

# תרביץ

רבעון למדעי היהדות

המערכת  
רוני גולדשטיין      משה הלברטל      שלמה נאה      שרית שלו-עיני

מזכיר המערכת  
דניאל שפיצר

שנה פח • חוברת ד  
תמוז – אלול 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](mailto: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.magnespress.co.il](http://www.magnespress.co.il)

החוברת נערכה עריכת לשון בידי ורדה לנרד.

ISSN 0334-3650

תשפ"ב / ב

© כל הזכויות שמורות

סדר ועימוד: [iritnahum1@gmail.com](mailto:iritnahum1@gmail.com)

נדפס בדפוס 'פרינט'יב'

ירושלים

## תוכן העניינים

539	גלגולי מסורות וגרסאות בוויקרא רבה כה, א–ב: לפני העריכה ולאחריה	חיים מליקובסקי
571	'ויתילדו שירים': לבטי לידת השיר וכיסופים לציון בפיוט בלתי ידוע של ר' יהודה הלוי"	שולמית אליצור
595	'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור: ראיות לאישוש קדמותו, מעמדו בקרב מקובלים במאה השלוש עשרה ומהימנות ייחוסו ליצחק סגי נהור בכתבי היד	יהודית וייס
653	תשובות הרשב"א לחכמי צפון אפריקה	שמחה עמנואל
687	למקומה של הגות איזביצה-ראדזין בחיבורי התכלת של האדמו"ר מראדזין	ישראל אורי מייטליס
v	תקצירים באנגלית	

### רשימת המשתתפים בחוברת

פרופ' (אמריטה) שולמית אליצור, החוג לספרות עברית, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים,  
ירושלים 9190501

shulamit.elizur@mail.huji.ac.il

ד"ר יהודית וייס, המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת בן גוריון בנגב,  
ת.ד. 653, באר שבע 8410501

weissj@bgu.ac.il

ד"ר ישראל אורי מייטליס, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים,  
ירושלים 9190501

orimeitlis@gmail.com

פרופ' (אמריטוס) חיים מיליקובסקי, המחלקה לתלמוד ותורה שבעל פה, אוניברסיטת בר-אילן,  
רמת גן 5290002

chaim.milikowsky@biu.ac.il

פרופ' שמחה עמנואל, החוג לתלמוד ולהלכה, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים,  
ירושלים 9190501

simcha.emanuel@mail.huji.ac.il

## גלגולי מסורות וגרסאות בוויקרא רבה כה, א–ב: לפני העריכה ולאחריה

מאת

חיים מיליקובסקי

פסקאות א–ב בפרשה כה בוויקרא רבה הן יחידה אחת, פתיחתא קלסית, המתחילה בפסוק מרחוק, 'עץ חיים היא למחזיקים בה ותמכיה מאשר' (מש' ג 18), ומסתיימת בפסוק מפרשת השבוע, 'וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל' (וי' יט 23). בעיקרה של הדרשה משמש הביטוי 'עץ חיים' מטפורה – כרגיל בספרות חז"ל – ומכוון לתורה. לעומת זאת סוף הפתיחתא, היוצר את הקשר לפסוק מקריאת התורה, מדבר על עצים אמיתיים, ומשבח את ישראל ש'ממתנינים לערלה שלש שנים'.<sup>1</sup> בסדרת אמרים על נוסח ויקרא רבה הצגתי שחזור משוער של תולדות המסירה של החיבור, שחזור הדומה לדברי מרגליות מפלסי הדרך,<sup>2</sup> אך הוספתי על דבריו נדבך המשנה במקצת את התמונה. עיקרי הדברים הם שכתבי היד השלמים מתחלקים לשתי משפחות עיקריות, המשפחה

1 מרגליות כבר העיר על כך במהדורתו לוויקרא רבה, ואני מביא את דבריו להלן הערה 59. ראו: מדרש ויקרא רבה, א–ה, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים ולונדון תשי"ג–תש"ך (נדפס שוב, בשלושה כרכים, ירושלים תשל"ב).

2 מהדורת מרגליות, ג, עמ' xxxvii–xxxiv; וראו: ח' מיליקובסקי, 'ויקרא רבה, פרשה כה, הפתיחתא הראשונה (פסקאות א–ג): עיונים בנוסח, בעריכה ובויקתה למקבילה בפסיקתא דרב כהנא, תרביץ, עא (תשס"ב), עמ' 19–65; הנ"ל, 'ויקרא רבה, פרשה ל: תולדות המסירה, קורות ההדרה והצגת מהדורה חדשה (לפסקה א ולפסקה ב)', ספר בר־אילן, ל–לא [מוקדש לזכרו של פרופ' מאיר שמחה הכהן פלדבלום] (תשס"ו), עמ' 269–318; הנ"ל, 'מדרש שלא נדפס מעולם על אדם שהיה "חי וקיים לעולם" ועל "מים במים" (ויקרא רבה כו, ד): הרהורים על שיבושי מדפיסים ומהדירים ועל הקוסמוגוניה של חז"ל', א' ארליך, ח' קרייסל וד"ר לסקר (עורכים), על פי הבאר: מחקרים בהגות יהודית ובמחשבת ההלכה מוגשים ליעקב בלידשטיין, באר שבע תשס"ח, עמ' 303–328. וראו גם: הנ"ל, 'גלגולי מסירה ועריכה בוויקרא רבה ובבראשית רבה: עיונים בפתיחתא מורכבת אחת (ו"ר כז, א, ב"ר לג, א)', א' עצמון וצ' שפיר (עורכים), כתבור בהרים: מחקרים בתורה שבעל פה מוגשים לפרופסור יוסף תבורי, אלון שבות תשע"ג, עמ' 279–296.

האיטלקית־אשכנזית והמשפחה הספרדית־צפון־אפריקאית,<sup>3</sup> וכל כתבי היד השייכים למשפחה אחת השתלשלו מאב־טיפוס אחד.<sup>4</sup> הנדבך הנוסף הוא שלפני הסופר של אב־הטיפוס של המשפחה הספרדית עמדו למצער שני כתבי יד של ויקרא רבה, אחד שהיה חלק מן המשפחה האיטלקית ואחד שלא היה שייך אליה.<sup>5</sup> על כן כאשר כתב סופר אב־הטיפוס של המשפחה הספרדית בהעתקתו מה שמצא בעותק שהיה שייך למשפחה האיטלקית, למעשה כל כתבי היד השלמים ששרדו נובעים מאב־טיפוס אחד.

שאלה מתבקשת היא כיצד ניתן להסיק שכל כתבי היד השלמים נובעים מאב־טיפוס אחד שלא היה הטופס המקורי של החיבור. הרי אם כל כתבי היד השלמים גורסים את אותה הגרסה, האם לא סביר שזו הגרסה המקורית? מדוע להניח שהיה אב־טיפוס נוסף, שממנו השתלשלו כל כתבי היד? ברם חשיבה מעמיקה יותר תביא אותנו לתובנה שבהחלט ייתכן שאותה הגרסה

3 לשם קיצור אקרא להלן לשתי המשפחות האלה המשפחה האיטלקית והמשפחה הספרדית. מרגליות דיבר על מחלקות ולא על משפחות, וראו בהערה הבאה.

4 מרגליות חילק את כתבי היד השלמים לשלוש מחלקות; לכ"י מינכן Cod. hebr. 117 (להלן כ"י מינכן 117) הוא קבע מחלקה בפני עצמו. לדבריו כתב יד זה 'פעמים רבות [...] מתאים בגירסאותיו עם שרידי הגניזה ועם כת"י א, ב, ש', אך הוא לא הזכיר שהשתייכותו העיקרית היא למשפחה האיטלקית. הוא אף לא הבחין בין התאמה בקריאה מקורית ובין התאמה בקריאה משנית, הבחנה יסודית בתורת ניתוח הטקסט. המילה מחלקה משמשת אצל מרגליות באופן שונה במקצת מאשר המילה משפחה כאן. המילה משפחה באה להדגיש שכל החברים בה נבעו מאב משותף, ואילו מחלקה אצל מרגליות מציינת קבוצה ייחודית. אני משער שכאשר המשפחה האיטלקית גורסת בדרך אחת והמשפחה הספרדית גורסת אחרת, בכ"י 80 אחוז מן המקרים גרסת כ"י מינכן מתאימה לגרסת המשפחה האיטלקית. מספר הקריאות המשניות המשותפות לכ"י מינכן ולכתבי היד האחרים של המשפחה האיטלקית מצדיק את ההכרעה העקרונית שהוא שייך למשפחה זו. מנגד ברור למדי שלפני הסופר של כ"י מינכן (או לפני אחד מאבותיו) עמדו יותר מעותק אחד של ויקרא רבה, שכן יש בו קריאות משניות משותפות הן עם המשפחה האיטלקית הן עם המשפחה הספרדית. לדוגמה מובהקת של טעות משותפת עם המשפחה האיטלקית ראו: ח' מיליקובסקי, 'החיפוש אחרי 'הטקסט המקורי': עיונים בענייני נוסח וההדרה בסדר עולם ובוויקרא רבה', מ' בר־אשר, י' לוינסון וב' ליפשיץ (עורכים), מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 349–384, בייחוד עמ' 369–370; לדוגמה מובהקת של טעות משותפת עם המשפחה הספרדית ראו: ויקרא רבה כט, יב (מהדורת מרגליות, עמ' תרפו, שורות 5–6). עוד תיאור של כ"י מינכן ראו להלן הערה 34. לדיון עקרוני בתורת ניתוח הטקסט ראו: סדר עולם: מהדורה מדעית, פירוש ומבוא, א, מהדורת ח' מיליקובסקי, ירושלים תשע"ג, עמ' 179–180. רשימת כתבי היד השייכים לכל משפחה (מחלקה) ראו במהדורת מרגליות.

5 עצם הדבר שכתבי היד של המשפחה הספרדית לפעמים יש בהם קריאות משניות הבאות במשפחה האיטלקית ולפעמים אין בהם קריאות כאלה לא בהכרח מביא למסקנה שלפני סופר אב־הטיפוס של המשפחה הספרדית עמדו שני טפסים; בהחלט היה אפשר להסיק ממצב עניינים זה שהקריאות המשניות במשפחה האיטלקית הוכנסו בשני שלבים, ושלב־הטיפוס של המשפחה הספרדית הועתק בין שני השלבים. ואולם העובדה שבמשפחה הספרדית מוצאים קריאות כפילות (conflated readings) מביאה אותנו למסקנה ההכרחית שאב־הטיפוס שלה תלוי על יותר מעותק אחד של ויקרא רבה. וראו: מיליקובסקי, החיפוש אחרי הטקסט המקורי (שם), בייחוד עמ' 370–372.

מופיעה בכל כתבי היד, ובכל זאת סביר להסיק שהיא לא נוצרה בידי היוצר המקורי,<sup>6</sup> מפני שיש בה שגיאה, לשון מגומגמת או כיוצא באלה.<sup>7</sup>

לענייני הדברים פשוטים יותר: התשובה כבר מרומזת בניסוח השאלה. התייחסתי עד עתה לכתבי היד השלמים של ויקרא רבה, והרי מלבדם יש קטעי הגניזה הלא שלמים, היכולים להעיד על גרסה החולקת על הגרסה הבאה בכל כתבי היד שהשתלשלו מאב־הטיפוס של המשפחה האיטלקית.

אכן כך המצב בפסקאות אלו של ויקרא רבה. שרד קטע גניזה אחד שיש בו הבדלי גרסה חשובים מאוד לעומת הגרסאות שבכל כתבי היד האחרים. סימן המדף של הקטע הוא כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ליהדות 5, fol. 2621, ENA, וסימנו במהדורה הסינופטית שבאתר של אוניברסיטת בר־אילן<sup>8</sup>.

6 ראי להניח שלרוב הצורה הקדומה של מסורת היא הנקייה והיפה, ושמהלך הזמן מי ששינה, מי שערך מחדש, מי שהגיה – הרע. אומנם לעיתים קרובות לא השאירו המשנים עקבות לעבודתם, אך פעמים רבות המשניות מתגלה בעיון ראוי. כמובן הכלי החשוב ביותר של המעיין הוא השכל הישר, ועליו יש להוסיף ביקורת עצמית מוגברת. לא מזמן ראיתי דברי ביקורת על דעה זו, והיא כונתה השיטה הפרוטסטנטית, מתוך כוונה להביע זלזול ברעיון שפעם הכול היה מושלם, ושמהלך הזמן החולף התקלקלו הדברים והשתבשו. ברם אף בבחינה שטחית ניכר הכשל הלוגי שבאנלוגיה זו. ברור שמי שחיים 1,500 שנים לאחר דור תלמידי ישו אינם יכולים לשחזר את דרך החיים והרגלי המחשבה של בני אותו הדור; בתולדות האנושות דור הולך ודור בא, ושום דור אינו יכול לשחזר את ההקשר הקיומי של דור קודם. לעומת זאת נוסח של טקסט הוא דבר מוצק ושונה לחלוטין, ובאופן עקרוני בוודאי ראוי לנסות לשחזרו. כמו שאפשר לשחזר תהליכים היסטוריים-ביולוגיים בהתפתחותם של מינים טקסונומיים, כך אפשר לשחזר תהליכים היסטוריים-פילולוגיים בהתפתחותן של משפחות כתבי יד. דברים יפים על הצורך להבחין בין האינטליגנצייה היצירתית העומדת ביסוד החיבור המקורי, והפרוסה לפנינו, ובין הדברים המזוירים והלא ראויים הבאים בשינויים ובעיבודים פרי עבודתם של הסופרים והמעתיקים, ראו: N. Jacobs, 'Kindly, Light or Foxfire? The Authorial Text Reconsidered', V. P. McCarren and D. Moffat (eds.), *A Guide to Editing Middle English*, Ann Arbor, MI 1988, pp. 3–14; K. Busby, 'Variance and the Politics of Textual Criticism', idem (ed.), *Towards a Synthesis? Essays on the New Philology*, Amsterdam 1993, pp. 29–45.

7 אני מתעלם משאלה עקרונית שאינה פתירה אך חייבים להזכירה – אולי היוצר המקורי הוא ששגה וטעה. הדברים ראויים לדיון מעמיק – היש לקבוע שמטרת השחזור שיוצר המהדיר היא לשחזר בצורה הטובה ביותר על פי התעודות הקיימות את החיבור שיצר היוצר המקורי, או אולי את החיבור שהתכוון היוצר לייצר? אך אין כאן המקום לדון בדברים אלו.

8 לפסקה א ראו: <https://www2.biu.ac.il/JS/midrash/VR/outfiles/OUT25-01.htm>, ולפסקה ב ראו: <https://www2.biu.ac.il/JS/midrash/VR/outfiles/OUT25-02.htm>. מרגליות לא השתמש בקטע זה במהדורתו, אך הדפיס תעתיק שלו בכרך האחרון במהדורתו, 'מבוא, נספחים ומפתחות', עמ' 77–78, וראו גם: שם, עמ' 3–4 (טופס ב). קיים עוד קטע גניזה של פתיחתא זו, פילדלפיה, אוניברסיטת פנסילבניה HB 84 Genizah, וסימנו במהדורה הסינופטית G2, אך אין בו הקריאות הייחודיות הבאות בנוסח G6. בקטע זה לא השתמש מרגליות במהדורתו ואף לא הביא תעתיק שלו, אך הזכירו בכרך האחרון במהדורתו, עמ' 8 (טופס טו). וראו את סימני המדף (או מספר קטלוגי) של כל כתבי היד שהשתמש בהם מרגליות בעמוד (הלא ממוספר) 'רשימת הסימנים בחילופי נוסחאות', הבא מייד אחרי עמודי השער בשני הכרכים הראשונים.

המטרה העיקרית של מאמר זה היא להראות שהנוסח של קטע הגניזה G6 קמאי ומקורי לעומת כל הנוסחים האחרים במקומות הנדונים במאמר. אע"פ תחילה במעברים הלוגיים בין חלקי הפתיחת ואזוה בהם חריקות וקשיים, ולאחר מכן אתמקד בעיונים טקסטואליים בהבדלי גרסה נקודתיים. אחרי ארבעה עיונים כאלה אחזור לדון במסגרת העריכתית של הפתיחתא ובארגון השונה שבשתי מסורות הנוסח.

### ענייני הקדמה

אינני חושב שהנוסח של קטע הגניזה G6 הוא הנוסח המקורי של ויקרא רבה עצמו. כפי שברור אף לטירון במחקר הפילולוגי, לא ייתכן שכתב יד שנכתב כ-400 שנה אחרי יצירת החיבור הכלול בו מקיים את הנוסח המקורי של החיבור. לכן איני נוטה לציין שיבושים, שגיאות או קריאות משניות שבנוסח קטע הגניזה G6, שהרי כאלו יש בנוסח של כל כתב יד – גם הטוב ביותר – ואין להם חשיבות לענייני.<sup>9</sup> אין מטרת המאמר להעריך את נוסח קטע הגניזה G6 – דבר שהייתי עושה אילו הוצאתי לאור מהדורה של ויקרא רבה עם מבוא הכולל תיאור של כתבי היד<sup>10</sup> – אלא להעריך את הנוסח שבכל כתבי היד השלמים, והעומד ביסוד נוסח הדפוסים ונוסח מהדורת מרגליות: אנסה להוכיח שנוסח זה עובד באופן תקיף וחודרני. כאשר אני מתאר את הנוסח של G6 כנוסח קמאי ומקורי הכוונה תמיד שהוא קמאי ומקורי לעומת הנוסחים האחרים לעיון הספציפי המקומי.

עבדתי במחקר זה בדרך פשוטה ומתבקשת – השוויתי את נוסחי הפתיחתא שורה אחרי שורה. בסיומם של העיונים האלה הגעתי למסקנה שבכל השינויים המשמעותיים בין הנוסח של מהדורת מרגליות ובין הנוסח של קטע הגניזה G6, גרסתו של קטע הגניזה היא המקורית, והנוסח של מהדורת מרגליות עובד ותוקן במהלך המסירה. להערכתי אף לא באחד מן המקרים שאני דן בהם אפשר לשחזר נוסח שלישי שיכול היה להוליד את שני הנוסחים הקיימים, מה גם שהישרות והיופי של נוסח G6 נראים לי נהירים ומחזוריים.

בתחומי פילולוגיה רבים – למשל הספרות הקלסית, חיבורי הברית החדשה וספרות חז"ל – ידוע שהיו סופרים שנטו לתקן במכוון את הנוסח שעמד לפניהם. היטיב לתאר נטייה זו – במילים מעטות המסבירות את העניין כאות – החוקר האיטלקי סבסטיאנו טימפנארו בחיבורו על סוגי השגיאות של מעתיקים. עיקר עיסוקו בשגיאות מן הסוג של פליטת קולמוס או בלבול מוחי, כלומר שגיאות שלא ביודעין. ואולם בתחילת דבריו הוא הזכיר את 'אותם השינויים שנעשו

9 מרגליות קבע ש'כתב היד נכתב ברישול ומרובים בו שיבושים' (מהדורת מרגליות, עמ' 4), אך לדעתי הערכה זו קצת מוגזמת, ובין כך ובין כך אין לדבר חשיבות לענייני. שינויי הנוסח הנדונים במאמר אינם מן הסוג שמתהווה משום שכתב היד נכתב ברישול, ולכן אף אם הערכתו של מרגליות נכונה לחלוטין, אין הדבר נוגע לדיוני.

10 וכפי שנהגתי במבוא למהדורת לסדר עולם (לעיל הערה 4).



בטקסט המועבר במודע ובמכוון. אלה נובעים [...] בשכיחות גבוהה יותר מאשליה של המעתיק שהוא משחזר את הנוסח המקורי כשהוא מתקן מה שנראה – מבחינת התרבות שלו – לקוי וחסר, ואשר על כן הוא משער שמה שמונח לפניו חייב להיות טעות של מעתיק קדום יותר.<sup>11</sup> אני משוכנע שתיאור זה מתאים בדיוק לסופר של כתב היד שממנו השתלשלו כל כתבי היד השלמים. מנגד אני מבין את הקושי שעשוי להיות לקוראי המאמר בקבלת מסקנה זו, ושייתכן שיהיו בהם מי שירצו להתייחס באופן שיפוטי פחות אל הסופר של אב־הטיפוס הנזכר, ולהסביר את הקריאות המשניות שבנוסח של כל כתבי היד השלמים למשל בשיבושים גרפיים או בטעויות על פי אשגרה. בסופו של דבר אין לצפות להוכחות דומות לאלו של המדעים המדויקים, ועד שיופיעו בדפוס עוד עיונים בתולדות הנוסח של ויקרא רבה, אני רק מבקש מן הקוראים שלא למחר להכריע.

מטבע הדברים ההסברים שאני מציע לשינויים שעשה הסופר הלז בגרסה היפה שלדעתי עמדה לפניו – הגרסה הנמצאת עתה בנוסח של קטע הגניזה G6 – הם ספקולטיביים. הרי אין דבריי אלא ניסיון לשחזר מהלכים קוגניטיביים פסיכולוגיים שבמוח הסופר. ואולם בסופו של דבר חשיבותו של שחזור זה משנית – הערך העיקרי של עיוני הוא בעצם ההכרעה מה היא הגרסה הקמאית יחסית ומה היא הגרסה המשנית.

#### המעברים הלוגיים בין חלקי הפתיחתא

לפני שאתמקד בשאלות טקסטואליות מובהקות, ברצוני להעלות כמה נקודות בנוגע להבנת הפתיחתא. אתחיל בחלוקת עיקר הקטע ליחידות מחשבתיות עצמאיות, ואנסה להבין את ההיגיון של כל יחידה ויחידה ואת המעבר מיחידה אחת למשנתה.

בנספח למאמר מחולק הקטע ליחידות מחשבתיות עצמאיות,<sup>12</sup> ויצרתי טבלת השוואה בין נוסח מרגליות לנוסח קטע הגניזה G6.<sup>13</sup> הדיון בהמשך יעסוק בסעיפים 5–10 בנוסח מרגליות, ואתעלם בינתיים מנוסח קטע הגניזה. סעיף 5, 'נטל מקל', הוא מדרש נפלא על 'עץ חיים היא למחזיקים בה'; כמו שהקמע שנתן המלך לבנו להחזיק בידו שומר עליו, כך מי שעוסק בתורה – כלומר מי שלומד את התורה, כמו לשון הברכה 'לעסוק בדברי תורה' – התורה שומרת עליו. היחידה הבאה, סעיף 6, 'אילו נאמר', ממשיכה את עניין לימוד תורה אבל מזווית ייחודית מאוד: הוא קובע שאף מי שאינו לומד תורה ואינו עמל בה יש לו תקומה – על ידי הקמת התורה והחזקתה, קרי להקים, לפרנס ולהחזיק את אלו הלומדים אותה. למרבה ההפתעה סעיף 7, 'נכשל

S. Timpanaro, *The Freudian Slip: Psychoanalysis and Textual Criticism*, trans. K. Soper, 11 London 1976, p. 20

12 כמובן לא תמיד ברור מה ראוי להיחשב יחידה מחשבתית עצמאית; בהקשר הנוכחי נטייתי הכללית (אך לא הבלעדית) היא לחטוא בחלוקת יתר ולא בחלוקת חסר.

13 דף גניזה זה פותח בסעיף 6, והדף שלפניו לא השתמר.

אדם בעבירה, אינו ממשיך את הכיוון של סעיף 6, אלא חוזר ומדגיש את חשיבות הלימוד עצמו, ורק מי שאינו יכול לא לקרוא בתורה ולא לשנות את ההלכה יכול לקבל את הזכויות הנדרשות על ידי הפיכתו לפרנס וגבאי צדקה, וכך מביא מחיה וכלכלה לאחרים. יושם לב שהחלק השני של היחידה אינו חוזר לרעיון של סעיף 6, אלא אמור במחיה וכלכלה לכול, לאו דווקא לומדי תורה.

עוד בעיה בסעיף 7 נוגעת לא בהקשרו אלא בהבנתו: החשיבות של לימוד תורה בעולם הרעיוני של חז"ל אינה צריכה ראייה, ובכל זאת היגד הקובע שלימוד תורה יציל אדם שעשה עוון שיש בו עונש מיתה בידי שמיים נראה שונה וזר.

תהייה גדולה יותר עולה בסעיף 8: הוא העתק מדויק של סעיף 6, וקשה להעלות על הדעת הצדקה כלשהי להכפלה זו. גם סעיף 9 תמוה: הציטוט של קוה' ז 12 עומד בבדידות, ואין לו זיקה לא להיגד שלפניו ולא להיגד שלאחריו.<sup>14</sup> בסעיף 10, 'למד ולימד', אין קושי הדומה לקשיים שבסעיפים הקודמים, אם כי חריפות הרעיון הגלום בשני חלקיו ראייה לתשומת לב: החזקת לומדי תודה חשובה במערכת הזכויות שלפני הקב"ה יותר מאשר לימוד התורה עצמו.

בסופו של דבר קשה להבין מדוע חולל דרשן או עורך את היחידה הגדולה בדרך תנודתית כזאת,<sup>15</sup> הזרימה הרעיונית של הקטע כולו אינה ברורה, וכמה מן המעברים מיחידה ליחידה אינם נהירים.<sup>16</sup>

### עיונים טקסטואליים א

על רקע הקושיות שהעליתי אדון בכמה ענייני נוסח. אעיינ בראשונה בדברי רבי אחא בשם רבי תנחום ברבי חייה ובדברי רבי ירמיה בשם רבי חייה בסעיף 10 (מהדורת מרגליות, עמ' תקסט, שורות 3–7). המאמר הראשון בנוסח מרגליות הוא: 'למד אדם ולימד ושימר ועשה והיתה ספק בידו למחות ולא מיחה, להחזיק ולא החזיק, הרי זה בכלל ארור'; והמאמר השני: 'לא למד ולא עשה ולא שימר ולא לימד לאחרים, ולא היתה ספיקה בידו להחזיק והחזיק, ולא למחות ומיחה, הרי זה בכלל ברוך'. בשני חלקי הסעיף יש שש פעולות שיכול אדם לעשות בקשר לתורה, וחמש

14 יש לציטוט זיקה להיגד שלאחר אחריו; דא עקא: סדר מבולבל בהבאת היחידות של המדרש הוא סימן מובהק שהייתה התערבות בעריכה המקורית של המדרש.

15 אפרט את התנודתיות: בסעיף 5 מדובר בלימוד תורה; בסעיף 6 – בהחזקת לומדי תורה; בסעיף 7 מדובר שוב בלימוד תורה; בסעיף 7 – באחראי לצדקה; ובסעיף 8 – שוב בהחזקת לומדי תורה.

16 בעניין התהיות שהצגתי בפסקאות האחרונות – רבים נוטים שלא להתעמק בכגון דא, שכן אין זה אלא מדרש, והגבולות נוילים מכדי להסיק מהי זיקה הגיונית ומהותית ומהי זיקה מלאכותית ומעושה. לדעתי תמיד ראוי להיות מודעים למידת ההיגיון שבזיקות מדרשיות, גם אם פעמים רבות אין באפשרותנו להסבירן לשביעת רצוננו.

מהן נהירות לעין מייד – למד, לימד, שימר, עשה, ומחזיק; ואולם כלל לא ברור מה יכולה להיות הפעולה מיחה בהקשר הנוכחי.

נוסח זה או נוסחים קרובים לו מאוד מופיעים בכל עדי הנוסח של ויקרא רבה מלבד כ"י מינכן 117 וקטע הגניזה G6. כ"י מינכן 117 חולק על כל עדי הנוסח האחרים ומשמיט את סעיף 10 (וגם את שני הסעיפים הבאים לפניו [8] [הכפיל של סעיף 6] – 9). מבחינת תולדות הנוסח השמטה זו היא גרסה יחידאית שאינה חשובה לניסיוני לשחזר את הנוסח הקדום, ואתעלם ממנה. כ"י G6 מכיל את שני המאמרים ואינו מזכיר את עניין המחאה, וכך הוא גורס: 'ר' אחא בשם ר' תנחום בר' חיה למד ולימד ושמר <...> בידו להחזיק ולא החזיק הרי זה בכלל ארור ר' ירמ... <...> לא למד ולא לימד ולא שמר ולא עשה ולא הייתה ספיקה <...> והחזיק הרי זה בכלל ברור'.<sup>17</sup> גרסה זו לדעתי היא הגרסה המקורית של הקטע, וגם היא יחידאית, בדומה לגרסת כ"י מינכן 117. מדוע אפוא על פי כללי ביקורת הנוסח ראוי להתעלם מגרסת כ"י מינכן 117 אך לא מגרסת כ"י G6?

את הנחת העבודה הטקסטואלית שלי פירטתי קודם, ועל פיה כל כתבי היד השלמים נובעים – למצער באופן חלקי – מאבטיפוס אחד, ומעדי הנוסח הישירים רק קטעי גניזה מסוימים משוחררים לחלוטין מהשפעתו של מעתיק אבטיפוס הזה. לכן כאשר כל עדי הנוסח השלמים, מלבד אחד – ובמקרה שלפנינו האחד הוא כ"י מינכן 117 – גורסים את אותה הגרסה, ברור שכך גרס אבטיפוס הזה. ברמה גבוהה של סבירות גרסת כ"י מינכן 117 – דהיינו בלעדי הקטע 'למד ולימד' – נבעה מהשמטה מכוונת של סופרו, אך גם אפשר שכך העתיק מעותק אחד של ויקרא רבה שהיה מונח לפניו, ואין זה משנה לענייני. לפנינו אפוא שלוש מסורות נוסח עצמאיות באשר לקטע 'למד ולימד': (א) מסורת הנוסח של כל כתבי היד השלמים מלבד כ"י מינכן 117; (ב) מסורת הנוסח של כ"י מינכן 117; (ג) מסורת הנוסח של קטע הגניזה G6. על פי ההיגיון הפשוט שאחרי רבים להטות, ההסכמה של מסורות הנוסח א ו ג, המכילות את הקטע

17 מרגליות קבע במהדורתו 'שימר' בשני המאמרים, אך במאמר הראשון רק כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 27169 (להלן כ"י לונדון) גורס כך, ובמאמר השני כ"י לונדון, כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 32 ורוב כתבי היד מן המשפחה הספרדית גורסים כך; לדעתי ראוי היה לגרוס 'שמר' כנוסח רוב כתבי היד בהיקרות הראשונה וכנוסח הדפוס הראשון, קטע הגניזה G6 וכ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 24<sup>5977</sup> בהיקרות השנייה, ולגרסה זו אתייחס. בימינו הביטוי 'לשמור את התורה' פירושו כמו לקיים את התורה או לעשות את מצוות התורה, אך כיוון שבהמשך רשימת הפעולות מוזכרת 'עשה', סביר שאין זה פירושו כאן. ספרות חז"ל יודעת משמעות נוספת לשורש שמ"ר בהקשר זה. ראו: 'כי אם שמור תשמרון את כל המצוה הזאת, למה נאמר לפי שנאמר והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי שומע אני כיון ששמע אדם דברי תורה ישב לו ולא ישנה תלמוד לומר כי אם שמור תשמרון' (ספרי דברים מח [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 107–108]); 'ושמרתם זו המשנה ועשיתם זו המעשה כל שאינו במשנה אינו במעשה ושמרתם את מצותי ועשיתם אתם ליתן שמירה ועשייה למצות' (ספרא, אמור, פרק ט, ג [מהדורת וייס, דף צט ע"ג], על פי כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 66).

18 הסוגריים המזוזים <...>, <...> באים לציין קרע או שטטוש בכתב היד, הראשון חסרון של חלק ממילה, והשני מילה שלמה אחת או יותר.

'למד ולימד', מביאה אותי לדחות את הגרסה היחידאית של כ"י מינכן 117 ולקבוע שבנוסח המקורי של ויקרא רבה היה הקטע קיים.

לעומת זאת בשאלה אם הנוסח המקורי של ויקרא רבה הזכיר את עניין 'מיחה', אין הסכמה של שתי מסורות נוסח לעומת אחת חולקת, אלא יש שלוש מסורות נוסח שונות זו מזו: (א) מסורת הנוסח של כל כתבי היד השלמים מלבד כ"י מינכן 117, הכוללת את המחאה; (ב) מסורת הנוסח של כ"י מינכן 117, בלי הקטע; (ג) מסורת הנוסח של קטע הגניזה G6, שיש בו הקטע בלי עניין המחאה. אם כן לעניין ההופעה וההיעדרות של 'מיחה' שרדו שתי מסורות נוסח, כל אחת מהן נחשבת יחידאית, ואין נימוק טקסטואלי לבכר אחת על פני האחרת. במצב כזה אין לנו אלא להסתמך על חוש הביקורת שלנו. ייתכן שיהיו מי שיבקשו להסתמך כאן על הכלל שהקריאה הקשה עדיפה (lectio difficilior potior), והרי ברור שהקריאה עם 'מיחה' היא הקשה יותר. אלא שכלל זה, עם כל התועלת שהוא מביא, יכול – בידיים לא ראיות – להצדיק לא רק קריאה קשה אלא גם קריאה בלתי אפשרית (lectio impossibilior).<sup>19</sup> יתרה מזו, קטע זה מופיע בירושלמי ובקוהלת רבה, ובשניהם אין 'מיחה'.<sup>20</sup> ראוי אפוא להסיק שהקריאה המקורית של הקטע שרדה רק בקטע הגניזה G6.

מטבע הדברים על השאלה מדוע הוסיף הסופר של אב־הטיפוס שממנו נבעו כל כתבי היד השלמים את עניין המחאה אין תשובה ברורה. ייתכן שכמה גורמים פעלו יחד לחולל הוספה זו אף על פי שאין היא מתאימה להקשר. קודם כול, בספרות חז"ל נפוץ מאוד הביטוי 'סיפק בידו' או 'ספיקה בידו' יחד עם המילה 'למחות', ואף יש דוגמה אחת בפרשה הבאה, כו, ב (מהדורת מרגליות, עמ' תקצד). שנית, המילה 'מיחה' ממלאת תפקיד חשוב לעיל בפסוק (סעיף 5), כאשר המלך 'נטל מקל וחקקו ונתן בו קמיע ומיחה לבנו' (כה, א [מהדורת מרגליות, עמ' תקסז]);<sup>21</sup>

19 ניסוח זה של הדברים מיוסד על: J. H. Bentley, 'Erasmus, Jean Le Clerc, and the Principle of the Harder Reading', *Renaissance Quarterly*, 31 (1978), p. 310

20 ירושלמי, סוטה ז, ד (כא ע"ד; טור 935); קוהלת רבה ז, יא. לעומת זאת קוהלת זוטא ז, יא (מהדורת בובר, עמ' 136; מהדורת קיפרוסר, עמ' 70) כולל 'למחות ולא מיחה'. בין כך ובין כך נראה שחיבור זה עבר עריכות לא מעטות, ואין לכך כל חשיבות לענייני אם באחת העריכות האלו השפיע הנוסח הנפוץ של ויקרא רבה על החיבור.

21 הגרסה 'מיחה' מתועדת שם בשני עדי נוסח מן המשפחה האשכנזית ובשלושה מן המשפחה הספרדית; שלושת העדים האחרים של המשפחה האיטלקית כולם גורסים גרסאות שונות זו מזו; עד נוסח ספרדי אחד גורס כמו כ"י פריז, הספרייה הלאומית heb. 149 (תופעה נפוצה בעד זה); ובעד נוסח ספרדי אחר יש קרע. ברור אפוא שהגרסה 'ומיחה' היא המועדפת, והמונח 'קמיע מומחה', הבא בכ"י מינכן, אינו אלא הגהה מסברה של מעתיק כתב יד זה. המונח 'קמיע מומחה' ידוע ממקורות חז"ל אחרים (כולל ויקרא רבה כו, ה [מהדורת מרגליות, עמ' תקצז, שורה 1 (עיון במהדורה הסינופטית <https://www2.biu.ac.il/JS/> midrash/VR/outfiles/OUT25-02.htm] מלמד שקטע הגניזה G6 גורס כאן לא 'מומחה' אלא 'ממחה', חילוף נוסח הנפוץ בכתבי יד עתיקים של ספרות חז"ל). המובן המדויק של המילה 'ומיחה' שם לא נהיר, אך כיוון שכאמור קיים ביטוי 'קמיע מומחה', סביר ביותר ש'ומיחה' קשור לשדה הסמנטי של 'מומחה'. תודתי לידידי פרופ' יוחנן ברויאר, שאיתו התייעצתי על אודות המילה.

נראה לי שהסופר הלז הסתמך על ההופעה הנפוצה של הביטוי 'סיפק בידו למחות' והוסיף את המילה 'מיחה' לקטע 'למד ולימד' כדי ליצור סימטריות מדומה עם הקטע הקודם.<sup>22</sup>

### עיונים טקסטואליים ב

בסעיף 17 באה מימרה בלי ייחוס המסבירה מדוע בברכות משה בפרשת זאת הברכה מוזכר זבולון לפני יששכר (דב' לג 18). הסעיף מתחיל במונח 'דכוותה', היוצר זיקה לסעיף הקודם, ומייד אחר כך באה תחילתו של הפסוק 'ולזבולן אמר שמח זבולן', אחריה הקושיה 'הלא יששכר היה גדול מזבולן', ולבסוף התשובה – 'אלא על ידי שהיה זבולן [...] ונותן לתוך פיו שליששכר [...]'. לכאורה כאן ראוי היה להיות סופו של הסעיף. ואולם בכל כתבי יד מובא כאן אותו הפסוק מספר דברים פעם שנייה, וכך מסתיים הסעיף בנוסח מרגליות ובכל כתבי יד השלמים מלבד כ"י מינכן 117.

לכאורה הציטוט השני מיותר לחלוטין. קשה לשער שדרשן או מנסח ראה צורך לחזור על הפסוק פחות משתי שורות אחרי הציטוט הראשון כדי להצביע על העובדה שזבולון קודם ליששכר, כאשר הציטוט השני אינו מוסיף דבר על הראשון.<sup>23</sup>

הסעיף הקודם, סעיף 16, הוא בדיוק באותה המתכונת: 'שמעון אחי עזריה אמ' משמו והלא שמעון היה גדול מעזריה אלא על ידי שהיה עזריה עוסק בפרגמטיא ונותן בפיו שלשמעון לפיכך נקראת הלכה על שמו'. תחילה צוטט לשון המשנה,<sup>24</sup> אחר כך באה אותה הקושיה ('[...] היה גדול מ[...]') ואותה התשובה ('[...] עוסק בפרגמטיא ונותן בפיו [...]'). וכצפוי המשנה אינה מצוטטת פעם נוספת.

הפתרון נמצא בגרסת קטע הגניזה G6: 'ולזבולן אמר מהוא ויישכר באוהליך ויש שכר באוהליך'. הפסוק אינו מצוטט פעם שנייה כדי להראות שברכת זבולון קודמת לברכת יששכר, מה שכבר מפורש מן הציטוט הראשון, אלא לדרוש את המילה 'ויששכר' בנוטריקון ולמצוא בה את שתי המילים 'יש שכר'. לברכת משה לזבולון, 'ולזבולן אמר', יש שני חלקים: (1) זבולון ישמח ויצלח בעיסוקיו, (2) זבולון יקבל שכר באוהליו על שהוא מפרנס את אחיו.

22 דומני שתופעה דומה מתועדת בוויקרא רבה כ, א: עניין הכשת הנחש נוסף שם לשני קטעי מדרש (מהדורת מרגליות, עמ' תמא, שורה 5; עמ' תמב, שורה 2) בעקבות הופעתו בוויקרא רבה כ, ג (מהדורת מרגליות, עמ' תנב, שורה 2). וראו: ח' מיליקובסקי, 'ויקרא רבה פרשה כ: עיוני עריכה, נוסח ותאולוגיה', א' שנאן ו"ר יובל (עורכים), דברי חכמים וחידותם: פרשנות התנ"ך בספרות הז"ל וימי הביניים: ספר יובל לכבוד חננאל מאק, ירושלים תשע"ט, עמ' 242–243. בהמשך לדבריי הקודמים (ב'ענייני הקדמה) באשר לשתי האפשרויות להבין את השינויים שחולל הסופר הלז, כשינויים שנעשו שלא ביודעין או במודע ובמכוון, השינוי הנדון כאן הוא מן הסוג השני.

23 וראו מה שכתבתי לעיל בהערה 16.

24 השם 'שמעון אחי עזריה' מופיע בנבחים א, ב ובטהרות ח, ז.

תמיכה נוספת למשניותו של נוסח מרגליות<sup>25</sup> עולה מן המשפט המופיע בו 'בא ונתן לתוך פיו שליששכר נתן שכרו בעמלו לפיכך נקרא הפסוק על שמו': מה משמעותו של המילים 'נתן שכרו בעמלו'? מי נתן? של מי השכר? של מי העמל? הדברים עלומים. לעומת זאת נוסח קטע הגניזה G6 נהיר מאוד: 'ובא ונתן לתוך >...<...> שכר שהיה עמל בתורה לפיכך ניתן לו שכרו בעמלו' – משום שזבולון מחזיק את יששכר, שעמל בתורה, ניתן לזבולון מאת האל שכר מן העמל שלו בפרגמטיא. 'שכר' זה הוא הרמז מוקדם (הטרמה, פרולפסיס) ל'שכר' שבמדרש 'יששכר' הוא 'יש שכר', מדרש הבא רק בקטע הגניזה G6 ובכ"י מינכן 117. אומנם נוסח מרגליות אינה כה מוקשה, ובסופו של דבר אפשר היה לנחש מה כוונת הדברים, אך דומה שכל מי שישווה את שני הנוסחים יכריע שקטע הגניזה G6 מקיים את הנוסח המקורי.<sup>26</sup>

גם המשפט 'לפיכך נקרא הפסוק על שמו' בנוסח מרגליות נראה לי משני. בסעיף הקודם כתוב 'לפיכך נקראת הלכה על שמו', ושם נוסח זה מתאים ביותר: השאלה שם היא מדוע מזכירים את שם האח עזריה כאשר מביאים הלכה שהגיד האח המבוגר שמעון, והתשובה היא שההלכה נקראת (גם) על שמו של עזריה משום שפרנס את שמעון. 'נקראת הלכה על שמו' – שמו מופיע לפני הבאת ההלכה. לעומת זאת בסעיף 17 השאלה אינה מדוע מזכירים את זבולון, אלא מדוע מקדימים את זבולון, האח הצעיר. אין מקום להסביר מדוע שמו מופיע, מדוע פסוק נקרא על שמו, הרי זבולון אמור לקבל ברכה, וברור שפסוק ייקרא על שמו. אלא המדרש בא להסביר מדוע הוא ראשון. אך כדי ליצור סימטרייה מדומה עם הסעיף הקודם, הסופר הלז השתמש בלשון הסעיף הקודם, אף שאין הוא מתאים.

עיון זה מביא אותי לשער מה גרם לסופר לשנות בצורה כה חריפה את הנוסח הקדום. מנסחו של המדרש המקורי בוויקרא רבה – דהיינו לשיטתי דברי המדרש שבקטע הגניזה G6 – פעל כדרכם של דרשנים רבים בכך ששילב יחד ביחידה אחת שתי פעולות מדרשיות עצמאיות הדנות באותו עניין, אף שמגמותיהן שונות זו מזו. היחידה המחשבתית הראשונה תוהה מדוע זבולון מקדים את יששכר אחיו הגדול, והתשובה היא שזבולון פרנס את יששכר, ומשום כך זכה להיות הראשון לקבל את הברכה. בתוך משפט התשובה שינה הדרשן את הנושא, וקבע קביעה נוספת – הוא שאל: מדוע היה זבולון שמח בצאתו ומצליח בעסקיו? והשיב: משום שפרנס את יששכר.

הסופר הלז – שלאורך כל מדרש ויקרא רבה לא היסס לשנות בו כרצונו העז – רצה להישאר צמוד למסגרת הפשוטה כפי שהיא מופיעה בסעיף 16, ולעסוק רק בשאלה מי בא ראשון בפסוק. לכן השמיט כל דבר שיש בו התייחסות דרשנית לשכר שקיבל זבולון, מלבד כמובן לעצם הדבר שבא ראשון בפסוק.

25 נוסח מהדורת מרגליות הוא נוסח כל כתבי היד השלמים השייכים למשפחה האיטלקית, מלבד כ"י מינכן, שחסר בו רוב הקטע, וראו דיון בהמשך. אין לדעת מדוע בכתבי יד של המשפחה הספרדית חסרות המילים 'נתן שכרו בעמלו', שאכן מוקשות, כפי שיפורט בגוף המאמר.

26 הסיבה להתייחסותי כאן לקטע הגניזה G6 ולא לכ"י מינכן תתבהר בהמשך.

כאמור נוסח G6 הוא 'ולזבולון אמר מהוא ויישכר באוהליך ויש שכר באוהליך'. גם נוסח כ"י מינכן 117 מוסיף דברי מדרש אחרי ציטוט הפסוק, וזו גרסתו לסעיף 17 כולו: 'דכוותא שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך כל מה שישכר שיששכר באהליך ויש אומ' יש שכר באהלי זבולון'. אני נוטה לשער שיש כאן השמטה מחמת הדומות,<sup>27</sup> ואין לדעת בוודאות מה היה בטופס שהיה מונח לפניו בין שני ציטוטי הפסוק. אני גם סבור שהנוסח 'יש שכר באהלי זבולון' משני לעומת 'יש שכר באוהליך', הצמוד יותר לכתוב הנדרש, כדרך המדרש הקדום.<sup>28</sup>

למדרש הכפול על הצלע השני של דב' לג 18 הבא בכ"י מינכן 117 יש מקבילה קרובה המופיעה פעמיים בבראשית רבה – עב, ה (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 843); צח, יב (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1263). הזהות בין שתי המקבילות בבראשית רבה שלמה, ואין מקום להבחין בין המקורות בנוגע לפרט זה. אציין לכמה גרסאות של בראשית רבה יחד עם גרסת כ"י מינכן 117 של ויקרא רבה.

27 אילו הייתה ההשמטה מכוונת, וסופר כ"י מינכן התכוון להחסיר את הקושיה היפה מדוע זבולון קודם ליששכר, סביר ביותר שהיה משמיט גם את המילה 'דכוותא'. המילים מן הפסוק מופיעות בכל עדי נוסח פעמיים, הן בתחילת הקטע הן בסופו, להוציא כ"י מינכן, שהן מופיעות בו רק פעם אחת. והינה הצעת שחזור של הנוסח שעמד ביסוד נוסח כ"י מינכן לפני ההשמטה המשוערת: 'דכוותא שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך (והלא יששכר גדול היה מזבולון אלא על ידי שהיה זבולון מפרש בימים ועוסק בפרקמטיא ובא ונותן לתוך פיו שליששכר נתן שכרו בעמלו ולפיכך נקרא הפסוק על שמו שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך) כל מה שישכר שיששכר באהליך ויש אומ' יש שכר באהלי זבולון; כל מה שבא בין הסוגריים אינו מופיע בכ"י מינכן.

28 וראו בהמשך הדיון במקבילה בבראשית רבה.

ויקרא רבה כ"י מינכן 117	בראשית רבה ע, כ"י וטיקן, 29 <sup>30</sup>	בראשית רבה עב, כ"י לונדון	בראשית רבה עב, דפוס ראשון	מובאה של בראשית רבה עב, ילקוט שמעוני <sup>30</sup>	בראשית רבה צח, יב וטיקן, הספרייה האפוסטולית 30 ebr. <sup>31</sup>
שמח זבולן בצאתך ויששכר באהלך כל מה שיששכר שיששכר באהליך	שמח זבו' בצאתך אל תיקרא כן אלא שמח זבולן בצאתך ממה שיששכר באהליך	ולזבולן אמר שמח זבולן בצא' ויששכר באה' ממה שיששכר באה'	שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך שמח זבולון בצאתך ממה שיששכר באהלך	שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך ממה שיששכר באהלך	שמח זבולן בצאתך וגו' אל תהי קורא כן אלא שמח זבולון בצאתך מימה שיששכר באהלך
ויש אומ' יש שכר באהלי זבולון	ויש אומ' יששכר באהלי זבולן	ויש א' יששכר באהלי זבולון	ויש אומרים יש שכר באהלי זבולון	ויש אומ' יששכר באהלי זבולון	ויש אומ' יששכר באהלי זבולון

אם נתעלם מן הגרסה 'יש שכר', ונניח שבכל הופעות של האותיות האלה הגרסה הנכונה היא 'יששכר', בלי רווח, עומדת לפנינו תהייה גדולה – מה ההבדל בין דברי המדרש שלפני 'יש אומרים' ובין אלה שלאחריהם. דברי המדרש הראשונים קובעים שזבולון שמח בצאתך – כלומר מצליח בעיסוקיו – משום שיששכר באוהליו – כלומר יששכר ניוון על ידו. וגם דברי המדרש האחרונים קובעים שיששכר באוהליו של זבולון. לא מתקבל על הדעת שההבדל בין שתי

29 גרסה קרובה לגרסה זו באה בקטע הגניזה G2, על פי הסימנים שהשתמש בהם סוקולוף במהדורתו, וסימן המדף שלו הוא כ"י אוקספורד, הספרייה הבודליאנית Heb. b. 13, fol. 13. ראו: M. Sokoloff, *The Geniza Fragments of Bereshit Rabba*, Jerusalem 1982, ושם, עמ' 158, תעתיק הקטע ועמ' 19–20, 26–50, 51–53, תיאור הקטע. קטע הגניזה הזה קדום מאוד, ויש לו יחסי קרבה הדוקים עם כ"י וטיקן ebr. 30

30 כך כבר בדפוס ראשון, א, סלוניקי רפ"א, דף מח ע"ב; לעומת זאת במהדורת שילוני (ילקוט שמעוני על התורה: ספר בראשית, ב, ירושלים תשל"ג, עמ' 624), המיוסדת על כ"י אוקספורד, הספרייה הבודליאנית Heb. b. 6, מופיעה הגרסה 'יששכר' בלי רווח.

31 יש רק עוד עד נוסח אחד לקטע זה בבראשית רבה, והוא קטע הגניזה G12, על פי הסימנים שהשתמש בהם סוקולוף במהדורתו, וסימן המדף שלו הוא כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S Box C2, 207. ראו: סוקולוף, קטעי בראשית רבה (לעיל הערה 29), עמ' 188, תעתיק הקטע, ועמ' 25, 54–55, תיאור הקטע. כידוע בכל כתבי היד השלמים מלבד כ"י וטיקן ebr. 30 הפרשיות שבסוף בראשית רבה חסרות. בדפוסים חלק מן הפרשיות שרדו, כולל פרשה צח, אלא שהמדפיס קיצר כאן והשמיט כנראה, כפי שהסביר אלבק: 'לפי שכתוב הוא לעיל פע"ב' (מהדורת תיאודור–אלבק, עמ' 1262, הערה לשורה 9 בעמוד הקודם).



הדרשות הוא שהראשונה יוצרת זיקה חזקה בין הצלע הראשונה בפסוק לצלעו השנייה, והדרשה השנייה אינה עושה כך; בסופו של הדבר אין זה הבדל של ממש.

תהייה זו כבר העלה אותה חנוך אלבק, אך לא נראה שראוי לקבל את פתרונו. הוא כתב: 'אמנם נראה שלפי' הראשון באהליך מוסב על 'יששכר וכונת המקרא הוא שמח זבולון בצאתך ממה שאתה יששכר יושב באחליך ולפי' היש אומרים באהליך מוסב על זבולון שישמח מפני שיששכר יושב באהליו ולומד' (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 843, הערה לשורה 4 [בפרשיות אלו דברי אלבק באים בסוגריים מרובעים]). ואולם פירוש זה נשלל מן המילים המפורשות של המדרש: כתוב 'שמח זבולון בצאתך ממה שיששכר באהליך', ומשמעות הדבר שהפסוק כולו נחשב כיחידה תחבירית אחת ומוסב כולו על זבולון. אי אפשר לומר שחלקו השני של הפסוק מכוון ל'יששכר, ו'ש'אוהליך' הם האוהלים של יששכר.

לפני אלבק עמדה הגרסה 'יש שכר' רק בדפוסים של בראשית רבה עב ובמובאה של קטע זה בילקוט שמעוני. קשה להכריע נגד כל שאר עדי הנוסח בפרשה עב ובפרשה צח על פי שני עדים אלו. ברם לפנינו עומדות גם עדותיהם של קטע הגניזה G6 וכ"י מינכן 117 כאן בוויקרא רבה, והתמונה נראית אפוא אחרת.<sup>32</sup> המסקנה מכל ההגיגים האלה ברורה: 'יש שכר' היא גרסה מקורית הן בבראשית רבה הן בוויקרא רבה.

כאמור בוויקרא רבה יש הבדל גדול בין גרסת קטע הגניזה G6 לגרסת כ"י מינכן 117. גרסת קטע הגניזה G6 היא 'ולזבולון אמר מהוא ויישכר באוהליך ויש שכר באוהליך'; וגרסת כ"י מינכן 117: 'דכוותא שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך כל מה שיששכר באהליך ויש אומ' יש שכר באהלי זבולון'. גם כאן גרסת G6 ישרה מאוד: תחילה דובר על השכר של זבולון, ומייד אחר כך הביא המדרש ראייה מן הכתוב שזבולון מקבל שכר. מתקבל מאוד על הדעת שבטופס שעמד לפני סופר כ"י מינכן 117 הוזכר עניין השכר – הרי עניין זה מופיע בכתבי היד של המשפחה האיטלקית<sup>33</sup> (מלבד כ"י מינכן 117) ובקטע הגניזה G6, ואם כן משניותה של גרסת כ"י מינכן 117 ברורה: המדרש 'יש שכר' חייב לבוא בהמשך למשפט שלפני ציטוט הפסוק, ולא אחרי 'יש אומרים'.

לעומת זאת בשתי ההופעות של קטע זה בבראשית רבה המדרש 'יש שכר' אינו יכול לבוא לפני 'יש אומרים'. כל כתבי יד גורסים (בהבדלים זעירים): 'שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך שמח זבולון בצאתך ממה שיששכר באוהליך'. הגיוני לומר שזבולון מצליח ושמח משום שיששכר ניזון על ידו, באוהליו; לא הגיוני לומר שזבולון מצליח ושמח משום שיש שכר באוהליו, כלומר משום שהוא מצליח.

נראה לי אפוא לשער שגרסת כ"י מינכן 117 בוויקרא רבה היא השאלה מנוסח בראשית רבה

32 אומנם הניסוחים של הקטעים בבראשית רבה ובוויקרא רבה אינם זהים, אך בכל זאת ברי ששניהם מציגים את אותה המסורת הדורשת את דב' לג 18, אם כי בשלבי התפתחות שונים זה מזה.

33 הכוללת כאן את קטע הגניזה G2.

שעמד לפניו. הרי דבר ידוע הוא שסופר כ"י מינכן 117 לא הסתפק בטופסי ויקרא רבה שעמדו לפניו, אלא הכניס בתוך העתקתו נוסחאות מן המקבילות.<sup>34</sup> נוסח בראשית רבה מתאים להקשרו בבראשית רבה, ואילו נוסח כ"י מינכן 117 של ויקרא רבה אינו מתאים להקשרו בוויקרא רבה, ומתבקשת אפוא המסקנה שנוסח כ"י מינכן 117 הוא גטע זר בוויקרא רבה.

אם כן הנוסח המקורי של ויקרא רבה כאן הוא גרסת קטע הגניזה G6, כפי שכבר הראיתי לעיל, מנימוקים אחרים – שם השוויתי את נוסח G6 לנוסח מרגליות וכאן השוויתי אותו לנוסח כ"י מינכן 117, והן נוסח מרגליות הן נוסח כ"י מינכן 117 מוקשים לעומת נוסח G6.

בדרך של שמא ואולי ברצוני גם להציע שהצורה המקורית של הקטע המדרשי בבראשית רבה לא כללה את שיטת ה'יש אומרים'. היה בה רק המדרש 'שמח זבולון בצאתך ויששכר באהלך שמח זבולון בצאתך ממה שיששכר באוהלך', ולא היה בה שום מדרש שדרש שהמילה 'יששכר' היא 'יש שכר'. מסתבר שהמנסח הסופי של הקטע בבראשית רבה – ואולי מדובר בעורך בראשית רבה – הכיר את הקטע שבויקרא רבה, ואולי הכיר את החיבור ויקרא רבה,<sup>35</sup> ועל פיו הוסיף דברי 'יש אומרים' המציעים דרך אחרת למצוא בפסוק הרמז מדרשי לזיקה שבין תמיכת זבולון ביששכר ובין הצלחתו של זבולון.

בזה נסגר מעגל. על פי נוסח מרגליות של הסעיף בוויקרא רבה, נדונה בו רק ההופעה של זבולון בכתוב לפני יששכר האח הגדול, ואין שום התייחסות להצלחתו של זבולון. על פי נוסח G6 המנסח השתמש בכתוב פעמיים, פעם אחת ללמד שזבולון נזכר ראשון, ופעם שנייה ללמד שיש לזבולון שכר על תמיכתו ביששכר, וניסיתי להוכיח שזו הגרסה המקורית של ויקרא רבה. העיון במדרש בראשית רבה מוסיף עוד סיבה להסיק כך, שכן גם בו שילב המנסח יחד דיון בהזכרת זבולון לפני יששכר ודיון בהצלחתו של זבולון בגלל תמיכתו ביששכר. עצם קיומו של שילוב זה בבראשית רבה – על פי כל הנוסחים – מחזק את המסקנה שכך היה גם בוויקרא רבה.

### עיונים טקסטואליים ג

בדברי רבי תנחומא בסעיף 18 קבע מרגליות במהדורתו את הנוסח 'אמ' ר' תנחומא כל מי שהוא יוצא לדרך ואינו מכוין את לבו למלחמה סוף שהוא נופל למלחמה.<sup>36</sup> דברים אלו תמוהים; על

34 מרגליות כבר ציין שהסופר של כ"י מינכן נהג להוסיף 'תוספות רבות עפ"י הבבלי' (מהדורת מרגליות, ג, עמ' xxxvii), וראו רשימתו החלקית שם. גם קטעי מדרש מחיבורים אחרים הכניס סופר זה לתוך ויקרא רבה. וראו: מיליקובסקי, ויקרא רבה פרשה ל (לעיל הערה 2), בייחוד עמ' 271–272, 278–279; הנ"ל, ויקרא רבה פרשה כ (לעיל הערה 22), בייחוד עמ' 238.

35 ראו להלן הערה 58.

36 הגרסה 'יוצא לדרך' מופיעה בכל עדי הנוסח הישירים מלבד אלו הנזכרים בהמשך הדיון.

פי נוסח זה רבי תנחומא קבע שכל מי שיוצא למסע – מכל סיבה שהיא – ואינו מכין את עצמו למלחמה, ייפול למלחמה.<sup>37</sup> הייתכן שרבי תנחומא יעץ לכל מי שיוצא למסע לתכנן למלחמה? גרסה שונה מופיעה בכ"י אוקספורד, הספרייה הבודליאנית 51 Opp. Add. fol. (נויבאוואר 2335):<sup>38</sup> 'א"ר תנחומא כל היוצא למלחמה ואינו מכין לבו למלחמה סופו ליפול בה'. גם גרסה זו נראית קשה: האם בא רבי תנחומא לדבר אל הטיפש שיוצא למלחמה בלי שיש לו כוונה לצאת למלחמה?<sup>39</sup> יתרה מזו, כתב יד זה הוא מסוף המאה החמש עשרה או מתחילת המאה השש עשרה, והוא גרסה יחידאית של נציג אחד מן המשפחה הספרדית. על כן על פי כל קני המידה האפשריים, גרסה זו אינה יכולה להיחשב הגרסה המקורית.

נשאר לנו גרסת קטע הגניזה G6: '<...> תנחומא כל מי שהוא יוצא למלחמה ואינו מכין את לבו סוף שהוא נופל במלחמה'.<sup>40</sup> גרסה זו דומה מאוד לגרסת כ"י אוקספורד Opp. Add. fol. 51, ותוכן הצלע הראשונה בשניהם זהה: דברי רבי תנחומא אמורים במי שיוצא למלחמה ולא במי שיוצא לדרך. ברם נראה שההבדל בצלע השנייה משנה את משמעות הדברים: נוסח G6 הוא 'כל מי שהוא יוצא למלחמה ואינו מכין את לבו', ועצם הדבר שלא הוזכר למה הוא אמור לכוון את ליבו מביא אותי לפרש את ביטוי 'מכוון את לבו' כאן במשמעות: מתמקד (בדבר שנזכר קודם). לעומת זאת נוסח כ"י אוקספורד Opp. Add. fol. 51 הוא 'כל היוצא למלחמה ואינו מכין לבו למלחמה'; אומנם אפשר לפרש נוסח זה בדומה לפירושו של נוסח G6, אף אפשר לפרשו גם כאומר שאין לו כוונה או מודעות לצאת למלחמה בצאתו אליה. נראה שהכפלת המילה 'מלחמה' אחרי הביטוי 'מכוון לבו' מטה את משמעות כ"י אוקספורד Opp. Add. fol. 51 יותר לכיוון

37 בנוסח מרגליות מופיע 'למלחמה' בעקבות כ"י לונדון, וכך גם בכ"י וטיקן 32 ebr. ובקטע הגניזה G2 לפני הגהה. לעומת זאת כ"י פריז 149 heb., קטעי הגניזה G2 (אחרי הגהה) ו-G6 והדפוס הראשון גורסים 'במלחמה'; בדומה להם כל כתבי היד של המשפחה הספרדית גורסים 'בה'. מרגליות ציין לדברי ליברמן, שכלל היגד זה בין דוגמאותיו בחלק ממאמרו שיש לו כותרת המשנה 'ל-ב'. ראו: ש' ליברמן, 'על בטיים אשר בשרידים מספר המעשים', גנוז קדם, ה (תרצ"ד), עמ' 183. איני בטוח שהדברים מוכרעים. אומנם בכתבי היד הגורסים 'יוצא למלחמה' בתחילת המשפט בוודאי הנפילה היא במלחמה (ואכן אין שום עד נוסח הגורס 'יוצא למלחמה' ויש לו למ"ד אחרי 'נופל'), אבל בכ"י לונדון ובכ"י וטיקן 32 ebr., הגורסים 'יוצא לדרך', נראה לפרש שהוא אכן נופל למלחמה, כלומר פתאום בא מולו אויב ונלחם בו, ואין הדברים מכוונים לתבוסה במלחמה. ברור שבהקשרים לא מעטים אין הבדלי משמעות בין 'במלחמה' ובין 'למלחמה' – וראו לדוגמה מה שהעיר מ' כהנא במהדורתו לספרי במדבר פב (עמ' 199, שורה 3), ובפירושו (עמ' 562, הערה 12); כוונתי רק להדגיש שלפעמים הבדלי המשמעות ניכרים הם.

38 סימנו במהדורה הסינופטית – OX51, ובמהדורת מרגליות – ב.

39 ברם גרסה זו אפשר להסבירה, וראו בהמשך הדיון.

40 ילקוט שמעוני (משלי תתקלה) גורס: 'אמר ר' תנחום כל מי שהוא יוצא למלחמה אם אינו מכין את לבו סוף שהוא נופל בחרב' (מובא במדור חילופי נוסחאות במהדורת מרגליות), ונראה שהנוסח הוגה במהלך המסירה מ'לדרך' ל'למלחמה' ומ'במלחמה' ל'בחרב'. יש לציין שמובאה זו מוויקרא רבה – שם החיבור מופיע בילקוט שמעוני בתחילתה – מעוררת תהיות וקשיים: סדר היחידות הקטנות שונה מכל עדי הנוסח האחרים. לא הצלחתי להבין את ההיגיון שעמד ביסוד השינויים, אם היה כזה. גרסת כ"י מינכן שווה לגרסת G6 מבחינת התוכן, אבל שונה מאוד בניסוח.

המשמעות השנייה. מכל מקום נוסח G6 בוודאי מדבר באדם שיוצא למלחמה ואינו מתמקד בה כדבעי – הוא ייפול במלחמה, כלומר ינוצח.<sup>41</sup>

הוכחה טקסטואלית שהגרסה המקורית בדברי רבי תנחומא הייתה 'יוצא למלחמה' ולא 'יוצא לדרך' עולה מהמשך הסעיף בוויקרא רבה: 'אבל שבטו שלזבולון בין מתכוונין ובין שאין מתכוונין יוצאין למלחמה ונוצחין'.<sup>42</sup>

ראוי לעיין אף בדברי מדרש הגדול על בר' מט 14:43 'אלא בשעה שאדם יוצא למלחמה ואינו מכוין לבו הוא נופל', נוסח התומך באופן מובהק בנוסחו של קטע הגניזה G6. מכיוון שדבריו אלו של מדרש הגדול מוסבים על שופ' ה 18, ברור שאין הם תלויים בדברי ויקרא רבה אלא במקור מדרשי אבוד.

על פי הניתוח שהצגתי עד עתה, נראה לי פשוט מדוע שינה הסופר הלז את הנוסח 'יוצא למלחמה' לנוסח 'יוצא לדרך'. הוא הבין את הביטוי 'מכוון את לבו' שהופיע בנוסח המקורי של ויקרא רבה כפי שהצעתי להבין את הנוסח 'מכוין לבו למלחמה' בכ"י אוקספורד Opp. Add. fol. 51, כלומר להיות ער שהוא במצב מלחמה, ועל יסוד הבנה מוטעית זו הגיע למסקנה המוצדקת שלא ייתכן שבעל המדרש מדבר על אדם הנמצא באמצע לחימה ואינו מודע לכך. לכן כדרכו לא היסס לשנות בחזוקה את נוסח; כך פתר בעיה (מדומה) אחת, ולא שם לב שיצר בעיה קשה אחרת.

אם כן הן נימוקים פנימיים הן נימוקים טקסטואליים מלמדים שגרסת G6 היא הגרסה המקורית של ויקרא רבה, ושכל כתבי היד מלבד G6 גורסים נוסח משני ושגוי.<sup>44</sup>

41 השוו 'ר' אחאי אומ' משם ר' יהודה אם כיון את לבו בפרק הראשון אע"פ שלא כיון לבו בפרק האחרון יצא' (תוספתא, ברכות ב, ב [מהדורת ליברמן, עמ' 6]) – הקורא מודע שהוא קורא את הפרק האחרון, אבל אם אינו מתמקד בו, אין הוא מכוון את ליבו. המשמעות הזאת שבתוספתא כאן היא המשמעות הנפוצה בספרות חז"ל.

42 זה הנוסח במהדורת מרגליות, וכך גורסים כל עדי הנוסח השייכים למשפחה האיטלקית (מלבד כ"י מינכן) וקטע הגניזה G6; לעומתם כתבי היד השייכים למשפחה הספרדית גורסים: 'אבל שבט זבולון בין מתכוין ובין שאינו מתכוין יוצאין ונוצחין', תיקון שכנראה בא לפתור את הסתירה בין משפט זה ובין הגרסה 'יוצא לדרך' שבתחילת דברי רבי תנחומא.

43 מהדורת מרגליות, עמ' תתמו.

44 כ"י מינכן מציג גרסה נכונה מבחינת התוכן, אך הנוסח משני ולא מקורי; כך לשונו: 'בנוהג שבעולם אדם יוצא למלחמה אם מכוון נוצח ואם לאו נופל'. ייתכן שגרסה זו תומכת בגרסת G6, אך הדברים אינם מוכרחים. יושם לב לכשל הלוגי בדברי כ"י מינכן: אם כל אדם שמכוון את עצמו מנצח, משמעות הדבר היא שאם שני אנשים מכוונים את עצמם ונלחמים זה בזה, שניהם מנצחים. לפי הנוסח שבכל שאר כתבי היד כתוב רק שאדם נופל אם אינו מכוון את ליבו, אבל לא שהוא מנצח אם הוא מכוון את ליבו.

## עיונים טקסטואליים ד

העיון הרביעי הוא בסעיף האחרון של הפתיחתא, סעיף 19. במקרה זה נוסח מרגליות דומה לנוסח G6, ולכן בראשית דבריי לא אצטט את נוסח מרגליות אלא את נוסח כ"י לונדון, שהוא כתב היד ששימש יסוד למרגליות במהדורתו: 'דרש ר' יהודה בן פזי מי יגלה עפר מעיניך אדם הראשון שלא יכולתה לעמוד על ציווייך שעה אחת והרי בניך ממתניין לערלה שלש שנים'.<sup>45</sup> לעומת זאת קטע הגניזה G6 גורס: 'כן דרש יהודה בן פדיה מי <...> אדם הראשון שלא יכולתה לעמוד בציוויך <...> יך ממתניין לעורלה שלוש שנים'.<sup>46</sup> ההבדל הנכבד היחיד הוא בשם אביו של הדרשן: כ"י לונדון וכל עדי הנוסח האחרים – מלבד כ"י מינכן – גורסים: 'פזי', קטע הגניזה G6 גורס: 'פדיה', וכ"י מינכן 117 – 'פדאיה'.<sup>47</sup>

מרגליות הסביר בהערה מדוע הגיה נגד נוסח היסוד שלו, כ"י לונדון: 'והגהתי "בן פדיה" עפ"י כת"י כ ועפ"י המקבילות, וכן מוכח, שהרי בן פדיה (ולא בן פזי) היה בן אחותו של בר קפרא (מעילה ד, ב)'.<sup>48</sup> הדברים מפורשים יותר בבראשית רבה צד, א (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1175): 'אמ' ר' יהושע בן לוי חזירתי על כל בעלי הגדה שבדרום שיאמרו לי פסוק זה ולא אמרו לי, עד שעמדתי עם יהודה בן פדיה בן אחותו שלבן הקפר'. אוסיף שהשם המופיע בבבלי מעילה אינו 'בן פדיה' אלא 'בר פדת' בדפוסים ובכמה כתבי יד ו'בר פדא' בכתבי יד אחרים.<sup>49</sup> לעומת זאת רבי יהודה בן פזי, שנקרא בבבלי לעיתים תכופות רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי, ואף נקרא רבי יהודה (או: יודן) ברבי סימון, חי בדור הרביעי של אמוראי ארץ ישראל, ולא ייתכן שהיה בן אחות של בר קפרא.<sup>50</sup> השאלה המעניינת היא כיצד קרה שהרוב הגדול של כתבי היד של ויקרא רבה גורסים גרסה שגויה בעליל.

הגרסה 'יהודה בן פזי' אינה אלא תיקון מדומה,<sup>51</sup> דוגמה מאלפת למעתיק שהיה בטוח בכוחו,

45 בכ"י לונדון באות שתי קריאות משובשות, ותיקנתי אותן במובאה על פי כתבי יד אחרים: את הקריאה 'עיניך' תיקנתי ל'מענייך', ואת 'בשעה' תיקנתי ל'שעה'. בהמשך יובה הסברו של מרגליות לסטייתו מנוסח כ"י לונדון.

46 האותיות דל"ת ויו"ד בשם פדיה אינן נראות במבט ראשון, אך בעקבות העיון בתצלום שבאתר פרידברג, השתכנעתי שזו הקריאה הנכונה.

47 מבחינה מהותית – אך לא טקסטואלית – גרסה זו זהה לגרסת כ"י G6; האל"ף באמצע המילה היא סימן אורתוגרפי.

48 מהדורת מרגליות, עמ' תקעב, הערה לשורה 1. הגהה זו כבר הציע רבי דוד לוריא, בחידושיו למדרש רבה על אתר (הבאים בדפוס וילנה של מדרש רבה), על פי המקבילות.

49 אין זו הגהה שעשה מרגליות על פי כ"י מינכן אלא הגהה מסברה על פי המקבילות, שכן כאמור בכ"י מינכן נכתב 'פדאיה'. על הדמות הנקראת בר פדא בבבלי ובר פדיה במקורות הארץ ישראליים ראו: ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 163.

50 ראו עליו: אלבק, מבוא לתלמודים (שם), עמ' 329–330.

51 לדעתי לאור כל השינויים האחרים שהראיתי, סביר ביותר ששינוי גרסה זה נעשה במודע ובמכוון, ואין כאן מה שקוראים אשגרה (ביטוי שלדעתי בדרך כלל אינו מסייע להבין את הקריאה המשנית) או טעות בהעתקה,

אך ידיעותיו לא התקרבו למידת הביטחון העצמי שלו. מעתיק זה – כלומר מעתיק הטופס של ויקרא רבה שהוא אב-הטיפוס של המשפחה האיטלקית, ושדרך זו או אחרת השתלשלו ממנו כל עדי הנוסח השלמים של החיבור – הכיר מספרות חז"ל את השם יהודה בן פזי אך לא את השם יהודה בן פדיה,<sup>52</sup> השתכנע שהגרסה שלפניו, 'יהודה בן פדיה', היא שיבוש גרפי של הגרסה המקורית, 'יהודה בן פזי', ותיקן בהתאם.

אביא תמיכה נוספת – אף שאין בה צורך – למקורותיה של הגרסה 'יהודה בן פדיה' מן המקבילה לקטע זה בבראשית רבה כא, ז (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 202): כל עדי הנוסח גורסים 'יהודה בן פדיה'.<sup>53</sup> יש אף רגליים לומר שהקטע בבראשית רבה אינו רק מקבילה לוויקרא רבה אלא שאול מוויקרא רבה, כלומר מנסח הפסקה בבראשית רבה השתמש בוויקרא רבה.<sup>54</sup> אם כן הראיה מוצקה אף יותר.

זרימת המשפטים בקטע זה של ויקרא רבה אינה נטולת קשיים. יש בקטע שלושה מדברים. תחילה דרש רבי יהודה בן פדיה, והוא הדובר הראשון; אחר כך העיד רבי הונא, הוא הדובר השני, שהדובר השלישי, בר קפרא, אמר 'פה דרש יהודה'; ובסוף הקטע בא ציטוט וי' יט 23: 'וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל'.<sup>55</sup> מיהו הדובר שציטט את הפסוק? על פי סדר

סוגי שגיאות הנעשים שלא במגמה ליצור גרסה אחרת, וראו מה שכתבתי בתחילת המאמר ('ענייני הקדמה'). ובכל זאת אכן יש היבט של טעות בהעתקה בנדון שלנו, לא טעות של הסופר עצמו בהעתקה, אלא שהוא שיער שסופר קדום ממנו טעה בהעתקה ובמקום 'פזי' כתב 'פדיה', ולכן הרשה לעצמו 'לתקן' את 'פדיה' ל'פזי'.

52 אומנם השמות בר פדא ובר פדיה מופיעים כמה עשרות פעמים בספרות חז"ל, אך השם יהודה בן פדיה מופיע פעמים בודדות בלבד.

53 הוכחה על פי קטע מקביל חשופה לטענה העקרונית שכתבתי היד הגורסים כמו הקטע המקביל אינם שומרים את הגרסה המקורית, אלא שבמהלך מסירתם 'תוקנו' על פי הקטע המקביל. לדעתי בדרך כלל זו טענה חלשה, אך קשה להוכיח את הדברים. אם דבריי בהמשך נכונים, אין זה נוגע לענייני.

54 תמיכה להצעה זו תובא להלן.

55 למען השלמות ראוי לציין שהסופר של קטע הגניזה G6 (או של אחד מאבותיו) שגה בהבנתו את תפקידו של פסוק זה בוויקרא רבה: במקום לראות בפסוק סיום של הפתיחתא הוא ראה בו כותרת של הקטע העוקב. הדבר ברור למדי, שכן אחרי המילים 'יהודה בן אחותי' הוא השאיר כחצי שורה ריקה, סימן מובהק של סיום קטע, ואת תחילתו של הפסוק רשם באמצע השורה הבאה והשאיר את תחילתה של השורה וסופה ריקים, סימן מובהק לכותרת לקטע חדש. הסופר רשם 'ס' (האות סמ"ך וקו מעליה) לפני הבאת הפסוק, ואני משער שהכוונה ל'סדר', כלומר כאן מתחילה התייחסות ליחידה חדשה מן התורה – אם כי קו זה למעלה אינו וזה לסימן הגרפי הרגיל אצל סופר זה לציין קיצור מילה. תופעה זו – הבאת חלק מפסוק עם 'ס' לפניו אחרי השארת רווח – חוזרת עוד שלוש פעמים בשרידי קטע הגניזה G6 שלפנינו, ובכל שלושת המקומות האלה מדובר בתחילת פרשה – פרשות ח, יב, טו. האפשרות שגרסת G6 נכונה ומקורית אינה ראויה כלל לדיון; הנימוקים לשלילתה מוחלטים. קודם כול, ברור בעליל שלקטע הבא לפני 'ס' כי תבאו אל הארץ ונטעתם' יש ויקה לאותה יחידה מן התורה שלקטע הבא אחרי מילים אלו: לא ייתכן אפוא שיש כאן פרשה חדשה. יתרה מזו, בכל שלושת המקומות האחרים שתופעה זו חוזרת בהם צוין במפורש סיומה של הפרשה הקודמת: 'חסל פרש' ו'; 'חסל פרש' י"א; 'חסל פ' י"ד, וכאן אין ציון כזה (ואלה סימני המדף של קטעי הגניזה האמורים השייכים לכ"י G6: המעבר מפרשה ז לפרשה ח – כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה

המשפטים נראה שהפסוק מיוחס לרבי הונא או לבר קפרא, אך אין הדבר אפשרי על פי הגיונו של הקטע: בדברי שניהם – מימרה אחת שאמר רבי הונא בשמו של בר קפרא – באה רק הערכה חיובית לדרשתו של יהודה בן פדיה, ולא מתאים לצטט בהקשר זה את הפסוק הדיני עורלה. ובאמת ברור שיהודה בן פדיה הוא שציטט את הפסוק, שתפקידו להיות ראיה מן הכתוב לדבריו 'והרי בניך ממתנין לערלה שלש שנים'. הפסוק הועבר ממקומו המקורי – צמוד לדברי יהודה בן פדיה – לסוף הקטע, מפני שפתיחתא על פי מתכונתה הקלסית חייבת להסתיים בציטוט פסוק מתחילת קריאת התורה של אותה השבת. הדברים ברורים ופשוטים.

מה קרה לציטוט של ו' יט 23 בבראשית רבה? במהדורת תיאודור-אלבק הוצג הקטע כך: 'דרש יהודה בן פדיה מי יגלה עפר מעיניך אדם הראשון שלא יכולתה לעמוד בציוויך אפילו שעה אחת והרי בניך ממתנין לערלה ג' שנים "שלוש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל" (ו' יט 23) אמר ר' הונא כד שמע בר קפרא כן אמר יפה דרשתה יהודה בן אחותי'. נוסח זה נראה מעולה: הפסוק מספר ויקרא הוצמד לדברי יהודה בן פדיה, כפי שהגיון הקטע דורש, ואינו מופיע בסוף הפסקה, שהרי בבראשית רבה קטע זה אינו חותם פתיחתא. כך גורסים כ"י לונדון, שהוא היסוד למהדורת תיאודור-אלבק, ועוד שלושה עדי נוסח. ואולם בכתב היד החשוב של בראשית רבה, כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 60, ebr.<sup>56</sup> ובעוד שבעה כתבי יד הפסוק מופיע – נוסף על ציטוטו צמוד לדברי יהודה בן פדיה – גם בסוף הקטע: 'א' ר' חונא כד שמע בר קפרא כך א' יפה דרשת יהודה בן אחותי "כי תבואו אל הארץ ונטע' כל עץ מאכל" (ו' יט 23)'.<sup>57</sup>

אם כן ברור למדי שהפסוק הופיע פעמיים כבר בנוסח המקורי של הקטע: הרי אף לא סופר אחד היה מוסיף מובאה של הפסוק בסוף הקטע, ואילו השמטתה בידי סופרים רבים מתקבלת מאוד על הדעת. המסקנה המתבקשת היא אפוא שמנסח הקטע בבראשית רבה לקח אותו ממדרש ויקרא רבה, ובו צוטט הפסוק בסוף, כאמור בגלל צורכי התבנית של הפתיחתא. למנסח של בראשית רבה לא הפריעה הופעה זו של הפסוק, והוא לא השמיטה, אלא רק ציטט את המשכו של הפסוק צמוד לדברי יהודה בן פדיה, כדי שכולם יבינו את דבריו. כצפוי סופרים אחדים, שבצדק לא ראו צורך בציטוט השני, השמיטו אותו.

T-S Misc 36.119, 1r; המעבר מפרשה יא לפרשה יב – כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S C2.162, 1v; המעבר מפרשה יד לפרשה טו – שם). אם כן יש להסיק כאמור שהסופר הבין את מטרת הפסוק באופן שגוי. המסקנה שסופר כ"י G6 שגה מדי פעם אין לה חשיבות לענייני, וראו לעיל הערה 9. ואלה שמונת כתבי היד הגורסים את הפסוק אף בסוף הקטע: כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית. Heb. 5977 24°; כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית 515 8° Heb.; כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 16,406; כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה 97 Cod. hebr.; כ"י אוקספורד, הספרייה הבודליאנית 3 Opp. Add. fol.; כ"י אוקספורד, הספרייה הבודליאנית 51 Opp. Add. fol.; כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית הרוסית פירקוביץ 241 I; כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 60 ebr. בכתב היד החשוב ביותר של בראשית רבה, כ"י וטיקן 30 ebr., לא שרדה פסקה זו.

57 הנוסח על פי כ"י וטיקן 60 ebr.

סביר מאוד אפוא להסיק שבראשית רבה תלוי בוויקרא רבה,<sup>58</sup> ולכן העובדה שכל עדי הנוסח של בראשית רבה גורסים 'יהודה בן פדיה' תומכת במסקנה שכך גרס גם מדרש ויקרא רבה.

### הסיומת של הפתיחתא וזיקתה לשאר הפתיחתא

הקטע שזה עתה דנתי בו ראוי לדיון נוסף לא מן ההיבט הטקסטואלי אלא מן ההיבט העריכתי. כפי שכתבתי בתחילת דבריי, בעיקרה של הדרשה הביטוי 'עץ חיים' משמש כמטפורה ומכוון לתורה, ולעומת זאת סוף הפתיחתא מדבר על עצים אמיתיים, ומשבח את ישראל ש'ממתנינם לערלה שלש שנים'. כלל לא ברור כיצד נוצר הקשר בין שני החלקים.<sup>59</sup>

דומה שדברי יהודה בן פדיה הובאו כאן על ידי מנסח הפתיחתא כדי ללמד בדרך ההרמוז על מכלול קישורים בין פסוקי מקרא, מכלול שלם יותר מאשר מוזכר במפורש. לפני דברי יהודה בן פדיה בתחילת הקטע ראוי להיזכר בפסוק מרחוק שבראש הפתיחתא, 'עץ חיים היא למחזיקים בה ותמכיה מאשר' (מש' ג 18), ובסוף הקטע בא הפסוק מן הפרשה, 'וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל' (שם יט 23). הזיקה בין שני פסוקים אלו נוצרה על ידי פסוק שלישי, הרמוז בדברי יהודה בן פדיה, 'יצמח ה' אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע' (בר' ב 9), שיש בו גם צמד המילים 'עץ' ו'מאכל', המופיעות בפסוק מן הפרשה, וגם צמד המילים 'עץ' ו'חיים', המופיעות בפסוק מרחוק. דברי יהודה בן פדיה הם כעין דבר אחר: עד כאן דרשה הפתיחתא את המילים 'עץ חיים' ממשלי כדי ללמד שלימוד תורה והחזקת התורה נותנים לאדם חיים, ועתה היא מלמדת שעץ מאכל הוא עץ חיים. אדם הראשון לא שמר את ציווי ה' על אודות עץ המאכל, ולכן הוא לא היה עץ חיים בשבילו, אבל בני ישראל שומרים על הלכות עורלה, ועץ העורלה הופך אפוא לעץ חיים.<sup>60</sup>

58 הזיקה שבין בראשית רבה ובין ויקרא רבה נדונה בידי בשני מאמרים: 'ויקרא רבה ובראשית רבה: עיון מחדש בקטעים מקבילים', סידרא, כד–כה [מוקדש לכבודו של מייסד סידרא ועורכו הראשון פרופ' צבי אריה שטיינפלד] (תש"ע), עמ' 237–266; הנ"ל, גלגולי מסירה (לעיל הערה 2).

59 מרגליות העיר על כך וכתב: 'ורופף כאן הקשר בין דרשה זו למאמרים הקודמים, שדרשו ונטעתם כל עץ על עץ התורה והחזקתה, ודרשה זו מפרשת נטיעת עץ כפשוטו של מקרא לענין ערלה' (מהדורת מרגליות, עמ' תקעב, הערה לשורה 1). ואולם לא נראה לי שבמאמרים הקודמים דורשים את 'עץ' שבפסוק בוויקרא – אף לא בדרשה רמוזה או מובלעת – על עץ התורה; ההתייחסות במאמרים הקודמים היא רק לפסוק ממשלי. ובכל זאת בסמוך אציע שדווקא יש זיקה קרובה בין הרוב הגדול של הדרשה ובין סיומה, למרות ההבדל בהבנת המילה 'עץ'.

60 הקשר בין דרשה זו לדרשות הקודמות (ראו בהערה הקודמת) פשוט – כולן מיוסדות על הפסוק מרחוק. דרך זו של בניית פתיחתא נפוצה למדי: תחילה דרש הדרשן את הפסוק מרחוק בדרך מסוימת או בכמה דרכים, ולבסוף הביא דרשה נוספת על הפסוק מרחוק שאין לה קשר רעיוני אף לא לאחת מן הדרשות הקודמות,



## עיונים טקסטואליים-עריכתיים

העיונים הטקסטואליים-עריכתיים שבהמשך חוזרים לתהיות שהעליתי בתחילת המאמר; כדי לדון בתהיות אלה אנסה לשחזר מה גרס המנסח המקורי של קטע זה בוויקרא רבה, וכיצד פעל הסופר הלז.<sup>61</sup>

שינויי הנוסח בסדר הקטעים בין כל כתבי היד השלמים לקטע הגניזה G6 נראים היטב בטבלת ההשוואה שבנספח: בנוסח מרגליות הקטע 'נכשל אדם בעבירה' והקטע הצמוד לו 'אילו נאמר' (סעיפים 7-8) באים לפני קטע 'למד ולימד' (סעיף 10), ואילו בנוסח קטע הגניזה G6 בא קודם קטע 'למד ולימד' (סעיף 10), ואחר כך 'נכשל אדם בעבירה' ו'אילו נאמר' (סעיפים 14-15).

לפני שאנסה לשחזר מה הביא לשינויים אלו, ראוי להדגיש ששינויים רבים שעשה הסופר הלז עמידים למדיי בפני ביקורת – כאשר לפני הלומדים עומד רק הנוסח שיצר הסופר הלז. כאמור נוסח זה היה הנוסח הבלעדי כמעט שהתגלגל ברחבי אירופה וצפון אפריקה, ואין פוצה פה ומצפצף. רק כאשר התגלה נוסח אחר, נחשפו ממדי השינויים שהתחוללו בדברי המדרש המקוריים.<sup>62</sup> משמעות הדבר היא שלא נצפה למצוא בנוסח של כל כתבי היד קריאות קשות בעליל.

נראה שהמפתח להבנת הדברים הוא בשינוי הגרסה הקטן שבסעיף 13: מרגליות הדפיס 'והדין עץ חיים היא',<sup>63</sup> ועל פי גרסה זו הפסוק ממשלי הוא הכתוב השלישי – 'ואית ליה תלתא קריין' (סעיף 12) – שהובא כדי לאשש את מימרתו של רבי חייא בר אבא 'עתידי הקב"ה לעשות צל וחופות לבעלי המצות אצל בני תורה בגן עדן'.

לעומת זאת בקטע הגניזה G6 במקום 'והדין' באה גרסה שונה לחלוטין – 'ד' א' [דבר אחר]. אין בנוסח זה המשפט המקדים 'ואית ליה תלתא קריין', ובהמשך לדברי רבי חייא בר אבא הובאו

ומתוך דרשה זו יצר את הויקה לפרשת השבוע. מה שייחודי במקצת במקרה הנדון כאן הוא הכרעת המנסח שלא להתייחס במפורש לפסוק מרחוק.

61 אומנם לדעתי בנדון כאן קטע הגניזה G6 מקיים את הנוסח המקורי (ביותר שאפשר לשחזר על פי התעודות הקיימות), אך פעולת שחזור נדרשת בגלל האופי המקוטע של נוסח זה.

62 רעיון זה הביע המלומד הנוצרי איש הרנסנס ארסמוס, לפני קצת פחות מ-500 שנה, בעוסקו בפתגם של אריסטו שלדעתו הייתה בו שגיאה: 'הסכמת כתבי היד לא תפתיע את מי שיש להם אפילו ניסיון מועט בהערכה ובהשוואה של כתבי יד. לעיתים קרובות קורה ששגיאה הבאה באב-טיפוס אחד, אם יש לה רק חזות מטעה של אמת, מפיצה את עצמה בכל הספרים שהופכים להיות כביכול הצאצאים שלו' (מצוטט אצל: S. Timpanaro, *The Genesis of Lachmann's Method*, ed. and trans. G. W. Most, Chicago, IL and London 2005, p. 49). אף שאין זו כוונתו המקורית של הפתגם הידוע 'שבשתא כיוון דעל על', ראוי להחילו כאן.

63 הגרסה 'והדין' על פי כ"י לונדון, כ"י וטיקן 32, ebr., קטע G2 והדפוסים; כתבי היד השייכים למשפחה ספרדית גורסים 'והדין קרייה (קראה)'; בכ"י פריז 149 heb. רק הפסוק מצוטט בלי מונח או מונחי הקדמה; ובכ"י מינכן אין מונח ואין פסוק.

לא שלושה פסוקים אלא שניים. לפי גרסה זו עניין חדש מתחיל בציטוט הפסוק 'עץ חיים', ואין לו ולא כלום עם דברי רבי חייא בר אבא הקודמים. עד עתה הובאה מערכת אחת הדורשת את 'עץ חיים היא למחזיקים בה' על לומדי תורה ומחזיקי לומדי תורה, ועתה מובאת מערכת אחרת, שאף היא דורשת את 'עץ חיים היא למחזיקים בה' על לומדי תורה ומחזיקי לומדי תורה, מערכת שהגיעה כנראה בצינור מסירה שונה.<sup>64</sup>

שתי המערכות התפתחו במקביל. בשתיהן קודם בא קטע המהלל את העיסוק בתורה: במערכת הראשונה בא המשל על המלך הנותן קמע לבנו, והקב"ה אומר 'בני עיסוק בתורה ואין אתם מתייראין מכל בריה' (סעיף 5), ובמערכת השנייה בא עניין האדם הנכשל 'בעבירה שהוא חייב עליה מיתה', והמקבל עצה 'לך ויעסוק בתורה' (סעיף 14 בקטע הגניזה G6 וסעיף 7 בנוסח מרגליות).<sup>65</sup> אחר כך בא בשתי המערכות הקטע 'אילו נאמר' (סעיף 15 בקטע הגניזה G6 וסעיף 8 בנוסח מרגליות), וכך עובר המוקד מלימוד התורה אל החזקת לומדי תורה.

במערכת הראשונה בא עכשיו, בדברי רבי תנחום ברבי חייה ורבי חייה (סעיף 10), חידוד עניין החזקת לומדי תורה באופן כה קיצוני עד שחשיבותה עולה, בהיבטים מסוימים, על חשיבותו של לימוד תורה. ובסוף המערכת הראשונה (סעיף 11) – דברי רבי חייא בר אבא על השכר של בעלי מצוות, דהיינו בעלי צדקה.<sup>66</sup> בדברי רבי חייא בר אבא 'עתיד הקב"ה לעשות צל וחופות לבעלי המצוות אצל בני תורה בגן עדן' אין בעלי המצוות מוזהים כמחזיקי לומדי תורה. יתרה מזו, אחד הפסוקים הבאים בוויקרא רבה כדי לאשש את דברי רבי חייא בר אבא, 'אשרי אנוש יעשה זאת וכן אדם יחזיק בה' (יש' נו 2), אמור למילים המפורשות של פסוק הקודם – 'כה אמר ה' שִׁמְרוּ מִשְׁפַּט וְעֲשׂוּ צְדָקָה' (שם 1), ובהקשר המקראי שם אין אפילו רמז קל ללימוד תורה.<sup>67</sup>

בכל זאת הזכרת קבלת שכר של בעלי המצוות אצל בני תורה יכולה להביא את קוראי המדרש להניח שהדברים אמורים בבעלי מצוות מחזיקי בני תורה. לדעת רבי חייא בר אבא רק רצה להביע את דעתו ששכר נותני צדקה דומה לשכר בני תורה, אבל נראה שמי ששילב יחד

64 ייתכן שמנסח הפתיחתא הוא שיצר את שתי המערכות מתחילה במקביל. אך אם כן תמוה מדוע הביא פעמיים את הקטע 'אילו נאמר'.

65 המילים 'לך ויעסוק בתורה' – המביעות בצורה חדה וברורה את היבט ההקבלה בין שני הקטעים – נעדרות לחלוטין בנוסח מרגליות: הסופר הלז כנראה לא היה ער להקבלה, ולא ראה במילים 'לך ויעסוק בתורה' תיאור מדויק של ההמשך 'אם היה למוד לקרות דף אחד יקרא שני דפין', ולכן השמיטן.

66 בארמית נפוצה מאוד המשמעות צדקה למילה 'מצווה', והיא משמשת במשמעות זו גם בעברית. ראו לדוגמה: ויקרא רבה ה, ד (מהדורת מרגליות, עמ' קיא, שורה 1); לד, ד (מהדורת מרגליות, עמ' תשעט, שורה 7); לד, יד (מהדורת מרגליות, עמ' תתו, שורה 1); לו, ו (מהדורת מרגליות, עמ' תתנו, שורה 3) – הדוגמה הראשונה בעברית, וכל השאר בארמית.

67 מנגד הפסוק 'כי בצל החכמה בצל הכסף' (קה' ז 12), הבא בכל המקבילות (ראו לעיל הערה 20), נדרש בבבלי, פסחים נג ע"ב, על אישים המביאים פרנסה לתלמיד חכמים. הפסוק 'אשרי אנוש יעשה זאת' אינו מופיע בשתי המקבילות, אבל קשה לשער שסופר בימי הביניים הוסיף אותו.

את הקטע 'למד ולימד' ואת הקטע 'צל לבעלי מצות' גרס שבעלי המצוות כאן הם מחזיקי לומדי תורה.<sup>68</sup>

כאמור המערכת השנייה מתחילה בציטוט השני של הפסוק מרחוק ובמדרשו, הקטע 'נכשל אדם בעבירה'. אחר כך, כמו במערכת הראשונה, בא הקטע 'אילו נאמר' (סעיף 15 בקטע הגניזה G6 וסעיף 8 בנוסח מרגליות), המעביר את מוקד העניין אל החזקת לומדי תורה. והמשך הפתיחתא, עד דרשת יהודה בן פדיה (סעיפים 16-18), עוסק בענייני שכר של מחזיקי תורה.

הסופר הלז לא ראה בקטע 'נכשל אדם בעבירה' מדרש ראוי על הפסוק 'עץ חיים היא למחזיקים בה', החליט שסדר הקטעים השתבש, והעביר את קטע 'נכשל אדם בעבירה' ואת הקטע הצמוד אליו 'אילו נאמר' למקום מוקדם יותר בפתיחתא. כך יוצא ששני הקטעים המדברים על חשיבות לימוד תורה – 'מלך שאמר לבנו' (סעיף 5) ו'נכשל אדם בעבירה' (סעיף 7) – קרובים (אבל לא צמודים) זה לזה, ולכל אחד צמוד הקטע 'אילו נאמר', המזכיר במפורש הן את לימוד תורה הן את החזקת לומדי תורה.

בהמשך פעולותיו פתר הסופר הלז בצעד מבריק את מונח הפתיחה למערכת השנייה 'ד' א" כשיבוש של 'והדין', ושינה את מספר הפסוקים התומכים בדברי רבי חייא בר אבא משניים לשלושה. בוויקרא רבה נוסח מרגליות המילה 'והדין' מופיעה כמונח פתיחה לפסוק אחרון ברשימת פסוקים עוד פעמיים, ושתייהן בפרשה הקודמת, פסקה א (מהדורת מרגליות, עמ' תקנ) ופסקה ו (מהדורת מרגליות, עמ' תקס), ועל פיהן הגיה כאן הסופר הלז.

ואולם צעדים אלו של הסופר הביא לתנודתיות הרבה שתיארתי בתחילת המאמר, מן העיסוק בלימוד תורה לעיסוק בהחזקת לומדי תורה לעיסוק בלימוד תורה וחזור חלילה, תנודתיות שאינה הולמת את דרכו של דרשן.

על פי שחזורי את פעולותיו של הסופר הלז, הצעד הגורלי היה הכרעתו שהקטע 'נכשל אדם בעבירה' אינו יכול להיחשב מדרש על הפסוק 'עץ חיים היא למחזיקים בה'; כל שאר הצעדים נבעו ממנו. ראוי להתעמק יותר בקטע זה.

אכן בהשוואה למדרש הראשון על הפסוק 'עץ חיים היא למחזיקים בה', שכלול בו קמע של עץ שמחזיקים בו והוא מביא חיים, המרכיבים במדרש השני שיש להם זיקה לפסוק חיוורים מאוד. אין עץ ממשי, וההחזקה היא מטפורית בלבד. ההתמקדות בערכו ותועלתו של לימוד תורה נפוצה ביותר בספרות חז"ל, ואפשר אפוא להבין מדוע הכריע הסופר הלז שאין כאן מדרש על הפסוק ממשלי.

ואולם על פי מסקנתי הקודמת שקטע הגניזה G6 מקיים כאן את הנוסח המקורי של ויקרא רבה, אין ברירה אלא להסיק שהמנסח המקורי של ויקרא רבה התכוון להציג את קטע 'נכשל אדם

68 שני הקטעים באים יחד לא רק בוויקרא רבה כאן אלא גם בירושלמי ובקוהלת רבה (ראו לעיל הערה 20). איני רואה סיבה לחשוב שמדובר בהשאלה ספרותית.

