

תרביץ

רבעון למדעי היהדות

המערכת
יהונתן גארב מיכאל סיגל

מזכיר המערכת
דניאל שפיצר

שנה פט • חוברת ג
ניסן – סיוון תשפ"ג

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)
ר' גולדשטיין, מ' הלברטל, ש' נאה, ש' שלו-עיני (טבת תשע"ט–אדר תשפ"ד)

תרביץ הוא כתב עת שפיט (peer reviewed journal) היוצא לאור ארבע פעמים בשנה בסיוע הקרן ע"ש פולה ודוד 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 מאמרם. האחריות לדעות המובעות במאמרים היא על המחברים.

כתובת המערכת: 'תרביץ', המכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל, האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501. דוא"ל: tarbiz.jerusalem@gmail.com.
מנוי שנתי (ארבע חוברות) 320 ₪ (בארץ) / 155 \$ (בחו"ל); חוברת בודדת 88 ₪ (בארץ) / 29 \$ (בחו"ל); חוברת כפולה 176 ₪ (בארץ) / 58 \$ (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

החברת נערכה עריכת לשון בידי ורדה לנרד.

ISSN 0334-3650

תשפ"ג / 2023

© כל הזכויות שמורות

סדר ועימוד: iritnahum1@gmail.com

נדפס בדפוס 'פרינט'ב'

ירושלים

תוכן העניינים

395	לפשר מחלוקות רמי בר חמא ורבא: עיון מחודש	שירה שמידמן
435	שואל ומשיב: דוד בן סעד אלצעדי ופולמוס האלגוריה בתימן	אריאל מלאכי
455	תולדות החיבור 'כתר שם טוב' לר' שם טוב אבן גאון: פרק בהתקבלות קבלת רמב"ן במאות השלוש עשרה והארבע עשרה	עודד ישראלי
481	'לא זכה אליה שום אדם בעודו בזה העולם': ר' חיים מוולוז'ין והמיקום מחדש של החידוש החסידי	עוז בלומן
503	'מעשה נסים': פירושו של שלמה בן־יהושע (מימון) ל'דרשות הר"ן'	גדעון פרוידנטל
v		תקצירים באנגלית

מועצת המערכת

פרופ' יהודית אולשובי-שלנגר, אוניברסיטת אוקספורד
פרופ' שולמית אליצור, האוניברסיטה העברית בירושלים
פרופ' אלישבע באומגרטן, האוניברסיטה העברית בירושלים
פרופ' יהונתן גארב, עורך 'תרביץ', האוניברסיטה העברית בירושלים
פרופ' ג'וזפה ולטרי, אוניברסיטת המבורג
פרופ' נח חכם, ראש המכון למדעי היהדות על שם ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל, האוניברסיטה העברית בירושלים
פרופ' עוזי ליבנר, האוניברסיטה העברית בירושלים
פרופ' רונית מרוז, אוניברסיטת תל-אביב
פרופ' שלמה נאה, האוניברסיטה העברית בירושלים
פרופ' מיכאל סיגל, עורך 'תרביץ', האוניברסיטה העברית בירושלים
פרופ' אלישבע קרליבך, אוניברסיטת קולומביה
פרופ' אברהם (רמי) ריינר, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
פרופ' דב שוורץ, אוניברסיטת בראילן
פרופ' עפרה תירוש-בקר, האוניברסיטה העברית בירושלים

רשימת המשתתפים בחוברת

ד"ר עוז בלומן, המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בראילן, רמת גן
ozblum@gmail.com
פרופ' עודד ישראלי, ראש המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב,
באר-שבע
odedi@bgu.ac.il
ד"ר אריאל מלאכי, המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בראילן, רמת גן
Ariel.malachi@biu.ac.il
פרופ' (אמריטוס) גדעון פרוידנטל, מכון כהן להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות,
אוניברסיטת תל-אביב
freudenthal@tauex.tau.ac.il
ד"ר שירה שמידמן, רחוב כ"ח באייר 27/4, אלון שבות 90433
sshmid@gmail.com

לפשר מחלוקות רמי בר חמא ורבא: עיון מחודש

מאת

שירה שמידמן

מבוא

רמי בר חמא הוא אמורא בבלי שפעל בסוף הדור השלישי ובתחילת הדור הרביעי של אמוראי בבלי.¹ על אף מיעוט הופעותיו בתלמוד הבבלי (167 פעמים בלבד),² שאלותיו ומימרותיו משכו

1 ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט, עמ' 389. וראו גם: א' היימן, ספר תולדות תנאים ואמוראים, ירושלים תשמ"ו, עמ' 1101–1102.

2 לעומת זאת אביי ורבא מופיעים כל אחד יותר מ-2,500 פעמים בתלמוד הבבלי. אומנם השם רמי בר חמא מופיע בכחמישים מקומות נוספים בדפוסים או בכתבי היד, אך במקומות אלו יש חילופים בין עדי הנוסח בקשר לשם האמורא הנוכח בסוגיה. החילוף הנפוץ ביותר הוא בין רמי בר חמא ובין האמורא רמי בר אבא (ראו למשל: שבת כ ע"ב; יומא כ ע"א; מגילה טו ע"ב). יש גם חילופים עם אמוראים אחרים ששמותיהם דומים, כגון רמי בר יהודה או רמי בר פפא, מר עוקבא בר חמא, רבי חמא בר עוקבא ורב חמא. לעיתים התחלף רמי בר חמא עם ר' ירמיה כשמדובר בשאלה הפותחת בלשון 'בעי', ככל הנראה בגלל מילת הפתיחה של השאלות והדמיון בטיב השאלות (זבחים פה ע"ב; בבא בתרא קטו ע"א). יש סוגיה אחת שבה יש חילוף בין שאלת רמי בר חמא לשאלה סתמית (נדרים מז ע"א). במחקר הנוכחי כללתי רק את המקומות שבהם הייחוס לרמי בר חמא הוא קרוב לוודאי: (א) מקרים שבהם הייחוס מופיע בכל עדי הנוסח או בכל עדי הנוסח חוץ מאחד (לעניין זה דפוס ונציה אינו נחשב לעד נוסח עצמאי כאשר קיים בידינו דפוס שונצינו או דפוס פיזארו לאותו טקסט, שכן המדפיסים של ונציה השתמשו בדפוסים שקדמו להם; ראו: רנ"ג רבינוביץ, מאמר על הדפסת התלמוד, ירושלים תשס"ו. כמו כן שיבושים גרפיים קלים כגון 'רמי בר חמא' או 'רמי כר חמא' לא נחשבו כחילופים משמעותיים). (ב) שמונה סוגיות נוספות שבהן הייחוס לרמי בר חמא קיים בכל עדי הנוסח למעט שניים, אך בשני עדים אלו ניתן להראות שהנוסח החריג הוא שיבוש ברור: (1) שבת סה ע"א – יש ייחוס לרמי בר חמא בכל עדי הנוסח (קטע הגניזה קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S AS 75.56 לקוי, אך משרידי האותיות ניכר שהיה כתוב 'חמא'), חוץ מקטע הגניזה פריז, מוצרי VI 173.2 וכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 108, הגורסים 'רמי בר יחוקאל'. מסתבר שייחוס זה נכתב כאשגרה משתי המימרות הקדמות שבהן שמו נזכר. רבא השיב על דברי האמורא, וגם עובדה זו תומכת בייחוס לרמי בר חמא. (2) נזיר כ ע"א – יש ייחוס לרמי בר חמא בכ"י מינכן ספריית המדינה הבורית Cod. hebr. 95 ובכ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 1134. בדפוס ונציה ובכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 110–111 הגרסה היא 'רב חמא', אך השאלה מופנית לרב חסדא, וספק גדול אם רב חמא (בן הדור

את תשומת ליבם של חכמים החל בבן דורו רבא, המשך בפירושי הראשונים וכלה במחקר המודרני.³ שאלותיו החריפות ועמדותיו מרחיקות הלכת עוררו התנגדות עזה, כולל ביקורת נוקבת מפיו של רבא ואף תמיהות בפירושי הראשונים. כדי להסביר תמיהות אלו הוצע במחקר שעמדותיו של רמי בר חמא נבעו מדרך לימודו הייחודית. לפי הצעה זו רמי בר חמא היה חכם חריף שהסתמך באופן בלעדי על סברה תוך התעלמות ממקורות תנאיים מפורשים.⁴ דרך לימוד זו הובילה אותו לטעויות בוטות בהלכה – עד שרבא נאלץ פעם אחר פעם להעמידו על טעויותיו. אולם כפי שאראה, קשה לקבל הצעה זו, שכן התרשמות זו עולה רק מביקורתו של רבא ומהצגתו של רמי בר חמא בידי סתם התלמוד, ואילו העיון במימרותיו כשלעצמן מגלה לא רק שרמי בר חמא לא התעלם ממקורות תנאיים, אלא שהוא עסק בהם באופן מתמיד. כמו כן אראה שברוב המחלוקות שלו עם רבא היה רמי בר חמא השמרן שנצמד למסורות קדומות

החמישי) ראה את רב חסדא, ולכן סביר שזו טעות. (3) בבא בתרא קס ע"ב – יש ייחוס לרמי בר חמא בכל עדי הנוסח חוץ מכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 115 ebr., הגורס 'רמי בר יחזקאל', וייתכן שמדובר באשגרה מן הסוגיה הקודמת; וכ"י פירנצה, הספרייה הלאומית המרכזית Magl. II-I-79-10, הגורס 'אמר ליה רמי בר חסדא', וזהו שיבוש. (4) בבא בתרא קעו ע"א – יש ייחוס לרמי בר חמא בכל עדי הנוסח חוץ מכ"י מיינכן 95 Cod. hebr., הגורס 'רבה בר נתן', ייחוס שנכתב כאשגרה מן המימרה הקודמת בסוגיה. קטע הגניזה קיימברידג', ספרייה האוניברסיטה T-S NS 121.20 גורס 'רמי בר נתן' – מיווג משובש של שני השמות. (5) מנחות פד ע"א – בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 120–121 ebr. ובכ"י פריז, ספרייה כל ישראל חברים 147A נכתב 'בר חמא'. כיוון שאין אמורא בשם זה, ברור שמדובר בשיבוש. (6) בכורות כז ע"ב – בכ"י לונדון, הספרייה הבריטית Add. 25717 (מרגליות 402) נכתב 'רב חמא' ובכ"י מיינכן 95 Cod. hebr. נכתב 'רב נתמן'. אולם מדובר בהמשך הסיפור שהתחיל בעמוד א, ושם הייחוס לרמי בר חמא קיים בכל עדי הנוסח. (7) ערכין כא ע"א – יש ייחוס לרמי בר חמא בכל עדי הנוסח חוץ מכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 118–119 ebr. ודפוס ונציה, שבהם נכתב 'רב מרי בר חמא', וכ"י לונדון Add. 25717, הגורס 'רב מרי'. אף כאן זהו המשך הסוגיה מן העמוד הקודם, ובו הייחוס לרמי בר חמא קיים בכל עדי הנוסח. (8) נדרים מז ע"א – שאלת רמי בר חמא מובאת בשני עדי הנוסח ללא ייחוס, וכללתי גם דוגמה זו כאן.

3 הערותיו של רבא יידונו באריכות במשך המאמר. להערות הראשונים ראו למשל בדברי הרמב"ן: 'תמיהא' (שבת קנג ע"ב, ד"ה 'הא דאמר רמי בר חמא'; כתובות יח ע"ב, ד"ה 'אמר רמי בר חמא') או הריטב"א: 'תמיהא מילתא' (כתובות צא ע"ב, ד"ה 'אמר ליה רבא'), 'תמיה מלתא טובא!' (כתובות פז ע"ב, ד"ה 'אמר רבא'). החוקרים העירו על שאלותיו המפליגות של רמי בר חמא. ראו: י"מ גוטמן, 'שאלות אקדמיות בתלמוד', דביר, א (תרפ"ג), עמ' 45. מחקר מקיף על דרך לימודו של האמורא ראו: ב"ש כהן, 'רמי בר חמא: דרכי לימודו וביקורתו של רבא', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס; ובמאמר סיכום: הנ"ל, 'רמי בר חמא לעומת רבא: אנלוגיות פרשניות ופסיקתיות בתלמוד', דיני ישראל כה (תשס"ח), עמ' 149–184.

4 'חוסר שימוש המעשי בברייתות ובמשניות נבע בראש ובראשונה, מדרך לימודו המתבססת בעיקר על דרכי ההיגיון והסברה. נראה, שהן המקורות הראשונים והן המקורות העקיפים בעניין זה מחזקים את האפשרות שרמב"ח בלט במיוחד בכושר שכלו ה"חריף" וה"שנון", הנראים לעתים כבאים על חשבון מתן תשומת לב מספקת לטקסט המונח לפניו [...] בהעלאת "איביעות" שהתשובה נמצאת במשנה מפורשת, בברייתא מפורשת, באופי הביקורת שהשמיע רבא על רמב"ח במילים "לפום חורפא שבשנתא", בהעלאת "אוקימתא" שאינה עולה בקנה אחד עם נוסח הכתוב במשנה המונחת לפניו ובדבריו לתלמידו בובחים צו ע"ב' (כהן, רמי בר חמא [שם], עמ' 94).

ולדרכי לימוד קיימות, ואילו רבא היה החדשן שיצר קטגוריות חדשות, מושגים חדשים וכללים תלמודיים שלא היו קיימים בדורות שלפניו. אציע שהצגת דמותו של רמי בר חמא בידי סתם התלמוד כחכם טועה נועדה לכונן את חידושיו של רבא ולהציגם כמוסכמות הלכתיות שאין עליהן ערעור.

דמותו של רמי בר חמא

דמותו הבעייתית לכאורה של רמי בר חמא עולה מתוך ביקורתו הנוקבת של רבא כנגדו. בכמחצית מן המקרים שבהם רמי בר חמא מופיע בתלמוד הגיב רבא על מימרותיו, שאלותיו וקושיותיו. תגובות אלו כוללות לשונות ביקורת כגון 'לפום חורפא שבשתא' (בבא מציעא צו ע"ב; גיטין כ ע"ב; נידה לג ע"ב); 'אגב חורפיה לא עיין בה' (עירובין צ ע"א; בבא בתרא קטז ע"ב); 'כמה לא חלי ולא מרגיש גברא דמריה מסייעה' (בבא קמא כ ע"ב). לרוב לשונות אלו נמסרות בשם רבא, אך לעיתים הן מהדהדות גם בלשונו של עורך הסוגיה.⁵ לפי לשונות אלו חריפותו של רמי בר חמא הובילה אותו לשיבושים ולטעויות בהלכה. נוסף על כך בארבעה מקומות בתלמוד ביקר רבא את רמי בר חמא בלשון 'שתי תשובות בדבר' (שבת קנג ע"ב; כתובות פז ע"ב [פעמיים]), קי ע"א,⁶ ובכל אחד מן המקומות הללו הציג רבא שתי ראיות נגד עמדותיו: אחת המציינת אי התאמה בין עמדתו ובין מקור תנאי ושנייה המצביעה על סתירה בין עמדתו לבין כלל תלמודי מובהק. אף באחד מן המקומות שבהם ביקר רבא את רמי בר חמא לא

5 פרשנים וחוקרים דנו בשאלה אם הביטויים 'לפום חורפא שבשתא' ו'אגב חורפיה לא עיין בה' נאמרו על ידי רבא או שנוספו על ידי סתם התלמוד. לדברי רש"י (עירובין צ ע"א, ד"ה 'ורמי בר חמא') ביטוי זה 'הש"ס קאמר', וכך גם לדברי הלבני – אם כי הוא התלבט באשר לשאר חלקי המימרה. הלבני הביא גם את דעתו החולקת של ר' מתתיהו שטראשון, שסבר שהביטוי הוא של רבא, שכן הוא מופיע בפיו גם במקומות אחרים בתלמוד. ראו: ד' הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד: סדר מועד: מסכתות עירובין ופסחים, ירושלים תשמ"ב, עמ' רלג–רלד. גם לדעתו של אלבק הביטוי הוא של רבא. ראו: אלבק, מבוא לתלמודים (לעיל הערה 1), עמ' 380, הערה 370. וגם כהן נטה לקבל זאת. ראו: כהן, רמי בר חמא (שם), עמ' 85, הערה 242. אולם הלבני הטיל ספק בדעות אלו, כי ייתכן שסתם התלמוד התערב בדברי רבא, ואם כך אי אפשר להבחין באופן ודאי בין המימרה המקורית ובין ניסוחה על ידי סתם התלמוד, וקיים ספק בייחוס דברים אלו לרבא. בשני מקומות הביטוי בא אחרי המילים 'אמר רבא': נידה לג ע"ב ובבא מציעא צו ע"ב. בנידה לג ע"ב סתם התלמוד מגן על עמדת רמי בר חמא מפני ביקורתו של רבא, ולכן נראה שמקור הביטוי אכן בדברי רבא; אך בבבא מציעא צו ע"ב נשאר ספק אם הוא נאמר על ידי רבא או שנוסף על ידי סתם התלמוד. בשני מקומות נוספים (עירובין צ ע"א; בבא בתרא קטז ע"ב) הביטוי אינו בא אחרי המילים 'אמר רבא' אלא לאחר השאלה 'ורמי בר חמא?', ולכן נראה שיש לייחסו לסתם התלמוד. במקום החמישי (גיטין כ ע"ב) הביטוי מופיע לאחר המילים 'אמר רבא', אך הוא קיים רק בכ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הרוסית הלאומית Yevr. I 187 ובכ"י אראס, ספריית מנור סנט ואסט 889. הימצאותו בחלק מעדי הנוסח בלבד היא סימן להוספה מאוחרת, שאינה חלק מדברי האמורא עצמו. ראו: ש"י פרידמן, 'פרק האשה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיה', מחקרים ומקורות, א (תשל"ח), עמ' 306–307.

6 אומנם רבא ביקר גם חכמים אחרים בלשון זו, אך את רמי בר חמא ביקר יותר מאשר כל חכם אחר.

נרשמה תגובה מפיו, ובהיעדר תגובה, הגנה או הצדקה לא נותר לקורא אלא להסיק שרמי בר חמא אכן התעלם ממקורות תנאיים מפורשים ומכללים תלמודיים ידועים. רושם זה מתחזק על רקע הסיפור בזבחים צו ע"ב, שעל פיו רב יצחק בר יהודה, תלמידו של רמי בר חמא, עזב אותו והלך ללמוד אצל רב ששת. כששאל אותו רמי בר חמא לסיבת עזיבתו, הוא הסביר שרמי בר חמא משיב על שאלותיו על פי סברה בלבד, דבר המוביל לעיתים לסתירה למקורות תנאיים מפורשים.⁷

דעתו של כהן

במחקריו על דרך לימודו של רמי בר חמא ניתח ברק כהן נתונים אלו ואחרים והסיק שאכן דרך לימודו של רמי בר חמא הייתה הסתמכות על סברה ככלי בלעדי לפשיטת בעיות תלמודיות תוך התעלמות ממקורות תנאיים.⁸ כהן הוסיף על כך שרמי בר חמא נטה לערוך אנלוגיות משפטיות פורמליות-חיזוניות, שבהן התמקד במאפיין אחד המשותף לשני המקרים תוך התעלמות מגורמים אחרים הרלוונטיים לאנלוגיה. אתמקד כאן בטענה הראשונה של כהן, ולהלן אדון בטענתו השנייה.⁹

טענת כהן שרמי בר חמא הסתמך על סברה בלבד תוך התעלמות ממקורות תנאיים מבוססת על שלוש הוכחות עיקריות.

ההוכחה הראשונה היא מימרותיו של רמי בר חמא, שלדעת כהן משקפות את השימוש בסברה ובהיגיון. הוא ציין שלרמי בר חמא יש חמישים ושש שאלות 'בעי', וששאלות אלו 'בולטות במיוחד באופיין, במטרתן ובחריפותן', כיוון שהן דנות בעניינים רחוקים או נמנעי המציאות.¹⁰

7 'מר כי בעינא מילתא פשיט לי מסברא, כי משכחנא מתניתא פרכא לה' (זבחים צו ע"ב). לדיון מלא בסיפור זה ראו: S. Shmidman, 'The Rami bar Hama Narrative of Zevahim 96b: A Contextual Analysis', *Oqimta*, 8 (2022), pp. 53–86. יצוין כי הסיפור מדגים את התעלמותו של רמי בר חמא ממקורות תנאיים על ידי הבאת ברייתא מן התוספתא המפריכה את דבריו. כלומר הביקורת כלפיו אינה מוגבלת להתעלמות ממשניות אלא כוללת התעלמות גם ממקורות תנאיים אחרים. ביקורתו של רבא כלפיו נוגעת גם למשניות וגם לברייתות, כאשר הברייתות הובאו לעיתים מן התוספתא או ממדרשי הלכה (ראו להלן בהערה 30). לכן בכל הקשור לביקורת על חוסר השימוש של רמי בר חמא במקורות תנאיים, לא נראה שהייתה הבחנה בין סמכותה של המשנה לבין סמכותם של מקורות תנאיים אחרים, כגון ברייתות מן התוספתא או ממדרשי ההלכה.

8 כהן, רמי בר חמא (לעיל הערה 3); כהן, רמי בר חמא לעומת רבא (לעיל הערה 3).

9 ראו להלן בסעיף 'אנלוגיה משפטית'.

10 למשל במנחות סט ע"א: 'בעי רמי בר חמא: פיל שבלע כפיפה מצרית והקיאא דרך בית הרעי, מהו?'; וכן בנויר סד ע"א: 'בעי רמי בר חמא: מת בכלי וכלי צף על פני המים, מהו? בתר כלי אולינן או בתר מיתא אולינן?'. וראו: גוטמן, שאלות אקדמיות (לעיל הערה 3), עמ' 45.

רמי בר חמא שאל שש שאלות 'מתקיף לה', הידועות כשאלות שמקורן בסברה,¹¹ וכן הציע אוקימתות למקורות קדומים, מתודה המבוססת על היגיון וסברה.¹² ההוכחה השנייה עולה מן הסיפור הנזכר בזבחים. לדעתו של כהן יש לקבל את הסיפור כעדות נאמנה מפי התלמיד על דרך לימודו של רמי בר חמא.

ההוכחה השלישית היא תדירותה וחרירותה של ביקורת רבא כלפי רמי בר חמא. את התדירות הגבוהה של ביקורת זו תיאר כהן במחקריו. הוא ציין שבחצי מהופעותיו של רמי בר חמא בתלמוד התייחס רבא לדבריו (או למעשיו), ו'בכל אחד מן המקרים, רבא מתקן או מבקר את דעתו של רמי בר חמא'.¹³ לדעת כהן הן לשון הביקורת 'לפום חורפא שבשתא' והן תוכן הביקורת מצביעים על התעלמות ממקורות תנאיים, בין בשאלותיו של רמי בר חמא ובין בעמדותיו. למשל כתשובות על חלק משאלות 'בעי' של רמי בר חמא הביא רבא מקורות תנאיים הכוללים משניות, ברייתות ועוד. לדעת כהן לא ייתכן שרמי בר חמא לא הכיר מקורות אלה, ולכן לשיטתו הוא התעלם מהם במודע, בהתאם לדרך לימודו. גם עמדותיו של רמי בר חמא מפגינות לשיטה זו התעלמות ממקורות תנאיים, שכן רבא דחה אותן על פי מקורות תנאיים הסותרים אותן. כהן הסיק שמחלוקות אלו משקפות הבדלי גישה עקרוניים בין רמי בר חמא ובין רבא: רמי בר חמא חידש עמדות חריגות על בסיס סברתו הטהורה, ואילו רבא היה נאמן למקורות התנאיים ולמסורות קדומות.

אולם שלוש ההוכחות הללו נופלות לאור העיון בסוגיות התלמוד. ראשית, המימרות שציין כהן אינן משקפות התעלמות ממקורות תנאיים, אלא להפך. האוקימתות של רמי בר חמא באו ליישב מקורות קדומים, תנאיים ברובם. יותר מעשרים ממימרותיו עוסקות בפרשנות מקורות תנאיים וביישוב סתירות ביניהם.¹⁴ לצד מימרות פרשניות אלו יש גם מימרות המצביעות על העקרונות העומדים בבסיס ההלכה התנאית. מגמה זו באה לידי ביטוי במימרות המציינות היסקים ממקורות תנאיים, בעריכת אנלוגיות משפטיות בין מקרים חדשים שעלו לדיון לבין מקרים הנדונים במקורות תנאיים, בייחוס מקור תנאי לתנא מסוים ובהשוואת מחלוקת אמוראים למחלוקת תנאים.¹⁵ גם בשאלותיו של רמי בר חמא יש עיסוק רב במקורות תנאיים: שלושים

11 כהן, רמי בר חמא (לעיל הערה 3), עמ' 35, הערה 111.

12 שם, עמ' 36, הערה 115.

13 שם, עמ' 3.

14 שבת סה ע"א; פסחים כז ע"ב (מימרה ראשונה), כז ע"ב (מימרה שלישית) = תמורה לד ע"א; חגיגה י ע"ב; יבמות נח ע"א = סוטה כד ע"ב; כתובות יא ע"ב, יח ע"ב, קי ע"א; נזיר י ע"א; בבא קמא ע ע"ב, קטז ע"א, קטו ע"ב; בבא בתרא ס ע"א; סנהדרין כד ע"ב, מ ע"א; עבודה זרה נד ע"א; זבחים יח ע"ב, קיט ע"ב; מנחות יא ע"ב, לח ע"ב; תמורה יד ע"א.

15 היסקים ממקורות תנאיים (מימרות הפותחות בביטוי 'זאת אומרת'): בבא קמא קיא ע"ב ('זאת אומרת רשות יורש כרשות לוקח דמי'); בבא מציעא ח ע"א ('זאת אומרת המגביה מציאה לחברו קנה חברו'); אנלוגיה משפטית: בבא קמא כ ע"א-ע"ב ('הדר בחצר חברו שלא מדעתו'); כתובות צא ע"ב (מי שמכר שני ארמונות); ייחוס מקור תנאי לתנא מסוים: ערכין כ ע"ב ('כר' מאיר דאמר אדם מקדיש דבר שלא

ואחת מתוך חמישים ושש שאלות 'בעי' שלו מבוססות באופן מובהק על מקורות תנאיים.¹⁶ אכן רמי בר חמא שאל שש שאלות 'מתקיף לה', המבוססות בחלקן על סברה; אך הוא שאל פי שתיים שאלות 'מת' (שלוש עשרה שאלות), המבוססות על מקורות תנאיים.¹⁷ יתרה מזו, יש חמש מימרות הפותחות 'תני רמי בר חמא' ובהן שנה רמי בר חמא ברייתות, פעולה שכמעט אינה קיימת אצל אמוראים בני דורו.¹⁸ עולה מכאן שרמי בר חמא הרבה לעסוק במקורות תנאיים, בפרשנותם ובניתוחם.

ההוכחה השנייה של כהן מבוססת על הסיפור בנבחים, שלפיו רמי בר חמא התעלם ממקורות תנאיים. אולם תיאור זה סותר תיאור אחר של דרך לימודו של רמי בר חמא, כפי שעולה מסוכה כט ע"א: 'כי הא דרבא [ורמי] בר חמא¹⁹ כי הוה קיימי מקמי' דרב חסדא הוה מרהטי בגמרא בהדי הדדי והדר מעייני בסברא.²⁰ מכאן עולה שבלומדם לפני רב חסדא שיננו רמי בר חמא ורבא את המסורות ורק לאחר מכן עברו לעסוק בהיגיון שביסודן. אומנם ייתכן שתיאור זה כווחו יפה רק לימי צעירותו של רמי בר חמא, אך הוא הולם כאמור את דרך לימודו כפי שהיא משתקפת ממימרותיו, משאלותיו ומקושיותיו לאורך כל התלמוד. לכן קרוב לשער שהסיפור בנבחים נוצר על ידי סתם התלמוד כדי להעביר מסר מסוים ואינו מתעד בהכרח מעשים שהתרחשו במציאות.

בא לעולם'; השוואות בין מחלוקת תנאים למחלוקת אמוראים: פסחים מז ע"א ('הואיל'); יבמות נו ע"ב ('יש חופה לפסולת').

16 עירובין נב ע"א, עג ע"א, צ ע"א; פסחים כז ע"ב, לט ע"ב, פ ע"ב; יבמות נב ע"א-ע"ב; נדרים מז ע"א, נב ע"ב; נזיר נ ע"ב, נב ע"ב, סא ע"א, סג ע"א, סד ע"א; בבא מציעא נד ע"א; בבא בתרא קטז ע"א, קטז ע"ב; עבודה זרה מז ע"א, מז ע"ב; זבחים עה ע"ב (שתי שאלות), פה ע"ב, צג ע"א, צה ע"ב; מנחות נח ע"א, סח ע"ב, סט ע"א (שאלה ראשונה), פו ע"ב; ערכין כה ע"ב; תמורה ב ע"ב (שתי שאלות).

17 שאלות 'מתקיף לה': יומא מא ע"ב; יבמות פז ע"א; בבא קמא צח ע"א; בבא מציעא טז ע"א, לג ע"א; גידה לג ע"א. שאלות 'מת' או 'איתביה': שבת מז ע"ב, קמד ע"ב; עירובין לד ע"ב; יומא עח ע"ב; נדרים נט ע"א; נזיר נה ע"ב; בבא קמא קה ע"ב; בבא מציעא לו ע"א, לו ע"ב, סה ע"א; בבא בתרא קעז ע"א; חולין לה ע"א; בכורות יג ע"א.

18 למעט רב יוסף. הביטוי 'תני רב יוסף' מופיע בארבעים ושש סוגיות בתלמוד הבבלי. 'תני רמי בר חמא': שבת כא ע"א; בבא קמא יא ע"ב (= מנחות לו ע"א), לו ע"א (= גיטין לו ע"א), קז ע"א-ע"ב; בבא בתרא קכד ע"ב.

19 בשורה זו יש שיבושים רבים ברוב כתבי היד, ולכן בנוסח הפנים הבאתי את הטקסט על פי דפוס ונציה. ברם בדפוס ונציה נשמטה המילה 'ורמי', והשלמתי על פי כתבי היד.

20 כך היא גרסת רוב כתבי היד והדפוסים: קטע גניזה קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 329.473; קטע גניזה ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה ENA 2074.3, קטע כריכות בולוניה, ארכיון המדינה Fr. ebr. 338.1; כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Harley 5508 (מרגליות 400); כ"י מינכן ספריית המדינה הבורית Cod. hebr. 140; כ"י מינכן Cod. hebr. 95; כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה Ms. 9017 (לשעבר Rab. 1608); כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 134; כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. Add. fol. 23 (נויבאואר 366); דפוס פיזרו; דפוס ונציה. בכתבי היד התימניים, כ"י אוקספורד, בודליאנה Heb. C. 23 (נויבאואר 2677); כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה Ms. 6062 (לשעבר Rab. 218; EMC 270) נכתב 'והדר יתבי גרסי', אך המשמעות זהה. וראו על כך: מ' כץ, "עיון" ו"גרסה": על מינוח של דרכי הלימוד בתקופת חז"ל, דעת לשון: מחקרים בלשון העברית לתקופותיה, ירושלים תשס"ח, עמ' 72-75.

ואכן כמה סימנים מעידים שסיפור זה הוא יצירה של סתם התלמוד, למשל אריכות הסיפור, חילופים בגרסתו בעדי הנוסח, הפניות לעניינים הלכתיים המופיעים בהמשך הסוגיה ומוטיבים המאפיינים את התרבות הבבלית המאוחרת.²¹ כמו כן יש לציין שהתלמיד שבסיפור, רב יצחק בר יהודה, הוא חכם בן הדור השלישי, ולא סביר שהיה תלמיד של רמי בר חמא או של רב ששת – שניהם בני הדור השלישי. ואכן בשום מקום אחר בתלמוד איננו מוצאים את רב יצחק בר יהודה במחיצתם של שני חכמים אלו. וכבר הציע ריצ'רד קלמין שהסיפור בובחים אינו אלא אגדה דידקטית שהמציא התלמוד כדי לבכר את הידע של מסורות ומקורות על פני דרכי העיון והסברה.²² מכל האמור כאן עולה שסיפור זה אינו מקור מהימן דיו כדי להסיק ממנו מסקנות על דרך לימודו של רמי בר חמא.

ההוכחה השלישית היא חריפות ביקורתו של רבא ותדירותה הגבוהה. אולם התמונה החד-משמעית שתיאר כהן אינה מדויקת כל צורכה, שכן לצד הביקורת החריפה של רבא יש גם מקרים שבהם הוא הגן על עמדת רמי בר חמא או פירש את דבריו.²³ נוסף על כך יש מקרים שבהם זכו שאלותיו וקושיותיו של רמי בר חמא להתייחסות מרבא שאינה שלילית. עשרים ושמונה מתוך ארבעים וארבע שאלות 'בעי' של רמי בר חמא זכו להתייחסות של רבא, ורק בארבעה מקרים הוא דחה את השאלה.²⁴ בשאר המקרים הוא לא ביקר את השאלה אלא ביקש לפשוט אותה. רבא הגיב גם על קושיות 'מתקיף לה' של רמי בר חמא, ולא דחה אף אחת מהן אלא

21 ארבעת הסימנים הללו נמנים אצל רובינשטיין כקריטריונים לזיהוי התערבות של סתם התלמוד בסיפורים תלמודיים. ראו: J.L. Rubenstein, 'Criteria of Stammatic Intervention in Aggadah', idem (ed.), *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammim) to the Aggadah*, Tübingen 2005, p. 423. לדיון בחילופי הנוסח של הסיפור ראו: שמידמן, סיפורו של רמי בר חמא (לעיל הערה 7), עמ' 85–86. לעניין ההפניות לעניינים הלכתיים בהמשך הסוגיה ראו: שם, עמ' 75–77. לעניין המוטיבים המאפיינים את התרבות הבבלית המאוחרת, רובינשטיין ציין שהערכת המעמד של חכם על פי יכולתו לנצח בדיונים דיאלקטיים היא תמה בבלית מובהקת שאינה מופיעה בספרות הארץ ישראלית, ותמה זו היא סימן להתערבותו של סתם התלמוד בסיפורי חכמים. ראו: J.L. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, Baltimore, MD 2003, pp. 39–53.

22 'This story is in part a didactic tale demonstrating the superiority of a style of learning which emphasizes knowledge of traditional sources in favor of logical reasoning. The story molds actual events or fabricates them entirely in an effort to influence the way the rabbis learn and teach' (R. Kalmin, *Sages, Stories, Authors and Editors in Rabbinic Babylonia*, Atlanta, GA 1994, p. 8).

23 בבבא קמא ע"ב תמך רבא בפתרון של רמי בר חמא לסתירה בין משנת בבא קמא ז, ב–ד ובין ברייתא המובאת בתלמוד; בכתובות מח ע"ב הגן רבא על דרשת רמי בר חמא לפסוק 'לזנות בית אביה'; בעבודה זרה נד ע"א אימץ רבא את פרשנותו של רמי בר חמא לברייתא הדנה באדם שעבד עבודה זרה באונס; בחולין לה ע"א הצדיק רבא את קושיית רמי בר חמא על עמדת רבי יצחק בעניין טומאת תרומה וקודשים; ובבבא קמא קז ע"א–ע"ב פירש רבא את דברי רמי בר חמא והביא סימוכין לדבריו מדרשת הכתובים.

24 רבא דחה את שאלות רמי בר חמא בעירובין צ ע"א; גיטין כ ע"ב; בבא מציעא צו ע"ב; נידה לג ע"ב.

הציע להן תשובות.²⁵ עולה מכאן שיחסו של רבא לדעותיו של רמי בר חמא לא היה חד־ערכי אלא מורכב ודו־ערכי.

נוסף על תדירות הביקורת של רבא ציין כהן את לשון הביקורת ואת תוכנה כעדות לנטייתו של רמי בר חמא להסתמך על סברה ולהתעלם ממקורות תנאיים ואף לסתור אותם. לדעת כהן לשונות כגון 'לפום חורפא שבשתא' או 'אגב חורפיה לא עיין בה' משקפות נטיות אלו. אולם החריפות המדוברת כשלעצמה אינה קשורה בהכרח להתעלמות ממקורות תנאיים. בארבעה מתוך חמשת המקומות שבהם השתמש רבא בביטוי זה הוא אומנם טען ששאלת רמי בר חמא לוקה בחסר, אך אין רמז לכך שהוא התעלם ממקורות תנאיים.²⁶ אומנם במקום החמישי – ובשלושה מקומות נוספים שבהם אין ביקורת מצידו של רבא²⁷ – שאל רמי בר חמא שאלה שהתשובה עליה כבר מופיעה במשנה מפורשת, ולכאורה משתמע מכאן שרמי בר חמא 'שכח' את המקורות הללו או התעלם מהם. אולם אין כל הכרח בדבר. כבר הצביע עזרא ציון מלמד על כך ש'לפעמים שואל אמורא שורת שאלות, ופותח בשאלה שתשובתה מפורשת במשנה, שתשמש לו נקודת מוצא לבעיה שאחריה'.²⁸ ואכן בכל הסוגיות הללו מופיעה סדרת שאלות שהתשובה על הראשונה שבהן ידועה מן המקורות, וככל הנראה מטרת השאלה הראשונה להציג את ההלכה שעליה מבוססות השאלות הבאות אחריה. אם כך נראה שבמקרים אלו לא התעלם רמי בר חמא מן המשנה, אלא ביקש להציגה כדי לפתח דיון על היקפה או פרשנותה.²⁹

נוסף על סוגיות אלו ציין כהן עוד שבעה עשר מקומות שבהם השיב רבא על שאלת רמי בר חמא על ידי הבאת מקור תנאי – לעיתים משנה ולעיתים ברייתא – ולטענתו גם במקומות אלה התעלם רמי בר חמא בכוונה מן המקור.³⁰ בעשרה מן המקומות מדובר בהבאת משניות, אך אף

25 יומא מא ע"ב; יבמות פז ע"א; בבא קמא צח ע"א-ע"ב; בבא מציעא טז ע"א, לג ע"ב; נידה לג ע"א.

26 'לפום חורפא שבשתא': בבא מציעא צו ע"ב; גיטין כ ע"ב; נידה לג ע"ב; 'אגב חורפיה לא עיין בה': עירובין צ ע"א.

27 המקום החמישי, 'אגב חורפיה לא עיין בה': בבא בתרא קטז ע"א-ע"ב. המקומות הנוספים: עירובין עג ע"א; נזיר סג ע"א-ע"ב; זבחים עה ע"ב.

28 ע"צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים תשל"ג, עמ' 433. לניתוח כל המקומות שבהם השתמש רמי בר חמא בשיטה זו ראו S. Shmidman, 'Self-Evident Questions and their Role in the Talmudic Dialectic', *AJS Review*, 47, 1 (2023), pp. 127-148.

29 תופעה זו קיימת גם בתמורה י ע"א, אלא ששם התשובה לשאלה מתייחסת למקור מקראי ולא למקור תנאי.

30 עשרה מן המשנה: עירובין נב ע"א = משנה, שם ד, ט; נדרים יא ע"ב = משנה, שם א, ג; שם נב ע"ב = משנה, שם ז, ו; שם עב ע"ב = משנה, שם י, ד; נזיר נב ע"ב = משנה, אהלות ב, א; גיטין כ ע"ב = משנה, בבא בתרא י, ח; בבא בתרא קטז ע"ב = משנה, שם ח, ה; הוריות ב ע"א = משנה, שם א, א; זבחים פה ע"ב = משנה, שם ט, ג; שם צה ע"ב = משנה, שם יא, ז; שלושה מברייתות המקבילות לתוספתא: נזיר נ ע"ב = תוספתא, אהלות ד, ג (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 600); בבא קמא קז ע"ב = תוספתא, שם ח, ב (מהדורת ליברמן, עמ' 37); תמורה ב ע"ב = תוספתא, זבחים ה, ו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 487); אחד מקביל למדרש הלכה: נדרים עג ע"א = ספרי במדבר, מטות קג (מהדורת כהנא, עמ' 508) קנד (שם, עמ' 511); שלושה מברייתות שמקורן לא אינו ידוע: פסחים פ ע"ב; נזיר סא ע"א; זבחים עה ע"ב.

באחד מהם אין מדובר בתשובה שמפורשת במשנה, אלא בלימוד שעולה מדיוק בלשונה. כלומר אין כאן מקור מפורש שהוא התעלם ממנו. ודוק, בכל הסוגיות הללו נדחתה תשובתו של רבא. בשבעת המקרים הנותרים אין מדובר במשניות אלא בברייתות ואין הכרח שרמי בר חמא הכיר אותן.

לעומת מקומות אלה, שבהם נראה לכאורה שרמי בר חמא התעלם מן המקורות התנאיים, בשמונה מקומות נראה שהוא סתר מקורות תנאיים. בשתיים מתוך שמונה סוגיות אלו אומנם קיימת סתירה ברורה למקור תנאי, אך קיימת גם דעה תנאית חולקת, וייתכן שרמי בר חמא סבר כמותה.³¹ בשאר הסוגיות עמדת רמי בר חמא אינה סותרת בהכרח את המקורות, והדבר תלוי בפרשנות. בחלקן סביר להציע שרמי בר חמא פירש את המשנה באופן שונה מן הפרשנות המקובלת,³² ובחלקן ניתן לחלק בין המקרה הנדון במשנה ובין המקרה שבו דן רמי בר חמא.³³ יוצא אפוא שאין אף דוגמה אחת שנראה ממנה בבירור שדעתו של רמי בר חמא נוגדת את המקורות התנאיים.

מכל האמור כאן עולה שבניגוד לקריאה הפשוטה של דברי רמי בר חמא, הוא לא התעלם מן המקורות התנאיים וגם לא סתר אותם. ברצוני אם כן להציע הבנה חדשה לדרך לימודו של רמי בר חמא ולמחלוקות שלו עם רבא. אכן לפי סיפור הגמרא ומסקנות הסוגיות היה רמי בר חמא חדשן בעל דעות מרחיקות לכת שאינן עולות בקנה אחד עם המקורות והמוסכמות ההלכתיים, ורבא היה הנאמן למקורות התנאיים ולכללים התלמודיים המקובלים. אולם כפי שאראה בהמשך, למעשה ההפך הוא הנכון – רמי בר חמא הוא שהיה נאמן למקורות התנאיים ולמסורות הקיימות, ואילו רבא היה החדשן, והכניס לדיון התלמודי מושגים מופשטים וכללים תלמודיים חדשים. כדי להסביר את הרושם ההפוך שמתקבל מפשטות הגמרא, אציע שהצגת דמותו של רמי בר חמא כחדשן היא מגמתית ונוצרה על ידי סתם התלמוד כדי לדחות את המסורות הקיימות ולכונן את החידושים של רבא.

- 31 שבת קנג ע"ב (ראו להלן בהערה 86); כתובות פז ע"ב (ראו להלן הערה 54).
- 32 אפשרות זו באה לידי ביטוי בארבע סוגיות: כתובות יא ע"ב – פרשנות למשנה ההולמת את דברי רמי בר חמא נמצאת בירושלמי, כתובות א, ז (כה ע"ג; טור 958, שורות 36–50); שם פז ע"ב (ראו להלן הערה 54); שם קי ע"א – סתם התלמוד מציע פרשנות אפשרית למשנה המתאימה לעמדת רמי בר חמא כחלק מן הדיון התלמודי; סנהדרין כח ע"א – הר"י מיגש הציע פרשנות חלופית למשנה המתאימה לעמדת רמי בר חמא (מובא בחידושי הרמב"ן, בבא בתרא נו ע"א, וראו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה: ביאור ארוך לתוספתא, ט-י, ניו יורק וירושלים תשס"א, עמ' 349).
- 33 סנהדרין כח ע"א – בעל 'אור שמח' בפירושו לרמב"ם, משנה תורה, הלכות עדות יג, ז הציע לחלק בין המשנה בבבא בתרא ג, ד, הדנה בדיני ממונות, לבין המימרה של רמי בר חמא, העוסקת בדיני נפשות; בבא מציעא צו ע"ב – בעלי התוספות (שם, ד"ה 'אמר רבא לפום חורפא') הציעו שהמשנה ביבמות ז, א עוסקת בעבדים ולכן אינה שייכת לדיון שומרים שבו דן רמי בר חמא.

הצעה חדשה למחלוקות רמי בר חמא ורבא

רוב המחלוקות בין רמי בר חמא לרבא קשורות לשינויים ההלכתיים והמחשבתיים שחולל רבא בתקופתו. חוקרים כבר עמדו על השינויים שחלו בתחילת הדור הרביעי של אמוראי בבל בתפיסת ההלכה ובדפוסי החשיבה התלמודיים, שינויים שאת רובם עשה רבא.³⁴ ברבות מן המחלוקות שבין רמי בר חמא לרבא דעותיו של רמי בר חמא משקפות עמדות הלכתיות קיימות, ואילו רבא שלל את העמדות הללו והציג עמדות ותפיסות חדשות. כמו כן יש מחלוקות שבהן ייצג רמי בר חמא דפוס חשיבה קיימים, ואילו רבא חידש מושגים מופשטים וכללים תלמודיים והשתמש בהם כדי לעצב את ההלכה מחדש.

רמי בר חמא כמייצג ההלכה הקיימת

אדון תחילה בדוגמאות שבהן נטה רמי בר חמא לאמץ את המסורות שהתקיימו בתקופת התנאים או בתקופה האמוראית הקדומה הן בארץ ישראל והן בבבל, ואילו רבא שלל מסורות אלו.³⁵

34 ראו: L. Moscovitz, *Talmudic Reasoning: From Casuistics to Conceptualization*, Tübingen: 2002, p. 14, n. 54; p. 354. לכאורה היה מקום להציע שמחלוקות רמי בר חמא ורבא קשורות לשינוי משמעותי אחר שהתרחש בדורם. דנציג טען שמעמדה הסמכותי של המשנה לעומת הברייתות נקבע רק בדור הרביעי של אמוראי בבל. ראו: נ' דנציג, 'התפתחות המונח "ברייתא" ותירוץ התלמוד "ברייתא לא שמיע ליה"', סיני, פה (תשל"ט), עמ' ריז-רכד; הנ"ל, 'להתפתחות המונח "ברייתא"', שם, פט (תשמ"א), עמ' רמ-רמו. אולם וולד הטיל ספק באפשרות של ברייתות היה מעמד שווה לזה של המשניות עד הדור הרביעי של האמוראים. ראו: Stephen G. Wald, 'Baraita', *Encyclopedia Judaica*, II, 3, Jerusalem: 2007, p. 127. ואכן אפשטיין סבר שתקופה זו נמשכה דור אחד או שניים בלבד. ראו: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 166-352. ברנדס הראה שההבחנה בין סמכות המשנה לבין זו של הברייתות מתועדת כבר אצל ר' יוחנן ותלמידיו, ולכן קשה לאתר מעבר זה לדורו של רמי בר חמא ורבא. ראו: Y. Brandes, 'The Canonization of the Mishnah', *Journal of Ancient Judaism*, 2 (2019), pp. 145-180. בין כה ובין כה, רק מחלוקת אחת מכל מחלוקות רמי בר חמא ורבא מוסבת על העדפת משנה לעומת ברייתא, ובה רמי בר חמא הוא זה שדגל בסמכות המשנה, ואילו רבא אימץ את פרשנות הברייתא להלכה ההיא.

35 לכאורה היה מקום להציע שהמחלוקות בין רמי בר חמא לרבא הן מחלוקות בין מי שאימץ מסורות ארץ ישראליות למי שדגל במסורות בבליות. ואכן הויקה של רבא למסורות ארץ ישראליות כבר נדונה במחקר. ראו: צ"מ דור, 'המקורות הארצישראלים בבית מדרשו של רבא (מאמר שני)', סיני, נג (תשכ"ג), עמ' לא-מט; הנ"ל, תורת ארץ ישראל בבבל, תל אביב תשל"ב. עם זאת עיון במימרותיו של רמי בר חמא מגלה שגם לו הייתה זיקה לתורת ארץ ישראל. בכעשר סוגיות קיימת מקבילה ארץ ישראלית לדבריו; לעיתים היא מיוחסת באחד התלמודים לחכם ארץ ישראלי, ולעיתים היא מובאת על ידי סתם הירושלמי (כתובות יא ע"ב, מח ע"ב, פו ע"ב; נזיר י ע"א; בבא קמא ע ע"ב; בבא מציעא ח ע"א; סנהדרין כח ע"א, מא ע"א, מא ע"ב; זבחים נב ע"ב; שבועות מה ע"ב). כמו כן לתשע מתוך חמישים ושש שאלות 'בעי' של רמי בר חמא יש מקבילות במסורות ארץ ישראליות (עירובין ח ע"ב; פסחים פ ע"ב; נדרים יא ע"ב; נזיר יא ע"א; עבודה זרה מו ע"א, מו ע"ב; הוריות ב ע"ב; זבחים עה ע"ב; תמורה ב ע"ב). נוסף על כך הוא הביא חמש ברייתות העומדות בויקה לספרות הארץ ישראלית, דבר שאינו מצוי אצל רוב חכמי בבל בדור השלישי ובדור הרביעי, ובשניים משלושת המקומות שבהם הביא מסורת בשם חכם אחר,

אפתח במקרים שבהם שיבח רמי בר חמא מסורות אמוראיות קיימות, ורבי תקף אותו ודחה את המסורות הנדונות. לאחר מכן אדון במקרים שבהם ההתבססות של רמי בר חמא על מסורת קיימת אינה מפורשת, אך עיון במקורות מקבילים מגלה שעמדתו מתאימה למסורת המצויה בספרות התנאית או האמוראית הקדומה.

'כמה מעליא הא שמעתא'

בשתי סוגיות מובאות מסורות משמש של אמוראים קדומים, ורמי בר חמא שיבח אותן בלשון 'כמה מעליא הא שמעתא'. רבי הגיב בחריפות על אמירה זו, אמר 'מאי מעליותא?', ודחה את המסורת הנזכרת. אולם בכל אחת מן הדוגמאות הייתה המסורת הנדונה מסורת חיה בתקופה קדומה, וקמה לתחייה בתקופה מאוחרת יותר. מכאן עולה שהדחייה של רבי אינה מוכרחת, ונראה שהייתה כרוכה בתמורות ובשינויים בהלכה שיום רבי בתקופה זו. למשל הסוגיה בשבועות מה ע"ב עוסקת במשנת שבועות ז, א, שבה נאמר:³⁶

כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין. אלו נשבעין ונוטלין: השכיר והניגול והנחבל ושכנגדו חשוד על השבועה והחנווני על פינקסו.
השכיר כיצד? אמ' לו: תן לי שכרי שיש לי בידך, והוא או': נתתי. והלא או': לא נטלתי – הרי זה נשבע ונטל.

ובתלמוד נאמר:³⁷

- [1] א' רב נחמ' אמ' שמו': לא שנו אלא ששכרן בעדים, אבל שכרו שלא בעדי' מתוך שיכול לומ' לו: לא שכרתיך מעולם, יכול לומ' לו: שכרתיך ונתתי לך שכרך.
א'ל' ר' יצחק: יישר, וכן א'ר' יוחנן [...]
- [2] איתמ' נמי: אמ' רב מנשיא בר זביד א' רב: לא שנו (עי) אלא ששכרו בעדים, שכרו שלא בעדים, מתוך שיכול לומ' לו: לא שכרתיך מעולם, יכול לומ' לו: שכרתיך ונתתי לך שכרך.
- [3] אמ' רמי בר חמא: כמה מעליא הא שמעתא.
- [4] א'ל' רבי: מאי מעליות' אם כן, שבועת שומר' דחייב רחמ' היכי משכחת לה?

זו מסורת בשמו של ריש לקיש. זאת ועוד, בשום מחלוקת בין רמי בר חמא לרבי אין עמדת רבי משקפת שיטה ארץ ישראלית ידועה בעוד שעמדת רמי בר חמא משקפת שיטה בבליית ידועה; ורק במחלוקת אחת עמדת רמי בר חמא משקפת שיטה ארץ-ישראלית ידועה בעוד שעמדת רבי משקפת שיטה בבליית ידועה (כתובות פז ע"ב). לאור כל זאת אין לראות בהבדלים גיאוגרפיים בסיס למחלוקת שביניהם.

36 המובאות מן המשנה הן על פי כ"י בודפשט, ספריית האקדמיה ההונגרית למדעים, קאופמן A50.

37 המובאות מהבבלי הן על פי אחד מעדי הנוסח הישירים של הסוגיה, בדרך כלל כתב היד שנבחר במפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית כעד הנוסח הטוב ביותר למסכת הנדונה, אלא אם כן יצוין אחרת. הטקסט כאן על פי כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 140. ebr.

מתוך שיכול לומר לו: לא היו דברי מעולם, יכול לומר לו: נאנסו.
[5] דאפקיד ליה בעדי. בעדים נמי, מתוך שיכול לומר לו: החזרתיו לך, יכול לומר לו:
נאנסו.

דאפקיד ליה בשטר. מכלל דתרוייהו סבירא להו: המפקיד אצל חבירו בעדים – אין
צריך לפורעו בעדים. בשטר – צריך להחזיר לו בשטר.

המשנה דנה במקרה שבו פועל טוען שבעל הבית לא שילם לו את שכרו, ואילו בעל הבית טוען
ששילם, וקובעת שהפועל נשבע שלא קיבל את שכרו, ונוטל אותו מבעל הבית. התלמוד מביא
כמה מימרות אמוראים המגבילות את ההלכה למקרה שבו בעל הבית שכר את הפועל בפני
עדים, שאם לא כן בעל הבית נאמן לומר ששילם מדין 'מיגו' (שהרי הוא יכול לטעון שכלל לא
שכר את האיש, ולפיכך הוא פטור מלשלם). המסורת המגבילה את שבועת השכיר מובאת משם
שמואל, ר' יצחק, ר' יוחנן ורב. בסעיף 3 רמי בר חמא משבח מסורת זו בלשון 'כמה מעליא הא
שמעתא'.

רבא התנגד למסורת זו, ולדבריו הסברה העומדת בבסיס ההלכה תוביל למצב שבו אי אפשר
לקיים את שבועת השומרים, כי תמיד אפשר לומר 'מיגו': מתוך שהשומר יכול לטעון שלא קיבל
את הפיקדון כלל, הוא נאמן לומר שהפיקדון אבד באונס. קושייתו של רבא נראית חזקה, אך
עם זאת קשה לקבל את דחייתו המוחלטת, שכן מסורת זו מובאת בשם גדולי אמוראי בבל וארץ
ישראל כאן בסוגיית הבבלי. כמו כן מסורת זו מובאת בירושלמי, שבועות ז, א: 38.

אמ' ר' לעזר: (נ) <ב>שבעו³⁹ בעדים.

<אבל אם ת <ב>עו שלא בעדים⁴⁰ יכיל מימר ליה: נתתי לך שכרך.

אמ' ר' יוחנן: אין אומ' בממון מאחר, מאחר דיכיל מימר ליה: לא שכרתיך, יכיל מימר לה:
שכרתיך ונתתי לך שכרך.

בסוגיה זו סבר ר' אלעזר ששבועת שכיר מוגבלת למקרה שבו בעל הבית שכר את השכיר
בפני עדים, ור' יוחנן חלק עליו וסבר שבמקרה כזה אין אומרים 'מאחר' ('מיגו'). אומנם ההלכה
הנדונה שנויה במחלוקת, אך עמדת ר' אלעזר, המקבילה לעמדת רמי בר חמא, לא נדחתה
באופן מוחלט. בהמשך הסוגיה בירושלמי מובאת שאלה הלכתית אחרת שהתשובה עליה היא
'תפלוגתא דר' יוחנן ור' לעזר', ומכאן שמחלוקת זו לא נפסקה להלכה, ואם כך הרי עמדתו של
רמי בר חמא לגיטימית.⁴¹

38 לז ע"ב; טור 1365, שורה 50 – 1366, שורה 2. המובאות מהירושלמי הן על פי כתב יד לידן, ספריית
האוניברסיטה Cod. Or. 4720 (סקליגר 3), מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"ה.

39 תוקן על פי קטע הגניזה קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S NS 162.168.

40 נוסף על פי קטע הגניזה שם. במהדורת הירושלמי של האקדמיה ללשון העברית יש ספק בקריאת האותיות
תי"ו ועי"ן במילה 'תבעו'.

41 אך נראה שקושיית רבא במקומה עומדת, שכן ההלכה ששיבח רמי בר חמא מבוססת על טענת 'מיגו',

כיצד ניתן להסביר את שורש המחלוקת בין רבא לרמי בר חמא? כאמור ההלכה המגבילה את שבועת השכיר למקרה שבו בעל הבית שכר אותו בפני עדים, הייתה מסורת מקובלת בבבל ובארץ ישראל. בדורם של רמי בר חמא ורבא נדחתה מסורת זו על ידי רבא, אך לאחר זמן, בתקופת הגאונים, היא נתקבלה שוב ונפסקה להלכה על ידי גאוני בבבל, ובעקבותיהם הלכו הרי"ף והרמב"ם.⁴² אם כך רמי בר חמא ייצג את ההלכה שרווחה בתקופה האמוראית, ורבא ביקש לשלול מסורת זו כחלק מן השינויים שחולל בהלכה.

תופעה זו קיימת גם בסוגיה השנייה שבה שיבח רמי בר חמא מסורת קדומה בלשון 'כמה מעליא הא שמעתא'. סוגיה זו, בעניין 'עד ודיין מצטרפין', נמצאת בכתובות כא ע"א-ע"ב, וגם בה אחז רמי בר חמא במסורת קדומה ואילו רבא ביקש לדחותה מן ההלכה המקובלת.⁴³

מסורות סמויות

בדוגמאות הקודמות הסוגיה מביאה את המסורת שביסוד דעתו של רמי בר חמא. לעומת זאת

וקבלתה עשויה לבטל את רוב שבועות השומרים ולהגבילן למקרים בודדים. נראה שפרשנים רבים התעלמו מבעיה זו. הרי"ף (שבועות כו ע"א בדפי הרי"ף) פסק הלכה לפי מסורת רב ושמואל ששיבח רמי בר חמא, ורוב הפרשנים אימצו הלכה זו וגם פסקו ששבועת השומרים קיימת בכל עניין. הרי"ף (כתובות כו ע"א בדפי הרי"ף) תמה על פסיקה זו: 'זמ"מ בעיקר הלכה זו יש לדקדק, אם איתא דשבועת השומרים דחייב רחנא בכל ענין היא, אם כן ליתא לדרב ושמואל, דהא בהא תליא וכמו שמפורש בסוגיה זו. וא"כ אנן היכי מזכינן שטרא לבי תרי, ופסקינן כרב ושמואל שכך פסקו המחברים כולם ונקטינן נמי דשבועת השומרים בכל ענין היא?'. כדי ליישב תמיהה זו הביא את תשובת רב שרירא גאון, שפסק גם הוא כמסורת רב ושמואל. בתשובתו ציין רב שרירא גאון שרבא לא התנגד להלכה אלא לסברה העומדת מאחוריה, כלומר ל'מיגו'. לפרסום התשובה ראו: אוצר הגאונים החדש מסכת בבא בתרא, מהדורת י' ברודי, כ' כהן וצ' שטמפפר, ירושלים תשע"ו, סימן תו, עמ' 276-282. אולם קשה לנתק בין הלכה זו לבין ה'מיגו' העומד בבסיסה, וסברה זו היא חלק בלתי נפרד מן המסורת ההלכתית שלפיה שבועת שכיר תקפה רק במקרה שבו בעל הבית שכר את הפועל בפני עדים. נוסף על כך הרי"ף הביא גם את ההלכה וגם את הסברה העומדת בבסיסה, והראשונים, שביקשו להצדיק את פסיקת הגאונים והרי"ף, לא שללו את הסברה אלא ביקשו לחלק בין הלכות שכיר לשבועת השומרים (ראו למשל: רשב"א, שבועות מה ע"ב, ד"ה הרי"ף הלוי, 'והרמב"ן ז"ל'). כך אפשר לקבל את ההלכה וגם לפסוק ששבועת השומרים קיימת בכל עניין.

42 רי"ף, שבועות כו ע"א בדפי הרי"ף; רמב"ם, משנה תורה, הלכות שכירות יא, ו.

43 הסוגיה בכתובות כא ע"א-ע"ב מביאה מימרה של רב יהודה בשם שמואל הקובעת שעד ודיין מצטרפין. רמי בר חמא שיבח מסורת זו בלשון 'כמה מעליא הא שמעתא', ורבא דחה אותה בלשון 'מאי מעליותא?' והקשה על ההיגיון שבה. רבא ציין שהעד מעיד על המנה שבשטר ואילו הדיין מעיד על חתימות העדים, ולכן אי אפשר לצרפם יחד. לכאורה נראה שדחייתו של רבא הגיונית ועמדתו של רמי בר חמא בלתי סבירה, אולם עמדה זו כבר נאמרה על ידי שמואל, והיא מובאת בכמה סוגיות בירושלמי כדעה הגיונית, ובהן לא נדחתה (ירושלמי, סנהדרין ג, יב [כא ע"ד; טור 1286, שורות 6-9]; ראש השנה ג, א [נח ע"ד; טור 674, שורות 14-17]; גיטין ט, ז [נ ע"ג; טור 1094, שורות 2-5]). נוסף על כך לדברי חלק מן הראשונים דחייתה של עמדת רמי בר חמא כרוכה בקשיים רבים (ראו למשל: רשב"א, ד"ה 'עד ודיין מצטרפין'). לכן גם כאן נראה שהמחלוקת קשורה לתמורות הלכתיות שהתרחשו בבבל בתקופה זו, ושרמי בר חמא היה נאמן למסורות קדומות ואילו רבא דחה אותן.

במחלוקות שאין בהן הוכחה שעמדתו של רמי בר חמא מייצגת מסורת קיימת, עיון במקורות מקבילים מגלה שאף בהן עמדתו מתאימה להלכה מן התקופה התנאית או התקופה האמוראית הקדומה. כך למשל בסוגיה בכתובות פז ע"ב, העוסקת במשנת כתובות ט, ז-ח:

[1] הפוגמת כתובתה – לא תיפרע אלא בשבועה.

ועד אחד מעיד[ה] שהיא פרועה – לא תיפרע אלא בשבועה [...]

[ח] הפוגמת כתובתה, כיצד? היתה כתובתה אלף וזו. א['] ל[ה]: התקבלת כתובת[י]ך,

והיא אומרת: לא התקבלתי אלא מנה – לא תיפרע אלא [ב]שבועה.

ועד אחד מעידה שהיא פרועה, כיצד? א['] ל[ה]: התקבלת כתובתיך וה[י]א אומרת:

לא התקבלתי. ועד אחד מעידה שהיא פרועה, לא תיפרע אלא בשבועה.

המשנה דנה באישה שמבקשת לגבות את כתובתה, ושבעלה טוען שכבר פרע אותה. במקרה אחד האישה מודה שקיבלה חלק מהכתובה אך לא את כולה; ובמקרה השני עד אחד מעיד שהיא פרועה. המשנה קובעת שבמקרים אלה האישה נשבעת ונוטלת את הסכום המגיע לה. בסוגיה התלמודית ביקש רמי בר חמא לעמוד על טיבה של השבועה המוטלת על האישה במקרים אלה:⁴⁴

[1] סבר רמי בר חמא למימר: (ב)שבועה דאוריית', כגון דקא טעין לה במאתן וקא מודיא

לה במאה, והויא לה מודה במקצת טענה, וכל המודה במקצת טענה ישבע.

[2] אמ' רבא: שתי תשובות בדבר: חדא, דכל הנשבעין שבתורה – נשבעין ולא משלמין,

והיא נשבע[ת] ונוטלת; ועוד, אין נשבעין על שעבוד קרקעות,⁴⁵ וכתובת אשה

ממקרקעי היא.⁴⁶

[3] אלא אמ' רבא: מדרבנן. מאי טעמא? דפרע דייק, דניפרע לא דייק. רמו רבנן שבועה

עליה, כי היכי דלידוק ולידכר [...]

[4] 'עד אחד מעידה שהיא פרועה לא תיפרע אלא בשבועה'. סבר רמי בר חמא למימר:

שבועה דאוריית', דכת': 'לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת'. 'לכל עון

ולכל חטא' הוא דאינו קם, אבל קם הוא לשבועה. ואמ' מר: כל מקום ששנים מחייבין

אותו ממון אחד מחייבו שבועה.

[5] אמ' רבא: שתי תשובות בדבר: חדא, כל הנשבעין שבתורה – נשבעין ולא משלמין,

44 הטקסט על פי כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הרוסית הלאומית Yevr. I 187.

45 בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 113; כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 130; כ"י מינכן Cod. hebr. 95 ודפוס שונצינו וונציה כתוב 'כפירת שעבוד קרקעות', במקום 'שעבוד קרקעות', אך גרסת קטע הגניזה קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S F 1(1).99 תואמת את גרסת כ"י סנקט פטרבורג Yevr. I 187.

46 המילים 'וכתובת אשה ממקרקעי היא' נמצאות בכ"י סנקט פטרבורג Yevr. I 187 ובכ"י מינכן Cod. hebr. 95, אך חסרות בשאר עדי הנוסח.

והיא נשבעת ונוטלת; ועוד אין נשבעין על שעבוד קרקעות,⁴⁷ וכתובת אשה מקרקעי היא.⁴⁸

[6] אלא אמ' רבא: מדרבנן. מאי טעמ' כדי להפיס דעתו של בעל.

בשני המקרים הנדונים במשנה טען רמי בר חמא ששבעת האישה היא שבועה דאורייתא, ובשניהם דחה רבא טענה זו בלשון 'שתי תשובות בדבר'. התשובה הראשונה היא שדברי רמי בר חמא סותרים את המשנה בשבועות ז, א: 'כל הנשבעין שבתורה – נשבעין ולא משלמין'. התשובה השנייה היא שדברי רמי בר חמא נוגדים את הכלל ההלכתי ש'אין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות',⁴⁹ ומכיוון שהכתובה נגבית מקרקעות, אי אפשר להתחייב בשבועת התורה על תביעת כתובה.

דברי רמי בר חמא אכן נראים תמוהים. איך ייתכן שלא הכיר את המשנה הנזכרת ואת הכלל ההלכתי האמור?⁵⁰

הכלל 'אין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות' דומה לאמור במשנת שבועות ו, ה: 'אלו דברין שאין נשבעים עליהן: העבדים, והאשטרות, והקרקעות, וההקדישות'. הלכה זו נדרשת במדרשי ההלכה ונדונה בשני התלמודים,⁵¹ אך הכלל 'אין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות' אינו מופיע במקורות חז"ל עד דורו של רבא. הוא מופיע פעמיים בלבד בתלמוד: לראשונה בפי רבא בסוגיה זו, וכן בבבא מציעא ד ע"ב על ידי סתם התלמוד.⁵² נראה שכלל זה התפתח רק

47 בהוספה בגיליון קטע הגניזה קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S F2(2).21, בכ"י וטיקן 113 ebr., כ"י וטיקן 130 ebr. וכ"י מינכן 95 Cod. hebr. ובדפוס שונצינו וונציה כתוב 'כפירת שעבוד קרקעות' במקום 'שעבוד קרקעות'.

48 המילים 'וכתובת אשה ממקרקעי היא' נמצאות בכ"י סנקט פטרבורג Yevr. I 187 ובכ"י מינכן 95 Cod. hebr., ונוספו בגיליון קטע גניזה קיימברידג' T-S F2(2).21.

49 לכלל זה אתייחס להלן.

50 על בסיס תמיהות אלו הציע כהן שרמי בר חמא התמקד בדמיון החיצוני בין שבועות המשנה לבין שבועה דאורייתא, ואילו רבא התמקד בהבדלים המהותיים ביניהן; שכן רבא ביקר את רמי בר חמא על התעלמותו מההבדלים המהותיים בין השבועות: האחת שבועת נשבע ונוטל, והשנייה שבועת נשבע ונפטר, ולעומת זאת דרכו של רבא הובילה לאנלוגיה משכנעת, התואמת את המשנה ואת הכללים התלמודיים. ראו: כהן, רמי בר חמא לעומת רבא (לעיל הערה 3), עמ' 159–163. אולם כפי שאראה בהמשך, עמדתו של רמי בר חמא מבוססת על תפיסה ארץ ישראלית שגם שבועת הפוגמת כתובתה נחשבת לשבועת נשבע ונפטר. על פי זאת הוא לא התעלם מן ההבדלים המהותיים בין המקרים ועמדתו אינה עומדת בסתירה למקורות.

51 מכילתא דר' ישמעאל, משפטים טו (מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 300–301); מכילתא דר' שמעון בן יוחאי כב 8 (מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ' 202); ירושלמי, שבועות ו, ו (לו ע"ב; טור 1364, שורות 11–22); בבלי, שבועות מב ע"א–ע"ב.

52 רב הונא בריה דר' יהושע, תלמידו של רבא, הוסיף לכלל זה וקבע ש'אין מביאין קרבן על כפירת שעבוד קרקעות' (שבועות לו ע"ב), ו'אין משלמים חומש על כפירת שעבוד קרקעות' (בבא קמא קה ע"א).

בימיו של רבא כחלק מן ההתפתחויות בחשיבה התלמודית שחידש הוא עצמו בתקופה זו,⁵³ ואם כך אין הכרח שרמי בר חמא הכיר אותו או שהיה כפוף אליו.

כאמור התשובה הראשונה של רבא מבוססת על משנת שבועות ז, א: 'כל הנשבעין שבתורה – נשבעין ולא משלמין. אלו נשבעין ונוטלין: השכיר, והניגזל, והנחבל, ושכנגדו חשוד על השבועה, והחנווני על פינקסו'. לכאורה משנה זו סותרת את עמדת רמי בר חמא, אך לדעתי עמדת רמי בר חמא מבוססת על הלכה ארץ ישראלית מן התקופה האמוראית הקדומה, ועל פי הלכה זו אין כל סתירה בין עמדת רמי בר חמא ובין המשנה.

ההלכה הארץ ישראלית קובעת שכתובת אישה מוחזקת ביד האישה, ולכן במקרה הנדון כאן הבעל הוא שתובע מן האישה את הזכות לכתובה, והיא טוענת שהזכות נשארת אצלה כיוון שקיבלה רק חלק מן הסכום. על פי תפיסה זו שבועתה נחשבת לשבועת נשבע ונפטר, שהיא שבועה מן התורה, כפי שהציע רמי בר חמא. ייתכן שרמי בר חמא אימץ תפיסה זו, ואם כך אין כל סתירה בין עמדתו לבין המשנה.⁵⁴

האפשרות הזאת, שמדובר בשבועת נשבע ונפטר, עולה ממימרה מקבילה למימרת רמי בר חמא המובאת בירושלמי, כתובות ט, ז.⁵⁵ מימרה זו מתארת את שבועת הפוגמת כתובתה, וככל הנראה מתייחסת גם לשאר שבועות המשנה: 'אמ' ר' זעורה: <כולהו>⁵⁶ כעין שבועת תורה ירדה להן, כתובה הוחזקה⁵⁷ בידה לגבות כמי שגבה, והוא כתובע(ם) השטר שלמאתים פרוע, והיא אומרת: מנה – לא תיפרע אלא בשבועה'. ר' זעורה הסביר שכל השבועות הנזכרות במשנה

53 מוסקוביץ, ההיגיון התלמודי (לעיל הערה 34), עמ' 14, הערה 54; עמ' 354.

54 אפשרות אחרת ליישב את עמדת רמי בר חמא עם המשנה היא להציע קריאה שונה שלה, ולפיה גם השבועות שבהן אדם נשבע ונוטל, ובכלל זה שבועת הפוגמת כתובתה, נחשבות לשבועות דאורייתא. לפי אפשרות זו המשנה מציבה כלל ואחר כך מפרטת את היוצאים מן הכלל, ויש לקרוא אותה כך: 'כל הנשבעין שבתורה נשבעין ולא משלמין, <חוץ מאלו נשבעין ונוטלין>'. ייתכן שניתן למצוא סימוכין להבנה זו בדרשה המובאת במכילתא דר' שמעון בן יוחאי כב 10: "שבועת יי תהיה וגומ", אין אנו יודעין אי זה ישבע ויטול אי זה ישבע ויתן? ת"ל "ולקח בעליו ולא ישלם" – כיון שקיבלו בעלים שבועה הלז פטור מלשלם. יכול אף השכיר והניגזל והנחבל? ת"ל "בין שניהם", פעמים שזה נשבע ופעמים שזה נשבע' (מהדורות אפשטיין–מלמד, עמ' 205). דרשה זו מלמדת שהן ההלכה שלפיה כל הנשבעין נשבעין ונפטרין והן ההלכה הקובעת ששכיר, נגזל ונחבל נשבעין ונוטלין מקורן בפסוקי המקרא. ואולי ניתן לשער שרמי בר חמא אימץ עמדה כזו ולכן סבר שגם הפוגמת כתובתה נשבעת ונוטלת מן התורה.

55 לג ע"ב; טור 1000, שורות 9–12. ובמקבילה בשבועות ז, ז (לח ע"א; טור 1368, שורות 11–15).

56 על פי המקבילה בשבועות ועל פי גרסת הרשב"א (שו"ת הרשב"א, ב, סימן רנד, ד"ה 'זנראה לי').

57 במקבילה בשבועות כתוב 'כתובת אישה לא הוחזקה בידה להגבות אלא כמי שגבת מיכן והילך', ובדומה לזה בגרסת רבנו חננאל בשבועות מח ע"א. וראו: ז"ו רבינוביץ, שערי תורה ארץ ישראל, ירושלים ת"ש, עמ' 553. לטענת רבינוביץ הנוסח שובש ויש לתקנו על פי המקבילה בכתובות. אולם ליברמן ציין שהמשפט בשבועות מתפרש בתמיהה ולכן אין צורך להגיה את הטקסט. ראו: ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 32), עמ' 144–145. וכן ציין מוסקוביץ. ראו: ל' מוסקוביץ, 'סוגיות מקבילות ומסורת נוסח הירושלמי', תרביץ, ס (תשנ"א), עמ' 543, הערה 5.

הן כעין שבועת תורה.⁵⁸ לאחר מכן מוסבר כי מפני שכתובת האישה מוחזקת בידה, יש לה זכות ממונית לכתובה, והדבר נחשב כאילו כבר גבתה אותה;⁵⁹ לכן הבעל הוא שתובע וטוען שהשטר פרוע, והוא מבקש לקבל בחזרה את הזכות לכסף. האישה מודה שקיבלה מנה, ולכן יש לבעל זכות למנה זה, אך כדי לשמור על הזכות למנה הנשאר היא חייבת בשבועת מודה במקצת. לפי התפיסה שהזכות הממונית לכתובה נמצאת בידיה, שבועה זו נחשבת שבועת נשבע ונפטר, שהיא שבועה מן התורה.

המימרה של רמי בר חמא בסוגייתנו מקבילה למימרה של ר' זעורה, כפי שעולה מטבלה זו:⁶⁰

	ר' זעורה	רמי בר חמא
1	כולהו כעין שבועת תורה ירדה להן	(ב) שבועה דאוריית'
2	כתובה הוחזקה בידה לגבות כמי שגבה	
3	והוא כתובע(ם) השטר שלמאתים פרוע	כגון דקא טעין במאתן
4	והיא אומרת מנה	וקא מודיא ליה במאה

58 לדיון במשמעות ביטוי זה ראו להלן הערה 60. על המשמעות של 'ירדו לה' ראו: ל' מוסקוביץ, הטרימינולוגיה של הירושלמי, ירושלים תשס"ט, עמ' 248, הערה 60.

59 קהת הסביר שהמונח 'בחזקתן' במקורות תנאיים משמעו שמשאירים את החפצים במעמד המשפטי הקודם ולא בידי מי שמחזיק בהם, וכאן המשמעות היא שחזקת האישה בכתובה קובעת שיש לה זכות ממונית לכסף הכתובה אף על פי שהכסף אינו בידיה כעת. ראו: ב' קהת, 'המוציא מחברו עליו הראיה בספרות חז"ל', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשע"א, עמ' 48.

60 הדמיון בין המימרות בולט, אך קיימים גם הבדלים ביניהן: (א) שורה 2, המסבירה את ההיגיון שבתפיסה שהאישה נחשבת למוחזקת בכתובה, אינה מופיעה בבבלי, ונראה שתפיסה זו מיוחדת לירושלמי. ליברמן הביא דוגמה נוספת שבה הירושלמי תמה 'וכתובה לא (ז) [ה]יא חזקה' > הוחזקה ביד האישה? (ליברמן, תוספתא כפשוטה [לעיל הערה 32], עמ' 144–145, וראו: ירושלמי בבא מציעא א, ו' ח ע"א; טור 1217, שורה 5]. הגרסה תוקנה על פי כ"י אסקוריאל, ספריית סן לורנצו דל אסקוריאל (G I-3-1). (ב) בשורה 1 רמי בר חמא תיאר את שבועת הפוגמת כתובתה ועד אחד מעידה כשבועת דאורייתא ממש, ואילו ר' זעורה תיאר את כל השבועות 'כעין שבועת תורה' – ביטוי שמשמעותו אינה ברורה. ביטוי זה מופיע במקום נוסף בירושלמי (שבועות ז, א, [לז ע"ד; טור 1366, שורות 19–21]). אולם הסוגיה שם אינה מובנת כל צורכה ואי אפשר להסיק ממנה מסקנות ברורות באשר למובן המדויק של הביטוי. בסוגיות אחרות בירושלמי יש התייחסות לחלק משבועות אלו כאל תקנות חכמים (ירושלמי, שבועות ז, א [לז ע"ג; טור 1365, שורות 28–29]; כתובות ט, ז [לג ע"ב; טור 1000, שורות 27–28]), וייתכן שלדעת הירושלמי הן תקנות דרבנן אך בעלות דמיון מסוים לשבועת התורה, אולם על פי המקורות שלפנינו אין דרך לקבוע את טיבו המדויק של דמיון זה. לפי 'קרבן העדה' הדמיון הוא ששבועות אלו הן בנקיטת חפץ, וכן כתב הרמב"ם, משנה תורה, הלכות טוען ונטען א, ב. ואם כך אפשר להציע שהירושלמי משתמש בקטגוריית ביניים של שבועת תקנה, שהיא כעין דאורייתא. לחלופין ייתכן שר' זעורה חלק על העמדה המובאת בסוגיות האחרות בירושלמי, המייחסות לשבועות המשנה מעמד של תקנות דרבנן. אך גם לפי אפשרות זו קיים הבדל בין המעמד של כעין שבועת תורה למעמד של שבועת התורה, ולא ברור מהו. מנגד רמי בר חמא ורבא נקטו גישה בינארית: רמי בר חמא סבר שהשבועה היא מדאורייתא ממש, ורבא סבר שהיא מדרבנן בלבד.

על פי הדמיון בין המימרות נראה שרמי בר חמא אימץ את גישת הירושלמי שהכתובה מוחזקת ביד האישה. גישה זו נתמכת מכמה סוגיות בירושלמי, אך אינה מופיעה בבבלי. ככל הנראה שלל רבא גישה זו ועל כן התנגד לדברי רמי בר חמא. בדומה למסורת על שבועת שכיר בשבועות מה ע"ב, המסורת הארץ ישראלית הנדונה כאן – המקבילה לעמדת רמי בר חמא – חזרה לתוקפה בתקופת הגאונים; בתקופה זו העניקו לשבועות המשנה מעמד ביניים: החשיבו אותן כעין שבועות תורה וקבעו שיהיו בנקיטת חפץ, וכך גם פסק הרמב"ם.⁶¹ לפיכך דוגמה זו מצטרפת לדוגמאות שבסעיף הקודם, שבהן עמדת רמי בר חמא מתאימה למסורות קדומות ששלל רבא כחלק מן השינויים ההלכתיים שיוס בתקופה זו.

התופעה שעמדת רמי בר חמא משקפת מסורת קיימת ששלל רבא באה לידי ביטוי גם בסוגיה במנחות לח ע"ב, בעניין הטלת חוטי תכלת בציצית.⁶² גם בסוגיה זו ניכרת נטייתו של רמי בר חמא להמשיך את ההלכה הקיימת, בעוד רבא דחה עמדות קיימות והציע במקומן חידושים הלכתיים.

אנלוגיה משפטית

נאמנותו של רמי בר חמא למסורות קדומות משתקפת אף בתחום האנלוגיה המשפטית. הוא ערך אנלוגיות משפטיות וקבע את הדין במקרה חדש על ידי השוואתו למקרה דומה שדינו מפורש במקורות תנאיים, והשוואות אלו מלמדות בעקיפין על הגורם העיקרי לשיטתו בקביעת ההלכה. רבא דחה את האנלוגיות של רמי בר חמא באותן סוגיות והצביע על גורם אחר כגורם העיקרי בקביעת ההלכה. כאמור במאמרו על מחלוקת רמי בר חמא ורבא דן כהן בשמונה דוגמאות שבהן לטענתו חילוקי הדעות ביניהם משקפים גישות שונות לעריכת אנלוגיה משפטית. לדעתו

61 ראו בהערה הקודמת.

62 הסוגיה במנחות לח ע"ב עוסקת במשנת מנחות ד, א, הקובעת שהתכלת אינה מעכבת את הלבן, והלבן אינו מעכב את התכלת. בסוגיית הגמרא פירשו רב ושמואל את המשנה כמתייחסת למצווה להקדים לבן לתכלת, וקובעת שאם הקדים את התכלת ללבן – יצא. פרשנות זו למשנה נמצאת גם בתוספתא, מנחות ו, יג (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 520). התלמוד מציין שהמקור להלכה זו הוא הדרשה 'הכנף – מין כנף', המלמדת שיש מצווה להקדים את החוטים הלבנים כיוון שהם בצבע הבגד. אך פרשנות זו מתייחסת רק לצלע הראשונה של המשנה – 'התכלת אינה מעכבת את הלבן'. כדי להתאימה לצלע השנייה של המשנה ביאר רמי בר חמא שמדובר בטלית שכולה תכלת ולכן יש מצווה להקדים את התכלת, שהוא כצבע הבגד. רבא דחה את פרשנותו של רמי בר חמא ושאל: 'מידי ציבעא קא גרים?'. לדעת רבא הגורם העומד בבסיס הלכת הקדימות בהטלת החוטים אינו קשור לצבע הבגד, ובהמשך הסוגיה הוא פירש את הדרשה 'הכנף – מין כנף' כמתייחסת לחומר שממנו עשוי הבגד. בסוגיה זו פרשנותו של רמי בר חמא מבוססת על פרשנות קדומה למשנה, זו של רב ושמואל, ומתאימה להלכה שבתוספתא ובמקורות תנאיים נוספים הקובעת שהגורם בהלכת הקדימות הוא צבע הבגד. לעומת זאת רבא דחה את דבריו והציע תפיסה חדשה – שהגורם העיקרי אינו צבע הבגד אלא החומר שממנו הוא עשוי. תפיסה חדשה זו נתקבלה להלכה ומובאת כדרשה היחידה בשאר סוגיות הבבלי (ראו למשל: שבת כו ע"ב; יבמות ד ע"ב; נזיר נח ע"א). ייתכן שתופעה דומה קיימת בסוגיה בכתובות יח ע"ב בעניין קיום שטרות.

