

# מישן לחדש בספר העברי

ספר זיכרון ליהושע ברזילי

עורכים

דב שוורץ • גילה פריבור

קובץ מיוחד של 'עלי ספר'

כד-כה



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן • תשע"ה

# עלי ספר

מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות הספר העברי המודפס והדיגיטלי  
יוצא לאור על ידי המחלקה ללימודי מידע

עורכים: דב שוורץ, גילה פריבור

חברי המערכת: שפרה ברוכסון-ארביב, זאב גריס, קולט סיראט, יעקב שמואל שפיגל

חברי המערכת המורחבת: מלאכי בית אריה, שלמה זלמן הבלין, משה חלמיש,  
צבי לנגרמן, גד פרוידנטל, בנימין ריצ'לר,  
מנחם שמלצר, דניאל שפרבר, יוסף תבורי

כתובת המערכת:

המחלקה ללימודי מידע

אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 5290002

הספר יוצא לאור בסיוע:

הקן ע"ש יהושע וברכה ברזילי ז"ל, אוניברסיטת בר-אילן

לשכת הרקטור, אוניברסיטת בר-אילן

סגן הנשיא למחקר, אוניברסיטת בר-אילן

הפקולטה למדעי הרוח, אוניברסיטת בר-אילן

ISSN 0334-4754

© 2015

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן  
אין להעתיק חוברת זו או קטעים ממנה בשום צורה ובשום אמצעי קלקטרוני,  
מגנטי או מיכאני (לרבות צילום, מיזעור והקלטה) ללא אישור בכתב מהמו"ל.

נדפס בישראל – תשע"ה

דפוס לביא, תל-אביב

כתב העת "עלי ספר" מוקדש לזכרו של יהושע ברזילי ז"ל  
ביבליוגרף ואוהב ספר



## תוכן העניינים

7	ארבעים שנה לכתב העת "עלי ספר": חקר הספר העברי – כתבי יד, דפוס ודיגיטציה	שפרה ברוכסון-ארביב, גילה פריבור ודב שוורץ
15	דברים לזכרו של יהושע ברזילי	בנימין בר-תקוה
17	מסורת ושינוי במעבר מכתבי יד לדפוס	זאב גריס
35	מפני מה נמנע ר' משה אבן עזרא מהזכרת שמו בספרו "כתאב אלמחאצ'רה ואלמד'אכרה"? (ספר העיונים והדיונים)	יוסף דנה
45	"מלחמות השם" לרלב"ג: לקראת מהדורה מדעית	עפר אליאור
81	ספר "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" בעין הסערה: תכתובת בין ר' ידידיה רך לר' מיכאל בלבו בסוגיות הנבואה ונבואת משה	דב שוורץ
189	סדרי תשובה למשומד שחזר ליהדות באוסטריה ובגרמניה במאה החמש-עשרה: פרסום תשובה מכ"י אוקספורד 784 דפים ב-225-26א	אמשה קוזמה
215	דרשות לשבת כלה: מסע ביבליוגרפי ראשוני	נחם אילן
253	מנהגי בית הכנסת של ק"ק איטלקי בעיר פירינצי	שלמה גליקסברג
285	על יחסי הרב יעקב משה חרל"פ וקנאי ירושלים: איגרת לא ידועה מאת ר' מאיר הלר	אוריאל ברק
297	תפילות לשלום חיילים	אהרן ארנד
331	על מעמדו של הספר בשיח הגופניות והמיניות בציונות הדתית	דב שוורץ
V		תקצירים באנגלית

## המשתתפים:

נחם אילן, ראש בית הספר ללימודי היהדות, הקריה האקדמית אונו – קמפוס ירושלים  
עפר אליאור, המחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת ז'נבה  
אהרן ארנז, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן  
שפרה ברוכסון-ארביב, דקאן הפקולטה למדעי הרוח, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן  
אוריאל ברק, עמית פוסט-דוקטורט, המרכז ללימודים יהודיים, אוניברסיטת הרווארד,  
קיימברידג' (מסצ'וסטס), ארה"ב  
בנימין בר-תקוה, המחלקה לספרות עם ישראל, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן  
שלמה גליקסברג, מכללת אפרתה, ירושלים והפקולטה למשפטים, אוניברסיטת בר-אילן,  
רמת-גן  
זאב גריס, המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב,  
באר-שבע  
יוסף דנה, אוניברסיטת חיפה  
גילה פריבור, המחלקה ללימודי מידע, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן  
אמשה קוזמה, המחלקה להיסטוריה של ימי הביניים, אוניברסיטת הומבולדט, ברלין  
דב שוורץ, המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

# The Evolution of the Hebrew Book through the Ages

**In Memory of Yehoshua Barzilai**

Edited by

Dov Schwartz • Gila Prebor

Special Issue of

*Alei Sefer* 24-25



**BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS, RAMAT GAN**

# ALei SEFER

## STUDIES IN BIBLIOGRAPHY AND IN THE HISTORY OF THE PRINTED AND THE DIGITAL HEBREW BOOK

PUBLISHED BY THE  
DEPARTMENT OF INFORMATION SCIENCE

**Editors: Dov Schwartz, Gila Prebor**

**Editorial Board:** Shifra Baruchson-Arbib, Zeev Gries,  
Colette Sirat, Yaakov Shmuel Spiegel

**Advisory Board:** Malachi Beit-Arié, Moshe Hallamish,  
Shlomo Zalman Havlin, Y. Tzvi Langermann,  
Gad Freudenthal, Binyamin Richler, Menahem Schmelzer,  
Daniel Sperber, Joseph Tabory

Address of Editorial Board:  
Department of Information Science  
Bar-Ilan University, Ramat Gan, ISRAEL, 5290002

Published with the assistance of  
The Yehoshua and Bracha Barzilai Foundation, Bar-Ilan University  
The Office of the Rector, Bar-Ilan University  
Vice-President for Research, Bar-Ilan University  
The Faculty of Humanities, Bar-Ilan University

ISSN 0334-4754

© 2015

Copyright Bar-Ilan University, Ramat Gan  
All rights reserved, including those of translation  
No part of this journal may be reproduced or utilized in any form or by  
any means, electronic or mechanical, including photocopying and  
recording, or by any information storage and retrieval system,  
without permission in writing from the publisher.

Printed in Israel 2015  
Lavi Ltd. Tel Aviv



## CONTENTS

SHIFRA BARUCHSON-ARBIB, GILA PREBOR, DOV SCHWARTZ: Aleí Sefer Fortieth Anniversary Volume: Study of the Hebrew Book – Manuscripts, Printing and Digitization	7
BINYAMIN BAR-TIKVA: In Memory of Yehoshua Bazilai	15
ZEEV GRIES: Tradition and Change in the Transition from Manuscript to Print	17
JOSEPH DANA: Why did R. Moshe ibn Ezra not mention his name in his <i>Book of Studies and Discussions</i> ?	35
OFER ELIOR: Gersonides' <i>Wars of the Lord</i> : Toward a Scientific Edition	45
DOV SCHWARTZ: The Debate on Mesharet Moshe: Epistles of Yedidya Rakh and Michael Balbo concerning Prophecy and Mosaic Prophecy	81
EMESE KOZMA: Schedules of Penance for Repentant Apostates in Austria and Germany in the 15 <sup>th</sup> Century: Publication of a Responsum from Ms. Oxford 784 fols. 25b–26a	189
NAHEM ILAN: <i>Shabbat Kallah</i> Sermons: A Preliminary Bibliographical Journey	215
SHLOMO E. GLICKSBERG: The customs of the Italian Jewish community of Florence	253
URIEL BARAK: Some Remarks on the Relationship between Rabbi Yaakov Moshe Harlap and the 'Zealots of Jerusalem': An Unknown Letter by R. Meir Heller	285
AARON AHREND: Prayers for the Welfare of Soldiers in the Modern Era	297
DOV SCHWARTZ: The Status of the Book in the Discourse of Corporeality and Sexuality in Religious Zionism	331
English Abstracts	V

## ארבעים שנה לכתב העת "עלי ספר" חקר הספר העברי – כתבי יד, דפוס ודיגיטציה

### מבוא

כתב העת "עלי ספר" נוסד לפני ארבעים שנה על ידי המחלקה "ללימודים ביבליוגרפיים ולספרנות" באוניברסיטת בר-אילן. מטרת פרסום כתב העת הייתה לקדם את חקר הספר העברי בכתבי יד ובדפוס, במטרה ליצור נדבך חשוב למקורות המחקר במדעי היהדות. במהלך ארבעים שנה אלה עבר העולם מהפך באמצעי התקשורת. לדפוס נוספו המחשב האישי, מאגרי מידע ורשת האינטרנט. לרשות החוקר עומדים כיום כלים נוספים ויש להם תרומה רבה גם לחקר הספר העברי.

בעקבות השינויים התקשורתיים והדיגיטליים המשמעותיים שינתה המחלקה את שמה ואת תכניה. מאז ראשית שנות ה-90 זו המחלקה "ללימודי מידע" ובדרך זו הפכה למחלקה המצליחה בארץ בהכשרת מידענים, מנהלי ידע וספרנים. בתוך שנתיים גדלה המחלקה ממחלקה קטנה של 50 איש ל-500 סטודנטים ומאז הכשירה כבר מאות בוגרים בעלי תואר ראשון, תואר שני ותואר דוקטור. נכתבו בה למעלה מ-200 עבודות מחקר מתקדמות בתחומים שונים במדעי המידע וחוקריה ידועים בארץ ובעולם. עם זאת, לחקר הספר העברי שמור מקום חשוב ומכובד ובמחלקה נערכים מחקרים בנושא ונכתבות בו עבודות גמר ועבודות דוקטור.<sup>1</sup> בהתאם לשינויים שונה גם שמו של כתב העת והחל מחוברת כ' הוא נקרא: "עלי ספר: מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות הספר העברי המודפס והדיגיטלי" במטרה לחשוף את החוקר גם לאמצעים הדיגיטליים העומדים לרשותו.

### "עלי ספר"

כתב העת "עלי ספר" נועד לשמש במה מרכזית להצגת עבודותיהם של חוקרים ואנשי מקצוע בישראל ובעולם, העוסקים בנושא הביבליוגרפיה וחקר הספר העברי הכתוב, המודפס והדיגיטלי ומטרתו לקדם ולעודד את המחקר האקדמי בתחום. ציבור החוקרים מוזמן לפרסם מאמרים במגוון הנושאים הקשורים לתחום כגון: ביבליוגרפיה עברית, תולדות הספר העברי, ספריות יהודיות, קודיקולוגיה ופליאוגרפיה עברית, תולדות הדפוס העברי, טכנולוגיות מידע בתחום הספר והספרות העברית, לרבות מאגרי מידע, חידושים במנועי חיפוש, שימוש בטכנולוגיות חדשות, מקורות מידע לא ספריים, דיגיטציה ותיעוד, מו"לות, ועיתונות דיגיטלית.

1 שפרה ברוכסון-אריב, "המחלקה ללימודי מידע: מסביבת הדפוס לסביבה הווירטואלית", בתוך: דב שורץ (עורך), אוניברסיטת בר-אילן – מרעיון למעש, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו, א, עמ' 437-447.

חקר הספר העברי ומקצוע הביבליוגרפיה הם תחומי מחקר חשובים שעוסקים ביצירת תשתית למחקר מדעי היהדות מחד גיסא ובחקר מדעי של הספר העברי מאידך גיסא. ללא תשתית ביבליוגרפית ראויה לא יכול להתקיים מחקר ראוי לשמו. חקר מדעי של הספר העברי כולל בין השאר תיעוד היסטורי, תיאור וניתוח של תולדות כתבי היד העבריים מן ההיבט החומרי והתוכני, תולדות הדפוס העברי, תולדות בתי הדפוס והמדפיסים השונים, השוואת מהדורות, בירורים ביבליוגרפיים ומעקב אחר שינויים ותיקונים, חקר הצנזורה, חשיפה ראשונה של מקורות, כמו גם תחומי מחקר נוספים וחשובים הכוללים מבט מעמיק על הספר והשפעתו על החברה ותרבותה כמו למשל במחקרי "ספר וחברה" (Livre et Société), ענף מחקרי, שהחל להתפתח בצרפת בסוף שנות החמישים של המאה העשרים, שהדגיש את הזיקה של המקורות והעיונים הביבליוגרפיים לתולדות התרבות וחקר החברה. כלומר הספר לא נחקר רק בנושא לעצמו, אלא כמקור חשוב להבנת תהליכים ושינויים חברתיים ותרבותיים. החיפוש אחר התשובות נעזר במקורות, במחקרים ובשיטות מחקר אינטרדיסציפלינריים.<sup>2</sup>

## חשיבות כתב העת

תרומתו של כתב עת לחקר הספר העברי היא מרכזית לקיומו של המשך מחקר. היעדר במה לפרסום מחקרים משפיע על התפתחות התחום. במחקר ביבליומטרי שנערך כדי לבחון את הנעשה בתחום המחקר הביבליוגרפי של הספר העברי המודפס בשנים 1976-2006 נמצא שמשנת 2002 הולך ופוחת מספר הפרסומים לשנה בנושא. רוב המחקרים בנושא התפרסמו בין השנים 1986-2001. אחת הסיבות לכך היא מיעוטם של כתבי עת שעיסוקם

2 סקירה מקיפה על "ספר וחברה" וביבליוגרפיה בנושא, ראה: שפרה ברוכסון, ספרים וקוראים – תרבות הקריאה של יהודי איטליה בשלהי הרנסנס, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ג, עמ' 19-24; עוזי אלידע, "אסכולת ה'אנל' ותרבות הספר", בתוך: רעיה כהן ויוסי מאל (עורכים), ספרות והיסטוריה, ירושלים: מכון זלמן שזר, 1999, עמ' 299-323. בחקר הספר העברי נעשו כמה מחקרים שעשו שימוש ב"ספר" כאמצעי להבנת תהליכים היסטוריים ותרבותיים ונקטו בשיטות מחקרי "ספר וחברה", לדוגמה: ישעיהו זנה, "טיולים במקום שהמציאות והספר – היסטוריה וביבליוגרפיה – נושקים זה את זה", בתוך: ספר היוכל לכבוד אלכסנדר מארכס (חלק עברי), ניו יורק תש"י, עמ' רט-רלה; אברהם ברלינר, "השפעת ספרי הדפוס על תרבות היהודים", בתוך ספרות: כתבים נבחרים, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ט, ב, עמ' 111-143; שפרה ברוכסון, שם; זאב גריס, ספרות ההנהגות: תולדותיה ומקומה אצל חסידי ר' ישראל בעל שם טוב, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ן; הנ"ל, ספר סופר וסיפור בראשית החסידות: מן הבעש"ט ועד מנחם מנדל מקוצק, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשנ"ב; אסתר קנדלשיין, דפוסים עבריים במדעי הטבע הפיזיים מהמאה ה-ט"ו עד ה-י"ח – הבטים תרבותיים וחברתיים, עבודת גמר לתואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ח; זאב גריס, הספר כסוכן תרבות בשנים ת"ס-תר"ס (1700-1900), תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ב; חגית כהן, בחנותו של מוכר הספרים: חנויות ספרים יהודיות במזרח אירופה במחצית השנייה של המאה התשע עשרה, ירושלים: מאגנס, תשס"ו; ענת גואטה, הספרים המודפסים של שנות ה"שין" כמקור לחקר חיי הרוח של החברה היהודית, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג; אסתר קנדלשיין, הדפוס העברי בארץ ישראל של"ז – תרפ"ג: היבטים ביבליוגרפיים, תרבותיים וסוציו-אקונומיים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ה. ראה גם במאמרו של זאב גריס בקובץ זה.

ארבעים שנה לכתב העת "עלי ספר": חקר הספר העברי – כתבי יד, דפוס ודיגיטציה

חקר הביבליוגרפיה של הספר העברי.<sup>3</sup> גורלם של כתבי העת הביבליוגרפיים לא שפר. ראשיתו של המחקר הביבליוגרפי בכתב העת "המזכיר" שנוסד על ידי "אבי הביבליוגרפיה העברית" משה שטיינשניידר, המשיך אותו כתב העת "קרית ספר" שנוסד על ידי בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים בשנת 1924. "קרית ספר" היה במשך תקופה ארוכה כתב העת המרכזי לחקר הביבליוגרפיה במדעי היהדות. במשך השנים הצטרפו אליו כתבי עת בודדים בתחום כגון "ארשת", "שנתון הספר העברי" (*Jewish Book Annual*), *Studies in Bibliography and Booklore*, אך כל אלה חדלו מלהופיע.<sup>4</sup> כתב עת העוסק בחקר הספר העברי הוא תנאי ראשוני לקיומו של מחקר בתחום. בחוברת כב של "עלי ספר" עמד זאב גריס על חשיבותו של כתב העת "קרית ספר" וקרא לחידושו של כתב העת, שהיה לדבריו: "החשוב בעיתוני המחקר הביבליוגרפי שצמח לעם ישראל במאה העשרים".<sup>5</sup>

### תולדות "עלי ספר"

בשנת תשע"ה ימלאו 40 שנה לייסוד כתב העת, ונציין עשרים וחמש חוברות. למעלה ממאתיים וחמישים מאמרים התפרסמו בעשרים וחמש החוברות של כתב העת "עלי ספר" על ידי מחברים רבים, ביניהם מחברים מובילים בתחום חקר הביבליוגרפיה והספר העברי שפרסמו מספר מאמרים, וכן על ידי חוקרים רבים מתחומים שונים שפרסמו מאמר בודד, שכן אחד המאפיינים של נושא מחקר זה הוא שעוסקים בו חוקרים מדיסציפלינות שונות.<sup>6</sup> גם הנושאים שבהם עוסקים המאמרים מגוונים מאוד.

היוזמה להקמת כתב עת לחקר הספר העברי החלה בפקולטה למדעי היהדות בבר-אילן על ידי פרופ' יצחק דב גילת, ד"ר נעמי גולדפלד פוגלמן שהייתה אז ראש המחלקה ללימודים ביבליוגרפיים וספרנות ופרופ' ישראל מאיר תא-שמע. העורך הראשון היה פרופ' תא-שמע, מגדולי החוקרים בחקר הספרות הרבנית ותולדות הספר וחתן פרס ישראל, שהגדיר את תחומי המחקר השונים הכלולים בתחום המחקר של הביבליוגרפיה העברית במאמרו "המצוי והרצוי בביבליוגרפיה העברית", שהתפרסם כשנה לאחר צאתה לאור של החוברת הראשונה של "עלי ספר". במאמר הוא מונה ארבעה תפקידים עיקריים למחקר הביבליוגרפיה העברית והם: א. לשמש כלי עזר בידי חוקרי היהדות, איש איש

3 אסתר לפון-קנדלשיין וגילה פריבור, "המצוי בביבליוגרפיה העברית ובחקר הספר העברי תשל"ו-תשס"י", עלי ספר, כב (תשע"ב), עמ' 129-149.

4 כתב עת חדש בשם: *Quntres : An Online Journal for the History, Culture, and Art of the Jewish Book* התחיל להופיע בשנת 2009, כתב העת יוצא בפורמט אלקטרוני בלבד על ידי בית המדרש לרבנים באמריקה ומכון שוקן למחקר היהדות ומפרסם מאמרים בעברית ובאנגלית. עד היום התפרסמו ארבע חוברות.

5 זאב גריס, "כותבי המאמרים ל'קרית ספר' כסוכני תרבות – על פי החוברות הנדפסות בעשר השנים הראשונות לקיומו", עלי ספר, כב (תשע"ב), עמ' 155-163; ראה גם: זאב גריס, "טיולים ביבליוגרפיים: 'קרית ספר' והעיתונות הביבליוגרפית בדור התחייה", עתמול, 230 (תשע"ד), עמ' 27-30.

6 אסתר לפון-קנדלשיין וגילה פריבור, שם.

בתחומי, לקדם באמצעותו את מצב הידיעה בתחומי מחקרו (ביבליוגרפיה מקצועית); ב. לסייע לסטודנט ולחוקר שלא בתחומי המקצועי להגיע אל חומר רלוונטי (ביבליוגרפיה שימושית); ג. לחקור את גלגולי הספר העברי מבחינת תכניו כנושא לעצמו בתולדות הרוח (ביבליוגרפיה תכניתית); ד. לחקור את הדפסת הספר העברי מבחינת צורתו הפיזית (טכניקה וטיפוגרפיה) כנושא לעצמו בתולדות התרבות החומרית (ביבליוגרפיה פיזית).<sup>7</sup> ארבעת תחומי מחקר אלו זכו לקבל ביטוי במחקרים שהתפרסמו ב"עלי ספר". אין כאן אפשרות להזכיר את כל החוקרים שהשתתפו בכתיבת המאמרים לאורך השנים ואת מגוון הנושאים, אך נזכיר כמה מהם. החוברת הראשונה יצאה לאור בשנת תשל"ה והתפרסמו בה 12 מאמרים, עיון במאמרים שהתפרסמו בחוברת הראשונה מציג בפנינו מגוון נושאים שעסקו בהם חוקרים בולטים בתחום חקר הספר העברי, בהם נחמיה אלוני שפרסם שתי רשימות ספרים מגניזת קהיר מהמאה ה"ג כולל פענוח זהותם של הספרים הכלולים ברשימות, דוד תמר שבירר את זמן חיבורם של ספרי ר' אלישע גאליק ור' שמואל די אוזידה – מגדולי חכמי צרפת במחצית השנייה של המאה ה"ז, יצחק מייזליש רושם נוספות לתולדות הדפוס העברי בקושטא ובריווא די טרינטו על יסוד רשימותיהם של יהודי מנטובה שנאלצו למסור ספריהם לצנזורה וישראל מהלמן ויעקב שפיגל עוסקים בתיאור ספרים נדירים ובלתי ידועים. בחוברות הראשונות פורסמו בעיקר מאמרים שעוסקים בתולדות הדפוס ונכללו גם רשימות ביבליוגרפיות כגון מאמרו של אברהם יערי (שפורסם לאחר פטירתו) שפורסם בחוברות א-ב ועוסק בדפוס העברי באוסטריה ומאמרו של אברהם מאיר הברמן על אודות המדפיס פאולוס באגיוס וספרי בית דפוסו (חוברת א), מאמר מקיף של מאיר וונדר על הדפוס העברי בפולנאה (חוברת ה), סדרת מאמריו של מאיר בניהו על אודות ספרים שחיברם רבי משה חאגיז וספרים שהוציאם לאור (חוברות ב-ד); בירורים והערות ביבליוגרפיות שונות, כגון מאמרו של יצחק יודלוב על אודות פרשת הגט תמרי-וינטורוצו (חוברת ב); תולדות חיבורים וספרים מסוימים כגון חיבורו של אברהם גרוסמן על אודות ר' יהודה הכהן וספרו "ספר הדינים" (חוברת א) ומאמרו של יהושע מונדשיין על הספרים "מצרף העבודה" ו"ויכוחא רבה"; גם מקומו של חקר כתבי היד לא נפקד ומספר רב של מאמרים עוסק בו, לדוגמה מאמרו של מלאכי בית אריה שעוסק בסטריאטיפיות ואינדיבידואליות בכתיבותיהם של מעתיקים מימי הביניים (חוברת ה).

פרופ' שלמה זלמן הבלין, מהחוקרים המובהקים של הספרות הרבנית, המשיך בעריכת כתב העת בשנים תשמ"ד-תשס"א ובשנים אלו יצאו לאור עשר חוברות ובהן מגוון מאמרים. הבלין כתב מבוא חשוב לחוברת יא – "לדרכו של עלי ספר ועל מקצוע הביבליוגרפיה" – ובו דן בחשיבותו החיונית של כתב העת המוקדש כולו למאמרים ומחקרים בביבליוגרפיה וחקר הספר העברי וכן במקצוע הביבליוגרפיה וחקר הספר כתחום מקצוע גדול וחשוב לעצמו, שהוא יסוד לכל עיון ולימוד מעמיק ולכל מחקר בספרות ישראל, תולדותיו ותרבותו. על התוכניות העיתידיות כתב: "בדעת המערכת להוסיף מדורים חדשים ולייחד

7 ישראל תא-שמע, "המצוי והרצוי בביבליוגרפיה העברית", יד לקורא, טו (תשל"ו), עמ' 67-82.

מקום להערות ולשאלות קצרות בענייני ספר, לידיעות נחוצות ולסקירות קצרות על חיבורים ומחקרים בשדה הספר העברי, מחקרו ותולדותיו, וכן לידיעות מן הנעשה בתחום האספנות הפרטית.<sup>8</sup> לאחר מספר שנות הפסקה חודשה הופעת כתב העת בשנת תשס"ט. מאז עורכי כתב העת הם פרופ' דב שוורץ וד"ר גילה פריבור. פרופ' דב שוורץ הוא מחוקרי המחשבה היהודית וד"ר גילה פריבור היא מרצה במחלקה ללימודי מידע, תלמידתה של פרופ' שפרה ברוכסון-ארביב שהיא ממפתחי מתודת "ספר וחברה", חוקרת הצנזורה של הספר העברי באיטליה ומתמחה כיום גם במדעי הרוח הדיגיטליים. מאז חידוש כתב העת יצאו לאור שש חוברות אשר משקפות בעיקר את הכיוונים המסורתיים של כתב העת. ניתן לקוות שעשרים וחמש החוברות הבאות של "עלי ספר" יתנו ביטוי גם לכיווני מחקר חדשים בחקר הספר העברי. במשך כל השנים ליוו את "עלי ספר" בעיות מימון והרי כתוב "הכל תלוי במזל אפילו ספר תורה שבהיכל" והתמזל מזלנו בעניין זה. יהושע ברזילי ז"ל, שהיה ספרן בספרייה ליהדות באוניברסיטת בר-אילן, השאיר את הונו כקרן מלגות לחקר הביבליוגרפיה וחקר הספר העברי. קרן זו משמשת נוסף על מלגות גם למימון "עלי ספר" וזאת בתוספת לתרומת האוניברסיטה.

### כיווני מחקר חדשים

בשנים האחרונות מתפתחים כיווני מחקר חדשים בתחום מדעי הרוח בכלל ובמדעי היהדות וחקר הספר העברי בפרט. אנו חיים בעידן חדש ודינמי, ראשיתו בהמצאת המחשב במחצית הראשונה של המאה העשרים והמשכו בהמצאת האינטרנט, חידושים שעולים בהרבה על מהפכת הדפוס. מציאות זו השפיעה על עולם המחקר כאשר החידושים הראשונים מתפתחים בדרך כלל בתחום מדעי הטבע והטכנולוגיה ובשלב מאוחר יותר נחשפים גם מדעי הרוח לחידושים. מקצוע אקדמי חדש, בין-תחומי באופיו, שהתחיל עם ימי המחשוב הראשונים אך התפתח בעיקר מאז שנות התשעים של המאה העשרים עם הופעת ה-WWW, ההולך ומתרחב בשנים האחרונות בעולם וגם בישראל, נתכנה בתחילה בשם "Humanities Computing" ובהמשך – "Digital Humanities" ובעברית "מדעי הרוח הדיגיטליים". כינוי זה מתייחס ליישומי מחשב שונים שנמצאים בשימוש במחקר או בהוראה של תחומים שמוגדרים כמדעי הרוח. בחיבור "A Companion to Digital Humanities" שיצא לאור בשנת 2004 וטבע את המונח Digital Humanities כחלק מאוצר המילים האקדמי, הוגדרה מטרתם של "מדעי הרוח הדיגיטליים" כך:

Using information technology to illuminate the human record,  
and bringing an understanding of the human record to bear on the  
development and use of information technology.<sup>9</sup>

8 שלמה זלמן הבלין, "לדרכו של 'עלי ספר' ועל מקצוע הביבליוגרפיה", עלי ספר, יא (תשמ"ד), עמ' 5-8.

9 Susan Schreibman, Ray G. Siemens, & John Unsworth (Eds.), *A Companion to Digital Humanities*, Malden, MA: Blackwell Pub, 2004

כחלוץ התחום נהוג לציין את הכומר האיטלקי הישועי, האב רוברטו בוסה (Roberto Busa), שכבר בשנת 1949 התחיל במשימה שגם בקנה מידה של ימינו נראית משימה עצומה והיא יצירתו של Index Thomisticus, אינדקס שכולל קונקורדנציה של כל המילים בעבודתו של תומס אקווינס ומחברים נוספים ולמטיזציה (lemmatization) שלהן. עבודה שכוללת כ-11 מיליון מילים בלטינית. האב בוסה שמע על המצאת המחשבים ושיער שיכולו לעזור לו במשימה זו ולשם כך פנה לתומס ווטסון (Thomas Watson) מחברת IBM שיעזור לו במשימה זו.

הדיסציפלינה של מדעי הרוח הדיגיטליים הופכת לפופולארית יותר ויותר ולמוקד של עשייה אקדמית. יש כיום מאות מרכזי מחקר מדעיים של מדעי הרוח הדיגיטליים ברחבי העולם, והנושא נלמד ברמות תואר שונות באוניברסיטאות ברחבי העולם, נערכים כנסים שעוסקים בנושא ויש כתבי עת מדעיים שמוקדשים לכך.

### מדעי הרוח הדיגיטליים בישראל

"האגודה הישראלית למדעי הרוח הדיגיטליים – Digital Humanities Israel" נוסדה בשנת 2013 והיא מרכזת סביבה פעילויות רבות בנושא. האתר "רוח דיגיטלית" מהווה צומת מרכזית לפעילות זו.<sup>10</sup> בשנת 2013 אורגנו מספר סדנאות בתחומים שונים של מדעי הרוח הדיגיטליים, כנס על כתבי יד בעידן הדיגיטלי, סדנה על חקר ארכיוני אינטרנט, סדנה על חקר רשתות אינטלקטואליות היסטוריות וסדנה על הטקסט הדיגיטלי ומה אפשר לעשות בו. מובן שפעילויות מחקריות חשובות נעשו גם לפני ייסוד האגודה אף אם אלו לא כונו באופן רשמי בשם "מדעי הרוח הדיגיטליים". אפשר לציין במיוחד את פרויקט השו"ת שהתחיל את פעילותו בשנת 1963 במכון ויצמן והמשיך באוניברסיטת בר-אילן, גרסתו הראשונה הושקה בשנת 1967 ובשנת 2007 זכה בפרס ישראל לספרות תורנית.<sup>11</sup> פרויקטים נוספים הם מפעל המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון עברית,<sup>12</sup> מפעלי הדיגיטציה של הספרייה הלאומית,<sup>13</sup> פרויקט פרידברג לחקר הגניזה שהתרחב לפורטל לפרויקטים בכתבי יד ובספרים יהודיים<sup>14</sup> והפעילות הענפה של Judaica Europeana בישראל.<sup>15</sup>

- 10 "רוח דיגיטלית | Digital Humanities Israel 2014". נבדק לאחרונה ב-3 במאי 2015. <http://www.thedigin.org/he>
- 11 "פרויקט השו"ת – תקציר היסטורי". נבדק לאחרונה ב-3 במאי 2015. <http://www.biu.ac.il/jh/Responsa/Heb/history.htm>
- 12 "תולדות מפעל המילון ההיסטורי". נבדק לאחרונה ב-3 במאי 2015. <http://hebrew-academy.huji.ac.il/mehkar/toldot/Pages/home.aspx>
- 13 "הספרייה הדיגיטלית". נבדק לאחרונה ב-3 במאי 2015. <http://web.nli.org.il/sites/NLI/Hebrew/.digitallibrary/Pages/default.aspx>
- 14 "FJMS-The Friedberg Jewish Manuscript Society". נבדק לאחרונה ב-3 במאי 2015. <http://www.jewishmanuscripts.org>
- 15 "Welcome to Judaica Europeana and the Jewish contribution to Europe's cultural heritage". נבדק לאחרונה ב-3 במאי 2015. <http://www.judaica-europeana.eu>

## מדעי הרוח הדיגיטליים וחקר הספר העברי

במאה ה-21, עם המעבר לפורמט הדיגיטלי ולא־ינטרנט, עולם כתבי היד והספרים הנדירים עובר מהפכה של ממש. יותר ויותר עותקים של כתבי יד וספרים נסרקים ומועלים לרשת. מצד אחד כתבי היד והספרים זמינים ונגישים מתמיד וקל יותר לחוקרים לעבוד אתם אולם מצד שני עדיין קיימים קשיים רבים בקריאה ממוכנת (Optical character recognition) (OCR) ובהמרה האוטומטית של הדימוי (Image) לטקסט דיגיטלי, דימוי שהוא חשוב מאוד בפני עצמו כדי לשמר את כל התופעות הייחודיות לכתבי יד. המהפכה הדיגיטלית מתקדמת צעד נוסף ומייצרת ארגז כלים לעבודת החוקר, כלים להשוואת נוסחים, תעתוק, סימון טקסט ותמונה, תיוג xml ו-TEI, שיתוף פעולה ודיון מקוון ועוד. חלק מהכלים מייעלים שיטות קיימות ואחרים פותחים אפיקי מחקר חדשים שלא היו אפשריים עד כה.<sup>16</sup> שאלות רבות מתעוררות בנוגע למהות הטקסט ולתהליך המחקר. שאלות כגון: מהי הגדרתו של טקסט בימינו? אלו כלים חדשים התפתחו כדי לערוך, להשוות, להנגיש ולנתח טקסטים באמצעים דיגיטליים? מהו מקומן של דרכי המחקר המסורתיות בחקר הטקסט והאם השינוי הוא מהותי או טכני? מה מקומם של המקור ושל ההיבטים החומריים של הטקסט בעידן הדיגיטלי?

רוב הכלים שפותחו עד כה והניסיונות שנעשו מתייחסים לעבודה עם טקסטים באותיות לטיניות, העברית כמו תמיד מציבה אתגרים מיוחדים בגלל סוג האותיות השונה, כיווניות השפה והמבנה המורפולוגי. אך חלק מהכלים שפותחו יכול להתאים גם לעבודה עם טקסטים עבריים בהצלחה רבה. דוגמה לכלי שמיועד להשוואת טקסטים ועובד בהצלחה עם טקסטים עבריים הוא כלי בשם "Juxta Commons".<sup>17</sup> ראשיתה של יצירת מהדורה ביקורתית הוא באיסוף עדי נוסח ובהשוואתם, ההשוואה נעשית בדרך כלל על ידי קולציה. עבודת הקולציה היא עבודה שדורשת דיוק רב וכרוכה בהעתקה מדויקת של כתבי היד והשוואתם. לאורך שנים רבות נעשתה עבודה זו באופן ידני ובמשך השנים ניסו חוקרים שונים למצוא כלי עזר שיכול להקל על המלאכה. "Juxta Commons" מאפשר מספר דרכים נוחות ופשוטות להעלאת עדי הנוסח למחשב, יצירת קבוצות השוואה והצגת ההבדלים בין עדי הנוסח השונים במספר צורות ויזואליות שונות, כמו כן מציעה התוכנה "Edition Starter" בגרסה ניסיונית שיכול להיות בסיס למהדורת ביקורתית עם חילופי נוסחאות.

ככל שירבו הטקסטים הדיגיטליים הקיימים בארון הספרים היהודי הדיגיטלי ההולך וגדל, וככל שישתפרו הטכנולוגיות גם לפענוח טקסטים של כתבי יד וספרים עבריים בעזרת המחשב תלך ותגדל התועלת של כלים מסוג זה ותחסוך הרבה עבודה טכנית

16 "כתב היד העברי בעידן הדיגיטלי | רוח דיגיטלית". נבדק לאחרונה ב-3 במאי 2015. <http://www.thedigin.org/mebrewmss>.

17 לסקירה מקיפה על Juxta Commons ראו: Gila Prebor, "New Technologies for the Collation of Hebrew Texts", *Zutot: Perspectives on Jewish Culture*, 10 (2013), pp. 53-64.



ומייגעת. כדי לפתח את הכלים ולהתאימם לשפה העברית יש הכרח להתנסות בהם ובוודאי שככל שישתמשו בכלים אלו חוקרים רבים יותר תהיה מוטיבציה להשקיע בפיתוח הכלים והתאמתם לשפה העברית. המחשב לא יחליף את עבודת החוקר ותמיד יידרשו תובנות נוספות מעבר למה שהמחשב יכול לתת, אך המחשב יכול לחסוך זמן יקר בעבודת החוקר על ידי עזרה לדוגמה בהצגת הבדלים בצורה מוחשית ובולטת, יצירת קבוצות של עדי נוסח ועיבוד כמויות גדולות של חומר.

החלטנו לכתוב קובץ זה "מישן לחדש בספר העברי" כדי לציין את שלושת השלבים במסעו של הספר העברי: (א) כתבי יד; (ב) דפוס; (ג) דיגיטליות. הכרך שלפנינו מציג במידה מסוימת את הצעדים של חקר הספר העברי בכלל ואת דרכו של "עלי ספר" בפרט. מצד אחד הוא מכיל מחקרים קלאסיים בתולדות הספר העברי ופרסומים ראשונים של כתבי יד, ומצד שני יש בו דיונים על קו התפר שבין הספר הנדפס לדיגיטלי ולצורות החדשות של התקשורת הכתובה. הכרך משקף את המצב הדיאלקטי שנוצר בעקבות התנודות שבין ספר מודפס לדיגיטלי, ומבחינה זו הוא מבטא את הלכי הרוח שבעולם חקר הספר.

לפני כתב העת "עלי ספר" ניצבים עוד אתגרים חשובים בהיותו כמעט כתב העת היחיד בעולם המוקדש לתחום חשוב זה. האתגרים הם בתחום גילוי פענוח וניתוח נעלמים ובהטמעת טכנולוגיות חדשות להקלה על מחקרי תשתית מעמיקים. ארבעים הן שנות בינה, מי ייתן ונחכים ונמשיך לפתח את עלי הספר במטרה לקדמו ולבססו לתפארת המחקר במדעי היהדות. זו ההזדמנות להודות לכל מי שעשה במלאכה: לעורכים, לחברי המערכת המורחבת והמצומצמת, למחברים, לקוראי המאמרים האנונימיים, למגיהים ולהוצאת הספרים של אוניברסיטת בר-אילן.

פרופ' שפרה ברוכסון-ארביב, דקאן הפקולטה למדעי הרוח  
ד"ר גילה פריבור, עורכת, המחלקה ללימודי מידע  
פרופ' דב שוורץ, עורך, ראש היחידה ללימודים בין-תחומיים

אלול, תשע"ה

## דברים לזכרו של יהושע ברזילי במלאת ארבעים שנה ל"עלי ספר" עם צאתן לאור של חוברות כד-כה

יהושע ברזילי (פולמן) ז"ל נולד ברמת-גן ביום ל' באב תרצ"ו (18.8.1936). הוא למד לתואר ראשון באוניברסיטת בר-אילן במחלקות לספרות עברית ולפילוסופיה יהודית, ואת התואר השני בספרות עברית קיבל מאת האוניברסיטה העברית בירושלים. רוב מחקריו הוקדשו לכתיבת ביבליוגרפיות חשובות, ויוזכרו: "ביבליוגרפיה של רבעון 'התקופה' תרע"ח-תש"י", שהתפרסמה בשנת תשכ"א, "ביבליוגרפיה של כתביו העבריים של הפרופסור ברוך קורצוויל, תש"ב-תשכ"ב", שהתפרסמה בשנת תשכ"ד, ו"ביבליוגרפיה של ירחון השלוח", שראתה אור בשנת תשכ"ד. כמו כן תוזכר הביבליוגרפיה על כתב העת "גליונות" (בעריכת יצחק למדן) שראתה אור בשנת תשל"ג. נוסף על כך ערך ביבליוגרפיה עדכנית בזמנו לכתב העת "מאזניים" של אגודת הסופרים עבור השנים תרפ"ט-תשכ"ט, וזו ראתה אור בשנת תשל"ו. לבסוף יוזכרו: הביבליוגרפיה הנבחרת לפרסומיו של יוסף קלוזנר, תרצ"ז-תשי"ט, שנדפסה בקרית ספר, מא (תשכ"ו), והביבליוגרפיה על "כתביו הפובליציסטיים של יוסף קלוזנר, תרצ"ז-תשי"ט" שנדפסה בכתב העת "הציונות", יא (תשמ"ו 1986). יהושע ברזילי עבד כביבליוגרף במכון "גנזים" שליד אגודת הסופרים העברים בת"א, ובמסגרת עבודתו ערך ביבליוגרפיה על שאול טשרניחובסקי שראתה אור בשנת תשכ"ז.

נפגשתי לראשונה עם יהושע בהיותנו סטודנטים לתואר ראשון. הוא היה סטודנט מיוחד לפי שהילך בכבודות רבה, וקולו עבה היה וקשה להבנה, ועם זאת היה מלא שמחה וצמא לתקשורת חברתית. הוא בלט בכושר האינטליגנציה הגבוה שלו, ובידע העצום שהרעיף סביבותיו. על אף הקשיים הפיזיים בהליכתו, הוא היה נחרץ, מלא מרץ, שואף לבצע בזריזות כל משימה, השתדל ואף הצליח להופיע בזמן לכל ההרצאות באוניברסיטה. בשיעורי הסמינריון היה פעיל, מתאמץ להשתתף על אף כובד לשונו, ולא אחת ראיתי אותו משולהב בלהט הוויכוח. הוא היה מעורה מאוד בנעשה באוניברסיטה ומחוצה לה, ומעורב בחיי הסטודנטים, מסתובב עמנו ברחבי הקמפוס, ואף מארחנו בביתו.

כבר כסטודנט ראה את עיקר ייעודו כחוקר ספרים. מקומו בעתות הפנאי היה בספרייה, ושם פגשנוהו, אם בספריית בר-אילן ואם בספרייה הציבורית ברמת-גן. הוא עצמו חיבב את העיסוק בחיפוש חומר על סופרים ומשוררים שכמעט לא עסקו בהם, ודוגמה לכך החומר שאסף בזמנו על המשורר יוסף צבי רימון, דבר שהניב בסופו של דבר עבודה ראשונית על משורר זה. הוא חלק מן הידע הרב שלו לעמיתיו הסטודנטים ודלה מזיכרונו פרטים חשובים כולל פרטים ביוגרפיים או תאריכים, ואֵלו הניבו מחקרים ראשוניים מאת עמיתיו הסטודנטים שכתבו אף הם על סופרים ומשוררים מיוחדים כמו גרשון שופמן, יעקב פיכמן או דוד פוגל, שבימים ההם לא טיפלו במפעלם די הצורך. אכן, יהושע היה מעין

אנציקלופדיה מהלכת לספרות, וקל וחומר ששפע ידע על אודות הכתבים האחרונים של משוררי התקופה הפעילים כמו נתן אלתרמן ולאה גולדברג ובקי היה בביקורות העדכניות שנתפרסמו על כתביהם.

הוא המשיך כל ימי חייו בכתיבת ביבליוגרפיות, ולא משך ידו ולו ליום אחד ממחקריו הביבליוגרפיים. לא ייפלא שיכולת לפוגשו תדיר משבאת באחד משערי הספריות, כמו ספריית אוניברסיטת בר-אילן, הספרייה הלאומית בירושלים, ספריית 'שערי ציון' בתל-אביב או ספריית אוניברסיטת תל-אביב. אם ראית בפאתי הספרייה 'הר של ספרים', לרוב של כרכים אין ספור, ומאן דהו רכון מאחוריהם, קרוב לוודאי שהיה זה יהושע הספון בצנעה והשוקד ברטט על מלאכת חיבור ביבליוגרפיה, והס מלהפריע במלאכת הקודש.

במהלך השנים גברו קשייו עד שנאלץ להיות מרותק למיטתו. חברי המסור הספרן הוותיק באוניברסיטת בר-אילן ד"ר אריה בן יוסף ז"ל פעמים הרבה סעד את יהושע בנאמנות רבה, וביקשני להצטרף אליו וללמוד עמו תלמוד, ובכל ביקור עמדנו מופתעים נוכח ערנותו המנטאלית, שהייתה לנו כעדות מובהקת ליכולת ניצחון הרוח על החומר. על אף כאביו אורו עיניו לא אחת כשהוא שולף אמרי שפר ותובנות מחכימות. הוא התעניין בנעשה בספריות הארץ והעולם, שתה בצמא כל פיסת מידע על המתחדש בשדה ספר, כשהוא מדלג כביכול בעיני רוחו וחוזר ומתרפק על עונג שהותו בהיכלות הספרייה.

משגבר חוליו החליט בצוואתו לייעד חלק מרכושו עבור אוניברסיטת בר-אילן בבקשה שבבוא היום תוקם קרן שתיקרא על שמו, ואשר חלק מפרותיה יוקדשו למחקרי הספר העברי. ואכן, סמוך לאחר מותו נוסדה קרן ברזילי שבאה לממש את חזונו, וזו הניבה מלגות ומענקים שנועדו לסייע ביד חוקרים וביד סטודנטים לתארים גבוהים בכתיבת מחקרים על הספר העברי.

אחד הפרויקטים המובהקים והמרכזיים בקרן ברזילי ברוח חזונו של יהושע הנו מפעל הוצאתו לאור של כתב העת "עלי ספר" שנועד לפרסום מחקרים חדשניים על הספר העברי ותולדותיו. מעבר לתרומה המדעית הייחודית של חקר הספר העברי, יש בו תרומה תרבותית חשובה בהצגת העושר הרוחני של בני עמנו ותרומתם לפיתוח תרבות הכתיבה בישראל ובעמים. דווקא בתקופתנו שבה קם לספר מתחרה וירטואלי בדמות המחשב, חשוב לשמר את מורשת הספר העברי, זה הנדפס וזה הגנוז בכתבי יד. מחקרי "עלי ספר" זוכים, אכן, להרחיב ולהעמיק בפני כל את תודעת אוצרות הרוח הגנוזים בספר העברי החל מן התקופה העתיקה ועד ימינו.

פרופ' בנימין בר-תקווה,  
המחלקה לספרות עם ישראל

## זאב גריס

### מסורת ושינוי במעבר מכתבי יד לדפוס<sup>1</sup>

לדורות שחווים עתה את המהפכה שהביאו עלינו המחשבים והאינטרנט, לא אתקשה להסביר כי המעבר מכתבי יד לדפוס היה מהפכה לא פחות גדולה מאשר המהפכה הנוכחית, בהנגשת ידע והפצתו לאוכלוסיות חדשות, ביצירת תקשורת בין אנשים ותעמולה לרעיונות ולחידושים, ובהרחבת מעגל הלומדים באמצעות קריאה ועם זאת הרחבת שכבות האינטליגנציה עם חשיפת אוכלוסיות חדשות לאפשרויות של קריאה, שקודם לכן היו מנועות ממנה. חשיפה זאת גרמה להתעוררות אינטליגנציה רדומה מתרדמתה; ולהרחבה עצומה של אוצר המילים שלרשותה ויצירת יכולת המשגה אצלה, שהובילה לתביעתה לקבל את חלקה בעושר הלאומי, של עמים רבים שנפוץ בתוכם הספר בדפוס.<sup>2</sup> מצד אחר, מנהיגים פוליטיים ודתיים כאחד חששו מן המפלצת ושמה דפוס, שחלילה תטה מדרך הישר את המאמינים התמימים, ואפילו הנאמנים לאמיתות שעליהן חונכו, תביא לתסיסה חברתית ולבסוף להתארגנויות ולמהלכים לשינוי הסדר החברתי הקיים. מנהיגי הדתות יהדות ונצרות החליטו לקבל את המצאת הדפוס ולא להחרימה ואילו מנהיגי האסלאם מנעו הדפסת ספרים בערבית – לשון הקודש של האסלאם על אדמת הארצות בהן שלט האסלאם עד אמצע המאה השמונה-עשרה – ובכך דנו לבערות מאות מיליוני אנשים, בערות שהאסלאם לא התגבר עליה עד ימינו.<sup>3</sup> מערכות החינוך, שמאז ומעולם שמרניות הן, גם הן אימצו ספרים נדפסים. אמנם השפעתם חלחלה בתוכן יותר באיטיות משפשטה הקריאה הפרטית בציבור בכלל ובקרב האוכלוסייה הצעירה בפרט, ממש כשם שהיום השימוש במחשבים ובאינטרנט במערכות החינוך הממוסדות מפגר בהרבה אחרי שימושי בידי אנשים פרטיים, צעירים במיוחד, המזניקים את אפשרויות הפעולה ומקדמים אותה במכשירי הפלא החדשים מדי יום ביומו.

אמת היא שספרות לילדים לא באה לעולם עד למאה השבע-עשרה בארצות הנוצריות, ואילו אצלנו היא תופעה שראשית ימיה עם התפשטות ההשכלה במאה התשע-עשרה ולא קודם לכן. דורות רבים קראו ילדים ספרות שיועדה למבוגרים, ואלה לעיתים מזומנות איירו למשל ספרי מנהגים והגדות של פסח, בכתבי יד ובדפוס, כדי להנחיל מנהגים

1 המאמר הוא נוסח מורחב ומוער של הרצאת הפתיחה שנתתי בכנס השנתי של החברה ההיסטורית הישראלית באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, בנושא: "גורל הספר", מאי 2012.

2 ראו בספרי: הספר כסוכן תרבות בשנים ת"ס-תר"ס, תל-אביב תשס"ב, עמ' 12-13, ושם ביבליוגרפיה נוספת.

3 ראו בהרחבה שם, עמ' 13-17, ושם ביבליוגרפיה נוספת.

מסוימים לילדים ובני נוער.<sup>4</sup>

עולם החול והחולין, אשר זכה לביטוי בכתב קודם הדפוס רק לאחר שעבר הרבה מעשי ניפוי במסגרת דקה של אנשי דת, קיבל עם בוא הדפוס לעולם אפשרויות ביטוי שלא נודעו בו קודם לכן, במיוחד בזכות השימוש הרחב בלשונות הדיבור בדפוס. כידוע, עיקר הדחיפה לשימוש בהן בא מן הרפורמציה בנצרות. כתוצאה מכך, למן המאה השש-עשרה הלכה ונפוצה ספרות חול מובהקת שכללה אלמנטים ובהם עצות קוסמטיות, ידיעות לחיזוי מזג אוויר ואפילו עצות לחקלאים, שהיו רוב המפרנסים אז, ותחילת פרסומם של רומאנים רחבי היקף וביניהם מקום נכבד לרומאן המסע – הרומאן הפיקרסקי.<sup>5</sup>

עם זאת, שוק הספרים היה מלא במאות החמש-עשרה והשש-עשרה בראש ובראשונה בספרות קודש למיניה, כפי שהראו לוסיאן פברה ותלמידו הנרי ז'אן מרטין בספר היסוד שכתבו בצרפתית על בוא הספר.<sup>6</sup>

לא אוכל להידרש לכל הנושאים המחפשים להם מחבר, ובכללם מי היו חברי הרפובליקה הספרותית קודם לבוא הדפוס לעולם ומי לאחר בואו. נושא מרתק שאפשר ללמוד ממנו על דרכי ההסתגלות לשינויים של אלה שפרנסתם הייתה פרוסה להם מהעתקת והגהת כתבי יד, נוכח המצאת הדפוס שהפכה לתעשייה חדשה. אנו יודעים על תלמידי חכמים וכוהני דת שהיו מגיחים ומתקינים מומחים של כתבי יד לצורך לומדים, משכילים ופוסקים; תלמידי חכמים אלה וכוהני הדת היו עם בוא הדפוס לעולם לעורכים לדפוס של כתבי יד של ספרים, בין כמהדורות דיפלומטיות בהן היה כתב יד אחד לנוסח הספר הנדפס, בין כמהדורות ביקורתיות בהן השוו כתבי יד שונים ויצרו בעצם מהדורה חדשה של הספר, שכביכול היא הקרובה ביותר לספר המקורי, באין אוטוגרף פרי ידיו של מחבר הספר. מעשים שחלק ניכר מהם היה בריאת ספר חדש שכמוהו לא יצא מידי המחבר כלל.<sup>7</sup> צרה אחרת שלעיתים הזדמנה למגיחים שהכינו מהדורות ספרים לדפוס על פי כתבי היד ששרדו מהם הייתה שהיו מחברים שהשאירו אחריהם כמה מהדורות של אותו החיבור, וקשה היה להכריע מהו הנוסח האחרון שלהן.<sup>8</sup>

מי היו מעצבי האותיות אומני הקאליגרפיה בכתבי היד העבריים? והאם אפשר להבחין

4 ראו בהרחבה שם, עמ' 96-104, ושם ביבליוגרפיה נוספת.

5 ראו בספרי ספרות ההנהגות – תולדותיה ומקומה בחיי חסידי ר' ישראל בעל שם טוב, ירושלים תש"ן, עמ' 48-50, ושם ביבליוגרפיה נוספת. עוד ראו במאמרי "הגדרת ספרות השבחים השבתאית", בתוך ר' אליאור (עורכת), החלום ושברו – התנועה השבתאית ושלוחותיה: משיחיות שבתאות ופראנקיזם, ב, ירושלים תשס"א, עמ' 355-356 = מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יז (תשס"א), עמ' 353-364.

6 ראו L. Fevre and H. J. Martin, *The Coming of the Book*, London 1984, pp. 248-331.

7 ראו בהרחבה במאמרי "לדמותו של המביא לדפוס היהודי בשלהי ימי הביניים", איגרת האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, גיליון 11 (תמוז תשנ"ב, יולי 1992), עמ' 7-11. עוד ראו את שני ספריו רבי הכמות של י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי – גהות ומגיחים, רמת-גן תשנ"ו; עמודים בתולדות הספר העברי – כתיבה והעתקה, רמת-גן תשס"ה.

8 ראו בהרחבה י"ד גלינסקי, "ונשוממתי על המראה בראותי כמה טעיות והשמטות יש בדפוס" – לביור אופייני של מהדורות 'ספר משרים' לר' ירוחם בן משולם, שנתון המשפט העברי, כו (תשס"ט-תשע"א), עמ' 147-202, ובמיוחד עמ' 148-159.

כי שינו מקצועם והיו לחותכי האותיות ואבות הטיפוגרפיה בדפוס? פנה אליי לפני כמה שנים אמנון ויינשטיין, בונה כינורות מתל אביב, וסיפר לי שהוא מחפש חומר על בוני כינורות עבריים שכשהיה שפל בהזמנות במקצועם אחזו כחבריהם הנוצרים במלאכה עדינה חדשה והיא עיצוב ויצירת אותיות לבתי דפוס. אמרתי לו ששערי וחתימות ספרים עבריים אינם מגלים לנו מי היו מעצבי האותיות ועל מה הייתה פרנסתם חוץ לעיצוב האותיות. ידיעותינו אם כן מעטות על חוקקי האותיות היהודים, שם שבו כונו הטיפוגרפים בראשית הדפוס, אבל אנו יודעים שהיו גם היו חוקקי אותיות נוצרים שנרתמו למשימה של עיצוב אות עברית לבתי דפוס, וביניהם למשל גיום לי בי, מגדולי מעצבי האותיות באירופה במאה השש-עשרה, שהשכיר שירותיו לבתי הדפוס הגדולים בפריז אנטוורפן וונציה.<sup>9</sup>

על הצנזורה והצנזורים, גויים ויהודים משומדים או יהודים משכילים, ועל מקומם המיוחד עם התפשטות מלאכת הדפוס בעולם, כבר כתבו כמה וכמה מחקרים, ומבין חברינו ייזכרו אמנון רז-קרקוצקין וגילה פריבור בעבור עבודותיהם החלוציות.<sup>10</sup> אבל, לעומת זאת, על מוסד ההסכמות לספרים ומיהותם של המסכמים, שהיו לחלק אוכלוסייה חדש ברפובליקה הספרותית כי הופיעו בעולם רק מאז בוא הדפוס, יש עד כה רק ספר אחד בידינו, שרובו ליקוטים, ספרו של נחום רקובר,<sup>11</sup> ועדיין רב הפרוץ על העומד. לכאורה דומה כי פשוט הדבר, וניתן לקבוע שאין צורך במחקר מקיף, שכן רוב נותני ההסכמות השתמשו במעמד הרבני, רק לשם תמיכה בשמירת זכויות יוצרים של המחברים, או המדפיסים ולעדות על כשרות הספרים להם נתנו הסכמה בכתב, תוך הסתייגות והודאה, שבעצם לא קראו את הספרים עליהם הסכימו, ותירוצם נלווה לכך, כי יודעים ומכירים הם את הפונים אליהם לקבל הסכמה, כיהודים כשרים, מחברים או מדפיסים כאחד. אבל ההסכמות לספרים לעתים לא מעטות יש בהן חומר חשוב להתפתחות ההלכה בדיני הסגת גבול, חומר שרק חלק קטן ממנו הביא כדוגמאות רקובר בספרו, ועדיין לא נאסף חומר זה על פי סדר מקומות וזמנים כדי ללמדנו עד כמה ובידי מי מחכמי ישראל שימשו ההסכמות לכלי ביטוי לחידושיהם ההלכתיים בנושא הסגת גבול.

זאת ועוד, ההסכמות לספרים היו לסוגה ספרותית בפני עצמה, שתבניתה חזרה והופיעה בספרים עבריים לאורך דורות. סוגה ספרותית זאת על מרכיביה לא נותחה כראוי

9 ראו במאמרי, "הדפוס כאמצעי קשר בין קהילות ישראל בתקופה הסמוכה לגירוש מספרד – הקדמות לעיון ודין", דעת, 82 (תשנ"ב), עמ' 8-9, ושם ביבליוגרפיה נוספת.

10 ראו א' רז-קרקוצקין, הצנזור העורך והטקסט – הצנזורה הקתולית והדפוס העברי במאה השש עשרה, ירושלים תשס"ה; ג' פריבור, "ספר הזיקוק של דומיניקו ירושלמי", איטליה, יח (תשס"ח), עמ' ז-ש. כל הקורא את הקדמת דומיניקו לספר הזיקוק שלו יעמוד על כך שהוא משאיר לצנזור הרבה שיקול דעת בבואו למחוק מילים וביטויים בספרי ישראל. המשתמע מכך הוא שהוא ראה לנגד עיניו צנזור שיהיה תלמיד חכם כמוהו, שעה שמעטים אם בכלל היו תלמידי חכמים בקרב הצנזורים, שגייסה הכנסייה לשירות הצנזורה, ולכן רבו ביניהם אלה שמחקו מילים וביטויים ללא כל צורך, ואין כאן מקום להאריך.

11 ראו נ' רקובר, זכות היוצרים במקורות היהודיים, ירושלים תשנ"א, ובערך שכתבתי: "Approbation", *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, New Haven & London 2008, pp. 61-62, ושם ביבליוגרפיה נוספת.

לה. מה עוד שיש בה, כבכל סוגה ספרותית, פרטים שאינם כתובים כתבנית הסוגה. בין היוצאים מן הכלל האלה ייזכרו הסכמותיו של ר' יוסף שאול הלוי נתנזון, רבה של לבוב משך עשרות שנים במאה התשע-עשרה, הידוע בספרו ההלכתי "שואל ומשיב". הוא היה לגדול כותבי ההסכמות, לא רק בדורו, ולכן קראוהו בני דורו "שר המסכים", כפרפראזה על תפקיד "שר המשקים" אצל המלך פרעה במצרים. ייחודו של נתנזון היה שקרא בדקדוק רב את רוב הספרים עליהם הסכים, ובהסכמתו פירט, ללא כל מורא מפני גדולים וקטנים, את הערותיו על הספר שקרא.<sup>12</sup>

תודות לעבודות חלוציות כעבודות מלאכי בית אריה וקולט סיראט,<sup>13</sup> למדנו שייעור חשוב בפליאוגרפיה וקודיקולוגיה עברית. למדנו כיצד התפתח עיצוב העמוד בכתב יד וכי מחברים שונים השאירו לנו בכתבי יד מהדורות ראשונות ומהדורות מתקונות ומשוכללות של ספריהם. עוד למדנו על שילוב האיורים בכתבי היד, ומשהו על מיהות המאיירים. בכתבי היד רווחו דורות רבים ביאורי מילים וביאורים רחבים לטקסטים שהתקדשו או היו חייבורים מרכזיים בתרבויות שונות, כמו המקרא למשל. אלה שהועלו על הכתב בשולי הטקסטים, או בתחתית העמודים בכתבי היד, מכונים גלוסות, ולצדם ישנה התפתחות משנית של הכנסת ביאורי המילים ואפילו ביאורים רחבים לגוף הטקסטים שבמרכז העמודים. אלה נקראים אינטרפולציות, או בעברית "תחיבות". עמנואל טוב הקדיש מאמר חשוב לתיאור התופעות הללו בהעתקות של נוסח המקרא, ובו הראה התפתחות עמודי העתקות מסורות נוסח המקרא בעברית, בהשוואה למסורות ביוונית ובלטינית בימי הביניים,<sup>14</sup> וכיצד נוספו על הטקסט ביאורי מילים וביאורים רחבים שלו.

במחקר הספרות הנוצרית בימי הביניים זכינו לתיאור ממצה של התפתחות הגלוסות כחלק מתיאור התפתחות מקצוע הגרמטיקה (Grammatica), שהיה אחד ממקצועות הלמידה בבתי הספר הכנסייתיים ובמנזרים. מקצוע זה בא להכין את הלומד להבנת המילות, לדקדוק השפה ולפרשנות הטקסטים. ככל הנראה יש בידנו ראיות מוצקות לכך שכבר למן המאה השמינית לספירה מצויות העתקות של טקסטים נוצריים ובשוליהם

12 ראו בספרי הספר כסוכן תרבות (לעיל הערה 2), עמ' 120-121.

13 ראו, M. Beit-Arie, *The Making of the Medieval Hebrew Book – Studies in Paleography and Codicology*, Jerusalem 1993. ק' סיראט, מן הכתב אל הספר – הצצה אל עולם כתבי היד העבריים של ימי הביניים, ירושלים תשנ"ב. לאחרונה השלים מ' בית אריה כתיבת חיבור מונומנטאלי שיראה אור בהוצאת האקדמיה הישראלית הלאומית למדעים, ראו מ' בית אריה, קודיקולוגיה עברית: טיפולוגיה של מלאכת הספר העברי ועיצובו בימי הביניים בהיבט היסטורי והשוואתי, מתוך גישה כמותית המיוסדת על תיעוד כתבי היד בציוני תאריך. באתר הספרייה הלאומית בירושלים אפשר לראות נוסח לא סופי של הספר.

14 ראו ע' טוב, "גלוסות, תחיבות וסוגים אחרים של תוספות מעתיקים בנוסח המקרא", בתוך: ש' יפת (עורכת), המקרא בראי מפרשיו: ספר זכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 38-57, שם עמ' 38-39, 42-43. עמנואל טוב התייחס במיוחד להבדלים שבין גלוסה לתחיבה. דוגמה מאירת עיניים לתחיבה, שהכניסה מן השוליים של כתב יד של מדרש לגוף הטקסט העתקה של תיאור עלייה לרגל מאירופה לירושלים, מצויה במאמרו של מ' הירשמן, "שער הכהן ועלייתו לרגל של אליהו בן מנחם: שרובי מסורות של ימי הביניים במדרשי חז"ל", תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 217-227, עוד ראו שם התגובות למאמר מאת א' ריינר וא' גרוסמן, שם.

גלוסות מבארות מילים ופרשניות.<sup>15</sup>

תרומה חשובה ומרכזית לתיאור הגלוסות בכתבי היד העבריים תרמה החוקרת קולט סיראט, בכמה וכמה פרסומים שלה בצרפתית, באנגלית ובעברית.<sup>16</sup> היא הראתה כי בימי הביניים הועתקו ספרי תנ"ך כאשר המסורה כתובה כגלוסה בשולי העמודים באותיות קטנות.<sup>17</sup> עוד היא הביאה בספרה העברי דוגמאות לגלוסות, הן בהעתקת התלמוד המלאה המצויה בידינו בכתב יד מינכן שמן המאה הארבע-עשרה,<sup>18</sup> שם המשנה הועתקה במרכז העמוד ואילו הגמרא הועתקה בשוליים כגלוסה ובה פירוש למשנה, הן בדוגמה של הגלוסות מסביב לסידור תפילה כמנהג טרויש, ובהן לא נמצא פירוש לתפילה אלא העתקות מספרי הלכה שהמעתיקים התבקשו להכניס לסידור לתועלת המשתמשים בו כחיבורי ר' יצחק מקורביל או המהר"ם מרוטנבורג.<sup>19</sup> קולט סיראט הגיעה למסקנה כי בוא הדפוס לעולם, שהביא כנפיו יוזמות להדפסת טקסטים קונוניים ובשוליהם נושאי כלים, גנז הרבה מן החיבורים הפרשניים לתלמוד שהיו מצויים בכתבי יד בימי הביניים ובהם פירושים של אותם הטקסטים, למשל של בעלי התוספות, והרי כדבריה המצטטים את החוקר אברהם ברלינר: "אילו היו מצרפים לדפוס התלמוד שלנו אותן התוספות הישנות – כי אז היה לימוד התלמוד מקבל פנים אחרות ואף הספרות התלמודית הייתה מתפתחת בכיוון אחר."<sup>20</sup> על דבריו היא מוסיפה שם:

וכך חסם הדפוס את הדרך בפני האפשרות ללמוד את התלמוד לפי המסורות האחרות שהיו מסורות חיות בימי הביניים. כך רואים אנו שהתרבות היהודית, המבוססת על ספרים מודפסים בלבד, היא תרבות חלקית שאיננה משקפת את העושר והמגוון של החיבורים שהיהודים כתבו וקראו במשך הדורות. מי שרוצה

- 15 M. Irvine, *The Making of Textual Culture: 'Grammatica' and Literary Theory 350-1100*, ראו Cambridge 1994, pp. 372-393, ובמיוחד ראו בעמ' 392-390, על המשתמע תרבותי מהופעת גלוסות ובהן ביאורי מילים ופירושים על אותו העמוד, יחד עם הטקסט שהם מבארים, ראו עוד שם עמ' 427-428. על הופעת הגלוסות הקדומות באירלנד, וולס וסקוטלנד, החל מן המאה השמינית לספה"נ, ראו D. Diringer, *The Book Before Printing: Ancient, Medieval and Oriental*, New York 1982, pp. 447-448, 471-474, 483-484. על ההופעה הרחבה של פרשנות מקרא נוצרית בגלוסות החל מן המאה השתים עשרה ראו L. Smith, *The Glossa Ordinaria: The Making of a Medieval Bible*, Leiden 2009, *Commentary*. עוד ראו לאחרונה, את מאמרו של דוד שטרן שהתייחס לגלוסות בתוך מאמרו על כתיבת המקרא והפצתו באירופה בימי הביניים. מאמרו התפרסם לאחר מסירת מאמרי לדפוס, ומה שהביא מוסיף על דברי ודברי על דבריו. ראו D. Stern, "The Hebrew Bible in Europe in the Middle Ages – a Preliminary Typology", *JSIJ* 11 (2012), pp. 308-311.
- 16 היא פרסמה ספר בצרפתית שתורגם לאנגלית ובו אוכזר ללא פירוש רב של הופעת הגלוסות: C. Sirat, *Hebrew Manuscripts of the Middle Ages*, Cambridge 2002. pp. 60-61, 129-130, 287, 305, 312. אבל בספרה בעברית (ק' סיראט, מן הכתב אל הספר: הצצה אל עולם כתיב היד העבריים של ימי הביניים, ירושלים תשנ"ב) הרחיבה דברים, ונתנה בגוף הספר לוחות מצולמים של כתבי יד עם גלוסות וביאורים בצדם.
- 17 ראו מן הכתב אל הספר (לעיל הערה 16), עמ' 45.
- 18 ראו שם עמ' 68 וציור 8.
- 19 ראו שם עמ' 69. עוד העתקות בצורת גלוסות כאלה היא הדגימה ממחזור ויטרי, ראו עמ' 90-91 בספרה.
- 20 ראו שם עמ' 69.



ללמוד איך הייתה היהדות עד המאה החמש-עשרה, מה היו מנהגיה, הלכתה, תפילותיה וצורת החיים שלה מוכרח לפנות לכתבי היד. על פיהם היהדות הייתה הרבה יותר עשירה, רב-גונית, מלאת חיים תוססים. הפרטים האישיים והמגע האנושי מציירים מצאות שנדחקה על ידי המכאניזציה של הדפוס, אך למזלנו כתבי היד מוכנים ומזומנים להיפתח ולהיקרא.

כאן עלי לחלוק עליה, שכן מה שיכול החוקר למצוא בסיוע מכונים לתצלומי כתבי יד, כמכון המצוי בבית הספרים הלאומי בירושלים, לא יכול היה תלמיד חכם מצוי בימי הביניים לחלום שיגיע לידי. העדויות שיש בידינו על חסרון כתבי יד של חיבורים מלמד שאמנם נכון שהדפוס העלים חלק מן העושר שמצוי בכתבי יד, אבל עושר זה לא היה מצוי לחלוטין בידי בני הזמנים שקודם לדפוס, אלא מצוי הוא היום למי שיכול להשתמש באוספים הציבוריים של כתבי יד ותצלומי כתבי יד. מלאכת הדפוס דווקא היא שהעמידה בפני הלומדים כמות גדולה לאין שיעור של חיבורים, ולו רק במסורת הביאורים לתלמוד, משאי פעם הייתה זמינה ללומדים יהודים קודם המצאת הדפוס. יבוא ויעיד ספרו החשוב של שמחה עמנואל על החיבורים האבודים של בעלי התוספות,<sup>21</sup> ויעיד גם פרק מרתק שמסר לי בכתובים ידידי רמי ריינר, מספר ובו מונוגרפיה גדולה שהוא כותב על רבנו תם ויצירתו.<sup>22</sup> שם הראה רמי ריינר כיצד גדולי הלומדים ורבנו תם ביניהם קוננו על מבארי הטקסטים התלמודיים שבתוך לימודם היו כותבים, על פי ביאורם, נוסח חדש של הטקסט התלמודי, וכביכול מיישרים ומפשטים קשיים בו, בעוד שלמעשה שיבשו את הטקסט כנתינתו. לשון אחרת, ריינר מוכיח כי בעיני חלק מן הלומדים בתקופה בה למדו חיבורים בכתבי יד היה הטקסט התלמודי נזיל, כלומר פתוח וראוי לתיקון. לנגד מלומדים אלה לא היו מורי דרך מסורות הפירוש וההתראות שיימנעו משינוי הטקסט, של גדולי הדור, כרש"י ורבנו תם, שכן, כאמור לעיל, היה רווח חסרון ספרים אצלם.

מכאן שבניגוד לדברי קולט סיראט, הדפוס סייע ללומדים בשני תחומים עיקריים, הראשון הוא קביעת נוסח אחיד לטקסטים הקנוניים, והשני הוא שימור מסורות הפירוש העיקריות שלהם, החשובות בעיני הלומדים. מסורות אלה כללו הרבה יותר חיבורים מאלה שעמדו לעיני רש"י או רבנו תם בימים בהם הועתקו ספרים והופצו בכתבי יד. אמת היא שיצירת ההמשך לגלוסות שהיו בכתבי יד, בפאראטקסטים, הם נושאי הכלים לטקסטים הקנוניים שהופיעו בדפוס, שתידון להלן, אכן גרמה לקיצור טקסטים חשובים ולהיעלמות של טקסטים אחרים, שלא נבחרו להיות נושאי כלים, מעין הלומדים. אבל בכל זאת, כמות החיבורים שעומדים מאז בוא הדפוס לעולם לשימוש הלומד היהודי, לא הייתה כמוה מעולם בימי הפצת ספרים בכתבי יד.

בכל זאת יש להביא חיזוק לדברי קולט סיראט, על היעלמות חיבורים שלמים מידיעת רוב הציבור בבוא הדפוס לעולם, שכן ההתרכזות של לומדי התלמוד סביב התלמודי,

21 ראו ש' עמנואל, שברי לוחות: ספרים אבודים של בעלי התוספות, ירושלים תשס"ז.  
22 ראו ר' ריינר, "כללי התלמוד – שהתלמידים המגיהים אינם מגיהים דברים של תימה": על נוסח התלמוד במשנת רבנו תם". פרק חמישי בספרו שבהכנה לפרסום.

גרמה לאיסוף של כל התייחסות בעלת ערך לנאמר על הדף בכל מקום, ואפילו במחיר של הוצאת הנאמר מתוך הקשרו בחיבור שלם שכתב מחבר. כך קרה במפעל הגדול של בנימין מנשה לוי, "אוצר הגאונים", שטרח וההדיר על פי סדר המסכתות בגמרא כל התייחסות מתקופת הגאונים לאותו המקום על הדף, כשטרח להעתיק רק את הנחוץ מתוך דברי הגאון לסוגיה הנידונה וויתר על האפשרות לההדיר את חיבור הגאון בשלמותו. הוא פנה למשורר הלאומי חיים נחמן ביאליק בבקשה לעזור לו בגיוס כספים ומציאת בית להוצאה לאור למפעלו. תשובתו של ביאליק רבת עניין ומרגשת. כך הוא כתב לבנימין מנשה לוי:<sup>23</sup>

הדרך אשר בחרת לך אינה מוחוורת לי כל צרכה. אינני מבין מה יכריעך לסדר את דברי הגאונים על סדר הש"ס. חסר פירושים הוא התלמוד? רוב פירושי הגאונים הקדמונים הרי הם משוקעים בין כך ובין כך בדברי הפרשנים שלאחריהם. לנו בימינו חשוב לראות את דברי הגאונים בשלמותם, כמו סתם דברי כל גאון וגאון לבדו מכונסים יחד בסדר נאה במקום אחד. כנוס כזה היה מועיל לתת לנו ציור שלם כפי האפשר על דבר אישיותו של כל גאון וגאון מצידי צדדים: מצד התוכן, הסגנון וכו' ואולם איה פה הסידור? הוא אסף כל גאון וגאון בריסק איברים ופזר את עצמותיו ואת אפרו על פני כל ים התלמוד. למה הדבר דומה למפקיע חוטים מן השמיכה ואומר הרי לך ארג לבגד. כלום חוטים בודדים שמם ארג? מה יישאר לנו מפרצופו של כל גאון ומקומתו השלמה, אחרי שיור עצום בזה שהוספת אתה על השיור הקודם? אתה התכוונת לעשות נחת רוח לרבנים וללומדים והאם זה מדרכי המדע ודרישותיו הנכוחות. והצער יגדל ביותר אחרי דעתנו כמה מעטים הפועלים במקצוע זה ובייחוד הפועלים המוכשרים לו. מלאכה זו של כנוס דברי הגאונים וסידורם לא תעשה פעמים ונמצא אתה חוסם את הדרך לפני הבאים אחריו לזמן מרובה. אין מזל לישראל וגם לחכמת ישראל.

בוא הדפוס לעולם הביא עיצוב שבלט בספרים קנוניים באמצעות הוספת נושאי כלים, הם מפרשי הטקסטים הקנוניים, שהושמו בשולי הטקסט סביב הטקסט שהתקדש שהונח במרכז העמוד.<sup>24</sup> אבל תופעה זאת איננה בריה חדשה לגמרי, שבאה לעולם עם הדפוס, אלא המשך ופיתוח של הופעת הגלוסות בכתבי יד. בהדפסות התלמוד הבבלי בספרד ובפורטוגל בימי ראשית הדפוס העברי נפוצה הדפסת גוף התלמוד במרכז ולצדו כגלוסה הודפס פירוש רש"י בלבד. לצערנו שרדו רק קטעים מן ההדפסות הללו, עקב הרדיפות

23 ראו ח"נ ביאליק, אגרות חיים נחמן ביאליק, תל אביב תרצ"ח, ג, עמ' קצא. על בנימין מנשה לוי ופועלו הספרותי והציבורי, ובכלל זה על המשא ומתן עם גורמים שונים בדבר ההוצאה לאור של ספרו אוצר הגאונים, ראו א' ידידיה, "בנימין מנשה לוי ומחקר 'חכמת ישראל' ברוח המסורת", קתדרה, 130 (תשס"ט), עמ' 131-156.

24 להגדרת ספר קנוני, אסתפק בהפניה למה שכתבתי בספרי הספר כסוכן תרבות (לעיל, הערה 2), עמ' 79-83. ראו גם מה שכתב ב' הוס, כוזהר הרקיע – פרקים בתולדות התקבלות הזוהר ובהבניית ערכו הסמלי, ירושלים תשס"ח, עמ' 4-5.

והגירוש שחוו יהודי ספרד ופורטוגל בסוף המאה החמש-עשרה.<sup>25</sup> אבל דף התלמוד הבבלי עוצב לדורות על פי הדוגמה שיצר לו המדפיס מבית שונצינו, בהדפסת מסכת ברכות, שונצינו רמ"ד. בהדפסה זאת נקבעה לראשונה דוגמת הדף של הגמרא באמצעות הצגת פירוש רש"י והתוספות כפאראטקסטים בצדי נוסח הגמרא שהוצג במרכז העמוד.

המהלך החדש הזה חייב התאמת הפירושים לגודל העמודים ולכן את קיצורם, פעמים הרבה, לעומת המקור, שנכתב כחיבור עצמאי בכתב יד. תולדות הפאראטקסטים העבריים הללו עדיין לא סופרו.<sup>26</sup> סיפור זה חשוב גם לקביעת סדר ההתקבלות של ספרים שהתקדשו בציבור הרחב. כך מקראות גדולות ותלמוד בבלי היו מן הספרים הראשונים שזכו למהדורות עם נושאי כלים, במאה השש-עשרה.<sup>27</sup>

לעומתם הפירושים הרחבים על מדרש רבה, שהודפסו לראשונה במאה השש-עשרה, כמו מתנות כהונה מאת ר' יששכר בער משעברשין תלמיד הרמ"א, או יפה תואר מאת ר' שמואל יפה אשכנזי, הופיעו הרבה יותר מאוחר בדפוס כנושאי כלים, שקוצרו לעומת מקורם, לשם הופעתם כפאראטקסטים, בשולי הדפסות של מדרש רבה. כך מתנות כהונה המקוצר הופיע לראשונה כנושא כלים של מדרש רבה, רק מהדפסת מדרש רבה בדפוס פרנקפורט דאודר טס"ה, שם נדפס ביחד עם פירוש ידי משה לר' יעקב משה העלין. לעומת זאת פירושיו רחבי ההיקף של ר' שמואל יפה אשכנזי למדרש רבה, אף הוא בן המאה השש-עשרה כר' יששכר בער משעברשין, הדפסתם כנתינתם נגמרה רק כמאה וחמישים שנה לאחר מותו – בשנת תצ"ט.

פירוש יפה תואר לר' שמואל יפה אשכנזי קוצר לראשונה והועלה עם פירוש מתנות כהונה בהדפסת מהדורה מפוארת של מדרש רבה עם נושאי כלים בהוצאת האלמנה והאחים ראם בוילנה בשנת תרל"ח, כלומר ברבע האחרון למאה התשע-עשרה, ומאז זכתה מהדורה זאת להרבה הדפסות חוזרות, שנוספו להן עוד פירושים חשובים כמו הפירוש בן המאה התשע-עשרה הידוע בכותרו פירוש מהרז"ו, הוא ר' זאב וולף איינהורן, ואין כאן מקום להאריך.<sup>28</sup>

כזה הוא המצב גם בהדפסת מדרש תנחומא עם נושאי כליו, אלה שני פירושי ר' חנוך

25 ראו בהרחבה ח"ז דימיטרובסקי, שרידי בבלי: שרידי גמרות והלכות הרי"ף שנדפסו על ידי יהודי ספרד ופורטוגאל לפני הגירוש ובדור שלאחריו, נויארק תשל"ט, הספר כולל שני כרכי צילומי שרידי הטקסטים וכרך נפרד של מבוא ביבליוגרפי היסטורי. ראה בכרך המבוא, עמ' 9-10, 16-25.

26 במחקר הכללי ידועות ביותר עבודותיו של ג'ררד ג'נט, וראו במיוחד בספרו: G. Genette, *Paratexts: Thresholds of Interpretation*, J. E. Lewin (trans.), Cambridge 1997. עם זאת, יציון שגינט איננו דן בהתפתחות הפאראטקסטים מן הגלוסות הקדומות, שדנו בה בפירוט לעיל, ועיקר עניינו הוא מחקר הספרות המודרנית שלה היה מומחה גדול.

27 נדפסו לראשונה בדפוסו של דניאל בומברג בוויניציאה קודם מקראות גדולות בשנים רע"ו-רע"ז, ואחר כך במהדורה משוכללת יותר בשנים רפ"ג-רפ"ד, והתלמוד הבבלי בשנים רפ"ד-רפ"ה. על פרסום המקראות הגדולות במאה השש-עשרה ראו D. Stern, "The Rabbinic Bible in Sixteenth Century Context", in: *The Hebrew Book in Early Modern Italy*, eds. J.R. Hecker and A. Shear, Philadelphia, Penn. 2011, pp.76-108.

28 סיפור תולדות הניסיונות לעשות את מדרש רבה לטקסט קנוני אף הוא מחפש לו מחבר, בינתיים ראו מה שכתבתי בספרי ספרות ההנהגות (לעיל הערה 5), עמ' 71 והערה 106 שם.

זונדל בן יוסף: עץ יוסף וענף יוסף, שדפוסם הראשון היה במקביל בערים ווילנה והורודנה לראשונה בשנת תקצ"ג, דהינו בשנות השלושים למאה התשע-עשרה.

אם נפנה את עינינו לספר המוסר שהשפיע רבות על כל קהילות ישראל, הוא ספר "חובות הלבבות", מאת בחיי אבן פקודה, ספר שעוד נחזור אליו להלן, גם לספר זה לא נמצא בכתבי יד העתקות של חובות הלבבות בתוספת נושאי כלים, אלה פרשניו, עד שבאו מדפיסים חרוצים קיבצו יחד פירושים אחדים מזמנים שונים ומאת מחברים שונים, על אותם העמודים והפכום לנושאי כלים, המסודרים כפאראטקסטים.

כשבא הדפוס לעולם הפירוש הראשון על "חובות הלבבות" נדפס תחילה כספר עצמאי בשם "מנוח הלבבות", בלובלין שנו"י.<sup>29</sup> פירוש זה הוא חיבורו של ר' מנוח הנדל בן שמריה תלמיד חכם נודע בציבור בזמנו, בן המאה השש-עשרה, חבר ועד ארבע ארצות. הפרשן הבא בתור של ספר חובות הלבבות הוא: מרפא לנפש מאת ר' רפאל זכריה מנדל, שהודפס על הדף עם "חובות הלבבות" לראשונה על פי פרידברג באלקסניץ תקל"ד, ואחר כך בשקלוב תקמ"ג-ד. וכאמור נדפס גם בנאוידוואהר תקמ"ד.

פירוש נוסף הוא "טוב הלבנון" מאת איש רב פעלים, אחד ממבשרי ההשכלה במזרח אירופה, ר' ישראל מזמושץ', בן המאה השמונה-עשרה, שהיה מורו של משה מנדלסון.<sup>30</sup> פירוש זה הודפס עם "חובות הלבבות", על פי וינוגרד בוורשה תרי"ב, למברג 1855, שם תר"ך ושם תרכ"ג.<sup>31</sup> עוד פירוש לספר "חובות הלבבות" הוא הפירוש "פת לחם" מאת ר' חיים אברהם הכהן, שנדפס יחד עם "חובות הלבבות" על פי וינוגרד בשקלוב תקס"ג.<sup>32</sup>

29 בדיקת רשימות ישעיה וינוגרד באוצר הספר העברי שלו מעלה כי סימן רק הוצאה אחת שבה נדפס פירושו של ר' מנוח יחד עם חובות הלבבות עד השנה שבה סיים את כתיבת רשימותיו – 1863, ההדפסה היא בבירן תקנ"ז. אבל בדקתי בספרייה הלאומית בירושלים, שם יש עוד שתי מהדורות שבהן נדפס מנוח הלבבות יחד עם חובות הלבבות באמסטרדם תצ"ח, כלומר מאה ארבעים ושתיים שנים לאחר דפוסו הראשון, ואחר כך מצוי שם עותק שנדפס ביעסניץ תק"ד. מוזר הדבר שווינוגרד, על פי עדותו ועל פי סימון הספרים-האסמכתות לרישום הספרים ברשימותיו, לכאורה השתמש ברשימות שהכין פרידברג בספרו בית עקד ספרים, אבל בעוד שפרידברג מוסיף עוד כמה וכמה מהדורות שבהן נדפסו החיבור ופירושו ביחד, אצל וינוגרד מופיעות אותן מהדורות, כשהאסמכתות שלו, מעשה פלאים, הן על פי רשימות פרידברג בלבד, אבל וינוגרד אינו מציין שנדפס אתן הפירוש של ר' מנוח. ההדפסות הן: זולצבאך תנ"א, אמסטרדם תע"ו (על פי וינוגרד נדפס פעמיים באותה השנה), שם תקל"ד, דיהרנפורט תקל"ד, אמסטרדם תקל"ח.

חובות הלבבות נדפס עם מנוח הלבבות ועם פירוש מאוחר יותר, שנזכיר להלן, פירוש מרפא לנפש, מאת ר' רפאל זכריה מנדל, בנאוידוואהר תקמ"ד. אחר כך נדפס על פי פרידברג מנוח הלבבות בלבד עם חובות הלבבות: לבוב תקנ"א, ברונא תקנ"ז. כל זה עד סוף המאה השמונה-עשרה. 30 ראו על מקום המדע בחידושי על התלמוד במאמרו של ג' פרוינדנטל, "נצח ישראל" או "רצח ישראל"? – מקום המדע בחידושי של ר' ישראל מזאמוטש על התלמוד", בתוך: לימוד ודעת במחשבה יהודית, ערך ח' קרייסל, באר שבע תשס"ו, עמ' 223-235.

31 על אלה הוסיף פרידברג ארבע מהדורות קודמות: וינה תקס"ט, לבוב תקצ"ז, וורשה תקצ"ח, שם ת"ר, ושתיים מאוחרות ביחד עם הפירוש מרפא לנפש: טשנוביץ תרכ"ו, ולמברג תרכ"ז. נראה כי נדפס עם פרשנים ובלעדיהם חמש פעמים במאה השש-עשרה, פעם אחת במאה השבע-עשרה ותשע פעמים במאה התשע-עשרה.

32 על פי וינוגרד היו עוד הדפסות בוורשה תר"ו, למברג תר"ו, וורשה תר"י, שם תרי"ז. פרידברג הוסיף הדפסה אחת בעיר סובאלק תרכ"ג.

הפעם הראשונה שספר "חובות הלבבות" הודפס עם שלושה נושאי כלים על הדף, כלומר קיבל ביטוי קנוני בדפוס, הוא בהדפסת הספר יחד עם הפירושים: "מרפא לנפש", "טוב הלבנון" והפירוש "פת לחם", בוורשה תרל"ה. מכאן למדנו גם ש"מנוח הלבבות", פירושו של ר' מנוח הנדל בן שמריה, הפירוש הראשון הרחב לספר "חובות הלבבות", לא הודפס יחד עם שאר שלושת נושאי הכלים לספר מאז הדפסתם הראשונה בשנת תרל"ה, כאמור לעיל.

אני מקווה שהפירוט של מהדורות פירושי ספר "חובות הלבבות" לא היה מייגע מדי. הרי ממנו ובו עדות לניסיון להתפתחות הניסיון לתת לספר המוסר האהוב מעמד קנוני. מה התלמוד, קובצי ההלכה החשובים ומדרש רבה ראויים לכך, כך אף "חובות הלבבות" ראוי לכך, לטעמם של יזמי הדפסתו עם נושאי כלים הם פרשניו, כפאראטקסטים. כלומר, המדפיסים הללו רצו לקבוע בתודעתם של הקוראים את מקומו המקודש כאחד מחיבורי ההלכה הנזכרים, או כמדרש רבה.

לא אוכל במסגרת זאת להיכנס לדרכי הדפסת נושאי הכלים על "משנה תורה" לרמב"ם ועל "ארבעה טורים" לר' יעקב בן אשר, ול"שלחן ערוך" מאת ר' יוסף קארו. אומר אך זאת, שחסד עשה הקדוש ברוך הוא למחברים שכתבו פירושים רחבי יריעה על קובצי ההלכה הללו, כשם שעשה זאת לנושאי הכלים של ספר "מורה נבוכים" לרמב"ם, שהוא ספר פילוסופיה, שכן אם היו נשארים פירושיהם הרחבים הגדולים לדורות כחיבורים עצמאיים, ספק אם היו זוכים להידפס, וספק אם היו שורדים ומועתקים העתקות משנה רבות בכתבי יד, קודם לבוא הדפוס לעולם ובוודאי לאחר שבא לעולם.

לאידך גיסא, התרבותם של קיצורים מודפסים של ביאורי הלכה הייתה תופעה מגונה בעיני מורי ההוראה החשובים של הדור, אשר חששו שתלמידיהם יסתפקו בקיצורים ויזניחו את לימוד הביאורים הרחבים לעומקה של ההלכה.<sup>33</sup> עלינו לציין שבכלל תופעת קיצור חיבורים רחבי יריעה היא תופעה שכבר פשטה בין הלומדים ספרי הלכה בכתבי יד קודם לבוא הדפוס לעולם, תופעה שהועתקה, עם התפשטות מלאכת הדפוס לקיצורם של ספרי מוסר גדולי כמות.<sup>34</sup>

אחת התופעות המעניינות במעבר מכתבי יד לדפוס היא שימורה של ספרות אוטורית לדעת כותביה ולומדיה, כספרות שצריך לפקח על הפצתה ולמנוע הגעתה לידי קוראים שאינם ראויים ללומדה ומוכשרים ללמדה. יש מתאם מעניין בין ההימנעות מהדפסה נמרצת של ספרי יסוד בקבלה, להימנעות דומה מהדפסת ספר היסוד של הפילוסופיה היהודית, הוא ספרו של הרמב"ם, "מורה נבוכים". אמנם הספר נדפס בין מעט ספרי דפוס הערש היהודיים, האינקונאבולות, ברומא רכ"ט, ויש לו עוד שני דפוסים מסופקים בליסבון רנ"ז, ובוויניציאה רע"א, אבל מי שיבדוק סדרי הדפסת הספר החשוב הזה ימצא שבמאה

33 כך משהופיע ספרו של ר' יוסף קארו, שלחן ערוך, שהוא קיצור של בית יוסף, ביאורו הרחב על ספר ארבעה טורים לר' יעקב בן אשר, מצאנו ביטוי לכך למשל בהקדמה לספרו של ר' ישראל בן אהרן יפה, אור ישראל, פרנקפורט דאודר תס"ב, ספר שכלעצמו הוא ספר ביאור מאמרים בספר הזוהר.

34 ראו לכל העניין בספרי, ספרות ההנהגות (לעיל, הערה 5), עמ' 54-70.

השש-עשרה נדפס פעמיים בוויניציאה שי"א ובסמוך לכך בזמן בסבינויטה שי"ג, הדפסות ששרדו והגיעו לידינו. אבל לאחר מכן לא הודפס הספר משך מאה שמונים ותשע שנים, עד להדפסתו ביסניץ תק"ב, ולאחר מכן הודפס עוד פעם כעבור כחמישים שנה בברלין תקנ"א. עניין אחר מרתק הוא ההתעוררות ללימוד ספר "מורה נבוכים", באופן ביקורתי ואקדמי, במאה התשע-עשרה במיוחד בגרמניה, ולא אוכל להאריך דיון בכך כאן.<sup>35</sup>

כשנבדוק סדר הדפסת ספרי יסוד ללימוד הקבלה, נמצא תופעה דומה. ספרו של ר' יוסף ג'יקטילה "שערי אורה", הודפס פעמיים באותה השנה, שכ"א, במאה השש-עשרה במנטובה ובריווא די טרנטו, ואחר כך בקראקא ש"ס, לעומת כל אלה לא הודפס אחר כך משך מאה וחמש-עשרה שנה עד להדפסתו באופנבך תע"א.<sup>36</sup>

ספרי יסוד אחרים ללימוד קבלה, כספרי ר' מאיר אבן גבאי, גם להם היה גורל דומה. ספרו החשוב ביותר "עבודת הקודש" הודפס שלוש פעמים במאה השש-עשרה במנטובה ש"ה, ויניציאה שכ"ז וקראקא של"ז, ואחר כך לא הודפס משך מאה וחמישים שנה עד להדפסתו בסלאוויטא תקפ"ז. ספרו "דרך אמונה" אף הוא נדפס שלוש פעמים במאה השש-עשרה: בקושטא ש"כ, פדואה שכ"ג וקראקא של"ז, אבל אחר כך לא הודפס מאתיים ואחת שנים, עד להדפסתו במקביל בשתי ערים: בזאלקווא ובקוריץ תקמ"ח. ספרו השלישי "תולעת יעקב" נדפס פעמיים במאה השש-עשרה בקושטא ש"כ ובקראקא שמ"א, אבל אחר כך לא הודפס מאתיים ושש-עשרה שנים, עד להדפסתו בשקלוב תקנ"ז. אפילו תולדות הדפסת החיבור המסכם המרכזי של הקבלה הקלאסית: "פרדס רימונים", חיבורו של ר' משה קורדובירו שחי בצפת במאה השש-עשרה, מאשרים תופעה זאת. החיבור נדפס שלוש פעמים במאה השש-עשרה בשאלוניקי שמ"ד, בוויניציאה שמ"ו ובקראקא שנ"ב. אבל אחר כך לא הודפס משך מאה ועשרים שנה, עד להדפסתו בפרנקפורט על נהר מיין תע"ב.<sup>37</sup>

מכאן למדנו כי המאה השש-עשרה סימנה ניסיון רב רושם להפיץ ספרי יסוד בקבלה, ניסיון שהוליד את מנהיגי המקובלים, כמו את מנהיגי הפילוסופים, למסקנה שתורתם היא תורה ליחידים, שיעבירו ליחידים נבחרים אחרים. לכן מהתחלת המאה השבע-עשרה ועד למחצית המאה השמונה-עשרה כמעט שלא הודפסו ספרי יסוד ללימוד תורת הקבלה.

35 בספר שראה אור לאחרונה, הוכיח המחבר כי העיסוק הרב בחיבורו של הרמב"ם, במיוחד בידי מלומדים רפורמים יהודים, לא היה חלק מתרומתם לטקס קבורה נאה למורשת היהודית, כפי שתיאר את אנשי "חכמת ישראל", גרשם שלום, אלא ההפך מכך, ביטוי מועצם לחיפוש זהות שלהם בעולם המודרני. ראו, G.Y. Kohler, *Reading Maimonides' Philosophy in 19th Century Germany – The Guide to Religious Reform*, Dordrecht, Heidelberg, New York and London 2012.

36 אחר כך הודפס שם תפ"א, זאלקווא תצ"ט (שלוש מהדורות באותה השנה). ועוד שתי מהדורות שם תקל"א ותקמ"ב.

37 מן הראוי לציין שתולדות הדפסת ספרי הקבלה מראים תופעה מעניינת, והיא שיש בהם שלושה מוקדי הדפסה הרחוקים זה מזה כמאתיים שנה. הראשון היה כאמור לעיל במחצית השנייה של המאה השש-עשרה, השני היה במחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה, בשתי ערים במזרח אירופה, זאלקווא וקוריץ, שהודפסו בהן יותר ספרי קבלה מכל מה שהודפס מאז ראשית הדפוס, והמוקד השלישי, ברבע האחרון למאה העשרים, בעיקר בירושלים שבמדינת ישראל. בהקשר זה ראה מה שכתבתי במאמרי: Z. Gries, "The Printing of Kabbalistic Texts in the Twentieth Century", *Kabbalah*, 18 (2008), pp. 113-132.

סיפור הפצתה של הקבלה הלוריאנית בת המאה השש-עשרה, שרוב תורותיה הגיעו לדפוס רק מסוף המאה השמונה-עשרה ואילך, גם הוא מעלה מסקנות דומות, ואין כאן מקום להאריך.<sup>38</sup>

יחד עם הנאמר לעיל, יש לזכור שעד להמצאת מכונת הכתיבה במאה התשע-עשרה ושכלולה בסוף שנות השישים לאותה המאה, כדי הפיכתה למכשיר כתיבה מהיר כפל כפליים מכתובה בעט, היו המחברים, למיניהם השונים ולסוגי כתיבתם השונים, מגישים לבתי הדפוס כתב יד שכתבו בעצם כתב ידם. לעתים לא שרדו כתבי יד מקוריים, של גדולים וקטנים בישראל, אלא רשימות שתלמידיהם רשמו מפייהם והביאון ככתבי יד לדפוס. כך קרה פעמים הרבה בהדפסת כתבי מנהיגי ארבעת הדורות הראשונים לחסידות, מיסודו של ר' ישראל בעל שם טוב, תנועה שעיקר תפוצתה ברבים מאז ימי תלמידו המגיד ר' דב בער ממזריץ', שהוא כרבו לא כתב בעצם כתב ידו אף חיבור. זאת ועוד, במקומות בהם חסרו ספרים, כבארץ תימן ובארצות צפון אפריקה, נמצא תופעה של העתקות בכתבי יד מספרים נדפסים, לצורך הלומדים. במזרח אירופה יש תופעה דומה בין מלמדים עניים שחיו בבתי עשירים שאת ילדיהם לימדו, ובשעות הפנאי שלהם העתיקו בכתב יד לעצמם ספרים מספריות העשירים.

עוד שאלה חשובה עלי להעלות בקצרה, והיא האם התרחשו סמוך להופעת הספר המודפס תהליכי מודרניזציה מואצים בחברה היהודית, כשם שקרו בחברה הנוצרית שבתוכה חיו רוב היהודים בעולם, תהליכים שביטויים המובהק בא בדפוס ושלא היה להם אח ורע בהופעת הספרים בכתבי יד?

יש דרכי מדידה שונות לתהליכי מודרניזציה, ובוודאי אפשר להסכים כי מקור רב עצמה להפצת ידע והרחבת דעת בקרב לומדים ומשכילים יהודים בא לעולם עם ההדפסות של המקראות הגדולות ומסכתות התלמוד עם נושאי כלים ואחר כך של קובצי ההלכה שהוזכרו לעיל וכו'. עם זאת, כמויות הספרים העבריים הנדפסים עד למאה השמונה-עשרה היו קטנות מאוד, מה שמלמד שעדיין היו זקוקים רבים מן הלומדים לשאול ספרים, או

38 בהקשר זה עלי להעיר כי רושם רב עשתה ביקורתו של י' אביבי על מסקנות מ' אידל ושלי כי עד להדפסת כתבי האר"י לא הייתה הפצה רחבה של תורות האר"י ולימודן ברבים, ראו י' אביבי, קבלת האר"י, א-ג, ירושלים תשס"ח, עמ' 1033-1035. בכל זאת אתעקש לקבוע כי הרוב העצום של יער כתבי יד הלוריאניים, אותם ציין י' אביבי, אלה בעיקר חלקי כתבי יד של תורות לוריאניות שאסף אביבי לספרו. קטעי תורות אלה אינם מלמדים על תפוצה רחבה ולימוד רחב של תורת האר"י בכללותה, שכן כפי שאראה להלן, מסורת רווחת היא בתקופת הלימוד בכתבי יד קודם בוא הדפוס, וגם מסורת רווחת אחרי בואו לעולם, שספרי תורות והלכות, ואפילו ספרי שירה גדולים, כמעט שאינם מועתקים בשלמותם, או מודפסים בשלמותם. התופעה הרווחת היא של העתקות והדפסות של חלקים נחוצים בלבד, מתוך ספרים גדולי כמות, בין שאלה ספרים שיש להם חשיבות לארגון החיים כקבצים הלכתיים, בין שמדובר בקבצי שירה גדולים. על כן על אחת כמה וכמה הדבר נכון כאשר דנים בספרים שלפי מיבם היו שייכים לעולם הסוד. מן ההכרח להעיר כי פליאה היא שהמחבר והוצאת הספרים המכובדת של ספרו: יד יצחק בן צבי לא טרחו לתת לפחות בתוך מפתח האיש, שבסוף הכרך השלישי, גם את שמות החוקרים שהזכיר אביבי בספרו ואשר אתם על פי רוב הוא התפלמס, לא כל שכן שאין בסוף הספר מפתח, או רישום של עבודות המחקר שנוקט להן אביבי בספרו. כך ימצא לאכזבתו כל הרוצה לעקוב אחר הידרשותו של אביבי למחקר כתבי האר"י לדורותיו, כי מפתחות ספרו בלתי ידידותיים למשתמש.



לשון ספרים, כמסורת התנאים והזכרנים מדורי דורות אצלנו.<sup>39</sup> יותר מכך, דווקא הלשון המדוברת העיקרית בין היהודים – יידיש, לא הפכה כלשונות המדוברות באומות העולם הנוצריות בתוכם חיו היהודים למנוף רב עצמה להפצת ספרות גבוהה תורנית כחילונית. בכלל יידיש נחשבה, עד לסוף המאה התשע-עשרה, כשפחתה של לשון הקודש – הלשון העברית. אומות העולם לכאורה גם הן שימרו את לשון הקודש שלהן, את הלטינית, כשפה משותפת בינלאומית. עם זאת, למרות שמעמד השפה הלטינית לצרכים אקדמיים ומדעיים נחשב לבלתי מעורער, כי המלומדים ברחבי אירופה עד למאה התשע-עשרה ובתחומים מסוימים עד למאה העשרים חשבו שלא ייתכן לימוד של רפואה, ביולוגיה וכו' אלא בשפה הזאת שבה מוינו העצמות, כמו בעלי החיים והצמחים מזה דורות. כך גם חכמי אומות העולם באירופה חשבו כי הלטינית היא שפה חיונית לשימור מערכות המשפט שלהם, שכן ממנה הגיע אליהם החוק הרומי. יתרה מזאת, אפילו העבודה הספרנית של קטלוג ספרים בספריות המחקר שהיו באוניברסיטאות, חייבה שימוש בשפה הלטינית, שכן הרבה מהספרים בהן נכתבו בשפה זו, השפה שהשאיר לנו בה גדול הביבליוגרפים העבריים, משה שטינשניידר, קטלוגים מופלאים כקטלוג ספריית הבודליאנה באוקספורד. זכורני שפגשתי אישית לראשונה, בהיותי תלמיד לתואר דוקטור, את אליהו אילת, נשיא האוניברסיטה העברית לשעבר, שגר בבית פרטי בקצה הרחוב שלי, רחוב ביאליק בשכונת בית הכרם שבירושלים. הוא הזמינני לבקרו בביתו ושם סיפר לי שבהיותו כבר שגריר בבריטניה הגדולה ומושב בלונדון בירתה, החליט לכתוב עבודת דוקטור בהיסטוריה כללית, על דרכי המסחר של בריטניה להודו. הוא בא לפגישה עם ראש החוג להיסטוריה כללית באוניברסיטה העברית בירושלים, פרופ' ריכארד קבנר, והייתה להם שיחה נעימה עד שקבנר שאל אותו בנימוס ובגוף שלישי: "אדוני יודע לטינית?" אליהו אילת השיב: "אף מסמך מן המסמכים שישמשו לי למחקר לא נכתב בלטינית, כולם כתובים באנגלית." פרופ' קבנר החליף צבעים, ופניו לבסוף נשארו אדומים, ואמר לאלהו אילת: "אדוני חושב שאפשר להיות חוקר היסטוריה בלי לדעת לטינית?" השיב לו אליהו אילת: "אני בוגר גימנסיה קלאסית בסנט פטרבורג ומוכן שאדוני יבחן אותי מייד בלטינית." באותו הרגע חזר הצבע הרגיל ללחייו של פרופ' קבנר.

אבל למרות שהזכרתי שבחי מעמדה של השפה הלטינית, בכל זאת, אותן אומות העולם שאחזו בה, החלו בהשפעת הרפורמציה לכתוב ספרות חול מופלאה בלשונות המדוברות שלהם: גרמנית, צרפתית, אנגלית וכו', מה שלא קרה לדוברי שפת יידיש, שרק ברבע האחרון למאה התשע-עשרה זכו למצוא בה ספרות בדיונית גבוהה, כמו אצל שאר אומות העולם. אבל פריחה זאת שרדה כמה עשרות שנים בלבד, עד להגירה הגדולה לארצות הברית, למלחמת העולם השנייה ולחורבן בית ישראל באירופה, ואין כאן מקום להאריך בכך.

39 בהקשר זה מאיר עיניים הוא מאמרו הגדול, תרתי משמע, של י' זוסמן, "תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה – כוחו של קוצו של יו"ד", מחקרי תלמוד ג, א (תשס"ה), עמ' 209-384 = ספר זכרון לא"א אורבך, בעריכת י' זוסמן וד' רוזנטל, ירושלים תשס"ה.



מספרם של לה פברה ומרטין למדנו, כי בתקופה הקצרה של חמישים שנה של דפוס ערש – אינקונאבולות, דהיינו בין 1450 ל-1500 הודפסו בין 30,000 ל-35,000 מהדורות של ספרים שייצגו בין 10,000 ל-15,000 טקסטים שונים. הם הוסיפו שבהנחה שחלק מן הספרים לא שרדו הם יכולים לקבוע בוודאות שהודפסו אז כעשרים מיליון ספרים ובכל מהדורה היו לפחות 500 עותקים.<sup>40</sup>

ואולם בדיקת המצאי של דפוס ערש עבריים מלמדת משהו אחר לגמרי, ראשית ככל הנראה לא היו הדפסות של ספרים עבריים לפני סוף שנות השישים למאה החמש-עשרה. כלומר הדפוס העברי החל לפעול כעשרים שנה לאחר שהחל לפעול הדפוס בקרב אומות העולם. שנית, סך כל הספרים ששרדו והגיעו אלינו בשלמותם, או בחלקם, אינו עולה על מאתיים ספרים בלבד.

פילוח של הנתונים שישנם בידינו מתוך מצאי דפוס ערש בספריות הגדולות בעולם מעלה שהכמות הגדולה ביותר של הדפסות הייתה של חומשים, שבע-עשרה הדפסות בתוך שלושים שנה. חלקן עם פירוש רש"י ותרגום אונקלוס וחלקן בלעדיהם.<sup>41</sup> ההסבר המיידי הוא שאלה נחוצים לשתי אוכלוסיות גדולות: תלמידי חדרים בחינוך היסודי היהודי, ובאי בית הכנסת בעיקר בשבתות ובחגים שבשעת קריאת התורה בציבור, הכתובה מעשה סופר בכתב יד על מגילת קלף יוכל קהל המתפללים לעקוב ממקום מושבם באולם, אחרי הכתוב. אחרי הדפסת חומשים צועדת הדפסת ספרי תהילים: שבע הדפסות.<sup>42</sup> חלק מאלה הודפסו עם ברכת המזון ולכן נחיצותם מובנת. אפשר גם שהיו קהילות שהחל בהן המנהג לקרוא תהילים בכל יום בשבוע, מנהג שהתקבע כעבור זמן ולו עדויות בדפוס הרבה יותר מאוחרות. אם נשווה להדפסות ספרי תהילים הדפסות סידורים ומחזורים, נמצא, הפלא ופלא, שבתקופת דפוס ערש, הודפסו מספר סידורי תפילה כמעט כמספר ספרי תהילים – שמונה הדפסות שעה שכל בית כנסת יהודי וכל יהודי באשר הוא לכאורה זקוקים לסידורי תפילה.<sup>43</sup> כשנפנה את עיננו למחזורי תפילה נמצא ארבע הדפסות בלבד.<sup>44</sup> הסבר

40 ראו בוא הספר (לעיל, הערה 6), עמ' 248, שם בהמשך, בעמ' 258, הם קובעים למרבה הפלא ש"למרות שעידן המדע הניסויי עדיין בחיתוליו" הם מצאו כי בתקופת דפוס ערש "הודפסו 3000 כותרים של ספרי מדע, שהם עשירית מן המספר הכולל של כותרים שונים של ספרים שהודפסו בתקופת דפוס ערש".

41 אני רושם אותם להלן על פי ספרו של וינגרד, המסודר בסדר א-ב של מקומות דפוס ולא בסדר כרונולוגי: איטליה ר"ם (2 מהדורות), שם ר"ס, אישאר רמ"א, שם ר"ן (עם מגילות והפטרות), שם ר"ן עם פירוש רש"י ותרגום אונקלוס, בולוניה רמ"ב, עם פירוש רש"י ותרגום אונקלוס, ברישה רנ"ב, שם רנ"ד, עם מגילות והפטרות, ואדי אלחג'ה רמ"ב, טולדו ר"ם, ליסבון רנ"א (2 מהדורות), ליריאה רנ"ב (2 מהדורות), עם נקודות וטעמים, נפולי רנ"א (2 מהדורות), עם מגילות והפטרות ופירוש רש"י, פארה רמ"ז, פריס רמ"ז, עם פירוש רש"י, שונצינו רנ"א, עם פירוש רש"י ומגילת אנטיוכוס.

42 ראו איטליה רמ"ז, עם ברכת המזון, איטליה ר"ן, בולוניה רל"ז, שם ר"ם (2 מהדורות) עם ברכת המזון, ברישה רנ"ד – הכותר הוא: תפילת דוד בן ישי, נפולי רמ"ז, עם פירוש ר' דוד קמחי (רד"ק).

43 ראו תפילות מכל השנה מנהג אשכנז, איטליה ר"ן; סדר תפילות, ברישה ר"ן; תפילות מכל השנה, ליסבון רנ"ב; סידור עם תהילים, נפולי ר"ן; סידור כמנהג ספרד, ספרד ר"ן (3 מהדורות), סידורילו – תפילות כמנהג בני רומא, שונצינו רמ"ז.

44 ראו מחזור ליום הכיפורים, ספרד רמ"ז; מחזור מנהג אשכנז, שונצינו רמ"ב; מחזור כמנהג רומי, שונצינו

לתופעה משונה זאת יכול להיות שעדיין מעתיקים סידורים ומחזורים בעיקר בכתבי יד, אולי על שום מנהגים מיוחדים לקהילות שונות. כך למשל מצאנו במכון לתצלומי כתבי יד שבספרייה הלאומית בירושלים תופעה מעניינת, יש שם שמונה העתקות בכתב יד של מחזור כמנהג בני רומא, שלפי הקולופונים שלהן נעשו בין השנים 1450 ל-1489 וכל אלה כוללות כמנהג קהילת בני רומא העתקה של "שמונה פרקים" מאת הרמב"ם, חיבור שהוא ההקדמה שכתב לפירושו לפרקי אבות, כחלק מפירושו למשנה. פירוש שבכללו כתבו בערבית יהודית, כאמצעי לקרב רבים מאחינו בני ישראל שחיו תחת שלטון האסלאם למורשת התרבותית של עמנו. כך יוצא שבני רומא שרצו לשמר מנהגי תפילתם המשיכו גם לאחר בוא הדפוס לעולם להזמין העתקות בכתב יד של המחזור שלהם.<sup>45</sup>

לעומת אלה מרשימים הניסיונות להדפיס את קובץ ההלכה "ארבע טורים" מאת ר' יעקב בן אשר. מסתבר שהדפוס משקף תופעה דומה לתופעה המצויה בכתבי היד. הן פה הן שם היה ביקוש גדול במיוחד, שמונה הדפסות, דווקא להעתקה ולהדפסה של "טור אורח חיים" שעוסק בברכות ותפילות ביומים, בשבת, בחג ובמועד.<sup>46</sup> אכן, היו ניסיונות להוציא לאור במקום אחד את כל חלקי ה"ארבע טורים", כמו באישאר. שם בשנת רמ"ה ראו אור ה"טורים על "אורח חיים", "אבן העזר" ו"חושן משפט", ושנתיים מאוחר יותר ראה אור ה"טור על "יורה דעה". זאת ועוד, לפי שרידים שהגיעו לידינו, היה ניסיון קודם כזה בספרד בוואדי אלחג'רה,<sup>47</sup> ואולי גם בנפולי, משם הגיעו אלינו רק הדפסות של שני טורים.<sup>48</sup>

ומה נאמר על ניסיונות להדפסת כל התלמוד? שרדו ניסיונות כאלה שנעשו בשני מקומות ולא הושלמו, האחד בספרד בוואדי אלחג'רה והשני בדפוס שונצינו שבאיטליה.<sup>49</sup> מן ההכרח לציין בהקשר הזה, שהן בהעתקות בכתבי יד והן בדפוס, המהלך העיקרי הנוהג משך מאות שנים היה להעתיק או להדפיס מסכתות מסוימות נצרכות על פי תכנית הלימודים של בני הישיבה, או בבתי המדרש בהם למדו גמרא. הניסיונות ההרואיים להדפיס מהדורות שלמות של הש"ס היו מעטים לאורך הדורות וקשה היה לממן הפקתם. התופעה של מפעלי מנויים, המשלמים מראש בעבור ספר גדול שיופיע בעזרת כספם, היא תופעה שמוכרת לנו התחלתה במאה השמונה-עשרה באמסטרדם, ולא קודם לכן, ועיקר ביטוייה היה במאה התשע-עשרה במזרח אירופה, כך על פי הנתונים שאסף בערל כהן, אשר לצערי

רמ"ו; מחזור, שונצינו רמ"ח.

45 על חביבתו של החיבור שמונה פרקים יעידו שישים ושניים כתבי היד המצויים במכון לתצלומי כתבי יד.

46 ראו איטליה ר"ן, אישאר רמ"ה, ברישה רנ"ט, ואדי אלחג'רה רמ"ב, ליריאה רנ"ד, מנטובה רל"ו, נפולי רנ"ב, ספרד ר"ן. בדיקה במכון לתצלומי כתבי יד עבריים שבספרייה הלאומית מעלה שיש בו לפחות עשרים העתקות בכתבי יד אשכנזיים של טור אורח חיים, לפני בוא הדפוס לעולם.

47 ארבעה טורים: טור יורה דעה רל"ט (מהדורה שנייה ב-ר"ם), טור חושן משפט ר"ם, טור אורח חיים רמ"ב, טור אבן העזר רמ"ב.

48 ראו טור אורח חיים רנ"ב, טור יורה דעה רנ"ב.

49 עוד ראו בהרחבה בספרו של ח"ז דימיטרובסקי, שרידי בבלי (לעיל, הערה 25).

לא אסף ולא ריכז את מה שניתן היה לאסוף מן המאה השמונה-עשרה.<sup>50</sup> אם נפנה עינינו לפירושים על התורה, נמצא כי יש ביקוש להדפסת פירוש רש"י על התורה, לו מצאנו חמישה ניסיונות הדפסה עד שנת 1500 ובתוכן ההדפסה של ספר עברי ראשון מתוארך שנמצא בידינו, הוא פירוש רש"י על התורה, שהודפס ברג'יו קלבריה בשנת רל"ה.<sup>51</sup> כידוע קדמה להדפסה זאת הדפסה לא מתוארכת של פירוש רש"י ברומא בשנת ר"ל לערך, הדפסה באות אשורית מרובעת, שעה שההדפסה ברג'יו קלבריה הייתה באות קורסיבית ספרדית, שמאז זכתה לכינוי "אות רש"י", למרות שרש"י עצמו מעולם לא כתב כתיבה ספרדית קורסיבית כמובן.<sup>52</sup>

ברצוני להפנות את תשומת הלב להדפסות של ספרי מוסר בין דפוסי הערש, שעה שאלה לא היו ספרות לימוד חובה במערכת החינוך היהודית בין הנמוכה בחדרים, ובין בגבוהה ממנה, בבתי מדרש ובישיבות. כך נדפס פעמיים ספרו של ר' יצחק אבן סהולה, "משל הקדמוני", ברישה רנ"א ובאיטליה רנ"ז, לו יש חמישה כתבי יד בין המאה הארבע-עשרה לסוף המאה החמש-עשרה. עוד נדפס ספר המוסר "אבן בוחן" לקלונימוס בן קלונימוס, בנפולי רמ"ח, ספר שעל פי מצאי כתבי היד שלו היה חביב ביותר על קהל הקוראים, שכן שרדו ממנו שלושים וחמישה כתבי יד מן המאה הארבע-עשרה ועד לסוף המאה החמש-עשרה.

"חובות הלכות" הודפס בנפולי ר"ן, ומעניין לציין כי מצאי כתבי היד של החיבור במכון לתצלומי כתבי יד עבריים שבספרייה הלאומית בירושלים, מהתקופה שלפני בוא הדפוס, הוא כדלקמן: המאה השלוש-עשרה – כתב יד אחד, המאה הארבע-עשרה – אחד-עשר כתבי יד מתוכם שבעה איטלקיים שניים אשכנזיים ושניים מזרחיים. מן המאה החמש-עשרה מצויים שישה כתבי יד: ארבעה איטלקיים, אחד ביזנטי ואחד אשכנזי. כך שללא ספק היה זה ספר מבוקש.

אחרון אחרון אני מבקש לציין את התופעה שהזכרתי בחטף לעיל והיא שלאורך ימי כתיבת והעתקת חיבורים בכתבי יד כשם שלאורך ימי הדפסת ספרים למן ראשית הדפוס ועד להדפסות בהיצף במאה התשע-עשרה, מצאתי כי לא היה ביקוש גדול אלא קטן ואפילו קטן מאוד להעתקות בכתבי יד של חיבורים רבי כמות, יהיו הם בתחום הלכה או כשירתו של ר' יהודה אלחריזי בספרו "תחכמוני", כך גם בנוגע להעתקות ולהדפסות של התלמוד הבבלי. עם כל החשיבות שיש לניסיונות ההרואיים להדפיס ש"ס שלם, רוב תולדות הדפוס וההעתקה בכתבי יד מלמדים כי הועתקו והודפסו מסכתות לפי צורכי הלימוד ממקום למקום, ומפעלי הדפסה גדולים עד להדפסות בהיצף במאה התשע-עשרה היו חזיון יוצא דופן. האם המשתמע מכך תרבותית הוא שרבים מחכמינו ורבים ממשכילינו לא ראו פעמים הרבה בחייהם יצירות גדולות שלמות? אכן כך. ידועה תרבות ההשאלה

50 ראו ב' כהן, ספר הפרענומערנטען, ניו יארק 1975, וראו גם מה שהערתי על מפעלו של כהן בספרי, הספר כסוכן תרבות (לעיל, הערה 2), עמ' 34.

51 שאר ההדפסות הן בוואדי אלחג'רה רל"ו, ליסבון רל"ג, שונצינו רמ"ז, רומא רכ"ט-רל"ג.

52 ראו א"מ הברמן, הספר העברי בהתפתחותו, ירושלים תשכ"ח, עמ' 75-77.

שאותה רצו לייסד ועליה המליצו חכמינו,<sup>53</sup> אבל בכל דור פחדו אנשים להשאל ספריהם היקרים להם. בהקשר זה ידועה האנקדוטה על הרב יהודה לייב מימון, שהיה בעל ספרייה ובה עשרות אלפי ספרים, אליו בא יהודי וביקש לשאול ספר מסוים מן הספרייה שלו ללילה אחד, השיבו הרב מימון: "כל המדפים על הקיר מולך הם ספרים שהושאלו ללילה אחד". לעומת זאת, היהודים היו מן הראשונים באירופה שהקימו ספריות ציבוריות הן ספריות בתי המדרש. הלימוד בספריות של בתי מדרש היה ללומדים רבים מקור ראשון לרכישת השכלה ומקור חיות לנפשם ולהזנה של ידיעות ששימשו את הלומדים לכתיבת חיבורים עצמאיים. כל אלה מאשרים כי מנגנוני השינון וחיוזוק הזיכרון היו מקובלים ופעלו בעצמה רבה בקהילות ישראל במשך דורות.<sup>54</sup>

53 ראו ספר חסידים, מהד' ויסטינצקי פריימן, ירושלים תשכ"ט, ס' שט, ובקובץ שיוחד שם לענייני ספרים, ס' תרלח-תשלה, ראו שם במיוחד סעיפים תרעב-תרעט, תשג. עוד ראו ס' תתתטו. ואולם בקובץ שני בענייני ספרים, שם ס' תתתקלט-תתתקסג, לא נידונה שאילת ספרים.

54 על ספריות בתי המדרש ראו מה שכתבתי בספרי ספר סופר וסיפור בראשית החסידות, מן הבעש"ט ועד מנחם מנדל מקוצק, תל אביב תשנ"ב, עמ' 61-62, 131-132 הערות 38-40, ושם ביבליוגרפיה נוספת. עוד ראו מה שכתב, 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, 2 (2000), pp. 225-244. על בית המדרש בגליציה במאה התשע-עשרה כמקום לימוד ראו ח' גרטנר, "בית המדרש בגליציה במאה התשע-עשרה כמוסד לטיפוח תלמידי חכמים", בתוך: ישיבות ובתי מדרשות, ערך ע' אטקס, ירושלים תשס"ז, עמ' 163-186.

## מפני מה נמנע ר' משה אבן עזרא מהזכרת שמו בספרו "כתאב אלמחאצ'רה ואלמד'אכרה" (ספר העיונים והדיונים)?

בספרו "כתאב אלמחאצ'רה ואלמד'אכרה"<sup>1</sup> (ספר העיונים והדיונים) דן משה אבן עזרא<sup>2</sup> בפואטיקה של השירה העברית עד דורו.<sup>3</sup> הספר בנוי במתכונת של שמונה תשובות לשאלות שנשאלו (או לא נשאלו), מתכונת ספרותית ידועה למבנה ספר בימי הביניים. הספר נכתב בערבית-יהודית כמו רוב הספרים שנתחברו בספרד בימי הביניים, וזכה לשני תרגומים לעברית: תרגומו של ב"צ הלפר ותרגומו של א"ש הלקין.<sup>4</sup> בדורנו זכה הספר לעדנה וגילו בו עניין שני חוקרים ערבים: קנדיל<sup>5</sup> ומלחם.<sup>6</sup>

משה אבן עזרא מצטט בספרו עשרות משוררים יהודים וערבים כדי להסביר את תורתו ולהוכיחה. הוא מצטט מעל מאתיים בתי שיר בערבית.<sup>7</sup> כמו כן הוא מצטט בספרו גם עשרות בתי שיר בעברית, בכלל זה בתי שיר שחיבר בעצמו.<sup>8</sup>

עובדה מעניינת היא שרובם של בתי השיר בעברית שב"כתאב" הם פרי יצירתו. עובדה מעניינת נוספת היא שבשלושים מקרים מאלה מסתתר משה אבן עזרא מאחורי כינויים

1 להלן: כתאב; המספר ליד שם הספר מורה על ציון העמוד, והציון ליד העמוד מורה אם מדובר על דף א או ב בכתב היד. במאמרי זה הסתמכתי על כתב יד ספריית בודליאנה, אוקספורד 1974, ספריית הבודליאנה התירה לי להשתמש בכתב היד. כתב היד הגיע אליי באמצעות המכון לתצלומי כתבי היד העבריים של האוניברסיטה העברית בירושלים. ברשותם האדיבה עלה בידי לעיין בהעתק המקורי, ועל כך נתונה להם תודתי העמוקה.

2 נולד בערך בשנת 1055. חי ופעל בגרנדה שבספרד המוסלמית עד שנת 1090, השנה שבה נכבשה ספרד ע"י המוראבטון והקהילה שבה חי נעלמה. את שארית חייו בילה בספרד הנוצרית, שם נפטר אחרי שנת 1135. הוא הצטיין בשלושה תחומים: שירת הקודש, שירת החול ופואטיקה של השירה העברית בימי הביניים עד דורו. בתחום הפואטיקה הוא הגיע למלוא יכולתו.

3 ראה ספרי הפואטיקה של השירה העברית בימי הביניים, ירושלים-תל אביב תשמ"ב (להלן: פואטיקה).  
4 הספר במהדורה זאת ערוך בצורה מדעית, סומנו בו עימודי כתב היד המקורי (בודליאנה) וכן תורגם לעברית מודרנית במקביל לרישום הטקסט הערבי. ספר זה שימש בסיס במאמר זה (להלן: הלקין).

5 عبد الرزاق أحمد قنديل، المحاضرة والمذاكرة، تأليف موسى بن عزرا، نقله من الخط العبري إلى الخط العربي، القاهرة 2001.

6 Moše Ibn 'Ezra, *Kitab Al-Muhadara wal-mudakara*, Edición y traducción de Montserrat Abumalham Mas, Madrid 1985.

7 נ' בראון, "בתי השיר הערביים ב'כתאב אלמחאצ'רה ואלמד'אכרה'", תרביץ, יד (תש"ג), עמ' 126-139, 191-203 (להלן: בראון).

8 מצאתי 145 בתים כאלה לעומת 130 שמצא בראון (ההפניה היא לדיואן משה אבן עזרא שירי חול: ח' בראדי, משה אבן עזרא, ברלין 1935).

מגוונים, כגון "אלשאער" (המשורר), "שאערנא" (משוררנו), "אלעבראני" (העברי), "שאער אליהוד" (משורר היהודים), "בעצ" שערא אליהוד" (אחד ממשוררי היהודים), "גירה" (זולתו, משהו אחר) ועוד, או שאינו מזכיר כינוי כלל.

אציין להלן כמה דוגמאות להוכחת עובדה זאת:

1. משה אבן עזרא אומר במהלך דיונו בקישוט ה-11 "אלתתמים" ("ההשלמה"):

גרץ הדא אלבאב אן ידכר אלשאער אלמעני פלא יגאדר שיא יתם בה אלא תמאמא,  
קאל שאערהם:

פסקי בלאדך גיר מפסדהא צוב אלרביע ודימה תהמי פבאסה.  
פקולה גיר מפסדהא מן אלתתמים אלחסן. ולם יתם לי חתי אלאן אן יכרג אלי ידי  
פי אלנצוץ מא ישבה הדא, פאנה פיהא עזיז ולא לשאער מתקדם אלא למן קאל מן  
**אהל עצרנא פי רתא:**

וּבְלִי סְלִיחָה יַעֲנֵנוּ קִבְּרוּ וְאֵל יִבְלֶה וְתַחֲתִיו רַחֲמִים יַצְעֻ.  
פקולה "ואל יבלה" מן אלתתמים אלדי ישבה גיר מפסדהא מן אלערבי, והו מצנוע  
כמא תרי.

(=כוונת השער הזה שהמשורר יציין איזה עניין ולא יעזוב אותו עד להשלמתו. אמר  
משוררם:

הישקה את ארצך בלי להשחית אותה בזרם גשם אביב ומטר שוטף מתמיד;  
אמירתו "בלי להשחית אותה" היא השלמה נאה. עד עכשיו לא הזדמן לי מן המקרא  
דבר דומה לזה – כי הוא נדיר בו – וגם לא ממשורר קודם, פרט לאחד מבני דורנו  
שאמר בקינה:

וּבְלִי סְלִיחָה יַעֲנֵנוּ קִבְּרוּ וְאֵל יִבְלֶה וְתַחֲתִיו רַחֲמִים יַצְעֻ.  
"ואל יבלה" היא השלמה דומה ל"בלי להשחית אותה" בערבית, והוא עשוי כפי  
שאתה רואה).

משה אבן עזרא מגדיר בתחילה את הקישוט בערבית, ולצורך זה הוא מביא בית שיר של  
משורר ערבי.<sup>9</sup> משה אבן עזרא מנסה כדרכו להביא פסוק מקביל מהמקרא, שבו מצוי אותו  
הקישוט, אלא שאין הוא מוצא בית שיר כזה, פרט לבית שיר אחד של "אחד המשוררים  
מבני דורנו" כלשונו, שלא נקב בשמו, והוא בית השיר "וּבְלִי סְלִיחָה יַעֲנֵנוּ קִבְּרוּ וְאֵל יִבְלֶה  
וְתַחֲתִיו רַחֲמִים יַצְעֻ". וראה זה פלא, המשורר המופלא הזה אינו אלא משה אבן עזרא  
עצמו, שחיבר בית מתאים בתוך שירו "נטפי דמעות".<sup>10</sup> הנוסח שם אמנם שונה מעט, אבל  
זהו שינוי סביר במסגרת חילופי גרסאות בין שני כתבי יד: יְבִלִי סְלִיחָה יַעֲנֵנוּ קִבְּרוּ לְבִל  
יְבִלֶה וְתַחֲתִיו רַחֲמִים יַצְעֻ.

9 כתאב 132א.

10 טרפה בן אלעבד, משורר ערבי, מת 564 לספה"נ.

11 דיואן קסח, בית סח.

מפני מה נמנע ר' משה אבן עזרא מהזכרת שמו בספרו "כתאב אלמחאצ'רה ואלמד'אכרה"?

מה פשר משחק ההסתתרות הזה של משה אבן עזרא מפני הקוראים? האם זהו מעשה מכוון שלו או של מישהו אחר, כגון מעתיק של הספר? הנוסח של דיבור על מישהו אחר יש בו להצביע על החצנה של הכותב. מכל מקום זוהי מיוחדות הראויה לדיון, כפי שנראה בהמשך.

## 2. נעיין במקרה נוסף:

משה אבן עזרא מדבר על "בעץ" שער אלהוד<sup>12</sup>. כך הוא מציין בקישוט ה-13 בספרו:

רגע אלכלאם ואד קאל איוב אם אָרָאָה אור כי יִהְיֶה אלדי הו אלשמס, ואור צפה גאלבה ללשמס לצפאיהא, פאנה אסם דל עליה צפה גאלבה, ויעצד דלך מא עטף עליה וִירַח יָקָר הוֹלֵךְ, פאראד אלשמס ואלקמר כנאיה ען אלדהב ואלפצ'ה, והי אשארה חסנה ותשתיה עגיב יקול פאכרא: אנה מא פתן בהמא ולא תוכל עליהמא, וקד קאל בעץ' אלפלאספה פי וציתה: לא תעבדו אלשמס ואלקמר, יריד אלדהב ואלפצה, וקאל אלשאער:

ומא קלת ללבדר אנת אללגען<sup>13</sup> ומא קלת ללשמס אנת אלדהב

וקאל גירה: פצ'ה אלצבא או נט'אר אלעשא

ואלנט'אר מן אסמא אלדהב וקאל בעץ' שער אלהוד

וְכַמָּה אִישׁ יְהִי סוֹחֵר בְּתַתּוֹ זֶהָ שְׁמֶשׁ בְּכֶסֶף הַלְבָנָה

וקאל איצא פימא ינטר מנה ולם יכנה:

שְׁתִּינִיָּהוּ עֲדֵי חֲשָׁנוּ לְהַחֲלִיף בְּדִיל אוֹפֵל בְּכֶסֶף הַנְּשָׁפִים

(= נחזור לענייננו. הואיל ואיוב אמר אם אָרָאָה אור כי יִהְיֶה, שהוא השמש, ואור תואר מובהק לשמש בשל בהירותה, הרי הוא שם תואר מובהק שמעיד עליו. מסייע לכך וִירַח יָקָר הוֹלֵךְ שחובר אליו. וכיוון ששמש וירח כינויים לזהב ולכסף, הרי זה רמיזה יפה והשוואה נפלאה. הוא אומר כמתהלל שלא נפתה בהם ולא בטח בהם. וכן אמר אחד הפילוסופים בצוואתו אל תעבדו לשמש ולירח, ר"ל לזהב ולכסף. ואמר המשורר:

ולא אמרתי לסהר אתה הכסף ולא אמרתי לשמש אתה הזהב.

ואמר אחר: כסף הבוקר או סגור הערב, והסגור הוא משמות הזהב.

ואמר אחד ממשוררי היהודים:

וְכַמָּה אִישׁ יְהִי סוֹחֵר בְּתַתּוֹ זֶהָ שְׁמֶשׁ בְּכֶסֶף הַלְבָנָה

וגם אמר בקשר עם מה שראה ממנה ולא כינה אותה:

שְׁתִּינִיָּהוּ עֲדֵי חֲשָׁנוּ לְהַחֲלִיף בְּדִיל אוֹפֵל בְּכֶסֶף הַנְּשָׁפִים).

מדובר בתיאור מושאל של דימוי הסהר לכסף, והשמש לזהב. משה אבן עזרא מביא מאת

12 כתאב 135א.

13 צ"ל אללגין במשמעות "כסף" ולא כפי שציין הלקין, שם.

"אחד ממשוררי היהודים", שני תיאורים מושאלים כאלה בשני בתים שונים במקביל למשורר הערבי. אכן עזרא סתם ולא פירש מיהו אותו משורר היהודים, ומסתבר גם כאן שהכוונה לו עצמו,<sup>14</sup> ואותה הסתתרות עצמית מפני גילוי נאות בפני הקורא, מתרחשת גם כאן.

נשאלת השאלה: האם מעשה זה של הסתתרות מפני הקוראים הוא מכוון או אקראי? מכיוון שמדובר בעשרות בתי שיר של רמב"ע, שהוא נמנע מלייחס אותם לעצמו על אף שהם שלו, הרי שאין ספק שמעשהו זה הוא מכוון.

נשאלת על כן השאלה: מפני מה מסתתר משה אבן עזרא מאחורי כינויים מבלי להזכיר את שמו במפורש?

בעבודה מחקרית אחרת עסקתי בספר ששם מחברו לא הוזכר בין דפיו – הלא הוא הספר "שרח אלכלמאת אלעשר" (פירוש עשרת הדיברות) המיוחס לרס"ג.<sup>15</sup> על אף היותו ספר מפורסם, שתוכנו הוצג במופעי ציבור,<sup>16</sup> נעלם מעינינו שם מחברו; וכבר דנו בכך גדולים ואף נחלקו בדבר שם מחברו.<sup>17</sup>

בשלב ראשון אמנה את המקומות שבהם ציין משה אבן עזרא בתי שיר שלו בספרו תוך כדי הימנעות מציון שמו בגלוי (הציון הוא לפי "כתאב") ולצדם הכינוי, תרגומו וכן מקום הופעתו ב"דיואן":

מספר	הציון ב"כתאב"	הכינוי	תרגום	ציון המקום בדיואן
1	107ב	אלשאער	המשורר	כ 1
2	121א	אלעבראני <sup>18</sup>	העברי	כ 12
3	124ב	גירה	אַחַר	פו 22 <sup>19</sup>
4	125א	גירה	אַחַר	קלד 26
5	125א	גירה	אַחַר	קכה 17
6	127א	שאערנא	משוררנו	קמג 19
7	127ב	אלשאער <sup>20</sup>	המשורר	סו 15-16

14 עיין דיואן קלח, שורה ג וכן שם שיר קפ"ה, שורה כ (ההפניות לפי הלקין).

15 עיין 'דנה, פירוש עשרת הדיברות לר' סעדיה גאון, חיפה תש"ס, וכן Joseph Dana, "Midrash 'Aseret Hadibberot ascribed to R. Se'adia Gaon", *Jewish Quarterly Review*, LXXXV (1996), pp. 323-375.

16 עיין שם, עמ' 24-25.

17 ועיין 'בלאו, "הפיט לעשרת הדיברות של אלעזר בן אלי(עזר, המיוחס לרב סעדיה גאון", בתוך בן-ציון סגל (עורך), עשרת הדיברות בראי הדורות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 327-332.

18 זהו כינוי שבו מכנה משה אבן עזרא את עצמו. הכינוי הזה מופיע בהמשך כדף 129ב וייתכן שגם שם הכוונה לעצמו. ל"אלעבראני" מיוחס הבית "ולתועה בלייל אופל ירחו ולצועה ביום הקור בשמשו". הלקין מציין ש"בעל השורה אינו ידוע". וייתכן שנמצא כבר או יימצא מיהו המחבר.

19 ולא 23 כפי שציין הלקין.

20 "אלשאער" נסמך ל"עבראניה": "ופי אלעבראניה קאל אלשאער", וכבר הופיע "אלעבראני" ככינוי למשה אבן עזרא עצמו (ראה לעיל).



מפני מה נמנע ר' משה אבן עזרא מהזכרת שמו בספרו "כתאב אלמחאצ'רה ואלמד'אכרה"?

8	127ב	אלשאער	המשורר	יב 37
9	128ב	אלשאער	המשורר	עב 81
10	129א	אין כינוי		פז 15
11	130א	גירה	אַחַר	נב 1
12	130א	גירה	אַחַר	קכה 3
13	130א	גירה	אַחַר	קז 18
14	130ב	אלשאער	המשורר	רה 1
15	132א	מן קאל מן אהל עצרנא	מישהו שאמר מבני דורנו	קסח 64
16	133א	אין כינוי		עט 7
17	133א	אין כינוי		קפג 48
18	134ב	בעץ' שער	אחד ממשוררי היהודים	קלח 3
19	135א	קאל איצא	אמר גם כן	קפה 20
20	136א	גירה	אַחַר	ז 29
21	137א	גירה	אַחַר	קצה 12 <sup>21</sup>
22	137א	אין כינוי		כ 34
23	139א	גירה	אַחַר	קסח 20
24	142א	מן שער	ממשוררי היהודים	כב 1-2
25	142א	גירה	אַחַר	עד 1-2
26	142ב	איצא	גם כן	צה 1-2
27	142ב	גירה	אַחַר	מו 1
28	143א	איצא	גם כן	קצ 1
29	143א	איצא	גם כן	קלז 1
30	145ב	שאער אליהוד	משורר היהודים	ז 6
31	145ב	(שאער אליהוד) <sup>22</sup>	(משורר היהודים)	פז 6
32	145ב	(שאער אליהוד) <sup>23</sup>	(משורר היהודים)	יג 9
33	154א	שאער	משורר	צג 7
34	155ב	גירה	אַחַר	קל 10

אבן עזרא מצטט מן השירה שלו עצמו מבלי להזכיר את שמו. במקום זאת, הוא מסתיר את זהותו תחת שמות בדויים מעורפלים כמו "המשורר" (6 פעמים), או "משוררנו" (פעם אחת). להלן תפוצת הכינויים לפי שכיחותם:

מן קאל מן אהל עצרנא – פעם אחת.

בעץ' שער אליהוד – פעם אחת.

21 ולא 12 כפי שציין הלקין.

22 נמשך אחרי "שאער אליהוד" הקודם.

23 נמשך אחרי "שאער אליהוד" הקודם.

מן שערא אליהוד – פעם אחת.  
 שאער – פעם אחת.  
 אלעבראני – פעם אחת.  
 שאערנא – פעם אחת.<sup>24</sup>  
 קאל איצא – פעם אחת.  
 שאער אליהוד – 3 פעמים.  
 איצ'א – 3 פעמים.  
 אין כינוי – 4 פעמים.  
 אלשאער – 5 פעמים.  
 גירה – 12 פעמים.  
 סך הכול 34 פעמים.

ראינו בספר עשרות מקרים של הימנעות מלנקוב בפירוש בשמו של משה אבן עזרא כמשורר שמביאים מדבריו. לא קרה ולו פעם אחת שצוין שמו של משה אבן עזרא, על אף שידוע בבירור במקרים שציינתי שהוא המשורר.<sup>25</sup> פעם אחת בלבד מופיע ב"כתאב" הכינוי "אבו הרון" (א5), שהוא כינויו של משה אבן עזרא כמקדים דברים ל"כתאב" ולא צוין שם כמשורר.

מה פשר ההתעלמות המכוונת מהזכרת שם משה אבן עזרא על בתי שיריו? בהנחה כי כתב היד הקיים לא שונה בתהליך של העתקה, עולה ביתר שאת השאלה מה הייתה הסיבה שאבן עזרא הסתיר את מקור הציטוטים שלו?

אנסה לספק הסברים לתופעה מיוחדת במינה זאת, ומראש אני מציין שאין לי תשובה חד-משמעית וברורה:

א. משה אבן עזרא נקט דרך זאת מתוך צניעות, כי הוא סבר שצניעות היא מידה מאפיינת חיונית של משורר אמתי. הוא אוסר במפורש על המשורר להרגיש שהגיע למעלת השלמות ומחייב אותו להתרחק מגאווה:<sup>26</sup> "הציר אשר עליו יסבו ריחי היצירה – ההתפשטות מבגדי הגאווה והירידה ממרכב היהירות וההשתחררות מהאמונה ביופי הגמור של חיבורך וההוד המובהק ביצירתך, שהלב חלש ושלטון היצר חזק". משה אבן עזרא מביא בהמשך מדברי הפוקרטס:<sup>27</sup> "נשאל אבוקראט: 'מה יתרון חכמתך משל זולתך?' ואמר: 'הכרתי כי חכמתי מועטת' ונשאל בהמשך: 'נשאל אחר: 'מה תדע?' ואמר: 'אדע כי לא אדע'".

24 לכן יש לשער ש"שאערנא" (א86) הוא משה אבן עזרא על אף שלדעת הלקין (עמ' 161, הע' 11) "לא נתגלה מי בעל השורה".

25 כבר דנתי במאמר קודם ברישום עובדות אלו, אך כאן ברצוני לשער מה הסיבות שהביאו אותו לידוי כך; ועיין מאמרי: J. Dana, "Who is Moses Ibn Ezra's 'Jewish Poet'?", *The Jewish Quarterly Review*, 73 (1983), pp. 281-283.

26 כתאב ב.95.

27 שם, שם.

מפני מה נמנע ר' משה אבן עזרא מהזכרת שמו בספרו "כתאב אלמחאצ'רה ואלמד'אכרה"?

מכאן אנו רשאים לשער שאבן עזרא דורש מהמשורר לנהוג בצניעות ודווקא בתחום השירה, שבו יכול הוא בקלות להציג את כישרונו. הצניעות מגיעה לשיאה אצל משה אבן עזרא – ציון בתי שיר, אפילו בלי אזכור שם מחברם.

ב. ההוכחות שמשה אבן עזרא מציג בתי שיר שלו, שלא בשמו המפורש, מעניקות משנה תוקף להוכחות, בהיותן מוצגות כביכול על ידי גורם זר שאיננו משה אבן עזרא. ייתכן שההימנעות מאזכור שם המחבר משמשת אמצעי לקנות את לב הקורא בצורה "תמימה" ולא ישירה.<sup>28</sup> נראה שהעניין הזה הוא סוג של תרבות כתיבה בספרים מסוג זה.

ג. מאידך גיסא אפשר לומר שמשה אבן עזרא סבר שיצירתו דווקא ראויה לשבח, אך הוא העדיף ששבח זה יושם, כביכול, בפי זר, בבחינת "יהללך זר, ולא, פִּיךְ". על כן הוא נוקט לשון "משוררנו", "משורר היהודים", "המשורר העברי" או "משוררם", כאילו היה זה מישהו אחר שאומר זאת. יש בדרך זאת יתר תוקף לתמוך תמיכה חיצונית בדברי משה אבן עזרא, כיוון שהשבח בא, כביכול, ממקורות חוץ, מה שאין כן אילו היה משה אבן עזרא אומר זאת ישירות על עצמו, דבר שהיה בו פגם אסתטי.

גם העובדה שמשורר אחר (משוררם, המשורר העברי, המשורר היהודי), כביכול, תומך במשה אבן עזרא יש בה לחזק את דברי משה אבן עזרא ברמה של משורר תומך. ביתר שאת "גירה" (מישהו אחר, זולתו) מורה על זרות בפי מי שמדבר מן הצד. משה אבן עזרא לא היסס לציין במפורש שמישהו אחר זולתו מצטט בתי שיר שהוא עצמו חיבר.

ד. סברה אחרת להימנעות רמב"ע מלהזכיר את שמו בהביאו את בתי השיר שלו יכולה להיות העובדה שבתי שיר אלה היו מוכרים לכל והיו נישאים בפי אנשים שגילו עניין וידע בפואטיקה. ידועה הייתה התופעה בשירה הערבית שצעירים שינגו בתי שיר בעל פה,<sup>29</sup> וכמותם גם רבים מחובבי השירה היהודים.

לשון "משוררנו" משמשת מחמאה מכוונת לרמב"ע עצמו, ליצירתו ולשיריו. הכיצד? רמב"ע דגל בשינון בתי שיר על פה, דבר שיש בו להקל על זכירתם:<sup>30</sup> "השיר לשינון יותר קל". אבן עזרא יועץ, כמעט פוקד, על המתלמד לשקוד על לימוד ושינון יצירות ושירים:<sup>31</sup> "שקוד על קריאת יצירות הראשונים והתעמק בבדיקת שירי האמנים, וזכור את היפים בדבריהם ואת החשובים בענייניהם ואת הרצוי ככוונותיהם".

המונח שאבן עזרא משתמש בו ל"שינון" הוא "חפט".<sup>32</sup> השורש הזה מוזכר ב"כתאב"

28 עיין לעיל, עמ' 4.

29 עיין להלן, מובאה מאבן כ'לדון.

30 כתאב 15א.

31 כתאב 78ב.

32 תרגמתי "חפט" בתור "שינון" ולא "שמירה" כפי שתרגם הלקין במהלך הספר. הסתמכתי על מילון  
to learn a. th. by heart حفظ, המתרגם J. G. Hava, Arabic-English Dictionary, Beirut 1915.

למעלה משלושים פעמים,<sup>33</sup> ללמדך כמה חשוב השינון במלאכת הקניית מלאכת השירה למתלמד.

השינון לעצמו הוא מלאכה שיש לטרוח עליה, לדעת אבן עזרא:<sup>34</sup> "מצאתיך ראוי לעיין בהם ולעמול בשינונם ולתקן מידותיך בקריאתם". דרך להקלה על השינון היא דרך קיצור הדברים, כפי שמעיד אבן עזרא על עצמו בכתיבת ספרו:<sup>35</sup> "אזכיר מעט מתוך הרבה, הואיל והקיצור מועיל יותר לזכרו". הוא דוגל בשינון שירה, שכן קלה היא יותר לזכרה:<sup>36</sup> "השיר לשינון יותר קל". אבן עזרא שם בפי אחד הפילוסופים בעילום שם תכנית מסודרת לעבודה בשלבים של המתלמד החל בהקשבה וציות וכלה בשינון ועשייה:<sup>37</sup> "הפילוסוף אומר: השתיקה – ראשית חכמה, והשנייה – הציות, והשלישית – השינון, והרביעית – המעשה". מההקשבה דרך הציות ודרך השינון מגיעים למעשה השירי.

מניסיונו האישי מציין אבן עזרא שהוא עצמו שינן דברי חכמים:<sup>38</sup> "רוב מה שחיברתי – שירים ששיננתי ממאמרי החכמים וקיבלתי מפי מלומדים מומחים". השינון היה דרך מומלצת ללימוד ולהטמעה גם בתרבות הערבית. כך לדוגמה מציין אבן כ'לדון<sup>39</sup> בהמשך: وعلى مقدار جودة المحفوظ أو المسموع تكون جودة الاستعمال من بعده ثم اجادة الملكة من بعدهما. فبارتقاء المحفوظ في طبقته من الكلام ترتقي الملكة الحاصلة لان الطبع انما ينسج على منوالها وتنمو قوى الملكة بتغذيتها<sup>40</sup> [=ולפי טיב הדברים הנשמעים והנלמדים בעל פה, כך יהיה טיב השימוש בהם וכן טיב רכישתם לאחר מכן. ועם התחזקות הנלמד בעל פה, ברמת ההיגיון, כך תתחזק הרמה המושגת, מפני שהטבע יארוג בהתאם, וכוח הרכישה יצמח בהזנתה] וכן בהמשך:<sup>41</sup> الملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر [=הקניין השירי יושבת על ידי שינון השיר]. להשלמת השכלתו של המכין עצמו להיות משורר ממליץ אבן עזרא על עיון בספרי שירה של משוררים קודמים משתי האומות:<sup>42</sup> "כאשר תקרא בעיון את שירי המפורסמים בשתי האומות ותבחין את רוחב שאיפתם, תוסיף גם מהם רווחה ובהם שמחה".

מכל זה ניכר שידיעת בתי שיר בעל פה הייתה צורך חשוב, נחוץ ומצוי בקרב פרחי השירה. על כן אני משער שמי שרצה ללמוד ולהשתלם בשירה באמצעות קריאת ספרו של רמב"ע ידע כבר על פה את בתי השיר שלו לפני שבא ללמוד את ספר הפואטיקה שלו. על כן היה ברור לקורא החכם שלמד את ספרו של רמב"ע מי היה המשורר שאת בתי השיר

33 לדוגמה: "מצאתי אותך ראוי לעיין בהם (בדברי החכמה) ולטרוח בשינונם" (כתאב זב) וכן: "רוב מה שחיברתי הוא ממאמרי החכמים ששיננתי" (שם, שם).

34 כתאב זא.

35 כתאב זא.

36 כתאב זא15.

37 כתאב זב98.

38 כתאב זא7.

39 אבן כ'לדון, אקדמות למדע ההיסטוריה. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون, المقدمة من كتاب العبر، القاهرة 1200 (להלן: אבן כ'לדון).

40 אבן כ'לדון, עמ' 578.

41 שם, שם.

42 כתאב זב120.

מפני מה נמנע ר' משה אבן עזרא מהזכרת שמו בספרו "כתאב אלמחאצ'רה ואלמד'אכרה"?

שלו מצטטים. מכאן אני רוצה להציע להבין שבכינוי "משוררנו" (וכן יתר הכינויים) התכוון רמב"ע לעצמו ולהענקת מחמאה לעצמו וליצירתו.

ה. "כתאב" הוא ספר בעל מבנה ספרותי מיוחד: הוא מוצג כדברי מורה שעונה על שאלות של תלמיד – 8 תשובות לשאלות ש"נשאלו", כביכול.<sup>43</sup> יש כאן עריכה מתודית מכוונת. גם נקיטת לשון נסתר בנושא שלנו היא מתודית, דהיינו, אם כותב משה אבן עזרא "משוררם" אין הוא מתכוון לנסתר ממש, אלא כוונתו לנהוג בדרך המתודית של המבנה הספרותי של היצירה. יש בדרך זאת להקנות נורמטיביות לפואטיקה הנפרשת בספר ויש בדרך זאת לקבוע עקרונות פואטיים ואסתטיים מחייבים.

ו. הצעה אחרת: לא משה אבן עזרא העתיק ורשם את הספר,<sup>44</sup> אלא מישוהו אחר העלה על הכתב את משנתו הפואטית של משה אבן עזרא. "כתאב" הוא ניסוח שנוסח ביד המעתיק המפנה למשורר משה אבן עזרא. על כן המעתיק מדבר בלשון נסתר על הספר. הייתי מרחיק לכת ואומר שמדובר באחד מתלמידי משה אבן עזרא שזכה להעלות על הכתב מה ששמע מפיו.<sup>45</sup> כדי לסבר את האוזן ניקח לדוגמה רבים מבני הישיבות בימינו שמעלים את דברי רבותיהם על הכתב ולאחר מכן, לאחר סיום הכתיבה או ההעתיקה, מבקשים את הסכמתם לכך. הדבר נעשה לרוב תחת השגחתו ואישורו של הרב המלמד לאחר מעשה, ובלי אישורו אחרי פטירתו. ייתכן שזאת הייתה הכוונה לשם הספר של רמב"ע "כתאב אלמחאצ'רה ואלמד'אכרה" שתרגמוהו שלא במדויק "ספר העיונים והדיונים" (א"ש הלקין) או "שירת ישראל" (ב"צ הלפר). תרגום מועדף בעיניי של שם הספר יהיה "ההרצאות והשיחות",<sup>46</sup> מה שמקרב אותנו לשמות שציינתי לחיבוריו של הרב צבי יהודה קוק. אף הלקין עצמו נקט בפתיחת הספר "כתאב" לשון קרובה להצעתו: "מאמר המכיל את השיחה והדיון".<sup>47</sup>

גם הצירוף "נחזור לענייננו" המופיע שש עשרה פעמים מחזק את הסברה הזאת שהספר הוא מעין רישום חי של שיחות לפני שומעים=תלמידים, ומדי פעם בהרצאת הדברים

43 בלשון "כתאב": "חייב אני ידידי החכם האדיב לענות על אשר שאלתני..." (שם, 5א). ב"כתאב" 116 מופיע נוסח אחר: "זוהי התכלית אשר יצאתי לקראתה במאמר הזה, וכל אשר כתבתי עד כה אינו אלא לעורר ולהקל" תוך כוונה שונה לחיבור הספר. מכאן שהספר לא נכתב כתשובה לשאלה שנשאלה.

44 הנחה זאת מתיישבת עם הנחה אחרת שלי שהיה נוסח קודם של "כתאב". בניגוד לסברת חוקרי הלשון הערבית היהודית, הנוסח הקודם נרשם בתעתיק ערבי ולא עברי (ראה מאמרי "לשאלת תעתיקה של הספרות הערבית היהודית בימי הביניים", תרביץ, מז, א-ב [תשל"ח], עמ' 104-106).

45 כך, לדוגמה, בספר "צבי יהודה בן אברהם יצחק הכהן, שיחות הרב צבי יהודה הכהן קוק", בעריכת תלמידיו הרב שלמה אבינר וחיים הכהן, ירושלים 1993-2001; וכן "צבי יהודה בן אברהם יצחק הכהן, ארבעים ושמונה מעלות של קניין תורה", בעריכת תלמידיו הרב שלמה אבינר וחיים הכהן, ירושלים תשס"ג. ספרים אלה נערכו על יסוד רישום כרטיסיות ושיחות מפי רבם של העורכים.

בהנחה זאת קיים קושי מסוים, שכן לו תלמיד של רמב"ע היה זה שכתב את הספר מפי רבו, אפשר לשער שהוא היה נוקב במפורש בשם רבו בתוספת מילות שבח ותיאורים ולא היה מעלים את שמו.

46 עיין לדוגמה תרגום איילון-שנער, מלון ערבי-עברי ללשון הערבית החדשה, ירושלים תשכ"ג.

47 כתאב 34.

רמב"ע מבקש לחזור לנושא שנקטע במהלך השוטף של השיחה. יתרה מזאת, לשון המקור הערבי היא "רגע אלכלאם", שאם נרצה לתרגמה במדויק נתרגם "חזרה לעניין המדובר", שיש בו לשון דיבור<sup>48</sup> ואמירה.

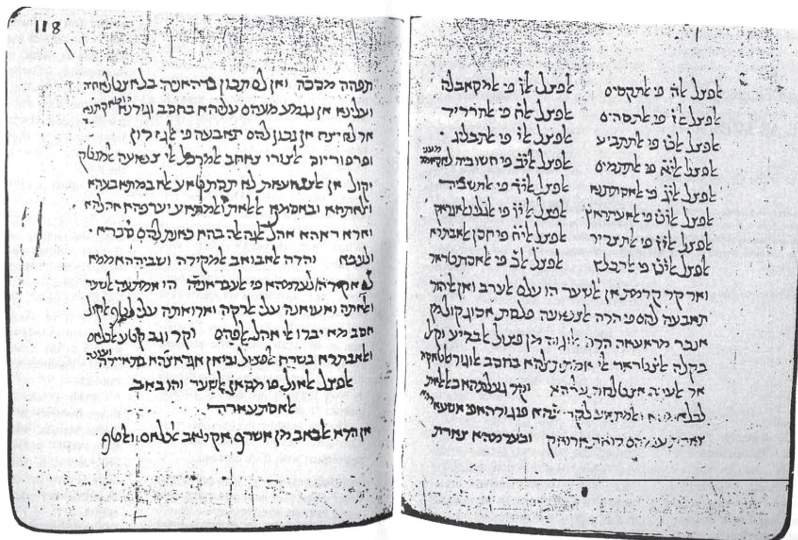
עם זאת מתעוררת תמיהה: כיצד אפשר להסביר את ההתעלמות הטוטלית והעקבית מהזכרת שם אבן עזרא כמחבר בתי השיר, על אף ההנחה שמדובר במעתיק חיצוני. הנחה זאת מעניינת, אך אינה חלקה לחלוטין.

ז. ייתכן שהספר התחיל או הסתיים בדף עם ציון שם המחבר, אך דף זה אבד ונתעלם מאתנו.

מכל מקום, כבוד וחיבה יתרה מעניק המנסח והמעתיק למחבר בכך שהוא מכנה אותו "משוררנו" ו"משורר היהודים", ולא מילתא זוטרתא היא.

הערה לסיום: בהשוואה לספרות מקבילה בפואטיקה ערבית לא מצאתי תופעה של כתיבת שירים בצורה אנונימית. בספרות העברית של התקופה אציין את הספר "רוח חן", שנתחבר בידי חכם עלום שם במאה ה-13, כפי הנראה בפרובאנס.<sup>49</sup>

צילום שני עמודים מתוך ספר ר' משה אבן עזרא "כתאב אלמחצ'רה ואלמד'אכרה" (בתוך א' נויבאור, קטלוג כתבי היד העבריים בספריית בודליאנה, אוקספורד 1888-1906, כרך 6, עמ' 688, באדיבות ספריית בודליאנה) הצילום מכיל רשימת הפרקים והנושאים שנידונו בשמונה תשובות לשאלות שנשאל המחבר



48 עיין איילון-שנער, לעיל.

49 עיין ע' אליאור, "רוח חן" באספקלריה מאירה – לימוד המדע בתרבויות יהודיות שונות כפי שהוא משתקף במבוא ביניים למדע האריסטוטלי ובקורותיו לאורך הדורות, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תשע"א.

## עפר אליאור

### "מלחמות השם" לרלב"ג: לקראת מהדורה מדעית

#### מבוא

"מלחמות השם" הוא חיבור של ר' לוי בן גרשום (רלב"ג, 1288-1344), מגדולי ההוגים היהודים של ימי הביניים.<sup>1</sup> זהו חיבור רחב יריעה, המורכב משני חלקים עיקריים.<sup>2</sup> חלק אחד כולל את כל החיבור, להוציא החלק הראשון של המאמר החמישי. במסגרת חלק זה פורס רלב"ג באורח שיטתי את עמדותיו בשורה של סוגיות פילוסופיות ותיאולוגיות (בהתאם יכונה חלק זה להלן: החלק הפילוסופי). החלק הפילוסופי נחשב לאחד מפרותיה המרכזיים והחשובים של הפילוסופיה היהודית של ימי הביניים. החלק האחר, מאמר ה חלק א, מוקדש כולו לאסטרונומיה מתמטית (ובהתאם יכונה להלן: החלק האסטרונומי). חלק זה מהווה יחידה מובחנת בתוך "מלחמות השם", שנמסרה בדרך כלל בנפרד מן החלק הפילוסופי, ועד היום נדפס רק חלקה הקטן.<sup>3</sup>

\* אני מבקש להודות מקרב לב לד"ר אורי מלמד שעמו ערכתי את מהדורת הפתיחה המליצית ל"מלחמות השם" המוגשת במאמר זה. כן אני אסיר תודה לגד פרוידנטל על עצותיו והארותיו החשובות לטיטות של המאמר. תודתי נתונה גם לשני הקוראים עלומי השם מטעם "עלי ספר" על הערותיהם המלומדות. לבסוף ברצוני להודות לעובדי המכון לתצלומי כתבי יד עבריים בבית הספרים הלאומי בירושלים, שם נערך חלק עיקרי מהמחקר שעליו מבוסס המאמר.

1 על אודות חייו ויצירתו ראו בקובצי המחקרים: G. Dahan (ed.), *Gersonide en son temps: science et philosophie médiévales*, Louvain 1991; G. Freudenthal (ed.), *Studies on Gersonides: A Fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist*, Leiden 1992. למחקרים נוספים ראו ברשימות הביבליוגרפיות בעריכתו של מנחם קלנר (להלן, הערה 4).

2 לסקירות של מבנהו, מטרותיו ותוכנו של "מלחמות השם" ראו: C. Touati, *La pensée philosophique et théologique de Gersonide*, Paris 1973 (reprinted 1992), pp. 76-82; Levi ben Gershom (Gersonides), *The Wars of the Lord*, trans. with an introduction and notes S. Feldman, 1, Philadelphia 1984, pp. 55-60. (להלן אתייחס לכרך זה בשם: פלדמן).

3 על אודות החלק האסטרונומי ראו: B. R. Goldstein, *The Astronomy of Levi ben Gerson* (1288-1344): *A Critical Edition of Chapters 1-20 with Translation and Commentary*, New York 1985. מחלק זה שרדו פחות מתריסר עדי נוסח בכתבי יד. לתיאוריהם ראו: idem, *The Astronomical Tables of Levi ben Gerson*, New Haven 1974, pp. 74-77; C. Sirat, "La tradition manuscrite des Guerres du Seigneur", in G. Dahan (ed.), *Gersonide en son temps: science et philosophie médiévales*, Louvain 1991, pp. 323-326. (להלן אתייחס למאמר זה בשם: סיראט). בעשרות השנים האחרונות ראו אור מהדורות ותרגומים לאנגלית של חלק מבין 136 הפרקים של החלק האסטרונומי, כדלקמן: 20-1, 29, 43, 46, 58, 61, 71 (בחלקו), 75-72, 80, 100, 109, 111, 117, 122, 123, 127-126, 130, 131. למראי מקום ראו: B. R. Goldstein, "The Physical Astronomy of Levi ben Gerson", *Perspectives on Science*, 5, 1 (1997), p. 16 עד לשנת 1997. למהדורות ולתרגומים שפרסם גולדשטיין משנה זו ואילך ראו שם (פרקים 75-72), וכן: idem, "Levi ben Gerson on the Principles of Cosmology", *Aleph*, 12, 1 (2012), pp. 17-35.