בעבירה' כמדרש על הפסוק 'עץ חיים'. אחזק את המסקנה הזאת על פי עיון בשלבי ההתפתחות של מימרת רבי הונא.

בהערותיו למימרה זו ציין מרגליות למקבילות בשני חיבורים מימי הביניים: 'במנוה"מ שם: 69 אם נתקל אדם בעבירה מלאכי חבלה שוטנין אותו שנא' ותקרב לשחת נפשו וחייתו לממיתים מה יעשה וכו'. ובהלכות גדולות שם: 70 הרואה חלום ומתירא ממנו מה יעשה וכו'. הקטע ב'מנורת המאור' לקוח ממדרש תנחומא ואדון בו בהמשך. מעניין יותר הקטע מ'הלכות גדולות' שמרגליות הפנה אליו.

אותו הקטע מופיע – בשינויים מזעריים – בחיבור 'פרק צדקות', שפרסם שלמה אהרן ורטהיימר.<sup>71</sup> חיבור זה כשמו כן הוא – אוסף אמירות על אודות צדקה וחסד – ולרוב החומר שבו אין מקבילות בספרות חז"ל, אבל מבחינת הסגנון והדרך המימרות שבו דומות לקטעים הנמצאים ברבדים המאוחרים של ספרות חז"ל. ומכל מקום אין לפקפק באפשרות שמקורות קדומים יחסית כלולים בו. אצטט את הקטע על פי נוסח 'פרק צדקות':

אמר ר' הונא כל הרואה חלום ומתירא ממנו מה יעשה ישכים ויעסוק בתורה אם רגיל לשנות פרק אחד ישנה שנים אם רגיל לקרות דף אחד יקרא שנים אם אינו יודע לקרות יעשה עצמו כגבאי צדקה וכפרנסי ציבור ויחיה. אילו היה כתוב ארור אשר לא ילמד את התורה הזאת לא היתה תקומה לשונאי ישראל כאן אלא אשר לא יקים וגו'. ולא נאמר עץ חיים היא ללומדים בה אלא למחזיקים בה שנאמר עץ חיים היא למחזיקים בה וגו'.<sup>72</sup>

שתי נקודות חשובות עולות מהשוואת הקטע שבויקרא רבה לקטע שב'פרק צדקות' ובהלכות גדולות: (א) הנושאים הנדונים בהקשר שם ב'פרק צדקות' ובהלכות גדולות' חופפים לאלו של ויקרא רבה כאן – לימוד תורה,<sup>73</sup> מתן צדקה והחזקת לומדי תורה, אך דברי 'הלכות גדולות' ו'פרק צדקות' לא השתלשלו מן הקטע בוויקרא רבה; (ב) יש רגליים לומר שלשון 'פרק צדקות'

69 רבי ישראל אלנקאווה, מנורת המאור, ג, מהדורת ה"ג ענעלאוו, ניו יורק 1931, עמ' 234–235.

70 הלכות גדולות, מהדורת ע' הילדסהיימר, ברלין תרמ"ח–תרנ"ב, עמ' 635.

71 ש"א ורטהיימר, בתי מדרשות, ג, ירושלים תרנ"ה, עמ' כז. החיבור 'פרק צדקות' מופיע גם בהדפסה המחודשת של בתי מדרשות, א, ירושלים תשמ"ט, עמ' רלה–רלו; לקטע הנדון ראו: שם, עמ' רלה–רלו. ורטהיימר העתיק חיבור זה מכ"י אוקספורד, הספרייה הבודליאנית Heb. g. 8[5b] (נויבאואר וקאולי 2857); החיבור נמצא שם בדפים 43–47. ושמו מופיע בסופו: 'סליק פרק צדקות'.

72 נוסח 'פרק צדקות' קמאי יותר; ראו בהערה הבאה. מרגליות הפנה אל 'הלכות גדולות' על פי כ"י רומי, מהדורת הילדסהיימר (לעיל הערה 70); ראו גם: ספר הלכות גדולות, ג, מהדורת ע' הילדסהיימר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 380. קטע זה כלול ביחידה גדולה יותר החסרה בדפוס ונציה ש"ח ובעדי נוסח נוספים, ואינו חלק מנוסח 'הלכות גדולות' המקורי. ראו: א' שויקה, 'עיונים בספר הלכות גדולות: נוסח ועריכה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח, עמ' 162.

73 ב'פרק צדקות' כל המימרות הדנות בלימוד תורה דנות גם בענייני צדקה; לעומת זאת בהלכות גדולות' הוכנסו מימרות נוספות רק בעניין לימוד תורה.

ו'הלכות גדולות' 'הרואה חלום ומתירא ממנו מה יעשה' קמאי יותר מלשון ויקרא רבה 'נכשל אדם בעבירה שהוא חייב עליה מיתה בידי שמים מה יעשה ויחיה'.

כאמור היגד הקובע שלימוד תורה יציל אדם שעשה עוון שיש בו עונש מיתה בידי שמיים נראה שונה וזר; לעומת זאת היגד הקובע שלימוד תורה יביא תועלת לאדם הרואה חלום ומתירא תואם הרבה יותר לעולם המחשבתי והמעשי של חז"ל. למשל במימרתו המפורסמת של רבי יהושע בן לוי 'המהלך בדרך ואין עמו לוייה יעסוק בתורה [...] חש בראשו יעסוק בתורה [...] חש בגרונו יעסוק בתורה' וכו' (בבלי, עירובין נד ע"א) יעסוק בתורה משמש להגן מפני סכנה עתידה וגם לרפא מחלה קיימת.<sup>74</sup>

במקרים האלה הפעולה הנדרשת משפיעה באופן מיידי. מי שיש לו חלום המעורר יראה או חש ברע, צריך מוצא מייד, וחכמים קבעו שלימוד התורה הוא המוצא. לעומת זאת מימרת רבי הונא על פי נוסח ויקרא רבה מדברת על אדם שעבר עבירה שהוא חייב עליה מיתה בידי שמיים, ואין כאן צרה הקרבה ובאה או שכבר באה וצריכה יישוב מייד. אומנם העונש של מיתה בידי שמיים הוא צרה שתבוא על האדם, אך ההקשר ההגותי הוא המערכת הכללית של שכר ועונש פרטיים לכל אדם, והדעה שדווקא הכפלת תפוקת הלימוד היא שתציל את האדם מן הפורענות שגזר עליו האל מוקשה מאוד. חז"ל הכירו דרכים לפעול כדי לנסות להעביר את רוע הגזרה, אך הדגשת פעולה זו – לעומת כל הפעולות האחרות שיכול אדם לבצע – במסגרת של שכר ועונש אין לה לדעתי אח ורע בתורת השכר והעונש של ספרות חז"ל.

לפני המנסח המקורי של ויקרא רבה עמדו דברי רבי הונא כפי שהם ב'פרק צדקות' – אדם רואה חלום ומתירא ממנו. מסיבה לא ברורה – הקשורה כנראה לקרבה של המדרש 'אילו נאמר' על הפסוק 'עץ חיים' לדברי רבי הונא ב'פרק צדקות' – רצה המנסח להשתמש בדברי רבי הונא כעוד מדרש על הפסוק. ואולם הגנה מפני חלום המעורר יראה אינה בדיוק הבאת 'חיים', ולכן היה עליו לשנות את החלום לעונש מיתה מן השמיים. כך עולה שהחזקת התורה על ידי לימודה מצילים את האדם ממוות – כדברי הפסוק 'עץ חיים היא למחזיקים בה'.

לשון אחרת, לפנינו שתי מימרות של רבי הונא – אחת על אדם שנכשל בעבירה שהוא חייב עליה מיתה והאחרת על אדם 'הרואה חלום ומתירא ממנו' שבמקורן בוודאי אחת הן; זהותו של המוסר וזהותה של דרך הפעולה המוצעת לאדם הנדון מוכיחות זאת. אבל מדוע המיר מנסח משני מן הקצה אל הקצה את הבעיה של האדם, בין ש'נכשל בעברה' היה הנוסח הקמאי ובין ש'רואה חלום' היה הנוסח הקמאי? לדעתי הדרך היחידה להסביר את המעבר מן הבעיה האחת אל האחרת היא להניח ש'הרואה חלום' היה הנוסח הקמאי, ושהמנסח המשני, הוא הוא המנסח של הקטע בוויקרא רבה, שינה את הבעיה של האדם לעניין החיים והמוות – כדי שיוכל לחבר לדברי

74 בספרות חז"ל יש תפקידים דומים לתפילין, למוזות, לקריאת שמע ולאמירת פסוקים מסוימים. ראו:

G. Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge 2008, p. 368

רבי הונא את הפסוק 'עץ חיים'. כיוון שחיבור זה קיים רק בנוסח קטע הגניזה G6, עולה שהוא הוא הנוסח המקורי של ויקרא רבה.

דומה שעדות לבעייתיות שבדברי רבי הונא על פי נוסחם בוויקרא רבה אפשר למצוא בקטע התנחומאי הנזכר, וזה לשונו:

אמר ר' הונא אם נתקלקל אדם בעבירה, מיד מלאכי חבלה סוטנין אותו, שנאמר 'ותקרב לשחת נפשו' (איוב לג 22), מה יעשה אדם יעסוק בתורה ויתקיים, ואם אינו יודע לשנות יקרא, ואם אינו יודע לקרות, יחזק בתורה ויחיה, שנאמר 'עץ חיים היא למחזיקים בה' (משלי ג 18), שאם לא היה בן תורה יהא מחזיק בסופר<sup>75</sup> ובמשנה שהן מלמדין תורה, והוא זוכה לחיות, שנאמר 'עץ חיים היא למחזיקים בה'.<sup>76</sup>

סביר להסיק שמנסח הקטע בתנחומא שינה את לשון ויקרא רבה 'נכשל אדם בעבירה שהוא חייב עליה מיתה בידי שמים' ללשונו 'אם נתקלקל אדם בעבירה מיד מלאכי חבלה סוטנין אותו'.<sup>77</sup> לצרה הבאה על האדם על פי נוסח ויקרא רבה, המוצא של הכפלת כמות הלימוד אינו מתאים, אך הצרה שבתנחומא מחייבת פתרון מידי, והמוצא הזה מתאים לה מאוד – הגברת הלימוד בוודאי תבריא את מלאכי החבלה.

יתרה מזו, ייתכן מאוד שקטע זה בתנחומא הוא עצמו ראייה שבנוגע לזיקה שבין הפסוק 'עץ חיים' ובין דברי רבי הונא נוסח קטע הגניזה G6 הוא הנוסח המקורי של ויקרא רבה, או לפחות שהוא היה הנוסח שעמד לפני בעל קטע תנחומא זה. בחיבורים השונים נקשרו דברי רבי הונא לעיון המדרשי בפסוק 'עץ חיים' בשני אופנים: אחד הוא השימוש בפסוק כראיה לדברי רבי הונא – התורה היא העץ המביא חיים לאדם; והשני הוא הצמדת דברי רבי הונא למדרש 'אילו נאמר', כלומר זיקה פורמלית־הקשרית ולא רעיונית־מהותית. אופן הקישור הראשון בא בנוסח G6 של ויקרא רבה ובקטע התנחומאי, ואופן הקישור השני בא בכל המקורות, כלומר בשני אלו וגם בנוסח מרגליות של ויקרא רבה וב'פרק צדקות'. לשון אחרת, אם אכן הקטע מן התנחומא הוא עיבוד של דברי ויקרא רבה, הופעת דברי רבי הונא בקטע ומייד אחריהם הבאת הפסוק 'עץ חיים' לראיה תומכות במסקנה שנוסח G6 בוויקרא רבה עמד לפני מנסח הקטע התנחומאי.

75 הגרסה 'סופר' מופיעה בשני כתבי יד חשובים של תנחומא בובר, כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 34 וכ"י אוקספורד, הספרייה הבודליאנית Opp. 20. בובר הציג במהדורתו את הגרסה 'ספר', אף כי היסוד העיקרי למהדורתו היה כ"י אוקספורד Opp. 20 (כפי שהוא כתב בפתח דבר, דף א ע"א, ובמבואו, דף עו ע"א ועוד), ולא העיר ששינה מנוסח כתב היד. נוסח כתב יד זה הוא גם היסוד לטקסט של תנחומא בובר המוצג באתר 'מאגרים' של האקדמיה ללשון העברית, אלא ששם – בניגוד לרצונן של הספריות – נרשם כתב היד במספר הקטלוגי (154) ולא במספר המדף המצוין לעיל.

76 תנחומא, וישלח ט (מהדורת בובר, עמ' 167–168).

77 על פי בדיקה בפרויקט השו"ת ובמאגרים נוספים, הביטוי 'נתקלקל בעבירה' בהטיותיו השונות מופיע בספרות חז"ל ארבע פעמים, שלוש מהן בתנחומא בובר.

## סיכום ומסקנות

המטרה העיקרית של מאמר זה היא בשדה תולדות המסירה של ויקרא רבה: להראות שכל כתבי היד השלמים נבעו – בחלקם – מכתב יד אחד, שסופרו לא היסס לשנות את הנוסח המקורי בקלות יתרה. עיינתי בחמישה שינויים בין נוסח קטע הגניזה G6 ובין נוסח (רוב רובם של) כתבי היד השלמים, ולדעתי ראוי לקבוע בכל המקרים האלה שנוסח G6 הוא הנוסח הקמאי, ונוסח כתבי היד השלמים משני.

אי אפשר להפריז בחשיבותה של מסקנה זו. בעיקרו של הדבר נוסח ויקרא רבה שכולנו משתמשים בו – ולעניין זה לא משנה אם משתמשים בנוסח הדפוסים או בנוסח מהדורת מרגליות – הוא נוסח מעובד מאוד. גישה לנוסח מקורי יותר מתאפשרת רק בחלקים ששרדו בקטע גניזה קדום שאין בו השינויים וה'תיקונים' שהכניס הסופר הלז.<sup>78</sup> לעיתים הנוסח המקורי יותר מופיע בכתבי יד מן המשפחה הספרדית ובכ"י מינכן 117, ויש לדון בכל מקרה לגופו. וכמובן נוסח זה שרד מדי פעם במובאות בעדי נוסח משניים.

כבר בהרצאה שנתתי בשנת תשנ"ט, ושיצאה לאור בשנת תשס"ה הצגתי את המסקנה שהנוסח של כל כתבי היד השלמים של ויקרא רבה, למצער בחלקם, הוא נוסח משני ומעובד של המדרש.<sup>79</sup> עסקתי שם בשתי דוגמאות מובהקות לתופעה שנדונה במאמר הנוכחי, אחת מוויקרא רבה יז, ז (מהדורת מרגליות, עמ' שפז) ואחת מוויקרא רבה יח, א (מהדורת מרגליות, עמ' שצא). במקרה הראשון קטעי הגניזה G4 ו-G10 הם עדי הנוסח היחידים המקיימים את הנוסח המקורי, ובמקרה השני קטע הגניזה G10 הוא היחיד.<sup>80</sup> משמעות הדבר היא שמשקלו הטקסטואלי של כל אחד משלושת קטעי הגניזה האלה (G4, G6 ו-G10) שווה למשקל של כל כתבי היד השלמים יחד. כמובן אין זאת אומרת שתמיד מסורת הנוסח שלהם עדיפה ממסורת הנוסח האחרת, אבל תמיד צריך הדבר ליבון ובירור. תקוותי היא להוסיף עוד נדבכים למסקנות אלו, כלומר להביא לפני קהל הקוראים עוד קטעי גניזה המקיימים גרסאות קמאיות יותר מאלו שבכל כתבי היד השלמים בחלקים אחרים של ויקרא רבה.

מסקנתי עומדת בניגוד להשערה שוויקרא רבה הגיע לידינו בכמה מסורות נוסח מקבילות. אליעזר שמשון רוזנטל הביא במאמרו על שאול ליברמן, 'המורה', בעקבות דבריו של ליברמן, דוגמה של שתי מסורות נוסח עצמאיות במסירה הטקסטואלית של ויקרא רבה, וכתב: 'כל אלה אינם תלויים דווקא רק ב"פרוטטיפוס" בלעדי אחד, זה שיצא כביכול לראשונה בצורה גרפית

78 בהערכה גסה אני משער שמדובר בלא יותר מ-25 אחוז של מדרש ויקרא רבה.

79 מיליקובסקי, החיפוש אחרי הטקסט המקורי (לעיל הערה 4).

80 בשני המקרים קטעי הגניזה המקיימים את הנוסח המועדף הם קטעי הגניזה היחידים שלמיטב ידיעתי שרדו לפסקאות האלה. סימן המדף של קטע זה מכ"י G4 הוא כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S 2.47, וסימן המדף של קטע זה מכ"י G10 הוא כ"י אוקספורד, הספרייה הבודליאנית heb. c. 18, ff.17-22

מתחת ידי "המחבר".<sup>81</sup> בדומה לכך כתב מנחם כהנא כי ויקרא רבה הוא אחד ממדרשי האגדה 'שהגיעו לידנו ביותר מזורסיה אחת'.<sup>82</sup>

מטרה נוספת של המאמר עניינה בהתהוותו של המדרש הקדום. הבאתי מקרה מאלף המדגים כיצד השתמש דרשן אחד או אולי עורך אחד במקורותיו כאשר בנה את מדרשו: לצורך הזיקה המקראית הוא שינה חלום המעורר יראה לעונש מיתה מן השמיים. עוד הבאתי שתי עדויות – אומנם לא חזקות במיוחד – המובילות למסקנה שעורך בראשית רבה השתמש בחיבור ויקרא רבה. לבסוף ראוי להזכיר שקטע הסיום של הפתיחתא, שעיקרו דברי יהודה בן פדיה, מצריך תוספות לא כתובות אחדות כדי להבין את השתלבותו בסוף הפתיחתא. אין להסתפק באמירה שיש קשר רופף בין חלקי היחידה הגדולה, אלא תמיד ראוי להתעמק כדי לנסות למצוא את ההיגיון שביסוד המדרש. אין זו תופעה נפוצה – אך גם לא נדירה – שאבני יסוד חסרות מן המדרש המונח לפנינו, ושעלינו לחפשן בזהירות מרבית.

בלשון כותרת המאמר, 'גלגולי מסורות וגרסאות בוויקרא רבה כה, א-ב: לפני העריכה ולאחריה', ביקשתי להבחין בין שני סוגי העיונים, בין העיון בדרכי התהוות המדרש, תהליך המתרחש לפני העריכה ובצמוד לה, ואשר תומצת בפסקה האחרונה, ובין העיון בתולדות המסירה, תהליך המתרחש אחרי העריכה, ואשר תומצת בפסקאות הקודמות לה.<sup>83</sup> לדעתי כל השינויים וה'תיקונים' שעשה הסופר של אב־הטיפוס שממנו נבעו כל כתבי היד השלמים היו לגריעותא. נדירים ביותר המקרים שמעתיקו של חיבור שיפר את המונח לפניו, ושכיחים מאוד מקרים של הרעה.<sup>84</sup>

חשוב אפוא לחתור – על אף ההבנה שאולי המטלות המיוחדות אינן בנות ביצוע – לשחזר את הנוסח שיצא מתחת ידו של עורך החיבור שלפנינו, להזיז הצידה נוסחים משניים שהרעו, ולהיות ערים למסורות הקדומות ששימשו חומר היולי בידו של עורך החיבור.

81 א"ש רוזנטל, 'המורה', *PAAJR*, 31 (1963), עמ' סג.

82 מ' כהנא, 'זיקת כתב־יד וטיקן 60 של בראשית רבה למקבילותיו', תעודה, יא (תשנ"ו), עמ' 58, הערה 128.

83 פעם היו נפוצים הביטויים ביקורת גבוהה וביקורת נמוכה לשתי התופעות בהתאם.

84 ראו לעיל הערה 6.



## נספח:

## טבלת השוואה של נוסח מהדורת מרגליות ונוסח קטע הגניזה G6

G6 (כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי היהדות 5 fol. ENA 2621)	ויקרא רבה, מהדורת מרגליות	מספר הסעיף
	וכי תבאו אל הארץ ונטעתם	1
	עץ חיים היא למחזיקים בה	2
	ר' הונא בש' ר' אחא שלא יהיו דברי תורה בעיניך כאדם שיש לו בת בוגרת והוא רוצה לסונפה לאחר	3
	אלא בני אם תקח אמרי ומצותי תצפן אתך אם יש לך זכות תקח אמרי	4
	ר' חוניה בש' ר' בנימין בן לוי למלך שאמ' לבנו צא לפרגמטיא אמ' לו אבא מתיירא אני בדרך מפני הליסטין ובים מפני הפירטין מה עשה אביו נטל מקל וחקקו ונתן בו קמיע ומיחה לבנו אמ' לו יהיה מקל זה בידך ואין את מתיירא מכל ברייה כך אמ' הקב"ה לישראל בניי עיסקו בתורה ואין אתם מתייראין מכל ביריה	5
<...> לעמילים בה לא היתה תקומה אלא עץ חיים ה' למ... <...>	אילו נאמ' ארור אשר לא ילמד לא היתה תקומה אלא ארור אשר לא יקים אילו נאמ' עץ חיים לעמילים בה לא היתה תקומה אלא עץ חיים היא למחזיקים בה	6
	רב הונא אמ' נכשל אדם בעבירה נתחייב בה מיתה בידי שמים מה יעשה ויחיה אם היה למוד לקרות דף אחד יקרא שני דפין ואם היה למוד לשנות פרק אחד ישנה שני פרקים ואם אינו למוד לא לקרות ולא לשנות מה יעשה ויחיה ילך ויעשה פרנס שלציבור וגביי שלצדקה והוא חי	7

מספר הסעיף	ויקרא רבה, מהדורת מרגליות	G6 (כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי היהדות 5 fol. 2621 ENA)
8	שאילו נאמ' ארור אשר לא ילמד לא היתה תקומה אלא ארור אשר לא יקים אילו נאמ' עץ חיים היא לעמלים בה לא היתה תקומה אלא עץ חיים היא למחזיקים בה	
9	כי בצל החכמה בצל הכסף	
10	ר' אחא בש' ר' תנחום בר' חייה למד אדם ולימד ושימר ועשה והיתה ספק בידו למחות ולא מיחה להחזיק ולא החזיק הרי זה בכלל ארור הה"ד אשר לא יקים ר' ירמיה בש' ר' חייה לא למד ולא עשה ולא שימר ולא לימד לאחרים ולא היתה ספיקה בידו להחזיק והחזיק ולא למחות ומיחה הרי זה בכלל ברוך	ר' אחא בשם ר' תנחום ברבי חיה למד ולימד ושמר <...> בידו להחזיק ולא החזיק הרי זה בכלל ארור ר' ירמיה <...> לא למד ולא לימד ולא שמר ולא עשה ולא היתה ספיקה <...> והחזיק הרי זה בכלל ברוך
11	ר' הונא ור' ירמיה בש' ר' חייה בר אבא עתיד הקב"ה לעשות צל וחופות לבעלי המצות אצל בני תורה בגן עדן	ר' חונה ר' ירמיה בש' ר' חיה בר <...> <..>ה לעשות צל וחופה לבעלי מצות אצל עמילי תורה
12	ואית ליה תלתא קריין כי בצל החכמה בצל הכסף אשרי אנוש יעשה זאת וגו'	מה <...> החכמה בצל הכסף וגו' אשרי אנוש יעשה זאת וגו' <...>
13	והדין עץ חיים היא	ד' א' עץ חיים וגו'
14	ר' חונה א' נכשל אדם בעבירה שהוא חייב עליה מיתה בידי שמים מה יעשה ויחיה ילך ויעסוק בתורה אם היה למד דף אחד יקרא שני דפיים לשנות פרק אחד ישנה שני פרקים א...> אינו יכול ללמוד ולא לקרות ולא לשנות מה יעשה <...> ילך ויעשה פ...> שלציבור או גביי של צדקה והוא ניצול	ר' חונה א' נכשל אדם בעבירה שהוא חייב עליה מיתה בידי שמים מה יעשה ויחיה ילך ויעסוק בתורה אם היה למד דף אחד יקרא שני דפיים לשנות פרק אחד ישנה שני פרקים א...> אינו יכול ללמוד ולא לקרות ולא לשנות מה יעשה <...> ילך ויעשה פ...> שלציבור או גביי של צדקה והוא ניצול
15	אילו נאמר ארור אשר לו ילמד לו היתה תקומה אלא ארור אשר לא יקים אילו נא' עץ חיים לעמילים וגו'	אילו נאמר ארור נאמר אשר לו ילמד לו היתה תקומה אלא ארור אשר לא יקים אילו נא' עץ חיים לעמילים וגו'

מספר הסעיף	ויקרא רבה, מהדורת מרגליות	G6 (כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי היהדות 5 fol. ENA 2621)
16	שמעון אחי עזריה אמ' משמו והלא שמעון היה גדול מעזריה אלא על ידי שהיה עוסק בפרגמטיא ונותן בפיו שלשמעון לפיכך נקראת הלכה על שמו	שמעון אחי עזריה א' משמו והלא שמעון גדול מעזריה אלא על ידי שהיה עזריה עוסק בפרגמטיא <...> לתוך פיו שלשמעון שהיה עמל בתורה לפיכך נקרת הלכה <...>
17	ודכותה ולזבולן אמר שמח זבולן והלא יששכר היה גדול מזבולן אלא על ידי שהיה זבולן מפרש בימים ועוסק בפרגמטיא ובא ונותן לתוך פיו שליששכר נתן שכרו בעמלו לפיכך נקרא הפסוק על שמו שמח זבולן בצאתך ויששכר באהליך	ודכ...> א' ולזבולן אמר שמח זבולן וגו' והלא יישכר גדול מזבולן אלא ע...>.. <...> שהיה זבולן פורש בימים ועושה בפרגמטיא ובא ונותן לתוך <...>.. <...> שכר שהיה עמל בתורה לפיכך ניתן לו שכרו בעמלו הדה <...> ולזבולן אמר מהוא ויישכר באוהליך ויש שכר באוהליך
18	אמ' ר' תנחומא כל מי שהוא יוצא לדרך ואינו מכוין את לבו למלחמה סוף שהוא נופל למלחמה אבל שבטו שלזבולן בין מתכווין ובין שאין מתכווין יוצאין למלחמה ונוצחין הה"ד ומזבולן יצאי צבא וערכי מלחמה וגו' ולעדר בלא לב ולב מהו בלא לב ולב בין מתכווין בין שאין מתכווין יוצאין למלחמה ונוצחין	<...> תנחומא כל מי שהוא יוצא למלחמה ואינו מכוין את לבו סוף שהוא נופל במל...>.. א' אבל שבטו שלזבולן אינו כן אלא בן מכווין בין שאינן מ...>.. <...> אין למלחמה ונוצחין הדה היא דכ' ומזבולן יוצאי צבא <...> ולעדר בלא לב ולב אלא בין מכווין בין <...> יוצאין למלחמה ונוצחין
19	דרש ר' יהודה בן פדיה מי יגלה עפר מעיניך אדם הראשון שלא יכולתה לעמוד על ציוויך שעה אחת והרי בניך ממתינין לערלה שלש שנים אמ' ר' הונא כד שמע בר קפרא כן אמ' יפה דרש יהודה בר אחתי כי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל	כן דרש יהודה בן פדיה מי <...> אדם הראשון שלא יכולתה לעמוד בציוויך <...>.. <...> ממתינין לערלה שלוש שנים א' ר' חונה כד <...>.. <...> כן א' דרש יהודה בן אחותי ס' כי תבאו אל הארץ ונטעתם

פרופ' (אמריטוס) חיים מיליקובסקי, המחלקה לתלמוד ותורה שבעל פה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 5290002  
 chaim.milikowsky@biu.ac.il



## 'ויתילדו שירים': לבטי לידת השיר וכיסופים לציון בפיוט בלתי ידוע של ר' יהודה הלוי

מאת

שולמית אליצור

א. גילוי וייחוס

לפני זמן מה פנה אליי ההיסטוריון ד"ר אמיר אשור, מומחה לגניזות קהיר, והסב את תשומת ליבי לכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, אוסף אדלר 20–19.3252. ד"ר אשור זיהה את כתיבת ידו של מעתיק הקטע, וקבע שהוא נרשם בידי חלפון בן נתנאל הלוי, מקורבו של ר' יהודה הלוי אשר סייע לו במסעו לארץ ישראל.<sup>1</sup> בניגוד לתעודות אחרות בכתב ידו של חלפון שעלו מן הגניזה והן כוללות בעיקר מכתבים, גם בענייני מסחר וגם בעניינים אישיים, בכ"י אדלר 20–19.3252 הועתק שיר ארוך. ד"ר אשור ביקשני לזהות את השיר.

כתב היד כולל שני דפים, שכנראה היו במקורם גיליון רצוף. השיר מועתק ברצף על פני כל ארבעת עמודיהם, אך ללא תחילתו וסופו: הקטע מכיל את השיר מנקודה מסוימת באמצעו, ומסתיים לפני שהשיר מגיע אל סופו. לשם זיהוי השיר נעזרתי בקטלוגים המשוכללים שבמפעל לחקר השירה והפיוט בגניזה על שם עזרא פליישר. קטלוגים אלה מכוונים מלכתחילה לסייע בזיהוי שירים קטועים, ואפשר לחפש בהם מידע על כל פרט תבניתי מובהק העולה מהשירים. במקרה שלפנינו ראיתי מייד שכל מחרוזות השיר נחתמות בסיומות מקראיות שמילתן האחרונה היא 'אלהים', מילה המשמשת גם כחרוז הקבוע (המעין אזורי) של מחרוזות השיר; ושבין המחרוזות מסומן רפרן הפותח במילה 'אולי'. הצלבה של פרטים אלה בקטלוג העלתה עוד כמה

\* תודתי נתונה לד"ר אמיר אשור, ששאלתו הביאה לגילוי המתפרסם במאמר, לד"ר שרה כהן, שליוותה את חשיפת כתבי היד וסייעתני בהגהתם, ולפרופ' טובה בארי, ד"ר יהונתן ורדי, ד"ר אורי מלמד, מר קדם גולדן ונכדי שלמה יוסף אליצור על הערותיהם שתרמו לשיפור המאמר.

1 על חלפון בן נתנאל וקשריו עם ר' יהודה הלוי ראה בפירוט: מ' גיל וע' פליישר, יהודה הלוי ובני חוגו, ירושלים תשס"א, בעיקר עמ' 27–80; ש"ד גויטיין ומ"ע פרידמן (בסיועו של א' אשור), ספר הודו ד (ב): חלפון הסוחר המשכיל והנוסע הגדול, ירושלים תשע"ג.

קטעים שבהם מופיעים אותם סימנים – קטעים שבדיעבד התברר שכולם אכן שייכים לאותו שיר עצמו – ובאחד מהם אף נרשמה תחילת השיר: 'לחלות פני אל החלותי'. בדיקה בהתחלות השירים הראתה שהשיר 'לחלות פני אל' מופיע, נוסף על הקטע שעלה מהחיפוש הקודם, בכ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, אדלר 29.2821,<sup>2</sup> ושהתחלה נרשמה משלושה קטעים המכילים רשימות שירים מן הגניזה, ועל פי אחד מהם, כ"י מנצ'סטר, אוסף רייילנדס, A 615, יוחס השיר לר' יהודה הלוי.

הייחוס של שיר שהועתק בידי חלפון בן נתנאל, ידידו ומעריצו של ר' יהודה הלוי (להלן: ריה"ל), למשורר זה לא הפתיע, אך היה צריך אישוש. מתברר שבכ"י מנצ'סטר A 615 יש שתי רשימות פיוטים. בראש הראשונה – רשימה מקיפה ששרדו בה עשרים ושלוש התחלות שירים<sup>3</sup> – באה כותרת המציינת את סוגת השירים, 'פהרסת (רשימת) סליחות', ומייחסת אותם במפורש לר' יהודה הלוי ז"ל. ההתחלה 'לחלות פני אל' היא האחרונה ברשימה, וכל יתר השירים המופיעים בה הם התחלות של פיוטים ידועים של ריה"ל.<sup>4</sup> אחרי רשימה זו השאיר המעתיק רווח גדול, ואולי ביקש להוסיף בו עוד סליחות של ריה"ל. בתחתית הדרך החל

2 מקור זה לא הופיע בחיפוש הראשון, משום שהרפרן 'אולי' לא זוהה בו: הוא אומנם מופיע בקטע, אבל בחלק גדול מההיקריות נרשם רק 'פז-מון', ונראה שמשום כך לא זוהה הרפרן בעת הקטלוג. על קטע זה ראה עוד להלן.

3 במקור היו עוד כחמש התחלות, והן אינן לפנינו משום קרע בצידו הימני, התחתון, של הדרך.  
4 רוב הפיוטים נדפסו במהדורות שירי הקודש של ר' יהודה הלוי: דיואן יהודה בן שמואל הלוי, ג-ד, מהדורת ח' בראדי, ברלין תרע"א-תר"ץ; שירי הקודש לר' יהודה הלוי, א-ד, מהדורת ד' ירדן, ירושלים תשל"ח-תש"ם. לשיר אחד שאינו מופיע במהדורות אלה צוין מקום הדפסתו. רוב השירים הם אכן סליחות, כאמור בכותרת, אולם יש ביניהם כמה שירים מסוגות אחרות: תוכחה, מסתג'אב (על סוגה זו ראה להלן בגוף המאמר), פזמון בקדושתא, פיוטים ממערכות יוצר (אופן, זולת וה' מלכנו) ואף שיר חול אחד ('ציון הלא תשאל'). הופעתם ברשימה מלמדת שהמעתיק ביקש להשתמש בהם כסליחות, שימוש משני שכיח יחסית. והרי שחזור השירים שברשימה (במקור חלק מהתחלות לקויות), ולצידן – במקרים שאין מדובר בסליחות – גם סוגתן: 'יצו האל לדל שואל' (ירדן, שירי הקודש לריה"ל [שם], ב, עמ' 606), 'יה למתי צפנת' (שם, א, עמ' 126), 'היכל יי ומקדש' (שם, ב, עמ' 591), 'ידעו הבנים' (שם, עמ' 595), 'ידוע תדע פני צאנך' (פזמון בקדושתא לראש השנה; שם, א, עמ' 51), 'ישן אל תרדם' (שם, ב, עמ' 614), 'משתחוים להדרת' (שם, א, עמ' 73), 'ברכי אצולה' (מסתג'אב; שם, עמ' 67), 'יעירוני רעיוני' (שם, ב, עמ' 604), 'ידי דלים נחשלים' (נוסח רווח בכתבי יד לאופן, המשמש פעמים רבות גם כסליחה, 'ידי רשים נחשלים'; שם, א, עמ' 37), 'ציון הלא תשאל' (שיר חול המשמש גם כקנינה; שם, ד, עמ' 913), 'רוח ובשר צמדו' (תוכחה; נדפסה בידי ע' פליישר, 'שירים ושברי שירים חדשים לרבי יהודה הלוי', הנ"ל, השירה העברית בספרד ובשלוחותיה, ב, בעריכת ש' אליצור וט' בארי, ירושלים תש"ע, עמ' 959), 'מלאך שמך בקרבן' (ירדן, שירי הקודש לריה"ל [שם], א, עמ' 15), 'שובה עבד עולם' (תוכחה; שם, ד, עמ' 1150 [בין הספדים]), 'בושר עם לא אלמן' (זולת; שם, א, עמ' 26), כאן חסרים כמה שירים מחמת הקרע, 'בושו אלי וספו אלי' (אופן המשמש במקורות רבים כסליחה; שם, ב, עמ' 503), 'יד מעללי הכביד (ברוב המקורות: תכביד) כבלי' (שם, עמ' 594), 'צוריים וצפון חובם' (שם, עמ' 609), 'אליך אלקה ועיני למעוניך' (שם, עמ' 575), 'יה (ברוב המקורות: יה) חסדך לנחמני' (ה' מלכנו; שם, ג, עמ' 781), 'רחמיך שאלתי' (שם, ב, עמ' 627), 'יום צר עלי יצור אליך אשובה' (שם, עמ' 597), 'לחלות פני אל החלותי'.

בהעתקת רשימה נוספת, ובראשה הכותרת 'גבירול'.<sup>5</sup> עדות מעתיק הרשימה<sup>6</sup> והעתקת השיר בידי ידידו של ריה"ל חלפון בן נתנאל הלוי יש בהן כדי לייחס את השיר לריה"ל. עיון מעמיק בשיר מאשש את הייחוס: בצד שימוש ביד אומן באמצעים רטוריים ספרדיים מפותחים שיפורטו בהמשך, תוכנו הייחודי של הפיוט מחזק את בעלותו של ריה"ל עליו. הפייטן, העוסק בנושאים השגורים לכאורה של בקשת כפרה וגאולה,<sup>7</sup> פונה לפתע וזועק:

רְצֵה נַעֲנֶה, יְחִיל בְּאֶשֶׁר הוּא שָׁם,  
נְכֶסֶף לְקַבְּרוֹת אֲבוֹתָיו וּלְחַצְרוֹת קֶדְשָׁם,  
הָעִיר הַהוֹלְלָה, אֲשֶׁר שָׁם  
נִגְלוּ אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים (טורים 85–88)

בקשות כלליות לגאולה מופיעות אצל כל פייטני ספרד, אבל כיסופים לארץ ישראל, תוך הדגשת קברות האבות, אינם נושא שגור בפיוטים. המשורר היחיד שנושא הגעגועים לארץ ישראל מופיע אצלו בהבלטה הוא ריה"ל. בשירי קודש הנושא אינו שכית, אבל הוא מופיע בסליחה 'אליך אלכה', שבה אומר ריה"ל: 'טוב יום על אדמת אל / מאַלְף בְּאֶדְמַת זָר // יְדִידוֹת חֲרָבוֹת הַרְאָל / מְאַרְמֹן כָּל מְנַזָּר'.<sup>8</sup> הנושא מצוי אצלו יותר בשירי חול אישיים שבהם הוא מספר על רצונו להגיע לארץ ישראל, ואפשר למצוא בהם ביטויים קרובים מאוד לזה שבשירנו, ובראשם הכיסופים למקום קברות האבות. כך דרך משל בשירו 'ציון הלא תשאלני', בקטע שבו הוא מבקש, תוך פנייה אל ציון: 'מִי יִתְנַנְּנִי מִשׁוֹטְט בְּמִקְוֹמוֹת אֲשֶׁר נִגְלוּ אֱלֹהִים לְחַוְנֵךְ וְצִירֵךְ //

5 רק שש התחלות שרדו, ואת שתי האחרונות קשה לפענח. האחרות הן פיוטים ידועים של ר' שלמה אבן גבירול, רובם סליחות. הפיוטים הם: 'סמר לבי צור משגבי' (ברוב מקורות השיר: 'סמר גבי' וכו'; סליחה החתומה 'סלימאן' [צורה ערבית מקובלת של שלמה] אך בכמה מקורות מיוחסת לרשב"ג. להדפסתה בין שיריו ראה: שירי שלמה בן יהודה אבן גבירול, ב, מהדורת ח"נ ביאליק וי"ח רבניצקי, תל אביב תרפ"ה, עמ' 99), 'שחר קמתי וגם נכלמתי' (שירי הקדש לרבי שלמה אבן גבירול, ב, מהדורת ד' ירדן, ירושלים תשל"ג, עמ' 556), 'שחר קמתי להודות' (שם, עמ' 558), 'שם אלהי צבאות' (אופן או זמון לברכו; שם, עמ' 568).

6 כפי שציננתי, השיר 'לחלות פני אל' מופיע בשתי רשימות נוספות מן הגניזה, אך אין מהן כל ראייה לזהות מחברו. בכ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 137.57 יש רשימה קצרה מאוד הכוללת את סדר הפסוקים העתיק 'אשמנו במעשינו' (ש' אליצור, סוד משלשי קודש: הקדושתא מראשיתה ועד ימי רבי אלעזר בירבי קליר, ירושלים תשע"ט, עמ' 494), סליחה של ריה"ל לתענית אסתר הפותחת 'יום רכב על עב קל' (ירדן, שירי הקודש לריה"ל [לעיל הערה 4], א, עמ' 294), ואת הפיוט 'לחלות פני אל'. מקיפה ממנה הרשימה בכ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S AS 126.228: היא נפתחת במסתג'אב 'שובו אמר [רוכב עבים] ללודי בן יהודה, המופיע בהעתקות נוספות מן הגניזה, אחריו 'לחלות פני אל' ובהמשך לקט סליחות מגוון של פייטנים שונים (ר' יוסף אבן אביתור, ר' שלמה אבן גבירול, ר' יצחק אבן גיאת, ר' משה אבן עזרא ואחרים).

7 כפי שיוסבר בהמשך, דרך טיפולו בנושאים אלה אינה שגרתית כלל.

8 ירדן, שירי הקודש לריה"ל [לעיל הערה 4], ב, עמ' 575, שורות 10–11. בסליחה זו כמה טורים בעלי אופי אישי (תודתי לפרופ' טובה בארי על ההפניה לסליחה זו).

מִי יַעֲשֶׂה לִי כְנָפַיִם וְאַרְחִיק נְדוּד [...] וְאַחוּנָן אֶת עֶפְרַיִם, מִמְשִׁיךְ הַמְשׁוּרָר: 'אָף כִּי בְעַמְדִי עָלִי קְבָרוֹת אֲבוֹתַי, וְאַשְׁתּוּמִם בְּחֶבְרוֹן עָלַי מִבְּחַר קְבָרֶיךָ';<sup>9</sup> וּבְשִׁירוֹ הַיּוֹכְלוֹ פְּגָרִים/ הוּא מֵתָאֵר אֶת חֲפְצוֹ לְהִיקָבֵר בְּסִמּוּךְ לְקְבָרוֹת אֲבוֹתָיו: 'וְסוֹף מִחְשְׁבוֹתַי / הָיִית מִשְׁכָּבוֹתַי / בְּקְבָרוֹת אֲבוֹתַי / וּבְרָשׁוֹת טְהוֹרִים';<sup>10</sup> וּבְשִׁיר 'שְׁלוֹם לַךְ הָרַעְבָרִים' מִתְמַקְד רִיחָ"ל בְּקְבָרוֹ שֶׁל מֹשֶׁה רַבְּנוֹ: 'יְיָהִי כִּךָ מִבְּחַר קְבָרִים'.<sup>11</sup> אוֹמְנָם ה'נְכֹסֶף לְקְבָרוֹת אֲבוֹתָיו' בְּפִיּוֹט שֶׁלִּפְנֵינוּ הוּא הָעֵם, וְכִיסוּפִי הָאִישִׁיִּים שֶׁל הַמְשׁוּרָר – אִם הֵם נִרְמָזִים כֹּאן – עוֹלָיִם רַק מִבֵּין הַשִּׁיטִין, אֲךָ עֲצַם הַזְכָּרָת הַכִּיסוּפִים לְקְבָרוֹת הָאֲבוֹת אֹפִיִּינִית לְרִיחָ"ל. גַּם הַמִּילִים 'אֲשֶׁר שָׁם נִגְלוּ אֵלָיו הָאֱלֹהִים' מִשְׁקֹפּוֹת תְּפִיסָה יִיחודִית שֶׁל רִיחָ"ל, הִיא קְבִיעָתוֹ בְּסִפֵּר 'הַכּוֹזָרִי' שֶׁאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל הִיא הַמְּקוֹם הַמִּיּוּחָד לְנִבּוּאָה;<sup>12</sup> וְתִיאֹר הַמֵּתִפְלֵל ה'נְכֹסֶף' לְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל מֵתָאִים לְאֹמֹר בְּחֵתִימַת סִפֵּר 'הַכּוֹזָרִי' שֶׁ'יְרוּשָׁלַיִם תִּיבְנֶה רַק כֹּאשֶׁר יִשְׁתַּקְּקוּ יִשְׂרָאֵל אֵלֶיהָ תְּכִלִּית הַתְּשׁוּקָה עַד אֲשֶׁר יִכְסְפוּ אֶל אֲבִנֶיהָ וְעִפְרָה'.<sup>13</sup>

יִיחוס הַשִּׁיר לְרִיחָ"ל, הַמְּפֹרֵשׁ בְּכוֹתֶרֶת מִן הַגְּנִיזָה, מֵאוֹשֵׁשׁ אֶפּוֹא הֵיטֵב גַּם עַל יְדֵי הַהִזְכָּרָה הַיִּיחודִית שֶׁל הַכִּיסוּפִים לְקְבָרוֹת הָאֲבוֹת וְשֶׁל אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל כֹּאֶרֶץ הַנִּבּוּאָה, וְעִמָּתָה אֵין בּוֹ כֵּל סִפֵּק.

## ב. שחזור הפיוט, תבניתו וסוגתו

בְּנִיסוּן לְשַׁחֲזֹר אֶת הַשִּׁיר הַשְּׁלֵם בְּדַקְתֵי אֶת כֹּל הַיְקִירוּיֹתָיו בְּגִנְיָה הַקְּהִירִית. מִלְבַּד כ"י נִיּוֹ יוֹרֵק הַנּוֹזֵכַר (20–19–3252), בְּהַעֲתֵקֶת חֲלֶפּוֹן, נִמְצָאוּ עוֹד שְׁמוֹנֶה קְטַעֵי גְנִיזָה הַמְּחֻזְקִים חֲלִיקִים שְׁלוֹ. הַחֲשׁוֹב בְּהֵם הוּא כ"י נִיּוֹ יוֹרֵק, בֵּית הַמְּדַרְשׁ לְרַבְנַיִם, אֲדֹלֶר 2821.29 – מֵתִבְרַר שֶׁגַם הוּא כְּתוּב בְּכַתִּיבַת יָדוֹ שֶׁל חֲלֶפּוֹן בֶּן נִתְנַאֵל הַלּוֹי, וְהוּא מֵתָאִים בְּגוֹדְלוֹ בְּמִדּוּיק לְכ"י אֲדֹלֶר 20–19–3252. אֵין חֲפִיפָה בְּתוֹכֵן הַקְּטַעֵים, וּמִסְתַּבֵּר שֶׁשְׁנֵיהֶם שִׁיכִים לְאוֹתוֹ טוֹמוֹס. בְּכ"י אֲדֹלֶר 2821.29 דָּף אַחַד, וְהוּא מְחֻזְקִי אֶת תְּחִילַת הַשִּׁיר. כִּיוּן שֶׁאֵין שׁוֹם מְקוֹר הַמְּבִיא בְּרִצָּף אֶת הַמַּחְרוֹזוֹת שֶׁבְּסוֹפוֹ

9 בראדי, דיואן (לעיל הערה 4), ב, ברלין תר"ע, עמ' 156.

10 שם, עמ' 186. קודם לכן הוא מציין קבברים גם את המקום שבו גנוזים הארון ולוחות הברית: 'לְבִקְשׁ סְלִיחוֹת / בְּקְבָרֵי מְנוּחוֹת / לְאֶרֶן וְלַחֹת / אֲשֶׁר שָׁם קְבוּרִים // אֲצִפֶּה לְעִבְרִים / וְאֶעֱטֶף בְּקְבָרִים / וְעִינֵי לְשִׁבְרִים / פְּצוּצוֹן נְהָרִים' (שם, עמ' 185–186). קְבַר הָאֶרֶן נֹזֵכַר גַּם בְּשִׁיר 'נְטָה בִּי אֵלֵי צוּעוֹן': 'וְאֵלֶךְ אֵלַי מִסְּעֵי אֶרֶן הַבְּרִית, עַד כִּי אֶלְתַּחַךְ עֶפְרַיִם קְבָרוֹ אֲשֶׁר מְדַבֵּשׁ עֵרֵב' (שם, עמ' 183).

11 שם, עמ' 159. קְבָרוֹת הָאֲבוֹת בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל נֹזְכָרִים גַּם בְּשִׁיר 'דְּבָרִיךְ בְּמֹר עוֹבֵר', אֲךָ שֵׁם מֵתוֹאֲרִים הָאֲבוֹת עֲצֻמָּם שֶׁהִלְכוּ בְּאֶרֶץ וּבִיקְשׁוּ לְהִיקָבֵר בָּהּ: 'וְהֵם גְּרִים וְתוֹשְׁבִים, וְדוֹרְשִׁים מְקוֹם קְבָר וּמְלוֹן שָׁם כְּפֹאֲרֵחִים' (שם, עמ' 166).

12 סִפֵּר הַכּוֹזָרִי, מֵאֹמֵר שְׁנֵי, ח–י"ד (סִפֵּר הַכּוֹזָרִי: הוּא סִפֵּר הַטַּעֲנָה וְהַרְאָה לְדַת הַמּוֹשְׁפֶלֶת לְרַבִּי יְהוּדָה הַלּוֹי, תְּרַגְּם מ' שׁוֹרֵץ, בְּאֵר שְׁבַע תְּשַׁע"ו, עמ' 74–79).

13 שם, מֵאֹמֵר חֲמִישִׁי, כּוֹ (תְּרַגּוֹם שׁוֹרֵץ [שם], עמ' 321); וּבְתַרְגוּמוֹ שֶׁל שִׁילַת (בְּעַקְבוֹת הַתְּרַגּוֹם הַקְּדוּם שֶׁל אֲבִן תִּיבּוֹן): 'שִׁירוּשָׁלַיִם אֲמַנָּם תִּיבְנֶה כֹּאשֶׁר יִכְסְפוּ יִשְׂרָאֵל אֵלֶיהָ תְּכִלִּית הַכּוֹסֶף עַד שִׁיחֹנוּ אֲבִנֶיהָ וְעִפְרָה' (סִפֵּר הַכּוֹזָרִי לְר' יְהוּדָה הַלּוֹי<sup>2</sup>, תְּרַגְּם י' שִׁילַת, יְרוּשָׁלַיִם תְּשַׁע"ד, עמ' קסח).



ואחריהן את המחרוזות שבראש כ"י אדלר 3252.19, אי אפשר לקבוע בביטחון גמור שמדובר בדפים רצופים, אולם התוכן והלשון הציורית בשני הקטעים יוצרים רצף הגיוני,<sup>14</sup> וסביר שלא היה ביניהם עוד דף. שני הקטעים יחדיו מחזיקים עשרים ותשע מחרוזות, ובהן 116 טורי שיר. רוב כתבי היד האחרים מקבילים למקטעים מתוך הטורים הללו – אחד לראש השיר שבכ"י אדלר 2821.29,<sup>15</sup> והאחרים – לחלקים המועתקים בכ"י אדלר 20–3252.19. ראויות לציון שתי העתקות: כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 107.75 והמשכו הישיר שם T-S NS 139.66 (להלן: כ"י ב), וכ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 201.98. בשתי העתקות אלה מסתיים השיר אחרי מחרוזתו העשרים וחמש (בטור 100), ומייד אחריו מועתקת הסליחה 'אנא הינשא להעיר פלאות' לר' משה אבן עזרא.<sup>16</sup> שתי ההעתקות הללו דומות גם ברוב פרטי נוסחיהן, ונראה שהן תלויות זו בזו. העובדה שהפיוט נקטע בהן ואינו מגיע לסיומו – לפחות בקטע הקדום מהשניים (בהנחה שהשני הועתק ממנו) – אינה צריכה להתמיה: מעתיקים קטעו לעיתים שירים ארוכים כדי לקצרם.

שחזור סיום השיר התאפשר בזכות כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, אדלר 2851.49. קטע זה נפתח בהעתקת המחרוזת האחרונה שבכ"י אדלר 3252.20, ומכאן שמדובר באותו פיוט עצמו. אחריה באות עוד שתי מחרוזות בלבד, ועם סיומן נותר בעמוד מעט מקום שלא נוצל בידי המעתיק.<sup>17</sup> בעמוד השני הועתקה תחילתו של שיר אחר.<sup>18</sup> כמובן ייתכן ששוב לפנינו קיצור של מעתיק, אבל דומה שכאן באמת הגיע פיוטו המקיף של ריה"ל אל סופו; המחרוזת האחרונה נראית מתאימה לסיום שיר: היא נחתמת בתקווה לגאולה, והסיומת המקראית שבה מוצאת מהקשרה באופן בוטה, היוצר פואנטה חריפה ומעניק תחושה של סיגור.

14 קטע אדלר 2821.29 מסתיים במחרוזת העוסקת בדברי השיר המביאים לסליחה, תוך ציורם ככניית 'שמי צדק' ('[ב]ר[ו]ח[ו]ן פיו שְׁמִי צֶדֶק שְׁפָרָה' [טור 41]); ואילו קטע אדלר 3252.19 מתחיל בציור דברי השיר 'עליות' ('עליות דְּבָרָיו בְּמִי יֵשַׁע תְּקַרְה' [טור 45], טור המשבץ את הכתוב בתה' קד 3, פסוק העוסק בבריאת השמיים). הרצף התוכני והציורי כאן בולט מאוד.

15 הוא כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 145.109. בקטע זה באות שבע מחרוזות בלבד, ואילו בכ"י אדלר 2821.29 שרדו אחת עשרה מחרוזות; לארבע האחרונות זה המקור היחיד.

16 שירי הקודש של משה אבן עזרא, מהדורת 'ליון וט' רוון, תל אביב תשע"ד, עמ' 47.

17 בשלב מאוחר נוצל המקום לרישום ביד שונה, ובו ציון הלחן 'ברכי נפשי'. קשה לקבוע אם יש קשר בין ציון זה לבין פיוטנו: ציוני לחן מופיעים בדרך כלל בראשי הפיוטים ולא בסופיהם. עם זאת ייתכן שנרמזו כאן מסתג'אב ידוע של ר' יהודה הלוי, 'ברכי אצולה מרוח הקודש', שבראשו מוצב פסוק הרפרן: 'ברכי נפשי את יי' (ירדן, שירי הקודש לריה"ל [לעיל הערה 4], א, עמ' 67). בעמוד ניכרים שרידי מילה נוספת שכתב המעתיק הראשון עם סיום השיר, אך היא קרועה לחלוטין. על פי זווית האות הראשונה (שגם היא קרועה) ייתכן שהוא כתב 'כ[מלת]', כלומר נשלמה, ציון שכיח בסופי שירים. אם אכן הופיע שם ציון זה, הרי שהמעתיק סבר שהשלים את העתקת הפיוט.

18 הוא הקינה של ריה"ל 'אוי כ' עזני נודי גרמו' (ירדן, שירי הקודש לריה"ל [שם], ב, עמ' 553). בראשה באה הכותרת: 'קינה לט' באב לרבנו יהודה לוי זל'.

אם אכן זה הסיום, מתברר שבדפים שהגיעו לידינו מתוך העתקתו של חלפון שרד כמעט כל השיר, להוציא שתי מחרוזותיו האחרונות, והשיר השלם עמד על 124 טורים. השיר בנוי מחרוזות מרובעות, והטור הרביעי בכל מחרוזת הוא סיומת מקראית הנחתמת במילה 'אלהים'. הפסוק החותם את המחרוזת הראשונה – 'אולי יישר בעיני האלהים' (במ' כג 27) – משמש כרפרן החוזר אחרי כל אחת מהמחרוזות. בשיר אין משקל מדויק,<sup>19</sup> ולמרבית הפלא אין בו כל סימן לסדר אקרוסטיכוני, תופעה נדירה ביותר בשירי הקודש בכלל ובפיוטי ריה"ל בפרט. ייתכן שהיעדר האקרוסטיכון תרם להיקפו הגדול של השיר – פיוטים אחרים מסתיימים עם השלמת האקרוסטיכון האלף-ביתי או החתימה. למרות הופעת הפיוט ברשימת סליחות, תבניתו איננה אופיינית לסליחה: היקפו גדול בהרבה מהמקובל בסליחות, והסיומות המקראיות המסתיימות במילה קבועה נדירות בסליחות. גם היעדרו של משקל הברתי (או כמותי) מדויק נדיר יחסית בסליחות ספרדיות. כנגד זה השיר כתוב בתבנית האופיינית לפיוטי מסתג'אב (או: מסתאג'ב), פיוטים שנכתבו כחלק מקדושתאות ליום הכיפורים, אך רבים מהם עברו לשמש בפועל כסליחות.<sup>20</sup> מסתבר שגם 'לחלות פני אל החלות' נכתב כמסתג'אב, וכחבריו שימש, לפחות בחלק מהעתיקותיו, גם כסליחה.

### ג. מהלך השיר ותוכנו

ייעודו של השיר ליום הכיפורים ניכר מתוכנו: תחושת האשמה והבושה בגלל החטאים (טורים 7, 17) מלווה בהכרזה ש'היום בְּתִשׁוּבָה אוֹתוֹ (את העוון) הִנְיָאוּ' (טור 18); בדומה מסופר על החוטא כנראה ש'קִיר מְשׁוּבָתָיו כִּיּוֹם עֲרָה' (טור 42); וקהל המתפללים מתואר כמי ש'בְּשִׁמְךָ כָּל הַיּוֹם קָרָאוּ' (טור 14). היום המיועד לכפרת החטאים, והזמן שבו קוראים אל הקב"ה בתפילה לאורך כל היום, יכול להיות רק יום הכיפורים. בפתחת שירים מציג הפייטן-החזן לעיתים את עמדתו האישית, כשליח ציבור הפותח בתפילה,<sup>21</sup> וגם פיוטנו נפתח בהכרות המשורר המציין שהוא מתחיל בתפילתו ('לְחָלוֹת פְּנֵי

19 נראה שהוא כתוב במקצב הפייטני הקדום המונה ארבע הטעמות בטור. על מקצבים פייטניים הטעמתיים בפיוטים ספרדיים ראה: ז"ז ברויאר, שירת הקודש של ר' שלמה אבן גבירול: תוכן וצורה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 27–32.

20 לתיאור מפורט של הסוגה ראה: ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים, ירושלים תשל"ה, עמ' 379–380. השם מסתג'אב, שהוא לשון ענייה, ניתן לשיר כנראה בזכות הרפרן החוזר בתכיפות כענייה (שם). ברוב פיוטי המסתג'אב בא הפסוק המשמש כרפרן בראש הפיוט לעצמו, שלא כבפיוטנו, שבו – כמקובל בשירים מעין אזוריים מסוגות אחרות – הרפרן מופיע לראשונה בסוף המחרוזת הפותחת את השיר.

21 על נדירותו של הקול האישי של הפייטן בשירת הקודש, להוציא פיוטי הרשות, ראה: י' גרנט, 'שליח הציבור כיחיד: לצביונם של פיוטי הרשות – מבט משווה', א' ארליך (עורך), התפילה בישראל: היבטים חדשים, באר שבע תשע"ו, עמ' 79–99. למרות זאת יש פייטנים קדומים שפתחו גם יצירות אחרות בדיבור אישי. לדוגמאות קדומות מפיוטים קליריים ראה: רבי אלעזר בירבי קליר, פיוטים ליום הכיפורים, מהדורת

אֶל הַחֲלוֹתַי וכו'). מעניין במיוחד הטור השלישי, שאפשרויות התפילה השונות מצוירות בו כ'שלל', אוצר מלא, והמשורר בוחר ו'שולל' מתוכן את הדברים הייחודיים שהוא עומד להשמיע ('מְשַׁלֵּל מִעֲנֵה דְבַר שְׁלוֹתַי'). בהקשר זה הרפרן 'אוֹלֵי יִישָׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים' מציין מצד אחד את תקוותו שדבריו אכן יירצו לפני ה', ומצד אחר – באמצעות המילה 'אוֹלֵי' – את החרדה והספק שמא דבריו לא יירצו. בהמשך מפותחים שני הכיוונים הללו.

במחרוזות הבאות עובר הפייטן לעסוק בציבור כולו, המגיע אל יום הכיפורים מתוך בושת פנים ובלבב נשבר לרסיסים (טורים 5–7); אך בהתכנסות בבית הכנסת לתפילה משותפת מוצאים המתפללים את מנוחתם (טור 13), עוזבים את משוגות נעוריהם (טור 15) וחוזרים בתשובה (טורים 17–18). לשון הרבים שבטורים 5–20 מתחלף מטור 21 בלשון יחיד. אותו יחיד מכונה, ומתואר – בדומה לציבור שדובר בו קודם – כמי ש'לְבוּ נְדָפָה וְנִשְׁבַּר' (טור 21). במבט ראשון נראה שהדברים עוסקים בכל אחד מהמתפללים הרבים, ושהמעבר ללשון יחיד הוא אמצעי רטורי שנועד להגדיל את הזדהות השומעים, כאשר כל אחד יכול להרגיש שמדובר בו עצמו.<sup>22</sup> עם זאת ממהלך הדברים בהמשך נראה שהמשורר שב כאן לתאר את עצמו. מתחילה בא הדבר לידי ביטוי ברמז בלבד: ציון העבד שאת 'מְהַלֵּךְ לְשׁוֹנוֹ פִּנָּה וְהִבֵּר' (טור 23) מתאים למי שצריך לבחור את מילותיו, לברר ולזככן, יותר מאשר לשומע סביל. אבל מטור 31 ואילך נוכחותו של המשורר מתעצמת. הניסיון להשתלט 'עַל עֲוֹנוֹ מֵאִמָּר' (טור 31) מתייחס למשורר הנאבק ברעיונותיו העזים המבקשים לבוא לידי ביטוי ומצליח להשתלט עליהם ולנסחם במילים המתאימות להגישן אל אלוהיו. ניכרים כאן לבטי חיבור שיר התפילה. במחרוזת הבאה אומנם אין מדובר במפורש בחיבור שיר, אבל המצב הנפשי המתואר בה הוא של אדם הירא מגודל המשימה המוטלת עליו. הוא מרגיש אפל, שפל וחשוך מול קריית המלך הנשגבה (טורים 33–34), ובשאלה הרטורית 'יָמֵי זֶה יִגְשׁ אֶל הָעֶרְפֶּל אֲשֶׁר שָׁם הָאֱלֹהִים?' (טורים 35–36) הוא מעצים את חששותיו. הרמזים העקיפים למשורר כדובר הופכים להכרזה מפורשת במחרוזת הבאה:

מַחְשׁוֹתַי בְּתֵּהֵלוֹת יְקָדְמוֹ פְּנִיךָ  
וְזִיתִלְדוֹ שִׁירִים לְמִצָּא חֵן בְּעֵינֶיךָ  
(טורים 37–38)

<sup>22</sup> ש' אליצור ומ' רנד, ירושלים תשפ"א, עמ' 202. בראשית היווצרות הפיוט בספרד הייתה התופעה שכיתה במיוחד בפיוטי ר' יוסף אבן אביתור. ראה דיון מעמיק אצל: י' גרנט, אוכרה מזמור: מזמורי תהילים בפיוטי יוסף אבן אביתור, ירושלים תשפ"א, בעיקר עמ' 189–208.

מבחינת סיטואציית השיח הנמען המפורש של טורים 21–24 הוא הקב"ה, והמשורר פונה אליו במילת הבקשה 'שְׁעוּה'. אבל גם כאשר פייטן פונה אל הקב"ה, הוא עשוי – בעת ובעונה אחת – לפנות בעקיפין גם אל קהל שומעיו. על המיעוט הכפול מן הסוג הזה ראה: א' זינדר, 'הַקּוֹלֵךְ זֶה הַקּוֹל': היבטים רטוריים ודיאלוגיים בפיוטי הגאולה של ר' שלמה אבן גבירול, ירושלים תשע"ב, עמ' 9–10. מטור 29 ואילך מדובר על הקב"ה בגוף שלישי, והפנייה אל הקב"ה חוזרת רק בטור 37, בהקשר חדש ואישי, כפי שיוסבר בגוף המאמר.

המחשבות 'ולדות' שירים, ומעתה אין עוד ספק שאכן מדובר כאן במשורר המתאר את עבודתו כמו גם את חרדתו מלומר דברים שאינם ראויים: 'וּפִן? לְשִׁגּוֹ זְעוֹת וְחִלּוֹת (המחשבות) מִפְּנֵיךְ' (טור 39). הסימט המקראית 'וּתִירְאֵינָה הַמִּיִּלְדוֹת אֶת הָאֱלֹהִים' (טור 40) מגויסת גם היא להמשך הציור, תוך שינוי חריף במשמעות הפסוק:<sup>23</sup> המיילדות הממשיות, שפרה ופועה, שפעלו מתוך יראת אלוהים ולא המיתו את הילדים, הופכות כאן למיילדות מטפוריות, הן מחשבות המשורר המוציאות את השירים מן הכוח – כרעיונות ערטילאיים – אל הפועל, ויוצקות להן מילים. המטפורה 'וּתִירְאֵינָה שִׁירִים' מורחבת כאן תוך הבלטת הפחד והחשש של משורר הניגש לומר את דבריו לפני האל ביום הקדוש.

התיאורים המטפוריים של כתיבת השירים נמשכים לאורך שתי המחזרות הבאות. המשורר מתואר כמי שמצד אחד בונה 'בְּרוּחַ פִּי' תקרה איתנה ומצד אחר הורס את הקירות הלקויים הטעונים הריסה; הבניין שמדובר בו הוא בניין ה'צֶדֶק', וההריסה היא של החטאים, 'מְשׁוּבְּתֵי' (טורים 41–42). הסימט 'וּתְהִי עֲלֵיו רוּחַ אֱלֹהִים' (טור 44) ממחישה – בניגוד לפחד ולחרדה המאפיינים את המחזרות הקודמת – את תחושתו החיובית של המשורר כאשר נחה עליו ההשראה והוא מרגיש שהאל מסייע לו ביצירתו. מתוך תחושה זו הוא פונה אל הקב"ה שיקבל את שירו וייענה לתפילותיו, ובהמשך למטפורה שהחל בה מבקש שהקב"ה ישלים את הבניין שהוא בנה במילותיו באמצעות בניית תקרה, שאינה אלא הבאת הישועה: 'עֲלֵיוֹת דְּבָרָיו בְּמִי יִשַׁע תְּקַרְה' (טור 45); וגם כאן הוא נע בין יראה וחשש 'מִהֵבִיט אֶל הָאֱלֹהִים' (טורים 47–48) לבין תקווה למליץ יושר שיעלה את דבריו מעלה מעלה ומלאכי האלוהים יקבלוהו (טורים 49–52). העירוב של פחד ורתיעה בתקווה לקרבת אלוהים איננו זר לפיוטים ליום הכיפורים, והמיוחד בקטע שלפנינו הוא ההסבה המפורשת של הרגשות הללו על המשורר ותיאור לבטיו בעת כתיבת הפיוט.<sup>24</sup>

במחזרות הבאה משתנה כיוון הדברים. אומנם היא עדיין עוסקת לכאורה ביחיד, המכונה 'עָרוֹם צְדָקָה', כלומר חסר זכויות (טור 55), אך רוח החן ומליצי היושר שרומומו את הרוח קודם לכן, מפנים באחת את מקומם לתיאור של אדם אשר קצף האל מופנה כלפיו, והוא מתחנן על נפשו ומבקש לשכך את הזעם (טורים 53–54). נראה שהמשורר עוזב כאן את העיסוק בחיבור שירו ועובר לנושא חדש: עם ישראל שבגלות.<sup>25</sup> השימוש בלשון יחיד מרכז את המעבר החד בין

23 לסימט מקראיות מתואמות ושונות הוראה בפיוט זה ראה בפירוט בסעיף הבא.

24 בהלת המשורר אל מול גדולת האל מופיעה בשירים נוספים מספרד, כגון 'שחר אבקשך' של ר' שלמה אבן גבירול (ירדן, שירי הקודש לרשב"ג [לעיל הערה 5], א, ירושלים תשל"א, עמ' 79), אבל שם מדובר ברגש אנושי של המתפלל כאדם שפל המודע לגדולת אלוהיו ולא דווקא ברגש של משורר. לשיר שאולי אפשר לבאר ככיוטי אישי של אבן גבירול לקשייו בכתיבה ראה: ס' בן-ארי, 'המשורר ונבונת השיר – רשות חדשה לשלמה אבן גבירול', מחקרי ירושלים בספרות עברית, יד (תשנ"ג), עמ' 107–114; והשווה: י' יהלום, 'הרשויות הליריות במורשת גבירול', ט' רוזן וא' הולצמן (עורכים), מחקרים בספרות העברית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס: מוגשים לפרופ' יונה דוד (תעודה, יט), תל אביב תשס"ג, עמ' 145–147.

25 עם זאת ייתכן שהמשורר נרמז בכל זאת בסימט המקראית 'לְמָה? קִצְפוּ הָאֱלֹהִים' (טור 56). המילים

הנושאים, ומכשיר את המשך תיאורי הגלות ובקשות הגאולה בשלוש המחרוזות הבאות, שהעם נזכר בהן בלשון רבים (טורים 57–68). משום כך מפתיעה קבוצת ארבע המחרוזות שאחריהן (טורים 71–84), שבהן שוב חוזר המשורר לגוף ראשון יחיד ולדברים מלאי תקווה העוסקים לא באחד מכלל העם אלא באדם מיוחד, אשר העם בא אליו לדרוש אלוהים (טורים 75–76), והוא זוכה לראות 'מְרָאוֹת אֱלֹהִים' (טור 72). נראה ששוב חודר לשיר המשורר הפרטי, אשר תקוותיו לגאולת העם מתערבות בחזיונותיו הייחודיים.<sup>26</sup> בנקודה זו באה המחרוזת המדברת על כיסופי הדובר 'לְקַבְּרוֹת אֲבוֹתָיו וּלְחֻצְרוֹת קְדָשָׁם' (טור 86), שעסקתי בה בסעיף א. מתוך ההקשר המדויק אפשר מעתה לעמוד על מלוא משמעותה: המשורר אומנם אמור להציגה כדברי כל אחד מבני העם המעונים והמייחלים לגאולה, אבל אחרי מחרוזות הממוקדות בו עצמו אין ספק שהוא נותן בה ביטוי גם לכיסופיו הייחודיים לציון, הכרוכים בניסיונות מעשיים לעלייה לארץ, כיסופים שלא היו נחלת הכלל בדורו.

מכאן ואילך מוקדש השיר לבקשות גאולה, והמשורר ממשיך לדבר בגוף ראשון יחיד לאורך מחרוזות אחת נוספת (טורים 89–92), המשמשת מעבר בין הדברים האישיים לבקשות הגאולה הכלליות.<sup>27</sup> בהמשך הוא נע בין פניות אל הקב"ה בתפילה על עמו (טורים 93–104, 117–120) לבין פנייה אל כלל שומעיו בדברי עידוד ליישר את דרכם ולהיות מוכנים לגאולה (טורים 105–116). השיר מסתיים בתפילה בגוף ראשון רבים, שבה המשורר משתף את עצמו עם העם, ופונה כאחד מהם אל הקב"ה בבקשה קיבוצית: 'נִפְלְאוֹת עֲשֵׂה לְנוּ, אֱלֹהִים'. התנועה הבלתי פוסקת בין אישי לכללי והביטוי הממוקד לדרך יצירת הפיוט ולרגשות המשורר בעת כתיבתו, מציבים את השיר שלפנינו כשיר ייחודי בשירת הקודש העברית בספרד ככלל וביצירתו של ריה"ל בפרט.

המצוטטות כשלעצמן אינן מסגירות שום רמז לשירה, אבל הזכר את המשך הפסוק – 'על קולך' – עשוי להבין שגם בסיומת זו יש זכר לחרדתו של המשורר שמא לא יתקבלו דבריו לרצון. וראה עוד להלן הערה 33.

26 על חזיונות אלוהיים וחלומות נבואיים למחצה שריה"ל ייחל ואולי אף זכה להם הוא כתב בכמה שירי חול אישיים (כגון 'לקראת מקור חיי אמת' [בראדי, דיואן (לעיל הערה 4), ב, עמ' 296]; 'נפשי לבית אל נכספה' [שם, עמ' 306]; 'נמת ונרדמת' [שם, עמ' 302]). גם בשירי הקודש רמז ריה"ל לראייה רוחנית ייחודית, כגון באופן 'יה אנה אמצאך': 'זַבְּפִלְאֵי גְבוּרְתְּךָ בְּקֶדֶשׁ תְּוִיתִיד' (שם, ג, עמ' 151); בְּמַחֲרָךְ שֵׁם אֱלֹהִים אוּדָה בְּשִׁיחִי: 'וּמִבְּשָׂרֵי לְבָבִי נִגְלָה, אֲחֻזָּה שְׂדֵי מִנְתְּחִי' (שם, עמ' 6, וראה גם בהמשך השיר) וברשות 'עירוני בשמך רעיוני': 'לְבִי רָאךְ [...] דְּרִשְׁתִּיד בְּחִזְיוֹנִי' (שם, עמ' 65).

27 יש לשים לב שהביטוי היחיד בגוף ראשון במחרוזת זו הוא 'קִצֵּי פְלֵאֵי', לשון המתאר את 'קִץ הפלאות' (דנ' יב 6) של העם כולו ואין בו כל ממד אישי. באותה מידה יכול היה המשורר לומר 'קִצֵּי פְלֵאִינוּ' או 'קִצֵּי פְלֵאִיךְ'. משום כך ברור שהשימוש בגוף ראשון במחרוזת זו רטורי בלבד, ונראה שלא בא אלא כדי לרכך את המעבר מהביטויים האישיים לתפילה הכללית.

## ד. עיצוב רטורי

השיר 'לחלות פני אל החלותי' כתוב על פי הפואטיקה של שירת הקודש בספרד במיטבה, יש בו שימוש נרחב גם באמצעים רטוריים שנשאלו משירת החול. בין אלה בולטות במיוחד הסמיכויות המטפוריות, רובן סמיכויות המציבות נסמך מוחשי בצד סומך מופשט.<sup>28</sup> במקרים רבים משמשות הסמיכויות הללו בסיס לפיתוח מטפורי רחב יותר, לעיתים על ידי הוספת פועל מן השדה המטפורי של הנסמך,<sup>29</sup> אך לפעמים נבנה עליהן ציור רחב עוד יותר. כך דרך משל ציורי הבנייה וההריסה המפותחים שבטורים '[בְּרִי]חַ פִּיּוֹ שְׁמִי צִדְקַת שְׁפָרָה / וְקִיר מְשׁוּבוֹתָיו [...]' עֲרָה' (טורים 41–42) ובהמשך 'עֲלִיּוֹת דְּבָרָיו בְּמִי יִשַׁע תִּקְרָה' (טור 45), מבוססים על הסמיכויות המטפוריות 'שְׁמִי צִדְקַת', 'קִיר מְשׁוּבוֹתָיו', 'עֲלִיּוֹת דְּבָרָיו' ו'מִי יִשַׁע'.<sup>30</sup> כל זאת כמקובל גם בשירת החול וגם בפיוטים מספרד.<sup>31</sup>

את קישוט התבנית העיקרי בשיר, הסיומות המקראיות, אימצו פייטני ספרד ממורשת הפיוט המזרחי שקדם להם, אבל גם בו הם השתמשו בדרכם הייחודית, הבולטת מאוד בשיר שלפנינו. פייטני ארץ ישראל נהגו להביא את פסוקי הסיומות בפרט ואת השיבוצים המקראיים בכלל כמשמעם המקורי במקרא. במקרים רבים אף ביקשו לרמוז בעזרת השיבוצים להקשר מקראי רחב או למדרשים הנשענים על הפסוקים.<sup>32</sup> פייטני ספרד הכירו דרך זו של שימוש במקראות, ואף בשירנו אנו מוצאים מקרים ספורים שבהם התוכן המובע בסיומת המקראית מתחדד ומתרחב כאשר זוכרים את הפסוק בשלמותו.<sup>33</sup> אבל דרך זו נדירה. שכיחה ממנה השיטה שהתפתחה מאוד

28 על סמיכויות מוחש המופשט בשירת החול ראה: ד' פגיס, שירת החול ותורת השיר למה שאבן עזרא ובני דורו, ירושלים תש"ל, עמ' 64–70; ועיין גם: ר' צור, מוסכמות וריטוריקה בשירה העברית בימי הביניים, תל אביב תשל"ה, עמ' 25–49. השווה: ש' אליצור, שירת החול העברית בספרד המוסלמית, ג, תל אביב תשס"ד, עמ' 276–298.

29 לשיטה זו ולבסיסה התחבירי ראה: אליצור, שירת החול (שם).

30 הטורים הללו מבוססים גם על שיבוצים מקראיים (ראה בפירוט בביאורים), והסומכים המופשטים שבסמיכויות המטפוריות מוציאים את הדברים ממשמעם המקורי.

31 סמיכויות מטפוריות נוספות בשיר הן דרך משל: 'שָׁלַל מַעֲנָה' (טור 3), 'מוֹקֵד אֲנֹתָה' (טור 5), 'מַעֲלוֹת צִדְקָתְךָ' (טור 26), 'מִי תִשׁוּבָה' (טור 27), 'עֲרוֹם צִדְקָה' (טור 55), 'רְעִיבֵי יִשְׁעֶךָ' (טור 61), 'לְחֵם רְצוֹן' (טור 62); בתוספת הפועל המטפורי 'לְשׁוּבוֹעַ', 'בְּמִתֵּי צִדְקָתְךָ' (טור 69), 'דִּלְתֵי תְּסֻדוֹ' (טור 71), 'עֶפֶר גְּלוֹת' (טור 94), 'כּוֹר סִבְלָם' (טור 102). וראה עוד בסוף סעיף זה.

32 ראה: ש' אליצור, 'השיבוץ כצופן: בין ארץ-ישראל לספרד', ה' סלמון וא' שנאן (עורכים), מרקמים: תרבות, ספרות, פולקלור – לגלית חזן רוקם, א (מחקרי ירושלים בספרות עברית, כה; מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כה), ירושלים תשע"ג, עמ' 174–183.

33 ראה דוגמה לקריאה כזאת לעיל הערה 25. והשווה לסיומת 'כִּי נִכּוֹן הַדְּבָר מַעַם הָאֱלֹהִים' (טור 100), הבאה בהקשר של בקשה להחשת הגאולה, והמשך הפסוק, 'וממהר האלהים לעשותו', מבליט זאת. במקרה אחר משחק ריה"ל בסיומת 'תַּעֲבֹדוּן אֵת הָאֱלֹהִים' (טור 108), שהמשכה במקרא – 'על ההר הזה' – נרמז בטור הקודם: 'כִּי עַל הַר הָאֱמֶת וְהַצִּדְקָה'. מקרה זה מורכב יותר, שכן מצד אחד צפוי השומע הזוכר את הפסוק השלם לממש את מילותיו שלא הובאו בשיר וליהנות מהמערך החדש של החומר הלשוני; ומצד אחר מילות

בספרד, ושבה מוציאים את הפסוקים מהקשרם המקורי ומעניקים להם משמע חדש מכוח ההקשר השירי החדש (שיבוצים מתואמים) ולעיתים אף משתמשים במילות הפסוקים בהוראה חדשה (שיבוצים שוני הוראה).<sup>34</sup> סיומות מקראיות מתואמות החלו להופיע בשולי הפייטנות המזרחית הקלסית והתרבו ביצירתו של רב סעדיה גאון.<sup>35</sup> בשירת החול בספרד הן נותרו בשוליים,<sup>36</sup> אך בשירת הקודש הן זכו לפריחה יחסית.<sup>37</sup>

בפיוט שלפנינו השתמש ריה"ל בסיומות המקראיות כחומר לשוני המנותק מהקשרו המקורי, לעיתים באופן העשוי להפגיע את השומעים הזוכרים את מקורותיהן המקראיים. בסעיף הקודם הבלטתי את הסיומת 'וְתִירְאֵנָה הַמִּזְדוֹת אֶת הָאֱלֹהִים' (טור 40) ואת משמעה המחודש. ריה"ל העניק לפסוקים נוספים משמע חדש מכוח ההקשר, כגון הכתוב 'וַיִּפְגְּעוּ בּוֹ מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים' (טור 52): בתורה הוא מתאר את פגישת יעקב במלאכים שהגיעו אליו לארץ, ואילו בשיר מדובר בשיר תפילתו של המשורר העולה למרום ומגיע אל בינות למלאכים; מילותיו של משה ליתרו 'פִּי יָבֵא אֵלַי הָעָם לְדְרוֹשׁ אֱלֹהִים' (טורים 75–76), העוסקות בעם המבקש ללמוד תורה או לזכות למשפט צדק, מכוונות – כשהן באות מפיו של משורר־חזן – לעם המתכנס בבית הכנסת לשמוע את הפיוטים ולהתקרב באמצעותם אל אלוהיו; הכתוב 'וְהִמְקַתְּבֵם מִקְּתָבֵי אֱלֹהִים' (טור 92), המדבר בתורה בכתב שעל לוחות הברית, מכוון בשיר להבטחות הגאולה הכתובות בספרי הנביאים; המילים 'וְאַתָּה תִּהְיֶה לוֹ לְאֱלֹהִים' (טור 96), הקובעות בתורה את היחסים בין משה לאהרן, מוסבות בשיר על יחסי עם ישראל והקב"ה; ובדומה בסיומות נוספות.

בדוגמה האחרונה שהבאתי חל מעתק במשמע המילה 'אלהים', מעתק המקרב את הסיומת אל תחום השיבוץ שונה ההוראה. מעתק ברור בהוראת 'האלהים' חל גם בסיומת 'וְהִגִּישׁוּ אֲדוֹנָיו אֶל הָאֱלֹהִים' (טור 32), פסוק האמור בעבד נרצע, ומשמש כאן בהקשר של הגשת שיר התפילה החדש

הפסוק מקבלות כאן משמע חדש (בדרך שתואר בסמוך), ו'ההר הזה', שבמקרא הוא הר סיני, מכוון מעתה להר ציון ולירושלים. השומע צפוי אפוא להפעיל בה בעת שני מנגנוני קליטה מנוגדים של השיבוץ. על מנגנונים אלה, הסתירה ביניהם והופעתם זה בצד זה בפיוטים מספרד ראה: אליצור, השיבוץ כצופן (שם), עמ' 183–185.

34 לדרך זו בשימוש בשיבוצים, לחידוד הכרוך בה ולגלגוליה בפייטנות לתולדותיה ראה: ש' אליצור, 'השיבוץ החידודי: עלייתו וגלגוליו של השיבוץ המתואם והשיבוץ שונה ההוראה למן הפיוט בארץ ישראל ועד למחברות עמנואל הרומי', ח' ישי (עורכת), שירת דבורה: מתנת ידידות והוקרה לפרופסור דבורה ברגמן, באר שבע תשע"ט, עמ' 1–28, ובמחקרים המצוינים שם.

35 שם, עמ' 7–10, וכן: פיוטי רבי פינחס הכהן, מהדורת ש' אליצור, ירושלים תשס"ד, עמ' 146–148; S. Elizur, 'The Use of Biblical Verses in Hebrew Liturgical Poetry', J. L. Kugel (ed.), *Prayers That Cite Scripture*, Cambridge MA and London 2006, pp. 83–100

36 על שיבוצים מתואמים ושוני הוראה בשירת החול ראה: אליצור, שירת החול (לעיל הערה 28), ג, עמ' 392–400.

37 גם בשירת הקודש בספרד המוסלמית לא 'כבשו' הסיומות המקראיות כל חלקה, והפייטנים השתמשו בהן כתבלין בלבד. זאת בניגוד למשוררי פרובנס, שרדפו אחרי סיומות מתואמות ושונות הוראה חידודיות ומפולפלות. ראה בפירוט: אליצור, השיבוץ החידודי (לעיל הערה 34), עמ' 10–19.

אל הקב"ה: בפסוק מדובר בדיינים, ובשיר – באל. בסיום השיר השתמש ריה"ל בפסוק 'עֲשֵׂה לָנוּ אֱלֹהִים' (טור 124) תוך ניתוק חריף מהקשרו המקורי. במקרא פונים בני ישראל אל אהרן במילים אלה כשהם מבקשים שיעשה להם את העגל, ואילו כאן המילה 'אלהים' משמשת כפנייה אל הקב"ה: הסיומת ממשיכה את המילה 'נפלאות' שבסוף הטור הקודם, ובעזרת מילותיה מבקש עם ישראל: אלוהים, עשה לנו נפלאות.<sup>38</sup> במקום אחד נמצא שיבוץ שונה הוראה חריף במיוחד שלא במסגרת סיומת מקראית: 'לְעַם שְׂרִידֵי חָרֵב מְשׁוֹבְתוֹ / מְצָא חֵן בְּמִדְבַּר תְּשׁוּבָתוֹ' (טורים 66–67). על פני שני הטורים משתרע שיבוץ רחב של הכתוב 'מצא חן במדבר עם שרידי חרב' (יר' לא 1). כדרכו נטל ריה"ל שמות עצם מן הפסוק והפכם לנסמכים בסמיכויות מטפוריות, תוך הוספת סומכים מופשטים, ויצר את הביטויים 'חָרֵב מְשׁוֹבְתוֹ'<sup>39</sup> ו'מִדְבַּר תְּשׁוּבָתוֹ'. עיקר החריפות כאן הוא בשינוי המשמע של מדבר: במקרא הוא מקום בלתי מיושב, ואילו בשיר – לשון דיבור. מובן שאין אלה האמצעים הרטוריים היחידים ביצירה הנאה שלפנינו, ולא פורטו כאן אלא הבולטים שבהם;<sup>40</sup> והם ממחישים את יד האומן של ריה"ל, הניכרת בשיר לכל אורכו. שמחה גדולה היא להשיב יצירה מקיפה זו אל נחלתו.

38 על שימוש חריף זה כפואנטה היוצרת סיגור לשיר ראה לעיל סעיף א.

39 לפירוש ביטוי זה ראה בביאור השיר.

40 השיר משופע מאוד בשיבוצים מקראיים, גם שלא במסגרת הסיומות; יש בו ביטויים מטפוריים רבים, אף לא כחלק מסמיכויות מטפוריות; מופיעים בו הרבה כינויים, כמורשת הפייטנות המזרחית; ולעיתים רחוקות גם דימויים (ראה דרך משל בטורים 6, 113 [דימוי מקראי במסגרת היגד מטפורי]). מעניינים גם חיווק ההיגד באמצעות סמיכויות הנרדפים ('עוֹן אֲשָׁמָה' [טור 17], 'עֲבֹרֹת אֲפִיךָ' [טור 53]; בשני המקרים מדובר בצירופים מקראיים) והצימודים 'הַקְּרָה יוֹם קְרֹאתֶיךָ', שצליליו מובלטים על ידי הכינוי להקב"ה בהמשך הטור 'רוֹקֵעַ זְבוּלֵי' (טור 73), וכן 'שְׁמוֹרִים מְשִׁמְרֵינִי' (טור 105).



ה. 'לחלות פני אל החלותי': נוסח השיר

כפי שכבר נרמז, השיר נמצא בתשעה קטעי גניזה, המייצגים שבע העתקות שונות. ואלה מקורותיו:

כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, אדלר 2821.29 (דף אחד, ובו טורים 1–44) והמשכו שם, 3252.19–20 (שני דפים רצופים, טורים 45–116); העתקת ידו של חלפון בן נתנאל הלוי עם ניקוד טברני חלקי, נוסח היסוד לטורים 1–116, (ג)

כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 145.109 (טורים 1–28, ההשלמות בשורות אלה על פיו; בע"ב הסליחה 'ביום עשור קראתיך' ליהודה בן בלעם [דוידזון ב 500], (א)

כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 107.75 והמשכו הישיר שם T-S NS 139.66 (טור 45, 'דבריו' – טור 100 והעתקת השיר נפסקת, אחריו הסליחה 'אנא הינשא להעיר פלאות' לר' משה אבן עזרא [ראה לעיל הערה 16, וראה גם כ"י ד], ניקוד טברני חלקי, (ב)

כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 112.69 (טורים 61–96, סימן אחד של קמץ בבלי, (ג) כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 201.98 (גיליון רצוף, טורים 58–100 והעתקת השיר נפסקת, אחריו הסליחה 'אנא הינשא להעיר פלאות' לר' משה אבן עזרא [ראה לעיל הערה 16, וראה גם כ"י ב], (ד)

כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, אדלר 3513.6 (טור 51, 'דברו' – טור 92, ניקוד טברני ספורדי, (ה)

כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, אדלר 2851.49 (טורים 115–124, אחריו הכותרת 'קינה לט באב לרבנו יהודה לוי זל' והקינה 'אוי כי עוני נודי גרמו' [ראה לעיל הערה 18], סימני ניקוד טברני ספורים, נוסח היסוד לטורים 117–124, (ו)

#### סימני הההדרה

סוגריים מרובעים מציינים ליקוי בכתב היד.

כיתוב בסוגריים מרובעים הוא פרי השלמת החסר על פי המקבילות (כמצוין בשינויי הנוסח), התבנית או העניין.

בסוגריים מזווים מושלמים קיצורי מילים של המעתיק.

בגופן חלול נדפסות אותיות שקריאתן בכתבי היד אינה בטוחה.

טורי הרפרן אינם כלולים במספור שורות השיר.

במקרים של פסוקים המובאים בפיוט כצורתם (גם אם מוענק להם משמע חדש) צוין רק מקורם המקראי. פסוקים המשובצים או נרמזים בשינוי צוינו בתוספת 'על פי'.

בחלק מהמחרוזות משיפע פסוק הסיומת גם על הטור שלפניו, לרוב תוך שינוי קל של מילות הפסוק; במקרים אלה צוין המקור המקראי למילות שני הטורים בצירוף הציון 'על פי', אף שבכל המקרים הללו מילות הסיומת המקראית מובאות כצורתן במקרא.

והרי לשון השיר:

לְחִלוֹת פָּנֵי אֵל הַחִלּוֹתִי  
 וּבִתְהִלּוֹת אֱלֹהֵי שְׁפָתַי [לֹאֲתִי]  
 מִשְׁלַל מַעֲנָה דְבַר שְׁלוֹתִי  
 אוֹלֵי יִישָׁר בְּעֵינַי הָאֵל [לְהִים]

5 לְכַבּוֹת בְּמוֹקֵד אֲנַחָה נִצַּתִּי  
 וְקָרְבוֹת כִּכְּלִי נְפוּץ [כּוֹתְתוֹ]  
 וּמְכוּבֵד בְּשִׁתְּם נִבְעָ [תוֹ]  
 מִפָּנֵי יְיָ אֱלֹהִים  
 [פּוֹמוֹן אוֹלֵי יִישָׁר בְּעֵינַי הָאֱלֹהִים]

10 נְדִיבֵי עַמִּים נֶאֱסָפוּ  
 [וְ] הִ[וֹ]דוֹת לְשִׁמְךָ [יְסָ] פוֹ  
 לְהִסְתַּפַּח בְּפִי אֵל נִכְסָפוּ  
 וַיָּבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים  
 פּוֹ-מוֹן אוֹלֵי יִישָׁר בְּעֵינַי הָאֱלֹהִים <

כותרת: לחן שלום [...] א 1 חִלּוֹתִי א 3 משלל] ולן. [שלל א 5 במוקד] אולי כתוב במו קד נא 8 יי] בין השיטין 11 להסתפח] להשתפח א

1 לחלות [...] החלות: התחלתי בתפילתי. 2 ובתהלות [...] בלות: המילה האחרונה אינה ניתנת לקריאה בשני המקורות, אבל על פי שרידים דלים של האות ב"ת בשני המקורות ועל פי החרוז שחזרתי מספק 'בלותי'; ומשמע הטור: בללתי ('בלותי') את דברי פי ('שפתי') בתהלות האל. 3 משלל [...] שלותי: מאוצר האמירות ('משלל מענה', סמיכות מטפורית) לקחתי ('שלותי', כמו שללתי, לקחתי כשלל) דבר אחד, כלומר את הדיבור שבהמשך השיר; והטור מבוסס על ציור אפשרויות הדיבור כאוצר שאפשר לקחת ממנו כשלל דבר זה או אחר. 4 אולי [...] האלהים: במ' כג 27, והפייטן מסב את תקוותו של בלעם לקלל את ישראל לתקוותו שלו שדבריו יהיו רצויים וישרים בעיני ה'. טור זה משמש בהמשך השיר כרפרן, ומשמעו מתגוון בהיקריותיו השונות ומתרחב לתקווה שכלל המתפללים וכל עם ישראל המנסה להתקרב לאלוהיו יהיו רצויים. 5 לבבות [...] נצתו: ליבות המתפללים כאילו נשרפים ('במוקד [...] נצתו') בהינחם מגודל החרטה והבושה על עוונותיהם. וייתכן שכתוב 'במו קד', בתוך אש יוקדת (השווה: תה' קב 4). 6 וקרבות: וקרב הלב, פנימיותם של המתפללים. ככלי נפוץ כותתו: נשברו לרסיסים ('כותתו', השווה: דב' ט 21; מל"ב יח 4 ועוד) ככלי מנופץ (לצורה 'נפוץ' ראה: יר' כב 28). 7 ומכובד בשתם: ומגודל הבושה משום חטאיהם. נבעת: נבהלו. 8 מפני יי אלהים: בר' ג 8; שמו' ט 30. ונראה שהפייטן מכוון לפסוק בבראשית המתאר את בושתו של אדם הראשון ואת ניסיונו להיחבא מפני ה' אחרי חטאו. 9 נדיבי עמים נאספו: תה' מז 10, ומשמעו כאן: קהילות ישראל (כהמשך הפסוק: 'עם אלהי אברהם') נאספו לתפילה ביום הכיפורים. 10 והודות: ותודות; לצורה ראה: דה"ב ז 3. 11 להסתפח בבית אל: להיקבע ולהידבק בבית הכנסת (השווה: שמו"א כו 19 ופירוש רד"ק שם). 12 ויבאו בני האלהים: איוב א 6; ב 1; מדובר שם

בְּבֵית תְּפִלְתְּךָ מְנוּחָה וְצָאוּ  
 וּבְשִׁמְךָ כָּל הַיּוֹם [קְרָאוּ]  
 15 וּמְמַחְנָה נְעוּרִים יֵצְאוּ  
 לְקִרְאֵת הָאֱלֹהִים  
 אוּלֵי יִישָׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים <

[עו'] אֲשֶׁמָּה אוֹתָם הַשִּׁיאוּ  
 וְהַיּוֹם בְּתִשׁוּבָה אוֹתוֹ הַנִּיאוּ  
 וְעַל יְדֵי בְרִית רֵאשׁוֹנִים הַבִּיאוּ  
 20 אֶת [הַד'] בְּרִים אֶל הָאֱלֹהִים  
 אוּלֵי יִישָׁר <בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים > פּוֹ-מוֹן <

שְׁעָה עֶבֶד לְבוֹ נִדְכָּה וְנִשְׁבָּר  
 וּבְאֱלֹהִים יִהְלַל דְּבָר  
 וּמִהֲלֶךְ לְשׁוֹנוֹ פִּנְהָ [וְהִבֵּר  
 וְיִמְלֵא אוֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים] <  
 אוּלֵי [יִישָׁר] <בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים >

25 אֶל טוֹב יִי וְחִסְדּוֹ נִהַר

17 אשמה] ש"ן תלויה א

במלאכים הנאספים סביב הקב"ה, וכאן 'בני האלהים' הם קהל ישראל הבאים לבית הכנסת. 13 בבית תפלתך: בבית הכנסת, ולשון הכינוי על פי יש' נו 7, אך שם מדובר במקדש. מנוחה מצאו: מצאו דרך לנוח מייסורי המצפון, על ידי התפילות והוידוים; וללשון השווה: רות א 9. 15–16 וממחנה [...] האלהים: על פי שמ' יט 17, ושם מדובר במעמד הר סיני, ואילו כאן משמעו: ויצאו מכלל עושי מעשי הנערות, ההולכים אחרי ליבם. הנסמך 'מחנה' רמזו למצבם של הנערים החונים, עומדים כביכול במקומם ועוסקים בשלהם, בלי לתת דעתם על העתיד. וייתכן שבמילה 'נעורים' יש משנה הוראה, ואפשר לפרשה גם מלשון נְעוּר וריק, כלומר: יצאו מקהל ('מחנה') הריקים ממצוות והחלו לדבוק במעשים טובים (הצעת ד"ר יהונתן ורדי). 17 עון [...] השיאו: על פי וי' כב 16, ומשמעו: בעבר הם חטאו ואשמו. 18 והיום [...] הניאו: והיום, ביום הכיפורים, הצליחו למחות ('הניאו', לשון מניעה וסילוק) את העון. 19–20 ברית ראשונים: וי' כו 45, ברית האבות. הביאו [...] האלהים: על פי שמ' יח 19. ומשמע הטורים: בזכות ברית האבות יכלו החוטאים להביא את דברי תפלתם אל הקב"ה. 21 שעה עבד: פנייה אל הקב"ה: פְּנָה אל העבד, הוא הדובר (בשם כל אחד מקהלו). לְבוֹ נִדְכָּה וְנִשְׁבָּר: על פי תה' נא 19. 22 ובאלהים יהלל דבר: על פי תה' נו 11. 23 ומהלך לשונו: ואת דברי פיו. פנה והבר: פנה לזכך ('הבר', לשון זיכור; השווה: יר' ד 11 ועוד). 24 וימלא [...] אלהים: שמ' לה 31; מדובר שם על הקב"ה הממלא את בצלאל ברוח אלוהים, ואילו כאן האדם עצמו ממלא את ליבו ופיו ברוח אלוהים, כדי לזכך את תפלתו. 25 אל [...] נהר: על פי יר' לא 11,

וְלַעֲלוֹת בְּמַעֲלוֹת צְדָק מִיָּהָר  
וְרַעֲיוֹנָיו בְּמִי תְּשׁוּבָה טִיהַר  
וַיַּחֲזוּ אֶת הָאֱלֹהִים  
פז>מוֹן אוֹלֵי יִישָׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים<

הַצֵּיב לְחֶסֶד אֵל מִשְׁמֵר  
וּבְרִית אֱלֹהֵיו שְׁמֵר 30  
וְהַשְׁלִיט [...] [..]. עַל עֲזוֹ מֵאֲמָר  
וְהִגִּישׁוּ אֲדוֹנָיו אֶל הָאֱלֹהִים  
פז>מוֹן אוֹלֵי יִישָׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים<

אֵין נוֹגָה לוֹ וְכוֹכְבוֹ אֶפֶל  
וְנִשְׁגְּבָה קִרְיַת מֶלֶךְ וּמִדְּעוֹ שָׁפֵל 35  
וּמִי זֶה יִגֵּשׁ אֶל הָעֶרְפֶּל  
אֲשֶׁר שָׁם הָאֱלֹהִים  
פז>מוֹן< אוֹלֵי יִישָׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים<

מִחֲשָׁבוֹתָיו בְּתִהְלֹת יְקָדְמוֹ פְּנִיךָ  
וַיִּתְּלָדוּ שִׁירִים לְמִצָּא חֵן בְּעֵינֶיךָ

ומשמעו כאן: הזדרזו להתפלל מתוך תקווה שהקב"ה ייטיב לו בחסדו. 26 ולעלות [...] מיהר: והזדרזו להתעלות ולהוסיף דרכי צדק; לתיאור פיזי של עלייה במעלות (בהקשר שלילי) ראה: שמ' כ 23. 27 ורעיוניו [...] טיהר: וטיהר את מחשבותיו בחזרו בתשובה, והטיהור משול לטבילה במים, כעולה מהסמיכות המטפורית 'מי תשובה'; השווה: יח' לו' 25. 28 ויחזו את האלהים: שמ' כד 11; מדובר שם בחזון שנראה ל'אצילי בני ישראל', ואילו כאן מדובר בראייה מטפורית במחשבות הלב ('רעיוניו'). 29 הציב [...] משמר: התשובה והתפילה מוצגות כמשמר המשאיר את חסד ה' במקומו. 30 וברית אלהיו שמר: בהיפוך הכתוב בתה' עז 10. 31 והשליט [...] מאמר: התיבה השנייה מטושטשת בכתב היד, וייתכן שכתוב שם 'לשוננו', אולי כשיבוש של 'לשוננו'; נראה שהטור עוסק בבחירת הדיבורים העזים והמשכנעים בעת התפילה, והפייטן מצליח כביכול לשלוט בהם ולהתאימם לצרכיו. 32 והגישו [...] האלהים: שמ' כא 6; מדובר שם בעבד עברי המבקש להירצע ו'האלהים' הם הדיינים, ואילו כאן מדובר במשורר המתפלל, המגיש את מאמרו ודבריו אל הקב"ה. 33 אין נוגה לו: על פי יש' נ 10. וכוכבו אפל: ואורו חשך. הפייטן – המתקרב להגיש את שירו אל ה' – נרתע לפתע ומסתכל בשפלותו כאדם שפל ואפל. 34 ונשגבה קרית מלך: ומקום מושבו של הקב"ה ('קרית מלך', על פי תה' מח 3, בשינוי המשמע) נשגב ונעלה, ואי אפשר להתקרב אליו ולהבינו בשכל אנושי. ומדעו שפל: ודעתו של האדם מצומצמת, בלי יכולת להשיג את גדולת האל. 35–36 יגש [...] האלהים: על פי שמ' כ 18, בהפיכת המשפט לשאלה רטורית. 37 מחשבותיו [...] פניך: וכיוון שאין לאדם יכולת להשיג את הקב"ה, אין מחשבותיו יכולות אלא לקדם את פניו בדברי תהילה. ולשון 'קדמו פניך' על פי תה' פט 15. 38 ויתלדו שירים: ומחשבות המשורר 'יולדות' ומחברות שירי תפילה. למצא חן בעיניך: לשון בר' לב 6.