רמי בר חמא נטה לערוך אנלוגיות פורמליות-חיצוניות מתוך התעלמות מהגורמים הרלוונטיים להלכה, וביקורתו של רבא העמידה על הבדלים מהותיים בין המקרים הנדונים. כהן הסביר שמתודה זו של רמי בר חמא הקשתה לקבל את מסקנותיו, ועל כן דחתה הגמרא את עמדותיו. ברם אף על פי שעמדותיו של רמי בר חמא באותן סוגיות נדחו, לדעתי בכל אחת מהן הוא אכן התמקד בגורמים הרלוונטיים להלכה והתעלם מגורמים שאינם רלוונטיים. זאת ועוד, עמדותיו ההלכתיות נתמכות על ידי מקורות קדומים. כך למשל בכתובות צא ע"ב:⁶³

- [1] ההוא גברא דהווי מסקי ביה אלפא זווי. הווי ליה תרתי אפדני, זבנינהי חדא בחמש מאה וחדא בחמש מאה. אתא בעל חוב טרפא לחדא מינייהו. הדר אתא וקא טריף לה לאידך. שקל אלפא זווי ואזל לגביה. אמ' ליה: אי שוייא לך באלפא זווי – לחיי, ואי לא – שקול אלפא זווי ואיסתלק.
- [2] סבר רמי בר חמא למימר: היינו מתני'. דתנן: 'אם אמרו יתומים: הרי אנו מעלין על נכסי אבינו יתר דינר – אין שומעין להן'.
- [3] 'אמ' ליה רבא: מי דמי? התם אית להו פסידא ליתמי, הכא מאי פסידא אית ליה? אלפא יהב אלפא קא שקיל.

סוגיה זו מתארת מקרה שעלה לפני חכמים: אדם לווה 1,000 זוז, ולאחר מכן מכר שני ארמונות ב-500 זוז כל אחד. כאשר בא המלווה לגבות את חובו לא היה ללווה כסף, ולכן לקח המלווה ארמון אחד מן הקונה. כאשר בא לאחר מכן לקחת את הארמון השני, הוציא הקונה 1,000 זוז ואמר למלווה: אם הארמון הראשון שלקחת שווה עבורך 1,000 זוז – הרי הוא ברשותך; ואם לאו – קח 1,000 זוז והחזר לי את הארמון שלקחת. כדי לברר את הדין במקרה זה השווה אותו רמי בר חמא למקרה שמופיע במשנת כתובות י, ב:

- מי שהיה נשואי שתי נשים ומת[ו], אחר כך מת הוא, והיתומין מבקשין כתובת אימן, ואין שם [אלא] כדי שתי כתובות – חולק[ין] (כ)[ב]שווה.
- היה שם יותר דינר – אילו נוטלין כתובת אימן, ואילו נוטלין כתובת אימן.
- ואם אמרו היתומין: הרי אנו מעלים על ניכסי אבינו יתר דינר, כדי שיטלו כתובת אימן – אין שומעין להם, אלא שמין את הנכסים בבית דין.

המשנה מתארת את דרך חלוקת הירושה על פי תקנת כתובת בנין דיכרין, האומרת שכאשר אדם נשוי לשתי נשים שכתובותיהן אינן שוות, והן מתות לפני הבעל, היתומים זכאים לגבות את כתובת אימם לפני חלוקת שאר הנכסים. חלוקה זו מותנית בכך שלאחר חלוקת הכתובות יישאר לפחות דינר שיתחלק בין היורשים על פי דין תורה. המשנה קובעת שאין ביכולתם של היתומים להעלות את ערך נכסי אביהם כדי שיוכלו לקבל את כתובת אימם.

לכאורה ההשוואה בין מקרה הארמונות למקרה שבמשנה מבוססת על כך שבשניהם צד אחד מבקש להעלות את ערך הנכסים כדי לשפר את זכויותיו. במקרה של היתומים המשנה אוסרת פעולה זו במפורש, ולדעת רמי בר חמא ניתן להסיק מכך שגם במקרה של הארמונות אסור לקונה להעלות את ערך הארמון הראשון. רבא התנגד להשוואה זו וטען שקיים הבדל משמעותי בין המקרים, שכן בחלוקת הירושה תגרום העלאת ערך הנכסים נזק ליתומים שכתובת אימם היא בעלת הערך הנמוך, ואילו במקרה הארמונות המלווה אינו מפסיד, כי הוא מקבל את כל הכסף שהלווה – בערך הגבוה של הארמון או במזומן.

לכאורה התנגדותו של רבא מוצדקת, ולא ניתן להשוות בין המקרה של חלוקת הירושה ובין מקרה הארמונות, שאין בו הפסד למלווה. בעקבות תמיהה זו טען כהן שרמי בר חמא ערך אנלוגיה שטחית והתעלם מן הגורם העיקרי, דהיינו הפסד היתומים.⁶⁴

גם הפרשנים הקלסיים התקשו להבין את עמדות האמוראים כאן: אם מותר לקונה לפייס את המלווה בממון, אזי עמדת רמי בר חמא אינה מובנת, שכן לא ברור מדוע אסור לקונה לשלם את החוב למלווה; ואם אסור לקונה לפייס את המלווה בממון, אזי אין מקום לעמדתו המתירה של רבא. נוסף על כך פרטי המקרה שבתלמוד אינם ברורים כל צורכם, שכן אם היו לקונה 1,000 זוז, מדוע לא שילם למלווה לפני שלקח את הארמון הראשון? בעקבות קשיים אלו ואחרים הוצעו כמה דרכים לפרש את המקרה ולהסביר את עמדות האמוראים. רוב ההצעות כרוכות בקשיים,⁶⁵ אך פרשנות המאירי מתיישבת עם פרטי המקרה בצורה חלקה.

המאירי הסביר שהלווה מכר שני ארמונות לאדם אחד, כל ארמון ב־500 זוז, וכאשר בא המלווה לקחת ארמון אחד, לא שילם לו הקונה מכיוון שלא היה לו כסף באותו זמן, או שלא רצה לשלם מסיבה כלשהי. כך או כך לא הייתה בעיה הלכתית שמנעה ממנו לשלם למלווה, כי הארמון לא היה אפותיקי מפורש. לפי רמי בר חמא, מכיוון שהקונה נתן למלווה את הארמון הראשון, והמלווה כבר זכה בו בשווי של 500 זוז, אי אפשר לשנות את ערכו כדיעבד ולומר למלווה שיקבלו בסכום גבוה יותר. לכן רק ערכו של הארמון השני יכול לעלות לדיון, והקונה יכול לשלם למלווה 500 זוז או לתת לו את הארמון השני. רמי בר חמא הביא ראיה מן המשנה הדנה ביתומים שזכו בקרקע אביהם בשעת מותו, וקובעת שאסור להם להעלות את ערך הנכסים

64 כהן, רמי בר חמא (לעיל הערה 3), עמ' 43–48; הנ"ל, רמי בר חמא לעומת רבא (לעיל הערה 3), עמ' 163–167.

65 הרמב"ן (לכתובת צא ע"ב, ד"ה 'הוא גברא') הזכיר דעה שהלווה מכר את שני הארמונות לשני אנשים שונים, אך דחה אותה והביא דעה חלופית, שהלווה עשה את הארמונות אפותיקי לחובו. אך גם דעה זו קשה, כי במקרה זה עמדת רבא אינה מובנת. דעה נוספת מובאת בתוספות (ד"ה 'מאי פסידא אית ליה'; וכן מובא בספרות הגאונים, ראו: ב' לוי, אוצר הגאונים, ח, ירושלים תרצ"ד, עמ' 304), ולפיה המחלוקת בין רמי בר חמא לרבא עוסקת בשאלה אם מותר לקונה לסלק את החוב בכסף באופן כללי. אולם גם דעה זו בעייתית, שכן אילו היה מדובר בשאלה כללית כזו, לא היה צורך בכל הפרטים הייחודיים שבמקרה שבתלמוד.

לאחר שכבר זכו בהם היתומים האחרים. הדמיון בין המקרים הוא בכך ששניהם דנים באיסור להעלות את ערך הנכסים לאחר שכבר זכו בהם הזוכים.

מהשוואה זו עולה שלדעת רמי בר חמא הגורם הקובע את ההלכה שבמשנה הוא זכיית היתומים בנכסי אביהם בשעת מותו. קביעה זו נתמכת בסוגיה האמוראית הפותחת את הדיון על משנה זו בכתובות צא ע"א:⁶⁶

פשיטא, מרובין ונתמעטו – כבר זכו בהן יורשין. אלא מועטין ונתרבו מאי?
 ת'ש': דנכסי דבר צירצור מועטין ונתרבו הוו. אתו לקמיה דרב עמרם חסידא,⁶⁷ אמ' להו:
 זילו פייסינהו. לא אשגחו ביה. אמ' להו: אילא אזליתו ומפייסיתו להו מחינא לכו בסילוא
 דלא מבע דמא.
 שדרינהו לקמיה דרב נחמן, אמ' להו: כשם שמרובין ונתמעטו זכו בהן יורשין, כך מועטים
 ונתרבו זכו בהן יורשין.

התלמוד דן במקרים שבהם השתנה ערך נכסי האב לאחר מותו, ומניח שאם הנכסים היו מרובים ונתמעטו, ברור שהיורשים כבר זכו בכתובת אימם; אולם אם הנכסים היו מועטים ונתרבו – עולה השאלה אם היתומים יכולים לזכות בכתובת בנין דיכרין. בסוף הדיון קבע רב נחמן שבכל מקרה של שינוי בערך הנכסים לאחר מות האב – אין הדבר משפיע על חלוקת הנכסים. לפי קביעה זו ברגע שזכו היתומים בנכסי אביהם בשעת מותו, שינוי בערך הנכסים אינו יכול להשפיע על חלוקתם. תפיסה זו מתאימה לעמדת רמי בר חמא, שסבר שהאיסור לשנות את ערך הנכסים נובע מזכיית היתומים בנכסים בשעת מות האב. על בסיס הבנה זו קבע רמי בר חמא שגם במקרה הארמון אי אפשר לשנות את ערכו לאחר שהמלווה כבר לקחו.

כאמור רבא חלק על עמדת רמי בר חמא וסבר שאין להשוות בין מקרה הארמון למקרה חלוקת הירושה, כי לדעתו הסיבה לאיסור במשנה להעלות את ערך הנכסים היא שהדבר יגרום הפסד ליתומים האחרים, ואין האיסור קשור לעובדה שהיתומים כבר זכו בקרקע. לכן לדעתו במקרה הארמונות מותר לקונה לשלם למלווה – אף על פי שהמלווה כבר לקח את הארמון הראשון – כל עוד אין בכך הפסד.⁶⁸

לפי ניתוח זה עמדת רמי בר חמא מובנת היטב, והאנלוגיה שהוא ערך אינה מתמקדת

66 על פי כ"י סנקט פטרבורג Yevr. I 187.

67 המילה 'חסידא' נמצאת בכ"י סנקט פטרבורג Yevr. I 187 ובכ"י מינכן Cod. hebr. 95, וחסרה בשאר עדי הנוסח.

68 יש לברר מדוע הסתמך רבא על עיקרון זה ולא על אחד העקרונות האפשריים האחרים שעשויים לפרש את המשנה. שאלה זו מתחדדת אם זוכרים שמדובר בתביעה ממונית, ושרווח של צד אחד כרוך בהפסד של הצד השני. כלומר כשם שקיים הפסד ליתומים בהעלאת ערך הנכסים, כך קיים הפסד ליתומים האחרים באי העלאתו. שיקול זה משתקף בקביעתו של רב נחמן, שהשווה בין נכסים מרובים שנתמעטו ובין נכסים מועטים שנתרבו. אולם אפשר להבחין בין המקרה שבו דן רב נחמן, שבו השינויים בערך הנכסים התרחשו מעצמם, למקרה שבמשנה, שבו חלק מהיתומים מבקשים להעלות את הערך באופן מלאכותי.

בגורמים חיצוניים שאינם רלוונטיים להלכה. אדרבה, הגורם שעליו הצביע הוא הגורם העולה מדיוני האמוראים על המשנה.

רמי בר חמא ערך אנלוגיה משפטית גם במקרה של 'הדר בחצר חברו שלא מדעתו', בבבא קמא כ ע"א-ע"ב, שבו צד אחד נהנה והצד השני אינו חסר דבר. בסוגיה זו קבע רמי בר חמא את הדין על פי השוואה למקרה הנדון במשנת בבא קמא ב, ב, בעניין שן ברשות הרבים, שבו אחד הצדדים נהנה מפירות חברו אך לצד השני אין זכות לפיצוי על נזקו. רבא תקף את האנלוגיה הזו בטענה שבמקרה ההוא בעל הפירות אכן הפסיד, ולכן הדבר אינו דומה למקרה הנדון, שבו 'זה נהנה וזה לא חסר'. על בסיס דחייה זו טען כהן שגם כאן ערך רמי בר חמא אנלוגיה שטחית, הממוקדת בגורם חיצוני אחד (הנאה) ומתעלמת מהגורם הרלוונטי לדיון (הפסד הבעלים).⁶⁹ אך כפי שהסביר ברכיהו ליפשיץ, נראה שמסקנתו של רמי בר חמא מבוססת על ההנחה שחסר היכולת לפיצוי דיני נזיקין נחשב כמקרה שבו הבעלים אינם חסרים. לעומת זאת רבא סבר שהיעדר הנזק בפועל הוא הגורם המכריע ולא היעדר הזכות לפיצוי.⁷⁰ על פי הסבר זה רמי בר חמא דווקא התמקד בגורם הרלוונטי להלכה (ההנאה), והתעלם מן הגורם שאינו רלוונטי (הנזק בפועל), כיוון שהנזק אינו ניתן לגבייה. נוסף על כך בהמשך הסוגיה מובאים מקורות קדומים התומכים בקביעתו ההלכתית של רמי בר חמא.⁷¹ כך אף על פי שהאנלוגיה של רמי בר חמא נדחתה בסוגיה זו, אין לייחס לו התעלמות מן הגורמים הרלוונטיים, ועמדתו אף נתמכת במקורות קדומים. ניתוח זה כוחו יפה גם לשש הדוגמאות הנוספות שהביא כהן במאמרו.⁷²

69 כהן, רמי בר חמא לעומת רבא (לעיל הערה 3), עמ' 163-168.

70 ב' ליפשיץ, "זה נהנה וזה לא חסר" – "זכיה שלא היתה כרוכה בחסרון המזכה?"', הפרקליט, לו, א-ב (תשמ"ז), עמ' 206.

71 בסוגיה בבבא קמא כ ע"ב מובאת ברייתא ובה דעתו של ר' יהודה, שסבר כי 'הדר בחצר חברו שלא מדעתו צריך להעלות לו שכר'. כמו כן מובאות מסורות אמוראיות התומכות בדעה זו.

72 ואלה שש הסוגיות הנוספות: (2-1) שתי מימרות של רמי בר חמא בכתובות פז ע"א; ראו על כך לעיל בסעיף 'מסורות סמויות'. (3) אנלוגיה משפטית נוספת של רמי בר חמא מופיעה בסיפור בזבחים צו ע"ב, שבו השתמש בטכניקה זו כדי לפשוט שאלה הלכתית. כפי שהערתי לעיל, אין לדעת אם סיפור זה התרחש במציאות, ולכן לא כללתי את הדוגמה בדיון בפנים; אולם לשם שלמות הדיון אתייחס לאנלוגיה שבסיפור. בדורשיה שהתנהל בין רמי בר חמא לתלמידו דן רמי בר חמא במקרה שבו אדם בישל בשר קודשים בחלק מכלי, ומבקש לברר אם נדרשות מריקה ושטיפה של הכלי כולו או רק של החלק שבה במגע עם הבשר. רמי בר חמא השווה מקרה זה למקרה של דם קודשים שנפל על בגד, שבו המשנה מציינת שרק חלק הבגד שבה במגע עם הדם טעון כביסה. מכאן למד רמי בר חמא שרק החלק של הכלי שבה במגע עם הבשר טעון מריקה ושטיפה. רב יצחק בר יהודה דחה אנלוגיה זו בטענה שהמקרה של דם אינו דומה למקרה של בשר, כיוון שדם אינו מפעפע, ואילו בבישול טעם הבשר מתפשט בכל הכלי. לכאורה טענה זו מפריכה את האנלוגיה של רמי בר חמא, אך אם טענה זו נכונה, אין מקום לשאלה הנדונה כלל – שכן בכל מקרה של בישול יש צורך בשטיפה ומריקה של כל הכלי, כיוון שהטעם התפשט בכלו (ראו בתוספות שם, ד"ה 'בישל', שהעלו קושיה זו ולא הציעו לה תירוץ). לכן נראה שהשיקול של פעפוע אינו רלוונטי לדיון, ושהאנלוגיה של רמי בר חמא במקומה עומדת. במאמרו דן כהן בשלוש סוגיות נוספות שבהן שאלותיו וקושיותיו של רמי בר חמא מבוססות על אנלוגיות, ולדעתו גם בסוגיות אלו ערך רמי בר חמא השוואות פורמליות-חיצוניות מתוך

יש לציין שבשתי הדוגמאות הללו נטה רמי בר חמא להתמקד בגורמים פורמליסטיים בקביעת ההלכה, ואילו רבא נטה להתחשב במה שמתרחש במציאות. בדוגמה הראשונה קבע רמי בר חמא את הדין על פי שעת זכיית המקבל בנכסים, ואילו רבא התמקד בהפסד ללוקח. ובדוגמה השנייה הגדיר רמי בר חמא את החיסרון של הבעלים על פי כללים משפטיים, ואילו רבא התמקד בנזק שנגרם בפועל. וכבר עמד יעקב אלמן על נטייתו של רבא להתחשב בחוויות המעשיות של אנשים בקביעת ההלכה.⁷³ נטיות מנוגדות אלו של רמי בר חמא ורבא באות לידי ביטוי בסוגיה נוספת, בכתובות צא ע"ב, אך אין בהן כדי להסביר את רוב המחלוקות שביניהם.

התעלמות מן ההבדלים העיקריים שבין המקרים. אך לדעתי בכל הסוגיות הללו ניתן להראות ששאלות רמי בר חמא מסתברות בהחלט, ובמקרים שבהם ביקר אותן רבא (דוגמאות 5 ו-6 להלן) ביקורתו מבוססת על חידושי ההלכתיים. אתייחס לסוגיות אלו בקצרה. (4) יבמות פו ע"א: הגמרא דנה בבת כוהן שנתאלמנה או נתגרשה ללא ילדים. אישה זו חוזרת לבית אביה ומותרת לאכול בתרומה אך לא בקודשים. האמוראים דנו במקור ההלכה זו, ורב נחמן בשם רבה בר אבוב הציע לימוד מן הפסוק 'ושבה אל בית אביה כנעוריה, מלחם אביה תאכל' (וי' כב 13). רב נחמן דרש: "מלחם" ולא כל לחם' – ומכאן שהיתר לאישה לאכול מלחם אביה מוגבל לתרומה בלבד ואינו כולל אכילת חוזה ושוק. רמי בר חמא הקשה על דרשה זו והציע דרשה חלופית לפסוק ההוא, וזו לשונו: 'ואימא פרט להפרת נדרים?'. רבא השיב שההלכה לעניין הפרת נדרים נלמדת מדרשה אחרת, ולכן הפסוק הנוכחי פנוי ללימוד הדרשה שהציע רב נחמן. הפרשנים התקשו להבין את הקשר בין פסוק זה ('מלחם') לעניין הפרת נדרים. על בסיס קושיות אלו הציע רב נחמן כהן שאף כאן מדובר באנלוגיה לקויה מצידו של רמי בר חמא. אך ראוי לציין שרבא לא ביקר את רמי בר חמא במקרה זה. לדעתי ניתן להציע שהקשר לעניין הפרת נדרים נמצא בחלק הראשון של הפסוק, 'ושבה אל בית אביה כנעוריה', המתקשר לפסוק האמור בפרשת הפרת נדרים: 'אלה הקקים אשר צוה ה' [...] בנעריה בית אביה' (במ' ל 17). ייתכן אפוא שהדרשה המוצעת של רמי בר חמא היא כעין זה: הפסוק מציין שבת כוהן חוזרת ל'בית אביה כנעוריה', ועל בסיס לשון זו היינו סבורים שהיא תחזור גם לעניין הפרת נדרים הנרמזת בפסוק; אך החלק השני של הפסוק, 'מלחם אביה תאכל', מגביל את חזרתה לעניין אכילה בלבד ולא לעניין הפרת נדרים. לפי הסבר זה דרשתו של רמי בר חמא מובנת היטב ואינה מבוססת על אנלוגיה שטחית-פורמלית כלל. (5) פסחים כו ע"ב – כו ע"ב – ראו להלן הערה 105. (6) בבא מציעא צו ע"א – ע"ב – ראו דיון להלן בסעיף 'הרחבות מופשטות'.

73 לדעת אלמן נטייתו של רבא להתחשב בשיקולים פסיכולוגיים וחוייתיים (psychological and 'experiential reasoning') בפסיקת הלכה נבעה מתפקידו כמרא דאתרא של מחווא, מקום בעל אוכלוסייה מגוונת, שנדרש להתאים בו את ההלכה לצורכי הקהילה. אומנם הדיונים של רבא עם רמי בר חמא התקיימו בסורא לפני שעבר רבא למחווא, אך בדיונים אלו כבר מתגלים ניצני נטייתו זו. ראו Y. Elman, 'Persian Culture and Babylonian Sages: Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition', C.E. Fonrobert and M.S. Jaffee (eds.), *Cambridge Companion to Rabbinic Literature*, Cambridge 2007, pp. 165–197; idem, 'Rava as Mara de-Atra in Mahoza', *Hakira*, 11 (2011), pp. 59–85. תשומת לב רבה הוקדשה במחקר למשקל שייחס רבא לדעת ולכוונה בקביעת ההלכה. ראו למשל: מ' כהנא, 'גילוי דעת בגיטין: לחקר השתלשלות המסורות המוחלפות בעריכתן המגמתית של סוגיות מאוחרות', תרביץ, סב (תשנ"ג), עמ' 225–263; D. Daube, 'Historical Aspects of Informal Marriage', C.M. Carmichael (ed.), *Collected Works of David Daube*, I: *Talmudic Law*, Berkeley, CA 1992, pp. 153–164; Y. Elman, 'Hercules Within the Halakhic Tradition', *Din Israel*, 25 (2008), pp. 7–41; S. Schick, *Intention in Talmudic Law: Between*

מקרי ביניים

הבדלי הגישות שבין רמי בר חמא לרבא באים לידי ביטוי בסוג נוסף של מחלוקות ביניהם – מחלוקות המתייחסות למקרי ביניים, שאינם שייכים באופן מובהק לקטגוריות הלכתיות קיימות, אך יש להם זיקה חלקית לקטגוריה מסוימת. רמי בר חמא נטה לסווג מקרי ביניים לקטגוריות קיימות, ונראה שדרך זו מנוגדת לגישתו של רבא, שנטה ליצור קטגוריות חדשות. דוגמה מובהקת לכך יש בשבת קנג ע"ב:⁷⁴

[1] אמ' רמי בר חמא: המחמר אחר בהמתו בשבת, בשוגג – חייב חטאת, במזיד – חייב סקילה.

[2] מ'ט' דכתיב 'לא תעשה כל מלאכה' וגו'. בהמתך דומיא דידך, מה דידך, במזיד – בסקילה, בשוגג – חייב חטאת. אף בהמתך נמי, במזיד – בסקילה [ו] בשוגג' – חייב חטאת.

[3] אמ' רבא: שתי תשובות בדבר: חדא, דכתי' 'תורה אחת יהיה לכם לעושה בשגגה', וכתתי' 'הנפש אשר תעשה ביד רמה'. הוקשה כל התורה כולה לעז', מה עז' – עד דעביד מעשה בגופה, אף הכא נמי – עד דעביד מעשה בגופה.

[4] ועוד, תנן: 'המחלל את השבת בדבר שחייבין על שגגתו חטאת וחייבין על זדונו סקילה'. לאו מכלל דאיכא מידי דאין חייבין לא על שגגתו חטאת ולא על זדונו סקילה? ומאי ניהו? מחמר. לא, תחומין ואלבי' דר' עקיבה, והבערה אליבא דר' יוסי.

מחלוקת זו דנה באיסור 'המחמר אחר בהמתו בשבת', פעולה המוגדרת כהנהגת 'חמור טעונה'.⁷⁵ דיון זה מובא בקשר למשנת שבת כד, א, המתירה למי שקדש עליו היום בדרך להניח את כיסו על החמור: 'מי שהחשיך בדרך – נותן כ[י]סו לנכרי, ואם אין עמו נכרי – מניחו על החמור'. התלמוד דן בבעיה ההלכתית שבהנהגת חמור שמונח עליו חפץ. לדעת רמי בר חמא המחמר אחר בהמתו בשבת חייב חטאת או סקילה. בסעיף 2 סתם התלמוד מסביר שדעה זו מבוססת על הפסוק 'לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך' (שמ' כ 10). לפי סתם התלמוד הקיש רמי בר חמא אדם לבהמה – כשם שאדם חייב חטאת או סקילה על מלאכת עצמו, כך הוא חייב על מלאכת בהמתו. עולה מכך שאיסור 'מחמר אחר בהמתו בשבת' הוא איסור על האדם לגרום לבהמתו לעשות מלאכה, וכנראה מדובר במלאכת הוצאת משא בשבת.⁷⁶

Thought and Deed, Boston, MA 2021. אולם נטייה זו של רבא באה לידי ביטוי בדיוניו עם רמי בר חמא בסוגיה אחת בלבד (שבועות מא ע"ב – מב ע"א) ולכן אינה נוגעת לדיוני כאן.

74 על פי כ"י אוקספורד Opp. Add. Fol. 23.

75 ראו: רש"י, ד"ה 'הלא מחמר'. אומנם נחלקו הראשונים אם איסור זה תקף בחצר שבה הבהמה אינה עושה מלאכה (רשב"א, עבודה זרה טו ע"א, ד"ה 'אי משום נסיוני') או רק כאשר הבהמה עושה מלאכה (ראו אצל ריטב"א, עבודה זרה טו ע"א, ד"ה 'דאמר ליה', שדחה את דברי הרשב"א על פי הסוגיה כאן). לסיכום הדעות ראו פירוש רי"פ פערלא לספר המצוות של רס"ג, עשה לד, דף קצה טורים א–ב (ירושלים תשל"ג).

76 כך עולה גם מן הסוגיה הקודמת: 'הלא מחמר? אמ' רב חסדא אמ' רב אדה בר אבהו: מניחו עליו כשהיא

לכאורה עמדתו של רמי בר חמא מרחיקת לכת. בשמ' לא 14 נאמר: 'ושמרתם את השבת [...] כי כל העשה בה מלאכה ונכרתה הנפש הוא מקרב עמיה'. לפי הפסוק הענישה מיועדת רק ל'כל העשה בה מלאכה', ואם כן קשה לקבל את העמדה שאדם יתחייב כרת על מלאכה שלא הוא עשה אלא בהמתו. ואכן רבא תקף את עמדת רמי בר חמא בביטוי 'שתי תשובות בדבר'. התשובה הראשונה מבוססת על הדרשה הקובעת שאדם חייב חטאת רק על עבירה שעשה בגופו, ולכן אי אפשר לחייב אדם בחטאת על עבירה של בהמתו. התשובה השנייה מבוססת על דיוק ממשנת סנהדרין ז, ח, אך התלמוד דוחה תשובה זו.⁷⁷

כדי להבהיר את עמדתו של רמי בר חמא, אעיין במקורות הקדומים הדנים בנושא. התלמוד ציין שרמי בר חמא למד את איסור מחמר מהפסוק 'לא תעשה כל מלאכה [...] ובהמתך'. פסוק זה נדרש במכילתא דר' שמעון בן יוחאי:⁷⁸

[1] 'ובהמתך' למה אני צריך? אם לימד שלא יעשה בה מלאכה, הרי כבר נאמר 'לא תעשה כל מלאכה'.

[2] מה תל' לו' ובהמתך? לא ישכיר אדם בהמתו לגוי ולא ישאלנו, ושלא תצא במשוי בשבת.

[3] >כול ירכין לה יתר ותאכל ויאחזו לה עשבים ותאכל? תל' לו' אתה'. יכול יחזור אחריה שלא תהיה תולשת ועוקרת? תל' לו' אתה'. מה אתה מדעת עצמן מלאכת עצמן, אף היא מדעת עצמה מלאכת עצמה.⁷⁹

לפי המכילתא קיימים שני סוגי איסורים שעליהם אדם יכול לעבור על ידי בהמתו בשבת. הראשון הוא 'שלא יעשה בה מלאכה' (סעיף 1), כלומר עשיית מלאכה – למשל חרישה – באמצעות בהמתו. איסור זה כלול באיסור עשיית מלאכה, ונראה שלא משנה אם האדם עשה את המלאכה בעצמו או השתמש בבהמתו לעשותה. האיסור השני הוא שלא ישכיר או ישאל את בהמתו לגוי, ושלא תצא עם משא בשבת (סעיף 2). בכל שלוש הפעולות האלה האדם אינו מעורב בעשיית המלאכה, אך הוא נהנה מהמלאכה בדרך כלשהי. הבנה זו משתקפת גם מסעיף 3, המציין שאם הבהמה עושה מלאכה להנאת עצמה בלבד, אין חובה על האדם למנוע זאת. אם כך האיסורים בסעיף 2 נוגעים לפעולות שבהן האדם נהנה ממלאכת בהמתו.

מהלכת'. רב חסדא הציע לפתור את בעיית איסור מחמר בכך שהאדם ידאג שלא תהא עקירה או הנחה של החפץ על ידי הבהמה, וכך הבהמה אינה עוברת על איסור הוצאה.

77 לדיון ביישוב עמדת רמי בר חמא עם המקור שבתשובה הראשונה של רבא ראו להלן בהערה 86.

78 מכילתא דר' שמעון בן יוחאי כ 10 (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 151); על פי מדרש הגדול לשמ' כ 10 (מהדורת הופמן, עמ' 225–226).

79 הפסקה המוסגרת הושלמה על פי מדרש תנאים לדברים כהצעת הופמן (שם, עמ' 22–23). ראו דרשה מקבילה במדרש הגדול לדב' ה 14 (מהדורת פיש, עמ' קיד, שורות 11–15), עם הוספת המילים 'תל' לו' אתה", יכול יחזר אחריה שלא תהיה תולשת ועוקרת? תל' לו' אתה", על פי הצעת הופמן בהערה ו.

המכילתא לומדת את האיסורים הכלולים בקטגוריה השנייה מן המילה 'ובהמתך'. בירושלמי איסור יציאת בהמה בשבת נלמד ממקור אחר, ושם הוא מכונה 'שביתת בהמתו'. כך נאמר בירושלמי, שבת ה', ג: ⁸⁰ 'שהוא מצווה על שביתת בהמתו כמוהו, שנ' "למען ינוח שורך וחמורך" "כמוך"'. בין שאיסור יציאת הבהמה בשבת נלמד מן הפסוק 'לא תעשה כל מלאכה...' [ובהמתך] ובין שנלמד מן הפסוק 'תשבת' [...] 'למען ינוח' (שמ' כג 12) – אין מקור בספרות חז"ל המלמד שאדם יתחייב על פעולה כזו חטאת או סקילה.

לכן עלינו לברר את היחס בין שני סוגי האיסורים שנדונו במכילתא ובין איסור מחמר שבו דנו רמי בר חמא ורבא. איסור מחמר אינו נזכר בשום מקור תנאי וגם לא בירושלמי או בבבלי לפני דורו של רבא. מן הבבלי עולה שאיסור מחמר ומצוות שביתת בהמתו שונים זה מזה. בשבת קנג ע"א נאמר: ⁸¹ "ואין עמו נכרי" וכו'. טעמ' דאין עמו נכרי, הא יש עמו נכרי – לנכרי יהיב ליה. מ'ט? חמור – אתה מצווה על שביתתו, נכרי אי אתה מצווה על שביתתו'. בעמוד הבא שם נפתח דיון חדש על אותה פסקה מן המשנה: 'אמ' מר: אין עמו נכרי – מניחו על החמור. והלא מחמר, ורחמנא אמ' "לא תעשה כל מלאכה"'. הסוגיה בשני שלביה דנה בהלכה של המשנה שלפיה אם אין נוכרי, מותר לאדם להניח את כיסו על החמור. בשלב הראשון התלמוד מציין שעדיף לתת את הכיס לנוכרי מאשר להניחו על החמור, בגלל איסור שביתת בהמתו. בשלב השני הסוגיה מקשה על ההלכה מן המשנה, שכן על ידי הנחת הכיס על הבהמה האדם עובר על איסור מחמר.

מסוגיה זו עולה שקיימות שתי קטגוריות הלכתיות – שביתת בהמתו ומחמר – אך לא ברור מהי ההגדרה המדויקת של מחמר, ובמה הוא שונה מדין שביתת בהמתו. רש"י, בד"ה 'והלא מחמר', כתב: 'מנהיג חמור טעונה נקרא מחמר', ונראה שהתבסס על הסוגיה בעבודה זרה טו ע"א, העוסקת באיסור מכירת בהמות לנוכרי: 'ישמעתי ליה לקליה ואזלא מחמתיה וניחא ליה דתיזיל, והוה ליה מחמר אחר בהמתו בשבת'. ⁸² לפי סוגיה זו הפעולה של מחמר אחר בהמתו בשבת כרוכה בכך שהאדם מנהיג את בהמתו וגורם לה ללכת עם המשא, והתלמוד מציין שני מרכיבים בהגדרת פעולת מחמר: הבהמה הולכת בעקבות הקול של הבעלים, ונוח לבעלים שהיא תלך. כלומר יש התערבות של הבעלים במלאכת הבהמה, וגם הנאה להם ממנה. הגדרה זו מנוגדת למצוות שביתת בהמתו, הכוללת את יציאת הבהמה בשבת – כפי שעולה מן הירושלמי שלעיל – ואת שאר האיסורים הנזכרים בקטגוריה השנייה של המכילתא. ⁸³ פעולות אלו אסורות

80 ז ע"ב; טור 392, שורה 41 – 393, שורה 3. וראו גם במקבילה בירושלמי, ביצה ה, ב (סג ע"א; טור 698, שורות 38–45).

81 על פי כ"י אוקספורד Add. Op. Fol. 23.

82 המשך הפסקה בדפוסים ובכ"י מינכן Cod. hebr. 95: 'והמחמר אחר בהמתו בשבת חייב חטאת', אולם מילים אלו חסרות בשאר כתבי היד ובראשונים, וכנראה נכנסו לטקסט בהשפעת פירוש רש"י שם.

83 ראו: רש"י, עבודה זרה טו ע"א, ד"ה 'גורה'. רש"י ציין שהאיסור להשכיר בהמתו לנוכרי כרוך באיסור שביתת בהמתו.

כי על האדם לוודא שבהמתו אינה עושה מלאכה בשבת לשם הנאת הבעלים, אך בפעולות אלו אין האדם מעורב במלאכת הבהמה.⁸⁴ לעומת זאת בקטגוריית מחמר האדם מנהיג את הבהמה ומעורב באופן פעיל במלאכה.⁸⁵

כאמור קטגוריית מחמר אינה מופיעה כקטגוריה עצמאית בספרות חז"ל לפני דורם של רמי בר חמא ורבי, ולכן נראה שהמחלוקת ביניהם היא לאיזו קטגוריה של איסורי שבת ניתן לשייך איסור זה. רמי בר חמא סבר כי כאשר אדם מנהיג בהמה טעונה הדבר נחשב כאילו הוא עושה את המלאכה בעצמו, ורק נעזר בבהמה כדי לסחוב את המשא, בדומה לאדם שחורש באמצעות בהמתו. לכן פעולה זו שייכת לקטגוריה הראשונה של המכילתא, עשיית מלאכה על ידי בהמתו, ואדם מתחייב עליה בחטאת או סקילה.

רבי התנגד לכך, על פי הכלל שאין אדם נענש בחטאת או בכרת על עבירה שאין בה מעשה; מכיוון שדין מחמר אינו כרוך במעשה האדם, הוא פטור מן העונש. אולם לפי ההגדרה של מחמר האדם אכן עושה מעשה בכך שהוא מנהיג את הבהמה. לכן נראה שרבי סבר כי אין האדם חייב חטאת וכרת כי הוא אינו עושה את המלאכה בעצמו, אלא הבהמה היא שסוחבת את המשא.⁸⁶ אם כך לאיזו קטגוריה שייך לדעת רבי איסור מחמר? לכאורה ניתן היה להציע שרבי השווה בין דין מחמר לשאר מלאכות הבהמה שאין בהן התערבות של האדם, כמו יציאת הבהמה בשבת; אולם אי אפשר להתעלם מן ההבדל המשמעותי שבין יציאת בהמתו של אדם בעצמה בשבת ובין דין מחמר, שיש בו הנהגה פעילה של הבהמה על ידי האדם. לכן נראה שרבי התייחס אל הנהגת הבהמה כאל מקרה ביניים: מצד אחד הוא ציין שאי אפשר להתחייב חטאת או סקילה על פעולה

84 הראשונים נחלקו על המקור למצוות שביתת בהמתו. בעלי התוספות (שבת נא ע"ב, ד"ה 'במה בהמה יוצאה') והרמב"ן (שבת קג ע"ב, ד"ה 'והלא') הבחינו בין איסור יציאת בהמה במשא בשבת, הנובע ממצוות עשה של שביתת בהמתו, הנדרשת מהפסוק 'למען ינוח', ובין הלאו של מחמר, הנלמד מהפסוק 'לא תעשה כל מלאכה'. לעומתם רש"י (עבודה זרה טו ע"א, ד"ה 'גזרה') הסביר שגם דין שביתת בהמתו הוא לאו, ונלמד מן הפסוק 'לא תעשה כל מלאכה [...] וכל בהמתך'. בין כך ובין כך לכולי עלמא יש הבחנה בין הפעולות הנכללות בשתי הקטגוריות. לסקירת הדעות בנושא ראו: מתיבתא, שבת, ילקוט ביאורים, עמ' רלז-רלח.

85 הראשונים הצביעו על התערבות הבעלים כגורם המבחין בין שביתת בהמתו ובין מחמר. ראו למשל אצל הריטב"א, ד"ה 'אמר'. הם הבחינו בין שביתת בהמתו ובין מחמר גם באופן אחר: שביתת בהמתו שייכת רק בבהמתו שלו, ומחמר שייך בכל בהמה, אפילו בהמת גוי. ראו למשל: רמב"ן, ד"ה 'והלא'.

86 רבי דחה את עמדת רמי בר חמא בביטוי 'שתי תשובות בדבר'. התלמוד דוחה את התשובה השנייה של רבי, אך מקיים את התשובה הראשונה. נשאלת השאלה מהי תשובתו של רמי בר חמא על טענה זו, ולדעתי ניתן ליישב את הדבר בשתי דרכים. (א) אפשר שרמי בר חמא סבר כתנא החולק על הכלל שאי אפשר להתחייב בחטאת או כרת על עבירה שאין בה מעשה, שכן כלל זה נתון במחלוקת תנאים במשנת כריתות א, ב. (ב) ייתכן שפעולת מחמר אכן נחשבת מעשה בגופו של האדם. אומנם האדם אינו עושה את המלאכה, שכן הבהמה היא שסוחבת את המשא, אולם האדם מנהיג אותה ביד או בקול. אם נניח שההנהגה הייתה ביד, אפשר שרמי בר חמא הבין את הכלל התנאי כמתייחס להיעדר פעולה של האדם, ואילו כאן האדם עשה מעשה. אף אם מדובר בהנהגה בקול, ניתן להציע שרמי בר חמא אימץ את גישת ר' יוחנן בסנהדרין סה ע"ב, שהנהגה בקול נחשבת עשיית מעשה.

זו, כי היא אינה נחשבת פעילות שבה האדם עושה מעשה;⁸⁷ כך הוא לא ראה את פעולת מחמר כעשיית מלאכה בבהמתו, ולכן סבר כי אין לכלול אותה בקטגוריה הראשונה של המכילתא. מצד אחר יש כאן התערבות של הבעלים, ולכן אי אפשר לכלול את הפעולה בקטגוריה השנייה של המכילתא, שבה אין התערבות של הבעלים כלל. עולה מכאן שלדעת רבא פעולת מחמר אינה כלולה אף לא באחת מן הקטגוריות של המכילתא אלא היא מקרה ביניים.⁸⁸

פירוש זה של מחמר לפי תפיסתו של רבא הוא ייחודי, ואינו מתאים לשום קטגוריה קיימת בהלכות שבת, שכן בהמשך הסוגיה עולה שאין אפשרות להעניש את מי שעובר על איסור זה. בשבת קנד ע"א מובאת מימרה בשם ר' יוחנן הקובעת שהמחמר אחר בהמתו בשבת 'פטור מכלום'.⁸⁹ הסוגיה מסבירה שנוסף על חיוב חטאת או סקילה, שאינם שייכים בפעולה זו, גם חיוב מלקות אינו אפשרי. קביעה זו מבוססת על הכלל התלמודי שאי אפשר להתחייב מלקות על 'לאו הניתן לאזהרת מיתת בית דין'. גם כלל זה מופיע לראשונה בתלמוד בפי רבא, ונראה שגם הוא מחידושו.⁹⁰ לפי הכללים הללו לפנינו קטגוריה הלכתית חדשה וייחודית, שיש בה איסור לא תעשה מן התורה אך אין בעקבותיו חיוב עונש.

לסיכום, סוגיית מחמר מדגימה הבדלי גישה עקרוניים בין רמי בר חמא לרבא בבואם לדון במקרי ביניים. רמי בר חמא נטה להיצמד לקטגוריות קיימות המעוגנות בספרות התנאית, ואילו רבא יצר קטגוריות ביניים חדשות וייחודיות, שאין להן תקדים בספרות חז"ל. דוגמה נוספת לכך נמצאת בסוגיה בכתובות יא ע"ב, בעניין סכום הכתובה של אישה מוכת

87 הראשונים התקשו בהבנת ההבדל בין המחמר אחר בהמתו בשבת ובין אדם החורש באמצעות בהמתו, שכן בשתי הפעולות האדם מנהיג את הבהמה העושה את המלאכה, ולא ברור מדוע האחת נחשבת למלאכת האדם והשנייה למלאכת הבהמה. אביא כאן את ההסבר שהוצע בחידושי תלמיד הרמב"ן (ד"ה 'או אפשר'): 'ונאמר בזה שמפני שהחורש בבהמה הוא נותן עליה עול, והוא כובש אותה תחת ידו וברשותו היא עומדת, כל המלאכה על שם האדם היא ובו היא תלויה' [...] ואינו דומה למחמר שהבהמה היא הולכת לנפשה, אלא שיש לה התעוררות מעט מן המחמר'.

88 אומנם ניתן להציע שאיסור מחמר הוא תת-קטגוריה של שביתת בהמתו, אולם זו הצעה בעייתית, שכן לפי רוב הראשונים (ראו לעיל בהערה 85) שביתת בהמתו שייכת רק בבהמה שלו, ואילו מחמר שייך גם בבהמת חברו. אם כך יש מקרים השייכים לקטגוריה אחת ולא לקטגוריה אחרת.

89 כאמור המושג מחמר כקטגוריה עצמאית אינו נמצא בספרות הארץ ישראלית, וייתכן שבמקור התייחסה מימרת ר' יוחנן לפעולה הדומה למחמר, כגון יציאת בהמה במשא בשבת. כאמור פעולה זו נלמדת בירושלמי מן המילים 'למען ינוח', ולכן יש לה מעמד של איסור עשה שאינו מלווה בעונש. אולם הבבלי הבין שמימרת ר' יוחנן מתאימה לתפיסתו של רבא, שראה במחמר מצוות לא תעשה שאי אפשר לחייב עליה חטאת וסקילה, ופירש אותה בהתאם לתפיסה זו.

90 הכלל הובא לראשונה על ידי רבא כפרשנות למחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא במכות יג ע"ב. בשאר המקומות כלל זה מובא על ידי סתם התלמוד כפרשנות או כקושיה על עמדה של חכם קדום (עירובין יז ע"ב – פרשנות הסתם לשאלת ר' יונתן; בבא קמא עד ע"ב – פרשנות הסתם לעמדת ר' אלעזר; סנהדרין פו ע"ב – פרשנות הסתם לעמדת חזקיה; שבועות ד ע"א – קושיה של הסתם).

עץ. במקרה זה נצמד רמי בר חמא לקטגוריה הברורה של מקח טעות, ואילו רבא יצר קטגוריית ביניים חדשה של מקח טעות במקצת.⁹¹

העיסוק של רמי בר חמא במקרי ביניים ונטייתו לסווגם לקטגוריות קיימות באים לידי ביטוי גם בשתיים עשרה שאלות 'בעי' שמטרתן לשייך מקרים הלכתיים לקטגוריות קיימות.⁹² רבא הגיב רק על ארבע מהן: תגובתו על שתיים מהן הייתה שלילת השאלה; ובשתי השאלות האחרות תשובותיו מנוסחות ככללים הלכתיים הקובעים שהקטגוריה המשנית משתלבת בקטגוריה הרחבה ('חומשו כמותו'; 'תמורתן כיוצא בהן').

אם כן בארבע עשרה סוגיות דן רמי בר חמא במקרי ביניים הלכתיים, ובכולן הוא נצמד לקטגוריות קיימות בהלכה. לעומת זאת כאשר התייחס רבא למקרים אלו, הוא העדיף ליצור קטגוריות חדשות או לקבוע כללים תלמודיים – למעט שני המקרים שבהם שלל את השאלה מכול וכול.⁹³

בדיונו במחלוקת בין רמי בר חמא לרבא בעניין אנלוגיות משפטיות ציין כהן שרמי בר חמא התמקד בדמיון בין המקרה החדש למקרים קיימים, ואילו רבא טען שיש הבדל משמעותי בין המקרים ועל כן אין להשוות ביניהם. נראה שגישות אלו היו פועל יוצא מן הנטיית שעמדת עליהן בסעיף זה: מכיוון שרמי בר חמא נטה להיצמד לקטגוריות קיימות, הוא התמקד בדמיון בין המקרים והתעלם מן ההבדלים; ולעומתו רבא נטה ליצור קטגוריות חדשות, ועל כן כאשר

91 לפי רמי בר חמא מעמד אישה זו שנוי במחלוקת תנאים: חכמים השוו בין אישה מוכת עץ לאישה בעולה, שמקבלת כתובה של מנה; ור' מאיר דימה אותה לבתולה, שמקבלת 200 זוז בכתובתה. רמי בר חמא ציין שמחלוקת זו קיימת רק במקרה שהבעל הכיר את מעמד אשתו, אבל אם לא הכיר, מדובר במקח טעות והאישה אינה מקבלת כלום. רבא חלק על רמי בר חמא וסבר שגם במקרה שהבעל לא הכיר את מעמד אשתו כמוכת עץ, אין לומר שמדובר במקח טעות לגמרי אלא במקח טעות במקצת, ולכן האישה תקבל חלק מן הכתובה. אם כן גם בסוגיה זו נצמד רמי בר חמא לקטגוריות ברורות וקיימות, ורבא חידש עמדת ביניים מקורית.

92 לדיון מלא בשאלות אלו ראו: ש' שמידמן, 'לחקר דרך לימודו של רמי בר חמא', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ף, עמ' 85–90. מגמה זו בולטת בשאלות 'בעי' של רמי בר חמא, שבהן הציב מקרה ביניים – מקרה חדש הנע בין שתי קטגוריות הלכתיות ידועות – ושאל מה הדין. שאלתו מתפקדת כשאלת סיווג, הבודקת לאיזו מן הקטגוריות שייך המקרה. למשל בנידה לג ע"א–ע"ב שאל רמי בר חמא: 'פולטת שכבת זרע מהו שתסתור בויבה?'; והתלמוד מסביר את כוונת שאלתו: 'רואה היתה וסותרת, או דילמא נוגעת היתה ולא סתרה?'. בשאלה זו דן רמי בר חמא במעמד ההלכתי של אישה שפולטת שכבת זרע, מקרה ביניים בין אישה שטומאה יוצאת מגופה לבין אישה שנוגעת בשכבת זרע. לדוגמאות כאלה ראו: שם, עמ' 85–88.

93 ייתכן כי הבדלי גישה אלו עומדים גם ביסוד ביקורתו של רבא על רמי בר חמא בנידה לג ע"ב (ראו בהערה הקודמת). רבא הגיב בחריפות על שאלת רמי בר חמא, אך ביקורתו אינה מובנת – כפי שעולה מפרשנות סתם התלמוד. ניתן לשער שהיא נבעה מכך שראה בפולטת שכבת זרע קטגוריה ייחודית, שאינה שייכת לקטגוריות הקיימות. עם זאת אפשר שתגובתו נבעה משיקולים מקומיים, והייתה קשורה לפרשנות לדרשת הפסוק 'ואחר תטהר' המוזכרת בנידה לז ע"א. אם כך מכלל ספק לא יצאנו.

קיימים הבדלים בין שני מקרים, הוא התמקד בהבדלים אלו ויצר על פיהם את הקטגוריה החדשה.⁹⁴

רמי בר חמא כמייצג דפוסי חשיבה קדומים

חידושו של רבא אינם רק בתחומי ההלכה אלא גם בדרכי החשיבה, ובסעיף זה אדון ביחסו של רמי בר חמא לדרכי חשיבה אלה. כאמור למן הדור הרביעי של אמוראי בבל אנו מוצאים שימוש נרחב במושגים מופשטים, יחד עם ניסיון ליצור כללים תלמודיים חדשים. שתי התופעות שכיחות בדברי רבא ומלמדות על מגמתו להרחיב את תחולתה של ההלכה הקיימת. מגמה זו באה לידי ביטוי בכמה מחלוקות בינו ובין רמי בר חמא שבהן ייצג רמי בר חמא דפוסי חשיבה קדומים ואילו רבא הרחיב את ההלכה הקיימת על ידי חשיבה מופשטת ויצירת כללים תלמודיים חדשים.

הרחבות מופשטות

בסוגיה בבבא מציעא צו ע"א–ע"ב ביקש רמי בר חמא לברר את מעמד הבעל בנכסי אשתו, ורבא דחה את שאלתו. דחייה זו מבוססת על הרחבות הלכתיות המופיעות במימרות אחרות של רבא, ושככל הנראה לא היו מוכרות לרמי בר חמא או שלא היו מקובלות עליו:⁹⁵

[1] בעי רמי בר חמא: בעל בנכסי אשתו, שואל הוי או שוכר הוי?

[2] אמ' רבא: לפום חורפא שבשתא! אי שואל הוי – שאלה בבעלים היא, ואי שוכר הוי – שכירות בבעלים היא.

רמי בר חמא ביקש לשייך את מעמד הבעל בנכסי אשתו לקטגוריות קיימות, ושאל אם מעמדו דומה למעמד של שואל או של שוכר.⁹⁶ רבא תקף את השאלה על בסיס ההנחה שאם יש לבעל מעמד של שומר, השאילה או השכירות נחשבות שאילה בבעלים או שכירות בבעלים, ולכן הוא פטור מאונס על פי דין השומרים. טענתו של רבא מבוססת על ההלכה הקובעת שאם אדם שוכר או שואל פרה ובעליה באותו זמן, השומר פטור מלשלם אם הפרה מתה. הלכה זו מופיעה בתוספתא, בבא מציעא ח, כ–כא:⁹⁷

94 לכאורה אפשר שהכיוון הפוך: מכיוון שרמי בר חמא התמקד בדמיון בין המקרים הוא נטה להיצמד לקטגוריות קיימות, ומכיוון שרבא התמקד בהבדלים בין המקרים הוא נטה ליצור קטגוריות חדשות. אך כפי שאראו בסעיפים הבאים, נטיותיהם של רבא ורמי בר חמא לשמרנות ולחדשנות הן נטיות כלליות ועקרוניות, הבאות לידי ביטוי בכמה מישורים לאורך מחלוקותיהם, ועל כן נראה שנטיות אלו הן שעומדות בבסיס הבדלי הגישות שעליהם הצביע כהן.

95 על פי כ"י המבורג, ספריית המדינה והאוניברסיטה Cod. hebr. 19 (שטיינשניידר 165).

96 לדיון נרחב בשאלה זו ראו: שמידמן, לחקר דרך לימודו (לעיל הערה 92), עמ' 101.

97 מהדורת ליברמן, עמ' 106–107. ראו מקבילה במכילתא דר' שמעון בן יוחאי כב 14 (מהדורת אפשטיין–

השואל את הפרה ושאל בעלה עמה, השוכר את הפרה ושכר בעלה עמה [...] ומתה או נשברה, אף על פי שהבעלים עומדין וחורשיין במקום אחר, נפלה ומתה – פטור, שנ' 'אם בעליו עמו לא ישלם'.

שאלה ואחר כך שאל בעלה, שכרה ואחר כך שכר בעלה [...] ומתה או נשברה, אף על פי שהבעלים עומדין וחורשיין על גבה, נפלה ומתה – חייב, שנ' 'בעליו אין עמו שלם ישלם'.

התוספתא מבהירה שההלכה של שמירה בבעלים תלויה בשכירת הבעלים יחד עם שכירת החפץ. אם השומר שוכר או שואל את החפץ ורק אחר כך שוכר או שואל את הבעלים, מקרה זה אינו נחשב שמירה בבעלים.

שאלתו של רמי בר חמא, שביקש לקבוע אם מעמד הבעל דומה לשוכר או שואל, מבוססת על ההנחה שבשעת הנישואין הבעל מקבל את הזכות להשתמש בנכסי אשתו, ולכן מעמדו הוא של שוכר או שואל בנכסי אשתו. כאמור רבא ציין שאם עסקה זו נחשבת לסוג של שכירות או שאילה, הרי היא שכירות או שאילה בבעלים. טענה זו של רבא מבוססת על שתי הנחות: האחת שהשימוש שהאישה עושה לבעלה נחשב כסוג של שכירות או שאילה, והשנייה שהשעה שבה האישה משתעבדת לשמש את בעלה, שעת הנישואין, נחשבת לתחילת השכירות או השאילה, אף שהאישה אינה בהכרח משמשת את בעלה בשעה זו.

שתי הנחות אלו אינן מובנות מאליהן ונראה שהן משקפות חידוש של רבא, כפי שעולה מהמשך הסוגיה בבבא מציעא צו ע"א, ששם מובאות שתי מימרות שלו:⁹⁸

[1] אמ' רבא: האי מאן דבעי דנשואל מידי מחבריה ונפטר ליה, לימא ליה: אשקיין מיא.

ואי פקח אידך, נימא ליה: שקול ברישא והדר אשקיין.

[2] אמ' רבא: מקרי דרדקי, שתלא וטבחא ואומנא וספר מתא – כולוהו בעידן עבדתיהו

כשאלה בבעלים דמי.

החידוש במימרה 1 הוא שעסקה נחשבת כשאילה בבעלים גם אם אין הסכם רשמי בין הצדדים, ודי בכך שהבעלים עשה שימוש סמלי עבור השואל בשעת נטילת החפץ. לפי זה בנישואין אין צורך בהסכם רשמי בין האישה לגבר, ודי בכך שהיא תשמש אותו בשעה שהוא מקבל את נכסיה. אולם קביעה זו מניחה שהאישה משמשת את בעלה בפועל בשעת קבלת נכסיה, כלומר בשעת הנישואין, ואין כל סיבה להניח שקיים שימוש בפועל בשעה זו. לכן יש צורך בקביעה הנוספת של רבא, במימרה 2, שלבעלי מקצוע העומדים לשירות הציבור יש מעמד מיוחד בקשר להלכה של שאילה בבעלים.⁹⁹ מכיוון שבעלי מקצוע אלו עומדים לרשות אנשי העיר,

מלמד, עמ' 206), והשווה לברייתא בבבא מציעא צה ע"ב, ולירושלמי, בבא מציעא ח, א (יא ע"ג–ע"ד; טור 1234, שורות 5–15).

98 על פי כ"י המבורג Cod. hebr. 19.

99 כך עולה מפירושי הראשונים (חידושי הריטב"א, ד"ה 'האי שתלא'; חידושי הר"ן, ד"ה 'מקרי דרדקי'),

הרי אם אחד מאנשי העיר שואל מהם חפץ בשעת עבודתם, הדבר נחשב לשאילה בבעלים. הראב"ד דן במשמעות הביטוי 'עידן עבידתיהו', והסביר שהחידוש של רבא הוא שכאשר מדובר באדם העומד לרשות אחרים כך שאם יצטרכו לו הוא מחויב לעסוק במלאכתם – הוא נחשב כמי שמשמש אותם כל הזמן.¹⁰⁰ על כן שאילת חפץ ממנו נחשבת שאילה בבעלים. בדומה לכך האישה המשועבדת לשמש את בעלה נחשבת כמשמשת אותו בכל עת, ולכן משעה שהיא נכנסת לחופה ומשתעבדת לבעלה, כל שאילה ממנה נחשבת שאילה בבעלים.¹⁰¹

חידוש זה של רבא – שהמעמד של שכיר או שואל תקף כבר משעת ההסכם – עומד בניגוד להלכה המקובלת בשכירת פועלים, שלפיה שעת השכירות היא שעת ההליכה לעבודה או שעת תחילת המלאכה, כפי שעולה מתוספתא, בבא מציעא ז, א:¹⁰²

השוכר את הפועלין, בין שהטעו את בעל הבית ובין שבעל הבית הטעה אותן, אין להן זה על זה אלא תרעומת. במה דברים אמורים? בזמן שלא הלכו. אבל שכר את החמרין והלכו ולא מצאו, שכר את הפועלין הלכו ומצאו את השדה כשהיא לחה, נותן להם שכר בטלים.

על פי מקור זה הסכם השכירות בין הפועלים ובין בעל הבית נכנס לתוקף בשעה שהפועלים הולכים לעבודתם, ועד שעה זו אם אחד הצדדים חוזר בו – אין השלכות ממוניות להסכם שנקבע על ידי אמירה בלבד. אם כך שעת תחילת השכירות היא זמן ההליכה לעבודה או תחילת עשיית המלאכה,¹⁰³ ואפשר ששאלת רמי בר חמא מבוססת על הלכה זו. לעומת זאת כאשר טען רבא ששכירת נכסי האישה נחשבת שכירות בבעלים, הוא הניח ששכירת האישה נכנסת לתוקף בשעת הנישואין, אף על פי שהאישה אינה בהכרח משמשת את בעלה באותה שעה – שכן

שצינו כי המכנה המשותף לבעלי מקצוע אלו הוא שהם נוטלים את שכרם מבני העיר כאחת.

100 מובא בדברי הרא"ש (ח, ו). ראשונים אחרים הציגו הסברים אחרים לביטוי 'עידן עבידתיהו'. הריטב"א (ד"ה 'האי') הבין מדברי רש"י (ד"ה 'כשאלה') שלדעתו בעלי המקצוע עושים עבודה עבור השואל, אך הריטב"א דחה זאת, שכן לפי פירוש זה אין חידוש בדברי רבא (ואומנם לפי הצעת רש"י לא ברור במה הם שונים משאר האנשים המשאילים חפצים, ומדוע פירט רבא אותם במיוחד). לכן פירש הריטב"א שמדובר בשעה שבעל המקצוע עושה מלאכה לאחד מבני העיר, ומכיוון שהוא נשכר על ידי כל אנשי העיר – כשהוא עובד בשביל אחד מהם הדבר נחשב כאילו הוא עובד עבור כולם. אולם יש להעדיף את ההסבר של הראב"ד, כיוון שהוא עולה בקנה אחד עם ההבנה של הסוגיה הסתמית בתחילת הפרק, וראו להלן בהערה 104.

101 השוואה זו נמצאת בדברי ראשונים נוספים ראו: חידושי הרשב"א, בבא מציעא זו ע"ב, ד"ה 'הא דאמרינן'. הרשב"א הקשה על דברי רבא על בסיס הדמיון בין שעבוד אישה לבעלה ובין שעבוד בעלי מקצוע אלו לבני העיר. לדבריו ייתכן שהאישה תקבל נכסים בזמן שאינה ראויה למלאכה, וכיצד תיחשב זכותו של בעל הנכסים אלו לשאילה בבעלים? (וכן ראו תלמיד הרשב"א, בבא מציעא זו ע"א, ד"ה 'אנשים הממונים'). והשווה: נתיבות המשפט, שמו, ג, ושם ניסיון לחלק בין המקרים.

102 מהדרות ליברמן, עמ' 97. וראו מקבילה בבבלי, בבא מציעא עו ע"ב.

103 בהמשך התוספתא נאמר: 'במה דברים אמורים? בזמן שלא התחילו, אבל אם התחילו הרי אילו שמין לו'. רש"י (בבא מציעא עו ע"ב, ד"ה 'בד"א') הסביר: 'ארישא קאי ועד השתא פריש מידי דשכירות והשתא פריש מילי דקבלנות'. אם כן הליכת פועלים לעבודה מקבילה לתחילת עבודה של קבלן.

לדעתו התחייבותה לשמש את בעלה נחשבת כשכירות ממש בכל הקשור להלכה של שכירות בבעלים.¹⁰⁴ עולה מכאן שרמי בר חמא נצמד להלכה המקורית של התוספתא, ואילו רבא ביקר אותו על פי הרחבה מופשטת של המושג שכירות בבעלים, הרחבה שלפיה השכירות נכנסת לתוקף משעת ההסכם ולא רק מתחילת העבודה בפועל.

דוגמה נוספת למחלוקת המבוססת על שינויים בתפיסות הלכתיות יש בעירובין צ ע"א, ששם דחה רבא את שאלתו של רמי בר חמא, ונראה שהדחייה מבוססת על הרחבה הלכתית להגדרת 'כרמלית'.¹⁰⁵

104 ככל הנראה גישה זו של רבא באה לידי ביטוי גם בבבא מציעא צד ע"ב: 'מדקתני סיפא' ואחר כך שאל את הפרה, 'מכלל דרישא דקתני "עמה" – עמה ממש. עמה ממש מי משכחת לה? פרה במשיכה ובעלים באמירה!'. הר"ן (בבא מציעא צו ע"א, ד"ה 'מקרי דרדקי') הסביר כי הרעיון שהבעלים נשכרים כבר בשעת האמירה הוא ביטוי לגישת רבא בהמשך הסוגיה, שכן אם 'עידן עבידתיהו' פירושו השעות המיוחדות למלאכה, הרי ברגע שהסכימו הבעלים באמירה להשכיר את עצמם לשוכר השכירות נחשבת שכירות בבעלים (וכן פירש הרא"ש, ח, ו, ד"ה 'אמר רב אשי'). נראה שבפסקה זו אימץ סתם התלמוד את גישתו החדשנית של רבא, והפך אותה להנחה העומדת בבסיס הסוגיה.

105 בעירובין צ ע"א נדון מעמדם של גגות העיר בנוגע לאיסור הוצאה מרשות לרשות בשבת. לדעת חכמים כל גג נחשב לרשות בפני עצמה ואסור לטלטל מגג אחד למשנהו. בתוספתא מובאים שני הסברים לשיטה זו: (א) יש דיירים שונים מתחת לכל גג ולכן כל גג נחשב לרשות בפני עצמה; (ב) כל אחד ואחד מכיר את מקומו בגג. רמי בר חמא שאל: 'שתי אמות בגג ושתי אמות בעמוד, מהו?'. בשאלה זו ביקש לברר איזה משני הסברים אלו הוא ההסבר העיקרי, שכן לפי ההסבר הראשון מותר לטלטל מהגג לעמוד, כיוון שאין דיירים מתחת לעמוד, ואילו לפי ההסבר השני הדבר אסור כיוון שהמעבר בין הרשויות ניכר. רבא דחה שאלה זו בלשון 'מאי קא מיבעיא ליה? כרמלית ורשות היחיד קא מיבעיא ליה?'. רבא דחה את השאלה, כיוון שלדעתו היא מתייחסת לשני סוגי רשויות שונים – רשות היחיד וכרמלית. ומאחר שברור כי אסור להוציא מרשות היחיד לכרמלית, אין כלל מקום לשאלה. אולם הפרשנים התקשו להסביר איזו מתוך שתי הרשויות, גג ועמוד, היא הכרמלית. עיון במקורות מגלה שהמושג כרמלית התפתח במשך הזמן ממקום פיזי – שדה עבודה או גינה בלי מחיצה – לכינוי לכל סוג של רשות שאינה נחשבת רשות הרבים או רשות היחיד בצורה מלאה. נראה שרבא אימץ את המובן החדש של המושג וביקר את רמי בר חמא על בסיס הבנה חדשה זו, ואילו שאלת רמי בר חמא מבוססת על ההגדרה הקלסית של כרמלית. נוסף על סוגיות אלו נראה שגם הסוגיה בפסחים כו ע"ב – כו ע"א משקפת את נטייתו של רבא להגיב על שאלות רמי בר חמא על פי תפיסות חדשות בהלכה. הסוגיה מביאה ברייתא הדנה בתנור שהסיקוה בקליפי עורלה ואחר כך אפו בו את הפת. לדעת חכמים הפת מותרת באכילה. רמי בר חמא שאל מה הדין במקרה שבו הסיקו את התנור בעצי הקדש במקום בקליפי עורלה. רב חסדא קבע שבמקרה זה הפת אסורה, ורמי בר חמא ביקש להבין את העיקרון המבדיל בין שני מקרים אלו. רבא השיב שקיים ביניהם הבדל מהותי, כיוון שעורלה בטלה ב'200, ואילו הקדש אפילו ב'1,000 אינו בטל. כהן ראה בשאלת רמי בר חמא ביטוי נוסף לנטייתו להתמקד בדמיון פורמלי בין מקרים ולהתעלם מן ההבדל המשמעותי ביניהם. אולם ההבחנה של רבא כאן, המבוססת על עקרון הביטול, אינה מובנת מאליה, וכבר התקשו הראשונים להבין מדוע השיקול של ביטול שייך למקרה זה. מכיוון שבתוך התנור אין מגע בין הפת לבין איסורי ההנאה, עקרון הביטול לכאורה אינו שייך כאן כלל. השיקולים הרלוונטיים כאן הם 'הוזה גורם' או 'שבח עצים בפת', כפי שעולה מהדיונים בסוגיה עד כה. ואכן בעל 'פני יהושע' הסביר שטענתו של רבא היא חידוש שיוצר מעבר מעקרונות אלו לעיקרון חדש של ביטול. מכל האמור כאן עולה שרמי בר חמא לא התעלם מגורם עיקרי שרלוונטי לדיון (עקרון הביטול), אלא גורם זה הוא חידוש של רבא שנתחדש כאן בסוגיה.

כללים תלמודיים

כאמור פן נוסף של המהפכה המחשבתית של רבא קשור ליצירת כללים תלמודיים ושימוש בהם בעיצוב ההלכה.¹⁰⁶ היבט זה של התפתחות החשיבה התלמודית בא לידי ביטוי במחלוקות בינו ובין רמי בר חמא בשני מישורים: במחלוקות העוסקות במקורותיה של ההלכה התנאית שבהן נימק רמי בר חמא את ההלכה על ידי מדרשי כתובים, ואילו רבא נימק אותה על פי כללים תלמודיים; במחלוקות שבהן דחה רבא את עמדת רמי בר חמא בגלל אי התאמה לכללים תלמודיים.

מדרש הלכה מול כללים תלמודיים

בשתי סוגיות העוסקות במקור להלכה התנאית רמי בר חמא נצמד לדרכי הלימוד התנאיות, המבוססות על מדרשי כתובים, ולעומתו רבא ביקש להחליף את דרכי הלימוד הללו ולהציע במקומן דרך לימוד המבוססת על כללים תלמודיים. הסוגיה בקידושין נ ע"ב דנה במשנת קידושין ב, ז:

המקדש אשה ובתה או אשה ואחותה כאחת – אינן מקודשת. מעשה בחמש נשים ובהם שתי אחיות, ולקט אחד כלכלה שלתאינים, משלהן היית ושביעית היית, אמ' להן: הרי כולכם מקודשות לי בכלכלה הזאת, וקיבלתה אחת מהן על ידי כולם. אמרו חכמי: אין האחיות מקודשות.

המשנה מתארת מקרה שבו אדם קידש בבת אחת שתי אחיות (או אישה ובתה). מכיוון שאסור לו להינשא לשתייהן בו בזמן, אין הקידושין חלים אף לא על אחת מהן. התלמוד מציג מחלוקת בין רמי בר חמא לרבא על המקור להלכה זו:¹⁰⁷

'המקדש אשה ובתה', מנהגי מילי? אמ' רמי בר חמא: אמ' קרא 'אשה (ואת) <אל> אחותה לא תקח לצרור', התורה אמרה: בשעה שנעשו צרות זו לזו לא יהו לך בה ליקוחין אפילו באחת מהן.

א"ל [רבא]:¹⁰⁸ אי הכי, היינו דכת': 'ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם'. ואי קידושי לא תפסי, מי מחייבי כרת?

אלא אמ' רבא: קראי – בזה אחר זה, ומתני' כדרבה, דאמ' רבה: כל שאינו בזה אחר זה, אפילו בבת אחת אינו.

כמקור להלכה שבמשנה הציג רמי בר חמא מדרש כתובים שאין לו מקבילה במקורות התנאיים

106 ראו לעיל בהערה 34.

107 על פי כ"י וטיקן 111–110.ebr.

108 המילה 'רבא' נוספה בין השיטין בכתב היד, ונמצאת בשאר עדי הנוסח.

שלפנינו.¹⁰⁹ רבא דחה את דרשתו והציע מקור חלופי המבוסס על כלל תלמודי של רבה. דחייתו של רבא נראית מאולצת ואף בלתי מוצדקת, ונדמה ששימשה רק כעילה לקביעת מקור ההלכה על פי כללים תלמודיים.

דברי רמי בר חמא מבוססים על הפסוק 'ואשה אל אחתה לא תקח לצרר לגלות ערונה עליה בחייה' (וי' יח 18), ומכאן דרש: 'בשעה שנעשו צרות זו לזו – לא יהא לו ליקוחין אפילו באחת מהן'. רבא טען שעל פי דרשת רמי בר חמא הפסוק מתייחס רק למקרה של לקיחת שתי אחיות בבת אחת, וקובע שאין קידושין תופסין בהן. אך אם כן הדבר, אי אפשר להיענש בעונש כרת על איסור לקיחת שתי אחיות. עקב דחייה זו הסביר רבא שהפסוק עוסק בלקיחת שתי אחיות זו אחר זו, ואז הקידושין תופסים באחות הראשונה אבל לא בשנייה, ולכן יש עונש כרת. במקום הדרשה של רמי בר חמא הוא הציע שההלכה של המשנה נלמדת מהכלל של רבה: 'כל שאינו בזה אחר זה, אפילו בבת אחת אינו'. כלומר מכיוון שאדם אינו יכול לקדש שתי אחיות זו אחר זו, הוא גם אינו יכול לקדשן בבת אחת.

אף על פי שעמדת רמי בר חמא נדחתה בסוגיה, נראה שדחייה זו של רבא אין בה ממש, שכן סביר להניח שרמי בר חמא פירש שהפסוק אכן עוסק באיסור לקחת אישה ואחותה זו אחר זו ('ואשה אל אחתה לא תקח'), ונוסף על כך הוא לימד שבמקרה שקידש את שתיהן בבת אחת ('לצרור') אין הקידושין תופסים בשתייהן. וכן כתב בעל 'פני יהושע' (ד"ה 'גמרא'): 'וקשיא לי כיון דודאי לרמי בר חמא עיקר קרא בזה אחר זה איירי, אלא מדרשה ד"לצרור" יליף דאיירי נמי לעניין תפיסת קידושין דבת אחת, א"כ מאי קושיא דרבא?'. ואכן הרמב"ם בפירושו למשנת קידושין ב, ז אימץ את דרשתו של רמי בר חמא.¹¹⁰

אם כך נראה כי דרשתו של רמי בר חמא אינה מופרכת, וכי דחייתו של רבא נבעה מהעדפתו את הכללים התלמודיים על פני דרשת הכתובים. כפי שכתב אלמן, 'מקורות הנודעת של רבא בתחום ניתוח ההלכה ופירוש מקורותיה אינה ניכרת במידה שווה גם בתחום זה של עיון

109 לדרשה זו אין מקבילה, אך דרשה דומה מובאת כחלק מברייתא ביבמות כח ע"ב: 'תניא: ר' שמעון פוטר בשתייהן מן החליצה ומן הייבום, שנאמר: "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור", בשעה שנעשו צרות זו לזו – לא יהא לך ליקוחין אפי' באחת מהן'. הברייתא מורכבת משני חלקים; החלק ההלכתי מקביל לתוספתא, יבמות ה, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 14), והחלק המדרשי מקביל לדרשתו של רמי בר חמא כאן. נראה שמקורה של דרשה זו בסוגיה שלנו, שבה היא נאמרת באופן כללי, ולאחר מכן היא צורפה להלכה של ר' שמעון בהקשר של הלכות יבמות. כיוון זה נתמך מסוגיה סתמית בקידושין סו ע"ב – סח ע"א, שגם בה פסוק זה מובא כמקור להלכה שאין קידושין תופסין בעריות, ומכאן שהדרשה בעיקרה מוסבת באופן כללי על תפיסת קידושין ולא רק על מצב של ייבום.

110 זו לשונו: 'כלל הוא אצלנו: אין קדושין תופסין בעריות, שנ' "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור" – בשעה שנעשו צרות זו לזו לא יהא לך לקוחין אפילו באחת מהן. ונלמדו על העריות משתי אחיות'. ראו גם רש"י על התורה, וי' יח 18, ד"ה 'אל אחתה': 'שתייהן כאחת'; ד"ה 'לצרר': 'לשון צרה – לעשות את זו צרה לזו'.

וחקר מדרשי הלכה'.¹¹¹ לכן לא מפתיע שרבה דבק בכללים תלמודיים בכל מקום שהדבר אפשרי.¹¹²

גם המחלוקת בין רבא לרמי בר חמא ביבמות ח ע"ב משקפת את העדפתו של רבא את הכללים התלמודיים כמקור להלכה. בדוגמה זו הגמרא מביאה דרשה של הכתובים כמקור להלכת המשנה שערוה וצרתה פטורות מן הייבום, ורבא ציין שאין צורך בדרשה כיוון שניתן ללמוד את הלכת המשנה מן הכלל התלמודי 'אין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת'. רמי בר חמא התנגד להצעתו של רבא בטענה של *reductio ad absurdum*. כלומר אם נעקוב אחרי סברתו של רבא עד הסוף נגיע להלכה מופרכת לחלוטין. זהו אחד המקומות הבודדים בתלמוד שבו ביקר רמי בר חמא את רבא, וכאן התלמוד מקבל את טענתו ורבא נאלץ לחזור בו מעמדתו.¹¹³

אילו הייתה זו תגובה אחת מתוך תגובות רבות, היה קשה יותר להסיק ממנה שיש הבדל עקרוני בין גישות שני החכמים, אך כיוון שזו עדות נדירה לתגובת רמי בר חמא על דברי רבא, ניתן לשער שמדובר באחד ההבדלים העקרוניים ביותר ביניהם: רבא דחה מדרש הלכה תנאי בטענה שניתן ללמוד את ההלכה מכלל תלמודי, ואילו רמי בר חמא הצביע על הבעיות החמורות הכרוכות בשימוש מופרז בכללים תלמודיים.

שתי סוגיות אלו מדגימות את הנטייה של רמי בר חמא להיצמד לדרכי הלימוד התנאיות ולהעדיף את השימוש במדרשי הלכה כמקור להלכה, בעוד רבא החליף את מדרשי ההלכה בכללים תלמודיים. יצירת כללים תלמודיים מאפיינת את הדור הרביעי של אמוראי בכל

111 י' אלמן, 'רבא ודרכי העיון הארץ ישראליות במדרש הלכה', י' גפני (עורך), מרכז ותפוצה: ארץ ישראל והתפוצות בימי בית שני, המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ד, עמ' 217.

112 ברם במקומות שאין בהם כלל תלמודי מתאים חזר רבא אל דרשת הכתובים. למשל במחלוקת בסנהדרין כח ע"א נראה שעמדותיהם הפוכות: רמי בר חמא למד את המקור להלכה על פי סברה המבוססת על כלל הלכתי, ורבא דחה לימוד זה והציע במקומו מדרש כתובים. עם זאת עיון מעמיק יותר מגלה שעמדותיהם אינן שונות מן הנטיות שזיהיתי עד כה: סברתו של רמי בר חמא אינה חידוש שלו – היא מבוססת על כלל הנמצא במקור תנאי, ויש לה מקבילה במסורת ארץ ישראלית; וכאמור רמי בר חמא נטה באופן כללי להסתמך על מקורות תנאיים ועל מסורות קיימות. מנגד הדרשה שהציע רבא נראית מאולצת ואינה נובעת באופן טבעי מן הפסוק הנדון. ברור אפוא שרבא נאלץ להציע דרשה זו בהיעדר כלל תלמודי (או כל מקור אחר), שכן אילו הייתה לו אפשרות להשתמש בכלל תלמודי, לא היה מציע דרשה כה דחוקה.

113 הסוגיה מתייחסת למשנה ביבמות א, א, הקובעת שערוה פטורה מייבום וגם פוטר את צרתה ואת צרת צרתה. המקור להלכה זו נדרש בספרא, קדושים פרשה י, פרק יא, י' – י"א (מהדורת וייס, דף צג ע"ב) מן המילה 'עליה' בפסוק 'אשה אל אחתה לא תקח לצרר, לגלות ערותה עליה בחייה', ובפסוק 'במה יבוא עליה'. אולם רבא טען ש'ערוה לא צריכא קרא, דאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת'. אף שהגמרא לא הצליחה למצוא מקור לכלל זה, העדיף רבא ללמוד את ההלכה מכלל תלמודי במקום מדרשת הכתובים. רמי בר חמא ביקר אותו וטען שעל פי ההיגיון של רבא יש להתיר את הערוה כשאין מצוות ייבום. בעקבות ביקורת זו נאלץ רבא להביא דרשה מן הכתובים כדי ליישב את הקושיה.

ובמיוחד את רבא,¹¹⁴ ולכן נראה שהבדלי הגישות בין שני האמוראים משקפים את שמרנותו של רמי בר חמא לעומת חדשנותו של רבא במישור זה.

כללים תלמודיים: דחיית עמדות רמי בר חמא
 נטיותיהם של שני האמוראים באות לידי ביטוי בשלוש סוגיות נוספות שבהן דחה רבא על בסיס כללים תלמודיים את עמדותיו של רמי בר חמא – בהשתמשו במילים 'שתי תשובות בדבר'.¹¹⁵ כאמור בדרך כלל אחת מן התשובות נובעת מאי התאמתה של עמדת רמי בר חמא לכללים תלמודיים. בשני מקרים מתוך השלושה כללים אלו אינם מופיעים במקורות התנאיים והם נוצרו בתקופת האמוראים – באחד מן המקרים על ידי רבא עצמו – ולכן יכול להיות שרמי בר חמא לא הכיר את הכללים הללו או שלא קיבל אותם.¹¹⁶ אביא כאן דוגמה אחת מכתובות קי ע"א, בסוגיה העוסקת במשנת כתובות יג, ט: 'שנים שהוציאו שטר חוב זה על זה, אדמון אומ': אילו חייב הייתי לך כיצד אתה לווה ממני? וחכמ' אומ': זה גובה שטר חובו וזה >גו-בה¹¹⁷ שטר חובו'. המשנה עוסקת במקרה שבו שני בעלי חוב מוציאים שטר חוב זה על זה, וחכמים סברו כי שניהם גובים את שטר חובם. הגמרא התקשתה להבין את שיטת חכמים, שהרי אם כל אחד חייב לחברו אותו סכום – מהי התועלת בכך שכל אחד גובה את שטר חובו. במסגרת הדיון בקושיה זו מובאת פרשנותו של רמי בר חמא למשנה:¹¹⁸

ראמי בר חמא אמ': הכא ביתמי עסקינן, דיתמי מיגבא גבו, אגבווי לא מגבו [...] אמ' רבא: שתי תשובות בדבר. חדא, דזה גובה וזה גובה קתני. ועוד, ליגבינהו ארעא ליתמי וליהדר וליגבייה מינייהו, כדרב נחמן, דאמ' רב נחמן אמ' רבה בר אבוא: יתומין שגבו קרקע בחובת אביהן, בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן. קשיא.

רמי בר חמא הציע אוקימתא וטען כי מדובר במקרה שבו אחד מבעלי החוב מת, והיתומים זכאים לגבות את שטר החוב, אך בעל החוב השני אינו זכאי לגבות את שטר חובו מנכסי היתומים. רבא דחה פרשנות זו בטענה שבעל החוב השני יכול לשלם את חובו ליתומים בקרקע, ואחר כך הוא זכאי לגבות את שטר חובו מאותה קרקע. זכות זו מבוססת על הכלל של רב נחמן ש'יתומים שגבו קרקע בחובת אביהן – בעל חוב חוזר וגובה אותה מהן'. אולם אין לדעת אם רמי בר חמא

114 מוסקוביץ, ההיגיון התלמודי (לעיל הערה 34), עמ' 14, הערה 54 ובספרות שם וכן עמ' 354. כמו כן ראו: ד' הנשקה, "עשה דוחה לא תעשה": למקורו התנאי של הכלל ולתולדותיו, תרביץ, עה (תשס"ט), עמ' 320.

115 (א) שבת קנג ע"ב – על בסיס מדרש הלכה הקובע שאדם מתחייב בחטאת רק על עבירה שיש בה מעשה; (ב) כתובות פז ע"ב – על בסיס הכלל 'אין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות'; (ג) כתובות קי ע"א – על בסיס הכלל 'יתומים שגבו קרקע בחובת אביהן, בעל חוב חוזר וגובה אותן מהן'.

