקדש, אין מניעה שיידונו גם בזמן הזה.¹⁷⁶ שלישית, בניגוד להלכה הקדומה, שדיני נפשות נדונו בה במקום אחד, לפי ההלכה החדשה הם נדונים בכל עיר שיכולה להעמיד סנהדרין.

מה היה הרקע ומה היו המניעים לחידושים כה דרמטיים בעניין דיני נפשות? יש להקדים ולומר כי אין להניח שמדובר בהקמה או בציפייה להקמה של מערכת שיפוט שתדון דיני נפשות הלכה למעשה. לאחר כישלון מרד בר־כוכבא היה מעמדם הפוליטי של היהודים בשפל המדרגה, ולא היה אפשר לצפות שהרומאים יתירו את חידושים של דיני הנפשות.¹⁷⁷ כמו כן קשה להניח שלאחר המלחמה היה בכוחה של הקהילה היהודית המודוללת להעמיד מערכת מפותחת של בתי דין עירוניים.¹⁷⁸ מדובר אפוא בחידוש הלכתי תיאורטי.

דומה שיש לראות את החידושים האלה דווקא על רקע כישלון מרד בר־כוכבא והמציאות שנוצרה בעקבותיו. המרד פרץ בעקבות החלטתו של אדריאנוס להקים בירושלים עיר רומית.¹⁷⁹

176 ראו לעיל הערות 81–82. הדעה שאין לדון דיני נפשות בזמן הזה באופן בלתי תלוי בהלכה שהם נדונים במקדש נזכרת לראשונה בבבלי, סנהדרין נב ע"ב, משמו של רב יוסף, שדרש: 'ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם – בזמן שיש כהן יש משפט בזמן שאין כהן אין משפט'. דרשה זו אינה נזכרת במקורות התנאים. הדרשה במדרש תנאים לדב' יז 9 (מהדורת מלמד, עמ' 102) היא מתוך מדרש הגדול, המצטט את הגמרא ואף את הרמב"ם, הלכות סנהדרין יד, יא. וראו להלן בסוף סעיף זה.

177 ג' אלון, תולדות היהודים בארץ־ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ב, תל אביב תשי"ג–תשט"ז, עמ' 48–69; מ"ד הר, 'פני התקופה: ארץ־ישראל מלאחר מלחמת בן־כוסבא ועד לחלוקת האימפריה הרומית', הנ"ל (עורך), התקופה הרומית־ביזנטית: תקופת המשנה והתלמוד והשלטון הביזנטי (70–640), (ההיסטוריה של ארץ־ישראל, ה), ירושלים 1985, עמ' 14–17; מ' מור, מרד בר־כוכבא: עוצמתו והיקפו, ירושלים תשנ"ב, עמ' 233–249.

178 החוקרים חלוקים בהערכת תוצאות המרד. היו שסברו שהגליל התאושש מן המשבר מהר באופן יחסי. ראו: אלון, תולדות היהודים (שם), 69–78; א' אופנהיימר, הגליל בתקופת המשנה, ירושלים תשנ"א, עמ' 37–53. לעומת זאת אחרים סברו שהמכה הייתה אנושה והביאה לאובדן הזהות היהודית למשך תקופה ממושכת. ראו: S. Schwartz, Imperialism and Jewish Society: 200 B.C.E. to 640 C.E., Princeton, NJ 2001, pp. 110–123; 127–161. לכל הדעות הגליל סבל בעקבות המרד מדלדול אוכלוסייה ומפגיעה כלכלית וחברתית קשה.

179 כפי שעולה מדברי קסיוס דיו, שמקובלים על רוב החוקרים. ראו: א' אופנהיימר וב' איזק, 'תולדות המחקר של מרד בר־כוכבא', ע' קלונר וי' טפר (עורכים), מערכות המסתור בשפלת יהודה, תל אביב 1987, עמ' 414–415; ח' אשל, "החרבה ביתר ונחרשה העיר" – ירושלים, אליה קפיטוליינה ומרד בר־כוכבא, ארץ ישראל, כח [ספר טדי קולק] (תשס"ח), עמ' 21–28. לסיבות נוספות ראו את סקירתו של מור, מרד בר־כוכבא (שם), עמ' 15–97.

מטרותיו העיקריות היו שחרורה של ירושלים מן הכיבוש הרומי ובניית המקדש.¹⁸⁰ אפשר להניח שלצד התקוות המדיניות התעוררה ציפייה לחידוש עבודת המקדש ולכינון מחדש של הסנהדרין ושל מערכת המשפט.¹⁸¹ ואולם לא זו בלבד שהמרד נכשל ומטרותיו לא הושגו, אלא שמעמדה של ירושלים הורע. במקומה של ירושלים הוקמה איליה קפיטולינה, ובמקום המקדש לאלוהי ישראל הוקם מקדש ליופיטר.¹⁸² הרומאים אסרו על יהודים להתגורר בעיר ואף להיכנס לתחומה.¹⁸³ למעשה לאחר מרד בר-כוכבא חדלה ירושלים להתקיים כעיר יהודית, כפי שתיאר אוסביוס: 'וכך שממה ירושלים לחלוטין מן העם היהודי ומתושביה הקדמונים ונושבה מבני עם נוכרי'.¹⁸⁴ בעקבות זאת נגוזו התקוות לשחרורה של העיר ולבניין המקדש.¹⁸⁵ קודם למרד ניתן היה לצפות לבניין המקדש ולחידוש מערכת המשפט, אך עתה נגוזו ציפיות אלה. לפיכך אפשר לראות את ההלכה התיאורטית שיצרו חכמי אושא כחלופה למציאות שבה חיו ופעלו. במציאות

180 מטרות המרד באות לידי ביטוי חזותי במטבעות בר-כוכבא שמוטבעות עליהן חזית המקדש והכתובות 'לגאולת ישראל', 'לחרות ישראל', 'לחרות ירושלים'. ראו: א' קינדלר, 'מטבעות מלחמת בר-כוכבא', א' אופנהיימר (עורך), מרד בר-כוכבא: לקט מאמרים, ירושלים תש"ם, עמ' 159–177; י' משורר, אוצר מטבעות היהודים: מימי שלטון פרס ועד מרד בר-כוכבא, ירושלים תשנ"ה, עמ' 121–143. רוב החוקרים סברו שבר-כוכבא לא הצליח להשתלט על ירושלים, ולפיכך הכתובת 'לחרות ירושלים' אינה מציינת את מניין השנים משחרורה של העיר אלא היא כעין סיסמה של המערכה. ראו: קינדלר, מטבעות מלחמת בר-כוכבא (שם); אשל, חרבה ביתר (שם).

181 עניינים אלה קשורים בתקוות המשיחיות שליוו את אישיותו של בר-כוכבא ואת המרד. מקובל להניח שמשמעותו של בר-כוכבא הייתה מדינית-ריאלית ולא אסקטולוגית. ראו: א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 604–606; א' אופנהיימר, 'משיחיותו של בר-כוכבא', צ' ברס (עורך), משיחיות ואסקטולוגיה: קובץ מאמרים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 153–165.

182 הר, פני התקופה (לעיל הערה 178); ב' איזק, 'מושבות רומיות ביהודה – ייסודה של איליה קפיטולינה', א' אופנהיימר, א' רפפורט ומ' שטרן (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני: ספר זכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א, עמ' 340–360. החוקרים חלוקים בשאלה אם הוקם מקדש ליופיטר בהר הבית כפי שמשממע מדברי קסיוס דיו. ראו: י' צפרייר, 'הטופוגרפיה והארכיאולוגיה של איליה קפיטולינה', הנ"ל ו'ס' ספראי (עורכים), ספר ירושלים: התקופה הרומית והביזנטית 70–638, ירושלים תשנ"ט, עמ' 157–158; Y. Z. Eliav, 'Hadrian's Actions in the Jerusalem Temple Mount According to Cassius Dio', *Jewish Quarterly Review*, 4 (1997), pp. 125–144 and Xifilini Manus', וראו: אשל, חרבה ביתר (לעיל הערה 179).

183 איסורים אלה לא היו קיימים קודם המרד. יש ידיעות על יהודים שהתגוררו בירושלים בתקופה שבין המרידות וכן על ביקורים של יהודים בעיר בתקופה זו. ראו: ב' איזק, 'ירושלים מלאחר המרד הגדול עד ימי קונסטנטינוס', צפרייר וספראי, ספר ירושלים (שם), עמ' 1–6; ש' ספראי, 'היהודים בירושלים בתקופה הרומית', שם, עמ' 15–34.

184 אוסביוס, היסטוריה כנסייתית, IV, 6, 4–1. התרגום לפי ספראי, היהודים בירושלים, עמ' 25.

185 כלומר כתקוות ריאליות. תקוות גאולה נעשו מעתה חלק מחזון אסקטולוגי התובע שינוי של המציאות מעיקרה. ראו: אורבך, חז"ל (לעיל הערה 181), עמ' 606–614; הנ"ל, 'ירושלים של מטה וירושלים של מעלה', ירושלים לדורותיה: הכינוס הארצי הכ"ה לידיעת הארץ, ירושלים תשכ"ח, עמ' 156–171 (נדפס שוב: הנ"ל, מעולמם של חכמים [לעיל הערה 66], עמ' 376–391).

לא ניתן היה לחדש את הסנהדרין, אבל אפשר היה לעשות זאת בדמיון ובהלכה.¹⁸⁶ חכמי אושא חידשו אפוא שדיני נפשות יכולים להיות נדונים גם בזמן הזה ובכל עיר בישראל, ובהמשך הורחבה האפשרות לדון דיני נפשות אף בחוצה לארץ. חכמים ביססו הלכה זו על הכתוב 'והיו אלה לכם לחקת משפט לד'רתיכם בכל מושבתיכם' (במ' לה 29).¹⁸⁷ מעתה אין 'המקום גורם'; דיני נפשות נדונים בכל זמן ובכל מקום, 'לד'רתיכם בכל מושבתיכם'.¹⁸⁸ אב הכנסייה אוריגינס, שביקר בארץ ישראל בראשית המאה השלישית ולאחר מכן התגורר בה, כתב באיגרתו אל יוליוס אפריקנוס שבחצר הנשיא מתבצעים עונשי מוות בידיעתה של המלכות.¹⁸⁹ כפי שציינו חוקרים, ידיעה זו משתלבת היטב עם ידיעות אחרות על מעמדו של רבי יהודה הנשיא ועל יחסיו הטובים עם השלטונות הרומיים. בעקבות זאת קיבלו רוב החוקרים את עדותו של אוריגינס כמהימנה.¹⁹⁰ לפי זה בזמנו של רבי יהודה הנשיא חזרו לדון דיני נפשות במתכונת כלשהי. איננו יודעים אם הם נדונו בבית דין של עשרים ושלושה או בבית דין של הנשיא, שפעל מכוחו השלטוני.¹⁹¹ גם אם מדובר בבית דין שפעל מכוחו השלטוני של הנשיא,

186 על הרעיון של המשנה כחלופה למציאות ראו: רוון-צבי, הטקס שלא היה (לעיל הערה 70), עמ' 251–254; הנ"ל, 'מבוא למשנה', מ' כהנא ואחרים (עורכים), ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים, א, ירושלים תשע"ח, עמ' 62–63.

187 תוספתא, סנהדרין ג, י (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 420).

188 חידושם של חכמי אושא מעורר שאלות על יחסם לדיני נפשות. האם הרחבת האפשרות לדון דיני נפשות מלמדת על יחס מסויג פחות לעונש מוות? כידוע חכמי יבנה הביעו הסתייגות מפורשת מעונש מוות. ראו: משנה, מכות א, י. הסתייגות זו ניכרת בין השאר בדיני הפרוצדורה של עונש המוות שמנעו את הוצאתו לפועל. ראו לדוגמה: J. Blidstein, 'Capital Punishment in Classical Jewish Discussion', *Judaism*, 14 (1965), pp. 159–171. לורברבוים, צלם אלוהים (לעיל הערה 70), עמ' 370–385. ההלכה הקדומה, המגבילה את דיני נפשות לסנהדרין שבמקדש ולימי הבית בלבד, משתלבת בגישה זו. האם חידושם של חכמי אושא מסמן גישה שונה? יש להעיר שיחסם של חכמי יבנה ושל התנאים בכללם לעונש מוות היה מורכב יותר מכפי שנהוג לתאר. אין לתארם כהתנגדות גרידא, שהרי סוף סוף עונש המוות עומד במרכז דיני העונשין של חכמים. חכמים אומנם מנעו את יישומו המעשי של עונש מוות, אך המשיכו להחזיק בו כעניין תיאורטי. ראו: ברקוביץ, הוצאה להורג (לעיל הערה 70), עמ' 3–20. את גישתם של חכמי אושא יש להציב בתוך תמונה מורכבת זו.

189 'עכשיו כשהרומאים שולטים והיהודים משלמים להם שתי דרכמות, אנו שהתנסינו בזה, יודעים כמה סמכות יש לאתנרן שבקרובם והוא נבדל מעט מלהיות מלך האומה. משפטים נערכים על פי החוק ואחדים נידונים למוות. ולמרות שאין היתר מלא לזה, בכל זאת הדברים אינם ללא ידיעת השליט' (אוריגינס, איגרת לאפריקנוס 14 [התרגום לפי 'לוי, מעמד הנשיא במאות השלישית והרביעית – מקורות ומתודולוגיה', י' גפני (עורך), קהל ישראל: השלטון העצמי היהודי לדורותיו, א: העת העתיקה, ירושלים תשס"א, עמ' 126]). אוריגינס ביקר בקיסריה בעשור השני של המאה השלישית ולאחר מכן אף התגורר בה.

190 אלון, תולדות היהודים (לעיל הערה 178), ב, עמ' 112; A. Oppenheimer, 'Jewish Penal Authority; 112 in Roman Judea', M. Goodman (ed.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford 1998, pp. 181–191; א' אופנהיימר, רבי יהודה הנשיא, ירושלים תשס"ז, עמ' 53–56; לוי, מעמד הנשיא (שם), עמ' 125–127; ברקוביץ, הוצאה להורג (לעיל הערה 70), עמ' 12–13.

191 כפי שסברו אלון, תולדות היהודים (שם); אופנהיימר, רבי יהודה הנשיא (שם).

לא מן הנמנע שהייתה זיקה בין ההלכה שהתחדשה בזמנם של חכמי אושא לחידוש דיני הנפשות בימי רבי. ההלכה שדיני נפשות נדונים בכל זמן ובכל מקום יכלה לסלול את הדרך למי שביקש לחדש את דיני הנפשות למעשה. אם כך אפשר שההלכה התיאורטית שיצרו חכמי אושא השפיעה בסופו של דבר על המציאות.

נספח

דיני נפשות בימי הבית השני

בנספח זה אסקור בקצרה את המקורות שנוגעים לזהותו של בית הדין שהיה מוסמך לדון דיני נפשות בימי הבית השני. מן המקורות מימי הבית עולה שדיני נפשות נדונו דרך כלל בסנהדרין בירושלים או צריכים היו לידון שם.¹⁹² יוספוס תיאר כמה משפטים של דיני נפשות שנערכו בסנהדרין בירושלים ובהם משפט הורדוס,¹⁹³ משפטו של יעקב אחי ישו¹⁹⁴ ומשפטו של זכריה בן בריס, מנכבדי ירושלים.¹⁹⁵ חשיבותה של הסנהדרין בדיני נפשות בולטת במיוחד בפרשת משפטו של הורדוס. יוספוס ציין שהורדוס הואשם בהרג אנשים ללא משפט, 'ועבר על חוקנו

192 כאמור אני משתמש במונח סנהדרין כדי לציין את בית הדין שפעל בירושלים במקדש או בסמוך לו, בין שהוא נקרא בשם זה (συνέδριον) ובין שנקרא בשמות אחרים, בין שהיה קבוע ובין שהיה זמני. סקירה וספרות על הסנהדרין ראו: E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135): A New English Version*, II, ed. G. Vermes et al., Edinburgh 1979, pp. 199–226. מן הספרות על הסנהדרין ראו במיוחד: י' אפרון, 'הסנהדרין בחזון ובמציאות של הבית השני', הנ"ל, חקרי התקופה החשמונאית, תל אביב תש"ם, עמ' 290–250; D. Goodblatt, *The Monarchic Principle: Studies in Jewish Self-Government in Antiquity*, Tübingen 1994, pp. 77–131.

193 מלחמת היהודים, א, 208–211 (תרגום אולמן, עמ' 126–127); קדמוניות היהודים, יד, 163–184 (תרגום שליט, ג, עמ' 131–133). סנהדרין נזכרת בתיאור ב'קדמוניות היהודים' בלבד. עם זאת גם לפי התיאור ב'מלחמת היהודים' ברור שהמשפט התקיים בירושלים. להשוואת המקורות ולדיון בפרשה זו ראו: ט' אילן וו' נעם, בין יוספוס לחז"ל, א, ירושלים תשע"ז, עמ' 348–372; D. Flatto, 'Justice Retold: The Seminal Narrations of the Trial of the Judean King', *Journal of Law and Religion*, 30 (2015) pp. 3–35.

194 קדמוניות היהודים, כ, 198–200 (תרגום שליט, ג, עמ' 368).

195 מלחמת היהודים, ד, 334–344 (תרגום אולמן, עמ' 400–401). כאן לא השתמש יוספוס ב'סנהדרין' אלא ב'בית משפט' (δικαστήριον), אבל מדובר בבית דין שהתכנס במקדש. לדיון בכל המקרים שנדונו בסנהדרין ראו: J. S. McLaren, *Power and Politics in Palestine: The Jews and the Governing of their Land, 100 BC–AD 70*, Sheffield 1991, והסיכום שם בעמ' 213–217. אינני מוזכר משפטים שתוארו יוספוס אך ברור שלא התנהלו במסגרת הדין היהודי. כוונתי בעיקר למשפטים שהתקיימו בתקופתו ובהצרו של הורדוס. ראו: אפרון, הסנהדרין בחזון ובמציאות (לעיל הערה 192), עמ' 264.

האוסר להרוג אדם אפילו הוא רשע, אלא אם כן נדון לכך קודם על ידי הסנהדרין'. הוא המשיך וסיפר שבעקבות זאת נדרש הורדוס לתת את הדין על מעשיו 'לפני הסנהדרין' בירושלים, והזכיר את הסנהדרין כמה פעמים נוספות.¹⁹⁶ בעניין משפטו של יעקב אחי ישו סיפר יוספוס שחנן בן חנן הכוהן הגדול 'הושיב סנהדרין של דיינים' כדי לדון את יעקב למיתה.¹⁹⁷ המעשה אירע בירושלים, כנראה בתחום המקדש. בפרשת משפטו של זכריה בן בריס הוא סיפר שכדי לדון אותו למיתה כינסו הקנאים במקדש שבעים אנשים מנכבדי העיר. יוספוס טען שהיה זה משפט סרק או הצגה 'כפי שעושים בתיאטרון'. השופטים שנבחרו היו חסרי 'סמכות שיפוטית', והם נבחרו רק כדי לעשות את דברם של הקנאים ולדון את זכריה למיתה. אבל מדבריו עולה שהמשפט נוהל לפי הכללים הפורמליים של דיני נפשות. זאת ועוד, יוספוס סיפר שבסופו של המשפט סירבו השופטים לגזור על זכריה עונש מוות ואף היו מוכנים למסור נפשם על כך.¹⁹⁸ מתברר אפוא שהשופטים שנבחרו לא היו עושי דברם של הקנאים אלא שופטים עצמאיים, ונראה שבניגוד לדבריו – שנועדו להשמיץ את הקנאים – הם מילאו גם קודם לכן תפקידי שיפוט. על כל פנים פרשה זו מלמדת שלפי הדין המקובל דיני נפשות נדונו בפני שבעים דיינים בירושלים. במקום אחר סיפר יוספוס שבהגיעו לגליל הקים מועצה של שבעים אנשים כדי שיוכלו לדון את 'העניינים החשובים ואת דיני הנפשות'.¹⁹⁹ מסתבר שיוספוס ביקש להעמיד לצידו מועצה במתכונת הסנהדרין בירושלים ובעלת סמכויות דומות. נכונותו להקים מועצה שרשאית לדון דיני נפשות מחוץ לירושלים ראויה לציון. אין למעשה זה תקדים או מקבילה, והוא נוגד את הידיעות האחרות על דיני נפשות. נראה שמעשהו של יוספוס אינו משקף נוהג רווח אלא הוא תוצאה של החלטה אישית בנסיבות המיוחדות של המלחמה.²⁰⁰ יוספוס לא ציין את מקורו של המספר שבעים, אבל יש להניח שהוא מבוסס על מועצת שבעים הזקנים של משה המתוארת בתורה.²⁰¹ נראה שבית הדין של שבעים אינו פרי דמיונו של יוספוס בלבד אלא משקף מוסד ריאלי שהתקיים בסוף ימי הבית השני.

196 קדמוניות היהודים, יד, 167–181 (תרגום שליט, ג, עמ' 132–133).

197 ניסוח זה מדגיש את שליטתו של הכוהן הגדול בסנהדרין ולפחות בזימונה. ואולם השאלה אם הייתה הסנהדרין מוסד קבוע נותרת פתוחה. בעניין זה ראו: מקלארן, כוח ופוליטיקה (לעיל הערה 195); גודבלאט, העיקרון המלוכני (לעיל הערה 192), וסיכום דבריו בעמ' 128–130.

198 הפרשה הסתיימה ברציחתו של זכריה בידי שני קנאים מחוץ לבית המשפט לאחר שיצא זכאי בדין. ראו: מלחמת היהודים, ד, 343 (תרגום אולמן, עמ' 401).

199 מלחמת היהודים, ב, 570 (תרגום אולמן, עמ' 295); חיי יוסף 79 (תרגום שוורץ, עמ' 82). מערכת המשפט שהקים יוספוס בגליל מתאימה בקווים כלליים למערכת המשפט התורנית שתיאר בקדמוניות היהודים, ד, 214–218 (תרגום שליט, א, עמ' 130).

200 עמדתו לעיל ליד הערה 143 על ההקבלה בין דברי ר' יהודה למעשהו של יוספוס. קשה להצביע על מסורת או ערוך כלשהו שבהם עברה ידיעה זו, אך אין לשלול אפשרות זאת.

201 במ' יא 16 (וכן שמ' כד 1, 9). מקור זה נזכר במשנה, סנהדרין א, ו. על השימוש של יוספוס במקורות המקראיים לצורך תיאור מערכת המשפט ראו: D. C. Flatto, 'Constructing Justice: The Selective

בברית החדשה מסופר על סדרת משפטים או מעין־משפטים שעניינם דיני נפשות. המשפט שמרכז את תשומת הלב הרבה ביותר הוא כמובן משפטו של ישו, שמתואר בארבעת האוונגליונים. המשפט או החקירה המתוארים שם נערכו בפני הסנהדרין בירושלים בראשות הכהן הגדול.²⁰² במעשי השליחים מתוארים משפטים נוספים: שני המשפטים של פטרוס ויוחנן,²⁰³ משפט סטפנוס²⁰⁴ ומשפט פאולוס.²⁰⁵ גם המשפטים הללו נערכו לפי המסופר שם בפני הכהן הגדול והסנהדרין בירושלים. השאלה מה הייתה המציאות הריאלית שביסוד הסיפורים הללו ואם היו אלה משפטים של ממש, אינה מענייני כאן. הנקודה החשובה היא שכל האירועים הללו תוארו כאילו נערכו בפני הסנהדרין והכהן הגדול בירושלים. נראה שבדרך זו ביקשו המחברים לשוות לאירועים אלה אופי משפטי ורשמי.²⁰⁶ הצגה זו של הדברים מבוססת על ההנחה שדיני נפשות נערכים ברגיל בפני הסנהדרין בירושלים.

גם מדברי פילון עולה שלפי הדין דיני נפשות נדונים בבית הדין הגדול בירושלים. כשתיאיר פילון את פרשת הסוטה הוא ציין שהתורה אומרת לאיש החושד באשתו: 'כתוב תביעה ולך עם אשתך אל עיר הקודש, עמוד לפני הדיינים וגלה את החשד המקנן בלבך'.²⁰⁷ הבעל אינו יכול להסתפק בפנייה לבית הדין המקומי, אלא עליו לעלות עם אשתו לבית הדין בירושלים. ההנחה שדיני נפשות נדונים בירושלים עולה גם מדבריו כאשר לרוצח בשגגה. פילון הסביר את חובתו של רוצח בשגגה להיות בעיר המקלט עד מות הכהן הגדול בכך שהכהן הגדול הוא 'השופט

Use of Scripture in Formatting Early Jewish Accounts of Courts', *Harvard Theological Review*, 111 (2018), pp. 488–515

- 202 מרקוס יד 53–72; מתי כו 57–68; לוקס כב 66–71; יוחנן יח 12–26. בין המקורות יש הבדלים חשובים הנוגעים בין השאר לשאלה אם נערך לישו משפט. מרקוס ומתי מתארים משפט שבסופו הורשע ישו ונדון למיתו. בלוקס מתוארת חקירה או התייעצות בסנהדרין אבל לא משפט פורמלי (לא נזכרת שם הרשעה). לעומת זאת לפי יוחנן ישו כלל לא הובא בפני הסנהדרין משום שלפי הנאמר שם לא הייתה ליהודים סמכות לדון דיני נפשות. ראו: P. Winter, *On the Trial of Jesus*, Berlin 1961, pp. 20–30. על פרשת המשפט או החקירה לפני סנהדרין ראו בפירוט: R. E. Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narrative in the Four Gospels*, I, New York 1994, pp. 315–560
- 203 מעשי השליחים ד 1–22; ה 27–42.
- 204 מעשי השליחים ו 8–15.
- 205 מעשי השליחים כב 30–10. העילה להטלת עונש מוות על פאולוס הייתה קשורה בכך שהכניס למקדש אדם שאינו יהודי. ראו: שם כא 28.
- 206 מקלארן, כוח ופוליטיקה (לעיל הערה 195), עמ' 88–114, 139–145; וכך: א' רגב, הצדוקים והלכתם: על דת וחברה בימי הבית השני, ירושלים תשס"ה, עמ' 293–347.
- 207 פילון, על החוקים לפרטיהם, ג, 53 (תרגום ס' דניאל־נטף, פילון האלכסנדרוני, כתבים, ג, מהדורת ס' דניאל־נטף, ירושלים תש"ס, עמ' 98); אלון, לחקר ההלכה של פילון (לעיל הערה 69); רוזן־צבי, הטקס שלא היה (לעיל הערה 70), עמ' 51–52.

העליון הפוסק על פי התורה בין בעלי הדין.²⁰⁸ תיאור זה מניח שהכוהן הגדול ישב בראש בית הדין שדן דיני נפשות.

החוקרים חלוקים בשאלה אם הייתה ליהודים בימי הבית השני סמכות לדון דיני נפשות מבלי לקבל את אישורו של המושל הרומי. לדעת חוקרים אחדים אין להניח שהרומאים העניקו ליהודים סמכות כזאת, ולכן צריך להניח שבכל המקרים שדנו דיני נפשות התקבל אישור מהרומאים או שמדובר בנסיבות מיוחדות שבהן לא התבקש האישור או לא ניתן.²⁰⁹ לעומת זאת לדעת חוקרים אחרים אין מניעה להניח שהרומאים הכירו בסמכות היהודים לדון דיני נפשות בעניינים מסוימים.²¹⁰ בלי לנקוט עמדה במחלוקת זו אפשר לקבוע שבמה שנוגע לנקודת המבט של הדין היהודי אין המקורות מטילים ספק בסמכותה של הסנהדרין להטיל עונש מוות.²¹¹ המקורות אינם מצביעים על מחלוקת בין פרושים לצדוקים בעניין זה. להפך, בכמה מקרים מסופר שצדוקים ופרושים ישבו יחד בסנהדרין, ועל אף גישותיהם השונות לדיני נפשות הם לא נחלקו על סמכות הסנהדרין בירושלים לדונם.²¹² גם בספרות חז"ל רוב הידיעות על דיני נפשות שאירעו בזמן הבית הן על דינים שנערכו בירושלים.²¹³ במקורות התנאיים נזכרים שני מעשים

208 פילון, על החוקים לפרטיהם, ג, 131 (תרגום דניאל־נטף [שם], עמ' 113).

209 לדוגמה במקרה של יעקב אחי ישו סיפר יוספוס שחנן בן חנן ניצל מצב מיוחד של חילופי הנציבים כדי להעמיד את יעקב לדין (בלי לקבל אישור מהנציב). ואכן כאשר פנו הפרושים אל אלבינוס כדי למנוע את המעשה, הם טענו בפניו שחנן לא היה רשאי לכנס את הסנהדרין לדון את יעקב בלי אישורו. ראו לעיל הערה 194. במשפטו של זכריה בן בריס שנערך בשעת המרד ברור שלא התבקש אישור מהרומאים. ראו לעיל הערה 195.

210 אחת הראיות לשיטה זו היא עדותו של יוספוס שטיטוס עצמו הכיר בסמכותם של היהודים להוציא להורג את מי שנכנס למקדש שלא כדין ואפילו אם מדובר באזרח רומי. ראו: מלחמת היהודים, ו, 126 (תרגום אולמן, עמ' 524). וראו את הסקירה אצל שירר, תולדות העם היהודי (לעיל הערה 192), עמ' 221–223, וכן את הספרות הנוכרת אצל: מ' ראבילו, היהודים באימפריה הרומית בראי החקיקה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 82–84 בהערות. מקלארן קבע כי שאלת היחס בין הסמכות הרומית לסמכות היהודית 'בלתי פתורה', ואף על פי כן סבר שהייתה ליהודים סמכות כלשהי לדון דיני נפשות. ראו: מקלארן, כוח ופוליטיקה (לעיל הערה 195), עמ' 221–222. בראון סבר גם הוא שהייתה ליהודים סמכות לדון דיני נפשות בעניינים דתיים מסוימים. ראו: בראון, מות המשיח (לעיל הערה 202), עמ' 363–372.

211 על כך מעידים כל המקורות שנוכרו כאן, וכך עולה גם מספרות חז"ל. המקורות התנאיים מניחים שהייתה לסנהדרין סמכות לדון דיני נפשות עד ביטולה (ראו להלן). ראו: אלון, תולדות היהודים (לעיל הערה 178), א, עמ' 129–131; שירר, תולדות העם היהודי (שם), עמ' 218–219.

212 קדמוניות היהודים, כ, 200 (תרגום שליט, ג, עמ' 368 – משפט יעקב); מעשי השליחים ה 27–40 (משפט פטרוס ויוחנן); כג 6 (משפט פאולוס). על כך יש להוסיף את יוספוס, קדמוניות היהודים, יד, 172 (תרגום שליט, ג, עמ' 132 – משפט הורדוס) – שם נזכר סמיאס הפרושי. ישיבה של פרושים וצדוקים בסנהדרין נזכרת גם בסכוליון למגילת תענית, כ"ח בטבת (מהדורת נעם, עמ' 277).

213 'מעשה ובדק בן זכאי בעוקצי תאנים' (משנה, סנהדרין ה, ב; רבן יוחנן בן זכאי ישב בירושלים); עדותו של ר' אלעזר בר' צדוק על בת כוהן שזנתה (שם ז, ב; תוספתא, סנהדרין ט, יא [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 429]; ר' צדוק ואלעזר בנו חיו בירושלים); תרגול שנסקל בירושלים (משנה, עדויות ו, א). גם מסורות על יהודה בן טבאי או שמעון בן שטח שהרגו עד זומם היו מן הסתם בירושלים, שבה פעלו. ראו:

של דיני נפשות שנערכו מחוץ לירושלים, אך גם בהם לא נאמר שהם התקיימו בבית דין של עשרים ושלושה.²¹⁴ המסורת התנאית על ביטול דיני נפשות קושרת את ביטולם עם ביטולה של הסנהדרין (בלשון יחיד!), ואין היא מזכירה את ביטולם של בתי הדין העירוניים.²¹⁵ המסורת התנאית אינה מציינת מועד מדויק לביטול הסנהדרין ודיני הנפשות, אבל אפשר להניח שהדבר אירע עם חורבן הבית.²¹⁶ לעומת זאת לפי מסורת ידועה שנזכרת בשני התלמודים בטלו דיני הנפשות עוד לפני החורבן. בירושלמי מסופר: 'קודם לארבעים שנה עד שלא חרב הבית ניטלו דיני נפשות'.²¹⁷ ואילו לפי הבבלי: 'מ' שנה על שלא חרב הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות', וכפי שהתלמוד מפרש, 'שלא דנו דיני נפשות'.²¹⁸ הרקע למסורת זו עמום ואין לה תמיכה ממקורות אחרים. לא ידוע על מאורע כלשהו שהיה יכול להביא לביטול דיני הנפשות במועד זה או בסמוך לו. יתר על כן, מן המקורות שהוזכרו למעלה עולה שדיני נפשות המשיכו להתקיים גם לאחר מכן.²¹⁹ ספק רב אפוא אם מסורת זו משקפת אירוע היסטורי. המספר ארבעים שנה נראה טיפולוגי, ודומה שהוא משמש כדי לבטא את הרעיון שדיני נפשות בטלו כבר לפני חורבן הבית. אבל מדוע הדגישה המסורת את ביטולם של דיני הנפשות לפני החורבן? אם מחשבים מספר זה באופן ריאלי הוא מכוון לשנה שבה נדון ישו. אם כן אפשר שמדובר במסורת אפולוגטית שנועדה להסיר מהיהודים אחריות למותו של ישו.²²⁰ יהיה אשר יהיה הרקע

תוספתא, סנהדרין ו, ו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 424); מדרש תנאים לדב' יט 18 (מהדורת מלמד, עמ' 117); מכילתא דר' ישמעאל, משפטים כ (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 327).

214 במשנה סנהדרין מסופר על שמעון בן שטח שתלה שמונים נשים באשקלון, אבל לא נזכר כאן בית דין, ולפי המשנה מדובר היה בהליך חוץ-משפטי שנעשה מפני שהשעה צריכה לכך. ראו: משנה, סנהדרין ו, ד; וכן: ספרי דברים רכא (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 253); ירושלמי, סנהדרין ו, ד (כג ע"ג; טור 1294, שורות 24–25). בתוספתא סנהדרין מוזכר מעשה בבן סטדא בלוד שנדון כמסית. כאן מדובר לכאורה בהליך שיפוטי, ואולם המעשה מעורפל ואף לא ברור אם האיש נדון בלוד או שהמעשה בלבד אירע שם. מכל מקום לא נזכר כאן בית דין של עשרים ושלושה. ראו: תוספתא, סנהדרין י, יא (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 431); ירושלמי, סנהדרין ו, י (כה ע"ד; טור 1305, שורות 46–47); בבלי, סנהדרין סו ע"א בכתבי היד. לזיהוי של האיש וזמנו ראו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ג, ניו יורק תשכ"ב, שבת, עמ' 180; J. Schwartz, 'Ben Stada and Peter in Lydda', *Journal for the Study of Judaism in Persian and Hellenistic Period*, 21 (1990), pp. 1–18.

215 משנה, סוטה ט, יא; תוספתא, סוטה טו, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 240–241).

216 כך הניח גם הבבלי (בשמם של רב יוסף ור' חייא), כתובות ל ע"א; סוטה ח ע"ב; סנהדרין לו ע"ב.

217 ירושלמי, סנהדרין א, א (יח ע"א; טור 1263, שורות 24–25); ז, ב (כד ע"ב; טור 1297, שורות 16–17).

218 בבלי, עבודה זרה ח ע"ב; סנהדרין מא ע"א. מן הירושלמי משתמע שהסמכות ניטלה בידי גורם חיצוני, כנראה הרומאים, ואילו לפי הבבלי מדובר ביוזמה של הסנהדרין עצמה ('כיון דחזו דנפיש רוצחין').

219 רוב המשפטים שנזכרו למעלה בדברי יוספוס ובמעשי השליחים נעשו לאחר מועד זה. ראו: אלון, תולדות היהודים (לעיל הערה 178), א, עמ' 129–130; שירר, תולדות העם היהודי (לעיל הערה 192), עמ' 221 והערה 83.

220 כך הציע ח' כהן, משפטו ומותו של ישו הנוצרי, תל אביב תשכ"ח, עמ' 26–35. אם כך מסורת זו – שמקורה ארץ ישראלי – מנוגדת למסורת הבבליית שמקבלת עליה אחריות מלאה למשפטו ומותו של ישו. ראו: בבלי,

למסורת זו, היא משתלבת בתמונה הכללית שדיני נפשות נדונו בסנהדרין בירושלים. ממכלול המקורות עולה אפוא שלפי הדין שהיה מקובל על הזרמים העיקריים של יהדות הבית השני, דיני נפשות נדונים בסנהדרין בירושלים.²²¹

ד"ר חיים שפירא, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן 5290002
Haim.Shapira@biu.ac.il

סנהדרין מג ע"א, לפי כתבי היד. על מסורת זו: P. Schäfer, *Jesus in the Talmud*, Princeton 2007, pp. 63–74

221 יוצאת מכלל זה עדת קומראן, שהחזיקה במערכת שיפוט שונה. בכתבי הכת לא נזכר בית דין בירושלים או בית דין של שבעים. לעומת זאת נזכרים בכתבי הכת גופים שיפוטיים אחרים, ובהם כאלה שהיו מוסמכים לדון דיני נפשות. ראו: שיפמן, הלכה הליכה ומשיחיות (לעיל הערה 159), עמ' 136–161 ובדיוני למעלה סמוך להערה זו.

מילתא בלא טעמא: פרק בתולדות הנוסח של התלמוד הירושלמי

מאת

אלישיב שרלו

א. מבוא

סוגיות מועברות הן ממאפייניו הבולטים של התלמוד הירושלמי. דרכו של תלמוד זה להביא סוגיה בכל מקום שיש לה שייכות אליו, וכך למשל אם בסוגיה מצוטטות כמה משניות, היא תופיע בתלמודה של כל אחת מהן. בשל תכונה זו של התלמוד הירושלמי כמות אדירה של סוגיות

* כמה נקודות במאמר זה נשענות על עבודת המוסמך שלי, שנעשתה בהנחייתו של פרופ' שלמה נאה, ואני מודה לו על הסיוע שהעניק לי. ראו: א' שרלו, 'תופעת הגרשים בתלמוד הירושלמי', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ף. בשעה שכתבתי את העבודה טרם עמדתי על התופעה הנדונה במאמר זה, וכמה מדבריי טעונים עדכון בעקבות הממצא החדש. תודה רבה שלוחה גם לקורא מטעם המערכת שהערותיו משולבות להלן.

קיצורי כתבי היד של התלמוד הירושלמי המשמשים במאמר זה: כ"ל – כ"י לידן, ספריית האוניברסיטה Or. 4720 (סקליגר 3). הציטוטים וההפניות הם על פי מהדורת האקדמיה ללשון העברית: תלמוד ירושלמי: יוצא לאור על פי כתב יד סקליגר 3 (Or. 4720) שבספריית האוניברסיטה של לידן עם השלמות ותיקונים, ירושלים תשס"א. כ"ר – כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 133. הציטוטים הובאו על פי התצלומים הדיגיטליים של כתב היד שבאתר ספריית הוויקי, הציון לכתב היד על פי פ' שפר וה"י בקר, סינופסיס לתלמוד הירושלמי, א-ד, טיבינגן 1998–2001. הציטוטים מקטעים מגניות קהיר ומגניות אירופה וההפניות אליהם נעשו – אם לא צוין אחרת – על פי י' זוסמן בהשתתפות ב' אליצור, גנוי הירושלמי, בתוספת החיבור הערות ללשון קטעי הגניזה של התלמוד הירושלמי מאת ש' נאה, ירושלים תש"ף (להלן: גנוי הירושלמי). בכמה מקומות סיתי מהקריאה שבמהדורה בעקבות בחינה של תמונת כתב היד, אך מדובר בתיקונים זניחים ולא ציינתי אותם בפירושי. שאר המובאות מספרות חז"ל הובאו על פי הדפוסים הרגילים, אלא אם צוין אחרת. סימני ההדרה (בציטוטים בלבד): (אאא) – מחיקה בכתב היד; [אאא] – הוספה בכתב היד; א – קריאה מסופקת; אאא (בגופן מרים) – השלמה משוערת על פי עד נוסח אחר; <אאא> – נוסחים משוחזרים, פתיחת קיצורים וכדומה; [...] – דילוג בציטוט הטקסט מכתב היד. לשם עיון בתמונות הקטעים נעזרתי בפרויקט פרידברג לחקר הגניזה (FGP). כמו כן נעזרתי בכרטסת הראשונים של 'מעל הירושלמי' בראשות פרופ' זוסמן – ואני מודה לפרופ' לייב מוסקוביץ', שנתן לי גישה גם לגרסה המקוונת של הכרטסת – ובאתר 'מערכת מידע התלמוד הירושלמי' של ד"ר מ' פינצ'וק.

או חלקי סוגיות מופיעים כלשונם בכמה מקומות בו. זהות המילולית המוחלטת שקיימת בדרך כלל בין המקבילות מלמדת שהן הועתקו באופן מכני ממקום למקום.¹ ההעתקה המכנית אפיינה כנראה את תרבות הלימוד הארץ ישראלית מראשיתה, והתקיימה כבר בשלב גיבוש הסוגיות ויצירתן.² עם זאת אין ספק שהעתקות מכניות נעשו גם בשלבים מאוחרים של מסורת הנוסח, והשפיעו השפעה ניכרת על דמותו של התלמוד הירושלמי. הצד הגלוי של השפעה זו ניכר בתופעת הגרשים ובעיקר בהשלמתם. הגרשים הם לשונות הפניה שמופיעים בכמה עשרות מקומות בעדי הנוסח של התלמוד הירושלמי. לשונות אלו מרמזים על חסרון בטקסט שבכתב היד, ועל כך שניתן להשלים את החסרון בעזרת סוגיה מקבילה. בדרך כלל כתובים במקרים אלו רק תחילתן וסופן של הסוגיות החסרות, וביניהם כתובה ההפניה, שכוללת את המונח הטכני גרש. החוקרים בדור הקודם נחלקו בשאלה אם גרשים אלה הם קיצורי סופרים – שנוצרו על ידי מעתיקים חסכנים בעת שהעתיקו את כתבי היד – או שמא הם שרידים לפעילות של עורכים אחרונים, שהעבירו סוגיות ממקום למקום בתלמוד, והשתמשו בגרשים כהוראות להעתקת הסוגיות ממקומן המקורי למקומן החדש.³

בין שהגרשים נולדו מתחילה כקיצורי סופרים ובין שהם הוראות של עורכים אחרונים, אין ספק כי תהליך השלמתם השפיע באופן דרמטי על נוסח הירושלמי. סופרים ומגיהים שעסקו בכתבי היד של הירושלמי נטו למחוק את לשונות הגרשים הללו, ובמקומם להשלים את הסוגיות החסרות במלואן. הדבר בולט במיוחד בכ"ל – שבגליונותיו הושלמו עשרים ושלושה גרשים מתוך שלושים ואחד שנמצאים בו בסך הכול – אך מתועד גם בכ"י ר ובכמה קטעי גניזה.⁴

- 1 לרקע נרחב על תופעת ההעברות והגרשים ראו: שרלו, תופעת הגרשים (לעיל הערה *); כל העניינים שנוכחים במובא זה נדונים שם בהרחבה. תופעות אלו, וכן רוב העניינים שנודונים במאמר, משותפים במידה רבה גם לשאר ספרות האמוראים הארץ ישראלית, אך הדיון כאן מוגבל לירושלמי בלבד.
- 2 ראו: י' זוסמן, 'פרקי ירושלמי', מחקרי תלמוד, ב (תשנ"ג), עמ' 235–237; ח' מזא"ה, 'מסכת דמאי בתלמוד הירושלמי: פרשנות, הלכה ותהליכים חברתיים בתקופת האמוראים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תש"ף, עמ' 85–179 ודברי החוקרים שנסקרים שם.
- 3 את הטענה שהגרשים הם שריד לפעילות של עורכים העלה א"ש רוזנטל. ראו: א"ש רוזנטל, 'לשונות סופרים', ב' קורצווייל (עורך), יובל שי: מאמרים לכבוד שמואל יוסף עגנון בהגיעו לשיבה ביום ט באב תשי"ח, רמת גן תשי"ח, עמ' 293–324 (נדפס שוב: ה"ל, מחקרים בספרות התלמוד, ירושלים תשפ"א, עמ' 63–94). הטענה שמדובר בקיצורי סופרים מיוחסת בדרך כלל לליברמן אך גם אחרים העלו טענה זו. ראו: ש' ליברמן, 'תיקוני ירושלמי ו (סוף)', תרביץ, ה (תרצ"ד), עמ' 107–110 (נדפס שוב: ה"ל, מחקרים בתורת ארץ ישראל, ירושלים תשנ"א, עמ' 210–213). למקורות נוספים ראו: שרלו, תופעת הגרשים (לעיל הערה *), עמ' 1–19.
- 4 ראו: שרלו, תופעת הגרשים (שם), עמ' 142. רשימה מלאה של הגרשים המפורשים בכל כתבי היד שבידינו ראו: שם, עמ' 20–34. בעמ' 160–166 שם הבאתי רשימה של גרשים מסופקים, חלקם בוודאי שייכים לכאן. לכמה גרשים שהושלמו בקטעי הגניזה התייחסתי גם במקום אחר. ראו: א' שרלו, 'תולדות הנוסח של התלמוד הירושלמי: עיונים בקטעי הגניזה', תרביץ, פז (תש"ף), עמ' 620–628.

באמצעות השלמת הגרשים חדרו לכתבי היד נוסחים הלקוחים מכתבי יד אחרים או ממקבילות.⁵ המגמה הנרחבת של השלמת הגרשים בכתבי היד רומזת על האפשרות שגם באבותיהם של כתבי היד שלנו הושלמו גרשים כאלו.⁶ לפי אפשרות זו הגרשים שהגיעו לידינו בכתבי היד הם אך שרידים אקראיים לתופעה שהיקפה היה נרחב יותר. השערה זו מקבלת אישוש מכמה חריגויות בנוסח הירושלמי שנולדו – כך מסתבר – בעקבות השלמת גרשים: העתקה ממקבילה בחסר או ביתר הובילה למציאתם של גופים זרים;⁷ השלמת סוגיה שלא במקומה הובילה לסירוס סדר הסוגיות;⁸ סוגיות שהועברו כמה פעמים ממקום למקום ספחו אליהן לשונות לא מתאימים ועוד.⁹ תופעות אלו מלמדות שהשלמת הגרשים הייתה תופעה רחבה יותר ממה שמתועד בעדי הנוסח שלנו, אך היקפה המדויק עודנו עמום. ביכולתנו לזהות את ההשלמות רק כאשר הן נעשו בכתבי היד שהגיעו לידינו, או כשנעשו בצורה לקויה והותירו סימנים בנוסח, אך אין אנו יכולים לעמוד על ההשלמות שנעשו היטב.

לביורר היקפה ואופייה של תופעת השלמת הגרשים יש חשיבות רבה לחקר נוסח הירושלמי. השלמת סוגיות מתוך מקבילותיהן – גם אם נעשתה בעקבות קיצורי סופרים ולא כחלק מפעולת עריכה – הובילה להאחדת הנוסח בין מקבילות מכאן, ולטשטוש ייחודיות הנוסח של כל אחד מכתבי היד מכאן. על רקע זה הליך זה עלתה בכמה מחקרים השאלה באיזו מידה משקף נוסח הירושלמי שבידינו את צורת הירושלמי שיצאה מתחת ידי עורכיו, ועד כמה הוא תוצר של השלמת סוגיות והעברתן.¹⁰ ביורר זה מתפרט לכמה שאלות משנה: מהו הרקע הריאלי שהוביל להולדת הגרשים ולהשלמותיהם? כמה יחידות הושלמו בצורה זו? האם יש מאפיינים מסוימים ליחידות שהושלמו? מתי נעשו ההשלמות, ובאילו עדי נוסח? על פי מה נעשו ההשלמות? ועוד.

- 5 דוגמה קיצונית שתלויה כנראה בתופעה מעין זו ראו: מ' כהנא, 'זיקת כתב-יד וטיקן 60 של בראשית רבה למקבילות', תעודה, יא (תשנ"ו), עמ' 17–60.
- 6 במקרים שמוזכרים בפסקה זו וכן בהמשך הדיון אין דרך לדעת כיצד נראו הסוגיות החסרות לפני שהושלמו בכתבי היד, אם היו חסרות לגמרי או שהופיעו בהן לשונות הפניה. כל שכן לא ניתן לדעת אם הופיע בהם המונח גרש. מכל מקום גרעין התופעה – חסרונן של סוגיות שיש להן מקבילות – דומה לזה של הגרשים המפורשים. בדיון להלן אני מכנה גרשים גם את המקרים הללו מטעמי נוחות, אף שהכינוי אינו מדויק.
- 7 ראו: ש' ליברמן, על הירושלמי, ירושלים תרפ"ט, עמ' 12–21; ז"ו רבינוביץ', שערי תורת ארץ ישראל, ירושלים ת"ש, עמ' 4–7.
- 8 ראו: ש' ליברמן, תלמודה של קיסרין: ירושלמי מסכת נזיקין (מוסף תרביץ, ב), ירושלים תרצ"א, עמ' 22. אומנם ראו מה שכתב על זה י"ג אפשטיין, 'לשרידי הירושלמי (ג)', תרביץ, ג (תרצ"ב), עמ' 123 (נדפס שוב: הנ"ל, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 265).
- 9 ראו למשל: א"ש רוזנטל, 'מבוא', ירושלמי נזיקין: יוצא לאור על פי כתב-יד אסקוריאל, מהדורת א"ש רוזנטל, ירושלים תשס"ח, עמ' כו, הערה 58; לדוגמאות מסוג אחר (שחלקן יידונו בפירושו להלן) ראו: שרלו, תופעת הגרשים (לעיל הערה *), עמ' 79–110.
- 10 ראו למשל: ל' מוסקוביץ', 'סוגיות מוחלפות בירושלמי', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 61; הנ"ל, 'סוגיות מצוטטות בירושלמי', תעודה, י (תשנ"ו), עמ' 33–34, 43 ובהערות שם; י' זוסמן, 'שוב לירושלמי נזיקין', מחקרי תלמוד, א (תש"ן), עמ' 83–95 ובהערות שם.

במאמר זה אני מבקש להוסיף לדיון זה חומר חשוב שעולה ממאפיין צורני ייחודי של טופס ירושלמי מן הגניזה.

ב. טופס סוטה: וטעמיו

טופס סוטה: ב'גנזי הירושלמי' הוא פלימפסט קדום של ירושלמי סוטה.¹¹ כמו ברבים מקטעי הגניזה של הירושלמי, באים בטופס זה טעמי נגינה, המורים על אופן קריאת הטקסט, אך מערכת הטעמים שלו נבדלת מן המערכות שבכל הקטעים האחרים.¹² לשם הזוהרות ציינו מהדירי 'גנזי הירושלמי' כי בטופס זה יש 'סימנים הנראים כטעמים',¹³ אולם אין ספק שסימנים אלו הם אכן

11 מהטופס הגיעו לידינו חמישה דפים שלמים כמעט לגמרי ושרידים של דף אחד נוסף. כל הדפים הללו שייכים לקונטרס אחד וממשיכים ברצף זה את זה. בעמודים החיצוניים של הקונטרס – הראשון והאחרון – יש הטבעה של מילים בכתב ראי משני דפים נוספים שלא שרדו. ראו: שרלו, תולדות הנוסח (לעיל הערה 4), עמ' 635–636. חמשה דפים נמצאים בקיימברידג', ספריית האוניברסיטה, T-S F17.4, T-S 12.755–756, ודף נוסף נמצא בפריז, הספרייה הלאומית (9) 1489. heb. להערכות פליאוגרפיות עדכניות של הטופס (הכתב העליון והתחתון) ראו: N. Tchernetzka, J. Olszowy-Schlanger and N. De Lange, 'An Early Hebrew-Greek Biblical Glossary from the Cairo Genizah', *Revue des Études Juives*, 166 (2007), pp. 91–128; J. Olszowy-Schlanger, 'On the Hebrew Script of the Greek-Hebrew Palimpsests from the Cairo Genizah', J. K. Aitken and J. C. Paget (eds.), *The Jewish-Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire*, New York 2014, pp. 279–299; N. De Lange and N. Tchernetzka, 'Glosses in Greek Script and Language in Medieval Hebrew Manuscripts', *Scriptorium*, 68 (2014), pp. 256–257; J. Olszowy-Schlanger and R. Shweka, 'Newly Discovered Early Palimpsest Fragments of the Talmud Yerushalmi from the Cairo Genizah', *Revue des Études Juives*, 172 (2013), pp. 49–81. במחקרים אלו יש גם הפניות למחקרים קודמים בנושא זה. החוקרים הללו קבעו את זמן כתיבת הירושלמי בטופס למחצית הראשונה של המאה העשירית.

12 לטעמים שבקטעי הגניזה ככוונתי להתייחס בהרחבה במקום אחר, ושם תידון בפירוט גם מערכת הטעמים שבטופס זה. תיאור – ראשוני בלבד – של מערכת הטעמים ראו להלן בנספח א. על טעמים בספרות חז"ל בכלל ראו: י' ייבין, 'הטעמת תורה שבעל פה בטעמים', לשוננו, כד (תש"ך), עמ' 47–69, 167–178, 207–231; ד' רוזנטל, 'משנת עבודה זה: מהדורה ביקורתית בצירוף מבוא', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א, עמ' 113–122; מ' שפיגל, 'סימני פיסוק ומוסיקה (טעמים) בכתבי יד עתיקים של המשנה ותיפקודם', דברי הקונגרס העולמי השנים-עשר למדעי היהדות, ד, ירושלים תשנ"ג, עמ' 39–45; הנ"ל, 'קריאה זמרתית של טקסטים ליטורגיים מקודשים מחוץ למקרא – הסימונים הגרפיים של הטעמים וביצועיהם המוסיקאליים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ו; מ' בר-אשר, מחקרים בלשון חכמים, ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 28–69; ע' תירוש-בקר, גנזי חז"ל בספרות הקראית בימי הביניים, ירושלים תשע"ב, עמ' 210–240; ע' מסטיי, 'העברית בתלמוד הירושלמי לפי קטעי הגניזה מקהיר', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"ח עמ' 157 הערה 2, והציונים שבמקורות אלו.

13 גנזי הירושלמי, עמ' 480. גם אולשובי-שלנגר ושויקה כתבו שהשימוש וההיגיון של הסימנים הללו אינם ברורים. ראו: אולשובי-שלנגר ושויקה, פלימפסטים (לעיל הערה 11), עמ' 66. כהן ואחרים התייחסו

טעמים. העוסקים בטופס זה לא התייחסו כמעט לטעמים שמופיעים בו, אם מפני שהשתמשו במהדורות מודפסות שהטעמים לא הופיעו בהן,¹⁴ ואם מפני שלא ראו בכך חשיבות. אלא שעיון מדוקדק בטעמים שבטופס – ליתר דיוק, בחלקיו שאינם מוטעמים – חושף תופעה מעניינת. באופן כללי הטעמת הטופס רציפה, והטעמים באים בו אחת לשתי מילים או שלוש. עם זאת פה ושם יש בטופס זה משפטים או פסקאות שאינם מלווים כלל בטעמים. כמה מן המשפטים הללו הם פסוקים או משניות שמצוטטים בתוך רצף הסוגיה,¹⁵ אך היחידות שאינן מוטעמות כוללות גם מימרות אמוראיות ואף סוגיות ארוכות. כמה מטופסי הירושלמי מן הגניזה מוטעמים באופן חלקי בלבד, אלא שבאלו יש בדרך כלל סיבות טכניות להטעמה החלקית. למשל בטופס ברכות (גנזי הירושלמי, עמ' 16–21) רק העמוד הראשון מוטעם, ובטופס שבתא הטעמים נעלמים בתחילת פרק ז (שם, עמ' 152, שורה 23).¹⁶ במקרים אלו נראה שהמטעים הפסיק את עבודתו בנקודה מסוימת, וממנה ואילך לא הוסיף טעמים. לעומת זאת בטופס סוטה: היחידות שאינן מוטעמות מפוזרות באופן אקראי לכאורה, וקשה למצוא היגיון טכני באי הטעמתן. אולם כשמעיינים בסוגיות עצמן מתברר שיש מכנה משותף לכלל הסוגיות שאינן מוטעמות – כולן סוגיות שיש להן מקבילות במקומות אחרים בירושלמי. אלו היחידות שאינן מוטעמות

ליסמינים אלו כאל סימני ניקוד. ראו: Z. Cohen et al., 'Composition Analysis of Writing Materials: in Geniza Fragments', I. Wandrey (ed.), *Jewish Manuscript Cultures: New Perspectives*, Berlin and Boston, 2017, pp. 333–334 (אני מודה לפרופ' טוביה בר־נוי שהפנה אותי למאמר זה).

14 כל המהדירים של קטעים אלו השמיטו מהם את הטעמים, כולל מהדורת 'גנזי הירושלמי', שיצאה לאחרונה. אולשובי־שלנגר ושויקה הדפיסו את מקצת המילים המוטעמות בפני עצמן, אך לא במסגרת המהדורה. ראו: אולשובי־שלנגר ושויקה, פלימפסטיים (שם), עמ' 66. עם זאת תמונה איכותית של עמוד אחד מתוך הטופס הודפסה כבר בשנת 1900 והייתה זמינה לעיני החוקרים עם הטעמים שבה. ראו: A. S. Lewis and M. D. Gibson, *Palestinian Syriac Texts from Palimpsest Fragments in the Taylor-Schechter Collection*, London 1900, fragment IX

15 פסוקים ראו: עמ' 481, שורה 9 (תה' יח 13); שורות 20–21 (במ' יד 44); שורות 23–24 (שמ"א ד 8); שורה 25 (שם יד 18); שורה 27 (שמ"ב יא 11); שורות 31–32 (דב' כח 36); שורות 32–33 (דה"ב לה 3); עמ' 482, שורה 1 (שם); שורות 2–4 (שמ' ל 24–23); שורה 7 (שם 25); עמ' 483, שורה 5 (דב' י 2); עמ' 484, שורות 13–15 (שמ' כה 21); עמ' 485, שורה 15 (וי' יט 24); עמ' 486, שורה 15 (שם ו 18); שורות 16–17 (דב' כ 9); עמ' 488, שורות 20–21 (שם כא 7); עמ' 491, שורות 1–2 (שופ' ה 28); שורות 3–4 (שם 30); שורה 12 (דב' כא 9); עמ' 492, שורה 14 (תה' מד 24). בכמה מקרים מדובר בפסוקים קצרים ביותר, ואפשר שרק במקרה לא מזדמן בהם טעם. לא רשמתי פסוקים הכתובים במקומות מוטעמים ביותר ואפשר שיש בהם טעמים שקשה להבחין בהם. פסוקים אחרים – בדרך כלל קצרים – אומנם מוטעמים (ראו למשל הפסוקים שמופיעים בעמ' 483, שורות 17–22). בטופס כולו מזדמנות מעט מאוד משניות. מקרה אחד של משנה שאיננה מוטעמת ראו להלן בנספח ב.

16 נוסף על הטעמים נעלמים החל מפרק ז הניקוד והגלוסות הפרשניות. ראו על טופס זה: א' שרלו, 'מקולמוסן של מגייה ספרים: טופס ירושלמי קדום עם גלוסות פרשניות', סידרא (בדפוס). בטופס אחר (סנהדרין+מכותא) הטעמים נמצאים רק במקצת הסוגיות – לכאורה בדומה לממצא בטופס שלנו – אך לא הצלחתי לעת עתה למצוא היגיון בפיוורם. על טפסים נוספים ראו להלן הערה 25 ובנספח ג.

מראה מקום ¹⁷	מקבילה	הערות
1 עמ' 481, שורה 3 'כשם' – שורה 9 'לְכֵן' (כב ע"ב; טור 938, שורות 9–15).	תרומות מג ע"ד; טור 238, שורות 15–22; חגיגה עו ע"ד; טור 781, שורה 45 – טור 782, שורה 3.	המילים האחרונות של הסוגיה מנוקדות; מייד אחרי הסוגיה, בתחילת ההלכה הבאה, בא פסוק, וגם הוא אינו מוטעם.
2 עמ' 482, שורה 7 'שמן' – שורה 32 'צדקיהו' (כב ע"ג; טור 939, שורות 5–36).	הוריות מזו ע"ג; טור 1424, שורות 21–50; שקלים מט ע"ג–ע"ד; טור 623, שורה 45–624, שורה 27.	גבולות הסוגיה שאינה מוטעמת מתאימים בדיוק למקבילה במסכת הוריות. לעומת זאת סוגיות שקלים וסוטה מקבילות לכל אורכן, הרבה לפני הסוגיה שאינה מוטעמת והרבה אחריה.
3 עמ' 483, שורה 23 'וְלֹא' – שורה 25 'לשילוט' (כב ע"ד; טור 940, שורות 14–17).	שקלים מט ע"ד; טור 625, שורות 7–10.	לדעתי כאן התופעה אינה קשורה למקבילה בשקלים. ראו להלן בסעיף ג.
4 עמ' 487, שורה 2 'בית דין' – שורה 4 'בעדות החודש' (כב ע"ב; טור 943, שורות 14–17).	סנהדרין יח ע"ג; טור 1266, שורות 11–14; ראש השנה נח ע"ד; טור 674, שורות 5–8.	לפי הנוסח שלפנינו גבולות הסוגיה שאינה מוטעמת מתאימים למקבילה בסנהדרין דווקא, אך ראו הדיון ביחידה זו להלן בסעיף ד.
5 עמ' 487, שורה 13 'מניין לְצִיּוֹן' – שורה 25 'לעולם' (כב ע"ג; טור 943, שורות 29–45).	מעשר שני נה ע"ד; טור 304, שורות 4–20; שקלים מז ע"א; טור 604, שורות 29–45; מועד קטן פ ע"ב–ע"ג; טור 803, שורות 12–28.	סמוך ברצף ליחידה הבאה. אפשר שבתחילת הסוגיה (לאחר המילה 'ברכיה') מופיע טעם מיוחד. ראו להלן הערה 18.

17 הציון לפי העמודים והשורות במהדורת 'גנוי הירושלמי', בסוגריים בא הציון של גבולות היחידה בכ" ל (כל הציונים למסכת סוטה). פעמים רבות הגבול המדויק של היחידה שאיננה מוטעמת אינו ודאי, כיוון שהקלף פגום או מטושטש, והטעמים באים רק אחת לכמה מילים. ציינתי אפוא על פי ההיגיון של חלוקת הסוגיות, אך אפשר שהציון המדויק נמצא כמה מילים קדימה או אחורה. ביחידות 5–6, שבאות ברצף, ציינתי למקום שבו היחידות נבדלות לדעתי, אף שבטקסט אין לכך סימן ודאי (אך ראו להלן הערה 18).

מראה מקום	מקבילה	הערות
6 עמ' 487, שורה 25 'תמן תנינן' – עמ' 488, שורה 4 'וכהו גדול' (כג ע"ג; טור 943, שורה 45 – טור 944, שורה 10).	סנהדרין יט ע"א; טור 1269, שורות 34–49.	סמוך ברצף ליחידה הקודמת. אפשר שאותו טעם שהופיע לכאורה בסוגיה הקודמת מופיע גם כאן (שורה 26 לאחר המילה 'מה'). ראו להלן הערה 18.
7 עמ' 489, שורה 25 'ולא כן' – שורה 28 'מהן למזבח' (כג ע"ד; טור 945, שורות 41–44).	פסחים לו ע"ד; טור 552, שורות 34–37.	הקלף מטושטש וקרוע ועל כן הממצא אינו ודאי לגמרי.
8 עמ' 492, שורה 19 'ר' בא' – שורה 20 'מלמעלן' (כד ע"א; טור 948, שורות 19–20).	סוכה נה ע"ד; טור 658, שורות 18–19; מעשר שני נו ע"ד; טור 310, שורות 21–22.	גבולות המשפט שאינו מוטעם מתאימים בדיוק למקבילה במסכת סוכה. לעומת זאת סוגיות מעשר שני וסוטה מקבילות לכל אורכן, הרבה לפני היחידה שאינה מוטעמת והרבה אחריה.
9 עמ' 492, שורה 30 'דמי' – שורה 31 'לא תקיין' (כד ע"ב; טור 948, שורות 33–35).	שבת ה ע"ג; טור 382, שורות 25–26; עירובין יט ע"ד; טור 460, שורות 23–24; מעשר שני נו ע"ד; טור 310, שורות 38–39.	גבולות המשפט שאינו מוטעם מתאימים למקבילות בשבת ובעירובין. לעומת זאת סוגיות מעשר שני וסוטה מקבילות לכל אורכן, הרבה לפני היחידה שאינה מוטעמת.

משעמדנו על המכנה המשותף של כל היחידות שאינן מוטעמות, מתבררת מאליה הזיקה שבין התופעה שבטופס סוטה: ובין תופעת הגרשים. בטופס זה מתועדות לפנינו באופן נדיר שתי מסורות נוסח כשהן משולבות זו בזו, מסורת אחת מתבטאת בטקסט, והאחרת – בטעמים. מסורת הטקסט היא מסורת מלאה שכל הסוגיות כתובות בה, ואילו במסורת הטעמים חסרות מקצת היחידות שיש להן מקבילות במקומות אחרים, בדומה לחסרונות שמצוינים בגרשים. בכמה מהיחידות הללו נראה שהמילים הראשונות של היחידה היו גם במסורת החסרה, מסורת הטעמים, ממש כמו שמצוי בגרשים.¹⁸

18 כך נראה ביחידות 1 ו-2 שבטבלה. שרשרת המסירה של יחידה 1 מוטעמת (עמ' 481, שורה 3: 'ר' אהה בשם ר' יונתן) וכך גם ביחידה 2 (עמ' 482, שורה 7: 'תני ר' יודה ביר' לעיי אומ'). אשר ליחידות 5–6, נראה שמעט אחרי תחילת כל סוגיה מופיע טעם ייחודי, שאולי מעיד על חיסורה או על השלמתה. הטעם הזה בא בעמ' 487, שורה 13, לאחר המילה 'ברכיה', ובאותו עמוד בשורה 26 בין המילים 'מה' ו'טעמה'. בשאר הסוגיות שאינן מוטעמות לא מצאתי את הטעם (אך בכמה מהן הקלף מטושטש ופגום). אם טעם זה אכן קשור

את הרקע הריאלי לשילוב המסורות בטופס אפשר לתאר בכמה אופנים. אפשרות אחת היא שבאחד מאבותיו של כתב היד – זה שנוספו בו הטעמים – הסוגיות הללו היו חסרות, ועל כן לא הוטעמו. לאחר שהושלמו הסוגיות המשיכו להעתיק את כתב היד עם טעמיו, והסוגיות שהושלמו נותרו חסרות טעמים.¹⁹ אפשרות אחרת היא שהטעמים הועתקו לכתב היד הזה מכתב יד אחר, שהסוגיות הללו היו חסרות בו.²⁰ האפשרות המעניינת ביותר היא שהטעמים נוספו על פי מסורת בעל פה, שהסוגיות הללו לא שוננו בה. כלומר בעל הטעמים הטעים את הטופס שלפניו על פי מסורת קריאה שהייתה שגורה בפיו, וכך יצר יחידות שהן בבחינת כתיב ולא קרי. ואולם בהיעדר ראיות נוספות אפשרות זו מסתברת פחות בעיניי.²¹

לפי האפשרות הראשונה שהעליתי, יש כאן עדות על חסרונן של הסוגיות ועל השלמתן עובר לכתביה של טופס זה. כך ניתן להבחין לראשונה בסוגיות שהושלמו אף שהשלמתן חלקה

באי הטעמת הסוגיות, אפשר שהוא למעשה הסימן הגרפי של המונח גרש שמופיע בלשונות ההפניה. השוו: שרלו, תופעת הגרשים (לעיל הערה *), עמ' 149. כאמור הטעם נמצא כמה מילים אחרי התחלת הסוגיה, ואפשר שהמילים שעד אליו נכללו גם במסורת החסרה. ביחידות 3, 4 ו-7 העניין מורכב יותר (ראו להלן). אשר ליחידות 8 ו-9, הקצרות במיוחד, לא מצאתי רמז לכך שמשוהו מהן הופיע במסורת החסרה. יש לציין כי גם בגרש המפורש שנמצא בטופס (עמ' 491, שורות 12–13) המשפט שפותח את הגרש מוטעם, אך לשון הרמז והמילים האחרונות של הסוגיה אינם מוטעמים.

19 ניתוח מתקדם שבחן את סוג הדיו זיהה שהטעמים והטקסט לא נכתבו באותה דיו, והדבר ניכר גם בהסתכלות שטחית בתמונות הקטעים. ראו: כהן ואחרים, חומרי כתיבה (לעיל הערה 13). עם זאת לדעתי לא ניתן ללמוד מעובדה זו שהטעמים נוספו בהכרח זמן רב לאחר כתיבת הטופס. אפשר שהחלפת הדיו נועדה ליצור הבחנה בין הטקסט לבין הטעמים אף שהם נוספו מייד לאחר כתיבת הטקסט – אולי על פי טעמים שהיו באביו הישיר של הטופס. עוד אפשר שיש לתלות את הדיו השונה של הטעמים בחיזוק שנעשה לסימנים קודמים שניטשטשו. על כל פנים מסתבר שהוספת הטעמים או חיזוקם לא נעשו ביד הסופר שהעתיק את גוף הירושלמי. בעמ' 492 יש בין השורות 22–23 הגהה בצבע דיו דומה מאוד לזה של הטעמים, שכתבתה מתחשבת הן בטעמים של נוסח הפנים והן בטעמים של ההגהה עצמה – ונראה שהכול נעשה יחד. צורת הכתב של ההגהה שונה מזו של גוף הקטע, ומסתבר שלא נכתבו בידי אותו סופר.

20 כתב יד זה, אם אומנם היה קיים, עשוי להיות גם המקור להשלמה שבגיליון סוטה, שמשלימה דילוג שחל בטופס זה ובכל שאר כתבי היד של המסכת. ראו: שרלו, תולדות הנוסח (לעיל הערה 4), עמ' 589–598.

21 לאפשרות זו השוו התיאוריה שהעלה נאה באשר לגרשים. ראו: שרלו, תופעת הגרשים (לעיל הערה *), עמ' 16–17. בהקשר לזה יש לדון גם בפסוקים ובמשנה שאינם מוטעמים (ראו לעיל הערה 15). מחד, אפשר שאין לכרוך את התופעות זו בזו. ברבים מן הטפסים המוטעמים יש הבדל בין אופן ההטעמה של הפסוקים או של המשניות ובין הטעמת גוף הירושלמי. אפשר שהמטעים סמך על הקורא שידע לקרוא את הפסוק בטעמיו ואת המשנה בטעמיה ולכן הותיר אותם בלי טעמים. דרוש מחקר נרחב יותר על מנהגי הקריאה של ציטוטי מקרא ומשנה בתלמוד כדי להבין תופעה זו לאשורה. אולם אפשר בכל זאת שיש קשר בין התופעות. ייתכן שמגרסתו הראשונות של התלמוד, שהיה מעין ספר זיכרון, נעדרו מרבית הפסוקים והמשניות. רכיבים אלו עברו כנראה במסורות לימוד על פה, ונוספו אט אט במהלך הדורות למסורת שכתב. לפי אפשרות זו יש דמיון בין תהליך הוספת הפסוקים והמשניות למסורת הכתובה ובין תהליך השלמת הסוגיות המקבילות. הרחבה של רעיון זה ראו: שרלו, תופעת הגרשים (שם), עמ' 141–158, וראו גם להלן הערה 116 ובנספח ב. על השלמת פסוקים ומשניות בתלמוד הבבלי ראו: ד' רוזנטל, 'על הקיצור והשלמת: פרק בעריכת התלמוד הבבלי', מחקרי תלמוד, ג (תשס"ה), עמ' 804–830 (וכל המאמר חשוב מאוד לעניין הנדון כאן).

וטובה. לפי האפשרויות האחרות, המסורת החסרה התקיימה במקביל למסורת המלאה, ולכאורה אין תלות ביניהן. עם זאת סביר בעיניי שיש קשר בין קיומה של מסורת חסרה בשלב קדום של תולדות הנוסח ובין תופעת ההשלמות שהוזכרה לעיל במבוא. מסורות חסרות כאלה הן רקע מתאים להבנת התופעות שנוגעות להשלמת סוגיות. זאת ועוד, בעקבות העיון ביחידה 6 שיבוא להלן בסעיף ד, נראה לי סביר שלפחות במקרה ההוא הנוסח השלם שבסוטה: אומנם נולד מתוך השלמה של נוסח חסר.

ג. אופי המסורת החסרה

בלי להכריע בעניין הרקע לשילוב המסורות, כמה מאפיינים של המסורת החסרה ראויים לציון. ראשית, הכמות העצומה של היחידות החסרות במסורת הטעמים. שרידי טופס סוטה: שהגיעו לידינו מחזיקים כאחד עשר טורים במהדורת הירושלמי של האקדמיה ללשון עברית, ויש בהם תשע יחידות שאינן מוטעמות. על אלו ניתן להוסיף עוד גרש מפורש שמופיע בקטע (עמ' 491, שורות 12–13), וביחד מדובר בעשר יחידות חסרות בתוך פחות משני פרקים.²² כמות כזאת של

22 ראי להעיר גם על הצד האחר, סוגיות שאינן חסרות במסורת החסרה אף שיש להן מקבילות. בדפי הטופס כלולות שתי חטיבות גדולות – שמורכבות כל אחת משורת סוגיות – שיש להן מקבילה במקום אחר. החטיבה הראשונה עוסקת בארון הברית, ויש לה מקבילה במסכת שקלים, והחטיבה השנייה עוסקת במעשיו של יוחנן כוהן גדול, ויש לה מקבילה במסכת מעשר שני (במקרה זה כבר המשניות מקבילות). החטיבה הראשונה: עמ' 481, שורה 17 – עמ' 484, שורה 17 (מהדורת האקדמיה כב ע"ב; טור 938, שורה 27 – כב ע"ד; טור 940, שורה 47), ומקבילתה בשקלים מט ע"ג; טור 623, שורה 18 – מט ע"ד; טור 625, שורה 42. החטיבה השנייה: עמ' 491, שורה 32 – עמ' 492, שורה 31 (מהדורת האקדמיה כד ע"א; טור 947, שורה 44 – טור 948, שורה 35), ומקבילתה במעשר שני נו ע"ד; טור 309, שורה 36 – טור 310, שורה 39. חטיבות אלו לבדן תופסות כשליש מהיקפו הכולל של הטופס, והן מוטעמות במלואן, להוציא כמה יחידות שיש להן מקבילה במקום נוסף. ייתכן שניתן ללמוד מכאן שלפני בעלי המסורת הזאת היו החטיבות חסרות במקבילותיהן, אך מובן שאין כאן ראיה ודאית. מלבד אלו מצאתי שש יחידות בסוטה: שמוטעמות בטעמים אף שיש להן מקבילות במקומות אחרים (כדי לא להרבות במראי מקומות אני מציין רק את מקומן בטופס): (1) עמ' 484, שורות 22–25 (מקבילה במעשרות נ ע"ד, טור 275, שורות 27–32. מדברי המאירי לסוכה ג ע"א, משמע אולי שהברייתא הייתה לפניו גם בנדרים, אבל הדבר צריך עיון). (2) עמ' 486, שורות 14–16 (מקבילה ביבמות ט ע"ג, טור 871, שורות 4–7, ובקידושין סה ע"ג, טור 1181, שורות 5–7. בסוגיה שמופיעה במקומות אלו המימרה קוטעת את רצף הדרשה, ואפשר שאין היא מעיקר הנוסח. השו"ת הציטוטים שהובאו בנספח הדיגיטלי של מ' כ"ק, תלמוד ירושלמי מסכת קידושין: מהדורה וביאור קצר, ירושלים תשע"ו, עמ' 611 [https://www.ybz.org.il/ty]). (3) עמ' 488, שורות 11–14 (מקבילה בפאה יט ע"ג, טור 103, שורות 7–11. קשה להבין מדוע הובאה סוגיה זו במקומה במסכת פאה. ראו: מ' עסיס, 'סוגיות מקבילות בירושלמי במסכתות: ביכורים, שבת, סוטה, מכות ונידה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 131. ועדיין צריך עיון, ושמו יש קשר לסוגיה הסמוכה במסכת סוטה, שתוזכר מייד, שגם לה מעין מקבילה בפאה?). (4) עמ' 488, שורות 16–18 (מעין מקבילה בפאה יט ע"ד, טור 104, שורות 27–38 ובשינויים גם בבבא קמא ה ע"ג, טור 1204, שורות 1–5, אך המקבילות שונות זו מזו). (5) עמ' 488, שורות 25–29 (מקבילה ביבמות טו ע"ג, טור 901, שורות 34–38). (6) עמ' 492

יחידות חסרות מזדמנת בטופס נוסף מן הגניזה, קידושיין, שמקיף פחות משני פרקים במסכת קידושיין (כארבעה עשר טורים במהדורת האקדמיה), ושיש בו עשרה גרשים. הד לטופס נוסף שחסרות בו סוגיות רבות אנו שומעים בנוסח ירושלמי הוריות שנדפס כנספח למסכת הוריות בבבלי דפוס ונציה רפ"ב.²³ בנוסח זה חסרות בפרק ג לבדו (כעשרה טורים במהדורת האקדמיה) כשמונה סוגיות שיש להן מקבילה.

לצורך ההמחשה, אם נניח שמסורות חסרות בשיעור זה היו קיימות בכלל התלמוד הירושלמי, נגיע לכ־1,000–1,300 יחידות חסרות.²⁴ אלא שאין לדעת אם כתבי היד הללו הם שרידים שמלמדים על תופעה רחבה, או שמא הם מייצגים בודדים של תופעה חריגה. כמו כן אין לדעת באיזו מידה השפיעו המסורות החסרות הללו על עדי הנוסח השלמים שבידינו. מכל מקום לאור התופעות שהוזכרו במבוא דומני שיש לתת משקל רב לאפשרות שמסורות חסרות כאלו היו נפוצות, ושסוגיות רבות מאוד בכתבי היד שלנו הושלמו בשלבים שונים של מסורת הנוסח.²⁵

שורות 2–5 (מקבילה ביבמות י ע"ב, טור 874, שורות 38–41). ייתכן שניתן ללמוד מנתונים אלו משהו על קיומן של הסוגיות במקבילות במסורת זו, אך לא ניתן להוכיח זאת.

23 ראו: ש' ליברמן, 'ירושלמי הוריות', י"ל מימון ואחרים (עורכים), ספר היובל לרבי חנוך אלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 297–295 (נדפס שוב, הנ"ל, מחקרים [לעיל הערה 3], עמ' 236–258). עוד על מסורת זו ראו: שרלו, תולדות הנוסח (לעיל הערה 4), עמ' 604–608 והמקורות שציינו שם.

24 החישוב נעשה באומדן גס על פי מספר הטורים במהדורת האקדמיה ללשון עברית (1,446). ברור שאין לתלות יותר מדי במספר זה, כיוון שפיוור הסוגיות החסרות איננו אקראי, ואורך הסוגיות משתנה מאוד מאחת לחברתה. בטופס שבת-מצאתי עמוד אחד שלדעתי היו חסרות בו שלוש יחידות (שתיים הושלמו בגיליון), אך בשאר הטופס – שכולל גם את שקלים, והוא כנראה הטופס הגדול ביותר שנמצא בגניזה – יש כנראה רק גרש אחד או שניים. ראו: שרלו, תולדות הנוסח (שם), עמ' 623–628. בסדר נשים בכלל ובמסכת סוטה בפרט מצאתי גרשים רבים ביחס לשאר המסכתות, גם בלי להתחשב בטופס שלנו. ראו: שרלו, תופעת הגרשים (לעיל הערה *), עמ' 36–37.

25 ייתכן שבמהלך הזמן ייצאזו לכך ראיות בקטעי גניזה נוספים. לתופעה שבקטע זה לא מצאתי לעת עתה דוגמאות ודאיות בקטעים אחרים. מקרה מסופק מודמן בטופס משקיין. טופס זה אינו מוטעם ברציפות, אך כמה סוגי משפטים (כגון משפטי תמיהה) מוטעמים בו באופן כמעט קבוע. במקרים של סוגיות לא מוטעמות בטופס זה, קשה לדעת אם מדובר בתופעה שנדונה כאן, מפני שההטעמה אינה רציפה. מכל מקום לדעתי מסתבר שהסוגיה שם בעמ' 429, שורות 6–21, אינה מוטעמת מסיבות דומות לאלו שנוכרו כאן. מדובר במקבילה לסוגיה שאינה מוטעמת גם בטופס סוטה: (יחידה 5 בטבלה לעיל). ייתכן שניתן למצוא מקרים כאלו גם בטופס שבת-מצאתי. בטופס זה אין מערכת טעמים מפותחת, אבל בסופי עניינים מופיע בו טעם בצורת חצי עיגול שפתחו לצד ימין (מהפך עליון?). שכיחות הטעם משתנה לאורך הטופס – פעמים שהוא בא בסוף כל משפט, ופעמים רק לאחר כמה משפטים. רוב דפי הטופס פגומים, וכיוון שההטעמה באה רק בסופי משפטים, לא תמיד ניתן לדעת אם הטקסט מוטעם או אינו מוטעם. מכל מקום נראה שבטופס מודמנות פה ושם יחידות שאינן מוטעמות ויש מקום לבחון אותן. למשל נראה לי שהסוגיה בעמ' 175, שורות 4–13, אינה מוטעמת, והדבר עשוי להיות קשור לחילוף הסדר החמור שחל שם בסוגיה. ראו: עסיס, סוגיות מקבילות (לעיל הערה 22), עמ' 69–72; ש' נאה, 'תלמוד ירושלמי במהדורת האקדמיה ללשון העברית', תרביץ, עא (תשס"ב), עמ' 588. מקרים בעייתיים אחרים מזדמנים בטופס עירובין, שנכתב אולי בידי אותו סופר של טופס סוטה. ראו עליהם להלן בנספח ג.

לעניין זה חשוב מאפייני נוסף של הטופס שלנו, קדמותו. טופס סוטה: הוא מעדי הנוסח הקדומים ביותר של הירושלמי, כנראה מראשית המאה העשירית.²⁶ אם בטופס זה מתועדת השלמה נרחבת של סוגיות חסרות, כהצעתי הראשונה, הרי תהליך ההשלמה היה בעיצומו עוד לפני שנכתבו כתבי היד העתיקים ביותר שבידינו. גם אם לא נקבל את ההצעה הזאת, קיומה של מסורת חסרה בשלב קדום כל כך של מסורת הנוסח עשוי היה בסבירות גבוהה להביא להשלמת החסרונות בהמשך הזמן.²⁷ כמה השלכות של אפשרות זו יידונו להלן בסעיף ה.

יש לתת את הדעת גם על אורך היחידות. שתיים מן היחידות שאינן מוטעמות (יחידות 8 ו-9) קצרות מאוד, עד שקשה לראות בהן סוגיות של ממש. אף על פי כן סוגיות אלו נתפסו כנראה כיחידות עצמאיות והיו חסרות במסורת החסרה. סוגיות קצרות אלו, שמצטרפות לכמה דוגמאות נדירות אחרות,²⁸ מקשות מאוד לראות בתופעת החסרונות תולדה של קיצורי סופרים. קשה לשער שסופר פגם כל כך בספר שכתב, והזיקק את הלומד לעיין במקבילה, וכל זאת לשם חיסכון של משפט או שניים. מנגד אופיין של היחידות הקצרות הללו – הערות פרשניות קצרות שהשמטן אינה פוגמת בסוגיה – מאפשר לראות בהן הרחבות פרשניות שנוספו לסוגיה בשלב מאוחר.²⁹ כך למשל ביחידה 8:³⁰

את הנֹקְפִים – (אֵל) שֶהֵיוּ מְכִים עַל גְּבֵי הָעֵיגָל בֵּין קַרְנָיו. אִמָּ' לֶהֱן יוֹחֲנָן כְּהֵן גְּדֹלָ:
'עַד אִמְתִּי אַתָּם מְאִכִּילִין אֶת הַמּוֹבַח טְרִיפוֹת?'³¹ וְעַמְד וְעֵשָׂה³² לֶהֱן טְבַעוֹת. ר' בַּא בְּשֵׁם
רַב יְהוּדָה:³³ טְבַעוֹת עֵשָׂה לֶהֱן, רַחְבּוֹת מְלֻמְטָן וְצִרּוֹת מְלֻמְעֵלָן.