40 וּפֶן יִשְׁגּוּ זְעוֹת וְחִלּוֹת מִפְּנֵיךָ  
וּתִירְאִינָה הַמִּילְדוֹת אֶת הָאֱלֹהִים  
פּוֹ-מוֹן <אוֹלִי >יִישֵׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים <

בְּרַחֵם [ו] פִּיּו שְׁמִי צְדָק שִׁפְרָה  
וְקִיר מְשׁוֹבֹתָיו פִּיּוֹם עָרָה  
וְהַתּוֹדָה בְּקוֹל תּוֹדָה וְזִמְרָה  
וְתִהְיֶה עֲלָיו רוּחַ אֱלֹהִים  
פּוֹ-מוֹן <אוֹלִי >יִישֵׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים <

45 עֲלִיּוֹת דְּבָרָיו בְּמִי יִשַׁע תִּקְרָה  
וּמִמָּרוֹם עֲלָיו רוּחַ חַן תִּעָרָה  
כִּי מְרֹב עֲוֹנוֹתָיו יִרְא  
מִהַבֵּיט אֶל הָאֱלֹהִים  
פּוֹ-מוֹן <אוֹלִי >יִישֵׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים <

50 יִהְיֶה לְרִצּוֹן נֹעֵם מֵאֲמָרוֹ  
יּוֹם שֶׁת בַּעֲדוֹ מְלִיץ יִשְׂרָאֵל [ו]  
וּמִחִיל אֶל חֵיל הוֹלִיךְ דְּבָרוֹ

50 ישרו] ההשלמה על פי ב 51 הולך] הולך ב

39 וּפֶן [...] מִפְּנֵיךָ: וכל העת המחשבות רועדות ('זעות') ופוחדות ('זחלות') שמא ישגו בדבריהן; ולשון 'זחלות מפניך' על פי דב' ב' 25. 40 ותיראינה [...] האלהים: שמ' א' 17, ו'המילדות' כאן הן המחשבות היולדות את השירים, כאמור בטור 38. 41 ברוח [...] שפרה: על פי איוב כו 13 (השלמת 'בר[ו]ח' על פי פסוק זה ובהתאם לשרידי אותיות בכתב היד); והצירוף 'ברוח פיו' כלשון איוב טו 30. משמע הטור: בדבריו ('ברוח פיו') תיקן המשורר ('שפרה', ראה: איוב כו 13 ופירוש אבן עזרא שם) ורומם את הצדק המעולה ('שמי צדק', בסמיכות מטפורית ובהתאם לפסוק שם). 42 וקיר [...] ערה: לשון 'וקיר ערה' על פי יש' כב 6, ואבן עזרא ורד"ק פירשוהו כלשון גילוי. משמע הטור כנראה: את חטאיו ('משובותיו') העומדים בינו לבין הקב"ה כקיר הוא נתן היום (ביום הכיפורים), כלומר סילק (על ידי הווידוי הנזכר בסמוך) עד שהתגלו יסודותיו (השווה: רד"ק לתה' קלו 7). 43 בקול תודה זמרה: על פי יש' נא 3, וכאן משמעו: בדברי וידוי ('תודה') ותהילה. 44 ותהי [...] אלהים: במ' כד 2; שופ' ג 10. 45 עליות [...] תקרה: הבסיס לציור הוא 'המקרה במים עליותיו' (תה' קד 3), וכאן העליות ללא התקרה הן 'בניין' שירו ותפילתו של המשורר, וכאות לקבלת תפילתו הוא מצפה לישועה, המשולה למים המצוירים כתקרה לאותן עליות. 46 וממרום [...] תערה: על פי יש' לב 15, וניקוד 'תערה' בנפעל בהתאם לפסוק, וכך בכ"י ב. 47-48 ירא [...] האלהים: שמ' ג 6. 49 נועם מאמרו: דבריו הנעימים (סמיכות תיאור הפוכה, כדרך הפייטנים). 50 יום [...] ישרו: ביום שהקב"ה שם לו ('שת בעדו') מליץ יושר (על פי איוב לג 23), כלומר מצא לו זכות. 51 ומחיל [...] הולך: על פי תה' פד 8. הולך דברו: כנראה מוסב על מליץ היושר, שהולך את התפילה עד לפני ה'.

וַיִּפְגְּעוּ בּוֹ מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים  
 <אולי 'יִישָׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים>

הַפֶּץ בְּרַחֲמִים עֲבֹרוֹת אֲפִיךָ  
 עַד יַעֲבוֹר זַעֲמֶךָ וְקִצְפֶיךָ  
 עַל עָרוֹם צְדָקָה הִסָּךְ כַּפֶּיךָ  
 לְמָה יִקְצוֹף הָאֱלֹהִים

55

פז>מון< אולי 'יִישָׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים>

וְיֹשְׁבֵי כְּדָד מִפְּנֵי יְדֶיךָ  
 וְיֹשְׁבֵי קְצוֹת אֵימֶיךָ וְאֵיֲדֵיךָ [ךָ]  
 הֲרָאָה אוֹתוֹת כְּבוֹדֶיךָ  
 כִּי גָדוֹל יְיָ מִכָּל הָאֱלֹהִים

60

פז]מון אולי< 'יִישָׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים>

רְעִיבֵי יִשְׁעֶךָ לֹא מִצְאוּ מְרֻגָע

53 (ברחמים) חסר ב' 54 [עד] ועד ה' 57 ירך ה' 58 [קצוות] קצות ב' / ואידיך] ההשלמה על פי ה' ואלדיך בד  
 59 [הראה] ה'ראם בד' 61 [רעבי ה' / ישעך] ע"ן תלויה ג

52 ויפגעו [...] אלהים: בר' לב 2, ו'בו' מוסב כאן על 'דברו', תפילתו ושירו. משמע הטור: ומלאכי אלוהים פגשו את התפילה בעלותה למרום כדי להביאה אל הקב"ה. 53 הפץ [...] אפיך: על פי איוב מ 11, ומשמעו: סלק את כעסך ('עברות אפיך') על ידי רחמיך. 54 עד [...] וקצפיך: עד שכעסך יעבור ויחלוף; והטור הוא הרכבה של יש' כו 20 ('עד יעבר זעם') ותה' קב 11 ('זעמך וקצפך'). 55 ערום צדקה: המתפלל החש ערום מצדקה, כלומר חסר מעשים טובים; וניקוד 'ערום' על פי הניקוד 'ערום' בנוסח היסוד, המכוון לחטף וכדין הנסמך, אך בכ"ב ב' 'ערום'. הסך כפיך: סוכך והגן עליו בידך, והלשון על פי שמ' לג 22. 56 למה יקצוף האלהים: קודה' ה' 5 (השווה ל'קצפיך' שבטור 54), והמשכו 'על קולך', וייתכן שגם כאן ניכר פחדו של המשורר שמא דבריו לא יהיו לרצון. 57 יושבי [...] ידיך: על פי יר' טו 17, והכוונה לישראל היושבים בדד בגלותם מפני יד ה' שהגלתה אותם (ראה גם: איכה א 1). מכאן עובר המשורר לעסוק בעם הגולה ובתקוות הגאולה. 58 ויושבי קצוות: תה' סה 9. ניקוד 'קצוות' בקמץ על פי נוסח היסוד, אך ייתכן שצ"ל 'קצות', בנסמך; והכוונה לישראל שבגלות היושבים בקצוות הארץ. אימך: מפני אימתך שנפלה עליהם; והצורה 'אימך' נגזרה מ'האימים' (בר' יד 5), צורה שנתפרשה כלשון הטלת אימה (אבן עזרא שם ועוד). ואידיך: והאסונות שהקב"ה מביא לעולם ('אידי' – 'ענין צער ומקרה רע' [ספר השרשים] לרד"ק, מהדורת ר' ביזנטל ופ' לברכט, ברלין תר"ו, עמ' כג). 59 הראה אותות כבודיך: על פי שמ' לג 18, בתוספת 'אותות', וכוונתו כאן: הבא להם אות המלמד על כבודך וגודלך, כדי לחזק את ביטחונם ביכולתך להביא את גאולתם; ובכתבי יד ב ד' 'ה'ראם'. 60 כי [...] האלהים: שמ' יח 11. 61 רעבי ישעך: סמיכות מטפורית, ומשמעה: הגולים המצפים לישיעך כרעב המצפה ללחם. לא מצאו מרגוע: לא שקטו מצרות הגלות; על פי איכה א 3 ('לא מצאה מנוח') בצירוף יר' 17 ('ומצאו מרגוע').

הַפֶּק לְהַם] לְחֵם רְצוֹן לְשָׁבוּעַ  
הַכִּינּו אֲזַנֶם לְשִׁמוּעַ  
אֶת קוֹל יְיָ אֱלֹהִים  
פּוֹ-מוֹן <אוֹלִי >יִישֵׁר בְּעֵינַי הָאֱלֹהִים<

65 יְבַשֵּׁר צוּרֵי חֲפִיצֵי קַרְבָּתוֹ  
לְעַם שְׂרִידֵי חֶרֶב מְשׁוּבָתוֹ  
מִצָּא חֵן בְּמַדְבַּר תְּשׁוּבָתוֹ  
וַיִּפְגְּשׁוּהוּ בְּהַר הָאֱלֹהִים  
פּוֹ-מוֹן אוֹלִי יִישֵׁר בְּעֵינַי הָאֱלֹהִים<

70 דוֹרֵךְ עַל בְּמַתִּי צֶדֶק לְבָדוֹ  
וְעוֹטָה תְּהַלֵּה וְחֶסֶד מְמַדוֹ  
הַעֲת דְּפַקְתִּי עַל דְּלַתִּי חֶסְדוֹ

62 להם] ההשלמה על פי בגדה 65–68 חסר בד 65 יבסר צורי חפצי ה 66 לעם] כי עם ה

62 הפק [...] לשבוע: מלא את רצונם; ולשון 'הפק' משום 'רצון' על פי מש' ח 35; יח 22. 'לחם רצון' – סמיכות מטפורית המציירת את הרצון להיגאל כצורך בסיסי, כמו לחם, ומשום כך מילוי הרצון מצויר כשובע. 63–64 הכינו [...] אלהים: והם כיוונו את ליבם בציפייתם לשמוע את קול ה' המבשר על גאולתם. ניקוד 'הכינו' על פי כתבי יד ב ד, ובנוסח היסוד 'הכינו' בקמץ, אך הצייווי אינו מתאים כאן, ו'לכם' (ולא 'לכם') מוכיח שאין זו פנייה. לשמוע [...] אלהים: על פי בר' ג 8. 65 צורי: הקב"ה. חפצי קרבתו: ישראל, החפצים בקרבת אלוהים, על פי יש' נח 2 (ללא הטון השלילי הנוסף שם). 66 לעם [...] משובתו: לישראל שבגלות, שהם 'עם שרידי חרב' (יר' לא 1). 'חרב משובתו' – סמיכות מטפורית, ו'מלת משובה לגנאי בכל המקרא' (פירוש אבן עזרא לה' יד 5), והיא מוסבת על בני אדם חוטאים, ולכן נראה לבאר: החרב שבאה על העם בגלל משובתו וחטאיו. 67 מצא [...] תשובתו: על פי ראש הפסוק ביר' לא 1, בשינוי הוראה חריף: במקור 'מדבר' הוא המקום הבלתי מיושב שאליו יצאו ישראל ממצרים, וכאן – לשון דיבור. משמע הטור: עם ישראל מצא חן בעיני ה' בדבריו המעידים שחזר בתשובה. 68 ויפגשוהו בהר האלהים: שמ' ד 27, וכאן משמעו כנראה: והעם יזכה (בזכות תשובתו) לשוב ולהיפגש עם הקב"ה בהר הבית. 69 דורך [...] צדק: הקב"ה, על פי הצירוף 'דורך על במתי ארץ' (עמ' ד 13) או 'ודורך על במתי ים' (איוב ט 8, וייתכן שזה מקורו של הפייטן, שכן לפני ביטוי זה כתוב 'לבדו'), בשינוי הסומך ל'צדק' המופשט, תוך יצירת סמיכות מטפורית. 70 ועוטה תהלה: על פי הצירוף 'מעטה תהלה' (יש' סא 3). ממדו: לכאורה משמעו: מידתו (על פי 'ממדיה', מילה יחידאית באיוב לח 5), וכאן אולי במשמע: תכונתו (כבלשון חכמים); אך על פי התקבולת בתוך הטור ייתכן שריה"ל השתמש ב'ממדו' כציון לבוש, כמו 'מדו בד' (וי' 3) או 'מדו לבשו' (שמ"ב כ 8), שפורש גם הוא מלשון מידה (ראה: ראב"ע לוויקרא שם), ובדומה לציון לבישת הצדק המצוי במקרא (יש' נט 17 ועוד). 71 דפקתי [...] חסדו: דפיקה על דלתי שמיים היא ציור שגור בפיוטים לתפילה, אך כאן מוסיף ריה"ל ל'דלתי' את 'חסדו' ויוצר סמיכות מטפורית, ומשמע הטור: התפללתי אל ה' וייחלתי לחסדו, כאדם הדופק על דלת מיטיבו כדי שיייע לו.

וַאֲרָאָה מֵרְאוֹת אֱלֹהִים

פז>מון< אולי <יִישָׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים>

הַקֶּרֶה יוֹם קָרְאֲתֶיךָ רוֹקַע וְבוֹלֵי

וְנִתַּת מְהוּדָךְ עָלַי

וְהֵייתָ קָרוֹב כִּי יָבֵא אֵלַי

75

הָעַם לְדְרוֹשׁ אֱלֹהִים

פז>מון אולי יִישָׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים<

מִשְׁגָּבִי אֲתָה וּמַעֲוִי וְחִילִי

וּבְנֵעִים שִׁמְךָ נִפְלַח חֲבָלִי

וְהוּא הִיָּה חֲלָקִי מִכָּל עֲמָלִי

אֲשֶׁר נָתַן לִי אֱלֹהִים

80

פז>מון אולי יִישָׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים<

תַּתְּהַלֵּל נַפְשִׁי בְּנִשְׂאֵי עַפְעַפִּי

בְּעֲמָדֵי לְפָנֶיךָ בְּנִקְיוֹן סָרְעַפִּי

אֵת עֵנְיִי וְאֵת יָגִיעַ כַּפִּי

רְאֵה אֱלֹהִים

פז>מון אולי יִישָׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים<

73–76 חסר בד 73 רקע ג 74 ונתתה ג 82 שרעפי ג

72 וַאֲרָאָה מֵרְאוֹת אֱלֹהִים: יח' א' 1. 73 הקרה: הימצא לי, ענה לתפילתי. רוקע וּבוֹלֵי: כינוי פנייה לקב"ה, בורא ('רוקע') הרקיע ('זבולי', וזבול הוא אחד משמות השמיים; ראה: יש' סג 15; חב' ג' 11 ורד"ק שם; ועיין: בבלי, חגיגה יב ע"ב; והריבוי 'זבולי' רומז לשבעת הרקיעים [חגיגה שם]). 74 ונתת מְהוּדָךְ עָלַי: על פי במ' כז 20, בשינוי לפנייה אל הקב"ה. 75–76 והיית [...] אלהים: הרכבה של בר' מה' 10 (והיית קרוב אלי') ושם' יח 15 ('כי יבא אלי העם לדרש אלהים'). ו'אלי' כאן משמעו כנראה: לבית הכנסת שאני עומד בו. 77 משגבי: ראה רד"ק לתה' יח 3: "משגבי", כי הוא לי כמו המגדל והסלע שאשגב (אתרומם ואינצל מאויבי) בהם'. ומעווי: על פי יר' טז 19. וחילי: הכוח שאני בוטח בו, על פי חב' ג' 19. 78–79 ובנעיים [...] חבלי: על פי תה' טז 6, ופירושו: גורלי ונחלתי ('חבלי') הם שמך הנעים ('נעים שמך', והשווה: תה' קלה 3). והוא: שמך הנעים. היה [...] עמלי: קוה' ב' 10. ולשני הבתים השווה לשירו של ריה"ל 'ייטב בעיניך נעים שירי': 'די לי כבוד שִׁמְךָ, וְהוּא חֲלָקִי לְבַד מִכָּל עֲמָלִי' (בראדי, דיואן [לעיל הערה 4], ד, עמ' 222). 80 אֲשֶׁר [...] אלהים: בר' מז 9; מדובר שם על בני יוסף, וכאן מוסב על 'חלקי' שבטור הקודם. 81 תתהלל נפשי: תה' לד' 3, ונראה שכוונתו גם לראש הפסוק: 'בה' תתהלל נפשי'. בנשאי עַפְעַפִּי: כשאני נושא אליך את עיניי. 82 בנקיון סרעפי: כמו 'שרעפי' (ראה בכ"י ג), במחשבותי הנקיות והזכות. 83–84 את [...] אלהים: בר' לא 42.



85 רְצָה נַעֲנָה יְחִיל בְּאֲשֶׁר הוּא שֵׁם  
נִכְסֶף לְקַבְּרוֹת אֲבוֹתָיו וּלְחִצְרוֹת קֶדְשׁ  
הָעִיר הַהוֹלְלָה אֲשֶׁר שֵׁם  
נִגְלוּ אֵלָיו הָאֱלֹהִים  
פּוֹ-מוֹן אוֹלִי יִישֶׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים<

90 עַד מָתִי אֱלוֹהַ שׁוֹכֵן מְעוֹנִים  
קִצִּי פְלָאֵי סְתוּמִים צְפוֹנִים  
הִנֵּם כְּתוּבִים וְעֵדֵי נְאֻמָּנִי[ם]  
וְהַמְּכַתֵּב מִכְּתַב אֱלֹהִים  
פּוֹ-מוֹן< אוֹלִי >יִישֶׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים<

95 בְּכוֹרֶךָ לְעַם קָדוֹשׁ תְּקִימָהוּ  
וּמַעַפְר גְּלוֹת תְּרִימָהוּ  
וְלִבְרַכָּה בְּקֶרֶב הָאָרֶץ תְּשִׁימָהוּ  
וְאַתָּה תִּהְיֶה לוֹ לְאֱלֹהִים  
פּוֹ-מוֹן אוֹלִי יִישֶׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים<

[85 יחיל] נחיל ג וחדל בד 87 ההוללה] וי' בין השיטין ג 91 ועדי] ועדים ד ועודם מתוקן אל ועדי ב / נאמנים] ההשלמה על פי בגדה 93 בכורך] כבודך בד 94 גלות] גלותו ב(?) ד / תרימהו בגד

85 נענה: מעונה, מוסב על עם ישראל שבגולה בכלל ועל המשורר בפרט. יחיל: לשון פחד (ראה: תה' נה 5); ובכתבי יד ב' ד: 'וְחִדְלִי', כמו 'חדל אישים' (יש' נה 3, והתואר 'נענה' מופיע שם 7). באשר הוא שם: בר' כא 17, וכאן מוסב על מקום הגלות. 86 לקברות אבותי: על פי נחמ' ב 3–5. ולחצרות קדשם: על פי יש' ט 9, וקרוב יותר לשון 'לחצרות קדשך' שב'מודים דרבנן' (בבלי, סוטה מ ע"א). לטור כולו ראה גם לעיל בסעיף א. 87–88 העיר ההוללה: יח' כו 17; מדובר שם בצור, אך כאן הכוונה לירושלים, העיר המהוללת ומקום גילוי השכינה. שם נגלו אליו האלהים: בר' לה 7. 89–90 עד [...] פלאי: מילים אלה על פי דנ' יב 6, ו'קצי פלאי' הם מועד הגאולה. שוכן מעונים: שוכן שמיים (השווה: דב' כו 15). סתומים צפונים: השווה: דנ' יב 9, וראה להלן טור 99. 91 הנם כתובים: הרי הם כתובים ומובטחים בדברי הנביאים. ועדי נאמנים: על פי יש' ח 2; וראה מדרשו: "ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריה בן יברכיהו" (יש' ח 2). וכי מה ענין אוריה אצל זכריה, אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני? אלא תלה הכתוב נבואתו של זכריה נבואתו של אוריה. באוריה כתיב "לכן בגללכם ציון שדה תחרש" (יר' כו 18), בזכריה כתיב "עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלם" (זכ' ח 4). עד שלא נתקיימה נבואתו של אוריה הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכריה, עכשיו שנתקיימה נבואתו של אוריה בידוע שנבואתו של זכריה מתקיימת' (בבלי, מכות כד ע"ב). 92 והמכתב מכתב אלהים: שמ' לב 16, וכאן הכוונה לנבואות הגאולה הכתובות בדברי הנביאים. 93 בכורך: עם ישראל, על פי שמ' ד 22; בכתבי יד ב' ד 'כבודך', ונראה שהוא שיבוש גרפי. לעם קדוש תקימהו: על פי דב' כב 9. 94 ומעפר גלות תרימיהו: לציור הגלות כהתפלושות בעפר השווה: יש' נב 2. 95 ולברכה בקרב הארץ: על פי יש' יט 24. 96 ואתה [...] לאלהים: שמ' ד 16, וריה"ל מעביר את הכתוב העוסק ביחסי משה ואהרן אל יחסו של הקב"ה לעם ישראל.

לְבַרְכָּהּ שְׂאִירֵית עֲמֹךְ יִשְׂאָר  
 וּבֵית קִדְשׁוֹ וְתַפְאֲרָתוֹ תַפְאָר  
 וְקִצְוֵי הַסְּתוּמִּים הַחֲתוּמֵי תַבְּאָר  
 100 כִּי נִכּוֹן הַדְּבָר מֵעַם הָאֱלֹהִים  
 פּוֹ-מִן אֲוִלֵי יִישָׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים<

יְדִידֵיךְ נֹאֲקִים וְאֲוִיבֵיךְ עֹלָם  
 הַכְּבִידוֹ וַיִּצְעֲקוּ מִפּוֹר סְבָלָם  
 הֵם הַגְּבוּרִים אֲשֶׁר מֵעוֹלָם  
 אֲנָשֵׁי חֵיל יִרְאֵי אֱלֹהִים  
 פּוֹ-מִן אֲוִלֵי יִישָׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים<

שְׂמוּרִים מְשֻׁמְרִין וּמְחַדְקִים  
 105 יִשְׁרוּ מִסְּלָה וְחִזְקוּ בְּדָק  
 כִּי עַל הַר הָאֲמָת וְהַצֶּדֶק  
 תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים  
 פּוֹ-מִן אֲוִלֵי יִישָׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים<

97 שאירית] יו"ד שנייה תלויה נ שארית בד / י שאר] בין השיטין ותחתיו מחוק תשאָר נ 98 תפאר] תבאר (בי"ת על גבי אות אחרת, ועוד ניסיון תיקון לא ברור בין השיטין) ב 99 החתום] חסר בד 105 משמירין] נכתב משמידין ודי"ש תלויה מעל הדל"ת נ / ומחדק] ייתכן שכתוב ומחַדק נ

98 ובית [...] תפאר: הרכבה של יש' סד 10 ('בית קדשנו ותפארתנו) ויש' ס 7 ('זבית תפארתי אפאר').  
 99 וקצו הסתום החתום: ומועד גאולתו המכוסה, והלשון על פי דנ' יב 4, 9. תבאר: תגלה. 100 כי [...] האלהים: בר' מא 32, והמשכו – 'וממהר האלהים לעשותו' – מגביר את תקוות הישועה הקרובה.  
 101–102 ידידיך: ישראל, ש'ישראל נקראו ידידים' (ספרי דברים שנב [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 409]).  
 נואקים: נאנחים מכובד הגלות. ואויביך: הם אויבי ישראל. עולם הכבידו: הטילו עליהם עול כבד (השווה: יש' מז 6 ועוד), לחצו אותם. מכור סבלם: מחמת סבלם וייסוריהם, המשולים לכור, שהחומרים שבתוכו נמסים (השווה: דב' ד 20). 103 הם [...] מעולם: על פי בר' ו 4, ומוסב כאן על ישראל, שבעבר היו גיבורים ועתה סובלים בגלות. 104 אנשי [...] אלהים: שמו' יח 21, וכאן הוא תיאור לכלל ישראל. 105 שמורים משמירין: השמיר הוא צמת המסמל חורבן ושממה (יש' ה 6 ועוד), והמשורר יוצר צימוד עם 'שמורים'; וייתכן שצ"ל 'משמיר' (תודתי נתונה לד"ר אורי מלמד על סיועו בבירור נוסח הטור). ומחדק: ומקוצים (ראה: מי' ז 4; מש' טו 19), סמל לגויים ולצרות הגלות. הקריאה אינה בטוחה, ואולי כתוב 'ומאדק', אולם 'אדק' היא מילה פייטנית מובהקת ולא מקראית, ועניינה לשון הידוק והיבור או נאמנות, ואילו כאן מתבקש שם שלילי (שכן ישראל שמורים מפניו), ולכן 'ומחדק' נראה יותר, בעיקר בסמוך לשמיר.  
 106 ישרו מסלה: ישרו את דרככם לארץ ישראל, על פי יש' מ 3. וחזקו בדק: וחזקו את בניין הארץ והמקדש. 107 הר האמת והצדק: ירושלים והר הבית (השווה: יר' לא 22; זכ' ח 3). 108 תעבדון את האלהים: שמו' ג 12, והמשכו 'על ההר הזה', אך שם מדובר בהר סיני וכאן בהר ציון.

110 לְשִׁמְעַע יִשַׁע אֲזַנְכֶם הִכִּינוּ  
וּבְדָבַר יְיָ אִם תֵּאֱמִינוּ  
וְדַבְרֵי צְדָקוֹתַי תִּבְּיֵנוּ  
וְהִיִּיתֶם כְּאֱלֹהִים  
אוּלַי <יִישָׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים> פּוֹז-מוֹן

115 יוֹם יִצְרוֹף כְּבוֹר סִיגִיכֶם  
בְּרַחֲמָיו יִפְנֶה אֲלֵיכֶם  
אֵל תִּירָאוּ כִּי לְנִסּוֹת אֶתְכֶם  
כָּא הָאֱלֹהִים  
פּוֹז-מוֹן <יִישָׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים>

120 יוֹסֵד מְמַדֵּי תַחְתִּיָּה וּמַעַל  
וּמְרִים דְרוּכֵי כַף נַעַל  
תַּהְיֶיָּה אֲזַנִּיךָ קְשׁוּבוֹת וְתַעַל  
שׁוֹעֵתֶם אֶל הָאֱלֹהִים  
<אוּלַי יִישָׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים>

לְעִזְרַתְנוּ חוֹשֶׁה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת  
וְהַרְיִמָּה פְּעָמֶיךָ לְמִשְׁאוֹת

121 צבאות] הצבאות והיא מחוקה ו

109 לשמעע [...] הכינו: קריאה לעם להתכונן לשמועת גאולה וישועה. 110–112 ובדבר [...] כאלהים: משפט תנאי ארוך, ושיעורו: אם תאמינו בדבר ה' (כלומר בהבטחות הגאולה) ותבינו את צדקותיו – אז תהיו כאלוהים. והייתם כאלהים: בר' ג 5, ושם מדובר בפיתוי הנחש, ואילו כאן זו הבטחה לישראל, אולי על שום תה' פב 6. 113 יצרוף כבור סיגיכם: יטהר אתכם מחטאיכם, על פי יש' א 25. 114–115 אל [...] האלהים: על פי שמ' כ 17, ולשון 'לנסות' (במקרא: 'בעבור נסות') פירושו חז"ל כלשון גדולה (מעניין הרמת נס); השווה: "כי לבעבור נסות אתכם", בשביל לגדל אתכם בין האומות' (מכילתא דר' ישמעאל, בחדש ט' מהדרת הורוויץ–רבין, עמ' 237), וכך ביאר גם הרמב"ן, ונראה שזו הכוונה גם בפיוטנו. 117 יוסד [...] ומעל: הקב"ה, שיסד את ממדי הארץ ('תחתיה', על פי הצירוף 'ארץ תחתית' [יח' לא 14–18], ולצורה 'תחתיה/ראה: תה' פו 13) ואת השמיים ('מעל'). 'ממדי' כאן לשון מידות, על פי איוב לח 5. 118 ומרים [...] נעל: ומרום את המושפלים, הם ישראל שבגלות, אשר לוחציהם כביכול דורכים עליהם בכפות רגליהם ובעליהם. 119–120 תהיה אזניך קשובות: על פי תה' קל 2, וייתכן שצ"ל 'תְּהִינָה', כבפסוק. ותעל [...] האלהים: על פי שמ' ב 23, בשינוי לשון העבר 'ותעל' שבפסוק ללשון בקשה לעתיד, 'ותעל', ומדבר בשוועתם של גולי ישראל שנוכרו בטור הקודם. 121 לעזרתנו חושה: על פי תה' לח 23 ועוד. 122 והרימה פעמיך למשאות: על פי תה' עד 3, ועיין במפרשים שם.

וּבְזֹרֵעַ עֹזֶךָ נִפְלְאוֹת

עֲשֵׂה לָנוּ אֱלֹהִים 124

פרופ' (אמריטה) שולמית אליצור, החוג לספרות עברית, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים,

ירושלים 9190501

shulamit.elizur@mail.huji.ac.il

123 ובזרוע עוזך: ובזרועך העזה והחזקה, על פי תה' פט 11. 124 עשה לנו אלהים: שמ' לב 1, 23; בפסוק הפנייה היא אל אהרן בבקשה לעשות את העגל, ואילו כאן 'אלהים' הוא פנייה אל הקב"ה, בבקשה שיעשה לנו נפלאות.

# 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור: ראיות לאישוש קדמותו, מעמדו בקרב מקובלים במאה השלוש עשרה ומהימנות ייחוסו ליצחק סגי נהור בכתבי היד

מאת

יהודית וייס

מבוא

'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור נחשב עד לא מכבר בספרות המחקר לחיבור הקבלי הקדום ביותר שמחברו ידוע לנו בשמו ולשריד העיקרי מיצירתו של יצחק סגי נהור, שנתפס על ידי מקובלים וחוקרים כדמות המכוננת של הקבלה. החוקרים הניחו כי הפירוש אכן נתחבר בידי יצחק סגי נהור, היינו בשליש הראשון של המאה השלוש עשרה, כי הוא היה ידוע למקובלים שפעלו בזמנו של יצחק סגי נהור ומעט לאחר מכן, וכי הללו העריכוהו והושפעו מתכניו. במאמרו 'דמיון ומציאות בחקר ראשית הקבלה: פירוש "ספר יצירה" המיוחס לר' יצחק סגי נהור ותולדותיו במחקר ובקבלה' טען ידידי אבישי בר־אשר כי פירוש זה יוחס ליצחק סגי נהור בטעות, וכי יש לדחות את הייחוס מכול וכול.<sup>1</sup> לדבריו ההנחה שיצחק סגי נהור חיבר את 'פירוש ספר יצירה' המיוחס לו, או, למצער, יוחס לו על ידי ראשוני המקובלים אשר התייחסו ל'פירוש ספר יצירה' זה בהערכה רבה, איננה אלא טעות מתגלגלת של החוקרים. לדעת בר־אשר

\* רוב תודות לבועז הוס, עודד ישראלי, יהודה ליבס והקוראים האנונימיים מטעם המערכת על שקראו את המאמר בגרסאות שונות והעירו הערות חשובות, וכן לתמרה שר ונועם לב־אל על עזרתם המסורה בעריכת הדברים. המחקר נערך במימון מלגת קרן עזריאלי לחברי סגל חדשים.

1 א' בר־אשר, 'דמיון ומציאות בחקר ראשית הקבלה: פירוש "ספר יצירה" המיוחס לר' יצחק סגי נהור ותולדותיו בקבלה ובמחקר', תרביץ, פו (תשע"ט), עמ' 269–384. בר־אשר טען שם כי יש 'לעקור' את 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור מידי יצחק סגי נהור (שם, עמ' 282, 377 ועוד), ותיאר את ייחוסו של החיבור ליצחק סגי נהור על ידי החוקרים כ'דמיון', ובאנגלית – 'אשליה' (Illusion). אומנם איני מקבלת את הצעתו של בר־אשר, אך אני ממשכה להשתמש בכינוי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור (אף שכינוי זה ארוך ומסורבל, ועם הקוראים הסליחה) ונוהרת מלקבוע ייחוס זה כוודאי מבחינה היסטורית, מפני שלטעמי נדרשת זהירות באשר לחלקים ניכרים מספרות הקבלה המוקדמת, שידיעותינו עליה, בפרט בפן ההיסטורי, דלות ביותר. מאמרה של ח' פדיה, 'על קבלה נטולת הקשר: פרקים בהימחקה של הקבלה הפרובנסלית בחקר הקבלה' (תרביץ פח, ג [תשפ"ב], עמ' 463–534), לא עמד לנגד עיני בעת כתיבת מאמרי ולכן נבצר ממני להתייחס אליו.

טעות זו נובעת משרשרת הנחות שגויות שבבסיסן זו של גרשם שלום, שקבע כי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור הוא אכן פרי עטו, מעידה שנבעה מלהיטותו של שלום להשליט סיפר היסטורי לינארי ביחס למה שהוא כינה ראשית הקבלה, ולהציב בראשו את יצחק סגי נהור. בניגוד לכך קבע בר־אשר כי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור הוא חיבור מאוחר, שהתחבר עשרות שנים לאחר מותו, וכי מבחינת מעמדו בקרב המקובלים מדובר בפירוש 'נדח'.<sup>2</sup> לדבריו מקובלי קטלוניה וקסטיליה הצעירים מיצחק סגי נהור לא ראו ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס לו פירוש חשוב ולא השתמשו בו בכתביהם – מאחר שטרם נכתב בזמנם, או שכבר היה בנמצא אולם הם לא הכירוהו, או שלא העריכוהו ביותר, או שחלקו על דבריו, או שלא החשיבוהו כפרי עטו של יצחק סגי נהור, או מכמה מטעמים אלה יחד.

על רקע התקבלותו הרחבה של הסיפר המחקרי שגיבש שלום באשר לראשית הקבלה ולמקומו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור בה, ברורות השלכותיהם של שינויים בהערכות ההיסטוריות, הפילולוגיות והרעיוניות הקשורות לפירוש זה, לא רק על הפירוש עצמו אלא על הבנת התופעה ההיסטורית והרעיונית המכונה קבלה. על כן למדתי מקרוב את הצעותיו מעוררות המחשבה של בר־אשר, ואולם עיוני הביאוני למסקנות אחרות משלו. בדברים הבאים אציג ראיות לביסוס ארבע טענות עיקריות. ראשית, אראה כי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור הוא פירוש מוקדם מאוד, שהתחבר בשנות חייו של יצחק סגי נהור. שנית, בהמשך לכך, על אף מיעוט המקורות המזוהים ששרדו משנים אלה, ככל זאת קיימות עדויות המראות כי הפירוש היה מוכר לארבעת המקובלים המרכזיים הידועים לנו מגרונה, יעקב בן ששת, עזרא, עזריאל ורמב"ן; בין היתר אוסיף כאן עדות חשובה מאוד לענייני שטרם נזכרה במחקר – ציטוט שהביא בן ששת מהפירוש באחד מכתביו תוך ייחוס מפורש ליצחק סגי נהור. שלישית, למן השליש השני של המאה השלוש עשרה זכה הפירוש למעמד ייחודי בקרב מקובלים, ובהם לכל הפחות שניים מוכרים ובולטים מאוד – רמב"ן וכן יצחק דמן עכו, אשר, כפי שהראיתי לאחרונה במאמר נפרד, חיבר פירוש מפורט לחלקו הראשון של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, תופעה שהיא למיטב ידיעתי יחידאית בתקופה זו. אדגיש כי כל ההתייחסויות הללו של מקובלים ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ביטאו קבלה של תכניו ושל סמכותו, ואין בהן בדל ביקורת או דחייה. רביעית, אראה שאין תימוכין לטענה שלפני שנת 1300 נפוץ הפירוש באופן אנונימי או שיוחס ל'חסיד' שאיננו יצחק סגי נהור.

מבנה הדברים יהיה כדלהלן: אפתח את דבריי בשאלת מהימנות ייחוסו של הפירוש ליצחק סגי נהור בכתבי היד של הפירוש שבידינו, ואראה כי המצוי בכתבי היד עשוי לכל היותר לחזק ייחוס זה ולא להפך.

בחלקו השני של המאמר אמצה מפירושו של יצחק דמן עכו על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ראיות לקיומה של פעילות פרשנית קבלית על גבי פירוש זה ל'ספר יצירה',

נוסף על פירושו של יצחק דמן עכו עצמו, כפי הנראה בשליש האחרון של המאה השלוש עשרה לכל המאוחר. כך ניווכח כי בתקופה זו נכתבו לכל הפחות שניים – ואולי שלושה – פירושים קבליים על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. הדברים יצביעו על מעמדו האיתן והמרכזי של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור בקרב מקובלים בשליש האחרון של המאה השלוש עשרה או קודם לכן, ומניה וביה יתברר כי כבר היה בנמצא בתקופה זו. בחלקו האחרון של המאמר אציג ראיות לקיומו של הפירוש עוד קודם לכן – התייחסויות אליו בשנות חייו האחרונות של יצחק סגי נהור לכל המאוחר. אראה כי רמב"ן הכיר אותו בשנות הארבעים או החמישים של המאה השלוש עשרה; כי עזריאל עשה בו שימוש בפירושו ל'ספר יצירה'; וכן כי עזרא מגרונה, שנפטר בסמיכות רבה לפטירתו של יצחק סגי נהור, הכיר אף הוא פירוש זה. אחתום דבריי באותה ראייה שטרם נדונה מדברי יעקב בן ששת, אשר הביא בחיבורו המתוארך לראשית שנות הארבעים תוכן קבלי מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור וייחס את הדברים במפורש ליצחק סגי נהור בשמו המלא.

#### א. מהימנות הייחוס ליצחק סגי נהור בכתבי היד

מאמרו של בר־אשר מרים תרומה חשובה למחקר כתבי היד של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. הוא שב לעבודתו הוותיקה של חיים וירשובסקי, שחקר את כתבי היד של פירוש זה לפני יותר משישים שנים, בדק את ממצאיו לעומקם, וכן איתר ובדק כתבי יד נוספים שלא היו מוכרים בשעתו.<sup>3</sup> בזכות עבודתו ניתן להציג תמונת מצב זו: בידינו היום שמונה עשר כתבי יד המכילים את 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. בשישה עשר מתוכם מיוחס הפירוש ליצחק סגי נהור באופן מפורש ומלא, בכתב יד אחד, א, שנכתב בין המאה הארבע עשרה לחמש עשרה, הפירוש מיוחס ל'חסיד' ללא ציון שמו של יצחק סגי נהור, ובכתב יד נוסף, מ, מן המאה החמש עשרה, הוא נטול ייחוס.<sup>4</sup>

בר־אשר חילק את כלל כתבי היד לשתי משפחות. המשפחה הראשונה, הקטנה יותר בהיקפה, היא זו שלטענתו נוסחיה ככלל עדיפים, והיא כוללת שבעה כתבי יד ובהם שני כתבי היד שלא ייחסו מפורשות את הפירוש ליצחק סגי נהור, מ שאינו מיוחס כלל, ו־א שמייחסו ל'חסיד'. חמשת כתבי היד האחרים במשפחה זו כוללים ייחוס מלא ומפורש ליצחק סגי נהור.<sup>5</sup> המשפחה השנייה והגדולה יותר כוללת כתבי יד שבהם לדברי בר־אשר הנוסח של 'פירוש

3 שם, עמ' 288–293. איני מבדילה כאן בין התובנות שמקורן בוירשובסקי לבין הוספותיו ותיקוניו של בר־אשר. להבחנה ביניהן ראו במאמרו של בר־אשר שם.

4 א הוא כ"י רומא, אנג'ליקה Or. 46 (מתכ"י, ס' 11697), המאות הארבע עשרה – החמש עשרה, כתיבה אשכנזית; מ הוא כ"י מילנו, אמברוזיאנה sup.31 (ברנהיימר 57; מתכ"י, ס' 14620), המאה החמש עשרה, כתיבה אשכנזית.

5 בר־אשר, דמיון ומציאות (לעיל הערה 1), עמ' 287–293.

ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור משובש יותר מאשר בנוסחי המשפחה הראשונה, וכאן כל הנוסחים כוללים ייחוס מלא ומפורש ליצחק סגי נהור.<sup>6</sup> הוא כלל במשפחה זו גם את כתב היד הקדום ביותר שבידינו המכיל את הפירוש, ו, שהועתק סביב שנת 1300, ושיש בו, כמו בכל אחיו (או צאצאיו) למשפחה השנייה, ייחוס מלא ומפורש ליצחק סגי נהור. טענתו של בר־אשר היא שבכלל הנוסחים שבידינו – ובפועל באלה השייכים למשפחה הראשונה – יש התאמה בין כתבי היד שבהם נמצאים הנוסחים העדיפים לבין אלה שבהם הייחוס אנונימי או נעדר כליל, היינו א־מ בהתאמה. אשר למשפחה השנייה, הוא סבור כי כלל כתבי היד נסמכים על נוסח אחד, נוסח ו, כתב היד המוקדם ביותר שבידינו. לדבריו מאחר שכל כתבי היד נסמכים על ו, אל לנו להתרשם ביותר מכמות הייחוסים ליצחק סגי נהור במשפחה זו – היינו כל כתבי היד שבמשפחה זו, שכולם מיוחסים.<sup>7</sup>

מאחר שרק בשניים מכתבי היד ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שבידינו – מכל המשפחות ומכל הענפים – אין ייחוס מלא ומפורש ליצחק סגי נהור, א־מ, אדון בכתבי יד אלה. כאמור ב־א יש ייחוס ל'חסיד'. בר־אשר קבע כי כתב יד זה משמר נוסח קדום ומשובח של הפירוש. על סמך זאת הוא הציע כי מלכתחילה יוחס הפירוש לחסיד כלשהו שאיננו יצחק סגי נהור, וכי הייחוס ליצחק סגי נהור נבע מטעות של מעתיק שהתבסס על הזיהוי המפורסם של יצחק סגי נהור כ'חסיד' ורשם מדעתו את שמו המלא על העתקתו. על פי הצעתו טעות זו שבה ונעתקה בשאר כתבי היד של הפירוש, וסופה שנשתרשה. עם זאת על סמך בחינת מכלול כתבי היד שבידינו הגעתי למסקנה שההסבר ההפוך סביר יותר, היינו שאחד המעתיקים ראה מולו ייחוס מפורש ליצחק סגי נהור, ובחר לציין את שמו בכינוי המקובל 'החסיד', דרך ציון רווחת ומוכרת לנו, שאיננה אמורה לעורר תמיהות מיוחדות. כמו כן לא נראה כי דרך ייחוס זו, ללא ציון שמו של יצחק סגי נהור, הועתקה לכתבי יד נוספים, ולפחות נקל לראות שהיא לא הועתקה אף לא לאחד מכתבי היד שהגיעו עדינו. אפרוט כעת את שיקולי.

ראשית, בדיקתי לא איששה את טענתו של בר־אשר בדבר עדיפותו של נוסח א, שבו הייחוס ל'חסיד', ובדבר קדמותו של נוסח זה. נכון כי לנוסחו של א תרומות נקודתיות לבירור נוסח הפירוש,<sup>8</sup> אולם יש בו שיבושים הרבה יותר מאשר לשונות משובחים. למעשה נוסח א בכללותו

6 שם, עמ' 289–291.

7 בר־אשר העיר כי ב־ו הייחוס ליצחק סגי נהור מופיע בנפרד מהטקסט, מה שעשוי להפחית לדעתו מאמינותו של הייחוס (שם, עמ' 284). ואולם לא התרשמתי שיש כאן עניין מיוחד. אומנם הייחוס מופיע בשורה שמעל גוף הטקסט, אולם אין זה דבר יוצא מגדר הרגיל שיש להסבירו.

8 הרי דוגמה אקראית להמחשה (להלן בכל הדוגמאות: נוסח א המשובש ולאחר לוכסן נוסח ו לשם השוואה): (א) 'דרום דירום [...] צפון דבר הצפון מן הפונים אליו' / (ו) 'דרום כי רום [...] צפון הוא דבר מן הצפון מן הפונה אליו' (פירוש ספר יצירה לר' יצחק סגי נהור, מהדורת ג' שלום, הנ"ל, הקבלה בפרובאנס: חוג הראב"ד ובנו ר' יצחק סגי נהור, בעריכת ר' ש"ץ, ירושלים תשל"ט, נספח, עמ' 5, שורות 95–99). עם זאת במילים הבאות שוב הביא א נוסח משובש, ואדגיש כי כמות הנוסחים המשובשים בכתב יד זה עולה לאין שיעור על כמות הנוסחים המועילים, כפי שאתאר מיד.



נופל באופן משמעותי מנוסח כתב היד המוקדם ביותר של הפירוש שבידינו, היינו ו, משנת 1300, אשר ייחס את הפירוש ליצחק סגי נהור במפורש.<sup>9</sup> כמו כן מבדיקתי עולה כי בנוסח א משובצות שלוש גלוסות פרשניות שלא נעתקו לכתבי היד האחרים, מה שמלמד על איחורו היחסי של הנוסח המובא בו.<sup>10</sup> והחשוב ביותר, שיבושיו ומאפייניו של א הם ככלל ייחודיים לו,

9 כמות הדוגמאות לנוסחים משובשים של א במקומות שבהם הנוסח ב' עדיף היא רבה מאוד, והתופעה מתמידה לכל אורכו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. לא אוכל להביא כאן אפילו חלק קטן משיבושים אלה, ואסתפק בכמה דוגמאות מחלקו הראשון של הפירוש, שימחישו את תכיפות הופעת השיבושים, ולאחר מכן בכמה דוגמאות מהמשכו של הפירוש, בהיקריות מרווחות יותר, שימחישו כי התופעה מתמידה עד סוף הפירוש, ואדגיש כי תכיפותה אינה פוחתת לכל אורכו: (א) 'יש בו כח כהויות הדקות' / (ו) 'יש בו כח להתבונן בהויות הקבועות הדקות' (שלום, פירוש יצחק סגי נהור (שם), עמ' 1, שורות 11-12); (א) 'כי הנתיב אם האילן והחכמה היא השרש והם הויות הדרך שהנתיב כלל ועיקר שהדרכים מתפשטים משם' / (ו) 'כי הנתיב אם הדרך והנתיב כלל ועיקר שהדרכים מתפורים ומתפרדים ומתפשטים משם' (שם, עמ' 1, שורות 13-14); (א) 'ושלש אמות (...) מתחתמות יו"ד' / (ו) 'ושלש אמות (...) נחתמות ביו"ד' (שם, עמ' 1, שורות 17-18); (א) 'כי בהתמלא המקומות החלולים נשארו המקומות המלאים מן העפר' / (ו) 'כי בהתמלא המקומות החלולים נשארו המקומות מלאים החסרים מן העפר' (שם, עמ' 2, שורות 20-26); (א) 'יסוד אומ' שתיים יסוד אלא למה שהוא עתיד להיות מהם' / (ו) 'יסוד אינו אומ' שהם יסוד [קטע מחוק, השלמה על פי שאר הנוסחים: אלא למה שהוא עתיד להיות מהם] (שם, עמ' 2, שורות 26-27); (א) 'היא כסופה בברית' / [1] 'היא כסופה בברית' (שם, עמ' 2, שורה 41); (א) 'ולא אמ' הבן או דע חכמ' על ידי הבינה' / (ו) 'ולא אמ' הבן בחכמה או ודע חכמה) ולא הבן (החכמה שהחכמה באה על ידי הבינה' (שם, עמ' 3, שורות 60-67); (א) 'דבר על כ>סאו בוריו' / (ו) 'דבר על בוריו כסאו' (שם, עמ' 4, שורות 72-74, פירוש המילים 'על בוריו' שב'פירוש יצירה'); (א) 'המתפלל למערב שמאלו לדרום ימין לצפון שבו שין ג' ראשים וזהו ימינך פעמ' הראשון אומ' לתשובה ועל התפ' שהוא ימינו כשפונים שם למערב' / (ו) 'המתפלל למערב שמאלו לדרום ימינו לצפון שבו שין ג' ראשים וזהו ימינך שני פעמים' הראשון אומ' לתשו"בה על התפלה שהוא מימין כמו מנורה בדרום השני או אומ' לתפלה על העט"רה שהיא ימינו כשפנינו) למזר"ח' (שם, עמ' 4-5, שורות 86-93); (א) 'אדון וא' משוך מיוחד בכל והכל מיוחד בו' / (ו) 'אדון יחיד מושל עד למעלה בכל יחיד <ש> שהוא בכ"ל והכ"ל מיוחד בו' (שם, עמ' 5, שורות 96-101); (א) 'כמו החשך שהוא בהעצר האות' / (ו) 'כמו החשך שהוא בהעדר האור' (שם, עמ' 7-8, שורות 158-162); (א) 'ובהגמר בשולם יפלו ממקום יניקתם' ותחדש ומקומם אחרים תחתיהם' / (ו) 'ובגמר בישולן יפלו ממקום יניקתם ויתחדשו במקומות אחרים תחתיהם' (שם, עמ' 9, שורות 192-198); (א) 'האותיות יש להן גוף ונשמה קבועות במדי הראש' / (ו) 'האותיות יש להם גוף ונשמה קבועות בגידי הראש' (שם, עמ' 10, שורות 205-207); (א) 'וכפי הפוך האותיות שנשתנה האותיות היצירה מזכר לנקבה ומנקבה לזכר' / (ו) 'וכפי הפוך האותיות השתנה היצירה מזכר לנקבה ומנקבה לזכר' (שם, עמ' 14, שורות 302-310). נוסף על כך ב'א יש לעיתים קרובות העתקות כפולות ודילוגים מחמת הדומות, דוגמה אחת בלבד: 'דוגמת יוד שיש במוח הראש בשביל החכמה שהיא אמצעית וסובב הכל וכן המוח-אמצע הראש בשביל החכמה שהיא אמצעית וסובבת הכל וכן המוח באמצע הראש' (שם, עמ' 2-3, שורות 40-46, ב47).

10 הגלוסות ב'א (מודגשות): 'הספירות הם יסוד והם פנימות והם בסוף פרק זה' (ה) ו'... האותיות' שכן הדין כי ההתחלה הוא סוף אין תחלת יש ואין אחרית יש ויסוד הבנין הנעשה בהם הם האותיות כמו אבנים מן ההר' (שם, עמ' 1, שורות 18-20, א: 47-48); 'הוא הקו המכוון באמצע' הוא יסוד עולם משל לגופו שהוא משענו על מקלו והשב ת' מכונו' (שם, עמ' 4, שורות 72-74, א: 48, הגלוסה הזו מופיעה שוב פעם אחת, ב'ט שבמשפחה ב); 'קימה לדבר' שהוא עדין מלשון עוד כלומר' שעוד הוא עומד והנבואה עודד הנביא

ועל פי רוב אינם חוזרים בכתבי היד האחרים.<sup>11</sup> ואכן בר־אשר קבע כי כתבי היד הללו הסתמכו ברובם על נוסח ו – שהוא כאמור כתב היד המוקדם ביותר של הפירוש שהגיע לידינו, ושהפירוש יוחס בו במפורש ליצחק סגי נהור – ולא על א.

לממצאים אלה שתי משמעויות עבורנו: הראשונה, מאחר שנוסחו של א איננו אמין ואינו נראה קדום, גם מאפייניו הפילולוגיים, ובראשם הייחוס לחסיד ללא ציון שמו של יצחק סגי נהור, אינם יכולים להיחשב עדות מהימנה למאפייניו המקוריים של הפירוש. השנייה, שיבושיו, בעיותיו וגלוסותיו של א כאמור ייחודיים לו, ורובם המכריע אינו חוזר בכתבי יד אחרים. מכאן אנו למדים כי א לא הועתק הרבה – אם הועתק – ולכן לא סביר לראות בנוסחו מקור לטעות לכאורה של מעתיק או מעתיקים בהבנת התווית 'חסיד' כייחוס ליצחק סגי נהור. על כן איני רואה ביסוס פילולוגי לקביעה ש־א משמר נוסח קדום ומשובח המצדיק את ההשערה שהייחוס שבראשו ל'חסיד' הוא המקור לייחוס המפורש ליצחק סגי נהור בכל כתבי היד האחרים הידועים לנו – כאמור, פרט ל־מ.

לסיכום עד כה, ו מוכיח כי לכל המאוחר בשנת 1300 יוחס הפירוש ליצחק סגי נהור. לא השתכנעתי כי יש בעדות אחת ויחידה של ייחוס הפירוש לחסיד, אשר מופיעה בכתב יד משובש למדי שנוסחו איננו מוקדם, המכיל כמה גלוסות ייחודיות, ואשר הופק עשרות שנים לאחר הפקתם של כתבי יד שבהם ייחוס מפורש ליצחק סגי נהור – כדי לערער על ייחוס מוכר, מוקדם ורווח זה של הפירוש ליצחק סגי נהור, המופיע בכל כתבי היד שבידינו, כאמור פרט ל־מ, בו נדון כעת.

מ הוא כתב היד היחיד שבידינו שאין בו ייחוס כלל. בר־אשר עצמו העיר כי המציאות הטקסטואלית בכתב יד זה מורכבת.<sup>12</sup> עם זאת מאפייניו של מ בעייתיים הרבה יותר משיאר

מלשון ' עוד ואע"פ שהוא שמו עודד יש לפרשו כן' (שם, עמ' 5, שורות 99–101, א: 49א). כמו כן ראו את המקרה שבהערה הבאה, שקשה לקבוע אם אכן הוא מעיד על אימוץ והטמעה של גלוסה.

11 אציין כאן דוגמה אחת מני רבות של נוסח ייחודי ל־א. במקרה זה קשה לקבוע אם נוסחו הוא תוצאת גלוסה שהתווספה בו, או שמא נוסחו הוא המקורי, ובשאר כתבי היד התרחש דילוג מחמת הדומות: 'ש.ו.הם עמודים גדולים ה.ו.הם ש.נאמ' | הרועה בשושנים הם השש והב' רמו המתנשא על השרפים וכתו' כי כל | זה יסוד עולם שהוא קצות והוא קבוע בדין ולכך נאמ' הרועה בשושנים | הרועה באילו ששה דברים' (שם, עמ' 10–11, שורות 224–229). כך או אחרת, החשוב עבורי הוא שנוסח זה אינו מופיע בכתבי היד האחרים. נוסחים נוספים שייחודיים ל־א ראו לעיל בהערות 9–10.

12 בר־אשר, דמיון ומציאות (לעיל הערה 1), עמ' 291, הערה 98. בר־אשר ציין שם שהחיבור מתחיל בדף 53ב, ונמשך בדף 454–455, 55ב. עם זאת הוא לא התייחס לאיכותו הירודה של כלל הקודקס, הן בחלק המביא מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור הן בחלקים האחרים, ובייחוד הוא לא התייחס למשמעות הדברים בכל הנוגע לאמינותו של נוסח זה ולמסקנות שאנו רשאים לבסס על הקיים בו (והנעדר ממנו). ראו על כך להלן. כתב יד זה אומנם נדון כבר בעבודתו של וירשובסקי, אולם הוא העיד כי הגיע לידינו עמוד אחד בלבד מכתב היד ולכן אין בידו להציע תובנות של ממש על בסיסו. ראו: ח' וירשובסקי, 'אקדמות לביקורת הנוסח של פירוש ספר יצירה לר' יצחק סגי נהור', תרביץ, כו (תשי"ח), עמ' 258 (נדפס שוב: הנה"ל, בין השיטין: קבלה, קבלה נוצרית, שבתאות, בעריכת מ' אידל, ירושלים תש"ן, עמ' 3–10).

בר-אשר, ויש לכך השלכות ביחס למסקנות שאנו רשאים לבסס על מאפייניו, ולגבי דידן – לגבי האנונימיות שלו. כפי שניזכר, כתב היד משובש עד כדי כך שנעדרת ממנו הלכידות הפנימית המינימלית המאפשרת להתייחס אליו מבחינה פילולוגית כאל עד נוסח.

מ הוא קובץ אשכנזי חשוב מן המאה החמש עשרה, ובו קרוב לשישים דפים של קטעים קצרים ובינוניים הלקוחים ממגוון חיבורים קבליים, כאלה שמוכרים לנו וכאלה שאינם מוכרים, ושמתבריהם לא צוינו.<sup>13</sup> אף שמבחינה חזונית רצף הכתיבה של החומר מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור המועתק ב"מ אינו נראה מקוטע, בדיקתי העלתה כי לפנינו טקסט לא שלם, שחלקים ניכרים מהפירוש חסרים בו כליל,<sup>14</sup> ושסדר הדפים של החומר שקיים בו איננו תואם את סדר הפירוש המוכר לנו.<sup>15</sup> כמו כן יש בטקסט סימנים לפעולות שחזור שנעשו

13 בין היתר בולטים כאן כמה פירושים שונים לעשר ספירות, כמה סודות, החיבור הנפוץ 'ברי מנחם' המיוחס לתלמידו של אלעזר מזורמס, קטעים קבליים המופיעים בין היתר בהקדמה לפירוש של יוסף בן שלום אשכנזי ל'ספר יצירה' ('פסידוראב"ד'), וחלקים מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שבו עסקינן. גם לאחר השחזורים כרבע מכלל הטקסט חסר בכתב יד זה (95 שורות מתוך 400). במילים אחרות, דפים רבים שנתלשו מ"מ אבדו לאחר התלישה ולא הגיעו לידי מי שאיגד את החומר מחדש ויצר את הקודקס כפי שהוא מוכר לנו כיום. דפים אלה אינם בידינו עוד.

14 על פי סדר הדפים הנוכחי ב"מ 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור מתחיל בדף 52א בכתב היד, אולם הוא אינו פותח בתחילתו של הפירוש אלא באמצעו של החלק המפרש את המילים 'בשלשה ספרים' (כי הנתב אם הדרך', שלום, פירוש יצחק סגי נהור [לעיל הערה 8], עמ' 1, שורה 13). מכאן הטקסט נמשך ברצף עד סוף דף 52ב (עד המילים 'כי מן האח' הכל', שם, עמ' 6, שורה 135). בדף 53א אנו מוטלים לאמצעייתו של חיבור אחר, והוא איגרת של יוסף בן דוד הנרבוני, שראשיתה הופיעה בדף 51ב, היינו לפני ראשיתו של הטקסט מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. לאחר איגרתו של יוסף מופיע קטע המוכר מכמה מקורות ובהם 'פירוש ספר יצירה' ליוסף אשכנזי, ועניינו, כפי שציין פורת בכתרת לגרסה נוספת של חיבור זה, 'פירוש ל"ב נתיבות מפי החכמים הקדמונים' (כתבי העיון: מהדורות מדעיות, מהדורת ע' פורת, לוס אנג'לס תשע"ג, עמ' 156–157, שורה 22). הקטע מופיע כאמור גם בחלק מהקדמת 'פירוש ספר יצירה' ליוסף בן שלום אשכנזי (ספר יצירה עם מפרשים, הוראדנא תקס"ו, עמ' יא–יב). קטע זה מתאר כיצד קיבלו האבות את תורת הקבלה האמיתית מן המלאכים, והוסיפו לאחר מכן לחקור בה בדרכי העיון הפילוסופי עד שהגיעו להכרת ל"ב הנתיבות. לאחר תיאור זה מנויות ל"ב הנתיבות ומתואר עניינן, בתבנית קצרה, בת שורה או שתיים לכל נתיב, על פי רשימה המוכרת לנו אף היא מהקדמת אשכנזי לפירוש ל'ספר יצירה'. קטע זה נמשך ברצף לעמוד הבא, 53ב, ולאחריו שש שורות בארמית שלא זיהיתי את מקורן, המספקות סימנים לשינון תבניות תיאוסופיות אנתרופומורפיות מסוימות, ובסיומן שוב נוסחת חתימה 'תם' תם'. מכאן פונה הטקסט ללא כל קטיעה ברצף לראשיתו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, היינו לקטע שחסר לנו לפני מה שהופיע בדף 52א (שלום, פירוש יצחק סגי נהור [שם], עמ' 1, שורה 1). ואולם הבעיות אינן מסתיימות כאן: אומנם 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור נמשך עד סופו של העמוד, ושם הוא מגיע לנקודה שבה היה אמור להתחבר למה שבא לעיל (היינו עד שם, עמ' 1, שורה 13), אולם בדף הבא, 54א, יש דילוג לקטע מאוחר בהרבה ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, והוא אחד הפירושים למילה 'כפולות', זה שמתחיל במילים 'אחרי סבת החיים נאצלת סבת המיתה', אולם לא מראשיתו. לאחר פסקה קצרה זו הטקסט מדלג לפירוש נוסף על המילה 'כפולות', שנמצא בהמשכו של 'ספר יצירה', ואשר מתחיל במילים 'כפולות שכל אחת ואחת כפולה לשנים להרע ולהטיב' (שם, עמ' 16, שורה 348), ונמשך עד המילים 'כי המדה באה מן הדין וראשי המדות נראות' (שם, עמ' 17, אמצע שורה 369), משפט

בשני שלבים, בעקבות שתי פגיעות שספג נוסח זה – בעת העתקתו ל־מ ובעת העתקתו למקורו של מ, שאני מכנה \*מ.<sup>16</sup> מלבד מאפיינים אלה, המערערים באופן משמעותי את מהימנותו של

שבבירור נקטע באבו. משם נמשך הטקסט בקטע זר בן כמה שורות שתוכנו וסגנונו אחרים לחלוטין. קטע זה, שלא הצלחתי לזהותו, מתאר את המתרחש בעולם המלאכים בעת שישראל עונים אמן על הקדיש, וייתכן שיש לו זיקה לכתבי העיון. מכל מקום לא מצאתי כל זיקת תוכן בינו לבין מה שנדון לפניו ואחריו בקטעי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. לאחר קטע זה שב הטקסט ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ולדיון ב'כפולות' שהניח לעיל, ומביא פירוש אחר ל'כפולות' מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, שמופיע בשאר כתבי היד בדיוק קודם לפירוש האחר על 'כפולות' שהובא לעיל (שם, עמ' 15, שורה 313). מכאן ועד סופו של החומר המובא בכתב היד נותרו רק עוד שלוש שורות, שהן עיבוד מקוצר של שני קטעים קצרצרים משתי פסקאות שונות ונפרדות המופיעות בחלקים מרוחקים זה מזה ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ואף בסדר הפוך מזה שבו הדברים נמצאים לפנינו היום (שם, עמ' 17 שורה 369, ועמ' 15 שורה 330), ולאחריהן נוסחת חתימה: 'תם ונשלם ש"ל סוד יי' ליריאיו ובריתו להודיעם'. ניכר כי חלק מהבלבול ואי הסדרים שלפנינו נובע מחיבור לא נכון של סדר העלים ב־מ עצמו, לאחר שהללו נתלשו מן הקודקס ובהמשך סודרו מחדש. עולה כי סדר הדפים המקורי היה כך (לתשומת לב, דף 254 הוא ריק): 353, 252, 252, 252, 252, 255 (שם, עמ' 1 שורה 1 – עמ' 12, אמצע שורה 253 ברצף); קטיעה ולאחריה: המשך 255, 254 (שם, עמ' 15, אמצע שורה 316 – עמ' 15, שורה 323; עמ' 16, שורה 348 – עמ' 17, אמצע שורה 369; קטע זר; עמ' 15, שורה 313 – עמ' 15, אמצע שורה 320; המשכה של שורה 369, שנקטעה לעיל; עמ' 15, שורות 328–330; נוסחת חתימה). ואולם לא כל הקשיים נפתרים בדרך זו, וראו על כך מייד להלן.

מבדיקתי עולה כי מ הועתק מקודקס שבחלקו האחרון, שבו נמצא 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, היו אי סדרים ושיבושים רבים, שחלקם נוצרו בעת הפקת כ"מ מגופו וחלקם בעת הפקת \*מ, שממנו הועתק מ, ושאיננו בידינו עוד. לצד הקטיעות שחופפות לחילופי העמודים ב־מ, יש קטיעות ברצף הטקסט בגופם של עמודי מ, ומשמעות הדבר שגם מקורו של מ, היינו \*מ, היה מבולבל וחסר. אני משערת שהסיבה לאובדן החומר ב־מ הייתה פגיעה בכתב היד, שכללה תלישה וקריעה של דפים – נוסף על תלישת הדפים מ־מ שעליה הצבעתי לעיל וללא תלות בה. ראייה אחת לכך: נראה כי לצד הדפים המלאים שמצא מעתיק מ ואיגדם יחד כמיטב הבנתו, הגיעה אליו פיסה קטנה מאוד של \*מ, בת כמה מילים בלבד. באופן זה נוכל להבין מה שהתרחש בשלוש השורות האחרונות של כלל החומר המובא מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, בחתימת דף 254 (מספרי השורות על פי שלום, פירוש יצחק סגי נהור [לעיל הערה 8], עמ' 17).

שורות	נוסח מ	נוסח שלום
שורה 369	וראשי המדות נראי' הרב' ואינ' אלא מח' [כך!] בתחלת'	וראשי מדות נראות הרבה ואינן אלא אחת בתחלתן [כך יש רבות עד ז רקיעים]
שורות 328–330	כפולות פנימיות וענפי' מהם כנגדם כעי' ז' וז' שבועות ז' שביעיות קצות מלשון קצה וכלן משה ששה	[כנגד ז] כפולות פנימיות והענפים מהם כנגדן כעין ז' ימים ז' שבועות ז' שנים מלשון קצה וכלן משה ששה

להבנתי מאחורי עיבוד מקוצר זה עמדה פיסה קטנה מאוד מ־מ שהגיעה לידי מעתיקו של מ. על פיסה זו נראו כמה מילים מצידה האחד וכמה מילים מצידה האחר (גודלו של הפער בין שני הקטעים הללו בטקסט המקורי מתאים לכך), או על פי אפשרות אחרת – מדובר בשתי פיסות נפרדות שהיו כתובות כל אחת מצידה האחד בלבד. המעתיק לא ידע היכן לשבץ את הדברים, בייחוד מפני שמדובר היה במילים ספורות, אך הוא שם לב שהקטע האחד (שלום, פירוש יצחק סגי נהור [שם], עמ' 17, שורה 369) מסתיים במילים 'כך יש רבות

נוסח מ, הנקודה החמורה ביותר היא ממצא שעולה ממנו כי נוסח זה הורכב משני נוסחים שונים ונפרדים של 'פירוש ספר יצירה' ליצחק סגי נהור, שניים לכל הפחות.<sup>17</sup> במילים אחרות, מה שלפנינו איננו עֵד לנוסח אחד אלא נוסח אקלקטי שהורכב משני נוסחים – ואולי יותר, לא נוכל לדעת – ושנוצר על ידי רפאי (רסטורטור). לנוכח הבעיות הרבות ב־מ איני חושבת שנכון להסיק מסקנות מרחיקות לכת מכך שכתב יד זה, לצד שאר בעיותיו, הוא גם חסר ייחוס. לא זו אף זו, הענף של מ כולל שני כתבי יד נוספים, זל, שלדברי בר־אשר הם הסתעפות בינונית מ־מ האשכנזי. והנה, ב־זל יש ייחוס מלא ומפורש של הפירוש ליצחק סגי נהור. חשוב להדגיש כי בשל השיבושים הקשים בסדר ובתוכן ב־מ, לא ייתכן ש־זל, שהם תקינים ומלאים, שהטקסט מופיע בהם על פי סדרו, ושאינן בהם כל השיבושים שנמנו לעיל, נשענו עליו או על מקורו המשובש \*מ או על כתבי יד שהועתקו ממנו. לפיכך יש להבין מציאות טקסטואלית זו על בסיס קיומו של מקור משותף – כפי הנראה משובח, וחבל על דאבדין – ל־מ (בשל האקלקטיות שלו, אדייק: מקור לחלקים ממנו) וכן ל־ז ו־ל. לאור זאת, ואם תיאורו של בר־אשר מדויק,

עד ז רקיעים, והקטע השני מתחיל במילים 'כנגד ו'. לפיכך שיער שהקטע השני הוא המשכו של הראשון, ולכן הלחיים אותם זה לזה, ומעניין שאת מילות הקישור בין שני הקטעים השמיט כליל, אולי לא בכונה. על כל פנים לאחר שסיים לשחזר כמיטב יכולתו את סדרם של כל שאר הדפים שהיו לפניו והעתיקם לו, הוסיף והעתיק את המילים הללו המורכבות מהלחם שני קטעים. לאחר שבדרך זו מיצה את כל מה שיכול היה לשחזר מן השרידים שלפניו, הוסיף את נוסחת החתימה שלפניו וסיים את מלאכתו. ואכן הסדר שבו הולחמו כאן הקטעים הפוך מסדר הדברים במקור. אני מודה לתמרה שר על שהפנתה את תשומת ליבי לפרטים חשובים שעליהם מתבסס הניתוח שלעיל. ראה שנייה לפגיעה ב־\*מ – ובעקבותיו ב־מ – היא שבאחד ממקומות קטיעת רצף הטקסט (כמובן, מדובר כאן באלה שאינם חופפים למעברי עמודים ב־מ), שובצה פסקה שאיננה קשורה ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. כאמור לא עלה בידי לזהות את מקור הדברים, אולם הם קרובים בסגנונם לכתבי העיון, ונושאים כלל איננו נוגע ל'ספר יצירה' או ל'ב נתיבות אלא למתרחש בעולם המלאכים בעת עניית אמנו בקדיש. משמעות הדבר היא שאף לפני מעתיק \*מ היה מקבץ דפים ופיסות דפים והוא איגדם יחדיו כמיטב יכולתו – במקרה זה כאמור בהצלחה חלקית. כמו כן מאוד לא סביר שעמדו מולו כמה חיבורים, ושהוא ערכם יחד בצורה מושכלת ומתוך בחירה ולא אילוץ, וזאת לנוכח אי הקוהרנטיות, המהירות והאקלקטיות המובהקת בטקסט שלפנינו.

17 בחומר שב־מ 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור יש קטע קצר המופיע פעמיים, והוא זה שאצל שלום, פירוש יצחק סגי נהור (שם), עמ' 15, שורות 316–320: בפעם הראשונה מופיע הקטע בדף 54–55, כחלק מהיחידה שמתחילה בעמ' 15, אמצע שורה 316 ונמשכת עד עמ' 15, שורה 323, ובפעם השנייה בהמשכו של דף 54, כחלק מהיחידה שמתחילה בעמ' 15, שורה 313 ונמשכת עד עמ' 15, אמצע שורה 320. בין שני הנוסחים של קטע קצר זה (בן כארבע שורות) המופיע פעמיים ב־מ יש הבדלים משמעותיים, ולכן אי אפשר להניח שהם הועתקו מאותו מקור שעמד מול המעתיק. אציין את ההבדלים העיקריים (בכל המקרים הציטוט הראשון הוא מהקטע שבדף 54–55, והשני מזה שבתחתית 54): 'עורות וכיוצא בו' / 'וכיוצא בו עורות'; 'הסרת הראיה' / 'חסרון הראיה'; 'המות' / 'המיתה'; 'הטוב נאצל מעמק הטוב והרע מעמק הר' / 'הטוב נאצל מעמק הרע'; 'שהן מתחלות' / 'בהם מתחילות'. כאמור כל ההבדלים הללו מופיעים בקטע קטן מאוד בן כארבע שורות כתב יד. נמצאנו למדים כי לפני המעתיק של \*מ עמדו קטעים ופיסות מכמה כתבי יד של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור; אין לדעת מכמה מקורות היו לקוחים הדפים שניסה לערוך יחד מעתיקו של \*מ, אולם היו לפניו לכל הפחות שני מקורות שונים.

סביר להניח כי גם מקורו המשובח של מ, המשותף לו ולענף הביזנטי זל,<sup>18</sup> הכיל ייחוס ליצחק סגי נהור, אולם הייחוס לא הגיע ל-מ, כפי הנראה מאחר שלא שרד בשתי הפגיעות שספג נוסח זה.

לסיכום סעיף זה, מתוך שמונה עשר כתבי היד של הפירוש, כתב יד אחד, א, שאיננו מוקדם, שלעניות דעתי איננו משובח, ושנוסחו לא הועתק לכתבי יד אחרים, נקט את הכינוי החסיד, ובכתב יד אחד, מ, שהוא חסר, מבולבל ומלא פגיעות ושיבושים עד שספק אם ניתן להתייחס אליו כאל עד לנוסח הפירוש – אין ייחוס. לעומתם שאר שישה עשר כתבי היד נושאים ייחוס מלא ליצחק סגי נהור. לפיכך איני רואה הצדקה לפקפק במהימנות הייחוס הגורף של הפירוש ליצחק סגי נהור בכתבי היד. אם כן על סמך עדות כתבי היד נותרה בעינה ההערכה המקורית שהתאריך המאוחר ביותר לייחוסו של הפירוש ליצחק סגי נהור בכתבי יד הוא שנת 1300, זמנו של ו, ואין בידינו תימוכין להשערה שקודם לתאריך זה הועתק הפירוש באופן אנונימי או יחוס לאדם שאיננו יצחק סגי נהור.

ב. מעמדו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור  
בקרב מקובלים במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה:  
ראיות מתוך פירושו של יצחק דמן עכו

בסעיף הנוכחי אבקש להראות כי לא זו בלבד שהפירוש הנדון ל'ספר יצירה' יוחס בסוף המאה השלוש עשרה ובראשית המאה הארבע עשרה ליצחק סגי נהור, אלא שמעמדו בין פירושי 'ספר יצירה' מן המאה השלוש עשרה היה ייחודי, כפי שבא לידי ביטוי בכך שהמקובלים חיברו עליו פירושים. משמעות דברים אלה היא כי לא ניתן להתייחס לפס"י המיוחס לריס"ן כחיבור 'נדה' כדברי בראשור, חיבור שהמקובלים במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה לא הכירוהו או לא העריכוהו.

דבריי מבוססים על ניתוח של אחד מחיבוריו הקבליים של יצחק דמן עכו, שהראיתי לאחרונה כי הוא פירוש שלו על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ולא פירוש ל'ספר יצירה' כפי שסברו החוקרים עד כה בעקבות שלום.<sup>19</sup> פירוש זה הוא המקור הקבלי מן המאה השלוש

18 היינו לא \*מ אלא מקורו, שקדם לפגיעה ב-\*מ.

19 פירושו של יצחק דמן עכו על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, שהדפיס שלום כ'פירוש ספר יצירה' מאת יצחק דמן עכו, נשתמר באנתולוגיה המכונה 'ספר אבני זכרון', שליקט אברהם ארדוטיאל בראשית המאה השש עשרה, וכותרתו שם: 'הרב הידו' [ע] דמן עכו כתב בפ' [רוש] ס"י [ספר יצירה] וז"ל [וזה לשונו]!. ראו: בראשור, דמיון ומציאות (לעיל הערה 1), עמ' 299–301; ג' שלום, 'פירושו של ר' יצחק דמן עכו לפרק ראשון של ס' יצירה', קרית ספר, לא (תשט"ז), עמ' 379–396; הג"ל, 'ספר אבני זכרון', שם, ו (תרפ"ט–ת"ץ), עמ' 261. הנוסח כאן הוא על פי 'וייס', 'פירושו של יצחק דמן עכו על "פירוש ספר יצירה" המיוחס ליצחק סגי נהור: מהדורה ומחקר', תרביץ, פח, ג (תשפ"ב), עמ' 419–461. בראשור הראה

עשרה – ואולי מהשנים הראשונות של המאה הארבע עשרה – המביא את החומר הרב ביותר מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור.<sup>20</sup> ואולם לדעת בר־אשר הוא איננו יכול להיחשב כעדות מוקדמת להיכרותם של מקובלים את 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, מאחר שלאמיתו של דבר יצחק דמן עכו עצמו כתב את דבריו בלא לקבל את הייחוס ליצחק סגי נהור – בין שידע עליו ודחה אותו ובין שלא ידע עליו כלל. לדעת בר־אשר בידי יצחק דמן עכו היה פירוש אחר ל'ספר יצירה' פרי עטו של יצחק סגי נהור, פירוש שאיננו מוכר לנו, וזהו הפירוש שאליו התייחס יצחק דמן עכו כאשר הביא מדברי 'החסיד' חומר שאיננו מוכר לנו, ושאיננו מתיישב עם 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שלפנינו. אשר ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שבידינו, לטענת בר־אשר יצחק דמן עכו לא ידע על הייחוס ליצחק סגי נהור או לא קיבל אותו. בכל מקרה בר־אשר סבור כי יצחק דמן עכו התנגד לתכניו של 'פירוש ספר יצירה' זה ויצא לעמקם עם הפירוש האחר שהיה בידו, ושייחס ליצחק סגי נהור, וכן עם דברי רמב"ן בפירושו על 'ספר יצירה'.<sup>21</sup> על כן לטענת בר־אשר אין להסיק ממובאותיו של יצחק

נכונה כי רובו של הטקסט שהדפיס שלום, היינו הקטע שלאחר ההערה 'עד כאן בדרך קצרה', איננו משל יצחק דמן עכו ויש לשייכו לכותב אחר, שאף הוא כונה שם החסיד. ראו: שלום, פירושו של יצחק דמן עכו (שם), עמ' 384, שורה 23 – עמ' 396; בר־אשר, דמיון ומציאות (שם), עמ' 300–301. המשכה של ההערה, 'ואם תרצה לעמוד ע"ז [על זה] הענין בדרך ארוכה עיין בספר העיון לרב חמאי', מופיע רק בשני כתבי היד המאוחרים יותר: כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 8°404 (מתכ"י, 'ס' B275), דף ב15–א19, המאה השש עשרה, כתיבה ספרדית בינונית; כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 2089 (Acc. 478; מתכ"י, 'ס' 11187), דף א91–א94, המאה השבע עשרה, כתיבה מורחית. ראו: וייס, פירושו של יצחק דמן עכו (שם). שאלה מסקרנת היא מי מחברו ומה טיבו של המשך הקטע שהדפיס שלום, שהיקפו עולה בהרבה על הפירוש של יצחק דמן עכו (יהודה ליבס שיער כי ייתכן לייחסו לרמב"ן). ראו: וייס, פירושו של יצחק דמן עכו [שם]. עוד בכיוון זה, בנוגע למחברו של 'פירוש מעשה בראשית' המיוחס במחקר ליצחק סגי נהור, ראו להלן בהערה 43). כל דבריי במאמר הנוכחי על פירושו של יצחק דמן עכו על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור מכוונים אך ורק לקטע הראשון, שהוא אכן משל יצחק דמן עכו, ולא למה שהדפיס שלום בהמשך.

20 בר־אשר, דמיון ומציאות (שם), בעיקר עמ' 299–314 ובהפניותיו שם. לצד הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור הובאו שם קטעים מבחייה בן אשר ומספר 'טעמי המצוות' נוסח ב; בר־אשר סבור כי גם עדויות אלה, שהוא בהן דן בפירוט, אינן יכולות ללמד דבר על זמנו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. ראו: שם, עמ' 314–328.

21 שם, עמ' 300–314. בר־אשר הדגיש כי יצחק דמן עכו ציין ב'מאירת עיניים' שבפירוש יצחק סגי נהור ל'ספר יצירה' (המוכר לו) קיים רמז לסוד העיבור, שהוא 'למעלה מסוד הגלגול', וכי שלום הוא עצמו לא מצאו סוד כזה ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שלפנינו. מכאן ראייה לשיטתו שהיה בידי יצחק דמן עכו פירוש אחר שהוא ייחס ליצחק סגי נהור. זו אכן קושיה מעניינת שכדאי לתת עליה את הדעת במסגרת מחקר מקיף על תכניו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. אני נוטה לחשוב כי יצחק דמן עכו אכן מצא רמז לסוד העיבור ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שלפנינו. אולם מאחר שהחוקרים עדיין מגששים מעט באפלה באשר לסוד אוטרי זה, איננו יורדים כאן לסוף כוונתו של יצחק דמן עכו (ראו 'ו' וייס, "דחייה", "חליפה" ו"עיבור": תפיסות ספירתיות בדבר גלגול בשמות בין גופים בספרות הקבלה המוקדמת והדיהן/ מדעי היהדות 57, ו [תשפ"ב], עמ' 65–103). אזכיר כי יצחק דמן עכו לא כתב

דמן עכו מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ומהתייחסותו אליו שהיה זה חיבור מרכזי שהמקובלים העריכו, מאחר שיצחק דמן עכו התייחס אל חיבור זה מתוך התנגדות.<sup>22</sup> בסעיף זה אציג עמדות שונות ביחס לסוגיה זו. ראשית, כאמור ידוע לנו כעת כי הפירוש של יצחק דמן עכו שלפנינו הוא בעצמו פירוש על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. לשם דיוק אבהיר כי אין מדובר בכמה הערות נקודתיות של יצחק דמן עכו על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שנכללו בפירוש של יצחק דמן עכו ל'ספר יצירה', כפי שהניחו החוקרים עד כה, אלא בחיבור פרשני שכל כולו פירוש על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור – פירוש מעמיק, רציף ביחס למקור המתפרש, ומחויב לו ללא עוררין. להמחשה אביא פסקה אחת, אקראית ומייצגת, מתוך פירושו של יצחק דמן עכו, ובצידה מקורה המתפרש מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. בשני הפירושים הדגשתי באותיות מעובות את דברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ובקו תחתון – את המילים מתוכו שפירש יצחק דמן עכו. מימין הוספתי את מילות 'ספר יצירה' שפורשו ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, על מנת להמחיש כי יצחק דמן עכו כלל לא פירש את מילות 'ספר יצירה' אלא את מילות 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור.<sup>23</sup>

פירוש יצחק דמן עכו על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור	'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור	'ספר יצירה'
<u>ואם הבי"ת של 'ב-ל', רמוז בה כל מה שהשגת המחשבה משגת עד אין סוף, כ"ש [כל שכן]</u>	<u>הבי"ת היא רמז</u>	בשלשים ושתים
<u>הכללי[ם] שנכללי[ם] בתוכה – כלומר,</u>	החכמה וההשכל.	נתיבות פליאות חכמה

שהדברים מופיעים במפורש ב'פירוש ספר יצירה' ליצחק סגי נהור אלא שהם רמוזים בו, מה שעשוי להסביר מדוע כוונת הדברים אינה ברורה לנו. כיוון מחשבה אחר וחשוב יותר לדעתי הוא שאין הכרח להתייחס לכל תוכן מפי יצחק סגי נהור באשר ל'ספר יצירה' כפירוש מלא וסדור. ידוע לנו כי היו ליצחק סגי נהור תכנים נוספים על 'ספר יצירה' שאינם בהכרח זהים למה שמופיע ב'פירוש ספר יצירה' שלפנינו המיוחס ליצחק סגי נהור על המילים 'עשר ולא תשע' שמתפרשות בדרך אחרת ב'פירוש ספר יצירה' שלפנינו המיוחס לו. ניתן להעלות השערות נוספות בעניין זה, כגון שאכן היה בידי יצחק דמן עכו פירוש אחר על 'ספר יצירה' מאת יצחק סגי נהור, כפי שסבר בר-אשר (אף שפרט להערה זו של יצחק דמן עכו אין בידינו ראיה שתמוך בכך), או שמדובר בקטע שאבד מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שהגיע לידינו. לטעמי הכיוונים הללו כהשערות משכנעים פחות מן האפשרויות האחרות שהעליתי.

22 לדעת בר-אשר יצחק דמן עכו 'עקר את דברי הפירוש המקורי מידי פשוטם והשמיט ממנו חלק ממונחי המפתח' (בר-אשר, דמיון ומציאות [שם] עמ' 306). על תפיסתו של יצחק סגי נהור כדמות מרכזית ומכוננת בסיפר של המקובלים על מוצאה ומהותה של הקבלה ראו: O. Yisraeli, 'Jewish Medieval Traditions concerning the Origins of the Kabbalah', *JQR*, 106, 1 (2016), pp. 21–41, esp. pp. 23–31

23 וייס, פירושו של יצחק דמן עכו (לעיל הערה 19).



פירוש יצחק דמן עכו על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור	'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור	'ספר יצירה'
בתוך החכמה, ולכך התחיל[ל] בבי"ת, לרמוז אל מה שבית 'בראשית' משגת.	<u>ורמוז בה כל מה שהשגת המחשבה משגת עד אין סוף, וכל שכן מה שנכלל בעצמה.</u>	
ומאותן התעלומות[ת] הנעלמות[ת] בתו[ר]ן[ך] החכ"מ[ה] יוצאי[ם] נתיבו[ת]. ונתיבו[ת] אלו, היוצאים מהעלמת החכ"מ[ה], מה הן ומה דוגמתן?	<u>ומאותן הנפלאות המפליאות – הנתיבות</u>	
הן כעין חוטי השלהביות או כדרך הפקעת, הוא קבוץ פתיל בעגול, שקורין בלשון צרפת 'למ"ו שי"א' ובלשון ספרד – 'קבלי"ר'.	<u>הן כעין חוטי השלהביות, שהן נתיבות לגחלים. ועל ידי השלהביות אדם רואה הגחלת בדרך הפקעת,</u>	
אדם הולך למקו[ם] הפקעת – ובלבד שלא ימשוך! כי יותר שימשו[ך] האדם חוט הפקעת – יותר יתרחק ממנו. אלא שצרי[ך] שימשוך הוא – האדם – עצמו, עד דרך החוט, עד שיגיע אל עיקרו, שהוא הפקעת.	<u>שעל ידי החוט – אדם הולך למקום הפקעת</u>	
כן הוא דרך השגת העליונים במחשבה: שכל זמן שימשו[ך] אדם מחשבתו אליו, למשו[ך] אצלו אור עליון – לא יראה אור, כ"ש שלא יגיע אל עיקרו ומקורו.		
בעת שיעלה מחשבתו וישלחנה למעל[ה] דרך התחלת האור אשר התחיל[ל] להשי[ג], ילך דרך האור הזה במחשבתו, עד בואו אל עיקר מוצא, בדרך חוט הפקעת וכדרך שלהבת הגחלת.		

שנית, מקריאה צמודה ורציפה בפירושו של יצחק דמן עכו עולה כי הוא לא היה המקובל היחיד שפירש את 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור במאה השלוש עשרה, אלא שקדמו לו פירוש אחד ואולי שני פירושים על פירוש זה.

שלישית, מחויבותו והערכתו הרבה של יצחק דמן עכו ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור עולה לא רק מעצם כתיבת הפירוש עליו, אלא גם מכך שהוא טרח לבקר את דברי הפרשן הנוסף במקומות שבהם לדעתו הלה שגה בהבנת כוונת 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. התנגדויות אלה כלל לא כוונו כנגד 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור כפי שסבר בר־אשר, אלא כנגד הפירוש האחר, שיצחק דמן עכו טען כי בכמה מקומות הוא שגה בהבנת דברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, וסמך את עמדתו שלו על מובאות נוספות מן המקור המתפרש – 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. כפי שאבקש להראות, ניתוחיו של בר־אשר מבוססים על קריאה רופפת מדי בפירושו של יצחק דמן עכו, קריאה אשר מותירה שאלות ומבוכות בהבנת הטקסט, שבחלקן השגיה בעצמו. בדבריי אתבסס על קריאה אחרת של הפירוש, שיתרונה בכך שהיא נותנת דעתה על כל פרטי המהלך הרטורי שבפירוש ומסבירה אותם במלואם.

פירוש או פירושים נוספים על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שנכתבו קודם לעבודתו של יצחק דמן עכו

לשם הוכחת טענתי בדבר קיום פירוש או פירושים נוספים על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, פרט לפירושו של יצחק דמן עכו, אפתח בקריאה צמודה של הקטע שבו הסביר יצחק דמן עכו מהי זהות המתבונן בחכמה על פי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. הדברים אינם מתייחסים כלל ל'ספר יצירה' עצמו, שלא עסק בשאלה זו. השאלה היא למה התכוון מחבר 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור כאשר ציטט את הפסוק 'אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה' (איוב כח 23) ופירש את המילה 'אלהים' כמכוונת למי שמבין בנתיבות החכמה. זו לשון הדברים בפירושו של יצחק דמן עכו (במקום אחד הבאתי זה לצד זה שני נוסחים המופיעים בכתבי היד):

'אלהי' [ם]: תרמוז על היחיד [ם] המשכילי [ם] שרודפי' [ם] אחר חכמת האלהות, להשי' [ג] בעליוני' [ם], ולכך נקראי' [ם] 'אלהים' אנשי' [ם] אלה, שמביני' [ם] 'דרכה'. שאם תאמ' [ר]: 'אלהי' [ם] ממש, 'ש'אלהי' [ם] הוא שהבין דרכה – א"כ [אם כך], איך אמ' [ר] על ה'פלאו' [ת] חכ"מ' [ה] 'ש'נתנו ליחשב'?

[נוסח 31, י] [נוסח 1, 2, ג, לו, המופיע במהדורת שלום ונדון אצל בר־אשר]

ואין דעתו נכונה זה פירו' [ש] החסיד.

בזה שודאי 'אלהים' ויה"ב דעת'ו [כינוי העצמי של יצחק דמן עכו]<sup>24</sup> אומ' [ר] 'ש'אלהי' [ם]

24 הכינוי המלא הוא: יה"ב שנ"ר דעת'ו, היינו: יצחק הצעיר בן שמואל נטריה רחמנא דמן עכו תיבנה ותיכונן.

דוק[א] הוא 'היבין דרכה', ו'אלהי[ם]' ירמוז לבינ"ה. וע"י ההויו[ת] החקוקו[ת] הקבועו[ת] בבינ"ה, שהוא 'אלהי[ם]', יש ב'אלהי[ם]' כח להתבונן בחכ"מ[ה].  
'והוא ידע את מקומו[ה]' [שם], ו'הוא' – שהוא הכת"ר, 'ידע את מקום' עיקרה, מפני שממנה נאצלה.

ו'אלהי[ם] הבין' הדרך שלה, הואיל וממנה נאצלה. ודברי[ם] אלו בא למעט כל נברא, שאין משיגין בה בדרך עיק[ר]. וראיה על דברי החסיד ז"ל הוא אמרו: להתבונן בהיות הדקות שאין להם גבול – לא ישיגם מוגבל.

ואמרו 'הניתנו[ת] ליחשב' – לא יקשה עלי. כי ר"ל [רוצה לומר] שנתן רשו[ת] לחשו[ב] בהן, מה שאין כן למעל[ה] מהן. ואעפ"כ [ואף על פי כן] – אין המחש"ב[ה] תופס[ת] בהן אלא מעט.<sup>25</sup>

ניכר כי בקטע זה עולות שתי דעות בסוגיה הנדונה – מיהו 'אלהים' שעליו נכתב ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור: 'ועל זה נאמר: "אלהים הבין דרכה" (איוב כח 23): הבין הדרכים והנתיבות שבה'. הדעה הראשונה הנזכרת אצל יצחק דמן עכו היא כי 'אלהים' מכוון לאנשים משכילים שרודפים אחרי חוכמת האלוהות ולכן משיגים בעליונים, במקרה זה – בחכמה.<sup>26</sup> על מנת להקל את הבנת הדברים, אכנה דעה זו מעתה: דעה א. בהמשך, בעל דעה א, שזיהה את 'אלהים' כאנשים המבינים בחכמה, הקדים והסביר מראש כיצד יתמודד עם הדעה המתנגדת לו, שלפיה ההבנה מתרחשת בתחומי האלוהות ולא על ידי אנשים: 'שאם תאמ[ר]: "אלהי[ם] ממשי", ש"אלהי[ם]" הוא שהבין דרכה – א"כ [אם כך], איך אמ[ר]ו[ן] על ה"פלאו[ת] חכ"מ[ה]" ש"נתנו ליחשב"?'. כלומר בעל דעה א טען כי אין מנוס מלקבוע ש'אלהים' כוונתו ל'אנשים', מאחר שבכל דרך אחרת היינו נתקלים בבעיה להסביר את האמור ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור במקום אחר, ש'פליאות החכמה' ניתנות להיחשב'. נראה כי כוונתו בכך שלא ייתכן שייאמר לנו כי פליאות החכמה ניתנות להיחשב על ידי האל, במילים אחרות – שביכולתו של האל לחשוב על ספירת החכמה, שהרי דבר זה הוא מובן מאליו. ודאי שמי שנאמר עליו שניתן לו או מותר לו לחשוב על הפליאות שבחכמה, סבר בעל דעה א, הוא אדם ולא אל. נראה כי לאור הזיהוי המוכר של 'אלהים' עם הבינה, שאכן נראה כפשט דברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור כאן, היה בעל דעה א מודע לכך שפירושו מרחיק לכת ועלול להתמיה את הקוראים, ולכן טרח וסיפק לקוראיו מראש ראייה מגוף דבריו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור התומכת בדעתו. ראייה זו נוסחה בבירור כהבאת תימוכין מבחוץ, מן המקור המתפרש, בלשון 'שאם תאמר [...] אם כך איך אמרו [...]'.

25 וייס, פירושו של יצחק דמן עכו (לעיל הערה 19), בתוספת סימני ניקוד ופיסוק כהבנתו, וכן בהדגשת הקטעים המתפרשים מתוך 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. על הנוסחים השונים, מאפייניהם ואופני הסתעפותם המשוערים ראו: שם.

26 בר-אשר, דמיון ומציאות (לעיל הערה 1), עמ' 306–309.

מיהו בעל דעה א? כאן נחלקים הנוסחים. הענף 31 ו-32, שאכנהו a, ושכלל נוסחו נראה קדום ועדיף, לא התייחס לזהותו כלל, אלא רק קבע 'ואין דעתו נכונה בזה' ועבר ישירות להצגת הדעה הנכונה לדעת יצחק דמן עכו. הענף 11, 21 ו-22, שאכנהו b, ושנוסחו נראה מאוחר מזה של a, ציין כי דעה א היא 'פירוש החסיד'. לאחר מכן לא הכריז b במפורש שדעה זו שגויה, אולם הוא פנה מייד להציג בניגוד אליה את דעה ב, וציין כי זו דעתו של יצחק דמן עכו.<sup>27</sup>

שלום ובר-אשר עסקו במחקריהם בקטע זה על סמך נוסח b, שדעה א כונתה בו 'פירוש החסיד'.<sup>28</sup> ואולם אם נבקש לזהות את דעה א עם החסיד עצמו, כלומר עם בעל 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, כפי שעשו החוקרים עד כה, לא נוכל להבין את פשט הדברים. שהרי לפי דרך זו, הרואה בדעה א את דברי החסיד, עולה שהחסיד הביא כאן תימוכין לדבריו (דעה א) מדבריו שלו, תוך שהוא מדבר עליהם בגוף שלישי ('איך אמרו'). כמו כן בדרך זו ייראה כאילו במרכז דבריו של החסיד ניצבת כביכול הטענה שהמילה 'אלהים' מכוונת ל'אנשים' (דעה א), בצירוף הסבר מפורט לטענה זו. ואולם, נקל לראות כי זו לא כך סבר בעל 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור – הוא ראה ב'אלהים' את ספירת הבינה.<sup>29</sup> אם כן אף אם נמשיך להתבסס על נוסח b, מסתבר שדעה א הובאה מפי פרשן נוסף שפירש את 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, אדם שאיננו יצחק סגי נהור ואיננו יצחק דמן עכו, שטען שבמילה 'אלהים' מתוך הפסוק באיוב המצוטט ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור כיוון המחבר ל'אנשים'.