116 במקרה השלישי (שבת קנג ע"ב) הכלל אומנם נמצא במקור תנאי, אך הוא שנוי במחלוקת תנאים, וייתכן שרמי בר חמא אימץ את הדעה התנאית החולקת. וראו לעיל בהערה 86.

117 תוקן על פי כ"י פרמה, פלטינה 3173 (דה רוסי 138; ריצ'לר 710).

118 על פי כ"י סנקט פטרבורג Yevr. I 187.

הכיר את הכלל או קיבל אותו. כאמור תופעה זו חוזרת על עצמה בשתי סוגיות נוספות שבהן דחה רבא את עמדת רמי בר חמא על פי כללים תלמודיים שלא בהכרח היו מקובלים על רמי בר חמא.¹¹⁹

סיכום

במחקר זה דנתי בכמה וכמה מחלוקות בין רמי בר חמא לרבא שאפשר להסבירן על רקע התמורות בהלכה ובחשיבה התלמודית שהתרחשו בדור הרביעי לאמוראי בכל. בכל המחלוקות הללו נשאר רמי בר חמא נאמן להלכות קיימות ולדפוסי חשיבה קיימים. הוא שיבח מסורות שהיו מקובלות אצל אמוראי ארץ ישראל ובכל בתקופה האמוראית הקדומה, ומימרותיו התבססו על מסורות המתועדות במקורות ארץ ישראלים, ושככל הנראה נדחו במסורת ההלכתית בבבל, אך הייתה להן תקומה בתקופת הגאונים. בבואו לערוך אנלוגיה משפטית התמקד רמי בר חמא בגורם בהלכה שהיה מקובל אצל חכמי דורו, ואילו רבא התחשב בגורמים נוספים. רמי בר חמא ביקש לשייך קטגוריות ביניים הלכתיות לקטגוריות קיימות בספרות חז"ל, ואילו רבא יצר קטגוריות ביניים חדשות. בבואו ללמוד את מקורות ההלכה נצמד רמי בר חמא לדרכי הלימוד הקדומות והביא דרשות פסוקים כמקור להלכה, ואילו רבא החליף מקורות אלו בכללים תלמודיים. כללים אלו, בשילוב הרחבות מופשטות להלכה, שימשו את רבא בבואו לבקר את עמדות רמי בר חמא – אך מכיוון שרבא עצמו יצר בתקופה זו רבים מן הכללים ומן ההרחבות המופשטות, אין הכרח לומר שרמי בר חמא קיבל אותם.

אם נכוחים דבריי בפירוש המחלוקות שבין רמי בר חמא לרבא, מתברר באופן מפתיע שרמי בר חמא היה השמרן מבין השניים, ונצמד לדרכי חשיבה קיימות ולתפיסות קדומות, ואילו רבא היה החדשן, שהרבה ליצור מושגים מופשטים וכללים תלמודיים חדשים.

דמותו של רמי בר חמא בעיני סתם התלמוד

התמונה שצירתי, שלפיה במקרים רבים נטה רמי בר חמא לאמץ גישה שמרנית ולהיצמד למקורות תנאיים ולמסורות קודמיו, אינה עולה בקנה אחד עם התמונה שנוצרה מהצגת דמותו על ידי סתם התלמוד. דמותו של רמי בר חמא בעיני הקורא מושפעת מביקורתו החריפה של רבא ומשתיקתו המוחלטת של רמי בר חמא בפני ביקורת זו. נוסף על כך הסיפור בזבחים צו ע"ב על רמי בר חמא ותלמידו מציג אותה כחכם חריף שהסתמך על סברה תוך התעלמות ממקורות תנאיים. מתאורים אלו מתקבל הרושם שעמדותיו של רמי בר חמא מנוגדות למקורות תנאיים ולמוסכמות הלכתיות, ושחריפות שכלו הובילה אותו לטעויות בוטות בהלכה. כיצד ניתן ליישב

119 כתובות פז ע"א (ראו לעיל בסעיף 'מסורות סמויות'); שבת קנג ע"ב (ראו לעיל בסעיף 'מקרי ביניים').

תמונה זו עם התמונה שעולה משלל מימרותיו המתמקדות במקורות תנאיים ומן הפרשנות שהציעי כאן למחלוקותיו עם רבא?

ברצוני להציע שהתמונה העולה מן התלמוד באשר לאופי לימודו ולחשיבתו ההלכתית של רמי בר חמא נובעת מהתקבלות עמדותיו וחידושיו של רבא על ידי שאר חכמי התלמוד ועורכיו – משום כך התלמוד מציג את הדברים בהתאם למוסכמות אלו. אשר לביקורת החריפה שהיה רבא רגיל למתוח על רמי בר חמא, נראה כי היא נועדה לסלול את הדרך לדעותיו המחודשות, ועורכי הסוגיה שבו וחיזקו נימות ביקורתיות אלו. לאור זאת מסתבר שהצגת דמותו של רמי בר חמא כחכם טועה הייתה מגמתית ועוצבה במיוחד כדי לכונן את חידושיו של רבא. דווקא במקומות שבהם הקציין רבא בחידושיו היה צורך להחליש את עמדותיו המסורתיות של רמי בר חמא, כדי שחידושיו של רבא יובנו כעמדות הסבירות יותר, וכדי שהרחבותיו וכלליו ייתפסו כהנחות מובנות מאליהן. על כן הציגו עורכי התלמוד את עמדותיו ודעותיו של רמי בר חמא כעמדות חריגות ולא מבוססות, וכך הצליח סתם התלמוד לחזק את חידושיו של רבא ולקבוע אותם כמוסכמות הלכתיות. ההבחנה בין דמותו של רמי בר חמא כפי שהיא מוצגת על ידי סתם התלמוד ובין דמותו כפי שהיא עולה מניתוח מימרותיו ושאלותיו כשלעצמן פותחת פתח להבנת התמורות המרכזיות וההתפתחויות המחשבתיות שהתרחשו בדור הרביעי לאמוראי בבל, ושופכת אור על שילובם של שינויים אלו בשיח התלמודי לאורך זמן.

מסקנות אלו מדגישות את הקשר החזק שבין רבא לבין סתם התלמוד. שכן סתם התלמוד מציג את הדברים מנקודת מבטו של רבא הן בסוגיות ההלכתיות והן בסיפורי האגדה. השפעתו הרבה של רבא בתלמוד מורגשת גם בריבוי הופעותיו לאורך כל התלמוד וגם בעובדה שעמדותיו וחידושיו ההלכתיים אומצו ונפסקו להלכה על ידי עורכי התלמוד.¹²⁰ אלמן זקף הצלחה זו ליצירתיות ולעצמאות של רבא בתחום ההלכה וכן לאישיותו הכריזמטית כמנהיג הרוחני של מחוזא.¹²¹ חוקרים אחרים הדגישו את מידת ההמשכיות של דרכי לימודו של רבא ברבדים של סתם התלמוד. למשל יעקב נחום אפשטיין ציין לשימוש של רבא בטכניקה של הגהת המשנה על ידי 'חסורי מיחסרא', שנמשך ונתפתח על ידי סתם התלמוד.¹²² לייב מוסקוביץ הצביע על המשך ההתפתחות של החשיבה המופשטת של רבא ברובד של סתם התלמוד.¹²³ ניתן להסביר המשכיות זו על ידי עיון בדינמיקה של מרכזי הלימוד בבבל בדורו של רבא ולאחריו. רב שרירא

120 פרידמן ביקש לעמוד על זמנה של הקביעה שהלכה כרבא חוץ מיע"ל קג"ם, וציין: 'עצם הסימן נמסר מימים קדומים בצורה סתמית ונתפרש במסורת שנמסרה בימי הגאונים'. עם זאת על סמך עיון בקטע גניזה הוא העלה את האפשרות שמקורה בבית מדרשו של רבא אשי. ראו: ש"י פרידמן, 'תלמודים של גאונים: קטע קדום של תלמוד עם גליונות-נוסח', תרביץ, נא (תשמ"ב), עמ' 37–48.

121 אלמן, הרקולס (לעיל הערה 73), עמ' 23.

122 אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (לעיל הערה 34), עמ' 391; קשר זה משתקף בביטוי 'אמר רבא ואיתמא כדי'.

123 מוסקוביץ, ההיגיון התלמודי (לעיל הערה 34), עמ' 357. מוסקוביץ ציין שרבים מהמושגים והכללים התלמודיים מופיעים בצורה מפורשת לראשונה ברובד של סתם התלמוד. ראו גם: שיק, כוונה (לעיל הערה 73), עמ' 137–150. לדוגמאות נוספות לקשר בין רבא לסתם התלמוד ראו: B. Cohen, 'Was There

גאון סיפר: 'ולבתר אביי מלך רבא במחוזא דמן פומבדיתא הוה [...] ורבנן דכולי עלמא אכנפו לקמיה [...] ובכולהו אילין שנין דרבא לא הויה אלא חדא מתיבתא בפומבדיתא'.¹²⁴ בדורו של רבא התרכזו כל אמוראי בבל בשיבתו, ולכן כמעט כל אמוראי הדור החמישי שבבבל למדו אצלו והושפעו מדרכי לימודו. גם בדורות ההמשך למדו החכמים כולם מתלמידי רבא ומדרכי הלימוד שבבית מדרשו.¹²⁵ לכן לא מפתיע שתורת רבא משתרעת על כל דף של התלמוד, ושהשפעתו נמשכה עד עורכי התלמוד.

מסקנות אלו על הצגת דמותו של רמי בר חמא בידי סתם התלמוד משתלבות במסקנות מחקרים אחרים על דרכי עורכי התלמוד בהצגת דמותם של חכמים. כאמור דמותו של רמי בר חמא כחכם חריף באה לידי ביטוי בסוגיות רבות ובסיפורים שונים לאורך התלמוד. וכבר עמדה דבורה שטיינמן על נטייה כזו בקשר לחכמי דור יבנה, המוצגים גם הם כבעלי תכונות מסוימות ששבות ועולות בסיפורים שונים ובהקשרים שונים.¹²⁶ נוסף על כך עמדתי על הפער בין דרך לימודו של רמי בר חמא כפי שהיא מוצגת בידי סתם התלמוד לבין מה שעולה ממימרותיו ההלכתיות. בדומה לכך ציין אליעזר שמשון רוזנטל שהתיאור של הניגוד הקוטבי בין בית שמאי (ור' אליעזר השמותי), הנאמנים למסורת, ובין בית הלל, הדוגלים בחידוש ההלכה, אינו עולה בקנה אחד עם עמדותיהם ההלכתיות.¹²⁷ יוצא מכאן שהצגתו של רמי בר חמא בידי סתם התלמוד היא חלק מתופעה רחבה יותר – עורכי התלמוד ייחסו באופן עקיב לחכם מסוים תכונות בולטות, לעיתים בניגוד למה שעולה מעיון במימרותיו. זיהוי נטייה זו פותח פתח לעיון מחדש בדמותם ובדרך לימודם של אמוראים נוספים, הן כדי להבין אל נכון את דבריהם והן כדי לחשוף את מגמתם של עורכי התלמוד בעיצוב דמויותיהם.

ד"ר שירה שמידמן, רחוב כ"ח באייר 27/4 אלון שבות 90433

sshmid@gmail.com

Really a Rava II? (A Re-Examination of the Talmudic Evidence)', *JQR*, 103 (2013), p. 274,

n. 1

124 אגרת רב שרירא גאון, מהדורת ב"מ לוין, חיפה תרפ"א, עמ' 89.

125 אלבק, מבוא לתלמודים (לעיל הערה 1), עמ' 403–424. וכך דן וייס בשאלה: 'האם התלמוד שלנו הוא תלמודה של פומבדיתא, אלא שעליו נוסף באי אלה מקומות ופרקים או אפילו באי אלו מסכתות חומר הנובע משיבות שונות אחרות. תלמוד זה נדד ועבר באיזה זמן מסוים, וזה היה אולי תיכף אחרי מות אביי, משיבת פומבדיתא [...] לשיבת רבא במחוזא. אחר כך המשיך תלמוד זה את נדודיו ועבר אולי עם רב פפא לנרש. ודרך נרש הוא התגלגל ובא בימי רב אשי [...] לסורא־מתא מחסיא. ובדרכי נדודיו אלה הלך התלמוד והתפתח, נתוספה בו שכבה על שכבה ונוסף בו המשך להמשך עד שהגיע למתכונת החומר התלמודי והסוגיות הנמצאת בו עתה' (א' וייס, התהוות התלמוד בשלמותו, ניו יורק תש"ג, עמ' 41).

126 D. Steinmetz, 'Agada Unbound: Inter-Agadic Characterization of Sages in the Bavli and Implications for Reading Agada', בתוך רובינשטיין, יצירה והרכבה (לעיל הערה 21), עמ' 293–337.

127 א"ש רוזנטל, 'מסורת־הלכה וחידושי־הלכות במשנת חכמים', תרביץ, סג (תשנ"ד), עמ' 321–374.

שואל ומשיב: דוד בן סעד אלצעדי ופולמוס האלגוריה בתימן

מאת

אריאל מלאכי

מבוא

בשנת תשי"א פרסם הרב יוסף קאפח במאמר שכותרתו 'כתב הגנה מתימן על השיטה האלגורית' תרגום של טקסט מכתב יד שהיה תחת ידו.¹ שנים לאחר מכן מצא יוסף טובי חלק נוסף מאותו כתב יד בספרייה הבריטית בלונדון.² בשנת תשנ"ה, קרוב לארבעים וחמש שנים לאחר פרסום המהדורה הראשונה, חזר הרב קאפח ופרסם את כתב הגנה במהדורה מורחבת, שכותרתה 'הפולמוס על שיטת הפרשנות האלגוריסטית בתימן'. מהדורה זו כוללת גם את החומר הנוסף שמצא טובי, והטקסט המורחב פורסם במקור ותרגום.³ במוקד הפולמוס עמד חיבור בשם 'כתאב אלחקאיק' (ספר האמיתות),⁴ אשר פרט לשמו לא

- 1 'קאפח, 'כתב הגנה מתימן על השיטה האלגורית בפירוש המקרא', קבץ על יד, ה [טו] (תשי"א), עמ' לט–סג (נדפס שוב: ה"ל, כתבים, א, ירושלים תשמ"ט, עמ' 341–362).
- 2 כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 12306 (המכון לתצלומי כתבי יד עבריים F8250). כתב יד זה הוא אותו כתב יד שהיה בידי הרב יוסף קאפח, אלא שהתפצל לכמה חלקים. חלק ממנו התגלגל לידי הרב קאפח באמצעות סבו הרב יחיא קאפח, וחלק ממנו התגלגל לספרייה הבריטית. כתב היד כלל כמה חיבורים, ולא זו בלבד שהתפצל, אלא שסדר הדפים בו לא נשמר. כך קרה לדוגמה שבידי הרב יוסף קאפח היו חלקים ששרדו מתחילת כתב הגנה ומסופו, ובספרייה הבריטית היו חלקים מגופו של החיבור ומחיבורים נוספים שהיו בכתב היד. לתופעה של פיצול כתבי יד ראו: ב' ריצ'לר, 'כתובי-יד עבריים שנתפצלו', אסופות, א (תשמ"ז), עמ' קה–קנת. בכ"י לונדון Or. 12306, שהוא למעשה חלק מקובץ גדול, אשר בחלקו אבד ובחלקו היה בידי הרב קאפח, יש גם קטע מהחיבור 'מראה' אלמעאני' (או: 'מראת אלמעאני'). על חיבור זה ראו: י"צ לנגרמן, 'מחשבת הודו בקרב יהודי תימן: הספר 'מראת אלמעאני'', עלי ספר, כב (תשע"ב), עמ' 19–27; Y.Tz. Langermann, 'Babylonian and Indian Wisdoms in Islamicate Culture', *Oriens*, 46, 3–4 (2018), pp. 435–475. חיבור בשם זה נזכר בכתב הגנה.
- 3 'קאפח, 'הפולמוס על שיטת הפרשנות האלגוריסטית בתימן', טובי (עורך), לראש יוסף: מחקרים בחכמת ישראל, ירושלים תשנ"ה, עמ' 11–67 (נדפס שוב: י' קאפח, כתבים, ג, ירושלים תשס"ב), עמ' 1203–1259, וראו: שם עמ' 1385–1386).
- 4 ספר האמיתות, לפי תרגום הרב קאפח.

היה ידוע. מכתב ההגנה עולה כי חכם יהודי, ככל הנראה בן המאה הארבע עשרה וככל הנראה מחכמי העיר צעדה שבצפון תימן, חיבר ספר בשם 'כתאב אלחקאיק', וכלל בו פרשנות אלגורית קיצונית ביותר. כך מתוארת הפרשנות האלגורית הקיצונית הזו של 'כתאב אלחקאיק': 'אמרתם שהמחבר הזה ז"ל אמר כי משה הוא השכל ואהרן הוא המדמה וכך האבות וכך השבטים ואדם ונח ושבועה עממין וכל ספורי התורה וכל המצוות בכללן הוציאן אותו האיש ז"ל מידי פשוטן. והנה אנחנו אומרים לכם צדקתם, שאלה הם דברי האיש בספר הנזכר'.⁵

על פי כתב ההגנה דעתם של חכמי צנעא שבמרכז תימן לא הייתה נוחה מן האלגוריה הקיצונית הזו, והם זלזלו בספר ולעגו לו. חכמי צנעא פרסמו איגרת נגד הספר ונגד מחברו, והחתימו עליה גם את חכמי ד'מאר, קהילה יהודית חשובה אף היא, מהלך כמה ימים מדרום לצנעא.⁶ בכתב ההגנה ציינו חכמי צעדה כי חכמי צנעא שרפו את הספר⁷ ונידו את מחברו.⁸ מכתב ההגנה על 'כתאב אלחקאיק' ועל מחברו מתברר כי חכמי צעדה חיברו אותו כתשובה לחכמי צנעא,⁹ והם טענו בו בחריפות רבה כנגדם וכנגד חכמי ד'מאר.¹⁰ ככל הידוע איגרת חכמי צנעא, אשר כתשובה עליה נתחבר כתב ההגנה, אבדה ולא נשתמרה.

חלקו של כתב ההגנה שהיה בידי הרב קאפח התגלגל אליו באמצעות סבו הגדול והמפורסם, הרב יחיא קאפח.¹¹ ברשימה הביבליוגרפית 'דברי צדיקים וזכרונם בתימן' תיאר הרב יחיא קאפח את השתלשלות העניינים בקשר לכתב יד זה:

5 קאפח, הפולמוס (שם), עמ' 1205. כשלוש שנים לאחר פרסום המהדורה המורחבת של כתב ההגנה פרסם הרב קאפח חיבור שזיהה כ'כתאב אלחקאיק'. ראו: כתאב אלחקאיק: ספר האמתיות לאחד מחכמי צעדה, תימן, המאה ה"ד, המקור הערבי עם תרגום עברי, מהדורת י' קאפח, תל אביב תשנ"ח. על חיבור זה ועל זיהויו כ'כתאב אלחקאיק' ראו גם: י"צ לנגרמן, 'פרק חשוב במחשבת ישראל בתימן', פעמים, 75 (תשנ"ח), עמ' 144–152; מ' בר-אילן, 'הערה נומרולוגית על מחבר "כתאב אלחקאיק" חכם שלא נודע בשמו, צעדה, תימן, המאה ה"ד', י' טובי (עורך), עטרת יצחק: קובץ מחקרים במורשת יהודי תימן מוגשים ליצחק קרנר, נתינת תשס"ד, עמ' 73–80; ב' אברהמוב, 'כתאב אלחקאיק ומקורותיו', דעת, 55 (תשס"ה), עמ' 31–39. מכל מקום כפי שציינ לנגרמן, זיהוי חיבור זה כ'כתאב אלחקאיק' לא יצא מגדר השערה, שכן דעות מסוימות המיוחסות בכתב ההגנה ל'כתאב אלחקאיק' אינן בטקסט שהציע קאפח לזהות כ'כתאב אלחקאיק', וכמה ציטוטים מ'כתאב אלחקאיק' המופיעים בכ"י ג'רוללה 1279 אינם בטקסט שהציע קאפח לזהות כ'כתאב אלחקאיק'. ראו: לנגרמן, פרק חשוב (שם), עמ' 145. מנגד אין בידינו מלוא הטקסט שזיהה קאפח כ'כתאב אלחקאיק', כך שאולי הדברים נמצאים בקטעים החסרים.

6 קאפח, הפולמוס (שם), עמ' 1204, 1206, 1207, 1215, 1243, 1254–1255. על קהילת ד'מאר ראו למשל: י"י טובי, 'על קהילת ד'מאר בימי הביניים', תהודה, 36 (תשע"ט), עמ' 51–62.

7 קאפח, הפולמוס (שם), עמ' 1229, 1232, ונרמז שוב בעמ' 1258.

8 שם, עמ' 1232, 1247, 1254–1255.

9 שם, עמ' 1204, 1253.

10 שם, עמ' 1234, 1235, 1243.

11 'הישיש', מחולל תנועת דור דעה (הדרדעים). ראו לדוגמה ערכו אצל: מ' גברא, אנציקלופדיה לחכמי תימן, בני ברק תשס"א, עמ' 545–546.

בשנת בר"י או ברי"א¹² הראני המנוח הר' שמואל אלערוסי נע"ג [נחלו עדן גן¹³] קובץ גדול קדום ובו כמה אגדות מרו"ל [מרבתינו זיכרונם לברכה] מועתקות ללשון ערבי מחכם אחד מרבני עי"ת צעדה המתוכח עם חכמי עי"ת צנעא אודות מדרש שחיברו אחד מחכמי צעדה מלא רמזים וסודות שהיו רגילים באותם הזמנים בהם [...] וקראו כתאב אלחקאיק. וכאשר הגיע הספר הנז' אל חכמי צנעא בזו ולעגו עליו וקראו לו כתאב אלכ'קאיק¹⁴ ואמרו שאסור לקרות בו ושמותר לשרפו. והמחבר עמד לימין מחבר כתאב אלחקאיק, ומביא ראיות [...] וסוף דבר אמר לחו"ר [לחכמי ורבני] צנעא שיכתבו טענותיהם על הספר הנז', והמה יכתבו תשובותיהם, וישלחו אותם ביד איש עתי עם ספר כתאב אלחקאיק אל ארץ הקודש, ואל ראשי גליות שבבבל, ובכל מקום שיהיה שם מחכמי ישראל, ומה שיסכימו עליו חכמים שהוא נכון ילכו אחריהם בעל כרחו של הכת האחרת. ואחר שחזר ר' שמואל ערוסי ממצרים בקשתי ממנו להשאלני אותו קובץ, ובקש ולא מצא עוד ממנו רק י"ב עלין, ונתנם לי, שמהם העתקתי תורף הדברים הנז' פה, חבל וכו'.¹⁵

במהדורתו הראשונה לכתב ההגנה הוסיף יוסף קאפח מידע בקשר להשתלשלות עניינים זו:

זה אחד מני רבים מפירות עירנותו של כה"ר [כבוד הרב] רבה הראשי של כל תימן כמהר"ר [כבוד מורנו הרב ר'] יחיא קאפח זצ"ל, שאזר חיל בזמנו ויצא נגד הנוהג התימני האדיש לגבי כת"י העתיקים, ובמרצו הכביר שלא ידע לאות הציל הרבה מרגליות שהיו צפויים לכליה. יש שהצליח להצילן בשלימותן ויש שהציל רק שאריתן כגון הקטעים האלה המובאים כאן שהם שיירי ספר גדול שהשתרע על שמונים דפים בערך.¹⁶ זקיני ז"ל סיפר, שהכיר את הספר שלם אצל משפחת 'ערוסי' בתימן ולא שם לב לרכוש את הספר, כי לא חשב שיושמד ורק אחרי כמה שנים, בחפשו בגניזות כדרכו, אונן לידו הקטעים האלה ואז שם לב להשיג את השאר, אבל כבר היה מאוחר מדאי והספר כבר לא נמצא. שרידי משפחת 'ערוסי' אמרו שנתפורר ואבד. אח"כ [אחר כך] שלח לרוב מחוזות תימן לחפש אחרי הספר הזה ואמרו אין.¹⁷

בסוף חלקו של כתב היד שהיה בידי יוסף קאפח כאשר פרסם את מהדורתו הראשונה, ואשר

12 לשטרות, 1898 או 1899 לערך.

13 ראו: י' רצהבי, אוצר לשון הקודש שלבני תימן, תל אביב תשל"ח, עמ' 185.

14 ספר הבודות, לפי תרגום הרב קאפח שם. במקום אחר, הוא הוסיף שאפשר לתרגם גם: ספר המהתלות. ראו: קאפח, הפולמוס (לעיל הערה 3), עמ' 1205.

15 'קאפח, 'דברי צדיקים וזכרונם בתימן: רשימת חיבורי חכמי תימן לרב יחיא קאפח זצ"ל, תימא, א (תש"ן), עמ' 20–22 (נדפס שוב: הנ"ל, כתבים, ג [לעיל הערה 3], עמ' 1384–1386).

16 כאמור משרידי כתב היד עולה שכתב היד המקורי כלל כמה חיבורים שונים.

17 קאפח, כתב הגנה (לעיל הערה 1), עמ' 341.

כלל חלקים מכתב ההגנה, נותרו כמה שורות מחיבור נוסף. בתחילה סבר קאפח ששורות אלה קשורות במישרין לכתב ההגנה. לכן הוא כלל במהדורתו הראשונה לכתב ההגנה את התרגום של שורות אלה – ומפאת חשיבותן לענייני, אביא אותן במלואן:

ואלה תשובות על שאלות שאלם אחד השואלים וענינו לו מענות אלו: אמר הנצרך לרחמי שמים, דוד בן סעד בן שלמה אלצעדי, כשהופיע לפני ספר האדון הנכבד הרב החסיד מוריני ורבינו יהודא בן רבי שלמה, והיה ספרו הכי נכבד ויקר ונעלה מכל מה שהופיע לפני ונשקתיהו לפני שאעמוד על דבריו, וכפתחי אותו מצאתי בו שאלות נכבדות וענינים דקים והוא מבקש ממני לענות על אותם השאלות והנני פחות ערך מכדי לענות על שאלות כאלה אבל אתאמץ כפי היכולת ואענה לו במה שיש לי. ובכן, דע אדוני שתשובת השאלות האלה קשה מאד והוא מסתרי תורה, וכבר ידעת ויודע כל אחד מהלומדים ששכר המעלים סתרי תורה גדול מאד. והנה במענות מי שצריך להבין לאחרים מוכרח לבאר, וכבר התברר במופת שאי אפשר לכלול שני הקצוות הנגדיים בהחלט והם הגילוי וההסתרה ולא מצאו החכמים ממי [...].¹⁸

אמנם הרב יחיא קאפח סבור היה כי מדובר בחומר שאינו קשור לכתב ההגנה, ולכן ציין: 'נמצא אצלי עלה אחד מתחלת ספר, זה לשונו'.¹⁹ אך כאמור נכדו יוסף קאפח שיער אחרת במהדורתו הראשונה לכתב ההגנה: 'התחלה זו באה בכ"י תכף באותו דף שגומר הפולמוס הראשון ולכן אני חושב שהיא התחלת תשובת חכמי צנעא כמ"ש בהקדמה'.²⁰ בשל השערה זו ולאור השורות ששרדו בכתב היד החלקי שבידו, ציין קאפח בהקדמה למהדורתו הראשונה לכתב ההגנה:

ראש רבני צעדה בזמנו היה 'הרב יהודה ברבי שלמה' ואין לו שם משפחה כדרכם בנפת

18 עמ' 362–363. עד כאן תרגום הרב קאפח למקור הערבי שהיה בידי, במהדורה הראשונה של כתב ההגנה. כאמור, במהדורה זו בא התרגום בלבד, ללא המקור הערבי. אָמנם במהדורתו השנייה לכתב ההגנה הביא קאפח הן את המקור הערבי והן את תרגומו לעברית. ראו: קאפח, הפולמוס (לעיל הערה 3). ואולם כאשר פרסם את המהדורה השנייה סבר כי מדובר בחומר חדש שאינו קשור לכתב ההגנה, ולכן במהדורה זו לכתב ההגנה הושמט כל הקטע הזה, מקור ותרגום גם יחד. למרות כל ניסיונותיי לא עלה בידי עד כה להתחקות אחר חלק כתב היד שהיה בידי הרב קאפח, וברוך היודע היכן הוא כיום. מכל מקום חלק מהמקור של שורות אלה שרד ברשימתו הביבליוגרפית של סבו הישיש. ראו: קאפח, דברי צדיקים (לעיל הערה 16), עמ' 1386, ושם התייחס הרב קאפח לחומר נוסף זה. הישיש צייטט ממנו מעט, באופן חלקי בלבד, כדלקמן: 'נמצא אצלי עלה אחד מתחלת ספר, זה לשונו, והד'א ג'זאב מסאיל סאל בהא בעץ' אלסאילין וג'זבנא לה הד'ה אלג'זאב קאל אלפקיר אלי כרם אללה תעאלי דאוד אבן סעד אבן סלימאן אלצעדי אנה למא ורד עלי כתאב אלסייד אלג'ל אלרב אלפאצ'ל מורנו ורבנו יהודה ברבי שלמה שצ'ו, וכאן כתאבה אעז ואשרף, וקבלתהו קבל אלוקוף עליה, ופצ'ית אלכתאב ואד'א פיה מסאיל שריפה ומעאני לטיפה'. לעניין זה ראו גם האמור בסמוך בגוף המאמר.

19 קאפח, דברי צדיקים (שם).

20 קאפח, כתב הגנה (לעיל הערה 1), עמ' 362, הערה 126.

צעדה ותימן התחתון. וראש רבני צנעא היה 'הרב דאוד בן סעד בן סלימאן אלצעדי'. משפחת 'אלצעדי' כיהנו זמן רב בצנעא בתור חברי הב"ד [הבית דין] ועד לפני מאתיים שנה אנו מוצאים בכלל ב"ד צנעא משפחת 'אלצעדי' אבל בזמנינו חלפה כליל משפחה זו ולא נשאר לה בצנעא שריד ופליט.²¹

לימים הסתייג יוסף קאפח מהשערותיו אלה. בשנת תש"ן, בהערה שכתב במהדורתו לחוברת הביבליוגרפית של סבו 'דברי צדיקים וזכרונם מתימן', אשר בה כלל הרב יחיא קאפח בחיבורי תימן הן את כתב ההגנה והן את החומר הנוסף הזה, ציין קאפח בקשר לקטע הנזכר: 'דף זה הוא בכתב היד ברציפות עם החומר הקודם ופרסמתו²² [...] מתוך הנחה שהוא תחלת תשובת חכמי צנעא לחכמי צעדה'.²³

הסתייגות מרומזת זו הפכה מאוחר יותר להסתייגות מפורשת. במהדורתו השנייה לכתב ההגנה²⁴ חזר בו במפורש מהשערותו הנזכרת. וכך כתב שם על השתלשלות העניין:

בסוף הקובץ הזה נמצאו כמה שורות מתחלת שו"ת שלא ידע עניינם. סבי ז"ל חשב שזה תחלת חומר חדש, וכך רשמו בחוברתו הנ"ל תחת המספר 47א,²⁵ ואני דמיתי שהוא התחלת תשובת חכמי צנעא לחכמי צעדה. ברם עתה עם המצא המשך אותו חומר מתברר כי צדק סבי, ושזה חומר חדש אם כי לא שלם, ואני מקוה לפרסמו בקרוב.²⁶

ואכן עיון בחלקו של כתב היד שבספרייה הבריטית בלונדון מגלה כי לא זו בלבד שיש בו חלקים נוספים של כתב ההגנה, אלא שיש בו כמה עלים מהמשך אותו חיבור הכולל את שאלות הרב יהודה ברבי שלמה ותשובות הרב דוד בן סעד אלצעדי.²⁷ מכל מקום מהמשך כתב היד שהתגלה בספרייה הבריטית ברור כי השערותו המקורית של קאפח, שראש חכמי צנעא בפולמוס היה דוד בן סעד אלצעדי, ואילו ראש חכמי צעדה היה יהודה ברבי שלמה, אין לה על מה שתסמוך. אם כן הדרא קושיא לדוכתא: מי חיבר את כתב ההגנה מטעם חכמי צעדה?

21 שם, עמ' 342.

22 במהדורה הראשונה של כתב ההגנה, שם.

23 הערת הרב יוסף קאפח, בתוך: קאפח, דברי צדיקים (לעיל הערה 16), עמ' 1386, הערה 47א.

24 זו אשר כאמור פורסמה בשנת תשנ"ה, כארבעים וחמש שנה לאחר פרסום המהדורה הראשונה לכתב ההגנה, ושכבר באה לאחר תוספת החומר של כתב ההגנה מהחלק הנוסף של כתב היד שמצא טובי בספרייה הבריטית.

25 מדובר בטעות סופר. החומר צוין ברשימה במספר כט. אָמנם הערתו של הרב קאפח שם בקשר לחומר זה הייתה הערה 47א.

26 קאפח, הפולמוס (לעיל הערה 3), עמ' 1203.

27 לדיון קצר בחומר זה ראו להלן, עמ' 446.

חוסר בן שלמה על מחבר כתב ההגנה

למעשה התשובה על השאלה מי חיבר את כתב ההגנה נמצאת ועומדת זה שנים רבות בחיבור 'סראג' אלעקול' (נר השכלים), המדרש הפילוסופי של ר' חוסר בן שלמה, חכם יהודי בן המאה החמש עשרה מן העיר ד'מאר.²⁸ אמנם חיבור זה טרם יצא לאור ועודו טמון בכתב יד,²⁹ אך דווקא הקטע הרלוונטי הוזכר במחקר בעבר וחלק ממנו אף פורסם. וכך כתב ר' חוסר בן שלמה בחיבורו:

תפוח עקיבו שלאדם הראש' מכהה גלגל
 חמה: קלסטר פניו על אחת כמה וכמה:
 וקד חצ'ר הד' אלמעני פי ג'מאר מסאל
 לדאוד נ' סעד אלצעדי³⁰ עלי אנכאר צדר
 מן אהל צנעא עלי צאחב כתאב אלחקאיק
 ועלי מן יקרא פי ד'אלך אלכתאב והי
 עשר מסאל והד' אלכלאם פי ג'מאר³¹
 אלמסאלה אלאלוי וקד וגבת³² אנא עלי
 אלעשר אלמסאל פאנצ'רה הנאך.³³
 תפוח עקיבו שלאדם הראשון מכהה גלגל
 חמה, קלסטר פניו על אחת כמה וכמה.
 ועניין זה עלה במסגרת השאלות של דאוד
 בן סעד אלצעדי כנגד הגינוי שנתפרסם
 מאת אנשי צנעא כנגד מחבר כתאב
 אלחקאיק וכנגד כל מי שיקרא באותו
 החיבור, והן עשר שאלות, ודבר זה [נמצא]
 במסגרת השאלה הראשונה. וכבר הטלתי
 על עצמי להשיב על עשר השאלות, ועיין
 בו שם.

28 על חכם זה ראו למשל: י' טובי, 'רבי חוסר בן שלמה – חייו ותקופתו', *The Philosophic Questions and Answers of Hōter Ben Shelōmō*, ed. D.R. Blumenthal, Leiden 1981 pp. 388–396; *Yemenite Midrash: Philosophical Commentaries on the Torah*, ed. Y.Tz. Langermann, New York 1996, pp. 271–273

29 קטעים ממנו יצאו לאור זה מכבר על ידי קוהוט. ראו: *Notes on a Hitherto Unknown Exegetical, Theological and Philosophical Commentary to the Pentateuch Composed by Aboo Manzur al-Dhamar*, ed. A. Kohut, New York 1892. ואולם כתב היד שבידיו לא כלל את חומש בראשית, שבו מופיע הקטע דלהלן.

30 בכ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 8°2059 (המכון לתצלומי כתבי יד עבריים B931), עמ' 6א, מופיע בקיצור: 'לן' סעד'.

31 בכ"י ירושלים (שם), עמ' 6ב: 'גואב'. אין שם המשפט 'וקד גובת [...] פאנצ'רה הנאך'. לכאורה מכאן, וכפי הנראה גם ממקומות נוספים, נראה כי כתב יד זה של 'סראג' אלעקול' הוא מהדורה שקדמה לזו שבכתב היד הרשום בהערה 33, אך מובן שטרם בדיקה מקיפה אין להכריע, והאמור אינו אלא השערה בלבד.

32 מעל השורה באה הגהה: "גובת" שאיני יודע אם היא משל המעתיק הוזה או שמא יד אחרת נגעה בכתב היד. אם אכן כך הוא, הרי שהתרגום יהיה 'וכבר השבת' וכו'.

33 חוסר בן שלמה, 'סראג אלעקול', כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 5254 (המכון לתצלומי כתבי יד עבריים F30051), דף 3א–ב. התרגום מבוסס על תרגום י' רצהבי, תורתן שלבני תימן: מחברים וחיבורים, קריית אונו תשנ"ה, עמ' קו, בשינויים קלים משלי. חוסר הזכיר את תשובותיו על שאלות בן סעד גם בהקדמתו לשו"ת הפילוסופי שלו, שבה מנה את חיבוריו: 'דרש סראג אלעקול ושרח אלקואעד ושרוח מן אלדלאלה וגואב מסאל בן סעד ז"ל ומסאיל מן אליאחי' (חוסר בן שלמה, השו"ת

דוד בלומנטל, שהוא החוקר המובהק של כתבי חוטר בן שלמה, עסק בפסקה זו כבר בשנת 1973, ולמד ממנה שלושה דברים:³⁴ (א) כי דוד בן סעד לא היה ממתקיפי 'כתאב אלחקאיק' וממתקיפי מחברו אלא דווקא ממגיניהם; (ב) כי במסגרת ההגנה על 'כתאב אלחקאיק' ועל מחברו חיבר דוד בן סעד חיבור בשם 'עשר שאלות [ותשובות]';³⁵ (ג) כי ככל הנראה חיבור מגוון זה של דוד בן סעד הותקף, בתורו, על ידי חוטר בן שלמה.³⁶ בשנת 1981, בעקבות בלומנטל, כתב טובי:

ר' דוד בן סעד בן שלמה אלצעדי, שכמעט אינו ידוע לנו משום מקור אחר, משיב לעשר שאלות פילוסופיות שמציג לו חכם בשם ר' יהודה בן שלמה, ותוך כדי כך מגן על מחברו של 'כתאב אלחקאיק' שבעטיו פרץ הויכוח בין חכמי צעדה לבין חכמי צנעא. והנה ר' חוטר תוקף את ר' דוד בן סעד ואף כותב ספר השגות מיוחד על חיבורו בשם 'ג'ואב מסאיל בן סעד'. מתברר אם כן, שר' חוטר, שהיה מחכמי ד'מאר בימיו, לא שינה מדרכם של חכמי ד'מאר בדורות שלפניו, בשוללו את השיטה האליגוריסטית.³⁷

מה שהניח בלומנטל ברמיזה³⁸ ציין טובי במפורש: חוטר בן שלמה, בהזכירו את שאלות אבן סעד, כיוון בעצם לתשובות דוד בן סעד על שאלות ר' יהודה בן שלמה. אם כן בעקבות בלומנטל זיהה טובי את שאלות אבן סעד כתשובות אבן סעד אשר שורותיהן הראשונות הובאו על ידי יוסף קאפח במהדורתו הראשונה לכתב ההגנה.

גם יהודה רצהבי נדרש לסוגיה זו. בשנת תשנ"ה, בהתייחס לחיבור 'כתאב אלחקאיק' ולאחר ציטוט המובאה מדברי חוטר בן שלמה ב'סראג' אלעקול', סיכם רצהבי את דעתו בעניין: 'נמצאנו למדים שני דברים: שמחבר סראג' אלעקול נמנה עם החולקים על אנשי צעדה ואף השיב על דבריהם; ושבתחנה יהודי צעדה בלט ר' דאוד בן סעד אלצעדי שגונן על שיטת אנשי

הפילוסופי [לעיל הערה 28], עמ' 278.

34 *The Commentary of R. Hoter ben Shelomo to the Thirteen Principles of Maimonides*, ed. D.R. Blumenthal, Leiden 1974, p. 5, n. 6

35 'תשובות' היא תוספת של בלומנטל, שכנראה שיער כי החיבור בסוף כתב ההגנה שמוזכרות בו תשובות של דוד בן סעד הוא החיבור שהזכיר חוטר. כפי שיבואר להלן, השערה זו נראית שגויה.

36 כך כתב בלומנטל בהתייחסו לחיבורו של חוטר בן שלמה בהקשר של הפולמוס כנגד 'כתאב אלחקאיק': 'The book was, in turn, defended by the scholars of Sa'da, among them a certain Dāūd ibn Sa'ad whose defense was contained in a set of *Ten Questions [and Answers]*. This defense was, in turn, attacked (?) by our author' (חוטר בן שלמה, הפירוש [לעיל הערה 34]).

37 טובי, חוטר בן שלמה [לעיל הערה 28], עמ' 394. טובי הוסיף וכתב שם בהערה 15, בשם בלומנטל, כי בקטע הרלוונטי מ'סראג' אלעקול' תקף חוטר בן שלמה את דוד בן סעד על הגנתו על 'כתאב אלחקאיק'. למרות זאת הוא ציין על אתר, ובצדק, כי דברים אלה אינם עולים בקנה אחד עם העובדה שחוטר בן שלמה עצמו השתמש לא מעט באלגוריה.

38 ראו לעיל הערה 36.

צעדה'.³⁹ אף על פי כן הוסיף רצהבי, בעקבות האמור במהדורתו הראשונה של קאפח לכתב ההגנה, ובאופן הנראה כסתירה מניה וביה, כי 'חליפת שאלות ותשובות בין יהודה בן שלמה מצעדה לבין דוד בן סעד בן שלמה אלצעדי מצנעא, בעניין השיטה האליגורית בפרשנות המקרא, לא נשתמרה'.⁴⁰ מכל מקום גם רצהבי זיהה את תשובות חוטר בן שלמה על שאלות דוד בן סעד כ'השגות על דוד בן סעד בן שלמה אלצעדי שצידד בפרשנות אליגורית לתורה'.⁴¹ אם כן אין חולק שמדברי חוטר בן שלמה ב'סראג אלעקול' ברור לחלוטין כי דוד בן סעד אכן היה מעורב בפולמוס האלגוריה בתימן, אך הוא הגן על מחבר 'כתאב אלחקאי' מפני התקפת חכמי צנעא, ולא ההפך, ובניגוד למה ששיער מלכתחילה יוסף קאפח. ואולם נראה כי המובאה השלמה מ'סראג אלעקול' מלמדת אחרת מששיערו החוקרים שדבריהם הובאו לעיל. כפי שאראה להלן, לא זו בלבד שהמובאה השלמה מפריכה את השערותיהם, אלא שהיא אף זורעת אור על זהותו של מחבר כתב ההגנה. אקדים את המאוחר ואומר כבר עתה: מדברי חוטר בן שלמה ניתן ללמוד כי מחבר כתב ההגנה עצמו הוא דוד בן סעד אלצעדי.

כדי לבסס טענה זו אשוב אל המובאה הנזכרת מ'סראג אלעקול'. הנושא הוא מדרש חז"ל שנאמר בו 'תפוח עקיבו של אדם הראשון מכה פניו של גלגל חמה, קלסתר פניו על אחת כמה וכמה'.⁴² בקשר לכך ציין חוטר שלושה דברים: (א) נושא זה עלה במסגרת השאלות של דוד בן סעד; (ב) דוד בן סעד הגן על מחבר 'כתאב אלחקאי' מפני חכמי צנעא; (ג) הנושא עלה בשאלה הראשונה מתוך עשר השאלות הנזכרות. כאמור השערות החוקרים הייתה שהטקסט של דוד בן סעד שהוזכר כאן הוא שו"ת אבוד שלו אשר שורתיו הראשונות נמצאו בכתב היד של כתב ההגנה, מייד לאחר הטקסט של כתב ההגנה.

ואולם מתברר כי בהפניה לעשר השאלות האלה התייחס חוטר בן שלמה לכתב ההגנה עצמו. כתב ההגנה מורכב מכמה חלקים מרכזיים:⁴³ בפתחתו תואר הרקע הרלוונטי לכתב ההגנה;⁴⁴ לאחר מכן באו תשע טענות בזכות האלגוריה;⁴⁵ אחריהן באה ביקורת על חכמי צנעא, שכללה גם ביקורת אישית על קהילת צנעא,⁴⁶ ולאחר מכן נדונה סוגיית הטומאה.⁴⁷ לאחר הדיון

39 רצהבי, תורתן (לעיל הערה 33).

40 שם.

41 שם, עמ' ל.

42 ראו למשל: ויקרא רבה כ, ב (מהדורת מרגליות, עמ' תמו); קהלת רבה ח, ב; פסיקתא דרב כהנא ד, ד (מהדורת מנדלבוים, עמ' 66); יב, א (שם, עמ' 203–204); כו, ג (שם, עמ' 389); תנחומא (בובר), אחרי מות, ג; חקת, יז – הכול בשינויי לשון כאלה ואחרים.

43 התיאור שלהלן מבוסס על החלקים שהגיעו לידינו.

44 קאפח, הפולמוס (לעיל הערה 3), עמ' 1204–1205.

45 שם, עמ' 1206–1231.

46 שם, עמ' 1232–1236. ביקורת זו מעניינת מאוד מבחינה היסטורית אך לא כאן המקום לדון בה.

47 'חקיקה' אלטומאה, כלומר אמיתת הטומאה (שם, עמ' 1236–1242). מהאמור בכתב ההגנה מתברר כי דיון זה היה רלוונטי לסוגיה מסוימת שהייתה קשורה בפולמוס האלגוריה.

בסוגיית הטומאה ולפני הסיכום והסיום של כתב ההגנה, בא חלק נוסף בכתב ההגנה הפותח בדברים אלה:

ומן בעד ד'לך נריד אן נורד עליכם מסאיל ג'לילה' אלקדר. וד'לך בעד מא אורדנא עליכם אלחג'ג' אלביינה אלות'יקה, וקצדנא מנכם תפכו תלך אלמסאיל אן כנתם עלמא, ונערף קדרכם, ונדרי אנכם ד'וי עלם, ואלא צרתם לא פאידיה פי כ'טאבכם ולא פי מראג'עתכם, אלא אלאעראא' ענכם אולא ואצלח.⁴⁸

ואחרי כן אנו רוצים להביא לפניכם שאלות גדולי ערך, וזה אחרי אשר הבאנו עליכם הטענות הגלויות החזקות. ומבוקשנו מכם הוא שתענו על השאלות האלה אם אתם חכמים, כדי שנדע ערככם, ונדע שאתם מתי חכמה. ואם לא הרי אין תועלת להתווכח אתכם ולא לשאת ולתת עמכם, כי אם הנטייה מעליכם יותר טוב ויותר נכון.

הרקע לדברים אלה הוא עובדה היסטורית מעניינת. כאמור, בכתב ההגנה הוזכרו שתי קהילות יהודיות חשובות בתימן כמעורבות בפולמוס האלגוריה: קהילת ד'מאר וקהילת צנעא. מבחינה גיאוגרפית צנעא קרובה לצעדה הרבה יותר מאשר ד'מאר.⁴⁹ והנה מחבר כתב ההגנה לא הכיר מספיק את חכמי צנעא, ונאלץ לחבר מבחן שמטרתו הייתה לבדוק את רמת ידיעותיהם, בעוד שהוא הכיר לטענתו את חכמי ד'מאר, הקהילה המרוחקת יותר מצעדה. כך נאמר במפורש בכתב ההגנה:

פאן כנתם ד'וי עלם וחדס וד'כא ג'ובתם עלי מא אורדנא עליכם מן אלמסאיל. ואן אנתם ליסוא ד'וי עלם כאן אלאעראא' ענכם אולא [...] ואמא אהל ד'מאר אעני כל מן וצ'ע כ'טה פי ורקתכם, פהם אכ'ס רתבה מן אן יסאלו בהד'ה אלמסאיל, לאן ליס הם ד'וי תצוור עקלי, ונחן נעלם ד'לך צ'רורה. לכן אנתם קד סמענא ענכם באנכם עלמא, ולם נצל אלי אלמכ'ברה ולא דרינא מא אנתם פיה מן חד אלעלם. לכן הד'ה אלמסאיל אלד'י נורדהא עליכם תביין לנא מערפתכם.⁵⁰

לכן אם אתם מתי חכמה בעלי תפיסה וזכות רעיון, תענו לכל מה שהבאנו לכם מן השאלות. ואם אינכם מתי חכמה, הרי הנטייה מעליכם יותר טובה [...] אבל אנשי ד'מאר כלומר כל אלה שחתמו על אגרתכם, הרי הם בשפל הדרגות מכדי שנשאלם שאלות כאלה, לפי שאין להם שום תואר שכלי. ואנחנו יודעים את זאת בהחלט. אבל אתם שמענו עליכם שאתם חכמים. ולא הגענו לידי הכרה והבנה מה הוא גבול ידיעתכם, אבל השאלות האלה שנביא אותם לכם יגלו לנו ידיעתכם.

48 שם, עמ' 1242.

49 צעדה נמצאת בצפון תימן; צנעא נמצאת במרכז תימן, כ־230 ק"מ מדרום לצעדה; ד'מאר נמצאת בגבול הדרומי של מרכז תימן, כ־120 ק"מ מדרום לצנעא וכ־350 ק"מ מדרום לצעדה. הנתונים על פי אתר Google Maps במרשתת.

50 קאפח, הפולמוס (לעיל הערה 3), עמ' 1243.

מעבר להשערות גרידא אין בידי כעת להסביר את המציאות ההיסטורית המעניינת המתוארת כאן, שחכמי צעדה הכירו את אנשי ד'מאר, המרוחקת, טוב יותר מאשר את אנשי צנעא, הקרובה יותר.⁵¹ מכל מקום מדברים מפורשים אלה אנו לומדים כי חכמי צעדה ביקשו לבחון את רמתם של חכמי צנעא. הם לא הסתפקו באתגר הראשון שהציבו לעמיתיהם – לנסות להפריך את תשע הטענות בזכות האלגוריה הקיצונית אשר הובאו בכתב ההגנה – והוסיפו וחיברו בעבורם מבחן בן עשר שאלות בפילוסופיה.

שאלות המבחן עוסקות במונחים ובעיות פילוסופיים מובהקים, ואינן קשורות לאלגוריה.⁵² ענייני בשאלה הראשונה, העוסקת בגלגל. מחבר כתב ההגנה פתח בטענה שהגלגל מצוי, נע, ושהוא גוף. הוא הקדים וציין כי קיימת הוכחה מופתית (ברהאן) לשלושת היבטים האלה של הגלגל. לאחר מכן העמיק בדיון בגלגל והעלה היבטים שונים הקשורים בו. לקראת סיום השאלה הראשונה כתב:

פבקינא נשתהי נערף מא סבב הד'ה
אלחרכה ומא גאיתהא, והל הו אעני
אלפלך עאקל ולה אדארך עקלי, והו
ד' עקל חקיקה, או עדים אלעקל, ואן
כאן ד'ו עקל, פהל עקלה אכמל או עקל
אלאנסאן, וקד קאלו אלחכמ' ז"ל תפוח
עקיבו של אדם הראשון היה מכהה גלגל
חמה, קלצטר פניו על אחת כמה וכמה.
וכיף איצ'א הד'א אלכלאם, פאן כאן עקלה
אכמל מן עקל אלאנסאן מא אלדליל, ואן
כאן עקל אלאנסאן אכמל מא אלדליל, ואן
כאן גיר ד'ו עקל מא אלדליל, ואן כאן ד'ו
עקל מא אלדליל. ונשתהי תביין ד'לך יכון
מנכם בבראהין קטעייה לא שך פיהא.⁵³

51 ייתכן כי הסיבה להיכרות הטובה יותר של חכמי צעדה את חכמי ד'מאר לעומת היכרותם את חכמי צנעא נבעה ממעמדה של העיר ד'מאר בתימן במאות הארבע עשרה והחמש עשרה. מכל מקום בשלב זה הדברים אינם יוצאים מגדר השערה.

52 שלוש השאלות הראשונות נוגעות לגלגלים; השאלה הרביעית והשאלה החמישית עניינן החומר והצורה; השאלה השישית עוסקת בהיול; השאלה השביעית – בשימוש של הרמב"ם בהנחת קדמות העולם לצורך הוכחת מציאות האל כנגד טענתו לחידוש העולם (מורה נבוכים ב, יז); השאלה השמינית עניינה בירור מושג מציאות האל מול אמיתת האל; השאלה התשיעית עוסקת בשכלים הנבדלים; והשאלה העשירית, 'הקשה מכולן', עניינה הקושי שמעורר חידוש העולם בסוגיית חידוש הרצון ביחס לאל.

53 קאפח, הפולמוס (לעיל הערה 3), עמ' 1245–1246.

חוטר בן שלמה ציין כי שאלות דוד בן סעד היו עשר במספר, והנה בכתב ההגנה יש במבחן עשר שאלות; חוטר בן שלמה ציין כי בשאלות דוד בן סעד נמצא עניין 'תפוח עקיבו של אדם הראשון', וכי עניין זה בא במסגרת השאלה הראשונה – וכך הדבר בעשר שאלות המבחן שבכתב ההגנה; חוטר בן שלמה תיאר את החיבור שהתכוון אליו, ושוב השאלות שהתייחס אליהן, כחיבור שהוא 'כנגד הגינאי שנתפרסם מאת אנשי צנעא כלפי מחבר כתאב אלחקאיק וכלפי כל מי שיקרא באותו החיבור', ואין ספק שתיאור זה תואם באופן מושלם את כתב ההגנה.⁵⁴ אם כן אין מנוס מן המסקנה שבהתייחסו לשאלות אבן סעד התכוון חוטר בן שלמה לשאלות המופיעות בכתב ההגנה, וברור שעל פי עדותו, דוד בן סעד אלצעדי הוא שחיבר את השאלות שבכתב ההגנה וממילא את כתב ההגנה עצמו.

לפיכך ההשערות השונות של החוקרים באשר ליחס בין חוטר בן שלמה לבין דוד בן סעד אינן מדויקות. כאמור, העיון בשאלות שבכתב ההגנה מלמד כי הן אינן עוסקות במישרין בסוגיית האלגוריה אלא בסוגיות פילוסופיות בכלל, לרבות פילוסופיה דתית, ומטרתן הייתה לבחון את רמתם של חכמי צנעא ולא להתנגח עימם באופן ספציפי בסוגיית האלגוריה. אם כן, ברור כי עצם מתן התשובות על שאלות אלה על ידי חוטר בן שלמה אינו מעיד שעמדתו הייתה מנוגדת דווקא לתפיסה האלגורית של חכמי צעדה. ממילא אין בעצם מתן התשובות על שאלות דוד בן סעד משום סתירה לנוכחותה של הפרשנות האלגורית בכתבי חוטר בן שלמה.⁵⁵

בין כך ובין כך צפה ועולה השאלה הבאה: אם שאלות המבחן של דוד בן סעד הופנו אל חכמי צנעא, מדוע קיבל עליו חוטר בן שלמה את האתגר להתמודד עימן? על כך יש להשיב כי מעבר לעניין אינטלקטואלי כשלעצמו, ייתכן שהיה לחוטר בן שלמה מניע משמעותי נוסף לעשות זאת. כפי הידוע לנו חוטר בן שלמה היה חכם מד'מאר,⁵⁶ וייתכן מאוד שלנוכח הזלזול הרב של חכמי צעדה בחכמי קהילתו – שבא לידי ביטוי בכתב ההגנה⁵⁷ – היה לו תמריץ גבוה במיוחד להשיב על השאלות. מסתבר שכבן לקהילת ד'מאר הוא ביקש להראות בתשובותיו את יכולתם של חכמי עירו להשיב על השאלות הפילוסופיות, ובכך אולי להפריך את הטענות הקשות של חכמי צעדה כנגדם.

54 בכתב ההגנה צוין במפורש כי חכמי צנעא נידו את מחברו של 'כתאב אלחקאיק' ואת כל הקורא בו. וכך נכתב שם על חכמי צנעא: 'ואין הפאר לשרוף ספר "אלחקאיק" ולנדות מחברו וכל קורא בו ומאמינו' (ליס אלפכ'ר מן חרק כתאב אלחקאיק ונדא מולפה ומן קרא פיה ומן אעתקדה; שם, עמ' 1250).

55 למידת האלגוריה בכתבי דוד בן סעד, אם היא קיצונית או מתונה, יש להידרש במחקר נפרד.

56 למשל דוד בן ישע, בעל מדרש 'אלוג'ו אלמגני', כינה את חוטר בן שלמה 'מנצור אבן סלימאן אלד'מארי'. ראו הקטע ממדרש זה שפרסם י' טובי, 'רבי דוד בן ישע הלוי (תימן, המאה ה'11)', עלי ספר, טז (תש"ן) עמ' 84, 88.

57 לעיל, עמ' 443.

דוד בן סעד המשיב

אם כן במסגרת כתב ההגנה השיב דוד בן סעד בשם חכמי צעדה על טענות חכמי צנעא וחיבר בעבורם מבחן פילוסופי בן עשר שאלות. שאלות המבחן, שהיו חלק בלתי נפרד מכתב ההגנה, נתכנו על ידי חוטר בן שלמה 'שאלות אבן סעד', והוא העיד על עצמו כי השיב עליהן. מייד לאחר סיום כתב ההגנה, הכולל את שאלות אבן סעד, בא בכתב היד חיבור נפרד אשר ניתן לכנותו 'תשובות דוד בן סעד'. וזה נוסח הפתיחה לחיבור זה: 'ואלה תשובות על שאלות שאלם אחד השואלים וענינו לו מענות אלה. אמר הנצרך לרחמי שמים, דוד בן סעד בן שלמה אלצעדי'.⁵⁸ מן הניסוח בגוף ראשון, 'וענינו לו', ברור כי המחבר עצמו, דוד בן סעד, הוא אשר ניסח את הפתיחה, וכי אין זו תוספת של מעתיק אלמוני. היעדר פתיחה פרי עטו של מעתיק והעובדה שלאחר פתיחת המחבר מופיעה פתיחה נוספת שלו ('אמר הנצרך לרחמי שמים' וכו') מלמדים כי תשובות דוד בן סעד אִמְנַם חוברו כחיבור נפרד מכתב ההגנה, אך ככל הנראה היו כבר לפני המעתיק ברצף אחד – מן הסתם בשל זהות המחבר – וכי אולי דוד בן סעד עצמו הוא שצירף מלכתחילה זה לזה את שני חיבוריו אלה.

כאמור, בכתב היד שבספרייה הבריטית נמצאו כמה דפים נוספים מתשובות דוד בן סעד, אשר העמוד הראשון שלהן היה כאמור בכתב היד של קאפח. מהפתיחה לתשובות אנו למדים כי הן נכתבו בעקבות שאלות ששאל ר' יהודה בן ר' שלמה,⁵⁹ שדוד בן סעד כינה 'מורינו ורבינו'. על פי האמור בחיבור התשובה נראה כי השאלות לא היו ערוכות היטב מבחינה אנליטית, ולפיכך ערך אותן מחבר התשובות, דוד בן סעד, והציגן בצורה מסודרת לפני שהשיב עליהן. דוד בן סעד תיאר את השאלות שנשאל, ומפאת חשיבות הדברים ומפני שטרם פורסמו, אצטט מהם בהרחבה:

אעלם חפצ'ך אלה תע' אנך סאלת
 מסאיל שתא. אול סואלך פי עשר מעלות
 שלמלאכים הל הי קוי פי אגסאם או הי
 עקול מפארקה. ואלת' אני הל להא אדראך
 לבאריהא. ואלת' אלת' הל אדראכהא אן
 כאנת מדרכה באלפעל דאים או תארה
 באלפעל ותארה באלקווה. ולו לם תד'כר
 בסלאמתך הל הו תארה באלפעל ותארה
 באלקווה בל נתיגה' כלאמך יוצ'ח אן אצל

דע, ישמרך האל יתעלה, כי שאלת שאלות
 שונות. שאלתך הראשונה, בעניין עשר
 מעלות שלמלאכים, אם הם⁶⁰ כוחות בגופים
 או שהם שכלים נפרדים. השנייה, אם הם
 משיגים את בוראם. השלישית, אם השגתם
 תמידית בפועל, או לפעמים בפועל ולפעמים
 בכוח. אף אם לא הזכרת, על אף שלמותך, אם
 היא⁶¹ לפעמים בפועל ולפעמים בכוח. אבל
 ממסקנת דבריך מתברר כי יסוד השאלה הוו

58 ראו לעיל עמ' 438.

59 עד כה לא מצאתי אזכור נוסף של דמות זו בספרות יהודי תימן.

60 מההמשך נראה כי מדובר במלאכים.

61 ההשגה של המלאכים.

הד'ה אלמסאלה הל הוא באלפעל או באלקווה
 אעני תארה באלפעל ותארה באלקווה.
 ואלראבע הל אדראכהא פי אלמרתבה סוא
 או לבעצ'הא מראתב אעלא מן בעץ' פי
 אלאדראך. ואלכ'אמס הל חיות הקודש הל הי
 תדרך סאיר אלמעלות. והל סאיר אלמעלות
 תדרך חיות הקודש וקד אוגבת פי סואלך
 אן חיות הקודש תדרך סאיר אלמעלות
 אלד'י מן גמלתהא מעלת אישים וכאן הד'י
 אלסואל הל ינעכס אלאמר והל תשע מעלות
 תדרך חיות הקודש או אלאמר בכ'לאף
 ד'אלך. ואלסאדס קלת אן רבי' ז'צ'ל' ביין פי
 כלאמה אן אלאמר אלמוגב לכוון מא יתכוון
 ואסתמראר וגודה מד'ה מא והו אכ'תלאט
 אלאסתקצאת באלקוי אלפלכיה אלמחרכה
 להא אלמבת'ות'ה פיהא. וקלת וביין איצ'א
 אן הד'ה אלאסתקצאת אלארבעה הי אגסאם
 מסתדירה לאזקה בעצ'הא בבעץ' ואן
 אסתקן אלארץ' הוא אלאספל. ואלסאבע
 הל הד'ה אלמתכוונאת אלספלייה הל הי
 וסט מרכז אלארץ' או הי כ'ארג ענהא או פי
 אי אלפלך הי. וקלת לאן לא יכ'לו אן תכוון
 פי אלפלך אלמחית צ'רורה (מע אן תכוון
 פי אלפלך אלמחית צ'רורה)⁶⁷ מע אן ענצר

הוא אם היא⁶² בפועל או בכוח, כלומר לפעמים
 בפועל ולפעמים בכוח. והרביעית, אם השגתם
 בדרגה שווה, או שלחלק מהם דרגת השגה
 נעלה מהיתר. והחמישית, אם חיות הקודש,
 אם הן משיגות את שאר המעלות, ואם שאר
 המעלות משיגות את חיות הקודש. וכבר חייבת
 בשאלתך⁶³ כי חיות הקודש [אכן] משיגות את
 שאר המעלות אשר מכללן מעלת אישים.
 אם כן זוהי השאלה: אם ההפך הוא הנכון ואם
 תשע מעלות משיגות את חיות הקודש או
 לא. השישית, אמרת כי רבינו זצ"ל⁶⁴ ביאר
 בדבריו כי הדבר המחייב את היותו של מתהווה
 והתמדת מציאותו לזמן מסוים, הריהו עירוב
 היסודות בכוחות הגלגליים המניעים אותם
 והנטועים בם. ואמרת כי באר גם שארבעת
 היסודות האלה הם גופים עגולים הדבוקים
 זה לזה, וכי יסוד האדמה הוא התחתון ביותר.
 והשביעית, אם המתהווים התחתונים האלה
 הם בתוך מרכז הארץ⁶⁵ או שהם מחוצה לו
 או באיזה גלגל⁶⁶ הם. ואמרת כי הם בהכרח
 בגלגל המקיף ולא ייתכן אחרת, עם זאת שיסוד
 האדמה הוא המטה שאין למטה ממנו. זו שאלת
 האדון. ולאחר שתיארתי את שאלתך, אשוב
 למבור ואומר [...]

62 ההשגה של המלאכים.

63 כלומר: כבר טענת שהתשובה על שאלה זו חיובית.

64 כינוי שגור לרמב"ם בפי יהודי תימן. במקום אחר בטקסט כינה ר' דוד בן סעד את הרמב"ם: 'אלסייד אלפאצ'ל סראג אלמה [האדון הנעלה נר האומה] מרינו ורבינו משה בר' מימון זצ"ל'. לדברים אלה ראו מורה נבוכים א, ע"ב.

65 לכאורה מרכז הארץ הוא נקודה, וכיצד יהיה דבר בתוך נקודה? ואכן השואל עצמו דחה הנחה זו. לאור האמור בסמוך ייתכן שכוונתו כאן להצביע על כך שהיסוד השפל ביותר הוא שצמוד למרכז הארץ, הוא יסוד האדמה, ובמובן זה ייתכן שהאדמה היא מרכז הארץ. אילו היה בידינו חלק התשובות של דוד בן סעד, אולי היו הדברים ברורים יותר. בכל אופן אין לכך משמעות לענייני כאן.

66 מגלגלי הכוכבים.

67 מופיע פעמיים. ייתכן שזו חזרה בטעות של הסופר.

אלארץ' הוא המטה שאין למטה ממנו. הד'א
 סואל אלמולא. ובעד מא וצפת סואלך ארג'ע
 לאלמקדמה ואקול [...]⁶⁸

הרקע לשאלות אלה הוא ככל הנראה דברי הרמב"ם ב'מורה נבוכים'⁶⁹ ובפרק שני ב'הלכות יסודי התורה', ששם דן במלאכים, ציין את עשר מעלותיהם ועסק בהשגתם.⁷⁰ גם כאן ניכר כי דוד בן סעד היה מלומד בפילוסופיה. הוא השיב על שאלות פילוסופיות שהופנו אליו, ומן השאלות ניתן להבין שתשובותיו לא עסקו, לפחות לא במישרין, בסוגיית האלגוריה אלא בסוגיות פילוסופיות דתיות ומטפיזיות הקשורות במלאכים ובהשגתם.

דוד בן סעד וזיקתו ללוגיקה

מדברי חוטר בן שלמה נראה כי דוד בן סעד הוא שחיבר את כתב ההגנה, כדי להשיב על טענות חכמי צנעא. בכלל זה, חבר את עשר שאלות המבחן הפילוסופי שנועדו לבחון את רמתם של

68 תשובות דוד בן סעד, כ"י לונדון Or. 12306, דף 5א. יש לציין כי לאחר מסירת מאמר זה מצאתי כתב יד נוסף שבו שרידים נוספים מתשובות אלה של דוד בן סעד, ובדעתי לפרסמו בקרוב.

69 ראו למשל: מורה נבוכים א, עב; ב, ד-ה.

70 'כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו נחלק לשלושה חלקים: מהם ברואין שהן מחוברין מגולם וצורה והם נהוויין ונפסדין תמיד, כמו גופות האדם והבהמה והצמחים והמתכות, ומהם ברואין שהם מחוברין מגלם וצורה, אבל אינן משתנים מגוף לגוף ומצורה לצורה כמו הראשונים, אלא צורתן קבועה בגלמן לעולם ואינם משתנים כמו אלו והן הגלגלים והכוכבים שבהן, ואין גלמים כשאר גלמים ולא צורתם כשאר צורות. ומהן ברואין צורה בלא גלם כלל, והן המלאכים, שהמלאכים אינן גוף וגווייה, אלא צורות נפרדות זו מזו [...] ובמה ייפרדו הצורות זו מזו והרי אינן גופיין? לפי שאינן שויין במציאתן, אלא כל אחד מהן למטה ממעלתו של חברו, והוא מצוי מכוחו, זה למעלה מזה, והכול נמצאים מכוחו שלהקדוש ברוך הוא וטובו [...] זה שאמרנו 'למטה ממעלתו' – אינה מעלת מקום, כמו אדם שיושב למעלה מחברו, אלא כמו שאומרים בשני חכמים שאחד גדול מחברו בחכמה, שהוא למעלה ממעלתו שלזה, וכמו שאומרים בעלה שהיא למעלה מן העלול. שינוי שמות המלאכים, על שם מעלותם הוא, ולפיכך נקראים: חיות הקודש, והם למעלה מן הכל, ואופנים, ואראלים, וחשמלים, ושרפים, ומלאכים, ואלוהים, ובני אלוהים, וכרובים, ואישים. כל אלו עשרה השמות שנקראו בהן המלאכים – על שם עשר מעלות שלהן הן. ומעלה שאין למעלה ממנה אלא מעלת האל ברוך הוא, היא מעלת הצורות שנקראת 'חיות'; לפיכך נאמר בנבואה, שהן תחת הכסא. ומעלה עשירית היא מעלת הצורה שנקראת 'אישים', והם המלאכים שמדברים עם הנביאים ונראין להם במראה הנבואה. לפיכך נקראו 'אישים', שמעלתם קרובה ממעלת דעת האדם. וכל הצורות האלו חיים ומכירים את הבורא, ויודעין אותו דעה גדולה עד למאד, כל צורה וצורה לפי מעלתה, לא כפי גדלו. אפלו מעלה הראשונה אינה יכולה להשיג אמיתת הבורא כמה שהיא, אלא דעתה קצרה להשיג. אבל משגת ויודעת יתר ממה שמשגת ויודעת צורה שלמטה ממנה. וכן כל מעלה ומעלה, עד מעלה עשירית. ומעלה עשירית גם היא יודעת הבורא דעה שאין כוח בני אדם המחברין מגולם וצורה יכול להשיג ולידע כמותה. והכל אין יודעין את הבורא כמו שהוא יודע עצמו' (רמב"ם, משנה תורה, בעריכת יוחאי מקבילי, מהדורה שניה, חיפה תשס"ח, הלכות יסודי התורה ב, ג).

חכמי צנעא, ואשר חוטר בן שלמה העיד על עצמו כי השיב עליהן. נוסף על כך חיבר דוד בן סעד תשובות על שאלות פילוסופיות שהפנה אליו חכם יהודי תימני.

בפתח ביאור 'התקבצו חכמים' לר' עמרם אלקפאעי⁷¹ נכתב: 'ביאור על התקבצו חכמים חבור הרב החסיד עמרם בן שלמה אלקפאעי ז"ל תלמיד דוד בן סעד'.⁷² אם נכונה קביעתו של יוסף קאפח – 'בוודאות או כמעט בוודאות' כדבריו – שביאור 'התקבצו חכמים' של אלקפאעי, תלמידו של דוד בן סעד, לא נכתב לאחר 1440,⁷³ ואם אכן מדובר באותו דוד בן סעד שחיבר את כתב ההגנה כפי שציין חוטר בן שלמה, הרי דוד בן סעד מחבר כתב ההגנה פעל ככל הנראה במחצית השנייה של המאה הארבע עשרה.⁷⁴ יש בכך כדי לסייע לתיארוך פולמוס האלגוריה בתימן למחצית השנייה של המאה הארבע עשרה או לכל המאוחר למחצית הראשונה של המאה החמש עשרה.

הזיהוי בין דוד בן סעד המוזכר כמורו של ר' עמרם אלקפאעי לבין דוד בן סעד מחבר כתב ההגנה אינו השערה גרידא המבוססת על שיתוף השם בלבד. בביאורו על 'התקבצו חכמים' מסר אלקפאעי כמה ידיעות חשובות על רבו. במקום אחד בחיבורו הוא שיבח אותו מאוד:

ולקד באן לי אלאן ביאנא שאפיא ג'דא והנה נתבאר לי עתה באור מועיל מאוד
פי שרח מא קאלה אלרב אלפאצ'ל פי בפירוש מה שאמר הרב החסיד בהתקבצו
התקבצו חכמים בחסב אלתעלים אלד'י חכמים כפי הלמוד אשר נתברר לי, ובאר אותו
צח לי, ואוצ'ח בה אלרב אלמעט'ם, הרב הגדול, המאיר אפלטינו, והמעורר אותנו
אלמניר צ'למתנא, ומנבה לנא מן רקדת משנת סכלותינו, והוא סא"ד צ"א דאל"ת,
ג'האלתנא, והו סא"ד צ"א דאל"ת,⁷⁵ ולם ולא באר את זה בפירוש מספיק ומבורר בסוג

71 הרמב"ם פתח את ביאורו למשנה בחרוזים המתחילים במילים 'התקבצו חכמים'. על חרוזים אלה חיבר ר' עמרם אלקפאעי את ביאור 'התקבצו חכמים'. שרידי הביאור של אלקפאעי יצאו לאור במקור ותרגום על ידי הרב קאפח. ראו: קאפח, כתבים, ג [לעיל הערה 3], עמ' 1260–1350.

72 'שרח עלי התקבצו חכמים תאליף אלקפאעי ז"ל עמראן אבן סלימאן אלרב אלפאצ'ל תלמיד דאוד אבן סעד' (שם, עמ' 1263). לא כל החיבור שרד, והרב קאפח הוציא את החלקים שהיו ברשותו. חלק מחיבור זה היה בכתב יד לפני יהודה לוי נחום, והוא העתיקו במכונת כתיבה. העתקתו זו נמצאת במכון לתצלומי כתבי יד עבריים ורשומה באוסף יהודה לוי נחום Ms. 206 (F42143). ההעתקה כוללת חלק מהטקסט שהיה לפני הרב קאפח וכמה דפים נוספים שלא היו לפניו. לא ברור לי אם מדובר באותו כתב יד, שכלל כמה דפים שלא היו לפני הרב קאפח, או שמא מדובר בכתב יד אחר. ניסיונותי להתחקות אחר כתב היד עצמו עלו בתוהו עד כה, והאמור להלן מבוסס על העתקתו של נחום.

73 שם, עמ' 1261.

74 יש לציין כי כבר נחום שיער שדוד בן סעד זה, מורו של ר' עמרם אלקפאעי, הוא בן סעד המוזכר אצל חוטר בפתחתו לשו"ת הפילוסופי שלו, אך לא ציין כל טעם להשערתו זו. ראו: י' לוי נחום, חשיפת גנוזים מתימן, חולון תשל"א, עמ' רמב; הנ"ל, מכמנים מחשיפת גנוזי תימן, חולון תש"ן, עמ' קמה.

75 הרב קאפח ציין שם כי אינו יודע 'פתרון שלוש תבות אלה' (קאפח, כתבים, ג [לעיל הערה 3], עמ' 1267, הערה 40). נחום החליף את ה'צ"א' באות עי"ן וקבע כי למעשה פתרון שלוש תבות אלה הוא: סעד (נחום), חשיפת גנוזים, [לעיל הערה 74, עמ' רמב]. ואולם בהעתקתו שלו את כתב היד שהיה בפניו, לעיל,

יביין ד'לך בשרח שאפי מפצח פי הד'א הוה דוקא, כי אם במה שהטיב לנו ע"ה [עליו אלפן כ'אצה, אלא במא אפאצ'ה לנא ע"ס השלום] בעניינים האלהיים העליונים. באלמעאני אלאהיה אלרבאניה.⁷⁶

אלקפאעי תיאר כאן את מורו בתארים מפליגים, בדומה לתארים המפליגים שתיארו בהם יהודי תימן את הרמב"ם. מהכותרת בפתיחת החיבור ברור כי מורו זה היה דוד בן סעד, וכך גם טען יהודה לוי נחום, ושיער כי 'סא"ד צ"א דאל"ת' אינו אלא סעד.⁷⁷ במקום אחר בחיבור, שלא היה בפני קאפח, הזכיר אלקפאעי במפורש את ר' דוד בן סעד בשמו, וכתב כי הוא חיבר חיבור בלוגיקה: 'ולכך רמוז הרב הנכבד דאוד בן סעד בחיבורו הידוע במדע ההיגיון'.⁷⁸

אם אכן חיבר דוד בן סעד ספר ידוע בלוגיקה, ואם אכן זהו אותו דוד בן סעד שחיבר את כתב ההגנה ואת 'תשובות דוד בן סעד', סביר שתימצאנה התייחסויות ללוגיקה גם בכתב ההגנה וגם בתשובותיו. ואכן בשני חיבורים אלה יש כמה וכמה התייחסויות ללוגיקה ובכלל זה לדרכי ההוכחה שבתורת ההיגיון ולמונחים הקשורים בה. כך למשל ציין דוד בן סעד בכתב ההגנה:

ולם נתתי לכם פי הד'ה אלברהאן אלא ולא הבאנו לכם בהוכחה זו אלא הקדמות במקדמאת חקייה יקינייה קד צחת, אמתיות ודאיות⁷⁹ שכבר נתאמתו, וחילקנו וקסמנא ואג'ב אלתקסים אלצ'רורי אן חלוקה חיובית הכרחית אם אתם יודעים כנתם תעלמו שי פי צנאעה' אלמנטק.⁸⁰ משהו בתורת ההיגיון.

בשאלות לחכמי צנעא, בשאלה העוסקת במתח שבין קדמות לחידוש בכתבי הרמב"ם, ציין בן דוד בן סעד את העיקרון שערכה הלוגי של מסקנה תלוי בערך הלוגי של הנחותיה:

פצאר הד'א אשכאל, אלד'י רבינו ז"ל והנה זה פלא, איך רבינו ז"ל פילוסוף פילוסוף כאמל פי אלפלספה אלד'י מן שלם בפילוסופיא שבכללה תורת ההגיון, ג'מלתהא אלמנטק. והו קד תביין פי וכבר נתבאר בהגיון שההקדמה הכוזבת אלמנטק אן אלמקדמה אלכאד'בה או או המסופקת, תהיה התוצאה ממנה כוזבת אלמשכוך פיהא תכון נתיג'תהא כאד'בה בהחלט. אם כן תוצאות ההקדמה הזו כוזבות

הערה 72, מופיע אותו נוסח כבכתב היד שהיה לפני הרב קאפח, בתוספת תיקון בסוגריים: 'עא', כך שייכתן ומדובר בתיקון משוער של נחום ולא מעבר לזה.

76 קאפח, כתבים, ג (שם), עמ' 1266–1267.

77 נחום (לעיל הערה 72).

78 'ולהד'א אשאר אלרב אלפאצ'ל דאוד בן סעד פי תאליפה אלמשהור פי עלם אלמנטק' (נחום, חשיפת גנוזים [לעיל הערה 74], עמ' רמג). קטע זה נמצא בדפים הנוספים בכתב היד שעמדו לפני נחום, ואשר היו חסרים בכתב היד שעמד לפני קאפח. ראו לעיל הערה 72.

79 קאפח תרגם כאן: 'נכונות'.

80 קאפח, הפולמוס (לעיל הערה 3), עמ' 1208.

צ'רורה. פאד'א נתאיג' הד'ה אלמקדמה לפי שהיא עצמה כוזבת. כאד'באת לאנהא צארת כאד'בה.⁸¹

לביסוס טענותיו אף נדרש דוד בן סעד לטיעון מסוג התנאי הנפרד:

והד'א אלקסם אלארבע לם נת'בתה אלא והחלוקה הזו הרביעית לא קבענוה אלא לתת'בית אלתקסים אלעקלי אלצ'רורי לקביעת החלוקה השכלית ההכרחית של אלמנטקי אלשרטי אלמנפצל, למן ערף הלוגיקה של התנאי הנפרד, למי שיודע ד'לך.⁸² זאת.⁸³

גם ב'תשובות דוד בן סעד' לר' יהודה בן שלמה אנו מוצאים הודקקות למונחים לוגיים. למעשה המעט מן המעט שנתר מתשובות אלה, רצוף שימוש במונחים מתורת ההיגיון, לרבות, שוב, סוגיית התנאי הנפרד.⁸⁴

בכתב ההגנה הגן דוד בן סעד על אלגוריה קיצונית והיפך בזכותה. אלגוריה זו משמעה כאמור שלכל מילה של הטקסט המקראי יש גם משמעות אלגורית. שיטה זו ממש נקט אלקפאעי, תלמידו של דוד בן סעד. בחיבורו 'התקבצו חכמים' השתמש אלקפאעי בפרשנותו לפתיחה המליצית של הרמב"ם לפירוש המשנה באותה מתודה אלגורית קיצונית ששימשה לפרשנות המקרא, משל היו דברי הרמב"ם טקסט מקראי, ומשל היה ר' עמרם בעל 'כתאב אלחקאיק', שדרש על כל אות ואות תלי תילים של אלגוריה פילוסופית. אלקפאעי אף ציין כי עיקר פירושו נטול מדברי מורו. כלומר, מורו דגל בפרשנות אלגורית קיצונית, וכאמור זו גם הייתה שיטתו של דוד בן סעד מחבר כתב ההגנה על הפרשנות האלגורית הקיצונית. הוזה אומר, גם הקרבה במתודה הפרשנית מלמדת כי דוד בן סעד מגן האלגוריה בכתב ההגנה הוא הוא מורו של אלקפאעי.

סיכומו של דבר, לא רק שיתוף השם יש כאן. דוד בן סעד הגן על 'כתאב אלחקאיק' ועל מחברו, שאל והשיב בענייני פילוסופיה, והיה בעל זיקה ללוגיקה, ואלקפאעי כתב כי מורו דוד בן סעד חיבר חיבור בלוגיקה. מורו של אלקפאעי – המוכר כתלמיד דוד בן סעד – אף נקט שיטה

81 שם, עמ' 1249. השוו: רמב"ם, ביאור מלאכת ההגיון, מהדורת י' קאפח, קרית אונו תשנ"ז, בפרק השמיני.

82 קאפח, הפולמוס (שם), עמ' 1219.

83 התרגום בתיקונים משלי. להבחנה בין משפטי תנאי מסוג שרטיה' מתצלה' (תנאי מתדבק) לבין משפטי תנאי מסוג שרטיה' מנפצלה' (תנאי נפרד) ראו למשל: ابو حامد الغزالي, مقاصد الفلاسفة, حققه وقدم له: محمود بيحور, دمشق 1997, עמ' 23. דוד בן סעד הזכיר בכתב ההגנה את 'מעיאיר אלעלם', שהוא עצמו חיבור לוגי של אלע'זאלי. ראו: קאפח, הפולמוס (שם), עמ' 1236. גם בחיבור זה דן אלע'זאלי בסוגי התנאי האלה. ראו למשל בכתב יד תימני של 'מעיאיר אלעלם' באותיות עבריות: כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 4°580, דף א23-א24.

84 ראו: כ"י לונדון Or. 12306 דף 6א. למעשה כמעט בכל עמוד ועמוד בדפים הבודדים ששרדו מן החיבור בכתב יד זה יש התייחסות כלשהי לתורת ההיגיון ולמונחים לוגיים.

של אלגוריה קיצונית, אם כי במקרה זה כלפי דברי הרמב"ם. אם כן נראה כי המסקנה ששני דוד בן סעד אלה אחד הם סבירה בהחלט ואף מבוססת באופן משכנע למדי.