המחקר המודרני של החלק הפילוסופי של "מלחמות השם" התמודד מראשיתו עם קושי. הקושי נוגע לשתי מהדורות הדפוס שבהן ראה אור החלק הפילוסופי:<sup>4</sup> האחת נדפסה לראשונה בריווא דטריננטו בשנת שכ"א (1560), והשנייה, המבוססת על הראשונה, נדפסה

- "Levi ben Gerson on the Sources of Error in Astronomy", *Aleph*, 10, 2 (2010), pp. ;29  
 idem, "Levi ben Gerson's Preliminary Remarks for a Theory of Planetary"; (פרק 58) 211-240  
 idem, "Ancient; ראו: 82 בפרק 127-126, 123 (פרקים) Latitudes", *Aleph*, 2 (2002), pp. 15-30  
 and Medieval Values for the Mean Synodic Month", *Journal for the History of Astronomy*, 34  
 (2003), pp. 69, 70-71  
 G. Freudenthal and J. L. Mancha, "Levi ben Gershom's Criticism of Ptolemy's; ראו: לאנגלית.  
*Astronomy: Critical Editions of the Hebrew and Latin Versions and an Annotated English*  
*Translation of Chapter 43 of the Astronomy (Wars of the Lord, V.1.43)", Aleph*, 5 (2004), pp.  
 135-167.  
 J. L. Mancha, "לקראת סוף חייו של רלב"ג ניהרגם החלק האסטרונומי לשפה הלטינית. ראו:  
 "The Latin Translation of Levi ben Gerson's Astronomy," in G. Freudenthal (ed.), *Studies*  
*on Gersonides: A Fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist*, Leiden 1992, pp. 21-46  
 (reprinted in idem, *Studies in Medieval Astronomy and Optics*, Aldershot 2006, essay iii)  
 פרק 43 בתרגום זה הוהדר על ידי פרוידנטל ומאנצ'ה. ראו מאמרם הנזכר. פרקים נוספים מן התרגום הלטיני  
 J. L. Mancha, "Right Ascensions and Hippopedes: Homocentric; ראו: מאנצ'ה. Models in Levi ben Gerson's Astronomy, I. First Anomaly", *Centaurus*, 45 (2003), pp. 264-  
 idem, "Astronomical; עם תרגום לאנגלית); (פרק 22, נדפס שנית בקובץ מחקריו, מאמר vii) (in  
 Use of Pinhole Images in William of Saint-Cloud's Almanach Planetarum (1292)", *Archive*  
 (ii) (נדפס שנית בקובץ מחקריו, מאמר ii) *for History of the Exact Sciences*, 43, (1992), pp. 289-297  
 idem, "Levi ben Gerson's Star List for 1336", *Aleph*, 2 (2002), pp. 56, עם תרגום לאנגלית); (פרק  
 idem, "La Determinación de la Distancia del Sol en; עם תרגום לאנגלית); (פרק 62, 31-57  
 la Astronomía de Levi ben Gerson", *Fragmentos de Filosofía*, 3 (1993), pp. 97-127  
 idem, "The Provençal Version of Levi ben Gerson's Tables; עם תרגום לספרדית); 91, 92, נדפס  
 for Eclipses", *Archives internationales d'histoire des sciences*, 48 (1998), pp. 269-352  
 idem, "Egidius of Baisiu's Theory of Pinhole; וראו גם: (פרק vi) (נדפס שנית בקובץ מחקריו, מאמר  
 Images", *Archive for History of Exact Sciences*, 40, 1 (1989), pp. 1-35  
 idem, "Demonstrative Astronomy: Notes on Levi ben Gerson's Answer to Guide II:24"; (9  
 in R. Fontaine, R. Glasner, R. Leicht and G. Veltri (eds.), *Studies in the History of Culture*  
 and Science: A Tribute to Gad Freudenthal, Leiden 2011, pp. 323-346  
 idem, "The Theory of Access and Recess in Levi ben Gerson's Astronomy"; (103, 50, 46, 24  
 and its Sources", *Aleph*, 12, 1 (2012), pp. 37-64  
 המהדורה של לוחות אסטרונומיים של רלב"ג, בעריכת גולדשטיין, והמהדורה של לוחותיו בגרסתם  
 הפרובנסאלית, בעריכת מאנצ'ה; גולדשטיין, לוחות (למעלה); (נדפס שנית בקובץ מחקריו מאמר vi).  
 G. Dahan, "Les traductions latines; ראו גם: על-אודות תרגומיהם הלטיניים של חיבורי רלב"ג  
 médiévales des oeuvres de Gersonide", in G. Dahan (ed.), *Gersonide en son temps: science et*  
*philosophie médiévales*, Louvain 1991, pp. 329-368  
 לואיס מאנצ'ה על הערותיהם ותרגומיהם להערה זו.  
 קיימות מהדורות נדפסות של תרגומים של חלק זה, או של חלקים מתוכם, לאנגלית, לצרפתית, לגרמנית,  
 ולאיטלקית. ראו: M. Kellner, "Bibliographia Gersonideana", in G. Freudenthal (ed.), *Studies on*  
*Gersonides: A Fourteenth-Century Jewish Philosopher-Scientist*, Leiden 1992, pp. 375-377;  
 idem. "Bibliographia Gersonideana, 1992-2002", *Aleph*, 3 (2003), p. 350  
 idem, *La guerre del Signore (Milhamot ha-Sem)*, R. Gatti (ed.), (ראו: Gersonide (Lewi ben Gersom),  
 2011. Bari. אני מודה לד"ר גטי על שהעביר לי עותק של תרגומי.



לראשונה בלייפציג בשנת תרכ"ו (1866).<sup>5</sup> מהדורות אלו מוסרות נוסחים בלתי מהימנים של החלק הפילוסופי: השמטות, תוספות, ושינויים מסוגים אחרים המשנים את משמעותם של דברי רלב"ג, מקשים על הבנתם, ולעתים אף הופכים אותם לבלתי נהירים לגמרי. איכותן הגרועה של מהדורות הדפוס והמכשולים שהן מעמידות לפני חוקריה של משנתו הפילוסופית של רלב"ג, הם מן המפורסמות בקרב העוסקים בהגות היהודית של ימי הביניים. אף על פי כן, עד היום לא ראתה אור מהדורה מדעית מודרנית של החלק הפילוסופי כולו, או של חלקים מתוכו.

מאמר זה מהווה פרי ראשון של פרויקט מחקר שבמסגרתו אני מכין מהדורה מדעית של החלק הפילוסופי של "מלחמות השם".<sup>6</sup> בשלב זה עבודתי מתמקדת בהעמדה של מהדורה של הפתיחה המליצית לחיבור, של ההקדמה העיונית (להלן: ההקדמה) ושל מאמרים א-ד (חלק זה יכונה להלן: החלק הנבדק). המאמר הנוכחי עוסק בבעיה מרכזית שעמה התמודדתי, היינו בחירת עדי הנוסח (בכתבי יד) שישמשו כבסיס לההדרה. דיוני להלן נחלק לשני חלקים. בחלק הראשון אעסוק בשורה של קושיות שתבעו ליבון כחלק מבחירת עדי הנוסח, ביניהן: מהו המצאי של עדי נוסח של החלק הנבדק שמתוכו יש לבחור? האם קיימות בעדי הנוסח מהדורות שונות של ה"מלחמות"? האם אפשר להסמיך את הבחירה של עדי הנוסח על חלוקה שלהם למשפחות שונות? לאחר שאדון בדרכי בהתמודדות עם שאלות אלו, ואפרט את המסקנות שהעליתי בעקבות חקירתן, אפרוס את הכרעותי באשר לשיטת הההדרה ולעדי הנוסח שעליהן תבוסס, ואתאר בקצרה את עדי הנוסח שבהם בחרתי. בחלק השני של המאמר אדגים את השימוש בעדי הנוסח שנבחרו באמצעות הצגה של מהדורה של הפתיחה המליצית ושל ההקדמה. את הפתיחה המליצית ערכתי במשותף עם ד"ר אורי מלמד.

5 ראו: ר' לוי בן גרשון, ספר מלחמות השם, ריווא דטרינטו שכ"א (דפוס צילום: ירושלים תשכ"ו); הדפסה שלישית: ירושלים תשל"ז; הנ"ל, ספר מלחמות השם, לייפציג תרכ"ו (הדפסה אנסטטית: ברלין תרפ"ג). לאחרונה גילתה גילה פריבור כי ב"ספר הזיקוק" לדומיניקו ירושלמי, בחלק של החיבור שבו רשומים ספרים שיצאו לאור עד לשנת 1596, נזכר "ספר מלחמות ה' דפוס וינציאה" (כלי ציון שנה), כמהדורה שונה לכאורה מן המהדורה שראתה אור בריווא. פריבור העלתה את ההשערה כי ייתכן שמדובר במהדורת דפוס של ה"מלחמות" לרלב"ג, שלא הגיעה לידינו. ראו: ג' פריבור, "ספר הזיקוק" כמקור ביבליוגרפי, עלי ספר, כג (תשע"ג), עמ' 75. לקיום מהדורה כזו אין כל סימוכין נוספים. קשה להניח שאכן הייתה קיימת ושאלף קורא אחר מזה ארבע מאות שנה לא ראה עותק שלה. מתקבל יותר על הדעת כי נפלה טעות ברישום הנ"ל, ונכתב "וינציאה" במקום "ריווא". אני מודה לאחר מהקוראים מטעם כתב העת אשר הפנה את תשומת לבי לממצאיה של פריבור.

6 כותרתו של פרויקט המחקר היא: "Medieval Sciences and Philosophy in Hebrew: The Wars of the Lord by Levi ben Gershom (Gersonides, 1288-1344), Preparation of a Scientific Edition of the Hebrew Text, and Related Studies". הפרויקט ממומן על-ידי הקרן הלאומית למדע, שווייץ (Swiss National Science Foundation), ומנוהל על ידי גד פרוידנטל. הכנת המהדורה והמחקר הכרוך בה מלווים על ידי ועדת מומחים מדעית בינלאומית. עורך המהדורה מתייעץ עם הוועדה בנוגע להחלטות מרכזיות. חברי הוועדה, נוסף על פרופ' פרוידנטל, הם: פרופ' רות גלזר (האוניברסיטה העברית בירושלים), פרופ' זאב הרוי (האוניברסיטה העברית בירושלים), פרופ' י' צבי לנגרמן (אוניברסיטת בר-אילן), פרופ' קולט סיראט (Ecole pratique des hautes études), פרופ' רזיאן פונטיין (אוניברסיטת אמסטרדם), פרופ' שרה קליין-ברסלבי (אוניברסיטת תל-אביב), ופרופ' חיים קרייסל (אוניברסיטת בן-גוריון). אני מודה מקרב לב לחברי הוועדה על סיועם ועל שתרומו מחוכמתם ומזמנם.

## 1. בחירה של עדי נוסח למהדורה

מהם עדי הנוסח ששרדו?

מאליו מובן כי הסוגיה הראשונה התובעת ברור כשבאים לבחור את עדי הנוסח למהדורה של חיבור בניימי כלשהו היא קביעת עדי הנוסח הקיימים שמתוכם תיעשה בחירה זו. כדי ללבן את השאלה במקרה הנוכחי נעזרתי בשתי רשימות קיימות של עדי נוסח של "מלחמות השם". הרשימה הראשונה נערכה בידי שארל (שלום) טואטי, ומופיעה במבוא לתרגומו הצרפתי של המאמר השלישי והמאמר הרביעי של ה"מלחמות" (התרגום מבוסס על מהדורה אקלקטית של חלקים אלה שהכין טואטי; מהדורה זו לא פורסמה).<sup>8</sup> הרשימה ברשימה זו מופיעות בהערות שוליים בספרו של טואטי על הגותו של רלב"ג.<sup>9</sup> רובם ככולם של החלק הפילוסופי. רשימתו של טואטי (כולל ההשלמות) מובאת בקיצור במבוא לתרגום מוער של ה"מלחמות" לשפה האנגלית, שהוכן בידי סימור פלדמן.<sup>10</sup>

הרשימה השנייה, שהיא מקיפה ומפורטת יותר מזו של טואטי, מוצגת במאמר של קולט סיראט, הן במסורת כתבי היד של "מלחמות השם".<sup>11</sup> ברשימה זו מצוינים 33 עדי נוסח של החלק הפילוסופי, בליווי מידע פליאוגרפי וקודיקולוגי. בנספח לרשימה סיראט מוסרת את פרטיהם של חמישה עדי נוסח "שלא נשתמרו בידינו או שידועים אך ורק דרך קטלוגים", וכן של שלושה עדי נוסח שנכתבו במאה התשע עשרה.<sup>12</sup>

פרט לשתי הרשימות הללו נזקקתי לקטלוגים שבהם צוינו פרטיהם של עדי נוסח של ה"מלחמות". עם אלה נמנים הקטלוג הממוחשב של המכון לתצלומי כתבי יד שבבית

7 ראו: Lévi ben Gershom (Gersonide), *Les Guerres du Seigneur: Livres III et IV*, introduction, traduction et notes par C. Touati, Paris 1968, עמ' 31-36 (להלן אתייחס לתרגום זה בשם: טואטי). ברשימה זו מופיעים 31 עדי נוסח בכתבי יד. ארבעה מהם מכילים חלקים משלימים של שני עדי נוסח (כ"י אוקספורד, מיכאל 252 וכ"י אוקספורד, מיכאל 253, וכן כ"י אוקספורד, הנטינגטון 53 וכ"י אוקספורד, מרשל 41). מדינו של טואטי עולה כי במציאתם ובתיאורם של עדי הנוסח שברשימתו נסמך בעיקר על קטלוגים נדפסים, ולא ראה את כתבי היד (יוצאי דופן: כתבי היד שבספריית פרמה, כתב יד מינכן 94, ומרבית כתבי היד שעל עדי הנוסח שבהם השעין את מהדורתו). כתוצאה מכך נפלה טעות אחת ברשימתו. לפיה, עד נוסח של ה"מלחמות" מצוי בכ"י אוקספורד, ספריית בודלי, מיכאל 527, דפים 190-א-81. ראו: טואטי, שם, עמ' 33. טואטי נשען על קטלוג נויבאוור. ראו: A. Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford*, Oxford 1886, I, עמ' 622, מס' 1903. כפי שמצוין בכרך המילואים לקטלוג, דפים אלה של כתב היד כוללים למעשה קטע מתוך "מורה הנבוכים" לרמב"ם. ראו: *Supplement of addenda and corrigenda to vol. I (A. Neubauer's catalogue)*, comp. under the direction of M. Beit-Arie; R.A. May (ed.), Oxford 1994, עמ' 337. לטעות זו שמה לב כבר סיראט. ראו: סיראט, עמ' 327.

8 המהדורה נמצאה בעיזבונו והועברה לידיי. אני מתכוון להשתמש בה (בהסכמת יורשיו של ש' טואטי ז"ל) בהכנת מהדורת.

9 ראו: טואטי (לעיל, הערה 2), עמ' 76, הערה 23.

10 ראו: פלדמן, עמ' 61-62.

11 ראו: סיראט, עמ' 313 ואילך. סיראט איתרה את עדי הנוסח שברשימתה במכון לתצלומי כתבי יד עבריים, וכן בקטלוגים נדפסים. ראו שם, עמ' 301, 313.

12 ראו שם, עמ' 326.

הספרים הלאומי בירושלים (להלן: המכון), הקטלוג המקוון של אוסף פרידברג לחקר הגניזה, וקטלוגים נדפסים.<sup>13</sup>

מחקירותי עלה כי מספר עדי הנוסח של החלק הפילוסופי ששרדו ושישנם בידינו הוא 14.48 עשרה מהם צוינו בקטלוגים אך לא ברשימותיהם של טואטי וסיראט; אחד מאלה מקיף את כל החלק הפילוסופי, והיתר הם פרגמנטים. שום עד מעדי הנוסח אינו אוטוגרף של רלב"ג.

להלן מובאת רשימה של עדי הנוסח הקיימים של החלק הפילוסופי של "מלחמות השם". הרשימה מאורגנת כדלקמן: ראשית מובאים פרטיהם של עדי הנוסח שצוינו ברשימתה של סיראט (לפי הסדר שם), ולאחר מכן פרטיהם של עדי הנוסח הנוספים שאיתרתי. לציוניהם הביבליוגרפיים של עדי הנוסח הוספתי את תיארוכי העתקותיהם,<sup>15</sup> הערות על אודות הנוסחים שהם מוסרים,<sup>16</sup> וכן הפניות לדיוניה של סיראט, שם אפשר למצוא פרטים נוספים על אודות כתבי היד. אם מצאתי כי עד נוסח משתייך למשפחה של עדי נוסח (ראו להלן), ציינתי את הדבר.

1. כ"י פריס, הספרייה הלאומית, heb. 721 (ס' 11589). 1370-1360. ללא הפתיחה המליצית. נכתב בידי שני מעתיקים. סיראט, עמ' 314-313 (1§).
2. כ"י ונציה, ספריית מרציאנה, Or. 220 (ס' 32689). קמ"ח (1387/8). בנוסח השמטות ושגיאות העתקה. סיראט, עמ' 314 (2§).
3. כ"י אוקספורד, ספריית בודלי, פוקוק 376 (קטלוג נויבאוואר 1286; ס' 22100). קנ"א (1390/1). מעט הערות נוסח, רובן ככולן מאת המעתיק. סיראט, עמ' 306-305, 314 (3§). ראו גם להלן, בתיאור עדי הנוסח המשמשים במהדורת.
4. כ"י מנטובה, ספריית הקהילה, ebr. 7 (ס' 787). סוף המאה הארבע עשרה. מגיע עד אמצע מאמר ו, חלק ב, פרק ח. הדף הראשון קרוע בחלקו הגדול. בנוסח ישנן השמטות, ומצורפים לו בין השיטין ובשוליים תיקוני נוסח רבים. משפחה א. סיראט, עמ' 306, 314-315 (4§).

13 מקור נוסף שבו נעזרתי הוא רשימה של כתבי יד ששרדו מן השריפה שהייתה בראשית המאה הקודמת בספריית טורינו. את הרשימה שלח אליי פרופ' בנימין ריצ'לר, ותודתי נתונה לו על כך. לא ניסיתי לאתר כתבי יד השמורים באוספים פרטיים. בדיקתי האחרונה במצאי של הקטלוגים הממוחשבים נערכה בתאריך 8.12.2012.

14 בהשלמות לרשימתו מצייני טואטי עד נוסח שהוא פרגמנט גניזה בן חמישה דפי פוליו, המצוי באוסף טיילור-שכטר, ומספרו הקטלוגי הוא: T.S.G. 159. ראו: טואטי (לעיל, הערה 2), עמ' 76, הערה 23. טואטי כותב כי פרטים אלה נמסרו לו על ידי ז'ורד' וידה. עד נוסח זה אינו מופיע בקטלוג המקוון של אוסף פרידברג. ד"ר בן אותווייט, ראש היחידה לחקר הגניזה באוניברסיטת קמברידג', מסר לי כי באוסף טיילור-שכטר אין פרגמנט של "מלחמות" שמספרו זהה לזה שציין טואטי. תודתי נתונה לו על מידע זה.

15 התיארוכים הניתנים נסמכים על-פי-רוב על מסקנותיה של סיראט. השתמשתי בתיארוכים הניתנים בקטלוגים אם היו מדויקים יותר מאלה שצוינו על-ידה, או אם מדובר בעדי נוסח שבהם לא דנה.

16 מרבית הערות אלו מבוססות על עיון בצילומים של עדי הנוסח במכון, ועל תיאוריהם בקטלוגים.

5. כ"י פירנצה, הספרייה הלאורציאנית, Plut.I.60 (ס' 17654). סוף המאה הארבע עשרה. הנוסח כולל השמטות. משפחה א. סיראט, עמ' 315 (5§).
6. כ"י וטיקן, אוסף אורבינטי, ebr. 28 (ס' 667). 1401-1385. סיראט, עמ' 315 (6§). ראו גם להלן, בתיאור עדי הנוסח המשמשים במהדורת.
7. כ"י אוקספורד, ספריית בודלי, מיכאל 252-253 (קטלוג נויבאוואר 8-1287, ס' 22101-22102). סביב שנת 1400. נכתב בידי שני מעתיקים. בנוסח ישנן השמטות, ומצורפים לו תיקונים וחילופי נוסח רבים בשוליים ובין השיטין, שחלקם אינם מאת המעתיקים. חלק מהם מתייחסים לנוסחים המייחדים את משפחה א. סיראט, עמ' 315-316 (7§).
8. כ"י פריס, ספריית כ"ח, A 73 H (ס' 3387). סביב שנת 1400. תיקוני נוסח רבים בשוליים ביד אחרת. סיראט, עמ' 316 (8§).
9. כ"י פרמה, הספרייה הפלטינית, Cod. Parm. 3153 (קטלוג דה-רוסי 1069, קטלוג ריצ'לר ובית-אריה 1299; ס' 13894). סוף המאה הארבע עשרה או ראשית המאה החמש עשרה. מאמצע מאמר ה, חלק ב, פרק ג, עד לתחילת מאמר ו, חלק ב, פרק ט. תיקוני נוסח שאינם מאת המעתיק. סיראט, עמ' 316 (9§).
10. כ"י קמברידג', ספריית האוניברסיטה, Add. 502 (ס' 16795). סוף המאה הארבע עשרה או ראשית המאה החמש עשרה. מעט גלוסות מצורפות להקדמה, לתחילת המאמר הראשון, ולמאמר ו, פרקים א, ג. מתוארכות למאה השש עשרה או השבע עשרה. משפחה ב. סיראט, עמ' 316 (10§).
11. כ"י רומא, ספרייה לאומית II, Or. 82 (ס' 419). ק"פ (1420). משפחה ב. סיראט, עמ' 306-307, 317-316 (11§). ראו גם להלן, בתיאור עדי הנוסח המשמשים במהדורת.
12. כ"י נפולי, ספרייה לאומית III, F. 4 (ס' 11517). ק"ע-ר"א (1410-1441). נכתב בידי שני מעתיקים. משפחה ב. סיראט, עמ' 307, 317 (12§).
13. כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה, Cod. hebr. 94 (ס' 1138), דפים 145-281א. ק"ע-ר, (1410-1440). חסר מאמר ה. נכתב בידי כמה מעתיקים. משפחה ג. סיראט, עמ' 308, עמ' 317-318 (13§).
14. כ"י פרמה, הספרייה הפלטינית, Cod. Parm. 3029 (קטלוג דה-רוסי 135, קטלוג ריצ'לר ובית-אריה 1296; ס' 13853). המחצית השנייה של המאה הארבע עשרה. תיקוני נוסח רבים בשוליים ובין השיטין, חלקם אינם מאת המעתיק. גלוסות בכתיבות יד שונות. משפחה ג. סיראט, עמ' 318 (14§).
15. כ"י פרמה, הספרייה הפלטינית, Cod. Parm. 2448 (קטלוג דה-רוסי 621, קטלוג ריצ'לר ובית-אריה 1298; ס' 13452). המאה החמש עשרה. מסוף מאמר ה, חלק ב, פרק ד, עד לסוף פרק ו, חלק א, פרק יח. תיקוני נוסח מאת המעתיק. טואטי, עמ' 34; סיראט, עמ' 318 (15§).

16. כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה, 94 Cod. hebr. (ס' 1138), דפים א1-140ב. המאה החמש עשרה. משפחה ד. סיראט, עמ' 308, 318 (§16).
17. כ"י פרמה, הספרייה הפלטינית, 2447 Cod. Parm. (קטלוג דה-רוסי 460, קטלוג ריצ'לר ובית-אריה 1297; ס' 13451). סביב שנת ר"ס (1400). שני הדפים הראשונים קרועים בחלקם העליון (בפתיחה המליצית ובחלקים מן ההקדמה). תיקוני נוסח מאת המעתיק. משפחה א. סיראט, עמ' 318 (§17). ראו גם להלן, בתיאור עדי הנוסח המשמשים במהדורת.
18. כ"י פרמה, הספרייה הפלטינית, 3458 Cod. Parm. (קטלוג פרו 46; קטלוג ריצ'לר ובית-אריה 1300; ס' 13966). המאה החמש עשרה. הפתיחה המליצית חסרה. מתחיל מעט אחרי ראשית ההקדמה. מסתיים בסוף מאמר ו, חלק ב, פרק יב. בנוסח ישנן השמטות רבות. תיקוני נוסח מעטים מאת המעתיק. משפחה ד. סיראט, עמ' 319 (§18).
19. כ"י אוקספורד, ספריית בודלי, הנטינגטון 53 (קטלוג נויבאואר 1290; ס' 22104), כ"י אוקספורד, ספריית בודלי, מרשל 41 (קטלוג נויבאואר 2426; ס' 45008), דפים א11-15ב. רכ"ה (1465). הפתיחה המליצית חסרה. הנוסח מכיל שגיאות והשמטות רבות שחלקן מתקנות בשוליים. הנוסח בכתב יד הנטינגטון מסתיים באמצע מאמר ו, חלק ב, פרק י, וממשיך מנקודה זו בכתב יד מרשל. משפחה ג. סיראט עמ' 308-309 (§19).
20. כ"י אוקספורד, ספריית בודלי, 74 Can. Or. (קטלוג נויבאואר 1289; ס' 22103). סוף המאה החמש עשרה. מגיע עד לסוף מאמר ו, חלק א. משפחה ב. טואטי, עמ' 33; סיראט, עמ' 319 (§20).
21. כ"י ירושלים, בית הספרים הלאומי, 4°666 MS Heb. (ס' B 235). רל"ח (1478). משפחה ב. סיראט, עמ' 309, 319-320 (§21).
22. כ"י פריס, הספרייה הלאומית, 722 héb. (ס' 11590). ר"מ (1480). מתחיל מאמצע ההקדמה. הנוסח מכיל השמטות, טעויות העתקה רבות, ותיקוני נוסח בשוליים ובין השיטין שאינם מאת המעתיק. סיראט, עמ' 309, 320 (§22).
23. כ"י פריס, הספרייה הלאומית, 723 héb. (ס' 11611). רמ"ד (1484). הערות נוסח מעטות בכתביה ספרדית. סיראט, עמ' 309, 320 (§23). ראו גם להלן, בתיאור עדי הנוסח המשמשים במהדורת.
24. כ"י פרמה, הספרייה הפלטינית, 3030 Cod. Parm. (קטלוג דה-רוסי 1342, קטלוג ריצ'לר ובית-אריה 1340; ס' 13854), דפים א1-182א. שנים אחרונות של המאה החמש עשרה או תחילת המאה השש עשרה. משפחה ב. סיראט, עמ' 320-321 (§24).

25. כ"י מנטובה, ספריית הקהילה, ebr. 8 (ס' 788), דפים א87-213. המאה השש עשרה. תיקוני נוסח רבים בשוליים ובין השיטין. משפחה ד. סיראט, עמ' 321 (§25).
26. כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה, Cod. hebr. 18 (ס' 23109). ש"י (1550). הנוסח מכיל שגיאות רבות. נכתב בידי מעתיקים אחדים. משפחה ג. סיראט, עמ' 310-311, 321 (§26).
27. כ"י טורינו, הספרייה הלאומית האוניברסיטאית, A V 13 (קטלוג פיירון CXXXIII; ס' 41583). המאה השש עשרה. סיראט, עמ' 321 (§27).<sup>17</sup>
28. כ"י ברלין, ספריית המדינה, Or. fol. 4057 (ס' 2091). ש"י (1553). משפחה ג. סיראט, עמ' 310, עמ' 321-322 (§28). ראו גם להלן, בתיאור עדי הנוסח המשמשים במהדורת.
29. כ"י ליידן, ספריית האוניברסיטה, Cod. Or. 4751 (ס' 31909), דף א115-ב. קנ"ז (1396). מאמר ו, חלק ב, פרק י (בחלקו). סיראט, עמ' 322 (§29).
30. כ"י אוקספורד, ספריית בודלי, Mich. Add. 25 (קטלוג נויבאוור 2278; ס' 20970), דפים א85-92. מחצית ראשונה של המאה החמש עשרה. מאמר א, פרקים יב-יג, יא; מאמר ג, פרקים ו, יא-יג; מאמר ב, פרק א. סיראט, עמ' 322 (§30).
31. כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה, Cod. hebr. 125 (ס' 1619), דפים א25-א35 (ספירת דפים שנייה). המאה החמש עשרה או המאה השש עשרה. מאמר א, פרקים יא-יג. מספר גלוסות ארוכות. סיראט, עמ' 322-323 (§31).
32. כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה, Cod. hebr. 73 (ס' 1261), דפים א168-א172. סביב שנת ש"י (1550). מאמר ב, פרקים ה-ו; מאמר ה, חלק ב, פרק ג. סיראט, עמ' 311, 323 (§32).
33. כ"י פירנצה, הספרייה הלאורציאנית, Plut.I.26 (ס' 17644), דפים א47-א49. המאה השש עשרה. כותרת: "מאמרים נכבדי מן ספר מלחמו" ה". ליקוטים (משפטים בודדים עד פסקאות קצרות) מתוך: מאמר א, פרקים יא, ג, ה, י-יג; מאמר ב, פרקים א-ב, ד; מאמר ד, פרקים ד-ו; מאמר ה, חלק ב, פרקים א, ג-ו, ח-ט; מאמר ה, חלק ג, פרקים א-ג. סיראט, עמ' 323 (§33).
34. כ"י מוסקבה, אוסף גינצבורג 1270 (ס' 48368). ר"ם (1480). הנוסח מכיל שיבושים והשמטות רבים מאוד. משפחה א. סיראט, עמ' 326.
35. כ"י מוסקבה, אוסף גינצבורג 1757 (ס' 48752). המאה הארבע עשרה או ראשית

17 כתב יד זה שרד כמעט במלואו מן השריפה שהייתה בספריית טורינו. ואולם מעיוני בצילום שלו במכון התברר לי כי שוליהם הימניים של מרבית עליו שרופים, וכי קשה עד בלתי אפשרי לקרוא את שנכתב בהם. פרופ' מאור זונטה בדק לבקשתי את כתב היד בספריית טורינו ואישר את מסקנותי. תודתי נתונה לו על כך.

- המאה החמש עשרה. קטע ממאמר א, פרק ג; מאמצע ההקדמה עד לאמצע מאמר א, פרק יג. סיראט, עמ' 326.
36. כ"י מוסקבה, אוסף גינצבורג 572 (ס' 47826), דף 71א-ב. רכ"ט (1469). כותרת: "מה שהעלתי בידי מספר מלחמו' השם לר' לוי בן גרשום ז"ל". ליקוטים מתוך: מאמר א, פרקים א, ה-ו, ח, יא-יב; מאמר ו, חלק א, פרק ט; מאמר ב, פרק א-ב, ד-ה. סיראט, עמ' 326.
37. כ"י ורשה, המכון להיסטוריה יהודית, 403 (ס' 30506). המאה התשע עשרה. מתחילת מאמר א עד לתחילת מאמר א, פרק ב; מסוף מאמר ב, פרק ז עד לתחילת מאמר ד, פרק ב; מתחילת מאמר ד עד לתחילת מאמר ד, פרק ז. סיראט, עמ' 326.
38. כ"י ורשה, המכון להיסטוריה יהודית, 873 (ס' 30556). המאה התשע עשרה. מאמצע מאמר א, פרק א עד אמצע מאמר א, פרק ו; מאמצע מאמר א, פרק יג, עד אמצע מאמר ב, פרק ד. סיראט, עמ' 326.
39. כ"י מודנה, ארכיון הקפיטולארי, 96 (PH 6746). המאה הארבע עשרה. פרגמנטים מתוך מאמר ה, חלק ג, פרקים ד, ו; מאמר ו, חלק ב, פרקים א, ח.
40. כ"י נונטולה, ארכיון העיר, 186-184 (MSS-D-1117; PH 6052). המאה הארבע עשרה. פרגמנטים מתוך מאמר ה, חלק ג, פרקים ו-ז. הערות בשוליים ובין השיטין.
41. כ"י מודנה, ארכיון המדינה, 552 (MSS-D-966). המאה הארבע עשרה. פרגמנטים מתוך מאמר ו, חלק א, פרקים יא, יג.
42. כ"י סנקט פטרסבורג, הספרייה הלאומית הרוסית, Evr. I 457 (ס' 50960). המאה החמש עשרה. מתחיל מאמצע מאמר א, פרק ב. בנוסח השמטות.
43. כ"י לונדון, אוסף דוד סופר, 8 (ס' 70703), דפים 109א-144א. המאה החמש עשרה. מאמר א.
44. כ"י לונדון, אוסף דוד סופר, 109 (ס' 74216). המאה החמש עשרה. פרגמנט מתוך מאמר ד, פרק ו.
45. כ"י סנקט פטרסבורג, הספרייה הלאומית הרוסית, Evr. I 696 (ס' 51273), דף 9א-ב. המאה החמש עשרה או המאה השש עשרה. פרגמנט מתוך מאמר א, פרק ד.
46. כ"י ירושלים, בית הספרים הלאומי, MS Heb. 1800/271.17. המאה התשע עשרה. ליקוטים. לא ראיתי עד נוסח זה.<sup>18</sup>

18 כתב היד רשום בקטלוג הממוחשב של המכון, אך במהלך חקירתי לא הגיע עדיין לרשותו של בית הספרים. בקטלוג הוא מופיע ברשומה שכותרתה: "מחברת דרושים ומאמרים". מצוין שם כי הליקוטים מן ה"מלחמות" מופיעים ב"דף אחד", ש"הוא לקט אמרים פילוסופיים, כולל מספר העיקרים, רמב"ם, מלחמות השם לרלב"ג".

47. כ"י מנצ'סטר, ספריית ג'ון ריילנדס, B 2899 (ס' 46319); כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Or. 10578 P/17-19 (גסטר 1356; ס' 7401), דפים 19-21. פרגמנטים מן הגניזה, מתוך מאמר ו, חלק ב, פרק ט, יח. כמצוין בקטלוג אלף, הנוסח בפרגמנט מתוך מאמר ו, חלק ב, פרק יח הוא שונה מן הנוסח שבמהדורות הנדפסות.
48. כ"י קמברידג', טיילור שכתר 223.49; כ"י קמברידג', טיילור שכתר 223.64. קטע גניזה, מתוך מאמר ו, חלק א, פרקים א, ה-ו.<sup>19</sup>

לסיכום, בידינו עדי נוסח רבים בכתבי יד המוסרים חלקים של "מלחמות השם": מביניהם 39 מוסרים את החלק הנבדק, ומבין אלה 27 הם מלאים או כמעט מלאים.

#### היקפה של חקירת הנוסח

לאחר שאיתרתי את עדי הנוסח הקיימים של החלק הפילוסופי, פניתי לברר אם אפשר לחלק את עדי הנוסח למשפחות, ואם מצויות בהם ראיות לקיומן של מהדורות שונות של ה"מלחמות". אך עוד קודם לכן היה עלי להכריע בשאלת היקפה של חקירת הנוסחים הנמסרים בעדי הנוסח. חקירה כזו צריכה לכלול, באופן עקרוני, בדיקה של טקסט ארוך למדיי (החלק הנבדק מחזיק 187 עמודים במהדורת לייפציג) בעשרות עדי נוסח של החלק הנבדק, שמרביתם כאמור מלאים או כמעט מלאים. ברי כי השוואה מעין זו אינה ברת ביצוע מבחינה מעשית. אשר על כן, נקטתי גישה פרגמטית: צמצמתי את השוואת הנוסחים לשתי קבוצות של קטעים מתוך החלק הנבדק, כדלקמן (לפירוט נוסף ראו בנספח למאמר):<sup>20</sup>

הקבוצה הראשונה כוללת 15 קטעים אשר הערכתי כי הסבירות שיימצאו בהם הבדלי נוסח שיאפשרו לזהות מהדורות שונות של החלק הנבדק, או משפחות שונות של עדי הנוסח, היא גבוהה יותר מהסבירות למוצאם ביתר החלק. עם קטעים אלה נמנים ההקדמה, שלושה דיונים שבהם רלב"ג עוסק בנושאים שבהם טיפל בביאורו על ספר איוב, ועוד עשרה קטעים מתוך החלק הנבדק אשר טואטי או פלדמן הצביעו עליהם כלא ברורים, קשים, או כוללים טעויות, או שנוסחיהם, כפי שהם נמסרים בעדי הנוסח שבהם השתמשו שני מלומדים אלה, נבדלים זה מזה, או נבדלים מנוסחים שבעדי נוסח אחרים.<sup>21</sup>

הקבוצה השנייה כוללת 26 קטעים שלא "חשדתי" בהם מלכתחילה שעשויות להימצא בהם ראיות לקיומן של משפחות או מהדורות שונות. קטעים אלה הם השורות הפותחות והמסיימות את ששת הפרקים של מאמר ג ואת שבעת הפרקים של מאמר ד.

19 אני מודה לד"ר בן אותווייט על ששלח אליי סריקות של פרגמנט זה.

20 לא בדקתי שני עדי נוסח: זה שבכ"י טורינו A V 13 (מס' 27 ברשימתי), וזה שבכ"י ירושלים 1800/271.17 (מס' 46 ברשימתי). ראו לעיל, הערות 17-18.

21 טואטי העיר על הבדלים בין עדי הנוסח שבדק הן באפראט למהדורתו של החלק השלישי והחלק הרביעי והן בהערות לתרגומו. פלדמן העיר אף הוא בהערות לגוף תרגומו על הבדלים בין עדי נוסח. כן צייר לתרגום אפראט, שבו הוא מעיר על נוסחים ייחודיים במהדורת לייפציג, וכן מציין הבדלים בין שלושת עדי הנוסח שבהם השתמש (ראו להלן, הערה 36), ואת הנוסח שבחר לתרגם. ראו: פלדמן, עמ' 227.



כפי שאפשר להיווכח, גם לאחר צמצומה של השוואת הנוסחים לשתי קבוצות אלו, עדיין היה היקפה גדול למדי. דעתי (ודעת חברי הוועדה המייעצת) הייתה שהשקעת עבודה עצומה שכזו אינה בבחינת מותרות. ראשית, בעריכתה של מהדורה של חיבור מימי הביניים שממנו שרדו שני עותקים או יותר בכתבי יד, מן הראוי לבחון את האפשרות שעותקים אלה כוללים מהדורות שונות של החיבור, או משפחות שונות של נוסחו. זאת משום שאיתורן של אלו עשוי להכתיב במידה רבה את בחירת עדי הנוסח שעליהם תושגת מהדורה מדעית של חיבור כזה, וממילא גם את העמדת הטקסט בתוך המהדורה. במקרה שלנו הצורך בחקירה מעין זו גדול במיוחד מאחר שידוע כי רלב"ג נהג פעמים לא מעטות לערוך שינויים משמעותיים בחיבוריו תוך כתיבתם ואף לאחר שהשלימם, וכן חיבר מהדורות שונות שלהם (ראו על כך בפירוט להלן). העבודה המרובה שהושקעה בהשוואת הנוסחים הייתה אם כן הכרחית כדי להוציא דבר מתוקן, אף אם התברר בסופו של דבר כי רלב"ג לא הוציא מתחת ידו מהדורות שונות של הטקסט, לפחות בחלקו הנבדק.

#### האם קיימות מהדורות שונות של החלק הנבדק?

לאחר בחירתם של הקטעים מן החלק הנבדק שאת נוסחיהם בחרתי לבדוק, בחנתי את שאלת קיומן של מהדורות שונות של חלק זה. ביתר פירוט, השאלה היא כדלקמן: על פי עדותו, רלב"ג השלים מהדורה של "מלחמות השם", שכללה הן את החלק הפילוסופי (ובתוכו החלק הנבדק) הן את החלק האסטרונומי (כאמור: מאמר ה, חלק א), בשנת פ"ט (1329), שתים עשרה שנים לאחר שהחל בכתיבת החיבור.<sup>22</sup> השאלה שחתרתי ללבן היא האם בתוך עדי הנוסח של החלק הנבדק ששרדו אפשר למצוא שרידים ממהדורה או ממהדורות של חלק זה שקדמו למהדורה שנחתמה בשנת פ"ט, או מהדורות מאוחרות יותר, שהן תולדה של שינויים משמעותיים שאולי הכניס רלב"ג במהדורת פ"ט.

האפשרות שהיו קיימות מהדורות שונות של "מלחמות השם" עלתה לאור גילויים על אודות שיטות עבודתו של רלב"ג בתהליך כתיבתם של החלק הפילוסופי ושל החלק האסטרונומי. במאמר על השלבים המוקדמים של תהליך זה הציגה רות גלזנר טיעונים משכנעים לכך שרלב"ג ערך שינויים בחלקים מתוך החלק הפילוסופי, עד לחתימתה של מהדורת פ"ט.<sup>23</sup> רוברט אייזן הציע כי רלב"ג, לאחר שהשלים את ה"מלחמות", הכניס שינויים בדיונים בו, בעיקר במאמרים ג-ד העוסקים בנושאים שבהם טיפל בביאורו על ספר איוב (נחתם בשנת פ"ה [1325]).<sup>24</sup> ברנארד גולדשטיין, שחקר את החלק האסטרונומי, הציע כי מהדורת פ"ט לא הכילה אלא טיוטה ראשונית של חלק זה.<sup>25</sup> גולדשטיין וחוסה

22 לסיכום הכרונולוגיה של כתיבת "מלחמות השם" בידי רלב"ג ראו: R. Glasner, "The Early Stages in the Evolution of Gersonides' *The Wars of the Lord*", *Jewish Quarterly Review*, n.s., 87, 1/2 (1996), pp. 2-4. וראו גם: פלדמן, עמ' 58-55.

23 ראו מאמרה הנזכר בהערה הקודמת.

24 ראו: R. Eisen, "Gersonides' Commentary on the Book of Job", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 10, 2 (2001), p. 254. לדיון השוואתי ב"מלחמות" ובביאורו של רלב"ג על ספר איוב ראו עמ' 254-267. וראו גם: פלדמן, עמ' 12.

25 ראו: B. R. Goldstein, "Preliminary Remarks on Levi ben Gerson's Contributions to Astronomy", *Proceedings of the Israeli Academy for the Sciences and Humanities*, 3 (1969),

לואיס מאנצ'ה, בהסתמכם על עדות של רלב"ג עצמו<sup>26</sup> וכן על תיארוכים של תצפיות המדווחות בחלק האסטרונומי, הראו כי רלב"ג הוסיף ועדכן נוסח זה לפחות עד לשנת צ"ט (1339).<sup>27</sup> סיראט הציעה כי במהלך עשר השנים הללו ערך רלב"ג שינויים גם בעותק של החלק הפילוסופי שהכין לעצמו בשנת פ"ט.<sup>28</sup> כן העלתה השערה שעדי נוסח של החלק הפילוסופי בכתבי יד שבהם הנוסח חסר בהשוואה לעדי נוסח אחרים מבוססים על העותק משנת פ"ט, וכי עדי נוסח "שלמים" יותר השתלשלו מעותק של החלק הפילוסופי שבו כבר הכניס רלב"ג שינויים.<sup>29</sup> לאמור יש להוסיף כי חוקרים מצאו שרלב"ג הוציא מתחת לעטו גרסאות או מהדורות שונות של חיבורים נוספים, או של חלקים מתוכם. עם חיבורים אלה נמנים "ספר ההקש הישר",<sup>30</sup> ביאורים שחיבר על ביאורי אבן רשד בלוגיקה ובמדעי הטבע,<sup>31</sup> וביאורו על התורה.<sup>32</sup> ממצאים אלה הדגישו את החשיבות של בדיקת האפשרות שעדי נוסח של החלק הפילוסופי בכתבי יד ששרדו מוסרים מהדורות שונות שלו.

ככל הידוע לי, החקירה שתוצאותיה מוצגות במאמר הנוכחי היא הראשונה שבה נעשה ניסיון ללבן שאלה זו על יסוד עיון שיטתי בכל עדי הנוסח של החלק הפילוסופי בכתבי יד ובמהדורות הדפוס הקיימות. את מסקנותיה אפשר לסכם כדלקמן: לא נמצאו כל ראיות לקיומן של מהדורות שונות של החלק הנבדק.<sup>33</sup> אפשר אפוא לקבוע בזוהירות המתבקשת

p. 253

- 26 ראו: גלזר (לעיל, הערה 22), עמ' 3-4.
- 27 ראו: גולדשטיין (לעיל, הערה 25); J. L. Mancha, "Levi ben Gerson's Astronomical Work: Chronology and Christian Context", *Science in Context*, 10, 3 (1997), pp. 471-493 (נדפס שנית בגרסה מעט שונה בתוך: C. Sirat, S. Klein-Braslavy and O. Weijers (eds.), *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, Paris 2003, pp. 39-58, ובקובץ מאמריו [לעיל, הערה 3], מאמר iv).
- 28 סיראט ציינה כי אף אחד מעדי הנוסח המוכרים לה הוא אוטוגרף או עותק של העותק שהיה בידי רלב"ג. ראו: סיראט, עמ' 302.
- 29 ראו שם.
- 30 ראו: C. H. Manekin, *The Logic of Gersonides*, Dordrecht 1992, pp. 38-41.
- 31 ראו: idem, "Preliminary Observations on Gersonides' Logical Writings", *PAAJR*, 52 (1985), p. 92; R. Glasner, "On the Writing of Gersonides' Philosophical Commentaries", in C. Sirat, S. Klein-Braslavy and O. Weijers (eds.), *Les méthodes de travail de Gersonide et le maniement du savoir chez les scolastiques*, Paris 2003, pp. 90-103 (ש' הרוי, "ההאמין הרלב"ג בהתהוות החומר הראשון במוחלט?", בתוך: מ' אידל, ז' הרוי וא' שביד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס, א, ירושלים תשמ"ח, עמ' 311-314).
- 32 E. Freyman, "Le commentaire sur le Pentateuque de Gersonide: éditions et manuscrits", in G. Dahan (ed.), *Gersonide en son temps: science et philosophie médiévales*, Louvain 1991, pp. 126, 130 (חמישה חומשי תורה, עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום (רלב"ג), ספר שמות (שמות – יתרו), מהד' ב' ברנר וז' כהן, מעלה אדומים תש"ס, עמ' ג-ח; כ' כהן, "קטע 'חדש' מביאור הרלב"ג לתורה: על עיוני האחרונים בקטעים הלכתיים שבביאורו", המעין, מ, ב (תש"ס), עמ' 15-21; הנ"ל, "הלכה מחודשת בהלכות עבד עברי בפירוש הרלב"ג לתורה", צהר, ד (תשס"א), עמ' 47-56 (וראו עוד המחקרים שצינו שם, עמ' 48, הערה 6).
- 33 במהלך השוואת הנוסחים של החלק הנבדק גיליתי כי קיימים הבדלים משמעותיים בין הנוסח של ההקדמה הנמסר בכ"י פריס, הספרייה הלאומית, héb. 721 (מס' 1 ברשימתי), לבין הנוסחים של ההקדמה הנמסרים בעדי הנוסח האחרים שבדקתי. כתב יד זה הועתק בידי שני מעתיקים: הראשון כתב את שני דפיו הראשונים, והשני את יתר הטופס. המעתיק של שני הדפים הראשונים כתב בראש

לאור זאת שלא נבחנו הנוסחים של מלוא החלק הנבדק, כי רלב"ג חיבר מהדורה אחת בלבד של הפתיחה המליצית, של ההקדמה, ושל מאמרים א-ד.

### האם קיימות משפחות של עדי נוסח?

כאמור לעיל, במסגרת חקירת הנוסחים הנמסרים בעדי הנוסח של החלק הנבדק עיינתי גם בשאלה אם אפשר לשייכם למשפחות. קודם שאציג את מסקנותי בסוגיה עליי לציין כי עד עתה לא נערך מחקר מקיף בעדי הנוסח של ה"מלחמות" שמטרתו לבדוק אם אפשר לשייכם למשפחות. טואטי, בקובעו נוסח ביקורתי של המאמר השלישי והמאמר הרביעי, נזקק לרוב לשמונה עדי נוסח, שבעה בכתבי יד ואחד במהדורת ריווא.<sup>34</sup> לאור עיוניו בהם נטה לחשוב כי לא קיימות משפחות רבות של עדי נוסח, וכי עדי הנוסח שבהם השתמש השתלשלו כולם מעד נוסח יחיד.<sup>35</sup> השוואות בין עדי נוסח של ה"מלחמות" נערכו גם על ידי חוקרים אחרים. ואולם מרביתן הקיפו מספר קטן יותר של עדי נוסח, ועל כל פנים לא שינו באורח משמעותי את מסקנותיו של טואטי, וחלקן אף נתנו להן סמך נוסף.<sup>36</sup>

הטופס "ספר מלחמות ה' להרלב"ג". מכאן עבר היישר אל ההקדמה, ולא העתיק את הפתיחה המליצית. בחלק של ההקדמה שכתב חסרים מילים ומשפטים רבים, וננקטים נוסחים ייחודיים, אשר על-פי רוב מקצרים את הרצאתו של המחבר. לעומת זאת, הנוסח שנכתב על ידי המעתיק השני נצמד לנוסח של מהדורת החיבור המוכר לנו. ככל שראונו עיניי, אפשר להסביר את מהלך כתיבתו של עד נוסח ייחודי זה בשתי דרכים. אפשרות אחת היא כי שני הדפים הראשונים הם פרגמנט מתוך נוסח יחידאי של מהדורה מוקדמת של ההקדמה (או של החיבור כולו), שהורחבה מאוחר יותר בידי רלב"ג, וכי המשך ההעתיקה נעשה על-פי עד נוסח מלא יותר, בידי המעתיק השני. על פניה אפשרות זו נראית לי רחוקה. אפשרות שנייה היא כי מסיבה כלשהי בחר המעתיק של שני הדפים הראשונים לקצר את ההקדמה. למשל ייתכן כי עמד לפניו כתב יד ששני דפיו הראשונים היו ריקים, ובדף השלישי החלה העתיקה של ה"מלחמות", מאמצע ההקדמה. היה עליו אפוא למלא שני דפי פוליו בחלק החסר של תחילת החיבור. כדי להצליח במשימתו, הוא בחר להשמיט את הפתיחה המליצית, וקיצר את ההקדמה. לדעתי האפשרות השנייה מתקבלת יותר על הדעת, ואין לפנינו מהדורה מוקדמת של ה"מלחמות".

עדי הנוסח בכתבי יד הם כדלקמן (האותיות בסוגריים מציינות את הסימן שניתן לעד הנוסח במהדורה):  
 34 כ"י פריס, הספרייה הלאומית, 721 hēb. (א); כ"י פריס, הספרייה הלאומית, 722 hēb. (ב); כ"י פריס, הספרייה הלאומית, 723 hēb. (ג); כ"י פריס, ספריית כ"ח, A 73 H (ח); כ"י אוקספורד, ספריית בודלי, 376 Poc. (קטלוג נויבאוואר 1286) (פ); כ"י אוקספורד, ספריית בודלי, מיכאל 252 (קטלוג נויבאוואר 1287) (מ); כ"י וטיקן, אוסף אורבינטי, 28 ebr. (נ).

35 ראו: טואטי, עמ' 32-33. טואטי דיווח כי לא איתר הבדלים משמעותיים בין עדי הנוסח שבכתבי יד. בה בעת, הוא מצא שהם חופפים בהשמות שכביכול נפלו בהם. נוסף על כך, טואטי גילה כי בכל שבעת עדי הנוסח בכתבי יד מופיע הקיצור "הר"מ" במקום אחד בחיבור, שבו נכתב במהדורת ריווא "הרב המורה". ראו: מאמר ג, פרק ג (מהד' לייפציג, עמ' 135, שורה 16). לאור מסקנותיו המליץ כי בעריכתה של מהדורה עתידית של החיבור ייעשה שימוש בשלושה עדי נוסח שבהם השתמש להתקנת מהדורתו ושאותם תיאר כ"טובים" (bons). פלדמן בחר בעדי נוסח אלה לשם קביעת הנוסח העברי שאותו תרגם. ראו להלן, ההערה הבאה.

36 סיראט מצאה כי הנוסח "הר"מ" (ראו לעיל, ההערה הקודמת) מופיע בכל עדי הנוסח שראתה, פרט לשלושה. ראו: סיראט, עמ' 301. פלדמן בדק כאמור שלושה מעדי הנוסח בכתבי יד שבהם השתמש טואטי, כדלקמן (האותיות בסוגריים הן הסימנים של עדי הנוסח בתרגומו): כתב יד אוקספורד פוקוק (B), כתב יד וטיקן (V), וכתב יד פריס 723 (P). ראו: פלדמן, עמ' 61, 64. הוא מצא כי מבין השלושה אפשר להצביע על קרבה גדולה בין זה שבכ"י וטיקן וזה שבכ"י אוקספורד, אך יחד עם זאת הנוסחים הנמסרים בהם הם על-פי-רוב זהים. ראו: פלדמן, עמ' 64. למסקנה דומה הגיע כבר יונתן יואל. ראו: י' יואל,

חקירתי העלתה כי אפשר לשייך חלק מעדי הנוסח בכתבי יד למשפחות. עדי הנוסח בכל משפחה מתייחדים פְּנוסחים המצויים אך ורק בהם. להלן אפרט את הרכב המשפחות ואת הנוסחים המייחדים אותן או את חלק מעדי הנוסח המשתייכים להן.

## משפחה א

### עדי הנוסח:

- כ"י פירנצה, הספרייה הלאורציאנית, Plut.I.60 (מס' 5 ברשימתי).  
 כ"י מנטובה, ספריית הקהילה, ebr. 7 (מס' 4 ברשימתי).  
 כ"י מוסקבה, אוסף גינצבורג 1270 (מס' 34 ברשימתי).  
 כ"י פרמה, הספרייה הפלטינית, Cod. Parm. 2447 (מס' 17 ברשימתי).

### הנוסחים הייחודיים:

מיקום ב"מלחמות השם"	מיקום ונוסח במהדורת לייפציג	נוסח המשפחה	הערות
1	הקדמה	עמ' 2, שורות 9-10: כי בכאן ספקות גדולות	כ"י מנטובה קרוע במקום זה
2	הקדמה	עמ' 3, שורה 8: ראוי שיקדם לו העיין	כ"י מנטובה קרוע במקום זה
3	הקדמה	עמ' 5, שורה 1: רצוני שבכאן מושכלות	בכתב יד מוסקבה: רצוני היותו בכאן מושכלות
4	הקדמה	עמ' 6, שורה 25: וכאשר תשלם לנו החקירה	
5	הקדמה	עמ' 6, שורה 30: המניעה אותנו בהאמתת	
6	הקדמה	עמ' 10, שורה 24: שאם לא נהגת בו זה המנהג	שאם לא תנהיג בו זה המנהג
7	מאמר ג, פרק ה	עמ' 149, שורה 9: כי אנחנו לא נניח	כי אנחנו לא הנחנו

"תחביר ספר מלחמות ה' לר' לוי בן גרשום", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשל"ב, עמ' 1-3. וראו גם בעניין זה מסקנותיו של גטי, להלן, הערה 37.

## משפחה ב

### עדי הנוסח:

- כ"י קמברידג', ספריית האוניברסיטה, Add. 502 (מס' 10 ברשימתי).  
 כ"י נפולי, ספרייה לאומית III, F. 4 (מס' 12 ברשימתי).  
 כ"י רומא, ספרייה לאומית II, Or. 82 (מס' 11 ברשימתי).  
 כ"י ירושלים, בית הספרים הלאומי, MS Heb. 4°666 (מס' 21 ברשימתי).  
 כ"י אוקספורד, ספריית בודלי, Can. Or. 74 (מס' 20 ברשימתי).  
 כ"י פרמה, הספרייה הפלטינית, Cod. Parm. 3030 (מס' 24 ברשימתי).

### הנוסחים הייחודיים:

מיקום ב"מלחמות השם"	מיקום ונוסח במהדורת לייפציג	נוסח המשפחה	הערות
1 הקדמה	עמ' 3, שורה 5: שימשך לאמונתנו כשיצורף	שימשך לאמונתנו במה שיצטרף	
2 הקדמה	עמ' 7, שורה 2: שפט הרב המורה שאם היה שיתבאר	שפט הרב המורה מזה שאם היה שיתבאר	בכ"י קמברידג': "מה" במקום "מזה", והאות ז' בין השיטין.
3 הקדמה	עמ' 9, שורה 35: התחזק על בעל ריבו	התחזק לו על בעלי ריבו	רק בכתב יד קמברידג', כתב יד נפולי, כתב יד ירושלים, וכתב יד פרמה.
4 הקדמה	עמ' 10, שורה 28: שלא ישאר ספר	שלא ישאר בו ספק	
5 מאמר ג, פרק ג	עמ' 132, שורה 4: הפילוסופים החולקים עמו	הפילוסופים החולקים עליו	רק בכתב יד נפולי, כתב יד ירושלים, כתב יד אוקספורד, וכתב יד פרמה. בכ"י אוקספורד: החוקרים.
6 מאמר ד, פרק ז	עמ' 187, שורה 28: מבואר שכבר יחויב	מבואר שכבר נראה שיחויב	

## משפחה ג

### עדי הנוסח:

- כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה, Cod. hebr. 94 (מספר 13 ברשימתי).  
 כ"י אוקספורד, ספריית בודלי, הנטינגטון 53 וכ"י אוקספורד, ספריית בודלי, מרשל  
 41 (מספר 19 ברשימתי).  
 כ"י פרמה, הספרייה הפלטינית, Cod. Parm. 3029 (מספר 14 ברשימתי).  
 כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה, Cod. hebr. 18 (מספר 26 ברשימתי).  
 כ"י ברלין, ספריית המדינה, Or. fol. 4057 (מספר 28 ברשימתי).

# הנוסחים הייחודיים:

מיקום ב"מלחמות השם"	מיקום ונוסח במהדורת לייפציג	נוסח המשפחה	הערות
1 הקדמה	עמ' 3, שורות 30-31: תקשה מאד החקירה	תקשה מהם החקירה	רק כתב יד מינכן 94, כתב יד פרמה, וכתב יד מינכן 18. בכתב יד פרמה המעתיק כתב בשול: מאד.
2 הקדמה	עמ' 4, שורות 33-34: לא ידעו בסבותיו	לא ידענו בסבותיו	
3 הקדמה	עמ' 6, שורות 31-32: מה שיתבאר אמותו	מה שיתבאר אמונתו	רק בכתב יד מינכן 94, כתב יד אוקספורד, כתב יד פרמה וכתב יד מינכן 18. בכתב יד פרמה: "אמונתו" מחוקה, ובשול, בכתיבה אחרת, מתוקנת ל"אמותו".
4 הקדמה	עמ' 8, שורה 33: ראוי שינהיג בסדור	ראוי שיתנהג בסדור	
5 מאמר ג, פרק ו	עמ' 150, שורה 32: לפי דעת תורתנו	לפי דעת תורתנו ועתה יגדל בה כח י"י וכח הכותב אמן	בכתב יד אוקספורד: המילה לפני "הכותב" מחוקה.

## משפחה ד

### עדי הנוסח:

- כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה, Cod. hebr. 94 (מספר 16 ברשימתי).  
כ"י פרמה, הספרייה הפלטינית, Cod. Parm. 3458 (מספר 18 ברשימתי).  
כ"י מנטובה, ספריית הקהילה, ebr. 8 (ס' 788; מספר 25 ברשימתי).

# הנוסחים הייחודיים:

מיקום ב"מלחמות השם"	מיקום ונוסח במהדורת לייפציג	נוסח המשפחה	הערות
1 הקדמה	עמ' 3, שורה 23: העלם אל עין הקורא	נעלם אל עין הקורא	רק בכתב יד מינכן וכתב יד פרמה.
2 הקדמה	עמ' 3, שורה 32: מזון מה מן השרש	מזון מה מהמוחש	
3 הקדמה	עמ' 5, שורה 1: ול להיות הענין כן כמו שהצענו	ול להיות הענין כן כמו שבארנו	
4 הקדמה	עמ' 6, שורה 3: מהשלמים שיגנו על הכנסנו	מהשלמים שיגנו על אשר הכנסנו	
5 הקדמה	עמ' 8, שורה 9: ואם לא היה הקודם	ואם לא היה ידיעת הקודם	
6 הקדמה	עמ' 8, שורה 15: הדברים הקלים קשים	הדברים הקלים שהם קשים	כ"י מנטובה: "שהם" מחוקה.
7 הקדמה	עמ' 8, שורה 18: שלא יבינו דבריו	שלא יכירו דבריו	רק בכתב יד מינכן וכתב יד פרמה.

**"מלחמות השם" לרלב"ג: לקראת מהדורה מדעית**

8	הקדמה	עמ' 8, שורה 18: דבריו בשיובנו מזיקים	דבריו בלתי נערכים בשיובנו	בכתב יד מינכן: המעתיק כתב ב בין השיטין לפני "שיובנו". בכתב יד מנטובה: מילה מחוקה בין "דבריו" לבין "בשיובנו" (אות ראשונה נ? אות אחרונה ס?), המתוקנת בשול, בכתיבה שונה, ל"מזיקים".
9	הקדמה	עמ' 10, שורה 26: שלא יעלם מהמעין	שלא יעלם אל המעין	
10	מאמר ב, פרק ד	עמ' 102, שורה 23: שאינו נמנע הגעת המושכלות	שאינו נמנע השגת המושכלות	
11	מאמר ג, פרק ב	עמ' 121, שורה 32: דעת דעת מאלו	דעת דעת מהם	
12	מאמר ד, פרק ב	עמ' 155, שורות 26-27: בלתי הולך בסדר	בלתי הולך בצדק	

אשר ליתר עדי הנוסח בכתבי יד (עם אלה נמנים גם עדי נוסח שבדק טואטי), לא מצאתי ראיות מוצקות לכך שיש לשייכם לארבע המשפחות הללו או לאחרות.<sup>37</sup> הדברים יפים גם בנוגע לעדי הנוסח שבמהדורת ריווא ובמהדורת לייפציג. כפי שכבר ציינתי לעיל, ידוע שעד הנוסח שבמהדורת לייפציג מבוסס על עד הנוסח שבמהדורת ריווא.<sup>38</sup> עם זה, מצאתי כי במקומות רבים התערב המגיה של מהדורת לייפציג בנוסח ה"משובש" של מהדורת ריווא ותיקנו, אם מדעתו ואם לפי עד נוסח או עדי נוסח אחרים שהיו ברשותו.<sup>39</sup>

37 עליי לציין כי רוברטו גטי, שכאמור תרגם את "מלחמות השם" במלואו לאיטלקית, הגיע למסקנה שונה מזו שלי בנוגע לארבעה עדי נוסח, הנכללים בכתב יד פריס 721 (מס' 1 ברשימת), בכתב יד פריס 723 (מס' 23 ברשימת), בכתב יד אוקספורד פוקוק (מס' 3 ברשימת), ובמהדורת ריווא. גטי בדק את הנוסחים הנמסרים בעדי נוסח אלה לשם קביעת הנוסח העברי שאותו תרגם. הוא מצא כי עד הנוסח שבכתב יד אוקספורד משתייך, לפחות מבחינת הנוסח של המאמר הראשון, למשפחה שבה נכלל עד הנוסח שבכתב יד פריס 721. כן הסיק כי הנוסח שמוסר כתב יד אוקספורד מבוסס גם על נוסח שהשתלשל ממשפחה אחרת, שאליה משתייכים לדעתו שני עדי הנוסח האחרים שבדק. ראו: גטי (לעיל, הערה 4), עמ' 6-7. בחקירתי לא מצאתי ראיות לשיוכם של שלושת עדי הנוסח שבכתבי יד למשפחות. להבדלים בין מסקנותינו יכולות להיות סיבות שונות. העיקרית שבהן היא שסיימת אפשרות שנוסחים שגטי קבע לגביהם שהנם ייחודיים למשפחה או משפחות של עדי נוסח, מופיעים למעשה גם בעדי נוסח אחרים, שאותם לא בדק. מאליי מובן שאם אלה הם פני הדברים, הרי שיש להטיל ספק בשיוך למשפחות שהציג. שנית, חלק מן הנוסחים שהם ייחודיים לפי גטי, מצויים במאמרים החמישי והשישי, שבדיקת נוסחיהם לא הייתה חלק מחקירתי.

38 הדבר צוין כבר על ידי המגיה עלום השם של מהדורת לייפציג, בדף הפתיחה למהדורה (שם הוא מכנה עצמו "מגיה הספר").

39 ראו גם דברי המגיה בדף הפתיחה. חלק מן התיקונים וההשמטות במהדורת ריווא הם תולדה של עבודתו של המביא לדפוס, יעקב מרקריאה הרופא. את האחרות אפשר לתלות אולי בעדי נוסח שעל-פיהם הותקנה המהדורה. לפי טואטי, עם אלה נמנה עד הנוסח שבכתב יד פריס 722. טואטי נסמך על כך שקולופון בסוף כתב היד מופיע במהדורת ריווא. ראו: טואטי, עמ' 31. ואולם נראה כי הקולופון שבכתב היד הועתק ממהדורת ריווא. ראו: אוצר כתבי יד עבריים מימי הביניים, בצינוי תאריך עד שנת ה"ש, חלק

לסיכום, על סמך בדיקה של קטעים מתוך החלק הנבדק, אפשר לשייך 18 מתוך 48 עדי הנוסח של חלק זה לארבע משפחות.

#### בחירה בההדרה אקלקטית ובעדי הנוסח למהדורה

לאחר שביררתי את שאלת קיומן של מהדורות שונות של החלק הנבדק, ושייכתי את עדי הנוסח למשפחות, היה עליי לבחור בגישה שאנקוט בההדרה. לנגד עיניי עמדו שני שיקולים עיקריים: להגיש לקוראים נוסח טוב (במובן שיוסבר להלן), ולתת בידיהם מהדורה המאפשרת גישה נוחה לטקסט. השיקול השני פסל את האפשרות של העמדת מהדורה סינפוטית, בשל ריבוי עדי הנוסח ואורכו של הטקסט. השיקול הראשון פסל את האפשרות של העמדת מהדורה דיפלומטית. כך התברר לאחר ההשוואה בין עדי הנוסח. ממנה הסקתי כי אין בהם נוסח שהוא ברובו אפשרי (דהיינו, כזה שאפשר לייחסו לרלב"ג), וכי העמדה של נוסח המאפשר להבין באופן נאמן ככל האפשר את הנאמר בחלק הנבדק מחייבת אותי להיסמך על מספר עדי נוסח.

לאור זאת, ועל אף מודעותי למגרעותיה של מהדורה אקלקטית, החלטתי לערוך מהדורה מסוג זה. על סמך שיקולים שיפורטו להלן קבעתי כי המהדורה תבוסס על "נציגים" של המשפחות של עדי הנוסח, ועל עדי נוסח שאותם אי אפשר לשייך למשפחות. בחירתי בעדי נוסח אלה נעשתה בשני שלבים, ולאור מספר שיקולים, כדלהלן:

ראשית בחרתי נציגים של כל אחת ממשפחות עדי הנוסח בכתבי יד. שאפתי לבחור בעד נוסח אחד מכל משפחה, המוסר נוסח טוב של החלק הנבדק. כוונתי בנוסח "טוב" היא לנוסח שאינו עמוס, בהיקף ניכר, בנוסחים אשר בלתי סביר שיצאו מתחת עטו של רלב"ג, בתיקונים בשוליים או בין השיטין שאינם מאת המעתיק, ובהשמטות. מצאתי כי משפחות א-ג כוללות כל אחת יותר מעד נוסח טוב אחד. במקרה של משפחה א ובמקרה של משפחה ג בחרתי בעדי נוסח טובים שהיקף הנוסח הנמסר בהם מלא יותר מהיקפם של הנוסחים הנמסרים ב"בני משפחתם" הטובים האחרים. בחירה כזו לא הייתה אפשרית במקרה של משפחה ב: במשפחה זו כל עדי הנוסח, פרט לאחד, הם הן טובים והן מלאים. בחירתי בנציג של קבוצה זו (כ"י רומא 82) הייתה אפוא שרירותית.<sup>40</sup> אשר למשפחה ד, בחרתי שלא להשתמש בנציג שלה בהעמדת המהדורה. כל עדי הנוסח המשתייכים לקבוצה זו אינם טובים. הגעתי לכלל מסקנה כי תיעוד הנוסחים הנמסרים בהם, בתוך מהדורה אקלקטית של החלק הנבדק, לא תהיה בו תרומה של ממש למבקשים להבין את החיבור גופו. אותם השיקולים הוליכו אותי שלא להשתמש במהדורות בעדי הנוסח שבמהדורות הדפוס. בשלב שני בחנתי עדי נוסח שאותם אי אפשר לשייך למשפחות. כאן בחרתי בשלושה עדי נוסח טובים המכילים את כל החלק הנבדק או את מרביתו.

ראשון: כתבי-יד בספריית ישראל וצרפת, בתבנית גדולה, בעריכת מ' בית-אריה וק' סיראט, ירושלים ופריס תשל"ב, §145. מכל מקום, השוואתי בין עדי הנוסח הנמסרים בכתב היד ובמהדורה ריווא לא העלתה אסמכתא לכך שיש לשייכם למשפחה אחת.

40 אציין עם זה, כי מצאתי שארבעה מעדי הנוסח המלאים האחרים של הקבוצה עשויים להשתייך למשפחת משנה שלה (ראו לעיל, בפירוט הנוסחים הייחודיים למשפחה ב).



בסופו של דבר בחרתי בשישה עדי נוסח. להלן סימוניהם במהדורת, פרטיהם הביבליוגרפיים, ותיאורים קצרים שלהם:

א – כ"י אוקספורד, ספריית בודלי, פוקוק 376 (קטלוג נויבאואר 1286; מס' 3 ברשימתי).<sup>41</sup> 229 דפים. קלף. מאויר. שורות ארוכות. 28 שורות בעמוד. נכתב בשנת קנ"א (1391); קולופון בדף 229ב), אולי על ידי מעתיק בשם "דוד",<sup>42</sup> בכתיבה ספרדית קורסיבית למחצה, בספרד (אולי בקטלוגיה). כתב היד היה בבעלותו של "שמואל בר' שמואל קאבאליר בר' ראובן בר' שמואל בר' ראובן בן כבוד הרב ר' יונה זלה"ה".<sup>43</sup> הלה קנה את כתב היד מסבו מצד אמו, שמואל בן אבא מארי מלונל.<sup>44</sup> בשנת רע"ד (1514) נמכר כתב היד על ידי "שלמה קבליר" "באדרינופולי", בנוכחות שני עדים, אברהם ברוך ו"יוסף שולם".<sup>45</sup>

ב – כ"י ברלין, ספריית המדינה, Or. fol. 4057 (מס' 28 ברשימתי).<sup>46</sup> 161 דפי נייר. שורות ארוכות, 43 שורות בדף. כולל את החלק האסטרנומי (בחלקו). נכתב ב"רודיגו", בשנת שי"ג (1553), בכתיבה איטלקית, בידי אברהם בן דוד פרוינציאלו.<sup>47</sup> הערות שוליים מאת "משה בורגוראש" (צ"ל בונגודאש) ומאת "שלמה בן גרשום".<sup>48</sup> כתב היד היה בבעלותו של "שלום בן נחום הכהן אקסער מבראד".<sup>49</sup>

ו – כ"י וטיקן, אוסף אורבינטי, ebr. 28 (מס' 6 ברשימתי).<sup>50</sup> 310 דפי נייר. שורות ארוכות. 24 שורות בעמוד. נכתב בכתיבה ספרדית קורסיבית למחצה, כנראה בצפון איטליה (אולי בפדואה). תיארוך הכתיבה (לפי כתמי מים וציוני בעלים): בין שנת קמ"ה (1385) לבין שנת

41 ראו: נויבאואר (לעיל, הערה 7), עמ' 455; B. Narkiss, *Hebrew Illuminated Manuscripts in the British Isles, Jerusalem and London 1982*, חלק א, עמ' 125-126; שם, חלק ב, עמ' 131; קטלוג נויבאואר-מילואים (לעיל, הערה 7), עמ' 212, סיראט, עמ' 305-306, 314 (3§). בתיאור של עד נוסח זה ושל יתר עדי הנוסח להלן הסתייעתי גם בקטלוג הממוחשב של המכון.

42 זו השערת המקטלגים של המכון, לפי ציונים של שם זה בדף 352 ובדף 218א (פעמיים). לדעת סיראט המעתיק הוא שרשם את שמו זה. ראו: סיראט, עמ' 305.

43 ראו ציוני הבעלים בדף 231ב. סיראט העלתה את האפשרות כי מדובר בשמואל מלונל, מחברו של ביאור על "מורה נבוכים". ראו שם, עמ' 306. וראו שם פרטים נוספים על אודות אביו של סב סבו.

44 הסב העתיק בשנת קס"ט (1409) את כ"י מינכן, ספריית מדינת בווריה, Cod. hebr. 237.

45 ראו שטר המכירה בדף 230ב.

46 ראו: גולדשטיין, לוחות (לעיל, הערה 3), עמ' 76-77; סיראט, עמ' 310, עמ' 321-322 (28§).

47 כידוע, אביו יום את ייסודה של אקדמיה יהודית במנטובה. ראו: ש' אסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל, בעריכת ש' גליק, ב, ירושלים תשס"א, עמ' 261-267.

48 ראו בהתאמה דפים 14א, 18ב. הערותיהם מצויות גם בכ"י פרמה, הספרייה הפלטינית, Cod. Parm. 3029 (קטלוג דה-רוסי 135, קטלוג ריצ'לר ובית-אריה 1296), דפים 27א, 36א. כאמור, חקירתי העלתה כי שני עדי הנוסח משתייכים לאותה המשפחה (ג).

49 כך מצוין בקטלוג המכון, המצטט מתוך "קטלוג (שלא פורסם)". לפי קטלוג זה שם הבעלים רשום בבטן הכריכה.

50 ראו: סיראט, עמ' 315 (6§); *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library: Catalogue*, comp. by the staff of the Institute of Microfilmed Hebrew Manuscripts, Jewish National and University Library, Jerusalem; ed. B. Richler; palaeographical and codicological descriptions, M. Beit-Arié in collaboration with N. Pasternak, Città del Vaticano 2008, p. 615

קס"א (1401). בשנת קס"א היה בבעלותו של "מנחם בכמ"ר אהרן נתבוי"א מבולטיי".<sup>51</sup>

ס – כ"י פריס, הספרייה הלאומית, héb. 723 (מס' 23 ברשימתו).<sup>52</sup> 131 דפים. נייר וקלף. 35 שורות בדף. נכתב בכתביה ספרדית קורסיבית למחצה, בשנת רמ"ד (1484), כנראה בספרד, בידי "יוסף בר' שלמה דיפארה" (ראו הקולופון בדף 131א). הערות נוסח מעטות בכתביה ספרדית.

פ – כ"י פרמה, הספרייה הפלטינית, Cod. Parm. 2447 (קטלוג דה-רוסי 460, קטלוג ריצ'לר ובית-אריה 1297; מס' 17 ברשימתו).<sup>53</sup> 204 דפים. קלף ונייר. שורות ארוכות. 20-21 או 22-23 שורות בעמוד. נכתב סביב שנת ק"ס (1400; לפי כתמי מים), בכתביה ספרדית קורסיבית, אולי בפירובנס. שני הדפים הראשונים קרועים בחלקם העליון (בפתיחה המליצית ובחלקים מן ההקדמה). תיקוני נוסח מאת המעתיק.

ר – כ"י רומא, ספרייה לאומית II, Or. 82 (מס' 11 ברשימתו).<sup>54</sup> 235 דפים. נייר וקלף. שורות ארוכות. 31 שורות בעמוד. נכתב בפדואה בשנת ק"פ (1420), בכתביה איטלקית, בידי "מנחם בכ"ר מנחם הרופא יש"ר מכלימונטוני",<sup>55</sup> עבור "יהודה בכ"ר יצחק פינצי" (ראו הקולופון בדף 235א).

עד נוסח ב הוא הנציג של משפחה ג. עד נוסח פ הוא הנציג של משפחה א. עד נוסח ר הוא הנציג של משפחה ב. את עדי נוסח א, ו, ס לא ניתן לשייך למשפחות. הההדרה על-פי ששת עדי נוסח אלה תיעשה באורח אקלקטי. דהיינו: בכל פעם שיהיה עליי להכריע בין נוסחים שונים ולבחור את זה שיוכנס אל גוף המהדורה, אבחר בנוסח אשר על-פי שיקול דעתי סביר שיצא מתחת לעטו של רלב"ג. באפראט הביקורתי אעיר על כל הנוסחים החליפיים אשר עשויה להיות להם השפעה על הבנת דבריו של רלב"ג (אך לא אציין בו הערות בשול או בין השיטין שאינן נוגעות לנוסח). בהכרעה בין הנוסחים אנקוט אך ורק נוסח שיש לו סימוכין בעדי הנוסח. כך, למשל, אשתמש בכתבי מלא ולא בקיצורים רק כאשר צורת הכתיב המלא מופיעה לפחות בעד נוסח אחד. מאליי מובן כי שיטה זו מטילה על המהדירים אחריות כבדה, שכן הם המחליטים מה יהיה נוסח דברי רלב"ג שיעמוד לנגד עיני המעיינים. יורשה לי להעיר כי הייתי מודע לכובד האחריות

51 ראו ציוני הבעלים, בכתביה אשכנזית, בדף 1א.

52 ראו: אוצר כתבי יד עבריים מימי הביניים (לעיל, הערה 39), §151; סיראט, עמ' 309, 320 (§23). פרט לתיאורים המופיעים שם, ולפרטים המובאים בקטלוג הממוחשב של המכון, הסתמכתי בתיאור העותק על התיאור הניתן בקטלוג החדש של כתבי היד העבריים שבבעלותה של הספרייה הלאומית בפריס. לבקשתי, הועמד לרשותי עותק של תיאור זה, שטרם נתפרסם בזמן שנכתבו דברים אלה, על ידי ד"ר פיליפ בובישון. תודתי על כך נתונה לו ולפרופ' קולט סיראט, שהעבירה אליי את בקשתי.

53 ראו: סיראט, עמ' 318 (17§); קטלוג פרמה, עמ' 355.

54 ראו: סיראט, עמ' 306-307, 316-317 (11§).

55 סיראט מציעה כי היה אישיות חשובה, הואיל ונכתב עבורו (במקום לא ידוע) כתב יד של ביאור משה אבן תיבון על ספר קהלת. המעתיק היה תושב פדואה, משה בן אביגדור. לפרטים ראו שם, עמ' 307.

"מלחמות השם" לרלב"ג: לקראת מהדורה מדעית

שנטלתי על עצמי, ושאף הכרעה טקסטואלית לא נתקבלה בקלות ראש.

#### המהדורה המוצגת

כהדגמה לשיטתי בהעמדת המהדורה של החלק הפילוסופי של "מלחמות השם", בהתבסס על ששת עדי הנוסח שנבחרו, מובאת להלן מהדורה אקלקטית של הפתיחה המליצית ושל ההקדמה. כאמור, את המהדורה של הפתיחה המליצית ערכתי במשותף עם ד"ר אורי מלמד.

הנוסח המופיע בגוף המהדורה חולק לפסקאות על ידי פרט לטקסט עצמו, ולסימני פיסוק שצירפתי לו, מופיעים בנוסח המוהדר, בתוך סוגריים עגולים, מראי מקום למובאות מן המקרא. הערות השוליים לנוסח המוהדר נועדו לפירוט של מראי מקום לחיבורים בתר-מקראיים.

#### סימני האפראט

$X \dots X$  = המילה הראשונה והמילה האחרונה בנוסח מוער בן יותר משתי מילים

$[X]$  = נוסח שקריאתו אינה ודאית

$\langle X \rangle$  = הערות מעתיק על אודות נוסח אחר, או תיקוני נוסח שלא יצאו בבירור מאת מעתיק, המופיעים בשול או בין השיטין

$X+$  = נוסח המופיע אחרי הנוסח המוער

$+X$  = נוסח המופיע לפני הנוסח המוער

## נספח

כפי שציננתי בגוף המאמר, חקירתי את הנוסח של החלק הנבדק הקיפה שתי קבוצות של קטעים מתוכו. הטבלות שלהלן מוסרות פרטים על-אודות קטעים אלה. בעבור כל קטע מפורטים מיקום הקטע בתוך "מלחמות השם", מספר העמוד במהדורת לייפציג, תיאור של הקטע או מובאה מתוכו, והערות נוספות בעניינו. בטבלה הראשונה ציינתי גם מראי מקום להערותיהם של טואטי או פלדמן בנוגע לקטע (במראי מקום לתרגום פלדמן ציינתי את הכרך ואת העמוד שבו נדון הקטע באפראט המצורף לתרגום).

### הקבוצה הראשונה

	מיקום בחיבור	עמוד במהדורת לייפציג	הקטע	הערות טואטי/פלדמן	הערות
1	פתיחה מליצית	1	כולו		
2	הקדמה	11-2	כולה		
3	מאמר א, פרק ב	16	ומהם, שכבר יראה בזאת ההכנה, ... הוא בהכרח צורה	פלדמן, א, עמ' 115-116, הע' 16	
4	מאמר א, פרק ב	17	[השמטה]	פלדמן, א, עמ' 117, הע' q (עמ' 230)	
5	מאמר א, פרק ד	27	ההשגה לקוחה בגדר השכל	פלדמן, א, עמ' 133, הע' 9	
6	מאמר א, פרק ו	38	וזה כי אין שם דבר בה ולא יתכן בה שיהיה מושכל	פלדמן, א, עמ' 149, הע' 9	
7	מאמר א, פרק י	81-80	אם הנחנו שלא יהיה העלול בשני אלו המציאויות יחד אבל אם הנחנו שיהיה העלול בשני אלו המציאויות יחד לא ימנע כי לא ימנע היות העלול במציאות אשר לעלה אחר המצאו במציאות אשר לעלול	פלדמן, א, עמ' 210, הע' g <sub>3</sub> (עמ' 239)	
8	מאמר ב, פרק ב	96	כאלו תאמר השמש ... והמורכבים בפאה הצפונית	פלדמן, ב, עמ' 35, הע' 12	
9	מאמר ב, פרק ו	112	כי היה הפועל ... וזה מבואר בנפשו	פלדמן, ב, עמ' 60, הע' 24	
10	מאמר ב, פרק ז	117	[השמטה]	פלדמן, ב, עמ' 68, הע' g (עמ' 252)	
11	מאמר ג, פרק ד	143	ואולם הטענה השביעית ... הרביעי מזה הספר	הפניה לביאור על איוב	

**"מלחמות השם" לרלב"ג: לקראת מהדורה מדעית**

12	מאמר ד, פרק ב	155	והנה מי שאמר ... יותר מן הראוי	הפניה לביאור על איוב
13	מאמר ד, פרק ג	163	והנה יתבאר גם כן שהחוש סותר מה שהניחו בלדד ... שם מדברי איוב	הפניה לביאור על איוב
14	מאמר ד, פרק ה	165	ונאמר שכבר התבאר ... להם כחות נפשיים	טואטי, עמ' 137, הע' 1; פלדמן, ב, עמ' 176, הע' 1
15	מאמר ד, פרק ה	165	ותניח הסנונית עשב ... שבזה רפואה לעיניהם	פלדמן, ב, עמ' 176, הערה 3

**הקבוצה השנייה**

	מיקום בחיבור	עמוד מהדורת לייפציג	הקטע
1	מאמר ג, פרק א	120	וראוי שנחקור אם ... בו האמת בבטולו
2	מאמר ג, פרק א	121	ולא התחדש מה ... הם בו פרטיים
3	מאמר ג, פרק ב	121	ואחר שכבר זכרנו ... שיהיו פנים מההראות
4	מאמר ג, פרק ב	131	ויראה הרב המורה ... לנו ובלתי מושגת
5	מאמר ג, פרק ג	132	וראוי שנחקור אם ... היה שתהיינה צודקות
6	מאמר ג, פרק ג	137	ואחר שהתישב זה ... מעליו טענות הפלוסופים
7	מאמר ג, פרק ד	137	ואחר שכבר התבאר ... מאלו הדברים האפשרים
8	מאמר ג, פרק ד	147	ובכאן התבאר שאין ... אלו הדברים כלם
9	מאמר ג, פרק ה	147	וממה שיוסיף גלוי ... אחד מהם בידיעתנו
10	מאמר ג, פרק ה	149	ואין לאומר שיאמר ... יתברך ידיעה בו
11	מאמר ג, פרק ו	149	וראוי שנבאר שזה ... האפשרים טרם בואם
12	מאמר ג, פרק ו	150	וכבר יראה הראות ... לפי דעת תורתנו
13	מאמר ד, פרק א	151	וראוי שנחקור מענין ... ההאמנה בדעות הצודקות
14	מאמר ד, פרק א	152	ולא העמסנו על ... אין צורך לו
15	מאמר ד, פרק ב	152	ואחר שכבר זכרנו ... האמת בזה הדרוש
16	מאמר ד, פרק ב	158	ואולם הדעת השלישית ... זה הדעת השלישית
17	מאמר ד, פרק ג	158-159	ואחר שכבר זכרנו ... הנופלים בזה הדרוש
18	מאמר ד, פרק ג	164	ואולם מה שבא ... הנביאים עליהם השלום
19	מאמר ד, פרק ד	164	ואחר שכבר התבאר ... ולא תהיה בקצתם
20	מאמר ד, פרק ד	165	ולפי שזה ההתאחדות ... מצד הטבע האיש
21	מאמר ד, פרק ה	165	ואחר שהתבאר שהשגחה ... שיהיה בזה מהקושי
22	מאמר ד, פרק ה	167	ומשל מה שיהיה ... יסורין של אהבה
23	מאמר ד, פרק ו	168	וראוי שנבאר שזה ... ההנחה מכל הצדדים
24	מאמר ד, פרק ו	184-185	וראוי שנתן תודה ... ולבטל דברי זולתו
25	מאמר ד, פרק ז	185	וראוי שתדע כי ... בבאורנו לספר איוב
26	מאמר ד, פרק ז	187	והיה מחויב בזאת ... השם יתברך הדברים

## "מלחמות השם" לרלב"ג

### פתיחה מליצית

בעריכת אורי מלמד ועפר אליאור

בְּדִבְרֵי י"י שְׁמַיִם נַעֲשׂוּ<sup>1</sup> מַעֲשֵׂה חוֹשֵׁב<sup>2</sup>, שְׁלֹם<sup>3</sup>, תְּמִים פֶּעֱלוּ<sup>4</sup>. בְּאֹרֹז אֹר לָהֶם כְּשֶׁלֶמָה עֲטָהוּ<sup>5</sup>, וַיּוֹצֵא לְאֹר תַּעֲלוּמָה<sup>6</sup>, בְּרוּחוֹ שְׁמַיִם שִׁפְרָה, חוֹלְלָה יָדוֹ<sup>7</sup>. גִּשְׁם נִדְבּוֹת<sup>8</sup> הִנִּיפוּ, רוּמָמוּ רוּמָמוֹת רַב עַל יֵתֶר הַגְּשָׁמִים עַל מְכוּנָתוֹ<sup>9</sup>; הִכִּינוּ כְּרָאִי מוֹצֵק<sup>10</sup> חֲזָקוֹ, הִרְקִיעוּ, מִתְחוּ כְּאֵהֶל לְשִׁבְתָּ<sup>11</sup>, רְקוּעַ חֲזָק לֹא יִשְׁתַּנָּה, וְגִשְׁם אֵין עֲרוֹךְ לוֹ בְּמַהוּתוֹ וְנִצְחִיּוּתוֹ וּבִיּוֹפְיוֹ אֵלָיו לֹא דָמָה<sup>12</sup>.

י"י בְּחִכְמָה יָסֵד אֶרֶץ<sup>13</sup> עַל מְכוּנֶיהָ<sup>14</sup>; נָטָה עָלֶיהָ קוֹ תוֹהוֹ וָאֲבִנִי בָהּ<sup>15</sup>, וַיִּשֶׁם אוֹפֵל צִלְמוֹת אָבִן שְׁלֵמָה<sup>16</sup>. יִבְשֶׁת יָדָיו יָצְרוּ<sup>17</sup> לְמַעַן עֲשֶׂה (ב) [פ]יּוֹם הַזֶּה<sup>18</sup> מַעֲשֵׂהוּ עַל פְּנֵי תֵבֶל אֶרֶץ<sup>19</sup>; וְלִהְשִׁבֵּעַ לְכָל חַי רָצוֹן<sup>20</sup>, הַמַּצְמִיחַ צֶמַח הָאֲדָמָה כָּל מְאוּרֵי אֹר בְּשָׁמַיִם<sup>21</sup> לְחֹסֶד יִמְצִיאֵם<sup>22</sup>, לַעֲשׂוֹת כָּל אֲשֶׁר יִצְוֶם<sup>23</sup>. שְׁמֵם מְשֻׁטְרוֹ בְּאֶרֶץ<sup>24</sup>, שֵׁם אוֹתוֹתָם אוֹתוֹת<sup>25</sup>, אֵם אֵין אֶתְנֶה יוֹדֵעַ עַד מָה<sup>26</sup>. בָּהֶם יוֹכֵן לְקִנּוּת נֶפֶשׁ כָּל הַזֵּה לְמִטָּה לְאֶרֶץ<sup>27</sup>, דְּגִי הַיָּם, רִמְשׁ וְצִפּוֹר כָּנָף<sup>28</sup>, אָדָם

- 1 תהילים לג, ו.
- 2 שמות כו, א; כח, ו; לט, ג.
- 3 דברים לב, ד.
- 4 תהילים קד, ב.
- 5 איוב כח, יא.
- 6 איוב כו, יג.
- 7 תהילים סח, י.
- 8 עזרא ג, ג.
- 9 איוב לו, יח.
- 10 ישעיהו מ, כב.
- 11 יחזקאל לא, ח.
- 12 משלי ג, יט.
- 13 תהילים קד, א.
- 14 ישעיהו לד, יא.
- 15 איוב כח, ג; משלי יא, א.
- 16 תהילים צה, ה.
- 17 בראשית נ, כ.
- 18 איוב לו, יב.
- 19 תהילים קמה, טז.
- 20 יחזקאל לב, ח.
- 21 איוב לו, יג.
- 22 על פי איוב לו, יב.
- 23 איוב לח, לג.
- 24 תהילים עד, ד.
- 25 תהילים עד, ט.
- 26 על פי קהלת ג, כא.
- 27 תהילים קמה, י.

**"מלחמות השם" לרלב"ג: לקראת מהדורה מדעית**

ובְּהִמָּה.<sup>28</sup> מִמְּקוֹרוֹ חַיִּים לְכָל חַי; וְאִם הַמִּשְׁחִית הִצִּיבוּ<sup>29</sup> בְּאִישֵׁיהֶם, / עַל נְדִיבוֹתוֹ יְקוֹמוּ<sup>30</sup> מִיָּנִיָּהֶם.  
 10 יִבְחַר לוֹ אֱלֹהִים<sup>31</sup> מִדְּבַר מִתּוֹד<sup>32</sup> הַמּוֹרֶכְבוֹת, הוּא לְבָדוֹ יֵאֹר בְּאֹר פְּנֵי מֶלֶךְ חַיִּים,<sup>33</sup> בְּיִתְרֵי שְׁאֵת<sup>34</sup> נָתַן לוֹ בְּדַעַה, וּבִינָה הֵיטָה עַל לְבוֹ שׁוּמָה. / מִמֶּנּוּ בָּחַר לְהֵיוֹת לוֹ מַמְלָכַת כְּהֻנִּים וְגוֹי קְדוֹשׁ,<sup>35</sup> יִשׁוּבוּ עַל,<sup>36</sup> יִלְכוּ (ד)[ר] וְמָה<sup>37</sup> / כֹּחַ מַעֲשָׂיו הִגִּיד לְעַמּוֹ<sup>38</sup> בְּתוֹרָתוֹ הַתְּמִימָה<sup>39</sup> / לְתַת לְנַפְשָׁם מֵהִלְכִים בֵּין הָעוֹמְדִים<sup>40</sup> – בָּהּ הִחֲפִימָהּ.

לוֹ נָאוּ תְהִלּוֹת,<sup>41</sup> (ב)[כ] עַל כָּל אֲשֶׁר וָמָלְנוּ / רַב טוֹב<sup>42</sup> בְּתַתּוֹ לָנוּ / דַּעַה לְנַפְשָׁנוּ נַעֲמָה<sup>43</sup> / בְּנַעֲיֻמוֹתוֹ נִצַּח<sup>44</sup> כָּל  
 נִמְצָא, נוֹרָא מְאֹד מִצִּיאָתוֹ וְנִי יְכִילָהוּ<sup>45</sup> / שֶׁכֶּל מִשְׁכִּיל לֹא יִשְׁכִּילָהוּ / עוֹצֵם הַתְהִלּוֹת לֹא יַעֲרֹכֶהוּ,<sup>46</sup> / מְרוֹמָם עַל  
 15 כָּל בְּרָכָה וְתִהְיֶה<sup>47</sup> / וְאֵיךְ יִהְיֶה בְּקוֹל הַמּוֹלָה<sup>48</sup> / מְסוּלָּא / בְּקֶרֶב אִישׁ לְהִשְׁתַּחֲוֹת לוֹ<sup>49</sup> / יֵאוֹת לוֹ / מֵאֲשֶׁר יָרִים קוֹל  
 דְּמָמָה<sup>50</sup> / וּבִזָּה תְהִלֵּל כָּל הַנִּשְׁמָה.<sup>51</sup>

28	תהילים לו, ז.
29	ירמיהו ה, כו.
30	ישעיהו לב, ח.
31	על פי שופטים ה, ח.
32	על פי דברים ד, לג.
33	משלי טז, טו.
34	בראשית מט, ג.
35	שמות יט, ו.
36	הושע ז, טז.
37	מיכה ב, ג.
38	תהילים קיא, ו.
39	תהילים יט, ח.
40	זכריה ג, ז.
41	על פי תהילים קמז, א.
42	על פי ישעיהו סג, ז.
43	משלי ב, י.
44	תהילים טז, יא.
45	יואל ב, יא.
46	איוב כח, יז.
47	נחמיה ט, ה.
48	יחזקאל א, כד.
49	שמ"ב טו, ה.
50	מל"א יט, יב.
51	תהילים קנ, ו.

## עפר אליאור

### אפראט ביקורתי

1 פעלן] ליתא א | עטהו] עוטהו ס | ויוצא] ויצא אר 2 רוממו] הרימו בס | מכונתו] מתכונתו ובר 3 חזקו] חזק ר | ערוך] יערוך אס | ונצחיותו] ונצחותו ב 5 י"י] אל ב | וישם] +אבן בס | צלמות] וצלמות וב 6 ולהשביע] להשביע פ 7 אותותם] אותותיו סר 8 ואם] ליתא ו | בהם] בהן ב | לקנות] לקיות כלו | רמש] ורמש ס 9 ממקורו] ממקומו א | הציבו] הצר בו בר 10 אלהים] אליס ו | מתוך] בתוך ס 11 ישובו] ישבו ס | ילכו] ילדי ס 12 החכימה] החכמה ב 13 טוב] טובו א 14 נמצא] הנמצא ב 15 ואידך] ואך א | מסולא] מסולה ב | בקרב] בקרבו ו | ירים] ידיק ס 16 תהלל] תתהלל בס | הנשמה] נשמה א



## "מלחמות השם" לרלב"ג

### הקדמה

#### בעריכת עפר אליאור

אמר לוי בן גרשום: אחר התהלה וההודאה לאל, והשאלה ממנו להישיר לפנינו דרכו, ראינו בזה הספר לחקור בשאלות יקרות מאד וסתומות, נתלו בהם פנות גדולות מהפנות המביאות האדם אל הצלחתו המדעית. האחת היא: אם תשאר הנפש המדברת בהשלמה קצת שלמות, ואם תשאר, האם תתחלף מדרגת האנשים בזה ההשאלות? כי זאת השאלה חשובה ומסופקת מאד, והטעות בה מרחיק האדם מהצלחתו האמתית הרחקה עצומה. 5

השנית: האם כשיודעו לאדם העתידות, בחלום או בקסם או בנבואה, יודעו לו בעצם או במקרה, ר"ל בזולת סבה פועלת, ואם היה שתהיה שם סבה פועלת – מה היא, ואיך ישלם זה ממנה? כי בכאן ספקות עצומות איך שהונח.

השלישית: האם ידע השם ית' הדברים הנמצאים, ואם היה שידעם על איזה צד ידעם, כי איך שהונח ימשכו לו מבוכות ובלבולים וספקות. 10

הרביעית: אם השם ית' משגיח בנמצאות, ועל איזה צד? וביחוד במין האנושי ובאישיו. החמישית: איך יניעו מניעי הגרמים השמימיים אותם, וכמה מספר אלו המניעים, לפי מה שאפשר לנו, ובאיזה צד תשלם זאת התנועה מהם, ואיך מדרגתם קצתם עם קצת, ואיך מדרגת השם ית' מהם? כי זאת השאלה מסופקת מאד.

הששית: האם העולם קדום או מחודש, ואם הוא מחודש איזהו דרך חדושו? כי זאת השאלה גם כן מסופקת מאד, ונתלו בה הפנות המישירות האדם אל הצלחתו המדעית והמדינית באופן מה. והוא מבואר, שהחוקר בזאת החקירה חוקר בדבר אינו מועט. וזה, כי מעלת הדרוש יהיה מפני מעלת הנושא אשר בו הדרישה. והנה, אין בכאן נושא יותר נכבד מהנושא אשר בו הדרישה הנה. וזה, כי העולם בכללו הוא יותר נכבד מאחד מחלקיו. ועוד, שהחלוף הנופל למעינים בזאת השאלה יביא להתחלף דעותיהם בענינים רבים ויקרים. ולזה היתה זאת השאלה מן השאלות אשר הם התחלות לדברים רבים. והוא מבואר שהעמידה על האמת בהתחלות היא נכבדת מאד, כי היא תביא המעיין לעמוד על האמת במה שאחר ההתחלות ההם, כמו שהטעות הנופל בהם הוא רב מצד שיביא לטעות באלו הענינים אשר הם להם התחלה, וביחוד כאשר היו הענינים הנתלים בהתחלה דברים מישירים האדם אל הצלחתו המדעית והמדינית, כמו הענין בזאת השאלה. ולזה כלו בזאת החקירה

#### אפראט ביקורתי

1 גרשום] גרם **ספ** | ראינו] ליתא **ו** | בזה הספר] בספר זה **ב** 2 נתלו] נפלו **א** | בהם] בהן **סר** בו **ב** | מהפנות] מפנות **אב** | האדם] לאדם **ס** 3 בהשלמה] בששלמה **א** כשהושלמה **ב** כשהשלמה **פ** בששלמה **ר** 4 חשובה] תשאר+ **ב** 5 עצומה] גדולה **ס** 6 השנית] והשנית **בוספ** | יודעו] נודעו **א** יודעו **ו** 7 סבה] סבת **פ** | ישלם] תשלח <ס"א ישלם> **א** תשלם **ר** 9 שידעם] שידמה **ר** | ימשכו] +בו **ו** 10 מבוכות ... וספקות] ספקות מבוכות ובלבולים **אר** 13 התנועה] ההנעה **ו** | מדרגתם] מדרגת **ס** 15 האם] אם **ב** | איזהו] איך הוא **ו** 16 ונתלו] נתלו **ר** 17 אינו מועט] שאינו מעט **א** 18 הוא] ליתא **ו** | נכבד] +מאד **אור** 19 שהחלוף] והחלוף **ב** | ולזה] ולזאת **פ** 20 לדברים] לענינים **פ** 22 מצד] +מה **ר** | הם] ליתא **ס** | התחלה] התחלות **א** 23 מישירים] מישרים **ו** | החקירה] השאלה **ר**

ימי החשובים במה שקדם מהזמן, לפי שהשאלה הזאת למעלתה היא חשוקה בטבע לכל מעיין. וראוי שלא יעלם ממנו שלא יעמוד בזאת השאלה מופת מענינים קודמים לעולם, כאלו תאמר מהסבה הראשונה, כי היתה ידיעתנו בעצם הסבה הראשונה חלושה מאד. ולזה אי אפשר שנעשה ממנה התחלת מופת בזאת החקירה. אמנם המופתים שאפשר העשותם בזאת השאלה הם מסוג מופתי הראיה בהכרח, ו"ל שהם לקוחים מענינים מתאחרים לזאת ההויה, אם היה שיהיה העולם הווה. והנה צרפנו עוד אל אלו השאלות שתי שאלות דתיות מסופקות מאד. האחת בענין האותות והמופתים: במה זה אפשר היותם, ועל יד מי, ומי הוא הפועל, לפי מה שימשך לאמונתנו כשיצורף אליה מה שיראה מצד העיון. והשנית: אם בכאן יעוד יבחן בו הנביא, כמו שנראה ממאמר ירמיה לחנניה בן עזור. וממה שאין ספק בו, שהמעין בזה הספר ראוי שיקדם לו העיון בלמודיות ובטבעיות ובאלהיות. וזה, כי אלו השאלות אשר זכרנום – קצתם הם מחכמת הטבע, וקצתם מהחכמה האלהית, וקצתם יעמדו עליהם מהחכמות הלמודיות. כמו הענין במספר מניעי הגרמים השמימיים, לפי שכבר נעמוד על זה המספר ממספר הגרמים השמימיים המתנועעים מהם. ועמידתנו על מספר הגרמים השמימיים תהיה בחכמת הכוכבים הלמודית, כמו שבאר זה כלו הפילוסוף במאמר הנרשם באות הלמד ממה שאחר הטבע.<sup>1</sup> ועוד, כי החקירה בעולם אם הוא קדום או מחדש יעמדו עליה בהכרח אם מצד עצם העולם אם מצד משיגיו, טבעיים היו או למודיים, אם מצד הפועל, אם היה אפשר זה.

ואנחנו אין רצוננו לזכור בזה הספר איך נתבאר האמת באלו הדברים במקומותיהם, שאם נהגנו זה המנהג היה ספרנו זה כולל כל החכמות או רובם. אך נציע במדרגת השרשים מה שנתבאר שם במופת. וגם השרשים ההם אשר מהם יתאמת מה שנחייבהו, לא יקוה המעיין שנביאם לו בשלמות, אבל נקצר מהם במקומות מה, להיותם מבוארים למעיין בזה הספר. הכונה ממנו שיהיו דברינו בתכלית הקצור, כי אורך הדברים באלו הענינים העמוקים הוא העלם אל עין הקורא. והנה, במקומות מה הארכנו בבאור מה שיחשב המעיין שהתבאר בדברי זולתנו, והביאנו לזה דבר מה חדשנו בו או הצענוהו על צד ההישרה לנפילת האמת בדבר. ואולם מיני המופתים הנעשים בזה הספר, הנה מבואר ממה שקדם שהוא מחויב בהם שיהיו קצתם למודיים וקצתם טבעיים וקצתם פילוסופיים, לפי הענינים אשר תהיה החקירה בהם.

וידענו כי ההמנע מההשתדלות באלו השאלות היה מן הראוי לנו, לסבכות. מהם: כי לקשיים תקשה מאד החקירה בהם. כל שכן עם מה שקרה ברוב אלו הדרושים, שלא אמרו בו

24 ימי ימיהם א | מעיין המעיין ו 25 מחסבה] הסבה ר | היתה] היא+ סר 26 שנעשה] שיעשה ס  
27 הם] ליתא פ 30 יד] ידי א 31 לאמונתנו] לאמותנו ו לאמונתם ס | כשיצורף] כשיצטרף א כשיצורף ס  
במה שיצטרף ר 32 יעוד] ליתא ס | ממאמר] ממאמרי ב | ירמיה] ירמיהו ו 33 שיקדם] שיוקדם ר |  
לו] לה ס 34 זכרונם] זכרנו ס | וקצתם] +הם ו | מהחכמה האלהית] מחכמת האלהות אפר 35 נעמוד]  
נעמד ופ | ממספר] ליתא פ 35–36 לפי ... השמימיים] ליתא ר 36 הגרמים] מניעי ר+ 38 קדום] קודם  
אס | עליה] עליו ס | אם] ואם ב או ר 40 שאם] כי אם ב 42 שנביאם] ליתא ר | לו] לא ב | מהם]  
בהם אר 43 שיהיו] שיהיה א 45 מה] ליתא ס 46 הנה] הוא ר | וקצתם] <וקצתם> ב 47 החקירה בהם]  
בהם החקירה ב 48 ההמנע] ליתא פ 49 לקשיים] לקשים אוספ | שקרה] שקדם ס

1 ראו: אבן רשד, ביאור ארוך על ספר מה שאחר הטבע לאריסטו, כ"י פריס, הספרייה הלאומית, heb. 886, דף 165א ואילך.

50 הקודמים דבר בדרך עיוני. ומה שאמרו בו מהם דבר בדרך עיוני קרה שהיה הפך האמת, כמו שיתבאר מדברינו בזה הספר, כי זה ממה שיוסיף לנו קושי עצום באלו החקירות. מצורף לזה מה שאנחנו בו מטרדות הזמן המונעות כל עיון.

ומהם: כי בלי ספק רבים ירחיקו דברינו מצד מצאם בהם דברים זרים אצלם, מצד דעות באו להם לא מצד העיון ולא מצד הפנות התוריות, אלא שירשום. אלא שדברינו אינם עם הכת הזאת, כי יספיק להם שיאמינו ולא ישתדלו בשידעו. ואמנם דברינו הם עם אשר נבוכו באלו השאלות העצומות, ולא תנוח דעתם בהשגת סודות המציאות במה שידובר בו לבד, אלא במה שיצויר בנפש.

ומהם: כי לפי מה שנחשוב מקנאת האנשים, אשר לא סרה ולא תסור, הנה רבים ייחסו לנו לעזות מצח ולהריסה חקרנו בקדמות העולם וחדושו. כי הם אולי יחשבו כי אין דרך לשכל החכם לעמוד על אמתת זאת השאלה אלא אם היה נביא. וכל שכן בראותם השלמים הקודמים באומתנו, ובתוכם נזר החכמים, עטרת תפארת בעלי התורה, הרב רבנו משה בן מימון נ"ע, לא חקרו בזה המבוקש כמו זאת החקירה. ויחייבו מזה המנע השגת זה המבוקש בדרך העיון, שאם היה אפשר זה לא היה נעלם מהקודמים. אלא שזאת הסבה חלושה מאד, לפי שאינו מחויב במה שנעלם מהקודמים שיעלם מהבאים אחריהם, כי הזמן מספיק בהוצאת האמת, כמו שאמר הפילוסוף בשני מספר השמע.<sup>2</sup> ולולא זה לא נמצא איש חוקר בחכמה מהחכמות אם לא במה שלמדהו זולתו. ואם הונח הענין כן, לא היתה בכאן חכמה כלל, וזה מבואר בטול. ועוד, שדברינו בזאת החקירה, אם היו צודקים היה מה שיחשבו בו גנות לנו שבח, ר"ל אם השגנו מה שנעלם מהקודמים; ואם לא היו צודקים הוא מבואר שמהצד ההוא לבד ישיגנו הגנות.

ואולם, היה אפשר שיאמרו כי זאת החקירה לא יפול האמת בה אלא לנביא. כי הם אולי יאמרו שמה שיועד לנביא בדרך הנבואה אי אפשר ידיעתו לחכם מדרך העיון. עוד ישנו: אבל זה המבוקש התבאר לנביא בדרך הנבואה, ויחייבו מזה המנע ידיעתו לחכם מדרך העיון. ואולם התר זה הספק איננו ממה שיקשה. וזה, כי הנביא יחויב היותו חכם. ולזה היו הענינים ששישגם הנביא יודעו לו קצתם מצד מה שהוא נביא לבד, וזה ברוב בהגדת הענינים הפרטיים האפשריים הנופלים בזמן מה, וקצתם אפשר גם כן שישגם מצד מה שהוא חכם, והוא מה שישג מסודות סדר המציאות. אלא שההבדל בזה בין החכם והנביא הוא בקלות ההגעה לבד, לפי שחכמת הנביא היא על הרוב יותר גדולה מחכמת החכם אשר איננו נביא, ולזה היה שימשך לה הנבואה, לא שיהיה מה שהוא לחכם מושכל שני מושכל ראשון לנביא, כמו שיחשבו אנשים. שאם היה הענין כן, היתה

50 שאמרו] שאמרנו ו | שהיה] שיהיה **אסר** 55 ישתדלו] שישתדלו **ס** | ואמנם] ואולם **ב** 56 בנפש] לנפש **ר** 57 שנחשוב] שנחשב **אס** 58 ולהריסה] ליתא **ר** | בקדמות העולם וחדושו] בחדוש העולם וקדמותו **ר** | כי אין] שאין **בספ** | החכם] האדם **ב** 59 בראותם] ליתא **ס** | ובתוכם] בתוכם **ר** 60 בן] ב"ר **אפ** ב' **ס** | נ"ע] ז"ל **אס** | חקרו] חקרנו <חקרו נ"ל> ו | השגת] ליתא **ר** 61 בדרך העיון] בעיון **פ** 63 בשני] בבי' **ס** | שלמדהו זולתו] שלמדם מזולתו **אר** 64 לא] הנה+ **בס** | שדברינו] ליתא ו 65 היה] יהיה **אר** | בו גנות לנו] לנו בו גנות **ר** | לנו] ליתא **פ** | שבח] הוא+ **ר** | צודקים] צודקת **ב** 66 הגנות] גנות **פ** 67 כי זאת] שזאת **ב** 68 בדרך] מדרך ו | הנבואה] נבואה **ב** | אפשר] [...] פשר <נ"ל א> ו | מדרך] בדרך **סר** | עוד] עד **א** | המבוקש התבאר] התבאר המנע **ס** 69 ויחייבו] ויתחייב **ס** ויחייבו **ר** | מדרך] בדרך **בר** 71 אפשר גם כן] ג"כ אפשר **ר** | גם כן ששישגם] ששישגם גם **פ** 72 ששישג] שיושג **א** | סדר] סתר <סדר> ו | ההגעה] והגעה **אוספ** 73 לה] לו <ס"א ל> **א** 74 לנביא] ליתא **פ** | הענין] ליתא **ב** | היתה] היה **ב**

2 ראו ר' לוי בן גרשם, ביאור על הביאור האמצעי של אבן רשד על ספר השמע הטבעי לאריסטו, כ"י פריס, הספרייה הלאומית, Heb. 964, דף 332.

- 75 ידיעת החכם בזה יותר שלמה, כי הוא ידע הדבר בסבותיו, והנביא לא ידעוהו בסבותיו, וזה בטל. והוא אפשר שתהינה בכאן מושכלות לא ישיגם החכם שאיננו נביא, וישיגם החכם שהוא נביא מצד מה שהוא חכם. ולהיות הענין כן, כמו שהצענו, רצוני שבכאן מושכלות אפשר שישגים החכם והנביא. תמצא בדברי הנביאים דברים אין ספק באמתתם אצל בעלי העיון, כמו יחוד השם אשר נזכר בתורה, ומעשה מרכבה אשר נזכר ביחזקאל ובישעיה, ועוד רבים למטה מאלו בעיון נזכרו בדברי הנביאים, עד שימצאו שם ענינים הם כמו מושכלות ראשונות לבעלי העיון, כאמר: וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד (בר' א, לא), הצור תמים פעלו (דב' לב, ד), ומה שנתבאר בתורה מהכרח הצומח אל המטר ועבודת ואד האדמה, כאמרו: כי לא המטיר יי' אלהים על הארץ ואדם אין (בר' ב, ה) וכו', ומה שנתבאר מעליית האד מן הארץ, כאמרו: ואד יעלה מן הארץ (בר' ב, ו), ורבים כמו אלה. והנה ייחודו אלו ההשגות שאין בהם 'ויאמר יי'', 'וידבר יי'', 'ויהי דבר יי' אלי' ודומיהם. ואם היה שימצא דבר מזה החלק העיוני במה שיש בו הוראה על היותו נבואי, הנה יהיה זה לערוב אלו ההשגות. ובהיות הענין כן כמו שהנחנו, הוא מבואר שחדוש העולם הנזכר בתורה אפשר היותו מן החלק אשר אפשר התבאר לחכם מדרך עיוני. ואם אמר אומר: אולי הוא מן החלק אשר בלתי אפשר התבאר לחכם, אמרנו לו שאין זה טענה עלינו אם לא באר לנו חיוב היותו מהחלק ההוא. ומה שגזר הרב רבנו משה נ"ע בהמנע ההשגה בזה המבוקש אינו טענה עלינו, אם לא יתבאר בטול מה שנחייב ממנו אחד מחלקי הסותר בזאת החקירה, כמו שקדם.
- 90 והנה אפשר שנבאר בפנים מה חיוב אפשרות התאמת זה המבוקש מדרך עיוני. וזה, שאנחנו נמצא לכלל בעלי העיון תשוקה טבעית לעמוד על אמתת זאת השאלה זה אלפים מהשנים, כמו שזכר הפילוסוף, וזכרו גם כן הרב רבנו משה<sup>1</sup> והתבאר לנו בחוש מכלל המעיינים אשר הגיעו אלינו דבריהם. והתשוקה הטבעית לא תהיה במה שהוא נמנע ההגעה אליו, וכל שכן לעדת המעיינים.
- 95 סוף דבר: לא נמנע מפני אלו הסבות אשר קדם זכרם מהשלים החקירה באלו השאלות כיד שכלנו. וזה, כי ההצלחה האנושית תשלם כשידע האדם דבר מהדברים הנמצאים כפי מה שאפשר. והיא תהיה יותר בהשגת הדברים היותר נכבדים ממה שתהיה בהשגת הדברים אשר הם למטה מהם במעלה וכבוד. ולזה היה שנחשוק יותר ההשגה המעטית אשר אפשר לנו בדברים הנכבדים מההשגה השלמה אשר לנו במה שלמטה מהם. וזה יתבאר באור יותר שלם בראשון מזה הספר בג"ה.

75 ידע יודע **ס** | והנביא ... בסבותיו ליתא **פ** | ידעוהו ידענו **ב** | 76 שתהינה שיהיו **ב** כן ליתא **ובפ** 77 שבכאן היות בכאן **פ** | שישגים **בר** 78 ובישעיה וישעיה **אפר** 79 מאלו באלו **א** | ראשונות ראשונים **ב** 81 אל על **ב** 82 וכו' ליתא **סב** | מן הארץ + וגוי **ב** ליתא **ר** 83 כמו אלה כאלה **ר** | אלו כאלה **ר** 84 אלי + לאמר **ב** | החלק + אפשר התבאר לחכם **ב** | במה שימצא **פ** + | יהיה ליתא **ו** 58 כן ליתא **ופ** 85 הוא והוא **ר** | היותו ליתא **א** 68 מדרך בדרך **ר** | הוא בלתי אי **ב** | זה זור **ר** 87 הרב ... נ"ע הרב המורה נ"ע הרב רבנו משה **בוס** | בזה מזה **ור** | אינו אינה **ר** 88 שנחייב שנחייב **ס** 90 מדרך בדרך **ב** 91 תשוקה + גדולה **ב** | וזכרו וזכר **ב** 91-92 גם כן + לנו **ס** 92 הרב ... משה הרב ר"ם **ב** + ז"ל **ס** | מכלל מכל **אר** | הגיעו אלינו יגיעו אלינו **ו** 94 אשר ... זכרם ליתא **א** 95 דבר דבר **ס** | יותר + נכבדת **ו** 96 שתהיה שיהיה **ר** | הם ליתא **ס** 97 מההשגה השלמה מההשגה שלמה **ב** מההשגה **ס** | אשר אפשר **ב**

3 ראו: רמב"ם, מורה הנבוכים, בתרגום שמואל אבן תיבון, מהד' י' אבן שמואל, ירושלים תשס"א, ב, פתיחה, עמ' רה, רי-ריא.

## "מלחמות השם" לרלב"ג: לקראת מהדורה מדעית

ועוד, שאין ראוי למי שהשיג דבר מה מהדברים העיוניים שימנע מהשפיע לזולתו מה שהשיגו מזה, כי זה יהיה בתכלית הגנות. ובכלל, הנה כמו ששפע מהשם ית' זה המציאות בכללו מזולת תועלת יגיע לו בו, כן ראוי לכל מי שהגיע לו מהשלמות דבר מה, שישתדל להשלים זולתו בו, כפי מה שאפשר להדמות בזה לשם ית' כפי היכולת.

והוא מבואר שאין ראוי לאחד מהשלמים שיגנו על הכנסנו בכמו אלו החקירות הקשות. אבל ראוי שנשובח על השתדלותנו בחקירה בכמו אלו הענינים העמוקים, ואם לא עלה בידנו כי אם ההשתדלות לבד. כל שכן שראוי שנשובח בהשלמתנו המאמר באלו החקירות בתכלית מה שאפשר, כמו שיראה מדברינו. וכן הוא מבואר שאין ראוי למעיין בדברינו שירדפנו – תחת אהבתנו אותו וכונתנו להועילו – לטעון על דברינו לאהבת הנצוח, כי זה אולי יהיה סבה שלא יבין מדברינו מה שרצינו בהם. וראוי לו בלא ספק שידה לנו מההקדמות מה שידה לבעל ריבנו, ואם לא היה בעל דת, אם לא ימשך לאחת מהדעות, לתאווה מהתאוות. אבל אם היה עם זה בעל דת הנה זה לו יותר ראוי. וזה, כי אלו הדרושים כולם הם ממה שנתלו בהם הפנות התוריות, כמו שיתבאר מדברינו בג"ה.

וחי האמת לא סרנו מלירוא מחבר בספר כמו אלו הדברים, לדעתנו מנהג הסכלים החכמים בעיניהם בכמו אלו העמוקות. אבל מה שהביאנו לזה הוא עוצם תשוקתנו להרים מכשול מדרך בעלי העיון באלו השאלות הגדולות, אשר הטעות בהם מרחיק האדם מאד מהצלחתו.

והנה הסכמנו לזכור בדרוש דרוש מאלו הדרושים כל הדעות שאפשר שיפלו בו, ומה שיקיים דעת דעת מהם ויבטל אותו. כי בזה יובנו לנו הקדמות רבות בדרוש דרוש מאלו הדרושים, ויקל לנו לברור הצודק מהם מהבלתי צודק, בדרך שישלם לנו הגעת האמת בדרוש דרוש מאלו הדרושים, באופן שלא יאשר בו ספק. וזה, כי הספק יהיה בדבר מפני המחשבות המקבילות אשר לנו בו. וכאשר תשלם החקירה בהם ותוברר הצודקת מהבלתי צודקת יסור הספק מהדרוש ההוא.

ולפי שכבר קרה בכל אלו הדרושים, שהיו לקודמים בהם דעות בלתי צודקות, והפלגנו בהם החקירה לבאר שדעות הקודמים הם בלתי צודקות בכל אחד מהאופנים שאפשר שיתבאר מהם זה, וקרה עם זה שכל מה שהתבאר לנו מדרך העיון הוא דעת תורתנו, הנה קראנו מפני זה שם זה הספר מלחמות יי', כי מלחמות יי' נלחמנו (שמ"א יז, כה, כח) בדעות הבלתי צודקות אשר נמצאו לקודמים בהם.

ולא יחשוב המעיין שתהיה התורה היא המניעה אותנו בהאמת מה שיתאמת ענינו בזה הספר, מזולת שיהיה האמת בעצמו כן. וזה, כי הוא מבואר, כמו שבאר הרב המורה, שהוא ראוי שנאמין מה שיתבאר אמותו מצד העיון. ואם היה שתחלוק עליו התורה לפי מה שיראה מפשוטי דבריה, הנה ראוי שיפורשו הדברים ההם בדרך יאותו אל העיון. ולזה באר הרב המורה מה שנראה מדברי התורה, שיהיה השם ית' בעל גשם באופן שלא יחלוק עליו העיון. ולזה שפט הרב המורה שאם היה שיתבאר קדמות העולם במופת, היה ראוי שנאמין בו, ויפורשו דברי התורה הנראים חולקים על זה הדעת באופן שיאות אל העיון.<sup>4</sup> ולזה הוא מבואר שאם היה דרך

99 מהשפיע[ע] מלחשפיע ס 100 יגיע[ל] לו יגיע ר | בו] כי ו 101 שהגיע[ע] שיגיע ס | בו] ליתא ר 104 בכמו אלון] באלו בספ | בידינו] לידינו ר 105 הוא] <הוא> ו 106 להועילו] להועיל לו לעמוד ב 107 לנו] ליתא ס | מההקדמות] מהקדמות ב 108 לבעל] לבעלי א | ימשך] אמשך ס | לאחת] לאחד ב 111 מנהג] כמנהג ס 111–112 הדברים ... אלון] ליתא ר 112 העמוקות] העמיקות ו 114 שיפלו] שיפולו ס 116 יאשר] +בו ר 117 החקירה] ליתא ר 121 שהתבאר] שנתבאר ב | מדרך] מדעת ר 123 היא] ליתא פ | בהאמת] בהאמת ב בהאמת ס 124 שהוא ראוי] כי הוא ראוי ס שראוי פ 125 ההם] ליתא ב 126 יאותו] שיאותו ר | הרב] ליתא ר 127 המורה] +מזה ר | היה] הנה ר

העיון מביא אותנו באלו הענינים אל זולת מה שיראה מפשוטי התורה, לא היינו נמנעים מפני התורה מלהגיד בהם האמת, כי אין זה חולק על התורה לפי האמת. כי אין התורה נימוס יכריח אותנו להאמין הדברים הכוזבים, אבל היא מיישרת אותנו בתכלית מה שאפשר להשגת האמת, כמו שבארנו במה שהחלונו לפרש מדברי התורה.<sup>5</sup>

ולזה היה מנהגנו באלו הדרושים לחקור בהם תחלה חקירה שלמה מצד העיון, ואחר כך נתבאר לנו שמה שהביאנו אליו העיון בדבר דבר מאלו הדרושים הוא דעת תורתנו. ובקצת אלו הדרושים הישרנו למצא האמת הישרה נפלאה מה שבא מזה בתורה. וראוי היה להיות כן, לפי שהתורה תכוין להגיע המתנהגים בה אל השלמות האנושי בתכלית מה שאפשר, כמו שבארנו בפירושו לדברי התורה.<sup>6</sup> ובהיות הענין כן, והיו בכאן דרושים עמוקים מאד יקשה לאדם ההגעה אליהם, הנה מן הראוי היה שתיישיר אותנו התורה להגיע אל אמתתם. והוא מבואר לפי מה שקדם שחקירתנו בזה הספר תהיה בהכרח בענינים חלוקים. ויחויב לנו לבאר הסבה אשר בעבורה הקדמנו קצתם לקצת. ואם בארנו הסבה בכל ענין וענין יקרה בזה הכפל בענינים אשר הקדמנו קצתם לקצת לסבה אחת בעינה. על כן ראינו להציע הצעה תבאר תעלומות סדור זה הספר, עד שלא נצטרך להזכיר הסבה בכל ענין מענינו, והיא זאת:

דע כי הסדור בדברים מועיל מאד להגיע המעיין אל התכלית המכוון בדברים ההם. וזה אצלנו לשבע סבות. קצתם על צד החיוב, וזה אם מצד הענין והמעין, אם מצד המעיין לבד, וקצתם על צד היותר טוב, וזה אם מצד הענין, אם מצד המעיין, אם מצד שניהם יחד.

145 האחת: כי יש שם ענינים קודמת ידיעת קצתם בטבע לקצת, כקדימת ידיעת אמתת ההקדמות לידיעת התולדה המתחייבת מהם בעצם. וזה אם בחכמה אחת, אם בשתי חכמות. כמו שהענינים הלמודיים תקדם הידיעה בהם בטבע לענינים הטבעיים, ואם הנושא האחד יותר כולל מהאחר. וזה, כי הלמודי יחקור בגשם במוחלט, והטבעי יחקור גם כן בגשם במוחלט אלא שהוא יחקור בו מצד שהוא מתנועע. ולזה היו בחכמה אחת ענינים קודמים קצתם לקצת בסדר ובטבע, והיו קצת החכמות קודמות בסדר ובטבע לקצת. וזה המין מן הקדימה מחויב מצד הענין והמעין.

150 והשנית: הקדמת הענינים הכוללים לענינים המיוחדים, לפי שבזה הדרך תהינה ההקדמות הלקוחות לאמת הענינים ההם ראשונות, ינשא נושאם על נושא מדרך מהו, ולא יקרה בזה הכפל. וזה המין מן הקדימה הוא כמו אמצעי בין מה שהוא מחויב משני הצדדים ומה שהוא על צד היותר טוב משני הצדדים, ואם היה היותו מחויב משני הצדדים יותר ראוי.

129 אל זולת בזולת ב | מפשוטין מפשוטי אס | נמנעים | יודעים+ פ | מפני | מלפני א | מלהגיד | להגיד ס  
131 מיישרת | המיישרת בו 131–133 האמת ... הדרושים | ליתא ר 133 ואחר כן | אח"כ ס 134 שמה | מה פ | הישרנו | ליתא ו 135 להגיע | להגיע ו 137 שתישיר | שתישיר אר | שתישיר ב | אמתתם | אמתתה ר 138 ויחויב | יחויב פ 139 בכל | לכל ס | וענין | ולענין ס | הכפל | ההכפל פ | בענינים | לענינים א |  
הקדמנו | הוקדמו סר 141 מעניניו | וענינו+ ב מענינו ס | והיא | ליתא ס 142 התכלית | תכלית ר 143 הענין והמעין | <המעין והענין והענין> א העיון והמעין ר | לבד | +ואם מצד הענין לבד א | וזה אם | ואם ו 143 הענין | העיון א | א | א | א | ואם ס 145 שם | ליתא ו | קודמת | קודם ב | אמתת | ליתא ס אמתות ר 147 הנושא | אין+ בסר 148 יחקור גם כן | יחקור בספ | אלא | לא ו | מצד | +מה ו | שהוא | מה+ ו 149 קצתם | קצת ס | לקצת | לקצתם אר | בסדר ... בסדר | ליתא פ 150 הענין | העיון פ 151 המיוחדים | מיוחדים או | הדרך | ליתא ב 152 ינשא | ינשא א נושא ו 153 הצדדים | צדין ב | צד | הצד ו ליתא ר

5 ראו: חמישה חומשי תורה, עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום (רלב"ג), ספר בראשית, מהד' ב' ברנר וא' פריימן, מעלה אדומים תשנ"ג, עמ' 1-2.  
6 ראו שם.

- 155 והשלישית: כי המחבר – הוא מבואר שלא יחבר לעצמו אבל להשפיע לזולתו. ולזה ראוי לו שישים השתדלותו לסדר דבריו בדרך יגיע בה המעיין אל תכלית הכונה בספר ההוא. ומפני זה יחויב לו שיתחיל הלמוד בקל, ואם לא – היה הקודם מודיע המתאחר בעצם. וזה המין מן הקדימה הוא מצד הענין בעצמו על צד היותר טוב, ומצד המעיין, אשר לו היתה הכונה בחבור הספר ההוא, הוא כמו מחויב. וזה, כי בזה ריגיל ויחנך עצמו בחכמה ההיא, עד שישבו לו בזה הדרך הקשה קל. אבל המחברים אשר לא ינהגו כמו זה המנהג, אלא שהם מוסיפים העלם והסתר מצד סדורם בדבריהם או עומק לשונם, עד ששימו הדברים הקלים קשים, הם מפסידים 160 הכונה אשר בעבורה יחבר כל מחבר. כי הם לא די שלא יועילו למעיין, אלא שיוסיפו על מבוכתו מבוכה, האלהים אם לא שתהיה כונת המחבר להעלים מהמון המעינים עד שלא יבינו דבריו אלא יחידים, להיות דבריו כשיובנו מזיקים אל ההמון. ואולם לפעמים יהיה זה לתחבולה מן המחבר. וזה, כי הוא, בשערו במום מאמריו או בחולשתם, יתקן להם לשונות עמוקים וצחים, ויחבר להם עוד ענינים יבחיילו המעיין הבהלה חזקה, עד שיתיר 165 זה ממנו מה שבמאמרם הם מן המום או מן החולשה, במה שהוטרד עינו בהבנת הלשונות ההם והענינים, עם מה ששם בהם המחבר מההעלם ומשיכת הלבבות במה שירצהו בענינים מבהילים אותם. אבל אנחנו כונתנו בזה הספר הפך הכונה ההיא. וזה, שאנחנו נרצה שתשים הרחבת לשוננו וביאורו וטוב הסדור כונתנו למעיין מבוארת עם עמקה, לא שיתיר ממנו עומק הלשון ורוע סדור הענינים מום הכונה וחולשתה. ולזאת הסבה לא השתמשנו בו במליצות נאות ובלשונות עמוקים, כי די בעומק הכונה בו עם יושר הסדור והלשון המבואר, לא 170 שיצורף אליו גם כן עומק הלשון ורוע הסדור.
- והרביעית: כי המחבר כאשר יחויב לו הדבור בענינים חלוקים בלתי מודיעים קצתם לקצת, והיה לענינים ההם סדור מה במציאות או בטבע, כקדימת האחד לשנים, והמשולש למרובע, ראוי שינהיג בסדור הדברים ההם הסדור אשר להם במציאות. וזה יהיה סבה גם כן שלא ישמט מהם דבר מן המחבר, ושיהיו מקומות דרושי הספר יותר ידועים. וזה המין מן הקדימה הוא מצד הענין והמעיין על צד היותר טוב.
- 175 והחמישית: כי המחבר פעמים יצטרך להקדמה אחת לבאר ממנה ענינים חלוקים. וכאשר הזדמן שיהיה הראות אמתת ההקדמה ההיא יותר קל ויותר נגלה בענין אחד מהענינים ההם מזולתו, ראוי למחבר שיקדים הענין ההוא מזה הצד, ואם היה אפשר בו שיהיה יותר קשה משאר הענינים מצד אחר. וזה המין מן הקדימה הוא כמו מחויב מצד המעיין.
- והששית: שכאשר יחויב באמות ענין מן הענינים קיום חלק מחלקי הסותר ובטול סותרו, ראוי שיקדים 180 המחבר בטול הסותר לקיום החלק אשר יקיימהו בשיהיה אפשר לו זה. כמו שיחויב לרופא שישתדל להסיר החולי קודם הקנותו מזג הבריאות.
- והשביעית: שהמחבר כאשר יראה בדבריו ביאור ענינים אשר הם זרים למעיין בהם, מצד דעות מה שהורגל בהם וגדל עליהם, עד שיקוץ בדבריו, ואם לא ימצא בהם סתירה מדרך העיון, ויהיה זה סבה להמנע ממנו ההשגה במה שכלל אותו הספר ההוא, ראוי לו שיסדר דבריו בדרך יאות מה שיאמרה אל המעיין. וזה יהיה 185 ממנו בהקדימו הענינים אשר בהם לו יותר מעט מהזרות, וכן יגרשהו מעט מעט מהסתפח בנחלתו, עד שלא
- 155 שלא] כי לא ס | ולזה] לזה ב | 156 יגיע בה] בה יגיע פ | 158 היתה] תהיה א | ההוא הוא] ליתא ב  
159 בזה] ליתא א | כמו זה] בזה א | 160 מצד ... בדבריהם] מצד סדורם ודבריהם ב | 161 די] +להם ו |  
למעין] אל מעיין ב | מבוכה] נבוכה ר | 162 שתהיה] שיהיה א | עד] ליתא אפ | 163 אל ההמון] את ההמון  
ב | הוא] ליתא ב | 166 במה] למה ר | 167 הפך] <הפך> א | ליתא פ | שתשים] שנים אר | הרחבת  
הרחבתו א | הסדור] סדר אר | 168 הסבה] הכונה א | 169 בו במליצות] במליצות א | עם יושר] ויושר  
ר | 172 שינהיג] שיתנהג ב | שינהג ר | 174 הספר] המספר א | הענין] העיון אוסר | 176 נגלה] נכבד יגלה פ  
179 באמות] אמות ר | 180 לקיום] לקיים ר | 181 הקנותו] קנותו אר | 182 שהמחבר] ליתא פ | כי המחבר ר  
| יראה] נראה ר | שהורגל] הורגל בוס | 183 מדרך] מצד ר | ויהיה זה] יהיה ב | 184 ההשגה] השגה ר |  
שיאמרהו] שיאמרנו ר | אל המעיין] למעיין ב | 185 בהם] ליתא א | להם ס

יביאיהו מה שהוטבע בו מהדעות ההם להמנע ממנו האמת במבוקש ההוא. וזה מן התחבולות הטובות אשר יעשו כמוה רופאי הגופות והנפשות, והיא הכרחית להם מאד מצד תכונת החולה. וכן תחויב למחבר מצד תכונת המעיין בעיון ההוא, אשר הוא חולי מה, והוא בלתי מרגיש בו, אבל יחשבהו בריאות, לזה לא יאות לו קבול הענינים הרפואיים, גם לא ישמע לרופא. והחולה שזה דרכו יחויב שיעתיקוהו אל הענינים הרפואיים מעט מעט, עד שלא יהיה מרגיש בהם הרגש חזק. ולזה כאשר יראה המחבר השתבש דעות במעיין אשר יאמת הוא הפכס, הנה יחויב שיעקרו ממנו מדרגה אחר מדרגה. ולפי שזה בלתי אפשר ממנו אלא ברצונו, כי אין לו תחבולה להכריחו על זה בכח הזרוע, והוא לא ירצה עקירתם ממנו בשום פנים, הנה ראוי למחבר שישתמש בעקירת השרשים ההם בכל הסבות אשר אפשר לו עקירתם ממנו בצד שלא ירגיש בו הרגש חזק, עד שיסור חליו וירפא. ולזה צריך לו שישתדל שיעדרו מזונות השרשים ההם קודם שישתדל בעקירתם. וגם במזונות ההם יצטרך לו סודר מה בזה, ר"ל שיעדר ראשונה המזון אשר ירגיש יותר מעט בהעדרו. וכן לא יסור מדרגה אחר מדרגה עד שיעדרו כל המזונות אשר יזון מהם השרש ההוא, ואז יקל לו לעקור השרש, ואולי יעקר מעצמו. ואם יקרה שבהעדר מזון מה מהשרש ההוא ישיבהו המחבר מזון למה שירצהו לקיימו, יהיה אז יותר טוב. כמו שירצה במלחמה למעט העוזרים למתנגד לו, ואם יקרה עם זה שישביעם עזר לו כבר התחזק על בעל ריבו משני צדדים: מצד חולשת בעל ריבו, ומצד חזוקו בעצמו. וזה המין מן הקדימה הוא מצד המעיין על צד היותר טוב, וכמעט 190 שהוא מחויב לפי מה שהקדמנו זכרו.

וכאשר התבארו הסבות אשר יחייבו הקדמת קצת ענינים לקצת, לא תשאל ממנו אתה המעיין שנבאר לך הסבה בהקדימנו החקירה משאלה אחת מהשאלות הקודמות על זולתה, או בהקדימנו בשאלה אחת בעצמה בטול ענין מה לבטול ענין אחר, או אמות ענין מה לאמות ענין אחר, כי אתה תוכל לבחון הסבה אשר בעבורה סדרנו זה על זה הסדור. והוא מבואר לפי הסבות הקודמות שאפשר היות שם שני ענינים ראוי להקדים האחד 205 לאחר מצד מה, והאחר לו מצד אחר. והענינים אשר זה דרכם ראוי שיעיין המחבר אי זו מהקדימות יותר ראויה בדברים ההם. ובהיות הענין כן, הוא ראוי שלא תקשה עלינו בכמו אלו הענינים מדוע הקדמנו זה הענין לזה הענין והיה ראוי להקדים האחר לו לאחת מהסבות הקודמות, כי כבר הקדמנוהו גם כן לאחת מהסבות הקודמות. והוא מבואר שאם עשינו הענין בהפך תפול השאלה גם כן.

וממה שאין ספק בו, שלפי הסבות הקודמות או רובם יחויב למעיין בספר מה שלא יעיין במאוחר קודם 210 עיונו בקודם, אם היה המחבר מי שיסדר דבריו סדור טוב לפי הסבות הקודמות. ובחויב העיון למעיין בקודם

186 ממנו האמת] האמת ממנו **אר** 187 והיא] והיה **ס** | מאד] ליתא **ס** | תחויב] יחויב **ר** 188 הוא] היא **ו** היה **ס** | חולין] + <נ"א חולה> **ה** החולי **ס** | מה] ליתא **ר** | מרגיש בו] מרגישה **א** מרגיש **ר** 189 שיעתיקוהו] שיעתיקהו **ר** 190 השתבש ... במעיין] השתבש <השתרש> דעות במעיין **ב** דעות במעיין **ס** דעות במעיין השתרש **פ** 191 ממנו] הוא+ **ר** | בלתי] אי **אר** 192 להכריחו על זה] על זה להכריחו **ר** 192–193 בשום ... ממנו] ליתא **ס** 193 אפשר לו] אפשר **ר** | לו] +בהם **בפ** 194 לו] ליתא **ב** | שיעדרו מזונות] שיעדר מזונות **ס** | במזונות ההם] במזונותיהם **ב** 195 שיעדר] שיעורר **ב** | ירגיש] +בו **ב** | לא] <לא> **ב** 196 שיעדרו] שיעברו **ס** | מהם] בהם **אר** 197 למה] מה+ **ב** | שירצה לקיימו] שירצהו לקיימו **אפר** שירצהו לקיימו **ב** | כמו] כמי **ס** 198 התחזק] +לו **ר** | על] <על> **ב** 199 חזקון] חזקו **אר** | המין] מין **פ** 201 התבאר] יתבארו **בס** | יחייבו] יחוייבו **ס** | ענינים] הענייני **ב** | ממנו] ממני **ב** 202 החקירה ... בהקדימנו] ליתא **ר** | אחת] האחת **ב** 203 מה] ליתא **ו** 204 הסדור] הסדר **ר** 205 לאחר] על האחר **פ** | לו] לא **ו** | מהקדימות] מההקדמות **ב** מקדימות **ו** 206 הוא] ליתא **ר** | תקשה] יקשה **אפר** 207 להקדים] הקדים **ופר** | לו] ליתא **פ** | הקודמות] ליתא **פ** | הקדמנוהו] הקדמנו **ב** 208 הענין] ליתא **ר** | תפול] תפיל **ר** 209 ספק בו] ספק **ו** 210 אם] או **או** | שיעדר] שסדר **בוס** | סדור] בסדור **ס**



## "מלחמות השם" לרלב"ג: לקראת מהדורה מדעית

בספר קודם עיונו במאוחר סבה שמינית, והיא: שהמחבר, לפעמים כאשר יהיה אפשר לו זה, ישען במאוחר מדבריו במה שהתבאר בקודם, ולזה לא ירחיב בו הביאור במקום ההוא, שאם הרחיב בו הביאור עוד היה זה ממנו כפל ומותר אין צורך לו. ואם הקדים המעיין עיונו במאוחר יקרה לו שלא יבינהו, או שיבינהו בזולת כונת המחבר. ובהיות הענין כן, ראוי לך אתה המעיין אם תרצה לעמוד על אמתת זה הספר, שתמשיך עיונך בו בסדור אשר סדרנוהו אנחנו. שאם לא נהגת בו זה המנהג תבולבל בלבול חזק ברוב עניניו, והבלבול ההוא לא יעלם ממך בעמדך על תעלומות זה הספר וסודותיו.

וראוי שלא יעלם מהמעייין בדברינו שזה הספר לא נפלו בו הדברים מזולת עיון, אבל נפל בו מה שנפל אחר החקירה השלמה, באופן שלא ישאר ספק במה שכללו זה הספר. והוסרו בו גם כן הרבה מהספקות הנופלות בחכמות בכללם, כמו שיתבאר למי שעיין בחכמות, והרגיש בספקות ההם. וקויימו בו עם זה הפנות התוריות בכללם. ולזה הוא מבואר שאין ראוי לאחד מהמעיינים בדברינו שישנה דבר במה שכללו זה הספר, לא בסדור ולא בעניניו, ולא בשיבאר בו דבר, כי הוא אולי יפסיד כונתנו.

והנה חלקי זה הספר הראשונים הם ששה.

הראשון הוא המאמר בהשארות הנפש.

והשני הוא בהודעת העתידות.

והשלישי הוא בידיעת השם ית' הדברים. 225

והרביעי הוא בהשגחת השם ית' בנמצאות.

והחמישי הוא בגרמים השמימיים, ובמניעיהם ובמדרגתם קצתם עם קצת, ובמדרגת השם ית' מהם, לפי מה שאפשר לנו.

והששי הוא המאמר בחדוש העולם. וכללנו בו המאמר באותות ובמופתים, ובמה יבחן הנביא.

ובכאן התבאר כונת הספר הזה ותועלתו ומה שיורה עליו שמו, וסדרו, וחלקיו ההכרחיים, ומדרגתו, והוא המכוון הנה. 230

211 בספר[ הספר אפר | והיא] והוא א 212 ב[ לו ס | במקום ... הביאור] ליתא ו | ההוא] + עוד ס  
213 צורך] צריך פר | שיבינהו] יבינהו ב 214 כ[ ליתא ס | שתמשיך] שתמשך ב | עיונך] עיוניך ר 215  
הדברים] ליתא פ | ב[ ליתא ס | שנפל] + בו ס 218 שכללו] שיכללו ר | והוסרו] והותרו ב 219 שעיין  
שיעיין סר | וקויימו] ויקויימו ס 220 בדברינו] בדבריו ס 221 בעניניו] בעניינו ב | הוא] ליתא ב 224  
בהודעת] בידיעת ס 225 והשלישין] השלישי בר | הוא] ליתא ס | הדברים] בדברים אפר 226 בהשגחת  
השגחת ס | בנמצאות] במציאות ב 227 השם] האלקי ב 228 לנו] לו א 229 המאמר] ליתא פ מאמר פר  
| ובמופתים] ומופתים אפ 230 הספר הזה] הספר ו זה+ ס | וסדרו] וסדרו ב וסדריו ס

## דב שוורץ

### ספר "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" בעין הסערה:

תכתובת בין ר' ידידיה רך לר' מיכאל בלבו בסוגיות הנבואה ונבואת משה

כתב יד וטיקן הספרייה האפוסטולית, Vat. ebr. 105 (סימנו במכון לתצלומי כתבי יד שבבית הספרים הלאומי 217), דפים 116ב-143א, מכיל חליפת איגרות בין ר' ידידיה רך מרודוס לבין ר' מיכאל בן שבתי בלבו מקנדיאה. בכתב היד חמש איגרות פולמוסיות, שמיכאל טרח ככל הנראה להעתיק אותן כלשונן. התכתובת עצמה כללה בסך הכול שש איגרות: היא החלה באיגרת קצרה ששיגר ידידיה רך למיכאל בלבו, ובה שאל שאלות על השגת משה רבנו. באיגרת תשובה התייחס מיכאל לשאלת ידידיה, והחזיר לו שאלה משלו על הזיקה בין ידיעה מדעית לנבואה בעניין קולות הגלגלים. ידידיה ענה, וזכה לאיגרת תשובה על איגרתו. לבסוף לא טרח מיכאל להעתיק את האיגרת השלישית של ידידיה, אך ציטט ממנה קטעים רבים תוך כדי תגובה לכל ציטוט. בשורות שלהלן אדון בעילה התאולוגית לוויכוח ובמשמעויותיו הרעיוניות. לאחר מכן אביא במלואו את נוסחן של חמש האיגרות ששרדו.

### (א) גורמים

תרבות הוויכוח בקהילות היהודיות בימי הביניים העסיקה באינטנסיביות היסטוריונים וחוקרי המחשבה היהודית. הקהילה הרומניוטית במאה החמש עשרה ידעה שורה של פולמוסים תוססים. כבר במאה שקדמה לה אנו מוצאים לעתים טון פולמוסי, כמו בכתבי ר' שמריה האקריטי ור' אלנתן קלקיש. אולם על פי רוב אלה ויכוחים המכוונים לגורמים כלליים כמו קראים ושכלתנים קיצונים, אך לא כלפי דמויות ספציפיות. לא כן במאה החמש עשרה, שבה התלקחו ויכוחים בין-אישיים. משפחת בלבו מילאה מקום מרכזי בפולמוסים אלה. הוויכוח שהתלקח בין ר' ידידיה רך לר' מיכאל בלבו הוא מן החרिפים שבמחלוקות האישיות שידעה ההגות היהודית בימי הביניים. משני צדי המתרחש עמדו שני הוגים מחודדי לשון. ויכוח זה נסב בעיקרו על הנבואה ועל טיב השגות הנביאים וערכן המדעי. במרכזו עמדו שני גורמים הכרוכים זה בזה. האחד הוא סוגיה תאולוגית (השגת משה רבנו ושאר הנביאים) והשני – חשיבותו של חיבור חידתי, שנדרש לסוגיית השגתו של משה רבנו ("מִשְׁרַת מֹשֶׁה"). נציג בקצרה את הרקע הביבליוגרפי והרעיוני לוויכוח.

## חידה

אמות המידה של ההגות היהודית הביזנטית בשלהי ימי הביניים לא חפפו תמיד את התרבות המערבית. לעתים חיבורים שנחשבו קנוניים במערב לא נתפסו ככאלה במזרח, ולעתים חיבורים שנחשבו שוליים במערב תפסו מקום מרכזי במזרח. זכה הרמב"ם, וחיבורו מורה הנבוכים נחשב כסמכות כמעט עליונה. אולם לא כן היה ביחס לחיבורים אחרים. דוגמה לכך היא ספרות נאופלטונית כמו הספר "העגולות הרעיוניות" לאלבטליוס או חיבור אריסטוטלי כמו "מראות אלהים" לר' חנוך בן שלמה אלקונסטנטין. שני החיבורים האלה היו בעלי השפעה בהגות היהודית הביזנטית בשלהי ימי הביניים, אך לא נחשבו בעלי השפעה יתרה במערב. הוא הדין ביחס ל"משרת משה".

ספרו של קלונימוס "משרת משה" מציב חידה לביבליוגרפים, להיסטוריונים ולחוקרי ההגות היהודית. סגנונו ומערכת טיעוניו של החיבור מזכירים את הדיונים בסוגיות התאולוגיות שעמדו בלב הפולמוסים על החכמות ועל כתבי הרמב"ם, שהתלקחו במיוחד במהלך המאה השלוש עשרה. "משרת משה" התמקד בוויכוח על ההשגחה<sup>1</sup>. לחיבור זה שישה שערים. בכתבי יד אחדים נוסף גם שער שביעי, שעל פי סגנונו, אופיו והפניה לשער קודם (השלישי) שבו, ניכר שהוא התחבר בידי קלונימוס עצמו. אולם לא ידוע מיהו אותו קלונימוס, ואף לא באיזו תקופה התחבר ספרו "משרת משה". כתבי יד לא מעטים של החיבור הועתקו באיטליה ובביזנטיון במאות הארבע עשרה והחמש עשרה,<sup>2</sup> והוא כנראה היה ידוע לר' אהרן בן אליה הקראי.<sup>3</sup> סביר להניח ש"משרת משה" התחבר במהלך המאה השלוש עשרה, שכן כתב יד לונדון המוזאון הבריטי 904, שבו מופיע החיבור, נעתק בשנת 1273. החיבור היה אפוא פופולרי. אולם הוא מעולם לא היה מושא לדיונים נוקבים כפי שהתרחש בביזנטיון. על כן הוויכוח הוא בגדר "תחייה" של החיבור.

ככוונתי לדון במסגרת זו בהופעתו של "משרת משה" בהגות היהודית במחצית השנייה של המאה החמש עשרה, דהיינו במפנה שבין התרבות הביזנטית לעות'מאנית (סוף הכיבוש התורכי בשנת 1453). שמו של מחבר "משרת משה" עדיין נותר עלום במקורות היהודיים הביזנטיים, אבל החיבור כבר מצוטט בהרחבה בדרשותיו של ר' אפרים בן גרשון מוורויה (Veroia), שסבב באזורים שונים בביזנטיון. דרשות אלה הסתמכו על מקורות עשירים,

\* תודתי לר' עפר אליאור על הערותיו.

1 ראה D. Schwartz, "The Debate over the Maimonidean Theory of Providence in Thirteenth-Century Jewish Philosophy", *JSQ*, 2 (1995), pp. 185-196.

2 למשל במאה הארבע עשרה נעתקו באיטליה כתבי יד רומא-קונסטנזה 2916/2; רומא-קונסטנזה 2759/4; פרמא-פליטינה 3056/4; פרמא-פליטינה 2105/3; וטיקן, הספרייה האפוסטולית 251. בביזנטיון הועתק למשל כתב יד סנט פטרבורג – הספרייה הלאומית EVR I 499. החיבור הופץ באיטליה במאה השש עשרה. לפחות ארבע משפחות החזיקו בעותקים שלו. ראה ר' בונפיל, הרבנות באיטליה בתקופת הרינסאנס, ירושלים תשל"ט, עמ' 178 הערה 33; ש' ברוכסון, ספרים וקוראים: תרבות הקריאה של יהודי איטליה בשלהי הרנסאנס, רמת-גן תשנ"ג, עמ' 150. ראה עוד ע' אליאור, "רוח חן" כאספקלריה מאירה: לימוד המדע בתרבויות יהודיות שונות כפי שהוא משתקף במבוא בינימי למדע האריסטוטלי ובקורותיו לאורך הדורות, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תשע"א, עמ' 99, 115-116, 182.

3 ראה עץ חיים, מהדורת פ' דליטש עם הוספות מאת מ' שטיינשניידר, לייפציג 1841, עמ' 323, 343-344.

שחלקם מצוטט ללא שם אומרם.<sup>4</sup>

לעיל צוין, כי "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" עמד בטבורו של פולמוס חריף שהתלקח בין ר' ידידיה רך לר' מיכאל בלבו.<sup>5</sup> הטקסט של "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" עמד לפני שני ההוגים, והם דנו בו בערנות. במיוחד הותר רושם השער הראשון של החיבור כפי שנראה להלן. הצד השווה שבין אפרים בן גרשון למיכאל בלבו הוא כפול: שניהם הסתמכו באריכות על השער הראשון של "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" (אפרים ציטט גם מן השער הרביעי), ושניהם מיזגו הגות שכלתנית וקבלית בכתיבה. אפרים הסתמך על כתבי ר' יוסף ג'יקטילה, הזוהר וכדומה, ומיכאל אף הוא הסתמך בדרשותיו שהשתמרו באותו כתב יד (וטיקן 105) על הזוהר, פירוש רקנאטי לתורה ודומיהם.

הוויכוח בין ידידיה רך למיכאל בלבו סבב בעיקר סביב השגות הנביאים, ובמידה מסוימת אף גלש לתורת התארים, סוגיה שהייתה חשובה ביותר למיכאל.<sup>6</sup> כאמור סוגיה נוספת שהתעוררה בוויכוח היא קולות הגלגלים והזיקה של נביאים לאמת המדעית, והיא נדונה בהרחבה בעבודתו של עפר אליאור.<sup>7</sup> לבסוף נידונו בעקיפין גם סוגיות לשוניות מקראיות אחדות, אולם דיונים אלה מקוטעים, ותחילתם שהייתה באיגרת שלא נכללה בקובץ של בלבו, חסרה.

#### פולמוס על השגת משה

הדיון ב"מִשְׁרַת מֹשֶׁה" התעורר בזיקה להשגת משה רבנו ולתורת התארים האלוהיים. אחת הסוגיות הנחקרות באינטנסיביות בחקר ההגות היהודית המיימונית והבתר מיימונית בימי

4 פעם נזכר שמו של "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" על דבריו ופעם הובא בעילום שמו. ראה ד' שוורץ, "לאופיין ולמקורותיהן של דרשות ר' אפרים בן גרשון", עלי ספר, כא (תש"ע), עמ' 95. על דמותו של ר' אפרים ראה י' הקר, החברה היהודית בשאלוניקי ואגפיה במאות ה"ו והט"ז: פרק בתולדות החברה היהודית באמפריה העות'מאנית ויחסיה עם השלטונות, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ט, עמ' כו-כט; הנ"ל, "שיטת ה'סורגון' והשפעתה על החברה היהודית באימפריה העות'מאנית במאות ה"ו-ה"ז", ציון, נה (תש"ן), עמ' 41-45, 49-50.

5 על בני משפחת בלבו ועל ר' מיכאל במיוחד ראה צ' מלאכי, "מחיבוריהם של בני בלבו מקנדיאה במאה ה"ו", מיכאל, ז (תשמ"ב), עמ' רנח-רע; מ' בית אריה וק' סיראט, אוצר כתבי-יד עבריים מימי-הביניים בציוני תאריך עד שנת ה"ש, ג, ירושלים ופריס תשמ"ה, מס' 19 (תיאור כ"י ירושלים, בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי 3046, שבו השתמר פירוש של בלבו לסמ"ג ולסמ"ק. לתיאור מצורפת ביבליוגרפיה).

6 מיכאל הקדיש את עיקר דרשותיו לדיונים בתורת האלוהות. ראה ד' שוורץ, "דרשות חתונה לר' מיכאל בן שבת בלבו", קבץ על יד (בדפוס); הנ"ל, "הערות על הדרשנות היהודית הבינונית במאה החמש עשרה" (עומד להתפרסם).

7 על כך ראה בתוך O. Elior, "Rabbi Yedidyah Rakh on Maimonides' Interpretation of Ezekiel's 'I Heard' (Rhodes, ca. 1466): A Case Study in Byzantine Jews' Reception of Spanish Provençal Jewish Philosophical-Scientific Culture" (forthcoming). על הדיון באשכנז הסמוכה באותו הזמן ראה ע' אליאור, "ר' יום טוב ליפמן מילהיון חוקר את קולות הגלגלים", מדעי היהדות, 49 (תשע"ג), עמ' 131-155. וראה עוד Idem, "The Conclusion Whose Demonstration is Correct is Believed": Maimonides on the Possibility of Celestial Sounds, according to Three Medieval Commentators", *Revue des études juives*, 172 (2013), pp. 283-303.

הביניים היא נבואת משה.<sup>8</sup> הרמב"ם קבע במסמרות דוגמטיים וענייניים את ייחודו של משה רבנו בבחינת דמות שאין בן אנוש המסוגל להגיע לרמתו. הוא פירט את ארבעת ההבדלים בין נבואת משה לנבואה רגילה במקומות אחדים בכתביו (משה מתנבא בהקיץ ונביא רגיל – בחלום או בתרדמה; משה בלא אמצעי, שהוא הדמיון, ונביא רגיל באמצעי; משה בפיכחון ונביא רגיל בהיעדר שליטה גופנית; משה לרצונו ונביא רגיל שלא לרצונו). הוא הוסיף וטען כי השם "נבואה" נאמר על משה ועל נביאים אחרים ב"סיפוק", כלומר בדמיון של תכונה מקרית בלבד (מורה הנבוכים ב, לה). הרמב"ם חצץ באופן חד בין נבואה להלכה, למעט הוראת שעה; לעומת זאת, נבואת משה היא ההלכה. וכבר שיערו שדמותו הייחודית של משה נועדה למנוע תורה אלטרנטיבית.<sup>9</sup> בטענות אלה הטביע הרמב"ם חותם עמוק על ההגות השכלתנית היהודית בשלהי ימי הביניים. אולם כשם שטרח הרמב"ם להציג בכתביו משנה סדורה, כך אף דאג לזרוע ערפל, ולהציב סכך של רמזים וסתירות. דוגמה אחת היא מעמדו של כוח הדמיון בנבואת משה. בהצהרות גלויות דחה הרמב"ם את הדמיון מנבואתו של משה אך בו בזמן פיזר רמזים לכך שיש מקום לדמיון בנבואת אבי הנביאים.<sup>10</sup>

הדיון והפולמוס המופיעים בתכתובת שהתנהלה במחוזות ביזנטיון בשלהי ימי הביניים מתמקדים בממדים אחדים של דמות משה ונבואת משה לפי הרמב"ם, ובעיקר בממד האפיסטמולוגי שלהן. ידידיה רך פנה למיכאל בלבו בשאלות על השגת משה, ומכתב התשובה של מיכאל עורר מצדו את שאלת האפשרות של טעות מדעית של נביא ושל משמעותה לעצם הנבואה. מסתבר שידידיה היה טיפוס ביקורתי, ולא היסס למתוח ביקורת על קדמונים. באותה מידה ביקר ידידיה גם את הספר "משרת משה". מיכאל, שהיה שמרן יותר באופיו, נחלץ להגן על חיבורו של קלונימוס. חליפת האיגרות פתחה בסגנון מנומס ומכובד, אך במהרה הידרדרה לוויכוח חריף, שבו סוגיה גררה סוגיה ככדור שלג מתגלגל. סופו של הוויכוח היה בהטחה הדדית של האשמות בגניבה ספרותית, בעלבונות אישיים

8 על נבואת משה בהגות הרמב"ם נכתבו מחקרים רבים. ראה למשל S. Atlas, "Moses in the Philosophy of Maimonides, Spinoza and Solomon Maimon", *HUCA*, 25 (1954), pp. 369-400; A. Reines, "Maimonides' Concept of Mosaic Prophecy", *HUCA*, 40 (1969), pp. 325-361; K. P. Bland, "Moses and the Law according to Maimonides", in J. Reinharz & D. Swetschinsky (eds.), *Mystics, Philosophers and Politicians: Studies in Honor of Alexander Altmann*, Durham 1982, pp. 49-66; "לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן, עמ' 29-38; ד' שוורץ, "על תפיסת הנבואה של רבי יצחק פולק, רבי שלמה אלקונסטנטין ושפינזוה", אסופות, ד (תש"ן), עמ' נז-עב; D. Schwartz, "Mosaic Prophecy in the Writings of a Fourteenth Century Jewish Neoplatonist Circle", *JJTP*, 2 (1992), pp. 97-110; D. R. Blumenthal, *Philosophic Mysticism: Studies in Rational Religion*, Ramat Gan 2006, pp. 73-95; M. Kellner, *Torah in the Observatory: Gersonides, Maimonides, Song of Songs*, Boston 2010, pp. 47-69; "במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו: לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא" – על נבואת משה בכתביו הרמב"ם ועל הרמב"ם כמשנה שני", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כב (תשע"א), עמ' 181-214.

9 ראה י"י גוטמן, דת ומדע, ירושלים תשל"ט, עמ' 94.

10 ראה למשל ד' שוורץ, "ממדים פסיכולוגיים בנבואת משה – דמיון ושכל: גלגולן של מסורות אוטוריטת בשכלתנות היהודית", בתוך מ' חלמיש ואחרים (עורכים), משה אבי הנביאים: דמותו בראי ההגות לדורותיה, רמת-גן תשע"א, עמ' 251-283.

ובביטויים פוגעניים. ראוי להעיר כי סגנון בוטה כזה אופייני לכתיבתו של מיכאל עצמו, ובמידה מסוימת גם לר' שבתי בן מיכאל הכהן.<sup>11</sup> אני מבקש לעקוב בשורות הבאות אחר מהלך הוויכוח על "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" ואחר הטענות שהועלו בו. כן ברצוני לדון במעמדו של הספר בוויכוח על השגת משה אבי הנביאים, ולעמוד על היבטים שונים של הוויכוח.

### (ב) השלב הראשון: מהשוליים למרכז

מלכתחילה ביקש ידידיה רך להוציא את "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" מהדיון, אך מיכאל לא אפשר לו מהלך כזה. עובדה זו ניכרת כבר מהאיגרת הראשונה ששיגר ידידיה. המהלך של ידידיה חשף באופן פרדוקסלי את מעמדו המרכזי של החיבור כפי שנראה להלן.