אי ההלימה בין התווית 'פירוש החסיד' שבנוסח b ובין תוכן הדברים, שאיננו מתאים ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, כלל לא הוסברה עד היום על ידי החוקרים שנדרשו לפסקה זו.<sup>30</sup> הללו התייחסו לתווית בלבד ולא לתוכן הדברים, וראו בכלל הפסקה דברים מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור – לדעת יצחק דמן עכו כמובן – מאוחר שצוין כאן החסיד. ואולם גם אם נתבסס על נוסח b, המאוחר, שהכתיר את דעה א כ'פירוש החסיד', נכון להבין את כוונתה

27 וייס, פירושו של יצחק דמן עכו (לעיל הערה 19).

28 בר-אשר ציין את קיומו של הנוסח השני (b) בכתב יד אחד, אולם לא התעכב על משמעותו. ראו: בר-אשר, דמיון ומציאות (לעיל הערה 1), עמ' 307, הערה 179.

29 בר-אשר נתן דעתו לקיומם של קשיים אלה והציע כמה הסברים אחרים להופעתם בטקסט. ראו: שם, עמ' 309–310, הערה 189, וכן עמ' 312, הערה 201. בר-אשר הציע שם באופן כללי כי נוסח הטקסט של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור – שלדעתו יצחק דמן עכו לא ייחסו ליצחק סגי נהור – כלל אולי הערות סופרקומנטריות. אני מסכימה בהחלט שהייתה פעילות פרשנית על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור עוד קודם ליצחק דמן עכו, כפי שאני מראה כאן בפועל בגוף המאמר. אך לדעתי יש להסיק מכך גם את המסקנות המתבקשות בדבר מעמדו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור בקרב מקובלים במאה השלוש עשרה.

30 שם, עמ' 299–314. גם סנדור העיר על הבדל זה בין 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ובין פירושו של רמב"ן. ראו בתרגומו המועד ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור: M. B. Sendor, 'The Emergence of Provençal Kabbalah: Rabbi Isaac the Blinds' Commentary on *Sefer Yezira*', Ph.D. dissertation, Harvard University, 1994, p. 12, n. 29

של תווית זו לא כפירוש מאת החסיד אלא כפירוש שהציע מאן דהוא (בעל דעה א), על דברי החסיד, היינו על דברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. במקרה שלפנינו ההסבר שהצעתי מתחייב בכל מקרה מהמבנה הרטורי של דברי יצחק דמן עכו, שבדרך הקריאה שנקטו החוקרים עד כה הוא בלתי קוהרנטי. לאור זאת מובן כעת יותר נוסח a, שמתברר כי גם כאן הוא המקורי והעדיף, וכן מובן מה הביא להתפצלות הנוסחים בנקודה זו מלכתחילה: בנוסח המקורי, a, הביא יצחק דמן עכו את דעה א מפרשן כלשהו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור באשר למילה 'אלהים', קבע: 'אין דעתו נכונה בזה', ומייד הציג את דעתו שלו, הנכונה לדעתו (דעה ב, והיא דעתו של יצחק דמן עכו), באשר למילה 'אלהים' – 'שודאי "אלהים" הוא היבין דרכה' וכו', וכוונתו לספירת הבינה. מעתיק שראה קטע זה, ושחשש כי הגבולות בטקסט בין הדברים שהביא יצחק דמן עכו מפי אחר לבין דעתו של יצחק דמן עכו עצמו אינם ברורים דיים, הוסיף (אולי תחילה בשוליים) על יד דעה א – 'זה פירוש החסיד', היינו במילים שלי: דעו כי קטע זה הוא פירוש נוסף שהביא יצחק דמן עכו על החסיד, כלומר על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, מפי אדם אחר, ואיננו דברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור עצמו או דברי יצחק דמן עכו. במילים אחרות, העיקר בתווית 'פירוש החסיד' איננו במילה חסיד אלא במילה פירוש, ומי שהוסיף אותה ביקש להפריד בעזרת תווית זו בין הטיפול הרציף של יצחק דמן עכו בדברי הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור, לבין פסקת פירוש נוסף, אחר, שהביא לפה יצחק דמן עכו על מנת להפריכה. באותו אופן, ליד ההמשך (דעה ב) כתב 'ויה"ב דעת' ו'אומר', על מנת להבהיר שכעת מובאים דברי יצחק דמן עכו עצמו. מאחר שהחוקרים התבססו רק על נוסח b, הם הניחו כי התווית 'פירוש החסיד' משמעה בכל מקרה שיצחק דמן עכו הביא מדברי יצחק סגי נהור, ולא התמודדו כלל עם אי הקוהרנטיות שבמהלך הרטורי של יצחק דמן עכו על פי דרך קריאה זו, וכפי הנראה לא חשו בה. בניגוד לכך הניתוח שהצעתי מאפשר קריאה רציפה, מלאה וקוהרנטית בטקסט, ומסביר את הופעתה של דעה שאיננה על דעת 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, את הופעתם של טקסטים שאינם לקוחים מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ואת מהות התנגדותיו של יצחק דמן עכו.

ואכן בפירושו של יצחק דמן עכו מייד לאחר דברים אלה מופיעה דעה שנייה בדבר זהות 'אלהים' – דעתו של יצחק דמן עכו עצמו. על פי דעה זו 'אלהים' איננו אנשים כפי שסבר בעל דעה א, אלא ספירת הבינה – כאמור דעה ב. הדברים מוצגים בגוף ראשון באופן מובהק וללא כל תווית הנקשרת לחסיד, וניכר כי דעה ב הייתה דעתו של יצחק דמן עכו עצמו. הפירוש ל'אלהים' שבדברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור כמכוון לספירת הבינה, הוא אכן טבעי ומתבקש יותר מדעה א, ולכן מלאכת ההוכחה של יצחק דמן עכו במקרה זה הייתה פשוטה מזו של עמיתו, בעל דעה א.

ראשית, ציין יצחק דמן עכו ש'אלהים' הוא כינוי שגור לספירת הבינה, ושנית, ש'הויות חקוקות' הן תופעה שמאפיינת את הבינה ובוודאי לא את בני האדם. לבינה יש כוח להתבונן בפליאות החכמה שמעליה, בזכות השותפות שבינה לבין החכמה, המתבטאת בכך שבשתייהן

יש 'הויות', אומנם הויות ברמות דקות שונות. יצחק דמן עכו הוסיף והרחיב על דברי יצחק סגי נהור, בהצביעו על כך שגם המשך הפסוק, 'והוא ידע את מקומה' – אשר אינו מופיע ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שלפנינו – מתפרש על פי אותו היגיון הקובע ש'אלהים' הוא הבינה: 'הוא', הכינוי הנסתר הרומז ללא נודע, הוא הכתר, והוא זה אשר יודע את מקום החכמה, מאחר שהיא נאצלה ממנו, ואילו הבינה, שמתחתיה, יודעת את דרכי החכמה, מאחר שהבינה עצמה נאצלה בדרכים אלה. לבסוף חתם יצחק דמן עכו את הצגת עמדתו בניגוד לדעה א וקבע: 'ודברים אלו באו למעט כל נברא, שאין משיגין בה בדרך עיקר'. בכך הבהיר שוב כי כוונת דבריו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור במקום זה ('ודברים אלו באו') על אודות 'אלהים' המזוהה כספירת הבינה, הייתה לשלול את האפשרות שההתבוננות בפליאות החכמה תיוחס לנבראים ('למעט כל נברא'), מאחר שלאמיתו של דבר הללו כלל אינם מסוגלים להשיג בחכמה 'בדרך עיקר'.

על מנת לרדת לסוף דעתו של יצחק דמן עכו בהערתו בדבר 'דרך עיקר' יש לשים לב שהניסוח שנקט, 'למעט כל נברא', מבוסס אף הוא על דברי ה'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור בקטע זה, אולם אין זו מובאה מדויקת. ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור נאמר: 'ונתיבות הפליאות הן כמחלות שהן בתוך עיקר האילן, והחכמה היא השרש. והן הויות פנימיות ודקות, אין בריה [נוסח מ: כל ברי'] יכולה להתבונן אלא היונק ממנה, שהוא דרך התבוננות דרך יניקתו, ולא דרך ידיעה'.<sup>31</sup> דימוי זה, העומד במרכז דברי יצחק סגי נהור ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס לו, מתאר את הפליאות כמחילות או כנימים בגזע עץ המכונה 'עיקר האילן'.<sup>32</sup> המחילות הן כעין צינורות פנימיים דקים וחלולים, שדרכם מחלחלים מים או אולי אוויר, שני יסודות הנתפסים כסמל להווייה אלוהית רוחנית, לא גשמית ודקה מן הדקה. אם כן דברי יצחק דמן עכו לעיל שהנבראים אינם משיגים את פליאות החכמה, את אותם נימים שבגזע, דרך הגזע עצמו ('דרך עיקר'), מבוססים על דברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שהובאו כעת, שזו כוונתם: 'נתיבות הפליאות' הן אותם הנימים בגזע העץ. נימים אלה, המייצגים את ההווייה האלוהית ברמה גבוהה ומאוד לא גשמית, הופכים באזור מעט נמוך יותר לדבר מה שצורתו אומנם דומה למחילות, ושהוא עדיין דק מאוד אולם בכל זאת גשמי יותר – היינו השורשים, וזוהי החכמה. השורשים נתפסים כאן כדקים ביותר אולם קונקרטיים, בניגוד לנימים שבגזע העץ שמהם הם יונקים, שנתפסים כצינורות חלולים או מחילות, שבהם אין מוחלט.

31 שלום, פירוש יצחק סגי נהור (לעיל הערה 8), עמ' 1, שורות 14–16. הנוסח מבוסס על מהדורת שלום ומתוקן על פי כתבי היד.

32 פדיה עסקה בשימוש במונח עיקר, לצד המונחים שורש וסיבה, בפרובנס ובפרט ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. ראו: ח' פדיה, 'שכתב העריכה הפרובנסאלית בבהיר', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט (תש"ן), עמ' 144; הנ"ל, השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה בכתבי ראשוני המקובלים, ירושלים תשס"א, עמ' 86–87.

אולם נמשכות משם ומשתלשלות באופן רציף לאזורים נמוכים יותר וקונקרטיים מעט יותר, המזוהים עם החכמה. בחלק העליון והאלוהי ביותר של ההוויה הנימים כלל אינם קונקרטיים, אלא הם מעין חללים דקים בגזע ('מחלות'), ואכן ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור הם מכונים 'הויות דקות ופנימיות' – 'דקות' מפני שאינן קונקרטיות, ו'פנימיות' מפני שאינן אלא צינורות דקים הנמצאים בתוך גזע האילן. בהשתלשולם מטה לאזור החכמה, הנימים הללו אומנם שומרים על קווי המתאר שלהם כהויה מעין צינורית, אך כעת כחלק מממד קונקרטי מעט יותר, שבא לידי ביטוי בתיאורם כ'שרשים'.<sup>33</sup> השרשים הללו, שהם המשכן הרציף אולם המוגשם מעט של ה'מחלות' – אותם נימים שבגזע – יונקים מן הנימים הללו.

'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור אומר כאן במפורש כי פעולת היניקה של השרשים מהנימים – פעולה אימננטית ואורגנית, מאחר שהשרשים הם המשכן הרציף של המחלות – אפשרית רק עבור השרשים הללו, המחוברים ל'מחלות' בקשר של יניקה. שום ברייה אינה יכולה להתחבר לממשק טבעי ובלתי אמצעי זה של השרשים במחלות ('אין בריה יכולה להתבונן'), מאחר שהוא שמור רק לשרשים המחוברים ויונקים שם מן המחלות ('אלא היונק ממנה'). 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור מוסיף כי שום ברייה אינה מסוגלת לינוק מן המחלות כפי שעושים השרשים, מפני שבאזורים גבוהים אלה אפשרית רק פעולת התבוננות בדרך יניקה ('דרך התבוננות דרך יניקתו'), השמורה לשרשים בלבד, ואין כאן אפשרות להתבוננות בדרך ידיעה ('ולא דרך ידיעתו'), שהיא סוג ההתבוננות היחיד שהבריות מסוגלים לו.<sup>34</sup>

על רקע תוכנות אלה בדבר העיקר והיניקה ניכר שדברי יצחק דמן עכו במשפט הסיום של ויכוחו עם בעל דעה א, ש'דברים אלו [של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור] באו למעט כל נברא, שאין משיגין בה בדרך עיקר', כוונתם כי הפסקה לעיל מתוך 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור נועדה להבהיר שהדימוי של שרשי עץ – שהם החכמה – היונקים מן המחלות שבגזע האילן שמעליהן, ממחיש כי הבריות אינם מסוגלים לינוק מהעיקר, מהגזע, ליתר דיוק – מתוך המחלות שבעיקר, בדומה לאופן שבו השרשים יונקים ממנו. על בסיס דברי

33 תיאור רציף זה של מחילות באזור הגבוה ביותר של ההוויה, שמקבלות באזור הנמוך מעט יותר של החכמה ביטוי קונקרטי יותר כשורשים אולם בלא שינוי מהותן כצינורות, מבוסס על אותו עיקרון המבוטא במשפט הקודם בפירוש יצחק סגי נהור ל'ספר יצירה' – שעל פי הבנת יצחק דמן עכו שותף לו – שהבינה מסוגלת להבין בחכמה בזכות רצף ושותפות שיש ביניהן מבחינה מסוימת – ההוויות הנמצאות בשתייהן – אף שהדבר המשותף לשתייהן נמצא בכל אחת מהן ברמת דקות אחרת. לכן הבינה מסוגלת דרך ההוויות הנמצאות בתוכה, שהן 'קבועות וחוקיות', 'להתבונן בהויות הקבועות הדקות שאין להם גבול'. ראו: שלום, פירוש יצחק סגי נהור (לעיל הערה 8), עמ' 1, שורות 11–12.

34 בעניין ההתבוננות דרך יניקה בפירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ובפירוש יצחק דמן עכו ל'ספר יצירה' ראו: R. K. C. Forman (ed.), *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, New York 1990, p. 154, n. 74.

'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור במקום אחר, הבהיר יצחק דמן עכו כי השגתם של בני האדם אינה 'דרך העיקר' עצמו, בניגוד לדעה א. החכמה היא זו שיונקת 'דרך העיקר', ולפיכך מי שמשיגה דרך העיקר היא הבינה בלבד, ובשום מקרה לא בני האדם.

כעת אנו שבים לרצף הרצאת דברי ריד"ע. לאחר שיצחק דמן עכו הציג את עמדתו כשלעצמה וכן בניגוד לדעה א, הוא המשיך להתדיין באסטרטגיה שמקבילה במדויק לזו בה נקט בעל דעה א – והיא הבאת תימוכין לדבריו מקטע אחר מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. המפתח להבנת הדברים הוא במילים 'ראיה על דברי החסיד'. משמעות צירוף זה איננה: ראיה כנגד דברי החסיד, כפי שסברו בעבר, אלא: ראיה המוכיחה שכוונתו של מחבר 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור הייתה כדעת הכותב, היינו דעה ב, דעתו של יצחק דמן עכו, שכוונת 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור במילה 'אלהים' לספירת הבינה ולא לאנשים. דברי החסיד שהביא יצחק דמן עכו כראיה להבנת דבריו על 'אלהים' (וראיה על דברי החסיד ז"ל הוא אמרו: להתבונן בהויות הדקות שאין להם גבול – לא ישיגם מוגבל), שאכן לקוחים מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור הידוע לנו, מתארים את ההויות הדקות שמתבוננים בהן כ'בהויות הדקות שאין להם גבול', והוא הסביר כי אם כך הוא – הרי לא ישיגן אדם, שהוא יצור מוגבל. מובאה נוספת זו מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור הובאה כדי לתמוך בדעתו של יצחק דמן עכו (דעה ב) ש'אלהים' הוא בתחום הספירות ואינו מכוון לבני האדם.

לאחר מכן סיים יצחק דמן עכו את מסכת דבריו בנוגע לזהות 'אלהים' בהסבר כיצד יתמודד עם הראיה שהביא בעל דעה א מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ואשר נראית כמוכיחה את הדעה ההפוכה מדעתו. לצורך כך הסביר יצחק דמן עכו שתיאורו של החסיד את הספירות העליונות כ'ניתנות ליחשב', אינו חייב להיתפס כהוכחה לכך ש'אלהים' שניתן לו 'לחשוב' על הספירות הוא בני אדם משכילים, כפי שטען בעל דעה א. לדעתו 'ניתנות ליחשב' משמעו שספירות אלה הן הגבול העליון ביותר שמותרת בו מחשבה, ומעבר להן המחשבה אינה אפשרית. קביעתו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שההשגה מותרת אינה מעידה בהכרח שהשגה זו גם אפשרית בפועל לבני האדם. יצחק דמן עכו הוסיף על טענותיו כי באזורי גבול אלה, שאומנם עדיין מותרת בהם המחשבה, היא ממילא חלקית מאוד ותצליח לתפוס מהם מעט בלבד.<sup>35</sup> לענייני חשוב לשים לב גם שיצחק דמן עכו לא העלה על דעתו לפקפק או לזלזל בדברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, וכי הוא לא התחמק מהתמודדות עם הראיה שהביא לעיל בעל דעה א מפירוש זה. להפך, יצחק דמן עכו הציע כאן פירוש חלופי לזה של דעה א, פירוש המחויב לדברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס לריס"ן אשר מתאמץ ליישבם מתוך התעמקות ודיוק בהם, ואין הוא פוטר דברים אלה בלא כלום גם כאשר נראו במבט ראשון מנוגדים לעמדתו שלו.

35 שלום, פירושו של יצחק דמן עכו (לעיל הערה 19), עמ' 383.



לסיכום, הסימטרייה שבמהלך דברי יצחק דמן עכו בסוגיית זהות 'אלהים' מתגלה לעינינו בד בבד עם הבנת תוכן המהלך הרטורי וחשיפת לכידותו: תחילה הביא יצחק דמן עכו את דברי בעל דעה א, המורכבים מהצגת עמדתו ולאחריה אסמכתא מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור והסבר כיצד מובאה זו מאששת את דבריו. לאחר מכן הביא יצחק דמן עכו את דעתו שלו, המנוגדת לדעה א, באותה מתכונת בדיוק – תחילה הביא את דעתו, לאחר מכן הוסיף אסמכתא (אחרת) מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, והסביר כיצד האסמכתא אכן תומכת בדבריו. מאחר שיצחק דמן עכו הוא שהשיג על דברי קודמו, הוא הוסיף כמה מילים כדי להסביר כיצד יתמודד עם הראיות שהביא קודמו מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור כדי לתמוך בדעה ההפוכה משלו. במילים אחרות, בדברי יצחק דמן עכו שני חלקים נפרדים, שתוכנם מנוגד ומטרתם שונה: הראשון נועד להיות אסמכתא לדעתו של יצחק דמן עכו עצמו (דעה ב), והשני נועד להסביר מדוע אין ממש באסמכתא שהביא לעיל יריבו של יצחק דמן עכו במחלוקת זו (בעל דעה א). הנה הדברים בטבלה הממחישה את הסימטרייה באופן הצגתם (הפסקאות ממוספרות על פי סדרן במקור):

דעה א (אנונימי)	דעה ב (יצחק דמן עכו)
[1] 'אלהים' [ם]: תרמוז על היחידים [ם] המשכילים [ם] שרודפי [ם] אחר חכמת האלהות, להשיג [ג] בעליוני [ם],	[4] ויהי"ב דעת"ו [כינויו העצמי של יצחק דמן עכו] אומ"ר] ש'אלהים' [ם] דוק [א] הוא 'היבין דרכה', ו'אלהים' [ם] ירמוז לבינ"ה.
[2] ולכך נקראי [ם] 'אלהים' אנשי [ם] אלה, שמביני [ם] 'דרכה'.	[5] ועי' ההוי"ו [ת] החקוקו [ת] הקבועו [ת] בבינ"ה, שהוא 'אלהים' [ם], יש ב'אלהים' [ם] כח להתבונן בחכ"מ [ה]. 'והוא ידע את מקומו [ה]' (שם), 'והוא' – שהוא הכת"ר, 'ידע את מקום' עיקרה, מפני שממנה נאצלה. ו'אלהים' [ם] הבין' הדרך שלה, הואיל וממנה נאצלה.

[תגובה עקרונית כנגד דעה א]

[6] ודברי [ם] אלו בא למעט כל נברא,

שאינ משיגין בה בדרך עיק' [ר].

דעה ב (יצחק דמן עכו)  
 [7] וראיה על דברי החסיד ז"ל הוא אמרו:  
 להתבונן בהויות הדקות שאין להם גבול –  
 לא ישיגם מוגבל.

דעה א (אנונימי)  
 [3] שאם תאמ' [ר]:  
 'אלהי' [ם] מממש',  
 ש'אלהי' [ם] הוא  
 שהבין דרכה – א"כ [אם]  
 כך], איך אמ' [ר] על  
 ה'פלאו' [ת] חכ"מ' [ה]'  
 ש'נתנו ליחשב'?  
 זה פירו' [ש] החסיד.

אסמכתא מ'פירוש ספר  
 יצירה' המיוחס ליצחק  
 סגי נהור

[תגובת יצחק דמן עכו על האסמכתא שהביא  
 לעיל בעל דעה א מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס  
 ליצחק סגי נהור]  
 [8] ואמרו 'הנתינו' [ת] ליחשב' – לא  
 יקשה עלי. כי ר"ל [רוצה לומר] שנתן  
 רשו' [ת] לחשו' [ב] בהן, מה שאין כן  
 למעל' [ה] מהן. [ואעפ"כ [ואף על פי כן] –  
 אין המחש"ב [ה] תופס' [ת] בהן אלא מעט.

בעזרת מפתח זה נוכל כעת להבין את המשך הקטע בפירושו של יצחק דמן עכו, שגם בו, כך נראה, התייחסויות לבעל דעה א (ואולי לפירוש אחר, נוסף, ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור).<sup>36</sup> לאחר התייחסות לרמב"ן ולגישתו למהות הנתיבות (בכך אעסוק בהמשך) שב יצחק דמן עכו לסוגיית אפשרות ההשגה בחכמה, הנשענת ישירות על סוגיית זהות 'אלהים', כבני האדם או כבינה, מאחר ש'אלהים' הוא כאמור המבין דרך החכמה. יצחק דמן עכו שוב הביא מדברי בעל דעה א, ולאחריהם, באופן מונגד רטורית (בלשון: 'אני אומר'), את דעתו שלו, דעה ב. הרי דעות א ו-ב ברצף ולפניהן דברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שעליהם הגיבו הדברים:<sup>37</sup>

'פירוש ספר יצירה'  
 המיוחס ליצחק סגי נהור דרך יניקתו ולא דרך ידיעה  
 אין בריה יכולה להתבונן אלא היונק ממנה שהוא דרך התבוננות

36 אני מניחה שמדובר כאן בהמשך דבריו של בעל דעה א – ראשית, בשל תוכן הדברים, המותיר לבני האדם ערוץ של התבוננות או השגה בחכמה, אף שהדברים מנוגדים לדברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ושנית, סביר שיצחק דמן עכו לא ציין מה מקור הדברים מאחר שמבחינתו הם היו המשך רצוף לדברי בעל דעה א דלעיל.

37 וייס, פירושו של יצחק דמן עכו (לעיל הערה 19).

דעה א ואין כל בריה יכולה לעמו'ד] עליהם, רק בהתבוננו'ת] המחשב'ה], לא דרך ידיעה'ה] בהשתדלו'ת] <הלימוד> אלא בהתבוננו'ת] השכל.

דעה ב, יצחק דמן עכו ואני אומ'ר] כי אמרו 'אין בריה' – בא למעט כל נברא. ועל כן 'לא דרך ידיעה' – כלו'מר]: לא תספי'ק] לנברא דעתו ושכלו להתבונן רק במחשבה.

ברי כי בעל 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור אכן סבר שבריות כלל אינם יכולים להתבונן (בחכמה), מאחר שאין לבני האדם יכולת התבוננות דרך יניקה כפי שעושה ספירת הבינה. הוא הסביר כי בני האדם מסוגלים אך ורק להתבוננות 'דרך ידיעה', כלומר באופן שכלי כלשהו, ומאחר שבחכמה ניתן להתבונן ב'דרך יניקה' בלבד, משמעות הדבר שלמעשה אין הם מסוגלים להתבונן בחכמה כלל. למרות דבריו הברורים של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, שאינם מותירים לבני האדם כל תקווה לאפשרות התבוננות בחכמה, ביקש בעל דעה א לנסות להסבירם באופן שיותר לבני האדם בכל זאת ערוץ כלשהו של סיכוי להשגה בחכמה. האסטרטגיה הפרשנית שנקט החליפה את הניגוד שקבע 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור בין התבוננות – שעל פי פירוש זה כאשר היא מתבצעת 'דרך יניקה' אכן מאפשרת השגה בחכמה – לבין ידיעה. במקומו הוא הציע ניגוד אחר, בין 'התבוננות המחשבה' ו'התבוננות השכל' – המחליפות את 'דרך יניקה' שנקט 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור – לבין 'דרך ידיעה'.<sup>38</sup> ואולם, יושם נא אל לב, כי 'התבוננות המחשבה' או 'התבוננות השכל' הם צירופים שיצר בעל פירוש זה, ולא רק שהם אינם נמצאים במקור המתפרש, אלא שהם מבטאים בבירור את מאמציו של בעל הפירוש לגשר בין שני צידי התהום שהציב 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור – בין יכולת ה'התבוננות' של הספירות מן העבר האחד, לבין 'המחשבה' ו'השכל', מיילים המחליפות את 'ידיעה' של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ושהן נחלת בני האדם. בהכליאו מושגים המופיעים בפירוש יצחק סגי נהור ל'ספר יצירה' ומושגים קרובים להם, כשהוא מתעלם מכך שבמקורם הללו הוצגו כמנוגדים זה לזה, ניסה פרשן זה לשכנע את הקורא שיש דרך ביניים, חלקית אומנם, של השגה בחכמה, שבכל זאת פתוחה לפני חלק מבני האדם, והיא המכונה 'התבוננות המחשבה' ו'התבוננות השכל'.

משהחליף הפרשן את ההתבוננות של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ביצור הכלליים שיצר – התבוננות המחשבה והתבוננות השכל – הוא הנגיד אותו, בדומה ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ל'דרך ידיעה', ובכך המשיך את הקו של 'פירוש ספר יצירה'

38 יפה לראות כי פרשן זה בחר בתבונה רבה שלא להתייחס כלל למושג יניקה, שהיה הבסיס להסבר של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור את ההבדל התהומי שבין דרך התבוננותם של בני האדם ושל הספירות, וכדי להימנע ממוקש זה יצר סביבו מעקף.

המיוחס ליצחק סגי נהור, שלפיו בדרך זו, האופיינית לבני האדם, לא ניתן להגיע לחכמה. כך ניתן להבין את משמעות המילית 'כל' ששילב הפרשן בדברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור: 'ואין כל בריה יכולה לעמוד עליהם' (המודגש הוא מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור). האסטרטגיה של הפרשן הייתה להבחין בין שתי קבוצות של בני אדם – אלה שנוקטים התבוננות המחשבה או התבוננות השכל, ושמלאכתם תסתייע, ואלה שנוקטים 'השתדלות, דרך לימוד', והללו ייכשלו. לכן תיקן את דברי יצחק סגי נהור באמצעות שילובה של המילית 'כל', לאמור: לא כל הבריות יכולים להשיג בחכמה, אלא רק אלה הנוקטים את התבוננות המחשבה או התבוננות השכל.

והנה גם כאן לא הבלג יצחק דמן עכו על הפירוש המשונה, והוא פנה להפריך את דברי הפרשן ולהציג את דעתו שלו על כוונת דברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור לדעה הקודמת. בדבריו השמיט יצחק דמן עכו את המילית 'כל' שהוסיף הפרשן וחזר לנוסח המקורי של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, 'אין בריה'.<sup>39</sup> כך הוא הבהיר מה שנראה כמובן מאליו, והוא שכוונת הדברים אכן לכל בני האדם באשר הם.<sup>40</sup> בהמשך לכך הוא הסביר כי לדעת 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, 'דרך הידיעה' מאפיינת את כל בני האדם, ואין להם יכולת להשיג בשום דרך אחרת. יצחק דמן עכו התייחס במפורש להצעת בעל דעה א שקיים ערוץ התבוננות יעיל הפתוח לפני בני האדם והוא התבוננות המחשבה או התבוננות השכל, והתעקש כי אפשרות כזו היא מן הנמנע מאחר שאין די בשכלו ובדעתו של הנברא, שבכבליהם הוא נתון, כדי להגיע אל החכמה (לא דרך ידיעה כלומר לא תספיק לנברא דעתו ושכלו להתבונן רק במחשבה). כך השיב יצחק דמן עכו את דברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור על מכונם, והדגיש שוב את קביעתם הברורה שלא תיתכן התבוננות של בני אדם בחכמה.

\*

לסיכום הדברים עד כה, קריאה צמודה חושפת את מהלכם הרטורי של דברי יצחק דמן עכו ופותרת את הקשיים והמבוכות בהבנת פסקה זו שעליהם עמדו מרק סנדור ואבישי בר־אשר. כאמור אין המדובר בוויכוח של יצחק דמן עכו עם החסיד על פירושו הנכון של 'ספר יצירה', אלא בוויכוח של יצחק דמן עכו עם פרשן נוסף ששמו אינו ידוע לנו, ונושא הוויכוח הוא דרך הבנתו הנכונה של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ואין הוא נוגע ל'ספר יצירה' גופו. בדרך זו נפתרה בעיה נוספת: במובאה שניתחתה זה עתה, מבין הקטעים המופיעים תחת

39 פרט ל־מ, ואני משערת שבמקרה זה אין הוא המקור לכך אלא שמדובר בהיפר־קורקציה מצד אחד המעתיקים, ואולם כמובן אין לקבוע זאת בוודאות. ככלל לאור דברי בסעיף הראשון ברור כי מ־איננו מקור אמין, ולא יהיה זה מן הזוהרות להסתמך עליו, על אחת כמה וכמה על נוסחיו היחידאיים.

40 יפה לראות את תחכמו הרטורי של יצחק דמן עכו בהבהירו נקודה זו באמצעות אותה מילית שנקט יריבו, 'כל', אולם על ידי הצבתה במקום אחר במשפט, מהלך אשר משנה לחלוטין את משמעותה ('למעט כל נברא').

תוויות מגוונות הכוללות את המילה החסיד, יש קטעים שאכן ידועים לנו מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור לצד קטעים שאינם מחיבור זה, עד כמה שהטקסט מוכר לנו היום – קושי שעליו כבר עמדו שלום ובר־אשר.<sup>41</sup> כעת התברר כי קטעים בלתי מוכרים אלה אכן אינם מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, אלא מדברי פרשן אנונימי על 'פירוש ספר יצירה' זה, בעל דעה א, אשר פירש את דברי החסיד.

הדבר החשוב ביותר לענייני הוא שמכלל הדיון נמצאנו למדים כי עוד קודם שנתחבר פירושו של יצחק דמן עכו, לא היה 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור פירוש 'נדח', אלא שהוא היה הפירוש היחיד ל'ספר יצירה' הידוע לנו בתקופתו אשר הייתה סביבו פעילות פרשנית. ולא רק שידועים לנו לפחות שני פירושים על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, האחד משנות פעילותו של יצחק דמן עכו והשני קודם לכך, אלא שבין שני אלה כבר התנהל שיח פרשני ער, שהיו בו דעות לכאן ולכאן ומחלוקות של ממש על דרך ההבנה הנכונה והראויה של דברי המקור המתפרש – 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. אוסיף על כך כי להערכתו סביר שחלון הצצה קטן זה שפתח לנו פירוש יצחק דמן עכו ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, אינו מבטא את כלל הפעילות הפרשנית שהתנהלה בתקופה זו סביב 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ואנו רשאים לשער שהיו מקובלים נוספים בתקופה זו וקודם לכן שעסקו בפירושו של 'פירוש ספר יצירה' זה.

האם סבר יצחק דמן עכו כי החסיד שאליו התייחס בפירושו הוא יצחק סגי נהור?

האם לדעת יצחק דמן עכו האדם שהוא כינה 'החסיד', שעל פירושו ל'ספר יצירה' כתב פירוש, ושאת דבריו כיבד וקיבל ללא מצרים, היה יצחק סגי נהור? הרי שלושה שיקולים התומכים באפשרות שיצחק דמן עכו התכוון בכינוי 'חסיד' ליצחק סגי נהור:

א. כאמור מעדות כתבי היד עולה כי בשנת 1300, היינו בתקופת חייו של יצחק דמן עכו, כבר יוחס הפירוש ליצחק סגי נהור. בהיעדר ראיה לייחוס אחר, ומאחר שיצחק דמן עכו כינה את בעל הפירוש חסיד, תווית המזוהה מאוד עם יצחק סגי נהור, יש להניח שייחוס זה היה ידוע גם לו, ושהוא קיבל אותו.

ב. בעיניי השיקול החזק ביותר הוא שיצחק דמן עכו עצמו בחיבור 'אוצר חיים', שאין מפקפקים כי יצא מתחת ידיו, ייחס מפורשות את הפירוש ליצחק סגי נהור. יצחק דמן עכו ציטט בחיבורו קטע המוכר לנו מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור וכתב כי מחברו הוא החסיד ששמו יצחק סגי נהור: 'כמו שפי' [רש] החסיד ה"ר יצחק סגיא נהור ז"ל בפ"י [רוש] "ספר יצירה"'. כך זיהה יצחק דמן עכו במפורש את החסיד שחיבר את 'פירוש ספר יצירה' המיוחס

41 בר־אשר, דמיון ומציאות (לעיל הערה 1), עמ' 311–312.

ליצחק סגי נהור הנמצא לפנינו עם יצחק סגי נהור. בר־אשר ציין עובדה זו במאמרו, אולם מצא הצדקות שונות שלא להתחשב בה.<sup>42</sup>

ג. השיקול השלישי מורכב יותר מקודמיו: בקטע מפירושו של יצחק דמן עכו הוא כתב כי החסיד שחיבר את 'פירוש ספר יצירה' שהוא מפרש, חיבר גם את 'פירוש מעשה בראשית' ונתן כך ציטט מחיבור זה. בזכות הציטוט ניתן לדעת לאיזה 'פירוש מעשה בראשית' התכוון כאן יצחק דמן עכו, ואכן זהו פירוש המיוחס ברוב כתבי היד ליצחק סגי נהור, כפי שציין מהדירו דניאל אברמס.<sup>43</sup> עם זאת בר־אשר פירש בצורה שונה את ההתייחסות הזו של יצחק דמן עכו

42 שם, עמ' 298 הערה 119, וכן עמ' 313–314; כ"י מוסקוה, ספריית המדינה, גינצבורג 1062 (לשעבר גינצבורג 775), דף 259 (דף יז ע"ב). כפי שציין שם בר־אשר, הדברים נוגעים לפירוש המילה 'דרום' שב'ספר יצירה' כ'די רום', פירוש הנמצא אכן ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. ברצוני להדגיש כי אף שראיה זו אכן צוינה במאמרו של בר־אשר, בהערת שוליים, משמעותה לנושא הנדון עומעמה שם בהסברים שלא שכנעוני. ראשית, לדעת בר־אשר ייתכן כי יצחק דמן עכו אכן ידע בעת כתיבת פירושו ל'ספר יצירה' על אודות הייחוס ליצחק סגי נהור, אולם בחר לדחות אותו, ורק בהמשך ימיו השתכנע לאמץ ייחוס זה. על פי תרחיש כזה קבע בר־אשר כי 'פירוש ספר יצירה' ליצחק דמן עכו משקף את עמדת הדחייה – דחייה פעילה המבטאת התנגדות לייחוס שהיה ידוע לו, ושהוא חשבו לשגוי – ואילו 'אוצר חיים' משקף את עמדת הקבלה של ייחוס זה. ראו: שם, עמ' 313–314. 'אוצר חיים' הוא אכן חיבור מאוחר של יצחק דמן עכו, שנכתב ככל הנראה בצפון אפריקה, לאחר פטירת אביו, ולאחר שכבר התוודע לכל השיטות הקבליות שהשפיעו על תפיסתיו שלו, אולי בשנות השלושים של המאה הארבע עשרה. רוב תודות ליהודה ליבס על שיחתנו בנושא זה ועל שחלק עימי קטע ממהדורת 'אוצר חיים' שבהתוות. הדרך השנייה שהציע בר־אשר לפתרון הסתירה הזו היא הטלת ספק במהימנותה ובמקוריותה של ההערה שב'אוצר חיים', בהסתמכו על כך שבאזכור היחיד הנוסף של יצחק סגי נהור ב'אוצר חיים' הוא לא כונה 'סגי נהור' כמו במקום זה אלא 'הרב ר' יצחק החסיד בנו של הרב הגדול הראב"ד ז"ל'. ראו: שם, עמ' 313–314, הערה 209. איני רואה בהבדל זה שיקול משכנע, מאחר שאין הכרח להניח שיצחק דמן עכו התייחס לאדם בדיוק באותה תצורה בשתי היקרויות יחידות ומרוחקות זו מזו בחיבור כה גדול (בהפרש של יותר מ-130 דפים בכתב היד), וזאת אף בלי להביא בחשבון את חלקם של המעתיקים בהיווצרות וריאנטים מסוג זה בכתבי יד. שיקול שנראה בעיניי מכריע, בכיוון ההפוך, הוא שתוכן הקטע שהביא יצחק דמן עכו ב'אוצר חיים' מתוך 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור אכן נמצא בפירוש זה ל'ספר יצירה', היינו האמירה שהתפארת – ואולי התפילה, נוסח שנמצא בחלק מכתבי היד של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור – היא 'דרום' מאחר שהיא 'די רום'. זו ראייה חזקה לכך שיצחק דמן עכו, כמו כתבי היד שהופקו בזמנו, ייחס את הפירוש ליצחק סגי נהור. ראייה כזו ראוי שתעמוד בבסיס הדיון ולא בשוליו, ואם מבקשים להפריכה או לערעה, יש להציע שיקולים משכנעים וכבדי משקל שיוכלו להצדיק זאת. לטעמי הספקות וההשערות שהעלה בר־אשר שם אינם מבוססים כל צורכם, ואין בכוחם לערער או לדחוק לשוליים ראייה כזו.

43 ר' אשר בן דוד: כל כתביו ועיונים בקבלתו, ונוסף לו פירושי מעשה בראשית של המקובלים בפרובאנס ובגירונה, מהדורת ד' אברמס, לוס אנג'לס תשנ"ו, עמ' 302, אברמס ציין שלושה כתבי יד שבהם ייחוס כפול ליצחק סגי נהור (לאחר הפירוש לבראשית א' ובסוף הפירוש) והם: כ"י פריז, הספרייה הלאומית 353 heb. (מתכ"י, 'ס' 2955), דף 30א, המאה החמש עשרה – השש עשרה; כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה add. 644 (מתכ"י, 'ס' 16867), דף 12א–ב, המאה החמש עשרה; כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות 1990 Ms. (מתכ"י, 'ס' 11088), דף 140א–141א, המאה השש עשרה; בכתב יד אחד שולב נוסח של הפירוש בליקוטים מ'פירוש האגדות' של עזרא, כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 1887 (מתכ"י, 'ס' 10985), דף 29א–ב, המאה החמש עשרה, ושם הייחוס הוא רק בסוף הקטע; נוסח אחר ורחב

לחסיד, ומפירושו משתמע כי החסיד האמור כלל איננו יצחק סגי נהור אלא חסיד אחר; לפיכך אציג את האופן השונה שבו אני מבינה את הדברים. זו לשון דבריו של יצחק דמן עכו:

חקק – פירושו מלשון 'חקיקה', מלשון 'חפירה'. וההפרש אשר בין לשון 'חקיקה' ל'חציבה', הוא כי החקיקה בדבר קשה, וחציבה בדבר רך. ועוד, כי ב' מיני חקיקה הן: הא' – חציבה, שאינה אלא התחלה, ואחריה – החציבה. והחקיקה הב' היא חקיקה בעומק הענין, חקיקה נסתרת ונעלמת. ולפיכך נקראו המצוות שאין טעמם ידוע לבני אדם 'חקים', 'חקה חקתי גזרה גזרתי אין לך להרהר אחריה' (במדבר רבה יט, ח). ולא יפול 'הרהור' על דבר שטעמו נגלה, רק על דבר שטעמו נסתר ונעלם. וזהו אמרו: מה שאין המחשבה משגת – כי הוא עמקי הפליאות הנעלמות. שתי אותיות שהם ל"ב – ומה הן שתי אותיות אלו שנחקקו? הן י"ה. ומי חקק אותן לאלו השתי אותיות? הסבה הראשונה. והוא הדבר הנעלם אשר למעלה מהכת"ר, הידוע לשרידים אשר ה' קורא' (יואל ג 5). כל זה מלשון רבינו החסיד ז"ל. והחסיד ז"ל בעצמו פירש במעשה בראשית, שכל מקום שנאמר 'ברא' – רומז למעלה מן המחשבה הטהורה; ואני יצחק דידיע מן עכו, השותה בצמא את דברי צעיר תלמידיו, כל שכן את דברי עצמו, אומר דהוא הדין למלת 'חקק'.<sup>44</sup>

ניתן לראות כי הדברים מופיעים כאן תחת התווית 'כל זה מלשון החסיד', אף שהטקסט עצמו איננו לקוח מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור המוכר לנו. קטע זה עוסק בטיבה הפנימי והנסתר של פעולת החקיקה ובוהותו של החוקק (וכן בקצרה בוהות אותיות ל"ב כ"י"ה, אולם זה איננו נוגע לענייננו הנוכחי). נראה שמדובר בקטע משל יצחק דמן עכו, שבו פירש על פי הבנתו את דברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. ואלה דברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שפירש כאן יצחק דמן עכו: "חקק", פי' [רוש]: מה שאין המחשבה משגת "חקק" שתי אותיות, שהן ל"ב".<sup>45</sup>

לדעתי הקביעה 'כל זה מלשון החסיד' משמעה: כל הפירוש שהצעתי כאן נאמן לדברי החסיד על פי לשונם, או, בכיוון קרוב: כל הפירוש שהצעתי כאן נובע מדברי החסיד ומשתמע מהם, ואיננו תוספת עצמאית משלי שאין לה קשר לדברי החסיד. 'כל' הודגש כאן כדי להבהיר כי

יותר הובא בשם עזרא בכ"י אוקספורד, בודליאנה 43 Opp. Add. Qu. (נויבאוואר 1645; מתכ"י, ס' 17386), דף ב3-ב4, וכן בכ"י פרמה, פלטינה 2704 (דה רוסי 68; ריצ'לר 1202; מתכ"י, ס' 13579), דף א2-א3. בכיוון שונה, ובהמשך לנאמר לעיל בהערה 19, הציע באונוני יהודה ליבס אפשרות נוספת לתיאור החומר: הוא העלה את הסברה שהחסיד הנזכר בקטע זה הוא רמב"ן, שיתכן כי יצחק דמן עכו שמע ממנו תכנים קבליים עוד בהיותו ילד או נער בעכו. לדעת ליבס הבסיס לקישור זה הוא הביטוי העצמי של יצחק דמן עכו 'צעיר צעיר תלמידיו' המופיע ב'אוצר חיים' בקשר לרמב"ן (יצחק דמן עכו, 'אוצר חיים', כ"י מוסקווה 1062, דף א260), וכאן בקשר לחסיד אנונימי. בהמשך לכך סבור ליבס כי ייתכן שיש לייחס לרמב"ן גם את 'פירוש מעשה בראשית' שנזכר בקטע זה. אני מודה ליהודה ליבס על רעיונות אלה שחלק עימי.

44 וייס, פירושו של יצחק דמן עכו (לעיל הערה 19).

45 הטקסט על פי וייס, פירושו של יצחק דמן עכו (שם).

הערתו של יצחק דמן עכו חלה על שני חלקי הפירוש שהציע לעיל על דברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, שמבחינת כוונתם מתלכדים לאחד. הפירוש הראשון מסביר כי החקיקה הנזכרת ב'ספר יצירה' אינה חקיקה רגילה אלא חקיקה מסוג נסתר ופנימי ביותר, שלו ניתן היה להגות את שמה היה עלינו לכנותה חציבה. קביעה זו סמך יצחק דמן עכו על קביעתו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שהחוקק הוא מי שהמחשבה אינה משגת אותו, הנמצא 'בעמקי הפליאות הנעלמות'. עולה כי להבנתו לחוקק כזה ראוייה פעולת חקיקה פנימית ונסתרת מהסוג שתיאר. הפירוש השני הוא שזהות החוקק של שתי האותיות היא 'הסיבה הראשונה', שהיא 'הדבר הנעלם אשר למעלה מהכתר'. נקל לראות כי שני פירושים אלה הם למעשה תיאור פרשני אחד של יצחק דמן עכו, שלפיו החוקק הוא מי שהמחשבה אינה משגת אותו, הנמצא בעמקי הפליאות הנעלמות, ואשר מזוהה במינוח הפילוסופי כסיבה הראשונה ובמינוח הספירתי כמהות נעלמת שמעל לספירת הכתר. בהמשך לכך, פעולת החקיקה של חוקק עליון ונסתר כזה איננה חקיקה רגילה אלא סוג פנימי ונסתר של חקיקה, ששמה המדויק יותר חציבה. התעכבת כאן על משמעות הדברים כדי להראות כי תיאורו של יצחק דמן עכו את ראשית החקיקה הנסתרת המתרחשת באזור גבוה זה שמעל לכתר, נועד להעביר נאמנה את דעתו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, או כניסוחו, דברים אלה מובנים 'מלשון רבינו החסיד'. חשוב להדגיש כי מבחינת יצחק דמן עכו, החסיד שבלשונו מדובר הוא אותו החסיד שאת פירושו ל'ספר יצירה' פירש כאן. תוכן הדברים איננו מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור גופו מפני שהם פירוש על אותו פירוש ל'ספר יצירה', ויצחק דמן עכו הדגיש כי פירושו נובע מלשון החסיד ונאמן לדבריו.

לאחר מכן הפנה יצחק דמן עכו ל'פירוש מעשה בראשית' מאת החסיד, פירוש המיוחס ברוב כתבי היד ליצחק סגי נהור.<sup>46</sup> הפניה זו היא הסיבה להתעמקותי בקטע זה, כדי להראות

46 נוסף על עדות כתבי היד, לעניות דעתי תוכנה וסגנונה של המובאה שהביא לכאן יצחק דמן עכו מחזקים מאוד את ייחוסו של הפירוש למחבר 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. בפירוש זה למעשה בראשית נקבע כלל שפועלי בריאה ועשייה במקרא שנושאים אינו מוגדר או אינו מצוין מכוונים לבריאה המשויכת לאזור גבוה מאוד באלוהות המכונה 'למעלה מן המחשבה הטהורה', אזור שלא ניתן לבטא את שמות הכוחות האלוהיים הפועלים בו בשל מדרגתם הגבוהה; הובאה שם דוגמה מובהקת לפסוק נוסף מסוג זה – 'אלה תולדות השמים והארץ בהִבְרָאם' (בר' ב 4; אומנם בחלקו השני של הפסוק מצוין מבצע הפעולה, 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים', אולם לא לכך התכוון כאן יצחק סגי נהור). הפסוק מישעיה שהובא לאחר מכן קולע ביותר לכוונת הדברים ושופך עליהם אור נוסף, בייחוד בהקשר שלפנינו: 'שמעו אלי רדפי צדק מבקשי ה' הביטו אל צור חִצְבַתָּם ואל מקבת בור נְקִרְתָּם' (יש' נא 19). הרודפים והמבקשים אחר ה' ('צדק') מובן כאן גם הוא ככינוי לאלוהות) הם בני אדם המתאווים לדעת את מקור ההוויה וראשיתה. לאלה ממליץ הכתוב להביט דווקא אל מקום האין והגירעון שממנו נחצב היש – יש שנמצאים בו גם בני האדם המבקשים אחר הראשית – ואל המקבת שבעזרתה נוקרו הם עצמם מן הצור והותירו בו בור-גירעון. יפה לראות שהכתוב השמיט את המקבת שהזכירה בפסוק, מאחר שלא עסק בשאלת אופן החציבה, ולפיכך דימויי כלי עבודה למיניהם אינם עולים מתיאוריו אלה. מה שהעסיק את הכותב כאן, ובהרחבה בכמה פסקאות ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, הוא הגירעון הנותר – הבור שנותר בצור בעקבות החציבה והניקור.



שמבחינת יצחק דמן עכו, החסיד של 'כל זה מלשון רבינו החסיד' והחסיד שחיבר את 'פירוש מעשה בראשית' חד הם. כל מטרתו של יצחק דמן עכו בהערה שהביא כאן הייתה לסמוך את פירושו שלו על דברי החסיד שלעיל, לא רק על הבנתו אותם כלשונם ('מלשון החסיד'), אלא גם על דבריו של החסיד ב'פירוש מעשה בראשית' באותו נושא.<sup>47</sup> אגב אורחא ניתנה לנו הוכחה נוספת למידת מחויבותו של יצחק דמן עכו למקור שפירש ולמטרתו המובהקת לרדת לחקר כוונת 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור על דיוקה.

זו לשון הדברים ב'פירוש מעשה בראשית': 'בכל מקום שתמצא "ברא" "עשה" סתם – דע כי הוא למעלה מן המחשבה הטהוה' [ההבדלים], "בהבראם" (בר' ב 4). וכן הוא אומ' [ר] "הביטו אל צור חוצבתם ואל בור נוקרתם" (על פי יש' נא 1).<sup>48</sup> כלומר הפועל 'ברא' מכוון לפעולות המתרחשות

טביעת ידו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ניכרת באופן מובהק בדימוי חזק זה, ונראה כי עוצמתו הספרותית נובעת גם מהזדהותו האישית של הכותב עם המבטים לעומק האין, למקום ההיעדר שממנו נחצבה ההווה, על מנת להתקרב ולו מעט לנקודת הראשית הבלתי מושגת. נראה כי יצחק דמן עכו הפנה את הקורא לראיה זו מ'פירוש מעשה בראשית' גם בגלל הצירוף 'צור חצבתם', שעליו נסמך פירוש זה שם, ואשר נקשר לפיתוחו של יצחק דמן עכו את דברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שהבאתי לעיל, ושלפיהם חציבה היא חקיקה עמוקה, נסתרת ודקה יותר, כזו שמבצעה עליון מכדי להיזכר בשמו.

47 כעין התנצלות על תעויותו להוסיף על הנאמר ב'פירוש מעשה בראשית', תיאר כאן יצחק דמן עכו את עצמו כמי ש'שונה בצמא' לא רק מדברי החסיד אלא גם מ'דברי צעיר תלמידיו', ויש מקום לשאול על כוונתו בביטוי זה. ייתכן כמוכרן לראות בכך מליצה גרידא מסוג 'על אחת כמה וכמה', שעניינה להבהיר לקורא כי הצעתו אינה מבטאת כל זלזול בדברי יצחק סגי נהור (החסיד) אלא הפך הדבר – יצחק דמן עכו שותה בצמא לא רק את דברי יצחק סגי נהור אלא אפילו את דברי צעיר תלמידיו. ובכל זאת לאחר שהראיתי כי יצחק דמן עכו כלל בפירושו פירושים מאת פרשן אנונימי של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, יש מקום לשאול אם בכינוי 'צעיר תלמידיו' [של החסיד] כיוון יצחק דמן עכו לאותו פרשן אנונימי, היינו בעל דעה א שעסקתי בו לעיל. אעיר תחילה כי הביטוי הייחודי הזה, 'צעיר תלמידיו' [של אדם כלשהו], מופיע אצל יצחק דמן עכו בצורה כמעט זהה בחיבורו 'אוצר חיים'. יצחק דמן עכו התייחס שם אל עצמו כאל תלמיד של 'הרב הנאמן', שהוא על פי המינוח הקבוע שלו – רמב"ן; וכך כתב: 'כי רמז אותו לנו הרב הנאמן ז"ל ואני זעיר צעיר תלמידיו ביארתי' ('אוצר חיים', כ"י מוסקווה 1062, דף 260א; רוב תודות ליהודה ליבס על שהראה לי מקור זה. תועלת נוספת מהשוואה זו היא משנה האישוש לייחוסו של הפירוש שלפנינו ליצחק דמן עכו). לעניות דעתי היקרות נוספת זו של הביטוי, שמדובר בה בבירור באדם קונקרטי שהוא צעיר תלמידיו של מורה מסוים (במקרה זה של יצחק דמן עכו עצמו), מחזקת את האפשרות שיש לקרוא את הביטוי גם כאן באופן מילולי ולא כמליצה. האם סביר לזהות את צעיר תלמידיו החסיד עם בעל דעה א? הסיבה העיקרית לתמוך באפשרות זו היא שיש בידינו עדות מובהקת ותוכן ברור של פרשנות נוספת על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור רק מפי בעל דעה א. מנגד הסיבה העיקרית לחשוב שבעל דעה א ו'צעיר תלמידיו' של החסיד אינם אותו אדם היא יחסו הפוך של יצחק דמן עכו לשני אלה בפירושו ל'ספר יצירה': יצחק דמן עכו התנגד מאוד בפירושו על 'פירוש ספר יצירה' לפירושים שהביא מפי בעל דעה א, ולכאורה לא סביר שהוא תיאר אדם כזה, שאת הצעותיו הפרשניות דחה מכול וכול, כמי שהוא שותה בצמא את דבריו; אולם ייתכן שהמליצה 'השותה בצמא את דברי צעיר תלמידיו' [של החסיד] הייתה דברי נימוסין שנועדו להקנות את עוקצה של הביקורת על דברי החסיד בעניין זהות 'אלהים' הבאה שתי פסקאות לאחר מכן.

48 המקור: 'שמעו אלי רפי צדק מבקשי ה' הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם' (יש' נא 19). ראו: 'פירוש מעשה בראשית' ליצחק סגי נהור, בתוך: אברמס, אשר בן דוד (לעיל הערה 43), עמ' 311.

באזור גבוה ביותר באלוהות, 'למעלה מן המחשבה הטהורה'. להבנת יצחק דמן עכו יש בכך אסמכתא לאופן שבו פירש הוא את דברי החסיד כאן על הפועל 'חקק'. מבחינתו קיים רק פער קטן שיש לגשר עליו, והוא שדברי החסיד ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור נגעו לפועל 'חקק' (שנזכר ב'ספר יצירה' שפירש החסיד במקרה זה), ואילו דברי החסיד ב'פירוש מעשה בראשית' נגעו לפועל 'ברא' (שנזכר בפסוקי בראשית שפירש שם החסיד). לכן סיים יצחק דמן עכו בקביעה שלדעתו אין הפרש מבחינת תוכן דברי החסיד בין 'חקק' שב'ספר יצירה' לבין 'ברא' שבבראשית. ואולם, חשוב ואדגיש כי יצחק דמן עכו הציע את דבריו תוך שהוא מצהיר, בגלוי ובוהירות רבה, כי דעתו, לפיה עבור 'החסיד' לשני פעלים אלה משמעות זהה מבחינת אופי ומיקום פעולתם, היא משלו ועל פי הבנתו, ואיננה מלשון החסיד כמו הפירוש שהציע קודם לכן בדבר החציבה וזהות החוקק.<sup>49</sup>

לסיכום, השיקול השלישי התומך באפשרות שיצחק דמן עכו אכן זיהה את החסיד עם יצחק סגי נהור, הוא שבקטע מפירושו של יצחק דמן עכו על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור הוא זיהה את החסיד שכתב את 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור עם החסיד שכתב את 'פירוש מעשה בראשית' המיוחס בכתבי היד ליצחק סגי נהור, ושתכניו אכן קרובים בבירור לתוכני 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור.

\*

לסיכום סעיף זה, לכל המאוחר בתקופה שבה כתבי היד המוקדמים ביותר ששרדו ייחסו ליצחק סגי נהור את 'פירוש ספר יצירה' המיוחס לו, זכה הפירוש למעמד ייחודי בקרב מקובלים, והצגתי ראיות לכך שהוא עמד במרכז שיח פרשני ער בין מקובלים. לא רק שיצחק דמן עכו חיבר פירוש מעמיק ורציף לראשיתו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, אלא שהוא עשה זאת מתוך היכרות של פירוש או פירושים אחרים שכבר נכתבו קודם לכן על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ושיצחק דמן עכו דחה חלק מפירושיהם ויצא להגן על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור מפני פרשנויותיהם המוטעות לדעתו. להערכתי סביר לשער שמעמד כזה לפירוש על 'ספר יצירה' לא התגבש בן לילה, אם כי איננו יכולים לקבוע כמה

49 ייתכן שיש להבין את הנגימה הזוהירה שנקט יצחק דמן עכו בפירושו על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ואת ההדגשה היתרה שהם תואמים את כוונת הפירוש הזה, גם על רקע פעילותו במציאות של ריבוי פירושים על פירוש זה, פירושים שלא כולם התקבלו על דעתו כמהימנים וכתואמים את כוונת המקור המתפרש. כהשערה אוסיף כי לא מן הנמנע שגם בכותבו שורות אלה, המופיעות פסקה או שתיים בלבד קודם לוויכוחו המוצהר עם פירושו של בעל דעה א שדנתי בו לעיל, עמד מולו אותו פירוש, ואולי גם כאן לא שבע יצחק דמן עכו נחת מהצעותיו של פירוש זה, שלדעתו החטיא את כוונת 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. במקרה כזה יכולנו לשער כי יצחק דמן עכו הציע את פירושו שלו בהדגישו כי יש לראותם כנובעים מלשון החסיד, כניגוד לדברי אותו פרשן נוסף, שדבריו שגויים ואינם על פי כוונתו האמיתית של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. על כל פנים במצב הידיעות הנוכחי זוהי השערה בלבד.

זמן נמשך התהליך. נראה שבמהלך השליש האחרון של המאה השלוש עשרה היה 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ידוע למקובלים והם למדו אותו, פירשוהו, והתדיינו ביניהם על כוונותיו. בחלקו השני של הסעיף פרשתי שלושה שיקולים המאששים את האפשרות שיצחק דמן עכו אכן סבר כי החסיד שחיבר את 'פירוש ספר יצירה' שהוא פירש אכן היה יצחק סגי נהור.

ג. זמן חיבורו המאוחר ביותר של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ומעמדו בקרב מקובלים במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה

הקביעה ש'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור היה בנמצא במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, ושבתקופה זו הוא זכה למעמד ייחודי בקרב מקובלים, אין בה די לשם הקדמתו של הפירוש לתקופה שתאפשר לנו לייחסו ליצחק סגי נהור, אשר נפטר, על פי הערכות מקובלות, בשנות השלושים של המאה השלוש עשרה. בסעיף הנוכחי אציג ראיות לכך שפירוש זה היה בנמצא עוד קודם לתקופה שנדונה בסעיף הקודם – היינו כבר במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה ולכל המאוחר בשנות חייו האחרונות של יצחק סגי נהור. כמו כן אראה כי היה מוכר היטב למקובלי גרונה, וכי הם התייחסו אליו והשתמשו בו בחיבוריהם. אציג את הדברים מן המאוחר למוקדם: תחילה אדון ב'פירוש ספר יצירה' לרמב"ן, לאחריו בקטעים מ'פירוש ספר יצירה' לעזריאל מגרונה – כאלה שטרם נדונו בהקשר שלפנינו וכמה קטעים שהחוקרים העירו על זיקתם ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור – ובהמשך בקטעים מכתבי עזרא מגרונה, אשר כבר נדונו, בדרך שונה, במאמרו של בר־אשר. אחתום בראיה חשובה, שטרם נדונה, מדברי יעקב בן ששת המתוארכים לראשית שנות הארבעים (ואולי המשך שנות הארבעים), ובהם תוכן קבלי מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שלפנינו, תוכן שבן ששת ייחס במפורש ליצחק סגי נהור בשמו המלא.

#### 1. רמב"ן

כידוע רמב"ן חיבר פירוש על 'ספר יצירה', ולימים הוציאו שלום לאור.<sup>50</sup> עודד ישראלי העריך כי פירוש זה נתחבר בשנות הארבעים או החמישים של המאה השלוש עשרה.<sup>51</sup> בהקדמה למהדורתו לפירוש ציין שלום כי פירושו של רמב"ן ל'ספר יצירה' משקף היכרות רחבה של

50 ג' שלום, 'פירושו האמתי של הרמב"ן לספר יצירה ודברי קבלה אחרים המתייחסים אליו', הנ"ל, מחקרי קבלה, בעריכת י' בן־שלמה ומ' אידל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 67–111. בר־אשר ציין בהערת שוליים במאמרו כי הוא מפקפק בייחוסו של פירוש זה לרמב"ן וציין כמה סיבות שמצא לכך. ראו: בר־אשר, דמיון ומציאות (לעיל הערה 1), עמ' 326–327 והערה 271. למיטב הכרתי השיקולים שהביא שם אינם עומדים, חלקם בשל קריאה שלהבנתי אינה נכונה. מנגד יש שיקולים כבדי משקל המחזקים את הייחוס לרמב"ן, חלקם נדונו על ידי שלום ואחרים וניתן להוסיף על כך, אני מקווה להראות זאת במקום אחר.

51 ע' ישראלי, ר' משה בן נחמן: ביוגרפיה אינטלקטואלית, ירושלים תשפ"א, עמ' 179 והערה 3.

'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור – ששלום לא פקפק כמובן בייחוסו – בלא לציין על מה סמך את דעתו. בהמשך הדברים, כאשר מנה שלום את הוכחותיו הרבות לייחוס הפירוש לרמב"ן, הוא ציין כי יצחק דמן עכו התייחס בפירושו על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור – ששלום כאמור ראה בו פירוש ל'ספר יצירה' – ל'פירוש ספר יצירה' זה של רמב"ן, ובצורה שאינה משתמעת לשתי פנים, במילים 'והרמב"ן בפירוש ספר יצירה [...]', ולאחר מכן אכן הביא תוכן שתואם את המוכר לנו מ'פירוש ספר יצירה' לרמב"ן.<sup>52</sup> ואכן יצחק דמן עכו הביא בפירושו על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור דברים משל רמב"ן על משמעות הנתיות, וציין במפורש כי מקור דבריו בפירוש רמב"ן ל'ספר יצירה'. מדובר בקטע קצר ברצף דיונו של יצחק דמן עכו בסוגיית ההשגה בחכמה, שדנתה בה בסעיף הקודם, ואבחן כאן לעומקם את המשפטים המזכירים את רמב"ן.<sup>53</sup>

כאמור כאשר הסביר יצחק דמן עכו את דברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור בסוגיית מהות הנתיות, הוא ציין כי גם רמב"ן נדרש לשאלת מהות הנתיות, וכי הלה תיאר את הדברים 'בהפך'. ואכן לא רק שכדברי יצחק דמן עכו, קיים הבדל מסוים – אך לא ניגוד, כפי שאסביר מייד – בין 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור לבין 'פירוש ספר יצירה' לרמב"ן בשאלת מהות הנתיות, אלא שלמעשה כל דבריו של רמב"ן בפירושו ל'ספר יצירה' על מהותן של הנתיות הם התייחסות ישירה לאמור ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור בנושא זה. במילים אחרות, יצחק דמן עכו לא יזם השוואה בין שני פירושים שהכיר, ואשר התייחס לשאלת מהות הנתיות, 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ו'פירוש ספר יצירה' לרמב"ן, אלא 'פירוש ספר יצירה' לרמב"ן עצמו הוא זה שהתייחס באופן מכוון ומודע ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור; למעשה כל פירושו של רמב"ן ל'ספר יצירה' בנושא הנתיות אינו פירוש עצמאי אלא תשובה ותגובה ישירה על האמור ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור בנושא זה.

כדי להיטיב להבין מהלך זה מבחינה רטורית, וחשוב יותר – מבחינה תוכנית, אעקוב אחר

52 כאמור גם מכאן ראייה שיצחק דמן עכו בוודאי לא פקפק בייחוסו של 'פירוש ספר יצירה' לרמב"ן, כפי שעולה גם מהתבטאותו ב'מאירת עיניים' (מהדורת ע' גולדרייך, ירושלים תשמ"א, עמ' ג), וזאת בניגוד לאופן שבו קרא בר-אשר דברים אלה, וראו לעיל, עמ' 605.

53 בסעיף הקודם, שדנתה בו ביחסו של יצחק דמן עכו ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, הראיתי כי אין בדברי יצחק דמן עכו כל התנגדות ל'פירוש ספר יצירה' זה אלא רק קבלה והערכה רבה. בהמשך לכך אעיר כי להבנתי בדבריו של יצחק דמן עכו שיידונו כאן, שבהם ציין כי פירושו של רמב"ן למהות הנתיות הוא 'בהפך' לפירושו של החסיד, היינו ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור למושג זה, אין לראות הבעת התנגדות לדעת 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור – זהו תיאור מילולי ולא שיפוטי של שני אופנים לתיאור האצלת הנתיות, שעלולים להיראות לקורא כהפוכים מבחינת כיוון מהלכם אף כי למעשה אין זה כך. לצערי אין מקום להרחיב בכך במאמר הנוכחי ואני מקווה להראות זאת במקום אחר. על כל פנים אדגיש שבאופן זה מתברר כי 'בהפך' אינו מבטא התנגדות לדברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור.

הדברים מראשיתם, היינו ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, לאחר מכן אפנה לדברי רמב"ן המתייחסים אליהם, ולבסוף אשוב לדברי יצחק דמן עכו על מנת לדייק בכוונתם לאור תובנותיי על המקורות שאליהם התייחסו.

ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור נאמר: 'זה'נתיבות' [ההדגשות שלי, ונועדו להמחשת דבריי בהמשך] הם אמות הדרכים, כי הנתיב אם הדרך. והנתיב כלל ועיקר, שהדרכים מתפזרים ומתפרדים ומתפשטים משם'.<sup>54</sup> השאלה הפילוסופית-תיאולוגית שבבסיס הדיון היא כיצד זה הופכת ראשית ההוויה, שהיא אחת, שלמה וכללית, לכדי ריבוי והתפרטות והולכים וגדלים ככל שמתרחקים ממקורה האחד. בפירוש זה מוסבר כי הנתיבות שהזכיר 'ספר יצירה' שייכות לשלב ראשוני וגבוה בתהליך התפרטות זה. על פי הדימוי המוצע כאן, הנתיבות שב'ספר יצירה' הן 'אמות דרכים', היינו דרכים עיקריות וכלליות, ומהן מתפצלות ונפרדות דרכים פרטניות יותר. עולה, אם כן, שעל פי פס"י המיוחס לריס"ן ה'נתיבות' של ס"י הן 'אמות דרכים' כלליות, שמהן מתפצלות ומתפרטות 'דרכים' פרטניות.<sup>55</sup>

דברי רמב"ן על זהות הנתיבות המוזכרות ב'ספר יצירה' הם תגובה ישירה על תיאורו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שלעיל באשר לנתיבות, והוא התרכז בדימוי שהציע 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור לתיאור הנתיבות, היינו דימוי 'אמות הדרכים', מונח שאיננו קיים ב'ספר יצירה' אלא רק ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. רמב"ן לא היה מרוצה מדימוי זה, מסיבות שעליהן נעמוד מיד, והציע דימוי חלופי – שבילים דקים וקלושים, היינו בלתי גשמיים ודקים מן הדק. נקל לראות כי מקורו של דימוי אמות הדרכים איננו ב'ספר יצירה' ואיננו בדברי הרמב"ן אלא ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, וגם מתוך הסתייגותו של רמב"ן מדימוי זה ברור כי לא הוא זה שהציע אותו, שהרי הוא הזכירו כאן כדי להצביע על חסרונותיו, להציע לו חלופה ולשכנע את הקורא בעדיפותה:

נתיבות הם שבילים דקים, ואין אדם רואה בראש השביל המקום שהוא הולך. לכך לא אמר 'דרכים', שהדרכים רחבים וניכרים, שאדם עומד על אם הדרך ורואה לכל מראה עיניו לאיזה מקום הוא הולך, מה שאין כן בשבילים מרוב דקותם. וכן בענין הכתוב,

54 שלום, פירוש יצחק סגי נהור (לעיל הערה 8), עמ' 1, שורות 13–14. הדברים הובאו כאן בנוסח ו, ופרט ל"א, שנוסחו משובש כאן, רוב הנוסחים האחרים זהים או כמעט זהים במקום זה ל"ו.

55 המילה 'אמות' אומנם מופיעה ב'ספר יצירה', אולם לא כחלק מהצירוף שנקט 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור 'אמות דרכים' אלא בדיונים בהמשך 'ספר יצירה' בחלוקה לסוגי אותיות שונים. מדובר שם באמות אמ"ש, שהן אינן האותיות המכוננות אמות על פי נוסחי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שלפנינו, היינו אותיות השם המפורש, שעל פי 'ספר יצירה' נחשבות לפשוטות. לכן לא נראה כי הדברים קשורים להתייחסות של יצחק סגי נהור פה לאם הדרך, פרט לנטיית מחברים – ובמקרה זה גם פרשניהם – לחזרתיות לקסיקלית.

'עמדו על דרכים וראו ושאלו לנתיבות עולם' (יר' ו 16): הזכיר ל'דרכים' – ראייה, ו'לנתיבות' – שאלה.<sup>56</sup>

לדעת רמב"ן דימוי ה'דרכים', ובפרט 'אמות הדרכים', שבו השתמש 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור (מודגש בקו תחתון), אינו מתאים להסבר ענייני של הנתיבות שב'ספר יצירה' (גופן מעובה), והוא הציע להחליפו בדימוי אחר, שבילים (גופן מרווח). כפי שהראה בהרחבה משה הלברטל, פרדיגמה מרכזית ביחס ליסוד האלוהי בתפיסה הניאופלטונית של רמב"ן היא מה שכינה רמב"ן דקות, היינו קלישותו של מקור ההוויה, המנוגדת לקונקרטיות ולגסות של שאר ההוויה, אשר הולכות ומתעצמות ככל שההוויה הולכת ונאצלת ומתרחקת מן המקור.<sup>57</sup> ביסודו של דבר תיאור זה אינו שונה מתיאור ההוויה כמתפרטת ממקור אחד שלם וכללי להסתעפויות הולכות ומתרחבות ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. ההבדל היחיד בין שני תיאורים ניאופלטוניים מובהקים אלה הוא שלפי דימוי הדקות שנקט רמב"ן, המקור המושלם מנוגד לכל דבר קונקרטי ודאי חומרי, עד כדי כך שאין הוא אלא הוויה קלושה של דק מן הדק. בהתאם לכך הפיכתו ההדרגתית של מקור דק ולא גשמי זה לכדי הוויה קונקרטית ומובחנת המוכרת לנו וקיימת במידה מסוימת כבר בתחום הספירות, תוארה על ידי רמב"ן בראש ובראשונה לא כאם דרך כללית שהולכת ומתפרטת ל'דרכים' פרטניות, אלא כמקור דק וקלוש שהולך ומתעבה, היינו הופך בהדרגה מעובה, גם וקונקרטי. כפי שהראה הלברטל וכפי שניכר כאן, רמב"ן היה נטוע בפרדיגמת הדקות המתעבה ולא בפרדיגמת הכלליות המתפרטת שב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ולכן לא הזדהה עם דימוי אם הדרך הכללית ההולכת ומתפרטת ל'דרכים' צדדיות שהוצע ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ומנגד הוא חשש מאוד כי הקורא עלול להבין בטעות דימוי זה של אם דרך כמכוון למאפייניה כרחבה, ניכרת וקונקרטית, בעוד שהמקור אמור להיות מתואר כמהות דקה

56 שלום, פירושו האמיתי (לעיל הערה 50), עמ' 88, שורות 2-7.

57 מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 136-139, 151-154, 205-207. עניין זה ודאי היה ידוע היטב גם ליצחק דמן עכו, שהיה אחד מפרשניו המרכזיים של רמב"ן, ואשר הקדיש לביאור סודותיו את ספרו הגדול 'מאירת עיניים'. ראו גם: ח' פדיה, הרמב"ן – התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב תשס"ח, עמ' 103-104, 169-170; E. P. Fishbane, *As Light Before Dawn*; Stanford, CA 2009, passim and esp. pp. 5-6, 27-28, 36-37, 77-84. חשוב להדגיש כי על אף מראית העין של מחלוקת שעלולה להשתמע מהערתו של רמב"ן כאן בדבר הדימוי שבחר 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, לאמיתו של דבר פירוש זה רווי כולו בתיאורי דקותה המפליאה של ראשית ההוויה. רמב"ן ודאי הבין זאת היטב, ונראה שדווקא על רקע הזדהותו זו עם הבדיון והמבע הדתי המאפיינים את 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, הוא נכנס לדיון הספרותי שלפנינו עם פירוש זה, על מנת לדייק יותר בדימוי המתאים לתיאור הנתיבות באופן שיבטא את הממד הדק שבהן, על פי דרכם המשותפת של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ושל רמב"ן מבחינה זו. אדרבה, מאחר ש'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור גדוש ומלא התבטאויות הממחישות את דקותה של ראשית ההוויה, לא מן הנמנע שהוא היה מקור ההשראה הנאמן עבור רמב"ן בנושא זה.

מן הדק שהולכת ומתעבה. ואכן חששו של רמב"ן התגשם – פירושו של יצחק דמן עכו כאן מראה כי הוא נפל בפח זה בדיוק. על כל פנים החשוב לענייני בשלב זה הוא שחששו של רמב"ן מפני הבנה שגויה של דימוי אמות הדרכים הוא שהקשה עליו לאמץ את הדימוי שהציג 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. על כן הוא קבע בפירושו שלו ל'ספר יצירה' כי הדימוי המתאים לנתיבות שב'ספר יצירה' איננו אמות דרכים, אלא להפך – שבילים דקים, והסביר כי מי שיצליח להתבונן בשבילים דקים אלה לא יוכל לראות את סופם, מאחר שזה הולך ונמוג אל האופק – אותו מקור דק ונעלם של ההווה כולה על פי דימויו של רמב"ן. הפסוק שהביא רמב"ן כאסמכתא לדבריו (יר' ו' 16) אכן מבהיר בדיוק את ההבדל שהוא מצא בין דימוי הדרך, שניתן לראותה באופן קונקרטי ('עמדו על דרכים וראו') – היינו לשיטתו שיטת השגה נחותה יחסית, המתאימה לרבדים קונקרטיים ונחותים – לבין הנתיבות הדקות, אותם שבילים דקים וקלושים שנמוגים לאופק, שמרוב דקותם אפשר רק לשאול ולתהות עליהם ('ושאלו לנתיבות עולם').

קיצורו של דבר, לא רק שרמב"ן הכיר את 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, אלא שהוא כתב את דבריו שלו על 'ספר יצירה' כהתייחסות ישירה לדברי פירוש זה, כדי לדייק בהם ולמנוע הבנה שגויה של כוונתם.<sup>58</sup>

מתובנה זו על 'פירוש ספר יצירה' לרמב"ן ניתן אפוא להסיק שתי מסקנות החשובות לדיון בתיארוכו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. ראשית, מסתבר שפירושו זה היה בנמצא לכל המאוחר בשנות הארבעים או החמישים של המאה השלוש עשרה, מאחר שבתקופה זו הוא זכה להתייחסות מצד רמב"ן. שנית, בתקופה מוקדמת זו כבר היה הפירוש בעל מעמד מבוסס דיו על מנת לעמוד במרכז דיון מעמיק של רמב"ן. אומנם רמב"ן לא נקב בשמו של בן שיחו בשאלת הדימוי הראוי לנתיבות, אולם דפוס זה של שיח ללא הפניה מפורשת עולה בקנה אחד עם הידוע לנו על דרכו של רמב"ן, לא רק בקבלה אלא גם בחידושו על התלמוד, כפי שהראה עודד ישראלי.<sup>59</sup> ייתכן גם שפירוש חלקי זה של רמב"ן על 'ספר יצירה' שהגיע עדינו,

58 קטע נוסף ב'פירוש ספר יצירה' לרמב"ן עשוי להיראות כמתייחס ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, והוא דיונו של רמב"ן במספרן של הספירות ובשאלה מדוע הן עשר ולא אחת עשרה או תשע. רמב"ן הסביר בבהירות כי אין להחריג את הכתר (תשע) ואין להוסיף את האיין־סוף (אחת עשרה). מעניין עד מאוד שבסיום דבריו העיר שהוא מצדד בפירוש זה, וששמע פירוש אחר, אך הוא לא התקבל על דעתו. למרבה הצער הוא לא כתב דבר על תוכן הפירוש שדחה. ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור יש גם כן פסקה המפרשת מילים אלה של 'ספר יצירה', אולם להבנתי ללא השקה כלשהי לדיון של רמב"ן. הפירוש שם נוגע דווקא למעמד החכמה ולקרבתה המיוחדת למקור האלוהי על פי תפיסתו הייחודיות של פירוש זה ל'ספר יצירה' בנושא זה וכן לשאלת ההשגה בספירות העליונות, יותר מאשר לממד התיאוסופי, שהוא העיקר בפירושו של רמב"ן. אילו הוסיף רמב"ן דבר מה על אודות הפירוש שדחה, אולי יכולנו לקשור בין שני אלה, אבל לאור השוני ביניהם איני רואה הצדקה לכך במצב ידיעותינו הנוכחי.

59 ישראלי, ביוגרפיה (לעיל הערה 51), עמ' 190–191.

מלכתחילה לא נכתב מתוך כוונה להפיצו כפירוש 'רשמי' ל'ספר יצירה' אלא כרשימות לשימוש אישי או כטייטה לשימוש עתידי, ולכן לא ציין רמב"ן את שמו של בן שיחו הספרותי.<sup>60</sup>

## 2. עזריאל מגרונה

תימוכין נוספים להימצאותו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה בידי מקובלי גרונה יש בכתבים המיוחסים לעזריאל מגרונה. כידוע שלום קבע כי תפיסתו הקבלית של יצחק סגי נהור, שעדות עיקרית לתוכנו הייתה לשיטתו 'פירוש ספר יצירה' המיוחס לו, עברו לידיעת המקובלים הגרוניים עזרא ועזריאל והשפיעו באופן מכריע על דרכם בקבלה. בר־אשר טען כי תיאורו של שלום משולל בסיס, מאחר שאין בכתבי עזרא ועזריאל שום מובאה מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. לדעת בר־אשר קווי הדמיון שעליהם דיבר שלום בכלליות אינם אלא הנחת המבוקש. בר־אשר הציע סיפר מחקר הפוך מזה המקובל מאז שלום וישעיה תשבי, ולפיו במקומות שנראים בהם קווי דמיון בין 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור לבין כתבי מקובלי גרונה – אותם מקומות שבר־אשר הסכים שאכן קיים בהם דמיון – יש לטעון להשפעת המצוי אצל מקובלי גרונה על 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, מאחר שזה האחרון נכתב לאחר זמנם.<sup>61</sup>

שלא כדברי בר־אשר אראה כאן כי עזריאל חיבר את פירושו ל'ספר יצירה' מתוך היכרות עם 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, כפי שניכר מכמה רעיונות ומוטיבים תיאוסופיים מהפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור שעזריאל אימץ ופיתח, ומניסוחים שנקט המופיעים בפירוש זה. כמה נקודות מאלה שאזכיר כבר צוינו על ידי החוקרים ואדון בהן עוד, ואחרות אוסיף כאן. רוב נקודות הדמיון לפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור, אם כי לא כולן, מרוכזות בחלק מסוים של פירושו של עזריאל,<sup>62</sup> תופעה מעניינת שניתן להציע לה כמה הסברים, ושכל מקרה מחזקת את הרושם שאין זה דמיון כללי או אקראי. על מנת לתאר מציאות תקסטואלית

60 עוד השערה שאין לשלול בשלב זה היא שמקור הדברים בהערות שרשם לעצמו רמב"ן בשולי חליפת איגרות שהייתה לו עם יצחק סגי נהור בנושאים קבליים. כפי שידוע מאיגרת יצחק סגי נהור, קשריו עם רמב"ן כללו התייעצות של רמב"ן עימו בנושאים קבליים. על איגרת יצחק סגי נהור, שהחוקרים חלוקים ביותר בהבנת תוכנה ומשמעותה, ראו: T. Weiss, 'The Letter of Isaac the Blind to Nahmanides and Jonah: Girondi in its Historical Context', *JJS*, 72, 2 (2021), pp. 327–348, הערה 2, עמ' 328, הערה 8. ככלל לדיון זה בהתייחסותו של רמב"ן ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור יש נגיעה חשובה גם לשאלה אחרת שנדונה במחקר, שאלת מקורותיו של רמב"ן בקבלה. ראו על כך: 'לורברבוים, 'האמנם קבלת הרמב"ן היא "ידע סגור"?', ציון, פב (תשע"ז), O. Israeli, 354–309, 'Tradition and Creativity in Nahmanides' Kabbalah: The Commentary on the Creation Story and Its History', *REJ*, 177, 1–2 (2018), pp. 37–73; עזריאל ורמב"ן, הערכה מחודשת, תרביץ, פו (תש"ף), עמ' 67–97.

61 בר־אשר, דמיון ומציאות (לעיל הערה 1), עמ' 295, 329, 332–329.

62 מחברות ר' עזריאל: איש גירונה, מהדורת ע' פורת, לוס אנג'לס תש"ף, עמ' 152, שורות 60–95.



זו כהווייתה, אדון כאן בדברים על פי סדר הופעתם בפירושו של עזריאל. בכל מקרה ומקרה אסביר מדוע סביר יותר כי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור הוא המקור לדברים ולא פירושו של עזריאל – פרט למקרה אחד, שבו לטעמי אין בידינו די על מנת לדון בכך. נקודת הדמיון הראשונה ברצף הדברים, שעליה כבר עמדו משה אידל ועודד פורת,<sup>63</sup> היא שהן הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור הן הפירוש של עזריאל קבעו כי לספירות, ששניהם כינו כאן 'דברים' כמקובל בחיבורים קבליים מתקופה זו,<sup>64</sup> מיוחסים 'מידות ושיעור' (או 'שיעור ומדה'), ושני הפירושים צירפו לכך הסתייגות שמדובר במידה ושיעור מסוג מיוחד, כזה הנעדר ממד סופי של גודל, המתקיים בזכות העיקרון העשירוני:

<p style="text-align: center;">'פירוש ספר יצירה' לעזריאל</p> <p>בפיסקא זו הזכיר שהכל מאין סוף. ואע"פ [ואף על פי] שהדברים יש להן שיעור ומדה והם עשר, אותה מדה שיש להם – אין לה סוף. כי המוטבע מן המורגש, והמורגש מן המושכל, והמושכל מרום הנעלם, והנעלם אין לו סוף. אם כן אפילו המושכל והמורגש והמוטבע – אין להם סוף. ולכך נעשו המדות – כדי להתבונן בהן באין סוף.<sup>65</sup></p>	<p style="text-align: center;">'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור</p> <p>ולא תאמ' [ר]: 'תשע – מאחר שאין סוף לסבת מחשבת תחלת הדבור איך אשים אותה בספירה?' [...] שאע"פ [שאף על פי] שהדבר באין סוף, מ"מ [מכל מקום] סבה דקה או הויה דקה שבה – יש שהמחשבה משגת בה בהתבוננות רמז ממנה. לפיכך היא 'ספירה במחשבה' שהיא הויה דקה שבה עשר.</p> <p>והדברים יש להם מידות ושיעור, אך המחשבה אין לה שיעור. ולכך הולכות בעשר עשר [ההדגשות שלי].</p> <p>[...] ולכך אמ' [ר] 'עשר ולא תשע' כי אין מחשבה משגת לתת שיעור למעלה מן החכמ' [ה], ולא בחכמ' [ה] אלא על ידי התבוננות, כמ' [ו] שאמ' [ר]: 'הבן'.<sup>66</sup></p>
--	--

63 מ' אידל, 'הספירות שמעל הספירות: לחקר מקורותיהם של ראשוני המקובלים', תרביץ, נא (תשמ"ב), עמ' 240, הערה 8; פורת, עזריאל (שם), עמ' 160.

64 המונח 'דבר' ו'דברים' לציון הספירות מוכר בין היתר מאיגרת יצחק סגי נהור – 'הדברים מיוחדים כשלהבת קשורה בגחלת'. ראו: ג' שלום, 'תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה', 'פיכמן (עורך), ספר ביאליק, תל אביב תרצ"ד, עמ' 143; A. Bar-Asher, 'Isaac the Blind's Letter and the History of Early Kabbalah', *JQR*, 111, 3 (2021), p. 442. המונח מופיע כמה פעמים אצל אשר בן דוד. ראו למשל: אברמס, אשר בן דוד (לעיל הערה 43), עמ' 72, 111. אולם זה איננו כינוי מרכזי לספירות אצלו. מקור השימוש כנראה במסכת חגיגה: 'עשרה דברים נבראו ביום ראשון' (בבלי, חגיגה יב ע"א).

65 פורת, עזריאל (לעיל הערה 62), עמ' 152, שורות 66–63.

66 שלום, פירוש יצחק סגי נהור (לעיל הערה 8), עמ' 3, שורות 51–55, 59–60, והו נוסח א, פרט לתיקון אחד ('אותה' במקום 'אותם') כפי שמופיע בשאר הנוסחים ונראה נכון.

ניכרים במקרה זה הדמיון בניסוח והשותפות ברעיון התיאוסופי שבבסיס הדברים, אף שכל אחד מהפירושים השתמש ברעיון התיאוסופי המדובר לשם פירושו של קטע אחר מ'ספר יצירה' ועל מנת לדון בנושא אחר. בשני המקורות הרעיון מפתח את הביטוי 'מדתן עשר שאין להן סוף' שב'ספר יצירה'.<sup>67</sup> בפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור מטרת הפסקה להדגיש כי על אף אופייה הייחודי של הכתר, ספירה שעומדת בזיקה קרובה לאין-סוף ולכן אין בה קטגוריה של גודל, יש לספור גם אותה כספירה אחת ממניין העשר. הפירוש הסביר כי אף שאכן נעדר מן הכתר ממד של גודל או מידה, היינו אין למעשה אפשרות לתפוס אותה, ניתן להחשיבה כ'ספירה במחשבה', מפני שלעיתים המחשבה מצליחה להתבונן במידת מה ('רמו') אומנם לא בכתר עצמה, אולם ב'סבה' שיש בה. על אף חלקיותו של סוג התבוננות זה, בכל זאת על פי הפירוש אנו רשאים בזכות כך להגדיר את הכתר כסוג של ספירה ('ספירה במחשבה') ולמנות אותה במניין העשר. בהמשך מוסבר כי האין-סופיות או היות מעבר לגודל, תכונה המאפיינת את האופן שבו נתפסת הכתר באופן רמוז מאוד דרך המחשבה, מתבטאת גם במבנים העשרוניים הנמצאים בכתר, ושחשיבותם בסגולה כפולת הפנים של אין-סופיות מחד גיסא וכושר למנייה סופית מאידך גיסא. וכן אף שבספירות הנמוכות יותר ('הדברים') קיימים מידות ושיעור, היינו קטגוריות של גודל, בכל זאת מאחר שמוצאן בעשרונות האין-סופית שבכתר, גם הן מאורגנות במבנה עשרוני, היינו אותה קטגוריה ייחודית של גודל לא גודל, המכונה כאן 'הולכות בעשר עשר'.

מנגד אצל עזריאל, ששם הובאו הדברים כפירוש על מילים אחרות מ'ספר יצירה' ובהקשר של האצלת המידות מאין-סוף, הרעיון שהובע בפירוט בפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור מופיע בתמצות, במשפט אחד. עזריאל קבע כי לספירות, שגם הוא כינה כאן במונח 'דברים', יש 'שיעור ומדה' (המינוח שנקט בפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור), אולם מאחר שמספרן עשר, היותן עשר מבטא את המידה המיוחדת שיש להן, מידה שאין לה סוף. לבסוף אעיר כי במקרה זה אין דרך להכריע איזה מבין הפירושים היה מקור לרעהו, ויש להסתפק בהצבעה על זיקה קרובה ביניהם.

נקודת הדמיון השנייה עניינה הרעיון שהמידות נטועות במקורן, ולמעשה נותרות בו באופן מהותי, או למצער חלקי, כאשר הן נמשכות לעבר העולם הנגלה. סביב תפיסה זו מופיעים ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור דיונים באזורים העליונים של הספירות, ה'מדות', שהן מעבר לשפה האנושית, ושמהן נובעים האזורים הנמוכים יותר, 'ראשי מדות', שעל אודותם ניתן לדבר, ושבהם מתחילות להופיע קטגוריות של סיבה והפרדה. כך על פי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור (זהו קטע קשה מבחינה תחבירית, הפיסוק על פי הבנתו): 'שמה [ש]אנו מזכירים הם "ראשי המדות", תחלת התחלת סבות הנפרדים; כי אלא [צ"ל: אלה]

ה"מדות" הנזכרות – כולן באין סוף. אין בלשוננו רק "ראשי מדות",<sup>68</sup> פשיטותם בלי הפרד, שהם תחלות סבות הנפרדים'.<sup>69</sup>

גם עזריאל בפירושו התייחס אל המידות כאל ישויות שיש להן חלק עליון הנמצא ב'נסתר', והוא מקור כוחן, שרמוז לדעתו ב'ספר יצירה' במונח עומק: 'אחר שהזכיר פחו בנסתר, שזהו העומק, הוצרך להזכיר הכח שיש לו בנראה. שהרי כל מדה ומדה הזכיר שיש לה כח בנראה, הוא צד העליון שכתוב בו "ראש דברך אמת" (תה' קיט 160) שהוא עליון בשש קצוות. והכח שהוא למטה היא הנקראת "תחת", כד"א "התחת אלהים אני"<sup>70</sup> (בר' נ 19)'.<sup>70</sup>

הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור תיאר שני חלקים בספירות: החלק העליון, שבו אחדות גמורה, הוא המידות, ואולם אין בכוח השפה האנושית להתייחס אליהן אלא רק אל אזור נמוך יותר, שבו מתחילה להופיע 'התחלת סבות הנפרדים', ואשר בו נמצא האזור הספירתי המכונה ראשי מידות. לעומת זאת עזריאל ביטא בפירושו ל'ספר יצירה' תפיסה ספירטית מפורטת המדגישה גם את הספירות הנמוכות יותר. לפיכך הוא הציג את הרעיון המובע בפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור באופן הבא: תחילה הוא התייחס לכוחן העמוק של המידות בנסתר, וכאשר התייחס לחלק הנגלה של הספירות הוא פרס אותו בין החלק העליון, שכינה 'ראש', על פי פסוק מתהילים, וזיהה אותו עם הספירה העליונה בשש קצוות המכונה 'אמת', לבין הכוח התחתון, שהוא הספירה האחרונה, הנקראת 'תחת', 'אני' (ואולי גם 'אלהים'), על פי פסוק אחר, מבראשית.<sup>71</sup> דוגמה זו מראה בבירור כיצד התבסס עזריאל על פרדיגמות תיאוסופיות המאפיינות את הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור, נקט חלק מהמונחים המופיעים בו, והוסיף עליהם רעיונות ומונחים משלו. מטרתו של עזריאל הייתה לפרש את דברי 'ספר יצירה' כמתארים את התבנית התיאוסופית שבה הוא עצמו דגל וכן לשמר את התשתית התיאוסופית והמושגית שהייתה מוכרת לו מהפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור. במקרה זה תוכן דבריו של עזריאל מלמד שהוא פיתח את רעיון ראשי המידות המופיע ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור כדי להתאימו לתבנית הספירטית המאפיינת את כתביו. ראייה ברורה המוסיפה משנה חיווק לניתוח שהצעתי כאן היא העובדה שבפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור נדונים ראשי המידות בשני מקומות נוספים, בהתאמה מלאה לתוכן הדברים כאן, ואילו מפירושו של עזריאל, פרט לקטע שעסקתי בו כאן, המונח נעדר.<sup>72</sup> נקודת הדמיון השלישית נוגעת להבנת ה'צפייה' שב'ספר יצירה' ('צפייתן כמראה הבזק') מכמונת הן להתבוננות במקור והן לקבלת כוח או שפע אלוהי הנאצל ממידה למידה.

68 נוסח אפשרי נוסף (פיסוק משלי, על פי הבנתי): 'כי אלה המדות הנזכרות – כלן באין סוף, ואין בלשוננו ראשי מדות' (כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 202, ebr., דף 281b).

69 שלום, פירוש יצחק סגי נהור (לעיל הערה 8), עמ' 4, שורות 75–82.

70 פורת, עזריאל (לעיל הערה 1), עמ' 152, שורות 72–74.

71 על 'אמת' כספירת תפארת בגרונה, בין עזריאל לרמב"ן, ראו: וייס, עזריאל ורמב"ן (לעיל הערה 60), עמ' 85–89.

72 שלום, פירוש יצחק סגי נהור (לעיל הערה 8), עמ' 5, שורה 114, עמ' 17, שורה 369.

'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור  
 'צפייתן': הצפייה היא התבוננות דבר  
 [או: דבר מתוך דבר], כעינין 'ואצפה  
 לראות' (חב' ב 1) שהיא הדבר נראה אליו.  
 והצפייה היא שכל סבה וסבה מתקבלת  
 ומתעלה וצופה מסבה עליונה ממנה.  
 כי מידה שואבת ממדה חצובה, וחצובה  
 מחקוקה, וחקוקה מן הרשומה, והרשומה  
 מן הנעלמת; הכל זה בתוך זה, וזה מתוך  
 זה, והכל קשור – זה בזה ועם זה.  
 והיאך הם מקבלין? דרך קבלתן דבר דק,  
 והיה דקה.  
 'כמראה' – התבוננות שאין בו ממש.  
 והמראה היא זוהר דקות וזכות השגת  
 המתקבל.  
 ועל זה נאמ' 'וקרא זה אל זה ואמר'  
 (יש' ו 3) כמו התרגום 'ומקבלין דין מדין'  
 (תרגום יונתן שם).<sup>73</sup>

'פירוש ספר יצירה' לעזריאל  
 [א] 'צפייתן': הצפייה שאדם צופה בהן.  
 [ב] 'כמראה הבזק': 'מראה' לא נאמר אלא  
 'כמראה' (יח' א 14, 26). וכן 'וארא כעיני' (שם  
 27) שאינו אלא דמיון לקרב הדבר לדעת החוקר.  
 'הבזק' (בראשית רבה נ, א) כזה שהוא בזק גפת  
 בכירה.  
 'ותכליתן': מה שנכלל בהן.  
 [ג] 'הבזק': כזה שהוא אין קץ לתכליתן.  
 'קץ': כל דבר קצוב שיש לו מדה נאמר בו 'קץ',  
 וכל דבר שאין לו מדה נאמר בו 'סוף'.  
 [ד] 'דברו בהן ברצוא ושוב': המוטבע מתעלה  
 בצפייתו להסתכל במורגש, והמורגש במושכל,  
 והמושכל בנעלם. ובכל אחד מהן הקו האמצעי  
 קרוי 'דברו', שהוא אמצעי בהם, והוא מתעלה  
 לקבל משך הרצון במהירות יתירה ברצוא ושוב.  
 'ולמאמרו': פירוש – המקבלים מצדק.  
 כמו כן, 'כסופה ירדופו ולפני כסאו הם  
 משתחווים': הרצון [או: החיצון] אל הפנים.  
 [ה] פירוש אחר, 'צפייתן':  
 הצפייה היא הכח הנמשך מלמעלה למטה, ואותו  
 כח נקראת 'צפייה', שזו צופה בזו כדי לקבל  
 דברו. ואותו כח הנמשך מן הדבר אל המאמר הוא  
 נמשל ל'סופה', כלומר שהדברים ממשכיכים הכח  
 אל המאמר במהירות יתירה. והדבר והמאמר –  
 'לפני כסאו', שהוא פירוש 'אין סוף', הם  
 משתחווים.<sup>74</sup>

73 שם, עמ' 5, שורות 102–107. נוסח שלום (בסוגריים רבועים) בתוספת תיקון אחד מכתבי היד.

74 פורת, עזריאל (לעיל הערה 62), עמ' 152, שורות 84–95. החלוקה הפנימית משלי.