מלבד היותו של דוד בן סעד מגן בכתב ההגנה, אלגוריסט קיצוני, משיב על שאלות פילוסופיות ובקי בתורת ההיגיון, הוא היה ככל הנראה גם משורר. נדמה כי יש לזהותו עם המשורר דוד בן גד, אשר כמה שירים שלו ידועים לנו מספרות השירה של יהודי תימן.

סעד בערבית הוא מזל בעברית, וגד היא מילה נרדפת בעברית למזל. לפיכך דוד בן גד הוא תרגום עברי מדויק של השם דאוד בן סעד הערבי. ואכן כבר ב'תכלאל קדמונים' זוהה דוד בן סעד כדוד בן גד. כך למשל, השיר 'לי צביה עלמה היא דמות הסהר' מיוחס 'לדאוד ׳ן סעד ס'ימן] לדויד בן גד'.⁸⁵ נוסף על כך מחקר השירה התימנית מיקם את דוד בן גד כמשורר שפעל בדיוק באותה התקופה שבה פעל דוד בן סעד.⁸⁶ זאת ועוד: עיון בשירתו של דוד בן גד מגלה כי שזורים בה מוטיבים פילוסופיים העשויים להתאים יפה לתקופה ולסביבה של דוד בן סעד מחברנו.⁸⁷ אם כן לפנינו שיתוף השם, שיתוף התקופה ושיתוף העניין, וכל אלה תומכים בזיהוי של דוד בן סעד מחבר כתב ההגנה והתשובות לשלמה בן יהודה עם המשורר דוד בן גד.

סיכום ומסקנות

מהעיון במאמר זה עולות שורת מסקנות:

- א. ככל הנראה דוד בן סעד אלצעדי היה חכם מחכמי קהילת צעדה שפעל במחצית השנייה של המאה הארבע עשרה ולכל המאוחר במחצית הראשונה של המאה החמש עשרה.
- ב. לפי עדות חוטר בן שלמה, דוד בן סעד אלצעדי הוא אשר חיבר את כתב ההגנה של חכמי צעדה על החיבור 'כתאב אלהקאיק', ולמצער את עשר השאלות שהפנו חכמי צעדה אל חכמי צנעא לצורך בחינת 'רמתם השכלית'.
- ג. שאלות אלה, שהיו חלק מכתב ההגנה, הן "מסאיל אבן סעד" (שאלות אבן סעד) שאליהן התייחס חוטר בן שלמה בחיבורו 'סראג' אלעקול' ועליהן השיב בחיבור שלא הגיע לידינו.
- ד. לאור מטרת השאלות של דוד בן סעד בכתב ההגנה, אין לומר שתשובות חוטר בן שלמה עליהן מעידות על עמדה המנוגדת לתפיסה האלגורית של חכמי צעדה. ממילא אין בעצם התשובות על שאלות דוד בן סעד משום סתירה לפרשנות אלגורית בכתבי חוטר בן שלמה.

85 תכלאל קדמונים, ירושלים תשכ"ד, דף רמו ע"א. שיר נוסף שם מיוחס שם לדאוד בן סעד, 'הו לם תרא יא צאחב' (שם, דף רמו ע"ב).

86 'י טובי, 'עברית, ארמית וערבית בשירת יהודי תימן – במיוחד בשירת רבי שלום שבזי', פעמים, 30 (תשמ"ז), עמ' 11, הערה 34; 'י עמיר, ישקף: שירת ר' יוסף בן ישראל ופרקי יסוד בשירת יהודי תימן, נתניה תשע"ט, עמ' 111.

87 דברים אלה דורשים עוד בירור שאין כאן המקום לעשותו, ואני מקווה לעשותו בהודמנות אחרת.

- ה. ייתכן כי לחוטר בן שלמה, בן ד'מאר, היה עניין מיוחד להשיב על שאלות דוד בן סעד בכתב ההגנה, מפני שכתב ההגנה תקף את חכמי עירו בטענה ש'אין להם שום תואר שכלי'.
- ו. דוד בן סעד חיבר תשובות על שאלות פילוסופיות של ר' יהודה בן ר' שלמה, ואלה ראויות להיקרא "גואב דוד בן סעד" (תשובות דוד בן סעד). אין לזהות תשובות אלה עם שאלות אבן סעד שחוטר ציין כי השיב עליהן, ושהיו כאמור חלק מכתב ההגנה.
- ז. נראה כי דוד בן סעד זה הוא דוד בן סעד המוזכר כבעל חיבור בלוגיקה וכמורו של ר' עמרם אלקפאעי, מחבר הביאור ל'התקבצו חכמים', וסביר להניח כי הוא גם המשורר התימני הידוע דוד בן גד.

ד"ר אריאל מלאכי, המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 5290002
ariel.malachi@biu.ac.il

תולדות החיבור 'כתר שם טוב' לר' שם טוב אבן גאון: פרק בהתקבלות קבלת רמב"ן במאות השלוש עשרה והארבע עשרה

מאת

עודד ישראלי

פירוש התורה של ר' משה בן נחמן (רמב"ן, 1194–1270 לערך) הוא החיבור הראשון בתולדות פרשנות המקרא – ובתולדות הקבלה – שהוצעה בו פרשנות קבלית סדורה ומקיפה לתורה. את פירושו הקבליים שילב רמב"ן בתוך חיבורו הרחב, לרוב כרובד פרשני מובחן. על אף החשיבות הרבה שהוא ייחס לפירושים הללו כ'דרך האמת' הפרשנית, בהקדמתו לחיבור הוא צירף אזהרה חמורה לכל המעיין בספר 'לבל יסבור סברא, ואל יחשוב מחשבות, בדבר מכל הרמזים, אשר אני כותב בסתרי התורה, כי אני מודיעו נאמנה, שלא יושגו דברי ולא ינדעו כלל בשום שכל ובינה, זולתי מפי מקובל חכם לאזן מקבל מבינ'.¹ ברם ימים לא רבים לאחר מותו של רמב"ן, ויש להניח שאף קודם לכן, החלו להופיע פירושים כתובים לסודותיו. הפירוש המקיף הראשון לסודות רמב"ן הנמצא בידינו הוא פירושו של ר' שם טוב אבן גאון, שחובר בסוף המאה השלוש עשרה או בתחילת המאה הארבע עשרה, ואשר מוכר היום בשמו 'כתר שם טוב'.² על פי המצאי הרחב של כתבי היד שבידינו חיבור זה זכה לתפוצה רחבה במאות הארבע עשרה והחמש עשרה, והוא אף בישר גל של פירושים שנכתבו בעקבותיו, שהבולטים שבהם 'ביאור סודות הרמב"ן' לר' יהושע אבן שועייב וספר 'מאירת עיניים' לר' יצחק דמן עכו.³

- * מחקר זה נערך בתמיכה של הקרן הלאומית למדעים (מענק מחקר 764/22). תודתי נתונה גם ליהודית וייס ולאליעזר באומגרטן, שקראו את המאמר, ושבערותיהם הטובות סייעוני להוציא דבר מתוקן מתחת ידי.
- 1 פירוש הרמב"ן על התורה, א, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשי"ט, עמ' ז (כל המובאות להלן מפירוש רמב"ן לתורה הן ממהדורה זו). על אזהרה זו והקשרה ההיסטורי ראו: ע' ישראלי, 'מוקדם ומאוחר בתולדות העברת הסוד בפירוש רמב"ן לתורה', ציון, עט (תשע"ד), עמ' 477–487.
 - 2 לפירושו של אבן גאון קדם למעשה פירוש התורה של ר' בחיי בן אשר, שהושלם כבר בשנת 1291, ושמוסקעים בו רבים מסודותיו של רמב"ן. ברם חיבור זה לא נכתב כפרשנות לסודות רמב"ן, ולא היה מחויב באופן מוצהר לדרכו של רמב"ן.
 - 3 D. Abrams, 'The Textualization of Orality: The Reception and Interpretation of Nahmanides' Kabbalistic Traditions', idem, *Kabbalistic*

הימים היו ימי הצמיחה של הספרות הקבלית, למעשה תקופת עיצובה. בתקופה שבה שקדו אבן גאון ועמיתיו על פרשנות סודות רמב"ן החלו להופיע בקסטיליה, לא רחוק ממקום מושבו של אבן גאון, העתקות של דרשות קבליות שלימים התגבשו למה שנקרא ספר ה'זוהר'. משה אידל תיאר את הפריצה הספרותית בעשרים השנים שלאחר מותו של רמב"ן כ'התפתחות חסרת תקדים של הקבלה' בצירוף נסיבות היסטוריות שהוא ראה בו את 'חלון ההודמנויות של הקבלה'.⁴ פרשני סודות רמב"ן, ובכללם אבן גאון, נמנעו מלהסתמך בפירושיהם על הדרשות החדשות של ה'זוהר', גם אם לא מן הנמנע שהושפעו מהן. בחוגי פרשני תורת הסוד של רמב"ן ושוחריה היה מעמדו הקנוני של קורפוס סודות רמב"ן המובן מאליה ולמעשה הנחת היסוד למפעליהם הפרשניים.⁵

בתוך מעגל פרשני סודות רמב"ן ייצג אבן גאון את המגמה השמרנית והאזוטרתית. בחיבורו הפרשני בא לידי ביטוי הניסיון הנחוש ביותר בתקופה זו לשמור אמונים לאזהרת רמב"ן על פי פשוטה, ועל כן ביסודו עומדת תפיסה מסורתנית שאין להבין את סודותיו הקבליים של רמב"ן אלא על פי מסורת אזוטרתית שהעביר בעל הסודות לתלמידיו. על פי גישה זו כל ניסיון לפרש את הסודות שלא על פי מסורת זו נדון מראש לכישלון. גישתו הסמכותנית של אבן גאון התבססה אפוא על הטענה שתחת ידו הייתה המסורת הפרשנית הסמכותית, ושהיא נמסרה לו ישירות מפייהם של תלמידי רמב"ן ר' שלמה בן אדרת (רשב"א) ור' יצחק טודרוס.

בהיותו נאמן לאזהרת רמב"ן היה אבן גאון מודע למגבלה האוסרת עליו להעביר את הפירוש האזוטרי לסודות רמב"ן אלא מפנה לאוזן. אף על פי כן הוא העלה את הפירוש על הכתב בספר 'כתר שם טוב', וחיבור זה היה לאחד הסוכנים החשובים של קבלת רמב"ן במעגלים הולכים ומתרחבים של שוחריה במאות הבאות. במאמר זה אני מבקש להתחקות, באמצעות בחינה מקיפה של עדי הנוסח של 'כתר שם טוב' ושל תעודות מסביבתו, אחרי הגורמים להופעתו של חיבור זה ולבחון את התמורות שחלו בתצורתו, את ההתפתחויות בדרכי העתקתו והעברתו ואת ההקשר ההיסטורי שבו יש להבין את כל זאת. להארת גלגוליו של הפירוש הקדום ביותר לסודות רמב"ן בסוף המאה השלוש עשרה ובתחילת המאה הארבע עשרה חשיבות רבה, החורגת מעבר לשאלות הביוגרפיות והביבליוגרפיות, ויש בה כדי לתרום להבנת תולדותיה של קבלת רמב"ן בכלל בעשרות השנים שלאחר פטירתו.

Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Theory and Editorial Practice
 in the Study of Jewish Mysticism, Jerusalem and Los Angeles, CA, pp. 198–223
 הרמב"ן – התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדום, תל אביב תשס"ג, עמ' 98–119.

4 מ' אידל, 'חלון ההודמנויות של הקבלה: 1270–1290', דעת, מח (תשס"ב), עמ' 5–32, וראו שם, עמ' 32.
 5 על הזיקה ועל המתח בין קבלת רמב"ן לקבלת ה'זוהר' נכתבו מחקרים רבים. ראו למשל: M. Idel, 'We Have No Kabbalistic Tradition on This', I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge, MA 1983, pp. 51–73 פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 3); ב' הוס, כוזהר הרקיע: פרקים בהתקבלות זוהרה ובהבניית ערכו הסמלי, ירושלים תשס"ח, עמ' 11–42.

ר' שם טוב אבן גאון ו'כתר שם טוב' – רקע כללי

ר' שם טוב בן אברהם אבן גאון⁶ נולד בעיר שוריא (Soria) שבצפון קסטיליה, ובה חי ופעל שנים רבות עד עלייתו לארץ ישראל בשנת 1315 או מעט קודם לכן.⁷ מועדי לידתו ופטירתו אינם ידועים. אבן גאון היה מחבר פורה, והוציא מתחת ידו חיבורים בתחומי יצירה תורניים שונים; הידועים שבהם הם 'כתר שם טוב', מושא עיוני כאן, שחובר עוד בספרד, ספרו האוטוביוגרפי המיסטי 'בדי הארון ומגדל חננאל', שהעלה על הכתב עם הגיעו לארץ ישראל, ו'מגדל עוז', פירושו הנודע לספר 'משנה תורה' לרמב"ם, שעליו שקד בשבתו בעיר צפת, ושלימים היה אחד מ'נושאי הכלים' הקדומים ביותר של 'משנה תורה'.⁸ כמו כן יש לציין את הערותיו לספר התנ"ך שהעתיק, שאפשר למצוא בהן בין הערות המסורה גם מעט רמזות בעלות אופי קבלי.⁹ כרבותיו בקבלה ציין את ר' שלמה בן אדרת (רשב"א) ור' יצחק טודרוס, תלמידי רמב"ן.¹⁰ עם תלמידיו של אבן גאון נמנה המקובל ר' יוסף אנג'לט, שהזכירו במפורש כמורו.¹¹

'כתר שם טוב' היה החיבור הראשון שחיבר אבן גאון,¹² ויש לקבוע את זמנו קודם

- 6 לסקירה המקיפה ביותר על אבן גאון ומפעליו הספרותיים ראו: ש"ד לוינגר, 'רבי שם טוב בן אברהם בן גאון', ספונות, ז (תשכ"ג), עמ' ז-לט. לסקירה עדכנית יותר, אם כי מצומצמת וממוקדת בעיקר ביצירה התלמודית של אבן גאון, ראו: י"ש שפיגל, 'על שנים ממפרשי משנה תורה לרמב"ם: מגדל עוז ומגדל משנה', צ' הבר וכ' כהן (עורכים), מברכת משה: קובץ מאמרים במשנת הרמב"ם לכבודו של הרב נחום אליעזר רבינוביץ, ראש ישיבת 'ברכת משה' במעלה אדומים, ב, מעלה אדומים תשע"ב, עמ' 930-972.
- 7 קביעה זו נסמכת על עדותו העצמית של אבן גאון שבשנה זו הוא כבר היה בארץ ישראל. ראו: שם טוב אבן גאון, 'בדי הארון ומגדל חננאל', עמודי הקבלה, א, ירושלים תשס"א, עמ' כא. מנגד על פי עדות אחרת שלו, בקולופון של כתב יד של התנ"ך שהעתיק, בשנת 1312 הוא עוד שהה בספרד. ראו: לוינגר, רבי שם טוב (שם), עמ' י.
- 8 על שאלת ייחוסו של 'מגדל עוז' לאבן גאון ראו: שפיגל, מפרשי משנה תורה (לעיל הערה 6), עמ' 933-936.
- 9 לסקירת חיבוריו של אבן גאון, אלה שבידינו ואלה שככל הנראה אבדו, ראו: לוינגר, רבי שם טוב (לעיל הערה 6), עמ' כט-לט. על 'מגדל עוז' ראו גם: שפיגל, מפרשי משנה תורה (שם).
- 10 לטענתו של אבן גאון שאת כל תורתו הקבלית קיבל מרשב"א ומר' יצחק טודרוס אין אימות משום מקור אחר. עם זאת מספר אזכורים של אבן גאון בתשובת רשב"א (בעניינים הלכתיים) מאמתת את טענתו לזיקה מסוימת ביניהם. ראו: תשובות הרשב"א, ג, ירושלים תשנ"ז, סימן מ; ז, ירושלים תשס"א, סימן רפ"ז; תשובות הרשב"א החדשות (מכתב יד), ירושלים תשס"ה, סי' עז. על חכמים אחרים שאבן גאון ראה כרבותיו בהקשרים תלמודיים-הלכתיים ראו: שפיגל, מפרשי משנה תורה (שם), עמ' 930, הערה 9.
- 11 ג' שלום, 'פרקים מתולדות ספרות הקבלה', קרית ספר, ד (תרפ"ז-תרפ"ח), עמ' 327; א' פליקס, 'פרקים בהגותו הקבלית של הרב יוסף אנג'לט', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א, עמ' 22-23; ר' מרוז, 'ר' יוסף אנג'לט וכתביו הוהריים', הנ"ל (עורכת), חידושי זוהר: מחקרים חדשים בספרות זוהר (תעודה), 21-22, תל אביב תשס"ז, עמ' 315-316.
- 12 קדימותו של 'כתר שם טוב' לשאר חיבוריו הידועים של אבן גאון בנויה על התיארוך המאוחר יותר של הכתבים הללו, כמו גם על הפניות המצויות בכתבים אלה ל'כתר שם טוב'. ראו: שפיגל, מפרשי משנה תורה (לעיל הערה 6), עמ' 930.

לשנת 1310.¹³ על אף הפופולריות של החיבור, המשתקפת מריבוי העתקותיו כבר במאות הארבע עשרה והחמש עשרה, הוא לא נדפס במלואו עד אמצע המאה התשע עשרה, לראשונה בשנת תקצ"ט בליוורנו בידי ר' יהודה קוריאט בתוך הקובץ 'מאור ושמש', תחת הכותרת: 'פירוש סודות התורה עפ"י הקבלה האמתית להרמב"ן ז"ל'.¹⁴ לדעת משה אידל החומר הקבלי שהדפיס קוריאט בקובץ זה הגיע לידינו מצפון אפריקה.¹⁵ ברם עוד קודם לכן, בסוף המאה השש עשרה – כפי שציין קוריאט עצמו – נכללה ההקדמה המבואית של החיבור בקובץ של ספרי קבלה בשם 'היכל ה', אשר נדפס בוונציה בידי ר' יחיאל לוריא אשכנזי.¹⁶ בשני הקבצים הללו החיבור איננו מכונה 'כתר שם טוב', ואפשר שהוא לא נודע למדפיסים בשמו זה, מאחר שגם בכתבי היד שהיו לפניו הוא לא צוין כך.¹⁷ לאחר הדפסתו של הספר לראשונה בליוורנו בשנת 1839 הוא לא זכה להדפסות נוספות במשך קרוב ל-200 שנה, ורק בשנת 2010 נדפס שוב, בקובץ 'עמודי הקבלה'.¹⁸ מהדורה נוספת, 'עפ"י כתבי יד ודפוסים ראשונים', ראתה אור זה לא מכבר בהוצאת 'מוסד הרב קוק'.¹⁹

- 13 מועד חיבורו המדויק של 'כתר שם טוב' איננו ידוע. אברמס ופדיה תיארו אותו לשנת 1298 על סמך הקולופון בכ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית Barb. Or. 110. ראו: מ' אידל, 'פירוש לא ידוע לסודות הרמב"ן', דעת, 2–3 (תשל"ח–תשל"ט), עמ' 121, הערה 4; אברמס, טקסטואליזציה (לעיל הערה 3), עמ' 205–206; פדיה, הרמב"ן (לעיל הערה 3), עמ' 102. שפיגל השיג בצדק על קביעה זו. ראו: שפיגל, מפרשי משנה תורה (שם), עמ' 930, הערה 10. מנגד לא ברור על סמך מה תיארך לוינגר את החיבור לשנת 1305 לערך. ראו: לוינגר, רבי שם טוב (לעיל הערה 6), עמ' י. העדות המובאת בשם אבן גאון, ש'חברו בן כ"ח וכתבו בן ל" (ראו להלן הערה 27), איננה מסייעת בקביעת מועד החיבור, מאחר שכאמור שנת לידתו איננה ידועה. כל מה שניתן לקבוע בוודאות אפוא על פי עדויות פנימיות הוא שהחיבור נכתב בחייו של רשב"א, דהיינו לפני שנת 1310.
- 14 'קוריאט, מאור ושמש, ליוורנו תקצ"ט, דף כה ע"א – נד ע"א. ובחתימת החיבור – ככל הנראה כחלק מההעתקה מכתב היד – נכתב: 'נשלמו רמזי הרמב"ן ז"ל כאשר קבלנום מפה אל פה'.
- 15 מ' אידל, 'על הקבלה אצל הרב אליהו בן אמוג', פעמים, 74 (תשנ"ח), עמ' 90.
- 16 על פי עדותו של קוריאט, חיבור זה נדפס בוונציה בשנת שס"א, דהיינו 1600 או 1601.
- 17 גם ר' יצחק בן ששת ברפת (ריב"ש) בספר השאלות והתשובות שלו, כשהוא נדרש למובאה מן הספר, לא כינה אותו 'כתר שם טוב', אלא ציין: 'וכ"כ [וכן כתב] בפירוש רבי שם טוב בן גאון ז"ל בתהלת גאורו לסודות הרמב"ן ז"ל' (שו"ת הריב"ש, ירושלים תשנ"ג, סי' קנז [זה הסימן הנודע שבו דן ריב"ש במעמד הקבלה]). לעומת זאת ר' חיים יוסף דוד אזולאי קבע את שם הספר 'כתר שם טוב' כערך בספרו הביבליוגרפי 'שם הגדולים' (ליוורנו תקמ"ו, מערכת כ, דף מז ע"א), ככל הנראה על סמך אזכורו בשם זה בספר מאירת עיניים לר' יצחק דמן עכו (שם, דף נג ע"א).
- 18 עמודי הקבלה (לעיל הערה 7), ב.
- 19 פירושי וחיבורי תלמידי הרשב"א על קבלת הרמב"ן, בעריכת י' שטרנבוך, ירושלים תשפ"א. המובאות מ'כתר שם טוב' במאמר זה הן על פי נוסח מהדורה זו, אלא אם כן יצוין אחרת.

הקדמות החיבור, מהדורותיו ומפת ענפי הנוסח שלו

מהדורת דפוס ראשון של 'כתר שם טוב' (ליוורנו תקצ"ט) כוללת הקדמה מבואית (להלן: מבוא), ובה הציג המחבר את הנחות היסוד של תורת הספירות ואת קווי המתאר שלה וכן את המינוח המיתי והסימבולי ששימש אותו בחיבור. ואולם שלא כמקובל בחיבורים מימי הביניים, החיבור חסר הקדמה אישית, שאמורה לחשוף לפני הקוראים את מטרות החיבור, להצהיר על קהל היעד שאליו הוא מכוון ולספר על הרקע ועל הנסיבות שהביאו להעלאתו על הכתב. לעומת זאת התמונה שמשקפים כתבי היד שונה לחלוטין – בחלק הארי של עדי הנוסח צורפה לחיבור הקדמה אישית רבת משמעות. יתר על כן, בכמה כתבי יד יש שתי הקדמות שונות: הראשונה כתובה בסגנון פואטי-מחורז, והשנייה – בלשון פרוזאית. העובדה שאלה שתי הקדמות נפרדות שאינן תלויות זו בזו מוכחת מן הפתיחה הכפולה ('אמר שם טוב ב"ר אברהם [...]') ומן העובדה שתוכן ההקדמה חוזר על עצמו כאן וכאן.²⁰ השוואה בין שתי ההקדמות הללו מאלפת ופותחת צוהר לתולדותיו של החיבור.

על פי מופעי ההקדמות ניתן לחלק את עדי הנוסח של החיבור המוכר בשם²¹ 'כתר שם טוב' לשלושה ענפים עיקריים ובלטים.²² ענף א כולל עדי נוסח רבים (ועליו בנוי גם נוסח הדפוס הראשון), אין בו אף לא אחת משתי ההקדמות, והוא פותח במבוא.²³ ענף ב, המקיף גם הוא עדי נוסח רבים, כולל את ההקדמה הראשונה בלבד (נוסף על המבוא כמובן).²⁴ ואילו ענף ג, שבו

20 בשתי המהדורות החדשות הובאו ברצף אחד בלי להבחין ביניהן, ככל הנראה בעקבות עדי הנוסח שעליהם הן מבוססות.

21 הלשון הוהירה כאן נובעת מכך שהשם 'כתר שם טוב' הוענק לחיבור רק במהדורה מאוחרת – ונפוצה יותר – אך לא במהדורתו הראשונה. ראו להלן.

22 לשימוש בהרכב ההקדמות לצורך שרטוט מפת כתבי היד יש צידוק, כפי שאראה להלן, על פי סימנים נוספים.

23 אלה כתבי היד השייכים לענף א: כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. 138 (נויבאואר 1556); כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. 563 (נויבאואר 1606); כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 107; כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 214; כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 295; כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה hebr. 56; כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה hebr. 66; כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה hebr. 395; כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 1915; כ"י פריז, הספרייה הלאומית hebr. 823 [א]; כ"י פריז, הספרייה הלאומית hebr. 790; כ"י פריז, הספרייה הלאומית hebr. 798; כ"י פרמה, פלטינה 2425 (דה רוסי 417; ריצ'לר 1560); כ"י פרמה, פלטינה 2654 (דה רוסי 1221; ריצ'לר 1209). ככלל יש לציין שהנוסח המיוצג בכתבי היד שבענף זה קצר בהרבה מהנוסח שבכתבי היד של ענפי הנוסח האחרים. על משמעותו של ממצא זה ראו בהמשך.

24 אלה כתבי היד השייכים לענף ב: כ"י אוקספורד, בודליאנה Opp. 696 (נויבאואר 2253); כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית Or. 110; כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית ebr. 434; כ"י לונדון, ספריית מונטיפיורי 13; כ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 20; כ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 84; כ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 96; כ"י מוסקווה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 243; כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש ללימודי יהדות Ms. 997; כ"י פריז, הספרייה הלאומית hebr. 171; כ"י פריז, הספרייה הלאומית hebr. 774; כ"י פריז, הספרייה הלאומית

עדי נוסח ספורים בלבד, כולל את שתי ההקדמות גם יחד.²⁵ מתוך עשרות עדי הנוסח של החיבור שבידינו אין אף לא עד נוסח אחד שההקדמה השנייה באה בו בלא ההקדמה הראשונה. מה פשר כפל ההקדמות, ומדוע ההקדמה השנייה באה רק בעדי נוסח מעטים? השוואה מדוקדקת של שתי התעודות זו לזו מלמדת שלפנינו שתי הקדמות של אבן גאון לשתי מהדורות שונות של החיבור. בשתייהן גם יחד הוא גולל לפני הקוראים את תולדות החיבור ואת נסיבות התגבשותו בכתב, אלא שבהקדמה הראשונה נוסף על סיפור זה פרק שאין לו מקבילה בהקדמה השנייה. יתר על כן, בתוספת שבהקדמה הראשונה דיווח אבן גאון שהוא משנה את שמו של החיבור מ'סתי' סתרים', כפי שנקרא קודם לכן, ל'כתי' שם טוב', שם שבו אכן נודע עד היום. כפי שאבקש להראות, הבדלים אלה משקפים את סדר הדברים שלפני ההקדמה השנייה (על פי מקומה בדפוסים) שייכת למהדורה הראשונה של החיבור, ואילו ההקדמה הראשונה מתייחסת למהדורה מאוחרת יותר.

ההקדמה השנייה (בכתבי היד ובדפוסים) מוצעת למעשה ככתב הגנה של המחבר על כך שהפר בחיבורו זה את התראתו האמורה של רמב"ן. אזהרתו של רמב"ן, אשר נועדה להסדיר את רצף העברת הסוד, כוללת שני סעיפים: האחד מתרה בקוראים לבל יהינו לפרש את הסודות בדרך יצירתית-ספקולטיבית, שאיננה בנויה על מסורת מוסמכת, והאחר, המשתמע, מנחה את מורי הסוד להעבירו אך ורק במסירה בעל פה – 'מפי מקובל חכם לאוזן מקבל מביין' – ובשום אופן לא בכתב ובתפוצה לרבים. אין פלא אפוא שכאשר ביקש אבן גאון להוציא מתחת ידיו ספר פרשנות לסודות רמב"ן הוא ראה את עצמו מחויב לתת דין וחשבון ולהצדיק את מעשהו. בהקדמתו זו דיווח אבן גאון על אוירה אינטלקטואלית תוססת בסביבתו אשר חתרה ודחקה להבנת פשר הסודות. אוירה זו עוררה לדבריו תנועה ספרותית חסרת אחריות – מנקודת מבטו כמובן – והצמיחה סוגה ספרותית חדשה של פרשנות יצירתית לסודות רמב"ן בלא כל אחיזה במסורת המוסמכת, ובלשונו: 'כל אחד רואה רמזיו ועובר על דעתו לסבור בו סברות ולהשכיל ולדעת'. הנהייה האינטלקטואלית אחרי סודות רמב"ן כבשה ככל הנראה גם את אבן גאון עצמו, אך מאחר שהוא לא העלה בדעתו להפר את התראת רמב"ן, לא נותר לו לדבריו אלא לכתת רגליו לברצלונה, מקום מושבם של תלמידיו המובהקים של רמב"ן – לפחות בעיני אבן גאון – רשב"א ור' יצחק בן טודרוס (ריב"ט), על מנת לקבל מידם את המסורת הפרשנית המוסמכת לסודות. וכך שטח בהקדמה זו את קורותיו בזה:

823 hebr. [ב]; כ"י פריז, הספרייה הלאומית 825 hebr.; כ"י פרמה, פלטינה 2543 (דה רוסי 508; ריצ'לר 592); כ"י פרמה, פלטינה 2377 (דה רוסי 1108; ריצ'לר 681); כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 651; כ"י קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 857; כ"י רומא, קונסטנזה 3089. ברוב כתבי היד השייכים לענף זה מצורף גם 'סוד הנחשים', שעל פי עדותו של אבן גאון הוא קיבל ממורו רשב"א.

25 אלה כתבי היד השייכים לענף ג: כ"י לונדון, ספריית מונטיפיורי 487; כ"י מוסקוה, ספריית המדינה של רוסיה, גינצבורג 174; כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה 11 hebr.; כ"י פירנצה, לורנציאנה Plut. II.20; כ"י פריז, הספרייה הלאומית 838 hebr.

והיתה התאווה והיראה מגישים לקרב בקרבי ולוחמים, זה מתקרב וזה מתרחק. עד אשר העיר עלי רוח ממרום ללכת אל מקום המנוחה, מורי הרשב"א וריב"ט ז"ל עיר ברצלונא, להשלים חקי ולהרוות צמאי במימיהם, ברעב ובצמא ובעירום ובחוסר כל. ונתנני השם לחן ולחסד בעינייהם, וגלו לי סתרי הרב, עד אשר נתקיימו בלבי וברעיוני, כמעט אם ראיתי הדברים הנסתרים במראה מגולה. ונתיעצתי עמהם אם אכתוב לזכירה ברמיזה על מקצת הדברים הנרמזים לרבנו ז"ל, והרשוני על כן. ואף מורי ריב"ט נ"ר [נטריה רחמנא] בקש ממני לכתוב לו המוסכם לנו בנסתרות, ואף על פי כן לא הרשני לבי לכתוב מפורש רק ברמזים מצורפים ואותיות מחולפות על כל רמז ורמז ועל כל סתר וסתר.²⁶

אבן גאון דיווח כאן לקוראיו על תקופת השתלמותו בסודות רמב"ן אצל רשב"א ור' יצחק בן טודרוס, שבה שקד על פירושי הסודות. את האישור להעלות את הדברים על הכתב הוא קיבל לדבריו משני רבותיו המקובלים – ור' יצחק אף עודד אותו לכך – ולשם זכירה. אבן גאון הוסיף שעל אף ההרשאה שקיבל, הוא לא ההין לכתוב את פירושי הסודות במפורש, וליתר ביטחון העלה אותם על הכתב ב'רמזים מצורפים ואותיות מחולפות', דהיינו באופן רמוז ומוצפן. סיפורו הנועז של מפעל העלאת פירושי הסודות על הכתב נחתם כאן בנקודה זו. מעצם צירופה של ההקדמה הזו ל'קונטרס סיכומי השיעורים' יש ללמוד שהוא הופץ במעגל מסוים של קוראים ולומדים, אולי תלמידים, גם אם ככל הנראה בתפוצה מצומצמת ביותר.

מה הביא את החיבור הזה, שנועד להיות ספון ושמור בתוך בית מדרשם של תלמידי רמב"ן, להפוך ל'רב מכר' קבלי, כפי שעולה מתפוצתו בכתבי יד מן המאות הארבע עשרה והחמש עשרה? תשובה על השאלה הזו סיפק אבן גאון עצמו בהקדמתו האחרת – הראשונה על פי סדר העתקה – שחיבר ככל הנראה שנים מספר מאוחר יותר.²⁷ בדומה להקדמה השנייה גולל המחבר בהקדמה זו את נסיבות העלאת הפירוש על הכתב, אך הוסיף כאן פרק שבו ביקש להצדיק את צעדו הנוסף – העתקה מחדש של החיבור במהדורה מבוארת, שבה ככל הנראה השיל מעליו את צעיף ההצפנות וחשף את פירושו למעגלי קוראים רחבים יותר, ובכך חרג באופן בוטה בהרבה מן הגבולות שהתווה רמב"ן ללימוד הסודות והוראתם. הקדמה זו, שנכתבה בסגנון פואטי ומחורז, משלימה ומנציחה פרק נוסף ודרמטי בתולדות החיבור. וכך כתב אבן גאון:

נחני ה' בית מורי ורבי ואנשיו, אבי אבי רכב ישראל ופרשיו [...] אדרת שנער לבושו,
עטרת זהב בראשו. ומלאך ה' ראיתי תמיד שם על שמאלי, פחד יצחק היה לי [...] נתנני
ה' לרחמים בעינייהם, נצרתי תאנתם והאכילוני פריהם. אף כי אנכי מאיש בער ונער,

26 קבלת הרמב"ן (לעיל הערה 19), עמ' 41.

27 על פי עדות 'מכתיבת ידו' של אבן גאון שהביאו מעתיקי כ"י וינה, ספריית הקהילה היהודית IV וכ"י מוסקווה, גינצבורג 84, הוא 'חברו בן כ"ח וכתבו בן ל'. אפשר שהפיצול הזה בין מועד חיבורו למועד כתיבתו רומז לשתי המהדורות הללו – זו הקדומה, המוצפנת, וזו החשופה, שהופצה בריבים. אם אכן כך הוא, הרי מהדורתו השנייה של החיבור הועלתה על הכתב כשנתיים לאחר הראשונה.

השקוני מים מבור בית לחם אשר בשער. הטעימוני צפיהית דבשם, אור נסע לפנייהם וה' בראשם. הראוני ההר הטוב הזה והלבנון, לפני שמש ינון [...] אמרו אל תמעיט כלים ריקים, כי הדברים עתיקים. הרשוני לרמוז בהם בחילוף, וכתבתי לפנייהם כאשר הורגלתי בחכמת הצירוף.²⁸

עד כאן עלילת הדברים זהה או לפחות קרובה מאוד לזו שבהקדמה הראשונה. ואולם כאן הוסיף ודיווח אבן גאון על מה שאירע לאחר שובו מברצלונה לעירו שוריא שבקסטיליה:

ויהי כאשר עליתי מאהליהם, אחרי שתותי בצמא את דבריהם [...] נחרו עלי כי הואילו באר, והאבן גדולה על פי הבאר [ההדגשה שלי]. הוצרכתי להחליף אונו, הנה נא כוחו במתניו ואונו בשרירי בטנו. ושניתי שמו מאשר קראתיו סתרי סתרים, וכתר שם טוב העליתי בשם ספרים. ושלחתיו אליהם והם יורוני, ואם שגיתי יבינוני. ואם טעיתי בין בדעת בין בלשון, ייטיבו חסדם האחרון מן הראשון. אמנם הכונה בספר הזה, מזה בן מזה יזה. ואם לשוני אליו יערב, וזר לא יקרב. ואתם רבותי הפקידו עליו שומרים, על הנסתר ועל הנעלם, פן יאכל וחי לעולם.²⁹

מה הביא אפוא את המחבר להוציא מתחת ידו מהדורה חדשה בלבוש מחדש ובשם שונה? משפט המפתח כאן הוא: 'נחרו עלי כי הואילו באר, והאבן גדולה על פי הבאר'. אבן גאון סיפר כאן על הלחץ שהופעל עליו מצד שוחרי קבלת רמב"ן שהחיבור המקורי נחשף לעיניהם, אלא שבשל ההצפנות שבהן היה רצוף הוא היה מוטל לפנייהם כאבן שאין לה הופכין; הם 'הואילו באר', ביקשו לבאר את הדברים, ואולם 'האבן גדולה על פי הבאר'.³⁰ ברור אפוא שהחיבור שנכתב רק לשם זיכרון הדברים בחוג תלמידים יודעי דבר, חרג ברבות הימים מחוג זה ועורר את סקרנותם של שוחרי הקבלה, ויש להניח שהיה בעצמו מושא לספקולציות פרשניות. הלחץ על אבן גאון הביא אותו לדבריו להציע מהדורה מבוארת יותר של החיבור האוטורי 'סתרי סתרים', וזו יצאה עתה לרשות הרבים – יש להניח שבלא ההצפנות – תחת הכותרת החדשה 'כתר שם טוב'. לפחות על פי עדותו של המחבר גם המהדורה החדשה והמבוארת יותר של החיבור פורסמה רק לאחר אשרור נוסף של רבותיו הברצלונים. אומנם אבן גאון חתם את דבריו באזהרה 'ואתם רבותי הפקידו עליו שומרים, על הנסתר ועל הנעלם', ואולם ברור שחלקו של הנסתר והנעלם בחיבור הצטמק באופן משמעותי.

סיפורן של שתי ההקדמות משרטט למעשה את הדינמיקה הבלתי נמנעת של מעבר ידע קבלי שבעל פה אל הכתב ותפוצתו, לעיתים שלא ברצונו ושלא בטובתו של מי שאמור להיות אמון על

28 קבלת הרמב"ן (לעיל הערה 19), עמ' 39–40.

29 שם, עמ' 40.

30 אומנם נושאי המשפט הזה אינם נזכרים, ואבן גאון לא נקב בשמם של מי שנחרו עליו, אבל ניתן להבין זאת מן ההקשר – ואין כל היגיון כמובן לקבוע שנושאי המשפט הם רבותיו, נושאי המשפט הקודם.

נצירתו. אבן גאון סיפר כיצד יצא תהליך זה משליטתו. במציאות שבה הלך היקף הידע והתרחב, הייתה העלאת הדברים על הכתב הדרך הנדרשת והאמצעי החיוני להבטחת צבירת הידע, ניכוס והנצחתו.³¹ ואולם משעלו החומרים שבעל פה על הכתב, הייתה תפוצתם במעגלים הולכים ומתרחבים רק שאלה של זמן, ובלשונו היפה והנודעת של אבי המקובלים הפרובנסלי – 'הדבר הנכתב אין לו ארון' (או 'ארון').³² העובדה שבהקדמה המאוחרת התעלם אבן גאון לחלוטין מהתראת רמב"ן, שעמדה במוקד ההקדמה המוקדמת והייתה בה נקודת המוצא המאתגרת, מלמדת על הדינמיקה המהירה של התהליך – ככל הנראה בתוך שנים לא רבות אמת המידה הרמב"נית המקורית לנצירת הסוד לא הייתה עוד רלוונטית.

עד כמה נאמנה עדותו של אבן גאון מבחינה היסטורית? האם ייתכן שהסיפור המורכב הזה לא היה אלא כיסוי לרצונו הכמוס מאז ומעולם לפרסם את חיבורו ולקצור את המוניטין הרב הכרוך בכך? נראה שעצם התייעוד של ההקדמה למהדורה המוקדמת (ההקדמה השנייה בדפוסים), הקדמה שכל כולה לא באה אלא להסדיר את כתיבת הסוד ולהצדיקה, כאשר הצדקה זו עצמה קורסת בפתח המהדורה השנייה – ככל הנראה עם השתנות הנסיבות – מאשש למצער את הטענה שבשעה שנכתבה המהדורה הראשונה לא היה בדעתו של מחברה להרחיב את תפוצתה. התייעוד הכפול של שתי ההקדמות מחזק אפוא את אמינותו ואת כנותו של הסיפור על אודות תולדותיו ונסיבות חשיפתו של 'כתר שם טוב'.

כעת אפשר לשחזר את היחס והזיקה בין ענף ב לענף ג של עדי הנוסח לחיבור, המייצגים מהדורות מן המאות הארבע עשרה – החמש עשרה.³³ כאמור כתבי היד מענף ב מחזיקים רק את ההקדמה הראשונה, המאוחרת, ואילו בכתבי היד המועטים השייכים לענף ג מצורפות שתי ההקדמות גם יחד. בכתבי היד של ענף ג יש לראות אפוא את המהדורה המוקדמת של החיבור, ובאלה של ענף ב – את המהדורה המאוחרת. בעוד שמעתיקי המהדורה המאוחרת הביאו כמתבקש את ההקדמה העדכנית האוטנטית למהדורה זו, הרי מעתיקי המהדורה המוקדמת, שגם הם כבר הכירו את ההקדמה החדשה, עדיין בחרו לצרפה לזו של המהדורה הראשונה ולא להשמיט במהדורתם את ההקדמה המקורית. זיהויו של ענף ג כמהדורה המוקדמת מקבל

31 על המעבר של המקובלים ממסורת שבעל פה לכתיבה ממניעים של שליטה על החומר וזיכרון ראו: E. Wolfson, 'Beyond the Spoken Word: Oral Tradition and Written Transmission in Medieval Jewish Mysticism', Y. Elman and I. Gershoni (eds.), *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, New Haven, CT 2000, pp. 183–184 פדיה, הרמב"ן (לעיל, הערה 3), עמ' 47–205; מ' הלברטל, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 53–75. על ביקורתו של אבן גאון בספרו המאוחר יותר, 'בדי הארון ומגדל חננאל', על צריכה בלתי מבוקרת של ספרות קבלית בכלל ראו: הלברטל, סתר וגילוי (שם), עמ' 69–75.

32 ג' שלום, 'תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה', הנ"ל, מחקרי קבלה, בעריכת י' בן-שלמה ומ' אידל, תל אביב תשנ"ח, עמ' 9.

33 לענף א של כתבי היד, שההקדמות אינן באות בו כלל, ייוחד דיון בפני עצמו להלן.

אישוש גם מן העובדה שחלק מכתבי היד השייכים לענף זה שימרו את ההצפנות שנקט אבן גאון כשהעלה את פירושו על הכתב לראשונה, כפי שציין בשתי הקדמותיו.

הצפנת הסודות, טיבה ומגמתה

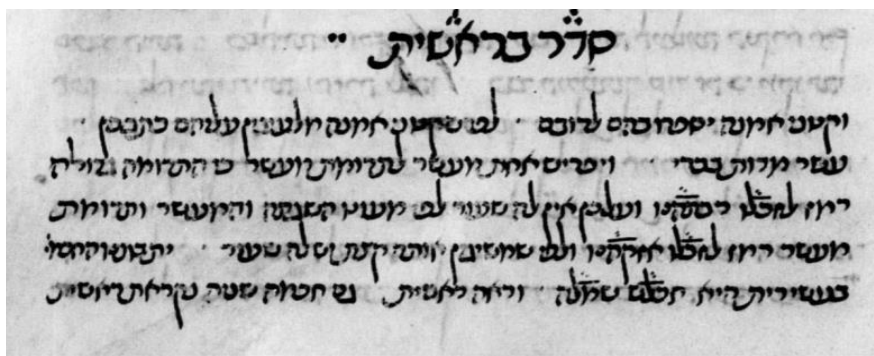
מהדורתו הראשונה של 'כתר שם טוב', בשעה שעוד נקרא 'סתרי סתרים', הועלתה על הכתב על פי עדות מחברה באופן מוצפן, ובלשונו בהקדמתו למהדורה הראשונה, 'ברמזים מצורפים ואותיות מחולפות על כל רמז ורמז ועל כל סתר וסתר'. הכתיבה באותיות מחולפות עניינה הצפנה באמצעות אחת מטכניקות התמורה, דהיינו המרת אותיות באחרות על פי צופן מוגדר הידוע למצפין ולקוראיו – המוכרת שבדרכי ההצפנה הללו היא טכניקת א"ת ב"ש.³⁴ בידינו שלושה כתבי יד שהשתמרה בהם ההצפנה בדרך מעין זו. אלה כתבי יד מוקדמים יחסית, השייכים כולם לענף ג: כ"י פריז, הספרייה הלאומית hebr. 838; כ"י פירנצה, לורנציאנה Plut.II.20; כ"י לונדון, ספריית מונטיפיורי 487. בעדי הנוסח הללו מופיעים בהצפנה של חילופי אותיות שמות הספירות והביטויים הקבליים המחודשים (לעת כתיבתם), למשל: מלכות, שכינה, דר' פרצופין, תשובה, חוכמה, בינה, תפארת, מידת הדין (הרפה או הקשה).³⁵ לצורך המחשת הדרך שנקט כאן המחבר על מנת להסתיר מקוראיו את תוכן כתיבתו אביא את הפסקה הפותחת של הפירוש על פרשת בראשית בנוסחה בכ"י לונדון 487, דף קג ע"א:

34 חלק מן הטכניקות הללו ראשיתן כבר בעולם האשורי העתיק ויש להן ביטוי אף בתנ"ך. הן זכו לרנסנס יהודי בימי הביניים, מעט לפני התקופה שאני עוסק בה כאן, בתורתם של חסידי אשכנז ובמקביל בכתבי חוג 'ספר העיון'. ברבע האחרון של המאה השלוש עשרה כבשה הגישה הפרשנית המבוססת על דרכי הצפנה אלה את הבמה גם בחוגי המקובלים ובמיוחד בתורתו של ר' אברהם אבולעפיה. ברם בכל המקורות הללו מדובר על טכניקות פרשנות של הטקסט הקנוני, בעוד שאבן גאון השתמש כאן באותן טכניקות לשם הצפנת כתיבתו שלו. אבן גאון ציין שהצפין את דבריו 'ברמזים מצורפים ואותיות מחולפות', אך נראה שאין כוונתו לטכניקות נפרדות (רמזים מצורפים לעומת אותיות מחולפות), אלא לביטויים נרדפים, לאמור – הרמזים מצורפים באמצעות האותיות המחולפות. כך נראה גם מן המקבילה שבהקדמה הראשונה: 'הרשוני לרמוז בהם בחילוף [ההדגשות שלי], וכתבתי לפניהם כאשר הורגלתי בחכמת הצירוף' (קבלת הרמב"ן [לעיל הערה 19], עמ' 40).

35 דוגמאות לאופני ההצפנה של מונחים קבליים בכתבי היד הללו: אלהים = אמוטל; בינה = אטנו; דו פרצופין = דה פקצהפטן; חסד = זעג; כנסת ישראל = כנעש יתקבס; מלכות = ממכשה; ספירות = עפטקשה; צדיק = צגטר; תפארת = שפבקש.

סדר בראשית

וקטני אמנה יספרו בהם לרובם. לפי שקטני אמנה מלעיגים עליהם כתב כן.
 עשר מדות בכרי ויפריש אחת מעשר. לתרומת מעשר, כי התרומה גדולה
 רמז לחכלו רבתהנו, ועל כן אין לה שיעור לפי מיעוט השגתה, והמעשר ותרומת
 מעשר רמז לזכלו אזקהנו. ולפי שמשיגין אותה קצת יש לה שיעור. יתבוננו החכמי'
 בעשירית היא חכלש שמלה.



את מנגנון ההצפנה ניתן להבין על פי הפענוח בכתבי היד האחרים של 'כתר שם טוב' ועל פי הערות הפענוח של המעתיקים בשולי כתב היד הזה עצמו. על פי כל אלה 'חכלו רבתהנו' רומז ל'חכמה ראשונה', 'זכלו אזקהנו' הריהו 'חכמה אחרונה', ואילו 'חכלש שמלה' היא 'חכמת שלמה'. נקל לזהות את שיטה ההצפנה שנקט אבן גאון: כל אות הומרה באות שלפניה או בזו שאחריה, או שלא הומרה כלל ונותרה על כנה, אלא שהבחירה בין האפשרויות הללו אקראית לחלוטין ואין בה כל סדר הגיוני. אקראיות זו נועדה לבטח להקשות באופן מתוחכם על מפצחי הצופן שינסו לחשוף שיטה מדויקת חד-חד ערכית, שכל אות מומרת בה באות מוגדרת וקבועה (מסוג א"ת ב"ש, א"ב ג"ד וכיוצא באלה).

חשיפת התיעוד של הצפנת הסודות ב'כתר שם טוב' היא רבת חשיבות. מנגנוני הצפנה מעצם טיבם נועדו לסנן ולהדיר באופן מתוחכם את הקוראים שעיונם בטקסט המוצפן איננו רצוי בעיני המחבר, ועל כן זיהוי המידע שביקש אבן גאון להצפין ודרך ההצפנה עשויים להבהיר את מגמת ההצפנה ואת זהות מעגלי הקוראים שביקש המחבר להדיר מקריאה עצמאית. המונחים שבחר אבן גאון להצפין הם ללא ספק מונחי היסוד הקבליים, בעיקר שמות הספירות וכינוייהן השונים. ברם אוצר המונחים הקבלי בומנו, בראשית ימי הקבלה, היה מצומצם יחסית, ועל כן הוצפנו

בחיבור סך הכול כארבעים וחמישה מונחים קבליים.³⁶ אין ספק שמי שאמונים היו על המונחים הקבליים הללו יכלו לפצח את הצופן בנקל, באמצעות הצלבה פשוטה של מזהים כמו מספר האותיות וההקשר הטקסטואלי. לעומת זאת מי שלא היו מצויים בשפה הקבלית ובמונחיה לא הייתה להם כל דרך, לפחות בכלים מקובלים, לפצח את מנגנון ההצפנה מתוך הפירוש עצמו ולחשוף את כוונת המחבר. יש לשער אפוא שבדיוק לאלה נועדה ההצפנה להפנות עורף. ברם בעוד בידו האחת, המצפינה, ביקש אבן גאון לרחק את מי שאין להם יד ורגל בקבלה, הרי בידו האחרת הציע להם מבוא מוסמך ומבוקר לשעריה. בפרק המבוא שצירף כשער לחיבור³⁷ יכלו הקוראים למצוא את קורפוס המונחים המוצפנים בחיבור כשהם פרושים לפניהם, אך מתווכים על פי התפיסה הקבלית המוסמכת, ומוגשים להם באופן זהיר ומחושב. מי שביקש לבוא בשערי פירוש הסודות ב'כתר שם טוב' בלא רקע קבלי קודם, לא היה לו מנוס אלא לפנות אל תיווך ההקדמה המבואית של המחבר ולרכוש באמצעותה את מונחי היסוד הקבליים על פי כללי התקינות המוכתבת בה. נראה שכך יש להבין את דבריו של אבן גאון בהציגו בהקדמת המהדורה הראשונה את טקטיקת ההפצה האוטורית בשילוב של ההצפנה וההקדמה גם יחד: 'לא הרשני לבי לכתוב מפורש רק ברמזים מצורפים ואותיות מחולפות על כל רמז ורמז ועל כל סתר וסתר, ובדברים³⁸ שהקדמנו [ההדגשה שלי] כדי שיקלו עלינו רמזי רבינו ז"ל'. אבן גאון נקט כאן אפוא טקטיקה מורכבת ומתחכמת – הוא הציב לפני הקוראים את אבני הגזית של ההצפנות, אך גם הציע להם מפתחות להבנת מושגי היסוד הקבליים שבחיבור, ובכך הנחה את דרך קריאתם על פי טעמו ושיקוליו הפדגוגיים ועל פי כללי הזהירות המתבקשים בעיניו. מכלל הדברים עולה שגישתו האוטורית של אבן גאון לפירוש הסודות לא נבעה מחששו לחשוף את פירושו לפני חוגים מתחרים של מקובלים ולסכן את ההון התרבותי שבידיו, או, אם נרצה, את 'זכויות היוצרים' שלו על פירוש זה, אלא מחששו לחשוף את פירוש הסודות לפני סקרנים ומתעניינים חיצוניים שאין להם יד ורגל בקבלה, ומהוצאת קבלת רמב"ן, כפי שפירש אותה, לרשות הרבים הלא-קבלית באופן לא מבוקר.

36 בעיקרון הקפיד אבן גאון על עקביות בשימוש בכינויים, לאמור: כל ביטוי קבלי הוצפן באותו צירוף אותיות עצמו לאורך כל החיבור. ואולם לעיתים עשה שינויים מסוימים בדרך ההצפנה, אם בהיסח הדעת ואם כדי להקשות עוד, לפחות בנקודות מסוימות, את הפענוח.

37 מאחר שהמבוא מצורף לחיבור בכל עדי הנוסח של 'כתר שם טוב' שלפנינו, ובכלל זה באלה המייצגים את המהדורה המוקדמת, אין כל יסוד לאחר אותו, ועל כן יש לראות בו חלק בלתי נפרד מן החיבור מראשית הופעתו.

38 בחלק מכתבי היד נכתב 'וכדברים'. ברם על פי ההקשר הנוסח הנאמן יותר הוא 'ובדברים'.

'ואם אינך מבין איני יכול לפרש' – סודה הכמוס של קבלת רמב"ן

מהי הליכה האזוטריית בקבלת רמב"ן שמפניה או ממה שעשוי להשתמע ממנה ביקש אבן גאון להגן על שוחרי פירושו שעל דרך האמת באמצעות ההצפנות והתיווך הדידקטי-הפדגוגי שבמבוא ל'כתר שם טוב' צוהר להבנת היבט זה של תולדות החיבור מזמנת לנו תעודה שיש בה עדות נדירה על התכתבות של אבן גאון עם תלמידו על אודות קשיים בהבנת פירושי 'כתר שם טוב' שביקש התלמיד לחלוק עם רבו. בהתכתבות זו יש גם עדות על האופן שבו התקבל החיבור באקלים הקבלי בן הזמן ועל הפער בתודעה הקבלית בין מחבר הפירוש לבין קהל קוראיו, ובהם אף מי שנמנה ככל הנראה עם בכירי תלמידיו הישירים.

איגרת השאלה של התלמיד האנונימי אינה נמצאת בדינו; נותרה רק תשובתו של הרב, ועל פיה נוכל לשחזר את השאלות שנשלחו אליו. תשובה זו צורפה ל'כתר שם טוב' בכתבי היד שבהם באות ההצפנות (כ"י פריז hebr. 838; כ"י פירנצה Plut. II.20; כ"י לונדון 487) ובכתב יד אחד נוסף שבידינו (ללא הצפנות), כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה hebr. 11 – למעשה בארבעה מתוך חמישה כתבי היד השייכים לענף ג של החיבור.³⁹ לאורך האיגרת ענה אבן גאון על שאלותיו של תלמידו אחת לאחת.

בפתיחת האיגרת כתב אבן גאון: 'שאלת בני על המלות המסופקות לך בחלופן בכתר שם טוב שלי, ומזה שלא הבנת. הנני רומז לך, כי ידעתי שלא יבוא זר בהן'. על פי המשך האיגרת ניתן להבין ש'המלות המסופקות [...] בחלופן' היינו מילים שהשואל הסתפק שמא נפל בהן שיבוש ויש לתקן. באיגרת נזכרים עשרים מקומות בספר שהשואל הציע לתקן בהם דבר מה או הביע אי הבנה של הכתוב בהם. בחלק מן המקרים הודה אבן גאון שאכן נפלה טעות העתקה של הסופר,⁴⁰ אך במקרים אחרים הבהיר שהנוסח המצוטט מדויק, וציין שהתלמיד לא ירד לסוף דעתו. מקרים אלה הם המעניינים ביותר מנקודת מבטי, מפני שהם חושפים פערים בין עולמו הקבלי של המחבר לזה של הקוראים המלומדים.

הדוגמה הראשונה שאביא נוגעת לפירושו של אבן גאון על סודות רמב"ן בפרשת יתרו: 'עוד שם [בפרשת יתרו] הקשית לשאול על מלת המדות, וחשבת להחליף רי"ש בדל"ת. לא תהא כזאת בישראל, ובודאי לא חזרת לשוני היטב, או שמא חסר בספרך, ולכך ראיתי לכתבו הנה אות באות: קבלת המדות ומלכות שמים שלימה עד התשובה מיוחד ומקבל עליו הכל'.⁴¹ דיון למדני זה מתייחס לפירושו של רמב"ן על שמ' כ 2, בעניינו של הדיבר הראשון 'אנכי ה' אלהיך'. רמב"ן

39 איגרת התשובה של אבן גאון לתלמידו הובאה גם כנספח ל'כתר שם טוב' במהדורה החדשה של מפרשי קבלת רמב"ן, וככל שידוע לי זהו פרסומה הראשון בדפוס. ראו: קבלת הרמב"ן (לעיל, הערה 19), עמ' תצו-תקד. נוסח האיגרת זהה בכל כתבי היד בשינויי העתקה קלים. הציטוטים כאן הם על פי נוסח המהדורה הנזכרת, המבוסס על כ"י מינכן hebr. 11.

40 אזכורו של סופר בהקשר זה עשוי ללמד על היקף תפוצתו של החיבור, שנראה שהופץ לא רק על ידי אבן גאון עצמו אלא גם באמצעות מעתיקים-מתווכים.

41 קבלת הרמב"ן (לעיל הערה 19), עמ' תצט.

קבע שאף שהדיבר הזה איננו מנוסח כציווי, הרי 'הדבור הזה מצות עשה'. על מנת לבסס קביעה הרת משמעות זו הוסיף והנהיר רמב"ן שעל פי דרכו המצווה האמורה בפסוק זה היא הציווי הדתי המוכר בדברי חכמים בלשון אחרת: 'וזה המצוה תקרא בדברי רבותינו קבלת מלכות שמים'. הבהרה זו על פי פשוטה איננה נושאת אופי קבלי, אך אבן גאון העניק לה, בדרך אופיינית לו,⁴² משמעות קבלית. וכך פירש בספרו 'כתר שם טוב' את דברי רמב"ן הללו: 'מלכות שמים – קבלת המדות ומלכות שמים שלמה עד התשובה, מיחד ומקבל עליו הכל'.⁴³ לדברי אבן גאון הביטוי 'קבלת המדות' משמעו קבלת עול מערכת הספירות, ועל פי הקשר זה הביטוי 'מלכות שמים' שבדברי רמב"ן רומז לספירת מלכות ולספירת תפארת – המכונה בקבלת רמב"ן שמיים. אבן גאון הבהיר שהכוונה כאן לא רק לשתי הספירות הללו כשלעצמן אלא למכלול הספירות – 'עד התשובה', היא ספירת בינה. משמעות הדבר היא שהציווי הכלול בדבר הראשון על פי רמב"ן מטיל על האדם את החובה לקבל עליו את עול מערכת הספירות השלמה. פירוש זה, המזהה את מכלול הספירות על ממד הריבוי שבו עם האלוהות עצמה עד כדי החובה לקבל את עולן, נראה לתלמיד לא סביר, והוא הניח שנפלה טעות – שאין לקרוא 'קבלת המדות' אלא 'קבלת המרות', ושבהתאם לכך את הביטויים 'מלכות שמים' ו'תשובה' יש להבין כמשמעם הפשוט ולא ככינויי ספירות. יש להניח שהתלמיד התקשה לקבל את לשון הכתוב מפני שהספירות נתפסו בעיניו כמידותיו של האל בלבד – כפי שאכן ניתן להבין ממקומות אחרים בספר 'כתר שם טוב', בעיקר במבוא – ועל כן אין להעלות על הדעת לכוון אליהן את הפולחן הדתי. ברם הרב המשיב – מן הסתם לתדהמתו של התלמיד – עמד על כך שבמקרה זה נוסח דבריו כפי שהגיע לידי התלמיד מדויק, ושלא נפלה בו שום טעות. על פי הבהרה זו רמב"ן בפירושו על הפסוק אכן התייחס אל הספירות כאל עצמות האלוהות, ועל כן ראה בכולן כמכלול את יעד העבודה הדתית.

פער דומה בין הרב לתלמיד משתקף מהערה אחרת שעליה השיב אבן גאון. הערה זו נוגעת לפרשת התגלות האל למשה בנקרת הצור (שמ' לג 12–18), פרשה שמעצם טיבה עמדה במוקד העיון התיאולוגי והפילוסופי בימי הביניים, מרב סעדיה גאון ואילך. מה בדיוק התגלה למשה ומה נמנע ממנו? רמב"ן בדרכו הציג בהרחבה את עמדתו בשאלה זו.⁴⁴ פירושו ככלל איננו מענייני כאן אלא רק דבריו הקצרים על תשובתו של האל למשה: 'ויאמר ה' הנה מקום אתי ונצבת על הצור' (שם 21). השאלה הפרשנית המתעוררת היא כמובן מהו אותו מקום ייחודי המיוחס לאל. על כך העיר רמב"ן בפירושו: 'הנה מקום אתי. בהר הזה אשר שכינתי שם'. ייחודו של המקום הוא אפוא שהשכינה שורה בו. גם במקרה זה מתח אבן גאון את פרשנותו לדברי רמב"ן למחוזות שספק אם רמב"ן עצמו כיוון אליהם. ואלו דבריו: 'הנה מקום אתי. שכינתי. ועל כן אמרו ברוך

42 ב'כתר שם טוב' ניכרת מגמה עקבית ושיטתית לזהות רמיונות קבליות גם במאמרים ובהיגדים בפירושו רמב"ן לתורה שאין כל סיבה שלא להבינם על דרך הפשט. בשולי ביקורתו החריפה של ר' יצחק דמן עכו על אבן גאון, שתידון להלן בהרחבה, הוא השיג, בין השאר, על גישה פרשנית זו.

43 קבלת הרמב"ן (לעיל הערה 19), כתר שם טוב, שמ' כ 2.

44 פירושו הרמב"ן (לעיל הערה 1), שמ' לג, 12–23.

המקום. ואותו תשיג, בהשגה ולא בראייה'.⁴⁵ אבן גאון זיהה את המילה 'מקום' ככינוי לשכינה, ועל כן מאמר האל 'הנה מקום אתי' מתפרש כאילו נאמר: הינה שכינתי איתי. דבריו הקצרים של אבן גאון בהמשך, 'ואותו תשיג' (בלשון זכר), מתייחסים אפוא גם הם למקום, דהיינו לשכינה. אלא שניסוח הדברים היה תמוה ככל הנראה בעיני התלמיד, והוא שיער שנפלה כאן טעות. גם במקרה זה ניתן להבין את תהיית השואל מתוך תשובת הרב: 'עוד שם: ואותו תשיג. אמרת כי לדעתך שהוא אותי ביו"ד. תשובה: לא תחליפנו ולא תמיר אותו. והפך בלשוני ותבינהו יפה יפה'.⁴⁶ את מי אמור משה להשיג במעמד ההתגלות הזה על פי הבטחת האל? התלמיד סבר שהכוונה מן הסתם לאל עצמו, בהסתייגויות האמורות בסמוך ('וראית את אחי ופני לא יראו', שמ' לג 23), ועל כן הציע לתקן את מילת היחס 'אותו' מגוף שלישי לגוף ראשון, 'ואותי'. הוא לא העלה בדעתו שחוץ מן האל הדובר ומשה המשיג יש מקום לישות מתווכת, שהרי במעמד התגלות של האל עסקינן. ברם על פי תפיסת אבן גאון – ורמב"ן עצמו – גם השכינה, וכמוה הספירות כולן, מגלמות את האלוהות עצמה. על כן בתשובתו הוא עמד על כך שהניסוח הנכון שאליו התכוון הוא אכן 'אותו', בגוף שלישי. מה שהיה בעיני אבן גאון חלק בלתי נפרד מן התפיסה הרמב"נית של הספירות היה זר ומוזר בעיני השואל, וקשה היה לו להסכים עם תפיסה תיאולוגית דואליסטית בלב ליבו של התיאור המקראי הנשגב ביותר של התגלות האל.

שאלת הדואליות והריבוי המתחייבת מתפיסת הספירות כחלק מן האלוהות עצמה עולה במוקדי שיח נוספים בתעודה המרתקת הזו. השואל תמה על האפשרות שגם במעמד הר סיני נשאה ההתגלות אופן כפול, כפי שהבין מלשונו של אבן גאון: 'שני השמות הגדול והנכבד שהוא אלהים חיים מדבר מתוך האש ה'.⁴⁷ גם את ההיגד הזה אישר אבן גאון והעיר לתלמידו: 'ובריא לי שאם לא מסרתיו לך לא תדענו על בוריו'.⁴⁸ בדומה לכך לא הבין השואל את ההסבר שניתן ב'כתר שם טוב' לביטוי 'ברכת ה' הנזכר בפירוש רמב"ן לציווי על בניית השולחן במקדש.⁴⁹ בתשובתו שב אבן גאון על דבריו – בצירוף הערה לתיקון טעות 'המעתיק' – שהשם 'ה' רומז לספירת יסוד, ואילו 'ברכה' היא ברכתו של היסוד, דהיינו ספירת מלכות.⁵⁰ לפי זה לחם הפנים המונח על השולחן רומז לשתי הספירות הללו, 'פנים אל פנים', המיוצגות בו. הממד הדואלי, המופיע הפעם במוקד הפולחן המקדשי, נשגב היה ככל הנראה מבינתו התיאולוגית של התלמיד, ועל פי המצוטט באיגרת התשובה הוא העיר בקצרה באיגרתו אל רבו: 'איני מבין'. בשלב זה תגובתו של הרב כבר איננה מפתיעה: 'ואם אינך מבין, איני יכול לפרש'. קשה לתאר

45 קבלת הרמב"ן (לעיל הערה 19), כתר שם טוב, שמ' לג 11.

46 שם, עמ' תקא.

47 שם, כתר שם טוב, שמ' כ 2, וראו: שם, עמ' רו, הערת נוסח 251.

48 שם, עמ' תק.

49 שם, כתר שם טוב, שמ' כה 24.

50 שם, עמ' תק.

ביטוי בוטה יותר מזה לפער שבין תודעתו הקבלית המתונה והזהירה של התלמיד להנחות היסוד הרדיקליות המקופלות בחיבור הקבלי של רבו שהוא החזיק בידיו. בעיית הדואליזם שעלול להיות כרוך בתורת הספירות לא הייתה חדשה. כמה עשרות שנים קודם לכן קבל החכם הפרובנסלי הידוע ר' מאיר בן שמעון מנרבונה⁵¹ על ראשוני המקובלים במקומו: 'כך מצאנו באחד מספרי טעותם שקראו שמו בהיר, וכך שמעו מקצת מחכמים מפייהם, ואמרו להתפלל ביום לאל אחד נברא ובלילה לאל אחר למעלה ממנו אבל הוא נברא כמוהו, ובימי הקדש לאחר'.⁵² רמב"ן היה מודע לבעיה התיאולוגית הכרוכה בתורת הספירות ונתן עליה את דעתו בדרכים שונות, גלויות וסמויות. ברם הוא דחה בשתי ידיים את האפשרות לפותרה באמצעות תפיסת הספירות כמידות האל החיצוניות לו והכריע במפורש להפך: 'וחס ושלום שיהיה הדבר הנקרא שכינה או כבוד נברא חוץ מהשם הנכבד יתברך [...] ואם יאמר שהוא [השכינה] כבוד נברא [...] איך יקבעו בו [פנייה אליו] "ברוך", והמברך והמתפלל לכבוד נברא [הריהו] כעובד אלילים [...] ובדברי רבותינו דברים רבים יורו על שם השכינה שהוא האל יתברך [ההדגשה שלי]'.⁵³ השכינה, שלידו של רמב"ן מזוהה עם הספירה התחתונה מן העשר, איננה חיצונית לאלוהות – לא מלאך ולא כבוד נברא – אלא אחת היא עם השם יתברך בכבודו

51 על חכם זה – הידוע גם בכינויו המעילי – בהקשר של יצירתו ההלכתית ראו: P. Roth, 'Meir ben Simeon ha-Me'ili on Protracted Pregnancy', *Zutot*, 13 (2016), pp. 11–25

52 ג' שלום, 'תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה', הנ"ל, מחקרי קבלה (א), ההדיר י' בן שלמה, ערך והשלים מספרות המחקר מ' אידל, תל אביב תשנ"ח, עמ' 16–18, ושם עמ' 17. על ביקורת זו ראו: י' דן, תולדות תורת הסוד העברית, ז: ראשית הקבלה: חוג העיון, ספר הבהיר וקבלת פרובנס, ירושלים תשע"ב, עמ' 349–354, והפניותיו שם. לדיון מחודש ומקיף בתעודה זו ולמהדורה חדשה שלה ראו כעת: צ' וייס, "סר לבס מן העליונה": חשיבה מחודשת על גבולותיה של "ספרות הקבלה" ועל ההתנגדות ל"קבלה" במחצית הראשונה של המאה השלוש-עשרה, דעת, 85 (תשע"ח), עמ' 307–339. לדעתו של וייס ביקורת זו לא כוונה כנגד המקובלים ככלל אלא כנגד גישות ביניטריות רדיקליות שצמחו בשולי המרחב הקבלי. מכל מקום בביקורת כשלעצמה מהדהדת גם התנגדות לדוקטרינה הספיריתית בת הזמן ואולי אף ביתר שאת. אפשר שיש לצרף לסוגיה זו של הביקורת התיאולוגית על הקבלה את העדות העולה מאיגרתו הידועה של ר' יצחק סגי נהור אל רמב"ן ואל ר' יונה גירונדי, שנשלחה בסמיכות זמנים לזמנו של ר' מאיר בן שמעון מנרבונה. באיגרת זו קבל אבי המקובלים על כך שהבריות מדברים 'בגלוי בשוקים וברחובות כמבוהלים וכמבולבלים', ושמדבריהם נשמע ש'סר לבס מן העליונה וקוצצים בנטיעות', דהיינו אמונתם חצתה את גבולות אמונת הייחוד, אף שלאמיתו של דבר לדבריו באמיתות הקבליות אין כל סטייה מעיקרון זה, כי 'הדברים מיוחדים כשלהבת קשורה בגחלת, שאדון יחיד ואין שני לו'. ראו: שלום, תעודה חדשה (שם), עמ' 7–25; מ' אידל, ר' משה בן נחמן – קבלה, הלכה ומנהיגות רוחנית, תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 535–580. גם על פרשנותה של האיגרת הזו קמו לאחרונה עוררין, שהשיאו את עניינה לכיוונים אחרים. ראו: Tz. Weiss, 'The Letter of Issac the Blind to Nahmanides and Jonah Gerondi in its Historical Context', *Journal of Jewish Studies*, 72 (2021), pp. 327–348 קבלה נטולת הקשר: פרקים בהימחוקתה של הקבלה הפרובנסלית בחקר הקבלה, תרביץ, פח (תשפ"ב), עמ' 463–534.

53 לעדות על גישה תיאולוגית יהודית דומה בכתבי יוסטינוס, כבר במאה השנייה לסה"נ, ראו: ש' פינס, 'האל, הכבוד והמלאכים לפי שיטה תיאולוגית של המאה השנייה לספירה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו

ובעצמו. את הספירות כולן, עד התחתונה שבהן, יש לראות אפוא, על פי דרכו של רמב"ן, כמייצגות את עצם האלוהות. ואולם האומנם אפשר שיהיה עולם האלוהות מכיל את ריבוי הספירות מבלי שייפגע עקרון אחדות האל? במקום אחר עסקתי בהרחבה בדרכי ההתמודדות התיאולוגיים שנקט כאמור רמב"ן בדרך הילוכו הפרשני על מנת להביא למיתון מה של הבעיה התיאולוגית הטורדת הזו אם לא לפתרונה.⁵⁴ ומכל מקום עצם העובדה שהוא נדרש לפתרונות אלה מלמדת על הקושי לקבל את התפיסה התיאולוגית הקבלית, לכל הפחות באווירה ה"בתר-מיימונית ששררה באותה תקופה במערב אירופה.

אבן גאון היה מודע לבעיה זו, והכרעה לפרסם בכתב חיבור פרשני על סודות רמב"ן משמעה היה בין השאר חשיפה של עמדה תיאולוגית זו למעגלים הולכים ומתרחבים של קוראים. לא במקרה הוא פתח את המבוא שהקדים לחיבור בהתראה: 'תחלת כל דבר הזהרונני רבותי להתרחק בדיבור ובמחשבה משלשה דברים, שהם גשמות וריבוי ופירוד'. ואכן במבוא מפורט זה, שבו פרש לפני הקוראים את יסודות תורת הספירות הקבלית, הוא נמנע מעיסוק בשאלת הזיקה של הספירות לאלוהות – שאלת יסוד בתיאולוגיה הקבלית שנוסחה בדורות מאוחרים יותר של מקובלים כשאלת 'הספירות – עצמות או כלים' – והותיר אותה עמומה. ברם בפירושו עצמו, כפי שמתברר מן הדוגמאות שנדונו כאן, הוא לא יכול היה לעשות את מלאכת הפרשנות שלו פלסטר ולא לחשוף, ולו ברמיזות, את עמדת רמב"ן המשתקפת מפירושו לתורה. קוראים בעל רגישות תיאולוגית כמו זו של התלמיד ששאל באיגרת זו עשויים היו לקלוט את הביטויים הרדיקליים הללו. לעומת זאת רוב הקוראים, בעיקר אלו המתלמדים בקריאה קבלית, פסחו בוודאי על הדברים והתמקדו בפרשנות הספירית שהציע הפירוש על פי מבוא.

מן הפער בין התודעה הקבלית הזו למקובל בסביבתו, אף זו הקבלית, נוכל ללמוד הן על מהות חששותיו של אבן גאון מהפצת החיבור מלכתחילה והן על הפוטנציאל שהיה בצעד זה לחולל מהפכה בתפיסה הקבלית בת הזמן.

'כתר שם טוב' והמאבק על מורשת רמב"ן

מגמתו האזוטרתית והסגורה של 'כתר שם טוב' באשר לסודות רמב"ן לא התקבלה בסביבתו כמובנת מאליה, גם לא מצד מי שלא היו מצויים לפניו ולפניו של עולם הקבלה, וכפי שהראיתי אבן גאון נאלץ להתמודד – ככל הנראה בלא הצלחה – עם לחצים עזים מצידם של שוחרי סודות רמב"ן (שעל פי עדותו ובלשונו של אבן גאון 'נחרו בו'). ואולם גישתו של אבן גאון עמדה גם

(תשמ"ז), עמ' 1–14. על העמדה העקרונית הזו של הספירות כעצמות שרווחה בבית מדרשו של רמב"ן ראו:

אידל, קבלה: היבטים חדשים, תרגם א' בר-לבב, ירושלים ותל אביב 1993, עמ' 153–154.

O. Yisraeli, 'Monotheism and Dualism in Nahmanides' Kabbalistic Thought: Formation, 54

: 'Volte-Face and Evolution', *Journal of Jewish Studies*, 70 (2019), pp. 298–317. וראו גם:

ע' ישראלי, ר' משה בן נחמן: ביוגרפיה אינטלקטואלית, ירושלים תשפ"א, עמ' 211–223.

לביקורת אידיאולוגית עקרונית. האומנם קבלת רמב"ן היא ידע סגור שאין לסבור בו סברה? האם פרשנות עצמאית של פירושי רמב"ן שעל דרך האמת פסולה ואסורה מכול וכול בכל הקשר ובכל אופן?⁵⁵

אחד ממבקרי הנוקבים של אבן גאון בעניין זה היה המקובל ר' יצחק דמן עכו,⁵⁶ שכתב אף הוא פירוש לסודות רמב"ן, הלא הוא ספר 'מאירת עיניים'.⁵⁷ ר' יצחק דמן עכו הכיר היטב את 'כתר שם טוב' של אבן גאון והרבה לצטט בחיבורו מדבריו. ואולם את גישתו הסמכותנית של אבן גאון, כאילו הפירוש המוסמך היחיד לסודות רמב"ן נמצא בידי, וכאילו כל פירוש הנסמך על שיקול הדעת ועל ההיגיון הפרשני אין לו מקום, את הגישה הזו הוא דחה מכול וכול. ר' יצחק דמן עכו התגלה אף כיריבו המר של אבן גאון: לקראת חתימת ספר 'מאירת עיניים' הוא הטיל ספק בטענתו של אבן גאון – ובטענת חברו ר' יהושע אבן שועייב – שפירושיהם נסמכים על מסורות מבית מדרשו של רשב"א ור' יצחק טודרוס, תלמידיו של רמב"ן:

וילך טעות ושבוש זה עם שאר השבושים אשר כתב [אבן גאון] בספרו, ועם שאר הדברים אשר מדעתו בדה, ועשה דברים שהם כבשונו של עולם כאלו הם דברי חידה. כאשר ראיתי כתוב באגרת ששלח אחד מהתלמידים ההגונים של גדול הדור הרשב"א והחסיד ריב"ט, שהוא מזכיר תמיד בדבריו כי מהם קבל לרבותיו דברים על זה ר' שם טוב גאון

55 על מנת לעשות צדק עם עמדתו השמרנית-הסמכותנית של אבן גאון יש לציין שמתוך החיבור עצמו נראה שאופקיו הקבליים היו רחבים יותר מאשר קבלת רמב"ן, ושהוא הכיר גם זרמים אחרים והכיר בהם. למשל במקום אחד העיר בעניין פירוש ברכת כוהנים: 'עלה בידך כלל הברכה [...] אמנם דעת הר' יצחק בן הרב ז"ל ורבים אחרים לבאר [...] [בדרך אחרת] ואלו ואלו דברי אלהים חיים הם ולמקום אחד הכל הולך' (קבלת הרמב"ן [לעיל הערה 19], כתר שם טוב, במ' ו 24). במקום אחר הוא דיווח בקשר לפירוש קריאת שמע שבידי רבותיו נמצאת, בצד המסורת על פירושו של רמב"ן, מסורת פירושו של ר' יעקב בן ששת (שם, דב' ו 4). לעיתים הוא אף העיד על דעות מקובלים בלשון 'מצאתי' (ראו למשל: שם לב 40). אבן גאון לא ביקש לטעון אפוא שקבלת רמב"ן היא המסורת הקבלית האחת ואין בלתה – אם כי הוא בוודאי ייחס לה מעמד בכיר. עמדתו הסמכותנית נגעה באופן ספציפי לדרך פרשנותה של קבלת רמב"ן ולא לדוקטרינה הקבלית ככלל.

56 על ר' יצחק דמן עכו ומשנתו ראו: E.P. Fishbane, *As Light Before Dawn: The Inner World of a Medieval Kabbalist*, Stanford, CA 2009. ראו גם: א' גוטליב, 'הארות דקות ונבואה בספר אוצר החיים לר' יצחק דמעכו', הג"ל, מחקרים בספרות הקבלה, בעריכת י' הקר, תל אביב תשל"ו, עמ' 231–247. תולדות חייו ועולמו הרוחני של ר' יצחק דמן עכו עומדים כעת במוקד מחקרה של קבוצת חוקרים בראשות יהודה ליבס, אשר עוסקת בההדרת ספרו 'אוצר חיים'. ראו לעת עתה: י' ליבס, 'מחורבות ארמון אבירי מקדש לסבא דסבין בהיכלות הווהר: יצחק דמן עכו בעל אוצר חיים כגיבור ומנהיג זוהרי', <https://liebes.huji.ac.il/files/gibor.pdf>

57 ספר 'מאירת עיניים', שהועתק בכתבי יד רבים, למרבה הפלא לא נדפס עד המחצית השנייה של המאה העשרים. הספר נדפס לראשונה על ידי ח"א ארלאנגער, ירושלים תשל"ז, וכמה שנים מאוחר יותר הוא ראה אור במהדורה ביקורתית על ידי ע' גולדרייך, שהקדיש לו את עבודת הדוקטור שלו. ראו: ר' יצחק דמן עכו, ספר מאירת עיניים, מהדורת ע' גולדרייך, ירושלים תשמ"א. לאחרונה ראה החיבור אור במסגרת מפעל ההדרה של פרשני סודות רמב"ן. ראו: קבלת הרמב"ן (לעיל, הערה 19).

ועל ר' יהושע שעאיב חברו. וזה לשונו: ודע לך שכמה דברים מצאתי הפך מכתבכם ממה שקבלתי לפניכם, שר' יהושע וכל שכן ר' שם טוב בדו דברים רבים בפירוש מלבם מה שאינו דעת הרב ז"ל לא במושכל ולא במורגש [ההדגשות שלי].⁵⁸

ר' יצחק דמן עכו יצא במפגיע ובחריפות כנגד אבן גאון ואבן שועייב והאשימם בשרלטנות. על סמך איגרת שבאה לדבריו מחוגי תלמידי רשב"א, הוא טען שאת המסורות הפרשניות לסודות רמב"ן שלדבריהם קיבלו מפי רשב"א, תלמידו של רמב"ן, הם בדו מליבם. עוד טען שעל מנת לדחות פירושים חלופיים לסודות רמב"ן ולשמר בידם הון תרבותי, הם ייחסו לרמזיו הקבליים של רמב"ן אופי אולטרה-אניגמטי, 'כאלו הם דברי חידה', בעוד שלמעשה כתיבתו של רמב"ן סתומה הרבה פחות ונגישה יותר.

מעבר ליריבות האישית המשתקפת מדבריו אלו של ר' יצחק דמן עכו באה בהם לידי ביטוי מחלוקת עקרונית על דרכי פרשנותם של סודות רמב"ן. פער זה בין המקובלים בני המאה הארבע עשרה ניכר היטב באופיים השונה של חיבוריהם הפרשניים. אבן גאון התיימר להציג בפירושו, 'כתר שם טוב', את הפרשנות האולטימטיבית, המוסמכת והחתומה, ואילו ר' יצחק דמן עכו יצר בספר 'מאירת עיניים' ילקוט פירושים, והציעם בפני הקוראים זה בצד זה, לבחירתם. ר' יצחק דמן עכו מתגלה כאן כאקלטיקן שהפנה את כוחו ואת מרצו לאיסוף ואצירה של מרב העדויות והפירושים שהשיגה ידו על סודות רמב"ן, אם כי לא נמנע מלצרף אליהם את דעתו שלו, גם אם לא נסמכה על מסורת מוסמכת.⁵⁹

ברקע המחלוקת הזו עמדה כמובן התראתו האמורה של רמב"ן למי שפונה לסודותיו, 'לבל יסבור סברא, ואל יחשוב מחשבות, בדבר מכל הרמזים, אשר אני כותב בסתרי התורה, כי אני מודיעו נאמנה, שלא יושגו דברי, ולא יודעו כלל, בשום שכל ובינה, זולתי מפי מקובל חכם, לאזן מקבל מבין'. מן האזהרה הזו, שאבן גאון אחז בה כפשוטה,⁶⁰ לא יכול היה כמובן ר' יצחק דמן עכו להתעלם, והוא אכן התייחס אליה פעמים מספר, אם לא במפורש הרי לפחות במשתמע. במקומות אלה הוא העניק להתראת רמב"ן פרשנות יצירתית, מצמצמת ומפתיעה. כך, למשל,

58 ספר מאירת עיניים לר' יצחק דמן עכו, מהדורת ע' גולדרייך, ירושלים תשמ"ד, עמ' רמו.