#### "מִשְׁרַת מֹשֶׁה": התשתית

דיון מרכזי בתכתובת שבין ידידיה רך למיכאל בלבו הוא בקשתו הישירה של משה רבנו לחוות ולהכיר את האלוהות, בקשה שהובילה בסופו של דבר להתגלות בנקרת הצור (שמ' פרק לג). כאמור, סוגיה זו נידונה בהגות היהודית בימי הביניים מתוך זיקה לעמדה המשפיעה של הרמב"ם בדבר ייחודיותה של נבואת משה. החיבור "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" הציג דיון קלאסי בסוגיה זו, דיון שעמד במוקד הוויכוח שבין שני ההוגים הביזנטיים. "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" נקרא בעיקר על שם הפרק הראשון שבו, העוסק בהשגת משה רבנו. שאר הפרקים עוסקים בהשגחה האלוהית ובתורת המוסר. בפרק הראשון טען קלונימוס, כי משה רבנו ביקש מהקב"ה שתי בקשות מודרגות:

(א) ידיעת התארים האלוהיים. ידיעה זו מצוינת כ"דרכי ה'" (על פי שמ' לג, יג). בתגובה העניק ה' למשה את השגת הנמצאות.

(ב) ידיעת המהות והעצמות של האל. ידיעה זו מצוינת כ"כבוד ה'" (על פי שמ' שם, יח). על בקשה זו נענה משה בשלילה.

קלונימוס הוסיף והביא שאלה כפולה שנשאל בידי תלמיד:

כשבקש משה רבינו ע"ה בקשתו זאת, היתה אצלו ממין האפשר או ממין הנמנע? ואם היתה אצלו ממין הנמנע, איך שאל לשם ית' דבר שהוא יודע שאי אפשר להשיגו? ואם תאמ' שהיתה אצלו ממין האפשר – זה רחוק, איך יעלה על הדעת שיסכל אדון הנביאים גדול החכמים בדבר שידעוהו עבי השכל חלושי העיון, והוא בעיניהם כמושכל ראשון?<sup>12</sup>

התלמיד שאל את קלונימוס שתי שאלות:

11 יוֹכָחוּ שֶׁל ר' שְׁבִתִּי עִם ר' מִרְדְּכִי כוֹמְטִינוּ בְּעִנְיֵי סִמְכוֹת גִּלְשׁ אִף הוּא לְמִשּׁוֹר הָאִישִׁי. ראה ש"כ אטאס, הפירוש כדילוג, תרגם מ' ישראל, ירושלים תשס"ז, עמ' 126-139.

12 מִשְׁרַת מֹשֶׁה, פרק א, עמ' 350 שו' 53-58 (ההפניות שלהלן הן למהדורת, שהתפרסמה בקבץ על יד, סדרה חדשה יד [תשנ"ח], עמ' 297-394. להלן שוורץ, מִשְׁרַת מֹשֶׁה).

ק-ש(1) סביר להניח שמשה ידע בחכמתו, שהאל איננו ניתן להשגה ("נמנע"), לאמור הוא משולל תארים.<sup>13</sup> כיצד אפוא ביקש להשיגו?

ק-ש(2) אם אכן לא ידע משה שהאל איננו ניתן להשגה, כיצד ייתכן שאבי הנביאים החמיץ ידיעה יסודית כזו?

על כך ענה קלונימוס שלוש תשובות. לפי טענתו, שתי התשובות הראשונות מיועדות לציבור הרחב ("למחזיקי בפשרות הפסוקים, קוראים והולכים לתומם, אין להם עסק בנסתרות"),<sup>14</sup> ואילו השלישית נועדה לאינטלקטואלים ("לחכמים המבינים גם כן בנסתרות").<sup>15</sup> ואלה תשובותיו:

ק-ת(1) תשובה דידקטית (להמון): קיומו של שיח אינטנסיבי מלבן את הגישה הרעיונית ומאפשר תפיסה מדויקת יותר. משה ביקש לקיים דיון כדי לברר את שלילת התארים.

ק-ת(2) תשובה עניינית (להמון): היתוספה ידיעה למשה והיא שגם מלאכים אינם יכולים להשיג את האל. כידוע, "מלאכים" הוא כינוי רווח בספרות השכלתנית של ימי הביניים לשכלים הנבדלים, שהם מניעי הגלגלים. לפי הסבר זה, משה רבנו סבר בתחילה שהמלאכים תופסים את המהות האלוהית, ועל כן ביקש להיות בדרגתם. אך התשובה ניתנה לו, שאף המלאכים אינם יכולים להשיג את האלוהות.

ק-ת(3) תשובה פסיכולוגית (לאינטלקטואלים): השיח בין משה לאל לא היה ממשי, אלא תוצאה של כוח הדמיון בתהליך הנבואה.

עד כאן תמצית דיונו של קלונימוס בשער הראשון של "משרת משה". דיון זה הוא בעל אופי מעורב. מסגרתו היא שכלתנית, ובמידת מה הוא גם פונה לשכלתנים הקיצוניים, המצניעים את גישותיהם. שתי התשובות הראשונות מציעות דיון מסודר, האופייני לדיונים הבתר מיימוניים בסוגיה.

#### ניסיון ההדחקה

השאלות שהערים ידידיה באיגרתו הראשונה נוגעות אף הן להשגתו של משה רבנו. לא זו אף זו: כבר במבט ראשון ניכר ששאלות אלה מביעות עניין דומה לעניין שגילה קלונימוס בסוגיה. אבל ידידיה רך העדיף להקשות את קושיותיו ישירות על הרמב"ם. בפרק השביעי מההקדמה למסכת אבות ("שמונה פרקים") ציין הרמב"ם שמשה ביקש להשיג את המהות האלוהית, וכי השגת האל נמנעה ממנו בשל היותו בעל חומר. ידידיה שאל את מיכאל שתי שאלות הנסבות על דברי הרמב"ם:

י-ש(1) מדוע ביקש משה להשיג את האל כשידע שהוא איננו ניתן להשגה? [לכאורה שאלה זו זהה לשאלתו הראשונה של קלונימוס, דהיינו ק-ש(1)],

י-ש(2) תשובת הרמב"ם בעייתית, שכן הרמב"ם הבהיר, שמניעת השגת האלוהות יסודה

13 שלילת התארים היא הביטוי השיטתי של היעדר היכולת להשיג את האל.

14 שוורץ, משרת משה, שם ש' 59-60.

15 שם, ש' 60-61.

בכך שמשה הוא בעל חומר.<sup>16</sup> מתשובה זו אפשר להסיק, שלאחר המוות, נניח, כאשר מתנתק האדם מהממד החומרי לחלוטין, היה משה מסוגל לתפוס את המהות האלוהית. והרי אם השכלים הנבדלים, שמיסודם אינם הווים בחומר, אינם יכולים להשיג את המהות האלוהית כל שכן ששכלים אנושיים לאחר המוות לא יכולים להשיגה!?

כאמור, ידידיה רך ביקש להוציא את "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" מהדיון. הוא סיים את מכתבו הראשון בהצהרה מפורשת, "והבן התבוננות עצום איך דברי מִשְׁרַת מֹשֶׁה אינם נופלי[ם] בשאלתינו".<sup>17</sup> האם באמת דיונו של קלונימוס איננו רלוונטי? ואם לא, מדוע חתר ידידיה להתעלם מחיבורו של קלונימוס? אם נשווה את שני הדיונים נגיע למסקנות אלה:

(א) אחת השאלות של השניים זהה: ק-ש(1)=י-ש(1).

(ב) הרמב"ם בשמונה פרקים לא קיבל לכאורה את הנחת היסוד של ק-ת(2), שלפיה גם הנבדלים מחומר אינם יכולים להשיג את האלוהות. הרי זו הייתה התשובה למשה, שהחומר איננו מאפשר השגת המהות,<sup>18</sup> אבל הנבדל מחומר (שכלים נבדלים, נפש ושכל לאחר המוות) יכול להשיגה. "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" התנגד לעמדה זו, וידידיה הסכים עם קלונימוס. על כן הוא הקשה על הרמב"ם בנקודה זו. לפיכך מבחינת אי אפשרות ההשגה של הנבדל, מתקיים: ק-ת(2)=י-ש(2).

הנה כי כן, עולה השאלה ביתר שאת: מדוע ביקש ידידיה להרחיק את דיונו של קלונימוס? אין לכך תשובה ברורה, למעט העובדה שהוא העדיף להתמודד עם הרמב"ם בשל יוקרת הדיון, שכן המוניטין של הנשר הגדול גדולים לאין ערוך מאשר אלה של קלונימוס. אבל מיכאל לא הניח לו לחמוק מההתמודדות, והשיב את "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" ללב הדיון. הוא כתב, "ואמנם עם ההתבוננות העצום אשר כתבת, אין ביניהם חלוף כלל מצד הכונה, כי מבטן אחת יצאו, והכל עולה לסגנון א[חד]".<sup>19</sup> וכשהתייחס מיכאל למסקנה השנייה, בדבר מניעת השגת המלאכים, אף הוסיף בסגנון של הקפדה, "ואם יש שום הבדל בין דברך אלה ובין דברי מִשְׁרַת מֹשֶׁה? האלי"ם לא! כי אין הפרש ביניהם מצד הכונה כלל".<sup>20</sup>

16 וכבר העירו שיש בהנחה מימונית זו מתח עם קביעתו בהקדמה לפרק חלק, שמשה הפך לשכל נבדל כבר בחייו. ראה למשל H. Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht, Boston & London 2001, pp. 181-182.

17 כ"י וטיקן 105, Vat. ebr. דף 116ב (מתוך המהדורה שלהלן. בשורות הבאות אתייחס אליו ככ"י וטיקן 105). כתב יד זה כולל תכתובות וחיבורים שונים שהיו בחזקתו של מיכאל ושנטל בהם חלק. ראה B. Richler (Ed.), *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library Catalogue*, Città del Vaticano 2008, p. 72. בכתב יד זה השתמר הוויכוח הנודע על הגלגול ועל הקבלה לנוכח הפילוסופיה בכלל. ראה א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב תשל"ו, עמ' 370-396; א' רביצקי, על דעת המקום: מחקרים בהגות היהודית ובתולדותיה, ירושלים 1991, עמ' 182-211. מתוכו פרסם עפר אליאור את ספר פרי הגן. ראה "פרי הגן" לרבי שלום בן רבי יוסף ענב"י, קבץ על יד, כא (תשע"ב), עמ' 199-259. כן עתידות להתפרסם מתוכו שתי דרשות. ראה ד' שוורץ, "דרשות חתונה לר' מיכאל בן שבתי בבלר", קבץ על יד (בדפוס).

18 ידידיה טען, שחומר של משה היה כחומר הגלגלים (שם, דף 119ב).

19 שם, דף 117א.

20 שם שם.



מיכאל ענה לידידיה באותו מטבע, וניכר שיש כאן אי הבנה מצד שני המתמודדים: ידידיה ידע ששאלותיו והנחות היסוד שלו זהות לפחות בחלקן ל"משרת משה", אבל הוא ביקש להבהיר מבין השורות שעדיף להתמודד עם הרמב"ם ולא עם בני הדור הקודם או בני הדור הזה. ולעומת זאת, מיכאל קרא את השורות כמשמען המילולי, והסיק בצדק שהניתוח דלעיל מלמד שעמדותיהם של ידידיה ושל קלונימוס זהות.

ידידיה הודה לבסוף, שאכן עמדותיו ועמדות "משרת משה" זהות. "האמת אתך איך היא שאלת משרת משה, ואין הבדל ביניהם".<sup>21</sup> הוא הצדיק את עצמו, בכך שלכל חכם יש סגנון עצמאי משלו, השונה מחברו. הסיבה לכך היא ההבדל באיזון המזגים אצל כל חכם. לפיכך, טען, עדיף להיצמד לסגנון של חכם מסוים כדי להיות עקיב, והוא העדיף את הרמב"ם.<sup>22</sup> בהמשך שוב יחזור בו ידידיה, ויטען שטיעונו שונים מאלה של "משרת משה". להלן נבחן את הבירורים בעמדת קלונימוס ואת הסתעפות הרעיונות מתוכם. אולם אין ספק ש"משרת משה" מתגלה כעילה לחילופי דברים קשים בין שני המתכתבים. זאת ועוד: מבין השורות ניכר, שמעמדו של הספר עומד בוויכוח לא פחות מאשר התכנים שלו.

#### עמדת ביניים הכרתית

מיכאל בלבו ראה חשיבות להבהיר כי "משרת משה" התמודד כראוי עם השאלות שהוא וידידיה רך הציגו. "ולפי זה תשובות משרת משה מספיקים".<sup>23</sup> אף על פי כן ביקש בלבו להוסיף פירוש אלטרנטיבי לסוגיה. בדבריו יש היבט לא שגרתי ביחס לדיונים העוסקים בהכרת האלוהות, ועניינו שקיימת הכרת ביניים של האלוהות, שהיא השכלים הנבדלים. במה דברים אמורים?

מיכאל טען כי היעדר היכולת להשיג את המהות האלוהית נובע משני טעמים: (א) מצד מושא ההכרה: הידיעה משמעה הכרת הדבר בסיבותיו,<sup>24</sup> ולא להיות אין סיבות. (ב) מצד המכיר: השכל מכיר אך ורק במגבלות החומר, והאלוהות איננה חומרית. הטעם הראשון מבוסס על עובדה מוגמרת, השוללת התמודדות כלשהי. על כן התייחסה בקשתו של משה לטעם השני בלבד. לפי טעם זה, טען מיכאל, יש יתרון ברור לשכלים הנבדלים, מאחר שאין להם מגבלות חומריות. לידיו משה ביקש לזכות בהכרה כדוגמת הכרת השכלים הנבדלים, ועל כך נענה בשלילה מאחר שסוף סוף הוא כבול לחומר. מבחינה מסוימת מיכאל הציג עמדת ביניים: (א) הוא הסכים עם ק-ת(2), שמשה ביקש את הכרת האלוהות של השכלים הנבדלים. (ב) הוא חלק על הנחת היסוד של ק-ת(2) וי-ש(2) גם יחד, וטען שיש יתרון כלשהו להכרת השכלים הנבדלים.

21 שם, דף 119א. עם זאת, בהמשך התאמץ ידידיה להבחין בכל זאת בין שאלתו לבין שאלת "משרת משה". ראה להלן.

22 שם, דף 118ב.

23 שם, דף 119א.

24 הנחה זו מופיעה במקומות אחדים בכתביו של אריסטו. ראה למשל *Analytica Posteriora* I, 2, 71b10-11; *Metaphysica* II, 1, 993b23.

(ג) למרות (ב) היתרון איננו בתוצאה, כי האלוהות נעדרת סיבות כלשהן. מיכאל חילק בעקיפין בין "הכרת מהותו" לבין "הכרת כל מהותו".<sup>25</sup> לדידו משה לא השלה עצמו שיכיר באופן מוחלט את המהות האלוהית, אך הוא חשב שיש דרגות בהכרת המהות. מיכאל נקט עמדה דיאלקטית: יש דרגות בהכרה אף על פי שההכרה אינה אפשרית. מהו אפוא טיבה של הכרת הביניים של השכלים הנבדלים? דבריו של מיכאל אינם בהירים לאשורם, אולם אפשר להציג שני הסברים לכוונתם:

(א) מדרג של שלילה. ייתכן שמיכאל הסתמך בעקיפין על טענת הרמב"ם, שיש דרגות גם בשלילה ובהוכחתה במופת.<sup>26</sup> החכם הוא השולל יותר תארים מהאלוהות, ומוכיח יותר שלילות כאלה במופתים. ייתכן שכך אפשר לדרג את ידיעת השכלים כנעלה על הידיעה האנושית, אף על פי שאי אפשר להכיר את המהות האלוהית.

(ב) הידיעה האלוהית. באיגרת האחרונה הוסיף מיכאל ביאור, ואימץ את הדגם של הידיעה האלוהית כמכילה את סדר המציאות, לאמור, את הצורות בהופעתן האידאלית. הצורות הארציות נובעות מן הצורות האידאליות שבידיעה האלוהית. מאחר שהידיעה היא תואר, הרי שהכרתה היא מבחינה מסוימת הכרת האלוהות. בכך הושפע מיכאל מסגנונם ומרעיונותיהם של אבן רושד, רלב"ג ועוד. לפי גישה זאת השכלים הנבדלים משיגים רק חלק מהצורות, כל אחד לפי דרגתו. לפיכך יש בהכרת הנבדל צעד קדימה לעבר הכרת התואר האלוהי של הידיעה.<sup>27</sup>

בין כך ובין כך יש עדיפות להכרת השכלים הנבדלים על פני הכרת האדם גם ביחס למהות האלוהית, אף על פי שאין הם יכולים להכיר אותה. בדרך זו אפשר להבין את בקשת משה רבנו להכיר את האלוהות. מיכאל חתם את הדיון בקביעה:

ואתה ראה גם את זה לעומת זה, ולקחת בידך הצודק משני הפירושים פי[רוש]

משרת משה ופירושי זה, מה שמסכים אל המושכל וטבע היצירה.<sup>28</sup>

ידידיה אמנם לא קיבל את עמדת הביניים האפיסטמולוגית של מיכאל כיישוב דעת הרמב"ם משתי סיבות:

(א) מבחינה פרשנית לרמב"ם: לפי הרמב"ם משה רבנו ביקש להכיר את המהות האלוהית "לפי מה שהיא",<sup>29</sup> אבל לא להתקרב להשגתה באמצעות השגת ביניים כדוגמת השגת השכלים הנבדלים.

(ב) מבחינה שיטתית: הידע הנבואי איננו ניתן בהקדמותיו. הנביא מקבל את המסקנות,

25 כך עולה מהמשך הוויכוח (שם, דף 125-א-ב).

26 ראה למשל ד' שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשס"ב, עמ' 70-71.

27 כ"י וטיקן 105, דפים 134-א-ב. על הדגם של הידיעה האלוהית ראה D. Schwartz, "Divine Immanence in Medieval Jewish Philosophy", *JJTP*, 3 (1994), pp. 249-278.

28 כ"י וטיקן 105, דף 117-ב.

29 הנוסח בדברי הרמב"ם הוא "בקש להשיג ה' על אמתת מציאותו" (מקור "חקיקה וג'ודה". הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת י' שילת, ירושלים תשנ"ב, עמ' רמז, שצא). וכן גם המקור והתרגום של הרב קאפח. בדפוסים השתרבבה המילה "מהות".

כאילו היו מושכלות ראשונים.<sup>30</sup> ייתכן שידידיה פירש בדרך זו את "כוח המשער", שהנביא ניהן בו;<sup>31</sup> אבל סביר להניח שהוא חצץ בין הנבואה לבין ההכרה השכלית כפי שעולה בבירור מהשלב השני של הוויכוח.<sup>32</sup> אם כן אין דרך דיסקורסיבית המאפשרת הכרה שכלית כהכרת השכלים הנבדלים.

בשלב זה סבר מיכאל שיש לפירושו יתרון מסוים על פני "משרת משה". בין כך ובין כך חיבורו של קלונימוס הוא אמת המידה לדיון בהשגתו של משה. ואכן גם ידידיה הבין שמיכאל קיבל את גישתו ואת סמכותו של "משרת משה" ("כי אמרת, כי תשובותיו יספיקו").<sup>33</sup> מבחינת מיכאל, כל שעשה הוא תוספת הסבר בשולי דבריו של קלונימוס. לאחר שמיכאל השיב את "משרת משה" לזירת הדיון שוב אי אפשר היה להתעלם ממנו. בשלב השני של הוויכוח הוא עומד במוקד ההתגוששות.

### (ג) שלב שני: בלב הביקורת

השלב השני של חילופי האיגרות כולל שתי איגרות ששלח ר' ידידיה רך במקביל, האחת לר' שבתי בלבו, אביו של ר' מיכאל, והשנייה למיכאל עצמו. האיגרת לאב לא השתמרה בידיו, ואנו למדים על אופיה מתוך תשובותיו של מיכאל בסוף איגרתו השנייה לידידיה. כנראה איגרת זו נדרשה לפרשנות מקראית. לפי דבריו, נטל מיכאל את הזומה לידיו מפני שאביו היה חולה.<sup>34</sup> עצם משלוח האיגרת לאב, שכללה בתוכה ככל הנראה ביקורת על הבן מיכאל, תרם להתעצמות הפולמוס ולחריפות ביטוייו.

### ביקורת ישירה

התעצמות הוויכוח השתקפה בבהירות ביחס ל"משרת משה". כבר ראינו מן האיגרת הראשונה של ידידיה, שהוא הסתייג מסמכותו של "משרת משה". ואכן באיגרתו השנייה למיכאל הוא כבר מתח ביקורת גלויה על תשובותיו.

ראשית, ידידיה טען באיגרת התשובה לאיגרתו הראשונה של מיכאל, כי ק-ת(3) איננו מובן. "ועל תשובתו השנית הנעלמת לא אדבר בה, כי לא ידעתי איך כונתה בדעתך, ומי יתן ותודיעני באורה על דעתך אם אינו לטורח עליך, ואז אשיבך מלים עליה".<sup>35</sup> אף שידידיה נצמד לקו השכלתני הקיצוני הוא התקשה לקבל את הגישה שהדיאלוג שבין משה לקב"ה נערך כולו בנפשו של משה.

שנית, הוא מתח ביקורת על ק-ת(1). תשובה זו עסקה בערך של ליבון הסוגיה. על כך הציג ידידיה טענה שעתידיה לעורר פולמוס חריף והיא, שהנבואה נחותה מהחכמה בכל

30 כ"י וטיקן 105, דף 119ב. להלן נראה, שטענה זו המשיכה לעורר פולמוס חריף.  
31 ראה מורה הנבוכים ב, לח; ע' ערן, "תפיסת ה'חדס' אצל הרמב"ם וריה"ל", טורא, ד (1996), עמ' 146-117.  
32 ראה להלן.  
33 כ"י וטיקן 105, דף 118ב.  
34 שם, דף 128א.  
35 שם, דף 118ב.

הקשור לאמת המדעית המבוססת על היסקים מוחלטים. וכדבריו, "הדבר הנודע במופת ידיעתו נכבדת מידיעתו בנבואה[ה]; כי היודע דבר ע[ל] ד[רך] המופת יודעו מושכל ובהקיצ, והיודעו בנבואה יודעו מדומה ובחלום".<sup>36</sup> ומאחר שמשה רבנו היה בוודאי חכם, ידע שאין מקום לחידוש שכלי ומדעי בנבואה, וכי אף חידוד השאלה איננו רלוונטי לנבואה. כך גם הסביר ידידיה בדיעבד את הסתייגותו הראשונית מ"מִשְׁרַת מֹשֶׁה". וכדבריו, "א"כ מה תועיל לו שאלתו שם מהשני צדדים האלה?! תשובתו זאת בלתי מספקת להתיר השאלה, ובלתי נופלת בדרך תספיק[ק] לשאלתינו,<sup>37</sup> ועל זה שאלתי את אשר ראית".<sup>38</sup>

ושלישית, ידידיה מתח ביקורת על ק-ת(2). הוא הבהיר קודם כול את ההבחנה בין פרשנות הרמב"ם לפרשנות קלונימוס לכתוב "כי לא יראני האדם וחי" (שמ' לג, כ), ובמיוחד למילה "וחי". הרמב"ם פירש את המילה כחיי חומר.<sup>39</sup> אדם אינו יכול להשיג את האל מאחר ששכלו כבול לגוף, כלומר כשהוא "חי" בחיי חומר. לעומת זאת קלונימוס פירש "וחי" כשכלים הנבדלים. הוא כתב:

עוד לפי דעתי הוסיף לו השם ית' בביאור הקדמה אחת שלא ידעה הוא לפני, והוא שהודיעו שהמלאכים, עם גודל מעלתם וקרבתם לפני השם, אינם משיגים ידיעת בוראם כמה שהיא, והוא אמרו ית' כי לא יראני האדם וחי. רמז לו במלת "חי" המלאכים משרתי השם; אמ' לא יראני האדם, ולא כל חי. וכן כתב רבינו משה בספר מדע בפרק שני, אמ' וכל הצורות האלו חיים ומכירים את הבורא ויודעים אותו דיעה גדולה עד למאד, כל צורה וצורה לפי מעלתה, לא לפי גדלו ית'.<sup>40</sup> ואמר, והכל אינם יודעים את הבורא כמו שהוא יודע את עצמו, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.<sup>41</sup> הנה לך תשובת השאלה<sup>42</sup> לפי פשוטי הפסוקים.<sup>43</sup>

כלומר "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" פירש את הכתוב "לא יראני האדם וחי", שלא החיים בחומר (בני אדם) ולא החיים ללא חומר (שכלים נבדלים) יכולים להשיג את האל. לפיכך הסיק ידידיה:

36 שם, דף 119א. על הדיון בסוגיה זו בוויכוחים של המאה השלוש עשרה ראה ח' קרייסל, "חכם ונביא במשנת הרמב"ם ובני חוגו", אשל באר שבע, ג (תשמ"ו), עמ' 149-169, "Changing Fronts toward Science in the Medieval Debates over Philosophy", *JTP*, 7 (1997), pp. 61-82; ד' שוורץ, "הערות על הפולמוס בשלהי המאה הי"ג: הנבואה והכתיבה האוטוריטת", בתוך ב' בראון, מ' לורברבוים, א' רוזנץ וי"צ שטרן (עורכים), על דעת הקהל: ספר היובל לאביעזר רביצקי, ירושלים תשע"ב, א, עמ' 263-285.

37 ראה לעיל הערה 17.

38 כ"י וטיקן 105, דף 119א.

39 הקדמה למסכת אבות (שמונה פרקים), פרק ז, נדפס בתוך הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת י' שילת, ירושלים תשנ"ב, עמ' רמז-רמח.

40 הלכות יסודי התורה, פרק ב הלכה ח.

41 משנה יומא ג, ח. השווה י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל-אביב תשל"ב, עמ' 17-16. המובאה היא מהלכות יסודי התורה, שם.

42 כלומר על ק-ש(2) ענה קלונימוס, שאכן משה ידע שאין להשיג את האל. אולם הוא סבר שמניעה זו היא רק לבני אדם. ועל ק-ש(1) ענה, שמשה סבר שהוא יקבל את היכולת של הנבדל (ראה קרייסל, לעיל הערה 16).

43 שוורץ, מִשְׁרַת מֹשֶׁה, עמ' 351, שו' 81-89.

לפי הרמב"ם לא נוספה ידיעה כלשהי למשה. התשובה האלוהית שבה והדגישה את העובדה, שאי אפשר להשיג את המהות, אך לא התיימרה לחדש מידע.<sup>44</sup> לעומת זאת לפי קלונימוס "הוסיף לו השם ית' בביאור הקדמה אחת שלא ידעה הוא לפניו".<sup>45</sup> הווי אומר ש"משרת משה" ייחס סכלות למשה רבנו. על כן טען ידידיה, ששאלתו י-ש(2) תקפה דווקא על הרמב"ם ולא על קלונימוס.

#### התרחבות הפולמוס

ככל שהתרחב הפולמוס וסגנונו הפך לחריף ופוגעני כך גם הופיעו לעתים טענות חסרות עומק, שערכן היה רטורי בלבד. מיכאל טען טענות אחדות בתגובה למכתבו השני של ידידיה. שתי הטענות הראשונות הן כלליות לכאורה,<sup>46</sup> והטענה השלישית משיבה את הדיון ל"משרת משה". ואלה הטענות הראשונות שטען מיכאל כלפי ידידיה:

(א) היעדר המראה. ידידיה הבחין בין השגה שכלית, שנעשית בהקיץ, לבין הנבואה המתרחשת בחלום הלילה.<sup>47</sup> הוא שכח לציין את האפשרות השנייה של התרחשות הנבואה, לאמור שינה ביום ("מראה").

(ב) משה והדמיון. ידידיה כלל בהבחנתו הנזכרת לעיל גם את משה רבנו. אבל כבר קבע הרמב"ם במסמרות שמשה איננו נכלל לא בחלום ולא במראה. מיכאל ראה בכך פגיעה חמורה באבי הנביאים.

מיכאל התעלם או שלא ידע על גישות שכלתניות במאה הארבע עשרה, שביקשו לטעון שלדמיון היה תפקיד כלשהו בנבואת משה בשני מצבים:

(א) הדמיון הופיע בשלבים הראשונים של נבואתו, כמו מחזה הסנה.

(ב) הדמיון נצרך להסברת המסרים הנבואיים לציבור הרחב.<sup>48</sup>

אין ספק, שמיכאל התעלם גם מדברי הרמב"ם עצמו, שטען כי משה הושפע ממצבי רוח (כעס), והרי מצבי רוח משתנים משפיעים על הדמיון. וכבר דיברו ברמזי הרמב"ם פרשנים וחוקרים רבים.<sup>49</sup>

וזו הטענה השלישית של מיכאל, שנועדה להגן על "משרת משה":

(ג) חכמה ונבואה. טענה זו מתאמצת להפריך את טענתו של ידידיה, שאין לנביא יתרון שכלי בתורת נביא. כזכור, ידידיה חצץ בחריפות בין החכמה לנבואה. בכך חפץ להפריך את טענת "משרת משה", שבקשתו של משה רבנו הייתה לחדד את שכלו מתוך השיח הפילוסופי, דהיינו טענה ק-ת(1). מיכאל טען בלהט, שהנבואה משפיעה על השגת הידע המדעי, ולו במהירות השגתו. הוא גם הביא שורת ראיות ומובאות מתוך הספרות הפרשנית,

44 על כן טען ידידיה, כי השאלה היא מדוע ביקש את שידע מראש שאיננו אפשרי, ושאלה זו תקפה לפי הרמב"ם בלבד.

45 כ"י וטיקן 105, דף 119ב.

46 בהמשך התקשרו גם טענות אלה לוויכוח על "משרת משה".

47 שם, דף 119א.

48 ראה שוורץ, סתירה והסתרה (לעיל הערה 26), עמ' 105-111.

49 למשל מורה הנבוכים ב, לו. ראה לעיל הערה 6.

הפילוסופית ומסורת הסיפורים על מפגש אפלטון וחכם יהודי,<sup>50</sup> המוכיחות כולן שהנביאים היו חכמים מתוך נבואתם. את דבריו חתם:

ואחר שנתישב כל זה אני אומ', כי הספק אשר נסתפקת על תשובת "מ[שרת]  
[משה]" הוא מצד בלבול הדמיון ודבר בדוי שאין לו מציאות[ת]; ואם כן תשובתו  
מספיק לשאלה, ולזה אחי שוב מזאת הסברה, מחנה נא מספרך אשר כתבת.<sup>51</sup>

לאור טיעוניו, הצדיק מיכאל את התשובה ק-ת(1) של "מִשְׁרַת מֹשֶׁה". ניכר מדבריו שכבודו של החיבור היה חשוב בעיניו. מיכאל טען, כי הביקורת על "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" נובעת "מצד בלבול הדמיון ודבר בדוי". בדברים אלה רמז מיכאל לידידה על חוסר הבנתו בתפיסת הדמיון ובמקומו בנבואה. הסגנון החריף עתיד לשוב גם בטענות האחרות שהעלה במכתבו השני לידידה עד להתלקחות הקיצונית והסופית באיגרת האחרונה. זאת ועוד: בסופו של דבר קישר מיכאל גם טענות בלתי תלויות ל"מִשְׁרַת מֹשֶׁה". כלומר הוא חתר בכל מחיר להציב את החיבור בלב הוויכוח.

#### (ד) שלב שלישי: קריסת הדו-שיח

באיגרת השלישית של ידידה המאבק הפך בוטה, והדיאלוג התאולוגי האמתי פסק כמעט לחלוטין ואת מקומו החליף שיח של האשמות. ושוב, "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" הוא חוליה מרכזית במאבק. מתוך ההתגוששות המילולית צצה לה פרשנות ל"מִשְׁרַת מֹשֶׁה", שלפיה הוא מתלכד עם דרכו של הרמב"ם. באופן כזה התכתובת מכילה מוטיבים מעגליים שונים. המאבק מוליך בחזרה לנקודת המוצא מתוך פרשנות חדשה. הנחות יסוד ופרשנויות שבתחילה היו נראות בגוון מסוים, מתגלות לבסוף בגוון אחר לחלוטין.

#### עמדת הביניים במבחן

בתחילה התלקח ויכוח באשר לעמדת הביניים האפיסטמולוגית של מיכאל, דהיינו שהתחדשה למשה עובדת הכרת השכלים הנבדלים. כעת הרחיב מיכאל את ההסברים שהעניק, וטען שהשכלים הנבדלים מכירים חלק מסדר הצורות האידאלי שבידיעה האלוהית, וכבר עמדנו על כך לעיל. הוויכוח על גישה זו התלקח בשני מישורים:

(א) המישור השיטתי. השיח התעורר על אודות השאלה, האם הטענה האפיסטמולוגית של מיכאל היא בגדר עירוב של גישת קלונימוס והרמב"ם. ידידה ומיכאל הסכימו זה עם זה, שאין לערב גישות תאולוגיות שונות או לשלב מערכות מושגים שונות. לפי ידידה עירב מיכאל את גישת השניים, דהיינו מצד אחד המניעה של משה רבנו הייתה בעקבות החומר

50 על המסורת בדבר המפגש של אפלטון וירמיהו הנביא ראה למשל פירוש קדמון על ספר הכוזרי: "חשק שלמה" לר' שלמה בן יהודה מלוגיל, מהדורת ד' שוורץ, רמת-גן תשס"ז, עמ' 363. עד כה נחקרו בעיקר המסורות של מפגש אריסטו עם חכמים יהודיים בידי חוקרים כמו יוחנן לוי ופ"מ שול (Schull). על מסורות באסלאם שקישרו את אפלטון לידע בתורת האלוהות ראה למשל I. Alon, *Socrates in Medieval Arabic Literature*, Leiden & Jerusalem 1991, p. 104.

51 כ"י וטיקן 105, דף 125א.

(רמב"ם) ומצד שני ביקש משה הכרת ביניים כמו השכלים (ישובו של מיכאל, שידידיה פירש אותו כביאור ל"משרת משה"). מיכאל התאמץ להראות שלא היה עירוב כזה, וכלפי ידידיה התריס בלשון נופל על לשון "כי כל זה קרה וקורה לך מצד ערבוב מוחך".<sup>52</sup> כפי שנראה להלן, מיכאל תיאר את עמדות הרמב"ם ו"משרת משה" כזהות.

(ב) המישור התאולוגי. היה צפוי שוויכוח חריף כזה יגלוש בסופו של דבר מדיונים על טעות פילוסופית להאשמות של כפירה. ידידיה מתח ביקורת תאולוגית על עמדת הביניים האפיסטמולוגית של הכרת השכלים הנבדלים. מיכאל הגדיר את עמדת הביניים כהשגת "חלק מאמתת מציאותו",<sup>53</sup> וידידיה ראה במילים אלה כפירה, "וזה רע מעובד מעבודה זרה".<sup>54</sup> לא פחות. שלילת התארים לפי ידידיה חייבת להיות מוחלטת. מיכאל ענה לו באותה מטבע. מבחינתו לומר שלשכלים הנבדלים יש אותו ידע כמו לשכלי בני אדם הוא בגדר כפירה ("היש כפירה גדולה מזאת!").<sup>55</sup> מכל מקום מיכאל האריך להביא מקורות פילוסופיים סמכותיים התומכים במדרג בהכרת האלוהות של השכלים הנבדלים ובעדיפות הכרתם על ההכרה של השכל האנושי.<sup>56</sup>

והנה מסתבר, שמתוך הביקורת של ידידיה צמחה פרשנות חדשה לגישתו של "משרת משה". בכך נדון להלן.

#### פרשנות ל"משרת משה"

שנית צירף מיכאל שתי תפיסות מוטעות לטעמו של ידידיה, תפיסות שעמדנו עליהן קודם, וטען שהן גרמו לו לפרשנות מוטעית ל"משרת משה":

(א) ידידיה שרבב את הדמיון, לאמור החלום, בדיון על נבואת משה.

(ב) ידידיה הבחין בין ידע שכלי לבין הכרה נבואית בחלום.

מיכאל טען, כי צירוף זה הניע את הביקורת על חיבורו של קלונימוס. "לזה יתחייב מדברך אלה שכל מה שטענת על דברי משרת משה הוא מבלבול השכל ודבר בדוי שאין לו מציאות, אחר שנבואת מ[שה] ר[בנו] ע"ה אינה ממין נבואת הנביאים אשר זולתו, ולזה כל דברך היו לריק ולבהלה".<sup>57</sup> מיכאל טען כי השיבוש בהבנת נבואת משה והנבואה בכלל הוביל לשיבוש בדבריו של משרת משה. ידידיה טען כי נתן דבריו לשיעורין: נבואת משה

52 שם, דף 134ב.

53 שם, דפים 125א, 135א.

54 שם, דף 135א. יש לראות את עמדתו של ידידיה ברקע הפולמוס ההיזכסטי, שבו עמדתו של ברלעם מקלבריה, השוללת תארים לחלוטין, הייתה בעלת השפעה על הרציונליסטים. ראה למשל, J. Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom (The Christian Tradition, Vol. 2)*, Chicago & London 1974, p. 268; ד' שוורץ, "רישומי של הוויכוח ההיזכסטי במקורות ההגותיים היהודיים הביזנטיים במאה הארבע עשרה", קבלה, לא (תשע"ד), עמ' 237-280. יש לזכור, שהדיו של הוויכוח האיקונוקלסטי עמדו אף הם ברקע, ועיצבו את עמדות הכנסייה גם במאות הארבע עשרה והחמש עשרה. ראה למשל T. F. Mathews, "Icons and the Religious Experience", in S. T. Brooks (ed.), *Byzantium: Faith and Power (1261-1557)*, New York, New Haven & London 2006, pp. 2-19.

55 כ"י וטיקן 105, דף 136א.

56 שם, דף 136א-ב.

57 שם, דף 130ב.

היא מושכלת, ונבואת נביא אחר היא בדמיון. מיכאל טען כלפיו, שפרשנות זו הולמת את הפרשנות הנוצרית, הנותנת את דברי הכתוב לשיעורין, דהיינו היא מחלקת את הכתוב של "שמע ישראל" (דב' ו, ד) לשלושה, וטוענת שכל חלק מתייחס לפרסונה אחרת.<sup>58</sup> ואכן, השיח על "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" התעשר מהדיון שבאיגרת השלישית של מיכאל. מתוך ההתקפה על ידידיה הציג מיכאל פרשנות חדשה לדברי "מִשְׁרַת מֹשֶׁה". לפי פרשנות זו משה רבנו ביקש השגת ביניים כמו זו של השכלים הנבדלים, בהתאם לחידושו האפיסטמולוגי של מיכאל. בקשתו כללה ממד נוסף: הוא רצה להכיר בהכרה נבואית, שהיא איכותית יותר מההכרה הפילוסופית. "ואמנם לפי 'מ[שרת] מ[שה]', השאלה אשר שאל היתה אצלו ידיעה, רצו' מניעת השגתו ית', ועם היותה לו ידיעה רצה לידע זה ג"כ מצד הנבואה".<sup>59</sup> כמובן, על כך נענה בשלילה מפני שהוא כבול לחומר. פרשנות זו מיוסדת בחלקה על דיונו של הרמב"ם. לדידו של מיכאל בעל "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" קיבל בשלב ראשון את יישובו של הרמב"ם, שהמעכב הוא החומר. כך פירש את "כי לא יראני האדם וחי", דהיינו חי בחיי החומר. בשלב שני לקח כביכול בעל "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" בחשבון את עמדת הביניים האפיסטמולוגית של מיכאל, ועל כן פירש שהתשובה שניתנה למשה הייתה שהמלאכים אינם יכולים להשיג את מהותו של האל בשלמות. ואז הפירוש של בעל "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" אליבא דמיכאל הוא שלא השכל האנושי ("האדם") ולא השכל הנבדל ("חי") יכולים להשיג את המהות האלוהית; אלא שהשכל האנושי לא יכול להשיגו כלל בעוד שהשכל הנבדל משיגו באופן חלקי. לאחר המוות יכול השכל האנושי להשיגו כמו המלאך, לאמור השכל הנבדל. על כן הסיק מיכאל, "ובהיות הענין כן, הנה מה שאמרתי כי תשובו[ן] ת[מ] 'מ[שרת] מ[שה]' יספיקו הם דברים אמתיים בעצמם, ולא יסכל זה כי אם מתעקש וסכל".<sup>60</sup> לפי פירושו ההרמוניסטי של מיכאל, הרמב"ם וקלונימוס התכוונו שניהם בדיוק לאותו דבר. מיכאל טען כי טיעונו של ספר "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" הם עקיבים, דבר דבור על אופניו. לדידו קלונימוס הציג שאלה כראוי, ואף התשובה שעסקה בהשגת המלאכים נענתה כראוי.<sup>61</sup> מיכאל הגן בעקיבות ובהחלטיות על "מִשְׁרַת מֹשֶׁה".

#### (ה) סיכום

חליפת האיגרות מלמדת על גלגוליה של השכלתנות היהודית הביזנטית עם חשיפתה ההדרגתית להשפעות המערב. היא גם מעידה לא רק על תרבות הוויכוח בבזנטיון בשלהי ימי הביניים אלא גם על דרכי התקשורת הפילוסופית בתקופה זו. כאמור, מתוך ראשית האיגרת הראשונה עולה בבירור, שידידיה ומיכאל לא נפגשו פנים אל פנים. אף על פי כן ההתלהטות הייתה יוצאת דופן. ברצוני כעת להתייחס בקצרה לתרומתו של הוויכוח

58 שם, דף 131א. כתוב זה נדרש בספרות הוויכוח במשך הדורות כדחיית השילוש. ראה למשל D. J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, New York 1977, p. 81. מיכאל השתמש בפרשנות הכריסטולוגית כדי לעלוב בידידיה.

59 שם, דף 134ב.

60 שם, דף 135א.

61 שם, דף 137א.



להכרת התרבות היהודית הביזנטית בסוף ימיה.

### שכלתנות רדיקלית ומתונה

מתוך הפולמוס ניכר, שידידיה ייצג עמדה רדיקלית ביחס לנבואה הן מבחינה עניינית הן מבחינת הביקורתיות שהפגין ביחס ל"משרת משה". ידידיה התקרב בדבריו לתפיסות שהתייחסו לאבן רשד, ולפיהן לנבואה יש תפקיד פוליטי בלבד, ואין לה היבטים שכליים. על כן המסרים של הנביא אינם פילוסופיים, וגם אם הוא משיג עניין שכלי הרי שאין הוא מכירו באופן דיסקורסיבי כמו שעושה זאת החכם.

ידידיה הקצין עוד יותר. מלכתחילה הוא לא חילק בין נבואה של נביא רגיל לנבואת משה, מאחר שלפי העמדה הרדיקלית גם נבואת משה היא פוליטית בלבד. עמדה זו התקדמה צעד משמעותי מעבר לעמדה המיימונית הגלויה למצער. בעוד שהרמב"ם חתר להציג את הנביא כשלם מבחינה שכלית וגם מבחינה פוליטית הקיצוניים במאות הארבע עשרה והחמש עשרה כבר רמזו לכך שהנביא נעדר יתרון שכלי וכל הווייתו היא פוליטית.<sup>62</sup> ידידיה ביטא את רישומה של גישה זו בביזנטיון.

מבחינה מסוימת דמותו של ידידיה משקפת את השכלתן הקיצונית מן הסוג שהתפתח בביזנטיון במאה החמש עשרה. הגם שעמדותיו היו קיצוניות, והוא לא היסס למתוח ביקורת על קדמונים כמו ר' דוד קמחי, הוא חזר בו יותר מפעם אחת באיגרותיו, ופסח על שתי הסעפים. דעותיו גבלו בדעות קיצוניות שהועלו בספרד באותה תקופה, שהוגדרו כאווירואיסטיות, ולפי האסכולה של יצחק בער אף הובילו להידרדרות הקהילה היהודית הספרדית באותה תקופה. אולם ידידיה לא התלכד עם מגמות אלה אלא גבל בהן בלבד. העובדה היא שהוא נרתע מתיאור ההתרחשות של בקשת משה כמתרחשת בנפשו של משה, וטען שכביכול לא ירד לסוף דעתו של "משרת משה", שרמזו על עמדה כזו. התנודות וההסתייגויות מלמדות במידת מה על ההבחנה בין התרבויות.

דווקא דמותו של מיכאל שיקפה את הגישה השכלתנית ה"מרכזית", שהתעצבה בביזנטיון כבר במאה הארבע עשרה בדמותם של ר' שמריה אקריטי, ר' אלנתן קלקיש, ר' אברהם קירימי ואחרים. לכן הוא היה בוטח בעצמו בסגנון ובתוכן. אך אין לטעות: אף שידידיה נרתע בעקבות הוויכוח החריף ומיתן קמעא את עמדותיו, נקודת המוצא שלו הולמת את האוריינטציה הרדיקלית. עפר אליאור הראה שגם בסוגיה של קולות הגלגלים טען ידידיה בתחילה טענה רדיקלית, שלפיה יחזקאל טעה בנבואתו בכך שייחס קולות לגלגלים, ולאחר המאבק של מיכאל הציג גישה המאפשרת להניח שתנועת הגלגלים השמיעה קול.<sup>63</sup> יש להניח אפוא שבכל הסוגיות הנדונות הייתה לידידיה עמדה קיצונית, אך

62 רביצקי סבר כי גישה זו מאפיינת את הפרשנות המחקרית, אולם יסודותיה כבר ברדיקליזם השכלתני של המאה הארבע עשרה והחמש עשרה. ראה א' רביצקי, "סתרי תורתו של מורה הנבוכים: הפרשנות בדורותיו ובדורותינו", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ה (תשמ"ז), עמ' 23-69.

63 ראה לעיל הערה 7. אליאור ניסח את הבסיס לטענת ידידיה, "בהפקה של קול מעורבים בהכרח שני גופים קשים, כאשר האחד מתחכך בשני במהירות, באופן שגורם לפליטה של אוויר בעוצמה" (אליאור, "יחזקאל עדיף מאריסטו: דת ומדע בארבעה פירושים על 'ואשמע' ליחזקאל", פעמים [עומד להתפרסם]).

הוא ביקש שלא להבליט אותה לאחר שנקלע לסבך הוויכוח. ואכן, אפשר לשער כי מלכתחילה ביקש ידידה לסלק את "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" מהוויכוח, מפני שחיבור זה הוא מתון באופיו, וחותר לשכלתנות ברוח המיימונית. גם אם נתעלם לרגע מסוגיית הנבואה, נמצא שהמסר המרכזי של "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" הוא שמידת ההשגחה האלוהית איננה רק כמידת ההשכלה אלא גם כמידת שמירת המצוות.<sup>64</sup> חיבור שכזה איננו פרדיגמה של מקור לגיטימי לדיון מבחינת ידידה. מיכאל תקף את ידידה מתוך נקודת מוצא שכלתנית טיפוסית אך מתונה. הוא נצמד לדברי הרמב"ם כפשוטם, ולא חתר למחזות רדיקליים. באופן פרדוקסלי ניתן לקבוע, שהוא היה קנאי במתנותו. בעיניו של מיכאל היה "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" מקור חשוב, ובכך הוא משקף עמדה רווחת בהגות הביזנטית הן מבחינה תוכנית<sup>65</sup> הן מבחינת הערכת ספרו של קלונימוס.

### "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" בעין הסערה

בדברים אלה עמדתי על עיקרי הטענות שהועלו ביחס ל"מִשְׁרַת מֹשֶׁה". שמו של החיבור השתרבב גם לדיונים בסוגיית קולות הגלגלים, אף על פי שקלונימוס לא עסק בסוגיה זו אפילו ברמז. אבל הוויכוח על השגת משה הקרין על טיבה של הנבואה ועל זיקתה להשגחה האינטלקטואלית. הוויכוח התגלגל לטיבה של הנבואה בכלל ונבואת משה בפרט, והוא חוליה חשובה בבירור תפיסת הנבואה בהגות היהודית בשלהי ימי הביניים.<sup>66</sup> מבחינת תחומי הדיון, הנבואה, ההשגחה הנבואית וקולות הגלגלים, הוויכוח מעיד על ההתקרבות של המרכז הביזנטי למרכזים שבמערב. אבל באותה מידה הוא מעיד על תחומי עניין ועל דרכי טיעון שלא התלכדו במלואם עם מרכזים אלה.

למיכאל הייתה עמדה חשובה בקהילת קנדיאה. הוא עסק בפדיון שבויים, צייד אנשים נזקקים במכתבי המלצה וסייע בעניינים שבין איש לאשתו. הוא מזכיר שוב ושוב את העלילה שהעלילו עליו בבחינת מנהיג פוליטי של הקהילה היהודית. לפיכך מעניינת העובדה שהוא חרד לכבודו ולא יכוח טיעוניו של "מִשְׁרַת מֹשֶׁה". לא נחה דעתו עד שפירש את דבריו של קלונימוס, ולעתים אף בפירושו וירטואוזי. אפשר שהוא ראה בו ספר קדום, ועל כן ראה חובה לשמור על כבוד הקדמונים; אך אפשר באותה מידה שהכיר באופן אישי את מחברו, ועל כן חשוב היה בעיניו להגן על המוניטין של אותו מחבר. אפשר שזו

ידידה החיל עיקרון זה, התקף מתחת לגלגל הירח, על עולם הגלגלים. אליאור הוסיף והראה, שתפיסתו זו נבעה מפרשנות מוטעית לרלב"ג.

ראה לעיל הערה 1.

ראה למשל שוורץ, קמיעות, סגולות ושכלתנות בימי הביניים, רמת-גן תשס"ד, עמ' 85-139; D. Schwartz, *Studies on Astral Magic in Medieval Jewish Philosophy*, Leiden 2005, pp. 181-227.

על מקומה של הנבואה בוויכוחים של ראשית המאה השלוש עשרה ראה למשל D. J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1189-1240*, Leiden 1965, pp. 192-193. ראוי לציין, כי הנבואה תפסה מקום מרכזי גם בהגותו של ר' יצחק אברבנאל בערך באותה תקופה. ראה למשל I. E. Barzilai, *Between Reason and Faith: Anti-Rationalism in Italian Jewish Thought 1250-1650*, The Hague & Paris 1967, pp. 100-109.

הסיבה שמיכאל הזכיר בשמותיהם את רלב"ג, ר' יוסף אבן כספי, ר' משה נרבוני ור' חנוך אלקונסטנטין, למשל, שחיו בדורות קודמים (המאה הארבע עשרה) אך נמנע מלנקוב בשמו של קלונימוס. ידידיה רך ערער על חשיבות זו, ובכך עורר פולמוס חסר פשרות. כאמור, היו גורמים נוספים להתלקחות הוויכוח; אולם הדיון על מעמדו של "משרת משה" היה גורם מרכזי.

הערה נוספת מתבקשת בחתימת הדברים: מבחינה ספרותית הוויכוח שבין ידידיה למיכאל משקף דיאלוג של ממש. אף אם אנו לוקחים בחשבון שמדובר במאבק מר המלווה בהטחת האשמות הדדיות ובשימוש בלשון עוקצנית ואירונית, בסופו של דבר האיגרות מתעדות מצב קונקרטי ואולי אף אותנטי של ויכוח אף על פי שהנפשות הפועלות אולי לא פגשו זו בזו כלל. המתמודדים משנים עמדות במהלך הוויכוח ובעטיו, הגם שאִלה בעיקר עמדות פרשניות. היחס ל"משרת משה" מבטא אף הוא שינוי עמדות כזה. כפי שהובהר לעיל, בתחילה היה מוסכם שעמדתו שונה מעמדת הרמב"ם במבוא למסכת אבות. רושם כזה מתקבל הן מדבריו של ידידיה הן מדבריו של מיכאל. ועוד נראה כאילו מיכאל מציג פירוש אלטרנטיבי ל"משרת משה". ואילו לבסוף נסב הוויכוח על השאלה, האם עמדות הרמב"ם ו"משרת משה" מתלכדות, ומיכאל ראה עצמו כפרשן ל"משרת משה". וזוהי דוגמה בלבד.

חילופי האיגרות בוויכוחים על הרמב"ם שהתלקחו במאה השלוש עשרה, דרך משל, ביטאו לעתים הססנות. היו עמדות ביניים. אף שאלת החומרה של התגובות (נניח, חרמות) עמדה בלב הדיונים, אולם בדרך כלל העמדות עצמן לא השתנו. ההססנות הייתה פוליטית וחברתית ולא פילוסופית. לעומת זאת הוויכוח של ידידיה ומיכאל היה דינמי, ושיקף את האירוע הפולמוסי בהתהוותו.

בין כך ובין כך מתגלה "משרת משה" כחיבור בעל מעמד חשוב בביזנטיון בשלהי ימי הביניים. קשה להצביע על תופעה הגותית-ביבליוגרפית מקבילה באזורים האחרים של ההתפלספות היהודית באותו הזמן, שבה ספר בן כמאתיים שנה, שמחברו עלום, עומד בלבו של פולמוס תוסס. מיכאל וידידיה התפלמסו גם על משמעות דברי חכמים אחרים, כדוגמת רלב"ג, שמשקלם ואיכות כתיבתם גבוהים לאין ערוך מאשר חיבורו של קלונימוס. אף על פי כן זכה "משרת משה" לדיון מדוקדק ורחב יריעה על דברים אחדים שכתב בסוגיית נבואת משה והשגתו. הספרייה היהודית הביזנטית במאה החמש עשרה התרחבה ביותר ביחס למאות הקודמות,<sup>67</sup> והדיון ב"משרת משה", שהסתעף לחיבורים נוספים ושנתפס במישור אחד עם הדיונים בהוגים כמו רלב"ג, ר' משה נרבוני ור' יוסף אבן כספי, הוא אחד הביטויים להתרחבות זאת.

67 ראה למשל מ' ריגלר, "היהודים באיי אגן הים התיכון המזרחי כספקי ספרים", עלי ספר, כא (תש"ע), עמ' 90-75.

(ו) המהדורה

להלן אביא את התכתובת בין ר' מיכאל בלבו לר' ידידיה רך במלואה מתוך כתב יד וטיקן, הספרייה האפוסטולית Vat. ebr. 105. ויכוח זה נעתק אף עבר הגהה בידי מיכאל. כתב יד זה זכה לתשומת לב רבה במחקר הפילוסופיה היהודית והקבלה, ואף אנוכי הוצאתי לאור חיבורים אחדים מתוכו.<sup>68</sup>

במהדורה שלפנינו השתמשתי לעתים מזומנות בסימנים אלה:

[] השלמת ראשי תבות או מילים מקוצרות לא שגריים.

[...] מילים מטושטשות, שאינן ניתנות לקריאה.

<> השלמה של מילים או של אותיות המעידות על השמטה או טעות בטקסט.

במקום של מילים מטושטשות, שראיתי לנכון לשער את קריאתן, הערתי על כך בהערת שוליים. ניקוד העזר הוא שלי. לעתים מזומנות הוסיף מיכאל מילים בודדות בצדי הדפים. כאשר מדובר במילה או שתיים לא ציינתי זאת. אולם כאשר נשמטו משפט או פסקה מתוך הטקסט והושלמו בצדי הדף ציינתי זאת בהערות השוליים.

68 ראה שוורץ, פירוש קדמון על יסוד מורא: פירושו של ר' מרדכי כומטינו על יסוד מורא, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תש"ע; "דרשות חתונה" (לעיל, הערה 6).

## האיגרות

[א] ר' ידידיה רך לר' מיכאל בלכו

העתק הנוסח כת[ב] א[חד] ששאל אותי ר' ידידיה רך מרודוס

בהיות שרשך שרש אמת, סגולת המקור הסגוליי בסגולות עצמיות מסוגל בכ בהבדל מִן־אחד אותך עצמי,<sup>1</sup> בהיותך איש אמונות אמתיות ודעות אמתיות[ת], ואף אם בעניינים<sup>2</sup> החצוניים לא ראיתך / בעיני לבי ידעתך / בהיות שמעך מרחוק,<sup>3</sup> וקול פעמוני מושכליך עד קצוי ארץ נשמע, וריח ציצי כונתך למרחוק יריח,<sup>4</sup> כי אתה מעורר מלחמה בעניינים הרמים עד כי אל אל אלים תדבר נפלאות,<sup>5</sup> ומלין לצד עלאה תמלל.<sup>6</sup> ועל זה האדון לך לדעת, איך בהיותי לומד במקום החכמה,<sup>7</sup> נפל לי ספק עצום לא יכולתי עליו, וגבר עלי<sup>8</sup> / והפיץ חילי. ואני עבדך, בהיותי חושק למצוא דברי חפץ,<sup>9</sup> אמרתי אודיעך הספק, וידעתי כי כך אמצא מנוח.<sup>10</sup> אמ' הרמב"ם בפ' ז' מהח' פרקים אשר עשה הקדמה לפי' אבות, אמ' שם הקדמה ז"ל: וכאשר ידע מ[שה] ר[בנו] ע"ה, שלא נשארה לו מחיצה שלא חסר אותה, וכי נשלמו בו מעלות המדות ומעלות השכליות כולם, בקש להשיג הש"י על אמתת מציאותו אחר שלא נשאר לו מונע, ואמ' הראיני נא את כבודך (שמ' לג, יח), והודיעו ית' שאי אפשר לו זה בהיותו שכל בחמר, ר"ל מאשר הוא אדם, והוא אומרו כי לא יראני האדם וחי (שם שם, כ).<sup>11</sup> והנה בשאלה הזאת ובתשובתה ספק עצום, כי נתבא' בחכמות השרשיות איך אמתת מציאות הבורא נמנע להשיגו, כי אין משיג עצמותו על אמתתו רק עצמו, ואף השכל השני לך<sup>12</sup> לא ישיג עצמות מציאות הבורא על אמתתו כפי מה שהוא; וא"כ הספק נופל באיכות השאלה הזאת ותשובתה מב' צדדים, מהשאלה ומהתשובה. מהשאלה, כי אחר היותו נמנע לו להשיגו על אמתתו, איך שאל הנמנע. ומהתשובה, כי איך השיבו "היות נמנע זה לו

- 1 כאן השתמש ידידיה בשניים מן הכוללים, המופיעים במבוא למלאכת ההיגיון של פורפיריוס ("איזוגנה"), כדי לציין את שבחו של ר' מיכאל בלכו: הסגולה (proprium) וההבדל (differentia).
- 2 לפי הצלע השנייה ("עיני לבי") אולי צ"ל "בעיניים החצוניים".
- 3 על פי מל"ב יט, כה; יש' לו, כו.
- 4 ראה פירוש אבן עזרא לבר' כז, כז, ופירוש רמב"ן שם כה, לד.
- 5 על פי דנ' יא, לו.
- 6 על פי שם ז, כה.
- 7 ידידיה לא ציין באיזו ישיבה היה כאשר עסק בסוגיה של האיגרת, דהיינו בהשגת משה.
- 8 ראה תה' קיז, ב.
- 9 על פי קה' יב, י.
- 10 על פי בר' ח, ט; איכה א, ג.
- 11 ייתכן שצ"ל "וחיי". המובאה מתוך הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת י' שילת, ירושלים תשנ"ב, עמ' רמז-רמח.
- 12 כלומר השכל הנבדל השני. ובכך מובלעת ההנחה שהאל הוא השכל הנבדל הראשון.

בהיותו שכל בחמר", נולד מזה, כי אחר הפרדו מהחמר ישיג שאלתו, וזה שקר, כי לנמנע טבע קיים.<sup>13</sup> ואף אם פי' ר[בי] מ[שה] איך כונתו באמרו "שכל בחמר", ר"ל מאשר הוא אדם,<sup>14</sup> ואף בהפרד שכלו מהחמר שכל אדם הוא, ועל זה נמנע לו להשיג; א"כ יולד מזה, כי מי שהוא שכל ואיננו שכל אדם, כמו השכלים הנפרדי' או שכלי הגלגלים, אחר שאינם שכל אדם, אפשר להם להשיג אמתת מציאותו על השלמות; וזה שקר נמנע היותו, ולנמנע טבע קיים.

ואם נייחס למ[שה] ר[בנו] ע"ה סכלות בהיותו בלתי יודע, איך אשר שאל נמנע לו להשיגו, ושאל אשר שאל בחושבו היותו אפשר' לו להשיגו, זה קשה מן הראשון, בהיותו מיחסים לו סכלות בדבר מפורסם, אשר נער קטן נשתדל מעט בחכמה ונשיגו. ואף אם שאל ולא נתן לו, לא טעה רק בדבר ראוי לטעות בו אחר ההתבוננות. ואם נחזיק בתומתו ונאמר, כי שאל זה מפני חשבו שהיה אפשר להשיגו, ולא ידע שהוא נמנע להשיגו על אמתתו, א"כ יפול הספק מצד התשובה כאשר אמרנו. ועל זה אדוני יפוצו מעיינותיך חוצה<sup>15</sup> עד תשקה ממיימך תחיים לי אני עבדך,<sup>16</sup> כה לחי ואתה שלו' וכל אשר לך שלו',<sup>17</sup> והבן התבוננות עצום איך דברי "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" אינם נופלי' בשאלתינו ע"כ.

ואחרי הכת' הנז' היה כתוב: המאריך על כל עמוק מענית<sup>18</sup> / קשת המדע ישבר וקצץ חנית.<sup>19</sup> פלו'.

[ב] ר' מיכאל בלבו לר' ידידיה רך

וזו נוסח תשובתי על דבריו אלה:

בן חכם ישמח אב (מש' י, א; טו, כ) / כי בתורת האל יתאב<sup>20</sup> / לדעת מצפוני כתב חמדת / שמירת הדת / אשר הם כפי הנראה שלא כדת<sup>21</sup> / דבר גבורות<sup>22</sup> / חכמות ותורות / בידיעה אמתית / וטענה מופתית / לא שערום הראשונים<sup>23</sup> / [117א] חדשים גם ישנים (שה"ש ז, יד) / חכמים ונבונים (דב' א, יג) / יהולל איש כפי שכלו<sup>24</sup> / וייף בגדלו (יח' לא, ז) / אם זך וישר

13 ראה למשל מורה הנבוכים ב, יג; ג, טו. כוונתו של ידידיה היא זו: אם נניח שהשכל משיג את הבורא לאחר המוות אנו מגיעים לסתירה; מעצם ההגדרה רק אלוהים יכול להשיג את עצמותו. הנחה המניחה סתירה היא נמנעת.

14 ואז אין משמעו שניתן להשיג את האל לאחר המוות.

15 על פי מש' ה, טז.

16 על פי תה' קטז, טז; קמג, יב.

17 על פי שמ"א כה, ו.

18 כלומר אחרי שנאמר "כי לא יראני האדם וחי" בא סיפור נקרת הצור, שמשמעותו עמוקה.

19 על פי תה' מו, י.

20 ראה תה' א, ב.

21 על פי אס' ד, טז.

22 על פי איוב מא, ד.

23 על פי דב' לב, יז.

24 על פי מש' יב, ח.

פעל<sup>25</sup> / ויגדל עד למרחוק<sup>26</sup> במלחמת המושכל להריח / ידוע אף תריח / ודורשי מושכליו נתנו ריח<sup>27</sup> / אף ברי יטריח (איוב לו, יא) / ציץ הנבונים ותפארתם<sup>28</sup> / עמתם וחלייתם / זה ימים קבלתי כתב א[חד] בגלילי אצבעותיך / בו הערת על שרשך / בשהיא שרש אמת, וכי טבע המקור נמצא באשר נחצב ממנו<sup>29</sup> נוראים מאד מעשיך<sup>30</sup> / פלאות עדותיך (תה' קיט, קכט) / והנה אחר אשר מצאתי חן בעיניך / להכירני<sup>31</sup> / עם היותי רחוק מאד מתארים שככה השבעתני / לזה גם אנכי אשא את פניך<sup>32</sup> / להשיב על דבריך ומאמריך / ולא יראו ריקם פניך<sup>33</sup> / כאשר ישים אלהים בפי<sup>34</sup> / ונא יהיו לרצון אמרי פי (תה' יט, טו).  
כתבת בכתבך, איך בהיותך לומד במקום החכמה נפל לך ספק עצום לא יכולת עליו וכו', והוא על מה שכת' הרמב"ם ז"ל, שבקש מ[שה] ר[בנו] ע"ה להשיג הש"י על אמתת מציאותו באמרו הראיני נא את כבודך (שמ' לג, יח), והודיעו ית', שאי אפשר לו זה בהיותו שכל בחמר וכו', ובזה נולד לך ספק מב' צדדים מהשאלה ומהתשובה.  
אם מהשאלה, כי אחרי היות דבר זה נמנע כמו שנתבא', ולנמנע טבע קיים קיום עומד, מה ראה אדון הנביאי' לשאול הנמנע. ואי אפשר' שנאמ', שאצל מ[שה] ר[בנו] היה אפשר זה לפי דעתו, כי איך נייחס לאדון הנביאי' כמהו סכלות גדולה כזאת.  
ואם מהתשובה, כי מה זה שהשי[ב] לו הש[ם] י[תברך], שאי אפשר לו זה בהיותו שכל בחמר, ר"ל מאשר הוא אדם, שיוולד מזה שמי שהוא שכל ואיננו שכל אדם, שאפשר' להם זה; כי שקר היותו כמהו. זה תורף כונת הספק העצום שנפל לכבן[דו].  
ובאמת אחי, פליאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לה (תה' קלט, ו), מה ההבדל מיחד או מיחד מן המיוחד מצאת בין שאלתך זאת ובין שאלת "משרת משה", עד שבעבורו הוכרחת לכתו' דברים עתיקים?<sup>35</sup> מצורף לזה אמרך בשולי הכת[ב], "והבן התבוננות עצום איך דברי 'משרת משה' על זה הדרוש אינם נופלי[ם] בשאלתינו",<sup>36</sup> וגם אמנה מצד יפוי המאמרים ופרד החלוקה יחשב שיש ביניהם חלופ; ואמנם עם ההתבוננות העצום אשר כתבת, אין ביניהם חלופ כלל מצד הכונה, כי מבטן אחת יצאו,<sup>37</sup> והכל עולה לסגנון א[חד].<sup>38</sup> וזה, כי שאלתך זו תשוב על ב' קוטבי: אם השאלה ההיא אשר שאל מ[שה] ר[בנו] הית' אצלו

- 25 על פי איוב ח, ו.
- 26 ראה עזרא ג, יג; דה"ב כו, טו.
- 27 על פי שה"ש ב, יג; ז, יד.
- 28 על פי יש' כח, א.
- 29 על פי מורה הנבוכים א, טז.
- 30 ראה תה' סו, ג; קלט, יד.
- 31 על פי רות ב, י.
- 32 ראה בר' יט, כא ועוד.
- 33 ראה למשל דב' טז, טז.
- 34 על פי במ' כב, לח; כג, יב.
- 35 על פי דה"א ד, כב.
- 36 לעיל דף 116.
- 37 סגנונו של אבן עזרא בפירושו הארוך לשמ' כ, א (מהדורת א' וייזר, 'ירושלים תשל"ז, ב, עמ' קל). וראה יח' כא, כד.
- 38 על פי סנהדרין פט ע"א.

נמנעת או אפשרי, ואם היתה נמנעת איך שאל הנמנע, ואם הית' אפשרי' איך יסכל וכו'. וכל אלה הדברים הם דברי "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" בלי תוספת ומגרעת.<sup>39</sup>

וכ[ן] ג[ם] כ[ן] מה ששאלת מצד התשובה אשר בעבורה חרדת את כל החרדה הזאת, כי יראה בעיניך בהם חדוש ומחודש מצדך, גם אלה מכלל דברי "מ[שרת] מ[שה]", שכת[ב] שם בסוף התשובה הראשונה, שהיא למחזיקי פשוטי הכתובים אין להם עסק בנסתרות,<sup>40</sup> דברים ז"ל: עו' לפי דעתי הוסיף לו השם ית' בביאור זה הקדמה א[חת] לא ידעה הוא לפני, והוא שהודיעו שהמלאכים, עם גודל מעלתם וקורבתם לפני הש"י, אינם משיגים ידיעת בוראם כמו שהיא, והוא אמרו כי לא יראני האדם וחי (שמ' לג, כ).<sup>41</sup> עתה אחי, אחרי כל זה, היש מקום יותר לתולדה שכתבת שיולד מזה, כי מי שהוא שכל ואיננו שכל אדם וכו',<sup>42</sup> ואם יש שום הבדל בין דברך אלה ובין דברי "מִשְׁרַת מֹשֶׁה"? האלי"ם לא! כי אין הפרש ביניהם מצד הכונה כלל, ולפי זה תשובות "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" מספיקי, ולא איגע לכותבם שנית; כי הלא הם כתובי' על ספר כמוס עמך חתום באוצרותיך,<sup>43</sup> ויבא דודי לגנו ויאכל פרי מגדיו.<sup>44</sup>

אולם מאשר יקרת בעיני נכבדת ואני אהבתיך (יש' מג, ד), ראיתי לענות אף אני חלקיך<sup>45</sup> / ובוזה אשלים חוקי.<sup>46</sup> ואומ', כבר נתבא' כי הדרך בידיעתו ית', רצו' בידיעת מציאותו ית', כי זה חלקינו מכל עמלינו,<sup>47</sup> אמנם הוא מדברים היולאניים מאוחרים ממנו. ויעיד [117ב] על זה מראת<sup>48</sup> הסולם ומראת יחזקאל. והסב' בזה, כי אין לו ית' סבות קודמות יובילוננו אל זאת הידיעה, רצו' שנדעהו מצד סבותיו;<sup>49</sup> ואמנם נדעהו מצד פעולותיו. ומההוראה הגדולה בזאת הידיעה היא התנועה, כי כבר נתבאר שהחמר לא יניע עצמו. ובהיות הענין כן, והיה ממה שנראה החמר מקבל צורה עם היותו בעצמו נעדר מהצורות כולם, ולזאת הסבה יקבל כל הצורות כולם כמו הענין בספיר, שהוא נעדר מכל צורה ולפי' מקבל כל צורה;<sup>50</sup> א"כ יתחייב שיהיה בכאן מניע הוא אשר הכינו לקבל הצורה ההיא. ומכאן יחוייב העיון בתנועה ובמניע ובמתנועע, ויחוייב שיכלה אל מניע בלתי מתנועע; וכל אלה הם הקדמות נשואות בעצם חמרי. ויש הנה עו' סבה שנית בידיעת הש"י מצד אמצעו' הקדמות היולאניות, לפי שנשמתינו מתעסקת בהיכלה, שהוא החמר, ולזה לא תשיג מציאות דבר אם לא ע"י אמצעות דבר היולאני, ואפי' מציאות עצמה לא תשיג, כ[ל]

- |    |  |
|----|--|
| 39 | שוורץ, מִשְׁרַת מֹשֶׁה, עמ' 350 שו' 52-58. ראה בדיון שבמבוא.   |
| 40 | מִשְׁרַת מֹשֶׁה, שם, שו' 59-60.  |
| 41 | שם, עמ' 351 שו' 81-85.   |
| 42 | לעיל דף 116ב.  |
| 43 | על פי דב' לב, לד.  |
| 44 | על פי שה"ש ד, טז.  |
| 45 | על פי איוב לב, יז.   |
| 46 | על פי שם כג, יד.   |
| 47 | על פי קה' ב, י.  |
| 48 | אולי צ"ל "מראות".  |
| 49 | הגישה האריסטוטלית מזהה את הידיעה עם הכרת סיבות הדבר (סיבה חומרית, צורנית, פועלת ותכליתית). ראה לעיל במבוא. |
| 50 | קריסטל או מראה שמשקפות בהם הצורות. ראה מורה הנבוכים א, כח.   |



ש[כן] שתשיג השכל הנפרד.<sup>51</sup> ואמנם אחר המות, רצו' אחרי הפרדה מהחמר, תשיג את בוראה בלתי אמצעות דבר היולאני, כמו שמשיגים אותו השכלי' הנבדלי', כי גם היא אז נבדלת.<sup>52</sup>

ואחר שהתיישב כל זה, והיה מ[שה] ר[בנו] ע"ה בתכלי' השלמות בב' השלימיות,<sup>53</sup> ולא נשארה<sup>54</sup> לו מחיצה שלא חסר אותה כמאמ' הר"מ ז"ל,<sup>55</sup> רצו' ששב כולו שכל גמור, חשב<sup>56</sup> היות ההשגה ההיא אפשרי' אצלו כהשגת השכל הנפרד. ולזאת הסבה שאל לדעת ההשגה ההיא כהשגת השכל הנבדל בלתי אמצעות דבר גשמי, והש"י מנע<sup>57</sup> ההשגה ההיא בעבור היות שכלו דבק בחמר, כי החמר מחיצה גדולה ומסך מונע מהשגת השכל הנפרד,<sup>58</sup> והוא אמרו כי לא יראני האדם וחי (שמ' לג, כ), שהרצון בו מאשר הוא מורכב מחמר וצורה כהוראת גדר האדם שהוא חי מדבר. ואולם כאשר תפרד נפשו מהמסך המבדיל, אז יגיע למעלת ההשגה ההיא בלי ספק, להיותו אז שכל נפרד. וא"כ, עם היות שמ[שה] ר[בנו] ע"ה היה יודע שזה מכת הנמנע אצל כל אדם, אצל עצמו חשב היותו אפשרי להיותו שכל בפועל,<sup>59</sup> והש"י הודיעו שאי אפשר זה אפי' לו מאשר הוא אדם מורכב מחומר וצורה, ואפי' חמר הגלגלים שהוא זך ונכבד אי אפשר להם זה, אף שוכני בתי חמר (איוב ד, יט). זאת היתה לפי דעתי שאלת אדון הנביאים וסבת מניעת השגה זו מאתו, ועד הנה יד שכלי מגעת.<sup>60</sup> ואתה ראה גם את זה לעומת זה (קה' ז, יד), ולקחת בידך הצודק משני הפירושים, פי[רשו] "משרת משה" ופירושי זה, מה שמסכים אל המושכל וטבע היצירה.

ואחרי הדברים והאמת האלה<sup>61</sup> באתי גם אני להודיע לכבודך ספק אחד אשר נתחדש לי בדברי הרמז"ל במה שכתב בפרק ח' מהחלק השני מספ' מ[ורה] ה[נבוכים] בספור הקולות אשר לתנועת הגלגלים שאמרו הנביאי' והמדברים ברוח הקדש, אשר לפי מה שנתבא' הוא דבר שנתאמת סותרו במופת, כי זה הוא הפך האמת.<sup>62</sup> והנה גם רז"ל בעצמם הודו לחכמי אומות העולם, וכ[ן] ג[ם] כ[ן] במה שכתב בפרק[ק] הנמשך לו בגלגל נגה וככב, ונתן הסבה

51 כלומר כאשר השכל בגוף הוא מסוגל להשיג את הבורא אך ורק מפעולותיו בהווה הגשמית. וזה משתי סיבות: (א) השגת הבורא מתאפשרת בעקבות ניתוח תנועת החומר לקבלת הצורה וסדרת התנועות עד למניע הראשון. ניתוח זה מסתמך על בחינת התהליכים החומריים; (ב) השכל איננו יכול להתנתק מזיקתו למצב הגופני.

52 כלומר בניגוד לדעת השואל, טען בלבו כי יש התעלות בהשגת האל לאחר המוות, מפני שזו השגה ללא הבסיס החומרי. אמנם אין זו השגה "על דרך השלמות" אבל אין היא שקולה להשגת השכל בעודו בחומר.

53 שלמות מוסרית ושלמות שכלית.

54 בכ"י "שנשארה", וסימן מחיקה על האות הראשונה.

55 בפרק השביעי של שמונה פרקים (הקדמה למסכת אבות).

56 אפשר לקרוא גם "השב".

57 בכתב היד נוסף "אף ממנו", ועליו סימן מחיקה.

58 ראה מורה הנבוכים ג, ט.

59 כלומר מאחר שהחומר איננו מעכב אצל משה, הוא סבר שיוכל להשיג את האל. והוא נענה שגם אצל עצם קיומו בהווה החומרית, גם אם נטרל את השפעתה, מעכב את ההשגה המופשטת.

60 ראה למשל פסחים ח ע"א; בבא מציעא ז ע"א ועוד.

61 על פי דה"ב לב, א.

62 בכתב היד נוסף "וזה כי ההבדל העצמי", ועליו סימן מחיקה.

בזה להיות אלה מהדעות הקדומות ע"כ. והנה בדברי הרב ז"ל אני נבוכ הרעיונים מאד, כי יתחייבו מדבריו אלה ספקות עצומות אין המלט מהם [118א] בשום פנים: ראשונה, כי יתחייב ממאמרי אלה, שהנבואה נמשכת אחרי המקבל, והנחת הדעת היה אמת או שקר; ובהיות הענין כן, הנה תהיה הנבואה פחותה מן העיון,<sup>63</sup> מה שלא יעלה, הפך דברי הר"מ ז"ל. ואם נאמר שמה שהשיג יחזקאל לא השיגו כ"א בנבואה, כאשר יורה עליו אמרו "ואשמע" (יח"א, כד) כמו שיבא, א"כ יתחייב שהנביאי' משיגים במראה הנבואה הפך האמת, והוא המושכל אשר התבאר' סותרו במופת, והוא מבואר שההבדל העצמי אשר לנביא מזולתו הוא היותו משיג המושכלות על אמתתם ושלמותם, לא היותם מגידים העתידות לבד.

ומהם, כי יתחייב מזה עו' חסרון גדול בדברי הנביאי'<sup>64</sup> גם בדברי העתידות, וזה שאם השרש אשר ממנו יודיע העתידות הוא דבר בדוי ואין לו מציאות אחרי שנתבאר סותרו במופת, א"כ איך יהיה אמת מה שהתחייב ממנו, והם דברי העתידות, וזה כי מציאות העתידות אמנם הוא נמשך אל השגת המושכלו' האמתיו', והם סגולות נמשכות להם,<sup>65</sup> האלהים! אם לא היה זה במקרה.

שלישי, מי יתן ואדע<sup>66</sup> מה ההבדל בזה בין יחזקאל ע"ה ובין אנשי הכת השלישי' שכת' הר"מ ז"ל בפ' ל"ח ח"ב.<sup>67</sup> ואם החכ' ר[בי] מ[שה] הנרבוני תרץ זה לפי דעתו בפ"ז ח"ג באמר, כי אין הנבואה מאירה מה שאינו דרוש, ואמנם מה שהוא דרוש הנבואה לא תודיע רק האמת.<sup>68</sup> ובכמו זה פי' גם הח[כם] רלב"ג בספ' איוב בפסוק ידעת כי אז תולד (איוב לח, כא).<sup>69</sup> אני שמעתי ולא אבין,<sup>70</sup> כי לפי דעתם הנבואה נמשכת אחר הנחת דעת, ובהיות הענין כן יתחייבו הספקו' הקדומות. ויותר מזה אפלא במה שאמ' הח[כם] ר[בי] מ[שה] הנרבוני

63 הסוגיה של הידע הנבואי מול הידע השכלי העסיקה שכלתנים רבים בימי הביניים. יש מהם שהשתמשו בקביעה שהנבואה נעלית או "עדיפה" על העיון השכלי כפשוטה, וראו בנבואה גורם נעלה, ויש שהשתמשו בקביעה זו באופן אירוני ואוטורי, וכוונתם שהידע המדעי הוא תקף ושריר ללא תלות בכל גורם אחר, ועל כן הנבואה איננה נוגעת בו. מכל מקום בלבו אימץ קביעה זו כפשוטה. על הסוגיה ראה למשל ח' קרייסל, "חכם ונביא במשנת הרמב"ם ובני חוגו", אשל באר שבע, ג (תשמ"ו), עמ' 149-169. וראה לעיל במבוא.

64 בכתב היד נוסף "והמדבר" ברוח הקדש", ועליו סימן מחיקה.

65 כלומר אמירת העתיד היא תכונה לא מהותית של ההשכלה. ואם יש לנביא טעות בהכרה המדעית הרי שגם אמירת העתיד שלו עלולה להיות מוטעית.

66 סגנון רוח בפירושי רלב"ג למקרא ובמיוחד במלחמות השם.

67 בפרק זה ציין הרמב"ם, שמי שמקבל שפע על שכלו בלבד הוא החכם, ומי שמקבל שפע על שכלו ודמיונו גם יחד הוא הנביא. והכת השלישית היא מקבלי השפע על הדמיון בלבד: "ואם יהיה השפע על המדמה לבד ויהיה קיצור הדברי, עם מעיקר היצירה או למיעוט התלמידות – זאת הכת הם מנהיגי המדינות, מניחי הנימוסים, והקוסמים והמנחשים ובעלי החלומות הצודקות; וכן העושים הפליאות בתחבולות הזרות והמלאכות הנעלמות – עם היותם בלתי חכמים – הם כולם מזאת הכת השלישית".

68 פירוש נרבוני למורה, מהדורת י' גולדנטל, ויין 1952, דף מט ע"א.

69 הפירוש לאיוב לט, ל: "ויותר זר מזה שכבר יגיע לנביא דבר כזב בעת הנבואה במה שאין לו מצד שהוא נביא מצד הדעות אשר לו בעניינים ההם, כמו הענין ביחזקאל שהגיע לו בנבואה כאילו הגלגלים מחדשים קולות נפלאים בתנועתם, מפני שהיה מאמין שהגלגלים יחדשו קולות בתנועותיהם כמו שזכר הרב המורה".

70 על פי דנ' יב, ח.

באמרו אני רואה שיחזקאל, אם היה מסופק אם גלגל קבוע ומזל חוזר או גלגל חוזר ומזל קבוע,<sup>71</sup> והיתה באה לו הנבואה על זה הדרוש, היה רואה בנבואה גלגל חוזר ומזל קבוע, ואמנם כשהיה מאמין בהפך, והוא גלגל קבוע ומזל חוזר, שמע קול כנפי הכרובי' ע"כ.<sup>72</sup> וזה, כי מי הגיד לו כי עירום היה<sup>73</sup> יחזקאל מזאת המבוכה, כי הממאן יאמר כי להיותו נבוכ בענין זה הנבואה האירה לו הדרוש ההוא, ולזה שמע קול כנפי וכו'. וממה שיחזק זה הוא אומרו ואשמע את קול כנפי (יח' א, כד) וכו', וזה כי בהנחת דעת לא יאמר "ואשמע". והנה אם "ואשמע" זה הוא מהענין השלישי שכת' הרמז"ל בפמ"ה ח"א,<sup>74</sup> יהיה אז מסופק ביותר. סוף דבר אני האיש הציקוני רעיוני ויצר לי הדרך,<sup>75</sup> אין דרך לנטות ימין ושמאל (במ' כב, כו), ולזה אדון[ני]<sup>76</sup> / בצדק נוראות תענני<sup>77</sup> / ונחל עדני תשקני<sup>78</sup> / אחת שאלתי מאת אדוני י' אותה אבקש,<sup>79</sup> להאריך ימך בטוב / והיית' כגן רטוב<sup>80</sup> / כחפצ' ובחפ' לי, אחיך מכאל / אשר שלומ' דורש ושואל. ת"ם

[ג] ר' ידידיה רך לר' מיכאל בלבו

וזה נוסח תשובתו על דברי אלה בקונטרס אחד:

מה אומ' מה אדבר על נפלאותיך / ודברי גבורותיך<sup>81</sup> / ועוזו נוראותיך (תה' קמה, ו) / ועוצם גדולתיך / ונועם תפארתך / כי עצמו ראשיהם<sup>82</sup> / מקור חיים עמהם<sup>83</sup> / וחיים הם למוצאיהם.<sup>84</sup> ועתה החלוח להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה<sup>85</sup> / וזרועך הנטויה<sup>86</sup> / כבוד חונה בצורת גויה<sup>87</sup> / לעורר מלחמות / גביש וראמות<sup>88</sup> / ולחדש עתיקות / בדברי עתיקים<sup>89</sup> / דברי צדיקים / לא ישערם משער ולא יכילם רעיון / כי עמהם חביון, כל

- |    |   |
|----|---|
| 71 | פסחים צד ע"ב.   |
| 72 | סוף פירושו של נרבוני למורה ג, ז (הוצאת גולדנטל, שם).  |
| 73 | על פי בר' ג, יא.  |
| 74 | המובן השלישי של המונח ההומונימי "שמיעה" הוא ידיעה והשגה.  |
| 75 | על פי "צוואת זה המאמר" בהקדמת מורה הנבוכים.   |
| 76 | כלומר כאן פנה בלבו לידידיה.   |
| 77 | על פי תה' סה, ו.  |
| 78 | על פי שם לו, ט.   |
| 79 | על פי שם כז, יד.  |
| 80 | ראה הפתיחה המחזרת של ההקדמה לפירוש המשנה של הרמב"ם (הקדמות לפירוש המשנה, הוצאת מ"ד רבינוביץ, ירושלים תשכ"ב, עמ' ז). |
| 81 | על פי מל"א טו, כג ועוד.   |
| 82 | על פי תה' קלט, יז.  |
| 83 | על פי שם לו, י.   |
| 84 | על פי מש' ד, כב.  |
| 85 | על פי דב' ג, כד.  |
| 86 | על פי שם יא, ב ועוד.  |
| 87 | דברי ר' אברהם אבן עזרא בפירושו לחטא העגל (שמ' לא, יח).  |
| 88 | על פי איוב כח, יח.  |
| 89 | על פי דה"א ד, כב.   |

הוּן יקִר<sup>90</sup> לְיוֹשְׁבִים לִפְנֵי י' יִהְיֶה סַחְרָה<sup>91</sup> / עֹטֶרֶת צְבִי וְצִפִּירַת תְּפֹאֲרָה<sup>92</sup> / וְאֲשֶׁרִי שֹׁזֵה יֵלֵד וְאֲשֶׁרִי שֹׁזֵה גֹדֶל<sup>93</sup> יִשְׁמַח אֲבִיךָ וְאִמְךָ וְתִגַּל יוֹלְדֶתְךָ (מִשׁ' כג, כה) / וְאֲשֶׁרִיךְ אֲבִרָהֶם אֲבִינוּ שֶׁבֶן כֹּזֵה יֵצֵא מִחֻלְצִיךָ / וְלֹא אֲדַבֵּר גְּדוּלוֹת<sup>94</sup> בְּתֹאֵר תֹּאֲרִיךָ / פֶּן יִהְיֶה קֶצֶר בְּחוּקִם.<sup>95</sup> וְעַל זֶה אֲדוֹנִי [118ב] דַּע אִיךָ קִבְּלָתִי סִפְרָךְ אֲשֶׁר כָּתַבְתָּ תְּשׁוּבָה עַל שְׁאִלְתִּי וְסִפְקָךְ הַנּוֹרָא<sup>96</sup> וּמֵאֵד עֲרַבּוּ לִי דְּבָרֵי תוֹכְחוֹתֶיךָ וּמַעֲנִיךָ, וּמְרֹב חֲשָׁקִי בָּם<sup>97</sup> / אַחֲפֹשׁ טְמוֹנָם / וְאִגְלָה מִצְפוֹנָם / וְעִמָּהֶם אֲרִיב<sup>98</sup> כִּי אֵת אֲשֶׁר אֲנִי אוֹהֵב אוֹכִיחַ.<sup>99</sup>

הִנֵּה עַל שְׁאִלְתִּי, שֶׁהִיא אַחֵר הַיּוֹת מ[שֶׁה] ר[בִּנּוּ] יוֹדַע אִיךָ שְׁאִלְתּוֹ נִמְנַעַת מִמֶּנּוּ, וְאִף מִן הַשְׁכָּלִי הַנִּפְרָדִי, אִיךָ שָׁאֵל דָּבָר נִמְנָע; וְגַם עַל תְּשׁוּבָתוֹ, שֶׁהִיא אֲמָרוֹ שְׁאִי אִפְשׁ לּוֹ זֶה בְּהִיּוֹתוֹ שְׁכָל בַּחֲמֵר; וְשְׁאִלְתִּי כִּי אִף מִהַשְׁכָּלִים שְׁאִינָם שְׁכָל בַּחֲמוּר נִמְנָע יִדְעַת זֶה; רֵאִיתִיךָ נִפְלֵא עַל הַיּוֹתִי מִצְטָרֵךְ לְשֹׁאֵל הַדָּבָר הַזֶּה, כִּי זֹאת הִיא שְׁאִלַת מ[שֶׁה] שְׁרַת מ[שֶׁה].<sup>100</sup> וְהוֹסַפְתָּ לְהַפְלֵא עַל אוֹמְרֵי "וְהִבֵּן הַתְּבוֹנָנוֹת עֲצוֹם אִיךָ דְּבָרֵי מ[שֶׁה] שְׁרַת מ[שֶׁה] אִינָם נּוֹפְלִי[ם] בְּשְׁאִלְתִּינוּ",<sup>100</sup> וְאִמְרַת רֵאשׁוֹנָה אִיךָ תְּשׁוּבָת "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" מִסְּפָקָת עַל זֶה. וְעַתָּה אֲדוֹנִי[נִי] אֶעְרַכֶּה דְּבָרֵי לִנְגֹדֶךָ.

הִנֵּה מִדְּבָרֵי ר"מ, אֲשֶׁר אִמ' בִּפ' ז' מִהַח' פִּרְקִי אֲשֶׁר שְׁאִלְתִּינוּ נִבְנִית עֲלֵיהֶם, נִרְאָה אִיךָ שְׁאִלַת מ[שֶׁה] ר[בִּנּוּ] הִיא לְדַעַת וְלִהְשִׁיג הַש"י<sup>101</sup> עַל אֲמַתַּת מִצִּיאֹתוֹ, אֲשֶׁר פִּירוּשׁוֹ יִדְעַת מִהוּתוֹ כְּמוֹת שֶׁהִיא<sup>102</sup>; וְבָאָה לּוֹ הַתְּשׁוּבָה, שְׁאִי אִפְשָׁר לּוֹ בְּהִיּוֹתוֹ שְׁכָל בַּחֲמֵר, שֶׁנ[אֲמַר] כִּי לֹא יִרְאֵנִי הָאָדָם וְחִי (שִׁמ' לג, כ), הִנֵּה לֹא נִשְׁאָר לּוֹ בִּינוּ וּבִין הַשְּׁגָתָה' עַל אֲמַתַּת מִצִּיאֹתוֹ אֲלֵא מִחִיצָה א[חַת] בְּהִירָה, וְהוּא הַשְׁכָּל הָאֲנוּשִׁי שְׁאִינוּ נִבְדַּל ע"כ. וְעו' מַעֲט לְמַטָּה מִזֶּה א[מַר] ז"ל וְאִי אִפְשׁ לְאָדָם לִהְשִׁיג זֶה הַשִּׁיעוֹר מִן הַהִשְׁגָּה ע"כ.<sup>103</sup>

הִנֵּה מִתּוֹךְ דְּבָרָיו אֵלֶּה נִרְאָה אִיךָ בִּקְשַׁת מ[שֶׁה] ר[בִּנּוּ] הִתֵּה יִדְעַת מִהוּת הַבוֹרָא כְּמוֹת שֶׁהִיא, וּבִאֲתָהּ הַתְּשׁוּבָה אִיךָ הַשְׁכָּל הָאֲנוּשִׁי, בְּהִיּוֹתוֹ בְּלִתִּי נִבְדַּל מִהַחֲמֵר, נִמְנָע לִהְשִׁיג זֶה. וְהִנֵּה ג'כ בְּסִפְרֵי הַמִּדְעָה בִּפ' א' אִמ', מִהוּ שֶׁבִּקְשׁ מ[שֶׁה] ר[בִּנּוּ] לִהְשִׁיג וְכו' עַד כֵּךְ בִּקְשׁ מ[שֶׁה] ר[בִּנּוּ] לִהְיוֹת מִצִּיאֹת הַב' נִפְרַדְתָּ בְּדַעַתוֹ וּבִלְבוֹ מִמִּצִּיאֹת הַנִּמְצָאִים עַד אֲמַתַּתוֹ<sup>104</sup> כְּמוֹת שֶׁהִיא, וְהִשְׁבִּיבוּ הַב' שְׁאִין כַּח בְּדַעַת הָאָדָם, שֶׁהוּא מַחוּבֵּר מִגּוֹף וּנְפֶשׁ, לִהְשִׁיג דָּבָר

- 90 על פי מש' א, יג.
- 91 על פי יש' כג, יח.
- 92 על פי שם כח, ה.
- 93 מטבע ברכה שנאמר על בן מצליח או מכבד הוריו.
- 94 על פי תה' יב, ד.
- 95 ראה מורה הנבוכים ג, יז בסופו.
- 96 באיגרתו של מיכאל הייתה תשובה על שאלת השגתו של משה, ושאלה בעניין קולות הגלגלים.
- 97 ראה דב' כא, יא.
- 98 ראה נח' י, כה.
- 99 על פי מש' ג, יב.
- 100 לעיל דף 117א.
- 101 בכתב היד נוסף "כפִי", ועליו סימן מחיקה.
- 102 מילים אלה הן פירושו של ר' ידידיה על דברי הרמב"ם. והוא שב ומזכירן מיד בפסקה העוקבת לציטוט.
- 103 הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת שילת, עמ' רמח.
- 104 בנוסח שלפנינו "עד שידע אמתת המצאו".

זה על בוריו. הנה מדבריו אלה ג"כ נראה, איך בקשתו היתה ידיעת מהותו כמות שהיא, ותשובתו בהיותו מחובר מגוף ונפש אין כח בו להשיג אמתת זה.<sup>105</sup> וכן בחלק הא' מספ' הנכב' בפ' נ"ד אמ', דע כי אדון החכמים וכו' הבקשה האחת היא בקשו ממנו שיודיעהו עצמו ואמתתו וכו', והודיעו כי עצמו לא יושג לפי מה שהוא וכו' עד ובקש אח"כ השגת עצמו ית'.<sup>106</sup> מכל הדברי' האלה נראה איך שאלתו היתה ידיעת מהות עצמו לפי מה שהוא, ובאתהו התשובה איך נמנע לו זה בהיותו מחובר וכו'.<sup>107</sup> אחר כל אלה הדברים יש לדעת איך כל איש מאישי המין נבדל בהיות לו מזג מיוחד בלתי משתתף לו בו האחר, וכאשר הם נבדלים במזוגיהם כך הם נבדלים<sup>108</sup> בדעותם, כי דיעות הנפש נמשכות אחר איכות המזג, ועל זה נמצא לחכם מה דיעות מיוחדות לו נבדלות מחכם אחר. ובהיות השאלה בדברי חכם מה צריך להתבונן על התשובה להמשך אחר דיעות החכם ההוא, ולא לערב דברי חכם עם חכם, כי לכל אחד יש סגולות והבדלים ייחודוהו, ועל זה מן הראוי לנו להמשך בדברינו אחר דברי החכם ר[בין] מ[שה] ודעותיו, אחר היות השאלה על דבריו.<sup>109</sup> אחר הדברים האלה אומ': הנה שאֵלתי אשר שאלתי על שאלת מ[שה] ר[בנו], איך בקש לדעת מהותו ית' כמות שהיא, אחר היות ידוע לכל יודע איך ידיעת דבר נמנע לכל נמצא, ואף לשכל השני לו.<sup>110</sup>

האמת אתך איך היא שאלת "משרת משה", ואין הבדל ביניהם, אך נכוין לדעת אם תשובתו מספקת להתיר מספק הזה, כי אמרת כי תשובותיו יספיקו;<sup>111</sup> וזהו אשר הניעני לשאול אשר שאלתי. ועל תשובתו השנית הנעלמת לא אדבר בה, כי לא ידעתי איך כונתה בדעתך, ומי יתן ותודיעני באורה על דעתך, אם אינו לטורח עליך, ואז אשיבך מלים עליה.<sup>112</sup> אך על תשובתו המפורסמת למחזיקי פשטי הכתובי' אדבר ואוכיח איך אינה מספקת [119א] להתרת זה, וזאת היא כונתי באמרי "אינם נופלים בשאלתינו",<sup>113</sup> ר"ל אינם נופלי' בדרך יספיקו להתרת שאלתינו. וזה לשו[ן] "משרת משה" בסוף השאלה: כן מ[שה] ר[בנו] [ע"ה אע"פ שידע הענין ידיעה אמתית]<sup>114</sup> ר"ל מניעת השגת מהותו, שחלילה חלילה שיסכל בו רבן של כל הנביאים, רק שנתכון גם הוא בשאלה ההיא לכונה הזאת להיות לו בזה ידיעה<sup>115</sup> אמתית ואמונה שלימה אין ספק בה ע"כ.<sup>116</sup> והנה על תשובתו יש בלבול מה

105 הלכות יסודי התורה א, י.

106 עד כאן דברי הרמב"ם.

107 מחומר, המעכב את ההשגה המופשטת.

108 בכתב היד נוסף "והמדברי' ברוח הקדש", ועליו סימן מחיקה.

109 כלומר יש גישות שונות, אולם ר' ידידיה בחר ברמב"ם מפני שהדיון נסוב על החיבור "משרת משה", שהעלה את השאלה בפרק הראשון. קלוגנימוס ציטט את דברי המורה א, נד בפרק הראשון (שוורץ, משרת משה, עמ' 350 שו' 39-46), וכך נוצר הרושם שהדיון הוא כולו בדברי הרמב"ם.

110 בהנחה שהאל מוגדר כשכל הנבדל הראשון, אזי גם השכל הנבדל השני איננו מסוגל להכיר אותו.

111 "ולפי זה תשובות משרת משה מספיקין[ם]" (לעיל דף 117א).

112 על פי איוב לה, ד. הכוונה לתשובה המופיעה ב"משרת משה", והמיועדת לאינטלקטואלים. ראה מבוא.

113 לעיל דף 116ב.

114 בכתב היד נוסף "ואמונה שלימה אין ספק בה", ועליו סימן מחיקה.

115 בנוסח שלפנינו "בזאת ההשגה השגה".

116 שוורץ, משרת משה, עמ' 351 שו' 77-80.

שלא יעלם.

הנה ידעת איך ידיעת הדבר בסבותיו והתחלותיו העצמיות, אשר היא הידיעה המופתית, היא ידיעה שלימה ויותר נכבדת מידיעת דבר מה ע"ד הנבואה מצד מה שהיא נבואה, ואף אם הנבואה תודיע דבר לא יושג בעיון, אף בכל זאת הדבר הנודע במופת ידיעתו נכבדת מידיעתו בנבואה]; כי היודע דבר ע[ל] ד[רך] המופת יודעו מושכל ובהקיץ, והיודעו בנבואה יודעו מדומה ובחלום. והנה<sup>117</sup> אחר היותו יודע מ[שה] ר[בנו] ע"ד המופת, איך נמנע אצלו להשיג ידיעת מהותו ית' לפי מה שהיא, מה ידיעה תתוסף לו על זה בנבואה?! והנה ידיעתו אשר ידע ע"ד המופת היא ידיעה שלימה ונכבדת מזאת, רק אם היה מסופק אם המופת מופת שלם, וזה רחוק.

זאת ועוד אחרת, כי הנבואה לא תבוא להכחיש דבר הנודע ע"ד המופת, וא"כ אחר היות מ[שה] ר[בנו] יודע זה ידיעה מופתית, הנה נודע אצלו ידיעה במופת, איך הנבואה תקיים זאת הידיעה?! וא"כ מה תועיל שאלתו, בהיותו יודע תשובת בקשתו], ומה יצא לו על שאלתו?!

ואף גם זאת ידעת, איך אם הנביא יסתפק על דבר מאד, אי זה מב' חלקי הסותר הוא האמת, ותבא לו הנבואה לברר ספקו, אז יודיע לו האמת מב' חלקי הסותר. ואף אם לא יסתפק ואינו חושב בדבר מה, ותבוא לו הנבואה להודיעו לו, לא תודיעהו רק האמת. אך בהיות לנביא דעת מה ואף כי מופת, ותנוח דעתו עליו בלתי הסתפק בו, אם תבואה הנבואה עליו, לא תודיעהו רק אשר בדעתו מיושב, ואף אם היא כזב, אף כי בהיותו אמת המציאות כמו שאבאר למטה בהתרת ספקך.

וא"כ אם היה מ[שה] ר[בנו] מסתפק אם אפשר לו השגת מציאתו ית' לפי מה שהיא, ואין לו הכרעה מופתית על זה, אך ב' הצדדים אפשריים, כי אז היה מן הנאות לשואלו בנבואה למען ידע האמת אחר שאינו מקבל האמת.<sup>118</sup> אך למ[שה] ר[בנו] ע"ה ידיעה מופתית על זה בלתי מסתפק בו, ויודע כי לא תבואה הנבואה הפך זה, א"כ הנבואה לא תודיעהו רק דעתו אשר נח עליו; א"כ מה תועיל לו שאלתו שם מהשני צדדים האלה?! תשובתו זאת בלתי מספקת להתיר השאלה, ובלתי נופלת בדרך תספיק[ק] לשאלתו,<sup>119</sup> ועל זה שאלתי את אשר ראית.

והנה על השאלה השנית אשר שאלתי מצד התשובה, אמרת גם זה מכלל דברי "מ[שרת] מ[שה]" שכת', שהודיעו הקדמה שלא ידעה הוא לפניו וכו' עד וחי רמז לו במלת "חי" המלאכים,<sup>120</sup> שאף הם בלתי משיגים את<sup>121</sup> ידיעת בוראם כמו שהיא. ואמרת, איך אין

117 מטושטש בכתב היד.

118 מידעתו. כלומר איננו מצליח להשיג את האמת בעצמו.

119 דהיינו תשובתו של בעל "מִשְׁרַת מֹשֶׁה".

120 שוורץ, מִשְׁרַת מֹשֶׁה, עמ' 351, שו' 81-84. מדובר על הכתוב "כי לא ראני האדם וחי", ו"מִשְׁרַת מֹשֶׁה" פירש חיים שאינם בני אדם, והם המלאכים. ועניינו ו"ו החיבור: גם האדם לא ישיג את האל וגם לא החיים שאינם אנושיים, דהיינו מלאכים.

121 מילה לא ברורה.

עתה מקום לתולדה שילד מזה, כי מי שכל ואינו שכל אדם וכו'.<sup>122</sup> הנה אדון[ני], הקדמנו בדברינו איך ידעו הוזהר<sup>123</sup> לערב דברי חכם עם חכם,<sup>124</sup> רק בהיות השאלה בדבר חכם צריכה התשובה להיותה נמשכת אחר דבריו; והנה אם דעת "משרת משה" איך ר"מ במלת "וחי" הוסיף לו ידיעת הקדמה אחת שלא ידעה לפנים, אין זה דעת ר"מ, כי אמ' לפי דעתי כי ר"מ באר מלת "וחי" בהיותו מחובר מגוף ונפש, בהיות שכלו בלתי נבדל; א"כ לדעת ר"מ נופלת התולדה, כי מי שהוא נבדל או אינו מחובר מגוף ונפש, רק אחרי הפרד הנפש מהגוף ישיג אשר שאל,<sup>125</sup> וא"כ יש מקום לשאלה לדעת ר"מ, כי אף אחרי הפרדו, ואף השכלי הנפרדים, בלתי משיגים אשר שאל; א"כ דברי "מ[שרת] מ[שה]" בלתי נופלים בשאלתינו,<sup>126</sup> כי הוא באר מלת "וחי" באופן לא בארו ר"מ, ובלתי מספיקים לתשובת שאלתינו על דעת ר"מ.

והנה ידיעת איך המופת מודיע, איך ידיעת מהותו ית' לפי מה שהיא נמנעת אף לשכלים הנפרדים, ואף אם ידיעתם עצומה מידיעת השכלי האנושיים, [119ב] וא"כ באומרו "מ[שרת] מ[שה]": "הוסיף לו הש[ם] בביאור זה הקדמה שלא ידעה הוא לפנים",<sup>127</sup> יחס למ[שה] ר[בנו] סכלות בזאת ההקדמה המופתית, וזה רחוק שיואמן. ואם נייחס לו סכלות זה, אינו רחוק שנייחס לו ג"כ סכלות בחשבו כי<sup>128</sup> אפשר לו להשיג מהותו ית' כפי מה שהיא, ולא נצטרך לתקונים האלה. א"כ דברי "מ[שרת] מ[שה]" במלת "וחי" אינם נאמנים, ואף אם הם אמתיים אין זה דעת ר"מ, ועל דברי "מ[שרת] מ[שה]" היא השאלה, ומהם יבארו במלת "וחי" צריך להמשיך התשובה. וא"כ השאלה מצד השאלה והתשובה במקומה עומדת.

ואח"כ אדון[ני] ראיתיך נוטה לתקון<sup>129</sup> אחר מתקן שאלותי מצד השאלה והתשובה, ומאד הטבת לראות בתקון הזה, ומאד העמקת בעומק השכל והתבונה, ומאד נמלצו לחכי דבריך אלה,<sup>130</sup> ומה ערבו עלי כנופת צופים,<sup>131</sup> מורה זה על רוחב שכלך ועל טוב תכונתך ועל היותך לוקח הדברים כסדרם ויושרם, והיותך יודע נמוס הנמצאות וסדר השפעתם וסדר ידיעתם והשגתם אשר משיגי' השפעתו ית', ומאד נחה דעתי עליו, כי מקורו מקור מים חיים נוזלים מן לובן,<sup>132</sup> ושהם [...] א[בן] ע[זרא] הנקייה, אך עמו יש לי תוכחת מה.<sup>133</sup>

122 לעיל דף 117א.

123 מילה לא ברורה.

124 ראה לעיל דף 118ב.

125 בשמונה פרקים פרק שביעי: "הנה לא נשאר לו בינו ובין השגת ה' על אמתת מציאותו אלא מחיצה אחת בהירה, והוא השכל האנושי הבלתי נבדל" (מהדורת שילת, עמ' רמח). והובא לעיל, דף 118ב. וראה עוד מורה הנבוכים א, סד.

126 כאן הגן ידידיה על טענתו המקורית באיגרת הראשונה. ראה מבוא.

127 שוורץ, משרת משה, עמ' 351, ש' 81-82.

128 בכ"י נוסף "אי", ועליו סימן מחיקה.

129 ראה קה' א, טו.

130 על פי תה' קיט, קג.

131 ראה תה' יט, יא.

132 אולי צ"ל "לבנון", לפי צירוף של יר' ב, יג; יז, יג; ש"ה ש ד, טו.

133 ראה להלן דף 125א.

וכלל דבריך אלה, כי בהיות השכלי הנבדלים משיגים אשר משיגים מאמתת מציאות הבור[א] ית' בלתי הקדמות היולאניות ובלתי שום אמצעות דבר גשמי, והיה מ[שה] ר[בנו] שלם בב' השלמיות, ולא היו לו מעיק מצד חמרו, כי היה כחמר הגלגל, בקש לדעת בהיותו בחמר אמתת מציאותו ית' בהשגת השכל הנפרד בלתי הקדמות היולאניות ובלתי שום אמצעות דבר גשמי, והודיעו שאי אפשר' לו זה בהיותו שכל בחמר, ואף כי חמרו אם היה זך, היה מסך מונע מהשגת הנפרד; אך בהבדל שכלו מחמרו לא יצטרך בידיעתו להקדמות חמריות ולאמצעות הגשמי. ע"כ כונת דבריך.

ועתה אדון[ני] אל יחר בעיניך ואדברה<sup>134</sup> ויכנסו דברי באזניך.<sup>135</sup> הנה אם מ[שה] ר[בנו] לא הית' שאלתו בידיעת חדוש מה מיוחד, אך שאל כי ידיעתו לסבה הראשונה האפשרי' לו תהיה בלתי הקדמות היולאניות ובלתי אמצעות גשמי, היו דבריך נכונים מאד. אך לדעת ר"מ, אשר שאלתו על דבריו, שאל ידיעת מהותו ית' לפי מה שהיא, וידיעתו זה נמנעת לשכלי' הנפרדי' ואף לשכלים האנושיים, ואין הקדמות בלתי חמריו' ואף כי חמריות מובילות לזאת הידיעה, כי נמנעה ידיעתה רק לעצמותו ית', והיא המופת על זה; וא"כ איך שאל מ[שה] ר[בנו] לדעת הנמנע ידיעתו בהקדמות בלתי חמריות ובלתי אמצעי גשמי כידיעת השכלי' הנפרדים? כי להם ולו נמנע, ואין הקדמות מולידות זאת הידיעה.

ועוד, כי כל הנודע לנביא בנבואה הוא יודעו בלתי הקדמות כלל, לא חמריו' ולא בלתי חמריות, כי כל ידיעותיו בנבואה הן לו מושכל ראשון בלתי מצטרך בידיעתו להקדמות, וא"כ בהיות יודע משה מציאו' הש[ם] בנבואה, יודעו בלתי הקדמות כלל, כי הוא לו מושכל ראשון; א"כ איך שאל והשיג זה בנבואה בהקדמות בלתי היולאניות, כי אין הקדמות בנבואה כלל, וזה מבואר תכלית הביאור; וא"כ השאלה נשארה במקומה מצד השאלה, בהיותו שואל הנמנעות, ומצד התשובה, בהיות' מונעת ממנו, בהיותו מחובר מגוף ונפש וכו'. ועו' מפני היותו שואל לדעת מציאותו בהקדמות בלתי חמריות, ושם אין הקדמות; ומצד התשובה, כי מצד היותו אחרי ההפרד אין הקדמות כלל בהשגה ההיא במה שתשיג. ע[ד] כ[אן] הגיעה תשובתי על מעניך / ואם קצור קצרה יד שכלי לערוך לנגדך / מערכת תשובה על שאלותיך / בידיעתך ובמדותיך בטחתי, וידעתי כי לא אבושה<sup>136</sup>, כי כונתי לקחת האמת ממך בכונה עצמית, לא שיפול במקרה ובהזדמן.

ועתה אשוב על ספקך אשר נתחדש לך בדברי הרמז"ל, שנפלא הוא בעיני, והתרו אצלי ממה שיקשה. הנה אומ' כי יחזקאל הוא מכלל הדעות הקדומים [א120] האומרים, שלתנועות הגלגלים קולות נוראים, והוא דבר התבא' סותרו במופ', בהיותו נמשך אחר דעת גלגל קבוע ומזלות חוזרים, וקרה לו זה לחסרון ידיעת העניינים התכוניים בזמן ההוא.<sup>137</sup> ואחר זאת ההקדמה אומ' הקדמה שנית והוא, כי בין השגת הדמיון<sup>138</sup> ובין השגת השכל הבדל גדול; ומכלל ההבדלים, השכל לא ישיג רק עניינים נאמני המציאות, והדמיון

134 ראה בר' לא, לה; שם מה, ה; שו' ו, לט.

135 ראה יר' כח, ז.

136 על פי תה' כה, ב.

137 כלומר דלות הידע האסטרונומי.

138 שתי המילים האלה מטושטשות בכתב היד.



לפעמים ישגא, ויצייר דברים שאינם נמצאי' כלל או יצייר תכונת דברים הנמצאים בהפך תכונתם. ועו' הבדל שני ביניהם, כי השכל לא יצייר המקרים כלל, אמנם יבנה המופתים הצריכים לאמת הענייני' ההם, והדמיון אח"כ יציירם ויעצור אותם בדמיונו, כי הדמיון הוא המצייר המקרים, ואף אם יהיו אמתיים אין להם מציאות כלל בשכל.<sup>139</sup> נולד לנו מב' ההקדמות, כי דעת יחזקאל, שלתנועות הגלגלים קולות נוראים, היא דעת מצטיירת<sup>140</sup> בדמיון, והוא החוקק אותה והעוצר אותה, לא ציור השכל, כי השכל לא ישיג רק עניינים נאמני המציאות, וזה התבא' סותרו במופת. ועו' כי הקולות הם מקרים אין להם מציאות רק בדמיון, וידעת איך לדמיון מבא גדול בנבואה,<sup>141</sup> זולת שלימותו אי אפשר מציאות הנבואה. והנה ביאר הר"מ פל"ו ח"ב וז"ל: וכבר ידעת עו' פעולות זה הכח המדמה מזכור המוחשי' וכו' עד והיא הסבה בחלומות הצודקו', והוא בעצמו סבת הנבואה וכו' עד והוא שיגיע לכח המדמה משלמות הפועל עד שיראה הדבר כאלו הוא מחוץ, ויהיה הענין אשר יראהו כאלו בא לו ע"ד ההרגשה וכו' עד וכבר נודע שהענין אשר יהיה האדם בעת יקצתו והשתמש חושיו מתעסק<sup>142</sup> בו בעת השינה בהשפיע השכל עליו כפי הבנתו וכו'.<sup>143</sup> נולד לנו מאלה הדברים, כי כמו שבעת השינה הדמיון יצייר העניינים הנאצרים בו בהקיץ, ועל זה רוב החלומות הם בעניינים אשר ציירם בהקיץ, נתבאר זה בספ' החוש והמוחש,<sup>144</sup> כן בנבואה תהיה בעניינים ציירם בהקיץ, וההודע' תהיה ברוב העניינים אשר תטה מחשבת המקבל ההודעה. וכן אמ' הר"מ ג"כ בפ[רק] ל"ח ח"ב בסוף הפרק במשל שהביא מהאיש הנשאר בבית,<sup>145</sup> מורה כי צריך הנביא להיות משולל מכל דעת, ואפילו דעת מה הנבוא' לא תודיעהו דבר, ותשאר עמו, ויראה לו כי מחוץ באה לו.

וא"כ בהיות ליחזקאל דעת מצויירת ועצורה בדמיונו וחקוקה בו, שלתנועת הגלגלי' קולות נוראים, והיתה דעתו נחה עליו בלתי מסתפק בו, ואח"כ היה מסתפק בדרושים אחרים בענייני הגלגלים או בלתי מסתפק בעניינים הפך >האמת<,<sup>146</sup> ובאתהו הנבואה והודיעהו עניינים נאמני המציאות, הנה בהיות השפע נשפע על הכח הדברי וממנו ישפע על הדמיון בהיות דמיונו מקבל ומדמה עניינים בגלגלים נאמני המציאות אשר להודיעו אותם נשפע עליו השפע ההוא, הנה בהתחזקו אז הכח המדמה דמה וצייר ג"כ מה שחקוק בו ועצור בתוכו, כי שמע קולות לגלגלים, כי נדמה לו כאלו בא לו ע"ד ההרגש', כי הנבואה האירה לו האמת יהיה דרוש או בלתי דרוש אף אין לו דעת בו; אך למה שאינו דרוש, ויש לו דעת נח עליה, הנבואה ההיא לא תודיעהו [120ב] לו, ולא שתודיעהו הנבואה הדעת

139 ראה רוח חן, פרק חמישי (ורשה תקפ"ו, דף יד ע"ב); אליאור, רך, הערה 45.

140 מילה זו מטושטשת בכתב יד. זו קריאה משוערת.

141 סגנון כזה מופיע בהקדמה למסכת אבות של הרמב"ם, פרק ה (מהדורת שילת, עמ' רמב).

142 אולי יש לקרוא "משתמש".

143 עד כאן הציטוט מהמורה.

144 *Parva Naturalia* 462b8-10

145 "אדם שיש עמו בבית אלף אישים מבעלי החיים, ויצא כל מי שבבית ההוא מלבד איש אחד שהיה בכלל מי שבבית; וכאשר נשאר האדם ההוא עם האיש ההוא לבדו, חשב שעתה נכנס עליו בבית – ואין הענין כן אבל הוא מכלל מי שלא יצא".

146 אולי צ"ל "המופת".

ההיא הכוזבת, אך הנבואה תניחהו נח על דעתו כאשר קרה ליחזקאל, כי הנבואה באתהו להודיעו בגלגלים עניינים נאמני המציאות, ובענין הקולות הנבואה לא הודיעתהו מאומה, אך בהיות נשפע מהכח הדברי על הדמיון ענין הגלגלים נאמן המציאות, אז דמה הדמיון את מה<sup>147</sup> שהיה עצור בו מענין הקולות, ונדמה לו כאלו שמעם, וכשספר יחזקאל המעשה ההוא ספר כל אשר שמע מהעניינים החדשים אשר הודיעתהו הנבואה, ודעתו הקודמת אשר נדמתה לו ג"כ.

ועתה אשוב להתיר ספקותיך על זה אחת<sup>148</sup> אחת. ועל תכונת גלגלי נגה וככב לא אדבר בו, כי עניינם לא התבאר במופת, והנבואה הודיעתהו שהם למעלה מהשמש, והיא דעת אמתית לא התבאר סותרה במופת, ודעת נ' עזרא מזו הדעת.<sup>149</sup> הנה ספקך הראשון הוא אומרך, שהנביאים משיגים במראה הנבואה הפך ענייני המציאו<sup>150</sup> וכו', עד שיגיע מפעולתו שידע עניינים נאמני המציאות וכו', מבלתי היותו<sup>151</sup> מגיד העתידות לבד ע"כ.<sup>152</sup>

הנה אדון[ני], בהיות הנביא מסופק בדרכי מה או בלתי מסתפק בו אך הוא משולל מכל דעת בו, ותבואהו הנבואה להודיעו לו, לא תודיעהו רק האמת וענין נאמן המציאות. אך בהיות לנביא דעת מה נח עליה בלתי מסתפק בה, ותהיה זאת הדעת בחלק מדרוש מה, ודעתו זאת הפך האמת, ועל שאר חלקי הדרוש מסתפק בהם או משולל בהם מכל דעת, ותודיעהו הנבואה האמת בשאר חלקי הדרוש המסופקים או המשוללי' מכל דעת בחלק ההוא אשר לו דעת בו הפך האמת, לא תודיעהו הנבואה מאומה עליו אך תניחהו עם דעתו, ולא שהנבואה תודיעהו ותראהו דעתו זאת שהיא הפך האמת, אך הנבואה תניחהו עם דעתו, ובהיות דמיונו מדמה שאר חלקי הדרוש ההוא האמתיים אשר תודיע הנבואה ההיא, יתחזק הדמיון וידמה ג"כ דעתו הכוזבת הראשונה, לא שישפע לו זה הכח מהכח הדברי, אך בעצמו מדמה הדעת אשר היתה אתו, ונדמה לו כאלו השיגה עתה מבחוץ, וכן קרה ליחזקאל כאשר אמרנו.

ובפל"ב ח"ב עשה הרב על זה משל נפלא מאד כאשר הזכרנו.<sup>153</sup> וא"כ הנבואה לעולם לא תודיע רק עניינים נאמני המציאות, וכן קרה לכל הנבואות בכללן, אך בחלק קטן מה מכלל דברי הנביא הנבואה לא תודיעהו מאומה בו, וידמה דעתו הכוזבת אשר אתו ראשונה. והנה התר זה מבואר.

ואח"כ אמרת: וזה שההבדל העצמי אשר לנביא מזולתו אמנם הוא היותו משיג מושכלות על אמתתם לא היותו מגיד העתידות לבד.<sup>154</sup> הנה הרב באר בח"ב בפרקי הנבואה

147 שתי המילים מטושטשות בכתב יד, ועל כן זו קריאה משוערת.

148 אף מילה זו מטושטשת בכתב היד.

149 אבן עזרא התייחס לסוגיית מקומם של נוגה וכוכב (מרקורי) בחיבוריו המקצועיים על אסטרונומיה. השווה ש' סלע, אסטרונומיה ופרשנות המקרא בהגותו של אברהם אבן עזרא, רמת-גן תש"ס, עמ' 232.

150 מילה זו מטושטשת בכתב היד.

151 אף זו מטושטשת.

152 לעיל דף 118א.

153 לעיל דף 120א.

154 לעיל דף 118א.

איך הנביא צריך היותו שלם תכלית השלימות בכח הדבר בלמוד ושלמות הכח המדמה ביצירה<sup>155</sup> ושלמות המדות, ואמ' כי אף אם יהיה שלם בחכמות העיוניות והטבת המדות לא ינבא אם לא יחובר לזה שלמות הכח המדמה ביצירה בתכלי' מה שאפש'. וידעת כי השגת המושכל' על אמתתם הוא מפעולת השכל לא מפעולת הדמיון, כי יש אנשים חלושי הדמיון חזקי השכל, וישגו מושכלות על אמתתם, וכן באר הרב בח"ב פל"ז וז": ואח"כ תדע שזה השפע השכלי, כשהיה שופע על הכח הדבריי לבד, ולא ישפע ממנו דבר על הכח המדמה, אם למיעוט הדבר השופע או לחסרון [א121] היה המדמה בעיקר הבריאה, ולא יוכל לקבל שפע השכל, שזהו כת החכמים בעלי העיון ע"כ.

והנה נראה איך אינו ההבדל העצמי אשר לנביא מזולתו היותו משיג המושכלות על אמתתם, כי אפש' השגת זה בלתי היותו נביא, אך צריך להתחבר עמו ג"כ שלמות המדמה בעקר היצירה ושלמו' המדות; ואף ג"כ בהיות לו כל אלה, ר"ל שלמות הכח הדבריי ומשיג המושכלות על אמתתם ושלמות המדמה בעקר היצירה ושלמות המדות, לא נחזיקה לנביא, ושנשמע אל דבריו ונקיים את אשר יצוה, רק שיבחן ראשונה אם הוא נביא, כי אפש' היות לו כל אלה השלמיות, והרצון האלהי לפי דעתנו ימנעוהו מהנבואה.<sup>156</sup> והבחינה אשר יבחן הנביא אמ' הרב בהקדמה שעשה לפי' המשנה וז": ובהיות הנביא הגון לנבואת כפי מה שראוי נאמר לו הבטיחנו ביעודים ידועים, והגד לנו דברים מאשר למדך הב"ה, ויגד ויבטיח; ואם יתקיימו יעודיו כולם, אז נדע שכל נבואתו אמת, ואם שקר בה ונפל דבר אחד מדבריו, אפי' דבר קטן, נדע שהוא נביא שקר וכו' עד בשביל עניינים אלו היו קוראים שם הנביא "רואה", כי היה רואה העתידות קודם היותם כמו שאמ' כי לנביא יקראו לפנים הרואה ע"כ.<sup>157</sup> ואלה הדברים כת' הרב בספ' המדע.<sup>158</sup> והנך רואה כי הנביא לא יוחזק לנביא אף בהיות לו השלמיות הנז' רק בהיותו מגיד עתידות אמתיות, ועל זה שמו לו שם "הרואה", כי השמות בלשוננו מורים מהות הדבר, ועומדים במקום הגדרים, ועל זה הנביא, בהיות לו דעת מה הפך האמת בחלק דרוש מה, והנבואה תניחהו מיושב עם דעתו, לא שהנבואה תראהו דעתו הכוזבת, אך הנבואה תראהו לעולם עניינים נאמני המציאות, לא יבחן על זה הנביא, כי לא יקרא הנביא נביא רק על זה,<sup>159</sup> רק על היותו מגיד העתידות, ויתקיימו כאשר יעד.

וספקך הב' הוא באמרך: יתחייב מזה חסרון אחד בדברי הנביאי', רצו' בעתידות, עד וזה כי הודעת העתידות הוא מצד השגת הדעות האמתיות, וכאלו הם סגולות נמשכות להם ע"כ.<sup>160</sup>

155 כלומר בניגוד לשלמות השכלית והשלמות המוסרית, שהן נרכשות, שלמות הדמיון היא תכונה פיזיולוגית נתונה. מי שאיננו ניהן בכושר דמיוני חזותי איננו יכול להיות נביא.

156 על פי מורה הנבוכים ב, לב.

157 על פי שמ"א ט, ט. המבואה מתוך הקדמת הרמב"ם למשנה, נדפס בתוך שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה, עמ' לב.

158 הלכות יסודי התורה י, א.

159 כלומר על אמירת העתיד כפי שמפרש והולך.

160 לעיל דף א118.

הנה נודע כי הנביא, בהיות לו שלמות הכח הדברי ושלמות המדמה ושלמות המדות, ויבא עליו השפע האלהי ברצו' אלהי, לפעמים יודיעהו עניינים נאמני המציאות בדעות אמתיות נוספים על אשר ידע הוא מתחלה בלמוד, כי צריך הנביא קודם היותו נביא להיותו שלם בדעות האמתיות ובעניינים נאמני המציאות, ולפעמים השפע האלהי לא יודיעהו רק עתידות, ובענייני הדעות האמתיות לא יודיעהו דבר; א"כ אינו מחוייב שלא יודיעהו עתידות אם לא הודיעהו ענייני' נאמני המציאות.<sup>161</sup> אך צריך שהנביא ידע ע"ד הלמוד עניינים נאמני המציאות בדעות אמתיות, ואז אפשר' שהשפע האלהי יודיעהו עתידו'. ואם יהיה טפש בענייני הנמצאות ובהשגת הדעות האמתיות, לא יודיעהו עתידות. אך אינו מחוייב שידע כל הענייני' על אמתתם, ואם לא ידעם לא יודיעהו עתידות; אך אפשר שלא ידע ענין מה על אמתתו ובעבור זה לא ימנע מלהודיעו העתידות אחר היותו [ב121] יודע רוב העניינים על אמתתם, אך כפי חסרון ידיעתו יהיה חסרון השפע האלהי עליו, וא"כ בהיות לנביא דעת מה הפך האמת לא הודיע אותה לו השפע הנבואי, אך מעצמו היתה לו הדעת ההיא. בעבור זה לא יפול חסרון בעתידות אשר יגיע אחר שהשפע לא יודיע רק אמת. והנה התר זה מבואר.

אח"כ אמרת, כי קולות הגלגלי' הוא דבר שהתאמת סותרו במופת,<sup>162</sup> והאמת אתך, אם דעת זאת נמשכת אחר דעת גלגל קבוע ומזל<ות> חוזרים. ואח"כ אמרת ואולם אם גלגל נגה וככב הם למעלה מהשמש או למטה לא נתבא' במופת אי זה משניהם הוא האמת. והנה על זה לא שמתי השתדלותי, רק קולות הגלגלים, מפני שהתבא' סותרו במופת, והשפע הנבואי לא יודיע הפך האמת, וג"כ לא יודיעהו איך דעתו זאת הפך האמת אחר שאינו דורש ידיעתו,<sup>163</sup> אך יניחהו מיושב עם דעתו זאת. אך בגלגל נגה וככב, אחר שלא התבאר במופת עניינם, הנה הנביא אשר השיגם למעלה מהשמש לא השיג רק האמת, כי לא נתבאר הפך דעתו זאת, ועל זה לא אדבר בתקון זה דבר, כי מתוקן ועומד הוא. ובאמרך: ואולם אם גלגל נגה וככב הוא למעלה מהשמש או למטה לא נתבא' במופת אי זה משניהם הוא הצודק וכו', אומ' הרב בפ"ט ח"ב כי לא בא על זה מופת,<sup>164</sup> ויש על זה ספק אינו מעט, כי בפכ"ד מח"ב אמ' הרב: ובארו האחרונים במופת אמת' אשר אין בו ספק כמה שיעורי יציאת המרכזים וכו'. ועו' למטה מזה אמ': וכמה בין שתי המרכזים בחצי קוטר הארץ כפי מה שעשה המופת הקביצי<sup>165</sup> באגרת המרחקים וכו'. וכשתבונן בדברים האלה תמצא איך נתבאר זה במופת אמת' אשר אין ספק בו. ואשוב להתרת ספקך השלישי. וספקך השלישי אמרת, מי יתן ואדע מה ההבדל בזה בין<sup>166</sup> יחזקאל ובין אנשי הכת

161 כלומר אמירת העתיד והשגת האמיתות אינן מתנות זו את זו מבחינת החיזיון הנבואי. אבל צפיית העתיד מותנית בכך שהנביא יהיה אינטלקטואל.

162 למעשה הדברים נאמרו קודם, בדף 117ב.

163 כלומר מטרת השפע הנבואי במקרה זה איננה העשרת הידיעה.

164 "דע כי גלגל נוגה וכוכב יש מחלוקת בהם בין הראשונים מאנשי הלמודים, אם הם למעלה מן השמש או תחת השמש, מפני שאין שם מופת יורנו על סדור שני הכדורים האלו".

165 הוא האסטרונום הערבי אלקביצי.

166 בכ"י "ובין", והו"ו מחוקה.

השלישי, שכת' הרז"ל פל"ח ח"ב ע"כ.<sup>167</sup> הנה יחזקאל קודם היותו מתנבא היה שלם בכח הדברי, והיה יודע עניינים נאמני המציאו', והיה משיג דיעות אמתיות ע"ד הלמוד, והיה שלם בדמיונו בעקר יצירתו, והיה שלם ג"כ בשלמות המדות, ואח"כ בהשפע עליו השפע הנבואי נשפע תחלה על הכח הדברי, ואח"כ באמצעותו על המדמה, ויודיעהו עניינים נאמני המציאות ודיעות אמתיות, ויודיעהו ג"כ עתידות. ולעול' כל אשר יודיעהו השפע ההוא הוא אמת מסכים למציאות. והנה הית' לו דעת בקולות הפך האמת בהיות נשפע השפע האלהי עליו להודיעו ענין הגלגלים ואמתתם, לא להודיעו דעתו הכוזבת בקולות, כי הכונה אשר השפע ההוא נתכוון להודיעו הוא ענייני הגלגלים במה שלא הית' לו דעת בהם, והודיעו האמת; אך בדעתו בקולות לא בא עליו השפע על זה, והשפע ההוא לא הודיעו דבר בזה, לא שדעתו נכונה ולא שדעתו בלתי נכונה, רק הניחו עם דעתו זאת כאשר אמרנו.<sup>168</sup> א"כ יחזקאל היה שלם בכח הדברי ובדמיון ובמדות, ואח"כ השפע נשפע על הכח הדברי, ואח"כ על המדמה, והודיעו עניינים נאמני המציאו' ועתידות. ואם היתה לו<sup>169</sup> [122א] דעת הפך האמת, זה היה המעט בחלק דרוש מה, אך כל שאר נבואותיו לא משיג כ"א האמת. ואף גם זאת כלל הדרוש אמתי, אך חלק קטן בלתי אמת בעבור דעת הראשונה. אך אנשי הכת השלישי' אמ' הרב עליה' פל"ז ח"ב, כי יש להם קצור השכל, אם מעקר היצירה אם למיעוט התלמודות, ובעבור זה השפע לא ישפע עליהם רק במדמה לבד, והם בלתי חכמים. ועו' אמ', כי לקצת בענייני' הנבואי' העיוניים יבאו בבלבולים עצומי', ויתערב להם העניינים העיוניים האמתיים בעניינים הדמיוניים ערוב נפלא, כל זה לחזוק המדמה וחולשת השכלי, ומפני שלא עלה בידו דבר, ר"ל שלא יצא לפועל. ובפל"ח ממנו אמ' אמנם התניתי במאמרי הנביאים האמתיים בעבור שאשאל<sup>170</sup> מאנשי הכת השלישי' אשר אין שכליות כלל ולא חכמה אלא דמיונות ומחשבו' לבד עד סוף הפרק.

והנה הרב שם הבדל עצום ביניהם, כי יחזקאל שלם בדבריות<sup>171</sup> ובדמיון ובמדות, והשפע נשפע על הדברי והדמיון, ויודיעהו לעולם עניינים נאמני המציאות והשגות דעות אמתיות, ואם לו דעת מה בחלק דרוש מה בלתי אמתי השפע ההוא יניחהו עם דעתו. אך היות לו דעת בלתי אמתי הוא על המעט בחלק דרוש מה, וכלל הודעת הדרוש ההוא אמת הודעה אמיתית, אך בחלק ההוא לא הודיעו מאומה. אך אנשי הכת השלישי' הם חסרים בשלמות הדברי, והשפע לא ישפע עליהם רק בדמיון, וכל עניינם אינו רק דמיוניות לעולם בחסרונם העצום בחכמות ובמשיגים העיוניים להם בלבולים עצומים, ויתערב להם האמת עם הכזב, ויחזקאל בלתי מתערב לו האמת עם הכזב במה שמודיעו השפע האלהי. ובענייני העתידות באר הרב בספ' המדע ובהקדמה אשר עשה לפי' המשנה, כי הקוסמים אשר הם מכלל אנשי הכת השלישי' על הרוב כוזבים ועל המעט מגידים האמת בקצת הענין ולפעמים

167 לעיל דף 118א.

168 כלומר השפע הנבואי מפרה את הנביא אך ורק בנושאים שכבר רכש בהם ידע אמתי. אולם בנושאים שהנביא טעה בהם, ההפריה הנבואית איננה חלה עליהם.

169 בכ"י נוסף "נבואה", ועליו סימן מחיקה.

170 צ"ל "שאנצל".

171 כלומר במושכלות ובהשגות.

בכולו, אך הנביא לא יפול דבר קטן מכל דבריו ארצה, ואם יפול דבר מכל דבריו ארצה ולא יבוא כאשר יעד – נביא שקר הוא.<sup>172</sup> וא"כ יחזקאל שלם בעיונו ע"ד הלמוד, והשפע נשפע על הדברי והדמיון, ואם מודיעו ענייני המציאו' מודיעו ענייני' אמתיי' לעולם, ועל המעט מן המעט בחלק דרוש מה לא יודיעהו דבר, ואם מודיעו עתידו' לעולם הם אמתיות. ואנשי הכת הג' הם חסרים בחכמות, והנשפע עליה' מן השפע ההוא הוא על הדמיון לבד. ואם הודיעו<sup>173</sup> ענייני המציאו' ועניינים עיוניים הם כתערובת האמת עם הכזב בלתי מבחין ביניהם ובבלבולים עצומי' מתחדשי' לו, וכה דרכו לעולם. ויחזקאל ידע איך שמע הקול לא באהו בנבואה, ואם מודיעו עתידות הם על הרוב כזב, ולפעמי' בכולם. והנה ביניהם הבדל מיחד מן המיוחד, ואף אם בחלק מה היו דומים אנשי הכת הג' לנביא, לא יקראה מזה בטל, אחר היותם נבדלים ברוב עניינם הבדל עצמי מחדש מין, וזה מבוא[ר].<sup>174</sup>

ואח"כ הבאת התקון אשר מתקן על מאישט[רי] וידל<sup>175</sup> ורלב"ג, ואמרת שא"כ תהיה הנבואה נמשכת אחר המקובל והנחת דעת היה אמת או שקר, והכל תלוי באמונה ע"כ.<sup>176</sup> והנה כבר אמרתי כי השפע יודיעהו ענין נאמן המציאו' לא ידעו קודם, כי היה מסתפק בו או היה משולל מכל דעת בו, ולעולם השפע לא יודיעהו רק ענין שלא ידעו, ובהיות השפע ההוא מודיעו הענין ההוא האמתי, אם היה [ב122] לו בחלק הענין ההוא האמתי דעת מה בלתי אמתית ובלתי מסתפק בזה השפע ההוא לא יודיעהו בה מאומה, לא יקיים לו הדעת ההיא, כי היא בלתי אמתית, ולא יכזב אותה אחר היותו בלתי דורש אותה, כי הנבואה לא תאיר מה שאינו דרוש אך מניחו כאשר הוא; וא"כ אין הנבואה נמשכת אחר האמונה. ובהיותך מדקדק על דברי רלב"ג ומאישט[רי] וידל, תמצא כי האמת אתו.

ואח"כ אמרת, כי הנבואה היא פחותה מהעיון דבר גדול, הפך דברי הר[ב] משה ז"ל.<sup>177</sup> הנה נודע מדברינו, איך מזה אינו נולד זאת התולדה, כי הנבואה לא תודיע רק ענין נאמן המציאות, אף אם האמת, כי הנבואה תודיע ענין לא ישיגהו בעיון, אך ענין ידיעת מה אשר נודע אמתתו במופת ונודע ג"כ בנבואה,<sup>178</sup> הידיעה המופתית נכבדת מהנבואה מצד מה שהיא נבואה.

ואח"כ אמרת, כי מי הגיד לו כי עירום היה מזאת המבוכה, כי הממאן יאמר כי להיותו נבון בענין זה שמע קול כנפי הכרובים ע"כ.<sup>179</sup> הנה ידעת, כי הנבואה לא תאמת דבר שהתאמת סותרו במופת, וזה חייב להאמין שלא היה מסתפק בו, ושל דעת נח עליה, וגם לא תודיעהו איך דעתו כוזבת אחר שהוא בלתי דורש זה, כי השפע לא הודיעו ליחזקאל שמיעת הקולות, כי הם הפך האמת, אך הדמיו' מעצמו דמה זה, וההארכה בזה כפל ומותר.

172 הקדמה לפירוש המשנה, מהדורת שילת, עמ' לב; הלכות יסודי התורה י, ג.

173 לאחד מאנשי הקבוצה השלישית.

174 כלומר הנביאים נבדלים הבדל מיני מאשר הכת השלישית, של האנשים עם הדמיון הדומיננטי. ועל כן גם יחזקאל נבדל מקבוצה זו, והוא בבחינת מין שונה.

175 הוא ר' משה נרבוני.

176 לעיל דף 118א.

177 לעיל שם. ושם טען בלבו, שלפי הרמב"ם הנבואה כוללת השגות שכליות, ועל כן אין היא נופלת מהעיון.

178 מילה זו מסומנת, ולא ברור מדוע.

179 שם שם.

ואח"כ אמרת ויעיר על זה אמרו ואשמע וכו' עד אז מסופק ביותר ע"כ.<sup>180</sup> והנה בהיות ליחזקאל דעת איך לגלגלים קולות חקוקה בדמיונו, ועתה בבאו השפע עליו להודיעו ענייני הגלגלי, התחזק המדמה ודמה ג"כ הקולות החקוקי' בו, ונדמה לו כאלה שמעם מחוץ מצד החושי, וזהו "ואשמע".<sup>181</sup>

אחרי כותבי את אשר כתבתי, אודיעך איך לא ידעתי איך ענין קולות הגלגלים נמשך אחר גלגל קבוע ומזלות חוזרים, כי לאומ' שיאמר כי אף אם המזל קבוע וגלגל חוזר, מחזרת הגלגל ומהירותו מתחייב' הקולות,<sup>182</sup> ואז לא התבאר סותרו במופת, ויחזקאל הודיעתהו הנבואה דבר שלא התאמת סותרו במופת, ולא ידעתי אי זה חיוב חייב לר"מ לומ', כי הדעת ההיא נמשכת אחר גלגל קבוע.

והנה רבים וגדולי' פירשו] איך קולות הגלגלי' נמשכי' אף אחר גלגל חוזר, ותבואנה מראות יחזקאל על מתכונתם. והראיה על שקולות הגלגלים אינם נמשכי' אחר מזלות חוזרים, רק מתחייב' ממהירות תנועת הגלגלים, אומרו ויהי קול מעל לרקיע אשר על ראשם (יח' א, כה), אשר הרקיע הזה, שהוא על ראשי החיות, הוא הרקיע התשיעי, שהוא הרקיע החלק על בלתי היות לו ככב, ונפל עיון במציאותו למעיינים, ויחזקאל השיגו במראה ההיא, ובעבור היות דעתו כי כל גלגל מחייב קול בתנועתו, ואף אם אין בו ככב; על זה דמיונו<sup>183</sup> דמה לו שמע קול, וא"כ הקול מתחייב ממהירות פגיעתו<sup>184</sup> לא מהכב החוזר בו, כי זה הגלגל הוא בלתי כוכב, ואך גם זאת יש לו קול. וא"כ שמעתי ולא אבין,<sup>185</sup> איך הדעת הזאת, ר"ל קולות הגלגלים, נמשכת אחר דעת גלגל קבוע ומזלות חוזרים, ומי יתן ואדע. וידעת כי מתחדש הקול מהקשת גשמים קצתם בקצתם בתנאי שיהיה המקיש והמוקש קשים,<sup>186</sup> ושתהיה תנועת המקיש אל המוקש יותר מהירה מדחיפת האויר, כי אז יתחככו קצתם מקצתם ויצא מהם האויר בחוזקה, ובהיות הגשם יותר רחב יהיה קולו יותר גדול, כי הוא יפגוש מן האויר יותר. וכן הגשמי' בעלי התמונות [א'123] החלולות מבפנים האויר ידחה מצדדיו, פעמי' רבות יתחדש שם קול לאורך העמידה, ואף שכל אלו העניינים רחוק להפילם בגלגלי' וכוכביהם, אף בכל זאת לדעת חכמי ישראל המאמיני' כי להם קולות עצומים בהיותם גשמים לדעתם, והמזלות חוזרים ומתחככים בגלגל הקבוע, ובעבור זה מתחדשי' הקולו', כך נאמ' ג"כ כי המזלות קבועים בגלגל והגלגל הוא החוזר,

180 שם שם.

181 כלומר השפע הנבואי אמנם איננו מפרה את ההשגה השכלית המוטעית, אך הוא מפרה את הדמיון המוטעה, ומעצים את חזיונותיו.

182 כלומר הקולות נובעים ממהירות הגלגל ולא מהחיכוך של תנועת המזלות אם הגלגל קבוע. בפסקה הבאה מבהיר ידידיה את הגישה שחידש.

183 בכתב היד נוסף "על זה", ועליו סימן מחיקה.

184 כלומר מגעו, ועניינו החיכוך שיוצרת תנועת הגלגל, מאחר שהגלגל איננו נע בריק. על כן הצליל נובע מתנועת הגלגל ולא מתנועת הכוכב שבו.

185 על פי דנ' יב, ח.

186 על השימוש במונחים אלה ראה למשל, H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, MA & London 1929, p. 588.

ובעבור היותם קרובים זה לזה בלי ריקות<sup>187</sup> ביניהם, אך איש באחיהו ידובקו (איוב מא, ט), וכן השיגים יחזקאל חבורות בתנועתם המהירה מתחככים זה עם זה, ומהחכוך וההקשה<sup>188</sup> ההיא מתחייב' הקולות, ואז האמנת הקולות אינה רחוקה מהאמת כאשר יצא הכונה.<sup>189</sup> ובעבור הרחק החכוך ביניהם חייב ר' לוי במלחמות הש[ם] היות בין גלגל וגלגל גשם יכונה במים העליונים;<sup>190</sup> א"כ אינו מחוייב להיות האמנת הקול' נמשכת אחר האמנת גלגל קבוע ומזלות חוזרים.

ועו' ראה אדו' מאמר הר"מ פ"ח ח"ב וז"ל: והיתה ראיתם על זה אמרם, שהגרמים הקטנים אשר אתנו, כשיתנועעו תנועה ממהרת<sup>191</sup> ישמע להם קעקוע עצום וצליל מרעיד כ[ל] ש[כן] גרמי השמש וכו', הנה אדו' לא שמו ראיתם שהגרמים הקטנים<sup>192</sup> אשר אתנו כשיתנועעו תנועה ממהרת על גשם אחר ישמע להן קעקוע, ואז יהיה דומה לגלגל קבוע ומזלות חוזרים ומתנועעים עליהם אלא<sup>193</sup> שמו ראיתם כשיתנועעו תנועה ממהרת לבד; א"כ התנועה המהיר' לבדה מחייבת הקול לדעתם, וכן נאמ' אנו ג"כ המאמינים כי גלגל חוזר ומזל קבוע יתחדש הקול ממהירות תנועת גלגל החוזר ואף אם מזלות קבועי'. הפלאת אדו[נ], הודיעני נא דרכי דעתך על זה,<sup>194</sup> כי ידעתי כי כל תוכל ולא יבצר ממך מזמה (איוב מב, ב) ת"ם.

ואחרי הכת' היה:

אל האיש אשר עיני שכלו באים מארץ מרחק מקצה השמים (יש' יג, ה) / שכלו כיד לזהב המושכלו, והוא כסף צרוף מזוקק שבעתים<sup>195</sup> / כמ"ר מכאל בכ"ר שבתי כהן ז"ל.

[ד] ר' מיכאל בלבו אל ר' ידידיה רך

וזאת היתה תשובתי על דבריו, והסב[ה] אשר הניעתני לקנטרו הית[ה], יען ששלח כת[ב] למ[ורי] א[בי] <sup>196</sup> ז"ל, ונראה לי שהשיג בעבודתו.<sup>197</sup>

- 187 vacuum.
- 188 בכתב היד נוסף "היא", ועליו סימן מחיקה.
- 189 מטושטש בכתב היד.
- 190 על פי בר' א, ז. ראה מלחמות השם, מאמר שישי, חלק שני, פרק שביעי. וכבר העיר אליאור (סביב הערה 58) שהרלב"ג שלל חומר בין הגלגלים. נראה שבלבו קישר את התאוריה של החומר נטול הצורה של רלב"ג, שנוכחה בסמיכות, לחומר בין-גלגלי ("ואולם אמר בתוך המים, לפי שכבר התבאר ששם היה גשם בלתי שומר תמונתו נתהו ממנו העליונים והתחתונים". דפוס ברלין תרפ"ג, עמ' 425).
- 191 בכ"י נוסף "על גשם אחר", ומסומן כמחיקה.
- 192 מילה מטושטשת, והקריאה היא משוערת.
- 193 כנ"ל.
- 194 על פי שמ' לג, יג.
- 195 על פי תה' יב, ז.
- 196 כלומר ידידיה רך שלח כתב לאביו של מיכאל, הוא שבתאי בלבו. בסוף האיגרת מצטט בלבו מתוך אגרת זו.
- 197 מטושטש בכתב היד. זו קריאה משוערת.



את קולך שמעתי בגן העדן<sup>198</sup> אלהים בארזי לבנון<sup>199</sup> / הכלי עונג ואפריז<sup>200</sup> / מתהלך לרוח  
היום<sup>201</sup> / נורא ואיום<sup>202</sup> / מפרק הרים ומשבר סלעים (מל"א יט, יא) / משכנות לאביר  
הרועים<sup>203</sup> / עדות יסוד / הנצח וההוד (דה"א כט, יא) / ופום ממלל רברבן<sup>204</sup> / ברומו של  
עולם<sup>205</sup> / המה הגבורים אשר מעולם / אנשי השם (בר' ו, ד) / לעשות לך שם (יש' סג, יד) /  
כשם הגדולים (שמ"ב ז, ט) / רבי פעלים<sup>206</sup> / מספר בחכמה שחקים<sup>207</sup> / כראי מוצק חזקים<sup>208</sup>  
/ מקצה השמים ועד קצה השמים<sup>209</sup> / אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים<sup>210</sup> / ומלין לצד  
עלאה ממלל<sup>211</sup> / בזאת יתהלל המתהלל (יר' ט, כג) / תחתיים שניים ושלישים (בר' ו, טז)  
/ ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים (שם ב, י) / ואירא כי עירום אנכי (שם ג, י) / ישפר  
על מלכ<sup>212</sup> [123ב] כי אשלים חוקי<sup>213</sup> / שקר נסכי<sup>214</sup> / כי מה האדם אשר יבא אחרי המלך  
(קה' ב, יב) / אם עשיר ואם הלך<sup>215</sup> / ואמנם לרוב הפצר דבריך ומאמריך / ועוצם תשוקתך  
/ הלא בספרתיך (תה' נו, ט) / חושה להפיץ מעינותיך<sup>216</sup> / ועוזו נוראותיך (תה' קמה, ו) /  
ומה נוראים מאד מעשיך<sup>217</sup> / על כן אמרתי אחוה דעי אף אני<sup>218</sup> / כי רוח בטני הציקתני<sup>219</sup>  
/ אדברה וירוח לי (איוב לב, כ) / ויברך י' אתכם לרגלי<sup>220</sup> / ואם דברי גבורותיך<sup>221</sup> / ועוזו  
נוראותיך / עצמו ראשיהם (תה' קלט, יז) / ואין קצה למרכבות מה מהם<sup>222</sup> / אנכי לא אסתיר  
פני מהם<sup>223</sup> / אולם אנכי אבוא אחריך / ואחליש גליך ומשברייך<sup>224</sup> / בטענות וראיות גלויות

- 198 על פי בר' ג, י.
- 199 ראה למשל יש' ב, יג.
- 200 על פי יש' יג, כב; שה"ש ג, ט.
- 201 על פי בר' ג, ח.
- 202 ראה למשל מדרש אותיות דרבי עקיבא, נוסח ב, נדפס בתוך בתי מדרשות לוורטהיימר, ב, עמ' שצו.
- 203 צירוף של שמ"א כא, ח; תה' קלב, ה; שה"ש א, ח.
- 204 על פי דנ' ז, ח, כ.
- 205 ראה למשל ברכות ו ע"ב; פסחים קיח ע"א.
- 206 על פי שמ"ב כג, כ; דה"א יא, כב.
- 207 על פי איוב לח, לז (ושם "מי יספר").
- 208 על פי שם לז, יח.
- 209 על פי דב' ד, לב.
- 210 חגיגה יד ע"ב.
- 211 על פי דנ' ז, כה.
- 212 על פי שם ד, כד. מכאן ועד סוף העמוד יש שורה מחוקה.
- 213 על פי איוב כג, יד.
- 214 על פי יר' י, יד; נא, יז.
- 215 על פי שמ"ב יב, ד.
- 216 על פי מש' ה, טז.
- 217 על פי תה' סו, ג.
- 218 על פי איוב לב, י. וראה עוד שם, פס' יז.
- 219 על פי שם, פס' יח.
- 220 על פי בר' ל, ל.
- 221 ראה מל"א טו, כג; מל"ב י, לד; כ, כ.
- 222 על פי יש' ב, ז. בכ"י "מהמהם".
- 223 על פי יח' לט, כט.
- 224 על פי יונה ב, ד; תה' מב, ח.

/ חדים כחַרְב פִּיּוֹת<sup>225</sup> / ובמאמרים ברורים / כאשר ירדוף הקורא בהרים (שמ"א כו, כ), על ראשון<sup>226</sup> ראשון ועל אחרון אחרון<sup>227</sup> / אחת לאחת למצוא חשבון (קה' ז, כז).

דע כי כתבך אשר שלחת אלי הגיעני, ונתתי את לבי לתור ולחקור בענייני ומדותיו ופניניו, ומצאתיו מסודר ביופי הלשון ומתוקן המלאכה, בהעמיק להמציא בדברי סתירות בדבר גבורות, מורה על ציור חקוי ממצאו<sup>228</sup>, כי הפעול' השלימה בתכלי' השלימות תורה על פועל שלם בתכלית השלמות וההפך, ועו' ראיתי דבריו ותחנוניך אלי<sup>229</sup> להשיב עליהם, למה שכונתך לקחת האמת בכונה עצמית לא ע"ד קרי והזדמן. לזה אמרתי אני בלבי<sup>231</sup> הלא אם עת לחשות גם עת לדבר<sup>232</sup> כ[ל] ש[כן] עתה שברשות קא עבידנא<sup>233</sup> ועם כל מה שהזמן עם טרדותנו דאגותיו ותחבולותיו איננו מתחזק עמי, אפי' הכי נראיתי בעיני כמחוייב לבטל רצוני מפני רצונך<sup>234</sup>.

ואומ' ראשונה, כתבת דז"ל: האמת אתך שאין הבדל בין שאלת "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" לשאלתי כלל, ואמנם כפי מה שיראה לי תשובתו אינה מספקת להתרת הקושיא ההיא כפי מה שכתבת, כי תשובותיו יספיקו, ובוזה לבד היתה כונתי במה שכתבתי, והבן התבוננות עצום וכו' עד והנה על תשובתו יש ספק עצום ע"כ<sup>235</sup>. יולד מדבריך אלה, שבהתרת הספק שנסתפקת על תשובתו, תשובתו תספיק לשאלה, והאריכו' בזה מותר וכפל.

ואמנם הספק אשר נסתפקת על תשובתו של "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" ז"ל: והנה על תשובתו יש בלבול מה שאינו נעלם, וזה כי הידיעה המופתית היא הידיעה השלימה, כי יודע הדבר ההוא בסבותיו והתחלותיו העצמיות<sup>236</sup>, והיא ידיעה שלימה ונכבדת מידיעת דבר מה ע"ד נבואה מצד מה שהיא נבואה, כי היודע הדבר ע"ד המופת יודעו מושכל ובהקיץ, והיודעו בנבואה יודיעו מדומה ובחלום; וא"כ אחר היותו יודע מ[שה] ר[בנן] ע"ה על דרך המופת, איך נמנע אצלו להשיג ידיעת מהותו ית' לפי מה שהיא, מה ידיעה תתוסף לו על זה בנבואה, והנה ידיעתו אשר ידע ע"ד המופת היא ידיעה שלימה ונכבדת מזאת וכו'.<sup>237</sup>

אתה האיש המתפאר בשאין דבריך נופלים ע"ד קרי והזדמן אלא אחר כונה ועיון דק פלוסופי כאשר ראוי למתלבב אשר כמוך, איך השלכת השמים ארץ תפארת ישראל<sup>238</sup> / הוי אריאל אריאל (יש' כט, א) / אוי מי יחיה משומו אל (במ' כד, כג) / ארץ ארץ ארץ שמעי

225 על פי מש' ה, ד.

226 בכ"י נוסף "ועל", ועליו סימן מחיקה.

227 ראה משנת אבות ה, ז.

228 כלומר תוכן האיגרת מלמד על אישיות הכותב ("מחקה" אותו).

229 ראה דנ' ט, כג.

230 ראה למשל פירוש רלב"ג לשמ"א יב, כד; מש' טז, א.

231 על פי קה' ב, א; ג, יז, יח.

232 על פי שם ג, ז.

233 ראה למשל כתובות סג ע"א.

234 ראה משנת אבות ב, ד.

235 לעיל דף 118ב.

236 ראה לעיל במבוא.

237 לעיל דף 119א.

238 על פי איכה ב, א.

דבר י' (יר' כב, כט) / היום כגן עדן הושמט<sup>239</sup> לתועבה כערים אשר הפך<sup>240</sup> / וזה מאשר הוצאת מפיך משלים / ותלעג ואין מכלים (איוב יא, ג). וזה מב' סבות: הא[חת], כי גזרת אומ[ר] שהנבואה היא בחלום, ושכחת המראה,<sup>241</sup> כאומרו במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו (במ' יב, ו), כמו שבאר הרמז"ל בפל"ו ח"ב וז"ל שם: הנה כבר הגיד לנו ית' אמתת הנבואה ומהותה, והודיענו שהוא שלימות יבא בחלום או במראה, ומראה נגזר מן "ראה", והוא שיגיע [124א] לכח המדמה משלמות הפועל עד שיראה הדבר כאלו הוא מחוץ, ויהיה הענין אשר יראה כאלו בא לו על דרך ההרגשה היוצאת, ואלו שני החלקי' בהם מדרגות הנבואה כולם כמו שיתבאר, ר"ל במראה או בחלום. והחכם הפלוסוף אבונצר חלק ענין הנבואה לשלש מעלות הראשונה המראה, והשנייה שלמטה ממנה היא כשיהיה קצת הענין בהקיץ וקצתו בנימה,<sup>242</sup> ומעלה אל הדברים בדעתו כאשר הם, אבל אינו רואה אותם בעיניו. והג' שלמטה מהן היא שרואה כל הדברים כשהוא ישן בלבד, ורובם יהיו רמזים ומשלים וחדות ודמיונים שצריכים לפתרון ע"כ.<sup>243</sup> והנה ג"כ אף על דעת זו העיונית, מראה וחלום כוללים כל מעלות הנבואה כמו שבארנו.

והשנית במה שרצית לדמות הנבואה המושכלת, שהיא נבואת מ[שה] ר[בנו] ע"ה, עם הנבואה המדומה, אשר לשאר הנביאים; מה לתבן את הבר נאם י' (יר' כג, כח), ואיך לא זכרת את בוראיך בימי בחורותיך,<sup>244</sup> הרושם אשר נעשה מאשר אמרו אהרן ומרים הלא גם בנו דבר (במ' יב, ב), והוא אומרו ויחר אף י' במ וילך (שם, פס' ט), ונזכר בכאן חרון אף כמו שנזכר בע"ז<sup>245</sup> במה שרצו להגשים הרוחני, והיא הנבואה המושכלת, שהיא נבואת מ[שה] ר[בנו] ע"ה, לדמותה עם הנבואה המדומה. אזיל קרי בי רב היא,<sup>246</sup> כי נבואת מ[שה] ר[בנו] ע"ה נבדלת מנבואת הקודמים והמתאחרים<sup>247</sup> בד' הבדלים. הא' הוא, כי כל נבואותיו היו בהקיץ, הוא אומרו ובבוא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו (במ' ז, פט). והב' שלא היה לנבואתו מבוא לכח המדמה כלל, אבל בזולת אמצעי, כאמרו פה אל פה אדבר בו (שם יב, ח) וגו', וכן הוא אומ' ודבר י' עם משה פנים אל פנים (שם' לג, יא), אשר הרצון בו מציאות במציאות בזולת אמצעי, כמו שבאר הר[ב] ז"ל בפל"ה ח"א וכאשר באר עו' סו"פ המדע פ"ז,<sup>248</sup> ובספ' מורה הנבוכים עו' פל"ה ה"ב<sup>249</sup> כתב דברים ז"ל: כבר בארתי לבני אדם כולם הד' הבדלים אשר נבדלה בהם נבואת מ[שה] ר[בנו] משאר

239 ראה יח' לו, לה.

240 על פי יר' כ, טז.

241 כלומר ההתנבאות ביום במצב של שינה, בעוד החלום מתרחש בלילה.

242 בשינה. ובמקור הערבי "نوم", דהיינו שנתו.

243 אבונצר אלפאראבי, דעותיהם של אנשי העיר המעולה (ארא' אהל אלמדינה אלפאצ'לה), תרגם א' אע"באריה, תל אביב תשס"ז, פרק כה, עמ' 139.

244 על פי קה' יב, א.

245 על פי מורה הנבוכים א, לו.

246 כלומר אפילו קלי הדעת (התינוקות) יודעים שכך הוא. ראה סנהדרין לג ע"ב; שבועות יד ע"ב.

247 אולי צריך לקרוא "והמתאחרים".

248 הלכות יסודי התורה ז, ו (אולי ראשי התיבות עניינם "סוף פרק").

249 כלומר מהחלק השני.

הנביאים וכו' עד והוא ששם נביא אמנם יאמר אצלי על משה ועל זולתו בספוק. ובפל"ו מהנז' כת' ער', כי מ[שה] ר[בנו] לא היה לכח המדמה מבא בנבואתו כלל, אבל שפע השכל עליו בזולת אמצעי. וכן כת' ער' בפמ"ה ממנו.<sup>250</sup>

וא"כ מדוע לא יראתם לדבר בדבר הש[ם] במשה,<sup>251</sup> ואיך נתת את פיך לחטיא את בשרך,<sup>252</sup> לדבר על צדיק יסוד עולם עתק,<sup>253</sup> שנבואתו היתה מדומה ובחלום; והוא מבואר שבדעת זו כל בהירות הלבשת קדרות,<sup>254</sup> והמאורות לצבאותם שק תשיא כסותם,<sup>255</sup> ועל כיוצא בזה הזהיר ש[למה] ע"ה ואמ' אל תבהל את פיך ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים וכו' עד על כן יהיו דבריך מעטים.<sup>256</sup> והסבה בזה שברבוי הדברים אי אפשר שלא ימצא בהם שגגה וקצור, ובפרט כאשר יהיה בעל אומרם אוהב הרשות והנצוח בלתי מורה על האמת,<sup>257</sup> כי יראה אצלו שברבוי דבריו יבהל השומע, ומצד זה יסתמו טענותיו, ויהיה זה סבה שישאר צדיק בריבו,<sup>258</sup> ולזה ישים כל מגמתו ברבוי הדברי', ר"ל בכמותם, עד שישלימם לקונטרס א[חד], וכ[ן] ג[ם] כ[ן] ביופי המליצה והמלאכה שיריית לא באיכותם,<sup>259</sup> הוא שאמר שלמה ער' ברב דברים לא יחדל פשע (מש' י, יט), גם יש שומע שישמע ויש חדל שיחדל.<sup>260</sup>

גם במה שכתבת, [124ב] כי הידיעה המופת' היא יותר שלימה ונכבדת מידעת דבר מה ע"ד נבואה מצד מה שהיא נבואה ע"כ;<sup>261</sup> אומר, הנה גם בזה לא צדקת אענך,<sup>262</sup> ואביא לזה ראיה לדברי מדברייך, שלא הרגשת בהם, ואח"כ מדברי זולתך. כתבת על התקון שעשיתי אני דברים ז"ל: ועתה אל יחר בעיניך ואדברה וכו' עד ועו' כי כל<sup>263</sup> הנודע לנביא בנבואה הוא יודעו בלתי הקדמות, לא חמירות ולא בלתי חמירות, כי כל ידיעותיו בנבואה הן לו מושכל ראשון ע"כ.<sup>264</sup>

עתה אשאלך והודיעני, היש ידיעה יותר אמתית בענין האמתות מהמושכלו' הראשונות?! וזה, כי כל מושכל ראשון אינו צריך היאמתתו ראיה כלל, ומהם יעשה המופת המוחלט; וא"כ איך יהיה יותר שלם ונכבד מה שינדע מההקדמות אשר יצטרכו ראיה באמתתם,

- 250 בתיאור המדרגה האחת עשרה, היא העליונה, ציין הרמב"ם "ואחר ההתננות במשה רבנו", דהיינו משה נעלה גם על מדרגה זו.
- 251 על פי במ' יב, ח.
- 252 על פי קה' ה, ה.
- 253 על פי תה' לא, יט.
- 254 על פי יש' ג, ג.
- 255 ראה איגרת ההתנצלות של ר' ידעיה הפניני, נדפס בתוך שו"ת הרשב"א, בולוניה רצ"ט, דף עו ע"ג.
- 256 על פי קה' ה, א.
- 257 כלשון הסיבה הראשונה של המחלוקת לפי אלכסנדר אפרודיסיאס, המובאת במורה הנבוכים א, לא.
- 258 על פי מש' יח, יז. וכך ציטט אבן עזרא כתוב זה בפירושו לעמוס ב, ו. ראה א' סימון, שני פירושי ר' אברהם אבן עזרא לתרי-עשר, א, רמת-גן תשמ"ט, עמ' 188.
- 259 כלומר ריבוי הדברים יכול להיות בעל ערך אסתטי אך לא בעל ערך איכותי.
- 260 על פי יח' ג, כז.
- 261 לעיל דף 119א.
- 262 על פי איוב לג, יב.
- 263 בכ"י נוסף "הנביא", ועליו סימן מחיקה.
- 264 לעיל דף 119ב.