ניכר כי בשני פירושי 'ספר יצירה' שלפנינו צפייה היא פעולה שקשורה הן להתבוננות הן לכוח או משך אלוהי הנמשך חוליה חוליה בדרגות ההוויה, כך שכל דרגה ('דבר' או 'סבה') צופה ומושכת כוח מזו שלפניה. חשוב להדגיש כי זהו רעיון ניאופלטוני בסיסי שכשלעצמו אינו אמור למשוך תשומת לב מיוחדת: מייד לאחר שנאצל, הנאצל מתבונן מעלה אל מקורו הנכסף והבלתי מושג, ובכך מביא מניה וביה דווקא להתגברות ההאצלה ולריבוי ופירוד נוספים בהמשך שרשרת ההאצלה. לכן אל לנו לתמוה על עצם הזיהוי של צפייה ושאיפה אל המקור עם האצלה ומשיכת שפע.<sup>75</sup> ואכן בפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור יש כאן מהלך פרשני הפותח במשמעות הראשונה של צפייה, היינו התבוננות במקור מתוך שאיפה לשוב אליו, ונמשך למשמעות הנושקת לה או נגזרת ממנה על פי העקרונות הניאופלטוניים, היינו הצפייה כמשיכת משך. זו משמעות אמירתו שכל סיבה 'מתקבלת, מתעלה וצופה' בסיבה שמעליה. בהמשך הדגים הפירוש את שרשרת ההאצלה על פי המונחים והדימויים המוכרים לנו מחלקים אחרים בו, מן הנמוך עד הנעלם, הוא המקור. לאחר מכן מוצג מוטיב חשוב – הווריאציות השונות על הגרעין 'זה אל זה', שמקורו בחזיונו של ישעיה. מבחינה פרשנית התרגום הארמי של מילים אלה מספק ביסוס לקישור בין מוטיב העברת השפע ('מקבלין') למוטיב הרצף ההייררכי של ההאצלה (זה מזה, 'דין מדין'). במילים אחרות, עבור הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור הצפייה במראה ('כמראה הבזק') של המרכבה שתיאר יחזקאל מובנת יחד עם מילות חזונו של ישעיה בתרגום ארמי שהוא הוסיף לכאן, 'מקבלים זה מזה', והן יוצרות יחד תיאור של האצלת הספירות: הצפייה במרכבת יחזקאל היא אומנם התבוננות במקור ההוויה מתוך שאיפה לשוב אליה, אולם היא מבטאת גם את ההאצלה ואת ירידת השפע בשרשרת ההייררכית של ההאצלה, זו מזו.

פירושו של עזריאל ל'צפייתן' ארוך ומפורט יותר, וכפי שאנסה להראות, נובע בעיקרו

75 וולפסון כבר העיר על כך והביא דוגמה להמחשה מפסידוֹ-אמפדוקלס. ראו: E. R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, NJ 1994, p. 288 וראו גם להלן הערה 19. אני נוגעת כאן בסוגיה חשובה וסבוכה במחקר ראשית הקבלה, שחורגת מדיוני, והיא באיזו מידה ובאיזה אופן הכירו המקובלים המוקדמים את המקורות הניאופלטוניים שהיו נגישים בערבית בימי הביניים, פרט לתכנים ניאופלטוניים שעובדו בכתביהם של פילוסופים יהודים. ראו לדוגמה: T. Werthmann, 'Prime Matter as Wisdom in Geronese Kabbalah: Philosophical Precedents to the Elevated Ontological Status of the Hypostatic Female', *The Journal of Religion*, 101, 2 (2021), pp. 223–258. ידוע כי קטעים מן ה'אנאדות' בעיבוד הערבי הימי ביניים, 'התיאולוגיה של אריסטו', תורגמו גם לעברית, אולם קשה לדעת מה היה היקף החומר או מקורו. ראו: P. B. Fenton, 'The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle', J. Krayer et al. (eds.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, London 1985, pp. 240–263; Y. T. Langermann, 'A New Hebrew Passage from the Theology of Aristotle and its Significance', *Arabic Sciences and Philosophy*, 9, 2 (1999), pp. 247–259. על כל פנים הויקה בין התבוננות להתהוות והאצלה נדונה בכמה מקומות ב'אנאדות'. ראו למשל: אנאדה שישית ב 6–22; אנאדה חמישית ג 6–7.

מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור בקטע זה ובמקומות אחרים. אציג את הדברים בתמצית לפי החלוקה שציינתי לעיל במובאה:

א. בדומה ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, קבע עזריאל כי המשמעות הראשונה של הצפייה היא התבוננות במקור האלוהי (המכונה בפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור 'דבר'), אולם הוא הדגיש כי מדובר בהתבוננות של האדם דווקא בספירות ('בהן') ולא בהתבוננות בתוך תחומי הספירות.

ב. עזריאל פיתח את הרעיון שבפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור שהמילה 'כמראה' מלמדת שמדובר בהתבוננות מופשטת מאוד ולא ממשית, ודייק כי הרמז לכך הוא כ"ף הדמיון שבמילה זו.

ג. לאחר מכן פירש עזריאל פסקה המופיעה במקום אחר בפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור, שלשונה: 'וכל תכלית יש לה קץ, כעניין שנ' [אמר]: "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאוד" (תה' קיט 96). אבל "מצותך", אעפ"י שתחילתה יש לה תכלה, מתרחבת היא והולכת עד אין סוף. ואם לכל דבר שהוא כלה יש לו "קץ", "מצותך" – תכלית ההשגה אין אדם יכול להשיגה.<sup>76</sup> הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור השתמש בפסוק מתהילים 'לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאוד', והתבסס על הניגוד שבין תכלית, הקשורה לקץ, לבין מצוות האל, שעליה נאמר 'רחבה מאוד', היינו על פי פירוש זה היא אין-סופית ולפיכך אינה ניתנת להשגה מלאה ('תכלית ההשגה', השגה מלאה של מושא מוגדר וסופי) על ידי האדם. כידוע מצוות האל דווקא ידועות לנו ומוגדרות היטב, ועל כן הסביר הפירוש כי מצוות האל היא בעלת תכלה מבחינה אחת, מצד בני האדם, אבל מן הבחינה או הצד האחר, היינו מצד מקורה האלוהי, היא אין-סופית ואין בה כל תכלה ('הולכת עד אין סוף'), או כלשון הפסוק 'רחבה מאוד' (ייתכן שהבין זאת כמתרחבת מאוד). בפירושו של עזריאל הובאו הדברים ללא הפסוק, בתמצית ובקיצור, והוא ניסח כלל המבדיל בין דברים בעלי מידה ('קצוב'), שעליהם נאמר 'קץ', לאלה שאין בהם קטגוריה זו, ושהמונח המתאים להם מבוסס על המילה 'סוף'. עיגון פירושם של המונחים קץ וסוף בפסוק 'לכל תכלה ראיתי קץ' בפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור מלמד כי כאן מקורם של הדברים. בפירושו של עזריאל הונגדו המונחים זה לזה ללא הסבר, ולכן נראה כי מקור ההנגדה בפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור, ששם התבססו הדברים על מדרש הפסוק.

ד. עזריאל פיתח את תיאורו הניאופלטוני של הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור, אלא שבמקום המונחים הייחודיים לפירוש זה – חצובה, חקוקה וכדומה – הוא הציב מונחים המוכרים לנו משיטתו התיאוסופית – מוטבע, מורגש, מושכל, נעלם. הזיקה לדברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור עולה בבירור מן השימוש בצירוף 'מתעלה בצפייתו' ומן הפיתוח הנוסף בדבר קבלת השפע ('משך הרצון', מושג אופייני מאוד לאשר בן דוד, אחיינו של יצחק סגי נהור): על בסיס הזיהוי בין 'דבר' לספירות או למהות האלוהית פירש עזריאל כי 'דברו בהן

ברצוא ושוב' משמעו שהציר המרכזי של הספירות הוא ה'דבר' (כך ש'דברו' הוא השם 'דבר', ונוסף עליו כינוי קניין חבר המתייחס לספירות), והוא המוריד שפע בתנועה מהירה מאוד של עלייה וירידה ('כסופה', 'רצוא ושוב'). פיתוח נוסף של עזריאל הוא הצגת 'דבר' ו'מאמר' כשתי דרגות: דבר, הדרגה העליונה יותר, מזוהה עם המקור והמהות האלוהית העליונה כמו בפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור, ומאמר – עם מי שמקבל את השפע דרך הספירה האחרונה, במונחיו של עזריאל – צדק. לבסוף בתהליך ירידת השפע התזויתי והמהיר שתואר, ההשתחויה מול הכסא מתפרשת גם היא כתנועה מסוג זה של החיצון (או השפע עצמו, 'רצון') מול הפנים, היינו הדבר, הנמצא במרכז ומתעלה מעלה.

החלק שסימנתי כחלק ה מוגדר בכתבי היד שבידינו 'פירוש אחר' על 'צפייתן'. אך למיטב הבנתי על פי תוכן הדברים קשה מאוד להבינו כך. תוכן דברי הפירוש האחר, כביכול, כלל אינו אחר, אלא להפך – זהה למה שנאמר עד כה, ואדרבה, הוא נראה כקטע שמטרתו לסכם ולבאר את הנאמר. להערכתי זוהי פסקת סיכום קצרה לדברים שקראנו זה עתה על צפייה, פסקה שנכתבה מלכתחילה על ידי מאן דהוא בשולי פירושו של עזריאל, ושלאחר זמן שולבה בגוף דבריו תחת הכותרת 'פירוש אחר'. כותב הערת סיכום וביאור זו אכן סיכם את מה שקראנו עד כה באופן קולע ומדויק: 'צפייה' היא כינוי לכוח הנמשך מלמעלה למטה, וזאת מאחר, כפי שהסביר עזריאל כפיתוח דברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, 'שזו צופה מזו כדי לקבל דברו'. כוח נמשך זה נמשל גם לסופה, והמשמעות היא שמשרכת השפע מתרחשת 'במהירות יתירה'. לבסוף, כחלק מכך, הן הדבר והן המאמר 'משתחוים' באותה תנועה תזויתית לפני 'הכסא', וכאן ביאר המבאר – תוך שהוא מציין כי זהו פירוש (שאינו כתוב במפורש בדברי עזריאל אך עולה עימו בקנה אחד) – כי הכוונה לאין־סוף עצמו. אני רואה אפוא בחלק ה גלוסת סיכום מבארת שכתב קורא של הפירוש לצורך שימוש עצמי, ושבהעקבות הבאות תחבו אותה מי שלא ירדו לסוף דעתם של עזריאל והמבאר כאחד, לגוף דברי עזריאל והכתירוה כ'פירוש אחר' למילה 'צפייתן'. כך או אחרת, אין בחלק זה כל תוספת או שינוי אלא רק חזרה על מה שכבר נאמר.

נוסף על דוגמאות אלה, הנמצאות בסמיכות זו לזו בפירושו של עזריאל, במקום אחר בפירוש מופיע הרעיון המוכר מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור – ובניסוח כמעט זהה לו – שצד 'רום' (ספר יצירה א, י) נחתם ביו"ד דווקא (מתוך שם יו"ד). כמו כן קשרו שניהם את החתימה ביו"ד לשלוש ה'אמות', אם כי באופנים שונים:

'פירוש ספר יצירה' לעזריאל	'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור
'רום': חתם ביו"ד,	'רום': חתם ביו"ד, שזוהו – בחכמה.
בכח אותיות של אמש.	ונחתמו בה ג' אמות, שהם בינה, חסד, פחד.

בפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור מופיע הרעיון ש'רום' נחתמה באות יו"ד, ומוסבר שהיא החכמה. בשלב שני נחתמו ביו"ד שלוש 'אמות', שגם להן ניתן מפתח ספירתי – בינה, חסד,

פחד. בפירושו של עזריאל מופיע אותו רעיון בדיוק ובאותו ניסוח, אולם ללא המפתח הספירתי. לעניות דעתי אף כי זה הנוסח בכל ענפי כתבי היד של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שבידינו, על סמך המבנה התחבירי והסגנון סביר שהמפתח הספירתי ('שזהו בחכמה' וכן 'שהם בינה חסד פחד') הוא גלוסה שלא הייתה חלק מן הפירוש המקורי, וכן לא הייתה למול עיני עזריאל (כתב היד הראשון לפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור שבידינו הופק עשרות שנים לאחר חיבור פירושו של עזריאל). נראה כי עזריאל הכיר נוסח של הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור שלשונו הייתה בקירוב: 'רום חתם ביו"ד, ונחתמו בה ג' אמות'. ההבדל היחיד בין שני הפירושים – פרט למפתח הספירתי, שמקורותיו מוטלת בספק לדעתי – הוא ששלוש האותיות מכונות בפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור 'ג' אמות', ואילו אצל עזריאל הן מצוינות בעצמן – אמ"ש, היינו שלוש האמות על פי 'ספר יצירה' גופו.<sup>77</sup> דווקא מפני שעזריאל לא נקט את המונח אמות התייחסותו לאותיות אמ"ש מחזקת את הרושם שהוא התבסס על מקור ששחב'אמות', ושהוא פירש את המונח על פי פשט 'ספר יצירה'. גם במקרה זה נראה שמקור הדברים בפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור, אשר ראה בשלוש האמות את אותיות השם המפורש יה"ו, כפי שעולה מהמשך פירושו שם. עזריאל – להערכתי גם מכיוון שהכיר את הדברים בפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור, ללא המפתח הספירתי – הבין את האמות כפשוטן ב'ספר יצירה', היינו אותיות אמ"ש. דוגמאות אלה ממחישות היטב את הזיקות בין הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור לפירושו של עזריאל, וניתן להוסיף עליהן,<sup>78</sup> כגון צירופי מילים ('שתי אותיות' על הל"ב, 'הנחלקות לשלשה חלקים')<sup>79</sup> פירוש המילה 'בוריו' ב'ספר יצירה' כ'משענתו' על פי לשון התרגום המופיעה אצל שניהם וזיהויו עם היסוד.<sup>80</sup> ובכל זאת העיקר לטעמי איננו בהקבלות נקודתיות כגון אלה –

77 הרעיון בדבר חתימת אותיות אמ"ש ביו"ד קשור אולי לסוגיה מעניינת נוספת הנוגעת לנוסח של 'ספר יצירה', והיא זיהוי האמות עם אותיות יה"ו בחלק מן הנוסחים, למשל בנוסחו של רש"י. ראו: י' ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים תשס"א, עמ' 19, 286, הערה 4, והפניות נוספות שם.

78 דוגמה נוספת, שכבר הצביעה עליה פדיה, היא ששני המקורות פירשו את 'אלף חק' שב'ספר יצירה' כקשורים לכתב ובפרט לעליונות ספירה זו. ראו: פדיה, השם והמקדש (לעיל הערה 32), עמ' 81–82 והערה 42; ראו גם פורת, עזריאל (לעיל הערה 1), עמ' 157, שורות 265–266.

79 שלום, פירוש יצחק סגי נהור (לעיל הערה 8), עמ' 1, שורה 8; פורת, עזריאל (שם), עמ' 150, שורה 15, עמ' 151, שורה 22 בהתאמה. אופן השימוש בצירופים אלה, ביחוד 'הנחלקות לשלשה חלקים', בשני הפירושים אינו דומה – בפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור צירוף זה מכוון לל"ב בחלוקתן ל'ספר ספר ספר', ואילו בפירושו של עזריאל מדובר בשלוש קבוצות האותיות שגרס 'ספר יצירה': אמות, כפולות ופשוטות. דווקא לאור השימוש השונה בצירופים אלה בשני הפירושים, מתחזקת ההנחה שלפנינו שאילות שונות של ביטוי מטקסט שהיה מקובל ושגור בפי הקוראים.

80 ראו תרגום אונקלוס לפסוק 'אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו' (שמ' כא 19): 'אם יקום ויהליך בברא על ברייה'. פירוש זה שב וחוזר במקורות קבליים נוספים מאוחרים יותר, כגון אצל רמב"ן. ראו: שלום, פירושו האמיתי (לעיל הערה 50), עמ' 93, שורה 6. אולם דומה שבשני הפירושים שלפנינו נמצאות שתי היקרויותיו המוקדמות ביותר. ראו: שלום, פירוש יצחק סגי נהור (לעיל הערה 8), עמ' 4, שורות 72–74; פורת, עזריאל (לעיל הערה 1), עמ' 151, שורה 57. גם באשר למקור השימוש הזה ב'בוריו' יש לציין כי סמיכת פירוש על



שיתרונו בכך שקל להציג לקוראים – אלא באימוץ רעיונות תיאוסופיים עקרוניים ורחבים, דבר שניתן להיווכח בו רק על סמך קריאה צמודה מקיפה בשני המקורות וניסיון להבין את שיטותיהם התיאוסופיות בכללותן. לכך ראוי להקדיש דיון נרחב שמקומו אינו כאן, ואסתפק בנקודה חשובה אחת. כפי שהעירו מספר חוקרים,<sup>81</sup> מתוך תפיסה ניאופלטונית של הספירות כמהות עליונה שנמשכת ממקור ההווה שבאזורים העליונים והדקים שמעבר לתפיסה, לעבר אזורים קונקרטיים וגלויים יותר, דן 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור באפשרות להתבונן באזורים הגבוהים או לנסות לשערם מתוך האזורים הנמוכים. על פי הפירוש אף כי מדובר ברמות אונטולוגיות מרוחקות ושונות מאוד, קיימת איזושהי קבלה מבנית או עקרונית שמאפשרת לשער משהו על הרובד הגבוה מתוך התבוננות ברבדים שנמשכים ממנו. עיקרון זה תקף בכל דרגות ההווה וגם הספירות, למשל בין הבינה לחכמה, איזור בו מרבה הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור לעסוק. כך לשם דוגמה נאמר בו 'כי מתוך ההווה הרשומות התבוננות בשאינן רשומות'.<sup>82</sup> עזריאל בפירושו קיבל עיקרון זה והתייחס אליו כמה פעמים – הן באופן כללי, 'על כן יש לך להתבונן מן הגלוי הנסתר',<sup>83</sup> הן, כפי שציין אידל, בתפיסה המעניינת שהספירות נוצרו מלכתחילה על מנת לאפשר התבוננות באין-סוף: 'ולכך נעשו המדות, כדי להתבונן בהן באין סוף'.<sup>84</sup> גם כאן, לאור מרכזיות הרעיון בפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור לעומת ההתייחסויות הנקודתיות אליו בפירושו של עזריאל, סביר יותר שהפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור היה המקור לדברים.

אסכם כי קיימות נקודות של שותפות תוכנית ולשונית בין 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור לבין פירושו של עזריאל, וכי על סמך השיקולים שציינת בדיוני נראה שהפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור הוא שהיה מקור לפירושו של עזריאל ולא להפך.

מילות התרגום הארמי למקרא היא פרקטיקה פרשנית המוכרת לנו מן הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור, כפי שעשה בצירוף 'מקבלין דין מדין'. עזריאל אומנם הביא את התרגום 'ארי מתכס' להסבר הביטוי 'פליאות' כהפרדה, אולם נראה שבמקרה זה הוא ציטט את רש"י על 'כי יפלא' (דב' יז 8).

81 מ' אידל, 'פירושים לסוד העריות בראשית הקבלה', קבלה, יב (תשס"ד), עמ' 107–108; G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, ed. R. J. Z. Werblowsky, trans. A. Arkush, Philadelphia, PA 1987, pp. 289–292, 299–306; E. R. Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York 2005, pp. 198, 208–209. הפניות נוספות ראו: פורת, עזריאל (לעיל הערה 1), עמ' 160, שורות 34–35.

82 שלום, פירוש יצחק סגי נהור (לעיל הערה 8), עמ' 3, שורות 65–66.

83 פורת, עזריאל (לעיל הערה 1), עמ' 151, שורות 34–35. ראו: סנדרור, עליית הקבלה הפרובנסלית (לעיל הערה 30), עמ' 199–230, 246–261 ולעיל הערה 19.

84 פורת, עזריאל (שם), עמ' 152, שורה 66; אידל, הספירות שמעל הספירות (לעיל הערה 63), עמ' 259, הערה 102.

## 3. עזרא מגרונה

כחלק מטענתו הכללית שאין כל סימן להיכרות של מקובלי גרונה את 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, דחה בר-אשר את רשימת המקבילות בין הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור לבין 'פירוש האגדות' ו'פירוש שיר השירים' של עזרא שמנה ישעיה תשבי.<sup>85</sup> לדעת בר-אשר תשבי לא הצביע על שום מקרה של דמיון לשוני בין עזרא לבין 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, וראיותיו מוכיחות לכל היותר 'קרבה רעיונית כללית או מינוח דומה', שלעניות דעתו אינם מובהקים דיים.<sup>86</sup> אני מסכימה עם בר-אשר כי חלק מהמקבילות שציין תשבי אינן מובהקות כלל, וכי חלקן אינן מובהקות די צורכן. ואולם לדעתי יש ביניהן כשבע מקבילות משכנעות למדי שיש להביאן בחשבון.<sup>87</sup> בתוך כך אני מבקשת לבחון אם קריאתו של בר-אשר בכתבי עזרא, שעל בסיסה הוא הציב את כתביו כמקור ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, אכן משכנעת. מאחר שעזרא היה המבוגר שבמקובלי גרונה, ונפטר בסמיכות ליצחק סגי נהור, בשנות השלושים של המאה השלוש עשרה, לשאלה זו חשיבות רבה לקביעת תאריך חיבורו של הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור. אדון בשתי דוגמאות מאלה שציין תשבי מתוך 'פירוש שיר השירים', שהן גם הדוגמאות שעל בסיסן ביקש בר-אשר להמחיש ולהוכיח

85 'תשבי', 'המקובלים ר' עזרא ור' עזריאל ומקומם בחוג גרונה', ציון, ט (תש"ד), עמ' 181–182.

86 בר-אשר, דמיון ומציאות (לעיל הערה 1), עמ' 356.

87 פרט לאלה שיידונו מייד מ'פירוש שיר השירים', כדאי לדעתי לבחון שוב לכל הפחות את ההקבלות הבאות מ'פירוש האגדות' (אני מציינת אותן על פי הסדר שברשימתו של תשבי, עזרא ועזריאל [לעיל הערה 23], עמ' 181–182), שבאשר לאחת מהן צוין בכתב היד כי הדברים הם 'לשון החסיד': (א+ב) 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור: 'האותיות יש להם גוף ונשמה' ובהמשך 'וכל עשר ספירות בכל אות ואות' (שלום, פירוש יצחק סגי נהור [לעיל הערה 8], עמ' 10, שורה 205, ובהמשך עמ' 12, שורות 264–265); עזרא, 'פירוש האגדות': 'כ"ב אותיות הם וכל אות ואות יש לה גוף ונשמה וכל עשר ספירות בכל אות' (לקוטי שכתה ופאה, ניו יורק תשל"ט, דף ד ע"א). (ג) 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור: 'כי הגשם המשתלח מן הסבה והוא שב' (שלום, פירוש יצחק סגי נהור [שם], עמ' 8, שורות 170–171); עזרא, 'פירוש האגדות': 'פירותיהן אלו הם הגשמים כי הם משתלחין מן הסבה בעת היחוד והרצון לשון החסיד' (כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 185, ebr., דף 17א, המאה הארבע עשרה–החמש עשרה, כתיבה ספרדית). (ד) 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור: 'לכל תכלה ראיתי קץ' (תה' קיט 96), אבל מצותך אע"פ שהחלתה יש לה תכלה, מתרחבת והולכת מאוד עד אין סוף. ואם לכל דבר שהוא כלה יש לו קץ מצותך, תכלית ההשגה אין אדם יכול להשיג, כי אין אדם משיג אלא ראשי מדות' (שלום, פירוש יצחק סגי נהור [שם], עמ' 5, שורות 111–114); עזרא, 'פירוש האגדות': 'כי כל המצות יש להם תכלית אחת ותכליתן אין להם קץ' ('תשבי, פירוש האגדות לרבי עזריאל, מראשוני המקובלים בגרונה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 39, מבוסס על כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית 8°91). (ה) 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור: 'נתיבות הפליאות הן כמחלות שהן בתוך עיקר האילן והחכמה היא השרש, והן הויות פנימיות ודקות, אין בריה יכולה להתבונן אלא היונק ממנה, שהוא דרך התבוננות דרך יניקתו ולא דרך ידיעה' (שלום, פירוש יצחק סגי נהור [שם], עמ' 1, שורות 14–16); עזרא, 'פירוש האגדות': 'בירר הנתיבות הדקות שאין רשומן ניכר ואין הפרש ידוע ביניהם אלא בהתבוננות יתירה. ובדמיוני המחשבה ההיא נצטיירו הדברים והמעשים, כי המחשבה היא שרש הכל יונק ומתברך ממנה' (תשבי, פירוש האגדות לרבי עזריאל [שם], עמ' 82).

את טענתו שבמקרים של דמיון בין המקורות יש לראות בדברי עזרא את המקור ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. התרשמותי מן החומר הפוכה, ולכן אציג את עמדתי בהשוואה לנתיחו של בר־אשר (בסדר הפוך מהופעתן אצלו).

הדוגמה הראשונה היא פירושו של עזרא ל"אֵשָׁה" – לשם אישים, פירש רבינו החסיד ז"ל: דברים הגופניים. "ריח" – לשם ריח, הרוחנים בגופנים. "ניחוח" – לשם נחת רוח, הזמנת התשובה שהיא חביון עזון [ההדגשה שלי]. "לה" – למי שעשה את העולם.<sup>88</sup> עזרא הבין שניחוח הקורבן גורם להתרחשות תיאורגית שכינה 'נחת רוח' וכן 'הזמנת התשובה', היינו כפי הנראה איזושהי זרימה של שפע מהבינה, שנתפסת כמקור אלוהי עליון וחבוי שנקרא 'חביון עזון'. בר־אשר הביא בדיונו גרסה מעניינת נוספת של דברים אלה, שכתב עזרא באיגרתו אל אברהם (ייתכן שהוא אברהם החזן מגרונה). גם שם פירש עזרא את הניחוח כקשור להתרחשות תיאורגית, אם כי השפע האלוהי תואר הפעם כמהות בעלת אופי שכלי ('אור השכל') השופעת על המידות או הספירות הנמוכות יותר: "ניחוח" – לשם נחת רוח, פי' [רוש]: אור השכל היורד על המדות.<sup>89</sup> הזיקה שבין דברים אלה לבין 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור אינה נוגעת לגרסה זו אלא לגרסה שב'פירוש שיר השירים', ששם מופיעות המילים 'הזמנת התשובה שהיא חביון עזון', ולכן נתרכז בה.

ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור נכתב בפירוש על 'עמודים גדולים' שב'ספר יצירה': [...] והשרשין הן ההיות הפנימיות שהן בכלל עשר ספירות שהן שש קצוות והתשובה וי"א [ויש אומרים] הזמנת התשובה שהיא חביון עזון.<sup>90</sup> לדעת בר־אשר הערת 'ויש אומרים' מלמדת שכותב הדברים הכיר את דבריו של עזרא והתייחס אליהם בפירושו, ובכך אישש בר־אשר את טענתו ש'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור התבסס על 'פירוש שיר השירים' של עזרא ולא להפך.<sup>91</sup> ואולם תיאור זה של המציאות הטקסטואלית שמולנו תמוה בעיניי. אף אילו לא היו בידנו השיקולים הנוספים שאציין מיד, הרי הערת 'ויש אומרים' חשודה ביותר להיות גלוסה, היינו הערה מאוחרת של מעתיק שנתחבה לגוף הטקסט ונטמעה בו. במקרה זה החשד מתחזק מפני שב־א, מן המשפחה הראשונה של עדי הנוסח של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, כתב יד שהוא לשיטתו של בר־אשר אחד המרכזיים לקביעת נוסחו

88 עזרא, 'פירוש שיר השירים', כתיב רבינו משה בן נחמן (מהדורת ח"ד שעוועל, ב, ירושלים תשכ"ג, עמ' תצט). הפיסוק משלי.

89 ג' שלום, 'תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה', הנ"ל, מחקרי קבלה (לעיל הערה 50), עמ' 30, הערה 101.

90 שלום, פירוש יצחק סגי נהור (לעיל הערה 8), עמ' 10, שורות 224–225. הבאתי כאן את הנוסח שהביא בר־אשר במאמרו, ואכן אין חלופות מעניינות בשאר כתיב היד, פרט לזו אדון בה מיד.

91 בר־אשר, דמיון ומציאות (לעיל הערה 1), עמ' 355–356.

ותולדותיו של החיבור, הערת 'ויש אומרים' אינה קיימת. בר־אשר ציין עובדה זו, אולם העדיף לראות בכך השמטה של ההערה שהתרחשה במשפחה זו, בשל דילוג בין הדומות ('התשובה').<sup>92</sup> בניגוד לבר־אשר לא התרשמתי שנוסחו של א הוא ככלל קדום ועדיף, ואולם אני מסכימה שיש בכתב יד זה כמה נוסחים מועילים (מניתי כמה מהם לעיל), ולדעתי לפנינו מקרה מסוג זה.<sup>93</sup> עם זאת אדגיש כי איני בונה את עמדתי כאן על הממצא שב־א אלא בראש ובראשונה על תוכן הדברים; התוכן הוא שמאשש כי במקרה זה נראה שגרסתו של א היא הנכונה. וזו גרסתו (הפיסוק משלי): 'השרשי' [ם] הם הויות פנימיות, שהם בכלל עשר ספירות, שהם שש קצות והתשובה, שהיא חביון עזו'. על פי ניסוח זה נאמר כאן דבר פשוט: יש שבעה 'שרשים' – 'שש קצות' ו'התשובה', המכונה גם 'חביון עזו'. לדעתי מעתיק מאוחר של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, שהיה גם מאוחר מעזרא וכבר הכיר את פירושו לשיר השירים, קרא את הדברים בנוסח זה ונזכר כי גם עזרא ציין, בהקשר אחר, את המונח 'תשובה' בצירוף 'חביון עזו', אלא שאצל עזרא לא דובר ב'תשובה' סתם אלא ב'הזמנת התשובה'. לפיכך ביקש אותו מעתיק מאוחר להוסיף לכאן את הגיון המיוחד שהכיר מתיאורו של עזרא את הבינה כהזמנת התשובה ולא רק כתשובה, והביא את הביטוי 'הזמנת התשובה' בהערת 'ויש אומרים' על אתר כנהוג. כאמור השיקול החשוב ביותר שתומך בהצעת יד זו הוא התוכן וההקשר: עניין ההזמנה רלוונטי ומובן בהקשר דבריו של עזרא, שדן כאמור בְּמִשְׁךְ תיאורגי ובהזמנתו מן הבינה הנשגבת, המכונה 'חביון עזו', אך הזמנה או ענייני שפע אלוהי באשר הם אינם קשורים לנאמר ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, שלא עסק כאן בתיאורגיה או בירידת שפע אלוהי אלא בתיאור תיאוסופי של שורשי ההויות הפנימיות שבחבינה של הבינה.

לסיכום, משלוש סיבות אני סבורה ש'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור היה המקור שאליו כנראה התייחס עזרא בדבריו – ובכל מקרה לא להפך – ושהערת 'יש אומרים' היא גלוסה מאוחרת שהוסיף מעתיק שכבר הכיר את דבריו של עזרא. ראשית, הערות 'יש אומרים' חשודות להיות גלוסות. שנית, אם נסיר הערה זו, לא ייפגמו כלל ההיגיון והלכידות הפנימיים של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ואף להפך, מאחר שהמושג הזמנת התשובה אכן רלוונטי רק לדברי עזרא ב'פירוש שיר השירים', שעניינם תיאורגיה וירידת שפע אלוהי, ואין לו שום נגיעה לדברי הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור, שעניינם תיאוסופיה ניאופלטונית. לא סביר שמחבר 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור טרח להביא הערה זו, שאינה תורמת ואינה קשורה כלל לדבריו, ונראה שהיא הוספה של מעתיק מאוחר של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, שהכיר מפירושו של עזרא את המושג הזמנת התשובה, וסבר, אולי מבלי להתעמק בתוכן דברי הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור, כי יש תועלת בהפניה זו. שלישית, כתנא דמסייע לשיקולים שלעיל, אכן באחד מכתבי היד הערה זו, החשודה כגלוסה, חסרה.

92 שם, עמ' 355 הערה 368. כאמור מדובר ב־א (כ"י רומא 46, Or. דף א51).

93 ראו לעיל עמ' 21–22.

אם דבריי מתקבלים, הרי שמקורו של המושג 'הזמנת התשובה' כאן מקורו אכן אצל עזרא, אולם העובדה שאין הוא רלוונטי לדברי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור וכן מאפייניו הפילולוגיים עליהם עמדתי מלמדים כי הוא התווסף ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור על ידי מעתיק ולא על ידי מחבר הפירוש, לאחר ימיהם של מחבר 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ועזרא גם יחד.

עניין נוסף הנושק לכך הוא אזכורו של 'רבינו החסיד' בראשיתו של הקטע מפירוש שיר השירים של עזרא בו לעיל נזכר 'רבינו החסיד', ולכאורה הכוונה ליצחק סגי נהור, שכינויו הרווח היה 'החסיד': "אֵשֶׁה" – לשם אישים, פִּירֵשׁ רִבִּינוּ הַחֲסִיד ז"ל: דברים הגופניים. "ריח" – לשם ריח, הרוחנים בגופנים. "ניחוח" – לשם נחת רוח, הזמנת התשובה שהיא חביון עזון. "לה" – למי שעשה את העולם. על סמך אזכור זה של החסיד סבר בר־אשר שייטכן כי עזרא ייחס את כל הקטע הזה כולו לחסיד, היינו לא רק את הדיוק ש'אישים' הם 'דברים הגופניים', אלא גם את הזיהוי של 'נחת רוח' עם 'הזמנת התשובה'. ואולם איני רואה כיצד קריאה זו מתיישבת עם מבנהו הפרשני הברור של הקטע, מבנה הניכר היטב לעין מאחר שהוא חוזר על עצמו במדויק בקטע זה שלוש פעמים רצופות – [המילה המתפרשת] – לשם [המילה שממנה היא נגזרת], [פירוט, הסבר או אסמכתא]:

'אשה' – לשם אישים, פִּירֵשׁ רִבִּינוּ הַחֲסִיד ז"ל: דברים הגופניים.

'ריח' – לשם ריח, הרוחנים בגופנים.

'ניחוח' – לשם נחת רוח, הזמנת התשובה שהיא חביון עזון.

כאשר מביאים בחשבון את המבנה הפרשני החוזר כאן, ניכר שההערה מפי 'רבינו החסיד' הובאה רק לשם הסבר משמעות המונח אישים, המכוון לדעת החסיד לדברים גופניים. איני רואה סיבה להניח כי התוספת הנקודתית הזו מפי החסיד נוגעת לחלקים אחרים בקטע זה.<sup>94</sup> לסיכום אחזור

94 אשר לזהותו של 'רבינו החסיד' שמיוחס לו הפירוש ש'אישים' הם 'דברים הגופניים', מאחר שאין בידינו מקור לקישור זה בין אישים לבין דברים גופניים, קשה לדעת מיהו ואם יש מקום לזהותו עם יצחק סגי נהור. הצלחתי למצוא מקור רלוונטי אחד בחיבור 'סוד ידיעת המציאות', השייך על פי מחקריו של פורת לשכבה המוקדמת שבפעילות הקבלית שתוצריה הספרותיים מכונים בפי החוקרים כתבי העיון. על פי הערכת פורת, פעילות זו התרחשה בלנגדוק בשליש הראשון של המאה השלוש עשרה, היינו במקביל לשנות פעילותו של יצחק סגי נהור ובסמוך אליו. וכך נכתב שם: 'ובשעה ש[האופנים] מתקרבים, נקראים "כרוב", וזה צורתו [...] ויסודו מתחלק לג' חלקים, ואילו הן: אש, מים, רוח, ר"ל – "אישות", מפני שהוא בצורת גופנים. ושמו גבריא'ל' (סוד ידיעת המציאות', פורת, כתבי העיון [לעיל הערה 5], עמ' 51, שורות 257–261). הבסיס לדברים אלה הוא האמונה שלכרובים צורת גוף אדם. על פי 'סוד ידיעת המציאות', ניתן ללמוד זאת מתוך היסוד הראשון מן השלושה שמהם הכרובים מורכבים לשיטתו – יסוד האש, כאשר היא מתפרשת מתוך צורת הרבים 'אישות'. על כך סמך בעל 'סוד ידיעת המציאות' את תיאורם האנתרופומורפי של הכרובים (אנתרופומורפיה במובנה המילולי ביותר במקרה זה) כ'צורת גופנים'. לנוכח קיומה של מסורת כזו בפרובנס-לנגדוק, מסורת שקישרה בין אש לדמות גוף אנושי על סמך צורת הרבים של המילה 'אש', אני סבורה שלא מן הנמנע שמחבר 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור אכן הכיר רעיון זה, ושציין אותו

ואומר כי איני מסכימה עם מסקנת בר־אשר שיש בדוגמה זו מדברי עזרא 'כדי לסכל' את תיאורו של תשבי שלפיו עזרא הכיר את 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור והסתמך עליו, אלא דווקא להפך.<sup>95</sup>

הדוגמה השנייה מדברי עזרא שדן בה בר־אשר, ושאבקש לבחון, היא כמה משפטים המופיעים באופן כמעט זהה ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור וב'פירוש שיר השירים' של עזרא והיא מחזירה אותי לדיון לעיל ב'צפייתן' בפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור ואצל עזריאל.<sup>96</sup> וזו לשון הפסקה מ'פירוש שיר השירים' של עזרא:

'אני לדודי ודודי לי הרועה בשושנים' (שה"ש ו 3) – ר"ל [רוצה לומר]: אני מקבל מן דודי, 'דודי לי הרועה בשושנים' – מהחכמה העליונה יאמר. כי כל סבה וסבה מתעלת וצופה מסיבה עליונה ממנה: מדה שואבת ממדה, חצובה מחקוקה, וחקוקה מן הרשומה, והרשומה מן הנעלמת. הכל זה בתוך זה, וזה בתוך זה, והכל קשור זה בזה, וזה עם זה.<sup>97</sup>

וזו לשון הפסקה מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, שכבר דנתי בה לעיל בקשר לעזריאל:

'צפייתן' – הצפייה היא התבוננות דבר מתוך דבר. כעניין שנ' [אמר]: 'ואצפה לראות' (חב' ב 1), מה שהיה הדיבור נראה אליו. והצפי' [יה] היא שכל סבה וסבה מתקבלת ומתעלה

באחד מכתביו שלא הגיעו לידינו או בעל פה. לאור היקף המידע שבידינו אמנע מלעסוק בניחושים באשר למקור הדברים, היינו אם יצחק סגי נהור היה המקור או 'סוד ידיעת המציאות' או קשת שלמה של אפשרויות אחרות. החשוב הוא שכותבים נוספים שפעלו במקביל ובסמיכות ליצחק סגי נהור הכירו רעיון זה וציינוהו בכתיבתם, ולכן אף שאין כאן ודאות, ניתן בשלב זה לכלכל את זיהויו של 'רבינו החסיד' שבדברי עזרא עם יצחק סגי נהור. מעניין לראות כי זיהויו של אישות או אישים (בשתי הצורות אלה מילים שנגזרות מ'אש') עם גופנים מבוסס על שתי משמעויות שונות של 'גופנים': ב'סוד ידיעת המציאות' הכוונה לצורת הגוף, היינו צורתו של 'איש', ואילו במובאה שאצל עזרא מפי 'רבינו החסיד', 'דברים גופניים' מכוון לחומריות, המנוגדת לרוח ורוחניות. לדעתי הבדל זה יכול לחזק את הסיפר שהצעתי לעיל: זיהוי בין אישות או אישים לבין גופנים היה מוכר במקורות פרובנסליים או בשיח על פה בין אנשים שדנו בספירות בפרובנס בשליש הראשון של המאה, ולכן הוא מופיע ב'סוד ידיעת המציאות', ואני משערת שאולי הופיע גם במקור אבוד של מחבר 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. כאמור 'סוד ידיעת המציאות' תיאר את הכרובים ולכן הדגיש את הממד האנתרופומורפי שב'דברים גופניים'. על כל פנים בשלב זה לא נוכל לקבוע אם זו הייתה גם כוונתו המקורית של 'רבינו החסיד' שממנו שאל עזרא, ואם הכיוון שלפיו גופניים מנוגד לרוחניים היה חידוש של עזרא, שהסיט את המשמעות המקורית של הדברים.

95 בר־אשר, דמיון ומציאות (לעיל הערה 1), עמ' 356. איני מתייחסת בשלב זה לשאלת הזיקה שבין 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור ובין עזרא, ואני מקווה לדון בה במקום אחר. השאלה הנדונה כאן היא אם עזרא הכיר את 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ולא מעבר לכך, וזאת על מנת לקבוע את קדמותו של הפירוש.

96 שם, עמ' 357–359.

97 עזרא, פירוש שיר השירים (לעיל הערה 26), עמ' תקד. על פי הנוסח מתוקן שהביא בר־אשר במאמרו (שם), עמ' 359, הערה 384.

וצופה מסיבה העליונה ממנה. כי מידה שואבת ממדה חצובה, וחצובה מחקוקה, וחקוקה מן הרשומה, והרשומה מן הנעלמת; הכל זה בתוך זה, וזה מתוך זה, והכל קשור – זה בזה ועם זה. והיאך הם מקבלין? דרך קבלתן דבר דק, הויה דקה. 'כמראה' – התבוננות שאין בו ממש. והמראה היא זוהר דקות וזכות השגת המתקבל. ועל זה נאמ' [ר] 'וקרא זה אל זה ואמר' (יש' 3) כמו התרגום 'ומקבלין דין מדין'.<sup>98</sup>

כל מילה התפרשה כאן ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור בכמה משפטים – המשפט הראשון הוא קצר וראשוני, ולאחריו באים פירוט והרחבה. במאמרו הציע בר-אשר לראות במבנה זה עקבות לאריגתם יחד של שני פירושים שונים וחלופיים למילות 'ספר יצירה' המתפרשות כאן, 'צפייתן' ו'כמראה'. אשר ל'צפייתן', לדעתו יש ניגוד בין המשפט הראשון, שדן בהתבוננות 'במובן האפיסטמולוגי של הבנת דבר מתוך דבר', לבין המשפט השני, שבו הצפייה היא 'דימוי לזיקה שבין סיבות שונות בשרשרת סיבתית'. לדעתו גם על המילה 'כמראה' נארגו יחדיו שני פירושים חלופיים כאלה, הבאים הפעם בסדר הפוך: הראשון (שהוא המשפט השני בפירוש) 'מציין את כושר ההשגה של ישים המתקבלים זה מזה בשרשרת זו', ואילו השני (בהתאמה, המשפט הראשון בפירוש), מציג את ה'מראה' 'כדגם נחות של התבוננות שאין בו ממש'.<sup>99</sup>

אני מתקשה לקבל הצעה זו של בר-אשר, ואמנה את שיקוליי. ראשית, מבחינת תוכן הדברים אני רואה בקטע הנדון שום סימן לריבוי דעות ובוודאי לא לדעות חלופיות המוציאות זו את זו. כפי שהסברתי לעיל בדיון בעזריאל, מדובר ברעיון ניאופלטוני מוכר המסביר את ההאצלה כתהליך דו-כיווני שבו סיבה נאצלת ('מתקבלת') מזו שמעליה, ומייד מתבוננת מעלה ומשתוקקת לשוב אל מקורה ('ומתעלה וצופה מסיבה העליונה ממנה'), ובכך גם גורמת להמשך ההאצלה. גם באשר ל'כמראה', אני רואה ניגוד או שוני בין המשפט הראשון לשני ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור. דומה שהניגוד לכאורה שעליו הצביע בר-אשר במקרה זה נובע מאופן הבנתו את הצירוף 'התבוננות שאין בו ממש' כביטוי של נחיתות או גנאי כדבריו. ואולם למיטב הבנתי הכוונה ב'אין בו ממש' כלל אינה לגנאי או לנחיתות של התבוננות זו, אלא להפך. המדובר בתיאור ניאופלטוני של מקור ההוויה כמהות דקה מן הדק, שבשל עליונותה ודקותה קשה עד מאוד להתבונן בה, ומכאן תיאור ההתבוננות ש'אין בו ממש'.<sup>100</sup> נראה כי מה שלכד את

98 שלום, פירוש יצחק סגי נהור (לעיל הערה 8), עמ' 5, שורה 102–107. גם במקרה זה השתמשתי בנוסח המופיע אצל בר-אשר, דמיון ומציאות (שם), עמ' 358.

99 בר-אשר, דמיון ומציאות (שם), עמ' 358–361. וראו לעיל הערות 86–87.

100 בהמשך לדיון לעיל בשאלת היחס בין הערת רמב"ן על הדימוי המתאים לתיאור הנתיבות לבין האמור בעניין זה ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, אעיר כי תיאורו של הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור את ראשית ההוויה ככוון ש'אין בה ממש' ממחיש כי אכן לא היה כל ויכוח בין רמב"ן לבין בעל פירוש זה על תפיסת מהות הנתיבות, וכי אף אחד משני הגוים ניאופלטוניים אלה לא היה מכחיש כי המקור האלוהי הוא דק, קלוש ו'אין בו ממש', ולכן זו גם הדרך היחידה להתבונן בו. דבריו של רמב"ן שם נועדו כאמור רק לדייק

תשומת ליבו הפרשנית של בעל 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור הוא כ"ף הדמיון שבראש המילה 'כמראה', אות המוסיפה לדעתו סייג על סייג באשר לאפשרות ההתבוננות במקור האלוהי: לא זו בלבד שאין להתבונן בדבר עצמו כי אם רק במראהו, כ"ף הדמיון מוסיפה כי אין להתבונן במראה ממש אלא רק 'כמראה'. לאור כל זאת ברור בעיניי כי 'אין בו ממש' אינו סימן לנחיתות אלא לעליונות כה גבוהה שכבר כמעט אינה ממשית.

כך מתברר שאין כל ניגוד בין הערה זו על 'אין בו ממש' לבין המשפט שבא לאחר מכן בפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור, ואשר ממשיך לתאר את דקות המראה עצמו ('וזה דקות וזכות') כפי שהוא נגלה ('השגת') למי שנאצל ממנו ומתבונן בו מלמטה, והמכונה גם פה 'המתקבל'. על סמך כל הנאמר לעיל לא השתכנעתי בהצעת בר-אשר שבפסקה זו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור נארגו יחד שתי דעות חלופיות ושונות, ולכן גם אינני מקבלת את הצעתו הנבנית על כך, שיש לזהות את אחת מהן עם האמור בפירושו של עזרא, שהוא לדעת בר-אשר מקורו של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור.

שנית, כאשר מונחים לפנינו שני מקורות המשתמשים בפסקה משותפת בהקשרים שונים, ואנו מבקשים לקבוע באיזה מן המקורות הייתה הורתה הטבעית של הפסקה, ואיזה מהם ייבא אותה ממולדתה ושתלה מחדש באדמה זרה, עלינו לבחון את ההקשר שבו הובאה הפסקה בשני המקרים ולשאול איזה מהם נראה טבעי יותר עבורה. לשם כך אציג את הדברים במקביל:

<p>'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור</p> <p>צפייתן – הצפייה היא התבוננות דבר מתוך דבר. 'אני לדודי ודודי לי הרועה בשושנים' כעניין שנ': 'ואצפה לראות' (חב' ב' 1), מה שהיה (שה"ש ו' 3) – ר"ל: אני מקבל מן דודי, הדיבור נראה אליו.</p> <p>העליונה נראה אליו.</p> <p>ההצפי' היא שכל סבה וסבה מתקבלת ומתעלה</p> <p>וצופה מסיבה העליונה ממנה:</p> <p>כי מידה שואבת ממדה חצובה מחקוקה, וחקוקה מן הרשומה, והרשומה מן הנעלמת;</p> <p>הכל זה בתוך זה, וזה מתוך זה, והכל קשור – זה בזה ועם זה.</p> <p>והיאך הם מקבלין? דרך קבלתן דבר דק, הויה דקה</p>	<p>'פירוש שיר השירים' לעזרא</p> <p>אני לדודי ודודי לי הרועה בשושנים' – מהחכמה העליונה יאמר.</p> <p>כי כל סבה וסבה מתעלת וצופה מסיבה עליונה ממנה:</p> <p>מדה שואבת ממדה, חצובה מחקוקה, וחקוקה מן הרשומה, והרשומה מן הנעלמת;</p> <p>הכל זה בתוך זה, וזה בתוך זה, והכל קשור זה בזה, וזה עם זה</p>
---	--

בדימוי שבחר בעל הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור, על מנת שלא ייצור מראית עין מוטעית של דימוי ניכר וקונקרטי של הנתיבות.



'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור

כמראה – התבוננות שאין בו ממש. והמראה היא

זוהר דקות וזכות השגת המתקבל ועל זה נאמ'

'וקרא זה אל זה ואמר' (יש' ו 3) כמו התרגום

'ומקבלין דין מדין'.

'פירוש שיר השירים' לעזרא

פירושו של עזרא לשיר השירים עוסק באופני העברת השפע האלוהי. בפירוש הפסוק 'אני לדודי ודודי לי הרועה בשושנים' הוא הסביר כי 'אני' מקבל שפע מ'דודי', ו'דודי' מקבל שפע מן החכמה העליונה, המכונה 'שושנים'. 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור עוסק בנושא אחר לחלוטין: בפירוש למילות 'ספר יצירה' 'עשר ספירות בלימה צפייתן כמראה הבזק' נדונה אפשרות הצפייה או ההתבוננות בספירות. הצפייה הנזכרת בפסקה המשותפת לשני המקורות ('כי כל סבה וסבה מתעלת וצופה מסיבה עליונה ממנה' אצל עזרא; ובצורה מלאה יותר ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור: 'והצפי' היא שכל סבה וסבה מתקבלת ומתעלה וצופה מסיבה העליונה ממנה') אינה מתבקשת כלל בהקשר דבריו של עזרא, בעוד שהיא עיקר עבור 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור בדיונו כאן, דיון שכל עניינו הסבר המילה 'צפייתן', שמופיעה ב'ספר יצירה' בלבד. לפיכך מבחינת תוכן הדברים אני מתקשה לראות כיצד ניתן להעדיף את האפשרות שמקור הפסקה ב'פירוש שיר השירים' של עזרא, ששם הופעת הצפייה זרה לתוכן הדברים, ולא ב'פירוש ספר יצירה' ליצחק סגי נהור, שדן בהרחבה ומפורשות בשאלת הצפייה.

מן הממצאים שהצגתי באשר לפרשנות על 'צפייתן' ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור מצטיירת תמונה רחבה של זיקותיהם של המקובלים המוקדמים בגרונה, עזרא ועזריאל, לפירוש זה. מעבר לעצם הראיה לכך ששני מקובלים אלה הכירו את הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור והשתמשו בו, נפלה בחלקנו דוגמה סינופטית נדירה שיכולה ללמד על אופני התקבלותן של התפיסות התיאוסופיות של הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור בגרונה. כדי להבהיר זאת אעתיק כאן שוב את הדברים, בשלושה טורים ובהדגשה של ההקבלות המילוליות. מקבילות המופיעות בהמשך הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור סומנו בסוגריים מרובעים לשם השלמת ההקבלה:

'פירוש ספר יצירה' המיוחס  
ליצחק סגי נהור

'פירוש שיר השירים' לעזרא  
'אני לדודי ודודי לי הרועה  
בשושנים' (שה"ש ו 3) –  
ר"ל: אני מקבל מן דודי,  
'ודודי לי הרועה בשושנים' –  
מהחכמה העליונה יאמר

'פירוש ספר יצירה' לעזריאל

'צפייתן' – הצפייה היא

התבוננות דבר מתוך דבר.  
כעניין שנ': 'ואצפה לראות'  
(חב' ב 1), מה שהיה הדיבור  
נראה אליו.

['כמראה' – התבוננות שאין בו  
ממש. והמראה היא זוהר דקות  
וזכות השגת המתקבל]

[וכל תכלית יש לה קץ, כעניין  
שנ' [אמר]: 'לכל תכלה ראיתי  
קץ רחבה מצותך מאוד' (תה'  
ק"ט 96). אבל 'מצותך', אעפ"י  
שתחילתה יש לה תכלה,  
מתרחבת היא והולכת עד  
אין סוף. ואם לכל דבר שהוא  
כלה יש לו 'קץ', 'מצותך' –  
תכלית ההשגה אין אדם יכול  
להשיגה.]<sup>101</sup>

'צפייתן': הצפייה שאדם צופה  
בהן.

'כמראה הבזק': 'מראה' לא  
נאמר אלא 'כמראה' (יח' א 14,  
26). וכן 'וארא כעין' (שם 27)  
שאינו אלא דמיון לקרב הדבר  
לדעת החוקר. 'הבזק' (בראשית  
רבה נ, א) כזה שהוא בוזק גפת  
בכירה.

'ותכליתן': מה שנכלל בהן.  
'הבזק': כזה שהוא אין קץ  
לתכליתן.

'קץ': כל דבר קצוב שיש לו  
מדה נאמר בו 'קץ', וכל דבר  
שאינו לו מדה נאמר בו 'סוף'.

<p>'פירוש ספר יצירה' לעזריאל          'דברו בהן ברצוא ושוב':          המוטבע <u>מתעלה בצפייתו</u>          להסתכל במורגש, והמורגש          במושכל, והמושכל בנעלם.          ובכל אחד מהן הקו האמצעי          קרוי 'דברו', שהוא אמצעי          בהם, והוא <u>מתעלה</u> לקבל משך          הרצון במהירות יתירה ברצוא          ושוב.          'למאמרו': פירוש –          המקבלים מצדק.          כמו כן, 'כסופה ירדופו ולפני          כסאו הם משתחווים': הרצון          [או: החיצון] אל הפנים.</p>	<p>'פירוש שיר השירים' לעזרא          כי כל סבה וסבה <u>מתעלת</u>  <u>וצופה</u> מסיבה עליונה          ממנה: מדה שואבת ממדה,          חצובה מחקוקה, וחקוקה          מן הרשומה, והרשומה מן          הנעלמת. הכל זה בתוך זה,          וזה בתוך זה, והכל קשור זה          בזה, וזה עם זה</p>	<p>'פירוש ספר יצירה' המיוחס          ליצחק סגי נהור          והצפי' היא שכל סבה וסבה          מתקבלת ו<u>מתעלה וצופה</u>          מסיבה העליונה ממנה. כי          מידה שואבת ממדה חצובה,          וחצובה מחקוקה, וחקוקה          מן הרשומה, והרשומה מן          הנעלמת; הכל זה בתוך זה,          וזה מתוך זה, והכל קשור –          זה בזה ועם זה.          והיאך הם מקבלין? דרך          קבלתן דבר דק, הויה דקה.          'כמראה' – התבוננות שאין          בו ממש. והמראה היא          זוהר דקות וזכות השגת          המתקבל. ועל זה נאמ'          'יקרא זה אל זה ואמר' (יש'          ו 3) כמו התרגום 'ומקבלין          דין מדין'</p>
---	---	--

בדוגמה שלפנינו בולט כי בעוד שעזרא רק ציטט קטע מהפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור ושיבץ אותו בפירושו לשיר השירים במקום שיש בו חפיפה נושאת בין הפירושים, שימושו של עזריאל במקור זה היה רחב יריעה, חופשי ומקורי בהרבה, הן מבחינת היקף החומר שבו השתמש, הלקוח מחלקים שונים של הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור, והן מבחינת פיתוחם של הדברים לכיוונים חדשים שהתאימו לתפיסתו שלו. כאמור ניכר כי הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור היה המקור הן לדברי עזרא – שלא הייתה שום הצדקה אחרת לכלול בהם את מוטיב הצפייה – והן לדברי עזריאל, שחסרים את הבריח המוטיבי של הקטע שנמצא בתרגום הארמי לישעיה, ושדברי הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור פותחו בהם באופן בולט כך שיתאימו לתפיסותיו התיאוסופיות של עזריאל ולמונחים שנקט. לאור זאת מתחוור מקומו המרכזי של הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור בגיבוש פירושו של עזריאל; מידת התעמקותו של עזריאל בטקסט המיוחס ליצחק סגי נהור – שעלתה בבירור על זו של עזרא – הייתה שקולה למידת החירות שנהג בפירושו. לסיכום, הראיות שהצגתי כאן ובראשן המבט הסינופטי מלמדים כי אכן יש בסיס לטענה

שהפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור היה ידוע למקובלי גרונה, ושהם הושפעו ממנו בכתביהם, איש איש על פי דרכו.

#### 4. יעקב בן ששת

הכותב בן גרונה האחרון שאעסוק בו אשר התייחס ל'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה הוא יעקב בן ששת.<sup>102</sup> דוגמה זו מובאת אחרונה בשל חשיבותה המיוחדת לענייני, מפני שבן ששת ציין את שמו המלא של יצחק סגי נהור. הראיתי לעיל על בסיס דברי רמב"ן, עזריאל ועזרא ש'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור היה בנמצא בגרונה, כפי הנראה בשנות חיי יצחק סגי נהור או ממש לאחר מותו, והיה מוכר בשנים אלה למקובלים שהשתמשו בו והתייחסו אליו. מדברי בן ששת שיובאו כעת אוכל להוסיף ולדייק כי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור אכן יוחס ליצחק סגי נהור בשלב מוקדם זה, ובדוגמה שלפנינו – תוך זיהוי בין שמו של יצחק סגי נהור לבין כינוי החסיד. זו לשונו של בן ששת בחיבורו 'משיב דברים נכוחים': 'ומלת פלא הפוך אותה ותקרא אל"ף וראה כי האל"ף ידו האחת גבוה על כן אמ' [ר] הכת' [וב] 'רום ידהו נשא' (חב' ג 10). ואמ' [ר] החסיד ר' יצחק ז"ל בן הרב הגדול ר' אברהם זצ"ל כי רוֹם בחולם יותר מרוֹם בשורק'.<sup>103</sup> המקור לדברים אלה הוא ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור: 'רום כמו קדש ורום יותר מרום',<sup>104</sup> נוסח החזור בהבדלים קלים בלבד בענפי הנוסח השונים של כתבי היד. כוונת הדברים להבחנה בין שתי דרגות אלוהיות, שביניהן מדרג הייררכי – רוֹם בחולם, הגבוהה יותר (בדומה לניקוד של 'קדש', אני משערת כי הדברים כווננו לפסוק 'שָׂאוּ יְדָכֶם קֹדֶשׁ' [תה' קלד 2]), ורום בשורק, המייצגת דרגת ביניים ספירתית – הבחנה המשתקפת גם ממיקום סימני הניקוד באותיות. בן ששת נדרש להבחנה זו מתוך 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור בדיונו בזרועה הארוכה של האות אל"ף, הפרושה כלפי מעלה. הוא ציין כי צורה זו באה לידי ביטוי בפסוק 'רום ידיהו נשא' (חב' ג 10), ובתוך כך הביא את דבריו של יצחק סגי נהור שהיו מוכרים לו, והזכיר אותו הן בשמו המלא הן בכינוי חסיד, והדברים אכן מופיעים ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שלפנינו.

במקרה זה לא רק הזהות בתוכן מובהקת עד מאוד, אלא גם הדמיון בניסוח מובהק. דמיון זה בולט כאן דווקא מפני שנוסח המובאה אינו זהה לחלוטין לנוסח 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, זאת מאחר שנשמר אצל בן ששת המבנה 'רום יתַר מרוֹם', הנמצא גם במקורו

102 בן ששת חיבר את 'שער השמים' בשנת 1243 או בשנת 1246, והערכה היא ששני חיבוריו האחרים, ובהם 'משיב דברים נכוחים', קדמו לו, אף כי קיימת אפשרות שנכתבו מעט אחריו. ראו: נ' גבאי, 'ספר שער השמים לר' יעקב בן ששת גירונדי', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, 1989, עמ' 48–49.

103 יעקב בן ששת, ספר משיב דברים נכוחים, מהדורת י"א וידה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 164, שורות 30–32.

104 שלום, פירוש יצחק סגי נהור (לעיל הערה 8), עמ' 7, שורה 151.

ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור.<sup>105</sup> כמו כן במקרה זה אין מקום לתהות אם מקור הדברים ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור או אצל בן ששת, מאחר שבן ששת כתב במפורש כי הוא לקח את דבריו מיצחק סגי נהור. אומנם תמיד ניתן לשער כי הדברים נודעו לו לא מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור אלא אולי בעל פה או מחיבור אחר של יצחק סגי נהור שאינו ידוע לנו. ובכל זאת הראיה החזקה ביותר לכך שהמסורת על אודות 'רום יותר מרום' מקורה ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור כפי שהוא לפנינו, היא שאכן הדברים מופיעים בחיבור זה, שלכל אורך המאמר ביקשתי להראות כי אין כל סיבה לחשוב שהוא איננו משל יצחק סגי נהור.

\*

בסעיף זה הראיתי כי 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור היה בידי מקובלי גרונה – יעקב בן ששת, עזרא, עזריאל ורמב"ן, וכי הם הכירו אותו היטב והשתמשו בו, כל אחד על פי דרכו. בן ששת אף ציין במפורש כי הדברים שהביא מקורם אצל יצחק סגי נהור. באשר לכל אחד מהקטעים שנדונו הראיתי כי מקור הדברים ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור, ולא במקורות הגרונים כטענת בר-אשר. המסקנה הכוללת היא שהפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור היה בנמצא במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה, כבר בערוב ימיו של יצחק סגי נהור. בשנים אלה ובסמיכות להן הוא היה ידוע היטב למקובלים המוקדמים שפעלו בגרונה ובעקבותיהם גם לרמב"ן, והם הטמיעו ועיבדו תכנים ומובאות מתוכו בחיבוריהם, ובהם פירושיהם ל'ספר יצירה'.

105 התייחסות זו של בן ששת ליצחק סגי נהור צוינה במבוא למהדורת וידה (לעיל הערה 103), עמ' 14 – לצד שאר התייחסויותיו ליצחק סגי נהור בחיבור 'משיב דברים נכוחים' – אולם לא נדונה במאמרו של בר-אשר. בר-אשר דן בפירוט בהתבטאות אחרת של בן ששת, בפרק ג בספרו 'האמונה והבטחון', באשר ל'פירוש ספר יצירה' שבן ששת ייחס ליצחק סגי נהור. ראו: בר-אשר, דמיון ומציאות (לעיל הערה 1), עמ' 100. על סמך התבטאות זו ביקש בר-אשר לחזק את טענתו שבן ששת, כשאר המקובלים, לא ייחס ליצחק סגי נהור את 'פירוש ספר יצירה' המיוחס לו. בספר 'האמונה והבטחון' פירש בן ששת את הביטוי שב'ספר יצירה' 'עשר ולא תשע' כקיצוץ בנטיעות שעלול להתרחש בין כל אחת ואחת מדרגות הספירות, ולבסוף העיר כי יצחק סגי נהור פירש ביטוי זה באופן אחר. אכן ב'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור התפרש ביטוי זה על עניין אחר – על התיאור הייחודי של החכמה כנמצאת בכל אחת משתי חמישיות הספירות המתוארות שם, והוא לא נקשר שם כלל לסוגיית הקיצוץ בנטיעות. לכן למיטב הבנתי דווקא נראה נוח מאוד לכלכל את אמירתו של בן ששת עם 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור כפי שהוא מוכר לנו. דעתו של בר-אשר בסוגיה זו הייתה שונה, והוא המשיך ופיתח כיוון זה. ראו: שם, עמ' 101–104. אך כל הדוגמאות שהביא לביסוס דרכו חסרות התייחסות לעיקר שבטקסט של בן ששת, היינו הביטוי 'עשר ולא תשע' מ'ספר יצירה', כפי שכתב בן ששת באופן מפורש: 'והחסיד ר' יצחק פי' / ולא ט' בענין אחר' (כתבי רמב"ן, מהדורת שעועל [לעיל הערה 88], עמ' סב) – י' ולא ט', ולא שאר העניינים הנדונים אצל בר-אשר שם.

## סיכום

במאמר זה הראיתי שכל כתבי היד האמינים של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שבידינו, שהמוקדם שבהם משנת 1300, מעידים על ייחוס גורף של הפירוש ליצחק סגי נהור מראשית מסירתו, ושאין שום עדות מהימנה לכך שהפירוש הועתק אי פעם ללא ייחוס ליצחק סגי נהור. לאחר מכן הצגתי ראיות לכך שבתקופה שבה הופקו ההעתקות הראשונות ששרדו, בראשית המאה הארבע עשרה, כבר היה הפירוש ידוע בקרב מקובלים, ומה שחשוב יותר – הוא זכה למעמד ייחודי, שהתבטא בכך שנתחברו עליו פירושים קבליים, לפחות שניים ואולי יותר. יודגש כי כתיבת פירוש על פירוש ל'ספר יצירה' היא תופעה שעד כה לא הייתה מוכרת לנו כלל בקרב מקובלים בתקופה זו, והיא מלמדת על מעמדו הייחודי והסמכותי של הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור בקרב מקובלים, שבזכותו התקיים סביב פירוש זה עצמו שיח פרשני. לאחר מכן הצגתי ראיות לכך שהפירוש היה בנמצא כפי הנראה בשנות חייו האחרונות של יצחק סגי נהור ובוודאי שנים ספורות לאחר פטירתו. ראיות אלה הן השימוש של עזרא מגרונה, שנפטר בסמוך ליצחק סגי נהור, בסוף שנות השלושים של המאה, בפירוש זה; השפעת הפירוש על עזריאל בפירושו שלו ל'ספר יצירה'; התייחסותו הישירה של רמב"ן בפירושו ל'ספר יצירה', המתוארך לשנות הארבעים – החמישים של המאה, אל הפירוש המיוחס ליצחק סגי נהור על מנת לדייק בדבריו ובכוונותיו; התוכן מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור שהביא יעקב בן ששת בחיבורו 'משיב דברים נכוחים', המתוארך לראשית שנות הארבעים של המאה, תוכן שבן ששת ייחס ליצחק סגי נהור בשמו המלא. בכל אלה לא ניכרת כל הסתייגות מ'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור או התנגדות לו אלא להפך. שימוש המושכל של מקובלים מרכזיים אלה בקטעים שונים של 'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור – חלקם שנים ספורות לאחר התאריך המאוחר ביותר האפשרי לכתיבת פירושו ל'ספר יצירה' – מעיד אף הוא על מידת תפוצתו ועל מעמדו בקרב מקובלים. לאור כל זאת איני סבורה כי ניתן לומר ש'פירוש ספר יצירה' המיוחס ליצחק סגי נהור הוא פירוש מאוחר, 'נדח' ובלתי מוערך, ושהמקובלים לא ייחסוהו ליצחק סגי נהור, אלא להפך: הפירוש היה ידוע בקרב מקובלים מרכזיים כבר סמוך לכתיבתו, ואין סיבה לקבוע את חיבורו לתקופה המאוחרת משנות חייו של יצחק סגי נהור. פירוש זה המשיך להיות ידוע למקובלים לאורך המאה השלוש עשרה, והוא הפירוש היחיד ל'ספר יצירה' המוכר לנו מן המאה הזו שזכה לפרשנות של מקובלים אחרים עליו. מכאן שלפירוש נודע מעמד ייחודי בקרב מקובלים בתקופה זו. כמו כן כל מעתיקיו של הפירוש הקפידו לציין את ייחוסו ליצחק סגי נהור, כפי שמופיע בעדי הנוסח המהימנים שבידינו. לפיכך ובהתחשב בכלל הידוע לנו בשלב זה, איני סבורה שיש הצדקה לפקפק בקדמותו של הפירוש, במעמדו בקרב מקובלים במאה השלוש עשרה או במהימנות ייחוסו ליצחק סגי נהור.

ד"ר יהודית וייס, המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת בן גוריון בנגב,

ת.ד. 653, באר שבע 8410501

weissj@bgu.ac.il

## תשובות הרשב"א לחכמי צפון אפריקה

מאת

שמחה עמנואל

החכם הגדול [...] ר' שלמה אדרת [...] הוא האיש אשר יצא טבעו בכל הארצות ושמעו הולך בכל המדינות, השם יתמיד הדרו והודו, ישמרהו ויחייהו.<sup>1</sup>

א. פתיחה

הרשב"א, ר' שלמה בן אברהם אדרת (נפטר בשנת 1310),<sup>2</sup> השיב אלפי תשובות לשואלים מכל רחבי העולם היהודי בזמנו. החכמים ששלחו אליו את שאלותיהם, במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה ובעשור הראשון של המאה הארבע עשרה, ישבו בעשרות קהילות בספרד, וחלקם התגוררו במקומות רחוקים יותר – בצרפת ובפרובנס, בגרמניה ובאוסטריה, באיטליה, באיי הים התיכון ובצפון אפריקה ואפילו בעכו הרחוקה. כל אלו שלחו את שאלותיהם, מקרוב ומרחוק, אל הרשב"א שישב בברצלונה.

\* מחקר זה נתמך על ידי הקרן הלאומית למדע (מס' 854/19), והוא נכתב במסגרת הקתדרה לקודיקולוגיה ופליאוגרפיה על שם לודוויג יסלזון, האוניברסיטה העברית בירושלים.

1 ר' יוסף אלפואל, הקדמה לתרגום פירוש המשנה לרמב"ם, סדר מועד (בתוך: משנה, נפולי רנ"ב).

2 על שנות חייו של הרשב"א ראו: ש' עמנואל, עטרת זקנים: עיון מחודש בתולדותיהם של חכמים, ירושלים תשפ"א, עמ' 142–153. לפי המבואר שם, הרשב"א נולד כנראה בראשית שנות העשרים של המאה השלוש עשרה, עשר שנים ויותר לפני התאריך המקובל במחקר. תשובות הרשב"א מצוטטות במאמר זה על פי מהדורת א' זלניק, ירושלים תשנ"ז–תשס"ה; מלבד תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, שצוטטו על פי הדפוס הראשון, ונציה רע"ט (במהדורת זלניק של התשובות המיוחסות הוסיף המהדיר על פי כתבי יד כותרות לתשובות רבות, אך לא ציין את מקורן, ואף לא ציין שהן נוספו לראשונה במהדורה זו. ראו למשל להלן הערות 79, 80, 105, 126). ההפניות לקבצים הנדפסים של תשובות הרשב"א תבאנה במתכונת זו: ד, כג (שו"ת הרשב"א, חלק רביעי, סימן כג); ח, יז (תשובות הרשב"א החדשות, סימן יז); מ, קצא (התשובות המיוחסות לרמב"ן, סימן קצא). לרשימת הקיצורים של כתבי היד של תשובות הרשב"א שנעשה בהם שימוש תכוף במאמר זה ולמידע בסיסי עליהם ראו להלן נספח ב.

פעילותו הענפה של הרשב"א בכתיבת תשובות לשואלים מארצות רבות כל כך קשורה בוודאי גם למקומו ולזמנו. מלכות אראגון התרחבה מאוד בחייו של הרשב"א, והתפרסה עד מיורקה וסיציליה.<sup>3</sup> חשיבותה של ברצלונה כעיר נמל גדלה מאוד, וספינות סוחר הפליגו ממנה לערים קרובות ורחוקות,<sup>4</sup> שבחלק ניכר מהן התקיימו קהילות יהודיות. התנאים ההיסטוריים, המדיניים והכלכליים הפכו את הרשב"א לנגיש לקהילות רבות, אף כאלו שבארצות רחוקות, והוא נעתר ברצון לשאלות הרבות שזרמו אל שולחנו.

תשובות הרשב"א מלמדות על חשיבתו ההלכתית, והן מקור רב ערך לחקר תולדות ההלכה, ואילו אלפי השאלות שנשלחו אליו טומנות בתוכן מידע רב ומגוון לחקר מצבם הרוחני, הכלכלי והמדיני של השואלים. השאלות שנשלחו אל הרשב"א עשויות אפוא לספק מידע עשיר על קהילות רבות מספור – בעיקר מתוך דברי השואלים, אך לעיתים גם מתוך תשובותיו.

במאמר הנוכחי אתמקד בעיקר בשואלים מארצות צפון אפריקה (בחלוקה המדינית המודרנית: מרוקו ואלג'יריה)<sup>5</sup> ובנושאים שהעסיקו אותם, ופחות במענה שנתן להם הרשב"א. מנקודת מבטו של הרשב"א כפי הנראה לא היה משקל רב למקומם של השואלים – בין שהגיעה השאלה מקהילה סמוכה בקטלוניה ובין שהגיעה מארץ אחרת, הוא עשה ככל יכולתו כדי לברר את ההלכה במקרה הנדון. למשל אחת מתשובותיו נשלחה לקהילה של אחרונה אימצה נוהג גירושין חדש – בעלים שרצו לפגוע בנשותיהם הוסיפו בגט תנאי שהוא יתבטל למפרע אם תינשא האישה אי פעם לאדם ההגון לה. מבחינת הרשב"א לא הייתה חשיבות למקום הקהילה שממנה נשלחה השאלה – בקטלוניה, בצרפת, בצפון אפריקה, בסיציליה או באשכנז. הוא ניתח בתשובתו את הסוגיות ההלכתיות הרלוונטיות לשאלת תנאי בגט ופסק מה שפסק. אך אם רוצים אנו להבין באיזו קהילה ובאיזו ארץ השתרש נוהג פסול זה, עלינו לזהות את מקומם של השואלים<sup>6</sup> – ובוזה עוסק המאמר הנוכחי.<sup>7</sup>

\*

3 Y. T. Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon, 1213–1327*, London 1997, pp. 2–4

4 ראו: M. T. Ferrer, 'Catalan Commerce in the Late Middle Ages', *Catalan Historical Review*, 29–65 (2012), pp. 29–65. על המסחר הימי עם ארצות המגרב – נושא דינוי כאן – ראו: שם, עמ' 36–40; וכן להלן הערה 11. על הסחר הימי עם מזרח הים התיכון ראו גם: י"ט עסיס, 'יהודי ברצלונה בסחר הימי עם המזרח', א' מירסקי, א' גרוסמן ו' קפלן (עורכים), גלות אחר גולה: מחקרים בתולדות עם ישראל מוגשים לפרופסור חיים ביינארט למלאות לו שבעים שנה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 257–283.

5 אינני יודע על תשובות ששלח הרשב"א לתוניסיה, ללוב ולמצרים.

6 ראו להלן סעיף 24 (ד, רנו).

7 למחקרים אחרים מעין אלו על תשובות הרשב"א ראו: ש' עמנואל, 'ממזרח שמש ועד מבוא: תשובות הרשב"א לחכמי עכו', תרביץ, פג (תשע"ה), עמ' 489–465; P. Roth, 'Regional Boundaries and Medieval Halakhah: Rabbinic Responsa from Catalonia to Southern France in the Thirteenth and Fourteenth Centuries', *JQR*, 105 (2015), pp. 72–98. דינו של רוט מוקדש לניתוח מעמיק של



לאורך כל ימי הביניים שלחו יהודי מרוקו ואלג'יריה שאלות לחכמים – חלקם חכמים מקומיים וחלקם חכמים שגרו בריחוק מקום. שאלות אלו מספקות מידע רב על הקהילות המקומיות, על הבעיות שהעסיקו אותן ועל מצבן הרוחני. מאות שנים, עד תום תקופת הגאונים, בשנת 1038, הפנו יהודי צפון אפריקה את שאלותיהם לגאוני בבל.<sup>8</sup> לאחר מכן הם שלחו את שאלותיהם לחכמים שהתגוררו בקרבת מקום – בצפון אפריקה ובאנדלוסיה שבדרום ספרד – כגון 'שאלות ששאלו תלמידי סבתא ואלמריאה מרבינו יצחק אלפאסי ומרבינו האי גאון ומרבינו יוסף הלוי ומרבינו שלמה ומרבינו חננאל, כולם זכרונם לברכה אמן, ותשובותיהם שהשיבו'.<sup>9</sup>

בסוף המאה הארבע עשרה, לאחר גזרות קנ"א (1391), שפגעו אנושות ביהודי ספרד, היגרו לאלג'יריה שני חכמים בולטים – ר' יצחק בן ששת (הריב"ש) ור' שמעון בן צמח דוראן (הרשב"ץ) – וספרי השאלות והתשובות שלהם גדושים במידע רב ערך על שאלות הלכתיות שהתעוררו באותם ימים בצפון אפריקה. לעומת זאת מעטות עד מאוד ידיעותינו על שאלות הלכתיות שהתעוררו בקרב יהודי צפון אפריקה בתקופתו של הרשב"א – במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה ובעשור הראשון של המאה הארבע עשרה. יוסף פרלס, שחקר במאה התשע עשרה את תשובותיו של הרשב"א, ידע לציין שבע תשובות בלבד שהוא השיב לחכמי צפון אפריקה.<sup>10</sup> בדברים שלהלן יתברר כי מניין של תשובות הרשב"א שנשלחו למרוקו ואלג'יריה גדול בהרבה.

צורך תשובות שכתב הרשב"א לפרובנס, אך הוא לא התיימר לרשום את כלל התשובות ששלח הרשב"א לחבל ארץ זה, שמניינן מגיע לעשרות רבות, או לדון בהן.

8 ראו למשל: ד' רוונטל, 'לתולדות רב פלטי גאון ומקומו במסורת ההלכה', שנתון המשפט העברי, יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 603 (סג' למאסה); צ' גרונר, 'רשימת תשובות רב האי גאון', עלי ספר, יג (תשמ"ו), עמ' 82-83, מס' 7 (תלמסאן); מ' פרנקל, 'קווים לדמותה של קהילת יהודי פאס בתקופה הטרום מוויחידית (מאות ח-יא)', תעודה, כט [יד משה: מחקרים בתולדות היהודים בארצות האסלאם מוקדשים לזכרו של משה גיל] (תשע"ח), עמ' 37-54; א' אייזנבך, 'קונטרס תשובות למגורשי פאס מרב שריא גאון ובנו רב האי גאון', צפונות, א, ג (תשמ"ט), עמ' ד-ז (התשובות נשלחו למגורשים מפאס שהגיעו לעיר אשיר שבאלג'יריה; ראו על כך: פרנקל, קווים לדמותה [שם], עמ' 40-41). על זיקתם של יהודי צפון אפריקה לישיבת ארץ-ישראל ראו: מ' בן-ששון, 'בני המגרב וקשריהם לארץ ישראל במאות ט'-י"א', שלם, ה (תשמ"ו), עמ' 31-82.

9 כ"י פריז, הספרייה הלאומית 416, heb., דף 295-110א; ראו: י"מ תא-שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ב: ספרד, ירושלים תשס"ד, עמ' 34. שתי הערים הנזכרות כאן סמוכות למצר גיברלטר: סאוטה (סבתא) נמצאת בצפון אפריקה, ואלמריה – בדרום ספרד.

10 J. Perles, R. Salomo b. Abraham b. Adereth: Sein Leben und seine Schriften nebst handschriftlichen Beilagen, Breslau 1863, p. 11. פרלס מנה שלוש תשובות ששלח הרשב"א לקהילת פאס שבמרוקו (א, אלף קפה; ב, רל; ג, רכח), שלוש ששלח לקונסטנטיין שבאלג'יריה (ב, קלט; ד, צ, רנו) ועוד תשובה אחת ששלח למרוקו, בלי ציון הקהילה הנמענת (מ, קמח). אך התשובה האחרונה נשלחה כנראה למיורקה ולא למרוקו; ראו להלן הערה 75. הירשברג רשם מניין דומה של תשובות, אך כפי רשימתו שונה במקצת מוזה של פרלס. ראו: H. Z. (J. W.) Hirschberg, A History of the Jews in North Africa, I, Leiden 1974, p. 368 (דיונו הקצר של הירשברג נמצא רק במהדורה השנייה, האנגלית, של ספרו; למהדורה הראשונה בעברית ראו להלן הערה 82).

\*

צפון אפריקה רחוקה מאוד מברצלונה, וקיום קשרים עם הרשב"א דרש מאמץ רב מהשוואלים ומן המשיב כאחד. עם זאת שני גורמים בעלי משקל יכלו לסייע ליצירת הקשרים הללו ולביסוסם. האחד, ההתפתחות הרבה של המסחר בין קטלוניה לצפון אפריקה במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה, בדיוק בזמנו של הרשב"א.<sup>11</sup> סוחרים רבים שיצאו מנמל ברצלונה – ומערים סמוכות – פקדו את ערי צפון אפריקה, אלו שסמוכות לחוף הים התיכון ואף ערים רחוקות יותר. מקצת הסוחרים הללו היו יהודים, והם בוודאי סיפרו בקהילות שבצפון אפריקה על תהילתו של הרשב"א. מעתה ידעו יהודי צפון אפריקה היכן יוכלו למצוא תשובה על שאלותיהם בהלכה ובאגדה,<sup>12</sup> והסוחרים שעשו את דרכם תדיר מברצלונה לצפון אפריקה ובחזרה יכלו לשמש דוורים למשלוח השאלות והתשובות.

דוגמה לקשרים ההדוקים בין הקהילות בספרד ובצפון אפריקה ולקלות התנועה ממקום למקום ניתן למצוא ב'תיקון הגט להרשב"א', שנעתק באחד מכתבי היד של תשובות הרשב"א.<sup>13</sup> וזה טופס הגט שנכלל בחיבור קצר זה:

בשני בשבת בששה ימים לירח סיון שנת כך וכך לבריאת עולם שאנו מניין בו במתא פלו' דיתבא על נהר פלו', איך אנא יצחק שנוולדתי במתא פלו' ודריתי בברצלונה דעל כיה ימא מותבהא, ועכשו אני דר במתא פאס דיתבא על נהר פלו', בר פלו' דהוה מתקרי ממון דפאס שהיה דר בברצילונה דיתבא על כיה ימא [...] ופטריית ושבקית ותרוכית יתיכי ליכי, אנת ריאנינה דתודילה, ואנת דרה עכשו במתא ברצלונה דיתבא על כיה ימא, בת ר' יעקב דטודילה [...] <sup>14</sup>

לפנינו אדם שמוצאו בברצלונה, אך התגורר בפאס (ואילו אביו מכונה 'ממון דפאס' והתגורר בברצלונה!), ושגירש את אשתו, שמוצאה כנראה בטודלה (Tudela), כ-370 ק"מ מצפון-מערב לברצלונה) אך התגוררה בברצלונה.<sup>15</sup>

גורם שני שסייע בפיתוח הקשרים היא שכבה דקה של יהודים משכילים וסוחרים ששימשו

11 D. Abulafia, 'Catalan Merchants and the Western Mediterranean, 1236–1300: Studies in the Notarial Acts of Barcelona and Sicily', *Viator*, 16 (1985), pp. 209–226. ראו גם לעיל הערה 4; וכן: י"ט עסיס, 'דיפלומאטים יהודים מאראגוניה בארצות האסלאם (1213–1327)', ספונות, סדרה חדשה, ג [יח] (תשמ"ה), עמ' 13–14.

12 על שאלות באגדה ובפרשנות המקרא ראו להלן ליד הערה 55.  
13 הבתים, כ"א, חלק ב, בית ג, סימנים מ-מא, דף 22א-ב; כ"ג, דף 240ב-241א (נדפס מכ"ג בתוך: חידושי הרשב"א מסכת גיטין, מהדורת י' סקלר, ירושלים תשמ"ו, עמ' תתנה-תתסד).

14 בכ"א: 'אנת ריאנינה דטורודילה [...] בת ר' יעקב דטורודילה'.

15 על אנשים נוספים באראגון ששמו מעיד על מוצאם בצפון אפריקה ראו: עסיס, דיפלומטים (לעיל הערה 11), עמ' 13, הערה 15.

מעין שגרירים נודדים של מלכי אראגון, ושיצאו במצוותם למסעות בערים בצפון אפריקה.<sup>16</sup> להלן יתברר כי שגרירים נודדים אלו מעורבים היו בחליפת השאלות והתשובות של הקהילות עם הרשב"א.<sup>17</sup>

## ב. בעיות מתודולוגיות

תשובותיו של הרשב"א טרם זכו למהדורה מתוקנת,<sup>18</sup> אף – ואולי: מפני – שהן השתמרו בכתבי יד רבים, שמניינם הכולל מגיע לעשרות. רוב התשובות מונחות היום בפני הלומדים כמות שנדפסו לפני מאות שנים, עם שיבושים קטנים וגם גדולים,<sup>19</sup> ולעיתים חסרות בהן פסקאות ארוכות. שלוש בעיות מקשות לזהות את השואלים מאת הרשב"א בקבצים הנדפסים של התשובות.

א. השאלות שנשלחו לרשב"א הכילו בוודאי מידע על זהותם של השואלים ועל מקומם, אך מעטות עד מאוד השאלות שהגיעו לידינו בצורתן המקורית, ובדרך כלל אין בידינו אלא תמצית השאלה כפי שניסח אותה הרשב"א בפתח תשובתו. לעיתים קיצר מאוד הרשב"א את השאלה, וסיכם אותה במשפט או שניים, ולעיתים הביא את סיפור המעשה באריכות. בין כך ובין כך, חלק ניכר מהמידע שהיה בשאלות לא הגיע לידינו.

דוגמה לדרכו של הרשב"א בקיצור לשון השואלים ניתן למצוא בספר 'מנחת קנאות', שנאספו בו איגרות שהחליפו הרשב"א ובני דורו, בעיקר בעניין המחלוקת על לימוד הפילוסופיה.<sup>20</sup> בפרק כד של ספר זה מובאת איגרת ארוכה ששלח ר' אבא מרי לרשב"א, והיא כוללת דברי פתיחה מחורזים, צרור שאלות ארוכות ומפורטות בנושאים הלכתיים שונים ולבסוף דברי חתימה של השואל. בפרק כו בספר מובאות תשובותיו של הרשב"א על שאלות אלו – הוא תמצת

16 ראו: עסיס, דיפלומטים (שם), עמ' 11–34; וכן: י' בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית,<sup>2</sup> תל אביב תשי"ט, עמ' 491–492, הערה 49; הירשברג, היסטוריה (לעיל הערה 10), עמ' 376–377; מ' וינשטיין, 'הרציפות ההיסטורית של הקהילות היהודיות באלג'יריה', ח"ו הירשברג וא' בשן (עורכים), ממזרח וממערב: קובץ מחקרים בתולדות היהודים במזרח ובמגרב, א, רמת גן תשל"ד, עמ' 38–39; L. Shneidman, *The Rise of the Aragonese-Catalan Empire, 1200–1350*, II, New York 1970, p. 475; D. Corcos, *Studies in the History of the Jews of Morocco*, Jerusalem 1976, pp. 33–34

17 ראו להלן ליד הערה 73.

18 כ־200 תשובות יצאו לאור במהדורה מתוקנת על ידי דימיטרובסקי, שטרח עשרות שנים על הכנת מהדורה מלאה של כל תשובות הרשב"א, אך נפטר בטרם השלים את מלאכתו. ראו: תשובות הרשב"א, א–ב, מהדורת ח"ו דימיטרובסקי, ירושלים תש"ן–תשע"ב (כרך א: תשובות השייכות למקרא, מדרש ודעות; כרך ב: תשובות השייכות למסכת ברכות וסדר זרעים). כרכים נוספים בסדרה זו, ששמו של דימיטרובסקי מתנוסס עליהם, מבוססים במידה זו או אחרת על פועלו, אך הם לא יצאו מתחת ידו. ראו: עמנואל, ממזרח שמש (לעיל הערה 7), עמ' 474, הערה 43.

19 ראו למשל להלן ליד הערה 64 והערות 103, 147.

20 נדפס בתוך: תשובות הרשב"א (לעיל הערה 18), א, עמ' רכג–תתפג.

בשורות אחדות את שאלותיו של ר' אבא מרי וענה עליהן אחת לאחת.<sup>21</sup> בקובצי התשובות של הרשב"א נעלמו לחלוטין שאלותיו המפורטות של ר' אבא מרי, ונותרו רק התשובות, ובראשן תמצית השאלות (א, תכד–תכז) – כמות שהובאו בפרק כו של ספר 'מנחת קנאות'. המעיין בשו"ת הרשב"א – לפחות אלו שבדפוס – אף איננו יודע את זהותו של השואל ואת מקומו.<sup>22</sup> עם זאת הרשב"א נהג לרשום בקיצור רב בתשובות רבות את זהותם של השואלים.<sup>23</sup> לעיתים קרובות הוא רשם רק את עירו של השואל (או השואלים), כגון 'טוליטולה' (היא טולדו) (א, תצב); ולעיתים רשם רק את ארצו של השואל, כגון 'לאשכנז' (ג, קנא). במקרים אחרים ציין הרשב"א גם את שמו של השואל, כגון 'פרפייאן, לר' מנחם' (ג, יא).<sup>24</sup> אך לעיתים שיבשו המעתיקים את שם העיר ובעיקר שמות ערים שהיו מפורסמות וידועות פחות, או 'תיקנו' שם עיר שלא הייתה ידועה להם וכתבו במקומה עיר מפורסמת יותר בעלת שם דומה. הרשב"א נשאל כאמור מארצות שונות, וגם זה מקשה לזהות שם עיר שהשתבש. למשל אם כתב הרשב"א תשובה 'לבית דין שברוג'אה', האם עלינו לחפש עיר בעלת שם דומה בקטלוגיה, או שמא באזורים מרוחקים יותר – בספרד, בסיציליה, באשכנז או בארצות אחרות?<sup>25</sup>

חוקרים כבר ניסו לזהות את מקומם של השואלים מאת הרשב"א, ואזכיר כאן שלושה. הראשון, יום טוב ליפמן צונץ, הקדיש מאמר חלוצי מקיף לזיהוי מקומות בספרד הנזכרים בספריהם של חכמי ימי הביניים (ולאו דווקא בתשובות הרשב"א).<sup>26</sup> אדולף נויבאוואר כתב גם הוא מחקר מקיף בנושא זה, אך מחקרו, שנכתב בסוף המאה התשע עשרה, נותר גנוז בכתב יד מאה שנים ויותר, עד שמצאו שמעון שוורצפוקס גנוז בארכיון והביאו לדפוס.<sup>27</sup> במקביל לשני מחקרים אלו, שאינם ממוקדים בתשובות הרשב"א, עמלו פרלס ואחרים לזהות את מקומם של

21 שם, עמ' שלג–שלט, שמת–שנה.

22 ארבעת הסימנים שבדפוס נמצאים ברצף אחד גם בכ"ק 500 (סימנים תתעה–תתעה, דף 217א–ב) ובכ"ק 499 (קובץ ב, סימן תז, דף 266א–ד), ונוספה בהם כותרת, שנשמטה בדפוס: 'מונטפלייר' (כך ותו לא [כלומר מונפליה], ללא הזכרת שם השואל). בכתבי יד אחרים, שהתשובות מסודרות בהם על פי נושאייהן, פוזרו התשובות למקומות שונים, ולא נשמר הרצף המקורי שלהן. על השמטת כותרות בקבצים הנדפסים ועל אי שמירת סדר התשובות המקורי בחלק מכתבי היד ראו להלן עמ' 661–662, סעיפים ב–ג.

23 לעיתים נדירות נראה שהרשב"א העלים במכוון את מקומם של השואלים. ראו למשל: 'שאלת, ראובן ממלכות בבל הלוח מעות לשמעון, ושמעון זה יש לו נכסים בבבל ובגליל, והיה שלום באותו הזמן בין בבל וגליל. אחר כן היה חירום בין שתי מלכויות אלו, ויהודה קנה משמעון הנכסים שהיו לו בבבל' (ב, רפט); ובנוסף משובש: 'שאלה ממלכות בבל. ראו' הלוח מעות' [הבתים, כ"א, ב, בית כ, סימן מד, דף 214ב].

24 הוא ר' מנחם המאירי, מהעיר פרפיניאן. 25 ראו להלן ליד הערה 99; וכהנה רבות.

26 L. Zunz, 'Über die in den hebräisch-jüdischen Schriften vorkommenden hispanischen Ornamente', *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, 1 (1823), pp. 114–176

27 S. Schwarzfuchs, 'La Hispania Judaica d'Adolphe Neubauer', A. Mirsky, A. Grossman and Y. Kaplan (eds.), *Exile and Diaspora: Studies in the History of the Jewish People Presented to Professor Haim Beinart*, Jerusalem 1991, pp. 245–263  
 רב על קהילות ספרד. ראו: ב"צ דינור, ישראל בגולה<sup>2</sup>, א, ספר ראשון, תל אביב וירושלים תשי"ט–תשל"ג, עמ' 301–309, 340–341, הערות 64–76; ב, ספר שני, עמ' 45–67, 172–180, הערות 50–104.

השואלים בתשובות הרשב"א דווקא.<sup>28</sup> מחקרים אלו חשובים ומועילים, אך חסרונם בצידי: לא נעשה בהם שימוש בכתבי היד של תשובות הרשב"א, אלא הם נסמכו על הנוסח הנדפס. השתמרו לנו כתבי יד רבים של תשובות הרשב"א, חלקם קדומים ומשובחים, והנוסח המובא בהם – של השאלות והתשובות בכללן ושל הפרטים ההיסטוריים הטמונים בהן – מדויק הרבה יותר מזה שבקבצים הנדפסים. אביא שלוש דוגמאות לדבר.

1. כתב הרשב"א: 'נרבונה. שאלתם, יהודי אחד חטא, והסכימה דעת הקהל ומנו להם ברורים לעונשו [...] והסכימו הברורים ונדרוהו לזמן [...] עוד אמרתם שכבר התרתם נדויו, אלא ששיירתם בהיתר אם אסכים אני בהיתר' (ג, שד). העיר נרבונה רחוקה כ-250 ק"מ מברצלונה, עירו של הרשב"א, וחכמי נרבונה היו בקשרים טובים עם הרשב"א, ומפעם לפעם הריצו אליו שאלות. אך נרבונה וברצלונה מייצגות שתי תרבויות נפרדות – זו פרובנסלית וזו קטלאנית. האם ניתן להסיק מהשאלה שלפנינו כי קהילת נרבונה ראתה עצמה מחויבת לכל אמירה של הרשב"א וביקשה לקבל ממנו אישור לכל מהלך שיעשה בה?<sup>29</sup> עיון בכתבי היד הטובים של תשובות הרשב"א מלמד כי טעות קלה נפלה בכותרת, וכי הוא שלח תשובה זו לטרגונה ולא לנרבונה<sup>30</sup> – והסופר החליף טי"ת בנו"ן וגימ"ל בבי"ת. טרגונה (Tarragona) שבקטלוניה שוכנת כ-90 ק"מ מדרום-מערב לברצלונה, וקהילה זו היא שכפפה עצמה לדעתו של הרשב"א.

2. הרשב"א נשאל על 'מנהג אליסאנה עירנו' בחתימת העדים על שטרות, ועיר זו נזכרת ארבע פעמים נוספות בשאלה זו (ב, קיא).<sup>31</sup> היו שהבינו כי הכוונה לעיר לוסנה (Lucena), שהייתה מהערים החשובות ביותר באנדלוסיה,<sup>32</sup> ורחוקה כ-850 ק"מ מברצלונה.<sup>33</sup>

28 פרלס, הרשב"א (לעיל הערה 10), עמ' 9–12, 65–67, הערות 30–47. שטיינשניידר הוסיף על דבריו של פרלס, בשולי מאמר ביקורת שכתב שז"ח הלבשרטם על הספר; ראו: 6 *Hebraeische Bibliographie*, (1863), pp. 11–12, n. 8

29 על תשובה זו ראו גם: Sh. Pick, 'Medieval Provençal Jewish Self-Government', *Trumah*, 15 (2005), p. 115 (בפרויקט השו"ת נשמטה הכותרת שבראש הסימן, ולכן סבר פיק שתשובה זו היא המשך לתשובה שבדפוס, ג, שב, שנשלחה לר' מרדכי האזובי היושב בקרקסון).

30 כ"ק 500, סימן תקלו, דף 226ב; כ"ק 499, קובץ ב, סימן תנח, דף 276ג; כ"ל 570, הלכות שבועות, סימן מד, דף 185א; כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 2425, דף 64א.

31 בכ"ק 500 (סימן תכב, דף 119א): 'אליסנא', 'אליסאנא'; בכ"ק 498 (סימן שמה, דף 134ב): 'אליסאנה'; בכ"ל 570 (הלכות ריבית, סימן רא, דף 413ב): 'אוליסנא'; בכ"ל 572 (דיני שטרות, סימן טו, דף 280ג): 'אלינסה'.

32 מקורות יהודיים וערביים יודעים לספר כי בזמנו – מאות שנים קודם לרשב"א – הייתה העיר לוסנה מאוכלסת ביהודים בלבד. ראו למשל: תשובות רב נטרונאי גאון בר הילאי גאון, מהדורת י' ברודי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 279, סימן קנה; דינור, ישראל בגולה (לעיל הערה 27), ב, ספר ראשון, עמ' 311, סעיף ו; ספר שני, עמ' 65, סעיף קיא ועמ' 180, הערה 100.

33 דינור למשל למד מתשובה זו על קיום בית דין בעיר לוסנה, על סופר העיר ועל תקנות שהתקינו בה משום 'עמי הארץ שאינן יודעים לחתום'. ראו: דינור, ישראל בגולה (שם), ב, ספר שני, עמ' 180, הערה 100.