- 26 ראו המקורות שצינינו לעיל הערה 11.
- 27 גם מערכת הטעמים הייחודית של הטופס נראית קשורה בשלב הקדום ביותר של התפתחות הטעמים. ראו על כך להלן בנספח א. נתון זה חשוב במיוחד כיוון שהמסורת החסרה מתבטאת בעדות הטעמים.
- 28 ראו: שרלו, תופעת הגרשים (לעיל הערה *), עמ' 43–44. עם הצטברות הדוגמאות הוודאיות, אפשר שנכון לצרף מקרים אחרים שעשויים להתאים לכאן. במקרה שבכתב יד מסוים חסר משפט אחד שהוא יחידה שלמה, קשה לדעת אם הוא נשמט בטעות (מחמת דילוג וכדומה) או שמדובר בחסרון מעין זה שתואר כאן. ראו למשל: שם, עמ' 161, מס' 9 ועמ' 163, מס' 17.
- 29 הקורא מטעם המערכת הוסיף כי אפשר לתאר תהליך הפוך, שבו היחידות הללו הושמטו כי נראו לסופר או לעורך מיותרות.
- 30 על פי נוסח סוטה, מראה מקום ראו בטבלה לעיל. חילופי נוסח – כאן ובהמשך – הובאו רק במקום שהם נצרכים. הפיסוק בציטוטים הוא תוספת שלי. חילופי נוסח ביחידה זו על פי: כ"י ל כאן ובמקבילה במעשר שני (מראי מקום בטבלה לעיל); כ"י ר כאן (שפר ובקר, סינופסיס [לעיל הערה *], ג, עמ' 140) ובמקבילה במעשר שני (שם, א [6–11], עמ' 298); ציטוט הסוגיה אצל בעל 'חוסני תנאים ואמוראים', הערך 'יוחנן כהן גדול' (ערכי תנאים ואמוראים, מהדורת מ"י בלוי, ניו יורק תשנ"ד, עמ' רסח), שציטט כנראה ממסכת סוטה (הנוסח הנדפס משובש, ואני מצטט לפי כ"י ניו יורק, בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 9624).
- 31 כך גם בכ"י ר כאן ובמעשר שני, וכן בכ"י ל במעשר שני. אבל בכ"י ל כאן: 'נבילות'. בתוספתא כאן (סוטה יג, י): 'טריפות'. השוו סוגיית הבבלי, סוטה מח ע"א. קשה לדעת אם יש כאן חילוף מסורת קדום או תיקון מדעת באחד הנוסחים. ראו גם: ש' ליברמן, יונית ויוונות בארץ-ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 254–255 ובמיוחד הערה 17; הנ"ל, תוספתא כפשוטה, ח: נשים², ירושלים תשנ"ו, עמ' 747. ב'יחוס

המשפט המודגש הוא היחיד שאינו מוטעם, והוא כולל תוספת פירוש על צורת הטבעות. פתיחת דברי רב יהודה צורמת מעט במקומה הנוכחי, שכן היא כופלת את הנאמר במשפט הקודם ('טבעות עשה להן'). במקבילה במסכת סוכה מוסב משפט זה על המשנה: 'וטבעתה קבועה' (סוכה ה, ח), ונראה שהוא מסביר באילו טבעות מדובר שם.³⁴ לפיכך לא רחוק לראות במשפט זה הרחבה פרשנית שהועברה ממסכת סוכה למסכת סוטה (ולמסכת מעשר שני) אגב אזכור הטבעות.³⁵ ברוח התיאוריה שהעלה אליעזר שמשון רוזנטל ניתן לומר שהמסורת החסרה משמרת כאן את נוסחו הראשוני של הירושלמי, בטרם הועברה אליו ההרחבה הפרשנית. מנגד לפחות יחידה אחת, יחידה 3, מתפקדת כחלק בלתי נפרד מהסוגיה המקומית ואי אפשר כלל לראות בה הרחבה פרשנית. ליחידה זו אין מקבילה מדויקת במקום אחר בירושלמי, בניגוד

תנאים ואמוראים' כל המשפט חסר ונכתב רק: 'את הנוקפין ועמד [...]'. אפשר שחל שיבוש בנוסח 'יחסי תנאים ואמוראים' או בנוסח הירושלמי שלפניו, אך אין לפסול את האפשרות שהוא תיעד נוסח מקורי. המשפט שעליו דילג בעל 'יחסי תנאים ואמוראים' הוא ציטוט מהתוספתא שהזכרתי, ואפשר שהוא היה חסר בנוסח שלפניו, כדרך הברייתות החסרות. ראו: ל' מוסקוביץ', 'עוד על "הברייתות החסרות" בירושלמי', *Proceedings of the American Academy of Jewish Research*, 61 (1995), עמ' 1–21; שרלו, תופעת הגרשים (לעיל הערה *), עמ' 117–118. אם נקבל הצעה זו, אפשר לטעון שהברייתא הייתה חסרה גם באביהם של עדי הנוסח שלנו, ולתלות את החילוף 'נבלות'-'טרפות' בהשלמת הברייתא מתוך מקורות שונים. אם אכן כך – נראה שההשלמה חלה בשלב קדום מאוד, שכן היא מתועדת גם בקטע הגניזה (מלווה בטעמים!) ונמצאת גם במקבילות. כל הנושא טעון עיון נוסף.

32 כך בכ"י ל בשתי המקבילות, ובכ"י ר במעשר שני. כ"י ר כאן: 'עמד והתקין ועשה להם [...]'. ביחסי תנאים ואמוראים נכתב כנראה: 'ועמד משה והתקין להן [...]'. סביר ששני הנוסחים מתעדים את אותו כפל גרסה, בחילוף הסדר, אלא שהמילה 'ועשה' השתבשה ביחסי תנאים ואמוראים. היחס שבין עדי הנוסח השונים בסוגיה זו טעון בירור נוסף, שאין מקומו כאן. ראו גם: שרלו, תולדות הנוסח (לעיל הערה 4), עמ' 596–598. הנוסח 'עשה' עשוי להיות מושפע מדברי ר' בא בשם רב יהודה, והנוסח 'התקין' – מסוגיית הבבלי שצינתי בהערה הקודמת.

33 מעין זה בכ"י ר בשתי המקבילות, בכ"י ל במעשר שני וביחסי תנאים ואמוראים. כ"י ל כאן: 'יוחנן'. במקרה זה מסתבר שחל שיבוש בנוסח כ"י ל. ר' בא היה רגיל למסור את תורת אמוראי בבל, ומסר את דברי רב יהודה בעשרות מקומות. מסירות שלו בשם ר' יוחנן נדירות מאוד, ואולי גם הן משובשות. ראו גם הנוסח במקבילה בהערה הבאה.

34 הנוסח בכ"י ל בסוכה: 'ר' בא בשם רב יהודה טבעות עשו להן רחבות מלמעלן וצרות מלמטן'. מעין נוסח זה מתועד גם בפירוש רבנו חננאל לסוכה נו ע"ב, אך 'ר' בא' השתבש ל'ר'ב א-מ'>.

35 משפט זה הוא גם הרכיב היחיד בסוגיית הירושלמי שחסר בסוגיה המקבילה בבבלי, סוטה מח ע"א. עם זאת, דווקא המסורת על הנוקפים שמכים את העגל מיוחסת שם לרב יהודה (בשם שמואל). היחס בין סוגיות התלמודים השונים ובינן לבין התוספתא דורש עוד עיון. ראו גם: ג' לנדאו, 'מהדורה ופירוש מקיף לפרק "עגלה ערופה" תלמוד בבלי סוטה פרק תשיעי', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ו, עמ' 225–227. אין צורך לומר שמקורם הראשון של דברי רב יהודה יכול להיות – ואף מסתבר שכן הוא – במקום אחר, לא בסוכה ולא בסוטה. כוונת הדברים בפנים לשחזר את היחסים שבין המקורות הללו בלבד. מכל מקום, כפי שיובהר להלן, הדברים שכתבתי בפנים אינם מוכרחים.

לכל שאר היחידות שאינן מוטעמות. היחידה חותמת דיון ארוך באופן הסידור הפנימי של תכולת ארון הברית.³⁶ בדיון מובאות שתי דעות: דעת ר' יוחנן, שהולך בשיטת ר' מאיר, ודעת ר' שמעון בן לקיש, שהולך בשיטת ר' יהודה. התלמוד מפרט כיצד לפי כל אחת מהדעות הייתה מסודרת תכולת ארון הברית לאורך, ולאחר מכן כיצד הייתה מסודרת לרוחב. כל אחד מהפירושים בנוי בתבנית זהה, וכך נוצרו ארבעה חלקים דומים מאוד זה לזה. היחידה שאינה מוטעמת היא החלק האחרון של הסוגיה, ובו מפורטת תכולת הארון לרוחבו לפי שיטת ר' שמעון בן לקיש.

אין ספק שיחידה זו היא חלק מקורי בסוגיה, וקשה להבין מדוע נעדרה מן המסורת החסרה. ליחידה יש אומנם מקבילה במסכת שקלים (מט ע"ד; טור 625, שורות 7–10), אך לא סביר שהחסרון קשור למקבילה זו, כיוון שהסוגיה בשקלים מקבילה לכל אורכה לסוגיית סוטה – הרבה לפני יחידה זו והרבה אחריה – ואין סיבה שדווקא היחידה הזאת תחסר. מסתבר בעיניי שבמקרה זה מדובר במעין קיצור פנימי, שמורה ללומד להשלים את ההמשך על פי שלביה הקודמים של הסוגיה. כל הרכיבים שמשמשים ביחידה זו לחישוב תכולת הארון (אורך הלוחות, הכתלים וה'שילוט') מופיעים באותה תבנית בשלבים קודמים של הסוגיה, והשלמת היחידה על פיהם פשוטה מאוד.³⁷ בכמה מקומות בירושלמי יש קיצורים פנים-סוגייתיים שמורים לחזור על שלבים קודמים בסוגיה, ובמקצתם נעשה שימוש בלשונות מעין אלו שמשמשים בגרשים.³⁸ בשני מקומות בא 'גרש' ממש, שכנראה מורה להשלים את סוף הסוגיה על פי חומרים שהופיעו קודם לכן, בדומה למה שאירע לדעתי כאן.³⁹

אם הצעה זו נכונה, מקרה זה מתאים היטב להיות קיצור סופרים (או גרסנים), ואפשר שבמסורת החסרה הופיע במקום היחידה החסרה 'גרש' או 'וכו'. ייתכן שניתן למצוא אף זכר גרפי לאפשרות הזאת.⁴⁰ מכל מקום אי אפשר לראות ביחידה זו תוספת הרחבה פרשנית, לא

36 גנוזי הירושלמי, עמ' 482, שורה 32 – עמ' 483, שורה 25; כ"י ל: כב ע"ג; טור 939, שורה 36 – טור 940, שורה 17.

37 בכ"י ר כאן (שפר ובקר, סינפסיס [לעיל הערה *], ג, עמ' 129–130) יחידה זו דווקא מופיעה פעמיים, ולכאורה אפשר לקשור בין ממצא זה ובין השלמת המסורת החסרה, אך מסתבר שמדובר בהכפלה מחמת הדומות. הסופר הגיע ל'נשתייר שם', ועינו חזרה אחורה להופעה הקודמת של מילים אלו, ולכן העתיק שוב את כל סיום הסוגיה. אם הסבר זה נכון, יש כאן דוגמה מאלפת לרשלנותו של סופר כ"י ר, שכן ההבדלים בין שתי ההעתיקות של הסוגיה גדולים מאוד. ראו גם: י"צ מאיר, 'מהיסטוריה חומרית לקונטקסט היסטורי: כתב יד וטיקן 133 של התלמוד הירושלמי', ציון, פג (תשע"ח), עמ' 280–281.

38 ראו רשימה חלקית אצל: שרלו, תופעת הגרשים (לעיל הערה *), עמ' 167–170. בכמה פריטים שברשימה זו אפשר שאירעה תופעה מעין זו שלפנינו. ראו שם בעיקר פריטים 8, 15 (ראו המקורות שהבאתי שם), 26, 29, 37, 39. כמה מן הקיצורים הללו משותפים לכמה עדי נוסח, ואולי ניתן ללמוד מכאן על קדמותם. גם הקיצור שלדעתי היה בסוגיה שלנו, מתועד – בגבולות שונים – בקטע סוטה (גנוזי הירושלמי, עמ' 499, שורה 30).

39 ראו: שרלו, תופעת הגרשים (שם), עמ' 91–101, וראו להלן.

40 בעמ' 483, שורה 20, לפני המילים 'ורחבו שלארון [...]'], מסומן עיגול בכתב היד, ובשוליים הימניים נרשם סימן שדומה לאות L אנגלית. מילים אלו פותחות את החלק האחרון של הסוגיה – תיאור רוחב הארון

כזאת שנוספה בשלב עריכה קדום ולא כזאת שנוספה בשלבי עריכה מאוחרים.⁴¹ גם הגרשים המפורשים יש בהם כאלו שנראים כהרחבות פרשניות, ולעומתם כאלו שמסתברים כקיצורי סופרים. במקום אחד בטופס קידושין⁴² מזדמנים כנראה גרשים משני הסוגים משפט אחרי משפט.⁴² ממצא זה מקשה מאוד לקבל את שני ההסברים שניתנו לתופעת הגרשים, ומעלה את הצורך בתיאוריה מורכבת יותר.

מתוך הדיון במאפיינים האחרונים עולה גם שאלת הקשר שבין המסורת החסרה ובין הגרשים המפורשים שמזדמנים בכתבי היד של הירושלמי. המסורת החסרה שבטופס שלנו לא הגיעה

לשיטת ר' שמעון בן לקיש. ייתכן שהסימן הגרפי הזה קשור בחסרון יחידה זו ובהשלמתה. גבול היחידה לפי הסימן הגרפי ולפי חסרון הטעמים אינו זהה, שכן הטעמים נמשכים גם בשתי השורות שאחרי הסימן. אפשר שנשמר כאן זכר לשני שלבי השלמה. תחילה הייתה היחידה חסרה לגמרי, לאחר מכן הושלמו שני המשפטים הראשונים שלה, וההשלמה סומנה (כבר במסורת הטעמים) בסימן הגרפי. בשלב הבא הושלמה הסוגיה לגמרי אך בלא טעמים. אם נכון הדבר, נראה שההשלמה הראשונה הייתה מעין גרש – כתיבת המילים הראשונות ואחריהן 'וכו'. הסימן הגרפי שכאן אינו מזדמן במקומות נוספים בטופס אך יש עיטורים אחרים, שאולי רומזים גם כן על השלמות) והוא לא נראה כמו הסימן שהזכרתי לעיל הערה 18. הקורא מטעם המערכת הציע שייתכן כי יחידה זו הושמטה בעקבות השמטת סופרים מכנית, ואילו שלמה נאה הציע לי (בשיחה פרטית) שאולי בעל הטעמים הוא שהחליט שלא להטעים את היחידה הזאת, ולהורות ללומד לקחת את הטעמים מהיחידות הקודמות. גם לפי הצעות אלו – שפחות מסתברות בעיניי – אין דמיון באופי היחידות החסרות השונות במסורת החסרה.

מסקנה דומה עולה מן העיון ביחידה 7 בסעיף הבא, וראו שם גם הדיון ביחידות 4 ו-6. אשר לשאר היחידות: 41 (1) יחידה 1 נראית יחידה עצמאית וקשה לקבוע אם נערכה באחת המקבילות או שנקבעה בהן מתוך מקור אחר. בין המקבילות בחגיגה ובתרומות יש קשר הדוק, ומסתבר שלכל הפחות בנוסח שלפנינו שאלה חגיגה מתרומות. עסיס קבע שמקור הסוגיה בסוטה, ושמשם הועברה לתרומות ומשם לחגיגה, אך הסבריו אינם מוכרחים. ראו: עסיס, סוגיות מקבילות (לעיל הערה 22), עמ' 128–129, וראו גם: י' בוך, תלמוד ירושלמי מסכת חגיגה עם פירוש אור לישרים, ירושלים תשע"ט, עמ' סא. בוך הציע שהסוגיה מורכבת מחומרים שונים, ששייכים לכל אחת מן המקבילות, ושהחומרים הורכבו יחד מסיבות שונות. גם הסברים אלו אינם הכרחיים, וקשה לקבוע את מקורה של הסוגיה ולמה הובאה בכל מקבילה. (2) גם את מקורה של יחידה 2 קשה לקבוע, ואף עסיס התלבט בכך. ראו: עסיס, סוגיות מקבילות (שם), עמ' 129–130. אפשר שהקושיה מגניזת שמן המשחה על ידי יאשיהו, שזכרה לעיל רק בסוגיית סוטה ושקלים, מלמדת שמקור הסוגיה שם, אבל אין הכרח שכן הוא. (3) יחידה 5 מופיעה בארבעה מקומות בתלמוד, ולא מצאתי בה ראיות טקסטואליות שמעידות על מקורה. עסיס קבע את מקורה במסכת מעשר שני, כיוון ששם היא מתאימה ביותר מצד עניינה, אך לדעתי אין בשיקול זה כדי להכריע. ראו: עסיס, סוגיות מקבילות (שם), עמ' 130–131. גם ראיות טקסטואליות אינן מלמדות בהכרח על מקומה הראשון של הסוגיה. עסיס ציין שבשקלים הועתקה הסוגיה מהמקבילה במועד קטן, ונראים דבריו, אך אפשר שהדבר אירע רק במסורת הנוסח שלנו, ושבמקור התאימה הסוגיה דווקא לשקלים, שבתוספתא שלה מצאנו את הלכות 'ציון' (תוספתא, שקלים א, ה). ראו גם מה שכתבתי לעיל הערה 25 על קטע הגניזה משקין. על כל פנים יש מקום לטענת עסיס שהסוגיה הובאה בסוטה כהרחבה אסוציאטיבית. (4) יחידה 9 היא הערה לקסיקלית על פירוש המילה 'דמיי', שהובאה בארבעה מקומות בתלמוד, ולא נראה שיש דרך לקבוע את מקורה. לפירוש ההערה ראו: ש' נאה, 'הערות ללשון קטעי הגניזה של התלמוד הירושלמי', גנזי הירושלמי, עמ' 809. מעניין לציין לדברי נאה שם שמכל עדי הנוסח שבכל המקבילות רק סוטה שמר על הנוסח הנכון של המשפט.

ראו: שרלו, תופעת הגרשים (לעיל הערה *), עמ' 48–49.

אלינו כצורתה, ואין לדעת אם במקום היחידות החסרות שבה באו לשונות הפניה. מבחינה עקרונית יש דמיון רב בין הגרשים ובין החסרונות שבמסורת החסרה – בשני המקרים חסרות סוגיות שיש להן מקבילות, ובשניהם מתקיימים המאפיינים שנסקרו כאן. עם זאת בטופס סוטה: מזדמן גם גרש מפורש שכולל לשון הפניה, ואולי ניתן ללמוד מכך שיש הבדל עקרוני בינו ובין שאר היחידות שחסרות במסורת החסרה. אם נטען שהיחידות שאינן מוטעמות היו חסרות באביו של סוטה: והושלמו – בין שבאו בהן לשונות הפניה ובין שלא באו בהן לשונות כאלו – נצטרך להסביר מדוע יחידה אחת לא הושלמה ונתרה עם לשון הפניה.⁴³

ד. תולדות הנוסח של הסוגיות החסרות במסורת החסרה

לצד בחינת הרוחב של מאפייני המסורת החסרה, עיון ביחידות החסרות בה עשוי ללמד בכמה מקרים על תולדות הסוגיות. כפי שאראה בסעיף זה, המסורת החסרה משמרת לעיתים עדות לנוסח קדום של הירושלמי, ולפחות במקום אחד מסתבר שהנוסח המלא של הסוגיה נוצר בעקבות השלמה של הנוסח החסר.⁴⁴

1. הגרש המפורש (עמ' 491, שורות 12–13)

לפני שאדון ביחידות שאינן מוטעמות, יש טעם לדון בגרש היחיד המפורש בטופס סוטה:⁴⁵

גדול בר בנימון בשם רב כל מקום שהיכשירו גרש שתיתיה עד מטי כעד בעד אינון

לשון הרמז, שבא כאן בהדגשה, רגיל בגרשים, והוא מורה למשוך את הסוגיה המקבילה מפרק ו ('שתיתיה') עד המילים 'כעד בעד אינון'.⁴⁶ אך כאשר מעיינים בסוגיה שבפרק ו, מתברר שלא

43 אפשר להציע תשובות שונות על שאלה זו. למשל אפשר שהפניות פנימיות לאותה מסכת לא הושלמו, ואילו הפניות למקורות אחרים הושלמו. אפשר גם שהשלמת היחידה הזאת הייתה מורכבת יותר מהשלמת שאר היחידות (לאור העיון להלן). הסיבות עשויות להיות גם מקריות יותר, למשל שהשלמה נעשתה על פי עד נוסח אחר, ושבמקרה סוגיה זו הייתה חסרה גם בו. אומנם אם המסורת החסרה והמלאה התקיימו במקביל, והמלאה לא נולדה מתוך החסרה, אפשר שבמקרה זה בלבד התקיים החסרון בשתי המסורות, ולכל הפחות במלאה נכתב במקומו גרש.

44 כוונתי ליחידה 6. גם בעיונים האחרים התייחסתי לאפשרות שהנוסח המלא נולד מתוך השלמה של נוסח חסר, שכן אפשרות זו נראית לי סבירה. אין כאן כוונה לקבוע שהסוגיות היו חסרות במקור הראשוני, אלא רק שהנוסח שבסוטה: נולד מתוך השלמה של נוסח חסר – שהוא עצמו נולד אולי בעקבות קיצור של נוסח מלא.

45 בסוגיה זו דנתי בהרחבה רבה בעבודת המוסמך שלי, כאן השתדלתי להביא רק את העניינים שחשובים לדיון הנוכחי ולמעט בהפניות. להרחבה ראו: שרלו, תופעת הגרשים (לעיל הערה *), עמ' 87–91. למדתי סוגיה זו לראשונה בסמינר של ד"ר יואב רוזנטל בשנת תשע"ז, ודברים שלמדתי ממנו משוקעים כאן, אך האחריות לכל הנכתב עליי בלבד.

46 ניתוח של לשונות הגרשים ראו: שרלו, תופעת הגרשים (שם), עמ' 54–66.

ניתן למשוך אותה כצורתה למקום הגרש. להבהרת העניין אציג את שתי המקבילות ומקבילה שלישית שדומה להן:

יבמות	סוטה ט	סוטה ו
(טו ע"ב; טור 900, שורות 14–20) ⁴⁸	(כד ע"א; טור 947, שורות 11–18)	(כא ע"א; טור 932, שורות 11–18) ⁴⁷
מתני'. 'אמרה מת בעלי' כול'.		'קל וחומר לעדות הראשונה מעתה' כול'.
[א] גידול בר מניימין בשם רב: בכל מקום שהכשירו עדות האשה באיש – האיש מכחיש את האשה והאשה מכחשת את האיש.	[א] גידול בר בנימן בשם רב: כל מקום שהכשירו עדות האשה באיש – האיש מכחיש את האשה והאשה מכחשת את האיש.	[א] גידול בר מיניימין בשם רב: כל מקום שהכשירו ⁴⁹ עדות האשה באיש – האיש מכחיש את האשה והאשה מכחשת את האיש.
[ב] ניתני ⁵² עד או' מת, ואשה אומרת לא מת. אשה אומרת מת, ואיש או' לא מת!	[ב] מתני ⁵¹ עד או' ראיתי את ההורג, אשה אמרה לא ראיתה. אשה אמרה ראיתי, ועד או' לא ראיתה! ⁵³	[ב] ניתני ⁵⁰ עד אחד [אמר נטמית, ואשה אמרה לא] נטמית. אשה אמרה נטמית, ועד אמ' לא נטמאת!
תניי ⁵⁵ דבית ר' כן.		תניי דבית ר' כן. ⁵⁴

47 חילופי נוסח (מרכזיים בלבד) במסכת סוטה הובאו מכ"ר ר (בשתי המקבילות; שפר ובקר, סינופסיס [לעיל הערה *], ג, עמ' 117 [פרק ו], 139 [פרק ט]); סוטה^ה, עמ' 479, שורות 14–20 (פרק ו), וכן מתוספות על התלמוד, סוטה לא ע"ב, ד"ה 'הא' (לפרק ו), וראו גם להלן נוסח הסוגיה בציטוט שב'מגדל עזר'.

48 בכ"ר ל חסר חצייה השני של הסוגיה (החל מ'נחמיה הולכין אחר [...]') כחלק מחסרון גדול (בערך פרק שלם) שקיים שם. בדפוס ונציה רפ"ב הושלם החסרון שבכ"ר ל מתוך עד נוסח אחר. מגייה בית הדפוס מחקו בכ"ר ל את המשפטים הראשונים של הסוגיה, והדפיסו גם אותם על פי עד הנוסח האחר. כאן הובא נוסח כ"ר ל עד המקום שבו הוא נקטע, ומשם הובא נוסח דפוס ונציה. על כל הפרשה ראו: י"צ מאיר, 'מתרבות כתב-היד לתרבות הדפוס: התלמוד הירושלמי מהדורת ויניציאה רפ"ג', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, תשע"ח, עמ' 124–128 ובהפניות שם. לנוסח סוגייתנו ראו גם: י' זוסמן, 'שרידי ירושלמי – כת"י אשכנזי: לקראת פתרון חידת "ספר ירושלמי"', קבץ על יד, ס"ח יב [כב] (תשנ"ד), עמ' 19–20. חילופי נוסח למסכת יבמות הובאו מתוך דפוס ונציה רפ"ב (בהציייה הראשון של הסוגיה) ומתוך הקטע האשכנזי מעין 'ספר ירושלמי' (יבמות^ה, עמ' 470, טור 1, שורות 14–23). חלקים מתוך הסוגיה צוטטו על ידי ראשונים רבים. מיעטתי להעיר להלן על חילופי הנוסח מתוך הציטוטים, שרובם נובעים מדילוגים ושיבושים גרפיים. דיון ברוב נוסחי הראשונים ראו: שרלו, תופעת הגרשים (לעיל הערה *), עמ' 87–91.

49 בתוספות: 'בכל מקום שהכשירו עד אחד עדות האשה [...]'].

50 וכן בסוטה^ה; בכ"ר: 'מתני'; בתוספות: 'דתנן'.

51 כ"ר: 'ני(ת)ני' – ייתכן שגם שם הייתה הגהה.

52 יבמות^ה: 'מתני'. 53 בכ"ר ר נוסף: 'תני דבית ר' יפ' כן'.

54 כ"ר: 'תניי בבית רבו'; סוטה^ה: 'תניי דבית ר' בן תני בע' ר' נחמיה [...]'; בתוספות: 'תנא דבי רבי אומר כן'.

55 יבמות^ה: 'ותני'.

סוטה ו (כא ע"א; טור 932, שורות 11–18)	סוטה ט (כד ע"א; טור 947, שורות 11–18)	יבמות (טו ע"ב; טור 900, שורות 14–20)
[ג] תני בשם ר' נחמיה: הולכין אחר רוב עדות. היך עבידה? שתי נשים ואשה אחת – עשו אותה כשני עדים ועד אחד.	[ג] כדתני ⁵⁶ בשם ר' נחמיה: הולכין אחר רוב הדיעות. היך עבידה? שתי נשים ואיש אחד ⁵⁹ – עשו אותן כשני עדים (ואיש) [ועד] אחד.	[ג] בשם ר' נחמיה: הולכין אחר רוב העדות. ⁵⁸ היך עבידה? שתי נשי' ואשה אחת ⁶⁰ – עשו אותן כשני עדים ועד אחד.
הדא דתימר באשה ונשים. אבל אם היו מאה נשים ועד אחד – כעד בעד אינון.	הדא דאת אמר באשה ונשים. אבל אם היו מאה נשים ועד אחד – כעד בעד אינון. ⁶²	הדה את אמ' באשה ונשי'. ⁶¹ אבל אם היו מאה נשים ועד אחד – כעד אינון.

שלוש הסוגיות – שמוסבות על משניות דומות – דומות מאוד זו לזו מבחינת המבנה, וקרובות מאוד מצד התוכן. ההבדל בין המקבילות הוא ביחידה ב, שכל סוגיה משלבת בה קושיה מהמשנה המקומית. יש מקום לדון בשאלה כיצד נוצרו הסוגיות הללו במקור, וכיצד נוצר גרש שמפנה לסוגיה שאיננה זהה לסוגיה המקומית, אך ענייני כאן בעיקר בהוראת הגרש עצמו.⁶³ מי שיבקש

56 כ"י ר: 'תני'.

57 יבמות: 'תנא'; דפוס ונציה רפ"ב: 'תני'.

58 יבמות: 'אחר דיעות'.

59 נוסח זה, הנמצא גם ביבמות, מקוים גם אצל תלמידי מהר"ם והם פירשו אותו בתמיהה, ואת 'הדא דאת אמר' כתירוץ. ראו למשל: תשובות מיימוניות, נשים י; מרדכי, יבמות י, רמז פא; הגהות מרדכי, כתובות יא, רמז שו.

60 יבמות: 'ואיש אחד'.

61 יבמות: 'באיש ואשה'.

62 כ"י ר: 'כעד ועד אינון בעד ועד אינון'.

63 בשאלות האחרות דנתי בעבודת המוסמך שלי. ראו: שרלו, תופעת הגרשים (לעיל הערה *), עמ' 89–91. על המקורות שנזכרו שם יש להוסיף: ס' ארוז, 'בבלי סוטה פריקים ד'–ר', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2012, עמ' 145–146. כפי שכתבתי לעיל במבוא, העברה מכנית של סוגיות – וכאן אני מוסיף, אף התאמתן למקומן החדש – נעשו כנראה כבר בשלבים קדומים מאוד של התהוות התלמוד. במקרה זה אין לדעת אם הגרש קשור ביצירת הסוגיה או רק בתולדות הנוסח. מחד גיסא אפשר שהגרש הוא ההוראה הראשונית ליצירת הסוגיה באמצעות העברתה והשלמתה, הוראה שמולאה בכל עדי הנוסח האחרים. מאידך גיסא אפשר שהסוגיה כבר הועברה והותאמה (ואולי אפילו כאן מקורה, ומכאן הועברה והותאמה במקבילות האחרות), ולאחר מכן התקצרה במסורת הנוסח, וכך נוצר הגרש. מכל מקום כאמור בפנים, גם אם האפשרות השנייה נכונה, הרי מי שיבקש להשלים את הגרש שבטופס – אם לא יעמוד לפניו טופס אחר שהסוגיה מלאה בו – יצטרך בפועל להעביר ולהתאים את הסוגיה. כיוון שהגרש מפנה בפירוש לפרק ו, נראה שלכך התכוון גם מנסחו.

להשלים את הסוגיה על פי הוראת הגרש, יצטרך להעבירה לפרק ט כצורתה בפרק ו או להתאימה בעצמו למקומה החדש. האפשרות הראשונה תוליד סוגיה שאינה מתאימה למקומה, והשנייה עלולה להביא לשיבושים אם מלאכת ההתאמה לא תעלה יפה. במקרה זה אפשר שיש נוסח שנשמר בו זכר לתהליך התאמה לא מוצלח, בציטוט הסוגיה בדברי 'מגדל עוז' על הרמב"ם:

ובירושלמי גרסינן גידול בר מנימין בשם רב כל מקום שהכשירו עדות האשה באיש האיש מכחיש את האשה והאשה מכחשת את האיש נתני עד אחד אומר נטמאת ואשה אומרת לא נטמאת נתני עד אחד אומר ראיתי את ההורג ואשה אומרת לא ראית תני דבי רבי כן תני בשם ר' נחמיה הולכין אחר רוב הדעות ופריך היך שתי נשים ואשה אחת עשו אותם כשני עדים ועד אחד ומשני הדא דתימר באשה ונשים אבל אם היו מאה נשים ועד אחד כעד עד אינון עכ"ל הירושלמי.⁶⁴

אם לא נניח שנפל שיבוש בנוסח 'מגדל עוז' עצמו, הרי נוסח הירושלמי שלו כולל ביחידה ב את שתי הקושיות, הן זו שבפרק ו והן זו שבפרק ט. אפשר שבנוסח זה הושלם הגרש והותאם, אך בלי למחוק את הקושיה שאינה מתאימה.⁶⁵

גרשים שהשלמתם דורשת התאמה קלה מזדמנים לדעתי בכמה מקומות נוספים, ולא בכל מקום הם הושלמו כראוי.⁶⁶ קשה לדעת למה נתכוונו יוצרי הגרשים הללו מלכתחילה, אך בפועל הביאו הגרשים מסוג זה לדינמיות בשדה הנוסח, שכן הסוגיות לא רק הועתקו ממקום למקום, אלא גם עובדו והותאמו. הדוגמאות המפורשות לתהליך זה אינן רבות, ועל כל אחת מהן ניתן לחלוק, אך הצטברות הראיות מחזקת לדעתי את השחזור הזה. אם יש ממש בדברים, הרי תהליך ההשלמה עשוי היה להשפיע גם על סוגיות מקבילות שאינן זהות.⁶⁷ אפשרות זו מעידה שוב על

64 הלכות רוצח ושמירת הנפש ט, יד. כתבי יד של החיבור לא השתמרו, ונוסח הדפוס נחשב גרוע. מכל מקום נוסח זה קיים כבר בדפוס הראשון של 'מגדל עוז'.

65 אפשר שלצורת הסוגיה הקצרה, שכוללת גרש, נותר שריד גם בנוסח כ"ר. כתב יד זה מכפיל את המילים שבסוף הסוגיה: 'כעד ועד אינון בעד ועד אינון'. אף שאין לדייק יותר מדי בשיבושי הרבים של כתב היד, אפשר שכאן השיבוש נובע מהשלמת הגרש. המילים 'כעד בעד אינון' כתובות בסוף נוסח הגרש שבקטע הגניזה. ניתן אולי לשחזר שגרש זה הופיע באחד מאבותיו של כ"ר, שהסוגיה המלאה הושלמה בגיליון אותו כתב יד, ושופר מאוחר הכניס את ההשלמה פנימה, בלי למחוק את המילים האחרונות של לשון הרמז. אם כך אפשר שהנוסח שבכ"ר הוא צאצא של הנוסח עם הגרש.

66 ראו: שרלו, תופעת הגרשים (לעיל הערה *), עמ' 91–104, וראו להלן.

67 יש בירושלמי סוגיות מקבילות רבות שאינן זהות. ראו לדוגמה בעלמא את סוגיית שבועות לה ע"ג; טור 1355, שורות 4–24 לעומת שם לו ע"א–ע"ב; טור 1358, שורות 17–36. שתי הסוגיות עוסקות בנושאים שונים, שבועות העדות ושבועת הפיקדון, ושאלות על כל אחת מן השבועות את השאלות הרלוונטיות לה, אך מבנה זהה לכל אורכן (כולל מימרות אמוראיות, המתאימות בכל סוגיה למקומן!). השלמות בין סוגיות כאלו יכולות להוביל גם ליצירת חומר אמוראי או תנאי חדש. למשל בסוגיה שנדונה בסעיף זה נמסר נוסח חלופי של המשנה ('תניי דבית רבי כן'). אם בשלב כלשהו נוצרה אחת המקבילות בעקבות העברה והתאמה של חברתה – היא גררה בעקבותיה יצירת עדות על נוסח אחר של המשנה שנמסר כביכול בפי תנאים.

טשטוש הגבולות שבין עריכה למסירה בספרות התלמוד. גם אם נוצר הגרש כקיצור סופרים בלבד, השלמתו עשויה הייתה להיות פעולה יוצרת. לעיל הצעתי הסבר דומה לתולדות יחידה 3, ואפשר שבשני המקומות לפנינו אותה התופעה.

2. יחידה 7 (עמ' 489, שורות 25–28)

ליחידה זו מקבילה במסכת פסחים. בסוגיה במסכת פסחים הובאה מחלוקת תנאים אם בפסח מצרים, שקדם למתן תורה, פסלו 'דוקים ותבלולים', היינו מומים קטנים שפוסלים בקורבנות של ישראל אך לא בקורבנות בני נח. לפי השיטה שמומים אלו פסלו, מובן מדוע חייבה התורה שפסח מצרים יהיה 'שה תמים' (שמ' יב 5), אך התלמוד שואל כיצד תתפרש חובה זו על פי השיטה שדוקים ותבלולים אינם פוסלים בפסח מצרים. סוגיית סוטה מבוססת על שלב קודם בסוגיה, שנאמר בו שמומים אינם פוסלים בעגלה ערופה, ושואלת אם חסרון איברים פוסל בה. מכאן הסוגיות זהות (החלק שאינו מוטעם בסוטה: מודגש):

פסחים	סוטה
(לו ע"ד; טור 552, שורות 30–39)	(כג ע"ד; טור 945, שורות 40–46) ⁶⁸
אית תניי תני: דוקים ותבלולים פוסלין בו.	מחוסרי איברין מהו שיפסלו בה?
אית תניי תני: אין דוקים ותבלולים פוסלין בו.	
מאן דאמ' דקים ותבלולין פוסלין בו –	
ניחא דכת' 'שה תמים', מאן דאמ' אין דקים	
ותבלולים פוסלין בו – מה מקיים 'שה תמים'?	
[א] אפי' בקרבנות בני נח אינו?	[א] אפי' כקרבנות בני נח אינם? ⁶⁹
לא כן אמ' ר' יסא, פשט ר' לעזר לחברייא: 'מכל	לא כן אמ' ר' יסא, פשט ר' לעזר לחברייא: ⁷⁰
החי מכל בשר' – שיהו שלימין באיבריהן?!	זמכל החי מכל בשר' – שלימין באיבריהן? ⁷²

68 הנוסח על פי כ"ל. חילופי נוסח מרכזיים הובאו על פי כ"ר (שפר ובקר, סינופסיס [לעיל הערה *], ג, עמ' 137); סוטה; סוטה; (גנזי הירושלמי, עמ' 503, שורות 28–31); קונטרס אחרון רנה (ילקוט שמעוני על התורה: ספר דברים, ב, מהדורת ד' הימן ו' שילוני, ירושלים תשנ"ב, עמ' 793).

69 וכן בקונטרס אחרון; כ"ר, סוטה; 'אינה'. בסוטה: הקריאה מסופקת. למשמעות חילוף זה ראו להלן הערה 72.

70 'פשט ר' לעזר לחברייא חסר בקונטרס אחרון. בסוטה: 'א'ר יסא פשט לחברייא [...].'

71 כ"ר, סוטה; 'שהיו שלימין'; סוטה; 'שהיו שלימין'.

72 בשלב זה התלמוד מביא קושיה מתוך מימרה של ר' יסא בשם ר' אלעזר. מקורה של המימרה במקום אחר – אולי בסוגיה במסכת מגילה – כפי שמובן מלשון הציטוט ('לא כן אמר [...]). ראו: ירושלמי, מגילה עב ע"ב; טור 754, שורות 29–30; בראשית רבה לב, טו (מהדורת תיאודור–אלבק, עמ' 295); מ' כ"ק, 'ירושלמי סוף מסכת עבודה זרה: שוב על "חסרונות הירושלמי"', סידרא, יב (תשנ"ו), עמ' 80–81 והמקורות שנזכרו שם. הקושיה גופה לא לגמרי מתאימה להקשרה אף לא באחת מן הסוגיות. בשתי המקבילות באה הקושיה לכאורה כמענה על קושיה או שאלה קודמת. המענה על שאלה באמצעות שאלה אחרת אינו רגיל, והוא הוביל את המפרשים להוסיף מהלך למדני לפני הקושיה מדברי ר' יסא. רוב הפרשנים

סוטה	פסחים
(כג ע"ד; טור 945, שורות 40–46)	(לו ע"ד; טור 552, שורות 30–39)
[ב] תמן – יש מהן למזבח, ברם הכא – אין מהן למזבח. ⁷³	[ב] תמן – יש מהן למזבח, ברם הכא – אין מהם למזבח.
[ג] ר' חונה בשם ר' ירמיה: מכיון דאת אמר כפרה כת' בה כקדשים ⁷⁴ – כמי שיש מהן ⁷⁵ למזבח.	[ג] ר' חונה בשם ר' ירמיה: מכיון שכת' בה כפרה כקדשים כמי שיש מהן למזבח.
טריפה מהו שתיפסל בה? מכיון דאת אמר 'יש מהן למזבח' – טריפה פוסלת בה [...]	ותני כן: שלש מזבחות היו לאבותינו במצרים, משקוף ושתי מזוזות. אית תניי תני ארבעה. סף, ומשקוף ושתי מזוזות.

לא הגיחה את הסוגיה, ורק הוסיפו את המהלך מבחינה למדנית. במסכת סוטה פירשו כאילו נאמר 'פשיטא שמחוסרי איברים פסולים שאם לא כן <אפילו כקרבנות בני נח אינם?!>, ואילו במסכת פסחים כאילו נאמר 'אם תאמר ש"שה תמים" בא למעט מחוסרי איברים, מדוע צריך לומר זאת? כלום <אפילו כקרבנות בני נח אינם?!> ליברמן אף הציע להגיה ממש את נוסח הסוגיה בפסחים. ראו: ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו עם הוספות ותיקונים מגיליונות הירושלמי כפשוטו של הגר"ש ליברמן ז"ל, ניו יורק וירושלים תשס"ח, עמ' 511; והשוו: מ' עסיס, גליונות הירושלמי של רבי שאול ליברמן, ירושלים תשפ"ב, עמ' 561 והערה 442. ברור שפירושים אלו נכונים לסוגיה כפי שהיא לפנינו, אך אפשר שבמקורה נשנתה קושיה זו על מקור אחר, שהכשיר מחוסרי איברים בעניין כלשהו (ציפורי מצורע?). מצד העניין מתאימה הקושיה לפסחים יותר מאשר לסוטה, שכן פסח מצרים דומה לקרבנות בני נח, שלא כעגלה ערופה, שאינה קורבן כלל. ייתכן שכך עולה גם מצד הלשון, אך הדבר תלוי בגרסת הסוגיה בסוטה, ראו בחילופי הנוסח לעיל הערה 69. לפי הגרסה 'אינם' מתנסחת הקושיה בלשון רבים, שמתאימה לקרבנות הפסח של כל ישראל, ולא לעגלה ערופה, שמובאת לבדה. גרסה זו מלמדת לכאורה שהקושיה במסכת סוטה נשאלה כצורתה ממקבילה, אולי מהמקבילה בפסחים (ראו להלן). את הגרסה 'אינה' ניתן להבין כתיקון של הגרסה 'אינם' כדי להתאים את הסוגיה להקשרה במסכת סוטה או כשימור של גרסתה המקורית של סוגיית סוטה, שנשתבשה בנוסחים האחרים. את הגרסה 'אינו' בפסחים ניתן לפרש כהמשך לשון היחיד של הסוגיה שם ('פוסלין בו') או כשיבוש גרפי קל של הצורה 'אינן'. אף על פי כן הן מצד העניין והן מצד הלשון ניתן לפרש גם את הסוגיה בסוטה – כפי שיבואר בהערה הבאה – ואין כאן ראיות מוכחות למקור הסוגיה. על הקושיה שהובאה בשלב א (ראו ביאורה בהערה הקודמת) מביא התלמוד תירוץ שמחלק בין קרבנות שיש מהם למזבח ובין קרבנות שאין מהם למזבח. התירוץ מתאים יותר לסוגיה בפסחים מאשר לסוגיה בסוטה: פסח מצרים הוא קורבן שאין ממנו למזבח, ואילו עגלה ערופה אינה קורבן כלל; נוסף על כך לשון הרבים שנוקט התירוץ ('מהן') מתאים יותר לפסחים, שהם רבים. אך ראיות אלו אינן מכריעות. מצד העניין ניתן לפרש את הסוגיה גם בסוטה, בהנחה שהעגלה הערופה נתפסת כמעין קורבן. מצד הלשון קשה להיתלות בחילופים קטנים כמו 'ממנו'/'מהן'/'אינה'/'אינם', וגם אם היה בהם כדי להכריע, אין ללמוד מהם אלא שנוסח הסוגיה שלפנינו מקורו בפסחים (כפי שאכתוב להלן בסמוך), אך לא ניתן לקבוע על פיהם את מקורה הראשון של הסוגיה.

73 על הקושיה שהובאה בשלב א (ראו ביאורה בהערה הקודמת) מביא התלמוד תירוץ שמחלק בין קרבנות שיש מהם למזבח ובין קרבנות שאין מהם למזבח. התירוץ מתאים יותר לסוגיה בפסחים מאשר לסוגיה בסוטה: פסח מצרים הוא קורבן שאין ממנו למזבח, ואילו עגלה ערופה אינה קורבן כלל; נוסף על כך לשון הרבים שנוקט התירוץ ('מהן') מתאים יותר לפסחים, שהם רבים. אך ראיות אלו אינן מכריעות. מצד העניין ניתן לפרש את הסוגיה גם בסוטה, בהנחה שהעגלה הערופה נתפסת כמעין קורבן. מצד הלשון קשה להיתלות בחילופים קטנים כמו 'ממנו'/'מהן'/'אינה'/'אינם', וגם אם היה בהם כדי להכריע, אין ללמוד מהם אלא שנוסח הסוגיה שלפנינו מקורו בפסחים (כפי שאכתוב להלן בסמוך), אך לא ניתן לקבוע על פיהם את מקורה הראשון של הסוגיה.

74 כ"ר: 'דאת אמר כפרה בקדשי'; סוטה: 'דאתמר כפרה בקדשי'; קונטרס אחרון: 'דאימתר כפרה כקדשים'. הנוסח בכ"ר ל מושפע אולי מהניסוח בבבלי (קידושין נז ע"א ועוד).

75 כ"ר: 'שיש שיני מהן'. לכאורה מדובר בהכפלה משובשת של המילה 'שיש', ושמא הדבר קשור בהשלמת גרש על פי המתואר להלן?

היחידה המקבילה מורכבת משלושה שלבים (מסומנים כאן באותיות א–ג). השלבים הראשון והשני מתאימים, גם אם לא באופן חלק, לשתי המקבילות,⁷⁶ ואילו השלב השלישי נראה שייך לסוגיית סוטה בלבד. בשלב זה נאמר שעגלה ערופה נחשבת כקודשים מפני שנאמרה בה כפרה, ולכאורה אין לזה כל שייכות לסוגיית פסחים. מסיבה זו מחקו רוב מפרשי הירושלמי את דברי ר' חונה מסוגיית פסחים, וקבעו שהם נגררו בטעות מסוגיית סוטה.⁷⁷

אולם ממסורת הטעמים בטופס שלנו עולה שהסוגיה הייתה חסרה דווקא במסכת סוטה. זאת ועוד, מעדות הטעמים עולה שהחסרון בסוגיה כלל גם את השלב השלישי, ששייך למסכת סוטה בלבד.⁷⁸ ניתן ללמוד מכך בסבירות גבוהה שכבר לפני המסורת החסרה כללה סוגיית פסחים את השלב הזה. אם המשפט אכן עבר למסכת פסחים ממסכת סוטה בטעות, זו דוגמה מאלפת לתהליכי רצוא ושוב⁷⁹ שאירעו בסוגיות הירושלמי בשלבים קדומים מאוד: סוגיית סוטה הועברה ביתר למקבילה בפסחים, ולאחר מכן שוב נתקצרה במקומה העיקרי (!) ואולי אף הושלמה שוב בעזרת המקבילה המשנית במסכת פסחים.⁸⁰

76 ראו לעיל הערות 72–73. על כל פנים ניתן לומר שבאחת המקבילות – ואולי בשתייהן – הובאה הסוגיה כולה כסוגיה מצוטטת כדי לענות על השאלה שלפניה. כמענה על שאלת סוגיית סוטה אם מחוסרי איברים פוסלים בעגלה ערופה, הביאו את שלבים א–ב (שנאמרו במקורם בעניין אחר), שניתן ללמוד מהם שבדבר שאין ממנו למזבח – כשר אף מחוסר איבר. כמענה על שאלת הסוגיה בפסחים מדוע נאמר בכתוב 'שה תמים' הובאה הסוגיה כולה (א–ג), שניתן ללמוד ממנה שדבר שכביכול נותנים ממנו למזבח פסול במחוסר איבר, ולכן נאמר 'שה תמים'. לאפשרות פרשנית זו ראו עוד להלן. אם הדבר כן, גלגוליה של הסוגיה רבים יותר מאלו שציינתי בפנים. עסיס לא התייחס לסוגיה זו בעבודת הדוקטור שלו, ואינו יודע למה. ראו: עסיס, סוגיות מקבילות (לעיל הערה 22).

77 ראו למשל: קרבן העדה, פסחים ט, ה, ד"ה 'ר' חונה'; פני משה, שם, ד"ה 'תמן'; ליברמן, על הירושלמי (לעיל הערה 7) עמ' 16. אך כרגיל אין הדברים חתוכים, ויש מי שביקש לפרש את המשפט גם במסכת פסחים. ראו: מ"ש זיוויטץ, משב"ח: על כל הש"ס תלמוד ירושלמי, ירושלים תרפ"ט, עמ' פח (בטעות כתב שם 'פרה אדומה' תחת 'עגלה ערופה'); מ"מ כשר, תורה שלמה, יב: בא, ירושלים תשנ"ב, עמ' קב–קנא. לדעתי פירושים אלו דחוקים לפי הנוסח שלפנינו, אך ראו להלן הערה 80.

78 במקרה זה עדות הטעמים ברורה. המשפט 'אפילו' כקורבנות בני נוח אינם' מוטעם בטעמי תמיהה (ראו להלן נספח א), והמילה 'טריפה' שבסוף היחידה מוטעמת בטעם עליון (המילה עצמה חסרה כמעט לגמרי, אבל ניתן לראות את הטעם שמעליה). אשר למשפט הראשון, אפשר שלפנינו תופעה דומה למילים הראשונות של הגרש, שמופיעות גם במסורת החסרה (ראו לעיל הערה 18).

79 את ההגדרה טבע א"ש רוזנטל. ראו: רוזנטל, מבוא (לעיל הערה 9). בדברים אלו חזר בו רוזנטל – לפחות במקצת – מתפיסת הגרשים כהערות של עורכים אחרונים. רוזנטל הראה שהסוגיה שהוא דן בה עברה ממקום למקום פעמיים, פעם אחת ממקומה הראשוני למקומה המשני, באופן שמתאים לתיאוריה שלו, ופעם שנייה בעקבות קיצור ספרים והשלמתו. על חסרונן של סוגיות במקומן העיקרי ראו: שרלו, תופעת הגרשים (לעיל הערה *), עמ' 45–50.

80 אפשר לטעון גם שהשיבוש שחל בסוגיית פסחים אינו קשור להעברת יתר אלא לבעיה בהתאמת הסוגיה. ייתכן שסוגיית פסחים הייתה אמורה להתאים את דברי ר' חונה שבשלב השלישי למקומם החדש, ולגרסו בערך כך: 'מכיון דאת מר <שלש מזבחות היו לאבותינו במצרים משקוף ושתי מזוזות>, כמי שיש מהן למזבח'. לפי הצעה זו תופעה זו דומה באופייה לזו שתיארת בסעיף הקודם, כלומר שתי סוגיות מקבילות

3. יחידה 4 (עמ' 487, שורות 2–4)

ליחידה זו מקבילות במסכת ראש השנה ובמסכת סנהדרין (היחידה שאיננה מוטעמת בסוטה; מודגשת):

סוטה ⁸¹ (כג ע"ב; טור 943, שורות 8–19)	ראש השנה (נח ע"ג–ע"ד; טור 673, שורה 48 – טור 674, שורה 9)	סנהדרין (יח ע"ג; טור 1266, שורות 11–15)
'לא נודע מי הכהו' – הא אם נודע מי הכהו, אפי' עבד אפי' שפחה לא היו עורפין [...]] ודא דאת(א) [אמר] אפי' עבד אפי' שפחה (אין) לא היו עורפין – באותן שאמרו אם רואין ⁸³ אנו אותו מכירין אנו אותו. אבל באותן שאמרו אם רואין אנו אותו אין אנו מכירין אותו	ר' יעקב בר אחא ר' אימי בשם ר' יהודה בר פזי: קידשוהו ואחר כך נמצאו העדים זוממין – הרי זה מקודש. קם ר' יוסה עם ר' יהודה בר פזי. אמ' ליה: אתה שמעתה מן אבוך הדא מילתא? אמ' ליה: כן אמ' אבא בשם ר' יוחנן: אין מדקדקין בעדות החודש. בית דין שראו את ההורג. אמרו: אם רואין אנו אותו אין אנו מכירין אותו – לא היו עורפין – דכת' 'ועינינו לא	

במבנה אך מותאמות כל אחת למקומה (אלא שבמקרה זה לא השתמרה לנו כל עדות על הנוסח המתאים בפסחים). אם כך אפשר שהסוגיה בטעות לא הותאמה למקומה בפסחים, או שהיא הותאמה בעבר אך שוב השתבשה במסורת הנוסח (בעקבות אשגרה או קיצור והשלמה וכדומה). מעין הצעה זו הציע רבינוביץ'. ראו: ז"ו רבינוביץ', שערי תורת ארץ ישראל, ירושלים ת"ש, עמ' 238, ד"ה 'שם ה"ד'. לאור העיון בסעיף הקודם, לא ניתן ללמוד מן הנוסח בטופס סוטה: על עניין זה, שכן אפשר שחוסרה שם סוגיה שאיננה זהה לגמרי למקבילתה בפסחים.

81 הפנים על פי כ"ל. חילופי נוסח מכ"ר (שפר ובקר, סינופסיס [לעיל הערה *], ג, עמ' 134), סוטה: גנזי הירושלמי, עמ' 486, שורה 32 – עמ' 487, שורה 5), סוטה: (שם, עמ' 502, שורות 14–17); קונטרס אחרון רנד (ילקוט שמעוני, מהדורת הימן ושילוני [לעיל הערה 68], עמ' 792).

82 סוטה: 'הָהָה דַּתְמַר'; סוטה: 'ודא דאתמר'.

83 בכ"ר חלו כאן כמה דילוגים: 'אם רואין אני אין אני עורפין דכת' ועינינו לא ראו והרי הוא בכל מקום שראו בית [...]]'.

84 וכן בסוטה ובקונטרס אחרון. סוטה: 'לא היו עורפים'. לכאורה חל כאן דילוג מחמת הדומות שמושפת לכל עדי הנוסח, ושמעיד על הקשר שביניהם, וכן כתב זוסמן. ראו: י' זוסמן, 'מבוא', תלמוד ירושלמי: יוצא לאור על פי כתב יד סקליגר 3 (לעיל הערה *), עמ' יז, הערה 91. אומנם גבולות הדילוג אינם זהים לגמרי בכתבי היד: נראה שבסוטה: דילג הסופר מ'אין אנו מכירין אותו' ל'אין אנו מכירין אותו', ואילו בכ"ר ובסוטה: דילג מ'היו עורפין' ל'לא היו עורפין'. אך אפשר גם שהדילוג במקורו היה זהה, ושבאחד הנוסחים נעשה ניסיון לתקן.

סנהדרין (יח ע"ג; טור 1266, שורות 11–15)	ראש השנה (נח ע"ג–ע"ד; טור 673, שורה 48 – טור 674, שורה 9)	סוטה (כג ע"ב; טור 943, שורות 8–19)
	ראו' – מכל מקום, והרי ראו.	לא ראו' – והרי ראו בכל ⁸⁵ מקום.
תני: סנהדרין שראו את ההורג – ⁸⁷	ובית דין שראו את ההורג – אית תניי תני: יעמדו שנים ויעידו לפניהן.	בית דין את ⁸⁶ ההורג – אית תניי תני: יעמדו שנים ויעידו לפניהם.
אית תניי תני: כולן עדים ומעידין בפני אחרים. ר' יהודה בר פזי בשם ר' זעירה: כשם שחולקין כאן כך חולקין בעדות החודש.	אית תניי תני: יעמדו כולן ויעידו במקום אחר. ר' יודה בר פזי בשם ר' זעורה: כשם שהן חלוקים כאן כך חלוקין בעידות החודש.	אית תניי תני: יעמדו כולן ויעידו במקום אחד. ⁸⁸ ר' יהודה בן פזי בשם ר' זעירא: כשם שהן חלוקין כאן כך הן חלוקים בעדות החודש.
ויקום חד ויתייב חד ויקום חד ויתייב חד?	ויקום חד ויתייב חד, ויקום חד ויתייב חד?	ר' יודה בר פזי בשם ר' זעירא: 'חלל' – ולא מפרכס. ⁸⁹
שנייא היא שאין העד נעשה דיין. רב הונא [...]	שנייא היא – שאין העד נעשה דיין. כהדא רב חונה [...]	

הנוסח המלא של סוגיית סוטה נשמר כנראה רק במקבילה במסכת ראש השנה.⁹⁰ לפי נוסח זה

- 85 וכן בכ"ר ובסוטה... בסוטה: 'מכל'.
- 86 וכן בסוטה... סוטה: 'שראו את ההורג'. על פי הנוסח המשובש שבכ"ר, שהובא לעיל הערה 83, אפשר שבאביו הופיע 'ראו בית דין את ההורג'.
- 87 לכאורה חל כאן דילוג מ'אית תניי תני' ל'אית תניי תני', והנוסח המלא צריך להיות מעין המקבילות. אולם הקורא מטעם המערכת הפנה את תשומת ליבי למונח תני המופיע בראש הסוגיה, ושלכאורה אין לו מקום. המבנה שבמקבילות הוא הצגת המקרה בראש, ואחריו 'אית תניי תני [...]' ואית תניי תני [...]. במבנה זה אין מקום למונח תני בראש. אם כן אולי היה המבנה המקורי בסוגיית סנהדרין אחר, למשל: 'תני [...]' אית תניי תני [...]. אך לפי שחזור זה קשה להבין מה גרם לדילוג. ושנא יש לומר שהפתיחה 'תני' שייכת לברייתא הקודמת ('אמרו אם רואין אנו אותו [...]) – שבמקבילה בראש השנה מובאת בלי מונח ציטוט – וחלו כאן שני דילוגים: בראשונה דילג הסופר מ'שראו את ההורג' שבברייתא הראשונה ל'שראו את ההורג שבברייתא השניה, ומייד לאחר מכן דילג 'מאית תניי תני' הראשון ל'אית תניי תני' השני. אם כן הוא, הרי גם המקבילה בסנהדרין הכילה במקורה את המשפט הראשון, שמקורו במסכת סוטה, וראו להלן. מכל מקום ניתן להסביר את הופעת המילה 'תני' גם בהסברים אחרים.
- 88 כ"ר, סוטה, סוטה: 'אחר'.
- 89 וכן בסוטה ובשיבוש בכ"ר. סוטה: 'חלל לא מפרפר חלל לא מפרכס'. תחילת המשפט נשמטה כנראה מחמת הדומות בכל העדים האחרים, ויש כאן עדות ברורה לקשר ביניהם.
- 90 באמצעות הנוסח במקבילה שבמסכת ראש השנה ניתן להשלים את הסוגיה בסוטה כך שתהיה מובנת

יש הבדל בין סתם אנשים (אפילו עבד ואפילו שפחה) שראו את ההורג ובין זקני בית הדין שראו אותו. אם סתם אנשים ראו את ההורג אך אינם מסוגלים לזהותו – עורפים עגלה, שכן מתקיים הכתוב 'לא נודע מי הכהו' (דב' כא 1). לעומת זאת אם זקני בית הדין ראו אותו ואינם מסוגלים לזהותו – אין עורפים, שכן לא נתקיים הכתוב 'ועינינו לא ראו' (שם 7). אגב חילוק זה מובאת מחלוקת נוספת, באשר לבית דין שראו את ההורג. על פי ההקשר נראה לכאורה שמחלוקת זו עוסקת גם כן בדין עריפת העגלה, אולם מצד תוכנה ומקבילותיה מסתבר שהיא עוסקת בדינו של הרוצח, והובאה כאן רק בגלל ניסוחה הדומה.⁹¹ על מחלוקת זו מובאת הערה של ר' יהודה בר פזי בשם ר' זעירא, שהשווה בינה לבין מחלוקת בעדות החודש.⁹²

הערתו של ר' יהודה בן פזי היא הסיבה לשיבוץ הסוגיה גם במסכת ראש השנה ובמסכת סנהדרין. סוגיית ראש השנה עוסקת בחברי בית הדין שראו את מולד הלבנה, ומחלוקת זו נקשרת אליה ישירות. מעין מחלוקת זו – אם כי בשינויים רבים – מובאת במקבילה של הסוגיה בבבלי ראש השנה כה ע"ב – כו ע"א. גם במסכת סנהדרין מובאת הסוגיה בתוך אוסף סוגיות שעוסקות בדיני קידוש החודש. בנוסח שלפנינו ברור שהסוגיה בירושלמי ראש השנה מועתקת ממסכת סוטה. המשפט הראשון של המקבילה ('בית דין שראו [...] והרי ראו') שייך למסכת סוטה בלבד, והועתק בטעות לראש השנה, כנראה מפני שהוא פותח באותו לשון של המשפט שאחריו.⁹³ לעומת זאת המקבילה בסנהדרין נראית לקוחה דווקא מראש השנה. סוף הסוגיה (החל מ'ויקום חד') מוסב לכאורה על משנת ראש השנה, והוא הועתק משם לסנהדרין יחד עם

ורצופה, וכך אומנם עשו המפרשים. אולם אפשר שהדילוג שחל בסוטה היה מעט רחב יותר, ונשמטו בו גם רכיבים שאינם במסכת ראש השנה. למשל אפשר שלדין הראשון הופיע נימוק מעין 'הכת' 'לא נודע מי הכהו' – והרי לא נודע' כמו בדין השני.

91 לאור המהלך הקודם בסוגיה, ספק רב אם במקרה שבית הדין ראו את ההורג יש בכלל צורך בעדות. הרי כיוון שהזקנים אינם יכולים לומר 'ועינינו לא ראו', ממילא אינם יכולים לערוף, ואין לכאורה צורך בעדות על כך. ככל הנראה מחמת סברה זו פירשו 'קרובן העדה' (סוטה ט, א, ד"ה 'וב"ד') ו'פני משה' (שם) שבית הדין ראו את ההורג, והם באים להעיד כדי לקיים את מצוות העריפה. פרשנים אחרים מצאו פתרונות אחרים לבעיה. ראו למשל: מסכת ראש השנה מתלמוד ירושלמי עם ביאור מסודר מפני השמועה משעורי מורנו רבי חיים קנייבסקי שליט"א, בני ברק תשס"א, עמ' עה, ד"ה 'וב"ד'. אבל לנוכח דרכו של הירושלמי להעביר סוגיות ממקום למקום, מסתבר שסוגיה זו כלל אינה עוסקת בענייני עריפה. במקבילה במסכת סנהדרין מחלוקת זו עומדת בפני עצמה, בלי קשר לעריפה, וגם בבבלי יש מחלוקת דומה על דינו של הרוצח בסוגיה שמוזכרת להלן בסמוך. אכן 'ספר ניר' ופירוש 'אור לישירים' פירשו שמחלוקת זו עוסקת בעניין הריגת הרוצח ולא בעניין עריפת העגלה. ראו: מ"מ מקאברין, ספר ניר, סוטה ט, א (מהדורת ע' שטיינזולץ, ירושלים תשל"ט, עמ' קכה); י' בוך, תלמוד ירושלמי מסכת ראש השנה עם פירוש אור לישירים, ירושלים תשע"א, עמ' קפו–קפז. לפי אפשרות זו, ייתכן שהמחלוקת הועברה לכאן ממקום אחר.

92 בסוגיית סוטה סמוכה להערה זו הערה נוספת של אותם חכמים, שעוסקת בוודאי בענייני עריפה. אפשר שיש בכך ראייה מוסוימת לעריכת ההערות במקורן כאן.

93 כך כתב גם עסיס, אך הוא לא הזכיר את המקבילה בסנהדרין. ראו: עסיס, סוגיות מקבילות (לעיל הערה 22), עמ' 130.

מה שלפניו.⁹⁴ אומנם יש מן הפרשנים שפירשו אחרת, ולדבריהם הסוגיה אינה מוסכת על משנת ראש השנה, ומתאימה כצורתה גם לסנהדרין.⁹⁵

נוסח סוגיית סנהדרין שונה בכמה פרטים מזה של המקבילות האחרות, ונראה שנשתמר בו לשון אחר של הסוגיה. בנוסח זה כנראה לא מופיע המשפט הראשון, ששייך למסכת סוטה בלבד, בראש הסוגיה מופיע מונח הציטוט 'תני', במקום 'בית דין' נאמר 'סנהדרין', וגם ניסוח הברייתא שונה מעט. חילופים אלו מקרבים את נוסח המקבילה בסנהדרין לנוסח הבבלי בראש השנה שנזכר לעיל, ואפשר שהסוגיה הוגהה על פי הבבלי. מנגד אפשר שסוגיית סנהדרין משמרת נוסח טוב של הסוגיה, שהיה במקורו גם במסכת ראש השנה – אם אכן הועברה הסוגיה מראש השנה לסנהדרין – אלא שהוא נעלם בעקבות השלמת סוגיית ראש השנה מסוגיית סוטה.⁹⁶

לאור הדברים הללו יש לבחון את התופעה שבטופס שלנו. כאמור בנוסח שלפנינו סוגיית ראש השנה הועתקה מסוגיית סוטה, אך מן הטופס שלנו עולה שבמסורת הטעמים הייתה הסוגיה חסרה דווקא במסכת סוטה. ניתן ללמוד מכך שהסוגיה הייתה חסרה במקומות שונים במסורת שונות, או שיש כאן יחסים של מוקדם ומאוחר – תחילה הושלמה הסוגיה בסוטה (מסנהדרין?) ולאחר מכן בראש השנה.⁹⁷

94 והיה בסנהדרין כבר לפני רבנו חננאל (סנהדרין, טו ע"א, ד"ה 'ירושלמי') וראשונים נוספים.

95 ראו למשל: פני משה, סנהדרין א, ב, ד"ה 'ויקום'. אך לשיטה זו לא ברור מדוע לא הובא המשך הסוגיה גם במקבילה בסוטה, שהרי לדבריהם הוא מוסב על הברייתא 'בית דין שראו [...]...', שהובאה בכל המקבילות. סוגיית סנהדרין כולה (יה ע"ג – יט ע"א; טור 1266, שורה 11 – טור 1269, שורה 32) נראית כליקוט מקורות בענייני קידוש החודש ועיבור השנה. בין השאר כוללת סוגיה זו כמה מקטעים שיש להם מקבילה במסכת ראש השנה, סמוך לסוגיה שהובאה כאן, אך סדר הסוגיות בשתי המסכתות אינו זהה. גם בסוגיה בראש השנה יש רמזים לליקוט מקורות. למשל לסוגיית 'אין עד נעשה דין' – שמקבילה בסנהדרין ובראש השנה – סמוכה במסכת ראש השנה סוגיה קצרה נוספת שיש לה מקבילה במסכת גיטין (ראש השנה נח ע"ד; טור 674, שורות 14–17; גיטין ג ע"ג; טור 1094, שורות 2–5). לסוגיה זו אין כל קשר לראש השנה, והיא באה בעקבות קשר קלוז ביותר לדין 'עד נעשה דין'. הרכבן של הסוגיות השונות דורש בירור נוסף.

96 את החילוף 'סנהדרין'/'בית דין' אפשר אולי לתלות בעיבוד מקומי של סוגיית סוטה, שהתאים את לשון הברייתא ללשון המקורות הסובבים. אם כן חילוף זה טשטש את הקשרה המקורי של הברייתא (דיני רוצח) והביא מפרשים רבים לפרשה כעוסקת בדיני עגלה ערופה. ראו לעיל הערה 91.

97 ליחידות שחסרות בכמה מקומות ראו: שרלו, תופעת הגרשים (לעיל הערה *), עמ' 71–75 ובמיוחד הערה 340. לפי האפשרות שהעליתי לעיל הערה 87, המשפט 'בית דין שראו [...]...' אמרו אם רואין אנו [...]...' הופיע במקור גם בסוגיית סנהדרין. אם כן גם הסוגיה שם הועתקה ממסכת סוטה (או ממסכת ראש השנה אחרי שזאת העתיקה מסוטה), ואצלנו במסורת הטעמים הסוגיה – שהייתה חסרה בכל אחת מן המקבילות בשלב כלשהו – חסרה דווקא במקומה העיקרי. לפי זה הלשון האחר של הסוגיה שמתועד לפנינו במסכת סנהדרין היה פעם גם במסכת סוטה. המשפט הראשון – ששייך במסכת סוטה בלבד – מוטעם בטופס סוטה, ולכאורה ניתן ללמוד מכך שמשפט זה לא הופיע במקבילה שעליה סמכה המסורת החסרה, ויש כאן תיעוד לנוסח אחר במקבילות. אומנם בכמה יחידות שבמסורת החסרה מוטעמות המילים הראשונות כנאמר לעיל הערה 18, אך בשום יחידה לא מוטעם משפט שלם וארוך כל כך.

4. יחידה 6 (עמ' 487, שורה 25 – עמ' 488, שורה 4)⁹⁸ במקום אחד אפשר שנשאר בכ"י ל זכר למסורת החסרה שמתבטאת בטופס סוטה. בסוגיה זו מזדמן גם חילוף בין עדי הנוסח שנראה מקורי יותר משאר חילופי הנוסח שמזדמנים בסוגיות שנדונו כאן. הסוגיות המקבילות הנדונות, במסכתות סוטה וסנהדרין, מוסבות על משניות דומות שעוסקות באותו נושא. כדי להבין את הרקע לדיון דלהלן, יש לעיין תחילה במשניות:

סוטה ט, א ⁹⁹	סנהדרין א, ג
'ויצאו זקיניך ושופטיך' – ושלשה מבית דין הגדול שבירושלם היו יוצאין. ר' יהודה או': חמשה.	סמיכת הזקנים ועריפת העגלה בשלשה, דבר' ר' שמעון.
שנ': 'זקיניך' שנים, 'שפטיך' שנים, ואין בית דין שקול – מוסיפים עליהם עוד אחד	ר' יהודה אומ': בחמשה

שתי המשניות עוסקות בעריפת העגלה, ושתיהן מציינות את המחלוקת על מספר הדיינים הנדרשים לכך. אולם לצד הדמיון העקרוני יש הבדלים בין המשניות: במשנת סנהדרין מזוהים החולקים כר' יהודה ור' שמעון, ואילו במשנת סוטה דעת ר' שמעון נאמרת בסתם; משנת סוטה מפרשת שהדיינים הם מבית הדין הגדול, לכל הפחות לשיטת תנא קמא, אך הדבר לא נזכר במשנת סנהדרין; ונוסף על כך הנימוק הדרשני לשיטת ר' יהודה מופיע בפירוש במשנת סוטה, ונעדר ממשנת סנהדרין.

לאור הבדלים אלו אפשר ללמוד את הסוגיה ולנסות לעמוד על מקורה (בגוף כ"ל רוב הסוגיה חסרה והיא הושלמה בידי מגיה, החלק החסר בכ"י ל מודגש):

סוטה	סנהדרין
(כג ע"ג; טור 943, שורות 45–46 – טור 944, שורה 10) ¹⁰⁰	(יט ע"א; טור 1269, שורות 34–35)
תמן תנינן: 'סמיכת זקנים ועריפת העגלה בשלשה, דברי ר' שמעון, ר' יהודה או' בחמשה'	'סמיכת הזקנים ועריפת העגלה בשלשה, דברי ר' שמעון, ר' יהודה או' בחמשה.'

98 על סוגיה זו בהרחבה רבה ראו: שרלו, תופעת הגרשים (שם), עמ' 104–110. בשעה שכתבתי את העבודה לא עמדתי על התופעה שבטופס, ודבריי שם צריכים תיקון בכמה מקומות. כמה עניינים שנדונים שם לא הבאתי כאן, והעיונים משלימים זה את זה.

99 נוסח המשניות על פי כ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן A 50, מתוך תוכנת 'מאגרים' של האקדמיה ללשון עברית.

100 הפנים על פי כ"י ל. חילופי נוסח מרכזיים מתוך כ"י ר (שפר ובקר, סינופסיס [לעיל הערה *], ג, עמ' 135), סוטה: (גנזי הירושלמי, עמ' 487, שורה 25 – 488, שורה 4); סוטה: (שם, עמ' 502, שורות 29–37). כל הסוגיה אינה מוטעמת בסוטה.

סנהדרין	סוטה
(יט ע"א; טור 1269, שורות 35–43)	(כג ע"ג; טור 943, שורה 47 – טור 944, שורה 10)
מה טע' דר' שמעון? 'וסמכו' – שנים, אין בית דין שקול – מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי שלשה.	מה ¹⁰¹ טע' דר' שמעון? 'וסמכו' – שנים, ¹⁰² אין בית דין שקול – מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי שלשה.
מה טע' דר' יהודה? 'וסמכו' – שנים, 'זקני' – שנים, אין בית דין שקול – מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי חמשה.	[מה טעמ' דר' יהוד' 'וסמכו' – שנים, 'זקני' – שנים, אין בית דין שקול – מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי חמשה. ¹⁰³
ובעגלה ערופה מה טע' דר' שמעון? 'זקניך' – שנים, 'ושפטיך' – שנים, אין בית דין שקול – מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי חמשה.	ובעגלה ערופה טעמ' (דר' שמעון? 'ושפטיך' – שנים, אין בית דין) ¹⁰⁴
מה טע' דר' יהודה? 'זקניך ושופטיך' – שנים, אין בית דין שקול – מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי שלשה. ¹⁰⁶	דר' יהוד' (ויצאו) ¹⁰⁵ זקניך – שנים, 'ושפטיך' – שנים, אין ב'ד שקול – מוסיפין עליהן, הרי כאן חמשה.
אמ' ר':	אמר ר': נראין דברי ר' שמעון בסמיכה ודברי ר' יהוד' בעריפה. ¹⁰⁷
נראין דברי ר' יהודה בערופה – דלא דריש 'ויצאו', ונראין דברי ר' שמעון בסמיכה – דלא דריש 'וסמכו'.	נראין דברי ר' שמעון בסמיכה – דלא דריש 'וסמכו', ודברי ר' יהוד' בעריפה – דלא דריש 'ויצאו'. ¹⁰⁸
102 סוטה: 'וסמכו זקני שניים'.	101 בסוטה: מופיע כאן כנראה טעם ייחודי. ראו לעיל הערה 18.
103 כ"י ר': 'עליהן הרי חמישה'. 104 כ"י ר': 'טעמ דר' שמע' ושופטיך שנים אין בית דין שקול מוסיפין עליהם הרי כאן חמישה אמ' ר' [...]; סוטה: 'טע' דר' שמע' זקניך ושופטיך מוסיפין עליהן עוד אחד הרי שלשה מה טע' [...]; סוטה: 'מה טעמה דר' שמעון זקניך ושופטיך שניים אין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד הרי שלשה מה טעמה דר' וודה [...].'	105 המילה 'ויצאו' חסרה בכ"י ר', בסוטה ובסוטה.
106 בהסברי השיטות בעגלה ערופה נפל כנראה שיבוש בסוגיית סנהדרין, והנימוקים של ר' יהודה ושל ר' שמעון הוחלפו זה בזה. שיבושים מעין זה נפוצים בירושלמי. השיבוש לא נפל בסוגיית סוטה בנוסח סוטה וסוטה: (אך נפלו בו שיבושים אחרים). בכ"י ר חל דילוג מחמת הדומות, אך נראה שבאביו היה הנוסח כבעדים אלו. מנוסח המגיה בכ"י ל ניתן ללמוד שהוא התחיל להעתיק מכ"י ר, ומשמע על הדילוג שחל בו, ניסה להשלים ולתקן אותו באמצעות כתב יד אחר או מסברה, ויצר נוסח בעייתי, שאין בו נימוק לשיטת ר' שמעון. ראו: שרלו, תופעת הגרשים (לעיל הערה *), עמ' 106. אם כך נוסח ההשלמה בכ"י ל – לכל הפחות עד נקודה זו – הועתק בוודאי מכ"י ר, ואין לראות בו עדות עצמאית לנוסח.	107 כך הסדר גם בכ"י ר ובסוטה. בסוטה: 'דברי ר' יהודה בעריפה ודר' שמעון בסמיכה'. משפט זה חסר במקבילה בסנהדרין. אפשר שהמשפט נשמט שם מחמת הדומות, אך חסרונו אינו מעלה ואינו מוריד. המשפט מצוטט גם בדברי המאירי, בסדר שבכתבי היד האירופיים. ראו: בית הבחירה, סנהדרין יג ע"ב, ד"ה 'עריפת עגלה'. המאירי לא ציין מהיכן ציטט.
108 מעין זה בכ"י ר ובסוטה. בסוטה: הסדר הפוך: 'דברי ר' יהודה בעריפה [...]' ודר' שמעון בסמיכה [...]. חילוף הסדר כאן מתאים לחילוף שציינתי בהערה הקודמת.	

סנהדרין	סוטה
(יט ע"א; טור 1269, שורות 43–49)	(כג ע"ג; טור 944, שורות 5–10 – טור 944, שורה 10)
אין תימר נראין דברי ר' יהודה בערופה ¹⁰⁹ – כמו דו דרש 'וסמכו', ידרוש 'ויצאו'! אשכח את אמר: 'ויצאו' – שנים, 'זקינך' – שנים, 'ושפטיך' – שנים, אין בית דין שקול – מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי שבעה! מה מקיים ר' שמעון 'זקינך ושפטיך'? זקינך שהן שופטיך.	אין תימר נראי דברי ר' יוד' בעגלה ערופה – דרש 'וסמכו', ודרש 'ויצאו'! אשכח את אמר: 'ויצאו' – שנים, 'זקינך' – שנים, 'ושפטיך' – שנים, אין בית דין שקול – מוסיפין עליהן עוד אחד, הרי כאן שבעה! מה מקיימין רבני ¹¹⁰ 'זקינך ושפטיך'? זקינך שהן שופטיך.
תני: ר' ליעזר בן יעקב או: 'זקינך' – זה בית דין הגדול, 'ושפטיך' – זה מלך וכהן גדול.	תני: ר' אליעזר בן יעקב או: 'זקינך' – זה בית דין הגדול, 'ושפטיך' – זה מלך וכהן גדול.

שתי הסוגיות זהות כמעט לגמרי, והחילופים ביניהן הם בעיקר שיבושים שנפלו באחת המקבילות. חלקה הראשון של סוגיית הירושלמי (עד 'הרי כאן שבעה') מקורי בוודאי במסכת סנהדרין. כך עולה מהעובדה שסוגיית סוטה מצטטת את משנת סנהדרין, ובעיקר מהעיסוק של הסוגיה בסמיכה, שאינה נזכרת במשנת סוטה כל עיקר.¹¹¹ על כך אפשר להוסיף שהסוגיה מזהה את העמדה החולקת על ר' יהודה כעמדת ר' שמעון, כפי שמצוין במשנת סנהדרין בלבד, וכן שהיא מבארת את טעמו של ר' יהודה בעריפת עגלה, אף שבמסכת סוטה הוא מופיע בפירוש במשנה ואין מקום לבארו בתלמוד. שיקולים אלו מבססים היטב את זיהוי מקורה של תחילת הסוגיה במסכת סנהדרין, אך אפשר שיש בהם כדי לקבוע מקור אחר לחלקה השני. לאור ההבדלים בין המשניות ניתן להציע שסוף הסוגיה – החל מ'מה מקיימין רבני' – מקורי דווקא במסכת סוטה.

השאלה 'מה מקיימין רבני' (!) זקינך ושפטיך' מתאימה היטב להישאל על משנת סוטה.

109 הטענה שבמשפט זה ברורה אך קשה להבין כיצד היא מובעת בנוסח שלפנינו. רבי בא לומר שאם ר' יהודה דורש גם את הנשוא 'וסמכו' ולא רק את הנושא 'זקני', עליו לדרוש את הנשוא גם בעריפת עגלה ('ויצאו') ולהצריך שני דיינים נוספים. אפשר שיש להגיה כאן 'בסמיכה' תחת 'בעריפה', כלומר אם נקבל את דבריו בסמיכה, נצטרך להחיל אותם אף על עריפה. מעין הגהה זו ראו: קרבן העדה, סנהדרין א, ב, ד"ה 'אין תימר' בלשון השני. אפשר גם שאין לגרוס 'אין תימר נראין' אלא רק 'אין תימר דברי ר' יהודה', כלומר 'אם תאמר >את< דברי ר' יהודה'. מעין נוסח זה מתועד בסוטה בכ"ר ר ובסוטה, אך יש להעיר שהוא מאולץ מאוד מצד המינוח. הבדל אפשרי בין שתי ההצעות הוא היחס שבין המקבילות. לפי ההצעה הראשונה יש בשתייהן שיבוש משותף, ואילו לפי השנייה אפשר שהשיבוש נפל רק בסנהדרין, בנוסח סוטה; שהעתיק משם (ראו להלן), ואצל מגיה כ"ל. במפרשים יש גם הצעות לפירוש הנוסח שלפנינו. ראו: פני משה, סוטה ט, א, ד"ה 'אין תימר'; קרבן העדה, שם, ד"ה 'ה"ג אין תימא'. ראו גם: עסיס, גיליונות הירושלמי (לעיל הערה 72), עמ' 826, הערה 204.

110 כך גם בכ"ר ר ובסוטה. אבל בסוטה: 'ר' שמעון' (ראו להלן).

111 וכן כתב עסיס, סוגיות מקבילות (לעיל הערה 22), עמ' 131. אבל ראיותיו האחרות אינן מוכיחות.

במשנה זו מובא בפירוש טעמו של ר' יהודה, אך חסרה תגובתם של חכמים, תנא קמא, שאינם מזוהים בשמם. כאן שואל התלמוד כיצד הם מגיבים על טענת ר' יהודה. גם התשובה על השאלה, 'זקניך שהם שופטיך', מתאימה במיוחד למשנת סוטה. במשנת סוטה מבואר שהזקנים צריכים להיות מבית הדין הגדול – לכל הפחות לשיטת תנא קמא – וכך נראית גם כוונתה של תשובה זו.¹¹² לפי קריאה זו אפשר שיש כאן שתי סוגיות עצמאיות זו לצד זו – סוגיית סוטה המקורית בסוף, ולפניה סוגיית סנהדרין. כל אחת מן הסוגיות הועתקה למקבילה, וכך נוצרה סוגיה אחת ארוכה שמופיעה בשתי המקבילות. חיזוק לאפשרות זו ניתן למצוא בכ"י ל של מסכת סוטה. בכתב יד זה מופיע רק המשפט הראשון של הסוגיה שמקורה במסכת סנהדרין, אך מה שהצעתי שהוא סוגיית סוטה – נכתב בו במלואו. לדבריי ניתן לראות בנוסח זה מעין גרש, שמורה להשלים את סוגיית סנהדרין, אך לא כלולה בהוראתו סוגיית סוטה.

אולם שחזור זה יפה רק לנוסח כתבי היד האירופיים של מסכת סוטה (כ"י ל, כ"י ר וסוטה). בנוסח כ"י ל של סוגיית סנהדרין ובנוסח סוטה של סוגיית סוטה נכתב גם בסוף הסוגיה 'מה מקיים ר' שמעון' – כפי שמתאים למשנת סנהדרין ולא למשנת סוטה. את הנוסח בכ"י ל של מסכת סנהדרין ניתן אומנם לפתור כתיקון והתאמה שעברה סוגיית סוטה לאחר שהועתקה למסכת סנהדרין, אך מדוע מופיע נוסח זה גם בסוטה? לדעתי מסתבר שבמקרה זה נוסח הסוגיה בסוטה – שלא כזה שבשאר כתבי היד – הועתק מן המקבילה במסכת סנהדרין. סעד לדבר בכמה חילופי נוסח נוספים המשותפים לסוטה ולסוגיית סנהדרין.¹¹³

קעת אנו באים למסורת הטעמים שבסוטה, שבה היחידה אינה מוטעמת לכל ארכה. לאור מה שהצעתי כאן, מסתבר שנוסח חסר זה משמר את מה שהיה באביו של סוטה, ונוסח האב הושלם על פי המקבילה. אם כן ניתן לשחזר את התהליך כדלקמן: בראשית התפתחו סוגיות עצמאיות על משנת סנהדרין ועל משנת סוטה; לאחר מכן שולבו הסוגיות – סוגיית סוטה הועתקה למסכת סנהדרין, וסוגיית סנהדרין למסכת סוטה; סוגיית סוטה שעברה למסכת סנהדרין הותאמה למקומה החדש – לכל הפחות במקצת מסורות הנוסח – ו'ר'בניך הפכו ל'ר' שמעון';¹¹⁴ לאחר

112 כך עולה לדעתי מתוך המקבילה בבבלי: 'ור' שמעון נמי הא כתיב: ושופטיך! ההוא מיבעי ליה: למיחדין שבשופטיך' (סוטה מד ע"ב). אם אכן כך, נראה שלשיטת הירושלמי ר' יהודה אינו מחייב זקנים מבית הדין הגדול.

113 ראה לעיל הערות 108, 109.