59 מן הבחינה הזו מפעלו הפרשני של ר' יצחק דמן עכו דומה מאוד למפעליו של רמב"ן בפרשנות התלמוד והמקרא. על אופייה האקלקטי של משנת רמב"ן ראו: ישראלי, ר' משה בן נחמן (לעיל הערה 54), עמ' 54–67, 122–124.

60 גם ב'כתר שם טוב' ניתן מקום לשיקול הדעת ולסברה, אולם רק ככלי מסדר שני ועל מנת למלא חללים שהמסורת הפרשנית המוסמכת הותירה פתוחים או עמומים. כך מופיעים בחיבור ביטויים כמו: 'אני נתתי את לבי לדרוש ולתור בחכמה' (קבלת הרמב"ן [לעיל הערה 19], 'כתר שם טוב, דב' לב 40); 'כאן חידש מורי החסיד לפרש [...] (שם, בר' לא 13). לעיתים יש גם תיעוד של שיח ואפילו שקלא וטריא קבליים בין אבן גאון לרבותיו: 'עוד דנתי לפניהם [...] ואמר לי מורי החסיד [...] ומאד ישר דברו זה בעיני מורי הרשב"א גדול הדור' (שם לח 8). אך כל זאת כאמור רק כהשלמה למסורת הפרשנית התשתיתית ולא כחלופה שוות ערך ומעמד.

הוא העיר בספר 'מאירת עיניים', פרשת תרומה, בהתייחסו לתרשים תמונת הספירות שמצא ב'כתר שם טוב', תרשים המוצג כמפה המוסמכת של מערכת הספירות:

הואיל וראיתי שזה החכם כתב בספרו הנקרא כתר שם טוב צורת העמדת הספירות בקבלה, ראיתי בענין זה לדבר, ומלין לחבר, ולצייר צורות, עיני השכל מאירות, מתוך התעוררות סברתי אשר חנן השם יתברך אותי. ואע"פ שאין ראוי לעשות סברא בדרך האמת [ההדגשה שלי], זהו דוקא לכתוב אותה סתם כאלו קבל אותה, אבל בשם עצמו מותר וחייב הוא בכך [...]. ומי שקבל אם אין לו סברא ופלפול להבין דבר מתוך דבר, ולעשות סייג לחכמה וגדר לבינה, ומשלים וצורות להבין מה שקבל הבנה שלימה, מה טיבו, ומה לו ולקבלתו, הרי קבלתו במוחו כזהב או כפנינים המונחים בקופסא והמפתח סגר בעדם, שלעולם לא יגדלו ולא יוסיפו, ומי יתן שלא יחסרו. אבל קביל וסביר דאמי לאילן מבורך שמוציא פירותיו מהכח אל הפועל.⁶¹

ר' יצחק דמן עכו פצה בשיר הלל לסברה ולפלפול, ליצירתיות ולחידוש בפרשנות הסודות. בכך כמובן הוא הצדיק את זכותו ואולי אף את חובתו לצרף לתרשים המוסמך כביכול של אבן גאון תרשים נוסף משלו, שכל כולו פרי הגותו. בדבריו אלה הצייר ר' יצחק דמן עכו כאמור פרשנות רכה להתראת רמב"ן,⁶² ולפי פרשנותו אין לראות בהתראה כוונה לחסום כל תנועה של יצירתיות וחידוש אלא רק דרישה לשמור על ההבחנה בין המסורת הקבלית הקשיחה שבליבת הדוקטרינה לבין הדרשנות היצירתית הבנויה עליה. לסברה יש בהחלט מקום, אמר ר' יצחק דמן עכו, אך כסברה בלבד, ועל כן יש להקפיד להצהיר עליה ובכך להימנע מ'לזהם' את הפרשנות הקבלית המסורתית הבסיסית בספקולציות פרשניות חופשיות. אליבא דר' יצחק דמן עכו ההקפדה על הגבול בין שתי השכבות האלה בתוך הקורפוס הקבלי איננה שונה מהבחנות קטגוריאליות אחרות, מוכרות ומקובלות – בין דאורייתא לדרבנן, בין הלכה למנהג או בין מקרא למדרש – לכל אחת מהן יש מקום ומעמד משלה, ובלבד שיישמרו ההבדלה והמדרג ביניהן.

ר' יצחק דמן עכו נזקק כמובן להבחנה זו ולאופן שבו הציע לקרוא את אזהרת רמב"ן בראש ובראשונה לצורך הצדקת מפעלו הפרשני, השופע יצירתיות פרשנית. ואולם יש בדברים הללו, אולי באופן מוצנע מעט, גם ביקורת כנגד מי שבדו מליבם פירושים לסודות רמב"ן ומסרו אותם כאילו קיבלו אותם במסורת, הלא הם אבן גאון ואבן שועייב. ביטוי בוטה יותר לביקורת זו – אם כי עדיין ללא אזכור מפורש של מושאי מתקפתו בשמם – יש בהערה מתודולוגית בספר 'מאירת עיניים' על פרשת בשלח. ר' יצחק דמן עכו הסביר לקוראים בהערה זו מדוע הוא מדגיש שהגה ממוחו ומדעתו את הרעיון שמסר כאן:

ומסברתי ראיתי לחקור אחרי תיבה שאותיותיה דומות לאותיות השם המיוחד [...] וטעם

61 ספר מאירת עיניים (לעיל, הערה 58), עמ' קיח.

62 לפרשנות אחרת ראו: פישביין, כאור לפני עלות השחר (לעיל הערה 56), עמ' 96–98.

הזכירי סברתי כאן [כלומר הסיבה שאני מדגיש שזו סברתי], לפי שבדרך האמת לא תפול ולא תנוח סברא אלא קבלה בלבד. וכל העושה סברא בדברים אלו, ובודה דברים מלבנו, וכותבם או אומרם בלשון קבלה, גדול עונו מנשוא, כי הוא מעיד עדות שקר בעצמו, ומחלל שם שמים [...] לפיכך כל אשר רוח אלהים בו בחדוד ובפלפול, ומבין דבר מתוך דבר, אותו דבר שהבין מותר לו לכתבו או לאמרו בשם עצמו, וחייב הוא בכך [ההדגשות שלי].⁶³

ההתרסה כנגד מי ש'בודה דברים מלבנו, וכותבם או אומרם בלשון קבלה' מכוונת ללא ספק לשני יריביו, אבן גאון ואבן שועייב, שבמילים אלה ממש תיאר בסוף ספרו את מה שראה כאחיזת עיניים ותרמית מצידם. ר' יצחק דמן עכו ניהל מערכה משולבת מתוחכמת. המרחב הפלורליסטי שפתח בתוך שדה הפרשנות של סודות רמב"ן והמקום המדוד והמותנה שהניח לסברת הלב סיפקו לו מצד אחד הצדקה למפעלו הפרשני הפלורליסטי במהותו ומצד אחר כלי לניגוח במי שאינם מקפידים על גדר השימוש בכוח הסברה, ואינם נוקטים גילוי נאות שמהרהורי ליבם הם כותבים.⁶⁴

המחלוקת הזו, המשוקעת במאבק על מורשתו של רמב"ן רק כמה עשרות שנים לאחר מותו, היה בה כדי להכריע את גורלה של קבלת רמב"ן לדורות. האם תורתו הקבלית של רמב"ן תהיה מוטלת בקרן זווית וכל הרוצה ליטול יבוא וייטול, או שמא אימוצה יהיה כפוף למסורת פרשנית אחת הנתונה בידי פרשניה המוסמכים – בין שזו תורה שעל פה ובין שכבר עלתה על הכתב? אפשר לראות את הפולמוס הזה כמאבק על הדמוקרטיזציה של קבלת רמב"ן. ההכרעה ההיסטורית בשאלה זו באה לידי ביטוי בהמשך תולדותיו של 'כתר שם טוב'.

'כתר שם טוב' בכתבי היד המאוחרים ובדפוסים הראשונים –
תהליכי שינוי ועיבוד

עד כה דנתי בגלגולי ההעתקה של 'כתר שם טוב' על סמך שני ענפי הנוסח הכוללים את הקדמות החיבור, ענפים ב ו-ג. שני הענפים הללו נבדלים זה מזה כאמור בראש ובראשונה בהקדמות לחיבור – ענף ג שימר את שתי ההקדמות, ואילו בעדי הנוסח של ענף ב נמצאת רק ההקדמה המאוחרת והעדכנית יותר. כמו כן בחלק ניכר מכתבי היד של ענף ג השתמרו ההצפנות של המונחים הקבליים, בעוד שבענף ב הצפנים הללו כבר מפוענחים. שני מאפיינים אלה הובילו אותי למסקנה שענף ג של עדי הנוסח משקף את המהדורה הקדומה והאזוטרתית יותר, שנקראה

63 ספר מאירת עיניים (לעיל, הערה 58), עמ' צ.

64 ר' יצחק דמן עכו היה נאה דורש ונאה מקיים. בחיבוריו הפרשניים, הן בספר 'מאירת עיניים' והן בפירושו 'ספר יצירה', הוא הקפיד להביא דברים בשם אומרם ולציין בראשי התיבות של שמו (יה"ב שנ"ר דע"ו) את מה שהעלה מסברת ליבו. תודתי ליהודית וייס, שהסבה את תשומת ליבי לעניין זה.

'סתרי סתרים', ואילו ענף ב – את המהדורה העדכנית שאבן גאון כבר התיר לעצמו להפיץ במעגלים רחבים יותר של שוחרי קבלת רמב"ן.

מלבד שני ההבדלים שנמנו כאן אין הבדלים משמעותיים בין ענפי הנוסח ב רג ב בנוסח החיבור עצמו. לעומת זאת יש שינויים הרי משמעות בין ענפי הנוסח א, שהמוקדמים שבעדיו הם מן המאה הארבע עשרה,⁶⁵ לבין שני ענפי הנוסח האחרים, שינויים המשקפים עיבוד מאוחר של החיבור, ומה שחשוב לא פחות – תודעה קבלית מתפתחת.⁶⁶ המאפיין הראשוני והבולט ביותר של עדי הנוסח של ענף א הוא כאמור היעדר כל הקדמה אישית.⁶⁷ בכל עדי הנוסח השייכים לענף הזה החיבור פותח במבוא הרעיוני-הקבלי, מבלי שניתן למחבר, כמקובל בימי הביניים, פתחון פה לשתף את קוראיו בנסיבות שהביאוהו לחבר את החיבור, במטרותיו ובאופן שבו יש לקרואו. היעדר זה עשוי היה להיתפס כאקראי – אולי תוצאה של השמטת המעתיקים לשם חיסכון בגיליון ובדיו – אלמלא נוספו עליו שורת מאפיינים של כלל עדי הנוסח הזה או של רובם המוחלט, מאפיינים המעידים על עיבוד ושינוי מכוונים שבוצעו בנוסח החיבור.

הבדל בולט בין מרבית עדי הנוסח של ענף א לאלה של הענפים האחרים ניכר בסדר הפסקאות. בענפים ב רג יש לעיתים סדר משובש של דיבורים מתחילים – המתייחסים כמובן לסודות רמב"ן – סדר שאיננו תואם את סדר המקראות. בענף א לרוב תוקנו השיבושים הללו, ופסקאות הושבו למקומן הנכון על פי סדר הופעתן בפירוש התורה לרמב"ן. הבדל זה, העובר כחוט השני בחיבור מראשיתו ועד סופו, מוכיח בבירור שהענף הסדור, דהיינו ענף א, הוא המאוחר יותר, שהרי ברור שהוא תוקן מתוך המהדורה המשובשת ולא להפך.⁶⁸

65 כתב היד המוקדם ביותר של ענף נוסח זה הוא כ"י וטיקן 214 ebr., שעל פי הקולופון הועתק בשנת 1394.
66 זמנו הקדום של הנוסח המיוצג בענפים ב רג בא לידי ביטוי גם בתת-ענף של שלושה עדי נוסח שיש בהם עדות עקיפה על כך שהם פרי העתקה ישירה ובלתי מתווכת של אוטוגרף החיבור. שלושת כתבי היד שייכים מבחינת אפיוניהם לענף ב (להוציא ההקדמה שחסרה כאן), אך בעוד שבשאר כתבי היד השייכים לענף זה מצורף מעין נספח ובו 'סוד הנחשים' בשם רשב"א, הרי בשלושת כתבי היד הללו מצורפת סדרת מסורות ש'סוד הנחשים' הוא רק אחת מהן, ובסופה באה חתימתו של אבן גאון עצמו. כתבי היד הללו הם: כ"י פריז 823 hebr. (חלקי), דף 230א–251ב; כ"י מוסקווה, גינצבורג 84, דף 184א–225ב; כ"י וינה IV 6 (כ"י וינה אבד עם חורבן הספרייה במלחמת העולם השנייה, אולם נותרו בידינו עדויות מפורטות על תוכנו. ראו: A.Z. Schwarz, *Die hebraeischen Handschriften in Oesterreich*, Leipzig 1931, no. 40). בשניים מכתבי היד הללו, בכ"י וינה, הנושא את התאריך הש"ם (1580), ובכ"י מוסקווה, שהועתק בשנת שמ"א (1581), פירוש הסודות נחתם בהערה רבת חשיבות של המעתיק: 'נשלמו רמזי רבינו הרמב"ן ז"ל והעתקתיהו מכתבת ידי המחבר [ההדגשות שלי] והעיד שחברו בן כ"ח וכתבו בן ל' ר' שם טוב ב"ר אברהם גר"ו בן גאון זכרו לברכה'. בהמשך לכך, כהקדמה לנספח ה'סודות', הדגיש המעתיק: 'ואלה מצאתי הגהות בתוך ספרו מכתבת ידו'. בהנחת נאמנותה של עדות זו, הרי לפנינו שהחיבור על פי נוסח ענף ב נכתב בידי אבן גאון עצמו.

67 אומנם גם בכמה עדי נוסח השייכים לענף ב אין כל הקדמה אישית, אולם מנגד ההקדמות נעדרות מכל עדי הנוסח הרבים השייכים לענף א, עד אחד.

68 יש להניח שהכתיבה הלא-סדורה משקפת תודעת יצירה קולחת ואסוציאטיביות של המחבר, שלא תמיד

הבדל נוסף בין ענף א לענפים האחרים ניכר בסטיות מנוסח החיבור. לעיתים מדובר בהוספת הערת הבהרה, אך במקרים רבים דווקא הושמטו הערות של המחבר. הקביעה שהנוסח שהושמטו ממנו הערות המחבר הוא המאוחר ולא להפך מבוססת על האופי המלאכותי והגס של הקטיעה, שלעיתים הותירה בנוסח הדברים חסרון בולט ומבנה תחבירי משובש.⁶⁹ בחינה מדוקדקת של ההשמטות בענף זה מלמדת על נטייה של המעתיק או המעתיקים בין השאר לעקור מנוסח החיבור הערות אישיות של הכותב והפניות פנימיות שלו בגוף ראשון. כך הושמטו הערות כמו 'ואיני יכול לבאר יותר, ודי בזה לכל משכיל',⁷⁰ 'כאשר רמזתי בהקדמה'⁷¹ והערה ארוכה בפרשת אחרי מות על אודות סוד שעיר המשתלח: 'זהרב רבנו ז"ל קורא עצמו רכיל במליצתו על גלותו אותו. ועדיין סתום וחתום. ואני ארמוז על כל דבר ודבר בעתו. ולבסוף על הכל אם תזכה לקבל תדענו, ואם אין ברח'.⁷² כפי שניתן להתרשם מן הדוגמאות הללו ומאחרות, במקרים רבים הושמטו אזהרות והתראות מפני הלימוד והעיון בסודות שאותן ביקשו המעתיקים ככל הנראה להעלים מעיני הקוראים או למצער לא מצאו בהן עניין.⁷³

מגמה זו של מעתיקי עדי הנוסח של ענף א בולטת במיוחד בחתימת המבוא (הקבלי) לספר. על פי הנוסח הקדום, בענפים ב ו ג, נחתם המבוא באזהרה של המחבר לקוראים שאף כשהם לומדים את החיבור שלפנינו, שכל כולו לא בא אלא לבאר את סודות רמב"ן, בל יהינו להבין את הדברים מעצמם ומדעתם.⁷⁴ כמו כן נוספה כאן הערה שלפיה לעיתים בדבריו של אבן גאון בספר זה עצמו טמונים סודות נשגבים, אף אם הם תמימים למראה. עוד העיר המחבר בפסקה זו שסודות רבים שקיבל מרבותיו לא נכללו בחיבור, והוא הוסיף והסביר שהצפין את המונחים

נענתה לסדר המקראות. אם כך הוא, אפשר שהשלמת הפרשנות החסרה שלא במקומה באה במקום שבו נתן המחבר את ליבו בדיעבד לדילוג.

69 בשל קוצר היריעה אביא כאן דוגמה אחת בלבד לקטיעה כזו. בפרשת חיי שרה פירש אבן גאון את דברי רמב"ן על 'המדה השמינית שבי"ג מדות', וזה לשונו על פי עדי הנוסח של ענפים ב ו ג: 'בכאן סתם הרב ז"ל <דבריו ב>סוד גדול, <הבן אם תוכל כ> היא מדת יסוד. <ואם ידעת חלוק י"ג מדות בשלשה ספירות וחלוקן, ומה שכתבתי כ> מכריע שני כנגד מכריע ראשון, תבין שנקרא שם היסוד אמת' (קבלת הרמב"ן [לעיל הערה 19], כתר שם טוב, בר' כד 1). בעדי הנוסח השייכים לענף א הושמטו החלקים שבסוגריים מזוים. ברי שבלא החלקים שהושמטו, בעיקר ללא המילים 'ואם [...]' שכתבתי כ', המשפט משובש לחלוטין וכמעט חסר פשר. לדוגמה בולטת נוספת של תופעה זו בכתבי היד של ענף א ראו להלן הערה 75.

70 קבלת הרמב"ן (שם), כתר שם טוב, בר' 3, ד"ה 'סוד גדול מהקרבות והמנחות'.

71 שם ו 13, ד"ה 'הנם נשחתים בעולם הבא'. ובדומה לכך ראו: שם 9, ד"ה 'רק במצוה ומותר'.

72 שם ו' 8, ד"ה 'אחר מלת עזאזל'.

73 יש להדגיש שמצד אחד לא כל האזהרות נמחו מן הנוסח המאוחר, ומצד אחר היקף ההשמטות וההוספות רחב והן מגוונות, וברי ששיקול הדעת להשמטת דברים או להוספתם היה מורכב. ברם השמטת האזהרות היא מגמה בולטת במיוחד. לעיתים יש הבדלים שוליים בין עדי הנוסח השייכים לענף זה בהשמטות אלה, אך המגמה הכללית של השינויים בהחלט משותפת לכל כתבי היד הללו.

74 זיקתו של קטע החתימה הזה לנוסח הקדום, מלבד עצם הופעתו בכל עדי הנוסח של ענף ב ו ג, באה לידי ביטוי גם בדיווחו המרומז של המחבר על ההצפנות שבחיבור ('שנית השמות למיניהם, לסגור השער לפניהם'), הצפנות שכבר במהדורה השנייה של המחבר עצמו הוסרו ופוענחו.

הקבליים על מנת 'לסגור השער בפניהם'. ההערה בדבר סגירת השער בוודאי לא הייתה רלוונטית למעתיקים שבמהדורה שלפניהם כבר היו המונחים הקבליים מפוענחים. ואולם בעדי הנוסח המאוחרים, בענף א, הפליגו המעתיקים והשמיטו את כל הקטע או את רובו ועיקרו, על אזהרותיו השונות.⁷⁵ יש להניח אפוא שהם מצאו את האזהרה הזו לכל הפחות בלתי רלוונטית לקהל היעד של העתקותיהם, שלדידם אפשר שלא היה עוד מי שמוסמך לפירוש סודות רמב"ן (ושמא גם לשיקולים מסחריים היה משקל בעניין זה).

ברי שגם השמטת ההקדמות האישיות בעדי הנוסח השייכים לענף א איננה אקראית. ההיסוס, החשש והגישה המסויגת של המחבר לא תאמו עוד את סדר היום של מעתיקי החיבור בעדי הנוסח השייכים לענף זה, ועל כן הם עקרו ממנו – ככל האפשר – את הביטויים הללו, וכן השמיטו את ההקדמות האישיות, שבהן הביע המחבר את חששו והיסוסו באשר לפירוש החיבור. מתוך כך לבש החיבור אופי פתוח בהרבה במה שנוגע לפרשנות סודות רמב"ן. מעבר לכל המאפיינים הייחודיים של כתבי היד בענף א, מאפיינים שמשקפים ומשדרים פתיחות יחסית והרשאת נגישות לסודות שבחיבור, דומה שהשינוי הבוטא ביותר שעשו המעתיקים בענף זה הוא שרוב הערות פרשניות של חכם אנונימי לתוך החיבור. בעדי הנוסח של ענף א, המאוחר, שולבו בתוך יריעת הטקסט המקורי, לאורך החיבור כולו, הערות פרשניות

75 זו לשון ההקדמה על פי כ"י פריז 838, hebr. דף 8א–ב (הפסקה מחולקת כאן לצורך הדיון בהמשך לחלקים ממוספרים): (1) 'ואתה תן דעתך לדעת פִּנְגַת הקדמה זו (2) ולקבלה מפה אל פה, ובה תבא ברמזי הרב רבינו ז"ל. אף כי אני רומז לך על כל רמז ורמז ומוסיף בו ביאור קצר אל יעלה בדעתך שתספיק בסברא להבין דעתו. ואם תמצא בהם דברים אשר שניתי ושלשתי לא לחנם, רק לאחד מג' ענינים, או לבל יטרחו המעיינים, או שלא הפצתי לגלות כל הנסתר במקום אחד ולא בשנים בלבד ומן השלשה הכי נכבד, (3) או לגזרת רבותי מפני עומק הדבר רצויה וכח השכחה שהיא מצויה. והוא פירוש מבואר יפה מראה ויפה תאר. גם תמצא דברים פשוטים בכללים ופרטים פירשתיים לשתי כוונות שאני או אחרים כשלנו בהם מקדם, או שקרוב אל הדעת שיש ענינים נסתרים, ופעמים רמזתי בתיבה אחת ענין [בין השורות נוסף: סוד] גדול, או בניתי במליצה בנין להפליא הענין. גם דברים הרבה קבלתי כאן ולא רמזתי, כי שמעתי מפייהם כאשר מקדם קבלתיים. גם לפי רבוי המקומות הרמזים שניתי השמות למיניהם לסגור השער לפנייהם. ויש דברים מוקדמים ומאוחרים בפרשיות אשר טעה הסופר אֶחָרִי מפרשה לפרשה לא יספר, לא חששתי לתקן אותן, כי מי יוכל לתקן את אשר עוותו'. חלק 3 חסר בכל כתבי היד השייכים לענף א, המאוחר. השמטתו בולטת ובוטה מאחר שבחלק 2 הבטיח המחבר לקורא למנות שלושה טעמים שבגללם חזר על דבריו פעמיים ושלוש, אלא שבפועל מי שהשמיט את חלק 3 נותר עם שני טעמים בלבד. ברי כי המעתיק המאוחר ביקש לשמר את ההנחיות – ברוח מיימונית משהו – שלהבנת הסודות יש צורך לצרף את מה שנרמזו בשני מקומות או בשלושה, אך בלבד בלבד הוא ביקש להסתיר מקוראיו את ההתראה של אבן גאון שבה הצהיר על כוונתו 'לסגור השער' לעיתים לפני הקוראים בחיבור זה. יתר על כן, בשלושה כתבי יד השייכים לענף זה, כ"י פרמה 2425, כ"י וטיקן 107 וכ"י פריז 790, hebr., נשמט לא רק חלק 3 אלא גם חלק 2, על ההתראה המתונה יותר שבו על אודות הדרך הראויה לעיון בסודות, והקטע כולו מסתכם בפתיח המנחה באופן כללי וטריטוריאלי: 'ואתה תן דעתך לדעת כונת הקדמה זו'. ההשמטה הרחבה משתקפת גם בדפוס ראשון (ליוורנו תקצ"ט), שכאמור תואם את נוסח ענף א, וכן בנוסח ההקדמה שהביא לדפוס עוד קודם לכן ר' יחיאל לוריא (ונציה שס"א), ושם גם הפתיח שבחלק 1 נמחק לחלוטין.

של 'חכם'. כל הערה כזו פותחת במילים 'ודעת החכם [...]', וסופה מצוין בחתימה הטכנית ' [...]' עכ"ד' (עד כאן דבריו). יש לציין שבכל כתבי היד השייכים לענף זה, עד אחד, משולבים פירושו של החכם האנונימי,⁷⁶ ואילו בעדי הנוסח מן הענפים האחרים הוא איננו מופיע כלל, לאמור: לפנינו התאמה מלאה, ועל כן ניתן לראות בכך מאפיין מובהק נוסף של הענף הזה.⁷⁷ יש להניח – אם כי אין לנו עדות על כך – שהערות החכם שורבבו לטקסט לאחר שבשלב העתקה קודם הן נרשמו בשוליו, ובתהליך מוכר חלחלו משולי הטקסט אל קרבו. אילו היה מדובר בחיבור אחר, אפשר היה לראות בכך לא יותר מאשר ביטוי נוסף לתופעה קודיקולוגית מוכרת וידועה. ואולם מדובר כאן בחיבור שכל עניינו זיקוק הפרשנות לסודות רמב"ן, יציקת המסורת המוסמכת שלה מפי רשב"א ור' יצחק טודרוס ושליה של כל פירוש אחר הבנוי על סברה ועל שיקול הדעת. העראה של פירושים זרים לתוך חיבור כזה – אף אם בתחילה רק לשוליו – בעיקר כאלה שאינם מיוחסים למסורת פרשנית אחרת מזו של רמב"ן, אלא מבטאים את דעתו וסברתו של פרשן אנונימי אחר לדברי רמב"ן, כפי שעולה מן התיוג 'דעת החכם' – יש בה כמעט התרסה כנגד עקרון היסוד שעליו בנוי החיבור. אומנם קשה לדעת אם זהו ניסיון חתרני מכוון לקעקע את הגישה המסורתית הקפדנית של אבן גאון ולערוך את 'כתר שם טוב' בצלמו ובדמותו של 'מאירת עיניים', אבל הדבר נעשה לבטח בחוסר רגישות בוטה לגישה הבסיסית ולהנחות היסוד שעליהן הצהיר אבן גאון בהקדמות האיטיות לספרו, הקדמות שהושמטו כאמור – ולא במקרה – מן ההעתיקות הללו.

דרך העריכה של 'כתר שם טוב' בשלב המאוחר של העתקתו כפי שהיא משתקפת מעדי הנוסח של ענף א, עשויה ללמד אפוא על כבדת הדרך שעשה החיבור מערש לידתו האוטוטרית בחיק מחברו אל אופן התקבלותו כמה עשרות שנים מאוחר יותר באקלים קבלי פתוח ומשוחזר בהרבה.

76 בכתבי יד אחדים השייכים לענף א הערות 'דעת החכם' אינן משולבות בתוך הטקסט של 'כתר שם טוב', אלא מצורפות אליו ברצף וכחיבור נפרד. כך הוא בכ"י פרמה 2654, בכ"י פריז hebr. 798 ובכ"י וטיקן ebr. 214. ברם מן העובדה שבקובץ ההערות במתכונת זו נשמרו בכל פסקה פרשנית הפתיח ('ודעת החכם') והחתימה ('עכ"ד') ניתן להסיק שאין מדובר בחיבור המקורי טרם מיווגם של שני החיבורים, אלא להפך – בלקט מלאכותי שחילצו המעתיקים מתוך החיבור המשולב על מנת להבדיל בין פירושו של אבן גאון לפירושי החכם; כך ניתן ללמוד גם מסרטים מסוימים של דעת החכם שנותרו בגוף הטקסט של 'כתר שם טוב' בכ"י פרמה.

77 יש לציין שאפרים גוטליב העלה את האפשרות שאבן גאון הוא שכלל את דברי החכם בספרו, אולם הוא עצמו דחה אפשרות זו, ובצדק. ראו: א' גוטליב, הקבלה בכתבי רבנו בחיי בן אשר, ירושלים תשל"ל, עמ' 214 והערה 2. על פי הצעת עדי הנוסח לענפיהם כאן, ברור שהאפשרות שהעלה גוטליב חסרת שחר.

חתימה

סיפור 'כתר שם טוב' וגלגוליו הוא סיפור הצלחה אך גם סיפור כישלון. ככל שמדובר במגמה לבסס את מעמדה של קבלת רמב"ן היה החיבור הצלחה סוחפת, אולי הרבה יותר ממה שיכול היה רמב"ן עצמו לצפות. העניין שעוררו סודותיו, הביקוש הרב שהוביל להפצת הפירוש, והמאבק על מורשת רמב"ן מלמדים כולם שקבלת רמב"ן נתפסה כמקור קבלי קנוני וכקורפוס פרשני שיותר מכל חיבור קבלי אחר מקפל בתוכו את הצופן הפנימי של תורת הסוד היהודית. ברם לא פחות מכך מלמדת מגילת חייו של החיבור שהניסיון להצפין את פירושי הסודות ולשמרם בתוך חוג אוטורי אקסקלוסיבי, בלי תת לזר בוא בשעריו, ניסיון זה נחל כישלון חרוץ. לא הוגן לייחס את הכישלון הזה לאבן גאון. למעשה היומרה של רמב"ן עצמו להציע את פירושי הקבליים לתורה לעיני כול, ולו במרומז ואף בספרו הפופולרי ביותר, ובד בבד לבלום את תפוצת פירושי ולהדירם משולחנם של לומדי התורה באשר הם – יומרה זו ככל הנראה נועדה מראש לכישלון. אבן גאון עשה את כל שלא ידו – הגביל את מספר העותקים של חיבורו, הצפין והסתיר את המונחים הקבליים, ונזהר מלפרש את הליבה האוטורית ביותר אפילו לתלמידיו הקרובים; ואולם הדחף לדעת ולהבין את הטקסט הקבלי הגלוי והכתוב, כך נראה, עז היה יותר מכל אלה. סביר מאוד להניח שבאופן פרדוקסלי הייתה להופעת 'כתר שם טוב' השפעה מכרעת על פריחתה ביתר שאת של סוגת הפרשנות לסודות רמב"ן במאה הארבע עשרה, סוגה שהיקפה וטיבה עדיין לא נחקרו באופן מקיף. בפרק חייו הבא פנה אבן גאון לכיוון קבלי שונה ומסעיר, ובד בבד העתיק את מוקד פעילותו לצפת שבארץ ישראל. ואולם מפעלו הראשון, 'כתר שם טוב', היה ללא ספק ציון דרך חשוב בתולדותיה של הקבלה בפרק מכריע בהתפתחותה.

פרופ' עודד ישראלי, המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת בן גוריון בנגב,

באר שבע

odedi@bgu.ac.il

לא זכה אליה שום אדם בעודו בזה העולם: ר' חיים מוולוז'ין והמיקום מחדש של החידוש החסידי

מאת

עוז בלומן

כמה עניינים מרכזיים בספר 'נפש החיים' לר' חיים מוולוז'ין כבר נדונו במחקר: תפיסת האלוהות וסוגיית הצמצום, בפרט בהשוואה לדבריו של ר' שניאור זלמן מלאדי, בעל ה'תניא'; מעמדה וערכה של התורה, בפרט בהשוואה לדבריו של ר' משולם פייבוש הלוי, בעל 'יושר דברי אמת'; היחס שבין הדקדוק המעשי לכוונת הלב ועוד.¹ לצד דיונים אלו נחקרה השאלה העקרונית

* ברצוני להודות לר' יוסף אביב"י, פרופ' בני בראון, פרופ' חנוך בן-פזי, אהוביה גורן, משה דוד צ'צ'יק, שאול דה-מלאך, צבי לובשיץ, ד"ר יאיר הלוי ולשני קוראים אנונימיים מטעם המערכת, שקראו גרסה מוקדמת של המאמר והעירו את הערותיהם המחכימות. עיון זה מוקדש לעילוי נשמת סב אשתי ר' ישעיהו (שייקה) וינגרד, מצאצאיו של ר' חיים מוולוז'ין ומאוצרי מהדורותיו. קשה לכתוב על ר' ישעיהו בלשון עבר. הוא לא היה רק מגדולי הביבליוגרפים ואנשי הספר העברי בדור האחרון אלא גם אדם לבבי ונחמד בצורה יוצאת דופן. הוא ניחן בבת שחוק תמידית, בפיקחות ושובבות, בפשטות ובהומור – לא היה אדם, קטן או גדול, שלא נהנה משיחה עימו. יהי זכרו ברוך.

1 ר' חיים מוולוז'ין, נפש החיים, וילנה והורודנה תקפ"ד. הציטוטים במאמר זה ממהדורת רובין. ראו: הנ"ל, יראת ה' לחיים: קונטרסים מכתבי קודש [...] בשם נפש החיים, מהדורת י"ד רובין, בני ברק תשמ"ט. על ר' חיים מוולוז'ין ראו: ג' לאם, תורה לשמה: במשנת רבי חיים מוולוז'ין ובמחשבת הדור, ירושלים תשל"ב; ע' אטקס, יחיד בדורו: הגאון מוילנה – דמות ודימוי, ירושלים תשנ"ח, עמ' 164–215; ש' רזונברג, 'תורת הקבלה בנפש החיים', שנה בשנה (תשנ"ח), עמ' 357–370; ת' רוס, 'שני פירושים לתורת הצמצום – ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ב), עמ' 153–163; ב' גרוס, 'על תפיסת עולמו של ר' חיים מוולוז'ין עפ"י "נפש החיים"', בר-אילן, כב-כג (תשמ"ח), עמ' 121–160; מ' פכטר, 'בין אקוסמיזם לתיאזום – תפיסת האלוהות של ר' חיים מוולוז'ין', ש"א הר-וילנסקי ומ' אידל (עורכים), מחקרים בהגות יהודית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 139–158; א' באומגרטרן, 'הערות על מבנהו של הספר "נפש החיים"', מורשת ישראל, 9 (תשע"ב), עמ' 64–81; י"י ליפשיץ, 'נפש החיים ומסורתם של חסידי אשכנז', דעת, 79–80 (תשע"ה), עמ' 77–93; Sh. Magid, 'Deconstructing the Mystical: The Anti-Mystical Kabbalism in Rabbi Hayyim of Volozhin's Nefesh Ha-Hayyim', *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 9 (1999), pp. 21–67; J. Garb, *A History of Kabbalah: From the Early Modern Period to the Present Day*, Cambridge 2020, pp. 159–162

אם בא ר' חיים לחלוק בספרו על החסידות ולהתפלמס עימה, או אדרבה, לחלץ ולהפנים כמה מחידושיה העקרונים.²

בכל אלו כמעט לא נדונו אזכורים רבים של רעיונות, מבטאים, תורות ואף ווארטים מכתבי החסידות המוקדמים המשובצים בספר. הרב נחום גרינוואלד, במאמר שכותרתו מעידה על תוכנו – 'נפש ורוח חסידית: השפעות חסידיות בספרי "נפש החיים" ו"רוח חיים"' – ליקט יותר משלושים אזכורים כאלו, רובם מכתבי ר' שניאור זלמן.³ מסקנתו היא שר' חיים 'הסכים בהסכמה מלאה לרעיונות המרכזיים של החסידות', ושעמדתו היא ש'באופן עקרוני נכונה גישת החסידות וצודקת, אך אי אפשר להפוך גישה זו למצע חינוכי ולחנך בה עדת צעירים'.⁴ מאמרו של גרינוואלד נדון בכמות תורניות ובמרשתת, אך לא זכה לעיון מחקרי.

כיוון אחר ומקורי הציע לאחרונה בנימין בראון. לדבריו במחלוקת שבין החסידים למתנגדים קיימת הסכמה על גופי הטענות או הרעיונות, אך הבדלי דגשים הם שחוללו למעשה את המחלוקת. השאלה איזו טענה למקם לפני סימן השיח 'אבל' ואיזו טענה למקם לאחריו היא 'לכאורה (ה)הבדל רטורי וחסר משמעות, אך בפועל הוא גדול ורב-משמעות [...]. המחלוקת בין הצדדים הייתה בעיקר על בולטותן של טענות מסוימות לעומת מתחרותיהן'.⁵

דברים שלהלן אציע כיוון שונה מזה של בראון, ועם זאת אני מקבל שתיים מהנחות היסוד שלו: האחת, שר' חיים אזכר רעיונות חסידיים כדי להתפלמס איתם, וודאי שלא קיבלם כפי שהם, והשנייה, שקבוצת הרעיונות הללו אינה לקוחה רק מכתבי ר' שניאור זלמן אלא בעיקר מחיבורים מוקדמים יותר, מתקופת ראשית החסידות.⁶ הנחה אחרונה זו מתבררת כמובהקת

2 לאם, תורה לשמה (שם), עמ' 57–59. מסקנתו היא שספרו של ר' חיים אינו פולמוס תקיף נגד החסידות, אך ודאי איננו הפנמה שלה, אלא הוא ביקורת עניינית, יסודית וראויה לשמה. כמו כן לדבריו 'החשובים והמאלפים לשקלא וטריא השוואתית מסוג זה הם ספריו של רבי שניאור זלמן מלאדי, ההוגה המקורי ביותר בעולם החסידי, שחיבוריו הם כר נרחב להשוואות עם ההשקפה הדתית של רבי חיים [...]. מדרשותיו של רבי חיים ניכרה בקיאותו בהשקפותיו של רבי שניאור זלמן' (שם, עמ' 42). לדברי מגיד ר' חיים השתמש בספרות הקבלה כדי להציג קריאה תיאוסופית ותיאורגית שלה, במטרה להתפלמס עם הקריאה המיסטית שהציגה החסידות. ראו: מגיד, פירוק המיסטי (שם). ניתוח הרעיונות החסידיים להלן משיק לקו המחשבה הזו אך מעניק לו תצורה אחרת ודוגמאות קונקרטיות.

3 היכל הבעש"ט, ה (תשס"ד), עמ' כה–מו.

4 שם, עמ' כו.

5 ב' בראון, "בלי אבל ובלי חבל": המחלוקת הרעיונית בין החסידים למתנגדים בראי תאוריית סמני השיח, ר' עיר-שי וד' שוורץ (עורכים), רוח חדשה בארמון התורה: ספר יובל לכבוד פרופ' תמר רוס עם הגיעה לגבורות, רמת גן תשע"ח, עמ' 93–118.

6 ספרי החסידות החלו לצאת לאור עם הדפסת חיבורו של ר' יעקב יוסף מפולנאה 'תולדות יעקב יוסף' בקורץ בשנת תק"ם. בשנים שלאחר מכן נדפסו בקורץ ספריו 'בן פורת יוסף' (תקמ"א) ו'צפנת פענח' (תקמ"ב). חיבורו של ר' דב בער ממזריטש 'מגיד דבריו ליעקב: לקוטי אמרים' נדפס שם בשנת תקמ"א; 'ליקוטים יקרים' נדפס בלמברג בשנת תקנ"ב; ו'צוואת מריב"ש והנהגות ישראל' נדפס בשנת תקנ"ג, ככל הנראה באוסטריה. על תפוצתם של חיבורים אלו – אף קודם להדפסתם – ועל ההדים שעוררו ניתן ללמוד מההתנגדות אליהם: בכרוזים ובקונטרסים שפורסמו כנגדם ובשרפתם בידי המתגדים. בקונטרס

לאור עבודת האיסוף והמיון של שמועותיו המקוריות של הבעל שם טוב שנעשתה בשנים האחרונות.⁷ על יסוד שמועות אלו ניתן להציג טענה אחרת, חריפה יותר: ר' חיים מוולוז'ין לא הציע רק הבדלי דגשים ביחס לרעיונות, למקורות ולמושגים החסידיים, אלא ארגון שלהם ומיקומם מחדש באופן שנוטל מהם את העוקץ ושולל מהם את יישומם החסידי. לעיתים מדובר במיקום מחדש בסדר ההשתלשלות האונטולוגי של העולמות; לעיתים מדובר במיקום מחדש בציר הזמן; לעיתים מדובר במיקום מחדש במבנה הנפש של האדם; ולעיתים קרובות מדובר במיקום מחדש בכל אלו גם יחד.

יש לשים לב כי בעיני ר' חיים מוולוז'ין מיקום מחדש אין פירושו הצבה במקום חדש – אלא שחזור מקומם המקורי של אותם רעיונות, מקורות ומושגים; הפניה של הקורא אל המושגים בספרות הקבלה שקדמה לחסידות. לא מן הנמנע שבאמצעות אותה פעולה יצר וחדש ר' חיים עצמו בספרות הקבלה, ברם זוהי סוגיה שיש להקדיש לה עיון נפרד.

ר' חיים, ששבילי התלמוד היו נהירים לו, הכיר את הכלי הפרשני הוותיק והרווח אוקימתא: העמדה של רעיון או מקור על יישום מצומצם; במקום שיחול על תחום רחב – כפי שמשמע ממנו מילולית – הוא ממוקם בהקשר צר ולעיתים אוטורי.⁸ ברם למונח אוקימתא נלווית בדרך

⁷ 'זמיר עריצים', שיצא לאור בשנת תקל"ב, מתוארת הכחדה של קונטרסים חסידיים, ובכתב המלשינות של ר' אביגדור מפינסק משנת תק"ס מוזכר כי הגר"א שרף את 'הספר של הכת' בפומבי, וכך גם תיאר ר' שניאור זלמן מלאדי באיגרת לתלמידיו משנת תקנ"ז, וכנראה הכוונה ל'צוואת הריב"ש'. לפי מסורת חסידית אחרת שרף ר' יחזקאל לנדא בפראג את 'תולדות יעקב יוסף', וכן תוארה שרפה שלו בברודי. ראו עוד: מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים: לתולדות הפולמוס שבעיניהם בשנים תקל"ב–תקע"ה², א, ירושלים תש"ן, עמ' 34, 42; ב, עמ' 92, 135, 330; ז' גריס, 'עריכת "צוואת הריב"ש"', קריית ספר, נב, א (תשל"ז), עמ' 187–210; הנ"ל, ספר סופר וסיפור בראשית החסידות: מן הבעש"ט ועד מנחם מנדל מקוצק, תל אביב תשנ"ב, עמ' 17–21; ח"ד פרידברג, תולדות הדפוס העברי בפולנייה, תל אביב תש"י, עמ' 73–75 (ראויה לציון בפרט העובדה שספרי החסידות בקורץ נדפסו לצד ספרי קבלה חשובים, ומכאן גם תפוצתם וגם החשש מפניהם); י' מאיר, 'הדימוי של "ספרים אסורים" ושרפת ספרים בכתבי משכילי גליציה', ז' גרבר, ל' חקק וש' כץ (עורכים), המשכיל בעת הזאת: ספר היובל למשה פלאי: מאמרים בהשכלה, ספרות עברית ולימודי היהדות, [בני ברק] תשע"ז, עמ' 221–236. לצורך ההשוואה: ספרו של ר' שניאור זלמן מלאדי הודפס רק בשנת תקנ"ז בסלוויטה, אם כי גרסאות קודמות שלו נפוצו עוד קודם לכן בכתבי יד. ראו: ליקוטי אמרים: מהדורה קמא מכת"י, ניו יורק תשמ"ב. לעצם ההשוואה העיר בראון: 'ההשוואה הדרושה איננה בין ר' חיים מוולוז'ין לר' שניאור זלמן מלאדי [...] אלא דווקא לבעל שם טוב ולתלמידיו, המציגים לכאורה תפיסה מוניסטית ואקוסמיסטית קיצונית יותר' (בראון, בלי אבל [שם], עמ' 94, הערה 9). ההשוואה הזו פורייה הרבה מעבר לעיסוק הצר בתפיסת האלוהות. הסתייעתי רבות בשמועות הרבות שהובאו בכתבי התלמידים בשם הבעש"ט, ופעמים רבות נראה שאלהן כוונו החיצים בשל חשיבותן ומרכזיותן.

⁷ ע' בלומן וא' סג, שמעתי ממורי: ליקוט מספרי רבי יעקב יוסף מפולנאה ומספרי שאר התלמידים מה ששמעו מהבעש"ט³, מבשרת ציון תשע"ט.

⁸ מ' פיש, 'פרשנות דחוקה וטקסטים מחייבים: האוקימתא האמוראית והפילוסופיה של ההלכה', א' רביצקי וא' רונק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים תשס"ה, עמ' 311–344; א' ברנר, 'מחקר הרמנויטי של ההיבט הפרשני בתלמוד הבבלי', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ע, עמ' 19–24, ושם בהפניות.

כלל משמעות של דוחק פרשני ושל התחמקות: הצמצום נתפס לא כהסבר אותנטי למקור אלא כעין דחייה מנומסת שלו בידי חכמים מאוחרים שחלקו עליו.⁹ משמעות זו רחוקה מכוונתו של ר' חיים באשר לרעיונות החסידיים. הוא היה מעוניין להראות שהמקור עצמו הוצא מהקשרו בידי החסידים. לכן הכלי של מיקום מחדש אינו דחוק אלא אדרבה, הוא הכלי המתבקש להבנת העניין, טכניקה נהוגה ומקובלת בפולמוסים פנים־דתיים ובין־דתיים בכל הנוגע למקורות משותפים. אשר על כן אף שר' חיים בחר להציב כנגד החסידות דרוש משלו, ניתן לומר שמבחינתו פעולת השחזור הזו היא למדנית־מדעית.¹⁰

לדרך זו מדובר בספר שהוא מלאכת מחשבת של פרימה ושזירה, פירוק והרכבה מחדש של דרושים חסידיים; בצורת התמודדות שאינה שוללת באופן מוחלט את הרעיונות החסידיים, אלא מהנהגת כלפיהן בהסכמה כאומרת: אכן נכון, יש מושג כזה ויש מקור כזה, אבל הוא נאמר בהקשר אחר; לא כאן, לא עכשיו, לא כך. זו דרשנות מתודית המכילה רמיזה בוטה ולעיתים אמירה נוקבת על הדרשנות המתחרה או לחלופין אמירה מתונה אך מתוחכמת לשם פירוק היריב מנשקו. עם מתן ההקשר החדש, נשלל היישום החסידי של המקורות. היישום החדש והמתוקן שהציג ר' חיים הוא לעיתים מחוץ לתחום הפעולה הלגיטימי בהווה (נסיבות אוטופיות); לעיתים בדרגות הגבוהות והנדירות של תחום פעולה זה (כוונות ופרקטיקות נוספות); ולעיתים הוא נעשה בדרך של ממילא בפעולות השגורות של לימוד התורה וקיום המצוות. כל אלו יבואו לידי ביטוי בדוגמאות להלן.

אדון במאמר זה בשלושה מושגים, שכל אחד מהם הוא מעין מרכז עצבים רעיוני בכתביה החסידית המוקדמת – חנוך תופר מנעלים, אותיות ושכינה. מושגים אלו נבחרו לא בשל מרכזיותם בכתביה החסידית אלא בשל היקרויותיהם החוזרות ונשנות בנקודות מפתח בחיבורו של ר' חיים. כל אחד ממושגים אלו שזור בבא אחריו וכן במושגים נוספים (העלאה, דבקות, קישור, ביטול), וגם בהם עסק ר' חיים. עיסוק זה לא נעשה בדרך מקרה ובדרך אגב, והוא מלא עד גדותיו בהרמזים.

אינני עוסק במאמר זה ישירות בדיונים המפורסמים על אודות הצמצום, עבירה לשמה וכיוצא באלו. לאחר הבנת המתודה הרעיונית והחינוכית שנקט ר' חיים בנוגע לחידוש החסידי גם אלו ימצאו את פתרונם המדויק.

9 לעמדה מעניינת באשר לאוקימתא כעומדת בזיקה למיקום מחדש ראו: מ' אברהם, 'מבט אפלטוני על האוקימתות', אקדמות, כח (תשע"ג), עמ' 115–141.

10 ניתן לכנות מיקום מחדש זה גם שימה לעל – משחק מילים שיצר ירמיהו יובל למושג ההגליאני *Aufhebung*, שמשמעותו משולשת – שימור, העלאה ושלילה. ר' חיים שימר את אותן תורות, העלה אותן למקום אחר, ואגב כך גם שלל את יישומן החסידי. אך כאמור הרושם הוא שר' חיים לא היה מעוניין לחדש בפרשנותו למקורות ולרעיונות (ואף לא לבצע פרשנות מקיימת), אלא להצביע על משמעות והקשר מקוריים שאבדו.

חנוך תופר מנעלים

דוגמה ראשונה ומובהקת למיקום מחדש בספר 'נפש החיים' היא המיקום של דמותו של חנוך תופר מנעלים. ר' חיים נעזר בדמותו של חנוך בארבעה מקומות שונים; הוא נדרש לשם כך למקורות צדדיים ואזוטריים בספרות הקבלה והוסיף עליהם נופך משלו.¹¹ כך לימד ר' יעקב יוסף מפולנאה, תלמידו של הבעש"ט, בשם הבעש"ט:

שמעתי בשם מורי [...] כי ענין חנוך מט"ט [מטטרון] שהיה מייחד קב"ה על כל תפירה וכו' הוא כך, דהמחשבה נקראת אינסוף הוי"ה, והמעשה הוא אדנ"י, וכאשר מחבר המעשה עם המחשבה בעת עשית המעשה, נקרא 'יהוד קב"ה ושכינתיה'.¹²

חנוך תופר מנעלים הפך בידי הבעש"ט לאב טיפוס של חיבור מעשה החולין למחשבה. כך נאמר גם בכתבי תלמיד חשוב אחר של הבעש"ט, המגיד ר' דב בער ממזריטש, בחלוקה מפורשת בין דרך העבודה השגורה של קיום תורה ומצוות ובין ייחודים ותפירת מנעלים:

הנה יש ב' מיני חיבורים [של] עובדות ומחשבות. א' מה שנוגע לעבודת הבורא יתברך וקיום מצוותיו ולימודי תורתו. והב' בדברים בעלמא, אמרו רז"ל על חנוך בן ירד תופר מנעלים הוי ועל כל תפירה ותפירה היה מייחד קב"ה ושכינתיה [...] [והינה] בחוש נראה שגם במדריגה היותר שפילה יש בה כל המדריגות [...] וזהו שאמר 'תופר מנעלים היה', רוצה לומר שהיה תופר ומחבר ומעלה פח הפועל שבמדריגת התחתונים לשרשו, ואמר לשם יחוד קב"ה ושכינתיה, כי כח הפועל שבתחתונים נקרא מלכות.¹³

תורה זו של המגיד מחדשת כי קיימות שתי אפשרויות לחיבור מעשה ומחשבה: דרך העבודה השגורה, בלימוד תורה וקיום מצוות, ודרך אחרת, באמצעות ייחודים בדברים בעלמא. עוד מתחדש בה שעל ידי חיבורים אלו נעשה 'יחוד קב"ה ושכינתיה'.¹⁴ חידושים אלו של המגיד נאמרו במסגרת ביאור המדרש על עליית משה למרום ('כשעלה משה למרום שמע שהמלאכים מקלסין ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד והורידו לישראל'), ולדבריו

11 על דמותו של חנוך תופר מנעלים וגלגוליו בספרות הסוד ובמסורות שונות, ראו: מ' אידל, 'חנוך – תופר מנעלים היה', קבלה, 4 (תש"ס), עמ' 265–286; מ' שניידר, 'חנוך תופר המנעלים והמסורת המוסלמית', שם 6 (תשס"א), עמ' 287–319.

12 ר' יעקב יוסף הכהן, תולדות יעקב יוסף, ירושלים תשל"ג, עמ' נט, טור ב – עמ' ס, טור א.

13 ר' דב בער ממזריטש, אור תורה, ניו יורק תשס"ד, דף קו ע"א, אות תלה. והשוו: 'כי הנה יש ב' מיני מעשים, א' הוא לימוד התורה וקיום המצוות, והב' הוא עניני עוה"ז אשר בהם ג"כ [גם כן] צריך לקיים בכל דרכיך דעהו' (הנ"ל, מגיד דבריו ליעקב, ניו יורק תשס"ד, אות קלא, דף ל ע"ב).

14 לענין זה, ראו גם: תולדות יעקב יוסף (לעיל הערה 12), עמ' פב, טור א.

משה נשלח כדי ללמד עניין זה לישראל, 'שגם הם יהיו מעלים דברים תחתונים כמותו'.¹⁵ נקודה זו משמעותית להבנת דבריו של ר' חיים דלהלן. דמותו של חנוך נקשרה בחסידות המוקדמת, בהמשך לעבודה בדברים בעלמא ובמעשי חולין – גם לזיכור החומר, להעלאת מחשבות זרות ולירידה לדרגות מציאות נמוכות כדי להעלותן:

כי תכלית בריא[ת] אדם בחומר וצורה כדי לזכר חומרי ושיהי[ה] נעשה מן חומר צורה [...] שיש בזה כמה מדריגות ובחינת מדריגות חנוך ואליה[ו] שהיו מזככים כל כך חומרם שנעשו מלאכים חיים וקיימים וכו' יעו"ש [יעוין שם] והנה יש בחי[נה] שאחר עלותו למעלה חוזר ויורד כדי להעלות המדרגות התחתונים.¹⁶

המסורת בדבר עבודתו של חנוך המחברת את השכינה לקב"ה היא עתיקה, והובאה גם בספר 'מגיד מישרים' לר' יוסף קארו. ראוי לעמוד במחקר נפרד על מקורותיו של הבעש"ט ועל ההפרש שבין נוסחים אלו לנוסחו של הבעש"ט.¹⁷ בנוסחו של ר' יוסף קארו חנוך אומנם מחבר את המלכה למלך, את השכינה לקב"ה, אך הוא עושה זאת באמצעות מעשיהם הטובים של הצדיקים ולא באמצעות חיבור מעשה חולין למחשבת דבקות.

ר' חיים התייחס למסורת זו על אודות חנוך ולחידושה של המסורת מתקופת החסידות המוקדמת, ומיקם מחדש את דמותו של חנוך ואת דרך העבודה המיוחסת לו – מבחינת דרך פעולתה, מבחינת השלכותיה ומבחינת ציר הזמן שלה. הפרק שבו הוא דן בחנוך נפתח שלא במקרה בתיאור עבודת זיכור החומר המוטלת על האדם:

וזאת תורת האדם. שבעת עסקו בתורה לשמה. לשמור ולקיים ככל הכתוב בה. מטהר את גופו מראשו ועד רגליו [...] וכענין שדרשו ז"ל גבי טהרה הטמאים במקוה. כל בשרו

15 אור תורה (לעיל הערה 13), דף קו ע"ב, אות תלה. נוסח מעניין זה דומה לנוסח באיגרת הבעש"ט: 'ויוכלו גם המה לעשות ייחודים ועליות כמוך' (ר' ישראל בעל שם טוב, כתר שם טוב, ניו יורק תשס"ד, עמ' ה). וראו גם: 'וכן שמעתי ממורי' כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה', לקשר המעשה עם המחשבה, שזהו מעלת חנוך מט"ט שהיה מייחד קב"ה ושכינתיה על כל הפירה וכו', וזהו מעלת משה רבינו ע"ה [עליו השלום] (ר' יעקב יוסף הכהן, בן פורת יוסף, פיוטרקוב תרמ"ד, דף נה, טור ד).

16 תולדות יעקב יוסף (שם), עמ' נט, טורים א–ב.

17 'כדעבד בחנוך כדאמור עליה דהוה אושכפא ובכל זמנא דמעיל מחטא בסנדלא הוה משבח לקב"ה ורזא דמלתא דהוה מטטרון דאיהו נעל דמטרונתא ואיהו מחבר יתה עם מלכא על ידי עובדיהון דצדיקיא דסליק לון לעילא ונגיד מלעילא שפע ברכאן למיין עלמין והיינו אשכפוא דיליה ובגין דהוה צדיקא סלקי קב"ה מעלמא עד לא יחוב ונעשה אש בין לפידי אש והיינו מטטרון הנהפך וכו' (ר' יוסף קארו, מגיד מישרים, וילנה תר"ם, פרשת מקץ מהדר"ב, דף טו ע"א). על ההפרש שבין 'מגיד מישרים' לבעש"ט ראו גם: ר' נפתלי בכרך, עמק המלך, שער קרית ארבע, דף קיג, טור ד). יש לתת את הדעת על כך שספר 'מגיד מישרים' מצוטט בסוגיות מרכזיות ב'נפש החיים', והתחקות אחר המקורות לחידושים החסידיים עשויה להסביר עובדה מעניינת זו.

במים מים שכל גופו עולה בהם. כך בדברי תורה כל גופו של אדם עולה בהם [...] וכשם שכל גופו של אדם עולה ומזדכך על ידי עסק התורה והמצוות. כך העולמות כולם אשר הן המה שיעור קומת אדם [...] הם מזדככים ומתטהרים ומתעלים.¹⁸

האדם מזדכך והעולמות מזדככים, אך הזיכוך נעשה דווקא בדרך העבודה הראשונה שתיאר המגיד, העבודה השגורה והישנה, עבודת התורה והמצוות. דגש נוסף שמובלע בדברי ר' חיים הוא שטוהרת הגוף וזיכוך החומר האישי משניים לכוונת העבודה העיקרית, שהיא טוהרת העולמות ותיקונם.¹⁹ לא רק האדם הפרטי מזדכך אלא העולמות כולם, המכונים שיעור קומת אדם. לדברי ר' חיים ההזדככות וההתעלות של העולמות היו כוונתם של כל הצדיקים קודם מתן תורה ובכללם חנוך.

יתר על כן, ובצורה רגישה יותר, הזיכוך הודגש בדברי ר' חיים לא רק מצד ההרחבה מהגוף הפרטי של האדם אל העולמות כולם, אלא גם מצד האופי הייחודי שהוא העניק לו: לדבריו הזיכוך לא נעשה רק על ידי חיבור של מעשה חולין אל מחשבה כללית, מופשטת, אלא על ידי הכוונת כל ממד המעשה אל העולמות העליונים – מה שהאדם משיג מהם, התיקונים הדרושים להם באותו רגע, והמעשה שאמור להיעשות בידי האדם. העולמות הם שעומדים במרכז, והכיוון הפוך: האדם אינו מעלה דברים תחתונים, אלא פועל באמצעותם כדי לתקן את הדרוש תיקון בכל העולמות. אך לא זה החידוש העיקרי בדברי ר' חיים. וכך המשיך:

וזה [עבודת זיכוך ותיקון העולמות] היתה גם כל ענין עבודתם של האבות וכל הצדיקים הראשונים. שקיימו את התורה קודם נתינתה [...] מצד השגתם בטהר שכלם התיקונים הנוראים הנעשים בכל מצוה בהעולמות וכחות העליונים ותחתונים. והפגמים הגדולים והחורבן והריסה ח"ו [חס ושלום] שיגרמו בהם אם לא יקיימום [...] וזהו ויתהלך חנוך את האלקים [...] היינו שהשיגו ענייני הכחות העליונים ותחתונים וחקות שמים וארץ ומשטרם. וסדרי הנהגתם והתקשרותם והרכבתם ע"י כל ענייני מעשי האדם. ועל פי סדר וענין זה היה כל אחד מהם מתהלך ומתנהג בכל עניניו.²⁰

ר' חיים מיקם את עבודת התיקונים של האבות ושל כל הצדיקים הראשונים (בהמשך הפסקה הוא נקב במפורש בשמו של חנוך) בתקופה אחרת, לפני מתן תורה. לפני מתן תורה לא היו מעשיהם של הצדיקים קבועים, ובכל פעם הם נעשו בהתאם לדרוש בעולמות העליונים והתחתונים. ברם לאחר מתן תורה נסתמה דרך זו ולא ניתן לאחוז בה עוד. בכך מיקם ר' חיים את חנוך ואת תיקונו בזמן אחר ושלל את דרך העבודה הזו. וכך הוא גם פירש בהמשך:

וכן אמר המגיד להב"י [להרב בית יוסף] בענין חנוך שהיה תופר מנעלים ובכל זמנא

18 נפש החיים (לעיל הערה 1), שער א, פרק כא, עמ' ע.

19 שכן בניגוד לעמדה החסידית – 'הן המה שיעור קומת אדם' (שם).

20 שם.

דמעיל מחטא בסנדלא הוה משבח לקב"ה ע'יין] מגיד משרים פ'רשת] מקץ ואף שארז"ל [שאמרו רבותינו זיכרונם לברכה] האבות קיימו כל התורה [...] שהמה קיימו את התורה מחמת שהשיגו בנפלאות השגתם תקוני העולמות וסדרי הכחות העליונים אשר יתקנו בכל מצוה ומצוה, אבל היה גם כן הרשות נתונה להם לעבדו גם במעשים וענינים אחרים לבד המצות ואף גם לעבור על איזה מצוה שלא כתורה כפי שראו והשיגו.²¹

כפי שהסביר ר' חיים בשני המקומות, עבודתו של חנוך שונה מאוד מזו של משה רבנו וממה שהוא קיבל כשעלה למרום – בניגוד להקשר שניתן לתורה זו בכתבי תלמידי הבעש"ט. וכך כתב ר' חיים:

ומשבא משה והורידה לארץ. לא בשמים היא. ולבל יתחכם האדם הגדול שהשגתו מרובה. לומר אנכי הרואה סוד וטעמי המצות בכחות ועולמות העליונים שראוי לי לפי שורש נשמתי או למי ומי לפי שורשו לעבור ח"ו על איזה מצוה. או לדחות שום פרט מפרטי המעשה לעשותה במגרעת אף דקדוק אחד מד"ס [מדקדוקי סופרים] או לשנות זמנה ח"ו.²²

הינה כי כן תורתו של ר' חיים באשר לחנוך מול תורתו של הבעש"ט. המיקום מחדש כאן הוא משולש: עבודות הזיכור וההעלאה נוגעות לעולמות העליונים ולסדרים הדרושים להם ולא לאדם הפרטי; עבודות אלו אינן נעשות בנפרד מהתורה והמצוות, וודאי שלא באמצעות עבודות חדשות כגון ירידה למקומות נמוכים; ועבודתו של חנוך התקיימה רק לפני מתן תורה, ואינה דומה לעבודתו של משה ולעבודת האדם היהודי בהווה.

עדיין קיימת האפשרות שר' חיים עסק בספרו באופן עצמאי בדמותו של חנוך תופר מנעלים, כמי שכתב ספר דרוש קבלה בלא זיקה לכתבי החסידות.²³ אבל הזדקקותו פעם אחר פעם לדמות זו, בתוספת נופך רב משלו ובסוגיות עקרוניות שבהן הייתה לו מחלוקת עם החסידות – מטה את הכף לאפשרות שאזכור זה נעשה בהקשר רעיוני וחברתי שבו הפך חנוך למופת לחיקוי. אזכורים אלו מעניינים יותר מההתמודדות של ר' חיים עם החסידות בסוגיית הצמצום – התמודדות שלה הקדיש חלקים מובחנים מהספר – שכן כאן הוא שזר את דמותו של חנוך ואת הרעיונות הנלווים אליה כבדרך אגב, תוך כדי דרוש, כך שהקורא אינו מבחין במיקום הדמות מחדש.²⁴

21 שם, פרקים, פרק ז, עמ' רב.

22 שם, שער א, פרק כב, עמ' עב-עג.

23 לקדמות העיסוק בחנוך תופר מנעלים וזיקתו למטטרון, ראו גם: ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ז, עמ' 125 ובמקורות שצוינו לעיל הערה 11.

24 השוו למסורת ב'כתר ראש' המובאת בשמו של ר' חיים, והכורכת מפורשות את דמותו של חנוך תופר מנעלים עם הפולמוס החסידי. נדונים בה מושגים חסידיים בולטים: עבודה בגשמיות, עבירה לשמה, בכל דרכיך דעהו, ייחודים ואף חסידות – וגם בה מיקם ר' חיים את חנוך לפני מתן תורה: 'עבירה לשמה – אמר רבינו שלא הותר מזמן מתן תורה כלום, להידועים [האומרים] שהכל בכלל עבירה לשמה, ואמר אם כן למה

אותיות

דוגמה נוספת, אף היא מובהקת, למיקום מחדש בספר 'נפש החיים' היא מיקום האותיות והשימוש בהן. האותיות מופיעות לאורכם ולרוחבם של כתבי החסידות הראשונים, והן מהחידושים המרכזיים המובאים בשמו של הבעש"ט. העולם נברא באותיות, וגם כעת הוא עשוי מהן – אותיות משתלשלות מלמעלה למטה, ומלובשות זו בתוך זו ובתוך חומר העולם. כך תיאר ר' יעקב יוסף בפתחת ספרו:

יש בכל עניני החומר והגשמי שבעולם גם כן כ"ב אותיות שבהם נברא העולם וכל אשר בו [...] רק שהאותיות מלובש בחומר עניני העולם בכמה פסויין ולבושין וקליפין ובתוך האותיות שורה רוחניות הקב"ה הרי שכבודו יתברך מלא כל הארץ וכל אשר בה לית אתר פנוי מיניה [...] כי כל כ"ב אותיות הם לבושין זה לזה, כי א' נתלבשה תוך אות ב', כי ב' ב' אלפין, ג' הם ג' אלפין וכו', כמו ששמעתי ממורי זלה"ה [זיכרונו לחיי העולם הבא] וכו' [...] כי נתפשטו האותיות מלמעלה למטה ובה ברא כל הנבראים על ידי כ"ב אותיות מן אל"ף עד תי"ו.²⁵

האותיות אינן רק סדר השתלשלות ייחודי של העולמות, אלא הן גם דרך עבודה ופרקטיקה מרכזית. בתחום החולין לימד הבעש"ט את תלמידיו כי יש להתקשר אל האותיות שבעניני העולם ולהשיבן למקורן: 'לקשר את עצמו אל האותיות ולהעלותן במחשבה עד מחשבה עליונה'.²⁶ בתחום התורה והתפילה זוהי התפילה הראויה, וזהו לימוד תורה לשמה: 'עיקר עסק תורה ותפילה הוא שידבק את עצמו אל פנימיות רוחניות אור אין סוף שבתוך אותיות התורה והתפילה'.²⁷

כל התרי"ג מצות, מה שלשמה יעשה ושלא לשמה לא יעשה אפילו מצוה. אבל באמת אחר מתן תורה אין לזו מכל תורה ומצות ודברי רז"ל ושלא להשען על דעת היצר. ומצינו במדרש שחנוך היה תופר מנעלים ובכל תפירה כיוון יחודים ופעל למעלה, ועל דרך זה היה כל מעשה האבות אף הגשמיים, על דרך "בכל דרכיך דעה", וכל זה קודם מתן תורה, או לבן נח [ש] גם בזמן הזה הרשות נתונה לו לעבוד להבורא ית"ש [יתברך שמו] בכל מה שירצה לשמו יתברך רק שישמור ז' מצות, אבל לנו בני ישראל נתנה התורה גדר וגבול וכל המעשה נכלל בציווי ואזהרה, בציווי נייחד כוונתנו להבורא ית"ש. וגדר החסידות לדקדק בהן עד קצה האחרון ולפרוש מאחד משבעים משער האיסור, וליזהר בכל דקדוקי סופרים ואזהרות שאסור לנו מיום מתן תורה אשר צוה ד' והלאה, ואם יעקב לקח ב' אחיות ועמרם נשא דודתו, זה היה קודם מתן תורה, אבל מעת שקיבל משה התורה מסיני לא תתחלף ולא תסור ח"ו, אף שישגי כי כן ראוי לו לפי תקון נשמתו באיזו עבודה, וקל וחומר אנו שהשגתנו הכל הבל, והשקפתנו ג"כ הבל' (א' אשכנזי, כתר ראש, ירושלים תשע"ב, אות קלב, עמ' ז-צב).

25 תולדות יעקב יוסף (לעיל הערה 12), עמ' כב, טור ב. למקור אפשרי לחידושו של הבעש"ט, ראו: ר' משה קורדובירר, שיעור קומה, ורשה תרמ"ג, דף נג ע"ב, עב ע"ב, פה ע"א ועוד.

26 תולדות יעקב יוסף (שם), עמ' פט, טור ב.

27 שם, עמ' פט, טור א. ראו גם: 'כי אותיות התורה שבהם נברא העולם, באו בעולם הזה כדמות סוחרים, ותעו מהדרך וישנים, ובא אחד ולומד לשמה מוליך אותן לדרך הישר לדבקן בשרשן, מה שאין כן כשאינו לומד

מקור ידוע וראוי לציון בהקשר זה מופיע בספרו של ר' מאיר מרגליות מאוסטרהא 'סוד יכין ובוועז':

וכאשר הזהירו אותי לזה מורי הגדולים בתורה ובחסידות ובתוכם ידידי הרב החסיד מופת הדור מוהר"ר [מורנו ורבנו הרב ר'] ישראל בעש"ט זצלה"ה [זכר צדיק לברכה לחיי העולם הבא] כוונה רצויה בלימוד לשמה לדבק את עצמו בקדושה וטהרה עם האותיות בכח ובפועל בדיבור ובמחשבה לקשר חלק מנפש רוח נשמה חיה יחידה בקדושת נר מצוה ותורה אור אותיות המחכימות ומשפיעים שפע אורות וחיות אמיתיות נצחיות. וכשזכה להבין ולהתדבק בהאותיות קדושים יוכל להבין מתוך האותיות ממש אפילו עתידות ולכן נקראת התורה 'מאירת עינים' שמאירה עיני המתדבק בהם בקדושה ובטהרה כמו האותיות של אורים ותומים ומילדותי מיום שהכרתי בדבקות האהבה עם מורי הרב מוהר"ר ישראל תנצב"ה [תהי נשמתו צרורה בצרור החיים] הנ"ל ידעתי נאמנה שזה היה הנהגותיו בקדושה ובטהרה ברוב חסידות ופרישות וחכמתו צדיק באמונתו יחיה דמטמרין גלין ליה 'כבוד ה' הסתר דבר'.²⁸

יש להתדבק ולהתקשר אל האותיות, וכך נהג הבעש"ט עצמו. ההתדבקות וההתקשרות לאותיות – תוך כדי לימוד התורה – היא כלי מעשי למופתים, כגון ידיעת עתידות,²⁹ שינוי גזר דין שנגזר על האדם³⁰ או מילוי מבוקש אחר.³¹ אין מדובר בהבלחה חד-פעמית. ר' משולם פייבוש מזברז כתב כי 'חכמות צירופי אותיות הנודעת להקדוש האלהי הבעש"ט זלה"ה ותלמידיו בעלי רוח'ק [רוח הקודש] ששתו מימיו [...] מוכרחים אנחנו להודות בזה שיש חכמה [...] והם סודות התורה והכל זכו מחמת דביקותם בקדושה עליונה מאד'.³²

ר' חיים הקדיש פרקים ידועים לביאור תפיסתו בכל הנוגע ללימוד לשמה ופרקים ידועים פחות לביאור תפיסתו באשר לעשיית מופתים דווקא באמצעות אותו לימוד לשמה על פי דרכו, וגם בדברים אלו ניתן לראות מיקום מחדש.³³ ברם לענייני כאן חשוב עיסוקו באותיות עצמן,

לשמה מוליכן ללסטים, ודברי פי חכם חן' (שם, עמ' תקו, טור א); וכך גם בהקדמה לספר: 'לשמה – הוא לשם התיבה והאות עצמה, לדבקה בשורשה' (שם, עמ' יא, טור א).

28 ר' מאיר מרגליות, סוד יכין ובוועז, אוסטרהא תקנ"ד, דף ו ע"א.

29 ראו גם: תולדות יעקב יוסף (לעיל הערה 12), עמ' פט, טור א; M. Idel, *Vocal Rites and Broken Theologies: Cleaving to Vocables in R. Israel Ba'al Shem Tov's Mysticism*, New York 2020

30 תולדות יעקב יוסף (שם), עמ' מה, טור ב

31 'בפירוש אמר לבקש מהאותיות היינו מסוד אור האלוהות אשר בתוכם ולבקש משם והבן, וזהו תכלית בריאת האדם בתורה ובמצוות ובעבודה' (ר' משה חיים אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים, קורץ תק"ע, דף מב, טור ב).

32 ר' משולם פייבוש, יושר דברי אמת, ניו יורק תשס"ג, אות יח, עמ' כג.

33 מדובר בתפיסה חיובית בעיקרה ומפתיעה – גם אם אינה מפתיעה על רקע המיקום מחדש. ראו: 'והוא הרודה ומושל בכל. וכל הדינין בישין מסתלקין מעליו ואין להם עליו שום שליטה' (נפש החיים [לעיל הערה 1],

המופיע – שלא במפתיע – בדיוניו על עבודת התפילה ולימוד התורה. בשער השני, לאחר שתואר ר' חיים את מדרגותיה של הכוונה בתפילה (מעשה, דיבור, מחשבה),³⁴ שצריך לצעוד בהן בהדרגה ובצורה מסודרת, הוא ציין מדרגה נוספת על אלו:

אמנם עוד יש לאלוה מלין לפני העובד אלהים בקדושה. בבחי' יותר פרטית. והוא בבחינת שורש הנשמה היא נשמתא לנשמתא הנזכר בזוהר [...] ואדם הראשון השיגה [...] ומאז לא זכה אליה שום אדם בעודו בזה העולם. וחנוך כשהגיע לזאת המדרגה וירש מעלתו של אדם הראשון [...] לא הווה יכול עלמא למסבליה והוכרח להסתלק מזה העולם.³⁵

זהו אזכור מעניין נוסף של חנוך. יש בו מיקום מחדש של מעלתו האישית וגם מיקום אונטולוגי של מה שהשיג – מעל ומעבר למדרגת העולם. וכך המשיך ותיאר ר' חיים מדרגה זו:

וזאת הבחינה הנעלמה. הוא בחינת צרופי האותיות של התיבה. שהוא שורש נשמת האותיות וכח רוחניותיהם בשרשם העליון. ואמיתת מהות סדרי צרופם בשרשם העליון אינו מושג לנו עתה. אחר שאין אנחנו משיגים עתה בחינת שורש הנשמה. ואחר התחייה גבתונן בינה בסוד סדרי צרופי האותיות בשורש קדושתם.³⁶

לאחר מדרגותיה השונות של עבודת התפילה קיים עניין מיוחד שאינו מושג לנו עתה – עבודה באותיות, בכוח רוחניותן ובסדרי צירופן. עבודה זו הייתה שייכת בעבר לחנוך, ותופיע מחדש בעתיד, לאחר תחיית המתים. עבודת חנוך היא עבודת האותיות – נופך חדש ומעניין שהוסיף ר' חיים על דמותו.

ר' חיים אומנם קבע כי לאחר שסידר אדם את תפילתו במדרגות הקבועות הוא יכול להתקשר ולהתדבק בכוונה כללית בשורש עליון ונעלם זה, שורש נשמתו בלשונו, שהוא גם שורש המחשבה, העומד למעלה מן המחשבה.³⁷

המיקום מחדש של האותיות ועבודת האותיות מבחינה אונטולוגית ניכר לעין: האותיות אינן משתלשלות ומלוכשות בחומר העולם; רחוק מכך – מקומן הוא הגבוה ביותר בסדר ההשתלשלות, למעלה מעולם האצילות. הייצוגים של האותיות עומדים בזיקה רק אל שורש

שער ד, פרק טו, עמ' רלח); 'אבל על העוסק בה לשמה. אמר "מעל שמים" [...] שכל הנהגותיו יתברך עמו רק למעלה מהוראת כחות הטבעים [...] ואדרבה הכחות הטבעים מסורים אליו כאשר יגזור אומר עליהם. ולכל אשר יחפוץ יטם. ואימתו מוטלת על כולם' (שם, פרק יח, עמ' רמט-רג). ראו גם: שם, פרק לב, עמ' רפט.

34 הדרגות מעשה, דיבור ומחשבה התבארו בשער א בספר 'נפש החיים'. בתפילה דרגות אלו הן: מעשה הדיבור, את חיות הדיבור ואת כוונת הדיבור (שם, שער ב, פרק טז, עמ' קלו-קלח).

35 שם, שער ב, פרק יז, עמ' קמ

36 שם

37 שם. התדבקות ייחודית זו של ר' חיים תידון להלן.

קדושתם הגבוהה, זה שמעל לנשמה, עד שאין לאדם כל יכולת לעבוד בהן כעת. חידושו המטפיוזי העקרונות של הבעש"ט אינו נעדר מכאן, אלא נשלל בצורה מתוחכמת.³⁸ המקום העליון של האותיות בסדר ההשתלשלות כרוך בעניינה של התורה, המקבלת באמצעות זיהוי זה את הבכורה במטפיזיקה הייחודית ששרטט ר' חיים. יכולתו של ר' חיים להציב את העיסוק בתורה כפרקטיקה בעלת משמעות עליונה ואבסולוטית, כזו שממנה משתלשלים כל אפיוני החיים האחרים של האדם – מחשבה, דיבור ומעשה – נובע מאותו מיקום של התורה בסדר ההשתלשלות ומזיהויה עם ראשית סוד האותיות:

כי שרשה העליון של התורה הקדושה הוא בעליון שבהעולמות הנקראים עולמות הא"ס [האין-סוף]. סוד המלבוש הנעלם הנזכר בסתרי פליאות מכמה מתורת רבינו האריז"ל. שהוא ראשית סוד אותיות התורה הקדושה [...] והאמת שקדמה כביכול גם לעולם האצילות [...] והענין כי התורה הקדושה היא דבורו יתברך, ובמאמר פיו במעשי בראשית נבראו העולמות כולם, שעל ידי סידור גלגול צרופי האותיות עפ"י סדר הרל"א שערם פנים ואחור שבמאמר בראשית ברא וכו', נאצלו ונבראו העולמות עליוני עליונים רבי רבון בכל סדר מצבם ופרטי עניניהם וכל הנכלל בהם.³⁹

יש מגע מסוים עם האותיות, אלא שבסופו של דבר הוא יתנקז אל מרכזיות הפרקטיקה של לימוד התורה, ודווקא הלימוד במובנו השגור: הבנה מילולית של האותיות ושל ההוראה היוצאת מהן. אזכורו של סוד המלבוש גם הוא מכוון.⁴⁰ מדובר במדרגה גבוהה הקודמת לאצילות בסדר ההשתלשלות, והמצביעה על קיומן של אותיות בעולם ומייחסת אותן למעשה בראשית – אך כל

38 פירושו של ר' חיים בעניין האותיות עומד בזיקה לקבלת ר' ישראל סרוק, כפי שיוצג להלן באשר למלבוש. ראו גם: 'ומתחילה ברא האלפא ביתא כסדרה ואחר כך צירף כל אות של האלפא ביתא עם כל האותיות [...] כאשר אמר בספר יצירה שקלן צרפן והמירן [...] ועליהם נאמר האותיות יוצרו ונאמר ויתיצבו כמו לבוש והוא אור לבוש של הקב"ה [...] וחכמינו קראו עולם המלבוש הזה תורה קדומה לעולם אלפים שנה [...] ונקרא תורה קדומה כי התורה המתפשטת למטה בכל העולמות בסוד לשון הקודש ובצירופיה שלא כסדר האלפא ביתא לא היתה יכולה להיבראות אם לא על ידי צירוף האותיות של האלפא ביתות בעולם המלבוש' (בכרך, עמק המלך [לעיל הערה 17], שער שעשועי המלך, דף ב, טור ד). ברם תיאורו של ר' נפתלי בכרך את האותיות מפורט הרבה יותר ממשפטים ספורים אלו, וייתכן שר' חיים הציע למסגר את הקריאה בו לצורה תיאורית צרה, שבה כל שינוי באותיות הוא למעלה מהשגת האדם ומתרחש ממילא. ראו לדוגמה: בכרך, עמק המלך (שם), שער קרית ארבע, דף קיא, טור ג. ומכיוון אחר ראו: י' ליבס, 'לדמותו, כתביו וקבלתו של בעל עמק המלך', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יא (תשנ"ג), עמ' 118–119. תורת האותיות ואפשרות היצירה בהן פותחו באופן פורה במיוחד בידי ר' מנחם מנדל משקלוב, ומקובל לשייך גם אותו לבית מדרשו של הגר"א. השוואה בינו ובין ר' חיים ודיון בשאלת הקיום של בית מדרש או אסכולה של הגר"א חורגים מגבולות המאמר. ראו גם: א' באומגרטן, 'תמונת האותיות לר' מנחם מנדל משקלוב', קבלה, 18 (תשס"ח), עמ' 287–320; ר' מרוז, 'אסכולת סרוק: היסטוריה חדשה', שלם, ז (תשס"ב), עמ' 151–193.

39 נפש החיים [לעיל הערה 1], שער ד, פרק י, עמ' רכב.
40 על המלבוש בקבלת ר' ישראל סרוק ראו: י' אביב"י, קבלת האר"י, א, ירושלים תשס"ח, עמ' 239–241. ראו גם: 'ומאותו השעשוע מחלקי עצמו אל עצמו נולד ממנו כח שיעור וחקיקה של האותיות היא התורה בכח

זאת בלי להזדקק להקשר של נוכחות ממשית כלשהי של האותיות בחומר העולם או לפרקטיקה חדשה כלשהי בהווה.