בסיפור השאלה נזכרות שתי ערים נוספות – האחת שעל פי נוסח הדפוס אי אפשר לזהותה: 'ונשא שם אשה בפופא' (וראו על כך להלן), והשנייה: אחד המעורבים בסכסוך הנדון 'נסתלק לב"ד שבתטלה', ושוב: 'עמד העד השני בתטילה בפני ב"ד'.<sup>34</sup> העיר טודלה (Tudela) נמצאת בנוורה שבצפון ספרד, מרחק כ-670 ק"מ מלוסנה, ואין להעלות על הדעת כי הסכסוך שבלוסנה הגיע לדין בפני בית דין שאיננו מפורסם ובמקום רחוק כל כך. נתון זה הביא את יצחק בער למסקנה ש'אליסאנה עירנו' איננה לוסנה שבאנדלוסיה אלא עיר כלשהי בנוורה, בסמוך לטודלה. בער לא הצליח לזהות את העיר המדוברת, אך מצא שהיא נזכרת גם בתעודה מנוורה משנת 1323, שנכתב בה: 'חייא בני אינו פורע מס, שהוא נער והוא הולך לבית המדרש, ויש לו בתים בשכונת ישראל ככאן באליסאנה'.<sup>35</sup> את העיר פופא הציע בער לזהות עם פמפלונא (Pamplona) שבנוורה. אך בכתבי היד הטובים של תשובות הרשב"א נכתב במקום פופא: 'פוניש',<sup>36</sup> והיא כנראה העיר Funes, כ-40 ק"מ מצפון-מערב לטודלה. נמצינו למדים שתשובה זו של הרשב"א לא נשלחה לקהילת לוסנה שבאנדלוסיה אלא לעיר בנוורה שבצפון ספרד, שעדיין לא זוהתה.<sup>37</sup> ועוד נמצינו למדים כי ככל הנראה הרשב"א לא כתב ולו תשובה אחת לקהילות אנדלוסיה.<sup>38</sup>

3. הרשב"א כתב תשובה ארוכה ומפורטת 'לפלכם', במענה על שאלה: 'אמרת שאמרו לכם שמצאו כתוב לרב ר' משה ב"ר מימון ז"ל שחזר בו בארבעה דברים ממה שכתב בחבורו הגדול. ושאלת ממני לבאר לך אם המכתב הראשון עקר או השני, ומאי זה צד' (א, ד-ז). חוקרים נלאו לזהות את העיר פלכם,<sup>39</sup> אך עיון בכתבי יד מעלה כי חל כאן שיבוש קטן, ויש לקרוא: לפלרם.<sup>40</sup>

34 ככ"ל 572: 'שבטודילה', 'בטודילא'.

35 F. Baer, *Die Juden im christlichen Spanien*, I, Berlin 1929, p. 962 n. 2, and p. 1053, n. 2  
לאזכור של העיר בתעודה נוספת, מתחילת המאה הארבע עשרה, ראו: י"ט עסיסור' מגדלינה, יהודי נאבארה בשלהי ימי הביניים, ירושלים תש"ן, עמ' 108, שורה 19, ושם נכתב: 'בשכונת ישראל באוליסאנה'. שתי התעודות נדפסו שוב: Y. T. Assis and J. R. Magdalena *Nom de Deu, Navarra Hebraica*, II, Barcelone 2003, pp. 18, 22

36 בכתבי היד (ראו לעיל הערה 31) עיר זו נזכרת פעמיים: 'ונשא אשה בפוניש'; 'העד השני היה מפוניש' (בדפוס, בשיבוש: היה מפור').

37 ראו עוד: U. Simon, 'Transplanting the Wisdom of Spain to Christian Lands: The Failed Efforts of R. Abraham Ibn Ezra', *Simon Dubnow Institute Yearbook*, 8 (2009), pp. 155–158

38 לפי שעה נראה שהעיר הדרומית ביותר בספרד שחכמיה שלחו שאלות (מועטות) לרשב"א היא מורסיאה, ששוכנת לא הרחק מחופי הים התיכון, כ-550 ק"מ מדרום-מערב לברצלונה; ראו להלן ליד הערה 126.

39 ראו: פלרם, הרשב"א (לעיל הערה 10), עמ' 67, הערה 47

40 כ"ק 500, סימנים קצו-קצו, דף 250; כ"ל 570, סימן מה, דף 5א. התשובות העוקבות בכ"ק הן: 'ומה ששאל ממך הנער בשולח אדם ירך לנכרי [...] גם מה ששאל ממך הנער בענין אי בעי מסר ליה למנוול ומוכה שחין [...] (כ"ק, סימנים קצו-קצו, דף 51א), והן התשובות שנדפסו: א, ה, אלף קלא.

פלרם (Balarm, Palerm) הוא שמה הערבי של העיר פלרמו שבסיציליה,<sup>41</sup> ונמצינו למדים כי שאלות אלו נשלחו מסיציליה.

ב. במקרים רבים אחרים השמיטו לגמרי המדפיסים – או המעתיקים של כתבי היד שעמדו לפני המדפיסים – את הכותרת שהייתה בראש התשובה, ואיבדנו אפילו את המידע המינימלי הזה על זהותם של השואלים ועל מקום התרחשותם של המעשים הנדונים בתשובה. למזלנו כתבי היד המשובחים של תשובות הרשב"א שמרו על כותרות רבות שנשמטו בדפוסים, והחפץ לשחזר את מקומם של השואלים יכול אפוא להיעזר בכתבי יד אלו. למשל עיון בתשובות הרשב"א הנדפסות עשוי להביאנו למסקנה שהרשב"א לא קיבל מעולם שאלה מחכמי איטליה. אך כתבי היד מלמדים כי הוא כתב בראש אחת מתשובותיו: 'מה שהשבתי לחכם ר' שבתאי בר' שלמה איש רומי' (ה, קי)<sup>42</sup> – ונמצינו למדים כי אף חכמי רומי הריצו שאלות, לפחות שאלה אחת, לפתחו של הרשב"א. ואולי יש לזהות את השואל עם החכם שעבורו תרגם ר' זרחיה חן בשנת 1284 חיבורים אחדים בפילוסופיה. בסופו של החיבור הראשון נכתב 'זוה הספר נעתק לנכבד החכם ר' שבתאי בן הנכבד ר' שלמה יצ"ו', ובסופו של השני: 'העתקת זרחיה בן יצחק הספרדי מן הערבי אל לשון עברי, והעתק הספר הזה [...] לחכם ר' שבתאי בן שלמה במדינת רומא העיר הגדולה שנת ה' אלפים ומ"ד לבריאת עולם'.<sup>43</sup>

ג. איסוף כל הכותרות שבדפוסים ובכתבי היד אינו אלא הצעד הראשון בזהוי מקומם של השואלים. רבים מהשואלים שלחו לרשב"א – ולחכמים אחרים בימי הביניים – צרור שאלות,

41 G. Mandalà, 'The Jews of Palermo from Late Antiquity to the Expulsion (598–1492–93)', A. Nef (ed.), *A Companion to Medieval Palermo: The History of a Mediterranean City from 600 to 1500*, Leiden 2013, p. 439. לשימוש בשם זה במקורות עבריים ראו למשל: מ' בן-ששון, יהודי סיציליה 825–1068, ירושלים תשנ"א, תעודה 40, עמ' 170–171 והערה 1; כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Or. 10660, דף 84ב: 'ונשלם חבורו במדינת פלרם דבאי סקליא, יום ראש חדש אלול שנת הקע"ח ליצירה'.  
42 כ"פ, סימן שלג, דף קעג ע"א (המילה 'שבתאי' כתובה על המחק); הבתים, כ"א, חלק ב, בית יא, סימן ז, דף 109ב, בגיליון. התשובות העוקבות בכ"פ הן: 'עוד שאלת מי שנשבע בנקיטת חפץ [...] עוד שאלת ארעא דראובן [...]'] (כ"פ, סימנים שלד–שלה, דף קעג ע"א–ע"ב), והן התשובות שנדפסו: ה, קכג; ח, שעז. על הקשרים של הרשב"א עם חכמי רומא ראו גם: 'אחר כך שאלתי את פי הרב ר' משה בר' בנימין מרומי והודה לדברי, ואמר אלי כי הרב ר' ישעיה ז"ל הזקן מטרני כתב כן בפסקיו' (חידושי הרשב"א מסכת ראש השנה, מהדורת ח"ז דימיטרובסקי, ירושלים תשס"ט, ד ע"א, עמ' כח; וראו שם במבוא, עמ' 24–25, על פקפוק שעלה על אודות פסקה זו).

43 כ"י פירנצה, הספרייה הלאומית המרכזית, II. II. 528, דף 119ב; כ"י טורינו, הספרייה הלאומית, A. II. 13. כ"י טורינו נפגם בשריפה הגדולה שפרצה בספרייה בשנת 1904, ואני מצטט מתוך תיאורו אצל פיירון: B. Peyron, *Codices hebraici manu exarati Regiae bibliothecae quae in taurinensi Athenaeo M. Zonta, Il Commento medio di Averroè alla asservatur*, Taurini 1880, pp. 39–40 *Metafisica di Aristotele nella tradizione ebraica: Edizione delle versioni ebraiche medievali di Zerayah Hen e di Qalonymos ben Qalonymos con introduzione storica e filologica*, Pavia 2011, I, pp. 45–48. ראו גם שבולי הלקט חלק שני, מהדורת מ"ז חסידה, ירושלים תשכ"ט, סי' קנז, עמ' 258.

בנושאים שונים, והרשב"א ענה על כל השאלות בקונטרס תשובות אחד. הכותרת, ובה שמו של השואל ומקומו, נרשמה רק בתחילת הקונטרס. אם שמרו המעתיקים והמדפיסים על צורתו המקורית של הקונטרס, נוכל להכיר מקבץ נושאים שהעסיקו את השואלים. אך פעמים רבות קטעו המעתיקים את הקונטרסים המקוריים, השמיטו תשובות או העבירו אותן ממקום למקום, והקשו מאוד לזהות את מקומם של השואלים. כלומר אם מוצאים אנו רצף תשובות שפותרות כולן במילים 'ועוד שאלת' או כיוצא בהן, לעיתים נוכל להקיש מזה כי לפנינו צרור תשובות שנשלחו לשואל אחד; אך במקרים אחרים אין להסיק מתשובה אחת על חברתה, משום שלפנינו רצף שאיננו מקורי.<sup>44</sup>

אף כאן באים לעזרתנו כתבי היד, לפחות מקצתם. בחלק ניכר מכתבי היד של תשובות הרשב"א סודרו התשובות לפי נושאייהן, ועורכי הקבצים שינו במכוון את סדר התשובות המקורי. מקצת כתבי היד הללו קדומים וחשובים, והשתמרו בהם נוסחים משובחים של התשובות וגם של הכותרות לתשובות.<sup>45</sup> אך אין להסתמך על כתבי יד אלו בבואנו לחזור את צורתם של קונטרסי התשובות כפי שיצאו מתחת ידי הרשב"א. כתבי היד העשויים לסייע יותר מאחרים בשחזור הקונטרסים הם כ"ק 500 וכ"ק 499.<sup>46</sup> עליי להודות כי טרם עמדתי כראוי על טיבם של כתבי יד אלו, שלעיתים נראה שעורכיהם שמרו על סדר התשובות המקורי, ולעיתים נראה שסידרו את התשובות על פי נושאייהן. בדרך כלל נקטתי גישה מחמירה, ולא מיהרתי להסיק מכותרת שבראש סימן אחד על הסימנים שבאו בעקבותיו.

\*

להלן אוהה את השואלים את הרשב"א מערי מרוקו (סעיפים ג-ד) ואלג'ריה (סעיפים ה-ז), ואביא תשובות נוספות של הרשב"א הקשורות בצפון אפריקה (סעיף ח).

### ג. תשובות הרשב"א לפאס

העיר פאס (Fez) שבמרוקו רחוקה עד מאוד מברצלונה – כ-1,250 ק"מ לערך בהפלגה בים התיכון וכ-1,600 ק"מ בדרך היבשתית, דרך מצר גיברלטר. אך מרחקים אלו לא עצרו בעד חכמי פאס והרשב"א לקיים ביניהם תקשורת רצופה.

44 על החשיבות שבויהוי קונטרסים מקוריים של תשובות ועל הקשיים במלאכה מורכבת זו ראו למשל: צ' גרונר, 'לצורתם המקורית של חמשה קונטרסי תשובות (דרג)', עלי ספר, ב (תשל"ו), עמ' 5-16.

45 להלן בנספח ב מנויים תשעה כתבי יד חשובים של תשובות הרשב"א שנעזרתי בהם רבות במאמר זה. בשישה מהם מסודרות התשובות במוצהר על פי נושאייהן, עם חלוקה לשערים לפי הנושא ומספור נפרד של הסימנים בכל שער: הבתים (כ"א וכ"ב); כ"א 2550 וכ"ל 572; כ"ל 570; כ"מ; כ"ק 498.

46 על שני כתבי היד הללו ראו: ש' עמנואל, 'כתבי היד של תשובות הרשב"א שבידי חכמי המאות החמש עשרה-התשע עשרה', JSIJ, 13 (2015), עמ' 5 (כ"ק 500), 11-13 (כ"ק 499). כ"ק 499 מכיל שלושה קבצים נפרדים של תשובות הרשב"א. הקובץ השני (דפים 1153-1311) זהה כמעט לגמרי לכ"ק 500, ויש לראותם כשני עדי נוסח של קובץ אחד.



1. כך סיכם הרשב"א שאלה שגשלוה אליו בעניין דיני ירושה וזכותן של בנות ונכדות לקבל חלק בירושת הנפטר (ב, רטו):

ראובן היו לו שני בנים, שמעון ולוי, ושתי בנות, לאה ורחל. ומת שמעון בחיי ראובן והניח בן ושלש בנות. ובשעת פטירתו של ראובן צוה לחלוק בתים שהיו לו לבניו. שאלו ומי הם בניך, אמר להם בני הם לוי, ובני שמעון בני, רחל ולאה. ומנה אפטרופוס על בני בניו. ולאחר פטירתו בא לוי ונטל חלק אחד, ורחל ולאה שני חלקים. בא בן שמעון ותבע כל החלק הרביע לעצמו, ואמר כי דין התורה שאין בנות יורשות במקום בן [...] וטענו אחיותיו, זקננו לא היה בקי בדיני נחלות, ותדע, שהרי כששאלוהו מי הם בניך, אמר לוי ורחל ולאה. הנה שצָרף את הבנות בכלל הבנים. גם כשאמר לבני שמעון, אנו בכלל. הודיעני הדין עם מי.

בדפוס לא נזכרת זהותם של השואלים,<sup>47</sup> אך בשלושה כתבי יד משובחים של תשובות הרשב"א נרשם בראש התשובה מקומם: 'פאס'.<sup>48</sup>

2. ר' משה בן זכרי, איש פאס, שלח שאלות אחדות לרשב"א. בדפוסים נזכרת שאלה אחת בלבד ששלח לרשב"א (ג, רכה):

לפאס לחכם ר' משה בן זכרי. שאלת, מעיין הנובע ומים הולכין בצנורות תחת הקרקע ומתקבצין בחפירה אחת, ובחפירה כלי [ש]מתקבצין [שם] המים ומשם יפרד לכמה דרכים, ודרך אחד הולך אל המקוה. מי אמרינן הואיל והכלי אשר מתקבצין בו המים אינו מחזיק ארבעים סאה המקוה פסול, ואם תמצא לומר המקוה כשר, מי חיישינן לכלי אשר הוא מקבל טומאה, ואם תמצא לומר לא חיישינן, הרי (שהוא) [שהיה] בשולי הכלי נקב, כשר המקוה או לא.<sup>49</sup>

3. כתבי היד מלמדים שר' משה שלח שאלות נוספות לרשב"א. האחת (א, קנה): 'לפאס, לחכם ר' משה בן זכרי. שאלת זה לשונך, הא דגרסי' במועד קטן יום מיתה ויום קבורה דאוריתא, אי אמרי' תרויהו כהדדי מדאוריתא, או דילמא בחדא מינייהו סגיא. ונפקא מינה למי שמת לו מת בי"ט ראשון ונקבר בי"ט שני [...]'.<sup>50</sup> מאלפת תשובתו של הרשב"א: 'תשובה. מה שאמרת דגרסי' במועד קטן דיום מיתה ויום קבורה דאוריתא, לא נאמר כן בשום מקום בגמ'. אלא שהגאונים ז"ל אמרוה, וכמה מגדולי ישראל נחלקו עליהם [...].'

47 כך גם בספר הבתים, כ"א, חלק ב, בית ט, סימן יא, דף 91א.

48 כ"י מוסקווה, ספריית המדינה, גינצבורג 527, סימן רו, דף 64ב; כ"י לונדון, מונטיפיורי 103, סימן ר, דף 97א (שני כתבי היד הם שתי העתקות של קובץ אחד, שכמעט אין ביניהן הבדלים, ויש להחשיבם אפוא לעדות אחת); כ"י ל 572, דיני מתנות וצוואות, סימן סו, דף 248ג.

49 התיקונים על פי כ"ק 500, סימן תתנו, דף 214א.

50 כ"ק 500, סימן תשסא, דף 197ב; כ"ק 499, קובץ ב, סימן רצג, דף 243ב.

4. ר' משה שלח לרשב"א צרור שאלות נוספות, בהלכות גיטין, ואף הן אינן מזוהות בדפוסים (א, אלף רכ – אלף רכב). זה נוסח השאלה בכתבי היד: 'לפאס, לחכם ר' משה בן זכרי. שאלת להודיעך גט מה טעם שצריך שרטוט ושלא יהיו האותיות דבוקות זו לזו'<sup>51</sup> ושתהיה כדת משה וישראל בחצי שטה והעדים בחצי שטה, ושלא יהיה הסופר אחד מן העדים, ושיהיה ב"ב שיטין, ומדוע צריך לומר שנולדתי במתא פלוני ודרתי במתא פלוני'<sup>52</sup>.

5. ר' דוד בן זכרי – שהיה בוודאי בן משפחתו של ר' משה בן זכרי, ושמו אחיו – שלח גם הוא שאלות לרשב"א.<sup>53</sup> בצרור שאלות לא נזכר בדפוס שמו של השואל ומקומו (א, ט–יא),<sup>54</sup> אך זהותו רשומה בכמה כתבי יד משובחים של תשובות הרשב"א: 'לחכם ר' דוד בן זכרי נ"ר לפאס'.<sup>55</sup> בשאלות אלו ביקש ר' דוד מהרשב"א לבאר לו שלושה עניינים, והראשון שבהם – מה שכתב הרשב"א בפירושו להגדות התלמוד: 'שאלתני על ענין מה שבא בפירושי ההגדות שפירשתי אני'<sup>56</sup> כי לדעת רבותינו ז"ל יש לעולם קצב. ועלה בלבך סתירה זה ממה שכתב הרמב"ם ז"ל, ובקשת הראיה על דברי זולתו ז"ל [...] (א, ט). הרשב"א ענה באריכות על שאלה זו, וברכות הימים אף שיבץ את תשובתו במהדורה מורחבת של חיבורו 'פירושי ההגדות', כדי לבאר יותר את הדברים שכתב שם תחילה בקיצור. במקצת כתבי היד של 'פירושי ההגדות'

51 כאן מסתיימת השאלה בדפוסים (א, אלף רכ).

52 כ"ק 500, סימנים תתיא–תתיג, דף 204–205א; כ"ק 499, קובץ ב, סימנים שמב–שמד, דף 251א–ד. בכתבי יד אחרים התשובות באות ללא כותרת (כ"ל 570, סימן כו, דף 57א; כ"מ, דיני אישות, סימן צד, דף 159ב; כ"א 2550, דיני גיטין, סימן טו, דף 186א). ב'ספר הבתים' מובאת רק התשובה האחרונה (=א, אלף רכב), ונכתב בראשה: 'לסרקוסטא' (הבתים, כ"א, חלק ב, בית ג, סימן כד, דף 19א).

53 באחת מתשובותיו כתב הרשב"א: 'ולענין ראובן שהוציא על שמעון כתב ידו בנאמנות שהוא חייב לו [...] כבר שאלני עליו פה אל פה החכם ר' דוד י"א [ישמרהו אלוהים] בהיותו הנה, והשבת לי [...] (ב, רג), על פי כ"ק 500, אמצע סימן אלף שד, דף 318ב; בנדפס בשיבושים קלים). מיכל העלה בזהירות את האפשרות שהכוונה לר' דוד בן זכרי, ואם כך הוא אצל הרשב"א בברצלוונה, אך אינני רואה סיבה לומר כן. ראו: ח' מיכל, אור החיים, פרנקפורט דמיין תרנ"א, עמ' 324, מס' 717. בתשובה אחרת כתב הרשב"א לשואל: 'אמרת שראית לחכם רבי דוד ז"ל [...] שכתב [...] (א, תעד); ומסתבר שהכוונה שם לר' דוד בונפיד, תלמיד הרמב"ן. ראו: תשובות הרשב"א (לעיל הערה 18), ב, סימן מז, עמ' קיא, בהערות לשורה 4.

54 התשובות נדפסו כבר קודם לכן, אך לא ברציפות: שאלות להרשב"א ז"ל על קצת עניינים, קושטא רע"ו, דף א ע"א – ד ע"א (=א, ט); ה ע"א – ז ע"ב (=א, י). אף שם לא נזכרו שמו ומקומו של השואל. על קובץ קטן זה, שלא נדפס שנית, ראו: ש"ז הבלין, 'תקנות רבינו גרשום מאור הגולה בענייני אישות בתחומי ספרד ופרובאנס', שנתון המשפט העברי, ב (תשל"ה), עמ' 252 ובספרות הרשומה שם.

55 כ"ק 500, סימנים קצט–ר, דף 51א–53ב; כ"ק 499, קובץ א, סימנים תצו–תצז, דף 125ד–128ג; כ"ל 570, סימנים מז–מח, דף 135ב–138ב; כ"א 2550, דיני קידושין, סימן מז, דף 24א–26א (בכ"א הועתקו רק א, י–א). בכתבי יד אחרים באו התשובות כמתכונתן בדפוס, ללא שם השואל ומקומו: כ"ק 498, סימן תלז, דף 154א–155ב (גם בכ"י זה הועתקו רק א, י–א); הבתים, כ"א, חלק א, בית יד, סימן קנב, דף 99א–101א (א, ט) ובית יב, סימנים יט–כ, דף 66א–67א (א, י–א); כ"י פריז, הספרייה הלאומית 416, heb., סימן מב, דף 160א–165א (א, ט). התשובה האחרונה (א, יא) נדפסה בתשובות הרשב"א (לעיל הערה 18), א, סימן יח, עמ' נו–נז. המהדיר לא הזכיר בהערותיו את שמו ומקומו של השואל.

56 חידושי הרשב"א: פירושי ההגדות, מהדורת א"ל פלדמן, ירושלים תשנ"א, בבא בתרא עד ע"ב, עמ' קא.

מופיעה תוספת זו תחת הכותרת: 'ואחד מן החכמים השיב עלי במה שכתבתי אני בהגדה זו שיש לעולם קיצבה, והשיב עלי ממה שכתב הרב רבינו משה ז"ל שהעולם בכללו לא ישתנה. ואני השיבותי, וזה שהשבתי לו [...]'.<sup>57</sup> בכתבי יד אחרים של 'פירושי ההגדות' הכותרת שונה מעט, ונזכרים בה השואל ומקומו: 'שאלני החכם ר' דוד בן זבדי [א: זכרי] ממדינת פאס על ענין הגדה זו, וזו היתה תשובתי'.<sup>58</sup>

6. שתי השאלות האחרות ששלח ר' דוד בן זכרי עם השאלה הקודמת עוסקות בביאורי מקראות: 'שאלת זה לשונך תבאר לי דברי חכמים במיכל בת שאול ובהחזרתה לדוד ובאותו הענין שהוא נראה כסותר זה את זה. וכמה דברים שמעתי מפי הזקנים, ובעת שראיתי הדברים בתלמוד לא היו הולכים אחר השמועות ז"ל [...]'. (א, י); 'וענין הנביא אשר בא מיהודה לירבעם אשר שאלת [...]'. (א, יא). ר' דוד לא ניסח בצורה ברורה את שתי השאלות הללו, והרשב"א בתשובותיו העיר לו על כך.

7. שאלה נוספת ששלח ר' דוד בן זכרי לרשב"א (א, אלף קסו):

שאלת, דבר אחד קשה לי, והוא דברי רבותינו שהמגרש בפסולי עדות דרבנן גיטו פסול. ואנו קבלנו ולמדנו שהגט בטל, דפסולי עדות דרבנן אחר הכרזה כפסולי תורה, ורחמנא אמר 'לא תסור', ומצוה בפני עצמה היא. ואמרו ז"ל המקדש בחמץ בשעה ששית אין חוששין לקדושין, כיון דאסרוהו רבנן לאו ברשותיה קיימא. ויש לנו תשובה מהרב רבינו חננאל ז"ל בלשון ערבי בפירוש שאין חוששין לעדות פסולי דרבנן בגירושין כלל.<sup>59</sup>

השואל ידע אפוא ערבית, אך שמו ומקומו לא נזכרו בדפוס. פרטים אלו מתבררים בכתבי היד הטובים של תשובות הרשב"א, שיש בהם כותרת בראש התשובה: 'לפאס, לחכם ר' דוד בן זכרי'.<sup>60</sup> הרשב"א האריך בתשובתו ודחה את דבריו של ר' דוד, אך פסקה שלמה מדבריו נשמטה בדפוס (מקומה: לפני הפסקה 'ומה שאמרת שיש בידכם'). בפסקה זו הציג הרשב"א את עיקר שיטתו בעניין מעמדם ותוקפם של איסורי חכמים, וכך כתב:

גם מה שאמרת שהדבר כן מפני שאמרה תורה לא תסור,<sup>61</sup> ומצוה בפני עצמה היא, זו

57 פירושי ההגדות (שם), עמ' קב-קי. בהמשך דבריו, עמ' קי-קיד, העתיק הרשב"א את שתי התשובות האחרונות בקונטרס זה (א, י-יא), ראו עליהן בסמוך. וראו שם במבוא, עמ' 18.

58 א"ל פלדמן, 'פירוש האגדות לרשב"א למסכת בבא בתרא ותשובת הרשב"א לתלמידו רבי דוד בן זבדי', בר אילן, ז-ח (תשל"ל), עמ' 153-161. ראו גם: פירושי ההגדות (שם), עמ' קב, הערה 155.

59 על דעתם של גאוני בבל ושל הראשונים בנושא זה ראו: ש' אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 24-31.

60 כ"ק 500, סימן קמג, דף 240ב; כ"ק 498, סימן שמא, דף 133א; כ"ל 570, הלכות גיטין, סימן כב, דף 112ב; כ"א 2550, דיני גיטין, סימן פא, דף 218ב. הכותרת נמצאת גם ב'ספר הבתים' (כ"א, חלק ב, בית ג, סימן ה, דף 13ב), ונזכרה משם כבר אצל ר' יוסף חיים אבן סאמון, עדות ביהוסף, ליורנו תק"ס, ב, סימן ב, דף ג ע"ד. וראו עוד להלן הערה 77.

61 דב' יו" 1. והשוו דינו של הרמב"ן בנושא זה, בהשגותיו על ספר המצוות, שורש א (ספר המצוות לרבינו משה

אינה, שאם אתה אומ' כן, אין לך דבר שהוא מדבריהם שלא חזר להיותו דבר תורה, ולא תמצא הפרש בין מה שבא בעיקר התורה ובין מה שבא מתקנותיהם ומגזרותם. וכבר ידעת מה שאמרו בגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה<sup>62</sup> דאינו אלא בלאו דלא תסור, אבל המוצא כלאים דאוריתא בבגדו פושטו ואפי' בשוק. ואע"פ שמצוה לשמוע לדברי חכמים מלא תסור, אין כל דבריהם שוים לדברי תורה. תדע, שכל שספקו דאוריתא – לחומרא, ושספקו דרבנן – לקולא, ובדאורית' שואלין ואח"כ עושין מעשה, ובשל דבריהם עושין מעשה ואח"כ שואלין כדאית' בפרק המילה,<sup>63</sup> וכאלו הפרשין הרבה ביניהן.<sup>64</sup>

מייד לאחר פסקה זו התמודד הרשב"א עם מסורת הפסיקה שהביא ר' דוד בשמו של ר' חננאל, מגדולי חכמיה של יהדות צפון אפריקה, וכתב (כך כבר בנוסח הנדפס):

ומה שאמרת שיש בידכם תשובה מהגאון רב חננאל ז"ל שאין חוששין לעדות פסולי רבנן בגירושין כלל, אותה תשובה לא ראינוה ולא שמענוה ולא הגיעה לידינו מעולם. ואין אנו יודעין אם הרב ז"ל חתום עליה. ובדברים כאלו אין סומכין עליהם בלא ראייה ברורה. והרבה תשובות נכתבו ויצא עליהן שם אחד מן הגדולים אשר בארץ, ואולי לא אמרום מעולם. ואל תתמה, שאפילו בתלמוד יארע ככה [...]<sup>65</sup>

8. תשובתו הנזכרת של הרשב"א על דינו של גט שעדין פסולים מדרבנן לא הניחה את דעתו של ר' דוד, והוא חזר וכתב לרשב"א בעניין זה – 'לחכם רבי דוד בן זכרי ממדינת פאס' (א, אלף קפה).<sup>66</sup> הרשב"א העתיק קטע ארוך משאלתו החוזרת של ר' דוד ואולי את כולה, ומתברר שר' דוד הביא עתה מקור נוסף התומך בדעתו – תשובה של ר' יצחק אלפאסי (הרי"ף). הרשב"א האריך בדחיית דבריו של ר' דוד, והזכיר בראשית דבריו: 'כבר כתבתי ושניתי לך דעתי בעניין המגרש בפסולי עדות דרבנן, שהגט פסול, ולא בטל, לפי דעתי'. נראה אפוא שתשובה זו היא השלישית שכתב הרשב"א בעניין זה לר' דוד מפאס, ואחת התשובות לא הגיעה לידינו.<sup>67</sup>

בן מימון, מהדורת ש' פרנקל, ירושלים ובני ברק תשנ"ה, עמ' יח-ל).

62 בבלי, ברכות יט ע"ב.

63 בבלי, עירובין סו ע"ב (פרק הדר, לעניין מילה); רי"ף, שבת דף נו ע"א בדפוס וילנה (פרק רבי אליעזר דמילה).

64 כ"ק 500, סימן קמג, דף 40 ובכתבי היד האחרים הרשומים לעיל הערה 59.

65 על טיעון זה של הרשב"א נגד תשובתו של ר' חננאל ראו: י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: כתיבה והעתקה, רמת גן תשס"ה, עמ' 244–275, בעיקר עמ' 249–250.

66 כך בדפוס, וכך גם בכ"ק 499, קובץ ג, סימן ח, דף 315ב; הבתים, כ"א, חלק ב, בית א, סימן יד, דף 4ב; ואילו בדפוס, מ, קכה – ללא כותרת. בכתבי יד אחרים: 'מדינת פאס', ללא שם השואל (כ"מ, דיני אישות, סימן עח, דף 154א; כ"א 2550, דיני קידושין, סימן יג, דף 8ד; כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות, Rab. 2425, סימן תרקבו [כך!], דף 10א).

67 ב'ספר הבתים' נכתב על תשובה נוספת של הרשב"א (מ, קטו) שהיא נשלחה 'לפאס לה' ר' דוד בן זכרי'. אך כותרת זו מוטעית; ראו להלן הערה 80.

\*

בכמה כתבי יד נמצא סיפור מעניין על הסיבות שהביאו את ר' דוד לשלוח את שאלתו הנזכרת לרשב"א, והוא אף נדפס כמה וכמה פעמים.<sup>68</sup> אין הבדלים משמעותיים בין כתבי היד, ולהלן הלשון שבכ"י לונדון, מונטיפיורי 362:69

נמצא כתוב בכתב יד החכם המופלג רבי' יוסף ן' גליל ז"ל דבר נפלא וז"ל. אמר יוסף, נכנסתי בעיר פאס שנת מ"ז ובקרתי למר דוד ן' זכרי והוא מוטל על ערש דוי בחולי שנפטר בו, והיה מדבר עמי עד שהודיעני מה שאני מספר, והוא, שאמר לי שאירע בזאת המדינה שכהן א' גירש את אשתו ולבסוף רצה להחזירה, מה שאין הדבר ראוי לו מן הדין, ועמדתי על הגט ההוא והוא חתום בשני עדים, אלא שהעד הא' הוא קרוב לכהן הנז', והתרתי לו להחזירה אחר שעיינתי בענין. ומנעתי אותו מלהחזירה עד ששלחתי שאלות למר יהודה גיאן ג"ע למרקאש ולמר יצחק ן' עאמאר לסיבתא, והגיעני תשובתם שהכהן הנז' אינו יכול להחזירה, עם היות שהעד קרוב. ושלחתי שאלה להרב המופלא הרשב"א ז"ל וספרתי לו כל המעשה. ובעודי ממתין התשובה ראיתי בחלום שהיה הרמב"ם ז"ל בונה לי אלו הבתים: 'עבדי אשר נרצע לעבדני [...] תמתין עדי יבא דברי הרב, על יד גביר נודע בנו שולם, וקרא בקול גדול ולא תירא, כי האמת זרח ולא נעלם'. וכשנתעוררתי משנתי כתבתים ושמתתי בהם. ולא היו ימים מועטים עד שהגיעני מברצלונה וידאל שולם והביא תשובת שאלה מהרב הנז' כמו שהורתי בחזרת האיש הזה את אשתו, וכך גזרו הבתים הנזכרים [...] זהו מה שספר לי וראיתי להעלותו על ספר. עד כאן לשונו, מועתק מלשון ערבי.

סיפור נאה זה מספק לנו מידע עשיר על פנייתו של ר' דוד לרשב"א: על זמנה של השאלה –

68 ר' חיים בנבנשתי, כנסת הגדולה חלק אבן העזר, איזמיר תצ"א, השמשות, טור, סימן ו, ס"ק א (דף ריח ע"ב; בנבנשתי השמיט קטעים מהסיפור); (ב) ר' קירכהיים, 'בחלום אדבר בו', המגיד, י, 13 (י"ב בניסן תרכ"ו, 28 במרס 1866), עמ' 102 (מכ"י אליעזר אשכנזי, שאינני יודע לאתרו); (ג) י' באדהב, ציון וירושלם, א, ירושלים תרנ"ח, עמ' לח–לט, סימן טז (מכ"י ירושלים, בניהו O 175, דף א1); (ד) H. Hirschfeld, *Descriptive Catalogue of the Hebrew Mss. of the Montefiore Library*, London 1904, p. 109 (מכ"י לונדון, מונטיפיורי 362, דף 253–254א); (ה) D. S. Sassoon, *Ohel Dawid: Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library*, London 1932, pp. 469–470 (מכ"י אוקספורד, בודליאנה 184 heb. e. [לשעבר: ששון 590], עמ' 235–236). (ו) אברמסון, עניינות [לעיל הערה 59], עמ' 31–33 (על פי פרסומו של קירכהיים, עם חילופי נוסח על פי הפרסומים האחרים); (ז) ספרי הרשב"א, א, מהדורת מ"מ גרליץ, ירושלים תשמ"ו, עמ' קכח (מכ"י מוסקווה, ספריית המדינה, גינצבורג 322, דף א70). נוסף על כתבי היד הנזכרים נמצא הסיפור בכ"י מוסקווה, ספריית המדינה, גינצבורג 301, דף 444 (נעתק במאה התשע עשרה), ונכתב בראשו: 'בס' אחד כ"י ישן נושן מצאתי כתוב בזה הלשון'.

69 ראו לעיל בהערה הקודמת; בהעתקתו של הירשפלד (שם) נפלו שיבושים קלים.

לפחות שנים אחדות לפני שנת 1287; על מאמציו של ר' דוד לברר תחילה את הנושא עם חכמים אחרים במרוקו – בעיר מראכש (Marrakesh), מאות קילומטרים מדרום-מערב לפאס<sup>70</sup> ובעיר סיבטא (Ceuta), מאות קילומטרים מצפון לה; על אי ההסכמה בין החכמים המקומיים, שהביאה את ר' דוד להחליטה לשלוח את השאלה לרשב"א, בברצלונה הרחוקה; על ההמתנה הדרוכה לתשובתו של הרשב"א ועל זהותו של השליח שהביא לבסוף לפאס את תשובת הרשב"א.

עם זאת מבקש אני להעלות כמה הרהורים על הסיפור:

א. הסיפור הקדום – שהעלה על הכתב בערבית יוסף נ' גליל בסוף המאה השלוש עשרה או בתחילת המאה הארבע עשרה – נמצא כאמור בכמה וכמה כתבי יד, אך כולם מאוחרים, וזמנם למן המאה השש עשרה או השבע עשרה ואילך (חלקם אפילו מן המאה התשע עשרה). למיטב ידיעתי הסיפור איננו מתועד, בנוסח זה או אחר, במקורות קדומים יותר.

ב. בכל כתבי היד בא הסיפור כיחידה ביבליוגרפית נפרדת, שאיננה קשורה למה שלפניה ולמה שאחריה בכתב היד. היכן מצאו המעתיקים את התרגום לעברית של סיפור המעשה?

ג. החכמים הנזכרים בסיפור – מר יהודה גיאן ממרקאש, מר יצחק נ' עאמאר מסיבטא ו'החכם המופלג רבי' יוסף נ' גליל' – אינם נזכרים למיטב ידיעתי בשום חיבור עברי אחר ואף לא בחיבורים בערבית-יהודית. מדוע נעלמה כל תורתו של החכם המופלג הזה?

ד. השואל, ר' דוד, תיאר לפני מותו בפירוט רב את הדיון ההלכתי העשיר שהיה לו בנושא זה, אך שכח לציין פרט חשוב: שפנה פעמיים ושלוש לרשב"א בנושא זה, לאחר שתשובתו הראשונה של הרשב"א לא התקבלה על דעתו.<sup>71</sup>

ה. ולבסוף, הנקודה המרכזית שבסיפור – שבמחלוקת שפרצה בין ר' דוד ובין חכמי מרוקו האחרים תמך הרשב"א בדעתו של ר' דוד ופסל את הגט – מנוגדת לחלוטין למה שכתב הרשב"א בשתי תשובותיו לר' דוד בנושא זה. וכבר העיר על כך ר' חיים בנבנשתי, שהיה הראשון שפרסם את הסיפור.<sup>72</sup>

למרות כל ההסתייגויות הללו, מקורות מחצר מלך אראגון שנשתמרו בידינו עשויים לאשש את הסיפור. בכמה תעודות מן המחצית השנייה של המאה השלוש עשרה נזכרים אברהם ושמואל אבן גליל (Abengelel/Avengalell), שנשלחו על ידי מלכי אראגון למרוקו למשימות שונות.<sup>73</sup> אחת התעודות היא כתב זכויות שנתן אלפונסו השלישי מלך אראגון לשמואל ואברהם בני יוסף

70 ראו עוד להלן סעיף ד על שאלות שנשלחו לרשב"א ממראכש.

71 יש לציין כי פנייתו החוזרת של ר' דוד לרשב"א מתועדת בעיקר בכתבי היד של תשובות הרשב"א, ואילו המעיין בתשובות הרשב"א הנדפסות איננו מודע כל כך לדבר – אם כי בקריאה מתונה של התשובה הארוכה של הרשב"א ניתן לראות כי הוא כתב לר' דוד שכבר ענה לו בעבר בנושא זה ('כבר כתבתי ושניתני לך דעתי'; 'וכבר הארכתי לך בזה בתשובתי הראשונה' [א, אלף קפה]).

72 ראו לעיל הערה 68. וראו דיונו של אבן סאמון (לעיל הערה 60).

73 בער, תולדות (לעיל הערה 16), עמ' 491, הערה 49; Ch. E. Dufourcq, *L'Espagne catalane et le*; *Maghrib aux XIIIe et XIVe siècles*, Paris 1965 (לפי המפתח, עמ' 628); הירשברג, היסטוריה (לעיל הערה 10), עמ' 376; עסיס, דיפלומטים (לעיל הערה 11), עמ' 15, 27, 28, 30, 34.

אבן גליל, ערב צאתם לשליחות מטעמו אצל מלך מרוקו, כהוקרה על עזרתם למלכי אראגון. כתב זכויות זה נחתם ביום 16 בדצמבר 1286, כלומר בשנת מ"ז, היא השנה שבה, לפי המסופר לעיל, הגיע יוסף נ' גליל לעיר פאס. נמצינו למדים כי יש ראייה מובהקת לכך שאבן גליל אכן עשה את דרכו למרוקו בשנת מ"ז, גם אם מדובר בבניו של יוסף נ' גליל, ולא ב'חכם המופלג רבי' יוסף נ' גליל' עצמו. דומה אפוא שיש לקבל את גרעין הסיפור על הדברים שאמר ר' דוד נ' זכרי על ערש דווי, גם אם אולי יש לתקן משהו בפרטיו.

ד. תשובות הרשב"א למראכש ולתאזה: ר' יצחק בן מימון בן אלחנן

הרשב"א כתב תשובות אחדות לר' יצחק בן מימון בן אלחנן, שהתגורר בשתי ערים במרוקו. אפתח בתשובות שנשלחו לעיר מראכש, הנמצאת כ-465 ק"מ מדרום-מערב לפאס, והיא רחוקה עד מאוד מברצלונה – כ-1,765 ק"מ.<sup>75</sup>

9. הרשב"א כתב תשובה על תוקפו של גט שעדין פסולים מדרבנן (ב, רל) – נושא שנדון כבר בשתיים מתשובותיו לר' דוד בן זכרי, שעסקתי בהן לעיל. בנוסח הנדפס של התשובה לא נזכרים שמו ומקומו של השואל, ואין לנו אלא רמז שכתב הרשב"א בסיומה: 'זכבר כתבתי כיוצא בדברים אלו יותר בארוכה לאחד מגדולי ארצכם, וחזרתי וכתבתי בראיות גדולות, מדעתי שהגיעו תשובותי לידכם בדברים אלו. ושם ביארתי פירוש אותה שמועה שבקדושין שנסמכו עליה ביאור מפורסם. איני צריך לשנות בדברים לדעתי כי הגיע הכל לידכם שם, אחר שהגיעו תשובותי לפאס ליד החכם רבי דוד י"א [ישמרהו אלוהים] בן זכרי'. שמואל קלמן מירסקי, שהכיר את התשובה רק בנוסח הנדפס, סבר שהיא נשלחה לר' מנחם המאירי, משום שמצא שהמאירי כתב במספר מקומות בחיבורו 'בית הבחירה' טיעונים דומים לאלו שכתב הרשב"א בתשובה זו.<sup>76</sup> אך כתבי היד מלמדים כי התשובה היא חלק מקונטרס תשובות ששלח הרשב"א

J. Régéné, *History of the Jews in Aragon: Regesta and Documents, 1213–1327*, eds. Y. T. 74

Assis and A. Gruzman, Jerusalem 1978, p. 307, no. 1701; עסיס, דיפלומטים (שם), עמ' 27.

75 פרלס מנה בין התשובות ששלח הרשב"א לחכמי מרוקו גם את מ, קמח, שבראשה כותרת: 'השאלה הזאת שאלה הר' יצחק ממארכיא בהיותו דר שם' (תשובה זו היא האחרונה שכתב הרשב"א קודם לפטירתו; ראו בדברי הסיום המרגשים בסוף התשובה, שם). ראו: פרלס, הרשב"א (לעיל הערה 10), עמ' 11. אך בכתבי יד הלשון היא: 'ממיוקא' (כ"י וירצ'ילי, ספריית הסמינר הבישוף 1 [ספר 'מרדכי' לר' מרדכי בן הלל], דף 2340ב, בגיליון; כ"י לונדון, מונטיפיורי 102, אמצע סימן תססד, דף 97ב [כ"י מונטיפיורי מקביל לכ"י וירצ'ילי, אך לא הועתק ישירות ממנו. לפני סימן תריב (דף 62ב) כתב הסופר: 'מכאן ואילך תשובו' הרשב"א מצאתי [...] במ"א [במרדכי ארוך]. על כ"י מונטיפיורי ראו עוד: ש' עמנואל, 'מנהר פרת ועד קורדובה: תשובות מארבע כנפות הארץ בכ"י ירושלים', *JSIJ*, 18 (2020), עמ' 12–13].

76 ש"ק מירסקי, 'ר' מנחם המאירי, חייו שיטתו וספריו', תלפיות, ד, א–ב (תש"ט), עמ' 17–22. על שאלותיו של המאירי מאת הרשב"א ראו גם לעיל ליד הערה 24.

לר' יצחק בן מימון, שישב במראכש – ואולי השיג המאירי העתק של התשובה.<sup>77</sup> קונטרס זה נמצא בכתבי יד, וכותרתו שם: 'למרוכש לחכם ר' יצחק בר' מימון מרוכש (או: מרוכשי)'.<sup>78</sup>

10. השאלה הראשונה בקונטרס זה עוסקת בביאור דברי הרי"ף על עדים הקרובים לדיינים (מ, קיב): 'שאלה, פרש לי מה שנמצא בהלכות הרי"ף ז"ל פרק דיני ממונות [...] ואני רוצה שתפרש עניין הדבר באר היטב. ומה בין גמרא דילן לגמרא דידהו. וזה הירושלמי שיש בעניין זה, תפרשהו לי בחסדך פירוש יפה. ומפני שהוא קצר לא הבנתי כל ענייניו לפי קוצר שכלי. ועוד, מה בין "ואין מעידין זה את זה", ובין "ולא זה על זה".<sup>79</sup> הרשב"א ענה על שאלה זו באריכות רבה וכתב בין השאר: 'גירסא זו של הירושלמי שנודמנה לך משובשת היא. וגם במקצת ספרי הירושלמי שלנו בסנהדרין ובשבועות פרק שבועת העדות. אבל בהלכות הרב אלפסי ז"ל שבידינו גירסא נכונה ממנה, וכן במקצת מקומות בירושלמי בספרים שלנו'. לאחר תשובה זו באה התשובה על גט שעדי פסולים מדרבנן (ב, רל), שאת סופה כבר הבאתי לעיל. ולאחר מכן באה בכתבי יד תשובה נוספת (מ, קטו), שאולי אף היא שייכת לקונטרס זה, אך אינני משוכנע בדבר.<sup>80</sup>

\*

מלבד קונטרס התשובות ששלח הרשב"א לר' יצחק בהיותו במראכש, הוא שלח לו תשובות נוספות בעת שהתגורר בעיר תאזה (Taza).<sup>81</sup> עיר זו נמצאת כ-560 ק"מ מצפון-מזרח למראכש

77 כך כתב מירסקי עצמו על תשובה אחרת של הרשב"א (א, אלף קסו), שלדבריו גם אותה הכיר המאירי, אף שהיא נשלחה לטודלה (כך סבר מירסקי בטעות על סמך הכותרת שבראש הסימן הקודם בדפוס, א, אלף קסה. למעשה נשלחה התשובה לפאס; ראו לעיל ליד הערה 59); ראו: מירסקי, המאירי (שם), עמ' 19, הערות 69–70.

78 כ"ק 499, קובץ ג, סימנים מב–מד, דף 328–332א; כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 26950 (מרגליות 571), סימנים קפ–קפא, דף 94א–97ב; הבתים, כ"א, חלק ב, בית כג, סימנים א–ב, דף 233א–236א. הכותרת גם בכ"ל 572, דיני עדות, סימן לא, דף 54ג (ושם רק התשובה הראשונה, זו שנדפסה: מ, קיב [ראו בסמוך]).

79 בדפוס הראשון (לעיל הערה 2) אין כותרת לתשובה זו (וכך גם בכ"י פריז, הספרייה הלאומית heb. 411, סימן קיא, דף 383; כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית 8<sup>0</sup>1987, סימן רמא, דף 195א; כ"י ורצ'לי, ספריית הסמינר הבישוף 1, דף 108ב, בגיליון). במהדורת זלוניק (לעיל הערה 2) נוספה כותרת: 'למרוכש לחכם ר' יצחק בר' מימון'.

80 כ"ק 499, קובץ ג, סימן מה (ולאחר מכן [כ"ק 499, סימן מו] התשובה שנדפסה ב"מ, טז, ובראשה כותרת: 'לסרקסטא'. כותרת זו חסרה בדפוס הראשון ונוספה במהדורת זלוניק [שם]); כ"י לונדון 571, סימן קפב (ואף כאן הסימן הבא [קפג] הוא מ, טז, אך ללא כותרת). ב'ספר הבתים' הכותרת לתשובה מ, טו היא: 'לפאס לה"ר דוד בן זכרי'. אך זו טעות של העורך, שהחזיק לפניו את אחד מכתבי היד הנזכרים (או כתב יד מקביל) והעתיק שלא כהוגן. את התשובה הקודמת (ב, רל) הוא סיים במילים: 'ליד הר' דוד בן זכרי' (הבתים, כ"א, חלק ב, בית כג, סוף סימן ב, דף 236א), והעתיק שוב את המשפט בתחילת התשובה הסמוכה: 'לפאס לה"ר דוד בן זכרי' (שם, בית ג, סימן יז, דף 18א).

81 לעיתים נכתב: 'תאזה'. עיר זו נזכרת הרבה בשו"ת התשב"ץ, ואף שם אין אחידות בכתובת השם. ראו: ספר



וכ"מ 180 ק"מ מדרום לחופי הים התיכון. איננו יודעים דבר על תולדות חייו של ר' יצחק, ועל כן אין לדעת אם הוא התגורר תחילה במראכש ולאחר מכן עבר לתאזה או להפך.

ממחקרו הגדול של חיים זאב הירשברג על תולדות היהודים באפריקה הצפונית עולה כי אין בידינו עדות לקיומה של קהילה יהודית בעיר תאזה במאה השלוש עשרה – אך הירשברג מיהר להוסיף כי אין ספק שהידיעות שבידינו על קהילות ישראל בצפון אפריקה מקוטעות הן ואינן ממצות.<sup>82</sup> ואכן מתשובות הרשב"א לנו למדים על קיומה של קהילה בעיר זו ועל חכם בעל שיעור קומה שפעל בה.

11. תשובה אחת, שבראשה נכתב 'תאזה לר' יצחק בן מאיימון בן אלחנן' (ג, רמד),<sup>83</sup> עוסקת בארבע פסיקות תמוהות של 'תלמיד' אחד בהלכות נידה:

אמרת כי עמד תלמיד והורה דעכשיו יש לנו דם טוהר.<sup>84</sup>  
ועוד הורה שהבועל את הבתולה מותרת כל שבעת ימי המשתה, ואפילו דם שותת ויורד, ואינה צריכה ספירת שבעה ולא טבילה.  
וכן מעוברת ומנקת, כל דם שתראה הוי דם טוהר, ובין שתפיל ובין שלא תפיל דם טוהר הוא, ואינה צריכה לא ספירה ולא טבילה.  
ועוד הורה כי מה שאמרו בועל בעילת מצוה ופורש,<sup>85</sup> אינה הלכה פסוקה.

הרשב"א ענה בחריפות רבה, וכך פתח את תשובתו:

תשובה. בתלמיד ארצכם ראיתי שערוריה, מחתה אש בחיקו תלהטהו אש שלהבת יה, וכל דבריו מלאים מומים, ושמלתו מגוללה בדמים, איש איש מבית ישראל הגר ביניהם עד

התשב"ץ: תשובות רבנו שמעון בר צמח דוראן, ה, מהדורת י' קטן ואחרים, ירושלים תשנ"ח-תשע"ג, סימן מז, עמ' כז, הערה 17.

82 ח"ז הירשברג, תולדות היהודים באפריקה הצפונית, ירושלים תשכ"ה, א, עמ' 103-105; וכך גם במהדורה האנגלית המעודכנת (לעיל הערה 10), עמ' 140-143.

83 כך גם בכתבי היד: כ"ק 500, סימן תקקו, דף 222א; כ"ק 499, קובץ ב, סימן תלג, דף 271ד; כ"ל 570, הלכות נידה, סימן יח, דף 319א; כ"מ, דיני איסור והתר, סימן ל, דף 58א.

84 'וכן כל היולדת בזמן הזה הרי היא כיוולדת בזוב וצריכה שבעת ימים נקיים כמו שביארנו. ומנהג פשוט בשנער ובארץ הצבי ובספרד ובמערב שאם ראתה דם בתוך ימי מלאת [...] הרי זו סופרת שבעת ימים נקיים אחר שיפסוק הדם ואין נותנין לה ימי טוהר כלל' (רמב"ם, משנה תורה, הלכות איסורי ביאה יא, ה); וביאר ר' משה מקוצי: 'ובארץ המערב – היא ממלכת מרוק [מרוקו] (ספר מצוות גדול [סמ"ג] השלם, ב, ירושלים תשס"ג, לאוין קיא, עמ' קפ). הרשב"ץ השיב בנושא זה לקהילת מוסטגאנים (Mostaganem) שבאלג'יריה: 'מענין היולדת שכתבת, כבר נהגו כל ישראל שלא לבעול על דם טוהר [...] (ספר התשב"ץ [לעיל הערה 81], ג, סימן רלח). על הפולמוס ההלכתי בנושא זה בימי הביניים ראו: י' זימר, עולם כמנהגו נוהג: פרקים בתולדות המנהגים, הלכותיהם וגלגוליהם, ירושלים תשנ"ו, עמ' 220-239.

85 'דם בתולים טהור הוא' (רמב"ם, משנה תורה, הלכות איסורי ביאה ה, ח); 'וכן דין דם בתולים בזמן הזה, שאפילו היתה קטנה שלא הגיע זמנה לראות ולא ראתה דם מימיה, בועל בעילת מצוה ופורש' (שם יא, ח).

ארץ ישפילם, יגיעם עפר כי מרים הם.<sup>86</sup> ואיני רואה בכל דבריו דבר ראוי להשיב עליו ודברים שאפילו תינקות של בית רבן לא יטעו בהם, ואין מביאין ראייה מן השוטים,<sup>87</sup> אלא אחר שאתה שואלני אי אפשר להוציאך חלק [...].<sup>88</sup>

12. בדפוס ובכתבי היד המשובחים של תשובות הרשב"א<sup>89</sup> באות לאחר תשובה זו התשובות הללו:

עוד שאלת על מה שכתב הרמב"ם ז"ל (בפ"ז) [בפ"ח] מהלכות מלוה ולוה [...] (ג, רמה). עוד שאלת שהרמב"ם ז"ל כתב בהלכות מאכלות אסורות כוספן של (עכו"ם) [גוים] אין בו משום טעם לפגם ומותר. ומה רצונו לומר, ומאי כוספן (ג, רמו).<sup>90</sup> ומה שאמרת שאבותיכם הקדמונים אמרו שאינו נקרא יין עד שיִשאר שלשה ימים, ובתורת היתר נהגו בו (ג, רמו).<sup>91</sup>

עוד שאלת, קדרה שִבְשלו בשר נבלה, וערה מן התבשיל לתוך קערות ישנות, ראיתי מי שהתיר הקערות לאחר שנצטננו, ונתנו טעם לדבריהם דכלי שני אינו מבשל (ג, רמח).<sup>92</sup>

ייתכן שתשובות אלו נכתבו כולן במענה על שאלותיו של ר' יצחק בן מימון בתאזה. רמז לדבר

86 דברי הרשב"א מבוססים על שברי פסוקים: הו' 10; מש' 27 ו' 4; יש' 4; כו 5; שמ' טו 23.

87 בבלי, חולין מט ע"ב.

88 השוו: 'ומה שאמרת שנוהגין קולא בדם בתולים, ראוי למנוע אותן מן המנהג הרע ההוא [...] אבל במה שנהגו שם להחמיר בימי טוהר של יולדת אף אם אינה רואה בהן, בזה אני אומר שאם נהגו זה לגדר ופרישה, אע"פ שידוע שהוא מותר [...] ראוי להניחם על מנהגם ואין מתירין אותה בפניהם [...] (שאלות ותשובות לרבנו [...] יצחק בר ששת, מהדורת ד' מצגר, ירושלים תשנ"ג, סימן מ, עמ' מג. על השואל, ר' עמרם בן מרואם, ראו: א' הרשמן, רבי יצחק בר ששת [הריב"ש]: דרך חייו ותקופתו, ירושלים תשט"ז, עמ' קטז-ק"ו); 'בענין הנושאים נשים בתולות ובוועלים על דם בתולים. דע שזו רעה חולה היא באותן הארצות, גם בעיר הזאת תושבי הארץ היו קצתם עושים זה, ואדוני אבי מורי הרשב"ץ ז"ל בטל רעה זו וייסר מקצתם. ושורש דבר זה הוא מִשְבוּש הבנתם דברי הרמב"ם ז"ל שכתב בהלכות איסורי ביאה פ"ה [...] (הרשב"ש: שאלות ותשובות, מהדורת מ' סובל, ירושלים תשנ"ח, סימן תלו; עיין שם).

89 כ"ק 500, סימנים תתקז-תתקי, דף 222א-ב; כ"ק 499, קובץ ב, סימנים תלד-תלו, דף 272א-ד; ועל פיהם התיקונים בציטוטים שלהלן. בכ"ל 570, הלכות נידה, סימן יח ובכ"מ, דיני איסור והתר, סימן ל, הנוכחים לעיל (הערה 83), מסודרות תשובות הרשב"א לפי נושאייהן, ועל כן אין לצפות שתשובות אלו – אם הן אכן מקונטרס אחד – יבואו בהם ברצף אחד (ולמרות זאת בכ"מ, סימנים ל-לא, באות ברצף התשובות שבדפוס, ג, רמד, רמו).

90 בתשובתו כתב הרשב"א: 'גירסא משובשת נודמנה לכם בספר הרב ז"ל'.

91 הרשב"א ענה על כך: 'תמה אני עליהם, וכי לא ראו בהלכה שכל זמן שהתחיל להמשך נקרא יין ונאסר במגעו של (עכו"ם) [גוי], וגם ספרי הרמב"ם ז"ל מצויין אצליכם, ודרשו מעל ספרו וקראו כי כן כתב הוא ז"ל, ואפילו בשל ישמעאלים לאסור בשתיה מיהא שומר נפשו ירחק ממנו'.

92 הרשב"א פתח את תשובתו במילים 'לא תשמע להם לכל אשר יאמרו כן'.

אף מדברי הרשב"א באחת התשובות (ג, רמז), שעולה מהם שהשאלה באה מאזור שמתגוררים בו ישמעאלים.<sup>93</sup>

13. תשובה נוספת ששלח הרשב"א לתאזה – בלי לציין את זהותו המדויקת של השואל – נדפסה לפני שנים אחדות. וזו תמצית השאלה (ה, רנו):

לתאזה. שאלת, ראובן ושמעון קנו חצר מגוי, ועשה להם שטר מכירה בערכאות הגוים, שכן מנהג הפשוט בזאת הארץ לעשות שטרותיהן בערכאות הגוים [...] ואחר זמן גרש ראובן את אשתו בגט, ואחר כך החזירה בלא קידושין ובלי כתובה חדשה, ואחר כך מת ראובן, ועמדה אשתו זאת ובאה ליפרע כתובתה מחצי החצר שהיה לבעלה בו. והשיב שמעון שכבר גרשה בעלה, ומעת שגרשה נסתלק שְעבודה מחצר זו. וכחשה האשה ואמרה שלא גרשה הבעל מעולם וכתובתה קיימת. ונתעצמו על זה, זאת אומרת שלא נתגרשה, וזה אומר שנתגרשה ונמחל שְעבודה מאותו העת [...] ואמרת שהמנהג פשוט בכל הארץ שסומכין בכל שטרותיהן כשעשויות בערכאות. ואמרת להעמידך על דין זה.

14. תשובה נוספת לתאזה, שבאחד מכתבי היד הטובים של תשובות הרשב"א באה ברצף אחד עם התשובה הקודמת,<sup>94</sup> עוסקת גם היא בשטרות שנעשו בערכאות של גויים (ד, קכו):

לתאזה.<sup>95</sup> שאלת יעקב היתה לו חצר משותפת עם יהודה אחיו. והיו ליעקב שלשה בנים, ראובן שמעון ולוי. וכתב יעקב שטר מכירה לראובן בנו בערכאות הגוים, כמנהג היהודים שבמדינה, מרביעית החצר. והחזיק בה ראובן שנה אחת בחיי יעקב אביו, ולאחר פטירת אביו שתי שנים. ועכשיו עמדו שמעון ולוי ואמרו כי אותו שטר מכר שנעשה בערכאות של גוים אינו כלום, והוא ויעקב אביהם עשו בערמה כדי להפסיד מהם [...] וראובן השיב שלא שמע מעולם באותו מחאה, ודי לו בשטר המכירה העשויה בערכאות הגוים כמנהג, ומעולם לא נמצא ביד ישראל אלא שטרות העולים בערכאות בין קונה למוכר. הדין עם מי.<sup>96</sup>

15. התשובות הסמוכות בכתב היד,<sup>97</sup> שאולי אף הן נשלחו לתאזה, עוסקות ב'שנים שנתעצמו בדין, זה אומר נדון כאן בעירנו וזה אומר נלך למקום פלוני, למי שומעין ומי מכריח למי ומי חייב

93 ראו לעיל הערה 91.

94 כ"ק 499, קובץ א, סימנים שעא-שעב, דף 297-298א.

95 ראו לעיל הערה 81.

96 בנוסח הנדפס של התשובה כתב הרשב"א: 'דשטרי מכר העולים בערכאות הגוים כשרים [...] וכמ"ש במקום אחר' (כך בדפוס הראשון, סלוניקי תקס"ג); ואילו בכ"ק 499: 'וכמו שכתבתי למעלה', דהיינו בתשובה הקודמת.

97 כ"ק 499, קובץ א, סימנים שעג-שעז, דף 298-299ג.

בהוצאת הדרכים' (מ, מז) ובבירור מי הם הפסולים לעדות מן התורה ומדברי סופרים (מ, קיא) – עניין שקרוב לזה שעלה בשאלה ששלח ר' יצחק לרשב"א, בהיותו במראכש (ב, רל; ראו לעיל).

#### ה. תשובות הרשב"א לבג'איה

16. אחת מתשובותיו של הרשב"א נשלחה 'לבית דין שברוג'איה', והיא עוסקת בירושתו של 'ראובן היה ברוג'איה' (ב, קלח). עיר בשם זה אינה מוכרת,<sup>98</sup> ואכן בכתבי היד הטובים של תשובות הרשב"א נכתב: 'לב"ד שבבוג'איה, שאלתם ראובן היה בבוג'איה [...]'.<sup>99</sup> העיר בג'איה (Bougie) שוכנת על חוף הים התיכון, כ-235 ק"מ ממזרח לאלג'יר.<sup>100</sup> שאלה שנשלחה מעיר זו לברצלונה הרחוקה צריכה הייתה לחצות את הים התיכון – אם בקו ישיר, שמחייב הפלגה ארוכה ומסוכנת בלב ים (בוודאי דרך האי מיורקה), ואם במסלול מפותל יותר, שחלקו הגדול ביבשה, דרך אלמריה שבאנדלוסיה. מתשובתו של הרשב"א אנו למדים כי בזמנו היה בעיר בג'איה בית דין, אך אין לדעת אם מדובר בבית דין של מומחים ותלמידי חכמים או בבית דין של הדיוטות.

#### ו. תשובות הרשב"א לקונסטנטיין

העיר קונסטנטיין (Constantine), הנמצאת כ-220 ק"מ מדרום-מזרח לבג'איה, הייתה עיר מרכזית הרבה יותר באלג'יריה, אך היסטוריונים לא מצאו ראיות לקיומו של יישוב יהודי בה במאה השלוש עשרה.<sup>101</sup> והינה מתשובות הרשב"א אנו למדים שהייתה בעיר זו קהילה פורחת ותוססת, ששלחה אליו שאלות רבות.

17. אחת מתשובותיו של הרשב"א עוסקת בכתובתו ובירושתו של שתי נשותיו של ראובן, שמת בלא בנים, והן זקוקות לחליצה או לייבום (א, תתפו). בדפוס לא מפורש מהיכן נשלחה השאלה, אך בכתב יד יש כותרת בראש התשובה: 'קונסטנטינה'.<sup>102</sup>

98 השוו: שוורצפוקס, נויבאואר (לעיל הערה 27), עמ' 260. לשיבוש דומה ראו להלן ליד הערה 104.

99 כ"ק 500, סימן רנד, דף 69ב; כ"פ, סימן רכב, דף קיא ע"ב; כ"ק 498, סימן רכא, דף 107ד; כ"ל 570, סימן קסו, דף 102א (חלק מהתשובה נמצא גם שם, הלכות ייבום וחליצה, סימן צג, דף 164ב, עם כותרת משובשת: 'תשו' לר"מ הלוי ז"ל' [!]); כ"א 2550, דיני כתובה, סימן עז, דף 107ד.

100 על היישוב היהודי בעיר זו עד זמנו של הרשב"א ראו: נ' עמינח, 'הפולמוס בין הרשב"ש והחכם ר' משה שניאור מבג'איה', סיני, קיט (תשנ"ז), עמ' עו–עט.

101 הירשברג, תולדות היהודים (לעיל הערה 82). ראו גם: נ' עמינח, 'קהל קונסטנטיין וחכמיו בתקופת הריב"ש', התשב"ץ והרשב"ש', סיני, כג–קכד [ספר רפאל: מאמרים ומחקרים בתורה ובמדעי היהדות לזכרו של ד"ר יצחק רפאל] (תש"ס), עמ' שע–שצז.

102 כ"י אוקספורד, בודליאנה 46 Mich. (נויבאואר 781), סימן לט, דף 82ב. כתב היד מכיל בין השאר קובץ חשוב של תשובות הרשב"א, איש ברצלונה, בכתובה אשכנזית, שנעתיק באוויניון שבפרובנס בשנת

18. תשובה אחרת של הרשב"א, שכבר בדפוס מצוין בראשה שנשלחה לקוסטנטינה (ב), קלט), עוסקת בירושתו של 'ראובן מת באי מאיורקש [מיוורקה], ויש לו אחות בקוסטנטינה, והניח ממון וספרים, ובשעת פטירתו הפקיד כל אשר [היה לו]<sup>103</sup> ביד אחד ממיוורקה, וצוה שלא יתנו הספרים לדודו בשום צד בעולם'.

19. תשובה אחרת של הרשב"א עוסקת בשמעון שתובע מגיסו 'ראובן, היה נשוי ברוג'איה והיה הוא בקוסטנטינה', שיחזיר לו את הכספים שהוציא בקבורת אחותו, אשתו של ראובן (ב, קמב). אף כאן בכתבי היד הנוסח הוא: 'היה נשוי בבוגיאה',<sup>104</sup> ומסתבר שהשאלה נשלחה לרשב"א מקונסטנטיין.

20. הרשב"א נשאל (מ, קנז): 'הדרדורין של עץ שמוליכים בהם גוים יין תדיר ממקום למקום ונתיישנו בתשמישן ביד גוי, הכשרן במה, אם יספיק להם הדחה בעלמא [...] או אם צריכים נגוב ככלי הגת, או הכשר גדול כקנקנים של גוים'. בדפוס לא נכתב מי הם השואלים, אך בכתבי היד מפורש: 'לקוסטנטינה' או: 'השבתי לקוסטנטינה'.<sup>105</sup> בשאלה לא מפורש מי הם הגויים שמוליכים את היין – אם מוסלמים (שאסורים לעשות כן על פי חוקי האסלאם) או נוצרים.<sup>106</sup> תעודות רבות מלמדות על ייבוא יין בהיקף גדול ממדינות אירופה לארצות המגרב במאה השלוש עשרה; יין זה נועד לצריכה של נוצרים ואולי גם יהודים, אך מקצתו הגיע גם לשולחנם של מוסלמים.<sup>107</sup>

21. הרשב"א פתח את תשובתו הנזכרת במילים 'דע כי מחלוקת ישנה היא בנוודות ודרדורין

קנ"א (1391). על קובץ 'בין-לאומי' זה, שמעורבות בו שלוש תרבויות שונות, ראו: פ' רוט, 'קובץ פסקים ממנופלייה', קבץ על יד, סדרה חדשה, כז (תשפ"א), עמ' 154–156.

103 התיקון על פי כ"ל 570, הלכות ריבית, סימן קפו, דף 408ב–409א. סיום תשובתו של הרשב"א חסר בדפוס, עקב דילוג מחמת הדומות. הלשון בכתבי היד: 'ואח"כ מוציא הספרים מיד השליח בשטר זה. ואין השליח צריך להחזיר הספרים ליורש ולא לאפטרופין שלו, אלא ללוקח זה, (דתפוכי) [דהפוכי] מטראתא למה לי, כיון שאלו החוזרים השליח ליד היורש או ליד האפטרופין חוזר לוקח זה ומוציא מתחת ידם, הוא מוציא מיד השליח' (כ"ק 500, סימן רנו, דף 70א; כ"ל 570 ועוד).

104 כ"ק 500, סימן רצב, דף 79 ועוד. לשיבוש דומה בשם העיר ראו לעיל ליד הערה 99.

105 כ"ל 570, הלכות יין נסך, סימן כא, דף 270ב; כ"ק 500, סימן אלף רסג, דף 288ב. במהדורת זלזניק (לעיל הערה 2) נוספה כותרת זו, כרגיל בלי לציין את התוספת; ראו: שם.

106 ראה כעין זה גם בתשובות הנזכרות להלן סעיפים 24–25.

107 O. R. Constable, *Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages*, Cambridge 2004, pp. 102–103, 140–144, 276–278; J. S. Pattison, 'Trade and Religious Boundaries in the Medieval Maghrib: Genoese Merchants, Their Products, and Islamic Law', Ph. D. dissertation, University of California, Berkeley 2019, pp. 159–167. על גישותיהם של מלומדים מוסלמים לנושא זה ראו: A. Hernández, 'La compraventa de vino entre musulmanes y cristianos *ḍimmīes* a través de textos jurídicos *mālikīes* del Occidente islámico medieval', M. Fierro and J. Tolan (eds.), *The Legal Status of *Ḍimmī*-s in the Islamic West (second/eighth–ninth/fifteenth centuries)*, Turnhout 2013, pp. 243–274.

אם הוא דבר שמכניסו לקיום'. התשובה הסמוכה בכתב היד, על כשרותו של מקווה (מ, רכו), פותחת במילים 'גם זו מחלוקת ישנה מימות התנאים ואילך',<sup>108</sup> וברור אפוא ששתי תשובות אלו הן מקונטרס אחד, שנשלח לקונסטנטיין.

22. תשובה אחרת שלח הרשב"א לקהל קונסטנדינה, כפי שמפורש כבר בדפוס (ו, צב). התשובה עוסקת בסכסוך בין שני שכנים על זכות השימוש בקרקע. לדברי הקהל הסכסוך כבר נדון בכמה ערכאות, של יהודים ושל נוכרים, קודם שנשלח לרשב"א. וכך היה סיפור המעשה:

באו לבית דין על זה, ואמרו לו בית דין לשמעון: אין לך לערער [...] ולא שמע שמעון לדבריהם, והעמיד את ראובן בדיני האומות, ואמרו לו לפי דינם שישבע שלא רצה בפתיחתו וסתום ראובן אותו פתח. וכשבא לישבע גערו בו כל הקהל, עד ששמע לקול גערותם ונסתלק מלהשבע. והאריכו הענין עד בא דבריך. ותשלח לנו פסק דין חתום בזה כיצד הדין. ואם שמא חס ושלום ימלך לישבע קודם שתבא אלינו תשובתך, מה דינו על שנשבע לשקר.

הרשב"א כתב בתשובתו כי השואלים כבר שלחו אליו בעבר שאלה על עניין זה, והוא ענה להם; אך עתה התברר לו כי סיפור המעשה שונה ממה שנשלח לו בעבר, וממילא הוא צריך לשנות את תשובתו:

כבר הגיעה אלי שאלתכם זו פעם אחרת, אלא שבשאלה הראשונה לא הזכרתם בה חשש היזק ראייה. אלא שהיה נראה לי מתוך שאלתכם שלא היתה הקפדת שמעון אלא על שהחזיר הפתח למבוי זה ומשום רבוי הדרך. ועל זה השבתי כבר [...] איני יודע אם הגיע לכם אותה תשובה שהשבתי אם לאו. ועכשיו יראה לי מתוך השאלה השניה שהקפדה זו על היזק ראייה [...] וגם אני בזה אומר שהדיינין כדין דנו [...]

23. השאלה והתשובה הראשונות שרמזו להן הרשב"א נמצאות בכתבי יד, ופרסמתי אותן לראשונה לפני שנים אחדות.<sup>109</sup> השאלה מספקת פרטים נוספים על סיפור המעשה וגם על סמכותו של הרשב"א בקונסטנטיין הרחוקה, שמעבר לים:

לקהל קונסטנטינה י"א [...] ובאו לב"ד ואמרו לשמעון אין לך לערער עליו שכבר גלית בדעתך שמחלת(ו) לו. ולא שמע שמעון לב"ד, והעמידו בדייני הישמעאלים, ואמרו לו השבע שלא רצית בפתיחתו וסתום אותו. וכשהלך לישבע אמרו לו כל הקהל אם נשבעת על זה תשבע לשקר, והעמידו הדבר ביניהם עד שיבא פסק דין מאתך. ומבקשים אנו ממך

108 כ"ק 500, סימן אלף רסד, דף 289א.

109 ש' עמנואל, 'השלמות לתשובות הרשב"א', מ' בר-אשר ואחרים (עורכים), ספר זכרון לפרופ' מאיר בניהו, א, ירושלים תשע"ט, עמ' 336-339.

שתשלח לנו תשובה בפסק דין בעדים<sup>110</sup> שאם עבר ונשבע על זה הדבר מה יהא דינו, אולי ישמע לדברך, לפי שהחזיק בדת הישמעאלים ולא רצה לקבל דברינו. ואם אנו טועים בדבר זה, שלח לנו כמו שיתברר לך.

בשתי התשובות האחרונות – שעוסקות כאמור במקרה אחד – נזכר בית הדין של העיר קונסטנטין. אף כאן, בדומה לבית הדין של בג'איה שנזכר לעיל, איננו יודעים אם היה זה בית דין של מומחים או של הדייטות.<sup>111</sup>

24. תשובה נוספת שהשיב הרשב"א לקונסטנטין עוסקת בזוג שלא זכה לילדים, והבעל ביקש לשאת אישה שנייה, בניגוד לרצונה של אשתו (ד, רנו). הוויכוח בין בני הזוג התדרדר במהירות, והייתה לו השפעה קשה על מעמדן של נשים רבות בעיר:

קוסטאנטינה. שאלת, ראובן נשא אשה ולא היו לו בנים ממנה, ורצה לישא אחרת על זו. ואמרה לו אשתו זו הראשונה, איני יכולה לסבול שתהיה אחרת עמי. ולא רצה הבעל לגרשה. ומרדה היא על בעלה. וצעק הבעל ואמר דת ישראל<sup>112</sup> איני רוצה, לעולם לא אתן לה גט אלא אם אאסור עליה כל טובי העיר. והאשה בת טובים. ואמרו לו, תוכל לעשות ותאסור אותה על כל מי שתרצה. וכיון ששמעו קרובי האשה שיוכל לאסור אותה ותשא עגונה לעולם, עשו שלום ביניהם וישבה תחת בעלה. ולמדו עכשיו כל מי שרוצה לגרש את אשתו, אומר אני אעשה כמו שעשה פלוני את אשתו. הודיענו ענין זה האיסור ובאר לנו ביאור יפה.

25. התשובה הנזכרת על הסכסוך בין שני בני הזוג באה בכתב יד בראש קונטרס תשובות שכולן נשלחו כנראה לקונסטנטין.<sup>113</sup> התשובה השנייה בקונטרס זה עוסקת בהלכות עירוב: 'עיר של רבים שדלתותיה נעולות בלילה, שמערבים את כולה בשיור. מהו לשכור בתי הגוים כולם מגזבר העיר שלא מדעת בעלי הדיורין' (ה, ד-ה). התשובה השלישית עוסקת גם היא בהלכות עירוב: 'עוד שאלת, הא דקימא לן דמחיצה של בני אדם הויא מחיצה, אי דוקא ברשויות דרבנן [...] אבל ברשות הרבים לא' (ח, כז). התשובה הרביעית, שבדפוס נרשם עליה במפורש

110 אפשר שהכוונה היא שיחתמו שני עדים שהתשובה אכן יצאה מתחת ידו של הרשב"א. בשאלה השנייה ששלחו קהל קונסטנטין בעניין זה הם ביקשו 'ותשלח לנו פסק דין חתום בזה'.

111 ראו לעיל סעיף 16 (ב, קלח).

112 לשון שבועה. השו"ת 'קופצים ונשבעים' [יהודי תימן]: דת משה, או דת ישראל' (י' ספיר, ספר מסע תימן, מהדורת א' יערי, ירושלים תש"ה, עמ' עד). מסתבר שהבעל האלג'ראי אמר ביטוי זה בערבית, ושלפנינו תרגום. והשו"ת 'ודין ישר', ותרגומו: 'נשבע אני בדת ישראל' (ש"ד גויטיין ומ"ע פרידמן, ספר הודו ד [ב]: חלפון הסוחר המשכיל והנוסע הגדול: תעודות מגניזת קהיר, ירושלים תשע"ג, עמ' 237, שורה 5, עמ' 240); וראו: מ"ע פרידמן, מילון הערבית-היהודית מימי הביניים: לתעודות הגניזה של ספר הודו ולטקסטים אחרים, ירושלים תשע"ו, עמ' 169, הערך 'לשון שבועה' (תודתי לפרופ' פרידמן על עזרתו).

113 כ"ק 499, קובץ ג, סימנים קיט-קכג, דף 358א-359ד.

שנשלחה לקוסטנטיין (ד, ז), עוסקת באיסור גילוח בתעור: 'קוסטנטינה. שאלת, הא דגרסי' בנזיר אמר רב מקל אדם כל גופו בתעור. ואוקימ' במספריים כעין תער אבל בתער ממש אסור בכל הגוף [...] וא"כ על מה סמכו עכשיו, שלא ראיתי שחשש שום אדם בהעברת השער תחת הגרון והסנטר. ושמא לא אמרו אלא דוקא במקומות שיש כנגדן בנשים ומשום לא ילבש גבר שמלת אשה'. התשובה האחרונה שאולי שייכת אף היא לקונטרס זה, עוסקת בבשר שנמסר לגוי ללא חותם: 'שאלת, ראובן שלקח בשר במקולין ומסרו לשלוחו גוי בלא חותם להוליכו לביתו, והודיעו שהוא מפליג ואין לו בו טביעות העין. מי דיינינן ליה כמוסר יינו לחמרין ופועלין שאם הודיען שהוא מפליג אסור, או דלמא שאני התם דמשום נגיעה בלבד ולא משום חליפין [...] (א, קז).

## ז. תשובות הרשב"א לברשך

26. הרשב"א נשאל בהלכות יין נסך (ד, קצח), וכך כתב: 'ברישק. אמרת שנוהגין [שם]<sup>114</sup> לשלוח יין של ישראל<sup>115</sup> על ידי גוי ממקום למקום, וקושרין פי הנאד והופכין אותו וקושרין חוט אחר עליו וכותבין במעט קלף "כשר" או "חותם", וקושרין הקלף בחוט ומכסין אותו במעט שעוה. ונסתפק לך שמא יש לאסור מפני שיכול להזדייף בלא טורח [...]. הנרי גרוס שיער, בלשון שמא, שאולי ברישק היא העיר Briviesca שבמחוז בורגוס שבספרד, כ-540 ק"מ מצפון-מערב לברצלונה.<sup>116</sup> אך מסתבר שהכוונה לעיר ברשך (Breshk; Bersac) שבאלג'יריה. עיר זו – שחרבה ואיננה – הייתה בעבר עיר נמל חשובה, כ-100 ק"מ ממערב לאלג'יר. העיר נזכרת הרבה בתשובותיהם של הריב"ש ושל הרשב"א, חכמי אלג'יריה בסוף המאה הארבע עשרה ובתחילת המאה החמש עשרה.<sup>117</sup>

27. התשובה הנזכרת היא אחת מתוך קונטרס של שש שאלות שנשלחו לרשב"א מעיר זו. וזה סדר התשובות בקבוצה זו:<sup>118</sup>

- 114 כך בכ"ק 500, סימן תתצה, דף 220 ובכ"ק 499, קובץ ב, סימן תכב, דף 269ב.
- 115 בכ"ק 500, בטעות: 'לשלוח יין מבושל' (השוו: 'יין מבושל אין בו משום יין נסך' [תורת הבית, בית חמישי, שער שלישי (תורת הבית הארוך והקצר, ב, מהדורת מ' ברוך, ירושלים תשנ"ה, עמ' תק]).
- 116 H. Gross, *Gallia Judaica: Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques*, Paris 1897, p. 125
- 117 על אודות עיר זו ראו: C. Agabi, 'Breshk/Barashk', *Encyclopédie berbère*, XI, Aix-en-Provence: 1992, pp. 1609–1610; נ' עמינח, 'אלג'יר עיר ההוראה בימי הריב"ש והרשב"א (במאה החמש עשרה)', סיני, קלד (תשס"ד), עמ' קח–קיב. על סחר ביין בארצות המגרב ראו לעיל ליד הערה 107.
- 118 כ"ק 500, סימנים תתצא–תתצו, דף 220–221א. ארבע מהתשובות (הראשונה, הרביעית, החמישית והשישית) באות ברצף אחד בכ"ק 499, קובץ ב, סימנים תכ–תכג, דף 269א–ג.



ברישק. שאלת יין של ישראל שנסכו גוי ואין אנו יודעין אם נסכו בכוונה אם לאו, אם הוא מותר בהנאה אם לא (א, תשיד).<sup>119</sup>

עוד שאלת גוי שאמ' לו לישראל להיות לו תורגמן<sup>120</sup> אצל הישמעאלים ולמכור יינו ושיתן לו השליש או החצי, אם הוא מותר (א, תשטו; ז, רעח).

עוד שאלת אם שכרו סתם להיות לו תורגמן והגוי הוא שמוכר היין, אם הוא מותר (א, תשטז; ז, רעט).

עוד שאלת מה שאמ' רבנו משה ז"ל גאוני המערב אמרו שאם נתערב ביין של ישראל מעט דבש או מעט שאור, והואיל ואינו ראוי למזבח הרי הוא כמבושל [...] (א, תשיז; ז, קפא).<sup>121</sup>

עוד אמרת שנוהגין שם [...] (ד, קצח; ראו לעיל).

עוד אמרת שנסתפק לך במה שכתבתי אני בתורת הבית שאסור להגעיל כלי בן יומו אלא א"כ יהיה במים ששים כנגד כל הכלי, ושאלת מה הפרש יש בין זה למליחת בשר [...] (א, תנו).<sup>122</sup>

מרבית התשובות בקונטרס זה עוסקות אפוא בהלכות יין נסך. במקצתן נשאל הרשב"א על דינו של גוי, אך בשאלה השנייה נזכרים הישמעאלים – וזה כמובן מתאים לשואלים מאלג'יריה.<sup>123</sup>

#### ח. תשובות נוספות

28. באחת מתשובותיו עסק הרשב"א במנהגן של נשים 'השוכנות בארצות ערביים' ובתגובה על מנהג זה מצידם של חכמים מארץ אחרת (ספרד?) הבאים לארצות הערבים. איננו יודעים מיהו השואל, אך מסתבר שהוא התגורר במרוקו או באלג'יריה, אולי באחת הערים שנמנו לעיל. וזו לשון השאלה (מ, קכד): 'מנהג הנשים השוכנות בארצות הערביים שצובעות ידיהן בצבע הקרוי שנדיר'<sup>124</sup> וכיוצא בזה. צבע זה חוצץ בטבילה או לא, לפי שראיתי קצת אנשים מגדולי הארץ

119 הכותרת 'ברישק' באה בראש תשובה זו אף בכ"ל 570, הלכות יין נסך, סימן נה, דף 277א (וההמשך שם, סימנים נו–נז: א, תשיז; ד, קצח); הבתים, כ"א, חלק א, בית כג, סימן לא, דף 158א (ההמשך שם, סימן לב: ד, קצח).

120 כלומר שליח או סוכן. כל תורגמן הוא למעשה שליח, שמעביר את תוכן הדברים משפה לשפה; אך לפנינו שימוש נדיר במילה זו. וכן הוא בשאלה הסמוכה: 'שכרו סתם להיות לו תורגמן'.

121 על תשובה זו ראו להלן נספח א.

122 בסיום תשובתו כתב הרשב"א: 'הנה שביארתי לך ביאור רב לפי ששאלת שאכתוב לך בארוכה'.

123 על מעמדם של ישמעאלים בהלכות יין נסך כתב הרשב"א: 'דע כי ח"ו לא פקפק אדם בדבר זה, שאפילו הישמעאלים סתם יינם אסור, ומגען כסתם יינם [...] מי שנודע לנו שאינו עובד ע"ז, מייחדין אצלו יין ברשותינו [...] אבל אין מייחדין אצלו אלא בשתי חותמות, לפי שאינו מקפיד על הגוים הנכנסים אצלו אם יגעו בו וינסכוהו. אבל מ"מ כל שנגע אסור ואוסר' (ח, סג).

124 בכתבי היד: 'בצבע אלחינה' (או: 'בצבע אלחינא', 'בצבע אלחנא'; ראו למשל: כ"ק 500, סימן טט,

הבאים כאן מחמירין בדבר, ואמרו שחכמי ארצם מחמירים בדבר. ואני תמה כי אדרבא יראה במשנת מקואות שהוא מותר [...] צריך אני לעמוד על דעתך, אף על פי שנתפשט המנהג להתיר ואין בידינו כח לעקור'.

29. בתשובה אחרת דן הרשב"א במעשה מעניין, שתחילתו במורסיאה (Murcia), שבדרום-מזרח ספרד, כ"מ 550 ק"מ מדרום-מערב לברצלונה, והמשכו בעיר תלמסאן (Tlencen) שבאלג'יריה, הרחוקה מאות קילומטרים ממורסיאה. וזה סיפור המעשה (ו, רכד):

ראובן שלחו המלך בשליחות ממלכות מורסיאה למלך תלמסאן להיות תורגמן לפרשים.<sup>125</sup> ושכר יהודי לשמשו בשכר ידוע בכל הדרך [...] והלכו עד קרוב לתלמסאן, ונהפך רוח אחר והחזירם לאחור עד מלכות מורסיאה. וראובן זה כשחזר למלכות מורסיאה מת, והשכיר נתעסק בו ושמשו כהוגן בחייו ובמותו. והניח ראובן זה נכסים במורסיאה"ה וגם יש לו בנים בתלמסאן. והשכיר בא לבית דין ותובע שכירותו ליפרע מאותן נכסים שיש לראובן במורסיאה. הודיעני אם אומרים שאין לו ליטול שכרו כיון שלא נגמר המהלך [...] ועוד ששאלנו הסוחרים גויים ויהודים שכל שפרשו גם השכיר קונה שכרו, שזה המנהג של מפרשי ימים [...]

המעייין בנוסח הנדפס של התשובה איננו יודע אם השאלה נשלחה מתלמסאן שבאלג'יריה או ממורסיאה שבספרד. אך בכתב יד יש כותרת בראש התשובה: 'מורסיאה'.<sup>126</sup> תשובה זו תורמת אפוא מידע מרתק על הקשרים שבין יהודי ספרד ליהודי אלג'יריה, אך אינה מלמדת על קשרים ישירים בין הרשב"א ליהודי תלמסאן.

30. במקצת השאלות שנשלחו לרשב"א מצפון אפריקה הזכירו השואלים את שכניהם המוסלמים ('ישמעאלים').<sup>127</sup> ישמעאלים נזכרים גם בשאלות אחרות שנשלחו לרשב"א,

דף 115א; כ"ל 570, הלכות נידה, סימן ו, דף 316א; כ"מ, דיני איסור והיתר, סימן סו, דף 63ב. הכוונה לחינה, המשמשת עד היום לאיפור.

125 פרשים הם כנראה אבירים, אצילים או אנשי צבא, והיהודי אמור היה לתרגם את דבריהם למלך תלמסאן. ראו גם: בער, תולדות (לעיל הערה 16), עמ' 492, הערה 50; N. Roth, 'Los Judíos Murcianos desde el Reinado de Alfonso X al de Enrique II', *Miscelánea Medieval Murciana*, 15 (1989), p. 37; idem, 'Coexistencia y confrontación de judíos y cristianos españoles', A. Sáenz-Badillos (ed.), *Judíos entre árabes y cristianos: luces y sombras de una convivencia*, Córdoba 2000, p. 94

126 כ"ק 499, קובץ א, סימן תנג, דף 115א. הרשב"א השיב שלוש תשובות נוספות למורסיאה: ד, קכח (כ"ק 499, קובץ א, סימן תנד, דף 115ד; שתי התשובות רצופות בכתב היד והן בוודאי מקונטרס אחד); א, תפט; מ, רפ (הכותרת 'מורסיא' נמצאת בכ"ק 500, סימן אלף תכא, דף 351ב, ובכ"ל 570, הלכות שבועות, סימן רנד, דף 249א; והיא נוספה במהדורת זלוניק [לעיל הערה 2]).

127 ראו לעיל ליד הערות 93, 109, 120. וראו גם הערה 91.

ולעיתים ניכר שלשואלים הייתה היכרות קרובה עם חברה מוסלמית.<sup>128</sup> אפשר שמקצת השאלות הללו נשלחו לרשב"א מקהילות ישראל בצפון אפריקה, אך אין ראייה לדבר, ואפשר שהשאלות הללו הגיעו למשל מקסטיליה או מסיציליה ואפילו ממלכות ולנסיה הסמוכה, אזורים שגם בהם התגוררו מוסלמים רבים.<sup>129</sup>

## סיכום

במאמר זה סקרתי את קשריו של הרשב"א עם קהילות ישראל במרוקו ובאלג'יריה. כמובן אין לראות את שתי הארצות הללו כיחידה אחת, וכדי לסבר את האוזן אציין שהמרחק בין מראכש שבמרוקו לקונסטנטין שבאלג'יריה – שתיים מהקהילות שנדונו במאמר זה – גדול מהמרחק שבין ברצלונה למראכש.

ציינתי בראשית דבריי כי בצעדים הראשונים שנעשו במחקר צוינו שבע תשובות שהשיב הרשב"א לקהילות צפון אפריקה.<sup>130</sup> עתה מתברר כי מניינן של תשובות אלו גדול פי כמה וכמה – יותר מארבעים.<sup>131</sup> תשובות אלו נשלחו לשש קהילות – פאס, מראכש ותאזה שבמרוקו ובג'איה, קונסטנטין וברשך שבאלג'יריה. קיומן של שתיים מהקהילות הללו – תאזה וקונסטנטין – במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה והפעילות התוססת בהן נודעו רק מהתשובות שנדונו במאמר זה.

הקשרים ההדוקים של רשב"א עם קהילות ישראל בצפון אפריקה הרחוקה מפתיעים. ציינתי לעיל כי הוא ככל הנראה לא נשאל מעולם מקהילות אנדלוסיה שבדרום ספרד.<sup>132</sup> חכמים בקורדובה ובסווייליה שבאנדלוסיה פנו לעיתים בשאלות אל ר' אשר בן יחיאל (הרא"ש),

128 ראו בעיקר: א, לח, שמה; ד, קה, קז; מ, כג, קכח, רס; ולעיל הערה 123.

129 ראו: עסיס, תור הזהב (לעיל הערה 3), עמ' 2-3.

130 ראו לעיל ליד הערה 10.

131 ואלו התשובות שנשלחו לקהילות צפון אפריקה, ושזוהו במאמר זה (רובן בוודאות), לפי סדרן בקבצים הנדפסים: א, ט-יא (פאס); א, קז (קונסטנטין); א, קנה (פאס); א, תנו (ברשך); א, תשיד-תשיז (ברשך); א, תתפו (קונסטנטין); א, אלף קסו (פאס); א, אלף קפה (פאס); א, אלף רכ-רכב (פאס); ב, קלח (בג'איה); ב, קלט (קונסטנטין); ב, קמב (קונסטנטין); ב, רטו (פאס); ב, רל (מראכש); ג, רכח (פאס); ג, רמד-רמח (תאזה); ד, צ (קונסטנטין); ד, קכו (תאזה); ד, קצח (ברשך); ד, רנו (קונסטנטין); ה, ד-ה (קונסטנטין); ו, צב (קונסטנטין); מ, מז (תאזה); מ, קיא (תאזה); מ, קיב (מראכש); מ, קטו (מראכש); מ, קכד (ראו לעיל ליד הערה 124); מ, קנז (קונסטנטין); מ, רכו (קונסטנטין); ח, חז (קונסטנטין); ח, רנו (תאזה). וזהו במאמר זה גם תשובות לקהילות אחרות: א, ד-ז (פלרמו; ראו לעיל ליד הערה 41); א, תכד-תכו (ר' אבא מרי ממונפליה; ראו לעיל ליד הערה 22); ב, קיא (לוסנה שבנאוררה; ראו לעיל ליד הערה 37); ג, ג, שד (טרגונה; ראו לעיל ליד הערה 30); ה, קי (ר' שבתאי בר' שלמה איש רומי; ראו לעיל ליד הערה 42); ו, רכד (מורסיה; ראו לעיל ליד הערה 126); מ, קיח (מיורקה; ראו לעיל הערה 75); מ, רפ (מורסיה; ראו לעיל הערה 126).

132 ראו לעיל ליד הערה 38.

בשנים המעטות יחסית שהוא התגורר בטולדו;<sup>133</sup> אך כאמור נראה כי הן לא פנו בשאלות לרשב"א. טולדו קרובה יחסית לאנדלוסיה, ואנשי קורודובה וסווייליה כנראה העדיפו לשלוח את שאלותיהם לשם ולא לברצלונה הרחוקה; ואילו קהילות צפון אפריקה העדיפו לשלוח את שאלותיהן עד ברצלונה, אולי בגלל מיקומה על שפת הים התיכון.

לעיתים מיען הרשב"א את תשובתו לבית הדין המקומי (בעיר בג'איה) ולעיתים ל'קהל' (בעיר קונסטנטיין), ולא נקב בשמות החכמים – וכלל לא ברור אם היו ידועים לו. שואלים אחרים נזכרו בשם: ר' משה בן זכרי ור' דוד בן זכרי, שניהם מפאס, ור' יצחק בן מימון בן אלחנן, שהתגורר הן במראכש והן בתאזה. האם החכמים הנזכרים – והשואלים שלא נזכרו בשם – נולדו בספרד ולמדו בבית מדרשו של הרשב"א בברצלונה, וביקשו להמשיך את קשריהם עם הרב הנערץ גם לאחר שהיגרו לארץ רחוקה? או שמא נולדו השואלים וגדלו בצפון אפריקה, אך הגיעו במסעותיהם לברצלונה ושם טוו את קשריהם עם הרשב"א? ואולי היו אלו חכמים מקומיים שמעולם לא פגשו את הרשב"א, אך שמעו על תהילתו מפני סוחרים קטלאנים שהגיעו לעירם?<sup>134</sup> זאת לא נדע.

השאלות ששלחו יהודי צפון אפריקה לרשב"א שבברצלונה הרחוקה מגוונות הן מאוד. יש בהן שאלות שעניינן ביאור המקרא, יש שאלות באגדה, שאלות שעניינן בירור סוגיות חמורות שבתלמוד, שאלות בנושאים הלכתיים שגרתיים וגם מסובכים וכן הלאה. לפחות חלק מהשואלים היו תלמידי חכמים בעלי שיעור קומה, והמעייין בשאלותיהם הארוכות והמפורטות לא יחוש כלל כי הן נשלחו מאזור מרוחק מאוד ממרכזי התורה של אותם ימים. הדיון המרשים ביותר בין חכמי צפון אפריקה לרשב"א עסק בגט שעדין פסולים מדרבנן. הרשב"א כתב לחכמי פאס ומראכש ארבע תשובות בנושא זה – אך רק שלוש מהן הגיעו לידינו.<sup>135</sup> כרגיל לא הגיעו לידינו השאלות המקוריות, אך הרשב"א העתיק קטעים ארוכים מאוד מהן, ללמדנו שהוא ראה חשיבות בדבריהם של השואלים. השואלים בנושא זה אף החזיקו על שולחנם תשובות של גדולי החכמים בצפון אפריקה במאה האחת עשרה, ר' חננאל בן חושיאל והרי"ף, ונעזרו בהן בדיוניהם עם הרשב"א – הוא עצמו לא הכיר את התשובות הללו, ואף אנו לא זכינו לראותן.<sup>136</sup>

בתשובות אחרות עולה נימת ביקורת מצד הרשב"א על קהילות צפון אפריקה ועל בתי המדרש שם. את הביקורת הנוקבת ביותר כתב על פסיקות מוטעות בהלכות נידה בקהילת תאזה, ובמקרה זה השתמש בלשון חריפה מאוד.<sup>137</sup> בתשובה שאולי נשלחה גם היא לצפון אפריקה

133 ראו: א"ח פריימן, הרא"ש רבנו אשר ב"ר יחיאל וצאצאיו: חייהם ופעלם, ירושלים תשמ"ו, עמ' לה–לו. הרא"ש התגורר בטולדו למן שנת 1305 ועד פטירתו בשנת 1321 לערך. ראו: עמנואל, עטרת זקנים (לעיל הערה 2), עמ' 176–199.

134 ראו לעיל הערה 53 וליד הערה 11.

135 ראו לעיל ליד הערות 59, 66, 67, 75.

136 ראו לעיל ליד הערה 59 ואילך וליד הערה 67.

137 ראו לעיל ליד הערה 83 ואילך.

תמה הרשב"א על מנהג משובש להקל בהלכות יין נסך, בניגוד למפורש בתלמוד ובספר 'משנה תורה' של הרמב"ם.<sup>138</sup> בתשובה אחרת, לעיר תאזה, טען אחד מבעלי הדין כי פלוני גירש את אשתו ולאחר מכן כנס אותה מחדש בלי קידושין ובלי כתובה, אך הרשב"א לא התרגש מסיפור המעשה.<sup>139</sup>

בכמה תשובות ניכרת ביקורת של הרשב"א על נוסח הספרים שהחזיקו חכמי צפון אפריקה, אך הייתה זו ביקורת מתונה. בתשובה אחת כתב לשואל כי הדברים שציטט מהתלמוד הבבלי כלל אינם נמצאים בו;<sup>140</sup> ובתשובה אחרת כתב לשואל כי זודמנה לו גרסה משובשת בתלמוד הירושלמי, אך הוסיף וכתב כי גרסה זו נמצאת גם 'במקצת ספרי הירושלמי שלנו'.<sup>141</sup> בתשובה שאולי אף היא נשלחה לצפון אפריקה כתב הרשב"א לשואל כי גרסתו בספר 'משנה תורה' של הרמב"ם משובשת.<sup>142</sup>

\*

סוף דבר, עשרות השאלות ששלחו יהודי צפון אפריקה לרשב"א, ושחלק ניכר מהן אינן מזוהות בקבצים הנדפסים של תשובותיו, ותשובות הרשב"א על שאלות אלו הן מקור לא אכזב לחקר קהילות ישראל באזור נרחב זה במחצית השנייה של המאה השלוש עשרה ובעשור הראשון של המאה הארבע עשרה. השאלות והתשובות מספקות לנו פיסות מידע על חיי היום-יום בקהילות אלו ועל נושאים בהגות ובהלכה שהעסיקו את החכמים המקומיים, שזכרם נותר בידינו אך ורק מדיוניהם עם הרשב"א.