114 אומנם לא בלתי סביר שגם בסוגיית סנהדרין היו נוסחים שונים. הד לנוסח אחר בסוגיה נמצא אולי בציטוט שב'ספר מתיבות'. ראו: ב"מ לוין, מתיבות: תלמוד קטן לסדר מועד, נשים ונויקין, ירושלים תרצ"ד, עמ' 97. הציטוט נוסף בכתב היד מעל העמוד, אולי בידי סופר אחר, וכך מצוטט שם: 'גיר' ירושלמי סמיכת זקנים הל' ג תני ר' אליעזר בן יעקב או' זקניך זה בית דין הגדול [...]. תני הסמיכות בג' [...]. רוב הסוגיה שנדונה בסעיף זה לא צוטט שם, והתלמוד על הפסקה 'סמיכת זקנים' מתחיל בדברי ר' אליעזר בן יעקב. אפשר שבעל 'ספר מתיבות' – או סופר כתב היד שממנו העתיק – שגה בחלוקת הפסקאות, שכן ברייתא זו מסיימת בוודאי את הדין בעריפת עגלה, ואין לה קשר לסמיכת זקנים. שגגה זו קשורה אולי לתהליך העברת הסוגיה מסוטה לסנהדרין כפי שהצעתי כאן. מנגד אפשר שכל הסוגיה שנדונה כאן הייתה חסרה לפניו מלבד

מכן הועתק נוסח זה לטופס סוטהג, כהשלמה של חסרון הסוגיה בו. תהליך זה כולו אירע לפני כתיבתו של טופס סוטהג, כלומר לפני ראשית המאה העשירית.¹¹⁵

ה. תובנות והשלכות

במאמר זה הצבעתי על מסורת חסרה של ירושלמי סוטה, שמתבטאת במסורת הטעמים של טופס סוטהג. מסורת חסרה זו מצטרפת לכמה מסורות חסרות אחרות, ויחד הן רומזות לאפשרות שמסורות כאלו היו נפוצות בשלב קדום של תולדות הנוסח. ממצא זה עשוי להסביר את הרקע לתופעות נוסח שקשורות בהשלמת סוגיות. הממצא עשוי ללמד שהיקף השלמת הסוגיות היה רחב יותר ממה שידענו עד כה. לאור הממצא בטופס סוטהג ניתן לשער תהליך השלמה של מאות יחידות, שכלל גם יחידות מצומצמות של משפט או שניים ואף יחידות שמקבילותיהן אינן זהות להן לגמרי.

מהנתונים שבטופס לא ניתן לדעת בבירור כיצד נוצרה המסורת החסרה – אם היא משמרת צורה מקורית יותר של הירושלמי או שהיא תולדה של קיצורים והשמטות – ומה היחס בינה ובין

המשפט האחרון שלה. לפי אפשרות זו ייתכן שהייתה לפניו מסורת חסרה דווקא במסכת סנהדרין, ויש כאן עדות נוספת לתהליך ההשלמה ההדדי, רצוא ושוב. אולם כיוון שהציטוט כולו נוסף בשלב שני, אין לפסול את האפשרות שהמילים 'סמיכת זקנים הל ג' הן מראה מקום לציטוט ואינן חלק ממנו, ואם כן אפשר שציטוט רק את סוף ההלכה, שנראתה לפניו ממש כלפניו. אני מודה לבן אות'וויט ששלח לי תמונות איכותיות של הקטע מספר מתיבות.

115 אם שחזור זה נכון, ניתן ללמוד ממנו הרבה על התהליכים שעברו על נוסח הירושלמי ועל היחסים שבין עדי הנוסח. הנקודה הבעייתית ביותר היא היחס שבין מעין הגרש שבכ"י ל ובין המסורת החסרה בסוטהג. אפשר לטעון שאין קשר בין התופעות, ואולי אף לומר שנוסח כ"י ל נובע מדילוג ולא מגרש. אך לדעתי לא סביר שיש כאן מקרה בלבד. בהקשר זה יש להזכיר את הגרשים המשותפים לכ"י ל ולכ"י אסקוריאל, ספריית סן לורנצו דל אסקוריאל G I-3-1, שגבולות החסרון בהם בשני כתבי היד שונים, אך עצם החסרון מתועד בשניהם. ראו: שרלו, תופעת הגרשים (לעיל הערה *), עמ' 139–140. אפשר שגם כאן נובע ההבדל מגבולות שונים של החסרון – סוטהג: היה חסר יותר מכ"י ל – אך ספק בעיניי אם יש ללכת בדרך זו. אפשרות אחרת היא שכ"י ל משמר את המסורת החסרה בצורתה הראשונית, זו שהייתה גם באביו של סוטהג, אך מי שהשלים את הסוגיה בסוטהג המשיך והשלים מסנהדרין גם את סוף הסוגיה. לכאורה ניתן להציע אפשרות נוספת. בעבודת המוסמך שלי תיארתי כמה סוגיות מועברות שמקצת הסוגיה הותאם בהן למקומה החדש וכתוב במלואו בכתב היד, ומקצתה שווה לגמרי למקבילה שממנה הועברה, ולכן נרמז בגרש. במקרים כאלו אפשר לומר – אם כי לא הכרחי – שמנסח הגרש הוא שהעביר את הסוגיה, התאים את כל מה שדרש התאמה, ואת השאר רמז בגרש. ראו: שרלו, תופעת הגרשים (שם), עמ' 101–104. ניתן להציע שגם כאן אירע כך: בראשית הייתה הסוגיה חסרה לגמרי, כמו במסורת החסרה שבסוטהג, בכ"י ל טרח מאן דהוא לכתוב ולהתאים את סוף הסוגיה שדורש התאמה, ואת שאר הסוגיה הותיר חסר (מעין גרש אך בלי לשון הפניה). בסוטהג הושלמה הסוגיה מתוך המקבילה בסנהדרין בלי להתאימה למסכת סוטהג, ואילו בשאר כתבי היד היא הושלמה כראוי בזכות מי שהתאים אותה. אך הצעה זו נראית לי בעייתית. ראשית, חלקה האחרון של הסוגיה נראה טבעי יותר במסכת סוטה מאשר במסכת סנהדרין, ולא נראה שהוא תוצאה של התאמה. שנית, חילופי הנוסח בין המסורות קיימים גם בחלק שלכאורה נרמז בגרש, ושם אין מקום לחשוד בהתאמה.

הגרשים שבעדי הנוסח של הירושלמי, אך הנתונים הללו מוסיפים שיקולים לדיון בשאלות אלו. בין היחידות שאינן במסורת החסרה יש כאלו שמסתבר כי הן קיצור סופרים, אך גם כאלו שאינן מתאימות להסבר זה כלל. ממצא כזה עולה גם מסקירת הגרשים המפורשים שבכתבי היד, והוא מצטרף לכמה מאפיינים – עקרוניים וצורניים – שקושרים בין המסורת החסרה ובין תופעת הגרשים. סביר בעיניי שאכן יש קשר בין התופעות, ושמדובר בביטויים שונים של תופעה בסיסית אחת, אך כדי להסבירה לא די בתיאוריות שהעלו החוקרים עד כה.¹¹⁶

להשערות אלו באשר לתולדות הנוסח של הירושלמי יש השלכות מעשיות על חקר הנוסח שלו. למשל בקביעת היחס בין כתבי יד שונים יש לדון בנפרד ביחידות שיש להן מקבילות ובאלו שאין להן. אפשר ששני כתבי יד הם צאצאים של כתב יד אחד ומסורתם משותפת, אך בכל אחד מהם הושלמו סוגיות ממקורות שונים, ובהן הם נבדלים.¹¹⁷ או להפך – אפשר שגרסה משותפת חדרה לשני כתבי יד בעת ההשלמה, אך מסורתם הבסיסית שונה.¹¹⁸ לאור האמור

116 בעבודתי על הגרשים הצעתי תיאוריה כזאת, אך כיוון שהיא אינה עולה בבידור מן הממצא שלפנינו לא הבאתי אותה בפנים. ראו: שרלו, תופעת הגרשים (שם), עמ' 141–158; לעיל הערה 21 ולהלן בנספח ב. על פי התיאוריה שהצעתי שם, המסורת החסרה של הירושלמי היא המסורת הקדומה שלו. במסורת זו היו חסרים, מלבד סוגיות שיש להן מקבילות, גם משניות, ברייתות ופסוקים שונים. רכיבים אלו הלכו והושלמו באופנים שונים במהלך הדורות. פעמים שההשלמות נעשו בגוף הנוסח, פעמים שנעשו באמצעות לשון גרש, ופעמים בשילוב שתי הדרכים, כלומר חלק מן הסוגיה הושלם וחלק נרמז. החידה הגדולה שנתרת היא כיצד נוצרה המסורת החסרה (או המסורות החסרות) עצמה. בעבודתי שם קשרתי את התופעה למושג ספר זיכרון, וטענתי שעותקי הירושלמי הקדומים או מקצתם שימשו בעיקר כעזר לזיכרון שליווה לימוד בעל פה, ולא נוצרו כספר ללימוד עצמאי. טענה זו תלויה בחקר דרכי הלימוד והכתיבה של קהילת הלומדים בתקופות הרלוונטיות.

117 ואפשר גם שבכתב יד אחד הושלמו היחידות בשלבים שונים, או שהושלמו וחזרו ונתקצרו ושוב הושלמו וכן הלאה. גם בטופס סוטה יש כנראה קטעים שהיו חסרים והושלמו, אך הם מוטעמים בטעמים – כלומר במסורת החסרה שמתועדת לפנינו הם לא היו חסרים. ראו לעיל הערות 31, 40 ולהלן בנספח ב. לדוגמה נוספת ראו: נאה, הערות ללשון (לעיל הערה 41), עמ' 798–800. נאה הצביע על שיבוש שנובע מהעתקת יתר מתוך התוספתא. על פי דרכי מסתבר ששיבוש זה נובע מהשלמה לקויה של חסרון או קיצור, אבל כנראה השלמה שקדמה לתופעה המתוארת כאן. במקרה זה השיבוש אינו מתועד בשאר כתבי היד של מסכת סוטה, אך אין לדעת אם מראש לא נפל בהם (כי לא נעשתה בהם השלמה, או שהיא נעשתה כראוי) או שזו תוצאה של הגהה. יש להביא בחשבון גם שלסוגיה יש מקבילה במסכת שקלים, ואפשר שהנוסח שם השפיע על הנוסח כאן (ראו בהערה הבאה). עוד יש לציין, לאור האמור לעיל הערה 18, שאפשר שיימצאו הבדלים בעניין זה בין המשפטים שפותחים וחותמים את הסוגיה המקבילה ובין גוף הסוגיה. פעמים שהמשפטים הפותחים או החותמים נותרו גם במסורת החסרה (כמו במקרה של גרשים) ורק גוף הסוגיה הושלם ממקום אחר.

118 הדברים אמורים גם בטופס סוטה; עצמו. חוקרים ציינו כמה שיבושים משותפים לטופס זה ולכל שאר כתבי היד של המסכת (כ"ל, ל, כ"ר, סוטה) ולעיתים גם ציטוטים בספרות הראשונים) שמעידים לכאורה על תלותם באב נוסח אחד, אולם מעתה יש לבחון אם השיבושים המשותפים נקרים בסוגיות שיש להן מקבילות או בכאלו שאין להן, ולא הרי אלה כהרי אלה. שיבושים משותפים ראו לעיל הערה 84; שרלו, תולדות הנוסח (לעיל הערה 4), עמ' 596–598; וראו גם בטופס סוטה: עמ' 488, שורה 5 (לכאורה יש להחליף את 'נופל' ב'חלל' ואת 'חלל' ב'נופל', כדברי המפרשים, אך כך בכל עדי הנוסח); עמ' 489, שורות 31–32 (לכאורה

במאמר זה, הדבר נכון לא רק למקבילות ארוכות ומלאות אלא גם למשפטים ומימרות קצרים ואף לסוגיות מקבילות שאינן לגמרי זהות.

מעבר להשלכות הרחבות על חקר נוסח הירושלמי בכללו, הנתונים שעלו כאן עשויים להשפיע גם במסגרת הסוגיה הבודדת. כאשר לומדים סוגיה שיש לה מקבילה, ואפילו מקבילה שאיננה זהה, יש לתת את הדעת לאפשרות שנוסח הסוגיה הושפע מנוסח המקבילה, או שהנוסח הותאם בצורה לקויה, או שלא הותאם במקום שהיה צריך התאמה.¹¹⁹ תובנות אלו אינן חדשות, ומפרשים וחוקרים הזכירו אותן פעמים רבות, אך טופס סוטה: מזכיר עד כמה נרחבת ועמוקה הייתה תופעת החסרונות וההשלמות.¹²⁰

חרף הזמן הרב שעבר מאז שהחלו להתפרסם קטעי הגניזה של הירושלמי, נראה שעוד לא נגלו לנו כל סודותיהם.¹²¹ תופעות ייחודיות שנקרות בקטעי הגניזה חושפות טפח וטפחיים מקורותיו של תלמוד זה ומתולדות הנוסח שלו. על רקע המיעוט היחסי של עדויות הנוסח,

יש להחליף את 'כשירה' ו'פסולה', אך השיבוש נפל בכל כתבי היד וכנראה גם בטופס) ועוד. שיבושים אלו נקרים בסוגיות שאין להן מקבילות, ולכאורה ניתן ללמוד מהם שהמסורת הבסיסית של כל עדי הנוסח זהה, אולם בכל זאת אפשר שיש חילוף מקורי בין כתבי היד בסוגיה מועברת, כפי שהצעתי לעיל בעיון ביחידה 6. הדברים אמורים גם בחילופים זניחים יותר. כך למשל ביחידה 1. בסוטה: נאמר: 'ואין את יודע אם ליתלות אם לשרוף', ולעומת זאת בכ"י ל ובכ"י ר הסדר הוא: 'אם לשרוף אם לתלות' (כ"י ל, כב ע"ב; טור 938, שורה 12; כ"י ר [שפר ובקר, סינופסיס (לעיל הערה *)], ג, עמ' 127). במקבילות מצינו בכל כתבי היד את הסדר שבסוטה, ולדבריי אפשר שהנוסח שבו הושלם מן המקבילות.

119 עוד יש ללמוד מכאן כמה יש להיווה בהגהה על פי מקבילות. פעמים שחילופי הנוסח הקטנים הם השריד האחרון לתהליכים שעברו על הסוגיה, ומגיהים בימינו שמעלימים אותם מצטרפים לתהליך הארוך של שטוש הנוסח. למשל ביחידה 6 שנדונה לעיל הגיה 'פני משה' (סוטה ט, א, ד"ה 'מה מקיים') את הנוסח שמופיע במסכת סוטה 'מה מקיימן רבנין' והחליף אותו בנוסח סנהדרין 'מה מקיים ר' שמעון'. כמה חוקרים קיבלו את הגהתו וכתבו שיש לתקן את הנוסח. ראו: מ' עסיס, 'אוצר לשונות ירושלמיים, א-ג, ניו יורק וירושלים תש"ע, עמ' 961, הערה 627; מ' פינצ'וק, 'תלמוד ירושלמי מסכת מגילה פרק ד: מהדורה ופירוש מקיף', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשע"ב, עמ' 168, הערה 53. לדעתי לא נכון להגיה, וההגהה מטשטשת את תולדות הסוגיה.

120 ראו בעיקר המחקרים שצוינו לעיל הערות 5, 7-10, והוסף עליהם למשל: ל' מוסקוביץ', 'סוגיות מקבילות ומסורת-נוסח הירושלמי', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 523-549; מ' עסיס, 'קטע של ירושלמי סנהדרין', שם, מו (תשל"ז), עמ' 37-38 ובמיוחד הערה 50. בכמה מן המאמרים מצוינים גם דברי ראשונים ואחרונים שכתבו כסגנון הזה (אך רק כדי לפתור שיבושים ואשגרות שחלו בנוסח הירושלמי). עסיס הציע שם שכמה קטועים בירושלמי תלויים בפגמים פיזיים בטופס הקדמון שממנו הועתקו כל עדי הנוסח של הירושלמי. יש להעיר כי תיאוריה זו – שאולי נכונה כשלעצמה – אינה שייכת לעניין שנדון כאן, כיוון שהקטועים שכאן אינם אקראיים, והם יחידות שלמות שיש להן מקבילות. ראו גם: מ"ע פרידמן, 'על טענת פירוקי בן באבוי בדבר מציאת ספרים גנוזים של הירושלמי', סיני, פג (תשל"ח), עמ' רנ-רנא.

121 קטעים מטופס סוטה: היו מן הראשונים שפורסמו מקטעי הגניזה של הירושלמי, ונוסחי הטופס מוזכרים הרבה בדברי החוקרים. על תולדות פרסום הקטעים מן הגניזה ראו: ב' אליצור, 'לקראת הוצאה חדשה של שרידי הירושלמי', לשוננו, עב (תש"ע), עמ' 261-285; ועל טופס זה ראו: שם, עמ' 264. דוגמאות לעיסוק המחקרי בקטעים אלו ראו במדור 'ספרות' שבתיאור היחידה הזאת: גנזי הירושלמי, עמ' 480. נוסף על התופעה שהוצגה כאן יש בטופס כמה כותרות חידתיות בראשי העמודים, ולא הצלחתי לעמוד על פשרן.

לכל תופעה כזו עשוי להיות משקל רב. מן הדברים שעלו כאן מתברר שיש לשים לב היטב גם למאפיינים השוליים של כתבי היד. במקרים רבים דווקא הרכיבים שאינם חלק מעיקר הטקסט, כגון הניקוד, הטעמים, הפירושים והעיתורים, מלמדים על גלגוליו של הטקסט ומאפשרים לחדור אל השכבות שקדמו לו.¹²²

נספח א

תיאור ראשוני של שיטת ההטעמה בטופס סוטה:

מערכת הטעמים שבטופס סוטה: ייחודית, ולא מצאתי כמותה בטופסי הירושלמי האחרים. ואולם אף שלמערכת השלמה אין מקבילה בטופסי הירושלמי, יש בהם מקבילות למקצת הטעמים וכן לכמה מעקרונות ההטעמה. להלן תיאור ראשוני של מערכת הטעמים בטופס זה. התיאור מתייחס רק לתפקידם התחבירי של הטעמים, ואין בו בחינה שיטתית של היחס בין שיטת ההטעמה שבטופס ובין מערכות טעמים או פיסוק אחרות. בחינה כזאת צריכה להיעשות על בסיס השוואה לכלל הקטעים העבריים המוטעמים – מקראיים ושאינם מקראיים – וכן לשיטות הטעמה בשפות אחרות, בעיקר הסורית והיוונית.¹²³

כמו ברוב טופסי הירושלמי המוטעמים יש בסוטה: טעמים מיוחדים למשפטי תמיהה.

122 ראו גם: א' שרלו, 'לא שרידים בלבד: "גזי הירושלמי"', ציון, פו (תשפ"א), עמ' 646–647.

123 ראו: ייבין, הטעמת תורה שבעל פה (לעיל הערה 12). ייבין לא התייחס שם לטופס סוטה. השוואת שיטת ההטעמה של טופס זה לאלו שבכתבי היד שסקר ייבין מלמדת שטופס סוטה: שייך לשלב הקדום ביותר של ההטעמה הארץ ישראלית. על פי שחזורו של ייבין הטעמים הארץ ישראלים הראשונים היו נקודה או שתי נקודות שנכתבו מעל האות או מתחתיה וכן גרש שנכתב מעל האות ודחי שנכתב מתחתיה. ראו: שם, עמ' 53. הגרש והדחי אינם מזדמנים בטופס זה, אך הנקודות שבטופס מתאימות לדבריו, ושמא יש לשחזר שלב קדום יותר, ששימשו בו הנקודות בלבד. השוו: שם, עמ' 58, הערה 21. מכל מקום טופס זה מתאים לשחזורו של ייבין יותר מכל הקטעים שסקר. טעם התמיהה שצורתו קעין קו נטוי בין המילים משמש באותו תפקיד גם בכמה קטעים שסקר שם, אלא שהוא לא עמד על כך שמדובר בטעם תמיהה. ראו: שם, עמ' 54 (בבא קמא), 55–56 (משקין). התיאור שבא כאן בנספח שונה באופיו מהתיאורים במאמרו של ייבין, הממוקדים בהתפתחות ההיסטורית של הטעמים וביחס בינם ובין מערכות ההטעמה המוכרות לנו מכתבי היד המקראיים. אני מבקש לתאר את המערכת מתוך עצמה, בניסיון לעמוד על התפקיד התחבירי-פרשני של הטעמים בטופס סוטה. מסיבה זו גם נמנעתי מלקרוא לטעמים בשמות המוכרים ממערכות הטעמים המקראיות. מכל מקום זוויות הבחינה השונות של מערכת הטעמים קשורות זו בזו, ולא ניתן לצייר תמונה מלאה של מערכת הטעמים בלי להזדקק הן לתפקידם התחבירי-פרשני והן להתפתחותם ההיסטורית. זווית נוספת שיש להתחשב בה היא מנהגי הפיסוק וההטעמה שנהגו בשפות אחרות שהיו נפוצות בסביבתם של סופרי הגניזה. כמה מקורות ראשוניים לעניין זה ראו: ס' תוראן, 'פרקי מבוא לתולדות הפיסוק העברי', תרביץ, עא (תשס"ב), עמ' 455. התיאור להלן חסר את הבחינות הללו ולכן הוא תיאור ראשוני ולא שלם, אך אני מקווה שאין בו שגיאות.

הטעמים הרגילים במשפטים אלו הם צמד קווים נטויים שמאלה וימינה שנכתבים בתוך השורה, בין המילים. למשל: 'דכוותה/ אפילו בית אחד לחמישה אחין' (עמ' 485, שורות 19–20). סוג אחר של טעמי תמיהה הוא הצמד עיגול על מילה אחת ואחריו מעין סירקומפלקס בין שתי מילים. למשל: 'והלא ארון בציון היה' (עמ' 481, שורה 27). בשני סוגי ההטעמה עשוי להופיע רק אחד מן הטעמים שבצמד, ולפחות במקום אחד יש עירוב בין סוגי טעמי התמיהה.¹²⁴ ההבחנה בין התפקידים של טעמי התמיהה השונים אינה חדה, אך נראה שיש התניות מסוימות להופעת הסוגים השונים.¹²⁵ הסוג הראשון משמש – מלבד הטעמת קושיות – גם להטעמת הווה אמינא מדרשית¹²⁶ ולעיתים גם שאלות ברירה.¹²⁷ נוסף על כך תבנית הקושיה 'דכוותה [...]' מוטעמת באופן קבוע בטעמים אלו, ואפשר שהוא הדין לתבניות נוספות, שמזדמנות בשרידיים המוטעמים רק פעם אחת, כגון 'מחלפה שיטתיה', 'ולא מתניתה היא [...]' . לעומת זאת התבנית 'לא מסתברה דלא [...]' מוטעמת כנראה בקביעות בטעמים מהסוג השני.¹²⁸ משפטי קושיה אחרים מוטעמים פעמים כך ופעמים כך. מסתבר שהטעמים בוצעו כל אחד באופן שונה, ונראה שהם מבטאים גוונים שונים של קושיות.¹²⁹

במשפטים שאינם משפטי תמיהה משמשים ארבעה טעמים: נקודה או שתי נקודות, שמופיעות מעל מילה או מתחתיה. אפשר שמיקומם של הטעמים במילה משתנה לפי תפקידם, ואם כן למעשה מספר הטעמים גדול יותר. למשל נראה שנקודה מתחת ההברה האחרונה מתפקדת כעין סוף פסוק ומופיעה בסיומי משפטים, ואילו נקודה שמסומנת תחת תחילת המילה או באמצעה מתפקדת באופן אחר.

כאשר באים בטקסט משפטים דומים זה לזה, גם טעמיהם דומים על פי רוב. דוגמה לדבר יש בסוגיה שנדונה לעיל בסעיף ג, בדיון ביחידה 3, וכן להלן בנספח ב. בסוגיה מפורט סידור הארון לשיטת ר' יוחנן (עמ' 482, שורה 32 – עמ' 483, שורה 12) ואחר כך לשיטת ר' שמעון בן לקיש (עמ' 483, שורות 12–25). נוסח הפירוט זהה כמעט לגמרי בשני חלקי הסוגיה – בהתאמות

124 בעמ' 492, שורות 14–15: 'וכי יש שינה לפני המקום והלא כבר נאמר הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל'.

125 התיאור כאן – כמו כלל התיאור בנספח זה – נסמך על מה שמתועד בשרידיים שהגיעו לידינו, אפשר שגילוי חלקים נוספים מהטופס ישנה מעט את התמונה.

126 ראו למשל: 'יכול הנוטע כרם בחוצה לארץ יהא חוזר' (עמ' 485, שורה 6).

127 ראו למשל: 'אמתיי הוא מחללו ברביעיתו בחמשיתו' (עמ' 485, שורה 13).

128 ראו: עמ' 481, שורה 1 ועמ' 488, שורות 14–15. בעמ' 492, שורה 30 יש קושיית 'לא מסתברה' (בלי 'דלא') שמוטעמת בטעמים מהסוג הראשון, אך נראה שהיא מייצגת תבנית קושיה אחרת. ראו: ל' מוסקוביץ', הטרמינולוגיה של הירושלמי: המונחים העיקריים, ירושלים תשס"ט, עמ' 322.

129 ניתן למצוא דמיון בין שיטת ההטעמה של משפטי התמיהה בסוטה: ובין שיטות שנוהגות בטפסים אחרים. למשל גם בטופס ברכות: נוהגות שתי שיטות התמהה, אחת באמצעות עיגול עליון על המילה ואחת באמצעות קו נטוי לאחר המילה – מעין זה שבטופס סוטה. השיטה השנייה משמשת לקושיות 'דכוותה [...]' (למשל: גזוי הירושלמי, עמ' 15, שורות 4–5) וכן לשאלות ברירה (שם, עמ' 14, שורה 9) ממש כמו בסוטה. קו נטוי כטעם תמיהה נמצא בכמה טפסים נוספים.

מקומיות – וכך גם ההטעמה.¹³⁰ נתון זה מלמד שההטעמה מסומנת על פי עקרונות קבועים שקשורים למבנה המשפטים. עם זאת מגוון הטעמים המצומצם מקשה להגדיר לכל אחד מהם תפקיד מדויק. לעת עתה טרם עלה בידי לנסח את כלל עקרונות ההטעמה, אך הצלחתי לזהות את מקצת ההתניות.¹³¹ מסתבר שבאמצעות ניתוח סדור של הטופס כולו בהשוואה לממצא בטופסי ירושלמי אחרים, יהיה ניתן לזהות התניות נוספות ולהגדיר בצורה מדויקת יותר את תפקידו של כל טעם.

נספח ב

משנה שאיננה מוטעמת

בעיון שבמאמר נדונו יחידות תלמוד שאינן מוטעמות, ובהערות השוליים נדונו גם הפסוקים שאינם מוטעמים. מלבד אלו מצאתי בטופס – שאין בו הרבה משניות – מקרה ודאי אחד של משנה שאיננה מוטעמת (עמ' 483, שורות 14–15).¹³² המשנה ממסכת כלים יז, י משולבת בסוגיה בנוסח כ"י ל כשהיא מפוצלת לשני חלקים: הרישא מופיע בתחילת הסוגיה (כב ע"ג; טור 939, שורות 37–38), כמקור לשיטת ר' מאיר, והסיפא בהמשכה (שם; טור 940, שורות 3–4), כמקור לשיטת ר' יהודה. בסוטה: ציטוט הרישא חסר, ובמקומו מופיע נוסח מחוספס: 'אמ' ר' יוחנן: באמה שלשישה טפחים היה ארון עשוי. מאן תנה באמה שלשישה טפחים? ר' מאיר. דר' מאיר אמ' באמה שלשישה טפחים היה הארון עשוי [...]' (עמ' 482, שורה 32–483, שורה 2. הנוסח נראה קשה וכפול, ומתאים יותר להביא במקום המשפט המודגש את המשנה שמצוטטת בכ"י ל: 'ר' מאיר היא דתנן ר' מאיר או' כל האמות היו בבינוניות [...]' . ניתן להציע שבאביו של הטופס היו המשניות (שבגוף הסוגיה!) חסרות, ושהוא הושלם כאן בצורה לקויה. זכר לדבר

130 כמה דוגמאות בולטות נוספות: עמ' 481, שורות 9–15 (כל שורה בדרשה מוטעמת באותם טעמים); עמ' 483, שורה 30 – עמ' 484, שורה 6 (כל דעה במחלוקת מוטעמת באותה צורה); הדרשות על הבונה בית (עמ' 484, שורות 17–28) ועל הנוטע כרם (עמ' 484, שורה 31 – עמ' 485, שורה 7) דומות מאוד, ובחלקים הדומים גם ההטעמה זהה כמעט לגמרי. שימו לב כי בעמוד זה נפלה טעות במספור השורות ב'גנוי הירושלמי', ושורה 31 ממוספרת שם במספר 30.

131 למשל כאשר באה דרשה על מילות הכתוב, או ביאור סדור על מקור תנאי, מופיעה הלמה (lemma) המתפרשת עם שתי נקודות עיליות. דוגמה יפה לדרשות פסוקים ראו: עמ' 481, שורות 9–15. לביאור מקור תנאי ראו: עמ' 492, שורות 13–17 ('את המעוררים [...]' את הנדקפים [...]). במבנה רבי פלוני בשם רבי אלמוני' שם החכם השני מוטעם בשתי נקודות עיליות, וכך מוטעם שם החכם גם בתבנית השאלה 'מה טעמה דרבי פלוני'.

132 כוונתי למשנה שמצוטטת כחלק מהדיון התלמודי. בטופס אין כלל פסקאות מהמשנה בתחילת הלכות ופרקים.

בכ"י ר, שהמשפט המודגש לעיל חסר בו לגמרי.¹³³ ניתן לומר שכ"י ר משמר את הנוסח החסר, שהושלם בצורה שגויה בסוטה; ובצורה נכונה בכ"י ל (או שמעולם לא היה חסר בו). בקטע הכריכה סוטה: (גנזי הירושלמי, עמ' 499, שורה 16) יש חסרון רחב יותר, אך שם מסתבר שחל דילוג מחמת הדומות ('עשוי-עשוי') ואין ללמוד ממנו. משפט זה בסוטה: מלווה בטעמים, ולכן אם אכן מדובר בהשלמה, היא משותפת למסורת הטקסט ולמסורת החסרה שמתבטאת בטעמים. אם יש בשחזור זה ממש, הוא עשוי להשליך על הבנת היחסים שבין נוסח הטופס סוטה: ובין כ"י ל וכ"י ר.¹³⁴

בניגוד לרישא, שחסר בסוטה:; הסיפא נכתב בו – כמו בכ"י ל ובסוטה: (שם, עמ' 499, שורות 22–23) – אך הוא אינו מוטעם. בכ"י ר רוב המשנה חסרה אך מסתבר שהחסרון נובע מדילוג מחמת הדומות. אם המשנה הושלמה בסוטה:; כפי שהצעתי לעיל בהערה 21, לא נותר להשלמה זכר בכתבי היד האחרים. מנגד אפשר שהמשנה לא הוטעמה בקטע מסיבות אחרות, שאינן קשורות לחסרון או השלמה.

להשלמת העיון יש לתת את הדעת על נוסחי המקבילה בשקלים, שאולי השפיעו על הנוסח בסוטה או הושפעו ממנו, אך שם תמונת הנוסח סבוכה יותר.¹³⁵ בכל זאת אשתדל לתת כאן בקיצור את הנתונים, ואכנה את הדיון בדעת ר' יוחנן 'תחילת הסוגיה' ואת הדיון בדעת ר' שמעון בן לקיש 'סוף הסוגיה'.

נוסח א: כ"י ל (מט ע"ד; טור 624, שורות 27–47) בתחילת הסוגיה ככ"י ר בסוטה (המשפט המודגש לעיל חסר לגמרי), בסוף הסוגיה כבכל כתבי היד של סוטה. השתמרותו של טופס שקלים: (גנזי הירושלמי, עמ' 291) אינה טובה מספיק, ושחזורו במהדורה אינו מוכרח; אין לדעת מה היה נוסחו בתחילת הסוגיה, אך בסופה נראה שהיה ככל כתבי היד בסוטה.

בעדי הנוסח של נוסח ב חל כנראה שיבוש בסוגיה, ודעות ר' יהודה ור' מאיר הסתרו (ר' יוחנן כר' יהודה, ור' שמעון בן לקיש כר' מאיר).¹³⁶ מכל מקום בכ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. 726 (נויבאואר 370) ובכ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית Cod. hebr. 95 דעת ר' יהודה (שמובאת שם בתחילת הסוגיה) מלווה במשנה – כפי שהיא גם בסוטה בכל עדי הנוסח – ודעת ר' מאיר

133 שפר ובקר, סינופסיס (לעיל הערה *), ג, עמ' 129.

134 הצגת החומר אצל אולשובי-שלנגר ושויקה אינה מדויקת, וגם מסקנתם אינה נראית לי. ראו: אולשובי-שלנגר ושויקה, פלימפסטים (לעיל הערה 11), עמ' 75.

135 ראו: י' זוסמן, 'מסורת-לימוד ומסורת-נוסח של התלמוד הירושלמי: לבירור נוסחאותיה של ירושלמי מסכת שקלים', מחקרים בספרות התלמודית: יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן, ח'–ט' בסיון תשל"ח, ירושלים תשמ"ג, עמ' 54.

136 עדי הנוסח של מסכת שקלים נוסח ב: כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. 726 (נויבאואר 370), וכ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית hebr. 95, וכן דפוס ונציה רפ"ב של הבבלי הובאו על פי שפר ובקר, סינופסיס (לעיל הערה *), ב, עמ' 119–116. נוסח רבנו משולם ותלמיד הרשב"ש על פי: מסכת שקלים עם שני פירושים לרבתינו מקדמוני הראשונים, מהדורת א' סופר, ניו יורק תשי"ד, עמ' 69–71. קטעי הגניזה הובאו כרגיל על פי גנזי הירושלמי.

(שמובאת בסוף הסוגיה) מובאת בלא משנה, כמו בכ"י ל של שקלים ובכ"י ר של סוטה. נוסח זה עמד גם לפני תלמיד הרשב"ש ורבנו משולם, אלא שהם הגיהו אותו מסברה וקירבו אותו לזה של נוסח א. הנוסח המוגה הזה מתועד גם בדפוס ונציה רפ"ב של הבבלי, סביר להניח שגם שם בעקבות הגהה. בנוסח זה דעת ר' מאיר מלווה במשנה כולה (כולל הסיפא ששייך לדעת ר' יהודה) אך דעת ר' יהודה אינה מלווה במשנה. מקטע הגניזה שקלים – שנסורת הפנים שלו היא נוסח ב, ושהוגה על פי נוסח א – נותרו שרידים בלבד (גנזי הירושלמי, עמ' 308, שורות 25–35). מהשרידים נראה שנוסח הפנים שלו היה כנוסח כ"י אוקספורד 726 Opp. וכ"י מינכן Cod. hebr. 95 (קריאת המהדורה בשורה 35 נראית לי שגויה), ושהוא הוגה בתחילת הסוגיה בכ"י ל של שקלים (ההגהה בסוף הסוגיה לא נשמרה).¹³⁷

נראה שניתן לסכם מכאן שבנסורת הנוסח של מסכת שקלים – הן בנוסח א והן במה שמשקף מתוך השיבוש בנוסח ב – הופיעה המשנה בנימוק לר' יהודה ולא הופיעה בנימוק לר' מאיר, כמו שהוא בכ"י ר של מסכת סוטה ולפי הנוסח החסר ששחזרתי. ניסיונות התיקון של השיבוש בנוסח ב הובילו לנוסח חדש, שהמשנה על שני חלקיה מופיעה בו בתחילת הסוגיה, בנימוק לשיטת ר' מאיר.

אם כן המשנה בנימוק לדברי ר' מאיר מופיעה במקור רק בכ"י ל של מסכת סוטה. בכל שאר עדויות הנוסח היא חסרה, ואילו בסוטה: בא במקומה המשפט המודגש לעיל. לעומת זאת המשנה הסמוכה לדברי ר' יהודה מופיעה בכל עדויות הנוסח. לא ברור לי מדוע נוצר נוסח שרק דעת ר' יהודה מלווה בו בנימוק מן המשנה, וכיצד הוא קנה שבייתה רחבה כל כך.

נספח ג

יחידות לא מוטעמות בטופס עירוביןא

טופס עירוביןא דומה מבחינות רבות לטופס סוטה: ולא רחוק לשער ששניהם נכתבו בידי אותו סופר, וכן כתבו במהדורת 'גנזי הירושלמי'.¹³⁸ מערכת הטעמים של עירוביןא שונה מזאת של סוטה: אך בשניהם נוספו הטעמים בדיו שחורה השונה מזו של גוף הכתב. גם בטופס עירוביןא יש כנראה כמה יחידות לא מוטעמות, אך הן אינן מתפרשות בקלות כמו אלו שמצאתי בטופס סוטה, ומעוררות תהיות שונות. אלו הן היחידות שאינו מוטעמות שם, בתוספת עיון ראשוני:

137 ראו גם: ב' אליצור, "תורה נתונה בתוכו": כתב יד מן הגניזה לירושלמי שקלים לנוסחיו, תרביץ, פא [ליעקב מנחה היא שלוחה: קובץ מאמרים מוגש לפרופסור יעקב זוסמן בהגיעו לגבורות מאת תלמידיו ועמיתיו] (תשע"ג), עמ' 308–309.

138 גנזי הירושלמי, עמ' 191, 480.

- א. עמ' 198, שורות 5–7: קטע לא מוטעם באמצע סוגיה. אין לקטע זה מקבילה בירושלמי שלפנינו, אך הוא נראה במקצת כהעברה ממקור אחר, כיוון שהוא מצטט את המשנה המקומית אף שאין צורך לצטטה. ושמה נשמר כאן זכר לשילוב של סוגיה ממקום אחר (על משנה אהלות יח, ד?) שילוב שהוביל לקשיים רבים בסוגיה? ועדיין צריך עיון.¹³⁹
- ב. עמ' 201, שורות 24–29: יחידה לא מוטעמת שאין לה מקבילה בירושלמי שלפנינו. הסוגיה על משנה במסכת מקוואות – ושמה נשמר כאן זכר לתלמוד על מסכת זו? אולם מצד עניינה דיני ספקות הסוגיה מתאימה להופיע בהקשרים נוספים, ואולי הועברה ממקום אחר.
- ג. עמ' 201, שורות 3–4: קטע בלתי מוטעם בתוך סוגיה. במקרה זה מסתבר שהשורות שאינן מוטעמות הושלמו מגיליון. מעניין שגם בכ"ל יש דילוג לכאורה בסוגיה זו, והוא הושלם בגיליון בידי הסופר עצמו. נוסח אביו המשוער של עירובין^א דומה לנוסח כ"ל לפני הגהה (עירובין כא ע"א; טור 467, שורות 31–37) אם כי ההשלמות נעשו בדרכים שונות. כלום אפשר שסופר כ"ל לשימר כאן חסרון והשלמה שהיו כבר בטופס שממנו העתיק? כפי שכתבו המפרשים שם, השלמת הגיליון בכ"ל ליצרת נוסח לא חלק, ואולי נעשתה באופן שגוי. יש לדון אם מדובר באמת בהשלמה של דילוג או בהשלמה מסיבה אחרת. לסוגיה זו יש מקבילה בפסחים (לג ע"ב, טור 531, שורה 47 – טור 532, שורה 4).
- ד. עמ' 201, שורות 16–18: הסיפא של הברייתא (החל מ'ר' מאיר') אינו מוטעם. אומנם יש לסוגיה זו מקבילה בקידושין (סג ע"ד – סד ע"א; טור 1171, שורה 37 – טור 1172, שורה 10), אך לא מסתבר שדווקא המשפט הזה נרמז בגרש. נראה לי שגם כאן הושלם המשפט מגיליון, ובאביו של הטופס הייתה דעתו של ר' מאיר חסרה כמו בשו"ת הרא"ש פא, א. אפשר שנותר זכר להשלמה כזו גם בכ"ל, שמופיע בו משפט תמוה: 'ברם כרבנן בין שירדו בין שלא ירדו מקודשת' (עירובין כא ע"ב; טור 468, שורות 3–4). המשפט תמוה, וכמה פרשנים מחקו אותו, אך אפשר שהוא נוסף בעקבות הנוסח המשובש המשוער באביו של טופס עירובין^א ובא כהשלמה לשיטת ר' מאיר.¹⁴⁰ מכל מקום לא לגמרי ברור אם החסרון המשוער הזה נובע מדילוג מחמת הדומות או מסיבה אחרת.
- ה. עמ' 202, דף 21, שורות 22–24: המשנה (טבול יום ד, ד) אינה מוטעמת.

אלישיב שרלו, החוג לתלמוד והלכה, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501
Elyashiv.cherlow@mail.huji.ac.il

139 ראו גם: ליברמן, הירושלמי כפשוטו (לעיל הערה 72) עמ' 260–261, 558–559.
140 והשוו נוסח הראב"ה שגם לפניו היה המשפט הזה. ראו: ספר ראב"ה, מהדורת ד' דבליצקי, בני ברק תשס"ה, ג, עמ' תיב–תיג, תשובות, סימן אלף וכג.

על 'ספר הזקן' והרקעים לכתיבתו

מאת

משה אידל

The specificity and strangeness of literature, the capacity of each work to surprise the reader, if he can remain prepared to be surprised, means that literature continually exceeds any formulas or any theory with which the critic is prepared to encompass it.

(J. Hillis-Miller, *Fiction and Repetition: Seven English Novels*, Cambridge, MA, 1982, p. 5)

תולדותיה של ספרות הקבלה מורכבות משורה ארוכה של התפתחויות, הנפרסות על תקופות יצירה מוגברות ועל תקופות של אינרסיות מחשבתית. מבחינת היצירתיות לא דומות ספרד במאה השלוש עשרה או התסיסה הרוחנית בצפת באמצע המאה השש עשרה למה שקרה בספרד ברוב העשורים של המאות הארבע עשרה והחמש עשרה. הבנת התכנים של הקבלות השונות והסיבות להתפתחותם חיונית להבנה ביקורתית של תולדותיה של ספרות זו. כדי להגיע להבנה זו יש להתחשב בגורמים רבים ולהבחין בין זרמים שונים, בין אסכולות שונות, בין מרכזי יצירה ותקופות יצירה, ולשרטט מהלכים היסטוריים רב קוויים, ששונים מהמהלכים ההגליאניים של התפתחות חד־קווית, שאפיינו את ההיסטוריוגרפיה בעבר ואף בהווה.¹ גם התפיסה

* תודתי נתונה לידידי יהודה ליבס, שקרא נוסח מוקדם של המאמר והעיר את הערותיו, שתובאנה בהמשך בשם אומרן. לאחרונה ממש הוא חיבר מאמר מקיף על ר' יצחק דמן עכו שכותרתו 'מחורבות ארמון אבירי מקדש לסבא דסבין בהיכלות הזוהר: יצחק דמן עכו בעל אוצר חיים כגיבור ומנהיג זוהרי' שטרם ראה אור הדפוס ונמצא באתרו <https://liebes.huji.ac.il/files/gibor.pdf> שם הוא מקבל את הזיקות שהצעתי בין ספר הזקן לר' יצחק דמן עכו, ורואה בו חלק מהתנועה הזוהרית. ראו גם להלן בסעיף ח.
1 ראו: ג' שלום, זרמים ראשיים במיסטיקה היהודית, תרגם ס' כהן־סקלי, תל אביב 2016, עמ' 26–29; נ' רוטנשטרייך, היהדות וזכויות היהודים: פרק בפולמוס האמנציפציה, תל אביב תשי"ט, עמ' 119–120; D. Biale, *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History*, Cambridge, MA 1979, pp. 137, 335–336; B. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, New York 1991, pp. 202–203, 202–203, וראו גם להלן בהערה 685.

הפנומנולוגית, שהיא מונוליתית יחסית, וששלטה במחקר הקבלה ועדיין יש לה ממשיתים, לא היטיבה את הבנתה.² תפיסות דינמיות יותר, הן מבחינה היסטורית והן מבחינה מתודולוגית, צריכות להניח את קיומן ולפעמים גם את פריחתן של תופעות שונות באותו זמן ובאותו מקום, כפי שאכן מסתבר מקריאת הטקסטים הקבליים. כידוע אישים שונים הגיבו – ומגיבים – בצורות שונות על אותם המאורעות והתהליכים שהתרחשו בתוך היהדות ומחוצה לה, ומכאן ריבוי האסכולות הקבליות והוויכוחים הגלויים והסמויים ביניהן. תיאורים הרמוניים של הקבלה מעמעמים את מאבקי הכוח בין אליטות שונות, בין אישים בעלי אופי ושאירות שונים ובין גישות עקרוניות שונות, ואת המפגשים האמיתיים או המדומיינים ביניהם.³

מודעות למקום ההתפתחויות ולזמנן עשויה להאיר סוגיות אחדות גם בתכנים השונים. לדעתי לא מקרה הוא שכמה מהשליבים החשובים בתולדות הקבלה: ראשיתה בשלהי המאה השתים עשרה, פריחתה בשלהי המאה השלוש עשרה וצמיחתה בקבלות הצפתיות השונות, היו סמוכים בזמן ובמרחב לתופעות של תחייה ויצירתיות רוחניות בעולם הנוצרי.⁴ לא מדובר בהכרח בהשפעה בתכנים, כפי שסברו חוקרים מסוימים⁵ – אם כי אין ספק שהשפעה כזו הייתה קיימת אך קשה מאוד להוכיחה – אלא בעיקר במפגשים באווירה רב תרבותית שגרמו לסינתזות או למעין תחרות יצירתית, באמצעים ולמטרות האופייניים לתרבות היהודית. אחת התוצאות

2 ראו להלן ליד הערה 615.

3 ראו על כך בהרחבה: מ' אידל, 'ר' יצחק בן שמואל דמן עכו ויחסו לקבלה הנבואית והשלכותיה במחקר' (בכתובים).

4 ראו: M. Idel, 'On European Cultural Renaissances and Jewish Mysticism', *Kabbalah*, 13 (2005), pp. 43–64; idem, 'Italy in Safed, Safed in Italy: Toward an Interactive History of Sixteenth-Century Kabbalah', D. Ruderman and G. Veltri (eds.), *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, Philadelphia, PA 2004, pp. 239–269; idem 'Jewish Thinkers versus Christian Kabbalah', W. Schmidt-Bigeman (ed.), *Christliche Kabbala*, Ostfildern 2003, pp. 49–65. השוו להלן בהערה 502.

5 ראו למשל את ההשערה שעלייתו של פולחן מריה הקדושה בפרובנס השפיעה על הופעת הממד הנקבי של השכינה: A. Green, 'Shekhinah, the Virgin Mary, and the Song of Songs: Reflections on a Kabbalistic Symbol in Its Historical Context', *AJS Review*, 26 (2002), pp. 1–52; P. Schäfer, *Mirror of His Beauty: Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah*, Princeton, NJ and Oxford 2002, pp. 79–243. לדעתי השונה והמורכבת הרבה יותר בנושא זה ראו: מ' אידל, קבלה וארוס, תרגום ש' בר־און, ירושלים ותל אביב תש"ע, עמ' 78–84; וראו לאחרונה: M. Idel, "Limbs of the Shekhinah": On the Ascent of the Divine Feminine in Kabbalah and Her Decline in Modern Scholarship', E. Atlan et al. (eds.), *Die weibliche Seite, Gottes: Visuelle Darstellungen einer verdrängten Tradition*, Bielefeld, 2021, pp. 77–110 ושם הפניות לביבליוגרפיה נוספת בנושא ובעיקר לרקע הבבלי של מושג השכינה כישות נקבית שהתפתח אחר כך ביהדות. וראו במיוחד: י' ליבס, 'אומנם בתולה היא השכינה?', פעמים, 101–102 (תשס"ה), עמ' 303–313. צמיחה מחודשת של רעיונות מוקדמים בתקופה מסוימת בשל התפתחויות בסביבה מסוימת היא סוגיה מרכזית להבנת תהליכי תחייה רוחנית.

של המפגשים הללו היא האופי המורכב יותר של סוגי קבלה מסוימים, שאינם שייכים שייכות בלעדית לאסכולה קבלית אחת. הדבר ברור אם בוחנים את ההתפתחות הרעיונית הגדולה בכתביהם של ר' משה די ליאון ור' יוסף ג'יקטילה ובספרות הזוהרית – מתפיסות פילוסופיות לשוניות תחילה לתפיסות תיאוסופיות בכתביהם המאוחרים. ברור כי השינויים הגדולים היו לא רק תוצאה של מהפכים מחשבתיים אישיים – שעדיין אין לנו הסבר לכך שקרו בעת ובעונה אחת – ולדעתי יש להניח כי נבעו ממפגשים בין מקובלים שהיו שייכים לאסכולות קבליות שונות.⁶ היו אלה מפגשים בין אישים ומסורות שהיה ביניהם משא ומתן מורכב, ולא שאילות פשוטות מתרבות אחת מונוליתית לתרבות אחרת, כיוון שכל אחת מהתרבויות הייתה בעצמה צומת של תהליכים והיו בה מטענים רעיוניים שונים.⁷ חלקם החשוב של מלומדים יהודים בתחיות הרחוקות בתקופה הנדונה במאמר זה – ברנסנס האלפונסיני בקסטיליה בשליש האחרון של המאה השלוש עשרה וברנסנס האיטלקי הפלורנטיני בשליש האחרון של המאה החמש עשרה – עדיין לא נחקר באופן מקיף, אך עצם מעורבותם בתחיות אלה מוכיחה את המגעים בין התרבויות.⁸ סיבה חשובה אחרת לפריחה יצירתית הייתה מפגשים בין תרבויות יהודיות שונות לבין עצמן, שאף הם גרמו לתחרות יצירתית.⁹ הסברים מסוג זה מבוססים על הכרה בחשיבות

6 מפגשים בין צורות שונות של הקבלה התיאוסופית לקבלה הנבואית הפרו בבירור את תולדות הקבלה משלהי המאה החמש עשרה, ויש לבחון באיזו מידה היה כך לפני כן, בקבלה הצפתית, ולאחר מכן. ראו: מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, תרגום א' בר-לבב, ירושלים ותל אביב תשנ"ג, עמ' 14–15; הנ"ל, 'שריד מחיבור לא ידוע של ר' יצחק דמן עכו', קבלה, מט (תשע"א), עמ' 123–184, בייחוד עמ' 181–182.

7 ראו את הסברי לעליית הנקביות בתקופת הרנסנס במאה השתים עשרה: אידל, קבלה וארוס (לעיל הערה 5), עמ' 78–82. מצבי תחייה הם העלאה של יסודות קדומים בהקשרים חדשים ובצורות שונות ולא שאילה פשוטה. כאן ענייני העיקרי ברנסנס האסטרוולוגי ובעקבותיו בחיבור קבלי מסוים שמסבירות את מורכבותו של חיבור זה. וראו להלן בהערה 657.

8 בראש ובראשונה חשוב היה תפקידם של היהודים ושל המומרים כמתרגמים ללטינית, קסטיליאנית ואולי אף סיציליאנית. זהו נושא נרחב שעדיין מצפה לגואל. ראו למשל את עבודתו החלוצית של וירשובסקי: Ch. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge, MA 1988; וכן: F. Buzzetta, 'Traductions en sicilien de traités cabbalistiques: Une étude du manuscrit 8526 de la Bibliothèque de l' Arsenal de Paris', *Cahier Accademia*, 11 (2018), pp. 61–76.

9 M. Idel, 'Ashkenazi Esotericism and Kabbalah in Barcelona', *Hispania Judaica Bulletin*, 5 (2007), pp. 84–112; idem, 'Prophets and Their Impact in the High Middle Ages: A Subculture of Franco-German Jewry', J. Castano, T. Fishman and E. Kanarfogel (eds.), *Regional Mentalities and Cultures of Medieval Jews*, London 2018, pp. 309–337; idem, 'Encounters Between Spanish and Italian Kabbalists in the Generation of the Expulsion', B. R. Gampel (ed.), *Crisis and Creativity in the Sephardic World 1391–1648*, New York 1997, pp. 189–222; idem, 'From Italy to Germany and Back: On the Circulation of Jewish Esoteric Traditions', *Kabbalah*, 14 (2006), pp. 47–71; עמ' 224–225. מפגשים בין-תרבותיים, הן עם תרבויות לא יהודיות והן עם תרבויות יהודיות שונות, היו אחד הגורמים החשובים להתפתחויות בקבלה מהמאה השלוש עשרה ועד קבלות צפת,

של מפגשים בין אישים, בין חיבורים שונים באופיים ובין מבנים תרבותיים שונים, ובחשיבות הגירויים שנוצרו במפגשים אלה והתחרות היצריתית שעשויים היו לעורר. הסברים אלה שונים במהותם מהסברים מן הסוג שכינה ההיסטוריון הידוע סאלו בארון 'היסטוריה של דמעות', שהיו נהוגים גם בתולדות הקבלה, בייחוד כמה שנוגע לתקופות שלאחר גירוש היהודים מספרד ופורטוגל.¹⁰ במילים אחרות, מפגשים רב תרבותיים היו ורז חשוב מאוד ליצירה חדשה ולפעמים גם מקיפה. מפגשים אלה היו תוצאה של הגעת מקובלים מספרד לאיטליה ולאיימפריה העות'מאנית, אך גם בשלהי המאה השלוש עשרה ובעיקר במאה הארבע עשרה היו מפגשים של סוגי קבלה שונים בספרד עצמה.

לגישה הדוגלת בחשיבות ההבחנה בין תקופות שונות ובראיית מפגשים אינטלקטואליים כגורמים העשויים לשנות כיוון בתרבות, יש כמה בעיות משמעותיות בתחום חקר הקבלה. מעט מאוד ידוע לנו על חייהם של המקובלים, אף החשובים שבהם, ומשום כך תיארוך חיבוריהם או המפגשים התרבותיים שהשתתפו בהם לוט לרוב בערפל. יתר על כן, קביעת זמנם של חיבורים אנונימיים בידי החוקרים מבוססת לפעמים בעיקר על התרשמות, ולכן היא לעיתים שרירותית ועשויה להשתנות תדיר. שינוי בתיארוך של יצירה מסוימת עשוי להוביל להיווצרות תמונה מחקרית חדשה הן של ההגות בתקופה שאליה שויכה היצירה קודם לכן, והן של ההגות בתקופה שאליה היא משויכת לאחר השינוי. שינויים אלה חשובים במיוחד ככל שמדובר בתקופות של האצת היצריות, שבהן העברת יצירה ממקום למקום ומזמן לזמן עשויה להוביל לשינוי גם בהבנת תהליכים כלליים. לאחרונה חלו שינויים כאלה בייחוד בחקר ראשית הקבלה,¹¹ והם בולטים גם בחקר הספרות הזוהרית, שנוצרה במהלך כמה עשרות שנים לפחות.¹²

ונושא חשוב זה עדיין טעון הרחבה במחקר, הרבה מעבר למה שעשיתי במחקרים שהזכרתי בהערה זו. ראו גם: H. Lachter, *Kabbalistic Revolution: Reimagining Judaism in Medieval Spain*, New Brunswick 2014

10 השו: שלום, זרמים ראשיים (לעיל הערה 1), עמ' 261–264; ובעקבותיו ראו למשל: R. J. Z. Werblowsky, 'Messianismus und Mystik', P. Schäfer and J. Dan (eds.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism: 50 Years After*, Tübingen 1993, p. 21; R. Elior, 'Messianic Expectations and the Spiritualization of Religious Life in the Sixteenth Century', *REJ*, 145 (1986), pp. 35–49 להסבריי להתפתחות הקבלה אחרי גירוש ספרד, ששונים מה'היסטוריה של הדמעות' בגווניה השונים ראו למשל, נוסף על המחקרים שהזכרתי בהערה הקודמת: M. Idel, *Messianic Mystics*, New Haven, CT 1998, pp. 126–182; 'הנ"ל', 'ההיסטוריה של הקבלה וההיסטוריה של היהודים', תיאוריה וביקורת, 6 (1995), עמ' 137–148. גם בנושא זה אני מייחס משקל משמעותי למפגשים התרבותיים.

11 ראו: א' בראשר, 'דמיון ומציאות בחקר ראשית הקבלה: "פירוש ספר יצירה" המיוחס לר' יצחק סגי נהור ותולדותיו בקבלה ובמחקר', תרביץ, פו (תשע"ט), עמ' 269–384; M. Idel, *The Gate of Intention: R. Isaac of Acre, and Its Reception*, Los Angeles, CA 2020 'הנ"ל', 'הקבלה באיזור הביזאנטי: עיונים ראשונים', קבלה, יח (תשס"ח), עמ' 197–227.

12 ראו: י' ליבס, 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח [ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית] (תשמ"ט), עמ' 1–71 ומחקרהיהן בעשור האחרון של ר'

לאחר תקופה של יצירתיות פורצת דרכים חדשות בשנים 1270–1295 לערך, תקופה שכינתי חלון ההזדמנויות של הקבלה, ושבמהלכה נוצרה ספרות מקיפה, מגוונת מאוד ומקורית, שהגדרתי קבלה מחדשת, חל שינוי בולט באופי הכתיבה הקבלית.¹³ בשלהי המאה השלוש עשרה ובראשית המאה הארבע עשרה השתנה הנוף התרבותי בתחום זה. בתקופה זו פעלו מקובלים יחידים וחוגי מקובלים שונים שאומנם היו להם כמה מכנים משותפים, אך הם לא היו תלויים זה בזה. מצד אחד היה חוג תלמידיהם של ר' שלמה בן אברהם אבן אדרת (רשב"א) ושל ר' יצחק טודרוס (ואולי גם של ר' ששת), שכלל אישים כגון ר' שם טוב אבן גאון, ר' מאיר אבן אבי סהולה, ר' יהושע אבן שועיב, ר' דוד הכהן, ר' יצחק בן אברהם מנרבונה ור' מרדכי אשכנזי,¹⁴ וכן מקובלים ששמו איננו ידוע בינתיים, ואשר היו קשורים לחוג זה.¹⁵ בדרך כלל מקובלים אלה עצמאיים מאוד ביחס לספרות הזוהרית. מצד אחר ר' דוד בן יהודה החסיד ינק מלוא חופניים מהספרות הזוהרית המוקדמת וגם מחיבוריו ודעותיו של המקובל ר' יוסף בן שלום אשכנזי, אך רק מעט מאוד מדברי חוג המקובלים שהזכרתי קודם, וזאת למרות טענתו שהוא נכד הרמב"ן.¹⁶ לר' דוד בן יהודה החסיד היו תלמידים ותלמידי תלמידים, ששמותיהם אינם ידועים אבל החומר שכתבו מתייחס למקובל זה.¹⁷ בראשית המאה הארבע עשרה ינק ר' מנחם בן בנימין רקנאטי מהחוג הראשון ומהספרות הזוהרית המוקדמת, אך לא הכיר את תוכן חיבוריהם של ר' יוסף אשכנזי ור' דוד בן יהודה החסיד ולא את ספריו ודעותיו של ר' אברהם אבולעפיה, אף שמקובל זה פעל הן באיטליה והן בסיציליה שנים ספורות לפניו; דומני כי הוא התעלם בכוונת מכוון מר' אברהם אבולעפיה, בשל הפולמוס של הרשב"א כנגד תביעותיו הנבואיות והמשיחיות המיוחדות.¹⁸

יש להניח את קיומו של חוג נוסף, שהיו חברים בו ר' יוסף אנג'לט על שלל חיבוריו והמחבר האנונימי של ספר 'תיקוני זוהר' ורעיא מהימנא', שהמשיכו, לפעמים בצורה דיאלקטית,

-
- מרוז (הביוגרפיה הרוחנית של רבי שמעון בר יוחאי: דיון ביסודותיו הטקסטואליים של הזוהר, ירושלים תשע"ח) ומ' אורון (צוהר לסיפורי הזוהר: עיונים בדרכי הדרוש והסיפור בספר הזוהר, לוס אנג'לס תשע"ג).
- 13 ראו: מ' אידל, 'חלון ההזדמנויות של הקבלה, 1270–1290', דעת, 48 (תשמ"ב), עמ' 5–32.
- 14 ראו: ח' פדיה, הרמב"ן, התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ג, עמ' 99–106; מ' אידל, ר' משה בן נחמן – קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית, תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 435–580.
- 15 ראו: מ' אידל, 'פירוש אנונימי לתורה מחוג הרשב"א', מיכאל, יא (תשמ"ט), עמ' ט–כא.
- 16 על שני מקובלים אלה ראו את שני מאמריו החשובים של שלום שנדפסו מחדש באוסף מאמריו: ג' שלום, מחקרי קבלה, בעריכת י' בן-שלמה ומ' אידל, תל אביב תשנ"ח, עמ' 112–170.
- 17 ראו: מ' אידל, 'חומר קבלי מבית מדרשו של ר' דוד בן יהודה החסיד', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג), עמ' 170–195; הנ"ל, 'פירושו של ר' דוד בן יהודה החסיד לאלפא ביתא', עלי ספר, י (תשמ"ד), עמ' 25–35; הנ"ל, 'פירוש נוסף לאלף בית של ר' דוד בן יהודה החסיד', ד' שוורץ וג' פרימור (עורכים), בנתיבי הספר העברי, רמת גן תשע"ז, עמ' 237–246.
- 18 על רקנאטי ומקורותיו הקבליים ראו: מ' אידל, ר' מנחם רקנאטי המקובל, א, ירושלים ותל אביב תשנ"ח, עמ' 24–31.

את הספרות הזוהרית.¹⁹ אין ספק שהשכבה הזוהרית המאוחרת היא תרומה מקורית לספרות הקבלית, והיא התחברה בתקופה השנייה שתיארתי לעיל, אך יש לראות בה המשך דיאלקטי של הספרות הזוהרית.²⁰

נוסף על כל אלה היו מקובלים שהזכירו גם סוגי קבלה אחרים, כגון ר' בחיי בן אשר חליווה,²¹ ר' אברהם בן מאיר אבן סקירה, אביו של ר' חננאל, ור' שם טוב אבן גאון בתקופתו המאוחרת, כשחיבר לזכר חברו ר' חננאל את ספרו 'בדי הארון ומגדל חננאל',²² וכמובן בן דורם הידוע ר' יצחק בן שמואל דמן עכו²³ וכן בעל החיבור הקצר המופיע בצורה אנונימית בכתבי יד רבים, והידוע בשם 'כ"ד סודות קבלה' שחיבר ר' יוסף אנג'לט.²⁴ זוהי ספרות אקלקטית במידה רבה, ששאבה הרבה מדברי הדורות הקודמים, גם אם יש בה ויכוחים לא מעטים, גלויים וסמויים, עם דעות הדורות ההם או סידור מחדש של חומרים מוקדמים במבנים חדשים, והדבר ניכר גם בכתבי העבריים של בעל ספר 'תיקוני זוהר' שגילה אפרים גוטליב.²⁵

הייתה זו תקופה של כתיבה מוגברת, אך היצירתיות המקורית פחתה בהשוואה לתקופה הקודמת. אפשר לכנות את השנים 1295–1330 תקופת ההאצה בתולדות הקבלה. לפני המקובלים שפעלו בתקופה זו הייתה מונחת ספרות קבלית ענפה, וגם אם כל אחד מהם הכיר רק חלק ממנה, הם פעלו בתנאים שונים מאוד מאלה שהיו בדורות הקודמים. השגת החיבורים

19 ראו: ליבס, כיצד נתחבר ספר זוהר (לעיל הערה 12), עמ' 64–65; ר' מרוז, 'ר' יוסף אנג'לט וכתביו ה"זוהריים"', הנ"ל (עורכת), חידושי זוהר: מחקרים חדשים בספרות זוהר (תעודה, כא–כב), תל אביב תשס"ז, עמ' 303–404; הנ"ל, הביוגרפיה הרוחנית של רבי שמעון בר יוחאי, (לעיל הערה 12), עמ' 88–89, 114–116; א' פליקס, 'פרקים בהגותו הקבלית של הרב יוסף אנג'לט', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א; הנ"ל ור' קרא-איבנוב-קניאל, "אשא דסביל אשא": קטע זוהרי לא ידוע וצמיחת פרשנות זוהר במאות היג-יד: המקרה של ר' מנחם רקנאטי ור' יוסף אנג'לט, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כד (תשע"ה), עמ' 157–200; מ' אידל, 'מבוא', א' גוטליב, הכתבים העבריים של בעל ספר תיקוני זוהר ורעיא מהימנא, ירושלים תשס"ג, עמ' יא–לה.

20 ראו: י' ליבס, 'הזוהר והתיקונים – מרנסנס למהפכה', מרוז, חידושי זוהר (שם), עמ' 251–301, כו–כו.

21 א' גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי בן אשר, ירושלים תש"ל; M. Mottolese, *La via della qabalah*; וראו עתה: א' אפטרמן וע' פינטור, 'התהלכות, התהפכות ולקייחה: על האפתיאווה בקבלת ר' בחיי בן אשר' תרביץ, פז (תש"ף), עמ' 463–499.

22 על שני החיבורים האלה ראו להלן בסעיף ה.

23 ראו מבואותיו והערותיו של ע' גולדרייך, 'מאירת עיניים לר' יצחק דמן עכו, מהדורה מדעית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ד; וכן: אידל, ר' יצחק דמן עכו ויחסו לקבלה הנבואית (לעיל הערה 3), לאורך המאמר; הנ"ל, שריד מחיבור של ר' יצחק דמן עכו (לעיל הערה 6), עמ' 123–184.

24 סקירה של כתבי היד שבהם נמצא חיבור קצר זה ראו: אידל, שער הכוונה (לעיל הערה 11), עמ' 28, 42, 94, 114, 142–143, 177, 180, 205; וכן ראו: ב' הוס, כוונה הרקיע: פרקים בתולדות התקבלות זוהר ובהבניית ערכו הסמלי, ירושלים תשס"ח, עמ' 63, הערה 74.

25 על האופי האקלקטי והפסיפסי של כתבי מקובלים רבים בתקופה זו ראו: אידל, ר' מנחם רקנאטי (לעיל הערה 18), עמ' 24–31; הנ"ל, שער הכוונה (שם), עמ' 170–174.

הקודמים ולימודם הצריכו מאמצים גדולים, ורק אחר כך יכלו המקובלים להתפנות ליצירת סינתזות בין החיבורים שלמדו ולארגון החומר הקבלי המגוון. מהלך זה של לימוד וכתביבה היה למאפיין של רבים מהמקובלים המאוחרים יותר, במיוחד ר' משה קורדובירו.

לתקופה זו, דהיינו סביב שנת 1300 לכל המוקדם, יש לתארך לדעתי חיבור נוסף, אנונימי בכל כתיבי היד שבידינו, שאליוט ר' וולפסון, שההדיר אותו לראשונה, כינה 'שערים לזקן'.²⁶ המהדורה מקילה מאוד על חוקרים לעיין בחיבור. זהו בלי ספק חיבור מאתגר, וחבל שלא נשתמר בשלמותו, ושכתבי היד שהועתק בהם אינם מן המעולים. המקובל האנונימי תיאר כמה פעמים בחיבורו את ההווי בחוג מקובלים – או במעין ישיבה – סביב דמות נערצת של 'זקן בעל סודות', אך שמו ושמות הסובבים אותו לא נמסרו. במבוא הרחב קבע המהדיר כי החיבור הוא תיאור בעל אופי היסטורי של חוג מוקדם שממנו צמח ספר ה'זוהר' ותיארך אותו לשנות השמונים של המאה השלוש עשרה.²⁷ בכך אתגר המהדיר את הדעות הקיימות על חיבור זה, ופירש את דבריו

26 להלן אשתמש בכותרת אחרת, 'ספר הזקן', שנמצאת במובאות מהחיבור בכ"י ששון 919 (עתה כ"י ניו יורק, הספרייה הצבאית 191 Hebrew) ובכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 1844 (לשעבר EMC 2263), דף 5א, א12–א13. בכ"י ניו יורק Ms. 1844, דף 14ב, יש ציטוטים מדבריו של ר' יצחק דמן עכו מספר 'אוצר חיים'. במקום אחר בילקוט של דברי קבלה שבכ"י ששון 919 נזכר 'ספר השערים', יחד עם ספרי קבלה אחרים, כגון פירושים על סודות הרמב"ן מחוג הרשב"א וספר 'מערכת האלוהות'. ראו: שם, עמ' 239, בדיון על שמע ישראל. אין ספק כי מדובר שם ב'ספר הזקן', כיוון שבאותו עמוד נזכר גם 'ספר האורה' כשם אחר ל'ספר השם' המיוחס לר' משה די ליאון. השם 'ספר השערים' מופיע גם בכ"י אוקספורד, בודליאנה Reggio 26 (נויבאואר 2396), שמחזיק את רוב החומר הידוע לנו מ'ספר הזקן'. ראו: E. R. Wolfson, 'The Anonymous Chapters of the Elderly Master of Secrets: New Evidence for the Early Activity of the Zoharic Circle', *Kabbalah*, 19 (2009), p. 147. סביר להניח כי המעתיק של כ"י ששון 919 ראה קובץ דומה לכ"י אוקספורד Reggio 26. אזכיר גם שיש במצחף זה חומר של ר' יצחק דמן עכו, הן מ'אוצר חיים' והן מפירושו לפירוש של ר' יהודה בן נסים אבן מלכה למדרש פרקי דר' אליעזר (מעמ' 187 ואילך). לפירוש זה ראו: G. Vajda, 'Les observations critiques d'Isaac d'Acco (?) sur les ouvrages de Juda ben Nissim ibn Malka', *REJ*, 115 [ns 15] (1956), pp. 71–25; פירוש פרקי דרבי אליעזר לר' יהודה אבן מלכה עם תרגום והשגות ר' יצחק דמן עכו, מהדורת י' ינון-פנטון, ירושלים תשנ"א. אם כן דברי 'ספר הזקן' נמצאים יחד עם קטעים מכתבי ר' יצחק דמן עכו בשני כתבי יד שונים. הימצאותם של קטעי 'ספר הזקן' יחד עם דברים של ר' יצחק דמן עכו בכתבי יד צפון אפריקאים מלמדת על מידת הזיקה ביניהם. ראו גם להלן בהערה 254.

27 וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 143–278. ראו גם: E. R. Wolfson, 'Anonymity and the Kabbalistic Ethos: A Fourteenth-Century Supercommentary on the Commentary on the D. Abrams, *Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism*², Jerusalem and Los Angeles, CA 2013, pp. 366–367. וראו את מאמרו E. R. Wolfson, 'Murmuring Secrets: Eroticism and Esotericism in Medieval Kabbalah', J. Kripal and W. Hanegraaff (eds.), *Hidden Intercourse: Eros and Sexuality in the History of Western Esotericism*, Leiden 2008, pp. 66–67, 90–91. השערותיו של וולפסון באשר לתיארוך המוקדם התקבלה ללא עוררין אצל פישביין, והוא השתמש בה בדיוניו כאילו היא מוכחת. ראו: E. P. Fishbane, *The Art of the Mystical Narrative: A Poetics of the Zohar*, New York 2018, pp. 35–38.

באמצעות תיאוריה פמיניסטית שעיצב בקשר לקבלה. קביעתו היא בעלת חשיבות היסטורית רבה לחקר תולדות הקבלה, ועדיין לא זכתה לעיון ביקורתי מפורט, ומשום כך היא ראויה לעיון מדוקדק.

הדפסתו של 'ספר הזקן' לראשונה עוררה תשומת לב מסוימת של חוקרים לכמה מתכניו, אף כי רק מעטים קיבלו את התיארוך של המהדיר. לפחות עד עתה טרם הוצגו עדויות לתיארוך המוקדם שהציע ולזיקה משמעותית של החבורה המתוארת בחיבור להיווצרות ספר ה'זוהר'. למרות זאת המהדיר השתמש במאמריו בחיבור כמקור לאישושן של הכללות לא רק על הספרות הזוהרית אלא על הקבלה בכלל. אומנם חיבור זה ינק מהחלק המוקדם יחסית מהספרות הזוהרית, כפי שציין כבר גרשם שלום, שראה בו חיקוי מאוחר של סגנון ה'זוהר'.²⁸ לאחרונה הציע יהודה ליבס לקשור את ר' יצחק דמן עכו לחיבור זה ולראות בחיבור חלק מתנועה זוהרית.²⁹

לפנינו חיבור שמהדירו רואה בו נקודת מוצא לא רק לחוג שבו נתחבר ספר ה'זוהר' אלא גם לפנינים מסוימים בקבלה בכלל, כגון מהות הסוד וחשיפתו בקבלה. על כן ראוי לבחון בפרוטרוט את הטקסטים ששימשו לו בסיס לטענותיו וכן את הנחות היסוד שבבסיס תיאורם במהדורתו. הנחות ההיסטוריות והתיאוריים הפנומנולוגיים שהוצעו במהדורה, ואחר כך בניסוחים שונים במאמרים אחרים, ראויים לבחינה מדוקדקת גם כיוון שהם משמשים כבר עתה נקודת מוצא לעיונים נוספים על התקופה, כגון אלה של יוסף דן ואיתן פ' פישביין – גם אם יש, כמו במקרה של דן, כמה חילוקי דעות עם המהדיר.

לפני למעלה משלושה עשורים הצעתי להבחין בחיבור זה עקבות השפעתה של הקבלה הנבואית ושל ר' יצחק דמן עכו, והנחתי שהחיבור נכתב בשלהי המאה השלוש עשרה או בראשית המאה הארבע עשרה.³⁰ מוקדם יותר הבאתי את דברי 'ספר הזקן' בעניין הכרת האל בגיל ארבעים בסמיכות לדעותיהם של מקובלים השייכים לקבלה הנבואית.³¹ לפי תיארוך זה החיבור איננו שייך לחוג שממנו צמח ספר ה'זוהר' אלא הוא מאוחר יותר, כפי שסביר להניח

גם להלן, בהערה 678. דיונים מ'ספר הזקן' ממלאים תפקיד חשוב בכמה מאמרים של וולפסון, והוא בנה כמה מטענותיו הפנומנולוגיות על חומר שנמצא בו.

28 ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, תרגם י' בן-שלמה, ירושלים תשל"ו, עמ' 409; ובעקבותיו: י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, יא: ימי הביניים: ספר הזוהר, ירושלים תשע"ו, עמ' 83–88; יב: ימי הביניים: בעקבות הזוהר, א, ירושלים תשע"ח, עמ' 361–385. ראו גם: ד' אברמס, 'השכינה מתפללת לפני הקב"ה: מקור חדש לתפיסה תיאוסופית אצל חסידי אשכנז ותפיסתם לגבי מסירת הסודות', תרביץ, סג (תשנ"ד), עמ' 531–532; וראו את דעתה של ר' מרוז, הביוגרפיה הרוחנית (לעיל הערה 19), עמ' 233–234. י' ליבס, 'יצחק דמן עכו וסודו של הזוהר', אגרת האקדמיה הישראלית למדעים, 42 (כסלו תשפ"א), עמ' 4–9.

30 מ' אידל, גולם: מסורות מאגיות ומיסטיות ביהדות על יצירת אדם מלאכותי, תרגם ע' מאיר-לוי, ירושלים תשנ"ו, עמ' 120–121; הנ"ל מבוא (לעיל הערה 19), עמ' לו.

31 ראו: מ' אידל, 'לתולדות האיסור ללמוד קבלה לפני גיל ארבעים', *AJS Review*, 5 (1980), עמ' ב, ח-ט. מאמר זה לא היה לפני המהדיר וכן לא היה לפניו מאמרה של ר' אליאור, 'מקובלי דרעה', פעמים, 24 (תשמ"ה), עמ' 56, הערה 59.

מאחר שהוא מצטט את דברי ה'זוהר' במפורש. כיוון שמקובל להניח שר' יצחק דמן עכו עזב את העיר עכו בשנת 1291, לא יכול להיות שהגיע לספרד בשנות השמונים – ולדעתי אף לא בשנות התשעים הראשונות.³² לכן הזיקות שהצבעתי עליהן הפריעו מאוד לתיאוריה של וולפסון, והוא ביטל אותן בלי כל נימוק או מאמץ להתמודד עם ההצעות של שלום ואלה שלי. כל זאת אף שהוא עצמו העלה במאמרו, בקשר לדברים הללו, כמה זיקות נוספות בין ההרמנויטיקה של ר' יצחק דמן עכו לזו שב'ספר הזקן'³³ ואף לחיבורים של ר' אברהם אבולעפיה,³⁴ הוא גם הודה בהקשר אחר שבכל זאת יש צורך בעיון נוסף בזיקות לר' יצחק דמן עכו³⁵ ולא פירש למה כוונתו המדויקת: האם כוונתו להשפעת 'ספר הזקן' על ר' יצחק דמן עכו, שאם מקבלים כיוון השפעה אחר, כל התיאוריה שלו באשר לתאריך מתבטלת? מכל מקום בבואו לקבוע את זמנם של השערים לא התחשב לא בדבריי ואף לא בהערות שלו עצמו באותו מאמר ממש, וזאת בלי להזכיר את הסיבה להתעלמות זו. כך נוצר דיסוננס מובהק בין החומר הראשוני שעל בסיסו רצה לבנות או לאשש תיאוריה מקיפה, לבין התיאוריה שביקש להוכיח באמצעות הטקסטים. דומה כי נימוקו העיקרי של המהדיר, כפי שמשמע מדבריו, הוא שדבריי ודבריו של שלום על התאריך המאוחר אינם מתיישבים עם התיאוריה שלו, כיוון שלדעתי יש להקדים את תאריך החיבור לשנות השמונים של המאה השלוש עשרה.³⁶

תיאוריה הקובעת עובדה בעלת חשיבות היסטורית רבה כל כך לחקר הקבלה ראויה לעיון ביקורתי. מעט מדברי השערים הללו היו לאספקלריה להבנת סוגיות חשובות בקבלה, וגם משום כך ראוי לבחון את הפרשנות שניתנה להם בהקשרים רחבים, ואנסה לעשות זאת בבירורים של התכנים של כמה מהשערים.

לאחרונה חזר ליבס, שהיה הראשון שהעלה במחקר החדש את חשיבותו של חוג מקובלים בקשר לספרות הזוהרית, להצעתי שהזכרתי לעיל בדבר קרבה בין ר' יצחק דמן עכו ל'ספר הזקן',³⁷ ובמקום אחר שלל את ההנחה של זהות החוג הראשון שהחל בחיבור ה'זוהר' והחוג שנזכר ב'ספר הזקן'.³⁸ מדי פעם הסתייגתי גם אני מהתיאוריה בדבר זהות שני החוגים האלה, אך עשיתי זאת בלי לפרט.³⁹ מערבולת ההשערות בנוגע לשערים איננה תוצאה של ניתוחים בעלי אופי שונה אלא של התרשמויות שעד עתה לא נלוו אליהן ניתוחים מפורטים, וגם איננה נובעת

32 ראו: אידל, ר' יצחק דמן עכו ויחסו לקבלה הנבואית (לעיל הערה 3), סעיפים 71-7.

33 ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 150-151 והערה 38, עמ' 204-205, הערה 149.

34 שם, עמ' 161-162, 188-186, 223, הערה 38, עמ' 227, הערה 413.

35 שם, עמ' 151. אני לגמרי מסכים עם משפט זה, ואנסה בהמשך להביא חומר נוסף בכיוון זה. על זה נאמר כוונה ולא מטעמיה.

36 שם.

37 ליבס, יצחק דמן עכו והזוהר (לעיל הערה 29).

38 י' ליבס, פולחן השחר: יחס הזוהר לעבודה זרה, ירושלים תשע"א, עמ' 91, הערה 31.

39 ראו: M. Idel, *Abraham Abulafia's Esotericism: Secrets and Doubts*, Berlin and Boston, MA.

מראייה כוללת של תוכני השערים והרקעים השונים, הקבליים והלא קבליים, שמשקפים מהם. רוב רובם של דיוני החוקרים נסבו על חלק קטן מתוכנם, מתוך מגמה לתאר את היחסים או הזיקות לספרות הזוהרית.

ברצוני לדון בהמשך בצורה מפורטת במסכת הזיקות הללו, כיוון שבירור זה עשוי ללמד משהו עקרוני על המבנה הרעיוני של החיבור שנקרא ככל הנראה 'ספר הזקן', ואולי גם משהו על תולדות הקבלה באותה תקופה בצורה כללית יותר ואפילו על טיב המחקר בנושא זה. הנחתי כאן, בהמשך למה שכבר כתבתי בחיבורי על הגולם, שיסודות אחדים ב'ספר הזקן' קשורים לשלב השני של התפתחות הקבלה הנבואית, בייחוד אצל ר' יצחק דמן עכו. משום כך יש לראות לדעתי ב'ספר הזקן' שילוב של כמה כיוונים מרכזיים בזרמים הקבליים שנוצרו במהלך התקופה של חלון ההודמנויות, בצורה דומה מאוד למה שמצוי בכתביו של ר' יצחק דמן עכו.⁴⁰ האופי ההיברידי של 'ספר הזקן' – ושל חיבוריו של ר' יצחק דמן עכו – הוא נקודת מוצא להסתכלות אחרת על אופייה של הספרות הקבלית, שיש בה מקרים רבים של היברידיזציה, נושא שידון בהמשך המאמר.⁴¹ אך אפתח את דיוני בהיבט חשוב בקבלת השערים שאין לו נגיעה לעולם הזוהרי, ושהיה לדעתי בעל חשיבות רבה בקבלה בכלל, וטרם זכה לניתוח משמעותי.

א. 'גדול כח הצירוף'

בסוגים מסוימים של קבלה באופן כללי, החל באמצע המאה השלוש עשרה, וגם בעיניו של המקובל האנונימי שכתב את 'ספר הזקן', הייתה חשיבות רבה לצירופי אותיות. סוגיה זו טרם זכתה לניתוח ממצה בחקר הקבלה, ובניתוח כזה ימלאו הדיונים שבשערים תפקיד חשוב בתמונת הקבלה הימי ביניימית ואף בתקופות מאוחרות יותר.⁴²

idem, *Primeval Evil*; 2020, p. 273 n. 64; הנ"ל, שער הכוונה (לעיל הערה 11), עמ' 170, הערה 6; *in Kabbalah: Totality, Perfectibility, Perfection*, New York 2020, pp. 36–37, n. 99 החיבור האחרון נדפס לפני כמה שנים באיטלקית וברומנית.

40 ראו: אידל, ר' יצחק דמן עכו ויחסו לקבלה הנבואית (לעיל הערה 3), לאורך המאמר.

41 גם המהדיר השתמש במונח היברידי לתיאור 'ספר הזקן', אך זאת כדי לציין את השילוב של מגמות שמרניות וחדשניות בפרשנות הקיים בספר לטענתו. ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 183. להלן אשתמש במונח זה כדי לציין את המורכבות הנובעת משילוב גישות הגותיות שונות.

42 ראו בחיבורי השונים, בייחוד מ' אידל, אברהם אבולעפיה, לשון, תורה והרמנויטיקה, ירושלים ותל אביב תשנ"ד, לאורך הספר, בייחוד עמ' 28–30, ועל הגולם, לאורך הספר, ובייחוד: מ' אידל, שלמויות בולעות: קבלה ופרשנות, תרגמה ת' ארזי, תל אביב 2012, עמ' 486–532; הנ"ל, 'על חכמת צירוף האותיות: הערות ראשוניות', ע' טוב, (עורך), שי למשה, ירושלים, תשפ"ב, (בדפוס); idem, 'Ioan P. Coulianu and Ars Combinatoria', *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 20 [58] (2021), pp. 3–17 על נושאים אלה ראו גם: A. Afterman, 'Letter Permutation Techniques: Kavannah and Prayer in Jewish Mysticism', *ibid.*, 6 [18] (2007), pp. 52–78, H. J. Hames, *The Art of Conversion:*

שער צו ב'ספר הזקן' עוסק כולו בסוגיית צירופי האותיות. זהו אחד השערים הארוכים והמעניינים ביותר בחיבור, והוא ראוי לניתוח מדוקדק הרבה יותר משנעשה עד כה במחקר. אביא אותו במלואו לצורך הדיון:

שער סוד הצירוף. שאלנו לחכם⁴³ בכל עת שאנחנו שואלים ממך דבר תענה: גדל⁴⁴ כח הצירוף. עננו: הלא ידעתם כי בצירוף אותיות שמותיו ברא השם את הכל, והזקן אבינו ע"ה⁴⁵ מתוך צירוף האותיות אשר הורהו אחר שהעלה את חמודו על המצוה⁴⁶ השיג את כל תוקף ייחודו ועוצם היצירות כלם, וכמעט שעלה במדרגה שידע לצור יצירות נכבדות כלומ' יצירות מחשבויות, ועל כן קרא שם ספרו הנכבד ספר יצירה.⁴⁷ וגם תבין ותשכיל כח הצירוף מדברים מיוחדים אמרום קצת הנביאים כגון ישעיה הנביא עליו השלום אשר הראוהו בכח הנבואה, כי העוצם האלהי הוא להחיות במה שממית ולהמית במה שהחיה, לרפאת במה שמוחץ ולמחוץ במה שמרפא,⁴⁸ כמו שכתב אדוננו עליו השלום 'מחצתי ואני ארפא',⁴⁹ במה שאני מוחץ בו אני רופא וזה מתוך היכולת העצום.⁵⁰ וכשהשיג ישעיה ע"ה זה כמו שהתחלנו לבאר אמרו לשום לאבלי ציון לתת להם פאר תחת אפר⁵¹ הוא אפר הוא פאר. אמר להם לישראל לעולם זאת בישראל⁵² בדבר שהם חוטאים בו הם לוקים ובו הם

Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century, Leiden 2000, pp. 217–222, A. Kilcher, *Die Sprachtheorie der Kabbala, als Aesthetisches Paradigma*, Stuttgart, Weimar, 1998, pp. 152–175, idem, 'Kombinatorik als meditations- und mnemotechnisches Verfahren in der Kabbala und im Lullismus', G. Kurz (ed.), *Meditation und Erinnerung in der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2000, pp. 99–119; E. Morlok, *Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics*, Tübingen 2010, pp. 36–134.