רצו' אשר ההקדמות ההם אינם ראשונות וידועות אבל מתבארות מהקדמות אחרות, והם תולדות הקדמו' אחרות, מי יתן ואדע.<sup>265</sup> א"כ זה חלוף גדול בדברך. ואולם מדברי זולתך יתבאר ממה שאומ'. כתב הח' בטלמיוס בספ' העגולות בסגולת הנפש הנבואית דברי' זה לשונם: זאת הנפש הנכבדת לקבל הנבואה ורוח אלים וכו'<sup>266</sup> עד והנפש הזאת לא תצטרך לקנות הידיעות והחכמות בהקשים והקדמות כמו שתצטרך הנפש הפלוסופית, ר' כי הן לו מושכל ראשון כמו שכתב' גם אתה,<sup>267</sup> כי ההקשים המדעיים אמנם שמם בעל הבריאה השלמה גדרים והישרות לבעלי הבריאה החסרה. וכאשר קרה לאדם בעקר בריאתו, שיהיה נברא בריאה שלמה אל ההקשים ההם ימצא הדברים השכליים כאלו הם מצויירים בנפשו, כי כמו שאנחנו<sup>268</sup> היום נמצא הבריאו' האנושי' בריאה בתכלית החסרון קרובה מבריאת הבהמה, כן בלי ספק יתחייב שימצא בה מי שברא בתכלית השלמות קרובה מבריאת המלאכים, ותהיה הבריאה הזאת בלתי צריכה אל הישרת ההקשים המדעיים כמו שלא יצטרך המלאכי', אבל יספיק להם מעט <רמז><sup>269</sup> ומעט השתכלות, והאל ית' כבר השלים הבריאה בעקר בריאתה להנהיג העולם באמצעותה, וזה יחייב שתהיה הנבואה הזכורה מבילתי קנין ע"כ.<sup>270</sup>

ואמ' אפלטון: פעם אחת נכנס אלי אחד מהמתעסקים בחכמת האלה' מבני ישראל, ולא ראיתי בהתחלה מעניינו דבר גדול, וכשנכנס עמי בענין אלהותו והתקשרותו בשכל הפועל, ראיתי דבר הבהיל אותי, והיה תכליתו הקצוית שאבין מקצת מה שהיה מדבר, וידעתי כי זה למעלה ממדרגת בני אדם ע"כ.<sup>271</sup> עתה ראה גם ראה שאם כדברך כן הוא, היה ראוי להיות הענין בהפך, אחרי שאפלטון היה יודע הדברים על שלמותם ואמתתם, כי היה יודעם בסבותם והתחלותם העצמיות, והנכנס אליו מבני ישראל, אפי' נאמר שהיה נביא, וזה מאשר לא תארו בנבואה, היה יודע אותם מדומים ובחלום; וא"כ למה נבהל מפניו, ובאי זה ענין מההשגה שהיתה לו יותר מאפלטון היתה תכליתו הקצוית להבין מקצת מדבריו ולא כל דבריו, ובאי זה ענין היה למעלה ממדרגת בני אדם!?

265 כלומר טענת ידידיה, כי הנביא משיג את כל השגותיו בדרך של השגת המושכלות הראשונים, היא מופרכת, שכן השגת האקסיומות, מעצם הגדרתן, איננה מושתתת על ראייה כלל, בעוד שהשגות הנביא מבוססות על ראייה. גם אם הנביא משיג מהר יותר את ההשגות המורכבות עדיין אין השגה זו שקולה להשגת האקסיומות, שאינן צריכות ראייה כלל.

266 בלבו ציטט מתוך העגולות הרעיוניות לאלבטליוסי, *Die Spuren Al-Batljāsi's*, ed. by D. Kaufmann, Budapest 1880, עמ' 15 ש' 27 – עמ' 16 ש' 1.

267 משפט זה נכתב בצד הדף, ואיננו חלק מן המובאה.

268 בכ"י נוסף "נמצא", ועליו סימן מחיקה.

269 נשמט בכתב היד, ומופיע רווח. השלמתי לפי נוסח העגולות הרעיוניות.

270 שם, עמ' 16 ש' 24 – עמ' 17 ש' 19. "הנפש הנבואית" נזכרה באותו הזמן גם בדרשותיו של אפרים בן גרשון, שהשתמרו בכ"י לונדון, המוזאון הבריטי 379, דף 337א. אפרים העתיק שם מ"שער השמים" לר' יצחק אבן לטיף.

271 מסורת זו מופיעה בדרך אמונה לר' אברהם ביבגו, חלק ב, שער ג, קושטא רפ"ב (ד"צ ירושלים תש"ל), דף מו ע"ג (ובמהדורה של ח' פרנקל גולדשמידט שיצאה לאור ב"ספריית דורות", ירושלים תשל"ח, עמ' 193-194).

וכת' החכ' ר' חנוך אל קוסטנטין בספ' מראות אלהים במנורת זכריה: <sup>272</sup> והדרכי' אשר  
בם התבארו ההשגות האמתיות אצל הנביאי' הם כולם נעלמים בלתי נודעים <sup>273</sup> אצל בעלי  
העיון כאשר דרכי ההקש והמופת הם נעלמים ובלתי נודעים אצל המון הפתיים, ואל זה  
הכת, ר"ל כת המעיינים ע"ד החקירה, למיעוט ערכם וקוצר השגתם בעניינים האלהיים  
בהצטרף אל ההשגו' [125א] הנבואיות אמ' דוד ה[מלך] ע"ה בינו בוערים בעם וכסילים  
מתי תשכילו (תה' צד, ח) ע"כ. <sup>274</sup>

וכ[ן] ג[ם] כ[ן] יתבאר עו' באופן יותר שלם מדברי החכ' נ' כספי במה שיבא עתה. אומר  
ככה: ומה אם בנביאים אשר נבואתם באמצעות המדמה ככה, ק"ו בן בנו של ק"ו במ[שה]  
ר[בנו] ע"ה אשר נבואתו היתה מושכלת בזולת אמצעי, ולזה השיג המעמד הנבחר ההוא  
לא השיגהו אדם לפניו ולא ישיגהו אדם זולתו כאשר כת' הרמז"ל בספ' הנכ[בד] מ[ורה]  
ה[נבוכים] ובספ' המדע, וכאשר כת' ג"כ החכ' נ' עזרא בפרשת כי תשא, <sup>275</sup> שידיעותיו  
והשגותיו עם הידיעות וההשגות של בעלי העיון ראוי שיאמרו בשתוף גמור, ועליהם אני  
קורא כי לא מחשבותיו מחשבותיכם ולא דרכיו דרכיכם כי גבהו שמים מארץ וגו'. <sup>276</sup>

ואחר שנתישב כל זה אני אומ', כי הספק אשר נסתפקת על תשובת "מ[שרת] מ[שה]"  
הוא מצד בלבול הדמיון <sup>277</sup> ודבר בדוי שאין לו מציאות; ואם כן תשובתו מספיק לשאלה,  
ולזה אחי שוב מזאת הסברא, מחנה נא מספרך אשר כתבת. <sup>278</sup>

אמנם במה שכתבת, כי הוא <sup>279</sup> מן הנאות לערב דברי חכם עם חכם, ולזה בהיות השאלה  
בדברי הר"מ גם התשוב' ראויה להיותה נמשכת אחר דבריו, ר"ל כפי מה שבאר הר"מ  
במלת "וחי", לא כפי מה שהבין ממנו "מ[שרת] מ[שה]" עד וא"כ יש מקום לתולדה. <sup>280</sup>  
אתה עתה ברוך י' (בר' כו, כט), ומה תעמוד בחוץ <sup>281</sup> מכלל כונת דברי, ואנכי פניתי <sup>282</sup>  
מכלל דברי הרמז"ל על מיני נגף לצור מכשול, <sup>283</sup> וזה מאשר כתבתי בסוף דברי ביישוב  
דברי הר"מ כפי דעתי הרזה, דו"ל: <sup>284</sup> בקשת מ[שה] ר[בנו] היתה להשיג מאמתת הש"י  
כהשגת השכל הנפרד, רצו' חלק מאמתת מציאותו אשר היא מהותו, כי כבר נתבאר  
שהשכלים הנפרדים עם השכילים עצמם משכילים ג"כ עלתם והסבה הראשונה כל עלה  
ועלה כפי קורבתה ממנה, רצו' ממעלה הראשונה אשר ממנה נשתלשלו, והסבה בזה לפי

272 המאמר השלישי של "מראות אלהים" עוסק במנורת זכריה.

273 בנוסח שהוציאה סיראט "מושגים".

274 ק' סיראט, "מראות אלהים" לחנוך בן שלמה אל-קונסטנטיני, אשל באר שבע, א (תשל"ו), עמ' 191.

275 ראה פירוש אבן עזרא לשמ' לג, כא (מהדורת א' וייזר, ב, עמ' רטז).

276 על פי יש' נה, ט. לא מצאתי מקורו בדברי אבן כספי.

277 בכתב היד נוסף "ואם תש", ועליו סימן מחיקה.

278 על פי שמ' לב, לב.

279 אולי צ"ל "אינו".

280 לעיל דף 118ב.

281 על פי בר' כד, לא.

282 על פי "פניתי הבית ומקום לגמלים" (שם שם).

283 על פי יש' ח, יד.

284 מכאן ואילך ציטט בלבו מתוך כתב אחר, שכל הנראה לא נותר בידינו.

שבהשגותיהם הם מתעצמים, <sup>285</sup> והנה השגת העלה השנית בד[ר]ך מ[של] לעלה הראשונה אמנם היא בצד השיגה עצמה שהיא עלולה ושמציאותה מזולתה לא באופן שלם מהמציאות אשר לעלה הראשונה, שאם היה הענין כן היתה העלה ועלולה דבר אחד במספר, <sup>286</sup> להיות ההשגה <sup>287</sup> והמשיג עם המושג דבר א' במספ' כמו שנתבא' במקומותיו; לזה תכליתה הקצוית לעלה השנית שתשיג מעלתה חלק מאמתת מהותה, וכן ג"כ בשאר העלות, ר"ל שהם ישיגו מהעלה הראשונה כפי רחקה וקורבתה ממנה. ואולם כל אחת מהעלות [ת] הנז[כרות] אי אפשר שתשיג עלולה כפי מה שהיא, <sup>288</sup> כ[ל] ש[כן] שלא תשיג מה שלמטה ממנה במדרגה, וכ[ל] ש[כן] בדברים הגשמיים, כי יתחייב מזה שיתעצם הנכבד בפחות והקיים באובד, ואל זה היתה כונתי באומרי, שהשכלי' הנבדלים אינם משיגים באמצעות דבר גשמי כמו שמשגיגים בני אדם. <sup>289</sup>

וכתב בטלמיוס בספ' העגולו' בשער ד' דברים ז"ל: וכבר ידע הבורא ית' עליו רב, כי המשכילים המוכנים בבריאתם הנכבדת לקבל החכמה עתידים לשים מחשבתם בהתחדש הנמצאות מאתו ולא יוכלו לצייר אותו, כי האדם אי אפשר לו שיצייר חדוש דבר אלא מן ההיולי ובזמן ובמקום ובתנועה וכלים, ומציאות <sup>290</sup> הנמצאות מן האל ית' אינו כן, כי הדברים כולם מחודשי' נבראים נתחדשו כולם יחד ע"כ, <sup>291</sup> לא כפי הבנתך אתה דברי, ולזאת הסב' שאל מ[שה] ר[בנו] שישגי מציאות הש"י בזולת אמצעות דבר גשמי כהשגת השכל הנפרד, לא כפי מה שפירשת אתה באמתת מציאותו כל מהותו <sup>292</sup> כפי מה שא[מרת] [125ב] וחשבת לקיים דעתך ממה שנראה לך בתחלת המחשבה בלתי אזור וחקור <sup>293</sup> מקצ' דברי הרמז"ל, אשר בדברים ההם תשמע עו' דברים במה שיבא בג"ה.

ואשוב אל המכוון. ולזה השיב למ[שה] ר[בנו] הש"י, כי זה נמנע אצלו כל זמן היותו חי, הרצון בו מורכב מחמר וצורה, והוא אומרו כי לא יראני האדם וחי (שמ' לג, כ). ובהיות הענין כן הודיענו מה ערוב מצאת בדברי עד שהוצרכת שתוכיחני וליסרני בזה, <sup>294</sup> רצו' שאי' ראוי לערב דברי חכם עם חכם. וא"כ השאלה חלפה בדין כל בני חלוף, <sup>295</sup> והתשובה הלכה,

285 כלומר הפעילות המחשבתית של השכלים הנבדלים היא משולשת: הם משיגים את עצמם, את סיבתם הקרובה ואת סיבתם הרחוקה, האל. הפעילות השכלית היא מהותם וייעודם של השכלים כאחד, והיא גם מקור הווייתם; לפיכך היא "מעצימה" אותם.

286 כלומר ההבחנה שבין השכל השני והראשון היא שהשכל השני הוא עלול, ועל כן מציאותו איננה מושלמת כמו מציאות השכל הראשון.

287 אולי צריך לקרוא "בהשגת".

288 אולי צריך לקרוא "שהוא".

289 כלומר בני אדם נזקקים להפשטת הצורה מתוך האובייקטים החומריים כדי להשיג את המהות בעוד השכלים אינם נזקקים להכרת אובייקטים חומריים כלל.

290 בכ"י נוסף "הש"י", ועליו סימן מחיקה.

291 העגולות הרעיוניות, מהדורת קויפמן, עמ' 33 שו' 7-16.

292 לעיל דף 118.

293 על פי קה' יב, ט.

294 על פי תה' ו, ב; לח, ב.

295 על פי מש' לא, ח.

והתולדה אין לאל ידה,<sup>296</sup> ואין עָרֹב מדברי "מ[שרת] מ[שה]" לדברי הר"מ כלל, אבל האי בדיניה והאי בדיניה, כאשר יעיד עלי הכת' שכתבתי.

ואולם הראיה אשר עליה סמכת יסודותיך, ובעבורה פי[רשת] אמתת מציאותו כל מהותו, הוא מה שכתב הר[ב] ז"ל בספר המדע וז"ל שם: מהו שבקש מ[שה] ר[בנו] להשיג כשאמ' הראיני נא את כבודך (שם שם יח), בקש לידע אמתת המצאו של מקום ברוך הוא עד שיהא ידוע בלבו כמו בידיעת א[חד] מן האנשי' שראה פניו והכירו, ונחקק' צורתו בלבו, שנמצא צור' האיש ההוא נפרד מדעתו משאר האנשים<sup>297</sup> עדי עד, בקש משה רבינו להיות מציאות הב"ה נפרדת בלבו משאר מציאת הנמצאים, עד שידע אמתת המצאו כמות שהיא, והשיבו ברוך הוא, שאין כח בדעת האדם החי, שהוא מחובר מגוף ונפש, לדעת אמתת דבר זה על בוריו ע"כ.<sup>298</sup> הנה התר זה אצלי איננו ממה שיקשה. ואף אם נודה בפירושך, כי דבר זה יתיישב לפי הסבה החמשית מסבות הסתירה, וכן כל הדברים שיגלגל בהם ההכרח או המקרה מחקירות עיוניות בחבוריו התלמודיים הנם בנויים ע"ד הפרסום,<sup>299</sup> להיות ההתחלה לעולם בקל, עד שידוקדק העניין ותתבאר אמתתו במקומו הראוי לו, והענין יעוד לעצמו, כי ההקש לא ישאיר אותם הדרכים וההנחות כפי מה שהניחם שם. ואעידה לי בזה עד נאמן מדברי הר[ב] ז"ל בפירוש,<sup>300</sup> כי הוא כת' בפ"א מספ' המדע דברים זה לשונם: המצוי הזה הוא מלווה כל העולם, אדון כל הארץ, והוא המנהיג הגלגל בכח שאין לו הפסק, שהגלגל סובב תמיד, ואי אפשר' שיסוב בלתי מסבב, והוא ב"ה המסבב אותו בלא יד ורגל וכו' עד וכל המעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה עובר בלא תעשה, שנ' לא יהיה לך אלהים אחרים על פני (שמ' כ, ג; דב' ה, ז) וכופר בעקר, שזהו העקר הגדול שהכל תלוי בו ע"כ. ובפ"ד מהמורה ח"ב כתב דו"ל: ולא יתכן שיהיה השכל המניע הגלגל העליון הוא המחוייב המציאו', שכבר השתתף עם השכלים האחרים בענין אחד, והוא הנעת הגשמים עד א"כ אי אפשר מבלתי סבה ראשונה לכל ע"כ.<sup>301</sup> וא"כ הנה אתה רואה, שהדברים הנאמרים שם הנם ע"ד הפרסום מהטעם הנז', וכן תמצא ג"כ בדברי הנביאים והחכמים סתירה והפך לסבו' רבות. ואם ע"ד האמת פי' אמתת המצאו איננו כאשר הבנת אותו אתה, שפי' כל מהותו, וזה יתבאר מצד המשל אשר הביא, והוא אומרו, שנמצא אותו האיש נפרד בדעתו משאר האנשים, כי אין ספק שהאנשי' כולו מתדמים במהות א[חת], וזה שאל שתהיה נפרד' וכו' אמתת המצאו של הב"ה מיתר הנמצאי' על מה שיחשב, ושם

296 על פי בר' לא, כט ועוד. וראה פירוש אבן עזרא לתה' עג, ד.

297 "כמו בידיעת... האנשים" נכתב בצדי העמוד.

298 הלכות יסודי התורה א, י.

299 כלומר גם אם טען הרמב"ם כביכול שמשה ביקש לדעת את מהותו של הקב"ה, הרי הסתירה הרמב"ם את כוונתו האמתית, והעדיף להציג במשנה תורה, שהוא חיבור "תלמודי" ולא פילוסופי, את התפיסה שקל יותר לעכלה בקרב הציבור הרחב. ההסתרה מהציבור הרחב היא עניינה של הסתירה החמישית בהקדמת מורה הנבוכים.

300 מילה לא ברורה בכתב היד.

301 בלבו הביא סתירה מפורסמת בדברי הרמב"ם בין תפיסת האל כנבדל מהשכלים הנבדלים לבין תפיסתו כשכל הנבדל הראשון המניע את הגלגל העליון.



ה"נמצא" אמנם יאמר עליו ית' באופן אחר, כי ע"ד האמת איננו כן,<sup>302</sup> וזה מבואר.<sup>303</sup> וממה שיוסיף גלוי ושלמות בזה אמנם הוא ע"ה אמרו בפ' ז' מהח' פרקים באמרו כי לא יראני האדם וחי, דו"ל: והודיעו ית' שאי אפשר לו זה בהיותו שכל בחמר, ר"ל מאשר הוא אדם.<sup>304</sup> ובפר' הנז' מהמורה אמ' בזה דו"ל: והודיעו ית', שעצמו לא יושג לפי מה שהוא,<sup>305</sup> אשר הרצו' בו לא יושג לשום נמצא, לא האדם לבד, כאשר כת' בפ' ז' מהח' פרקים. ואמנם ביתר הראיות אשר מהם חשבת לקיים דעתך איני רוצה להשיב [126א] עליהם במה הם גלוי ההתר מבוארי הנפילה, ואליהם אני קורא מה עזרת ללא כח (איוב כו, ב). והבן תכלית עוצם חכמת הרב כאמרו בפנ"ד הנז[כר], הבקשה האחת היא בקשו ממנו ית' עצמו, ואמרו בלתי צרוף כפי מה שהוא. ואמנם בתשובה אמ', כי עצמו לא יושג כפי מה שהוא כאשר הוא האמת כמו שקדם. ואמנם אתה גזרת אומר ופי[רשת] אמתת עצמו – מהותו כפי מה שהוא,<sup>306</sup> ואם קבלה היא בידך נקבל,<sup>307</sup> ואמנם איננו כ"א סברא, וכבר ראית סברתי שהיא מסכמת על האמת, ודי גם בזה. אולם במה שהשבת על תקוני אשר תקנתי אני בשאלתך ובתשובתך,<sup>308</sup> איני רוצה להאריך, כי לא יצא מפועל ההוא כ"א הבל ומותר, מצד שהתר<sup>309</sup> דברין אלה תמצאם במה שקדם מדברי, על אשר הוכחתני שאין ראוי לערב דברי חכם עם חכם, וקחם משם. ולכך תשית לדעתי, וזה יספיק בהתרת שאלתך ותשובתך. ומעתה אשוב בסתירת טענותיך אשר כתבתי על שאלתי<sup>310</sup> בענין קולות הגלגלים שאמרו הנביאי' המדברים ברוח הקדש, וייחס הר"מ זה לדעת קדום,<sup>311</sup> במה שכתבת בזה, אומ' כי יחזקאל הוא מכלל הדעות הקדומים וכו' עד והנה התר זה מבואר.<sup>312</sup> אני רואה לבל אשיב על דברין אלה בייחוד, באשר אין הבדל בין דברין אלה עם רוב כמותם ובין דברי החכם הנרבוני מצד הכונה כלל. ובהיות הענין כן, כל מה ש>ת>טעניני עליו ישיגו ג"כ הטענות ההם במונח דברין ומאמרי, וזה ממה שאינו צריך לביאור. ובהיות הענין כן, גמרתי בלבי בענין זה, כי בזולת זה נהיה כמחליפי' איש באיש ממין אחר זולתי בדבר א[חד], והוא שתכלית כונתך בכל אלה מ>ה>מאמרים עם דברים, אמנם שהנבואה איננה מאירה מה שאינו דרוש, אבל תניחו עם דעתו הכוזבת אשר היתה לו ראשונה, ולמעלה בספק אשר נסתפקת על תשובת מ[שרת] מ[שה] כתבת סותר זה. וז"ל שם: אך בהיות

302 "וזה שאל... איננו כן" נכתב בצדי העמוד.

303 מורה הנבוכים ב, לח.

304 מהדורת שילת, עמ' רמח.

305 מורה הנבוכים א, לד.

306 לעיל דף 119ב.

307 על שימוש בלשון זו כניגוד בין הקבלה לסברה ראה למשל אבן עזרא לבר' כב, ה, והפירוש הארוך לשמ'

מ, ב.

308 ראה לעיל דף 119ב.

309 אולי צריך לקרוא "סותר".

310 אולי צריך לקרוא "שאלתי".

311 מורה הנבוכים ב, ח פותח בסיווג הדעה שיש קולות לגלגלים כאחת "מן הדעות הקדומים".

312 לעיל דף 120א-ב.

לנביא דעת מה ואף כי מופתי, ותנוח דעתו עליו בלתי מסתפק בו, אם תבואה הנבואה עליו לא תודיעהו רק אשר בדעתו מיושב, ואף אם הוא כזב אף כי בהיותו אמתי במציאות<sup>313</sup> ע"כ.<sup>314</sup> וראה מזה המאמר, שהנבואה מודעת לו מה שהוא מיושב בדעתו היה אמת – שקרי, ויש מקום לזעקתי,<sup>315</sup> שהנבואה נמשכת אחרי המקובל, היה אמת או שקר, והכל תלוי באמונה, עם שדברייך אלה הם סותרים בהכרח. וכבר ידעת, שהחיוב והשלילה יסלקו האמת והשקר בכל האמרים, ובאמת זה חסרון גדול, כ[ל] ש[כן] באיש כמוד.

אמנם במה שחשבת לטעון[ן] על אומרי, כי ההבדל העצמי אשר לנביא מזולתו אמנם הוא היותו משיג המושכלות על אמתתם לא היותו מגיד העתידות לבד. וזה מאשר אמ' הרז"ל בח"ב בנבואה,<sup>316</sup> כי הנביא צריך שיהי' בתכלית השלימות בכח הדברי בלמוד ושלמות הכח המדמה ביצירה וכו' עד אלא אשר היותו מגיד העתידות לבד,<sup>317</sup> ויתקיימו כאשר ייעד.<sup>318</sup>

אומר אי שמים שומו על זאת,<sup>319</sup> כי אנכי הנה טענתי בחטים וזה מודה לי בשעורים.<sup>320</sup> וזה, כי אני אמרתי שההבדל העצמי אשר לנביא מזולתו, רצו' הבדלו המייחד אותו משאר אישי המין, היו חכמים או סכלים, אמנם הוא היותו יודע המושכלות באופן זר מדרך חכמי המחקר כמו שקדם בדברי; ואתה משיב לי ממה שאמ' הר"מ, והבחינה אשר בה יבחן הנביא אשר זאת מיוחדת להמון העם, ואף אמנם לא שקר מלי (איוב לו, ד), זה יתבאר ממה שאומר. כת' החכם ר' יוסף ו' כספי בספ' מנורת כסף בפ"א דברים זה לשונם: יש לשאול מה ענין השגת החכמות העיוניות אצל הודעת העתידות וכו' עד התשובה לא לשקר עשה עט שקר סופרים.<sup>321</sup> לכן מי שלא <ידע><sup>322</sup> הספרים לא ידע הענייני'. ונתן בזה ב' סבות.<sup>323</sup> והנה מיראתי פן הספר ההוא אינו נמצא אצלך לזה יחוייב [126ב] אצלי להעתיק הפרק ההוא כולו או לכל הפחות רובו, וזה לשונו שם: הנה בזה ב' סבות. הא' כי נתבאר בספ' החוש והמוחש שגנב ארסטו ממנו,<sup>324</sup> כי אין עקר שלמות הנביא לדעת העתידות מפגעי הזמן, כי זהו מופלג להמון, אבל העקר מצדו הוא<sup>325</sup> לדעת הדיעות האמתיות בענין המציאות עד שידע במופתים כל מה שזכרנו למעלה, ויתאחד שכלו בשכל הפועל תמיד

313 "אף... במציאות" נכתב בשולי העמוד.

314 לעיל דף 119א.

315 על פי איוב טז, יח.

316 לעיל הסתמך על מורה הנבוכים ב, לו.

317 מילה זו מסומנת, ואפשר שהכוונה למחיקה.

318 לעיל דפים 120ב-121א.

319 על פי יר' ב, יב.

320 על פי משנת שבועות ו, ג.

321 על פי יר' ח, ח.

322 על פי הנוסח שבנדפס.

323 ר' יוסף אבן כספי, מנורת כסף, פרק ח, נדפס בתוך עשרה כלי כסף, הוצאת "לאסט, פרסבורג תרס"ג, ב, עמ' 93.

324 כאן הזכיר את מיתוס גנבת החכמות. ראה למשל N. Roth, "The 'Theft of Philosophy' by the Greeks from the Jews", *Classical Folia*, 32 (1978), pp. 53-67

325 בהוצאת לאסט נוסף "השגת באמת". וכנראה צ"ל "האמת".

בכל כחו עם היותו דבק בחמר, וזה ישיג דיעות אמתיות מענין המציאו<sup>326</sup> מבלי מחשבה ועיון וקבוץ הקשים מחוברים מהקדמות ותולדות כמו שהיא מלומדת אצל בעלי העיון, וגם יוסיף ויעדיף עליהם<sup>327</sup> עניינים לא יוכלו הם לדעת אותם כמו שיאמר 'ן רשד, כי אלו הם אנשים בשתוף השם, והם ראויים שיקראו "מלאכי[ם]" יותר משיקראו "אנשים" ע"כ.<sup>328</sup> ועתה אני הכותב אומ' שזו היא תפישה גדולה בדבריך אשר אמרת, כי הידיעה המופתית היא יותר נכבדת מהידיעה אשר תהיה בנבואה; וכ[ן] ג[ם] כ[ן] במה שאמרת, שהשגת האמיתות על אמתתם הוא אפשר אף במי שאיננו<sup>329</sup> נביא, ואשוב להשלים הפרק. ולכן מ[שה] ר[בנו] ע"ה אדון הנביאים לא נכסף במעמד הכתו' בפרשת כי תשא לדעת העתידות, ולא בקש מהש"י הודיעני נא את דרכך אשר יקרה לעמך באחרית הימים,<sup>330</sup> רק אמ' הודיעני נא את דרכיך ואדעך למען אמצא חן בעיניך (שמו' לג, יג) וגו'. ובכלל ענין כל נביא שלם ברוב שיגיע בהתבודדות<sup>331</sup> אז מושכלות אמתיות נפלאו' מענין המציאות כמו שקרה<sup>332</sup> בזה ליעקב, ומתוך כך ימשך אח"כ שישפע עליו שפע<sup>333</sup> גדול לדעת מן העתידות עם היות נפשו משתוקקת לאותו הענין החלקי טרם נפלו בנבואה; וכבר בארו זה המורה ויתר הפלוסופים. ולכן יעקב ע"ה, אין ספק שנפשו משוטטת באותו היום בהליכתו בדרך על עניינו מברכת יצחק לו ומקבלת אברהם. וכאשר ישן בלילה עם זה הדמיון, והית<sup>334</sup> נפשו צרורה בעת השינה במושכלות העיוניות, כי עם כל טרדותיו מחשבתו הית' בהשגת המציאות כראוי לשלמים, השיג מהמציאות ענין התקשרותו, והוא היה העקר, ונמשך לו מצד דמיונו ידיעת מקריו העתידיים,<sup>335</sup> כי כל הנביאים נבואתם באמצעות המדמה וזלת משה, ולכן במעמד ההוא העצום שהשיג המציאו' ממה שלא נדמה לו אדם לפניו ולאחריו, לא השיג מאורעות עתידות לו ולישראל כמו שקרה ליעקב ולישעיה במראה שזכר, וכן ליחזקל ולזכריה. ואין ספק כי ידיעת מה שהוא מושכל והכרחי ובפעל יותר נכבד מהודעת העתידות מענייני הזמן שהם בכח ואפשרות, אבל אמנם ימשך הענין ההוא אחר הנכבד מצד שתוף המדמה הפחות עם הדברי השלם עכ"ד.<sup>336</sup>

וכת' החכם ר' חנוך אל קוסטנטין בספ' מראות אלהים שחבר במאמר הג' דברים זה לשונם: דע אתה המעיין במאמרי זה, שאין הפלגת מעלת הנביא על כל שאר אישי המין בהיותו מגיד הדברים העתידיים להיות או בהיותו עושה האותות והמופתים היוצאים מן

326 "עד שידע במופתים... מענין המציאו'" נשמט מהוצאת לאסט.

327 בהוצאת לאסט נוסף "שידע".

328 מנורת כסף, שם. מקור הדברים בקצור ספר החוש והמוחש לאבן רשד, מהדורת צ' בלומברג, קמברידג' מאסס. 1954, עמ' 58 שו' 11-12.

329 בכ"י נוסף "שהוא", ועליו סימן מחיקה.

330 והשווה בר' מט, א. ואכן מזכיר את יעקב בהמשך.

331 בהוצאת לאסט "שישיג בהתבודדו".

332 בהוצאת לאסט "שקדם".

333 בהוצאת לאסט נוסף "שלם".

334 בהוצאת לאסט נוסף "הדמיון".

335 בהוצאת לאסט נוסף "שהיה עפ"י המדמה". וכאן רמז על מראה הסולם.

336 מנורת כסף, עמ' 93-94.

המנהג הטבעי, אבל הפלגת הנביא על כל שאר אישי המין ועל שאר הנבראים בפרט בהיותו משיג הדעות האמתיות האלהיות על השלמות וכו' <sup>337</sup> עד הנה נתבאר כי השגת הנביאי' האלהיים על השלמות הוא ההבדל העצמי אשר בין הנביאי' ובין שאר אישי המין [127א] ועשיית האותות והגדת העתידות כאלו הם סגולות נמשכות להשגה האמתית. ע"כ תמצא ישעיה ויחזקאל התחילו בהשגות האמתיות ואח"כ בהגדת העתידות, ולא יתהפך הענין, ר"ל שיתחיל שום נביא בהגדת העתידות ואח"כ ידבר בהשגות אמתיות. <sup>338</sup>

הנה מכל הראיות האלה אתה מוראה, איך שברתי שבטך ומשענתך משענת הקנה הרצוף, <sup>339</sup> וכי דברך הם הפך האמת ובלתי מסכימים אליו כלל, ועל דברך אלה אני קורא והפכתם דברי אלהים חיים. <sup>340</sup>

ואולם הראיות אשר הבאת מדברי הר"מ אשר בהם חשבת שתעזר, הוא מבוא' במעט התבוננות איך אין בהם ממש כלל, אבל כולם יעמדו מנגד, ויכזב לאמרו, <sup>341</sup> כאשר יורה האמת דרכו, <sup>342</sup> ולזה לא אצטרך להשיב לכמו הפרטי' ההם לבחרי הקצור, ונוסף על זה על שהזמן איננו מסכים עמי כעת.

ואחרי שנתישב כל זה, הנה הספק הקודם ישאר בעינו, והוא אחר היות ההבדל העצמי אשר לנביא היותו משיג המושכל' על אמתתם, והגדת העתידות הוא מצד השגת המושכל' על אמתתם כפי מה שקדם; א"כ יתחייבו לפי פי' הר"מ ז"ל ב' ספקות. הספק הא' הוא שיחזקאל השיג המושכל בנבואה הפך ענין המציאות, כי הנבואה תודיעהו אשר בדעתו המיושב לפי דעתך אשר כתבת, היה אמת או שקר. והספק הב' הוא איך יתכן להיות אמת מה שהגיד מהעתידות אח"כ, אחרי שהשרש אשר מהם מסתעפים העתידות היה שקר מבואר, וזה כי הסעיף ראוי לו היותו ממין השורש, <sup>343</sup> אלא אם היה זה במקרה, וזה מושכל ראשון לא יצטרך ראייה באמתתו.

ואולם אתה אמרת על זה דברים ז"ל: הנה נודע כי הנביא עו' עד א"כ לא יחוייב שלא יודיעהו עתידות ע"כ. <sup>344</sup> ובאמת יתחייב בזה הרבות המבוכה והבלבול מה שלא יעלה, וזה כי הספק הוא על דברי יחזקאל לפי פי' הר"מ, וכ[ן] ג[ם] כ[ן] בשאר הנביאים ששיגו השגות עיוניות הפך המציאות, שלא יתכן שיצדקו דבריהם גם בעתידות כלל. ולזה ההתרשעוּת יהיה לאין.

עוד כתבת, ובשביל אלו העניינים היו קוראים שם הנביא "רואה" וכו' עד כי לנביא יקראו לפנים הרואה ע"כ. <sup>345</sup> והנה השם ההוא קוראים לו המון העם לסבת הגידו להם הדבר

337 סיראט, מראות אלהים לחנוך אל-קונסטנטיני, עמ' 190-191.

338 שם, עמ' 192.

339 על פי מל"ב יח, כא; יש' לו, ד.

340 על פי יר' כג, לו.

341 ראה יח' יג, ז.

342 ראה דודזון, אוצר המשלים והפתגמים, סי' 638, עמ' 45.

343 ראה שם, סי' 34, עמ' 4.

344 לעיל דף 121א.

345 שם"א ט, ט; לעיל דף 121א.

הנכסף אצלם להיות דבר שלמותם האחרון,<sup>346</sup> ואמנם הבדלו המיוחד אותו משאר אישי המין אמנם הוא היותו משיג המושכלות על אמתתם כאשר כתבתי.

עוד כתבת, והנך רואה כי הנביא לא יוחזק לנביא אף בהיות לו השלמות הנז' רק בהיותו מגיד העתיד' וכו'. הנה אם לא יוחזק לנביא רק בהיותו מגיד העתידות, אמנם הוא מצד שבדבר זה יבחן הנביא לבד אחרי שבהשגת המושכלות האמתיות לא יוכל לבחון בהם כי אין אתם, רצו' אותם הבוחנים הנביא, יודעים דרכיו, רצו' דרכי ידיעתו ומחשבותיו;<sup>347</sup> ולזה יחוייב שיבחן בדבר אשר<sup>348</sup> יושג מצד ההוא, ואם נמצאו כל דבריו אמתיים זה לאות שהשגותיו השגות אמתיות אחרי שהודעת העתידות הוא סגלה נמשכת להשגה, כי שני עניינים אלו הם מצטרפי,<sup>349</sup> מצורף לזה עו', כי החזקה אשר יוחזק הנביא אצל המון העם לנביא אמת אינו כ"א מצד הגידו להם העתידות לבא אליהם ממקרי<sup>350</sup> הזמן, להיות ענין זה דבר נחמד וסגולת מלכים,<sup>351</sup> כי בזולתו לא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו (תה' פב, ה), טח עיני שכלם מראות מהשכיל לבותם.<sup>352</sup> אמנם מצדו, רצו' מצד הענין העצמי לו מזולתו, איננו אלא מצד מה שהוא משיג השגות אמתיות. ואמנם למה שלא הבדלת בדבר העצמותי [...] קרה לך [127ב] כל זה הבלבול, וצללת במים אדירים,<sup>353</sup> והעלית בידך החרס הנשבר.<sup>354</sup> עוד כתבת בזה נגדי,<sup>355</sup> כי הנביא בהיות לו שלמו' הכח הדברי וכו' עד יודיענו ענייני' נאמני המציאות בדיעות אמתיות נוספים על אותם אשר ידע הוא מתחלה בלמוד.<sup>356</sup> הנה אחי, גם בדברך אלה ראיתי שערוריה,<sup>357</sup> ר"ל סתירה והפך במה שקדם מדברך שכתבת, כי אפשר השגת זה בלתי היותו נביא.<sup>358</sup> והאמת זה חסרון גדול באיש כמוך אוהב האמת מצד מה שהוא אמת ודברך אינם נופלים ע"ד קרי והזדמן כאשר כתבת.<sup>359</sup> ואם באולי חזרת מסברתך הקודמת במה ששערת בחולשתה, ואם ככה את עושה אני אומר ומודה ועוזב ירוחם (מש' כח, יג).

עוד כתבת, אינו מחוייב שלא יודיעוהו עתידות אם לא הודיעוהו עניינים נאמני

346 כלומר אצל ההמון השלמות היא אמירת העתיד, מאחר שאין הם מביעים עניין בשלמות האמתית, שהיא השגת המושכלות. לעומת זאת שלמותו של הנביא כשלעצמו היא השלמות האמתית.

347 כי הם משתייכים להמון.

348 בכ"י נוסף "יבחן", ועליו כנראה סימן מחיקה.

349 כלומר הסגולה היא תכונה שנלווית לתכונה המיוחדת או למהות, ואפשר שישמש בה המשגי ואפשר גם שלא. ובמקרה שכאן הגדת העתיד נלווית להשגה השכלית. אפשר שהמשיגי ישתמש בה, כמו במקרה של הנביא, ואפשר שלא. בין כך ובין כך אמירת העתיד מצורפת להשגה.

350 אולי צ"ל "ממקרה".

351 על פי קה' ב, ח.

352 על פי יש' מד, יח.

353 על פי שמ' טו, י.

354 ראה למשל בבא קמא צא ע"א; ספרא, תזריע א, א; פסיקתא זוטרית, שמ', משפטים כא, ס' כב.

355 קריאה משוערת.

356 לעיל דף 121א.

357 על פי הו' ו, י.

358 לעיל דף 121א.

359 בלבו חזר על האשמותיו שהתנסחו לעיל דף 123א-ב.

המציאות,<sup>360</sup> הנה החיוב הזה לא אוכל להנבא אנה מצאת אבדה זו, ומי יתן ואדע. ואמנ' במה שכתבת, הנה יחזקאל קודם היותו מתנבא היה שלם בכח הדברי, והיה יודע עניינים נאמני המציאות וכו';<sup>361</sup> אומר אני, מה יעצת ללא חכמה ותושיה לרוב הודעת (איוב כו, ג), גם לי לבב כמוכם (שם יב, ג), וידעתי כי יש יתרון לחכמת יחזקאל על סכלות אנשי הכת השלישית<sup>362</sup> כיתרון האור מן החשך.<sup>363</sup> ואולם בזה הדרוש הרומז אליו כאשר כתבתו מה ההבדל בזה,<sup>364</sup> הוא מבואר<sup>365</sup> שאין ביניהם הבדל כלל, כמוהו כמוהם,<sup>366</sup> וזה כי האנשים ההמה, רצו' אנשי הכת הג', העניינים אשר השיגום הם דעות היו להם, ונשאר רשומיה[ם] חקוקים בדמיונם על מה שבכחם המדמה, וכאשר בטלו דמיונות הבודים והשביתום<sup>367</sup> נשאר מקומות ההם לבדם, ויראו להם, ויחשבו דברי' מתחדשי' וענין בא מבחוץ, כאשר כת' הר"מ פל"ה ח"ב.<sup>368</sup>

וכן היה ענין יחזקאל בזה הדרוש, ופי' הר"מ שייחס זה לדעת קדום, ובאמת יהיה בזה יותר פחות יחזקאל מאנשי הכת הג',<sup>369</sup> למה שאנשי הכת השלישי' יש להם קצור השכל מעקר היצירה, ואם מצד ההתלמדות. ויחזקאל היה שלם בזה הדבר, ולזה הטעות אשר קרה ליחזקאל הוא יותר רב ההזק מאנשי הכת הג', וזה מבואר.

ואמנם בעבור שאתה מדקדק לפעמים בפרוטות, ומזלזל בדינרי זהב, קרה לך זה וכיוצא בזה, כאשר אתה מוראה,<sup>370</sup> ולזה בין תבין את אשר לפניך (מש' כג, א).

אח"כ אמרת, כי הנבואה לא תאמת דבר שהתאמת סותרו במופת.<sup>371</sup> הנה זה כדברייך כן הוא,<sup>372</sup> ואמנם אתה כתבת סותר זה בדברייך הקודמי', כמו שהראיתך במה שקדם מדברי בסתירת טענותיך על קולות הגלגלים, מצורף לזה עו[ד], כי לפי פי' הר"מ יתחייב הפך זה, והעד האמתי בזה הוא אומרו ואשמע את קול כנפי הכרובים,<sup>373</sup> כי איך יהיה זה מצד הדמיון הכוזב החקוק בדמיון יחזקאל, ואולם ואשמע את קול י' אומר (יש' ו, ח) בנבואת ישעיהא הוא מושכל ונבואי, הודיעני מה הפרש ביניהם, הגד אם ידעת בינה (איוב לח, ד). וא"כ מה רומז הר"מ ליחס זה לדעת קדום, אחרי שאין שערי הפירושי' נעולים לפניו?! ואם עשה זה כדי לקיים דעתו במה שבאר בגלגל נגה וככב עד שיאות פי[רשון] בענין המרכבה

360 לעיל דף 121א.

361 לעיל דף 121ב.

362 הנדונה לעיל על פי מורה הנבוכים ב, לח.

363 על פי קה' ב, יג.

364 לעיל דף 121ב.

365 בכ"י נכפל פעמיים "והוא מבואר".

366 ראה למשל שר' ח, יח; מל"א כב, ד; מל"ב ג, ז ועוד.

367 לא ברור בכתב היד. הקריאה היא לפי הנוסח שבמורה ב, לח "בטלו דמיונות רבים והשביתום".

368 כאן שב בלבו ומצטט מתוך המשל המבטא את האדם שהדמיון הוא הדומיננטי אצלו, כלומר כאשר אנשים רבים נמצאים בבית, ויוצאים ממנו למעט אחד, סבור אדם זה שאותו איש נכנס לבית.

369 כלומר מעלת יחזקאל עוד פחותה מהכת השלישית שציין הרמב"ם במורה ב, לח.

370 על פי שמ' כה, מ.

371 לעיל דף 122ב.

372 על פי בר' מד, י; יהו' ב, כא.

373 על פי יח' א, כד. ראה עוד שם י, ה.

בענין אומרו אופן א[חד] אצל הכרוב א[חד] (יח' י, ט), אני אומ', שאין הנדון דומה לראיה כלל,<sup>374</sup> למה שקולות הגלגלי' הוא ענין נמשך לדבר שנתאמת סותרו במופת, והוא גלגל קבוע ומזל חוזר.

ואמנם גלגל נגה וככב השיגם למעלה מהשמש או למטה, ולא נתבאר א[חד] מהם במופת כאשר כת' וזכר הר"מ בעצמו [128א] פרק ט ח"ב. והנה אתה רצית להוכיח ממאמר הר[ב] ז"ל, שאמ' בפ[רק] הנז[כר] במ[ורה] ה[נבוכים] ח"ב,<sup>375</sup> ובארו האחרונים במופת אמתי אשר אין ספק בו כמה שיעור יציאת המרכזי', ומה שאמר: וכמה בין שני המרכזי' בחצי קוטר הארץ, כפי מה שעשה המופת הקביצי באגרת המרחקי' וכו', שהדרו[ש] מזה, והוא אם גלגלי' נגה וככב הם למעלה מהשמש או למטה, נתבאר במופת אמתי אשר אין בו ספק.<sup>376</sup> ואני שמעתי ולא אבין (דנ' יב, ח), מהיכן נתבא' הדרוש הזה, האם בעבור יציאת מרכזי' וכו' יתחייב ביאור זה אצלך, מצורף שאף אם יהיה זה כאשר כתבת עו' ישאר הספק בעיניו, והוא שאם לאחרונים נתבאר לראשונים לא נתבאר. ויותר מזה אפלא מאד על דבריך שכתבת זה לשונם: אך בגלגל נגה וככב, אחר שלא התבאר סותרו במופת עניינם, הנה הנביא אשר השיגם למעלה מהשמש לא השיג הפך האמת רק האמת השיג, כי לא נתבאר הפך דעתו זאת ע"כ.<sup>378</sup> הנך רואה איך מצד מאמר <י> אלה יראה, שאתה מאמין שדרוש זה לא נתבא' במופת, ולפי דבריך הקודמי' יראה שזה נתבאר במופת אמתי, וזה חלופ גדול בדבריך. סוף דבר גם דבריך אלה אצלי הם ממין סברותיך הקודמו'.

אמנם מה שכתבת בסוף ענין זה דברי' זה לשונם: אודיעך איך לא ידעתי איך ענין קולות הגלגלים נמשך אחר גלגל קבוע ומזל חוזר עד סוף הכתב,<sup>379</sup> אם אורך,<sup>380</sup> והסבה אשר הניעה אותך בכל זה אמנם היא מצד הרגישך בחולשת מאמריך, וכי הם הפך האמת, ולזה רצית לעשות פשרה מדידך; אלא שאני לא בקשתי זה מידך,<sup>381</sup> אלא שתשיב לי לפי דברי הר"מ ז"ל שאמר פ"ח ח"ב, שקולות הגלגלים נמשכים אחר האמנ[ת] גלגל קבוע ומזל חוזר וכו' עד ולזה יואמן מה שהתאמת מופתו. ואפלא הפלא ופלא<sup>382</sup> על איש חכם ונבון כמורך, למה שאתה הוכחתני שאין ראוי לערב דברי חכם עם חכם, וזה בחמלתך עלי לבל אפול ברמזך, ואתה הושלכת באש פחם.<sup>383</sup>

ואחר כל אלה הדברים, באתי להשיב על קצת דבריך אשר כתבת בכת' אשר שלחת

- 374 ראה פסחים טו ע"א; שם כ ע"ב.  
 375 כוונתו למורה הנבוכים ב, כד.  
 376 ראה לעיל דף 121ב.  
 377 כלומר התפיסה האקסצנטרית, שלפיה הגלגלים אינם סובבים סביב מרכז כדור הארץ. לפי בלבו עניין זה איננו קשור במישרין לדיון בדבר מיקומי הגלגלים.  
 378 לעיל דף 121ב.  
 379 לעיל דפים 122ב-123א.  
 380 כלומר אריכות דברים. לפי דברי אבן עזרא בהקדמתו לפירוש התורה "ואין תועלת לפירוש הזה כי אם אורך" (מהדורת וייזר, א, עמ' ב).  
 381 על פי יש' א, יב.  
 382 על פי יש' כט, יד.  
 383 ראה שם נד, טז.

למו[רי] אבי י[שמח] ה[אב] ב[יוצא חלציו],<sup>384</sup> ובזה אשלים דברי. ואעשה זה לסבת חוליו ואיננו יכול כעת להשיב על חלומותי ועל דבריך.<sup>385</sup> ואולם אם יגזור הש[ם] החיים, אף הוא ישיב אמריו לך בכלל דבריך.

כתבת בכת' הנז[כר] דז"ל: על אשר הקשיתי על דבריך במלת "חליתני", כי מן הראוי לצרף עמו פנים ולומ[ר] "חלית פני",<sup>386</sup> כי בזולת צרוף פנים עשית אותו חולה, עד לא טוב הדבר אשר אתה עושה (שמ' יח, יז).

אתה האיש המפליא לעשות<sup>387</sup> / ותבט נפלאות<sup>388</sup> / במראות הצובאות<sup>389</sup> / המתפאר ביד ושם<sup>390</sup> / ותעש לך שם (דנ' ט, טו; נחמיה ט, י) / כשם הגדולים (שמ"ב ז, ט; דה"א יז, ח) / אשר במדרגות הסולם עולים / במים גנובים ולחם סתרים<sup>391</sup> / לירות במסתרים (תה' סד, ה) / וזה, כי לא נעלם ממנו האיש ושיחו / גבורתו וכחו / והעולה על רוחו / וכי יכוף השליט. אל נא אחי תרע<sup>392</sup> לעצמך / באשר תיחס לעצמך דברים הם דברי זולתך, כי לא נעלם ממך שכר האומר דבר בשם אומרו,<sup>393</sup> מצורף לזה, כי לפעמים יבקשו תבונות מפין<sup>394</sup> תסכל עצתך תאלם / ואין מי ישום אלם<sup>395</sup> / ואז יאמרו והוא לא ידע (וי' ה, יח), ואשר אשם הוא אשום אשם<sup>396</sup> ג"כ לעת מה אחרי שעת לכל חפץ,<sup>397</sup> יזח החשן מעל האפד,<sup>398</sup> ולא יהיו מצומדים / בפרים עם נדרים / להיותם אחדים.<sup>399</sup> לזה מי יתן [128] החרש תחריש,<sup>400</sup> ותהי לך לחכמה דעת ומזמה.<sup>401</sup>

ואולם אף בכל זאת לא אחדל מלסתור טענותיך אשר כתבת, אמרם מי שאמרם, ואל נא אשא פני איש ואל אדם לא אכנה (איוב לב, כא), וזה החלי. הנה המקום אשר מצאת האבדה והפור הגדול הזה<sup>402</sup> עד שבעבורו ראוי שיאמרו לך דין מגלה רזיא,<sup>403</sup> ולזה יהיה

- 384 ואולי צ"ל "י[צא] ה[פסדך] ב[שכרך]". בלבו מצטט מתוך איגרתו של ידידיה רך לאביו, ר' שבת, שלא נעתקה בכ"י זה. שרידי האיגרת המובאים פה מובאים להלן בנספח.
- 385 על פי בר' לו, ח.
- 386 ראה למשל שמ' לב, יא; מל"א יג, ו; מל"ב יג, ד; פירוש אבן עזרא לתה' עז, יא.
- 387 על פי שו' יג, יט, וחתומת ברכת "אשר יצר".
- 388 על פי תה' קיט, יח.
- 389 על פי שמ' לח, ח.
- 390 על פי יש' נו, ה.
- 391 על פי מש' ט, יז.
- 392 אולי צ"ל "מרע".
- 393 על פי משנת אבות ו, ו; מגילה טו ע"א ועוד.
- 394 על פי מל' ב, ז.
- 395 על פי שמ' ד, יא.
- 396 על פי וי' ה, יט.
- 397 על פי קה' ג, א, יז; ח, ו.
- 398 על פי שמ' כח, כח; לט, כא.
- 399 על פי יח' לז, יז.
- 400 על פי איוב יג, ה.
- 401 על פי מש' ב, י-יא. בכ"י נוסף "עתה אשאלך להודיעני האם בעבור הדרת" ועליו סימן מחיקה.
- 402 מלשון גורל (אס' ג, ז ועוד).
- 403 ואולי צ"ל "רזיאן". מגלה הסודות נזכר בזוהר ובספרות המושפעת ממנו פעמים אחדות מתוך יחס שלילי חריף. ראה למשל זוהר, וי', ג, דף ב ע"ב; האזינו, ג, דף רצד ע"ב.



שמך כשם רבך,<sup>404</sup> אמנם הוא בפי' התורה לחכם ן' עזרא בפרשת כי תשא בפסוק ויחל משה את פני י' אלהיו (שמ' לב, יא) וזה לשונו שם: ויחל – זאת הגזרה לא מצאנוה כי אם על פנים כמו רבים יחלו פני נדיב (מש' יט, ו) וכולם ככה; על כן אסור לאדם שיאמר "חליתך" או "אחלך", כי יבא מגז[רת] אשר חלה י' בה (דב' כט, כא).<sup>405</sup> עתה אשאלך הודיעני,<sup>406</sup> האם בעבור עוצם תפארתך ויקר גדולתך<sup>407</sup> אמ' החכ[ם] "אסור לאדם לומ[ר]ך", והטעם כי לשון כזה לא יפול כ"א בש"י לא בזולתו, אחרי שלא אמ' "אין ראוי לאדם לומ[ר]ך", כי אז היה משמעו' הענין שאין ראוי שיאמר כלל לשום אדם, כי היה שולל כולל.<sup>408</sup> ואולם אחרי שאמ[ר] "אסור לאדם" וכו', זה לאות שאיננו שב כ"א בש"י, לא בעצמך, כאשר נשאך לבך.<sup>409</sup>

ואעידה לי ב' עדים נאמנים, והוא מה שכתב החכ' הנז' בפירושו לספר תהלות בפסוק אחלי יכונו דרכי (תה' קיט, ה), וזה לשונו שם: אחלי כמו אחלי אדוני, והטעם כל חפצי ורצוני ושאלתי שיכונו דרכי.<sup>410</sup> א"כ נתבאר מזה תכלית הביאור, שאחלי ואחלי הם מענין בקשה, וידוע ששאלה ובקשה הם שמו' נרדפים, ושניהם נמצאו בלתי צרוף "פנים"; ואתה אמרת אומר גוזר,<sup>411</sup> שלא נמצאה המלה הזאת בהיות הכונה בקשה רק עם צרוף "פנים". והנה בב' המלו' האלה אתה חסר הפנים.

וכת' עו' הר[ב] <sup>412</sup> דוד קמחי בחלק הענין בשרש "אחל" דז"ל: אחלי יכונו דרכי וכו' עד והנכון בעיניי שהוא מענין ויחל משה, חלו נא פני אל, ומן שרשם שהם תחנה ובקשה, והאלף נוספת ע"כ.<sup>413</sup> הנה אתה מוראה, שגם על דעת כר' דוד הנז[כר] "אחלי" ו"אחלה" הם מענין בקשה, ולא בא שום אחד מהם עם צרוף "פנים", ואתה הרע שכתבת "אני רעך", ולא נתבוסשת, גזרת אומ' וכאלו גברא רבה אמ' מלתא שלא ימצא בכל המקרא כ"א עם צרוף "פנים"; ודי בזה עדות גדולה אל ידיעתך העצומה ומעלתך הרמה.<sup>414</sup> עו' הוספת גאווה וגוה,<sup>415</sup> ותדבר על צדיק עתק<sup>416</sup> החכ' ר' דוד הנז[כר], ואמרת כי גדולים וכבירים מאביו ימים וכו', וכאלו אתה המכריע, כי דעת קדושי' תמצא.<sup>417</sup> עו' כתבת: ואני בחשבי שדבורי הוא עם אנשים עד בעיני ההמון לא ע"ד האמת. והנה

404 ראה סנהדרין לח ע"ב.

405 פירוש אבן עזרא לתורה (מהדורת א' וייזר, ב, עמ' רו).

406 על פי איוב לח, ג; מ, ז; מב, ד.

407 על פי אס' א, ד.

408 כלומר פסוק של שלילה מוחלטת כמו "אף א איננו בעל תכונה ב".

409 על פי שמ' לה, כא; לו, ב.

410 פירוש אבן עזרא, שם.

411 כלומר פסוק חיווי סגור, וכוונתו של בלבו היא באופן החלטי.

412 לא ברור בכתב היד.

413 ספר השרשים לרד"ק, מהדורת ה"ר ביזנטל, ברלין תר"ז, עמ' 10.

414 דברים אלה נכתבים בדרך של אירוניה.

415 עניינו גאווה. ראה למשל איוב לג, יז.

416 על פי תה' לא, יט.

417 ראה ירושלמי ברכות ד, ד, דף ח ע"ב.

בזה אני אומ' מרגלא בפומייהו של הקודמי', שאמרו אין הכלי זב אלא מה שבתוכו.<sup>418</sup> והענין מעיד לעצמו, כי בהיותך רוצה להראות העמים והשרים<sup>419</sup> יפעת ידיעתך העצומה והרמה / וכי נתן י' חכמה ותבונה בהמה<sup>420</sup> / ולבך ראה הרבה תושיה ומזמה<sup>421</sup> / דעת וחכמה<sup>422</sup> / ולהודע בשערים<sup>423</sup> על גפי מרומי קרת<sup>424</sup> / לשון הזהב והאדרת<sup>425</sup> / כחו דר' במה עדיף,<sup>426</sup> עייל גמלא בקופה של מחטא<sup>427</sup> / ותחת חוח יצא חטה<sup>428</sup> / ובהויית אביי ורבה<sup>429</sup> / שתית יינה עם חלבה<sup>430</sup> / זרים לא יעברו בה<sup>431</sup> / וחכמת התבונה<sup>432</sup> / לך לבדך היתה למנה<sup>433</sup> / וחכמת האלהות והטבע / ואת צור ואת חור ואת רבע (במ' לא, ח) / ויקרא אותה באר שבע<sup>434</sup> / הגדלת עצה / וזאת העצה היעוצה<sup>435</sup> / הגדלת תושיה<sup>436</sup> / עד למרחוק (עז' ג, יג; דה"ב כו, טו) / וללחום במלחמת המושכלות / ודיני המצות / ובמלחמתה של תורה<sup>437</sup> / קול אומר קרא עורה כבודי עורה (תה' נז, ט) / יפוצו חוצה מעיינותיך<sup>438</sup> / ועיני מראותיך<sup>439</sup> / פִּיךָ פתחת [129א] בחכמות<sup>440</sup> / והגית לבך תבונות<sup>441</sup> / ותשאל קושיות חזקות / דקות נמרקות<sup>442</sup> / לא יערכם נחשת וברזל / ואבן האזל<sup>443</sup> / להעיר שחכם אתה מדניאל<sup>444</sup> / אוכל

- 418 י' דודזון, אוצר המשלים והפתגמים, ירושלים תשל"ט, סי' 3148, עמ' 191.  
 419 על פי אס' א, יא.  
 420 על פי שמ' לו, א.  
 421 צירוף של קה' א, טז ומש' ג, כא.  
 422 ראה למשל מש' א, ב; קה' א, יז; ז, יב.  
 423 על פי משלי לא, כג.  
 424 על פי שם ט, ג.  
 425 על פי יהו' ז, כד.  
 426 ראה למשל ברכות ס ע"א; חולין נח ע"א.  
 427 ראה ברכות נה ע"ב.  
 428 על פי איוב לא, מ.  
 429 על פי סוכה כח ע"א.  
 430 על פי שה"ש ה, א.  
 431 על פי יואל ד, יז.  
 432 ראה שמ' לא, ג; לה, לא; לו, א.  
 433 ראה שמ' כט, כו; וי' ז, לג; ח, כט.  
 434 על פי בר' כו, לג.  
 435 על פי יש' יד, כו.  
 436 על פי שם כח, כט.  
 437 ראה מגילה טו ע"ב; חגיגה יד ע"א; סנהדרין מב ע"א ועוד.  
 438 על פי מש' ה, טז.  
 439 ראה תה' קיט, לו.  
 440 על פי מש' לא, כו.  
 441 על פי תה' מט, ד.  
 442 אולי צ"ל "נמרצות".  
 443 ראה שמ"א כ, יט.  
 444 על פי יח' כח, ג.

ואיתאל<sup>445</sup> / ואלוף מגדיאל<sup>446</sup> / וכל סתום לא עממוך<sup>447</sup> / ורמי הקומה<sup>448</sup> לא יראוך / ואם באולי כונת 'עו' לתכלי' אחרת / ותהי האמת נעדרת (יש' נט, טו) / ובוחרן לבות י' (מש' יז, ג) והיא לא תעלם, כי זהו עונשו למשתמש בכתרה של תורה, כאמרם ז"ל ודאישתמש בתגא חלף<sup>449</sup> הרצון] בו עוברת כונתו.

עו' כתבת דז"ל: באמרך ההיא היא נקבה, ואח"כ אמרת לצרף עמו לשון זכר, וזה חלוף. וכ[ן] ג[ם] כ[ן] כתבת מדעת איך מלת ולטישה הם לשון נקבה, ואיך הפלת, על זה יאמר שהוא לשו' זכר, והנה נקבה תסובב גבר (יר' לא, כא) ע"כ. הרוב דברי' לא יענה (איוב יא, ב) / ואם גם בזה לא אשיב מענה, אשאלך ותודיעני, הנמצא בזה במקרא, רצו' לשון זכר על נקבה וההפך? הנה אם לא נמצא גם אני אודך, כי זה סילוף, וכן לא יעשה (בר' לד, ז); ואמנם אחרי שנמצאו במקרא למאן[ד] / וזה לך האות (שמ' ג, יב; שמ"א ב, לד ועוד), תפליצתך השיא אותך (יר' מט, טז), אשר כמהו לא נהייתה (שמ' יא, ו), ומן העבודה הקשה אשר עובד בך (יש' יד, ג) עמל הכסילים תיגענו (קה' י, טו) ודומיהם, איך יחשב חלוף אחרי היות דרך המקרא ככה?<sup>450</sup> אין זה כ[י] א[ם] רוע לב (נח' ב, ב).

אמנם ביתר מה שכתבת איני יכול להשיב בפרטים ההם, כי את כולם ישא רוח<sup>451</sup>, מצורף שהזמן איננו מסכים עמי כעת, ולזה אמרתי עד פה תבוא ולא אוסיף<sup>452</sup> אחת דברתי ולא אענה ושנים ולא אוסיף (איוב מ, ה), זאת עצתי שמענה, ואתה דע לך<sup>453</sup> ת"ם.

ואחרי הכתב כתבתי דברים אלה:

לאשר בקצוות הבריאה / מעלה ומוריד מעמיק שאולה / הגבוה למעלה<sup>454</sup> / במקדשי אל ובמלאכיו ישים תהלה (איוב ד, יח) / בן פרת יוסף (בר' מט, כב) הרך ר' ידידיה.

445 על פי מש' ל, א.

446 על פי בר' לו, מג; דה"א א, נד.

447 על פי יח' כח, ג.

448 יש' י, לג.

449 משנת אבות א, יג; ד, ה; בבלי מגילה כח ע"ב.

450 כלומר המקרא נוהג תדיר להחליף לשון נקבה בזכר.

451 על פי יש' נז, ג.

452 על פי איוב לח, יא.

453 על פי שם ה, כז.

454 על פי יש' ז, יא.

[ה] ר' ידידיה רך אל ר' מיכאל בלבו<sup>455</sup>

[כתב ראשון]

ואתה המדבר האיש האלים בלא ירָאָה באמרך, כי אני יחסתי לו דברים לא עלה על לבי, ולא תורה אותו כונת דברי למשכילים אותם על סדרם ויושרם.

כי טבע המקור נמצא <במה שיחצב ממנו>.

ובעבור כי דברך הראשונים, אף אם היו גדולים בכמות גדול מה, תצא היותם גדולי האיכות, הרביתי דברי' בתשובתם, ואף בכל זאת הבנת אותם שלא ככונתם; אך עתה דברך הם גדולי הכמות בלתי כוללים איכות כלל, ומיעוט דברים יספיק בתשובתם.

הנה ראשונה הוכחתי ויסרתני על היותי חוטא ופושע, ואינני נכלם, לב' סבות. הא' היותי גוזר שהנבואה היא בחלום, ושכחתי המראה. והב' באשר דמיתי נבואת משה, שהיא מושכלת ובהקיץ, עם הנבואה המדומה. והנה חלילה לי מעשות זאת, אך מיעוט השיגך המושכלות וקוצר ידיעתך בהגיון, וקנאך את קנאת האדון אביך, סבבו לך לדבר דברך אלה. הנה על הראשונה כאמרי "והיודעו בנבואה יודעו מדומה ובחלום" לא גזרתי אומר כאשר הבנת מדברי שהנבואה לא תהיה במראה, כי לא אמרתי "יודעו מדומה ובחלום ולא בדרך אחרת", אך הזכרתי אופן א' מהנבואה, כי אין כונתי פה לבאר דרכי הנבואה ולא זה המבוקש, אך הזכרתי האופן השפל מהנבואה במדרגה להורות כי הידיע' המופתית גדולה ממנה. והנה באמרי "היודעו" היא גזרה סתמית ודינה קצתית, כאלו נאמר שקצת היודעו בנבואה יודעו מדומה ובחלום. ואף אם בדרכי ההגיון מחיוב הקצת לא יחוייב הבנת שלילת הקצת האחר, אך לפעמים יובן שלילתו; א"כ לא גזרתי גזירה כוללת, כי כל נבואה תהיה בחלום כאשר הבנת דברי.

ועל השנית, הנה בראשי' דברי אמרתי, כי הידיעה המופתית היא הידיעה השלימה, ונתתי על זה ב' סבות: הא' כי יודע הדבר ההוא בסבותיו והתחלותיו העצמיות מה שאין כן בהודעת הנבואה. ואמרתי אח"כ, והיא ידיעה שלימה ונכבדת ג"כ מידיעת דבר מה ע"ד הנבואה, והסבה <הב'> כי היודעו במופת יודעו מושכל ובהקיץ והנבואה היא מדומה ובחלום. הנה הסבה הראשונה נופלת על נבואת משה, כי אף עם היותה מושכלת ובהקיץ הידיעה המופתית נכבדת ממנה, מפני כי הדבר הנודע במופת נודע בסבותיו והתחלותיו העצמיות, ואין כן בנבואה. והסב' השנית הוספתי על הראשונה בשאר הנביאים.

ואח"כ התחלת לסתור על דעתך אמרי, כי הידיעה המופתית שלימה ונכבדת מידיעת דבר מה ע"ד נבואה, והבאת ראיה על דברך, דברי ודברי זולתי, וזה סבב לך היותך מקצר בידיעת חיוב התולדה מהקדמו', והולדת מדברי ודברי זולתי תולדה בלתי מתיחסת מתחייבת מהם, כי עקרות הם להוליד התולדה הזאת. אולם מדברי הוא אומרי, כי כל ידיעות הנביא הן לו מושכל ראשון. ואמרת, איך אין ידיעה שלימה מהמושכלות הראשונות?! והנה הט אונזך, כי הנה באמרך: איך משה שאל לדעת מציאות רבו ית' בלי הקדמו' חמרי' בנבואה; והנה מכלל הבלבולים הנופלים על דברך, אשר גנבתם ויחסת אותם לעצמך הוא אומרי, כי הנודע לנביא בנבואה נודע לו בלי הקדמות רק

455 אמר המהדיר: בלבו העדיף שלא להעתיק את מכתבו של ר' ידידיה אלא לשלב את דבריו בתוך תגובתו החריפה (להלן איגרת ו). הוא מביא פסקה פסקה מדברי ידידיה ומגיב עליהן. ככל הנראה ציטט בלבו כמעט את כל האיגרת האבודה של ידידיה. כדי לשמור על הרצף ולהקל על ההבנה ראיתי להביא את שרידי איגרתו של ידידיה כפי שהביאם בלבו, אך ללא הפניות. הקורא ימצא את ההפניות המדויקות להלן בהמשך כתב היד המוהדר, באיגרת השישית. חילקתי את האיגרת לשני "כתבים" לפי האמור בדברי מיכאל להלן דף 140א.

הוא לו מושכל ראשון. וזה אמרת להורות סתירה על דבריו באמרו בהקדמות בלתי היולאניות, כי הנודע בנבואה אינו נודע לו בהקדמותיו וסבותיו, ואף אם נופלות בו הקדמות וסבות, אם נודע לו הדבר ההוא מצד מה שהוא נביא; אך אם נודע לו מצד מה שהוא חכם ידענו בסבותיו באופן יותר שלם מהחכם שאינו נביא, כי חכמת הנביא גדולה מחכמת החכם שאינו נביא, וזה עם שאר הסבות סבבו לו להיות נביא. ואף אם היה יותר שלם בידעו אותו הדבר בהקדמותיו וסבותיו בנבואה לא יודיעוהו הקדמותיו רק אם יאמר לו הדבר ההוא מקובל לבד, וזהו אשר קראתי "מושכל ראשון".

ואמר: איך אין ידיעה שלמה מהמושכלות הראשונות? אין האמת ככה, ואף אם אמרו אי זה חכם הזדמן, והראיה על זה מאמר החכם [רלב"ג וז"ל שם: וקצת העניינים אפשר שישגם הנביא מצד מה שהוא חכם, והוא מה שיושג הסודות סדר המציאות, אלא שההבדל בזה בין החכם והנביא הוא בקלות ההגעה, לפי שחכמת הנביא על הרוב יותר גדולה מחכמת החכם אשר אינו נביא, ולזה היה שתמשך להם הנבואה, לא שיהיה מה שהוא לחכם מושכל שני מושכל ראשון לנביא כמו שיחשבו אנשים, שאם היה הענין כן היתה ידיעת החכם בזה יותר שלימה, כי הוא ידע הדבר בסבותיו, והנביא לא ידעוהו בסבותיו, וזה בטל ע"כ. והנה אתה רואה איך אין הנודע לנביא מושכל ראשון, וזה יסתור דברי בטלמיוס כפי הבנתך אותם, ושהמושכל ראשון ידיעתו חסרה, הפך דבריו, ואני בקראי אותו "מושכל ראשון" הוא לשלול ההקדמות. ואמרו שידיעת הנביא שלימה מידיעת החכם שאינו נביא לא יסתור דברי, כי מאמרו זה הוא מצד מה שהוא חכם לא מצד מה שהוא נביא. ואם הנביא יודע הדבר בסבותיו איננו מצד מה שהוא נביא אלא מצד מה שהוא חכם. ואמרו שהנבואה נמשכת אחר החכמה לא יסתור דברי עד אשר תשמע דברי לפנים.

ואולם ראיתך מדברי זולתי והוא מה שאמר בטלמיוס בסגולת הנפש הנבואי' וכו', כתבת כמשיב על דברי זולתי: הנה בשבחו הנפש הנבואית בהיותה משגת דברים שאין בכח הנפש הפלוסופית לדעת אותם, זה לא יסתור דברינו, כי גם אני אמרתי בכלל דברי, ואף אם הנבואה תודיע דבר לא יושג בעיון, אך הדבר הנודע במופת ידיעתו שלימה על ידיעתו אותו בנבואה לסבות נאמרו.

ועוד אמרו, והנפש הזאת לא תצטרך לקנות הידיעות והחכמות בהקשים והקדמות, לא יובן מאמרו זה כהבנתך אותו, כי יהיה הפך האמת כאשר ראית דברי ר' לוי, כי נתן סבה למה הנפש הזאת משגת אשר אין בכח הנפש הפלוסופית לדעת אותם, מפני שלא תצטרך וכו', ואחר שהיא יודעת ההקשים והקדמות תדע אף הדברים הבלתי נודעים בהקדמות, וזהו מצד מה שהוא נביא לא מצד מה שהוא חכם. אף בכל זאת הידיעה המופתית בדבר אשר בטבעו המופת גדולה ממנה, כי אין מעלתה רק בידיעת דברים לא יודעו לבעלי העיון מפני שאין להם הקדמות תובילנה אל ידיעתם, ובידיעת המופת ג"כ ידיעתו גדולה מצד מה שהוא חכם לא מצד מה שהוא נביא.

ואמרו עד כמו שלא יצטרכו המלאכים, לא השווים רק דמם בכ"ף הדמיון, כי כמו שהנודע למלאכים נודע בלי הקדמות כך הנודע לנביא בנבואה נודע בלי הקדמות, וזה סבת ידיעתו דבר שאין הקדמות לו מובילות בעלי העיון בידיעתם. ואף הנודע לבעלי העיון בהקדמות והקשי' נודע בנבואה מצד מה שהיא נבואה בלי הקדמות והקשי' רק קבלה מקובלת לו, והנביא בלתי מסתפק באמתתה, ואף אם אינם נודעות אצלו סבותיו והקדמותיו אלא מצד מה שהוא חכם. וזאת היא סבת היות הידיעה המופתית שלמה בדבר המקבל המופת מידיעתו אותו בנבואה, וזהו חכם עדיף מנביא. ועל אומרי כי אינו מן הניאות לערב וכו', אמרת איך כתבת בסוף דבריו ישוב זה בישוב דברי הר"מ כפי דעתך הרוזה עד סוף דבריו. והנה בהיותך מוכיח אותי על מים גנובים קשט עצמך, כי זה היישוב גנוב הוא אתך, והסתרתי פני ולא הודעתיו לך בראשונה. והנה ראשונה תפשתך על היותך מערב עירוב קטן, ועתה הוספת וערבבת בתוכם דברים זרים יחסתם לך, והפסדת הכונה

בתערובותיך, והפשטת דבריך מכל צורה; כי ראשונה אמרת, איך דברי "מ[שרת] מ[שה]" יספיקו בלתי דעתך הרוה, ואמרת איך אין מקום לתולדתו מצד התשובה, וראיתך "וחי" (שמ' לג, כ) שהודיעו הקדמה שלא ידעה, ועל זה אמרתי כי ביאור "וחי" לר"מ הוא בעוד היותו בגוף ובנפש, ועל ביאורו נולדה תולדתי, ואח"כ אמרת אענה אף אני חלקי, וסוף דבריך בארץ "וחי" ע"ד הר"מ. ועתה אתה מערב הראשונות והאחרונות בלתי הבדיל במה שאמרת, והנה דבריך בטלים, והספק נשאר על "מ[שרת] מ[שה]" מצד השאלה ומצד התשובה, ועל היישוב אשר יחסת לדעתך על שקר. ובכלל דבריך אמרת ולזה שאל מ[שה] ר[בנן] ע"ה עד לא כפי שפ"י אתה, שהרצו' בו כל מהותו כפי מה <שהיא>.

הנה בדברי לא תמצא אמרי "כל מהותו" אך "מהותו כפי מה שהיא", ואף אם הייתי אומרו בא על נכון, כי חלק ממהותו הוא כל מהותו, ואף לשכלי' נמנע ידיעת חלק מהותו, כי בידיעת חלקו נודע כולו, כי אין לו חלקים יודע קצתו ויושכל קצתו, ומדוע לא יראת להוציא מפ"י חלק מאמתת מציאותו?! וזה רע מעובד ע"ז. ואל תשיבני מפשטי חכם מה, רק אחר הבנתך דבריו. והנה לפי "מ[שרת] מ[שה]" אשר שאל נמנע אף לשכלים, וזה הודיעו במלת "וחי"; א"כ שאל כל מהותו, כי על דעתך הרוה השכלים משיגים חלק ממהותו. והכלל אשר עשית בסוף דבריך, איך אין ערוב מדברי "מ[שרת] מ[שה]" לדברי ר"מ כלל, מורה זה על היותך בלתי זוכר הדברים אשר כתבת, כי ערבתם ערוב נמרץ, ועתה הוספת לערב עמהם ישובך המיוחס לדעתך. ועל הראשוני' אנו מצטערים ועתה אתה באת להוסיף עליהם.

ואח"כ אמרת, איך ראייתי ממאמ' הר"מ בספ' המדע וכו' עד אמתת המציאו' כמות שהיא. ואמרת, איך אין התר זה ממה שיקשה, כי זה נאמר ע"ד הפרסום. וראיתך, כי במדע אמ' הרב כי האלוה מסבב הגלגל, ו>ב>ספרו מורה הנבוכים אמ' ולא יתכן וכו', ואמרת כי הנאמ' במדע הוא ע"ד הפרסום, ובמורה דוקדק הענין כראוי. הנה נודע איך אין למהותו חלקים יודעו קצתם ויוסכלו קצתם; ואף לפי דבריך, בבקשו חלק ממהותו בקש כלו, ולא נמצא בדבריו במקום אחר הפך דבריו אלה. ונצטרך לבאר, שאמרם ע"ד הפרסום, וראיתך בענין סבוב הגלגל בטלה, כי פה ובמורה נאמרו הדברים בדקדוק נמרץ ע"ד האמת, לא ע"ד הפרסום פה במדע, כי גם במורה פ"א ח"ב אמ' וזהו האלוה ית' שמו, רצוני לומר הסבה הראשונה המניעה לגלגל הנה ג"כ במקום השכל הדקדוק אמר אשר אמר במדע. וא"ת איך כונתו באמרו "הסבה הראשונה המניעה לגלגל", ר"ל סבת הסבות, לא מיוחס לגלגל מיוחד, ועל זה לא אמ' רק "גלגל" כללי, והוא הסבה הרחוקה לתנועת כל הגלגלים, והוא האמת; ג"כ דברי המדע יתבאר על זאת המתכונת, ולא יהיו סותר' זה את זה, כי גם במדע לא הזכיר גלגל מיוחד, כי הטבעי מונה אותם כולם גלגל אחד, והתכוני מצד שנוי התנועות מפרידם. ויתר ראיותי הם בריאות וטובו' למתבוננים בהם, כי אחר בקשו ידיעת עצמו ואמתתו וידיעת אותו על אמתת מציאותו זהו כל מהותו לא חלק ממהותו כאשר הבנת דבריו, כי בידיעת חלקו נודע כולו, כי אין לו חלקי'. ואמרך: הבן תכלית עוצם חכמת הרב באומרו בפ' נ"ד וכו' עד אם אוזן וחקור. הנה בחקירתך זאת כבדה אוזנך משמוע כונתו, כי התשובה ראויה להיות על השאלה, ואם שאל חלק ידיעת חלק מהותו כמלאכים, איך באה לו התשובה כי כל מהותו לא תושג?! והנה הושב אשר לא שאל, והוא שאל כענין והמשיב משיב שלא כהלכה. ועו' הנה אמ' הרב ממקומות איך אשר שאל ממנו נמנע ממנו, ולפי אוזנך לא נמנע ממנו רק אשר לא שאל, והנה דרשת וחקרת בלתי היטב, ועל זה שוב מדעתך ותבקש לך מנוחה בהבנת דבריו על פנים אחרים. והנה כל דבריך בלתי אמתיים, וכל ספקותי נשארו על מעמדם, ואם מאוהבי החכמה אתה בהם ונהגה עד תבינם על האופן השלם. ועל כונת ר[בנן] מ[שה] ז"ל למה לא צרף בשאלה כפי מה שהוא לא ארמוז דבר, כי איננו תלוי

בחוקי בענין ספקות.

ועתה אתחיל להשיב על שאלתך בענין קולות הגלגלים. אמרת ראשונה, איך לא מצאת הבדל ייחד בין דברי ובין דברי ר' [בין] מ[שה] הנרכוני; והסברות אשר כתבת בדברי החכם הם בעצמם על דברי אלה. הנה אחי, חשבתי עליך היותך נכוה בפושרים, אך בטוח אני בכך שאף ברותחי' אינך נכוה. האשמתני על רבוי דברים, ואני רואה כי בכל זאת לא הבנת אותם, אך עתה אשיב הדברים ההם במיעוט דברים. אשר שמע יחזקאל בקולו' ההם היה שמע דמיוני מצד דעתו הקדומה, לא שבא לו זה בנבואה. והנבואה לא קיימה דעתו זאת, כי אינה צודקת, ולא גלתהו איך היא באמת, כי לא דרש זה, אך הונח עם דעתו זאת. ואחר הבנתך זה, תתוקן אמרתך שאמרת, שיתחייב מזה לפי דברי הר"מ שהנביאים משיגים במראה הנבואה הפך ענין המציאות, וגם יתוקנו כל שאר בלבולך.

ואח"כ התחלת בקיום אשר אמרת, כי ההבדל העצמי אשר לנביא מזולתו אמנם הוא היותו משיג המושכלו' על אמתתם וכו', וראיתך דברי ר' חנוך ון' כספי, וחשבת זה לחכמה עצומה, עד שאמרת לכן מי שלא ראה הספרים לא ידע העניינים, כאלו רוב ספריך שמוך ראש וקצין, ורוב הספרים לא יעשו זה אם לא יצורף עם זה טוב ההבנה בהם, בהיותו מופשט מדעת זר וקנאה ותחרות. והנה אני שלא ראיתי בספרים, אשיבך מכח דברים, אפשר שראית אותם בהבנתך אותם על שלמותם, יעמדו דברי על מתכונתם, ולא יקשו דברי' כספי ולא דברי ר' חנוך.

דע איך כל נביא יחוייב היותו חכם, והעניינים ששיגם יודעו לו קצתם מצד מה שהוא נביא, וזה במודעת העניינים הפרטיים האפשריים הנופלים בזמן, וקצתם אפשר ג"כ ששיגם מצד מה שהוא חכם והוא מה שיושג מסודות סדר המציאות, והנה תיוחדנה אלה ההשגות, שאין בהם וידם י' ויאמר י' ודומיהם, והוא אפשר שתהיינה ככאן מושכלות לא ישיגם החכם שאינו נביא, וישיגם החכם שהוא נביא מצד מה שהוא חכם, ומלאכים ישיגום זה וזה, וההבדל ביניהם בקלות ההגעה.

ואלה הדברים הם דברי רלב"ג בספ' מלחמו' הש[ם]. והנה זהו אשר אמרתי, כי מעלת החכם הנביא, בהשיגו עניינים מצד מה שהוא חכם, לא ישיגם החכם שאינו נביא, כי זה חכמתו גדולה, והיא סבת היותו נביא בעתידות. אך הנודע לזה ולזה, ר"ל לחכם הנביא מצד מה שהוא חכם ולחכם שאינו נביא, שוים הם באמתתם, ואין הבדל ביניהם רק בקלות ההגעה. אך הנודע לחכם שאינו נביא במופת הוא שלם מידיעת הנביא מצד מה שהוא נביא, ואלה הם דברי. ואם יודע לו הדבר ההוא במופת לחכם הנביא מצד מה שהוא חכם, אין יתרון לו באמתתו על החכם שאינו נביא. והנודע לחכם הנביא מצד מה שהוא חכם ידענו בסבותיו. אך אם יודע לו דבר מה מצד מה שהוא נביא, לא ידענו בסבותיו רק קבלה לבד; וא"כ, אחר כי החכם הנביא, אם ישיג דבר מה מסדר הנמצאות, לא השיגם מצד מה שהוא נביא אך מצד שהוא חכם, לא יקרא "נביא" מצד מה, אך יקרא "נביא" מצד הגידו העתידות. אך צריך שתקדם לו החכמה בלמוד, והיא תהיה סבת ידיעת העתידות. אך הענין המלבישו שם ה"נביא" הוא ידיעת העתידות, כי השגתו סדר הנמצאות מצד זה "חכם" יקרא, כי אינו משיגם רק מצד מה שהוא חכם, ובעבור ידיעת זה לא יחזק לנביא עד הגידו העתידות. ואם הוא ענין עצמי לו ידיעת סדר הנמצאות, ובהן יובדל משאר אישי מינו, זהו כי בהן יובדל משאר החכמים, ויהי החכם לשלם מהם, אך לא יהיה נביא מצד זה, כי מצד מה שהוא חכם והשיג סדר הנמצאות, ומצד מה שהוא נביא – העתידות, ואין צורך ההכפל על זה.

והנה עתה דברי הם על מתכונתם; וראיותיך, אף אם הם דברי' אמתיי', אינם סותרים דברי, אך מקיימים אותם בהבנתך אותם על טוב הסדר והיושר, וזהו מפתח גדול להבין עניינים נפלאים מענייני הנבואה. ועל זה חקור ודרוש לך מנוח ייטב לך, טוב מזה.

הנה שם הנביא והרואה אינו להמון רק לסגולות, כי השיגו סדר הנמצאות הוא מצד מה שהוא

חכם לא מצד מה שהוא נביא, והגידו העתידות הוא מצד מה שהוא נביא, כאשר בארתי. וההבדל בין "ואשמע" אשר ליחזקאל ובין "ואשמע" אשר לישעיה עצום מאד, כי ב"ואשמע" האמור בישעיה נאמר קול הש[ם] (יש' ו, ח), ולזה יחוייב היותו בנבואה, ואולם באמור ביחזקאל לא נאמר שם כי אם "ואשמע" לבד, ולזה אין ראוי שיהיה בנבואה.

ובאמר: למה הוכרח הר"מ ליישם דבר זה לדעת קדום אחרי שאין שערי הפירוש' נעולים לפניו. ואמרת מה שיוורה לך מהכרחתו, אפשר כי לעומק מושכליך תורה לו פי' היה שערו נעול לפניו, כי אפשר לרחב שכלך והבנתך, שערי הפירוש' אינם נעולים לפניך, אך לפניו נעולים הם, וההכרח אשר לו הוא פשוטי פסוקי המרכבה, ואם יוציאם מפשוטם יפול בספק עצום מאותו אשר תקן בהוציאם אותם מפשוטם, וגם יש עניינים מכריחים אותו בסברתו זאת הכרחה סגולית, ובעבור היותך מבזה העניינים היקרים לגודל מעלתך, לא אשתדל על זה.

ואח"כ אמרת, והנה אתה רצית להוכיח עד ולא אבין מהיכן עד יתחייב זה אצלך או בעבור שמצאת בספרך הנז' מלשון מבוא', שגלגל נגה וככב התבאר מקומם במופת אמתי כאשר נראה בסימן כזה, ואמרת כמשיב על דברי עליך: נאמ' עינים להם ולא יראו (יר' ה, כא; תה' קטו, ה; שם קלה, טז), ואיך לא ראית ולא הבנת איך כתבתי פעמים שלש, כי מקום נגה וככב לא יתבאר סותרו במופת, ואמרת בביאור, וכן אמ' הרב בפ' כ"ט ח"ב כי לא בא על זה מופת, אך מורה זה על היותך משיב על אשר לא ידעת. אך הספק הוא בעבור יציאת המרכוזים, וזה יתבא' לך עו' אם בעל נפש חכמה בחכמה ההיא אתה.

#### [כתב שני]

ובאמר: אם גלגל נגה וככב הוא למעלה מהשמש או למטה לא נתבאר במופת אי זה משניהם הוא הצודק, וכן אמ' הרב בפ' ח"ב, כי לא בא על זה מופת, ועל הדברים האלה כתבת דברים זה לשונם: ויש על זה ספק אינו מעט, כי בפכ"ד ח"ב אמ' הרב ובארו האחרונים במופת אמתי אשר אין בו ספק כמה שיעור יציא' המרכוזים בחצי קוטר הארץ כפי מה שעשה המופת הקביצי וכו' עד וכשתתבונן בדברים האלה תמצא איך נתבאר זה במופת אמתי אשר אין ספק בו.

ועל אשר כתבת, ואמנם במה שכתבת בסוף ענין זה עד והשם אורחותיך כמוד'. לא אפיל עליך חטאת ואשם על דברך אלה, כי כל מי שכועס אפי' חכם הוא וכו', מצורף כי אני לא עשיתי פשרה, אך אחרי אשר תקנתי תקון אמתי למבין ספקך חדשתי ספק עצום על דברי הרב, כי מי הכריחו לומר כי הדעת ההיא הקודמת נמשכת אחר דעת מזלות חוזרים, ותשלום הספק. ועתה אשר שאלתי לך שבט' לשאול לי, ולומ' למה הוכרח הרב בתוך דבריך. ואם אתה לא בקשת זה מידי, גם אני בפעם הראשונה לא בקשתי ממך שאלת הקולות, ואתה שאלת אותה, אף אם שלא מענין שאלתי אשר שאלתי לך, ומה גם עתה שלא שאלתי לך רק בענין שהוא מענין שאלתך לי, אך אתה בודה לך, וחושב אתה כי בזה הצלת עצמך מהמבוכה, ואחר שאינך משיג התשובה תודה ולא תבוש לומר[ר] "לא שמעתי".

ואח"כ השתדלת לתקן חלק ממעוטי אביך, וקודם תקנך זה על דעתך דברת אשר דברת, ולא על זה אחרד, כי אם גנבתי גביע הכסף ממושל הארץ אין זה רוע לב, כי נמצא הגביע באמתחת בן ימין. אך אתה גנבת דברי המחברים ויחסת אותם לעצמך, ואמרת אענה אף אני חלקי (איוב לב, יז), ושמת שנוי מה במלות מה, ואמרת ובוה אשלים חוקי, וקורת עיניך אינך נוטל. ואם עצתי תאלם, אודה עלי פשעי (תה' לב, ה), ולא אבוש כמודך באדונך. ואם נבלתי אתנשא, כי טרחת ומצאתי האמן, כי הבא לטהר וכו', ואני יודע קוצר ידיעתי, וזה יסבב ידיעתי, אשר לא כן עמך; ואקצר בדברי הבאי.



ואמרת הנה המקום אשר מצאת האבדה והסוד הגדול הזה עד שבעבורו ראוי שיאמרו לך דין מגלה רזיא וכו' עד העצום' והרמה. אמרת, הנה אונן העצום אשר אונת באומרו על [ל] כ[ן] אסור לאדם, כי זה לא נאמר רק לש[ם], אך לאדם יאמר, וראיתך אחלי יכוננו (תה' קיט, ה), ודברי הקמחי; דע, כי אם פני לא היו לי האמת אתך, כי פני הכעס והקנאה לא היו לי, ועל זה דברי באו על נכון, אך רואה אני כך בדברך אלה כי פניך העצמותים לא היו לך, ופני הכעס חלק דעתך לא יוסיף להביט על נכון. ואת אומרו 'עזרא לא מצאנוה וכולם ככה, ר"ל על דעתך לש[ם], אך לאדם מצאנוה, וא"כ איך מביא לראיה רבים יחלו פני נדיב (מש' יט, ו), ועל זה אמ' וכולם ככה, וזה אינו לש[ם]. ועו' על דעתך אחלי יכוננו דרכי הוא לש[ם], ובא בלתי פנים.

אך שמע נא (יר' כח, ז). הנה 'עזרא אמר "אסור", כי אינו אסור לאומרו רק לש[ם], ולאדם אינו אסור, אך הוא לשון מעוות, והעד אומרו: כי יבא מגזרת אשר חלה 'י בה (דב' כט, כא). ואחר היותו בלי פנים, פי' מגזרת] אשר חלה, אינו ראוי לאומרו לעולם, כי אינו ראוי לומר' אף לאדם מחלה במקום בקשה; אך החכם לא הזכיר רק אסורו לש[ם], כי הכונה הנה הוא לש[ם]. ועו' כי בו עקר השמירה והזהרה. ועו' אתה החולק בשער בנתיים, והיותך מאזין ומקשיב על דבר שקר, איך לא שמת על לבך אומרו "אסור לאדם לומר", כי מי יאמר רק באדם, והראוי לו לומר' אסור לומר' "חליתך" אך באומרו לאדם, ר"ל אסור לומר' לאדם "חליתך", כי יחליף בקשה במחלה. ואל יקשה עליך אמרו "אסור", כי אסור לאדם לקלל חברו, ואף בלתי שם, אך עם הש[ם] חייב מלקות, ואף שאין בו מעשה, ואף בשגגה, כי עון יקרא. והנה באמור לו "אתה חולה" מקלל אותו, והזכיר שהוא אסור שיאמר לאדם, אף כי לשם. או תהיה מלת "אסור" כוללת גם לאדם כאשר אמרתי, ואמ' "אסור" כי אנו מצווים לשמור הלשון הזאת כאשר יאות, ונקרא [ת] "מצוה קלה", וכן כת' הרב המורה באבות. והבלתי שומר הלשון הזאת ומדבר בו במקום בקשה מחלה הוא עובר על מצוה קלה, ואסור לו.

ועו' על כל אלה נמצאה מלת "אסור" בתלמוד בדברי' שבינו לבין חברו. וראיתך אחלי בלולה היא, כי הם שמות, ולא יבאו מגזרת מחלה, כי שמות החולי בלתי משתתפים עם זה, ועל זה יאמרו אף לש[ם], כי לא יבאו מגזרת] אשר חלה. ועל זה נאמ' אף לש[ם] אחלי יכוננו. אך בפעלים לא ימצא בכל המקרא רק עם צרוף פנים, ואנה פנה דעתך בתעלומות האלה? ואם אני אמרתי שלא תמצא בכל המקרא, הכונה בפעלים. וכן אמ' החכם לא מצאנוה רק על פנים, וכלל באומרו "לא מצאנוה", ועו[ד] "וכלם ככה". והנה עזרך וזרועך נשברה.

ועל אומרך על כי הוספת גאווה וגוה ומדבר על צדיק וכו' עד דעת קדושים תמצא, הנה אתה מספק בלתי היותך מבין, כי ידעתי כי לא ידעתי דעת קדושי' אלה. אך אמרתי גדולים וכבירים בימים קודמים לו בזמן, ואם אומ' כדמיונו, הנה משה אמרה ושאר הנביאים והמדברים ברוח הקדש, כי הם גדולים במעלה וכבירים בימים. והיכן אמרו? כי לא נמצאה המלה הזאת בדבריהם רק עם צרוף פנים, ומפורסמת היא מעלת משה על הקמחי.

ועל אומרך והבנת והנה נקבה תסובב גבר (יר' לא, כא) באומרך, כי נמצא דומה לו במקרא זה האחרון עצמו, ואני רואה שאחות מעשה אבותיך בידיך ונפלת בשגגות עצומות לתקן שגגה אחת, והאחת לא תקנת, ורבות הוספת, כי אם נמצא במקרא השנויים האלה אינם במקרה רק לכונה עצומה, אך דברי אביך הנופלים במקרה בלתי מרגיש במ דמית אותם לדברי המקרא, ואם היית כותב לשון המקרא, והיית כותב לשון הפסוק ומדבר כלשונו החרשתי, אך אתה מחדש אחרים על הראשונים; א"כ נביא שקרים הוא, ומדבר ומחדש זכר ונקבה ויחיד ורבים, וא"כ לשקר עשה עט סופר דקדוק הלשון, ולשוא עמלו הראשונים והאחרונים בקץ, בתקן מעוות הלשון, כי נראה

לך בעבור שאין מספר לתבונתך, כי כל איש ואיש ידבר כלשון עמו, אם דל ואם עשיר (רות ג, י), ויפרוץ גדר הלשון, והדבר עם זכר יכנהו נקבה; ויתחייב מזה ג"כ, שהזכר תשש כחו כנקבה, ותהיה נפילת הלשון הזאת לפי עוצם מעלתה. הן אראלים צעקו חוצה מלאכי שלום מר יבכיון (יש' לג, ז) אל האיש הזה, אל דומי לכם (שם סב, ו), בהיותו מחשיך יפעת הלשון הנכבדת, ויתחייב מזה הריסת התורה למשכילים, הוי האומ[רים] לרע טוב ושמים חשך לאור, וחוטא ומחטיא את הרבים בהיותו מורה שלא כהלכה. ואם עשית זאת לכבו' אביך, כבוד שמים עדיף שאתה ואביך חייבים בכבודו, והנה תבעת כבוד האב, וכבוד אבי אבות הקדושה לא תבעת; ודמית כי כבוד עשית לו בטעותו, והאב הוקל בך בדברך אלה, והוספת על חטאתו פשע. וגם אתה חשבת לעלות במעלות הסולם ולהעלות אביך עמך, כי עולים שנים, והנה מתגלית ערותך עליו כי נפרעה עצתך. ולי עבד נאמן ידעת ליסד ולהוכיח כרועה נאמן ברבוי דברים, ולך לבדך חטאת לא תקנת, כי נאים הדברים היוצאים מפי עושיהם, כי יש לא נאה דורש ולא נאה מקיים, ונבאת ולא ידעת מה נבאת, בשומך תשלום דברך אין. אין בדברי נפתל ועקש.

#### [ו] ר' מיכאל בלבו אל ר' ידידיה רך

וזאת היתה עו' תשובתי על התשובה אשר השיב לי בדברי אלה הקודמים, וכדי שלא אאריך ראיתי לכלול דבריו בכל תשובה ותשובה פרטית מדברי כדי שלא יארך הענין ויגיע<sup>456</sup> זה ללא תועלת הפך כונתי זאת, אשר היא להועיל למכוין בענין זה.

מי זה עולה מן המדבר<sup>457</sup> מקום חשך אפלה<sup>458</sup> / ארץ מאפליה (יר' ב, לא) / אורח לא סלולה<sup>459</sup> / שגה ברואה<sup>460</sup> פקה פליליה / ישת חשך סתרו (תה' יח, יב) / וראש דברו<sup>461</sup> / ענן וערפל<sup>462</sup> / עיפתה כמו אופל (איוב י, כב) / מי זה מחשיך עצה (שם לח, ב) / בסתר קנה ובצה (שם מ, כא) / בלי דעת המלים<sup>463</sup> / ואויבינו פלילים (דב' לב, לא) / ועצור מי יוכל במילים<sup>464</sup> / מי זה הדור בלבשו<sup>465</sup> / ולא יגה שביב אשו (איוב יח, ה) / למלחמת הרשות הערה נפשו<sup>466</sup> / צועה ברב כח<sup>467</sup> / כאיש אונים ואמיץ כח<sup>468</sup> / והוא הכבש אלוף

456 אולי צ"ל "וענייני".

457 על פי שה"ש ג, ו; ח, ה.

458 על פי שמ' י, כב; יואל ב, ב; צפ' א, טו.

459 על פי מש' טו, יט.

460 נקוד על מילה זו, אולם היא חלק מהכתוב ביש' כח, ז (בלשון רבים).

461 על פי תה' קיט, קס.

462 ראה דב' ד, יא ועוד.

463 על פי איוב לח, ב.

464 על פי שם ד, ב.

465 על פי יש' סג, א.

466 על פי שם נג, יב. כלומר בלבו טוען, שהפולמוס לא היה הכרחי ("מלחמת רשות").

467 על פי שם סג, א.

468 על פי שם מ, כו.

יובל לטבוח<sup>469</sup> / מי הוא זה ואי זה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן (אס' ז, ה) / [129ב] והוא ידמה לא כן<sup>470</sup> / חשב ברוח שפתיו<sup>471</sup> / ויופי מליצותיו / שיריו והטאעותיו / ומכון נוראותיו / להקדיר זוהר תשובותיו / ודעת שפתיו<sup>472</sup> / בעוצם מותניו / וקרני ראם קרניו (דב' לג, יז) / קם לערוך נגדי מלחמות / נקמות מהומות ואימות<sup>473</sup> / בקרן חזות בין עיני<sup>474</sup> / ומתלעות שני<sup>475</sup> / אחמרמר אליו<sup>476</sup> בחמת כח<sup>477</sup> / בחיל ובכח / אשיג וארמוס לארץ<sup>478</sup> / בכלה ובחרץ<sup>479</sup> / יופי לשונו ורוחב אמריו / והמון שיריו<sup>480</sup> / אף בריח שעריו<sup>481</sup> / אשליך משמים ארץ צבי תפארתו<sup>482</sup> / כעלות גדיש בעתו (איוב ה, כו) / כטיט חוצות אריקם (תה' יח, מג) / וכעפר על פני ארץ אשחקם<sup>483</sup> / אקדישם ליום הריגה וכצאן לטבח אתיקם<sup>484</sup> / לא אשוב עד כלותי אותם<sup>485</sup> / שבתם וקימתם (איכה ג, סג) / אני מנגינתם (שם שם) / גם תומכי דבריו / מוריו ועוזריו / אחשבם לי נצר ואורגים חורי<sup>486</sup> / אדברה ויבושו / אנער במימם ויבשו<sup>487</sup> / אקח הכתר מעל ראשו / ואפשיטו את לבושו / אביא בכליותיו בני אשפתו<sup>488</sup> / ולהב חניתו / חרבו וקשתו / אתקע היתד ברקתו<sup>489</sup> / אלבש צדקה כשרין<sup>490</sup> / ומלחמות המושכלות אלחם / ואטרוף טרף כלביא וארי נוהם.<sup>491</sup>

אחרי אשר שקטה ההסכמה / מימים ימימה<sup>492</sup> / לבל אשיב יותר על דברייך ומאמריך לסבות: הא', בעבור היותך מאוהבי הרשות והנצוח ובלתי מודה על האמת, להיות תכלית כונתך בפועל זה התכבד בקלון חביריך<sup>493</sup> עד שתעשה לך שם.<sup>494</sup> ואין ספק שמכמו אלה

- 469 ראה שם נג, ז.  
470 על פי שם י, ז.  
471 ראה שם יא, ד.  
472 ראה מש' ה, ב; יד, ז.  
473 ראה תה' נה, ה.  
474 על פי דנ' ח, ה.  
475 על פי יואל א, ו.  
476 כלומר אעכיר אותו או אכוץ אותו, על פי הכתובים באיוב טז, טז; איכה א, כ ושם ב, יא.  
477 על פי דנ' ח, ו.  
478 על פי תה' ז, ו.  
479 על פי יש' י, כג; כח, כב; דנ' ט, כז.  
480 על פי יח' כו, יג.  
481 על פי תה' קמז, יג; איכה ב, ט.  
482 על פי איכה ב, א.  
483 ראשית הכתוב הקודם בשינוי מקום המילים.  
484 על פי יר' יב, ג.  
485 על פי שם ט, טו; מט, לז.  
486 על פי יש' יט, ט.  
487 בזיקה לגערת ה' בים סוף, על פי תה' קו, ט.  
488 על פי איכה ג, יג.  
489 על פי שו' ד, כא.  
490 על פי יש' נט, יז.  
491 במ' כג, כד; כד, ט.  
492 שם' יג, י; שו' יא, מ; כא, יט; שמ"א א, ג; ב, יט.  
493 ראה ירושלמי חגיגה ב, א, דף עז ע"ג.  
494 ראה בר' יא, ד; שמ"ב ז, ט; יש' סג, יב ועוד.

האנשים ראוי שיתרחק האדם תכלית ההרחקה, ואם לעתים מה הדבור כסף, בזה ובדומה לזה השתיקה זהב,<sup>495</sup> להיות מענה וכו'.<sup>496</sup> והב', שהפנאי איננו מסכים עמי כלל בעונותי, כי מיום שהגיעני כתבך ועד עתה מקרי הזמן סבוני גם סבבוני (תה' קית, יא) / והשב רוחי לא נתנוני,<sup>497</sup> / בנה עלי הזמן, ויקף בתלאה וראש<sup>498</sup> / וישקני מי רוש<sup>499</sup> / ראשונה, בשומו גויה אלהית מתוארת / ולשון מזהב והאדרת<sup>500</sup> / ודר וסחרת (אס' א, ו) / אבי אבי רכבי ופרשי<sup>501</sup> / בהלו נרו עלי ראשי (איוב כט, ג) / כאבני גיר מנופצות (יש' כז, ט) / בראש כל חוצות (שם נא, כ ועוד) / חורי עפר וכיפים (איוב ל, ו) / וינועו אמות הספים (יש' ו, ד) / ושנית, שכני נפלו בחולאים משונים / כלים מכלים שונים<sup>502</sup> / ובפרט בתי אשר הגיעה עד שערי מות אחרי היותה בחולי יותר מד' חדשים, וכל זה הזמן הייתי ביום אכלני חרב הדאגה ובלילה שבעתי נדודים,<sup>503</sup> ובחמלת ה' עלי נתמלטה בעור שניה, ושפו עצמותיה לא ראו (איוב לג, כא). ועו' בה שלישיה,<sup>504</sup> כי יש כמו חדש ימים אשר הגיעני בקניני נזק גדול. ותחת ארבע לא אוכל שאת<sup>505</sup> מצד מחלת צלעתי זה לה ו' חדשים. ונוסף עליהם עו' מצד העלילה אשר העלילו אנשי קהלתינו,<sup>506</sup> אשר כבר ידעת, נתכו כמים שאגותי ודאגותי אחת אחר אחת המים הנגרים בלי הפסק,<sup>507</sup> רץ לקראת רץ (יר' נא, לא), מהגות לבי תבונות.<sup>508</sup> שבתי וראה<sup>509</sup> עתה אשר הניח י' לי מכל המעיקים האלה,<sup>510</sup> להשיבך מלין ואת ריעיך עמך,<sup>511</sup> פן תאמרו מצאנו חכמה (איוב לב, ג) / תושיה ומזמה (מש' ג, כא) / אחרי אשר שכנה נפשו דומה<sup>512</sup> / ע"ד ענה כסיל (שם כו, ה) וגו'. ואמנ' אחרי אשר בחרת באריכות,

495 ראה דודזון, אוצר המשלים והפתגמים, סי' 1349, עמ' 86.

496 כנראה התכוון למש' טו, א.

497 על פי איוב ט, יח.

498 על פי איכה ג, ה.

499 על פי יר' ח, יד. ראה גם שם ט, יד; כג, טו.

500 על פי יהו' ז, כד.

501 על פי מל"ב ב, יב; יג, יד.

502 על פי אס' א, ז.

503 על פי בר' לא, מ; יר' לו, ל.

504 ראה יש' ו, יג.

505 על פי מש' ל, כא.

506 באחת מדרשותיו כתב בלבו "והנה רבותי, אם בדין משה אדונינו כך [שמסר את כל הזהב שקיבל בעבור המשכן לבעלי המלאכה] כל[ש]כן[ו] וק"ו בן בנו של ק"ו למי שהוא מיוחס בחטא כמוני היום שראוי לי להסיר מעלי לזות שפתים" (כ"י וטיקן 105, דף 277ב). הוא נחשד באי סדרים כספיים ביחס לשחרור שבויים.

507 ראה שמ"ב יד, יד.

508 על פי תה' מט, ד. בלבו תיאר ארבע צרות שתכפו עלי באותו הזמן: (א) אביו נפטר ככל הנראה; (ב) בתו חלתה; (ג) עסקיו לא הצליחו; (ד) הוא עצמו חלה.

509 על פי קה' ט, יא.

510 על פי יהו' כג, א. ראה עוד מל"א ה, יח.

511 על פי איוב לה, ד.

512 על פי תה' צד, יז.

ואפי' סובין אשביעך סלת חלות מצות בלולות בשמן המשחה<sup>513</sup> / חלבנה ולבונה לחה<sup>514</sup> / ולפי שעל שרשי רגלי תתחקה כאשר דקדקת בפסיעותי, לזה גם אני אחריך נרוצה<sup>515</sup> / בריב ומצה<sup>516</sup> / ובפסיעותיך אפקח עיני / ועליהם אשלח יד לשוני, ואעשה לך כאשר זממת לעשות<sup>517</sup>, ואם לא עשית, ואלך סדר סדר. [130א] הנה ראשונה כתבת דז"ל:

ואתה<sup>518</sup> המדבר האיש האלים בלא יראָה באמרך, כי אני יחסתי לו דברים לא עלה על לבי<sup>519</sup>, ולא תורה אותו כונת דברי למשכילים אותם על סדרם ויושרם ע"כ.

כמה מאד צדקת בדברך באמרך שלא עלה לבי, כי אחרי שלא ידעת מיני הנבואה וכ[ן] ג[ם] כ[ן] הבדלי נבואת מ[שה] ר[בנו] ע"ה מזולתו, בלי ספק לא עלה על לבי. ואמנם אמרך, שלא יורה אותו כונת דברך למשכילים, אני אומר שכונת דברך יורה אותו למשכילים כמו שיתבאר באופן שלם מאד ברור כשמש וכזהרים, ועיניך רואות וכלות (דב' כח, לב) / אל סברותיך הנפסדות, ואין לאל ידיך (שם שם), כאשר הבל המה מעשה תעתועים (יר' י, טו; נא, יח). גם צדקת במה שכתבת:

כי טבע המקור נמצא <במה שיחצב ממנו> כו,<sup>520</sup>

ואמנם אתה מעשה אביך בידך<sup>521</sup> כי הוא יהיה לך לפה (שמ' ד, טז) / החזק הוא הרפה (במ' יג, יח) / עדות ביהוסף שמו (תה' פא, ו) / ולזה כשל גם ידידיה עמו<sup>522</sup> / ואי לו לאחד שיפול ואין שני להקימו.<sup>523</sup>

אולם במה שכתבת<sup>524</sup>:

ובעבור כי דברייך הראשונים, אף אם היו גדולים בכמות גודל מה, תצא היותם גדולי האיכות, הרביתי דברי' בתשובתם, ואף בכל זאת הבנת אותם שלא ככונתם; אך עתה דברייך הם גדולי הכמות בלתי כוללים איכות כלל, ומיעוט דברים יספיק בתשובתם ע"כ.

- 513 על פי וי' ז, יב.
- 514 על פי שמ' ל, לד.
- 515 על פי שה"ש א, ד.
- 516 על פי יש' נח, ד.
- 517 על פי דב' יט, יט; זכריה א, ו.
- 518 קיצור ל"אתה הוא".
- 519 על פי יר' ז, לא; יט, ה; לב, לה.
- 520 כנראה שידידיה התכוון לאביו של בלבו, ולמשפט "כי טבע המקור ראוי שיהיה נמצא במה שיחצב ממנו" (מורה הנבוכים א, טז). ראה לעיל דף 117א.
- 521 ראה למשל ברכות ז ע"א; סנהדרין כז ע"ב.
- 522 על פי הו' ה, ה.
- 523 על פי קה' ד, י.
- 524 בכתב היד נוסף "כי מי", ועליו סימן מחיקה.

אני אומ' הנה אם דברי הראשונים היו גדולי האיכות אין ספק שגם דברי האחרונים הם ממנינם, אחרי שאין בהם דבר נוסף על דברי הקודמי', כי אם לאשרם ולקיימם. וא"כ מה שאמרת, שדברי האחרונים אינם כוללים איכות כלל, שקר אתה דובר (יר' מ, טז), וזה יתבאר עו' ביאור רחב במה שיבוא איך הבנתי אותם ככונתם העצמית. ואמנם באשר כתבת, שמיעוט דברים יספיקו בתשובתם, אני אומ' נאים הדברים היוצאים מפי עושיהם,<sup>525</sup> וזה כי בפעם הראשונה שהרבית דברים חברת קונטרס א[חד], ועתה שאמרת שמיעוט דברים יספיקו בתשובתם, עשית הבדל מאשר כתבת בראשונה, ואולם עשית הכתיבה דקה, כי כל ערום יעשה בדעת (מש' יג, טז). עוד כתבת:

הנה ראשונה הוכחתי ויסרתני על היותי חוטא ופושע,<sup>526</sup> ואינני נכלם, לב' סבות. הא', היותי גוזר שהנבואה היא בחלום, ושכחתי המראה. והב', באשר דמיתי נבואת משה, שהיא מושכלת ובהקיץ, עם הנבואה המדומה. והנה חלילה לי מעשות זאת, אך מיעוט השיגך המושכלות וקוצר ידיעתך בהגיון, וקנאך את קנאת האדון אביך, סבבו לך לדבר דברך אלה. הנה על הראשונה כאמרי "והיודעו בנבואה יודעו מדומה ובחלום",<sup>527</sup> לא גזרתי אומר כאשר הבנת מדברי שהנבואה לא תהיה במראה, כי לא אמרתי "יודעו מדומה ובחלום ולא בדרך אחרת", אך הזכרתי אופן א[חד] מהנבואה, כי אין כונתי פה לבאר דרכי הנבואה ולא זה המבוקש, אך הזכרתי האופן השפל מהנבואה במדרגה להורות כי הידיע' המופתית גדולה ממנה. והנה באמרי "היודעו" היא גזרה סתמית ודינה קצתית,<sup>528</sup> כאלו נאמר שקצת היודעו בנבואה יודעו מדומה ובחלום. ואף אם בדרכי ההגיון מחיוב הקצת לא יחוייב הבנת שלילת הקצת האחר, אך לפעמים יובן שלילתו; א"כ לא גזרתי גזירה כוללת, כי כל נבואה תהיה בחלום, כאשר הבנת דברי. עד כאן דברך.

נעור בקוצים כסוחים<sup>529</sup> / ודברים לא נכוחים<sup>530</sup> / איך תוכל לתקן הדעת הנפסד והסכלות הקנייני אשר עשוהו הדעות המבולבלות אשר אתכם, כי מי יוכל לתקן את אשר עותו,<sup>531</sup> [130ב] ובאמת הוא יותר מבואר ממה שהוא מבואר ויאפו את הבצק (שמ' יב, לט), וזה כי כאשר נתבלבלת בדברי "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" אשר עשה ע"ד תשובה, שאמ': כן מ[שה] ר[בנו] ע"ה, אע"פ שידע הענין ידיעה אמיתית, ר"ל מניעת השגת מהותו, שחלילה חלילה שיסכל

525 ראה בר' רבה לר, יד (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 327).

526 מופיע פעמים אחדות בתפילות שליח הציבור, למשל לפני מוספים של ימים נוראים.

527 ראה לעיל דף 119א.

528 כלומר מדובר במשפט או בטענה סתמית (proposition indefinita), שידידיה רך איחד אותם עם הטענה שאיננה כוללת אלא מתייחסת לחלק מהתופעה הכוללת (proposition particularis). טענתו של ידידיה הייתה, שבאומרו כי הנביא יודע בחלום, נקט לשון סתמית של דוגמה, ולא התכוון לטעון שהנביא מתנבא רק בחלום ולא במראה.

529 על פי יש' לג, יב.

530 על פי מש' כד, כו.

531 על פי קה' א, טו.

בזה רבן של כל הנביאים, רק שנתכון גם הוא בשאלה ההיא לכוונה הזאת להיות לו בזה ידיעה אמתית ואמונה שלימה אין ספק בה, ע"כ,<sup>532</sup> אמרת אתה כמשי[ב] על דבריו: והנה על תשובתו יש בלבול מה שאינו נעלם, וזה כי הידיעה המופתית היא הידיעה השלימה וכו';<sup>533</sup> והעולה מדבריו, שאם ידע ענין זה, ר"ל מניעת השגתו ית' ע"ד המופת, אשר הידיעה ההיא היא יותר אמתית ויותר שלימה מהידיעה אשר תגיע מהנבואה, מה ידיעה תתוסף לו על זה נבואה, אחרי שהיודעו במופת יודעו מושכל ובהקיצ, והיודעו נבואה יודעו מדומה ובחלו'.

עתה אתה ברוך י',<sup>534</sup> אם הנושא בדבריו אלה היה מ[שה] ר[בנו] ע"ה, איך דמית להעיד על משענת הקנה הרצוץ,<sup>535</sup> לומ' שדבריו אלה לא היו עליו כלל מאשר אמרת, אך הזכרתי האופן השפל להורות, כי הידיעה המופתית גדולה ממנה, והעולה מדבריו אלה, שלא טעית במיני הנבואה כלל.

עתה אם אתה כבר מודה שמדרגת מ[שה] ר[בנו] היא מדרגה עליונה ממדרגות הנבואה עד ששם "נביא" אמנם יאמר עליו ועל זולתו בשתוף גמור,<sup>536</sup> א"כ הטענה תפול מהאופן השפל של הנבואה אל האופן אשר בתכלית המעלה, שהיא נבואת מ[שה] ר[בנו] ע"ה. לזה<sup>537</sup> יתחייב מדבריו אלה, שכל מה שטענת על דברי "משרת משה" הוא מבולבל השכל ודבר בדוי שאין לו מציאות, אחר שנבואת מ[שה] ר[בנו] ע"ה אינה ממין נבואת הנביאים אשר זולתו, ולזה כל דבריו היו לריק ולבהלה.<sup>538</sup>

ובהיות הענין כן, הוא מבואר שהוא ראוי בהכרח שיובנו דבריו כאשר הבנתי אותם, והיא הבנתם העצמית, רצו' שכל נבואה אצלך היא מדומה ובחלום, אין הפרש.

גם במה שדמית להעזר יען היות הגזרה סתמית, והוא אומר: היודעו נבואה יודעו מדומה ובחלום, ולזה אמרת שדינה קצתית, והר[צון] ב[זה] לפי דעתך זו, וקצת היודעו נבואה יודעו מדומה ובחלו'.<sup>539</sup> אני אומ', שגם טענה זו לא תועיל ולא תושיע, כי הגזרה הסתמית – הכללות בכחה, כמו שנתבאר בספ' המליצה, וז"ל שם: והסתמיות פעם יורו על מה שיורו עליו החומות החלקיות ופעם יורו על מה שיורו עליו החומות הכלליות.<sup>540</sup>

532 שוורץ, משרת משה, עמ' 351 שו' 77-80; לעיל דף 119א.

533 ראה לעיל דף 123ב.

534 על פי בר' כו, כט.

535 על פי מ"ב יח, כא; יש' לו, ו.

536 כזכור הרמב"ם טען שהשם נאמר בסיפוק, כלומר מעמד ביניים בין שם משותף לשם נרדף, שהוא דמיון בתכונה שאיננה מהותית. ראה לעיל במבוא. בלבו הקצין וטען שהשם נאמר בשיתוף גמור.

537 "הטענה... לזה" נכתב בצדי העמוד.

538 על פי יש' סה, כג.

539 לעיל דף 129ב, וראה עוד לעיל דף 119א.

540 *Analytica Priora* I, 2 24a23-29. "חומה" היא ההיקף, כלומר חלות הפסוק, כללי או פרטי ("קצתית" או "חלקית"). על המקבילות למונח ראה ש' רוזנברג, לוגיקה ואונטולוגיה בפילוסופיה היהודית במאה הי"ד, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ד, ב, עמ' 126. בלבו טען, שמאחר שידידיה השתמש בפסוק סתמי ביחס לידיעה הנבואית, הרי שהתייחס גם לממד הכולל שלה, וכלל הן את החלום הן את המראה. בלבו הפנה גם להלן לספר המליצה (*De Interpretatione*), אך מקורן של המובאות הוא ככל הנראה ספר ההיקש, כפי שמצוין קודם.

ולמה שכבר נתבאר שדבריו אלה הם כוללים בהכרח, וכפי מה שיתבאר ע' במה שיבא, א"כ יתחייב בהכרח שהגזרה שקדם זכרה, והוא אומרו "והיודעו", תורה על מה שתורה עליו החומה הכללית. הנה כבר התבאר בהכרח שמדרגות הנבואה לכל הנביאי' אצלך הם החלום והדמיון, ושכחת המראה כאשר כתבתי.

ואולם במה שכתבת, שקוצר ידיעתי בדרכי ההגיון סבב לי זה, אני אומ' כי כבר הראה האמת דרכו,<sup>541</sup> איך אין לי עסק בדרכי ההטעאה כמורך, וגם אמנה הטבת לראו' באשר כתבת, וקנאך האדון אביך, אולם כל זה בשנית;<sup>542</sup> ואמנם בראשונה היתה מצד קנאת י' צבאות<sup>543</sup> אבי שבשמים ומשה עבדו. הנה גלותי חרפת טענותיך<sup>544</sup> ודופי סברותיך לכל עובר ושב, משסה ואין אומ' השב (יש' מב, כב).

אח"כ כתבת:<sup>545</sup>

ועל השנית, הנה בראשי' דברי אמרתי, כי הידיעה המופתית היא הידיעה השלימה, ונתתי על זה ב' סבות: הא', כי יודע הדבר ההוא בסבותיו והתחלותיו העצמיות, מה שאין כן בהודעת הנבואה. ואמרתי אח"כ, והיא ידיעה שלימה ונכבדת ג"כ מידיעת דבר מה ע"ד הנבואה. והסבה <הב', כי היודעו במופת יודעו מושכל ובהקיץ, והנבואה היא מדומה ובחלום. [131א] הנה הסבה הראשונה נופלת על נבואת משה, כי אף עם היותה מושכלת ובהקיץ הידיעה המופתית נכבדת ממנה, מפני כי הדבר הנודע במופת נודע בסבותיו והתחלותיו העצמיות, ואין כן בנבואה. והסב' השנית הוספתי על הראשונה בשאר הנביאים;<sup>546</sup> ע"כ תורף דברייך.

ואומ' אני איככה אוכל וראיתי<sup>547</sup> הדמיונו' האלה, ואשים בפי מתג ורסן,<sup>548</sup> ולא אשלח יד לשוני עליך?<sup>549</sup>

והנה הכלל העולה ממאמריך אלה אמנם הוא, שתודע בשערים<sup>550</sup> / אל העמים והשרים,<sup>551</sup> איך לא טעית במה שהשגתיך, וחשבת שכבר נעזרת מהב' סבות שנתת, עד שאמרת שאל הסבה הראשונה אשר נתת באמריך "כי יודע הדבר"<sup>552</sup> בסבותיו והתחלותיו" רמזת אל נבואת מ[שה] ר[בנו] ע"ה, ואל הסבה הב' אשר נתת באמריך "כי היודעו במופת

541 ראה דודזון, אוצר המשלים והפתגמים, סי' 638, עמ' 45.

542 כלומר זו הייתה הכוונה המשנית. הכוונה הראשונה היא לשם שמים.

543 ראה מל"ב יט, לא; יש' ט, ו; לו, יב.

544 על פי יהו' ה, ט. טענתו של בלבו היא שאמנם הוא מגיב לידידיה ולאביו מפני שכבר הטילו בו דופי, אולם כוונתו העיקרית היא האמת.

545 בכ"י "כתבתי".

546 ולא בנבואת משה, מפני שהסיבה השנייה נסבה על מצב השינה והתרדמה, ואילו נבואת משה היא בהקיץ.

547 על פי אס' ח, ו.

548 ראה תה' לב, ט.

549 ראה מ' יח, כא.

550 על פי שם לא, כג.

551 על פי אס' א, יא.

552 אולי צ"ל "הדברי[ם]".



יודעו מושכל ובהקיץ, והיודעו בנבואה יודעו מדומה ובחלו[ם], רמזת אל נבואת שאר הנביאים. ולזה יהי דרכך חשך וחלקלקות,<sup>553</sup> כי חלק מדברייך יסכות<sup>554</sup> לנבוא' מ[שה] ר[בנו] ע"ה, עם שהוא מבואר נגלה שכל דברייך היו עליו ולא על זולתו, להיותו הוא ע"ה נושא הדרוש כפי מה שקדם; וחלק מדברייך יסכות לנבוא' שאר הנביאים, עם כל מה שלא נזכרו ולא נפקדו בביאור דברייך ואף לא ברמז, עתה<sup>555</sup> התעמוד לבך התחזקנה ידיך,<sup>556</sup> ואם בדיך מתים יחרישו (איוב יא, ג) / ואת הישרה יעקשו<sup>557</sup> / ואיך תאמרו חכמים אנחנו<sup>558</sup> / ומסילות גדול כזה נקיים אנחנו<sup>559</sup> / וע"ד האמת הטעאותיך לא יעלו / כי כעופרת במים אדירים צללו<sup>560</sup> / ואולם דעת שפתי ברור מללו<sup>561</sup> / ואמר סולו סולו / ישרו בערבה,<sup>562</sup> ואלינו מסילות<sup>563</sup> / נצורות וגדולות.

וגם אמנה דברייך אלה אצלי הם כדמות הפי[רוש] אשר הנוצרים חדשו, חדשים מקרוב באו (דב' לב, יז), פירשו בפסוק שמע ישראל (דב' ו, ד), שעם היותו מבואר נגלה תכלית ההראות, שהפסוק ההוא הוא שחדש האמונה והייחוד,<sup>564</sup> הלא הם יורונו יאמרו לנו ומלכם יוציאו מלים,<sup>565</sup> שחלק ממנו מודיע לנו השלוש, וזה מצד הזכירו ג' שמות והם "י", "אלהינו", "י"; וחלק ממנו מורה על האחדו' והוא אמרו "אחד".<sup>566</sup> אמנם אח"כ במה ששערת בחולשת אמריך ראית לקיימם במתת שקר,<sup>567</sup> ועשית ביאור על אמריך: וא"כ אחר היות מ[שה] ר[בנו] ע"ה יודע ע"ד המופת איך נמנע אצלו להשיג ידיעת מהותו ית' לפי מה שהיא וכו', מה ידיעה תתוסף לו על זה בנבואה, והנה ידיעתו אשר ידע ע"ד המופת היא ידיעה שלימה ונכבדת מזאת ע"כ. ואמרת שהר[בנו] צון ב[זה], וא"כ אחר שהידיעה המופתית שלימה מהנבואה, ואפי'<sup>568</sup> במשה. ולפי דברייך ראוי להבין זאת המשנה שהיא חסירה, והר[בנו] צון ב[זה] חסורי מיחסרה והכי קתני.<sup>569</sup> אלא שעדין אנחנו צריכים עו' תקון אחר על

- 553 על פי תה' לו, ה.  
554 כנראה מלשון "הסכת" (דב' כז, ט), ועניינו כמסתבר התאמה, כלומר חלק מהדברים מוסב על נבואה משה וחלק – על נבואת נביאים אחרים.  
555 אולי צ"ל "עמדי".  
556 על פי יח' כב, יד.  
557 על פי מיכה ג, ט.  
558 על פי יר' ח, ח.  
559 על פי יהו' ב, יז.  
560 על פי שמ' טו, י.  
561 על פי איוב לג, ג.  
562 על פי תה' סח, ה.  
563 ראה יש' סב, י. אולי צ"ל "לאלינו מסילות".  
564 כפי שראינו קודם, ידידיה נתן דבריו לשיעורין. בלבו השווה את פירוש ידידיה לדבריו לפירוש הכריסטולוגי, שהבחין בין שמות האל המבטאים שילוש לבין הצהרת האחדות. דהיינו מהיבט אחד האל הוא שלושה ומהיבט אחר – אחד.  
565 על פי איוב ח, י.  
566 כלומר שלוש הפרסונות הן פנים של אל אחד.  
567 על פי מש' כה, יד.  
568 אולי צ"ל "נאמ[ר]".  
569 ברכות יג ע"ב; שבת סב ע"ב ועוד רבים כמוהם. כלומר ידידיה מצפה שדבריו יינתנו לשיעורין ויידרשו כאילו שהם טקסט קדום.

מלת זאת שכתבת, כי בזולת זה התקון ישאר הספק בעינו. וגם אתה ההכרח הגדול הכריחך לגלות טפח ולראות כמה טפחים<sup>570</sup> בדבריך אלה להיות דרוש זה מכלל כבוד אלהים,<sup>571</sup> ולזה הוצרכת לכסות דבר ע"ד ונאמן רוח מכסה דבר (מש' יא, יג), להיות כבשים ללבושיך (שם כז, כו), וסוד י' ליראיו (תה' כה, יד), כי בזולת התחבולה הזאת כל רואיהם יכירום (יש' סא, ט), ויהרסו אל י' לראות.<sup>572</sup> לזה עשית כל אלה הביאורים הזרים וההרחקות הגדולות, כדי שלא יובנו דבריך אלה, כ"א ע"ד נבואה. אשריך ישראל מי כמוך (דב' לג, כט), אשר נמצא ביניכם כזה איש אשר רוח בו (במ' כז, יח), עם שהוא מהמבואר בנפשו, שבעבור דבריך הנז' יתחייב שהשתות יהרסון<sup>573</sup> כי לפניכם ילך הנה ויצא רשף לרגלם.<sup>574</sup> ואפלא איך לא תבוש מלהודע בשערים עם אלה הדמיונות והשקרים שלא שנית? עו' הוספת גם על חטאתך פשע<sup>575</sup> באשר כתבת, כי אני הוא המדבר באיש האלהים בלא יראה. והאמת כי עשית [131ב] להבהילני ולהחרידני, ואם לזה כיוונת לא יפה כיוונת, כי לא<sup>576</sup> מפניך אבהל, ודעהו. גם במה שכתבת, שלא ירדתי לסוף דעתך עם רבוי דבריך, אבל הבנתי אותם חלוף כונתם, אני אומ' כבר הראה האמת דרכו, שאורחותיך היו אורחות עקלקלות<sup>577</sup> / מטולאות ובלות<sup>578</sup> / ובעבור שבחלקות תשיתי למו נפלת למשואות<sup>579</sup> / ומפניו הדומות<sup>580</sup> / ומה לך עוד צדקה,<sup>581</sup> כי אתה בעצמך מהכת השוטים אשר בהם הוכית ולא הרגשת.

הנה כבר נתבאר, שתולדתי היא תולדה אמתית הכרחית עצמית, לא הטעאי' ונצוחית, ויש מקום לזעקתי ארץ,<sup>582</sup> כי בדיעותיך הנפסדות נעתם ארץ,<sup>583</sup> וכל דבריך אחי וראש<sup>584</sup> / נשאר בשרש פורה לענה ורוש.<sup>585</sup>

אח"כ כתבת דז"ל:

ואח"כ התחלת לסתור על דעתך אמרי, כי הידיעה המופתית שלימה ונכבדת מידיעת דבר מה ע"ד נבואה,<sup>586</sup> והבאת ראיה על דבריך, דברי ודברי זולתי, וזה סבב לך

- 570 ראה למשל נדרים כ ע"ב.
- 571 על פי מש' כה, ב.
- 572 על פי שמ' יט, כא.
- 573 על פי תה' יא, ג.
- 574 על פי חב' ג, ה.
- 575 על פי איוב לד, לו.
- 576 "יפה... לא" נכתב בצדי העמוד.
- 577 על פי שו' ה, ו.
- 578 על פי יהו' ט, ה.
- 579 על פי תה' עג, יח.
- 580 מילים לא ברורות בכתב היד.
- 581 על פי שמ"ב יט, כט.
- 582 ראה איוב טז, יח.
- 583 על פי יש' ט, יח.
- 584 ראה בר' מו, כא.
- 585 על פי דב' כט, יז. ראה איכה ג, יט.
- 586 ראה לעיל דף 123ב, 130ב.

היותך מקצר בידיעת חיוב התולדה מההקדמו', והולדת מדברי ודברי זולתי תולדה בלתי מתיחסת מתייבת מהם, כי עקרות הם להוליד התולדה הזאת.<sup>587</sup> אולם מדברי הוא אומרי, כי כל ידיעות הנביא הן לו מושכל ראשון.<sup>588</sup> ואמרת, איך אין ידיעה שלימה מהמושכלות הראשונים?! והנה הט אוזנך,<sup>589</sup> כי הנה באמרך: איך משה שאל לדעת מציאות רבו ית' בלי הקדמו' חמרי' בנבואה; והנה מכלל הבלבולים הנופלים על דבריך, אשר גנבתם ויחסת אותם לעצמך, הוא אומרי, כי הנודע לנביא בנבואה נודע לו בלי הקדמות, רק הוא לו מושכל ראשון.<sup>590</sup> וזה אמרת להורות סתירה על דבריך באמרך בהקדמות בלתי היולאניות, כי הנודע בנבואה אינו נודע לו בהקדמותיו וסבותיו, ואף אם נופלות בו הקדמות וסבות, אם נודע לו הדבר ההוא מצד מה שהוא נביא; אך אם נודע לו מצד מה שהוא חכם ידענו בסבותיו באופן יותר שלם מהחכם שאינו נביא, כי חכמת הנביא גדולה מחכמת החכם שאינו נביא, וזה עם שאר הסבו' סבבו לו להיות נביא. ואף אם היה יותר שלם בידעו אותו הדבר בהקדמותיו וסבותיו בנבואה, לא יודיעוהו הקדמותיו רק אם יאמר לו הדבר ההוא מקובל לבד, וזהו אשר קראתי "מושכל ראשון". ע"כ תורף דבריך.

ואומ' אני, כי מה שכתבת מזה סבב לי היותו מקצר בידיעת חיוב התולדה מההקדמות וכו' עד כי עקרות הם להוליד התולדה הזאת; הפך זה תראה במה שיבא בע"ה. ואולם אמרך, כי הם בכלל הדברים אשר גנבתי אותם ויחסתי אותם לעצמי, וכ[ן] ג[ם] כ[ן] כתבת עו' בקרוב; קשט עצמך,<sup>591</sup> כי גנוב הוא אתך היישוב הזה, והסתרת פה ולא הודעתיו לך בראשונה. אני אומ' אחי וראש,<sup>592</sup> אם גנב גנבתי ממקור שלימות,<sup>593</sup> ממעייני הישועה (יש' יב, ג) / למה תתעקש ובם תפשעה / ותדבר עליהם תועה,<sup>594</sup> ויורה על היות מאמרי זה יתד תקוע במקום נאמן,<sup>595</sup> ועליו אין להרהר, אמרך שגנוב הוא אתי, לא אמרת כי נשתנה קולו מכמות שהיה חקוק על ספר, ואם ע"ד האמת הם דברים נזכרו בדרושים אחרים לא בדרוש זה כלל, ואומ' אלקטה נא ואספתי בעמרים אחרי הקוצרים (רות ב, ז) / המה הגבורים (בר' ו, ד) / ויגעתי בחריצותי ומנוחה מצאתי<sup>596</sup> / ואני אתנהלה לאטי (בר' לג, יד) / ואמנ' אתה ידעת שמעשה אביך בידך<sup>597</sup> / כי מפיו יקרא אליך, ואתה כותב על

587 כלומר ההקדמות אינן ראיות להיות מקור להיסק שבלבו מבקש להסיק מהן.

588 לעיל דף 119.

589 על פי תה' יז, ו, מש' ד, כ ועוד.

590 לעיל דף 119.

591 על פי סנהדרין יח ע"א, יט ע"א; בבא מציעא קז ע"ב ועוד. ראה להלן בדברי ידידיה המצוטטים בדף 134.

592 ראה בר' מו, כא.

593 ראה שם מ, טו.

594 על פי יש' לב, ו.

595 על פי שם כב, כג.

596 על פי יר' מה, ג.

597 ראה ברכות ז ע"א; סנהדרין כז ע"ב ועוד.

הספר בד' > 598.

אולם אחרי אשר דמית היות אהיה כמוך, ואודיעך אני המקום אשר גנב אביך מה שכתבתי, כי לא יספיק לי לבד לאמר כי גנוב הוא אתך בזולת ראייה ומניין,<sup>599</sup> למה שהרוצה לשקר מרחיק עדין.<sup>600</sup> הנה המקום [132א] אשר גנב אביך: אמרך, כי החכם יראה הדברים מושכל ובהקִיץ, והנביא יראם מדומי' ובחלום, הוא כפי' הנרבוני על המורה בפ"ו ח"ב<sup>601</sup> והשתבשתם בהם, ונפלתם בבור שחת,<sup>602</sup> ואליכם אישים אקרא (מש' ח, ד), ולא ידעו ולא יבינו בחשכה יתהלכו (תה' פב, ה), והטעם באשר לא הבדלתם נבואת מ[שה] ר[בנו] ע"ה מהם, אבל עשיתם אותם גזרה כוללת כמו שקדם, ואיך לא עלה על רוחכם מה שכת' הר"מ ז"ל בפרקי הנבואה, שכל מה שיאמר אותו בפרקי זה המאמר אמנם הוא בצורת כל הנביאים אשר לפני משה ואשר יבואו אחריו, ואמנ' נבואת מ[שה] ר[בנו] ע"ה לא ידבר בה באלה הפרקי' אפי' ברמז או בביאור אפי' מלה אחת,<sup>603</sup> מצורף שהדברים ההם אמרם הנרבוני הנז[כר] להשקיט המיית החכם ר' שמואל ׳ן תבון, שאמ' כי הוא נפלא אם יהיה מעשה מרכבה מה שרמז עליו הר"מ ז"ל, הנה מה שהשיגהו יחזקאל הוא מה ששיגנו אחד מהטבעיים האלהיים. ועל זה השיב החכם הנרבוני ואמ', כי מה שראהו יחזקאל הוא מה שיראהו חכם אלהי, והחכם עדיף מנביא<sup>604</sup> במה שהוא נביא, כי החכם יראהו מושכל ובהקִיץ, והנביא יראהו מדומה ובחלום;<sup>605</sup> והרצון בזה יחזקאל שעליו היו הדברים, וכ[ן] ג[ם] כ[ן] כל מי שהוא ממין נבואתו לא זולת זה.

ואמרך, כי הנודע לנביא בנבואה איננו נודע לו בהקדמותיו וסבותיו, ואף אם נופלות בו הקדמות וסבות וכו' אני אומ' איננו אמת כלל, ואעידה לי עד נאמן בזה החכ' רלב"ג וזה לשונו בח' ד' ח"ב מספ' מלחמו' י': וההיות הענין כן, הנה יראה שכאשר יגיע לנביא מושכל מה בנבואה שיגיע אליהם בסבותיו, ולזה תמצא בקצת המקומות במה שיספרו הנביאי' מהעניינים העיוניים, שיגידו בסבות אשר מהם יחוייב, כמו שתראה במה שאמר שאמר ישעיהו, לקיים שהש"י פועל הנמצאות, לא הפסילים שהיו עובדים קצת האנשי דורו, מי פעל ועשה קורא הדורות מראש (יש' מא, ד) וגו', והביא ראייה שהש"י פועל אלו הדברי' מפני שהוא<sup>606</sup> יודע נפילתם טרם בואם ע"כ.<sup>607</sup>

ואמרך: וזה אמרתי להורות סתירה בדבריך, באמרך בהקדמות בלתי היולאניות עד וזהו אשר קראתי מושכל ראשון ע"כ. אומ' אני, רני עקרה לא ילדה (יש' נד, א), ילדי

598 על פי יר' לו, יח.

599 אולי צ"ל "ומעון".

600 ראה דודזון, אוצר המשלים והפתגמים, סי' 676, עמ' 47.

601 צ"ל "ח"ג".

602 ראה תה' נה, כד. וראה עוד מדרש תנאים לדב' לג, ו.

603 כוונתו למורה הנבוכים ב, לה.

604 בבא בתרא יב ע"א.

605 הדיון כולו, כולל דבריו של אבן תבון, נלקח מתוך פירוש נרבוני למורה הנבוכים ג, ו, הוצאת גולדנצל,

דף מח ע"א.

606 בכתב היד נוסף "יודעם מדומים", ועליו סימן מחיקה.

607 מלחמות השם, מאמר ב, פרק ד, עמ' 103.

נכרים<sup>608</sup> ומחשבו' בלתי חשובות; וזה כי אני כתבתי, שהדרך בידיעת מציאותו ית' אמנם הוא מדברים מאוחרים ממנו ית' וכו' עד וכל אלה נשואים בעצם חמרי.<sup>609</sup> והרצון בזה, שכל אלה הדברים הם קודמים בטבע אל ידיעת ההשגה ההיא הנבואית, וכ[ן] ג[ם] כ[ן] אומרי בקש לדעת מציאו' הש"י בהיותו בחמר בהשגת השכל הנפרד, הר[צון] ב[זה] כמו שהשכלים הנבדלים אינם משיגים אלא מה שלמעלה מהם, למה שכפי שלמות הדבר ימעטו מושכליו, ולזה לא יצטרכו בשלמות עצמם אלא שישכילו עלתם והסבה הראשונה כאשר יתבא' במה שיבא. ועו' סבה שנית להיות השכל התעצם במושכליו, ואם השכלי' הנבדלי' היו משיגי' מה שלמטה מהם במעלה ובמדרגה היה מתעצם הנכבד בפחות.<sup>610</sup> וכאשר נתבא' כל זה ביאור שלם בכת' הקודם אשר שלחתי לך, ולזה יהיה הרצו' באמרי בהשגת השכל הנפרד בלתי הקדמות היולאניות, הר[צון] ב[זה] בלתי הקדמת השגת הדברים החמריים אשר הם קודמים בטבע אל הלמוד, לא שיהיו שם הקדמות וגבול אמצעי ותולדה<sup>611</sup> כאשר נשתבשתם אתם, שאינכם מהפכים הכונות עם היותם מבוארים נגלים תכלית ההראות, וע"ד האמת דבריכם אלה מורים על בלבול השכל ורוע המחשבה, והיותכם מביני' הדברי' בזולת סדרם ויושרם / להיותכם ממשפחת הדורם<sup>612</sup> / ואת החורי בהררם (בר' יד, ו), היש לשכל הנבדל [ב132] הקדמות וגבול אמצעי ותולדה!?

אח"כ כתבת דז"ל:

ואמרך: איך אין ידיעה שלימה מהמושכלות הראשונות[ת]? אין האמת ככה, ואף אם אמרו אי זה חכם הזדמן. והראיה על זה מאמר הח[כם] רלב"ג וז"ל שם: וקצת העניינים אפשר ששיגים הנביא מצד מה שהוא חכם, והוא מה שיושג הסודות סדר המציאות, אלא שההבדל בזה בין החכם והנביא הוא בקלות ההגעה, לפי שחכמת הנביא על הרוב יותר גדולה מחכמת החכם אשר אינו נביא, ולזה היה שתמשך להם הנבואה, לא שיהיה מה שהוא לחכם מושכל שני מושכל ראשון לנביא כמו שיחשבו אנשים, שאם היה הענין כן היתה ידיעת החכם בזה יותר שלימה, כי הוא ידע הדבר בסבותיו, והנביא לא ידעו בסבותיו, וזה בטל ע"כ.<sup>613</sup> והנה אתה רואה איך אין הנודע לנביא מושכל ראשון, וזה יסתור דברי בטלמיוס כפי הבנתך אותם,<sup>614</sup> ושהמושכל ראשון ידיעתו חסרה, הפך דבריך, ואני בקראי אותו "מושכל ראשון" הוא לשלול ההקדמות. ואמרו שידיעת הנביא שלימה מידיעת החכם שאינו נביא לא יסתור דברי, כי מאמרו זה הוא מצד מה שהוא חכם לא מצד מה שהוא נביא. ואם הנביא יודע הדבר בסבותיו איננו מצד מה שהוא נביא אלא מצד מה שהוא

608 על פי יש' ב, ו.

609 לעיל דף 117א-ב.

610 ראה לעיל דף 125א.

611 כלומר השגת השכלים הנבדלים איננה היסקית, מפני שההיסק (המבוסס על הקדמות [פרופוזיציות] וכדומה) אופייני לתפיסת האובייקטים החומריים.

612 ראה למשל דה"א א, כא; יח, י.

613 מלחמות השם, הקדמה, עמ' 4.

614 ראה לעיל דף 124ב.

חכם. ואמרו שהנבואה נמשכת אחר החכמה לא יסתור דברי עד אשר תשמע דברי לפנים. ע"כ תורף דבריו.

ואומ' אני בזה פקח עיניך וראה את שוממותיך<sup>615</sup> דיעותיך<sup>616</sup> ראשונה ממאמר הח[כם] רלב"ג בעצמו, שאמר וז"ל: ולזה היו העניינים ששיגם הנביא יודעו לו קצתם מצד מה שהוא נביא לבד, וזה ברוב בעניינים הפרטיים האפשריים הנפולים בזמן מה.<sup>617</sup> והנה באמרו "וזה ברוב", יורה שיש ג"כ קצת עניינים אשר אינם ממין הגדת העניינים הפרטיים אשר משיג אותם מצד הנבואה לא מצד מה שהוא חכם, וזה לבד יסתור דבריו הנז[כרים]. וכ[ן] ג[ם] כ[ן] יתבאר עו' סתירת דבריו ממה שאמר עו' "וקצתם אפשר ששיגם ג"כ מצד מה שהוא חכם";<sup>618</sup> והטעם אחרי שהוציאו בלשו' אפשר, כי לפי ראי דעתך היה ראוי לומר [ר] "וקצתם יחוייב שידעם מצד מה שהוא חכם" או לכל הפחות שיוציא משם מלת "אפשר". וכן ג"כ מאמרו "לפי שחכמת הנביא על הרוב יותר גדולה מחכמת החכם שאינו נביא", ולזה הית' נמשכת אליו הנבואה, אשר הר[צון] ב[זה]<sup>619</sup> שמצד זה ההבדל אשר ייחדהו מבעלי המחקר היתה נמשכת אליו הנבואה.

ואולי אמרו "לא מה שיהיה לחכם מושכל שני מושכל ראשון לנביא" וכו', לא יסתור מאמרי כלל, כי החכ' הנז<sup>620</sup> נמשך אחר דעתו אשר ראית שכת' בפ"ד מאמ' ב', שהנביאים מגיעים להם המושכל' בסבותיהם, הר[צון] ב[זה] בסבות הידועות להם אשר בעלי המחקר רחוקים מהם מאד, והעד על זה שפי' אמרו ואם היה הענין כן הית' ידיעת החכם בזה יותר שלימה, כי הוא ידע הדבר בסבותיו, והנביא לא ידעוהו בסבותיו, וזה בטל ע"כ.<sup>621</sup> וכאשר ראית דברי<sup>622</sup> ר' חנוך אל קוסטנטין באמרו: והדרכים אשר בם התבארו ההשגו' האמתיו' אצל הנביאים הם כולם נעלמים ובלתי נודעים אצל בעלי העיון כאשר דרכי ההקש והמופת הם נעלמים ובלתי נודעים אצל המון הפתיים ע"כ.<sup>623</sup> וכ[ן] ג[ם] כ[ן] מאשר ראית דברי בטלמיוס ודברי נ' כספי.<sup>624</sup>

ואולם אמר, שהמושכל ראשון ידיעתו חסרה, שקר אתה דובר, והראיה מזה דבריו שלא הרגשת בהם וכ[ן] ג[ם] כ[ן] מדברי זולתך. אולם מדברי זולתך מאשר נתבאר בספ' המליצה, וז"ל שם: הקדמות ההקש מחוייב שתהיינה ראשונות,<sup>625</sup> והר[צון] ב[זה] בזולת בעלות גבול אמצעי,<sup>626</sup> מפני כי אשר יודע בגבול אמצעי הוא צריך אל המופת כצורך

615 כנראה צ"ל "שוממות".

616 על פי דנ' ט, יח.

617 מלחמות השם, הקדמה, שם.

618 שם שם.

619 "הית'... הר"ב" נכתב בצד העמוד.

620 דהיינו הרלב"ג.

621 "והעד... ע"כ" נכתב בצדי העמוד.

622 בכתב היד נוסף "בטלמיוס", ועליו סימן מחיקה.

623 סיראט, מראות אלהים לחנוך אל-קונסטנטיני, עמ' 191; לעיל דף 124ב.

624 דברי אלבטליוס ואבן כספי הובאו לעיל דפים 124ב-125א.

625 ראה Analytica Priora I, 30 46a10.

626 גבול אמצעי (terminus medius) הוא המשותף להנחות ההיקש.

הדברים שההשתדלו' בם להביא עליהם מופת, והטעם שאם יהיו ההקדמות הנז' תולדות ממופת' אחרים, א"כ לא יהיו אז המופתים הבנויים מההקדמו' ההם מופת' מעצמם, [133א] אחר שיצטרכו לזולתם; וא"כ אין זה מופת מוחלט, כי הוא מאוחר. ואולם המופת הקודם הוא מבואר בעצמו, ולא יצטרך לזולתו. ועו' שאם יהיו ההקדמות הראשונ' למופת הם צריכות שיתבארו ממופת אחר כמו התולדה בעצמה היוצאת מהם; א"כ יתחייב שילך הענין ללא תכלית או יהיה בסבוב. ובהיות הענין כן יחוייב בהכרח ששם המופת נאמר על אשר הקדמותיו בעלות אמצעי ועל אשר הם בזולת בעלות אמצעי בשותף שם. והוא מבואר עו', שהדבר אשר נמצא מפניו דבר מה בתאר מה הוא יותר אמתי במציאות זה התאר לו מן הדבר אשר נמצא לו זה התאר מפניו. ובהיות הענין כן הנה ההקדמות הראשונ', רצו' המושכלות הראשונות, הנה הם יותר אמתיים בשם המופת, להיות מהם המופת המוחלט מהדברים אשר נמצא להם זה התאר מפניהם, והם המושכלו' השניות; וכ[ן] ג[ם] כ[ן] תהיה ידיעתם יותר שלימה לפי שלא יצטרכו ראייה באמתתם כמו שקדם.<sup>627</sup>

וכת' אבוחמד בספ' הכונו', והראשונ' הם אשר יכריח יסודות השכל בהיותה מופשטת אל האמות בם, כאמרך השנים יותר מהאחד, והכל יותר גדול מן החלק, ושהדברים השוים לדבר אחד בעינו שוים ע"כ.<sup>628</sup> עתה אתה ברוך,<sup>629</sup> אם המושכלות הראשונות הם יותר אמתיים בשם המופ' להיות מהם המופת המוחלט, והיה סגולת המופת שלא יקבל השנוי וההפסד, ולא יעלה על רוח החושב בו<sup>630</sup> אפשרות חלופו על מה שהתרצה החושב בו נמצא בריא השכל. א"כ איך תתעקש כמנהגך לומ', שאומרי שאין ידיעה שלימה מהמושכלו' הוא שקר, ולא די זה אלא שאמרת שידיעת המושכל הראשון היא ידיעה חסרה והראשונות שכחת, והוא מה שכתבת בכתבך השני, והוא אומרך, כי כל הנודע בנבואה הוא יודעו בלתי הקדמות כלל, לא חמריות ולא בלתי חומריות, כי כל ידיעותיו בנבואה הן לו מושכל ראשון בלתי מצטרף בידיעתו להקדמות; וא"כ בהיות יודע משה מציאות הש"י בנבואה יודע בלתי הקדמות כלל, כי הוא לו מושכל ראשון שיתחייב לפי דבריך, שנבואת מ[שה] ר[בנן] ע"ה היתה ידיעה חסירה. סוף דבר אני האיש<sup>631</sup> נבון הרעיונים מאד על דבריך אלה, ואנה תוליד<sup>632</sup> גם חרפת הדעת הזו;<sup>633</sup> באמת, אין זה כי אם רוע לב (נחמיה ב, ב), אם לא יהיה מצד סכלות העדרי.

ובאמרך עו', ואני בקראי אותו מושכל ראשון הוא לשלול ההקדמו' ע"כ. אני אומ', הנה כבר הראיתך, שלא יקרא מושכל ראשון אלא מה שלא יתבא' מזולתו, אשר הם ההקדמות, ובהיות הענין כן דברי רלב"ג הם סותרים דבריך כפי הבנתך אותם, מצורף שאין הבדל בין

627 הטענה בדברים אלה היא, שטיעון (ארגומנט) המושתת על הקדמות המבטאות עקרונות ראשוניים או אקסיומות. הוא ההולם ביותר את המופת (demonstratio).

628 ראה Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*, p. 465. דוגמאות אלה מופיעות בלשון זו גם בספר העקרים א, יז, מהדורת י' הוסיק, פילדלפיה תש"ו, א, עמ' 147 שו' 3-4.

629 על פי בר' כו, כט.

630 על פי קה' י, ד.

631 ראה סוף פתיחת מורה הנבוכים, לפני ההקדמה.

632 ראה בר' לב, יח.

633 "והראשונות שכחת... הזו" נכתב בתחתית הדף. ובצד העמוד נכתבה הפנייה "עיין בסוף הדף בגיליון".

המושכל ראשון אשר אמרת אתה למושכל ראשון אשר אמרתי אני. ובאמרך עו', כי אמרו הח[כם] רלב"ג שידיעת הנביא על הרוב שלימה מידיעת החכם שאינו נביא, אמרת שהדברי' האלה אינם סותרים דבריו, כי מאמרו זה הוא מצד מה שהוא חכם, לא מצד מה שהוא נביא.

אני אומ', כבר קדם שדברי החכם הנז[כר] סותריו' דבריו סתירות שאין להם תקומה; ועו' אני אומ', כי למה שהחכם בעיניו כמוך, שאין עיניו בראשו,<sup>634</sup> בהרגישך שדברי רלב"ג הנז[כר] מקעקעים כל בנין דבריו, וכי מסבתם השתות אשר עליהם סמכת יתדותיו יהרסו,<sup>635</sup> רצית לבאר על דעתך דברי החכם, ואמרת שזה הוא מצד מה שהוא חכם לא מצד מה שהוא נביא, ועל זה אני אומ' שקר אתה דובר; כי איך יהיה ידיעת חכם מה יותר שלימה מידיעת חכם מה, אחרי ששניהם יודעי' הדברי' לפי דעתך ע"ד המופת, ובסבותיהם?! וכבר קדם סגולת המופת, מצורף לזה עו' אומרו "ולזה היה שתמשך לה הנבואה", הרצו' בזה לחכמת הנביא אשר רחקה דרכה מדרך בעלי העיון. לזה אחי, תמצא אהובך שיסמוך על דעתך.

עוד נתעוררת בלב רגז וכליון עינים<sup>636</sup> ואמרת, כי אומרו החכם הנז', כי ידיעת הנביא על הרוב היא יותר גדולה מחכמת החכם שאינו נביא אינם סותרים דבריו, עד אשר אשמע דבריו לפנים. והנה כאשר חפשתי לדעת מאמריך בענין זה מצאתים ממין זה ההתר בעינו, ואולי עשית זה להרגישך בשקורותם ופחזותם,<sup>637</sup> ולזה הפיצות אותם, כי הרוצה לשקר מרחיק עדי. הנה [133ב] אתה הוראת לדעת (דב' ד, לה), שהטענות אשר חשבת להעזר בם, ולזה הרמת ניסם עד הרמה הפלתום אל ארץ ציה ושממה;<sup>638</sup> ולא די זה, אלא שהם היו בעוכריך.

אח"כ כתבת:

ואולם ראיתך מדברי זולתי, והוא מה שאמ' בטלמיוס בסגולת הנפש הנבואי' וכו',<sup>639</sup> כתבת כמשיב על דברי, דז"ל: הנה בשבחו הנפש הנבואית בהיותה משגת דברים שאין בכח הנפש הפלוסופית לדעת אותם, זה לא יסתור דברינו, כי גם אני אמרתי בכלל דברי, ואף אם הנבואה תודיע דבר לא יושג בעיון, אך הדבר הנודע במופת ידיעתו שלימה על ידיעתו אותו בנבואה לסבות נאמרו.

ועוד אמרו, והנפש הזאת לא תצטרך לקנות הידיעות והחכמות בהקשים והקדמות,<sup>640</sup> לא יובן מאמרו זה כהבנתך אותו, כי יהיה הפך האמת כאשר ראית דברי ר' לוי,<sup>641</sup> כי נתן סבה למה הנפש הזאת משגת אשר אין בכח הנפש הפלוסופית לדעת אותם,

634 על פי קה' ב, יד.

635 על פי תה' יא, ג.

636 על פי דב' כח, סה.

637 על פי יר' כג, לב.

638 על פי יואל ב, כ.

639 מדברי ספר העגולות הרעיוניות. ראה לעיל דף 124ב.

640 שם שם.

641 רלב"ג שטען כי הנביא יודע בהסתמך על הקדמות והיסקים, אלא שידיעתו מהירה יותר מחכם שאינו נביא.



מפני שלא תצטרך וכו', ואחר שהיא יודעת ההקשים והקדמות תדע אף הדברים הבלתי נודעים בהקדמות, וזהו מצד מה שהוא נביא לא מצד מה שהוא חכם. אף בכל זאת הידיעה המופתית בדבר אשר בטבעו המופת גדולה ממנה, כי אין מעלתה רק בידיעת דברים לא ידועו לבעלי העיון מפני שאין להם הקדמות תובילנה אל ידיעתם, ובידיעת המופת ג"כ ידיעתו גדולה מצד מה שהוא חכם, לא מצד מה שהוא נביא.

ואומרו עד כמו שלא יצטרכו המלאכים,<sup>642</sup> לא השווים רק דָּמָם בכ"ף הדמיון, כי כמו שהנודע למלאכים נודע בלי הקדמות כך הנודע לנביא בנבואה נודע בלי הקדמות, וזה סבת ידיעתו דבר שאין הקדמות לו מובילות בעלי העיון בידיעתם. ואף הנודע לבעלי העיון בהקדמות והקשי' נודע בנבואה מצד מה שהיא נבואה, בלי הקדמות והקשי', רק קבלה מקובלת לו, והנביא בלתי מסתפק באמתתה, ואף אם אינם נודעות אצלו סבותיו והקדמותיו אלא מצד מה שהוא חכם. וזאת היא סבת היות הידיעה המופתית שלמה בדבר המקבל המופת מידיעתו אותו בנבואה, וזהו חכם עדיף מנביא. ע"כ הבלתי דבריו בזה.

כתר לי זעיר ואחוך כי עוד לאלוה מלים (איוב לו, ב). הנה באמרך, כי גם אני אמרתי בכלל דברי, ואף אם הנבואה תודיע דבר לא יושג בעיון ע"כ. הנה רצונך באלה הדברים הדעת העתידות לבד, להיות הדברים ההם מיוחדות לנביא במה הוא נביא לא לבעלי העיון, כי בזה אתה נמשך אחרי מה שיחשב מדברי רלב"ג באמרו, ולזה היו העניינים ששישגם הנביא יודעו לו קצתם מצד מה שהוא נביא לבד, וזה ברוב בעניינים הפרטיים האפשריים הנופלים בזמן מה.

ואמנם ההשגות האמתיות הם מיוחדות אצלך לבעלי העיון לבד מצד הידיעה, מה שאין כן לנביא, כי הם לו ע"ד הקבלה והנחת דעת, היה אמת או שקר, כמו שקדם מדברי. ויעיד על דברי אלה מה שכתבת למטה על מה שאמרתי, שההבדל העצמי אשר לנביא הוא היותו יודע ההשגות האמתיות' כמו שיראה בסמוך ברור כשמש ובצהרי'.<sup>643</sup> וא"כ דברי בטלמיוס סותרים דבריו ע"ד האמת. וכבר קדם בדברי, שדעתך זו איננה אמתית כלל, ודברי רלב"ג לא יובנו עם ההשתכלות הטוב כהבנתך אותם, וזה מאשר אמ' על הרוב וכו'.

ואומרך: אך הדבר הנודע במופת ידיעתו שלימה על ידיעתו אותו בנבואה ע"כ, אני אומ' שהוא שקר מבואר, וזה ובדברי רלב"ג שאמר, לפי שחכמת הנביא על הרוב יותר גדולה מחכמת החכם שאינו [134א] נביא, ולזה היה שתמשך לה הנבואה ע"כ.<sup>644</sup> והנה הר[צון] ב[זה] למה שחכמת הנביא היא לצד המעלה והכבוד, למה שאינם צריכים הקדמות ותולדות כמו שהם צריכים בזה בעלי המחקר היה שתמשך לה הנבואה, כי החכמה הזאת אשר בנביאים לא הכירו דרכיה ולא ידעו נתיבותיה<sup>645</sup> בעלי העיון; ולזאת הסבה היה

642 מדברי ספר העגולות הרעיוניות. ראה לעיל דף 124ב.

643 "ויעיד על דברי... ובצהרי[ם]" נכתב בצד העמוד.

644 לעיל דף 132ב.

645 ראה יש' מב, טז; נט, ח.