138 ראו לעיל הערה 91. וראו גם הערה 92.

139 ראו לעיל סעיף 13 (ח, רנו).

140 ראו לעיל סעיף 3 (א, קנה).

141 ראו לעיל סעיף 10 (מ, קיב).

142 ראו לעיל הערה 90.

## נספח א

במסגרת זו לא אוכל לדון כראוי בכל עשרות השאלות ששלחו חכמי צפון אפריקה לרשב"א ובתשובות שהוא ענה להם. אדון אפוא רק בשאלה קצרה אחת, בהלכות יין נסך, ששלחו חכמי ברשך שבאלג'יריה לרשב"א.<sup>143</sup>

## 1. הנוסח

התשובה נדפסה פעמיים: בתשובות הרשב"א, א, סימן תשיז; ז, סימן קפא (מתוך תשובות הרשב"א [רומא ר"ל לערך]). נוסח השאלה זהה בשתי המקבילות, למעט שינויים זעירים שאין בהם משמעות, ואילו נוסח התשובה בחלק א מקוצר מאוד – 18 מילים בלבד. נוסח התשובה בדפוס רומא מלא יותר, אך כתבי היד מלמדים שגם בו יש השמטה מחמת הדומות. הינה הנוסח המלא של השאלה והתשובה:<sup>144</sup>

עוד שאלת מה שאמ' רבנו משה ז"ל גאוני המערב אמרו שאם נתערב ביין של ישראל מעט דבש או מעט שאור, הואיל ואינו ראוי למזבח הרי הוא כמבושל וכשכר ואינו מתנסך ומותר לשתותו עם הגוי בכוס אחד כו'.<sup>145</sup>  
תשובה אנו לא<sup>146</sup> כך דעתנו נוטה, שהרי יין מזוג אע"פ שאין ראוי למזבח יש בו משום<sup>147</sup> יין נסך כדאמרי' אמ' רבא הלכתא יין מזוג יש בו משום גלוי ויש בו משום יין נסך.<sup>148</sup> הילכך הכא נמי לא שנא. וכן אנו נוהגין בכל גלילותינו. מיהו אם נשתנה שמו מחמת הדבש או טעמו של יין כמו יין מבושל או אלונתית וקונדיטון שוב אין בו משום יין נסך.

## 2. השאלה

השואלים ביקשו בוודאי לדעת אם ניתן לסמוך על היתרו של הרמב"ם בשם גאוני המערב. הלשון 'גאוני המערב' בפי הרמב"ם ייחודית היא, והשואלים – כמו הקורא המודרני – עשויים היו להבין שכונתו של הרמב"ם לחכמים קדמונים שהתגוררו במגרב (מערב). אפשר אפוא שלא לחינם ביקשו השואלים האלג'יראים לברר אם ניתן לסמוך על פסיקתו של הרמב"ם בהלכה זו דווקא, ולא שאלו על אלפי הלכות אחרות שפסק הרמב"ם. ואם אכן כך היה, ביקשו השואלים

143 ראו לעיל ליד הערה 121.

144 כ"ק 500, סימן תתצד, דף 220א; כ"ק 499, קובץ ב, סימן תכא, דף 269א; כ"ל 570, הלכות יין נסך, סימן נו, דף 277א.

145 משנה תורה, הלכות מאכלות אסורות, יא. י. ובעקבותיו כנראה: 'זכמדומה אני ששמעתי מפי מורי רבינו (יצחק בר יהודה) [יהודה בר יצחק] זצ"ל שבארץ מצרים ובארץ ישמעאל רגילין ליתן מעט דבש ביין ותו אין נוהגין בו יין נסך' (אור זרוע, ג, מהדורת י' פרבשטיין, ירושלים תש"ע, עבודה זרה, סימן קנט).

146 מילה זו נשמטה בכ"ק 500.

147 בדפוס רומי יש כאן דילוג מחמת הדומות, עד 'משום' הסמוך.

148 בבלי, עבודה זרה ל ע"א.

לדעת אם ניתן לסמוך על מנהג אבותיהם, בין שקיבלו אותו במסורת, דור אחר דור, ובין ששמעו עליו רק מדברי הרמב"ם. כלומר אפשר שזיהוי השואלים כחכמים היושבים בצפון אפריקה נותן משמעות חדשה לשאלה – שאלה שבאה לברר את תוקפו של מנהג מקומי עתיק יומין.<sup>149</sup> גם אם כוונתם של השואלים אכן הייתה לברר את תוקפו של המנהג הקדום באלג'יריה, ייתכן מאוד שדברי הרמב"ם לא כווננו כלל לחכמי המגרב הקדומים כי אם לר' יוסף אבן מיגאש, איש אנדלוסיה. במקום אחר הביא הרמב"ם את ההיתר הנזכר בלשון זו (בתרגום מערבית):<sup>150</sup>

והלכה למעשה לפני כל גאוני מערב, אם ארע שנגע ישמעאלי ביין שלנו נגיעה העושה נסוך, הרי הם אוסרים לשתותו ומתירים למכרו, כדין יין הישמעאליים עצמם. וכאשר יארע שיכנס גוי או ישמעאלי אצל אנשים השותים יין, ימהרו לערב מעט דבש ביין אשר לפניהם, וישתו עמו, ויאמרו כבר נפסל לגבי המזבח ונעשה כשאר מיני השכר. והעקר: אין מנסכין לעבודה וזה אלא יין הראוי לקרב על גבי המזבח. ככה הורה רבנו יוסף הלוי זצ"ל [זכר צדיק וקדוש לברכה], וככה עשה כמה פעמים הלכה למעשה, הוא וכל גדולי ספרד.

### 3. התשובה

פסיקתו של הרמב"ם, שמקילה מאוד את ההתמודדות עם איסור מגע גוי על ידי עירוב דבש ביין, עוררה ויכוח חריף בין חכמי אירופה – היו שאימצו אותה ללא סייג, והיו שהתנגדו לה בחריפות.<sup>151</sup> הרשב"א היה במחנה המתנגדים, ופסק בהזדמנויות שונות שאין לסמוך על פסיקתו זו של הרמב"ם.<sup>152</sup> לא מפתיע אפוא שכך הוא פסק גם בתשובה שלפנינו, שנשלחה כאמור לחכמי ברשך שבאלג'יריה.

149 השוו כעין זה בשאלה שנשלחה לרשב"א ממראכש: 'שאבותיכם הקדמונים אמרו [...] ובתורת היתר נהגו בו' (ג, רמז; ראו לעיל ליד הערה 91).

150 איגרות הרמב"ם<sup>3</sup>, מהדורת י' שילת, ירושלים תשנ"ה, א, עמ' תל-תלא. על 'מערב' בפי הרמב"ם שעשוי להתפרש ספרד ראו גם: 'על דוקיא זו סמכו אנשי המערב והיו קורין [...] בפני גאוני עולם, כגון רבינו יוסף הלוי זצ"ל ורבינו יצחק אלפס זצ"ל וכיוצא בהם' (תשובות הרמב"ם, ב, מהדורת י' בלאו, ירושלים תש"ך, סימן רצד, עמ' 552-553). וראו: י' בלאו, 'אצלנו באלאנדלוס, אצלנו במגרב', הנ"ל, בלשנות ערבית, ירושלים תשע"ז, עמ' 643-652.

151 ראו: ח' סולוביצי'ק, יינם: סחר ביינם של גויים – על גלגולה של הלכה בעולם המעשה<sup>2</sup>, ירושלים 2016, עמ' 122-125; פ' רוט, 'הלכה וביקורת בדרום צרפת: ר' דוד בן שאול על הלכות יין נסוך', תרביץ, פג (תשע"ה), עמ' 452-453.

152 תורת הבית, בית חמישי, שער שלישי (מהדורת ברון [לעיל הערה 115], עמ' תק-תקד); שו"ת הרשב"א, ד, קמט.

## נספח ב

להלן רשימת הקיצורים של כתבי היד של תשובות הרשב"א שנעשה בהם שימוש תכוף במאמר זה:<sup>153</sup>

הבתים, כ"א = ספר הבתים, כ"י אוקספורד, בודליאנה 48–49 Opp. Add. fol. (נויבאוואר 2365) הבתים, כ"נ = ספר הבתים, כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 10108 (Rab. 1383; ENA 2606)<sup>154</sup>

כ"א 2550 = כ"י אוקספורד, בודליאנה 70 Opp. Add. fol. (נויבאוואר 2550)<sup>155</sup>

כ"ל 570 = כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 26983 (מרגליות 570)<sup>156</sup>

כ"ל 572 = כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 22089 (מרגליות 572)<sup>157</sup>

כ"מ = כ"י מוסקווה, ספריית המדינה, גינצבורג 595<sup>158</sup>

כ"פ = כ"י פרמה, פלטינה 3525 Parm. (ריצ'לר 867)<sup>159</sup>

כ"ק 498 = כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 498<sup>160</sup>

כ"ק 499 = כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 499

כ"ק 500 = כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 500<sup>161</sup>

פרופ' שמחה עמנואל, החוג לתלמוד והלכה, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501  
simcha.emanuel@mail.huji.ac.il

- 153 כתבי יד נוספים, שתלויים בכירור באחד מכתבי היד שלהלן, לא נזכרו במאמר.  
154 על כתבי היד של 'ספר הבתים' ראו: עמנואל, כתבי היד (לעיל הערה 46), עמ' 32–42.  
155 כ"א 2550 וכ"ל 572 הנזכר בסמוך הם שני חלקים של כתב יד אחד. ראו עליהם: עמנואל, כתבי היד (שם), עמ' 14–24.  
156 ראו עליו: עמנואל, ממזרח שמש (לעיל הערה 7), עמ' 467–468. בכתב היד יש מספור דפים כפול, והרישום במאמר זה הוא לפי המספור הגבוה.  
157 ראו לעיל הערה 155.  
158 ראו עליו: עמנואל, כתבי היד (לעיל הערה 46), עמ' 28–30.  
159 ראו עליו: עמנואל, ממזרח שמש (לעיל הערה 7), עמ' 467.  
160 ראו עליו: עמנואל, כתבי היד (לעיל הערה 46), עמ' 9–10.  
161 על שני כתבי היד האחרונים ראו לעיל הערה 46.



## למקומה של הגות איזביצה-ראדזין בחיבורי התכלת של האדמו"ר מראדזין

מאת

ישראל אורי מייטלס

א. מבוא

השפעתה של החסידות על יצירתם ההלכתית של אדמו"רים פוסקים נדונה במחקר בשנים האחרונות, ופורסמו מחקרים על יצירות הלכתיות מאת אדמו"רים שהיו גם פוסקי הלכה, מחסידויות צאנז, מונקטש, קומרנו וחב"ד.<sup>1</sup> במחקר הנוכחי אני מבקש ליטול חלק בתנועה

\* המחקר, 'סוד ישרים לר' גרשון חנוך ליינר בהקשר בין-דורי', בהובלת פרופ' יהונתן גארב, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית, שבמסגרתו שנכתב מאמר זה, נתמך בידי הקרן הלאומית למדע, מענק 692/20. אני מודה מקרב לב לפרופ' גארב ולד"ר לוי יצחק קופר וכן למערכת 'תריץ' ולקוראים מטעמה על הערות מעולות ומועילות.

1 בעניין ר' חיים הלברשטאם, האדמו"ר מצאנז, ראו: א' בראון (הויזמן), 'ר' חיים מצאנז: דרכי פסיקתו על רקע עולמו הרעיוני ואתגרי זמנו', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ד, מדור ז, עמ' 170–212. על נינו של ר' חיים הלברשטאם, ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם, האדמו"ר של חסידות צאנז-קלויזנבורג, ראו: ת' גרנות, 'תקומת החסידות בארץ ישראל אחרי השואה: משנתו הרעיונית, ההלכתית והחברתית של האדמו"ר ר' יקותיאל יהודה הלברשטאם מצאנז-קלויזנבורג', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח, שער שלישי, עמ' 161–259; א' בראון (הויזמן), 'טומאת גידה ומעמד האשה – פסיקתו של האדמו"ר מצאנז קלויזנבורג כמקרה מבחן', דעת, 61 (תשס"ז), עמ' 113–133. למחקר בנושא זה על שני האדמו"רים האלו לבית צאנז ראו: הנ"ל, 'בין רבנות לחסידות: הלכה וקבלה בכתביהם של שני אדמו"רים-פוסקים מבית צאנז', 'שטרן וש' פרידמן (עורכים), רבנות: האתגר, ב, ירושלים תשע"א, עמ' 871–934. על ר' חיים אלעזר שפירא, האדמו"ר ממונקטש, ראו: ל' קופר, 'האדמו"ר ממונקאטש הרב חיים אלעזר שפירא: הפוסק החסידי – דמות ושיטה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"א. קופר ייחד בעבודתו דיון כללי להגדרת התופעה והדמות של אדמו"ר-פוסק. ראו: שם, עמ' 336–340. על ר' יצחק אייזיק יהודה יחיאל ספרין, האדמו"ר מקומרנו, ראו: A. Evan Mayse, 'Setting the Table Anew: Law and Spirit in a Nineteenth-Century Hasidic Code', *Journal of Jewish Thought & Philosophy*, 27 (2019), pp. 210–242. ראו גם: 'מאיר, 'עיצובה של למדנות חסידית: ביו-ביבליוגרפיה של רבי יצחק אייזיק ספרין מקומרנו, תקצ"א-תרי"ג' (1853–1831), עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ג. על ר' שניאור זלמן מלאדי, האדמו"ר הזקן של חסידות חב"ד, ראו: L. Cooper, 'Towards a Judicial Biography of Rabbi Shneur

מחקרית זו, והוא יוקדש לראשונה להשפעתה של החסידות על יצירה הלכתית של אדמו"ר פוסק מחסידות איזביצה-ראדזין. תורתה של איזביצה-ראדזין זוכה זה עשרות שנים להתעניינות מחקרית נרחבת, אך מאחר שהיא נודעה בהיבטיה הרדיקליים, נחקרה עד כה בתחום יחסה להלכה דווקא נטייתה המסוימת לאנטינומיזם, ונטייה זו אף עומדת במוקד ההתעניינות המחקרית בחסידות זו.<sup>2</sup> ברם אחד האדמו"רים במאה התשע עשרה אשר התבלט בעיסוק משמעותי ביותר בספרות החוק הדתי, ההלכה, הוא האדמו"ר השלישי בחסידות איזביצה-ראדזין, ר' גרשון חנוך העניך ליינר (1839–1891). אף שנעשה ניסיון במחקר למעט מדמותו כאדמו"ר פוסק<sup>3</sup> – מפני

Zalman of Liady', *Journal of Law and Religion*, 30 (2015), pp. 119–124. למחקר רוחבי על הפעילות ההלכתית הענפה בקרב מנהיגי החסידות לאורך הדורות ראו: L. Cooper, 'Jewish Law in the Beit Midrash of Hasidism', *Diné Israel*, 34 (2020), pp. 51–110. למחקרים נוספים שנכתבו לאחרונה על קשרי חסידות והלכה שנראה כי משקפים מגמה מחקרית זו ראו: M. Kahana and A. Evan, 'Hasidic Halakhah: Reappraising the Interface of Spirit and Law', *AJS Review*, 41, 2 (2017), pp. 375–408; י"א מייטלים, 'למדנות, חסידות וקבלה: להשפעות חסידיות וקבליות על הלמדנות של רבי יוסף רוזין', סידרא, ל (תשע"ה), עמ' 93–119.

2 בשלב זה, לשם התרשמות מן המחקר הרב על משנה זו, אציין כי לא פחות משלוש עבודות דוקטור ושלושה ספרים שכתבו חוקרים אקדמיים הוקדשו לתורת איזביצה-ראדזין בשלושת דורותיה הראשונים. ראו: M. M. Fainerstein, *All Is in the Hands of Heaven: The Teachings of Rabbi Mordecai Joseph Leiner of Izbica*, Piscataway, NJ 1989; S. Magid, *Hasidism on the Margin: Reconciliation, Antinomianism, and Messianism in Izbica/Radzin Hasidism*, Madison, WI 2003; 'א' כהן, 'תודעה עצמית בספר מי השלוח ככלי לקיום הזיקה בין האל והאדם', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תש"ס; י' בן-דוד, 'עיון במי השלוח לר' מרדכי יוסף מאיזביצה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ס; O. Wiskind-Elper, *Wisdom of the Heart: The Teachings of Rabbi Ya'akov of Izbica/Radzyn*, Philadelphia, PA 2010; 'א' יוגב, 'מי השלוח: בין עולמות מקבילים: עיונים חדשים בפילוסופיה, במיסטיקה ובתפיסה הדתית של הרב מרדכי יוסף מאיזביצה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ז. ספר נוסף על משנת איזביצה-ראדזין, העוסק בהגותו של האדמו"ר השלישי ר' גרשון חנוך ליינר – העומד במרכז מאמרי זה – בהקשר בין-דורי, נכתב כיום על ידי פרופ' גארב. מאמרים רבים שנכתבו על תורת איזביצה-ראדזין, ובהם מאמרים של חוקרים בכירים מדורות קודמים, כגון י' וייס ור' ש"ץ-אופנהיימר, יוזכרו בהמשך המאמר בהקשרים נושאים. בראון קרא תיגר לאחרונה על ההגזמה לדעתו בייחוס רדיקליזם ואנטינומיזם לחסידות איזביצה-ראדזין. עם זאת אף הוא הכיר באמירות אנטינומיות חריגות אצל מייסד החצר, ר' מרדכי יוסף ליינר בעל 'מי השלוח', אלא שלדידו הן משקפות אנטינומיזם תיאורטי בלבד. ראו: B. Brown, 'Theoretical Antinomianism and the Conservative Function of Utopia: Rabbi Mordechai Yosef of Izbica as a Case Study', *The Journal of Religion*, 99 (2019), pp. 312–340. גארב, בהתייחסו ישירות למאמרו זה של בראון, הצביע על היבט רדיקלי ממשי בהגותו של האדמו"ר השלישי בחצר זו, אם כי לא בנוגע לאנטינומיזם אלא בנוגע לספק (שיוזכר בהמשך המאמר). ראו: J. Garb, 'Doubt and Certainty in Late Modern Kabbalah: A Tale of Two Schools', G. Veltri and Z. Strauss (eds.), *Maimonides Review of Philosophy and Religion*, 1, Leiden 2022, p. 90. וראו גם: ר' קרא-איונוב-קניאל, 'מחירה וסכנותיה של משיחיות אנארכיסטית: מי השלוח ותלמידיו', דעות, 91 (תש"ף), עמ' 15–20. וראו עוד בסיכום של מאמר זה.

3 לדברי שגיב אין להגדיר את הרב ליינר אדמו"ר פוסק ממש, אף ש'יתכן שראה עצמו כמי שראוי להיכלל

שלא נותרו בידינו פסקי הלכה רבים שלו – המידע שבידינו על תשובות הלכתיות רבות שכתב, ושהיו אמורות לצאת לאור כספר או כקונטרסי שאלות ותשובות, אך אבדו,<sup>4</sup> מצדיק בהחלט את ההתייחסות אליו כאל אדמו"ר-פוסק.<sup>5</sup> במאמר זה, שיעסוק במקומה של החסידות באחת מיצירותיו ההלכתיות הידועות ביותר, יחקרו הטקסטים היחידים מבית חסידות איזביצה-ראדזין שנותרו בידינו ושהם מחד גיסא בעלי מגמה הלכתית, אפילו קנאית, ונכתבו על פי מקורות, טיעונים ורטוריקה המתאימים לכך, ושמאידך גיסא נותנים ביטוי לתורות של איזביצה-ראדזין בעלות אותו גוון אנטינומי.<sup>6</sup>

היצירה ההלכתית שתידון במאמר היא זו שבאמצעותה ביקש הרב ליינר להניע את חידוש ההלכה המפורסם ביותר שלו ואחד מחידושי ההלכה המסקרנים ביותר במאה התשע עשרה: חידוש מצוות הטלת פתיל התכלת בציצית. יצירה זו כוללת את חיבוריו 'שפוני טמוני חול' (תרמ"ז) ו'פתיל תכלת' (תרמ"ח), שפרסם הוא עצמו, ואת חיבורו 'עין התכלת' (תרנ"ב), שפורסם

בין הפוסקים'. ראו: ג' שגיב, 'מבט חדש על פולמוס התכלת בסוף המאה התשע עשרה', ציון פב (תשע"ז), עמ' 68.

4 ראו בהקדמת המביא לבית הדפוס של מאמרו דלתות שער העיר, ורשה תרנ"ב. כותב ההקדמה, ר' מרדכי יוסף אלעזר ליינר, בנו של המחבר, ציין שם כי אביו כתב תשובות בהלכה 'על כל ארבע חלקי ש"ע [שולחן ערוך]', וכי הוא עצמו מתעתד להוציאן לאור. אלא שכמו כתבים אחרים של ר' גרשון חנוך ליינר, כמעט כל התשובות האלו לא נדפסו ולבסוף אבדו. 'מאמר דלתות שער העיר' הנוכח, חיבור הלכתי בן קרוב ל-80 עמודים, הוא אחד השרידים היחידים של פסיקות הלכה אלה. לנסיבות הדפסתו לפני הדפסת יתר תשובותיו בהלכה שהתעתדו לצאת לאור, ראו: שם, בהקדמת בנו. כמה פסקי הלכה שלו נדפסו בספריו 'סוד ישרים' על התורה. ראו: ר' גרשון חנוך ליינר, סוד ישרים על התורה, ניו יורק תשל"א, עמ' שנב-שנח; הנ"ל, סוד ישרים על התורה תניינא, ניו יורק תשמ"ג, עמ' ד. על כתביו האבודים של ר' גרשון חנוך ראו: ש' פוגל, 'פעילותו הספרותית של ר' גרשון חנוך העניך ליינר מראדזין', דעת, 68-69 (תש"ע), עמ' 170. אציין כי בספרי התכלת, שיידונו במאמר, הזכיר הרב ליינר חיבורים וחדושים שלו שמתברר כי לא נדפסו מעולם ואבדו.

5 על ר' גרשון חנוך ליינר, שגילם שילוב של הנהגה חסידית עם הפגנת גדולות מרשימה ועיסוק רב בספרות ההלכה, ראו במכתב שפורסם בעיתון הצפירה 13 באוגוסט 1888, עמ' 2. וראו: קופר, בית המדרש של החסידות (לעיל הערה 1), עמ' 58-59.

6 הרב ליינר אינו חריג כלל ועיקר בהיותו אדמו"ר בחסידות שצמחה מחצר פשיסחה, ואשר כתב כתבי הלכה ולמדנות. ראו: פוגל, פעילותו הספרותית (לעיל הערה 4), עמ' 161 הערה 57. לדוגמאות נוספות ולמקורות נוספים ראו: שם. למבט ביקורתי על האתוס הלמדני הייחודי שבו התפרסמה חצר פשיסחה ראו: א' גלמן, השבילים היוצאים מלובלין: צמיחתה של החסידות בפולין, ירושלים תשע"ח, עמ' 250-261. להבניה מחודשת של יסודות התיאור הזה של החצר ראו: צ' קויפמן, "והנה בקהלת מהביל הכל ובשיר השירים היפוך מזה": לדרכו של ר' שמחה בונים מפשיסחה, תרביץ, פב (תשע"ד), עמ' 340-344 (נדפס שוב: הנ"ל, טבילה בשכינה: עיונים חדשים בחקר החסידות, תל אביב תשפ"א, עמ' 449-453). אולם נדמה כי חיבוריו שיידונו במאמר מתייחדים באופן שבו שילבו הלכה והגות חסידית באותו החיבור ובאותם הדיונים עצמם, ויוצא דופן ביותר המקום שניתן בחיבורים הלכתיים אלה להגותה של איזביצה-ראדזין, שהייתה שנויה במחלוקת בין החסידים יוצאי פשיסחה לבין עצמם.

לאחר פטירתו על ידי בנו ר' מרדכי יוסף אלעזר ליינר.<sup>7</sup> חיבורים אלו מוקדשים לניסיון לשכנע שהחילון שממנו על פי חז"ל יש להפיק את התכלת הוא דיונון הרוקחים (*Sepia officinalis*), להצגת האפשרות ההלכתית להפיק ממנו תכלת כשרה בימינו ולהסבר של הצורך ההלכתי בחידוש מצוות התכלת. רוב הדיונים בטרילוגיה הם דיונים הלכתיים ולמדניים הבנויים בדרך מקובלת של משא ומתן הלכתיים, והמחבר הראה בהם בקיאות רבה בספרות ההלכה לדורותיה, הפגין יכולת התפלפלות חריפה, והזמין את קהל לומדי התורה להתווכח עימו ולנסות להפריך את טענותיו.<sup>8</sup> בחלק מחיבורו השני, 'פתיל תכלת', ובחיבורו השלישי, 'עין התכלת', הוא נענה לניסיונות הערעור על טענותיו וביקש לתרצן. את חידושו ההלכתי הוא לא כתב אפוא כאדמו"ר חסידי שפנה אל חסידיו אלא כפוסק ולמדן שכתב פסק הלכה המחייב לדידו את כלל ישראל ללא תלות במגזר ובמנהג. ואכן לא רק חסידיו קיבלו את החידוש ההלכתי הזה אלא גם רבנים שלא היו שייכים כלל לתנועת החסידות.<sup>9</sup>

המחקר כבר נדרש לניסיונו של הרב ליינר לחדש את מצוות התכלת.<sup>10</sup> ברם תוכן כתביו

- 7 להצגת ספרים אלה במסגרת מכלול כתביו של ר' גרשון חנוך ליינר ראו: פוגל, פעילותו הספרותית (שם).  
 8 לדבריו יכולת ההתפלפלות החריפה ביותר שלו הרתיעה את בני הפלוגתא שלו מלהיכנס עימו לעימות בסוגיה. ראו: ר' גרשון חנוך ליינר, עין התכלת, ורשה תרנ"ב, עמ' 8, 236.  
 9 ראו: ש"ז שרגאי, 'חסידות הבעל שם טוב בתפיסת איזביצא-ראדזין', סיני, מז, ט–י (תש"ך), עמ' קפג. על אודות קבלת התכלת על ידי ר' עקיבה יוסף שלזינגר, שלא היה חסיד, ראו: שגיב, מבט חדש (לעיל הערה 3).  
 עוד על עיסוקו של הרב שלזינגר בשאלת הלבוש היהודי ראו: L. Cooper, 'Shtroyml: An Ethnographic Tale of Law and Ritualisation', *Polin*, 33 (2021), pp. 138–139. עם זאת נדמה שהיו גם מניעים חסידיים להתקבלות התכלת, שאינם קשורים לאיזביצה ואינם משקפים את כוונתו של הרב ליינר: חלק מחסידי ברסלב קיבלו – ומקבלים עד היום – את התכלת של האדמו"ר מראדזין לא רק מפני שהשתכנעו מנימוקיו ההלכתיים של הרב ליינר, אלא בשל תורתה ומסורתה של חסידות ברסלב. ראו: S. Magid, "A Thread of Blue": Rabbi Gershon Henoch Leiner of Radzyn and his Search for Continuity in Response to Modernity', *Polin*, 11 (1998), p. 48.  
 פרקים במשנת בית מדרשם של מאורות איזביצא-ראדזין, א, ירושלים תשל"ב, עמ' 62–63; הנ"ל, פעמי גאולה: בירורים על תכנן הגואל של מדינת ישראל והעלייה אליה, ירושלים תשכ"ג, עמ' 115–116; הנ"ל, הליכות הגאולה במשנת חסידות איזביצא-ראדזין, ירושלים תשנ"א, עמ' 18–19; צ' מרק, מגילת סתרים: החזון המשיחי הסודי של ר' נחמן מברסלב, ירושלים תשס"ו, עמ' 200. בקשר לסוגיית היחס שבין החסידות להתקבלות התכלת ראו גם את דברי המקובל החסידי בן זמננו ר' יצחק מאיר מורגנשטרן, שכתב כי 'יש טוענים שכיון שידוע שהצדיק הנ"ל [הרב ליינר] היה בעל רה"ק [רוח הקודש] [...] ממילא יש לסמוך על שיטתו בענין התכלת' (ר' יצחק מאיר מורגנשטרן, שו"ת ים החכמה, ירושלים תש"ע, עמ' מד–מה).  
 הרב מורגנשטרן ביקש לשלול את הטענה הזו בדיוק בשל האופנים ההלכתיים המקובלים שבהם כאמור טען הרב ליינר לזיהוי הדיונון שמצא עם החילון התלמודי: 'כיון שלא אמר שום פעם שאומר דבריו ברוה"ק [...] אלא בונה דבריו עפ"י ראיות ממקורות שונים, ולכן אפשר לחלק ולומר דאי אפשר לסמוך על רה"ק רק אם הצדיק אומר שהוא פסק עפ"י רה"ק או מוכח ממעשיו שסומך על רה"ק [...] אבל כאן בעיקר נראה שסומך על ראיות כמוכח בספרו, וממילא אי אפשר לסמוך על רה"ק בענין זה' (שם, עמ' מה).  
 10 על אודות הפולמוס הסוער על חידוש הלכתו זה ראו: שגיב, מבט חדש (לעיל הערה 3), עמ' 59–95. על ניסיונו של הרב ליינר לחדש את התכלת ראו גם: מגיד, פתיל תכלת (שם), עמ' 31–52; פוגל, פעילותו

בעניין זה לא נחקר עד כה כחלק אינטגרלי וייחודי מתורתה של חסידות איזביצה-ראדזין – תורה שהוא לא רק הוסיף לה רבות מעצמו, אלא גם היה האחראי לכתיבה, לפרסום ולעריכה של דברי מייסדיה<sup>11</sup> – ופעילותו ההלכתית בעניין התכלת הופרדה מכתבתו ומעמדותיו החסידיות. במאמר שפרסם לאחרונה על אודות הפולמוס הסוער שפרץ בשל ניסיון חידוש התכלת, כתב גדי שגיב כי 'ליינר היה אמנם צדיק חסידי שהנהיג חסידים וראה עצמו כחלק מן התנועה החסידית, אבל בפרשת התכלת הוא פעל כמי שחותר לפסיקה הלכתית דווקא'.<sup>12</sup> רק בהערת שוליים קצרה שצורפה למשפט זה נאמר כי אפשר למצוא ביטוי לחסידותו של מחבר ספרי התכלת בדמות הצגה בהם את דברי המנהיג החסידי ר' אלימלך מליז'נסק.<sup>13</sup> עם זאת שגיב העמיד במאמרו, בהסתייגות מסוימת, את הפולמוס החריף שניצת סביב חידוש התכלת – שלדבריו ביטא אצל חסידי האדמו"ר מאיזביצה-ראדזין 'חתרנות חברתית',<sup>14</sup> וקשור במזגו החדשני, המהפכני והפולמוסי של מנהיגם<sup>15</sup> – על רקע האתוס הייחודי והשנוי במחלוקת של תורת איזביצה-ראדזין.<sup>16</sup> כמו כן ציין שגיב בהקשר אחר וכפי שכבר העיר לפניו שמעון פוגל,<sup>17</sup> כי בספר השלישי בטריילוגיה על התכלת יש לא רק בירורים הלכתיים אלא גם קבליים.<sup>18</sup>

במאמר זה אבקש להראות כי הצגת דברי ר' אלימלך האמורים היא קצה הקרחון של ביטוי רחב ומשמעותי שנתן הרב ליינר בספרי התכלת להשתייכותו לחסידות, כי המחבר לא רק החזיק באתוס הייחודי והשנוי במחלוקת של תורת איזביצה-ראדזין אלא גם נתן לו ביטוי מפורש

הספרותית (לעיל הערה 4), עמ' 153, 156, 160–161. על ניסיון זה ושוורת ניסיונות נוספים לחדש את התכלת שנעשו אחריו ראו: G. Sagiv, 'Deep Blue: Notes on the Jewish Snail Fight', *Contemporary Jewry*, 35 (2015), pp. 285–313

- 11 על פעילותו הספרותית הרחבה בנוגע לתורת איזביצה-ראדזין ראו: פוגל, פעילותו הספרותית (שם).
- 12 שגיב, מבט חדש (לעיל הערה 3), עמ' 68. שגיב מתייחס בהמשך לתגובותיהם של רבנים מסוימים לחידוש התכלת וכותב כי גם מצדם 'חידוש התכלת לא התפרש כמעשה בעל רקע רעיוני חסידי דווקא' (שם, עמ' 80).
- 13 זאת לשון הערתו: 'ביטוי לכך אפשר למצוא בניסיונו לסתור את המסורת שלפיה המגיד מקוונץ אמר שבזמן הזה בטל חיוב התכלת. בין טיעונו הציג ליינר את דבריו של אלימלך מליז'נסק, מורו ורבו של המגיד מקוונץ' שקבע: "בכל דור ודור יש שורש לתקן מצוה מיוחדת זו משאר מצוות, ובדורותינו יש שורש לתקן מצוות ציצית יותר משאר מצוות" (שגיב, מבט חדש [שם], עמ' 68, הערה 38). הציטוט מדברי ר' אלימלך מליז'נסק הוא מספרו נועם אלימלך, פרשת נח (מהדורת י' ביסטריצקי), ירושלים תשע"ח, עמ' ט.
- 14 שגיב, מבט חדש (שם), עמ' 61.
- 15 ראו: שם, עמ' 62–63. על החדשנות, המהפכנות והפולמוסיות כקווי אופי דומיננטיים באישיותו של הרב ליינר, ראו: י"י טרונק, פולין: זכרונות ותמונות, תרגם ע' פליישר, מרחביה 1962, עמ' 61–66.
- 16 ראו: שגיב, מבט חדש (שם), עמ' 63. לעומתו שרגאי, שהיה מחסידי איזביצה-ראדזין, קבע ללא סייג כי 'לאמיתו של דבר נבעה ההתנגדות לתכלת מההתנגדות לאיזבא' (שרגאי, חסידות הבעל שם טוב [לעיל הערה 9], עמ' קפב).
- 17 ראו: פוגל, פעילותו הספרותית (לעיל הערה 4), עמ' 161.
- 18 ראו: שגיב, מבט חדש (לעיל הערה 3), עמ' 67. במאמר זה ניווכח כי ציון זה יפה גם לספרו השני בטריילוגיה.

בתוכן חיבוריו,<sup>19</sup> ושחלק אינטגרלי מן הבירורים הקבליים הנזכרים הוא למעשה הבעת רעיונות ממחשבת איזביצה-ראדזין, אשר נתפסה אצל הכותב כמרכיב מרכזי בתורת הקבלה. כמה אופנים של שילוב החסידות בדיון ההלכתי מתגלים בטקסטים אלו. אופן אחד הוא הסתמכותו של הרב ליינר על מסורות חסידיות מאבות החסידות בפולין וניסיונו להציגן כתומכות בחידוש ההלכתי. אופן אחר, דומיננטי ומשמעותי יותר בטקסטים אלה, הוא שימוש בתורתה של חסידות איזביצה-ראדזין, על מאפייניה הייחודיים, לטובת עמדותיו ההלכתיות. השימוש בתורתה של איזביצה-ראדזין נעשה בכמה רבדים של הדיון ההלכתי: על ידה פירש הרב ליינר את עמדת הקבלה בסוגיה ההלכתית המסוימת שבה הוא דן, באופן התואם את עמדתו באותה סוגיה; הוא גם הביע באמצעות אותה תורה אמירה מטה-הלכתית כללית על חיץ עקרוני הקיים בין הקבלה להלכה; תורה חסידית זו שולבה גם ברובד הנושק לכללי הפסיקה, כאשר בדיון בבעיית הספקות בהלכה שולבה תפיסתה הקיומית הייחודית באשר לבעיית ספק. אם כן החסידות שולבה במגוון אופנים ורבדים ביצירה הלכתית שלא פנתה אל קהל חסידי המחבר בלבד אלא חייבה מבחינתו את הציבור היהודי כולו.<sup>20</sup>

## ב. מסורות ותורות חסידיות

באחד המחקרים החלוציים על תורת הרבי הראשון מאיזביצה, ר' מרדכי יוסף ליינר, סבו של ר' גרשון חנוך ומחבר הספר 'מי השילוח', קבעה רבקה ש'ץ-אופנהיימר: 'לאמיתו של דבר אין בתורת הרבי מאיזביצה דבר וחצי דבר מתורת החסידות הקלאסית ואף מן השימוש הטרימינולוגי השגור בכתבי החסידות. אין הוא משלם אפילו מס שפתיים לרציפות המסורתית ואין הוא מנסה אף לפרש את דברי הבעש"ט או דברי אחרים ממורי החסידות'.<sup>21</sup> ואולם בתודעת נכדו של ר'

19 המשמעות היא שהפולמוס הסוער על חידוש התכלת החל להתלבות על רקע חיבור שלא רק נכתב (כפי שהעמיד שגיב) על ידי אדמו"ר של חסידות שהחזיקה בתפיסת עולם דתית שנויה במחלוקת, אלא אף כלל רעיונות שהם פרי האתוס הייחודי של תורת חסידות זו. אכן ההתנגדות החריפה ביותר לחידוש ההלכתי של הרב ליינר יצאה מן החצרות שהיו במתח החריף ביותר עם חסידות איזביצה על תורתה והגותה (ראו להלן בהערה 32). אומנם המחשבה הייחודית לאיזביצה-ראדזין באה לידי ביטוי בעיקר בספר השלישי והארוך בטרילוגיה, שיצא לאור רק לאחר הסתלקות המחבר, ואילו הסערה הגדולה התחוללה עם צאת ספרו השני, ואולם כבר בספר השני יש ביטויים למחשבה זו. מכל מקום, וכפי שיוצג במאמר, אפשר שעצם הופעתם של רעיונות פרי מחשבה ייחודית זו ביצירה הלכתית שהציגה תביעה הלכתית מכלל ישראל – ולא רק מחסידי האדמו"ר – היא ביטוי נוסף, שטרם נידון במחקר, של אופיו החדשני, המהפכני והפולמוסי של האדמו"ר מראדזין.

20 תביעה זו של הרב ליינר לחייב את כלל הציבור בהכרעתו ההלכתית שבחיבורי התכלת, ניכרת היטב במכתב ששלח אל שני פוסקי ההלכה החשובים ר' ישראל יהושע טרונוק מקוטנא ור' יצחק אלחנן ספקטור מקובנה, ושולב בהקדמה לספרו השלישי בטרילוגיה. ראו: עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 23–34.

21 ר' ש"ץ, 'אוטונומיה של הרוח ותורת משה: עיונים בתורת הרבי מרדכי יוסף מאיזביצה', מולד, כא (תשכ"ג–תשכ"ד), עמ' 555.

מרדכי יוסף, ר' גרשון חנוך, לא הייתה תורת איזביצה רק המשכה של חצר פשיסחה אלא גם המשך ישיר לחסידות הבעש"ט וגדולי תלמידיו.<sup>22</sup> לכן בטרם אדרש למקומם של מוטיבים איזביציים ייחודיים בספרי התכלת של הנכד, אדרש לאופן שבו תנועת החסידות ומסורותיה – במונח הרחב יותר מחצר איזביצה-ראדזין לבדה – תופסת מקום בחיבורים אלה; המקום שבו הטקסט ההלכתי, שנכתב על ידי פוסק הלכה מפולפל שהתפלמס בספרו, בסגנון למדני, עם גדולי הרבנים הליטאים – מתגלה כטקסט שמחברו הוא אדמו"ר חסידי בעל ייחוס ומסורות חסידיות קדומות. כפי שציין שגיב, הרב ליינר הזכיר את דבריו של הצדיק החסידי ר' אלימלך מליז'נסק; הדברים הוזכרו, כפי שהעיר שגיב, בתגובה על מסורת חסידית שהובאה מר' ישראל הופשטיין, המגיד מקונוניץ.<sup>23</sup> שני אלו היו צדיקים חסידיים שקדמו לייסוד חסידות איזביצה, ושהרב ליינר הכיר בהם כגדולי הדורות הקודמים של תנועת החסידות.<sup>24</sup> כפי שאבקש להראות, דבריהם באים בחיבורו לא בקטע למדני או קבלי שמכיל רק שני ציטוטים משני גדולי החסידות, אלא בטקסט, לא קצר, בעל מאפיינים מרכזיים של כתיבה חסידית.

כבר בהקדמה ל'עין התכלת' שילב הרב ליינר בהרצאת דבריו התקיפים כנגד מתנגדיו 'ווארט' בשם 'רבותינו רועי החסידים'.<sup>25</sup> ברם המסורת החסידית המשמעותית הנוגעת במישרין לעניין חידוש מצוות התכלת, ושנדונה בספר – לקראת סופו – בהעמקה ובאריכות, היא זו של המגיד מקונוניץ;<sup>26</sup> המגיד מקונוניץ היה תלמידו של המגיד ר' דב בער ממזריטש – תלמידו של הבעש"ט, שנתפס בתנועת החסידות כאבי התנועה – ומאוחר יותר של ר' אלימלך מליז'נסק, והרב ליינר ראה בו כמתבקש אחד מחשובי תלמידי המגיד ממזריטש.<sup>27</sup> דברי המגיד מקונוניץ, לפי פשוטם, עומדים כנגד חידושו של הרב ליינר, ולכן אין הם חלק – ואף לא יכלו להיות חלק – ממסכת טיעוניו בעד חידוש התכלת. הרב ליינר נדרש אליהם רק בבואו לתרץ את הקושיות שהועלו כנגד חידושו. אחת הטענות שהגיעה לאוזניו, ושביקש עתה לדחותה, היא שהאר"י והמגיד מקונוניץ סברו כי מצוות התכלת בטלה בזמן הזה: 'שמענו שהמונעים את הרבים

22 ראו: ר' גרשון חנוך ליינר, שער האמונה ויסוד החסידות, בני ברק תשנ"ו, עמ' נט-עד; פוגל, פעילותו הספרותית (לעיל הערה 4), עמ' 158. החיבור 'שער האמונה ויסוד החסידות' הוא במקורו ההקדמה הארוכה שכתב לספרו של אביו, 'בית יעקב על ספר בראשית', ורשה תר"נ. אחיינו של ר' גרשון חנוך, ר' ירוחם ליינר, היה הראשון שהדפיס הקדמה זו, כראוי לה, בתור חיבור עצמאי. ראו: ההקדמה והפתיחה, ניו יורק תש"י. נדמה כי קביעתה הקיצונית של ש"ץ-אופנהיימר אינה מוסכמת, וכבר במחקרה של אליאור הוצגה רציפות בין תורת חסידות איזביצה לתורת החצר בלובלין. ראו: ר' אליאור, 'תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין – בין "יראה" ו"אהבה" ל"עומק" ו"גוון"', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 402-430.

23 ראו לעיל בהערה 13.

24 ראו: שער האמונה ויסוד החסידות (לעיל הערה 22), עמ' נד.

25 הרעיון הוא על יצר העבודה זרה, שאף שבוטל, 'שאריתו יתרה עשה ויתלבש' – בתאוות הממון. ראו: עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 259-260. רעיון כזה אומנם מופיע באיגרת של ר' אלעזר בנו של ר' אלימלך מליז'נסק בשם 'גדול אחד'. ראו: אור אלימלך, ירושלים תשס"ג, עמ' קנח-קנט.

26 עצם קיומה של מסורת רלוונטית בשמו נזכר כבר בהקדמת הספר. ראו: עין התכלת (שם), עמ' 11.

27 ראו: שער האמונה ויסוד החסידות (לעיל הערה 22), עמ' נד.

ממצות תכלת מאחזיזין את העינים ותולין עצמן באילן גדול האריז"ל הקדוש והגאון המגיד הקדוש וצל"ה מקאזניץ באמרם שמבואר בדבריהם שאפילו יהיה תכלת בזמן הזה אין מחזייבין בתכלת שבזמן הזה נתבטל חיוב מצות תכלת לגמרי. וממילא הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט'.<sup>28</sup>

לדברי קבלת האר"י ב'פרי עץ חיים', שלפיהם 'בזמן הזה אחר החורבן, אין בנו כח להטיל תכלת',<sup>29</sup> התייחס הרב ליינר מיוזמתו כבר בפתיחת ספרו הראשון, 'שפוני טמוני חול', וכבר שם תירצם, בקצרה ובלי להיכנס ממש אל עולמה של הקבלה.<sup>30</sup> כאן, בספרו השלישי, הוא התייחס, והפעם בהרחבה קבלית, גם לדברי המגיד מקוונזיץ, שלכאורה הצטרף לעמדת האר"י, שמנע את התכלת בזמן הגלות.<sup>31</sup> במקרה זה ההתייחסות לא נולדה מיוזמתו של הרב ליינר אלא מתוך צורך להשיב על דברי מתנגדיו, שמסתמא יצאו מחצרות חסידיות אחרות. אומנם ההתנגדות החריפה ביותר לחידוש התכלת יצאה דווקא מן המחנה החסידי.<sup>32</sup> נראה אפוא כי לקראת סוף הטריטולוגיה נוצרה מעין זירת מלחמה פנים-חסידיית על פרשנות המגיד מקוונזיץ, שקשת רחבה של חצרות חסידים הרגישה זיקה אליו.

המגיד מקוונזיץ כתב בספרו 'עבודת ישראל' כי בעת ישיבת בני ישראל בשלווה בארצם בזמן בית המקדש, נועדה התכלת 'להזכיר היראה'. ברם בזמן הגלות אין צורך בתכלת, שכן בני

28 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 259–260.

29 פרי עץ חיים, ירושלים תשמ"ח, עמ' סא.

30 ראו: ר' גרשון חנוך ליינר, שפוני טמוני חול, מהדורה שלישית, לובלין תרס"ד, עמ' 10.

31 הוא הקדים וכתב מייד לאחר הצגת הבעיה שבפסקה המצוטטת: 'והנה אם כי בדברי האר"י ז"ל כבר ביארנו קצת במאמר שפוני טמוני חול, אמרנו לבאר עוד בזה ביחד עם דברי הגאון הקדוש המגיד ז"ל, ואגלה טפח מעומק פנימיות דבריהם הקדושים בכדי להסיר את אשר חפו עליהם ותלו בהם בוקי סרוקי' (עין התכלת [לעיל הערה 8], עמ' 260).

32 חסידות איזביצה-ראדזין הייתה מסוכסכת עם חסידויות קוצק וגור, על רקע פרישתו של האדמו"ר הראשון מאויביצה מחצר קוצק. ראו: שגיב, מבט חדש (לעיל הערה 3), עמ' 63. ההתנגדות החריפה ביותר לחידוש התכלת באה מר' הלל משה מעשיל גלבשטיין, שהיה חסיד קוצק וקרוב לחסידות גור וחב"ד. על התנגדותו זו ראו: שם, עמ' 81–90. הרב גלבשטיין הכחיש נחרצות כי התנגדותו זו קשורה בהתנגדות של קוצק וגור לאיזביצה-ראדזין (ראו: שגיב, מבט חדש [שם], עמ' 82). הוא קשר את התנגדותו בסוגיה אחרת הנוגעת לחסידות. הוא ביקש לתלות את כל ההתנגדות ההיסטורית של הגר"א לחסידות בכך שהוא חזה באופן חלקי על ידי רוח קודשו את מעשהו של הרב ליינר (!) כאשר ראה כי 'בעקבי דמשיחא יקום א' ראש מהחברה חסידים וישתדל לבטל כל תרי"ג מצוות מישראל ולחלל שבת ח"ו'. ראו: ר' הלל משה מעשיל גלבשטיין, משכנות לאביר יעקב: פתיל תכלת, ירושלים תר"ן–תרנ"ז, דף א' ע"ב (מספור ראשון) בהערה. ואולם לדברי הרב גלבשטיין נעלם מן הגר"א כי חזונו זה נגע רק לביטול מצוות ציצית – השקולה כנגד תרי"ג מצוות – על ידי צביעה בתכלת שאינה כשרה לציצית, ושגם גורמת לחילול שבת, ש'הרי אם אינו תכלת אסור לצאת בהן לרה"ר [לרשות הרבים] בשבת ויש בזה חילול שבת רחמנא לשזבן' (שם). הינה על ידי התנגדותו הפנים-חסידיית החריפה לאדמו"ר מראדזין קבע הרב גלבשטיין כי ניתן מעתה לבטל את ההתנגדות לחסידות ולהשכין שלום בין החסידים למתנגדים: 'ועתה שנתברר שורש מחלוקת הגר"א ז"ל ראוי ונכון כי כלל קהל עדת קדושים שלא נקראו בשם חסידים, עם עדת קדושים שנקראו בשם חסידים יהיו נוהגים זה בזה חיבה ורעות' (שם).



ישראל אינם נדרשים לזכור את היראה, היות שצרות הגלות כבר מכניעות את לבנם; אדרבה, צריך דווקא חוט לבן – הצבע המסמל בקבלה את החסד<sup>33</sup> – 'להזכיר שאף על פי כן חסד הבורא עלינו':

תכלת גם כן מורה על השגחת הבורא ית"ש בעולמו בעוברי רצונו [...] והוא משוטט בכל. וכשישגיח האדם על זה אז ירא ויתרומם לבבו בהתעוררות, והיינו שצריך האדם לתלות תכלת בציצית כנ"ל. ולזה בזמן הבית כשהיו ישראל בגדולה ושלוחה היו צריכין לתכלת להזכיר היראה. ועכשיו אין צריכין לתכלת, כי בלא זה לבבות ישראל נכנעים מגודל הצרות העוברים עלינו, ואדרבה צריך לחוט לבן להזכיר שאף על פי כן חסד הבורא עלינו ולא יעזבנו נצח.<sup>34</sup>

תחילה השיב על כך הרב ליינר כי ספרי הקבלה – וכוונתו כאן לספרי האר"י והמגיד מקוונץ כאחד – אינם יכולים בשום פנים ואופן לבטל הלכה, ובהמשך הסביר כי כמו האר"י 'גם הגאון הקדוש המגיד [מקוונץ] זלה"ה צידד בזכותינו לומר שבזמן שאין נמצא [התכלת] ודאי הוא בהשגחה שאין צריכין לפי שעה. אבל חס ליה להקדוש שיאמר ח"ו נגד ההלכה'.<sup>35</sup> בין שתי הקביעות האלה נדרש הרב ליינר לשתי מסורות חסידיות המחזקות את עמדתו.

המסורת האחת היא דברי רבו של המגיד מקוונץ, ר' אלימלך מליז'נסק (הם הדברים שהזכיר שגיב), שכתב בספרו 'נועם אלימלך' כי 'בכל דור ודור יש שורש לתקן מצוה מיוחדת יותר משאר מצות למשל בדור הזה יש שורש לתקן מצות ציצית יותר משאר מצות'.<sup>36</sup> הרב ליינר הסביר את דברי 'נועם אלימלך' כך ש'צורך התיקון במצות ציצית היינו להשלים מצות תכלת שזה הוא עיקר התיקון לקיים מצוה כמאמרה בשלימות'.<sup>37</sup> ואם כן כיצד ייתכן לומר כי 'דבר שנצטער בו אותו צדיק רבינו הקדוש זלה"ה [ר' אלימלך מליז'נסק] ודאג על חסרון התכלת יאמר תלמידו גאון עוזנו הגאון המגיד הקדוש [מקוונץ] זלה"ה שאינו מצוה כלל?!'<sup>38</sup> היכרותו את ספרי החסידות והחיבור ההכרחי לדידו בין שני מורי החסידות, ר' אלימלך מליז'נסק ותלמידו

33 ללבן כצבע המסמל בקבלה את ספירת החסד ראו: ר' משה קורדובירו, פרדס רימונים, שער הגוונים, א (קראקא שנ"ב, דף עא ע"א–ע"ב). וראו עוד למשל: א"א שמש, ריח גן עדן: ריחות בשמים וקטורת במסורת היהודית, ירושלים תשע"ז, עמ' 282, והערה 135.

34 עבודת ישראל, בני ברק תשנ"ו, עמ' רנג. ציטטתי את מילות המגיד מקוונץ שבחר הרב ליינר לצטט בדיון זה. ראו: עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 260.

35 עין התכלת (שם), עמ' 262.

36 נועם אלימלך, פרשת נח (לעיל הערה 13), עמ' ט. עוד על היחס הדומיננטי לציצית באותה הסביבה החסידית – אצל ר' צבי אלימלך שפירא מדינוב, שהיה בן אחייניתו של ר' אלימלך מליז'נסק ותלמיד המגיד מקוונץ, ואפשר כי הושפע בזה מעמדתו המצוטטת של ר' אלימלך – ראו: L. Cooper, 'Legislation for Education: Rabbi Tsevi Elimelekh of Dynów's Regulations for the Support of Torah in Munkács', *Polin* 30 (2018), pp. 52–54.

37 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 262.

38 שם.

המגיד מקוונניץ, הם שסייעו אפוא לרב ליינר בטענתו שאין להבין את דברי המגיד מקוונניץ כפי שהבינום חלק מן המתנגדים לחידוש מצוות התכלת.

המסורת החסידית האחרת שהביא הרב ליינר, עוד קודם להבאת הציטוט מ'נועם אלימלך', אינה נמצאת בספרי החסידות. מסורת זו לא רק סייעה לו לפרש את דברי המגיד מקוונניץ כך שלא יהיו מכשול לחידושו – כפי שהסתייע בדברי 'נועם אלימלך' – אלא רתמה ממש את המגיד מקוונניץ לטובת החידוש הזה. הרב ליינר הביא עדות שלפיה באותה שבת שבה אמר המגיד מקוונניץ את דבריו הנזכרים ('עכשיו אין צריכין לתכלת'), הוא הוסיף לאחר מכן שאף על פי כן לפני בוא המשיח 'יגלה אחד מצות תכלת לישראל': 'הנני להודיע בזה כי יש לנו קבלה ברורה מעדות נאמנה שהרב הגאון הקדוש אור עולם המגיד מקוונניץ ז"ל באותו שבת שאמר שענין זה מתכלת אמר אחר כך ברבים אף שאמרנו ענין זה מכל מקום לפני ביאת הגואל יגלה אחד מצות תכלת לישראל, ויש לנו התעודה בכתב מקובל מנאמנים'.<sup>39</sup>

הרב ליינר, שאומנם היו שקישרו את ניסיונו לחדש את התכלת במגמות משיחיות,<sup>40</sup> רמזו כאן כי לפני שנים רבות התנבא עליו אחד מגדולי צדיקי החסידות, כי הוא יגלה את התכלת לפני ביאת גואל. הרב ליינר לא הסתפק בנבואה זאת, ומייד לאחר הבאתה עבר לדברי 'נועם אלימלך' ולהסבר דבריו הכתובים של המגיד מקוונניץ. אך ברור שקבלת עדות זו הופכת את היוצרות באשר ליחסה של תורת המגיד מקוונניץ לחידושו של האדמו"ר מראדזין: המגיד מקוונניץ איננו עוד נושא הרעיון החסידי שהרב ליינר נדרש ליישב עם חידושו, אלא מעתה הוא צדיק חסידי שהתנבא על חידושו של צדיק אחר בשושלת החסידות, הלוא הוא הרב ליינר עצמו, את מצוות התכלת.

לאחר כל האמור ביקש הרב ליינר לבאר את עומק כוונת דברי המגיד מקוונניץ השוללים כביכול את התכלת בזמן הגלות, וזאת 'כי הגאון הנ"ל מפורסם וידוע בגודל צדקתו וכותו יגן עלינו, מצוה לבאר דבריו שלא יהיו תמוהים בעיני אנשים שאינם מבינים דבריו הקדושים ואינם יודעים מאין יצאו שהם ממקור מים חיים ממקומות מפורזים בדברי האר"ז ז"ל בפרי עץ חיים שער ציצית'.<sup>41</sup> הסבר של רעיונות חסידיים קצרים באריכות רבה על פי הקבלה, הוא אחד ממאפייני דרושו החסידיים של הרב ליינר,<sup>42</sup> והוא אכן נתן כאן הסבר, לא קצר, למגיד מקוונניץ, על פי

39 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 261–262.

40 פוגל הביא רשימה של כותבים שטענו למגמה משיחית זו, אך ציין כי לדעתו טענה זו לא בוססה בצורה משכנעת. ראו: פוגל, פעילותו הספרותית (לעיל הערה 4), עמ' 157. בין כה ובין כה, בדיון זה במגמה המשיחית של הרב ליינר בחידוש התכלת קשה שלא להתייחס למסורת זו שהוא הביא מן המגיד מקוונניץ. עוד על הקשר שבין עיסוק בתכלת למשיחיות ראו: שגיב, כחול עמוק (לעיל הערה 10), עמ' 307–309.

41 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 262.

42 ראו: פוגל, פעילותו הספרותית (לעיל הערה 4), עמ' 178–184. פוגל אומנם התייחס שם לרעיונות חסידיים מתורת איוביצה, אולם מדובר במתודה פרשנית הרלוונטית גם ליחסו הפרשני של הרב ליינר לתורת המגיד מקוונניץ.

חלקים שונים מן הקבלה הלוריאנית<sup>43</sup> – שאותה ביאר בדרך של עבודת ה'. בדרוש זה ממשיך הרב ליינר ביצירת טקסט חסידי למהדרין. אין כאן המקום לעמוד על מהלכו התוכני של דרוש ארוך זה, אציין רק כי הוא מורכב ממסורות מצדיקים חסידיים שקדמו לרב ליינר בשושלת, וכי הוא מעניק פרשנות בעלת מאפיינים חסידיים לרעיונות קבליים לוריאניים.

תחילה כתב הרב ליינר כי פרשנותו לדברי האר"י היא 'כאשר קבלתי מיסוד הורי ומורי הקדושים'<sup>44</sup>, כלומר מסבו, ר' מרדכי יוסף, ומאביו, ר' יעקב – אדמו"ר איזביצה שקדמו לו בשושלת. במהלך ביאורו המסועף לדברי האר"י הוא גם הזכיר עניין מסוים שלמד באופן אישי מסבו לקראת הגיעו לגיל מצוות: 'אני קבלתי מאא"ו [מאדוני אבי זקני] מו"ר הרב הגאון הקדוש מאיזביצה זל"ה ביום שנתחנכתי למצות תפילין וזכיתי ללמוד ממנו כוננת מצות תפילין והניחם על ידי ועל ראשי ואמר לי לברך על של ראש בטעם ונימוק אמת'.<sup>45</sup> ייתכן שלפי שנמעני חיבור זה על התכלת, שלא כנמעני דרשותיו החסידיות של המחבר, לא היו רק קהל חסידי – מפני שכאמור החיבור נועד לשכנע את כלל ישראל להטיל פתיל תכלת בבגדם – לא די היה לו בפרשנות של סבו (שתורתיו שנויות היו במחלוקת) לקבלה והוא הוסיף במאמר מוסגר כמה מילים על גדלותו של סבו במקצוע זה: 'הוא היה מקובל נורא ועצום כנודע. ושמעתי מפיו שטרם נסע לרבינו רבי שמחה בונם מפרשיסחא הכין עצמו ללמוד כל ספרי הקבלה אשר היה בבית מדרשו ולמדם עד שהיה בקי בהם בעל פה'.<sup>46</sup>

ר' שמחה בונם מפרשיסחא נזכר במקום נוסף באותו דרוש, ושם הביא ממנו הרב ליינר מסורת בעל פה: 'כן קבלתנו מרבינו הקדוש רבינו שמחה בונם מפרשיסחא זל"ה' (אף שהובא קצת דבריו בספר קול שמחה אך שם לא נכתבו ברורים כפי קבלתנו).<sup>47</sup> הספר 'קול שמחה' נזכר במקום נוסף באותו החיבור,<sup>48</sup> אולם חשיבות הציטוט האמור לענייני איננה בהפניה לספרו

43 יש היגיון רב בפרשנות כזו לאור העובדה שכתבי האר"י הם מן הכתבים שהמגיד מקונוניץ התייחס אליהם באופן הנרחב ביותר בתורתו. ראו: 'הרשקוביץ', גאולת ישראל למגיד מקונוניץ: יחס אמביולנטי למשנת מהר"ל מפראג בדור השלישי של החסידות, דעת, 68–69 (תש"ע), עמ' 16, הערה 5. על יחסו של המגיד מקונוניץ לקבלה ראו: צ"מ רבינוביץ, המגיד מקונוניץ: חייו ותורתו, תל אביב תש"ז, עמ' 51–57. כמובן אין כוונתי בהערה קצרה זו לקחת חלק במחלוקת הכללית על מקומה של קבלת האר"י בחסידות. לדיונים בסיסיים בנושא ראו: מ' אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה, תרגם ע' ידן, ירושלים ותל אביב תשס"א. אך ברור כי אצל ר' גרשון חנוך קיבלו הקבלה בכלל וקבלת האר"י בפרט מקום משמעותי ונרחב ביותר בהשוואה לאבותיו ולרבותיו. ראו: פוגל, פעילותו הספרותית (שם), עמ' 178–184, ובכך עוסק גם ספרו של גארב המצוין לעיל בהערה 2.

44 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 262.

45 שם, עמ' 265. ראו שם גם בהמשך, עמ' 277.

46 שם, עמ' 265. עדות זו על שמיעתו את הדברים האלה מפי סבו רשם ר' גרשון חנוך גם בהקדמתו לספרו של אביו 'בית יעקב'. ראו: שער האמונה ויסוד החסידות (לעיל הערה 22), עמ' נח. על הצגתו של ר' גרשון חנוך את סבו כמקובל ראו: פוגל, פעילותו הספרותית (לעיל הערה 4), עמ' 158.

47 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 275.

48 ראו: שם, עמ' 88.

של ר' שמחה בונים, שהיה נגיש לכול, אלא בהבאת מסורת בעל פה ממנו שקיבל הרב ליינר מקודמיו בשושלת (בסופו של דבר ולשם השוואה, אף את דבריו הכתובים של הגר"א, המתנגד הגדול לחסידות, הזכיר הרב ליינר בהערכה בחיבורי התכלת,<sup>49</sup> אך הוא לא הביא ממנו מסורות שבעל פה כאילו היה חוליה בשושלת שלו). לפי ר' גרשון חנוך, סבו ר' מרדכי יוסף – שהוא ראה את עצמו כיוורשו – היה גדול תלמידיו של ר' שמחה בונים,<sup>50</sup> והמסורת בעל פה המובאת מר' שמחה בונים מחזקת בטקסט זה את הקשר של חצר ראדזין, ובכך גם את הקשר של טקסט זה עצמו, לחצר פשיסחה.

לא רק מסורות חסידיות השמיע הרב ליינר בדרוש זה; כל מבנה הדרוש, שכאמור בניו לדבריו על יסוד קודמיו בהנהגת החצר, מעוצב על יסוד פרשנות חסידית לקבלה הלוריאנית. הרב ליינר העניק שני רובדי פרשנות לקבלה הלוריאנית, שלדידו עומדת בבסיס דבריו של המגיד מקוזניץ, שכביכול שלל את קיום מצוות התכלת בזמן הגלות: הרובד הראשון הוא 'הביאור הפשוט לפי דרך המקובלים הפשטנים שדברי הקבלה הם בעיניהם (לא עלינו) כמכונה מלאכתיות הסובבת כפי הערכתה באופני הסובב וגלגלי התנועה ואין שמים לב להבין כי כל דברי הקבלה הם דברי תורה שנצרכים לכל נפש מישראל להבין להשכיל לשמוע וללמד'.<sup>51</sup> למרות הזלזול שהפגין הרב ליינר כלפי 'המקובלים הפשטנים',<sup>52</sup> הרי לפני שהסביר את קבלת האר"י לפי דרכו החסידית-קיומית שלמד מסבו, הוא ביקש 'להוכיח שגם על לבוש הפשט הפשוט גם כן לא באו גדולי ישראל וקדושיהם להפוך ח"ו פירוש הפשוט של התורה'<sup>53</sup> ולבטל את מצוות התכלת. רק לאחר שהוכיח תזה נומית זו באופן שלדידו מספיק 'לדעת הפשטנים האוחזים בלבוש',<sup>54</sup> הוא הוסיף כי מאחר שנאלץ 'להביא דברי הקדושים מוכרח אני לבאר דבריהם

49 ראו: שפוני טמוני חול (לעיל הערה 30), עמ' 30; ר' גרשון חנוך ליינר, פתיל תכלת, מהדורה שנייה, לובלין תרס"ד, עמ' 104–106.

50 ראו: שער האמונה ויסוד החסידות (לעיל הערה 22), עמ' נז. לדיון בפסקה זו ראו לאחרונה: J. Garb, *A History of Kabbalah: From the Early Modern Period to the Present Day*, Cambridge 2020, p. 185

51 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 264. כבר בספרו של אביו של ר' גרשון חנוך מופיעה התנגדות מפורשת לתפיסת האלוהות כמכונה מלאכותית. ראו: ר' יעקב ליינר, בית יעקב על ספר בראשית, ורשה תר"נ, עמ' 357.

52 אין ספק שהביקורת הזו של הרב ליינר על 'המקובלים הפשטנים' הייתה חלק ממגמה של הוגים חסידיים שביקרו כיווני פרשנות פשטניים או מגשימים של תורת הקבלה. על מגמה ביקורתית זו ראו: אידל, החסידות (לעיל הערה 43), עמ' 71–72. והשוו את ביקורתו זו של הרב ליינר לביקורת של ר' יהודה לייב אשלג – שאף הוא רכש את תורת הקבלה שלו בקרב החסידים – על מקובלי ירושלים שפגש בהגיעו ארצה. ראו: ר' אברהם מרדכי גוטליב, הסולם: פרקי חייהם ומשנתם של [...] רבי יהודה לייב הלוי אשלג, בנו [...] רבי ברוך שלום הלוי אשלג ותלמידיהם, ירושלים תשנ"ו, עמ' 0–סב. והשוו גם לביקורת של בן דורו המבוגר ומכרו של הרב אשלג הרא"ה קוק – שהושפע אף הוא מן החסידות – על 'לומדי קבלה הרגילים' 'שאינם משוטטים בתחילה בשכלם'. ראו: רא"ה קוק, אורות התורה, י, ז, ירושלים תשמ"ה, עמ' לא.

53 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 265.

54 שם, עמ' 268.

לבלתי יתראו כדברים גולמים בלא טעם;<sup>55</sup> או אז ביאר את אותה הסוגיה הקבלית שקודם לכן בוארה בדרך 'המקובלים הפשטנים', לפי 'מה שקבלתי מיסוד הורי ומורי במצוות ציצית',<sup>56</sup> כלומר לפי שושלת אדמו"רי איזביצה. ביאור זה, אשר כאמור מפאת אורכו אין כאן המקום להיכנס לפרטיו, בנוי על פי המסורת החסידית הכוללת מגמה ברורה של פרשנות חווייתית או פסיכולוגית למבנים הלוריאניים. הרב ליינר לא הניח אפוא את מילות הקבלה בסתימותן אלא פירשן, בהתאם למסורת החסידית, בדרך של תיאור עמידת האדם לפני קונו והדרכתו בעבודת ה'.<sup>57</sup>

הינה כי כן חלק מסוים אך לא קצר מספר 'עין התכלת', חיבור שהוגש כתביעה הלכתית לציבור הלומדים הרחב, הוא טקסט המורכב מן המאפיינים המרכזיים של כתיבה חסידית, הן מבחינת המסורות והמקורות הן מבחינת התוכן והפרשנות: אוכור של ספרי חסידות שנדפסו ודיון בהם ('עבודת ישראל', 'נועם אלימלך' ו'קול שמחה'), הבאת מסורות חסידיות לא ידועות מדורות שונים של התנועה (מהמגיד מקוזניץ, בן הדור השלישי, מר' שמחה בונים שמחצר פשיסחה ומאביו וסבו של המחבר, ראשוני חסידות איזביצה-ראדזין) וביאור קבלת האר"י על ידי הוראת דרך בעבודת ה' ועל פי היסודות שקיבל המחבר מקודמיו בהנהגת החצר. אם כן לקראת סוף הטריולוגיה שלו על התכלת פוסק ההלכה והלמדן התלמודי, שלאורך כמעט כל הטריולוגיה הן בחריפות למדנית בקורפוס המקורות המשותף לכלל לומדי התורה (ולא רק לחסידים), התראה לפני קוראיו כהוגה חסידי מעמיק שהוא חוליה בשושלת חיה של חסידות הנושאת עימה מסורות ישנות ממנהיגיה.

### ג. מאפיינים איזביציים בדרושים שבספרי התכלת

כאמור הדרוש שבו פירש הרב ליינר את תורות המגיד מקוזניץ והאר"י בנוי לדבריו על פי היסודות שקיבל מאביו ומסבו, ראשוני האדמו"רים לבית איזביצה-ראדזין, והוא אכן נראה כדרוש חסידי מבית איזביצה-ראדזין. הרב ליינר ראה את עצמו כממשיך של אביו וסבו, וכבר בהקדמה ל'עין התכלת' כתב דברי הערצה לאביו ולסבו וקשר עצמו אליהם. לדבריו כשהחל לבנות את מפעליו הגדולים, 'אמרתני אני אל לבי הן לא קצרה יד ה' מלהושיע אף לשפל שבשפלים

55 שם, עמ' 266.

56 שם.

57 על המגמה החסידית לפרשנות חווייתית או פסיכולוגית – במגוון דרכים – למבנים הלוריאניים ראו: אידל, חסידות (לעיל הערה 43), בעיקר עמ' 417–424. הדרך הפרשנית שהציע הרב ליינר בדרוש זה כמובן אינה הולמת את כל השיטות הפרשניות לקבלה שהציעו בחסידות, ובמקרה של דרוש זה מדובר בגוון האיזביציי-ראדזיני של מגמה פרשנית בולטת זו בחסידות. גוון זה נדון בספרו העומד לצאת לאור של גארב (לעיל הערה 2). והשוו דרך זו לאופי הביאור של חסידות זידיטשוב את הקבלה 'על דרך העבודה'; חסידות זו היא ענף נוסף שיצא מבית המדרש של החצר בלובלין. ראו: א' סגל, ועל דרך העבודה: פרקים במשנת הקבלה והחסידות של ר' צבי הירש מזידיטשוב, ירושלים תשע"א.

אולי ה' אתי בזכות אבותי הקדושים'.<sup>58</sup> עם זאת לא נראה כי בדרוש זה נוכח האתוס היהודי של חסידות איזביצה-ראדזין, אשר על רקעו העמיד כאמור שגיב את פולמוס התכלת; רוצה לומר, האתוס אשר הבחין את חצרה של איזביצה-ראדזין מחצרות אחרות, ואשר הוביל למחקר אקדמי בהיקף מרשים על משנתה.<sup>59</sup> בסופו של דבר גם ללא קשר לאתוס ייחודי זה צייטט הרב ליינר בהערצה את אביו ואת סבו, במגוון הקשרים. הוא אף הביא מדבריהם בחיבורו 'סדרי טהרות' בהקשרים תלמודיים לחלוטין, ללא קשר למחשבת החסידות וודאי שלא למחשבת איזביצה שהם ייסדו.<sup>60</sup> ואולם יש כמובן חשיבות רבה לזיהוי מאפיינים איזביציים ייחודיים ומובחנים בדברי החסידות המופיעים בספרי התכלת, שכן הטריטוריה נכתבה לקראת סוף המאה התשע עשרה, שעה שהחסידות כבר קנתה לה מקום לגיטימי ומרכזי ברחוב היהודי, ואילו הגותה של איזביצה שנויה הייתה במחלוקת ברחוב החסידי.<sup>61</sup> לפיכך יש הבדל גדול בין בחירתו של הרב ליינר לשלב בספרי התכלת כתיבה חסידית מקובלת ובין החדרת תכנים מתורות שהיו שנויות במחלוקת בקרב החסידים עצמם לספריו אלה.

על פי מחקרים קודמים ניתן לקבוע כי חלק עיקרי מן המאפיינים שיצרו את אופייה היהודי של חסידות איזביצה-ראדזין, ושעוררו סביבה מחלוקת, קשורים בדמותו של יהודה המקראי, שבהנגדה לדמותו של יוסף אחיו, מייצג דרך בעבודת ה' המתרחשת גם בנפילות, בחטאים, במקומות הלא מבוררים ובספקות.<sup>62</sup> לדברי שאול מגיד, ר' גרשון חנוך לא היה רק

58 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 28.

59 ראו למשל לעיל בהערה 2.

60 ראו: ר' גרשון חנוך ליינר, סדרי טהרות על מסכת כלים, יזופוב תרל"ג, עמ' 323, 343; הנ"ל, סדרי טהרות על מסכת אהלות, פיטרקוב תרס"ג, עמ' 93. בהפניות אלה ניתן לראות חיזוק נוסף לתזה בדבר מרכזיות העיסוק של צדיקי החסידות בהלכה, תזה שהציג לאחרונה בהרחבה קופר. ראו: קופר, בית המדרש של החסידות (לעיל הערה 1).

61 ראו: שגיב, מבט חדש (לעיל הערה 3).

62 למחקרים מקיפים על מאפייני הגות איזביצה, שעיקרם בהגותו של האדמו"ר הראשון, ראו ברשימה לעיל בהערה 2. כמובן יש להבחין – כפי שנעשה במחקר וכפי שאעשה להלן – בין ההוגים השונים שיצרו את תורת איזביצה-ראדזין בתקופות השונות, ואין לטשטש את ההבדלים ביניהם. עם זאת ניתן בהחלט לראות במשנת איזביצה-ראדזין תורה אחת בעלת מאפיינים משותפים, חרף הדגשים, הניסוחים, הפיתוחים או העידונים של כל אחד מבני השושלת. הדבר נכון שבעתים כשדנים במשנתו של ר' גרשון חנוך, שתואר על ידי מגיד כ'אדריכל האידיאולוגי האמיתי מאחורי שושלת איזביצה-ראדזין'. ראו: מגיד, חסידות על הגבול (לעיל הערה 2), עמ' XII וראו מייד להלן בגוף המאמר. על שאלת היחס בין שלושת ההוגים הראשונים והמרכזיים של איזביצה-ראדזין ראו למשל: פוגל, פעילותו הספרותית (לעיל הערה 4), עמ' 151–152; פוגל דן בביקורתיות ביחסו של מגיד אל ר' מרדכי יוסף ואל ר' גרשון חנוך בתור 'חידה אחת'. על היחס שבין ר' מרדכי יוסף לאביו של ר' גרשון חנוך, ר' יעקב, ראו: ויסקינד-אלפר, חוכמת הלב (לעיל הערה 2), עמ' XX; הנ"ל, 'עיון בגישה הפרשנית של חסידות איזביצה-ראדזין: סיפורי יוסף', תרביץ, פ (תשע"ב), בעיקר עמ' 595, הערה 1. באשר למרחב הגותי רחב יותר יש להזכיר את דברי יוגב, שכתב בצדק במחקרו על 'מי השילוח' כי ניתן להגדיר 'חוג רעיוני' הכולל את תלמידי ר' מרדכי יוסף גם מעבר לשושלת המצומצמת של איזביצה-ראדזין. ראו: יוגב, מי השילוח (לעיל הערה 2), עמ' 7–8. במקרה רחב זה כמובן כבר אין לדבר

חוליה בשושלת איזביצה-ראדזין אלא האדריכל האידיאולוגי שלה.<sup>63</sup> אדריכל אידיאולוגי זה הרשה לעצמו גם בספרי התכלת, אשר באו בתביעה הלכתית לכלל לומדי התורה, לבטא את האידיאולוגיה הייחודית של החצר שלו באופן הכולל את המאפיינים הנזכרים. ייתכן שהחדרת מחשבת איזביצה, שהייתה שנויה במחלוקת, אל טקסטים הלכתיים שנויים במחלוקת היא ביטוי נוסף לאופי החדשני, המהפכני והפולמוסי של האדמו"ר מראדזין.

מוטיבים איזביציים מופיעים החל מן הספר השני בטריילוגיה, 'פתיל התכלת', שיצא לאור והופץ כאמור בחיי המחבר. בדומה לדרוש שנזכר לעיל מספרו השלישי, 'עין התכלת', הדרוש מ'פתיל תכלת' שאדון בו מוצג בספר לא כיוזמתו של המחבר אלא כהיענות לדרישת הקוראים ממחדש התכלת להתמודד עם טקסט קבלי שעשוי לערער על דבריו.

סמוך לכתובתו של הרב ליינר את ספריו על התכלת נדפס 'מאמר צבאות ה' למקובל האיטלקי ר' מנחם עזריה מפאנו, ובין השאר תואר בו החילזון שמדמו הופק התכלת. על פי פשוטו תיאורו של המקובל האיטלקי את החילזון אינו תואם במדויק את תיאורו של האדמו"ר הפולני את אותו חילזון, ולכן שאלו רבים את האדמו"ר על מאמר זה שנתפרסם עתה ברבים.<sup>64</sup> הרב ליינר, שלאורך ספרי התכלת הפגין מודעות לדפוסים השונים של הספרים שבהם דן,<sup>65</sup> השיב על השאלה, אך תחילה הקדים וכתב על מאמרו זה של רמ"ע מפאנו כי 'הנה המאמר הזה כבר היה בדפוס נושן'<sup>66</sup> והיה תחת ידי ולא הבאתיו יען לא באתי במאמרי אלה רק לברר הלכה ולא לדרוש במופלא'.<sup>67</sup> אומנם הרב ליינר הרבה לצטט בטריילוגיה שלו מספר ה'זוהר', והביא לא פעם מיוזמתו מספרי קבלה נוספים,<sup>68</sup> אך נראה כי כל אלו לא היו לדידו אלא עזר 'לברר הלכה'; לעומת זאת הסברו את רמ"ע מפאנו חרג לדידו לחלוטין מבירור ההלכה, עד כדי הכרח 'לדרוש במופלא'. לפיכך הוא לא כלל לדבריו את מאמרו של המקובל האיטלקי בקורפוס המקורות

על תורה אחת אלא רק על חוג רעיוני. מכל מקום נדמה כי המאפיינים הנזכרים מתורת איזביצה, אשר ללא ספק מופיעים במלוא חריפותם אצל הסב ר' מרדכי יוסף, מצאו את ההדים המשמעותיים ביותר – מבין ממשיכי הסב בהנהגת איזביצה-ראדזין – אצל הנכד ר' גרשון חנוך. ראו: מגיד, חסידות על הגבול (שם), עמ' 217. לפיכך יש חשיבות רבה לשאלה עד כמה הם מצאו מקום גם בכתבי התכלת שלו. הבעיה שהוצגה בהערה זו נדונה בהרחבה בספרו של גארב המצוין לעיל בהערה 2.

63 מגיד, חסידות על הגבול (שם), עמ' XII.

64 הכוונה להדפסת ספרו של רמ"ע מפאנו 'אמרות טהורות' – חלקו השני של הספר 'עשרה מאמרות' – שכלל את 'מאמר צבאות ה'', בוורשה תרמ"ו, כלומר כשנה לפני שהדפיס הרב ליינר באותה עיר בפולין את ספרו הראשון בטריילוגיה, 'שפוני טמוני חול' (תרמ"ו) וכשנתיים לפני שהדפיס את הדיון במאמר זה בספרו 'פתיל תכלת' (תרמ"ח). דברי רמ"ע מפאנו הנדונים מופיעים במאמר זה בחלק ב, טו (ורשה תרמ"ו, עמ' 31) והם הועתקו על ידי הרב ליינר – שדן בהם באריכות – בפתיל תכלת (לעיל הערה 49), עמ' 151.

65 ראו: פתיל תכלת (שם), עמ' 60, 62, 141, 151; עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 10, 65, 87, 95, 96.

66 ייתכן שכונתו לדפוס המאמר בפני עצמו במהדורת שקלאוו תקמ"ה או ברדישטוב תקע"ד.

67 פתיל תכלת (לעיל הערה 49), עמ' 151.

68 למשל הספר 'פתיל תכלת' נפתח – לאחר ההקדמה – בדיון הגדוש בספרות קבלית הכוללת את ספר ה'זוהר', ר' משה זכות, הרמ"ק והאר"י. ראו: שם, עמ' 9–13.

שבעזרתם זיהה את החילזון. עם זאת, הוסיף הרב ליינר, מאחר שרמ"ע מפאנו לכאורה תיאר באופן ברור וממשי את החילזון, 'ולא ניכר כוונתו אשר עטוף בו לכן מוכרח אני לבאר קצת בענין זה מה שקבלתי מיסוד הורי ומורי הקדושים אשר בארץ המה למען הודיע כי דבריו אינם כפשוטם'.<sup>69</sup> כהקדמה לביאורו, ולאחר שהצביע בקצרה על מקורות דבריו של רמ"ע מפאנו, הוא כתב כי 'באור ענין זה נמצא אצלי בכתובים מיסוד הורי ומורי זללה"ה ענינים עמוקים גבוהים ורמים באריכות מאד ואעתיק רק ראשי דברים בקיצור נמרץ רק להודיע שיש בזה דברים למעלה מכפי פשוטם'.<sup>70</sup> כמו בדרוש מ'עין התכלת' שנדון לעיל, הצהיר כאן הרב ליינר כי המופלא שידרוש בו עתה אינו אלא דרוש שמקורו באדמו"רי איזביצה-ראדזין הקודמים; ביאור הנמצא אצלו באריכות רבה על הכתב מיסוד הורי ומוריו, מייסדי חסידות איזביצה, ושעתה הוא יביא ממנו רק ראשי דברים. ואולם הקיצור הנמרץ וראשי הדברים של הרב ליינר הם דווקא ביאור באריכות רבה בהשוואה לטקסטים חסידיים אחרים של חסידות פולין.<sup>71</sup> בשל סגנונו הארוך, שאולי התאפשר בזכות אמידותו הכלכלית, ששחררה אותו ממגבלות כלכליות על היקף ההדפסה,<sup>72</sup> נוצר מצב שבו אף שתורף ביאורו הקבלי יכול לעמוד בלי רעיונות אלה, בכל זאת יש בטקסט זה רעיונות ומאפיינים המעידים כי הוא יצא מעולמה של איזביצה.

ההד האיזביצי הראשון בדרוש זה הוא עצם אזכור המתח שבין דמותו של יוסף לדמותו של יהודה. מתח זה, שהמחקר על חסידות איזביצה הרבה לעסוק בו,<sup>73</sup> הוא אחד מיסודות הגותו של הסב ר' מרדכי יוסף, ומתוכו נוסחו נטיותיו האנטינומיות המפורסמות והשנויות במחלוקת.<sup>74</sup> המתח הזה עולה גם כאן בדברי הנכד ר' גרשון חנוך, אף על פי שנראה כי הוא חרג על ידי כך מהבטחתו לומר את דבריו בקיצור נמרץ. במהלך הסברו של הרב ליינר כיצד דבריו של רמ"ע מפאנו על החילזון אינם מכוונים אלא למערכת המידות, הוא כתב, בדיונו במידות השונות: 'אפרים מקנא תמיד את יהודה מפני שרואה שהש"י שוכן בשבט זה אף שיש עליו כמה קטרוגים, ואפרים אף שמברר עצמו בכל מיני בירורים רואה ששכינה שוכן ביותר בשבט יהודה, ויהודה מיצר בזה ומעיק לשבט אפרים, ובמלך המשיח יתאחדו שניהם'.<sup>75</sup> הניסוחים האנטינומיים החריפים של הסב בקשר לדמותו זו של יהודה (כגון 'וענין הזה יחיבי לפעמים לעשות מעשה נגד

69 שם, עמ' 151–152.

70 שם, עמ' 152.

71 על אופי דרשותיו הארוכות של הרב ליינר בהשוואה לדרשות 'מי השילוח' וטקסטים חסידיים אחרים ראו: פוגל, פעילותו הספרותית (לעיל הערה 4), עמ' 168–178.

72 ראו: שגיב, מבט חדש (לעיל הערה 3), עמ' 64.

73 לסקירת מחקר, משנת תשס"ו, ראו: כהן, תודעה עצמית (לעיל הערה 2), עמ' 188, הערה 54. להשלמת סקירת המחקר זו ראו: ש' קדם, 'דמות האדם הקדוש: בין "מי השילוח" ל"תורת אמת"', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים 2019, עמ' 29, הערה 56.

74 ראו למשל: כהן, תודעה עצמית (לעיל הערה 2), עמ' 350–351.

75 פתיל תכלת (לעיל הערה 49), עמ' 159.



ההלכה'<sup>76</sup> ולמתח שלו עם אפרים (יוסף),<sup>77</sup> נעדרים כאן מדברי הנכד, בדיוק כמו מן המקבילה שבחיבוריו החסידיים-קבליים.<sup>78</sup> עם זאת הם ללא ספק תולדה מתונה מדברי סבו אלה.<sup>79</sup> לא בכדי הופיעו שורות אלה בדרשה שעליה הכריז ר' גרשון חנוך כאמור כי יסודה בתורת סבו. במופלא שבו דרש הנכד את מאמר המקובל האיטלקי מסתרת אפוא הגותה של איזביצה, שהוא ראה כחלק אינטגרלי מהשתלשלות ביאור סודות התורה.<sup>80</sup>

ר' גרשון חנוך לא נמנע מלהכניס בספרי התכלת גם משפטים הקרובים יותר לרוחו האנטינומית של 'מי השילוח', ולפרש בחיוב – בעקבות סבו אם כי באופן מרוכך בהרבה – את הסטיות של יהודה וצאצאיו מן התלם. כך עשה בספרו השלישי, 'עין התכלת', גם כן בתשובה חסידית-קבלית ארוכה שהשיב על טענה הקשורה בקבלה, טענה שהועלתה כנגד דבריו. טענה זו באה לדבריו מצד 'הרבה מהמתקנאים', ש'פחידו את הנשמעים להם באמנם כי יש פחד ללבוש תכלת שהוא מצמצם את השפע והצלחת עולם הזה בממון ומרמזים לספר עבודת ישראל הנ"ל.<sup>81</sup> בתשובתו על טענה זו הוא הסביר כי התכלת אומנם רומז לגבורות (הלכן רומז כאמור לחסידים), אלא ששורש הגבורות הוא מ'חסדים ובמקורם הם רחמים גמורים'.<sup>82</sup> והינה בכל איסור התיר הקב"ה את שורשו, כדי 'שידעו שבשורש כל דבר נברא משורש הטוב ונברא לתכלית הטוב'.<sup>83</sup> לאור הבנת יחס זה שבין השורש להשתלשלותו הסביר הרב ליינר מדוע אין איסור

- 76 ר' מרדכי יוסף ליינר, מי השילוח, א, בני ברק תשס"ז, עמ' מח.
- 77 שבטי אפרים ומנשה מייצגים את יוסף אביהם, שאין שבת הקרוי על שמו. דברי הרב ליינר הם, כפי שמבואר שם, פירוש לפסוק 'אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה לא יצר את אפרים' (יש' יא 13).
- 78 ראו את דבריו המקבילים: ר' גרשון חנוך ליינר, תפארת החנוכי, ורשה תר"ס, עמ' 180. ועל ספר זה ראו: פוגל, פעילותו הספרותית (לעיל הערה 4), עמ' 166–167. כלומר היעדר הניסוח האנטינומי אינו קשור בהכרח בסוגה הייחודית של ספרי התכלת ובקוראיהם אלא בעצם כתיבתו של ר' גרשון חנוך ובכך שאף לא אחד ממשיכי דרכו של ר' מרדכי יוסף הרצה את דבריו באופן הרדיקלי של 'מי השילוח'.
- 79 על בסיס דברי 'מי השילוח' על המתח בין יוסף ליהודה, הכוללים פירוש לפסוק 'אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה לא יצר את אפרים' (ראו לעיל הערה 77), כתב הנכד את דבריו המצוטטים. שני ההוגים לבית משפחת ליינר הסבירו את הפסוק כעוסק במתח שבין שתי דמויות של עובדי ה', ויוסף מתואר בו כמי שפועל בזהירות ('מברר עצמו בכל מיני בירורים' כלשונו כאן; 'מצמצם עצמו בצמצומים עצומים' כלשונו במקבילה מספרו תפארת החנוכי [שם, עמ' 180]; או לחלופין הוא מביט 'תמיד בכל דבר מעשה על הדין וההלכה מבלי לזוז ממנו' כלשונו מי השילוח [לעיל הערה 76], א, עמ' מז), ואילו יהודה חורג מדרך זו; שניהם גם תיארו את התרעומת של יוסף על הקרבה הגדולה של ה' ליהודה, אף שאין הווייתו הדתית של יהודה מדוקדקת ומוקפדת כמו אצלו. כפי שציין יוגב, מקור זה של 'מי השילוח' על המתח שבין יוסף ליהודה הוא אחד משני המקורות המצוטטים ביותר במחקר תורת איזביצה. ראו: יוגב, מי השילוח (לעיל הערה 2), עמ' 73, הערה 7. המקור השני שציין שם יוגב הוא דברי 'מי השילוח' על מעשה זמרי, שר' גרשון חנוך הזכירו במפורש בספרי התכלת כפי שאציין בהמשך.
- 80 ראו: שער האמונה ויסוד החסידות (לעיל הערה 22).
- 81 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 283. כוונתו כמובן לציטוט מ'עבודת ישראל' למגיד מקונוניץ שנדון לעיל.
- 82 שם, עמ' 284.
- 83 שם, עמ' 286. כבר נטען במחקר להשפעות של רמח"ל על תורת איזביצה-ראדזין. ראו: ר' ש"ק, 'הגותו של רמח"ל על רקע ספרות התיאודיציאה', דברי האקדמיה הלאומית למדעים, ז, 12 (תשמ"ח), עמ' 282,

כלאיים חל על ציצית: <sup>84</sup> איסורי הכלאיים למינם הם האיסור לערבב כוחות הפוכים באופן המסתיר את מקורם ושורשם, <sup>85</sup> ואילו הציצית, הכוללת לבן (חסד) ותכלת (גבורה), איננה ערבוב ההפכים אלא השורש הכולל את ההפכים, ו'לכן אין בהם כלאים ואורח יבום, והם רחמים גמורים'. <sup>86</sup> מניין התגלגל לכאן המושג אורח יבום, שמקורו ב'תיקוני זוהר' <sup>87</sup>? ומה הקשר שלו למצוות הציצית ולהתרתה בכלאיים? כמה פסקאות קודם לכן כתב הרב ליינר כי 'אעפ"י שנדמה שכל בנין מלכות בית דוד היה ברזא דיבום וגלגול אכן בורעא דיהודה ומלכות בית דוד מעיד הש"י שאין בהם שום גלגול עקום באורח יבום'. <sup>88</sup> לדבריו ההגדרה של 'אורח יבום הוא שהוא על ידי מכשול שאינו מתברר בשעתו ורק שחוזר להיטיב על ידי שנבנה בנין חדש', <sup>89</sup> ואולם 'בורעא דיהודה [...] אף שנדמה שבנין הנבנה מהם' <sup>90</sup> הוא באורח יבום ונדמה שיש בו תערובת ח"ו מזווגים שנדמה שאינם באורח מישור מכל מקום כיון שנפשם הוא מזוכך מאד מתגברים תמיד שמהפכים גם ההפך לטוב, שהם מנקודה השרשיית ובהשורש אין שום איסור'. <sup>91</sup> כלומר הזיווגים והתערובות הבעייתיים של יהודה וצאצאיו <sup>92</sup> ('אורח יבום') – שהם חלק מאותה סטייה כביכול מ'אורח מישור', זו אשר הציבה את דמותו של יהודה במרכז ההגות הרדיקלית של ר' מרדכי יוסף – הועמדו על ידי נכדו ר' גרשון חנוך באותו האופן של מצוות הציצית, שגם כן מאפשרת תערובות אסורות (פשתים וצמר): בשני המקרים מדובר על השורש (ציצית או יהודה), שאין בו איסור התערובות (כלאיים או זיווגים אסורים). כמובן אין להתעלם מהנכחה זו של ממד אנטינומי בחיבור ההלכתי ('בהשורש אין שום איסור'). עם זאת בסיכומם של דברים הדמות האיזיביצית האנטינומית של יהודה, שהלגיטימציה שלה להפר את החוק מושווית כאמור לאפשרות של הפרת חוק הכלאיים על ידי הציצית, לא באה אלא לטובת הנחלה קנאית של אותו החוק התורני

הערה 27; י' גארב, מקובל בלב הסערה: ר' משה חיים לוצאטו, תל אביב תשע"ד, עמ' 325 הערה 10. ייתכן כי כדאי להזכיר השפעה זאת גם בקשר לתורה הרמח"לית על התכלית כהטבה. על תורה זו ראו למשל: שם, עמ' 188, 194.

84 האיסור המקראי ללבוש בגד כלאיים הכולל צמר ופשתים יחד (שעטנו, דב' כב 11) לא חל על ציצית. ראו: בבלי, יבמות ד ע"א-ע"ב.

85 ראו: עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 291-292.

86 שם, עמ' 298.

87 ראו: תקוני זוהר, תיקון כא (מהדורת מרגליות, דף ס ע"ב). על מושג זה בהקשרו המקורי שב'תיקוני זוהר' ראו: י"א גולדמן, 'היבום והחליצה בספרות הזוהר: הלכה וקבלה', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשע"ט, עמ' 61. לשימוש נוסף במושג בכתביו של הרב ליינר, ראו: תפארת החנוכי (לעיל הערה 78), עמ' 166. לשימוש במושג זה בתורותיו של אביו ראו: ר' יעקב ליינר, בית יעקב על ספר שמות, לובלין תרס"ד, עמ' 284.

88 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 296.

89 שם.

90 הכוונה כאן גם ליעקב אבינו, שנשא שתי אחיות אף שהתורה אסרה על כך.

91 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 297.

92 דהיינו יהודה ותמר, בועז ורות המואבייה, דוד ובת שבע.

שנצטער בו אותו צדיק מראדזין.<sup>93</sup> התבנית האנטינומית באה אפוא לטובת חיזוק ממשיל של הנומוס.

המגמה האיזביצית ללמד זכות על חטאי הדמויות המקראיות,<sup>94</sup> שאפשר ששורשה במגמה מקובלת יותר בתורת החסידות,<sup>95</sup> באה לידי ביטוי גם בהמשך הדרוש הנדון מ'פתיל תכלת', שכאמור ר' גרשון חנוך הכריז במפורש כי יצר אותו על בסיס תורת סבו ואביו. בעקבות הקשר שעליו עמד שם בין מצוות הציצית למצוות השבת, התייחס ר' גרשון חנוך במהלך דבריו בנושא זה למקושש המקראי, אשר קושש עצים ביום השבת ונענש על כך בסקילה. הוא הסביר כי 'המקושש הביט בעומק טוב הצפון [...] אשר אורו יתברך מאיר בכל הלבושים, והש"י יברר אף מי שנתרחק הרבה שלא יצא מהקיפו יתברך, א"כ מותר לעשות מלאכה בשבת, כי בכל פעולותיו שורה אורו יתברך',<sup>96</sup> והוסיף: 'ולזה מאחר שיברר השי"ת אשר האדם אינו יכול להתרחק מרצונו יתברך, וזו ההארה מאיר בשבת אשר אין האדם יכול לפעול כלל, א"כ מותר לעשות מלאכה בשבת, כי גם פעולותיו הכל יברר השי"ת וזה היה טענת המקושש'.<sup>97</sup> אומנם הקביעה שהמקושש 'לשם שמים נתכוין' היא מסורות קדומה,<sup>98</sup> והרב ליינר הסביר – כמו סבו ב'מי השילוח'<sup>99</sup> – מדוע טענת המקושש שגויה.<sup>100</sup> ברם נדמה כי איש לפני הרב ליינר לא שם בפיו של המקושש תפיסה תיאולוגית כה עמוקה,<sup>101</sup> וברור שאין לקרוא אצל אדמו"ר לבית איזביצה־ראדזין את טענת המקושש כטענה יחידאית העומדת בפני עצמה, אלא יש לראותה כחלק מן התפיסה שהוביל האדמו"ר הראשון בשושלת, ושקשורה לחיבתו לדמותו של יהודה, תפיסה של פרשנות חיובית לחוטאים מקראיים.

אם כן הרב ליינר הנכיה בספרי התכלת לא רק את תורת החסידות בכלל אלא גם מאפיין מובהק ובולט של חסידות איזביצה־ראדזין בפרט. אין להתעלם מן החשיבות שבהעלאת תכנים אלה בטרילוגיה פולמוסית בעלת תביעה הלכתית מכלל ישראל, מפני שבמסגרת זו עשויות היו

93 בנוגע לתורת ר' גרשון חנוך באופן עקרוני באותו הקשר ראו: מגיד, חסידות על הגבול (לעיל הערה 2), עמ' 217–218.

94 ראו דברי 'מי השילוח' על אודות הסנגוריה המפורסמת ביותר שלו לחטא מקראי: 'ולא יעלה ח"ו על הדעת לומר שזמרי היה נואף ח"ו כי מן הנואף לא עשה הקב"ה פרשה בתורה [ההדגשה שלי]' (מי השילוח [לעיל הערה 76], א, עמ' קסד).

95 ראו: שרגאי, חסידות הבעל שם טוב (לעיל הערה 9), עמ' קעח.

96 פתיל תכלת (לעיל הערה 49), עמ' 163.

97 שם.

98 ראו: פירוש בעלי התוספות לבבלי, בבא בתרא, קיט ע"ב, ד"ה 'אפילו קטנה', בשם המדרש'.

99 ראו: מי השילוח (לעיל הערה 76), א, עמ' קנב.

100 ראו: פתיל תכלת (לעיל הערה 49), עמ' 163.