2011 במסגרת מכון Cantemir. ראו גם אליאור, מקובלי דרעה (לעיל הערה 31), עמ' 60–67. כנראה הכוונה לזקן שנוכר בחיבור זה כמה פעמים כחכם. כאן נקט המחבר תיאור זה כיוון שהמונח זקן מציין בהמשך לאברהם אבינו.

43 כנראה צ"ל: גדל.

44 הכוונה לאברהם אבינו, ש'ספר יצירה' יוחס לו. ראו גם: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 210.

45 אינני מבין את משמעות התיבות הללו.

46 המקובל מתכוון לפרק ו שנמצא בכמה נוסחים של 'ספר יצירה', המזכיר את אברהם ואת הישגיו. על חשיבותו של ספר זה ראו גם בדיון הארוך בשער כא, וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 209–210.

47 השו"ג הנאמר בשער סו: שם, עמ' 242.

48 דב' לב 39.

49 השו"ג לשימוש בתארים בצורות נקבה לשמות עצם זכריים ולהיפך: 'האש היוצא' (עמ' 265), 'כוחו של הנבואה', 'הכוחות המקטרגות' (עמ' 247), 'שתהיינה ידי כבדים' והמילים 'עצב' ו'עיצוב' במקום 'עצבות' (עמ' 278), 'רצונים' (עמ' 230). ראו גם להלן בהערה 389. זוהי תופעה נדירה מאוד בכתבי המקובלים. ייתכן כי אלה טעויות המעתקים המאוחרים. נדמה לי כי אין ערבזמים בלשונו של המקובל האנונימי.

50 יש' סא 3.

52 על פי דה"ב ב 3.

מתרפאים,⁵³ עברו על מצות תפלין שהוא הפאר המאיר מקום השכל⁵⁴ גלו ונתנו אפר על אותו מקום חמש שכן נותנין על ראש אבלי ציון בת"ב⁵⁵ ובשכם, כי יחזור הענין כמות שהיה בעת שיחזרו בתשובה שלימה. וההפלא איך חדש בראש הפרשה אשר הזכיר בה הענין הזה ואמר רוח השם יי.⁵⁶ כתב כל הספר הנכבד ההוא⁵⁷ ולא ידענו כי רוח השם עליו אתמהא, אלא רצה לומר רוח השם נתחדש אצלי וזהו ענין הצירוף, וזהו ענין המשיחה שאמר יען משח יי אותי לבשר ענוים.⁵⁸ הזכיר בראש הפסוק אל"ף דל"ת יו"ד ה"א⁵⁹ ובענין המשיחה זכר יו"ד ה"א ר"ל כאלו אני היום משוח תחלה לנבואה. והפליג בזה הפסוק לענוים ולנשברי הלב, כי ר"ל כשיהיו השבויים ענוים והאסורים נשברי לב מיד פקח הוא כלומר יפתח שערי גדולה ויבא שנת הרצון לגולים ויום הנקם למגלים,⁶⁰ ואז יושם לאבלים פאר תחת אפר, כי כבר עלו התחתונים וירדו העליונים⁶¹ וחזרה התפארת ליושנה, ועינינו רואות.⁶² וכן יהי רצון וגם תשכיל⁶³ במקומות ידועים מדברי הנביאים שמחליפין מלות בכח האלפא ביתא שרמזו אברהם אבינו ע"ה⁶⁴ כמו שש"ך בב"ל בא"ת ב"ש⁶⁵ וכמו ל"ב קמ"י⁶⁶ כשדי"ם בא"ת ב"ש⁶⁷ וכן תמצא במלות אחרות כמו בחלבי⁶⁸ שאותיותיה מהופכות, כי שם

- 53 המקובל הוסיף לתמורת העיצורים 'פאר'-'אפר', הנפוצה מאוד מאז המקרא (יש' סא 3), את השורש רפ"א ובעזרת שורש זה פיתח את הדרשה בהמשך. ראו גם להלן ליד הערה 113.
- 54 בבלי, מועד קטן טו ע"א.
- 55 בתשעה באב.
- 56 יש' סא 1.
- 57 אברהם ב'ספר יצירה'. לפי סיום 'ספר יצירה' בכמה כתבי יד אברהם זכה להתגלות.
- 58 יש' סא 1.
- 59 לדעת המהדיר יש כאן טעות וצ"ל: אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד. כנראה לפנינו מקרה של פירוש על דרך מילוי כבמקומות אחרים בשערים. ראו להלן ליד הערה 574.
- 60 בבניין הפעיל. הקבלה זו בין גולים למי שמגלים היא קוטביות שנמצאת גם בשער אחר ואצל אבולעפיה. ראו להלן הערות 305, 443.
- 61 השוו לדבריו של אבולעפיה, ב'ספר האות': 'צור ישראל שופט המדות ודן במדות עד אשר ישובו העליונים תחתוני ארץ והתחתונים יהיו עליוני מרום' (ר' אברהם אבולעפיה, מצרף השכל וספר האות, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"א, עמ' לד).
- 62 המשפטים האחרונים מלמדים על נימה אסכטולוגית אימיננטית, אך אין בשערים שבידינו חישובי קץ.
- 63 פועל זה מופיע גם במקומות אחרים בשערים, ומשמעו יכולת לחשיפת המשמעות הסודית הן באמצעות ההכרה האנושית והן באמצעים אחרים, כגון צירופי אותיות. ראו למשל קודם לכן במובאה זו, ולהלן: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 245, 259, 260, 275, 278.
- 64 דהיינו ב'ספר יצירה'. אין ספק שדמותו של אברהם המקראי ממלאת תפקיד חשוב בדרשותיו של הזקן. ראו למשל: שם, עמ' 220–223.
- 65 יר' נא 41.
- 66 שם נא 1.
- 67 דה"ב כט 35.
- 68 שם.

המקל היה חובלים⁶⁹ ושרשו חבל, ונהפך לרמוז על סוד מהסודות.⁷⁰ וכן רבים ודברים אלו בלא קבלה כספר החתום. ואין ספק כי הכל דברי אלהים חיים.⁷¹

לפנינו טקסט עשיר, שיש בו כמה מקבילות לרעיונות שמצויים הן אצל ר' אברהם אבולעפיה והן אצל ר' יצחק דמן עכו, בייחוד בנושא צירופי האותיות. פרקטיקה ידועה זו, שנרמזת כאן בדיונים בפאר ובאפר וגם בצירוף האותיות רפא, נזכרת בטקסט בארבעה הקשרים, שלדעתי נרמזים בתיבה 'סוד': בריאת העולם על ידי צירופי שמות האל בידי האל, בריאת ישויות המתוארות כמחשביות בידי אברהם אבינו כחיקוי לפעולת האל,⁷² גילוי סודות באמצעות צירופי אותיות ולבסוף בהקשר המעניין ביותר לענייני – הזיקה בין צירופי האותיות, השגת הנבואה והמשיחה או הרגשת המשיחה. אתחיל את הדיון בהקשר האחרון.

הזיקה בין פעולת הצירוף, הרגשת המשיחה והנבואה מצביעה לדעתי על קרבה משמעותית מאוד בין 'ספר הזקן' לבין כמה תפיסות הנמצאות אצל ר' אברהם אבולעפיה ובהוגו.⁷³ כך למשל נאמר בספרו 'חיי העולם הבא':

ולפי זו הדרך יגלגל כל אותיותיו פנים ואחור בניגונים רבים⁷⁴ [...] ויתחיל⁷⁵ בנחת וימהר עוד, וירגיל עצמו עד שיהיה בקי מאוד בחילופי הצירופים זה בזה, וצריך לו גם כן שיהיה בקי מאוד בסתרי תורה וחכמתם כדי שיכיר מה שיצא לו בגילגולי הצירוף, ויתעורר לבו במחשבת הצירוף השכלי האלוהי הנבואי. ותחילת מה שיעלה לו מן הצירוף בהתבודדותו⁷⁶ יתחדש עליו פחד ורעדה ויעמדו שערות ראשו ויזדעזעו איבריו, אח"כ אם יזכה תעבור עליו רוח אלהים חיים ונחה עליו רוח השם רוח חכמה ובינה רוח דעת ויראת ה',⁷⁷ ויראה לו כאילו משחו כל גופו מראשו עד רגליו בשמן המשחה, ויהיה משיח ה' ושלוחו ויקרא מלאך האלהים, ויכונה שמו כשם רבו והוא שד"י אשר כנוהו מטטרו"ן שר הפנים.⁷⁸

69 זכ' יא 7.

70 ראו בספר מורה הנבוכים ג, מג. אברהם אבולעפיה הסתמך כמה פעמים על דברי הרמב"ם הללו. ראו: אידל, האוטוריית אצל אברהם אבולעפיה (לעיל הערה 39), עמ' 23, הערה 57. השוו גם לנאמר בשער פג: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 273, וראו את דיוני בהמשך סעיף זה.

71 וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 259–260. ראו גם: דן, תולדות תורת הסוד העברית (לעיל הערה 28), יא, עמ' 83–84. תוכנו של שער זה לא זכה לתשומת לב, מלבד דיונים קצרים מאוד. ראו: שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה (לעיל הערה 28), עמ' 409; אידל, גולם (לעיל הערה 30), עמ' 120–121.

72 השוו: 'בא אברהם והוליד אנשים חכמים ונשאן ונתנן במדבר' (וולפסון, שערים לזקן [שם], עמ' 209).

73 על תולדות הזיקות בין צירופי אותיות שם האל ובין האקסטזה או הנבואה ראו: מ' אידל, 'ספרות ההיכלות, המודל האקסטאטי-מיסטי וגלגוליהם', מדעי היהדות, 52 (תשע"ז), 163–212.

74 על נושא זה ראו: מ' אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה², ירושלים תשס"ב, עמ' 43–53. על הזיקה בין נבואה למוזיקה ראו גם: שערים לזקן, מהדורת וולפסון (לעיל הערה 26), עמ' 247.

75 לדרך אותיות.

76 דהיינו בריכוז השכלי. 77 יש' יא 2.

78 ר' אברהם אבולעפיה, 'חיי העולם הבא', כ"י פריז, הספרייה הלאומית 777, héb. דף 109א, והשוו לנוסח

זהו תיאור של חוויה אקסטטית, שר' אברהם אבולעפיה ראה בה חוויה נבואית, בדיון המשלב את הרגשת המשיחה בעקבות צירופי האותיות.⁷⁹ כאן ממלאה הפילוסופיה תפקיד חשוב במתן משמעות לצירופי האותיות. סתרי התורה, כך מסתבר, הם עניינים מסוג הרעיונות של הרמב"ם. בספרו החשוב האחר של ר' אברהם אבולעפיה, 'אוצר עדן גנוז', שנכתב כמה שנים אחר כך, מופיעים שוב שלושת העניינים הללו יחדיו:

ואתה מגלגל האותיות מפה ומפה, ואתה יכול בהם להגיע עד הכונה אחת ראשונה. והיא שמתוך רוב תנועתם ועיונך בהם ודעתך אותם יתחילו שערות ראשך לעמוד ישערו. ודמך שהוא הדם החיוני שבלב שנאמר עליו 'כי הדם הוא הנפש',⁸⁰ ונאמר עליו עוד 'כי הדם הוא בנפש יכפר',⁸¹ יתחיל להתנועע מתוך הצירוף החי המדבר, ויתחיל כל גופך להיותו נרתע ורעדה נופלת על כל אברך, ואתה מפחד פחד אלהים ויראת יי תכסך, ותרגיש בעצמך רוח נוסף מעורר אותך ומחזקך ועובר על כל גופך ומהנה אותך, ונראה לך בו שש[ופע] עליך מראשך ועד רגליך שמן אפרסמון פעם אחת או יותר, ושמתחת ונהנית ממנו הנאה גדולה בגילה ורעדה, גילה לנפש ורעדה לגוף.⁸²

הרוח הנוסף שזוכר כאן מייצג את רוח הנבואה, בקשר לצירופי אותיות והרגשת המשיחה. אזכור הרוח נמצא בהקשר דומה ב'שער סוד הצירוף', שהבאתי לעיל. לעת עתה לא מצאתי כל דיון אחר שבו באים שלושת העניינים הללו יחדיו, בפסקה אחת, אף כי הזיקה בין צירופי אותיות להרגשת המשיחה מופיעה אצל ר' נתן בן סעדיה חראר, שהיה תלמידו של ר' אברהם אבולעפיה ומורהו של ר' יצחק דמן עכו.⁸³ גם זיקה מסוימת זו נדירה היא עד מאוד. בהקשר זה יש להזכיר את הטענה של ר' יצחק דמן עכו שהנביאים התנבאו באמצעות השם בן ע"ב אותיות, בדרך דומה מאוד לאבולעפיה.⁸⁴

ההקשר השני של הדיון בצירופי אותיות ב'שער סוד הצירוף' הוא אפשרות הבריאה של ישויות

שונה בכמה פרטים: הנ"ל, חיי העולם הבא וספר וזאת ליהודה³, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"א, עמ' 10–טז. לניתוחה של מובאה זו ראו בהרחבה: מ' אידל, פרקים בקבלה נבואית, ירושלים תש"ן, עמ' 30–31 והערותיי שם; הנ"ל, עולם המלאכים: בין התגלות להתעלות, תל אביב 2008, עמ' 103–104; וראו גם בהערה הבאה.

79 על הרגשת המשיחה בהקשר לחוויה הנבואית אצל אבולעפיה ראו: אידל, החוויה המיסטית אצל אבולעפיה (לעיל הערה 74), עמ' 59.

80 דב' יב 23.

81 וי' יז 11.

82 ר' אברהם אבולעפיה, אוצר עדן גנוז, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"ב, עמ' 365–366.

83 ראו: שערי צדק, מהדורת יא"א פרוש, ירושלים תשמ"ט, עמ' כד.

84 ר' יצחק דמן עכו, 'אוצר חיים', כ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, אוסף גינצבורג 775, דף טז ע"ב; וראו: הנ"ל, ספר אוצר חיים, מהדורת א' גרוס, ישראל תש"ף, עמ' יז. ראו גם: E. R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, NJ 1995, p. 236, n. 191

מחשבתיות באמצעותם, כדבריו של בעל 'ספר הזקן': 'כמעט שעלה במדרגה שידע לצור יצירות נכבדות כלומ' יצירות מחשביות'.⁸⁵ שלום התייחס לסוגיה זו והשווה בין הדברים שב'ספר הזקן' לביקורת החריפה על האמונה בבריאת הגולם חומרי הנמצאת בטקסט שהוא ראה בו חלק מחיבור שייחס לר' אברהם אבולעפיה.⁸⁶ אולם כפי שהראיתי בעבודת הדוקטור שלי, 'ספר נר אלוהים' לא נכתב בידי מקובל זה אלא בידי אחד ממשיכיו האנונימיים.⁸⁷ למרות זאת הערתו של שלום תקפה מבחינת ההתייחסות השלילית לבריאה גשמית של יצור מלאכותי ב'ספר נר אלוהים', אך איננה עולה בקנה אחד עם מה שנאמר ב'ספר הזקן'. על פי ניתוח זהיר יותר של הדברים שציטטתי לעיל, המחבר האנונימי של השערים לא דחה את עצם יצירת הגלמים החומריים בידי אברהם אבינו, אלא שהוא מתואר כמי שלא הצליח להשיג את המעלה העליונה, זו של הכנת היצירות המחשביות, דהיינו יצורים בעלי שכל או מחשבות שכליות. והינה כפי שכבר הערתי, הזיקה בין צירופי אותיות למושגים מחשבי ושכלי מצויה אצל ר' אברהם אבולעפיה בכמה טקסטים שכבר הצבעתי עליהם בעבר,⁸⁸ ועליהם יש להוסיף את הזיקה הקרובה יותר בין המונח צירוף לתואר הנדיר למדי מחשבי – 'חכמת הצירוף ומלאכתו המחשבית' – בחיבור אחר של המקובל הנבואי.⁸⁹ יתר על כן, הביטוי 'אותיות מחשביות' מופיע בספר 'שערי צדק', חיבורו של ר' נתן בן סעדיה, שהיה לדעתי תלמידו של אבולעפיה ומורו של ר' יצחק דמן עכו.⁹⁰ גם פעילותו של אברהם המקראי כמי שיצר נפשות הודגשה אצל מייסד הקבלה הנבואית.⁹¹ עד אשר לא תימצא מקבילה קרובה לדברי 'ספר הזקן' יותר מאלה שבקבלה הנבואית, אני רואה בסוג זה של קבלה מקור סביר לדבריו הקצרים של המקובל האנונימי או למזער מקבילה שהיא בעלת משמעות.

את המונח החשוב כוח הצירוף, החוזר פעמיים בשער צו, מצאתי במאה השלוש עשרה רק אצל שני מקובלים: ר' אברהם אבולעפיה השתמש בו פעמיים בספרו האחרון, 'אמרי שפר',⁹² והוא מופיע גם בדיון שיש לייחס לתלמידו ר' נתן בן סעדיה חראר, שהיה מורהו של ר' יצחק דמן עכו. וכך נאמר בדיון זה:

85 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 260.

86 ראו: שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה (לעיל הערה 28), עמ' 409.

87 ראו: אידל, גולם (לעיל הערה 30), עמ' 114–115.

88 ראו: שם, עמ' 121.

89 ראו באיגרתו 'שבע נתיבות התורה': ר' אברהם אבולעפיה, גן נעול: והאגרת 'שבע נתיבות התורה', מהדורת א' גרוס, ירושלים תש"ס, עמ' 112. ראו גם להלן בהערה 537.

90 M. Idel, "Letters of Thought" (otiyot ha-mahshavah) and "Primordial Intellect": From Ecstatic Kabbalah to Hasidism', A. Paluch (ed.), *Representing Jewish Thought: Proceedings of the 2015 Institute of Jewish Studies Conference Held in Honour of Professor Ada Rapoport-Albert*, Leiden 2021, pp. 13–46

91 ראו: אידל, גולם (לעיל הערה 30), עמ' 111–112.

92 ר' אברהם אבולעפיה, ספר אמרי שפר, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשנ"ט, עמ' 173, 174.

[א] מצאתי מאמר לקדמונים בזה ומלאני לבי לכתבו כי הוא כמבאר למה שקדם וז"ל הסיפור ההוא [ב] אמר לי החכם המשכיל כ"ר נתן ז"ל: [ג] דע כי שלימות סוד הנבואה לנביא שפתאום יראה צורת עצמו עומדת לפניו וישכח את עצמו ויתעלם ממנו ויראה צורת עצמו לפניו מדברת עמו ומגדת לו העתידות, ועל סוד זה אחז"ל גדול כחן של נביאים שמדמין הצורה ליוצרה,⁹³ ואמר החכם אבן עזרא השומע אדם והמדבר אדם עכ"ל.⁹⁴ [ד] וכתב החכם אחר כמנגן על זה⁹⁵ וז"ל [ה] ואני בכח הצירוף והתבודדות קרה את אשר קרני, והאור שראיתי הולך עמי כאשר זכרתי בס' שערי צדק, אמנם אראה צורת עצמי לנגד עצמי עומדת, לזה לא זכיתי ולא יכולתי על זה עכ"ל.⁹⁶

זהו טקסט מורכב, ורק סעיף ה עוסק בצורה מפורשת במונח כוח הצירוף. אולם כדי לזהות את המחבר, יש לדון גם בתוכנם של הסעיפים האחרים. אני מניח כי סעיף א הם דבריו של עורך הספר 'שושן סודות', ר' משה מקייב. הוא מוסר דברים שהעלה על הכתב מקובל אחר, שנוכר בסעיף ב; מקובל זה העיד כי שמע את התוכן שבסעיף ג מפי 'החכם המשכיל כ"ר נתן'. בסעיף זה מדובר על הגדרת הנבואה כראייה עצמית במהלך סוד של חוויה מיוחדת. אינני יודע מי המדבר בסעיף ד, אם הוא ר' משה מקייב או הדמות שציטטה את דברי ר' נתן. בכל מקרה בסעיף ה מדובר על מחבר ספר 'שערי צדק', המעיד כי בכוח הצירוף זכה לחוויית האור שיוצאת מפניו, אך מנגד הוא מעיד כי לא זכה לחוויה של ראייה עצמית, שנחשבת לנשגבה יותר. אף ששמו של ר' נתן לא נזכר על סעיף ה, ברור כי המחבר חיבר את ספר 'שערי צדק', ועל כן סביר מאוד – כפי שמרומז בסעיף ד – שיש לקשור בין הגדרת הנבואה בסעיף ג לבין התוכן של סעיף ה. מכאן שהביטוי 'כח הצירוף' מופיע אצל ר' נתן בעל ספר 'שערי צדק', שאני מזהה כר' נתן בן סעדיה חראר. דומני כי ההמשך הישיר למובאה הקודמת מספר 'שושן סודות', העוקב את סעיף ה, עשוי לאשש הנחה זו:

[ו] ואני הצעיר יודע ומכיר ידיעה וודאית שלא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי ואין בי רוח הקודש ולא משתמש בבת קול כי לא זכיתי לכך, ולא פשטתי את כתנתי ולא רחצתי את

93 בראשית רבה כז, א (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 256).

94 ראו בנוסח הארוך של פירושו לשמ' יט 20. וראו גם: אידל, החוויה המיסטית אצל אבולעפיה (לעיל הערה 74), עמ' 66–67 והערה 52.

95 דהיינו הדבר הולם את דעתו של ר' אברהם אבן עזרא.

96 ראו: ר' משה בן יעקב מקייב, שושן סודות, קורעץ תקמ"ד, דף סט ע"ב. על דבריו אלה ראו: G. Scholem, 'Eine Kabbalistische Erklärung der Prophetie als Selbstbegegnung', *MGWJ*, 74 (1930), p. 287; הנ"ל, פרקי יסוד בהבנת הקבלה (לעיל הערה 28), עמ' 360–361; אידל, החוויה המיסטית אצל אבולעפיה (לעיל הערה 74), עמ' 74–75, 117–118; הנ"ל, פרקים בקבלה נבואית (לעיל הערה 78), עמ' 126; הנ"ל, Natan ben Sa'adyah Har'ar, *Le Porte della Giustizia*, ed. M. Idel, trans. M. Mottolose, (Adelphi, Milano 2001), pp. 170–171, Sh. Arzy and M. Idel, *Kabbalah: A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences*, New Haven, CT 2015, pp. 56, 58–59, 73

רגלי⁹⁷ ואפי' תלמיד טוב איני [ההדגשה שלי],⁹⁸ עכ"ז אני מעיד עלי שמים וארץ, ובשמים עדי וסהדי במרומים,⁹⁹ שיום מן הימים אני יושב וכותב סוד ע"ד האמת, ופתאום ראיתי צורת עצמי עומדת לנגדי ואת עצמי נעלם ממני, ונמנעתי לכתוב אנוס ומוכרח עכ"ל.¹⁰⁰

כפי ששיערו כבר שלום וגוטליב, מחברו של סעיף ו הוא ר' יצחק דמן עכו,¹⁰¹ ולדעתי יש להניח כי הוא גם מי ששימר את מה שנאמר בסעיף ה, כפי שמלמדת תיבת 'אני' שבראש סעיף ו. איננו יודעים מתי והיכן בדיוק פגש ר' יצחק את ר' נתן אך סביר מאוד כי הדברים הללו הגיעו לספרד, ששם פעל ר' יצחק החל משלהי שנות התשעים של המאה השלוש עשרה. אם כן הימצאותו של המונח כוח הצירוף במסורת שהבאתי מספר 'שושן סודות' וב'ספר הזקן' עשויה ללמד על זיקה בין שני סוגי המקורות הקבליים הללו. בשני המקורות המונח כוח הוא מונח מרכזי, והוא מתייחס לתכונה שאני מכנה ארגטיות,¹⁰² תכונה המיוחסת לביטויי האותיות בסדר מסוים, המוביל לא רק לשינוי תודעה אלא לחזיון הדמות העצמית של המקובל.

זאת ועוד אחרת, במקום אחר בשערים נזכר שמו של 'ספר הצירוף'.¹⁰³ לפי עדותו של המהדיר, הדברים שמצוטטים בשם החיבור הזה אינם נמצאים בשני הנוסחים השונים של 'ספר הצירוף' שבידינו.¹⁰⁴ אולם אין ספק בעיניי שעצם ההתייחסות הזאת היא דוגמה נוספת לנוכחות חומר או רעיונות האופייניים לקבלה הנבואית בתודעת המחבר של 'ספר הזקן'. ואכן נושא הצירוף חוזר פעמים נוספות במקומות אחרים בדיונים ב'ספר הזקן'.¹⁰⁵

לפי התיאור בפתיחת שער צו, הזקן היה חוזר מדי פעם על הביטוי 'כח הצירוף' בתשובותיו בעל פה על שאלות התלמידים גם בנושאים אחרים. אם כן נושא צירופי האותיות נחשב לנושא חשוב מאוד, וחוזר ככל הנראה גם בתשובות הזקן על שאלות נוספות, אם אכן היו כאלה.¹⁰⁶ הדיונים הללו אינם עושים רושם של התחלת דרך חדשה אלא של סיכום של דברים שנמצאים בצורה מפורטת יותר במקומות אחרים, כפי שאנו למדים גם מאזכורו של 'ספר הצירוף', גם אם

97 שה"ש ה 3.

98 המילים המודגשות הן תוספת מעניינת הנמצאת בכ"י מוסקווא, ספריית המדינה של רוסיה, אוסף גינצבורג 335, דף 142א. המשפט נראה במקומו. אמירה זו עשויה להעיד כי מדובר על תקופה מוקדמת בחייו של ר' יצחק דמן עכו. כיוון שההתגלות קשורה לנושא האופייני לקבלה הנבואית, ייתכן שיש לקרוא את הדברים כך: 'אפילו שאינני תלמיד טוב של הקבלה הנבואית, בכל זאת זכיתי לסוג מסוים של התגלות'.

99 איוב טז 19.

100 ר' משה מקייב, שושן סודות (לעיל הערה 96), דף סט ע"ב.

101 שלום, פרשנות קבלית לנבואה (לעיל הערה 96), עמ' 287; א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, בעריכת י' הקר, תל אביב תשל"ו, עמ' 247 והערה 27.

102 על משמעות מושג זה ראו: אידל, גולם (לעיל הערה 30), עמ' 41.

103 'עוד אמר הזקן ראיתי בספר הצירוף' (וולפסון, שערים לזקן [לעיל הערה 26], עמ' 243).

104 ראו: שם, עמ' 243 הערה 588. לסוגיה זו אחזור בהמשך המאמר.

105 ראו: שם, עמ' 207, 210, 214.

106 על הביטוי 'כח הצירוף' ראו גם: שם, עמ' 225.

אי אפשר לזהות את הציטוטים ממנו בנוסחים של ספר זה כפי שהם בידינו. כוחה המיוחד של השפה ברור גם בדין נוסף ב'ספר הזקן':

אמרו עליו על יחזקאל הנביא ע"ה כי בזכות שהיה מדקדק בייחודו של הב"ה ובכל עת שאמר 'השם אחד' היה מאריך בהזכרת הדל"ת בכל כוונתו¹⁰⁷ הראו לו מן השמים עניינים נוראים מאד וראה ד' חיות וד' כנפים וד' פנים. ואמת בלי ספק הוא כי כל הנותן נפשו על ייחוד שמו יתברך¹⁰⁸ מגלין לו רזי תורה מרום¹⁰⁹ כיחזקאל וכתביריו הנביאים ע"ה. והשם ברחמיו יגלה עינינו ויאיר לבינו לראות בנפלאות דברי תורתו ונביאיו כמו שאמר דוד¹¹⁰ 'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך'.¹¹¹

המקובל האנונימי האמין כי באמצעות אמירת התיבה 'אחד' שבקריאת שמע עשוי היה יחזקאל ועשוי גם אדם כיום לזכות להתגלות סודות. יש להדגיש כי גם השם המפורש מעורב בהישג זה, כמו במקרים רבים בקבלה הנבואית. מכאן שנבואה איננה תופעה שהתקיימה בעבר בלבד אלא חוויה שעשויה להתרחש בהווה. אולי המקבילה המעניינת ביותר להבנת השער שהבאתי לעיל נוגעת להבנת משמעותו של כוח הצירוף: ייתכן שלפנינו הנחה של סימפתיה קוסמית התלויה בכוח האותיות לשנות את המציאות, כיוון שבאמצעותן נברא הכול.

קריאה בדברי המקובל האנונימי מאפשרת להשיב על שאלת משמעותו של כוח הצירוף: הצירוף מסוגל להצביע על דבר והיפוכו באמצעות אותן אותיות השורש וגם: לגרום לשינוי אונטולוגי, והדוגמאות המובהקות ביותר הן 'אפר'-'פאר' אך גם השורש חל"ב: 'חלבי'-'חובלי'. החלפת סדר העיצורים בשורשים הללו נדונה גם כ'שמחליפין מלות בכח האלפא ביתא', ששונה מהדיונים בצירוף האותיות.¹¹² תפיסה דומה נמצאת בחיבורו של ר' אברהם אבולעפיה 'אוצר עדן גנוז': 'כי במה שהוא מכה בו מרפא. והנה לשון, מכה מרפא',¹¹³ והנה בו בלשונו בו מכה בו מרפא.¹¹⁴

107 בבלי, ברכות יג ע"ב.

108 על פעולת ייחוד האל ראו: א' אלטמן, 'תורת יחוד השם במחשבת ישראל' (תרגום ד' זינגר), הנ"ל, פנים של יהדות, תל אביב תשמ"ג, עמ' 82-90; מ' שניידר, 'השורשים הליטורגיים של הייחוד הקבלי', מדעי היהדות, 55 (תשפ"א), עמ' 1-53.

109 תפיסה זו מזכירה את הטענות בקבלה הנבואית.

110 תה' קיה 19.

111 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 211. ראו גם את דבריו של וולפסון שם, עמ' 163-164, הערה 115.

112 ראו גם: שם, עמ' 264.

113 לשון = 386 = מכה מרפא; בו בלשונו = בו מכה בו מרפה = 402. יש להעיר כי גם הזיקה בין 'מכה' ל'רפא' נמצאת במקורות מוקדמים, בייחוד במדרש אצל חסידי אשכנז, אך אצל אבולעפיה היא קשורה ללשון, ואילו ב'ספר הזקן' נמצא משחק המילים 'אפר'-'פאר'.

114 ר' אברהם אבולעפיה, אוצר עדן גנוז, מהדורת גרוס (לעיל הערה 82), עמ' 50. השוו: הנ"ל, מפתח הרעיון,

בעל 'ספר הזקן' רמז בשער צו לדברי הרמב"ם – ואולי גם לדברי אבולעפיה – בקשר לגילוי סודות על ידי צירופי אותיות וגם בנושא הרפואה.¹¹⁵ נושא זה זוכה לפירוט מסוים בשער כה:

מלמד¹¹⁶ שכשהיה הב"ה מבקש להעמיד את משה רבינו על אמיתת סתרי התורה היה מעידו ואומר לו: משה צרף את האותיות ומתוך צרופן ומלואן¹¹⁷ יגלו לך נתיבות סודותיהן י"ה¹¹⁸ והבין ע"ה כי המחלה¹¹⁹ הגדולה אינה נרפאת אלא בארבעה התנאים הרמוזים בהזכרת שמו של הב"ה, ושנס אתה המשכיל מתניך והזהר מאותה המחלה המשרבת כל העצמות. ותדע לך כי היא מתחלת באבר ידוע מן הגוף¹²⁰ ואח"כ מתפשטת בכל הגוף, וסוד המחלה¹²¹ ה"א מ"ם ח"ת למ"ד ה"א¹²² ובה היה נדון פרעה מלך מצרים הרשע, ועל כן הוזהרה התורה מאירת העינים שכל מי שיהיה מתחבר לאותו הרשע ימות מיתה עולמית. ובבהיר¹²³ אמר לסגור כל הדלתות כדי שלא ימצאך, פעם רך פעם קשה, וא"ת אחר שהוא ערץ במה ארפא ממנו, הזכיר עליו את השם והוא ירפאך שנאמר כי אני יי רפאך.¹²⁴ קבלנו שהנביאים¹²⁵

מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"ב, עמ' כב; הנ"ל, חיי הנפש, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"א, עמ' לח; הנ"ל, מצרף לכסף וכור לזהב, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"א, עמ' ו.

115 ראו לעיל ליד הערה 48.

116 לפתיחה הארמית של שער זה אחזור בהמשך.

117 דהיינו מילוי של שמות העיצורים כפי שאראה מייד להלן בקשר לתיבה 'המחלה', ובהמשך השערים בקשר לכתוב במילוי של שם המלאך מיכאל. ראו להלן בהערה 561.

118 המהדיר הציע לפתוח את האותיות כראשי תיבות של 'שמרם האל'.

119 הכוונה לשמ' טו 26, פסוק שנוכר קודם לכן ושנדרש מייד בהמשך.

120 כנראה הכוונה לאיבר המין של הזכר. ראו למשל: 'אמנם עצמו של כל דבר הוא אמתו ועל כן נתברר אברהם מהאבר הידוע בבית מילה ונתקלל חם מהאב מצד ערותו' (ר' אברהם אבולעפיה, מפתח החכמות, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"א, עמ' עא).

121 כאן מופיע הכתיב רגיל של התיבה ולאחריה הכתיב המלא של אותיותיה. השוו לעומת זאת את הכתיב המלא של אותיות השם מיכאל, להלן ליד הערה 561.

122 ה"א מ"ם ח"ת למ"ד ה"א = 584. אולם אם הכתיב של האות ח"ת הוא ללא האות יו"ד = 574 = הרשע = 575. התיבה 'הרשע' מופיעה פעמיים בטקסט המצוטט. אציין כי אצל אברהם אבולעפיה יש גימטרייה אחרת של גנאי בקשר לרשע ומנהיג דומה לפרעה. דרויש מדאה = רשע = 570. ראו: ר' אברהם אבולעפיה, חיי הנפש, מהדורת גרוס (לעיל הערה 114), עמ' קטז. אבולעפיה ותלמידו המוקדם ר' יוסף ג'יקטילה השוו את פרעה לאשמדי כיוון ששתי התיבות עולות בגימטרייה 355. ראו: ר' אברהם אבולעפיה, 'ספר המלמד', כ"י פריז, הספרייה הלאומית 680. héb., דף 151–152א; ולטקסטים של ג'יקטילה ראו: כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. 525 (נויבאוואר 1598), דף 245; כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה 22. Cod. Hebr., דף 227; ונוסח אחר בכ"י ירושלים, הספרייה הלאומית 8°488, דף 24ב; כ"י פריז, הספרייה הלאומית 806. héb., דף 228א–ב; וכן: אידל, אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה, (לעיל הערה 42), עמ' 76.

123 טקסט זה איננו נמצא במהדורות 'ספר הבהיר' שבידינו.

124 שמ' טו 26.

125 האם יש כאן השפעה של הביטוי 'קבלה נבואית'?

היו מזכירין את השם על החולים ומתרפאין,¹²⁶ על המתים ויחיו. ויש סוד גדול¹²⁷ ברפאך לתלמידי אברהם אבינו¹²⁸ אשר ברך נתיבות הצירוף והחשבון, וכאלו אמר האל"ף שהיא שמו של הב"ה¹²⁹ רופא כל החולים וסבתן. וסבה זו רמוזה ברפאך¹³⁰ לידעיו, ראייה לזה אל נא רפא נא לה¹³¹ עם הכף, זכה אדם השם צר¹³² לכל תחלואיו, לא זכה יצר לו אויביו¹³³ בכל שעריו, כלומר בכל מה שהוא משער¹³⁴.¹³⁵

הביטוי 'כח הצירוף' איננו מופיע כאן, אך ברור שלפנינו הדגמה ליכולת לשנות את המציאות באמצעות צירופי אותיות או להפוך אותה על פי היפוך סדר האותיות – וכאן הדבר מודגם בהיפוך האותיות צר-י-צ – וכן הדגמה לכוחו של השם המפורש לפעולת הפוכות, להחיות ולהמית. הדיון כאן במעלת הצירוף בקשר לריפוי מזכיר את מה שנאמר בשער צו. הביטוי 'נתיבות הצירוף והחשבון'¹³⁶ מעיד גם הוא על חשיבות הטכניקה הפרשנית הזאת, שהמחבר השתמש בה הלכה למעשה גם בשערים אחרים. יש לציין כי מעשה צירוף האותיות מתואר כ'אמיתת סתרי התורה', דהיינו יש סתרי תורה שהם נשגבים מסתרי תורה אחרים, והם קשורים לטכניקה של צירוף. אם פירושי נכון, הרי יש כאן הייררכייה של סוגי התכנים של אוטריקה קבלית.¹³⁷ דברים אלה סותרים את דבריו של המהדיר בדבר דרך היווצרות הסודות בשערים, כהמשך של מסורות קודמות משולבות עם הבעת סברות עצמאיות, כאילו דרך זו היא דרך המלך בחיבור זה.¹³⁸ ייחוס הפרקטיקה של צירופי אותיות לאבות האומה, לאברהם ולמשה, מניח מעמד מיוחד לנושא זה, שלמרבה הפליאה לא נדון עד עתה במחקר על השערים.

- 126 ראו לעיל ליד הערה 53.
 127 זהו חלק מרטוריקה של אוטריות הסובבת את פרטי האותיות של מילות המקרא.
 128 על תלמידי אברהם אבינו כנביאים ראו גם: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 212.
 129 צורת האות אל"ף תוארה אצל מקובלים אחרים כמורכבת מהאותיות וי"ו ושני יו"דים, שעולות בגימטרייה 26, כמו ערכן של אותיות השם המפורש. הדבר נמצא כבר בפירושו של ר' יעקב בן יעקב הכהן לאותיות. השוו לעומת זאת את הפירוש האחר אצל וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 214 הערה 281.
 130 רפאך = רפא + ך. 131 במ' יב 13.
 132 'צרי' הוא צירוף אחר של 'יצר'. ייתכן שהגימטרייה של יצר = 300 רומזת לגימטרייה של רפאך = 301, והאל"ף, שנחשבת לשמו של האל, נוספת ל-300.
 133 דה"ב ו 28.
 134 דרשה זו מעניינת כיוון ש'ספר הזקן' עשוי שערים שערים. האם יש כאן רמז שהשערים הם השערות? אפשרות פרשנית זו ודאי איננה תואמת את גישת הרמב"ן.
 135 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 213–214.
 136 ראו גם: שם, עמ' 214, בשער אחר, על הצורך לקרוא בתורה בצורות שונות וביניהן 'בין בצירוף בין בחשבון בין בגימטריא'.
 137 אני מבחין בין הגישה האוטורית הכללית, שאליה אני מתכוון במונח אוטריות, לבין אוטריקה, שמכוונת לתכנים המסוימים של תפיסה אוטרית זו או אחרת. על סוגי האוטריקה בימי הביניים ראו את הביבליוגרפיה הרשומה להלן בהערה 521.
 138 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 162–164. ההשוואה שהציע שם לדבריו של ר' יצחק דמן עכו

בתחילת שער כח כתב המקובל האנונימי על צירופי האותיות בידי האל עצמו: 'בכך אמר החכם שאין כח בשום נברא לצרף כל האותיות זולת השי"ת שהוא צורת כל הצורות'.¹³⁹ תיאור האל כמי שמצרף אותיות מקורו הברור ב'ספר יצירה' – שהמחבר כתב בשער צו את שבחיו – חיבור שאיננו מן המקורות המובהקים של הספרות הזוהרית המוקדמת, ומעניין הדבר כי לא ר' יוסף ג'יקטילה ולא ר' משה די ליאון כתבו פירושים ל'ספר יצירה'. מנגד הקבלה הנבואית לא תיארה את האל כמצרף אותיות, וזאת בשל השפעת התיאולוגיה הרמב"מית, אך בכל זאת נראה כי דברי 'ספר הזקן' הושפעו מהקבלה הנבואית.¹⁴⁰ בציטוט האחרון יש שילוב של תפיסה פילוסופית מובהקת ושל פעולת הצירוף: האל כצורת כל הצורות. משמעות הדבר שבאל נמצאות כל הצורות, שמקבילות לכל צירופי האותיות, וזאת בשונה מהאדם, שהוא מוגבל, ומשום כך הוא מסוגל לצרף רק כמה מצירופי האותיות האפשריים. ייתכן שאפשר לפרש את הדברים גם בדרך הקרובה יותר לקבלה הנבואית: צירוף האותיות מלווה במתן צורות בידי שכל האדם, ומכיוון ששכל האדם מוגבל, הצורות שבו מועטות, והוא איננו יכול לתת צורות לצירופים רבים.¹⁴¹

כידוע השילוב של דרכי מחשבה פילוסופיים ושל דברי 'ספר יצירה', בייחוד צירופי האותיות כחלק מטכניקה להשגת חוויה, הוא מן המאפיינים המובהקים של הקבלה הנבואית.¹⁴² יש לציין את השימוש התכוף בתיבה 'כוח' בקשר לאותיות ולשמות האל גם בדיון אחר בשערים.¹⁴³ שימוש זה שייך לתופעה רחבה בקבלה, שהדגישה את נושא הכוח, תופעה שעמד עליה יונתן גארב, ובכלל זה מה שהוא כינה הדגם הלשוני של הכוח.¹⁴⁴ אציין עוד כי הביטוי הנדיר יחסית

מעניינת אך היא איננה אופיינית כלל למה שאני מכנה קבלת הרמב"ן, ומבחינה זו ר' יצחק דמן עכו שונה בפרטים ובכללים מממשיכי דרכו של הרמב"ן, אך הוא הושפע מדרכי הפרשנות של הקבלה הנבואית, כמו 'ספר הזקן' עצמו.

139 וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 210. הביטוי הניאור-אריסטוטלי 'צורת הצורות' לתיאור האל מופיע כבר במורה הנבוכים א, ט.

140 M. Idel, 'Torah Hadashah – Messiah and the New Torah in Jewish Mysticism and Modern Scholarship', *Kabbalah*, 21 (2010), p. 76. שיערתי שם שאבולעפיה השפיע על 'ספר הזקן' בעניין זה. והשוו גם את דיוניו של אבולעפיה במושג התורה החדשה: שם, עמ' 68–76, לדבריו של בעל 'ספר הזקן' בנושא: וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 266.

141 ראו: אידל, אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה (לעיל הערה 42), עמ' 29.

142 ראו: אידל, האוטוריות אצל אברהם אבולעפיה (לעיל הערה 39), עמ' xiii, 47, 56.

143 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 209–210.

144 ראו: י' גארב, הופעותיו של הכוח במיסטיקה יהודית מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ה, עמ' 142–163, 205–212, 260, 279–281; J. Garb, 'Powers of Language in Kabbalah: Comparative Reflections', S. La Porta and D. Shulman (eds.), *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*, Leiden 2007, pp. 233–269. ראו גם: י' ליבס, 'כוח המלה כסוד משמעותה בספרות הקבלה', מ"מ בר-אשר ואחרים (עורכים), דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן-שמאי, ירושלים תשס"ז, עמ' 163–177. ראו גם בשער צו שהדפסתי לעיל את הביטוי 'כח האלף ביתא'. המחבר האנונימי של השערים הרבה להשתמש במונח כוח בהקשרים רבים

'בכח הנבואה', המופיע בשער צו, נמצא גם הוא אצל ר' אברהם אבולעפיה.¹⁴⁵ וגם הביטוי 'סוד הצירוף', שפותח את השער, ושהוא נדיר יחסית בקבלה, מופיע בכתביו של אבולעפיה ובכלל זה ב'ספר המלמד', שאדון בו שוב בסעיף ג: 'ואמנם מה שהודעתך אני בעניין סוד הצירוף שבהזכירך המלות מצורפות תנוח עליך מרוח אלהים מתוך חמום הלב'.¹⁴⁶

לדעתי המונח סוד מציין את התכונות השונות של צירוף האותיות. היעדרם של מונחים תיאוסופיים בשערים שהבאתי לעיל – וכן בשער לד, שאנתח בסעיף הבא, ובשער נח, שאנתח בפרוטרוט להלן בסעיף ו – מלמד כי אין 'ספר הזקן' בעל אופי אחיד מבחינה רעיונית, ובייחוד ברור כי אין לכפות מינוח תיאוסופי במקום שהוא איננו קיים, כיוון שאיננו נחוץ או מתבקש. החיבור הוא חיבור היברידי מבחינת סוגי הקבלה שבו, ובשום פנים אין לקבלה התיאוסופית מעמד מרכזי בו. אציע בסיומו של דיון זה שהיעדר שמותיהם של מקובלים שעסקו בנושא הצירופים, ושנזכרו לעיל, עשוי היה לנבוע מהרתיעה מהיחשפות לקרבה לקבלה הנבואית, בעקבות הפולמוס של הרשב"א נגד ר' אברהם אבולעפיה.¹⁴⁷ הצעה זו תואמת את התאריך המאוחר יותר שאני מציע לכתובת 'ספר הזקן', כיוון שרשב"א היה בחיים כנראה עד סוף העשור הראשון של המאה הארבע עשרה.

ב. שלמות השכל בשנת הארבעים והרקע הפילוסופי

בשער צו אין שום רמז לקבלה תיאוסופית-תיאורגית – גם כאשר הוא רומז לקיומו של נושא סודי – ואפשר לתאר את משמעותו בצורה סבירה בהשוואה לחיבורים של הקבלה הנבואית, מקורותיה ושלוחותיה שיש בהם גם מרכיב פילוסופי משמעותי. מעניין לציין בהקשר זה כי דמות השכינה כפי שהיא מופיעה בשערים איננה כוללת ממד נקבי מיני.¹⁴⁸ לדעתי שער צו הוא שער חשוב וממצא זה אומר דרשני באשר להבנת אופי החיבור מבחינה קבלית. כך הדבר לדעתי גם בשער לד:

ומגוונים. ראו למשל: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 238, 253, 259–260 ודיוני להלן בסעיף ו.

145 ר' אברהם אבולעפיה, אוצר עדן גנוז, מהדורת גרוס (לעיל הערה 82), עמ' 361.

146 ראו: ר' אברהם אבולעפיה, ספר המלמד, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"ב, עמ' טו; הנ"ל, איגרת שבע נתיבות התורה, מהדורת גרוס (לעיל הערה 89), עמ' 123, הנ"ל, ספר החשק, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"ב, עמ' ה.

147 מ' אידל, 'הרשב"א ואברהם אבולעפיה: לתולדותיו של פולמוס קבלי נזנח', ד' בוירין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 235–251. פולמוס זה עשוי להיות רלוונטי גם למעטפת הסודיות הקשורה ל'שער בענין המשיח', שאדון בו להלן בסעיף ו. השוו גם: אידל, ר' יצחק דמן עכו ויחסו לקבלה הנבואית (לעיל הערה 3), סעיף 10.

148 השוו: 'שהשכינה הראה למשה על יד המליץ הוא הנכבד' (וולפסון, שערים לזקן [לעיל הערה 26], עמ' 275).

שער: ומושה בן שמונים שנה¹⁴⁹ אמר רבינו הגדול¹⁵⁰ מה לנו אם היה בן שמונים או בן ארבעים. והלא בן ארבעים הכיר אברהם את בוראו¹⁵¹ אלא ללמדך ששמונים הם שני הגבורות ומהגבורה יש בהם והלא כבר תשש הכח ובטלו הכחות ההרגשיות כמו שמצינו בברזלי¹⁵². ולמה נאמר כאן בן שמונים, אלא שבא ללמדנו עיקר גדול בבני אדם הנותנין כל ימיהם בבחירת השכל שהוא העמוד הגדול אשר בו נשען ההשארות. ומה הן הגבורות שכן שמונים מתגבר בהן, שבשעה שהמשכיל נכנס לשער השמונים מתבטלות ממנו כל ההרגשות וכל התאויות הזמניות ומיד מתבודד¹⁵³ ומתעסק בעניינים האלהיים ושכלו מתגבר ואינו מתעסק בדבר אבד אלא בדברים המתגברים הקיימים לעולמי נצח.¹⁵⁴ א"כ יש לך לשאול למה שבח מבחר הנבראים¹⁵⁵ זמן השמונים וברזלי גנה אותו¹⁵⁶ אלא להודיעך בין כח¹⁵⁷ הכת הבורחים מעבודת האדמה¹⁵⁸ מלהתאבק בעפרה, ובין כח המתאבקים בו. הנה רמזנו לך מה שאמר האדמוני¹⁵⁹ ואם בגבורות שמונים שנה.¹⁶⁰ וא"ת למה אמר¹⁶¹ ורהבם עמל ואון לבד, ימות ההתגברות שהם שנות שמונים, ובאלו העשר¹⁶² השנים שהם שנות הגבורה מקבל שכל האדם כחותיו מעשר מנורות¹⁶³ ונוטה אחריהם, ומתפרד משאר ההרגשות כמו שהן נפרדות משאר הכחות. ולפי הרמז הזה תמצא רוב בני

- 149 ראו: וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 223, הערה 379.
 150 כנראה הכוונה לזקן.
 151 ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 223, הערה 380 והדין בהמשך.
 152 שמ"ב יט 33.
 153 קשה להכריע אם מדובר על ריכוז שכלי או נפשי או לחלופין בהיפרדות מהחברה. על שתי המשמעויות הללו של התבודדות ראו: אידל, פרקים בקבלה נבואית (לעיל הערה 78), עמ' 111–184.
 154 צורת ביטוי מאוד לא שגרתית.
 155 כך אצל וולפסון ובכתב היד.
 156 שמ"ב יט 36.
 157 השימוש במונח כוח פעמיים במובאה זו מזכיר את חשיבות הביטוי 'כח הצירוף', שנדון לעיל.
 158 הביטוי מזכיר את כותרת החיבור 'עבודת האדמה', חיבור מאגי ידוע שנוכר גם בכמה חיבורים יהודיים, החל בפירושו של ר' אברהם אבן עזרא על שמ' ב 10 וכלה במורה הנבוכים ג, כט. ראו: אידל, גולם (לעיל הערה 30), עמ' 328–329, הערה 6.
 159 הכוונה לדוד המלך, שנחשב למחבר ספר תהילים, ותואר כאדמוני. ראו: שמ"א טו 12; יז 42. והשוו לעומת זאת את דברי המהדיר במקום: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 224, הערה 384. ראו גם: שם, עמ' 145 הערה 12, ושם הוא רמז כי האדמוני הוא משה רבנו או אולי ישוע, וכל זאת בלי להזכיר את דוד המלך. ראו גם להלן בהערה 479.
 160 על פי תה' צ 10.
 161 שם.
 162 ברור שהתיבה 'עשר' נכונה, בשל ההקבלה לעשר מנורות, אך אינני יודע לאיזה עשור בדיוק הכוונה.
 163 על עשר המנורות ראו שוב בשער נב: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 236–237. וראו כבר: בבלי, מנחות כט ע"א, צח ע"ב ובמדרשים ופירושים שונים, בייחוד רש"י.

אדם מלופשים¹⁶⁴ בשני הגבורות, ואחד מאלף מתגבר להשתכל כאלו היות כמו שמצינו במבחר המין, שהתגבר במקלו על מלך גדול, ולולי שהתפשט מהעפרוריות ולא חשב ימי התפשטות התאוות למאומה איך מלאו לבו לעשות כן אלא התרחקות הנכבד שנתרחק מן החמר וההדבקות השלם שדבק בצורה שמתהו כאלו הוא מימנם צורה בלא חומר ובכך נצח מערכות¹⁶⁵ תחתונים ועשה כל המעשה ההוא הנכבד אחר שמונים בזמן שהכחות המרגישות מתבטלות. הא למדת שזמן ההתגברות האמתי הוא משמונים ואילך,¹⁶⁶ ומופת ענין זה שתמצא בני שמונים שבועטין בכל ענייני העולם השפל משבעים ולמעלה, ומהם שיוצאים מן השטה כמו שביארנו, והכל לפי ההתרחקות וההתדבקות.¹⁶⁷ ואע"פ שצריכין הרמיוות האלוה¹⁶⁸ הארכה והרחבת לשון.¹⁶⁹ יראה לי שכבר רמזתי לך מה שצריך לרמוז. ואתה בני, כשתבחן הדברים על אופניהם תמצא שהדבר הזה דבור על אופניו¹⁷⁰ והשם יאיר עיניך בזה ובכיוצא בזה אמן. ואם תבין מה שנאמר במשה 'משה בן מאה ועשרים שנה במותו לא כהתה עינו ולא נס לחה',¹⁷¹ אז תשכיל.¹⁷²

גם בשער הזה, שהבאתי כאן במלואו, אין זכר לסמליות תיאוסופית או לתפיסות תיאורגיות, המאפיינות חלק מהקבלה הקסטייליאנית ובמידה רבה גם את הספרות הזוהרית. עיקרו של הדיון הוא האתוס הנפוץ בכמה חיבורים בימי הביניים היהודיים על מעלת ההתרחקות מהגשמיות כתנאי לדבקות בישויות שכליות ולהישארות השכל – ומשה רבנו הוא במקרה זה הדמות הפרדיגמטית¹⁷³ – וכל זאת במסגרת אוטורית בולטת. לשון המובאה, שהיא בעלת מטען הגותי פילוסופי, שונה במונחיה מלשון התיבונים, אך בכל זאת אי אפשר שלא להבחין בממד הפילוסופי של הדיון, ולעומתו בולטת בהיעדרה הסמליות התיאוסופית, עניין שאחזור אליו בהרחבה בהמשך.

נקודת המוצא של הדיון היא מצד אחד היחלשות הכוחות הגשמיים באדם החל בגיל

164 המהדיר הציע לקרוא במקום זה 'מלובשים'. אולי יש לתקן ל'מלוטשים', דהיינו כאשר משה היה מזוקן פעמיים.

165 על המשמעות האסטרולוגית של מונח זה, שכמובן היו לו גם משמעויות אחרות בימי הביניים, ראו להלן בהערות 452, 459, 463. ראו גם: ש' סלע, אסטרולוגיה ופרשנות המקרא בהגותו של אברהם אבן עזרא, רמת גן תש"ס, עמ' 171–172.

166 דהיינו לא שנת הארבעים כבמקרה של אברהם.

167 השוו לצמד המילים 'התר וקשר' אצל אבולעפיה: התרת הויקה לחומר מאפשרת את הקשר המידי ליסוד הרוחני במציאות. ראו: אידל, החוויה המיסטית אצל אבולעפיה (לעיל הערה 74), עמ' 107–120.

168 המהדיר הציע לקרוא כאן: 'האלה'.

169 ביטוי זהה ראו: וולפסון, שיערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 271.

170 מש' כה 11.

171 דב' לד 7.

172 וולפסון, שיערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 223–224.

173 ראו את דברי המהדיר במבוא: שם, עמ' 186–190.

ארבעים, כפי שמצוי בכמה מסורות פילוסופיות ובקבלה הנבואית, ומצד אחר התגברות היכולת השכלית¹⁷⁴ – נקודה שלא זכתה לתשומת לב מספקת, ושאיננו עושה בהמשך. משה רבנו מתואר כמי שהגיע לשיאו הראשון בגיל שמונים, מכפלה של גיל ארבעים, שנזכר במסורות השונות כבר בקשר לאברהם, ובמותו בגיל מאה ועשרים הוא מתואר כמי שלא נס לחו. המכפלה של ארבעים בקשר למשה ברורה לגמרי: הדיון מייחס את שנת הארבעים לאברהם ואילו את שנות השמונים והמאה ועשרים למשה, דבר שמעורר תמיהה אם נזכור שמשה מתואר בשער כת, שהבאתי ממנו לעיל, כבחיר הנבואים או בחיר המין האנושי. מכל מקום דומה כי גיל שמונים עשוי להצביע על כפל רוחניות בהשוואה לאברהם.

משה המקראי מתואר כמי שנפרד מהחומר ומההרגשות ונדבק בצורות העליונות רק מאוחר יותר, בשנת השמונים לחייו, ומשום כך היה מסוגל לשנות את המציאות, דהיינו לחולל את הניסים שעשה. לפנינו תפיסה שרווחה בימי הביניים באשר לאפשרות לנצח את המערכות השמימיות או את הטבע, בנוסח דעתו של ר' אברהם אבן עזרא וכמה פילוסופים אחרים, מוסלמים ויהודים, והיא חוזרת גם במקום אחר בשערים – בקשר לפעולתם של הנבחרים שמסוגלים לשנות את הפרטים בטבע¹⁷⁵ – וגם אצל ר' אברהם אבולעפיה.¹⁷⁶

לא מצאתי דיון המשלב את קורותיהם של שני האבות יחדיו בקשר לשנת הארבעים אלא דיונים נפרדים באברהם ובמשה בקבלה הנבואית, אצל אבולעפיה, אצל ר' נתן בן סעדיה חראר ואצל ר' יצחק דמן עכו.¹⁷⁷ בדיון חזיוני באחד מספרי הנבואה של אבולעפיה, שנכתב בשנת 1280, דיון שהוא עצמו פירשו בצורה אלגורית, נאמר:

כי טרם היות המלך ההוא מלך¹⁷⁸ לא יתכן שיראה האדם שום מראה אלוהית. ועל כן אמר כי בזמן מלכו ראה מראה כבוד והיה זה בשנת אחרית הגולה.¹⁷⁹ ועל האמת כי היות האדם

174 ראו גם: שם, עמ' 230; אידל, לתולדות האיסור ללמוד קבלה (לעיל הערה 31), עמ' ט-י. שים לב להקרויות הרבות של השורש גב"ר בשער זה, למשל: וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 234, 244, 277.

175 ראו: וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 219.

176 ראו דברי ר' אברהם אבן עזרא בפירושו הקצר על שמ' לג' 12 ובפירושו על במ' כ 8; א' רביצקי, 'התורה האנתרופולוגית של הנס בפילוסופיה היהודית', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג), עמ' 323–361; מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 158–159; אידל, פרקים בקבלה נבואית (לעיל הערה 78), עמ' 76–79 והביבליוגרפיה שם, ובחיבורו של ר' אברהם אבולעפיה, אוצר עדן גנוז, מהדורת גרוס (לעיל הערה 82), עמ' 3, 361, 364. וראו גם להלן ליד הערה 407 וכן בנספח למאמר.

177 ראו את הטקסטים שהבאתי, ושנעלמו מעיני המהדיר: אידל, לתולדות האיסור ללמוד קבלה (לעיל הערה 31); הנ"ל, החוויה המיסטית אצל אבולעפיה (לעיל הערה 74), עמ' 152–156. אילו היה המהדיר קורא פרסומים אלה היה מוצא בהם את מקורות הטקסטים של ר' יצחק דמן עכו ושל 'ספר הזקן'.

178 המלך הוא אלגוריה לשלטון השכל האנושי וכן לגאולה. ראו גם במובאה שאביא מאבולעפיה מייד לאחר מובאה זו.

179 יש כאן הבנה אלגורית של הגלות כמצבה של הנפש בתוך הגוף, וסימן לשחרורה בשנת הארבעים עם הופעת השכל. על הגאולה הפנימית אצל מקובל זה ראו: M. Idel, "The Time of the End": Apocalypticism

בן ארבעים ראוי הוא לפי הטבע שיתחיל להיותו נגאל מיד הכוחות הגופניות, ויבין דבר מתוך דבר.¹⁸⁰ וכבר רמזו זה באמרם בן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו. וכן רמזה עוד התורה ביצחק 'ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה'¹⁸¹ והוא סוד הארבעים שנה שהלכו בני ישראל במדבר, והולד בבטן בהיותו בן ארבעים יום תושלם צורתו לזקוק העבור לזכר, ולכפל לנקבה. וזהו סוד מ"ם¹⁸² שהוא מולד.¹⁸³

בחיבור נבואי אחר שחיבר באותה תקופה כתב אבולעפיה:

ואמר כי בשנת הארבעים¹⁸⁴ שב אליו הדבר¹⁸⁵ והראהו דמות בן מלך משוח למלוכה והוא הידוע. וסודו דמות בק"ם דמות שד"י שהוא שם לכת המספיק. וסודו בא"ל ב"ם יס"ש, וסוד בק"ם, בי"ת קו"ף מ"ם¹⁸⁶ ערבו"ת זה בלעם,¹⁸⁷ 'מחזה שד"י יחזה'¹⁸⁸ והוא הקבל"ה. ארבעים שנה עשה ישראל בעננה, אור וחשך יום ולילה שנים ארבעה, ענש האיברים, רזיאל בן שמאואל, מכיר הברכה והקללה, מכיר הממזר בן הנדה, מכיר ישו מחמד.¹⁸⁹

הטקסט מבוסס על שורה ארוכה של גימטריאות: ערבות = ארבעים שנה = שנים ארבעה = עונש האיברים = רזיאל בן שמאואל = מכיר הברכה והקללה = מכיר הממזר בן הנדה = מכיר ישו ומוחמד = 678. רזיאל הוא בגימטרייה אברהם, ושמאואל איננו אלא שמו של אביו של ר' אברהם אבולעפיה, שמואל. כמו במובאה הקודמת, אבולעפיה תיאר כאן מעין גאולה רוחנית שזכה לה בשנת הארבעים לחייו.

דיון בחשיבות גיל ארבעים להתפתחות הרוחנית – שיש לו קרבה לדיון שבספרו של ר' נתן בן סעדיה חראר 'שערי צדק' – נמצא אצל ר' יצחק דמן עכו, ולדעתי יש לייחס למקבילה זו משקל רב, יחד עם הזיקות האחרות:

and its Spiritualization in Abraham Abulafia's Eschatology', A.I. Baumgarten (ed.), *Apocalyptic Time*, Leiden 2000, pp. 155–185. על נושא זה ראו גם את הדיון להלן בסעיף ו. וכן ראו: G. Vajda, *Juda ben Nissim ibn Malka: Philosophe juif Marocaine*, Paris 1954, pp. 11–12

180 על פי הנאמר בבבלי, חגיגה יד ע"א.

181 בר' כה 20.

182 מ"ם = 80 = מולד.

183 ר' אברהם אבולעפיה, 'פירוש ספר הפטרה', נדפס: הנ"ל, מצרף השכל, מהדורת גרוס (לעיל הערה 61), עמ' קיא. וראו: אידל, החוויה המיסטית אצל אבולעפיה (לעיל הערה 74), עמ' 152–153.

184 שנת הארבעים, הן לחייו של אבולעפיה והן לאלף השישי.

185 דהיינו בשנת 1280, שהיא שנת ה' אלפים מ', כשאבולעפיה היה בן ארבעים, שבה אליו התגלות זו. החיבור נכתב באותה תקופה.

186 זוהי דוגמה של דרשת המילוי.

187 בלעם = הקבלה = 142.

188 במ' כד 4.

189 ר' אברהם אבולעפיה, 'פירוש ספר החיים', נדפס: הנ"ל, מצרף השכל, מהדורת גרוס (לעיל הערה 61), עמ' פג. על קטע זה ראו: אידל, האוטוריית אצל אברהם אבולעפיה (לעיל הערה 39), עמ' 353–352.

המשכיל הזה הבא לפרוש ולהתבודד¹⁹⁰ להמשיך בנפשו¹⁹¹ הרוח האלוהי במעשים הנפלאים והנוראים¹⁹² אשר עצמו מספר מיום בא מהאל חשק אמיץ ואהבה עזה בלב אביו ואמו יולדו הולדתו להתחבר ולעמול בו עד היות היום בן ארבעים שנה שהיא עת תשלום בנין שכל נפשו והיכלה למאוס ברע ולבחור בטוב דעד¹⁹³ ארבעין שנין מיכלא מעלי, הן הן המורגשות והגופניות, ומכאן ואילך שתיא מעליא הוא הרוח האלוהי להשיג המושכלות [...]. ארבעים שנה ואילך אתם במדבר, ירמוז לבית ההתבודדות.¹⁹⁴

השימוש בביטויים משכיל, שכל נפשו, מורגשות ולהשיג מושכלות מלמד על הרקע הפילוסופי הברור של הדברים.¹⁹⁵ מקבילה לחלק מהדיון מופיעה במקום אחר באותו חיבור, ושם נאמר כי 'שלמות החומר ארבעים שנה ושלמות השכל ארבעים שנה'¹⁹⁶ – ושוב לפנינו תפיסה פילוסופית. לדעתי היקריות אלה של שנת הארבעים בקבלה הנבואית הן רקע סביר לדברי המקובל האנונימי שחיבר את 'ספר הזקן'.

אעיר בסוף הדיון במובאה האחרונה מהשערים כי מבחינת תורת הסוד לא גרס הזקן כי צריך לקבל את המשמעות הרוחנית של הפסוק 'ומשה בן מאה ועשרים שנה במתו לא כהתה עינו ולא נס לה' (דב' 7) כפשוטו, אלא אפשר לגזור אותו אם משהו משכיל, תופעה שחוזרת במקום אחר בשערים.¹⁹⁷ מכל מקום דומה כי לפנינו רקע מעניין לדבריו של הזקן, ומוטב להתחשב בדברים כמקורות אפשריים לדעתו על גיל ארבעים. אינני מניח קיומו של רקע אחד הומוגני, ובדיקתם של כמה רקעים, בהדגשת השוני ביניהם, מונעת תפיסה היסטורייציסטית מצמצמת, כפי שגורמת ההזדקקות לתפיסה התיאוסופית לבדה. הדגשת יסודות שהגיעו מחוץ לאזור התרבות הספרדי, כגון אשכנז, מונעת גם היא תלות גדולה מדי בהקשר המיידני.

190 ראו לעיל בהערה 153.

191 ראו גם במקום אחר אצל ר' יצחק דמן עכו: אידל, פרקים בקבלה נבואית (לעיל הערה 78), עמ' 135–136; וכן: ר' יצחק דמן עכו, מאירת עיניים, מהדורת גולדרייך (לעיל הערה 23), עמ' קכ.

192 'זיודמן לו בצירוף האותיות וייחודם והופכם, עץ הדעת טוב ורע, שכל צודק ודמיון כוזב, מלאכי רחמים ומלאכי חבלה, מלמד זכות ומלמדי חובה, מקטרגים וסניגורים, ויהיה בסכנת בן עזאי למות' (כ"י ששון 919, עמ' 215). לדיון קצר בטקסט ראו: אידל, פרקים בקבלה נבואית (שם), עמ' 134–135.

193 בבלי, שבת קנב ע"א.

194 כ"י ששון 919, עמ' 215. נדפס: אידל, לתולדות האיסור ללמוד קבלה (לעיל הערה 31), עמ' ט; וראו גם את הדיון בטקסט: הנ"ל, פרקים בקבלה נבואית (לעיל הערה 78), עמ' 136; הנ"ל, החוויה המיסטית אצל אבולעפיה (לעיל הערה 74), עמ' 155.

195 אעיר כי לא ניכרים ב'ספר הזקן' מוטיבים על מקור הנשמה וחזרתה למקורה, שרווחו בראשית הקבלה, הן בקרב תלמידי ר' יצחק סגי נהור והן אצל הרמב"ן. ראו: מ' אידל, 'נשמת אלוה: על אלוהיות הנשמה אצל הרמב"ן והאסכולה שלו', ש' ארוזי, מ' פכלר וב' כהנא (עורכים), החיים כמדרש: עיונים בפסיכולוגיה יהודית לכבוד פרופסור מרדכי רוטנברג, תל אביב 2004, עמ' 338–380.

196 כ"י מוסקווה, גינצבורג 775, דף קמח ע"א, וראו: ר' יצחק דמן עכו, אוצר חיים, מהדורת גרוס (לעיל הערה 84), עמ' קמז.

197 ראו להלן ליד הערה 364.

ג. ספר 'אור נביא' או ספר 'אור נברא'?

באחד הדיונים ב'ספר הזקן', כפי שהדפיסו מהדירו, נאמר: 'ודע כי שם פרדס הוא שם מונח קדמון קראהו כן מעתיקי לשונות ובספר אור נביא תמצא בו התעוררות'^{198, 199}. אין ספק כי הכוונה לזיקה בין פרדס למה שנקרא בשפות הודו-אירופיות *paradisos*. מעניין הדבר שהמקובל עלום השם השתמש בלשון רבים, 'מעתיקי לשונות', והדבר עשוי ללמד שידע יותר משפה לועזית אחת, ואף ידע כי תיבה זו הושאלה כבר בתקופה עתיקה.

ההתייחסות לחיבור בשם 'אור נביא' ודאי הייתה יכולה לאשש לפחות במשהו את טענתי כאן בדבר הזיקה של 'ספר הזקן' לקבלה הנבואית. אולם שלושה קשיים מעמידים קריאה זו בספק. האחד הוא אופייה של השפה העברית, שבסמיכות של שני שמות עצם מעדיפה ליידע את הסומך, ומשום כך היינו מצפים לצורה אור הנביא. הקושי השני נעוץ בפיענוח תיבה שבכ"י אוקספורד, בודליאנה Reggio 26 (נויבאואר 2396), כתב היד היחיד שיש בו הדיון הזה: האם בתיבה 'נביא' האות השלישית היא יו"ד או שמא יש לקרוא במקומה רי"ש, כלומר 'נברא'? עיון בכתב היד מלמד כי שתי הקריאות אפשריות, כיוון שהאות שהמהדיר קרא כיו"ד גדולה מעט מהרגיל ולכן ייתכן כי היא רי"ש. והקושי השלישי הוא שלא הגיע אלינו חיבור בשם 'אור נביא' או בשם דומה. לעומת זאת בכמה מקורות מימי הביניים קיים גם קיים הביטוי 'אור נברא'²⁰⁰ והחשוב שבהם הוא ספרו של הרמב"ם 'מורה הנבוכים', בכמה דיונים שבחלק א, פרקים י, יט, כו, כח, סד. ככל הנראה, כפי שהציעה אסתי איזונמן, הביטוי בדברי הרמב"ם הוא אלגוריה לשכל הפועל.²⁰¹ אולם בספר 'מורה הנבוכים' לא מדובר בחיבור בשם זה אלא במושג מופשט. גם בחיבוריו של ר' אברהם אבולעפיה מופיע הביטוי כמה פעמים, אך ללא התיבה 'ספר' אלא כדרך שהרמב"ם טבע את הביטוי כמצייני מושג מסוים באמצעות צירוף מילים עברי.²⁰² כך למשל נאמר בדיון שבספר 'אוצר עדן גנוז': "מת בחי" "זכות וחובה" "אור נברא" "חמר האור" "אור הרחם" "אות המח" "חם התאורה" "אור העצם הכוכב" "הוא חתם" "הוא התחלה" "חצי השם בה" "מדותי" "דמותי" "שכל דמיון" "ה' מלאך ה' שטן" "שניהם הכל" "קודש ליי" "בן ובת".²⁰³ לפנינו שורה של

198 על המונח התעוררות ראו להלן בהערות 627, 631.

199 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 236. ראו גם: שם, עמ' 156 לתעתיק לאנגלית *Or Navi* I. Efros, 'Saadia's General Ethical Theory and Its Relation to Sufism', *JQR*, 57 (1967), 200
A. Altmann, 'Saadya's Theory of Revelation: Its Origin and Background', E. I. J. Rosenthal (ed.), *Saadya Studies: In Commemoration of the One Thousandth Anniversary of the Death of R. Saadya Gaon*, Manchester 1943, pp. 4-25

201 א' איזונמן, 'המונח "האור הנברא" והשלכותיו במשנתו של הרמב"ם', דעת, 55 (תשס"ה), עמ' 41-58.
202 ראו למשל: ר' אברהם אבולעפיה, חיי הנפש, מהדורת גרוס (לעיל הערה 114), עמ' נז – ושם הוא זיהה את האור הנברא עם השכינה; הנ"ל, ספר סתרי תורה, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"ב, עמ' קצט. אודן בשני החיבורים מייד בהמשך.

203 ר' אברהם אבולעפיה, אוצר עדן גנוז, מהדורת גרוס (לעיל הערה 74), עמ' 377.

גימטריאות שעולות למספר 460, כמו הביטוי 'אור נברא'. גימטרייה זו חוזרת בחיבור אחר של אבולעפיה, שחשוב לענייני במיוחד, הוא 'ספר המלמד', שנכתב בשנת 1276 והגיע אלינו רק בחלקו.²⁰⁴ וכך נכתב שם:

שכבר הודעתך שבתורה ברא אלהים את השמים ואת הארץ.²⁰⁵ וזה הסוד יובן מן בראשית אלהים ברא את השמים,²⁰⁶ ותבינהו בסוד שם שדי הנקרא שר הפנים²⁰⁷ מפורש אדני". ועניין זה הוא מפני שזה השם הנכבד שהוא מורה על שכל גלגלי הוא במספרו עשרי"ם ושש"ה וסודו כת"ר תור"ה, כמו שפרשתי בספר אור נברא שסודו רוח מדבר זכות וחובה, ואע"פ שאינו דבור הוא חמר דבור. ואחר קבלו השפע מהגלגל החוזר חלילה, מגיע אל התכלית שהוא תקון כלי משכיל, אשר מדבר בדבור, ומקבל דבר יהו"ה אשר הברכה באה מאתו בכדור בכח כתר תורה הנזכר.²⁰⁸

שתי גימטריאות שמופיעות גם בחיבורים אחרים של אבולעפיה אבל בנפרד, באות יחד בפסקה זו: הגימטרייה הידועה כתר תורה = 1,231 = עשרים וששה²⁰⁹ מצד אחד והגימטרייה אור נברא = חמר דבור = רוח מדבר = זכות וחובה = כלי משכיל = מדבר בדבור = 640 מצד אחר. התיבות 'שפירשתי' בספר אור תורה' מופיעות ביניהן. נשאלת השאלה כיצד לקרוא את הדברים: אם הכוונה בתיבה 'בספר' לגימטרייה הקודמת, 1,231, אשר אבולעפיה עסק בה כדבריו בחיבור זה במקום אחר, אזי הפיסוק צריך להיות 'כמו שפירשתי בספר',. אך שמא יש לפסק 'כמו שפירשתי בספר אור נברא', דהיינו הכוונה לספר אחר, ששמו 'אור נברא'. ב'ספר המלמד' כפי שהגיע אלינו הגימטרייה הראשונה איננה, אך הופעת הגימטרייה השנייה עשויה להטות את הכף לכיוון הראשון, ואזי סביר יותר לפסק 'כמו שפירשתי בספר, אור נברא שסודו רוח מדבר'. ואולם רצף של שלוש המילים 'ספר אור נברא' קיים בכל זאת רק בשני המקורות הללו, והוא מקבילה – גם אם הדמיון נוצר בשל הבנה לא נכונה – לנאמר ב'ספר הזקן'. כמוכן יש גם אפשרות תיאורטית ששלוש המילים הוזהות מופיעות רק במקרה בשני המקומות ואין כל תלות בין הדברים.

דומני כי ממצא נוסף הופך את ההסבר המניח מקריות גרידא לבעייתי מאוד. כפי שהראיתי במקום אחר, כ"י פריז, הספרייה הלאומית 680. héb., שהוא היחיד שנשתמר בו חלק נכבד

204 לתיאור החיבור ראו מ' אידל, 'כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 15–16.

205 זהו נושא מדרשי ידוע. ראו למשל: בראשית רבה א, א (מהדורת תיאודור–אלבק, עמ' 2).

206 בר' א' 1.

207 שדי = 314 = מטטרון.

208 ר' אברהם אבולעפיה, ספר המלמד, מהדורת גרוס (לעיל הערה 122), עמ' ב–ג.

209 הכוונה לערך של כ"ו, הגימטרייה של השם בן ארבע אותיות.

מ'ספר המלמד',²¹⁰ הועתק בכתיבה ביוזנטית במאה החמש עשרה, ככל הנראה מתוך כתב יד שהועתק בזמנו על ידי מעתיק ששמו 'הצעיר והנבוז יצחק', ושהצעתו לזהותו כר' יצחק דמן עכו.²¹¹ אם טענותיי אלה נכונות, לא סביר לייחס את שתי ההיקרויות של רצף התיבות 'ספר אור נברא' ליד המקרה. זאת ועוד אחרת, בסיום הדברים שהבאתי לעיל מ'ספר הזקן' נאמר: 'ובספר אור נברא תמצא בו התעוררות', ואילו במובאה מ'ספר המלמד' נאמר: 'ומקבל דבר יהו"ה אשר הברכה באה מאתו', דהיינו סוג מסוים של התעוררות רוחנית, והדבר הולם את משמעותו של הביטוי 'אור נברא' הן אצל הרמב"ם והן אצל אבולעפיה.²¹²

אציין לבסוף כי לדעתי ר' יצחק דמן עכו לא היה רק מעתיק בעלמא, אלא גם שינה את הטקסט המועתק מדעתו של אבולעפיה לדעותיו שלו, והן המופיעות בטקסט כפי שהגיע אלינו. אני מזהה אצלו תופעה זו גם במקרים אחרים, הנוגעים לדברי מקובלים שאינם קשורים כלל לקבלתו של אבולעפיה.²¹³ מכל מקום סביר להניח כי ר' יצחק דמן עכו וכתביו שימשו כצינור מעבר לרעיונות הקשורים לקבלה הנבואית מאיטליה או מן האימפריה הביזנטית לספרד, ובכלל זה למקובל עלום השם שכתב את השערים. ובכל מקרה חיבור בשם 'אור נברא' – או 'אור נביא' – איננו נזכר בכתביו של אבולעפיה, שהרבה למנות בספריו את שמות חיבוריו.

ד. על סוג השיח בשערים ובכתבי ר' יצחק דמן עכו ועל דמותו של חנוך

עסקתי לעיל בכמה מקבילות של מונחים ורעיונות שנמצאים בקבלה הנבואית וב'ספר הזקן', ושעוד כמה שידיעותיי מגיעות אינן נמצאות בענפי קבלה אחרים. גם במבנה השיח בקבלה הנבואית וב'ספר הזקן' ניכרת קרבה ביניהם. ב'ספר הזקן' חוזרת השאלה ששואלים את הזקן, 'למה' כתובים במקרא דבר מסוים או אפילו אות מסוימת. אביא כמה לשונות לדוגמה:

זה סוד גדול לצנועים²¹⁴ הנקראים סגולות.²¹⁵ שאל תלמיד ותיק את הרב הזקן. אמר לו:

210 הספר חובר כאמור בשנת 1276, בתקופה שאבולעפיה שהה באימפריה הביזנטית, כנראה בעיר פטרס.

211 ראו: אידל, ר' יצחק דמן עכו ויחסו לקבלה הנבואית (לעיל הערה 3), סעיף 3.

212 ראו גם לעיל ליד הערה 146.

213 ראו: אידל, ר' יצחק דמן עכו ויחסו לקבלה הנבואית (לעיל הערה 3), סעיפים 3 ו-5. ראייה זו של ר' יצחק דמן עכו כמי ששינה את הטקסטים שלפניו ופירשם פירושים שאינם הולמים את המקור, שונה מתדמיתו כמוסר מהימן, הרווחת במחקר.

214 תואר זה חוזר בשערים בכמה מקומות. ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 144, ובטקסט עמ' 211, 212, 231, 234, 256. למונח צנוע כתואר למקובל ראו גם: ר' יצחק דמן עכו, מאירת עיניים, מהדורת גולדרייך (לעיל הערה 23), עמ' פה, קנו; הנ"ל, אוצר חיים, מהדורת גרוס (לעיל הערה 84), עמ' קנו. המונח נמצא גם בקבלה הנבואית לפני ר' יצחק דמן עכו ואין כאן מקום להאריך. ראו גם: R. Meroz, 'The Archaeology of the Zohar, *Sifra Ditseni'uta* as a Sample Case', *Daat*, 82 (2016), pp. lxxxiv–lxxxv

215 השוו לנאמר במקום אחר ב'ספר הזקן': 'והמקובלים האמתיים נרמזו להם וגם הם רמזו כל וכשהיה הרב

אדוננו האר עינינו למה נכתב בכל התורה ובכל הנביאים ובכל הכתובים מלת כלם חסר, ובמקום אחד מיוחד בירמיה מצאנו מלא.²¹⁶
 שאל ר' לפינחס למה מארת כתיב חסר כלו וגלה לו באותה פרשה.²¹⁷
 עוד אמר הזקן ומה ששאלתם מה שנרמז בהולד לו את יצחק בנו למה לא נאמר בהולידו.²¹⁸
 שאלו לזקן בעל הסודות על ה' שבהבראם למה כותבין ה זעירי.²¹⁹
 ויש לשאול למה נכתב בכל מקום אלהים יי' בתרגומו חוץ מהמקומות הרמוזים ואמר לנו הזקן.²²⁰
 שאלנו לזקן למה עשה שלמה עשר מנורות ולא נעשו כך במשכן משה, השיב אף משה רמז על העשרה כמו שארז"ל תעשה המנורה.²²¹

אפשר להוסיף על שש דוגמאות אלה עוד כהנה וכהנה משלל דיונים, ובכל המקרים מדובר בעניינים מקראיים ובדרך כתיבת הדברים במקרא,²²² אם כי יש גם מקרים שהשאלה 'למה' קשורה בהם לעניינים אחרים.²²³ ייתכן כי דיון קצר שמתחיל בשאלה 'למה שני לוחות הברית', והנמצא בכתב יד יחד עם סודות קבליים שונים וביניהם חלקים מ'ספר הזקן', שייך לשערים אלה.²²⁴

סוג זה של שיח מופיע גם בכתבי ר' יצחק דמן עכו. למשל הוא 'שואל כיון שהדבור רומז לתפארת והאמירה לעטרה, למה אמר ויאמר. ויראה לי הטעם, לפי שהיה העת ההיא עת של דין ונקמה, והוציא הרחמים בלשון דין'.²²⁵ ובמקום אחר כתב: 'כן למה נאמר מקרא קודש ולא קודש ממש ביום טוב ראשון של פסח ויום טוב ראשון של חג';²²⁶ וכן: 'יש לשאול למה לא ארז"ל חבר הוא לרשע אחר, ולמה הזכירו לירבעם דוקא בזה הענין. והתירוץ בזה'.²²⁷ מעניין לציין כי לא בעל השערים ולא ר' יצחק דמן עכו פיתחו מעין פילוסופיה של שפה כפי שאפשר למצוא

רומז עניינים אלו לסגולות היה ההמון נמוג אומר מה עמקו מחשבות הרב באמרו כדברים האלה, שאין אנו מבינים מה הם' (וולפסון, שערים לזקן [לעיל הערה 26], עמ' 215). אני רואה כאן תיאור דמיוני לגמרי, חלק מהלשונות ההיפרבוליים הפזורים בשערים השונים. ראו להלן בהערה 544.

216 וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 266.

217 שם, עמ' 250.

218 שם, עמ' 276. על נושא זה ראו בהרחבה להלן בסעיף ז.

219 שם, עמ' 274.

220 שם, עמ' 243.

221 שם, עמ' 236. הכוונה לתיבה 'תעשה' בנפעל שכתובה ללא יו"ד.

222 שם, עמ' 219, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 230, 247, 269.

223 שם, עמ' 246, 266.

224 כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 1768 (לשעבר 682 EMC), דף 118ב. וראו להלן בהערה 255.

225 ר' יצחק דמן עכו, מאירת עיניים, מהדורת גולדרייך (לעיל הערה 23), עמ' לו.

226 שם, עמ' קעו.

227 שם, עמ' קפו.

בכתביהם של ר' יוסף ג'יקטילה ור' אברהם אבולעפיה, שהיו מעוניינים פחות בפרטי הכתיב המיוחד של המקרא, ושסוגי האוטריקה שלהם שונים.²²⁸

דומני כי המקרה הבא מעניין יותר. ר' יצחק דמן עכו כתב: 'ושאלתי את פי מורי ה"ר יהודה הדרשן אשכנזי ע"ה מה היה ענין חנוך שעל ידו זכה לכל זה, כי ענין אליהו ז"ל ידוע, אבל חנוך למה. אמר כי קבל שחנוך היה אושכף'.²²⁹ ושוב בשם אותו מורה אשכנזי כתב במקום אחר באותו ספר: 'אמר לי החכם הנזכר כי אני שאלתיו לאמר: למה יקרא הקב"ה ליחזקאל בן אדם יותר מכל זולתו. וענני ואמר'.²³⁰ אין ספק שגם כאן הכוונה לר' יהודה הדרשן אשכנזי, ששמו נזכר בצורה מפורשת קודם לכן באותו עמוד.²³¹ כמובן אפשר להטיל ספק בנכונות האמירות הללו, כאשר המורה הנשאל יש לו תשובה מן המוכן, ובייחוד נשאלת השאלה אם ר' יהודה אשכנזי, שדבריו על חנוך יש להם מקור במסורות אסלאמיות דווקא, הוא שאכן הורה כך לר' יצחק דמן עכו, שידע ערבית.²³² כמו במקרה של הזקן בעל הסודות, המורים יודעים תמיד תשובות על שאלות התלמידים, מצב שמן הראוי כי יעורר ספק.