שיקראו "מלאכים" יותר משיקראו "אנשים" כמאמ' אבן רושד,<sup>646</sup> ואם יקראו "אנשי[ם]" הוא בשתוף השם לבד. ואם בעבור אומרם "חכם עדיף מנביא" זה אמנם יהיה בחכמת הנביאים, להיות הבדלם העצמי החכמה, ולא כן הגדת העתידות, אשר בעבורם יוחזק לנביא, כאומרו כי לנביא יקראו לפניו הרואה.<sup>647</sup>

ואומרך עו', שמאמר בטלמיוס באמרו והנפש הזאת לא תצטרך לקנות הידיעות והחכמות בהקשים והקדמות, לא יובן מאמרו כהבנתי אותו, כי יהיה הפך האמת כאשר כת' רלב"ג וכו'. אני אומ', כי אין האמת אתך שרלב"ג<sup>648</sup> סותר' דברי בטלמיוס כפי הבנתי אותם, וזה מאשר כתבתי למעלה שדעתו היא, שהנביא' מגיעים להם המושכלות בסבותיהם הידועות להם לפי דרכם, אשר דרכם עם דרך בעלי העיון ראוי שיאמרו בקודם ובאיחור,<sup>649</sup> כאשר ראית מדברי ר' חנוך ואבן<sup>650</sup> כספי הראות נגלה. ואולם מי יתן ואדע, איך יהיה הפך כפי הבנת אני אותו, ולא יהיה הפך כפי דבריך שאמרת כי כל ידיעותיו בנבואה הן לו מושכל ראשון, אשר כבר נתבאר שהמושכל ראשון יאמר כאשר לא יודע בגבול אמצעי והקדמות.<sup>650</sup> ובהיות הענין כן, דברי רלב"ג כפי הבנתך אותם סותרים דבריך תכלית הסתירה.

ובאמרך: ואף אם אינם נודעות אצלו סבותיו ע"כ, זה ג"כ שקר, מאשר ראית דברי רלב"ג במאמ' ב' פ"ד באמרו, שהנביא' מגיעים להם המושכלות בסבותיהם וכו' כמו שקדם.<sup>651</sup> ובזה יתבאר עו' שאמרך, שאם הנביא יודע הדבר בסבותיו איננו מצד מה שהוא נביא אלא מצד מה שהוא חכם, הוא שקר מבואר מהדברים הקודמים, ואין צורך לכפול הדברים. ואמנם פליאה דעת ממני (תה' קלט, ו) על מה זה נכנסת בכל אלה ההרחקות העצומות, ואיך יעלה על לב שהנביא ראוי לו שלא יכזב בדברים העתידיים כלל, כי אז יהיה נביא שקר. ואולם ההשגות האמיתיות לא יתחייב, אחרי שיכול להשמיט עצמו לומ' במה שיאמר מהמושכל' הפך מה שנתבאר במופת, שזה קרה לו מצד הנחת דעת! ולמה לא באר הרב במורה הדברים אשר זכרום הנביאים, שיתחייב מהם ההפעלות והשנוי ודומיהם ע"ד ז',<sup>652</sup> מצורף שכאשר יפתח זה השער<sup>653</sup> יחוייב הריסת התורה בכללה,<sup>654</sup> ואין צורך להאריך. וא"כ אחרי שאין שערי הפי' נעולים אצל הרב ז"ל, מה ראה ליחס ענין זה לנביא וכו'.

646 ראה לעיל.

647 על פי שמ"א ט, ט.

648 סביר שהמילים "אתך שרלב"ג" מסומנות כשגיאה. ואם לא, צ"ל "אתך <דברי> רלב"ג".

649 "קדימה ואיחור" מצייין יחס של תכונה דומה בשני האירועים, לעתים בסיבתיות ולעתים בעצם ומקרה. רלב"ג השתמש פעמים אחדות ביחס זה כדי להבהיר את הזיקה בין התואר האלוהי לתואר האנושי. ראה ד' שוורץ, סתירה והסתרה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשס"ב, עמ' 159-158.

650 ראה לעיל דף 132 א.

651 דף 134 א.

652 כלומר ההגשמות של הנביאים.

653 אולי צ"ל "השוער".

654 על "הריסה" ראה למשל ז' הרוי, "כיצד להתחיל ללמוד את מורה הנבוכים ח"א פ"א", דעת, 12 (תשמ"ח), עמ' 22; W. Z. Harvey, "Maimonides on Human Perfection, Awe, and Politics", in I. Robinson, L. Kaplan & J. Baur (eds.), *The Thought of Moses Maimonides*, Lewiston, Queenston & Lampeter 1990, pp. 7, 14.

אולם במה שכתב' על דברי ר' חנוך וכו' ואפלטון,<sup>655</sup> איני רוצה להשיב על דבריו להיותם ממין דבריו הקודמים, ולזה דברי הראשונים יספיקו גם לדבריו ההם, כי בזול' זה נהיה כמחליפים איש באיש ממין אחר, זולתי במה שאמרו כי אפלטון שמע ממנו דברים לא ידעם הוא קודם, כי כל הדברים הנודעים במופת אינם נודעים לכל בעל עיון, כי יש יתרון לעיון איש על איש בזכות שכלו, ויש לזה סבות, והנה אפלטון היה מקצר בידיעת עניינים מופתיים הודיעם לו המתעסק ההוא, כי הנה קצת אחרונים עשו מופת על עניינים נעלמו מהראשונים.

ואומר: ואם בחכמים כך ק"ו וכו' הדין יקוב את ההר<sup>656</sup> עכ"ד. [134ב] הנה גם בזה אומ', כי אין לשון אפלטון סובל דבריו כלל, וזה מאשר אמר "והיה תכליתו הקצווי להבין מקצת מה שהיה מדבר", ולא אמ[ר] "ושמעתי ממנו דברים לא שמעתי מזולתו". וע"ד האמת הדין יקוב את ההר. הנה כבר נתבאר תכלית הביאור שתולדותי<sup>657</sup> תולדות אמתיות מחוייבות חיוב אמת, ובהיות הענין כן כל ספיקותיך הלא הם כמוץ הרים אשר תדפנו רוח,<sup>658</sup> ודי גם בזה עתה.

אח"כ כתבת דברים זה לשונם:

ועל אומרי כי אינו מן הניאות לערב וכו', אמרת איך כתבת בסוף דבריו ישוב זה בישוב דברי הר"מ כפי דעתך הרזה עד סוף דבריו.<sup>659</sup> והנה בהיותך מוכיח אותי על מים גנובים<sup>660</sup> קשט עצמך, כי זה היישוב גנוב הוא אתך, והסתרתי פני<sup>661</sup> ולא הודעתי לך בראשונה. והנה ראשונה תפשתך על היותך מערב עירוב קטן, ועתה הוספת וערבבת בתוכם דברים זרים יחסתם לך, והפסדת הכונה בתערובותיך, והפשטת דבריו מכל צורה; כי ראשונה אמרת, איך דברי "מ[שרת] מ[שה]" יספיקו בלתי דעתך הרזה, ואמרת איך אין מקום לתולדותו מצד התשובה, וראיתך "וחי" (שמ' לג, כ), שהודיעו הקדמה שלא ידעה,<sup>662</sup> ועל זה אמרתי כי ביאור "וחי" לר"מ הוא בעוד היותו בגוף ובנפש, ועל ביאורו נולדה תולדתי, ואח"כ אמרת אענה אף אני חלקי, וסוף דבריו בארת "וחי" ע"ד הר"מ. ועתה אתה מערב הראשונות והאחרונות בלתי הבדיל במה שאמרת, והנה דבריו בטלים, והספק נשאר על "מ[שרת] מ[שה]" מצד השאלה ומצד התשובה, ועל היישוב אשר יחסת לדעתך על שקר. ובכלל דבריו אמרת ולזה שאל מ[שה] ר[בנן] ע"ה עד לא כפי שפי' אתה, שהרצו' בו כל מהותו כפי מה <שהיא>. עד כאן תורף דבריו.

655 ראה לעיל דף 124ב.

656 ראה תוספתא סנהדרין א, ג; בבלי יבמות צב ע"א; סנהדרין ו ע"ב.

657 דהיינו מסקנות, מלשון תולדת ההיקש. וכן השימוש להלן בהטיות שונות של "תולדה".

658 על פי תה' א, ד ויש' יז, יג.

659 לעיל דף 125א.

660 על פי מש' ט, יז.

661 על פי דב' לא, יז; יש' נד, ח; יר' לג, ה.

662 ראה לעיל דף 119א-ב.

ומעתה הקשב שמע לי החריש ואנכי אדבר.<sup>663</sup> הנה במה שכתבת "כי זה היישוב גנוב הוא אתך", כבר ראית במה שקדם מדברי תשובה על דבריך אלה, ולזה אין צורך לכפול הדברים. ואולם במה שאמרתי: הנה ראשונה תפשיך על היותך מעֲרָב וכו'; אני אומ', כי כל זה קרה וקורה לך מצד ערוב מוחך, כי ע"ד האמת אין שום ערוב כלל, וזה יתבאר ממה שאומ': כבר קדם בדברי, כי שאלת מ[שה] ר[בנו] ע"ה היתה להשיג מאמתת מציאותו ית' כהשגת השכל הנפרד, אשר הם משיגים חלק מהנימוס אשר בנפש הסבה הראשונה<sup>664</sup> בזולת אמצעות דבר גשמי כמו שקדם בדברי. ועם היות ההשגה הזאת נמנע' אצל שאר האנשים, אצל מ[שה] ר[בנו] ע"ה חשב היותה אפשרי. ובאה התשובה מהש"י, שזאת ההשגה היא נמנעת לו ג"כ כל זמן היותו חי, מאשר הוא שכל אדם; ואולם כשתפרד נפשו ישיג כהשגת השכל הנבדל. ובהיות הענין כן, הבלבול אשר קרה לך מצד התשובה אין לה מקום כלל, וא"כ התולדה אין לאל ידה לפי הפי' אשר פירשתי אני, ואמנם לפי "מ[שרת] מ[שה]" השאלה אשר שאל היתה אצלו ידיעה, רצו' מניעת השגתו ית', ועם היותה לו ידיעה רצה לידע זה ג"כ מצד הנבואה, כאשר יראה כל זה מהתשובה אשר עשה למחזיקי פשטי הכתובים; ובאה לו התשובה, כי זה נמנע אצלו, ואז עלה לו תלמודו יפה מדרך העיון ומדרך הקבלה.<sup>665</sup> ויהיה ביאור "וחי" ע[ל] ד[רך] ד[ר]ש [135א] כלל; א"כ כל זה הפי'רוש] מסכים לדברי הרב ז"ל, אשר אמ' מאשר הוא אדם,<sup>666</sup> להיות ענין זה הדרוש אצל מ[שה] ר[בנו] ע"ה ולא זולתו, ובהיות הענין כן הנבואה לא האירה מה שהוא בלתי דרוש. אבל התשובה באה מעין השאלה, אשר השאלה הית' על מ[שה] ר[בנו] ע"ה ולא על זולתו, וכמו כן באה התשובה עליו ולא על זולתו; וא"כ גם לפי זה אין מקו[ם] לתולדה, בעבור שהנבואה לא מאירה מה שאינו דרוש כמו שקדם. ובעבור שידע את מרייך ואת ערפך הקשה,<sup>667</sup> וכי עוד עו' תתעקש כאשר עשית, רצה לבאר עו' מלת "וחי" לפי דעתו המלאכים, ויעי[ן] ד[ר]ש על זה אומר: ועו' לפי דעתי הוסיף לו הש"י בביאור זה הקדמה אחת לא ידיעה הוא לפנים וכו',<sup>668</sup> וזה הולך לשטתו שאמ' למעלה, ולפעמים הרב ישיבהו תשובה, ויוסיף לו הקדמו' שלא ידעם הוא לפנים.<sup>669</sup> וזה המאמר יעזור יפה,<sup>670</sup> שהנבואה אינה מאירה מה שאינו דרוש, כי לפי דעתו הנבואה מאירה כל דבר, ואם איננו כן דעת שאר החכמים. עתה אחי וראש, היש ערוב לדברי כלל?! ומה יש מקום לתולדתך?! באמת לא. ובהיות הענין כן, הנה מה שאמרתי, כי תשובו' "מ[שרת] מ[שה]" יספיקו, הם דברים אמתיים בעצמם, ולא יסכל זה כי אם מתעקש וסכל. וא"כ דבריך הלא הם בטלים ומבוטלים הן מצד השאלה והן מצד התשובה. והיישוב אשר עשיתי

663 על פי איוב לג, לא.

664 כלומר הסדר האידיאלי של הצורות בידיעה האלוהית. ראה לעיל במבוא.

665 ראה שוורץ, משרת משה, עמ' 351, שו' 76-77.

666 בשמונה פרקים, פרק שביעי, נדפס בתוך הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת י' שילת, עמ' רמז-רמח.

667 על פי דב' לא, כז.

668 שוורץ, משרת משה, עמ' 351 שו' 81-85. מובא לעיל דף 117.

669 שם, שו' 74-76.

670 מילה זו איננה ברורה בכתב היד.

הוא מדעתי ולא גנוב אתי כאשר כתבת, והוא יתד תקוע במקום נאמן.<sup>671</sup>  
אח"כ כתבת דברי' זה לשונם:

הנה בדברי לא תמצא אמרי "כל מהותו" אך "מהותו כפי מה שהיא",<sup>672</sup> ואף אם הייתי אומר בא על נכון, כי חלק ממהותו הוא כל מהותו, ואף לשכלי' נמנע ידיעת חלק מהותו, כי בידיעת חלקו נודע כולו, כי אין לו חלקים יודע קצתו ויושכל קצתו, ומדוע לא יראת להוציא מפיו חלק מאמתת מציאותו?! וזה רע מעובד ע"ז. ואל תשיבני מפשטי חכם מה, רק אחר הבנתך דבריו. והנה לפי "מ[שרת] מ[שה]" אשר שאל נמנע אף לשכלים, וזה הודיעו במלת "וחי"; א"כ שאל כל מהותו, כי על דעתך הרזה השכלים משיגים חלק ממהותו. והכלל אשר עשית בסוף דבריך, איך אין ערוב מדברי "מ[שרת] מ[שה]" לדברי ר"מ כלל, מורה זה על היותך בלתי זוכר הדברים אשר כתבת, כי ערבתם ערוב נמרץ, ועתה הוספת לערב עמהם ישובך המיוחס לדעתך. ועל הראשונים' אנו מצטערים ועתה אתה באת להוסיף עליהם.<sup>673</sup> ע"כ תורף דבריך.

ואומ', הנה קודם אשר אענה על דבריך אלה ראיתי לספר בשבחך; ומצד זה יודע, שתוקף השגתך וידיעתך הם כסף סגים מצופים על חרש.<sup>674</sup> הנה ראשונה כתבת "בדברי לא תמצא כל מהותו", להיות זה עון פלילי בחוקך, ולמעלה מזה מעט כתבת "א"כ שאל כל מהותו", היש פחיתות יותר גדולה מזאת?! הלא שמעת אם לא ידעת<sup>675</sup> מה שכתב הר"מ ז"ל בסב' הששית מסבות הסתירה וז"ל שם: אך כשיהיו שתי ההקדמות נראות הסתירה, ששכח הראשונה כשכתב האחרת במקום אחר מן החבור, זאת היא פחיתות גדולה מאד ולא ימנה זה בכלל מי שיבחנו דבריו ע"כ.<sup>676</sup>

ובאמרך: ואף לשכלים נמנע ידיעת כל מהותו, אני אומ' אף אמנם שקר מליך,<sup>677</sup> זה יתבאר ממה שכת' הח[כם] רלב"ג בפ"ב ח"ג מהמאמר החמשי, וזה לשונו שם: ונאמר שכבר התבא' במה שקדם, שאצל כל אחד ממניעי הגרמי' השממיים השגה בחלק מה מנמוס הנמצאות וסדרם ויושרם, והוא החלק אשר תיוחס אליו השפעתו במה שבכאן. ובעבור שלא ישלם זה הנימוס אלא בכללות אלה המניעים [ב135] הנה יחוייב שיהיה זה הענין מסודר להם מסבה גבוהה מהם תשגיח בהם ובמה שישלימוהו יחד, ולזה שפעו אלה המניעים ממנו על זה האופן שישלם בו נימוס הנמצאות על השלם שבפנים, ומפני זה היה מחוייב שיהיה אצל הסבה הראשונה השגה בנימוס הנמצאות וסדרם ויושרם על השלם שבפנים, ולזה תשיג מה שיהיה בו זה הנימוס אחד, והוא מה שילך מדרגת הצורה ממנו

671 על פי יש' כב, כג, כה.

672 ראה לעיל דף 126א.

673 ראה למשל מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דעמלק, פרשה א, מהדורת הורוויץ ורבינ, עמ' 191.

674 על פי מש' כו, כג.

675 על פי יש' מ, כח.

676 הקדמה למורה הנבוכים.

677 על פי איוב לו, ד.

על שזה המושכל הוא בעינו הסבה הראשונה, כי היה השכל והמושכל והמושכל דבר אחד במספר בהכרח כמו שבאר הפלוסוף.<sup>678</sup> ובסוף הפ[רק] הנו[כר] עו[ד] כתב דברים ז"ל: וכן יתבא' ממה שקדם, שהוא היותר ראוי בשיקרא "פועל" עד וזה אמנם יהיה בתשוקה אשר תמצא לכל אחד ממניעי הגרמים השממיים להשיג חלק מהנמוס אשר בנפ[ש] הסב' הראשון' מצד מה שהוא חלק מהנמוס[ס] השלם ההוא, כמו שבא' במה שקדם ע"כ.<sup>679</sup> עתה נאמ' אנחנו ככה: השכלי' הנבדלי' משיגים חלק מנימוס<sup>680</sup> הנמצאו' וסדרם ויושרם; ומושכל נימוס הנמצאו' וסדרם ויושרם הוא בעינו הסבה הראשונה; יולד מזה בתמונה הראשונה,<sup>681</sup> שהשכלי' הנבדלי' משיג' חלק מהסבה הראשונה. וכן כת' הרמז"ל בפ' ז' מהח' פרקי', וז"ל שם: כן השגתו ית' על האמת הוא ידיעת האדם מאמתת מציאותו מה שלא ישתתף במציאות ההוא זולתו מן הנמצאו' ע"כ.<sup>682</sup> והתבונן אומרו "מאמתת מציאותו", אשר הר[צון] ב[זה] חלק מאמתת מציאותו.

וכת' החכ' הנרבוני בפ' האלהיות לאבוחמד במאמ' הה' דברי' זה לשונם: ולזה הנה הוא אפשר במה שהוא בעצמו שכל ומושכל שיהיה עלה למציאויות חלוקים מצד מה שיושכלו ממנו צדדים מתחלפים מהציור ע"כ. ובביאורו על ספ' המורה בפ' כ"ב ח"ב כת' עו' דברים וז"ל: ובזה חבר ארסטו בין המציאו' המוחש והמציאות המושכל, ואמ' שהעולם האחד סודר מאחד, ושהאחד הוא סבת האחדות וסבת הרבוי מצד כי המספר כפילת האחדים, וככה בזה הנה ההכפלה כפי טבע התחלף המקבל, ואם הוא אחד בעצמו, ומה שידמה שתהיה הסבה ברבוי השכלי' הנפרדים חלוף טבעיהם המקבלי' במה שישכילו מן ההתחלה הראשונה ובמה שיקנו ממנה מן האחדות אשר הוא פעל א[חד] בעצמו רב ברבוי המקבלים אותה ע"כ.<sup>683</sup> וכת' הרמב"ם ז"ל בפ' ב מספ' המדע דז"ל: וכל הצורות האלו חיים ומכירים את הבורא, ויודעין אותו דעה גדולה עד למאד, כל צורה וצורה לפי מעלתה, לא לפי גודלו,<sup>684</sup> אפילו מעלה ראשונה אינה יכולה להשיג את אמתת הבורא כמו שהוא, אלא דעתה קצרה להשיג, אבל משגת ויודעת יותר ממה שמשגת ויודעת צורה ממה שלמטה ממנה, וכן כל מעלה ומעלה עד מעלה עשיריית וכו' ע"כ.<sup>685</sup>

ואמנם בהרגישך חולשת סברתך זאת, וכי אמנם היא כמוץ הרים אשר תדפנו רוח,<sup>686</sup> כתבת דברים זה לשונם: ואל תשיבני מפשטי חכם מה, רק אחר הבנתך דבריו ע"כ. התעשו

678 מלחמות השם, דפוס ברלין, עמ' 278-279.

679 שם, עמ' 284.

680 "מהנמוס אשר... מנמוס" נכתב בצד העמוד.

681 של ההקש (המכונה Barbara).

682 הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת שילת, עמ' רמח.

683 פירוש נרבוני למורה ב, כ, דף לה ע"א.

684 יש דפוסים שגרסו "גודלה". במהדורת ליברמן, ירושלים תשכ"ד, עמ' קב שו' 37 גרס "גודלו", וכן

במהדורת חיימזון. פרשני משנה תורה דנים בגרסאות.

685 הלכות יסודי התורה ב, ח.

686 על פי תה' א, ד ויש' יג.

גם בדברי החכמים הנזכרים [כרם] פְּנִיָּים למלכת השמים<sup>687</sup> למען הכעיסני?<sup>688</sup> היאות לאיש חכם ונבון כמוך ליחס לשכל הנבדל סכלות מוחלטת, עד שאצלך ואצל מלמדך נתן הסכל במרומים?<sup>689</sup> וזה כי כבר נתבאר,<sup>690</sup> שהמושכל שלמות המשכיל והשלמותו,<sup>691</sup> וכפי שלמות הדבר בעצמו ימעטו מושכליו, וכפי שיעור חסרונו ירבו מושכליו,<sup>692</sup> ולזה כל נמצא תרחק מדרגתו מהסב' הראשונה, אי אפשר לו להשכילה עד שישכיל מה שבינו ובינה מהנמצאות הקודמות במעלה,<sup>693</sup> ומפני זה היו השכלים הנבדלים לא ישיגו המעלה והשלמות אלא בשישכילו הסבה הראשונה,<sup>694</sup> והיותר קרוב אליו [136א] מהם אליו ביותר שלם מהם וחסרונם מהם יותר מעט, כי הוא לא יצטרך בשלמות עצמו אל יותר מהשכילו הסבה הראשונה ע"כ.<sup>695</sup> ובהיות הענין כן, רצו' בששכל הנבדל לא ישיג מה שלמטה ממנו במדרגה, כי היה מתחייב שיכבד השלם בפחות והעומד באובד, ובסבה הראשונה ג"כ אין לו לפי דעתך השגה בחלק, [כ] [ל] ש[כן] בכל, כאשר כתבת; א"כ היש סכלות גדולה מזאת?! צר לי אחיך עליך<sup>696</sup> על אלה הדמיונות, ואנה תוליד עו' חרפת הדעת הזאת?<sup>697</sup> והנה על הראשונות היינו מצטערים, ואתה עתה מוסיף עליהם כהנה וכהנה,<sup>698</sup> היש כפירה גדולה מזאת!?

אח"כ כתבת דברים זה לשונם:

ואח"כ אמרת, איך ראייתי ממאמ' הר"מ בספ' המדע וכו' עד אמתת המציאו' כמות שהיא. ואמרת, איך אין התר זה ממה שיקשה, כי זה נאמר ע"ד הפרסום.<sup>699</sup> וראיתך, כי במדע אמ' הרב כי האלוה מסבב הגלגל,<sup>700</sup> ו>ב>ספרו מורה הנבוכים אמ' ולא יתכן וכו',<sup>701</sup> ואמרת כי הנאמ' במדע הוא ע"ד הפרסום, ובמורה דוקדק הענין כראוי. הנה נודע איך אין למהותו חלקים יודעו קצתם ויוסכלו קצתם; ואף לפי דבריך, בבקשו חלק ממהותו בקש כלו, ולא נמצא בדבריו במקום אחר הפך דבריו אלה. ונצטרך לבאר, שאמרם ע"ד הפרסום, וראיתך בענין סבוב הגלגל בטלה, כי פה

687 על פי יר' מד, יט.

688 ראה מל"ב כב, יז; דה"ב לד, כה.

689 רמז לפגיעה בדרגתם הגבוהה של השכלים הנבדלים.

690 מכאן ואילך מצטט מהחיבור "העגולות הרעיוניות".

691 במהדורת קויפמן נוסף "ושלמות עצמו, ולולי זה לא היה צריך שישכיל זולתו, ואין ברבוי מושכלות המשכיל ראייה על יתרון מעלתו אבל בהם ראייה על חוזק חסרונו".

692 ראה לעיל דף 132א.

693 במקום "ולזה כל נמצא... במעלה" מופיע במהדורת קויפמן "ומפני זה היה החסרון דבק לכל נמצא זולת הבורא ית[ברך]".

694 במהדורת קויפמן "הבורא ית[ברך]".

695 העגולות הרעיוניות, מהדורת קויפמן, עמ' 45.

696 על פי שמ"ב א, כו.

697 על פי שם יג, יג.

698 על פי שם יב, ח.

699 בלבו הזכיר טענה כזו לעיל דף 125ב.

700 הלכות יסודי התורה א, ה.

701 מורה הנבוכים ב, ד. ומובא אף הוא לעיל דף 125ב.

ובמורה נאמרו הדברים בדקדוק נמרץ ע"ד האמת, לא ע"ד הפרסום פה במדע, כי גם במורה פ"א ח"ב אמ' וזהו האלוה ית' שמו, רצוני לומר הסבה הראשונה המניעה לגלגל הנה ג"כ במקום השכל הדקדוק אמר אשר אמר במדע. וא"ת איך כונתו באמרו "הסבה הראשונה המניעה לגלגל", ר"ל<sup>702</sup> סבת הסבות, לא מיוחס לגלגל מיוחד, ועל זה לא אמ' רק "גלגל" כללי, והוא הסבה הרחוקה לתנועת כל הגלגלים, והוא האמת; ג"כ דברי המדע יתבארו על זאת המתכונת, ולא יהיו סותרים זה את זה, כי גם במדע לא הזכיר גלגל מיוחד, כי הטבעי מונה אותם כולם גלגל אחד, והתכונני מצד שני התנועות מפרידם.<sup>703</sup> ויתר ראיותי הם בריאות וטובו' למתבוננים בהם, כי אחר בקשו ידיעת עצמו ואמתתו וידיעת אותו על אמתת מציאותו, זהו כל מהותו לא חלק ממהותו כאשר הבנת דבריו, כי בידיעת חלקו נודע כולו, כי אין לו חלקי'. ואמרך: הבן תכלית עוצם חכמת הרב באומרו בפ' נ"ד וכו' עד אם אזור וחקור.<sup>704</sup> הנה בחקירתך זאת כבדה אזורך משמוע כונתו,<sup>705</sup> כי התשובה ראויה להיות על השאלה, ואם שאל חלק ידיעת חלק מהותו כמלאכים, איך באה לו התשובה כי כל מהותו לא תושג?! והנה הושב אשר לא שאל, והוא שאל כענין והמשיב משיב שלא כהלכה.<sup>706</sup> ועו' הנה אמ' הרב ממקומות איך אשר שאל ממנו נמנע ממנו, ולפי אזורך לא נמנע ממנו רק אשר לא שאל, והנה דרשת וחקרת בלתי היטב,<sup>707</sup> ועל זה שוב מדעתך ותבקש לך מנוחה בהבנת דבריו על פנים אחרים. והנה כל דבריך בלתי אמתיים, וכל ספקותי נשארו על מעמדם, ואם מאוהבי החכמה אתה בהם ונהגה עד תבינם על האופן השלם. ועל כונת ר"מ ז"ל למה לא צרף בשאלה כפי מה שהוא, לא ארמוז דבר, כי איננו תלוי בחוקי בענין ספקותי. ע"כ תורף דבריך.

ומעתה הט אזורך לי שמע אמרתי (תה' יז, ו) אמרה צרופה<sup>708</sup> / בלתי שום סיג וחלאה.<sup>709</sup> הנה ראשונה באומרך, הנה נודע איך אין חלקי' יודעו קצתם ויוסכלו קצתם. וכבר ראית במה שקדם מדברי רלב"ג ומדברי הנרבוני ומדברי הר"מ בעצמו שקרות דבריך אלה ופחזותם. ובהיות הענין כן, הנה נודע איך השכלי' הנבדלים משיגי' חלק מנמוס הנמצאו' וסדרם ויושרם, אשר נמוס הנמצאו' וסדרם הוא בעינו הסבה הראשונה; וא"כ בבקשו חלק מההשגה ההיא הנכבד' [136] לא בקש כלו כאשר כתבת. מצורף עו' כבר הוראית לדעת במה שקדם מדברי בכתב הקודם פי' אמתת המצאו' כמות שהיא, שהרצו' בו שמציאותו

702 "הנה ג"כ... ר"ל" נכתב בצדי העמוד.

703 דוגמה לזוויות הראייה השונות על מספר הגלגלים היא טענת הרמב"ם לקיומם של ארבעה גלגלים בלבד. ראה למשל, G. Freudenthal, "Maimonides' Stance on Astrology in Context: Cosmology, Physics, Medicine and Providence", in F. Rosner & S. S. Kottel (eds.), *Moses Maimonides: Physician, Scientist, and Philosopher*, Northvale, NJ & London 1993, pp. 77-90.

704 על פי קה' יב, ט.

705 על פי יש' נט, א.

706 על פי משנת אבות ה, ז.

707 על פי דב' יג, טו.

708 על פי שמ"ב כב, לא; תה' יח, לא ועוד.

709 הביטוי מופיע בפירושו ר' אליה מזרחי לוי' טו, יג, אמשטרדם תס"ו, דף קמח ע"ד.



ית' תהיה נפרדת בלבו של מ[שה] ר[בנו] ע"ה ממציאות שאר הנמצאי',<sup>710</sup> אחרי ששם ה"מציאות" אינו נאמר עליו ית' ועל זולתו בהסכמה.<sup>711</sup> ויעיד על זה אומרו: בקש לדעת אמתת המצאו של מקום ב"ה עד שיהא ידוע בלבו כמו ידיעת א' מן האנשים שראה פניו והכירו ונחקקה צורתו בלבו שנמצא אותו האיש נפרד בדעתו משאר האנשים כך בקש מ[שה] ר[בנו] ע"ה להיות מציאות הב"ה נפרדת בלבו משאר מציאות הנמצאים עד שידע אמתת המצאו כמות שהיא וכו'.<sup>712</sup>

ועל אומרו: ולא נמצא בדבריו במקום אחר הפך דבריו אלה, ונצטרך לבארם שאמרם על דרך הפרסום; אומר אני, שאף אם לא נמצא במקום אחר הפך דבריו שאמר בספ' המדע, אפי' היה שנודה בפירושוך אשר פ' אמתת המצאו כל מהותו, מ[כל] מ[קום] הדברים הנאמרי' שם נאמרו ע"ד העיון הגס, ואמנם במקומו הראוי לו נאמרו בדקדוק גדול. ועל אומרו: וראיתך בענין סבוב הגלגל בטלה, כי פה ובמורה<sup>713</sup> נאמרו הדברים בדקדוק גדול וכו', אני אומ' שקר מליך<sup>714</sup> מפנים: הא', כי אחרי שכל מי שמעלה על דעתו שיש שם אלוה אחר חוץ מזה עובר בלא תעשה וכופר בעקר, מה ראה לומ' מאמר מסופק, אשר לא יודיע בבירור כונתו? למה לא אמ' במדע "הסבה הראשונה המניעה לגלגל" כאשר אמ' אותו במורה? שנית, מאמרו במורה "הגלגל העליון" או "הראשון" קוראהו איך שתראה, ופה במדע אמ[ר] "גלגל" כללי;<sup>715</sup> זה לאות עו' שהדברים הנאמרים שם אינם נאמרים בדקדוק, עד שבא מקומם האמת, שהוא פ"ד מהמורה, ואמ' שם ולא אפשר יתכן שיהיה השכל המניע הגלגל העליון הוא המחוייב המציאות וכו'.<sup>716</sup> שלישית, כי שם במדע לא באר מציאות המלאכים עדיין,<sup>717</sup> וא"כ איך נוכל לומר שכונתו היא סבת הסבות כאשר כתבת, וכבר ידעת שמציאות המלאכים לא יודע כי אם מצד התנועה, וכ[ן] ג[ם] כ[ן] יודע היותם רבים מצד שני התנועות אשר תמצאנה לגשם החמשי; א"כ מכל אלה הפנים יחוייב בהכרח, שמה שאמ' במדע לא אמרו כ"א ע"ד הפרסום לא ע"ד האמת, להיות נושא הלמוד התוריי בלתי מקבל ענין זה, רצו' ההאמתה זאת ועוד אחרת, להיות ההתחלה לעולם בקל. ועל אומרו, כי הטבעי מונה אותם כולם גלגל אחד והתבוני מפרידם מצד שני התנועות,

710 ראה לעיל דף 125ב.

711 השם המוסכם מציין תכונה עצמית או מכוננת, המופיעה באובייקטים שונים. כאן נטען, שהמציאות איננו שם מוסכם ביחס לקב"ה והנמצאים האחרים.

712 הלכות יסודי התורה א, י.

713 מורה הנבוכים.

714 על פי איוב לו, ד.

715 מורה הנבוכים ב, ד; הלכות יסודי התורה א, ה וכו'.

716 מורה הנבוכים, שם. בלבו טען, כי הרמב"ם התבטא בלשון כללית בדבריו, שהקב"ה "המנהיג הגלגל". כלומר הרמב"ם לא התכוון לומר שהקב"ה הוא השכל הנבדל הראשון, אלא שהוא נפרד מהשכלים הנבדלים לחלוטין. התבטאותו של הרמב"ם בהלכות יסודי התורה היא על דרך "הפרסום", כלומר בלשון כללית.

717 על דיון זה ראה ד' שוורץ, "דרכי החשיבה הפילוסופית של הרמב"ם: מבט חדש (עיון במורה הנבוכים ב, ב-יב)", בתוך א' רביצקי (עורך), הרמב"ם: שמרנות מקוריות מהפכנות, ירושלים תשס"ט, ב, עמ' 436-413.

שקר מבואר, כאשר יראה בספר הכוונות במאמר ד' טענה ה' מהאלהיות,<sup>718</sup> וזה לשונו שם. אמר, הטענה הה', שהשמים, כבר הורתה העדות על רובם, ואי אפשר מבלי שיהיה טבעם מתחלף ושלא יהיו ממין אחד בשתי ראיות וכו'. ואולם יתר <הראיות הם ממין הראיות האלה דקות ושדופות קדים (בר' מא, ו), כי ע"ד האמת לא שאל כ"א להשיג קצת מההשגה ההיא הנכבדת אשר קדם זכרה בהשגת השכל הנבדל ובלי אמצעו' דבר גשמי, כמו שקדם בדברי פעמים שלש.

ועל אומרך: כי בדעת חלקו נודע כולו; אני אומר, שגם זה שקר מבואר ממה שקדם בדברי קודם לזה הן מדברי רלב"ג הן מדברי הנרבוני וארסטו' ואבוחמד ורמז"ל, ואיך יצדק על דעתך שהשכלי' משיגי' הש"י בצדדים מתחלפין[ם]? הלא לפי דבריך בידיעת צד אחד יודע כולו; א"כ מה שיודע לשכל האחרון הוא בעינו אשר נודע [137א] לשכל הראשון! וזה כולו שקר ודבר בדוי שאין לו מציאות, והאריכו' בזה טפל ומותר.

ועל אומרך: הנה בחקירתך זאת כבדה אוזנך וכו'; אני אומר, כי דרשתי וחקרתי / ומנוחה מצאתי,<sup>719</sup> כי השואל שואל כענין, והוא שישגיג מאמתת המצאו כהשגת השכל הנפרד, והמש' משיב כהלכה, ויותר מאשר השיג שאל, כאשר ראית דברי "מִשְׁרַת מֹשֶׁה" באמרו עו' לפי דעתי הוסיף לו הש"י בביאור זה הקדמה שלא ידעה הוא לפניו וכו'<sup>720</sup> כאשר ראית במה שקדם,<sup>721</sup> ואין צורך לכפול הדברים. אתה הוראית לדעת, שכל דברי הם דברי אמת, וכל טענותיך ישאם קדים וילך,<sup>722</sup> ויסיעם ממקומם,<sup>723</sup> ולזה בין תבין את אשר לפניך, ושמת סכין בלועיך, אם בעל נפש אתה (מש' כג, א-ב).

ועל אומרך: ועל כונת הר"מ למה לא צרף בשאלה כפי מה שהוא וכו', אני אומר' ולא יכול יוסף (בר' מה, א), וחשופי שת (יש' כ, ד), נסוגו אחור יבושו בשת (שם מב, יז). אח"כ כתבת דברי' זה לשונם:

ועתה אתחיל להשיב על שאלתך בענין קולות הגלגלים. אמרת ראשונה, איך לא מצאת הבדל ייחד בין דברי ובין דברי ר[בי] מ[שה] הנרבוני; והסברות אשר כתבת בדברי החכם הם בעצמם על דברי אלה. הנה אחי, חשבתי עליך היותך נכוה בפורשים, אך בטוח אני בכך שאף ברותחי' אינך נכוה.<sup>724</sup> האשמתני על רבוי דברים, ואני רואה כי בכל זאת לא הבנת אותם, אך עתה אשיב הדברים ההם במיעוט דברים. אשר שמע יחזקאל בקולו' ההם היה שמע דמיוני מצד דעתו הקדומה, לא שבא לו זה בנבואה. והנבואה לא קיימה דעתו זאת, כי אינה צודקת, ולא גלתהו איך היא באמת, כי לא דרש זה, אך הונח עם דעתו זאת. ואחר הבנתך זה, תתוקן אמרתך שאמרת, שיתחייב מזה לפי דברי הר"מ שהנביאים משיגים במראה הנבואה

718 ההפניה היא לספר כוונות הפילוסופים של אבוחמד אלגזאלי, וכפי שמציין להלן ברשימת ההוגים.

719 על פי יר' מה, ג.

720 שוורץ, מִשְׁרַת מֹשֶׁה, עמ' 351, שו' 81-82.

721 לעיל דף 134ב.

722 על פי איוב כז, כא.

723 ראה תה' עח, כו.

724 ראה למשל ירושלמי ברכות ב, ח, דף ה ע"ב; מסכת דרך ארץ, פרקי בן עזאי, ז, ב.

הפך ענין המציאות,<sup>725</sup> וגם יתוקנו כל שאר בלבולין. ע"כ תורף דבריך.

ומעתה שאוני ואנכי אדבר (איוב כא, ג). הלא זה הדבר אשר אמרתי אליכם,<sup>726</sup> שכל דבריכם הם גדולי הכמר, ועם היותם גדולי הכמות אינם כוללים איכות כלל. ועתה אני אומר, יישר כחכם, יען אשר כללתם בשורה א[חת] מה שכתבת בכתבך הקשים לזה בב' דפים גדולי' מהקונטרס אשר עשית אז. ואף אמנם באין הבדל בין דבריך הקודמים עם רוב כמותם לדברי הנרבוני ז"ל, זה יתבאר מדבריך עתה, שהם הכלל העולה מדבריך הקודמים, אשר אין תכלית למתפרס,<sup>727</sup> ומדברי הנרבוני ז"ל שכת' בפ"ו ח"ג מביאורו על המורה וזה לשונו שם: הנה שהנביא לא יראה רק אמת, אבל אין הנבואה מאירה מה שאינו דרוש, כי מה שידרוש הנביא, ותבא לו נבואה עליו, תודיעהו באמת, גם אם יהיה לו דרוש, ובנבואתו יראה הדבר ההוא, הנבואה ההיא לא תראהו בו רק האמת. אמנם אם יאמין הדבר בחלוף מה שהוא בו, ותנוח דעתו עליו, ולא ידרוש עליו, ותבוא לו נבואה על דבר מה אינו מוכרח, שנאמר' אחר שהתנבא כבר ראה הכל, והתירה לו מה שלא סופק עליו, והודיעהו מה שלא דרשו. אני רואה שיחזקאל, אם היה מסופק אם גלגל קבוע ומזל חוזר או ההפך, והיתה באה לו נבואה עליו, היה רואה בנבואה גלגל חוזר ומזל קבוע. אמנם בשהיה מאמין גלגל קבוע ומזל חוזר, שמע קול כנפי הכרובי' עכ"ד.<sup>728</sup> עתה אתה הנכוה בפושרים; היש הבדל בין דבריך הקודמים, עם רבויים הבלתי בעל תכלית, ובין דברי החכם [ב137] הנז' כלל? באמת אין ביניהם מצד הכונה הבדל כלל. ולהיות הענין כן, א"כ יחוייב שהספקות ההם בעינים יהיו על דבריך.

אולם הספק הראשון אשר אמרתי, כי יתחייב בשנאמר שהנביאים משיגים במראה הנבואה המושכל הפך המציאות, יתבאר ממה שאומר. ראשונה, כי להיות נבואת יחזקאל כולה הגדה א[חת] במספר ובעת א[חת], אין מן הראוי שנתן אנחנו ריוח בין הדבקים<sup>729</sup> באופן שנאמר' שקצת מדברי הספור ההוא באו לו בנבואה, וזה לבד, שהוא קולות הגלגלים, בא לו מצד הנחת דעת ושמע דמיוני, ועל צד מליצת השיר אני אומר' ונרגן מפריד אלוף (מש' טז, כח).

שנית, ממה שאמר ואשמע את קול כנפי הכרובים (יח' א, כד), וזה כי בהנחת דעת לא יאמר "ואשמע", ואף אם נאמר שזה הוא ממין השלישי שכת' הרמז"ל במ"ה מח"א אשר עניינו ידיעה, כי אז יקשה ביותר.

שלישית, שאי זה הבדל הוא בין "ואשמע" הכתוב בישעיה ע"ה<sup>730</sup> ובין זה "ואשמע" הכתוב ביחזקאל (א, כד), עד שיחייב שהא[חד] הוא מצד שמע דמיוני והאחר הוא בנבואה. ואמנם אתה נתת הבדל גדול לפי דעתך, ובעבורו יחוייב היותו כן כאשר גזרת. והנה במה

725 ראה לעיל דף 127א.

726 על פי שמ' יד, יב.

727 כלומר אריכות הדברים איננה משרתת מטרה כלשהי.

728 פירוש נרבוני למורה הנבוכים, מהדורת גולדנשל, דף מט ע"א.

729 ראה ברכות טו ע"ב ועוד. ועניינו שנקבע, שהחזיון הנבואי נחלק בין השגות אמתיות להשגות שאינן אמתיות.

730 ואשמע את קול ה' אומר (יש' ו, ח).

שיבא בע"ה אשמיעך דברי גם בזה.

רביעית, כי מי הגיד לו שעירום היה יחזקאל מזאת המבוכה וכו', שי[ש] לאומר שיאמר, שלהיותו נבון יחזקאל בזה הדרוש הודיעתהו הנבואה האמת. וכל זה לפי דעתו האומרת שהנבואה אינה מאירה מה שאינו דרוש, לא לפי דעת "מ[שרת] מ[שה]", כאשר כבר קדם בדבר והוא, שהוא יראה שהנבואה מאירה אף מה שאינו דרוש.

ולזה אמרתי, מי הביא הרמז"ל בפי' הזר הזה, אחרי שאין שערי הפירושי' נעולים לפניו, ואף בדרושי' יותר עמוקים מאלה, כאשר כת' בפ' כ"ה מח"ב וזה לשונו שם: דע כי אין בריחיתו מן המאמר בקדמות העולם מפני הכתובים שכמו בתורה וכו' עד ולא שערי הפירושי' נעולים לפניו. ואמ' עו' קרוב לזה דו"ל: ויתחייב בהכרח שיפורש מה שיחלוק על פשוטו המופת, ויודע שיש לו פי' בהכרח. והנה אם בן אדם כמוך עשית בזה ביאור מצד הרגל שכלך ורוחב בינתך, איך יהיה זה משה האיש אשר העלנו מבין המצרים<sup>731</sup> וממבוכת הסכלות אני מאד בענין זה. ואם עשה זה בו לקיים דעתו וביאורו בפרק הנמשך לו בגלגל נגה וככב,<sup>732</sup> אמרתי שאין הנדון דומה לראיה כמו שקדם.

ואומרך, כי הנבואה לא קיימה דעתו זאת כי אינה צודקת ע"כ; אני אומ' בזה, אם הדברים האלה הם אמתיים בעצמם אתה לא כן תדמה,<sup>733</sup> ולבבך לא כן יחשוב, וזה מאשר כתבת בקונטרס, הוא כת' משני אשר כתבת, וזה לשונך שם: אך להיות לנביא דעת מה ואף כי מופתי, ותנוח דעתו עליו בלתי הסתפק בו, אם תבואהו הנבואה עליו, לא הודיעהו רק אשר בדעתו מיושב, ואף אם הוא כזב, אף כי בהיותו אמתי המציאו' בעצמו עכ"ד שם.<sup>734</sup> הנה שמצד אלה הדברים אתה מאמין בהכרח, שהנבואה מאירה אף מה שאינו דרוש, והוא מעניין אשר דעתו נאה ומיושבת עליו, היה אמת או שקר; וא"כ יש מקום לזעקתי, שהנבואה נמשכת אחר המקובל והנחת דעת היה אמת או שקר עם שדברך אלה הנה הם בתכלית החלוף והסתירה. ולזה לא אדע אי זה ממאמריך אלה הוא האמת, ולא די זה אלא שאתה פוער פיך לבלי חוק באומרך, שאף בחמימי' איני נכוה, ובאמת נראה לטפשים שאין לחכמים דעת. הנה אתה מוראה / שכל דברך אונאה / כגלגל לפני סופה<sup>735</sup> / ומזיח אפיקים רפה (איוב יב, כא) / להט החרב המתהפכת (בר' ג, כד) סביבותיך / אף אורח זממך ועלילותיך. ואמנם טענותי, רוח אלי"ם מרחפת [138א] סביבם<sup>736</sup> / זרים לא יעברו בם,<sup>737</sup> משבר חומותיך הגבוהות והבצורות אשר אתה בוטח בהן,<sup>738</sup> ותבלענה הסברות הדקות<sup>739</sup> / כלל מחשבותיך המבולבלות והרקו[ת].

אח"כ כתבת דברים זה לשונם:

731 על פי שמ' לב, א.

732 כלומר בפרק הקודם לו (מורה הנבוכים ב, כד).

733 ראה דב' יח, יד.

734 ראה לעיל דף 126א.

735 על פי יש' יז, יג.

736 על פי בר' א, ב. ראה זוהר חדש, א, בלק, דף צא ע"א.

737 על פי יואל ד, יז.

738 על פי דב' כח, נב.

739 על פי בר' מא, ז.

ואח"כ התחלת בקיום אשר אמרת, כי ההבדל העצמי אשר לנביא מזולתו אמנם הוא היותו משיג המושכלו' על אמתתם וכו', וראייתך דברי ר' חנוך ון' כספי, וחשבת זה לחכמה עצומה, עד שאמרת לכן מי שלא ראה הספרים לא ידע העניינים, כאלו רוב ספריך שמוך ראש וקצין,<sup>740</sup> ורוב הספרים לא יעשו זה אם לא יצורף עם זה טוב ההבנה בהם, בהיותו מופשט מדעת זר וקנאה ותחרות. והנה אני שלא ראיתי בספרים / אשיבך מכח דברים / אפשר שראית אותם בהבנתך אותם על שלמותם / יעמדו דברי על מתכונתם / ולא יקשו דברי נ' כספי ולא דברי ר' חנוך.

דע איך כל נביא יחוייב היותו חכם, והעניינים ששיגם יודעו לו קצתם מצד מה שהוא נביא, וזה במודעת העניינים הפרטיים האפשריים הנופלים בזמן, וקצתם אפשר ג"כ ששיגם מצד מה שהוא חכם, והוא מה שיושג מסודות סדר המציאות, והנה תיוחדנה אלה ההשגות, שאין בהם וידם<sup>741</sup> ויאמר י' ודומיהם, והוא אפשר שתהיינה בכאן מושכלות לא ישיגם החכם שאינו נביא, וישיגם החכם שהוא נביא מצד מה שהוא חכם, ומלאכים ישיגום זה וזה, וההבדל ביניהם בקלות ההגעה.

ואלה הדברים הם דברי רלב"ג בספ' מלחמו' הש[ם].<sup>742</sup> והנה זהו אשר אמרתי, כי מעלת החכם הנביא, בהשיגו עניינים מצד מה שהוא חכם, לא ישיגם החכם שאינו נביא, כי זה חכמתו גדולה, והיא סבת היותו נביא בעתידות. אך הנודע לזה ולזה, ר"ל לחכם הנביא מצד מה שהוא חכם ולחכם שאינו נביא, שוים הם באמתתם, ואין הבדל ביניהם רק בקלות ההגעה. אך הנודע לחכם שאינו נביא במופת הוא שלם מדיעת הנביא מצד מה שהוא נביא, ואלה הם דברי. ואם יודע לו הדבר ההוא במופת לחכם הנביא מצד מה שהוא חכם, אין יתרון לו באמתתו על החכם שאינו נביא. והנודע לחכם הנביא מצד מה שהוא חכם ידענו בסבותיו. אך אם יודע לו דבר מה מצד מה שהוא נביא, לא ידענו בסבותיו רק קבלה לבד; וא"כ, אחר כי החכם הנביא, אם ישיג דבר מה מסדר הנמצאות, לא השיגם מצד מה שהוא נביא אך מצד שהוא חכם, לא יקרא "נביא" מצד מה, אך יקרא "נביא" מצד הגידו העתידות. אך צריך שתקדם לו החכמה בלמוד, והיא תהיה סבת ידיעת העתידות. אך הענין המלבישו שם ה"נביא" הוא ידיעת העתידות, כי השגתו סדר הנמצאות מצד זה "חכם" יקרא, כי אינו משיגם רק מצד מה שהוא חכם, ובעבור ידיעת זה לא יוחזק לנביא עד הגידו העתידות. ואם הוא ענין עצמי לו ידיעת סדר הנמצאות, ובהן יובדל משאר אישי מינו, זהו כי בהן יובדל משאר החכמים, ויהי החכם לשלם מהם, אך לא יהיה נביא מצד זה, כי מצד מה שהוא חכם והשיג סדר הנמצאות, ומצד מה שהוא נביא – העתידות, ואין צורך ההכפל על זה.

והנה עתה דברי הם על מתכונתם; וראיותיך, אף אם הם דברי' אמתיי', אינם

740 על פי שו' יא, יא. הדברים נאמרים ביפתח, ולא בכדי נקט אותם בלבד.

741 הפועל "יידם" מיוחס לאהרן (וי' י, יג), לשמש (יהו' י, יג) ולאדם הסובל (איכה ג, כח). בלבד השתמש בו כניגוד ל"ויאמר", וכביטוי של הגשמה.

742 ראה לעיל דף 132א-ב.

סותרים דברי, אך מקיימים אותם בהבנתך אותם על טוב הסדר והיושר, [138ב]  
וזהו מפתח גדול להבין עניינים נפלאים מענייני הנבואה. ועל זה חקור ודרוש לך /  
מנוח ייטב לך<sup>743</sup> טוב מזה. ע"כ תורף דבריך.

ומעתה עמוד והתבונן נפלאות אל (איוב לו, יד) במה שכתבת, שחשבתי זה לחכמה עצומה  
עד שאמרתי לכן מי שלא ראה הספרים לא ידע העניינים, אני אומ' טח עיניהם מראות  
מהשכיל לבותם,<sup>744</sup> למה שהדברים ההם אמנם הם לחכם ן' כספי בפרק ההוא,<sup>745</sup> ואתה  
יחסת אותם לי, והפכת הכונה כאשר עשית במה שקדם גם במה שבא. והאמת, כי רוב  
הספרים לבד לא יעשו זה, אם לא יצטרף עמהם ההבנה בהיותו מופשט מדעת זר ותחרות,  
כי בשלי אלה הב' עניינים / והיו בידיי לאחדים<sup>746</sup> / ויחדיו היו תמים;<sup>747</sup> ואמנם בשלך היה  
סעד גדול מאד מהעדר ב' הסבות האלה, ולמה בכל דבריך היה בם סכלות וטעות כאשר  
תראה עו' במה שיבוא נוסף על מה שראית כבר, וכי כל דבריך אינם אם לא מצד הקנאה  
וכדי לקיים דעתך הכוזב, כאשר היה אמנה אתו.<sup>748</sup>

ובאמרך: איך כל נביא יחוייב היותו חכם וכו' עד כי מצד מה שהוא חכם משיג סדר  
הנמצאות, ומצד מה שהוא נביא העתידות ע"כ. אני אומ' מדוע שובבה העם הזה משובה  
נצחית החזיקו בתרמית מאנו לשוב.<sup>749</sup> לך לך אצל מלחמו' [הש] לרלב"ג פ"ד מאמ'  
ב, ותראה שהחכם הנז[כר] מסכים, שסדר הנמצאו' והדברים העיוניים מגיעים לנביאים  
בנבואה ובסבותיהם. וז"ל שם: ובהיות הענין כן הנה יראה שכאשר יגיע לנביא<sup>750</sup> מושכל  
מה בנבואה שיגיע אליו בסבותיו. ולזה תמצא בקצת המקומות במה שיספרו הנביאים  
מהענייני' העיוניים, שיגידו הסבות אשר מהם יחוייב, כמו שתראה במה שאמ' ישעיה,  
לקיים שהש"י פועל הנמצאות לא הפסילי' שהיו עובדי' קצת מאנשי דורו, מי פעל ועשה  
קורא הדורות (יש' מא, ד) וגו', שהביא ראייה שהש"י פועל אלו הדברים מפני שהוא יודע  
נפילתם טרם בואם. והנה המקומו' אשר נזכרו בהם דברים עיוניים בזולת סבותיהם בדברי  
הנביאים הוא אם מפני שהדיעה באלו העניינים היו<sup>751</sup> בהקיץ, ואם מפני שכבר השמיטו  
זכרון ההקדמות להיותם מפורסמות, או לעומקם או להצטרך העיון<sup>752</sup> ההוא אל הקדמות

743 על פי רות ג, א.

744 על פי יש' מד, יח.

745 המילים "מי שלא ידע הספרים לא ידע העניינים" מופיעות במנורת הכסף לאבן כספי פרק ח. קטעים  
מתחילת הפרק הובאו לעיל דף 126א-ב. כספי הציג שתי סיבות לתלות של ידיעת העתיד ברכישת  
החכמות: (א) השפע שתוצאתו ידיעת העתיד נשפע בעקבות השפע המפרה את השכל; (ב) השפע השכלי  
כולל את הכרת הגלגלים ודרכיהם ועל כן גם את הידע הכלול באסטרולוגיה.

746 על פי יח' לו, יז.

747 על פי שמ' כו, כד; לו, כט.

748 על פי אס' ב, כ.

749 על פי יר' ח, ה.

750 בנוסח שלפנינו "לנביאים עליהם השלום".

751 בנוסח שלפנינו "היתה להם".

752 בנוסח שלפנינו "הענין".

רבות יארך הספור בהם ע"כ.<sup>753</sup>

ואמנם דברי החכם הנזכר, אשר דמית להעזר בהם, והוא אומרו, כי הענייני' ששיגם הנביא מצד מה שהוא נביא על הרוב הם הדברים האפשריים, וקצתם אפשר ששיגם מצד מה שהוא חכם, והוא מה ששיג מסודות סדר המציאו',<sup>754</sup> אינם סותרים לדבריו אשר בפ"ד מאמר ב' אשר קדם זכרם, כאשר תבין אומרו "על הרוב הם הדברי' האפשריים", וכ[ן] ג[ם] כ[ן] אומרו "וקצתם אפשר ששיגם"; וא"כ אמרך כי החכ' הנביא, אם ישיג דבר מסודו' ס[דר] ה[מציאות], לא השיגם מצד מה שהוא נביא אך מצד מה שהוא חכם, מלבך אתה בודם, ועליהם אני קורא הרה עמל וילד שקר.<sup>755</sup>

ואומרך: הנה זהו אשר אמרתי, כי מעלת החכם הנביא בהשיגו עניינים מצד מה שהוא חכם לא ישיגם החכם שאינו נביא, כי זה חכמתו גדולה וכו', אני אומ' יישר כחך ששברת<sup>756</sup> כל דבריק הקודמים שאמרת, כי מצד מה שהוא חכם [139א] משיג סדר הנמצאות, ומצד מה שהוא נביא – העניינים הפרטיים. וכ[ן] ג[ם] כ[ן] מה שכתבת, כי זה חכמתו גדולה, והוא סבת היותו נביא העתידות יסתור מה שאמרת, והוא אפשר שתהיינה בכאן מושכלות לא ישיגם החכ' שאינו נביא, ושיגם החכם שהוא נביא מצד מה שהוא חכם;<sup>757</sup> מצורף לזה עו' דבריק אלה, והוא אומרך: אפשר שתהיינה בכאן מושכלו', והנ[ה] יקיימו דברי אשר אמרתי, שההבדל העצמי אשר לנביא הוא היותו יודע המושכלו', ויחזיק דברי אלה עו' אומרך, כי ההבדל ביניהם הוא בקלות ההגעה, ואומרך עו' אפשר שתהיינה בכאן מושכלו' לא ישיגם החכם שאינו נביא.

וכן ג"כ מה שאמרת בסמוך:<sup>758</sup> וא"כ אחר כי החכם הנביא אם ישיג דבר מה מס[דר] ה[מציאות] לא השיגם מצד מה שהוא נביא, הוא שקר מבואר מדברי עצמך הקודמים, ואין צורך לכפול הדברי'. סוף דבר, אתה האיש הנכוה בפושר, אנה היית ביסודך<sup>759</sup> הדברים האלה ההפכיים והסותרים, הלא זה הדבר אשר דברתי אליך לאמר,<sup>760</sup> שכל כונתך אינו כ"א בכמות הדברים לא באיכותם, ולזה השיגך כל זה. אתה הוראית לדעת, איך דבריק הם בטלים ומבוטלים קצתם מקצת; וראיותי, אף אם הם אמתי' בעצמם, הבנתי<sup>761</sup> אותם על טוב הסדר והיושר.<sup>762</sup> ובאמת הוא מפתח גדול בידיעת עצמות הנביא אשר מצדו יובדל משאר אישי המין. ועל זה חקרתי ודרשתי<sup>763</sup> / ומנוחה טובה מצאתי.<sup>764</sup> ואתה צללת במים

753 מלחמות השם, עמ' 103.

754 הקדמת הרלב"ג למלחמות השם. ראה לעיל דף 132ב.

755 על פי איוב טו, לה.

756 על פי יבמות סב ע"א; בבא בתרא יד ע"ב; מנחות צט ע"ב.

757 ראה לעיל דף 138א.

758 כאן נכתב "ואם יודע לו הדבר ההוא במופת לחכם הנביא", ומסומן כמחוק.

759 על פי איוב לח, ד.

760 על פי שמ' יד, יב.

761 אפשר שצ"ל "הבנתי".

762 צירוף זה מופיע במלחמות השם לרלב"ג, מאמר רביעי, פרק שני, עמ' 152.

763 על פי דב' יג, טו.

764 על פי רות א, ט.

אדירים,<sup>765</sup> תהום אל תהום לקול סברותיך,<sup>766</sup> נבוכ בנבכי ים הסכלות<sup>767</sup> והסתירה וההפך. וממה שיחזק דברי אלה עו' הוא אומרך בכתב השני אשר שלחת לי דברי' זה לשוני: הנה נודע כי הנביא, בהיות לו שלמו' הכח הדברי ושלמות המדמה ושלמות המדות, ויבא עליו השפע האלהי, לפעמים יודיעהו עניינים נאמני המציאות בדיעות אמתיות נוספים על אשר ידע הוא מתחלה בלמוד ע"כ.<sup>768</sup>

ובלעדי כל אלה הראיות, התוכל להכחיש מה שספרו הנביאי' מס[דר] ה[מציאות] בחלום יעקב ומרכבת ישעיה [139ב] ומראות יחזקאל, עם הודאך בהם היותם בנבואה, זולת מלת "ואשמע", שהיה דמיוני אצלך כאשר כתבת, וכל אלה הם כוללים כלל גדול מסודות סדר המציאו', ובהיות הענין כן הנה הספק ישאר בעינו, והוא אחר שההבדל העצמי מזולתו אמנם הוא היותו משיג המושכלות על אמתתם, להיות חכמתו<sup>769</sup> גדולה, כי אין יד השכל<sup>770</sup> מבעלי המחקר מגיע לזה, כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכיו של הנביא מדרכי בעלי המחקר,<sup>771</sup> איך השיג יחזקאל וכו'? אח"כ כתבת:

הנה שם הנביא והרואה אינו להמון רק לסגולות, כי השיגו סדר הנמצאות הוא מצד מה שהוא חכם לא מצד מה שהוא נביא, והגידו העתידות הוא מצד מה שהוא נביא, כאשר בארתי ע"כ.

כבר ראית שוממות דיעותיך במה שאמרת, כי השיגו ס[דר] ה[מציאות] הוא מצד מה שהוא חכם וכו'. ואולם באמרך, כי שם הנביא והרואה אינו מיוחד להמון רק לסגולות, לא אמת דברת. וזה כי נ' רושד כת', כי החלום והקסם והנבואה כולם מסוג אחד, ויתחלפו בסדר, ויתחלפו שמותם, כי הדמיון התמוני וכו' עד ועו' הנה הנבוא' תובדל אצלם בשהיא תבא להודיע בעניינים<sup>772</sup> מדיניים<sup>773</sup> ע"כ.<sup>774</sup> עו' כתבת דברים זה לשונם:

וההבדל<sup>775</sup> בין "ואשמע" אשר ליחזקאל ובין "ואשמע" אשר לישעיה עצום מאד, כי ב"ואשמע" האמור בישעיה נאמר קול הש[ם] [יש' ו, ח], ולזה יחוייב היותו בנבואה, ואולם באמור ביחזקאל לא נאמר שם כי אם "ואשמע" לבד, ולזה אין ראוי שיהיה בנבואה. עד כאן תורף דבריך.

765 על פי שמ' טו, י.

766 על פי תה' מב, ח.

767 במורה הנבוכים ב, י נזכר הביטוי "ים הסכלות".

768 ראה לעיל דף 121א.

769 אולי צ"ל "שחכמתו".

770 על "יד השכל" ראה שם א, לא.

771 על פי יש' נה, ט.

772 כאן נוסף "נאמני המציאות", ועליו סימן מחיקה.

773 במהדורת בלומברג "מדעיים".

774 קצור ספר החוש והמוחש, עמ' 44 שו' 1-2, 7.

775 בכתב היד נוסף "אשר", ומעליו סימן מחיקה.



מה יעצת ללא חכמה (איוב כו, ג) / לתת לפתאים ערמה / לנער דעת ומזמה (מש' א, ד), בהמציאך הבדל עצמי ייחד בין שניהם,<sup>776</sup> ומי יתן שדברך אלה לא היו נכתבים בספר, וזה כי דברך אלה הלא הם מבוארי הנפילה, ואעשה לי ג' עדים נאמנים מתורתי[נו] הקדושה: הא', הוא אומרו ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מדבר אליו (במ' ז, פט). הב', הוא אומרו ויהי בשמעכם את הקול מתוך החשך (דב' ה, כ). והג', הוא אומרו קול דברים אתם שומעי' (שם ד, יב) וגו'; וכל אלה היו בנבואה, ואין בכל א[חד] מהם צרוף הש[ם]. ואמנם אחרי שהפרשה אינך יודע, חכמה מה לך?! ואתה תבקש לך גדולות כאלה אל תבקש.<sup>777</sup> ואולם צדקת במה שכתבת שבעבור היותי נפש שבעה תבוס נופת (מש' כז, ז); והסבה, שלהיותי שבע מדיעות אמתיות / אשר הם בציות,<sup>778</sup> אבוס; נופת תטופנה שפתי זרה (שם ה, ג), רצו' הדעות הזרות הרחוקות מהאמ'.

אולם אם תתעקש עו' גם באלה כמנהגך, מה תעשה בפסוק האמור בסוף המראה הזאת, רצו' מראת יחזקאל, והוא אמרו ואשמע קול מדבר (יח' א, כח) ולא נזכר שם הש[ם], ומה הבדל ביניהם ייחדם, הגד אם ידעת (איוב לח, ד).<sup>779</sup> אח"כ כתבת:

ובאמר: למה הוכרח הר"מ ליישם דבר זה לדעת קדום אחרי שאין שערי הפירושי' נעולים לפניו.<sup>780</sup> ואמרת מה שיורה לך מהכרחתו, אפשר כי לעומק מושכליך תורה לו פי[רוש], היה שערו נעול לפניו, כי אפשר לרחב שכלך והבנתך, שערי הפירושי' אינם נעולים לפניך, אך לפניו נעולים הם, וההכרח אשר לו הוא פשוטי פסוקי המרכבה, ואם יוציאים מפשוטם יפול בספק עצום מאותו אשר תקן בהוציאו אותם מפשוטם, וגם יש עניינים מכריחים אותו בסברתו זאת הכרחה סגוליית, ובעבור היותך מבזה [140א] העניינים היקרים לגודל מעלתך, לא אשתדל על זה. עד כאן תורף דברך.

הנה באומרך, שההכרח אשר לו הוא פשוטי פסוקי המרכבה וכו', אני נבון הרעיוני' מאד. האם בעד הכרח פשוטי הפסוקי' ראוי לו שיניח הקדמה שקרית כזאת כדי שלא יפול בספק עצום אם יוציאים מפשוטם? וכבר ראית במה שקדם מדברי,<sup>781</sup> שאם בן אדם כמוך מצד הרגל שכלך וכו' ככתו' שם, שימצא בזאת הצורה [פסוק], ואין צורך לכפול הדברים. ואומרך, שבעבור היותי מבזה הענייני' היקרים לגודל מעלתי, לא אשתדל על זה; אני אומ', שכל זה תחבולה ממך ע"ד ההראו[ות], ואולם ע"ד האמת אין אתכם יודע עד מה.<sup>782</sup> אח"כ כתבת דברים זה לשונם:

776 כלומר ישעיה ויחזקאל.

777 על פי יר' מה, ה.

778 ראה תה' קה, מא. ועניינו שהן כציה, כלומר הן נדירות כאילו היו במדבר.

779 בצדו נוסף "בינה", על פי סוף הפסוק, אך סימן מחיקה עליו.

780 ראה לעיל דף 126א.

781 לעיל דף 137ב.

782 על פי תה' עד, ט.

ואח"כ אמרת, והנה אתה רצית להוכיח עד ולא אבין מהיכן עד יתחייב זה אצלך או בעבור שמצאת בספרך כתו' בלשון מבוא', שגלגל נגה וככב התבאר מקומם במופת אמתי כאשר נראה בסימן כזה [כ], ואמרת כמשיב על דברי עליך: נאמ' עינים להם ולא יראו (יר' ה, כא; תה' קטו, ה; שם קלה, טז), ואיך לא ראית ולא הבנת איך כתבתי פעמים שלש, כי מקום נגה וככב לא יתבאר סותרו במופת, ואמרתי בביאור, וכן אמ' הרב בפ' כ"ט<sup>783</sup> ח"ב כי לא בא על זה מופת, אך מורה זה על היותך משיב על אשר לא ידעת. אך הספק הוא בעבור יציאת המרכזים,<sup>784</sup> וזה יתבא' לך עו' אם בעל נפש<sup>785</sup> חכמה בחכמה ההיא אתה.<sup>786</sup> עד כאן תורף דבריך.

הנה באמת אודיעך שעניי שכלך הוכו בסוגרים<sup>787</sup> / ולזה אתה מדלג על ההרים, מקפץ על הגבעו' (שה"ש ב, ח), פעם בדעת מה ופעם בסותרו בלי שקול הדעת, אך כפי העלאת המזלג,<sup>788</sup> ובהרגיש עצמך בין המצרים<sup>789</sup> תרצה להתהלל במתת שקר<sup>790</sup> ובפירושי קרים, שאין המקום קולטך,<sup>791</sup> כאשר ראית בכל מה שעבר, ואראה לך גם בזה שבוש סברותיך הנפסדו'.

וז"ל הכת' השני אשר כתבת לי שם, שסימנו כזה [כ] וז"ל שם:

ובאמרך: אם גלגל נגה וככב הוא למעלה מהשמש או למטה לא נתבאר במופת אי זה משניהם הוא הצודק, וכן אמ' הרב בפ"ט ח"ב, כי לא בא על זה מופת,<sup>792</sup> ועל הדברים האלה כתבת דברים זה לשונם: ויש על זה ספק אינו מעט, כי בפכ"ד ח"ב אמ' הרב ובארו האחרונים במופת אמתי אשר אין בו ספק כמה שיעור יציא' המרכזים בחצי קוטר הארץ כפי מה שעשה המופת הקביצי וכו'<sup>793</sup> עד וכשתבונן בדברים האלה תמצא איך נתבאר זה במופת אמתי אשר אין ספק בו. עד כאן תורף דבריך.

עתה אתה השוכן במחשכי הסכלו' וההוללות,<sup>794</sup> איך תוכל להשמש מאשר יורו פשוטי דבריך אלה אשר אמרת, אשר הרצו' בהם הוא שגלגל נגה וככב התבאר במופת אמתי, הפך מאשר כתבת במה שקדם, ולא ביציאת המרכזים, כי יציאת המרכזי' מאן דכר שמייה?! אח"כ כתבת דברי' ז"ל:

- 783 צריך להיות "כד".  
784 כלומר מרכזם האקסצנטרי של נוגה וכוכב הוא רחוק מאוד ממרכז הארץ, ועל כן לא ברור אם הם מעל השמש או מתחתיה.  
785 בכתב היד נוסף "אתה", על פי מש' כג, ב, וסימן מחיקה עליו.  
786 כלומר באסטרונומיה.  
787 כנראה צריך להיות "בסגורים", על פי בר' יט, יא; מל"ב ו, יח.  
788 ראה שם"א ב, יד.  
789 על פי איכה א, ג.  
790 על פי מש' כה, יד.  
791 ראה למשל מכילתא, משפטים, מסכתא דנזיקין, ד, עמ' 262.  
792 "מפני שאין שם מופת יורנו על סדור שני הכדורים האלו" (מורה הנבוכים, שם). ראה לעיל דף 121ב.  
793 נראה שעד כאן הציטוט ממורה הנבוכים.  
794 ראה קה' א, יז; ב, יב; ז, כה.

ועל אשר כתבת, ואמנם במה שכתבת בסוף ענין זה עד והשם אורחותיך כמוך.<sup>795</sup> לא אפיל עליך חטאת ואשם על דבריך אלה, כי כל מי שכועס אפי' חכם הוא וכו'.<sup>796</sup> מצורף כי אני לא עשיתי פשרה, אך אחרי אשר תקנתי תקון אמתי למבין ספקך, חדשתי ספק עצום על דברי הרב;<sup>797</sup> כי מי הכריחו לומר, כי הדעת היא הקודמת נמשכת אחר דעת מזלות חוזרים, ותשלום הספק. ועתה אשר שאלתי לך שבת לשאול לי, ולומר למה הוכרח הרב בתוך דבריך. ואם אתה לא [141א] בקשת זה מיד, <sup>798</sup> גם אני בפעם הראשונה לא בקשתי ממך שאלת הקולות, ואתה שאלת אותה, אף אם שלא מענין שאלתי אשר שאלתי לך, ומה גם עתה שלא שאלתי לך רק בענין שהוא מענין שאלתך לי, אך אתה בודה לך, וחושב אתה כי בזה הצלת עצמך מהמבוכה, ואחר שאינך משיג התשובה תודה ולא תבוש לומר [ר] "לא שמעתי". ע"כ תורף דבריך.

ואומר אני, הנה באמרך שכל מי שהוא כועס אם חכם הוא וכו', האמת כן הוא, אלא שהוא במקרה מסבת<sup>799</sup> הכעס, ובסור הסבה יסור המסובב. ואמנם למי אשר הסכלות אליו בקנין כמוך, לעולם על ענינו הקודם, וכ[ל] ש[כן] אם יקרה לו אי זה מקרה, כי אז הוא בשלוח.<sup>800</sup> ואמרך, כי אשר שאלת לי, שבתי אני לשאול לך, אינו אמת; כי זה הוא היסוד משאלתי, והוא אומרי בכת' הראשו' אשר שאלתי לך, והנה בדברי הרב [ב] ז"ל אני נבון הרעיונים מאד וכו'.<sup>801</sup> ובאמת אשר שאלתי אני שבת אתה לשאול, אלא שלא הבנת דברי כאשר קרה לך ביתר הדרושי'. והאמת עו' שאני לא בקשתי מידך כ"א לישיב לי דברי הרב, לא שתקשה עליהם עו', כי על הראשונים אנו מצטערים,<sup>802</sup> ואתה לפי דעתך מוסיף עליהם. ואם אני שאלתי לך מה שלא בקשת ממני, עשיתי זה על צד החקוי וההמשל, ולדמות הצורה ליוצרה,<sup>803</sup> רצו' כאשר עשית אתה, וקראת בשמי בענין לא עלה על לבי.<sup>804</sup> ואודיעך אמנה, כי אינני בורח לסבת חוסר ידיעה אלא לב' סבות: הא' הוא להיות בלתי מתיחס לשאלתי כלל, והב' שבהתרת השאלה אשר שאלת היה מביא לאריכות גדול, והיה זה סבה אל שיקוצו בדברינו אלף המעיינים. וע"ד כלל אני אומר, כי בכל מה שקדם מראיותיך זממך ועלילותיך, הלכת חשכים ואין נגה לך<sup>805</sup> / כי סר צלך מעלך<sup>806</sup> / ויחר אף י' במ וילך (במ' יב, ט).

795 ראה למשל מועד קטן ה ע"א; סוטה ה ע"ב.

796 ראה למשל פסחים סו ע"ב. והשווה דודון, אוצר המשלים והפתגמים, סי' 2528, עמ' 153.

797 לעיל באיגרת ג.

798 על פי יש' א, יב.

799 אולי צ"ל "הסבת".

800 כלומר אם מתקבצים גם תכונת הסכלות וגם המקרה המצית את הכעס אז הכעס יבוא בהחלט ("שלוח").

801 ראה לעיל דף 117ב.

802 מכילתא, יתרו, מסכתא דעמלק, פרשה א (מהדורת הורוויץ ורבין, עמ' 191).

803 בר' רבה כז, ו (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 256); קה' רבה ב, ב ועוד.

804 על פי יר' ז, לא; יט, ה; לב, לה.

805 על פי יש' ג, י.

806 על פי במ' יד, ט.

אח"כ כתבת דברי' ז"ל:

ואח"כ השתדלת לתקן חלק ממעוותי אביך, וקודם תקנך זה על דעתך דברת אשר דברת, ולא על זה אחרד, כי אם גנבתי גביע הכסף ממושל הארץ אין זה רוע לב, כי נמצא הגביע באמתחת בן ימין.<sup>807</sup> אך אתה גנבת דברי המחברים ויחסת אותם לעצמך, ואמרת אענה אף אני חלקי (איוב לב, יז), ושמת שנוי מה במלות מה, ואמרת ובוזה אשלים חוקי,<sup>808</sup> וקורת עיניך אינך נוטל.<sup>809</sup> ואם עצתי תאלם, אודה עלי פשעי (תה' לב, ה), ולא אבוש כמוך באדונך. ואם נבלתי אתנשא,<sup>810</sup> כי טרחתי ומצאתי האמן,<sup>811</sup> כי הבא לטהר וכו',<sup>812</sup> ואני יודע קוצר ידיעתי, וזה יסבב ידיעתי, אשר לא כן עמך; ואקצר בדברי הבאי. ע"כ תורף דברתי.

הנה אם יוסף הוא השליט הוא משביר לעם הארץ,<sup>813</sup> וכי הוא שליט ומושל ברוחך,<sup>814</sup> ולכל אשר יחפוץ יִשְׁנֶנּוּ<sup>815</sup> / והתבוננתי עד מקומו ואיננו.<sup>816</sup> וגם אמנה נמצאת הגביע באמתחת הקטן לחלשת שכלו, כאשר העיד עליו המוחש, החזק שבידיעות.<sup>817</sup> ולזה בושו כי בטח באו עדיה ויחפרו (איוב ו, כ), כי נבלת בהתנשא<sup>818</sup> ללבוש מדים לא כמדתך, ולזאת הסבה בלכתך יצר צעדיך, ואף ברוצח לארץ תפול.<sup>819</sup>

ואמרך שאני גנבתי דברי החכמים ויחסתי אותם לעצמם, אני אומ' שדבריך אלה הם שקר וכזב, אם היותם שקר לפי שאינם מסכימים למציאות כלל, רצו<sup>820</sup> שהדברי' ההם לא ימצאו בדברי שום חכם על זה הדרוש. ואולי תאמר שהוא ידוע אצלך החכם אשר אמרם, אלא שלא יספיק זה לבד, כ"א שתודיע לי אנה נמצאו דברים אלה, כאשר עשיתי גם אני, שכתבתי המקום אשר גנבתם אותם משם. אולם היותם כזה, כי לבך [141א] מכזיב לפיך,<sup>821</sup> ביודעך שהדברי' ההם אין להם מציאו' חוץ לשכל,<sup>822</sup> ולהיותם בלתי נמצאים חוץ לשכל לא נחקקו בשכלך, ולהיותם בלתי חקוקי' מצד העדר מציאותם, א"כ לבך מכזיב לפיך. ובאמרך: ואם עצתי תאלם אודה עלי פשעי (תה' לב, ה) ולא אבוש, גם זה המאמר הוא שקר מבואר מאשר קדם בחזק דעותיך הקודמות הכוזבות והשקריות; וכ[ן] ג[ם] כ[ן]

807 על פי בר' מד, יב.

808 על פי איוב כג, יד.

809 על פי בבא בתרא טו ע"ב; ערכין טז ע"ב.

810 על פי מש' ל, לב.

811 ראה מגילה ו ע"ב.

812 ראה שבת קד ע"א; יומא לח ע"ב; עבודה זרה נה ע"א; מנחות כט ע"ב.

813 על פי בר' מב, ו.

814 על פי מש' טז, לב.

815 על פי שם כא, א.

816 על פי תה' לז, י.

817 כלומר ידיעת החושים היא הידיעה הברורה ביותר.

818 על פי מש' ל, לב.

819 על פי שם ד, יב.

820 כאן נוסף "שם", וכנראה סימן מחיקה עליו.

821 ניגוד למשנת תרומות ג, ח ("עד שיהיו פיו ולבו שוין"), לבבלי פסחים סג ע"א ועוד.

822 ראה למשל מורה הנבוכים א, נ.

אמר, כי טרחת ומצאת, אני אומר כי מצאתי קוצים ודרדרים,<sup>823</sup> כי הבא לטמא פתחין ליה,<sup>824</sup> ואילו היית יודע קוצר ידיעתך באמת, לא היית נכנס בנפלאות ממך.<sup>825</sup> עוד כתבת דברי' זה לשונם:

ואמרת הנה המקום אשר מצאת האבדה והסוד הגדול הזה עד שבעבורו ראוי שיאמרו לך דין מגלה רזיא וכו' עד העצומ' והרמה.<sup>826</sup> אמרת, הנה אזורך העצום אשר אונת באומרו ע[ל] כ[ן] אסור לאדם, כי זה לא נאמר רק לש[ם], אך לאדם יאמר, וראיתך אחלי יכונו (תה' קיט, ה), ודברי הקמחי;<sup>827</sup> דע, כי אם פני לא היו לי<sup>828</sup> האמת אתך, כי פני הכעס והקנאה לא היו לי, ועל זה דברי באו על נכון, אך רואה אני בך בדברייך אלה כי פניך העצמותים<sup>829</sup> לא היו לך, ופני הכעס חלק דעתך לא יוסיף להביט על נכון.<sup>830</sup> ואם<sup>831</sup> אומרו ' עזרא לא מצאנוה וכולם ככה, ר"ל על דעתך לש[ם], אך לאדם מצאנוה, וא"כ איך מביא לראיה רבים יחלו פני נדיב (מש' יט, ו)? ועל זה אמ' וכולם ככה, וזה אינו לש[ם]. ועו' על דעתך אחלי יכונו דרכי הוא לש[ם], ובא בלתי פנים.

אך שמע נא (יר' כח, ז). הנה ' עזרא אמר "אסור", כי אינו אסור לאומרו רק לש[ם], ולאדם אינו אסור, אך הוא לשון מעוות, והעד אומרו: כי יבא מגזרת אשר חלה ' בה (דב' כט, כא). ואחר היותו בלי פנים, פי' מגז[רת] אשר חלה, אינו ראוי לאומרו לעולם, כי אינו ראוי לומר' אף לאדם מחלה במקום בקשה; אך החכם לא הזכיר רק אסורו לש[ם], כי הכונה הנה הוא לש[ם]. ועו' כי בו עקר השמירה וההזהרה. ועו' אתה החולק בשער בנתיים, והיותך מאזין ומקשיב על דבר שקר,<sup>832</sup> איך לא שמת על לבך אומרו "אסור לאדם לומר", כי מי יאמר רק באדם, והראוי לו לומר' אסור לומר' "חליתך" אך באמרו לאדם, ר"ל אסור לומר' לאדם "חליתך", כי יחליף בקשה במחלה. ואל יקשה עליך אמרו "אסור", כי אסור לאדם לקלל חברו, ואף בלתי שם, אך עם הש[ם] חייב מלקות,<sup>833</sup> ואף שאין בו מעשה,<sup>834</sup> ואף בשגגה,<sup>835</sup> כי עון יקרא.<sup>836</sup>

823 ראה שה"ש רבה ב, ג.

824 שבת קד ע"א; יומא לח ע"ב; עבודה זרה נה ע"א; מנחות כט ע"ב.

825 על פי תה' קלא, א; איוב מב, ג.

826 ראה לעיל דף 128ב.

827 ראה למעיל שם. שרידי המכתב הובאו להלן בנספח. ועדיין הדברים לא ברורים כל צורךם, שכן מיכאל לא ציטט מהמכתב שנשלח לאביו.

828 ראה שמ"א א, יח.

829 כלומר הכעס עיוות את הפנים המקוריות והמהותיות.

830 על פי איכה ד, טז.

831 לא ברור בכ"י. ואולי צ"ל "וא"כ".

832 ראה מש' כט, יב.

833 ראה למשל משנה תורה לרמב"ם, הלכות סנהדרין כו, ג. ונלמד מהכתוב בוי' יט, יד.

834 ראה משנה תורה, שם, יח, ב.

835 לכאורה מדובר בגישה חריגה. הדעה המקובלת היא, שאין חילוק בין מקלל חברו לשאר איסורים בכך שהחייב הוא בעדים ובהתראה בלבד.

836 ראה פירוש רד"ק לבר' טו, טז.

והנה באמור לו "אתה חולה" מקלל אותו, והזכיר שהוא אסור שיאמר לאדם, אף כי לשם. או תהיה מלת "אסור" כוללת גם לאדם כאשר אמרתי, ואמ' "אסור" כי אנו מצווים לשמור הלשון הזאת כאשר יאות, ונקרא[ת] "מצוה קלה", וכן כת' הרב המורה באבות.<sup>837</sup> והבלתי שומר הלשון הזאת, ומדבר בו במקום בקשה מחלה הוא, עובר על מצוה קלה, ואסור לו.

ועו' על כל אלה נמצאה מלת "אסור" בתלמוד בדברי' שבינו לבין חברו. וראיתך אחלי ואחלי בלולה היא, כי הם שמות, ולא יבאו מגזרת מחלה, כי שמות החולי בלתי משתתפים עם זה, ועל זה יאמרו אף לש[ם], כי לא יבאו מגז[רת] אשר חלה.<sup>838</sup> ועל זה נאמ' אף לש[ם] אחלי יכוננו. אך בפעלים לא ימצא בכל המקרא רק עם צורף "פנים", ואנה פנה דעתך בתעלומות האלה? ואם אני אמרתי שלא תמצא בכל המקרא, הכונה בפעלים. וכן אמ' החכם<sup>839</sup> לא מצאנוה רק על פנים, וכלל באומרו "לא מצאנוה", ועו[ד] "וכלם ככה". והנה עורך וזורעך נשברה.<sup>840</sup> ע"כ תורף דבריך.

ומעתה שאוני ואנכי אדבר (איוב כא, ג). באומרך: וא"כ אומרו ן' עזרא "לא מצאנוה" הוא על דעתך לש"י, אך לאדם מצאנוה; אני אומ', שאין התר זה ממה שיקשה, כי הרצו' בזה הוא<sup>841</sup> זאת הגזרה לא מצאנוה שתאמר בש"י, כי אם על פנים כמו שנמצאת גם באדם, והוא [141ב] רבים יחלו פני נדיב (מש' יט, ו).

ובאומרך: ועו' כי על דעתך אחלי ההוא לש"י, אני אומ' שקר מליך, כי הרצו' בפסוק הנז[כר] הוא אחלי; הטעם, הבקשה אשר אני מבקש מהדברים העוזרים למעלה הזאת, אמנם הוא שיכוננו דרכי, ושלא יעיקוני ויטרידוני הדברים המונעים, והם התאוות הגשמיות, וכל זה כדי לשמור חוקיך.

ובאומרך: אך החכם הנז[כר] לא הזכיר רק אסורו לש[ם]; אני אומ', אם הפסוק הנז[כר], והוא ויחל משה (שמ' לב, יא), הוא לשם ית', הנה הפסו' שהביא לראיה אחריו, והוא רבים יחלו וכו', הוא לאדם. ואחר שהזכיר שניהם אמ' על כן אסור לאדם לומר[ר].

ובאומרך עו': לא הזכיר אסורו רק לש"י, אני אומ' הנה עתה אתה מודה, כי האסור איננו כ"א לש"י. ואולם הלשון המעוותת אשר בדית מלבך,<sup>842</sup> ואמרת שאין ראוי לאומרו אף לאדם, עליך להוכיח זה מדברי החכ' הנז[כר], וכל זה בטענה אמיתית, לא הטאעית ונצוחית אשר טענת, והוא אומרך: אתה החולק בשער בנתיים, והיותך מאזין ומקשיב על דברי שקר וכו' עד והנה באמור לו אתה חולה מקלל אותו. והנה חזוקך העצום הוא, כי אחר שאמר החכם[ם] "אסור לאדם לומר[ר]" ולא אמ[ר] "אסור לומר[ר]", אחרי שלא יאמר כ"א האדם, לזה

837 ראה פירוש הרמב"ם למשנת אבות ב, א. ושם מנה את הדרגה הקלה ביותר באיסורין "לאוין שאין לוקין עליהן" (תרגום הרב קאפח, נזיקין, ירושלים תשכ"ה, עמ' תכב).

838 ראה דב' כט, כא.

839 אבן עזרא (לעיל דף 128ב).

840 על פי יר' מח, כה.

841 מילה זו מסומנת, ואפשר שכוונתו למחיקה.

842 ראה מל"א יב, לג.

יחוייב אצלך שהרצו' בדבריו אלה אמנם הוא אסור לומ' ע"כ. והנה מצד זה, ראוי שיודע פחות כמה גדול עד שיודע לטהר את השרץ מכמה טעמים.<sup>843</sup> ומעתה פקח עיניך וראה את שוממות דיעותיך,<sup>844</sup> כי הנה החכם ן' עזרא אמ' בפרש' יתרו בפסוק וירד י' (שמ' ט, כ) אחרי שאמ' שאין מדבר בעולם השפל רק אדם לבדו, חזר ואמ' הנה כאשר ידבר אדם לאדם;<sup>845</sup> ואם<sup>846</sup> אינו מדבר כ"א האדם, למה לא שתק מאדם הראשון לומ' הנה כאשר ידבר לאדם? ולא די זה היתור לפי דיוקן העצום, אלא ששנה עו' ואמ' וכאשר יבקש האדם לדבר על נכבדים ממנו,<sup>847</sup> ולא אמ[ר] "וכאשר יבקש לדבר על נכבדי' ממנו בלתי זכר האדם". והסב' בזה על דרך האמת איננה כ"א להיות דרכו לדבר צחות בדרך המקרא, כמו שכתב בהרבה מקומו', ומהם בפסוק ובתורתו יהגה יומם ולילה (תה' א, ב).<sup>848</sup> ולזאת הסבה כת[ב] "ע"כ אסור לאדם לומ[ר]ר", וא"כ האסור הוא אל האדם כאשר יאמר אותו לש"י, לא לאדם. ואומרך: והזכיר שהוא אסור שיאמר לאדם אף כי לש"י, אני אומ' כי בדבריך אלה שכחת דבריך הקודמים אשר אמרת, לא הזכיר רק אסורו לש"י. ואומרך עו': אך שמע נא הנה ן' עזרא אמ' אסור, כי אינו אסור לאומרו רק לשם.

ואמרך, כי ראייתך באחלי ואחלי בטלה היא וכו' עד והנה עודך וזרועך נשברה. הנה בזה אשאלך והודיעני אם הפועל נגזר הנה גם הוא בפעולה, כאשר כתב הקמחי, הקטן מאד בעיניך, וז"ל: ואחר אשר נגזר הפועל מהשם כשתאמר הפעולה איננו צריך שיזכור השם, כי בפעולה הוא השם.<sup>849</sup> ובהיות הענין כן, למה יהיו הפעלים משתתפי' ולא השמות, מצורף לזה וכו', הלא שמעת אם לא ידעת,<sup>850</sup> שאל"ף מאחלי נוסף, והוא שם, ולמה לא ישתתף עם שמות החולי, שהם מחלה, תחלואים, חולי?!

ואומרך: ועל זה נאמר אף לש"י אחלי יכוננו, אני קורא אליהם בטוח על תהו ודבר שוא (יש' נט, ד), כאשר קדם בדברי. ולזה לשוא תיפּה סברותיך הנפסדות, ויורה [142א] על זה מה שאמ' החכם הנז' בפסוק אחלי יכוננו דרכי, והוא אומרו והטעם כל חפצי ורצוני ושאלתי שיכוננו דרכי,<sup>851</sup> ולא אמ' "כל חפצי ורצוני מהש"י". לפיכך גם בזה זרועי רמה,<sup>852</sup> להיות טענותי חכמה ותבונה בהמה.<sup>853</sup> על כן לא נכלמתי אחר לא נסוגותי.<sup>854</sup>

אח"כ כתבת דז"ל:

843 על פי עירובין יג ע"ב.

844 על פי דנ' ט, יח.

845 פירוש אבן עזרא שם (מהדורת א' וייזר, ב, עמ' קכד).

846 בכתב היד נכפל "אם".

847 פירוש אבן עזרא שם.

848 "ולאמר ובתורתו יהגה ולא נכתב ובה יהגה דרך צחות" (פירוש אבן עזרא לתה', שם).

849 ספר מכלל, פיורד תקנ"ג, דף מד ע"א.

850 על פי יש' מ, כח.

851 פירוש אבן עזרא לתה' קיט, ה.

852 על פי איוב לח, טו.

853 על פי שמ' לו, א.

854 על פי יש' ג, ה.

ועל אומרך על כי הוספת גאווה וגוה ומדבר על צדיק וכו' עד דעת קדושים תמצא,<sup>855</sup> הנה אתה מספק בלתי היותך מבין, כי ידעתי כי לא ידעתי דעת קדושי' אלה. אך אמרתי גדולים וכבירים בימים קודמים לו בזמן, ואם אומ' כדמיונו,<sup>856</sup> הנה משה אמרה, ושאר הנביאים והמדברים ברוח הקדש, כי הם גדולים במעלה וכבירים בימים. והיכן אמרוה? כי לא נמצאה המלה הזאת בדבריהם רק עם צרוף "פנים", ומפורסמת היא מעלת משה על הקמחי. ע"כ תורף דברך.

דע לך, כי אני מבין בלתי מסתפק, כי מצד גובה רומך תחשוב שדעת קדושי' תמצא,<sup>857</sup> ואף היותך רחוק הרחק מאד. ואם אמרוהו הנביאים והמדברים ברוח הקדש, זהו בש"י לבד; ואולם באדם אמרו ההפך מדעתך, כאשר ראית מפסוק אחלי ואחלי. אח"כ כתבת דו"ל:

ועל אומרך והבנת והנה נקבה תסובב גבר (יר' לא, כא) באומרך, כי נמצא דומה לו במקרא זה האחרון עצמו, ואני רואה שאחזת מעשה אבותיך בידך,<sup>858</sup> ונפלת בשגגות עצומות לתקן שגגה אחת, והאחת לא תקנת, ורבות הוספת, כי אם נמצא במקרא השנויים האלה אינם במקרה<sup>859</sup> רק לכוונה עצומה; אך דברי אביך, הנופלים במקרה בלתי מרגיש בם, דמית אותם לדברי המקרא, ואם היית כותב לשון המקרא, והיית כותב לשון הפסוק ומדבר כלשונו החרשתי,<sup>860</sup> אך אתה מחדש אחרים על הראשונים;<sup>861</sup> א"כ נביא שקרים הוא, ומדבר ומחדש זכר ונקבה ויחיד ורבים, וא"כ לשקר עשה עט סופר<sup>862</sup> דקדוק הלשון, ולשוא עמלו<sup>863</sup> הראשונים והאחרונים בקץ, בתקן מעוות הלשון,<sup>864</sup> כי נראה לך בעבור שאין מספר לתבונתך,<sup>865</sup> כי כל איש ואיש ידבר כלשון עמו,<sup>866</sup> אם דל ואם עשיר (רות ג, י), ויפרוץ גדר הלשון,<sup>867</sup> והדבר עם זכר יכנהו נקבה; ויתחייב מזה ג"כ, שהזכר תשש כחו כנקבה,<sup>868</sup> ותהיה נפילת הלשון הזאת לפי עוצם מעלתה. הן אראלים צעקו חוצה מלאכי שלום מר יבכיון (יש' לג, ז) אל האיש הזה, אל דומי לכם (שם סב, ו), בהיותו מחשיך יפעת הלשון

855 בכתב היד נוסף כאן "וכתבת", ועליו סימן מחיקה.

856 בכתב היד "כדמדת" (!).

857 צירוף של מש' ב, ה; שם ט, י; שם ל, ג.

858 ראה ברכות ז ע"א; סנהדרין כז ע"ב.

859 בכתב היד אפשר לקרוא "במה קרה".

860 על פי אס' ז, ד.

861 הלשון של חידוש על אחרונים מופיע בפסיקתא זוטריתא, לך לך, יז, יג. מדרש לקח טוב נזכר בכתבי חכמים ביזנטיים.

862 ראה תה' מה, ב.

863 ראה שם קכז, א.

864 על פי קה' א, טו.

865 ראה איוב כה, ג.

866 על פי אס' א, כב.

867 ראה קה' י, ח.

868 ברכות לב ע"א.



הנכבדת, ויתחייב מזה הריסת התורה למשכילים, הוי האומ[רים] לרע טוב ושמים חשך לאור, <sup>869</sup> וחוטא ומחטיא את הרבים <sup>870</sup> בהיותו מורה שלא כהלכה. <sup>871</sup> ואם עשית זאת לכבו' אביך, כבוד שמים עדיף שאתה ואביך חייבים בכבודו, <sup>872</sup> והנה תבעת כבוד האב, וכבוד אבי אבות הקדושה לא תבעת; ודמית כי כבוד עשית לו בטעותו, והאב הוקל <sup>873</sup> כך בדבריך אלה, והוספת על חטאתו פשע. <sup>874</sup> וגם אתה חשבת לעלות במעלות הסולם ולהעלות אביך עמך, כי עולים שנים, <sup>875</sup> והנה מתגלית ערותך עליו, <sup>876</sup> כי נפרעה עצתך. <sup>877</sup> ולי עבד נאמן ידעת ליסד ולהוכיח כרועה נאמן ברבוי דברים, ולך לבדך חטאת <sup>878</sup> לא תקנת, כי נאים הדברים היוצאים מפי עושיהם, <sup>879</sup> כי יש לא נאה דורש ולא נאה מקיים, <sup>880</sup> ונבאת ולא ידעת מה נבאת, <sup>881</sup> בשומך תשלום דבריך אין. <sup>882</sup> ע"כ תורף דבריך.

ומעתה הט אוזנך לאמרתי. <sup>883</sup> באמרך שאחזתי מעשה אבותי בידי ונפלתי בשגגות עצומות, אני אומ', שכבר הורה [142] האמת דרכו במה שקדם; כי אתה, להיות מעשה אביך בידיך, כי הוא היה לך למנהיג, נפלתם בזדונות עצומות. ואמנם אני נשארתי לבדי / ומעמים אין איש אתי (יש' סג, ג).

ובאמרך, כי אם נמצאי' במקרא השנויים האלה, אינם במקרה רק לכונה עצומה. אני אומ' שזאת הכונה העצומה, אחרי שלא כתבת אותה, אם בביאו' ואם ברמז, אין לה מציאות אצלך כלל, ולמה שאין לה מציאו', תשובתך נשאר מעל. <sup>884</sup> ועל דרך כלל, אשא דעי למרחוק ולפעולי אתן צדק (איוב לו, ג) / ואחזיק הבדק. <sup>885</sup> ואומ': הנה באמרי כי נמצא במקרא דומה לו, רצוני בזה שמה שיראה לשו' זכר על נקבה וההפך, כמו עמל הכסילים וכו' <sup>886</sup> ודומיהם, קאי על הענין, לא שיהיה לשון זה נופל על זה כאשר נשׁת>בשתם אתם. ולזה באמר ההיא ואח"כ לצרף עמו, הרצו' בו לצרף עם אותו

869 על פי יש' ה, כ.

870 ראה משנת אבות ה, יח; תוספתא יומא ד, יא; בבלי יומא פז ע"א ועוד.

871 ראה משנת אבות ג, יא; ה, ח; סנהדרין צט ע"א-ע"ב ועוד.

872 על פי סנהדרין פה ע"א. וראה הנוסח בשאלות, חיבור שהיה רווח בביזנטיון (בלק, סי' קלד).

873 כלומר התבזה.

874 על פי איוב לד, לו.

875 על פי חולין צא ע"ב; בר' רבה סח, יד (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 790 בחילופי הנוסחאות).

876 על פי שמ' כ, כג.

877 על פי עז' ד, ה, וכן תפילת מר בריה דרבינא (ברכות יז ע"א).

878 על פי תה' נא, ו.

879 בר' רבה לד, יד (מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 327).

880 על פי תוספתא חגיגה ב, א; בבלי חגיגה יד ע"ב; יבמות סג ע"ב.

881 על פי מכילתא, בשלח, מסכתא דשירה, י (מהדורת הורוביץ ורביץ, עמ' 149).

882 הדין בסוגיה זו בדף 129א מסתיים ב"אין זה כ"א רוע לב". נראה שכיוון למילה הראשונה.

883 על פי תה' יז, ו.

884 מלשון "מעילה", על פי איוב כא, לד.

885 ראה דה"ב לד, י.

886 "עמל כסילים תיגענו" (קה' י, טו). הנושא הוא בגוף זכר והפועל – נקבה. ואכן עזרא כתב בפירושו על אתר "וכל עמל במקרא הוא לשון זכר, וזה לבדו לשון נקבה".

הענין או עם אותו האות או עם אותו הפועל, וכ[ן] ג[ם] כ[ן] באומרו מלת "ולטישה" ואח"כ יאמר, הרצון בו יאמר ענין הלטישה או פועל הלטישה.

וכת' החכ"ר יוסף נ' כספי ז"ל בספר מצרף לכסף<sup>887</sup> מפרשת ויהיו חיי שרה דברים זה לשונם: הטיב א[בן] ע[זרא] שאמ' מתו רמז לגוף,<sup>888</sup> ובכלל כי סימני הזכר ביחוד אינו דבר הכרחי אבל אפשרי על הרוב, ואמנם על המעט נכון מאד על כל זכר לשון נקבה והפך זה,<sup>889</sup> מצד שכל זכר הוא גופה ומציאה ובריאה, וכל נקבה היא גוף ועצם ודבר.<sup>890</sup> וכתב עו' בפרשת בא אל פרעה מהספ' הנז', בפסוק אשר כמהו לא נהייתה (שמ' יא, ו), דברים זה לשונם: למה חרד החכם א[בן] ע[זרא] על זה, ומאין לו כי צעקה עכ"פ לא תאמר בעברי כ"א ע"ד לשון נקבה,<sup>891</sup> ועו' כי כבר קדם לנו, כי מצד השמות הכוללים נכון לרמוז על כל זכר לשון נקבה<sup>892</sup> וכן הפך זה, ולכן עכ"פ יצדק אומרו כמהו על הצעקה, כי היא דבר ויש ונמצא, והקש על זה עכ"ד.<sup>893</sup> עתה אתה הנכוה בפושרים אחרי כל זה, היש בלשוני עולה אם חכי לא יבין גדר הלשון<sup>894</sup> / לשמרו כאישון<sup>895</sup> / מלחלל יפעתו<sup>896</sup> / הודו ותפארתו,<sup>897</sup> כמוך כאדונך, ועד מתי תחטיא כונת האנשים / ישישים ראשים ופרשים / כעם ככהן<sup>898</sup> כנקלה כנכבד<sup>899</sup> / ולקדוש י' מכובד (יש' נח, יג). ואם החטאת כונת רלב"ג ויתר החכמים הנז[כרים] במה שקדם, כ[ל] ש[כן] שתחטיא דברי יתר עז עם נועז.<sup>900</sup> ואם דרכת בדרך זו כדי לקנטר ולהודיע כמה כחך גדול / בדבר קטן ודבר גדול, כבר הודעתך שלא מפניך אבהל, גם לי לבב כמוכם לא נופל אנכי מכם (איוב יב, ג). לזה לכה איעצך (במ' כד, יד), לך נא אל הצאן (בר' כז, ט), צאן אובודות (יר' נ, ו) / כי לי במלך עשר ידות,<sup>901</sup> ואם את רגלים רצת וילאוך איך תתחרה את הסוסים.<sup>902</sup> לך אחי בוא בחדריך / וסגור דלתך בעדיך,<sup>903</sup> פן תצא כאש חמתי ובערה ואין מכבה (יר' ד, ד).

ואם על מצוה קלה שבדיקת, דרשת תילי תילים של הלכות,<sup>904</sup> למה מצות האבות השלכת

- 887 כאן נוספה מילה לא קריאה, ואפשר שהיא "דז"ל".
- 888 פירוש אבן עזרא לבר' כג, ג (מהדורת וייזר, א, עמ' עג).
- 889 במהדורת לאסט נוסף "והכל".
- 890 הפירוש לבר' כג, ג, נדפס בתוך משנה כסף, ב, מהדורת י"ה לאסט, ב, קראקא תרס"ו, עמ' 64.
- 891 במהדורת לאסט "נקמה".
- 892 במהדורת לאסט "בלשון זכר על כל נקבה".
- 893 משנה כסף, מהדורת לאסט, ב, עמ' 170.
- 894 על פי איוב ו, ל.
- 895 על פי תה' יז, ח.
- 896 על פי יח' כח, ז.
- 897 ראה למשל תה' צו, ו; דה"א כט, יא.
- 898 על פי יש' כד, ב. ועל פי הכתוב הוסיף בלבו "כעבד", ועליו סימן מחיקה.
- 899 ראה שם ג, ה.
- 900 על פי בר' מט, ג ויש' לג, יט.
- 901 על פי שמ"ב יט, מד.
- 902 על פי יר' יב, ה.
- 903 על פי יש' כו, כ.
- 904 על פי עירובין כא ע"ב; תנחומא, בראשית, א.

אחרי גוי? <sup>905</sup> והוא אמרם, הוי דן את כל האדם לכף זכות, <sup>906</sup> ואף באפשר רחוק כאשר פי' הרב ז"ל. <sup>907</sup> והנה אם זה מחוייב בחק המונינו כ[ל] ש[כן] באיש אשר כמון, מודה על האמת <sup>908</sup> / אשר גדרך חי מדבר מת. והפלא שכתבת:

אין בדברי נפתל ועקש. <sup>909</sup>

לדן את חברו לכף זכות, כמה אתה נאה דורש ולא נאה מקיים, כי הפסדת הכונות האמתיות / אשר המה בציזת <sup>910</sup> / יסודותם על האמת והמושכל / והסנה הננו אוכל (שמ' ג, ב), ולזה אליכם המתקדשים והמטהרים אקרא, <sup>911</sup> הוי חכמים בעיניהם ונבונים [143א] נגד פניהם. <sup>912</sup> פקח עיניך וראה (דנ' ט, יח), כי עלית משכבי אביך (בר' מט, ד), חללתי יפעת אמריו / והמון שירי <sup>913</sup> / אף בריח שערי <sup>914</sup> / ורכבתי על במותי <sup>915</sup> / השלכתי משמים ארץ <sup>916</sup> דעת פליאותיו / תשובותיו וטענותיו / ואדרכם באפי וארמסם בחמתי (יש' סג, ג) / ומעמים אין איש אתי (שם שם) / ואני אתנהלה לאטי (בר' לג, יד) / ותושע לי זרועי (יש' סג, ה) / אגילה באלהי ישעי (חב' ג, יח) / וחמתי היא סמכתני (יש' סג, ה) / ומים הסכלות העלתני, <sup>917</sup> ורדפי כשלו בשו מאד כי לא השכילו, <sup>918</sup> ועד הנה עזרנו <sup>919</sup> / כי לו בלבד נשאתי עיני, <sup>920</sup> ואולם להיות הענין הזה מאבד הזמן ומפסיד הימים בעיני, לזה אל תקוה, ולא תוחיל ממני יותר אפילו דבור קטן, <sup>921</sup> ואם אחרי זאת תכתו' אלי מרורות, <sup>922</sup> נאמנים פצעי אוהב (מש' כז, ו), אלא שאין נפשי עו' לראות כתבך, בי נשבעתי מגן עזרי <sup>923</sup> ואורי זולתי, שאם באולי משפל מצבי יתואר דבר בעיניך, אוכל עשוהו, <sup>924</sup> הנני הנע[ר] מכאל הכהן ב[ן] מ[כבד] א[ב] <sup>925</sup> הח[כם] ר[בי] שבתי כהן זלה"ה, הכותב במר נפש הן מצד דאגת הכלל, והיא עלילת הכלל

905 על פי מל"א יד, ט; יש' לח, יז.

906 משנת אבות א, ו.

907 הרמב"ם טען, שכאשר אדם צדיק עושה רע הרי שגם אם הפרשנות לטוב היא "בדוחק גדול ובאפשרות רחוקה" חובה לפרש כמוהו (פירוש הרמב"ם למשנה, תרגום הרב קאפח, נזיקין, עמ' תיב).

908 משנת אבות ה, ז.

909 על פי מש' ח, ח.

910 כלומר הן רחוקות ונדירות. ראה תה' קה, מא.

911 על פי מש' ח, ד.

912 על פי יש' ה, כא.

913 ראה יח' כו, יג.

914 ראה תה' קמו, יג.

915 על פי דב' לב, יג; יש' נח, יד.

916 על פי איכה ב, א.

917 ראה מורה הנבוכים ב, י בסופו.

918 על פי יר' כ, יא.

919 על פי שמ"א ז, יב.

920 על פי תה' קכג, א.

921 על פי מורה הנבוכים ג, ז בסופו.

922 על פי איוב יג, כו.

923 על פי דב' לג, כט. ואולי צריך לקרוא "עירי".

924 ראה פירוש אבן עזרא לדב' א, ט.

925 על פי מל' א, ו.

אשר העלילו קריאי עדה אנשי שם<sup>926</sup> מקהלתינו, יפתח בדורו כשמואל בדורו,<sup>927</sup> ועד עתה לא ידענו מה נתחדש מהם, הש' למען שמו יחמול עליהם ועל כל עמו ישראל, ויצילם מכף כל אויב ואורב<sup>928</sup> אמן וי[הי] ר[צון].  
ת"ם ונשלם, ת[הלה] לא[ל].

## נספח

[ז] שרידי האיגרת של ידידיה רך אל שבתי בלב<sup>929</sup>

על אשר הקשיתי על דבריך במלת "חליתני", כי מן הראוי לצרף עמו פנים ולומ[ר] "חלית פני", כי בזולת צרוף פנים עשית אותו חולה [...]. לא טוב הדבר אשר אתה עושה (שמ' יח, יז).  
[על רד"ק] גדולים וכבירים מאביו ימים.  
ואני בחשבי שדבורי הוא עם אנשים [...] בעיני ההמון לא ע"ד האמת.  
באמרוך ההיא היא נקבה, ואח"כ אמרת לצרף עמו לשון זכר, וזה חלופ. וכ[ן] ג[ם] כ[ן] כתבת מדעת איך מלת ולטישה הם לשון נקבה, ואיך הפלת, על זה יאמר שהוא לשו' זכר, והנה נקבה תסובב גבר (יר' לא, כא).

926 על פי במ' טז, ב.

927 ראש השנה כה ע"ב.

928 צירוף של תה' יח, א ועז' ח, לא.

929 מתוך איגרת [ד] לעיל.

## אמשה קוזמה

### סדרי תשובה למשומד שחזר ליהדות באוסטריה ובגרמניה במאה החמש-עשרה

על פי תשובה מכ"י אוקספורד 784 בב-26א

על תהליך חזרתם של המשומדים באשכנז ליהדות בימי הביניים ובתחילת העת החדשה כבר נכתבו מחקרים רבים.<sup>1</sup> במאמרי אעסוק בכמה סדרי תשובה למשומדים שחזרו ליהדות במאה ה-15 באוסטריה ובגרמניה שעדיין לא נידונו באופן הראוי, ואביא תשובה חדשה שמצאתי בכתב יד אוקספורד 784. המקורות שאדון בהם מעידים על כך שהמאה ה-15 הייתה נקודת מפנה חשובה בהתפתחות ההלכה והמנהג בעניין זה – נקודת מפנה בין המנהג שרווח בימי הביניים באשכנז לבין המנהג שנהגו בעת החדשה במרכז אירופה ובמזרח. כפי שנראה במאמר זה, המקורות מעידים על החמרה בהלכה בעניין הטבילה ובנוגע לתשובה על ידי סיגופים גופניים למשומדים שחזרו ליהדותם. ראשית אסקור את המחקר בנושא חזרתם של משומדים ליהדות. ארבעת המאמרים בנושא חקרו את חזרתם של המשומדים ליהדות בשתי דרכים:

א. יוסף חיים ירושלמי ויוסף שצמילר<sup>2</sup> עסקו במאמריהם במסמכים שכתבו אנשי האינקוויזיציה מן המחצית השנייה של המאה ה-13 בצרפת ומתחילת המאה ה-14 בפרובנס. מסמכים אלו מתעדים יהודים שחזרו ליהדותם אחרי התנצרותם, ומתואר בהם טקס התקבלות מחדש בקהילה היהודית שכלל טבילה. נוסף על הצגתם של המקורות בהקשרם ההיסטורי, ביקשו שני החוקרים להשוות את המקורות האלה עם המקורות הרבניים ולהעריך עד כמה התיאורים במקורות של האינקוויזיציה אמינים ותואמים את ההוראות שבספרות הרבנית בקשר לחיובים הלכתיים (כגון טבילה וגילוח), לתיאור הטקס ותהליך החזרה של המשומדים בעלי התשובה. במאמרים הנזכרים לעיל לא הובא תיאור הטקס ממקורות רבניים, אבל בספרות הרבנית נמצאו אסמכתאות לחלק מן העובדות שעולות ממסמכי האינקוויזיציה, והחוקרים אף הציעו השערות אפשריות בקשר לאמיתות התיאור המאשים.

1 ראו למשל את המאמרים הבאים: Y. H. Yerushalmi, "The Inquisition and the Jews of France in the Time of Bernard Gui", *Harvard Theological Review* (HTR), 63 (1979), pp. 317-376; J. Shatzmiller, "Converts and Judaizers in the Early Fourteenth Century", *HTR*, 74,1 (1981), pp. 63-77; E. Fram, "Perception and Reception of Repentant Apostates in Medieval Ashkenaz and Premodern Poland", *AJS Review*, 21,2 (1996), pp. 299-339; E. Kanarfogel, "Returning to the Jewish Community in Medieval Ashkenaz: History and Halakhah", *Turim*, I (2007), pp. 69-97.

2 ראו הערה 1.

ב. לעומתם ביקשו יחזקאל (אדוארד) פרם ואפרים קנרפוגל<sup>3</sup> לבחון קודם כול את המקורות הרבניים, ואגב כך חקרו את ההתפתחות ההיסטורית של ההלכה בקשר למשומד בימי הביניים ובתחילת העת החדשה באשכנז, ובעיקר בקשר להתקבלותו בקהילה היהודית כשחזר ליהדות. במהלך דיונם הצביעו גם על נסיבות היסטוריות (בעיקר בולט הדבר במחקרו של פרם). נקודת המוצא שלהם הייתה שהרבנים הסתמכו על דעתו של רש"י באשר למשומדים, דעה שעולה מתשובותיו<sup>4</sup> ועל העיקרון שעל פיו הוא דן את המשומדים כיהודים – יישום האמירה בתלמוד בשם רבי אבא בר זבדא למשומד: "חטא ישראל... אף על פי שחטא ישראל הוא".<sup>5</sup> לעומת נקודת המוצא שלהם – רש"י דן לקולא משומדים החוזרים ליהדותם – טענו שני החוקרים שבימי הביניים ובתחילת העת החדשה באשכנז לא הייתה דעתו של רש"י הדעה היחידה, ושבנושא החזרה בתשובה גם חכמים ופוסקים אשכנזים דנו לחומרא, וחייבו את המשומדים שהתנצרו ואחר כך חזרו ליהדות לטבול (ולפעמים גם לקבל על עצמם ייסורים לשם כפרה).<sup>6</sup> ההוכחות לפסק לחומרא בעניין זה במאמרו של פרם מתבססות בעיקר על מקורות מתחילת העת החדשה ממזרח אירופה (אך הוא דן בהרחבה גם במקורות קדומים). קנרפוגל, לעומת זאת, הוכיח את קדמותו של החיוב בטבילה באשכנז למשומדים שחוזרים ליהדות ומוכיח שהמפנה חל במאות ה-12-13. ראו פירוט הדברים להלן.

שני החוקרים האחרונים דנו בקצרה בהלכה מן המאה ה-15 המתייחסת לחזרה בתשובה של משומדים. הם התמקדו בעיקר בתפיסתו של ר' ישראל איסרליין בתשובותיו<sup>7</sup> וא' פרם העיר בקצרה גם על הפסקה שב"לקט יושר" בשם ר' איסרליין.<sup>8</sup> אבל הם הכירו רק את המקורות שאין בהם תיאור מפורט של הטבילה ושל התקבלותם של המשומדים היהודים בעלי התשובה במאה ה-15.

שלושת המקורות מן המאה ה-15 שאבקש לדון בהם כוללים תיאור מפורט של תהליך התשובה למשומדים יהודים: התיאור ב"לקט יושר" נידון רק בקשר לסתירה שבינו לבין התשובות האחרות של ר' איסרליין (ולא הייתה לחוקרים דרך לפרש את הסתירה הזאת מעבר להשערות על המציאות ההלכתית באותו זמן); התשובה של אייזיק טירנא פורסמה על ידי פרופ' שלמה שפיצר,<sup>9</sup> אבל למיטב ידיעתי לא דנו בה אחרים כמקור הלכתי חשוב<sup>10</sup>

3 ראו הערה 1.

4 תשובות רש"י, מהדורת י"ש אלפנביין, ניו יורק תש"ג, ס' קעא, קעג, קעד וקעה, בעניינים של קידוש, חליצתו, ירושתו לקרוביו של המשומד ובעניין של ההלוואה בריבית לו. ראו גם י' כץ, בין יהודים לגויים, יחס היהודים לשכניהם בימי הביניים ובתחילת הזמן החדש, ירושלים תשכ"א, עמ' 75-88.

5 סנהדרין מד ע"א.

6 אפרים קנרפוגל הצביע גם על חשיבות מאמרו וספרו של יעקב כ"ץ: "חטא ישראל, אף על פי שחטא ישראל הוא", תרביץ, כז (תשי"ח), עמ' 17-203.

7 תרומת הדשן, ס' פו וס' קצח.

8 בעל לקט יושר הוא יוסף בן משה, תלמידו של ישראל איסרליין; ראו להלן.

9 במבוא לספר מנהגי אייזיק טירנא, ירושלים תשל"ט, עמ' 14, ראו להלן.

10 יעקב אלבוים הזכיר אותה בספרו תשובת הלב וקבלת יסורים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 28, בהערה 21, אבל לא דן בה במפורט.

לנושא חזרה בתשובה של משומדים; והתשובה השלישית חדשה לגמרי והייתה טמונה בכתב היד שנתגלה רק כעת.

המאמר הנוכחי מוסיף נדבך למאמרים הקודמים: כך הדיון משלים את שני המאמרים שדנו במקורות של האינקוויזיציה וביקשו למצוא ראייה או הפרכה מהספרות הרבנית לתיאור הנוצרי המאשים, וגם את שני המאמרים שדנו בהתפתחות הלכה זו בארצות אשכנז בכך שהוא מציג חוליה חשובה של התפתחות טקס הטבילה ותהליך התעניות והסיגופים בין ימי הביניים ועד תחילת העת החדשה. נוסף לכך, הדוגמאות של התיאורים המפורטים של סדרי התשובה למשומדים מציגות את תחילתו של סוגה ספרותית חדשה ומגובשת בספרות השאלות ותשובות – סוגה של סדרי תשובה.

בקשר להוראותיו של ר' ישראל איסרליין למשומדים שחוזרים בתשובה כבר העירו ידידיה דינרי,<sup>11</sup> יעקב אלבוים<sup>12</sup> ויחזקאל (אדוארד) פרם<sup>13</sup> על הסתירה שבין שתי התשובות ב"תרומת הדשן"<sup>14</sup> – הוראה לקולא – ובין פסק ההלכה שמובא בשמו על ידי יוסף בן משה, תלמידו – הוראה לחומרא.<sup>15</sup> ר' איסרליין הורה<sup>16</sup> בעניין הגילוח שמוטר למשומד שחזר בתשובה לגלח במועד (לשם טבילה) כדי לקיים את המצוות, ובכל מקרה הגילוח ונראה שגם הטבילה אינם מעכבים את התשובה. ההוראה הזאת, לפי פירושם של החוקרים, היא הוכחה שר' איסרליין פסק לקולא בעניין חיוב גילוח וטבילה למשומד שחזר בתשובה. מכל מקום, העובדה שמתירים לו לגלח במועד מלמדת שאי אפשר לוותר על הגילוח בתהליך השיבה שלו, ואם כך זה מרכיב מהותי בתהליך. בתשובתו האחרת ב"תרומת הדשן",<sup>17</sup> בעניין התשובה על ידי ייסורים למשומד שחזר בתשובה, הוא הורה גם כן לקולא: לפי תשובתו כשהמשומד חוזר ליהדות הוא אינו מחויב להוסיף סיגופים רבים מעבר לסיגופים שמקבלים עבריינים אחרים, מאחר שצער גדול בפני עצמו נחשבת ההימנעות מכל הדברים שהנוצרים שרויים בהם, והימנעות זאת נחשבת לו ככפרה על עברת ההשתמדות. לעומת זאת, בפסק הלכה שמובא בשמו ב"לקט יושר" הוא פסק לחומרא בקשר לטבילה ותשובה על ידי ייסורים של המשומד שחזר בתשובה. לפי מה שעולה מן המקורות בשני ספרי הליקוטים הנידונים במאמר זה – "לקט יושר" ו"ספר הליקוטים של בנימין מרגנסבורג"<sup>18</sup> – המנהג הנפוץ ופסק ההלכה של הרבנים בקשר לחזרה בתשובה למשומדים היו לחומרא – לפחות באזור הזה ובתקופה הזאת – ושתי התשובות של ר' איסרליין ב"תרומת הדשן" הן החורגות מן המנהג ומפסקי ההלכה. מכל מקום, יש לבדוק האם אכן מדובר בסתירה: ב"תרומת הדשן", סי' קצח, הפסיקה היא לקולא בקשר לסיגופים, אבל הטבילה לא הוזכרה,

11 ידידיה דינרי, חכמי אשכנז בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 91, הערה 102.

12 י' אלבוים (לעיל הערה 10), עמ' 28, הערות 21-22.

13 במאמרו הנזכר בהערה 1, עמ' 319 הערה 70.

14 תרומת הדשן, סי' פו וסי' קצח.

15 לקט יושר, דף מט.

16 בתשובה שבתרומת הדשן, סי' פו.

17 תרומת הדשן, סי' קצח.

18 כ"י אוקספורד נויבאוואר 784, דפים 225-226, א28 (ראו נספח להלן).

ולא מפני שחשב שהמשומד אינו צריך טבילה, אלא מפני שהשאלה לא התייחסה לטבילה, אלא רק לסיגופים.

נוסף על כך, ר' איסרליין טען שהמשומד לא צריך סיגופים קשים מאלה של חוטאים אחרים, אבל לא טען שאינו צריך כפרה כלל, ואם הוא מכפר על חטאיו שעשה בין הגויים, הכפרה צריכה להיות קשה. בס' פו פסק לקולא רק בקשר לגילוח, אבל בקשר לטבילה ולתהליך התשובה יש לראות את התשובה כהחמרה. ולכן אפשר לקבוע שאין סתירה בין תשובותיו, וכולן החמירו עם המשומד שחוזר בתשובה.

מטרתי היא לנתח את סדרי התשובה, הן בהיבט ההלכתי הן בהיבט ההיסטורי. המתודולוגיה של ניתוח המקורות: בחלק הראשון אתאר את החידוש ההלכתי ואציע הסברים (חלקיים) לחידוש זה; בחלק השני אסביר את המקרים המתוארים בתשובות בהקשר ההיסטורי, בהקשר הטקסי – מדובר על טקסי התשובה (הפומביים והפרטיים) – ובהקשר ההלכתי הנוגע בכלל למשומדים במאה ה-15; בחלק השלישי אביא את המקורות הספרותיים מכתביהם של חסידי אשכנז שהיו בידיהם של שלושת החכמים שפסקו את ההלכה ואת הדין במקורות שלנו, ואצביע על היחס שבין המקורות הספרותיים האלה לבין הפסקים שניתנו כמאתיים שנה אחריהם; בחלק הרביעי אנתח את המקורות.

#### א. החידוש ההלכתי בחזרתם ליהדות של המשומדים באשכנז במאות ה-13-15

השאלה ההלכתית העקרונית שעלתה החל מתקופת הגאונים הייתה האם המשומדים החוזרים בתשובה ליהדות נחשבים כגרים – ואם כך חייבים בטבילה ובקבלת עול המצוות בעת חזרתם ליהדות – או שהם נחשבים כעבריינים יהודים בעת חזרתם ליהדות, וכאלה אינם צריכים טבילה אלא רק הוכחה על שמירת המצוות, וכפרה או עונש (למשל מלקות) על העברות שעשו בהיותם משומדים. מעיקר הדין נראה שהתשובה הייתה שלילית והם נחשבו כעבריינים.<sup>19</sup>

באופן כללי, ומבלי להתעמק בפרטים, אפשר לסכם את גישתם של הגאונים רב פלטין גאון ורב נטרונאי גאון בנידון באופן הבא:

א. מעיקר הדין החוזרים בתשובה אינם נחשבים כגויים שהתגיירו, אלא כעבריינים יהודים ואינם צריכים טבילה. בתלמוד לא מפורש אם משומד שחוזר בתשובה חייב בטבילה. על הגר כתוב:<sup>20</sup> "טבל ועלה – הרי הוא כישאל לכל דבריו. למאי הלכתא? דאי הדר ביה ומקדש בת ישראל, ישראל מומר קרינא ביה וקידושו קידושין. אחד גר ואחד עבד משוחרר. קסלקא דעתך לקבל עליו עול מצות, ורמינהו: במה דברים אמורים – בגר, אבל בעבד משוחרר – אין צריך לקבל!"<sup>21</sup>.

19 זה הפסק שעולה מן התלמוד (יבמות מז ע"ב).

20 שם.

21 יש במקור התלמודי שתי טענות: 1. הגר שחזר לגוייתו נחשב כמשומד ונטין גט, קידושו קידושין, ומכאן משמע שהמשומד נחשב כיהודי בדיני אישות; 2. העבד שטבל לשם עבדות וקיבל עליו עול מצוות,



סדרי תשובה למשומד שחזר ליהדות באוסטריה ובגרמניה במאה החמש-עשרה

ב. הם צריכים להוכיח את אמינות חזרתם בתשובה על ידי התנהגותם.

ג. הם חייבים לקבל עונש (נקרא גם "כפרה") (למשל מלקות) על העברות שעברו בהיותם משומדים.<sup>22</sup>

המציאות ההיסטורית וההלכתית קיבלה מפנה בתקופה שמתחילה במאה ה-12-13 ונמשכה עד סוף המאה ה-15 באשכנז, ואפשר לראות הבדל בעניין זה בין צפון צרפת ובין גרמניה-אוסטריה.

לאחרונה הוכיח אפרים קנרפוגל במאמרו שאף על פי שמעיקר הדין המשומד כשחזר בתשובה אינו צריך טבילה וקבלת עול המצוות בפני שלושה, בגרמניה מתחילת המאה ה-13 היו חכמים ורבנים שחייבו את המשומדים לטבול כשחזרו בתשובה.<sup>23</sup> בקשר לשאלת חיוב טבילה למשומד באזור מערב אירופה ומרכזה – צרפת, גרמניה ואוסטריה – במאה ה-12 ועד המאה ה-15 אנו יכולים להבחין בשלוש מדרגות לפחות בהתפתחותה של הטבילה כמרכיב בסדרי חזרתם של המשומדים ליהדות:

א. טבילה אינה נדרשת.

ב. טבילה מ"טומאה" ל"טהרה", כדי להסיר את ה"טומאות" שנטמא בהן המשומד.

ג. טבילה הכוללת קבלת עול מצוות, בפני בית דין (אך אפשר לערוך את הטבילה בלילה, שלא כמו לגרים).

כשנשתחרר אינו צריך לקבל עליו שוב עול מצוות לשם חרות. את המקרה השני של העבד המשוחרר השוו כמה פוסקים מימי הביניים עם מקרה של משומד החוזר בתשובה. בכ"י ורצ'לי C 235/4 דף 291ב, מופיע בשם "תוספות שיטה" פסק שמצוטט גם בחידושיהם של הרמב"ן והרשב"א ואצל הריטב"א ליבמות מז ע"ב, בשם "פירוש הצרפתים" (ובזה אחרון בשם "תוספות אחרונות"): [הגהה] "ואחד עבד משוחרר צריך לקבל, ת' אמאי זקוק טבילה שניה כשמשחרר' אותו והלא א' טעון לחזור ולהטיף דם ברית וי"ל דהיא מדרבנן כדי לעשו' היכיר' בין עבדו' לחירות. דה"נ ישראל משומד אע"פ שחטא ישראל הוא ואפ"ר כששב צריך טבילה וכן משמ' פ' השולח דלא בעי טבילה אלא מדרבנן דקא' הכותב שטר אירוס' לשפחתו וא"ל צאי בו והתקדשי בו יש בלשון הזה ל' שחרור דהוי' מקודש' אע"ג דלא טבלה. תו' שיטה". אפשר ללמוד ממקור זה שהטבילה היא מדרבנן ומטרתה "לעשות היכר" בין עבדות לחירות (ובין גויות ליהדות) ולא ממש לשם גיור כמו בגרמניה. המשמעות היא שגם אם לא טובלים, אין הדבר מעכב את החזרה ליהדות.

22 לפי רב פלטי המשומד אינו חייב לקבל מלקות, ראו בתשובה בשמו בתשובות הגאונים, שערי צדק חלק ג שער ו ס' יז.

23 בפירושו של מצייר (המאה ה-14) לסמ"ק (מהדורת הר-שושנים-רוזנברג, ירושלים תשמ"א, כרך שני, עמ' מט, ס' קנו; אפרים קנרפוגל, שם, עמ' 85) נמצא ציטוט מראב"ה שאינו בספר אבי עזרי (וכנראה הוא מספרו האבוד אביאסף): "אבי העזרי פסק ישראל שנשתמד כשישוב צריך להעביר על ראשו תער ולעשות טבילה כגר ואין צריך שתהא טבילתו ביום אבל הקבלה צריך להיות לפני ג' בני אדם עכ"ל". בפסקו של אביגדור בן אליה הכהן צדק מווינה (אביגדור "הצרפתי"): "ושאילה באה לפנינו על בעלי תשובה הוא ואשתו שחזרו וטבלו אם צריך ג' חדשים, ולהתייחד עמה שלא בעדים אם אסור לו עד לאחר ג' חדשים... ולכן הלכה למעשה בא לידי והתרנו להם לינשא ביחד מיד אחר הגירות, בלא המתנת ג' חדשים" (פירושים ופסקים לרבינו אביגדור, פסק תנז; אפרים קנרפוגל, שם, עמ' 91). לפי שני הציטוטים האלו, בגרמניה (המחצית הראשונה של המאה ה-13) ובאוסטריה (המחצית השנייה של המאה ה-13) המשומדים שחזרו בתשובה לא נחשבו כגרים בעיני החכמים הללו, שהרי מתירים אותם מיד להינשא ללא המתנה. המקורות האחרים אינם אומרים במפורש שהם נחשבים כגרים או כיהודים מיד.

האופי ההלכתי התפתח לפי החומרות הנזכרות לעיל לגבי חזרת המשומד ליהדות בגרמניה מתחילת המאה ה-13, ובאוסטריה מסוף המאה ה-13. מה היו הסיבות להחמרה הזאת? מדוע התפשט המנהג הזה בתרבות האשכנזית והפך להיות ההלכה המקובלת במהלך כל העת החדשה בפולין ובשאר מדינות מרכז אירופה ומזרחה, מקום מגוריה החדש של היהדות האשכנזית? הסבר חלקי אפשר למצוא בנסיבות הבאות:

א. מתחילת המאה ה-13 קבעה הכנסייה (על ידי החוק הקנוני ובתיאולוגיה של הסכולסטיקה) באופן חד-משמעי את מעמדם של היהודים שהתנצרו: החזרה ליהדות נחשבה לכפירה ומינות (שהייתה דומה לשל המינים האחרים, כמו הקתרים, ולדונסים, ומאוחר יותר הויקליפים והוסיטים), והכנסייה הענישה אותם בשרפה. כלומר, מצד אחד הכנסייה אסרה לנצר יהודים באונס, ובעיקר ילדים יהודים (בלא הסכמת ההורים), אבל מצד שני, מי שהתנצר בעבר, נחשב נוצרי מבחינת הכנסייה.<sup>24</sup>

ב. עצם מעמד המשומד מבחינת ההלכה לא היה פשוט. תמיד עלו שאלות שונות בקשר אליו: אם הוא מגרש את אשתו האם גטו נחשב כגט או לא; האם הוא חייב לחלוץ את יבמתו; האם מותר להלוות למשומד בריבית; האם הוא יורש את אביו אחרי שהשתמד ועוד. מעיקר הדין מי שנולד יהודי נחשב יהודי תמיד<sup>25</sup> לפי העיקרון ש"ישראל, אף על פי שחטא – יהודי הוא" ו"אח", ולכן אסור להלוות לו בריבית, קידושו קידושין, גטו גט, חייב לחלוץ,

24 על דעתו של תומאס אקוינס בקשר לשאלה ראו תקציר ההרצאה של Luis Cortest, "Isidore of Seville, Thomas Aquinas, and Alonso de Cartagena on Forced Conversion" החמישה עשר למדעי היהדות (תשס"ט): "Thomas Aquinas wrote Summa Contra Gentiles as per request by Penafort. There is no call for forced conversion in Aquinas. Jews and heathens are not to be compelled to believe because they never received this belief. Those who received it, though, ought to be compelled to keep it. According to Aquinas, Jews ought to be able to practice their rites because it helps the Christian faith. Other religions carry no such benefit. Jewish children should not be baptized against their parents' will. This would violate the rights of their parents. Also children might be persuaded later if only they could come to Christianity through reason; this opportunity would be lost if force were used. There is also the argument from natural law; according to natural law the child is connected to his parents "Turbato corde" until it comes to the use of reason" ב-1267 להעניש את הנוצרים שנהגו לפי הדת היהודית ואת היהודים שהתנצרו וחזרו אחר כך ליהדות, ולכפות עליהם לחזור לנצרות. הוא השווה – לפי משמעות הפקודה – את אלה האחרונים עם המינים בעונש. כמובן ה"בולה" של האפיפיור נגעה בראש ובראשונה ביהודים שהשתמדו וחזרו אחר כך ליהדות.

ראו P. Browe, *Die Judenmission im Mittelalter*, Roma 1942, p. 258, n. 216. עיקרון זה מתבטא באמירה של רש"י ובא לידי ביטוי בספרות הרבנית עד למפנה במאה ה-12-13, באזור אשכנז. גם במאה ה-13 לא קמו כמעט חכמים שחשבו שאפשר לפטור אישה מחליצה כאשר היבם הוא משומד. אפרים קנרפוגל מראה במאמרו "Changing Attitudes toward Apostates in Tosafist Literature, Late Twelfth – Early Thirteenth Centuries", in E. Carlebach and J. Schacter (Eds.), *New Perspectives on Jewish-Christian Relations*, Boston and Leiden 2012, pp. 297–327 שהיו שלושה בעלי תוספות בגרמניה בסוף המאה ה-12 ובראשית המאה ה-13 שאכן סברו שאפשר לפטור מחליצה במקרה כזה, על אף שברור, על פי כמה מקורות שהובאו שם, שהם ראו את המשומד כיהודי גמור.

יורש את אביו וכו'.<sup>26</sup> אבל היו חכמים שפסקו גם להפך, כלומר שאחרי שיהודי השתמד הוא הפסיק להיות "אח", ולכן מותר להלוות לו בריבית, אינו חולץ וכל שכן אינו מייבם, קידושו וגטו אינם קיימים, אינו יורש את אביו וכו'.<sup>27</sup>

ג. תורת חסידי אשכנז השפיעה על התפתחותם של סדרי התשובה לעבריינים בכלל, ועל סדר התשובה למשומדים שחוזרים בתשובה בפרט. סדר התשובה למשומד – לפי הלכות תשובה של הרוקח (אלעזר בן יהודה מוורמס) – התחיל בטבילה בארבעים סאה מים והמשיך שנה או שנים אחדות או עד סוף חייו של המשומד, וכלל כפרה קשה (מלקות, תענית, סיגופים). חשוב לציין שגם על עברות אחרות שאינן המרת דת יש צורך בכפרה קשה. הטבילה הייתה החשובה ביותר, מפני שלאחר הטבילה המשומד שחזר היה מקובל כיהודי, אפילו טרם הכפרה. תורת התשובה של חסידי אשכנז הייתה מקובלת, חיבורי התשובה שלהם היו נפוצים, ודיני התשובה שלהם היו נהוגים הלכה למעשה (בין כתשובה פומבית, בין כתשובה פרטית) דווקא באזור זה, בגרמניה ובאוסטריה.<sup>28</sup> במאה ה-15 באוסטריה ובגרמניה – לפי עדות ספרות השאלות והתשובות באזור זה באותה תקופה – גם לבעלי תשובה אחרים היה תהליך מסוים וטקסים מסוימים כדי להתקבל שוב בקהילה, וכך גם למשומדים. אמנם מעמדו של המשומד היה שונה ממעמדם של בעלי תשובה אחרים, אך הנהוג של הרבנים להחמיר על בעלי תשובה אחרים וההתפתחות של טקסים ושל כפרה על ידי תעניות וסיגופים לבעלי תשובה אחרים יכולים להסביר את הנהוג שלהם להחמיר על המשומד שחזר ליהדות. כמובן זאת לא השפעה ישירה, וכמו בשני ההסברים הקודמים צריך לקבוע שלא מדובר כאן בגורמים ישירים, שהרי יש סדרי תשובה לכל סוגי החטאים. ד. יש עדות שמבחינת התחושות של המשומד היה חשוב שיעבור תהליך מסוים.<sup>29</sup> מבחינתו, הוא יכול למחוק את החטא מהתודעה שלו אך ורק על ידי סדרי תשובה קשים.

### ב. סדרי התשובה למשומדים שחוזרים ליהדות במאה ה-15

במאה ה-15 באוסטריה ובגרמניה אנו מוצאים לא רק חיוב של טבילה, אלא גם טקס של קבלה בחזרה וסדר מגובש ומפורט של תשובה למשומדים. נפנה עכשיו לנושא שלנו, סדר התשובה למשומדים שחוזרים ליהדות, לטקס של הטבילה ולכפרה ולסיגופים שלאחריו. אני רוצה להתמקד בטקס עצמו, מפני שנדמה – על פי התשובות הנידונות כאן – שלחכמים היה טקס קבוע ומקובל של חזרה בתשובה למשומדים, טקס שפיתחו על

26 ראו את מאמרו של עודד עיר שי, "מומר כיוורש בתשובות הגאונים: יסודותיה של פסיקה ומקבילותיה במשפט הנכרי", שנתון המשפט העברי, יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 435-461.

27 על המשומדים ומעמדם בעניינים שונים בקהילות יהדות אשכנז במאה ה-15 ראו: Bernard Rosensweig, "Apostasy in the Late Middle Ages in Ashkenazic Jewry", *Diné Israel*, 10-11 (1984), pp. 43-79. שם קיים דיון מפורט בעצמות הקשורות למשומד.

28 ראו אלבוים, תשובת הלב וקבלת יסורים (לעיל הערה 10), עמ' 19 ואילך. בפרק השני של ספרו עוסק אלבוים בתשובות חכמי אשכנז מן המאות ה-14-15 שהסתמכו על הלכות התשובה של הרוקח והורו תשובות פומביות לחטאים על פי הלכות תשובה של הרוקח.

29 ראו להלן בנספח תשובות של הרב דוד בן משה.

בסיס כתבי חסידי אשכנז והשתמשו בהם באופן חופשי. הטקס היה חובה גם אם השתמד מאונס. הטקס מפורט בשלושה מקומות: בתשובתו של ר' אייזיק טירנא; ב"לקט יושר", כפסק הלכה בשם ר' ישראל איסרליין;<sup>30</sup> ובתשובתו של ר' דוד בן משה.<sup>31</sup> לכל שלושת הסדרים יש שלד משותף, והבסיס שלהם הוא בספרות חסידי אשכנז. בתשובות של ר' ישראל איסרליין אנו מוצאים רק רמז לתהליך ולא תיאור מפורט. ברצוני לעקוב אחר דרך התפתחותו של הטקס.

החכמים שכתבו את התשובות או את פסקי ההלכות הם: א. אייזיק טירנא (תלמידם של ר' אברהם קלויזנר ור' שלום מנוישטט);<sup>32</sup> ב. ר' ישראל איסרליין;<sup>33</sup> ויוסף בן משה (תלמידו של ר' ישראל איסרליין) שכתב בשם רבו;<sup>34</sup> ג. התשובה החתומה על ידי "זהב בן שהם" – זה כינוי לדוד בן משה. זהותו של דוד בן משה אינה ודאית, וכנראה מדובר בר' דוד בן משה מהלברשטט.<sup>35</sup>

30 דהיינו שניים משלושת המקורות הם מבית מדרשו של ר' ישראל איסרליין. כלומר, הדיון הוא יותר בו מאשר דיון סביבתי והיסטורי. וכל זאת גם על רקע שתי התשובות המקלות שלו.

31 ר' דוד בן משה היה תלמידו של ר' ישראל איסרליין או רבו של ר' ישראל ברונא או משהו אחר. פתרון שמו וזהותו של בעל תשובה זה אינו ודאי, כפי שאפרט להלן, אבל בהמשך מאמרו זה אשתמש בשם "דוד בן משה" כדי לזהות את משיב התשובה.

32 כ"י אוקספורד 784 דף 26א, פורסם על ידי הרב שלמה שפיצר במבוא למנהגי אייזיק טירנא, ירושלים תשל"ט, עמ' 14. לדעת שפיצר, על אף שעקבותיו של אייזיק טירנא אבדו אחרי גזרות וינה, נדמה שהמנהגים שלו נכתבו אחרי הגזרות שהיו בשנת 1421. על אייזיק טירנא ראו י' דינר, חכמי אשכנז בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 273: "לאחר מכן אנו מוצאים... את ר' אייזיק טירנא שהתבסס בס' המנהגים שלו על מנהגי רבותיו ר' אברהם קלויזנר ור' שלום מווינה". אפשר להניח שהמשומד והמשומדת שעבורם סידר הרב אייזיק טירנא תשובה נשתמדו קרוב לגזרות (אחרי גזרות וינה היו גם גזרות אחרות). כ"י אוקספורד 784 הוא ספר ליקוטים של בנימין הכהן מרגנסבורג, תלמידו של ישראל איסרליין. בכתב היד יש שני תאריכים. בדף 23א התאריך הוא 1448: "סך מן הכל חמשת אלפים ומאתים ושמנה מימי בראשית"; בדף 22: 5216 = 1456.

33 תרומת הדשן, סי' פו וסי' קצח. ר' ישראל איסרליין היה צעיר בזמן הגזרות וברח לאיטליה, אחר כך חזר לאוסטריה והנהיג ישיבה חשובה בווינר נוישטט. אמו ודודו, אהרן בלומליין (מורו ורבו, רב חשוב לפני הגזרות בווינר נוישטט), נהרגו בגזרות על קידוש השם.

34 לקט יושר, יו"ד, דף מט. לקט יושר הוא ספר ליקוטים של יוסף בן משה, תלמידו של ר' ישראל איסרליין. לפי יעקב פריימן בהקדמה ללקט יושר, עמ' VIII: "ר' יוסף ב"ר משה נקרא ג"כ ר' יואל הושיט ע"ש מקום מולדתו מתא דיתבא ע"ב דונאי הסמוכה לעיר אויגשבורג"; רבותיו: ר' אנשיל לוי, ר' יצחק ביהם, ר' פרץ, ר' משה מינץ, ר' יואל אברניק, ר' יואל מינץ ור' ישראל איסרליין.

35 כ"י אוקספורד עמ' 225-226א. זהב בן שהם = דוד בן משה (בגימטריה). נודע לי מר' יעקב יצחק הכהן מיללער ששמע משמחה עמנואל שבכתב יד נכתב בכתיבה מאוחרת יותר: "הוא מה"ר דוד מייבורק". ולפי דעתו של ר' י' פלס "לענ"ד זהו הר"ר דוד מהלברשטט בן הר"ר משה הארוך, שקטעים רבים שכתב העתיק הענייני גיטין נכנסו לסדר הגט של מהר"ר מרגלית (ראו מפתח שם) בעמ' רסח הוא מזכיר כאחד מרבותיו את מה"ר יחיאל שהיה רבה של מייבורק. אם כן יתכן בהחלט שהוא נקרא גם מה"ר דוד מייבורק. לפי הזכרת רבותיו נראה שהיה בן דורו של מהר"ר בעל תרומת הדשן". על אפשרות פתרון זה של השם העיר לי תחילה פרופ' שלמה שפיצר. השם היה נפוץ בתקופה הזאת באזור זה. על שני חכמים בשם דוד בן משה ראה אברהם מאיר ויס, שמות חכמים, בני ברק תשס"ט: א. דוד בן משה מהלברשטט: סי' קי (מהר"ל) (עמ' שסו-שסז) הערה 39 מצטט את סדר הגט של ר"י מרגליות (עמ' רנט, רעא, רסח) שבו הובא ר' משה הלברשטט: "ר' דוד מהלברשטט בן הר"ר משה הארוך ז"ל (סי' רנט). כתב שראה ממהר"ר קולמנא ז"ל ומהר"ר הלל ז"ל ומהר"ר יחיאל ז"ל וכו'. כתב לר' אברהם כ"ץ ז"ל בן מהר"ר

לפני שנעבור לתשובות ופסקי הלכות, חשוב להכיר את הרקע ההיסטורי של התקופה:

א. מדובר בתקופה שאחרי גזרות וינה מ-1421, בערך עד לאחר אמצע המאה ה-15.<sup>36</sup> חוץ מגזרות וינה הנזכרות, היו גזרות אחרות באוסטריה ובגרמניה: ב-1426 במורביה גירש הדוכס אלברכט את היהודים מאיגלאו (Iglaue), וב-1450, בגלל ההשפעה של הדרשות של הנזיר הנוצרי, קאפיסטרנו, גירש המלך לאדיסלאו את היהודים מהערים ברונא, זנאים, אולמוטץ ונוישטט. ב-1442 גירש הדוכס אלברכט את היהודים מצפון בוואריה והם ברחו לדרומה; ב-1450 תפס הדוכס לאוי העשיר את יהודי בוואריה ואסר אותם ככלא לארבעה שבועות, אחרי שקיבל מהם 32,000 פלורין, ולאחר מכן גירש אותם.

אחרי גזרות וינה אישרה הכנסייה שהמשומדים יכולים לחזור ליהדות, ואסרה שוב לנצר את היהודים בעל כורחם (ובפרט את הילדים היהודים, בלי הסכמת ההורים). התשובות של חכמי אוסטריה (ולפני כן של חכמי גרמניה) עוסקות רבות במשומדים (וישנן גם כאלה שדנות במשומדים שחוזרים ליהדות, מבלי לעסוק בדרך ההתקבלות שלהם). בתקופה הזאת היו משומדים שהמירו את דתם מרצון, מסיבות שונות: מאמונה בדת הנוצרית או מפני שחשבו שיצליחו יותר אם ישתמדו. אמנם אפשר להניח שמספר המומרים מרצון היה קטן ממספר המומרים האנוסים.<sup>37</sup> רבים מהם לא מצאו את מקומם בחברה הנוצרית

אליה כ"ץ ז"ל כו' אדוני מ"ו נא תאיר עיני תתת"ת במאור כ"ת כו' (שם רעא) וכו'". ב. ר' דוד בן שוודניץ, שם סי' קיד (רבינו ישראל ברונא הערה 13: רבינו דוד שוודניץ שהובא בשו"ת ישראל ברונא סי' רפב, והיה מורו של ר"י ברונא, כמו כן מורו של ר' משולם (יש"ש גיטין ב, ה, שם הובאה תשובתו של משה מה"א) והובא בסדר הגט של מהר"י מינץ (סי' כג וכד). אברהם מאיר ויס כותב שאולי הוא ר' דוד שנו"ג בתשו' מהר"י וייל סי' קפז ואולי הוא ר' דוד בן משה בכתבים ופסקים של ישראל איסרליין סי' רכד (שם כנראה תלמידו של ישראל איסרליין). על דוד בן משה, תלמידו של ישראל איסרליין, ראו י' דינרי, חכמי אשכנז בשלהי ימי הביניים, עמ' 125 הערה 23, מהאר"י (ישראל איסרליין) בפסקים וכתבים סי' רכד עונה לדוד בן משה שכבר הגיע אז לגבורות כפי שכתוב שם (פנה אליו בשאלה אע"פ שהיה צעיר ממנו, אבל מפורסם בידיעותיו הרבות). המקומות הלבשרטט (Halberstadt) ושווייניץ (Schweinitz) שניהם במדינת זקסן (Sachsen).

בשנים 1421-1420 תפס הדוכס אלברכט החמישי את כל יהודי אוסטריה וסגר אותם ככלא לעשרה חודשים (ראו S. Krauss, *Die Wiener Gesehah vom Jahre 1421*, pp. 95-120). אחרי שכלאו את היהודים, אנסו אותם להשתמד. מי שלא היה מוכן להשתמד, עינו אותו. הרבה מתו בגלל העינויים, אחד מהם היה אהרן בלומליין. דודו ורבו של ר' ישראל איסרליין. לבסוף (ב-21 במרס 1241) שרפו 120 נשים ו-92 אנשים על עמוד השרפה (נתון זה הוא לפי מקור אחד; לפי יוסף הכהן שרפו 400 יהודים) ליד וינה, לפני שהפקודה של הקיסר הגרמני סיגיסמונד השני לפטור את היהודים הגיעה לשם. האמתלה לגזרות הייתה עלילת לחם הקודש הנוצרי בזמן הפסחא. הסיבה האמתית הייתה שלדוכס היה צורך בכסף למלחמתו בהוסיטים. לאחר השמד רצו רוב האנוסים לחזור בתשובה, והקהילות היהודיות קיבלו אותם. עובדה חשובה היא שהכנסייה הסכימה שהמשומדים יחזרו לדת היהודית, או לפחות לא התנגדה לכך (לפי המשפט הקנוני של הכנסייה שנהג אז היה אסור למי שקיבל עליו את הנצרות לחזור לדתו הקודמת). ה"בולה" (פקודה) של האפיפיור מרסין החמישי מדצמבר 1420 אסרה להטביל לנצרות ילדים יהודים פחות מגיל 12, בלא הסכמת ההורים (ב"בולה" "Licet Judaeorum omnium"). מי שחזר בתשובה היה נתון בסכנה תמידית. הגזרות והגירושים המשיכו גם אחר כך בשנים 1426 ו-1450. על אירועים של שמד ואונס על ידי נוצרים יש מקורות רבים בספרות השו"ת של הזמן.

ראו על זה: B. Rosensweig, "Apostasy in the Late Middle Ages in Ashkenazic Jewry", *Diné*.

וחזרו בתשובה. אשר לתשובות הנידונות להלן, לא ברור מהן אם המשומדים שעליהם מדברים השתמדו מאונס או מרצון (למעט בתשובה מאת דוד בן משה על ר' יצחק בן שמואל המכונה זנוויל, שידועים בבירור שהיה אנוס). לעניין תהליך ההתקבלות והטקס אין הבדל בין האנוסים ובין המשומדים מרצונם שחוזרים ליהדות. אפשר ללמוד זאת, למשל, מפסק הלכה שמופיע בלקט יושר של יוסף בן משה בשם רבו, ר' ישראל איסרליין, שבו לא מוזכרים שום פרט או הגבלה בקשר לאישיות של המשומד שחוזר או הנסיבות שבגללן נשתמד או חוזר. כמו כן, אף על פי שברור מן התשובה של דוד בן משה שהמשומד היה אנוס, יהודי חסיד ומאמין, הוא חייב לעשות כפרה קשה אחרי הטבילה (לפעמים יש כפרה קלה אחר התקופה הראשונה, אבל היא ממשיכה כל ימי חייו). אבל כפרה אינה מלמדת בבירור על דרך קבלתו של המשומד בחזרה, שהרי גם חוטאים אחרים צריכים כפרה. ברור מן התשובות שהחכמים פיתחו תהליך מסוים של קבלה, שהתחילה בטבילה שכללה גם קבלת עול מצוות, חרטה ווידוי, והמשיכה בכפרות. על בסיס הסדר הזה היו שני מרכיבים: א. האחד הוא המנהג שהתפתח בגרמניה שהמשומדים החוזרים בתשובה צריכים טבילה כמו גרים (ולא מתוארות הכפרות בעקבות הטבילה); ב. והשני הוא סדר התשובה של ר' יהודה החסיד והרוקח (שהטבילה לא מתוארת בהם, אלא רק מוזכרת אצל הרוקח, אבל מתוארות הכפרות שבעל התשובה חייב לעשות אחר הטבילה). זאת אומרת שיש טבילה רק אצל הרוקח (שחי בשליש השני של המאה ה-13) ואילו הכפרה היא עניין נפרד.

ב. הרבנים של קהילות גרמניה ואוסטריה, שפעלו בזמן התחייה וההתחדשות לאחר חורבן הקהילות היהודיות בזמן המוות השחור (1349), השתמשו בידועין ובעקביות בהלכות תשובה של הרוקח (שכתב בשם ר' יהודה החסיד וחסידיו אשכנזי) ושל ר' יהודה החסיד כשסידרו תשובות לעבריינים שרצו לחזור בתשובה. לבתי הדין בזמן הזה לא היה כוח – או שכוחם היה מוגבל – להעניש את העבריינים בעל כורחם, אבל היה בידם אמצעי לכוף עליהם להתוודות על העברה שעשו ולחזור בתשובה: נידוי, שמתא וחרם.<sup>38</sup> בלי להיכנס עכשיו לפרטי השאלה, איך פעלו בתי הדין בזמן הזה בקשר לדיני נפשות ובקשר לעונשים, מן הראוי להדגיש שהטקסים של סדרי התשובה הפומביים (שמקומם היה בדרך כלל בבית הכנסת, בחצר בית הכנסת או בבתי הקברות) וסדרי התשובה הפרטיים (כפרה בסתר) לבעלי תשובה מילאו תפקיד חשוב בחיי הקהילות ובחיי היחיד.

*Israel*, 10-11 (1984), pp. 43-79.

38 דוגמה טובה למה שכתבתי לעיל – שמסדרים תשובה לעברייני שחוזר בתשובה (ומקלים עליו), אבל לא למי שאינו חוזר בתשובה שאותו מבדילים מן הקהל – היא תשובתו של ישראל ברונא, סי' רסה, שמשיב על רציחה על ידי שני רוצחים. בסוף החלק הראשון של התשובה נפסק: "וכבר ידוע שמה"ר אליעזר מורמ"ש קבלה משם החסיד ז"ל תשובת הרוצח שלש שנים ילך גלות עם חשוקי ברזל, וכה"ג חומרות גדולות ג' שנים, אבל לפי מאי דכתבתי לעיל נ"ל להקל על אותו שמחה המבקש תשובה ומתחרט על עונו, ועל אותו רשע נחמן לא אכתוב שום תשובה לפי שבוועט בתשובה ואינו תוהא ומתחרט על עונו וכל זמן שאינו מקבל עליו תשובה תכריזו עליו בבתי כנסיות שפסול לעדות ולשבועה, ולא לצטרף לכל דבר שבקדושה עד שיתחרט ויבקש תשובה וכפרה, ומאז אם יקשה עליו שכר השליחות למרחקים לפוזאנ"ה וכל אשר ישימו עליו ישמור לעשות ולקיים ויש תקוה לאחריתו. נאם ישראל מברונא."

התפתחות דומה הייתה גם בסדר התשובה הפומבית של הנוצרים במאות ה-12-15. טקס התשובה הפומבית בקהילה הנוצרית באירופה המערבית בתקופה הזאת נערך בכנסייה, בחצר הכנסייה או בשוק העיר (בדרך כלל ביום השוק). עיקר התשובה הפומבית – בקהילה היהודית והנוצרית – היה הביוש הפומבי, ולא כל כך העונש הגופני עצמו, אף על פי שהעבריינים, בעלי תשובה, היהודים, קיבלו מלקות בבית הכנסת (בין מנחה ומערב, בדרך כלל), והנוצרים הוכו במקל בחצר הכנסייה או בשוק של העיר.<sup>39</sup> בתשובה הפומבית של הנצרות בימי הביניים המאוחרים תופעה מקבילה לתשובה הפומבית של היהדות בקהילות מרכז אירופה בתקופה הזאת היא שלא העונש הגופני (או לא רק העונש הגופני) הוא החשוב אלא הביוש הפומבי. במקרה המסוים של המשומדים אפשר אולי לראות גם כן משהו מקביל בנצרות: לפי החוק הנוצרי המינוח היא עברה חמורה וענשו בתקופה הזאת את המינים שחזרו בתשובה בעונש קשה, מפני שעונשה של המינוח עצמה היה מיתה (בשרפה בדרך כלל).<sup>40</sup> נוסף על כך יש תיעוד לווידי פומבי אצל יהודים. באופן בלתי ישיר, לטקס המוזכר כאן יש סממנים יהודיים.<sup>41</sup>

מהר"ל, יעקב ווייל, ישראל ברונא, ר' ישראל איסרליין, מהר"ם מינץ ואחרים סידרו תשובות וכפרות על פי הלכות תשובה של הרוקח או של ר' יהודה החסיד למגוון עבריינים, ובהם: רוצח, נואפת, מחלל שבת, נשבע לשקר, עד שקר, עובר על הנדר, מדבר בבית

39 ראו בקשר לתשובה הנוצרית: Mary C. Mansfield, *The Humiliation of Sinners. Public Penance in Thirteenth Century France*, New York-London 1995; David Postles, "Penance and the Market Place: A Reformation Dialogue with the Medieval Church (c. 1250–c. 1600)", *Journal of Ecclesiastical History* 2003, 3. הטקס הנוצרי והיהודי כלל וידי פומבי, בקשת סליחה פומבית וטקסים אחרים של ביוש (הליכה ברגליים יחפות, גילוי הראש, גילוי הרגל [שוק], הליכה בחלוק אחד, לבן, בארבע פינות של השוק המרכזי וכו'). ראו לאזור גרמניה: Friederike Neumann, *Öffentliche Sünder in der Kirche des späten Mittelalters: Verfahren, Sanktionen, Rituale*, Köln 2008. מעבר לתשובה פומבית שהכנסייה ביקשה מהעבריינים, או שהענישה אותם, השתמשו גם השלטונות החילוניים בטקסים דומים שכונו לפעמים בשם *harmiscara* (במחקר בגרמנית הכינוי הוא *Ehrenstrafe*). ראו: Jean Marie Moeglin, "Harmiscara, Harmschar, hachée – le dossier – le dossier des rituels d'humiliation et de soumission au Moyen Age", *Archivum Latinitatis Medii Aevi – Bulletin Du Cange*, 54 (1996), pp. 11-65; "Pénitence publique et amende honorable au Moyen Age", *Revue historique*, 604 (1997), pp. 225-270. משמעות המילה "harmiscara" אינה ידועה, אבל הטקס הוא ביוש פומבי של העברייני: בעל התשובה היה נאלץ לשאת בדרך מסוימת כלב או אוכף (או לפעמים דבר סמלי אחר, לפי מעמדו החברתי או לפי מקצועו).

40 ראו עונש על המינוח (במקרה שהמין חוזר בתשובה מעצמו) על פי Lotte Kéry, *Gottesfurcht und irdische Strafe. Der Beitrag des mittelalterlichen Kirchenrechts zur Entstehung des öffentlichen Strafrechts*, Köln 2006, pp. 527-531. הספר *Liber extra* הוא המקור השני בחשיבותו לחוק הקנוני אחרי ה-1140 (*Decretum Gratiani*), נתחבר על ידי Raimond de Peñafort בפקודות של האפיפיור גרגוריוס התשיעי כתוספת ל-*Decretum Gratiani*.

41 ראו עבודת הדוקטור שלי, התשובה בקהילות אשכנזיות בימי הביניים, אוניברסיטת אוטבוש לוראנט, בודפשט תשע"ב (באנגלית, פרסום מקורות מתכתי יד בעברית) "The Practice of [Teshuvah (Penance) in the Medieval Ashkenazi Jewish Communities" http://doktori.Emese Kozma, ראו: [bt.k.elte.hu/hist/kozmaemese/thesis.pdf].