101 על פי המדרש שהביאו בעלי התוספות (ראו לעיל הערה 98), ועל פי האמור על בסיסו ב'מי השילוח' (ראו לעיל הערה 99), המקושש התכוון לשם שמיים, אך רק הנכד שם בפי המקושש תורה ייחודית העומדת ביסוד חטאו. עוד על המניעים התיאולוגיים העמוקים שעמדו בעיני ר' גרשון חנוך בבסיס חטאו של המקושש ראו: סוד ישרים על התורה תניינא (לעיל הערה 4), עמ' רעח–רעט.

מחשבות איזוביציות להגיע אל קהל לומדים שחלקם לא היה נחשף אליהן בדרך אחרת, ושחלקם כבר נחשף אליהן והתנגד להן. בהקדמתו ל'מי השילוח' רשם המלקט והמו"ל ר' גרשון חנוך על ספר יסוד זה של תורת איזוביצה: 'ידעתי כי בכמה מקומות יקשו הדברים לאזנים אשר לא שמעו ולא הורגלו בדברים אלה כאלה, אך לא אספתי בלתי למען אנשי שלומנו המכירים ערך יקרותם';<sup>102</sup> והינה שנים מאוחר יותר הוא רשם הדים מאותן התורות שערך, תורות שבהן 'יקשו הדברים לאזנים', כחלק אינטגרלי מחיבורי התכלת, שאותם כבר הועיד לקהל רחב בהרבה ממעגל אנשי שלומנו: קהל לומדי התורה כולו.

#### ד. 'עלמא דספיקא' ודיני ספקות

הרעיונות שהוצגו זה עתה מתוך ספרי התכלת בנויים כאמור על מאפיינים איזוביציים מובחנים ומובהקים. עם זאת רעיונות אלה אינם משמעותיים באופן ישיר מבחינת מטרת החיבור – הם שימשו לפיתוח התזות המפורטות שהציג הרב ליינר במטרה להדוף את מסקנות מתנגדיו, אך לא השפיעו על תורף טענותיו לטובת הטלת פתיל תכלת. ואולם הרב ליינר גם רתם את הגות איזוביצה לעצם טענותיו לחידושו ההלכתי. המדובר בטענה שגם מי ששרוי בספק בשאלה אם התכלת שהפיק כשרה, חייב להטיל פתיל תכלת בציציותיו מספק.

החשיבות הרבה שייחס מייסד חסידות איזוביצה, ר' מרדכי יוסף, להימצאות האדם במצב של ספק במסגרת עבודת האל, מצב שבדרך כלל נתפס בכתבים דתיים כמצב שלילי, מבטאת עמדה דתית ייחודית.<sup>103</sup> בכתבי בניו של ר' מרדכי יוסף נוסח המתח המרכזי מתורת איזוביצה שבין יהודה ליוסף בזיקה לשאלת הספק – מידתו של יהודה מעודדת פעולה במקומות לא בטוחים, במקומות של ספק.<sup>104</sup> הנכד ר' גרשון חנוך הדגיש את הספק כמצבה של הוויית העולם הזה,<sup>105</sup>

102 הקדמת המאסף והמביא לבית הדפוס למי השילוח (לעיל הערה 76), א.

103 ראו: כהן, תודעה עצמית (לעיל הערה 2), בעיקר בעמ' 179–182.

104 ראו את דברי ר' יעקב ליינר: 'אפרים יבין שאף אומנם שמדת יהודה שהוא מכניס עצמו בספיקות הוא ההיפך ממדתו ואין דעתו מסכמת לזה אבל יכיר שבכל זאת לבו קשור ודבוק ברצון השי"ת וכל כונתו הוא לשם שמים' (בית יעקב על ספר בראשית [לעיל הערה 51], עמ' 417). וראו את דברי אחיו ר' שמואל דב אשר ליינר – שהתפצל ויצר ענף עצמאי של החסידות (ביסקוויץ) במקביל להנהגה של אחיינו ר' גרשון חנוך: 'מדת יוסף הוא להחמיר על עצמו ושלא להכניס את עצמו לספק [...] ומדת יהודה היא להכניס עצמו לספק כמו יהודה ותמר ודוד ובת שבע' (ר' שמואל דב אשר ליינר, נאות דשא, פיוטרקוב תרס"ח, עמ' 21).

105 לניסוח מתומצת של ההבדל בין הסב לנכד בסוגיה משמעותית זו ראו: פוגל, פעילותו הספרותית (לעיל הערה 4), עמ' 178, הערה 119. מכל מקום הבדל זה אינו מטשטש את העובדה שהיחס המיוחד לעבודת ה' מתוך הספק הוא מאפיין המשותף לכלל הגות איזוביצה-ראדוין. למחקר בין-דורי מפורט בסוגיה זו ראו בספרו של גארב המצוין לעיל בהערה 2. על מקומו המשמעותי והייחודי של הספק במשנת ר' גרשון חנוך ראו גם: גארב, ספק וודאות (לעיל הערה 2). עוד על הספק אצל הסב והנכד ראו: מגיד, חסידות על הגבול (לעיל הערה 2), בעיקר עמ' 88–99, 123–128, 144–147.

שהוא כינה בעקבות אבי<sup>106</sup> 'עלמא דספיקא' או 'אילנא דספיקא',<sup>107</sup> וכתב על הצורך של הוויה זו בעבודת ה'.<sup>108</sup> עמדה איזביצית זו, שהעניקה מקום מרכזי ומשמעותי להוויה דתית של ספק, לא נעדרה גם מספרי התכלת של חסידות איזביצה-ראדזין.

כמו במקרים הקודמים שהצגתי שבהם העלה הרב ליינר תורות חסידיות בטרילוגיה שלו, אף במקרה זה באו דבריו החסידיים בתוך תגובה על ערעור על חידושו. הפעם היה המערער רב ידוע שהרב ליינר לא נקב בשמו אך כתב כי הוא 'אחד המפורסם לגדול ומקובל ומעוטר בכתר הרבנות באחת העיירות הגדולות'.<sup>109</sup> אותו רב, כך שמע הרב ליינר, חלק על טענה המופיעה בספרו 'פתיל תכלת': הכלל ההלכתי הוא ש'ספק דאורייתא לחומרא' (כלומר כשיש ספק במצווה מן התורה יש להחמיר – והטלת פתיל תכלת היא הלוא מצווה מהתורה), לכן גם מי שלא קיבל לגמרי את קביעתו של הרב ליינר ומסתפק בשאלה אם צודק המחבר בחידושו, חייב להחמיר ('ספק דאורייתא לחומרא') ולהטיל פתיל תכלת בבגדו.<sup>110</sup> אולם לדעת אותו רב מפורסם שחלק על כך, 'לא אמרינן ספיקא לחומרא אלא היכא שעל ידי שיחמיר על עצמו יתקן את עצמו שיצא בבירור מכלל הספק';<sup>111</sup> ברם במקרה שעל ידי נקיטת החומרה (כמו בהטלת פתיל תכלת) 'אין תיקונו מבורר על ידי עשיית מעשה זו ועדיין נשאר בספק לעולם אם נפטר מידי חיובו בזה. אינו מחויב להחמיר מספק'.<sup>112</sup> הרב ליינר הסביר מדוע לדעתו במקרה של התכלת דווקא 'יש תיקון מבורר במה שמקיים מספק',<sup>113</sup> והרצה דבר הלכה זה בסיוע רעיון הגותי שהביא בשם אביו האדמו"ר,<sup>114</sup> ובכלל הדגיש כי לדידו אין כל ספק בדבר כשרות התכלת שמצא.<sup>115</sup> עם זאת הוא בהחלט ייחד יריעה רחבה לבעיה הנזכרת מדיני ספקות ולהפרכת הסברה של אותו רב מפורסם

106 ראו: בית יעקב על ספר בראשית (לעיל הערה 51), עמ' 36; בית יעקב על ספר שמות (לעיל הערה 87), עמ' 359.

107 על מושגים אלה במשנתו של ר' גרשון חנוך ראו: מגיד, חסידות על הגבול (לעיל הערה 2), עמ' 125–126, 309, הערה 37.

108 אף בחיבורו 'סדרי טהרות', שהוא חיבור הלכתי בעיקרו הדומה בצורתו לחיבור תלמודי קנוני, ושדברי חסידות והגות מועטים בו ביותר, נתן הרב ליינר ביטוי מפורש לתפיסה ייחודית זו. ראו: סדרי טהרות על מסכת אהלות (לעיל הערה 60), עמ' 477. דפי החיבור הזה נבנו בחיקוי מדויק של דף הגמרא המקובל. ראו: 'שלמון, אם תעירו ואם תעוררו: אורתודוקסיה במצרי הלאומיות, ירושלים תשס"ו, עמ' 106–108. המושג אילנא דספיקא חוזר פעמים רבות אף בספרו של הנ"ל ר' מרדכי יוסף אלעזר, בנו של ר' גרשון חנוך. ראו: מרדכי יוסף אלעזר ליינר, תפארת יוסף, ירושלים תשכ"א, עמ' לא–לב, נא, נג, פ, ק, קכו, קלד, קנו.

109 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 170.

110 ראו: פתיל תכלת (לעיל הערה 49), עמ' 89.

111 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 170.

112 שם.

113 שם, עמ' 196. הכוונה לא לביורר שיצא ידי חובת מצוות התכלת אלא לביורר שיצא ידי חובת מצוות כלליות, שכן בהשתדלותו הוציא עצמו 'מספק עבירת עשה ושני לאוין דובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו ובל תגרעו'. ראו: שם, עמ' 215. לדין ולהסברו המלא ראו: שם, עמ' 196–215.

114 ראו: שם, עמ' 200.

115 ראו למשל: שם, עמ' 215.

מתוך דיון למדני בספרות התלמודית. הרב ליינר ביקש להוכיח ממקורות תלמודיים שונים כי בניגוד לדברי אותו רב, 'מחויב האדם להכניס עצמו בקיום ספק מצוה'.<sup>116</sup> ואולם אף שהמדובר כאן בדיון למדני-תלמודי מובהק, לא נמנע הרב ליינר מלשלב במהלכו אמירות תיאולוגיות-הגותיות,<sup>117</sup> והוא כתב כי הוא מאריך לא רק מטעמים למדניים בדיון במקורות התלמודיים – המאששים לדידו את עמדתו ההלכתית – אלא גם כדי 'שיוקבע בלב ישראל אהבת תורה והמצות אפילו ספיקהם'.<sup>118</sup>

הרב ליינר לא הסתפק בדברים אלה, שמסתמא נוחים להתקבל אצל כלל ציבור עובדי ה', אלא הגדיל לומר כי רצון ה' מלכתחילה שיעבדוהו מתוך הספק, וכי יש לעבודה כזו מעלה מיוחדת. כמו הרעיונות החסידיים האחרים שהעלה הרב ליינר בספרו, גם רעיון זה, המשקף את דמותו כאדמו"ר לחסידות איזביצה-ראדזין, עלה אצלו מתוך פירוש לתורות שמקורם בתורת הקבלה.

לאחר כמה הוכחות תלמודיות כתב הרב ליינר כי הוא תמה על אותו רב מפורסם, לפי ש'שמענו שהוא עוסק בספרי הקבלה'.<sup>119</sup> שכן לטענת הרב ליינר היוצא מדברי אותו הרב, כי 'קבלת השכר הוא רק על מצוה מבוררת קמי שמיא שהיא מצוה באמת אבל מה שקמי שמיא גליא שאינה מצוה הגם שהאדם מצדו טרח וכיון לקיים בזה מצות בוראו יוצא בפחי נפש בלא שום קבלת שכר'<sup>120</sup> – אינו עולה בקנה אחד עם 'מה שתיקנו לנו המקובלים בסדר התקיעות לומר בויהי רצון שבין כל סדר סדר שיעלו אלו המלאכים היוצאים מן השופר מתשר"ת [מתקיעה שברים ותרועה] ומתשר"ת [ומתקיעה שברים תרועה] ומתשר"ת [ומתקיעה תרועה תרועה]'.<sup>121</sup> הלוא על פי התלמוד הבבלי תוקעים את כל הווריאציות הנזכרות, ולא רק אחת מהן, מחמת הספק;<sup>122</sup> ואם אין ממשות וקבלת שכר על מצווה הנעשית מספק בשעה ש'קמי שמיא גליא שאינה מצוה', כיצד זה תיקנו המקובלים להתפלל 'יעלו אלו המלאכים היוצאים מן השופר מן התקיעה ומן השברים ומן התרועה ומן תשר"ת ומן תשר"ת ומן תר"ת'<sup>123</sup> הרי חלק מן הקולות הנזכרים בתפילה זו כביכול מיותרים ותוקעים אותם מן הספק בלבד – אם כן כיצד עולים מלאכים גם מן 'הקולות המיותרים'? 'מאין מקור מציאות המלאכים הספקיים'<sup>124</sup> הרב ליינר הביא את מאמר ה'זוהר' שמשמע ממנו כי יהודי בבל אכן לא ידעו את סוד

116 שם, עמ' 178.

117 מלבד מה שיוצג להלן ראו: שם, עמ' 175.

118 שם, עמ' 181–182.

119 שם, עמ' 179.

120 שם.

121 שם.

122 הרב ליינר הפנה שם לבבלי, ראש השנה, לג ע"ב – לד ע"א ולפירושו בעלי תוספות לדף לג ע"ב, ד"ה 'שיעור תרועה'.

123 ראו בסידורים ובמחזורים כמנהג המקובלים.

124 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 179.

השברים והתרועה ותיקנו לתקוע את שניהם מספק בלבד, בעוד שלמען האמת, ליודעי סוד הדבר – שאליו כיוונו המקובלים ב'הי רצון' הנזכר – צריך לתקוע את שניהם לכתחילה.<sup>125</sup> אומנם הוא שלל את האפשרות שיש כאן מחלוקת בין הבבלי ל'זוהר', ושמחבר ה'זוהר' התכוון לומר שהבבלי לא הכיר את הסוד,<sup>126</sup> ובנה את הגשר שבין הנגלה (בבלי) לנסתר ('זוהר') על ידי עמדתו האיזביצית בעניין הספק. לדבריו הבבלי ידע היטב את סוד השברים והתרועה שלימד ה'זוהר', ועם זאת כתב כי תקיעת שניהם היא מספק, 'כדרך הש"ס בבלי שהיה להם כח להעטיף ולהלביש סודות ורוזי תורה העמוקים בלבושים קטנים ונמוכים',<sup>127</sup> וזאת במטרה 'שיהיה העבודה מתוך הסתר וספק'.<sup>128</sup> וכל כך למה? כאן ניסח הרב ליינר את עמדתו שהספק הוא מצב משמעותי בעבודה הדתית:

שבאמת כל הספיקות יש להם מקום בשורש כי הש"י רוצה שישראל יעבדו אותו וישאו אימתו אפונה<sup>129</sup> ואף דרך כמה הסתרות וספיקות נכללין ברצון הש"י שרצה שיעבדו אותו מתוך הספק שאם לא היה רצונו שישראל יעבדו אותו מתוך הספק היה מגלה להם מפורש היאך הוא רצונו ומתוך שישראל עובדים את הש"י אף מתוך הספק מעוררים רחמים יותר גדולים.<sup>130</sup>

דבריו של הרב ליינר על "זו"ל שיצרו במכוון מצבי ספק, על רצונו של האל שיעבדוהו מתוך הספק ועל הגדלות המיוחדת של עבודת האדם מתוך מצבי הספק, הם, ללא ספק, תוצר של משנת איזביצה-ראדזין.<sup>131</sup> כמובן לא ניכרת כאן ההבעה הרדיקלית יותר בזכות הספק כבמשנת הסב ר' מרדכי יוסף, שבה הצידוד בכניסה לספק חל גם על מצבים שבהם צידו האחר של הספק עשוי להיות עבירה<sup>132</sup> (ולא רק לא-מצווה, כמו בתקיעת כל הווריאציות בשופר או בהטלת פתיל תכלת, לפחות לדעה השנויה במחלוקת של הנכד). אדרבה, הרקע לדברים אלה הוא קריאה נומית על גבול ההיפרנומית (הקפדה יתרה על החוק הדתי)<sup>133</sup> המחייבת לנסות לקיים

125 ראו: זוהר, ג, דף רלא ע"ב. וראו על כך: ח' פלאי, 'דרכי 'פסיקת הלכה' בספרי הקנה והפליאה', דעת, 69–68 (תש"ע), עמ' 216, הערה 124. לפירושו של הרב ליינר למאמר ה'זוהר' הוזה בדרושי החסידות שלו

ראו: ר' גרשון חנוך ליינר, סוד ישרים ראש השנה ויום הכיפורים, ורשה תרס"ב, עמ' 83.

126 ראו: עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 179–180.

127 שם, עמ' 180.

128 שם.

129 על פי תה' פח 16.

130 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 180.

131 במקרה זה – שלא כבמקרים הקודמים שהוצגו, שיש בהם דרוש חסידי-קבלי ארוך – הוא אומנם לא הזכיר את עיקרי הדברים בשם אביו וסבו. עם זאת במהלך הדיון הרחב בנושא זה הוא הזכיר במפורש רעיון בשם אביו (ראו לעיל הערה 114), ובכך כמו הנכיה מפורשות את אבות איזביצה בדיונו הרחב על הספק, אשר הדברים ההגותיים שמובאים בו על הספק השתלשלו אף הם מאבות אלה.

132 על הספק ב'מי השילוח' ראו: כהן, תודעה עצמית (לעיל הערה 2), עמ' 178–209.

133 על היפרנומיות בקבלה ראו בעיקר: E. R. Wolfson, *Venturing Beyond: Law and Morality in*

מצווה מן התורה שלא קוימה מאות שנים, אף שיש ספק באפשרות לקיים מצווה זו. עם זאת היו ממתנגדיו של הרב ליינר שסברו כי הטלת פתיל התכלת היא מעשה אנטינומי,<sup>134</sup> וכמו שכתב מתנגדו החרף ר' הלל משה מעשיל גלבשטיין, גם אם יש ספק בתכלת של ראדזין 'לא שייך כאן לומר ספק דאורייתא לחומרא דאדרבה שמא אינו חלזון וחסר מצוה דלבן [...] או פוסל לגמרי את הלבן'.<sup>135</sup> כלומר קוראי כתבי פולמוס התכלת בהחלט עשויים היו לעמוד בספק ובמבוכה באשר לכל צעד שיבחרו – אם הוא צעד של מצווה וחיוב או שמא צעד של עבירה ואיסור. אם כן אף שבספרי התכלת של ר' גרשון חנוך תורת הספק האיזיביצית מופיעה על רקע נומיזם והיפרנומיזם, הרי התחשבות בשלל הדעות בהלכה שהועלו בנוגע לחידושו ההלכתי בהחלט יכולה להשיבה למקורה הרדיקלי: פעולה מתוך הספק אף כשיש בה סיכון לחטא. אומנם ר' גרשון חנוך לא התחשב בכך בדבריו, ברם יש להניח כי הוא היה מודע לעמדת מתנגדיו, ולפיכך אין לשלול את האפשרות שהיה מודע גם לגוון שדבריו על הספק עשויים לקבל בעיני חלק מקוראי הפולמוס המתלבטים – גוון שעשוי להלוו את שורש דבריו, הנמצא כאמור בדברי סבו אשר הוא עצמו ערך אותם כנכדו וכממשיך דרכו.

הרב ליינר הפריך את טענתו של אותו רב מפורסם, כיאה לסוגה ולטיב הטענה, בטענות למדניות על יסוד מקורות תלמודיים. העמדה האיזיביצית שהציג באשר לספק עלתה מתוך דיון, המספיק לעצמו, בדיני ספקות בהלכה. טענתו שיש להטיל פתיל תכלת אף במצב של ספק בכשרות התכלת, עמדה לדידו איתנה גם ללא כניסה למחוזות קבליים, הגותיים וחסידיים. עם זאת – וזאת גם ללא קריאת דברי מתנגדיו, שיצרו כאמור סיטואציה שבה בכל בחירה ניתן להיכשל, ועל כן חייבו אמירה ייחודית על הספק – ברור כי טענתו האיזיביצית עשויה להוסיף משמעות פולחנית למסתפק בשאלה הלכתית זו: הטלת פתיל התכלת מצד יהודים רבים שלא שללו את חידושו של הרב ליינר אך הסתפקו בו איננה עוד עבודת ה' 'קטנה' – כפי שעשוי להיראות במבט אורתודוקסי ראשוני; אין זו עבודה ליתר ביטחון, בבחינת אם לא יועיל – לא יזיק, אלא פולחן בעל איכות נעלה המממש לכתחילה את רצון ה'.

מאמרו הארוך על הספק אשר בו נאמר הרעיון הנדון, נוגע באחד הנושאים המשמעותיים והנדונים ביותר בפולמוס על מצוות התכלת. לדעת אחד ממתנגדיו הגדולים, הרב החוקר מרדכי רבינוביץ, מאחר שהרב ליינר הרגיש בבעיות שבזיהוי התכלת שהפיק עם זו הנדרשת

*Kabbalistic Mysticism*, Oxford 2006, pp. 186–285

134 ראו: שגיב, מבט חדש (לעיל הערה 3), עמ' 95.

135 משכנות לאביר יעקב (לעיל הערה 32), דף יד ע"ב (מספור שני). ראו באריכות את טענותיו שם, פתיל תכלת, סימן א (דף א ע"א – טו ע"ב, מספור שני). וכן ראו את דבריו שהוזכרו לעיל בהערה 32. וראו עוד: ר' מרדכי רבינוביץ, 'תכלת מאיי אלישה', אוצר הספרות, ב (תרמ"ח), ביקורות, עמ' 23–25. וראו גם בהערה שכתב ר' ירוחם פישל פרלא בכתב ידו על גיליונות ספרו של הרב ליינר 'פתיל תכלת' ושפורסמה אצל: ר' מנחם מנדל כשר, 'תכלת בזמן הזה', מ"מ כשר, נ' לאם וש"א רוזנפלד (עורכים), ספר היובל לכבוד הרב דר. אליהו יונג: למלאות לו שבעים שנה, ניו יורק תשכ"ב, עמ' רמו–רמז (נדפס שוב: הנ"ל, דברי מנחם, א, ירושלים תשל"ו, עמ' יח).



מצד ההלכה, טענתו ב'פתיל תכלת' שיש להטיל את התכלת גם מצד הספק היא מעין מפלט שיצר בשל כך.<sup>136</sup> גדול מתנגדיו של הרב ליינר, הרב גלבשטיין, הקדיש אחרי הרב רבינוביץ מאמצים רבים להפרכת הטענה של 'ספק דאורייתא לחומרא' שהוצגה ב'פתיל תכלת'.<sup>137</sup> מנגד אחד האישים החשובים והמשפיעים שדווקא השתכנעו מהרב ליינר להטיל פתיל תכלת, ר' עקיבה יוסף שלזינגר, הכריע לקבלו, בהתאם למה שהציע הרב ליינר, מחמת הספק.<sup>138</sup> נמצא אפוא כי תורת הספק האיזביצית מצאה מקום בדיון של הרב ליינר באחד מנימוקיו המשמעותיים והנדונים ביותר להטלת פתיל תכלת.

#### ה. הפניות לספרי איזביצה בחיבורי התכלת

חסידות איזביצה-ראדזין הונכחה בספרי התכלת לא רק בתכנים ובאזכור אדמו"ריה אלא גם בהפניות לספריה. כאמור הרב ליינר הפנה ב'עין התכלת' לשלושה ספרי חסידות: 'לעבודת ישראל' ל'נועם אלימלך' ול'קול שמחה'. אולם באותו החיבור נחבאות שתי הפניות נוספות לספרי חסידות: 'לבית יעקב', ספרו של אביו של המחבר, ול'מי השילוח', ספרו של סבו של המחבר. שתי ההפניות הללו שונות כמובן משלוש הראשונות, שכן הן מכוונות לספרי חסידות של אביו ושל סבו של המחבר, שהיה גם העורך והמו"ל שלהם. הפניות אלו אינן מצביעות על נושאים צדדיים שנדונו בספרי אבותיו של המחבר אלא ליסודות משנתה הרדיקלית של איזביצה.

אפתח בהפניה ל'בית יעקב'. 'עין התכלת', הספר השלישי בטרילוגיה, נחתם בתגובת המחבר ל'לאשר המבהילים העבירו את דרך הקודש להפחיד את הצעירים שהרמב"ן ז"ל אומר שיש סכנה בדבר לבישת התכלת'.<sup>139</sup> אכן היו מי שסברו כי זוהי דעת הרמב"ן, למשל ר' משה צבי לנדא, רב בקליינווארדיין, שביקר שנים רבות מאוחר יותר את עמדתו הפרשנית של הרב ליינר בסוגיה זו.<sup>140</sup> ואולם הרב ליינר כתב בנימה פולמוסית חריפה כי הטענה שהרמב"ן סבר שיש סכנה בלבישת התכלת, עלתה בשעת הפולמוס מפי אנשים שסו מ'דרך הקודש', ושביקשו לשתול פחד, באמצעים לא כשרים, בלב הצעירים, כדי שלא יקבלו את חידוש התכלת. בתגובה על כך ביאר הרב ליינר את דברי הרמב"ן האלה, כשהוא מצויד ברטוריקה נומית ברורה, על מנת

136 ראו: רבינוביץ, תכלת (שם), עמ' 22–23; שגיב, מבט חדש (לעיל הערה 3), עמ' 65–66. רבינוביץ ביקש גם להפריך את עצם הטענה של הרב ליינר שיש לומר במקרה זה 'ספק דאורייתא לחומרא'. ראו: רבינוביץ, תכלת (שם), עמ' 23–25.

137 ראו לעיל בהערה 135.

138 ראו: שאלות ותשובות רבי עקיבה יוסף, חלק יורה דעה, ירושלים תשס"ט, עמ' שנג; שגיב, מבט חדש (לעיל הערה 3), עמ' 80.

139 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 308.

140 ראו: ר' משה צבי לנדא, שלחן מלכים, ברגסאס תרצ"א, עמ' ריב. הרב לנדא ביקר שם גם את הפרשנות של הרב ליינר לדבריהם של האר"י והמגיד מקוונץ (בספרו 'עבודת ישראל'), שהוזכרה לעיל.

'להראות לכלל ישראל לבל ידברו סרה על צדיק יסוד עולם שח"ו יאמר על מצוה שהיא סכנה, ואדרבה מצות מגינות עלינו, וסכנה היא לעבור שלא לקיימן'.<sup>141</sup>

בפירושו על פסוקי המקראות העוסקים בציצית ביאר הרמב"ן את הפסוק 'והיה לכם לציצית וראיתם אתו וזכרתם את כל מצות ה'':<sup>142</sup> 'הזכרון הוא בחוט התכלת שרומז למדה הכוללת הכל שהיא בכל והיא תכלית הכל. ולכן אמר "וזכרתם את כל", שהיא מצות השם'.<sup>143</sup> את המשך הפסוק, 'ולא תתרו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם',<sup>144</sup> ביאר הרמב"ן: 'להזהיר ממנה שלא יטעו בה. וזה הוא שדרשו רבותינו אחרי לבבכם זו המינות אשר אתם זונים זו ע"ז [עבודה זרה]<sup>145</sup> שלא יהרהרו מן התכלת במינות או בע"ז אבל יהיה לכם לציצית וראיתם אותו וזכרתם'.<sup>146</sup> על ידי מילים אלה של הרמב"ן, 'שלא יהרהרו מן התכלת במינות או בע"ז', הפחידו המבהילים את הצעירים באומרם שבלבישת התכלת יש סכנת נפילה לכפירה. המבנה הקבלי שבאמצעותו הסביר הרב ליינר את דברי הרמב"ן, במטרה להפיג את חששות הצעירים, אינו חריג כלל. על פי הקבלה הלוריאנית, ובאופן מתבקש ומקובל בפרשנות הרמב"ן, הסביר הרב ליינר כי אותה 'מדה הכוללת הכל שהיא בכל והיא תכלית הכל', אשר לדברי הרמב"ן אליה רומז פתיל התכלת, הלוא היא 'מדת מלכות שכוללת כל המדות והיא תכלית דכלהו'.<sup>147</sup> הוא כתב, תוך הוספת הפניה מפורשת לקבלה הלוריאנית, כי הסכנה המתוארת אצל הרמב"ן

141 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 308.

142 במ' טו 39.

143 פירוש רמב"ן על התורה, במ' טו 32. יש נוסחים שונים לפירוש הרמב"ן ואני בחרתי בנוסח התואם את הפירוש שציטט הרב ליינר בפירושו. נוסח שונה במקצת מופיע בפירושי הרמב"ן, ב, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תש"ך, עמ' רנד.

144 במ' טו 39.

145 ראו: ספרי במדבר, שלח קטו (מהדורת הורוויץ, עמ' 126).

146 פירוש רמב"ן על התורה, במ' טו 39.

147 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 308. וראו פירוש הרמב"ן לבר' כד 1, שהסביר, על פי הקבלה, כי 'כל' היא מידת היסוד, ואילו 'בכל' רומז למה שמקובל כמידת המלכות. מכל מקום היהויו של הרב ליינר את המידה שעליה דיבר כאן הרמב"ן עם מידת המלכות הוא זיהוי הרווח בקרב המקובלים והחוקרים. ראו בספר שעניינו ביאור רמזי הרמב"ן על פי קבלת ה'זוהר' והאר"י מאת המקובל ר' יעקב לייב פרנקל, גבורת אריה על התורה, סאטו מארה תרצ"ג, דף קמה ע"ב; וכן בספרו של המקובל ר' משה חיים ויינשטוק, מאורות המצות: שיטת מקובצות ליעני ג' המצות המשולבות בתפילה, ירושלים תשנ"א, עמ' כג. אך ראו בספר רוזי אור החיים עם ביאור הצבי והצדק, בני ברק תשע"ג, עמ' תלט – שם פירש ר' צבי אלימלך פאנעט את דברי הרמב"ן, על פי פירוש 'אור החיים' שהזכיר אותם, כמכוונים למידת היסוד. ברם ראו בהערותיו של ר' שמואל נחום הלחמי, חמישה חומשי תורה עם פירוש אור החיים, ירושלים תשס"ט, עמ' שלב – גם הוא פירש את דברי הרמב"ן על פי פירוש 'אור החיים', אולם כתב כמו המקובלים האחרים כי כוונת הרמב"ן ב'מדה הכוללת כל' למידת מלכות. גם במחקר הרמב"ן ברור כי הכוונה של הרמב"ן כאן לספירת המלכות. ראו: ע' ישראלי, ר' משה בן נחמן: ביוגרפיה אינטלקטואלית, ירושלים תשפ"א, עמ' 170, 251. וכן ראו: מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירת של מסורת, ירושלים תשס"ו, עמ' 278 – הלברטל ציין את השכינה, המיוצגת בקבלה על ידי ספירת המלכות. לזיהוי התכלת עם ספירת המלכות בקבלה הלוריאנית ראו: פרי עץ חיים (לעיל הערה 29), עמ' נט.

היא בפירוד המלכות מן המידות העליונות, אך בציצית פתיל התכלת (מידת מלכות) אינו נפרד מחוטי הלבן (שישה קצוות, כלומר שש המידות שמעליה) אלא מאוחד איתם: 'שבציצית יש לבן ותכלת שרומזו להקצוות ולמדת מלכות שמים כדאיתא בפרי עץ החיים'<sup>148</sup> וצריך לאחדם ביחד, וכדמסיים הרמב"ן ז"ל, אבל יהיה לכם הכל לציצית וראיתם אותו וזכרתם'.<sup>149</sup> נראה כי הסבר זה, ההולם בסך הכול את הפרשנות המחקרית לדברי הרמב"ן,<sup>150</sup> די בו כדי 'להראות לכלל ישראל לבל ידברו סרה על צדיק יסוד עולם שח"ו יאמר על מצוה שהיא סכנה', כלשון הרב ליינר. ואולם זכור הרב ליינר לא מוכן היה להותיר מבנים קבליים ללא משמעות חסידית-קיומית.

הרב ליינר הסביר בדרכו החסידית את דברי הרמב"ן: 'ולכן אמר "וזכרתם את כל" שהיא מצות השם'. לדבריו המשמעות של מידת המלכות, שעליה מורה התכלת, היא 'שהש"י מנהיג אפילו במקום שהוא בתכלית הריחוק'.<sup>151</sup> לפיכך ראיית התכלת, היינו המלכות, 'מביא לידי זכירה לזכור שבכל דבר נמצא מצות ה' שאף מה שנדמה לאדם שהוא מרוחק מהש"י ג"כ יש בזה בתכליתו שיצא ממנו כבוד שמים שאם לא היה יוצא ממנו באיזה צד כבוד שמים לא היה נברא ולא היה לו קיום כלל'.<sup>152</sup> אולם אף שמידת המלכות היא זו ש'מעוררת את האדם אפילו כשהוא בתכלית הריחוק',<sup>153</sup> בכל זאת 'דרך מדה זאת מנהג הש"י בהסתר עד שיוכל לדמות שעזב ה' את הארץ ועולם כמנהגו נוהג'.<sup>154</sup> כאן אנו הולכים ובאים לפרשנות החסידית לסכנת המינות שעליה דיבר הרמב"ן, ואשר הפחידה – בטעות, לדידו של הרב ליינר – את הצעירים. לפי ההפניה למקור פרשנות זו של הרב ליינר ועל פי תוכן דבריו, ניתן לזהות כאן תורה איזביצית מובהקת:

אכן האדם העובד הש"י צריך להמליך את הש"י ולקבל עליו עול מלכותו לדעת שגם בהסתר הוזה הש"י מנהג וזה רומז ד' של אחד דאיתא במדרש תנחומא (פ' בראשית) שמע

148 ראו: פרי עץ חיים (שם).

149 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 310.

150 ראו: הלבטל, על דרך האמת (לעיל הערה 147), עמ' 278 והערה 408; ח' חנוך, הרמב"ן כחוקר ומקובל, ירושלים תשמ"ב, עמ' 349 והערה 91.

151 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 308.

152 שם, עמ' 308–309.

153 שם, עמ' 309. כדי לתמוך בקביעה זו הוא הזכיר את הסיפור התלמודי המפורסם (בבלי, מנחות מד ע"א) על אדם שבא לחטוא עם זונה (היינו היה 'בתכלית הריחוק') ורגע לפני המעשה 'באו ד' ציציותיו וטפחו לו על פניו' – ועל ידי כך קיבל יראת שמיים ונמנע מן החטא (היינו הציצית 'מעוררת את האדם'). על כך ראו גם: פתיל תכלת (לעיל הערה 49), עמ' 160, שאליו הוא הפנה שם. סיפור תלמודי זה זכה להתייחסות מחקרית מכובדת. למאמרים המוקדשים לסיפור ראו: W. Z. Harvey, 'The Pupil, the Harlot and the Fringe: Benefits', *Proof texts*, 6, 3 (1986), pp. 259–264; גושן-גוטשטיין, 'מצוות ציצית, הזונה והסיפור הדרשני', מחשבת חז"ל: דברי הכנס הראשון, חיפה תש"ן, עמ' 45–58; א' קוסמן, 'לפרשנות הסיפור על התלמיד, הזונה והציצית', מועד, טז (תשס"ו), עמ' 61–74; י' מרקוס, 'ציצית כסימן זהות: ניתוח הסיפור על בעל הציצית והזונה על פי הקשרו הספרותי הרחב', נטועים, יט (תשע"ד), עמ' 107–119.

154 עין התכלת (שם).

ישראל ה' אלהינו ה' אחד אם אתה עושה מדל"ת רי"ש אתה מחריב את העולם. וכמו שנתבאר הענין באריכות בספר הקדוש בית יעקב לאאמו"ר הרב הגאון הקדוש זלה"ה (פ' בראשית ענין ב) אכן צריך לצרף מדה זאת למקורה. שלא יאמר האדם אם הש"י מנהיג דרך מדת ההסתר, אם כן אעשה מה שלבי חפץ ומה שלא יהיה רצון הש"י לא אוכל לעבור בשום אופן ויסמוך שהש"י יעוררו לשוב. ועל זה נאמר ולא תתורו אחרי לבבכם וגו' שאסור לומר כן ח"ו והוא מינות.<sup>155</sup>

המינות שתיאר הרב ליינר, אשר יכולה לצמוח בתוך ההסתר, איננה כפירה פשוטה ובנלית, כפי שאולי היינו מצפים. מינות זו אומנם מתבטאת בחטאים המתבצעים בשל הסתר של האל, אך אלו אינם ניוונים מאי אמונה בנוכחות האל אלא בדיוק להפך: חטאים אלה, המשתלשלים מכך שאדם מרשה לעצמו לתור אחרי עיניו וליבו, נוצרים מתוך אמונה מלאה ש'מה שלא יהיה רצון הש"י לא אוכל לעבור בשום אופן'. המשפט האחרון הוא המינות שעלולה להיוולד מהרהור בתכלת, היינו במידת המלכות, המנהיגה את הבריאה גם בריחוק ובהסתרה, כל עוד לא אוחדה עם מקורה. לדברי הרב ליינר לכך רומז המדרש שלפיו העושה מן האות דל"ת (של המילה 'אחד' – 'ה' אחד') את האות רי"ש (כלומר מוריד את הקצה האחורי של הדל"ת) מחריב את העולם (הוא הופך את ה'אחד' ל'אחר' – 'אל אחר').<sup>156</sup> הוא הפנה בעניין זה אל 'בית יעקב', ספרו של אביו, אשר כתב, באותה הרוח שבה כתב בנו את דבריו: 'זוהו אם אתה עושה דל"ת רי"ש היינו בל לעמוד על הקרן לקבל עולם מלכות שמים ולשקול בפלס כל דבר רק הוא מכניס עצמו בכל ההסתרות ולסמוך על מה שהשי"ת מלא כל הארץ כבודו לכן מה שירצה יכול האדם לעשות. אז חס ושלום נקרא אל אחר'.<sup>157</sup>

שלא כלשונו של אביו ניסח ר' גרשון חנוך את טענתו של החוטא באופן דטרמיניסטי הממוקד בשאלת הרצון ('מה שלא יהיה רצון הש"י לא אוכל לעבור בשום אופן') ולא בשאלה המשלימה של האימננצייה ('לסמוך על מה שהשי"ת מלא כל הארץ כבודו', כלשון אביו). מוטיב האזוהרה מאנרכייה ('אעשה מה שלבי חפץ') שעלולה להיווצר מתפיסה דטרמיניסטית דתית ('מה שלא יהיה רצון הש"י לא אוכל לעבור בשום אופן'), הוא סוגיה מרכזית במשנת איזביצה-ראדזין. סוגיה זו עלתה כמובן דווקא בחסידות איזביצה-ראדזין בשל תפיסתה הדטרמיניסטית, שהייתה חריגה בהשוואה לשאר זרמי היהדות ('באמת הכל בידי שמים ואף יראת שמים').<sup>158</sup> תפיסה זו,

155 שם, עמ' 309–310.

156 מדרש תנחומא, בראשית, א.

157 בית יעקב על ספר בראשית (לעיל הערה 51), עמ' 3. הוא הסביר שם 'כי בקוצו של דל"ת ניכר מלכות שמים'. הרעיון האמור חזר על עצמו בבית יעקב על ספר שמות (לעיל הערה 87), עמ' 113. על ספר 'בית יעקב' כחוליה חשובה בהבנת תורת איזביצה-ראדזין ראו: ויסקינד-אלפר, חוכמת הלב (לעיל הערה 2); הנ"ל, עיון בגישה הפרשנית (לעיל הערה 62).

158 מי השילוח (לעיל הערה 76), א, עמ' כו. האמרה המצוטטת מ'מי השילוח' – 'באמת הכל בידי שמים ואף יראת שמים' – היא כמובן תגובה בלתי רגילה על האמרה התלמודית המכוננת והמקובלת על הכול במחשבה

שעל פיה אף החטאים אינם בידי האדם אלא בידי שמיים, עוררה בעיות אתיות אשר תורות אחרות לא נזקקו להתעסק בהן יתר על המידה. תפיסה זו היא הסיבה לכך שהמינות שעליה כתב הרמב"ן התפרשה אצל ר' גרשון חנוך – באופן שאינו נראה מתבקש מלשונו של רמב"ן עצמו – מתוך מרחב הטיעונים של העולם הדטרמיניסטי, שהיה בתורת איזביצה-ראדזין להנחת יסוד. אומנם ר' גרשון חנוך הפנה בביאור מדרש תנחומא לדרשה של אביו, אך הבעיה התיאולוגית שעל בסיסה הוא פירש את דברי הרמב"ן נוסחה בבהירות כבר אצל סבו: 'כל הדברים הנעשים אף בעוה"ז הכל מקושר ברצון הש"י ובלתי רצונו לא יעשה שום דבר. ומזה יכול האדם לפשוט לו לבא ח"ו לידי קלות ראש מאחר שכל הנעשה הוא בידי שמים'.<sup>159</sup> ברור אפוא כי בהרצאת הרעיון שבמסגרתו הפנה ר' גרשון חנוך לספרו של אביו הוא לא רק תלה רעיון כזה או אחר בדברי קודמו באדמו"רות איזביצה-ראדזין אלא שיקף חלק עיקרי ממשנתה של איזביצה-ראדזין. האדמו"ר מראדזין יישב אם כן את הסכנה שהעלה הרמב"ן, ואשר בגינה היו מי שפחדו לקבל את פתיל התכלת שהפיק האדמו"ר, ואף העניק לה פירוש מובהק ממשנתה של איזביצה-ראדזין. הפירוש של ר' גרשון חנוך לרמב"ן, אף ששורשו בתורת הדטרמיניזם של חסידות איזביצה-ראדזין, הוא בסופו של דבר קריאה להתרחקות מן התאוה והחטא, ולכן לא היה אמור להיתקל בהתנגדויות מיוחדות מצד קוראיו שלא נמנו עם חסידיו. ואולם הניסיון של ר' מרדכי יוסף להתגונן מפני האפשרות של חטא שעלול לצמוח מתוך התפיסה הדטרמיניסטית – ניסיון שממנו צמחה כאמור פרשנותו של הנכד לרמב"ן – הוא כמובן רק צד אחד ביחסו לחטא; הצד האחר הוא כאמור לעיל האפשרות האנטינומית שהוא הציע בספרו. ואכן ההפניה של ר' גרשון חנוך לספרו

האורתודוקסית 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים' (בבלי, ברכות לג ע"ב). תפיסה חריגה זו הובילה לכך שעיקר העיסוק האקדמי ב'מי השילוח' – מלבד העיסוק באנטינומיזם שלו – התמקד בדטרמיניזם שלו. ראו במחקרים הנוכחים לעיל בהערה 2, וכן ראו: י' וייס, 'תורת הדיטרמיניזם הדתי לר' יוסף מרדכי לרנר מאיזביצה', ש' אטינגר ואחרים (עורכים), ספר היובל ליצחק בער: במלאת לו שבעים שנה, ירושלים תשכ"א, עמ' 453-447, *The Deterministic Theology of Rabbi Mordecai*; M. M. Faiersstein, *Proceedings of The Rabbinical Assembly of America*, 51 (1990), pp. 186-196. כיום בעיסוק בדטרמיניזם בנושאים המשיקים ליהדות מופיעים לרוב שמו של בעל 'מי השילוח' ושמו של ר' צדוק הכהן מלובלין, שהושפע ממנו בכך. ראו למשל: ר' מיכאל אברהם, מדעי החופש: האם יש לנו בחירה חופשית? פיזיקה, פילוסופיה ומדעי המוח, תל אביב 2013, עמ' 491-493. על דרך היישום של ר' גרשון חנוך את הדטרמיניזם של סבו ראו: מגיד, חסידות על הגבול (לעיל הערה 2), עמ' 113-200.

159 מי השילוח (לעיל הערה 76), א, עמ' צא. בעיה זו הייתה חמורה אצל ר' מרדכי יוסף עד כדי כך שהוא ייחס לעמלק מינות הדומה לזו שהעלה ר' גרשון חנוך מאזהרת הרמב"ן ('אעשה מה שלבי חפץ ומה שלא יהיה רצון הש"י לא אוכל לעבור בשום אופן'). על פי 'מי השילוח', בעוד ששאר האומות מסמלות כפירה פשוטה שעל פיה אין הכל בידי שמים, עמלק, בדיוק כמו ישראל, האמין ש'הכל בידי שמים' – אלא שברשעותו הוא הסיר מעצמו על ידי כך אחריות והעניק לגיטימציה לחטאיו, לפי ש'כל הרע שהוא עושה הוא ברצון הש"י, כי בלא רצון הש"י לא היה יכול לעשות' (מי השילוח [שם], עמ' עה). וראו על כך: כהן, תודעה עצמית (לעיל הערה 2), עמ' 166.

של סבו, שלא כהפנייתו לספרו של אביו, הצביעה על אפשרות אנטינומית זו בהופעתה החריפה ביותר, במקום שעמד במוקד הסערה נגד תורת איזביצה.

הביטוי האנטינומי החריף ביותר שעמד במוקד הסערה הגדולה כנגד הספר 'מי השילוח', הוא פירושו של הספר על הפרשה המקראית של יחסי זמרי בן סלוא עם המדיינית כוזבי בת צור.<sup>160</sup> המקרא מספר כי מתוך קנאה לה' הרג פנחס את זמרי על חטא זה, ואולם לפי ר' מרדכי יוסף, זמרי גדול היה מפנחס. לדבריו פנחס אכן 'היה דן את זמרי לנואף בעלמא',<sup>161</sup> אך זאת רק מפני ש'נעלם ממנו עומק יסוד הדבר שהיה בזמרי כי היא היתה בת זוגו מששת ימי בראשית, כמו שמבואר בכתבי האר"י ז"ל עד שמרבע"ה [שמשוה רבנו עליו השלום] לא הכניס א"ע [את עצמו] בזה לדונו במיתה'.<sup>162</sup> נמצא 'שפנחס היה במעשה הזה כנער היינו שלא היה יודע עמקות הדבר רק עפ"י עיני שכל אנושי ולא יותר'.<sup>163</sup> ההסבר של ר' מרדכי יוסף על דרך ידיעתו של זמרי שכוזבי היא בת זוגו מששת ימי בראשית, ושיש לו לבוא עליה, מבוסס על ההנחה שכאשר אדם 'מרחיק עצמו מן היצה"ר [היצר הרע] ושומר עצמו מן העבירה בכל כוחו עד שאין ביכולתו לשמור א"ע יותר מזה, ואז כשנתגבר יצרו עליו ועושה מעשה אז הוא בודאי רצון הש"י'.<sup>164</sup> ואכן לדברי ר' מרדכי יוסף 'זמרי היה באמת שומר עצמו מכל התאוות הרעות, ועתה עלתה בדעתו שהיא בת זוגו מאחר שאין בכוחו לסלק א"ע מזה המעשה'.<sup>165</sup>

ההפניה היחידה ל'מי השילוח' בספרי התכלת מכוונת לפרשנות רדיקלית זו למעשה זמרי. אומנם לעומת הרעיונות האיזביציים שהוצגו עד כה, במקרה זה לא רשם ר' גרשון חנוך כל רעיון או טענה איזביציים אלא רק שתל אגב אורחא הפניה לספר תורותיו של סבו. עם זאת חריפותה של הדרשה מחוללת הסערות שהסתתרה מאחורי ההפניה התמימה לכאורה משווה לעצם ההפניה עניין ומשמעות שאפשר שאינם נופלים מאלה שבדרשותיו החסידיות הארוכות בספרי התכלת שנוסחו בהן רעיונות איזביציים מובהקים. ואכן מה שמיוחד במיקומה של הפניה זו – שבהחלט זורה אור חדש על התוכן המופיע בה – הוא ההיפוך שהיא יוצרת כביכול במגמת הדרשה של הסב: מטקסט הנדון כדרשה דתית החותרת כביכול תחת החוק ההלכתי משיקולים דתיים אחרים, לטקסט החותר לקיום החוק ההלכתי באופן שאינו מתחשב בשום שיקול דתי אחר. בכך מוצבת הפניה זו לצד ההפניה ל'בית יעקב' שנדונה לעיל, כחלק מקריאה לשמירה אדוקה של ההלכה חרף מחשבות תיאולוגיות אחרות, היוצאת מבית איזביצה-ראדזין. ההפניה ל'מי השילוח' מופיעה בהרצאת דברים הקשורים במה שהוזכר לעיל באשר

160 על פירוש זה כמוקד ההתנגדות ל'מי השילוח' ראו: א' מרכוס, החסידות, תרגם מ' שנפלד, תל אביב תשי"ד, עמ' 244; א"ה גליקסמן, תפארת אדם: תיאורים ביוגרפיים בצירוף מכתבים, א, בעריכת פ"ז גליקסמן, לודו' תרפ"ג, עמ' יג-יד בהערה; א"ז אשכולי, החסידות בפולין, ירושלים תשנ"ט, עמ' 116.

161 מי השילוח (לעיל הערה 76), א, עמ' קסה.

162 שם.

163 שם.

164 שם.

165 שם.

לתורותיהם של האר"י והמגיד מקוזניץ, שנדונו לקראת סוף 'עין התכלת'. כאמור הרב ליינר לא רק הסביר כי תורת הסוד אינה מתנגדת לקיום מצוות התכלת, אלא טען שאף אילו התנגדה לקיום המצווה, הרי אין היא יכולה בשום פנים לבטל את ההלכה. ואולם כבר בהקדמה לספר התייחס הרב ליינר לטענה בדבר ההתנגדות כביכול של תורת הסוד להלכה זו, טענה שבאה לדבריו מפי אחד ש'התנצל עצמו ואמר שאף שכפי ההלכה אין לו שום דבר להשיג על קיום מצוות תכלת, אכן על פי הסוד והקבלה אין עולה יפה כמו ההלכה ואין מקום לילך אחר הלכה זו'.<sup>166</sup> כפי שניתן להתרשם מן הדיונים שהובאו כאן, הדיון, התגובות והשיג והשיח שפתח הרב ליינר בין הלומדים, משקפים את המקום המשמעותי שתפסה הקבלה בעולמו ההלכתי של קהל הלומדים היהודי באירופה בסוף המאה התשע עשרה, והתנצלות זו היא ביטוי מרכזי שלו.

הרב ליינר, שסבר כי ההנחה ש'הסוד והקבלה אין עולה יפה כמו ההלכה' שגויה, השיב על כך – כפי שטען כאמור גם לקראת סוף הספר – כי אף אילו הייתה קיימת סתירה בין הסוד להלכה, עדיין יש להיצמד להלכה. והראיה לכך: מעשה זמרי. לדבריו אף שעל פי הסוד – כך נמסר בקבלת האר"י וצוטט על ידי ר' גרשון חנוך – לא עשה זמרי מעשה מקרי ושפל (כפי שנראה על פי הפשט) אלא מעשה מכון וגבוה, הרי לפי שמעשה זה סתר את ההלכה, הוא נענש ובצדק על ידי פנחס, התורה הציגה את מעשהו כחטא, ויעקב אבינו קרא עליו 'בסודם אל תבוא נפשי'.<sup>167</sup> 'שכל דבר שאינו כפי ההלכה הפשוטה, אף שיש בוזה סוד, לא יבא נפש וחלק יעקב אבינו'.<sup>168</sup> הרב ליינר הוסיף להפניה לקבלת האר"י הפניה לפירושו של 'מי השילוח' לאותה הסוגיה, אך לא הביא תוכן נוסף אלא רק העיר כי גם סבו כתב כפי האר"י שלמעשהו של זמרי הייתה כוונה על פי סוד. ואלה דבריו:

אף במקום שחכמת הקבלה חולק מפורש על ההלכה אין אנו הולכין אלא אחר ההלכה והסוד יִשָּׂאֵר אצל בעל הסוד ומי שיעשה מעשה עפ"י הסוד לבטל ההלכה על זה נאמר בסודם אל תבא נפשי ופוק חזי מה שכתב האריז"ל על מעשה זמרי (בביאור מאמר פסיעותיו שאאע"ה [של אברהם אבינו עליו השלום] הנדפס בסוף ספר חסד לאברהם דפוס לבוב) וז"ל כי אל תחשוב אשר שלומיא<sup>169</sup> שהיה השני לנשיאים ממבחר דור המדבר בימי מרע"ה אדוננו שהיה פרוץ בעריות כדעת הפתאים בני הכסילים וכתב שם שהם דברים

166 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 10.

167 בר' מט 6. כך התפרש הפסוק – שאמר יעקב לבניו לוי ושמעון – כמכוון לזמרי, צאצאו של שמעון ונשיא שבט, במדרש בראשית רבה, ויחי צט (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1278).

168 השוו לפרשנות דומה ומוקדמת יותר לפסוק הנדרש, 'בסודם אל תבא נפשי' (בר' מט 6), שכתב ר' ישראל יפה משקלוב, לאחר שציטט את אותן המילים מקבלת האר"י שציטט הרב ליינר: 'ולכן שפיר קאמר יעקב בסודם אל תבוא נפשי וגו' זו מעשה זמרי שיאמרו על פי סוד כדן שכב זמרי עם כזבי ולכן אמר יעקב בסודם על תבא נפשי וכו' (אור ישראל, פרנקפורט דאודר תס"ב, דף ק ע"א). דברים אלה הובאו אצל י"ג רובין, 'ספר אור ישראל לר' ישראל יפה משקלוב', דעת, 83 (תשע"ז), עמ' 280–281.

169 הוא זמרי על פי המדרש. ראו: בבלי, סנהדרין פב ע"ב.

העומדים בכבשוננו של עולם יעו"ש [יעוין שם] שכמה כרכורים כרכר על האומרים בזה דבר כפשוטו אלא שהיה ענין גבוה מאד וכן אמר אאזמו"ר הרב הגאון הקדוש מאיזביצא זצוקלה"ה בספר מי השלוח (ח"א פ' פנחס) וביאר הענין יעו"ש ועם כל זה הרגו פנחס ונרשם עליו בתורה חטא ויעקב אבינו ע"ה אמר בסודם אל תבא נפשי, שכל דבר שאינו כפי ההלכה הפשוטה אף שיש בזה סוד לא יבא נפש וחלק יעקב אבינו, כי מדת יעקב אבינו היא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם כמו שנתבאר במקומו.<sup>170</sup>

מדוע נזקק הרב ליינר להפניה ל'מי השלוח'? הלוא מי שיעיין בדרוש שאליו הפנה עשוי לגלות שם דווקא מגמה הפוכה מדבריו, מגמה המאדירה את הפעולה מתוך העומק והסוד על פני ההלכה. מעשה זמרי מצטייר בדרוש זה לא רק כמשמעותי ונעלה – כמו אצל האר"י – אלא גם, כך נדמה, כמעשה נכון המבטא את רצון ה'. מדוע לא הסתפק ר' גרשון חנוך בציטוט מכתבי האר"י, המבטא היטב את עמדתו דווקא בעומדו לבדו? מה היה האינטרס שלו להוסיף הפנייה למקור הרדיקלי מאת סבו העלול לחתור תחת עמדתו שלו?

ייתכן כי דווקא לאור המודעות של המלקט, העורך והמו"ל של 'מי השלוח' לבעייתיות ולהדים השליליים שיצר פירושו של חיבור זה לחטא זמרי, הוא מצא כאן הזדמנות לטהר את תורת סבו. יתרה מזו, על ידי הפניה לדרשה זו, שקוממה רבים נגד איזביצה-ראדזין, הצליח ר' גרשון חנוך להאשים את מתנגדיו שבסירובם לחוק הדתי של הטלת פתיל תכלת הם עצמם חוטאים בפועל ממש באותו האנטינומיזם שבו הואשמה איזביצה-ראדזין על דרשותיה התיאורטיות.<sup>171</sup> אם יש חפיפה מסוימת בין המאשימים את תורת איזביצה-ראדזין למואשמים כאן על ידי מנהיגה, כי אז אפשר שרמוזה כאן טענה לצביעות מתנגדיו.

ברם לאור דעתנותו של ר' גרשון חנוך ודרכו העצמאית והתקיפה ביחס לסביבתו, אני מטיל ספק באפשרות שסיבות פוליטיות גרמו לו לעוות כביכול את תורת סבו.<sup>172</sup> יתר על כן, גם אם המניע להפניה היה מניע פוליטי כזה או אחר, עדיין יש להבין כיצד ההפניה עולה בקנה אחד עם טענתו בפסקה זו. הדברים עשויים להתבהר לאור מחקרו של אליהו יוגב, שהראה, בניגוד למקובל במחקרים קודמים, כי ר' מרדכי יוסף לא ביכר את זמרי על פנחס באופן מוחלט אלא רק ברובד העמוק של המציאות.<sup>173</sup> נראה אפוא כי ברוח זו תפס נכדו של ר' מרדכי יוסף את דברי סבו, ומתוך כך הבין שלמרות האמיתה המתקבלת מן הרובד העמוק של המציאות באשר לזמרי –

170 עין התכלת (לעיל הערה 8), עמ' 10.

171 על השפעות אפשריות על כתיבתו של ר' גרשון חנוך מצד הפולמוס שניצת בעקבות פרסום 'מי השלוח' ראו: פוגל, פעילותו הספרותית (לעיל הערה 4), עמ' 177.

172 פנחס זליג גליקסמן כתב על תורה זו של 'מי השלוח' על אודות מעשה פנחס וזמרי, שהייתה שנויה במחלוקת, כי 'אולי טוב עשה הרב ר' גרשון חנוך הענין, אם השמיט מרגלית כזו מן הספר ונשארה תורה שבע"פ בקרב החסידים אנשי שלומו, אבל הוא היה איש עשוי בלי חת ולא היה חושש למה שיאמרו הבריות' (גליקסמן, תפארת אדם [לעיל הערה 160], עמ' יד).

173 ראו: יוגב, מי השלוח (לעיל הערה 2), עמ' 55–68.



'עם כל זה הרגו פנחס ונרשם עליו בתורה חטא ויעקב אבינו ע"ה אמר בסודם אל תבא נפשי'.<sup>174</sup> איני רואה לנכון לפטור פרשנות זו כעיוות אפולוגטי גרידא, שכן בסופו של דבר קריאה זו, שיש לה כאמור אף תמיכה מסוימת במחקר, תואמת יותר את אורח החיים שבו גדל ופעל ר' גרשון חנוך, ומתאימה לראיית תורת סבו כחלק אינטגרלי מהשתלשלות גילוי התורה וסודותיה, שבהם כמובן תואר מעשה זמרי כמעשה שלילי. נדמה כי על פי קריאה זו – היה אשר היה המניע לה – ההפניה ל'מי השילוח' לא רק עשויה לעלות בקנה אחד עם טענתו של הנכד אלא היא אף תורמת לו. שהלוא ככל שידגש כיצד חטאו של זמרי מבטא את האמת העמוקה – ואין חיבור שעשה זאת באופן ברור יותר מ'מי השילוח' – כך יודגש עד כמה מוחלטת הדרישה הנורמטיבית ללכת רק 'אחר ההלכה, והסוד ישאר אצל בעל הסוד', אף אם הסוד משקף את האמת הגבוהה כמו אצל זמרי, שהרי סוף כל סוף 'הרגו פנחס ונרשם עליו בתורה חטא ויעקב אבינו ע"ה אמר בסודם אל תבא נפשי'. אם כנים דבריי, כי אז ההפניה לדרשה שמסמלת יותר מכול את האנטינומיזם של ר' מרדכי יוסף עשויה לתרום לטענה הקנאית להלכה שבחיבורו ההלכתי של הנכד.<sup>175</sup>

הינה כי כן דווקא בטקסט הקנאי ביותר להלכה שנכתב בחסידות איזביצה-ראדזין,<sup>176</sup> התפרש הטקסט אשר מסמל יותר מכול את האנטינומיזם של אותה החצר. ובתוך כך מתברר כי הבדל דק כחוט השערה מבדיל בין הוצאת אמירה אנטינומית מתוך דרשה ובין חילוץ אמירה קנאית לחוק הדתי מתוך אותה הדרשה. מכיוון שפרשנות זו מופיעה בחיבור הלכתי העוסק בחיים ההלכתיים הממשיים, בהלכה קונקרטי ובפולמוס של המחבר עם מתנגדיו, ניתן אולי להבין את ההיפוך כביכול בבחירה של ר' גרשון חנוך לפרש באופן שמרני את הטקסט הרדיקלי; אולם אין ספק כי תנאים אלו גם יצרו הזדמנות מיוחדת לבחון את היחס של אחד מממשיכי דרכו של ר' מרדכי יוסף

174 בספר 'מי השילוח' עצמו הוסבר, בהתאם למה שהזכיר כאן הנכד, כי באופן כללי מפעולת האדם צריך לצאת לא רק 'תפארת לעושיה' אלא גם 'תפארת לו מן האדם' (כפי הלשון במשנה, אבות א, ב. ראו למשל: מי השילוח [לעיל הערה 76], א, עמ' קנב). כלומר גם כשלאדם מסוים מותר לעבור על הכללים, חובה עליו בדרך כלל שלא לעבור עליהם למען החברה ('תפארת לו מן האדם'). עוד על המושגים 'תפארת לעושיה' ו'תפארת לו מן האדם' ב'מי השילוח' ראו בעיקר: כהן, תודעה עצמית (לעיל הערה 2), עמ' 358–367.

175 והשוו לדבריו של בראון, שביקש להראות כיצד האנטינומיזם ב'מי השילוח' מנוטרל הלכה למעשה. ראו: בראון, אנטינומיזם תיאורטי (לעיל הערה 2).

176 אומנם נראה כי מדובר בקביעה מקובלת בעולם התורה היהודי, ברם היו פוסקי הלכה שהתייחסו לפערים שבין ההלכה לקבלה באופן פייסני בהשוואה למילים החותכות של הרב ליינר לטובת ההלכה ('אף במקום שחכמת הקבלה חולק מפורש על ההלכה אין אנו הולכין אלא אחר ההלכה והסוד ישאר אצל בעל הסוד ומי שיעשה מעשה עפ"י הסוד לבטל ההלכה על זה נאמר בסודם אל תבא נפשי'). ראו למשל את עדותו של ר' הלל מפאריטש על תשובת ר' שניאור זלמן מלאדי, האדמו"ר הזקן של חסידות חב"ד: 'פעם שאלו את אדמו"ר הזקן איך יש לנהוג בדבר שהמקובלים חולקים עם הפוסקים. והשיב אדמו"ר מסתמא יש לנהוג כהמקובלים. ושאלו אותו הלא הוא בעצמו בשו"ע שלו (סימן כ"ה סעיף כ"ח) כתב שיש לילך אחר הפוסקים. והשיב כן כותבים הפוסקים (ובשו"ע נמשך אחר הפוסקים) אבל המקובלים כותבים לילך אחר המקובלים נגד הפוסקים' (ר' אברהם דוד לאוואוט, שער הכולל, ברוקלין תשנ"א, עמ' א). על עדות זו במסגרת חקר דמותו של ר' שניאור זלמן מלאדי כפוסק הלכה, אדמו"ר ומקובל ראו: קופר, ר' שניאור זלמן מלאדי (לעיל הערה 1), עמ' 126.

לכיוונים האנטינומיים של סבו, במסגרת חיי החוק הדתי שבו עסק הנכד רבות במקצועו כפוסק הלכה.

## 1. סיכום

תוכנם של ספרי התכלת של ר' גרשון חנוך ליינר מעיד כי מחבר היצירה ההלכתית היה לא רק למדן ופוסק הלכה חריף ובקיא אלא גם הוגה חסידי של חצר איזביצה-ראדזין. אומנם נראה כי בניסיונו לחדש את מצוות התכלת הוא עצמו העדיף דיון הלכתי, ולכן חסידותו, חסידות איזביצה-ראדזין, לא באה לידי ביטוי בדיונים שיוזם, ולפיכך אין היא משתקפת מחיבורו הראשון והקצר 'שפוני טמוני חול'. ברם כשהוא נדרש לענות למבקרו ובעיקר לדחות את טענותיהם מתחום הקבלה, הוא לא נמנע מלהתייבב כמקובל בעל תפיסה חסידית, וכך לדחות טענות נגד חידושו ההלכתי המבוססות על הקבלה. להשקפתו של הרב ליינר – כפי שניסח אותה בהקדמה שכתב לספרו של אביו, 'בית יעקב'<sup>177</sup> – חסידות הבעש"ט, שהמשיכה לדידו בהגותה של איזביצה-ראדזין, היא הגילוי הנכון של משמעותה של תורת הקבלה; הינה הוא, שבכל כתביו עסק בכתבי הקבלה ביתר שאת מקודמיו בשושלתו,<sup>178</sup> נותר נאמן להשקפה חסידית זו גם בספרי התכלת, בכל התייחסויותיו שם למקורות קבליים, ויהיה הנמען לדבריו אשר יהיה. אדרבה, אמירותיו החסידיות-האיזביציות בספרי התכלת הן תמיד חלק מפרשנותו לרעיונות מעולם הקבלה.

בחקר פוסקי הלכה ששימשו באדמו"רות הוצעו דגמים תיאורטיים להבנת ולמיפוי של אישים אלו, ובמרכזם טיפוס של אדמו"ר המשלב את ערכיו החסידיים בכתבתו ההלכתית אל מול טיפוס של אדמו"ר השומר על הפרדה ביניהם.<sup>179</sup> דמותו של הרב ליינר, כפי שעולה מספרי התכלת שלו, מתאימה לטיפוס האדמו"ר המשלב, ברם השילוב ביצירתו בין החסידות להלכה שונה מן המקרים האחרים של שילוב שנחקרו עד כה.<sup>180</sup> בכתבי התכלת, שלא כבמקרים האחרים שנחקרו, אין השפעה חסידית ישירה על הכרעה הלכתית או קביעת הנהגות מצד הגות חסידית קיימת, כי אם כתיבה של הגות חסידית לטובת חידוש הלכה שאינו תלוי בה; הגות שלא נכתבה מתוך יוזמה ראשונית של המחבר, אלא התהוותה מתוך משא ומתן, דיון וויכוח על

177 ראו: שער האמונה ויסוד החסידות (לעיל הערה 22). על הקבלה והחסידות בכתבתו של הרב ליינר ראו: פוגל, פעילותו הספרותית (לעיל הערה 4), עמ' 178–184.

178 ראו: פוגל, פעילותו הספרותית (שם).

179 ראו: בראון, בין רבנות לחסידות (לעיל הערה 1), בעיקר עמ' 874. ואולם ראו: קופר, הפוסק החסידי (לעיל הערה 1), עמ' 338–339 – קופר ניסח דגם מפורט יותר, והוסיף בו על שני טיפוסים אלו טיפוס שלישי, רדיקלי יותר, של אדמו"ר המבכר את עמדותיו החסידיות תוך ויתור על התמודדות עם המסורת ההלכתית המקובלת – ולא תוך ניסיון למוזג בין שני העולמות כמו הטיפוס הראשון.

180 ראו לעיל במחקרים שבהערה 1.

חידוש שלו שהפך למוקד של פולמוס הלכתי רב משתתפים. אומנם אפשר לטעון שאם דברי חסידות מתהווים בעיקר במסגרת תגובה של הפוסק על טענות כנגד חידושו בהלכה, אי אפשר לראות בחסידות חלק אינטגרלי מהרעיון ההלכתי, וייתכן שאין היא אלא כלי הגנה עליו. ואולם האריכות הרבה שבה בחר הרב ליינר להרצות את תורותיו החסידיות חרגה מהמטרה המצומצמת של הגנה גרידא על פסק הלכה.<sup>181</sup> זאת ועוד, האופי האיזביצי המובהק של תורותיו החסידיות ידוע היה כשנוי במחלוקת, ועל כן מן הסתם הן לא היו הכלי היעיל ביותר לצורך שכנוע גרידא של יריביו ההלכתיים, שחלקם היו יריבים לדרכה של איזביצה-ראדזין. על כן נראה כי הרב ליינר לא עשה את תורת החסידות רק קרדום לחפור בה למטרתו הפולמוסית, אלא האופי הפולמוסי של הדיון חשף באופן אותנטי את העולם ההגותי החסידי שרחש מתחת לפני השטח ההלכתי ואת האדמו"ר שעמד כל העת מאחורי הפוסק.<sup>182</sup>

במסגרת כתיבה זו הזכיר הרב ליינר מסורות חסידיות מאבות חסידות פולין התומכות לדידו בחידושו ההלכתי, אך יותר מכול הוא השתמש בתורת חסידות איזביצה-ראדזין על מאפייניה הייחודיים תוך שיבוצה ברבדים שונים של הדיון ההלכתי: הן כדי להסביר קביעה מטה-הלכתית שבעיקרון הקבלה אינה יכולה לבטל את ההלכה שפסק; הן כדי להראות כיצד אין למעשה כל סתירה בין הקבלה לחידושו ההלכתי המסוים; הן במטרה להעניק טעם חסידי לקיום הלכות מתוך הספק, ובתוכן ההלכה שחידש ופסק. אחד המאפיינים הייחודיים שהקנו לחסידות איזביצה-ראדזין את אופייה ונבדלותה קשור ברעיונות המנוסחים בחריפותם אצל הסב ב'מי השילוח', והמאפשרים להסתכל באופן חיובי על חטאי הקדמונים ולהסתכן במעידה אל העבירה עד כדי ניסוחים אנטינומיים. ואכן גם בספרי התכלת, שהם טקסטים הלכתיים בעלי מגמה נומית חריפה, רוחשים מתחת לפני השטח כיוונים ומחשבות אנטינומיים, המשמשים בערבוביה עם

181 למשל הרב ליינר הסביר בשני רבדים את דברי הקבלה אשר היו מי שהביאו בתור סתירות לחידושו. אף שברובד הראשון, רובד הפשט, הוא כביכול הדין מבחינתו את טענת מתנגדיו, בכל זאת הוא התעקש להוסיף הסבר חסידי ארוך ברובד פרשני נוסף, על פי דרך אבותיו, 'לבלתי יתראו כדברים גולמים בלא טעם' (ראו לעיל ליד הערה 55). נראה היה כי הוא סירב לוותר על הרובד השני לא מסיבה תועלתנית הלכתית מצומצמת, אלא מתוך רצון להרצות את שיטתו ואמונתו ובתוך כך לפרוס את עמדתו החסידית העקרונית באשר לדרך הראויה להבנת דברי קבלה.

182 מכאן תשובה אפשרית על השאלה מדוע ראה הרב ליינר להשתמש לחיזוק טענותיו בהגות חסידית שנויה במחלוקת ולא בטקסטים מסורתיים יותר, שמעצם טיבם עשויים היו להקל עליו להשיג את מטרתו? הלא הרב ליינר היה מודע לרדיקליות של תורת איזביצה (ראו למשל לעיל ליד הערה 102), ושימוש בהגות חשודה זו עשוי היה לשמוט את הקרקע מתחת לניסיונו לשכנע בחידושו ההלכתי. אלא שנראה כי יותר משהוא עשה בהגות איזביצה-ראדזין שימוש תועלתני לטובת חיזוק פסק ההלכה שלו, הוא חשף והעלה מתוך הוויכוח שבו השתתף את מערכת אמונותיו, שהייתה מבוססת על הגות זו, וביקש, גם אם בדרך אגב, לכונן על ידה תודעה דתית – תודעה דתית שהוא האמין בה בדיק כשם שהאמין בחידושו ההלכתי (ראו בהערה הקודמת על האופן שבו תורות החסידות המופיעות בספרי התכלת נועדו להטיף למחשבה חסידית ולא הצטמצמו למטרת שכנוע הלכתי גרידא).

מחשבות נומיות והיפרנומיות עד כדי טשטוש אפשרי של הגבולות הברורים החוצצים כביכול ביניהם.

הינה כי כן הסנגוריה האיזוביצית על חטאים מקראיים הופיעה בספרי התכלת מתוך מגמה של השבה קנאית של חוק דתי מקראי. המעידות ההלכתיות של יהודה וצאצאיו הוצגו דווקא כגילום של מהות החוק, לא פחות מן ההיתר ההלכתי של לבישת כלאיים בציצית – ברם הצד השני של אותו המטבע הוא שלבישת כלאיים מותרת זו עשויה להיחוות לא רק כהיתר הלכתי אלא גם כהזדהות עם האנטינומיזם המוצדק של יהודה וצאצאיו. תורת הספק של איזוביצה-ראדזין, שבמקור אפשרה ליפול לחטא, הפכה לקריאה היפרנומית – ועם זאת קריאתה על רקע הפולמוס הכללי אפשרה להשיבה במובנים מסוימים אל מקורה. מאחורי הקריאה להישמר מן התאוה והחטא למרות תפיסה דטרמיניסטית – קריאה ההולמת את הרוח ההלכתית של הטרילוגיה – הסתתרה תורה שראתה בתפיסה הדטרמיניסטית אפשרות להבין באופן חיובי את החטא. הפרשנות של 'מי השילוח' למעשה זמרי, המסמלת יותר מכול את האנטינומיזם של איזוביצה-ראדזין, הוצגה כתורה שניתן ללמוד ממנה דווקא מדוע מוכרחים לשמור על ההלכה בכל מחיר ובלי להתחשב בשום שיקול דתי אחר – וכל זאת בשעה שהיה מי שראה באדיקות של הרב ליינר אחר תוצאת דיוניו בהלכה, מבלי להתחשב בכך ברבני הדור, סוג של אנטינומיזם.<sup>183</sup> הינה ככלל קנאות הלכתית-מהפכנית זו של מצוות התכלת, שתוארה על ידי הרב ליינר בנימות הקנאיות להיסק ההלכתי עד כדי היפרנומיות – ושצאל חסידיו 'בטאה הן אותנטיות דתית הן חתרנות חברתית'<sup>184</sup> – נתפסה על ידי חלק ממתנגדיו כמעשה אנטינומי.

אומנם בסופו של דבר ר' גרשון חנוך – בהתאם לתורתו בכלל ובהתאם לסוגה שבה כתב על חידוש התכלת בפרט – לא התבטא בטקסטים אלה בלשונות החריפות של סבו; לשונותיו של הסב עודדו בכתבי הנכד, רוחו הרדיקלית של הסב הוכנסה להקשרים הלכתיים, והעטיפה שבה הוגשו הדברים בספרי התכלת היא נומית לחלוטין. הכנסת הכיוונים האנטינומיים למסגרת הנומית נטלה את עוקצם החתרני, המסוכן לעולם הדתי.<sup>185</sup> נטרול העקרונות האנטינומיים בעולם הממשי על ידי פרשנות ממתנת ונומית עשוי להשתלב היטב עם העובדה – שהמחקר עמד עליה מכבר – שחצרה של איזוביצה התנהלה הלכה למעשה באדיקות הלכתית וללא כל הפרות של ההלכה.<sup>186</sup> עובדה זו הובילה לאחרונה את בנימין בראון לפטור את האנטינומיזם

183 ראו: שגיב, מבט חדש (לעיל הערה 3), עמ' 83.

184 שם, עמ' 61.

185 עם זאת מחשבות בעלות ממדים אנטינומיים של ממש שימשו כאמור בדבריו. הצדקתו את הסטיות כביכול של יהודה וצאצאיו מן האורח מישור, בטענה שב'שורש אין שום איסור' – היא אמירה בעלת ממד אנטינומי מובהק, בוודאי כשקוראים אותה על רקע מקורה בדברי סבו. אומנם השוואת סטיותיו של יהודה להיתר של כלאיים בציצית פירשה את דרכו בהקשר נומי ואפשר שהפכה אותה לחתרנית ומסוכנת פחות לעולם הדתי, אך היא לא העלימה את הנכחת הרעיון האנטינומי באשר לדמותו של יהודה עצמו – אף אם ייתכן שנטרלה את האפשרות להשתמש ברעיון זה בחיים הממשיים.

186 ראו: A. Nadler, 'Hasidism on the Margin: Reconciliation, Antinomianism, and Messianism'.

של חסידות זו כאנטינומיזם תיאורטי בלבד.<sup>187</sup> אם כן נראה כי הכיוונים האנטינומיים נוטרלו בחסידות זו, אם על ידי פרשנות מאוחרת שמיתנה את אותם הרעיונות, אם על ידי שימור מוקדם של הרעיונות במסגרת דרשות תיאורטיות בלבד.

ואולם אשר לטענתו של בראון, נראה כי בסביבה הלכתית אדוקה זו לא נכון לצפות לגילום ממשי של המחשבה האנטינומית בסטיות בוטות מן ההלכה, אלא יש לחפש גילום דק וחמקמק יותר של מחשבה רדיקלית זו במרחב הממשי – כמו זה שבחידוש התכלת. ר' גרשון חנוך אומנם לא הפר את ה'כללים' של ההלכה, אך הוא בהחלט התנהל בצורה אינדיווידואלית והפר 'כללים' של החברה שבה פעל.<sup>188</sup> בסופו של דבר האנטינומיזם באיזביצה אינו ערך לעצמו אלא ביטוי לרצון להימנע מלהגיב על המציאות רק מתוך הכללים,<sup>189</sup> ונראה כי הרב ליינר אכן הרשה לעצמו לנהוג באופן זה ולהפר את הכללים, אף אם באופן מסויג, בלא לערער את אמונות היסוד שבבסיס העולם ההלכתי האדוק שבמסגרתו פעל ויצר. כחלק מהתנהלות כללית זו הוא בחר – במקרה הנדון במאמר – בדרך אנטי-שמרנית ומהפכנית, קוראת תיגר מבחינה חברתית ואותנטית; דרך זו הובילה אותו לגעת במקומות מאתגרים מבחינת עולם ההלכה, להיתקל בספקות ובהתנגדויות מצד עמיתיו בתחום הוראת ההלכה, ומתוך כך עשויה להיות מוצדקת או מובלת על ידי רעיונות שמקורם במחשבה הרדיקלית מבית איזביצה-ראדזין.

סופר היידיש וההיסטוריון יחיאל ישעיה טרונק ביקש לבאר באופן פסיכולוגי את המהפכנות החריגה של האדמו"ר מראדזין ולתלות אותה במזגו.<sup>190</sup> לעומת זאת אני מציע להסתכל על אותם מעשים מהפכניים של האדמו"ר מראדזין, אשר עיקר עיסוקו היה בתורה ובהגות, מתוך המסורת ההגותית שלו – כמובן בלי לבטל את היסוד הפסיכולוגי ואת המשמעות של אופיו. וכשם שהכיוונים האנטינומיים שבדרשות 'מי השילוח' לא באו לידי ביטוי בחיים הממשיים של חצר איזביצה אך נראה כי שורשיהם לא נעדרו מפעילותו של הנכד הירוש, כך כיוונים אלה אומנם לא הופיעו במלוא חריפותם בכתבי ההלכה של אותו יורש, אך שורשיהם, ענפיהם המתונים והם עצמם בגרסתם המעודנת לא נעדרו מהם.<sup>191</sup>

in Izbica/Radzin Hasidism (review)', *Jewish Quarterly Review*, 96 (2006), p. 281; H. Hefter, "In God's Hands": The Religious Phenomenology of R. Mordechai Yosef of Izbica', *Tradition*, 46 (2013), p. 50.

187 ראו לעיל בהערה 2.

188 על פי יחיאל ישעיה טרונק, אשר אביו הכיר באופן אישי את הרב ליינר, לעג הרב ליינר לכללי האדמו"רות המקובלים, ובניגוד אליהם נהג להסתובב ללא ליווי, לעיתים בביגוד פשוט ואף מצויד באקדח. ראו: טרונק, פולין (לעיל הערה 15), עמ' 65–66.

189 על היחס לכללים ב'מי השילוח' ראו: כהן, תודעה עצמית (לעיל הערה 2), עמ' 310–324.

190 ראו: טרונק, פולין (לעיל הערה 15), עמ' 61–66.

191 ראו למשל לעיל בהערה 185. אכן פרשנות כזו נראית מתבקשת למדי כאשר אמירה רדיקלית שנאמרה בדרשה מכוננת אך תיאורטית וחופשית – ושלכן יש פער גדול בינה ובין מציאות החיים הריאלית – נכנסת להקשרים ממשיים והלכתיים, ומופנית אל העולם הדתי שמוחוץ לחוג הפנימי שלו היא נאמרה.

שני הצדדים המתוארים לעיל, שמרנות לעומת מהפכנות, נומיזם לעומת אנטינומיזם, מגולמים על פי תורת איזביצה־ראדזין בשתי הדמויות המקראיות העומדות ביסוד הדרשות של חסידות זו: יוסף, איש ההלכה הזהיר, ויהודה, שמהפכנותו עלולה להתנגש עם ההלכה. כאמור הביטוי האיזביצי המובהק הראשון בספרי התכלת, בספר השני בטרילוגיה, הוא הפסקה שבה קבע הרב ליינר כי יוסף ויהודה – 'במלך המשיח יתאחדו שניהם'; איחוד זה הוא עבודת ה' הגאולית בתורת איזביצה־ראדזין.<sup>192</sup> והינה בספרי התכלת, שכאמור היו מי שקשרו אותם עם מגמות משיחיות, עלה – על פי המגיד מקונוניץ – כי החידוש ההלכתי שבספרים אלה מבשר את בואו של מלך המשיח הזה. אם כן אפשר כי העירוב של קנאות, חתרנות ומהפכנות, אנטינומיזם, נומיזם והיפרנומיזם בספרים אלה הוא האיחוד המשמעותי ביותר בין יהודה ליוסף שהתרחש אי פעם בחסידות איזביצה־ראדזין;<sup>193</sup> לא קיום של זה לצד זה בשלום, אלא איחוד היכול למצוא את שני הצדדים מתבטאים יחד, באופן מתעתע, באותה אמירה עצמה.

אומנם במבט מן החוץ על דרשות חסידות איזביצה במנותק מהקשרה התרבותי והריאלי, ניתן לטעון כי לאור ההקשר ההלכתי שבו מתרחש כביכול האיחוד הזה של יוסף ויהודה, במסגרת משא ומתן בין־רבני, דמותו של יהודה פורצת הגבולות קרובה להשתעבד לדמותו ההלכתית האדוקה של יוסף. ברם בהסתכלות מתוך המערך התרבותי המוגבל שבו פעלה חסידות איזביצה־ראדזין, נראה כי גם בהצגה המעודנת בספרי התכלת של רעיונות תיאולוגיים המזוהים ללא ספק עם עולמו של יהודה,<sup>194</sup> עם הפעילות ותפיסת העולם של בעל התכלת, שבלטו בחריגתן מאורח חיים רבני שמרני הנתון בצמצום, זהירות והתרחקות מן הספק המאפיינים את דמותו של יוסף<sup>195</sup> – היה ביטוי משמעותי לדמותו של יהודה; בוודאי כפי שפירש האדמו"ר מראדזין את

192 ר' יעקב ליינר, אביו של ר' גרשון חנוך, הדגיש כי האיחוד בין יוסף ליהודה הוא בהכרה של האחד בעבודת האחר ולא בכך ששתי העבודות יתמוזגו, שכן הם 'במדה אחת לא ישתוו לעולם רק יכירו ששניהם מכוונים אל האמת'. ראו: בית יעקב על ספר בראשית (לעיל הערה 51), עמ' רט. הדברים נכתבו בפירושו לפסוק שביאר בנו בשורה המצוטטת כאן, 'אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה לא יצד את אפרים' (יש' יא 13; ראו לעיל הערה 79). יוגב סבר כי דבריו אלה של ר' יעקב ליינר משקפים נאמנה את מגמת אביו ר' מרדכי יוסף. ראו: יוגב, מי השילוח (לעיל הערה 2), עמ' 75–76. עם זאת ר' גרשון חנוך לא הדגיש בדבריו אלה את ההבחנה הנשמרת בין יהודה ליוסף בעידן הגאולה אלא רק את היותם מאוחדים. ואכן במונח מסוים אחדות זו מגיעה בספרי התכלת כמעט לכדי התמוזגות.

193 אומנם ראו בהערה הקודמת על הבחנות אפשריות בהבנת איחוד זה בשושלת איזביצה־ראדזין.

194 אומנם ניתן לקרוא את הסנגוריה על חטא המקושש, את הצדקת הסטייה כביכול של יהודה וצאצאיו מן הדרך הישרה, את השימוש בתורת הספק האיזביצית ואת ההפנמה של תודעה דטרמיניסטית בספרי התכלת בתור תורות מתונות יחסית. אך אין ספק כי הן מבוססות על התורות הרדיקליות של 'מי השילוח' הקשורות בדמותו של יהודה. למעשה הניסיון להנכיח בחיבורי התכלת את תורת איזביצה, אשר עקרוניתה הייחודיים אחווים בדמותו הייחודית של יהודה, הוא במידה רבה ניסיון להנכיח את עולמו של יהודה (גם אם כאמור בפרשנות מתונה).

195 על דמותו של יוסף כמייצג את עבודת ה' מתוך הזהירות והצמצום ראו לעיל בהערה 79, וראו גם: מי השילוח (לעיל הערה 76), ב, עמ' נט; כהן, תודעה עצמית (לעיל הערה 2), עמ' 332; על מידת יוסף כמידה המתרחקת מן הספקות ראו לעיל בהערה 104. למרות היותו איש הלכה, דמותו של האדמו"ר מראדזין אינה מצטיירת

הקשריה הרלוונטיים, וביטויה היה משמעותי לפחות ביחס לעולם הדתי שבו פעל האדמו"ר. בהחלט ייתכן שהרב ליינר – שכאמור לדברי מגיד היה האדריכל האידיאולוגי של שושלת איזביצה־ראדזין – פעל ביצירת חיבורים אלה מתוך מודעות לכך שהוא אכן מגלם משהו מן האיחוד האוטופי של אידיאולוגיית איזביצה־ראדזין.

ד"ר ישראל אורי מייטליס, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים,

ירושלים 9190501

orimeitlis@gmail.com

---

כדמות רבנית המשקפת את הדמות הטיפולוגית של יוסף: הוא היה מהפכן ולא חשש להרגיז את העולם הרבני (ראו: טרונק, פולין [לעיל הערה 15], עמ' 61–66). הוא חרג מהתנהלות אדמו"רית מקובלת (ולמשל נשא אקדה, ראו לעיל הערה 188), ובפעילותו ההלכתית הנדונה השתמש בחוכמות חיצוניות (ראו: שגיב, מבט חדש [לעיל הערה 3], עמ' 63), העמיד את מצב הספק כמצב מתבקש בעבודת ה', ולא נותר ספון בבית המדרש אלא נסע הרחק לאיטליה לראות את הדיוג'נון שממנו ביקש לייצר את התכלת – בין שנסע למטרה זו במיוחד בין שאגב מסעו לשם מסחר באתרוגים. ראו על כך: שגיב, מבט חדש (שם), עמ' 64 – לדברי שגיב בנסיעה זו, שנתפסה כנסיעה שנועדה למטרת חידוש התכלת, 'הועצמה דמותו הייחודית של ליינר בין הרבנים האורתודוקסים, שכן רובם לא נהגו לצאת כתיירים לארצות אחרות כדי לתור אחר חידושים' (שם).





# *Tarbiz*

*A Quarterly for Jewish Studies*

*Editors*

Ronnie Goldstein Moshe Halbertal Shlomo Naeh Sarit Shalev-Eini

*Editorial Secretary*

Daniel J. Spitzer

Volume LXXXVIII • Number 4

July – September 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](mailto: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](http://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

Chaim Milikowsky	The Transformation of Traditions and the Creation of Variant Readings in Vayyiqra Rabba Chapter 25 Sections 1-2 – Preceding and Succeeding the Redactorial Moment	539
Shulamit Elizur	‘The birth of poems’ – Deliberations on the Conception of the Poem and Longings for Zion in a Previously Unknown <i>Piyyut</i> by R. Judah Halevi	571
Judith Weiss	The <i>Sefer Yetzira</i> Commentary Attributed to Isaac the Blind: Evidence Supporting Its Early Dating, Its Central Status among Thirteenth century Kabbalists and the Validity of Its Attribution to Isaac the Blind	595
Simcha Emanuel	Rashba’s Responsa to North African Sages	653
Israel Ori Meitlis	The Place of Izhbitza-Radzin Thought in the <i>Tekhelet</i> writings of the Radziner Rebbe	687
	<i>English Abstracts</i>	v



## ENGLISH ABSTRACTS

### THE TRANSFORMATION OF TRADITIONS AND THE CREATION OF VARIANT READINGS IN VAYYIQRĀ RABBA CHAPTER 25 SECTIONS 1-2 – PRECEDING AND SUCCEEDING THE REDACTORIAL MOMENT

Chaim Milikowsky

This article mainly focuses upon the transmission history of *Vayyiqra Rabba* and shows that all the complete manuscripts derive, at least in part, from a single manuscript whose scribe did not hesitate to change the original wording. The article discusses five differences between the wording of the G6 Geniza fragment and the wording of (most of) the complete manuscripts. The conclusion at the end of all five analyses is that the G6 reading is closest to the original, and the reading of the complete manuscripts is secondary.

The implication of this conclusion is essentially that the text of *Vayyiqra Rabba* that we all use – and with regard to this detail it matters not whether we use the text of the vulgate printed editions or the text of the Margulies edition – is a very emended and altered text.

Another theme in the article is the nature of the formation process of early midrashic compositions, more specifically, how an homileticist (or an editor) uses his sources when constructing his midrash. Thus, in support of his homiletical-exegetical revision of an earlier tradition, he changes the dangers of ‘a dream which frightens’ into the dangers of ‘a heaven-sent death penalty’. Another conclusion – more tentative – is that the editor of *Bereshit Rabba* used the composition *Leviticus Rabba*. Also discussed is an instance where the reader must supply additional interpretive steps in order to understand the integration of the conclusion at the end of the *petihta*.

The changes made by the scribe of the archetype, from which all complete manuscripts derive, created an inferior text of *Vayyiqra Rabba*. These changes, made several hundred years after the redactorial moment of the original text, can only be lamented upon. However, they are not at all similar to the changes introduced at, or before, the redactorial moment by the homileticist or editor, which are part and parcel of the creative nature of the midrashic process and discourse. In the final analysis, we should strive to reconstruct the text that the editor of the composition composed, to set aside the inferior secondary readings, and to be aware of the earlier traditions that served as the formative material for the editor of the composition. And finally, we must always be aware that the inadequate scope and quality of the extant documents may not allow us to achieve our goals.

‘THE BIRTH OF POEMS’ –  
 DELIBERATIONS ON THE CONCEPTION OF THE POEM AND LONGINGS FOR ZION  
 IN A PREVIOUSLY UNKNOWN PIYYUT BY R. JUDAH HALEVI

Shulamit Elizur

This paper exposes a previously unknown *piyyut* by R. Judah Halevi, assembled from nine Geniza fragments. The *piyyut* was identified based on two complementary fragments by the hand of Halfon ben Netanel Halevi, the poet’s friend and confidant. The *piyyut* is a *mustajab* (‘response’) for Yom Kippur, constructed of four-line strophes, each concluding with a scriptural clausula that ends with the word אלוהים. The theme of the *piyyut* is the repentance of the worshiper standing before God on Yom Kippur, pleading for the nation’s redemption.

Other less conventional themes are also addressed, including the poet’s deliberations regarding the *piyyut*, and his longings for Zion. The latter, a theme exclusive to R. Judah Halevi, confirms his authorship of the *piyyut*. The distinctive metaphors in the *piyyut* are discussed in detail, as are the poet’s incisive use of scriptural clausulae, which sometimes bear an entirely different meaning from that of the original context. The discovery of this poem restores an impressive lost work to the literary heritage of this great poet.

THE *SEFER YETZIRA* COMMENTARY ATTRIBUTED TO ISAAC THE BLIND:  
 EVIDENCE SUPPORTING ITS EARLY DATING, ITS CENTRAL STATUS AMONG  
 THIRTEENTH CENTURY KABBALISTS AND THE VALIDITY OF ITS ATTRIBUTION  
 TO ISAAC THE BLIND

Judith Weiss

Until recently, the *Sefer Yetzira* (*SY*) commentary attributed to Isaac the Blind was considered by scholars as the earliest Kabbalistic treatise of known authorship, and as the main vestige of the Kabbalistic traditions of Isaac, an author recognized by Kabbalists and scholars alike as a founding figure of Kabbalistic literature and thought. Consequently, scholars accepted Gershom Scholem’s view that the commentary was indeed composed by Isaac the Blind and thus was written in the first third of the thirteenth century. Accordingly, it was believed to have been known to Kabbalists active in Isaac’s days and shortly after his passing, Kabbalists who valued this commentary and were influenced by its contents. In a recent article, Avishai Bar-Asher argued that the attribution of this commentary to Isaac the Blind is erroneous and must be completely rejected by scholars, since this commentary is, in fact, a much later work. In addition, Bar-Asher claimed that the Catalan and Castilian Kabbalists younger than Isaac, neither valued this *SY* commentary nor used its contents in their writings. This he explains as a consequence of one or more of the following scenarios: (1) the commentary was not yet extant in their days; (2) the commentary was already extant in their days but they were not familiar with it; (3) the Kabbalists were familiar with the commentary but did not value it much; (4) the Kabbalists disagreed with the commentary’s contents and criticized it; (5) the Kabbalists did not view this commentary as Isaac’s work.

In the article the author presents and analyzes evidence from which a different picture emerges: the commentary was in fact known to Kabbalists shortly after its composition, regarding which we have no substantiated reason to date it later than Isaac's death. Throughout the thirteenth century Kabbalists were familiar with the commentary, and it is in fact the only *SY* commentary known to us from this century that was in itself a subject of Kabbalistic commentaries. From this we learn that this commentary enjoyed high and unique status among Kabbalists in this period. Finally, all the reliable extant manuscripts of the commentary include clear attributions to Isaac the Blind.

The article is divided into three parts: First, the attribution of the commentary to Isaac the Blind in the extant manuscripts is discussed, showing that the evidence corroborates the credibility of this attribution.

In the second part of the article, the author focuses on the treatise commonly referred to as Isaac of Acre's *SY* commentary, which she has recently shown to be a commentary by Isaac of Acre on the *SY* commentary attributed to Isaac the Blind. In addition to what can be inferred on the status of the commentary attributed to Isaac the Blind from the fact that it was studied by a central Kabbalist, probably at the end of the thirteenth century, further evidence is uncovered, hitherto neglected in Isaac of Acre's commentary, which testifies to the existence of additional Kabbalistic commentaries on the commentary attributed to Isaac the Blind. These were probably composed during the last third of the thirteenth century at the latest. Thus, we learn that during this period at least two (and perhaps – three) kabbalistic commentaries were composed on the *SY* commentary attributed to Isaac the Blind. This shows that the *SY* commentary attributed to Isaac the Blind enjoyed a solid and recognized status among Kabbalists in the last third of the thirteenth century at the latest. This also shows that the commentary was already extant in this period.

In the last part of the article, I present evidence showing that the commentary was extant even earlier, most probably – at the latest – during Isaac the Blind's last years. Thus, it is shown that Nachmanides knew the commentary in the 1240s–50s; that Azriel of Girona used the commentary in his own *SY* commentary; and that Ezra of Girona, who passed away shortly after Isaac the Blind, was also familiar with this commentary. Finally, it is shown that Jacob ben Sheshet was also familiar with the commentary, since he refers to a passage known to us from the commentary while specifically attributing it to Isaac the Blind.

Therefore, given everything known to us at this point, the author sees no reason to doubt the early dating of the commentary's composition, its central status among thirteenth century Kabbalists, or the reliability of its attribution to Isaac the Blind.

## RASHBA'S RESPONSA TO NORTH AFRICAN SAGES

Simcha Emanuel

Rabbi Shlomo ben Avraham ibn Adret (Rashba; d. 1310) wrote thousands of responsa from Barcelona to inquirers from all over the Jewish world of his day. The questions sent to Rashba contain vast and varied information on the spiritual, economic, and political conditions of the inquirers. The present essay focuses on inquirers from North Africa and the

subjects that preoccupied them. Early scholars identified only seven responsa from Rashba to North African sages. However, the present article demonstrates that in fact many dozens of responsa were sent to these lands. These responsa were dispatched to six communities: Fez, Marrakesh, and Taza in Morocco, and Bougie (Béjaïa), Constantine, and Breshk (near Gouraya) in Algeria. The existence and vigorous activity of two of these communities – Taza and Constantine – in the latter part of the thirteenth century are known only from the responsa discussed in this article.

The questions sent from North African sages to Rashba, in faraway Barcelona, are quite varied. They deal with the interpretation of Scriptural verses, the meaning of *aggadot*, the correct understanding of difficult Talmudic passages, and halakhic matters both routine and complicated. Although the questions were sent by men far from the centers of Torah scholarship of that era, their lengthy questions and Rashba's detailed responses show that they were Torah scholars of significant stature. On the other hand, in some of his responsa, Rashba is critical of the communities and study halls of North Africa.

### THE PLACE OF IZHBITZA-RADZIN THOUGHT IN THE TEKHELET WRITINGS OF THE RADZINER REBBE

Israel Ori Meitlis

This paper deals with a unique case of Hasidic influence on the halakhic works of an 'Admor Posek' [hasidic leader and halakhic decisor], namely the influence of the Izhbitza-Radzin Hassidic thought – known for its antinomian ideas – on the writings of the third Rebbe of this court, R. Gershon Henoch Leiner, who sought to revive the ancient religious law of attaching *tekhelet* [blue string] to *tzitzit*. Until now, the fierce dispute regarding the renewal of this practice has been placed only in the context of the unique and controversial ethos expressed in the writings of Izhbitza-Radzin. However, this paper demonstrates that this unique ethos is also explicitly articulated in R. Leiner's compositions. This paper seeks to demonstrate how his compositions – which are at once characterized by a zealous nomian, even hypernomian agenda – also give expression to the Izhbitza-Radzin disposition toward antinomianism and were even understood (in light of the renewed use of the *tekhelet*) by some of its opponents as an antinomian act. To a degree, this appears to blur the ostensibly distinct boundaries between nomianism, hypernomianism and antinomianism. This paper responds to the recent claim that the leaders of Izhbitza-Radzin only articulated 'theoretical antinomianism', as these Hasidism are not known to have deviated from Jewish law. I argue that within the context of strict adherence to Jewish law, one cannot expect antinomian thought to be manifest in overt deviations from Jewish law. However, the halakhic and social revolution expressed in R. Leiner's writings discussed in this article reveal a real, if subtle, manifestation of the radical thought, albeit understated and elusive.