התעניינות מיוחדת בדמותו של חנוך ניכרת בספרות ה'זוהר' ובכתבי ר' משה די ליאון²³³ וגם ב'ספר הזקן', בדיון שיש בו סממנים של התרבות המוסלמית:

וזכור המאמר הנכבד שארו"²³⁴ חנוך הפך בשרו ללפיד אש, וכן הוא האמת. ורמזו הזקן

228 ראו: אידל, אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה (לעיל הערה 42); הנ"ל, 'גימטריות רב-לשוניות אצל אברהם אבולעפיה ומשמעותן: מהמקרא אל טקסט ואל שפה', מ' בר-אשר וע' מאיר (עורכים), נטעי איקן: מחקרים בלשון העברית ובאחיותיה מוגשים לאילן אלדר, ירושלים תשע"ד, עמ' 193–224, במיוחד בעמ' 224.

229 ר' יצחק דמן עכו, מאירת עיניים, מהדורת גולדרייך (לעיל הערה 23), עמ' מז. על סיפור זה ותולדותיו ראו: שם, עמ' שצה; אידל, עולם המלאכים (לעיל הערה 78), עמ' 107–109; מ' שניידר, 'חנוך תופר המנעלים והמסורת המוסלמית', קבלה, ו (תשס"א), עמ' 287–319. על חנוך בימי הביניים ראו גם: M. Idel, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, London 2007, pp. 645–670

230 ר' יצחק דמן עכו, אוצר חיים, מהדורת גרוס (לעיל הערה 84), עמ' ט.

231 ראו גם: ר' יצחק דמן עכו, מאירת עיניים, מהדורת גולדרייך (לעיל הערה 23), עמ' ז–צא.

232 ראו: שניידר, חנוך תופר המנעלים (לעיל הערה 229).

233 ראו: א' בר-אשר, מסעות הנפש: גן עדן במחשבה ובדמיון בספרות הקבלה בימי הביניים, ירושלים תשע"ט, בייחוד עמ' 295–314 ולפי המפתח בעמ' 542. מעניין לציין כי ר' יוסף ג'יקטילה, שפעל באותה תקופה ובסמיכות מקום, היה מעוניין פחות בשאלות הקשורות לחנוך, אף שהמלאך מטטרון פֶּשְׁכַל הפועל ושר העולם ממלא תפקיד באוטריקה שלו. ראו למשל: ר' יוסף ג'יקטילה, ספר גנת אגוז, מהדורת החיים והשלום, ירושלים תשמ"ט, עמ' קי–קיב, שסה, שע; וראו גם: M. Idel, 'Enoch and Elijah: Some Remarks on Apotheosis, Theophany and Jewish Mysticism', G. Allen and R. Sellars (eds.), *The Salt Companion to Harold Bloom*, Cambridge 2007, pp. 360–370; ע' ישראלי, 'עלייתם של חנוך ואליהו בקבלת המאה השלוש עשרה', פעמים, 110 (תשס"ז), עמ' 31–54 (נדפס שוב: הנ"ל, פתחי היכל: עיוני אגדה ומדרש בספר הזוהר, ירושלים תשע"ג, עמ' 78–100). ראו גם את דבריהם של אפטרמן ופינטו, התהלכות, התהפכות ולקייחה (לעיל הערה 21).

234 ראו הציונים אצל וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 249, הערה 671.

בזה רמזו כמו שקבל²³⁵ כי סבת היות חנוך חי לעדי עד היה מפני שהשתכל בדור אנוש שהיו עובדים לשמש שהיו חושבים שהוא האלוה²³⁶ כמו שנמצא בדורות הצאבה אחרי כן,²³⁷ ולא נתחבר עמהם כלל. ומתוך דבקותו בש"י השכיל והבין בכל ענייני כחות השמש והשיג כי נברא לענין,²³⁸ ואחר שהשיג אמתת העולם בקש מהשם לסלקו מן העולם.²³⁹

אין ספק כי לפנינו אזכור ברור של המאגיה האסטרלית שהייתה קשורה לפולחן צאבה, כפי שתוארה בחיבוריו של הרמב"ם.²⁴⁰ ייתכן כי לפנינו חלק ממערכת הדיונים על חנוך בהקשר של ייסוד דתות בעלות אופי אסטרולוגי, עניין שנתפס כאן בצורה שלילית. יש לשים לב לשימוש בביטוי 'כחות השמש', שמרמזו בלי ספק לעניין אסטרלי, ולמונח כוחות, שכמו במקרים אחרים ב'ספר הזקן', איננו מציין לתפיסה תיאוסופית. כמו כן יש לציין כי המטמורפוזה של חנוך איננה מזכירה בצורה מפורשת את הפיכתו למטטרון כפי שמופיע במקורות רבים מאוד, ככל הנראה כחלק מהסתרת האנגלולוגיה ושמות המלאכים, כפי שאראה בהמשך מחקר זה. דומה כי הזיקות החיוביות והשליליות בין חנוך לדתות אסטרליות עלו בקבלה בשלהי המאה השלוש עשרה.

235 הטענה שהזקן עצמו קיבל את הסודות מרבו מופיעה גם במקומות אחרים, שוב בלי לנקוב בשם הרב. לדעתי לפנינו רצף מדומיין של שלושה דורות של מקובלים, הרב, הזקן ומחבר השערים, כולם עלומי שם. אינני מכיר בקבלה תופעה דומה לכתיבה בעילום השם לאורך שלושה דורות. האם יש כאן גלגול של תפיסת השלשלת של המסירה בצופיות? השוו לעומת זאת להרהוריו של המהדיר על תופעת השמירה על האלמוניות שאדון בהם להלן בסעיף ז.

236 על פולחן השמש באסטרולוגיה הקדומה ראו: F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York 1960, pp. 69–70. על השמש ראו גם בהמשך מובאה זו.

237 יש להניח כי אזכור הצאבה קשור גם הוא לתפיסה אסטרולוגית כמו במורה הנבוכים ג, כט, מט, נ. על הנושא הרחב והחשוב הזה ראו: ש' סטרומזה, 'צאבאים של חראן וצאבאים אצל הרמב"ם: על התפתחות הדת לפי הרמב"ם', ספונות, ז (תשנ"ט), עמ' 295–277; J. B. Segal, 'The Sabian Mysteries: The Planet', *Vanished Civilizations: Forgotten Peoples of the Ancient World*, London 1963, pp. 201–220.

238 דהיינו השמש נבראה לצורך מסוים ואיננה עצמאית.

239 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 249, וראו את דבריו שם, עמ' 165–166. השוו לדבריו של ר' בחיי בן אשר בפירושו על בר' ו' 9: 'ויתהלך חנוך את האלהים (בר' ה' 22), כי נסתכל בדורו של אנוש שהיו עובדי השמש והכוכבים והמזלות ועמד הוא על החכמה ההיא על השלמות וידע והשיג כי יש סיבה ראשונה עליונה על הכל, ומתוך שני חייו שהיו שלש מאות ששים וחמש כמנין ימות החמה נרמזו לנו בכתוב שהשיג בחכמתו מהלך השמש ונדבק בסיבה העליונה יתברך'.

240 על מאגיה אסטרלית ראו בהערה 237 וכן: ש' פינס, 'על המונח "רוחניות" ומקורותיו ועל משנתו של ר' יהודה הלוי', תרביץ, נו (תשמ"ח), עמ' 511–540; ועבודתו המקיפה והחשובה של ד' שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה בתרבות היהודית, רמת גן תשנ"ט; וכן: G. Vajda, 'La doctrine astrologique de Juda ben Nissim ibn Malka', *Homenaje a Millas Vallicrosa*, II, Madrid and Barcelona 1956, pp. 483–500; M. Idel, 'Hermeticism and Kabbalah', P. Lucentini, I. Parri and V. P. Compagni (eds.), *Hermeticism from Late Antiquity to Humanism*, Turnhout 2004, pp. 389–408, idem, *Kabbalah in Italy, 1280–1510: A Survey*, New Haven, CT 2011, pp. 206–207, 267–286, 344–348. וראו להלן בהערה 263.

למשל בליקוטים שערך ר' יצחק דמן עכו ממסורות שלדבריו קיבל מרבו ר' נתן – שלדעתי יש לזהותו עם תלמידו האחר של ר' אברהם אבולעפיה, ר' נתן בן סעדיה חראר, מחברו של ספר 'שערי צדק' – ליקוטים ששרדו בכתב-יד יחיד, נאמר:

כי הש"י יול"י²⁴¹ מרוב אהבתו את חנוך בן ירד טרם הלקחו גלה לו סוד העליוני והתחונני ולמדוהו סוד קשרם יחד שהוא סוד הקרבן בפרטיו וצוהו ואמר לו: סודות כך וכך תגלה לבני אדם וסודות כך וכך יהיו לך לבדך ואין זרים אתך, כבשים יהיו ללבושיך.²⁴² אמרתי לו: ומדוע לא עשה הש"י טובה כזאת לאברהם אבינו שהתנסה בי' נסיונות ועמד בכלן? אמר: אל תדבר באע"ה²⁴³ כי מעלתו גדולה מאד מאד²⁴⁴ ממעלת חנוך, כי הוא איש החסד, ראש לבני העליון²⁴⁵ ודי למבין.²⁴⁶

סביר כי מדובר כאן על הזיקה בין אברהם לספירת חסד, הספירה הראשונה בבניין של שבע הספירות התחוננות, בעוד שיש להניח כי חנוך זוהה עם ספירה נמוכה יותר. לפנינו שיחה – אמיתית או מדומיינת – בין תלמיד למורה על אודות חנוך, בדומה לשיחות שבשערים. ההתעניינות במעלתו המיוחדת של חנוך נמצאת גם בדין אחר ב'ספר הזקן': 'ואם זכה חנוך לחיות חיי העולמים בלא מיתה מפני שהלך אל האלהים עד שלקחו והעלהו למרום ונתן כסאו אצל כסא המלאכים, וכן כסאו של אליהו, השם יזכנו לעלות לראות ולהשתחות. אמן סלה.'²⁴⁷ האם הכוונה לכיסאו של חנוך שהוא גבוה מהשמש? ייתכן כי הציון להשתחות הוא חלק של מעין פולחן חנוך, שנמצא בכמה טקסטים מימי הביניים.²⁴⁸ לפחות ככל הנוגע לנושא משותף זה בין השערים לספרות הזוהרית וכתבי ר' משה די ליאון, דומני כי הזיקה ביניהם איננה סבירה אם לשפוט לפי הניסוחים שהבאתי כאן.

אזכיר לבסוף שהשאלות הנדונות על מה שכתוב במקרא ואף על משמעות הכתיב המיוחד, בייחוד זה החסר, שונות בטיבן מקושיותיו החדות וההגיגיות של חייו הבלכי, אך הן קרובות למה שנמצא בחיבור אשכנזי משלהי המאה השלוש עשרה ששמו 'ספר קושיות'.²⁴⁹ כמו כן

241 השם יתברך, יתבח ויתעלה לעולם ועד.

242 מש' כו 26.

243 באברהם אבינו עליו השלום.

244 כפל המילים 'מאד מאד' שכיח ב'ספר הזקן', בעקבות לשון המקרא. ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 201, 232, 237, 238, 240, 242, 244, 250, 277.

245 דהיינו אברהם מוזהה עם ספירת חסד, שהיא ראש לבניין של שבע הספירות התחוננות.

246 כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 1777, דף 33ב. ראו גם: אידל, עולם המלאכים (לעיל הערה 78), עמ' 109–110.

247 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 250 והערות המהדיר שם.

248 ראו: אידל, בן (לעיל הערה 229), עמ' 645–670.

249 ראו: ספר קושיות לאחד מהראשונים באשכנז, מהדורת י"י סטאל, ירושלים תשס"ו. האם יש כאן אפשרות של השפעה אשכנזית? ראו גם דבריי במאמרים המצוינים לעיל בהערה 9 ולהלן בהערה 561. וראו במיוחד

ראוי להזכיר דיון קצר שנמצא בפירושו לתורה המיוחס לר' אלעזר מוורמס: 'בתורת כהנים ב"ג מקומות באילו דיבר הקב"ה עם אהרן וכנגדן בתורה י"ג מיעוטיין. והקשה לי הנביא מצרפת²⁵⁰ והא י"ו הן והם רמוזים במסורת הגדולה ואין הן'.²⁵¹ לפנינו שוב מקרה של העלאת קושיה הנוגעת למה שכתוב בתורה.

בהקשר זה אזכיר גם כי החיבורים היחידים שעוסקים לכל אורכם בשערים הם 'ספר החכמה' ו'סודי רזי הסמוכים' בנוסחו המוקדם שכתב ר' אלעזר מוורמס, המפרטים את עשרות דרכי הפרשנות למקרא, הנקראות שערים, וגם הם התחברו באשכנז.²⁵² חשיבות ההידרשות לכתיב החסר כחלק מדרך פרשנית בולטת בחיבור מהמחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה ששייך לחסידי אשכנז ושמם 'ספר הנעלם'.²⁵³ העלאת הקושיות וההתמקדות בדרישת המשמעות של האותיות החסרות עשויות ללמד על השפעה אשכנזית מסוימת על 'ספר הזקן'.²⁵⁴

ה. טקסטים חדשים הקשורים ל'ספר הזקן'?

'ספר הזקן' הגיעו אלינו בכתב יד אחד ארוך, כ"י אוקספורד, בודליאנה Reggio 26 (נויבאואר 2396), ובשורה של קטעים קטנים שנשתמרו בכמה כתבי יד אחרים, ושרובם נדפסו במהדורתו של וולפסון.²⁵⁵ מעיון במכלול החומר ברור כי גם כ"י אוקספורד Reggio 26, אין החיבור שלם,

על השפעת המנהגים האשכנזיים על ספר ה'זוהר': י"מ תא-שמע, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי הלכה בספר הזוהר (נוסח מורחב), תל אביב 2001.

250 הכוונה לדמות ששמה יצחק הכהן. ראו: אידל, נביאים והשפעתם (לעיל הערה 9), עמ' 291. והשוו לנאמר בשמו גם בפירושו הרוקח: על התורה², ב, מהדורת י' קלוגמאן, בני ברק תשמ"ו, עמ' רכט.

251 פירושו הרוקח: על התורה, מהדורת קלוגמאן (שם), ב, עמ' רכא. כפי שהראה דן, אין זה פירושו של ר' אלעזר מוורמס. ראו: י' דן, 'פירושו התורה של ר' אלעזר מגרמיזא', קריית ספר, נט (תשמ"ד), עמ' 644.

252 ראו להלן בהערה 576.

253 על החיבור ומהדורה של חלק ממנו ראו: ה' פוירשטיין, 'אותיות דוממות: הפרשנות לאותיות נעלמות אצל "חסידי אשכנז" ו"ספר הנעלם"', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ף, ושם גם סקירה של ספרות המחקר הקשורה לחיבור זה. על דרישת כתיב חסר ראו גם בספר אמרי נועם, שנדפס על שמו של ר' יעקב דלישקש, קרמונה שכ"ו, דף ה ע"ב.

254 ראו גם להלן בהערות 515, 535, 561, 562, 565, 576. אזכיר שוב בהקשר זה את מחקרו של תא-שמע, הנגלה שבנסתר (לעיל הערה 249). בדרישת אותיות במקרא אולי הכוונה לצורת כתיבתן. ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 197–198.

255 לרשימת כתבי היד שהוא דן בהם אפשר להוסיף את כ"י אוקספורד, בודליאנה Reggio 24 (נויבאואר 2221), דף 142–143א, שמקביל למה שנדפס אצל וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 269–270; כ"י ששון 921, עמ' 392, שמקביל למה שנדפס אצל וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 258–259 (על כתב יד זה ראו: Ch. Abramsky, *Seven Highly Important Hebrew Manuscripts from the Collection of David Solomon Sassoon* [Sotheby's Catalogue], New York, 1984, Ms. 7, no. 34; כ"י ניו יורק Ms. 1768, דפים 116–117א, 119–120א, 191א שמקביל למה שנדפס אצל וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 231–233, 238, 256. להלן בסעיף ו אודקק לנוסח של אחד השערים שבכ"י ניו

וקשה לשער מה היה גודלו או מבנהו המקורי. לדעתי אפשר לזהות חומרים נוספים שהיו שייכים לחיבור זה ואולי גם לסייע במשהו במלאכת תיארוכו.

יש בידינו חיבור מקיף הידוע במחקר בשם 'ספר 'סוד עולם', שנשתמר בכתב יד יחיד, כ"י מוסקוזה, ספריית המדינה של רוסיה, אוסף גינצבורג 607. לא ברור אם מחברו היה ר' חננאל בן אברהם בן מאיר אבן אסקירה או שמא הוא ירש את החיבור מאביו, ר' אברהם בן מאיר אבן אסקירה, ואם האב היה המחבר. אומנם החיבור זכה לכמה התייחסויות במחקר זה מכבר, אך רוב החומר שבחלקו הקבלי עדיין מחכה לגואל.²⁵⁶ שלום התייחס מדי פעם בקצרה לתוכנו,²⁵⁷ ואני השויתי את אחד הדיונים שבו למה שמצוי בספרות הזוהרית המאוחרת,²⁵⁸ אך הספרות הזוהרית היא מקור שולי בלבד בחיבור רב הכמות הזה.²⁵⁹ דיון קצר אך מעניין מתוך חיבור זה על יצירת הגלמים באזור התרבות האשכנזי נדון בחיבורי על הגולם.²⁶⁰ לאחרונה כתבה אסתר בורג על החיבור, ועמדה במיוחד על ההשפעות הניאו-אפלטוניות עליו,²⁶¹ וכן נדפסו כמה דפים מכתב היד העוסקים בל"ב נתיבות החוכמה וכוללים פירוש ארוך ממקורות קבליים שונים,²⁶² אך הדברים הללו אינם נוגעים לענייני. יש לציין את חשיבות הרקע התרבותי האסלאמי של החיבור – דפים מסוימים כתובים ערבית, ודפים אחרים מחזיקים תרגומים מערבית. כמו כן

יורק Ms. 1768. ראו גם לעיל בהערה 224. אציין כי היד שהעתיקה כתב יד זה דומה מאוד לזו שהעתיקה את כ"י אוקספורד Reggio 26. בכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 1848, דף 12א–13א, יש קטע המקביל למה שמצוי בכתבי יד אחרים מספר 'איצר חיים' של ר' יצחק דמן עכו. ראו גם לעיל בהערה 26.

256 התרגום מספר 'העצמים החמישה' המיוחס לאמפדוקלס שנדפס מתוך כתב יד זה ראו: ד' קויפמן, מחקרים בספרות העברית בימי הביניים, תרגם י' אלדד, ירושלים תשכ"ה, עמ' 85–86, 88–105; תיאור כללי של בעליו של כתב היד ראו: D. de Günzburg, 'La Cabale à la veille de l'apparition du Zohar', *Hakedem*, 1 (1907), pp. 36–28, 111–121. שני החוקרים האלה היו מעוניינים בראש ובראשונה בחומרים ובהיבטים הפילוסופיים של כתב היד. הנושאים הקבליים או אלה שיש בהם מאגיה אסטרלית תופסים מקום משני בשתי הסקירות הללו.

257 G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, trans. A. Arkush, ed. R. J. Z. Werblowsky, Princeton, NJ 1987, pp. 363–364; הנ"ל, אברהם כהן הירירה בעל 'שער השמים': חייו, יצירתו והשפעתה, תרגם ח' איזק, ירושלים תשל"ח, עמ' ח.

258 ראו: אידל, מבוא (לעיל הערה 19), עמ' כג–כט.

259 א' בורג, 'סוד עולם: עיונים בספר "סוד עולם" המיוחס לרבי חננאל בן אברהם אבן אסקירה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ג, נספח ו, עמ' א. חלקים קטנים מהטקסט נדפסו שם בנספח א. וראו גם: הוס, כוזהר הרקיע (לעיל הערה 24), עמ' 60, הערה 63.

260 אידל, גולם (לעיל הערה 30), עמ' 234, 267–268. על השפעת תפיסתו של ר' יוסף ג'יקטילה הצעיר ראו בכ"י מוסקוזה, גינצבורג 607, דף 79ב, אך לא צוין שם המקור.

261 ראו: בורג, יסוד עולם (לעיל הערה 259).

262 ראו: ספרי קבלת הגאונים, א, ירושלים תשס"ו, עמ' רכב–רכג, רכז–רל, רמז–רמח, רנב–רנג, תכא–תכג, תל–תלא, תלג–תלד, תלט. לדיון בחומר שברימונים – כפי שמכונים חלקי הספר – אלה ראו: בורג, יסוד עולם (שם), עמ' 39–67.

בחלקים שונים של החיבור ניכרת בבירור השפעה של המאגיה האסטרלית. חיבור זה, חיבוריהם של ר' יהודה בן נסים אבן מלכה ושל ר' יוסף אבן וקאר ומודעותו של ר' יצחק דמן עכו לתרבות הערבית ושפתה – כל אלה מעידים על עוצמת ההשפעה של ההגות המוסלמית לסוגיה על סוגים מסוימים של קבלה בספרד.²⁶³

העדות החשובה ביותר לזמנו של הספר נמצאת בחיבורו המאוחר של ר' שם טוב אבן גאון 'בדי הארון ומגדל חננאל', שהקדיש כאמור לזכר חברו ר' חננאל בן אברהם מאסקירה.²⁶⁴ ואלו דבריו בעניין זה:

ואשמע את מדבר אלי, ותלמיד חבר היה לי מנעורי בחור מעם, ומאושר, טוב וישר דורש טוב לעמו זכור אותו האיש לטוב ור' חננאל בר' אברהם שמו ואלמלא הוא נשתכחו ונשתקעו ממני כמה דברים שלא נאמרו לרבתי המקובלים²⁶⁵ נ"נ²⁶⁶ ובתוכם הדברים הנזכרים בזה החיבור שלא נמסרו בסיפור ובדבור מבואר כשאר הדברים מפה אל פה, יפה יפה²⁶⁷ [...] ובפרט ל"ב נתיבות פליאות חכמה²⁶⁸ שהזכיר בעל ספר יצירה, החזיק בידי ויגל כבודי,²⁶⁹ ויראני ספר נחמד שירש מאביו כולל אלה הדברים כולם ומכונה ספר יסוד עולם, עץ פרי עושה פרי²⁷⁰ מה מתוק מדבש ומה עז מארי, מעולה ומלא כרימון²⁷¹ וסגולה כפעמון זהב ורמון, ושם המחבר אחד קדוש מדבר קלט ילד רחם²⁷² זכרו לבו רק רכה בן רכה, וגם אמר

263 ראו גם: מ' אידל, 'מיסטיקה יהודית ומיסטיקה מוסלמית', מחניים, 1 (תשנ"ב), עמ' 28–33; הנ"ל, שריד מחיבור של ר' יצחק דמן עכו (לעיל הערה 6), עמ' 130–141. וראו לעיל בהערה 240. ראו גם בדבריי בסוף המאמר, בהערה 680 ולידה. השפעה של אבן סינא ומודעות לצופיות ניכרות בספרו של ר' נתן בן סעדיה 'שערי צדק', אך הוא נכתב מחוץ לספרד.

264 על מקובל זה ראו: ד"ש לוינגר, 'רבי שם טוב בן אברהם בן גאון', ספונות, ז, ב, (תשכ"ד), עמ' ט–טז; י' דן, "'איגרת גרמיזא" ובעיית הפסאדו-אפיגרפיה בקבלה הקדומה', הנ"ל וי' הקר (עורכים), מחקרים בקבלה, בפילוסופיה היהודית ובספרות המוסר וההגות: מוגשים לישעיה תשבי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 111–138; M. Halbertal, 'From Oral Tradition to Literary Canon: Shem Tov Ibn Gaon and the Critique of Kabbalistic Literature', M. Finkelberg and G. G. Stroumsa (eds.), *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leiden, 2003, pp. 253–265; הוס, כוהר הרקיע (לעיל הערה 24), עמ' 60 והערה 63, עמ' 70, 80–81, 287–288.

265 תלמידי הרמב"ן.

266 נוח נפש.

267 כוונתו שבספר 'יסוד עולם' יש קבלה מסוג שונה לגמרי מהמסורות שקיבל בעל פה ממוריו שהיו תלמידי הרמב"ן, והדבר ברור מעיון בחיבור זה.

268 דברים אלה נמצאים בספר 'יסוד עולם' ומקורם בספרות העיון, ונדפסו לאחרונה מספר יסוד עולם. ראו לעיל בהערה 262.

269 תה' טז 9.

270 בר' א' 11.

271 רמז לחלקים שבספר 'יסוד עולם', המכונים רימונים.

272 ראו גם: 'ראיתי אני קלט ילד רחם' ('יסוד עולם', כ"י מוסקווא, גינצבורג 607, דף 2א), דהיינו חננאל בן אברהם.

לי בפיו צורת האותיות²⁷³ ול"ב נתיבות ודברים חדשים קדשי קדשים שלמד מתוכו ומהולל עד שאין כלל העולם כדאי אצלו ואע"פ שלא היה מבין כולו.²⁷⁴

בדברי ההקדמה לספר 'יסוד עולם' נזכרות 'דרכי החכם מורי ר' רחם'.²⁷⁵ מתוך דברים אלה ברור כי ר' חננאל הצעיר לא חיבר את הספר 'יסוד עולם' אלא קיבל אותו מאביו, ואולי ר' חננאל היה המעתיק. דבריו אלה של ר' שם טוב נכתבו בהיותו בצפת, כנראה באמצע שנות השלושים של המאה הארבע עשרה, ולפיכך סביר שהספר עצמו נכתב כשני עשורים לפני כן, כפי שכבר שיערה בורג.²⁷⁶ יש להניח כי המחבר הוא ר' אברהם – עם כל הקשיים הכרוכים בזיהוי זה – שברור כי היה מבוגר מר' שם טוב ואף שימש פעם כמוורו.

בדברי ר' שם טוב המצוטטים לעיל יש הבחנה ברורה בין אופי הסודות מחוג הרמב"ן, שקיבל זה כבר ממוריו, לבין עולם קבלי שונה, שעיקרו דיונים שונים על מהות האותיות, הנקודות והתגים או ל"ב נתיבות חוכמה. גם אם ר' שם טוב לא העמיד את שני סוגי הקבלה זו מול זו, מודעותו לשוני ביניהם ברורה – והצדק עימו. אזכיר כי בספר 'יסוד עולם' יש התייחסות מעניינת לנבואה, שטעונה דיון נפרד,²⁷⁷ וכן הוא עוסק הרבה בצירופי אותיות ובפילוסופיה. זיהיתי בחיבור הרחב הזה שלוש התייחסויות לזקן בהקשרים קבליים, ונזכרים בהן דיונים שאינם נמצאים בכתבי היד הידועים של 'ספר הזקן' כפי שהובאו לדפוס במהדורתו של וולפסון. למשל:

ירושלים [...] מלאתי משפט.²⁷⁸ אמר הזקן הב"ס, שהוא תואר לנקבה והיו"ד כיו"ד במשפילי,²⁷⁹ יושבת בלבנון,²⁸⁰ ופותח את ידך ומשביע,²⁸¹ קרי כאן יודיך, וזהו מלאתי מתוך היוד, צדק ילין בה²⁸² הוא צדק עליון, תשובה גמורה, ובהיות למטה משפט היה שלמעלה צדקה, וכשאינן משפט למטה קרב של מעלה ודן לרצח והשמיר וכת' כי עד צדק תחתון ישוב משפט,²⁸³ ואז צדק היה חרב כספך היה לסיגים²⁸⁴ במדרשם על כסף

273 כנראה הכוונה למה שנאמר ב'ספר תגי' שר' שם טוב קיבל ממי שהיה מורו בצעירותו, ר' אברהם בן מאיר אבן אסקירה. ראו בדי הארון, ירושלים, תשכג, עמ' קכד.

274 נדפס לאחרונה בילקוט של ספרי קבלה שונים: ספר עמודי הקבלה, א, ירושלים תשס"א, עמ' א. על היחסים בין שני המקובלים ראו: בורג, יסוד עולם (לעיל הערה 259), עמ' 156–161.

275 'יסוד עולם', כ"י מוסקווה, גינצבורג 607, דף א2.

276 בורג, יסוד עולם (לעיל הערה 259), עמ' 156. ראו גם: אידל, מבוא (לעיל הערה 19), עמ' כה–כו. וכן ראו: G. Busi, *Qabbalah Visiva*, Torino 2005, pp. 336–341. בوسی ייחס את החיבור לר' חננאל.

277 ראו: כ"י מוסקווה, גינצבורג 607, דף א11–ב (א12–ב) והשוו: שם, דף א10–ב (א11–ב).

278 יש' א' 21. 279 תה' ו' 6.

280 יר' כב 23. נוסח הכתיב שם, 'ישבתי', כנראה היה לעיני הזקן.

281 תה' קמה 16.

282 יש' א' 21.

283 על פי תה' צד 15.

284 יש' א' 24.

נמאס קראו להם.²⁸⁵ ואחר הרצות העון יאמר שירחם האדון יי' צבאות לפניו, יראה כל זכור פעמים שלש כל שנה,²⁸⁶ נשבע להנחם מצהו כד"א מתנחם לך להרגך²⁸⁷ שרשתה כוס תנחומי עליהם ואנקמה. אמ' הזקן כי בתוספת ה' אחרונה שהיא ה' אחרונה של שם מבוראת הנקמה, וכן ברב המקומות שה"א בזאת אבא כגון ואשיבה ידי עליך,²⁸⁸ כי יד יי' עושה מלחמה שני' כי יד על כס.²⁸⁹ ובשוב היד עלינו תהיה לטובה דכתי'²⁹⁰ כיד הטובה עלינו.²⁹¹

בטקסט זה חוזר הציון לזקן פעמיים, בדרך שאופיינית ל'ספר הזקן': 'אמר הזקן'. ראשי התיבות ה'ב"ם או לחלופין ה'ב"ס מופיעים בשני מקומות נוספים בספר 'יסוד עולם'²⁹² אך אינם בשערים שב'ספר הזקן'. אינני בטוח שהצעת' לקמן היא אכן הפתרון הנכון: אם הפיענוח הוא ה'ב"ס, אולי יש לקרוא את ראשי התיבות: 'הזקן בעל סודות', וזאת למרות הכפילות 'זקן ה'ב"ס'. אומנם בכמה מקומות ב'ספר הזקן' נאמר 'הזקן בעל הסודות',²⁹³ ועם זאת יש בהצעת' זו קושי מסוים ועדיין צריכין אנו למודע'. יתר על כן, קשה לדעת היכן דבריו של הזקן מסתיימים, בייחוד מפני שהוא מצוטט פעמיים, וייתכן שחלק ממה שנאמר בין שתי ההתייחסויות הללו אינם דברי הזקן. מבחינת סוג השיח, המתרכז במשמעות הכתיב המיוחד של תיבות מסוימות במקרא, כגון 'ירושלים', 'משפילי', 'ידיך', 'אשיבה', 'ואנקמה', הדברים דומים ל'ספר הזקן', אם כי המקובל לא הקדים להסברו את השאלה 'למה'. דרשת אותיות שבכתבי הקודש הולמת את מה שמצוי ב'ספר הזקן' כפי שהראיתי לעיל בסעיף ד.

מבחינת התוכן לפנינו דרשה על אופייה הנקבי של ירושלים, תפיסה המצויה במקורות רבים קודם לכן,²⁹⁴ וקבלתה את האות יו"ד, שנעדרת בכתיב חסר של השם ירושלים, אולי כעין שפע שחודר בה, בחינת מקבילה למשפט ולצדק שיש בעיר. שאלת הכתיב החסר חוזרת כמה פעמים

285 יר' ו 30.

286 שמ' כג 17.

287 בר' כז 42.

288 יש' א 25.

289 שמ' יד 16.

290 עז' ח 18.

291 'יסוד עולם', כ"י מוסקווה, גינצבורג 607, דף 178א-ב, רימון כה, בסדרה השלישית.

292 ראו: שם, דף 144א (141א) 'הזקן בעל הסודות'.

293 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 199, 212, 274.

294 ראו את החומר שאספתי וניתחת': M. Idel, 'On Jerusalem as a Feminine and Sexual Hypostasis: From Late Antiquity Sources to Medieval Kabbalah', M. Neamtu and B. Tataru-Cazaban (eds.), *Memory, Humanity, and Meaning: Essays in Honor of Andrei Plesu's Sixtieth Anniversary*, Bucharest 2009, pp. 75–85; הנ"ל, 'ירושלים בהגות היהודית במאה הי"ג', י' פראוור וח' בן-שמאי (עורכים), ספר ירושלים: התקופה הצלבנית והאיובית 1099–1250, ירושלים תשנ"א, עמ' 265–283. דומני כי ב'ספר הזקן' תופסת ירושלים מקום משמעותי באופן יחסי לגודל החיבור כפי שבידינו.

בדרשות הזקן, ואופיינית לדרך המחשבה של המקובל האנונימי, שדרש את המשמעות של היעדר אות מסוימת.²⁹⁵ ההבחנה בין צדק תחתון לעליון נמצאת בחיבוריו התיאוסופיים של ר' יוסף ג'יקטילה וב'פירוש ספר יצירה' של ר' יוסף בן שלום אשכנזי.²⁹⁶ הבחנה זו היא אולי בעלת אופי תיאוסופי, וייתכן כי היא מציינת לספירות מלכות ובינה במקורות הקבליים הללו, לפי הסדר.²⁹⁷ הביטוי 'התשובה הגמורה' רומז בדרך כלל גם הוא לספירה בינה. הדרשה על האות ה"א הנוספת מניחה, לפחות במובלע, סמליות תיאוסופית נוסח בית מדרשו של הרמב"ן, ואות זו מציינת לספירה האחרונה, בחינת מידת הדין הרפה, הנוקמת. עם טיהור העיר מהעוון וממרצחים, תשוב יד ה' אליה לטובה. כאמור אופי זה איננו מפורש, וגם איננו מייצג את התוכן של רוב רובם של השערים. דרשה דומה נמצאת ב'ספר הזקן', אף כי המטען התיאוסופי כאן איננו ברור, אם בכלל היה רמז מעין זה:

ובעת ההיא תבנה החריבה וילין בה צדק²⁹⁸ ואין ספק כי בזמן שהצדק ילין בה יתרחק המרוחצים²⁹⁹ ממנה, כי לא יתכן בעת ההיא להיות מקום הצדק שמה הרשע, כל האותיות כלן תשובנה לקדמותן³⁰⁰ ביום שוב הו"ו בכלם.³⁰¹ השם ברחמיו יוכנו לעתים ההם לראות ולשמוח ולהשיג ולדעת עם כל הזוכים, אמן אמן.³⁰²

- 295 השוו למשל לדרשה: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 223; וראו הדיון שם, עמ' 251, 253 על הסתרת הסתרים בין האותיות, ובמיוחד את הדיון שם, עמ' 274.
- 296 ראו: 'פירוש ספר יצירה' לר' יוסף אשכנזי – המיוחס בטעות לראב"ד – ירושלים, תשכ"ה, דף לט ע"ב; ספר 'שערי אורה' של ר' יוסף ג'יקטילה, לאורך החיבור, למשל, מהד' י' בן-שלמה, ירושלים תשל"א, א, עמ' 72.
- 297 פירוש זה לכפל המילים צדק שבפסוק 'צדק צדק תרדף' (דב' טו 20) כרומו לשתי הספירות הללו נמצא, בעקבות פירוש הרמב"ן על אתר, גם אצל ר' יצחק דמן עכו, שהעמיד את דעתו לעומת המסורת שבקבלת ספורטא, שהציעה לראות בכפל המילים רמזים לספירות בינה ויסוד. ראו: ר' יצחק דמן עכו, מאירת עיניים, מהדורת גולדרייך (לעיל הערה 23), עמ' רלא. אולם יש להעיר כי בשערים כפי שהגיעו אלינו אין המונח ספירה מופיע כלל, ואף הכינויים לספירות אינם נמצאים, לפחות לא בצורה בולטת.
- 298 יש' א' 21.
- 299 ייתכן מאוד שיש כאן טעות סופר והכוונה למרצחים, שנזכרים בפסוק שם, ואם כן יש כאן זיקה לכוכב הלכת מאדים, שממונה, לפי תפיסות אסטרולוגיות מסוימות, על מרצחים.
- 300 דהיינו האותיות שנעלמו בכתיב החסר של המקרא.
- 301 דהיינו בכתיב החסר של התיבה 'כ[ו]לם' במקרא. השוו לנאמר במקום אחר על חזרת האות וי"ו לתיבה 'של[ו]ם': וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 234; וראו גם: שם, עמ' 254. לפנינו הנחה שהכתיב החסר עתה יתמלא בעתיד, כאשר תתממש מלאות המקרא, כמו מלאותה של ירושלים. ראו גם את הדרשה על האות וי"ו במקום אחר בשערים: שם, עמ' 219; וראו גם על הכתיב החסר של התיבה 'מתנת': שם עמ' 271. הכתיב החסר וי"ו מנומק בהיותה של אות זו חלק מהשם המפורש, שיש להיוזר בכבודו. וראו גם: שם, עמ' 251. על הכתיב החסר של חולם מלא במקרא ובמשנה ראו: Y. Henshke, 'Defective Spelling: in Manuscripts of the Mishnah: A Proposed Explanation', *JJS*, 72 (2021), pp. 77–94. הדרשות על האותיות כאן שונות מאוד מאלה שבספר ה'זוהר'. ראו: מ' אורון, צוהר לסיפורי הזוהר: עיונים בדרכי הדרוש והסיפור בספר הזוהר, לוס אנג'לס תשע"ג, עמ' 21–31, ושם מתוארת תפיסה מיתית יותר של האותיות ב'זוהר'. ראו גם: E. R. Wolfson, 'Letter Symbolism and Merkavah Imagery in the

השינוי המתואר כאן הוא חזרה למצב מוקדם שתואר בשורות שלפני הציטוט. סביר מאוד לפרש את הצדק שילין בה בצורה אסטרוולוגית, כרמז לכוכב בשם זה, שהשפעתו תגבר, כפי שאראה בצורה מפורשת יותר להלן בסעיף ז. משני הפירושים השונים הקשורים לתיבה 'צדק' עולה השאלה אם הטקסט שהבאתי מספר 'יסוד עולם' הוא עיבוד של תפיסה מוקדמת, בעלת אופי אסטרוולוגי, שהתפרשה אולי אחר כך בכיוון תיאוסופי מסוים. השאלה באיזו מידה סודות הכתיב החסר וחזרתו לכתיב מלא קשורים לתהליכים אסטרוולוגיים היא מורכבת ועדיין טעונה מחקר, ואדון בה בקיצור בהמשך. לעת עתה אשווה את דברי בעל השערים לדיון של ר' אברהם אבולעפיה באחת מאיגרותיו:

וכשנסתלקה שכינה מירושלם כמו שנאמר 'צדק ילין בה ועתה מרצחים' שסודם מגלה מאדים, נסתלקה י' משם ירושלם ונעלמה מן המכתב ונראתה במבטא, להורות שאע"פ שאינה משגחת בגופים היא משגחת ברוחות וכל שכן בשכלם. והנה כלל עשר ספירות אלה: א ב ג ד ה ו ז ח ט י^{303, 304}

מאזכרו המפורש של מאדים אנו למדים כי גם צדק מורה על כוכב לכת. פשר הדברים הוא שצדק גורם להסתלקות מאדים, כיוון שהוא מגלה – דהיינו פועל בבניין הפעיל³⁰⁵ – מן העיר את המרצחים, שמציינים למאדים. אציין כי יסודות אסטרונומיים מופיעים גם בחזיונותיו של אבולעפיה בספרי הנבואה שלו.³⁰⁶ הדרשה האסטרוולוגית המשולבת בדרישת המשמעות של הכתיב החסר של ירושלים והפסוק בישעיה, היא ראייה נוספת לזיקה בין 'ספר הזקן' לקבלה

Zohar', M. Hallamish (ed.), *Studies in the Literature of Jewish Thought: Presented to Rabbi Dr. Alexandre Safran*, Ramat Gan 1990, pp. 195*–236*

302 וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 266. ראו עוד: שם, עמ' 231; דן, תולדות תורת הסוד העברית בימי הביניים (לעיל הערה 28), יב, עמ' 366–367, 378–380, במיוחד עמ' 366 – דן העיר שם בצדק כי האסטרוולוגיה של השער הזה איננה קבלית, דהיינו תיאוסופית, אך מכלל לא אתה למד כי בשערים אחרים יש לדעת דן מערכת כזאת, ואילו לדעתי יש להרחיב את האמירה הזאת לכל השערים שהדפיס וולפסון.

303 סך כל הריבויים של עשרת המספרים הראשונים עולה ל-385 = שכינה, כפי שהוא הולך ומסביר בהמשך המובאה. על חישוב אחר הקשור לגימטרייה זו ראו להלן ליד הערות 563, 564. אעיר כי בשני המקרים אין כאן תפיסה התיאוסופית של השכינה.

304 ר' אברהם אבולעפיה, מצרף לכסף וכו' לזהב, מהדורת גרוס (לעיל הערה 118), עמ' יח. על 'סוד ירושלים' של אבולעפיה, שנמצא בכמה כתבי יד, ראו: אידל, ירושלים בהגות היהודית (לעיל הערה 294), עמ' 278–280.

305 השוו לשימוש בתצורה זו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 263–264; ראו קטע זה להלן ליד הערה 460 וכן ראו בטקסט שהבאתי לעיל בהערה 60.

306 ראו: ר' אברהם אבולעפיה, 'פירוש ספר המליץ', נדפס: הנ"ל, מצרף השכל, מהדורת גרוס (לעיל הערה 61), עמ' כז. ניתוח של חזיון זה ראו: מ' אידל, נפילת המלאכים: גלגוליו של מיתוס קדום בתרבות היהודית, פרק 8 (בכתובים). ראו גם: J. M. Benarroch, 'The Mystery of (Re)Incarnation and the Fallen Angels: The Reincarnations of Adam, Enoch, Metatron, (Jesus), and Joseph: An Anti-Christian Polemic in the Zohar', *Journal of Medieval Religious Cultures*, 44, 2 (2018), pp. 130–134

הנבואית. מעניין להבליט מקרה זה של הצפנת רמזים אסטרולוגיים בטקסט, המזכיר את מה שאראה בהמשך באחד השערים.

לא אוכל להיכנס כאן לשאלות הקשורות לתולדות ההבנה האסטרולוגית של הפסוק 'איכה היתה לזונה קריה נאמנה מלאתי משפט צדק ילין בה ועתה מרצחים' (יש' א 21). סביר להניח כי כבר בעת העתיקה שימש המונח צדק לציון דמות היפוסטטית,³⁰⁷ אך קריאה זו איננה בהכרח אסטרולוגית. דומה כי הבנה מעין זו אכן באה לידי ביטוי בדפוס ראשון של 'ספר יוסיפון', בטקסט שייתכן כי הקדים את 'ספר הזקן': 'ואחר נקרא שמך צדק – ועל שמך נקרא מלכך יהורם: מלכי צדק, כי היה מלך צדיק, גם כי היה מולך עליך בצדק. ושמך היה – צדק, ובך ילין – צדק, וכוכבך המאיר בך – צדק'.³⁰⁸ הופעת התיבה 'כוכבך' בקשר לצדק ולירושלים איננה משאירה מקום לספק באשר למשמעות.

במקום אחר בספר 'סוד עולם' נמצא דיון בשם הזקן שיש בו הקבלה בין עשרת הרוגי מלכות לאחי יוסף. דיון זה שונה מהפירושים הרווחים בקבלה בדבר עונש הגלגול שחל על בני יעקב על מכירת יוסף,³⁰⁹ סוד שהזקן היה מודע לו, ושהיה חשוב מאוד בבית מדרשו של הרמב"ן, כפי שמסתבר מדיון במקום אחר בשערים.³¹⁰ בדברים שאביא כאן רמז לדבר, וקשה להבין מדוע הצפין המקובל הזה את שמותיהם של עשרים איש:

רס"ב³¹¹ והמקובל³¹² לזקן הב"ס כי כא"ו בה³¹³ ר' יהודה בן בבא הסומך לר' מאי³¹⁴ בשעת

307 R. A. Rosenberg, 'Sedeq as Divine Hypostasis in Qumran Texts and Its Link to the Emergence of Christianity', Z. J. Kapera (ed.), *Mogilany 1993: Papers on the Dead Sea Scrolls Offered in the Memory of Hans Burgman*, Krakow 1996, pp. 109–127; idem, *The Veneration of Divine Justice: The Dead Sea Scrolls and Christianity*, London 1995; M. Fishbane, 'The "Measures" of God's Glory in the Ancient Midrash', I. Gruenwald, Sh. Shaked and G. G. Stroumsa (eds.), *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser*, Tübingen 1992, pp. 67–68

308 ספר יוסיפון פב (ונציה ש"ד, דף קכג ע"א). לא מצאתי את המשפט במהדורתו של דוד פלוסר ל'ספר יוסיפון'.
309 ראו למשל: ר' שם טוב אבן גאון, 'כתר שם טוב', כ"י פריז, הספרייה הלאומית 774, héb. דף 115א; 823, דף 181א; וכן: ג' שלום, 'לחקר תורת הגלגול', הנ"ל, שדים, רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה, בעריכת א' ליבס, ירושלים תשס"ד, עמ' 191; ספר תיקוני זוהר, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשל"ח, תיקון סט, דף קי ע"ב. השוו: מ' אורון, 'קוים לתורת הנפש והגלגול בקבלה במאה הי"ג', ש"א הלט"ו-לנסקי ומ' אידל (עורכים), מחקרים בהגות יהודית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 285. ראו גם: ר' מנחם רקנאטי, פירוש התורה, ירושלים תשכ"א, דף לג ע"ב-ע"ג.

310 ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 241–242. בהנחה שהטקסט שאביא בהמשך אכן איננו רומז לסוד העיבור, נשאלת השאלה אם בשערים שונים יש תפיסות שונות של הנושא.

311 רימון סב.

312 כנראה הכוונה למי שכתב את השערים ושוחח עם הזקן.

313 נראה לי כי הכוונה לראובן. האות ה"א בא"ל ב"ם היא נו"ן. אינני יודע כיצד האות כ"ף או לחלופין ב"ת היא תחליף לאות רי"ש.

314 בבלי, סנהדרין יד ע"א.

השמד ודוחק עצמו לכך ולא קנא בו, וכן יציל כא"ו ב"ה לא"ו נ"ח,³¹⁵ בשעה שהוטל רו"ב הבו"ב³¹⁶ ואמר רי ז"ל מאי ראובן כך אמרה לאה ראו מה בין בני לבן חמי,³¹⁷ וישתום עשו את יעקב,³¹⁸ ובני נטלה בכורה ממנו ונתנה ליוסף ואפי' הכי כתי' וישמע ראובן ויצילהו מידם,³¹⁹ ואין צורך להאריך כי נודעה כונתם ז"ל בכתבם מדות כל אחד ואחד מהכתובים בתלמוד לגלות על החתום בחותם אמת, וזה היה דרכם במשלם משלים. ג"ד ז"ה שממנו המלמדים תורה ברבים האמור בהם, אחלקם ביעקב.³²⁰ ר' חנינא בן תרדיון המקהיל קהילות ברבים לדרוש בספר תורה ושריפתו עם ספר תורה,³²¹ גוי שממנו הכהונה ר' ישמעאל כ"ג³²² אהוד"ה³²³ מלך ז"ג אחיו. רבי שמעון ב"ג³²⁴ נשיא מזרע המלוכה, אגגב"ב הקובע מדרש הכתו בו, ומבני יששכר יודעי בינה לעתים.³²⁵ ר' עקיב' תורה אחת להם והיה מבני בניו של סיסרא³²⁶ שר צבא יבין בבינה, ויששכר נקרא על שם נתן אלים שכרי כי נתתי שפחתי³²⁷ ואעפ"י שהוא ילדתו נתיחס לשכר השפחה. זבוגה³²⁸ השוכן לחוף אניות.³²⁹ ר' אלעזר בן דמא גד בן השפחה, ר' חוצפית התורגמן, שהוא יגוד עקב.³³⁰ והתורגמן ישופנו עקב³³¹ לחכם. ונפתלי בן שפחה גם והוא אילה הנותן אמרי שפר.³³² ר' ישבב הסופר ואין נתינת אמרי שפר בסופר. אג"ב³³³ גם כן בן שפחה, שמנה לחמו לתת מעדני מלך.³³⁴ ר' אלעזר בן שמוע הנאמר עליו לבן של ראשונים כפתחו של אולם,³³⁵ מאן ראשונים כו' איכא

- 315 אולי הכוונה ליוסף.
 316 אולי הכוונה: הוטל יוסף לבור.
 317 בבלי, ברכות ז ע"ב.
 318 בר' כז 41.
 319 שם לז 21.
 320 שם מט 7. השו': 'עוד רמו הזקן אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל עניינים גדולים ואין זה מקומם כי הספר הזה כונתו לרמוז לא לפרש לגמרי' (וולפסון, שיערים לזקן [לעיל הערה 26], עמ' 226).
 321 בבלי, עבודה זרה יח ע"א.
 322 הכוונה לר' ישמעאל בן אלישע כהן גדול.
 323 יהודה בשינוי האות הראשונה בא"ק בכ"ר.
 324 בן גמליאל.
 325 דה"א יב 33.
 326 בבלי, סנהדרין צו ע"ב.
 327 בר' ל 18.
 328 הכוונה לזבולון. מעל שלוש אותיות אחרונות יש נקודות. האות ה"א בא"ל ב"ם היא נו"ן.
 329 על פי בר' מט 13.
 330 שם 19.
 331 על פי בר' ג 15.
 332 שם מט 21.
 333 הכוונה לאשר בא"ת ב"ש וסיכול אותיות שי"ן ורי"ש.
 334 בר' מט 20.
 335 בבלי, עירובין נג ע"א.

דאמרי ר' אלעזר בן שמוע, ואשרי ברוך מבנים הי רצוי אחיו. ד"ה³³⁶ הנושך עקבי סוס³³⁷
ר' יהודה הנזוהם.³³⁸

יש לציין את השימוש המרוכז בראשי תיבות והיפוכי אותיות לפי אלפא-ביתות שונות, שנמצא גם ב'ספר הזקן'³³⁹ וכידוע גם בכתביו של ר' יצחק דמן עכו.³⁴⁰ לא ברור היכן דברי המקובל לזקן מסתיימים: אין זו מובאה שיש לה ראשית וסיום, כיוון שהדיון על עשרת הרוגי מלכות החל ברימון הקודם, שמספרו סא,³⁴¹ ונמשך ברימון שלאחר הקטע שהבאתי, הוא רימון סג:

ואחר זה עלינו לעמוד על חלוף ראובן שהרי לא היה במכירה והיה מצילו. והיטב חרה לו על המכירה וכן יעיד הוא אמרתי אליכם אל תחטאו בילד.³⁴² ואם נאמר שהיה בכלל השונאים ועונש השנאה מרב וגלות ושהיה בכלל החרם שלא להגיד המעשה ונטל חלקו מעשרים הכסף וחולק עם גנב ושונא נפשו ומה שחרה לו על שהיה היום ההוא משמש לזקן ע"ה ונדקדק קרא למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו לא מאהבתו אותו וולתי שלא יאמר הזקן ביום שאתה ממונה אירע מאורע ושהיה בלבו של יעקב עליו כשאמ' לו את שני בני תמית³⁴³ דאמ' ליה איהו בוכרא³⁴⁴ שטיא בניך ולא בני. מכל מקום מצאנו אדון הנביאים מתפלל עליו יחי ראובן ואל ימות,³⁴⁵ ומה הועילה תפלתו ואיך ענתה בו צדקתו למחרתו.³⁴⁶

הבאתי את הטקסט כדי להראות כי דברי הזקן ברימון סב מובלעים בתוך דיון ארוך, ואין הפרדה

336 הכוונה לדן. האות ה"א בא"ל ב"ם היא נו"ן.

337 בר' מט 17.

338 'יסוד עולם', כ"י מוסקווה, גינצבורג 607, דף 166–165א1 (163–162א). שם, בדף 52א–ב, יש פירוש לשם מ"ב אותיות שיש בו חילופי האותיות בשיטות שונות בצורה דומה מאוד לפירושו של ר' משה מבורגוס לשם זה. וראו: ג' שלום, 'לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן', תרביץ, ד (תרצ"ג), עמ' 51–61; ראו עוד: שם, ג (תרצ"ב), עמ' 271; ד, עמ' 55–59; ה (תרצ"ד), עמ' 320–322; ועתה המהדורה המצוינת של החלקים השייכים לחוג ספר העיון: ע' פורת, כתבי העיון, מהדורות מדעיות, לוס אנג'לס תשע"ג, עמ' 207–238.

339 ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 275. השוו: 'יסוד עולם', כ"י מוסקווה, גינצבורג 607, דף 168א (165א), 171א (168א).

340 ראו לדוגמה: ר' יצחק דמן עכו, אוצר חיים, מהדורת גרוס (לעיל הערה 84), עמ' יט, קמ, קנא, קעב; אידל, שריד מחיבור של ר' יצחק דמן עכו (לעיל הערה 6), עמ' 128, 161.

341 'הנה המתחייבים מיתה בידי שמים בא הגלוי בהם עם היו לאחרונה וטרם נכלה לדבר כל העולה בידנו בזה נחתום בעניין עשרה הרוגי מלכות המתחייבים גם דידיה בא דאדד' (כ"י מוסקווה, גינצבורג 607, דף 162ב).

342 בר' מב 22.

343 שם 37.

344 ראו: בראשית רבה צא (מהדורת תיאודור–אלבק, עמ' 1132), על בר' מב 37.

345 דב' לג 6.

346 'יסוד עולם', כ"י מוסקווה, גינצבורג 607, דף 166–165א1 (163–162א).

ברורה בין דברי ספר 'יסוד עולם' למובאה שהביא מדברי הזקן. אולם הזקן הנזכר ברימון סג איננו הזקן שברימון סב, אלא יעקב אבינו. ואכן נוסף על עצם האזכור של הזקן כמקובל ימי ביניים, ב'ספר הזקן' כינה המקובל האנונימי כמה פעמים דמויות מקראיות בכינוי זקן, כפי שהראיתי במובאות דלעיל מספר 'יסוד עולם'. למשל נאמר על אברהם אבינו: 'ומי שישכיליהו השם למה נקרא עגל ולא נקרא שור ובענין נבואתו של אבינו הזקן <נקרא שור ולא> עגל יתאמתו לו כי הענין הזה עמוק מאד',³⁴⁷ ושוב במקום אחר: 'אמר הזקן בשעה שצוה פרעה לקחת את שרה נודעו העליונים ואמרו רבונו של עולם הוצאת הזקן מארצו וממולדתו ועתה בא ליד קלסה זו להתעולל איש רשע בחברתו',³⁴⁸ וכן: 'אמר הקב"ה זקן זה אוהבי הוא'.³⁴⁹ גם מבחינה זו דומה השימוש במונח זקן לדמויות המקרא בספר 'יסוד עולם' לזה שב'ספר הזקן'.³⁵⁰ משום כך נראה לי סביר שמדובר על שיש המבוסס על היכרות טובה עם השערים ואולי גם עם המקובל עלום השם שחיבר אותם. לבסוף בספר 'יסוד עולם' יש התייחסות קצרה לזקן בהקשר עיוני יותר: כל עוד החלקים של דבר מסוים אינם נשברים הדבר מתקיים, 'ואם יתחלק לחלק מהחלקים יפול כפי סברת הזקן הב"ס על קדושי עליון בחיבור עצמם', והכוונה לדבקות באל על ידי התורה.³⁵¹ גם דיון זה איננו נמצא בשערים שהגיעו אלינו מ'ספר הזקן'. ברצוני לציין כי בכל המקרים הללו אין ציון ז"ל לזקן, בדומה לדרך ההתייחסויות אליו ב'ספר הזקן'.

לאחר שהתברר כי מחבר ספר 'יסוד עולם' הכיר קטעים שהוקן מופיע בהם כסמכות קבלית, אחזור לכינוי רחם, המופיע כאמור בהקדמה לספר. לא מצאתי כינוי זה למקובל אלא בפתחה מקוטעת של חיבור שטרם זוהה שחיבר ר' יצחק דמן עכו:³⁵² 'כלומ' אתה רחם ותגלה לי סוד כוונת כל דבר, כי רואה אני דברך טהורים וקדושים וממקום טהור וקדוש נולדו. א"ל א"כ רחם ארחמך הי"י.³⁵³ א"ל: אתה ששמך רחם ארחמך בסדר הזה לא אשנה לך ויום אבא בספק מעורר על הרחמים, ואתחיל והשם יהיה בעזרך'.³⁵⁴ שני מרכיבים במובאה מעידים על יסוד דיאלוגי: 'אתה רחם ותגלה לי סוד כוונת כל דבר' וראשי התיבות א"ל, שמופיעים פעמיים, ושאני מניח שיש לפותחם בפעם הראשונה: אמר לי, ובפעם השנייה: אמרתי לו. כיוון שנרמז כאן שם כלשהו המעורב בדיאלוג, אני מניח כי התיבה 'רחם' מרמזת על שם הישות שבדיאלוג, וסביר להניח כי הכוונה לשם אברהם, שעולה בגימטרייה 248, כמו רחם. משום כך, ומכיוון שכאמור מצאתי כינוי זה לשום מקובל אחר, אני מציע לראות בכינוי רחם שבשריד זה רמז לאישיות

347 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 226.

348 שם, עמ' 276.

349 שם.

350 ראו גם: שם, עמ' 277.

351 כ"י מוסקוה, גינצבורג 607, דף 144 א (א141).

352 ראו: אידל, שריד מחיבור של ר' יצחק דמן עכו (לעיל הערה 6), עמ' 129.

353 על פי יר' לא 19.

354 כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 1853, דף א1.

הזהה לרחם שנזכר בספר 'יסוד עולם ובדי הארון'.³⁵⁵ אם זיהוי זה נכון, הרי ר' יצחק דמן עכו היה בקשר עם מקובל שהוא העריך מאוד, ושציטט כמה דברי קבלה בקשר לאישיות המכונה זקן. שני המקובלים הללו הכירו טקסט נדיר למדי, פירוש אנונימי לסודות הרמב"ן, שיש בו יסודות זוהריים.³⁵⁶ מנגד יש לזכור כי כמה מדברי הרמב"ן צוטטו כבר אצל ר' אברהם אבולעפיה ור' נתן, והתפרשו לפי הקבלה הנבואית, בהנחה – המוטעית לדעתי – שהוא רמז לטכניקת צירופי האותיות כדבר שאפשר לעסוק בו בהווה.³⁵⁷

מהדברים שהבאתי לעיל מסתבר כי הזקן איננו אברהם בן מאיר אבן אסקירה, דהיינו רחם. הן ר' יצחק דמן עכו והן מחבר ספר 'יסוד עולם' פעלו בעשור האחרון של המאה השלוש עשרה או – מה שנראה לי סביר יותר – בעשור הראשון או השני של המאה הארבע עשרה. אם ר' יצחק דמן עכו הכיר את רחם, ורחם, דהיינו מחבר ספר 'יסוד עולם', הכיר חלקים של 'ספר הזקן', סביר שהם פעלו בדור אחד, כפי שהערת לעיל.

ו. 'שער בענין המשיח': האומנם תיאוסופיה סמויה?

ההצבעה על סוגי הקבלה וספרי הקבלה שהיו בסביבתו של הזקן איננה רק תרגיל ביבליוגרפי או בסיס לקביעת זמן הכתיבה של השערים. לדעתי הבנת הרקעים השונים עשויה גם לתרום להבנה טובה יותר של שערים מסוימים ושל אפשרויות שהיו קיימות בתקופה מסוימת בספרד. אחד השערים הקצרים ב'ספר הזקן', 'שער בענין המשיח', הוא היחיד שזכה גם לתרגום אנגלי ולניתוח מסוג מסוים במבואו של המהדיר. אדפיס את נוסח השער שבכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 1768 (לשעבר EMC 682), דף 190ב, ששונה בכמה פרטים ממה שנמצא בדפוס אצל וולפסון, ושדומני כי ברוב המקרים הוא עולה על הנוסח הנדפס, ואשווה אותו לנוסח שבדפוס:

[שער נח] שער בענין המשיח בחלק, ³⁵⁸ הב"ה להקים להם לישראל דוד אחר עד כאן, ³⁵⁹

כגון קיסרו ופלגי קיסר ³⁶⁰ פירוש מלך ומשנה למלך בן דוד בן ישי מלך, ודוד אחר לו. ³⁶¹

355 לוינגר הציע כהשערה לראות במקובלים אלה תלמידים של אבולעפיה, בשל שימוש בגימטריאות ושמות בדויים. ראו: לוינגר, רבי שם טוב בן אברהם (לעיל הערה 264), עמ' טו. אך מעיוני בנושא עולה שהשערתו איננה מקוימת.

356 ראו: מ' אידל, 'פירוש אנונימי לסודות הרמב"ן', דעת, 2–3 (תשל"ח–תשל"ט), עמ' 121–126; הנ"ל, מבוא (לעיל הערה 19), עמ' כח–כט; וראו גם: ר' יצחק דמן עכו, מאירת עיניים, מהדורת גולדרייך (לעיל הערה 23), עמ' 83–84, הערה 4.

357 ראו: אידל, שלמויות בולעות (לעיל הערה 42), עמ' 502.

358 הכוונה לפרק חלק שבבבלי, סנהדרין צח ע"ב.

359 בדפוס: ע"כ. 360 ממשיך את דברי הגמרא.

361 השוו להבנה השונה, המיתית בטבעה, של דוד האחר כהיפוסתזה עליונה ששולטת במחנות רבים: זוהר, ג, דף פד ע"א.

ואם ידעת הסוד שיש בשם דוד³⁶² תזכה לראות במלכות המשיח שיתחדש³⁶³ במהרה בימינו. וארמוז לך בענין רמז ואם יש בך כח ההכנה³⁶⁴ תבין כי כל הכחות המשפיעות כח המלכות³⁶⁵ של³⁶⁶ דוד בן ישי, כולן באות מכח אחד יתברך, כח שאינו פוסק.³⁶⁷ ואין ספק כי בהכפל שם דוד שני פעמים יש בו כח גדול מאד מאד. ובזה הכח³⁶⁸ אם תבין תמצא כל האותיות כלן ובראשו³⁶⁹ המחוקק³⁷⁰ העליון. ומה שכבר מצאת³⁷¹ בדוד מלך ישראל חי וקיים,³⁷² עמוד והתבונן נפלאות האל³⁷³ ית' ע"כ.³⁷⁴

ברצוני להרחיב את הדיון בשער זה משום הפירוש שנתן לו המהדיר, ובנה על פירושו לשער הזה השערות רבות על אופי השערים ואף מעבר לזה, על מה שקיים או איננו קיים בתקופה

362 ראו לעיל בסעיף א, על השימוש בשמות כדי להגיע לחוויה מיוחדת.

363 בדפוס: 'שתתחדש'

364 בדפוס: 'ההבנה', ונראה כי זה נוסח טוב יותר מזה שבכ"י ניו יורק Ms. 1768. הביטוי 'כח ההבנה' מניח יכולת לפענח את משמעות סוד המשיח ללא מסירת הסוד מידי מישהו אחר. ראו גם לעיל בהערה 197.

365 על כוחות אסטרליים הממונים על מלכויות ראו בטקסטים של ר' אברהם אבן עזרא שנדונו אצל: סלע, אסטרוולוגיה ופרשנות המקרא (לעיל הערה 165), עמ' 136, הערה 52. בפירושו ליש' כד 21 כתב בהקשר אסטרוולוגי ברור למדי: 'כי מלכות המלכים דבקה עם מלכות המלאכים. ראו גם: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 261 – נזכרים שם, 'מקבלים' דהיינו ישים בעולם התחתון שמקבלים את ההשפעה האסטרלית, כמו אצל ר' אברהם אבן עזרא.

366 בדפוס: 'על', ולדעתי זו טעות, כיוון שהביטויים 'מלכות דוד' ו'מלכותו של דוד' מצויים הרבה במסורות היהודיות בלי קשר לקבלה. לשון אחר, הנוסח 'על' יכול אולי לרמוז להשפעה על מלכות בעולם העליון, המכונה מלכות דוד, ואילו הנוסח 'של' מניח השפעה על העולם התחתון, בזמן קיום מלכותו של דוד. ראו עוד בהמשך הדיון על מקור שונה, סביר, של הביטוי 'כח המלכות'.

367 לדעתי הכוונה לכוח שפועל ללא הפסקה, דוגמת השכל הפועל. על האל כשכל. ראו בדברים שאביא בהמשך סעיף זה מתוך וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 196. כפי שאראה להלן, לדעת המהדיר כוח זה מתאר את ספירת יסוד, כנראה בעקבות הסמליות של ר' משה די ליאון. אולם בדיקת מקורות קבליים מאותה תקופה מלמדת כי הביטוי 'אינו פוסק' מיוחס לכוחות אלוהיים שונים, לרוב רובד העליון יותר, כתר, חוכמה או בינה, ועל חוקר רציני להוכיח למה הכוונה באמצעות מראי מקומות ולהימנע מהכללות שאינן נתמכות בציונים מדויקים.

368 דהיינו בכוח ההבנה.

369 לא ברור למה הכוונה בציון של 'ראשו' בלשון זכר. האם לכוח? ואולי הכוונה בכל זאת לאות אל"ף?

370 בדפוס, בעקבות כ"י אוקספורד Regio 26: 'המחוקק'. ברור כי זו טעות של מעתיק כתב היד. על האותיות החקוקות בשמות ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 209. המקובל מתאר שם, עמ' 209–210, הייררכייה של שמות, שמות שבאותיות ולבסוף של נבראים שתלויים באותיות. על האל המתואר כמי שחקק, בקשר מובהק לשמותיו, ראו בפתיחת 'ספר יצירה'.

371 בדפוס: 'מצאתי כתוב'.

372 בבלי, ראש השנה כה ע"א.

373 בדפוס: 'אליו'.

374 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 238–239. שער זה נמצא יחד עם כמה שערים אחרים בכ"י ניו יורק Ms. 1768. ראו לעיל בהערה 255.

מסוימת, וכן ויכוחים עם חוקרים אחרים.³⁷⁵ זהו טקסט חידתי למדי, אך כאמור הוא השער היחיד שוולפסון תרגם לאנגלית בשלמותו,³⁷⁶ ואף הציע לו פירוש קצר, כיוון שהוא החשיב אותו ל'שקוף' מבחינת המשמעות. לדעתו, כפי שהביע אותה לאחר תרגום הקטע לאנגלית, למי שמכיר את הסמליות התיאוסופית אין כל בעיה לפענח את הטקסט. כיוון שזוהי התמודדות חריגה עם משמעות הטקסט, שעליו בנה המהדיר לא רק את אחת הראיות המאששות את התזה העיקרית שלו, אלא גם את הביקורת אביא את דבריו כלשונם:

To one familiar with the theosophic symbolism, this passage **is not hard to decipher**: the messianic rule is connected to the attribute of *Malkhut*, the last of the sefirotic emanations, which is linked to the person of David, and all the potencies are bestowed upon³⁷⁷ that attribute through the attribute of *Yesod*, the phallic potency that does not cease. The magnified power alluded to in the duplication of the name relates to the **secret of the hieros gamos**, the male donor overflowing to the female vessel. **All this is transparent enough**, but one should not lose sight of the fact that the secret is disclosed in a way that its secrecy is conserved. This, I submit, is **another indication** of the link between the group described in the *zaqen* text and the zoharic fraternity.³⁷⁸

שתי טענות עיקריות מנוסחות בדברים אלה: האחת היא פנומנולוגית, ונוגעת למשמעות השער, ובעקבותיה באה טענה אחרת, היסטורית בעיקרה, שעניינה זיקה משוערת בין חבורה מסוימת שההנחה היא כי הייתה פעילה סביב הזקן עלום השם, לבין חבורת ה'זוהר', או אולי אף זהות ביניהן, בשל דמיון כביכול בתכנים שעסקו בהם שתי החבורות, כפי שהבין אותם המהדיר. אפתח בטענה הראשונה, הנוגעת ישירות למשמעות השער, והטענה השנייה תידון בהמשך המאמר. אין כאן ניתוח מפורט של דברי השער אלא הצעה קצרה של פירוש תיאוסופי של שער זה כפי שהגיע אלינו. הנחתו שמי שמכיר יפה את הסמליות הקבלית יכול לפענח בנקל טקסט חדש בהתאם לכך, נכונה רק באופן חלקי, כיוון שהפתיחות לחדש ולשונה היא תנאי להבנה חדשה ולדעתי מדויקת בהרבה, כפי שאראה בהמשך.

לפירוש התיאוסופי שהציע המהדיר אין כל יסוד בטקסט כי בשער הזה ספירת יסוד או התיבה 'יסוד' איננה נזכרת כלל³⁷⁹ גם זיווג קדוש זה או אחר נעדר לגמרי מהטקסט, ואיננו מופיע גם

375 ראו: שם, עמ' 183.

376 ראו: שם, עמ' 179.

377 זהו תרגום של טעות דפוס. ראו לעיל בהערה 364.

378 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 179–180. ההדגשות שלי.

379 כשתיבה זו מופיע בשער אחר, שם, עמ' 250, אין לה משמעות תיאוסופית, וכך גם המונח בניין באותו הקשר.

בהקשר של כפל השם של דוד.³⁸⁰ לדעתי גם מלכות כספירה אחרונה או ככוח אלוהי איננה נמצאת בשער זה, ואין בו זכר גם לנקבה אחרת כלשהי שהזכר האלוהי כביכול ממלא אותה בזרעו כאילו היא מעין כלי קיבול. מה ששוקף בעיני המהדיר, מוקשה על פי הבנתי את השער הזה ואת הקשרו, כפי שאודן בהם מייד. זאת אף שאולי תפיסה מעין זו שהציע המהדיר נמצאת בדיון אחר ששייך לשערים, ושהדפסתי לעיל – שייתכן גם כי איננו של הזקן – אך גם שם ללא הזכרת הספירות מלכות או יסוד וגם ללא זיווג כלשהו, ומשום כך ספק רב בעיניי אם אומנם מדובר שם בתיאוסופיה בעלת אופי מיני.³⁸¹

לדעתי ברור שכל המונחים התיאוסופיים המרכזיים שהזכרתי כאן הם תוספות שהוסיף המהדיר מדעתו, בשל ביטחונו בקיומה של סמליות תיאוסופית מסוג אחד, שכביכול נמצאת בקבלה בצורה גורפת ומשום כך גם בשער זה מ'ספר הזקן'. נוסף על כך נשאלת השאלה כיצד הכוח שמתפרש אצל וולפסון כיסוד, כפעולה שאיננה פוסקת, מתואר בטקסט ככוח שהוא 'יתברך', ו'ש'הכל בא ממנו'? האם הוא התכוון למעין פולחן הפאלוס שהלך והתהווה בהתפתחות הקבלה, תיאוריה שהוא מקדם במאמריו כעדותו?³⁸² הפירוש הפאלוצנטרי לשער זה משמש כקודקוד שעליו נבנתה פירמידה של השערות על קרבה מיוחדת של 'ספר הזקן' לספרות הזוהרית, כדברי המהדיר עצמו.

קביעתי בדבר היעדר היסוד התיאוסופי בשער הגדון מאוששת על ידי בדיקה של היקריות התיבה 'מלכות' ב'ספר הזקן', בדיקה שלא העלתה שום מקרה של שימוש תיאוסופי במונח זה, שמשמעו בשערים אחרים תקופת שלטונו של דוד המלך או שלטון באופן כללי, כמו במובאה שהבאתי לעיל.³⁸³ למשל בשער אחר נכתב בהקשר דומה לזה של השער שהבאתי לעיל: 'כל ענייני המשיח והוראת חכמתו והשגתו והמדרגות שיעלו בהן חסידי עליון בשוב המלכות ליושנו'.³⁸⁴ התפקיד המשיחי איננו מיוחס כאן לפעילותה של ספירת מלכות, כדעת וולפסון בהתחלת המובאה שהבאתי למעלה מדבריו, אלא לדמות בשר ודם, שתחזור למלוך בשל חזרת

380 אציע בתור השערה גם את האפשרות שדוד יש לו מקביל בעולם העליון, מעין אני אחר, תופעה הידועה במאגיה לפני הקבלה ובקבלה, ואשר זכה לתיאורו של שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה (לעיל הערה 28), עמ' 358–380.

381 ראו לעיל ליד הערה 294. השוו גם למה שכתבתי להלן בהערה 568. מפליא שהערות אלה לא מצאו את ביטוין אצל המהדיר, שהניח כי סודות תיאוסופיים מופיעים בכמה מהשערים.

382 'In my work I have argued that the history of Jewish mysticism can be viewed as a progressive disclosure of the secret that is contextualized in the phallic aspect of the divine'. השוו: E. R. Wolfson, *Luminal Darkness: Imaginal Gleanings from Zoharic Literature*, Oxford 2007, pp. 262–264, 281

383 ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 244, 245, 254, 257, 262. בעמ' 237 מופיע הביטוי 'אימת מלכות רוכב שמים', אך גם במקרה זה ההקשר איננו תיאוסופי. ראו גם להלן ליד הערה 470. בעמ' 225, הערה 391, הציע המהדיר פירוש תיאוסופי למונח 'היד הגדולה' כאילו מדובר על סמל של ספירת מלכות, לדעתי ללא כל צורך.

384 וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 254. שים לב לבעיה הלשונית שאופיינית לשערים, שהמקובל – או שמא

המלוכה בזמן הגאולה,³⁸⁵ שתאפשר, בדומה למשנתו של הרמב"ם בענייני התקופה המשיחית, התבוננות והשכלה של המשיח עצמו וגם של החסידים.³⁸⁶

למעשה חשיפת הסוד של הטקסט איננה מגלה את מה שנסתר בו אלא את מה שהחוקר מבקש לשכנע בו את הקורא בצורה רטורית. אין כאן מקרה של מה שהוזכר קודם לכן, 'secret is disclosed in a way that its secrecy is conserved', שהוא עיקרון חשוב למהדיר, ושהוא הרחיבו באשר לשערים כחיבור: 'the hermeneutic of esotericism sponsored in this composition revolves about the paradox that the secret is revealed only to the extent that it remains concealed, for if it were not concealed, it would not be a secret that is revealed'³⁸⁷.

הכללה זו באשר לחיבור כולו מניחה פרשנות מסוג מסוים לדרך העברת הסוד וחשיפתו, ובמקרה זה, כפי שמסתבר מדבריו של וולפסון, זוהי הדרך התיאוסופית.³⁸⁸ אכן מבחינה ספרותית גרידא יש יופי מסוים בפרשנות שנתן המהדיר לכמה מדברי בעל השערים, אלא שיש מקום רב לפקפק בקיומה של גישה זו הלכה למעשה בכל השערים וודאי בכתבי קבלה אחרים.³⁸⁹ לעומת זאת החליט המהדיר כי ב'ספר הזקן' 'Not only are there explicit references in this treatise to the Zohar, as well as several passages written in an Aramaic idiom that is zoharic in tone, but the manner of concealing the theosophic doctrine is comparable' ³⁹⁰ הבעיה היא שהוא לא פענח את הטקסטים כדי להראות היכן הוסתרה התיאוסופיה בשערים ספציפיים, ולא

המעתיק – התבלבל בין זכר לנקבה. ראו גם לעיל בהערה 54, וכן: 'בשאר המלות המחוברות משלשה מארבעה מחמשה אותיות' (שם, עמ' 210).

385 על זמן חזרת המלוכה לפי 'ספר הזקן' ראו בסעיף הבא.

386 על סוגיה זו אצל הרמב"ם ראו: מ' הלברטל, הרמב"ם, ירושלים תשס"ט, עמ' 194–198; M. Kellner, and D. Gillis, *Maimonides the Universalist: The Ethical Horizons of the Mishneh Torah*, Liverpool 2020, pp. 277–301

387 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 152, וראו עוד בהרחבה שם, עמ' 152–153; ועתה: E. R. Wolfson, *Suffering Time: Philosophical, Kabbalistic, and Hasidic Reflections on Temporality*, Leiden and Boston, MA 2021, p. 556. הצגה אחרת של תפיסת הסוד בספרות הזוהרית ראו: י' ליבס, 'לית עלמא מתקיימא אלא ברזא – הסוד בווהר ובתולדות הדת היהודית', מחשבת ישראל, ב (תשפ"א), עמ' 9–18. על תפיסות שונות של אוטריות בקבלה ראו למשל: אידל, שלמויות בולעות (לעיל הערה 42); הנ"ל, האוטטריות אצל אברהם אבולעפיה (לעיל הערה 43) ולהלן בהערות 395, 404.

388 לדעתי יש להבחין, לפחות באופן תיאורטי, בין רטוריקה של העברת סודות לבין עצם מעשי ההעברה ותוכנם, כאשר לפחות שמות אנשים מעבירים או מקבלים מצוינים במקרים רבים. הרי לא כל מה שמקובלים כתבו גם הם עשו, בייחוד כאשר לא צוינו שמותיהם. ראו: M. Idel, "In a Whisper": On Transmission of *Shi'ur Qomah* and Kabbalistic Secrets in Jewish Mysticism', *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 47, 3 [Il mantello di Elia. Tradizione, innovazione nella cabala] (2011), p. 477

389 השוו לתיאוריית את המהלכים של פרשנות טקסטים כצופנים סודות (arcanization) ואת הבניית שיטות הפיענוח שלהם. עסקתי בכך במחקרים שונים, שפורסמו לאורך שנים, וראו בפרט: אידל, שלמויות בולעות (לעיל הערה 42). והשוו למשל: הנ"ל, מיסטיקה משיחית (לעיל הערה 10), עמ' 91.

390 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 180. ההדגשות שלי.

ציין אפילו לדוגמה נוספת אחת ב'שער בענין המשיח', כלומר הוא לא הביא את שני הדברים שיש להשוות.

בצורה כללית יותר, אינני מבין למשל כיצד הקביעה הגורפת של וולפסון, הנגזרת ממשפטים מסוימים בשערים, מתיישבת עם כתביו התיאוסופיים רבי ההשפעה של ר' יוסף ג'יקטילה, שהוסיף בקביעות את משמעות הסודות מייד לאחר השימוש במונח סוד – והוא ודאי לא היה מקובל חריג או בלתי מייצג. בדומה לכך ספרות הסודות האנונימית בדרך כלל שבכתבי יד מסבירה את המשמעות התיאוסופית-תיאורגית של המצוות בצורה גלויה למדי בטקסטים קצרים. נוסף על כך ג'יקטילה וכמהו רבים מן המחברים של כתבי הטעמים למצוות לא התיימרו לטעון שקיבלו את הסודות ממורים. המבט המכליל של וולפסון התעלם מדוגמאות רבות מאוד, ולפעמים אף הטקסטים שהוא הסתמך עליהם בעניין זה אינם מאששים את דבריו. יושם לב כי וולפסון התעלם מדברי הפרשנות על דרך החשבון וצירופי אותיות³⁹¹ כפי שניתחתי לעיל, אך בה בעת הוא החדיר פרשנות תיאוסופית משלו לטקסט קבלי, ואזי ראה בפירושו שלו דוגמה לסמליות תיאוסופית, כחלק ממה שאני מציע לכנות ההטיה התיאוסופית.³⁹² חשיפתה כביכול של סמליות מעין זו בטקסטים שבהם היא איננה קיימת תרמה להיווצרות פירמדה מחקרית, ששונה באופן משמעותי ממה שנמצא במקורות, שיש בהם מגוון הרבה יותר רחב של סוגי סדר, והסדר האסטרוולוגי הוא רק אחד מהם.³⁹³ במקום למקם את הבנת הקבלה כגישה רבת פנים ופתוחה יותר למה שקרה בימי הביניים, הגישה התיאוסופית-פאלוצנטרית גורמת לסגירת האופקים האינטלקטואליים של החוקרים ומצמצמת את פרשנותם.

מכל מקום מסירת סודות, אם אכן הייתה חלק מהמציאות ההיסטורית ולא התרחשה רק בדמיונו של המקובל שכתב את השערים, היא לדעתו רק אחת הדרכים להתקבלות הסודות. לפי

391 ראו למשל: שם, עמ' 234, גימטרייה פשוטה שלא פוענחה: 'ומכלין רמ"ח שבאשה ורמ"ח שבאיש מנין המאררים, כך הוא על כך נכתב המאררים', ומשמעו המאררים = רמו + רמח = 496. טענת המקובל היא שהסוטה והסוטה מתים באותה שעה. האם ייתכן שהמהדיר לא ראה טקסט זה כלל? ראו גם להלן בהערה 406.

392 ראו גם להלן ליד הערה 616. דוגמה מובהקת אחרת להטיה זו ראו: 'there is no doubt regarding Abulafia's acceptance of the essential place occupied by *torat ha-sefirot* in the taxonomy of the Kabbalistic tradition' (E. R. Wolfson, *Abraham Abulafia: Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy, and Theurgy*, Los Angeles, CA 2000, p. 105). האם יש רק תורת ספירות אחת בקבלה? ראו עוד שם בעמ' 109, והשוו להלן בסעיף זה לדיון בפרשנות האלגורית שהציע אבולעפיה לתפיסות שרווחו לפניו. אם מותר להשתמש במונח מוזיקולוגי, הייתי אומר כי עד היום התיאוסופיה היא קטיגוריה מובילה בחקר הקבלה, בעוד שאני מציע גישה סימפונית הרבה יותר לספרות זו, אם כי לא כל כך הרמונית ולכידה. ראו גם: אידל, ר' יצחק דמן עכו ויחסו לקבלה הנבואית (לעיל הערה 3), סעיף 10. והשוו: אידל, האזוטריות אצל אברהם אבולעפיה (לעיל הערה 39), עמ' 295, הערה 182, ושם על מקרים נוספים של תיאוסופיזציה. לדעתי גם התיאורים של ר' יצחק דמן עכו לוקים בחסר מבחינת מידת ההשפעה של הקבלה הנבואית עליו, כפי שהראיתי הנזכר בהערה זו.

393 ראו: M. Idel, 'Some Forms of Order in Kabbalah', *Daat*, 50–52 (2003), pp. xxxi–lviii

המקובל האנונימי יש דרכים נוספות: 'השם יגלה עין לבינו בסתרי תורתו האמתית'³⁹⁴ או 'והנני כותב מה שעלה בלבבי, ואם יהודים'³⁹⁵ שום אדם להביט בענין השמות לא יעלה בידו מהם מאומה אלא על ידי קבלה'.³⁹⁶

הפרשנות התיאוסופית-פאלוצנטרית הבלעדית שניתנה ל'שער עניין המשיח' מצביעה על גישה מהותנית לאופייה של הקבלה, גישה שרואה במה שנאמר בשערים שב'ספר הזקן' דיונים ייצוגיים בכל הנוגע למשל לדרכי הגילוי וההסתרה של הסוד בקבלה. וכדבריו של מילר שציטטתי כמוטו, ושהולמים יפה את מצב המתואר לעיל: 'הספרות חורגת מכל נוסחה ומכל תיאוריה שבה המבקר מוכן לכלול אותה'.³⁹⁷

אני מבקש להעלות הצעה חלופית להבנת חלק מ'שער בענין המשיח', המבוססת על פנייה לרקע רעיוני אחר לגמרי, שתואם לדעתי את המגמה שבשער זה. תחילה אעיר על מרכזיות המונח כוח בשער זה, שהולמת את מה שהראיתי לעיל בקשר לכוח הצירוף. התיבה 'כח', שחוזרת כמה פעמים בשער זה, רומזת לרצף שבין הכוח העליון שאיננו פוסק, שהוא הכוח הגבוה ביותר, לכוחות שנובעים ממנו: כוח המלכות של דוד, כוח ההבנה והכוח שיש בכפל שמו של דוד תרתי משמע – בגימטרייה של דוד דוד = כח = 28, דהיינו הכוח שנוסף לביטוי התיבה דוד פעמיים. ייתכן שהשם דוד נחשב לשם בעל כוח מאגי, בדומה למה שאנו מוצאים מאוחר הרבה יותר בקבלה באיטליה ואחר כך בחסידות, שגם לשמות הצדיקים יש כוחות מאגיים.³⁹⁸ זאת אומנם הצעה בלבד, אך יש בה ניסיון להתמודד עם הביטוי 'יש כח גדול', המוסב על שמו של דוד, לעומת ההתעלמות מביטוי זה בהסברו התיאוסופי של וולפסון שהבאתי לעיל. מבחינת השיח 'ספר הזקן' הרבה להשתמש בצורות נקבה כתארים לכוחות, כפי שאראה גם מייד בהמשך.

ייתכן כי בטקסט זה מדובר הן בכוח השפה והן בכוח עליון, ובהקשר זה ייתכן כי הביטוי 'המחוקק העליון' רומז לחקיקת אותיות כמתואר ב'ספר יצירה', או אולי הכוונה לאות אל"ף. המונח כוחות, שמופיע לא מעט בכמה מהשערים, איננו בהכרח בעל משמעות תיאוסופית של ספירות ככוחות אלוהיים – כל עוד לא יוכח אחרת – אלא חלק מהדגשת החשיבות של הכוח ביקום לכל רבדיו והיכולת לנצלו. כך למשל נכתב בשער אחר:

394 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 205

395 כך גם בכתב היד ובדפוס אך לדעתי יש לתקן ל'הירוס', והשוו לשימושים דומים בפועל זה שם, בעמ' 201, 230. ראו גם להלן בהערה 613.