בהמשך השער התייחס ר' חיים במפורש לחוסר האפשרות של השגה בעולמות אלו, שממילא נובע ממנו חוסר היכולת של האדם לעבוד בהם ולהתייחס אליהם מפורשות בממד הכוונה:

אמנם עיקר הטעמי תורה סוד נשמתא דנשמתא דילה סתרי סתריה, המה דברים שכיסה עתיק יומין והעתיקן מבריותיו ואיש לא ידעם עדיין רק אבינו הראשון הוא אשר השיג בחינת נשמתא דנשמתא דיליה [...] ומעת אשר חטא ואסתלק מניה הזיהרא עלאה ונתבלבלו ונתערבבו הסדרים העליונים, נסתמו גם הנתיבות ושבילין עליונים דחמתא דאורייתא סוד הנשמתא דנשמתא דילה [...] לכן גורש אז מגן עדן. והוא סוד הצרופי אותיות דילה כאשר היא כתובה במרום כמו שנתבאר לעיל סוף שער ב.⁴¹

שוב חוזר המיקום מחדש בזמן: גירוש האדם מגן עדן סתם את הגולל על האפשרות לעסוק באותיות. אילו הייתה אפשרות כזו – העיר ר' חיים – היינו יכולים 'לברוא עולם ולהחיות מתים'.⁴²

אם כן סוד האותיות שריר וקיים, 'בהם נבראו העולמות כולם', אלא שהן ממוקמות אונטולוגית במדרגה גבוהה מאוד, וראשיתן עוד למעלה מהאצילות. הן השורש – מושג נוסף הראוי לעיון משווה.⁴³ גם המיקום מחדש בסדר ההשתלשלות ומה שמשתלשל ממדרגה זו אלו סתרי התורה, נשמת נשמתה, ולא אותיות הפזורות בחומר העולם (על כל פנים בכל הנוגע לנקודות הממשק הרלוונטיות עם האדם); ולא ניתן לזכות לנשמת הנשמה הזו לאחר גירוש אדם הראשון מגן עדן (למעט חנוך). גם אם אפשר להגיע בתפילה לדרגה של מגע עם שורש האותיות – ור' חיים ציין אפשרות כזו – התנאי לכך הוא לשקוד על התורה ולעסוק במצוות ובעיקר שלא לסטות מדרך

גנוז בהאלפא בייתות אשר אפרשם אחר כך [...] ונתגלה האור מעט עד שנעשה ממנו מלבוש' (בכרך, עמק המלך [לעיל הערה 17], שער שעשועי המלך, דף ב, טור ג).

41 נפש החיים (לעיל הערה 1), שער ד, פרק כח, עמ' רעז. ראו גם: בכרך, עמק המלך (שם, דף ב טור ד), בהבדלים ברורים: 'מפני שהעולם הראשון נעלם מאוד ולא יתגלו טעמים כי אם לעתיד על ידי רבי עקיבא בן יוסף ע"ה שיתגלו על ידי טעם כתרי האותיות שהם סוד אור לבושו של א"ס והם נקראים כתרים אל האותיות אשר תחתיהם. ואור הנקודות הללו איך היו גובלים ונתלים להקשות מהם צורת האותיות נתגלית על ידי אליהו ז"ל למ"ו [למורנו ורבנו] ואור שבעת הימים האר"י זלה"ה'.

42 נפש החיים (שם). דברים אלו מתייחסים ל'ספר יצירה', אך לא מן הנמנע שיש בהם יותר מרמז לשבחי הצדיקים המופלגים הפזורים בכתבי ראשית החסידות, שבחים שנתלו בעבודת האותיות.

43 בעוד אצל ר' חיים השורש מונח כל העת על חלקים מסדר ההאצלה (האצילות, המלבוש, התורה, השכינה), בקרב תלמידי הבעש"ט הוא מופנה פעמים רבות אל האיין-סוף, הבורא או האיין. יתר על כן, נראה כי אצל ר' חיים השורש הוא מונח מושאל המציין סיבה, תשתית, כוח מניע, בעוד אצל תלמידי הבעש"ט, בהתאם לתפיסת עולמם, הוא נתפס כדבר מוחשי יותר, רוחניות הנוכחת בגשמיות ומקיימת אותה.

זו או לדלג בה על שלבים: 'עיקר ההכנה לזה הוא לפי הנהגתו כל היום והלילה בתלמוד תורה ומצוות'.⁴⁴

שכינה

המושג שכינה כרוך במקומות רבים בכתבי החסידות המוקדמת במושג הדבקות ובמושגי יסוד נוספים, דוגמת ביטול או תפילה. מקוצר היריעה לא אוכל למצות כאן את עניינם ואגע במקצתו. תלמידיו של הבעש"ט ציטטו פעם אחר פעם את דבריו על השכינה, חלקיה ואיבריה והמקומות שבהם הם שרויים:

שמעתי ממורי זלה"ה כי השכינה נקראת 'זאת', כי כל דבר שרואה הוא חלק השכינה.⁴⁵ כי השכינה כוללת כל העולמות, דומם צומח חי מדבר, וכל הנבראים שבעולם הן טובים או רעים.⁴⁶

המחשבה היא אותיות שהם איברי השכינה, רק שנפלו מכח השבירה [...] וכשהוא מקשר אותם בה' יתברך [...] הוא מחזיר אותם לשרשם.⁴⁷

השכינה נמצאת בכל דבר שרואה; אלו הם איברי השכינה. אותם חלקי שכינה מכוסים בלבושים,⁴⁸ ויש להעלותם, לקשרם ולדבקם למעלה, אל האין.⁴⁹ הדיון בחלקי השכינה מהדהד את הדיון באותיות ויוצר זיקות בין המושגים, הן אצל תלמידי הבעש"ט ('אותיות שהם איברי השכינה') הן אצל ר' חיים. הדיון גם כאן נסב על המעמד האונטולוגי, קרי אם הם פזורים בעולם

44 נפש החיים (שם), שער ב, פרק טו, עמ' קלה. מושג הצלם של ר' חיים אינו נדון במאמר זה, ברם במובאה ייחודית מר' משולם פייבוש מזבורו נראה כי האותיות שימשו בחסידות מעין מקבילה לאופן שבו הציג ר' חיים את הצלם: 'רק השי"ת [השם יתברך] נתן לנו ציור במעשה הכתיבה כ"ב אותיות, והציור הזה אינו למעלה כלל רק בדרך משל כמו שאין בין ציור הגוף להנפש דמיון כלל רק הגוף הוא בציור והנפש מחיה אותו הציור ונראה אז כאלו הוא ג"כ בציור, אבל הנפש בלעדי הגוף אינה וציור כלל רק עצם רוחני [...] כן ענין האותיות נתן לנו השי"ת ציורם בגופנים [כך!] אלו דווקא באופן שרצה בחכמתו הסתומה והקדומה, ובציור הזה מתלבש בכל אות רוחניות וחיות אחד פרטי [...] ובהזכיר האדם האותיות מנענע החיות העליונה וכשמתדבק במחשבתו בתמימות להשי"ת מחזיר החיות שנשתלשל ממחשבה העליונה עד שבאה לדיבור והושם בפה האדם והוא משתוקק בדברי התפלה להשי"ת בזה מפריח האותיות לשרשם' (פייבוש, יושר דברי אמת [לעיל הערה 32], אות לו [ה], עמ' מז).

45 ר' יעקב יוסף הכהן, כתונת פסים, לבוב תרכ"ו, דף יא, טור ד. ראו גם: 'ובתיקון למעלה ממילא נמשך למטה שגם שם היא אחד מאיברי השכינה, כי מלכותו בכל משלה, ואין לך מקום פנוי ממנה' (תולדות יעקב יוסף [לעיל הערה 12], עמ' שמד, טור ב).

46 תולדות יעקב יוסף (שם), עמ' נא, טור א; ר' יעקב יוסף הכהן, בן פורת יוסף (לעיל הערה 15) דף כט, טור א

47 מגיד דבריו ליעקב (לעיל הערה 13), אות מז, דף י ע"ב.

48 תולדות יעקב יוסף (לעיל הערה 12), עמ' פט, טור ב.

49 שם, עמ' תמ, טור א

או עומדים למעלה ממנו, ועל דרך העבודה בהם – אם בנקודות ממשק יום-יומיות וזמניות או שמא רק לעיתים נדירות וליחידי סגולה. את הדיון המורכב במושג השכינה עצמו יש לערוך בנפרד, כחלק מהצעת תפיסת האלוהות של ראשוני החסידות.⁵⁰ ברם בכל הנוגע לחלקי השכינה הפיקו תלמידי הבעש"ט מפירושם למושג זה כמה דרכי עבודה, ואיתן התמודד ר' חיים.⁵¹ לאחר הדיון שהוזכר בסעיף הקודם באשר לאותיות בתפילה, הוסיף ר' חיים הערה קצרה: 'והוא [שורש המחשבה, צירופי האותיות] בחינת שורש נשמות כלל ישראל יחד, מלכות דאצילות, לזאת נקראת כנסת ישראל'.⁵² גם כאן האותיות כרוכות במושג השכינה, כנסת ישראל. אלא שמיקומה וההתייחסות אליה שונים מאוד.

בהגהה הבאה מייד לאחר מכן עסק ר' חיים בזיהוי של מלכות דאצילות עם כנסת ישראל ועם כללות נשמות ישראל, והוסיף הערה הנוגעת למושג שכינה: 'ולכן כלל ישראל יחד נקראין איברין דשכינתא [...] כינה הכתוב כל ישראל בשם ירושלים. כי היא היתה כנסית כלל ישראל בעלותם ליראות פני האדון ה' ברגל'.⁵³ הינה גם אצל ר' חיים איברין דשכינתא, אלא שלדבריו איברים אלו הם כללות נשמות ישראל בעולם האצילות.⁵⁴ ר' חיים לא רק העניק דגש אחר לאיברי השכינה, אלא הצביע על מקומם הנכון מבחינה אונטולוגית, ומיקם אותם מחדש במלכות דאצילות. נוסף על כך הוא תיאר את דרך העבודה המדויקת בהם, דרך השוורת וממקמת מחדש עוד כמה מושגים חסידיים.

ר' יעקב יוסף כתב פעמים רבות, בשם רבו, על אודות העלאת חלקי השכינה למעלה, ותיאר פעולות מגוונות של חיבור, דיבוק וקישור של דברים, מחשבות ומידות שנמצאים בהם חלקי

50 ראו לדוגמה: צ' קויפמן, בכל דרכיך דעהו: תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות, רמת גן תשס"ט, עמ' 93–96.

51 לפירוט ראו: בלומן וסבג, שמעתי ממורי (לעיל הערה 7), במפתחות שבסוף הספר: 'לדבק', 'לחבר', 'לקשר', 'להעלות', 'לייחד'. ראו גם את עבודתו הייחודית של מוזסון על שמועותיו המוקדמות של הבעש"ט, הכוללת ניתוח שיטתי שלהן: Ch.E. Moseson, 'From Spoken Word to the Discourse of the Academy: Reading the Sources for the Teachings of the Besht', Ph.D. dissertation, Boston University, 2017. ואת ספרו אריאל אבן-מעשה ועל אודות הפרקטיקות של המגיד ממזריטש ראו: A. Evan-Mayse, *Speaking Infinities: God and Language in the Teachings of Rabbi Dov Ber of Mezritsh*, Philadelphia, PA 2020.

52 נפש החיים (לעיל הערה 1), שער ב, פרק יז, עמ' קמג.

53 שם.

54 המובאה מהמדרש על אודות דירה בתחתונים מזוהה עם ר' שניאור זלמן מלאדי, אך הרעיון הופיע בצורות שונות כבר בכתבי ר' דב ממזריטש. ראו: מגיד דבריו ליעקב (לעיל הערה 13), אות קנב, דף כד ע"ב; וראו גם: הבעש"ט, כתר שם טוב (לעיל הערה 15), עמ' רנה, אות תז, ג.

השכינה – לשורשם.⁵⁵ לשם ההעלאה הזו יש צורך בדבקות המחשבה בבורא.⁵⁶ כדי להעלות חלק של השכינה, יש ליצור חיבור בין אותו הדבר הגשמי לדבר רוחני – במקרה זה השורש הרוחני, האין, הנמצא במחשבה: 'לקשר סוף בראש, בסוד "אני" ראשון ו"אני" אחרון';⁵⁷ 'כשמקשר המעשה שהיא השכינה הנקרא "אני" עם המחשבה הנקרא "אין", אזי מבטל כל גזירות קשות ורעות, כמו ששמעתי ממורי'.⁵⁸

ר' משולם פייבוש מזברז תיאר ביתר הרחבה את מחשבת הדבקות ואת קישור הדבר הגשמי ברוחני:

וכל זה אי אפשר להבין שיתדבק בלב אם לא נחשוב תמיד בבורא יתברך שמו בעניין זה כמו אשר נצטוינו במצות האמונה ואהבה ויראה ואחדות אשר מצות האלה אין להם זמן רק הוא מחויב בהם כל ימי חייו בכל רגע [...] ואמר האלהי ר' דוב בער ז"ל מפני שבריא שמים וארץ היה השתלשלות יש מאין ירידה מעליון לתחתון וצדיקים במעשיהם משפשיטים את עצמן מגשמיות וחושבים בה' יתברך תמיד וראין ומבינים ומדמים באמת שהוא כאלו היה 'אין' כקודם הבריאה נמצא מחזירים מיש לאין.⁵⁹

כדי להעלות ולחבר למעלה באמצעות המחשבה את הדבר הגשמי יש לחשוב בבורא תמיד; המחשבה של דבקות בבורא מחזירה את חלק השכינה למקורו.⁶⁰

גם ר' חיים השתמש במושגים דבקות, העלאה, למעלה ושכינה. גם הוא סבר שהאדם נדרש 'להעלות ולמסור ולדבק נפשו למעלה'⁶¹ – ולא רק את נפשו; ר' חיים ביקש מהאדם להעלות

55 על כך ראו: ע' אטקס, בעל השם: הבעש"ט: מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ס, עמ' 155–158; מ' אידל, 'תפילה, אקסטזה ומחשבות זרות בעולמו הדתי של הבעש"ט', ד' אסף וע' רפפורט-אלברט (עורכים), ישן מפני חדש: מחקרים בתולדות יהודי מזרח אירופה ובתרבותם, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 57–120; L. Jacobs, 'The Uplifting of Sparks in Later Jewish Mysticism', A. Green (ed.), *Jewish Spirituality from the Sixteenth-Century Revival to the Present*, New York 1987, pp. 99–126.

56 'וכמו שכתוב "ובו תדבק", שהוא תכלית כל התורה ומצות [...] אם כן כשמקשר ומדבק מחשבתו בו יתברך, אם כן כל רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו גרורין אחר המחשבה' (תולדות יעקב יוסף [לעיל הערה 12], עמ' סט, טור ב). במקומות מעטים נראה כי הקישור הוא אל ספירת בינה, ראו: שם, עמ' לט, טור ב.

57 שם, עמ' קעג, טור ב.

58 שם, עמ' תם, טור א. והשוו: 'ובדיעה זו של נעוץ סופן בתחלתן מקשר מלכות אני שהוא סוף המדרגות, אל הראש סוד "אין" אותיות "אני", בסוד "אני ראשון ואני אחרון", ובוה מבטל גזירות רעות, שנתפרדו כל פועלי און, כאשר שמעתי ממורי וללה"ה זה' (ר' יעקב יוסף הכהן, צפנת פענח, קורן תקמ"ב, דף סז, טור א).

59 פייבוש, יושר דברי אמת (לעיל הערה 32), אות יב, עמ' טו–טז.

60 אם באופן של 'אתה מחיה את כולם', אם באופן של 'אין כקודם הבריאה'. ראו שם: 'מי שחושק תמיד להשי"ת כל מה שרואה בעולם רואה את השי"ת שכוותיו מחיה את זה כמו שאמר הכותב "ואתה מחיה את כולם"'.⁶¹

61 נפש החיים (לעיל הערה 1), שער ב, פרק יד, עמ' קלד. בנוגע ללימוד תורה הוא שלל את הצורך בדבקות.

את כל עולם ולדבק אותו בעולם שמעליו.⁶² אולם הוא מיקם במקום שונה מאוד – מבחינה אונטולוגית ומבחינת דרך העבודה והשלכותיה – את הלמעלה, ההעלאה והדבקות. ייתכן שמיקום זה נשען גם על העובדה שמושגי העלאת הניצוצות במונחם שבכתבי האר"י – שבירה, קליפות, תיקון והעלאה של חלקי הקדושה הפזורים בעולם – נפקדים מספרו.⁶³ לכן הוא לא ביקש להעלות את השכינה ואת חלקיה, שכן השכינה כבר נמצאת למעלה, והאדם נדרש להעלות אליה את נפשו.⁶⁴

ר' חיים שב והדגיש כי קיימת השתלשלות מסודרת של העולמות ובמקביל של חלקי הנפש אלו מאלו. דבקות היא קישור מסודר של כל דרגה בדרגה שעליה – נפש ברוח, רוח בנשמה – עד הדרגה הגבוהה ביותר: 'שורש המחשבה [...] שורש נשמתו'.⁶⁵ וכך הוא פירש את שיחתו:

ולכן העובד האמיתי בכונה רצויה. יכוין לשפוך ולדבק יחד בתפלתו כל הג' בחינות נפש רוח נשמה אשר נפשו כלולה בהם. שבעת שמוציא מפיו כל תיבה מהתפילה [...] יתעצם בטוהר לבו בעוצם התשוקה לקשר ולדבק על ידה ממטה למעלה בסדר המדרגות נפשו ברוחו ורוחו בנשמתו ויתעלו כולם לשרש אותה התיבה בעולמות העליונים.⁶⁶

התפילה היא הפעולה המדבקת בצורה מסודרת, בסדר המדרגות, את הנפש לרוח, את הרוח לנשמה ואת הנשמה לשורש התיבה. בניסוח דבריו אלו של ר' חיים ניכר דגש על סדר, הדרגה ומתינות, גם אם ניתן למצוא את חלקם בספרי החסידות, אך הוא הפליג למעלה מכך. לדבריו בדרגה העליונה ביותר, כאשר האדם מתעלה בכוונתו לשורש התיבה, הוא אינו מדבק את מחשבתו באין שקודם הבריאה או עומד בביטול כלפי הבורא – אלא הוא כעומד באצילות,

ראו: שם, שער ד, פרק י, עמ' רכא-רכב.

62 'כי כל עיקר תורת האדם להעלות תחלה כל עולם ממטה למעלה. ואחר כך נמשכים אורות מלמעלה למטה' (שם, שער א, פרק יט, עמ' סה); 'אמנם בדבר א' יתרון גדול לאדם מהמלאכים. והוא העלאת והתקשרות העולמות והכחות והאורות אחד בחבירו' (שם, פרק י, עמ' לד); 'כי ענין אמירת הקדושה הוא העלאת העולמות והתקשרותם כל עולם בעולם שמעליו להוסיף קדושתם וצחצוח אורם' (שם, פרק יא, עמ' לו). כך יש לבאר גם את דבריו ש'עבודת התפלה [...] סגולתה לקשר ולייחד העולמות עד לעילא לעילא באין סוף ברוך הוא'. (שם, שער ב, פרק יד, עמ' קלא-קלב)

63 ר' חיים אומנם הזכיר כמה פעמים את המילה ניצוצות, אולם דבריו מוסבים על ניצוצות אור הנשמה, שמאירים על האדם מלמעלה. ראו: שם, שער א, פרק טז, עמ' נו, פרק יח, עמ' סב; שער ב, פרק טז, עמ' קלט. ומקור לכך הראני ר' יוסף אביב"י בביאור הגר"א ל'ספר יצירה': 'הנשמה הוא השכל המלמד לאדם דעת, והוא מזלו של האדם ומלאכו כידוע, והיא בשמים, רק ניצוצות מתנוצצים ממנו על האדם להנהיגו ולהשכילו' (ספר יצירה עם פירוש הגר"א, ירושלים תשכ"ה, דף ג, טור א).

64 השכינה יכולה לשרות בעולם לדעת ר' חיים. ראו: נפש החיים (שם), שער ב, פרק יז, עמ' קמג. השכינה שורה בירושלים, וחלקי השכינה הם נשמות ישראל המתכנסות לתוכה. בהקשר זה השתמש ר' חיים בביטויים החסידיים 'יירה בתחתונים' ו'התגלות בלי לבושין', וגם אותם מיקם מחדש.

65 שם, פרק יז, עמ' קמב.

66 שם, פרק טז, עמ' קלח.

קקיים, כעומד ומתפלל לפני הבורא מתוך שורש נשמתו, כדבק בשכינה, שהיא כללות נשמות ישראל. כך הוא גם האריך להסביר את ההתפשטות מגשמיות בזמן התפילה:

לזאת בעת עומדו להתפלל לפני קונו ית"ש [יתברך שמו] יפשיט גופו מעל נפשו [...] שקודם עומדו בתפלה צריך לבטל ולהסיר מעליו במחשבתו כל תענוגי הגוף והנאותיו וכל עניניו. עד שיוקבע במחשבתו למאס הגוף כאלו אינו בעל גוף כלל. ורק נפשו לבדה היא המדברת תפלתה. ובדברו כל תיבה שהיא כח וחלק מנפשו. ידביק בה רעותיה מאד ליתן ולשפוך בה נפשו ממש לגמרי. ולהדביקה בשרש העליון של תיבות התפלה העומדים ברומו של עולם [...] ואז יחשב כאלו הוא מסולק מזה העולם, והוא מבני עליה למעלה. עד שגם אחר התפלה יקשה לו מאד להפנות מחשבתו לענייני זה העולם.⁶⁷

הדבקות היא כלפי השורש העליון של תיבות התפילה – מדרגת האותיות שהזוכרה לעיל. באותה מדרגה גבוהה יש לדבק את הנפש, הרוח והנשמה. כאשר פעולת הדבקות נעשית האדם מסולק מזה העולם אבל עדיין קיים. הדגש הזה חשוב – האדם אינו מתאחד או נעלם באין, אלא הוא מבני עלייה למעלה, העובדים את הבורא; האדם קיים בדרגת קיום אחרת, עילאית, אך גם בה נשמרת האוטונומיה שלו, כלומר הוא רחוק מאוד מלהיות אין או מלהתבטל ממציאיותו. לדעת ר' חיים זהו מובנה ומקומה של השכינה וזהו מקומם ומובנם של חלקי השכינה. השכינה אינה פזורה בעולם בחלקי חומר או במחשבות שיש לדבק למעלה, אלא היא למעלה, היא כללות שורשי המחשבות, כללות נשמות ישראל, והאדם מסוגל על ידי פעולה מסודרת ומאומצת של כוונה ומעשה להתעלות, לדבק את נפשו, ולחוש כאילו הוא נמצא באותו מקום של השכינה. ואלו דבריו בהמשך אותו פרק:

שיחשוב בלבו כאילו עומד בשמים ויסיר מלבו כל תענוגי עולם הזה וכל הנאות הגוף. כענין שאמרו הקדמונים כשתרצה לכוין פשוט גופך מעל נשמתך [...] ודבריו הן המה דברי הרמב"ן ז"ל [...] 'זהעוזבים כל ענייני עוה"ז [עולם הזה] ואינם משגיחים עליו כאלו אינם בעלי גוף. וכל כוונתם ומחשבתם בבוראם בלבד. כאשר היה הענין בחנוך⁶⁸ ואליהו בהדבק נפשם בשם הנכבד יחיו לעד בגופם ובנפשם' [...] היינו שכל כך יהיה הגוף וענייניו ותענוגיו נבזה בעיניו נמאס. עד שיהא לו תשוקה עצומה להשליך נפשו מנגד ושתהא כל תשוקת נפשו בבוראו ית"ש כאלו אינו בעל גוף אלא כאחד מצבא המרום המשמשים במרום מופרשים ומובדלים מכל ענייני עוה"ז.⁶⁹

67 שם, פרק יד, עמ' קלג.

68 הנוסח בפנים הוא ציטוט מהרמב"ן – למעט המילה חנוך, שמופיעה בפירוש הרמב"ן לזו"י יח 4 לא במקום זה אלא במשפט מאוחר יותר: 'וכמו שבא במדרשים בחנוך ובבני העולם הבא'. ר' חיים לכאורה שינה מעט את הנוסח.

69 נפש החיים (לעיל הערה 1), שער ב, פרק יד, עמ' קלד.

ר' חיים לימד כי עניין הדבקות הוא אומנם תשוקת הנפש בבורא, אך הדרך אליה היא התקשרות דרגה בדרגה שעליה, עד שיוכל להיות כאחד מצבא המרום. האדם אינו מתאיין או דבק באין, אלא כאילו עומד בשמיים וממשיך לעבוד את הבורא שם. הוא קיים באופן מובחן, ועובד כאחד ממשרתיו של הבורא העומדים שם לפניו. הדבר המעניין הוא שהדוגמה לכך היא חנוך, שזכה לאותה מדרגה בקביעות. האדם המכוון על פי הסדר שתיקן לו ר' חיים נכלל ב'שורש המחשבה [...] שורש נשמתו', וכפי שהתבאר לעיל, שורש זה הוא השכינה שלמעלה, כללות נשמות ישראל. התכללות זו אינה בבורא עצמו אלא בשכינה, בכללות נשמות ישראל, בברואים העובדים את הבורא בעולמות העליונים:

וכשיתדבק בזאת המדרגה אז יוכל להחשב כאלו אינו בעולם כלל. וממילא יתבטל בעיניו מכל וכל. כי בחינה זאת היא נעלה ממדרגת האדם עתה כמו שנתבאר לעיל. ויכול עצמו בשורש נשמתו בכלל שורש העליון של כלל נשמות ישראל יחד.⁷⁰

נעשה כאן שימוש במושג חסידי נוסף – ביטול, והוא מכוון אל כלל נשמות ישראל. האדם מתבטל מקיומו הרגיל והופך לאחד מבני עלייה, עומד במקום השורש של כלל נשמות ישראל. גם כאן מילים מועטות מחזיקות את המרובה והמחודש, אך עד כה התעלמו מהן כמעט לחלוטין או גרוע מכך – הקבילו אותן לרעיונות חסידיים.⁷¹ ואולם אין אלו רעיונות קרובים. האדם בדרגה זו הוא נברא רוחני, מבני עלייה למעלה, הממשיך לשרת את ה'. 'וכל הרגשותיו יהיו בעיני הנפש לקשרה בשרשה בשמים באהבה רבה' – וזהו לדברי ר' חיים פירוש הפסוק 'הללו את ה' מן השמים הללוהו במרומים' (תה' קמח 1).⁷²

הינה כי כן קיבלו אצל ר' חיים מושג השכינה ומושג הדבקות, על שלל ביטויים שנשזרו בהם – העלאה, קישור, ביטול ועוד – לא רק פירוש מחודש אלא גם מיקום ספציפי בהשתלשלות העולמות וחלקי הנפש ובדרכי העבודה בהם. האדם נדרש לקשר מדרגה אחר מדרגה של נפשו,

70 שם, פרק יח, עמ' קמד. ניתן לראות בהגדרה של ר' חיים למחשבה ולבחינת המחשבה תגובה על מושג המחשבה החסידי שהובא לעיל, בויקה למושג האין: 'כי בחי' המחשבה הוא כשמדבק מחשבתו לחשוב איוה ענין פרטי. והוא בחי' נשמה [...] ואז המחשבה מושגת עכ"פ [על כל פנים] להאדם עצמו המחשב. אבל שורש מקור מוצא כללית כח המחשבה. הוא טמיר ונעלם לגמרי שאינו מושג גם להאדם עצמו מאין תמצא' (שם, פרק יז, עמ' קמב-קמג).

71 הביטול עבר כמה וכמה גלגולים חסידיים. למושג הביטול של ר' חיים השוו: 'כי החיות הוא הכוסף והחושק ומתלהב לדבק בשרשו של חי החיים, וכמו שכתוב 'והחיות רצוא ושוב', ושמעתי ממורי שפירש כך, שהחיות רוצה לדבק בשרשו, ופן יתבטל ממצייאות לכך נתן השם יתברך לאדם עניני עולם הזה שלא יתלהב תמיד ויוכל לעמוד, ודברי פי חכם חן' (צפנת פענח [לעיל הערה 58], עמ' עג, טור ד). הרצוא של הבעש"ט, שהוא לדידו גם מצב הגדלות, כרוך בדבקות בשורש, בבורא, ובביטול ממצייאות.

72 נפש החיים (לעיל הערה 1), שער ב, פרק יד, עמ' קלד

זו בוז – עד שורשן העליון; השורש הוא האותיות, השכינה, כללות נשמות ישראל, ושם האדם ממשיך להתקיים, זהו חלקו בכנסת ישראל, כאיבר מאיברי השכינה.⁷³ על כך יש להוסיף כי לדעת ר' חיים פעולת חיבור חלקי הנפש בזמן התפילה והעלאתם למעלה גם מעלה את העולמות ומחברת אותם זה לזה מלמטה למעלה. אין צורך בעבודה בגשמיות, בחיבור וקישור של חלקי השכינה הפזורים בחומר העולם למקורם, אלא העולמות עצמם עולים ומתקשרים זה בזה כאשר האדם עומד בתפילה. מושגים אלו שזורים גם באלו שהובאו בסעיפים הקודמים – חנוך תופר מנעלים והאותיות. השורש הוא מדרגה שלא זכה בה אדם בשלמות מאז אדם הראשון, והיא נעלה ממדרגת האדם עתה, ועל כן לא ניתן לזכות לה בשלמות. חנוך, כאשר זכה לה, הסתלק מהעולם, וניכר כי חשוב היה לר' חיים להדגיש זאת גם בפרקים אלו.

סיכום

עיון זה בכמה מושגים מתוך הספר 'נפש החיים' מגלה כי התמקדות המחקר בתפיסת האלוהות בספר ובהשוואה לחב"ד הייתה לו לרועץ. הקורא בספר לפי תומו סבור שלפניו ספר דרשנות ומוסר הדומה לעשרות ומאות ספרים אחרים; הקורא בו בהשוואה לחב"ד סבור כי לפניו 'מודה במקצת' לר' שניאור זלמן – בעוד שמצד האמת מדובר במלאכת מחשבת של פירוק והרכבה, של רמזים ורמזי רמזים, של תורות ומובאות שונות. ככל שבוחנים תורות ומובאות אלו לעומקן מתגלה המרחק הגדול שבין ר' חיים לחסידות. כאמור לאחר ההכרה בפער שבין ר' חיים למורי החסידות באשר לרעיונות אלו, ניתן להמשיך לבחון אם אומנם החזיר ר' חיים את הרעיונות למקומם המקורי בספרות הקבלה, או שמא הציג פרשנות ייחודית משלו. יש להמשיך ולבחון כך נושא אחר נושא, היגד אחר היגד בספר – צלם אלוהים; תשובה; נפש רוח ונשמה; אצילות; כוחות ועולמות; מחשבת ניאוף; 'אתה מחיה את כולם'; 'ענוה שלא לשמה'; 'ה' צלך'; 'עקב חבל נחלתו'; שורש ועיקר ועוד רבים. שמא דווקא מתוך בחינה מפורטת זו תועלינה הבחנות מדויקות נוספות גם בשדות מושגיים חרושים – סובב וממלא, צמצום וקו וכיוצא באלו.

73 'לדבק אחר זה כל הג' בחינות נר"ן בבחינת נשמתא לנשמתא הנ"ל שהוא שורש נשמתו. על ידי צרופי האותיות של התיבה בשורש קדושתם העליון [...] יכלול ויעלה כל הנר"ן דבי"ע ונר"ן שלו עמהם לכוללם יחד בשורש הנשמה ושורש הכנסיה של כלל נשמות ישראל יחד' (שם, שער ב פרק יח, עמ' קמו). ראו גם: 'התדבקות והתקשרות נפש האדם ברוחו ורוחו בנשמתו' (שם, פרקים, פרק ה, עמ' קצח-קצט). ר' חיים השתמש גם בניסוח של 'התדבקות בו ית"ש', אך כוונתו לדבקות בשורש. ראו לדוגמה: 'עד שיהא חושק ומתאוה באמת שבדברו עתה אותו הדבור הקדוש של איזה תיבה מנוסח התפלה, תהא נפשו יוצאת מהגוף לגמרי ותתעלה להתדבק כביכול בו ית"ש' (שם, שער ב, פרק יד, עמ' קלד). וכך המשיך לבאר משפט זה: 'וכן יש לבאר מאמרם ז"ל "אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן משים נפשו בכפו" – היינו להעלות ולדבק בתפלתו את נפשו למעלה, ו"כפו" פירושו שרשו'.

ר' חיים נעזר לצורך המיקום מחדש בשלל מקורות, ואלו מעידים שהחידושים החסידיים כבר היו לימים, ושהם אינם שייכים לאדם במצבו בהווה, לכאן ועכשיו – אלא לעבר, לעתיד, לעולמות עליונים או למציאות שלאחר עבודת הכנה ממושכת. כאמור זו דרך התמודדות מתונה אך מתוחכמת ויעילה מאוד כנגד מקורות חתרניים, משיחיים ומסוכנים – ככל שניתן למקם את החידוש גבוה יותר, כך קטן הסיכוי שייושם, בפרט באופנים הנוגדים את דרכי הפעולה התורניות הרשמיות הנהוגות בהווה.

הספר 'נפש החיים' הופיע בשנת תקפ"ד (1824), והיה תגובה מאוחרת (מאוד) על ספרים שנכתבו שלושים וארבעים שנה לפניו ועל תורות שהחלו להתפרסם שישים ושבעים שנה לפניו. הוא זכה למקום מרכזי בקרב הלמדנים והיה לנדבך חשוב בבניין עולמה של הישיבה הליטאית ככל הנראה בשל גדולתו התורנית של מחברו והיקף מקורותיו, בשל אופיו הספרותי המוסרי הנלהב, בשל האשרור שהעניק ללימוד התורה וקיום המצוות כפרקטיקות מרכזיות ובלעדיות – וכפי שניתן לראות כעת, אף בשל התמודדותו העיונית והמסודרת עם מקורות החסידות, בהיותו בודד יחסית במערכה זו.

ד"ר עוז בלומן, המחלקה לפילוסופיה יהודית, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 5290002
ozblum@gmail.com

'מעשה נסים': פירושו של שלמה בן יהושע (מימון) ל'דרשות הר"ן'

מאת

גדעון פרוידנטל

א. 'מעשה נסים' ושאר חיבורי 'חשק שלמה'

'מעשה נסים' הוא פירוש של שלמה בן יהושע מליטא (לימים שלמה מימון, 1753–1800) על 'דרשות הר"ן' לר' נסים בן ראובן גרונדי (1310?–1376). זהו החיבור הראשון ב'חשק שלמה', אוטוגרף של אוסף חיבורים עבריים מוקדמים של בן יהושע הנושא את התאריך תקל"ח (1778).¹ החיבור מתפרסם פה לראשונה.

'מעשה נסים' מראה כיצד בן יהושע מפתח את השקפותיו בהתמודדות פרשנית עם תפיסות הר"ן. להלן אדון בשתי דוגמאות מרכזיות: א. הר"ן מנסה לפשר בין חוקיות הטבע ובין קיומם של נסים. בן יהושע גורס שנסים אינם אלא תוצאת שימוש מושכל בכוחות טבע באמצעות טכנולוגיה מתאימה. ב. הר"ן מבקש לצמצם את הבריאה יש מאיין לבריאת חומר היולי אחד בלבד, ואילו בן יהושע ממיר בריאה במושג צמצום משלו: הוא מזוהה את עצמותו של האל עם החלל ועם החומר ההיולי, והבריאה איננה אלא הענקת 'צורה' מוגבלת לעצמותו האינסופית של האל. פנתאיזם או פנאנתאיזם נובעים מיידית.

* אני מודה לזאב הרווי, דביר ורשבסקי וחנה כשר על הערותיהם על נוסח קודם של מאמר זה ומכיר תודה לקורא מטעם מערכת 'תרביץ' שבחוות דעת מפורטת סייע לי מאוד בשיפור המאמר.
1 כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 38°6426, עמ' 21–42 (על פי המספור בעיפרון בפינה השמאלית העליונה של כתב יד זה, שהוא אוטוגרף של שלמה בן יהושע (מימון), ועל קורותיו ראו בהרחבה: ג' פרוידנטל, 'התפתחותו של שלמה מימון מהקבלה לרצינוליוס פילוסופי', תרביץ, פ (תשע"ב), עמ' 106–113. אני מכנה במאמר זה את מחבר 'מעשה נסים' ושאר חיבורי 'חשק שלמה' שלמה בן יהושע, ואת מחבר הכתבים הפילוסופיים הגרמניים והאוטוביוגרפיה – מימון. וראו: *Salomon Maimon's Lebensgeschichte: Von ihm selbst geschrieben*, I–II, ed. K.P. Moritz, Berlin 1792–1793 (להלן: אוטוביוגרפיה); חיי שלמה מימון, תרגם י"ל ברוך, תל אביב תש"ב (להלן: חיי שלמה מימון).

הבחירה ב'דרשות הר"ן' כמושא לפירוש מפתיעה, וכן מפתיע היעדרו של חיבור על הרמב"ם מ'חשק שלמה'. באוטוביוגרפיה שלו, שנכתבה בשנת 1792–1793, הציג מימון את הרמב"ם כדמות מופת שתורתיה אמת, והעיר כי עוד באביב 1777 – כלומר קודם לחתימת ההקדמה ל'חשק שלמה' בשנת תקל"ח (1788) – היה בידו פירוש פרי עטו ל'מורה נבוכים' לרמב"ם.² גם הבחירה של בן יהושע, כנראה בשנת 1783, להיקרא בשם מימון, הפירוש שכתב על 'מורה נבוכים' והתפרסם בשנת 1791, תרגומו לחלקים נכבדים מ'מורה נבוכים' לגרמנית והכללתם באוטוביוגרפיה שלו ועוד הרבה כיוצא באלה מעוררים ציפייה למצוא בכתביו המוקדמים חיבור על הרמב"ם או למצער חיבורים ברוח הרמב"ם. ואולם אופיים של החיבורים הכלולים ב'חשק שלמה' שונה בתכלית – אין בהם ולו אחד המתמודד עם ספר מהקנון הפילוסופי; וב'דרשות הר"ן' עצמן מובעת טענה לעליונות אמיתות הדת על הפילוסופיה בכלל וזו של הרמב"ם בפרט.³ בן יהושע אף ציטט בהרחבה ב'מעשה נסים' מ'עקידת יצחק' לר' יצחק עראמה, בן המחצית השנייה של המאה החמש עשרה – ספר דרושים קלסי שמחברו נודע בביקורתו על הפילוסופיה, בעיקר בחיבורו 'חזות קשה' (סביוניטה ש"ב [1552]) – והסתמך במפורש על ביקורתו של עראמה על הרמב"ם בעניין אחד.⁴ גם את ביקורתו על הר"ן מתח בן יהושע לא מעמדה פילוסופית אלא מתוך נטייה לקבלה דווקא, אם כי הוא ביקש להסבירה באופן רציונלי ככל האפשר. החיבורים האחרים ב'חשק שלמה' עולים בקנה אחד עם מגמה זו. החיבור השני בקובץ, 'עבד אברהם', הוא פירוש על לפירושו של ר' אברהם אבן עזרא (ראב"ע) לתורה ולתהילים, וכדברי אברהם גייגר ניתנה בו תשומת לב מיוחדת ל'להטוטים במספרים'.⁵ אחריו בא בקובץ 'מעשה לבנת הספיר', חיבור קבלי עצמאי, כלומר חיבור שאיננו פירוש של טקסט אחר, וענינו קוסמולוגיה ברוח הקבלה, מקום האדם בעולם ואפשרות הפעולה הנתונה לו (מגיה אסטרלית), ולבסוף: החיים שלאחר המות (בעקבות הרמב"ן). (לההדרה של חיבור זה ר' להלן, הערה 20.) החיבור הרביעי הוא 'מעשה חושב', ככל הנראה תרגום לעברית של ספר אלגברה גרמני.⁶ והחיבור החמישי והאחרון ב'חשק שלמה' הוא 'אברכך בחיי', פירוש על חלקי על פירוש התורה של רבנו בחיי בן אשר, שהוא פירוש קבלי מובהק. אין ב'חשק שלמה' זכר לפירוש 'מורה נבוכים' שאמור היה להיות ברשותו של בן יהושע, ואזכורי הרמב"ם או 'מורה' אינם מוכיחים היכרות

2 חיי שלמה מימון, עמ' 153; אוטוביוגרפיה, א, עמ' 269–270.

3 ש' קליין-ברסלבי, 'מעמד הר סיני במשנתו של ר' נסים בן ראובן גירונדי', סיני, פ (תשל"ז), עמ' כו–לו.

4 מעשה נסים, כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 35.

5 '[...] ergeht sich besonders gern in der Erörterung von A[braham] E.[sras] Zahlenspielereien' (A. Geiger, 'Zu Salomon Maimon's Entwicklungsgeschichte', *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, 4 [1866], p. 193)

6 בספר ניתנה תשומת לב רבה ל-pronic numbers שהם סוג של figurate numbers, מספרים שניתן לייצגם באמצעות נקודות המרכיבות צורות גיאומטריות משוכללות, דו-ממדיות או תלת-ממדיות. הפיתגוראים ראו באפשרות הייצוג המרחבי של מספרים עדות לקשר בין האריתמטיקה לגיאומטריה ומכאן מפתח ליישום ספקולטיווי של האריתמטיקה לקוסמולוגיה. מכל מקום 'מעשה חושב' איננו חורג מתחום המתמטיקה.

קרובה של הספר; בדרך כלל הם כלליים למדי ואינם מלווים במראה מקום.⁷ אם כן על סמך הטקסטים של 'חשק שלמה' אי אפשר לקבוע בוודאות מה היה עומק היכרותו של בן יהושע את הספר, מה עוד שהיה באפשרותו להפיק ידע לא מבוטל על 'המורה' מכלי שני, למשל מ'עקידת יצחק' לעראמה.

הטקסט היחיד ב'חשק שלמה' שנכתב ברוח הרמב"ם וציטט אותו כלשונו הוא ההקדמה לקובץ, שכמעט שלישי ממנה הם ציטוטים רציפים מהקדמות הרמב"ם למשנה ולפרק 'חלק'. הקדמה זו של בן יהושע מבטאת הערצה לרמב"ם ולתורתו, ומבליטה אותן על רקע חסרונותיהם של מלומדים תורניים ומקובלים בני הזמן.⁸ אם כן ההקדמה לקובץ והחיבורים הכלולים בו שייכים לעולמות אינטלקטואליים מנוגדים.

לא זו בלבד שבן יהושע מחברם של חיבורי 'חשק שלמה' לא נראה רמב"מיסט, אלא שהוא נטה לביקורת על הפילוסופיה ברוח הדרשנים ולקבלה, והדברים מתיישבים עם קורות חייו. באוטוביוגרפיה שלו סיפר מימון שעוד בליטא כתב חיבור שלם על הקבלה – ככל הנראה הכוונה ל'מעשה לבנת הספיר', הכלול ב'חשק שלמה'. בן יהושע שהה בליטא עד קיץ 1776. מאחר שההקדמה ל'חשק שלמה' מספרת גם על חייו בפוזנא, שבה שהה בשנים 1777–1780, אין ספק שהיא מאחרת מכתביו הליטאיים. בעמוד השער של 'חשק שלמה' צוינו מקום ותאריך: פוזנא תקל"ח (1778). גם לתאריך זה יש להתייחס בזהירות. בהקדמה מסופר על חייו של בן יהושע בפוזנא. לפיכך ברי שלא נכתבה לפני סתיו 1777, שאז הגיע לעיר, אך אין ודאות שלא נכתבה מאוחר יותר, אולי אף לקראת סוף תקופת שהייתו בעיר. כידוע מימון לא נקב בשום תאריך בחי' שלמה מימון', ושגה כשנקב בתאריך בעמוד הפתיחה לחיבורו 'תעלומות חכמה'.⁹

בהנחה שהחיבורים התורניים הכלולים ב'חשק שלמה' אומנם נכתבו בליטא, הרי התפנית האינטלקטואלית של בן יהושע מהקבלה לפילוסופיה רצינולית אירעה בשנתיים לערך שחלפו

7 יוצא מכלל זה משפט קטוע של מילים ספורות: 'כי חמר האדם הקרוב הוא חמר שאר בעלי חיים הקרוב' (מורה נבוכים א, פתיחה [מהדורת י' קויפמן (אבן שמואל)], ירושלים תש"ו, עמ' יב, 'מעשה נסים', כ"י ירושלים 38°6426, Heb., עמ' 21). הפניה ברורה ל'מורה נבוכים' נמצאת ב'מעשה נסים', שם, עמ' 37. בן יהושע הזכיר שם כי מגבלות השגות האדם בשל החומר שהוא 'מסך מבדיל בינו לבינינו' נרמזות כביכול בביטוי 'ענן וערפל סביביו', והפנה למורה נבוכים (מורה נבוכים ג, ט, ושם צוטט תה' צו 2). ל'חשק שלמה' שנמצא בידינו היום נוספו ככל הנראה בשעה שנכרך דפים אחדים שאינם שייכים לכתב היד, ושתוכנם מתאים להקדמה, ובניגוד לחיבורים הכלולים ב'חשק שלמה' הובעה בהם תמיכה מובהקת ומפורשת בעמדות הרמב"ם. ראו: כ"י ירושלים 38°6426, Heb., עמ' 283, 285, 297–299, 304. לנימוקים לאי שייכותם של עמודים אלה ל'חשק שלמה' ראו: פרוידנטל, התפתחותו של שלמה מימון (לעיל הערה 1), עמ' 111–112. אוסף החיבורים הכלולים ב'חשק שלמה' נכרך רק בסוף המאה התשע עשרה או בתחילת המאה העשרים.

8 פרוידנטל, התפתחותו של שלמה מימון (שם), עמ' 119–123. להדהרה של טקסט זה ר' שם עמ' 153–171.

9 בעמוד השער של 'תעלומות חכמה' נרשם התאריך תקמ"ז, וההקדמה חתומה יום א' ר"ח טבת תקמ"ו. על חוסר ההתמצאות של מימון בזמן ראו גם: S.J. Wolff, *Maimoniana, oder Rhapsodien zur*

Charakteristik Salomon Maimon, Berlin 1813, p. 195

מאז עזיבתו את ליטא עד חתימתו של 'חשק שלמה'. את השנתיים שבילה בן יהושע בפוזנא הוא החשיב למאוסרות בחייו, שנים שבהן חי לראשונה ברוחה כלכלית, כמלומד מכובד, שלרשותו ספרייה שענתה על צרכיו.¹⁰ בשל נדירותם של ספרים פילוסופיים בספריות פרטיות ובספריות בתי מדרש, אפשר שדווקא ספרי דרושים המתנגדים לפילוסופיה היו מקור להשכלתו הראשונית של בן יהושע בפילוסופיה.¹¹ הר"ן הזכיר בדרשותיו את ספר 'הכוזרי', את 'מורה נבוכים', את אבן עזרא, את רמב"ן ואת רלב"ג 'חכמי דורו', ועראמה הזכיר ב'עקידת יצחק' – שממנו כאמור ציטט בן יהושע – כמעט את כל הפילוסופים היהודים שקדמו לו: סעדיה גאון, אבן גבירול, בחיי אבן פקודה, אברהם בר חייא, יהודה הלוי, אברהם אבן עזרא, אברהם אבן דאוד, רמב"ם, שמואל אבן תיבון, רלב"ג, משה נרבוני, יצחק הישראלי השני, רבנו נסים, חסדאי קרשקש, יוסף אלבו ואברהם ביבאגו.¹² הוא הזכיר גם פילוסופים לא יהודים, למשל את אבו בכר מוחמד אבן טפיל ואת ספרו 'חי אבן יקט'אן', משנת 1169, ובן יהושע הזכיר את דעתו של אבן טפיל בעניין אחד על פי האמור אצל עראמה – בלא לציין את מקורו.¹³

לסיכום, חיבורי 'חשק שלמה' מציגים מלומד בראשית דרכו שניסה את כוחו בפירוש דרשות פילוסופיות ופירושי מקרא כשהוא שואב ממסורות קבליות – אך שואף לקרבן אל השכל – ואילו ההקדמה לקובץ מציגה תלמיד של הרמב"ם.¹⁴ אם כן מאז עזיבתו את ליטא, בשנת 1776, עד ניסיונו המחודש להשתקע בברלין, באביב 1780, המיר בן יהושע את תפיסת עולמו הקבלית בפילוסופיה של הרמב"ם. השערה זו זוכה לתמיכה מהערתו של מימון על 'עיוני המתמיד' ב'מורה נבוכים' בתקופת שהייתו בפוזנא, ועל כך שצעירי העיר ביקשו שילמדם את הספר.¹⁵

10 ראו הקדמתו של בן יהושע ל'חשק שלמה': פרוידנטל, התפתחותו של שלמה מימון (לעיל הערה 1), עמ' 169. וראו גם: חיי שלמה מימון, עמ' 158–163; אוטוביוגרפיה, א, עמ' 279–291.

11 על ספריות בתי המדרש ראו: G.D. Hundert, 'The Library of the Study Hall in Volozhin, 1762: Some Notes on the Basis of a Newly Discovered Manuscript', *Jewish History*, 14 (2000), pp. 225–244. גריס העיר כי יש לזהות את הספרים שבהם השתמשו דרשנים כדי ללמוד על הספרייה שעמדה לרשות משכיל יהודי באותה תקופה. לדבריו ספרות הדרוש 'לא שימשה מעולם אמצעי להפצת ידע פילוסופי עדכני. לעומת זאת ספרות הדרוש שימשה להפצת תורות ומנהגים של המקובלים'. ראו: ז' גריס, הספר העברי: פרקים לתולדותיו, ירושלים תשע"ו, עמ' 164. ואולם אין ספק שספרים כ'עקידת יצחק' הפיצו ידע פילוסופי אם כי לא עדכני. על לימודי הקבלה של מימון בספריית שכנו ראו: חיי שלמה מימון, עמ' 111–113; אוטוביוגרפיה, א, עמ' 131–133.

12 על הר"ן ראו: דרשות הר"ן, מהדורת א"ל פלדמן, ירושלים תשל"ז, עמ' 13–14; על עראמה ראו: א' הלר-וילנסקי, ר' יצחק עראמה ומשנתו הפילוסופית, ירושלים תשט"ז, עמ' 41–42.

13 מעשה נסים, כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 38. מדובר שם בעיור שהכיר היטב את עירו אך משנתפקח נוספו לידיעתו הכרת המראות והצבעים.

14 בן יהושע יכול היה לכתוב את ההקדמה ולהוסיף אותה בדיעבד לקובץ. אפשרות זו עולה בקנה אחד עם העובדה שההקדמה כתובה על נייר שונה מאלה שעליהם כתובים חיבורי 'חשק שלמה'. עמוד השער וההקדמה הם מקשה אחת: עמוד השער רשום על אותו הדף הכפול שעליו כתובים עמודים 7 ו-8 של ההקדמה.

15 חיי שלמה מימון, עמ' 164; אוטוביוגרפיה, א, עמ' 290.

1. 'מעשה נסים'

לחיבור 'מעשה נסים' אין עמוד שער, והוא איננו פותח במילים על חשיבות 'דרשות הר"ן' או על תרומת הפירוש להבנתן. החיבור מתחיל בפירוש המשפט הראשון בדרשה הראשונה של הר"ן. שם החיבור מופיע בעמוד השער של 'חשק שלמה'¹⁶ ובכותרת העמוד, 'מעשה נסים', הרשומה בראשי שלושה עשר העמודים הראשונים של החיבור.¹⁷ כל פירוש נפתח בדיבור המתחיל, כלומר במובאה מ'דרשות הר"ן', הכתובה באותיות מודגשות; לפני המובאה נרשמו מספר העמוד והשורה בהוצאת הדרשות המצוטטת,¹⁸ והמובאה נקטעת במונח 'וגומר' או 'כוליה'. השורה הפותחת את החיבור איננה יוצאת מכלל זה, והיא נבדלת מהבאות בעקבותיה רק בכך שהמילה הראשונה כתובה בה באותיות רבתי ('כל המפרשים האמתיים כו'). הפירושים לדרשות השונות מובחנים בדרך כלל בכותרות: 'דרש ראשון', 'דרש שני' וכו'. בן יהושע פירש רק את חמש הדרשות הראשונות, אך בסוף פירוש הדרש החמישי הוסיף – בלא כותרת – שני פירושים בודדים וקצרים: על משפט אחד בדרש העשירי ועל אחד בדרש השנים עשר. כתב היד של 'מעשה נסים' מוקפד וחקף מתיקונים, ולפיכך ייתכן שהחיבור הועתק מכתב יד קודם, כל שכן שידוע כי חיבורים אחרים ב'חשק שלמה', 'מעשה לבנת הספיר' ו'עבד אברהם', הועתקו מטיטות קודמות.¹⁹

איננו יודעים מדוע פנה בן יהושע לקריאת דרשות שנתחברו בספרד במאה הארבע עשרה ומדוע כתב עליהן פירוש. אפשר שהסיבה לכך הייתה מקרית – זמינותם של ספרים אלה ונדירותם של אחרים – אך אפשר גם שהיא מעידה על עניינו של בן יהושע בסוג זה של ספרות פילוסופית למחצה ובעמדותיה הביקורתיות כלפי הפילוסופיה הרציונליסטית, בעיקר של הרמב"ם. כאמור בן יהושע ציטט בהרחבה ב'מעשה נסים' גם מ'עקידת יצחק' לעראמה, וב'מעשה לבנת הספיר' הפנה אל 'הרב בעל העקידה' ואל דבריו על ההרמוניה בין 'העולם הגדול והקטן', בין הקוסמוס ובין האדם.²⁰ הפנייה אל 'דרשות הר"ן' כמושא ללימוד ופרשנות אין פירושה בהכרח הזדהות עם עמדות הר"ן – די בכך שהמפרש ראה בדרשות מצע מתאים לפירוש ולפיתוח רעיונות. עם

16 'ספר חשק שלמה והוא חבור כולל ה' ספרים. הא' הוא באור נפלא על י"ב דרשות הר"ן ז"ל קראתיו בשם מעשה נסים'.

17 כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 21–33. דפים אלה גם מוספרו בידי בן יהושע. הדפים הבאים עד סוף החיבור חסרים כותרת עמוד ומספר. בעמ' 21–34 רשום בראש העמוד 'מעשה נסים' בכתב מרובע, הדפים הראשונים ממוספרים באותיות א–ז (שני עמודים עוקבים סומנו ב-ג' ועוד שני עמודים עוקבים סומנו ב-ה, והמספר דילג על ו). משם ואילך הדפים אינם ממוספרים וגם חסרה כותרת החיבור בראש העמוד.

18 שנים עשר דרשות שחבר הרב רבינו נסים זלה"ה, ונציה שנו"ו (1596).

19 פרוידנטל, התפתחותו של שלמה מימון (לעיל הערה 1), עמ' 117–119. סוג הנייר שעליו נכתב החיבור (ושמיון המים שלו הוא נשר) שונה מסוגים אחרים המשמשים ב'חשק שלמה'.

20 מעשה לבנת הספיר, כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 143. וראו גדעון פרוידנטל, שלמה בן יהושע (מימון) המקובל, 'מעשה לבנת הספיר' – מבוא ומהדורה, תרביץ פו, חוברת ב–ג, טבת–סיון תשע"ט, עמ' 419–439; 440–478; כאן: עמ' 464–465 והערה 126.

זאת בן יהושע המשיך ופיתח את צעדיו של הר"ן לקראת הסבר טבעי של ניסים, ואפילו פירש מחלקה אחת של תופעות על-טבעיות כביכול כמאגיה (אסטרולית), לאמור כטכניקה פיזיקלית שאין בה מן העל-טבעי.

בהערכת 'מעשה נסים' יש לזכור שבדרך כלל דרשות אינן מחויבות לדיון שיטתי וממצה בשאלה המדוברת, ועל אחת כמה וכמה שפירוש דרשות איננו מחויב לדיון כזה. הדרשה והפירוש הם על אתר, ואין הכרח שהנאמר בפירוש אתר אחד יעלה בקנה אחד עם פירוש אתר אחר, קל וחומר שהדרשות והפירושים כולם יעלו כדי מכלול לכיד. כך בדיוניו של הר"ן בניסים, כך גם בפירושו של בן יהושע, אך יוצאת מכלל זה תפיסת הבריאה כצמצום והמשתלשל ממנה.

ב. ניסים: הר"ן על חוקיות הטבע והנהגת האל

עניין מרכזי ב'דרשות הר"ן', הנדון בהן לעתים קרובות, הוא יישוב חוקיות הטבע עם האפשרות לפעולה חופשית של האל ושל האדם. אפשרות ההתערבות האלוהית במהלך העולם היא הנחה מוקדמת הכרחית לדת, על אף החוקיות ההכרחית של הטבע ובניגוד לה, 'כי הנמנעות בחוק הטבע אינם נמנעות בחוק השם יתברך', וודאות הניסים 'היא בלי ספק הפינה היותר הגדולה בדת, ומי שיכפור אותה יכפור את הדת בכללה, ויבטל גמול ועונש לגמרי', 'ומי שיכפור זה [היות האדם בחירי] יכפור בכל התורה כולה'.²¹

הנמנעות בחוק הטבע שהאל חורג מהן הן שתיים: בריאת העולם והניסים. וכך הסביר הר"ן מדוע פותחת פרשת בראשית את התורה: 'והנה הניח נותן התורה יתברך זה הספור כולו בתחילת תורתו [...] שאין עניני העולם על צד החיוב אבל על צד הרצון הפשוט, וכי הוא בכללו ביד השם כחומר ביד היוצר'.²² מנגד לא רצה הר"ן לבטל את חוק הטבע ולמסור את אירועי העולם לשרירות הבורא; הוא ביקש ליישב את ההכרח והחוקיות של הטבע עם חופש ההתערבות האלוהית במהלך העולם, ובכך ליישב את המדע עם הדת. כמו כן הוא ביקש ליישב את החוקיות הטבעית עם החופש האנושי – ועם קיום גמול ועונש.

האמצעי ליישוב החוקיות של הטבע עם חופש ההתערבות האלוהית בעולם הוא תפיסת התערבות זו כנדירה וכעקיפה. היא נדירה משום שהאל 'לא ישנה תמיד טבע המציאות, אבל ימשיכהו על היותו וטבעו כי אם לצורך גדול';²³ והיא עקיפה בשתי דרכים: ראשית, אין האל משפיע על הברואים ישירות (למעט בארץ ישראל ועל מקימי מצוות)²⁴ אלא על ידי משפיעים, לאמור שכלים נבדלים וכוכבים, ושנית, אין האל מתערב בתופעות בניגוד לטבעם של הברואים,

21 דרשות הר"ן, דרוש שלישי (מהדורת פלדמן [לעיל הערה 12], עמ' לח); דרוש חמישי (שם, עמ' סח).

22 שם, דרוש ראשון (שם, עמ' יח).

23 שם, דרוש שלישי (שם, עמ' מו).

24 שם, דרוש רביעי (שם, עמ' נד); דרוש שלישי (שם, עמ' מה).

אלא משנה את טבעם ואת מוכנותם של הברואים לפעול ולהתפעל בדרך מסוימת – ומשעה שנשתנה טבעם, הרי הם פועלים ומתפעלים כדרך העולם ובהתאם לחוקיות הטבעית. דוגמה טובה היא המעשה ברבקה, שהייתה עקרה, ושבעקבות העתרת יצחק נענה האל והיא הרתה. אף אם היפוך זה של תכונה (עקרות) לניגודה (פריזון) אפשרי רק בדרך פלא, הוא תוהך בדרך הטבע:

כי המשתנה ואם ישתנה בדרך פלא, יוכן ראשונה לדבר אשר ישתנה אליו, לא שיעתק אל העניין הזה אצלו בטבע והוא עודנו על ענינו הראשון, כאלו תאמר כי רבקה עודנה על מזגה הראשון ועל הרכבת אבריה הכליים המחייבים העקרות קבלה הריון וילדה, אין העניין כן. אבל לתפלת יצחק הכין השם מזגה, וצלחה הרכבתה להריון. וכל זה אמנם באמצעות משפיעים הדריך השם ביננו ובינו. כי מן הנראה אשר בהשתנות התחתונים יחויב שישתנה דבר מה בעליונים.²⁵

בדרך דומה יישב הר"ן את הניגוד בין הסבר טבעי לתופעת הקשת בענן ובין היותה אות לברית שבה הבטיח האל שלא ישוב להשחית את הבריא. ²⁶ וכיוצא בזה ביאר את התרוצצות יעקב ועשיו עוד כעוברים ברחם אימם, התרוצצות שהיא אות ליריבות ביניהם בעתיד.²⁷ יוצאים מגדר הסבר טבעי ניסים שתכליתם פרסום בפרהסיה שהאל ומצוותיו חורגים מגדר הטבע. כאלה הם הצלת מקנה בני ישראל ממגפת הדבר במצרים (שמ' ט 7–1), פרשת מי מרה (שם טו 23–26) וכמובן מעמד הר סיני (שם יט–לד) – 'אשר אין ספק שכל העניין הוא היה למעלה מן הטבע, וזכו כל ישראל למדרגת הנבואה. ואין ספק שהצופה בנבואה משקיף האמיתות ורואה אותם, יודע שהתורה ומצוותיה הם למעלה מטבע המציאות'.²⁸

25 שם, דרוש שני (שם, עמ' כד). ואולם בדרוש השישי טען הר"ן שרפואת האל חורגת מדרך הטבע. הוא הדגיש כי בסיפור מי מרה (שמ' טו 22–27) המתקת המים המרים לא אירעה בשל סגולות העץ שהשליך משה למים. הוא הסתמך על המדרש (תנחומא, בשלח כד) שעל פיו עץ זה היה הרדופני שאמור היה לתת מרירות למים, אך המתיקם – 'הפך טבעו, יען הושלך שם במצות הש"י'. ובכלל 'אין פעולותיו משועבדות לכלי אשר מהם יפעל, אבל הכלים משועבדים אליו, והוא יכול להסיר כל מחלה בכל מה שירצה'. ראו: דרוש שישי (שם, עמ' קא–קב). כאמור לכידות מלאה איננה הערך הראשון במעלה כאן.

26 דרשות הר"ן, דרוש ראשון (מהדורת פלדמן [שם], עמ' ט). וראו פירוש הר"ן לתורה על בר' ט 12–17, מדרש רבינו בחיי על חמשה חומשי תורה (ירושלים תשי"ח, עמ' קכד–קכח). בפירוש לתורה הדגיש הר"ן כי החריגה מהטבע היא לאו דווקא בהיווצרות הקשת אלא בכך שנראתה בענן דווקא. לענייני היינו הך.

27 דרשות הר"ן, דרוש שני (מהדורת פלדמן [לעיל הערה 12], עמ' כה–כח).

28 שם, דרוש שלישי (שם, עמ' מה–מו). הר"ן ביקר כאן את הרמב"ם. הרמב"ם סבר שבמעמד הר סיני לא הגיע לנבואה אלא מי שהיה מוכן לה, בעל השלמות המוסרית ושלמות המידות. הוא דחה כאבסורדית את הטענה שאנשים שאינם מוכנים לנבואה התנבאו, ושנבואתם היה ברצון האל בלבד, וכתב בסוגיה זו דברים חריפים למדי: 'אבל הפתיים מעמי הארץ אי אפשר זה אצלנו, ר"ל [רוצה לומר] שינבא אחד מהם אלא כאפשרות הַבָּא חמור או צפרדע. זה יסודנו, שאי אפשר מבלי התלמדות וההשתלמות' (מורה נבוכים ב, לב [מהדורת י' קויפמן (אבן שמואל), ירושלים תש"ו, עמ' שי"ח]), הר"ן ביקר את הרמב"ם במילים המדגישות את החריגה מהסדר הטבעי: 'אבל אם ירצה השם יתברך יבונן העצים והאבנים כמו שיבונן איש שלם היצירה,

עניין דומה הוא יישוב חוקיות הטבע עם הרצון החופשי האנושי. הדרך ליישוב היא ההבחנה בין התכונות הגופניות-חומריות של האדם, הנקבעות בחוק הטבע ומכונות לפעולות אלה או אחרות, ובין הכרעת הנפש, שאיננה נקבעת על פי התכונה. אפשר שדם ליבו של אדם יהיה 'חם רותח, מוכן אל הרציחה, עם כל זה הנפש בכחה מצד הנהגתה לגוף תשקיט הרתיחה ההיא', וכן 'ויש בכח הנפש שתשמש בתכונה אחת בעצמה בפעל טוב, או בפעל מגונה'.²⁹

יישוב פרכת הרצון החופשי של האדם שונה מיישוב פרכת הנס: הנס הוא בהכנת התכונות שמהן נובעת התופעה בדרך הטבע; ואילו הכרעת הרצון דווקא איננה תוצאה של התכונות וההכנות, אלא חורגת ממנה ומוגדרת בכך שאין לה הסבר טבעי.

ב. בן יהושע על נס כטכנולוגיה

בן יהושע המשיך והקציץ את מגמת הר"ן לנטורליזציה של הניסים. למעשה הוא שלל את קיומם בלא לומר זאת במפורש. לתפיסתו חריגה ממהלך הטבע אפשרית באמצעות שימוש בטכניקות הגורמות להשפעת העולמות העליונים על עולמנו. נקודת המוצא לדיון בהשפעת עולמות עליונים על הארץ היא התובנה שהשמש היא כמעט 'הסיבה העיקרית' לקיום המורכבים – דוממים, צמחים ובעלי חיים. השפעה זו היא מדרך הטבע. ואולם פעולת השמש מוגבלת לשעות היום, וכדי לרתום את פעולתה לצורכיהם גם בשעות החשכה, עלה בדעת אנשים 'להכין להם תמורתו בצלמו ובדמותו', והכינו קערה (מראה קעורה) מזהב, שקלטה 'פעולתו וכחו', 'מפני הקדמותו אליו'. כמו כן גילו בדרך המקרה שבכוח המראה הקעורה להצית אש בהחזירה את קרני האור כך 'שיתאחדו ג'כ [גם כן] בנקודה א' קרובה אל המרכז כאשר כבר נתברר כל זה בספרי חכמת הראי' [ה]'. ואולם מאחר שלא הכירו את חוקי האופטיקה, סברו 'שהשמש הוא עצם חי בעל רצון ושכל, מהוה כל נמצאים ומנהיגם ומקיימם, והוא אלהי העולם. וכיון שהוא בעל שכל ורצון ראוי לעבדו לבקש רצונו ולהכנע לפניו' – ומכאן פולחן עובדי השמש; 'הנהגה לו חכמו ושכילו זאת כי אין כח ביד השמש להרע או להיטיב אבל הענין מבואר שהיא תפעל כל אלה

מעודת להיות שלם בשכלו' (דרוש רביעי [שם, עמ' ג]. פלדמן קרא: 'כונן', ותיקנתי על פי הנוסח אצל הרמב"ם. וראו: 'שאיין פרושנו לבונן האבנים, אלא לבונן מי שיש-לו לב להבין' [הקדמת הרמב"ם למשנה, תרגום י' אחריו, מהדורת מ"ד רבינוביץ, ירושלים תשכ"א, עמ' פט]). בן-יהושע נקט עמדה קרובה לזו של הרמב"ם: 'טו ע"ב שורה יו שחול רוח הנבואה על האדם היא ענין אפשרי לפי המנהג הטבעי / בו' והוא בהיות לאדם ההוא הכנות טבעיות, והוא כאשר יה' עצם רוחו בעיקר בריאתו על / תכלית שויו בכללו וחלקיו, ר"ל מזגו שוה באיכותו וכ"כ [וכמו כן] בכמותו והנחתו, ר"ל שהוא מונח כפי הראוי / ובמקום הראוי ושלא מנועהו מונעים מזגיים מפני איבר אחר, ר"ל שגם כל אבריו על תכלית שוים / ובריאותם' (מעשה נסים, כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 30). ראו: קליין-ברסלבי, מעמד הר סיני (לעיל הערה 3), עמ' כו–לו. וראו: ז' הרוי, 'תרומתה של שרה קליין-ברסלבי לחקר הפילוסופיה של הר"ן', דעת, 74–75 (תשע"ג), עמ' 11–17, ובמיוחד עמ' 15.

29 דרשות הר"ן, דרוש שמיני (מהדורת פלדמן [שם], עמ' קלו).

בטבע ואין לה רצון ולא שכל'.³⁰ 'אתה הראית לדעת איך שכל אלה הם פעולות טבעיים מהכנת המתפעל לא מרצון הפועל כלל וכן תוכל לעמוד ג"כ על טעות עובדי האש והמים או זולתם מעע"ז [מעובדי עבודה זרה]: איך שהם מיחסים פעולות אל הבלתי פועלים וכ"כ [וכמו כן ...] אל הכנות עבודתם ותפילותיהם שאינם מועיל כלל בענין לפי האמת'.³¹

ב'מעשה לבנת הספיר' פירט בן יהושע כי הטכניקה משתמשת בחוקי הטבע ואינה משנה אותם:

והנה כל המלאכות והתחבולות נוסדו ע"ז [על זה] ר"ל [רוצה לומר] להשתמש בדרכי הטבע כפי הצורך מבלתי שינוי הדרכים וההמשל בזה והרבות המאמר הוא מותר כי הוא מבואר נגלה וכן כל הנסים הנעשים הם ע"ד [על דרך] האמור סדור הענינים כפי הראוי לקבל התועלת מדרכי הטבע ואינם שינוי טבע כמו שיחשבו הפתאים ואינם ג"כ ענינים טבעיים כמו שיאמרו המכחישים אבל הם ענינים בחייריים שכליים בסדור הענינים לקבל פעולות הטבע כפי הצורך.³²

אם כן בן יהושע התנגד במפורש לתיאורגייה ולעבודת גרמי השמיים, אך במשמע הוא שלל גם תפיסה מסורתית של נס. הניסים כביכול הם למעשה תופעות שנגרמות על ידי טכניקה אנושית, הרוותמת את כוחות הטבע לצורכי האדם. כפי שאראה להלן, הטכניקה מבוססת על ההנחה שהדמיון החזותי והחושי בכלל מפעיל קשר סיבתי בין העולמות; זו בוודאי פיזיקה שגויה ודמיונית, אך היא פיזיקה, ואין היא מנוגדת לחוקי הטבע או מחריגה מהם תופעות יחידות (למשל: "נסים", או הענות האל לתפילה). ואולם, מאחר שפיזיקה דמיונית זו כוללת גם את הגופים המצויים במרחבים שמעל לגלגל הירח, הרי היא גם רוויה במשמעות דתית-מטפיזית.³³

ג. בריאת העולם על פי הר"ן

שלא כפירושו של בן יהושע לניסים, שאפשר לראותו כהמשך לנטורליזציה שלהם אצל הר"ן, תפיסת הבריאה של בן יהושע מנוגדת לגמרי לזו של קודמו. הר"ן פתח בבריאת יש מאין, בבריאת חומר היולי על ידי האל, ואילו בן יהושע פתח בבריאת יש מיש, בבריאת העולם מחומר היולי, שאיננו אלא עצמותו של הקב"ה! העולם הוא חלק של האל ואין לו קיום עצמאי. פנתיאיזם או פנאנתיאיזם זה מונגד לדואליזם של האל הטרנסצנדנטי ועולם החומר אצל הר"ן. בהמשך אף עולה ספק אם אומנם מדובר בבריאה או שמסתתרת מאחוריה תפיסה של נצחיות העולם.

30 מעשה נסים, כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 34-35.

31 שם, עמ' 35.

32 מעשה לבנת הספיר, כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 128.

33 שם, עמ' 131. וראו להלן.

הדין אצל הר"ן פותח בפסוק הראשון בספר בראשית: 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ' (בר' א 1). והשאלה הנדונה היא אם 'השמים' ו'הארץ' מציינים שני חומרים שונים מהותית, או שהעולם שמתחת לגלגל הירח עשוי חומר ראשוני אחד בלבד. אם מדובר בחומר אחד בלבד, מניין ההבדלים בתכונות ובמעלה בין הישם, ובמיוחד: מה מותר האדם על שאר הישם? ואם בחומרים רבים מדובר, כיצד אפשרי חילוף החומרים בין האדם לטבע? ובלשונו של הר"ן: 'חומר האדם קרוב להיות נלקח מהמורכבים האחרים, צמחים או בעלי חיים אשר משיב אותם בכחותיו הטבעיות לעצם גופו. וזה אמנם הוא מצד השיתוף הנמצא ביניהם בחומר, ואם לא היה מחומר אחד היה זה מכת הנמנע'.³⁴ ההכרעה היא לטובת בריאת חומר היולי אחד בלבד מתחת לגלגל הירח. נימוק נוסף לטובת הנחת קיום חומר תת-ירחי אחד בלבד הוא שאם אפשר להסתפק בהנחת חומר היולי ראשוני אחד, אין צורך להרבות ישם. הר"ן לא הטיל ספק בכך שהחומר שמעל לגלגל הירח שונה מהותית מזה שמתחתיו. אם כן האם וכיצד מתקיים קשר בין העולמות? ובמיוחד, כיצד מתקיים יחס בין האדם, שחומריו הראשוני הוא כחומר כל הישם התת-ירחיים, ובין העולם שמעל לגלגל הירח, עולם שחומריו שונה מהותית מחומר העולם התת-ירחיים? התשובה היא שהשיתוף היחיד בין העולם העליון לאדם הוא בצורה, לא בחומר.³⁵ מאחר שהר"ן צמצם את הבריאה יש מאין לבריאת החומר הראשוני, ואילו בריאת הישם מכאן ואילך היא בריאה של יש מיש, עולה הצורך בתפיסה לא רדוקציוניסטית של יחס תכונות הישם בעולם לחומרים המרכיבים אותם. עמדה זו מפותחת נגד העמדה הרדוקציוניסטית שניתן להעמיד את תכונות המורכבים על תכונות מרכיביהם. העמדה הרדוקציוניסטית מיוחסת לקוהלת.³⁶ כנגדה הציג הר"ן את התפיסה שבתרכובות עולות תכונות חדשות המבדילות בין סוגי הישם ואפילו בין דרגות ישם שונות: לצמחים תכונות נוספות על אלה של הדוממים, לבעלי חיים תכונות נוספות על אלה של הצמחים, ולבעלי חיים חושבים, כלומר לאדם, תכונות נוספות ומעולות יותר מאלה של בעלי החיים – ואף על פי כן כל סוגי הישם האלה עשויים בסופו של דבר מאותו חומר היולי.³⁷ הר"ן סיבר את האזון בדוגמאות מחיי היום ומהמקורות.

34 דרשות הר"ן, דרוש ראשון (מהדורת פלדמן [לעיל הערה 12], עמ' ב). וראו: W.Z. Harvey, 'Nissim of Gerona and William of Ockham on Prime Matter', *Jewish History*, 6, 1–2 [*The Frank Talmage Memorial Volume*] (1992), pp. 87–98

35 'אמנם היות העולם העליון חומר אחר, אין התנגדות אל האדם בזה, כי לא ישתתף עמו מצד חומריו רק מצד צורתו, ואין לצורה היפוך' (דרשות הר"ן, דרוש ראשון [מהדורת פלדמן (שם), עמ' ב]).

36 'העולה מדבריו אם כן שאחרי היות הדברים אשר הורכב מהם הנמצא התחתון, בעלי שינוי וחסרון, אי אפשר שיהיה המורכב יותר שלם' (שם [שם, עמ' ג-ד]),

37 בן יהושע היה שותף לתפיסה זו: '[דף] ח [ע"ב] שורה לה שהענין האלוהי דבק בנו כו'. כבר בארנו כי ה' הטוב לא ימנע / טוב והוא הנותן המציאות והשלימות לכ"א [לכל אחד] כפי ערכו וכחו לקבל. כי מתחילה נמוגו / היסודות עד שקבלו צורת ההרכבה ונהי' [ה] הדומם, ואח"כ נמוגו במזג יותר / נאות עד שקבלו צורת הצמיחה ונתהו' [ה] הצומח, אח"כ ביותר נאות מזה עד שקבלו / צורת החיות ונתהו' החי, וכן ביותר נאות עד חלות הנפש המדברת ונתהו' / האדם' (מעשה נסים, כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 26).

הוא הזכיר למשל את החלבנה, אחד הסממנים שציווה הקב"ה על משה לכלול בקטורת שיש להעלות בבית המקדש (שמ' ל 34), ושמהתלמוד אנחנו למדים 'שריחה רע',³⁸ ואף על פי כן ערב ריח הקטורת, שהיא תערובת הסממנים. הר"ן ראה כאן משל: 'וכבר רמזו בחלבנה שהושמה עם סמי הקטורת והיה מן הנראה שתפסיד אותם להפסד ריחה, ועם כל זה, אימתה לנו הנבואה שאין להם שלימות זולתה', משום ש'עם היות ריח החלבנה מצד עצמה בלתי נאותה, אפשר שיהיה לה כח לעורר ולהוציא איכויות הסמים האחרים ולעורר בשמיותם'.³⁹ סינתזה איננה סכום התכונות של המרכיבים, אלא יוצרת תכונות חדשות.⁴⁰

ג. צמצום: גרסתו של בן יהושע לבריאה

בן יהושע אימץ לכאורה את התפיסה שהחזיק בה הר"ן, שהעולם נברא ואיננו קדמון. את ההשקפה שהעולם קדמון ייחס בן יהושע לפילוסופים ובמיוחד לאריסטו. ואולם בעוד על פי הר"ן הבריאה היא בראש ובראשונה בריאת חומר ראשוני יש מאין, הרי אצל בן יהושע נקודת המוצא היא יש אין־סופי, והבריאה היא בגדר הטלת הגבלות עליו. הבריאה היא התגלמות מוגבלת של האין־סוף בישים סופיים, ובלשון הקבלה שנקט בן יהושע: צמצום. תפיסת הצמצום הזו מוצגת כחלופה עדיפה לתמונת הבריאה המסורתית, ונובעת ממנה מיידית אחדות החומר שמעל לגלגל הירח ומתחתיו – בניגוד לתפיסת הר"ן. שתי התפיסות מפותחות על בסיס מערכת המושגים של צורה וחומר.

כדי להדגיש שתפיסת בריאה זו היא משלו ואיננה ביאור של דברי הר"ן, הקדים בן יהושע לדבריו במפורש: 'א'ש' (אמר שלמה). עיקר תפיסתו הוא החלפת הבריאה יש מאין בתפיסת צמצום של היש המוחלט והשתלשלות (emanation) מהעולם העליון ועד התחתון. הדואליות של בורא ונברא, של אל לא חומרי ופעיל כול יכול מצד אחד ושל חומר סביל מצד אחר, מומרת כאן בעולם שהוא התגלמות סופית של האל האין־סופי ובסדרת השתלשלויות של העולמות זה מזה. תפיסת הצמצום משתמעת לכמה פנים – לצמצום איכותי של ההווה האין־סופית הכוללת כול לישים סופיים המגלמים רק בחינות של ההווה הכוללת, ולצמצום כמותי, והצמצום הכמותי יכול להיות צמצום של התפשטות אין־סופית במרחב לגודל סופי, ויכול להיות צמצום במידתה של תכונה אחת. אשר לצמצום על פי הבחינות כתב בן יהושע:

וליתר פֶּאור נאמר: ידוע שאין המציאות כא' [כי אם] גילוי מציאותו ית' [ברך] ושלמותו הנעלם. ולא הוסיפו הנמצאים על מציאותו ית' ולא גרעו ממנה חו' [חס ושלום] כמש' [כמו שנאמר] אבל מציאותו ושלמותו ית' הם אחר המציאות כשהיו קודם זה ולא קבל שְׁנוי חו'

38 בבלי, כריתות ו ע"ב.

39 דרשות הר"ן, דרוש ראשון (מהדורת פלדמן [לעיל הערה 12], עמ' ח.

40 'הנבראים החסרים אשר הם בתכלית החסרון כל אחד מצד עצמו, בהאספם יחד, יתחדשו מהם מורכבים רבים בעלי המעלה רבי השלמות' (שם [שם, עמ' ב]).

כמש' אני ה' לא שנית⁴¹ ולא הי' [ה] אלא התגלות הנעלם כאמור. היוצא מכל זה שאין הנמצאים אלא כא' [כל אחד] גלוי מציאותו ושלימותו ית' בבח' [בבחינות] שונות [...]. כבר פֶּאֶרְנוּ איך שהוא ית' הנמצא השלם החולק מציאותו לכל נמצא ועכ"ו [ועם כל זה] לא תחסר מציאותו מצד זה ולא יתוסף עליו זולתו ולא הי' כ"א התגלות הנעלם וזהו מה שהמקובלים רגילים לקרוא צמצום כי מצד היותו ית' בב"ת [בלתי בעל תכלית] צריך שיהיו פעולותיו ג"כ בב"ת אבל מאחר שעלה ברצונו הפשוט ההתגלות הנו' [כרת], וזה א"א [אי אפשר] בבת' שאינו נתפס בהשגה כלל ולזה הי' מהצורך שיצמצם פעולתו ושתהי' בת' [בעלת תכלית].⁴²

על פי תפיסת צמצום זו ריבוי סוגי הנמצאים נתפס כהגבלה וצמצום של האינ־סוף בהתאם להכנת המקבלים, כך שכמה בחינות שלו מגולמות באוסף סופי של תכונות ישים. ומשום שכל הקיים, בין על־ירחי בין תת־ירחי, הוא במהותו אחד, כלומר התגלמות סופית של האינ־סוף, הרי בן יהושע הסכים עם הר"ן שכל הישים בעולם התת־ירחי עשויים חומר היולי אחד, אך חלק על דעתו שבעולם העל־ירחי החומר שונה מהותית מזה שבעולמנו: 'ואולם האחרונים חולקים עליהם בזה יען כי נתברר להם שחומר הגלגל איננו כא' איתר והוא מין אויר זך מאד והככבים המאירים הם אישיים והבלתי מאירים ארציים וכן נראה מדברי רז"ל בכמה מקומות ולא אאריך בזה'.⁴³

מהחומר האחד התהוו ארבעת היסודות, ומאלה – ארבעת סוגי הישים: דוממים, צמחים, בעלי חיים ובני אדם.⁴⁴ בן יהושע לא העלה את השאלה אילו הבדלים ראשוניים (הכנת המקבל) נמצאו בחומר ההיולי ומדוע נוצרו.

תפיסת הצמצום המרחבי־הכמותי במשמעותו המילולית – ולא האלגורית או הסמלית נסמכת על זיהוי האל עם החלל. בן יהושע מפרש שהאל והמרחב חולקים איכויות ייחודיות ומכאן שהם למעשה זהים: החלל הוא האל ולהיפך:

41 'כי אני ה' לא שנית ואתם בני יעקב לא כליתם' (מל' ג 6).

42 מעשה נסים, כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 23–24.

43 שם, עמ' 21. 'מעשה נסים' פותח במשפט: 'כל המפרשים האמתיים כו'. ר"ל [רצוני לומר] שבזה הסכימו כולם שחומר א' משותף לכל מה שתחת גלגל הירח. אבל מקום המחלוקת הוא אם חומר הנ"ל [הנוכח לעיל] הוא ג"כ חומר השמים או לא' (שם). ר' בחיי בן אשר כתב על בר' א' 1: 'ועל דרך הפשט באו שני אתין הללו [את השמים ואת הארץ] לרבות את שני חמרים שברא הקב"ה – אחד שעשה ממנו שמים ואחד שעשה ממנו ארץ'. ב'אברכך בחיי', פירוש־העל של בן יהושע על פירוש ר' בחיי, הסביר בן יהושע את הערתו של ר' בחיי כמתייחסת לחומר על־ירחי ותת־ירחי, ושקיומם של שני סוגי חומר הוא 'דעת הפלסופים הקדמונים', אך לא המשיך בהצגת האתר. ראו: כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 267.