הכנסת בזמן התפילה או מתנהג שלא כהוגן בבית הכנסת, מחלל את השם באופן אחר, משומד, (=מוסר, מלשין), חובל בחברו, מכה את חברו, רכיל, מוציא שם רע על חברו, מקלל את חברו, מקלל את הוריו, שוחט או בודק שטעה ועוד מעבר לכך, פיתחו סדרי תשובה לתקופות ארוכות והשלימו אותם עם כפרות שונות. בין האישים שקיבלו סדרי תשובות מפורטים היו לא רק אנשים או נשים פשוטים, אלא גם רבנים, מנהיגי הקהילות ונציגיהן שהיו מעורבים בעניינים שנגעו לכל הקהילה או ביחס שבין הקהילה והמלכות, הרשויות המקומיות, העירוניים הנוצריים ועוד.<sup>42</sup> לפיכך, טקסי התשובה (הפומביים) או הנידוי של המשומדים קיבלו חשיבות מיוחדת: סדר התשובה היה גם אמצעי חשוב ביד הרבנים להטיל משמעת בקהילה על העבריינים והחורגים מן המסגרת. על טקסי התשובה למשומדים יש להסתכל גם בהקשר של הנוהג הכללי של הרבנים להעניש בעלי תשובה ועבריינים בזמן הזה.<sup>43</sup>

### ג. המקורות של סדרי התשובה למשומדים שחוזרים ליהדות במאה ה-15 בספרות התשובה של חסידי אשכנז והיחס לשבים

נדון כאן בהתפתחות של טקס הקבלה בתשובה של המשומדים באוסטריה במאה ה-15. אי אפשר להצביע על התאריך המדויק של שתי התשובות ושל המקור השלישי, שבו מתואר הטקס בפסק ההלכה בשם ר' ישראל איסרליין. חוקרים משערים שהם נכתבו בין השנים 1421-1450. לכל שלושת הנוסחים יש מרכיבים משותפים שמצביעים על שורש משותף

42 אחד המקרים המפורסמים ביותר בקשר למסירה הוא המקרה של נציג של הקהילה אולמא, זמלין, ומעידה עליו תשובת ר' יעקב ווייל, ס' קמז. זמלין לא קיבל את העונש שהקהילה הטילה עליו כמה פעמים ובכמה מקרים מסר למלכות את כל הקהילה וגם יחידים ממנה, ועל כן נגזר עליו נידוי חמור ונמסר לו סדר תשובה חמורה על ידי הקהילה ורבני נירנברג, ולאחרונה מן הרב יעקב ווייל עצמו. בין השאר פסק לו: "...אם לא תשוב אל יהא לך מושך חסד אספי מארץ כנעתיך. הורד עדיך מעליך הסר המצנפת והרם העטרה. שמך לא נאה לך ואתה לא נאה לשמך. לא יהא לך זכרון אצל חכמי ישראל וימחה שמך מתקנותינו ואל יקרא שמך עוד הדובר רבי זמלין כי אם זמלין כאחד מן הריקים. וכן לס' אל יקראוך החבר אלא שמואל בר' מנחם וימחה שמך מלקרותך רבי. תפסל לעדות ולשבועה ושבועתך אינה שבועה עד אשר תרחץ ותטהר מחטאתך אשר חטאת ותשוב בתשובה שלימה בלי עקול ונכל...". המקרה המפורסם בקשר לריב על הרבנות הוא הריב בקהילת פראג בין אליעזר מפסאז ובין הרב אליה מפראג, ב"תשובה של ישראל ברונא" רפכ, רפג, והוא, ישראל ברונא, גזר עליו (על המורד, אליעזר מפסאז): "ובכן גזרנו עליך בנח"ש שאל תסיג גבול מהר"ר אליה יצ"ו בשום דבר הסגה בעולם לא בכלל ולא בפרט לא בשיבה ולא בחופות לא בשחיטה ולא בבדיקה ולא בהשבעת נשים וכל כה"ג שום דבר כי אם ברשות ורצון מהר"ר אליה יצ"ו. ואת מהר"ר יצ"ו אני מבקש ומעתיר לעבור גם הוא על מדותיו ויתנהג עמך לפי סדר כבוד הרב וכבוד הקהילה ואנשיה ולומדיה. אמנם אם ח"ו לא תשמע אלינו ותתן כתף סוררת ותשים לאל מלתנו ולא תשמע קול עצת הגאון מהר"ר טאישט"ט יצ"ו ואל מהר"ר פרץ יצ"ו ואל גזרת מהר"ר אליה יצ"ו ואל גזרתינו וחולק אתה על רבותיך מזיקיני להסכים אל תוקף האיגרת אשר כתב מהר"ר יצ"ו. אכן מובטח לטובתך וכבודך ותשכון במעון השלום ואתה שלום וביתך שלום וכל אשר לך שלום, נאם ישראל מברונא". המקרה המפורסם של סיפור מסובך של מסירת שני יהודים בחצר המלך ועונשם מובא בשו"ת מהר"ל, ס' פו. ואפשר להוסיף דוגמאות רבות.

43 עניין הפומביות בטקסים היהודיים הללו דורש קצת הרחבה, מכיוון שהוא מוכר פחות, אך אין כאן המקום לפרט ולהביא ראיות. ראו הרחבה רבה בעבודת הדוקטור שלי, "התשובה בקהילות אשכנזיות בימי הביניים", (לעיל הערה 41), פרסום מקורות מכתבי יד בעברית.



בהלכות תשובה המסורות בשם ר' יהודה החסיד והרוקח, אך עדיין ניכרים הבדלים בין המקורות. לפני שנתחיל בניתוח ההלכות, ברצוני לסקור סוגיות עקרוניות בנוגע לקשר שבין הטקסים של קבלת המשומד באוסטריה במאה ה-15, מצד אחד, ובין תורת חסיד אשכנז בעניין תשובת המומר, מצד שני.

א. קודם כול, הטבילה מוזכרת רק בהלכות התשובה של הרוקח, וגם שם מופיע רק החיוב בטבילה: המשומד – מיד כשחוזר בתשובה – צריך לטבול בארבעים סאה, אך אין תיאור של סדר התשובה. אבל ב"ספר חסידים" ו"הלכות תשובה" שמסורים בשם ר' יהודה החסיד לא מוזכרת הטבילה. אין תיאור של טקס הכולל טבילה בספרות התשובה של חסיד אשכנז. בסדר התשובה של בני אוסטריה במאה ה-15 מתואר טקס טבילה בפני בית דין, כולל רחיצה וגילוח לפני הטבילה, קבלת עול מצוות, וידוי "אשמנו" שלוש פעמים במים וברכה על הטבילה.<sup>44</sup> מיד אחרי הטבילה מקבלים את המשומדים כיהודים גמורים בקהילה, לפני שעשו את הכפרות, אבל לא לפני הטבילה.<sup>45</sup>

ב. בכל שלושת סדרי התשובה זמן הכפרה נמשך כמה שנים, והיא כוללת עינויים גופניים, כגון: תענית; לפעמים גם מלקות; עינוי בשכיבה; הרחקה משמחה; סימני אבלות – במלבוש או בהנהגות אחרות, כמו הימנעות מרחיצה; ובעיקר הרחקה מדברים הקשורים לנצרות (לדוגמה לא לשבת במקום שמדברים על עבודה זרה או על ענייני מינות, או לא לשבת עם כמרים או גלחים). העינויים הם הדרגתיים: בחודש הראשון הם החמורים ביותר, קצת מקלים עליו בחודש השני, יש הקלות נוספות בשאר חודשי השנה הראשונה, ובשנה השנייה והשלישית עוד הקלות; וקצת תענית נגזרת לבעל תשובה עד סוף חייו. פרטים אלו תואמים לדברי הרוקח. ניכרת ההשפעה של חסיד אשכנז על הפרטים המובאים בסעיף זה לעומת השפעתם על הטבילה המוזכרת בסעיף א.<sup>46</sup>

ג. בימים הראשונים של התשובה נוספו דברים שאינם נמצאים בכפרות הכתובות ברוקח למשומד, אלא בכפרות הכתובות בשם ר' יהודה החסיד (ב"ספר חסידים" או ב"תשובות בשם יהודה החסיד") למי שבעל גויה (נוצרייה) – שלושה ימים ולילות רצופים של תענית<sup>47</sup>

44 באחד מן הסדרים (לקט יושר י"ד דף מט) כתוב ט' פעמים טבילה (ולא ברור מאין בא המספר). זאת ההוראה שבאה אחרי הפסקה על טבילתו וכפרתו של המשומד שמובאת להלן; ההעתיקה היא ליקוטי מהר"י אוברניק, ולא מפורט אם מדובר על משומד או על חוטא אחר. המילים האחרונות לא מובנות כל כך – שהמשומד צריך להתענות כל ימיו ביום המעשה; אולי זה מתאים יותר לעברה של עריות (כמו לפני הפסקה על המשומד מובא גם פסק בשם ר' יעקב ווייל על מי שחטא בעריות. מכל מקום הטבילה מוזכרת רק בקשר למשומד. (וגם לפני הפסקה על תשובתו של המשומד מובאת פסקה אחרת: "משומד כשטבל לשם תשובה מותר לאכול ולשתות עמו מיד". מליקוטי מהר"י אוברניק זצ"ל. על כן אני מניח שמדובר בהוראה למשומד ולא למי שחטא בעריות. "יום המעשה" סביר שהוא היום שבו השתמד (כשהטבילו אותו לנצרות).

45 ראו בהערה הקודמת שמפורש בלקט יושר שמיד אחרי הטבילה מותר לשתות יין עם המשומד.

46 לדוגמה ב"סדר התשובה" של הרוקח יש כפרה שנמשכת שלוש שנים או יותר למי שעבר עברות חמורות, למשל רוצח, משומד ונואף.

47 הנגזרת מהכתובים על אסתר.

– וישיבה בחורף שעה או חצי שעה במים קרים. כפרה חלופית או נוספת היא מה שכתב הרוקח באותו עניין: ארבעים ימי תענית למי שחטא עם גויה. זהו מרכיב חשוב בכל שלושת סדרי התשובה הנידונים כאן: הכפרה מופיעה בתחילת התשובה, אחרי הטבילה. בספרות חסידי אשכנז שני המרכיבים האלו – ג' ימים ולילות רצופים או מ' ימים של תענית רגילה או שניים – נגזרים בדרך כלל בקשר לעברות של עריות (כמו בעילת נידה או אם חטא אדם עם גויה).<sup>48</sup>

המקורות להלכות תשובה של חסידי אשכנז הם הלכות תשובה של הרוקח למשומד (והלכות למשומד בחיבורים המקבילים לזה, כמו ב"מורא חטאים" וב"דרכי תשובה" של הרוקח); תשובתו של ר' יהודה החסיד;<sup>49</sup> תשובה לחוטא עם הגויה ב"ספר חסידים";<sup>50</sup> הלכות תשובה של הרוקח;<sup>51</sup> לאותו עניין (כמו כן בחיבורי תשובה האחרים שלו).<sup>52</sup> עצם זה שהמשומדים הגברים חיו בחברת גויות מחייב שהם (אם היו נשואים) גם בעלו גויות. הרבנים סברו שלהיות גוי זה סוג של הנאה.<sup>53</sup>

48 אך צריך לציין גם שבתשובות הרבנים במאה ה-15 התענית של שניים או שלושה ימים רצופים מוזכרת פעמים רבות ונדמה שהיה נפוץ להחליף תעניות ארוכות (של מ' ימים) בתענית של שניים או שלושה ימים רצופים. ראו: תשובות ר' ישראל ברונא, ס' פח, צה; ר' ישראל איסרליין, תרומת הדשן, ס' קנד, פסקים וכתבים, ס' קפ, קצד; לקט יושר, א"ח, דף קטז.

49 כ"י אוקספורד 682, פורסם ע"י הרב שלמה י' שפיצר, ספר הזיכרון לרבי שמואל ברוך ורנר, ירושלים תשנ"ו, עמ' קצט-רה.

50 ספר חסידים, מהדורת ויטניצקי-פריימן, פרנקפורט 1924, ס' יט, שלא בהכרח שייך לרב יהודה החסיד, אלא לאביו, שמואל חסיד. ראו: H. Soloveitchik, "Piety, Pietism and German Pietism", *JQR*, 92, 3-4 (2002), pp. 455-493. "Sefer Hasidim I" and the Influence of "Hasidei Ashkenaz".

51 "הלכות תשובה של הרוקח", ס' יב.

52 שני הטקסטים של סדר התשובה למשומד של חסידי אשכנז, של הרוקח ושל ר' יהודה החסיד על פי כ"י פריס 1408, הם: סדר התשובה למשומד לפי הרוקח (על פי כ"י פרמה 2295, עמ' 111ג-ד, אלעזר מגרמיזא, הלכות תשובה); [ס' קעה] הכופר בעיקר. הכופר בעיקר ונשתמד הרי עבר על כל התורה כולה, צריך להסיר עדי מעליו וכל מיני מלבושי יקר, ויתאבל ויבכה ויצטער כמה שנים בכל יום, וישפיל רוחו, [111ד] ויתודה שלש פעמים, ולא יאכל בשר ולא ישתה יין ולא ירחץ כלל כי אם בשבתות וימים טובים ירחץ מעט, ולא יחוף ראשו כי אם פעם אחת או פעמים בחדש, ולא ילך לשחוקות, ולא לנישואין, כי אם רק בשעת הברכה לשמוע הברכה, ויתרחק מע"ז ומעובדיה, שלא לישב אצל כומרים וגלחים, או במקום שמדבר דברי מינות, ויתרחק מפתח ביתם, ולא יהנה מהם. ומיד כשישוב צריך לטבול בארבעים סאה מים. ומכל עניין שחטא ישוב אל בוראו ויצטער כנגד חטאו, כי הוא כפר בעיקר, וחילל שבתות, ובעל נוכריות, ועבר על כריתות ומיתות בית דין, על כן יסבול צער ויסורין קשין עד ימרק עונותיו, וישוב אל יי וירחמיהו. ואם יאמרו לו משומד ישתוק ויהפוך כל מחשבותיו לטובה". סדר התשובה לעובד עבודה זרה לפי ר' יהודה החסיד (על פי כ"י פריס 1408, ס' 24826, דפים 137-139א, "תשובות מרבינו יהודה חסיד זכר צדיק קדוש לברכה"): [138ב] "תשובה לעובד ע"ז. [...] [139א] [...] [תענה כל שניו / עד יושחרו שיניו / שיני וחמישי יצום / בעיניו / נפש ובצום / והוא יין לא ישתה / כי בחטאו הוא חותה / כ"א בשבתות וימים / טובים על האשימים / ובשר וגם מעדנים / אל יאכל ועידונים / שס"ה ימים כן יעשה / ואז יהיה לו מחסה / וממקומו גם יגלה / ללקותו ויחלה / לאדון צור תחינתו / לכפר על חטאתו / ויאמא בגאווה / וידבק בענוה / אלף ותשע מאות / ועשרים יכו מלקויות / ארבעים על כל לאו / ואז נסלח מעלליו / וילמד התורה / אשר מפי היא יקרה[...]".

53 כפי שהזכרתי בראשית המאמר, בשם ר' ישראל איסרליין שטען ש"אין צורך בכפרה, כי עצם הפרישות מחיי הגוים זה ייסורים". מכל מקום, הכפרה היא נושא אחר מאשר קבלת המומר בחזרה לקהילה

א. חיבור התשובות של ר' יהודה החסיד<sup>54</sup> כולל עשר שאלות משואל אנונימי לר' יהודה החסיד בקשר לתשובה ותשובת ר' יהודה החסיד עליהן. החיבור קטוע, וההמשך אינו מוכר לנו ממקור אחר.

השאלה הראשונה שנשאל: האם אפשר לעשות תשובה פעם שנייה אם מישהו חטא שנית באותו חטא. התשובה היא ש"ודאי אפשר לעשות תשובה אפילו עשר פעמים, רק צריך להחמיר על בעל תשובה כשחוזר מן העבירה פעם שנית, כגון אם אדם בא על הגויה והלך ושאל לחכם במה יתכפר [...]". החכם האנונימי<sup>55</sup> אז יורה לו, בפעם הראשונה: א. להתענות ג' ימים רצופים שלא יאכל לא ביום ולא בלילה; אחר כך להתענות ג' שנים בכל שנה פעם אחת.<sup>56</sup> ב. וכשיחטא פעם שנייה בגויה אין להקל עליו כבראשונה, ואם הוא בא לשאול תשובה בימות החמה, ילך למקום שיש נמלים רבות וישב ביניהן עירום. ואם הוא בא בימות הקרח, ישבור הקרח וישב במים עד החוטם. ג. ואם חזר פעם שלישית לחטאו ושב, אז יאמר לו החכם, "שאין לו תשובה אלא כאותו שבועל אשת איש, שיעמוד במקום דבורים הרבה ויאכלו את בשרו. ואם ימות מתוך הייסורין, טוב לו, ואם יתרפא ולא יחזור לחטאו, גם כן טוב לו".

השאלה והתשובה שהזכרתי לעיל מוכיחות שהכפרה הייתה אחד מן המרכיבים החשובים בסדר התשובה של חכמי המאה ה-15 בקשר למשומדים שחוזרים בתשובה.<sup>57</sup>

ב. ב"ספר חסידים"<sup>58</sup> הפסק דומה למה שכתוב בכ"י אוקספורד 682: תשובה לעברות מחויבות כרת: בחורף לישב בקרח; ובקיץ: לישב בין הנמלים (מפני שהן כפרות חמורות שנחשבות כפֶּרֶת או כמלקות); חטא עם גויה: ג' ימים ולילות רצופים ג' פעמים בשלוש שנים, או ג' פעמים בשנה אחת.

#### היהודית.

- 54 כ"י אוקספורד 682, דף 369א-ב: "שאלות ותשובות רבינו יהודה החסיד בעניני תשובה".
- 55 שדמותו מוכרת גם מ"ספר חסידים".
- 56 "כמו שאמר אסתר ואל תאכלו ואל תשתו שלש ימי לילה ויום וגו', לפי ש[לא] היה לה [להצאיא גופה] לגוי לרצונה".
- 57 השאלה השלישית בתשובות אלו בכ"י אוקספורד 682 חשובה גם כן, אף על פי שהחכמים לא השתמשו בה בהכנת סדרי התשובה במאה ה-15. השאלה היא אם מותר לאדם לאבד את עצמו כדי שתהיה זאת כפרה עבור עוונותיו, והתשובה היא שכן, טוב לו לאדם לאבד את עצמו בגלל עוונותיו, והדוגמה היא משומד אחד איבד את עצמו לדעת במים, מפני שאמר שחטא במים כשהתנצר, וזה היה לו לכפרה. "שאלה. אם ימית אדם עצמו עבור עונותיו אם עובר על זה, אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש. תשובה. דטוב הוא לאדם אם ימית עצמו עבור עונותיו, שכן מצינו בר' אליעז' בן דורדיא שהמית עצמו עבור עונותיו ויצאת בת קול ואמ' אשריך. וכו' וגם מצינו בבראשית רבה בבן אחותו של ר' יוסי בן יעזר שהמית עצמו בהרבה מיתות, ונחשב לו לזכות. ומשומד אחד אמ' הוא חטא במים, לפיכך הטביע עצמו במים להיות לו לכפרה". אף על פי שמקרה זה אינו נוגע באופן ישיר לתשובה (כתהליך מסוים בחייו של החוטא) או לטבילה, חשוב לעניין של עבודה זרה: יש ללמוד ממנו על השקפתו של ר' יהודה החסיד על החומרה של חטא עבודה זרה (התנצרות) ועל הקושי של הכפרה, כמו כן על הרעיון שלו באשר להשוואה של חטא ההתנצרות על ידי מים של טבילה לשם נצרות עם הכפרה של איבוד עצמו לדעת במים, כפרה כ"רפואה" שקולה לחטא הזה.
- 58 ספר חסידים, מהדורת ויסטיניצקי-פריימן, סי' יט.

- ג. "סדר התשובה לעובד עבודה זרה" לפי ר' יהודה החסיד:<sup>59</sup>
- תענית בה"ב<sup>60</sup> כל ימיו;
  - שנה אחת (שס"ה ימים) עליו להימנע משתיית יין, ומאכילת בשר ומעדנים, למעט בשבתות ובימים טובים;
  - גלות ממקומו (לא מפורשת התקופה, אך כנראה שמדובר על גלות לשנה אחת);
  - 1920 מלקויות (40 כפול 48. הסבר: 40 מלקויות על כל לאו שעבר עליהם [סך הכול עבר על 48 לאווים]);<sup>61</sup>
  - לימוד התורה.
- ד. הרוקח פסק ב"הלכות תשובה"<sup>62</sup> על חוזר בתשובה על עברה עם גויה: (א) תענית; (ב) מלקות; (ג) הימנעות מאכילת בשר, משתיית יין, ומרחיצה, במשך מ' ימים לפחות. אם חוזר בתשובה על עברה עם השפחה הכנענית: (א) עליו להתענות מ' ימים תענית בה"ב; (ב) להימנע מן הרחיצה.
- ה. "סדר התשובה למשומד" לפי הרוקח פסק:<sup>63</sup>
- טבילה בארבעים סאה מים מיד כשישוב;
  - כמה שנים בכל יום יתאבל, יצטער ויבכה;
  - צריך להסיר "עדיו מעליו וכל מיני מלבושי יקר";
  - עליו להתוודות שלוש פעמים ביום;
  - "וישפיל רוחו";
  - עליו להימנע מאכילת בשר ומשתיית יין ולהימנע מרחיצה;<sup>64</sup>
  - "לא ילך לשחוקות, ולא לנישואין, כי אם בשעת הברכה לשמוע הברכה";
  - "יתרחק מע"ז ומעובדיה" "ולא ישב אצל כמרים וגלחים, או במקום שמדברים דברי מינות, ויתרחק מפתח ביתם, ולא יהנה מהם";
  - "מכל עניין שחטא ישוב, יסבול צער וייסורים קשים";
  - "אם יאמרו לו 'משומד', ישתוק, יהפוך כל מחשבותיו לטובה".

59 על פי כ"י פריס 1408 (ס' 24826), דפים 137-139א.

60 תענית ביום שני, חמישי ושני.

61 ארבעים ושמונה פעמים הזהירה התורה לא לעבוד עבודה זרה. ראו תנחומא (בובר), פרשת ויקרא, ס' ג: "ובית המקדש נחרב, ואיך לזאת הוא נקרב, לעבוד עבודה זרה, חמורה כמצוות תורה, וארבעים ושמונה, אזהרות בה נמנה".

62 הלכות תשובה ס' יב.

63 על פי כ"י פרמה די רוסי 2295, דפים 111ג-ד, ר' אלעזר מגרמיזא, הלכות תשובה.

64 "לא ירחץ כלל כי אם בשבתות וימים טובים ירחץ מעט, לא יחוף ראשו כי אם פעם אחת או פעמיים בחודש".

## ד. ניתוח סדרי התשובה במאה ה-15 למשומדים שחוזרים ליהדות

כפי שנוזכר לעיל, סדרי התשובה מן המאה ה-15 בנויים מן המרכיבים הכוללים עינויים וכפרות, ונוספה להם הטבילה המפורשת והמפורטת שבתחילת תהליך התשובה. בשלושת סדרי התשובה הנידונים להלן יש מרכיבים משותפים. בשלושתם יש טבילה; אחרי הטבילה המומרים שחוזרים הם בכלל ישראל, לפני שעשו את הכפרות; אחרי הטבילה הם חייבים לעשות סיגופים של תענית של ג' ימים ושל מ' ימים ועינויים נוספים.

### 1. תשובת ר' אייזיק טירנא<sup>65</sup>

התשובה של אייזיק טירנא היא הוראת סדר תשובה לאיש ואישה. התשובה מקוטעת, ובקטע הנשאר לא מפורש שהשואלים היו משומדים שרצו לחזור ליהדות. אפשר לשער שמדובר במשומדים מכיוון שהתשובה מתייחסת במפורש לכך שעליהם להתקבל בכלל ישראל, ועד אז הם מסוגלים לטמא את היין וחייבים טבילה, ואחרי טבילה הם בכלל ישראל.<sup>66</sup> לא יודעים האם היו אנוסים או שהמירו את דתם מרצונם. תחילת התשובה חסרה, ורק בפסקה האחרונה מופיע הפסק שמיד אחרי טבילה ותענית של ג' ימים ולילות רצופים הם בכלל ישראל לכל דבר שבקדושה, ואפשר לשתות עמם יין, ומכאן אפשר להסיק שמדובר במשומדים. בסוף התשובה מוזכר שמו של האיש – ר' קלונימוס, ואין מידע נוסף בדבר זהותו.

אשווה את סדר התשובה של אייזיק טירנא לסדרי התשובה המתוארים ב"לקט יושר" ובתשובת דוד בן משה:

א. בתיאור הטבילה של טירנא לא מוזכר הגילוח ולא מוזכר בית הדין, ואי אפשר לדעת אם לא הוזכר כלל או שהוזכר ואין עדות על כך כיוון שהתשובה מקוטעת, כמו שכתבתי. יש התייחסות לוידוי, אך אין קבלת עול מצוות. חשוב לציין שהטבילה נזכרת במפורש, ותיאור הטבילה דומה יותר לתיאור שב"לקט יושר" מאשר לתיאור שבתשובה של דוד בן משה.

ב. שלושה ימים רצופים של תענית כחיוב מופיעים פעמיים. יש עוד חיוב של מ' ימים של תענית, כמו בשאר הסדרים (ולא מוזכרת תענית חלופית). מעבר לכך, יש הוראה לשבת במים קרים ומלקות, דברים שחסרים בשאר התיאורים.

ג. התעניות בשניים האחרים דומות גם כן יותר לסדר של "לקט יושר" מאשר לאלה שמתוארות בתשובתו של "זהב בן שהם" (אך ההבדל הוא שבשנה השלישית התענית היא רק יום אחד בחודש, וב"לקט יושר" החל מהשנה השלישית יש תענית של יום אחד בחודש עד סוף ימיו).

65 תשובת ר' אייזיק טירנא שפורסמה על ידי שלמה יהודה שפיצר מכ"י אוקספורד 784 בהקדמה ל"ספר המנהגים לרבינו אייזיק טירנא", מהד' ב מתוקנת, מפעל תורת חכמי אשכנז, מכון ירושלים, תש"ס.

66 ייתכן שהם היו חוטאים פשוטים שלא השתמדו, אך אפשרות זאת אינה סבירה. מכל מקום, יש לציין שהחל מהמאה ה-15 אכן נחשבו חוטאים במזיד כמטמאי יין.

אסכם את סדר התשובה לפי אייזיק טירנא:

1. טבילה, "וידוי במים ג' פעמים, בעוד הרגלים במים, עם כיסוי הלב".
2. כמה ימים: אמירת וידוי פעמיים ביום, בערב ובבוקר, בלשון יחיד, ועזיבת החטא.<sup>67</sup>
  - מלקות ג' פעמים לכל הפחות, בצנעה.
  - ישיבה במים קרים (כמו שכתוב גם בהוראתו של ר' יהודה החסיד והרוקח בכפרה על עברות של עריות – חטא של איש עם אישה, נערה או נידה).
  - תענית ג' ימים ולילות רצופים.<sup>68</sup> מנקודה זו וקודמתה ניכר בבירור שאין הכפרה קשורה כלל לעניין של קבלת המומר לכלל ישראל בחזרה, אלא שיש צורך בכפרה בכל מקרה.
- אחר כך הם בכלל ישראל.
3. בשנה הראשונה: צום מ' יום אחרי יום הכיפורים, וגם בערב התענית לא יאכל בשר ולא ישתה יין.
  - תענית בה"ב כל השנה;
  - ועוד פעם אחת בשנה הראשונה יתענה ג' ימים רצופים.
4. בשנה השנייה: בכל שבוע יתענה יום אחד;
5. במשך כמה שנים: בכל חודש יתענה יום אחד;
  - "ויסיר עדיו מעליו, ויהא מן הנעלבין ואינם עולבין".
  - אשתו: אותן הכפרות, אבל ישיבה במים ומלקות אינה צריכה רק לחצי שעה תשב במים קרים. וגם התעניות אינה צריכה כל כך הרבה, רק פעם אחת ג' ימים וג' לילות, ומ' ימים, או ג' ימים ולילות בלבד. וגם שאר תעניות תמעט, כי היא אינה מצווה כמו האיש, מפני שאינה כל כך חזקה. שאר תעניות חצי שנה.
  - אם הוא יוצא לדרך, או חלש קצת, לוהה התענית ויפרע אחר כך.
  - בכל תענית צריך לתת מעט צדקה.

2. "תרומת הדשן" לר' ישראל איסרליין ו"לקט יושר" שכתב ר' יוסף בן משה<sup>69</sup>

נדמה ששתי התשובות הנזכרות של ר' ישראל איסרליין חורגות מן הסדר שכתוב בשלושת המקורות על הטבילה והחזרה בתשובה של המשומדים. לאור התשובה הראשונה נדמה שהטבילה אינה חיוב מוחלט, אלא מנהג "מומלץ". ולפי התשובה השנייה נדמה שאין להוסיף על הכפרות (אולי הכוונה היא שהן לא צריכות להיות כה חמורות כפי שראינו בשלושת המקורות שנידונו לעיל), מפני שלפי ההסבר של התשובה, עצם ההימנעות מהדברים שהגויים שרויים בהם נחשבת לסיגוף גדול. לא ברור לנו פירוש הדברים ש"אין

67 לשון הוידוי מובאת מן הרמב"ם הלכות תשובה פ"א הלכה א.

68 כמו בתשובה של ר' יהודה החסיד שבכ"י אוקספורד 682 בקשר לעברה "הבא על הגויה".

69 ראו הערות 33 ו-34.

להוסיף על הסיגופים", אך מכל מקום נדמה שיש סתירה גם לפסק שמובא בשמו ב"לקט יושר". אם מדובר בסתירה אזי ודאי שהתשובות המקלות שהוא חתום עליהן הן המוסמכות יותר. לא מתברר בתשובות האלו אם המשומדים היו אנוסים או המירו את דתם מרצון. מכל מקום הדברים שמובאים בשמו ב"לקט יושר" בהסכם עולים בקנה אחד עם התשובות מכ"י אוקספורד 784, כך שאפשר לראות שיטה אחת עקיבה שתואמת את ספרות חסידי אשכנז. אפשר להסיק שהדעה המובאת פה ב"תרומת הדשן" היא יוצאת מן הכלל. חיזוק נוסף הוא שב"לקט יושר" מיוחסים הדברים לר' ישראל איסרליין ולכן תשובות אלו הן ודאי שלו.

ר' ישראל איסרליין דן ב"תרומת הדשן"<sup>70</sup> בשאלה "האם המשומד שחזר במועד, מותר לגלח כדי לטובלו ולהכניסו לדת האמת?" התשובה היא שמותר, כדי שלא ישהה כמה מצוות, שהרי אין מצרפים אותו לכל דבר שבקדושה עד שיגלח ויטבול, אף על פי שהגילוח אינו מעכב. אבל בכל אופן הוא מתיר להתגלח במועד ודווקא תשובה זו מוכיחה שהוא סבור שהגילוח הוא חלק מתהליך השיבה ליהדות, ומשתמע מכאן שהוא די מחמיר.

ב"תרומת הדשן"<sup>71</sup> הוא משיב לשאלה "האם מומר שיצא מן הכלל וחזר לדת האמת, צריך להתכפר בסיגופים גדולים כפי שעבר על כל מצוות שבתורה או לא צריך?" הרב איסרליין משיב שאין להוסיף ולהרבות עליו יותר, מפני ש"סורו רע יותר מבעל שאר עבירות", לפי שאין סיגופים גדולים ורעים מאשר שהוא סובל בכל יום שמסתלק מכל הטובות וההנאות שהנכרים שריים בהן.

יוסף בן משה ב"לקט יושר"<sup>72</sup> כותב בשם רבו, ר' ישראל איסרליין, שתחילת סדר התשובה היא גילוח, טבילה ונידוי. הפסק הראשון בקשר למשומד שחזר בתשובה נמסר בעדותו של תלמיד על פי רבו שפסק כך: "...משומד כשטבל לשם תשובה מותר לאכול ולשתות עמו מיד..."<sup>73</sup> בהמשך מעתיק יוסף בן משה מספרי חבריו, תלמידי ר' איסרליין, הוראת סדר תשובה למשומד: "העתקתי ממהר"י אוברניק זצ"ל"<sup>74</sup> שהעתיק ממהר"ר יוזמן כ"ץ<sup>75</sup> שכתב בגליון ספרו בשם הגאון זצ"ל"<sup>76</sup>. מן הראוי לציין מספר דברים בקשר לסדר התשובה.

- 70 תרומת הדשן, סי' פו.
- 71 תרומת הדשן, סי' קצח.
- 72 לקט יושר, יו"ד דף מט.
- 73 לקט יושר, שם. תשובה זו דומה לספר חסידים סי' רט, אלא ששם לא מוזכרת טבילה אלא קבלת התשובה שהורה החכם לבעל התשובה המשומד.
- 74 בהקדמתו של יעקב פריימן, עמ' XXX בס' נא, כתוב ש"ר' יודא אוברניק היה רב במיישטרי, ולמד אצל מהר"א (ישראל איסרליין) והעתיק דרשותיו ותשובותיו ואסף בילקוטו גם מה שכתבו תלמידים אחרים מתורת רבם מהר"א על ספר, והעתיק מר' פנחס מליווא חרש ומר' יוזמן כ"ץ שכתב על גליון ספרו וכו', הציטוט שלפנינו.
- 75 שם, עמ' XXXII סי' נז: "יוזמן כ"ץ מנביאשטט שקבל מהר"א והוא צירף אותו לדון ולהורות ולהיות לו לסופר וכו'".
- 76 השו"ר וקח, הלכות תשובה, סי' כד; ארחות חיים, הלכות ראש השנה, קא ע"ג; תרומת הדשן, סי' קצח.

א. הטבילה היא בפני שני בני אדם או שלושה. לא מוזכרת קבלת עול המצוות, אלא רק וידוי שלוש פעמים. אבל הגילוח לפני הטבילה מוזכר במפורש.

ב. סדרי שלושה ימים רצופים של תענית וארבעים יום של תענית רגילה הם על פי הסדר, ולא ניתנים להמרה בעקבות קושי של החזור בתשובה (כפי שראינו בסדרי תשובה אחרים).

ג. לאחר שנתיים התענית קלה יותר: בשנה השלישית היא יום אחד בשבוע, אחר כך יום אחד בחודש. אין מלקות.

קיצור סדר התשובה לפי ר' ישראל איסרליין:

א. גילוח השיער, טבילה במעמד ב' או ג' אנשים, וידוי שלוש פעמים "אשמנו" בעוד שהוא עומד במים עד לבו.

ב. בשנה ראשונה: תענית ג' ימים רצופים יום ולילה;

- ועוד מ' יום יתענה רצופים קודם כלות שנה;

- חוץ מאלו תעניות יתענה תענית בה"ב;

- ואל יאכל בשר ולא ישתה יין, לבד משבתות, ימים טובים, ראשי חודשים, חנוכה ופורים;

- ואל יעשה לו תוך שנה בגדים חדשים אם לא לצורך גדול;

- לא ילך לדבר שמחה, לבד לברכת נישואים ואז יעמוד מרחוק;

- אל ישכב על נוצה, לבד כר יכול לעשות תחת ראשו;

- אל ישחק שום שחוק.

ג. בשנה השנייה יתענה כל השנה בה"ב, ויכול לאכול בשר ולשתות יין.

ד. בשנה השלישית יתענה יום אחד בשבוע.

ה. אחר השנה השלישית יתענה כל ימיו יום אחד בחודש;

- ירחיק עצמו מכמרים, ולא ישמע שום דבר תפלות מהם, ולא יתווכח עם גוי;

- יתחרט בלבו בכל עת ובכל רגע על שכפר וחילל שבת, ואכל כל דבר איסור ובעל נוכרית;

- אם מחרפים אותו וקוראים לו "כופר" אל ישיב.

אחר כך מצטט יוסף בן משה העתקה נוספת מספרו של יודא אוברניק. ההבדל בין פסק זה לפסק הקודם הוא שתענית בה"ב רק למשך חצי שנה, ולא שנה שלמה.<sup>77</sup>

77 "זה העתקתי מליקוטי מהר"י אוברניק זצ"ל. גילוח, ט' טבילות, וידוי בכל פעם יתענה ג' ימים ולילות ב"פ או מ' יום רצופים, חצי שנה בה"ב, יום אחד בחדש כל ימיו, יום המעשה כל ימיו".



### 3. תשובת זהב בן שהם (דוד בן משה)<sup>78</sup>

התשובה של דוד בן משה היא הוראת סדר תשובה לר' יצחק בר' שמואל, המכונה זנוויל. המשיב מביא את סיפורו של האיש כנימוק להחלטתו להכניסו תחת כנפי השכינה. הוא כותב שמצוה לו לגייר את האיש, מפני שהוא היה אנוס שבועיים, ומרצונו ובחרטה גדולה בא להתגייר. יש לו עדויות שמצד אחד עינו אותו, מצד שני לכו לא סר מן הדת היהודית. מעבר לנסיבות אלו הוא מתואר כאיש חסיד שטיפל באביו ובאמו.

שלושה דברים חשובים אפשר ללמוד מן התיאור הזה:

א. יש עדות בתשובה שאנוס את היהודי הזה להתנצר, ולא יכול היה לעמוד בעינויים. הסיבות ההיסטוריות (כגון זמן ומקום) אינן ידועות.

ב. יש עדות על אומץ-לב והתמדה של יהודי, שלמרות העינויים עמד בלבו באמונתו ולאחר שבועיים ברח.

ג. על אף שהיה בין הגויים רק שבועיים, ולמרות היותו אנוס, ועל אף שנשאר נאמן בלבו ליהדות, הוא חייב לטבול.

סדר התשובה דומה לשני התיאורים האחרים: גילוח ורחצה, טבילה בפני בית דין וקבלת עול מצוות וידידי. אחר כך הוא כישראל גמור ומותר לשתות אתו יין. התעניות בחודשיים הראשונים, בשנה הראשונה, וגם אחר כך כל ימיו, חמורות ממה שכתוב בשני המקומות האחרים: בחודש הראשון עליו להתענות שלושה ימים רצופים בכל שבוע; בחודש השני גם כן, אם הוא מסוגל לסבול זאת, ואם לא יכול לסבול, יתענה בכל יום תענית רגילה. בשאר חודשי השנה הראשונה: יום אחד מתענה ויום אחד ללא תענית לכל אורך התקופה, לסירוגין. כל ימיו חייב להתענות שני, חמישי ושני. הסיגופים האחרים דומים לשני התיאורים האחרים, ותואמים את דברי הרוקח. אין תענית של ארבעים יום כתחליף לשלושה ימים רצופים, כך שמשתמע שעניין התענית כאן חמור יותר. אין מלקות, אלא רק שאר סיגופים. יש וידי וצדקה כמו בשאר סדרי תשובה.

קיצור תהליך סדר התשובה לפי דוד בן משה:

א. רחיצה, גילוח, טבילה לפני בית-דין, קבלת עול מצוות בעודו עומד במים, מצוות התורה וכל ענייני תשובה. מיד כשעלה מן הטבילה ישראל גמור הוא, ומותר לשתות עמו יין כשאר ישראל.

ב. בחודש הראשון אחר טבילתו בכל שבוע ג' ימים וג' לילות רצופים של תענית אם יכול לסבול, ואם אינו יכול לסבול ג' ימים רצופים יתענה ב' ימים וב' לילות רצופים, ואחר זה יאכל יום אחד ויתענה יום אחד עד כלות השבוע הראשון. וכן יעשה בשבוע השני, השלישי והרביעי עד כלות החודש הראשון.

- עם תום תקופת כל אחת מהתעניות יתוודה קודם שיאכל.
- ייתן צדקה לעני ככל שידו משגת.
- לא יאכל בשר ולא ישתה יין.
- ולא יישן על מצע ולא על כר ולא על כסת (לבד משבתות, ימים טובים, ראשי חודשים, חנוכה ופורים, שבימים אלו יאכל בשר וישתה יין לפי צרכו, ויישן על מצע כר וכסת).
- ג. ובחודש השני יתענה כל ימי החודש לסירוגין, ולאחר כל תענית יתוודה וייתן צדקה כפי שעשה בחודש הראשון. אבל אם היה כל כך חזק ובריא מוטב שיתענה ג' ימים וג' לילות רצופים או ב' ימים וב' לילות רצופים כמו שעשה בחודש הראשון.
- ד. בשאר החודשים שבשנה הראשונה: יתענה לסירוגין: יום אחד יהיה בתענית ויום אחד יאכל. ואחר כל תענית יתוודה וייתן צדקה;
  - לא יישן על מצע או כר או כסת;
  - לא ירחץ כי אם פעם אחת בחודש, ולא יספר זקנו;
  - לא ישתתף בסעודת מרעים, אפילו לא בסעודת מצווה.
- ה. לאחר שנה: כל ימיו יתענה בה"ב;
  - לאחר סיום כל תענית יתוודה וייתן צדקה;
  - לא יישן על מצע כר וכסת אלא רק בשבתות, בימים טובים, בראשי חודשים, בחנוכה ובפורים;
  - יכול להשתתף בסעודת מצווה;
  - כל ימיו לא ילבש עליו בגדי צבעונים, אלא שחור או אפור<sup>79</sup> אפילו בשבתות ובימים טובים;
  - לא ישב במקום ליצנים;
  - לא יצחק כל ימיו;
  - יגמול חסד;
  - אם מביישים אותו, ישתוק.

בשלושת סדרי התשובה שנידונו לעיל חלק מהמרכיבים משותפים וחלקם שונים:

- א. טבילה – בשלושת הסדרים מופיעה חובת הטבילה של המשומד שחוזר ליהדות. בסדר הטבילה יש מרכיבים של הגיור (גילוח, בית דין, קבלת עול מצוות), אף על פי שהתהליך לא נחשב כגיור, ותהליך של תשובה (וידוי וקבלת סדר התשובה).
- ב. אחרי הטבילה המומרים שחוזרים הם בכלל ישראל, לפני שעשו את הכפרות.
- ג. תעניות וכפרות – אחרי הטבילה הם חייבים להתענות ג' ימים רצופים (ההבדלים בין סדרי התשובה מתבטאים במספר התעניות: פעם אחת פעמיים, או בכל שבוע פעם

79 "גרוא", אפור, מן המילה הגרמנית grau.

סדרי תשובה למשומד שחזר ליהדות באוסטריה ובגרמניה במאה החמש-עשרה

אחת בחודש הראשון); באחד מן הסדרים יש חיוב של ישיבה במים קרים ושל מלקות; בכל שלושת הסדרים יש חיוב תענית של מ' ימים ותענית מבוקר ועד ערב כל יום (באחד הסדרים אפשרות זאת מופיעה כחילוף לג' ימים רצופים של תענית).

ד. תענית לאחר התקופה הראשונה – הפחתה בחומרת התענית בהדרגה: לאחר חודש, לאחר חודשיים, עד סיום השנה הראשונה, בשנה השנייה, בשנה השלישית ובשאר השנים.

ה. שאר עונשי הרחקה וסימנים של אבלות, ביוש ועוד, כמו שכתוב ברוקח (בהדגשה על התרחקות מן הנצרות), שממשיכים כל ימיו.

#### ד. סיכום

1. בימי הביניים, מסוף המאה ה-12 עד סוף המאה ה-15, חל בקהילות גרמניה ואוסטריה שינוי בתהליך ההתקבלות של המשומדים שחזרו בתשובה: היו רבנים שחייבו אותם לטבול, אף על פי שלפי הדין התלמודי אין חיוב בטבילה במקרה זה.

2. הסיבה לשינוי היא שהרבנים הכירו בכך שהמשומדים התנצרו במידה כלשהי, ולכן ראו את המשומדים כגרים. אף על פי שהבחינו בין התנצרות מרצון והתנצרות מאונס, בטקס ההתקבלות בחזרה חייבו את כולם לטבול. ההשקפה הזאת קשורה לקביעה של הכנסייה מתחילת המאה ה-13 עד סוף המאה ה-15 שראתה במעמדו של המשומד היהודי כנוצרי, ולעונש שהטילה עליהם במקרה של חזרתם ליהדות – שהיה כעונשם של המינים הנוצרים שכפרו בדת.

3. החל מן המאה ה-15 הרבנים שבאוסטריה ובגרמניה קיבלו את החוזרים בתשובה, אך חייבו אותם לתהליך תשובה מסוים, לכפרות גופניות וסיגופים. ניכרת השפעתה של ספרות חסידי אשכנז על פרטי תהליך התשובה. שלושת הנוסחים מן המאה ה-15 על סדרי התשובה למשומדים מוכיחים מסקנה זו.

4. ראינו שבשלושת סדרי התשובה חלק מהפרטים משותפים וחלקם שונים.

ה. נספח: התשובה של זהב בן שהם מכ"י אוקספורד 784 דפים 225-26

[דף 225] יען שאמרי' פר' אמ' לה' הממונ' <sup>80</sup> הבא לטה' מסייע' לו כי הקב"ה חפץ ואוהב תשובתן של בעלי תשובה כדאמ' בפר' אי' עומדי' <sup>81</sup> וכל ישר' מחוייבי' להתעסק ולסייע במצו' זו ולאפרושי מאיסור'. וכל ישר' ערבי' זה בזה <sup>82</sup> ומי שיש בידו למחו' ואינו מוח' הקולר תלוי בצוארו. ועתה הקב"ה ה' יתבר' לפני מצו' זו בזה ר' יצחק בר' שמוא' המכונה זנוויל שבא אלי בבכי בידיו ובחרטה ובאנח' על האונס אשר חטא באונסין שהטבילו במי תיפלה. ולא היה יכול לקבל כל העינויי' [הקש' כדאמ' אלמל' נגדוהו כו'. <sup>83</sup> וכוחות המוכיחות בידו אשר מעולם לא סר לבו מאלהי' באומרו צפו מים על ראשי אמרתי נגזרתי. <sup>84</sup> ור(י)איה כי לא עמד בטומאתו רק שבועיים ומיד כשמצא פתח פתוח לצאת מטומאה לטהרה מיד יצא והלך לאביו שהיה עני וזקן וחולה ובכה על אביו ואביו בכה על טומאתו. ובישר לאביו שרוצה לקבל תשובה שלימה ולא יחזור לעולם לקלקולו ונתן לאביו פיזור מה שהיה לו וכיבד אותו בחוליו הקשה וקיים מצות כיבוד אב. ואחר שאביו הלך לעולמו התחיל גם לקיים כיבוד אם הזקינה חולה כאשר היא לפנינו. ועתה מחשבתו הטובה ניכרת מתוך מעשיו והקב"ה מצרף מחשבה טובה למעש'. ומכל הני טעמי' דלעי' שהשליך שרץ מידו ובא לטבול במים טהורי' אחר הרחיצה וגילוח לפני ב"ד מוטל עלי חובה לסייע לו ולהכניסו תחת כנפי השכינה ולמסור לו בעודו עומד במים טהורי' בטבילה מצות התורה החמורות והקלות, מצות עש' ולא תעש', הכללות, וכל ענייני תשוב' שמחוייב לעשו' בתעני' ובידווי' ובחרט' ובכי קיבל עליו במי הטבילה לעשו' כולם, ויש מן התשובות לעשו' כל ימיו. וכן עשיתי, וטבל בפנינו טבילה הגונה. ומיד כשעלה מן הטבילה ישר' גמור הוא ומותר לשתות עמו יין כשאר כל ישר'. ויליף לה מפ"ק דחגיג' (ממיר') [מימר'] דא"ר חנינ' בר פפא כל העוש' דבר עביר' ומתחרט מוחלין לו עונ[ו] תיו מיד <sup>85</sup> שנ' אלמנה ויתום ומטי גר ולא יראוני אש"ה צבאו, <sup>86</sup> הא יראוני מוחלין להם. וזה הבעל תשוב' הוא עני גמור והוא מתעסק תמיד עם אמו שהיא זקינ' וחולה, ענייה גמור', מצוה להספיקם וכל הקודם במצו' זו זכה לתשלום גמול לזה ולבא. נא' זהב בן שהם.

[דף 26א] תחילת התשובה. אחר הטבילה יסגף גופו בתעניות גדולות כאשר כתב בעל הרוקח כפי כל מה שכל אדם יכול לסבול לפי חוזקו ובריאתו. לכן יתענה ר' יצחק בר' שמואל ז"ל בחדש הראשון אחר טבילתו בכל שבוע ג' ימי' וג' לילות רצופין אם יכול לסבול ואם אינו יכול לסבול ג' ימי' רצופי', אז יתענה ב' ימים וב' לילות רצופין ואחר זה יאכל יום אחד ויתענה יום אחד עד כלות שבוע ראשונה. וכן (י)עשה שבוע שנייה שלישית ורביעית

80 יומא לח ע"ב.

81 ראו ברכות לד ע"ב.

82 שבועות לט ע"א-ע"ב.

83 כתובות לג ע"ב.

84 איכה ג, נד.

85 חגיגה ה ע"א.

86 מלאכי ג, ה.

עד כלות חדש הראשון. ואחר כל תענית ותענית קודם שיאכל יתוודה בהשתחוואה ויאמר הוידוי בשברון לב ובאנחה. ויתן צדקה לפי השגתו לעני. ולא יאכל בשר ולא ישתה יין ולא יישן על מצע ולא על כר ולא על כסת לבד שבתות וימים טובים וראשי חודשים וחנוכה ופורים יאכל בשר וישתה יין לפי צרכו וישן על מצע כר וכסת. ובחדש השני יתענה כל ימי החדש זה אחר זה ואז אחר כל תעני' ותעני' יעש' כאשר עש' בחדש הראשון. אבל אם היה כ"כ חזק ובריא שהיה יכול להתענות ג' ימי' וג' ליל' רצופין או ב' ימי' וב' ליל' רצופין כמו שעשה בחדש הראשון מוטב. ואחר כלות חדש השני אז יתענה בכל שבוע יום אחד ויאכל יום אחד. ואחר כל תעני' ותעני' יתוודה ויתן צדקה. ולא יישן על מצע או כר או כסת עד כלות שנה ראשון' ובשנה ראשונה לא ירחץ כ"א פעם אחת בחדש. ולא יספר זקנו כי אם יהיה הזקן כ"כ גדול שאינו יכול לסבול צער הזוהם שבו אז מיקיל זקנו מעט במספריים שיכול לסבול. ולא ילך לאכול אפי' לסעודה של מצוה כגון חתונה וברית מילה רק לשמוע ברכה. כך יעשה שנה הראשונה. ומכאן ואילך כל ימיו יתענה בכל שבוע שיני וחמישי. ואחר כלות כל תענית יעשה כבראשונה בוידוי וצדקה. ולא ישן על מצע כר וכסת רק שבתות וי"ט וראשי חודשים חנוכה ופורים. ויכול לילך לאכול לסעודה מצוה. וכל ימיו לא ילבש עליו בגדי צבעוני' רק או שחור או גרווא,<sup>87</sup> אפי' בשבתות וי"ט. ולא ישב במקום ליצני הדור המדברים דברי נבלה וחירופים לעג ולצון. ולא יצחוק כל ימיו ויהיה גומל חסד מזומן ומוכן לכל אדם לדבר מצוה. ואם יהיה שום אדם רשע בליעל שהיה מכלים ומבייש אותו במעשים או בדברי' הן בפניו הן שלא בפניו זה בעל תשובה מחמת העון שעשה ענוש יענש האיש ההוא עונו ישא, אז ישתוק זה ויסבול הביוש והכלימה וילך ממנו וישא עניו וכפיו לשמים ויאמר רבון כל העולמים הביוש והכלימה זו אסבול ברצון ויהיה לי לכפרה על עוני. ואז יכפר ויסלח.

נא' זהב בן שהם.

## נחם אילן

### דרשות ל"שבת כלה": מסע ביבליוגרפי ראשוני

נפש

לאברהם הטל

(פריז, 1927 – ירושלים, 2011)

אדם אציל

מלומד דגול

וספרן מחונן

#### הקדמה

דרשות ל"שבת כלה", היינו השבת שלפני חג השבועות, מוכרות מקהילות מגוונות בצפון אפריקה ובמרחב העות'מאני כבר יותר משלוש מאות שנה. עם זאת, ככל שבדקתי לא עלה בידי למצוא מחקר סדור על הממצא הספרותי הזה, ולא דיון היסטורי, רעיוני או חברתי על אודותיו. מטרת המאמר היא להעמיד מסד נתונים על היקף התופעה בזמן ובמקום ועל כמה מאפיינים חיצוניים שלה כדי לעורר את עמיתי החוקרים ליתן דעתם ודעת תלמידיהם לתופעה הזאת. אני מניח כהנחת עבודה כי מחקרי עומק וניתוחים שיטתיים של דרשות ל"שבת כלה" יועילו לא רק בליכון פניהן ובחשיפת השיטות והתפיסות של דורשיהן, אלא גם בהבנה חודרת יותר של הדרשות לשבתות מיוחדות אחרות (שבת זכור, שבת הגדול ושבת תשובה), ומהן פינה מהן יתד לחקר היבטים חברתיים ורעיוניים הקשורים בדרשות הללו, אשר עד כה טרם נידונו במחקר. מאחר שמדובר במחקר ראשוני אינני מתיימר לפרוס לפני הקורא תמונה מלאה ומפורטת. לצד זה אני סבור כי עלה בידי להגיע אל הרבה מאוד דרשות שכאלה, ודי בהן לשמש תשתית יציבה למחקר.



בספרו "כתר שם טוב", אשר ראה אור בתרצ"ד, כתב הרב שם טוב גאגין (תרמ"ה-תשי"ד [1885-1954]), ראש אב בית הדין של עדת הספרדים בלונדון וראש ישיבת "אהל משה ויהודית" ברמסגייט סביב אמצע המאה העשרים:

המנהג בא"י [בארץ ישראל] שבכל שבת ושבת אחד מהחכמים דורש להבעלי בתים מענין פרשת השבוע, אבל השבתות הרשמיים [הן] "שבת הגדול", "שבת כלה", "שבת תשובה", "שבת זכור". שבת כלה דורש בו הרב הראשי בביהכ"נ [בבית

\* אני מכיר טובה מרובה לחבריי יוסף אביב"י, פרופ' טובה בארי, פרופ' לאה בורנשטיין-מקובצקי, פרופ' זאב גריס, מר אברהם הטל ז"ל, פרופ' ירון הראל, ד"ר רוני ויינשטיין, ד"ר אורי מלמד ופרופ' יוסף תבורי על שהזאילו לקרוא טיוטה של המאמר. עוד אני מכיר טובה לקורא עלום השם על הערותיו המפרות.

הכנסת] של רבן יוחנן בן זכאי ז"ל, אבל שאר הג' [השלוש] שבתות הרב הראשי הוא המזמין לרב הנראה בעיניו מתאים לתת לו הדרשה, וזה נחשב בעיני הדרשן לכבוד גדול.<sup>1</sup>

הקטע הזה אופייני לרב גאגין, אשר התעניין הרבה בתולדות המנהגים, וספרו זה הוא אוצר בלוס של מידע ולמדנות לגבי ההבדלים בין מנהגי האשכנזים לספרדים. יש בו כמה פרטי מידע מעניינים: המחבר תחם את התופעה המתוארת כאן – דרשות לציבור בשבתות – לגבולות ארץ ישראל, ובעצם התייחס לאשר התרחש בירושלים דווקא. עיקר עניינו במה שכינה "השבתות הרשמיות", וזה צירוף לשון מעניין. באמת רווח המנהג של דרשות מיוחדות בארבע השבתות המצוינות כאן גם בקהילות צפון אפריקה, הבלקן, תורכיה, סוריה, מצרים ובבל. עוד מלמדים הדברים על מעמדו המיוחד של בית הכנסת על שם רבן יוחנן בן זכאי שבעיר העתיקה בירושלים, בית הכנסת המרכזי של העדה הספרדית בירושלים, ואין בזה חידוש. עניין מיוחד יש בדירוג הפנימי של ארבע השבתות – מתברר כי ל"שבת כלה" היה מעמד מיוחד ועל כן דרש בה הרב הראשי דווקא.<sup>2</sup> זכות הדרשה בארבע השבתות הללו שמורה הייתה לרב הראשי, ואם בחר שלא לממש עדיין נותרה בידו האפשרות לקבוע מי יבוא תחתיו.<sup>3</sup> דומה שהתחזקה של הרב הראשי על הדרשה בשבת כלה נבעה ממעמדה הרופף, כפי שאסביר בהמשך, והפקדתה בידי הרב הראשי נועדה להפגין את חשיבותה בעיניו. אלא שהרב גאגין לא הסתפק בדברים הללו, והוסיף בהערה ארוכה על אתר עוד פרטים בעלי משמעות:

... "שבת כלה" זהו השבת שלפני שבועות, ונקרא כן משום שהתורה היא בבחינת כלה,<sup>4</sup> ונוהגים בערי המערב ביום שבועות בשעת הוצאת הס"ת [הספר תורה]

תודה מיוחדת אני רוחש לפרופ' ירון בן-נאה ולד"ר אבריאל בר-לבב. הערותיהם והארותיהם הועילו בידי לשפר בפרטות ובכללות את הגרסה הראשונה של המאמר. גרסה תמציתית ראשונה הצגתי בכנס החוגים למחשבת ישראל, אשר יוחד לכבודו של פרופ' זאב גריס, ואשר התקיים באוניברסיטת בן-גוריון בנגב, בכ"ב באדר ב' תשע"א (28 במרס 2011).

1 ש"ט גאגין, כתר שם טוב, קיידאן תרצ"ד, א-ב, עמ' תסא-תסב; ראו עליו: מ"ד גאון, יהודי המזרח בארץ ישראל, ב, ירושלים תפרח"י (תרצ"ח), עמ' 189; ש' ואנונו, אנציקלופדיה ארזי הלבנון, ד, ירושלים תשס"ו, עמ' 2155-2156. פתחתי את ראשי התיבות והוספתי סימני פיסוק להרשתת הקריאה כאן ובהמשך. ההשלמות בסוגריים רבועים הן ממני.

2 מ' בניהו, החיד"א: רבי חיים יוסף דוד אזולאי, ב, ירושלים תשי"ט (להלן: בניהו, החיד"א), עמ' תקמה, הביא עדות של החיד"א כי דרשתו לשבת כלה ארכה כשעתיים.

3 על הדרשה כאחת מזכויותיו וחובותיו של מרביץ התורה בקהלים של יוצאי חצי האי האיברי ראו: י' בן-נאה, יהודים בממלכת הסולטנים, ירושלים תשס"ז, עמ' 230-231; מ' בניהו, מרביץ תורה: סמכויותיו תפקידיו וחלקו במוסדות הקהלה בספרד בתורכיה ובארצות המזרח, ירושלים תשי"ג, עמ' מג-מו; י' הקר, "הדרשה הספרדית" במאה ה"ז – בין ספרות למקור היסטורי", פעמים, 26 (תשמ"ו), עמ' 108-127, עמ' 113; ובספרות הרשומה אצלם. על הדרשנות כחזקה בידי רבנים, אמנם בתקופה מאוחרת יותר, ראו י' הראל, בין תככים למהפכה: מינוי רבנים ראשיים והדחתם בבגדאד, דמשק וחלב 1744-1914, ירושלים תשס"ז, עמ' 92 הערה 34.

4 בביטוי זה אפשר לשמוע הן לדברי ר' יעקב צמח: "העוסק בתורה יכול כן כל קושיה שיתרץ בהלכה מסייר קש ותבן שהם הקליפות מן ההלכה שהם אותיות הכ"ה (!) העליונה, ומקשטה בכ"ד קשונים, י"ב

לקרות נוסח כתובת נישואין ומחברה הגאון ר' חביב טולידאנו ז"ל,<sup>5</sup> כאילו התורה נישאת עם עם ישראל, ולא אמנע העתקתה לפני הקוראים... וראיתי בהיותי שנה זו בעיר טיטואן בביה"כ של הגאון הק' [דוש] ר' יצחק בן וואליד,<sup>6</sup> בעל המחבר ויאמר יצחק ב' חלקים (שו"ת)<sup>7</sup> וזה לשונה: ...<sup>8</sup>

חוזר אני למ"ש [למה שכתבתי] קודם לזה, כי בשבת כלה הדרשה של שבת זו שייכה להרב ראשל"ץ [ראשון לציון] והוא הדרשן, ומבסס דרושו בפלפול וסברא ומודיע לעם גודל וערך התורה כיד ה' הטובה עליו.<sup>9</sup>

מתברר אפוא כי הרב גאגין סבר שאין המונח "שבת כלה" נהיר לקוראיו הפוטנציאליים ולכן ביארו. דומה שהטעם לכך הוא כפול: א. "כתר שם טוב" נועד לקהל יעד מגוון – מלומד ולא מלומד, מסורתי ומשכיל כאחד;<sup>10</sup> ב. התופעה התרבותית הזאת ואופני מימושה היו עלומים לפחות לחלק מתלמידי החכמים שעינו בספר.

השימוש בדימוי של נישואים בזיקה לחג השבועות מוכר כבר מן המדרש, ולפיו מעמד הר סיני היה כעין טקס נישואים של ישראל והקב"ה. הביטוי הקדום ביותר של הרעיון הזה בא במשנה החותמת את מסכת תענית (ד, ח), ובה נאמר, בין היתר: "צאינה וראינה

שלו וי"ב שלה... וכל זה כתוב בס' [פר] הליקוטים, וכוונת העוסק בתורה לשמה שזוכה לדברים הרבה היא כתובה בס' [פר] הכוונות" – ראו י' צמח, נגיד ומצוה, אמשטרדם תע"ב, לג ע"א. אני מודה לפרופ' זאב גריס על שהסב את תשומת לבי לדברים אלה.

5 נפטר בשנת תע"ו (1716). ראו עליו: י' בן נאים, מלכי רבנן, ירושלים תשל"ה (להלן: בן נאים, מלכי), לב ע"א-ע"ב, אשר מנה ארבעה חכמים בשם זה, ואיני יכול להכריע מי מהם חיבר את הכתובה הנדונה. כולם היו מחכמי מכנאס; ח' בנטוב, "הספרות הרבנית בצפון אפריקה במאות" וחמישים השנים האחרונות", פעמים, 86-87 (תשס"א), עמ' 219; ש' בר-אשר, "הספרות הרבנית בצפון אפריקה 1700-1948", פעמים, 86-87 (תשס"א), עמ' 247 (להלן: בר-אשר, הספרות); ואנונו, ב, עמ' 541. טובי סבר שאין ר' חביב מחבר הכתובה – ראו: י' טובי, "כתובה לשבועות לרב סעדיה בן יוסף", סיני עו, א-ב (תס-תסא) (תשל"ה), עמ' כד-לה, ובייחוד דבריו בעמ' כז הערה 17.

6 תקל"ז-תר"ל (1777-1870). ראו: בן נאים, מלכי, עו ע"ב – עז ע"א; שלום בר-אשר, הספרות הרבנית בצפון אפריקה: השתלשלות הספרות הרבנית בשנים 1700-1948: ביבליוגרפיה מוערת ליצירה הרוחנית של חכמי צפון אפריקה, ירושלים תשנ"ט (להלן: בר-אשר, צפ"א), עמ' 96-97, 205.

7 ליוורנו תרט"ו. ראו עליו: בר-אשר, הספרות, שם.

8 אין זה נוסח הפיוט של נג'ארה אלא נוסח אחר, מחורז אך לא שקול. לאחר שהביא את נוסח הכתובה ציין גאגין כי הנשים היו מלוות בצהלולים את הולכת ספרי התורה מן ההיכל אל התיבה: "והנשים שבעזרה מעקימות לשונן תחת חפן ויוצא מפיהן כעין ניגון משונה לו, לו, לו, קול זה לאות שמחה וששון" (עמ' תסד למטה). בכ"ז בסיוון תשע"א שח לי הרב אליהו מרציאנו איש ירושלים, כי עודנו זוכר את הריקודים ואת השמחה בבית הכנסת בדברו שבמרוקו בחג השבועות בעת הוצאת ספר התורה וקריאת הכתובה, שמחה אשר עלתה על זו שבשמחת תורה. אני מודה לרב מרציאנו על ששיתף אותי בזיכרונותיו.

9 שם, הערה תקיד, והיא משתרעת עד עמ' תסד. מטבע הלשון "כיד ה' הטובה עליו" הוא עיבוד קל ל"כיד אליהו הטובה עליו" (עזרא ז, ט). הביטוי מוכר בספרות העברית מן המאה השלוש עשרה ואילך בסביבת התרבות האשכנזית (ילקוט שמעוני לתהלים, רמז תתסז) והספרדית (ר' ישראל אלנקאווה, מנורת המאור, מהדורת הלל גרשון ענלאו, ניו יורק תרפ"ט-תרצ"ב, פ"ב, עמ' 119, ד"ה ובזמן שאדם), ואחר כך בעוד עשרות היקרויות בתפוצות השונות.

10 בהסכמתו לספר כתב הרב אברהם יצחק הכהן קוק, שהוא מקווה שהספר "יתקבל בעולם התורני והמושכלי" (עמ' 11).



בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתונתו וביום שמחת לכו' (ש"ה) ש"ג, ג, (יא): 'ביום חתונתו' – זו מתן תורה.<sup>11</sup> מאז הוא מהדהד במקורות מדרשיים מגוונים. התפתחות דרמטית התחוללה בהשפעת ספר הזוהר, אשר ייחס משמעות מיוחדת לליל חג השבועות כזמן מיוחד להתכוננות לקראת הכניסה לחופה.<sup>12</sup> עיגונו בלוח השנה היהודי וצבינו עוצבו בטקס שקיימו ר' יוסף קארו ור' שלמה אלקבץ בסלונקי או באדירנה בשנת רצ"ג (1533), ואשר נמצא מתועד אצל ר' ישעיה הלוי הורוביץ (השל"ה) (1558-1630).<sup>13</sup> ר' ישראל נג'ארה (1555-1628) העניק לו צביון חדש בפיוטו הפותח במילים "ירד דודי לגנו". הפיוט כתוב במתכונת הכתובה, ונועד לקריאה בחג השבועות בעת הוצאת ספר התורה.<sup>14</sup> אלא שאצל נג'ארה החתן הוא הקב"ה, והכלה היא כנסת ישראל בהתאם לגרסת המדרש, ואילו על פי גאגין החתן הוא עם ישראל, והכלה היא התורה!<sup>15</sup> עוד בולט בדבריו של גאגין החזקה של הרב הראשי לדרוש בשבת כלה. האפיון של

11 ראו: ירושלמי תעניות, פ"ד ה"ז (סז ע"ב, סט ע"ג); שמו"ר נב, ה; ויק"ר כ, י; במד"ר ב, כה; שם יב, ח; שיה"ש"ר ג, ב; איכ"ר, פתיחתא לג; שיה"ש"ר ג, יא; פסדר"כ כו, ט; תנחומא בוכר, פקודי, ח; שם אחרי מות, ח; תנחומא הנדפס, אחרי מות, ו; מדרש אגדה, במדבר, ז, א; פסיקתא זוטרית, שמות, מ, לח; איני מציין להיקריות בילק"ש. ראו גם הערות 16-19 להלן. על חתימת המשנה הזאת ראו פ' מנדל, "לא היו ימים טובים לישראל כחמישה עשר באב וכיום הכיפורים": על המשנה האחרונה של מסכת תענית וגולגוליה", תעודה, יא (תשנ"ו), עמ' 147-178.

12 ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ז, עמ' 131-133. יהודה ליבס הראה בראיות משכנעות כי כבר מן הזוהר משתמע שהיו מקובלים אשר נהגו לערוך תיקון ליל שבועות במאה השלוש עשרה, ומנהגם היה הבסיס למנהג שייסד האר"י – ראו י' ליבס, "המשיח של הזוהר – לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי", הרעיון המשיחי בישראל – יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 87-236, בייחוד עמ' 161, 208-215; מ' חלמיש, "תיקון ליל שבועות", מחקרי חג, 5 (תשנ"ד), עמ' 62-78 (נדפס שוב בספרו הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת-גן תש"ס, עמ' 595-612).

13 Moshe Idel, R. Joseph Karo and His Revelations: Or the Apotheosis of the Feminine in Safed Kabbalah, Tikvah Center Working Paper 05/10.

14 י' נג'ארה, זמירות ישראל, תל אביב תש"ו, עמ' 464-469. פרופ' טובה בארי הואילה להודיעני כי היא שוקדת עתה על התקנת מהדורה ביקורתית מלאה של פיוטי נג'ארה, ובה תידון גם הכתובה לשבועות.

15 במגמה זו הלך גם הרב עבדיה הדאיה בדרושו הראשון לשבת זו: "אמנם יחס שבת זה בתואר שבת כלה אינו מוסב על עצמותו של שבת כשאר כל שבתות השנה אלא הוא מוסב על עצם התורה הקדושה שאנו מוכנים לקבלה ביום חג השבועות, שמכנינים עצמינו (!) לקבלת פנים של הכלה הכלולה, התורה הקדושה, אשר היא שלימה בכל השלמות דוגמת הכלה הכלולה ביפוי ומום אין בה" (ע' הדאיה, ויקח עבדיהו, ג, ירושלים תשכ"ב, קמז ע"א). מסוף דבריו שם משתמע שהכלה היא ישראל: "... ולסביבה זו נק' [ראת] גם השבת הזה בשם שבת כלה להורות כי עלינו להכין עצמינו (!) לקבלת התורה ביום חג השבועות דוגמת הכלה שטרם כניסתה לחופה מכינה עצמה להתקשט בקישוטי כלה להיות חביבה על בעלה" (שם).

בקטלוג של המכון לתצלומי כתבי יד בספרייה הלאומית בירושלים רשומים 23 פריטים תחת הערך "כתובה לשבועות", 15 פריטים תחת הערך "כתובה לשבועות לר' ישראל נג'רה" ועוד כתובה אחת לשבועות בטטריה. כל כתבי היד אינם מוקדמים לאמצע המאה השבע עשרה, ומספרם עולה ככל שמתקרבים למאה העשרים. רובם מן המאה התשע עשרה. הרוב המכריע הוא העתקות של פיוטו של נג'ארה. אני מודה לידידי ראובן קמפניינו על שפתח לי פתח נאה בעניין זה.

טובי (הערה 5 לעיל) סבר שהחתן הוא ישראל, והכלה היא התורה, ואין דבריו נראים. לעצם הרעיון שהתורה היא הכלה ראו י' חזני, "ממיתוס לאתוס: בן תורה, בן נביא ותלמוד תורה (הערות מספר על האב, האם והבן)", דרך אגדה, י (תשס"ז), עמ' 95-137.

הדרשה כ"פּלפּול וסברא" הוא אפיון קולע אם כי כוללני מדי, כפי שיתברר בהמשך, ואין הוא הולם את כל הדרשות. מכל מקום ניכר שהוא מושתת על היכרות קרובה עם הדרשות הללו.

כבר לפני הרב גאגין התייחס הרב חיים פאלאג'י, ששימש ברבנות באזמיר ברבע השני של המאה התשע עשרה ועוד אשוב לדון בו בהמשך הסקירה, לפשר השם "שבת כלה", וכך כתב:

...וכמה מעלות טובות כאשר חכמים הגידו במ"ר [במדרש רבה] ס' [דר] נשא פי"ב ובס' [דר] עקב ע"פ [על פסוק] "ויאמר ה' אל משה לך את" <sup>16</sup> (!) העם וקדשתם היום ומחר" (שמות יט, י) – שיתן קדושין לישראל בסיני. ומי כתב שטר קידושין? זה משה – "ויכתוב משה" <sup>17</sup>, וכן הוא במדרש תנחומא ס' [דר] קדושים, יע"ש [יעוין שם]. <sup>18</sup> והנשואים היה שעת קבלת התורה [ה], <sup>19</sup> וכמ"ש [וכמו שכתוב] בילקוט ס' [דר] יתרו: משל למלך שקידש מטרונא. כיון שהגיע הזמן לנשואים הרי שעה שתכנס מטרונא לחופה. כך כיון שהגיע זמנה של תורה, אמר: הרי שעה שתכנס תו' [רה] לישראל. <sup>20</sup> יע"ש.

אשר כזה ישנו כנותן טעם למה שקורין שבת זו "שבת כלה", דהנה כתב הרב החסיד מרן זקני ז"ל בס' [פר] חוזה דוד <sup>21</sup> ד"ל [דף ל] ע"א משם ס' [פר] מעשה ה' <sup>22</sup> כי השבת הן הקדושין שניתנו לישראל... <sup>23</sup>

הרב פאלאג'י אימץ אפוא את עמדת המדרש שלפיה הכלה הם ישראל ולא התורה. <sup>24</sup> עד כה לא מצאתי את הצירוף "שבת כלה" ככינוי לשבת שלפני חג השבועות בלא זיקה לדרשה בשבת זו. הדעת נותנת כי הדרשה נבעה מן המעמד המיוחד שיוחס לשבת הזאת, והוא

- 16 במקור: אל.
- 17 במדבר רבה יב, ד, והלשון אינו מדויק. ציטוט מן הזיכרון היה תופעה רווחת בספרות הרבנית בימי הביניים ובעת החדשה, ואכמ"ל.
- 18 תנחומא הנדפס ותנחומא בובר, קדושים ס' ב.
- 19 ראו במדבר רבה (וילנא) פרשה יב: "ביום חתונתו" (שיה"ש ג, יא) – זה סיני, חיתונין היו, שנא 'וקדשתם היום ומחר'."
- 20 ילקוט שמעוני, יתרו, רמז רעג, ד"ה כתפוח בעצי היער.
- 21 ד' חזן, חוזה דוד, אמשטרדם תפ"ד (1724). דוד חזן היה מרביותו של החיד"א – ראו בניהו, החיד"א, ב, עמ' שמו; ואנונו, א, עמ' 423.
- 22 לא עלה בידי לאתרו. "חוזה דוד" הוא פירוש דרשני לתהלים ונכתב באמסטרדם, כשהמחבר התארח בבית ר' שלמה ארדיטי וכתב את רובו בבית גיסו, ר' מאיר בן גבאי (אין זה המקובל הספרדי בן המאה ה-15), טרם שהלה עלה ארצה לצפת. הדפסת הספר התאפשרה בזכות תרומה של ר' יעקב ור' אליאז בארנאל.
- 23 ח' פאלאג'י, ברכת מועדיך לחיים, אומיר תרכ"ח-תרל"א, ב, קלג ע"א, בתחילת "דרוש לחדש סיון".
- 24 כך עולה בבירור גם מן הדברים שראה בחוזה דוד (הערה 21 לעיל), שם נאמר: "... שהתורה הוא (!) שטרי קידושין, והמילה הוא הקנס, והשבת הם הקידושין, וא"י [וארץ ישראל] הוא (!) מוהר הבתולה וכתובה, ולכן כל הדר בח"ל [בחוץ לארץ] דומה כמי שאין לו אלוה, דאסור לדור בעל עם אשתו בלא כתובה. ע"כ [עד כאן] (ל ע"א, שו" 20-22). ובאמת זה המצב כבר במדרש הקדום – בשש הפעמים שבהן נזכרת "כלה" בשיר השירים (ד, ח-יב; ה, א) היא זוהתה ככנסת ישראל.

משתקף בשמה.<sup>25</sup> עצם הצורך להסביר מהי "שבת כלה" מעיד שהמושג היה עלום לפחות אצל חלק מקהל היעד של הרב פאלאג'י. בהמשך הדברים אציע הסבר לממצא הזה. לפי שעה מצאתי שני אזכורים בחיבורים אשכנזיים המכנים את השבת שלפני חג הפסח בשם "שבת כלה", לצד כינויה הרווח "שבת הגדול"! האחד נמצא בספר "אוהב ישראל", חיבורו של הרב אברהם יהושע העשיל מאפסוט (תק"ח-תקפ"ה [1748-1825]), וכה דבריו:

טעם לקריאת... שבת הגדול בשם שבת כלה לפי שבהם היה דורשים הראשי ששיבות, וגם עד עתה נהגו הרבנים בכל עיר ועיר לדרוש בשבתות האלו. והטעם, כי שני חדשים אלו, ניסן ותשרי, נעשה בהם סוד הזיווג... ועד"ז [ועל דרך זה, היינו הרעיון שהביע לפני כן] יש לפרש הפסוק "נופת תטופנה שפתותיך כלה" (שיה"ש ד, יא), ר"ל [רוצה לומר] הדרשה שדורשים הת"ח [התלמידי חכמים] בשבת כלה הוא מתוק אצל הקב"ה יותר מנפת צופים...<sup>26</sup>

האזכור השני בא בספר "בני יששכר", חיבורו של הרב צבי אלימלך שפירא ממונקאטש-דינוב (תקמ"ג-תר"א [1783-1841]), בתחילת הדרוש השלישי שלו לשבת הגדול, וזה לשונו: טעם למה קוראין לשבת לפני חג הפסח שבת הגדול, הנה כבר דברו בזה כל הראשונים ואחרונים, כל שלטי הגבורים, כי ד' הטובה עליהם, ואענה גם אני חלקי לכבוד התורה ולכבוד השבת שבת כלה...<sup>27</sup>

שני האזכורים הללו מלמדים שהכינוי "שבת כלה" היה מוכר בחוגי מקצת החסידים במזרח אירופה במחצית הראשונה של המאה התשע עשרה ככינוי נוסף ל"שבת הגדול". אפשר להסיק מדבריהם מכלל שהכינוי היה "פנוי", היינו הוא לא היה מוכר ככינוי לשבת שלפני חג השבועות. ממצא זה מסייע אפוא לתחום את התופעה הנדונה כאן במרחב הספרדי. אין בו להוסיף מאומה על הנוהג לדרוש בשבת שלפני חג השבועות ועל כינויה.<sup>28</sup> האזכור הראשון שמצאתי עד כה הוא בפסקת הפתיחה של "הקדמת הכותב", ר' יעקב בן חביב (להלן ריב"ח), לחיבורו "עין יעקב". בבואו להסביר מה התועלת שבקיבוץ המדרשים והאגודות שבתלמודים בעבור הדרשנים מנה ריב"ח הזדמנויות מגוונות לשאת בהן דרשות: [...]. לדרוש בשבתות ובחדשים, ובקהל קדושים, וללכת בדרך סלולה, להשמיע קול

25 הצירוף "שבת כלה" בהוראה הנדונה כאן אינו מתועד ברישומי המילון ההיסטורי של האקדמיה ללשון העברית. כך הואיל להודיעני ידידי ד"ר אורי מלמד ב' בניסן תש"ע (21 במרס 2010), ואני מודה לו על כך.

26 א"י העשיל, אוהב ישראל, זיטאמיר תרכ"ג, עמ' 193, תחת הכותרת "השמטה לשבת הגדול".

27 צ"א שפירא, בני יששכר, ירושלים תשמ"ג, א, עמ' 99 למטה. אני מודה לידידי יוסי אביב"י על שהסב את תשומת לבי לשני האזכורים הנדונים בזה.

28 מ' גנוט, לוח דבר בעתו, בני ברק תשמ"ו, עמ' תרסג, ציין כי שבת במדבר, החלה בכ"ט באייר, היא שבת כלה, בהתאם למגמתו להביא לידי ביטוי בלוח שלו את מנהגי כל העדות; בעמ' תרסד ציין: "ב'שבת כלה' ידרוש אחד החכמים [הספרדים] בפר' [שת] השבוע כב'שבת הגדול, 'זכור' ו'שובה'". בסוגריים הפנה ל"לוח א'". ראייה לכך שלא הכיר את התופעה החיה של דרשה בשבת זו יש בדבריו בעמ' תרפז, שם הציע לכנות את השבת שלאחר חג השבועות בשם "שבת כלה".

המולה, ולדרוש בכל שבת כלה, ולכבוד משוש חתן על כלה, ושמחת ברית מילה, וגם לקול יללה, על שמיעת קול כמבכירה בפחד ובבהלה [...]

הרשימה הזאת מלמדת על המעמד המיוחד של "שבת כלה" כבר בראשית המאה השש עשרה, ובעצם לפחות מן המחצית השנייה של המאה החמש עשרה, שהרי ריב"ח הביא עמו לסלוניקי, שבה החל במפעלו "עין יעקב", את מורשת ספרד. ריב"ח נקט את הלשון "שבת כלה" כצירוף מוכר, ממש כמו שאר המועדים שהזכיר מיד אחריה, וממצא זה מלמד על שורשיה הספרדיים של דרשת "שבת כלה". ריב"ח השלים את החלק הראשון של "עין יעקב" בשנת רע"ו (1516), והוא עלה מיד על מכבש הדפוס והיה לספר הראשון שנדפס בסלוניקי!

כאן יש "חור שחור" שטרם עלה בידי לצמצמו ולבטלו, שכן הדרשות הקדומות ביותר לשבת כלה (בהוראה הנידונה כאן) שעלה בידי לאתר עד כה הן מאלג'יריה וזמנן המאה השבע עשרה. לא מצאתי עדויות לדרשות כאלה באיטליה באותם ימים.<sup>29</sup> מתבקש להניח כי בעת ההיא כבר היה מוכר הכינוי "שבת כלה" ואף נהגה בה דרשה של תלמיד חכם, שאלמלא כן לא היו כותרות הדרשה בחיבורים שאציין בסמוך נהירות לקוראיהן. רושם זה מתאשר מדברי הפתיחה של הרב משה טולדנו (תפ"ד-תקל"ג [1724-1773]) איש מכנאס לאחת מדרשותיו לשבת זו:<sup>30</sup>

מורי ורבותי, זרע קדש, עם ברוכי ה'! דבר ידוע הוא שמנהג אבותינו תורה לדרוש בג' שבתות אלו והם ש"ה [שבת הגדול] ושבת כלה וש"ת [שבת תשובה]. וחובה עלינו לספר במעלת התורה, שהרי מצינו שאמר שלמה הע"ה [המלך, עליו השלום] "מי כהחכם ומי יודע פשר דבר. חכמת אדם תאיר פניו ועוז פניו ישונה"<sup>31</sup> (קהלת ח, א)...<sup>32</sup>

עוד יש להניח כי חלף זמן מעת שהחלו לדרוש דרשות מיוחדות בשבת שלפני חג השבועות ועד שהן מצאו את דרכן אל הדפוס. מוטב אם כן להעריך כי דרשות ל"שבת כלה" נהגו לפחות מן המחצית הראשונה של המאה השבע עשרה, ואפשר שיש להקדימן עוד, אלא שלפי שעה לא מצאתי לכך עדות בכתובים.

## דרשות ל"שבת כלה"

### התחלות

29 ראו: ר' ויינשטיין, תפארת בחורים: מדריך החתנים הראשון, ירושלים תש"ע, עמ' 214-220; אגרות רבי יהודה אריה ממודינא, מהדורת י' בוקסנבוים, תל אביב תשמ"ד, לפי המפתח בערך דרשות; ספר חיי יהודה לר' יהודה אריה ממודינא, מהדורת ד' קארפי, תל אביב תשמ"ה, עמ' 49, 55, 65, 104. גם בכתבי יהודה מוסקאטו לא מצאתי הדים לכך שדרש בשבת כלה.

30 ואנונו, ג, עמ' 1665.

31 במקור: "שָׁנָא".

32 כ"י ניו יורק, בהמ"ל RAB.453 (סימנו במכון לתצלומי כתבי יד עבריים בספרייה הלאומית: F37472), דף 78א (ראו עליו בהערה הבאה, ס' ו).

במכון לתצלומי כתבי יד עבריים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים נמצאים תצלומים של שמונה דרשות לפחות ל"שבת כלה"; אין הן הקדומות ביותר, כפי שיתברר בסמוך. מקצתן מן המאה השמונה עשרה ורובן מן המאה התשע עשרה.<sup>33</sup> הדרשות של הרב משה בן דניאל טולדנו ושל הרב רפאל בירדוגו הן בוודאות ממרוקו ומשתלבות במגמה שאראה בהמשך.<sup>34</sup>

שלוש הדרשות המוקדמות ביותר שאיתרתי עד כה הן מאת הרב מסעוד בן גנון (או גינון) איש אלג'יריה (נפטר בתנ"ג [1693]), אשר דָּרָשָׁן בשנות השבעים של המאה השבע עשרה והן נדפסו כעבור כמאה שנים בספרו "זרע רב" (ליוורנו תקמ"ב [1782]).<sup>35</sup> החיבור הנדפס הקדום ביותר שמצאתי לפי שעה הוא ספרו של הרב שמואל בן משה אבילה, "אוזן שמואל" (אמסטרדם תע"ה [1715]). הוא שימש ברבנות בעיקר ברבאט ובסאלי שבמרוקו, אך דרשותיו ל"שבת כלה" הן מן השנים ששה במכנאס.<sup>36</sup> בספר מתועדות חמש דרשות לשבת זו מן השנים תס"ו-תע"ג (1706-1713). הספר נדפס אפוא סמוך מאוד לנשיאתו. נתון זה הוא מאלף, שכן באותה עת היה המחבר צעיר לימים, בראשית שנות העשרים לחייו.<sup>37</sup> ייתכן שאחד הגורמים לכך היה ייחוסה של רעייתו – הוא נשא לאישה את נכדתו

33 א. לונדון, הספרייה הבריטית, Or. 5559B (F 6520 PH 519). דרשה לשבת כלה של מתן תורה. בכותרת "דרוש לשבת כלה". כתיבה מערבית בלתי מתוארכת.

ב. רומא, בית המדרש לרבנים האיטלקי 54, דרשה באיטלקית לשבת כלה של מתן תורה, תקע"ג (1813) (סימנו במכון לתצלומי כתבי יד עבריים בספרייה הלאומית F 42934).

ג. ניו יורק, בהמ"ל 1122/4 RAB. 1122/4 (F 42195 = F 43130), הרב רפאל בן מרדכי בירדוגו (1747-1821): "דרוש שני לשבת כלה" (א-19), "דרוש לשבועות" (ב31-ב37) [הדרשה קטועה וסופה חסר], "דרוש א לשבת כלה" (89 למעלה, ושם מסתיים כה"י). ללא תאריכים. בדף 82 בא פתיח ארוך לדרשותיו של הרב רפאל בירדוגו. כל הממצאים הללו מלמדים שסדר הדפים השתבש. שתי הדרשות לשבת כלה ועוד דרשה שלישית למעמד זה נדפסו בראש ספר הדרשות שלו – ראו ר' בירדוגו, רב פנינים, מהדורת הרב שלום משאש, קזבלנקה 1969, עמ' א-מח. ראו עליו: בר-אשר, צפ"א, עמ' 93-95.

ד. ירושלים, מכון בן-צבי 2753/1 (F 38064), המאה הי"ט, כתיבה מערבית: "דרוש לשבת כלה מסכת אבות" (קמב ע"א – קמט ע"א), "דרוש לשבת כלה מסכת אבות" (קלב/ג ע"ב – קלו ע"א למטה).

ה. ירושלים, מכון בן-צבי 412 (F 38124), כתיבה מזרחית, "דרוש לשבת כלה" מאת הרב יעקב שאול אלישר, תר"ס (1900), א-18.

ו. ניו יורק, בהמ"ל 453 RAB. 453 (F 37472), הרב משה בן דניאל טולדנו, אוטוגרף, המאה הי"ח (מן השנים תק"ז [1747] – תקל"ג [1773]), כתיבה מערבית: "דרוש לשבת כלה" (א60-א77, ובסופה "דרשתי זה הדרוש בשבת כלה של שנת תקל"ז (1777) קריה לפ"ק"), "לשבת כלה" (א78-א82, והסוף נראה קטוע).

34 ראו עליו: בן נאים, מלכי, קו ע"ב – קז ע"א; ואנונו, ד, עמ' 1929-1932.

35 מאחר שהיה חכם אלג'יראי, מובן מדוע צורף ספרו ל"כין ובעז" מאת ר' צמח, נכד הרשב"ץ, במהדורת ירושלים תשנ"ה. הדרשה הראשונה והדרשה השלישית מתוארכות (תל"א [1671], תל"ז [1677]) – ראו עליו: בר-אשר, הספרות, עמ' 244 למעלה; בר-אשר, צפ"א, עמ' 161; ואנונו, ג, עמ' 1486-1487; מ' וינשטין, "הקהילות היהודיות באלג'יריה בין השנים 1300-1830", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשל"ה, עמ' 104; א' מרציאנו, מלכי ישרון, ירושלים תש"ס, עמ' 62; נ' עמינח, "הדפסת ספרי חכמי אלג'יריה בליוורנו במאה ה-18", בתוך י"א מובשוביץ (עורך), הספר – יובל השבעים למוסד הרב קוק, ירושלים תשס"ח, עמ' 591, 607-608.

36 נולד ב-1688 במכנאס. ראו עליו: בן נאים, מלכי, קכג ע"א-ע"ב; בר-אשר, הספרות, עמ' 248; בר-אשר, צפ"א, עמ' 91-92, 213; גאון, ב, עמ' 18 (בערך על בנו אליעזר); ואנונו, ד, עמ' 2190.

37 בסוף דרוש ג' לשה"ג [שבת הגדול] כתב: "דרשתי זה הדרוש בסוד ישרים ועדה בהיותי י' [בן] תשע

של הרב חיים בן עטר, לבד ממעמדו הרשמי כחכם.<sup>38</sup> דרשותיו של הרב משה טולדנו שנזכר לעיל הן מאמצע המאה השמונה עשרה. משנות השמונים של אותה המאה שרדו כמה עדויות לדרשות ל"שבת כלה". בערך מאותו הזמן נשתמרה דרשה אחת מאת הרב יעקב בן נאים (נפטר בתקס"ד [1804]) בספרו "זרע יעקב" (ליוורנו תקמ"ד [1784]).<sup>39</sup> הוא שימש ברבנות באלג'יריה באותן השנים. יורשו בהנהגה שם היה הרב יוסף אזוביב (נפטר בתקנ"ד [1794]), וממנו יש ארבע דרשות בספרו "ימים אחדים" (ליוורנו תקנ"ן [1790]).<sup>40</sup> בספר "ברית אברהם" לרב אברהם בושערא (ליוורנו תקנ"א [1791]) נשתמר דרוש אחד ל"שבת כלה" ואין בו תאריך. אני משער כי זמנו הוא שנות השבעים או השמונים של המאה השמונה עשרה.<sup>41</sup>

מאותה תקופה נשתמר גם הקובץ "שני אליהו" (ליוורנו תקס"ו [1806]) מאת הרב אליהו ישראל (ת"ע~תקמ"ד [1784~1710]) ובו ארבעה דרושים ל"שבת כלה" שדרש בבית הכנסת זהאדיל (צ"ל זראדיל) באלכסנדריה שבמצרים בשנים תקל"ג-תקל"ו (1773-

עשרה שנה, שנת שלח אורח ואמתך (תס"ז [1707]) המה ינחוני יבואוני אל הר קדשך וכו', פה ק"ק מכנאסא יע"ה [יגן עליה ה'] (יט ע"א). בחתימת הדרוש הבא לשה"ג אכן ציין שהוא בן עשרים. בתחילת דרוש ג' לשבת כלה ציין "דרשתי זה הדרוש בק"ק בסוד ישרים ועדה בהיותי י' עשרים שנה" (כו ע"א), ואם כן יש להניח שהחל לדרוש בהיותו בן שמונה עשרה. דרושים ד' וה' לשבת כלה נישאו שניהם בשנת תע"ג (1713) (כו ע"א, כט ע"ב).

38 בסוף דרוש ג (לו ע"א) כתב: "על זה עיינתי פה מתא סאלי יע"ה [יכוננה עליון, אמן/יגן עליה אלוהים] בבית אדוני חמי החכם השלם כהה"ר [כבוד החכם הרב ר'] משה בן אדוני מורי ורבי, הרב הכולל, כמוהר"ר [כבוד מורנו ורבנו הרב ר'] חיים בן עטר יו"א" (כנראה צריך להיות יז"א [יראה זרע יאריך ימים, אמן]).

39 התחנך בעיר פאס. בדרכו לארץ ישראל התעכב שנים באלג'יריה. בשנותיו האחרונות היה בליוורנו משנת תקמ"ב (1782) ובה נפטר. ראו עליו: בן נאים, מלכי, סז ע"ב – סח ע"א; בר-אשר, הספרות, עמ' 242-244; S. Bar-Asher, "Ben Nā'im Family", in Norman A. Stillman (Executive Editor), *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Brill 2010, I, pp. 389-390; ואנוני, ב, עמ' 1113-1114; מרציאנו, עמ' 71; נ' עמינח ו' ניצן, גדולי האחרונים: מרכזי תורה בארץ ישראל ובתפוצות במאות השש עשרה – תשע עשרה, ירושלים תשס"א, עמ' 240. על הזיקה בין יהודי אלג'יריה לליוורנו בעת ההיא ראו: א' בשן, "תעודות על קשרים בין ליוורנו ליהודי אלג'יר, בון, תוניס וטריפולי במאה י"ח", מיכאל, ה (תשל"ח), עמ' קלד-קסז; עמינח (הערה 35 לעיל). על הדפסת הספר בליוורנו ראו: עמינח, עמ' 608; "רופא, "תולדות בתי הדפוס העבריים בליוורנו", תגים, ב (תשל"א), עמ' 123-124; ג-ד (תשל"ב), עמ' 132-140, ראו עמ' 130, ס' 22.

40 בר-אשר, הספרות, עמ' 244; בר-אשר, צפ"א, עמ' 72-74, 159; ואנוני, ב, עמ' 874-875; מרציאנו, עמ' 31; Y. Charvit, "Azubib Family", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (op.cit.), I, p. 304.

41 מרציאנו, עמ' 57.

1776).<sup>42</sup> הוא הכיר אישית את החיד"א, שבו אדון בפירוט מיד בסמוך.<sup>43</sup> אף הוא כחיד"א היה יליד ירושלים (תק"ע [1710]), חי תקופה מסוימת באיטליה ושימש שד"ר באירופה. בשנותיו האחרונות היה הרב ואב בית הדין באלכסנדריה עד למותו שם (תקמ"ד [1784]).<sup>44</sup> בהקשר הנדון כאן אפשר להחשיבו בן שיח ישיר של החיד"א מבחינת הזמן והמקום, ובוודאי מבחינת דרכי ההתפתחות המקבילות שלהם.<sup>45</sup> אני מציע אפוא כהנחת עבודה טנטטיבית, כי אפשר ששניהם הושפעו מאותו גורם (אדם, שיטה, רעיון) שעה שבחרו לייחד דרשות ל"שבת כלה", אשר טרם נפוצו בימיהם.

### תרומתו של החיד"א להפצת המנהג לדרוש ב"שבת כלה"

הרב חיים יוסף דוד אזולאי (החיד"א) (תפ"ד-תקס"ו [1724-1806]) היה השליח הארץ-ישראלי המפורסם ביותר, ולא רק בימיו.<sup>46</sup> הוא ערך שני מסעות ארוכים ומקיפים לאירופה. הראשון ארך יותר מארבע שנים וחצי: הוא החל לקראת סוף תקי"ג (1753) וכלל את איטליה, גרמניה, הולנד, אנגליה, צרפת, איטליה ותורכיה. בד' בניסן תקי"ח (1758) שב החיד"א לירושלים.<sup>47</sup> המסע השני התרחש כעבור כעשרים שנה. הוא יצא מחברון בערב ראש חודש חשוון תקל"ג (1772). יעדיו היו מצרים, תוניסיה, איטליה, צרפת, בלגיה, הולנד, צרפת ואיטליה.<sup>48</sup> החיד"א נעתר לבקשה לכהן ברבנות בליוורנו, ובה נפטר.<sup>49</sup> במסע זה התוודע לאחד מעשיריה, אליעזר חי שאלתיאל ריקאנאטי, ונרקמו ביניהם יחסים קרובים.<sup>50</sup> עיקר הכנסותיו בעת מגוריו שם באו ממכירת ספריו והוא השקיע חלק מרווחיו בהדפסת

42 בן הרב משה ישראל. הגיע לאלכסנדריה בשנת תקל"ג (1773) ובה נפטר. ראו עליו: ל' בורנשטיין-מקובצקי, "ספרות ההלכה בתורכיה, יוון והבלקנים בשנים 1750-1900", פעמים, 86-87 (תשס"א) (להלן: בורנשטיין-מקובצקי, ספרות), עמ' 170, 173; גאון, ב, עמ' 294; ס' מרכוס, תולדות הרבנים למשפחת ישראל מרודוס, ירושלים תרצ"ה, עמ' 36-51 (הספר "שני אליהו" נדון שם בעמ' 44-47); א"ל פרומקין וא' ריבלין, תולדות חכמי ירושלים, ירושלים תרפ"ט, ג, עמ' 298. שם בית הכנסת הוא וזאדיל, ראו עליו: ב"צ טראגאן, לקורות הקהלה היהודית באלכסנדריה בארבעים שנה האחרונות תרס"ו-תש"ו, אלכסנדריה תש"ו, עמ' 43-44. בית הכנסת נבנה בידי בני משפחת וזאדיל, ממגורשי ספרד סמוך לשנת קנ"א (1391).

43 בניהו, החיד"א, ב, עמ' שס-שסב. הרב אליהו ישראל פגש בליוורנו את החיד"א וכנראה הושפע ממנו (בר-אשר, צפ"א, עמ' 73).

44 ראו עליו: Y. Ben Naeh, "Israel Family", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (op. cit.), II, p. 627; גאון, ב, עמ' 294; ואנונו, א, עמ' 265-268 (בעמ' 265 כתב שנוולד כנראה בשנת 1715 ברודוס, אלא שכדרכו לא תמך את קביעותיו בהפניה למקורותיו); מרכוס, עמ' 36-51, ולדבריו אף הוא עסק בקבלה (עמ' 39); ג' פוזיילוב, חכמי יהודי מצרים, ירושלים תשנ"ח, עמ' 161-163, 168-171.

45 רושם זה נכון גם ביחס לאביו, הרב משה ישראל (ת"מ-ת"ק [1680-1740]) - ראו שם, עמ' 155-158.

46 ראו עליו: בניהו, החיד"א, א, עמ' כה; גאון, ב, עמ' 28; ואנונו, ב, עמ' 649-669; M. Lehmann, "Azulay, Hayyim Joseph David", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (op. cit.), II, pp. 305-306; עמינח וניצן, עמ' 217.

47 בניהו, החיד"א, א, עמ' ל-לה, ושם פירוט על היישובים שביקר בהם ומשכי הזמן ששהה בהם.

48 שם, עמ' לה-נג.

49 שם, עמ' עא-עז.

50 שם, עמ' נד-ס.

ספרים נוספים. מעמדו הסמכותי בעיני יהודי איטליה הקל את מלאכתו.<sup>51</sup> בהקשר זה יש לתת את הדעת לכך שליוורנו שימשה באותה עת מרכז להדפסת ספרים עבריים.<sup>52</sup> החיד"א פרסם לפחות עשרים ושלושה דרושים ל"שבת כלה", ודומני שיש לראות בו גורם חשוב ואולי אף מכריע בהתקבלות המנהג ובהפצתו, כפי שאסביר בהמשך. דרושיו אלה נדפסו בשישה מספריו: א. ב"דברים אחדים" (ליוורנו תקמ"ח [1788]) יש שש דרשות מן השנים תקמ"א-תקמ"ז (1781-1787);<sup>53</sup> ב. ב"כסא דוד" (ליוורנו תקנ"ד [1794]) באו שש דרשות מן השנים תקמ"ח-תק"ן ותקנ"ב-תקנ"ד (1788-1790, 1792-1794); ג. חמש הדרשות הבאות, מן השנים תקנ"ה-תקנ"ח (1795-1798),<sup>54</sup> נדפסו ב"אהבת דוד" (ליוורנו תקנ"ט [1799]);<sup>55</sup> ד. ב"לחם מן השמים" (ליוורנו תר"ה-תר"ח [1845-1848]) נדפסה דרשה אחת נטולת תאריך;<sup>56</sup> ה. ב"רוח חיים" (בני ברק תשמ"ה [1985], ירושלים תש"ן [1990]) נדפסו שלוש דרשות;<sup>57</sup> ו. ב"חדרי בטן" נדפסו שתי דרשות, והראשונה היא קיצור של אחת הדרשות שכבר נדפסה ב"דברים אחדים".<sup>58</sup>

בעמוד השער של "דברים אחדים" נדפס:

דבר'ים אחד'ים – נוטריקון ד'רושים ב'שלש ר'גלים י'מי מ'שתה מ'הצעיר ח'יים

- 51 שם, עמ' סא-ע.
- 52 רופא, א, עמ' 128 ואילך; על הדפסת ספרי החיד"א – שם, עמ' 129.
- 53 יש ביומניו וברשימת הדרושים שבאה בסוף "מעגל טוב" דיווח חלקי על הדרשות הללו – ראו בניהו, החיד"א, ב, עמ' תקעד (לשנים תק"ם, תקמ"א [1780, 1781]), תקמא (לתקמ"ו [1786]), תקמה ותקעה (לתקמ"ז [1787]), תקמד (לתקמ"ט [1789]), תקמה (לתק"ן [1790]), תקמו (לתקנ"א [1791]); הדרשה הייתה באנקונה, תקעה (לתקס"א [1801]), תקמו-תקמו ותקעה (לתקס"ב [1802]); הלשון היא "דרוש אור שבועות" ובאמת באותה שנה חל חג השבועות ביום ראשון, תקמח ותקעה (לתקס"ה [1805]). עוד ראו בהערה 57 להלן.
- 54 דרוש ח (לג ע"ב) אינו מתוארך.
- 55 על חלק מן הדרשות הללו בכ"י המוזיאון הבריטי Or. 9173 ראו בניהו, החיד"א, ב, עמ' תקעה הערה 99.
- 56 דרוש ו: סח ע"ב – עו ע"א.
- 57 יש שני הבדלים במספור הדרשות בין שתי ההדפסות, אולם הדרשות הן אותן הדרשות. שתיים חסרות תאריך: "דרוש ב' שבת כלה" (עמ' יד-כח במהדורת תשמ"ה = עמ' יט-לה במהדורת תש"ן) ו"דרוש י' לשבת כלה" (עמ' קד-קיג במהדורת תשמ"ה – דרוש ח', עמ' קיט-קל במהדורת תש"ן), אולם מן ההמשך מתברר מועדה של הדרשה הראשונה: "דרוש י"ד שבת כלה שנת תקס"ב" (עמ' קסד-קפא במהדורת תשמ"ה = דרוש י"ב, עמ' קפח-רט במהדורת תש"ן), "קיצור דרוש ב' שבת כלה פרשת במדבר תקנ"ט" (עמ' רמט-רנו במהדורת תשמ"ה = עמ' רפא-רצ במהדורת תש"ן), "קיצור הקיצור דרוש ב'" (עמ' רנו במהדורת תשמ"ה = עמ' רצ במהדורת תש"ן).
- 58 שתיהן לשנת תקמ"ד (1784). ראו חדרי בטן, מהדורת א"מ דזיאלאווסקי, ירושלים תשל"ג, עמ' ריז-רלו ובהערה א בעמ' ריז; שם, עמ' שפב-שפט.
- 59 הוספתי סימני פיסוק להקלת הקריאה. ציינתי מראי מקום רק בהיקרות הראשונה, שכן בשלושת השערים שאני מצטט בוה יש מטבעות לשון קבועים וחזרות רבות.



י'וסף ד'וד א'זולאי<sup>60</sup> והם תוכחות מוסר<sup>61</sup> מוקפים חומת אנ"ך<sup>62</sup> ומאמרי חז"ל לשמוע בלמודים.<sup>63</sup> הנה נדרש בשיבת הגביר המשכיל, ראשון לנשיאים, צבי השרידים, אית ליה דרב חסד"א<sup>64</sup> גומל חסדים, שר וגדול<sup>65</sup> כמה"ר אליעזר חי שאלתיאל ריקאנאטי נר"ו [נטריה רחמנא ופרקיה (ישמר) אלוהים ויצילהו)], ישא ברכה<sup>66</sup> הוא והיקרים המסולאים,<sup>67</sup> הגבירים בניו ונכדיו יצ"ו מרב כל<sup>68</sup> בשלמ"א הני תלת<sup>69</sup> אל מעונותם ירבצון<sup>70</sup> והיו לאחדים.<sup>71</sup> כי"ר [כן יהי רצון].

בשער של "כסא דוד" הורחב הנוסח ושוכלל, ונוספו פרטים חשובים על נסיבות ההיגוד של הדרשות:

מאחז פני כסא,<sup>72</sup> קצת דרושים לשבתות מצויינים תוכחות מוסר מוקפים חומת אנ"ך ומאמרי רז"ל בתלמוד ומדרשים שדרשתי בשיבת הגביר המשכיל איש חסד, צדיק, צדקות אהב,<sup>73</sup> תפארת רום אנשים<sup>74</sup> שר וגדול המנוח כמה"ר [כבוד מורנו הרב ר'] אליעזר חי שאלתיאל ריקאנאטי ז"לה [זכרו לחיי העולם הבא]<sup>75</sup> והיתה נפשו צרורה בצרור החיים<sup>76</sup> מתהלך בגן<sup>77</sup> אשר עד"ן לו<sup>78</sup> היה בנן של קדושים.<sup>79</sup> אשרי בניו אחריו,<sup>80</sup> הגבירים הרמים רודפי צדק,<sup>81</sup> אוחזים מעשה אבותיהם,<sup>82</sup> אית להו דרב חס"דא, מקימי דגל התורה ולומדיה, כמה"ר יצחק וכמה"ר יהושע, ה' עליהם

- 60 הנוטריקון של המילה הראשונה – "דברים" – הוא כסדרו, ואילו של המילה השנייה – "אחדים" – הוא בערוב.
- 61 משלי ו, כג. כאן ובהמשך ההדגשות הן במקור.
- 62 עמוס ז, ז.
- 63 על פי ישעיהו נ, ד.
- 64 בבלי בבא קמא קטו ע"א, בבא מציעא מז ע"ב, בבא בתרא ע ע"ב, חולין קלד ע"א.
- 65 שמ"ב ג, לח.
- 66 תהלים כד, ה.
- 67 איכה ד, ב.
- 68 דברים כח, מז.
- 69 בבלי ברכות יב ע"ב, וזהו צירוף יחידאי. בחידוד לשוני זה מצרף הכותב איחולי ברכת שלום לשלושה: השר הגדול, בניו ונכדיו.
- 70 תהלים קד, כב.
- 71 יחזקאל לו, יז.
- 72 איוב כו, ט, ושם "כִּסֵּה".
- 73 תהלים יא, ז, ושם מוסב התואר על הקב"ה ("פי צדיק ה', צדקות אֶהֱב")!
- 74 צירוף של ישעיהו י, יב; ב, יא; ב, יז.
- 75 אליעזר חי שאלתיאל ריקאנאטי נפטר בי"ג באייר תק"ן (1790) – ראו בניהו, החיד"א, א, עמ' נח למעלה.
- 76 על פי שמ"א כה, כט.
- 77 בראשית ג, ח.
- 78 על פי קהלת ד, ג, ושם "לא", והשינוי מכון, שהרי יש כאן היפוך במשמעות.
- 79 בבלי פסחים קד ע"א; עבודה זרה נ ע"א.
- 80 משלי כ, ז.
- 81 מסכת דרך ארץ, פרק המינין, הלכה כד.
- 82 בבלי ברכות ז ע"א ומקבילות.

יחיו,<sup>83</sup> הם והגבירים בניהם, וברכת חתני"ם הי"ו לשרים בכל הארץ,<sup>84</sup> ואתן אותם ראשים.<sup>85</sup>

מעין הדברים הללו כתב גם בהקדמתו ל"אהבת דוד":

מחברת קצת דרושים, קב קטני"ת<sup>86</sup> לשבתות הכתף (הגדול, כלה, תשובה, פורים)<sup>87</sup> הימנית<sup>88</sup> אשר דרשתי בישיבת שר וגדול, חותם תכנית תורה וגדולה, תמים דעים,<sup>89</sup> המשכיל הגביר המרומם, איש חסד, אוהב התורה ולומדיה, חכמים וידועים,<sup>90</sup> כמה"ר אליעזר שאלתיאל חי ריקאנאטי זלה"ה ותתענג בדשן נפשו<sup>91</sup> אף רוחו מעשה שעשו"עים, וזרעו לברכה<sup>92</sup> הגבירים הרמים, אנשי חסד, מחזיקי יד לומדי התורה ואת צנועים<sup>93</sup> כמה"ר יצחק וכמה"ר יהושע הי"ו [ה' ישמרם ויחיים] להם ולגבירים בניהם וחתניהם ברב עושר וכבוד<sup>94</sup> ולא יעדי [יסור] עביד שלטן מינייהו<sup>95</sup> עד יבא מורה צדק<sup>96</sup> ועלו מושיעים,<sup>97</sup> כי"ר [כן יהי רצון].<sup>98</sup>

השימוש במונח "שבתות הכתף" מלמד לכאורה שהיה מוכר וידוע. אני בטוח בזה משני טעמים: האחד, הדרשות המעטות לשבת כלה שקדמו לימי החיד"א, ככל שעלה בידי לאתר עד כה; האחר, הצורך שלו להסביר מיד בסוגריים למה כוונתו. שמא עצם הביאור מלמד כי נקט קיצור לא רווח.<sup>99</sup> אף לא מצאתי אותו שכיח בספרים אחרים.

מכל מקום, מדובר בתופעה שאינה חד-פעמית אלא יציבה, שהתקיימה במהלך ימי שבתו של החיד"א בליוורנו. ליוורנו היא אבן דרך מרכזית בתולדות חיו של החיד"א לא רק מחמת משך שהותו בה אלא גם ובעיקר משום מה שעשה בהיותו שם. בניהו הראה כי החיד"א חשב עצמו למשיח פוטנציאלי, וכי אף אחדים לכל הפחות מתלמידיו ראו בו משיח אפשרי. מכל מקום, דמותו האפילה על כל הסובבים אותו, ובקהילות רבות ראו בו

- |    |   |
|----|---|
| 83 | ישעיהו לח, טז.  |
| 84 | תהלים מה, יז.   |
| 85 | דברים א, טו.  |
| 86 | מידה זעירה, חו לשון צניעות, בהשראת משנה כתובות ה, ח.  |
| 87 | הסוגריים במקור.   |
| 88 | יחזקאל מז, ב.   |
| 89 | איוב לז, טז.  |
| 90 | על פי דברים א, יג.  |
| 91 | על פי ישעיהו נה, ב.   |
| 92 | תהלים לז, כו.   |
| 93 | משלי יא, ב.   |
| 94 | בהשראת דה"ב יז, ה; יח, א.   |
| 95 | על פי בבלי יומא נג ע"ב; תענית כד ע"ב בהשראת תרגום אונקלוס לבראשית מט, י: "לא יסור שבט מיהודה" – "לא יעדי עביד שולטן מדבית יהודה". |
| 96 | על פי הושע י, יב.   |
| 97 | עובדיה א, כא.   |
| 98 | אהבת דוד א ע"א.   |
| 99 | אני מודה לידידי, פרופ' ירון הראל, על הערתו בעניין זה.   |

את גדול הדור המובהק.<sup>100</sup>

נראה אפוא שכמה גורמים הביאו לכך שהדרשות שנשא החיד"א בליוורנו בשבת כלה במשך שבע עשרה שנים ויותר שימשו מקור השראה ודגם לחיקוי לעמיתיו הרבנים: מנהיגותו הלא פורמלית ומעמדו כסמכות דתית, אינטלקטואלית ומוסרית, סקרנותו ואהבתו לספרים שלא ידעה גבולות, פוריותו הרבה כמחבר ושליטתו בתחומי הבעה מגוונים, כושרו הרטורי,<sup>101</sup> מזגו הטוב ונועם הליכותו,<sup>102</sup> שהותו הממושכת בליוורנו ומעמדה כמרכז חשוב של הדפסת ספרים עבריים. סייעה להשפעה הזאת גם נטיית המדפיסים להוציא לאור ספרי דרושים: שתי הסוגות העיקריות שנדפסו בליוורנו ברבע האחרון של המאה השמונה עשרה היו ספרי שו"ת (36) ודרושים (30)!<sup>103</sup> ועוד יש לראות בתופעת השד"רות אמצעי חשוב להפצת הדרשה ב"שבת כלה". קרוב להניח שהשד"רים תפקדו כסוכני תרבות בעניין זה. משנתקל שד"ר אחד בדרשה שכזו והרעיון מצא חן בעיניו, יישמו במקום אחר, וכך נפוצה התופעה ונתבססה בכמה קהילות, כפי שאראה להלן. מדובר אפוא במנגנון וולונטרי ובטעם אישי שהתגלגל באופן אקראי בהתאם לנתיבי המסע של השד"רים ובהתחשב במעמדם בקהילות שבהן התארחו ובטעמם של המארחים. אכן, בוולונטריות יש חולשה פנימית, אולם יש בה גם מקור עוצמה, שהרי המעשה נעשה ומתקיים לא מכוח הרגל אלא מכוח הכריזמה וכישורים אחרים של בעל הדבר.

להלן אמנה את הקבצים שבהם הדרשות ל"שבת כלה" על פי סדרם הכרונולוגי ובהתאם לתפוסתם הגיאוגרפית. לעתים יש פער של עשרות שנים בין מועד נשיאת הדרשה בעל פה לבין פרסומה בכתב. במקרים אלה אשתדל להתייחס לשני התאריכים. לעתים ידוע רק תאריך ההדפסה והוא משמש אפוא סף עליון. אבחן באיזו מידה אפשר לייחס את התפשטות הדרשות לשבת כלה להשפעתו של החיד"א. עוד אשתדל להראות מה היו מעגלי ההשפעה שלו ובהתאם להם מה בא ככל הנראה כתוצאה ישירה מהיכרות עמו ועם כתביו, ומה נבע מהשפעות עקיפות, בבחינת פירי פירות.

## מן החיד"א והלאה

משהלך החיד"א לעולמו המשיכו רבנים בקהילות שונות לדרוש דרשות מיוחדות ל"שבת כלה", אולם תהליך הבאתן לדפוס היה איטי. בקובץ "יד שלמה", אשר נתחבר באזמיר ונדפס בשלוניקי (תקפ"ו [1826]), יש שבעה דרושים מאת הרב חיים שלמה בן עזרא (נפטר י"א חשוון תקמ"ב [1781]), מנכבדי הרבנים באזמיר בימיו וחבר בית הדין שם.<sup>104</sup> מאחר שהדרשות אינן מתוארכות אפשר שהן נישאו עוד לפני הדרשות של החיד"א או במקביל להן. סמוך לו יצא לאור בליוורנו "אחרית לאיש שלום" (תקפ"ט [1830]) לרב

100 בניהו, החיד"א, א, עמ' קע-קעג.

101 שם, עמ' קכו-קלב.

102 שם, עמ' מ-נג, קנז-קסז.

103 רופא, ב, עמ' 135-136. אני מניח שבאומרו 30 דרושים כוונתו ל-30 קובצי דרושים.

104 ראו עליו: בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 159; ואנוני, ב, עמ' 714.

אברהם בלאיש (בלעיש) (תונס תקל"ג [1773] – לונדון תרי"ג [1853]), מחכמי תוניסיה אשר שימש ברבנות גם באלג'יריה, ובו דרשה אחת ל"שבת כלה".<sup>105</sup> הייתה תקופה שהוא שימש ברבנות בניצח והשתתף בפולמוס של הרב מרדכי כרמי נגד החיד"א, ולפחות בעניין אחד צידד בעמדת החיד"א. קרוב להניח שר' אברהם ממשיך מסורת אלג'יראית, אך אפשר שניכרת כאן גם השפעת החיד"א וסביבתו. אף הרב דוד מועטי (אלג'יריה, תקנ"ו-תרל"ו [1876-1796]), אשר שלוש מדרשותיו נדפסו בספרו "יוסיף דוד" (ליוורנו תרט"ז [1856]), ראוי להיחשב ממשיך מסורת הדרשות האלג'יראיות ל"שבת כלה".<sup>106</sup>

מסוף המאה השמונה עשרה ומראשית המאה התשע עשרה השתמרו כמה דרשות מאת רבנים בארם צובה (חלב) או בעלי זיקה אליה, אשר נועדו כמדומה לחג השבועות גופו, שכן בכותרותיהן נאמר שהן ל"מתן תורה". אולם מצאתי שיש דרשות ל"שבת כלה" שבכותרותיהן נוסף שהן ל"מתן תורה". נראה אפוא שבשלב זה אין לשלול שדרשות שיועדו למתן תורה אינן ל"שבת כלה". לפיכך, גם אם אין אלה דרשות לשבת זו, בכל זאת מדובר בממצא מעניין, שכן הדרשות הנדפסות לחג השבועות הן מעטות באופן יחסי. אני מונה אותן כאן מפני שראוי שייחקרו מבחינה תוכנית יחד עם הדרשות ל"שבת כלה". ואלה הן: שש דרשות של הרב רפאל שלמה לניאדו (נפטר בתקנ"ד [1793]), אשר נדפסו בספרו "המעלות לשלמה" (קושטאנדינה תקל"ה [1785]);<sup>107</sup> דרשה אחת של הרב ישעיה עטיה (תצ"ב-תקנ"ב [1792-1732]) אשר נדפסה בספרו "בגדי ישע" (ליוורנו תקפ"ז [1827]);<sup>108</sup> שלוש דרשות של הרב יצחק שבתי ענתיבי (נפטר בתקס"ד [1804]) שנדפסו בספרו "אהל יצחק" (ליוורנו תקפ"ה [1825]);<sup>109</sup> שתי דרשות מאת הרב אליהו שמאע הלוי (נפטר בתקע"ד [1814]), שנדפסו בספרו "קרבן אש"ה" (ליוורנו תקפ"א [1821]);<sup>110</sup> דרשה

105 רב בתוניס ושר האוצר של הביי. נאלץ לעזוב בגלל הסתבכות כספית. עלה לירושלים. נתמנה לרב באלג'יר. מלך סרדיניה מינהו לרב בניצח. בת"ר (1840) עבר ללונדון ושימש בה דיין. ראו עליו: בר-אשר, צפ"א, עמ' 54-55, 134; ואנונו, א, עמ' 76; ב' כהן, מלכי תרשיש, נתיבות תשמ"ו, עמ' כד, שסו. על מעמדו של החיד"א בתוניסיה בשליחותו השנייה ראו בניהו, החיד"א, א, עמ' לו-לו.

106 בר-אשר, צפ"א, עמ' 79, 170; מרציאנו, עמ' 160; Y. Charvit, "Moatti, David", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (op. cit.), III, p. 444.

107 נולד בשלוניקי. רוב חייו חי בארץ, בשליחויות ובארם צובה. בת"ק (1740) עלה על כס הרבנות. היה בקשר עם הרב יצחק בן וליד (ואנונו, ג, עמ' 1071) ועם החיד"א (שם, עמ' 1992-1993). היה ראש הישיבה באזמיר (C. Sisman, "Izmir", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* [op. cit.], II), pp. 647-654, בייחוד דבריו בעמ' 653 (להלן: סיסמן) – ראו עליו: י' הראל, "היצירה התורנית בסוריה ולבנון בשנים 1750-1950", פעמים, 86-87 (תשס"א) (להלן: הראל, היצירה), עמ' 74; י' הראל, ספרי ארץ: הספרות התורנית של חכמי ארם צובה, ירושלים תשנ"ז (להלן: הראל, ספרי), עמ' 193, 406; ואנונו, ד, עמ' 1991-1995.

108 הכותרת היא "דרוש למתן תורה" והוא בא מיד אחרי "דרוש לפסח". הוא אביו של הרב יצחק עטיה – ראו עליו: הראל, ספרי, עמ' 279, 410; Y. Harel, "Atiyya Family", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (op. cit.), I, pp. 284-285 (להלן: הראל, עטיה); ואנונו, ג, עמ' 1358-1359.

109 אף אצלו הכותרת היא "דרוש למתן תורה". ראו עליו: הראל, ספרי, עמ' 296, 410; ואנונו, ג, עמ' 1318-1319.

110 מחכמי ארם צובה. הכותרות: "דרוש א למתן תורה" אחרי "דרוש לשה"ג" (שבת הגדול); "דרוש ב למתן תורה". ראו עליו: הראל, ספרי, עמ' 336, 412; ואנונו, א, עמ' 233.

אחת של הרב יצחק עטיה (תקט"ו-? [1755-?]), אשר באה בספרו "ויקרא יצחק" (ליורנו תקפ"ו [1826]).<sup>111</sup>

רוב הדרשות הנדפסות ל"שבת כלה" מן המאה התשע עשרה הן מתורכיה. לרב חיים פאלאג'י ולבנו אברהם היה משקל מכריע בהטמעת המנהג בעיתוי זה, לפחות באזמיר. מרכזיותה וטווח השפעתה על קהילות אחרות ברחבי האימפריה העות'מאנית מספקים הסבר סביר לנוכחות של דרשות ל"שבת כלה" בקהילות נוספות במרחב התורכי. גם גדולתו של הרב חיים פאלאג'י הייתה גורם משפיע. לדעתי, כך יש להסביר את דרשתו של הרב סעדיה הלוי (מירקדו) (תקכ"ח-בערך ת"ר [1768-1840~]), מרבני תורכיה,<sup>112</sup> שדרש בעיר כיאו (כיוס),<sup>113</sup> ואשר נדפסה בספרו "נוה צדק" (שלוניקי תר"א [1841]).<sup>114</sup>

מהרב דוד אמאדו (תקל"ז-תקצ"ב [1777-1832]), מרבני אזמיר, השתמרו עשר דרשות ל"שבת כלה", שנשא בבית הכנסת "גברת" באזמיר בשנים תקע"ג-תקפ"ה (1813-1825).<sup>115</sup> בית כנסת זה היה מן החשובים באזמיר, וחכמים נוספים אשר יידונו להלן דרשו בו.<sup>116</sup> הדרשות נדפסו בספרו "תהלה לדוד" (שלוניקי תרצ"ה-תר"ד [1835-1844]) ובאו שלא כסדרן, חלקן גם לכבוד נפטרים.<sup>117</sup>

מהרב רפאל אשכנזי (נפטר בתקפ"ו [1826]), ששימש ברבנות באזמיר ובה דרש, נותרו שתי דרשות בספרו "מראה הגדול" (שלוניקי תרנ"ב [1892]).<sup>118</sup> בערך באותו הזמן דרש

111 מחכמי ארם צובה ובנו של הרב ישעיה עטיה – ראו עליו: הראל, ספרי, עמ' 268, 410; הראל, עטיה, עמ' 284; ואנונו, ג, עמ' 1245-1246. היה בקשרים עם החיד"א ונפטר בליורנו (עמ' 1245). כותרת הדרשה היא "דרוש לשבועות".

112 ואנונו, ג, עמ' 1792.

113 האי כיוס שבצפון מזרח הים האגאי. אני מודה לידידי פרופ' ירון בן-נאה על שהאיר עיניי בעניין זה. עוד ראו L. Bornstein-Makovetsky, "Chios", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (op. cit.), I, p. 604.

114 מועד הדרשה בעייתי, שכן הלשון הוא "שנת לישועתך קויתי ה' לפ"ק" (נד ע"ב). הספר נדפס בשנת תר"א (601 בגימטריה), וברור שחלק מן האותיות צריכות להיות מסומנות בראשיהן בנקודה או בגרש. אני משער כי חלק מן האותיות כלה מש[נית] קע"ד [1814] ומש[נית] קע"ו [1816] לא דרש עט"ר (עטרת ראש) נמוך (ל, י, ו, כ ובספק גדול גם ע); "קויתי" בגימטריה – 526; אפשר שגם הה"א של "ה" נמנתה במניין השנים.

115 ראו עליו: בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 173; ואנונו, א, עמ' 427. הרב חיים פאלאג'י נועץ בו בשאלה קשה (ואנונו, שם). בסוף דרוש י בא: "אחב"י [אחינו בני ישראל] ס"ט [סימנים טוב] הודעתי הן כתיב כאן כי בשבתות כלה מש[נית] קע"ד [1814] ומש[נית] קע"ו [1816] לא דרש עט"ר (עטרת ראש) מע' [לת] רבי' [נ] המחבר ז"ל יען היה חוצה לעיר מחמת המגמה לתפ"ץ [לא תקום פעמיים צרה] – נחום א, ט שהיו באותם השנים כידוע" (לט ע"ב).

116 ח' גרבר וי' ברנאי, יהודי אזמיר במאה התשע-עשרה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 10 והערה 24; סיסמן, עמ' 654.

117 ו (קפ"א [1821]) – "ועל השמועה כי באה מהר"ב [המובהק כמה"ר [כבוד מורנו הרב] משה מארגיטו ז"ל" (כב ע"א); ח (קפ"ג [1823]) – "ועל שמועת הרב כמה"ר [כבוד מורנו הרב ר'] רפאל מיכאל שבתי אבולעאפאי ז"ל שנפטר ביום ח' לחדש ניסן משנתנו (!)"; ט (קפ"ד [1824]) – "ולשמועה כי באה ממע' [לת] החה"ש [החכם השלם] הדה"מ [הדיין המפורסם] כמה"ר יאודה חיגרי ז"ל ומהח' [כס] הש[לם] [דה"מ כמה"ר אברהם לומברוזו ז"ל ולשבח הח' [כס] ממע' [לת] החה"ש כמה"ר [כבוד מורנו הרב החכם] משה פיפניו ז"ל" (לב ע"ב). ראו עליו: בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 173.

118 אביו של הרב נסים אשכנזי. ראו עליו: בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 165; ואנונו, ד, עמ' 1924-

במרוקו הרב רפאל בירדוגו, ודרושו נותרו לפי שעה בכתב יד.<sup>119</sup> הרב שלמה חכים מאזמיר (נפטר בתקצ"ח [1838]) נמנה עם חוגו של הרב חיים פאלאג'י, ומשהלך לעולמו ספד לו עם הרב רחמים אריה אברהם הכהן ארייאש (עליו בסמוך). בחיבורו "כסא שלמה" יש חמש דרשות שנישאו בבתי הכנסת "שלום" ו"מחזיקי תורה", ושתיים מהן היו גם לזכר נפטרים.<sup>120</sup>

הרב רחמים אריה אברהם הכהן ארייאש (אזמיר, נפטר בכ"ג באלול תקצ"ט [1839])<sup>121</sup> היה מחבריו של הרב חיים פאלאג'י. שתי דרשות ל"שבת כלה", שדרש בבית הכנסת "אורחים" בשנים תקצ"ג (1833) ותקצ"ו (1836), באו בספרו "שפתי רננות" (אזמיר תרכ"ב [1862]).<sup>122</sup> לספר נלווה גם הקובץ "קול רנה" ובו הספדים. מכותרותיהם אפשר ללמוד על טווח הזמן של דרושיו, על המקומות שבהם דרש ועל החוג החברתי שהשתייך אליו: ההספד הקדום ביותר היה בשנת תקנ"ג (1793) בבית הכנסת "פורטוגל", ובו הרבה לדרוש דרשות בהזדמנויות מגוונות. דרוש א' להספד היה "בפטירת מורי ורבי עט"ר [עטרת ראשי] הרב כמוהר"ר [כבוד מורנו ורבנו הרב ר'] יצחק גאטיניו בעל ס' [פר] בית ישחק ז"ל, אלול שנת התקס"ג (1803)" (כט ע"ב).<sup>123</sup> ר' יצחק זה היה רבו של ר' חיים פאלאג'י.<sup>124</sup> דרוש ז' היה "להספד מוה"ר המובהק רפאל אשכנזי בעל ס' [פר] מראה עינים ... שנפטר ביום כ"ז לח' [ודש] מר חשון ודרשתיו ביום ד' כסלו מש' [נת] התקפ"ו (1826)" (נ ע"ב), והוא נדון כבר לעיל. דרוש ח' להספד היה על "הר"ב [המובהק מר קשישא כמהר"ר שלמה חכים ז"ל בתוך ז' ימי אבלו שנפטר ביום י"ט לח' [ודש] סיון, ודרשתיו ביום כ"א לח' הנז' [כר] ש' [נת] התקצ"ח (1838)" (נד ע"א). אף חכם זה נדון לעיל.

הרב נסים אשכנזי, בנו של הרב רפאל אשכנזי וחברו של הרב חיים פאלאג'י, היה מגדולי רבני אזמיר (נפטר תר"ך [1860]). הוא הותיר בדפוס עשר דרשות שדרש בבתי הכנסת "שלום" ו"אורחים" באזמיר, אף הם מן החשובים והגדולים בעיר.<sup>125</sup> שלוש דרשות מתוארכות לשנים תקצ"ד-תקצ"ז (1834-1837) ונדפסו בספרו "דרש אברהם" (שלוניקי תרי"א-תרי"ב [1851-1852]).<sup>126</sup>

1925.

- 119 ראו לעיל, הערה 33 ס' ג.
- 120 פח ע"א: "דרוש א למ"ת [למתן תורה], דרוש שדרשתי בקהל עם ק"ק שלום בשבת כלה ולכבוד תשלום החדש של הגביר החה"מ [החסיד המפורסם] רצ"ה [דומני שצ"ל רצ"ו = רודף צדקה וחסד] כה"ר [כבוד הרב ר'] שלמה נ' גבאי תנצב"ה [תהא נשמתו צרורה בצרור החיים], שנת תקפ"ז; צא ע"א: "דרוש שני, דרוש שדרשתי בקהל עם ק"ק מחזיקי תורה יב"ץ [ייכון בצדק] שנת תקפ"ט לכבוד שבת כלה ואל השמועה כי באה מע"הק [מעיר הקודש] ירושלם תוב"ב [תיבנה ותיכונן במהרה בימינו] מפטירת הרבנית [אשת?] מו"ה [מורנו ורבנו הרב] הרב המופלא ראשון לציון כמוהר"ר יו"ט [יום טוב] דאנון ז"ל [זכרו לברכה]". ראו עליו: בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 161.
- 121 התאריך נקוב בראש ההספד האחד עשר, שנשא בנו עליו בק"ק "פורטוגאל" (סו ע"ב).
- 122 ראו: בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 173; ואנונו, ד, עמ' 1900. הרב חיים פאלאג'י כתב הסכמה לספר.
- 123 בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 152.
- 124 ואנונו, ג, עמ' 1279-1280.
- 125 סימון, עמ' 654.
- 126 מדרוש ג והלאה אין ציון מקום. מדרוש ד אין ציון תאריך. ראו עליו: בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 126.

מאותו הזמן נשתמרו ארבע דרשות מאת הרב אברהם אדאדי (תק"ף-תרל"ד [1820-1874]), מחכמי טריפולי שבלוב, אשר דרש בשנים תקצ"ט-תר"ד (1839-1844).<sup>127</sup> היה לו קשר מיוחד עם הרב חיים פאלאג'י, ואפשר שבהשראתו אימץ את הרעיון לדרוש לכבוד "שבת כלה".<sup>128</sup> הדרשות נדפסו בספר "פירש לחיים" (ירושלים תשס"א [2001]). גדול רבני אומיר במאה התשע עשרה, הבולט, המנהיג והפורח שבהם, היה הרב חיים פאלאג'י (תקמ"ח-תרכ"ח [1788-1868]).<sup>129</sup> שמונה מדרשותיו ל"שבת כלה", אשר דרש בבתי הכנסת "עץ חיים" ו"ביקור חולים", מן הגדולים והמרכזיים באומיר בימיו,<sup>130</sup> באו בספרו "ברכת מועדיך לחיים" (אומיר תרכ"ח-תרל"א [1868-1871]).<sup>131</sup> חלקן שימשו גם לזכר נכבדים שמתו.<sup>132</sup> עוד דרש באומיר הרב שלמה קמחי, ודרשה שלו באה בספרו "מלאכת שלמה" (שלונקי תרכ"ב [1862]).<sup>133</sup> הרב יאושע ארדיט (תקמ"ט-תרל"ו [1789-1876]) דרש בבתי הכנסת "מחזיקי תורה" ו"גברת" באומיר בערוב ימיו של הרב חיים פאלאג'י, בשנים תרי"ז-תרכ"ז (1857-1867), ושתיים עשרה מהן נדפסו בספרו "איש מבין" (אומיר תרמ"ט-תרס"ה [1889-1905]).<sup>134</sup> הדרשה הראשונה הייתה עם תחילת כהונתו. חלק מהדרשות הן גם לזכר נפטרים.<sup>135</sup> עוד מאותה תקופה נשתמרו שש דרשות מאת הרב

155; ואנונו, ג, עמ' 1718-1719; סיסמן, עמ' 653.

127 ראו עליו: בר-אשר, צפ"א, עמ' 18-19; ואנונו, א, עמ' 130-131.

128 ואנונו, א, עמ' 131.

129 ראו עליו: ל' בורנשטיין-מקובצקי, "היצירה התורנית", בתוך י' בן נאה (עורך), תורכיה (סדרת קהילות ישראל במזרח במאות התשע עשרה והעשרים), ירושלים תשע"א, עמ' 93; Y. Ben Naeh, "Pallache", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (op. cit.), IV, pp. 38-39; Hayyim, גאון, ב, עמ' 559-560; ואנונו, ב, עמ' 696-701; עמינח וניצן, עמ' 69.

130 סיסמן, עמ' 654.

131 בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 153.

132 ד (תר"י [1850]) – "ועל השמוע'ה] כי באה מהרב המו'רה] סבא קדישא כמוהר"ר [כבוד מורנו ורבנו הרב ר' יאודה נחמד ז"ל מעיה"ק [מעיר הקודש] טבריא בק"ק [בקהילת קודש/בקהילה קדושה] ביקור חולים יב"ץ [ייבנה בצדקה/ייכון בצדק/יראה בנחמת ציון/ישכון בהר ציון]" (יד ע"א); ה (תרי"א [1851]) – "ועל שמועת הרב כמוהר"ר [כבוד מורנו ורבנו הרב החסיד] לומברוזו ז"ל" (כ ע"א); ו (תרי"ב [1852]) – "ולכבוד השמועה כי באה מעיה"ק חברון תו' [תיבנה ותיכונן] מהרב המובהק כמהר"ר יאודה ביבאס ז"ל בק"ק בק"ח [ביקור חולים] יב"ץ" (כו ע"א); ז (תרי"ג [1853]) – "דרוש שדרשתי בק"ק בקור חולים יב"ץ בשנת התרי"ג בשבת כלה לכבוד מתן תורה ולכבוד הרב המזכה את הרבים כמוהר"ר יצחק פרחי זצ"ל איש ירושלים ת"ו ולכבוד אשת חיל עטרת בעלה החכם המעולה כה"ר [כבוד הרב ר'] בכור דניאל די ג'אביז נין ונכד להגביר המרומם כמוהר"ר סי' שלמה די ג'אביס ז"ל בעל המצוה המעון הקדוש הזה כל כנסיה שהיא לש"ש [לשם שמים] ח"ק [חברה קדישא] של בק"ח [ביקור חולים] תל"א [תתברך לנצח, אמן]" (לב ע"א); ח (תרי"ד [1854]) – "לכבוד התורה ולומדיה" (לח ע"א).

133 נולד בקושטא במחצית הראשונה של המאה ה-19. עלה לארץ והתיישב בחברון. נזכר כבודר אגב אצל J. Ringel, "Akrish, Isaac", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (op. cit.), I, p. 99. כשותפו של הרב יצחק עקריש, שהתנגד להקמת בית ספר מודרני באסתאנבול ב-1862. ראו עליו: בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 163; ואנונו, ד, עמ' 2146. ואנונו טוען שהספר נדפס שוב באומיר תרכ"ה. אין אישור לכך בקטלוג של הספרייה הלאומית.

134 שימש רב באומיר. ראו עליו: בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 151; ואנונו, ב, עמ' 847.

135 ג (ללא תאריך) – "דרוש שדרשתי בק"ק מחזיקי תורה לכבוד שבת כלה ולכבוד על לא טובה השמועה מהרב המובהק כמהר"ר [כבוד מורנו הרב ר'] יצחק גואיטע בע"ס [בעל ספר] שדה יצחק זצוק"ל [זכר

דוד פראנסיי (נפטר בתר"ט [1849]), אשר היה מחכמי אומיר ושימש ברבנות באידין הסמוכה. דרשותיו נדפסו בספרו "אפוד בד" (אומיר תרמ"ד [1884]).<sup>136</sup>

דרשות ל"שבת כלה" היו גם באסתאנבול. בשנת תרט"ז (1856) דרש הרב יוסף אלפאנדארי, מרבני העיר (נפטר תרכ"ז [1867]), בכפר קושקונג'וק, הנמצא בחלק האסייתי של העיר, והדרשה נדפסה בספרו "ויקרא יוסף" (אומיר תרל"ז [1877]).<sup>137</sup> לרב יהודה בנבנישתי השתמרו חמש דרשות שנשא במגדלים,<sup>138</sup> ואשר נדפסו בספרו "תושע יאודה" (אומיר תרי"ט [1859]).<sup>139</sup> מבורסה נשתמרו חמש דרשות של הרב שבתי גאליפוליטי, והן באו בספרו "ישמח משה" (אומיר תרכ"ח [1868]).<sup>140</sup>

שתי דרשותיו של הרב בנימין מרדכי נבון (ירושלים, תקמ"ח-תרי"ב [1788-1851]) הן הראשונות שמצאתי עד כה שנישאו בירושלים בק"ק גדול יכב"ץ [יכון בצדק/יראה כבוד

צדיק וקדוש לברכה] ולכבוד השמועה מהגביר החה"ש [החכם השלם] רצו"ח [רודף צדקה וחסד] כמה"ר ר' שמואל אלאזראקי זלה"ה [זכרו לחיי העולם הבא] ולכבוד האיש הירא החכם המעולה כה"ר [כבוד הרב ר'] רפאל אברהם בכור כארקי ז"ל" (טו ע"ב); ה (תרכ"א [1861]) – "דרוש שדרשתי בק"ק מחזיקי תורה לכבוד שבת כלה ולכבוד השמועה מעיה"ק ירוש' [לים] תוב"ב [תיבנה ותיכונן] מהרב הגדול ר"ל [ראוי לברכה] רב חנ"א [חיים נסים אבולעפיה – ראו עליו: ואנונו, ב, עמ' 691-693] ז"ל ולכבוד השמועה מעי"ת [מעיר תורה] מאגנאציאה יע"א [יגן עליה אלוהים/יכוננה עליו, אמן] מהרב השלם כמה"ר אברהם מצליח ז"ל ולכבוד החכם המעולה רבינו יצחק נחום נ"ע [נוחו עדן] (כו ע"ב); ו (תרכ"ב [1862]) – "דרוש שדרשתי בקהל עם בק"ק גברת יכ"ץ לכבוד שבת כלה ולהספד פרי בטני בני בכורי ה"ה [האשל הגדול] החכם השלם והכולל כמה"ר בכור יעקב ארדיט תנצב"ה" (לד ע"א); ז (תרכ"ג [1863]) – "דרוש שדרשתי ברוב עם בק"ק מחזיקי תורה יכ"ץ לכבוד שבת כלה ולכבוד הספד ראש ב"ד [בית דין] מקודש מעלת הרב השלם הדה"מ [הדיין המפורסם] נזב"י [נזר בית ישראל/נעים זמירות ישראל] כמה"רם [כבוד מורנו הרב ר' מנחם] פיג'ון [מרבני אומיר, חתן בתו השלישית של הרב חיים פאלאג'. נפטר בשנת 1864 – ראו עליו: ואנונו, ג, עמ' 1469] ז"ל ולכבוד השמועה מעי"ת דורגוטלו קאסאבה ממעלת הרב השלם כמה"ר שלמה ג'וקריל ז"ל" (לט ע"ב); ח (תרכ"ד [1864]) – "דרוש שדרשתי בק"ק גברת לכבוד שבת כלה ולכבוד השמועות רעות מהרב המובהק כמה"ר יעקב קאפילוטו ז"ל והרב השלם כמה"ר גרשון אשכנזי ז"ל והחכם המרום בכור שמואל פיסואה נ"ע שנפטר בארץ מצרים" (מה ע"ב); ט (תרכ"ה [1865]) – "דרוש שדרשתי בק"ק מחזיקי תורה יכ"ץ לכבוד שבת כלה ולכבוד כמה"ר יו"ט מורינו אשכנזי וכמה"ר יעקב שמואל אמאדו וכמה"ר בנימין רבינו פונטרימולי והגביר רצו" [רודף צדקה וחסד] נ' [נר ישראל] חיים כלב קאלפו והגביר כה"ר שמואל הכ"ח [הכותב וחותם] נ' [בן הגבור הצדיק ג' יוסף הכהן חמצי והגביר הנפטר בק"ש [בקיצור שנים] חיים שמואל רודיטי ז"ל" (נא ע"א); י (תרכ"ו [1866]) – "דרוש שדרשתי בק"ק גברת יכ"ץ לכבוד שבת כלה ולכבוד השמועה מהרב השלם כמה"ר נסים ידיע ארדיט ז"ל ולכבוד בחורי חמד ויצא הא' [חד] הארוס חו"ח [חן וחסד] יעקב איסטרוגו נ"ע בן הגביר החה"מ [החכם המפורסם] ושמו מרדכי הי"ו [ה' ישמרו ויצילן] והן שני הבחור חו"ח נ' ציון מלמד נ"ע רך ויחיד לאהובי וידידי הגבר החה"מ כה"ר ש"ט [שם טוב] מלמד הי"ו" (נו ע"ב).

136 ראו עליו: בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 151; ואנונו, א, עמ' 492.

137 ראו עליו: בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 156; ואנונו, ב, עמ' 886-887.

138 עיר הנמל צ'נקלה שבצפון מערב תורכיה, בסמוך לטרויה. אני מודה לידידי פרופ' ירון בן-נאה על שהאיר עיניי בעניין זה.

139 ראו עליו: בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 174.

140 מרבני בורסה. ראו עליו: בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 160; ואנונו, ד, עמ' 2012.



בהר ציון/ישכון כבוד בהר ציון].<sup>141</sup> קרוב לשער שזמנן היה ברבע השני של המאה.<sup>142</sup> הן נדפסו בתוך "אי"ש אמונים" של הרב יעקב שאול אלישר (עליו בהמשך). הרב סלימאן מני, בנו של הרב אליהו מני, אשר היה הרב הראשי בחברון לאחר שעלה ארצה מבגדאד בתרט"ז (1856), דרש לפחות שלוש דרשות ב"שבת כלה" בחברון – בשנים תרמ"ט (1889), תרנ"א (1891) ותרס"ו (1906).<sup>143</sup> הדרשה האחרונה הושתתה על הדרשה שנשא חמש עשרה שנים לפני כן, כעדותו המפורשת: "דרוש שדרשתי בשנת תרנ"א, ודרשתי רובו בשנת תרס"ו".<sup>144</sup> בערך מאותו הזמן יש שלוש דרשות של הרב אברהם ענתיבי, בנו של הרב יצחק שבתי ענתיבי, מחכמי ארם צובה (חלב) (תקכ"ה-תר"ח [1765-1858]).<sup>145</sup> דרשותיו נעודו ל"שבת כלה" דווקא, כפי שמעידות כותרותיהן, והן באו בספרו "פני אהל מועד" (ירושלים תשי"ט [1959]).<sup>146</sup> עוד נשמרו חמש דרשות של הרב יעקב אביחצירא, מגדולי חכמי מרוקו (תקס"ו-תר"ם [1806-1880]), אשר נדפסו בספרו "דורש טוב" (ירושלים תרמ"ד [1884]). הרב אברהם פאלאג'י (אזמיר, תק"ע-תרנ"ט [1810-1899]), בנו של ר' חיים, היה מחשובי רבני אזמיר לא רק בזכות ייחוסו אלא בעיקר מכוח עצמו. היה לו הספק ספרותי מרשים,

141 כך נתכנה בית הכנסת על שם רבן יוחנן בן זכאי. ראו עליו: א' בן-יעקב, ירושלים בין החומות: לתולדות משפחת מיוחס, ירושלים תשל"ז, עמ' 12, והספרות שהביא בהערה 8 שם; י' בן-נאה, "החיים הדתיים של יהודי ירושלים", בתוך י' ברטל וח' גורן (עורכים), ספר ירושלים בשלהי התקופה העות'מאנית (1800-1917), ירושלים תש"ע, עמ' 322, הזכיר בסתם את "בית הכנסת 'קהל גדול', בית הכנסת המרכזי של קהילת ירושלים". בנימין מרדכי נבון שימש יחד עם קרובו, הראשון לציון הרב יהודה נבון, ראש ישיבת "בית אהרן קצין". אשתו הראשונה ובניהם נפטרו, דבר שדיכא אותו כל ימיו ושמצא ביטוי בספרו "בני בנימין וקרב איש" (ירושלים תרל"ז [1877]). ב-1828, ארבע שנים לאחר פטירת בעלה הראשון, נשא את אמו של הרב יעקב שאול אלישר. הוא טיפל בו בביתו, לימד אותו כבן ודאג לכל מחסורו גם לאחר שנשא אישה ונולדו להם ילדים. סירב לשמש הרב הראשי. היה ראש אב בית הדין בירושלים ורבה של ישיבת המקובלים "בית אל" (Y. Ben Naeh, "Navon Family", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* [op. cit.], III, pp. 562-563; P. Giller, "Bet El לא ציין כלל את זיקתו לישיבה: *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* [op. cit.], I, pp. 439-440, Kabbalists", (להלן גילר), ושם בעמ' 440 לא מנה אותו בין ראשיה!). נפטר בה' בטבת תרי"ב (28 בדצמבר 1851) ונקבר בחלקת הרבנים בהר הזיתים. בנו החורג, הרב יעקב שאול אלישר, נקבר לצדו. ראו עליו: גאון, ב, עמ' 450-451; ואנוני, א, עמ' 374-375.

142 הן נדפסו בספרו של יעקב שאול אלישר, "אי"ש אמונים, ירושלים תרמ"ח (1888).

143 ס"מ מני, מִמְּנֵי פְּרִיָה, רמת-גן תשמ"ז, עמ' ע-פ, פ-צד. הדרשה הראשונה נסבה על הפסוק "ואר ה' פניו אליך ויחונך" (במדבר ו, כה), המופיע בפרשת נשא. מפני שבאותה שנה נקראה הפרשה קודם חג השבועות, היינו בשבת כלה, ולא כנהוג ברוב השנים, לאחר החג. ראו עליו: ואנוני, ג, עמ' 1780. הקובץ "ממני פריך" אינו נמנה שם.

144 שם, עמ' פ.

145 ראו עליו: הראל, ספרי, עמ' 294, 410; Y. Harel, "Antebi (Antibi) Family", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (op. cit.), I, pp. 218-219; ואנוני, א, עמ' 172.

146 דרוש א למתן תורה לשבת כלה של חג השבועות (עמ' א-יב); דרוש שני לשבת כלה של חג השבועות (עמ' יב-כב); דרוש שלישי לשבת כלה של מתן תורה (עמ' כב-לז).

147 ראו עליו: Y. Bilu, "Abuhasera, Ya'akov", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (op. cit.), I, pp. 41-42; בר-אשר, צפ"א, עמ' 181; ואנוני, ב, עמ' 1074-1070. היה בקשר עם הרב יצחק בן וליד שנוכר לעיל, ליד הציון להערה 6 ובה (שם, עמ' 1071).

ומשהלך אביו לעולמו שימש הרב הראשי במשך כשלושים שנה.<sup>148</sup> יש ממנו ארבעים (!) דרושים ל"שבת כלה", רק מקצתם מתוארכים, מסמוך להתמנותו למשרת הרב הכולל ועד למותו. שבע הדרשות המוקדמות ביותר הן בספרו "אברהם את ידו" (אזמיר תרנ"ו [1896]), זמנן תרכ"ח-תרמ"א (1868-1881), ולא צוין בהן מקום הדרשות.<sup>149</sup> בקובץ "זכותיה דאברהם" (אזמיר תר"ן [1890]) יש תשע דרשות ל"שבת כלה".<sup>150</sup> המתוארכות שבהן הן מן השנים תרמ"ד-תרמ"ט (1884-1889) ונישאו בבתי הכנסת "גברת" ו"אלגאזי".<sup>151</sup> שש דרשותיו בבתי הכנסת "נוה שלום", "אלגאזי" ו"גברת" בשנים תר"ן-תרנ"ג (1890-1893) באו בספרו "פדה את אברהם" (אזמיר תרנ"ד [1894]).<sup>152</sup> שבע דרשותיו בבתי הכנסת "גברת" ו"ביקור חולים די ג'אביס" בשנים תרנ"ד-תרנ"ו (1894-1896) נדפסו ב"שמו אברהם" (שלוניקי תרנ"ו [1896]).<sup>153</sup> בקובץ "ואברהם זקן" (אזמיר תרנ"ט [1899]) יש אחת עשרה דרשות ל"שבת כלה".<sup>154</sup> הן קצרות יחסית לקודמותיהן. רק בשתיים הראשונות צוין שנישאו בבתי הכנסת "ביקור חולים ד' ג'אביש" ו"שלום".<sup>155</sup> ניכר אפוא כי לעתים דרש יותר מדרשה אחת בשנה לכבוד "שבת כלה". ממצא זה מלמד על מעמדו ועל כוחו כאחת. תופעה דומה קיימת גם כיום בדרשות ב"שבת הגדול" וב"שבת תשובה", בעיקר בקרב הרבנים המכהנים כראשונים לציון או שמילאו משרה זו בעבר. הרב אברהם פאלאג'י הוא החכם האחרון מן המרחב האנטולי-התורכי, לפי שעה, שאיתרתי דרשות שלו ל"שבת כלה".

מהרב רפאל מאיר פאניז'יל (תקס"ד-תרנ"ג [1804-1893]),<sup>156</sup> אשר בין השאר היה הראשון לציון בירושלים, נשתמרה דרשה אחת ל"שבת כלה", והיא נדפסה בספרו "לב מרפא" (ירושלים תרמ"ז [1887]).

דמות בולטת מאוד בשליש האחרון של המאה התשע עשרה בהקשר הנדון כאן היה הרב יעקב שאול אלישר (ירושלים, תקע"ז-תרס"ו [1817-1906]), חתנו של הרב רפאל מאיר פאניז'יל וראשון לציון בירושלים בעצמו בסוף המאה התשע עשרה ובראשית

148 ראו: בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 130-131; בר-אשר, ספרות, עמ' 245; גאון, ב, עמ' 559; ואנונו, א, עמ' 173-175; G. Levental, "Pallache Family (Turkish Branch)", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (op. cit.), IV, pp. 37.

149 בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 130, 136, 149.

150 בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 130, 131, 156.

151 אחד מבתי הכנסת המרכזיים באזמיר ובו התפלל לרוב הרב חיים פאלאג'י - ראו: A. Erbahar, "Algazi", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (op. cit.), I, pp. 142-143; Synagogue, Izmir; סיסמן, עמ' 654.

152 בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 131, 168.

153 בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 131, 172.

154 בורנשטיין-מקובצקי, ספרות, עמ' 130, 155.

155 ציון תרס"ט כמזכיר הדרשה הרביעית תמוה, שכן ר' אברהם נפטר בתרנ"ט.

156 נולד בבולגריה ונפטר בירושלים. ב-1831 יצא לשליחות בתוניסיה ובאלג'יריה. ב-1840 היה באיטליה. בתו נישאה לחיים משה אלישר. ראו עליו: גאון, ב, עמ' 533-535; ואנונו, ד, עמ' 1963-1967 ואצלו תאריכים אחרים; Z. Zohar, "Sephardi Jurisprudence in the Past Half-Millennium", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World* (op. cit.), IV, p. 301.

המאה העשרים, והמוכר בכינויו "יש"א [יעקב שאול אלישר] ברכה".<sup>157</sup> מצאתי בדפוסים שלושים וארבע דרשות ממנו: תשע עשרה נדפסו בספרו "אי"ש אמונים" (ירושלים תרמ"ח [1888])<sup>158</sup> ובו דרשות מן השנים תר"ל-תרמ"ז (1870-1887).<sup>159</sup> שבע דרשות מן השנים תרמ"ח-תרנ"ב (1888-1892) באו ב"מעשה אי"ש" (ירושלים תרנ"ב [1892]). שלוש נוספות, מן השנים תרנ"ו-תרנ"ח (1896-1898), הן בספר "עולת אי"ש" (ירושלים תרנ"ט [1899]). החמש האחרונות הן מן השנים תרס"א-תרס"ה (1901-1905) ונדפסו בספר "כבוד לאי"ש" (ירושלים תר"ע [1910]), שהוציא לאור בנו הבכור, הרב חיים משה אלישר.

הרב חיים משה אלישר (ירושלים, תר"ה-תרפ"ד [1845-1924]),<sup>160</sup> הותיר אחריו שתי דרשות ל"שבת כלה": אחת משנת תרמ"ח (1888) והיא נדפסה בספרו "משה האי"ש" (ירושלים תרפ"א [1921]);<sup>161</sup> האחרת נדפסה ב"מעשה אי"ש", שהזכרתי לפני שורות ספורות.

החכם הבבלי היחיד עד כה שמצאתי כי דרש ב"שבת כלה" ותיעד את דרושיו הוא גדול רבני בבל במאה התשע עשרה, הרב יוסף חיים (תקצ"ה-תרס"ט [1835-1909]). ארבע עשרה דרשות באו בספרו "בן איש חיל" (ירושלים תרס"א-תר"ע).<sup>162</sup> בשנים האחרונות שוקד הרב יוסף חיים מזרחי על הוצאה לאור של הדרשות מאת הרב יוסף חיים, חלקן מתוך כתבי יד מקוריים. אמנם אין מדובר במהדורה ביקורתית במובן המקובל באקדמיה, אולם ראוי להתייחס למפעל הזה כאל מהלך חשוב ומועיל גם בעיניים ביקורתיות. בשלושה קבצים שפרסם עד כה – "שבת מלכתא" (ירושלים תשס"ז [2007]),<sup>163</sup> "שפתי חיים" (ירושלים

157 ראו עליו: נ' אפרתי, משפחת אלישר בתוככי ירושלים, ירושלים תשל"ה (להלן: אפרתי), עמ' 45-115; גאון, ב, עמ' 62-68; ואנונו, ב, עמ' 1194-1195; זוהר, עמ' 301; עמינח וניצן, עמ' 27; פרומקין-ריבלין, ג, עמ' 310-311.

158 שתי דרשות (א, יט) הן של רבו ואביו החורג, הרב בנימין מרדכי נבון – ראו עליו לעיל, ליד הציון להערה 141 ובה.

159 כולן נישאו בבית הכנסת על שם רבן יוחנן בן זכאי בעיר העתיקה, הנקרא ק"ק "גדול" או "בית הכנסת הגדולה". ראו גם הערה 141 לעיל.

160 ייסד את ועד הרבנים המאוחד ואת ועד הרבנים לעדת הספרדים. ראו עליו: אפרתי, עמ' 229-274; גאון, ב, עמ' 59-60; ואנונו, ב, עמ' 686-687.

161 "בגמר הדפסת ספרי דבי רב ס' [פר] שמחה לאי"ש תשו' וס' [פר] איש אמונים דרשות שהוציא לאור עט"ר [עטרת ראשי] מרן אבא שיחל"א [שיחיה לאורך ימים, אמן] (קפט ע"א).

162 ראו עליו: ואנונו, ב, עמ' 970-976. ארבע מהן בחלק א, ארבע בחלק ב ועוד שש בחלק ד. חלקן מתוארכות ונישאו בשנים תרכ"א-תרכ"ה (1861-1865). ראו בפירוט: דרושי חיים (להלן בסמוך), עמ' י-יג.

163 הדרשה הראשונה (עמ' ט-לח) היא משנת תרכ"ח (1868), השנייה (עמ' לט-קיג) – תר"ל (1870), השלישית (עמ' קיד-קעא) – תרל"א (1871), הרביעית (עמ' קעב-ריג) – תרל"ג (1873), החמישית (עמ' ריד-רנה) – תרל"ד (1874), השישית (עמ' רנו-רעא) – תרל"ז (1877), השביעית (עמ' רעב-שי) – תרל"ט (1879). בהערת כוכבית בפתיחת הדרשה השישית הביא המהדיר מדברי המחבר כי הדרשה נישאה "מחוץ לעיר במקום אהלים במקום פרישתי" בעקבות מגפת החולירע בבגדאד באותה שנה. עוד ראו על כך בעמ' ו, בהערת כוכבית. בהערת כוכבית בעמ' ערב (תחילת הדרשה השביעית) כתב המהדיר: "דרוש זה נמצא תח"י (תחת ידי) בכתב יד קדשו של רבנו, אלא שחסרים בו כמה דפים, וברוך הנותן תורה לשומרים, דרוש זה הועתק במלואו בכ"י נכד הגאון המחבר ח"ר (חכם רבי) דוד חיים זצוק"ל (זכר צדיק וקדוש לברכה), וכך כותב בתחילתו: "דרוש שבת כלה דרש אותו עט"ר (עטרת ראשי) מו"ז (מורי

תשס"ט [2009]<sup>164</sup> ו"דרושי חיים" (ירושלים תשע"א [2011])<sup>165</sup> – הדפיס עוד עשרים ושש דרשות ל"שבת כלה", כך שמספרן עולה לארבעים! מאחר שעדיין נותרו כתבי יד מחיבורי הרב יוסף חיים שטרם ראו אור עולם, מוטב להניח שלפי שעה אין לדעת מה סך דרשותיו ל"שבת כלה", וכבר עתה ברור כי הן עשרות רבות.

בתחילת "דרושי חיים" – ספרו האחרון לפי שעה – ערך הרב מזרחי "רשימה כללית לדרשות שבת כלה" על ציר הזמן, החל בתר"כ (1860) וכלה בתרס"ט (1909). רשימה זו מאפשרת לזהות בקלות לאילו שנים חסרות דרשות והיכן נדפסה כל אחת. מתברר אפוא כי דרשות ל"שבת כלה" אפיינו את דרכו במשך כחמישים שנה של הנהגה רוחנית וציבורית. בהערת כוכבית בתחילת כמה דרשות פרס הרב מזרחי את שיקולי הויהו ששקל. אלה מלמדים כי עוד נותרה מלאכה מאתגרת למי שיבקש לשחזר את קובץ דרשותיו של הרב יוסף חיים ל"שבתות כלה", ומכל מקום ימצא עזר רב בהערות הללו.<sup>166</sup>

מצאתי אחת עשרה דרשות רק לחכם לובי אחד אשר נהג לדרוש ב"שבת כלה" בבית הכנסת "הגדולה" בטרפולי בשנים תרל"ו-תרמ"ג (1876-1883) – הרב חי מימון (תר"ז-תרמ"ה [1847-1885]), והן נדפסו בספרו "באר לחי" (ליוורנו תרמ"ח [1888]).<sup>167</sup>

מסורת הדרשות ל"שבת כלה" בירושלים נשמרה בידי הרב מסעוד אלחאדא (תקפ"ו-תרפ"ז [1826-1927]). הוא היה מגדולי רבני ירושלים, עמד בראש קהילת "בית אל" ובראש בית מדרש החסידים שלה בשנים 1903-1927 ונחשב לזקן המקובלים.<sup>168</sup> שלוש דרשות שלו באו בספרו "כח מעשיו הגיד לעמו" (ירושלים תרס"ו [1906]).<sup>169</sup> נראה אפוא שֶׁדָּרָשָׁן לפני שהנהיג את קהילת "בית אל". אחריו יש למנות את הרב מרדכי עזראן (נפטר תרצ"ח [1938]), מתלמידי ישיבת "פורת יוסף" בירושלים ומרבניה.<sup>170</sup> דרשה אחת שלו, נטולת תאריך, נדפסה בספרו "עם מרדכי" (ירושלים תרצ"ג [1933]).

מאותה עת יש דרשות ל"שבת כלה" גם מג'רבה, והן נמשכות עד סביבות אמצע המאה העשרים. הרב חיים בן שלמה כהן (ת"ר-תרס"ה [1840-1905]) הותיר בספרו "דבר המשפט" (ג'רבה תרפ"ח [1928]) דרשה אחת שאפשר לתארך לשנת תרמ"ה, שכן ציטט בה את הרב חי מימון שהוזכר זה עתה והוסיף כי היה זה בשנת מותו.<sup>171</sup> מראשית המאה העשרים נשמרו

זקני) בשבת כלה תרט"ל (1879), ואנא (!) דרשתי אותו בשבת כלה תש"ו (1946) לחיים טובים ולשלום".

הנה לפנינו עדות על מעין מחזור של לפחות אחת מדרשותיו של הרב יוסף חיים בידי נכדו!  
164 הראשונה (עמ' 144-185) – תרל"ב (1872), השנייה (עמ' 185-212) – התרל"ה (1875), השלישית (עמ' 213-247) – התרל"ו (1876), הרביעית (עמ' 247-294) – התר"ם (1880), החמישית (עמ' 294-332) – התרמ"א (1881).

165 עמ' י-יג.

166 י"ח מזרחי (מהדיר), יוסף חיים, דרושי חיים, ירושלים תשע"א, עמ' 115, 158, 281, 347, 365, 398, 415, 514, 566.

167 ואנוני, ב, עמ' 564; ספר המקורות לספרות העברית בצפון אפריקה: משנת קנ"א (1391) ועד היום, ירושלים תשס"א (להלן: סה"מ), א, עמ' 161-162.

168 ראו עלי: גאון, ב, עמ' 46; גילר, עמ' 440; ואנוני, ג, עמ' 1488-1489, ואצלו תאריכים אחרים.

169 בר-אשר, הספרות, עמ' 254.

170 ראו עלי: בר-אשר, צפ"א, עמ' 233; גאון, ב, עמ' 509; ואנוני, ג, עמ' 1527; סה"מ, א, עמ' 92.