396 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 205.

397 אציין כי לדעתי עיסוק מרוכז בתיאוריות כוללות בחקר יצירות הרוח האנושית הוא בזבוז זמן. ראו את המוטו מדבריו של אנדרו לאנג שהבאתי לספרי אידל, קבלה: היבטים חדשים (לעיל הערה 6), עמ' 17; ודבריי בראיון עם תירוש-סמואלסון: Moshe Idel (eds.), H. Tirosh-Samuelson and A. W. Hughes (eds.), *Moshe Idel: Representing God*, Boston, MA 2014, pp. 157–158, 165–166

398 ראו: מ' אידל, החסידות: בין אקסטוזה למאגיה, תרגם ע' ידן, ירושלים ותל אביב תשס"א, עמ' 137–138.

דע והשכל כי על אשת חבר הקיני³⁹⁹ אלולי שהיתה גדולה וחשובה ויודעת בכחות העליונות המשנות הטבע⁴⁰⁰ בכח השמות העליונים⁴⁰¹ הנרמזים למקובלים האמתיים⁴⁰² לא הכניסה עצמה בסכנה להמית שר גדול כסיסרא, אלא בשם הנכבד, ומתוך שראתה כי בכח הזכרת השם הנכבד⁴⁰³ ימסרו הגבורים ביד החלשים. כסתהו בשמיכה, ואחר שזכרה השם עליו הלמה סיסרא מחקה ראשו ומחצה וחלפה רקתו.⁴⁰⁴

אין ספק כי בחיבורים קבליים מסוימים אכן יש למונח כוחות משמעות תיאוסופית, והדבר ברור כבר אצל ר' עזריאל מגירונה.⁴⁰⁵ אולם מאוד לא סביר לדעתי שה'כחות העליונות' כאן מציינים לספירות. בדומה לדיונים אחרים בשערים, שכמה מהם הבאתי לעיל בסעיף א, כוח השפה ממלא כאן תפקיד חשוב בפעולה שאפשר לכנותה מאגית.

מסתבר כי לדעת המקובל האנונימי יעל הייתה בעלת ידע כמו זה של המקובלים האמיתיים, והיא הרגה את סיסרא לא רק בידיה, כנאמר במקרא, אלא גם באמצעות הידע הקשור לפעולת השם המפורש. זוהי בלי ספק אמירה ראויה לציון מיוחד, ותיאורה של יעל כגדולה וחשובה מצטרף לבקיאותה בנושא.⁴⁰⁶ המשמעות המדויקת של הידע של יעל ושל הבנתה את מהות

399 הכוונה לעיל על פי שופ' ד 17.

400 ראו במחקרים שצוינו לעיל בהערה 176. מקבילה לתפיסה זו במקום אחר בשערים ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 270.

401 צירוף המילים 'שמות עליונים' הופיע בשלהי המאה השלוש עשרה הן בספרות הוזהרית והן אצל ר' יוסף ג'יקטילה בשלב המאוחר של יצירתו, אך לא בקשר לשינויי הטבע באמצעותם, אלא במשמעות של תארים לכוחות עליונים, לאו דווקא כאלה שמשנים משהו.

402 התואר 'האמיתי' בקשר למקובלים חוזר הרבה אצל ר' יצחק דמן עכו, כחלק מעמדה פולמוסית מובלעת. ראו למשל: 'ליקוטי הר"ן', כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות 1777 Ms., דף ב13; אידל, ר' יצחק דמן עכו ויחסו לקבלה הנבואית (לעיל הערה 3), סעיף 10. ובקשר לקבלה האמיתית ראו: ר' יצחק דמן עכו, מאירת עיניים, מהדורת גולדרייך (לעיל הערה 23), עמ' יד, ז, קי, רכב. ראו גם לעיל בהערה 215.

403 השוו לנאמר בשער ז: 'דע כי יש מן השמות שיש בהזכרתן צד מצדי הפעלה שהן עושים והנהגם היסודות הקרקעיות' (וולפסון, שערים לזקן [לעיל הערה 26], עמ' 198); השוו גם: 'זכבר ידעת סוד ה"א יו"ד אם בעל קבלה אתה' (שם, עמ' 200), והכוונה לגימטרייה של חמש האותיות העולה כו כמו שם בן ארבע אותיות.

404 וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 277.

405 ראו למשל ב'סוד הקרבן' של ר' עזריאל, שהעתיק ר' יצחק דמן עכו, מאירת עיניים, מהדורת גולדרייך (לעיל הערה 23), עמ' רכג.

406 השוו לתיאורה של נעמה כמי שהייתה בקיאה – כאחיה קין תובל – במלאכת הברזל: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 219. תיאור חיובי זה תואם את הנאמר על נעמה ב'מדרש הנעלם' על בראשית: וזהו חדש, דף יט ע"ב. השוו גם את הדיון על הגר, שם, עמ' 201. וראו גם את דבריו על דבורה, שם, עמ' 206–207. כך הדבר גם במקרה של בנות צלפחד: 'והיה תמה ארון הנביאים על שאלת הצדקניות ומגלה להן סודות' (שם, עמ' 269, לפי התיקונים שהציע המהדיר); וכן: 'ועמד הארון מתמיה עוד ואמר נקבה תסובב גבר' (שם), כלומר משה רבנו תמה על מעלתן המיוחדת של בנות צלפחד, שהאל מגלה להן סודות. מכאן שאין לפנינו תפיסה שלילית של נשים, כטענת התיאוריה הפאלוצנטרית. הדבר ראוי היה דווקא להבלטה בידי המהדיר, ותמנהי מדוע לא העיר דבר על נושא זה, שנקשר למשמעות הפסוק 'נְקֵבָה תְּסוּבֵב גְּבָר'

הקבלה לפי המחבר של 'ספר הזקן', תתברר בהמשך. מכל מקום מחבר 'ספר הזקן' הניח שלכמה מנשות המקרא היה ידע סודי, כנראה לא פחות משהיה לגברים. יש להעיר בהקשר זה כי ההבחנה בין מקובלים למקובלים אמיתיים מזכירה את דרכו של ר' יצחק דמן עכו.⁴⁰⁷ חשוב להדגיש שעל פי הנאמר ב'ספר הזקן' יש סוד מסוים בשם דוד, ולא בכוח ספירת המכונה בשם זה. הדבר ברור גם מדיון אחר בשערים, על השימוש המאגי במטה שהיה בידי משה, ושהיו כתובות עליו אותיות.⁴⁰⁸ בדיון זה יש מקבילה ברורה לדברים על דוד כמשיח, כיוון שבשני המקרים מדובר על זיקות בין כוח עליון לבין שם מסוים, מעין סינתזה בין מאגיה לשונית למאגיה אסטרלית, כפי שאנסה להוכיח גם בהמשך. ייתכן כי בהקשר זה יש להבין את ההקבלה בין שלושה עולמות לבין שלושה שמות של האל, המופיעה בשער אחר.⁴⁰⁹ מכל מקום הטענה בדבר פנייה לכוחות העליונים באמצעות שמות, כדי לשנות את הטבע, קשורה לרקע אחר מזה שמשתקף בדרך כלל בספרות זוהרית. מעניין לציין כי הרקע המאגי לעניין שמות האל או שמות אחרים, עניין שחוזר בכמה שערים, לא זכה לתשומת לב של מהדיר הטקסט. מבחינה זו אינני מוצא כל מקבילה בין שער זה לעולם המחשבתי של ה'זוהר' לגונוני, עמדתו של וולפסון המבוססת על קריאה שגויה של 'שער בענין המשיח' וכן ביקורתו על גישתו של ליבס, אינם מאוששים מתוכנו של טקסט זה.⁴¹⁰

אם משתחררים מהפיענוח השגרתי על דרך הסמליות התיאוסופית מסוג מסוים, כפי שהוצע לעיל, סמליות שהייתה למעין מיטת סדום, נשאלת השאלה לאילו סודות רומז טקסט זה, שהוא רחוק מאוד מלהיות שקוף. לדעתי יש לפנות אל שני רקעים שונים שהיו קיימים כבר במאה השלוש עשרה: הרקע הפילוסופי והרקע המאגי. ברקע הפילוסופי כבר דנתי לעיל בסעיף א, ואוסיף כאן את דברי בעל השערים בנושא דוד ומשיח: 'ודוד משיח רמז הרמז הנכבד הזה עליו

שכיר' לא 4, שעסק בו בכמה ממאמריו כאסמכתא לפרשנות המיוזוגינית המיוחדת שהציע לקבלה בכללה. על פסוק זה ראו גם: אידל, שריד מחיבור של ר' יצחק דמן עכו (לעיל הערה 6), עמ' 148, 152–154. האם יש ב'ספר הזקן' סממנים של התפתחות מסוימת של מעמד הנשים בקבלה, בעקבות התפתחות בעולם הנוצרי באותה תקופה? מסופקני. ביקורות נקודתיות על התפיסה הפאלוצנטרית ראו למשל: J. Brown and A. Bar-Asher, 'The Enduring Female: Differentiating Moses de León's Early Androgynology', R. Kara-Ivanov-Kaniel, 'Mutual Responsibility in the שו"ת'; JSQ, 28 (2021), pp. 33–40 Kabbalistic Thought – Ethics, Theology and Gender', JJS, 72 (2021), pp. 111–112

407 ראו לעיל בהערה 405.

408 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 232. זוהי מסורת מאגית יהודית נפוצה. ראו: הררי, חרבא דמשה: מהדורה חדשה ומחקר, ירושלים תשנ"ז. על כוחו המיוחד של משה ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 261.

409 ראו: וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 272. הקבלה מעין זו יש גם בטקסט אנונימי בכתב יד שהוא הערה פרשנית לספר 'חיי העולם הבא' של אבולעפיה; אני מזהה את ר' יצחק דמן עכו כמחברו של טקסט זה. ראו: אידל, ר' יצחק דמן עכו ויחסו לקבלה הנבואית (לעיל הערה 3), סעיף 5.

410 ראו: וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 180–181, 188–189. האם השערת קיומה של תנועה זוהרית מאוחרת יותר מבטלת את תפקיד החבורה ברגע מסוים, תפקיד שוולפסון אימץ מגישתו של ליבס?

כלומר על אדון הנביאים עליו השלום ואמרו מעט⁴¹¹ כאלו אמר זה עלה וזה עלול⁴¹². ואמת כי כשאין מבדיל בין שני שכלים שזה עלה וזה עלול הדיבוק קרוב⁴¹³ והעד הנאמן ובו תדבק⁴¹⁴ והעד הנאמן⁴¹⁵ פה אל פה⁴¹⁶. ברור כאן השימוש במינוח הפילוסופי עילה ועלול ושני שכלים. ראייתו של המחבר את משה כשכל נפרד מחומר הולמת את הדברים שהבאתי לעיל על משה בדיון שבסעיף א.

למרות האמירה בעלת האופי המשיחי ב'שער בענין המשיח' 'שיתחדש במהרה בימינו', סביר לדעתי להניח כי יש כאן גם תפיסה מיידית הרבה יותר, הנעוצה בידיעה מסוג מסוים, הנרמזת גם בביטוי 'כח ההבנה'. כוונתי לתפיסה רוחנית של המשיחיות של דוד, הקשורה להתפתחות השכל, בדומה למה שהראיתי בטקסטים של ר' אברהם אבולעפיה שהבאתי לעיל בסעיף א. גישה מעין זו לדמותו של דוד המלך מופיעה גם אצל ר' יצחק דמן עכו:

ויהי⁴¹⁷ דוד לכל דרכיו משכיל וי"י עמו גו', לכל בלמ"ד ולא בבי"ת, ירמוז לתוקף התעלות נפשו המשכלת למעלה להדבק במושכלו והסוד בזה הוא שמלכות שאול ע"ה באה לו מכח הדמיון הכוזב⁴¹⁸ שעלה בדמיון בני ישראל לשאול מלך יוצא לפניו ולוחם את מלחמותיו, ועל כן היתה מלכותו דמיונית גופנית. אמנם מלכות דוד ע"ה היתה מלכותו מן השמים, מכח השכל האלהי הקיים האמיתי, וע"כ היתה מלכותו שכלית רוחנית, בשאול שכנה רוח רעה מצד הדמיון, ואמנם בדוד שכנה רוח הקדש מצד השכל.⁴¹⁹

המהות השכלית של פעולתו של דוד ניכרת יפה גם במקום אחר באותו חיבור של ר' יצחק דמן עכו: 'כן דוד בן ישי ברא אותו הקב"ה לזכות ולזכך את הנפש בכל דבריו ובכל מעשיו שעל זה נאמר ויהי דוד לכל דרכיו משכיל וי"י עמו, לא אמר בכל בלמ"ד שהיה מלביש את הנפשות שכל'.⁴²⁰ ההבחנה בין מלכות שאול, שהיא דמיונית, גופנית וכוזבת, לבין זו של דוד, שהיא

411 שבפסוק 'וחסרהו מעט מאלהים' (תה' ח, ו).

412 בהערתו החשובה למקום הצביע וולפסון על המקורות הפילוסופיים האפשריים. ראו: וולפסון, 'שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 188, הערה 215.

413 כנראה הכוונה שהדבקות אמיצה. על משמעות אחרת של מונח זה ראו בסעיף הבא.

414 דב' י' 20.

415 שם יב' 8.

416 וולפסון, 'שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 196. ראו גם: שם, עמ' 187–188.

417 שמ"א יח' 11.

418 בדפוס אצל גרוס נדפס כאן בטעות 'טוב'.

419 ר' יצחק דמן עכו, 'אוצר חיים', כ"י מוסקווא, גינצבורג 775, דף ד ע"א, וראו: הנ"ל, אוצר חיים, מהדורת גרוס (לעיל הערה 84), עמ' ד. ראו גם: הנ"ל, מאירת עיניים, מהדורת גולדרייך (לעיל הערה 23), עמ' שצב. בחיבור זה נדרש המשפט מראש השנה כמה פעמים בצורה תיאוסופית. ראו: שם, עמ' נד, סד, רמד.

420 ר' יצחק דמן עכו, 'אוצר חיים', מהדורת גרוס (שם), עמ' רכב.

שכלית, אלוהית ואמיתית, משקפת השפעה של הקוטביות בין דמיון לשכל, שהיא מרכזית בכתביו של אבולעפיה.⁴²¹ בספרי הנבואה של אבולעפיה, שנכתבו בשלהי שנת ל"ט ובראשית שנת מ' של האלף הששי (1279–1280), יש הבחנה בין משמעויות שונות של המונח משיח, וגם – מה שקרוב יותר לענייני – הנחה שאחת המשמעויות, כנראה זו הרוחנית, היא סודית:

שתדע ששם משיח משותף לשלשה עניינים אלה: משיח יקרא תחילה השכל הפועל באמת, והרמז 'וזה שמו אשר יקראו יהוה צדקנו',⁴²² ומשיח יקרא האיש שעתיד להוציאנו מן הגלות מתחת ידי האומות בכח שישפיע עליו מן השכל הפועל. ומשיח יקרא השכל החומרי האנושי ההיולאני שהוא הגואל והמושיע הנפש וכל כוחותיה הנפשיות המעולות, מתחת ידי המלכים הגופניים ועממיהם וכוחותיהם התאוויות הפחותות. וזה העניין מצוה וחובה לגלותו לכל משכיל ממשכילי ישראל להושיעו מפני שיש דברים רבים שהם הפך דעות המון הרבנים, כל שכן שהם חולקים על כל מחשבות המון עמי הארצות.⁴²³

לפנינו תיאור של גישה סודית, שתכליתה למנוע חיכוך עם המון העם והרבנים, שמאמינים בתפיסה האפוקליפטית של הגאולה. קשה להוכיח בוודאות שפרשנות ספיריטואליסטית של הגאולה היא הסוד שמסתתר בדברי הזקן, אך על סמך הדברים שהבאתי לעיל בסעיף א משער לד, אכן יש בשערים מגמת ספיריטואליזאציה. פירוש מעין זה מעביר את כובד המשקל מהפרשנות התיאוסופית לזו שמתחשבת בעולם הפילוסופי בניסוחים שבקבלה הנבואית. מכל מקום המתח בין המון העם ובין הגישה הרוחנית למשיחיות נמצא גם במקום אחר אצל אבולעפיה:

הנה כבר גלגלתי לך מה שכתוב בספר הבהיר מענין זה שאנו בו,⁴²⁴ והורתי לך שגלה לנו בדבריו אלו, סוד חי העולמים ומהותו, וסוד משיח בן דוד נתגלגל⁴²⁵ בעיבור בסוד

421 ראו: אידל, החוויה המיסטית אצל אבולעפיה (לעיל הערה 74), עמ' 56–57.

422 יר' כג 6.

423 ר' אברהם אבולעפיה, 'פירוש ספר המליץ', נדפס: הנ"ל, מצרף השכל, מהדורת גרוס (לעיל הערה 61), עמ' יט, על הרקעים הפילוסופיים הרחבים יותר של התפיסות הללו של משיחיות אצל אבולעפיה וגם אצל ר' יצחק דמן עכו ראו: אידל, האוטוריית אצל אברהם אבולעפיה (לעיל הערה 39), עמ' 213–216; הנ"ל, מיסטיקה משיחית (לעיל הערה 10), עמ' 65–74; וולפסון, אברהם אבולעפיה מקובל ונביא (לעיל הערה 392), עמ' 54, הערה 149, עמ' 91. ראו גם את הדיון המעניין על דבקות ומשיחיות בספרו של ר' אברהם אבולעפיה מפתח התוכחות, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"א, עמ' עח.

424 ראו: ספר הבהיר, מהדורת ד' אברמס, לוס אנג'לס תשנ"ד, עמ' 209, סימן 126. על הפסקאות בדבר הגלגול בספר זה ראו: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 257), עמ' 188–191.

425 על התפתחות הזיקה בין שני המושגים השונים עיבור וגלגול ראו: מ' אידל, 'פירושים לסוד העיבור בקבלות קטלוגיה במאה הי"ג ומשמעותם להבנתה של הקבלה בראשיתה ולהתפתחותה', דעת, 72 (תשע"ב), עמ' 5–49; 73 (תשע"ב), עמ' 5–44. ראו גם: שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה (לעיל הערה 28), עמ' 308–357; אורון, קווים לתורת הנפש והגלגול (לעיל הערה 309), עמ' 286.

הנשמות. ולא עוד אלא שגילה סוד החיים הנצחיים, ואמר שבסתם מוצא פי⁴²⁶ שהיא תורה שיצאה מפי יי, וגלגל עלינו עוד סוד דעת רוח עם שאר המדות עד יראת יי, שהיא אוצרה של תורה.⁴²⁷ ואחר זה אינך צריך להערה אחרת בענין זה עם מה שקדם לך מידיעת אמתת זה כולו. ואל תשגיח בפתאים החושבים שאלה הדרשות והמשלים אין תועלת במ. אבל ראוי שתדע שהם מגלים רוב סתרי תורה כביאור למשכילים השלמים, שהם חכמי הקבלה הנבואית ואוהביה. אלא צריך לחקור את סתריהם ופתרונם^{428, 429}.

לפנינו סוג של שיח האופייני לכתביו של אבולעפיה. דברי 'ספר הבהיר' שהוא פירש – בעקבות מקורות בקבלת הרמב"ן – על הגלגול של נשמת המשיח בעיבור, הובאו לא מתוך הסכמה אלא כדי לגרוס כי יש להם משמעות אחרת, או מה שכינה פתרון, משמעות שאיננה הולמת את מה שהפתאים מבינים מתוך קריאת החיבור הקבלי התיאוסופי. לדעת אבולעפיה רק לבעלי הקבלה הנבואית יש מפתח להבנה האמיתית של הדברים, ולדעתי סתרי התורה מצביעים אצל מקובל זה על תפיסה רוחנית, כנראה שכלית, של המשיח, בדומה למה שהראיתי לעיל. במילים אחרות, העיבור אצל אבולעפיה איננו חופף למה שהרמב"ן וממשיכי דרכו האמינו שהוא סוד גדול שמועבר בחשאי, אלא עיבור השכל, דהיינו הגדלתו באמצעות קליטת שפע שכלי מהשכל הפועל, ולא תהליך שקורה לנפש.⁴³⁰ אביא דוגמה אחת למגמה זו של אבולעפיה, שחשובה גם להיבט אחר של דיוני כאן:

ואמנם השכלים הנבדלים המנהיגים השמים הפועלים בעליונים כולם, והשכל הפועל בעולמנו זה השפל שהוא הקטן שבם כעדות י' קטנה, והיא המעלה העשירית בעלת המדה הנקראת מדת העשר. ושמה מלכות, והיא הספירה האחרונה באמת. וכל עלוליה הנצחיים נכנסים תחת מציאותה, והם פרטים לה והיא עלתם הנקראת צורת השכל האנושי, כלומר צורת הנפש המשכלת. כל אלה הנוכרים והנפשות הנפרדות מהגופים אחר המות, הדבקות בצורה הזאת, כולם עצמות להם באמת.⁴³¹

426 דב' ח 3.

427 ראו: ספר הבהיר, מהדורת אברמס (לעיל הערה 424), עמ' 183, סימן 98.

428 המונח פתרון משמעו דרך פרשנות ברובד אחר מאשר פשט הטקסט המפורש. ראו: אידל, האוטוריות אצל אברהם אבולעפיה (לעיל הערה 39), עמ' 167–169.

429 ר' אברהם אבולעפיה, אוצר עדן גנוז, מהדורת גרוס (לעיל הערה 82), עמ' 30.

430 דעותיו של אברהם אבולעפיה בנושא העיבור והגלגול, שנוסחו מחוץ לקטלוגיה, שונות באופן עקרוני מאלה של מקובלים באותם האזורים וטעונות עיון מפורט מחודש. והשוו לדעה השונה מגישתי למקובל זה: B. Ogren, *Renaissance and Rebirth: Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, Leiden 2009, pp. 147–157. אני מקווה להרחיב בנושא זה במאמר בפני עצמו.

431 ר' אברהם אבולעפיה, ספר החשק, מהדורת גרוס (לעיל הערה 146), עמ' לו–לוז. גם במקומות אחרים שבהם השתמש אבולעפיה במונח מלכות בקשר לספירה העשירית, המשמעות איננה בדרך הקבלה התיאוסופית. על השימושים השונים במונח זה ראו למשל: ר' אברהם אבולעפיה, מפתח הספירות, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"ב, עמ' ח. ראו עוד: הנ"ל, 'פירוש ספר המליץ', נדפס: הנ"ל, מצרף השכל, מהדורת גרוס

ברור כי ההבנה התיאוסופית של מלכות איננה עיקר אלא ההבנה הפילוסופית של המונח,⁴³² כפי שמסתבר מהקשר הדברים במובאה, וכפי שהייתה קיימת במקורות שלפני אבולעפיה.⁴³³ הזיקה בין דוד לבין השכל הפועל בהקשר של גאולה רוחנית נמצאת בדיון קצר שמופיע בכמה כתבי יד של ספר 'חיי העולם הבא' אך לא בדפוסים, וכך נאמר בדיון זה: 'הנה אלה הצירופים שהן בשמות שלימים מצויירים פה סידורם צריך עיון גדול, אבל צירופם י"ב ומספרים שי"ב ואותיותיהם מ"ח וסודם דויד משיח'⁴³⁴ בן ישי, והסוד מצורף דויד בן ישי משיח'⁴³⁵ וכן משיח בן דויד נער'.⁴³⁶ הנער הנזכר מציין למטטרון שר הפנים – כך הוא מאז ספרות ההיכלות וכן בטקסטים של אבולעפיה.⁴³⁷ לענייני חשבון כאן הזיהוי בינו לבין המשיח מצד אחד ולשמו של דוד מצד אחר. במקרה זה הגימטרייה איננה אמצעי להסתרה אלא לחיזוק המשמעות האלגורית, שנחשבת לסוד, אך סוד זה מתגלה בכל זאת בצורה ברורה למדי, בלי צורך בהעברה או מסירה.

לעומת גישה זו אפשר להביא טקסט קבלי תיאוסופי מ'פירוש ספר יצירה' ששלוש יחס לר' יצחק דמן עכו, שיש בו מעין הקבלה מעניינת לדברי ה'שער בענין המשיח' שב'ספר הזקן' – למעשה ככל הידוע לי זהו הטקסט הקרוב ביותר לשער זה. וכך נאמר שם: 'הנה כשהצדיק צריך לפעול דבר בנס על ידי אחד מן השמות צריך לידע מקום השם שהוא בספירות, ולהמשיך הכח ההוא מן המעיין שאינו פוסק את מימיו דרך הצינורות על ספירת מלכות, כי שם מקור פועלי אמת שהם אלו הנקראים מלאכי השרת'.⁴³⁸ לפנינו תפיסה תיאוסופית מובהקת, שיש בה גם פעולה תיאורגית וגם מאגית, שמיוחסת לצדיק בשר ודם.⁴³⁹ גם כאן יש שימוש בשמות לשם הפעולה, כמו אצל הזקן, וגם הביטויים 'שאינו פוסק' ו'על ספירת מלכות' – לפי גרסה אחת –

(לעיל הערה 61), עמ' ט-י; הנ"ל, אוצר עדן גנוז, מהדורת גרוס (לעיל הערה 82), עמ' 139–140, 189, 353; הנ"ל, ספר אמרי שפר, מהדורת גרוס (לעיל הערה 92), עמ' 104; הנ"ל, אור השכל, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"א, עמ' עא-עב. רק מי שפועל בכוח ההטיה התיאוסופית, יפרש דיננים אלה כעוסקים במערכת כוחות תיאוסופיים ולא בגישה חתרנית המפרשת מערכת זו בדרך פילוסופית. ראו: אידל, האוטוריית אצל אברהם אבולעפיה (לעיל הערה 39).

432 ראו בייחוד: ר' אברהם אבולעפיה, ספר סתרי תורה, מהדורת גרוס (לעיל הערה 202), עמ' גג.

433 ראו להלן בהערה 493.

434 דויד משיח = 372 = בן ישי.

435 דויד בן ישי משיח = 744 = משיח בן דויד נער.

436 ר' אברהם אבולעפיה, 'חיי העולם הבא', כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 4596, דף 107א. ולמקבילה חלקית של הדברים ראו: שם, דף 108ב.

437 ראו למשל: ר' אברהם אבולעפיה, אור השכל, מהדורת גרוס (לעיל הערה 431), עמ' פב.

438 ג' שלום, 'פירוש הר"י דמן עכו לספר יצירה', קרית ספר, לא (תשט"ז), עמ' 195. על הבעייתיות של הייחוס של הפירוש לר' יצחק דמן עכו ראו: בר-אשר, דמיון ומציאות (לעיל הערה 11), עמ' 299–314. בר-אשר שלל את זיקת החיבור לר' יצחק דמן עכו. לדעתי החיבור שהדפיס שלום הוא עיבוד מאוחר של חומר שמקורו אצל ר' יצחק דמן עכו.

439 על התפיסה המאגית של הצדיק בקבלה ובחסידות ראו: אידל, החסידות: בין אקסטוזה למאגיה (לעיל הערה 398), עמ' 347–378. לא אכנס כאן לשאלת תרומתו האפשרית של דיון מעין זה להבנת תולדותיה של תפיסת הצדיק כמאגיקון בקבלה.

מזכירים את דברי הזקן. המטרה הסופית היא לחולל נס, וכאן מעורבים בפעולה גם מלאכים. אולם יש להדגיש כי גם במובאה האחרונה אין דבר וחצי דבר עם הזיווג הקדוש, וכמו כן אין כאן זכר לספירת יסוד, אלא כל הספירות והצינורות נותנים כוח לספירת מלכות, ומשום כך נעדרת כאן התפיסה הפאלוצנטרית. לפי ההקשר המעיין שאיננו פוסק ודאי איננו יסוד אלא כוח גבוה מאוד, שנמצא אולי מעל המערכת הספירתית.⁴⁴⁰

אני רואה בפרשנות התיאוסופית שניתנה ל'שער בענין המשיח' נקודת מוצא לבניינה של פירמידה הפוכה, שקודקודה נעוץ בפרשנות התיאוסופית. אינני טוען שהמקובל האנונימי הכיר את הטקסטים המסוימים שהבאתי בסעיף זה והושפע מהם או השפיע עליהם, אלא ביקשתי להראות שבזמנו הייתה ידועה ראייה אחרת לגמרי של מהות המשיחיות, ופעמים היא נשמרה בסוד. במילים אחרות, הרחבת הפנורמה תקל לפרש טקסטים קבליים באופן פתוח יותר וסטריאוטיפי פחות, דהיינו להשתחרר מחזרה מתמדת על גישה הרמנויטית נסוגה, המשטחת את השיח הקבלי המגוון לנוסחאות פשוטות וצפויות מראש, ומנותקות מתוכני הטקסט המפורש, כפי שהראיתי בסעיף זה. ההנחה שההרמנויטיקה הייתה המפתח למהות הקבלה אצל הרמב"ן וכן בשערים – הנחה שוולפסון ביקש להדגים בדיונו ב'שער בענין המשיח'⁴⁴¹ – בעייתית מאוד בעיניי, הן באשר להבנת דרכו של הרמב"ן והן מבחינת התוכן של השער הזה, שאני מפרש אותו בצורה מופנמת ומאגית, לפנינו תפיסה רחוקה מאוד מדרכו של הרמב"ן.⁴⁴²

לסיכום סעיף זה, במקום לקרוא את ה'שער בענין המשיח' על רקע תיאוסופי-זוהרי כפי שיש לעשות לדעת וולפסון, כיוון שהסמליות התיאוסופית שבשער 'שקופה' ליודעי הקבלה, לדעתי יש להזדקק למערכת אחרת של תפיסות על אודות משיחיות רוחנית, שרחוקה מהתפיסה הזוהרית, ושהייתה קיימת בעשורים האחרונים של המאה השלוש עשרה; המהדיר, בדבריו שהבאתי לעיל, התעלם לגמרי ממערכת תפיסות זו וכך גם מהרקע האסטרוולוגי.⁴⁴³ הקריאה באספקלריה הזוהרית היא לא תמיד מאירת עיניים במה שנוגע להבנת הקבלה בתקופת היווצרותה של ספרות זו, ויש לראות את הפנורמה הכללית לפני שמכלילים בעניין הסמליות או מהות הסוד. הגישה המצדדת בקריאה באספקלריה הזוהרית היא מונוליטית, והיא חלק מכוונת

440 על משיכת השפע מהסיבה הראשונה לאחרונה ראו: ר' יצחק דמן עכו, מאירת עיניים, מהדורת גולדרייך (לעיל הערה 23), עמ' קכ.

441 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 179.

442 ראו את דבריו של וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 162. הסתמכותו של וולפסון שם, עמ' 163–164, על דבריו של ר' יצחק דמן עכו כעד מהימן למסורות הרמב"ן, בעייתית מאוד, כיוון שיש לי ספקות רבים ומנומקים באשר למהימנותו של מקובל זה. ראו אידל, ר' יצחק דמן עכו ויחסו לקבלה הנבואית (לעיל הערה 3), סעיף 3.

443 על חשיבותה של האסטרוולוגיה להבנת הקבלה עמדתי במחקרים שונים. ראו למשל: אידל, שלמויות בולעות (לעיל הערה 42); הנ"ל, קבלה באיטליה (לעיל הערה 240); M. Idel, *Saturn's Jews: On the*

Witches's Sabbath and Sabbateanism, Jerusalem and London 2011

מכוון לפרש את הקבלה בצורה שתהיה רלוונטית להגות הפילוסופית החדשה, שכפי שהצהיר וולפסון עצמו בצורה מפורשת לאחרונה.⁴⁴⁴

ז. על טבעם של 'הכחות העליונות' ב'ספר הזקן':
מרשת פרשנית תיאוסופית לרשת אסטרולוגית

טענתי לעיל בסעיף ה שיש בשערים רמזים או סודות אסטרולוגיים, וכדי להרחיב בעניין זה אפנה לעיון במשמעות האפשרית של הביטוי 'כל הכחות' שב'שער בענין המשיח', שתורגם והתפרש אצל וולפסון כאילו מדובר על ספירות, כתוצאה מהפירוש התיאוסופי שהציע. ביטוי זה מקביל לדעתי לביטוי 'הכחות העליונות', שחוזר בשערים, ושגם אותו אין סיבה סבירה לפרש כמדבר בספירות.⁴⁴⁵ אומנם בשורה של טקסטים הכוחות העליונים אכן מציינים לספירות, אך אלה חיבורים שהתייבה 'ספירות' מופיעה בהם, ושהתיאולוגיה שלהם מבוססת על מערכת ספירתית. נשאלת השאלה מהי המסגרת המחשבתית שאליה שייך ביטוי זה ב'ספר הזקן'? כדי לקבוע את משמעות הדברים אנתח שערים נוספים שהביטוי מופיע בהם. כך נאמר בדיון מעניין אחר:

שהיו כל המסעות אלוהיות שנאמר על פי השם יחנו ועל פי השם יסעו⁴⁴⁶ והיה יכול לומר על פי השם יחנו ויסעו ומה ת"ל על פי השם יחנו ועל פי השם יסעו אלא מדת היום ביום ומדת הלילה בלילה⁴⁴⁷ שנאמר לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה.⁴⁴⁸ וחד אמר כדי בן עמרם למנות המסעות אחת אחת כלומר כל הכחות העליונות היו מוסכמות בענין לישר לישראל ולתור להם מנוחה לפי שנאמר והשם הולך לפניו [...] ועל כן אמרה הכוונה האמתית העליונית לבן עמרם כתוב כל המסעות למען ידעו דורותם כי כל המערכות השולטות בעולם במאמר הרבון⁴⁴⁹ הקדום, מסכימות בשעת הדיבוק⁴⁵⁰ והרצון, ולפי השתנות מחשב הנוסעים ממחשב אל מחשב היו חונים בחרדה ובדפקה ובמרה ולפי נסעם.⁴⁵¹

ההקבלה שבין הסכמת הכוחות העליונים לבין הסכמת המערכות מלמדת על טיב הכוחות הללו.

444 ראו E. R. Wolfson, *Heidegger and Kabbalah: Hidden Gnosis and the Path of Poiēsis*, Bloomington, IN 2019, p. 47 n. 1

445 ראו לעיל הערה 405.

446 במ' ט 20.

447 השוו: בבלי, ברכות יא ע"ב.

448 שמ' יג 22.

449 כך בכתב היד, אך נראה לי כי זו טעות סופר וצ"ל: 'רצון קדום'. השוו להלן ליד הערה 466.

450 למשמעות המונח ראו להלן ליד הערה 466.

451 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 270.

למונח מערכת או מערכות משמעויות רבות בימי הביניים: מכלי המשכן, מלחמות ועד טבלאות של צירופי אותיות שם המפורש ומכלול הספירות או מערכת הספירות. אולם דומני כי כאן ובטקסטים שאביא בהמשך מהשערים המשמעות שונה, והיא אסטרונומית או אסטרוולוגית. בהנחה שהמערכות כאן משמעותן אסטרוולוגית, כמו במקרים רבים אחרים בימי הביניים,⁴⁵² משמעות זו מקרינה על משמעותם של 'הכחות העליונות'. לדעתי אפשר להוכיח פירוש זה מחשיפת המקור של דיון אחר שבשערים, שנאמר בו:

יתגלגלו המערכות וזה גולה וזה מגלה,⁴⁵³ זה עולה וזה יורד. וכמה חכמים שבעולם משיגיין הטעות המוכנות והחלקים המזומנים והבין הנביא ע"ה דבריהם ונבהל עליהם ואמר הנם בתוך הפח ועדיין הם מטיחים דברים ע"ג עונה, וישב בה ואמר אניח מכאן שיוכנן לו רשות לגלות⁴⁵⁴ להם כל המערכות כולן וכל הפרטים היוצאים מהכללים למען ישכילו ההבדל הגדול אשר יש בין הנביאים ובין המחפאים,⁴⁵⁵ ונאמר לו ואמרת⁴⁵⁶ אליהם כה אמר יי' אלהים והמה אם ישמעו ואם יחדלו.⁴⁵⁷

נראה כי מובאה זו היא מעין פיתוח של דבריו של ר' אברהם אבן עזרא בפירושו על שמ' לב 32: 'כי כל הגזרות על הכללים ועל הפרטים הם במערכות שמים. וככה הודו חכמים⁴⁵⁸ בני חיי ומזוני'.⁴⁵⁹

בדיון אחר בשערים יש תפיסה דומה שהמערכת השמיימית משועבדת לכוח גבוה ממנה, שפעולתו תלויה במעשי בני אדם, מה שאני מכנה תיאורגיה, אך כאן ללא שיתופה של תיאוסופיה: 'ואמר שהסבות הגורמות כל זה הם עונות של ישראל שמתישין⁴⁶⁰ כח המנצחת כל

452 ר' אברהם אבן עזרא הרבה להשתמש בחיבוריו האסטרונומיים במונח מערכת לכוכבי לכת. ראו לעיל בהערה 169 ולהלן בהערות 459, 463. גם הרמב"ן השתמש כמה פעמים במונח זה בהקשרים אסטרוולוגיים מובהקים, כגון מערכת הכוכבים או מערכת המזלות. ראו למשל: כתבי רבינו משה בן נחמן, א, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ד, עמ' קנג; 'דרשה לראש השנה', שם, עמ' רנ; 'שער הגמול', שם, ב, עמ' רעו.

453 הכוונה למי שגורם למישהו אחר לגלות. ראו גם לעיל ליד הערות 60, 305.

454 כאן משמעות אחרת של השורש גל"ה, דהיינו לחשוף סוד בעל אופי אסטרוולוגי ברור.

455 כפי שהעירני פרופ' שלמה נאה, אולי הכוונה כאן לדברי הפסוק 'יחפאו בני ישראל דברים אשר לא כן על ה' אלהיהם' (מל"ב יז 9).

456 יח' ב 4-5.

457 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 263-264.

458 בבלי, מועד קטן כח ע"א. אסמכתא זו מופיעה אצל ר' יעקב בן ששת ובעקבותיו אצל ר' בחיי בן אשר. ראו בהערה הבאה.

459 ר' אברהם אבן עזרא השתמש בביטוי 'מערכת השמים' גם בפירושו על בר' ו 2, שוב בהקשר אסטרוולוגי מובהק. וראו גם לעיל הערה 452. המונח מופיע כבר בקבלה המוקדמת במשמעות כוכבי לכת. ראו: ר' יעקב בן ששת, משיב דברים נכוחים, מהדורת י"א ויידה, ירושלים תשכ"ו, עמ' 88. דבריו השפיעו על ר' בחיי בן אשר, ראו: גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי (לעיל הערה 21), עמ' 118. ראו גם: סלע, אסטרוולוגיה ופרשנות המקרא (לעיל הערה 165), עמ' 162-168.

460 על התיאורגיה הרבנית ראו למשל: אידל, קבלה: היבטים חדשים (לעיל הערה 6), עמ' 173-182; גארב,

המערכות וחטאיהם מעוררים רוח סערה הבאה מן הצפון והענן הגדול והאש⁴⁶¹ המתלקחת.⁴⁶² ברור כי ניצוח המערכות כאן מורה על מערכות השמיים, דהיינו גופים שמיימיים, כמו במקורות אחרים בימי הביניים, ולא על ספירות במשמעות הקבלה התיאוסופית.⁴⁶³ המובאה הבאה מ'ספר הזקן' עוסקת במונח אסטרולוגי נפוץ:

כבר ידעת כי מערכות אלהים חיים⁴⁶⁴ הם מסודרים⁴⁶⁵ לעשות הרצון הקדמון⁴⁶⁶ יתברך וזה היה בהנחיל⁴⁶⁷ עליון גוים בהפרידו בני אדם, ונתן כח ביד כל צבאות מרומים להתיצב איש על גורלו ומתוך שאין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא,⁴⁶⁸ נאמר לזקן האהוב כי לא שלם עון האמורי עד ועשו הרשע האדומי מאשר כבר נתעצם ונתעלה בחרבו הקשה הגדולה והחזקה⁴⁶⁹ ונתן לו זמן ארוך להמשכת מלכותו⁴⁷⁰.⁴⁷¹

המערכות כאן מקבילות לצבא מרומים, וכמובן המלכות איננה ספירה אלא תחום ההשפעה של כל אחד מהגורמים השמיימיים וזמנה.⁴⁷² גם ר' בחיי בן אשר, מקובל שהיה בקי בכמה אסכולות של קבלה תיאוסופית, השתמש בביטוי 'כחות עליונים' במשמעות אסטרולוגית:

ואע"פ שיש אומה טועה מתוך פתיות היו המצרים טועים מתוך ריבוי חכמה כי היו חכמים גדולים יודעים הכחות העליונים אשר משטרם בארץ ושכוכב פלוני ומזל פלוני ממונה על חלק פלוני מחלקי הארץ, והיו אומרים כי כיון שהעולם הזה השפל נמסר להנהגתם והם

הופעותיו של הכוח (לעיל הערה 144), עמ' 30–37, אך שם ללא שיתוף האסטרולוגיה.

461 על פי יח' א' 4.

462 וולפסון, שערם לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 147. תיאורגיה ממקור רבני ברורה גם בדיון אחר שב'ספר הזקן'. ראו: שם, עמ' 277–287, וגם שם הצד התיאוסופי איננו ניכר.

463 ראו: שם, עמ' 198 התיבה 'ספירות' מופיעה שם בקטע שיש בו סיכול אותיות, אך אני בספק אם כאן יש למונח זה משמעות תיאוסופית. קטע זה פוענח על ידי ליבס, כפי שמסר לי בעל פה, ומשמעו: 'החי מניע את המת ואין המת מניע את החי, על כן מניעים עשר ספירות העולם התחתון והוא מניע היסודות שהם גופים מתים'.

464 שמ"א יז 26, 36.

465 שים לב לשימוש בתואר זכר לתיאור שם נקבי.

466 ראו לעיל בהערה 449.

467 דב' לב 8.

468 בבלי, ברכות מח ע"ב.

469 לתפיסה מיתית של תפקיד החרב ושל חרבו של מלאך המוות ראו בשער נט: וולפסון, שערם לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 239, 240, 277. ראו גם לעיל בהערה 408.

470 ראו לעיל בהערה 382.

471 וולפסון, שערם לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 244.

472 ראו גם לעיל בהערה 383. השוו לדברים של ר' אברהם אבן עזרא שדן בהם סלע, אסטרולוגיה ופרשנות המקרא (לעיל הערה 165), עמ' 136, הערה 52.

משרתי המלך הלא המכבד אותם המשרתים הוא מכבד את המלך ולכך היו עובדין לאותם הכחות והיו כופרים בעיקר שהוא השם המיוחד, ולפי שהכחות ההם אינם אלא שלוחים ואין כחם מעצמם לכך קראם הכתוב אלילים.⁴⁷³

קשה מאוד לפרש את הכחות העליונים כאן כמצביעים על מערכת ספירתית. השימוש במונח ממונה כאן עשוי להעיד גם על השימוש במונח זה בהקשר אסטרונומי ב'ספר הזקן'.⁴⁷⁴ הנחתי באשר לחשיבות הגישה האסטרולוגית מוכחת מדברי בעל השערים בדרשה מעניינת במיוחד שטרם זכתה לניתוח כלשהו:

עוד אמר הזקן ומה ששאלתם מה שנרמז בהולד לו את יצחק בנו, למה לא נאמר בהולידו. אמת שיש מלאך יושב בבית החמישי שהוא שונא לאברהם לו ולזרעו מפני שהוא והם נמולים ומתרחקים לאכול הדם ואוהב ועוזר לעשו מפני שהוא חי בדם ומתלכלך בדם. וגם המקטרג אשר בטל ברית המילה והתיר הדם למאמינים בו זאת היתה כונתו לפי שעלה בחלקו ובקש להחזיק בו מפני שתולדתו ממנו. ולפי' הוצרך אברהם וגזור להצילו מאותו מלאך והזמין לו הקב"ה בבחירתו בו מלאך נכבד וביתו בית ששי, והכריח המלאך החמישי בצדקתו וביושרו ובזכותו כמו שרמז הנביא ע"ה⁴⁷⁵ אנכי העירותיהו בצדק.⁴⁷⁶

אין צורך בניתוח מדוקדק כדי לקבוע מי נמצא בבית – מונח אסטרולוגי מובהק – החמישי, שהכוכב שבו עוין את היהודים – הרי הוא הכוכב מאדים, הממונה על הדם, ואילו היהודים הם תחת שלטון המלאך שבבית השישי, שהוא צדק, כפי שנרמז בצורה ברורה למדי בסיום השער.⁴⁷⁷ המספרים מציינים את מקומם של כוכבי הלכת בהייררכייה ביחס לכדור הארץ ולא בסדר יורד, שהם השני והשלישי, כפי שמופיע בספר יצירה ד, יב. ההצעה שהמלאך המקטרג קשור לכוכב הלכת מאדים נתמכת בדבריו של ר' בחיי בן אשר בפירושו לתורה:

ואם תשכיל תמצא כי המקטרג הזה שבארץ רמז בפסוק זה שם המקטרג הגדול שיש לישראל בשמים, והוא שר המדבר שרף מעופף ונפש גלגל מאדים, כי בעבור שראה שנפל

473 ספר 'כד הקמח', הערך 'פסח', כתבי רבנו בחיי, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תש"ל, עמ' טו. השו: שם, הערך 'השגחה', עמ' קלט; הערך 'עושר', עמ' ש. והשו להערתו של וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 226, הערה 406.

474 ראו: וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 246.

475 יש' מה 13.

476 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 276.

477 על הזיקה בין מלאכים לכוכבי הלכת אצל ר' אברהם אבן עזרא ראו: סלע, אסטרולוגיה ופרשנות המקרא (לעיל הערה 165), עמ' 136–138.

ממועצותיו ולא הועיל קטיגורו בכל נבואותיו לא במדת הדין ולא במדת רחמים על כן
ישת אל המדבר פניו^{478, 479}.

מיהו המלאך ששמו איננו נזכר בדברי הזקן? לדעתי הכוונה לסמאל, ששמו קשור למאדים בכמה
טקסטים, והוא הוא המקטרג הגדול.⁴⁸⁰ הרקע האסטרולוגי הזה מסתתר לדעתי מאחורי אמירה
נוספת ב'ספר הזקן': 'והשיג כי הרביעי⁴⁸¹ מוכן לפורענות שונאי ישראל ודקדק כי בחמשה
יתחילו הכחות המקטרגות לאומה להתעלות'.⁴⁸² הזיקה בין היום החמישי לבין הקטרוג נוצרת
בשל שליטת כוכב הלכת מאדים ביום זה.⁴⁸³

ייתכן כי עצם הציטוטים הוזהריים הקרינו על הבנת שערים שהרשת הפרשנית האסטרולוגית
כלל איננה מופיעה בהם. לכן גם הטענה שהסודות שנתגלו ב'ספר הזקן' הם סודות בעלי אופי
תיאוסופי היא טענה רעועה וכך גם בכל הנוגע לזיקה ההיסטורית של 'ספר הזקן' לחיבור הספרות
הזהרית. לדעתי הרשת הפרשנית האסטרולוגית – שמופיעה ביהדות בעיקר מאז כתביו של ר'
אברהם אבן עזרא,⁴⁸⁴ אך גם ניכרת יפה אצל ר' בחיי בן אשר כפי שהראיתי לעיל⁴⁸⁵ – עשויה

478 במ' כד 1.

479 ר' בחיי בן אשר, על במ' כד 23, רבינו בחיי, ביאור על התורה, ג, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ח,
עמ' קפא. אך השוו להצעתו הלא מנומקת של וולפסון לראות במקטרג רמז לישוע: וולפסון, שערים
לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 268, הערה 895. השוו להצעה דומה לעיל בהערה 159, הצעה שהיא כנראה
חלק מתיאוריה רחבה, שגישתם של המקובלים לאומות העולם הייתה השלילית. ראו: E. R. Wolfson,

Venturing Beyond: Law and Morality in Kabbalistic Mysticism, Oxford 2006

480 ראו למשל: 'צדק צדקיאל, מאדים סמאל' (ר' יהודה ברצלוני, פירוש ספר יצירה, מהדורת שו"ח הלברשטם,
ברלין תרמ"ה, עמ' 247); ר' בחיי בן אשר על בר' לד 25: 'התכונה כתבו כי יום שלישי מזולו עקרב ומלכו
סמאל ומשרתו מאדים' (מהדורת שעוועל [שם], א, עמ' רצב); 'והכל נפש לגלגל מאדים כלומר הפ' נפש של
סמאל וסמאל נפש לגלגל מאדים, כלומר כל כחו של מאדים מצד שמאל' (ר' יצחק דמן עכו, מאירת עיניים,
מהדורת גולדרייך [לעיל הערה 23], עמ' קנו). ראו גם: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 257), עמ' 295,
הערה 190.

481 מימות מעשה בראשית.

482 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 247.

483 ראו פירושו של רבנו חננאל לבבלי, שבת קכט ע"ב.

484 ראו למשל: סלע, אסטרולוגיה ופרשנות המקרא (לעיל הערה 165); ר' ישפה, 'התורה והאסטרולוגיה
אצל ר' אברהם אבן עזרא', דעת, 32–33 (תשנ"ד), עמ' 31–52; א' סימון, אוזן מלין תבחן: מחקרים
בדרכו הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא, רמת גן תשע"ג, לפי המפתח, עמ' 552, הערך 'אסטרולוגיה',
Y. T. Langermann, 'Some Astrological Themes in the Thought of Abraham ibn Ezra',
I. Twersky and J. M. Harris (eds.), *Rabbi Abraham ibn Ezra: Studies in the Writings of a
Twelfth-Century Jewish Polymath*, Cambridge, MA 1993, pp. 28–85, U. Simon, 'Interpreting
the Interpreter: Supercommentaries on Ibn Ezra's Commentaries', *ibid.*, pp. 86–128
ממחקריו הרבים של שוורץ על מפרשי ר' אברהם אבן עזרא ראו בייחוד: שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה (לעיל
הערה 240); ד' שוורץ, 'שרידיים מפירושו של ר' שמריה האיקרטי לתורה', שוורץ ופרימור, בנתיבי הספר
העברי (לעיל הערה 17), עמ' 109 והערות 88, 94. ראו גם: D. Schwartz, 'Worship of God or Worship
of the Stars: The Polemics of R. Abraham Al-Tabib and R. Shlomo Franco', *Kabbalah*, 1

להסביר יפה את המונח הדיבוק שמופיע באחת המובאות הנזכרות מהשערים.⁴⁸⁶ סביר מאוד בעיניי שמדובר על החיבור בין שני כוכבי לכת, ובמשמעות זו הופיע המונח כבר בחיבורו של ר' אברהם בר חייא, במאה השתים עשרה.⁴⁸⁷ השימוש במילים 'שעת הדיבוק' ב'ספר הזקן' מאשש לדעתי פירוש זה. בשימוש במונחים אסטרוולוגיים באה לידי ביטוי ההתעניינות המתרחבת באסטרוולוגיה בקרב היהודים,⁴⁸⁸ והם אף תרמו לא מעט להתפתחות האסטרוולוגיה, שנחשבה לחוכמה חשובה בימי הביניים.

1996), pp. 205–270. יש לציין כי התגברות ההתעניינות של מקובלים באסטרוולוגיה ברורה במיוחד מאמצע המאה השלוש עשרה ובעיקר במאה הארבע עשרה. על ההתנגדות לאסטרוולוגיה ראו: H. Lachter, 'Spreading Secrets: Kabbalah and Esotericism in Isaac ibn Sahula's Meshal ha-kadmoni', *JQR*, 100 (2010), pp. 121–122, n. 49, p. 124

485 ראו לעיל בהערה 473.

486 ראו לעיל ליד הערה 450.

487 ראו: ר' אברהם בר חייא, ספר מגלת המגלה, מהדורת פאנאנסקי, ברלין תרפ"ד, עמ' 116–122. על סוגיית האסטרוולוגיה אצל בר חייא ראו: ש' צדיק, מהות הבחירה בהגות היהודית בימי הביניים, ירושלים תשע"ו, עמ' 144, 148–146, 150–154.

488 ראו למשל: R. Leicht, *Astrologumena Judaica*, Tübingen 2006; idem, 'Planets in Ancient Hebrew Literature', W. van Bakkum and N. Katsumata (eds.), *Giving a Diamond: Essays in Honor of Joseph Yahalom on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Leiden and Boston, MA 2011, pp. 15–38; M. בר-אילן, אסטרוולוגיה ומדעים אחרים בין יהודי ארץ ישראל בתקופה ההלניסטית-רומית והביזנטית, ירושלים תשע"א; B. R. Goldstein and D. Pingree, 'Astrological Almanacs from the Cairo Geniza', *JNES*, 38 (1979), pp. 153–175, 231–256; R. Kiener, 'Astrology in Jewish Mysticism from the *Sefer Yesira* to the *Zohar*', *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 6 (1987), pp. 1*–42*; idem, 'Mongol Invasions and Astrology: Two Sources of Apocalyptic Elements in 13th Century Kabbalah', *Hispania Judaica Bulletin* 10, 1 (2014), pp. 145–168; J. Shatzmiller, 'In Search of the *Book of Figures*: Medicine and Astrology in Montpellier at the Turn of the Fourteenth Century', *Association for Jewish Studies Review*, 7 (1982–1983), pp. 383–407 ומיעוט הירח – החיבור הקדוש: אות ותמונה, הנ"ל (עורכת), המיתוס ביהדות (אשל באר שבע, ד), באר שבע תשנ"ו, עמ' 143–191; 'גארב, מגיה ומיסטיקה – בין צפון אפריקה לארץ ישראל', פעמים, 85 (תשס"א), עמ' 121–123; הנ"ל, הופעותיו של הכוח (לעיל הערה 144), עמ' 105–112, 138–141, 204–212, 214–217; הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 176), לפי הערך במפתח עמ' 356. ראו גם: M. Idel, 'Astral Dreams in Judaism: Twelfth to Fourteenth Centuries', D. Shulman and G. G. Stroumsa (eds.), *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*, New York 1999, pp. 235–250; idem, 'Holding an Orb in His Hand: The Angel 'Anafi'el and a Late Antiquity Helios Mosaic', *Ars Judaica*, 9 (2013), pp. 19–44, esp. p. 22 מה שכתבתי על הסדר האסטרוולוגי ואצל מקובלים מסוימים גם תיאור אסטרוולוגי: אידל, צורות סדר (לעיל הערה 393). כמוכן לא אחזור כאן על הממצאים שבמחקרים אלה ואתרכו במוטיבים אסטרוולוגיים שב'ספר הזקן' ומקביליהם. ראו גם את הדעה שהביא ר' משה קורדובירו בשם אנשים שחושבים שצריכים להקדים את לימוד חוכמת התכונה ללימוד הקבלה: אור נערב, א, ג, ונציה שמ"ו, דף יא ע"א. ר' שמואל גליקו העיר בפירושו 'עיסים רימונים' שציוור הספירות במעגל בספרו של קורדובירו פרדס רימונים ו, א, מזכיר את גלגל

לאחר הערות אלה בדבר הרקע האסטרוולוגי של כמה מונחים בשערים מן הראוי לחזור למונח כוח המלכות שמופיע ב'שער ענין המשיח'. לדעתי גם מונח זה משקף חשיבה אסטרוולוגית, כפי שאפשר להיווכח מהופעתו בחיבורו הנזכר של ר' אברהם בר חייא.⁴⁸⁹ מחבר זה, שכמובן לא היה מקובל, אף כי השפיע על הקבלה,⁴⁹⁰ ראה בתהליך אסטרוולוגי בזמן מסוים את מקור הכוח של מלכות זו או אחרת המתרחשת בהיסטוריה. אעיר גם כי הביטוי 'מלכות מאדים' מופיע גם באחד מחיבוריו של ר' אברהם אבולעפיה, במשמעות של זמן השליטה של כוכב זה.⁴⁹¹

בצורה כללית יותר יש לציין כי גם אצל מקובל תיאוסופי דוגמת ר' יעקב בן ששת יש למונח מלכות יותר ממשמעות אחת: שליטת האל בעולם, שליטת המלך בתקופה מסוימת ושליטה באזור גיאוגרפי מסוים, שמכונה מלכות.⁴⁹² כל זאת נוסף על התפיסה שהשכל הפועל הוא מלכות, תפיסה הנמצאת אצל כמה מחברים במאה השלוש עשרה ובכללם אבולעפיה, כפי שהראיתי לעיל.⁴⁹³ דומה כי על זה נאמר שאין מלכות נוגעת בחברתה. יש לציין במיוחד את ההקניה של משמעות אסטרוולוגית למונח זה כחלק ממהלך רחב של יצירת כעין מקצוע המכונה במחקר אסטרוולוגיה היסטורית, שספרו של בר חייא 'מגלת המגלה' הוא חלק ממנה. מגמה אסטרוולוגית זו מסבירה את המאורעות ההיסטוריים בעולם כתוצאה של דיבוקי כוכבי לכת, בעיקר הדיבוק הגדול שבין שבתאי לצדק, שמשפיע על שינויים בדתות.⁴⁹⁴ לדברים הללו הייתה

המולות. ראו במיוחד: D. Freedman, 'Astral and Other Neologisms in the Zohar', *Kabbalah*, 25 (2011), pp. 138–145

489 ר' אברהם בר חייא, ספר מגלת המגלה, מהדורת פאונאנסקי (לעיל הערה 487), עמ' 93.

490 על השפעתו של בר חייא על הקבלה ראו: שלום, מקורות הקבלה (לעיל הערה 257), עמ' 126, J. V. Dauber, "'Pure Thought'" in R. Abraham bar Hiyya and Early Kabbalah', *JJS*, 60 (2009), pp. 185–201. על השפעת חיבורו על תורת השמיטות הקבלית ראו: פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 14).

491 ר' אברהם אבולעפיה, אוצר עדן גנוז, מהדורת גרוס (לעיל הערה 82), עמ' 358.

492 ראו: ר' יעקב בן ששת, משיב דברים נכוחים, מהדורת ויידה (לעיל הערה 459), עמ' 84.

493 ראו: ספר הכוזרי ב, ז (תרגום ר' יהודה אבן תיבון); אידל, האוטוריות אצל אברהם אבולעפיה (לעיל הערה 39), עמ' 168, הערה 34, עמ' 224, הערה 274, עמ' 232, הערה 307. שאלה מעניינת היא השימוש במונח מלכות בספרו של ג'קטילה 'גנת אגוז', שאיננו תיאוסופי. ראו: ר' יוסף ג'קטילה, ספר גנת אגוז, מהדורת החיים והשלום (לעיל הערה 233), עמ' פו, צא, קד, ש–שא. וראו גם את דבריו של אבולעפיה שציטטתי לעיל ליד הערה 431; וכן: M. Idel, *The Privileged Divine Feminine in Kabbalah*, Berlin and Boston MA 2018, pp. 39–40

494 חיבורו של האסטרוולוג המפורסם בן המאה התשיעית אבו מעשר העוסק בהסברים אסטרוולוגיים של היסטוריה תורגם פעמיים ללטינית במאה השתים עשרה. ראו: *Abu Ma'shar on Historical Astrology: The Book of Religions and Dynasties on Great Conjunctions*, eds. Ch. Burnett and K. Yamamoto, Leiden 2000; F. A. de Armas, 'Saturn in Conjunction: From Albumasar to Lope de Vega', M. Ciavolella (ed.), *Saturn from Antiquity to the Renaissance*, (University of Toronto Italian Studies, 8), Ottawa 1992, pp. 151–171. מקור השראה חשוב בעניין זה הייתה יצירת המופת של שלושת חברי מכון ורבורג. ראו: R. Klibansky, E. Panofsky and F. Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*, London 1964

השפעה גם על הבנה מיוחדת של תולדות עם ישראל ולדעתי אפילו על השבתאות, הרבה יותר משחוקרים בתחום זה מדמיינים.⁴⁹⁵ משקלו של הרנסנס האסטרולוגי ביהדות, שהיו בו מגמות שונות, החל מהמאה השתים עשרה, טעון שקלול משמעותי יותר בדרך כתיבת תולדותיה של ספרות הקבלה, בייחוד בתקופת הרנסנס האיטלקי ולדעתי גם בשבתאות, ועדיין לפנינו מלאכה רבה.⁴⁹⁶ הספרות בעברית בנושא זה, ובכלל זה חיבורים שלמים שעדיין נמצאים בכתבי יד, רבה מאוד. מכל מקום הן הצד המאגי והן הצד ההיסטורי כביכול של האסטרולוגיה רמוזים ב'ספר הזקן', אך בלי הבלטה. מכמה בחינות ההתגברות הפתאומית של דיונים אסטרולוגיים במאה השתים עשרה ואילך – דיונים שהיו להם שורשים מסוימים, צנועים למדי, במסורות יהודיות מוקדמות – דומה להתגברות ההתעניינות בהיבטים הנקביים של השכינה, או מלכות, ברנסנס הנוצרי, שגם שם בנסיבות תרבותיות חדשות עלו בעוצמה יסודות שהיו קיימים במסורות היהודיות.⁴⁹⁷ התחייה העצומה של היצירה היהודית באירופה החל במאה האחת עשרה, בהמשך להגעתם של גופי ידע מהמזרח התיכון לאירופה, מה שאני מכנה המעבר הגדול, היא המסגרת שצריכה להנחות את הדיון בהתפרצות היצירה היהודית במאות השתים עשרה והשלוש עשרה במרכז אירופה ובמערבה.⁴⁹⁸

ההתעניינות באסטרולוגיה ובאסטרולוגיה ניכרת מאוד בספר 'יסוד עולם', שהזכרתי לעיל,⁴⁹⁹ והיא מצויה גם אצל מקובלים כגון ר' יהודה אבן מלכה באמצע המאה השלוש עשרה,⁵⁰⁰ ר' יצחק דמן עכו במידה מסוימת ור' יוסף אבן וקאר בקסטיליה במאה הארבע עשרה.⁵⁰¹ עלייתה של ההתעניינות באסטרולוגיה בספרד החל במאה השתים עשרה, שניזונה ברובה הגדול

495 ראו: אידל, יהודי שבתאי (לעיל הערה 443).

496 ראו להלן בהערה 502. ריבוי הדעות והמקורות בענייני אסטרולוגיה ברור מהציטוטים שבכתביו של ר' אברהם אבן עזרא. ראו גם: מ' בית-אריה ומ' אידל, 'מאמר הקץ והאיצטגנות מאת ר' אברהם זכות', קרית ספר, נד (תשל"ט), עמ' 174–194; מ' אידל, 'על ר' יוחנן אלימנו ומאמר חוזה על חישוב הקץ לשנת רס"ד', שם, עמ' 825–826. מני אז, ובהשפעת האסכולה של אבי ורבורג, התפתחה התעניינותי ביסודות האסטרולוגיים בספרות היהודית. ראו: אידל, יהודי שבתאי (שם) וכן את מחקריי שצינתי לעיל בהערה 240, ולהלן בהערה 500; וראו גם: מ' אידל, 'בין אשכנז לקסטיליה במאה השלוש-עשרה: רשימות, השבעות, ושערי דרשות בחוגו של ר' נחמיה בן שלמה הנביא והשפעותיהן', תרביץ, עז (תשס"ח), עמ' 488, 514–515, 539.

497 ראו: אידל, קבלה וארום (לעיל הערה 5), עמ' 78–84 ולעיל הערות 4, 5.

498 ראו למשל: מ' אידל, 'התפנית הליטורגית: מקבלות ספרד לקבלות צפת, ועד לראשית החסידות', א' ארליך (עורך), התפילה היהודית: היבטים חדשים, באר שבע תשע"ו, עמ' 9–12.

499 ראו: F. Lelli, 'Le versioni ebraiche di un testo ermetico: Il *Sefer Ha-Levanah*', *Henoch*, 12 (1990), pp. 147–163.

500 ויידה, הדוקטרינה האסטרולוגית (לעיל הערה 240); מ' אידל, 'ראשית הקבלה בצפון אפריקה? תעודה שכוחה של ר' יהודה בן נסים אבן מלכה', פעמים, 43 (תש"ן), עמ' 4–15, ושם הקדמתי את זמן פעילותו של אבן מלכה מאמצע המאה הארבע עשרה לאמצע המאה השלוש עשרה.

501 ראו: G. Vajda, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Paris 1962, pp. 249–253, 321–339.

ממקורות מוסלמיים, השפיעה לדעתי גם על תהליכים מסוימים בהתהוות הספרות הקבלית, וחבל שנושא זה טרם זכה לתשומת הלב הראויה מצד חוקרי ראשית הקבלה.⁵⁰² ללא ראייה של מכלול המגמות שהיו קיימות באזורים שהקבלה התפתחה בהם, ההסברים לתופעות מסוימות בספרות זו הם חלקיים לכל היותר.⁵⁰³ עצם השפעת האסטרולוגיה על הספרות הקבלית ידועה, אך ברצוני לציין במיוחד את השפעת המחשבה האסטרולוגית על השיח העמוק בקבלה, דהיינו על ארגון החומר הטקסטואלי הדתי והישויות בעולם לפי תכונות של עשר הספירות, בייחוד בעשרות הפירושים לעשר ספירות, בדומה לארגון דומה מאוד על פי שבעת כוכבי הלכת כבר בחיבור המפורסם (המיוחס) לקלאודיוס פטולמאוס מאלכסנדריה, חיבור שתורגם לעברית כספר 'מאה דיבורים'.⁵⁰⁴ כמו כן יוחסו מדי פעם תכונות של כוכבי לכת לספירות שממונות עליהם, והדבר בולט במיוחד בכמה מהתיאורים של ספירות בינה, שזוהתה עם כוכב הלכת שבתאי.⁵⁰⁵ כאן הזיקה בין מלאכים שונים, עם ישראל וירושלים לבין כוחות אסטרליים אומנם סמויה, מוגדרת כסודית, אך בלעדיה אי אפשר להבין את הטקסטים ב'ספר הזקן'. לדעתי הן הפרשנות האסטרולוגית והן זו האנגלולוגית עוסקות בסודות שאת פשרם אפשר לנתח ולחשוף, ואינן תואמות את הדרך שבה הציג המהדיר את הסודות כאילו מדובר ב־mysteries.⁵⁰⁶ כפי שהראיתי לעיל אפשר לפענח את הרמזים בצורה מדויקת למדי, אפילו בצורה מספרית, ולכן הדגשת המסתורין אין לה על מה לסמוך.

כמו במקרה של היעדר מינוח תיאוסופי ברור, המינוח האסטרולוגי מוצנע יחסית, לפחות בהשוואה למקובלים אחרים, כגון ר' בחיי בן אשר או ר' אברהם אבולעפיה. ב'ספר הזקן' שמות כוכבי הלכת אינם נזכרים אלא בצורה סמויה, כגון צדק במקום כוכב צדק, אך לא מאדים, וכך גם שמות המלאכים. בדרך כלל בשערים שבידינו יש הימנעות כמעט גמורה מציון לשמות המלאכים, כפי שהראיתי לעיל במקרה של המלאך של מאדים, וגם שמו של המלאך הממונה על

502 ראו בצורה עקרונית יותר: M. Idel, *Middot: On the Emergence of Kabbalistic Theosophies*, New York 2021; הנ"ל, יהודי שבתאי (לעיל הערה 443), עמ' 36; הנ"ל, שלמויות בולעות (לעיל הערה 42), עמ' 15, 36, הערה 32, עמ' 74, 158, 213–212, 487–488, 648–655, וכן לעיל בהערה 488.

503 ראו למשל את הסברי המורכב לצמיחת ההדגשה על הממד הנשי בקבלה במאה השלוש עשרה גם כחלק מהרנסנס של המאה השתים עשרה בנצרות המערבית: אידל, קבלה וארוס (לעיל הערה 5), עמ' 78–83 והביבליוגרפיה הרשומה שם. והשוו להסבר דומה מבחינות אחדות שהציעה לאחרונה י' וייס, "אותו קדוש חלץ פטמה": תפיסות מגדריות נוצריות ביחס לקדוש ולאֱלוהי כרקע לעליית העיסוק בשכינה בספרות הקבלה בימי הביניים, מחשבת ישראל, ב (תשפ"א), עמ' 337–375. ראו גם לעיל בהערות 4, 5 ולהלן בהערה 630. סודות אסטרונומיים ברורים נמצאים בפירוש המחזור והסליחות של ר' יצחק טודרוס, תלמיד הרמב"ן, נדפס עתה בפירושי וחיבורי תלמידי הרשב"א על קבלת הרמב"ן, ההדיר א' איזנבך ואחרים, ירושלים, תשפ"א, עמ' תרל, תרלא, תרמה, תרמו.

504 ראו לעיל בהערה 502.

505 ראו: אידל, יהודי שבתאי (לעיל הערה 443), עמ' 47–83; י' ליבס, לצבי ולגאון: משבתי צבי אל הגאון מווילנא, תל אביב תשע"ז, עמ' 14–19, 21–26, 136–137, 140.

506 ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 160.

הכוכב צדק – כנראה צדקיאל או אולי מיכאל⁵⁰⁷ – איננו מופיע. תופעה זו ניכרת גם בשער אחר בספר זה: 'ומי שידוע שם השמים ההם ידע שמות המלאכים הממונים על זה בכח השם הנכבד השולחם להעמיד בהם עולמו',⁵⁰⁹ וכן נאמר באחד השערים: 'ומתוך חייו השיג כי על ידי השיגו כחות הגלגלים והכוכבים והכח החומל⁵¹⁰ לפעול במציאה זכה'.⁵¹¹ גם כאן לא פורש שמו של הכוח החומל או המלאך החומל. ייתכן כי האוטוריטה האסטרולוגית וזו האנגלולוגית כרוכות כאן יחדיו, אולי גם עם זו המאגית.

כאשר המקובל האנונימי ציין לשם מלאך במקרה מסוים, הוא לא עשה זאת באמצעות תצורה רגילה. כך דבריו בדיון מעניין מאוד: 'המלאך הממונה על ההריגה ההיא ועל כיוצא בה שמו לרבגי"א, ושם הכלי אשר בו הרגם מרחק"ו⁵¹² ד"י, ושם שלשת המלאכים המכים בהם פשלידי"א קלברי"א סבדר"א'.⁵¹³ אני מניח כי התיבה 'לרבגי"א' נוצרה מסיכול האותיות של שם המלאך גבריאל, שקיבל במסורות עתיקות מסוימות ובמיוחד בימי הביניים תכונה שלילית בשל הדמיון לגבורה ובשל ההנגדה למיכאל.⁵¹⁴ ואם להמשיך בכיוון זה, האם לא סביר להניח כי 'קלברי"א' הוא סיכול האותיות של השם ברקיאל, שהוא שם מלאך שמופיע בשורת טקסטים עתיקים וימי ביניים? אינני יכול לפענח את פשר השמות של שני המלאכים האחרים,⁵¹⁶ אך ברור כי לפנינו עוד שם תיאופורי אחד, בעל סיומת "אל", בדומה לגבריאל. האם אלה דוגמאות למה שנאמר בשער 'כח הצירוף' שהבאתי לעיל, 'גדול כח הצירוף'? גם משמעות התיבות 'מרחקו די' איננה ברורה לי. האם הכוונה ליד מרחוק או דבר דומה לזה, מעין מקבילה לברק שבשם

507 ראו לעיל בהערה 477.

508 השוו גם לביטוי 'המלאך הידוע': וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 247; וכן לביטוי 'אותו מלאך': שם, עמ' 226. בעמ' 233 בזכרים מלאכים עלומי שם הממונים על האותיות יו"ד ווי"ו.

509 שם, עמ' 242.

510 בכתב היד כתוב 'ההוכל' והמהדיר הציע לתקן ל'ההיכל', אך על פי ההקשר הצעה זו אינה סבירה לדעתי. ראו: שם, עמ' 250 הערה 673. לעומת זאת המונח חומל מופיע ב'ספר הזקן', ועל כן אפשרות זו נראית לי סבירה הרבה יותר. ראו: שם, עמ' 201, 'המלאך החומל', ו'הממונה החומל'.

511 שם, עמ' 249–250.

512 שאלה בפני עצמה היא באיזו מידה יש זיקה בין תיבה זו לבין הדרשה על מוח ורוק בשער אחר. ראו: שם, עמ' 275.

513 שם, עמ' 205.

514 השוו: שם, עמ' 257, על הכתיב 'עלזוא' – לדעתי במקום 'עזאול', אך המהדיר שיער כי זו טעות סופר, ראו: שם, הערה 759.

515 ברקיאל כשם מלאך ראו כבר בספר חנוך א מקומראן ז 7, ושם נכתב 'ברקאל'. על ברקיאל ראו: Ch. Müller-Kessler, 'Eine ungewöhnliche Hekhalot-Zauberschale und ihr babylonisches Umwelt, Jüdisches Gedankengut in den Magischen Texten des Ostens', *Frankfurter Judaistische Beiträge*, 38 (2013), p. 78. ראו גם אצל ר' יהודה ברצלוני, 'פירוש לספר יצירה', מהד' שז"ח הברשטאם, ברלין, תרמ"ה, עמ' 247, בספרות הזוהרית, למשל זוהר ב, מהד' ר' מרגליות, ב, דף רנב ע"ב, ובספר 'רויאל המלאך' אמסטרדם, שס"א, דף יז ע"ב ודף לד ע"ב.

516 ייתכן שפשלידיא הוא 'שדי פליא'.

ברקיאלי? כיוון שאני מניח כי לפחות שמותיהם של שני המלאכים הללו כבר היו ידועים יפה, ייתכן כי הוסתרו בניסיון למנוע שימוש מאגי בהם.⁵¹⁷ מהקשר הדברים בשער זה ברור כי המקובל כתב דברים שעלו בליבו ולא כמסורת שקיבל. במקום אחר טען המקובל האנונימי כי הוא רומז לשם של מלאך, אך גם במקרה זה קשה לזהות את המלאך.⁵¹⁸

האם הסתרת שמות המלאכים היא חלק ממגמה כוללת של מחבר 'ספר הזקן', שבאה לידי ביטוי גם בהימנעות מהזכרת שמות של כוכבי לכת ואולי גם שמות של מקובלים שרמז אליהם, אם אכן היה חוג מעין זה סביב הזקן? ואם כן הדבר, האם ההרהורים בדבר החיפוש אחר האלמוניות ב'ספר הזקן' ואצל מקובלים אחרים, הרהורים שפיתח המהדיר בהרחבה במבוא למהדורתו ל'ספר הזקן' וגם אחר כך בכתביו, אינם טעונים חשיבה מחודשת ואישוש? מקובל שנמנע בצורה גורפת כל כך מלהזכיר שמות מלאכים הוא בלי ספק תופעה ייחודית מאוד בתקופה זו. אבקש להטעים כי המינוח האסטרוולוגי הקשור למאדים ולכוכבי לכת אחרים מצוי בספרות הזוהרית ללא כל סממן של סודיות.⁵¹⁹ כך גם באשר לריבוי שמות המלאכים בספרות זו – גישה הסותרת את המגמה שב'ספר הזקן' – וכן באשר להזכרת שמות החברים של החבורה המדומיינת שבחיבור זה. אם כן שלא כדעתו של וולפסון, הספרות הזוהרית המוקדמת לא נקטה את האזטריתקה של 'ספר הזקן', ובכך נשמט הבסיס לראייתו בדמיון שבגישות בעניין זה הוכחה לזיקה ההדוקה בין השערים לספרות הזוהרית.

דומני כי הצלחתי להראות שהרשת הפרשנית האסטרוולוגית הולמת יותר כמה שערים ב'ספר הזקן', שלפחות אחד מהם התפרש באמצעות רשת פרשנית תיאוסופית. בהקשר זה חשוב להדגיש כי אחד המוטיבים האסטרוולוגיים שנמצא גם ב'ספר הזקן', והקשור למאדים, הגיע גם לדיונים זוהריים בעלי אופי אסטרוולוגי.⁵²⁰ אזטריתקה מסוג מסוים, שקשורה לתפיסתו של המקובל את משמעות הקבלה, שימשה בצורה רטורית כעין מעטה לסודות אסטרוולוגיים או אנגלולוגיים. כידוע כבר ר' אברהם אבן עזרא העטה את הפרשנות האסטרוולוגית למקרא

517 השוו לתיאור הצירוף ככישוף בספר 'סוד עולם', כ"י מוסקווה, גינצבורג 607, דף 53א.
518 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 203. על סיכול האותיות לשם הסתרת סוד ראו גם בנספח למאמר זה.

519 ראו למשל: זוהר, א, דף מג ע"א; ב, דף רלב ע"א; דף רעד ע"א; דף קעא ע"א – קעב ע"א; ג, דף קצב ע"ב; דף רטו ע"א; דף רכז ע"ב.

520 ראו: י' תשבי, משנת זוהר, א, ירושלים תשי"ז, עמ' תעה–תעו, תפא–תפז; ב, ירושלים תשכ"א, עמ' עז, רא, תצה, תרץ; קינר, אסטרוולוגיה ומיסטיקה יהודית (לעיל הערה 488), עמ' 36*–38*. היחס לאסטרוולוגיה שונה בחלקים השונים של הספרות הזוהרית, כפי שהראה כבר קינר (שם). ראו גם ע' גולדרייך, "'יונה לא מצאה בו מנוח": הקוטב הפסימי בתפיסת השבת של בעל תיקוני זוהר', י' בלידשטיין (עורך), שבת: רעיון, היסטוריה ומציאות, באר שבע תשס"ד, עמ' 41–67, וכך הדבר גם באשר לדיונים האסטרוולוגיים החשובים שבכתביו של ר' יוסף בן שלום אשכנזי, שכבר נדונו במחקרה של פדיה, שבת, שבתאי ומיעוט הירח (לעיל הערה 488) ובמחקריי הנזכרים לעיל בהערה 510. ראו גם: M. Idel, 'Astral Dreams in R. Yohanan', *Alemanno's Writings, Accademia*, 1 (1999), pp. 111–128 (לעיל הערה 488).

בלשון סתרים, אך האוטוריטה שלו היא בעלת אופי אחר, ועיקרה התגלו בידי פרשנים רבים בפירושיהם על פירושו למקרא. בטיפולוגיה של האוטוריטה יש לשערים עמדה מיוחדת, השונה מכל מה שידוע לי בתחום זה לפנייהם, ובכלל זה כתביו של ר' אברהם אבולעפיה והספרות הזוהרית.⁵²¹ המקובל האנונימי ביקש לעצב אווירה של עיסוק בסודות – לשוניים, גאולתיים ואסטרולוגיים – ביצירה בעלת אופי היברידי. זאת לאחר תקופה של עלייה דרמטית של כמה סוגי סמליות תיאוסופית בקבלה. ללמדנו כי אין קו אחד בהיסטוריה של הקבלה בנושא זה. שאלה סבוכה היא אם יש זיקה משמעותית בין הסודות האסטרולוגיים לבין סודות לשוניים, כגון הכתיב החסר והחזרה לכתיבה המלאה לעתיד לבוא.⁵²² האם מדובר בשני סוגים שונים של אוטוריטה שאינם משתלבים כלל? האם הכתבים של ר' יוסף ג'יקטילה הצעיר, שיש בהם שילוב מסוים של סודות לשוניים וסודות אסטרולוגיים, בייחוד בספר 'גנת אגוז', מכילים סודות? לעת עתה אין לי תשובה מבוססת על שאלה זו, אך ב'ספר הזקן' יש גם יסודות רעיוניים אחרים, שאינם בנמצא אצל ג'יקטילה הצעיר.⁵²³ יש לשים לב במיוחד למעין אפוקליפסה אסטרולוגית בשער מט, כשהזקן מגלה לתלמידו עניין מעניין שמשמעו עדיין טעון ניתוח מפורט שאין כאן מקומו.⁵²⁴

ברצוני להטעים כי הרשתות הפרשניות, האסטרולוגית והאנגלולוגית, המילויים והכתיבים החסרים אינם מפורשים ב'ספר הזקן' כפי שהם שקופים אצל מחברים אחרים בימי הביניים, כגון בספרות האשכנזית במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה ובקסטיליה במחצית השנייה של מאה זו. ייתכן כי לפנינו מקרה נוסף של הימנעות מנקיטת שמות פרטיים, של כוכבי לכת, כמו במקרה של שמות המלאכים ושל המקובלים, אם אכן הם היו בנמצא. לדעתי גם אין ב'ספר הזקן' דוגמה למה שכינתי סדר תיאור אסטרולוגי, דהיינו מקרים שיש בהם זיקות בין הסדר

521 על שאלות האוטוריטיות בקבלת אבולעפיה ראו: אידל, האוטוריטיות אצל אברהם אבולעפיה (לעיל הערה 39). כמובן גם בנושא זה היו למקובלים שונים יש גישות שונות, ואין לראות בדברים שב'ספר הזקן' או בדבריו של ר' יצחק דמן עכו עמדה המייצגת את כלל המקובלים כפי שסבור וולפסון. על האוטוריטיות בספרות היהודית בימי הביניים ראו: מ' הלברטל, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"א; ד' שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ב. ראו גם: H. Lachter, 'Jews as Masters of Secrets in Late Thirteenth-Century Castile', J. Ray (ed.), *The Jew in Medieval Iberia: 1100–1500*, Boston, MA 2012, pp. 286–308; idem, 'The Politics of Secrets: Thirteenth-Century Kabbalah in Context', *JQR*, 101 (2011), pp. 502–510. אף שהרמב"ן קיבל הנחות אסטרולוגיות מסוימות, הוא לא ראה בהן סודות קבליים, כפי שמתברר מדיוני. זוהי נקודה חשובה בהקשר לטענת המהדיר להשפעת השערים על הספרות הזוהרית.

522 יש לציין כי מוטיב השבת הדברים לקדמותם מבחינה היסטורית ממלא תפקיד בשערים. ראו למשל: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 234–235.

523 ראו להלן בהערה 583.

524 ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 235. זהו פירוש של הברית בין הבתרים, והדברים מזכירים את החיבור הקדום 'אפוקליפסה של אברהם'.

האסטרלי לסדר התיאוסופי, כפי שמצוי אצל מקובלים אחרים, בעיקר אצל ר' יוסף בן שלום אשכנזי.⁵²⁵

ח. האם אכן היה קיים חוג מקובלים סביב 'זקן'?

יש בידינו כמה עדויות לקיומם של חוגים ללימוד קבלה מהמחצית השנייה של המאה השלוש עשרה.⁵²⁶ המונח חוג יכול לציין שלוש מסגרות, העשויות להשיק זו לזו. מסגרת אחת כוללת מורה או מורים ותלמידים, ולפעמים הללו הלכו בעקבות המורה מבחינה רעיונית. למשל ר' אברהם אבולעפיה סיפר על תלמידים שהיו לו בערים שונות: כמה תלמידים בעיר פטרס שביוון, ארבעה תלמידים בעיר קפואה שבדרום איטליה, שבעה בעיר מסינה שבסיציליה, וכן תלמידים בודדים ברומא, ברצלונה, פלרמו ועוד. לפעמים הוא נקב בשמות התלמידים, ויש מקרים שבהם אפשר לאמת את קיומם של תלמידים אלה.⁵²⁷ ואכן חיבורו המוקדם של ר' יוסף ג'קטילה, ספר 'גנת אגוז', וקטעים מכתביו ששרדו בכתבי יד וחיבוריו של ר' נתן בן סעדיה חראר קרובים קרבה משמעותית לדבריו של אבולעפיה. באותה תקופה בערך אפשר לדבר על חוג האחים הכהנים, ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן, שכלל גם את ר' משה בן שמעון מבורגוס ואחר כך ר' טודרוס בן יוסף הלוי אבולעפיה. עיון בכתביהם מלמד על זיקה רעיונית ברורה ביניהם. ר' יצחק דמן עכו סיפר על דיון בין מורה, שלדעתו הוא אבולעפיה, ובין תלמיד ותיק, שגם הוא נכח בו.⁵²⁸ כפי שכבר הערתי מוזמן, ר' יצחק דמן עכו העיד על השתתפותו בדיון שהיה בו מורה, ושעסק בשאלת הגולם, והדברים מזכירים לפחות מבחינת הנושא הכללי את האמור בשער מ'ספר הזקן' שהדפסתי לעיל,⁵²⁹ וראוי לציין גם את השימוש התכוף בביטוי 'תלמידים ותיקים' בשער זה ואצל ר' יצחק דמן עכו.⁵³⁰ יש להדגיש כי דבריו של ר' יצחק דמן עכו וחלקים מ'ספר הזקן' נמצאים יחד בכ"י ששון 919 (עתה כ"י ניו יורק, הספרייה הציבורית Hebrew 191), ולדעתי יש להעניק לעובדה זו משקל רב בהרבה משנעשה עד כה במחקר.⁵³¹ אזכיר כי גם בכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 1777 נמצאים ליקוטי קבלה שליקט ר' יצחק דמן עכו מדברי ר' נתן מורו, ונזכר שם ר' יצחק הזקן' כמי שפירש דברים ממדרש כונן,

525 ראו: אידל, צורות סדר (לעיל הערה 393); הנ"ל, יהודי שבתאי (לעיל הערה 443).

526 ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 177–178; פישביין, אומנות הסיפור המיסטי (לעיל הערה 27), עמ' 35–38.