44 'דיוע מהויית המורכבים שמתחלה יקבלו היסודות צורת ההרכבה ויתהוו מזה הדומם, והמוזכך ממנו יקבל צורת הצמיחה ויתהו' הצומח, והמוזכך ממנו יקבל צורת החיות ויתהוו החי, וכן כאשר יזכך יותר יקבל הצורה המדברת ויתהוו האדם' (מעשה נסים, כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 21).

דע כי המחוייב המציאות הנקרא בפי המון המקובלים א"ס [איין־סוף] ית' כבר עמדו עליו המופתים שהוא מרוחק מהתארים והשינויים וההתפעלות והוא שלם בתכלית השלימות ולא נוכל לקראו שום שם כא' ע"ד המורגל בדרז"ל לכנותו מקום באמרם ברוך המקום⁴⁵ והוא מחמת כמה סבות הא' שהמקום הוא מחוייב המציאות ולא יצוייר בו העדר בשום פנים והב' שאין במקום השגה מצד עצמו מזולת המתקומם והג' הוא מפני שאין מציאות למתקומם ולא לחלק היותר פחות מחלקיו מזולת המקום והד' שבכל שינויי והתפעלות המתקומם לא יצוייר שינוי והתפעלות במקום כלל והה' שהמתקומם איננו מוסיף על המקום כלל ולא פוחת ממנו ר"ל שעם היות המתקומם זולת המקום עכ"ז יהי' המקום א' בין שיעמוד בו המתקומם או לא, הכל שוה.⁴⁶

מכאן לצמצום:

'ועתה נאמר כי להיות המקום בבת' והעולם הוא במקום ב"ת בהכרח שנאמר שחלק ידוע מהמקום קבל צורת העולם והמקום הוא נושא לצורה הנז' ויתר המקום לבת' נשאר כמו שהי' והוא בעצמו מאמר המקובלים שהא"ס [שהאיין־סוף] צמצם עצמו וברא העולם'.⁴⁷ אך הצמצום הכמותי יכול גם לחול על מידתה של תכונה אחת: 'והוא כעין המלמד החכם השלם: כשירצה ללמד לתלמידו שאיננו שלם כמוהו – לא יוכל ללמוד אִתּו כל מה שידע, אבל ילמדו כל מה שבכחו להשיג. וכשיצטרך ללמד עם תלמיד אחר, חסר מהראשון, לא יוכל ללמדו אפי' מה שלמד עם הא', אבל ג"כ כפי כחו, וכן תמיד פוחת והולך'.⁴⁸

לימים כתב מימון באוטוביוגרפיה שלו על השקפות נעוריו כשעסק בקבלה: 'לא יכולתי לצייר לעצמי שאלהים ממלא חלל – ואילו גם חלל שאין לו סוף, ושבהיותו עצם שלם בבלתי־תכלית יצמצם בצורה עגולית את שלמותו של עצמו במרכזו'.⁴⁹ אך כפי שהראיתי, ההפך הוא הנכון. בן יהושע גרס הן תפיסה מרחבית של הצמצום והן צמצום במשמעות מושאלת. זיכרונו של מימון התפתח עם התפתחות השקפותיו. לעומת זאת מימון לא שגה כאשר כתב ב'חיי שלמה מימון' שאגב לימודי הקבלה שלו כבר נתקל בשפינוזיזם.⁵⁰ בשני העשורים האחרונים של המאה

45 ראה למשל בהגדה של פסח, בפרשת ארבעת הבנים; בבלי שבת, יג ע"ב; משנה אבות, ב, יג; בראשית רבה, סח, ט.

46 מעשה לבנת הספיר, כ"י ירושלים 38°6426, Heb, עמ' 143.

47 מעשה לבנת הספיר, כ"י ירושלים 38°6426, Heb, עמ' 145–146.

48 מעשה נסים, כ"י ירושלים 38°6426, Heb, עמ' 24. משל המורה והתלמיד הועתק מהאונטולוגיה לתחום ההתגלות ההיסטורית. וכך כתב בן יהושע על גילוי עשרת הדיברות: 'והנה אחר כל מה שהקדמנו תדע איך / שכשנצטיירו הדבורים ברצונו ית' נצטיירו כ"כ בכ"א מהשכלים הנ"ל שהם שרי כל עם / ועם אבל בבחי' [נות] שונות כפי שינוי השגת כ"א מהם [...] ולזה / נתחלק כל דבור לשבעים לשונות והבן כל זה כי הוא נפלא' (שם, עמ' 42).

49 חיי שלמה מימון, עמ' 115–116; אוטוביוגרפיה, א, עמ' 140.

50 חיי שלמה מימון, עמ' 182; אוטוביוגרפיה, ב, עמ' 165–166.

השמונה עשרה לא היה ה'שפינוזיזם' הפילוסופיה של ברוך שפינוזה דווקא אלא תמונת עולם חלופית לדואליזם התיאיסטי של חומר ורוח, גוף ונפש. בעקבות פרידריך היינריך יעקובי נתפס השפינוזיזם לעיתים כזוהה לפילוסופיה הניאו־פלטונית והפואטית של ג'ורדנו ברוננו או קרוב אליה וכן גם לקבלה, וגם מימון החזיק בתפיסה זו.⁵¹

ב'מעשה נסים' כתב בן יהושע: 'כאשר עלה ברצונו הפשוט להמציא הנמצאים, אזי תיכף עלה ציורם במחשבתו והציור הנז' הוא עצם מציאותם. כי הוא אמר ויהי, ואח"כ [אחר כך] נתגלה הציור ההוא יותר עד הגיעו אל תכלית ההתגלות וזהו ענין השתלשלות העולמות זה מזה [...] הוא ית' הוא הנמצא העצמי המתגלה עי' העולמות הנז', והם מקריים ונמשכים ממציאותו העצמי'.⁵² השניות של בורא ונברא, אל ועולם, רוח וחומר פינתה כאן את מקומה לתפיסה של אחדות ההוויה, שכולה עצם אחד שלו מקרים רבים, או מחשבה והמושגים הנחשבים בה – ואלה כל הישים.⁵³ אין הישים בעולם מתווספים למקום (לאל) – הם 'גילוי מציאותו'.⁵⁴ ובכל זאת קיים הבדל: קיום האל מחויב המציאות, וקיום העולמות המשתלשלים ממנו הוא אפשרי המציאות ותוצאה של רצון האל. במקום אחד נאמר 'כי כבר נודע מאמרם ז"ל מיום שברא הקב"ה את עולמו נתאוה שיהי' [יה] לו / דירה בתחתונים',⁵⁵ ובמקום אחר נאמר שתכלית הבריאה היא 'הראית כבודו', ושהתשובה על השאלה מה תכלית הראיית כבודו היא: 'כן רצה ה', או כן גזרה חכמתו ית'.⁵⁶

הבריאה מוצגת כרצונית, אך מתפיסה זו עולים קשיים ניכרים: אם הרצון נצחי, כי אז אין הבריאה נבדלת מקיום נצחי של העולם, ואם הרצון איננו נצחי, כי אז התעוררות הרצון האלוהי איננה מתיישבת עם התפיסה שהאל איננו משתנה ואיננו מתפעל. אחרי הכול בן יהושע עצמו

51 ראו למשל: S. Maimon, 'Ueber die Weltseele (Entelechia universi)', *Berlinisches Journal* für Aufklärung, 8, 1 (Juli 1790), pp. 47–92; idem, 'Weltseele', *Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, in alphabetischer Ordnung*, I, Berlin 1791 (idem, *Gesammelte Werke*, III, ed. V. Verra, Hildesheim 2000, pp. 203–232); idem, 'Ueber die Schwärmerie', *Gnothi sauton oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*, 10 (1793), pp. 43–48; idem, 'Auszug aus Jordan Bruno von Nola. Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen', *ibid.*, pp. 49–84. שני המאמרים נדפסו שוב בכתביו המקובצים (שם), ד, עמ' 611–617, 652–617.

52 מעשה נסים, כ"י ירושלים 38°6426, עמ' 23.

53 לאפיון השיטה השפינוזיטית ראו: חיי שלמה מימון, עמ' 238–239; אוטוביוגרפיה, א, עמ' 153.

54 'ידוע שאין המציאות כא' גילוי מציאותו ית' / ושלימותו הנעלם. ולא הוסיפו הנמצאים על מציאותו ית' ולא גרעו ממנה חו' (מעשה נסים, כ"י ירושלים 38°6426, עמ' 23). ראו גם: שם, עמ' 81.

55 'אמר רבי שמואל בר נחמן, בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את העולם, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים כמו שיש בעליונים' (תנחומא, נשא טז). ועל כך כתב בן יהושע: 'הוא אמת מבוואר, כי לולי זה לא ברא העולם' (מעשה נסים, כ"י ירושלים 38°6426, עמ' 26).

56 מעשה נסים, כ"י ירושלים 38°6426, עמ' 37.

כתב: 'כל אשר לא עיין בספרי הפלסופים האלהיים ובפרט בס' [פר] המורה להרמב"ם ז"ל להבין מענין הרחקת התארים והשינויים וההתפעלות ממנו ית' אין לו מבא בשום אופן להכנס בחדרי הקבלה; השער הזה יהי' סגור לא יפתח'.⁵⁷ הפרכה אולי מתיישבת משום שרצונו של האל הוא רצון פשוט.⁵⁸ רצון פשוט הוא אחד עם מהותו של האין-סוף ואיננו נוסף על עצמותו,⁵⁹ ומכאן שהרצון הפשוט נצחי כאין-סוף. עולה מכל זה שבן יהושע אומנם השתמש בלשון בריאה, אך משתמעת מדבריו נצחיותו של העולם.

ד. החלופה לתיאורגייה: הכנת מקבלי השפע

מלבד אפשרותם של ניסים ושל בחירה חופשית, אפשר הר"ן פריצה של החוקיות הטבעית גם במענה על תפילה וקיום מצוות. הן הר"ן והן בן יהושע תמכו בהכנת הברואים לקבלת השפע מהעולמות העליונים ודחו את האפשרות להשפיע על עליונים. לשיטתם משעה שעצמים בעולמנו זוכים להכנה מתאימה, פועלים עליהם הישמים העליונים, בשל דמיון ונאותות, הנתפסים כמייצגים סיבות טבעיות. כדברי הר"ן, 'ויתחייב מזה שכל מה שמצד הכנת המתפעל הוא דבר אמתי מועיל, מותר בדרכי התורה, אבל מה שיהיה מצד השיג רצון הפועל העליון – דבר בטל ומין עבודה זרה'.⁶⁰ הר"ן התעלם מהתנגדות הרמב"ם וקבע: 'ומכל מקום הדבר מוסכם בין חכמי ישראל, שהעולם הזה התחתון נמסר ונוהג כפי מערכת הכוכבים'.⁶¹

בהשפעת העולמות העליונים על עולמנו באמצעות שפע ניכרים עקבות ברורים של

57 מעשה לבנת הספיר, כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 142.

58 מעשה נסים, כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 23, 24, 26, 41.

59 ראו למשל את דברי ר' יוסף בן עמנואל אירגאס (1685–1730): 'אמת ויציב [...] שאין לתאר את הא"ס בתואר רצון וכיוצא, מפני שאלה התוארים מורים שינוי וחסרון, שהרי מהות הרצון בנבראים מורה שינוי, פעם רוצה ופעם לא רוצה, וגם מורה הרכבה וריבוי, כי ענין הרצון הוא דבר נוסף על המהות, וזה המין של רצון ודאי שלא ימצא בא"ס כלל, כי הוא פשוט, אין ריבוי בו כלל, ואינו משתנה כלל. והאר"י באומרו "כשעלה ברצונו" הודיענו שהאין סוף פועל ברצון לא בהכרח או במקרה ח"ו, ובאומרו הפשוט, רמז לנו שאין כוונתו לייחס לא"ס רצון נוסף על המהות, וגם לא רצון משתנה, אלא רצון פשוט, דרצונו הוא עצמותו הפשוט בלי שינוי וריבוי כלל' (שומר אמונים [...]) מורה [...] אמיתות חכמה הקבלה וסודותיה, אמסטרדם תצ"ו, ויכוח שני, סעיף כא). אני מודה לדב שורץ על ההפניה למקור זה.

60 דרשות הר"ן, דרוש רביעי (מהדורת פלדמן [לעיל הערה 12], עמ' נט; הנוסח אצל פלדמן משובש, תיקנתי על פי: דרשות הר"ן השלם: שלוש עשרה דרשות, מהדורת א"ל פלדמן, ירושלים תשס"ג, עמ' קסד). על ההבדל בין פעולה באמצעות הסדר הטבעי השגור ובין הסגולה כתב הר"ן: 'התשובה בזה כי הדברים כולם פועלים בשני דרכים, אם פועל טבעי ואם פועל סגולי, והפועל בסגולה גם הוא פועל בטבע, אלא שהפועל הטבעי יגזור השכל חיובו, והפועל הסגולי יקבל השכל אפשרותו לא שיגזור חיובו' (דרוש שנים עשר [שם], עמ' רכ). וראו גם: דרוש ראשון (שם, עמ' י) – לדברי הר"ן שם הסגולה מקורה בצורה, התכונה בחומר.

61 שם, דרוש שמיני (שם, עמ' קלט). וראו את עמדתו השלילית הנחרצת של הרמב"ם באיגרת אל חכמי מונטפלייר על גזרת הכוכבים: איגרות הרמב"ם, ב, מהדורת י' שילת, מעלה אדומים תשנ"ה, עמ' תעח–תצ.

תהליכים פיזיקליים מוכרים מחיי יום-יום. הורדת שפע תלויה במגע או למצער בקרבת מקום בין צינור השפע ובין הזוכה בו: אליהו (מל"א יז 21) ואלישע (מל"ב ד 34) הצמידו כל אחד את גופו לגופת ילד וכך חיו אותו, ויעקב הניח את ידיו על ראשי בני יוסף כדי לברכם (בר' מח 14) – וכל זה מורה כי השפע מוכן למתברך באמצעות המברך והמתפלל, ולזה ראוי שיקרב אליו במקום או ידבק בו אם אפשר.⁶² לעיתים גורמת הקרבה לכך שאנשים זוכים לשפע שאינם ראויים לו. כך זכו אהרון ומרים לנבואה, 'בהיותה שופעת על משה שהיה ראוי ומוכן לכך, ימשך השפע לאהרון ומרים, אף על פי שלא היו ראויים בעת ההיא לשפע ההוא' (על פי במ' יב), וכן היה בשבעים הזקנים ש'לא היו ראויים שתחול הנבואה עליהם בעת ההיא מצד עצמם, אבל מצד שהייתה שופעת וחלה על משה, הייתה נמשכת גם עליהם' (על פי במ' יא 17).⁶³ הורקת השפע מן העולם העל-ירחי על התת-ירחי נתפסת כשפייעה של מעיין מים, שלעיתים גולש אל מעבר לנמענו, ושמתמעט ככל שמתרחקים מן המקור.⁶⁴

מקור השפע עשוי להיות חומרי, כשפע הגלגלים, או לא חומרי, כאשר מקור השפע הוא האל עצמו או השכלים הנבדלים. אך כיצד אפשרית פעולה בין דברים השונים זה מזה 'בסוג, גם במין [...] בין דברים, [ש]אינם משתתפים בטבע ולא במהות כלל?' שאלה זו חשובה במיוחד מפני שאפשרות קשר גומלין הייתה הנימוק לקביעתו של הר"ן שהחומר מתחת לגלגל הירח הוא אחד בלבד. התשובה ניתנת במיצועים: 'ויתחייב מזה שאחרי אשר רצה השם יתברך לזכותנו שיגיע אצלנו ממנו שפע רוחני נבואי, שיסודר השפע ההוא במיצועים רבים מאד בינו ובינינו'.⁶⁵ המיצועים מתווכים בין 'החומר היותר דק' ובין 'היותר עב' בעולמנו.⁶⁶

אפשרות הסיבתיות בין הלא חומרי לחומרי – שהחומר הדק והעב נגזרו מהם – עלתה בגרסאות והקשרים שונים בתולדות הפילוסופיה. אצל הר"ן היא עלתה בקול תרועה רמה, והתפוגגה בקול ענות חלושה. ב'מעשה נסים' של בן יהושע היא עלתה מלכתחילה בצורה מתונה. תפיסתו את הבריאה כצמצום ההתפשטות האינסופית של המקום איננה פותחת פער עקרוני בין החומרי ובין הלא חומרי. בן יהושע קיבל את המיצועים בין חומר דק לחומר עב, אך הסיק שכולם בגדר החומרי. גם עולם הצורות איננו חופשי מחומר: 'אין במציאות צורות נבדלות אבל מה שהפלוסופים קוראים צורות נבדלות ואותם נקראים מלאכים גם הם מתלבשים בגופות דקות בעולם העליון'.⁶⁷ כמו כן הוא שאל מ'עקידת יצחק' לעראמה דגם לפעולה של ישות לא

62 דרשות הר"ן, דרוש שני (מהדורת פלדמן [שם], עמ' כד).

63 שם, דרוש שמיני (שם, עמ' קכו).

64 שם, דרוש שמיני (שם, עמ' קכו).

65 שם, דרוש תשיעי (שם, עמ' קמו-קמז).

66 שם, דרוש תשיעי (שם, עמ' קמו-קמז).

67 מעשה לבנת הספיר, כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 133.

חומרית כביכול על יש חומרי: תהודת מיתרים. דגם זה מוכר מחיי יום-יום ולא נתפס כעל-טבעי: 'וכאשר יוכן הגוף לקבל שפע, יקבל, והוא ענין טבעי'.⁶⁸ הן הר"ן והן בן יהושע הדגישו שהשפעה אנושית על העולמות העליונים איננה באפשר, וכי פעולות כדוגמת שימוש במראות קעורות אינן 'לתועלתו ית' ח"ו אבל אינם כ"א הכנת עצמינו לקבל שפעו וטובו'. עובדי עבודה זרה, למשל עובדי השמש, כתב בן יהושע, טעו לסבור 'שהשמש הוא עצם חי בעל רצון ושכל, מהנה כל נמצאים ומנהיגם ומקיימם, והוא אלהי העולם [...] וכי יש להתפלל לפניו [ש]יפיע עליהם מטובו וישיעם מצרתם'.⁶⁹ למעשה כאמור השמש היא כוח טבעי, ואפשר להעמיד את כוחותיה לשימוש האדם באמצעות טכניקה הלוכדת את כח השמש. תפיסה זו מעוגנת בהשקפה עקרונית על קשרי העולמות העליונים והתחתונים ועל יחסי חומר וצורה, והיא איננה תפיסה מקורית של בן יהושע אלא מקובלת לדבריו על כל הפילוסופים:

ונאמר: כבר / נודע מה שבארו הפלסופים ונכרו ג"כ הרמב"ם ז"ל בספר המורה איך שהטבע מכין החמרים / לקבל הצורות ונותן הצורות צורה נבדלת והוא השכל הפועל לדעתו ולדעת כל פלסוף.⁷⁰ [...] והנה הפעולה האמיתית היא הכנת / החומר והוא ההנה בזמן, אבל נתינת הצורה אין ראוי לקראו בשם פעולה כי אין הצורה / כ"א עצמו ית' השורה על החומר כפי ערכו.⁷¹

ב'מעשה לבנת הספיר' פירט בן יהושע כי הכנת מקבלי השפע פירושה יצירת דמיון או התאמה של הישות הארצית לעליונה, של המושפע למשפיע: 'שכל הנבראים הם צלמים לצורות נבדלות כי כבר נודע שענין הצלם הוא גשם בעל תמונה ידועה עשוי בחכמה לקבל כח עליון הנאות אל התמונה ההיא [...] ולזה לא יפעל איזה נבדל שיהי' באיזה גשם שיודמן אבל כל נבדל יפעל בגשם מיוחד'.⁷²

כיצד תורם הדמיון בין ישים עליונים לתחתונים להורדת השפע? בעניין זה שאל כאמור בן יהושע מדרשות 'עקידת יצחק' לעראמה: 'לזה ראיתי כי טוב הוא ג"כ המשל בענין אשר אנחנו בחקירתו שנדמה עולם השכליים והמושפעים והמונהגים מאתו ית' בעצם וראשונה אל כלי נגון א' הנערך בטוריו ומיתריו באותו הערך בעצמו ונדמהו ית' לאומן חכם בחכמת הנגון בחכמתו המציא כלי הנגון הנז' ויה' הערך המושכל אצלו ית' סבה אל הערך המוחש'. הכיצד? 'בהניע

68 מעשה נסים, כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 33.

69 שם, עמ' 34.

70 ראו למשל: מורה נבוכים ב, יב.

71 מעשה נסים, כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 40.

72 מעשה לבנת הספיר, כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 125. נוסף על התמונה (צורה) חשוב גם הדמיון בצבע.

א' מטורי העולם העליון ירתת מיתר הטור אשר לעומתו בעולם התחתון'.⁷³ בן יהושע פנה אל תופעת התהודה בין מיתרים המרטיטים זה את זה בלא מגע ישיר – ושלכן דומה שאיננה תופעה חומרית ובוודאי אינה חומרית עבה – כדי להסביר את אפשרות ההשפעה של ישים בעולמות עליונים על ישים ארציים.

ההבדל בין עובדי עבודה זרה ובין התפיסה שחייבו הר"ן ובן יהושע ברור: עובדי עבודה זרה סברו שבתפילות וכדומה הם פועלים על עליונים (תיאורגיה) או פונים אל עצמים חיים בעלי רצון ושכל, ואילו הר"ן ובן יהושע חייבו רק פעולות פיזיות בעולמנו: הקשר לעולמות העליונים הוא מאגי-פיזיקלי, ואיננו מייחס למשפיע תודעה ורצון. הדמיון או הנאותות הנדרשים מצריכים דקדוק גדול בקיום המצוות, 'אשר אם יחסר איזה ענין מהם א"א שתושלם הפעולה המבוקשת'.⁷⁴ יושם אל לב שביקורתו של בן יהושע על עובדי כוכבים שונה מביקורת מונותאיסטית מקובלת. הוא לא ביקר אותם משום שהם טועים בזהות האל, במושא תפילתם, אלא ביקר את עצם התפילה – לא תפילה מזכה בשפע אלא פעולה טכנית על המושפעים. זו נטורליזציה מרחיקת לכת של תמונת העולם.

ה. ידע מסורתי, ספקולציה וידע מדעי

לצורך ביסוס עמדתו בשאלות שונות הפנה בן יהושע לידע זה או אחר שאמור לתמוך בה. הוא הפנה לידע במילים 'כבר נודע' או 'ידוע', למשל: 'כבר נודע היות האויר ספוגי ר"ל מתקבץ ומתפשט מחמת מכריח וחוזר למקומו בסוד המכריח'; 'ידוע מהויית המורכבים'; 'ידוע שאין המציאות כא' גילוי מציאותו ית'; 'וכבר נודע שלפי ערך הנשמה יהי' הגיל ויהיו החיים והבן'. ביטויים אלה מוסבים על תופעות טבע ועל הסברים מסוגים שונים לתופעות כאלה, אך גם על ידע מטפיוזי או תורני, אמרות חז"ל, פירושים לפסוקי מקרא ועוד. בן יהושע לא הבחין בין סוגי הידע האלה ולא דירג אותם. בדבריו שצוטטו לעיל על כך שגם הגלגלים עשויים חומר (אָתֵר, היסוד החמישי), הוא ייחס את התובנה הזו ל'אחרונים' והוסיף: 'וכן נראה מדברי רז"ל בכמה מקומות'.⁷⁵ הן האחרונים והן רז"ל משמשים כאן כסמכות התומכות בהשקפה שבה החזיק בן יהושע. איננו יודעים למי מהאחרונים הוא הפנה כאן – אם לחכמים מתקופות קדומות, מימי הביניים או מן עת החדשה. אך מאחר שניוטון ומחקריו באופטיקה מוזכרים ב'מעשה

73 שם, עמ' 143–144. כפי שהמספר עשר מקשר בין עשר הספירות לעשר הקטגוריות, כך הוא מקשר בין עשרה צילי המוזיקה לעשר הספירות: 'ולהיות שכל ערך הוא מוגבל הנה כבר יצדק מאמר המקובלים היותם עשר ספירות שהוא כעין עשר קולות המוסי"קא' (שם). ראו: ר' יצחק עראמה, עקדת יצחק, יב, ב (מהדורת א' גרוס, א, ירושלים תשע"ד), עמ' 188.

74 מעשה לבנת הספיר, כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 132.

75 מעשה נסים, כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 21.

לבנת הספיר,⁷⁶ אפשר שבן יהושע ידע – מכלי שני – על השימוש של ניוטון במושג האתר. המונח מופיע כבר ב'פרינציפיה' (*Principia*), אך פותח בסוף החלק השלישי של ה'אופטיקה' (*Opticks*) של ניוטון, ששם ריכז שורה ארוכה של ספקולציות בעניינים שונים, ובכללם האתר, כשהן מנוסחות בשאלות רטוריות.⁷⁷

חשוב לענייני שבן יהושע לא הבחין בין תיאוריות פיזיקליות מודרניות ובין שאלות פתוחות במדע (אם אומנם כוונתו ל'שאלות' של ניוטון), בין ממצאים אמפיריים שהושגו באמצעות ניסויים מדוקדקים ובין ניסיון יום-יומי או בין כל אלה ובין מדרשים, פסוקי מקרא ודברי חכמים. אי הבחנה זו אפשרית משום שבן יהושע חי בעולם של טקסטים והתעלם משאלת אמינותו של הידע שהם מבטאים. הידע הנתון והידע שביקש בן יהושע ליצור נמצאים כולם בתחומי הטקסטים והלשון ולא בתחומי המשמעות (המושגים) והאובייקטים. ניסוח ביקורתי קלסי של העמדה הזו נמצא בדבריו של בן יהושע עצמו על מקובלים בני זמנו, בהקדמה (המאוחרת) ל'חשק שלמה': 'הם מסתפקים בידיעת הדברים מבלי ציור העניינים כלל ויחשבו שכבר ידעו כל סודות המציאות וסדר בריאות העולם וסדר ההנהגה וכל זה בדמיונות זרים קצתם יביאו לשחוק וקצתם בהפך שראוי לבכות ולהתלונן על זה איך נאמרו דברים כאלה בחק הבורא ית'.⁷⁸

די בקיומו של מקור תורני, פילוסופי או מדעי או ידע מחיי יום-יום, כדי לפתוח פסקה במילים 'כבר נודע' ולהסתמך על הידע המובא מאותו מקור. הן הסבר מדעי של האחרונים והן דברי חז"ל הם ידע, ואלה ואלה שימשו סימוכין לדברים שרצה בן יהושע לבסס. בן יהושע היה רחוק מאוד מאימוץ המדע להסבר תופעות או מהכרה בייחודו של סוג ידע זה, ומנגד הוא נטה, כמו הר"ן, להרחיק הסבר על-טבעי לתופעות, אך בניגוד להר"ן, בדיונו לא הותיר כלל מקום לבריאה או לניסים. תחת זאת הוא הרחיב על האפשרויות לרתום את כוחות גרמי השמיים לצורכי האדם, והסביר את קיומה של עבודה זרה בבורות ככל הנוגע לאפשרויות הטכניות לניצול כוחות טבע.

76 נאמר שם על ניוטון שמצא באמצעות הפריזמה כי מספר הגוונים הראשיים הוא שבעה. ראו: כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 144.

77 אופטיקה (מהדורה שלישית: 1717–1718), ג, שאלות 18–21, 24. ה'אופטיקה' של ניוטון הייתה זמינה באנגלית ולטינית, שתי שפות שבן יהושע לא קרא. מכל מקום המונח כבר היה שגור בשימוש במאה השמונה עשרה. ראו: 'Der Äther, des -s, plur. car. von dem Griechischen αἴθηρ Diejenige feine, flüssige, und elastische Materie, mit welcher der ganze unermessliche Raum des Himmels angefüllt seyn soll; die Himmelsluft. Ingleichen in weiterer Bedeutung, eine jede elastische und flüssige Substanz, welche subtiler als die Luft ist. Daher das Bey- und Nebenwort äthërisch, welches einige neuere Dichter für himmlisch, eingeführet haben' (Johann Christoph Adelung, *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, Leipzig 1793–1801. s.v. 'Äther' [digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities, Version 01/21, <https://www.woerterbuchnetz.de/Adelung>, retrieved 27 July 2022])

78 הקדמה, כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 17.

ה. הספירות והקטגוריות

באוטוביוגרפיה שלו כתב מימון שלשיטת המקובלים יחסו של אלוהים אל הנמצאים מתאפיין ב'תכונות חיוביות' ואלה הן עשר הספירות, אך בנעוריו הבין את הספירות אחרת: 'את עשר הספירות חשבתי לעשר המאמרות של אריסטו שכבר ידעתי אותן מתוך הספר "מורה נבוכים",⁷⁹ התארים הכלליים של העצמים, שבלעדיהם אי אפשר לחשוב כלל וכו'.⁸⁰ אין עדות לתפיסה הזו בכתבים העבריים המוקדמים של בן יהושע, להפך: הוא התייחס ב'מעשה לבנת הספיר' אל הספירות לא כאל סוגים של נשואים אלא כאל תכונות כלליות של ישים – ובהן יובש, לחות, קור וחום, שצירופיהן מגדירים את היסודות: אש, אוויר, אדמה ומים.⁸¹ עם זאת אפשרות זוהי הספירות עם הקטגוריות הייתה קיימת בעולמו התרבותי של בן יהושע, בין שמימש אותה ובין שלא מימש אותה. בפירושו לבר' א 1 כתב הרמב"ן כי כוונת חז"ל היא 'שמלת בראשית תרמוז כי בעשר ספירות נברא העולם', וגם ב'פרדס רימונים' של ר' משה קורדובירו – שכן יהושע ציטט ממנו ב'מעשה לבנת הספיר' – הובעה עמדה זו.⁸² אם כן עשר הספירות זוהו עם עשרת המאמרות שבהם לדברי חז"ל נברא העולם.⁸³ בפירושו ל'דרשות הר"ן' ציטט בן יהושע בהרחבה מ'עקידת יצחק' של עראמה, וגם עראמה ציטט את דברי חז"ל הנזכרים וזיהה את עשרת המאמרות עם עשר הקטגוריות (המאמרות) של אריסטו.⁸⁴ אפשר שכך נוצר הזיהוי ספירות=מאמרות=קטגוריות, ויכול היה לעלות על דעת העוסק בנושאים אלה.

79 סביר שכן יהושע למד על עשר הקטגוריות מהרמב"ם, אם כי לאו דווקא מ'מורה נבוכים'. ראו: מלות ההגיון י; שמואל אבן תיבון, פרוש המלות הזרות, 'איכות'.

80 חיי שלמה מימון, עמ' 116–117; אוטוביוגרפיה, א, עמ' 142.

81 ביחסים בין היסודות האלה תלוי המזג של הישים. ראו: מעשה לבנת הספיר, כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 150, 143; וראו: מורה נבוכים ב, יט.

82 'ממתני' דעשרה מאמרות ליכא למשמע מינה, דאפשר דהכי פירושו בעשרה מאמרות נברא העולם [משנה, אבות ה, א] פי' כל העשר ספירות פעלו בבריאות העולם עם היות שהיה באפשר בכח א' ליבראות דהיינו הכתר הנקרא מאמר אחד כדפי' [רש] בזהר. אלא כדי וכו' דהיינו משום שיוכלו לפעול פעולות בבחינות שונות' (ר' משה קורדובירו, פרדס רימונים ב, ו [קראקא שנ"ב, דף יד ע"ב, טור ב]).

83 משנה, אבות ה, א.

84 עקידת יצחק ג, כ–כא. מהדורת גרוס, כרך א (חומש בראשית), שער שלישי, עמ' 29. מקור חשוב לידיעותיו של עראמה בקבלה הוא פירוש הרמב"ן לתורה, שכאמור נכתב בו שהעולם נברא בעשר הספירות. ראו: הלר-וילנסקי, ר' יצחק עראמה (לעיל הערה 12), עמ' 47. ראו גם דבריו של אברבנאל בפירושו לפרקי אבות, 'נחלת אבות' (1496), על 'בעשרה מאמרות נברא העולם' (אבות ה, א): 'שהיו המאמרות אשר נברא בהם העולם עשרה ולא פחות ולא יותר. וכבר היו הנמצאים כולם בזה המספר מעשרה מאמרות: האחד – עצם רומז לאחד המספרי שהוא התחלת המספר וסיבתו, שהוא משל לאל יתעלה שהוא התחלת הדברים כולם וסיבתם. והט' – הנשארים הם מקרים נשואים עליו, כמו שהדברים הנמצאים מקריים בערכו יתעלה. ולהיות זה המנין מקודש היו הספירות האלהיות עשרה, ונאמרו בסיני עשר דברות. וכנגדן היו ישראל נותנים המעשרות שהיה העשירי קדש ליי" (מצוטט על פי מהדורת א' גולן, אשקלון תשע"ג [אתר ספריא, https://www.sefaria.org.il/Nachalat_Avot_on_Avot.5.1?lang=he&with>About&lang2=he]. אוחזר ב-2 באוגוסט 2022).

ה2. בין פרשנות, לדרשנות ולקבלה

אוסף החיבורים התורניים שב'חשק שלמה' הוא אקלקטי – כלולים בו כאמור שני פירושי-על לפרשנות תנ"ך (של ר' אברהם אבן עזרא ושל ר' בחיי בן אשר), פירוש לדרשות (של ר' נסים בן ראובן גרונדי) ומסה עצמאית. העמדות שהובעו בחיבורים מעידות על מגמה אך לא תמיד הן לכידות. המכנה המשותף לכל החיבורים הוא נקיטת לשון ביקורתית כלפי מסורות שונות: ביקורת על הפילוסופיה מצד אחד וביקורת על דמיונות נועזים של הקבלה מצד אחר. בן יהושע יחס לפילוסופים תמיכה בקדמוניות העולם, כלומר שלילת הבריאה ('דעת נפסד'), ועמדות נטורליסטיות נוספות, כשלילת נסים ושלילת קיומה של נפש לא חומרית ונצחית – עמדה שדווקא קיבל⁸⁵ (ר' על כך להלן) – ועוד כיוצא באלה.⁸⁶ אף שנמנע משימוש בביטוי קדמוניות העולם, למעשה קיבל הנחה זו, וכן אין בתמונת העולם שלו מקום לניסים. בן יהושע היה ביקורתי מאוד גם כלפי מקובלים ושם ללעג את הקבלה במסורת האר"י.⁸⁷ לימים כתב ב'חיי שלמה מימון' על העדפתו את קבלת ר' משה קורדובירו, הרציונלית יותר, על פני זו של האר"י.⁸⁸ ואולם לזו דיונו הוא מושג הצמצום – בפירושו שלו – מושג הלקוח מקבלת האר"י. מתפיסתו של מימון מצטיירת תמונת עולם פנתאיסטית או פנאנטיאיסטית, שאיננה עולה בקנה אחד עם בריאה וגם לא עם עמדות אחרות שקיבל במפורש או במובלע.

חיבורי 'חשק שלמה', להוציא 'מעשה לבנת הספיר' (והחיבור באלגברה, שאינו נוגע לענייני כאן), נכתבו בסוגת הפרשנות, שאיננה מקלה על יצירת עקביות מלאה בין דיונים שונים כפי שהייתה מאפשרת הצגה פילוסופית שיטתית. למשל הוא לא היה ער לעובדה שמושג הנפש שלו מעורר קשיים על רקע השפינוזיזם שאימץ. בתחילת המסה 'מעשה לבנת הספיר' הוא נקט במפורש עמדה מנוגדת לזו של הרמב"ם וטען כי הנפש היא 'עצם נבדל קיים בעצמו מתחבר אל הגוף ובלתי מתערב עמו'.⁸⁹ בפרק החמישי באותו חיבור הוא נזקק לתזה זו, ובניגוד לעמדת הפילוסופים שנפש לא חומרית אינה יכולה להימצא במקום במרחב, פסק ש'אין מקום לדקדוק לשונם' בעניין זה, וציטט מאמר שלם מ'שער הגמול' לרמב"ן העוסק בקיומה של הנפש לאחר המוות בגן עדן ארצי, מאמר שנדחו בו מסקנות הפילוסופים בדבר שלילת מיקומה ותנועתה של הנפש.⁹⁰ כיצד מתיישבת עמדה זו עם הטענה שכל הנדמה עצם בעולמנו אינו אלא מקרה – בעצמותו של הקב"ה והנפש בכלל זה, וכן כי הנפש היא 'כח' בגוף?⁹¹ ואם כן הכיצד היא

85 מעשה לבנת הספיר, כ"י ירושלים 38°6426, Heb. עמ' 134–136.

86 מעשה נסים, כ"י ירושלים 38°6426, Heb. עמ' 26. ראו גם דבריו 'בהרחקת התארים' (מעשה לבנת הספיר, כ"י ירושלים 38°6426, Heb. עמ' 126). הפילוסופים נתפסים כנטורליסטים. ראו: שם, עמ' 129, 131.

87 מעשה לבנת הספיר, כ"י ירושלים 38°6426, Heb. עמ' 129.

88 חיי שלמה מימון, עמ' 110–111; אוטוביוגרפיה, א, עמ' 128–129.

89 מעשה לבנת הספיר, כ"י ירושלים 38°6426, Heb. עמ' 125.

90 שם, עמ' 134–136.

91 [...] ומעתה א"א שנדמה שום מציאות זולתו ית' הן מציאות עצמי או מקרי והוא סוד האחדות האמיתי, ר"ל שהשי' לבדו נמצא ואין לזולתו מציאות כלל'. מעשה לבנת הספיר, כ"י ירושלים 38°6426, Heb.

בחזריית? בתקופה מאוחרת יותר, לאחר שהגיע לברלין, הוסיף מימון הערה לעמוד הראשון של 'מעשה לבנת הספיר' וכתב בה כי כל מה שכתב כאן מיוסד על 'קצת הראשונים מהפילוסופים' שסברו שהשכל ההיולאני הוא עצם נבדל, וכי עתה 'אני חוזר מדעתי זו כי באמת אין שם שכל היולאני'.⁹² בכך הוסרה אי הלכידות הזו. כך גם ניתנה האפשרות לאמץ את עמדת הרמב"ם בשאלת 'אחדות שכל משכיל מושכל' הן בגרסת הרמב"ם והן בגרסת החסידים, שעליה דיווח ב'חיי שלמה מימון'.⁹³

בעת שהייתו בפוזנא חלה תפנית ראשונה בהשקפותיו של בן יהושע. שם אימץ ככל הנראה עמדות של הרמב"ם וביטא אותן בהקדמה ל'חשק שלמה'.⁹⁴ במבוא לכרך השני של 'חיי שלמה מימון' כתב מימון שבנעוריו 'הערצתי את המורה הגדול הזה גדולה כל-כך שהוא נחשב בעיני לאידיאל של אדם כליל-שלמות ואת תורתו ראיתי כאילו נאמרה מפי האמת האלהית עצמה'.⁹⁵ יש להבחין בין הערצת אישיות הרמב"ם, שהגיעה לדברי מימון לידי כך שנשבע בשם הרמב"ם כדי להשתלט על 'תאוותי ויצרי' בגיל ההתבגרות, ובין אימוץ הרציונליזם של הרמב"ם. ככל הנראה בן יהושע העריץ את הרמב"ם כבר בליטא, אך עדיין לא אימץ או רבות מעמדותיו. בחיבורי 'חשק שלמה' הוא אימץ תחתן השקפות של המקובלים – בפרשנות נטורליסטית משלו. ב'חיי שלמה מימון', התיך בזיכרונו את ההערצה לרמב"ם עם אימוץ תורתו, ש'כאילו נאמרה מפי האמת האלהית עצמה', וייחס לעצמו בנעוריו עמדות שנקט רק מאוחר יותר.

פרופ' (אמריטוס) גדעון פרוידנטל, המכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים, אוניברסיטת תל-אביב
freudenthal@tauex.tau.ac.il

עמ' 123. וב'מעשה נסים': [...] הנה עצם האדם הוא בו ית', כאשר הוא ית' ג"כ עצם כל הנמצאים [...], כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 23. כדי להסביר כיצד מגיעים נתוני החושים לתודעה מתעלם בן יהושע מקביעתו שהנפש היא עצם והסברו נשען על היותה 'כח' בגוף: 'כי הנפש מצד היותה כח בגוף תקבל שינוי משינוי / הגוף'. כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 30 ר' 41.

92 שם, עמ' 124; ר' וראו גדעון פרוידנטל, שלמה בן יהושע (מימון) המקובל, 'מעשה לבנת הספיר' – מבוא ומהדורה, תרביץ פו, חוברת ב-ג, טבת-סיון תשע"ט, עמ' 478. ההערה מזכירה את לייבניץ ולכן ברור שנכתבה לאחר שמימון הצליח להיכנס לברלין במרס 1780.

93 עולה השאלה אם החיבור המקורי נכתב קודם ביקורו של בן יהושע בחצרו של המגיד ממזריטש – שמתורתו הוא הדגיש מאוד את ביטול היש – או מאוחר יותר. ואולם החיבורים אינם מסגירים את מועד חיבורם, ואין בהם אוכור של החסידים. ראו: חיי שלמה מימון, עמ' 132–149; אוטוביוגרפיה, א, עמ' 207–242.

94 ואולם גם כאן ציטט בן יהושע בהרחבה מהקדמת הרמב"ם ל'משנה ולפרק 'חלק' – שנדפסו במהדורות הש"ס – אך לא מ'מורה נבוכים'.

95 חיי שלמה מימון, עמ' 261; אוטוביוגרפיה, ב, עמ' 3.

שלמה בן יהושע (מימון), מעשה נסים

נסים

מעשה

הדרש הראשון

[עמ' 21]

- [דף ב ע"א, שורה א] כל המפרשים האמתיים כו'. ר"ל [רצוני לומר] שבזה הסכימו כולם שחומר א' [חד] משותף לכל מה שתחת / גלגל הירח. אבל מקום המחלוקת הוא אם חומר הנ"ל [הנזכר לעיל] הוא ג"כ [גם כן] חומר השמים או לא. כי / קצתם סברו שהכוונה באמרו את השמים ואת הארץ וכו' שהיו שני חומרים נבדלים כו'. וזהו / דעת ארסטו וסיעתו, כי אמרו שא"א [שאי אפשר] שיהי' [ה] חומר הגלגלים בעצמו חומר היסודות שא"כ [שאם כן], מה / להם לתנועה הסבובית? שאין בכח היסודות שום תנועה, רק אל המרכז או מן המרכז. וכ"כ [וכמו כן] / א"א שיהי' חומר הגלגלים מורכב מחומר היסודות, יען שהתנועה הסבובית מורה על שאין בה / מן ההפוך, ר"ל הרכבות הפכיים, וכמו שהאריכו לבאר כל זה בהקשים פלסופיים שאין כאן מקום / באורן.⁹⁶ ולזה אמרו שחומר הגלגלים בלתי חומר היסודות וקראוהו הגשם החמישי. ואולם / האחרונים חולקים עליהם בזה, יען כי נתברר להם שחומר הגלגל איננו כא' [כי אם] איתר והוא / מין אויר וך מאד והככבים המאירים הם אישיים, והבלתי מאירים ארציים, וכן נראה מדברי / רז"ל [רבתינו זיכרונם לברכה] בכמה מקומות ולא אאריך בזה /: שורה ה'. והם האש הנרמז במלת וחשך / גם בזה נמצא חלוקי דעות בין החכמים, כי קצתם מאמינים ביסוד האש ויאמרו שהוא גשם דק / ספירי ואיננו בעל גוונים כמו אש שלנו, ולכן יקרא חושך. וקצתם חולקים עליהם ולא אאריך / בדיעותיהם ג"כ: שורה ו'. והאור יכול [במקור ב'דרשות הר"ן]: הגרמזן צ"ל [צריך להיות] והאור: שורה ח'. להיות הרצון מאתו / להמשיך וכו'. ר"ל שאין הכרח בריאת / יש מאין כא' בחומר הראשון מאחר שלא קדם לו נמצא / שיהי' באפשר להמשיך מציאותו ממנו. אבל אחר בריאת החומר הראשון הנז' [כר] כבר אפשר / להמשיך ממנו נמצאים אחרים,

* כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית Heb. 38°6426, עמ' 21–33. 'מעשה נסים' הוא פירוש על חמש הדרשות הראשונות מתוך שתיים עשרה (על פי ספירה אחרת: שלוש עשרה) דרשות ר' נסים גרונדי (הר"ן). החיבור כלול בכתב היד של הקובץ 'חשק שלמה'. על כתב היד, שהוא אוטוגרף של שלמה מימון, ראו לעיל הערות 1, 17 לגוף המאמר. מראי המקום של מימון ל'דרשות הר"ן' מתאימים למהדורת ונציה ש"ו. סריקה של כ"י ירושלים Heb. 38°6426 נמצאת באתר הספרייה הלאומית (<https://www.nli.org.il/he/>) discover/manuscripts/hebrew-manuscripts/viewerpage?vid=MANUSCRIPTS&docid=P190205171-1-1#FL37767253 NX_MANUSCRIPTS990000466190205171-1-1#FL37767253. אויור ב-2023.20.2). אני מודה לח'ריט בוס, הגר כהנא-סמילנסקי, חנה כשר, עידן פינשו ודב שורץ על עזרתם.

96 מימון חזר על דבריו בפירושהעל שלו על פירוש רבנו בחיי בן אשר על בר' א 1. ראו: אברכך בחיי, כ"י ירושלים Heb. 38°6426, עמ' 267.

ומהאחרים עוד אחרים, כפי גזירת חכמתו ית' [ברך], ואין מההכרח / לברוא דברים רבים יש מאין; שורה י'. מפני שהצורה הגלגלית לא [י]הי' לה אפשרות / וכו'. הוא הדבר אשר דברתי למעלה מדעת ארטו וסייעתו מצד התנועה הסבובית / הבלתי נאותה לחומר היסודות: שורה טו. 20 עד שחמר האדם הקרוב כו' / כבר נתבאר היות חמר א' לכל מה שתחת גלגל הירח וא"כ כבר נוכל לקראו ג"כ חומר האדם / אבל איננו חומר הקרוב, אבל הי' צריך לקבל כמה שנויים עד אשר הי' לאדם וחומר, כמו / שנראהו עתה נקרא חומר האדם הקרוב. פא' [פירוש אחר] ידוע מהויית המורכבים שמתחלה / יקבלו היסודות צורת ההרכבה ויתהוו מזה הדומם, והמזדכך ממנו יקבל צורת הצמיחה ויתהו' [ה] / הצומח, והמזדכך ממנו יקבל צורת החיות ויתהוו החי, וכן כאשר יזדכך יותר יקבל הצורה / המדברת ויתהוו האדם. ונקרא חומר האדם כמו שהוא אחר היותו חומר [כך!] הרחוק מפני / שנתרחק מהתחלתם. ואולם חומר קודם שקבל הצורה המדברת הוא קרוב ממנו וכן לעולם. / וכן משמע קצת מדברי הרמבם ז"ל בס' המורה שכתב בזה"ל [בזה הלשון] שחומר האדם הקרוב הוא חומר / שאר בח' [בעלי חיים] הקרוב⁹⁷ והוא עיקר: 30 שורה

[עמ' 22]

שורה יח. עם היותו חלק מחלקיו. ר"ל עם היות שהיסוד הפשוט הוא חלק מחלקי הגוף / שהרי הגוף מורכב מהיסודות. [שורה י] מחומר א' [חד]. צל [צריך להיות] מחומר אחר: / ע"ב שורה י. נמצאת איכות א' מאלו ר"ל לא פחות מאיכות א'. כי האש נמצא / בו איכות החום, ובמים הלחות, ואולם באויר ימצאו שתיהן יחד: שורה י"ב. / המניע אותו כו'. ר"ל השמש אשר בתנועתו וזריקת נצוציו הוא מניע יסוד האש ממקומו / ומכניסו ביסודות האחרים: ג שורה ח. מצד האותות: מקור מבנין נפעל / מלשון נאות לכם שפ' [ירושן] השתוות הדיעות. ד שורה יד. שהחסרונות / המתנגדות כו'. המשל לכל דבריו עד הנה: כאשר נערב דבר חם ביותר המזיק / אל הגוף עם דבר אחר חם, בודאי יתוסף החמימות וירבה ההיזק מהמעורב / יותר ממה שהי' כשהיו כא' [כל אחד] לבדו. אבל כאשר נערב החם המזיק עם דבר אחר קר / ומזיק ג"כ בקרירותו, אזי יתמוזג המעורב ולא יזיק כלל: שורה טז / כי שלימות הפרטים נמצאים בכלל כו'. הנה במשל שהבאתי שלימות הפרטים / הוא החום האמצעי וכן הקור האמצעי, וחסרון הפרטים הוא מה שהי' בכא' מהם / קודם התערבם והוא יתרון החום והקור: שורה י' וכן עמ' [על דרך משל. במקור: 15 וכן על צד המשל] כו'. / באור דבריו: למשל, אם יהיו בתוך מחנה אנשים צדיקים וטובים וכ"כ אבירי לב / ואכזרים, הנה בודאי: כי יצא מחנה אנשים להלחם על אויביהם יקבלו תועלת גדול / מהתחברות עמהם אנשי דמים הנו'. כי אף שהמדה הזאת אשר להם, ר"ל האכזריות, / היא מדה רעה, הנה הם יעוררו בזה את הקבוץ הנו' לפעול פעולה טובה: / ה שורה י"ה. נמשך מצד צורותם

97 ר' צוני לומר: שלא יהיה האדם נמשך אחר בהמיותו לבד – ר' צוני לומר: חומר שלו; כי חמר האדם הקרוב הוא חמר שאר בעלי חיים הקרוב (מורה נבוכים א, פתיחה [מהדורת י' קויפמן (אבן שמואל), ירושלים תש"ו, עמ' יב). ראו גם: שם ג, ח.

- [צ"ל: צורתם] אשר הוא עצמותם. א"ש [אמר שלמה] ראיתי להאריך / בבאור ענין החומר והצורה והפעולות הנמשכות מהם יען כי הוא דבר יקר הערך מאד / ולא ראיתי לא' מהמחברים שיבאר הענין כפי הראוי. ואתחיל ואומר: כבר נודע (היות) / כי הבורא ית' הוא מחוייב המציאות לפי שאין למציאותו סבה ואינו מקבל המציאות / מזולתו אבל מציאותו בעצמו ואיננה נתלית בזולתו והוא הבורא ית'. ואולם כל / הנמצאים זולתו אנחנו קוראים אפשרי המציאות, מפני שלמציאותם סבה, והוא / הבורא ית' והוא הנותן להם המציאות, ולזה מציאותם נתלית בו, והם אפשר שימצאו / כאשר ירצה הוא ית' ליתן להם מציאות ואפשר שיעדרו ברצונו ג"כ כפי גזירת

חכמתו

[עמ' 23]

- חכמתו ית'. וליתר באור נאמר: ידוע שאין המציאות כא' [כי אם] גילוי מציאותו ית' / ושלמותו הנעלם. ולא הוסיפו הנמצאים על מציאותו ית' ולא גרעו ממנה חו' [חס ושלום] אבל מציאותו / ושלמותו ית' הם אחר המציאות כשהיו קודם זה ולא קבל שנוי חו' כמש' [כמו שנאמר] אני ה' לא שניתי,⁹⁸ / ולא הי' אלא התגלות הנעלם כאמור. היוצא מכל זה שאין הנמצאים כא' גלוי מציאותו / ושלמותו ית' בבח' [ינות] שונות, והוא משנה ההתגלות הנז' כפי גזירת חכמתו ית',⁵ / והוא/ ההנהגה שאנו אומרים עליו ית' שהוא מנהיג העולם. והנה מהנודע שהפועל ברצותו / לפעול איזה פעולה יצטרך מקודם לצייר הפעולה במחשבתו במהותה ואיכותה, כ"כ / הוא ית', כאשר עלה ברצונו הפשוט⁹⁹ להמציא הנמצאים, אזי תיכף עלה ציורם במחשבתו / והציור הנז' הוא עצם מציאותם. כי הוא אמר ויהי, ואח"כ [ואחר כך] נתגלה הציור ההוא יותר עד / הגיעו אל תכלית ההתגלות וזהו ענין השתלשלות העולמות זה מזה. וכמו שהוא / ית' הוא הנמצא העצמי המתגלה עי' העולמות הנז', והם מקריים ונמשכים ממציאותו העצמי, כ"כ / כל עולם הוא עצמי לעולם שתחתיו, והעולם שתחתיו הוא מקריי אליו שהוא מתגלה עי' [על ידו]. / וכן כל נמצא פרטי מכל עולם עליון ותחתון: התחתון הוא התגלות העליון, כאמור. ונמשיל / באדם. הנה עצם האדם הוא בו ית', כאשר הוא ית' ג"כ עצם כל הנמצאים, וממנו נתגלה / ונסתר הציור האמור,¹⁵ ר"ל האדם בדעתו ית', והוא האדם היושב על הכסא והבן.¹⁰⁰ / ומשם נתגלה יותר עד הגיעו אל תכלית ההתגלות והוא מציאות האדם כאשר נראהו / בזה העולם. וכמו שהמדריגות הם זה למעלה מזה ככ' הם זה לפניו מזה שהחצון הוא / התגלות הפנימי. והנה האדם התחתון והחצון נקרא חומר, והעליון ממנו ופנימי לו / נקרא צורתו, כי הוא הפועל במציאותו כחומר ביד היוצר.

98 'כי אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם' (מל' ג 6).

99 רצון פשוט הוא רצון האיין-סוף, שאיננו פועל מתוך כוונה, ושאננו נוסף על עצמותו ואיננו מעיד על חסרון. וראו לעיל הערה 58 לגוף המאמר.

100 רומז לכתוב 'ממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות כסא ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה' (יח' א 26). באוטוביוגרפיה שלו הפנה מימון לפסוק זה כדוגמה לאנתרופומורפיזם במקרא שחז"ל ביקרו. ראו: חיי שלמה מימון, עמ' 246; אוטוביוגרפיה, א, עמ' 169. וראו למשל: בראשית רבה כו, א (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 255-256).

20 אבל ראוי שתדע כי / מה שאנו אומרים שהצורה היא הפועלת בחומר זהו בבח'ינה] א' החומר
 שהוא מתפעל / ובלתי פועל כלל, אבל בבחינתה בעצמה היא פועלת ומתפעלת, והיא גם כן
 כעין חומר / אל הצורה שלמעלה ממנה, וכן לעולם, עד שהפועל האמיתי הוא העצם אשר בו ית'
 / והנה בכאן ג' בח'ינות]. הבחינה הא' היא הבורא ית', הפועל ובלתי מתפעל, והבח' הב' 24/ היא
 25 החומר התחתון המתפעל ובלתי פועל, ומה שביניהם הוא כבח' הכלים, ר"ל / כגרזן ביד החוצב,
 שהם פועלים ומתפעלים כא'חת]. ועפ"י כל האמור, תבין דברי הרב / ותדע ג"כ איך שהוא ית'
 הוא הנמצא השלם החולק לכל הנמצאים מציאותם ושלימותם, / והוא הפועל בהם תמיד כרצונו
 והם מתים מצד עצמם, ר"ל נעדרים, והוא מחי' את
 כולם.¹⁰¹

[עמ' 24]

ה' [ע"ב] שורה ל'. כי ידיעת הש"י אינה באה אחרי החקירה כו'. ר"ל שאין ידיעתו ית' / כידיעתנו
 שיה' מתחלה בכח וע"י [ועל ידי] החקירה יצא אל הפועל אבל ידיעתו היא בפועל תמיד. / ו ע"ב
 שורה ב. שנברא או נעשה אחרון אחרון הוא יותר שלם מהקודמים כו'. / כבר בארנו איך שהוא ית'
 5 הנמצא השלם החולק ממצאיותו לכל נמצא ועכ"ו [ועם כל זה] לא תחסר / מציאותו מצד זה ולא
 יתוסף עליו וזולתו, ולא הי' כ"א [כי אם] התגלות הנעלם. וזהו מה שהמקובלים / רגילים לקרוא
 צמצום, כי מצד היותו ית' בב"ת [בלתי בעל תכלית] צריך שיהיו פעולותיו ג"כ בב"ת, אבל
 / מאחר שעלה ברצונו הפשוט ההתגלות הנו', וזה א"א בבת' שאינו נתפס בהשגה / כלל, ולזה
 הי' מהצורך שיצמצם פעולתו ושתהי' בת' [בעלת תכלית]. והוא כעין המלמד החכם השלם:
 / כשירצה ללמד לתלמידו שאינו שלם כמוהו – לא יוכל ללמוד אתו כל מה שידע, אבל ילמדו
 10 / כל מה שבכחו להשיג. וכשיצטרך ללמד עם תלמיד אחר, חסר מהראשון, לא יוכל ללמוד
 / אפי' [לו] מה שלמד עם הא', אבל ג"כ כפי כחו, וכן תמיד פוחת / והולך. ואפי' בעיון א' בעצמו יש
 הפרש בענין הלמוד כאמור. כי הוא בעצמו יודע בעיון ההוא בדקותו כפי / מה שהוא, וכשיצטרך
 להבינו לתלמידו אזי ילמדנו בעיון גס וילבישנו במשל, וכן פוחת / והולך כאמור. ומעתה עמוד
 15 והתבונן אם חסרה חכמת המלמד מצד הלמוד לתלמידיו / על דרך האמור או הוסיפה. לא כן אבל
 ככחו או ככחו עתה, ואינו כ"א התגלות / הנעלם, ר"ל שקודם זה היתה חכמתו נעלמת בעצמו
 ועתה נתגלתה ונתפשטה לזולתו. / והוא כמו שהמשילו רז"ל בענין הנבואה כמדליק נר מנר
 ואין הראשון חסר כלום¹⁰² כן הענין / בנדון שלפנינו ג"כ. וכבר נודע ג"כ שלשון בריאה נופל
 על הסתלקות כמו וברא אתהן / בחרבותיו¹⁰³ ובראת לך¹⁰⁴ וז"ס [וזה סוד] הפסוק בראשית ברא

101 'כולם' היא המילה האחרונה בעמ' 23 ואיננה 'שומר עמוד'. כנ"ל גם המילה 'אל' בעמ' 25.

102 במדבר רבה טו, יט.

103 'ורגמו עליהן אבן קהל וברא אותהן בחרבותם בניהם ובנותיהם ירגו ובתיהן באש ישרפו' (יח' כג 47).

104 'יאמר אליהם יהושע אם עם רב אתה עלה לך היערה ובראת לך שם בארץ הפרוז והרפאים כי אין לך הר אפרים' (יהו' יז 15).

- אלהי[ם] וגו'¹⁰⁵ ר"ל שמתחלה נסתלק בסוד / הצמצום האמור בשביל התגלות שמים וארץ, 20
 מה שהי' בלתי אפשר מבלעדי זה. כמ"ש: והארץ / היתה תהו ובהו וגו'.¹⁰⁶ ר"ל שהי' עדיין הכל
 בערבובי[ה] ולא נבדלו ונבררו הנמצאי[ם] [כא' [כל אחד] מזולתו. / ויאמר אלקי': יהי אור
 וגו',¹⁰⁷ והוא אור החכמה המשערת ומגבלת ומציירת כל הנמצאים / במהותם ואיכותם זמנם
 ומקומם. וז"ס [וזה סוד] מאמר רז"ל: אור שנברא ביום הראשון – אדם צופה / בו מסוף העולם
 ועד סופו. באמת האור הנז', אלו הי' לאדם, הי' צופה בו כו' והוא מבואר, / כיון שע"י [שעל ידיו] 25
 נעשה הכל מסוף העולם ועד סופו. אבל ראה הקב"ה שאין העולם כדאי כו', גנוו / לצדיקים
 לע'ל [לעתידי לבוא].¹⁰⁸ כי אז, אחר זיכוך החומר, ירבה השכל, ומלאה הארץ דיעה להשיג כל
 מה שבכח / האדם להשיג, והוא מסוף העולם ועד סופו משא"כ [מה שאין כן] למעלה מזה שאין
 שם תפיסת השגה כלל.

ואולם

[עמ' 25]

- ואולם מה שתקרא החכמה אור הוא מבואר, שכמו שהאור יבדיל בין נמצא לנמצא / ויראה כ"א
 [כל אחד] מהם כמו שהוא על אמתתו, בשעורו ובתכונתו, בזמנו ובמקומו, כן ענין / החכמה
 בעצמו. אם חכמת הבורא ית' שע"י הוא פועל בכל על הדרך האמור, ואם / מה שהשפיע
 מהחכמה על האדם שע"י הוא צופה ומביט בכל זה. ואולם מה שהוצרך / להוית החכמה הנז' עם 5
 היות חכמתו ית' בעצמו תמיד בפועל הוא ג"כ מבואר, / מפני שחכמתו ית' בעצמו בבת"י ולכן
 להמציא נמצאים בת' הוצרך ג"כ לצמצם / החכמה הנז' כפי הצורך.¹⁰⁹ אח"כ נבחרו הדברים
 ונבדלו כ"א ביומו. ולהיות שהי' בכאן / כמה מיני התלבשות עד שיצא אל תכלית ההתגלות,
 והמדריגה העליונה מתלבשת / במה שתחת[ה] [ה] ונעשית פנימית לה וכן תמיד. ולכן אחר ההבדל
 הוצרך מתחלה / להתראות היותר חיצון ואחריו הפנימי לו וכן לעולם. כי איך יתכן להפשיט 10
 הלבוש / הפנימי קודם הפשטת החצון שעליו? ולזה כל הנברא או נעשה אחרון אחרון הוא
 / יותר שלם מהקודמים אליו במדריגה, וכל המאוחר מחבירו שליט בחבירו ודי בזה. / [דף ו ע"ב]
 שורה ט. והם חזקי היחס לשלימות ולחיים. ר"ל שמה שאנו מיחסים להם השלימות / והחיים
 הוא בשיעור חזק. [שם] שורה טו. הגרמים השמימיים. הגרמים / מלה ארמית ופי' [רוש] עצמים 15
 מלשון גרמוהי הדיקו.¹¹⁰ ומלת עצם היא ג"כ משם העצם אשר / הוא החלק העיקרי מהבח'

105 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ' (בר' א 1).

106 'הארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח אלהים מרחפת על פני המים' (שם 2).

107 'יאמר אלהים יהי אור ויהי אור' (שם 3).

108 בבלי, חגיגה יב ע"א; ראו גם: בראשית רבה יא, ב (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 88).

109 בשוליים הימניים מול שורה 4: 'לזה אמר: כסיל בחשך הולך [על פי קוה' ב 14] דרך רשעים לאפילה דומה [על פי מש' ד 19].'

110 'אמר מלכא והיתיו גבריא אלך די אכלו קרצוהי די דניאל ולגב אריותא רמו אנון בניהון ונשיהון ולא מטו לארעית גבא עד די שלטו בהון אריותא וכל גרמיהון הדקו' (דנ' ו 25). צורת גרמוהי נמצאת בתרגום יונתן; ראו למשל: מל"א יג, 31; מל"ב כג, 18.

[מהבעלי חיים] ולכן נאמר ג"כ בשתוף ופ' [ירושו]: עיקר ויסוד איזה דבר עצם: / [דף ז' ע"א] שורה י. מפני היות המפורסמות וכו'. המפורסמות נקראים אותם הידיעו' [ת] / המפורסמים לכל מהשגות החושים והדמיון, כאשר נדע שהדבש מתוק והלענה מרה / וכיוצא בזה.¹¹¹ והנה נצטוה האדם שלא יתעסק במפורסמות. ואין הכוונה שלא ידע / שהדבש מתוק – כי איך יבטל ההרגש? אבל שלא ימשך אחריו מצד מתקו כ"א [כי אם] מצד היותו / מזוון נאות אל הגוף, וכשיתנהג על זה האופן לא יקח ממנו כ"א השעור הנאות לבריאות / הגוף ובזמן הנאות, ונמצא שהוא פעל שכלי. אבל כאשר ימשך אחריו מצד מתקו / ויקח ממנו ביותר מהנאות אל הגוף ושלא בזמנו, הנה ימשך מזה הפסד הגוף אשר הוא / סבת המות, וזהו מ"ש [מה שנאמר]: ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאו' [ה] הוא לעינים וגו'.¹¹² ר"ל שהאשה / לא שמרה הצווי הנז', אבל כאשר ראתה כי טוב העץ למאכל, ר"ל רק לאכילה הוא טוב / ואפשר שהוא מזיק (אל הגוף) וכי תאוה הוא לעינים ואף שבאמת אין ראוי להתאוות / אליו כאשר המשלנו בדבש שהוא לוקח הדבש מצד מתקו וכי הוא טוב למאכל אף שמזיק

אל

[עמ' 26]

הגוף. [דף ח' ע"ב] שורה יב ע"צ [על צד] החיוב. ר"ל כמש' הפלוסופים אריסטו וסייעתו

111 בן יהושע פירש כאן למעשה את מושג המוחשות של הרמב"ם ולא את מושג המפורסמות. אצל הרמב"ם נשוא המפורסמות הוא הנאה והמגונה, והן מוסכמות חברתיות 'כידיעתנו שגלוי הערוה מגונה' או שראוי לגמול למיטיב עימך'. ככל שמוסכמה מסוימת מפורסמת אצל אומות רבות יותר, כן היא ודאית יותר. ראו: מלות ההגיון ח. אפשר שמימון שגה כאן בהשפעת מנדלסון, שאת פירושו ל'מלות ההגיון' הכיר לדבריו (הפירוש נדפס לראשונה בהמבורג בשנת 1761 ונדפס שנית בלא רשות בברלין בשנת 1765; ראו: חיי שלמה מימון, עמ' 176; אוטוביוגרפיה, ב, עמ' 152–153). מנדלסון הגדיר את המפורסמות כעוסקות ב'נאה והמגונה במדות', אך הגדרתו שונה מזו של הרמב"ם בשתי נקודות: הוא צמצם את המפורסמות למוסר בלבד ('החם והצדק' וכיוצא באלה), וקירב אותן למוחשות בקושרו אותן ל'התפעלויות הנולדות בלב האדם'. בשל הבדל אחרון זה הוא ייחס להן ודאות כמו למוחשות ומשום כך התקבלות אצל כל בני האדם, בעוד הרמב"ם היה ער להבדלים בין המפורסמות בקרב אומות שונות. ראו פירושו של מנדלסון ל'ביאור מלות ההגיון': Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, XIV, eds. Ismar Elbogen, Julius Guttman und Eugen Mittwoch et al., Breslau 1938, pp. 70–71. שלמה מימון משתמש במושג מפורסמות גם בפירושו ל'מורה נבוכים', 'גבעת המורה', שיצא לאור בשנת 1791. בפירוש לפרק השני הוא הגדיר את המפורסמות: 'ענינים בלתי טובים או רעים מצד עצמם, אבל מצד היות להם יחס טבעי עם הדברים שהם טובים או רעים מצד עצמם' (גבעת המורה לשלמה מימון. מהדורה חדשה בצירוף ביאורים, מפתחות ומילון-מונחים / על ידי שמואל הוגו ברגמן, נתן רוטנשטרייך, ירושלים תשכ"ו, עמ' 37). בתולדות חייו, בתרגומו ופירושו של 'מורה נבוכים', הוא אפיין את ידיעת טוב ורע כידיעה הדומה לזו של בעלי החיים, כלומר ידיעת המניעים החומריים של פעולות הפעיל. ראו: חיי שלמה מימון, עמ' 275; אוטוביוגרפיה, ב, עמ' 34–35. פירוש זה עולה בקנה אחד עם הנאמר כאן. מימון הבחין כאן בין המניעים לאכילת הדבש: הנימוק החושי (המפורסמות אצלו) והנימוק השכלי (תרומת הדבש לבריאות).

112 'תרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל וקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל' (בר' ג' 6).

- / המאמינים בקדמות העולם ואומרים שכמו שאנחנו רואים העולם ומלאו עתה, כן / הי' לעולם וכן יה'. ועם [צ"ל: וגם] הם מאמינים בבורא ית' אבל לא יקראוהו בורא העולם כא' [כי אם] / סבת העולם, אבל אין הסבה קודמת למסובב, רק כאשר נאמר שהשמש היא סבת / האור. 5 והדברים בזה ארוכים והואיל והוא דעת נפסד לא אאריך בזה.
- / [שם] שורה לה שהענין האלוהי דבק בנו כו'. כבר בארנו כי ה' הטוב לא ימנע / טוב והוא הנותן המציאות והשלימות לכ"א [לכל אחד] כפי ערכו וכחו לקבל. כי מתחילה נמזגו / היסודות עד שקבלו צורת ההרכבה ונהי' הדומם. ואח"כ נמזגו במזג יותר / נאות עד שקבלו צורת הצמיחה ונתהו' הצומח, אח"כ ביותר נאות מזה עד שקבלו / צורת החיות ונתהו' החי, וכן ביותר נאות עד חלות הנפש המדברת ונתהו' / האדם. ולא הי' שכלו אנושי שיה' פעם בכח ופעם בפועל ויצטרך להוציאו מהכח / אל הפועל, ויהי' פעם משיג ופעם בלתי משיג, וזה ישיג וזה לא ישיג, אבל הי' שכלו / אז אלהי בפעל תמיד ומשיג כל מה שבכח האדם להשיג. ואולם אחר החטא נתקלקל / הענין ושב שכלו חסר כמו שהוא אצלנו בהשגה בלתי מתמדת ובלתי ברורה ולא כוללת. / וכן 10 נמשך הענין, ולא נמצא מוכן לקבל השכל האלהי הוא עד אשר העיר ממזרח אאעה' [אברהם אבינו עליו השלום] / ויתר האבות. ואף שנתקן הענין הנה הי' מרצונו הפשוט ית' שיחול הענין על קהל גדול / כפי האפשר. כי כבר נודע מאמרם ז"ל מיום שברא הקב"ה את עולמו נתאוה שיה' לו / דירה בתחתונים,¹¹³ והוא אמת מבואר, כי לולי זה לא ברא העולם. וכמש' [כמו שנאמר] הנה לזה ראתה / חכמתו ית' להרבות זרע קודש הנו' ולהכניס אותם בתוך כור הברזל¹¹⁴ כי ראה הוא ית' / שכבר אפשר שיחול עליהם הענין האלהי אחר הזכור מה שאא' [שאי אפשר] בזולתם. וכמאמרם 20 ז"ל / הפשתני הזה כו'.¹¹⁵ ואם תשאלני ומדוע לא הכניס בזה א' מהאבות ואחר תשלום הזכור / בודאי שהיו בניו כיוצא בו והי' נשלם הרצון האלהי? הנה תדע כי כן דרך הזכור השלם / לחלק הדבר שנרצה לזכור לחלקים רבים ולזכך כא' [כל אחד] בעצמו ואז יצא הכלל וך ביותר ממה / שהי' אלו היינו מזככים אותם בכללו.¹¹⁶ / א"ה [אמר המחבר?] מזה תבין ענין נפלא מה שכבר

113 'אמר רבי שמואל בר נחמן, בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את העולם, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים כמו שיש בעליונים ברא את האדם וצוה אותו ואמר לו "מכל עץ הגן אכול תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו" (בר' ב 16-17) ועבר על צויו אמר ליה הקב"ה כך הייתי מתאוה שיהא לי דירה בתחתונים כמו שיש לי בעליונים ודבר אחד צויתי אותך ולא שמרת אותו מיד סלק הקב"ה שכינתו לרקיע הראשון' (תנחומא, נשא טז).

114 'אתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים' (דב' ד 20).

115 'אמר ר' יוסי בר' חנינה הפשתני הזה בשעה שיודע שהפשתן שלו יפה, כל שהוא כותשה היא משבחת ומשתמנת, ובשעה שהיא רעה אינו מספיק לקיש עליה אחת עד שנפקעת, כך אין הקב"ה מנסה את הרשעים אלא את הצדיקים, שנ' "ה' צדיק יבחן" (תה' יא 5) (בראשית רבה לב, ג [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 290]).

116 כאן מתפצל העמוד לשני טורים וביניהם רווח צר. לכל אחד מהטורים יש שומר דף משלו. גם בהוצאה של 'דרשות הר"ן' שבה השתמש מימון יש טור נפרד בדפים ד ע"ב ו ה ע"א ובו דיון בדברי ר' סעדיה על הקשת בענן.

25 / ואולם מ"ש שהי' ברצונו ית' שיחול הענין / על דברו בו / הראשונים והאחרונים והוא קהל גדול כבר בארנו סבתו. ונאמר / עוד שמלבד התועלת האמור והוא / שיחול הענין האלהי על קבוץ גדול כפי / האפשר הנה ג"כ מה שחל על כא' [כל אחד] מהם

30 / הי' / ולזכך / נצוצות, והדקים לדקי דקים וכן תמיד, / דקים, מה שהמקובלים קורא' [ים] / באורך ימי / הקדמונים וקוצר ימינו עתה / והוא מבואר. / כי מצד הזכוך השלם המצטרך צריך לחלק / כל נשמה לחלקים

[עמ' 27]

5 / יותר מעולה ממה שהי' באברהם וכיוצא / מהיחידים, כמו שכבר באר הרב ז"ל ממעש' / המקובץ בפרטים. כי כבר נודע שצורת / ההרכבה וככ' צורת הצמיחה תחול בב"ח / אפילו באיבר מהם בהמצאו לבדו, כגון / הלב שהוא הנוצר תחילה או בשנים ויותר. / אבל צורת החיות לא תחול כא' [כי אם] אחר תשלום / הויות כל האיברים, ואחרי ככלות הזכוך / הנז', חל עליהם הענין האלהי והוא נודע / מהתגלות פעולותיו עז' 10 [על זה] ועשיית האותות / והמופתים היוצאים מן ההיקש כמו שנדע / ממציאות הנפש החיונית בחי / מהתגלות בו פעולות החיים משאכ' בזולתו. ונשלם / הענין במ"ת [מתן תורה] וכמ"ש א"ת 15 [אל תקרא] חרות אלא חירות¹¹⁷ / ממה שנתקן כל קלקול אדה"ר [אדם הראשון] עד אח"כ שחטאו / בעגל. וזהו מה שהקב"ה מתפאר תמיד ביציאת מצרים ואמר: אני ה' אלהיכם אשר / הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלה'.¹¹⁸ ר"ל ש[ב]מצרים גרם להם כל הטוב ההוא, / ר"ל שאחר גמר הזכוך והיציאה ממצרים תחול עליהם הצורה ההיא האלהית:

117 'אוומר" והלוחות מעשה אלהים המה והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלוחות" (שמ' לב 16), אל תקרא חרות אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה' (משנה, אבות ו, ב).

118 'אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים אני ה' אלהיכם' (במ' טו 41).

שער השני

- י ע"ב שורה רג. האידיים הלחים כבר עלו כו'. סבת עליית האידיים תדע / שכבר מצאו האחרונים
היות אויר סגור בחלקי המים. וזה עלה בנסיונם / שכאשר יורק האויר עי' הכלי המיוחד לזה
הנקרא לופט פומפא¹¹⁹ מהכלי שהמים בתוכו / אוי יתחילו המים להרתיח ולהעלות אבעבועות.
ואין ספק שהוא מיציאת האויר מבין / חלקי המים, מפני שכבר נודע היות האויר ספוגי, ר"ל
מתקבץ ומתפשט מחמת מכריח, / וחוזר למקומו בסור המכריח. וכז' [וכל זה] נתפרסם עי'
הכלי הנז' הנקרא לופט פומפא שהמציאו / האחרונים והוא העשוי בחכמה ותבונה להריק האויר
ממקום שנרצה. והיא שעמדה / להרבה מחכמי הטבע האחרונים להאמין במציאות הרקות,
מה שהקדמונים הכחישו / מציאותו, וכמו שלעג עז' הרמב"ם ז"ל בס' המורה בבאור דעות
המדברים.¹²⁰ כמו שהביאו

האחרונים

[עמ' 28]

- האחרונים בספרי נסיונות הטבע. אשר כאשר [כך במקור!] נקח שלחופית א' בלתי נפוחה אך
/ פי'נה] קשור היטב באופן שלא יכנס בה שום אויר מבחוץ ונשים אותה בתוך כלי / זכוכית
שפיו צר ומתוקן בברזל השרוף [בל"א]¹²¹ בכדי שיתכן לפתוח פי' או לסתום / כפי הצורך עי'
השרוף הנז', וכאשר נציב זאת הכלי ופי' פתוח על הפומפ הנל, הנה / עינינו רואות שכאשר
5 יותחל האויר להורק מן הזכוכית אז תה'נה] השלחופית עולה / מאל'נה] ומתחלת להנפח אשר
אחרי ככלות כל האויר מהכלי תה' כולה נפוחה. ושוב, / אם נפתח מקום שיכנס האויר מבחוץ
אל הכלי, תרד מנפוחה עד שובה להיות כבראש'ונה]. / והוא דבר מפליא אשר מבואר שמעט
האויר אשר הי' סגור בין קמטי השלחופית והי' / נלחץ לקרב חלקיו, יתפשט ויפרוץ לרוב בעת
שימצא מקום, וחוזר לאיתנו ברדת האויר / החוצי למקומו, והוא לפיכך ספוגי בלי ספק, עד
10 שלפי נסיון האחרונים יה' בזרת אויר / כח להתפשט בכמו ד' אלפי'ם] זרתות, כמו שבארו
במופתים. ולזה יתפשט ג"כ האויר הסגור / בתוך המים כאשר ימצא מקום, והוא בהריק האויר
שעל המים. וכן נתבאר שהחום / סבה להתפשט ספוגיות האויר מחמת תנועתו וההפך בקור.
וזה נראה ג"כ בשלחופית / הנז': שכאשר תתקרב אל האש תעלה מאל' ג"כ כמו בכלי הנ"ל
ובסורה ממנו תשוב למקומה. / ולזה, בהתחמם האויר שע"פ [שעל פני] המים והמקומות הלחים
15 מהארץ, יצאו מהמים ויעלו כדורים קטני'ם] / למאד אשר בתוכם סגור האויר והוא המעלה
אותם לפי שנתפשטו חלקיו עד שכל כדור קטן / יוקל במשקל מהאויר הקר אשר חוצה [לו]
הדומה בכמותו, עד שקלות האויר נושא עמו הכדורים / קטנים הנז' וכמו שנראה עי' כלי ההבטה

119 Luftpumpe, משאבת ואקום.

120 מורה נבוכים א, עג.

121 ככל הנראה נשמטה יו"ד בסוף המילה וצריך היה להיות: בלאי, לאמור עופרת בגרמנית. למעשה נאטמו חיבורי משאבת האויר באנגליה באמצעות דבק מיוחד בשם דיאכילון, שמיוצר משמן זית, מים ותחמוצת עופרת (diachylon). צבעה השחור של תחמוצת העופרת עשוי להסביר את הכינוי (ברזל שרוף).

איך האידיים מלאים כדורים קטנים מאד. / והנה האיד הוא עולה למעלה לקלותו עד פגעו
 20 בגבול האויר הקר והוא במקום תכלית / חזרת נצוץ השמש, ומחמת הקרירות המקבץ חלקי
 האויר ידחו הכדורים הנז' למטה, / וברדתם ימצאו עוד כדורים אחרים שכבר עלו ויתחברו עמהם
 וכן תמיד, עד שישובו / לטפות מטר על פני ארץ, ולא אאריך בזה. וזהו מש' [מה שאמר] הרב
 זל' כי האידיים הלחים כבר עלו, / והאויר האמצעי בתכונה משיבה אותם מים: שורה כה אלא
 25 / בהשתנות כו' ר"ל כאשר יבא רוח חזק וישא האידיים ויפורם או בהתחמם האויר / וכיוצא בזה:
 שם ומאשר למחייב הוא מחייב אחר כו' כגון במשל הנז' מחייב הרוח הוא התחממות האויר
 במקומות והתקררו בזולתם, אשר מחמת החום / יגדל כח האויר להתפשט אל הצדדים, ומחמת
 שעומד לנגדו האויר הקר, הוא / מנשב בהתפשטו דרך האויר הקר והוא הרוח. וכ"כ סבת
 התחממות האויר עלות / השמש על הארץ וכל זה מבואר.

הדרש

[עמ' 29]

[הדרש השני]

[דף י, שורה] קט המדריכים עוז למצרים לא ישתנו כו' להיות כל הגזירות באמת / מאתו ית'
 שהוא הסבה הראשונה ולכן בהכרח שיקבלו שינוי תחלה הקרובים / אל הסבה הראשונה ומשם
 ימשך על מה שאחריהם:
 5 יא שורה ה כי לא היה אפשר ביותר מזה כו' ר"ל לא הי' אפשר בהתקרבותו / יותר מזה כמו
 אליהו ואלישע הואיל ועודנו עומד לפני ה': ע'ב / שורה ב מורה על רתיחת הליחות וכו' ר"ל שהי'
 מזגו דמיי ויעקב הי' מזגו / שוה נוטה מעט אל מזג הלבנה ויורה עז' שהי' איש תם יושב אהלים:
 / שורה ו. יעיק לחברו פי' ייצר לחבירו כמו הנני מעיק: ¹²² שורה יג. ביום הבראם כוננו ברחם א'
 10 ובעת אחת. ידוע מענין / ההריון מה שנתגלה ע"פ חכמת הנתוח היות בצדדי הרחם מזה ומזה
 כעין שלל / של ביצים וכעין קנה חלול עובר משם אל הרחם ובהגיע זרע הגבר אל תוך הרחם
 / ורוב הרתיחה שבו, איד יעלה ממנו ויעבור דרך מעבר הנז' ויחמם ביצה א' / המעורה בשלל הנז'
 ויפרידנה מהשאר, ואח"כ תתנועע לצאת דרך המעבר / ותגיע אל תוך הרחם ויתהוה שם העובר
 15 ויצטייר ויצמח בתוך הביצה הנז'. / ואחר גמר גדולו, בהגיע עת הלידה, יקרע קרום הביצה שהי'
 חופף עליו ויצא / הולד והוא אחריו. והקרום הנז' הוא הנקרא בדרז"ל [בדברי רבותינו זיכרונם
 לברכה] שליא. ¹²³ ולפעמים יתחממו / ב' מהביצים או יותר ויתהו תאומים. והנה נודע שסבת
 שוני מזגי האנשים / וחלוף מדותיהם תכונתם וצורתם הוא משהשתנות כל איש מהם בעצמו

¹²² 'הנה אנכי מעיק תחתיתכם כאשר תעיק העגלה המלאה לה עמיר' (עמ' ב 13).