171 ואנוני, ב, עמ' 621-622; כהן, עמ' שסט.

שתי דרשות מאת הרב יעקב בן אברהם כהן (גדישה) (תרי"ב-תרע"ג [1852-1913] בספרו "בכור יעקב" (ג'רבה תרע"ב) וזמנן השנים תרס"ז-תרס"ח (1907-1908).<sup>172</sup> מר' זקן משה מאזוז (תרי"א-תרע"ה [1851-1915]) יש חמש דרשות שנדפסו בספרו "שערי תורה" (ג'רבה תרע"ג [1913]) וזמנן אינו ידוע.<sup>173</sup> מהרב משה מימון (נפטר תרפ"ח [1928]) יש דרשה אחת, חסרת תאריך, שדרש בגאבס, אשר בה היה דיין, ובאה בספרו "המלוואים למשה" (ג'רבה תרצ"ב [1932]).<sup>174</sup> עד כה מצאתי שלוש דרשות של הרב כלפון משה הכהן, גדול רבני ג'רבה במאה העשרים, אחת משנת תרס"ז (1907) ושתיים משנת עטר"ת (1919).<sup>175</sup>

בשנת תרע"ח (1918), השנה שבה נוסדה חברת "אור תורה" בג'רבה, ערך שלמה חורי "סעודה גדולה מכיסו וממונו ביום שבת כלה לכל הרבנים והת"ח [תלמידי החכמים] הם ותלמידיהם, איש לא נעדר, בסעודה ג' [דולה] אחרי הדרשה והנדבה שנעשית בו ביום להחברה הנז' [כרת]".<sup>176</sup> מנהג זה נשמר בשנים הבאות, ולקראת "שבת כלה" ערכו מדי שנה מגבית למען חברת "אור תורה". מסורת זו נתקיימה לפחות עד סוף שנות העשרים של המאה העשרים, וייתכן שנמשכה גם בעשור הבא.<sup>177</sup>

הרב דוד כהן (נפטר בתרצ"ד [1934]) נולד בג'רבה והיה הרב הראשון בתיטואן.<sup>178</sup> בספרו "חסדי דוד" (ג'רבה ת"ש [1940]) יש שבע דרשות ל"שבת כלה". אין לדעת מתוכן היכן נשא אותן, אך גם אם עשה זאת בתיטואן, ברור שאחז במנהג ג'רבאי והמשיך בו גם במקומו החדש.

הרב אבא שאול חדאד (נפטר ת"ש [1940]), אשר היה רב בבן גרדאן, לא זכה שהחלק השני של ספרו "פני שאול" (ג'רבה תש"ח [1948]) יידפס.<sup>179</sup> בחלק הראשון באו דרשותיו מבראשית עד שבת הגדול. בכותרת המשנה שם נאמר: "דרושים... על חדשי השנה... נסדרים... ונוסף הו"ד [הובאו דבריו] על שבת הגדול ושבת כלה"<sup>180</sup> ושבת תשובה ושבת זכור".

הרב יעקב טראב (מסלתון) (נפטר תרפ"ג [1923]) היה ראש אב בית הדין והרב הראשי בבירות ושם גם דרש. שלוש דרשות שלו ל"שבת כלה" נדפסו בספרו "דבר טוב" (ירושלים תרע"ד [1914]).<sup>181</sup> קשה להניח שהתאים עצמו למנהג המקומי בבירות; מוטב לשער כי המשיך מסורת שהכיר מדמשק, שם נולד, ושמא שורשיה נעוצים בארם צובה (חלב), אשר דרשות ל"שבת כלה" נהגו בה לעתים, כפי שהראיתי לעיל.

172 ואנונו, ב, עמ' 1125-1128; כהן, עמ' רצד-רצז, שמא-שמב, שסז; סה"מ, א, עמ' 78-79.

173 ואנונו, ג, עמ' 1645; סה"מ, א, עמ' 178, 180.

174 ואנונו, ג, עמ' 1678; כהן, עמ' שמה-שמו.

175 לרקע כללי עליו ראו י' נעים, "הרב כלפון משה הכהן מג'רבא בין שמרנות למודרנה", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע תשס"ט, עמ' 27-41; על ספרו זכות משה – שם, עמ' 42-43.

176 חשק שלמה (קובץ הספדים על ר' שלמה חורי), ג'רבה תש"ב, ל ע"א. ראו עליו: ואנונו, ד, עמ' 2118.

177 ח' ביתאן, המאיר לחיים, ג'רבה תשס"ה, עמ' ה-ו; ב"ח סעדון, קדושת משה, בני ברק תשמ"ח, עמ' קח-קט.

178 ואנונו, א, עמ' 472-473; כהן, עמ' רפו, שעג; סה"מ, א, עמ' 87.

179 בר-אשר, צפ"א, עמ' 148; ואנונו, א, 5; סה"מ, א, 88.

180 ההדגשה ממני – נ"א.

181 הראל, היצירה, עמ' 109; ואנונו, ב, עמ' 1138-1139.

מסורת ארם צובה נפוצה מעבר לגבולותיה גם בידי הרב חיים עילי הכהן טויל (נפטר תש"ב [1942]).<sup>182</sup> לפני מלחמת העולם הראשונה היגר לארצות הברית ושם כיהן כדיין בקהילה החלבית בניו יורק. בראשית תרצ"ז (1936) עלה ארצה והיה חבר בבית הדין לעדת הספרדים בירושלים. בספרו "מצא חיים" (ירושלים תרפ"ח [1928]) נדפסה דרשה אחת שלו ל"שבת כלה", אך אפשר שאף חלק מהדרשות שאין להן כותרת הן לשבת זו.<sup>183</sup> המסורת החלבית הנחתה גם את הרב דוד משה סתהון (תרמ"ח-תש"י [1888-1950]), אשר נולד בחלב אך עלה לארץ אחרי מלחמת העולם הראשונה, ובשנת תרפ"ט [1929] היגר לארגנטינה, שימש בה אב בית הדין ואחר כך הרב הראשי עד מותו.<sup>184</sup> בספרו "יעלה הד"ס" (ירושלים תשל"ד [1974]) יש דרשה אחת שלו ל"שבת כלה".<sup>185</sup> דומה שיש להחשיב בקבוצה זו גם את הרב חזקיה שבתי (תרכ"ב-תשט"ו [1862-1955]), אשר נולד בסלוניקי שביוון, למד בירושלים, היה ממלא מקום החכם באשי ביפו, חכם באשי בטריפולי שבלוב, שימש ברבנות בחלב ואחר כך היה ראש אבות בתי הדין הרבניים וחבר הרבנות הראשית בישראל.<sup>186</sup> בספרו "דברי יחזקיהו" (ארם צובה תרפ"א [1921]) יש שתי דרשות ל"שבת כלה" – האחת נישאה בחלב והאחרת בטריפולי, כפי שנאמר בהן במפורש.<sup>187</sup> הרב עבדיה הדאיא (תר"ן-תשכ"ט [1890-1969]) נולד בחלב ועלה ארצה בגיל צעיר. הוא עמד בראש ישיבת המקובלים "בית אל" בשנים 1945-1948.<sup>188</sup> בין השאר שימש ברבנות בפתח תקווה, ומן התקופה ההיא יש שלוש עשרה דרשות שלו ל"שבת כלה", מן השנים ת"ש-תשט"ו (1940-1955), אשר באו בספרו "ויקח עבדיהו" (ירושלים תשכ"ב [1962]).<sup>189</sup> חותמים לפי שעה את מסורת הדרשות שני חכמים ילידי ג'רבה אשר שימשו ברבנות בגאבס ועלו ארצה; האחרון הוא מתלמידיו של הראשון.<sup>190</sup> מהרב חיים חורי (תרמ"ה-תשי"ז [1885-1957]) תלמידו של הרב זקן מאזוז אשר נזכר לעיל,<sup>191</sup> יש שתי דרשות שנדפסו בספרו "ואברהם זקן" (באר שבע תשמ"ו [1986]).<sup>192</sup> מתוך דברי המבוא

- 182 הראל, ספרי, עמ' 143, 403; ואנונו, ב, עמ' 586.  
 183 הראל, היצירה, עמ' 110; הראל, ספרי, עמ' 143, 403.  
 184 הראל, ספרי, עמ' 216, 407; ואנונו, א, עמ' 482-483.  
 185 הראל, היצירה, עמ' 112; הראל, ספרי, עמ' 216, 407.  
 186 ראו עליו: הראל, ספרי, עמ' 333, 412; ואנונו, ב, עמ' 560-561.  
 187 מז ע"ב - נח ע"א: "דרוש לשבת כלה באר"ץ [בארם צובה]. בחתימת הדרוש (ראש נח ע"ב): "ויען שתכלית יום הזה הוא התעוררות לתשובה ולהטיף דברי מוסר ראיתי נכון לכתוב מ"ש [מה שכתב] הרב יערות דבש על חילול שבת יע"ש [יעוין שם]". עט ע"ב: "דרוש שדרשתי בשבת כלה בטראבלס המערב [טריפולין] יע"א [יכוננה עליון, אמן/יגן עליה אלוהים]". ראו עליו: הראל, היצירה, עמ' 101; הראל, ספרי, עמ' 333, 412.  
 188 ראו: גילר, עמ' 440; ואנונו, ג, עמ' 1803-1808.  
 189 הראל, היצירה, עמ' 118; הראל, ספרי, עמ' 75, 400-401.  
 190 ראו: ואנונו, ב, עמ' 640, *Encyclopedia of Jews in*; A. Weingrod, "Huri, Hayyim (Houri, Haim)", *the Islamic World (op. cit.)*, II, pp. 438-439.  
 191 ש' חורי, חיי חיים: חייו ופעלו של רבנו חיים חורי, באר שבע תשמ"ו (נדפס שוב בשינויים זעירים, בני ברק תשס"ב) (להלן: חורי), עמ' 34.  
 192 שמע גם את דרשותיו של הרב משה מימון אשר נזכר לעיל (חורי, עמ' 97), ודרשן מוכשר בזכות עצמו (שם, עמ' 97-100).

להן ברור שנישאו בג'רבה.<sup>193</sup> מהרב אליהו חי חואתי דמרי (נפטר בתשל"ד [1974]) יש שלוש דרשות שבאו בספרו "פרחה הגפן" (ירושלים תשכ"ח [1968]).<sup>194</sup> אין לדעת אם דרשותיו נישאו בתוניסיה או בארץ.

## סיכום

"שבת כלה" ככינוי לשבת שלפני חג השבועות וקביעת דרשה מיוחדת לשבת זו הן תופעות שוליות בקהילות ישראל. התיעוד בכתב אינו יכול לשמש מקור בלעדי לחקר התופעה הזאת. הדרשות האחרונות שמצאתי עד כה הן משנות החמישים של המאה העשרים, אך דומה שהתופעה טרם גוועה, שכן ממקורות שבעל פה נודע לי כי עדיין נישאות דרשות כאלה בכמה מקומות בארץ. בהרבה ספרי מנהגים של קהילות שנישאו בהן דרשות ב"שבת כלה" אין כל התייחסות לשבת הזאת וממילא אף לא לדרשה.<sup>195</sup> גם אצל המעטים שהתייחסו אליהן הממצא דל.<sup>196</sup> לפיכך ברור מדוע היו צריכים הרב משה טולדנו, הרב

193 ו, ע"א: "דרוש ב' לשבת כלה והוא לכבוד המפעל הנשגב אשר נעשה פה אי ג'רבה יע"א ב' חברות קדושות להחזקת ירי למדי תורה ונמנו לדבר מצוה לשלם איש איש כנדבתו מידי חדש בחדשו להספקת ידי עמלי תורה לכל מחסורם אשר יחסר להם להיות שקטים ושהננים (! צ"ל ושאננים) על התורה ועל העבודה. והמנהג לדרוש ברבים בשבת כלה לכבוד תורתנו הקדושה ולכבוד המפעל הטוב הזה ולברך את החברות איש איש ככרכתו וכנדבתו. ויה"ר (ויהי רצון) שיהיו כל מעשינו לש"ש (לשם שמים) וחפץ ה' בידניו יצלח, אמן"; י, ע"ב: "דרוש ג' לשבת כלה (ולמצות ספר תורה) [מה שנתחדש בדרושי בשבת כלה לכבוד מצות כתיבת ס"ת (ספר תורה) חדש אשר הביא מעיר הבירה ירושלים עיר הקדש תובב"א (תיבנה ותיכונן במהרה בימינו, אמן) הגביר החו"ן (החכם ונבון) ה"ר (הרב ר') אברהם ו' (בן) החכם ר' ציון בוכריץ הי"ו (ה' ישמרהו ויחייהו), זו ביא'ה שניה, בהשתדלות ואמצעות אשתו מ' (רת) זקניה תנצבה"א (תהא נשמתה צרורה בצרור החיים, אמן) היא אחותו דמורינו ורבינו הקדוש הרב הקדוש כמוה"ר (כבוד מורנו הרב) ר' זקן משה מאזוג' זצוק"ל (זכר צדיק וקדוש לברכה) ותנצב"ה. ועשה לכבודו שמחה של מצוה סעודות גדולות לאכול עניים מארץ ואביונים מאדם, חברים וקרובים ובעלי תורה. יה"ר שיהיו כל מעשינו לש"ש, אכ"ר (אמן), כן יהי רצון אמן". הלשון "מעיר הבירה ירושלים" מלמדת, כמדומני, שמועד הדרשה היה לאחר קום מדינת ישראל.

194 ואנונו, א, עמ' 255.

195 כך אצל: א' ביטון, אורי"ל (יהדות לוב), ביריה תשנ"ד; א' בן-יעקב, מנהגי יהודי בבל בדורות האחרונים, ירושלים תשנ"ג; י' בן נאים, נוהג בחכמה, בני ברק תשמ"ז; ע' בן-עזרא, מנהגי חגים, ירושלים ותל אביב תשכ"ג; ר"א בן-שמעון, נהר מצרים, נא אמן תרס"ח; ד' בן-שמעון, שער המפקד, נא אמן וירושלים, תרס"ח-תרפ"ג; י' ברילמן (מהדיר), ספר מנהגי אמשטרדם, ירושלים תשס"א; א' גג', זה השלח: מנהגי אלג'ר, אלג'ר תרמ"ח-תרנ"ה; נ' הכהן, מנהגי בית אל, ירושלים תשנ"ח; א' חזן, נוה שלום, נא אמן תרנ"ד; י"ט ישראל, מנהגי מצרים, מהדורת א' יוסף, חולון תש"ן; מ' סנדר, מנהגי חג השבועות, ירושלים תשס"ו; ד' עובדיה, נהגו העם, ירושלים תשנ"ו; ר' צרור, דיני מנהגי ק"ק ארג'ל, ירושלים תשמ"ה.

196 ר' בן-שמחון, יהדות המגרב: מסורות ומנהגים במחזור השנה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 287-288; י"ט לוינסקי, ספר המועדים, ג: שבועות, תל אביב תשט"ו, עמ' 95, הביא קטע קצר מדברי הרב שם טוב גאגין שבהם פתחת את המאמר. ג' פוזיילוב, "ממנהגיהם של יהודי בוכארה", בתוך א' וסרטייל (עורך), ילקוט מנהגים ממנהגיהם של שבטי ישראל, ירושלים תשנ"ו, עמ' 189-214, כתב: "בשבת כלה, דהיינו בשבת קודם לחג השבועות, היה הרב דורש בבית הכנסת הגדול בבוכארה, והכול באו לשמוע את דרשתו, לרבות מתפללי שאר בתי הכנסת. הדרשה עסקה בדרך כלל בענייני קבלת התורה ובפרק קניין תורה" (עמ' 217 למטה). בשיחת טלפון בז' בכסלו תשע"א (14 בנובמבר 2010) אמר לי ד"ר פוזיילוב כי דבריו מבוססים על מידענים ולא על תיעוד בכתב. עוד הוסיף כי הדרשה נהגה גם בשכונת הבוכארים בירושלים בסוף המאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים, ככל הנראה בהשפעת יוצאי מרוקו.



חיים פאלאג'י והרב שם טוב גאגין להסביר מהי "שבת כלה". זו הייתה תופעה נידחת שרק מעטים הכירוה. ועוד, מאחר שבימיו של הרב גאגין נישאו רוב הדרשות בארץ, אין תמה שהתייחס לדרשה בירושלים דווקא.

כפי שאמרתי בראשית דבריי, אני מניח שהחיבורים שנמנו כאן אינם פורסים את מלוא הטווח של דרשות ל"שבת כלה". בה בעת אני משער שהגעתי לחלק נכבד מן הדרשות שנדפסו, ואני סבור כי הממצאים שהצגתי כאן מאפשרים לשרטט תרשים ראשוני של התופעה הספרותית הזאת.

ככל הנראה נשאו דרשות ל"שבת כלה" כבר בחצי האי האיברי במאה החמש עשרה, כפי שמלמדים דברי ריב"ח בתחילת הקדמתו ל"עין יעקב", אולם מצאתי עקבות ראשונים רק מן המאה השבע עשרה, ראשיתן באלג'יריה והמשכן במרוקו. בסוף המאה השמונה עשרה דרש החיד"א בליוורנו שבע עשרה דרשות לשבת זו, אך למרות השפעתו הגדולה לא מצאתי עוד דרשות מאיטליה זולת אחת אנונימית מראשית המאה התשע עשרה.<sup>197</sup> הזירה העיקרית שבה נפוצו הדרשות ל"שבת כלה" במאה התשע עשרה הייתה המרחב העות'מאני, בייחוד בבתי הכנסת החשובים באזמיר. מוקדים נוספים היו בגדאד, ארם צובה, ירושלים וג'רבה, בעיקר בסוף המאה התשע עשרה ובמחצית הראשונה של המאה העשרים. אין אפוא רציפות יישובית ברורה.

מאלף הנתון שכל הדרשות שסקרתי כאן הן בעברית לבד מן האחת שבאה באיטלקית-יהודית.<sup>198</sup> עליה יש להוסיף דרשה שלשונה ערבית-יהודית. לכאורה מחברה הוא ר' דוד הנגיד (1222-1300), ואם כן יש להקדים את התופעה של דרשות ל"שבת כלה" במאות שנים. אך באמת אין אלה פני הדברים. דרשה זו מיוחדת גם בהיותה דרשה פופולרית, בשונה משאר הדרשות שהן תעודות מלומדות וברור שנועדו רק לעילית הלמדנית.<sup>199</sup> ייחודי דיון לדרשה ההיא, ואין ספק בעיניי שהיא מאוחרת; זמנה ודאי לא לפני המאה השמונה עשרה, וייתכן מאוד שדווקא המאה התשע עשרה. עוד יש להעיר עליה כי אין בה כותרת שהיא דרשה ל"שבת כלה", כפי שיש בכל הדרשות שנדונו כאן, וכן היא נבדלת בהקשרה הספרותי, שכן באה בחתימת הפירוש לפרקי אבות ולא בקובץ דרושים.<sup>200</sup> אף אם

לדעתו קרוב לשער שהמנהג הגיע לבוכארה ממרוקו בידי הרב יוסף מאמאן. ראו בהקשר זה: ג' פוזיילוב, "לתולדות הקשרים בין יהודים מצפון-אפריקה ליהודי בוכרה, תקנ"ג-תרע"ד (1793-1914)", בתוך מ' אורפלי וא' חזן (עורכים), התחדשות ומסורת: יצירה, הנהגה ותהליכי תרבות ביהדות צפון-אפריקה, ירושלים ורמת-גן תשס"ה, עמ' 252-266, בייחוד בעמ' 252-257; ג' פוזיילוב, "לשאלת מצבם הרוחני של יהודי בוכארה ערב הגעתו של חכם יוסף מאמאן", אב"א, 1 (תשס"ז), עמ' 7-12.

197 ראו לעיל בהערה 33, ס' ב.

198 ראו בהערה הקודמת.

199 בסתיו תשע"ג השתתפתי בסדנה בין-לאומית שהנחה פרופ' משה בר-אשר בספריית אוניברסיטת ייל בניו הייבן, ובה קראנו תעודות מצפון אפריקה. מצאתי שם טיוטת דרשה פופולרית לשבת כלה, הכתובה עברית, והתפרסמה בליוויית ניתוח מפורט ב"על האֶבְנִים: מדרשה שבעל פה לדרוש בכתב – עיון בטיטות דרשה פופולרית לשבת כלה". משה בר-אשר וסטיבן פראד (עורכים), עיונים בתרבותם של יהודי צפון אפריקה: כתבי מוהדרים ומוערים, ירושלים תשע"ה, עמ' 1-27.

200 ג' אילן, "בין דרשה לשבת כלה לפירוש לפרקי אבות: עיון בחתימת הפירוש לאבות המיוחס לר' דוד הנגיד", Quntres, ד (תשע"ג), עמ' 5-28.



הסיכוי לממצאים חדשים קלוש אני מציע לבדוק בפירושים לאבות מן המקומות שבהם היו דרשות ל"שבת כלה", שמא יימצאו גם בשוליהם דרשות כאלה.

ההיבט הלשוני הוא בעל חשיבות גדולה מבחינה ספרותית. הדעה הרווחת בקרב חוקרי דרשות היא כי הן נישאו בלשון הדבורה בקהילות השונות, שאלמלא כן אי אפשר היה להבינן, והרי דרשה שבעל פה צריכה להלוו את הקהל, את הזמן, את המקום ואת הנסיבות החד-פעמיות שבהן היא נישאת. שונה ממנה הרבה דרשה שבכתב, שכן מחברה ביקש להעניק לה חיי עולם. לכן רוב הדרשות הכתובות הן בלשון העל של חכמי ישראל – בעברית.

הדרשות המתועדות בכתב הן חיבור השונה מהותית מן הדרשה שבעל פה, ופעמים הרבה נועדו לתלמידי חכמים ולא לציבור הרחב. הערה זו יפה גם לדרשות הנידונות כאן. בשעה שהדרשות שבאיטלקית-יהודית, בלאדינו ובערבית-יהודית קרובות לדרשה החיה, הדרשות שבעברית הן ביטוי ספרותי נמלץ להשכלתו התורנית ולכישוריו הרטוריים של המחבר. הן מלמדות מעט מאוד על קהלו ועל נסיבות ההיגוד של הדרשה, וברור שאינן מעידות על דמותן הראשונה בעל פה, אשר הייתה ככל הנראה קצרה ופשוטה הרבה יותר. כיצד התגלגלו הדרשות ל"שבת כלה" ממקום למקום והתקבלו במקצת הקהילות? לפי שעה ביכולתי להציע הסבר חלקי, ואף הוא בחזקת השערה בלבד. דומני שיש לשלב בין חמישה גורמים.

הגורם הראשון הוא עולמו הרוחני של הדרשן. נראה שכמעט כל הדרשנים שאיתרתי עד כה עסקו בקבלה. יפים לכאן דבריו של גרשם שלום, אשר קבע כי "בין כל המועדים לא היה חג שהתאים יותר להתפרש כחתונה קדושה מאשר חג השבועות".<sup>201</sup> ממילא גם ההתכוננות למועד בדמותו המועצמת אמורה להיות רצינית וחמורה יותר, והרי הדרשה היא האמצעי המסורתי להכנת הציבור. ועוד הוסיף: "בעוד הדיבור על נישואי כנסת ישראל והקדוש ברוך הוא ביום מתן תורה (לפי המדרש – נ"א) הוא אליגורי בלבד, גם אם בעל משמעות עמוקה, הרי נישואי השכינה ובעלה מהווים סמל מיסטי המבטא משהו שמעבר לכל תמונה".<sup>202</sup> לשון אחר: הקבלה ייחסה לחג השבועות הרבה מעבר למה שייחס לו המדרש. כבר לפני כן החל נפוץ התיקון בליל חג השבועות בהשפעת מקובלי צפת,<sup>203</sup> וכאמור היה התיקון מוכר כבר בחוג הזוהר.<sup>204</sup> נראה אפוא שיש זיקה בין ההתקבלות החלקית מאוד והאקראית לכאורה של הדרשות ל"שבת כלה" לבין ההתקבלות הרחבה של תיקון ליל שבועות. מדובר בשני ריטואלים מתחרים, ואחד מהם ניצח ניצחון מכריע.<sup>205</sup>

201 עמ' 131.

202 עמ' 133.

203 י"ד וילהלם, "סדרי תיקונים", עלי עי"ן: מנחת דברים לשלמה זלמן שוקן אחרי מלאות לו שבעים שנה, ירושלים תש"ח-תשי"ב, עמ' 125-146, בעיקר בעמ' 125-130.

204 ראו הערה 12 לעיל.

205 על תפקידו של הריטואל בקבלה ראו שלום, עמ' 123-132; על התחדשותם במאה השבע עשרה ראו A. Bar-Levay, "Ritualisation of Jewish Life and Death in the Early Modern Period", *Year Book of Leo Baeck Institute*, XLVII (2002), pp. 69-82.

הגורם השני הוא המעמד של הדרשן. הרוב המכריע של הדמויות שנסקרו כאן היו לא רק מלומדות אלא גם מנהיגות, חלקן אפילו כריזמטיות. דומני שמעמדן הפורמלי והבלתי פורמלי אפשר להן לנקוט מנהג אשר היה בעצם ייחודי להן ולסביבתן הקרובה, חריג בסביבתן הרחבה ולעתים קרובות ללא אחיזה במסורת אבותיהן.

כאן מצטרף הגורם השלישי. בין מרבית הדורשים ב"שבת כלה" היו זיקות מגוונות: זיקת רב-תלמיד, זיקת אב-בן, חלקם מילאו תפקידי הנהגה בזה אחר זה, מקצתם קיימו קשרי נְעוּת ביניהם ואחדים למדו באותו בית מדרש והיו תלמידיו של אותו רב.

הגורם הרביעי הוא הדרשה הכתובה. המעבר מדרשה שבעל פה לדרשה כתובה הוא תהליך מורכב ומרתק אשר מחקרו רחוק עדיין ממיצוי. זאב גריס הרים תרומה חשובה לבריור התופעה ולהבנתה.<sup>206</sup> בעצם, כל המידע עד כה על דרשות ל"שבת כלה" הופק מקבצי דרשות שהועלו על הכתב. אולם בה בעת מתבקש להניח שלא כל דרשה שכזו אמנם זכתה לתיעוד בכתב.<sup>207</sup> הממצא שבכתב מספק אפוא בבואה חלקית בלבד של התופעה במלואה. הבבואה הזאת לא הייתה מתאפשרת אלמלא התפשטה התופעה של תיעוד הדרשות בכתב.

הגורם החמישי הוא השד"רים, אשר לפי דעתי תפקדו כנְשָׂאֵי תרבות וכך נפוצה תופעת הדרשות ל"שבת כלה". רק הצירוף של כמה גורמים במגמה אחת מסייע להבין כיצד חלחלה הדרשה לשבת כלה אל קהילות ותיקות ומבוססות וביצרה לעצמה מעמד מיוחד ומיוחס.

הדרשות ל"שבת כלה" הן אפוא מקרה גבול בספרות הדרוש: צביון מסורתי לחלוטין ובמקרים רבים נושאייהן הלכו בעקבות רבותיהם. בה בעת הן תופעה גבולית, שולית, אולי אפילו דחוייה. תהליך התקבלותה, התבססותה והיעלמה זוקק עדיין מחקר לעצמו.

דבריי עד כה הם הסתכלות בקנקן בלבד. המלאכה העיקרית – הסתכלות במה שבתוכו – טרם נעשתה. נחוץ עיון שיטתי בתוכן הדרשות וניתוחן; קל לשער שניתוח כזה יביא לתוספות ולתיקונים בכל האמור עד כה. המאמר הנוכחי הוא אפוא תשתית למחקרים נוספים, "כל הרוצה ליטול יבוא ויטול".<sup>208</sup>

206 ראו: Z. Gries, "Between History and Literature – The Case of Jewish Preaching", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 4,1 (1994), pp. 113–122; "הדפוס כאמצעי קשר בין קהילות ישראל בתקופה הסמוכה לגירוש מספרד – הקדמות לעיון ודין", דעת, 28 (תשנ"ב), עמ' 5–17; הנ"ל, "הספר כסוכן תרבות במאות ה'י"ח והי"ט – הדפסת ספרים, קריאת ספרים וביקורת ספרים", מדעי היהדות, 39 (תשנ"ט), עמ' 5–33; הנ"ל, "הספר כסוכן תרבות מראשית הדפוס עד לעת החדשה", בתוך ח' קרייסל (עורך), לימוד ודעת במחשבה יהודית, באר שבע תשס"ו, עמ' 237–258; הנ"ל, ספר סופר וסיפור בראשית החסידות, תל אביב תשנ"ב, עמ' 27–29; הנ"ל, "ספרות הדרוש היהודית: בין מסורת שבכתב למסורת שבעל פה", קבלה, 15 (תשס"ז), עמ' 169–195.

207 פרופ' טובה בארי עדכנה אותי כי הרב שלמה עמאר, בהיותו הראשון לציון, דרש בשבת "נשא" תשע"א בירושלים דרשה לכבוד "שבת כלה"! אני מודה לה על שהביאה זאת לידיעתי.

208 מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, פרק יט, עמ' 137 במהדורת ע"צ מלמד.

נספח א: דרשות ל"שבת כלה" – מיון לפי מועדן

מס'	שנת ההוצאה	שם הקובץ	המחבר	מקום ההוצאה	מספר הדרשות	העיתוי	מקום הדרשות	הערות
1.	תקמ"ב	זרע רב	מסעוד בן גנון	ליוורנו	3	תל"א תל"ז	אלג'יר, ב"ה הגדולה	רב באלג'יר
2.	תע"ה	אוזן שמואל	שמואל בן משה אבילה	אמסטרדם	5		מכנאס ק"ק בסוד ישרי' ועדה	מרוקו
3.	תקל"ה	המעלות לשלמה	רפאל שלמה לניאדו	קושטאנדינה	6			מארס צובה
4.	תקפ"ו	יד שלמה	חיים שלמה בן עזרא	שלוניקי	7	אין	אין	נתחבר באזמיר
5.	תקמ"ד	זרע יעקב	יעקב בן-נאים	ליוורנו	1	אין	אלג'יר	בסופו "שועות יעקב"
6.	תקמ"ח	דברים אחדים	חיים יוסף דוד אזולאי	ליוורנו	6	תקמ"א- תקמ"ז		בתוך "אחורי תרעא"
7.	תשל"ג	חדרי בטן	חיים יוסף אזולאי	ירושלים	2	תקמ"ד	ליוורנו	
8.	תק"ן	ימים אחדים	יוסף אוזביב	ליוורנו	4		אלג'יר	ירש את הרב בן-נאים בהנהגה
9.	תקנ"א	ברית אברהם	אברהם בוש' ערה	ליוורנו	1		אלג'יר	מאלג'יריה
10.	תקנ"ד	כסא דוד	חיים יוסף דוד אזולאי	ליוורנו	6	תקמ"ח -תק"ן תקנ"ב- תקנ"ד	ליוורנו	
11.	תקנ"ט	אהבת דוד	חיים יוסף דוד אזולאי	ליוורנו	5	תקנ"ה -תקנ"ח	ליוורנו	דרוש ח ללא תאריך
12.	תשמ"ה	רוח חיים	חיים יוסף אזולאי	בני ברק	4	תקנ"ט- תקס"ב	ליוורנו	
13.	תקס"ו	שני אליהו	אליהו ישראל	ליוורנו	4	תקל"ג -תקל"ו	זראדיל באלכסנדריה שבמצרים	ציון המקום בדרושים ב-ד
14.	תקצ"ה-תר"ד	תהלה לדוד	דוד אמאדו	שלוניקי	10	תקע"ג תקע"ה תקע"א תק"ף-תקפ"ה	אזמיר ק"ק גברת	ח"א
15.	תקפ"א	קרבן אש"ה	אליהו שמאע הלוי	ליוורנו	2			

דרשות ל"שבת כלה": מסע ביבליוגרפי ראשוני

16.	תקפ"ה	אהל יצחק	יצחק שבתי ענתיבי	ליוורנו	3			
17.	תקפ"ז	בגדי ישע	ישעיה עטיה	ליוורנו	1			
18.	תקפ"ו	ויקרא יצחק	יצחק עטיה	ליוורנו	1			
19.	תרכ"ב	שפתי רננות	רחמים אריה אברהם הכהן אריאש	אזמיר	2	תקצ"ג תקצ"ו	אזמיר ק"ק אורחים	
20.	תר"ז	כסא שלמה	שלמה חכים	שאלוניקי	5	תקפ"ז תקפ"ט תקצ"א	ק"ק שלום ק"ק מחזיקי תורה	
21.	תקפ"ט (1830)	אחרית לאיש שלום	אברהם בלאיש	ליוורנו	1			
22.	תר"א	נוה צדק	סעדיה הלוי (מירקדו)	שלוניקי	1	ציון בעייתי	בעיר כיוס	'בקהל רב' (נד ע"ב)
23.	תר"ה-תר"ח	לחם מן השמים	חיים יוסף דוד אזולאי	ליוורנו	2	אין	אין	
24.	תשי"ט	פני אהל מועד	אברהם ענתיבי	ירושלים	3			
25.	תרי"א-תרי"ב	דרש אברהם	נסים אשכנזי	שלוניקי	10	תקצ"ד תקצ"ו תקצ"ז	אזמיר ק"ק שלום ק"ק אורחים	ח"ב. נתח' בר באזמיר
26.	תשס"א	פירש לחיים	אברהם אדאדי	ירושלים	4	תקצ"ט-תר"ז		דרש בטריפולי שבולוב
27.	תרט"ז	יוסיף דוד	דוד מועטי	ליוורנו	3		אלג'יר	אב"ד באלג'יר
28.	תרי"ט	תושע יאודה	יהודה בבנישתי	אזמיר	5	אין	אין	נתחבר במגדלים
29.	תרכ"ב	מלאכת שלמה	שלמה קמחי	שלוניקי	1		אזמיר	אזמיר
30.	תרכ"ז-תרנ"ו	שמו אברהם	אברהם פאלאג'י	שלוניקי	7	תרנ"ד תרנ"ה תרנ"ו	אזמיר ק"ק גברת	ח"ב. דרושים ד-ז אינם מתוארכים וללא ציון מקום
31.	תרכ"ח	ישמח משה	שבתי גאליפוליטי	אזמיר	5	אין	אין	נתחבר בבורסה
32.	תרכ"ח-תרל"א	ברכת מועדיך לחיים	חיים פאלאג'י	אזמיר	8	תר"ז-תרי"ד	ק"ק עץ החיים ק"ק ביקור חולים	ח"א. גם כהספדים
33.	תרל"ז	ויקרא יוסף	יוסף אלפאנדארי	אזמיר	1	תרט"ז	אסתאנ' בול, רובע קושקונג'וק	
34.	תרמ"ד	אפוד בד	דוד פראנסיא	אזמיר	6	אין	יוזיל חיסאר	

# נחם אילן

35.	תרמ"ד	דורש טוב	יעקב אביחצירא	ירושלים	5		מרוקו
36.	תרמ"ז	לב מרפא	רפאל מאיר פאניז'יל	ירושלים	1	אין	
37.	תרמ"ח	אי"ש אמונים	יעקב שאול אלישר	ירושלים	19	תר"ל תרל"ח תרל"ב- תרמ"ז	ירושלים (כנראה), ק"ק גדול שתי דרשות (א, יט) הן של ר' בני-מין מרדכי נבון
38.	תרמ"ח	באר לחי	חי מימון	ליוורנו	11	תר"ם תרל"ח תר"ם-תרמ"ג	טרפולי בה"כ הגדולה ב"ולחינוך בה"כ הגדולה" (ד ע"א)
39.	תרמ"ט-תרס"ה	איש מבין	יאושע שלמה ארדיט	אזמיר	12	תרי"ז תרי"ח תר"ך-תרכ"ז	אזמיר ק"ק מחזיקי תורה ק"ק גברת ח"א
40.	תר"ן	זכותיה דאברהם	אברהם פאלאג'י	אזמיר	9	תרמ"ז- תרמ"ט	אזמיר ק"ק גברת אלגאזי ד-ט ללא תאריך וללא מקום
41.	תרנ"ב	מעשה אי"ש	יעקב שאול אלישר	ירושלים	7	תרמ"ח תרמ"ט- תרנ"ב	ק"ק גדול (מצוין רק בראשון) אי"ש. דרוש ז של חיים משה אלישר (תרמ"ח)
42.	תרנ"ב	מראה הגדול	רפאל אשכנזי	שלוניקי	2	אין	ח"א. נתח' בר באזמיר
43.	תרנ"ד	פדה את אברהם	אברהם פאלאג'י	אזמיר	6	תר"ן תרנ"א תרנ"ב תרנ"ג	אזמיר ק"ק נוה שלום ק"ק אלגאזי ק"ק גברת (תרנ"ב-ג)
44.	תרנ"ו	אברהם את ידו	אברהם פאלאג'י	אזמיר	7	תרכ"ח-ט, תרל"ג- תרל"ו, תרמ"א	ח"ב
45.	תרנ"ט	ואברהם זקן	אברהם פאלאג'י	אזמיר	11	תרנ"ז-תרס'	אזמיר בק"ח די ג'אבי'ש שלום יחסית לאחרות
46.	תרנ"ט	עולת אי"ש	יעקב שאול אלישר	ירושלים	3	תרנ"ו- תרנ"ח	ירושלים
47.	תשס"ז	שבת מלכתא	יוסף חיים	ירושלים	7	תרכ"ח- תרל"ט	בגדאד

דרשות ל"שבת כלה": מסע ביבליוגרפי ראשוני

48.	תרס"א-תרע"ע	בן איש חיל	יוסף חיים	ירושלים	14		בגדאד	א+ב+ד
49.	תשס"ט	שפתי חיים	יוסף חיים	ירושלים	5	תרל"ב- תרמ"א	בגדאד	
50.	תשע"א	דרושי חיים	יוסף חיים	ירושלים	14	תר"ן-תרס"ח	בגדאד	
51.	תרס"ו	כח מעשיו הגיד לעמו	מסעוד אל- חדאד	ירושלים	3	אין	ירושלים	
52.	תשמ"ז	מִמְנֵי פְּרִיָּךְ	סלימאן מני	רמת-גן	3	תרמ"ט, תרנ"א, תרס"ו	חברון?	
53.	תרע"ע	כבוד לאי"ש	חיים משה אלישר	ירושלים	5	תרס"א תרס"ה	ירושלים ק"ק גדול ק"ק גדול	דרשות של אביו היש"א ברכה
54.	תרע"ב	בכור יעקב	יעקב בן אברהם כהן (גדישה)	ג'רבה	2	תרס"ז תרס"ח	ג'רבה	בפנים נקרא "מעיל" יעקב, ח"ג
55.	תרע"ג	שערי תורה	זקן משה מאוזן	ג'רבה	5	אין	ג'רבה	ג'רבה
56.	תרע"ד	דבר טוב	יעקב טראב (מסלתון)	ירושלים	3	אין	בירות	בירות
57.	תרפ"א	דברי יחזקיהו	חזקיה שבתי	ארם צובה	2		טריפולי שבלוב	
58.	תרפ"א	משה האי"ש	חיים משה אלישר	ירושלים	1	תרמ"ח	ירושלים	ועוד דרשה במעשה אי"ש
59.	תרפ"ז		יעקב מאיר	ירושלים <sup>209</sup>				
60.	תרפ"ח	דבר המשפט	חיים בן שלמה כהן	ג'רבה	1	תרמ"ה (?)		מצטט את מוהר"ח מימון (קכא ע"א); כתב בשנת מותו של הרב חי מימון (קכב ע"ב)
61.	תרפ"ח	מצא חיים	חיים עילי הכהן טוויל	ירושלם	1			מארם צובה. ייתכן שחלק מהדרשות שאינן להן כותרת הן לשבת כלה
62.	תרצ"ב	המלואים למשה	משה מימון	ג'רבה	1	המאה ה-20	ג'רבה	גאבס

209 ראו ש"א גליקסברג, "בתי מדרש לרבנים בנשיאות הראשונים לציון: רצף כמעט ללא תמורה" פעמים, 153 (תשע"ג), עמ' 61-104, שם, עמ' 70 הערה 43.

# נחם אילן

63.	תרצ"ג	עם מרדכי	מרדכי עזראן	ירושלים	1	אין	ירושלים	
64.	ת"ש	חסדי דוד	דוד כהן	ג'רבה	7		ג'רבה? טיטואן?	
65.	תש"ח	פני שאול	אבא שאול חדאד	ג'רבה	—		ג'רבה	נועד לח"ב שלא נדפס (?)
66.	תשכ"ב	ויקה עבדיהו	עבדיה הדאיא	ירושלים	13	ת"ש-תשי"א, תשט"ו		דרשות מפתח תקווה (ת"ש- תשי"א). דרוש א "תואר לשבת כלה"
67.	תשכ"ח	פרחה הגפן	אליהו חי חואתי דמרי	ירושלים	3			מתלמידי הרב חורי. ג'רבה
68.	תשל"ד	יעלה הד"ס	דוד משה סתהון	ירושלים	1			מארס צובה
69.	תשל"ח	מטה משה	כלפון משה הכהן	נתיבות	3	תרס"ז, עטר"ת (2)	ג'רבה	נדפס בתוך "מטה משה"
70.	תשמ"ו	ואברהם זקן	חיים חורי	באר שבע	2			מג'רבה

דרשות ל"שבת כלה": מסע ביבליוגרפי ראשוני

## נספח ב: דרשני "שבת כלה" לפי ארצות מגוריהם וזמניהם

אלג'יריה	מרוקו	תוניסיה ג'רבה	לוב	מצרים אלכסנדריה	איטליה ליוורנו	תורכיה	יוון כיוס	סוריה חלב	לבנון בירות	ארץ ישראל	עיראק בגדאד
ר' מסעוד בן גנון (1671- 1677)											
	ר' שמואל אבילה (1707-1713)										
ר' יעקב בן- נאים (לפני 1784)				ר' אליהו ישראל (1773- 1776)	החיד"א (1781- 1798)	ר' חיים שלמה בן עזרא (לפני 1781)		ר' ישעיה עטיה (לפני 1792)			
ר' יוסף אזו- ביב (לפני 1790)	ר' משה טו- לדנו (-1724 1773)							ר' רפאל שמואל לניאדו (לפני 1794)			
ר' אברהם בושערה (לפני 1791)							ר' סעדיה הלוי מיר- קאדו (~1800) בזיקה לאזמיר	ר' יצחק שבתי ענתיבי (לפני 1804)			
						ר' דוד אמאדו (1813-1825)		ר' אליהו שמאע הלוי (לפני 1814)			
	ר' רפאל ביי- רדוגו (לפני 1821)					ר' רפאל אשכנזי (לפני 1826)		ר' יצחק עטיה (לפני 1826)			
ר' אברהם בלאיש (לפני 1830)						ר' שלמה חכים (1827- 1831)					
						ר' רחמים אריה אברהם אריאש (1833-1836)					



# נחם אילן

אלג'יריה	מרוקו	תוניסיה ג'רבה	לוב	מצרים אלכסנדריה	איטליה ליורנו	תורכיה	יוון כיוס	סוריה חלב	לבנון בירות	ארץ ישראל	עיראק בגדאד
			ר' אברהם אדאדי (1839- 1849)			ר' נסים אשכנזי (1833-1836)					
ר' דוד מו' עטי (לפני 1856)						ר' חיים פאלאג'י (1847-1854)				ר' בנימין מרדכי נבון (לפני 1851)	
						ר' יוסף אלפאנדארי (1856)					
						ר' יהודה בני בנישתי (לפני 1859)		ר' אברהם ענתיבי (לפני 1858)			
						ר' שלמה קמחי (לפני 1862)					
						ר' שבת גאליפוליטי (לפני 1862)					
						ר' יאושע שלמה ארדיט (1857-1867)					
ר' יעקב אבי' חצירא (לפני 1880)						ר' אברהם פאלאג'י (1868- 1899/1900)				ר' יעקב שאול אלישר (1870- 1905)	
		ר' חיים בן שלמה כהן (1885)	ר' חי מימון (1876- 1883)			ר' דוד פראנ' סייא (1884)				ר' רפאל מאיר פאניז'יל (לפני 1887)	
		ר' יעקב בן אברהם כהן (1907- 1908)								ר' חיים משה אלי- שר (1888, 1901- 1905)	ר' יוסף חיים (1901- 1906)
		ר' זקן משה מאזון (לפני 1913)								ר' סלימאן מני (1891- 1906)	

דרשות ל"שבת כלה": מסע ביבליוגרפי ראשוני

אלג'יריה	מרוקו	תוניסיה ג'רבה	לוב	מצרים אלכסנדריה	איטליה ליוורנו	תורכיה	יוון כיוס	סוריה חלב	לבנון בירות	ארץ ישראל	עיראק בגדאד
		ר' משה מימון (תחילת המאה ה-20)							ר' יעקב טראב מס' לתון (לפני 1923)	ר' מסעוד אלחדאד (לפני 1927)	
		ר' כלפון משה הכהן (1907, 1919)								ר' יעקב מאיר	
		ר' דוד כהן (לפני 1934)								ר' מרדכי עזראן (לפני 1933)	
		ר' אבא שאול חדאד (לפני 1940)						ר' חיים עילי הכהן טויל (לפני 1942)			
								ר' דוד משה סתהון (לפני 1950)		ר' עבדיה הדאיא (1940- 1955)	
		ר' חיים חורי (לפני 1957)						ר' חזקיה שבתי (לפני 1952)			
		ר' אליהו חי חואתי דמרי (לפני 1974)									

## שלמה גליקסברג

### מנהגי בית הכנסת של ק"ק איטלקי בעיר פירינצי

א. מבוא

#### 1. פתיחה

הקובץ שלפנינו מתעד את מנהגי הקהילה האיטליאנית בפירנצה עד תחילת המאה התשע-עשרה.<sup>1</sup> קובץ זה הוא בעל משמעות רבה במספר מישורים: ראשית, הוא ממלא חסר בתיעוד ההלכתי של המנהג האיטליאני, כמפורט בהרחבה להלן. שנית, הוא מתעד מנהג בעל חשיבות רבה בפוסקים כפי שמעידות הפעמים הרבות שהוא מוזכר בספר עיקרי הד"ט לר' דניאל טירני, המתייחס רבות למנהג פירנצה. שלישית, אופיו ההלכתי של קובץ זה בולט במיוחד בהשוואה לאופי הליטורגי יותר של קובצי מנהגי קהילות אחרים בני זמנו.

#### 2. הקהילה היהודית בפירנצה<sup>2</sup>

החל מן המאה השישית לספה"נ מופיעים רמזים שונים לנוכחות יהודית בחבל טוסקנה. אזכורים מן המאה ה-12 לספה"נ מספרים על יהודים שעברו בעיר אך לא הקימו בה קהילה. הקהילה היהודית בפירנצה נוסדה בשנת 1437 כאשר בנקאים יהודים הוזמנו אליה. בשנת 1456 כבר היה קיים בית כנסת בפירנצה.<sup>3</sup>

בשנת 1551 הוזמן קוזימו דה מדיצ'י סוחרים יהודים להתיישב בפירנצה ולהשתלב בחיי המסחר בעיר. תחילה הוא התייחס ליהודים שתחת חסותו באופן אוהד ביותר. הוא אף הוזמן את יהודי ספרד המגורשים לבוא ולהתיישב בתחומו ובכך התעלם למעשה מהנחיה מפורשת של האפיפיור לרכז את היהודים בגטאות, כפי שכבר נעשה ברומא משנת 1555. אולם מאוחר יותר נכנע קוזימו לדרישות האפיפיור, ובשנת 1571 הורה לכל היהודים בפירנצה להתרכז בגטו. בין המאות 16-18 שמרו היהודים בפירנצה על מעורבותם בחיי המסחר ובאופן כללי נהנו משגשוג. בואו של נפוליאון הביא לרווחה

1 כתב היד נמצא בארכיון בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי ומספרו B 2 (1077=8).

2 קורות חייה של קהילה זו נסקרו בספרו של מ"ד קאסוט, היהודים בפירנצה בתקופת הרנסאנס, ירושלים תשכ"ז. עוד ראה: ב' רות, תולדות היהודים באיטליה, תל אביב 1962, עמ' 84-86, 304 ואילך; מ"א שלוואס, חיי היהודים באיטליה בתקופת הרנסנס, ניו יורק תשט"ו, עמ' 22-23; י' ארליך, איטליה – פרקים בתולדות הקהילות היהודיות, תל אביב תשל"ד, עמ' 243-254. תיאור קצר של בתי הכנסת מופיע אצל: Annie Sacerdoti, *Guida all'Italia ebraica*, Genova 1986, p. 217. וראה גם: ש"א נכון, ארונות קודש ותשמישי קדושה מאיטליה בישראל, תל אביב תשל"ל, עמ' 113-117.

3 שמותיהם של המתיישבים הראשונים מוכיחים שהם באו מרומא. כלומר הם איטליאנים ואופי זה נשמר בקהילה שנים רבות. ראה שלוואס, שם, עמ' 22.

ויהודי פירנצה זכו לניהול עצמי. משנכללה טוסקנה במלכות איטליה הוכרו היהודים כאזרחי הממלכה החדשה.

### 3. בתי הכנסת בפירנצה

בית הכנסת העתיק בפירנצה היה ממוקם בעבר ברחוב דה רמג'ליאנטי (Via dei Ramaglianti), בשכונת אולרארנו (Oltrarno) מעבר לנהר ארנו. ברחוב זה שכנו היהודים כבר מהעת העתיקה והוא כונה בשם "via dei Giudei" (=רחוב היהודים). יש להניח כי בית כנסת זה הוקם כבר במאה ה-15<sup>4</sup>, והתפללו בו על פי הנוסח האיטלקי<sup>5</sup>. מלבד בית הכנסת העתיק, מסתבר שהיו בגטו עוד שני בתי כנסת, האחד איטלקי והשני ספרדי<sup>6</sup>. שני בתי הכנסת של הגטו חדלו מלפעול בשנת 1848 כאשר נהרס הגטו של פירנצה, ולאחר שהוא חדל מהיותו תחום התיישבות חובה ליהודים. את התכולה של בתי הכנסת העבירו לבניין ב-Via delle Oche No.5, בניין שהיה בבעלותו של Guglielmo Finzi וניתן במתנה לאגודה שנקראה "מתיר אסורים"<sup>7</sup>. בקומה הראשונה של הבניין שב-Via delle Oche 4 קיימת עדיין מצבת קיר המזכירה את שני בתי הכנסת, האיטלקי והספרדי<sup>8</sup>, שפעלו במקום מסוף המאה ה-19 ועד אמצע המאה ה-20.

את שני בתי הכנסת בפירנצה מתאר אברהם ברלינר ברשמי מסעו משנת 1843: "קהילת פירנצי היא קהילה עשירה; אף-על-פי-כן אין להם עדיין – עד התאריך ששהייתי שם – בית כנסת נאה והגון, כראוי לה. בתי הכנסת של שני המנהגים, נוסח ספרד ונוסח איטאליאני, נמצאים בקומות העליונות של שני בתים, בפינה שברובע הגיטו שבעבר"<sup>9</sup>.

- 4 עקבות קשתות עתיקות של הגלריה של בית הכנסת נראו במקום עד למלחמת העולם השנייה. הבניין נהרס בשנת 1944 כאשר הגרמנים פוצצו מוקשים כדי למנוע את כיבוש העיר על ידי בעלות הברית. שער המבנה שוקם וחוזק בקורת ברזל. עיריית פירנצה הציבה במקום שלט לציון קיומו של בית כנסת לשעבר. ראה Sacerdoti (לעיל הערה 2).
- 5 ארליך (לעיל הערה 2), עמ' 250, מתאר: "במאה הט"ו היה בית כנסת אחד בלבד ליהודי פירנצה, ובו התפללו בנוסח איטלקי. אך כאשר נוספו לקהילה גולי ספרד ופורטוגל פרצה מחלוקת בין היהודים בקשר למנהגים שונים ולנוסח התפילה. הוקמו אז בתי כנסת נפרדים ליוצאי הארצות השונות".
- 6 Sacerdoti שם.
- 7 ש"א נכון (לעיל הערה 2), עמ' 117, מוסר ידיעה בשמו של ס' סוראני: "בהסכם מיום 26 בדצמבר 1884 בין קהילת פירנצי Università' Israelitica לפי שמה הרשמי לאחר איחודה של איטליה, לבין חברת מתיר אסורים מתחייבת החברה להשכיר לקהילה תקופה של ארבע שנים אחד משני בתי המדרש – Oratori – בוויאה דילי אוגיי כדי לקיים בו התפללות לפני המנהג האיטאליאני, שהתקיימו עד לפני חודשים מספר בבית הכנסת הריטאליאני בגיטו".
- 8 העובדה שבית הכנסת השני היה ספרדי ולא אשכנזי עולה משתי העדויות שאביא להלן בשם א' ברלינר וס' סוראני. דומה כי גם האזכורים של מנהג בית הכנסת הספרדי שמופיעים בקובץ מעידים על כך. עדויות אלה אינן מתאמות למה שכתבה Sacerdoti (לעיל הערה 2). כך גם מניח נכון (לעיל הערה 2, עמ' 117): "מסתבר מההסכם, שחברת מתיר אסורים, שחבריה החזיקו במנהג הספרדי, קיימה בית כנסת ספרדי ובו ארון קודש שהיה בגיטו בבית הכנסת האיטאליאני, והשכירה את האולם השני שבבניינה לבית כנסת לפי נוסח איטאליאני".
- 9 א' ברלינר, ששה חודשים באיטליה, ירושלים תש"ה, עמ' סא.

תיאור דומה עולה מתוך עדותו של ס' סוראני כפי שזו הובאה על ידי ש"א נכון בספרו "ארונות קודש ותשמישי קדושה מאיטליה בישראל": "בדין וחשבון שקרא עורך הדין דאנטי כהן באסיפה כללית של ק"ק פירנצי ביום 28 ביולי 1852 נאמר: 'שני בתי כנסת קטנים קיימים בפירנצי עבור הדת היהודית (בנוסף לבתי מדרשות [Oratori] אחדים השייכים לחברות השונות). באחד מתפללים לפי המנהג של היהודים הספרדים, ובשני לפי המנהג של האיטליאני'."

בין השנים 1860 ל-1880 רבו היהודים בפירנצה בעקבות גל הגירה של משפחות רבות מליוורנו, בשל שינוי המעמד של נמלה.<sup>10</sup> ריבוי היהודים הספרדים בעיר גם גרם לכך שבית הכנסת הגדול שהוקם בשנת 1882 נוהל על פי המנהג הספרדי.<sup>11</sup>

בסעיפים מח ועז בגוף הקובץ הוזכר בית הכנסת הספרדי בפירנצה ומנהגיו. יש להניח שמדובר בבית הכנסת הסמוך שעמו הם מקיימים היום אינטראקציה יומיומית קבועה,<sup>12</sup> ולא בבית הכנסת הגדול, שכן בית הכנסת הספרדי הגדול הוקם רק בשנת 1882, לאחר שנכתב קובץ זה.

המנורות של בתי כנסת אלו מוצגות היום במוזיאון היהודי של פירנצה, וארונות הקודש נשלחו בשנות ה-60 לישראל: האחד – ל"שיבת כרם ביבנה" והאחר – לבית הכנסת "יד הגיבורים" של יוצאי לוב ברמת-גן. ברצפת בית התפילה על שם מרגוליס, בקצה בית הכנסת הגדול, שובץ כוכב משיש לבן וצהוב, השייך לרצפת ה"מתיר אסורים".

לפני מלחמת העולם השנייה נסגר בית הכנסת האיטלקי. ובשנת 1962, לאחר 80 שנות פעילות, נסגר גם בית הכנסת הספרדי.

בין השנים 1874-1882 נבנה בית הכנסת החדש והמפואר של פירנצה מחוץ לתחומי הגטו הישן. הוא הוקם לאחר יציאת היהודים מהשכונה היהודית במרכז העיר פירנצה והתפורותם ברחבי העיר, ונחנך בטקסיות רבה בשנת 1882 בנוכחות אישים יהודים רמי מעלה ופרנסי העיר.<sup>13</sup> בית כנסת זה היה מן היפים באירופה. והנחה סבירה היא שבעקבות התגובות הנלהבות לחנוכת הבית המפואר של בית הכנסת בפירנצה נבנו בתי הכנסת הגדולים בערים רומא וטורינו.

בית הכנסת נועד לקהילה הספרדית בפירנצה, ולכן כולל העיצוב שנבחר מוטיבים אדריכליים רבים שהושאלו מאדריכלות מסורתית מורית בספרד. בכניסה הצדדית למבנה הראשי, בנוי בית כנסת קטן נוסף, בו התקיים בזמן הקמת בית הכנסת מניין לפי נוסח

10 שהפך ממל של מדינה עצמאית לאחד הנמלים של מלכות איטליה המאוחדת שהוקמה בשנת 1861, ראה: נכון, שם.

11 שם.

12 ש"א נכון, הערה 2 לעיל, שם, אף מניח שהייתה תחרות ביניהם: "במרצת השנים גרמה שכנות זאת לתחרות מסוימת, כאשר התמעט מספר המתפללים עד לכדי קושי לקיים שני מניינים באותו המועד. תחרות כגון זו היתה תופעה מצויה גם בקהילות אחרות, בהן שכנו זה ליד זה בתי כנסת שקיימו מנהגים שונים".

13 ביקורו של מלך איטליה אומברטו הראשון בשנת 1887 מתועד בכתובת מאבן בכניסה לבית הכנסת.

אשכנז של הרב שמואל צבי מרגוליס רבה הראשי של פירנצה.<sup>14</sup>

#### 4. לאופיו ההלכתי של הקובץ

בניגוד לקובצי מנהגים אחרים הקרובים בזמנם לקובץ זה, אופיו של קובץ זה הלכתי יותר. הדבר ניכר הן מאי ציונם של מנהגים פשוטים<sup>15</sup> הן מציוני מקורות רבים מספרות ההלכה בגוף הקובץ.

#### 5. הספרייה ההלכתית של קהילות האיטליאנים במאה ה-19

המקורות ההלכתיים המצוינים בקובץ פותחים צוהר לבחינת ספרייתם ההלכתית של חכמי קהילות האיטליאניים בראשית המאה ה-19 לספירת העמים. להלן רשימת הספרים הנזכרים בקובץ:

אמת ליעקב – הלכות קריאת התורה וכשרותה ופרטי מנהגי צרכי צבור לר' ישראל יעקב אלגאזי,<sup>16</sup> ליוורנו תקל"ד.

ברכי יוסף – חידושי דינים על השו"ע לר' חיים יוסף דוד אזולאי, ליוורנו תקל"ד-תקל"ו.

דבר שמואל – שאלות ותשובות לר' שמואל אבוהב, ונציאה תס"ב.

זרע אמת – שאלות ותשובות לר' ישמעאל הכהן, ליוורנו תרמ"ב.

חמדת ימים – זולקוה תק"ו.<sup>17</sup>

לבוש – נושא כלים לשו"ע. לר' מרדכי יפה, ונציאה ש"פ.<sup>18</sup>

לדוד אמת – הלכות קריאת התורה לר' חיים יוסף דוד אזולאי, קושטנדינה תקפ"ו.

מגן אברהם – פירוש לשו"ע לר' אברהם אבלי הלוי גומבינר, דירנפורט תנ"ב.

14 ראה: י' פינקרפלד, בתי הכנסת באיטליה, ירושלים תשי"ד, עמ' 49; Sandro Servi, *la Sinagoga di Firenze*, Cumunita Ebraica di Firenze 1992; עוד ראה: אנצו ניצני, "זכרונות מבית הכנסת הגדול בפירנצה", אתר בית התפוצות: <http://www.bh.org.il/he/database-article.aspx?77110>.

15 דרכם של רוב הקבצים המוכרים מהקהילות השונות באיטליה בתקופה זו, השווה למשל לקובצי המנהגים שתיידי ר' יהושע סגרי בוויאדנה ["אלה החוקים והתורות", מנהגי בית הכנסת בוויאדנה לר' יהושע סגרי", איטליה כג (תשע"ה), עמ' 41-79], או לקובץ המנהגים שתיידי סגרי בסקנדיאנו [מאמרי על קובץ זה התפרסם בעלי ספר כג, עמ' 81-120]. קבצים אלו מקבילים יותר למחזוריים מאשר לספרי הלכה, ויש להקביל אותם לתופעה אחרת שלא כאן מקומה, תופעת ריבוי המחזוריים הקהילתיים שבכתבי היד. בחלקם יש גם צירוף של הנחיות הלכתיות. ראה למשל: ישראל צבי פיינשטין, מסורות ונוסחאות, רמת-גן תשמ"ה, עמ' 69-70 ובהערות 12-14 שמונה שבעה כתבי יד של סידורים בנוסח רומא אשר בהם העתיקו מהספר תניא רבתי על גיליונות הסידור. וראה גם להלן הערה 22. אולם כאמור את הקובץ שלפנינו יש להקביל לספרי המנהגים ההלכתיים יותר מאשר למחזוריים.

16 מגדולי חכמי ישיבת המקובלים בית אל בירושלים.

17 על אודותיו ראה: א' יערי, תעלומת ספר חמדת ימים מי חברו ומה היתה מידת השפעתו, ירושלים תשי"ד; מ' פוגל, "שבתאותו של ספר 'חמדת ימים': התבוננות מחודשת", בתוך ר' אליאור (עורכת), החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה – משיחיות, שבתאות ופראנקיזם, כרך ב, ירושלים תשס"א, עמ' 365-422.

18 מעיון מקבצי המנהגים האשכנזיים באיטליה עולה חשיבותו של ספר זה כספר לימוד ופסיקה, ועל כך הערתי במבוא ל"סדר המנהגים של כל השנה ומקצתם ע"פ ההסכמות של בהכ"ג אשכנזים יע"א מנטובה שנת התקס"א לפ"ג", העומד להתפרסם בספרי על מנהגי האשכנזים באיטליה במאה הי"ח, העומד להתפרסם על ידי חברת מקיצי נרדמים.

מור וקציעה – על טור יורה דעה, אבן העזר וחושן משפט, לר' יעקב עמדין, אלטונא תקכ"א.

מחזיק ברכה – על שו"ע או"ח ויו"ד לר' חיים יוסף אזולאי, ליוורנו תקמ"ה.

מטה משה – פסקים מנהגים והנהגות לר' משה מת, קרקוב שנ"א.<sup>19</sup>

עיקרי הד"ט – ליקוטי עקרי הדינים מפוסקים וכת"י לר' דניאל טירני, פירנצי תקס"ג.

עמודי שמים – סדור תפילה עם פירוש שחיבר ר' יעקב עמדין, קארעץ תקע"ח.

פנים מאירות – שאלות ותשובות לר' מאיר אייזנשטאט, אמסטרדם תע"ה-תצ"ח.

צרור המור – פירוש לתורה לר' אברהם סבע, וורשא תרל"ט.

שירי כנסת הגדולה – מאסף לדברי הפוסקים לר' חיים בנבנישתי, אזמיר תל"א.

שלמי ציבור – חידושי הלכות ואסיפת דינים, מנהגי הקהילות ודרכי המקובלים לר' ישראל יעקב אלגאזי, שלוניקי תק"ן.

שמש צדקה – שאלות ותשובות לר' שמשון מורפורגו, ונציאה תק"ב.

תורת שלמים – לר' יעקב ריישר, פראג תמ"ט.

סקירת ספרים זו בכוחה ללמדנו על הגיוון באוצר הספרים של קהילה זו; ספרי המהר"י אלגאזי הספרדי מכאן, וספרי היעב"ץ האשכנזי מכאן.<sup>20</sup> עובדה זו כשלעצמה הנה בעלת חשיבות, שכן אין בידינו ספרי הלכה איטליאנים מהדורות האחרונים. אמנם רצף המנהג האיטליאני מעולם לא נותק כפי שהדבר בא לידי ביטוי בסידורים<sup>21</sup> ובקובצי מנהגים תיעודיים, במהלך הדורות, בכתבי יד ובדפוסים.<sup>22</sup> אולם על אף זאת קיים פער בספרות ההלכתית של חכמי האיטליאנים בתקופה של מאות שנים; המנהג האיטליאני הקדום מוכר לנו מספריהם של ר' נתן מרומי,<sup>23</sup> ר' צדקיה הרופא,<sup>24</sup> ר' יחיאל ב"ר יקותיאל<sup>25</sup> ור' משה ב"ר יקותיאל מן האדומים<sup>26</sup> בין המאות ה-11-14. אולם מאז ועד לזמנו של הקובץ שלפנינו אין

19 היה מתלמידי המהרש"ל. מתעד הרבה מפסקי המהרש"ל ומנהגיו.

20 יש להזכיר כי איטליה היוותה נקודת מפגש בין קהילות ישראל השונות, ראה למשל: ג' וולף, "האומנם מסורת הלכה איטלקית", סידרא, י (תשנ"ד), עמ' 57-59.

21 יצחק יודלוב התייחס במאמר שפרסם לאחרונה, "המחזור כמנהג בני רומא", ישרון, כד (ניסן תשע"א), עמ' תתצז-תתקיט, גם להלכות שנכתבו במחזורים לצד של הטקסט הליטורגי, ראה שם, עמ' תתקיט-תתקיב.

22 ראה יוסף כהן, ביבליוגרפיה של מחזוריים וסידורי תפילה איטליאני, מבוא למחזור בני רומי, תל אביב תשכ"ו, עמ' 103-137; הרב נתן פריד, "הערות לביבליוגרפיה של מחזוריים וסידורי תפילה לפני מנהג בני רומא מאת י' יוסף כהן", ארשת, ה (תשל"ב), עמ' 494-499. נוסף על אלו ישנם בכתבי יד קובצי מנהגים המתעדים את מנהגי האיטליאני, בעיקר מן המאה ה-18 ואילך. להלן אציין לכמה מהם: מנהגי ויאדנה כפי שתיעד ר' יהושע סגרי; מנהגי סקנדיאנו כפי שתיעד א' יהושע סגרי (לעיל הערה 15); מנהגי ק"ק ריג'ו F 35851; מנהגי בית כנסת נורצי בפיררה F 20158; מנהגי בית הכנסת בקוני F 46029, ועוד.

23 ראה למשל: י' תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד, חלק ב, ירושלים תשנ"ט, עמ' 217-221; ג' רוונה, "מניעים ומגמות בחיבורו של 'ספר הערוך'", המעין, מו, ד (תשס"ז), עמ' 55-67.

24 ראה: י"מ תא שמע, "ספר 'שבלי הלקט' וכפיליו", איטליה, יא (תשנ"ה), עמ' לט-נא.

25 בספרו "תניא רבתי". ראה פיינטוך (לעיל הערה 15), עמ' 65-76.

26 בספרו "ספר התדיר", ראה משה יהודה הכהן בלוי (עורך), ספר התדיר לרבנו משה ב"ר יקותיאל מן האדומים, בתוך שיטת קדמונים, ניו יורק תשנ"ב, עמ' קעט-שיח. על אודותיו ראה י"נ פבוניצ'ו, "ספר

בידינו ספרות הלכתית של ממש. קובץ מנהגי פירנצה שלפנינו משלים במשהו חוסר זה. כאמור, בקובץ זה נעשה שימוש בספרות הלכתית מגוונת, ובהיעדר ספרות הלכתית איטליאנית עצמאית ליקטו מחברי הקובץ מתוך ספרי ההלכה של מסורות אחרות ובחנו אותם על פי מנהגים.

השימוש בספרים אלו מלמד אולי על הרצון לחזק את מנהגם העצמאי על רקע המודעות למנהגים אחרים, ואולי אף על רצון למנוע סחף לכיוונם של מנהגים אחרים מתועדים יותר.

באופן זה יש אולי להבין את הלשון: "וכן מנהגנו" לאחר שצינו לכמה ספרים שכתבו כן,<sup>27</sup> או לחילופין: "אבל מנהגנו אינו כן" לאחר שצינו לספרים שכתבו שיש לנהוג במנהג מסוים.<sup>28</sup>

6. על המנהג האיטליאני ותרומתו של קובץ זה לתיעודו  
כאמור, החלק ה"מחזורי" המתועד בקובץ זה הוא מועט באופן יחסי לחלק ההלכתי. בדיקת חלק זה מול המנהג האיטלקי המקובל כפי שהוא מיוצג במחזור בולוניה (ש"א) ובמחזור בני רומי (תרט"ז) מלמדת על כך כי בדרך כלל דומה סדר זה בבסיסו לסדר המובא במחזורים, אולם בצד הדמיון קיימים אי אלו הבדלים, בעיקר לגבי פיוטים שמצוינים במחזורים ולא נאמרו בקהילה זו, במיוחד ביום הכיפורים. בשל כך סדר התפילה של קהילה זו היה קצר מהמקובל על פי המנהג האיטליאני.

בליל יום הכיפורים לא אמרו בקהילה זו את הסליחות: שמע קולי,<sup>29</sup> יה אשר גאה.<sup>30</sup> בשחרית של יום הכיפורים לא אמרו סליחות: יה נעם, שבץ אחזני, שחר קמתי, בני ציון, ישן אל תרדם, ביום כפרת עוני, מולך מוני, יציץ צור, שרי קדש, יום שבת וכיפורים, ישראל עם קדוש, לא בקשתי, אל נכספתי, בליל על משכבי, אלהי קדם, יעירוני רעיוני, יה למתי, בקר אערוך, אז מקדם, אין לי בטחון, יוסף אשר, את ה' בהימצאו, אנוש מה יצדק. במנחה של יום הכיפורים לא אמרו את הסליחה "אביעה כתם עוני" ובנעילה לא אמרו את הסליחות "בטרים שמש", "תפילה לעני".

אפשר אפוא לשער כי הרקע להבדל שבין סדר הסליחות המתועד בקובץ שלפנינו לבין סדר הסליחות המתועד במחזורים, הוא בכך שקובץ המנהגים שלפנינו משקף תת-מנהג במנהג האיטליאני שקהילת פירנצה רק משמרת אותו.<sup>31</sup> עיון בקובץ מראה אמנם שקהילה

תדיר: קובץ דינים ומנהגים לרבי משה מן האדומים, רב ופייטן ברומא במאה הי"ד, סיני, סא (תשכ"ז), עמ' 25-29; יודלוב (לעיל הערה 21), עמ' תתקיד-תתקיד.

27 למשל סעיפים סט, ע, עד.

28 למשל סעיף עב.

29 סעיף פז.

30 סעיף צ.

31 ראה ע' פליישר, היוצרות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמ"ד, עמ' 610-611, סוף הערה 12. לגבי קובצי מנהגים מסוימים יש להתלבט אם המנהג האיטלקי המיוצג במחזור רומי הוא המנהג האיטלקי המקורי, ואילו הקבצים האחרים מראים על חדירת השפעות של מנהגי הקהילות האחרות לתוך המנהג האיטלקי, או שמא המנהג המיוצג בקבצים הללו קרוב יותר למנהג האיטלקי המקורי דווקא, ואילו



זו התייחודה במקוריות ובמידה של עצמאות ביצירת מנהגים, אולם קשה להניח שמקוריות זו הביאה גם לשינוי סדר הפיוטים.<sup>32</sup>

## 7. בהשפעת הספרדים

כאמור, החיבור שלפנינו מתעד את מנהגי התפילה וקריאת התורה של קהילת היהודים האיטליאנים בפירנצה. אולם בדיקה מדוקדקת של המנהגים המתועדים בו מלמדת על זיקתו היתרה<sup>33</sup> של קובץ זה למנהגי הספרדים.<sup>34</sup> על רקע זה אפשר אולי להבין את הצורך להתמודד עם המנהג הספרדי שנעשה בשניים מסעיפי הקובץ,<sup>35</sup> ולהצדיק מולו את מנהגם. כך בסעיף עז: "וכן אנו נוהגים ואעפ"י שבבב"א של ספרדים אין נוהגים כך כל א' יכול להחזיק במנהגו מפני שלכל א' מהם סמוכות של ממש לסמוך עליו".

ככלל, המנהג האיטלקי המקורי היה קרוב יותר למנהגי האשכנזים מאשר לאלו של הספרדים.<sup>36</sup> על רקע זה יש להצביע על קרבה מיוחדת של כמה מהמנהגים המתועדים בקובץ למנהגי הספרדים.

אכן, יש להסתייג ולומר שבהיעדר מקורות רבניים איטלקיים מלבד הערוך שיבולי הלקט והתניא רבתי, קשה לדעת אם מדובר בתזוזה מן המנהג האיטלקי אל מנהג הספרדים או שמדובר במנהג איטלקי מקורי שבחלקו נוהג כמנהג הספרדים.

בהיעדר יכולת להכריע בשאלה זו נפנה את תשומת הלב<sup>37</sup> לריבוי המנהגים הנהוגים בקהילות ספרד המובאים בקובץ זה. להלן כמה דוגמאות:

נהגו כמנהג הספרדים לגמור את ההלל בליל פסח.<sup>38</sup>

בשני ימי ראש חודש אלול נהגו כמנהג הספרדים לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת.<sup>39</sup>

מחזורי בולוניה ובני רומי מייצגים תהליך של בידול וזיקוק של המנהג האיטלקי אל מול המנהגים האחרים. ושמא מראש היו מנהגי משנה. אולם בקובץ שלפנינו בהיותו קובץ הלכתי בעיקרו אין בו כדי לספק מענה ולו חלקי לשאלה חשובה זו.

32 בהקשר לזה יש להצביע על החשיבות הרבה שהעניקו לנוהגי הקהילה, למשל לגבי מכירת מצוות. כך למשל בסעיף צא: "... צריך שישגיחו הפרנסים בעין שכלם ויזהירו לש"ץ שמתפלל שחרית שישתדל לגמור תפלתו בעשר שעות וחצי ולא יותר כדי שישאר פנאי למכור המצות". עוד ראה בסעיף צח. באופן כללי ראה ר"ש קלינמן, "מכירת עליות וכיבודים" (מכירת מצוות) בבית הכנסת: המנהג, התפתחותו וטעמיו, כנישתא, 4 (תש"ע), עמ' רעט-שלט.

33 עמדתי על כך בהערות רבות להלן בגוף הקובץ.

34 גל ההגירה של יהודים ספרדים מליוורנו, עליו עמדתי במבוא, בכוחו לתרום להבנת תופעה זו.

35 סעיפים מח, עז.

36 ראה: תא שמע, לעיל הערה 24; א' גרוסמן, "אימתי פסקה ההגמוניה הארץ-ישראלית באיטליה?", בתוך ע' פליישר ואחרים (עורכים), משאת משה – ספר יובל למשה גיל, ירושלים ותל אביב תשנ"ח, עמ' 143-157; הנ"ל, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשס"א, עמ' 424-435.

37 ראה עוד להלן בהערה 150, שם הערנו על השימוש במנגינת הפיוט הספרדי "ידיד נפש".

38 סעיף ס. ההפניות מכאן ולהלן הן לסעיפים בגוף הקובץ ולמצוין שם בהערות השוליים.

39 סעיף עט. מ"ע הרטום, ברשימתו "חדש אלול על פי המנהג האטלקי", טורי ישרון, ב [יב] (אב תשכ"ז), עמ' 22, מציין שבקהילות שבהן קיים המנהג האיטלקי, נוהגים לתקוע בשופר אחר תפילת מוסף של שני ימי ראש חודש אלול תר"ת. רק בקהילות שבהן מורגלת השפעת הספרדים, כגון ברומא, תקעו תשר"ת תש"ת תר"ת.

אמירת עת שערי רצון כמנהג הספרדים.<sup>40</sup>

תקעו בשופר תשר"ת תש"ת תר"ת בהושענא רבא.<sup>41</sup>

אמירת פסוקי האזינו בט' באב במקום שירת הים.<sup>42</sup>

נוסף על כך יש להצביע על מנהגים שבהם נהגו בקהילה זו כמנהגי הספרדים ולא כמנהגי האשכנזים, אולם על אף היעדר היכולת לקבוע בוודאות מה היה המנהג האיטליאני המקורי, תצטרפנה דוגמאות אלו לדוגמאות הקודמות, כדלהלן:

יציאת האבל מביתו אל בית הכנסת.<sup>43</sup>

שללו את מנהג הספרדים לקרוא לחתן פרשת ואברהם זקן, אולם התלבטו לגבי הפטרת שוש תשיש.<sup>44</sup>

ר"ח אלול שחל בא' בשבת, לאחר שסיימו הפטרת עניה סוערה הוסיפו פסוק ויאמר לו יהונתן.<sup>45</sup>

בראש השנה דילגו על אבינו מלכנו חטאנו לפניך.<sup>46</sup>

ביום הכיפורים שחל להיות בשבת אמרו ו"אני תפילתי" ו"צדקתך".<sup>47</sup>

## 8. מזמורים בהוצאת ספר תורה

מנחם עמנואל הרטום ציין בהערות למחזור האיטליאני השלם שבמהדורתו שהמנהג לומר מזמורי תהילים לפי סדר הפרשיות שנהגו בבית הכנסת האיטלקי בירושלים הוא לפי מנהג בית כנסת איטליאני בפירנצי שנחרב, והונהג בירושלים על פי הזיכרון.<sup>48</sup> בהקדמתו לחוברת מנהגי בית הכנסת האיטלקי בירושלים, כתב הרטום שרשימת המזמורים בפירנצה אבדה לאחר המלחמה.<sup>49</sup> רשימה זו אמנם לא מופיעה כאן בשלמותה, אולם היא מוזכרת באופן חלקי:<sup>50</sup>

- 40 סעיף צ.
- 41 סעיף צח. וראה בהערותיי שם שעל פי הרטום זהו מנהג רומא וכפי שנזכר לעיל בהערה 39 שקהילת רומא הושפעה ממנהגי הספרדים.
- 42 הרטום במחזור מנהג איטליאני, חלק ג, רומא תשמ"ח, עמ' 1090, מציין שזהו מנהג שהושפע ממנהגי הספרדים.
- 43 סעיף מה.
- 44 סעיף נא.
- 45 סעיף עח. במחזור בולוניה מובא שיש לומר הפטרת "ויאמר לו יהונתן" ושאינן להסתפק בפסוק הראשון כתוספת. אולם עדיין יש להסתפק כי ייתכן שמדובר במנהגי המשנה האיטליאנים ללא קשר למנהגי הספרדים.
- 46 סעיף פא. וראה בהערותיי שם.
- 47 סעיף צג.
- 48 מחזור מנהג איטליאני, חלק א, רומא תשנ"ב, עמ' 1700.
- 49 שם. הרטום מסביר שם שהרשימה של המזמורים הנאמרים בבית הכנסת האיטלקי בירושלים שוחזרה על פי הזיכרון לפי מה שהיה נהוג בק"ק איטאליאני שבפירנצי. היות שהרשימה לא התאימה בכל פרטיה לאותו נוהג, נרשמו שם גם מספרים לחלופה שרשימתם לקוחה מנספח לספר תהילים, מנטובא שנת תקל"ז.
- 50 עם הפניה לסדר הכתוב ב"תהילים של בית הכנסת" (סעיף ג).

תענית אסתר – איילת השחר.<sup>51</sup>  
שאר תעניות – יענך ה' ביום צרה.<sup>52</sup>  
שבת רגילה – מזכיר שיש מזמור שרגילים לומר בכל שבת ומפנה לסדר שכתוב בתהילים של בית הכנסת.<sup>53</sup>  
בשבת שיש בה שורה של אבי הבן – מזמור אשרי כל ירא.<sup>54</sup>  
שבת חתן שעשוה שורה – מזמור רחש ליבי דבר טוב.<sup>55</sup>  
בד' פרשיות שבין פורים לפסח – ארבעה מזמורים של פסח שאומרים למפרע כדי לומר הודו לה' בשבת הגדול.

9. על דרך הההדרה  
מילה לא מפוענחת הוחלפה בשלוש נקודות: ...  
לא שילבתי בכתב היד סימני פיסוק אלא שמרתי על חלוקת הפסקאות והפיסוק המקוריים כפי שהללו מופיעים בכתב היד.

הערות:  
ההערות נועדו לסייע למעיין בהבנת המנהגים המתוארים בקובץ כחלק משרשרת מנהגיהם של בני איטליה.

לפיכך כוללות ההערות רובדי התייחסות שונים:  
(א) הפניות לספרי פסיקה. לספרי פסיקה הקודמים לקובץ כהשוואה או כמקור, ופעמים לספרי פסיקה המאוחרים לקובץ, כאשר יש בהם הסבר או סקירה נוחה של המקורות הקדומים.  
(ב) הפניה לקובצי מנהגים המקבילים לקובץ, לשם השוואה, על פי הידוע לנו על המתרחש בקהילות דומות ומאפייניהן.  
(ג) הפניות למקורות איטליאניים ליטורגיים (סידורים ומחזורים) לשם בדיקת נוסח התפילה והפיוטים. כמו כן, נערכה השוואה בין ההנחיות המופיעות לעתים בסיידורים, להנחיות שבקובץ זה, הן כמקור הן כהשוואה.  
(ד) זיהוי הפיוטים שנזכרו בקובץ, עם תיאור הפיוטים של י"ד דאווידזאן, אוצר השירה והפיוט, ניו יורק 1970, על פי מספר הפיוט בספרו לפי חלוקת האותיות.  
(ה) הפניית תשומת הלב למנהגים ייחודיים או נדירים המופיעים בקובץ.<sup>56</sup>  
(ו) הפניות למחקרים לגבי מנהגים ונוהגים<sup>57</sup> שונים שנזכרו בקובץ.  
(ז) במידת האפשר צורפו הסברים קצרים למנהגים.

- |    |   |
|----|---|
| 51 | סעיף טל.  |
| 52 | שם.   |
| 53 | סעיף ג.   |
| 54 | סעיף נ; ובסעיף קח שדוחה מזמורי שבת; ובסעיף פב וקח שדוחה מזמורי ראש השנה ויום הכיפורים.                              |
| 55 | סעיף נא שדוחה מזמור של שבת; סעיף סד שדוחה מזמור של יו"ט.  |
| 56 | מרביתם רוכזו במבוא.   |
| 57 | בקובץ נכללו "פרוצדורות" חסרות מעמד הלכתי או ליטורגי, אלא בעלות תפקיד מנהלי-ארגוני, הנוגעות לסדרי בית הכנסת והתפילה. |

## ב. הקובץ

### מנהגי בית הכנסת של ק"ק איטלקי בעיר פירינצי

#### א מדרגות השבעה עולים כפי מנהגינו

כהן	
לוי <sup>1</sup>	
שלישי <sup>2</sup>	1
רביעי	4
חמישי	5
שישי	3
שביעי <sup>3</sup>	2

#### ב ואם אין כהן בבית הכנסת הסדר הוא כך

ראשון	1
שני	3
שלישי	5
רביעי	6
חמישי	7
שישי	4
שביעי	2

ובשאר הימים חוץ משבת סדר העולים הוא זה אחר זה

- ג ובשבת שעולה הרב של הקק"י שלישי או הרביעי הסמוך לרב הוא יותר חשוב מן הששי
- ד ובשבת שמוציאים שני ספרים העולה בספר שני הוא יותר חשוב מן החמישי ויותר

- 1 על פי גיטין נט ע"א; שו"ע, סימן קלה, סעיף ג, שמפני דרכי שלום סדר העולים הבסיסי הוא כהן לוי ישראל.
- 2 בשו"ע סימן קלו: "בשבת ויו"ט ויום הכפורים, קורים אחר הלוי ת"ח הממוני על הציבור". והוסיף בערוך השולחן, שם, סעיף ב: "ועכשיו מחזיקין שלישי וששי להעליות היותר גדולים והאשכנזים מחזיקים לשלישי ורב הקהלה עולה רק שלישי אם אינו כהן או לוי והספרדים מחזיקים ששי לחשיבות יותר שכן הוא ע"פ הזוהר". עוד בשאלת זיהויה של העלייה החשובה, ראה הפניותיו של ר"ש קלינמן, "מכירת עליות וכיבודים (מכירת מצוות) בבית הכנסת: המנהג, התפתחותו וטעמיו", כנישתא, 4 (תש"ע), עמ' רפא, הערה 7.
- 3 במגן אברהם, סימן קלו, כתב: "ונהגו שגדול הצבור עולה אחרון... במקום שנהגו שהפרנס הוא עולה אינו רשאי למחול לאחר שיקרא במקומו". מנהג זה הוא המנהג הקדום בספרד, ראה חיד"א, מחזיק ברכה, סימן רפב, ס"ק ג. ככל הנראה בהשפעת הזוהר, הפכה העלייה השישית למכובדת ביותר, כאמור בהערה הקודמת. את סדר החיובים על פי הסוד הביא בבן איש חי, שנה שניה, פרשת תולדות, סעיף יז. בתוספות יו"ט, מגילה ד, א, הסביר שבזמן המשנה רק האחרון היה מברך ברכה אחרונה, ועוד שעל פי הרמב"ם האחרון גולל את ספר התורה ונוטל שכר כולם.

- גרוע מן השישי ואפילו בשבת שיש ספר שלישי העולה לספר שלישי הוא חשוב מן החמישי דלעולם החמישי הוא גרוע מכולם
- ה מנהגנו שלא להוסיף על מגין שבעה עולים<sup>4</sup> כי אם בשבת שיש בו שורה<sup>5</sup>
- ו אפילו בשבת שמוציאין שנים או שלושה ספרים לעולם קורין שבעה בספר ראשון ואומרים קדיש<sup>6</sup> וכן אחר קריאת ספר שני אומרים קדיש וכן אחר קריאת ספר שלישי
- ז מנהגנו שלא להתפלל על החולים בשבת אלא אחר גמר התפלה אבל לא באמצע התפלה כמו שעושים בימי חול
- ח אם הוציאו ס"ת מן ההיכל ונודע שאינו מוכן וגלול למקום קריאת היום מנהגנו פה פירנצי שלא להחזירו עיקרי הד"ט ס' ו אות יח
- ט אפילו אם נמצא טעות בס"ת במשלים אחר שקראו שלושה פסוקים מוציאים ס"ת אחר ומשלים הקריאה שם ומברך לאחריה ואינו מברך לפנייה<sup>8</sup>
- י קטן מברך ברכת הגומל<sup>9</sup> שם אות ס"ט
- תורת השלמים סי' מור וקציעא
- עמודי שמים י' ברכי יוסף
- לדוד אמת סי' כג אות י כן הוא מנהגנו
- 4 על פי השו"ע, סימן רפב, סעיף א, "אם רצה להוסיף מוסיף". בכף החיים, סימן קלה ס"ק כ, הביא את מנהג ישיבת המקובלים בית אל שלא להוסיף על הקרואים כלל. וראה משנה ברורה, סימן רפב ס"ק ה, שנכון שלא להוסיף הרבה מפני טורח הצבור.
- 5 הכוונה לשמחה של חתן בר מצווה או באבל, בו יושבים בני המשפחה בבית הכנסת בשורה מיוחדת, ואז יש צורך בעליות נוספות. קבוצות העולים נקבעו על ידי בעל השמחה, ראה ד' קארפי, פנקס ועד ק"ק איטליאני בוויניציאה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 82 הערה 9 (להלן: פנקס ועד ק"ק איטליאני בוויניציאה). וראה באות י"ד לקמן. והשווה: י' אברהמי (מהדיר), פנקס הקהילה היהודית הפורטוגזית בתוניס, לוד תשנ"ז, עמ' 20.
- 6 במשנה ברורה, סימן קמז ס"ק כז, כתב שאחרי קריאת ספר ראשון לא נשלם מגיין הקרואים, ולכן אין לומר חצי קדיש אלא לאחר הקריאה בספר שני. אכן, במאמר מרדכי, סימן רפב ס"ק ז, כתב שאם יקראו שבעה אנשים בספר ראשון יש לומר אחריהם קדיש, אולם מהבית יוסף בסימן רפב נראה שאף אם קראו שבעה אנשים בספר הראשון אין לומר אחרי קדיש אלא על הספר השני. על המנהג לומר קדיש גם על ספר שלישי, שיש שנהגו לומר מיד לאחר הקריאה, ויש שנהגו לאומרו לאחר קריאת ההפטרה, ראה תשובת הרב מצליח מזוז, ירחון אור תורה, שנה ח, סיוון תשל"ה, סימן מז, עמ' קפ, ובסימן קיז, עמ' תלד-תלה.
- 7 דברי שו"ת שמש צדקה, סימן לא הובאו בעיקרי הד"ט שם.
- 8 ראה: ביאור הלכה, סימן קמג, ד"ה אם נמצא.
- 9 שלא כדברי המגן אברהם, סימן ריט ס"ק א. וראה: בן איש חי, פרשת עקב, אות ב, שכתב אף הוא שקטן יכול לברך, וראה: פסקי תשובות, חלק ב, ירושלים תשס"ב, עמ' תתעג.

יא אבל אם אינו יודע לברך אין אביו מברך בעדו<sup>10</sup>

ברכי יוסף  
מחזיק ברכה  
לדוד אמת שם  
וכן הוא מנהגנו

יב בשבת שיש שמחה בבה"כ מחתן או אבי הבן הרי הוא ברשות החתן או אבי הבן להעלות לס"ת מי שירצה ולהוסיף על מנין הקרואים עד עשרה דוקא ולא יותר והסדר של העולים הוא כך

כהן		
לוי		
שלישי	1	בעל ברית
רביעי	4	
חמישי	5	
שישי	6	
שביעי	7	
שמיני	8	אבי הבן
תשיעי	3	
עשירי	2	מוהל

יג בשבת שיש שמחה של אבי הבן הרשות בידו לכבד מי שירצה שיתפלל תפילת ערבית בליל שבת קדש

יד אם יש שני אבות הבנים בשבת אחד יכולים להוסיף על מנין העולים עד י"ד ולא יותר,<sup>11</sup> שבעה לכל אבי הבן שורה מופרדת לכל אחד ואחד אפילו אם יש שלושה אבות הבנים או יותר לעולם אינם יכולים להוסיף יותר מי"ד בין כולם. ולענין תפילת ערבית של ליל שבת קדש כבר זכה בה מי שנולד בנו ראשון<sup>12</sup> ואם נולדו בשעה אחת

10 שלא כדברי שערי תשובה, סימן ריט, ס"ק א, בשם שערי אפרים ומחזיק ברכה.  
11 קהילות שונות הגבילו באמצעות תקנות את מספר העולים בשבת. כך למשל ראה: מ' נדב (מהדיר), פנקס קהל טיקטין שפ"א-תקס"ו, ירושלים תשנ"ז, עמ' 108, סעיף לד, שלא להעלות בשבת יותר מעשרה קרואים, לבד האחרון ולבד מפטיר; כך גם ד' אברון (מהדיר), בפנקס הכשרים של קהילת פוזנא שפ"א-תקצ"ה, ירושלים תשכ"ז, עמ' 104, תקנה תקלא, שאין להעלות לס"ת רק עשרה עולים, זולת ששה ואחרון ומפטיר. וראה: שם, עמ' 161, תקנה תתקיא. בתקנות מדינת מעהרין (י' היילפרין, מהדיר), ירושלים תשי"ב, עמ' 252, תקנה תעא (ד): שלא להוסיף על כלל מניין שבעה קרואים בשבת אף אם יש חיובים.

12 יש להתלבט בכוונת סעיף זה. אפשר היה להסביר שמדובר בשני חתני בר מצווה שנולדו בימים שונים באותו שבוע. על פי הבנה זו מובן מדוע יש זכות קדימה לזה שנולד ראשון, שהרי הוא נכנס למצוות ראשון. אולם הבנה זאת אינה תואמת את המשך הסעיף שבו מדובר על שניים שנולדו בשעה אחת, ולפי הסבר זה עולה שבסעיף זה לא נידון המקרה של שניים שנולדו בשעות שונות באותו היום, שהוא מצב נפוץ הרבה יותר. יתר על כן, הסעיף שלפנינו עוסק גם בברית מילה ובמקרה זה ודאי שמדובר בשניים שנולדו באותו היום. קדימות מעין זו היא אמנם מחודשת, אולם מצאנו בהלכות קבורת המת, ראה: שו"ע,

- זוכה בה אותו שהוא גדול בשנים<sup>13</sup> ואפילו אם השמחות הם משני מינין דהיינו חתן אחד או יותר שעושים שורה ואבי הבן או יותר אינם יכולים להוסיף על מינין י"ד בין כולם
- טו אם יש חתן שאינו עושה שורה מנהגנו שעולה לס"ת ואפילו אם באותה שבת יש בבה"כ שורה מחוייב בעל השורה לקרותו לס"ת וכן הוא המנהג אם הם שנים או יותר
- טז וכן אם יש בר מצוה<sup>14</sup> בשבת שיש שורה מחוייב בעל השורה לקרותו לס"ת ובענין תפילת ערבית של ליל שבת קדש בר מצוה קודם אם מתפלל אותה הוא עצמו שכבר זכה בה מקודם שיהיה זה אבי הבן
- יז אם בשבת שמוציאים ב' או ג' ס"ת יש שורה אין לו רשות לבעל השורה בספר ב' או ג' אלא נשארו ברשות הפרנסים של בהכ"ס לקרוא לספר ב' או ג' מי שירצו
- יח מנהגנו לקרות לכל אחד מן העולים קריאה מחודשת אפילו לנוספים ואין אנו חוזרין לקרות לעולם מה שכבר קראו כי אם ביום שמחת תורה בלבד<sup>15</sup> ונפקא מינה שאם אין בפרשה כדי לקרות קריאה מחודשת לכל א' מהעולים אינם יכולים בני השמחות להוסיף אלא עד כדי שיגיע לכל אחד מהעולים קריאה מחודשת
- יט שנים שקנו פתיחת ארון הקדש בשותפות ונולד להם בן זכר והשורה של שניהם בשבת א' כבר זכה בה אותו שנולד לו הבן ראשון כמו שכתבנו בענין תפילת ערבית<sup>16</sup> אם לא התנו ביניהם באופן אחר
- כ וכן הוא המנהג בשני אבות הבנים שיש להם ס"ת משלהם<sup>17</sup> או פרוכות או כלי הקדש אחרים בבית הכנסת מי שנולד לו הבן הראשון הוא קודם
- [לדוד אמת ד' ו עא]
- כא ואם נולדו בשעה אחת מנהגינו להקדים מי שהוא גדול בשנים
- כב אבל אם אחד מהם יש לו ס"ת שכבר הקדיש אותו לשעבר בבה"כ והאחר יש לו ס"ת בפיקדון בבה"כ אותו שיש לו ס"ת קדש קודם. אבל אם אותו שיש לו ס"ת בפיקדון רוצה להקדישו באותו שבת עצמו שלו קודם. ואם השמחות הן משני מינין אבי הבן קודם לחתן [שם]
- סימן שנד, סעיף א, שם נפסקה ההלכה שכאשר יש שני נפטרים בעיר אחת יש לקבור תחילה את מי שנפטר ראשון. אולם במקרה שלפנינו קשה להבין קדימות זו שהרי בהלכות ברית מילה ובר מצווה רק התאריך הוא בעל משמעות ולא השעה ביום.
- 13 האב הגדול בשנים. וראה: Avinoam Cohen, "Was Age the Decisive Criterion of Subordination among the Amoraim?", *Jewish Quarterly Review*, 92, 3-4 (2002), pp. 279-313. עוד ראה: הרב יואל שוורץ, הדר זקנים, ירושלים תשמ"ו, עמ' 84, הע' לא, מקורות לכן שמצד דרך ארץ ראוי לכבד אדם מבוגר ממנו.
- 14 ראה: ביאור הלכה, סימן קלו, ד"ה בשבת.
- 15 כדעת הרמ"א ולא כדעת השו"ע, ראה שו"ע, סימן רפב סעיף ב.
- 16 לעיל סעיף יד.
- 17 דיון במנהג זה בבאר היטב, סימן קלו ס"ק א.

כג לפעמים אחר שגמרו תפילת שחרית בבה"כ ונשארו איזה אנשים שלא התפללו עדיין באותו בהכ"נ בצבור ובלבד שיהיו ששה לפחות והשאר אפילו כבר התפללו<sup>18</sup> והמנהג שלא לחזור הי"ח אומרים אבות וגבורות ואומרים הקדושה בקול רם ואומרים עד האל הקדוש ואומרים בלחש עד כי אל שומע תפילה וכ"ו<sup>19</sup> וגומרים בקול רם ואותו שאומר בקול שהוא כשליח צבור אינו עובר לפני התיבה אלא עומד במקומו ואם הוא יום שמוציאים ס"ת אין יכולים להוציא ס"ת כיון שכבר קראו בס"ת

[לדוד אמת דף ב ע"ב]

[ואמת ליעקב שם]

כד ביום שחלה בו המילה נוהגים לומר נקדישך בנועם המילה<sup>20</sup> ואין אומרים תחינה ואין נופלים ע"פ<sup>21</sup> ודוקא אם אבי הבן הוא מבהכ"נ שלנו<sup>22</sup> ואפילו אם אין בבהכ"נ שום א' מהמשתדלים במצות המילה<sup>23</sup> ואפילו אם לא נעשית השורה מאיזה טעם שיהיה ואם אבי הבן הוא מבית הכנסת אחר<sup>24</sup> נופלים על פ' ואומרים תחינה ואם יש בבהכ"נ א' מן המשתדלים במצוה מבקשים ממנו שיצא מבהכ"נ<sup>25</sup>

כה אם ביום שחלה בו המילה מתפללים שנית נופלים ע"פ ואומרים תחינה אפילו אם אבי הבן הוא א' מבני בהכ"נ<sup>26</sup>

כו אם חל יום המילה בתענית צבור אומרים כל הסדר של תפילת תענית אפילו י"ג מדות אבל אין נופלים ע"פ<sup>27</sup>

כז אם נולד בן זכר לאורח שלא נתיישב עדיין אין לו לרשות לעשות שורה אבל מחוייבים

18 כדן פורס על שמע, ראה שו"ע, סימן סט סעיף א.

19 מהשו"ע שם משמע שרק את שלוש הברכות הראשונות עליו לומר בקול רם, וראה במשנ"ב שם, ס"ק ח.

20 הכוונה לאמירת קדושה במגנינה מיוחדת. ציון הניגון ממלא תפקיד חשוב בקובצי מנהג אשכנזיים לאורך הדורות, ראה למשל: נ' וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, חלק א, ירושלים תשנ"ח, עמ' 436-435; ב"ש המבורגר, שרשי מנהג אשכנז, חלק ג, בני ברק תשס"ב, עמ' 70-111. בקהילות איטלקיות רבות הקפידו על הניגון המדויק של פיוטים וקטעי תפילה שונים. כך לדוגמה נמצאה רשימה מפורטת של "נועמים" בקובץ מנהגי האשכנזים בפאדובה (העומד להתפרסם בספרי על מנהגי האשכנזים באיטליה במאה הי"ח, לעיל הערה 18 [במבוא]). גם בקובץ שלפנינו נמצאה רשימה של "השבתות שמנהגנו לומר בהם השכיבנו ובבקר שמחים בצאתם, כי שם ה' אקרא, ואין כאלקינו", ראה להלן סעיף מט.

21 שו"ע, סימן קלא, סעיף ד.

22 על ההבחנה בין תושב לאורח, ראה: ביה"ל, סימן קלב, קונטרס מאמר קדישין, בסופו.

23 כלומר אבי הבן המוהל או הסנדק, ראה בתורת חיים, חלק ג סימן ד, שכתב: "מעשים שבכל יום בעירנו זו (=שאלוניקי) שאף שאין אבי הבן בעיר וגם אין מלין אלא בביתו של אבי הבן, והולכין קרוביו לבית הכנסת ומתפללין כנהוג ואין נופלין על פניהם".

24 מכאן עולה שביטלו תחנון רק כאשר מדובר באחד מחברי הקהילה.

25 על יציאה מבית הכנסת כפתרון לאי אמירת תחנון ראה: תרומת הדשן, חלק ב, סימן פ, הובא במגן אברהם, שם, ס"ק יב, שנוהגים חתנים ברייגוס לצאת קודם רצה כדי שיוכלו הקהל לומר תחנונים. כך גם בשו"ת רדב"ז, חלק א, סימן קעט, ובשו"ת הלק"ט, חלק א, סימן כא, ולא כפי שעולה מהמשנ"ב, ס"ק כו, וסידור יעב"ץ, דיני נפילת אפים.

26 הכוונה למגנינים נוספים לשחרית או למנחה, ראה שו"ת בצל החכמה, חלק ד, סימן קמו. אמנם הפוסקים נחלקו בכך, ראה: פסקי תשובות, סימן קלא, סעיף יז, הערות 101-103; שארית יוסף, חלק ג, קלא, א.

27 ראה תניא רבת, ירושלים תשכ"ג, ענין נפילת אפים, יג ע"א. שו"ע סימן קלא, סעיף ה.



הפרנסים לקרותו לס"ת ולקרות גם כן לבעל ברית ולמוהל וביום שחלה בו המילה אומרים נקדישך בנועם המילה ואין נופלים ע"פ

כח אחר שקראו כהן לוי וישראל המנהג לקרות כהן אחר ולוי אחר<sup>28</sup>

[עקרי הד"ט סי' ו אות ה]

כט ולא דוקא כהן אחר ולוי אחריו אלא אפילו כהן א' או יותר או לוי א' או יותר יכולים לעלות בהפסק ישראל אבל כל זה אין אנו נוהגים כי אם בשבת שיש בו שורה אבל לא בשבת דעלמא.<sup>29</sup> אפילו אם לא היה כהן בבהכ"נ ועלה ישראל במקום כהן ואח"כ בא הכהן ורוצה בעל השורה לכבודו ולקרותו לס"ת יכול לעלות ויאמרו אף על פי שהוא כהן<sup>30</sup> וכן אם רוצה בעל השורה לכבד לוי או יותר יכולים לעלות בהפסק ישראל אעפ"י שלא עלה הכהן כלל ויאמרו אעפ"י שהוא לוי ובלבד שלא יעלה ראשון או שני<sup>31</sup> והוא הדין בשבת בראשית<sup>32</sup>

ל בשבת שלפני ר"ח מוכרין המצות בהכרזה ואם הוא ר"ח שני ימים ביום הראשון כל מצוה ומצוה היא של מי שקנה אותה לחדש שעבר וביום השני הן של מי שקנה אותן לחדש השני אך ברה"ג גם ביום הראשון הן של מי שקנה אותן לח' תשרי אך לא שייך זה כי אם באותן המצות שאין מוכרין אותן ביו"ט<sup>33</sup>

לא מי שמקדיש ס"ת לבהכ"נ המנהג לקרות בו בשבת ראשון או ביו"ט הבא ראשון ואפילו אם באותו שבת יש שמחה בבהכ"נ ויש לבעל השמחה ס"ת משלו כלם נדחים מפני ס"ת המוקדש מחדש זה הוא מנהגנו<sup>34</sup> וכן פסק הרב לדוד אמת ו ע"א ל"ב אם נכנס הכהן לבהכ"נ אחר שהתחיל הישראל לברך ברכת התורה אינו פוסק ועולה למנין שבעה<sup>35</sup> כן הוא מנהגנו כמו שפסק מרן בסי' קלה ס"ו

28 כדעת השו"ע, סימן קלה, סעיף י, ולא כמנהג האשכנזים כפי שהובא ברמ"א שם.  
29 ראה במשנ"ב שם, ס"ק לו, בשם הרבה אחרונים שגם בשעת הדחק גם מרביעי ואלך מעדיף להעלות שוב כוהן לוי וישראל.

30 ראה שו"ע, סימן קלה, סעיף י.  
31 ראה שו"ע סימן קלה, סעיפים ח-ט; ורמ"א שם שהקל במקום צורך ודחק; משנ"ב, שם, ס"ק לו; כה"ח, שם, ס"ק נו.

32 במשנ"ב שם, ס"ק לו, כתב שעת הדחק כגון שמחת תורה, ומסתבר שאותו עיקרון יושם גם בשבת בראשית שבה כנראה היו עולים רבים. על מנהגי שבת בראשית באיטליה ובכלל, ראה שו"ת מהרי"ק, סימן ט; א' יערי, תולדות חג שמחת תורה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 337-344.

33 קהילות שונות בחרו לעצמן מועדים קבועים שבהם מכרו מצוות לפרקי זמן ארוכים או קצרים. כך, למשל, בבתי הכנסת האשכנזיים בטרייסט נהגו בשבת שלאחר הפסח בין יוצר למוסף למכור את המצוות והיכבודים לחצי השנה הבאה ולפני מוסף של שבת בראשית מכרו את המצוות של ששת החודשים הבאים. ראה: "מנהגים של כל השנה בק"ק טריאסטי ע"י ר' יצחק פורמיגני 1776", סימן ד סעיף א (העומד להתפרסם בספרי על מנהגי האשכנזים באיטליה במאה הי"ח, לעיל הערה 18 [במבוא]). סימן ט סעיף יג. על מכירת המצוות בשבתות בכלל ראה י' גולדהבר, מנהגי הקהילות, חלק ב, ירושלים תשס"ה, עמ' ריט-רכא. וראה פנקס ועד ק"ק איטליאני בוויניציאה, עמ' 28-29, 81-82; ולאחרונה: ר"ש קלינמן (לעיל הערה 32 [במבוא]), עמ' רעט-שלט.

34 על סדר הוצאת ספרי התורה, ראה קארפי, שם, עמ' 26. כך גם בפנקס ועד ק"ק פאדוואה של"ח-ש"ג שההדיר ד' קארפי, ירושלים תשל"ד, עמ' 109, תקנה לב.

35 במשנ"ב, שם, ס"ק יט: "ומסתברא דעולה הישראל למנין שבעה ואין צריך לקרות כהן אחריו".

- לג וכן אם היה הכהן בבהכ"ס וחשבו שאין שם כהן וקראו את ישראל והתחיל לברך אינו פוסק ועולה למנין ז<sup>36</sup> וכן הוא מנהגנו וכן פסק הרב יוסף אומץ סי' ט' והר' פרי מגדים סי' קל"ה והרב משתא דרבנות ח"ב
- לד ר"ח אייר ור"ח מרחשוון שחלו להיות ביום ו' ויום ש"ק הקדיש שאחר במה מדליקין הוא של מי שקנה אותו לששה חדשים הבאים<sup>37</sup>
- לה ראובן שהתנדב במצוה אחת כך וכך ובא רעהו והוסיף עליו והגבאי רוצה לתת המצוה לראובן מפני שהמוסיף עליו אינו בטוח. לדעת הרב צמח דוד חייב ראובן לקחת המצוה ולתת מה שהתנדב בתחילה והביאו הרב ל"א<sup>38</sup> והר' א"ל<sup>39</sup> אבל הר' מ"א בסי' קנ"ד כתב שאין כן המנהג ובשו"ת פנים מאירות ח"ב סי' כ"ה כתב שלא לחייב את ראובן לקחת את המצוה במה שהתנדב אבל שואלין את פיו והרשות נתונה ביד הפרנסים להתפשר עמו ולתת לו מצוה אפילו בפחות ממה שהתנדב ואם אינו רוצה אותה בשום אופן נותנין המצוה למי שמגעת אלו לפי סדר הלוח<sup>40</sup>
- לו בתענית צבור צריכים הפרנסים ליזהר שלא לקרוא לס"ת אלא מי שהוא בחזקת שמתענה<sup>41</sup>
- לז כשחל תענית צבור בע"ש מנהגנו שלא להניח תפילין במנחה<sup>42</sup>
- [עקרי הד"ט סי' י"א<sup>43</sup>]
- לח בתענית צבור במנחה מנהגנו שהחכם עולה שלישי ומפטיר ואפילו אם הוא כהן או לוי יכול לעלות שלישי<sup>44</sup>
- [אות ליעקב ד' ט"ו ע"ב]
- [לדוד אמת ד' ט ע"ב]

- 36 ראה: משנ"ב, סימן קלה ס"ק כ.
- 37 כאמור בסעיף ל לעיל, היום השני של ר"ח שייך לתקופת המכירה הבאה. מהסעיף הנוכחי עולה שר"ח אייר ור"ח מרחשוון היו המועדים הקבועים למכירת המצוות למחצית השנה הבאה. הואיל ושבת היא היום השני של ר"ח, שייכת היא כבר לתקופה החדשה. וראה בבאר היטב, סימן קלב, ס"ק ה, שהביא בשם הכנסת יחזקאל שקדיש זה שייך לשבת ולא ליום שישי, ולכן אם יש שני אנשים לאחד יש יא"צ בשישי ולשני בשבת, זה של שבת זכה בו. לענין זמני אמירת במה מדליקין ראה מאמרו של הר"ש דבליצקי, "חמישה מנהגים לעדות הספרדים למקום אמירתו של פרק במה מדליקין בליל שבת", מוריה, ריט-רכ (תשנ"ג), עמ' צה-צח.
- 38 לדוד אמת.
- 39 אות ליעקב.
- 40 כנראה רשימה מסודרת של החברים ועל פיה העניקו כיבודים, בהיעדר חיובים או קונים.
- 41 זו דעת מהרי"ק, שורש ט, בשו"ע, סימן תקסו סעיף ו, הביא הלכה זו בלשון "יש מי שאומר". וראה במשנ"ב, שם, ס"ק יט, שנחלקו אחרונים אם הכוונה למנחה דווקא או גם לשחרית.
- 42 משמע שבדרך כלל הניחו תפילין במנחה של תענית ציבור. ההבחנה בין מנחה של תענית ציבור בימות השבוע ובין מנחה של ערב תענית ציבור שחלה בערב שבת היא ככל הנראה על פי תורת הסוד. ראה בהערה הבאה.
- 43 ס"ק ב: "וכן המנהג פה פירינצי שלא להניחם כשחל תענית צבור בע"ש". ובשם הספר אור לצדיקים לרמ"ע הטעם: "שכבר נתנוצץ קדושת שבת".
- 44 זהו חידוש גדול.

ואם אין בבהכ"נ כהן אחר יעלה ישראל במקום כהן ואח"ך יעלה הכהן שלישי כך פסקו הרבנים הנזכרים שם בענין כיוצא בזה וה"ה לג"ד וכתב עוד הר" לודוד אמת ואינם צריכים לצאת מבהכ"נ וכשיעלו בסוף יאמרו הקורים אותם אעפ"י שהוא כהן אעפ"י שהוא לוי

טל בתענית אסתר כשמוציאים ס"ת מנהגנו לומר מזמור על אילת השחר ובשאר תעניות אומרים יענך ה' ביום צרה וגם ביום צום גדליה<sup>45</sup>

מ בשבת שמוציאים שני ס"ת ומי שקנה ס"ת או המעיל איחר לבוא לבהכ"נ וזכה במצוה בס"א בעל השהיות<sup>46</sup> יכול בעל המצוה לעשותה בס"ב ואין בעל השהיות יכול לעכב והיינו דוקא בשתי מצות הנזכרות מפני שביום מוכרים אותם כל ספר וספר בפני עצמו אבל שאר המצות כיון שזכה בהן בעל השהיות בס"א זכה בהן ג"כ בס"ב ובס"ג אם ישנו

מא ביום י"ז בתמוז נוהגים לקרות כל מעשה העגל כיון שבו ביום נשתברו הלוחות<sup>47</sup> מב בעשרה בטבת ובי"ז בתמוז שיש בהם מענינו של יום בכל ברכה מ"ח נוהגים לחתום ברכת רצה שאותן לבדך ביראה נעבוד<sup>48</sup> כמו שכתוב בכל המחזורים<sup>49</sup> וגם בצום גדליה אומרים גם שבמחזורים כתוב המחזיר ברחמיו וכו'<sup>50</sup>

מג האבלים אינם אומרים קדיש יתום בכל יום שיש בו מוסף<sup>51</sup>

מד וכן לענין שנוי מקום בבהכ"נ המנהג הוא שאינם משנים את מקומם בכל יום שיש

45 תהילים מזמור כ, כמנהג רוב קהילות הספרדים. פירוט המזמורים הנאמרים על פי המנהג האיטלקי בירושלים, שמקורו בפירנצה, התפרסם על ידי בית הכנסת האיטלקי בירושלים: נוסח תפילות במועדים והוספות למחזור, ירושלים תשי"ב, עמ' 10, 12, וראה גם במחזורי של הרטום, חלק א, רומא תש"ן, עמ' 1696-1700. אולם לא נזכר ברשימה זו מזמור זה. וכן לא נזכר במחזורי האיטליאנים, אולם הוא מוזכר במנהגים שתיעד ר' יהושע סגרי הן בוויאדנה הן בסקנדיאנו.

46 הכוונה ככל הנראה למי שקנה את המצוות במקרה שהקונה הראשון משתתף מלהגיע לבית הכנסת.

47 כמנהג האיטליאנים, ראה: מחזור בולוניה ש"א עם פירוש קמחא דאבישונא (להלן מחזור בולוניה), חלק א, עמ' 353; מחזור כל השנה כפי מנהג איטאליאני, ליוורנו תרט"ז (להלן מחזור בני רומי), חלק א, דף קסב ע"א.

48 זו חתימה שמקורה בנוסח ארץ ישראלי קדום, ראה: א' ארליך, "לחקר נוסחה הקדום של תפילת שמונה עשרה", בתוך י' תבורי (עורך), מקומראן עד קהיר: מחקרים בתולדות התפילה, ירושלים תשנ"ט, עמ' יז-לח; י' לוגר, תפילת העמידה על פי הגניזה הקהירית, ירושלים תשס"א, עמ' 173-183. וראה: ע' פליישר, היצירות בהתהוותם והתפתחותם, ירושלים תשמ"ד, עמ' 154, הערה 22, שמשער שבנוסח איטליה הקדום נהגו בתפילות התעניות לחתום את כל הברכות בנוסח הארץ-ישראלי הקדום.

49 ראה: מחזור בולוניה, חלק א, עמ' 352, ובמחזור בני רומי, חלק א, דף קסא ע"א, הביא את השינוי בסוגריים והסביר: "ויש אומרים שאין לשנות ממטבע החתימה שחותמין פה".

50 כך במחזור בולוניה, חלק ב, עמ' 56; בני רומי, חלק ב, דף סב ע"א.

51 זהו כנראה מנהג איטלקי קדום. בעיקרי הד"ט, אבילות, סימן יד, פירט את מנהגי האיטלקים, ובכללם את מנהג פירנצה הנזכר: "בדין קדיש יתום רבו המנהגים, יש מקומות שאומרים גם בשבת ויום טוב וראש חודש, ויש אין אומרים אז קדיש, והרב בנימין זאב [סימן קסא] כתב דנכון לומר, וכן מנהג ספרד בראש חודש חנוכה ופורים, אבל לא בשבתות וימים טובים וחול המועד, ובפירארו הספרדים אין אומרים בשבת ויום טוב, והאיטליאנים נוהגים כספרדים, ופה פירנצי אין אומרים קדיש ביום שיש בו מוסף דוקא". עוד ראה: בדרכי משה, יורה דעה, סימן שעו, אות ט, ד"ה כתב עוד בבנימין זאב.

מה אבל שהיה בבהכ"נ ביום ב' או ביום ה' בשבת ונתנו לו איזו מצוה כגון פתיחת שערים וכיוצא מותר לעשותה

אמת ליעקב ד' י' ע"א  
לדוד אמת סוף סי' ג  
ברכי יוסף י"ד סי' שפ"ד  
שלמי צבור ד' קפ"ח ע"ד

וכן הוא המנהג בשבת שבתוך שבעה ובשני ובחמישי שחל בו יום תשלום השבעה אבל ב"ב או ב"ה שבתוך השבעה יוצאים מביתם<sup>53</sup>

מו אבל שחל יום ז' שלו בב' וה' המנהג הוא שלא יעלה לס"ת וכן אם חל בשבת שלא יעלה בתפילת שחרית<sup>54</sup>

עקרי הד"ט סי' יב אות כ"ק<sup>55</sup>

ואפילו אם הוא חייב להודות אין קורין אותו לעלות לס"ת ביום ז' לאבלותו מנהגנו לקרוא לס"ת את האבל אחר שבעה קודם תשלום השלושים ואם בסוף הל' עדיין לא קראוהו ויש בבהכ"נ מי שחייב להודות האבל קודם<sup>56</sup>

מח מי שעלה עליו הגורל להיות חתן תורה או חתן בראשית ומת לו מת שחייב להתאבל עליו וביום חתונתו<sup>57</sup> הוא בתוך שבעה ימי האבלות הסכים הרב זרע אמת ח"ג סי' קס"ב לענין מעשה שיסתלק מן החתונה וכן הסכים הרב דבר שמואל סי' ע"ד וכבר היה מעשה פה פירנצי בבהכ"נ של הספרדים בשנת התקע"ו באחד שעלה עליו הגורל להיות חתן בראשית ומת לו בח"ה ובשבת בראשית היה בתוך ז' לאבלותו

52 בשו"ע, יורה דעה, סימן שצג סעיף ד, התייחס לשינוי המקום בשבת: "הנוהגים כשהם אבלים שלא לשנות מקומם בבית הכנסת בשבת יפה הם עושים". ובבית יוסף שם שהביא את נימוקי יוסף שזהו מנהג טעות אולם הבית יוסף חלק עליו ושיבח את הנוהגים שלא לשנות. וברכי יוסף הביא בשם האר"י שנהג שלא לשנות מקום מושבו בשבת. בספר מסגרת השלחן שם, כתב שכך כתב בשו"ת נאמן שמואל סימן לה והעיד שבסינינה ובפירנצי נוהגים כפסק השו"ע שלא לשנות המקום בשבת. אמנם לא זכר שם מנהג זה שלא לשנות בכל יום שבו מתפללים מוסף. ואף המנהג כשלעצמו אינו מובן, שהרי אמנם אין אבלות בפרהסיא בשבת, אולם לא כך בראשי חודשים.

53 כך לשון השו"ע ביורה דעה, סימן שצג, סעיף ג: "האבל אינו יוצא בחול לבית הכנסת אבל בשבת יוצא ואנו נוהגים שבכל יום קריאת התורה יוצר לב"ה". והוסיף הרמ"א: "ובמדינות אלו נוהגין שאין יוצא אלא בשבת".

54 האבל אינו עולה בשבעה: שו"ע, סימן שפד, סעיף ב. אמנם מלשון הסעיף נראה שבמנחה יכול לעלות, וכן פסק בגשר החיים, פרק כא, יד, ב.

55 בשם מנהג פירנצי: "כתב הד"ט ומנהגנו פה פירנצי שלא יעלה בין בחול בין בשבת בשביעי שלו בתפלת שחרית". וראה: עוד שם, חלק ב, סימן לו, ס"ק יט, שהאר"י יורה.

56 המנהג לעלות לתורה ביום שפוסק לומר קדיש הובא בדודאי השדה, סימן ד. אולם בפוסקים לא נזכר החיוב להעלות את מי שסיים שבעה. ושמה כוונתם שמותר להעלותו לתורה, ולא שיש חיוב להעלותו, אלא שצינינו שאם עד השלושים לא עלה, הוא חיוב, וזה כשלעצמו חידוש.

57 דהיינו בשבת בראשית, כמבואר בהמשך הסעיף.

והורה לו הרב משה חיים סוסקיניו זצ"ל שיסתלק מן החתנות כמו שכתבו הפוסקים  
הנוכרים  
אלו הם השבתות שמנהגנו לומר בהם השכיבנו ובבקר שמחים בצאתם, כי שם ה'  
מט אקרא, ואין כאלקינו<sup>58</sup>  
שבת ור"ח  
שבת וחנוכה  
שבת שקורים בשלח  
שבת שקלים  
שבת זכור  
שבת פרה  
שבת החדש  
שבת הגדול  
שבת נחמו  
ופורים שושן שחל להיות בש'  
ושבת וחה"מ

וצריך ליזהר מאד בזה ובפרט בשבת הגדול שאין המנהג להרבות נרות אך מדליקין  
כמו שרגילים להדליק בשבת דעלמא שלא יטעה הש"ץ בכך. ואולי מאיזה טעם נהגו  
שלא להרבות בו נרות אבל המנהג לומר בו כי הוא שבת מסויים כמו שנודע<sup>59</sup>  
נ בשבת שיש בו שורה של אבי הבן המנהג לומר בנועם המילה כל מה שנוהגים לומר  
בשבתות המסויימים שכבר הזכרנו בס"מ מ"ט – ובהוצאת ס"ת אומרים מזמור אשרי  
כל ירא ודוחין המזמור שרגילים לומר באותו שבת<sup>60</sup>  
נא וכן אם יש חתן שעושה שורה נוהגים לומר כל מה שזכרנו ובהוצאת ס"ת אומרים  
מזמור רחש לבי דבר טוב<sup>61</sup> אבל אין אנו מוציאים ס"ת אחר בשביל החתן לקראת  
בו פרשת אברהם זקן<sup>62</sup> יש לעניין<sup>63</sup> אם אומרים הפטרת שושן אשיש ודוחין הפטרת  
בשבוע או אם אומרים שתייהם או אם אין אומרים שושן אשיש כלל<sup>64</sup>

- 58 ראה לעיל הערה 20.  
59 הכוונה שזו שבת מיוחדת. אף על פי שבדרך כלל מרבית נרות בשבת מיוחדת ובשבת זו לא נהגו כן, בכל זאת יש להדגיש את המיוחדות של שבת זו בניגון.  
60 תהילים מזמור קכח. כך גם מופיע ברשימת המזמורים שהביא הרטום (לעיל הערה 48 [במבוא]), עמ' 1700.  
61 תהילים מזמור מה. כך גם מופיע אצל הרטום, שם.  
62 ראה: ז' בוארון, "מנהג קריאת 'אברהם זקן' ופיוטי רשות בו", אוריתא, טו (תשמ"ו), עמ' רצד-רצז; ש' גליק, "פרשת 'אברהם זקן' – מחלוקת שהסעירה את רבני איטליה במאה הי"ח", בתוך ש' גליק (עורך), זכר דבר לעבדך, אסופת מאמרים לזכר דב רפל, ירושלים תשס"ז, עמ' 389-407; י' זימר, עולם כמנהגו נוהג, ירושלים תשנ"ו, עמ' 273-280. וראה: הרב יצחק יוסף, ילקוט יוסף, דיני ההפטרה אות א; תשובת הרב נאמן מזוז, אור תורה, שנה כ (סיוון תשמ"ח), סימן קנז, עמ' תשפג-תשפה.  
63 כך בכתב היד, ואולי הכוונה: לעיין.  
64 זו מחלוקת מנהגים בין מנהגי האשכנזים למנהגי הספרדים. ראה: ספר העיתים, סימן קפח; כלבו, סימן

נב ביום ראשון של חנוכה<sup>65</sup> כהן מתחיל לקרות מפרשת ברכת כהנים עד ויקריבו אותם לפני המשכן והלוי קורא עד לחנוכת המזבח והישראל קורא ביום הראשון – ביום שני כהן ולוי קורים ביום השני וישראל קורא ביום השלישי<sup>66</sup> ועל דרך זה כל שאר הימים<sup>67</sup> – וביום אחרון כהן ולוי קורין ביום השמיני וישראל מתחיל ביום התשיעי עד סוף הסדר ומתחיל פרשת בהעלותך<sup>68</sup> עד כן עשרה את המנורה<sup>69</sup> – כך הוא מנהגנו ואעפ"י שבענין ההפסקות של יום האחרון רבו הדעות כדאי הוא בעל אורחות חיים לסמוך עליו לקיים המנהג

נג ר"ח טבת שחל להיות בשבת ואחר שגמרו קריאת ס"ת ראשון הוציאו ספר שני וכשפתחו אותו מצאוהו בפרשת חנוכה זה היה מעשה בשנת התקפ"ג והניחו בתיבה והוציאו את הספר שהיה מוכן לפרשת ר"ח וקראו בו פר' ר"ח ואח"כ קראו בספר שהיה כבר בתיבה פרשת חנוכה והטעם הוא דכיון שהיה שהניחוהו בתיבה לקרות בו אח"כ ליכא חשש פגם כמו שהביא הרב עיקרי הד"ט סי' ו' אות מ"ד משם כמה פוסקים<sup>70</sup>

ד"ן הקורא בתורה בשבת וי"ט בשחרית ובתענית צבור בשחרית ובמנחה והמפטיר בימים נוראים ובשבת חזון ובתשעה באב בשחרית ג"כ אנו נוהגים להקפיד שיהיו בני עשרים שנה שלמים<sup>71</sup>

נה בשבת שמוציאים ג' ס"ת צריך שיוציאו<sup>72</sup> השלישי מיד אחר קריאת ספר ב' קודם שיחזירו הס"ת הראשון ועל כן צריך שיהיו ג' בני אדם שיוציאו השלושה ספרים דאל"כ גורמים טורח צבור

נו אין אנו מקפידים להעלות אב ובנו או שני אחים זה אחר זה אלא כששניהם בר מצוה אבל אם המפטיר אינו בר מצוה<sup>73</sup> אנו נוהגים להעלות למפטיר כיון שאין קוראין אותו בשמו ועוד שמפסיק בקדיש בין קריאת המשלים לקריאת המפטיר<sup>74</sup>

כ; שו"ת מהרי"ל החדשות, סימן לו ועוד. וראה עוד בערוך השולחן, אורח חיים, סימן קמד, סעיף ה, ובסימן רפה, סעיף יג. עוד ראה: זימר (לעיל הערה 62), שם.

65 כדעת השו"ע, סימן תרפד, סעיף א, ולא כרמ"א.

66 כדעת הרמ"א, שם, ולא כדעת השו"ע, שישראל קורא ביום השני.

67 רמ"א, שם.

68 שו"ע, שם.

69 רמ"א, שם.

70 ראה: שו"ת יביע אומר, חלק י, אורח חיים, סימן נא.

71 בפנקס ועד ק"ק איטליאני בוויניציאה, עמ' 82, מופיעה תקנה דומה: "לא יוכל השמש לתת הוצאת הס"ת, וכן לא יוכל להוציא או לקרות, כי אם מי שיהיה בן עשרים שנה, או יהיה נשוי...". על מנהגי הקהילות לגבי עליית רווק לתורה ראה: גולדהבר (לעיל הערה 33), עמ' רכא-רכג, ושם בעמ' רכב הביא מתקנות מגורשי ספרד בברזיל, שהבחינו בין בני י"ג כ' ונ', והצעירים מכ' שנה קיבלו עליות רק בתפילת מנחה. עוד ראה: ש' רייסקין, "על עליית רווק לתורה", מורשתנו, טז (תשס"ה), עמ' 195-206.

72 יש להתלבט האם הכוונה להוציא מיד המחזיק או מארון הקודש.

73 על עלייה למפטיר של מי שאינו בר מצוה, ראה: משנ"ב, סימן רפב ס"ק יב, עוד ראה: י' פאור, "עליית קטן לקרא בתורה", בתוך מ' בניהו (עורך), ספר הזיכרון לרב יצחק ניסים, ירושלים תשמ"ה, עמ' קיג-קלג.

74 מהמשנ"ב, סימן קמא ס"ק כ, משמע שיש צורך בשני תנאים: א) שיהיה הפסק קדיש ביניהם. ב) שהעלייה

- ז"ן בליל ש' זכור אומרים השכיבנו בנועם אדון חסדך ואפילו אם יש שורה של אבי הבן אין משנים נועם זה לעולם
- ח"ן ביום פורים שקורין פ' ויבא עמלק מנהגנו שלא לכפול פסוק אחרון<sup>75</sup>
- נט ליל ראשון של פסח שחל להיות בשבת אין אומרים ברכה מעין שבע<sup>76</sup>
- ס בשני לילות הראשונים של פסח מנהגנו לגמור את ההלל אחר ערבית קודם קדיש לתקבל<sup>77</sup>
- סא אפילו אם חל יום ראשון של פסח בשבת מתחילין הפרשה מויקרא משה כמו שמתחילין כשחל בשאר ימות החול<sup>78</sup>
- סב יום טוב שחל להיות בע"ש או בשבת אין אומרים במה מדליקין<sup>79</sup> כ"כ הרב מטה משה סי' תל"ג ומתחילין מזמור לדוד הבו ואח"כ אומרים לכה דודי ומזמור שיר ליום השבת ומזמור של י"ט ואח"כ ה' מלך וגם בשבת וחול המועד מנהגנו שלא לומר במה מדליקין ואומרים במקומו מזמור לדוד הבו
- סג אם יש שורה של אבי הבן ב"ט שחל להיות בשבת אין לו רשות לאבי הבן בתפלת ערבית כלל ובענין העולים אחר שעלו שבעה כפי רצון מה"י כמו שנוהגים בכל י"ט שחל להיות בשבת הרשות נתונה ביד אבי הבן להעלות למי שירצה כפי הפרשה שנשארת כדי שתהיה קריאה מחודשת לכל אחד<sup>80</sup> מהעולים ובלבד שלא יוסיף על שבעה אחרים<sup>81</sup>
- סד אם יש שורה של אבי הבן בשבת וי"ט בהוצאת ס"ת אומרים מזמור אשרי כל ירא ודוחין המזמור של י"ט<sup>82</sup>
- סה יום שמיני של פסח שחל להיות בשבת מנהגנו להתחיל הקריאה מעשר תעשר וכן ביום ב' של שבועות ושמיני עצרת שחלו להיות בשבת<sup>83</sup>

השנייה תהיה בספר תורה אחר.

- 75 כדעת הרמ"א בסימן תרצג סעיף ד, ולא כשו"ע שם.
- 76 מכיוון שזהו ליל שימורים, ראה: שו"ע, סימן תפז סעיף א; משנ"ב, ס"ק ט; כה"ח, ס"ק כב.
- 77 זהו כמנהג הספרדים ולא כמנהג האשכנזים בחו"ל, ראה מחלוקת שו"ע ורמ"א בסימן תפז סעיף ד, ובמשנה ברורה, שם, ס"ק טז. וראה הדרת קודש, דף שלא ע"ד שלא הזכיר אמירת ההלל. על אמירת ההלל בבית הכנסת בליל פסח, ראה: ב"ש המבורגר, שרשי מנהג אשכנז, חלק א, בני ברק תשנ"ה, עמ' 265-281. במחזור בולוניה, חלק א, עמ' 156 ובמחזור בני רומי, חלק א, דף צד ע"ב, לא הובא ההלל בערב פסח ולא צוין דבר. אמנם ראה במחזורו של הרטום, חלק ב, רומא תשנ"ב, עמ' 148, שהביא שמנהג רומא שלא לומר.
- 78 שמות יב, כא. ראה: שו"ע, שם, סעיף ג.
- 79 בשו"ע, סימן ער, סעיף ב, הביא: "יש שאין אומרים אותו ביום טוב שחל להיות בערב שבת, ויש שאין אומרים אותו בשבת של חנוכה. הגה: ואין נוהגין כן. בחנוכה ובשבת של חול המועד אין אומרים אותו (מנהגים). וכן ביו"ט שחל להיות בשבת, אין אומרים אותו".
- 80 כדלעיל סעיף ח"י.
- 81 כדלעיל סעיף י"ד, שלא להוסיף מעל יד קרואים.
- 82 ראה: לעיל הערה 48 (במבוא).
- 83 ראה למשל: ספר המנהגים (טירנא), חג השבועות; ספר מהרי"ל (מנהגים), סדר התפילות של פסח.

- סו מנהגנו שלא לפול ע"פ עד יום י"ג בסיון עד ועד בכלל<sup>84</sup>  
עיקרי הד"ט סי' ד אות מ"ה<sup>85</sup>
- סז חייבים הפרנסים בגמר מינויים דהיינו בשבת אחרון לקרוא לס"ת הפרנסים הנכנסים ואם יש שורה באותו שבת בעל השורה מפסיד שני עולים בשביל כך דאם אינם עולים באותו שבת אימתי יעלו
- סח כיון שנכנסו הפרנסים במינויים דהיינו בשבת ראשון חייבים לקרוא לס"ת הפרנסים היוצאים והממונים הנכנסים ואם יש שורה באותו שבת אין בעל השורה מפסיד כלום כיון שיש לדבר תשלומים
- סט בפרשת כי תשא קורין עם הלוי כל פרשת העגל עד לא ימיש האהל ואפילו אם יש שורה אין לשנות המנהג – ומנהגנו לקרוא בקול נמוך מן וירא העם כי בשש משה עד ויחל משה ששם קורין בקול רם עד ויפן ששם חוזרין וקורין בקול נמוך עד ומשה יקח את האהל ואז קורין בקול רם עד סוף הפרשה – ובפרשת בהעלותך נוהגים לקרוא בקול נמוך מן ויהי העם כמתאוננים עד והמן כזרע גד – וצריך הקורא לזהר כשקורא בקול נמוך שיהיה הקול נשמע לכל הצבור שאם אינם שומעים אינם יוצאים ידי חובתם
- ע יש להזהר שלא להפסיק במ"ב מסעות של פ' מסעי שהן כנגד שם מ"ב  
צדור המור ריש פ' מסעי ומבאו  
הרב מ"א סי' תכ"ה  
והרב אמת ליעקב דף ל"א ע"ב  
והרב לדוד אמת דף י"ח ע"ב  
וכן הוא מנהגנו
- עא כשקורין ב' פרשיות מפני שהן מחוברות הרביעי משלים הפרשה ראשונה ומתחיל השניה וגם אם יש שורה באותו שבת אנו נוהגים כן<sup>86</sup>
- עב פסח שחל להיות בשבת במוצאי שבת הקודם אין אומרים ויהי נועם מפני שביום שישי בשבת שהוא ערב פסח אסור במלאכה מחצות ואילך  
ברכי יוסף סי' רצ"ה  
אבל מנהגנו אינו כן
- 84 ראה: רמ"א, סימן קלא סעיף ז, ושם, סימן תצד סעיף ג, עד אסרו חג, אולם ראה: שו"ת בנימין זאב, סימן ריב; שו"ת כנה"ג, סימן קלא, הגב"י; ילקוט יוסף, שם, עמ' תמו. וראה: הרב שריה דבליצקי, זה השלחן, בני ברק תשכ"ו, עמ' עא-עב.
- 85 בעיקרי הד"ט שם הזכיר את מנהג פירנצי: "ופה מנהגנו פירנצי האיטליאני אין נע"פ כל יום י"ג והספרדים כל יום י"ב בלבד".
- 86 ראה: כף החיים, סימן רפב ס"ק טז, בשם הלבוש ושלא כדעת הט"ז שהתיר.



עג בשבת האזינו אין לשנות ההפסקות של הזי"ו ל"ך שתקנו חכמים ואם יש שורה באותו שבת אין לו רשות לבעל השורה לקרוא לס"ת אלא ח' דוקא ולא יותר דהיינו ששה בהזי"ו ל"ך והשביעי מן ויבא משה עד לרשתה וה"ח מן וידבר ה' עד סוף הפרשה

אמת ליעקב ד' לא ע"א  
משם הרב שירי כנה"ג  
לדוד אמת ד' ח"י ע"ב  
וכן הוא מנהגנו

עד בתשעה באב במנחה נוהגים לקרוא לס"ת לכהן ולוי שעלו בבקר<sup>87</sup>  
עה בשבת חזון שהמפטיר הוא גדול מנהגנו שהעולה שביעי הוא המפטיר ומיד שגמרו עמו הפרשה אומרים קדיש כמו בשאר שבתות ואומר ההפסרה<sup>88</sup> אבל בשאר השבתות מעולם לא ראינו שהמפטיר גדול<sup>89</sup> ולכן אין אנו יכולים להעיד איך הוא המנהג אם המפטיר הוא גדול אלא שמקורב נהגו איזה אנשים להפטיר בהגיע תשלום השנה של אביהם או שחל בו ביום או בימי השבוע שאחריו היא"ר ציי"ט אבל עושים באופן אחד<sup>90</sup> דהיינו אחר שגמרו הפרשה עם המשלים אומרים יעמוד המפטיר ועולה אותו הגדול וחוזרים וקורין עמו פ' המפטיר כאלו הוא קטן<sup>91</sup> וזה הוא מוסכם יותר כמו שכתב ה"ה בס' אמת ליעקב ד' ע"ו ע"א והרב אמת לדוד ד' נ' ע"א ועכשיו צריכין אנו למודעי אם יותר טוב להניח המנהג של ש' חזון כמו שהוא כיון שהוא מנהג קדמון ובשאר השבתות יעשו באופן הנזכר שהוא יותר מוסכם או אם יותר טוב להשוות השבתות<sup>92</sup>

עו ר"ח אב שחל להיות בשבת מפטירין שמעו ודוחין השמים כסאי מפני שצריך להפטיר בפורענותא כך כתב הרב בעל ההגהה<sup>93</sup> ובעל הלבוש ס' תכ"ה<sup>94</sup> וכן הוא מנהגנו  
עז ר"ח אלול שחל להיות בשבת מנהגנו להפטיר השמים כסאי ודוחין עניה סוערה כמו

87 כך נהגו בקהילות מצרים, סוריה, ארץ ישראל ואשכנז, כפי שהטעים ר' רפאל אהרן בן שמעון, נהר מצרים, נא אמן תרס"ח, אורח חיים, סימן יז: "הא דאמור רבנן כל הבוכה ומתאבל על ירושלים זוכה לראות בנחמתה וא"כ אותן שעלו בבקר בקס"ת בתורה ובנביאים במילי דפורענותא עתה בעת הנחמה יזכו גם הם בה"; מועד לכל חי, סימן י, אות סג. וראה עוד: "זימר, עולם כמנהגו נוהג, ירושלים תשנ"ו, עמ' 184. בפנקס מנטובה הטעימו: "כדי לברכם במי שברך אחר הקריאה".

88 מעיקר הדין שמפטיר עולה למניין שבעה.

89 נראה מכאן שבדרך קבע קטן היה מפטיר.

90 כך בכתב היד, ואולי צריך להיות אחר.

91 מעיקר הדין מפטיר עולה למניין שבעה. היות ומנהגם הקבוע היה להעלות קטן שאינו עולה למניין שבעה, מעלים אותו היום כעולה שמיני. אולם בשבת חזון שבה הרב היה עולה למפטיר היום מעמידים את הדבר על שורת הדין ולפיכך המפטיר הוא העולה השביעי.

92 ראה לעיל ליד הערות 27, 28 (במבוא).

93 מנהג זה מובא ברמ"א, סימן תכה, סעיף א בשם אבודרהם ומרדכי. הרמ"א עצמו נהג כמנהג השני לומר "השמים כסאי": "וכן עיקר במקום שאין מנהג".

94 ס"ק ב.

שכתב בעל ההגהה<sup>95</sup> והלבוש והטעם כתבו הלבוש מפני שיש בה גם כן נחמה ועוד שעניה סוערה יש לה תשלומין עם רני עקרה בש' כי תצא וכן אנו נוהגים ואעפ"י שבבה"כ של ספרדים אין נוהגים<sup>96</sup> כך כל א' יכול להחזיק במנהגו מפני שלכל א' מהם סמוכות של ממש לסמוך עליו

עח אבל אם חל ר"ח אלול בא' בשבת מפטירין עניה סוערה ודוחין הפטרת מחר חדש כמו שכתב הלבוש<sup>97</sup> לפי שאין בה שום נחמה ואחר שגמרו עניה סוערה אומרים פסוק ויאמר לו יהונתן<sup>98</sup>

פט בב' ימים של ר"ח אלול אחר קדיש בתרא תוקעי: תשר"ת תש"ת פ"א<sup>100</sup>

פ ערב ר"ה מנהגנו ליפול ע"פ באשמורת בסליחות כמו שכתב מרן בסי' תקפ"א<sup>101</sup>

פא אם חל ר"ה בשבת וכן בשבת תשובה אומרים אבינו מלכנו בדילוג<sup>102</sup> ואלו הם אותם שמדלגים

1 חטאנו לפניך<sup>103</sup>

2 קרע רוע גזר דיננו

3 מחוק שטר חובותינו

4 סלוח ומחול לעונותינו

5 מחה והעבר פשענו

6 כתבנו בספר סליחה ומחילה וכפרה<sup>104</sup>

95 רמ"א שם בשם הטור והמרדכי.

96 שכן בשו"ע שם פסק שיש לומר "עניה סוערה".

97 שם ס"ק ג.

98 אמירת פסוק ראשון ופסוק אחרון נזכרה בשו"ע, סימן תכה סעיף ב. אמנם במחזור בולוניה, עמ' 90, מובא שבראשון יש לומר הפטרת "ויאמר לו יהונתן", ולא הזכיר אמירתו פסוק בפסוק. ושם הכוונה לשלול בכך את המנהג לומר רק פסוק ראשון ואחרון.

99 כך בכתב היד, וצ"ל תוקעים.

100 תקיעת תשר"ת בחודש אלול בשחרית ובערבית הובאה ברמ"א, סימן תקפא, סעיף א. אולם מהסעיף שלפנינו נראה שתקעו רק בימי ראש חודש. בטעם הדבר ראה מחזור בולוניה, חלק ב, עמ' 1: "לפי שבראש חודש אלול עלה משה רבינו בהר לקבל לוחות אחרונות...". כך גם במחזור בני רומי, חלק ב, דף א ע"א. מ"ע הרטום ברשימתו: "חדש אלול על פי המנהג האטלקי", טורי ישורון, ב [יב] (אב תשכ"ז), עמ' 22, מציין שבקהילות שבהן קיים המנהג האטלקי, נוהגים לתקוע בשופר אחר תפילת מוסף של שני ימי ראש חודש אלול תר"ת. רק בקהילות שבהן מורגלת השפעת הספרדים, כגון ברומא, תקעו תשר"ת תש"ת תר"ת.

101 סעיף ג.

102 דעת הרמ"א, סימן תקפד, סעיף א, שאין לאומרו בשבת, מפני שאל לו לאדם לשאול צרכיו בשבת.

103 כדעת הבית יוסף וכמנהג הספרדים, ראה: משנ"ב, סימן תקפד, ס"ק ג; כף החיים, שם, ס"ק ד. במחזור בולוניה, חלק ב, עמ' 32 לא צוין דבר לגבי אמירת אבינו מלכנו חטאנו לפניך בשבת. במחזור בני רומי, חלק ב, דף לח ע"ב, צוין בהערה שבשבת וראש השנה בוויניציאה מדלגין חטאנו לפניך. כך גם הביא הרטום במחזור, חלק ב, רומא תשנ"ב, עמ' 568 בשם מנהג רומא.

104 במחזור בולוניה ובני רומי שם לא נזכר דבר לגבי אמירתם של החלקים שהוזכר כאן שאין לומר בשבת. במחזור של הרטום, שם, עמ' 370, כתב שמנהג מילאנו ורומא שלא לומר בשבת מ'קרע רוע עד "זכרנו", אולם לגבי "כתבנו בספר סליחה" לא נזכר דבר.

**פב** הנועמים הנוהגים בימים נוראים הם נועמים קבועים ואין משנים אותם ואפילו אם חל ר"ה ויוה"כ בשבת שיש בו שורה של אבי הבן אין אומרים עדותיך והשכיבנו ושמחים ונקדישך בנועם המילה כמו בשאר ימות השנה אבל כדי לעשות היכר למילה אומרים בלילה יהי שלום<sup>105</sup> ובבקר כשמוציאים ס"ת אומרים מזמור אשרי כל ירא<sup>106</sup> ודוחין מזמור של ר"ה ויוה"כ ואין כאלקינו גם כן אומרים אותו בנועם המילה בעשרת ימי תשובה קודם הקדיש של יוצר נוהגים לומר מזמור שיר המעלות ממעמקים כמו שכתב הרב חמדת ימים<sup>107</sup> ואוצר נחמד ד' י"ב

**פד** בב' ימים של ר"ה וביום הכפורים אמרים ונתנה תוקף<sup>108</sup> קודם קדושת מוסף<sup>109</sup>  
**פה** אפילו אם חל ר"ה בשבת אומרים היום הרת עולם וארשת<sup>110</sup> ומעמידים התוקע והסגן אצל הש"ץ בתפלת מוסף כמו שעושים בחול<sup>111</sup>

**פו** בר"ה מנהגנו לתקוע מאה קולות וזה הוא הסדר  
ל' קולות מיושב קודם אשרי היינו  
תשר"ת ג"פ  
תש"ת ג"פ  
תר"ת ג"פ

#### ל' קולות בחזרת מוסף

תשר"ת תש"ת תר"ת	למלכויות
" "	לזכרונות
" "	לשופרות

#### ואחר יגדל ואדון עולם תוקעים

מ' קולות<sup>112</sup> היינו תשר"ת ג"פ

105 פזמון לברית מילה, ראה: דוידזון (י 1440).

106 ראה לעיל הערה 117.

107 על פי מנהג האר"י ז"ל.

108 ונתנה תוקף קדושת היום, במנהגי אשכנז פולין ורומא הוא סילוק לקרובה "אפד מאז" של מוסף של ראש השנה לקליר. מקובל היה לייחס פיוט זה לר' אמנון ממגנצא, ויש שהטילו ספק באמינותה של מסורת זו, ראה באורך אצל דוידזון (ו 451). וראה א' פרנקל, "דמותו ההיסטורית של ר' אמנון ממגנצא וגלגוליו של הפיוט 'נתנה תוקף' באיטליה, באשכנז ובצרפת", ציון, סז, ב (תשס"ב), עמ' 125-138.

109 במנהגי ויאדנה לר' יהושע סגרי כתב שאין לאומרו כאשר חל בשבת: "במוסף כשחל ר"ה בשבת אין אומרים ונתנה תוקף".

110 על פי הרמ"א, סימן תקצב, סעיף א, בשבת שלא תוקעים בשופר אמנם אומרים "היום הרת עולם", אבל לא "ארשת".

111 על פי מנהג הספרדים שגם בשבת יש סומכים, ראה טוש"ע, סימן תריט, סעיף ד, ובסימן תקסו, סעיף ז.

112 מסתבר שלא בכל הקהילות האיטלקיות נהגו כך. בנספח למנהגי סקנדיאנו מפרט ר' יהושע סגרי גדרים שגדר, ובאותו כג: "בר"ה הנהגתי לתקוע מ' קולות אחר עלינו לשבח להשלים מאה קולות, וכן עושים עתה ביום שני".

תש"ת ג"פ תר"ת ג"פ ואחר כך  
תשר"ת תש"ת תר"ת פעם א'

פז ליל יוה"כ מתחילין מזמור בבוא אליו ואח"ך אומרים טוב להודות וה' מלך ומוציאים ס"ת ואומר הש"ץ עם ס"ת בזרועו בישיבה של מעלה וכו' וכל נדרים ג"פ ואומרים פסוק ונסלח לכל עדת בני ישראל וברכת שהחיינו ומחזירים ס"ת בהיכל ואומרים והוא רחום<sup>113</sup> וברכו ותפלת ערבית כמו שכתוב במחזורים

פח ואם חל יוה"כ להיות בשבת מתחילים מזמור לדוד הבו ואח"כ אומרים לכה דודי ומזמור שיר ליום השבת<sup>114</sup> ומזמור בבא אליו וה' מלך ומוציאין ס"ת כמו שכתבנו למעלה

פט ואם יש שורה של אבי הבן אחר שהחזירו ס"ת להיכל אומרים יהי שלום בנועם מצרי ערי יצרי או בנועם עדותיך של ר"ה

צ בליל יוה"כ אומרים חמש סליחות ובשחרית שלש עשרה ובמנחה שלוש ובנעילה חמש בין הכל שש ועשרים במנין של הוי"ה ב"ה ואלו הן אותם שאנו נוהגים לומר

**בלילה**

1 דלתיך הלילה<sup>115</sup>

2 יום יעלה נקראה<sup>116</sup>

3 ישראל בחירי אל<sup>117</sup>

4 ברוך אלקי עליין<sup>118</sup>

5 ירצה עם אביון<sup>119</sup>

**בשחרית**

1 שופט כל הארץ<sup>120</sup>

2 יערב חין ערכנו<sup>121</sup>

113 על פי מחזור בולוניה, תפילת ערבית מתחילה ב"והוא רחום". על פי מחזור בני רומי, חלק ב, דף סח ע"ב, תפילת ערבית של ליל צום כיפור מתחילה ב"מזמור בבוא אליו". אלא אם כן חל בשבת שאז מקדימים לו "מזמור לדוד הבו ולכה דודי".  
לא הזכיר אמירת שמע קולי, כפי שהובאה במחזור בני רומי, שם דף סט ע"א-ע"ב. וראה: שו"ת יחוה דעת, חלק ה, סימן מה.

114 ראה: מחזור בני רומי, חלק ב, עמ' סח ע"ב; מחזורו של הרטום (לעיל הערה 42 [במבוא]), עמ' 88.

115 ראה: דוידזון (ד 260).

116 דוידזון (י 1797).

117 דוידזון (י 4217).

118 דוידזון (ב 1421). במחזור בולוניה, חלק ב, עמ' 73 נזכרת גם הסליחה יה אשר גאה גאה. וכן במחזור בני רומי, חלק ב, עמ' עד ע"ב.

119 דוידזון (י 3917).

120 דוידזון (ש 712).

121 דוידזון (י 3267). במחזור בני רומי, חלק ב, עמ' צג ע"ב ואילך מופיעות הסליחות יהי נעם, שבץ אחזני.

3 ביום עשור קראתיך<sup>122</sup>

4 ביום הלבנת פשעי<sup>123</sup>

5 יצו האל לדל שואל<sup>124</sup>

6 יה צור עולמים<sup>125</sup>

7 ידידי אל ברכה<sup>126</sup>

8 יחידתי בצרתי<sup>127</sup>

9 בעשור יום גילות<sup>128</sup>

10 מצרי ערי יצרי<sup>129</sup>

11 שוכני בתי חומר<sup>130</sup>

12 אלקי אל תדינני<sup>131</sup>

13 שביה עניה<sup>132</sup>

ואם חל יוה"כ בשבת במקום ביום עשור קראתיך ומצרי ערי יצרי אומרים שרי קדש  
היום ויום שבת וכפרים

#### במנחה

1 ידך פשוט ופתחה<sup>133</sup>

2 בת עמי לא תחשה<sup>134</sup>

3 במקדש אל והיכליך<sup>135</sup>

122 דוידזון (ב 500). במחזור בולוניה, חלק ב, עמ' 136 לאחר "ביום עשור" מופיעות הסליחות: שחר קמתי,  
בני ציון. כך גם במחזור בני רומי, דף צה ע"א ואילך.

123 דוידזון (ב 479).

124 דוידזון (י 3497) במחזור בולוניה, שם, עמ' 140 מופיעה הסליחה ישן אל תרדם. כך גם במחזור בני רומי,  
דף צו ע"א.

125 דוידזון (י 1065).

126 דוידזון (י 469). במחזור בולוניה, שם, עמ' 143 מופיעה הסליחה ביום כפרת עוני. כך גם במחזור בני  
רומי, דף צו ע"א.

127 דוידזון (י 2667). במחזור בולוניה, שם, עמ' 144 ואילך מופיעות הסליחות: מולך מוני, יציץ צור, שרי  
קדש, יום שבת וכיפורים, ישראל עם קדוש, לא בקשתי, אל נכספתי, בליל על משכבי, אלהי קדם, יעירוני  
רעיוני, יה למתי, בקר אערוך, אז מקדם, אין לי בטחון, יוסף אשר, את ה' בהמצאו, אנוש מה יצדק. כך  
גם במחזור בני רומי, דף צו ע"ב ואילך.

128 דוידזון (ב 1153). במחזור בולוניה, שם, עמ' 160 מופיעות הסליחות: דרשונך בכל לב, ה' שמעה. כך גם  
במחזור בני רומי עמ' קג ע"א ואילך מופיעה הסליחה דרשונך בכל לב ואחריה: מצרי ערי.

129 דוידזון (מ 2171).

130 דוידזון (ש 632). במחזור בולוניה, שם, עמ' 161 ואילך מופיעות הסליחות: אזנו יצורי, אודך ה', את פני  
מבין, ארעדה ואפתדה, אלהי אל תבישני. כך גם במחזור בני רומי, עמ' קד ע"א ואילך.

131 דוידזון (א 4363). במחזור בולוניה, שם, עמ' 172 ואילך, מופיעות הסליחות: ה' אך בך, אקום חצות,  
שלומי עליון, ביום שבתון, בעלות יום החקר. כך גם במחזור בני רומי, דף קח ע"ב ואילך.

132 דוידזון (ש 273).

133 דוידזון (י 626).

134 דוידזון (ב 1931).

135 דוידזון (ב 807). במחזור בולוניה, שם, עמ' 258 נוספה הסליחה אביעה כתם עוני. כך גם במחזור בני

## בנעילה

1 בטרם שמש יבא<sup>136</sup>

2 אלקים דר מרומיך<sup>137</sup>

3 יהיו נא אמרי פי<sup>138</sup>

4 עב קל ממרומיך<sup>139</sup>

5 עת שערי רצון<sup>140</sup>

צא כתב מרן בסי' תר"כ טוב יותר לקצר בפיוטים ובסליחות של שחרית כדי למהר באופן שיתפלל מוסף קודם ז' שעות ע"כ. לכן צריך שישיגחו הפרנסים בעין שכלם ויזהירו לש"ץ שמתפלל שחרית שישתדל לגמור תפלתו בעשר שעות וחצי ולא יותר כדי שישאר פנאי למכור המצות ולקרוא בס"ת ולומר תפלת מוסף בלחש קודם חצות ואם כבר מכרו המצות בלילה כמו שעושים לפעמים די שיגמור הש"ץ תפלת שחרית בעשר שעות וג' רביעים ואם יראו הפרנסים שהשעה דחוקה יצוו לש"ץ לומר אבינו מלכנו בנועם של ימי החול

צב הפיוט הכתוב במחזור בסוף תפלת שחרית המתחיל איום ונורא<sup>141</sup> אין אומרים אותו מפני שאומרים פיוט כיוצא בו בתפלת מנחה ועוד כדי למהר לגמור תפלת שחרית

צג אם חל יוה"כ בשבת אומרים אבינו מלכנו כולו בלי דילוג כמו כשחל בחול. בתפלת מנחה אחר קריאת ס"ת אומרים קדיש מפני שאומרים ההפטר והשחל יה"כ בשבת אומרים במנחה ואני תפילתי וצדקתך<sup>142</sup> ומזכירים השבת בחתימת ברכת ההפטר

צד בתפלת נעילה אחר אבינו מלכנו נוהגים ליפול ע"פ<sup>143</sup> אפילו אם חל יוה"כ בשבת ואח"כ אומרים למקדימים הכתוב בסליחות עד ואנחנו לא נדע וכו' ואח"ך פותחים

רומי, דף קמז ע"ב.

136 דוידזון (ב 430).

137 דוידזון (א 4703).

138 דוידזון (י 1465). במחזור בולוניה, שם, עמ' 275 ואילך מופיעות הסליחות: בטרם שמש, תפילה לעני. כך גם במחזור בני רומי דף קנו ע"ב.

139 דוידזון (ע 1).

140 עת שערי רצון להתפתח יום אהיה כפי לאל שוטח אנא זכור נא לי ביום הוכח עוקד והנעקד והמזבח. פיוט עקידה, הוא מושר לפני סדר התקיעות שבין שחרית למוסף. מחבר הפיוט, ר' יהודה בן שמואל עבאס, אורג את שלל המדרשים שנכתבו סביב סיפור העקידה, מדרשים המשלימים את סיפור מעשה העקידה בתורה. סימן עבאש יהודה שמואל. ראה: שד"ל, מבוא, עמ' 73; דוידזון (ע 1053). בהערות על מחזור בני רומי, חלק ב, דף מב ע"א, מצוין שיש קהילות שנוהגות לומר זאת. פיוט זה הוא פיוט ספרדי. נהוג לאומרו בכל קהילות הספרדים לפני התקיעות של ראש השנה וכן גם מנהג התימנים. אכן ישנן קהילות ספרדיות האומרות פיוט זה בתפילה. על פיוט זה כשלעצמו ראה: ש' אליצור, שירה של פרשה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 42-52. במחזור בולוניה, שם, עמ' 220 מופיעה הסליחה: "אביון אשר כפיו". כך גם במחזור בני רומי, עמ' קנח ע"ב.

141 איום ונורא צום העשור לכל היצורים. ראה: דוידזון (א 2673).

142 כדעת השו"ע סימן תרכב, סעיף ג, ולא כדעת הרמ"א שם.

143 כך גם בהערות למחזור בני רומי, חלק ב, דף קסב ע"ב. כך גם אצל סגרי סקנדיאנו "אם הוא יום נופלים על פניהם".

## ההיכל ואומרים

שמע ישראל פ"א

ברוך שם כבוד מלכותו פ"א

ה' מלך ב"פ

ה' הוא האליקים ז"פ

ואומרים קדיש תתקבל ותוקעים תשר"ת תשר"ת תר"ת פ"א<sup>144</sup>

צה אם יש שבת בין כפור לסוכות אומרים יוצר שולמית הנבחרת וכו'<sup>145</sup> אבל אם אין שבת בין כפור לסוכות אין אומרים אותו בשבת שהוא לפני סוכות כגון אם חל סוכות בשבת אין אומרים בשבת הקודם שהוא ש' תשובה וכן אם חל בסוכות בה' בשבת אין אומרים אותו בשבת הקודם שהוא יוה"כ ונוסח היוצר עצמו יוכיח

צו סדר קריאת ס"ת בחול המועד של סוכות כך הוא ביום א' הכהן קורא ביום השני הלוי קורא ביום השלישי ישראל שלישי קורא ביום הרביעי<sup>146</sup> והרביעי קורא פסקא<sup>147</sup> דיומא דהיינו ביום השני וביום השלישי ועל זה הדרך כל שאר הימים

צז בשבת וחול המועד של סוכות מנהגנו לחתום בברכת ההפטרה מקדש השבת בלבד כמו שכתב הרב ברכי יוסף סי' תכה והרב זרע אמת ח"ג<sup>148</sup>

צח ביום הושענא רבא אומרים לעולם יהא אדם כמו בשאר ימי חול המועד ואח"כ אומרים כל סדר הזמירות והיוצר כמו ביו"ט ואומרים רשות לנשמת שמתחיל צמאה נפש<sup>149</sup> ואומרים נקדישך בנועם ידיד נפש<sup>150</sup> כמו בימים נוראים ואומרים מן המצר בנועם מצרי ערי יצרי וסדר הקריאה הוא כך כהן קורא ביום החמישי לוי קורא ביום הששי ישראל קרא ביום השביעי והרביעי קורא ספקא דיומא דהיינו ביום הששי וביום השביעי – במוסף אומרים קדיש תתקבל אעפ"י שעתידים לאמרו אחר ההקפות והטעם הוא מפני שאחר מוסף עושין הפסק גדול במכירת ההקפות<sup>151</sup> עם

144 בשו"ע, סימן תרכג, סעיף ו כתב שיש לתקוע תשר"ת בלבד, וברמ"א שם אף הסתפק בתקיעה פשוטה אחת. במנהגי האיטליאנים שתיעד סגרי בקהילות ויאדנה וסקנדיאנו כתוב שיש לתקוע תשר"ת. וראה בהערות למחזור בני רומי, חלק ב, דף קסב ע"ב, שהביא מנהג זה כ"ש נוהגים", והביא לו כמה טעמים.

145 במחזור בני רומי, חלק ב, דף קסג ע"א, מובא שיש לומר יוצר שולמית הנבחרת מעמים. וראה: דוידזון (ש 645) שהוא יוצר לשבת שלפני סוכות. אולם במנהגי סקנדיאנו לר' יהושע סגרי כתב: "שבת קודם סוכות אין אין יוצר". וכוונתו לשבת שלפני סוכות.

146 כרמ"א, סימן תרסג, סעיף א, ולא כשו"ע שם, שישראל חוזר וקורא וביום השלישי, וראה: משנ"ב, שם, ס"ק ב.

147 כך בכתב היד, וצ"ל ספקא דיומא כמו בסעיף צח.

148 וכן דעת הגר"א במעשה רב, ראה שעה"צ, שם, ס"ק ו. ודעת הפרי מגדים, סימן תצ ונפסק במשנ"ב להלכה בסימן תרסג, ס"ק ט.

149 צמאה נפשי לאלהים לאל חי לבי ובשרי ירננו לאל חי. שירו של ר' אברהם אבן עזרא נכתב כ"רשות" ל"נשמת" של שמיני עצרת. סימן אברהם בן עזרה, ראה דוידזון (צ 350). אולם נראה כי שלא כמו בפסח, בו אמרו את הפיוט בכל ימי החג, בסוכות אמרו אותו דווקא ביום ערב.