527 ראו: אידל, האוטוריות אצל אברהם אבולעפיה (לעיל הערה 39), עמ' 70–93. אבולעפיה הזכיר כחמישה עשר שמות של תלמידים שהיו לו בספרד ומחוצה לה, וגם ציין לרוב את מקום המפגש איתם.

528 ראו: אידל, החוויה המיסטית אצל אבולעפיה (לעיל הערה 74), עמ' 100–101, 117–118.

529 ראו את הטקסט של ר' יצחק דמן עכו שהדפסתי: אידל, גולם (לעיל הערה 30), עמ' 117–118.

530 ראו בטקסט שהדפסתי מכ"י ששון 919, עמ' 217: אידל, גולם (שם), עמ' 117; ומ'ספר הזקן' (עתה: וולפסון, שערים לזקן [לעיל הערה 26], עמ' 230, 248, 253, 266): אידל, גולם (שם), עמ' 121, 317, הערה 69.

531 השוו לדבריו של וולפסון במבואו, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 150–152 שרמזות עליהם לעיל.

ועד עתה לא התבררה זהותו בצורה נאותה במחקר.⁵³² יש להניח גם את קיומו של חוג תלמידי הרמב"ן בענייני קבלה וזה של רשב"א ור' יצחק טודרוס.⁵³³ המונח חוג יכול לציין גם שותפות רעיונית ללא מגע ישיר בין האישים, כפי שהמונח חוג ספר העיון הובן בידי חוקרים, על סמך דמיון במינוח ובסגנון.⁵³⁴ ולבסוף חוג יכול לציין יצירה של אישים ששיתפו פעולה במפעל רוחני מסוים, אולי כשווים, בלא מורה העומד מול תלמידים.⁵³⁵ ההנחה בדבר היצירה הקולקטיבית של מקובלים בולטת במחקר בדור האחרון במקרה של הספרות הזוהרית, זו המוקדמת יותר וזו המאוחרת – 'תיקוני זוהר' ו'רעיא מהימנא'.⁵³⁶ בהקשר הכללי הזה לא לגמרי מן הנמנע כי גם מה שמסופר ב'ספר הזקן' על תלמידיו הוא עדות היסטורית על חוג שפעל סביב הזקן, שמתואר כמי שקיבל סודות מרבו, יאה התאריך של חוג זה אשר יהא.⁵³⁷

532 ראו: אידל, פרקים בקבלה נבואית (לעיל הערה 78), עמ' 86 והערה 6, עמ' 87, 98–99; הנ"ל, חומר קבלי (לעיל הערה 17), עמ' 170, הערה 9; והשוו להשערות של שלום, שייחס את הפירוש לר' יצחק סגי נהור: שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה (לעיל הערה 28), עמ' 51–52. ראו גם: אידל, שער הכוונה (לעיל הערה 11), עמ' 49–50, הערה 66. יש להוסיף בהקשר זה כי בכ"י ניו יורק Ms. 1777, דף 221–222 נמצא פירוש לעשר ספירות שנכתב גם הוא בתחילת המאה הארבע עשרה. חיבור זה נמצא גם בכ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27142 (מרגליות 746); כ"י פריז, הספרייה הלאומית Ms. heb. 816; heb. 974. הנוסח שבכ"י ניו יורק Ms. 1777 כולל תוספות אחדות לעומת שלושת הנוסחים האחרים, וביניהן השם 'ר' יצחק'. נשאלת השאלה אם יש קשר כלשהו בין הפירוש החידתי למדרש כונן לבין 'מדרשו של ר' יצחק', שהוא חלק מהספרות הזוהרית ובעל אופי מדרשי במיוחד. ראו: מרון, הביוגרפיה הרוחנית (לעיל הערה 19), עמ' 23; ר' מרון, יובלי זוהר: מחקר ומהדורה ביקורתית מוערת על זוהר, פרשת שמות, תל אביב תשע"ט, עמ' 64–74. ראו גם: בר-אשר, מסעות הנפש (לעיל הערה 233), עמ' 435–437.

533 ראו לעיל בהערה 14.

534 ראו: פורת, כתבי העיון (לעיל הערה 338), עמ' 36–37. פורת חלק על השימוש במונח חוג בקשר לספרות זו. השוו לטענה דומה: י' וייס, 'הקבלה בגרונה במאה השלוש עשרה: עזריאל ורמב"ן, הערכה מחודשת', תרביץ, פז (תשע"ט), עמ' 67–97.

535 ראו למשל: J. Dan, *The 'Unique Cherub' Circle: A School of Jewish Mystics and Esoterics in Medieval Germany*, Tübingen 1999; אידל, בין אשכנז לקסטיליה (לעיל הערה 496); הנ"ל, 'על זהות מחבריהם של שני פירושים אשכנזיים לפיוט האדרת והאמונה ועל תפיסות התיאורגיה והכבוד אצל ר' אלעזר מזורמס', קבלה, כט (תשע"ג), עמ' 140–141, הערה 340; נ' בן-שחר, 'כתב יד נירנברג, ספריה עירונית Cent. V. App. 5 ומסורות סוד אשכנזיות מהמחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, עיון מחודש', דעת, 82 (תשע"ו), עמ' 73–123.

536 ראו במיוחד את הצעתו של ליבס, כיצד נתחבר ספר הזוהר (לעיל הערה 12), עמ' 1–71 וכן: אידל, מבוא (לעיל הערה 19), עמ' כט.

537 אם הזקן כתב בשנות השמונים של המאה השלוש עשרה, כדעת וולפסון, וכבר היה או בא בימים, ואם להאמין לדברי מחבר 'ספר הזקן' שהוא קיבל מרבו עלום השם מסורות סודיות לפני כן, קשה להניח כי רבו כבר היה מודע לסודותיה של קבלת הרמב"ן בשנות החמישים או בראשית שנות השישים של המאה, כאשר הרמב"ן עדיין היה בספרד, אלא אם כן היה בין תלמידיו ממש. אולם המקובל האנונימי לא התייחס אל הרמב"ן כאל מקור הסודות שקיבל בעל פה, ודרך ההתייחסות שלו אליו, בכינוי 'הנחמני', אומנם מעדיפה אותה על 'המימוני', אך הוא איננו מתואר כמי שמסר סודות לרב בעל פה. ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 254. אציין כי בדיוק שני הכינויים הללו מופיעים יחד באותו משפט גם באיגרתו

אנו למדים מתוכן השערים על שלושה דורות ועל שני חוגים של לומדים,⁵³⁸ אך שלא כבמקרים אחרים אין כאן שום פרט מזהה. כמו כן, כפי שניסיתי להראות, אין שיטה קבלית אחת מיוחדת האופיינית לחוג זה.

לדעת וולפסון אכן הייתה קבוצת מקובלים כפי שתוארה ב'ספר הזקן', שלמדה סודות שרק נרמזו בשערים וגם דברי פשט עם זקן עלום שם בעל סודות,⁵³⁹ ומאמרו בנוי על הנחה זו. לעומתו דן פקפק בדבר, וכן בזיקה שהצעתי לר' יצחק דמן עכו, אולם לא נימק את פקפוקיו.⁵⁴⁰ ליבס קיבל את הצעת הזיקה העיונית לספרות הזוהרית וראה בטקסט זה חלק ממה שהוא מכנה התנועה הזוהרית, דהיינו סוג מסוים של יצירתיות, שאיננה דווקא אימוץ של תכנים זוהריים.⁵⁴¹ יש להדגיש שבאשר לחוג ממשיכי תורות הרמב"ן ולחוגים שהזכיר אבולעפיה במסינה או בפלרמו נזכרו מקומות שבהם פעלו ושמות תלמידים וכמובן שם המורה, ואילו ב'ספר הזקן' לא נזכרו תאריך או מקום שפעל בו חוג תלמידיו ולא צוינו שמות התלמידים ומוריהם. וולפסון נימק את היעדר הפרטים הללו ב'ספר הזקן' בדבקות באנונימיות, האופיינית לדעתו לכמה מהמקובלים. אולם הדבר קשה בעיניי, כיוון שבספרות הפסידו־אפיגרפית הקבלית, מ'ספר הבהיר' ועד הספרות הזוהרית, וכך גם בספרות הידועה בשם חוג ספר העיון, נזכרו בכל זאת דמויות בעלות שמות ידועים מהעבר, שיוחסו להן תורות סוד כאלה או אחרות. גם אם שמות המשתתפים בטקסטים אלה בדויים, בכל זאת יש בהם שמות. היעדר נתונים ריאליים שניתנים לבדיקה היסטורית מקשה להניח שאכן היה קיים חוג שפעל לאורך זמן, בנסתר ולפעמים בגלוי, כטענת המקובל האנונימי שחיבר את 'ספר הזקן'. הסיפור היחיד המתייחס לדברים שאולי קרו למשתתפי החוג האמור איננו מאפשר זיהוי היסטורי של הזמן או של המקום. בדיון הקרוב ביותר לריאליה, שאיננו ניתן לאימות באמצעות מקבילות היסטוריות מספרד מאותה תקופה, נאמר:

שער סוד 'כל הנשמה תהלל יה הלליהו'⁵⁴² מנהג מפורסם היה במדרש רבינו הרב הזקן

של ר' אברהם אבולעפיה שהזכרתי בהקשר אחר הנוגע למקובל האנונימי. ראו: ר' אברהם אבולעפיה, שבע נתיבות התורה, מהדורת גרוס (לעיל הערה 89), עמ' 123, וראו לעיל בהערה 89. ראו גם: M. Idel, 'Maimonides and Kabbalah', I. Twersky (ed.), *Studies in Maimonides*, Cambridge, MA 1990, pp. 73–74. צמד כינויים זה לשני חוגי הדעות הוא נדיר ביותר. ראו להלן בהערה 701.

538 על היותו של הזקן חלק מחוג שבראשו עמד רבו עלום השם ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 261.

539 שם, עמ' 144–145. ואילו בעמ' 168 הוא כתב: 'text of the *zaqen* is a living embodiment of a circle'. למרבה הפליאה חוג מסתורי זה לא השאיר רמז היסטורי לקיומו. לעומת זאת התעלם המהדיר במאמרו מפעילותו של ר' משה די ליאון, שקשריו הספרותיים עם ה'זוהר' הוכחו במחקר מעל לכל ספק. ראו גם את דבריו שם עמ' 175 והדיונים שרמזו אליהם בהערה 163. לדעתי האפשרות שהיו בספרד באותה תקופה חוגי מקובלים איננה הוכחה שגם 'ספר הזקן' מתאר חוג היסטורי.

540 דן, תולדות תורת הסוד העברית (לעיל הערה 28), יב, עמ' 362–363.

541 ראו לעיל בהערות 37, 38.

542 תה' קנ 6. הכוונה לאספת השומעים לדרשת הזקן.

שבכל זמן שהיינו משלימין ספר או מסכתא היה עושה יומא טבא לרבנן והיו כל גדולי העיר באין להקביל פני הרב וכשהיו כלם מקובצים היה הרב דורש להם מענינה דיומא. ואותו היום שהשלמנו ספר תלים רבו הנכנסין עד שלא נשאר מאד אחד מכל חכמי הדור שלא באו ושמחו לביה דמרנא.⁵⁴³

זהו תיאור היפרבולי על נוכחותם כביכול של 'כל חכמי הדור' ו'כל גדולי העיר', תיאור שלדעתי הוא בלתי סביר בעליל, שקשה מאוד לאמתו מבחינה היסטורית, ושאין לו מקבילה. לא הגיוני לדעתי שכל חכמי הדור ידעו את המוניטין של הזקן וטרחו לבוא לדרשותיו, ולנו אין שום מושג על שמו, זמנו ומקומו. הדבר תמוה בייחוד כיוון שמדובר על מופע שחזר על עצמו עם סיום הלימוד של כל ספר במקרא או מסכת. השכל הישר אומר כי אם אין תימוכין נוספים לתיאור זה, זוהי גזומה. הלשון ההיפרבולית מצויה גם בשערים אחרים, ואני מסופק אם היא מתארת באמת מציאות היסטורית.⁵⁴⁴ כך למשל נאמר: 'כששאלנו שאלה זו מן הזקן החכם קם על רגליו וצעק צעקה גדולה ויצאו⁵⁴⁵ מעיניו ומפיו כלפידי אש ואמר: בקשתם לשרוף את כל העולם ולהחזירו לתוהו ובוהו'.⁵⁴⁶ תיאור זה מזכיר את התיאורים של שינויים ידועים שחלו אצל צדיקים המופיעים כבר בספרות העברית מן העת העתיקה המאוחרת.⁵⁴⁷ וכך הדבר גם בדיון בארמית בשערים: 'ונפקו זיקוקי נורא שלהוביתא מפומך'.⁵⁴⁸ בדומה לכך מתואר הזקן באמצעות פסוק מספר איוב: 'השיב תשובה ומפיו לפידים יהלוכו'.^{549, 550} גם דברים אחרים של התלמידים, 'שמא יתן הרב עיניו עלינו על השאלה ונעשה גל של אבנים',⁵⁵¹ הם דוגמה להגזמה, וספק אם יש להגזמות אלה על עונש שצפוי על שאלה שלא במקומה⁵⁵² מקבילות בספרות הקבלית או במציאות הרבנית בימי הביניים. לשון מעין זו משמשת גם להאדיר את משקל הסודות.⁵⁵³ כך

543 כפי שנדפס אצל וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 214.

544 ראו: 'קבלנו זה הסוד המופלא הגדול אשר כל החכמות נכללות בו' (שם, עמ' 275); 'הוא דבר עמוק מאד מאד ונסתר ונעלם והוא צריך קבלה' (שם, עמ' 250); 'ידוע לכל מקובל אשר שתה מים חיים מנהרי גן עדן' (שם, עמ' 212). קשה מאוד להלום אמירות אלה עם האוטריקה של הרמב"ן. ראו גם את התיאור שם, עמ' 254. וראו לעיל בהערה 215.

545 דנ' י 6.

546 ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 250.

547 ראו W. F. Smelik, 'On Mystical Transformation of the Righteous into Light in Judaism', *JSL*, 26 (1995), pp. 122–144.

548 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 229.

549 איוב, מא 11.

550 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 266.

551 שם, עמ' 228. ראו למשל: בבלי, בבא בתרא עה ע"א; סנהדרין ק ע"א. כמובן זוהי קלישאה רבנית ידועה אך כאן מדובר על גל אבנים במקום גל עצמות.

552 ראו גם: שם, עמ' 229.

553 ראו: 'ולולי האימה והמורא הייתי פותח פתח לכל זה' (שם, עמ' 210); 'ואיני יכול לרמוז יותר באלו העניינים הגדולים עד שאכנס עמך חדר בחדר ואז תבין' (שם).

הדבר בדיון אחר: 'בחר הזקן שנים מגדוליהם והביאם חדר בחדר ומסר להם ראשי פרקים'.⁵⁵⁴ כמה תלמידים היו בחוג המתואר, שעסק בסודות, ואשר היו בהם כמה גדולים, והזקן בחר רק בשניים מהם? אגב אורחא אעיר כי בתיאור שייחס הזקן לרבו אמר לו הרב כי אין בידיו המפתח לשאלתו, אך בהמשך הדברים מתברר כי הוא יגלה לו את הסוד כשיהיו יחדיו בעליית הגג.⁵⁵⁵ אם כן בעוד שלזקן היה חדר מיוחד שבו התייחד עם תלמידיו הוותיקים כדי לגלות את הסוד, הרי לרבו הייתה עליית גג לצורך זה ושם לימד אותו את הסוד, ואשרי המאמין. הגזמה ניכרת גם בדיון אחר, על האות ה"א: 'ואם באנו להאריך בענין הסוד הזה לא יספיקו משלים'.⁵⁵⁶ לדעתי מגמת ההגזמה ניכרת יפה גם בדברים הבאים: 'זהסוד הזה הוא אחד מן הסודות הנוראים אשר לא ימסר אלא ליראים החושבים חושבי שמו של הב"ה וקבלתו מפה אל פה לחדרים'.⁵⁵⁷ מהו הסוד הגדול שנרמזו פה, ושנמסר רק בחדרים מסוימים,⁵⁵⁸ אנו למדים מן ההמשך: 'אמרו הנה⁵⁵⁹ מלאכי ילך לפניך. ואם תהיה מהמשכילים ומבינים סוד מתוך סוד הנה תמצא מה שרמזתי לך מ"ם יו"ד כ"ף אל"ף למ"ד'.⁵⁶⁰ אין צורך בידיעות מעמיקות באזוטריקה קבלית כדי להבין שמדובר כאן במלאך מיכאל, שאותיותיו כאותיות שם העצם 'מלאכי' שבפסוק, ושמו 'מתגלה' עד מהרה בכתוב המלא של עיצוריו מייד אחר כך.⁵⁶¹ הזיקה בין שם העצם 'מלאכי' ל'מיכאל' הייתה ידועה היטב במסורות יהודיות שונות.⁵⁶² האם אכן יש סוד כלשהו מאחורי מילוי אותיות השם מיכאל? המקובל עלום השם איננו מגלה זאת, אלא מדבר על קיום של סוד בתוך סוד.

554 שם, עמ' 277.

555 שם, עמ' 261. במבוא, עמ' 170 תרגם המהדיר את התיבה 'עליה' כאילו מדובר בשם פעולה, דהיינו 'in a state of ascent', ומן הראוי לתקן זאת. אומנם במקומות אחרים המילה משמשת לתיאור עלייתו של משה למרום. ראו: שם, עמ' 245, 261 (פעמיים).

556 שם, עמ' 200.

557 שם, עמ' 274. הנוסח משובש קצת. הכוונה שיש למסור את הסוד בחדרי חדרים. האם החדרים המיוחדים לגילוי הסודות מתפקדים כמו זאוויה בצופיות? ראו גם מקרה אחר של הפרזה בחשיבות הסוד: שם, עמ' 210. ראו גם בהערה הקודמת.

558 ראו: שם, עמ' 270.

559 שם' כג 23; לב 34.

560 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 275.

561 M. Idel, 'On Angels in Biblical Exegesis in Thirteenth-Century Ashkenaz', D. A. Green and L. S. Lieber (eds.), *Scriptural Exegesis: Shapes of Culture and Religious Imagination: Essays in Honour of Michael Fishbane*, Oxford 2009, pp. 211–244. האם יש כאן זיקה משמעותית לדרך הפרשנות האשכנזית? ראו גם לעיל בהערות 249, 253 ולהלן בהערה 575. אוכיר כי בנוסח הרחב של ספר 'סודי רזי הסמוכים' של ר' אלעזר מוורמס, הידוע כ'ספר החכמה', נוכר שער פרשני מיוחד שנקרא 'שער המלאכים'. ראו: פירוש הרוקח: על התורה, מהדורת קלוגמאן (לעיל הערה 250), א, עמ' יד. השער איננו מופיע בפירוט השערים, אולם שער בשם זה מופיע שם, ב, עמ' קעז.

562 ראו למשל בפרשנות האשכנזית לפסוק בשמות, כגון הפירוש שנדפס על שם ר' אלעזר מוורמס: פירוש הרוקח: על התורה, מהדורת קלוגמאן (שם), ב, עמ' קכט; 'מדרש הנעלם', נדפס: זוהר חדש, דף יג ע"ט; רבנו בחיי, ביאור על התורה, מהדורת שעוועל (לעיל הערה 480), ב, עמ' רמד.

אולם דומני כי אפשר לנחש בקלות רבה למה כוונתו: במקורות אשכנזיים הכתיב במילוי נעשה לצורך גימטרייה,⁵⁶³ ואכן הערך המספרי של האותיות מ"ם כ"ף יו"ד אל"ף למ"ד עולה בגימטרייה ל-385 כערך האותיות של התיבה 'שכינה'. האם זהו פתרון הרמז שבתוך הסוד?⁵⁶⁴ אציין כי חישוב זה איננו המצאתי אלא מצוי בכמה טקסטים מן המאה השלוש עשרה⁵⁶⁵ ואצל כמה מקובלים מאוחרים, כגון באנציקלופדיה החסידית-קבלית של ר' יעקב צבי יאליש 'קהלת יעקב'⁵⁶⁶ ובספרו של ר' יצחק יחיאל יהודה ספרין מקומארנו 'זוהר חי'.⁵⁶⁷ אם כן סביר כי לדעת המקובל המלאך שבפסוק הוא רמז להיות השכינה הולכת לפני המחנה.⁵⁶⁸ אם זהו הסוד הנורא שבתוך הסוד, הרי מידת ההגזמה פועלת יפה גם במקרה הזה. לדעתי יש להניח את קיומן של כמה מערכות סוד שונות בימי הביניים וגם בספרות הקבלית, ואין להכפיף טקסטים רבים רק למערכת פרשנית העוסקת בסודות תיאוסופיים, בלי לנמק היטב את פרטי הטענה וכמובן בלי לפענח סודות אחרים.⁵⁶⁹

דרשת שמות אחרת, המוגדרת רמז, עוסקת באנשים החכמים שהוליד אברהם במדבר, כדי לחנך את אנשי העולם החלוקים ביניהם בענייני דת:

ומתוך שמותם אתה עומד על הרמז. ודע זה מאד כי עוץ היה בכור שאיוב נולד בארצו
ובזו אחיו שחלק עליו ובוהו על דעתו שלא היה מכוונת ואח"כ נולד קמואל שהקים דברי

- 563 ראו, למשל, פירוש הרוקח: על התורה, מהדורת קלוגמאן (שם), ב, עמ' שיא.
- 564 המהדיר התייחס לטקסט זה אך אפילו לא ניסה להציע פיענוח של משמעות הסוד. ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 183, הערה 196.
- 565 ראו: כ"י אוקספורד, בודליאנה Mich. 175 (נויבאואר 2257), דף 32א, נדפס: מ' אידל, 'על הפירושים של ר' נחמיה בן שלמה הנביא לשם מ"ב אותיות וספר החכמה המיוחס לר' אלעזר מוורמס', קבלה, יד (תשס"ו), עמ' 204, וכן: שם, עמ' 183, בטקסט ששייך ל'ספר החכמה'. על חיבור זה ראו להלן בהערה 575. הקשר בין מיכאל לשכינה אך בלי התייחסות לגימטרייה נמצא במדרש מאוחר, ראו: שמות רבה ב, ה (מהדורת שניאן, עמ' 111). לזיקה בין מיכאל, לנפש העולם ולשכינה ראו: 'האס, פירוש ר' אברהם אבן עזרא לישעיהו: פרקים מ'-ס"ו, רמת גן תש"ף, עמ' 32, 119, שורה 14, עמ' 297, שורה 1. ראו גם: זוהר, א, דף קמג ע"א; דף קסו ע"א; זוהר חדש, דף ב ע"ב.
- 566 ר' יעקב צבי יאליש, קהלת יעקב, ב, ירושלים תשל"א, דף כד ע"ג.
- 567 ר' יצחק יחיאל יהודה ספרין, זוהר חי, קרית יואל, ניו יורק תשנ"א, ב, דף רע ע"ג.
- 568 אעיר כאן כי אף שהמונח שכינה חוזר כמה וכמה פעמים ב'ספר הזקן', אין לשכינה כפי שהיא מתוארת בספר זה תכונות הדומות לאלה שיש לה בקבלה התיאוסופית אלא היא קרובה מאוד לתפיסות פילוסופיות שמצא המקובל ב'ספר הערוך'. ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 255-256, וראו גם לעיל בהערה 381.
- 569 ראו בהרחבה את גישתי למהות הסודות של אברהם אבולעפיה, ששונה מאוד ממהות הסודות של הקבלה התיאוסופית, וקרובה מבחינות רבות להגותו של הרמב"ם ולפעמים לתפיסות פיתגוראיות: אידל, האוטוריות אצל אברהם אבולעפיה (לעיל הערה 39). ראו גם: הנ"ל, שלמויות בולעות (לעיל הערה 42), עמ' 199-236, 315-353, 385-445.

האל,⁵⁷⁰ ואח"כ נולד כשד ואלו הם הכשדים שהיו כשדים⁵⁷¹ בעולם, והחריד את בני האדם באמונתם ולא היו חסר כאן, וכשהכהן הוא מכהן בנפש זכה כמלכי צדק הוא כהן אמת, ונכללים בו ונסמכים עמו כל השמות הקדושים הנזכרים בברכת הכהנים.⁵⁷²

דברי המקרא על מלכיצדק ככהן לאל עליון מתפרשים כרמז לפעולה שלפי תפיסת המחבר דומה לקבלה: הברכה גורמת באמצעות הנפש הזכה להכללת שמות האל בכהן. אין כאן דבר הקשור לתפיסות קבליות תיאוסופיות, אך הם עניינים שמזכירים בכמה פרטים את הקבלה הנבואית.

כיוון שמהותם של כמה מהסודות שהיא כביכול נסתרת, והסודות הללו ברובם הגדול עדיין לא זכו לפיענוח במחקר, למרות ההזדקקות לדברי 'ספר הזקן' בדיונים אחדים על הרטוריקה של האזוטריקה הקבלית,⁵⁷³ מוטב להטיל ספק בעצם קיומם של הסודות במסורות שאכן נמסרו בפועל. ומכל מקום סודות הקבלה הלשונית הנרמזים בשערים, שונים מאלו של האסטרולוגיה ושל האנגלולוגיה, שלפעמים קשורים זה בזה, ורק מעט מאוד מאלה של הקבלה התיאוסופית, אולי נרמזים בשערים. לפחות בשני מקרים בשערים שניתחתי לעיל נעשה שימוש בכתיבה מלאה של מילה לצורך פירושה, כמו במקרה של 'המחלה', או לצורך הסתרתה בכתיבה המלאה. כתיבה מלאה לצורך פירוש המילה היא דרך פרשנות שהייתה ידועה באשכנז במאה השלוש עשרה בשם שער המילוי.⁵⁷⁴ הטכניקה הפרשנית הזאת תוארה ב'ספר החכמה',⁵⁷⁵ ויושמה מדי פעם בפירוש על התורה שנדפס על שמו של ר' אלעזר מוורמס.⁵⁷⁶

היעדר כל פרט של ריאליה שניתן לבדיקה ביקורתית, השימוש בלשון היפרבולית שקשה למצוא דוגמתה, ועצם משמעות הסודות כעוסקת בדברים שהיו ידועים יפה בימי הביניים, מטים הכף לכיוון ראיית 'ספר הזקן' כיצירה ספרותית המתארת מציאות בדויה ולא היסטורית. ואזכיר

570 בר' כב 21.

571 הכוונה להיות הכשדים כמו שדים שמחרידים את האנשים.

572 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 209.

573 ראו למשל במאמרו של וולפסון המצוין להלן בהערה 590.

574 ראו גם לעיל ליד הערות 59, 117. שימוש במילוי ואחר כך גימטרייה אצל אבולעפיה ראו: אידל, אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה (לעיל הערה 42), עמ' 54–55.

575 'ספר החכמה', נדפס: פירוש הרוקח: על התורה, מהדורת קלוגמאן (לעיל הערה 250), א, עמ' כ–כא, שער ו. תוכן הספר נדון הרבה במחקר, ועל הבעיות הקשורות לזהות המחבר של חיבור זה ראו: אידל, על הפירושים של ר' נחמיה בן שלמה (לעיל הערה 565), עמ' 159–263; ר' אלעזר בן יהודה מגרמייזא, ספר סודי רזי סמוכים², מהדורת ד"מ הלוי-סיגל, ירושלים תשס"א; פוירשטין, אותיות דוממות (לעיל הערה 253), עמ' 30, 41, 59. ראו גם ב'שער הנולד והנעלם', שהוא שער ז' ב'ספר החכמה', שם, עמ' כא. וראו לעיל ליד הערה 565. על המונח שערים כמציין דרכי פרשנות ראו גם: אידל, שלמויות בולעות (לעיל הערה 42), עמ' 300–303. וראו עתה: D. Abrams, 'Suspicion and Evidence: Manuscript Sources of the

Hermeneutic Gates of German Pietism', *Jewish History*, 34 (2021), pp. 217–232

576 ראו למשל: פירוש הרוקח: על התורה, מהדורת קלוגמאן (לעיל הערה 250), א, עמ' שכג–שכד; ב, עמ' שיא.

שוב כי אין שום מקרה שבו הזקן איננו יודע את הסוד שנשאל עליו, מצב שנראה לי בלתי הגיוני. מי שמבקש להציע מחקר בעל משמעות מבחינה היסטורית צריך להיזהר מלסמוך על הפרטים הנרמזים ב'ספר הזקן' כבסיס לבנות עליו השערות על אופי הקבלה או על תולדותיה, בלי להיות מודע היטב לבעייתיות של השערים כמסמך היסטורי.

הניסיון של וולפסון להסביר על בסיס עיון בתוכן השערים את ההיעדר המוחלט של פרטי ריאליה בהם, בעיקר שמות אנשים, בהנחה שמקובלים אלה נטו להעלים את שמם במכוון – שלא ככתפיסה הרווחת במחקר של פסידו־אפיגרפיה – הוא לעת עתה לא יותר מאשר השערה שעדיין זקוקה לתימוכין, כיוון שהחיבור לא הגיע אלינו בשלמותו. האם אומנם היה בקרב המקובלים אתוס של כתיבה בעילום שם? האם הנטייה לכתוב בעילום השם היא של הזקן או של המקובל שכתב את השערים? או אולי של רבו של הזקן? ומה באשר לרוב רובם של המקובלים, שלא אימצו אתוס זה? האם בשם אתוס זה היה צורך להעלים גם פרטים אחרים, כגון שמות מלאכים וכוכבי לכת, שמות מקומות והתייחסות לתאריכים? והאם הנטייה לאלמוניות מסבירה מדוע אישים אחרים לא הזכירו את שמות הזקן וחבורתו, בייחוד לאחר הדרשות הציבוריות הרבות שסיפר עליהן המחבר? אזכיר כי ר' יצחק דמן עכו הרבה לטעון שקיבל תורות סודיות ממוריו ובמקרים רבים לא הזכיר אותם בשמותיהם או השתמש בקיצורים שקשה לנחש על פיהם מי הם האישים ההיסטוריים שמדובר בהם, אולם אני משער שזה היה עבורו אמצעי להאדיר את ידיעותיו ואת מעמדו.

גם ההתייחסות לספר 'אור נברא', שנדונה לעיל בסעיף ג, והציטוטים כביכול מ'ספר הצירוף',⁵⁷⁷ מ'ספר הבהיר'⁵⁷⁸ ואף מספר ה'זוהר',⁵⁷⁹ שאי אפשר לאמתם, מפחיתים בעיני מאמינותו של המחבר האנונימי כמי שתיאר מציאות היסטורית. אין כאן כתיבה בעילום שם אלא מעין פסידו־אפיגרפיה של מקובל שכנראה המציא זקן בעל סודות. האם שלושת המקרים של ציטוטים כביכול הם צירוף מקרים בלבד? והאם האפשרות ש'ספר הזקן' הוא החיבור הראשון שציטט את ספר ה'זוהר' איננה מחייבת מחקר מאומץ כדי לקבל את עדותו ולהתבסס עליה מכאן ואילך?⁵⁸⁰

לדעתי די בעיון בכמה מן ההערות שהעיר המהדיר במבוא למהדורתו וכן בכמה מהערותיו לטקסט כדי להיווכח בקרבה הרבה של חומרים ב'ספר הזקן' לקבלה הנבואית, בעוד שרק בשערים מעטים יש התייחסות מפורשת לקבלה הזוהרית. וולפסון לא עסק כלל בשאלות הנובעות מקיומן של המקבילות שציין לקבלה הנבואית – דהיינו מה פשרן מבחינה היסטורית?

577 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 243 והערה 588. כפי שהראיתי לעיל, הרקע לשימוש בשם הספר 'אור נברא' נמצא בקבלה הנבואית, וכך גם באשר לשם 'ספר הצירוף'. לדעתי ייתכן שזוהי שאיבה בעל פה מכלי שני ששאב מקובל שלא ראה את הספרים האלה עצמם אלא רק שמע את שמותיהם.

578 וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 213 והערה 288.

579 ראו: שם, עמ' 157; דן, תולדות תורת הסוד העברית (לעיל הערה 28), יא, עמ' 87–88.

580 וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 157.

אם רק מקרה בעלמא הוא או שיש זיקה היסטורית ביניהן? ושמה מדובר רק בשאיבה ממקורות משותפים? אך הוא קבע שיש לעיין במשמעות הזיקה לר' יצחק דמן עכו, וגם את ההפך, דהיינו שאי אפשר להגן על הצעותיי בדיוק בכיוון זה. על סמך המקבילות הנוספות הרבות ולדעתי גם הספציפיות למדי שהעליתי במאמרי זה, מתחזקת הנחתי בדבר שייכותם של כמה מהשערים לעולם המחשבתי של הקבלה הנבואית כפי שהתפתחה מחוץ לספרד.⁵⁸¹ לדעתי ר' יצחק דמן עכו, שהכיר יפה חומרים מהקבלה הנבואית כבר לפני הגעתו לחצי האי האיברי, נתן ביטוי להיכרות זו בכתביו, אם כי לרוב רק במובלע, והוא החוליה המקשרת בין המקובל הספרדי האנונימי בעל השערים לרעיונות של קבלה מסוג זה.⁵⁸²

לפחות מבחינה תיאורטית קיימת גם אפשרות אחרת, שעשויה לתמוך בתיארוך מוקדם יותר של 'ספר הזקן', ושהמהדיר לא דן בה. ייתכן כי רעיונות של ר' אברהם אבולעפיה ומקורותיו בברצלונה ואולי גם של מקובלים בקסטיליה כבר בראשית שנות השבעים, היו ידועים בספרד בעשור השמיני והתשיעי של המאה השלוש עשרה, בשל פעילותו של אבולעפיה הן בקטלונה והן בקסטיליה בראשית שנות השבעים, ובשל קיומם של חיבורים בקבלה הלשונית כגון ספר 'גנת אגוז' של ר' יוסף ג'יקטילה וחומרים דומים.⁵⁸³ אולם המקבילות שהבאתי לעיל מכתביו של ר' אברהם אבולעפיה נכתבו בתקופה מאוחרת יותר, שנים רבות לאחר שעזב את ספרד. וכמובן הזיקות שהצעתי בדיוני לעיל בין השערים לר' יצחק דמן עכו מצביעות אף הן לתקופה מאוחרת, דהיינו שלהי המאה השלוש עשרה או ראשית המאה הארבע עשרה, כאשר הוא הגיע לחצי האי האיברי.

בעקבות שלום טענו – בצורות שונות – ליבס, וולפסון ודן כי יש קרבה משמעותית בין דיונים אחדים ב'ספר הזקן' לספרות הזוהרית, אם בשל היותם חיקוי יצירתי של ספרות זו, ואם מפני שמקורם בכור ההיתוך ליצירת ה'זוהר'. ואולם שני השערים שהדפסתי לעיל בשלמותם ושתי המובאות שהבאתי מספר 'יסוד עולם' אינם כתובים ברוח הספרות הזוהרית וגם אין בהם תכנים זוהריים, וזאת אף שאין ספק כי בעל השערים הכיר משהו מהספרות הזוהרית, וכמוהו

581 יש לציין כי המונח נביא חוזר מדי פעם גם במקומות אחרים בשערים. ראו: שם, עמ' 253, 254, 256, 260, 261, 267, 272, 275.

582 ראו: אידל, ר' יצחק דמן עכו ויחסו לקבלה נבואית (לעיל הערה 3), סעיפים 3, 4, 10.

583 ראו: א' פרבר-גינת, 'מקורות תורתו הקבלית המוקדמת של ר' משה די ליאון', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ד), עמ' 67-96; א' בר-אשר, "ספר הנקודה", "ספר הייחוד" הקטן ושרידים נוספים מ"ספר אור זרוע" ומ"ספר תולדות אדם", קבלה, לח (תשע"ו), עמ' 307-321; הג"ל, "ספר הנעלם", קטעים חדשים מספר "אור זרוע" ובירורים בחיבוריו המוקדמים של ר' משה די ליאון: עיון ומהדורות מדעיות, תרביץ, פג (תשע"ה), עמ' 179-329; הג"ל, 'הציטוט הראשון מ"ספר הזוהר" ומאין קיבל "ספר הזוהר" את שמו?', קבלה, לט (תשע"ז), עמ' 79-156; וולפסון, סמליות אותיות ודימויי מרכבה (לעיל הערה 301). חומר נוסף, הקרוב יותר לקבלה הנבואית, מצוי עדיין בכתבי יד וטעון זיהוי, הדפסה וניתוח מפורט. ראו למשל: אידל, בין אשכנז לקסטיליה (לעיל הערה 496), עמ' 499-507.

ר' שם טוב אבן גאון בחיבורו המאוחר.⁵⁸⁴ היעדרם של סוגי המיתופואטיקה הזוהרית בולט גם בכמה מהשערים האחרים.⁵⁸⁵ משום כך אני רואה בדיונים המחקריים על השערים שהתמקדו רק בשאלת היחס לספרות הזוהרית, מחקר זוהרצנטרי,⁵⁸⁶ שהוא בעל אופי אנכרוניסטי מעט; מחקר זה לא התחשב במלוא המקורות שלדעתי אפשר לחשוף את הדיהם ב'ספר הזקן', ולא התייחס די הצורך לתפיסות הלא-זוהריות, ומשום כך הציג תמונה לא מאוזנת של מה שמצוי בחיבור זה. היעדר ההתמודדות המחקרית עם התכנים הרבים והמגוונים של 'ספר הזקן', הבולט במהדורתו של וולפסון ובפרפרוזות של השערים בספרו של דן, לא תרם להערכה הולמת של אופיו ותכניו, ואפשר להחיל טענה זו גם על הדיונים המחקריים על ספר 'בדי הארון' של ר' שם טוב וספר 'סוד עולם' של ר' אברהם בן מאיר אבן אסקירה, שהזכרתי לעיל. יש לקרוא את השערים לא רק על רקע אופקי המחשבים הזוהריים, שהלכו והתרחבו באותה תקופה, אלא בהקשרים קבליים נוספים, כפי שהצעתי לעיל, הן אלה המאגיים והאסטרולוגיים והן אלה הנבואיים, ובכמה מקרים גם בהקשר של השפעה אשכנזית.

לדעתי ב'ספר הזקן' כמכלול יש שיח מסוג אחר, שיש בו שילוב של גישות שונות לסוד, כגון הגישות הרמב"נית, הזוהרית והנבואית, שנוצרו במקורן בנפרד, בדומה למה שנמצא בספריו של ר' יצחק דמן עכו ובמידה מסוימת גם בספר 'בדי הארון'. משום כך צורת הביטוי המיתופואטית, האופיינית לחלקים רבים מהספרות הזוהרית, חלושה בכמה שערים שדברי ה'זוהר' עצמו אינם מצוטטים בהם או נעדרת מהם לחלוטין, כפי שהראיתי בנייתוח שני השערים לעיל. הלשון העברית בשערים אלה מיוחדת במינה ושונה מזו של ר' משה די ליאון ור' יוסף ג'יקטילה או מלשונם של התיבונים, שגם ר' אברהם אבולעפיה וג'יקטילה אימצו. החיבור עצמו בנוי בצורה מקוטעת, והשערים אינם פרקים בחיבור שנבנה בצורה מסודרת, אלא הם עומדים בדרך כלל כל אחד בזכות עצמו מבחינת הנושא, גם אם אפשר להבחין בזיקות בין הנושאים שנדונו בשערים שונים, או במינוח החוזר על עצמו, כפי שהראיתי לעיל בדיוני בצירופי האותיות. יש להדגיש כי הדיונים על השפה המקראית ממלאים את התפקיד המרכזי בדרשות על הכתיב החסר, על אותיות גדולות,⁵⁸⁷ על המילוי, על גילוי סתרי התורה על ידי צירופי אותיות או על ריפוי באמצעות מניפולציה של השפה. בעניין הרב בכוחה של השפה אני רואה את ייחודו של 'ספר הזקן' בהשוואה לספרי ר' אברהם אבולעפיה, שהצד המאגי לא היה חשוב לו, ולספרות הזוהרית מצד אחד וקרבה לספריו של ר' יצחק דמן עכו מצד אחר. מכל מקום ענייני

584 ראו: דן, איגרת גרמיוזא (לעיל הערה 264), עמ' 120–121; הוס, כוזהר הרקיע (לעיל הערה 24), עמ' 60, הערה 63.

585 ראו למשל בשער כא: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 209–210 ולהלן בנספח.
586 ראו דברי וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 182–183; ולעומת זאת את הדברים הנכוחים של אברמס, כתיב יד קבליים (לעיל הערה 27), עמ' 381, 385, 427. ראו גם את כותרת מאמרו של גינצבורג על ספר 'סוד עולם', המתאר אותו כספר שהופיע 'ערב הופעת הזוהר'. ראו לעיל בהערה 256.

587 על יו"ד רבתי ראו: וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 210.

השפה ותכונותיה המיוחדות תופסים 'בספר הזקן' מקום חשוב לאין ערוך בהשוואה לעניינים תיאוסופיים, אם וכאשר אלה ייחשפו.

'ספר הזקן' הוא חיבור בעל אופי הטרוגני מבחינה מושגית, כתיבה שאופיינית לשלב האקלקטי בתולדות הקבלה שהזכרתי בדברי הפתיחה לעיל, ולא לתקופה שכינית חלון ההזדמנויות של הקבלה המחדשת.⁵⁸⁸ אינני בטוח כי השערים שבספר נכתבו כולם בתקופה אחת – ייתכן שהם אוסף של רשימות שאינן חלק ממבנה קוהרנטי, ושנכתבו במהלך כמה שנים, ובשל פיזורם של השערים בכתבי יד שונים בצורות שונות, אינני בטוח שהיו כרוכים יחדיו במקורם. המקורות הרעיוניים המגוונים שהצעתי לעיל לדברי 'ספר הזקן' מלמדים על שלב מאוחר מן התיארוך המוקדם שהציע המהדיר, שלב המשתקף גם בכתביו של ר' יצחק דמן עכו, בספר 'בדי הארון' ובספר 'סוד עולם'.⁵⁸⁹ שלושת החיבורים הללו היו קשורים במידה זו או אחרת זה בזה, אך אינני בטוח כי מדובר בחוג שכולם היו בו בכפיפה אחת, בייחוד מפני שר' יצחק דמן עכו לא הזכיר בשום מקום בספריו את ר' שם טוב כאישיות שפגש בעצמו, וגם אינני בטוח שדמויות הזקן ותלמידיו הוותיקים אינן רק המצאה של מקובל אנונימי, ככל הנראה בעקבות הדמות הידועה של הסבא שבספר ה'זוהר', שמגלה סודות. הנחה זו, שנראית לי סבירה הרבה יותר במצב הידע שבידינו, שומטת את הקרקע מתחת לתיאורים של דרכי העברת הסודות הקבליים הלכה למעשה על בסיס הנאמר במקצת השערים, שוולפסון הרבה לצטט מהם בהקשר זה גם בכתביו הקודמים.⁵⁹⁰ הספקות באשר לקיום החוג תקפים גם לטענתו של המהדיר שאולי הייתה לבני החוג תודעה כיתתית.⁵⁹¹

588 השוו לדעה אחרת של המהדיר, שטען כי גם בתקופה של הקבלה המחדשת היה לצידה זרם שמרני בקבלה: וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 172, 183. אין כל ספק שהדבר נכון, אך אין זרם זה נכלל במה שאני מגדיר הקבלה המחדשת, ותוצרתו הספרותית של הזרם השמרני בתקופת חלון ההזדמנויות דלה מאוד מבחינה ספרותית. ומכל מקום כיוון שאינני מסכים לתיארוך 'ספר הזקן' לתקופה שבה ביקש המהדיר לתארוך, ממילא כל טענותיו באשר ליחסים בין שמרנות לחדשנות בתקופה זו צריכות ביסוס כלשהו. דבריו תקפים רק אם התיארוך שלו נכון, ומשום כך לפנינו מעגל קסמים. לעומת זאת בתקופת הפסיפסית, שבאה לאחר התקופה המחדשת, כפי שתוארה בראשית מאמר זה, אפשר לאתר מצבים של חדשנות ושמרנות, בייחוד בכתביו של ר' יצחק דמן עכו.

589 ראו גם: אידל, ר' יצחק דמן עכו ויחסו לקבלה הנבואית, לאורך המאמר; הנ"ל, שריד מחיבור של ר' יצחק דמן עכו (לעיל הערה 6).

590 ראו בדיוניו של וולפסון על מהות הסוד בשערים: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 159–167; וכן: במאמרו 'ללחוש סודות', (הערה 27 לעיל). יש לציין כי בעמ' 66, שם, הוא תיארוך את השערים כמו שלום וכמוני, ואחרי שנה בלבד שינה את דעתו. ראו גם: idem, 'Beyond the Spoken Word: Oral Tradition and Written Transmission in Medieval Jewish Mysticism', Y. Elman and I. Gershoni (eds.), *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, London and New Haven, CT 2000, pp. 182–183; הנ"ל, מבעד לאספקלריה (לעיל הערה 84), עמ' 284, הערה 50.

591 וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 191.

דומה כי במחקר התקבלה התמונה שאכן היה חוג מעיין זה, והשאלה היא רק מתי הוא התקיים או כמה חוגים בדיוק היו.⁵⁹² השערתו היא שאין לחפש דמות היסטורית מעין הזקן שבשערים, ואפשר לשער למשל שדמות השיח' במסורת הצופית עשויה הייתה להשפיע על היווצרות הדמות אצל מחבר השערים. בצופיות התיבה 'שיח' מציינת הן זקן והן מורה רוחני. השערתו זו עשויה לחזק את מעמדו של ר' יצחק דמן עכו כמתווך בין הקבלות לבין התרבות היהודית וכמי שהשפיע על המקובל האנונימי.⁵⁹³ מנגד ייתכן שזהו ההסבר גם לדמות הסבא שבספרות הזוהרית, שאיננה תוצאה של השפעת ר' יצחק דמן עכו, ואולי אפשר לשער השפעה משולבת על דמות הזקן בעל הסודות.

כאמור הזקן, הדמות המרכזית בשערים, שמתואר כמקובל ומכונה גם חכם, הוא אנונימי, ונעשו ניסיונות לזהותו עם דמויות אחרות, כגון הסבא בספרות הזוהרית, או עם ר' טודרוס בן יוסף הלוי אבולעפיה. אף זוהי תוצאה של מגמה זוהרצנטרית, שכן למעשה אפשר לזהותו לפחות מבחינה עקרונית עם שלושה זקנים נוספים לפחות.⁵⁹⁴ למשל בראש חיבור קצר ונזנח בחקר הקבלה נכתב: 'סודות על דרך הקבלה. אני הצעיר יהושע בן ר' מאיר הלוי ז"ל על ששאלתי ונצלתו.⁵⁹⁵ מן המשכיל הזקן הכשר ר' יוסף בר' אברהם'.⁵⁹⁶ עיון בתוכן התשובות מקשה מאוד לזהות זקן זה עם ר' יוסף בן אברהם ג'יקטילה בשלבי התפתחותו המאוחרת, שכן הוא התעניין אז בנושאים אחרים, וגם סוג השיח שבטקסט איננו מאפשר זיהוי זה, ומנגד תכניו וסגנונו של

592 ראו גם לעיל בהערה 590.

593 ראו את הדיון על שיח' כזקן בדברים שר' יצחק דמן עכו העיד כי שמע, כנראה בחוגו של אברהם אבולעפיה: אידל, החוויה המיסטית אצל אבולעפיה (לעיל הערה 74), עמ' 100–102. בהערה 215 שם הצעתי לראות בויקה בין זקן לנער מקבילה לטיעוניו של יונג על senex (זקן) ו-*puer* (צעיר). ראו גם: אידל, בן (לעיל הערה 229), עמ' 290–292. ייתכן כי שיח' אלתרביה הוא שיח' שמוסמך להוראה.

594 ראו להלן בהערה 611. הצעה לזהות את הזקן בעל הסודות שבשערים עם דמותו של ר' טודרוס בן יוסף הלוי אבולעפיה, אם כי בלי לקבוע כי אכן היה סביבו חוג מקובלים, ובהנחה שהשערים שב'ספר הזקן' נכתבו בתקופה שבה תיארך אותו וולפסון, וכמובן גם בלי לערער על דבר קיומו של חוג מקובלים הקשור לדמות הזקן שהשפיע על ה'זוהר', ראו עתה: פישביין, אומנות הסיפור המיסטי (לעיל הערה 27), עמ' 35–38. פישביין כרך את ההשערה של ליבס באשר לסבא כמשקף אולי את דמותו של ר' טודרוס בן יוסף הלוי אבולעפיה עם ההשערה של וולפסון שדמות הזקן השפיעה על דמות הסבא שב'זוהר', ושיער השערה משלו, שדמות הזקן מרמזת לדמותו של ר' טודרוס הלוי אבולעפיה, ושהיא השפיעה אחר כך על דמותו של הסבא הזוהרי. וכל זאת בלא שום פקפוק בתוקף ההשערות הללו. אולם לפחות לעת עתה לא ידוע על תלמידים או על חבורה הקשורה לר' טודרוס הלוי אבולעפיה עצמו, אלא רק על בנו יוסף, שהיה גם הוא מקובל. העירני אבריאל בר-לבב על הזכרתם של זקן וזקנים במאמר על האצילות השמאלית של ר' יצחק בן יעקב הכהן, שהדפיס ג' שלום, 'קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן', כתבי האוניברסיטה העברית בירושלים: מדעי היהדות, ספר ב, ירושלים תרפ"ז, עמ' פז (249), צו (258), קב (264), אך מסופקני גם במקרה זה אם יש כאן עדות היסטורית.

595 כך בשני כתבי היד.

596 כ"י אוקספורד Reggio 26, דף 125–131ב; כ"י ניו יורק, בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 1674 (ENA) (1589), דף 282–288ב.

ר' יהושע בן מאיר הלוי שונים מאלה שב'ספר הזקן'. מעניין לציין כי אחד משני כתבי היד שנשתמרו בהם השאלות והתשובות הללו הוא כ"י אוקספורד 26 Reggio, החשוב מבין כתבי היד שנשתמרו בהם השערים. זאת ועוד אחרת, בכ"י ניו יורק Ms. 1777 השתמר פירוש למדרש כונן על שמו של ר' יצחק הזקן, שזהותו שנויה במחלוקת בקרב החוקרים.⁵⁹⁷

הזקן השלישי שלכאורה אפשר לזהותו עם הדמות שב'ספר הזקן' – אפשרות שגלומה בה האמירה המעניינת ביותר בהקשר הנדון – נזכר בחיבורו המאוחר של ר' יצחק דמן עכו 'אוצר חיים': 'עוד ראיתי סודות בשמותיו של הקב"ה מתוך הקבלה אשר קבלתי מאיש יהודי זקן חסיד רודף אחרי סתרי תורה כל ימיו'.⁵⁹⁸ האם זקן זה הוא הזקן שבשערים, כיוון ששניהם רדפו אחרי סודות ושמות האל? או שמא להפך, הזקן שבשערים נוצר בדמות הזקן החסיד של ר' יצחק דמן עכו, בין שהייתה זאת דמות היסטורית ובין שהייתה המצאתו של ר' יצחק דמן עכו? בין כה וכה אולי לפנינו עדות היסטורית להיכרותו של ר' יצחק דמן עכו עם זקן, נוסף על ההיכרות העקיפה באמצעות המחבר של ספר 'יסוד עולם', שעמדתי עליה לעיל. אולם לדעתי יותר משביקש ר' יצחק דמן עכו לשמור על האנונימיות של הזקן החסיד – אם אומנם היה במציאות זקן כזה – הוא ביקש להבליט את ידיעותיו שלו בנושא סודות שמות האל וסמכותם. יצירותיו של ר' יצחק דמן עכו הן דוגמה מובהקת להדגשת מעמדו המיוחד בתחום בקיאותו בקבלה, רחוק מאוד מאתוס האנונימיות שביקש וולפסון לבסס בעניין כתיבת סודות הקבלה.

ברצוני להעמיד את הזיקה בין הזקן שב'ספר הזקן' לזה של ר' יצחק דמן עכו בהקשר רחב יותר, שפרטיו כבר נדונו לעיל: ר' יצחק דמן עכו היה בחבורה זו או אחרת של מקובלים, לפחות לפי עדותו; הוא השתמש בביטוי 'תלמיד ותיק', שחוזר גם ב'ספר הזקן'; הוא הכיר את הביטויים הנדירים 'ספר אור נברא' ו'כח הצירוף', שמופיעים בשערים, ואת הכינוי 'צנועים', החוזר ונשנה בהם; הוא היה קרוב מאוד לקבלה הנבואית ולדרכי פרשנותה,⁵⁹⁹ ככל הנראה יותר מכל מקובל שפעל בספרד בזמנו; ולבסוף, היה לו עניין גם במאגיה ואסטרולוגיה. כל זאת נוסף על פירושו הרוחני לבריאת הגולם, שהוא פירוש נדיר למדי. לעת עתה קשה למצוא בכל מהלך תקופת ההאצה מקובל שהיה קרוב יותר מר' יצחק דמן עכו לרוח 'ספר הזקן'. יש בכתביו מיזוג של שלוש המגמות הקבליות העיקריות באותה תקופה: קבלת הרמב"ן, התעניינות ב'זוהר' ובקבלה הנבואית. אולם לאחר בדיקה מעמיקה של הסגנון והמינוח אין לי ספק כי ר' יצחק דמן עכו איננו המחבר או הזקן עצמו, כפי ששיערתי בעבר. עם זאת סביר מאוד בעיניי שהמקובל האנונימי שכתב את 'ספר הזקן' הכיר את ר' יצחק דמן עכו או את ספריו והושפע מהם, וממילא מדובר על מישהו שפעל במאה הארבע עשרה בספרד – אם לבדו, כפי שאני משער, ואם בחוג קטן, שלעת

597 ראו לעיל בהערה 532.

598 ר' יצחק דמן עכו, אוצר חיים, מהדורת גרוס (לעיל הערה 84), עמ' קמג.

599 ראו במיוחד: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 253–254.

עתה קשה לאתרו בעדויות על תולדות הקבלה שבידינו. השימוש בכותרת 'ספר הזוהר' כדי לציין לפעמים את 'מדרש הנעלם', מלמד גם הוא על האיחור.

אני מניח כי מחבר 'ספר הזקן' היה מקובל שפעל בקסטיליה בראשית המאה הארבע עשרה,⁶⁰⁰ ושהוא נתן ביטוי בחיבורו גם למגמות קבליות שלא נכללו באתוס המרכזי של הספרות הזוהרית או הרמב"נית, בעיקר כאלה הקרובות לקבלה הלשונית,⁶⁰¹ למאגיה טליסמנית ולאסטרוולוגיה⁶⁰² ולפעמים גם לקבלה הנבואית. לדעתי היסודות האופייניים לקבלה הנבואית שהצבעתי עליהם לעיל הגיעו לספרד באמצעות פעילותו וכתביו של ר' יצחק דמן עכו בשלהי המאה השלוש עשרה או – סביר יותר – בראשית המאה הארבע עשרה. מתברר כי בעשורים הראשונים שלאחר הופעתם של מסורות וחיבורים זוהריים, היו חוגי מקובלים וכן מקובלים בודדים שגם אם הכירו ספרות זו ואף ציטטו אותה, בכל זאת לא הקנו לה מעמד מיוחד, שלא כמקובלים אחרים באותה תקופה, גם הם בעלי נטייה להיברידיזציה מבחינה קבלית, כגון ר' מנחם רקנאטי ור' יוסף אנג'לט – אם כי אלה התייחסו אל הספרות הזוהרית בצורה שונה לגמרי מן ההתייחסות אליה בשערים או בחיבורים 'יסוד עולם' ו'בדי הארון'. גם מצב מורכב זה מלמד על כיוונים שונים שהתקיימו בעת ובעונה אחת בתולדות הקבלה, וחקירה ביקורתית מחייבת מודעות לרב גוניות של הרעיונות ולריבוי הקווים ההיסטוריים, שתי תופעות שקשורות זו בזו.

לדעתי הפנורמה הרעיונית בשלהי המאה השלוש עשרה הייתה עשירה הרבה יותר משמקובל לשער במחקר הקבלה, הלכה למעשה עד עתה, ואין סיבה להניח כי מבחינה רעיונית 'ספר הזקן' נע רק בין הקוטב הרמב"ני לקוטב הזוהרי. מבחינת הכללת היסודות מהקבלה הנבואית שונה 'ספר הזקן' מחיבור שכנראה היה מוקדם יותר, והוא הפירוש האנונימי לסודות הרמב"ן, ששילב את סודות הרמב"ן ומונחים זוהריים מסוימים, ושעמד לעיניהם של שני מקובלים באותה תקופה, ר' יצחק דמן עכו ור' יוסף אנג'לט.⁶⁰³ כמובן היסודות האסטרוולוגיים מצטרפים לתמונה מורכבת זו.

ט. כמה דברי סיום

הבאתי לעיל בסעיף א קטע ארוך משער כח על האל שמלמד את משה רבנו את חוכמת צירוף האותיות. הפתיחה לשער שבו נמצא דיון זה כתובה בנוסח זוהרי הן מבחינת הלשון הארמית והן מבחינת תיאור המעמד:

600 לדעתי גם ספר 'בדי הארון', שנכתב אומנם בצפת, משקף מגמה זו, שהייתה ידועה גם בקסטיליה.
601 לעיסוק בצירופי אותיות ראו בעיקר: 'יסוד עולם', כ"י מוסקוזה, גינצבורג 607, דף 101א-ב, 106א-ב.
602 על המאגיה בספרות הזוהרית ובכלל זה השפעות של מאגיה אסטרלית, ראו: ד' כהן-אלורו, 'המאגיה והכישוף בספר הזוהר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ט; וראו גם: אידל, הרמטיקה וקבלה (לעיל הערה 240), עמ' 409-411.
603 ראו: אידל, פירוש אנונימי לסודות הרמב"ן (לעיל הערה 356).

שער סוד ויאמר אם שמוע תשמע⁶⁰⁴ וזו חבריא קיימי קמי סבא גלין רזין. אמר לון יתבון חבריא וישתמעון מליא: בשמתא⁶⁰⁵ דמפקין רחמי מלכא⁶⁰⁶ מגנזוהי ומחייבהון⁶⁰⁷ מיטייא, אחר שמיעה לקול ועשיית המצוות והיושר וההזאנה⁶⁰⁸ למצותיו ושמירת כל חוקיו, כל המחלה אשר שמת במצרים⁶⁰⁹ לא אשים עליך אתמהא.⁶¹⁰

אין ספק בעיניי שמגלה הסודות כאן מעוצב בדמותו של הסבא שבספרות הזוהרית ולא להפך.⁶¹¹ אולם תוכן הגילוי כפי שהבאתי וניתחתי אותו לעיל, קרוב יותר לקבלה הלשונית, העוסקת בכוחם של צירופי האותיות. הטקס המתואר כאן הוא – כפי שהעירני ליבס – הוצאת ספר תורה, והפעולה שאפשר לעשות בו היא החייאת המתים, מסורת הרמוזה בספר ה'זוהר' עצמו.⁶¹² זהו טקס מאגי מובהק, שיעילותו מותנה בשמירת המצוות. יעילות הטקס תלויה גם בהבנת הפרשנות של התיבה 'המחלה', שמופיעה בפסוק המקראי, ושדנתי בה בסעיף א על המשך הדברים כאן. הסוד הנרמז כאן הוא סתרי התורה שנוכרים בהמשך, הקשורים שם במפורש בצירופי האותיות ובמילוי התיבות. לדעתי זוהי הרכבה של שתי מסורות שונות, והמקובל האנונימי שם בפי הדמות הזוהרית מסורות שמוצאן באסכולה קבלית אחרת, מסורות על צירופי האותיות, שמפרשות לדעתו את הפעולה של ספר התורה. להערכתי מעשה כלאיים זה משקף מצב מאוחר של התפתחות הקבלה, כאשר מקובלים שאבו חומרים ממקורות שונים וארגנו אותם בצורות חדשות. זהו גם האופי הכללי וההיברידי של השערים כמכלול, כפי שניסיתי להראות. בעיוניי בכתבי יד התגלו שרידים נוספים של 'ספר הזקן', ומסקנותיי תלויות במה שנמצא בידינו, שהם ככל הנראה רק חלקים מהחיבור, וייתכנו בהן שינויים כאשר יתגלה החיבור בשלמותו – אם אכן היה קיים אי פעם ספר כזה – או למוער חלקים חדשים שאינם ידועים עד עתה במחקר. מכל מקום חיבור שחלקים גדולים ממנו נשתמרו בכתבי יד שונים התפרש בידי מהדירו ללא תשומת לב לתכנים חשובים מאוד שבו לפי הערכת המקובל עצמו, ומתוך הכפפת סודותיו לתיאוריה מוכנה מראש, בלי להכיר בחשיבותו של המרחב הגדול של מגמות קבליות רלוונטיות. יתר על כן, גישתם של השערים בשאלה חשובה הפכה בכתביו של המהדיר לתפיסה ייצוגית של הקבלה, והוא ביקר בחריפות חוקרים שלא הכירו בכך, אך ביקורתו איננה מנומקת

604 ש"מ' טו 26.

605 ליבס הציע לקרוא כאן 'בשעתא', והדברים הולמים את התיקון.

606 ליבס הציע לפרש את הביטוי כתורה, דהיינו הוצאת ספר התורה.

607 ליבס הציע לתקן: 'מחיייה בהון'.

608 הכוונה להישמעות לציווי לקיים מצוות.

609 ש"מ' טו 26.

610 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 213.

611 על דעה הפוכה ראו במבוא של וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 172–175. על דמות זוהרית זו ראו י"מ בן הראש, סבא וינוקא: האל, הבן והמשיח בסיפורי הזוהר, ירושלים תשע"ה; הנ"ל, ינוקא דרב המנונא סבא, לוס אנג'לס תשע"ט.

612 זוהר, א, דף עא ע"א.

יותר מאשר ניתוחיו שלו עצמו. עיון בנוסח הנדפס של 'ספר הזקן' ובכ"י אוקספורד Reggio 26 מלמד כי נפלו במהדורה טעויות סופר אחדות⁶¹³ וכמה טעויות קטנות בהעתקה,⁶¹⁴ אולם אין ספק כי המהדורה החדשה של 'ספר הזקן' תרמה רבות להופעת דיונים בחיבור, והם צעד חשוב לקראת הערכת התכנים של שערים נוספים והערכת מקומו של החיבור בספרות הקבלית בספרד, גם בידי חוקרים אחרים.

דבריו של ג'וזף היליס-מילר שהבאתי כמוטו למאמרי זה נאמרו על ספרות יפה כתובה אנגלית ועל הסוגות הספרותיות, אך כוחם יפה גם לספרות הקבלית. בהמשך ישיר לדברים שציטטתי לעיל כתב היליס-מילר: 'The hypothesis of possible heterogeneity of form in literature works has the heuristic value of preparing the reader to confront the oddnesses of a given novel, the things in it that do not "fit"'. תפיסה זו, שבאה לידי ביטוי במחקריי על מהות הקבלה כספרות מגוונת מאוד הן בצורותיה הספרותיות והן בתכניה, שונה לגמרי מתפיסת הקבלה המונוליתית או הנסוגה, שזכתה לסיכום מרתק אצל ישעיה תשבי, בעוסקו בספרות הזוהרית אך גם במבנה העומק של הקבלה התיאוסופית בכללה:

בראשה, במרכזה וביסודה של תורה זו עומדת מערכת עיון אחת: סוד ידיעת האלהות. הסוגיות הגדולות של מעשה בראשית ומעשה מרכבה, מציאות המלאכים ופעולתם, הווית העולמות הרוחניים, כוחות הרע בממלכת השטן,⁶¹⁵ מעמד האדם ויעודו, ענייני העולם הזה והעולם הבא, מהלך ההיסטוריה מימי בראשית ועד אחרית הימים. כל הפרשיות הללו אינן אלא ענפים וסנסנים באילן רב הפירות של סוד האלהות. ידיעת סוד זה כפי מעלת האדם ושורש נשמתו הוא עיקר האמונה הדתית ברוח הקבלה, לפיכך הוא נקרא בספר הזוהר 'רזא דמהימנותא' 'סוד האמונה'.⁶¹⁶

613 ראו למשל: שם, עמ' 219, 'המתעשק מלשחל' כאשר ברור למדי שהכוונה היא 'המתעקש מלשחל', ואכן הפועל 'מתעקש' מופיע בשער זה פעמיים. בעמ' 220 מדובר על בני ישראל שיצאו 'מתחת עלבונו' של פרעה, ואני מניח כי הנוסח הנכון הוא 'מתחת שלטונו', ולדעתי ראוי היה כי המהדיר יעיר על כך. בעמ' 209 נראה שיש טעות בנוסח 'ועל כן נחלק בראש ובשכר וברגלים', וצ"ל 'ובבטן' במקום 'ובשכר'. בעמ' 112 יש לתקן לדעתי 'תתן' ל'תחם'. בעמ' 211 הביטוי 'סתרי ילידה' הוא כנראה טעות סופר, ובאותו עמוד במקום 'יחיד השם' צ"ל 'יחוד השם'. בעמ' 240: 'נקודת המרכזי'. בעמ' 241 'המרוקין' צ"ל 'תמרוקין'. בעמ' 265 'נוחתתה' ושוב שם בהמשך 'משהא הה"ז עליון שהוא סבה הל"ז'. בעמ' 198 יש לתקן 'לפרסה' ל'לפרסם'. וראו גם לעיל בהערות 164, 299, 370, 395.

614 למשל שם, בעמ' 210, יש לקרוא 'לחותם' במקום 'לתותם'. בעמ' 240 יש לקרוא 'לבדך' במקום 'לברך'. בעמ' 254 יש לתקן 'הראכת' ל'הארכת'. בעמ' 212 יש לקרוא 'מודעזעים' במקום 'מזרעזעים'. במהדורה מתוקנת יהיה צורך לתקן גם טעויות קטנות נוספות שאין לי עניין למנותן כאן. ראו גם: דן, תולדות תורת הסוד העברית (לעיל הערה 28), יב, עמ' 377, הערה 64.

615 השוו להקדשה שכתב תשבי להוריו, שנספו בשואה, בראש ספרו 'תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י', שיצא לאור בשנת 1942: 'לזכר אבא ואמא שנכלאו במלכות השטן'. ראו גם: י' גארב, 'קבלתו של ר' יוסף אבן צייאח כמקור להבנת קבלת צפת', קבלה, ד (תשנ"ט), עמ' 283.

616 תשבי, משנת הזוהר (לעיל הערה 520), א, עמ' צה. והשוו: אידל, החוויה המיסטית אצל אבולעפיה (לעיל

הערבוב של סוגי קבלה שונים – לשונית,⁶²⁰ מאגית, נבואית ומעט תיאוסופית – מצד אחד ושל תפיסה אסטרולוגית מצד אחר, ואף ייחודיות מסוימת בלשון העברית.⁶²¹ לצורך הבנת תוכנו יש להכיר יפה את מלוא הפנורמה ההגותית של הספרות הקבלית בשלהי המאה השלוש עשרה על מקורותיה השונים⁶²² ותחומים נוספים, ולא לצמצם את הניתוח למקבילות לספרות הזוהרית בלבד או לתפיסות היסטוריות או קבליות שידועות זה מכבר. תיאוריהם של הזקן ותלמידיו שונים שונים רב מאלו של רשב"י, הסבא ותלמידיהם. הזקן הוא דמות של מאגיין לשוני⁶²³ ופרשן של פרטי הכתיב המקראי, ששולט בתלמידיו, שהם מבחינה ספרותית חיבורים מאוד, ואילו רשב"י הוא דמות מיתית-מיסטית,⁶²⁴ לתלמידיו יש תכונות משלהם, ויש ביניהם אינטראקציות ולא רק ניסיונות ליצור אווירה. משום כך קשה להבין כיצד נעשה המעבר מהחבורה המתוארת ב'ספר הזקן' לחבראי של רשב"י, שהיא בלי ספק חבורה תוססת הרבה יותר.

מבחינה הגותית השערים נמצאים לדעתי בצומת של דרכים שהתפתחו בהגות היהודית הגבוהה, ושנתמזגו בצורה ראשונית בכמה מהם. ייחודית לשערים הפיכת עניינים אסטרולוגיים לסודות, באמצעות רטוריקה אוטורית ממקור קבלי. אולם הכותבים המודרנים עליהם צמצמו את מגוון המשמעויות לסוג אחד של קבלה בלבד, הקבלה התיאוסופית. כך נדחקו המגמות הנבואיות, המאגיות והאסטרולוגיות לשוליים ולא זכו לשום תהודה משמעותית בתיאורים של השערים בידי חוקרים, גם כאשר מקבילות מסוימות אכן הוצעו בהערות.⁶²⁵ דומני כי השערים הם שורה של יחידות היברידיים, הרבה יותר מן הספרות הזוהרית, שהיא גם כן מגוונת למדי.

נשאלת גם השאלה כיצד אפשר לקשור בין התכנים השונים של השערים, שאין בהם תיאורים אקסטימיים של החבורה, ושל תלמידים אין בהם שמות או תכונות מיוחדות – מלבד היותם של אחד או שניים מהם ותיקים – לבין הספרות הזוהרית, שכל אלה קיימים בה.⁶²⁶ מה נשאר מהרטוריקה של חוג מוקדם שאחר כך נוצרה בו הספרות הזוהרית, אם הרהורים בדבר דרכי גילוי הסוד המיוחדות, המפתח התיאוסופי, לא היו קיימים בו, ואף תיאורים שנחשבים לאקסטימיים אינם נמצא בשערים, למרות טענותיו של וולפסון?

620 נוסף על הדיונים שהבאתי לעיל בסעיף אראו גם את הדיון המעניין ביחס בין האותיות לשמות האל: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 209–210.

621 ראו לעיל בהערות 50, 384.

622 ראו למשל את הרקע ההרמטי של התקופה הנדונה במחוזות ספרד: אידל, הרמטיקה וקבלה (לעיל הערה 240), עמ' 389–408.

623 ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 254.

624 ראו: י' ליבס, 'יחידות של רשב"י', ח' פדיה וא' מאיר (עורכים), יהדות: סוגיות, קטעים, פנים, זהויות: ספר רבקה, באר שבע תשס"ז, עמ' 337–357.

625 ראו לעיל בהערה 35.

626 ראו: E. R. Wolfson, 'Forms of Visionary Ascent as Ecstatic Experience in the Zoharic Literature', P. Schäfer and J. Dan (eds.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After*, Tübingen 1993, pp. 219–220, 227, 234–235

קשה לגזור את הפעילות הספרותית של קבוצה או קבוצות שיצרו את הספרות הזוהרית מעיון בסוגי השיח וברקעים הרעיוניים השונים של המקובל בעל השערים.⁶²⁷ יש להשתדל להפריד ככל האפשר בין הריאליה הקשורה לספרות הקבלה – כגון תאריכים, דרכי כתיבת ספרים, אישים היסטוריים, קיום של חבורות ומעברים של ידע – לבין התכנים של ספרות זו, שיש בהם הרבה מאוד שאיפות אישיות, תקוות לאומיות, ויכוחים בין מקובלים, תפיסות מגלומניות ופנטזיות למיניהן, לכוח או למין. לפעמים שני המישורים השונים הללו מעורבבים בחיבורים הקבליים, אך יש להשתדל להפריד ביניהם בצורה ביקורתית ככל שניתן. לדעתי סביר מאוד להניח כי בשערים יש תיאור דמיוני שעד עתה לא זכה לאישוש היסטורי כלשהו, ואני מציע לאחר את החיבור בשנות דור. ממילא דבריו של המהדיר על חדשנות ושמרנות בתקופת החדשנות ביצירה הקבלית מאבדים, לדעתי, את תוקפם.⁶²⁸

האם התיאורים האקסטטיים בספרות הזוהרית או הטענות על התאחדות מיסטית⁶²⁹ אכן משקפים חוויות שחוו מקובלים מסוימים בימי הביניים, או שמא הם תוצאה של אימוץ אידיאליים רוחניים ממקורות שונים⁶³⁰ ביצירות שעיקרן ספרותי-מיתי?⁶³¹ האם תיאורים אלה הם קלישאות

627 ראו לעיל בהערה 544. סוגיה חשובה לחקר הקבלה, שאינני יכול להידרש אליה כאן, היא מה מעמדם של התיאורים האקסטטיים של הספרות הזוהרית. לדעתי הם מציאות אך בעלת אופי דמיוני או ספרותי, ומכל מקום מעבר לתיאורי התעוררות רוחנית מסוימת אין לתיאורים אלה תימוכין ממקורות נוספים – כגון עדות על החוויות בגוף ראשון או תיאור מפורט של טכניקות להשגתן ודרכים ללימודן ותרגולן. ראו: אידל, שער הכוונה (לעיל הערה 11), עמ' 165, הערה 65 וראו להלן בהערה 631, על הופעת הפועל התעורר ראו גם: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 267, וראו את דבריו שם בעמ' 170; מ' הלנר-אשד, נהר יוצא מעדן: שפת החוויה המיסטית בספר הזוהר, תל אביב 2005, עמ' 99–104, 237–279.

628 ראו: וולפסון, שערים לזקן (שם), עמ' 182–183.

629 ראו: א' אפטרמן, "ומתעטרים כולם כאחד" – על האיחוד המיסטי בספר הזוהר, קבלה, מד (תש"ף), עמ' 175–208.

630 למשל 'ספר המעלות' המוסלמי עוסק כולו בעליות למרום. ראו: בר-אשר, מסעות הנפש (לעיל הערה 233), עמ' 451–455; מ' אידל, 'תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א), עמ' 46–47 והערה 68. כמוכן גם ספרות ההיכלות הייתה ידועה היטב בתקופה זו. ראו: D. J. Halperin, 'Hekhalot and Mi'raj: Observations on the Heavenly Journey in Judaism and Islam', J. J. Collins and M. Fishbane (eds.), *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*, Albany, NY 1995, pp. 269–288, E. R. Wolfson, 'Yeridah la-Merkavah: Typology of Ecstasy and Enthronement in Ancient Jewish Mysticism', R. A. Herrera (ed.), *Mystics of the Book: Themes, Topics, and Typologies*, New York 1993, pp. 13–44; A. Altmann, 'The Ladder of Ascension', idem, *Von der Mittelalterlichen zur Modernen Aufklärung: Studien zur Jüdischen Geistgeschichte*, Tübingen 1987, pp. 34–59.

631 לדעת וולפסון יש ב'זוהר' תיאורים של מה שכינה 'lived experiences'. ראו: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 175. זוהי השערה מעניינת שאין לה עד עתה אישוש מחוץ לחברי החוג. כאמור סוגיית האקסטזה בספרות הזוהרית היא מסובכת בשל האופי האנונימי של החיבור והיעדר טכניקות מפורטות שמובילות אל החוויות האקסטטיות. ראו לעומת זאת את הטענה ההפוכה של וולפסון, צורות עלייה דמיונית (לעיל הערה 626). אולם היעדר השפה האקסטטית בכתביהם של ר' משה די ליאון, ר' יוסף ג'יקטילה ור' יוסף

ספרותיות גרידא? אינני חושב כך, אך עדיין לא ברור אם מוסכמות ספרותיות ומושגיות בהכרח זהות למימושן המדויק במציאות. האם כל הפילוסופים המוסלמים או היהודים שדיברו על התאחדות הנפש בעקבות השימוש בלשונות הניאו-אפלטוניות אכן חוו חוויות מעין אלו – כפי שהעידו על עצמם פילון ופלוטינוס⁶³² – מה גם שהיהודים שבהם, ובכלל זה המקובלים, לפעמים ייחסו חוויות כאלה לדמויות מקראיות או לדמויות מופת אחרות?⁶³³ האם ההשגבה של מאורעות ודמויות מן העבר המפואר באמצעות פרשנויות בעלות אופי מיסטי בהכרח מעידה על מימושם של האידיאלים הרוחניים בידי אנשים בימי הביניים הלכה למעשה, אם אין בצידם של ביטויי ההשגבה שורה של עדויות נוספות? לפעמים ייחוסן של חוויות הנחשבות לנשגבות דווקא יוצר פער בין העבר המדומיין לחווה. האם השגבתו של הידע הסודי של הזקן בשערים איננה חלק מחיפוש אחר סמכות רוחנית, שתפקידה לרומם את העבר ואת מבנה העומק של המקרא, וממילא

הבא מושגן הבירה הוא לדעתי סימן חשוב להיעדר אקטוזה כתופעה רוחנית – להבדיל מתיאור ספרותי – במה שנקרא מקובלי חוג ה'זוהר'. ראו את הוויכוח בין ליבס לבין מופסיק על היסוד הנבואי בפעילותו הספרותית של די ליאון ועל אופיו של ה'זוהר', כפי שסוכם אצל אברמס, כתיב יד קבליים (לעיל הערה 27), עמ' 325–330. והשוו: הלנר-אשד, נהר יצא מעדן (לעיל הערה 627), עמ' 28–32. אני מציע להבחין בין חוויה מיסטית, שאיננה בהכרח אקטטית, אלא היא התעוררות רוחנית בדרגה זו או אחרת, לבין חוויות אקטטיות שמיסטיקן מעיד עליהן בגוף ראשון. על התעוררות דתית או התפעמות בתקופה זו בקסטיליה ראו גם: ר' גוטשל, 'תורת הנבואה של רבי יוסף גיקטיליה ורבי משה די ליאון', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח [ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית] (תשמ"ט), עמ' 217–237; אידל, נביאים והשפעתם (לעיל הערה 9), עמ' 309–312, 319–323. וראו לעיל בהערה 627. אציין כי הפועל 'התעורר' והשם 'התעוררות' בעברית והתרגום אתערותא בארמית ממלאים תפקיד חשוב ברטוריקה שבכתבי ר' משה די ליאון ובספרות הזוהרית. ראו: מ' הלנר-אשד, 'מבקשי הפנים': מסודות האדרא רבא שבספר הזוהר, ראשון לציון 2017, עמ' 150, 287, 332. וראו לעיל בהערה 198. ראו גם: י' ליבס, 'שפת החוויה המיסטית בזוהר', דימוי, 25 (אביב תשס"ה), עמ' 65–69, וראו בהערה הבאה. גם גיקטיליה השתמש מדי פעם בפועל 'התעורר'. ראו: כ"י ששון 919, עמ' 6. בכתב יד זה יש כאמור קטעים מ'ספר הזקן'. ראו גם: שם, עמ' 182–184, טקסט ארוך מצוטט מן הספר 'אגת אגוז' שכתב ג'יקטיליה, שהרבה להשתמש בפועל זה.

632 כוונתי לקטע המפורסם מהאגאדה ד, ז על התעלותו של פלוטינוס, קטע שהיה ידוע למקובלים, כגון ר' משה די ליאון, כנראה מן התרגום של ר' שם טוב פלקירה לקטעים מהחיבור שנקרא 'התיאולוגיה של אריסטו'. ראו: תשבי, משנת הזוהר (לעיל הערה 520), ב, עמ' עט; י' פנטון (ינון), 'שם-טוב אבן פלקירה והתיאולוגיה של אריסטו', דעת, 29 (תשנ"ב), עמ' 27–40; א' בר-אשר, 'מבוא', ר' משה די ליאון, ספר משכן העדות, מהדורת א' בר-אשר, לוס אנג'לס תשע"ד, עמ' טו והביבליוגרפיה הרשומה שם, בהערה 104. ראו גם: H. Kreisler, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht 2001, pp. 626–627, n. 13. וראו גם להלן בהערה 635.

633 M. Idel, 'On the Language of Ecstatic Experiences in Jewish Mysticism', M. Riedl and T. Schabert (eds.), *Religionen: Die Religiöse Erfahrung; Religions: The Religious Experience*, Würzburg 2008, pp. 43–84; A. Afterman, 'And They Shall Be One Flesh': *On the Language of Mystical, Union in Judaism*, Leiden 2016, pp. 171–188. והשוו לגישה שיש בה תיעוד של מקבילות לחוויות האקטטיות ממקורות בלתי תלויים: ארוי ואידל, קבלה: גישה נורוקוגניטיווית (לעיל הערה 96).

גם את המקובל שכתב את השערים,⁶³⁴ בדומה למה שמצוי במדומיין של הספרות הזוהרית קודם לכן?

האופי הספרותי המיוחד של כמה מחיבורי ה'זוהר' והשפעתם אינו מקטין את חשיבותה של הספרות שנכתבה בעקבותיו, כפי שיש להניח כי העובדה שדנטה אליגיירי לא ביקר מעולם בגיהנום או בגן עדן, לפחות לפני שכתב את יצירת המופת שלו – אולי בהשפעה מסוימת של מקור שהשפיע גם על הספרות הזוהרית⁶³⁵ – איננה מקטינה כהוא זה את יופייה של 'הקומדיה האלוהית'. ליצירות הדמיון יש כוח משלהן, שתלוי בכישרון ספרותי מיוחד של בעליהן. לעומת זאת יסודות אקסטטיים אינם בהכרח גורמים בעלי משמעות להיווצרות צורה ספרותית מורכבת ובעלת אופי אסתטי. לפחות מעיוניי בחיבורים השייכים לקבלה הנבואית מתברר כי מה שעומד במרכזם הוא הדרכה למתחילים כיצד להגיע לנבואה, דהיינו למעין אקסטוזה, מצד אחד ומסירת עדות על קיומה ואופייה של חוויה זו מצד אחר, ולא העיצוב הספרותי. כך למשל פתח ר' נתן בן סעדיה חראר את חיבורו 'שערי צדק' בהבהרה על היעדר הארגון של חיבורו:

ואכוין עוד לבלתי הגבילי⁶³⁶ בסדר מיוחד ר"ל הענין השפל במעלתו והעליון במדרגתו והבינוני,⁶³⁷ אל זה שתי סבות: האחת היות הענין אשר אנו מעירין עליו בלתי נאחו בסדר ובגבול לפי מהותו. והשנית כפי המשכה הנמשכת אלי מן השפע ההוא העליון אשר איננה מסודרת על פי רצוני רק על פי רצונו ית' וית' שמו הגדול הגבור והנורא, אוכיר לשם אל מחזיק ברק שכלי ואודה י'ה בלב צדק.⁶³⁸

יש לשים לב במיוחד להודאתו המפורשת של המקובל כי ספרו 'בלתי נאחו בסדר ובגבול לפי מהותו', ושחוויותיו מעצם טבעה 'איננה מסודרת על פי רצוני'. תופעה דומה עולה מספרו של ר' יצחק דמן עכו 'אוצר חיים'. חיבוריו הנבואיים של ר' אברהם אבולעפיה, שציטטתי מהם לעיל, קשים להבנה בדרך כלל, למרות הפירוש שנכתב עליהם, וקשה לייחס להם ערך אסתטי, אולי מלבד חיבורו המאוחר 'ספר האות'. דומני כי חשיבותו של העיצוב הספרותי גברה דווקא אצל מי שלא חוו חוויות חריגות, וזאת כדי לשכנע את הקורא בחשיבות התיאור או באמיתותו.⁶³⁹

634 ראו לעיל בסעיף ה את השימוש במונח זקן למקובל שממלא תפקיד ב'ספר הוקן' וגם לדמויות מקראיות.
635 סיכום ספרות המחקר המוקדמת בסוגיה זו ראו: V. Cantarino, 'Dante and Islam: History and Analysis of a Controversy (1965)', *Dante Studies*, 125 (2007), pp. 37–55; M. Idel, *Ascensions on High*. in *Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, Budapest and New York, 2005, p. 142, n. 132
וראו גם לעיל בהערה 630.

636 הכוונה היא להגדיר.

637 הכוונה למודעותו שחיבורו מערבב בין נושאים בעלי חשיבות שונה.

638 ראו: כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית 8° 148, דף 18–19א.

639 ראו: הלנר-אשר, נהר יוצא מעדן (לעיל הערה 627), עמ' 22–25, 39. ראו גם את ההדגשה של מרוז שה'זוהר' לא נכתב בעיצומן של התגלויות או התפעמויות, בשל הסדר שיש בו: מרוז, הביוגרפיה הרוחנית (לעיל הערה 19), עמ' 253. השוו לעומת זאת את דעתו השונה של גולדרייך, אם כי אינני חושב שכונתו למצבים

הבנייתן של דמויות שונות זו מזו, המצאות של דו־שיח משמעותי ביניהן, התוויית עלילה מתמשכת יחסית – אלה פעולות שונות בטבען מתיאורי חוויה או חוויות עזות וקצרות. בהקשר זה אעיד כי ככלל אינני מעדיף סוג זה או אחר של ספרות קבלית, ושום יצירה בה איננה אותנטית בעיניי יותר מיצירה אחרת, או מייצגת יותר את הקבלה, כיוון שהספרות הקבלית היא תופעה משתנה כל הזמן. למשל כיום מעטים הם המקובלים שלומדים את הספרות הזוהרית, למרות קנוניזציה שלה במשך דורות.