¹²³ לשימוש חז"ל בשליא ראו: תוספתא, נידה ד, ט (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 644); וכן: בבלי, נידה כו ע"א. דומני שקשה להכריע אם מדובר בשליה בלשוננו או בשק השפיר. בפירוש הרמב"ם למשנה, דומה ששליה ושפיר הם מונחים נרדפים. ראו: 'ושפיר שם השליא אשר יהי' בה הולד' (פירוש הרמב"ם למשנת אוהלות ז, ה).

ושאינו תמיד / על מצב א'. ושינוי הנהגתו – פעם יה' מזג גופו חם ביותר ודמו בקרבו רצוא ושוב / במהירות, ולזה תהי' ג"כ טפת הזרע ההוה ונפרדת מהדם ג"כ חם מאד, ויהי' הולד / הנוולד 20 / מזה ג"כ ממזג חם. ופעמים יה' הגוף קר או רב הליחות ויה' הולד ג"כ / ממזג השחורה או הלבנה כנודע. וכז' משינוי הנהגה במאכל ומשתה, יש בהם¹²⁴ / מהם מחממים ומהם מקררים כנודע. וכ"כ מתנועות הנפשיות כגון השמחה / היתירה והכעס ירתיחו הדם, והעצבות תפעל בהיפך זה. וכ"ז מבואר. והנה / בתאומים ההוים בעת א' כמו שהוא המזג אז, ראוי שיה' ג"כ דמוי במזגיהם 25 / שם. ונניח שחול הצורה בהם לא מהטבעת [צ"ל: מהטבעה] א', לפי שהצורה תחול אחר יצירת הולד / והוא נגמר על הרוב בארבעים יום אחר עת ההריון פחות או יותר, אבל [צ"ל: או] קרוב / לזה, וסבת הקדימה והאחור הוא מפני מזגי הנשים שמשתנים ג"כ, וכ"כ אפי' באשה א' / ובעת א' 30 / הביצים הנז' אינם שווים בכמותם, ר"ל בגדלה ותה' הא' יותר / קלה להתפעל מהאחרת.

כי

[עמ' 30]

כי אם הי' יעקב נותן עיניים בה הי' ראוי להיות מליץ ביניהם כו' פי' כעין משתדל וסרסור הי' ראוי / שישלח יעקב לעשו.

דרש שלישי

טו ע"ב שורה יו שחול רוח הנבואה על האדם היא ענין אפשרי לפי המנהג הטבעי / כו' והוא / להיות לאדם ההוא הכנות טבעיות, והוא כאשר יה' עצם רוחו בעיקר בריאתו על / תכלית 5 / שריו בכללו וחלקיו, ר"ל מזגו שוה באיכותו וכ"כ בכמותו והנחתו, ר"ל שהוא מונח כפי הראוי / ובמקום הראוי ושלא מנעוהו מונעים מזגיים מפני איבר אחר, ר"ל שגם כל אבריו על תכלית שוים / ובריאותם. ואחכ' האיש ההוא למד והתחכם עד שהוציא מה שבכח שכלו אל הפעל, / והחזיק / במדות הטובות ומאס בזולתם, ואז תדבק הנפש בכוראה ית' ותשיג רצונו מאחר שאין / שם / מסך מבדיל והוא כעין המראה הלטושה שיתראו בה כל הצורות שלעומתה, כאשר לא / יה' / שום דבר מבדיל בינו לבינם. שם. אמנם כאשר תחול בו ישקעו כחות גופו כו'. / וסבת זה 10 / מפני היות כחות האדם ופעולותיו נמשכות מהנשמה, ומחמת חוזק דביקות הנשמה / בכוראה ית' וטרדתה בהשגותי', היא עוזבת הגוף ואינה משארת כי אם הכחות הטבעיות / שאא' לחיות בלעדיהן.

/ ט' [צ"ל: טז ע"ב] שורה טו כי השנוי וההתפעלות לא יבא כא' [כי אם] מצד ההפך. כגון המים

אוהור: 20.2.2023. ראו גם: 'זיתבונן ממותרות דם הנדות ושכבת הזרע כמין כסוי על העובר בתוך הקרום שעליו ששמו שליא והעובר בתוך השליא ומעל לשליא קרום' (שם בכורות ג, א).

https://www.sefaria.org.il/Rambam_on_Mishnah_Bekhorot.3.1.1?lang=he&with=all&lang=2=he

אוהור: 20.2.2023, וראו גם פירושו לכריתות א, ג; נידה ג, ד.

15 הקרים / יקבלו שינוי מהאש שהוא חם והדומה לזה. שורה יח אנחנו להמצא ההפך / בנו נשתנה, פעם נהי' חכמים כו'. כי הנפש מצד היותה כח בגוף תקבל שינוי משינויי / הגוף. והמשל בזה: בהיות הגוף חם בשווי ודמו רצוא ושוב בקלות, תפשט הנפש ג"כ בכלל / הגוף בשווה ותעורר שמחה ורוחב לב. ואחר ההתקררות ואכילת המזונות העבים, יתעבה / הדם ויתעכב במרוצתו ויולד מזה העצבות, עד שכבר נמצאו דברים המבלבלים שכל / האדם לגמרי והוא מין שומשוּמין 20 המצוי במצרים או המשקים המשכרים, / אשר בקחת אחד מהם בכמות ידוע יתבלבל שכלו ויעשה מעשה שגעון, והכל נמשך משינוי / מרוצת הדם הנמשך מהם. שורה יא עמימה היא לשון כהות כמו גחלים / עוממות. ע"ב שורה א. שהשלימו ית' ר"ל שנתן לו אלוקות / שורה לא קוטב היא מילה ערבית והיא שם לנקודה מב' נקודות אשר בכל צדדי / הכדור שעליהם יסוב 25 הכדור ר"ל העגולה הגדולה ממנו. שורה לב חכמת הכשוף / אשר היא סעיף מסעיפי החכמה הטבעיית כו'. והיא הפרדת המורכב אל חלקיו

הראשונים

[עמ' 31]

הראשונים ועשיית הרכבה חדשה מענינים נפרדים ושנות הדבר אל זולתו, כנודע / ממלאכת החימיע"ה, והדבור בזה ארוך. ואם תאמר: וכיון שהוא כן, ר"ל שהכשוף הוא / חלק מחכמת הטבע, מדוע אסרתו התורה? התשובה עז' כי אם [צ"ל: עם] היות שיש בעניני'ם] / האלה 5 תועלת, לפי הנראה, הנה הבורא ית' אשר לפניו נגלו כל תעלומות, יודע / שאין הדבר כן, אבל ההפסד המגיע מהם הוא יותר מן התועלת, כאשר נדמה תועלת / בלקיחת הרבה מהדבש להיותו מתוק אל החיך, וישפוט השכל שאין הדבר כן אבל יזיק / באחרונה, ויה' ההיזק יותר מהתועלת וכן בכל התאוות.

10 / יד שורה יט כי אם בחוזק הגלותו. ר"ל בחוזק הגלות האמת שהכל רואים / שהוא אמת. שורה לה [על ההיפך וההעדר] כל זה מבואר והאריך בזה גם הרמב"ם בס' המורה. ¹²⁵ / ך שורה ך שהוא מ"ש שהעשה' [שלמה המלך עליו השלום] בחכמתו אם עושק רש וכו' ¹²⁶ באור זה: הנה / כבר נודע מחכמת הרפואה היות הטבע חכם והם רוצים בטבע נפש האדם והיא / המנהגת את הגוף בכללו ופרטיו, וכל מנהיג כבר ידע, וכשתרגיש איזה הפסד / וקלקול בגוף, עדמ' ערוב ליחות נפסדות הסובב'ות] עם הדם, עד שאפשר שבהמשך / זמן יתפשט בכללו, אזי היא מתאמצת בכל עוז להפריד הליחה הרעה / והיא הנפסדת מהדם הטוב, ולדחותו אל החוץ דרך המקום הנאות 15 לזה. והמשל: / דרך כף היד, ותתקבץ שם הליחה ההיא עד שיתהווה מזה בועה בעלת מורסא / כפי כמית [כמות?] הליחה ההיא ובהסר השול ¹²⁷ הבועה הנז' תפתח מאליו ותצא / המורסא, ואחכ' תשוב היד לבריותה וישוב הגוף בכללו ג"כ על תכלית בריו. / והנה אחר כל מה שהצענו

125 מורה נבוכים ג, י.

126 רומז לכתוב 'אם עשק רש וגזל משפט וצדק תראה במדינה אל תתמה על החפץ כי גבה מעל גבה שמר וגבהים עליהם' (קוה' ה 7).

127 ובהסר השול – קריאה מסופקת.

- היתכן שיאמר האומר שזה עול והפסד ההנהגה / טובי' [ה] חטא וזיגוד מינגד?¹²⁸ הנה החטא הוא למשל בגדרים הנקראים (גלאנדולעט),¹²⁹ / שאינם מפרידים הליחות המותרות מהזכות, ויגיע מזה העונש אל כף היד שתתהו' / שם הבועה הנז'. אבל כל בעלי שכל יעידון ויגידון כולם כא' שהוא מיושר ההנהגה / המורה על עוצם חכמת הטבע כאמור, אשר לא תחוש על קלקול מועט באיבר א' חצוני / שאין הנשמה תלוי' [ה] [בו?], אבל תחוש על ההפסד הכללי, כי הדם הוא הנפש וכל החיים / תלויים בו. והנה כבר ידענו היות כל המציאות נקשר קצתו בקצתו כעין גוף א' בעל / איברים וחלקים רבים, והבורא הוא המנהיג אל העולם כנשמה לגוף ולזה נק' [רא] הוא ית'

[עמ' 32]

ית' חי העולם. אין מן התימה שינהיג עז' האופן והחכמה ויותר נפלא מזה עד אין חקר, / כי החיות אשר הוא ית' מחי' את הכל והחכמה הנפלאה אשר מנהיג בה, היא אצלו / ית' בב' ת', והוא אשר חלק מהחיות והחכמה חלק קטן מאד בערכו. וכיון שאנו רואים / כן בנשמה א"כ כש' [כל שכן] שיאות לו ית' הענין עד אין תכלית:

/ הדרש הרביעי

- / ועפז' [ועל פי זה] נבין ג"כ מאמר רז"ל: אין פורענות בא לעולם אלא בשביל ישראל.¹³⁰ 5 דלכאורה יפלא / הענין בעינו. אל אמונה ואין עול¹³¹ יביא פורענות על האומות בשביל ישראל? ואי' יושר / משפטיו ית' בזה? אבל הענין מבואר מאד ע"פ האמור. להיות כל המציאות נקשר קצתו / בקצתו כגוף א', והאומות להם כאיברים החצונים לגוף וכקליפה לפרי, ולכן בהתקלקל / הגוף ובחלותו הוא ית', שהוא נשמת הגוף הנז', דוחה החולי דרך האיברים החצונים, / ואין בזה עול כי עי"ז שלום יה' אל הגוף בכללו ואף לאיברים החצונים הנז'. אבל אלו / הי' ח"ו נמשך ההפסד באיברים הראשיים בודאי שהי' נמשך ג"כ אל האיברים החצוני' [ם] / הנ' ל', והי' נפסד הגוף הגוף [הכפילות במקור] בכללו ואל האיברים החצונים הנז'. ואולם תדע מה שבארו הרופאים / שמחמת קלקול הנפש והתנהגה במדות הרעות יחשכו עיני שכלה והוא בכמה / אופנים. אם שלא תרגיש בקלקול הגוף, או שתרגיש בזה ולא תתעורר לדחות החולי / אל החוץ, או 15 שתתעורר ע"ז אבל בדרכים זרים, ר"ל שתדחה הליחות הנפסדות דרך / מקומות מסוכנים, כגון כאשר יתרבה הדם בגוף וימשך מזה עכוב במרוצתו, ומזה ג"כ עביו / והתערבו עם המותרות. הנה הטבע החכם ידחה רבוי הדם דרך החוטם או הטחור' [ם] / או הוסת באשה, וישאר הגוף על בריאותו. אבל כאשר יסכל הטבע ההנהגה ההיא / מהסבה שדברנו, ידחה רבוי הדם דרך החזה והריאה ויתהו' מזה חולי מסוכן והוא / ריקת הדם וכן הרבה. והנה ידוע שכפי הנהגת התחתונים 20

128 על פי 'טוביה חטא וזיגוד לוקה?!' (בבלי, פסחים ק"ג ע"ב).

129 glandulet, בלוטה.

130 בבלי, יבמות יג ע"א.

131 על פי 'הצור תמים פָּעָלוּ כי כל דרכיו משפט אל אמונה ואין עֵל צדיק וישר הוא' (דב' לב 4).

ככה יעוררו למעלה וכאשר / הם מתנהגים ע"פ התורה והשכל ככה הבורא ית' משגיח עליהם ומנהיגם בהנהגתו החכמה / שאין ערוך אלי' ועד' [ועל דרך] האמור. אבל כאשר יהי' הענין בהיפוך, יתנהג עמם ג"כ בערך ההוא / ח"ו, והוא מיתת הצדיקים והגזירות הרעות אשר עברו על כמה קהלות קדושות, ולא / אוכל להאריך ביותר מזה השעור וה' הטוב יכפר בעדי.
25 / שייך לסוף הדרש השלישי

הדרש

[עמ' 33]

הדרש הרביעי

ך"א [צ"ל: דך] ע"ב לג. ואמנם נפל הטעות בזה כו' באור הדברים. ידוע שהנהגת / העולם השפל הוא עי' הככבים והמזלות, שמם הבורא ית' אמצעיים להשפיע עי' כחות / עליונים בנמצאים השפלים. וכמאמרם ז"ל: אין לך עשב בארץ שאין לו מלאך ברקיע שמכה בו / ואומר לו גדל.¹³²
5 אבל אין בידם טובים¹³³ לעשות זה בעצמם, ברצון ובחירה, רק שהם בידו / ית' כעין הכלי וכגרון ביד החוצב.¹³⁴ וכאשר יוכן הגוף לקבל שפע, יקבל, והוא ענין טבעי, / כמו שישרפו העצים ויאפה הפת על האש. וכי בשביל זה נאמר שהאש פועלת כל זה / ברצון שישרפו העצים משנאתו אותם? ויאפה הפת מאהבתו בו? ואא' שיפול טעות / בזה כלל. אבל מקום הטעות הוא במה שנעל[מ]ה[ם] סבת פעולתו כענין הסגולות ובפרט / כאשר יעלם ג"כ מהות הפועל, ובוהו יחשבו הפתאים שהוא פועל ברצון. אבל אין הענין / כן, וזהו בעצמו טעות ע"ז [עובדי עבודה זרה] 10 וכמו שהאריך בזה הרב ז"ל. ואולם שעם [צ"ל: שגם] אסור ע"ז הוא / זה הענין בעצמו היות האדם מדמה שיש ביד א' מהנמצאים להרע ולהיטיב, ובאמת / אין הענין כן, ואין ליחס זה לשום נמצא בלתי לה' לבדו. ואפ' אם יה' האדם מאמין בהשם / ית' ושבידו הכל, והוא הפועל בכל, אסור לו לעשות ההכנות הנז' לקבל כחות עליונים. / והוא כי מן הידוע שאין ביד האדם לעשות 15 הכנה להיות דבר חדש שאיננו בטבע / המציאות, כי החכמה האלהית כבר המציאה כל מה שאפשר להמציא, ומה שלא המציאה / אא' שימצא. ואפ' להמציא דוגמת א' מהנמצאים אא' כלל. ואין ביכולת האדם כא' [כי אם] למהר / פעולות הטבע, כגון לעשות הכנה לזרעים שיצמחו בזמן קצר מאד. ואין זה מפעולתו / כלל כי כן חייב הטבע כ[י] ימצאו החכמות. והוא הענין עצמו שמתפארים בעלי 19/ החימי"עה בהמצאת הדבורים מצפיעי הבקר כמו שכבר לעג עז' החבר 20 בס' הכוזרי.¹³⁵ / ואולם מה שירצו לעשות על זולת זה האופן, זה אא' כלל וימשך מזה אם שלא

132 בראשית רבה י, ו (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 79).

133 על פי' הן לא בידם טובים עצת רשעים רחקה מנבי' (איוב כא 16).

134 אחרי 'החוצב' ולפני 'וכאשר' רשומה 'א'.

135 הכוזרי ג, כד (תרגום יהודה אבן תיבון, ורשה תר"ם, דף לג ע"א-ע"ב). מימון החליף 'עשות הדבורים מבשר הבקר' ב'המצאת הדבורים מצפיעי הבקר': 'וכבר ראינו חרפת כל מי שהשתדל בהם מהדברים האלה במעלי הכימי"א ובעלי הרוחניות. בעשות הדבורים מבשר הבקר, והיתושים מהיין, כי זה איננו משיעורם וחכמתם, אבל הוא מניסיונות שמצאום, כאשר מצאו המשגל יהיה ממנו הולד. ואין לאדם בה יותר מהנחת הזרע

יתהווה / הענין כלל וישוב עמלם בראשם ולריק יגיעם, או שיתהווה מזה ענין זר מזיק שאין / הבורא ית' רוצה במציאותו. ולזה אסרה לנו התורה כל אלה כי הערכים הנצרכים / להמציא נמצאים אינם נודעים בלתי לה' לבדו. אבל מי שירצה להמציא ערכים / חדשים ייגע לריק ויוציא זמנו לבהלה ואין ליחס שום פעולה כא' לו ית' ואין שום / מעשה אמיתי מועיל כא' מעשה 25 התורה והמצוות והבן, כי הוא ית' המציא המציאות עי' [על ידו] / ומסרה לנו ג"כ שעי' [שעל ידינו] נקיים ונמשיך המציאות כפי רצונו ית':

[עמ' 34]

וראיתי לבאר ענין ע"ז [עבודה זרה] והכשוף כפי דעת הרב ז"ל ביותר באור. ונאמר, הנה למשל עובדי / השמש המה ראו פעולות השמש כמעט בכל הנמצאים הגשמיים בהרכבת המחצבים ובצמחים¹³⁶ / ובבעלי החיים אשר כמעט היא הסבה העיקרית להוית כל אלה ועמידתם הזמן המוגבל להם וכל / זה מבואר מאד למתבונן בזה ומחמת זה עלה בדעתם שהשמש הוא עצם חי בעל רצון / ושכל, מהוה כל נמצאים ומנהיגם ומקיימם, והוא אלהי העולם. וכיון שהוא בעל שכל 5 ורצון / ראוי לעבדו, לבקש רצונו ולהכנע לפניו, כפי מה שה' מנהג בין ב"א [בני אדם] להכנע לגדול מהם והוא בקידה / והשתחוי' [ה] והדומה לזה, וכן להתפלל לפניו [ש] שפייע עליהם מטובו ויושיעם מצרתם. וכאשר ראו שבבא / הלילה חשך השמש בצאתו, ולא יגיה עליהם אורו, וכן כאשר יסווהו העננים וימנע מהם מה שקורו, / הנה עלה בדעתם להכין להם תמורתו בצלמו ובדמותו והרויחו בזה לפי דעתם הנפסד משני¹³⁷ / צדדים: הא' שבורח השמש היו מעמידים 10 אותו נכחו שישפייע עליו מכחו מפני הדמותו / אליו, ולכן במי' [דת] האהבה ביניהם. וכאשר יעריב שמשם ישתמשו בצלם הנז' ויגיעו בזה אל תכליתם. / ובחרו לעשותו מהגשם היותר יקר שבעולם והיותר מתדמה אליו והיותר מוכן לקבל פעולתו וכחו. / והוא שיעשוהו מאבן ספיר שהוא הגשם היותר יקר והיותר מתדמה אליו בבהירותו והיותר / מוכן לקבל כחו כי מצד שהוא נעדר המראים יקבל מראה השמש בעמדו נכחו, ומחמת יוקר הצלם / בעיניהם עלה בדעתם 15 לעשות לו כעין נרתק ולקבעו בדפוס כיון¹³⁸ ולקחתו משם בעת הצורך. ובחרו / ובחר [הכפילות במקור] לעשותו כ"כ מהגשם היותר יקר אחר הספיר והוא הזהב. והנה הרגישו שבהיותם / בבתיהם, בחצריהם ובטירותם א"א שיקבלו מכח השמש על נכון מפני המנע הגעת אורו וצל / הבנינים. ולזה בחרו לעבוד עבודתם במקומות היותר גבוהים והוא על הגגות. וכמ"ש אשר

באדמה, שהיא מזומנת לקיבולו ולהצלחתו בה, ושיעור הערכים שראויה להם הצורה האנושית, איננו כי אם ליוצרה יתברך'.

136 עמ' 34 בשוליים החיצוניים, מול שורה 3: '[...] שכבר אמר [...] וקר האדם [...] ידוהו האדם / שמש'. חלק מהכתוב אבד בשל חיתוך הדף.

137 עמ' 34 בשוליים החיצוניים, מול שורה 10: '[...] בזה אלהיה' [...] להם ע"ז / שהשמש הוא [...] רחוק / הרבה'. חלק מהכתוב חתוך אבד בשל חיתוך הדף.

138 על פי 'את כיון צלמיכם' (עמ' ה 26).

20 / קטרו על הגגות לשמש וגו'¹³⁹ ויבנו להם מזבחות. והנה קרה שא' מהם עלה על הגג להקטיר ויערוך / את העצים ויעקוד את העולה וישם אותה על המזבח ממעל לעצים ותצא אש ותאכל את העולה / ואת העצים.¹⁴⁰ וירא כל העם וירונו ויפלו על פניהם ויאמרו: השמש הוא האלהי'. ויצא שם השמש / בגבורתו בכל הארץ. וקרה עוד שא' מהם הי' תופס בידו מחצית הנרתק הנ"ל, שהוא כעין קערה, / וחשבו שכבר הושפע עליו ג"כ מהכח שהוא אשר בצלם ועומד נכח השמש, ובעמדו על הענין / ההוא והנה אויבו ומבקש רעתו עובר לפניו. ויהי' בראותו אותו התחיל להתפלל אל השמש / שירחם עליו ויפקוד עון אויבו ונקה לא ינקה. ויהי בכלותו לדבר, ותצא אש ותבער באיש / ההוא עד אשר לא נותרה בו נשמה. והעובד ההוא ויתר הסכלים בראותם זה שמחו שמחה גדולה / כי הכירו מגודל [צ"ל: בגודל] מעלת אלהיהם ועצם כחו, וכי הוא עונה לקוראיו. ועי"ז נתחזקה עבודת השמש / בידיהם ותלך הלוך וגדול. והנה לו חכמו ישכילו זאת כי אין כח ביד השמש להרע או להטיב

אבל

[עמ' 35]

אבל הענין מבואר שהיא תפעל כל אלה בטבע ואין לה רצון ולא שכל. (ודעת הרמב"ם / בזה אינו מוכרח כלל כמו שהאריך בזה בספר עקידת יצחק פ' בראשית ע"ש [עיין שם])¹⁴¹ והוית כל הוה וקיומו¹⁴² / הוא ע"י שבניצוצי[ם] תוציא האש היסודי הנצרך לזה הרבה, וכן הצלם הנז' הוא גוף מת / ואין לו כח כלל על הפעולה ההיא, אבל מבואר שהוא ג"כ ענין טבעי. כי להיותו גשם¹⁴³ / זך ספירי יעברו בו נצוצי השמש. ואולם בצאתם ממנו לא יעברו על ישרם אבל יהיו / נשברים מהצדדים אל נכח המרכז ויתאחדו שם בנקודה א' המראה ציור השמש, ולכן / יחזק עי"ז כח השריפה. והנה בכאן העמידו אותה לעיני השמש הזאת והמזבח עומד / ג"כ נכחה ועי"ז יצאה אש הנ"ל, כמו שכבר באו ע"ז [על זה] מופתים נאמנים ונתפרסם הענין בכלי / זכוכית העגולים כדוריים. וכן הוא ענין מחצית הנרתיק הנ"ל כאשר כבר יצאו אל הפועל / בזמנינו המראות

139 מכוון כנראה ליר' יט 13; לב 29.

140 רומז למלכים א יח 38.

141 ההערה בסוגריים עגולים היא משל מימון; במקור הסוגריים מרובעים, שיניתי כדי להבחין מהערותיי. ההפניה היא לעקידת יצחק, בראשית א, ב. וכך נאמר שם: 'הנה הרב המורה פרק ה' חלק ב' הכריח מזה הכתוב [לאמור: 'השמים מספרים כבוד אל' וגו', תה' יט 2] שגרמי השמים הם חיים משכילים אחר שהתפלסף בפרק הקודם בכל מה שדברו בו החוקרים בזה הדרוש. וזה בשהניח שעקר ההלול והשבח הוא מה שצויר ויושכל ממנו בשכל המשבח והמהלל אמנם הדבור בו אינו אלא ההודעה וההעברה אל הזולת. וכאשר אמר בכאן אין אומר ואין דברים. אמר שכוונתו לומר שהספור שאמר עליו השמים מספרים וכו' יום ליום וכו' הוא לבד מה שישכילוהו ממנו לא מה שילקח אל הזולת מפעולותיהם שהוא שוה לאומר או לדברים המגידים דברים שבלב. וכזה עצמו כתב הראב"ד ז"ל בספר אמונה רבה. ואני תמה מאד מראיה זאת כי יותר שהיה הפי' חריף וכבד על הלשון הנה הוא באמת בלתי מוכרח. ואין צריך לומר שאינו מוליד ההכרח שבקש ממנו כי הפשט נכר מאד שהוא מורה על ההפך'. מהדורת גרוס, כרך א (בראשית), שער ראשון, עמ' 13.

142 בין 'הוה' ובין 'קיומו' רשומה 'ק'.

143 עמ' 35 בשוליים החיצוניים, מול שורה 5: 'עגול בתמונתו כשמש'.

השורפות, העשויות העשויות [הכפילות במקור] מחצי כדור חלול כעין קערה, המוזהב ומלוטש / בקערוריתו, והוא שע"י שהזהב הוא גשם מקשיי, מדובק החלקים יותר מכל הגשמים, הנה / אחרי הלטישה יקבל מניצוצי השמש כל מה שאפשר לקבל. והואיל ואיננו ספירי לא יעברו / בו הנצוצות אבל יחזרו לאחור ויתאחדו ג"כ בנקודה א' קרובה אל המרכז, כאשר כבר / נתברר כל זה בספרי חכמת הראי' [ה]. והנה קרה שברגע התאחדות הנצוצות עבר האיש / הנ"ל דרך 15 שם ונפגע, כאשר כבר סופר על א' מהחכמים שבתחבולה זו מצא ידו לשרוף כרך / גדול. וכל זה מבואר. אתה הראית לדעת איך שכל אלה הם פעולות טבעיים מהכנת / המתפעל לא מרצון הפועל כלל, וכן תוכל לעמוד ג"כ על טעות עובדי האש והמים או זולתם / מעע"ז: איך שהם מיחסים פעולות אל הבלתי פועלים וכ"כ אל הכנות הבלתי מועילות כלל, / כגון במשל שהבאנו, ייחסו הפעולות אל השמש והצלמים הנז' וכן אל הכנות עבודתם / ותפילותיהם שאינם מועיל 20 כלל בענין לפי האמת. והוא מפעולות השטן המסמא עיני שכלם / מלראות הנכונה כאשר יעשו בעלי התחבולות. כי כדי שלא יכיר שום אדם זולתו כי / בתחבולה ההיא יסתיר המעשה העיקרי ויעשם במהירות היותר אפשרי ויאריך במעשה / בטל בלתי נצרך כלל כדי לאחוז בזה עיני הרואים, שיתנו דעתם על המעשה הבטל / ויעלם מהם המעשה העיקרי. וכל זה ידוע ומה לי להאריך. והנה תדע שאחר התפשטות / החכמה בעולם וקטלוהו ליצה"ר [ליצר הרע] בע"ז 25 [בעבודה זרה],¹⁴⁴ ונדע שאין לשום מלאך, מזל או כוכב שום רצון וכח על / איזה פעולה כ"א [כי אם] ע"ד האמור. הנה בעו"ה [בעוונותינו הרבים] גבר היצר באופן אחר הפך האופן הראשון,¹⁴⁵ / שחשבו היות הענין נמשך בכל הנמצאים, ואין שם מסדר ולא מנהיג כלל, ויש שהאמינו במציאת / המנהיג, והכחישו היותו בורא, עד אשר זרחה עלינו אור התורה המאירה לאלו המחשכים

כלם¹⁴⁶

[עמ' 36]

אשר לולי זה כבר היו ענינם יותר גרועים מאז, כמ"ש הרמב"ם זל וח"ו [וחס וחלילה] כבר נהפך העולם / לתהו ובהו.¹⁴⁷ ב"ה [ברוך הוא] אשר נתן כזאת לעמו ישראל והאיר עיניהם בעצם ומשם יפרד ג"כ מעץ / מהאור ההוא לא'ה [לאומות העולם] כאשר נראה מדותיהם שתמיד הולכים

144 בבלי, יומא סט ע"ב; סנהדרין סד ע"א.

145 קריאה מסופקת: כתם דיו על המילה.

146 רומז למורה־נבוכים ג, יז.

147 אפשר שהכוונה לדברי הרמב"ם במשנה תורה, הלכות עבודה זרה א, ג: 'עד שארכו הימים לישראל במצרים וחזרו ללמוד מעשיהן ולעבוד כוכבים כמותן חוץ משבט לוי שעמד במצות אבות, ומעולם לא עבד שבט לוי עבודת כוכבים, וכמעט קט היה העיקר ששתל אברהם נעקר וחזרין בני יעקב לטעות העולם ותעיותן, ומאהבת ה' אותנו ומשמרו את השבועה לאברהם אבינו עשה משה רבינו רבן של כל הנביאים ושלחו, כיון שנתנבא משה רבינו ובוחר ה' ישראל לנחלה הכתירן במצות והודיעם דרך עבודתו ומה יהיה משפט עבודת כוכבים וכל הטועים אחריה'.
https://www.sefaria.org.il/Mishneh_Torah%2C_Foreign_Worship_and_Customs_of_the_Nations.1.3?lang=he&with=all&lang2=he (אוחר: 20.02.2023)

ומתקרבים אל הדת האמית' [ית] / כמ"ש בס' הכוזרי.¹⁴⁸ כה יתן וכה יוסיף להאיר עיני יצוריו
 5 ויקויים בנו מ"ש ומלאה הארץ דיעה / את ה' וגו'¹⁴⁹ אמן.
 / ואולם המעונן הוא התולה פעולותיו בעתים מיוחדים והוא מלשון עת ועונה והוא / המצטרך
 ג"כ להכנת המתפעל, כגון במשל השמש שזכרנו, צריך שיעשו פעולותיו בהיות השמש
 / בתכלית גבהה, והוא בחצי היום או קרוב לזה, וכן בהיותה בהיותה [הכפילות במקור] ג"כ
 10 במזלות הצפוניים, / סרטן, ארי' [ה] וקרוב לזה מפני שאז השמש קרובה אלינו: / והמנחש
 הוא התולה עניניו בסמנים ומקרים כגון פת נפלה מפי, או צבי הפסיק לי הדרך, / בז קורא לי
 מאחורי והדומה: / והמכשף הוא העושה מעשה נפלא וזר כעין פעולות בעלי החימיע"ה, וכ"ז
 על הכנות החמרים / או בדרכים¹⁵⁰ פעולתם ידועה, כעין מה שזכרנו בשמש או בדרכים נעלמים
 הנוהגים / מנהג הסגולות.¹⁵¹ בודאי גם הם פועלים על הכנת החמרים אבל אנחנו לא נדע איך
 15 / יה' [יה] זה. / ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים. כל אלה יצטרכו להכנת הכח המדמה
 אשר בהם, / אם במזונות המיוחדים לזה או בפעולות מיוחדות כעין השחוק והרקוד והדומה,
 אשר / מחמת זה תפרד נפשם מהשגות החושיות ותשאר פנוי' להראות הציורים הדמיוניים,
 והוא / מהמצטייר בדעתם הנפסד קודם זה. ויחשבו שהענין ההוא מתחדש בהם והוא רוח נבואי,
 20 / כאשר האריך בזה בס' המורה,¹⁵² והוא מבואר שבהסתלקות נפשותיהם מהפעולות הבהירות
 / ומהחושים החצוניים לא יכלו לעמוד על עמדם, אבל יפלו על פניהם בשינה עמוקה, ואז יתחיל
 / כח הדמיון להראות פעולותיו כמ"ש. ונאמר עוד בזה: הנה ידוע שכמו שהוא מצטרך למי
 / שירצה להתנבאות שיה' מזג גופו על שויו ובריאותו ותכונות נפשו ג"כ על תכלית ישרם,
 / ויפריד עצמו מהענינים החמריים וישתוקק להתדבק ברוחניים, ואז תפרד נפשו מפעולותי' [ן]
 25 / וחוש' [ן] החצוניי' [ם] ותדבק בשכלים הנבדלים ויצטיירו בה מהידיעות המצויירות אצלם,
 כנודע / מהעמד ב' מראות זו נכח זו, שהמצוייר בא' מהם יצטייר ג"כ באחרת. כן כאשר יהי
 / המזג / האדם נוטה מהשווי ויהי' תכונות נפשו ג"כ רעות ונוטות בערך ההוא ולכן כאשר יפרד
 / עצמו מהמוחשות ונדבק בשכלים רעים הנוטים מהשווי כמוה והם השדים ומלאכי חבלה, ויהי'

148 'ואלה האמות [הנוצרים והמוסלמים] הם הצעה והקדמה למשיח המכחה, אשר הוא הפרי, וישו בו כלם פריו
 כאשר יודו לו וישו עץ אחד, ואז יפארו ויוקירו השרש אשר היו מבויים אותו, וכאשר אמרנו ב"הנה ישכיל
 עבדי" [יש' נב 13] (הכוזרי, ד, כג [תרגום אבן תיבון] [לעיל הערה 40], דף ל"ט ע"ב – דף מ' ע"א). ראו גם:
 הרמב"ם, משנה תורה, הלכות מלכים יא, ד.

149 'לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את יהוה כמים לים מכסים' (יש' יא 9).

150 כתם דיו על המילה.

151 כתם דיו על המילה.

152 'אנשי הכת השלישית, אשר אין להם דבריות כלל, ולא חכמה, אלא דמיונות ומחשבות לבד. ואולי הענינים
 ההם אשר ישיגום האנשים ההם, הם דעות היו להם ונשארו רשומיהם חקוקים בדמיונם, עם כל מה שבחם
 המדמה, וכאשר בטלו דמיונות רבות והשבייתום, נשארו רשומי הדעות ההם לבד, ויראו להם, ויחשבו כאלו
 הם דברים מתחדשים וענין בא מחוק' (מורה נבוכים ב, לח [מהדורת קויפמן] [לעיל הערה 2], עמ' שלג).

/ המצוייר אצלם מצוייר אצלה, ולרחקם מהשם יתעלה אינם יודעים מסוד הנהגתו וגזירותיו ית' / כא' [כי אם] מעט, והשקר הוא יותר מהאמת ועפז' [ועל פי זה] תבין כל הנ"ל. 30

[עמ' 37]

הדרש החמישי

[דף כו, ע"א] שורה א', – והסבה התכליתית כו' – כבר נודע שלכל נמצא ארבע סבות והם החמר / והצורה הפועל והתכלית וכבר בטל הרמב"ם ז"ל שאלת התכלית בס' המורה¹⁵³ כי נשאל / עוד: ומה תכלית עבדנו אותו ותה' התשובה שע"ז נקבל שפעו ויתראה כבודו ית' / ונשאל עוד: ומה תכלית הראית כבודו ובהכרח נצטרך לומר באחרונה: כן רצה ה', / או כן גזרה חכמתו ית'. והנה 5 דברי הרב ז"ל בלתי מדוקדקים במה ששם העבודה תכלית / הבריאה ואין הדבר כן, אבל היא מהכרחיות הראות כבודו ית' והבן:¹⁵⁴

/ [דף כח ע"א] במראה אליו אתודע וגו'¹⁵⁵ – ז"ל [זה לשון] בעל העקידה:¹⁵⁶ הנה בכאן הודיע הקב"ה בעצמו / מעלת אדון הנביאים ע"ה על נבואת כל זולתו והגדלה מכלן באותו לשון עצמו שאמרו חז"ל / כל הנביאים נתנבאו באספקלריא שאינה מאירה וכו'¹⁵⁷ אלא שהוסיף בבאור ההבדלים / שבין ב' האספקלריאות באופן נכבד מאד ממה שזכרו הרב בפ"ו מס' המדע¹⁵⁸ וזה 10 כי הוא / הבדלים בד' מעלות. ושם הראשונה שכלם מתנבאים בחלום ובמראה והוא בהקיץ. והב' / שכלן מזדעזעים והוא כאשר ידבר איש אל רעהו. והג' שכולן בדרך משל וחידה או ע"י / מלאך והוא פנים אל פנים. והד' שכולן צריכין הכנה והוא מוכן ועומד. והנה הוא ית' / לקח בכאן ההבדל הא' אשר זכר לסוג כולל ופי' איך ימשכו ממנו ד' הבדלים גדולים ועצומי[ם], / קצתם 15 מה שזכר הוא ז"ל לקצתם מה שלא זכרם. והנה אכ"ן [אם כן?] בכלל דבריו ית' דבריו [הכפילות

153 'תשאל ותאמר ומה תכלית הגדלתו אצל מי שיראהו, ותענה כדי שייראו ויפחדו ממנו, ותשאל ותאמר ומה תכלית היותו נורא, ותענה לגדל מצותו, ותבקש מה תכלית הגדול למצותו, ותענה למנוע הזק בני אדם קצתם מקצתם, ותבקש עוד מה תכלית מניעת הזק קצתם מקצתם, ותענה להתמיד מציאותם מסודר, וכן יתחייב תמיד בכל תכלית מתחדשת, עד שיגיע הענין לרצונו לבד יתעלה, לפי אחת מן הדעות כמו שיתבאר, עד שיהיה המענה באחרונה, כן רצה השם יתעלה, או לגזרת חכמתו לפי דעת אחרים כמו שאבאר, עד שיהיה המענה באחרונה, כן גזרה חכמתו, ולזה יגיע סדור כל תכלית אל רצונו ואל חכמתו לפי שתי הדעות האלה' (שם א, סט [שם, עמ' קמו]). וראו גם: שם ג, יג.

154 עמ' 37 בשוליים הפנימיים, מול שורה 7: 'סוף פ' [רשת] בהעלותך'.

155 'יאמר שמעו נא דברי אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו' (במ' יב 6).

156 מכאן ועד הדיבור המתחיל הבא, בעמ' 39, ציטט מימון בקיצורים מדברי ר' יצחק עראמה, עקידת יצחק, במדבר עו, א. מהדורת גרוס, כרך ד (במדבר), שער ששה ושבעים, עמ' 67-65. וכך הציג שם עראמה את הדברים: 'באר כי כמו שמדרגת הנביאים נבדלת מכלל האנשים. כן מדרגת נבואת מרע"ה נבדלת מלהקות הנביאים'.

157 'כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה' (בבלי, יבמות מט ע"ב).

158 הרמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה ז, ו.

במקור]. ועוד כי / ההבדלים אשר יזכור ייחדם לשון מאמריו יותר ממה שייחדו במ"ש [במה שאמר] הוא ז"ל, גם כי אינו / דומה השומע מפי הרב לשומע מפי תלמיד, ולבאר אמתת הכוונה הפליג המליצה ואמר: אם / יהי' נביאכם וגו'. כלומר, כל נביא זולתו, ואפי' שיהי' ראוי להיות לכם לנביא ה' במראָה בקמץ – בקמץ / האלף – אליו אתודע כי הוא שם לכלי המחזה, כמ"ש במראות הצובאות¹⁵⁹ והוא רומז לאספקלריאות. / כל הנביאים והוא עצמו ענין היות הדבור בהם בחלום ואם בהקיץ באופן בלתי נשלם כמו שיהי' / הענין בהסתכלות הדבר במראה הזאת אשר זכר למשל. וזה כי המסתכל איזה דבר במראה / מהמראות ארבע חסרונות גדולות אשר לפיהן ישראל הרואה חסר וקצר בהשגת עניני / המובט ההוא – ולפי ענינו סדר ד' ענינים נפלאים שהם כנגדן בנבואתו של משה בשלימות / השגתן. החסרון הא' הוא שהמסתכל במראה לא יוכל לראות בה כי אם אשר יתראה נכחה. / אמנם מה שייכנס או יסתר תחת או אחר שום מסך מבדיל, לא יראהו. וכן יקרה לנביאים / באספקלריאה שלהם שישגו בה חיצוני הדברים ופנימיותם ונסתרים היו נעלמים מהם כמו / שנמצא באאע"ה שנאמר והעלהו שם לעולה וגו'.¹⁶⁰ והוא חשב שהיתה הכוונה שיעלהו וישחטו / שם על ההר ההוא שראה ואינו כן. כי לא איש אל ויכזב כו'.¹⁶¹ גם שמואל כו'.¹⁶² והנה ע"ז [על זה] האופן והקצור

[עמ' 38]

והקצור אמר החכם הנה זה עומד אחר כתלינו וגו'.¹⁶³ והכוונה שזה הדוד הנאהב הנה הוא עומד / ונסתר בתוך היכלו כו'. אמנם לא נוכל להשיג ממנו זולתי מעט מעט [הכפילות במקור] מהשגותיו, כי הכותל מבדיל בינו / לבינינו, והוא מעבה האדמה אשר בטבענו, ולכן בקשה החשוקה: הביאני המלך חדריו וגו'.¹⁶⁴ כי שם / כשנבא חדר בחדר עמו ואין הכתל מפריד: אשבעה בהקיץ תמונתו. (וכ"ש [וכמו שאמר] הרמב"ם ז"ל בס' המורה / על פסוק ענן וערפל סביבו. שר"ל כשנרצה להשיג הבורא ית' נמצא ענן וערפל והוא החומר / אשר הוא מסך מבדיל בינו לבינינו. ע"ש [עיינין שם]).¹⁶⁵ ואחשוב שזהו ג"כ פי' הפסוק אשר בצדק אחזה פניך וגו',¹⁶⁶

159 'ייעש את הכיור נחשת ואת כנו נחשת במראת הצבאת אשר צבאו פתח אהל מועד' (שמ' לח 8).

160 'יאמר קח נא את בנך את יחידך אשר אהבת את יצחק וְלָךְ לָךְ אל ארץ המדיה והעלהו שם לעלה על אחד ההרים אשר אמר אליך' (בר' כב 2).

161 'לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם ההוא אמר ולא יעשה וְדָבַר ולא יקימנה' (במ' כג 19).

162 רומזו כנראה לשמ"א טו 7: כי האדם יראה לעינים ויהוה יראה ללבב.

163 על פי 'דומה דודי לצבי או לעפר האילים הנה זה עומד אחר כתלנו משגיח מן החלונות מצייץ מן החרכים' (שה"ש ב 9).

164 על פי 'משכני אחריך נרוצה הביאני המלך חדריו נגילה ונשמחה בך נוכירה דדיך מיין מישרים אהבוך' (שה"ש א 4).

165 מורה נבוכים ג, ט, וצוטט שם הפסוק 'ענן וערפל סביבו צדק ומשפט מכון כסאו' (תה' צו 2).

166 'אני בצדק אחזה פניך אשבעה בהקיץ תמונתך' (תה' יז 15).

- / והוא כי כבר נודע שפי' חזיון חלום כמ"ש בחלום חזיון לילה וגו'¹⁶⁷ וידוע ג"כ כי השכל להיותו / דבק בגשם לא יוכל להשיג הצורות הנפרדות על אמתתם להמלט ממקרי הגשם. נמצא שכל / השגותיו / בעוה"ז [בעולם הזה] הם כעין ההשגות ההויים בעת השינה והוא החלום. אבל עכ"ז / כבר יהיו ההשגות הנז' / סבה להפריד השכל מעט מעט מהחומר עד שישוב שכל נפרד בהחלט
- 10 וידבק בשכל הפועל, ואז / ישיג בהשגה ברורה ואמיתית מה שהי' משיג בתחלה השגה חסירה. / וזהו מ"ש אם בצדק אחזה / פניך ר"ל כשתבי'ט] המחזה בצדק היותר אפשרי ואע"פ שא"א / שתהי' בצדק המוחלט הנה זה יהי' / סבה שאשבעה בהקיץ תמונתך והוא מבואר. וכעין המשל / שזכרו הפלסופי'ם] שהעור שמצד / הרגלו וטוב הרגשו ידע כל מבואות העיר ורחובותי'ה] / מוצאי'ה] ומבואי'ה] ואחר נתפכה והנה / נתחדש לו תוספת באור והכרה במראות והגוונים
- 15 אשר היתה לו בהם עד הנה השערה / חסירה, גם תענוג נוסף בערך ההוא בעצמו).¹⁶⁸ וע"ז הענין / עצמו אמר בכאן לא כן עבדי / משה בכל ביתי נאמן הוא כו'¹⁶⁹ וכל החדרים עליים ותחתיים / פתוחים לפניו ובא ולן ושכב ואין / כל דבר נעלם ממנו. החסרון הב' הוא שהמסתכל בצורה אשר / במראה מצד שאין מבוא לחוש / השמע בהכרתה הנה הוא לא יוכל לשמוע דבר ממה שידבר / הנראה במראה ההיא ולא יבין / ממנו רק מעט כו'. שיכיר דבר מתוך סימניו ורמיונותיו ותאר
- 20 פניו ותנועת שפתיו אבל לא / הכרה שלימה מאחר שאינו שומע דבריו. ודוגמת זה בנביאים / באספקלריאה שלהם לפעמים / יראו הדבר סתום. רק מה שיכירו מצד התמונות הנראות להם / שום דבר מועט כמ"ש בזכריה הנביא / אמר ראיתי והנה מנורת זהב וגו'¹⁷⁰ ולבסוף אמר: הלא / ידעת מה אלה ואומר: לא אדוני, / עד שנתבאר אליו בנבואה ב'.¹⁷¹ וכן בדניאל נאמר: ואשא / עיני ואראה והנה איש לבוש בדים וגו'¹⁷² / הנה שלא נראה לו רק עניני המראה לחוש הראות.
- 25 אמנם מהקול לא שמע כ"א המיית המון כו'. / וכנגד זה אמר במשה: פה אל פה אדבר בו¹⁷³ ממש

167 רומז לכתוב 'בחלום חזיון לילה בנפל תרדמה על אנשים בתנומות עלי משכב' (איוב לג 15).

168 'היה מהם [מהפילוסופים המוקדמים] מי ששם משלם לעור שמצד הרגלו וטוב הרגשו ידע כל מבואות / העיר רחובותיה ומבואיה ואחר נתפקח כי אז ראה בעיניו אמתת כל מה שידע בתחלה ולא נתחדש לו רק / תוספת ביאור ותענוג כמו שכתב זה החכם בהקדמת אגרת חי בן יקטן' (ר' יצחק עראמה, עקידת יצחק, / חומש בראשית (וירא יט, א). מהדורת גרוס, כרך א, עמ' 272). גם בהקדמה ל'חשק שלמה' צייטט מימון את / הדברים: 'וכן הפלסופים דמו הענין גם כן לעור אשר מצד הרגלו וכמו בחושו הכיר כל מבואות העיר ושביילי', / ואח"כ נתפקח, שעי"ז [שעל ידי זה] נתוסף לו תענוג מברור ההשגה כמבואר מדבריהם' (הקדמה, כ"י / ירושלים, Heb. 38°6426, עמ' 10). וראו: ג' פרוידנטל, 'התפתחותו של שלמה מימון מהקבלה לרציונליזם / פילוסופי', תרביץ, פ (תשע"ב), עמ' 161. מימון הביא משל זה פעם נוספת בחיבור קצר נפרד על הנפש / שנכרך עם 'חשק שלמה'. ראו: כ"י ירושלים, Heb. 38°6426, עמ' 297-299.

169 'לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא' (במ' יב 7).

170 'יאמר אלי מה אתה ראה ויאמר [ואמר] ראיתי והנה מנורת זהב פלה וגלה על ראשה ושבעה נרתיה עליה / שבעה ושבעה מוצקות לנרות אשר על ראשה' (זכ' ד 2).

171 'יען המלאך הדבר בי ויאמר אלי הלוא ידעת מה המה אלה ואמר לא אדני' (שם 5; שם 10-14).

172 'אשא את עיני וארא והנה איש אחד לבוש בדים ומתניו חגרים בכתם אופז' (דני' י 5).

173 'פה אל פה אדבר בו ומראָה ולא בחידת ותמנת ה' יביט ומדוע לא יראתם לדבר בעבדי במשה' (במ' יב 8).

ולמשמע אזניו יוכיח,¹⁷⁴ וידע את אשר יראה כי עמו / דעת שפתי ברור מללו.¹⁷⁵ החסרון הג', והוא היותר מיוחד להסתכלות המראה, וזה שהמסתכל / בה איננו רואה הצורה המבוקשת עצמה אבל דמות דיוקנה, והוא הבבואה שלה המתחקק / בה. (והוא ההוה מנפילת ניצוצי האור על הדבר הנראה וחזרתם לאחור על המראה).

ודוגמת

[עמ' 39]

ודוגמת זה ישיג לנביאים והוא הדבר המיוחד באספקלריאה שלהם, שאפי' הדברים / המושגים להם הרבה מהם אינם מושגים רק במשלים וחידות, אשר יתחקו בהם הענינים / כו' ולז"א [ולזה אמר] במשה: במראה ולא בחידות, שירצה שאינו מביט במראה, בקמץ האלף, שהיא / אספקלריאות שאר הנביאים, שיתיחד אלי' [ו] זה הענין כי הוא במראה הדבר עצמו / רואה, ולא ישיג אותם עי' משלים וחידות, ולא עי' שום אמצעות. ולזה לא יתחלף לא [צ"ל: לו] / דבר בדבר ולא יקשה עליו הבנתו. החסרון הד' והוא ג' כ' מהיותר מיוחדים אל המראה / הנז' והוא שהמסתכל בה הוצרך להפוך פני הבטתו אל מקום מקביל אל התמונה הנרצית, / שאם היא מזרחית יצטרך להפוך פניו אל המערב, וכבר מראה ערפו אל הדבר הנרצה / ופניו אל מקבילו. ולזה יתחלפו הענינים הנראים בו שכל הדברים שתראה ימיניים הם / שמאליים, והשמאליים ימיניים, וכדומה לזה ודוגמתו בנביאים מתוך שאינם רואים בתמונה / עצמה רק במראה, יצטרכו בשירצו להשיג השגותם הרוחניות להפוך פניהם תחלה אל הפך / מזה, וזה למה שיצטרכו להכין חומרם ראשונה ולהיטיב לבם אם עי' מאכל ומשקה כענינו / של יצחק שאמר: ועשה לי מטעמים,¹⁷⁶ או ע"י הנגון כמ"ש: ועתה קחו לי מנגן וגו',¹⁷⁷ עורה כבודי וגו',¹⁷⁸ או עי' מתנת דבר. כמו שאמר שאול: ומה נביא לאיש האלוהי?¹⁷⁹ וזולת זה מהענינים שהם הפיכת / עורף אל הנרצה והסב פניו אל המקביל. ועל הפך כל זה אמר: ותמונת ה' יביט, כי הוא רואה / ומביט בתמונה עצמה ולא יצטרך להפוך עורף אלי' להכין עצמו, כי תמיד הוא מוכן ומזומן / כמ"ש: עמדו ואשמעה וגו'¹⁸⁰ / עכ"ל [עד כאן לשונו].¹⁸¹ ועפ"ז תבין דברי הרב ז"ל: /

[דף] כח ע"ב שורה יד [צ"ל: טו]¹⁸² – ולולי זה הי' האדם יודע במה שיעשה חבירו לאחר שעה

174 'וְהִירִיחוּ בִּירְאָתָהּ וְלֹא לְמַרְאֵה עֵינָיו יִשְׁפּוּט וְלֹא לְמִשְׁמַע אֹזְנָיו יִוְכַיֵּחַ' (יש' יא 3).

175 'יִשְׂרָאֵל לְבִי אֲמַרְי וְדַעַת שְׁפִתַי בְּרוּר מְלִלוֹ' (איוב לג 3).

176 'וַיַּעֲשֶׂה לִּי מִטְעָמִים כְּאִשֶּׁר אֶהְבֵּתִי וְהִבִּיאָה לִּי וְאָכַלְתָּה בְּעֶבְרַת תְּבָרַכְךָ נַפְשִׁי בְּטָרֵם אֲמוֹת' (בר' כז 4).

177 'וְעֵתָה קַחוּ לִּי מִנְגֵן וְהִיָּה כִנְגֵן הַמִּנְגֵן וְתִהְיֶה עֲלֵי יָד ה' (מל"ב ג 15).

178 'עוֹרָה כְּבוֹדִי עוֹרָה הַנֶּבֶל וְכִנּוֹר אַעִירָה שַׁחַר' (תה' נז 9).

179 'וַיֹּאמֶר שְׂאוּל לְנַעֲרוֹ וְהִנֵּה נֶלְךְ וְמָה נְבִיא לְאִישׁ כִּי הִלַּחַם אוֹל מְכַלְּנֵנוּ וְתִשׁוּרָה אֵין לְהִבְיָא לְאִישׁ הָאֱלֹהִים מָה אֲתַנּוּ' (שמ"א ט 7).

180 'וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים מִשֶּׁה עָמְדוּ וְאֲשַׁמְעָה מִה יִצְוֶה ה' לְכֶם' (במ' ט 8).

181 כִּי מִסְתַּיִימַת הַמּוּבָאָה מ'עִקְדַת יִצְחָק'. ראו לעיל הערה 62.

182 יש עותקים בהוצאה זו שבהם מספור העמודים בסוף הדרש הרביעי ובתחילת החמישי משובש, אך מצאתי גם עותק שבו המספור תואם את ההפניה של מימון.

כו'. פי' / שהדברים האפשריים והם הנתלים בבחירה ורצון הם נעלמים אצל הטבע, ר"ל שאינם מוכרחים / מהטבע, כעין ירידת הגשם מחר שאע"פ שהוא נעלם מאתנו הוא מחמת העלם מאתנו ערך / האויר עתה ושעור תוספת הערך הוא עד למחר באופן שיתחייב ממנו ירידת הגשם. / ואולם אצל הטבע כל זה ידוע, וכדרך הלקות שאפשר שיודע לנו ג"כ כאשר נדע מצב / השמש והירח במהלכם האמיתי, ומזה נוכל לעמוד בדיוק על היות לקוי לאחר שבועים. / כדומה מחמת ידיעתנו, כמה הוא שעור מהלך כ"א [כל אחד] בכל יום, ונצרך כל זה עד שנעמוד / על עת הדבוק או הנגוד, וכ"כ שעור הלקוי מהם, והוא מידיעתנו מקום כ"א מהם במזלות / וזמנו, ר"ל זמן התמדתו ומקומו, כאשר כל זה מבואר בחכמת התכונה, כי כל זה הוא מוכרח / מהטבע. נמצא שהיודע זה, הוא יודע במעשה זולתו כמו שהוא יודע במעשה עצמו. ואשר / לא ידע זה, אם מצד העדר ידיעתו בחכמה ההיא ולא ידע סבת הלקות, או שידע זה ולא ידע / מצב כ"א מהמאורות ומהכלם [צ"ל: ומהלכם], הנה בזה האופן כבר יתכן שלא ידע ג"כ מעשה עצמו

לאחר

[עמ' 40]

לאחר שעה, והוא בהעלם ממנו מצב גופו עתה והסבות המתחדשות המחייבים איזה שנוי, / והוא מבואר. והמשל בזה, ראובן אכל הרבה מהדבש בשעה ה' ביום והוא חכם בחכמת הרפואה, / א"כ כבר ידע שעור [המרה] הירוקה שיתרבה בגופו לפי ערך הרבוי הנ"ל וזמן הגעתו אל / האצטמוכא הקטנה¹⁸³ כמו שקוראים אותה הרופאים, ושעור התמדתו ושיצטרך בעבור / זה 5 לילך אל בית הרוכל וליקח סם חמוץ והדומה, לבטל כח חריפות המרה, וכל זה יהי' עד"מ / בשעה ו', והנה כ"כ יתכן שיקרה זה לשמעון וידע ראובן החכם ג"כ כל הנז', וכן להיפוך: / שמעון הבלתי חכם ואינו יודע שהמתחייב לראובן מאשר קרהו, כ"כ איננו יודע המתחייב / לעצמו אם תקראנה [צ"ל: תקרינה] אותו כאלה. ואולם בענינים התלויים ברצון לבד הנה ידע היודע במעשה / עצמו לאחר שעה אבל לא ידע מעשה זולתו:

10 / ל שורה טז – והנה הדביקות הגדול שיש בין האדם לבוראו הוא השכינה כו'. ראיתי לבאר / ענין הכנוי הזה הרגיל בפי המחברים ובפרט בדברי המקובלים הרבה מאד. ונאמר: כבר / נודע מה שבארו הפלסופים וזכרו ג"כ הרמב"ם ז"ל בספר המורה איך שהטבע מכין החמרים / לקבל הצורות ונותן הצורות צורה נבדלת והוא השכל הפועל לדעתו ולדעת כל פלסוף.¹⁸⁴ ואולם

183 לא מצאתי מקור עברי או ארמי למונח אצטמוכא קטנה. אפשר שזה תרגום של בן יהושע למונח הלטיני *ventriculum*, ושבגלל הסימיות הוא פירושו בטעות כהקטנה (דימינוטיב) של *venter*. משמעות שתי המילים בהתאמה: קיבה, בטן. בתולדות חייו כתב מימון שקיבל מהרבי מסלונים 'מילון רפואי גדול-מימדים' שהיה 'אוצר של ממש'. ראו: חיי שלמה מימון, עמ' 119; אוטוביוגרפיה, א, עמ' 147. במילון זה, שהוא למעשה אנציקלופדיה, מופיעים שני המונחים זה אחר זה: *Venter* תורגם: *Bauch*, בטן, ו-*ventriculum* תורגם: *Magen*, קיבה, ולמשמעות זו כיוון מימון כאן. ראו: *Schatz-Kammer medicinisch und natürlicher Dinge*, Leipzig 1722, pp. 998–999.

184 'אמנם מה שנמצאנו ממחודשים שאינם נמשכים אחר מזג – והם הצורות כולם – אי אפשר להם גם כן מבלתי פועל – רצוני לומר נותן הצורה – והוא בלתי גשם כי פועל הצורה – צורה לא בחומר – כמו שהתבאר

/ אנחנו בשם אלהינו נזכיר ונאמר: כבר נתבאר איך שהוא ית' פועל הכל בשתי הבחינות הנז',
 15 / והוא כי מתחילה הוא מכין החומר ואח"כ נותן בו צורה. והנה הפעולה האמיתית היא הכנת /
 החומר והוא ההוה בזמן, אבל נתינת הצורה אין ראוי לקראו בשם פעולה כי אין הצורה / כ"א
 עצמו ית' השורה על החומר כפי ערכו, והוא כעין האדם הבונה בית לעצמו ואח"כ / הוא שוכן
 בו והוא מבוואר. והנה אף שהכל ממנו ית' עכ"ז כבר יהיו בכאן ב' בחינות חלוקות, / כאמור.
 20 הנה הבחינה המכינה החומר אנו מכנים בשם שכינה ונותן הצורה בשם קב"ה, / וכבר נמצאו
 בזה מדריגות חלוקות, כי יש חומר מעולה מאחר, וכ"כ בערך ההוא צורה מעולה / מאחרת, וז"ס
 מ"ש הקב"ה מזווג זווגים,¹⁸⁵ כי באמת תמיד הוא עוסק בזה, והבן. והנה החומר / היותר מעולה
 הוא חומר האדם השלם כעין האבות ודומיהם, וכ"כ הצורה היותר מעולה / היא הצורה האלהית
 אשר חלה בהם, אשר היא מעולה מהצורה המדברת כאשר בארנו / ענינה למעלה, ובפרט אח"כ
 25 בהשתלשל הדורות עד זמן מ"ת שאז קבלו צורה יותר מעולה אחר / שנחלקו ל"ב שבטים, והיו
 ששים רבוא כעין המרכבה העליונה. כי בחינת האבות הי' כעין / התחלת האדם שהוא הלב,
 ובחינתם אח"כ הוא כעין תשלום יצירתם בשלימות כל האיברים, / וכן המשכן ובית עולמים הי'
 החומר שהכינה השכינה להיותו מוכן לשבתה ותיכף אחר / ההכנה חלה עליו הצורה. וכמ"ש:
 ולא יכול משה לבא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן וגו'¹⁸⁶ וכן בבית / עולמים. אז אמר שלמה ה'
 30 אמר לשכון בערפל¹⁸⁷ וכל עסקינו תמיד אינם אלא ליחד קב"ה ושכינתו^[ה] / והוא כעין הכנת
 החומר ועפ"ז תבין ג"כ ענין גלות השכינה בעו"ה ודי בזה:

[עמ' 41]

נח ע"ב [שורה א] – שרוב דיבוריו עם משה היו בעמוד ענן כו'¹⁸⁸ – ראיתי לבאר הענין להיות
 דבר ה' יקר / מאד בעיני ההמון לחשבם שא"א שיהי' הדבור כ"א בשפה ולשון כמו שהוא בנו,
 והי' זה מביא אל / ההגשמה. ואולם, כבר נודע שאין ענין הדבור כ"א תנועת האויר על ערכים
 שונים, והוא ההוה / מתנועת איזה גשם היותר עב מהאויר ברצוא ושוב, ובתנועתו יתנווע ג"כ

במקומותיו. וכבר העירונו על ראית זה במה שקדם. וממה שיבאר לך זה גם כן כי כל מזוג מקבל התוספת
 והחסרון והוא יתחדש ראשון ראשון; והצורות אינם כן שהם לא יתחדשו ראשון ראשון ולזה אין תנועה בהם
 ואמנם יתחדשו או יפסדו בלא זמן. אינם אם כן מפעולת המזוג אבל המזוג מכין החומר לקבל הצורה לבד.
 ופועל הצורה – דבר לא יקבל החלוקה כי פעולתו ממינו. ולזה מבוואר שפועל הצורה – רצוני לומר נותנה –
 צורה בהכרח והיא נבדלת. וזה הפועל אשר הוא בלתי גוף מן השקר שיהיה מעשהו למה שיעשהו בערך
 אחד אחר שאינו גוף שיקרב או ירחק או יקרב גשם לו או ירחק ממנו מפני שאין ערך רוחק בין הגוף ובין מה
 שאינו גוף ובהכרח תהיה עילת העדר הפעולה ההיא – העדר הכנת החומר ההוא לקבלת פעולת הנבדל: הנה
 כבר התבאר שפעולת הגשמים כפי צורותם קצתם בקצתם תחייב הכנת החמרים לקבלת פעולת מי שאינו
 גוף אשר הפעולות הם הם הצורות' (מורה נבוכים ב, יב [מהדורת קויפמן] (לעיל הערה 2), עמ' רמב).]

185 בראשית רבה סח, ד (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 771-772).

186 'לא יכל משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענן וכבוד ה' מלא את המשכן' (שמ' מ 35).

187 'אז אמר שלמה ה' אמר לשכון בערפל' (מל"א ח 12).

188 קטע זה שייך לדרש התשיעי ('זאתחנן').

- האוויר שבינו / ובין און השומע, ויתנועעו ג"כ העצבים מהאזן עד אשר יגיע מזה הרגשה אל הנפש, להיותה / כח בגוף וכל שינוי המגיע אל הגוף יגיע ג"כ אל הנפש בערך ההוא בעצמו. ולזה כאשר רצה / ית', יגיעו ממנו דברים אל און משה וישמעו כל ישראל ג"כ כמ"ש: בעבור ישמע העם בדברי / עמך וגו',¹⁸⁹ ובפרט הדברות שנתחלקו לע' לשון שישמעו גם האומות. וכמ"ש הרב ז"ל. ולזה הי' / מההכרח שימציא ית' גשם עב ושיתנועע מרצונו הפשוט כמו שהוא באמת הממציא / כל הנמצאים והמניעים ברצונו הפשוט ועפ"ז תבין הכתובים הנז' וכ"כ דברי הרב ז"ל: / ואולם לבאר הענין הנפלא במ"ש שכל דיבור היה מתחלק לשבעים לשון, איך יתכן זה? והלא כאשר / תהי' תנועת האוויר על ערך ידוע לא יתכן שתהי' באותו עת ממש על ערך אחר גם א"א / שיהי' הענין בזה אחר זה אם לא כאשר ידבר כל דבור ממש ע' פעמים בזא"ז [בזה אחר זה] מה שלא הי' / הענין כן באמת. ואולם לבאר הענין צריך שתדע הא' שהדבור באדם מורה על מהות הנפש / ותכונתה, ולזה שמו כל החכמים הבדל האדם הדבור וקראוהו חי מדבר. וזהו הסבה / ג"כ שהי' הראשונים מקפידים ע"ז שלא להוציא דבר מגונה מפיו וההוא דאמר הגיעני כונב הלטאה / בדקו אחריו ומצאו בו שמץ פסול¹⁹⁰ וימשך מזה הענין הב' והוא שסבת התחלפות הלשונות / הוא מהתחלפות מקורי הנפשות ובהנחל עליון גוים בהפרידו ב"א¹⁹¹ מסר כל אומה תחת / שר מיוחד וכפי בחינת כחו והשגתו ככה יהי' כח והשגת האומה המושפעת ממנו, ויהי' / כפיהו [כפי הוא?] ג"כ הלשון והדבור המורה על זה. והג' כבר שממציאותו ית' הושפעו שכלים נבדלים / המשיגים אותו כ"א כפי כחו ומהללים אותו כ"א כפי השגתו. ואולם ענין ההלול / הוא הראות מה שהשיג וכל ענין מתחדש ברצונו ית' יושג כ"כ לכ"א מהם אבל בפנים שונים, כפי ערך כ"א / מהם, וכ"כ יתראה מהם הערך ג"כ באופני השנוי הנז' והבן. וז"ס מאמרם ז"ל: אין הקב"ה עושה דבר / עד שנמלך בפמליא של מעלה,¹⁹² והוא ג"כ ענין כל הכרוזים העוברים בכל העולמות על כל ענין / מתחדש, כמ"ש בזה, והוא כעין אור השמש המתראה בגוונים שונים. ואין הגוונים כ"א עצם אור / השמש, וסבת שינוי הגוונים הוא שינוי הגשמים ושינוי קבלתם מהאור.¹⁹³ וכל שינוי מצב אור השמש / יפעל כ"כ שינוי מצב בגוונים הנז' בערך ההוא עצמו, כי הם מתנועעים בתנועתם לא זולת. / וכעין האדם העומד נכח כמה מראות מגוונים, שכולם מקבלים ציורו כ"א בגוון שלו וכל התנועות

שיעשה

[עמ' 42]

שיעשה האדם יעשו כ"כ הציורים הנז', והוא מבואר. והנה אחר כל מה שהקדמנו תדע איך /

189 'יאמר ה' אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בְּדַבְרֵי עַמְךָ וגם בך יאמינו לעולם ויגד משה את דברי העם אל ה' (שם' יט 9).

190 בבלי, פסחים ג ע"ב.

191 על פי 'בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יִצַב גְּבֻלַת עַמִּים לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל' (דב' לב 8).

192 בבלי, סנהדרין לח ע"ב; שמות רבה ו, א (מהדורת שניאן, עמ' 184).

193 זוהר, א, דף מד ע"א.

שכשנצטיירו הדבורים ברצונו ית' נצטיירו כ"כ בכ"א מהשכלים הנ"ל שהם שרי כל עם / ועם
 אבל בבחי' [נות] שונות כפי שינוי השגת כ"א מהם וכ"כ הראות ההשגה שהוא עצם / הדבורים
 5 עי' תנועות עב הענן הנז' הי' ג"כ בבחי' שונות בערך שהוא בעצמו ולזה / נתחלק כל דבור
 לשבעים לשונות והבן כל זה כי הוא נפלא: /
 שורה יז [צ"ל: כ] והגוף הוא אשר הוא גוף באמת נושא משכן לצורה כו' – הצורה והגוף הנז'
 / הם בעצמם ענין קב"ה ושכינת' וכמ"ש למעלה: /
 סט [ע"א שורה יג] ורבים שאלו מה טעם ביסורים אלו וגו'.¹⁹⁴ ואולם באור הענין ראוי שתדע
 / שכבר נמצאו שני מיני חלאים מכאיבים. הא' מהם סבתו קלקול ההנהגה ורוע המזג הנמשך
 10 / מזה כגון שיאכל אדם הרבה מהדבש ותתרבה הירוקה במעיו, וכאשר תסתבך הירוקה
 / החריפה בקרום המעיים העצביי בעל ההרגשה, יתהוה מזה הרגשה רעה והוא הכאב. / והב' הוא
 מה שסבתו הרחוקה הוא קלקול המזג, ואולם הסבה הקרובה הוא פעולות / הטבע לדחות החולי.
 והמשל בזה: כאשר יתעבה הדם וימשכו מזה סתומים בכלי הדם / ועוכב מרוצתו, מה שכל החיות
 15 והנשמה תלוי' בו, ולכן כאשר תרגיש הטבע בזה תעשה / משיכות חזקות בקרומי כלי הדם
 ומעבריו כדי לעצור בחוזק הדם הסתום בהנה. אתה / הראת לדעת ההבדל הגדול שבין ב' מיני
 החלאים כי המין הא' סבתו הקלקול בעצמו ותכליתו / ג"כ הקלקול בעצם משא"כ המין הב' שאף
 שסבתו הרחוקה היא הקלקול כ"כ הנה סבתו הקרובה / הוא הטבע, ותכליתה תקון הקלקול הנז'
 והוא כעין הרופא החכם שיצוה לחתוך איבר נפסד / או יסדר אל החולי רפואות מרים מכאיבים
 20 לפי שעה כדי שימשך מזה התקון / התכליתי. וככה הוא הענין ג"כ בכל מיני היסורים הנז'. יש
 מהם שסבתם עצם העוונות / הפועלים רע בנפש, וממנה ימשך אל הגוף, ומהם שסבתם הרחוקה
 הוא רוע הנפש, אבל הסבה הקרובה / הוא הבורא ית' אשר הוא אל הנפש בערך הנפש, או הטבע
 כפי מה שקראוה הרופאי' / אל הגוף, והוא נלחם תמיד עם החולי והקלקול הנז' לדחותו אל החוץ
 ולטהר חלאת הנפש, / וזהו מחסדיו ית'. ואולם נודע שרוע הנפש הוא ירושי אל האדם אף שהוא
 25 צדיק באמת / ועפ"ז תבין בכאן מאמר פשפש ולא מצא:¹⁹⁵

/ פא ע"ב שורה יב: שזה מאמר שולל כולל ולא יתהפך רק מחייב חלקי כו'¹⁹⁶ – מאמר שולל
 כולל. כגון / שנאמר עד"מ: כל שאיננו חי איננו אדם. שזה לא יתהפך לומר: כל שאיננו אדם
 איננו חי. כי כבר / נמצאו בע"ח [בעלי חיים] זולת האדם. אבל המאמר המתהפך הוא מחייב
 חלקי כגון מקצת החי הוא אדם, / נוכל להפוך המאמר ג"כ ולומר האדם הוא מקצת החי:

194 קטע זה שייך לדרש העשירי (זעתי).

195 'אמר רבא ואיתימא רב חסדא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנא' "נחפשה דרכינו
 ונחקרנה ונשובה עד ה'" (איכה ג 40) פשפש ולא מצא יתלה בבטול תורה שנאמר "אשרי הגבר אשר תיסרנו
 יה ומתורתך תלמדנו" (תה' צד 12) ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם שנאמר "כי את אשר
 יאהב ה' יוכיח" (מש' ג 12) (בבלי, ברכות ה ע"א).

196 קטע זה שייך לדרש השנים עשר (כי יפלא').

Tarbiz

A Quarterly for Jewish Studies

Editors

Yonathan Garb Michael Segal

Editorial Secretary

Daniel J. Spitzer

Volume LXXXIX • Number 3

April – June 2023

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. Naeh (2007–2011)
M. Kahana, Ch. Turniansky, I.J. Yuval (2012/2013)
S. Elizur, M. Kister. C. Rigo (2013–2018)
R. Goldstein, M. Halbertal, S. Naeh, S. Shalev-Eini (2018–2023)

Tarbiz is a peer-reviewed journal published four times a year by the Jack, Joseph and Morton Mandel Institute of Jewish Studies, The Hebrew University of Jerusalem, with the assistance of the Paula and David Ben-Gurion Fund for Jewish Studies established by the Federmann family.

All material submitted for publication in *Tarbiz*, including books for review, should be sent to: *Tarbiz*, The Jack, Joseph and Morton Mandel Institute of Jewish Studies, The Hebrew University of Jerusalem, Mt. Scopus, Jerusalem 9190501, Israel. Manuscripts must conform to the *Guidelines* published in volume 72 (2003), pp. 301–306. The Editors assume no responsibility for the opinions of individual contributors.

E-Mail: tarbiz.jerusalem@gmail.com.

All business correspondence should be addressed to: The Hebrew University Magnes Press, P.O.B. 39099, Jerusalem 9139002, Israel. Web site: www.magnespress.co.il. Phone: (972-2) 658-6659; Fax: (972-2) 566-0341.

Annual subscription rate: \$155; single issue: \$29; double issue: \$58.

ISSN 0334-3650

© 2023

All Rights Reserved

Printed in Israel

TABLE OF CONTENTS

Shira Shmidman	The Dispute between Rami bar Hama and Rava – New Perspectives	395
Ariel Malachi	David Ben Sa'ad Al-Sa'adi and the Intense Polemic Regarding Allegory in Yemen	435
Oded Yisraeli	Keter Shem Tov of R. Shem Yov Ibn Gaon: A Chapter in the History of Nahmanides' Kabbalah in the 13th–14th Centuries	455
Oz Bluman	Rabbi Chaim of Volozhin and the Recontextualization of Hasidic Innovation	481
Gideon Freudenthal	'Ma'asseh Nissim'. Salomon Ben Joshua (Maimon)'s Commentary on <i>The Homilies of Haran</i> (R. Nissim Ben-Reuben Gerundi)	503
	<i>English Abstracts</i>	v

ENGLISH ABSTRACTS

THE DISPUTES BETWEEN RAMI BAR HAMA AND RAVA: NEW PERSPECTIVES

Shira Shmidman

Rami bar Hama was a Babylonian amora active during the third and fourth generations of Babylonian amoraim. Although he only appears 167 times in the Talmud, his perplexing statements and questions have drawn much attention, from his disputes with his colleague Rava, through the discussions of medieval commentators, to modern scholarship. To explain his unconventional positions, modern scholars have suggested that Rami bar Hama's positions resulted from his unique approach to halakhic analysis which relies on reasoning alone to the exclusion of Tannaitic sources and traditions. Accordingly, Rami bar Hama's methodology supposedly led him to gross errors in Halakha, which Rava had to correct time and again. However, this view is based principally on Rava's criticism of Rami bar Hama and the depiction of Rami bar Hama in the Stammaitic layer of the Talmud, while an examination of his actual statements reveals an entirely different picture. I therefore suggest a new approach to understanding the puzzle of Rami bar Hama's ostensibly unconventional positions.

Although Rami bar Hama seems like a maverick with unconventional ideas and Rava appears to be the conventional one, faithful to Tannaitic sources and traditions, quite the opposite is true: Rami bar Hama is the conventional one and Rava is the innovator. Indeed, many of Rami bar Hama's disputes with Rava involve cases in which Rava is initiating a change in the halakhic system. In these cases, Rami bar Hama's position is in line with existing traditions and modes of thought, while Rava rejects these positions and suggests new modes of abstract thinking and proposes new global Talmudic rules. Consequently, the representation of Rami bar Hama as an innovator by the Talmud is agenda-driven, intended to persuade the reader to dismiss the traditions he represents, firmly establishing the innovations of Rava as the accepted norm.

DAVID BEN SA'AD AL-SA'ADI AND THE INTENSE POLEMIC
REGARDING ALLEGORY IN YEMEN

Ariel Malachi

This article seeks to establish the identity of the author of the Defense of the Sages of the City of Sa'dah, written against the Sages of the city of Sana'a, as part of the intense polemic regarding allegory in Yemen. The author of this article reconsiders an important passage in the 'Lamp of Wisdom' by R. Hoter ben Shelomo, which several major scholars have already discussed, in connection to the polemic regarding allegory in Yemen. The main argument is that analysis of this passage reveals that the author of the 'Defense' is probably David Ben Sa'ad Al-Sa'adi, one of the sages of the community of Sa'dah, active in the second half of the fourteenth century (at the latest, in the first half of the fifteenth century). Moreover, it is argued that this David Ben Sa'ad was probably the teacher of Rabbi Amram Alkefa'i (the author of the allegorical commentary to 'Gather, O sages' by Maimonides), who composed a famous treatise on logic, as Rabbi Amram Alkefa'i himself attests. The author also argues that this David Ben Sa'ad might have been the Yemeni poet known as David Ben Gad.

KETER SHEM TOV OF R. SHEM TOV IBN GAON:
A CHAPTER IN THE HISTORY OF NAHMANIDES' KABBALAH
IN THE 13TH–14TH CENTURIES

Oded Yisraeli

Rabbi Shem Tov Ibn Gaon lived in Soria (North Castile) in the late thirteenth and early fourteenth centuries. His work 'Keter Shem Tov' was the first commentary on the 'Secrets of Nahmanides' (who died circa 1270), i.e., to the corpus of Nachmanides' Kabbalistic commentaries on the Torah. Although Nahmanides forbade written transmission of his secrets, not only did Ibn Gaon publish the commentary in writing in 'Keter Shem Tov', but this composition was one of the most important vehicles for disseminating Nahmanides Kabbalah in the following generations. This paper presents a comprehensive examination of manuscripts of '*Keter Shem Tov*' and other related documents and shows why this genre appeared. It also examines the changes that took place in its form, developments in the ways it was copied and transmitted, and the historical context in which all this must be understood. The history of the early stages of this work is of great importance beyond biographical and bibliographical issues, making a significant contribution to our understanding of the reception of Nahmanides' Kabbalah in the decades after his death.

RABBI CHAIM OF VOLOZHIN AND THE
RECONTEXTUALIZATION OF HASIDIC INNOVATION

Oz Bluman

Scholars from many fields have investigated the conception of God and the kabbalistic idea of *tsimsum* (Godly contraction) as expressed in *The Soul of Life* (Nefesh HaChayim) by Rabbi Chaim of Volozhin (1749–1821). They have noted especially the influence of Rabbi Shneur Zalman of Liadi, the author of the *Tanya*. Scholars have also probed Rabbi Chaim’s view on the importance of Torah in the life of a Jew, emphasizing the influence of Rabbi Meshullam Feivush Heller, author of *Yosher Divrei Emet*. Among other limited issues, they have inquired into his conception of the relationship between act and intent. In a more general way, scholars have debated whether Rabbi Chaim’s work is a polemical rejection of Hasidism or, on the contrary, does he accept and even internalize many of its seminal innovations.

However, scholarship has mainly ignored the presence in *Nefesh HaChayim* of abundant allusions to ideas, idioms, ‘teachings’ (*‘torot*), or even Hasidic homilies known as ‘vorts’ taken from the work of the early Hasidic masters. The present article is based on two assumptions, which it demonstrates at length. First it shows that Rabbi Chayim mentions Hasidic ideas in a polemical context, and he certainly does not adopt them wholesale. Additionally, these ideas do not stem mostly from Rabbi Shneur Zalman of Liadi’s work, but rather from earlier Hasidic works. This second point finds support in recent work in collecting original statements from the Baal Shem Tov.

Rabbi Chayim went beyond emphasizing the points he valued. He recontextualized the ideas and concepts he found in Hasidic literature, blunting their impact, and altering their application. By recontextualizing these ideas, Rabbi Chayim was attempting to restore them to their original context and reveal their original meaning, as it arose from the kabbalistic texts in which they first appeared.

This is a masterwork in unraveling and reweaving – a methodological exegesis that includes both thinly veiled hints and frequent sharp attacks against its competitors. The apparent adoption of a moderate strategy was a clever way of disarming his opponents.

‘MA’ASSEH NISSIM’. SALOMON BEN-JOSHUA (MAIMON)’S COMMENTARY
ON *THE HOMILIES OF HARAN* (R’ NISSIM BEN-REUBEN GERUNDI).

Gideon Freudenthal

‘Ma’asseh Nissim’ is Salomon Ben-Joshua’s (later named Salomon Maimon, 1753–1800) commentary on the first five (of twelve) *Homilies* of R’ Nissim Ben-Reuben Gerundi (1310?–1376). It is the first text in *Hesheq Shlomo*, an autograph of early Hebrew works by Ben-Joshua, dated 5538 (1778). The text appended is its first publication.

A major concern of *The Homilies of Haran* is the reconciliation of the laws of nature with the possibility of free action, be it of God or of humans. Creation and miracles are seen as exceptions to natural law. Ben-Joshua further develops and radicalizes Haran’s naturalism, and practically denies miracles. An exception to the normal course of nature is possible only due to human intervention, i.e. the application of techniques which enable objects in our world to receive the influence of supernal worlds.

Ben-Joshua’s conception of creation is diametrically opposed to that of his predecessor. Haran began his *Homilies* with creation ex nihilo, the creation of first matter by God, whereas Ben-Joshua begins with the creation of the world from pre-existing primal matter. This primal matter is the very substance of God himself, viz. space! Based on a number of properties common to God and space (necessary existence, eternity, immutability, being a necessary condition for the existence of bodies etc.), and on the meaning of the name *Makom* (place) given by the rabbis to God, Ben Joshua maintains that ‘a portion of *Makom* (space) received the form of the world, and *Makom* is the subject of this form, and the infinite remainder of *Makom* persists as it was, and this is the meaning of the words of the Kabbalists that the *Einsof* (the infinite) contracted Himself and created the world’. Pantheism or Panentheism immediately follow from this position.

In support of his views on various issues, Ben-Joshua adduces knowledge of different kinds with the words ‘It has already been established’ or ‘it is known’. These expressions refer to natural phenomena or to explanations of such phenomena, as well as to knowledge of metaphysics or religious lore, aphorisms of the rabbis, exegesis of Biblical verses and more. Because Ben-Joshua lived in a world of texts and disregarded their extra-textual meaning, he did not distinguish between these kinds of knowledge, nor did he evaluate their relative credibility.