המשותף לניסיון לקבוע את ההיסטוריות של חיבור שיש בו תיאורים היפרבוליים מובהקים – כמו אלה שנמצאים ב'ספר הזקן' – ולתיאוריה על חבורה או חבורות של מקובלים שחיברו את ה'זוהר' או היו חלק מהתנועה הזוהרית, הוא היעדר אישוס היסטורי כלשהו מחוץ לחיבורים אלה עצמם. אומנם לא מן הנמנע שאישוס כזה עוד יימצא בזמן מהומנים, אך לעת עתה הדברים תלויים בהשערותיהם של החוקרים בלבד, ובכלל זה השערת דבר קיומו של חוג 'תיקוני זוהר'.⁶⁴⁰ מעניין שבדבריו המפורסמים של ר' יצחק דמן עכו ב'ספר היוחסין' על דרך חיבור ספר ה'זוהר', התיאוריה על החבורה שכתבה את הספר איננה קיימת.⁶⁴¹ עם זאת הרב גוניות הרעיונית שבספרות הזוהרית איננה מאפשרת הנחה פשוטה של מחבר אחד, ולדעתי עדיין רב הנסתר על הנגלה בסוגיה זו, והנחת קיומו של חוג או חוגים שחיברו את הספרות הזוהרית עדיין עומדת על הפרק. אולם מסופקני אם חקר מדוקדק של השערים יוכל לקדם הבנה טובה יותר של היווצרות הספרות הזוהרית, לפחות זו שנכתבה במהלך המאה השלוש עשרה. לטעמי אין בשערים כפי שהגיעו אלינו לא הישג ספרותי ניכר וגם לא הישג הגותי משמעותי, אך לפנינו תעודה היברידית מעניינת מבחינת סוג האידיאלים שמקובל או כמה מקובלים פיתחו, לרוב בדמיונם.

מבלי לחקור תחילה את פרטי הטקסטים שמסתמכים עליהם, את הייחודיות ואת הזרות – specificity and strangeness כדבריו של מילר – של החיבורים הקבליים בנפרד, ובמקרה של 'ספר הזקן' הדבר עדיין לא נעשה לא מבחינת הסוגה⁶⁴² ולא מבחינת התכנים, קשה להתרשם אם תפיסות מסוימות הן אכן ייצוגיות או אפילו רווחות בספרות הקבלה. החיפוש אחר עקרונות כלליים ואחר המשותף כביכול לסוגי הקבלה השונים בתקופה מסוימת או אפילו לאורך כל

אקסטטיים: ע' גולדרייך, שם הכותב וכתובה אוטומטית בספרות הזוהר ובמודרניזם, לוס אנג'לס 2010, עמ' 42–44.

640 ראו לעיל בהערה 19.

641 על פקפוקיי במידת ההיסטוריות של חלקים מהתעודה של ר' יצחק דמן עכו ראו: אידל, ר' יצחק דמן עכו ויחסו לקבלה הנבואית (לעיל הערה 3), סעיפים 4 ו-7.

642 אומנם המונח שער חוזר ב'ספר הזקן' במשמעות דומה לפרק, ואין זו בהכרח הכותרת המקורית של החיבור, אך מעניין לציין כי שם העצם 'שער' חוזר בשלושה החיבורים שכתבו בשלהי המאה השלוש עשרה תלמידים של אברהם אבולעפיה: שני חיבורים ששמו 'שערי צדק' ואחד ששמו 'שערי אורה'.

ההיסטוריה, איננו מקדם את הבנת פרטיה של ספרות זו, ובמקרים רבים אף מקשה להבין את חיבוריה.

הציטוטים מהספרות הזוהרית המוקדמת ב'ספר הזקן', רובם מ'מדרש הנעלם', זכו לדיונים נרחבים ללא כל פרופורצייה למקום הצנוע היחסית שהם תופסים במבנה הכללי של השערים. ומנגד תוכנם של רוב השערים – ולדעתי גם החשובים שבהם – הודר או התפרש בעיקר בהקשר זוהרי או רמב"ני, או שהם נדפסו מחדש, בחיבורו של דן 'תולדות תורת הסוד העברית', ללא ניתוח בעל משמעות. זוהי גישה שכינית לעיל זוהרצנטריות, דהיינו גישה אנכרוניסטית המחילה את התוצאות של תהליכי קנוניזציה מאוחרים על תקופה מוקדמת בהרבה.⁶⁴³ נראה לי כי מחקר הקבלה הולך ונסחף למערבולת של השערות התלויות בשערה דקה, ושל השערות הבנויות על השערות קודמות כאילו הן אכן הוכחו, ואז מתגלים פערים ומחלוקות בין ההשערות, וחוקרים מציעים סינתזות ביניהן. ואכן מאמרים וספרים רבים שיוצאים לאור כיום עוסקים בניסיונות פישור בין הצעות והשערות של חוקרים, שקשה מאוד להוכיחן אך הן התקבלו ללא ביקורת משמעותית או ללא מודעות למעמדן הארעי; הפרסומים הללו בולטים הרבה יותר מאשר עיון עצמאי בחומר הקבלי הרב שנכתב בתקופה הנדונה, ואשר עדיין נמצא בכתבי יד.

ההשערות התיאוסופיות וההיסטוריות הנוגעות ל'ספר הזקן' קשורות בסדרי יום אופנתיים הרווחים כיום – במקרה זה מדובר בסדרי יום פמיניסטיים, אך במקרים אחרים אפשר להבחין גם בסדרי יום פסיכולוגיים, פסיכואנליטיים, פוסט-קולוניאליים וכיוצא באלה. מחקרים אלה נשענים על ניתוחים קצרים של טקסטים, שפעמים רבות הם בלתי משכנעים כיוון שהם נוטים להכללות שנוסחו בתחום אחר של מחקרים בתחום רוח האדם, שעל תוכנם ויעילותם יש ויכוחים רבים בין החוקרים. חוסר היחס בין החומר שזוכה לניתוח לבין ההרהורים הוא בעייתי, בייחוד מפני שהתיאוריה שמוצגת במלל המתודולוגי איננה מסבירה למעשה את הטקסטים אלא דווקא משבשת את משמעותם.

השינויים בהגות המקובלים הם חלק מתופעה רחבה שלא זכתה לתשומת לב מספקת במחקר בתחום זה, והיא הנזילות הרעיונית.⁶⁴⁴ אני מציע להתחשב בתופעה עקרונית זו בצורך

643 ראו לעיל הערה 586. ראו גם: י' דן, 'תולדות תורת הסוד העברית (לעיל הערה 28)', יג: ימי הביניים: בעקבות הזוהר, ב, ירושלים תש"ף, עמ' 530–531. דן מדד שם גם חיבורים קבליים שנכתבו בצורה עצמאית כאילו הם חלופה מודעת לספר ה'זוהר'.

644 ראו: M. Idel, 'Sitre 'Araiyyot in Maimonides' Thought', Sh. Pines and Y. Yovel (eds.), *Maimonides and Philosophy*, Dordrecht 1986, pp. 79–91, idem, 'On Maimonides in Nahmanides and His School and Some Reflections', E. Kanarfogel and M. Sokolow (eds.), *Between Rashi and Maimonides: Themes in Medieval Jewish Thought, Literature and Exegesis*, New York 2010, pp. 131–164; G. Freudenthal, 'Maimonides on the Scope of Metaphysics alias Ma'ase Merkava: The Evolution of His Views', C. del Valle et al. (eds.), *Maimonides y su Epoca*, Madrid 2007, pp. 221–230

הבנת התפתחותם של מקובלים בודדים – ככל שיש בידינו חיבורים שכתבו בתקופות שונות בחייהם – ועל אחת כמה וכמה במקרה של ספרות הקבלה כמכלול, שאפשר להגדירה קליידוסקופית. גם בהגותו של הרמב"ם יש להניח נזילות מחשבתית, לפחות בכמה נושאים בעלי חשיבות.⁶⁴⁵ הנזילות ניכרת גם כאשר מקובלים ארגו בחיבוריהם מסורות מוקדמות.⁶⁴⁶ יש לזכור כי גם המונח תקופה, שאיננה מוגדרת לפעמים מבחינת זמנה, הוא הכללה שאיננה עוזרת הרבה אלא אם כן אפשר להוכיח את קיומן של תגובות אחידות באזור מסוים מצד אישים רבים, מה שלא קל להוכיח. גם במקרה כזה יש לזכור לציין בצורה ברורה את קיומן של דעות אחרות באותה תקופה ובאותו מקצוע – קבלה, פילוסופיה, אסטרולוגיה וכדומה – ולהסתפק במידת הייצוגיות של עמדה מסוימת או לפחות להוכיחה בניחותים הולמים. דיוני בתכנים שב'ספר הזקן' מלמדים כי התרוצצו בחיבור גישות שונות. לכן מוטב להכיר היטב מגוון רחב של אפשרויות רעיוניות שעמדו על הפרק בתקופה מסוימת ובמרכז תרבות מסוים, ועם כל זה לא לגזור גזרה שווה להגותם של כל האישים שפעלו באותה תקופה, כאילו רוח התקופה נכתה עליהם.⁶⁴⁷ זוהי בסופו של דבר מעין עמדה הגליאנית סמויה, ובעיניי היא פשטנית מאוד.⁶⁴⁸ הבלטת היתר של כיוון מחשבתי אחד, שהשפיע על הקבלה בתקופת ההאצה, בלי להתחשב במפורש בקיומן של אפשרויות אחרות – כגון ההשפעה האסלאמית, הנוצרית, הגנוסטית, המניכאית, המאגית או הפילוסופית ואף השפעה של כמה מיתוסים מהמיתולוגיה היוונית⁶⁴⁹ – עלולה לשבש את התמונה המורכבת. ה'כוליות' של השערים איננה אורגנית אלא יש בהם מכלול של גישות שונות, ומבחינה זו 'ספר הזקן' איננו יוצא דופן. מה שמחבר בין השערים הוא בעיקר דמות הזקן והרטוריקה של חשיבות הסודות, ובלשון החיבור עצמו – 'הזקן בעל הסודות'. האם דמות הזקן עוצבה לא רק בהשפעת הסבא אלא גם כחלופה בהווה – לאחר כשני עשורים – לדמות הזוהרית מהעבר, תפיסה ההולמת את דעתו של שלום?

כדי למנוע אי הבנות אטעים כי לדעתי גם המפתח הפרשני האסטרולוגי – כמו זה התיאוסופי או הפילוסופי או מפתחות אחרים, כגון האנגלולוגי – איננו פותר את מכלול המשמעויות בתקופה כלשהי או אפילו את מה שנמצא לפעמים בחיבור אחד. במקרים רבים יש בחיבור אחד יותר מרשת פרשנית אחת, כפי שאפשר להיווכח במיוחד מחיבוריו של ר' יצחק דמן עכו⁶⁵⁰ אך גם מחיבוריהם של ר' אברהם אבולעפיה, ר' בחי בן אשר, ר' יוסף ג'קטילה, ור' משה די

645 על נושא זה ראו למשל: אידל, רוע קדמוני בקבלה (לעיל הערה 39), עמ' lxi-lxii, 11, 41, הערה 111, עמ' 114, 359-369.

646 ראו: אידל, ר' מנחם רקנאטי (לעיל הערה 18), עמ' 87.

647 ראו לעיל בהערה 509.

648 ראו לעיל בהערות 1, 5.

649 במחקרים שונים הצבעתי על השפעה של שורת מיתוסים יוניים, ובכלל זה יסודות מיתיים שנלוו לתפיסות אסטרולוגיות, על הקבלה. ראו למשל: אידל, יהודי שבתאי (לעיל הערה 443). ראו גם: הנ"ל, 'פרומיתאיאוס בלבוש עברי', אשכולות, 5-6 [12-13] (תשמ"א), עמ' 119-127.

650 B. Huss, 'Nisan – The Wife of the Infinite: The Mystical Hermeneutics of R. Isaac of' ראו

ליאון – ובמידה מסוימת גם ר' יצחק אבן לטיף – שנכתבו באותה תקופה בערך, ושיש בהם כמה הייררכיות של רשתות פרשניות, השונות ממקובל למקובל.⁶⁵¹ אולם רק אצל ר' אברהם אבולעפיה ור' בחיי בן אשר אפשר להבחין בתפקיד משמעותי יותר שממלאות התפיסות האסטרולוגיות, כפי שהראיתי לעיל בכמה מקרים. בחיבורו המוקדם של ג'יקטילה 'גנת אגוז' יש אומנם מקום משמעותי למונחים אסטרונומיים אך אין בו אסטרולוגיה היסטורית או מאגיה אסטרלית.

כידוע הרמב"ם וממשיכי דרכו באירופה וראשוני המקובלים פעלו באותה תקופה ממש, ובכל זאת אין דעותיהם שוות. אפילו ר' אברהם בן הרמב"ם לא הלך בדיוק בדרכו של אביו מבחינה רוחנית. הדבר נכון גם בתקופות אחרות, ומדי פעם ריבוי הדעות ניכר יפה באותו חיבור עצמו – וכתביו של ר' יצחק דמן עכו הם דוגמה מעניינת לדבר. כמוכן גם באסכולה מסוימת עשויים להיות הבדלים של ממש בין השלבים השונים, למשל בקבלה הנבואית חל מעבר מנטייה ניאור-אריסטוטלית בתחילתה לנטייה ניאור-אפלטוניות בשלבים האחרים. גיוון הרעיונות בכתביהם של מקובלים רבים הוא תוצאה של יניקה ממקורות שונים, שאינם עולים בקנה אחד מבחינה הגותית, והשיטות האסטרולוגיות שעלו במאה השנים שלפני התחלת הקבלה, תרמו להיווצרות גישה שונה מזו של רוב הפילוסופים ממשיכי דרכו של הרמב"ם, כגון ר' משה נרבוני.⁶⁵² כך הדבר לדעתי גם באימוצם של רעיונות ורשתות פרשנות אסטרונומיים-אסטרולוגיים באסכולות קבליות,⁶⁵³ ובכלל זה בקבלה הנבואית.⁶⁵⁴ ב'ספר הזקן' נפגשים כמה זרמים שהיו משותפים

155–181; Acre', *Kabbalah*, 5 (2000), pp. 155–181, שריד מחיבור של ר' יצחק דמן עכו (לעיל הערה 6), עמ' 142–163.

651 ראו: אידל, שלמויות בולעות (לעיל הערה 42), עמ' 583–594.

652 ראו: ק' סירט, 'פרקי משה', תרביץ, לט (תש"ל), עמ' 296–301; שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה (לעיל הערה 240), עמ' 255–256; M. Hayoun, *La théologie et la philosophie de Moïse de Narbonne*, 256–255; צדיק, מהות הבחירה בהגות היהודית (לעיל הערה 487), עמ' 127–131.

653 אולי הדוגמה הבולטת ביותר לשילובה של האסטרולוגיה היא קבלתו של ר' יוסף אבן צייאח במאה השש עשרה. ראו: גארב, קבלתו של ר' יוסף אבן צייאח (לעיל הערה 615), עמ' 255–313; א' נחמני, "לחבר את האהל להיות אחד": משנתו הפילוסופית, הקבלית והאסטרולוגית של ר' יוסף אלאשקר', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ד. מקובל חשוב כר' חיים ויטאל אף חיבר ספר אסטרונומיה, 'ספר התכונה', נוסף על חיבור שלם על מאגיה, שנדפס בשם 'ספר הפעולות'. יסודות אסטרונומיים חשובים נמצאים בחיבוריו של ר' משה קורדובירו. וכן ראו עתה: M. Idel, *Vocal Rites and Broken Theologies: Cleaving to Vocables in R. Israel Ba'al Shem Tov's Mysticism*, New York 2020. בהשפעת הבעש"ט נכנסו יסודות אסטרולוגיים לחסידות מראשיתה, אך יסודות אלה הודרו בידי רוב רובם של החוקרים בתיאורי החסידות בעבר ובהווה, אף שהם מופיעים בחיבור שלימד הבעש"ט למגיד ממזרעטש, הוא ספר 'רזיאל המלאך הגדול' המפורסם. על מורכבותו של חיבור זה ראו: M. Idel, 'Sefer Razi'el ha-Mal'akh: New Inquiries', E. Abate (ed.), *L'Eredità di Salomone: La magia ebraica in Italia e nel Mediterraneo*, Firenze, 2019, pp. 143–168. ספר 'רזיאל המלאך' הוא דוגמה מובהקת לחיבור היברידי שזכה להצלחה רבה מאוד.

לקבלה ולפילוסופיה במאה השלוש עשרה, בעוד שהספרות הזוהרית נכתבה במהלך המחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, והשפעתה של הקבלה הנבואית עליה טרם הוכחה בצורה סבירה.

דומה כי מה שאופייני ל'ספר הזקן' הוא הצפנה של רמזי סוד ביסודות המקרא, כגון מקרים של כתיב חסר ומלא, ובעיקר בתפיסות אסטרוולוגיות שהיו ידועות יפה למקובלים וללא מקובלים באותו הדור, ובכמה מקרים אף למעריצי הרמב"ם הגדולים, למרות עמדתו השלילית והחד-משמעית של הנשר הגדול בנושא זה.⁶⁵⁵ אומנם ר' אברהם אבן עזרא נקט שפה סודית ברמזיותו לכמה עניינים אסטרוולוגיים ואסטרו-מאגיים שהוא דימה כי הם נמצאים במקרא, וזאת מפאת החדשנות שבדרכו בפרשנות המקרא בנושא זה במאה השתים עשרה בקרב היהודים,⁶⁵⁶ אך הרטוריקה שלו בעניין זה שונה לגמרי מזו שב'ספר הזקן'. הוא לא הסתיר שמות אלא זיקות בין מאורעות במקרא לאסטרוולוגיה. מעניין ששמו של ר' אברהם אבן עזרא איננו נזכר ב'ספר הזקן'. מכל מקום אסטרוולוגיזציה של הפילוסופיה המוסלמית והיהודית ניכרת כבר למן המאה השתים עשרה;⁶⁵⁷ 'ספר הזקן' הוא דוגמה צנועה לתהליך מקיף זה, ויש לראותו במסגרת רחבה זו.

תפיסות אסטרוולוגיות מגוונות שיסודותיהן ביהדות נמצאות בעיקר בכתביהם של ר' אברהם בר חייא ור' אברהם אבן עזרא, וכך היו נגישות לכול בחיבורים בעברית. נוסף על כך יש עדויות על אימוץ האסטרוולוגיה הערבית בידי המומר הידוע בן דורו המבוגר של ר' אברהם אבן עזרא משה הספרדי ובשמו הנוצרי פטרוס אלפונסי, שזכה להשפעה רבה בעולם התרבות הנוצרית.⁶⁵⁸

654 על יסודות אסטרוולוגיים מסוימים בכתביו של אברהם אבולעפיה ראו למשל: אידל, יהודי שבתאי (לעיל הערה 443), עמ' 105–106, 150–151, והדיון לעיל ליד הערה 304 על צדק וירושלים. וראו גם למשל: ר' יצחק דמן עכו, אוצר חיים, מהדורת גרוס (לעיל הערה 84), עמ' יז, כב, עז–עח, קצו. וראו גם לעיל בהערה 480.

655 G. Freudenthal, 'Maimonides' Stance on Astrology in Context: Cosmology, Physics, ראו Medicine, and Providence' F. Rosner and S. S. Kottke (eds.), *Moses Maimonides: Physician, Scientist, and Philosopher*, Northvale, NJ 1993, pp. 77–90

656 ראו את מחקרו החשוב של סלע, אסטרוולוגיה ופרשנות המקרא (לעיל הערה 165), בהפניות הרבות שנמצאות במפתח הנושאים, בערך סוד, שם, עמ' 417.

657 G. Freudenthal, 'The Medieval Astrologization of the Aristotelian Cosmos: From Alexander of Aphrodisias to Averroes', *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 59 (2006), pp. 29–68; idem, 'The Medieval Astrologization of Aristotle's Biology: Averroes on the Role of the Celestial Bodies in the Generation of Animate Bodies', *Arabic Sciences and Philosophy*, 12 (2002), pp. 111–137; idem, 'Providence, Astrology, and Celestial Influences on the Sublunar World in Shem-Tov ibn Falaquera's De'ot ha-Filosofim', S. Harvey (ed.), *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy: Proceedings of the Bar-Ilan University Conference*, Dordrecht 2000, pp. 335–370

658 J. Tolan, 'Reading God's Will in the Stars: Petrus Alfonsi and Raymond de Marseille' ראו:

בכתביהם של ר' אברהם בר חייא ור' אברהם אבן עזרא שימשו היסודות האסטרוולוגיים לא רק בתיאור מבנה המציאות המדומיין אלא גם ככלי חשוב להבנת המקרא, מה שאני מכנה רשת פרשנית. יש להעיר כי שלושת המחברים הללו השתמשו בכתביהם גם ברעיונות פילוסופיים מובהקים. עקבות הידיעה בענייני אסטרוולוגיה ניכרים גם אצל מחברים יהודים שפעלו במרחב אשכנז, הן בארצות הריינוס והן ובצרפת, במהלך המאה השלוש עשרה.⁶⁵⁹

חיבור מקיף שעוסק באסטרוולוגיה ובמאגיה יוחס למלך קסטיליה אלפונסו העשירי, שנודע ברוחב התעניינותו האינטלקטואלית,⁶⁶⁰ ושבחצרו תורגמו חיבורים בעלי אופי אסטרוולוגי – ובהם לפחות אחד שיש בו יסודות יהודיים מובהקים – ככל הנראה בידי מתרגמים יהודים.⁶⁶¹ באסלאם הייתה האסטרוולוגיה מפותחת וגם מקור להתפתחויות ביהדות, ומעניין שגם אחד מגדולי המיסטיקנים המוסלמים, אבן אלערבי, כנראה דגל במעין אסטרוולוגיה מיסטית או רוחנית, אם להאמין לדבריו של טיטוס בורקהרדט.⁶⁶²

אם כן חשיבות הרקע האסטרוולוגי בימי הביניים איננה השערה של חוקרים, מעין אפשרות אחת מתוך אפשרויות רבות, אלא עובדה ברורה המבוססת הן על קיומם של טקסטים שהיו

Defend the New Arabic Astrology', *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7, (2000), pp. 13–30

R. Leicht, 'The Reception of Astrology in Medieval Ashkenazi Culture', *Aleph*, 13, ראו: 659 (2013), pp. 201–234, והביבליוגרפיה הרשומה שם. ראו במיוחד את התפקיד הבולט של האסטרוולוגיה של ר' שלמה שמחה בן אלעזר, 'ספר המשכיל', שנכתב בטרויס בשנת 1294. ראו י"מ תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, א: אשכנז, ירושלים תשס"ד, עמ' 133–156.

660 ראו למשל: *Tratado de astrología y magia atribuido a Alfonso X Sabio*, I–II, Alicante 2010; D. Gregorio, 'De la astronomía a la astromagia, una aproximación Alfonsí del saber de las estrellas', *Miscelánea Medieval Murciana*, 36 (2013), pp. 41–73

661 ראו: A. Garcia-Avilés, 'Alfonso X y el *Liber Razielis*: imágenes de la magia astral judía en el *scriptorium* alfonsí', *Bulletin of Hispanic Studies*, 74 (1997), pp. 21–39; idem, 'Two Astromagical Manuscripts of Alfonso X', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 59 (1996), pp. 14–23; J. S. Gil, *La escuela e traductores de Toledo y sus colaboradores judíos*, Toledo 1985, pp. 57–87; N. Roth, 'Jewish Collaborators in Alfonso's Scientific Work', R. I. Burns (ed.), *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, Philadelphia, PA 1991, pp. 59–71 'תכלית החכם' מערבית היה תרומה גדולה לאסטרו-מאגיה בימי הביניים, הן בקרב הנוצרים והן בקרב היהודים. ראו: 'Picatrix': *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti*, trans. H. Ritter and M. Plessner, London 1962; H. and R. Kahane and A. Pietrangeli, 'Picatrix and the Talismans', *Romance Philology*, 19 (1965–1966), pp. 574–593; D. Pingree, 'Some of the Sources of the *Ghayat al-Hakim*', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 43 (1980), pp. 1–15 זיקות בין מלך קסטיליה והרנסנס שם לקבלה ראו גם: לכטר, מהפכה קבלית (לעיל הערה 9), עמ' 16–19.

T. Burckhardt, *Mystical Astrology according to Ibn 'Arabi*, trans. B. Rauf, Louisville, KY 2002

ידועים היטב בקרב אליטות של יהודים – וכן, במידה פחותה, מחוץ לאליטות אלה⁶⁶³ – והן על הופעת המינוח האסטרוולוגי בשערים ב'ספר הזקן' שהצעתי את פירושה לעיל. לכאורה עובדות אלה ידועות לכול, אך דומה כי בחקר הקבלה אין הדבר כך, כיוון שרבים מחוקריה עדיין דבקים בהטיה התיאוסופית ומחפשים את הסמליות הקבלית התיאוסופית גם במקומות שהיא איננה, מתוך התעלמות מהאופי ההיברידי של טקסטים קבליים שנכתבו במרכזים רב תרבותיים.⁶⁶⁴ אין ספק כי הרשת הפרשנית האסטרוולוגית מילאה תפקיד משני בלבד לצד הרשת הפרשנית התיאוסופית, אך היא חשובה דייה עם נקבל את גישתי שהיא תרומה משמעותית להופעת התודעה המשיחית של שבתי צבי – שלמד בצעירותו מקורות קבליים שנושא זה נמצא בהם בצורה מפורשת – ושהדיה ברורים בכמה סוגיות חשובות בספרות החסידית מראשיתה.⁶⁶⁵ השערת 'ספר הזקן' נכתב בראשית המאה הארבע עשרה, במהלך החלק השני של מה שכיניתי תקופת ההאצה של הקבלה, כרוכה בהנחה שאין לשערים קשר להיווצרות החלקים המוקדמים של הספרות הזוהרית, שמדי פעם נזכרים בשערים בשם 'ספר הזוהר'. אולם איחור זה איננו פוטר את החוקר מלהכיר את הייחודיות והזרות שבשערים, כדבריו של היליס-מילר שהבאתי לעיל⁶⁶⁶ – למשל את יצירת האווירה המיוחדת של עיסוק בסודות שרק נרמזים ולא מתגלים, ואת השימוש המיוחד בלשון היפרבולית. למרות הדמיון המסוים בין המגמה ליצור אווירה של עיסוק בסודות לבין הדיונים שבספרות הזוהרית, הרי בספרות זו, לפחות בשלביה הראשונים, לא מדובר על קיומם של סודות בעלי אופי אסטרוולוגי. כפי שניסיתי להראות לעיל, סודות כאלו חוזרים בכמה מהשערים, ולדעתי אין לראות בהם תפיסה שולית במכלול חלקי 'ספר הזקן', גם אם הם הוצפנו ברמזים ורישומם איננו בולט בקריאה ראשונה, כפי שהראיתי לעיל גם על פי ניתוחי המהדיר של השערים. אולם שלא כמו האפשרויות האחרות שהיו קיימות באותה תקופה, כגון השפעה נוצרית או אסלאמית זו או אחרת, המינוח האסטרוולוגי שבשערים גלוי למדי למי שמכיר את התחום, ואין מדובר בוויכוח סמוי כלשהו, כמו במקרה של השערותיהם של כמה מהחוקרים באשר להשפעות הנצרות בספרות הקבלה בנושאי המגדר. כמובן אין בהעלאתן של השערות אלה כשלעצמה בעיה, אלא אם כן הן הופכות במחי יד לעובדות, ונבנים עליהן בניינים יפים ברוח האווירה האקומנית הנוכחית.⁶⁶⁷

663 ראו: R. Barkai, 'L'astrologie juive médiévale: aspects théorétiques et pratiques', *Le Moyen Age*, 93 (1987), pp. 323–348

664 דומני כי הדבר ניכר כבר בפרשנות שניתנה לטקסטים זוהריים ב'משנת הזוהר' של תשבי. ראו בטקסט שהובא לעיל ליד הערה 616.

665 ראו: אידל, יהודי שבתאי (לעיל הערה 443); הנ"ל, ריטואלים וקוליים ותיאולוגיות שבורות (לעיל הערה 653).

666 ראו גם כותרת מאמרו של ליבס, יחידותו של רשב"י (לעיל הערה 624).

667 כמובן אין באזהרה זו משום מיעוט הצורך לחקור את הזיקות להתפתחויות בעולם הנוצרי; היא מכוונת לתופעה של חוקרים הדבקים במפתח אחד בלבד – שהוא לא יותר מהשערה על השפעה נוצרית על הקבלה – ואינם מבססים את פרשנותם די הצורך. לעומת זאת ראו: אידל, החוויה המיסטית אצל אבולעפיה (לעיל

להערכתו רק באמצעות חזרה לתפיסה תרבותית רחבה – שמשמעה התחשבות של החוקרים במרב הטקסטים של השערים שבידינו מצד אחד והכרה טובה יותר של הרקעים התרבותיים המגוונים שלהם מצד אחר – אפשר יהיה לאמת את משמעותן של הצעות פרשניות שניתנות לטקסטים סבוכים, הצעות שהן ראשוניות מאוד, כגון אלה שהוצעו לכמה שערים ב'ספר הזקן'. יש לקוות ששערים נוספים בחיבור זה, שלא עסקתי בהם כאן, יזכו לניתוחים מדוקדקים ככל האפשר, אך בלי המעמסה הכבדה הגלומה בהפיכתם למעין מפתח לפתרון חידת החידות של מחקר הקבלה – דרכי ההיווצרות של הספרות הזוהרית – או להבנה ביקורתית של תפיסת הסוד הקבלית.

באופן כללי אין מפתח אחד להבנתן של תופעות תרבותיות מורכבות, ובענייני קבלה המפתח התיאוסופי מסביר רק חלק מהתופעות בענייני סוד.⁶⁶⁸ למשל היסוד התיאורגי בקבלה נחקר מעט – ביחס לתיאוסופיה הקבלית – אצל שלום ותשבי.⁶⁶⁹ אני מניח כי בדרך כלל הסודות באסכולה הקבלית המרכזית, התיאוסופית-תיאורגית, עוסקים בעיקר ביחסים בין מעשי אדם, המצוות, התפילה ודברי המקרא, לבין המערכת התיאוסופית, ואילו לדעתם של החוקרים בעלי ההטיה התיאוסופית העיקר הוא הצעת המפה הסמלית של העולם האלוהי ומה שהם מכנים הקונטמפלציה או ההתבוננות של מקובלים במפה האלוהית – אך מפה זו היא לא רק ייצוג אלא גם אמצעי לפעול בצורה מסוימת.⁶⁷⁰

היסודות האוקולטיים כגון מאגיה ואסטרולוגיה, שמשכו את דמיונם של אישים נוצרים, מוסלמים ויהודים מקרב האליטות בתקופה הנדונה, וכנראה אף השפיעו על התנהגותם של כמה מהם – גם לאורך מאות בשנים אחר כך – עדיין לא זכו לתשומת הלב הראויה בחקר הקבלה המודרני. הרצון להימנע במחקר מניתוחן של פרקטיקות כאלה, ובכלל זה אלכימיה, היה חלק מההתרחקות – שהייתה נחוצה מאוד בזמנה – מההבנות המוגזמות והמסולפות שניתנו לקבלה, הבנות ששלום התוודע אליהן עוד בצעירותו בהיותו בגרמניה, כפי שהעיד על פעילותם של

הערה 74), עמ' 3, 15, 26, 36, 40, 42, 62, 63, 105; הנ"ל, קבלה וארוס (לעיל הערה 5), עמ' 78–84; הנ"ל, 'פסקה מ'ספר השמות האלוהיים' של פסאודו-דיוניסוס וגלגליו בספרות העברית, עלי ספר, כו–כו (תשע"ז), עמ' 247–256; ובייחוד במאמרי על הזיקות שבין התפתחות הקבלה לתחיות הרוחניות בתרבות הנוצרית לאורך מאות בשנים: הנ"ל, על תחיות תרבותיות אירופיות ומיסטיקה יהודית, (לעיל הערה 4). ראו גם: idem, 'Some Remarks on Ritual and Mysticism in Geronese Kabbalah', *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 3 (1993), pp. 120–121. על המצב הרב תרבותי של ברצלונה באופן כללי ראו: אידל, אוטריקה אשכנזית (לעיל הערה 9). רב תרבותיות זו באה לידי ביטוי גם בפעילות התרגום הענפה בחצרו של מלך קסטיליה. חזרתם של כותבים בענייני קבלה על השערות בדבר השפעת פולחן מריה שאין להן ביסוס טקסטואלי מוצק, איננה משנה את מעמדן הרעוע מבחינה פילולוגית. ראו לעיל בהערה 5.

668 השוו לעיל בסעיף 7 ובהערה 7.

669 ראו את דבריו של תשבי לעיל ליד הערה 616.

670 ראו: אידל, קבלה: היבטים חדשים (לעיל הערה 6), עמ' 47.

רוברט אייסלר ואוסקר גולדברג.⁶⁷¹ משהתבסס העיון הטקסטואלי-ההיסטורי במחקר הקבלה, במידה רבה מאוד בזכות הצלחת מפעלו של שלום עצמו, דומני כי החששות הללו איבדו הרבה מתוקפם, כפי שאפשר להיווכח כבר בחיבוריו המוקדמים של שלום עצמו, שבהם עסק בצורה הולמת הן באלכימיה והן במאגיה, בעיקר בהקשר של ספרות הקבלה.⁶⁷²

ואולם כאמור הרשת הפרשנית האסטרולוגית עדיין איננה ממלאת תפקיד משמעותי במחקר הקבלה – כך מתברר כבר מהימנעותו של שלום עצמו מלקשור את שמו של שבתי צבי לכוכב שבתאי, ולראות בקשר לכוכב זה ולתכונות המיוחדות המיוחסות לו את אחת הסיבות להתקבלותו כמשיח בציבור רחב. כל זאת אף שהוא הכיר יפה את אנשי מכון המחקר של אבי ורברג, שפעלו תחילה בהמבורג ואחר כך בלונדון, ושכמה מהם עסקו בצורה מבריקה בתולדות האסטרולוגיה ובעיקר בגלגוליו של הכוכב שבתאי בתרבות אירופה המערבית עד המאה השש עשרה – אם כי הם לא התחשבו מספיק בחומרים יהודיים, אף שכולם היו יהודים או ממוצא יהודי. התעלמותו המוחלטת של שלום מפרי יצירתם האקדמית החשובה ביותר של שלושה מבכירי החוקרים המצוינים שפעלו במכון זה, היא פרשה אקדמית מעניינת מאוד, שקשה להסבירה.⁶⁷³ התעלמות זו של שלום מן התפיסה האסטרולוגית בבואו להסביר את תופעת שבתי צבי והתנועה השבתאית מזכירה את התעלמותו מן הקבלה הנבואית ובייחוד מדמותו המשיחית המיסטית המובהקת של ר' אברהם אבולעפיה בחיבורו הגדול על שבתי צבי, שכותרת המשנה שלו במהדורתו האנגלית המורחבת – *The Mystical Messiah*. משמעות הדבר היא התעלמות מובהקת מן הדמות הקבלית הקרובה ביותר לתיאור של משיח מיסטי, בשל המאמץ להסביר את תופעת השבתאות כתוצאה של תפוצת הקבלה התיאוסופית, בנוסח שנקרא הקבלה הלוריאנית.⁶⁷⁴

לדעתי כדי להבין נכונה את הספרות הקבלית יש להניח מצב מבוזר הרבה יותר מבחינה קונצפטואלית, ולהזדקק להערכת משקלם היחסי של יסודות שונים במרקם הסבוך של מכלול הטקסטים הקבליים, ובהם יסודות השייכים למה שנקרא בצורה כללית יותר בשם אוקולטיזם.⁶⁷⁵ ברור משקלה היחסי של תמונת העולם האסטרולוגית – שהייתה בעלת השפעה רבה בימי

671 ראו למשל: ג' שלום, מברלין לירושלים, תל אביב תשל"ט, עמ' 132–133, 150–156, 160, במיוחד עמ' 154, 174–178.

672 שם, עמ' 154; וראו: שלום, שדים, רוחות ונשמות (לעיל הערה 309); הנ"ל, ספר התמר: בחכמת הרוחניות של אבו אפלה הסרקוטי, עם תוספת מס' אם המלך, ירושלים תרפ"ו; ומאמרו המוקדמים בגרמנית בנושאי אלכימיה שתורגמו לאנגלית: G. Scholem, *Alchemy and Kabbalah*, trans. K. Ottmann, Putnam, CT 2006.

673 ראו: שלום, מברלין לירושלים (לעיל הערה 671), עמ' 154. להרחבת הדיון בנושא זה ראו: אידל, יהודי שבתאי (לעיל הערה 443), עמ' 88–91. ראו גם לעיל בהערה 494.

674 ראו בייחוד את המבוא הרחב של ג' שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, א, תל אביב תשי"ז, עמ' 1–82, וכך הדבר גם במהדורה האנגלית המורחבת: G. Scholem, *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah*, trans. R. J. Z. Werblowsky, Princeton, NJ 1973, pp. 1–102.

675 ראו למשל: אידל, אוטריות אצל אברהם אבולעפיה (לעיל הערה 39), עמ' 299–300.

הביניים בייחוד בקרב האליטות,⁶⁷⁶ גם אם במקרים רבים מאוד לא הייתה ידועה בשלמותה – עדיין זקוק למחקר רב כדי שאפשר יהיה לשרטט את מלוא היקף השפעתה בספרות הקבלה ובגלגוליה, ובכלל זה על מבנה התיאוסופיה הקבלית. גם חקר השפעתה של הקבלה הנבואית על התפתחות הקבלה עדיין טעון מחקר רב. שני מקרי ההתעלמות מסוגי קבלה שונים בחיבורו רב ההשפעה של שלום על שבתי צבי הם סממן של ההטיה התיאוסופית, שהיא גישה טהרנית וחד-קווית, ומדגישים את הצורך בהבנה של הקבלה כתופעה היברידית.

במחקר זה ניסיתי להבליט את הרב גוניות ההגותית שבחיבור הקבלי הקצר 'ספר הזקן', באמצעות ניתוחם המפורט של כמה היבטים בשערים שמצביעים לכיוון השפעה של הקבלה הנבואית – ובכלל זה יסודות פילוסופיים שבה – של האנגלולוגיה ושל האסטרולוגיה. אגב אורחא ביקשתי גם להוכיח את קיומה של ההטיה התיאוסופית בפירוש שהציע המהדיר לדברי המקובל האנונימי, פירוש שהטה את המשמעות באחד השערים לכיוון תיאוסופי מסוים, ובכך גם הטעה באשר לתמונה הכללית של כמה מהשערים מבחינת התכנים שכביכול נרמזים בהם. ההתעלמות מהרמזים האנגלולוגיים הפוזרים בכמה מהשערים כעניין סודי, כפי שנדונו לעיל, היא גם כן חלק מההטיה הנזכרת. יש להטעים כי גם דעתו של שלום בדבר חיקוי ה'זוהר' בידי מחבר 'ספר הזקן' איננה ממצה את ריבוי המגמות שניכרות בשערים השונים שבחיבור זה, ודברי ה'זוהר' הם מיעוט קטן בלבד במכלול השערים.⁶⁷⁷ לדעתי קיומו של חוג מקובלים שהיה קשור להיווצרות הספרות הזוהרית המוקדמת, איננו יוצא מגדר השערה גרידא, אשר לעת עתה אין לה שום תימוכין היסטוריים. בדומה לכך ההתייחסות של המהדיר ל'ספר הזקן' כאילו הוא משקף הווי של חוג מקובלים עלומי שם בשנות השמונים של המאה השלוש עשרה בספרד היא השערה שעדיין טעונה הוכחה כלשהי.⁶⁷⁸

סביר להערכתי לתארך את 'ספר הזקן' כשלושה עשורים מאוחר יותר, דהיינו בראשית המאה הארבע עשרה, כפי שהצעתי כבר בשנת 1990, וניסיתי להוכיח עתה באמצעות מקבילות מחיבוריהם של ר' אברהם אבולעפיה, ר' נתן בן סעדיה חראר ובייחוד ר' יצחק דמן עכו. גם השילוב של היסודות האסטרולוגיים והאנגלולוגיים כחלק מהאזוטריקה של החיבור והרכיבים האשכנזיים בו מלמדים על תאריך מאוחר. כמה מהמקבילות שהצבעתי עליהן לעיל הן לא רק רעיוניות – הקבלה שאולי אפשר היה להסבירה ביניקה עצמאית ממקורות משותפים – אלא באות לידי ביטוי גם בשימוש במונחים זהים, ועל כן הן מלמדות על קשר משמעותי מאוד בין

676 ראו למשל לעיל בהערות 657–659.

677 ראו לעיל בהערה 28.

678 השוו לדבריו של פישבין: 'Most recently, the groundbreaking contribution of Elliot R. Wolfson points us to the existence of an actual group of kabbalists in thirteenth-century Castile who may have been the model for the fictional representation of Shimon bar Yohai and his disciples' (E. P. Fishbane, 'The Scent of the Rose: Drama, Fiction, and Narrative Form in the *Zohar*', *Prooftext*, 29 [2009], p. 351, n. 2). ראו גם לעיל בהערה 27.

המקורות. אומנם לכאורה ייתכן, לפחות מבחינה תיאורטית, שהמקובלים הנזכרים ינקו מן השערים הסתומים למדי מבחינת המשמעות שב'ספר הזקן', בלי שאף אחד מהם הזכיר את שמו של הזקן, את תוארו או את שם ספרו, אך דומני כי אפשרות זו רחוקה מאוד, למעשה היא בלתי סבירה בעליל.

עצם המורכבות הרעיונית של תוכני השערים גם היא מלמדת לדעתי על איחורם. וכך הדבר גם בחיבוריו של ר' יצחק דמן עכו, שהם מורכבים הרבה יותר, ובכלל זה יש למנות גם את ההשפעה האשכנזית הניכרת בהם.⁶⁷⁹ המורכבות בולטת במיוחד בחיבור הקבלי ספר 'יסוד עולם', שיש בו אף ערבוב שפות, כיוון שכמה דפים בו כתובים ערבית. תופעה זו בולטת עוד יותר בחיבורו של ר' יוסף אבן וקאר שנכתב ערבית במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה בקסטיליה.⁶⁸⁰ אוכיר בהקשר זה כי המשך השפעתה העמוקה של ההגות המוסלמית על ההגות היהודית גם בספרד הנוצרית עד הגירוש מספרד ואף לאחריו ברור מאוד, וייתכן כי הדברים נכונים גם בתחומי חיים אחרים, בייחוד מפני שמוסלמים רבים חיו לצד היהודים גם בממלכות ספרד הצפונית עד גירושם מחצי האי האיברי בשנת 1492. וכאמור גם לאחר הגירוש אפשר להבחין בהשפעות רבות של התרבות האסלאמית.⁶⁸¹

הנחת ריבוי המקורות שהיו רלוונטיים, ואשר עמדו לפני המקובלים,⁶⁸² מצד אחד והמורכבות הרעיונית של רבים מכתביהם מצד אחר נכונות במקרים רבים, כגון ב'ספר יצירה' וב'ספר הבהיר', אך בולטות במיוחד במסגרת מגוון התרבויות, היהודיות והלא יהודיות, שהיו ידועות בערי קסטיליה ובברצלונה במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, ושהן הרקע לתהליכים של תקופת ההאצה של הכתיבה הקבלית. ככל שידוע לנו הן אבולופיה והן ר' יצחק דמן עכו ביקרו ופעלו במרכזים אלה – ובאחרים – כל אחד בנפרד ובהפרש של לפחות שלושים שנה בין

679 ראו: אידל, שריד מחיבור של ר' יצחק דמן עכו (לעיל הערה 6), עמ' 164–167; ובאופן כללי יותר ראו: D. Abrams, 'From Germany to Spain: Numerology as a Mystical Technique', *JJS*, 47 (1996), pp. 85–101; אידל, אוטריקה אשכנזית (לעיל הערה 9).

680 ראו: ג' שלום, 'ספרו הערבי של ר' יוסף וקאר על הקבלה ועל הפילוסופיה', קרית ספר, כ, (תש"ג–תש"ד), עמ' 153–162; ויידה, מחקרי קבלה ופילוסופיה (לעיל הערה 501), עמ' 115–297; ר' יוסף אבן וקאר, ספר שרשי הקבלה, מהדורת י' ינון, לוס אנג'לס תשס"ד.

681 סוגיה זו חשובה גם לעניין אחר: כיוון שאין תופעה דומה של כתיבה בספרי מקובלים בשפות רומניות – עד אברהם הירירה – ובדרך כלל רק תיבות בודדות נזכרות בכתב עברי, השאלה על אופי ההשפעה הרעיונית על הקבלה אומרת דרשני בנושאים כגון דמות האישה בקבלה; לפחות במקרה חשוב אחד אפשר להוכיח את ההשפעה האפלטונית בנושא זה אצל ר' יצחק דמן עכו – ככל הנראה בתיווכו של מקור צופי – ובעקבותיו בצפת ובחסידות. ראו: אידל, קבלה וארוס (לעיל הערה 5), עמ' 231–264 ואילך, ואין כאן מקום להאריך בכך. ראו את מאמרו החשוב של Sh. Pines, 'Medieval Doctrines in Renaissance Garb? Some Jewish and Arabic Sources of Leone Ebreo's Doctrines', B. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge, MA 1983, pp. 365–398. ראו גם: מ' אידל, 'מקורות דימוי המעגל ב'ספר הויכוח על האהבה'', עיון, כח (תשל"ח), עמ' 156–166.

682 ראו למשל לעיל בהערה 240.

ביקוריהם – שאורכם ופרטים רבים עליהם אינם ידועים – ועקבותיהם של כמה מרעיונותיהם ומונחיהם נמצאים בשערים שב'ספר הזקן'. ספרות הקבלה הלכה והתרחבה והייתה עם הזמן להיברידיית יותר ויותר – בשילובים שונים של המקורות הקבליים – עד שאפשר לכנותה ספרות קליידוסקופית באופייה. 'ספר הזקן' הוא דוגמה צנועה לנטייה זו להיברידייות, שכוללת רמזים אסטרולוגיים אחדים אך חשובים מצד אחד ודרשות על הכתיב המיוחד של מילים במקרא מן הצד האחר. ההתרחבות המושגית של ספרות הקבלה וממילא גם מורכבותה – שכללה גם יסודות אסטרולוגיים ואנגלולוגיים – הלכה וגברה עם הזמן. אזכיר למשל כמה דיונים אסטרולוגיים ואנגלולוגיים, והעתקות של טקסטים ארוכים מהקבלה הנבואית ב'ספר הפליאה' האנונימי, שנכתב בראשית המאה החמש עשרה בביזנץ.⁶⁸³ המורכבות הגיעה לשיאה בסוף אותה המאה בכתביו של ר' יוחנן אלימנו, ביחוד בחיבור עלום השם שבכ"י פריז, הספרייה הלאומית. *héb.*⁶⁸⁴, 849 ובמאה השש עשרה בכתביו עבי הכרס של ר' יוסף אבן צייאח, ובמידה מסוימת גם אצל ר' משה קורדובירו בעיקר בנושא האסטרולוגיה.

בגישה הכללית של מה שנקרא ספרות הקבלה הלוריאנית הלך וגבר הכיוון התיאוסופי-תיאורגי, ואילו המורכבות הרעיונית נחלשה מאוד. אולם המורכבות שבה וגברה בסופה של המאה השש עשרה ואף לאחר מכן, גם בקרב מקובלים לוריאנים שפעלו באיטליה – ר' מנחם עזריה מפאנו, ר' אברהם כהן הירירה והיש"ר מקנדיה – וכן אצל מקובל איטלקי שהיה עצמאי יותר ביחס לקבלת האר"י וכן זמנם המבוגר במקצת של השלושה הנזכרים, ר' אברהם יגל, שהושפע במידה רבה מתרבות הרנסנס האיטלקית, תרבות שכמה יהודים תרמו לה, ושמוקובלים היטיבו להכירה.⁶⁸⁵ בשנת תקס"א נדפס באמסטרדם ספר 'רזיאל המלאך', שהוא ילקוט ששאב ממקורות קבליים רבים ומגוונים, ובכלל זה עניינים אסטרולוגיים ואנגלולוגיים, ואף קטע קצר מחיבורו של ר' אברהם אבולעפיה 'חיי העולם הבא', והוא השפיע בצורה זו או אחרת על

683 ראו: מ' קושניר-אורון, 'ה"פליאה" וה"קנה": יסודות הקבלה שבהם, עמדתם הדתית חברתית ודרך עיצובם הספרותית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ם.

684 ראו: ג' שלום, 'חבור בלתי נודע מר' יוחנן אלימאני', קרית ספר, ה (תרפ"ט), עמ' 273–277.

685 ראו: M. Idel, 'Differing Conceptions of Kabbalah in the Early 17th Century', I. Twersky and B. Septimus (eds.), *Jewish Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, MA 1987, pp. 188, 194–195; idem, 'Conceptualizations of *Tzimtzum* in Baroque Italian Kabbalah', M. Zank and I. Anderson (eds.), *The Value of the Particular: Lessons from Judaism and Jewish Modern Experience: Festschrift for Steven Katz on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Leiden and Boston, MA 2015, pp. 28–54; N. Yosha, 'The Impact of the Renaissance Writings on 17th Century Kabbalist Herrera', *Accademia*, 3 (2002), pp. 113–129; idem, 'Abraham Cohen de Herrera: An Outstanding Exponent of *prisca theologia* in Early Seventeenth-Century Amsterdam', J. Michman (ed.), *Dutch Jewish History, III: Proceedings of the Fifth Symposium on the History of the Jews in the Netherlands, Jerusalem, November 25–28, 4* בהערה 240. 1991, Jerusalem and Assen 1993, pp. 117–126.

ציבורים יהודיים גדולים.⁶⁸⁶ בסוף המאה השמונה עשרה נכתב חיבור קבלי מורכב מאוד ובעל השפעה רבה – חיבורו של ר' פנחס אליהו הורוביץ 'ספר הברית'.⁶⁸⁷ גם חיבוריו של ר' מנחם מנדל משקלוב, שנכתבו כמה עשרות שנים אחר כך, יש בהם יסודות רבים מהקבלה הנבואית ורכיבים שבתאיים מסוימים,⁶⁸⁸ כלומר אפילו קבלתו של אחד האישים המקורבים ביותר לגאון מווילנה איננה זהה לגמרי לזו של מורו הנערץ. אלה רק דוגמאות מספר לעלייתה המתמדת של המורכבות הדיאכרונית בקבלה, נוסף על המורכבות הסינכרונית, שברורה גם בכל תקופה ותקופה, כגון השוני הרב בין הקבלות השונות שצמחו בצפת באותה תקופה ממש. אזכיר עוד שאישים כמו ר' אברהם אבולעפיה, האר"י, ר' חיים ויטאל, שבתי צבי והבעש"ט פעלו בהיסטוריה לא רק כמחברים של ספרי קבלה או ספרים בכלל, ושבתי צבי והבעש"ט כלל לא כתבו ספרים.

ספרות הקבלה הנוצרית הענפה מורכבת הרבה יותר מזו היהודית, וזאת משתי סיבות עיקריות. האחת היא שבקבלה הנוצרית מראשיתה התערבבו סוגים שונים של קבלה יהודית – מספרד, מאיטליה,⁶⁸⁹ ולפעמים מהאימפריה הביזנטית.⁶⁹⁰ סיבה חשובה יותר היא השימוש הנרחב שנעשה בקבלה הנוצרית ברשת הפרשנות הנוצרית בד בבד עם התפתחותה של הקבלה למעין פילוסופיה – בהשפעת יסודות עיוניים קדומים שעלו בתקופת הרנסנס באיטליה, בייחוד בהשראת חומרים רבים בתרגומים של מרסיליו פיצי'נו לכתבים אפלטוניים וניאו-אפלטוניים מיוונית ללטינית. מהלך זה נמשך בתקופה החדשה בהתקבלות הקבלה גם בקרב חוקרים יהודים.⁶⁹¹ עם חלוף הזמן גדלה גם מורכבות זו בשל ההרכבות עם שיטות מחשבה שונות, ממקור הודי ואחרות, במה שנקרא בצורה כללית האוטוריות המערבית. ההדגשה על תיאוסופיה היא מכרעת בקבלה מסוג זה, כפי שהתברר יפה לאחרונה באוסף מאמרים שהוקדש לנושא.⁶⁹² מעמדו החשוב של היסוד התיאורגי, ובכלל זה מעמד המצוות, נחלש מאוד בקבלה הנוצרית, והדבר ניכר גם בחלק גדול של המחקר המודרני של הקבלה.⁶⁹³

686 ראו לעיל בהערה 653.

687 ראו D. Ruderman, *A Best-Selling Hebrew Book of the Modern Era: The Book of the Covenant of Pinhas Hurwitz and Its Remarkable Legacy*, Seattle, WA 2014

688 מ' אידל, 'בין הקבלה הנבואית לקבלת ר' מנחם מנדל משקלוב', מ' חלמיש, י' ריבלין ור' שוחט (עורכים), הגר"א ובית מדרשו, רמת גן תשס"ג, עמ' 173–184; ליבס, לצבי ולגאון (לעיל הערה 505).

689 וירשובסקי, פיקו דלה מירנדולה (לעיל הערה 8).

690 ראו: אידל, קבלה באיטליה (לעיל הערה 240), עמ' 287–292.

691 ראו: אידל, קבלה: היבטים חדשים (לעיל הערה 6), עמ' 226–227; Ch. Mopsik, 'Reverberations of the Kabbalah in Modern French Thought', *Shofar*, 14, 3 (Spring 1996), pp. 32–46

692 J. Chajes and B. Huss (eds.), *Theosophical Appropriations: Esotericism, Kabbalah, and the Transformation of Traditions*, Beer Sheva 2016
B. Huss, "Qabbalah, the Theos-Sophia of the Jews": Jewish Theosophists and their Perceptions of Kabbalah', pp. 137–166; K. Baier, 'Theosophical Orientalism and the Structures of Intercultural Transfer: Annotations on the Appropriation of *Cakras* in early Theosophy', pp. 309–355

693 על הזיקות בין הקבלה להלכה ולמנהג ראו: מ' חלמיש, הריטואל הקבלי: שילוב של הגות ומעש, תל אביב

ב'ספר הזקן' יש מאמץ ברור לתאר רקע ישיבתי של מי שמתעניינים בסודות הקבלה, שעל אופיים המיוחד עמדתי לעיל,⁶⁹⁴ גם אם מרכיבים רבים בספר אינם מבטאים, כפי שהצעתי לעיל, מציאות היסטורית מסוימת. מכל מקום ברור כי המחבר היה מלומד מאוד בספרות הרבנית. המדומיין של הלימוד האזוטרי מוצג במסגרת רבנית, ומשום כך הגדרת החבורה המתוארת בספר כחוג מקובלים היא בעייתית – ב'ספר הזקן' גילוי הסוד נעשה ליחיד ולפעמים לשניים ורק במקומות מיוחדים, בחדרים או בעליות גג, ולא בחוג שעסק – אם אכן היה קיים – בהלכה או במדרש. דומה כי הפרשנות הקבלית עולה בספר רק אגב דיונים מסוג אחר, ואזי נשאל הזקן על המשמעות המיוחדת של תופעה ספרותית מסוימת. קיומו של סוג זה של מדומיין חשוב להבנת הזיקות בין הקבלה לספרות הרבנית.⁶⁹⁵ לדעתי היסוד התיאורגי שולי ב'ספר הזקן' בעיקר בשל השוליות של המרכיב התיאוסופי, ומה שנמצא בו תואם את התיאורגיה הרבנית ולא את זו הקבלית.⁶⁹⁶ גם היסודות האנגלולוגיים, האסטרולוגיים והפילוסופיים שבספר אינם עומדים בפני עצמם, אלא הם כלים לפרשנות הטקסטית הנדונים. לדעתי קשה להניח את דקות הזקן או המחבר בחיים רוחניים שמוכתבים על ידי המערכות המקיפות יותר שמהן נחצבו היסודות הללו, מה עוד שיש מתחים רבים בינן ובין עצמן וכן בינן ובין התפיסה הביבליוצנטרית של 'ספר הזקן', על הדקדוקים בדרך כתיבת ספר התורה והדיונים המרובים בגיבוריו.

גם במסגרת התופעה התרבותית שידועה כעידן החדש עוברת ספרות הקבלה שינויים רבים ועמוקים מאוד, עם התגברות הפופולריזציה והוולגריזציה שלה בחוגים רבים ובידי דרשנים מסוגים שונים. המורכבות ההולכת וגדלה והשינויים שחלים באופייה של מורכבות זו,

תשע"ח; הנ"ל, הקבלה, בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת גן תש"ס; י' כ"ץ, הלכה וקבלה: מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית, ירושלים תשמ"ד; תא-שמע, הנגלה שבנסתר (לעיל הערה 253); הלבטל, על דרך האמת (לעיל הערה 176); ולאחרונה: ע' ישראלי, ר' משה בן נחמן: ביוגרפיה אינטלקטואלית, ירושלים תשפ"א שדן גם בייחסו לאסטרולוגיה, בעמ' 31–32, 158–159, 257–258; י' טברסקי, כמעין המתגבר: הלכה ורוח ביצירת חכמי ימי הביניים, בעריכת כ' הורביץ, ירושלים תש"ף, עמ' 477–504; וכן: אידל, קבלה: היבטים חדשים (לעיל הערה 6), עמ' 274–275; idem, 'Introduction to the Bison Book Edition', Johann Reuchlin, *On the Art of the Kabbalah, De Arte Cabalistica*, trans. M. & S. Goodman, London 1993, pp. xv–xvi, xxi–xxiii; idem, 'Rabbinism versus Kabbalism; on G. Scholem's Phenomenology of Judaism', *Modern Judaism*, 11 (1991), pp. 281–296; הנ"ל, הערות על ריטואל ומיסטיקה בקבלת גרונה (לעיל הערה 667), עמ' 111–130; הנ"ל, שלשלאות קסומות: טכניקות וריטואלים במיסטיקה היהודית, ירושלים תשע"ו; לכטר, מהפכה קבלית (לעיל הערה 9), עמ' 204–205, הערה 127; ח' פלאי, 'תפיסת ההלכה של בעל "תיקוני זוהר": עיון מחודש', קבלה, לד (תשע"ו), עמ' 253–295. לעומת זאת השוו עתה: B. Huss, "For the Letter Kills, but the Spirit Gives Life": Halakha Versus Kabbalah in the Study of Jewish Mysticism', *Modern Judaism*, 41 (2021), pp. 47–70

694 רקע זה משתקף גם בהיצמדות למאמרי חז"ל רבים מהתלמוד ומהמדרש.

695 ראו לעיל בהערה 693.

696 ראו לעיל בהערות 460, 462.

ההתרחבות הרעיונית המתמדת והנזילות המחשבתית של רבים מהמקובלים – כל אלה מצדיקים לדעתי את תיאור הספרות הקבלית בכללה כקליידוסקופית.⁶⁹⁷ המרכיב התיאוסופי, שהוא בלי ספק בעל השפעה מכרעת בשיטות קבליות רבות, מתפתח גם הוא עם הזמן ומשתנה מכות הקשריו החדשים, שנוצרו בשל עלייתם של רכיבים שונים, לפעמים כאלה שהם חדשים בהגות הקבלית, בכל אחת מהשיטות הקבליות המאוחרות יותר.

אכן כדבריו הנבונים של ההיסטוריון הדגול מרק בלוך, 'הריאליזם האמיתי בהיסטוריה הוא לדעת שהמציאות האנושית היא רבת פנים'⁶⁹⁸ – וכך גם בספרות ובמחשבה. ריבוי הפנים בנושאים שנחשבים לקבלה מצא את אחד מביטוייו הצנועים ב'ספר הזקן', הכולל יסודות אנגלולוגיים, אסטרולוגיים, רמזים לסודות הקבלה של הרמב"ן, ציטוטים אחדים מספר ה'זוהר', רעיונות ומונחים שמקורם בקבלה הנבואית, הנחות בעניין המאגיה של הלשון ומוטיבים שנמצאים בספריהם של מחברים אשכנזים מראשית המאה השלוש עשרה, בעיקר בתחום פרשנות המקרא; במקצת השערים אולי מעורבבים כמה רמזים תיאוסופיים, אך דומני כי נושא אחרון זה עדיין טעון הוכחה.⁶⁹⁹ מתוך קריאת השערים שהגיעו אלינו מ'ספר הזקן' אני סבור כי אין הצדקה להבליט את חשיבותם של הרמזים התיאוסופיים הסתומים – אם אכן קיימים רמזים כאלה בספר – כאשר מנתחים ומתארים את רוב רובם של השערים ואת החיבור כמכלול וכן את מקומו בתולדות הקבלה.⁷⁰⁰

697 ראו גם בשני מאמריי שצינתי אליהם לעיל בהערה 685.

698 'Le vrai réalisme en histoire, c'est de savoir que la réalité humaine est multiple' (M. Bloch, 'Que demander à l'histoire?', idem, *Histoire et historiens*, Paris 1995, p. 34). להקשר הכללי

של מובאה זו ראו: אידל, מיסטיקה משיחית (לעיל הערה 10), עמ' 275.

699 אולם השוו לעיל בהערה 303.

700 ראו למשל את השימוש במונח אצילות: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 262, אך גם כן הנושא התיאוסופי כלל לא ברור, וראו בטקסט שהבאתי מספר 'יסוד עולם' לעיל ליד הערה 291 ובניתוחו.

נספח

שער צה, הצעה לפיענוח חלקי

היעדרם של היסודות התיאוסופיים בולט גם בשער שהמהדיר מספך כשער צה, שער קצר מאוד, שלא זכה לביאור או ניתוח בפני עצמו. וזו לשון השער – בתיקון פרטים קטנים מאוד על פי הנוסח שבכ"י אוקספורד Reggio 26 ובהבלטת מילים המסומנות בכתב היד בנקודות מעליהן:

שער [א] כת' הרב הנחמני⁷⁰¹ על ענין ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו⁷⁰² האלהים.⁷⁰³ אם תעיין בעין השכל⁷⁰⁴ כוונתו תמצא במלת מימיו ענין גדול. ועל כן הביא לסיוע נתינת הארץ יבולה⁷⁰⁵ ונתינת הגפן פריה.⁷⁰⁶ [ב] והסוד כלו הוא במימיו, כי מימיו מן המקדש המה יוצאים⁷⁰⁷ וכאלו אמ' הרב⁷⁰⁸ לשכה הענש בבעט כלו כשל, יום הנסמכה מורקבי⁷⁰⁹ לבעט כי כן הענין בכלם, ואם תדקדק בהם כראוי תמצאם ורו"ל אמרו בחכמתם הרב אמת כי במקום שאין הבעט נמחל עליו סנה, והבן.⁷¹⁰

כפי שמתברר בקריאה ראשונה, גם בשער זה אין זכר לסמליות תיאוסופית, אף כי נושא הסוד אומנם נזכר. אם כן מהו הסוד הנרמז כאן? דומני שקטע א מקביל את התיבה 'מימיו' שבפסוק המקראי המתפרש לדברים האחרים שכתב הרמב"ן בפירושו: כמו הסלע שממנו יוצאים מים, כך הארץ נותנת יבולה, והגפן נותנת פרייה. בשני המקרים מדובר על פעולות הכרוכות במים. חיפוש בדברי הרמב"ן עצמו במקום ובפרשנות שבידינו על סודות הרמב"ן בפירושו לתורה מעלה כי שלא כפי שגרס כאן המקובל האנונימי בצורה כה מפורשת, התיבה 'מימיו' כלל לא

701 על כינוי זה ראו לעיל בהערה 537.

702 במ' כ 8. וראו פירוש הרמב"ן לפסוק: רבינו משה בן נחמן (רמב"ן), פירושי התורה, מהדורת ח"ד שעוועל, ב, ירושלים תש"ך, עמ' רעז–רעה.

703 המהדיר העיר כי תיבה זו איננה נמצאת במקור הרמב"ני.

704 ראו: ר' יצחק דמן עכו, מאירת עיניים, מהדורת גולדרייך (לעיל הערה 23), עמ' 1. הביטוי מופיע שם בהקשר של חוויית התבוננות באל, בלי כל קשר לפרשנות. השוו לכמה מההיקריות של צירוף מילים זה בספרות הזוהרית המאוחרת, למשל: זוהר, ב, דף קטז ע"ב (רעיא מהימנא); ג, דף קי ע"א (רעיא מהימנא); דף רל ע"ב (רעיא מהימנא); דף רף ע"ב (רעיא מהימנא). הביטוי מופיע כמה פעמים גם בחיבורו המוקדם של ר' משה די ליאון, 'אור זרוע', שלא בקשר לפעילות פרשנית.

705 וי' כו 4.

706 זכ' ח 12.

707 יח' מז 12. ראו הרמב"ן בפירושו על בר' 8: רמב"ן, פירושי התורה, מהדורת שעוועל (לעיל הערה 702), א, ירושלים תשי"ט, עמ' לה.

708 בלי ספק הוא רומז לרמב"ן.

709 המהדיר קרא כאן: 'מירקבי'.

710 וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 259.

נדונה בקשר לסוד. האמירות בדבר 'עניין גדול' 'הסוד כלו', המתייחסות לתיבה זו, הן תוצאה של שימוש הפרשן במה שמכונה כאן 'עין השכל' ולא של קבלת מסורת סוד כלשהי שהמקובל רק רומז עליה. ייתכן מאוד שיש כאן דוגמה נוספת של לשון היפרבולית. עצם ההודקקות לביטוי 'עין השכל' היא להערכת סטייה ברורה מדרכו של הרמב"ן בנושא חשיפת הסוד, כיוון שהוא התנגד כידוע לסברות שעלולים לסבור מי שלא קיבלו את המסורת הסודית שלו על משמעות המזיו הקבליים בפירושו לתורה.⁷¹¹ ואכן בספרות הקבלית העוסקת בפרשנות הסודות שרמז הרמב"ן בכתביו, ביטוי זה איננו מופיע.

עיון קצר בכמה מהמילים נטולות הפשר בעברית בסעיף ב מגלה בנקל את התיבות 'טבע' במקום 'בעט', 'שכל' ו'השכל' במקום 'כשל' ו'לשכה', 'הנס' במקום 'סנה'. טכניקה זו דומה למה שהבאתי לעיל בסעיף ה ובשער ז ב'ספר הזקן'.⁷¹² נראה כי לפנינו הדיכוטומיה בין נס לטבע, שהייתה ידועה בימי הביניים ובמידה מסוימת גם אצל הרמב"ן. אולם שלא כדברי הרמב"ן בכתביו, אין כאן, או בשערים האחרים, הניגוד המפורסם בין הנס הנגלה לנס הנסתר.⁷¹³ רמז זה כאן גם קוטביות אחרת, בין שכל לנס.

הצעתי היא לסדר את אותיות התיבות 'לשכה הענש בבעט כלו כשל' כך: 'השכל נעשה בטבע כלו שכל'.⁷¹⁴ לעומת זאת פיענוח האותיות שבהמשך, 'יום הנסמכה מורקבי לבעט', בעייתי. אני מציע להבחין בין שני זוגות ניגודים: יום לעומת בקרים, נס לעומת טבע, ולאור זאת לפענח לפי שעה את רצף המילים כך: 'יום הנס מכה, ובקרים לטבע'. בשני המקרים העמיד המקובל את מושג הטבע מול מושג אחר: הנס או השכל.⁷¹⁵ זאת ועוד אחרת, נשאלת השאלה אם קיימת זיקה כלשהי בין ההופעה הבלתי מוסברת של התיבה 'האלהים' בסעיף [א] לבין הגימטרייה אלהים = 86 = הטבע, שהייתה ידועה יפה הן לר' יוסף ג'יקטילה הצעיר והן למורו ר' אברהם אבולעפיה.⁷¹⁶ דומני כי גם דבריו של המחבר 'כי במקום שאין הבעט [טבע] נמחל עליו סנה [הנס]', צריכים להתפרש בכיוון זה, על יחס שבין טבע לנס. האם הכוונה כי הנס גובר על הטבע, או שמא להפך?

אודה כי אינני בטוח שירדתי לסוף כוונתו המדויקת של המקובל האנונימי בשלושת המשפטים המופיעים והמשוחזרים הללו; הצעתי פירוש ארעי בלבד, ואשמח ללמוד מחוקרים

711 השוו לעומת זאת את דבריו של וולפסון: שם, עמ' 167.

712 ראו לעיל בהערה 460. גם במקרה זה לא טרח המהדיר לפענח את משמעות התיבות שהן חסרות פשר שבטקסט שהוא הדפיס.

713 ראו: הלברטל, על דרך האמת (לעיל הערה 176), עמ' 149–180.

714 על חשיבות השכל כחלק מהחוויה המיסטית ב'ספר הזקן' ראו את דיונו של וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 187–188, והקבלות שהוא הביא מהקבלה הנבואית אך בלי להיכנס לשאלת הזיקות ההיסטוריות הכרוכות בקיומן של הקבלות אלה.

715 על התפיסה שיחידי סגולה יכולים לחולל שינוי בטבע, לפעמים באמצעות שמות האל, ראו לעיל בהערה 176.

716 ראו: אידל, האוטוריות אצל אברהם אבולעפיה (לעיל הערה 39), עמ' 189–190.

אחרים על שחוזרים אחרים של סדר האותיות הללו, וכמובן עוד יותר מכך על משמעות אפשרית אחרת של המשפטים. אולם דומני כי אין כאן סודות קבליים בעלי אופי תיאוסופי אלא סודות בעלי אופי פילוסופי, במקרים של הרמזים לסודות אסטרולוגיים, או אנגלולוגיים. בשני המקרים תוכני האזוטריקה של 'ספר הזקן' שונים בצורה מובהקת הן מפרטי האזוטריקה הרמב"נית והן מזו הזוהרית, ולא פחות מכך מזו שבכתביהם המאוחרים של ר' משה די ליאון ור' יוסף ג'יקטילה. כמובן גם צורת הכתיבה שמסתירה את הסוד על ידי סיכול האותיות, האופיינית לחלקים מחיבור זה,⁷¹⁷ איננה מופיעה בצורה משמעותית בגושים הספרותיים הקבליים הללו, אף שהם בעלי היקף גדול.⁷¹⁸ לעומת זאת היא אופיינית יותר לגישתם של ר' ברוך תוגרמי ור' אברהם אבולעפיה, שהשתמשו בתחבולות לשוניות דומות כדי להסתיר סודות בעלי אופי פילוסופי, שעלולים היו לערער את האמונות העממיות. לדעתי סביר להניח שבמסגרת מושגית זו – ולא במסגרת התיאוסופית, לפחות במה שנוגע לרוב רובם של השערים – יש לחפש את הפתרון להבנת פרטי הזיקות בין נס, טבע ושכל, שהם הגרעין המושגי של השער הנדון.⁷¹⁹

פרופ' (אמריטוס) משה אידל, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים,
ירושלים 9190501
moshe.idel@mail.huji.ac.il

717 ראו גם בשער ז: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 198, וראו לעיל בהערה 463.

718 השוו בכל זאת דיון קצרצר: זוהר, ג, דף קנו ע"ב.

719 ראו: אידל, האזוטריקה אצל אברהם אבולעפיה (לעיל הערה 39), עמ' 184, 191, 241; והשוו לדברי המקובל האנונימי: וולפסון, שערים לזקן (לעיל הערה 26), עמ' 214, על ההמון.

ספרים שהתקבלו במערכת

שרגא אברמסון, מחקרים בספרות הגאונים (הבאה לדפוס ירחמיאל ברודי), ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תש"ף, יב+488 עמ'

מיכל אותנה, עיונים בהגותו של ר' שאול סיררו – פרק בתולדות ההגות היהודית בפאס (מחשבות – סדרת מחקרים במחשבת ישראל לזכרו של איזידור פרידמן, בעריכת דב שוורץ), רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשפ"א, 277 עמ' (ועוד שערם ותוכן עניינים באנגלית)

ראובן הכהן אוריה, פלאַ תּד (הכול אחד) – סודו המשיחי מיסטי של הרבי מלובביץ', רבי מנחם מנדל שניאורסון – אדמו"ר חסידות חב"ד האחרון, ירושלים: הוצאת אַדְרָא, תשפ"ב, 448 עמ'

ברכה אליצור, דיוקן בשביל הדורות – דמויות מקראיות מהתנ"ך ועד לספרות חז"ל, רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 2011, 594 עמ' (ועוד שערם ותוכן עניינים באנגלית)

ר' אלעזר בירבי קליר, פיוטים ליום הכיפורים – ביארה והוסיפה מבוא שולמית אליצור, התקין מכתב היד מיכאל רנד (פיוטי רבי אלעזר בירבי קליר, ב, בעריכת שלומית אליצור), ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, קרן הרב דוד משה ועמליה רוזן, תשפ"א, 1036 עמ' (ועוד שער באנגלית)

מנחם בן-ישר ויצחק פנקובר, המקרא בפרשנות חז"ל: יונה (אסופת דרשות חז"ל על נביאים וכתובים מתוך ספרות התלמוד והמדרש, ג – מחקרים ומקורות, כא), רמת-גן: המכון לפרשנות המקרא היהודית, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשפ"א, 279 עמ'

יעקב ברנאי, ספרדים, אשכנזים, מערבים – לתולדות היישוב הישן במאות ה-18–19 (הסדרה להיסטוריה יהודית, עורך הסדרה: אבי אלקיים), תל אביב: הוצאת אַדְרָא, תשפ"א, 459 עמ' (ועוד שער ותוכן עניינים באנגלית)

רועי גולדשמידט, דורשי רשומות – רטוריקה, עריכה, למדנות ומעמדות חברתיים בספרות הדרוש במזרח אירופה (מוחקר ועיון), ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשפ"ב, יב+311 עמ'

יהושע גרנט, אַנְפֶּרָה מְזוּמָר – מזמורי תהילים בפיוטי יוסף אבן אביטור, ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח ומשגב ירושלים לחקר מורשת יהודי ספרד והמזרח, תשפ"א, יג+531+xii עמ'

אהרן דותן, עיונים בלשון המקרא (אסופות כ), ירושלים: מוסד ביאליק, 2021, ט+438 עמ'

אבישר הרשפי, עיונים חדשים בסיפור החסידי (קבלה וחסידות: סדרת ספרים של הקתדרה לחקר החסידות ע"ש רבי לוי יצחק מברדיצ'ב בעריכת צבי מרק), רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשפ"ב, 203 עמ' (ועוד שערם ותוכן עניינים באנגלית)

אילן וואיז, המביט לדורו – היבטים חברתיים ומוסריים במשנת רבי משה מטראני (המב"ט), ירושלים: הוצאת ראובן מס, 2021, ט+206 עמ' (ועוד שערם ותוכן עניינים באנגלית)

חנן חבר, חסידות, השכלה, ציונות – פרקים בפואטיקה ספרותית (סדרת אופקי מחקר בעריכת אבידב ליפסקר), רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשפ"א, 225 עמ' (ועוד שערם ותוכן עניינים באנגלית)

אהרן ז'אן-מארי לוסיגרי, ההבטחה (הסדרה לדיאלוג, טובלנות והבנה בין-דתית, העורך הראשי אבי אלקיים), תל אביב: הוצאת אֶדְרָא, תשפ"ב, 168 עמ'

מגילות – מחקרים במגילות מדבר יהודה, טו, עורכים: יונתן בן-דב, מנחם קיסטר, ירושלים: אוניברסיטת חיפה – הפקולטה למדעי הרוח; מוסד ביאליק, ירושלים; מרכז אוריון לחקר מגילות מדבר יהודה, המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשפ"א, xxi+342 עמ'

יובל ענברי, השיבה לאנדלוס – מחלוקות על תרבות וזהות יהודית-ספרדית בין ערביות לעבריות, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, ד+357 עמ'

אוריאל סימון, דיוקן של פרשן: ר' אברהם אבן עזרא (המכון לפרשנות המקרא היהודית בהנהלת אריק לווי – מקורות ומחקרים יט), רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשפ"א, 290 עמ' (ועוד שערים ותוכן עניינים באנגלית)

יוסף עופר, המסורה למקרא ודרכיה – פרקי מבוא, ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשפ"ב, יא+345 עמ'

עלי ספר, ל-לא, ראו גילה פריבור, דב שוורץ (עורכים)

ארנון עצמון, 'בניי, היו קורין פרשה זו' – עריכה ופרשנות בפסיקתא דרב כהנא (מחקר ועיון): הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשפ"ב, יא+451 עמ'

גילה פריבור, דב שוורץ (עורכים), שם לשמואל – מחקרים בתולדות הספר העברי לזכרו של ר' שמואל אשכנזי (עלי ספר – מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות הספר העברי המודפס והדיגיטלי, ל-לא), רמת-גן, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשפ"ב, 265 עמ'

פירוש אֶבְן רֶשֶׁד לספר המדינה לאפלטון, תרגם מחדש והוסיף מבואות והערות יאיר שיפמן (הסדרה לדת ופילוסופיה ולתרבות האסלאם, עורך הסדרה אבי אלקיים), תל אביב: הוצאת אֶדְרָא, תשפ"א, 136 עמ' (ועוד שערים ותוכן עניינים באנגלית)

מרדכי פכטר, חבורות וחיבורים – עיונים בספרות המוסר הקבלית של חכמי צפת במאה ה"טז (הסדרה לחקר ספרות הקבלה וההסידות: מחקרים ומקורות, עורך הסדרה: אבי אלקיים), תל אביב: הוצאת אֶדְרָא, תשפ"א, 292 עמ' (ועוד שערים ותוכן עניינים באנגלית)

גילה פריבור, דב שוורץ (עורכים), שם לשמואל – מחקרים בתולדות הספר העברי לזכרו של ר' שמואל אשכנזי (עלי ספר – מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות הספר העברי המודפס והדיגיטלי, ל-לא), רמת-גן, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשפ"ב, 265 עמ'

רבקה קדוש, סיפור הרב יוסף חיים מבגדאד – היבטים פואטיים, אידאיים וחברתיים (תימה – סדרת מחקרים בתימטולוגיה של ספרות עם ישראל בעריכת אבידב ליפסקר), רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשפ"א, 274 עמ' (ועוד שערים, תוכן עניינים ותקציר באנגלית)

אבינועם רוזנק (עורך), המוות והפילוסופיה של ההלכה (הפילוסופיה של ההלכה, עורך מדעי אבינועם רוזנק), ירושלים: הוצאת מכון ון ליר והוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשפ"ב, [1]390+ עמ'

דניאל רייזר ואריאל אבן-מעשה (מהדירים), שפת אמת בשפת האם – דרשות חדשות של ר' יהודה אריה לייב אלטר מגור על פי כתב יד ספריית רובינשטיין, אוניברסיטת דיוק, יוצא לאור לראשונה בצירוף מבוא, תרגום הדרשות מיידש לעברית, והשוואתן לדרשות אשר נדפסו בספר 'שפת אמת', ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשפ"א, יא+365 עמ'

יאיר שיפמן (מתרגם), ראו: פירוש אֶבֶן רֶשֶׁד לספר המדינה לאפלטון

דניאל שפרבר, סדר נשי – הלכות האישה המודרנית, ירושלים: הוצאת ראובן מס, 2021, 334 עמ'

Elizabeth Hollender, *A 'Liturgical Turn' in Ashkenaz? Methodological Considerations* (Brown Lectures in the History of the Jews in Germany), Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2021, 30 pp.

Israel Exploration Journal, Volume 71, Number 2, Shmuel Ahituv, Aren M. Maeir, Zeev Weiss (editors), Jerusalem: Israel Exploration Society, 2021, pp. 129–248

Tarbiz

A Quarterly for Jewish Studies

Editors

Ronnie Goldstein Moshe Halbertal Shlomo Naeh Sarit Shalev-Eini

Editorial Secretary

Daniel J. Spitzer

Volume LXXXVIII • Number 2

January – March 2022

TARBIZ was edited by:

J. N. Epstein (1929-1952)
J. Schirman (1954-1969)
E. E. Urbach (1970-1981)
J. Dan, M. Haran, M. D. Herr (1982-1986)
M. Idel, D. Rosenthal, Y. Yahalom (1987-1991)
W. Z. Harvey, Y. Kaplan, I. M. Ta-Shma (1992-1996)
M. Ben-Sasson, M. Kahana, Ch. Turniansky (1997-2001)
R. Brody, M. Cogan (2002-2006), J. Elbaum (2003-2006), S. Stroumza (2002)
J. Elbaum, J. R. Hacker, Sh. Nach (2007-2011)
M. Kahana, Ch. Turniansky, I.J. Yuval (2012/2013)
S. Elizur, M. Kister. C. Rigo (2013-2018)

Tarbiz is a peer-reviewed journal published four times a year by the Jack, Joseph and Morton Mandel Institute of Jewish Studies, The Hebrew University of Jerusalem, with the assistance of the Paula and David Ben-Gurion Fund for Jewish Studies established by the Federmann family.

All material submitted for publication in *Tarbiz*, including books for review, should be sent to: *Tarbiz*, The Jack, Joseph and Morton Mandel Institute of Jewish Studies, The Hebrew University of Jerusalem, Mt. Scopus, Jerusalem 9190501, Israel. Manuscripts must conform to the *Guidelines* published in volume 72 (2003), pp. 301-306. The Editors assume no responsibility for the opinions of individual contributors.

E-Mail: tarbiz.jerusalem@gmail.com.

All business correspondence should be addressed to: The Hebrew University Magnes Press, P.O.B. 39099, Jerusalem 9139002, Israel. Web site: www.magnespress.co.il.
Phone: (972-2) 658-6659; Fax: (972-2) 566-0341.

Annual subscription rate: \$106; single issue: \$26.5; double issue: \$53.

ISSN 0334-3650

© 2022

All Rights Reserved

Printed in Israel

TABLE OF CONTENTS

Haim Shapira	The Courts in the <i>Mishnah: M. Sanhedrin</i> , Chapter 1, Revisited	139
Elyashiv Cherlow	<i>Milta belo Ta'ama</i> : A Chapter in the Textual History of the <i>Talmud Yerushalmi</i>	183
Moshe Idel	On 'The Book of the Elderly Man', The Backgrounds of Its Composition and the Research on it	222
	Books Received	331
	<i>English Abstracts</i>	v

ENGLISH ABSTRACTS

THE COURTS IN THE *MISHNAH*: *M. SANHEDRIN*, CHAPTER 1, REVISITED

Haim Shapira

The first chapter of *Mishnah Sanhedrin* lists various matters – judicial, public and ritual – that are decided in different tribunals. It is commonly assumed that the chapter describes three types of courts: a court of three, a court of twenty three, and a court of seventy one. However, the *Mishnah* provides no details about these courts aside from the numbers of judges. This article argues that the theme and the organizing principle of this chapter are not courts of law but numeric panels of judges, and that one should not identify different types of courts with these panels. The redactor of this list gathered different *halakhot* that were originally cited in different places according to their topic and context and placed them here according to number of judges.

The first part of the chapter (m. 1-3) lists matters that are decided in a panel of three, though it is clear that these matters were decided in different types of courts. Surprisingly, the *Mishnah* does not distinguish between these types of courts nor does it mention their nature. By looking at parallel sources one can fill in these details and identify the nature of the courts that adjudicate each type of case: courts of lay people, courts of experts, local courts, and the central High Court.

The second part of the chapter (m. 4-6) lists matters that are decided in panels of twenty three and seventy one. The article shows that here, too, the organizing principle is numeric, not the type of court. While discussing the authority of the court adjudicating capital cases, the article exposes an historical development in this matter. The sources from the Second Temple period show that capital punishments were administrated by the Sanhedrin of Jerusalem. The article argues that the Tannaim accepted this principle after the destruction of the Temple. The rabbis did not make a new law allowing urban courts of twenty-three to adjudicate cases of capital punishment until after Bar-Kokhva revolt. The article dwells on the background of this new law and discusses the controversy among the rabbis of Usha regarding the nature of urban Sanhedrin.

MILTA BELO TA'AMA: A CHAPTER IN THE TEXTUAL HISTORY OF THE *TALMUD YERUSHALMI*

Elyashiv Cherlow

A unique phenomenon occurs in an early manuscript of *Talmud Yerushalmi* from the Cairo Genizah (Sotha3 in the new edition 'Ginzey Yerushalmi'). Like many other *Yerushalmi* fragments, the text of this manuscript is accompanied by cantillation marks, but nine units of the text lack these signs. Examination of these units reveals that they all have parallels elsewhere in *Yerushalmi*. The present article argues that the cantillation notation preserves a

different tradition of this text in which these units were missing. This short tradition reveals the textual history of some *sugiyot* and provides important data for discussing the textual history of *Talmud Yerushalmi* in general.

ON 'THE BOOK OF THE ELDERLY MAN',
THE BACKGROUNDS OF ITS COMPOSITION AND THE RESEARCH ON IT

Moshe Idel

The present study deals with an anonymous treatise published recently by E. R. Wolfson, as 'The Gates of the Elderly Man', which has been attributed to a circle of Kabbalists active in Spain in the 1280s, thought to be related to the emergence of the Zoharic literature. The examination of its nomenclature shows the impact of ecstatic Kabbalah, although the theosophical interpretation offered to one of the Gates proves to be problematic, and I propose decoding it with reference to astronomical-astrological terminology. I also examine more passages in this anonymous treatise and suggest that it shows an affinity with the writings of R. Isaac ben Samuel of Acre and the Book *Yessod 'Olam* by R. Abraham Esqira. For these reasons the date of the composition should be placed later, at the beginning of the 14th century. Likewise, I offer reasons to doubt the historicity of the descriptions found in the Gates, as they are exaggerated and cannot be confirmed historically.