150 יש לציין, כי הפיוט ידיד נפש חובר על ידי ר' אלעזר אזכארי, בן דורו של האר"י הקדוש. עובדה זו בכוחה ללמדנו כיצד חדר פיוט ספרדי מאוחר זה, עד כדי כך שעשו שימוש במנגינתו.

151 כדלעיל סעיף צד, המעמד החשוב שהעניקו לפרוצדורה של מכירת מצוות.

הס"ת והוצאת ס"ת ועל כך שלא להפסיק כל כך בין תפילת מוסף לקדיש תתקבל אומרים אותו תכף אחר מוסף – ואח"כ מוציאים שלושה עשר ס"ת כמנין אח"ד<sup>152</sup> ושבעה מהנושאים את הספרים הולכים בתיבה וששה יושבים סמוך לתיבה – וכל הקהל מקיפין ז' פעמים את התיבה עם הלולב ובכל הקפה אומרים הושענא א' עד גמר כל הז' הושענות, ואח"כ אומרים הפיוטים הכתובים במחזורים ואחר כך מקיפים עד<sup>153</sup> ד' פעמים<sup>154</sup> עם י"ב ס"ת ואחד נשאר בתיבה והנושא עומד על רגליו לפני התיבה ואומרים ד"פ מזמור לדוד הבו כנגד שם בן ד' ואומרים קדיש תתקבל ותוקעים תשר"ת תשר"ת פ"א<sup>155</sup> ואומרים אין כאלקינו ובעוד שאומרים אותו חובטין את הערבה בארץ ואומרים פיטום הקטורת ומזמור של יום וקדיש דרבנן ועלינו וקדיש בתרא וברכו ואומרים יגדל ואדון עולם

צט בשמחת תורה בלבד נוהגים לחזור לקרוא לעולים לס"ת מה שקראו אותם שעלו לפניהם ואין מקפידים שתהיה הקריאה לכל א' מהעולים כמו בשאר ימות השנה<sup>156</sup> מפני שהרשות נתונה כפי מנהגנו ביד החתן תורה להוסיף על מנין העולים כפי רצונו<sup>157</sup>

ק ואחר שגמר החתן תורה את קריאתו עד לעיני כל ישראל מברך תכף ומיד<sup>158</sup> ברכת אשר נתן לנו ואח"כ אומר זכינו ג"פ<sup>159</sup> ותכף מתחיל בראשית<sup>160</sup> מתוך החומש<sup>161</sup> עד ויהי ערב ויהי בקר יום אחד ואח"כ אומר קדיש

קא בש' בראשית אנו נוהגים לומר רשות לנשמת צמאה נפשי ומזמורים כל מה ... שרגילים לומר בימים טובים

קב הרשות נתונה ביד החתן בראשית להוסיף על מנין העולים לס"ת עד אחד ועשרים ולא יותר<sup>162</sup>

קג אם יש בר מצוה בש' בראשית אין לו רשות בתפלת ערבית והחתן בראשית מפסיד ג'

152 המנהג להוציא י"ג ספרים הוזכר על ידי א' יערי, תולדות חג שמחת תורה, ירושלים תשכ"ז, עמ' 288-289 בשם טורינו, וכן מביא שמועה מאת הרב מ' הרטום שכך נהגו בבית הכנסת כמנהג בני רומא בפירנצי (שם, עמ' 289). אולם, כאן מדובר בהושענא רבה.

153 כך בכתב היד, ואולי צ"ל עוד.

154 כמבואר להלן כנגד שם הוויה.

155 המנהג לתקוע בשופר ביום הושענא רבה הוזכר בכף החיים, סימן תרסד, ס"ק ט בשם בעל פרי האדמה שבירושלים וצפת לא נהגו כן. במחזור בני רומי, חלק ב, דף קעז ע"ב בהערות, אולם לא נזכר במחזור בולוניה.

156 כדעת הרמ"א ולא כדעת השו"ע, ראה: שו"ע סימן רפב, סעיף ב.

157 אך לא שכולם עולים, כמנהג הרווח בהרבה קהילות היום.

158 ולא יאמר זכינו בין הקריאה לברכה כדי שלא יפסיק ביניהן.

159 במחזור בולוניה, עמ' 336, ובמחזור בני רומי, חלק ב, דף קצה ע"ב: "זכינו להשלים לשלום ונזכה להתחיל ולהשלים לשלום" ג"פ.

160 נראה מכאן שלא נהגו למנות חתן בראשית.

161 ולא מתוך ספר התורה.

162 כלומר שבעה נוספים מעבר לארבע עשרה העליות המותרות כדלעיל סעיף יד.



- עולים ועולה לס"ת הבעל ברית והמוהל ואבי הבן והוא הדין אם יש שני אבות הבנים או יותר יש רשות לכל א' לשלשה עולין הנזכרים והחתן בראשית מפסיד
- קה בתשעה באב אומרים ויברך דוד עד לך משתחווים ואח"כ אומרים האזינו<sup>163</sup> ואח"כ אומרים ישתבח ויוצר
- קו אם נמצא פיסול בס"ת והוציאו אחר נראה שיש להחזיר הפסול מיד בעוד שמוציאים הס"ת אחר ולא להשהותו בתיבה כדי לחוש לכבוד הס"ת ובפרט מחמת הנכנסין<sup>164</sup>
- קז מנהגנו שהשליח צבור מכסה ראשון בטלית כשהוא יורד לפני התיבה וכמה הזהיר על זה הרב מטה משה בסי' ס"ג<sup>165</sup>
- קח בכל שבת בעת הוצאת ס"ת מנהגנו לומר מזמור א' כפי סדר הכתוב בתהילים של בה"כ<sup>166</sup> אך בד' שבתות שבין פורים לפסח בין שהשנה פשוטה בין שהשנה מעוברת מנהגנו לומר ארבעת מזמורים של פסח ואומרים אותם למפרע כדי לומר הודו לה' קראו בשמו בשבת הגדול<sup>167</sup> ואם חל שורה של בן זכר בא מאלה בשבתות אומרים אשרי כל ירא כמו שחל בשאר שבתות השנה ודוחין המזמור של פסח ואותו המזמור שנדחה אין לו תשלומין עוד<sup>168</sup>
- קט יחיד שמביא ס"ת לבה"כ בפומבי בין שהמקדיש אותו בין שהביא אותו בפקדון מנהגנו לומר מזמורים ופזמונים בשעה שמביאים אותו בבה"כ<sup>169</sup> ואם באותה תפלה היה מתפלל ש"ץ שאינו קבוע אין לו שייכות באלו המזמורים ופזמונים וכיון שגמר תפילתו יורד מן התיבה ועולה הש"ץ קבוע ומזמר אותם כי לו נאה כי לו יאה<sup>170</sup>

## ת"ו ש"ל ב"ע

- 163 לא נזכר במחזור בולוניה ובמחזור בני רומי. הרטום (לעיל הערה 42 [במבוא]), עמ' 1090, כותב שזהו מנהג שהושפע ממנהגי הספרדים: "מדלגים על שירת הים, הפסוקים הקודמים לה והפיוט 'כל בראאי'; בגלל השפעה ספרדית במילאנו וברומא קוראים במקומם שירת האזינו".
- 164 שיראו ספר תורה מונח ולא קוראים ממנו ואינם יודעים מדוע.
- 165 על המנהג לכסות את הראש בטלית בשעת התפילה, ראה בארוכה: גולדהבר (לעיל הערה 33), עמ' צה-ק.
- 166 הרטום (לעיל הערה 48 [במבוא]), עמ' 1700 מזכיר רשימה שלקוחה מנספח לתהילים מנטובא שנת תקל"ו.
- 167 לא נזכר אצל הרטום שם.
- 168 לגבי היחס בין המזמור של שבת מיוחדת והמזמור של פרשת השבוע כתב הרטום שם: "המזמור של פרשת השבוע נדחה בפני מזמור לשבת מיוחדת (פרט לשבת חתונה ולשבת ברית מילה: המזמור המיוחד נקרא כתוספת). כשבשבת מסוימת יש שני מזמורים מיוחדים, קוראים את שניהם, לפי הכלל של 'תדיר קודם'".
- 169 על מנהגי הכנסת ספר תורה ראה: נטעי גבריאלי לר' גבריאלי ציננער, הכנסת ספר תורה, ירושלים תשנ"ח, עמ' קמח-קצב.
- 170 כדי לכבד את הש"ץ הקבוע בתפילות המיוחדות. על מעמדו של ש"ץ קבוע ואינו קבוע ראה: גולדהבר (לעיל הערה 33), עמ' ק-קב.

## אוריאל ברק

### על יחסי הרב יעקב משה חרל"פ וקנאי ירושלים: איגרת לא ידועה מאת ר' מאיר הלר

תקופת ירושלים (תרע"ט-תרצ"ה; 1919-1935) בחייו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (להלן: הראי"ה) נחשבת לתקופה סוערת בשל יחסיו המתוחים והמעוררים עם האורתודוקסיה הלא-ציונית הירושלמית, לאמור אנשי היישוב הישן. בראשית תקופה זו שימש הראי"ה רבה הראשי האשכנזי של ירושלים ואחר כך, עם הקמת הרבנות הראשית (תרפ"א; 1921), נבחר לכהן כרבה הראשי האשכנזי של ארץ ישראל. מינויים אלו עוררו מורת רוח וביקורת חריפה בקרב חלק מרבני היישוב הישן ואנשיו, שהתנגדו לאיש ולדרכו.<sup>1</sup> ואכן, בשנים אלו רבתה המהומה בחיים הציבוריים סביב הראי"ה וביטוייה היו מחאות, התקפות, כתבי פלסתר וחרמות. אף קנאי האורתודוקסיה החרדית האנטי-ציונית בירושלים החריפו את מאבקם בראי"ה והרבו להתעמת עמו.<sup>2</sup> הראי"ה ניסה להרגיע את הרוחות ולהתמודד עם ניסיונותיהם של הקנאים לקעקע את מעמדו ולכרסם בסמכותו הרבנית, ואף תלמידו הרב יעקב משה חרל"פ (תרמ"ג-תשי"ב; 1883-1951) יצא לא אחת להגנתו.<sup>3</sup> דוגמה מאלפת

1 על מוסד הרבנות הראשית לארץ ישראל ראו למשל א' מורגנשטרן, הרבנות הראשית לארץ ישראל: ייסודה וארגונה, ירושלים ונתניה תשל"ג; י' ויליאן, "הרבנות הראשית ורבנויות הערים: התפתחויות ראשונות", בתוך א' שגיא וד' שורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית: היבטים היסטוריים, רמת-גן תשס"ג, עמ' 71-82; ד' שורץ, "מראשית הצמיחה להגשמה: תולדות התנועה הציונית-הדתית ורעיונותיה", בתוך א' כהן ו' הראל (עורכים), הציונות הדתית: עידן התמורות – אסופת מחקרים לזכר זבולון המר, ירושלים תשס"ד, עמ' 57-64; א' רוזנק, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשס"ז, עמ' 229-229.

2 על תקופת ירושלים של הראי"ה ועל עימותיו במרוצתה עם האורתודוקסיה הלא-ציונית המקומית ראו למשל J. B. Agus, *Banner of Jerusalem: The Life, Times, and Thought of Abraham Isaac Kuk*, New York 1946, pp. 99-126; הרב קוק, מולד, ו (תשל"ד), עמ' 251-262 (נדפס שוב בתוך הנ"ל, הרעיון המשיחי מאז גירוש ספרד, ירושלים תשס"ה, עמ' 224-238); מ' פרידמן, חברה ודת: האורתודוקסיה הלא-ציונית בארץ-ישראל תרע"ח-תרצ"ו, ירושלים תשל"ח, עמ' 87-109; י' אבנרי, "הראי"ה קוק כרבה הראשי של ארץ ישראל (תרפ"א-תרצ"ה): האיש ופועלו", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ט; י' מאיר, "אורות וכלים": בחינה מחודשת של 'חוג' הראי"ה קוק ועורכי כתביו", קבלה, 13 (תשס"ה), עמ' 176-183; רוזנק, הראי"ה (לעיל, הערה 1), עמ' 189-238. עזריאל קרליבך ציין בהקשר הזה כי הספר "אורות" של הראי"ה נשרף בראש חוצות בידיהם של קנאי האורתודוקסיה החרדית בירושלים. על כך ראו ע' קרליבך, ספר הדמויות, א, תל אביב תשי"ט, עמ' 224.

3 על חייו של הרב חרל"פ, דמותו ויצירתו ראו י"ש רבינסון [משמות העט של שבתי דון-יחיא], הרב רבי יעקב משה חרל"פ: לצורתו הרוחנית, ירושלים תרצ"ו; ש' דון-יחיא, אנשי תורה ומלכות: שבעה אישים ודבריהם על מדינת ישראל, תל אביב תשכ"ז, עמ' 9-94; ג' בת-יהודה, "חרל"פ, יעקב משה", אנציקלופדיה של הציונות הדתית, ב, ירושלים תש"ך, טורים 371-390; ג' קרסל, לקסיקון הספרות

לכך היא האירועים בעקבות פרסומו של הספר "אורות" של הראי"ה, שעורר תרעומת רבה בקרב אנשי היישוב הישן בירושלים. הביקורת כה התעצמה עד שאחד מראשי העסקנים בתנועת המזרחי, ר' יצחק אייזיק בן טובים (בנדט) (תרי"ב-תרפ"ו; 1852-1926) ביקש מהרב חרל"פ לבאר כמה פסקאות תמוהות לכאורה בספר "אורות"<sup>4</sup>, שנראה שהן מעמידות בסכנה את גבולות המחשבה המקובלים של העולם האורתודוקסי.<sup>5</sup> ואכן, הרב חרל"פ

העברית בדורות האחרונים, א, בת ים תשכ"ה, עמ' 794; צ' קפלן, "הרי"מ חרל"פ", ממעיני קדם, ירושלים תשל"ט, עמ' 258-269; י' רודיק, "ישיבת מרכז הרב: התפתחותה ומגמותיה החינוכיות (תרפ"א-תשמ"ב)", עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, תשנ"ה, במיוחד עמ' 82-85, 138-146 (חלקה הראשון של עבודתו זו ראה אור; ראו הנ"ל, חיים של יצירה: ישיבת מרכז הרב לדורותיה, ירושלים תשנ"ט); ד' שוורץ, אמונה על פרשת דרכים: בין רעיון למעשה בציונות הדתית, תל אביב תשנ"ו, עמ' 46-93; הנ"ל, ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ-ישראל בהגות הציונית הדתית, תל אביב תשנ"ז, עמ' 82-100; הנ"ל, אתגר ומשבר בחוג הרב קוק, תל אביב תשס"א, עמ' 246-253; הנ"ל, "על דרשנים ודרשנות בציונות הדתית", בתוך א' שגי'א וד' שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית: היבטים היסטוריים, רמת-גן תשס"ג, עמ' 358-364; G. Greenberg, "The Holocaust Apocalypse of Ya'akov", 364-358; Moshe Harlap, "A Note on Practical Kabbalah in Early 20th Century Jerusalem", *Kabbalah*, 7 (2002), pp. 47-49; J. Garb, "'Alien' Culture in the Circle of Rabbi Kook", in H. Kreisel (ed.), *Study and Knowledge in Jewish Thought*, Beer Sheva 2006, pp. 258-259; י' גארב, "יחידה הפגליות יהיו לעדרים": עיונים בקבלת המאה העשרים, ירושלים תשס"ה, לפי מפתח, הערך "חרל"פ, יעקב משה", עמ' 265; א' ברק, "חוג הראי"ה: פרספקטיבות חדשות - הראי"ה קוק ותלמידיו המובהקים בראי המתודולוגיה המשולבת", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט; הנ"ל, "האנטישמיות מנקודת מבט תאולוגית: עיון בעולמם הרעיוני של הראי"ה קוק וממשיכי דרכו", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כד (תשע"ה), עמ' 301-371; הנ"ל, "כשושנה בין החוחים": מוטיב השושנה בהגותו של הרב יעקב משה חרל"פ ומקורותיו הקבליים", דעת, 80-79 (תשע"ה), עמ' 251-262; U. Barak, "Can Amalek Be Redeemed? A Comparative Study of the Views of Rabbi Avraham Itzhak HaCohen Kook and Rabbi Yaakov Moshe Harlap", *Da'at*, 73 (2012), pp. xxix-lxix; ר' לביא, "משנת התשובה של הרב חרל"פ על-פי ספרו 'אורי וישעי' (וזיקתה למשנת התשובה של הרב קוק)", עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס; ס' שרל, צדיק יסוד עולם: השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק, רמת-גן תשע"ב, לפי מפתח, הערך "חרל"פ, יעקב משה", עמ' 429. עדויות שאופיין אנקדוטלי מפי הרב יוסף ליב זוסמן, תלמידו-חברו של הרב חרל"פ, העשויות לשמש מקור משלים רב חשיבות, אפשר למצוא אצל י"ל זוסמן, "על מרן הגרי"מ חרל"פ זצ"ל", בתוך הרב מ"צ נריה, לקוטי הראי"ה, ג, כפר הרא"ה תשנ"ה, עמ' 141-145; הנ"ל, "מכתבים לתולדות מרן הראי"ה קוק זצ"ל", מאבני המקום: מפירות בית מדרשו, יד (תשס"ב), עמ' 14-35 (נדפס שנית בתוך הנ"ל, מבחירי צדיקא: מאמרים ואגרות, רשמים וזכרונות, בעריכת ג"ח באס, א"מ גרוס וט"ש בר-אילן, ירושלים תשס"ז, עמ' קמה-קעט; אחד המכתבים נדפס בתוספת כותרות-משנה בתוך הנ"ל, "מרן הראי"ה קוק", עטורי כהנים, 257 [שבט תשס"ז], עמ' 12-21; זוסמן, מבחירי צדיקא (שם), עמ' קמג-רמג. ראו עוד י' חרל"פ, שירת הי"ם: שירת חייו של איש ירושלים הרב יעקב משה חרל"פ, בית אל תשע"ב.

- 4 ראו מכתבו שנדפס בתוך הרב י"מ חרל"פ, טובים מאורות: מכתב מאת הרב יעקב משה חרל"פ, ירושלים תר"פ, עמ' 2 (הוצאה שנייה: ירושלים תשכ"ז; פורסם שוב בדפוס צילום בתוך הרב י"מ חרל"פ, טובים מאורות, לחם אבירים, ממעיני הישועה, ירושלים תשל"ז). על ר' יצחק אייזיק בן טובים ראו למשל ד' תדהר, "יצחק אייזיק בן-טובים (בנדט)", אנציקלופדיה לחלוצי הישוב ובוגריו, ב, תל אביב תש"ח, עמ' 595-596. על התרעומת שעורר הספר "אורות" של הראי"ה ראו בהרחבה B. Naor, "Introduction: The Historical Backdrop to Orot", in Rabbi Abraham Isaac Hakohen Kook, *Orot*, trans. B. Naor, New York 2004, pp. 14-64, וראו גם המחקרים המצוינים להלן, הערות 5, 8.
- 5 במסגרת עידודו של הראי"ה את פיתוח הגבורה הגופנית של בני דורו הוא כתב את פסקת "ההתעמלות"

על יחסי הרב יעקב משה חרל"פ וקנאי ירושלים: איגרת לא ידועה מאת ר' מאיר הלר

השיב לו בחיבור מיוחד, שנועד להגן על דברי רבו ולהבהיר את דבריו. פרסום זה הופיע מאוחר יותר בשם "טובים מאורות" (ירושלים תר"פ; 1920).<sup>6</sup> התרעומת של קנאי ירושלים באה לכלל ביטוי למשל בקונטרס "קול השופר", שיצא בירושלים בשנת "להבדל מספרי החיצונים" לפ"ק (לפרט קטן) [שנת תר"פ], ונחשב לאחד הקונטרסים החריפים שהוצאו נגד הראי"ה בתקופה זו. בקונטרס זה, שכלל הנראה סידר והוציא לאור ר' עקיבה פרוש (תרמ"א-תרפ"ב; 1881-1921), מובאים משפטים חריפים כלפי כמה מכתבי הראי"ה (הספר "אורות" וכמה ממאמריו)<sup>7</sup> וכלפי החיבור "טובים מאורות" של תלמידו הרב חרל"פ.<sup>8</sup> בעקבות גל השמועות שהגיע לרב חרל"פ, שלפיהן קונטרס "קול

הנודעת, המופיעה בתוך הראי"ה, אורות, בעריכת הרצי"ה קוק, ירושלים תשכ"ג, עמ' פ פסקה לד (ומקורה בתוך הראי"ה, שמונה קבצים, ירושלים תשנ"ט, א, עמ' רכט פסקה תשטז). פסקה זו הייתה מן הפסקאות בספר "אורות" שעוררו תרעומת קשה בחוגים חרדיים. לדיונים על פסקת "ההתעמלות" ראו א' שפיר, "הרב קוק ויחסו לפעילות גופנית ולספורט", הגיגי גבעה, ד (תשנ"ו), עמ' 741-751; א' הולצר, "לאומיות ומוסר: השקפות על השימוש בכוח בזרמים אידיאולוגים בקרב ציונים דתיים", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ט, עמ' 16-56; א' ארנד, "תרבות הגוף בספרות הרבנית בדורות האחרונים", בתוך ח' קאופמן וח' חריף (עורכים), תרבות הגוף והספורט בישראל במאה העשרים, ירושלים תשס"ג, עמ' 93-33; Y. Garb, "Rabbi Kook: Working Out as Divine Work", in G. Eisen, H. Kaufman, and M. Lämmer (eds.), *Sport and Physical Education in Jewish History*, [Netanya] 2003, pp. 7-14 (לגרסה עברית מקוצרת עם עדכון ביבליוגרפי ראו י' גארב, "עבודת הגוף כעבודת הקודש", דעות, 24 [כסלו תשס"ו], עמ' 22-23). על התרעומת שעוררה פסקה זו בחוגים חרדיים ראו פרידמן, חברה ודת (לעיל, הערה 2), עמ' 106-108; א' פרנקל, "קוק, אברהם יצחק הכהן", האנציקלופדיה לציונות דתית, ה, ירושלים תשמ"ג, טורים 250-253; שפיר (שם), עמ' 152-153; ארנד (שם), עמ' 33-73; נאור, "הקדמה" (שם), עמ' 35-44; רוזנק, הראי"ה (לעיל, הערה 1), עמ' 206-217. לעניין זה ראו גם איגרת של הראי"ה להוריו בתוך הראי"ה, אגרות הראי"ה, ד, בעריכת י' הלוי פילבר, ירושלים תשמ"ד, עמ' סח. עוד לעניין זה ראו הראי"ה, אוצרות הראי"ה: לקט מאמרים, מפתחות וביאורים לכתבי מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק, בעריכת הרב מ"י צוריאלי, ראשון לציון תשס"ב, א, עמ' 404; י"ב בארי, אוהב ישראל בקדושה: הגות רוחו ושיח לבבו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, תל אביב תשמ"ט, ג, עמ' 107-150. על מוטיב הגבורה בתחילת הגאולה בהגותם של הראי"ה ושל בני חוגו ועל מקורותיו הרמב"מים ראו א' ברק, "ההשפעה המעצבת של תיאור מדרגת הנבואה הראשונה במורה הנבוכים על תפיסת אתחלתא דגאולה בחוג הראי"ה", בתוך א' אלקיים וד' שוורץ (עורכים), הרמב"ם בנבכי הסוד: מחווה למשה חלמיש (דעת, 64-66), רמת-גן תשס"ט, עמ' 361-415.

חרל"פ, טובים מאורות (לעיל, הערה 4), עמ' 3-14. 6

ראו למשל איגרת המובאת שם, שחתומים עליה בין השאר הרב יוסף חיים זוננפלד (תר"ט-תרצ"ב; 1849-1932) והרב יצחק ירוחם דיסקין (תקצ"ט-תרפ"ה; 1839-1925), מנהיגיה של העדה החרדית בירושלים; ראו ר' ע' פרוש [מסדר, בלא ציון שמו], קונטרס קול השופר, ירושלים תר"פ, עמ' 1-3, ועוד קטעים רבים כגון זה. יש לציין כי האדמו"ר ר' אברהם מרדכי אלטר מגור, ה"אמרי אמת" (תרכ"ו-תש"ח; 1866-1948), נפגש עם הראי"ה בעניין זה ואחר כך עם חותמי האיגרת הזאת שהתפרסמה ב"קול השופר" כדי לשכנעם שיבטלו. הם טענו בפניו כי הדברים פורסמו בלא ידיעתם אולם הם בחרו שלא לנזוף במפרסמים כל עוד לא יבטלו "לשונות הזרים והמרים" מכתביו של הראי"ה (מתוך מכתבו של ר' אברהם מרדכי אלטר מגור מיום ז' באייר תרפ"א; מובא בתוך [ר' א"מ אלטר מגור], אוסף מכתבים ודברים מכ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מגור, ורשה תרצ"ז, עמ' סח).

על הקונטרס "קול השופר" ועל המהומה הקשורה בו ראו ש"ץ, "ראשית המסע" (לעיל, הערה 2), עמ' 257-258; פרידמן, חברה ודת (לעיל, הערה 2), עמ' 107-108; אבנרי, "הראי"ה קוק" (לעיל, הערה 2), עמ' 297-300; רוזנק, הראי"ה (לעיל, הערה 1), עמ' 206-217. על ר' עקיבה פרוש ראו ש"ץ, "ראשית המסע" (שם), עמ' 251, 259; פרידמן, חברה ודת (שם), עמ' 144 הערה 44; י' מאיר, רחובות הנהר:

השופר" הגיע לידי המנהיגות הרבנית האורתודוקסית בפולין-ליטא וגרם בקרבה לזעזוע, לתהיות על תוכנו של הספר "אורות" ולהטחת ביקורת קשה כלפי הראי"ה, הוא החליט להגיב על הנעשה. הרב חרל"פ שיגר איגרות לרבני פולין-ליטא בניסיון להבהיר את תפיסותיו של רבו ולהגן עליהן.<sup>9</sup> באיגרות אלו תקף הרב חרל"פ בחריפות רבה את מחברי הקונטרס והצביע על פזיזותם ועל חוסר יושרם. אלה מקצת דבריו באיגרות אלו, המדברים בעד עצמם:

אני הצעיר מעולם הייתי מתאבק בעפר רגלי חכמים, ומורא כל ת"ח [תלמידי חכמים] עלי מאד, ככן אני שואל בפחד גם על ת"ח דעיר קדשנו החתומים בקול שופר, מדוע לא פנו עצמם ישר למרן [הראי"ה] שליט"א, לשאול ממנו קושיותיהם, ואם לא היה מיישבם, או שלא היה נראה להם ישוביו, רק אז היה להם הרשות לצאת לרשות הרבים, אבל הם לא כך עשו, לא פנו אליו כלל, ולא הודעו לו מאומה מכל המכתבים ששולחים לחו"ל [לחוץ לארץ] [...] ובאמת כי אחדים מהצעירים המרקדים הדפיסו את מכתבם של הרבנים בלי ידיעתם כלל [...] בטח לא היו [רבני ירושלים] מרהיבים להדפיס גדולה או קטנה, בלי הודעה למרן שליט"א, ובודאי היו דורשים ממנו שיברר דברי קדשו, אבל העזי פנים הצעירים הללו יודעים את רבונם ומתכוונים למרוד בו, יודעים כי אם יבואו הרבנים הגאונים הזקנים בשאלה למרן שליט"א יש לאל ידו להסביר להם שלא יקשה להם מאומה, ואז יפסדו [יפסידו] לגמרי כי לבד מה שלא ירוויחו להגדיל המחלוקת, עוד ישרה זה ביניהם אחוה וריעות, על כן הקדימו להדפיס בלי ידיעת הרבנים [...] מרן שליט"א ואני הצעיר כשנודע לנו הפצתו של ה"קול שופר" קבלנו באהבה את היסורים, וחשבנו לנכון כי כל ישר לב יכיר וידע את זיופו מתוכו, איך לא הזכירו שקראו אותנו לדין ולא שאלו אותנו כלל, הכי מעבר לים אנו יושבים שאינם מוצאים אותנו, או הכי חשודים אנו לסרב להשיב להם, ובטח יכיר כל בן דעה כי כל זה לא נברא כ"א [כי אם] לשם המחלוקת [...].<sup>10</sup>

והנה עוד הפעם הנני אומר, כי ידעו נא כל ישרי לב כי שוא ותוהו כל הוצאת דיבה. אין בהן אפי' [לו] קורטוב של אמת. בהיפך, הלוחם היחידי בדורנו עם כל שולחי יד במקדש ד' ובתורתו, הנהו אך מרן הגאון הרב שליט"א, לא רק בהיותו סגור בביתו כשאר לוחמים, אלא גם בתוך הקרב יוצא הוא אל המערכה ולוחם אתם פנים אל פנים [...], וכשהוא פותח פיו בקדושה ובטהרה, הכל נעשים כאלמים [...].<sup>11</sup>

קבלה ואקזוטריקות בירושלים (תרנ"ו-תש"ח), ירושלים תשע"א, עמ' 22, 84. על פרוש בספרות שמגמתה הגיוגרפית-חינוכית ראו למשל [מחבר לא ידוע], "הגאון הצדיק המקובל רבי עקיבה פרוש זצללה"ה בעל משנת רבי עקיבה", האמת, סו (חשוון תשע"ב), עמ' יב-יד.

9 איגרותיו של הרב חרל"פ נדפסו אצל מ"מ פרוש, בתוך החומות: יובל שנים – קורות ובקורת, ירושלים תש"ח, עמ' 295-302 (האיגרות נדפסו שנית בתוך הרב י"מ חרל"פ, "מכתבים אל הגאון הרב חנוך צבי הכהן לוי זצ"ל", מאבני המקום: מפירות בית מדרשו, יג [תשס"א], עמ' 66-72).

10 שם, עמ' 295-296.

11 שם, עמ' 299. על תגובות הראי"ה לעניין זה ראו למשל הראי"ה, אגרות הראי"ה, ד (לעיל, הערה 5), עמ' 299.

על יחסי הרב יעקב משה חרל"פ וקנאי ירושלים: איגרת לא ידועה מאת ר' מאיר הלר

אם כן, מסע הקטרוג החרדי נגד הראי"ה הגיע אף לפתחו של הרב חרל"פ, והוא ניסה ככל יכולתו לגונן על רבו.<sup>12</sup> הביקורת החריפה של חוגים חרדיים על הרב חרל"פ בשל תמיכתו בראי"ה ויציאתו להגנה על דבריו ראויה לעיון ודיון מקיף, ואין עניינו של מאמר זה למצותה.<sup>13</sup> אולם לשם הדגמת חריפותו של הפולמוס אביא להלן קטע מאיגרת שטרם

סח, עו-עז, עח-עט, פז, קיד-קטו, קסד, ועוד רבים. על תגובת הרצי"ה ראו הרצי"ה, "תשובה ובירור דברים", סיני, מז (תש"ך), עמ' תא-תח (שב ונדפס בכמה מקומות, ראו למשל הרצי"ה, לנתיבות ישראל, ג, ירושלים תשנ"ז, עמ' שמח-שס; וכן הראי"ה, אוצרות הראי"ה [לעיל, הערה 5], א, עמ' 557-566, עם ציוני מקורות והערות מאת המהדיר).

12 לעניין זה ראו עוד דברי הראי"ה במכתבו לאדמו"ר ר' אברהם מרדכי אלטר מגור מיום י"א בניסן תרפ"א: "ומהם אשר שמו למטרה אותי ואת ידיד נפשי הרב הגאון הצדיק מוהרי"מ חרל"פ שליט"א, בהתלותם בדברים אשר יצאו ממני בכתב, שהם נכונים לישרים בלבונם" (הראי"ה, אגרות הראי"ה, ד [לעיל, הערה 5], עמ' קב), וכן ראו דבריו אלה: "הגיעני מכתבו היקר ע"ד [על דבר] כתב הפלסטר אשר הוציאו נגדי ונגד ידידי [ידיד נפשי] הרב הגאון הצדיק, ר"י [ר' יעקב] משה חרל"פ שליט"א שהוא אחד השרידים אשר ה' קורא בדורנו" (שם, עמ' עח). על פסקה זו ועל הכינוי "שריד" בהגות הראי"ה ראו א' ברק, "דמותו של הראי"ה קוק בעיני הרב יעקב משה חרל"פ בהקשריה המיסטיים והאוטוריים", דעת, 79-80 (תשע"ה), עמ' 221-250.

13 יש לציין כי הרב חרל"פ ספג ביקורת קשה, אשר טרם נחשפה במלוא היקפה, בשל התקרבותו לראי"ה. לעניין זה ראו למשל הרב י"מ חרל"פ, הד הרים: קבוצת מכתבים מאת הרב ר' יעקב משה חרל"פ זצ"ל אל הראי"ה קוק זצ"ל ואל הרצי"ה קוק זצ"ל, בעריכת הרצי"ה, אלון מורה תשנ"ז, עמ' לא. טפח מהביקורת שלוחת הרסן שהוטחה ברב חרל"פ (דגימה ממנה נגלית באיגרת המובאת במאמר זה, ראו להלן, בסמוך) ומתגובתו עליה אפשר למצוא בדבריו הבאים: "מה שאחרים חושדים אותי שנחלש אצלי שנאת הרע, זה שקר גמור. אדרבה נתוסף אצלי שנאת הרע ביתר תוקף ועוז, אלא מאז שלילתי להכיר את שורש הרע הנני משים מחשבותי להלחם נגד השורש והכרתי בהשורש גורם לי רחמים לרועם על הענפים איך השורש מבלבל מוחות בני אדם ומזיק אותם שמבלי דעת אינם יודעים איך להשמר מהרע השורשי" (הרב י"מ חרל"פ, אמרות טהורות: מאמרים לשעה ולדור, ההדיר חי"א זק"ש, ירושלים תשס"ב, פתיחה, עמ' 11; וראו עוד שם, עמ' רסט). נראה כי אותן האשמות שהוטחו בראי"ה הוטחו גם בתלמידו. הרב חרל"פ הואשם כי נחלשה אצלו "שנאת הרע", וכזכור ביטוי זה הוא מסוג הטענות שהושמעו כלפי הראי"ה. למשל האדמו"ר ר' אברהם מרדכי אלטר מגור כתב לאחר פגישתו עם הראי"ה: "והרה"ג [והרב הגאון] ר' אברהם קוק שי[חיה] הוא איש האשכולות בתורה ומדות תרומיות, גם רבים אומרים כי הוא שונא בצע. אולם אהבתו לציון עוברת כל גבול ואומר על טמא טהור ומראה לו פנים כאותו שאמרו חז"ל בפ"ק [בפרק קמא] דעירובין על מי שלא הי[ה] בדורו כמותו ומטעם זה לא נקבע הלכה כמותו. ומהו באו הדברים הזרים שבחבוריו. והרבה התוכחתי עמו, כי אם כונתו רצוי, אבל מעשיו וכו' [על פי ריה"ל, הכוזרי] אכן, פתיחה [מהדורת י' אבן שמואל, תל אביב תשל"ג, עמ' א], שנותן יד לפושעים, כל עוד שעומדים במדרג ומחללים כל קודש, ואשר הוא אומר: כי בזה הוא דבוק במדותיו כמ"ש [כמו שנאמר] אתה נותן יד לפושעים וכו' – אני אומר כי ע"ז [על זה] מתוודים, מפני היד שנשתלחה במקדשך, ובנין נערים סתירה ואפילו בבנין ביהמ"ק [בית המקדש] כמ"ש [כמו שכתב] רש"י [...] אבל להגדיל התעמלות פושעים ולהחניפם באופן נבהל לקרות להם שלום עליכם מלאכי השרת וכו' מלאכי עליון. זה מרגיז החרדים באופן שא"א [שאי אפשר] לתארו. גם שיטתו בענין העלאת הנצוצות הוא דרך מסוכן; כל עוד שאינם שבים מפשע, אז הנצוצות אין בהם ממש, ומביא בזה סכנה לנפשות טהורות ונקיות, שיתחברו ע"י [על ידי זה] לפושעים בכח יפיפיתו של יפת" (מובא בתוך אוסף מכתבים ודברים [לעיל, הערה 7], עמ' 10-10). ביסודה של הטענה מונחת התפיסה על חולשתה של "שנאת הרע" אצל הראי"ה, המביאה אותו לקרבה ל"פושעים"; קרבה זו חורגת מהמקובל בקהילה האורתודוקסית ועשויה להביא אותו לממירה מדרכיהם. לפי טיעונו של האדמו"ר מגור אין כל יתרון בניצוצות הקדושה המצויים בפנימיותם של יהודים חילונים כל עוד אין הם מתגלים אצלם בפועל. טיעון דומה השמיע בימינו הרב יצחק גינזבורג כשרמו בדבריו לדברי האדמו"ר מגור על הראי"ה, אולם בלא ציון שמו; ראו למשל הרב

פורסמה, ששיגר הקנאי ר' מאיר הלר (סמניצר) (תרל"ח-תרצ"ט; 1878-1939) אל הרב חרל"פ.<sup>14</sup>

הלר והרב חרל"פ היו מתלמידיו של הרב יהושע צבי מיכל שפירא ([ת"ר]-תרס"ו; 1840-1906), מקובל, צדיק ובעל סיגופים מוכר בירושלים.<sup>15</sup> הרב שפירא קיבץ סביבו

י' גינזבורג, קומי אורי: פרקי מאבק ותקומה, כפר חב"ד תשס"ו, עמ' קנח. מעניין לציין כי אף הרצ"ה התמודד עם טענות מעין אלו. ראו למשל הרצ"ה, שיחות הרב צבי יהודה: ספר במדבר, בעריכת ש"ח הכהן אבינר, ירושלים תשס"ב, עמ' 352 הערה 9; הרצ"ה, שיחות הרב צבי יהודה: ספר דברים, בעריכת ש"ח הכהן אבינר, ירושלים תשס"ה, עמ' 334.

14 צילום של איגרת זו נמצא בספריית גרשם שלום שבבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים (סי' MS-RS-40). על ר' מאיר הלר (סמניצר) ופועלו ראו ש"ץ, "ראשית המסע" (לעיל, הערה 2), עמ' 251-262, ובמיוחד עמ' 251, 254, 257-261; פרידמן, חברה ודת (לעיל, הערה 2), עמ' 229-230, 285-286; הנ"ל, "פשקווילים ומודעות קיר בחברה החרדית", בתוך ג' דולב (עורכת), פשקווילים: מודעות קיר וכרוזת פולמוס ברחוב החרדי, תל אביב וירושלים תשס"ה, עמ' 14-18. כאמור, הלר היה מתלמידי ר' יהושע צבי מיכל שפירא. ראו ב"צ הריס, "פרקים מתולדות חייו של רבנו המחבר זיע"א", בתוך ב"צ הריס (עורך), ספר התרגשות הלב, ספר צבי לצדיק, ספר אמרות טהורות להגה"ק צבי יהושע מיכל שפירא זצוק"ל, ירושלים תשס"ו, עמ' מב. על הרב שפירא ראו עוד להלן, בסמוך. על הלר בספרות שמגמתה הגיוגרפית-חינוכית ראו למשל ב' לוי, "הרב הגאון הצדיק המפורסם ר' מאיר העלער זצ"ל", דאס תורה לעבען א, יד (כ' חשוון ת"ש), עמ' ד; [מחבר לא ידוע], "הגה"צ רבי מאיר העלער סעמניצער זצוק"ל", מורשה: בטאון לתורה הלכה ודת שעל ידי קהל פרושים ירושלים, קפב (פרשת שופטים), אלול תשס"ט; [מחבר לא ידוע], "לוחם מלחמות ה': הגה"צ רבי מאיר הליר סעמניצר זצוק"ל", שומרי חומות: בטאון הישוב הישן בעיה"ק ירושלים ת"ו, 17 (פרשת כי תצא תשנ"ו), עמ' י-טו. ראו גם סדרת מאמרים על חייו ופועלו בירחון "האמת": [מחבר לא ידוע], "הגאון הצדיק לוחם מלחמות ה' רבי מאיר ב"ר משה העלער-סעמניצער זצלה"ה", האמת, לט (אלול תשס"ט), עמ' יד-טו; האמת, מ (תשרי תש"ע), עמ' יב-יד; האמת, מא (חשוון תש"ע), עמ' ו-ח; האמת, מג (טבת תש"ע), עמ' יב-יג (תודתי ליאיר הלוי על שהפנה את תשומת לבי לסדרת מאמרים זו); א' יעקובזון, "איש מלחמה ידיו לו רב", דורות: הגיליון השבועי של העדה, 30 (י' אלול תש"ע), עמ' 8-13.

15 ראו הריס, "פרקים מתולדות חייו" (לעיל, הערה 14), עמ' מב. על ר' יהושע צבי מיכל שפירא ראו בת-יהודה, "חרל"פ" (לעיל, הערה 3), טור 372; א' מורגנשטרן, גאולה בדרך הטבע: תלמידי הגר"א בארץ-ישראל תק"ס-ת"ר 1800-1840, ירושלים תשנ"ז, עמ' 378-379. מורגנשטרן טען (שם, עמ' 379) כי אביו של ר' יהושע צבי מיכל (הוא ר' יעקב קופל שפירא מטיקין) היה מהחשובים שבתלמידי הגר"א, ואפשר שמכאן נובעת השפעת תלמידי הגר"א על הגותו של הרב חרל"פ; מאיר, רחובות הנהר (לעיל, הערה 8), לפי מפתח בערך "שפירא, יהושע צבי מיכל". יש לציין כי על חייו של ר' צבי מיכל ועל קווי אישיותו נכתב מעט מאוד בספרות המחקר, אולם נדבך מתולדות חייו וקווים לדמותו עליו על הכתב על ידי תלמידי הרב חרל"פ, ראו הרב י"מ חרל"פ, "צבי לצדיק: תולדות הגריצ"מ (הגאון ר' יהושע צבי מיכל)", בתוך הרב יצ"מ שפירא, צבי לצדיק: מכתבי קדש עם רשומים מעטים וחשובים לתולדותיו, בעריכת הרב י"מ חרל"פ, ירושלים תרס"ז, עמ' 1-56 (הדפסה שנייה: ירושלים תשי"ד, עמ' לה-פ; כן ראו מהדורת ש' דבליצקי, ירושלים תשס"ו, עמ' טו-נו). כמו כן נכתב עליו בספרות שמגמתה הגיוגרפית-חינוכית המבוססת במידה מרובה על עדויות בעל פה בעלות אופי אנקדוטלי ועל זיכרונות בני זמנו; ראו למשל ב' ידלר, בטוב ירושלים: זכרונות מחיי ירושלים וגדוליה במאה האחרונה, בני ברק תשכ"ז, עמ' שפז-שפט; י' גליס, "רבי יהושע צבי מיכל ב"ר יעקב קאפל שפירא", אנציקלופדיה לתולדות חכמי ארץ-ישראל, ב, ירושלים תשל"ז, טור מ; י"ל זוסמן, "על מרן הגרי"מ חרל"פ זצ"ל" (לעיל, הערה 3), עמ' 143-145; הנ"ל, "מכתבים" (לעיל, הערה 3), עמ' 18, 29-30 (נדפס שנית בתוך הנ"ל, מבחרי צדיקא [לעיל, הערה 3] עמ' קמה, רכח-רכט); חרל"פ, שירת הי"ם (לעיל, הערה 3), עמ' 27-34, וכן לפי מפתח השמות בערך "שפירא, יהושע צבי מיכל". מספריו של הרב שפירא: ר' יצ"מ שפירא, ספר התרגשות הלב, ירושלים תש"ט (שב ונדפס בירושלים תש"ם); בעת האחרונה ספר זה יצא לאור בשלוש מהדורות



על יחסי הרב יעקב משה חרל"פ וקנאי ירושלים: איגרת לא ידועה מאת ר' מאיר הלר

חבורת תלמידים. שלושה מהם, הקשורים קשר הדוק להבנת ההקשר ההיסטורי והחברתי של האיגרת שתידון להלן, היו ר' עקיבה פרוש, ר' מאיר הלר (סמניצר) והרב יעקב משה חרל"פ. אדרש כאן בקצרה לאופי ההתקדמות וההתהדקות של הקשרים ביניהם, שכן הוא יסוד ופינה להבהרת איכותם המיוחדת.

הלר, שנודע בירושלים כצדיק וכפרוש העוסק יומם ולילה בתורת הנגלה והנסתר, היה מחברי אגודת ישראל הירושלמית ובלט בשל השתייכותו לחבורת הקנאים הקיצונים בירושלים. קנאים אלו התקבצו במיוחד סביב ארגון "אגודת הקודש", ארגון אקטיביסטי קיצוני שנוסד בשנת תרס"ו בעדה החרדית. כוונתי לאותם "קנאים אקטיביים" שתמכו באידאולוגיית "ההתבדלות הקיצונית", בלשונו של מנחם פרידמן.<sup>16</sup> קנאים אלו יצאו להפגין בראש חוצות, חיברו קונטרסי פולמוס חריפים ופרסמו פשקווילים ופמפלטים. הלר הרבה לדבר בגנות הראי"ה ואף פרסם כמה כתבי פלסתר חריפים נגדו.<sup>17</sup> עקיבה פרוש, שכהלר עסק בהתמדה בנגלה ובנסתר, נמנה אף הוא עם חבורת הקנאים הקיצוניים של היישוב הישן הירושלמי. פרוש עסק גם בפעילות אנטי-ציונית ובמחאות נגד הרבנות הראשית

חדשות: מהדורת ש' דבליצקי, בני ברק תשס"ו; בתוך ב"צ הריס (עורך), ספר התרגשות הלב, ספר צבי לצדיק, ספר אמרות טהורות להנה"ק צבי יהושע מיכל שפירא זצוק"ל, מהדורת ברונר, ירושלים תשס"ו, וכן ר' יצ"מ שפירא, ספר התרגשות הלב: דברי מוסר לעורר הלב לעבודת השי"ת, ירושלים תשס"ח; ר' יצ"מ שפירא, צבי לצדיק: מכתבי קדש עם רשומים מעטים וחשובים לתולדותיו, בעריכת י"מ חרל"פ, ירושלים תרס"ז (הדפסה שנייה: ירושלים תש"ד); בעת האחרונה יצא לאור בשתי הוצאות חדשות: מהדורת ש' דבליצקי, בני ברק תשס"ו, ובתוך ב"צ הריס (עורך), ספר התרגשות הלב (שם); ר' יצ"מ שפירא, אמרות טהורות בענין עון המחלוקת וסייגיו, בעריכת י"מ חרל"פ, ירושלים תרפ"ב (הדפסה שנייה: ירושלים תשמ"ד. שב ונדפס: ירושלים תשס"ה); בעת האחרונה יצא לאור בתוך ב"צ הריס (עורך), ספר התרגשות הלב (שם); [ר' יצ"מ שפירא], ספר תקון חצות, א-ב, ירושלים תרנ"ו (מהדורה שנייה: ירושלים תשל"ב). יש להעיר כאן עוד בעניין הרב שפירא, לנוכח ממצאי המחקר ההיסטורי העכשווי בעולמם הרוחני של תלמידי הגר"א בארץ ישראל, כי בין החוקרים שניה מחלוקת בעניין משמעות הכינוי "פרושים" בנוגע לתלמידי הגר"א בארץ ישראל. אטקס טען כי כינוי זה מורה על אידאל הפרישות מעסקי העולם הזה וכי תלמידי הגר"א ובני חוגם ניסו לממש אידאל זה, וראו למשל ע' אטקס, ליטא בירושלים: העילית הלמדנית בליטא וקהילת הפרושים בירושלים לאור אגרות וכתבים של ר' שמואל מקלם, ירושלים תשנ"ב, עמ' 113-114. לעומתו גת, מורגנשטרן ואחרים טוענים כי הכינוי "פרושים" קשור בפרישתם של ר' מנחם מנדל משקלוב, מנהיג הכולל הפרושי, וחוגו מההשתייכות לקהל החסידי בטבריה ובצפת במאה התשע עשרה, וראו למשל ב"צ גת, היישוב היהודי בארץ-ישראל בשנות הת"ר-התרמ"א (1840-1881), ירושלים תשכ"ג, עמ' 27-28; א' מורגנשטרן, השיבה לירושלים: חידוש היישוב היהודי בארץ ישראל בראשית המאה התשע-עשרה, ירושלים תשס"ז, במיוחד עמ' 36-38. אם נניח שמורשתם של תלמידי הגר"א השפיעה על עולמו הרוחני של הרב שפירא עולה ביתר חריפות, לידים של גת, מורגנשטרן ושותפיהם לעמדה זו, הבעיה של מקורות ההשפעה לחיי הפרישות והסגפנות של הרב שפירא, שלפיהם הם אינם ממאפייני הפרושים בהיותה קבוצה מובחנת. אפשרות אחרת היא שמדובר בפיתוח אישי של הרב שפירא, ש"שורש נשמתו" נטה יותר לחיי סגפנות, שרבים מחכמי ישראל ובמיוחד מהמקובלים לאורך הדורות סיגלו לעצמם.

16 ראו למשל פרידמן, חברה ודת (לעיל, הערה 2), עמ' 134-136, 230, 278.

17 על תופעת הקנאות בעדה החרדית בירושלים ועל "הקנאים האקטיביים" ו"הקנאים הפאסיביים" שפעלו בה ראו, M. Friedman, "Religious Zealotry in Israel Society", in S. Poll and E. Krausz (eds.), *On Ethnic and Religious Diversity in Israel*, Ramat Gan 1975, pp. 91-111 (לעיל, הערה 2), עמ' 17-22, 229-230, 277-280, 333, 334-348, 397-398; הנ"ל, החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים, ירושלים 1991, עמ' 88-93.



והעומד בראשה. כאמור, ככל הנראה, הוא בעל הקונטרס הפולמוסי "קול השופר". בשל חשיבותה ההיסטורית של האיגרת להבנת פרק מרתק ביחסי הרב חרל"פ וקנאי ירושלים אני מעתיק את עיקרה כאן, ולאחר מכן אעמוד בקצרה על מובנה, אופייה ומשמעותה:

#### בעזרת השופט צדק

יום ב' להאבדה הגדולה שאבדה ירושלים עיה"ק תובב"א [עיר הקודש תבנה ותכונן במהרה בימינו אמן].

מע"כ [מעלת כבוד] מכירי מר יעקב משה חרל"פ נ"י [נרו יאיר].

הנה שמעתי עליך שאתה חפץ לספוד האבדה שאבדנו את חברינו הקנאי האמתי זצ"ל [זכר צדיק לברכה]. הן אמת לאמיתה כי לך יאות למבכי, לך יאות למספוד יותר ממני, כי לפי ידיעתי הברורה יש לך חלק גדול במיתתו (מרוב צערי ואטום לבבי אין לי בכוח לפרט הדברים). אך מרוב אהבת הנעורים הטבעי אשר עדיין מתנוצצת בקרבי אליך, מחוזק בטחוני שסוף כל סוף תתחרט ותחזור בתשובה ע"כ [על כן] הנני מיעצך עצה טובה – אך אם לו תשמענה – כי כ"ו [כל זמן] שאתה אינו חוזר בתשובה, ושעדיין אתה כרוך אחר הרב דיפו [הראי"ה] לא תספידו ברבים (אך אבל יחיד תעשה לך ותבכה יומם ולילה מאין הפוגות על חלקך הגדול אשר הי' [ה] לך בפט[י]רתו ז"ל) כי צריך שתדע נאמנה כי כל דבור ודבור שנובע ממקור הלב הרב דיפו סם המות ממש כרוך בתוכו לשומעיהו (וכבר בארתי לך למדי במכתב האחרון ששלחתיך) [...] ספור נא מילים אלו ודוק בהם הטיב, חוס וחמול על ימי נעורייך ועל כל מרבית בתיך שי' [חיו], ולמעה"ש [ולמען השם] לא תספידו כלל שאפשר ימחול לך וד"ל [ודי לחכימא]. והשי"ת [והשם יתברך] יחזירנו בתשובה שלמה ויצמיח פורקנו ויגאלינו גאולה האמתי במהרה. כ"ד [כה דברי] ידיך הנאמן האמתי מאיר העללער

ככל הנראה נכתבה האיגרת לאחר פטירתו של אחד מרבני אגודת ישראל הירושלמית שהתנגד התנגדות נמרצת לראי"ה. בשיחתי עם הרב דוד וידר, איש ירושלים, התברר לי כי הסיפור ידוע לזקני ירושלים וכי מדובר באיגרת שנשלחה מיד לאחר פטירתו של ר' עקיבה פרוש. כאמור, פרוש והרב חרל"פ (לפני שפגש בראי"ה) היו תלמידיו של הרב שפירא, והוא השפיע עליהם רבות לעסוק בקבלה ולהרבות בסיגופים.<sup>18</sup> נשאלת השאלה מדוע רצה

18 מעניין לציין כי אחת התמורות בחייו של הרב חרל"פ מעת שנתוודע לראי"ה ולדרכו המיוחדת היא השינוי ביחסו לפרישות ולסגפנות, ועל כך ראו חרל"פ, "צבי לצדיק: תולדות הגריצ"מ" (לעיל, הערה 15), עמ' נט-סט. כמו כן, ראו לעניין זה את מכתבו של הראי"ה, שנדפס בתוך הראי"ה, אגרות הראי"ה, א, בעריכת הרצי"ה, ירושלים תשכ"ב, עמ' לו, עז-פ, ואת דבריו בתוך שפירא, צבי לצדיק (לעיל, הערה 15), עמ' כז-לא. עוד ראו בהקשר הזה את עדותו של הרצי"ה, בתוך הרב ש' אבינר, "תורת חיים", עטורי כהנים, 165 (אלול תשנ"ח), עמ' 42, ולעניין זה ראו בת-יהודה, "חרל"פ" (לעיל, הערה 3), עמ' 377, 380-379; קפלן, "הרי"מ חרל"פ" (לעיל, הערה 3), עמ' 264.

על יחסי הרב יעקב משה חרל"פ וקנאי ירושלים: איגרת לא ידועה מאת ר' מאיר הלר

כל כך הרב חרל"פ להספידו. מידע בעניין זה, התורם להשלמת התמונה, מופיע באיגרת של הרב יוסף ליב זוסמן (תרפ"ג-תש"ס; 1922-1999), תלמידו-חברו של הרב חרל"פ. הרב זוסמן סיפר:

ומפי הרב ר' חיים טודרוס הרש"ל זצ"ל שמעתי, שהגאון הצדיק ר' עקיבה פרוש זצ"ל סיפר לו, שתיכף אחרי החתונה היו שניהם [הוא והרב חרל"פ] קמים בחצות הלילה, והלכו שניהם ביחד בבית-הכנסת שבשכונת הבוכרים מחצות הלילה עד זמן תפילת ערבית ביום שאחרי זה. ואם הי' [ה] קשה להם משהו בגמרא, לא היו מתעצלים [?] והיו יוצאים לביתו של רבם הגאון רבי יהושע צבי מיכל זצ"ל, לשאול ממנו את ביאור דברי הגמרא, וחזרו ללימודם במקומם. וכך נמשך זמן רב [סימן השאלה במקור – א"ב].<sup>19</sup>

מסתבר שהרב חרל"פ ור' עקיבה פרוש היו חברותא בגמרא ולמדו זמן רב בצוותא. אף הלר היה חברותא של פרוש ולמד עמו קבלה. בדברים לזכרו של הלר נכתב כי התלמידים של הרב שפירא נהגו לשכור חדרים ולשהות בהם כל ימות השבוע (ממוצאי שבת עד לערב שבת) לשם התבודדות.<sup>20</sup> הלר שכר חדר התבודדות בשכונת גבעת שאול בירושלים. לידו שכר חדר ר' עקיבה פרוש (לשם אותה מטרה), והם נקשרו בקשרי ידידות והרבו ללמוד בחברותא ספרי קבלה ולהגיב בעניינים שונים הנוגעים ל"משמר חומות הטהרה" (בלשונם). הלר התגורר כמה שנים בחדרו בגבעת שאול בטרם העתיק את חדר ההתבודדות שלו לחצר שטרויס הנמצאת בלב שכונת מוסררה.<sup>21</sup> במקום זה התגוררו אותה שעה כמה מחכמי המוסר בירושלים והוא נחשב למרכז של אנשי תנועת המוסר בעיר.<sup>22</sup> אם כן, הרב

19 הרב י"ל זוסמן, במכתבו לרב מ"צ נריה מיום כ"ו בחשוון תשנ"א, בתוך זוסמן, "מכתבים" (לעיל, הערה 3), עמ' 29-30 (נדפס שנית בתוך זוסמן, מבחירי צדיקא [לעיל, הערה 3], עמ' רכח-רכט). ראו עוד [מחבר לא ידוע], "הגאון הצדיק המקובל רבי עקיבה פרוש זצלה"ה בעל משנת רבי עקיבה", האמת, סו (חשוון תשע"ב), עמ' יד; חרל"פ, שירת הי"ם (לעיל, הערה 3), עמ' 75-76.

20 ההתבודדות ידועה כפרקטיקה בעלת מעלות רבות במסורת הקבלית והחסידית; על כך ראו למשל מ' אידל, "ההתבודדות כריכוז בקבלה הנבואית וגלגוליה", פרקים בקבלה נבואית, ירושלים 1990, עמ' 111-184; M. Idel, "Hitbodedut: On Solitude in Jewish Mysticism", in A. Assmann and J. Assmann (eds.), *Einsamkeit, Archäologie der literarischen Kommunikation*, VI, München 2000, pp. 189-212; א"י גרין, בעל היסורים: פרשת חיי של ר' נחמן מברסלב, תל אביב תשמ"א, עמ' 142-145; ז' גריס, ספרות ההנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי חסידי ר' ישראל בעל שם-טוב, ירושלים תש"ן, עמ' 222-224; צ' מרק, מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב, תל אביב תשס"ד, עמ' 232-256; צ' לשם, "בין משיחיות לנבואה: החסידות על פי האדמו"ר מפאסצנא", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ז, עמ' 253-260.

21 ראו [מחבר לא ידוע], "לוחם מלחמות ה': הגה"צ רבי מאיר הליר סעמינצ'ר וצוקללה"ה", שומרי חומות: בטאון הישוב הישן בעיה"ק ירושלים ת"ו, 17 (פרשת כי תצא תשנ"ו), עמ' יב; [מחבר לא ידוע], "הגאון הצדיק לוחם מלחמות ה' רבי מאיר ב"ר משה העללער-סעמינצ'ר וצוקללה"ה", האמת, לט (אלול תשס"ט), עמ' יד; [מחבר לא ידוע], "הגאון הצדיק המקובל רבי עקיבה פרוש זצלה"ה בעל משנת רבי עקיבה", האמת, סו (חשוון תשע"ב), עמ' יב. על ידידות הלר והרב חרל"פ בימי נעוריהם ראו האמת, מא (חשוון תשע"ב), עמ' ז.

22 על חצר שטרויס ראו למשל י' שפירא, ירושלים מחוץ לחומה: תולדה והווה, ירושלים תש"ח, עמ' 42-43; י' גליס, שכונות בירושלים, ירושלים תשל"ג, עמ' קכט-קל; י' בן אריה, עיר בראי תקופה: ירושלים

חרל"פ הכיר היטב את השניים.

הלר האשים באיגרת את הרב חרל"פ שחלקו גדול במיתת אותו "קנאי אמתי זצ"ל". הוא רמז שמותו נבע, בין היתר, מצערו על שהרב חרל"פ התקרב כל כך ל"רב דיפו" ולדרכו.<sup>23</sup> לכן, לפי הלר, הייתה לרב חרל"פ סיבה טובה לרצות להספידו, ולא זו בלבד אלא ש"לך [הרב חרל"פ] יאות למספוד יותר ממני". במשפט זה בולט הסרקוזם כלפי הנמען: הלר רמז כאן לרב חרל"פ כי ראוי יותר שהרב חרל"פ הוא שיספיד את הנפטר, ולא הלר עצמו, אף שהוא חברו הקרוב של הנפטר ושותף למאבקיו ולביקורתו החריפה על הראי"ה.<sup>24</sup> ואולם, כפי שהעיד על עצמו, חיבתו לרב חרל"פ רבה ("אהבת נעורים הטבעי"), ותקוותו היא שהוא ישוב בתשובה שלמה ויתרחק מהראי"ה ומדרכו. הלר הזהיר את הרב חרל"פ כי כל זמן שהוא רואה בראי"ה את מורו ורבו עליו להימנע מלהספיד ברבים את פרוש, שכאמור התנגד לדרכו של מורו. עם זאת, הלר ביטא את עמדתו שאדרכה, ראוי לו לרב חרל"פ שיתאבל עליו באבל יחיד ויבכה יומם ולילה בלא הפסק על חלקו הגדול בגרימת פטירתו. כמו כן, מאיגרת זו אפשר ללמוד שהלר כתב איגרת קודמת לרב חרל"פ ובה הפציר בו לנטוש את מורו הראי"ה. גם באיגרת הזאת ניסוחיו חריפים ביותר: "כי צריך שתדע נאמנה כי כל דבור ודבור שנובע ממקור הלב הרב דיפו סם המות ממש כרוך בתוכו לשומעיהן".<sup>25</sup> הלר רמז לרב חרל"פ שאם יימנע מלהספיד את פרוש ובכך ימנע את ביזיון המת על

החדשה בראשיתה, ירושלים תשל"ט, עמ' 257; הנ"ל, ירושלים היהודית החדשה בתקופת המנדט: שכוונות, בתים, אנשים, ירושלים תשע"ב, ג, עמ' 1136; א' שושן, עירי: חיי אנשי ירושלים, ירושלים תשמ"א, עמ' 190-191; ד' כ"ץ, תנועת המוסר: תולדותיה, אישיה ושיטותיה, ירושלים תשנ"ו, ב, עמ' 70-71.

23 זהו כינוי הגנאי שרבים מבני האורתודוקסיה הלא-ציונית בירושלים (ובכללם רבם יוסף חיים זוננפלד) נהגו לכנות בו את הראי"ה, אף לאחר שעלה לירושלים ונתמנה לרבה ואחר כך לרבה הראשי של ארץ ישראל. בכינוי זה ביקשו לרמוז כי לדידם לעולם לא יהיה הראי"ה רבה של ירושלים וכי סמכותו הרבנית אינה תקפה לגבי קהילותיהם, ועל כך ראו למשל דברי הרב י"ל זוסמן במכתבו לרב מ"צ נריה מיום י"ב בתשרי תשמ"ה, בתוך זוסמן, "מכתבים" (לעיל, הערה 3), עמ' 16-17 (נדפס שנית בתוך זוסמן, מבחירי צדיקא [לעיל, הערה 3], עמ' קמו). ראו עוד פרידמן, חברה ודת (לעיל, הערה 2), עמ' 91 הערה 9.

24 לא מן הנמנע כי הזלזול של הלר ברב חרל"פ התבטא גם בכינויו בתואר "מר" בראש האיגרת, המטעים שהוא אינו רואה בו אישיות רבנית כל עוד הרב חרל"פ רואה עצמו תלמיד של הראי"ה. אגב, בדברים לזכרו של הלר נכתב: "גם על תלמידו של הרב קוק הלא הוא הרב חרל"פ יצא בכל חומר הדין, והגם שהלה היה חבירו בחבורת התלמידים של רצ"מ שפירא" (מובא בתוך: [מחבר לא ידוע], "לוחם מלחמות ה': הגה"צ רבי מאיר הליר סעמניצר צוקלה"ה", שומרי חומותיך: בטאון הישוב הישן בעיה"ק ירושלים ת"ו, 17 [פרשת כי תצא תשנ"ו], עמ' טו).

25 בשולי הדברים יוער כי יש קווי דמיון בין לשון האיגרת של הלר לרב חרל"פ ללשון האיגרת המובאת ב"קול השופר", שבה מופיעים משפטים חריפים ביותר כלפי כמה מכתבי הראי"ה (ראו לעיל, הערה 7). לפיכך דומני כי לא מן הנמנע שמחבר איגרת זו (או אחד ממחבריה) הוא ר' מאיר הלר. מעניין שביטויים חריפים כגון דבריו של הלר נגד הראי"ה נכתבו גם על ידי אישים אחרים, ראו למשל ר' ישעיהו אשר זעליג מרגליות, מחכמי העדה החרדית בירושלים, בתוך ר' יא"ז מרגליות, אשרי האיש, ירושלים תרפ"ז, דפים נו-סא; הנ"ל, עמודי ארזים, ירושלים תרצ"ז, דף ה, ועל כך ראו ר' ליבס, "העדה החרדית בירושלים וכת מדבר יהודה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א, ג (תשמ"ב), עמ' 148-149; א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל אביב תשנ"ג, עמ' 81. יש לציין כי טרם הוצג ניתוח ממצה של קשת התגובות החרדיות על פעילותו של הראי"ה ועל יצירתו ההגותית וההלכתית.

על יחסי הרב יעקב משה חרל"פ וקנאי ירושלים: איגרת לא ידועה מאת ר' מאיר הלר

שמספידו הוא תלמידו המובהק של מושא התנגדותו החריפה של הנפטר בחייו, ייתכן שפרוש ימחל לו על שום שנהג בו מנהג "כבוד המת", ולפיכך ביקש בסוף האיגרת מהרב חרל"פ לפעול על פי עצתו זו וכך לחוס על חייו ועל חיי משפחתו מתרעומת ומהקפדה (קפידא) מצדו של פרוש, שבכוחן לפגוע בהם. הלר חתם את האיגרת במילים "ידידך הנאמן האמת", וככל הנראה מגמתו להדגיש כי דבריו נכתבו בידידות דווקא, בבחינת "נאמנים פצעי אוהב".

איגרת זו, שכתב אחד מקנאיה הידועים של האורתודוקסיה החרדית הירושלמית במחצית הראשונה של המאה העשרים, מלמדת על עצמת ההתנגדות בחוגים אלו כלפי הרב חרל"פ בשל התקרבותו לראי"ה, התנגדות שהיקפה ומידת נחרצותה עדיין טעונים מחקר יסודי ומפורט.<sup>26</sup> נוסף על כך, איגרת זו מלמדת דבר מפתיע למדי אשר ליחסים בין קנאי ירושלים לרב חרל"פ, שיש לדון בו, והוא שלעתים מתנגדי הראי"ה ותומכיו לא רק התעמתו אלה עם אלה, אלא גם קיימו ביניהם דו-שיח מסוים. לשון אחר: חבורת תלמידי הרב שפירא, למרות מערכת היחסים העכורה בין כמה מהם, שמרו על קשרי שיח, ואולי אפילו חשו זה אל זה חיבה והערכה, למרות הוויכוח האידאולוגי החריף ביניהם.<sup>27</sup> כמו כן, ניכר מאיגרתו של הלר כי הרב חרל"פ, שצמח בנוף הירושלמי ושבתיקופת נערותו שהה לא מעט בחברת הקנאים מקרב היישוב הישן בירושלים, שמר על זיקתו אליהם חרף המחלוקת על הלגיטימיות של הראי"ה ושל דרכו.

26 לעניין זה ראו גם ש"ץ, "ראשית המסע" (לעיל, הערה 2), עמ' 258.

27 ביטוי לכך אפשר למצוא גם באיגרת ששיגר הלר לר' צבי הירש פרידמן (שכיהן כראב"ד ק"ק עדת ישורון) ובה תיאר כיצד התגייס למערכה זו נגד הראי"ה. ראו [מחבר לא ידוע], "לוחם מלחמות ה': הגה"צ רבי מאיר הליר סעמניצר וצוקללה"ה", שומרי חומותיך: בטאון הישוב הישן בעיה"ק ירושלים ת"ו, 17 [פרשת כי תצא תשנ"ו], עמ' יד. איגרת זו, בהנחה שלא חלו בה ידיים, ממחישה היטב את סגנון פעולתו של הלר, שאיננו כולל רק חרפות וגידופים אלא אף ניסיון ליצור דו-שיח כלשהו עם מושא התנגדותו.

## תפילות לשלום חיילים

בקהילות ישראל נהגו מזה מאות בשנים לומר תפילות ו"מי שִׁפְרָךְ" בעניינים שונים שלא נכללו בתפילות הקבע שניסחו חז"ל. תפילות אלה הוקדשו לנושאים שונים: ברכות לעושים מעשים טובים, כגון תורמים, עוסקים בצורכי ציבור, מתענים בימי בה"ב, נמנעים מלדבר בעת התפילה; ברכות לרגל שמחה משפחתית כגון לידה, בר מצווה; תפילות על הנתונים בצרה, כגון חולים ואסירים; תפילות לשלום המלכות, ועוד. תפילות אלה נאמרו בציבור והיו להן כמה מטרות מעבר לבקשה לברכת ה': גיבוש חברתי של הקהילה, אמצעי חינוכי להרגיל את הקהל למצוות ופעולות חיוביות, ועוד. תפילות אלה חדרו לעולם התפילה משום שמחבריהן היו רבנים. מבחינה הלכתית מעמדן היה נמוך מתפילות הקבע, אך הן זכו לעתים לתשומת לב רבה מצד המתפללים מכיוון שהוקדשו בדרך כלל לחברי הקהילה המקומית ולא לכלל ישראל.<sup>1</sup> אמירתן הייתה בדרך כלל סמוך לקריאת התורה, מתוך רצון לנצל הן את נוכחות ספר התורה, כדי להעניק להן מעמד מכובד, הן את האפשרות לאומרן במקום מרכזי בתפילה ללא חשש להפסקת התפילה.<sup>2</sup>

המסגרת הצבאית והמלחמות בין העמים שימשו אף הן נושא למגוון תפילות: תפילות לשלום בין העמים ומניעת מלחמות, תפילות הודיה ו"הגומל" אחרי מלחמות, תפילות על חיילים שבויים או נעדרים, תפילות אזכרה לחיילים שנפלו ועוד. השורות הבאות יוקדשו לעיון בתפילות לשלום חיילים במאתיים השנים האחרונות. תחילה נתאר את התפילות על חיילים בארצות הגויים, ולאחר מכן נבחן את גלגוליהן ונוסחיהן של התפילות על חיילים בארץ ישראל.

- \* מנחת ידידות לאלוף (במיל') ד"ר עמנואל סקל נ"י.
- 1 ראה י"מ אלכוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל אביב: דביר, תשמ"ח, עמ' 150-151; א' יערי, "תפילות מי שברך" השתלשלות, מנהיגה ונוסחאותיהן", קרית ספר, לג (תשי"ח), עמ' 118-130, 233-250; שם, לו (תשכ"א), עמ' 103-118, ובהערות והשלמות של נ' פריד, שם, לו (תשכ"ב), עמ' 511-514, ושל ד"ר כהן, שם, מ (תשכ"ה), עמ' 542-559. על היבט החברתי בעולם בית הכנסת ראה למשל י' כ"ץ, מסורת ומשבר: החברה היהודית במוצאי ימי-הביניים, ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ח, עמ' 208-212. על היבט זה בבית הכנסת בארצות הברית ראה S. C. Heilman, *Synagogue Life: A Study in Symbolic Interaction*, New Jersey: Transaction, 1998. לדעת א' שביד, ספר מחזור הזמנים, תל אביב: עם עובד, תשמ"ו, עמ' 45, המעמד החברתי הקיים בבית הכנסת יוצר מסגרת של התייחסות למאורעות החשובים העוברים על היחידים, על הקהילה ועל עם ישראל, ובמסגרת זו יש לראות את התפילות והברכות האלה וגם את התפילות לשלום הקהילה, העם והצבא. תודתי לד"ר ח' בורגנסקי, ר"ש כ"ץ וד"ר רבקה רביב על הערותיהם.
- 2 ראה ר' לנגר, "שליבים קדומים בהתפתחותה של הוצאת התורה והכנסת בבית הכנסת בימי הביניים", כנישתא, 2 (תשס"ג), עמ' קב.

## תפילות לשלום חיילי צבאות גויים

פעולה טבעית ומצויה היא שבני אדם העומדים בפתחה של מלחמה פונים לבורא בתפילה ובזעקה שיסייע להם במלחמה וישמור עליהם מכל רע.<sup>3</sup> תופעה זו קיימת גם ביהדות. במקרא ובספרות הבתר-מקראית מצויה במקומות רבים ההשקפה שהקב"ה נמצא עם ישראל בעת מלחמה ומסייע לו, כלשון הכתוב (דב' כ, ד): "כי ה' א-להיכם ההולך עמכם להלחם לכם עם אויביכם להושיע אתכם", ומסופר על אנשים שהתפללו לה' קודם מלחמה ובמהלכה.<sup>4</sup> בתקופות מאוחרות יותר נהגו יהודים טרם צאתם למלחמה לומר פסוקים מספר תהילים ומספרים אחרים שתוכנם בקשת הגנה ושמירה. לעתים הגיע רב לשאת דברי חיזוק לפני החיילים וקרא פסוקים. אך פסוקים שתוכנם כללי והכול רגילים בהם לא מילאו תמיד את הצורך הנפשי של החייל ברגעים גורליים אלה, שבהם ביקש להתפלל תפילה אישית מיוחדת שתבטא את רגשותיו ואמונותיו. בשל צורך זה חיברו רבנים מעת לעת תפילות מיוחדות לחיילים, לאומן קודם מלחמה או פעילות מבצעית. בתפילות אלה שולבו פסוקים והן היו שונות זו מזו באורכן, בסגנון ובתוכן. בין התכנים אפשר למצוא שהחייל מבקש מה' שיסייע בידו לנצח את האויבים, שישב בשלום, שה' יסלח לו על חטאיו, שאם ימות תהא מיתתו כפרתו, והכרזת החייל "שמע ישראל".<sup>5</sup> תפילה מיוחדת לחייל מזכירה קצת מבחינה מהותית את התפילות המיוחדות שנתחברו עבור בעלי מקצוע שגורל בני אדם בידיהם, כדוגמת הרופא והשופט.<sup>6</sup>

מעבר לתפילה המיועדת לאמירת חיילים מצויה ביהדות תופעה נוספת: תפילה לשלום החיילים הנאמרת בקול על ידי שליח הציבור בבית הכנסת והקהל עונה בסיומה "אמן". היו מרבני ישראל שחיברו בעת מלחמה תפילות לאמירה בקהל, שתוכנן בקשה שהקב"ה ישמור על החיילים הגויים של הממלכה שבה חיו. תפילות אלה מזכירות קצת את התפילות

- 3 כך למשל נקבע באסלאם שבעת מלחמה מקצת הלוחמים מתפללים ומקצתם נלחמים. ראה למשל הקוראן (תרגום א' רובין), תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשס"ה, סורה 4 סעיף 102; ע' קפולוביץ (עורך ומתרגם), עולמו של הנביא מוחמד: חברה ודת על פי החדית' מתוך אוסף המסורות "אל צחיח" של אל-בוחר, ירושלים: כרמל, תשע"א, עמ' 244.
- 4 ראה י"ש ליכט, "מלחמה", אנציקלופדיה מקראית, ד (תשכ"ג), עמ' 1058, 1061-1063; מ"ד הר, "מלחמה [בדברי חז"ל]", האנציקלופדיה העברית, כג (תשל"ג), עמ' 644; י' ידן, מגילת מלחמת בני אור בבני חושן, ירושלים: מוסד ביאליק, 1957, עמ' 190-208.
- 5 ראה למשל י"ל ביאלר, "תפילות לשעת מלחמה", שנה בשנה, ירושלים: היכל שלמה, תשכ"ה, עמ' 488-489; ט' פרשל, "תפילות חיילי 'הגדודים העבריים' במלחמת העולם הראשונה", קובץ הציונות הדתית, 5 (תשס"ב), עמ' 226-233. ר"א הרצוג חיבר "תפילה למגינים" עם הגברת הגיוס בדצמבר 1947, והיא נדפסה בבית הכנסת, ג (ניסן תש"ח), עמ' 311. על תפילה זו ראה י' רפל, "זהותו של מחבר התפילה לשלום המדינה", משואה ליצחק: ספר זכרון לריא"ה הרצוג זצ"ל (בעריכת ש' אליאש ואחרים), ירושלים: יד הרב הרצוג, תשס"ט, עמ' 614. תפילות לאמירתם של חיילי צה"ל לאחר קום המדינה ראה: פ' פלאי, "תפילות ישראליות חדשות", מחניים, מ (ערב ר"ה תש"ך), עמ' 137-142; י' שמעיאל, סגולות נפלאות, ירושלים [תש"מ], עמ' כב-כג.
- 6 על תפילות מיוחדות לרופא ראה א' שטינברג, אנציקלופדיה הלכתית רפואית, א, ירושלים: המכון ע"ש ד"ר פ' שלזינגר, תשמ"ח, עמ' 176-182. לתפילת שופט ראה צ' טל, עד בוא השמש, אור יהודה: דביר, תש"ע, עמ' 143.

לשלום המלך והשלטון, כדוגמת "הנותן תשועה" הנאמרת מדי שבת מזה מאות שנים בארצות הגולה.<sup>7</sup> הנושא העיקרי בתפילת "הנותן תשועה" הוא שלום השליט, אך בהרבה מנוסחיה נרמז או נזכר גם צבאו, כגון בבקשה שהקב"ה "יפיל שונאיו תחתיו".<sup>8</sup> בתפילות אלה, על המלך והצבא של הגויים, לעתים המניע היה מס שפתיים, מעין מתן חובה של היהודים כלפי הגויים. אך לעתים נאמרו התפילות בכנות, אם מתוך רגש פטריוטי ורצון להפגין הזדהות ונאמנות למדינה ולשלטון ולצבא במקום מושבם,<sup>9</sup> ואם מחשש שנפילת המשטר או הפסד במלחמה ישפיעו על היהודים לרעה. זאת ועוד: בצבאות הגויים באירופה שירתו גם אלפי חיילים יהודים, בעיקר החל מסוף המאה ה-18, כשחוק השירות הצבאי נקבע שם גם על יהודים,<sup>10</sup> ומשום כך הייתה התפילה לא רק על גויים אלא גם על יהודים.<sup>11</sup> מעט נוסחי תפילות לשלום חיילים בארצות הגויים נשתמרו, שכן לרוב הם נתחברו לאירוע מסוים והופצו על דפים בודדים שאבדו ברבות הימים. להלן דוגמאות אחדות של תפילות מן המאות י"ט-כ'. באוקטובר 1805, מעט לפני קרב אוסטרליץ שהתחולל בין צרפת לרוסיה ואוסטריה, ניסחו רבני פראג תפילה להצלחת קיסר אוסטריה במלחמה שמשולבת בה תפילה לשלום צבאו, וקבעו לאומרה בבתי הכנסת בבוקר ובערב עד סיום המלחמה.<sup>12</sup> בעת המלחמה בין גרמניה לצרפת בשנת 1870 הוסיף הרב צבי בנימין אויערבך (1808-1872), רבה של הלבפשט, תפילה לשלום חיילי גרמניה לאומרה אחרי "הנותן תשועה".<sup>13</sup>

- 7 על תפילה זו ראה B. Schwarz, "'Hanoten Teshua': The Origin of the Traditional Jewish Prayer for the Government", *Hebrew Union College Annual*, 57 (1986), pp. 113-120; idem, "The Jewish Prayer for the Government in America", *American Jewish History*, 76 (1987), pp. 334-339; א' ארנד, פרקי מחקר ליום העצמאות, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ח, עמ' 191-176; J. D. Sarna, "Jewish Prayers for the United States Government: A Study in the Liturgy of Politics and the Politics of Liturgy", in: *Liturgy in the Life of the Synagogue: Studies in the History of Jewish Prayer* (eds. R. Langer & S. Fine), Winona Lake: Eisenbrauns, 2005, pp. 205-224.
- 8 לעתים נדירות נכללה תפילה לחיילי הממלכה ב"הנותן תשועה". למשל, בקונטרס תפלה נכונה לשאלת רחמים ולהתפלל אל ה' יתברך בעת צרה, אמשטרדם תק"ז, ללא מספור עמודים, יש תפילת "הנותן תשועה" הכוללת תפילה לחיילי הממלכה.
- 9 כך למשל בגרמניה, ראה מ' בריאר, עדה ודיוקנה: אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני 1871-1918, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"א, עמ' 260-267, וכן גם בצרפת, ראה מ' קטן, "דמות המהפכה בשירה העברית של יהודי צרפת בשלהי המאה הי"ח ובראשית המאה הי"ט", מהות, יט (תשנ"ז), עמ' 37-44. על הממד ההפגנטי בתפילת הציבור ראה י' ברנדס, תורת אמך, ירושלים: ספרי מגיד בית מורשה, תשס"ט, עמ' 510.
- 10 ראה להלן, "תפילות למניעת גיוס לצבא גויים".
- 11 ראה להלן, הערה 21.
- 12 התפילה נדפסה בפראג תקס"ו (ד"צ בתוך אוצר התפלות, ברוקלין תשנ"ב). תפילת יהודי צרפת ואיטליה משנת 1806 להצלחת נפוליאון וצבאו במלחמתו נגד צבאות פרוסיה מובאת אצל י"ל ביאלר, "מן הגננים: מאוספי בית הנכות אשר ב'היכל שלמה'", שנה בשנה, ירושלים: היכל שלמה תשכ"ו, עמ' 502-503.
- 13 ראה נוסחה אצל נ"ר אויערבך, שמרי משמרת הקדש, ב, ירושלים: פלדהיים, תש"ע, עמ' 518. שתי תפילות מאמצע המאה ה-19 להצלחת צבא איטליה במלחמה נגד אוסטריה ראה אצל מ"א שולוואס, "תפילות עבריות להצלחת מלחמות-השיחרור האיטלקיות", ספר זכרון שלמה ס' מאיר, ירושלים: מוסד שלמה מאיר, תשט"ז, עמ' 208-213.

הרב שמואל סלנט (1816-1909), רבה של ירושלים, חיבר בשנת 1898 תפילה לשלום צבא ארצות הברית בעת מלחמתם נגד ספרד.<sup>14</sup> בעת מלחמת רוסיה-יפן בשנת 1904 חיברו רבני ירושלים תפילה לשלום חיילי רוסיה, שנאמרה על ידי יהודי רוסיה שגרו בירושלים.<sup>15</sup> בעת מלחמת העולם הראשונה פרסמו רבנים במקומות שונים תפילות לאמירה לשלום השליט של מדינתם וצבאו.<sup>16</sup> בראשית מלחמת העולם השנייה חיברה הרבנות הראשית של בריטניה תפילה לשלום חיילי בריטניה שהשתתפו במלחמה,<sup>17</sup> והרבנים הראשיים לארץ ישראל, הרב יצחק אייזיק הרצוג (1888-1959) והרב בן ציון מאיר חי עוזיאל (1880-1953), חיברו תפילות להצלחת מעצמות הברית במלחמה נגד גרמניה.<sup>18</sup>

בתפילות הנזכרות ובדומות להן משולב לעתים לצד הבקשה שהקב"ה יגן על המלך וצבאו במלחמה נימוק לצדקת המלחמה של אותו שלטון,<sup>19</sup> ויש שמתוארים בה היושר והצדק של השלטון.<sup>20</sup> מקצת התפילות מתמקדות במלך ובצבאו, ואחרות מציינות את המלך וצבאו אך מרבנות יותר בתפילה על יהודי המקום ועל החיילים היהודים באותו צבא.<sup>21</sup> לרוב נאמרו התפילות על ידי יהודים תושבי המקום שבו גרו החיילים, אך לעתים

14 ראה נוסחה בתוך: החורבה: שש מאות שנים של התיישבות יהודית בירושלים (בעריכת ר' גפני ואחרים), ירושלים: יד יצחק בן צבי, תש"ע, עמ' 146.

15 התפילה נדפסה בה' בניסן תרס"ד ולצדה תפילת "הנותן תשועה" לקיסר רוסיה ניקולאי השני. עותק שמור בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים.

16 בקהילת עדת ישראל בברלין, בתקופת כהונתו של ר"ע מונק, נתחברה תפילה לאמירה בשחרית ב"שמע קולנו" במשך המלחמה. ראה ביאלר (לעיל, הערה 5), עמ' 489. בירושלים בשנת 1915 ניסח החכם באשי, ר' משה פראנקו, תפילה לאמירה בכל בתי הכנסת לשלום השולטן העות'מני מוחמד רשאו וצבאו. ראה ב' קלוגר, מן המקור: הישוב הישן על לוח המודעות, א, ירושלים תשל"ח, עמ' 37.

17 ראה "תידור באומל, 'קול בכיות': השואה והתפילה, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ב, עמ' 135.

18 תפילה מתאריך ח' בסיוון ת"ש ראה רבצמ"ח עוזיאל, מכמני עזיאל, ג, ירושלים: הועד להוצאת כתבי מרן, תשס"ה, עמ' תצט. תפילה מתאריך ז' באלול ת"ש ראה שם, עמ' תק. ותפילה מתאריך כ"ט באב תש"ב ראה שם, ב, ירושלים תשס"ד, עמ' תקז.

19 כגון: בכותרת תפילת הרב סלנט נאמר שהיא להצלחת "בני ארצות הברית במלחמתם מלחמת מצוה מלחמת החופש לאהבת האדם", ובתפילה עצמה: "העם הנאור הזה יצאו היום לערוך מלחמה לקראת אויב נורא, לא להרחיב ארצם ולרשת משכנות לא להם יצאו לקראת נשק, כי אם באהבתם לקרוא לשבויים דרור ולחלץ עם עני מחמת עושיהם ולהביא צדק עולמים". ובקהילת עדת ישראל (לעיל, הערה 16): "כל אויבינו מסביב שתו עלינו מלחמה". ובתפילת הרבנים הראשיים לישראל באלול ת"ש ציינו כי בריטניה ובעלות בריתה נלחמות "למען הצדק והיושר, חופש האדם ושלום העולם" ואיביהם "מסתערים... להרוס ולחבל לכבוש ולשעבד את כל העמים תחת שלטונם העריצי".

20 בתפילה על חיילי רוסיה ב-1904 נאמר שרוסיה היא "עם הלוחם מלחמת קיומו וכבודו" ואילו העם היפני "המפיר חוקות עמים, ומתנפל לרשת משכנות לא לו". הרב סלנט מציין על ארה"ב: "העם נטעת כמו אהבת האדם וחופש האנושיות... העם הנאור הזה". והרב פרנקו האריך בשבח השלטון העות'מני: "הצדק אזור מתניה והאמת והיושר אזור חלציה, אהבת כל אדם מפעמת תמיד בלב הממלכה העות'מנית האדירה והנאורה יר"ה וכל בני הגזעים שוים לנגד עיניה... רוח החמלה והחנינה מרחפת על פני כל אור ארצה, ורוח החפש האצולה מאת מלכנו הגדול הרחמן החסיד והעני שלטאן מחמד רשאו יר"ה נתונה לכל העמים הסכוכים באברתו".

21 תפילות הרב סלנט והרב פרנקו התמקדו בשלטון וצבאו. תפילת הרב אויערבך מתמקדת ביהודים, היא כתובה ברובה בגוף ראשון רבים: "ניוסו משנאינו... כי כך צרינו ננגח בשמך נבוס קמינו". ונוכרים בה חיילים יהודים: "ועל אחינו ובנינו חלוצי צבא... היה להם מחסה ועוז עזרה". בתפילות הרבנים הראשיים לישראל בשואה יש שינוי במהלך הזמן: התפילה בסיוון ת"ש כוללת בקשה על הצלחת בריטניה ובעלות



נאמרה תפילה לשלום חיילים בארץ אחרת בשל זיקת המתפללים לה ולחייליה.<sup>22</sup> לאחרונה ניסח איחוד הרבנים האורתודוקסים (ה-Orthodox Union) בארצות הברית תפילה לשלום חיילי צבא ארה"ב.<sup>23</sup> תפילה זו שונה מקודמותיה בכך שהיא נקבעה לאמירה מדי שבת ולא הוגבלה לעת מלחמה. נראה שאמירת תפילה זו יותר משנבעה מחשש לשלום יהודי ארה"ב או חיילי ארה"ב היהודים, היא נבעה מפטריוטיות ומרצון להביע סולידריות כלפי האומה האמריקאית וצבאה.<sup>24</sup>

## תפילות לשלום חיילים במלחמת השחרור

ברוב רובה של המחצית הראשונה של המאה ה' לא הייתה מלחמה של ממש נגד היישוב היהודי בארץ ישראל, ולא היה צבא מאורגן של יהודים הנלחם כנגד האויבים. משום כך לא נתחברה בתקופה זו תפילה לשלום החיילים בארץ. היו "מאורעות" קשים מעת לעת, אך גם בעיטים לא נתחברה ככל הנראה תפילה לשלום חיילים. הרב עוזיאל חיבר תפילה ארוכה "למען שקט ושלום בארץ" לאמירה ב"ז בתמוז תרצ"ו (7.7.36), בעקבות המאורעות שהיו בחודשים שקודם לכן. אך זו אינה מתייחסת לצבא ולחיילים, אלא יש בה פנייה לקב"ה: "צא נא לישע עמך... ריבה ה' את ריבנו, לחם את מלחמתנו ונקום את נקמתנו".<sup>25</sup> לאחר החלטת האו"ם בט"ז בכסלו תש"ח (29.11.47) על חלוקת ארץ ישראל לשתי מדינות, פתחו ערביי הארץ בפעולות איבה שהביאו למלחמת השחרור. הצבא היהודי בארץ ישראל התארגן והתלכד למלחמה נגד הערבים. מלחמה זו הביאה, ככל הנראה לראשונה, לניסוח תפילות לשלום חיילים בארץ ישראל.<sup>26</sup> באדר ב' תש"ח נתפרסם "מי

בריתה ובקשה על "ארצנו הקדושה" ו"שארית ישראל". כך הוא גם בתפילה באלול ת"ש. ואילו באב תש"ב, כשהשוואה הייתה בשיאה, כללה התפילה בקשה על בריטניה ובעלות בריתה, אך היא הוקדשה בעיקר לבקשת הצלה של "שארית פלסטנו הנפוצים בגולה".

22 התפילה לשלום חיילי רוסיה נאמרה בשנת 1904 בירושלים, כי יהודי רוסיה שעלו לירושלים חששו לגורל אחיהם שהשתתפו במלחמה, כלשון התפילה: "חוס נא על אלפי רבבות ישראל העובדים יחד בלב תמים בתוך צבאות גבורי רוסיה האדירה". ותפילות הרבנים הראשיים לישראל להצלחת המעצמות במלחמת העולם השנייה נבעו מדאגה ליהודי אירופה. תפילת הרב סלנט נבעה אולי מכך שארצות הברית הייתה באותה עת מקלט ליהודים יותר מאשר ספרד ולכן התפלל לשלום ארצות הברית.

23 התפילה שולבה בסידור קורן, מהדורה אמריקאית (*The Koren Siddur*), ירושלים: קורן, 2009, אחרי "הנותן תשועה" ולפני התפילה לשלום המדינה ו"מי שברך" לחיילי צה"ל. עורך הסידור, ר' רפאל פרימן, מסר לי שהיא נתחברה בשנת תשס"ה בערך. הסידור מיועד ליהודים החיים בארה"ב ולא להלכה מביניהם שבאו למדינת ישראל.

24 היו שביקשו להביע סולידריות עם האומה האמריקאית בתוך בית הכנסת בדרך אחרת: בתליית דגל ארצות הברית ודגל מדינת ישראל בבית הכנסת. ראה ר"מ פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק א, ניו יורק תשי"ט, סי' מו.

25 התפילה מצויה בתוך מכמני עוזיאל, ג (לעיל, הערה 18), עמ' תצג. נוכח הסכנה של פלישת הצבא הגרמני בפיקודו של ארווין רומל (1891-1944) לארץ ישראל בקיץ תש"ב נערכו תפילות מיוחדות, והרבנות הראשית לישראל ניסחה תפילה מיוחדת לקראת ראש השנה תש"ג, ראה "תפילה מיוחדת לראש השנה מתקופת מלחמת העולם הראשונה", באתר האינטרנט: ישראל – הסיפור המתועד: בלוג ארכיון המדינה, 2.12.2012, אך גם במקרה זה אין מדובר בתפילות לשלום חיילי ישראל.

26 על תפילה שנוסחה במוצאי ט"ז בכסלו תש"ח לשלום מלכות ישראל ראה להלן, "תפילות נוספות", סעיף ד.

שברך למגויסים", היינו תפילה על יהודי היישוב בארץ שהתגייסו למלחמה. בפרסום ציון שנוסח זה נאמר מדי שבת בבתי הכנסת לאחר קריאת התורה. כך נוסח התפילה:<sup>27</sup>

מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב הוא יברך את כל אחינו ואחיותינו שהתגייסו להגנת העם והמולדת והעומדים על המשמר יומם ולילה לבלי לתת למשחית לפגוע בערינו ובמושבותינו, בעבור שאנו מתפללים לשלומם, המקום יגן עליהם מכל פגע ואסון ויפרוש סוכת שלומו עליהם עם כל ישראל אחיהם ויזכו לראות בנחמת ציון וקבוץ גלויות, ותקוים בנו במהרה בימינו הבטחתו ככתוב בתורתנו הקדושה "ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין מחריד", כן יהי רצון ונאמר אמן.

חודש לאחר מכן, בניסן תש"ח, נדפס "מי שברך" זה בנוסח מעט ארוך יותר לאמירה "בכל שבת לפני הכנסת ספר תורה להיכל".<sup>28</sup> בתפילות אלה לא נזכר הביטוי "צבא הגנה לישראל" אלא מדובר על "מגויסים", שכן צה"ל הוקם רק מאוחר יותר, בי"ז באייר תש"ח, והביטוי "צה"ל" התפשט בקרב הציבור הרחב מאוחר עוד יותר.<sup>29</sup>

מי חיבר את התפילה הזו לשלום המגויסים? נראה שהיה זה הרב יהודה איסר אונטרמן (1886-1976), אז רבה של תל אביב. כשהודפס ה"מי שברך" בניסן תש"ח נדפסה לידו "תפילה למגינים".<sup>30</sup> אך בעוד שעל ה"תפילה למגינים" נכתב "חוברה על ידי הרבנים הראשיים לארץ ישראל", על ה"מי שברך" למגויסים לא כתוב מי חיברו, משמע שלא הם חיברוהו. והנה, ה"מי שברך" למגויסים פורסם בביטאון של בית הכנסת הגדול בתל אביב שבו נהג הרב אונטרמן להתפלל. הרב אונטרמן חיבר מספר תפילות, מקצתן פתחו בביטוי "מי שברך". זמן קצר לאחר פרסום ה"מי שברך" למגויסים הוא חיבר בה' באייר תש"ח (14.5.48), יום הכרזת המדינה, "מי שברך" למדינת ישראל ודאג שייאמר למחרת בשבת ו' באייר בבית הכנסת הנזכר.<sup>31</sup> בטקס בתל אביב ביום השבעת חיילי צה"ל בכ"א בסיוון תש"ח (28.6.48) הוא נתכבד לומר את ה"מי שברך" למגויסים.<sup>32</sup> מסתבר אפוא שהרב אונטרמן חיבר גם את ה"מי שברך" למגויסים ודאג שהוא ייאמר בבית הכנסת הגדול.

27 ראה בביטאון בית הכנסת הגדול בתל אביב הנקרא בית הכנסת, ג (אדר ב' תש"ח), עמ' 259. ראשי בית כנסת זה ראו בו בית כנסת החורג מתפקידו המקומי ומהווה סמל לאומי וכלל ישראלי המשפיע על כלל בתי הכנסת בישראל. ראה ר' גפני, "בית הכנסת שבכתב": על כתב העת של בית הכנסת הגדול בתל-אביב, בית הכנסת, תש"ו-תש"ח", קשר, 39 (2009), עמ' 138-145.

28 ראה בית הכנסת, ג (ניסן תש"ח), עמ' 311. הרבנות הראשית פרסמה הודעה בכ"א בסיוון תש"ח לומר "מי שברך" זה מדי שבת לפני הכנסת ספר התורה בבית הכנסת. ראה ר"ש כ"ץ, "יומן פעילות של הרבנות הראשית", הרבנות הראשית לישראל שבעים שנה לייסודה (בעריכת א' ורהפטיג ור"ש כ"ץ), ירושלים: היכל שלמה, תשס"ב, עמ' 1316.

29 על ביטוי זה והוויכוח סביבו עד סוף שנת תש"ח ראה זהבה אוסטפלד, צבא נולד, תל אביב: משרד הבטחון, תשנ"ד, עמ' 113-116.

30 ראה לעיל, הערה 5.

31 ראה ע' צימרמן, "תפילות לשלום המדינה ומלכויות", הצופה, ג' באייר תשנ"ב. הוא גם חיבר תפילה למען יהודי רוסיה, נתפרסמה בהצופה בכ"ט באלול תשכ"ז, ראה הרבנות הראשית לישראל (לעיל, הערה 28), עמ' 1390.

32 ידיעה על כך בהצופה, כ"ב בסיוון תש"ח, עמ' 1. שם גם נכתב ש"מי שברך" זה נתחבר על ידי הרבנות הראשית. נראה כי הכוונה לרב אונטרמן.

במהלך קיץ תש"ח חיברו הרבנים הראשיים לישראל כמה תפילות ארוכות שכללו בקשות רבות ובהן גם תפילה לשלום החיילים. כך למשל חיבר הרב עוזיאל תפילה לערב ראש חודש תמוז תש"ח, לקראת סיום ההפוגה הראשונה בכ"ט בסיוון (6.7.48). בתפילה זו מתוארים הנזק וההרס שגרמו הערבים, המצור על ירושלים ועוד, ויש בה תחינה לקב"ה שיסייע ליהודי מדינת ישראל במלחמה מול הערבים. לקראת סופה יש בקשה על החיילים: "הגבר חילם וכחם של חלוצי עמך ולוחמי מלחמתך, אמץ את רוחם והשכילים"<sup>33</sup>. זמן קצר לאחר מכן חיבר הרב עוזיאל תפילה לכבוד "יום המדינה" שחל בכ' בתמוז תש"ח (27.7.48), יום פטירתו של ב"ז הרצל. הוא נשא את התפילה בבית הכנסת "ישורון" בירושלים והיא כללה הודיה על קיבוץ הגלויות, הקמת המדינה ועמידת הצבא במלחמה נגד הערבים, דברים לעילוי נשמת הרצל, ובקשה על שלום המדינה והצלחת החיילים. להלן הבקשה על החיילים:<sup>34</sup>

הגבר ה' את כל צבאותינו ומפקדיהם וקציניהם בראשם העומדים דרוכים להגן על ישובינו ומדינתנו בארץ אבותינו, אמץ את רוחם, עודד את כחם, השכילים והצליחם, וקיים בהם ברכתך מפי תורתך הקדושה: כי ה' אלקיכם ההולך עמכם להלחם לכם עם אויביכם להושיע אתכם. וכל כלי משחית ומלחמה יוצר עליהם לא יצליח, וכל לשון תקום נגדם למשפט תרשיע. הראנו ה' ישעך ושמחנו בנפלאותך, ונשירה ונזמרה גבורתך לעולמים.

קטע זה, כתפילות אחרות על חיילים, מורכב מתפילה חדשה לצד פסוקי מקרא מתאימים. במהלך חודש אלול תש"ח פרסמו הרבנים הראשיים לישראל בעיתונים ובתדפיס מיוחד "תפילה לשלום המדינה", "להיאמר בכל בתי הכנסת, בארץ ובתפוצות, על ידי הרב או הש"ץ בשבתות ובמועדים אחרי קריאת התורה"<sup>35</sup>. תפילה זו כוללת בקשות רבות, ביניהן גם בקשה על חיילי ארץ ישראל: "חזק את ידי מגיני ארץ קדשנו והנחילים אלקינו ישועה ועטרת נצחון תעטרים, ונתת שלום בארץ ושמחת עולם ליושביה". התפילה נתפרסמה בעיצומה של מלחמת השחרור, והבקשה על חיזוק מגיני הארץ ועל "עטרת הנצחון" כוונה

33 התפילה נדפסה בתוך מכמני עזיאל, ב, עמ' תקב.

34 צילום התפילה ראה בתוך: הרבנות הראשית לישראל (לעיל, הערה 28), עמ' 549. על יום המדינה ראה ש' כ"ץ, "הרבנות הראשית ויום העצמאות", שם, עמ' 821-822. נשמרה תפילה ארוכה נוספת, שמחברה הוא אולי הרב עוזיאל, כותרתה "לשלום צבא ההגנה ולשלום עם ישראל", והיא נדפסה בדף בודד, עותק נשתמר בבית הספרים הלאומי בירושלים. קודם לתפילה מצויה ההוראה: "תפילה לאמרה בעת הוצאת ספר תורה". בראש הדף נוסף בכתב יד: "תש"ח?". תוכן התפילה והביטוי "צבא ההגנה" מלמדים שמדובר בעת מלחמה ולאחר הקמת המדינה וצה"ל, נראה שנתחברה באביב תש"ח. צוינו בה השואה והעלייה לארץ ישראל, ונזכרת בה בקשת ניצחון במלחמה נגד הערבים: "הפל אימה ופחד על כל הערבים, על מלכיהם ושריהם, יועציהם וצבאותיהם, ונסו מנוסת חרב וינגפו לפני עמך ישראל ולפני צבא הגנה שלנו... ויצא ה' ונלחם בגויים ההם... בסעודיה בסוריה וירדן ומצרים ובכל ארצות ערב". סוף התפילה מוקדש לראש הממשלה דוד בן גוריון.

35 ראה על תפילה זו: ארנד (לעיל, הערה 7), עמ' 192-200; J. Tabory, "The Piety of Politics: Jewish Prayers for the State of Israel" בתוך: לגר ופיין (לעיל, הערה 7), עמ' 225-246; רפל (לעיל, הערה 5), עמ' 594-620.

למלחמה זו. כמו ב"תפילה למגינים" שהוזכרה לעיל, גם כאן בחרו הרבנים הראשיים בביטוי "מגינים": "מגיני ארץ קדשנו", אף שכעת אפשר היה להשתמש בביטוי "חיילי צה"ל", שכן צה"ל כבר היה קיים. אפשר שטעם הדבר הוא שהביטוי "צבא הגנה לישראל" עוד לא היה רגיל בפי הבריות.<sup>36</sup>

נראה כי בקיץ תש"ח לא נתקבל בבתי הכנסת המנהג לומר מדי שבת "מי שברך" למגויסים,<sup>37</sup> ומשום כך בתפילות לשלום מדינת ישראל שהוזכרו לעיל היה תמיד גם קטע תפילה על החיילים.<sup>38</sup> לאחר מלחמת השחרור ודאי לא היה מקום לומר את ה"מי שברך" למגויסים, שנוסח כתפילה בעת מלחמה ולא כתפילה בעת רגיעה. לעומתו, התפילה לשלום המדינה שהופצה באלול תש"ח, ושכללה כאמור בקשה גם על החיילים, החלה בשנות החמישים והשישים לחדור אט אט לבתי כנסת ציוניים. היא שולבה בחוברות התפילות ליום העצמאות שהדפיס משרד הדתות מטעם הרבנות הראשית, ב"תקון יום העצמאות" שערך הרב משה צבי נריה (1913-1995) ובסדרי התפילות ליום זה שהדפיסו חברי הקיבוץ הדתי.<sup>39</sup> בחלק מבתי הכנסת היא נאמרה גם מדי שבת.<sup>40</sup> בסידורים ציוניים היא הודפסה לאמירה מדי שבת החל משנות השישים.<sup>41</sup> וברוב הסידורים של בני תימן בישראל הודפסה

36 ראה לעיל, הערה 29. אפשרות אחרת, מסתברת פחות, היא שהרבנים ביקשו לכלול בתפילה את כל המגנים, גם את חיילי הפלמ"ח שלהם היה מטה נפרד מצה"ל אשר פורק רק בה' במרחשוון תש"ט (7.11.48).

37 אפילו הרב אונטרמן לא הזכירו בסדר התפילה שחיבר ליום העצמאות תש"ט. ראה כ"ץ (לעיל, הערה 34), עמ' 840.

38 גם בתפילות נוספות לשלום המדינה שחיבר הרב עוזיאל מאוחר יותר מוזכר נושא שלום החיילים. ראה התפילה ליום העצמאות תש"י, בתוך מכמני עוזיאל, ב, עמ' תצח; ותפילות משנת תשי"ב, שם, עמ' תצו; שם, ג, עמ' תקטז.

39 על חוברות משרד הדתות, ה"תקון" וחוברות הקיבוץ הדתי ראה ארנד (לעיל, הערה 7), עמ' 23-27. גם בסידורים מעטים מאותה תקופה שולבו סדרי תפילה אלה, ראה כ"ץ (לעיל, הערה 37), עמ' 809. בסידור שירה חדשה, ירושלים: אשכול, תש"ט, מצויה התפילה לשלום המדינה בסוף הסידור אחרי "פזמון לל"ג בעומר", אך אין בסידור זה סדרי תפילה ליום העצמאות כי הם נקבעו לאחר הדפסתו.

40 חכמי טריפולי שבלוב פרסמו בב' באייר תש"ט כרוז שבו קבעו סדר תפילה ליום העצמאות מדי שנה, בצירוף תפילת הודיה שניסחו "ליום עצמאות ישראל" לאמירה בשחרית ובמנחה, ובה גם נזכרים החיילים: "ולכל אחינו אמיצי הלב הגבורים ורבי העלילה בצבא ישראל אנו אומרים יהי ה' עמכם גבורי החיל". לאחר אמירת תפילה זו יש לומר את התפילה לשלום המדינה, "שהנהגנו לאומרה בכל קהילות טריפוליטניה אחר קריאת התורה וההפטרה בשבתות ובימים טובים". הכרוז פורסם בתחומין, יג (תשנ"ב-תשנ"ג), עמ' 123. ראה גם "ג'עאן, זה"ר משה, נתניה: בגנ"ז החיים, תשנ"ב, עמ' 203-204. בתקנונים של טירת צבי משנת תשי"ז ועין הנצי"ב משנת תשכ"ו נקבע לומר מדי שבת תפילה לשלום המדינה. בתקנון אליהו הנביא משנת תשכ"ח נקבע לאומרה בשבת שמברכים החודש. ובתקנון ניר עציון משנת תשל"ל לערך נקבע לאומרה בשבת שמברכים החודש ובחגים.

41 תפילה זו מצויה בסידור תפילת ישראל, תל אביב: מסדה, תשכ"ד, ושנית שם, תשכ"ט, אחרי קריאת התורה בשבת. ובסידור שיח תפילה, ירושלים: מוסד רבי חייא, תשכ"ז, היא מצויה אחרי "מי שברך" לקהל. כיוון שברוב הסידורים הרגילים תפילה זו עדיין לא הודפסה, בבתי כנסת רבים היא הוקראה מתוך דף מיוחד. בהרבה בתי כנסת של עדות המזרח לא נאמרת תפילה זו עד היום, והיא אינה מצויה בסידוריהם, כגון בסידורים אלה: חזון עובדיה, ירושלים תשמ"ח; קול יעקב, ירושלים תשנ"ג; עבודת השם, חולון תשנ"ה; קול אליהו, ירושלים תשנ"ז. וראה הערה הבאה.

תפילת "הנותן תשועה" מעודכנת.<sup>42</sup>

לצד ניסוח תפילות חדשות של הרבנים הראשיים, כפי שראינו לעיל, היו רבנים שהסתייגו מכל שינוי בסדרי בית הכנסת ובכלל זה מאמירת תפילות חדשות. במקום זאת הם הפיצו בימי מלחמת השחרור ובסמוך לה תפילות עתיקות של גדולי ישראל המתאימות לעת צרה ושילבו בהן בקשה קצרה לשמירת החיילים.<sup>43</sup> כך למשל פרסמו רבני הבד"ץ האשכנזי בירושלים דף שכותרתו: "בקשה זו ראוי לאומרה בעת פתיחת ההיכל ביום שבת קדש ובשני ובחמישי". עיקרו של הדף כולל תפילת "יהי רצון" המבוססת על תפילה שניסח החיד"א (1724-1806) תוך שינויים אחדים.<sup>44</sup> השינוי המשמעותי ביותר הוא הוספת קטע באמצע התפילה ובו בקשה לשמירת הלוחמים, כך:

ואת אחינו המשיבים מלחמה שעה גונן והצל, וקיים בהם מקרא שכתוב ורדפו מכם חמשה מאה ומאה מכם רבבה ירדופו ונפלו אויביכם לפניכם לחרב, ומקרא שכתוב יתן ה' את אויביך הקמים עליך נגפים לפניך בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו לפניך.

באמצעות קטע קצר זה, שאף הוא ברובו פסוקים ולא ניסוח חדש, נוסף ממד אקטואלי לתפילה קדומה של רב חשוב, שחיבר תפילות המיוסדות על קבלת הארץ.<sup>45</sup> יזמה נוספת נקט הרב המקובל מרדכי עטייה (1898-1978) בימי מלחמת השחרור: הוא

42 ביום הכרזת המדינה ביקש רש"י הלוי (1890-1973), רבם של יהודי תימן בישראל, מהרבנים הראשיים שיכינו ברכה לשלום המדינה, ומשלא נענה אימץ את "הנותן תשועה" בשינויים אחדים, והפיצו בסיוון תש"ח לאומרו מדי שבת אחרי קריאת התורה. ראה י"י הלוי, שיח חכמים, א, ירושלים תשנ"ה, עמ' 64. וכך הוא ברוב סידורי תימן עד היום. ר"י קאפח (1917-2000) במאמרו "תרגומים ערביים של תפילת 'שמונה עשרה'", תרביץ, כו (תשי"ז), עמ' 198-199, סבר ש"הנותן תשועה" היא הוספה מאוחרת שנבעה מפחד השלטונות ולא הייתה בנוסח תימן המקורי, ומשום כך כשהופצה התפילה לשלום המדינה קבעה במקום "הנותן תשועה", ראה בסידור שערך: סידור שיבת ציון, ירושלים תשי"ב. וראה להלן, הערה 58. גם בקהילת טריפולי ניסחו תפילת "הנותן תשועה" למדינת ישראל, ראה ג'יעאן (לעיל, הערה 40), עמ' 202. ראה גם להלן "תפילות נוספות", סעיף ד.

43 נוהג זה היה שכית. כך למשל בראשית מלחמת העולם השנייה הפיצה העדה החרדית בירושלים תפילה שחיבר ר"מ (חתם) סופר (1762-1839) בשנת 1809 בעת מלחמת נפוליאון תוך שינויים אחדים. ראה הנוסח של ר"מ סופר בחיבורו ספר הזכרון, פרשבורג תרל"ט, עמ' 18, ונוסח העדה החרדית אצל: י' אונג, "תפילה לשלום מלחמה מאת מרן החתם סופר זיע"א", בית הכנסת, ג (אייר-אב תש"ח), עמ' 329. עותק של הדף, ללא תאריך, מצוי בבית הספרים הלאומי בירושלים. בקטלוג הספרייה נכתב: "תש"י לערך". אך אפשר שהדף הודפס שנים אחדות קודם. תפילת החיד"א מצויה במחברתו כף נחת, סעיף ד. ראה עבודת הקודש, ישראל תשל"ה, מז ע"א.

45 דוגמה נוספת לתופעה זו היא דף שהדפיסו רבנים תושבי רחובות ממוצא תימני שכותרתו "תפלה להצלת הישוב ועם ישראל". מדובר בתפילה שבה רמזים קבליים שהועתקה מכתב יד המיוחס לגדול משוררי תימן, המקובל ר"ש שבזי (1619-1710). באמצע התפילה מובא המשפט הבא: "ותציל ותמלט את כל העומדים על המשמר ילדי עמך ישראל הבחורים והבחורות שמוסרים את נפשם להציל את נפשות עמך ישראל מיד אויביהם ועל ישוב ארץ ישראל". משפט זה הוא הוספה שאינה מדבריי ר"ש שבזי. עותק של הדף ללא תאריך מצוי בבית הספרים הלאומי בירושלים. בקטלוג הספרייה נקבע: "תש"י לערך". אך נראה שהדף הודפס קודם לשנת תש"י, כי המדפיסים כותבים שהעתיקו את התפילה בגלל המצב החמור השורר בארץ.

הדפיס אלפי עותקים של פרק לד בספר ישעיהו, שעניינו חורבן אדום לגאולת ישראל, ופעל לאמירתו בציבור.<sup>46</sup>

### תפילות הרבנות הצבאית לשלום חיילי צה"ל

לאחר מלחמת השחרור החלו רבנים לנסח תפילות מיוחדות לשלום החיילים, שתוכנן מתאים גם לימי רגיעה. בערב ראש השנה תש"י הדפיסה הרבנות הצבאית בירושלים מחזור לימים נוראים עבור חיילי צה"ל, שהוא צילום של מחזור רגיל בנוסח ספרד עם הוספות מעטות. ב"דיני ימים נוראים לחייל" שבראש המחזור קבע הרב שלמה גורן (1918-1994), הרב הצבאי הראשי: "כל הקרואים העולים לתורה בבתי כנסת במחנות צבאיים צריכים לעשות 'מי שברך' לנשיא המדינה, לראש הממשלה ושר הבטחון ולראש המטכ"ל וחבר קציניו". אחרי ברכות ההפטרה נוסף ה"מי שברך" הבא (ההבלטה במקור):

מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב הוא יברך את מעלת כבוד ר' חיים ב"ר עזר (ויצמן) נשיא מדינת ישראל, את השר ר' דוד ב"ר אביגדור (בן-גוריון) ראש ממשלת ישראל ושר הבטחון, ואת כל שרי הממשלה, ואת רב-אלוף ר' יעקב ב"ר אברהם צבי (דורי) ראש המטה הכללי וכל חבר מפקדיו, ואת כל חיילי צבא הגנה לישראל העומדים על משמר ארצנו וערי אלקינו מגבול הלבנון ועד מדבר מצרים ומן הים הגדול עד לבוא הערבה, בים ביבשה ובאוויר. הקב"ה ישלם שכרם וישמרם ויצילם מכל צרה וצוקה ויסיר מהם כל מחלה ויתקנם בעצה טובה מלפניו וישלח ברכה בכל מעשה ידיהם וידבר שונאינו תחתיהם ויחתמם לחיים טובים בזה יום הדין עם כל ישראל אחיהם ונאמר אמן.

תפילה זו ניסח הרב שמואל אבידור הכהן (1926-2005), עוזרו של הרב גורן וקצין הווי דת בשנתיים הראשונות של הרבנות הצבאית, שטיפל בהדפסת המחזור הזה.<sup>47</sup> ב"מי שברך" זה מנויים תחילה נשיא המדינה וחברי הממשלה ועליהם כנראה מכוונת הבקשה "ויתקנם בעצה טובה מלפניו", שמקורה בתפילה לשלום המדינה, אך עיקר נשואי הברכה הם חיילי צה"ל ומפקדיו. לשון הנוכחים המצויה בתפילה זו, "ארצנו... אלקינו", מביעה קרבת המתפללים אל החיילים. במחזורים לחיילים שנדפסו בשנים שלאחר מכן, למשל בערב ראש השנה תשט"ו, מצוי "מי שברך" זה בשינויים אחדים, אלה העיקריים שבהם: א. לא

46 ראה דב"צ לניאדור, לקדושים אשר באר"ץ, ירושלים תש"מ, עמ' קלו. תודתי לד"ר ע' פוקס שהעירני על יוזמה זו.

47 כך מסר לי אחיו, הרב מנחם הכהן. נסיף ראייה לדבריו: מעט קודם להדפסת המחזור חיבר ר"ש אבידור הכהן לבקשת הרב גורן מגילה הנקראת "דבר התקומה". זו הוקראה על ידי הרב גורן בליל יום העצמאות תש"ט לאחר תפילת ערבית חגיגית בבית הכנסת "ישורון" בירושלים. לנוסחה ראה: הרבנות הראשית לישראל (לעיל, הערה 28), עמ' 964, וראה כ"ץ (לעיל, הערה 34), עמ' 847-848. במגילה זו יש בין השאר סדרת בקשות והראשונה שבהן מוקדשת לחיילים: "אלקינו ואלקי אבותינו היה נא עם פיפיות שלוחי חיילי ישראל העומדים על משמר ארצנו וערי אלקינו מגבול הלבנון ועד מדבר מצרים ומהים הגדול עד לבוא הערבה". משפט זה החל מ"העומדים" מצוי גם בתחילת ה"מי שברך" לחיילים ומכאן ששני הקטעים ממחבר אחד יצאו, הוא ר"ש אבידור הכהן.

צוינו שמות ראשי המדינה והצבא, ובמקום הקטע "את מעלת... חבר מפקדיו" נכתב: "את נשיא מדינת ישראל את ראש ממשלת ישראל ושריה את ראש המטה הכללי וחבר מפקדיו". ב. לא נזכר שמדובר ביום דין, ובמקום "ויחתמם... אחיהם" כתוב: "בימיהם בימינו תושע יהודה וישראל ישכון לבטח ובא לציון גואל כן יהי רצון". שינויים אלה אפשרו לומר את ה"מי שברך" בכל הזדמנות.<sup>48</sup> בעיצומו של מבצע קדש, בכ"ח במרחשוון תשי"ז (2.11.56), פרסם הרב גורן "מי שברך" לחיילי צה"ל והציבור נתבקש "לאומרה בכל בתי הכנסת בשבת לאחר קריאת התורה".<sup>49</sup> וכך נוסחו:

מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב הוא יברך את חיילי צבא הגנה לישראל העומדים על משמר ארצנו וערי א-להינו מגבול הלבנון ועד מדבר מצרים ומן הים הגדול עד לבוא הערבה, ביבשה באויר ובים. יתן ה' את אויבינו הקמים עלינו נגפים לפניו. הקב"ה ישמרם ויצילם מכל צרה וצוקה ומכל נגע ומחלה וישלח ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם, ידבר שונאינו תחתיהם ויעטרם בכתר ישועה ובעטרת נצחון, ויקים בהם הכתוב כי ה' א-להיכם ההולך עמכם להלחם לכם עם אויביכם להושיע אתכם ונאמר אמן.

בנוסח זה יש שינויים אחדים מהנוסח הקודם, ובעיקר לא נזכרים בו הנשיא, ראש הממשלה ושריה, והושמט המשפט "ויתקנם בעצה טובה מלפניו" שמכוון כאמור לראשי המדינה. השמטת ראשי המדינה נעשתה כנראה בשל הנוהג שהיה קיים אז בבתי כנסיות רבים לומר מדי שבת "תפילה לשלום המדינה" שבה נזכרים "ראשיה שריה ויועציה". נוסח זה של "מי שברך" צורף למחזוריים שהדפיסה הרבנות הצבאית לחיילים בשנים שלאחר מכן, כגון במחזור לימים נוראים שנדפס בערב ראש השנה תשכ"א, ומשנת תשכ"ג ואילך הוא נקבע בסידור "נוסח אחיד" לחיילי צה"ל.<sup>50</sup>

ברכה נוספת לחיילים שולבה בברכת המזון בהגדה של פסח "נוסח אחיד" שהדפיסה הרבנות הצבאית לחיילים החל משנת תשט"ז. אחרי המשפט "הרחמן הוא יברך את אבי מורי ואת אמי מורתי" וכו' בברכת המזון, נוסף המשפט: "הרחמן הוא יברך את מדינת ישראל ואת חיילי צבא הגנה לישראל". הרב גורן ביאר שנוהג זה מיוסד על פסק הרמב"ם (הלכות ברכות ד, ז) שאורח מוסיף ברכה לבעל הבית, "ואנו מסיבים על שולחן המדינה

48 בבית הכנסת של יוצאי טורקיה "ישמח משה" בשכונת ימין משה בירושלים יש ספר אזכרות, ובראשו תפילה לשלום ראשי המדינה ולצה"ל, שנתחברה כנראה באמצע שנות ה-50. ניתן לשער שהושפעה מהנוסח במחזור צה"ל. להלן התפילה מתוך ר' גפני, בית תפילה: בתי כנסת חבויים בלב ירושלים, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשס"ח, עמ' 40: "מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב משה ואהרן דוד ושלמה הוא יברך את ראש הממשלה (מקום פנוי לכתיבת שמו) וחברי הכנסת, הוא יברך את צבא הגנה לישראל ואת כל החיילים העומדים על המשמר, ועל ראשיהם את הרמטכ"ל, השם ישמרם ויכתבם בספר חיים טובים וכן יהי רצון ונאמר אמן".

49 ראה למשל הצופה, כ"ח במרחשוון תשי"ז, עמ' 8. ש"ד רוזנטל, משואה לדור, ירושלים תשל"ב, עמ' קח, מעיד כי התפילה לשלום החיילים נכתבה בהסכמת הרב צ"פ פראנק.

50 את הסידור הזה ערך יצחק אלפסי, כך הודיעני ר"מ הכהן.

וצבא הגנה לישראל וחייבים אנו לברכם".<sup>51</sup>

נחזור לימי מבצע קדש. בארכיון הרבנות הראשית לישראל נשתמרו תפילות בכתב יד של הרב הראשי, ר"א הרצוג, שנתחברו סמוך לעת שבה פרסם הרב גורן את ה"מי שברך". תפילה אחת הוקדשה לשלום חיילי צה"ל ותפילה שנייה כללה אזכרה לחללי צה"ל. כך נוסח התפילה לשלום החיילים:

מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב הוא יברך את אחינו חיילי צבא ההגנה לישראל העומדים על משמר הארץ להגן על ציון בית חיינו הוא יחזק ידיהם ועטרת נצחון עולם יעטרם. והוא ברחמיו יזכנו לראות במהרה בגאולת ישראל השלמה ובמילוי נבואות נביאי ישראל בימי קדם לשלום העולם כולו, אמן ואמן.

הנוסח הזה ככל הנראה לא פורסם ברבים, אולי בגלל שכבר פורסם הנוסח של הרב גורן. שבוע לאחר פרסום הנוסח של הרב גורן קראה הרבנות הראשית לציבור להתפלל בשבת לשלום חיילי צה"ל, בלא שפירטה איזו תפילה להתפלל.<sup>52</sup> בכ"ד בתמוז באותה שנה (תשי"ז) קבעה הרבנות הראשית: "את תפילת 'מי שברך לחיילי צה"ל' יש לומר בעת פתיחת ההיכל כשהקהל עומד",<sup>53</sup> ונראה שהקביעה התייחסה ל"מי שברך" של הרב גורן. אפשר לשער כי תמיכת הרבנות הראשית בנוסח שפרסם הרב גורן נבעה מכך שנוסחו הופץ לציבור הרחב בעיתון ובמחזוריים לחיילים.

דומה כי את פעילות הרב גורן בניסוח "מי שברך" לשלום החיילים ובהפצתו יש לראות על רקע הכרת גישתו המיוחדת לצה"ל. רבנים רבים שפסקו בדיני צבא עסקו בסיוע לחייל הדתי לשמור מצוות בהיותו בתנאי דחק של מחנה צבאי או בעת מלחמה, אך הם לא ראו עצמם אחראים על פעילות הצבא כולו. לעומתם הרב גורן סבר שהקמת צה"ל יצרה מציאות חדשה: אין מדובר בחייל דתי בצבא גויים הזקוק להדרכה הלכתית, אלא בריבונות יהודית וצבא יהודי, "חילות הקודש". משום כך לא די בהדרכה הלכתית לחייל דתי; יש לקבוע חוקים הלכתיים גם לכלל הצבא היהודי ביחס לשאלות מוסריות הקשורות לעצם המלחמה ולשימוש בנשק.<sup>54</sup> ואכן, הרב גורן השתדל לעצב את צה"ל על יסודות ההלכה, הן בניסוח פקודות מטכ"ל בענייני דת לכלל צה"ל, הן בתשובות לשאלות הלכתיות של חיילים והן בכתובת פסקים בשאלות כלליות של מוסר המלחמה. ואם צה"ל מצטייר כצבא הפועל על פי המורשת היהודית, אך טבעי הוא לשלב מדי שבת בבתי הכנסת תפילה לשלומם המנוסחת בלשון אוהדת לחיילים. האזכור שחיילי צה"ל שומרים על "ארצנו וערי

51 ראה הגדה של פסח לחיילי צה"ל נוסח אחיד, תל אביב: הרבנות הצבאית הראשית, תשט"ז, עמ' 8, 73. ר"מ הכהן מסר לי שהוא הוסיף את "הרחמן" הזה והרב גורן כתב את הנימוק. מאוחר יותר שולב "הרחמן" לשלום החיילים בברכת המזון במקצת ברכונים ובסידור קורן מהדורה אמריקאית ללא קשר למקום האכילה.

52 ראה הצופה, ה' בכסלו תשי"ז (9.11.56).

53 מתוך פרוטוקול הרבנות הראשית, ראה כ"ץ (לעיל, הערה 28), עמ' 1359. כאן לא נזכר שיש לומר את ה"מי שברך" מדי שבת אך הדבר ברור.

54 ראה א' אדרעי, "מלחמה, הלכה וגאולה: צבא ומלחמה במחשבת ההלכה של הרב שלמה גורן", קתדרה, 125 (תשרי תשס"ח), עמ' 125-130.



א-להינו" תוך ציון גבולותיה המקראיים משתלב אף הוא עם אותה תפיסה. על רקע זה יש להבין גם את מגוון התפילות שחיבר הרב גורן לאמירת החיילים, כגון תפילת הדרך לצנחן ולטייס,<sup>55</sup> וכן את עמידתו על כך שלנוסח ה"זכור" לחללי צה"ל יצורף גם שם אלוקים.<sup>56</sup>

### חדירת ה"מי שברך" לחיילי צה"ל לבתי הכנסת

עד סוף שנות השישים אמירת "מי שברך" לחיילי צה"ל מדי שבת בבתי הכנסת לא הייתה שכיחה. בסידורי התפילה שנדפסו באותן שנים לא שולבה התפילה לחיילים, למעט כאמור הסידור "נוסח אחיד" של צה"ל, כך שלא הייתה לה תפוצה. גם בתקנות בתי כנסת ציוניים מאותה תקופה לא נקבע לאומרה.<sup>57</sup> אפילו בסדרי התפילות ליום העצמאות לא הייתה תפילה לחיילים. כפי הנראה לא הורגש צורך בדבר, כי החיילים אוזכרו כאמור בתפילה לשלום המדינה שהייתה פופולרית בבתי כנסת ציוניים.<sup>58</sup> זאת ועוד: התפילה לשלום המדינה הייתה תפילה חדשה, אך היא היוותה תחליף והמשך לנוהג שהיה קיים מאות שנים בגולה לומר "הנותן תשועה" מדי שבת. לעומת זאת, אמירת תפילה מיוחדת לחיילים מדי שבת הייתה חידוש גמור שלא היה קיים בעבר; אמנם מדובר בתפילה כמעט טבעית בשל הקמת הגוף המאורגן של צה"ל שלא היה קיים בעבר, אך מכל מקום היה כאן חידוש ומשום כך לא נטו לאמצו.

מסוף שנות השישים ואילך החל ה"מי שברך" לחיילים להיאמר בבתי הכנסת, נוסף על ציון החיילים בתפילה לשלום המדינה. אפשר שהרקע להתעוררות באמירתו היה החשש הגדול בארץ קודם למלחמת ששת הימים והניצחון הגדול במלחמה זו. תחילה הוא נקבע לאמירה בסדרי התפילות ליום העצמאות,<sup>59</sup> מאוחר יותר נקבע לאומרו בשבתות מיוחדות ולבסוף מדי שבת בשבתו.<sup>60</sup> אמירתו מדי שבת נתפשטה בבתי הכנסת בעיקר הודות

55 תפילות אלה מובאות אצל פלאי (לעיל, הערה 5). הרב גורן חיבר תפילות נוספות הקשורות לצה"ל, כגון "מי שברך", משנת תשל"ד כנראה, לחיילי צה"ל השבויים בסוריה לאמירה מדי שבת אחרי קריאת התורה "עד לשחרורם המהיר". עותק שלה מצוי במחלקת הארכיונים בבית הספרים הלאומי בירושלים, תיק ה/V1803. מאוחר יותר כתב "מי שברך" כללי לשבויי צה"ל, כמעט באותו נוסח. עותק שלו מצוי בבית הספרים הלאומי.

56 ראה אילנה שמיר, לכל יהיו כלא היו: היחידה להנצחת החייל במשרד הביטחון ומיסוד דפוסי הזיכרון הממלכתיים, תל אביב: משרד הבטחון, תשס"ד, עמ' 98-99, 221.

57 בסידור תפילת ישראל (בשתי המהדורות) ובסידור שיח תפילה אין תפילה לשלום החיילים. תפילה זו לא נזכרת בתקנונים של טירת צבי משנת תשי"ז, תל גנים משנת תשכ"ד, עין הנצי"ב משנת תשכ"ו ואליהו הנביא משנת תשכ"ח.

58 אפשר לשער שזו גם הסיבה לכך שר"י קאפח, שקבע בסידורים בעריכתו את התפילה לשלום המדינה, לא קבע את "מי שברך" לחיילים, לא בסידור שיבת ציון ולא בסידור שיח ירושלים.

59 בסידור עם ישראל הוא מצוי בסוף הסידור, אחרי "סדר תפלות חג העצמאות". ובסדר התפילות ליום העצמאות של הקיבוץ הדתי, תל אביב: הקיבוץ הדתי, תשכ"ט, הוא שולב אחרי קריאת התורה.

60 בתקנון כפר מימון משנת תשל"א נקבע שתפילה לשלום המדינה ו"מי שברך" לחיילים ייאמרו "לפחות אחת לחודש, בשבת מברכין אחרי ברכת החודש, ובחגים". בתקנונים של חוג הנוער הדתי משנת תשל"ב ומניין הורים משנת תשל"ט נקבע לומר "מי שברך" לחיילים בחגים. בתקנון ניר עציון משנת תשל"ל לערך נקבע לאומרו מדי שבת וחג.

להדפסתו במסגרת תפילות השבת בסידורי התפילה בשנות השבעים.<sup>61</sup> נהגו לאומרו בבתי הכנסת הציוניים במדינת ישראל ואף בחוץ לארץ, ובמקצת בתי כנסת חרדיים מזרחיים.<sup>62</sup> בקהילות אשכנז הוא נאמר לאחר קריאת התורה: לפני הגבהת ספר התורה או אחרי "קום פורקן".<sup>63</sup> הקהל עומד בעת אמירתו<sup>64</sup> ועונה "אמן" בסוף האמירה, כדי להביע בכך הזדהות עם התפילה.<sup>65</sup> ובקהילות בני עדות המזרח הוא נאמר בעת פתיחת ההיכל לפני הוצאת ספר התורה.<sup>66</sup>

לעומת זאת, הציבור החרדי האשכנזי ומקצת הציבור החרדי המזרחי נמנעו מלומר תפילה לשלום החיילים, ועל אחת כמה וכמה שלא אמרו תפילה לשלום המדינה, ובסידורים שבבתי הכנסת שלהם אין כל תפילה לשלום החיילים.<sup>67</sup> נראה שלתופעה זו יש כמה הסברים שאינם סותרים זה את זה:

א. הציבור החרדי שמרני מאוד, בעיקר בכל הנוגע לעולם בית הכנסת, ואין הוא נוטה לשנות את סדרי התפילה או להוסיף תפילות חדשות.<sup>68</sup>

61 הוא הודפס בשנת תש"ל בסידור רנת ישראל בנוסח אשכנז, ובשנת תשל"ד בסידורים רנת ישראל לבני עדות המזרח ואמרי פי השלם לעדות המזרח, ובשנת תשמ"א בסידור קורן, ועוד.

62 על אמירתו בחו"ל: הוא מצוי בסידורים לבני חו"ל, כגון: רנת ישראל לבני חו"ל, תפילת דוד עם תרגום לספרדית, קורן מהדורה אמריקאית. וראה להלן "תפילות נוספות", סעיף ח. על אמירתו בקרב חרדים בני עדות המזרח ראה להלן.

63 במקצת סידורים הוא מצוי לפני הגבהת ספר התורה (כגון בסידורים רנת ישראל וקורן), ובמקצתם אחרי התפילה לשלום המדינה. בתקנונים של אדרת אליהו ואהל נחמה נקבע שהוא יאמר לפני הגבהת ספר התורה. באהל נחמה צוין גם שגבאי יאמר אותו. ואילו ברמת מודיעים נקבע לאומרו אחרי יקום פורקן. כך גם משמע מתקנון גבעת רימון, הקובע שבעת אמירתו יעמוד מחזיק ספר התורה ליד שליח הציבור.

64 יש תקנונים שצינו לאומרו בעמידה, כגון באהל נחמה וגבעת רימון. בגבעת רימון נקבע שאפילו היושב עם ספר התורה יעמוד לתפילה זו. אך ברוב הקהילות לא נהגו כך, ובעין הנצי"ב ובית צור נקבע במפורש שהמחזיק יושב.

65 ישיבה בעת אמירת תפילה זו נתפסה כהתנגדות לה. רמ"צ סגל, דור ודור, ירושלים: משרד הבטחון, תשמ"ו, עמ' 35, סיפר כי בשנת 1911 כשהיה בן שבע וחי באוקראינה למד את הפסוק "לא תוכל לתת עליך איש נכרי", וכשהקהל עמד בעת אמירת תפילה לשלום הצאר הרוסי, "ישיבתי ישיבת מחאה על קבלת עול מלכות נכרית על יהודים בסתירה לכתוב בתורת משה. גבאי בית הכנסת לא יכלו להתגבר עלי להקימני, דבר שגרם אי-נעימות לאבי. מאז הייתי עוזב את בית הכנסת בהגיע תור ה'מי שברך' לצאר". דודי, ר"ד ארנד, התנגד לאמירת הלל ביום העצמאות, וסיפר לי כי באחת השנים הראשונות לאחר קום המדינה התפלל ביום זה בבית הכנסת "חורב" בירושלים ושמע את הוראת הרב שכולם יעמדו ויאמרו הלל; תגובתו הייתה: אני אשב ואומר "לא לנו". לעומת זאת ד' תמר, "עוללות", הצופה, ד' בטבת תשנ"ח, עמ' 6, כתב כי כשרש"ז אויערבך התפלל בבית כנסת שבו אמרו תפילה לשלום המדינה היה עומד בזמן אמירתה. על מחאה כנגד אדם שלא עמד בעת אמירת "הנותן תשועה" ראה גפני (לעיל, הערה 48), עמ' 89.

66 כך מיקומו בסידורים של עדות המזרח.

67 גם בלוחות השנה היוצאים לאור בישראל ומפרטים בהרחבה מנהגי יום יום אין כל תפילה לחיילים. ראה למשל מ' גונט, לוח דבר בעתו, בני ברק: אחיעזר; מ' וייס, לוח הלכות והליכות תמידים כסדרם, בני ברק: מכון הלכות ומנהגים שעל יד חסידי בעלזא מכונבוקא; א"א זלניק, לוח ההלכות והמנהגים, רמת בית שמש. על מקרה יוצא דופן, אמנם בחו"ל, ראה להלן "תפילות נוספות", סעיף ט.

68 ההתנגדות לשינויים בתפילה הייתה אחת הסיבות להתנגדות של רבנים חרדיים להוספת קינה על השואה. ראה מ' מאיר, "זכור הקינות ורעש הצעקות": קינות לתשעה באב לזכר השואה, ירושלים: אורחות, תשס"ג, עמ' 23-24.

ב. אחת הסיבות לכך שרוב רובו של הציבור החרדי לא שירת בצה"ל הייתה שציבור זה התנגד להקמת מדינה חילונית בארץ ישראל, ולא רצה להשתתף בגוף כזה"ל שנתפס באופן מובהק כמסוד ציוני.<sup>69</sup> עקב כך נמנע ציבור זה מלהתפלל לשלום חיילי צה"ל, שכן בתפילה כזו יש הצהרת הזדהות עם פועלם של החיילים, וציבור זה לא רצה להביע הזדהות פומבית ולבטא יחס חיובי לארגון ציוני כמו צה"ל.<sup>70</sup>

ג. הציבור החרדי התקשה להביע הזדהות פומבית עם חיילי צה"ל כשהוא אינו מתגייס לשורותיו.<sup>71</sup>

ד. רוב חיילי צה"ל לא היו שומרי מצוות ולכן הציבור החרדי נמנע מלהתפלל לשלומם.<sup>72</sup> אמנם בעת מלחמה במדינת ישראל נהגו בבתי הכנסת החרדיים לומר פרקי תהילים או את הקטע "אחינו כל בית ישראל", כלומר אמירות המתאימות לעת צרה שאין בהן אזכור של מדינת ישראל וחיילי צה"ל.<sup>73</sup>

א-גיוסם של החרדים לצה"ל הביא לפולמוס חריף בינם לבין אזרחי המדינה ששירתו בצה"ל, שראו בכך התנהגות לא מוסרית.<sup>74</sup> בקרב הציבור הציוני-דתי פולמוס זה מצא את ביטוי מדי שבת באמירת "מי שברך" לחיילים. תפילה זו נאמרה על ידי שליח הציבור במתינות, והקהל עמד והעניק לה תשומת לב רבה וענה בסופה "אמן". כל זאת מתוך

69 היו בעולם החרדי שהשוו בין הגיוס לצה"ל לבין התופעה החמורה של גיוס נערים יהודים לצבא הגויים במזרח אירופה במאה ה-19. ראה מ' זלקין, "בין 'בני אלוהים' ל'בני אדם': רבנים, בחורי ישיבות והגיוס לצבא הרוסי במאה התשע-עשרה", שלום ומלחמה בתרבות היהודית (בעריכת א' בר-לבב), ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ו, עמ' 219-220. על הסיבות לאי גיוס החרדים ראה מיטל גז, השתלבותו של החייל הדתי במערכת הצבאית בשנים הראשונות של צה"ל (1948-1953), עבודת גמר, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ד, עמ' 35-42.

70 ראה מ' פרידמן, החברה החרדית: מקורות, מגמות ותהליכים, ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, 1991, עמ' 125-126. יש להדגיש כי ה"מי שברך" של הרב גורן לא נאמר במגזר החרדי אע"פ שלא מופיע בו הביטוי "מדינת ישראל" אלא רק "ארצנו".

71 ייתכן שזו גם הסיבה שלא מצוי דיון כלשהו בספרות הרבנית של העולם החרדי-האשכנזי בנוגע לאמירת תפילה זו.

72 ראה ר"ח רבי, עבד ה', חולון תשנ"ו, עמ' קעח, המתנגד לאמירת תפילה על מי שלא שומר מצוות. למעמד החילוני בפסיקה החרדית ראה א' משיח, "הלעיטהו לרשע וימות": עמדת הרב י"ש אלישיב כלפי היהודי המומר, מורשת ישראל, 9 (תשע"ב), עמ' 131-148. וראה להלן "שינויי נוסח", סעיף ב. היו שהציעו נימוקים אחרים לאי אמירת תפילה זו. בשנת תשל"ט אמר לי בחור ישיבה חרדי בעניין זה: חיילי צה"ל צריכים לשמוח, שכן הציבור החרדי כולל אותם כל שבת בברכת הקהל במשפט "עם כל קהילות הקודש". הסבר אחר ששמעתי: הרב גורן היה דמות שנויה במחלוקת ולכן לא נתקבלה תפילתו. על מעמדו של הרב גורן בעולם הדתי ראה ח' נהרי, הספרות ההלכתית לחייל בהתפתחותה (1880-1975), עבודת גמר, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ג, עמ' 72-73; א' הורביץ, ארחות רבנו, ה, בני ברק תשס"ה, עמ' קעג-קעה.

73 ראה למשל הורביץ (לעיל, הערה 72), עמ' עא, עה-עו. נוסח יוצא דופן מצוי בראש קונטרס שמעה א-להים רנתי, ירושלים [תשנ"א], שיצא מטעם המחלקה לתרבות בעיריית ירושלים, הקובע שעל פי הוראת חברי הבר"ץ בירושלים, בשל המצב הביטחוני הקשה בזמן מלחמת המפרץ, יש להוסיף בימי שני חמישי ושבת מי שברך לחיילי צה"ל ולחיילי צבא ארה"ב ובעלי בריתה.

74 ראה למשל ש' אילן, חרדים בע"מ, ירושלים: כתר, 2000, עמ' 114-118; ג"י יידמן, הזכות לשרת בצה"ל, תל אביב: פרלשטיין ג'נסר 1996, עמ' 195-196. ליחס הציבור הציוני-דתי לאי שרות בצה"ל ראה גז (לעיל, הערה 69), עמ' 44-47.

רצון להביע תמיכה גלויה בנושאי התפילה, חיילי צה"ל המגנים על אזרחי ישראל, תמיכה שממנה נגזרת מחאה נסתרת נגד כל אלה שאינם משרתים בצבא. מעת לעת היו בין אומרי תפילה זו שפרסמו מחאה חריפה כנגד הנמנעים מאמירת תפילה לשלום החיילים.<sup>75</sup> אפשר להביט על אמירת ה"מי שברך" לחיילי צה"ל במבט רחב. הציבור הציוני-דתי ראה עצמו שותף בתקומתה של מדינת ישראל ובעיצובה, והוא מצא לנכון לבטא השקפה זו בבית הכנסת במגוון הנהגות ציוניות. הנהגות אלה מבדילות את בית הכנסת הציוני ומייחדות אותו על פני בית הכנסת החרדי. להלן דוגמאות להנהגות מסוג זה: א. אמירת תפילה לשלום המדינה ו"מי שברך" לחיילים מדי שבת ותפילות מיוחדות ליום העצמאות ויום ירושלים;<sup>76</sup> ב. תליית דגל ישראל על גג בית הכנסת מיום הזיכרון לחללי מערכות ישראל עד אחרי יום ירושלים; ג. הנצחת חללי צה"ל, לרוב על ידי קרוביהם חברי בית הכנסת, באמצעות הקדשת תשמישי קדושה לזכרם: בתי כנסת, ספרי תורה, פרוכות, לוחות זיכרון ועוד.<sup>77</sup> כמו כן נאמרות תפילות לזכרם בימי הזכרת נשמות וביום הזיכרון לחללי מערכות ישראל. שכיח גם לימוד קבוע בבית הכנסת או חלוקת לימוד מסכתות המשנה בין החברים לזכרם; ד. שילוב ספרי קודש של רבנים בעלי השקפה לאומית-ציונית בספריית בית הכנסת.<sup>78</sup> הנהגות אלה, ואחרות שלא הוזכרו, משרות אווירה לאומית-ציונית ותחושת שותפות של המתפללים עם מוסדות השלטון והצבא של מדינת ישראל. הן גם משפיעות

75 ראה למשל י' עמנואל, "ספר משפטי שאול", המעין, לז' ד (תשנ"ז), עמ' 73; א' וירצבורגר, "תפילה לשלום חיילי צה"ל ולשלום המדינה", המעין, לג ג (תשנ"ג), עמ' 63-64; דברי הכנסת, י"ג בסיוון תשנ"ג, עמ' 5417-5418. רצ"ה קוק נהג לומר שמי שלא אומר תפילה לשלום החיילים הוא כפוי טובה, ראה תשובת ר"י אלנקוה מתאריך ד' בתמוז תשע"א באתר מורשת. מ' גברא, מחקרים בסידורי תימן, ב, בני ברק: המכון לחקר חכמי תימן, תש"ע, עמ' 217, יצא נגד סידורים בנוסח תימן שאין בהם תפילה לשלום חיילי צה"ל: "בכל סידורי הדפוס התימניים הראשונים הדפיסו את התפילה לשלום המדינה ולשלום חיילי צה"ל, ולא טוב עושים חלק ממדפיסי הסידור בשנים האחרונות המשמיטים תפילות אלו, כיון שכל גדולי רבני תימן בדור העלייה כמו הרב יוסף קאפח, הרב ישעיהו משורר, הרב חיים כסאר, הרב יוסף צובייר... כתבו תפילות אלו בסידוריהם או קראו להתפלל לשלום המדינה ולחיילי צה"ל... יש בכך כפיות טובה מצד אנשים הנהנים מסבסוד של המדינה ושמירת מוסדות הבטחון, אך אינם מודים ומעריכים זאת". יש רק להעיר שתפילה מיוחדת לשלום החיילים אינה בסידורים לפני שנות השבעים.

76 בבתי כנסת רבים נאמרו לעתים תפילות לשלום ההתיישבות ביש"ע וברמת הגולן, ותפילות נגד ההתנתקות מחבל עזה ובעקבותיו. ראה ד' מרקס, "תפילת כל פה: תפילות שנכתבו לקראת תהליך ההתנתקות (קיץ תשס"ה) ובעקבותיו", אקדמות, יח (תשס"ז), עמ' 119-139.

77 בית כנסת שבו מוטיב ההנצחה יוצא דופן הוא בית הכנסת אחדות ישראל על שם עולי הגרדום ברח' יפו בירושלים, שבו יש לוח זיכרון שעליו שמות כל חללי האצ"ל והלח"י ולוח נוסף שעליו שמות עולי הגרדום בתקופת המנדט. בית כנסת זה שימש את חברי תנועת ברית החשמונאים, שרובם התגייסו בהמשך לאצ"ל וללח"י, והוא שימש מקום מפגש ללוחמים בבריטים. על בית כנסת זה ועל פעילות ההנצחה בו ראה גפני (לעיל, הערה 48), עמ' 162-176. הנצחה רבה לחללי צה"ל מצויה בבתי הכנסת בבסיסי צה"ל.

78 בבתי הכנסת החרדיים אין נוהגים הנהגות אלה, אך לעתים בית כנסת ציוני שינה את אופיו בשל חילופי אוכלוסייה והפך להיות חרדי, והוא ירש את לוחות הזיכרון עם שמות חללי צה"ל שקבעו המתפללים הראשונים. ראה דוגמאות אצל ר' גפני, נוסח ירושלים: עדות ובתי כנסת במרכז ירושלים, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשע"ב, עמ' 160, 406-407. וראה לעומת זאת שם, עמ' 154. על תקומת ישראל בארצו בבתי הכנסת ראה עוד: א' ארנד, "תקנות בתי הכנסת בדורות האחרונים", כנישתא, 3 (תשס"ז), עמ' נה-נח.

במודע או בתת-מודע על האידאולוגיה של המתפללים.

### תפילות נוספות לשלום חיילי צה"ל

ה"מי שברך" לחיילים שיצא מבית מדרשה של הרבנות הצבאית הוא הנוסח המפורסם והנפוץ של תפילה לשלום חיילי צה"ל, אך אינו הנוסח היחיד. במשך השנים מאז קום המדינה נתחברו עוד כמה תפילות לשלום החיילים, מקצתן ללא קשר ל"מי שברך" ומקצתן שילבוהו בתוכן.<sup>79</sup>

א. הרב פרופ' עזרא ציון מלמד (1903-1994) פרסם בשנת תשט"ו ספר דינים ומנהגים, ובו סעיף שכותרתו "בטוי לתקומתנו בתפלה". בסעיף זה הציע תפילות חדשות פרי עטו, כשהוא מנמק דבריו בכך שיש לציין את נס השחרור הלאומי ותקומת המדינה בהוספות בתפילה, ואפשר שנוסחי התפילה שלו יובילו לכך שגדולים ממנו ייגשו ליצירה ראויה לשמה. הוא חיבר שתי תפילות המוקדשות לחיילי צה"ל. תפילה אחת קצרה לאמירה כהוספה בעת ברכת החודש, ותוכנה העיקרי הצלחת החיילים במערכה:

יהי רצון מלפני אלוקי השמים שיעמוד לימין צבא ההגנה לישראל ויתן חכמה ובינה למפקדים ועוז ועוצמה לחיילים להכניע את כל אויבינו ולהדוף את כל הקמים עלינו. בזרוע עוזו יגן עליהם ככתוב ה' צבאות יגן עליהם, ואמרו אמן.

התפילה השנייה נקראת "מי שברך לצה"ל", והקטע העיקרי בה כולל בקשה שהקב"ה יברך את "כל בחורי ישראל העומדים במערכה", שיגן עליהם בעת מלחמה ושישובו לבתיהם בריאים. בתפילה זו מצויה גם בקשת רפואה לחולי ישראל ו"לכל הפצועים והנפגעים", ובסוף התפילה בקשת ברכה לקהל המתפללים וציפייה לגאולה.<sup>80</sup> "מי שברך" זה לא הושפע מהנוסח שהיה במחזורי צה"ל, שלא היה מוכר באותה עת בבתי הכנסת מחוץ לצבא. את הנוסח של הרב מלמד נהגו לומר בימיו בירושלים בבתי הכנסת שבהם נהג להתפלל,<sup>81</sup> אך כיוון שלא הודפס בסידור תפילה לא אמרוהו במקומות אחרים.

ב. יוסף חסיד הדפוס בשנת תשכ"ג סידור "תפילת החדש השלם בית דוד ושלמה" לבני עדות המזרח. בראש הסידור נדפס "מי שברך לחיילי צה"ל", עם הוראה "לאומרה בכל בתי הכנסת ביום שבת קדש בשעת פתיחת ההיכל".<sup>82</sup> מדובר בנוסח מורחב של ה"מי שברך" שפרסם הרב גורן בשנת תשי"ז, הכולל בסופו סדרת פסוקים מהמקרא לשמירה ולהגנה. מחבר הנוסח נטה לעולם הקבלה, שכן אחד הפסוקים בסוף הנוסח מובא כך: "כי מלאכיו

79 ראה גם לעיל, הערה 48. מעניינת העדות המובאת אצל י' חרל"פ, שירת הי"ם, בית אל תשע"ב, עמ' 464, על הרבנית יוכבד חרל"פ, אשת הרב י"ד חרל"פ, אשר הקפידה להתפלל כל יום תפילת מנחה במניין בבית הכנסת כיוון שאת תפילתה זו הקדישה לחיילי צה"ל.

80 ע"צ מלמד, פרקי מנהג והלכה, ירושלים: קרית ספר, תשט"ו, עמ' 194. על הרב מלמד ראה נ' עמינח, "איש התורה והמדע: מפעלו המדעי של עזרא ציון מלמד", מדעי היהדות, 35 (תשנ"ה), עמ' 103-117.

81 הרב מלמד נהג להתפלל בבית הכנסת אהל יצחק בקרית משה בירושלים, ובבית הכנסת כסא רחמים בשכונת נחלת ציון שייסד אביו הרב רחמים מלמד כהן (תרכ"ה-תרצ"ב), רב עדת יהודי פרס בירושלים.

82 סידור תפילת החדש השלם בית דוד ושלמה, ירושלים תשכ"ג.

יצוה לך (ס"ת שם יוה"ך) לשמורך בכל דרכיך (ס"ת שם כל"ך)". לא ידוע מי חיבר נוסח זה, והוא נתקבל אצל קצת מבני עדות המזרח עד היום. היו שאמרוהו בשינויים מסוימים.<sup>83</sup> ג. רבה של העיר חיפה, הרב יוסף משאש (1892-1974), יוצא מרוקו, חיבר נוסח נוסף של תפילה לשלום החיילים.<sup>84</sup> התפילה נתחברה באייר תשכ"ז, שישה ימים לפני תחילת מלחמת ששת הימים, ונדפסה כדף בודד ולא במסגרת סידור.<sup>85</sup> מדובר בתפילת בקשה הבנויה בצורת פיוט הפונה לקב"ה בגוף שני, הבנויה בחרוז ומשקל ובאקרוסטיכון של אותיות א"ב בעשרים ושתיים שורותיו. מקדימה לשורה הראשונה פנייה לקב"ה שבמילותיה מצויים ראשי תיבות של שם הוי"ה: "י-ה הטוב ומקור הברכות". ראשי התיבות בשורה האחרונה של התפילה הם "יוסף משאש". המחבר הקדים לתפילה דברי פתיחה קצרים, בהם גם ביאר מדוע חיבר אותה במתכונת של פיוט. וכך לשונו:

ברכות לראש צה"ל נרם יהל. יען כל תפלה המסודרת על א"ב, יש לה ערך גדול (ברכות ד', כל האומר תהילה לדוד וכו')<sup>86</sup> לכן בס"ד סדרתיה על סדר א"ב. עוד ראיתי בשם ספר בני יששכר, כל תפילה שכל פסקותיה במספר כ"ו תנועות בכל פיסקא כנגד שם הוי"ה ב"ה, לא תשוב ריקם, לכן טרחתי ובניתי כל בית בתנועות כמספר הוי"ה ב"ה, יעשה למען שמו. ושמי ומשפחתי בבית אחרון, אני היו"ם [=הקטן יוסף משאש].

בתפילה פיוטית זו שובץ ה"מי שברך" של הרב גורן, ונוספו עליו בקשות במליצות ובקטעי פסוקים שהקב"ה יברך את צה"ל, שינצח את אויביו, שיקרב את הגאולה ושיתקדש שמו בעולם. להלן שורות אחדות מהתפילה:

את צבא הגנה לישראל ברך תברך א-ל רם ונשא א-להים חיים  
במשמר ארצנו וערי אלוֹקינו המה עומדים תמיד בלי עצלתיים  
גבולות ארצנו הקדושה הם מתחילים מהלבנון ועד מדבר מצרים  
דבוקים ומחוברים עוד מן הים הגדול עד לבא הערבה בין שפתיים

83 כך למשל בסידור קול אליהו מצויים שני נוסחים: "נוסח קצר" הכולל קיצור לנוסחו של חסיד, והוא גם דומה לנוסחו של הרב גורן, ו"נוסח ארוך" הכולל את נוסחו של חסיד בשינויים קלים. קיצורים לנוסח של חסיד מובאים בסידורים שיש שפתותינו, תפילת החדש נוסח שאמי.

84 ראה עליו א' מור יוסף, "רבנותו ומנהיגותו של הרב יוסף משאש", מסכת, ו (תשס"ו), עמ' 171-195, ובהפניותיו; ש' מיארה, גאוני משפחת אביחצירא, ד, חברון תשע"ד, עמ' 447-473.

85 הדף נדפס מטעם ועד העדה המערבית בירושלים וחולק בבתי כנסת. הוא נדפס גם בספרו של ר"י משאש, נר מצוה, ירושלים: דפוס המערב, תשכ"ט, עמ' רז (=הנ"ל, אוצר המכתבים, ג, ירושלים: אוצרות המגרב, תשנ"ח, סי' אלף תשסב). בראש התפילה כתוב: "לפני הוצאת ספר תורה בימי שבת וחג נהגנו בארץ ישראל לומר ברכה זו לכל חיילי צבא ההגנה לישראל [צה"ל], חיברה הרב יוסף משאש נ"י רבה הראשי של חיפה". תאריך כתיבת התפילה נמסר לי על ידי ר' אלעד פורטל בשם הרב אליהו משאש, בנו של הרב משאש. הרב יוסף משאש חיבר "שיר כבוד לצה"ל" לאחר מלחמת ששת הימים, ראה נר מצוה, עמ' קסט-קעה.

86 ברכות ד ע"ב: "אמר ר' אלעזר א"ר אבינא כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים מובטח לו שהוא בן העולם הבא, מאי טעמא אילימא משום דאתיא באל"ף ב"ת" וכו'.

נראה אפוא שהרב משאש, שהיה ידוע בחיבתו הרבה לחיילי צה"ל,<sup>87</sup> סבר שנוסחו של הרב גורן קצר מדי וראוי להרחיב בתפילה לשלום החיילים. זאת ועוד, בנוסח של הרב גורן הפנייה לקב"ה היא בגוף שלישי: "הוא יברך" וכו', ואילו הרב משאש פנה בתפילתו לקב"ה בגוף שני: "ברך תברך... זכות אבות להם תזכור... חזקם ואמצם" וכו'. פנייה בגוף שני יוצרת תחושה של שיחה ישירה עם הקב"ה. את נוסחו של הרב משאש נהגו לומר בימיו בכמה בתי כנסת בחיפה, ובהם בית הכנסת "נשמת חיים" שבו נהג להתפלל.

ד. עם אישור מועצת האו"ם על הקמת מדינת ישראל בט"ז בכסלו תש"ח (29.11.47) ניסח הרב ד"ר פינחס וולף (1875-1968), רב בית הכנסת "מקור חיים" בפתח תקווה, תפילה חדשה המהווה עיבוד לתפילת "הנותן תשועה". ובמקום תפילה על מלך או שליט מדובר בתפילה על "מלכות ישראל המכוננת בארץ ישראל". לא היה בה אזכור צבא ישראל. תפילה זו אמרו בבית הכנסת של הרב וולף, ולאחר הקמת המדינה נערך בה שינוי: במקום "מלכות ישראל המכוננת בארץ ישראל" אמרו "מדינת ישראל הקיימת בארץ ישראל". התפילה שימשה תחליף לתפילה לשלום המדינה שנאמרה בבתי כנסת אחרים. בשנת 1969, עת החל ה"מי שברך" לחיילים של הרב גורן לחדור לבתי הכנסת, שילבו ב"מקור חיים" את רוב ה"מי שברך" לחיילים בתוך "הנותן תשועה" של הרב וולף, וכך עד היום נאמרת שם מדי שבת תפילת "הנותן תשועה". ואילו התפילה הידועה לשלום המדינה אינה נאמרת שם.<sup>88</sup>

ה. יחיאל שמעיא הדפיס בשנת תש"מ קובץ תפילות, ביניהן "מי שברך לחיילי ישראל".<sup>89</sup> שם המחבר אינו נזכר שם, אך ברור כי הכיר את הנוסח של הרב גורן וכתב תפילה באורך דומה אך בנוסח שונה לגמרי. בנוסח של הרב גורן קהל המתפללים רמוז בלשון נוכחים: "ארצנו וערי א-להינו", "אויבינו", "שונאינו", ואילו בתפילה זו אין רמז למתפללים והניסוח הוא בלשון נסתרים, שהיא לשון מרוחקת, כגון: "עומדים על המשמר להצלת אחיהם ולהגנת עמם". בנוסח זה אחרי בקשת השמירה על החיילים מובאת בקשה לקב"ה שייטע בלב החיילים אהבתו ויראתו, שירפא את חולי ישראל, בפרט את החיילים הפצועים, וישלח להם "רפואה שלמה גוף ונפש".<sup>90</sup> לא ידוע היכן נאמרה תפילה זו.

ו. הרב המקובל ינון חורי (1925-2004), מורה בבתי ספר ובהמשך ר"מ בישיבה

87 כך למשל מספר בנו, ר' אליהו משאש, בהסכמה לספר של ג' אלקובי, צבא השם, כוכב יעקב תשס"ג: "כשהיו באים אליו [לר"י משאש] חיילים צעירים... לקבל ברכתו, היה מעמיד אותם על יד המזוזה ומברך אותם מעומק ליבו ומברך (בלי שם ומלכות) שהחיינו שה' זיכנו להקים צבא מפואר במדינת ישראל, ולאחר מכן היה נותן לכל אחד מהם שטר כסף קטן לסימן ברכה בידם שילווה אותם בדרכם".

88 הנוסח המקורי של הרב וולף מובא אצל י' רפל, "תפילה מיוחסת בת שישים", מקור ראשון, י"ט באולול תשס"ח. הנוסח הנאמר כיום בבית כנסת מקור חיים מובא אצל י' פרידלנדר, "תפילה לשלום המדינה", ידע עם, לו-לו (תשע"א), עמ' 112. רפל ופרידלנדר כתבו שהרב ראובן כ"ץ (1880-1963), רבה של פתח תקווה, ניסח את התפילה ושלחה לרבנים הראשיים לישראל והציע להם שיראו לציבור לאומרה מדי שבת. אך ראובן פויכטונגר, חבר בית הכנסת מקור חיים, הודיעני שהרב וולף חיבר את התפילה ומסר את נוסחה לרב כ"ץ. הרב וולף חיבר גם תפילה לקדושי השואה הנאמרת עד היום בבית כנסת זה.

89 שמעיא (לעיל, הערה 5), עמ' מה.

90 על השינויים ב"מי שברך" זה ראה להלן, "שינויי נוסח".

התוניסאית "כסא רחמים" בבני ברק, חיבר תפילה לשלום חיילי צה"ל בשנת תשמ"ב או מעט קודם.<sup>91</sup> מדובר בתפילה ארוכה ביותר בת שני עמודים, שאינה קשורה כלל ל"מי שברך" של הרב גורן. התפילה פונה לקב"ה בגוף שני. משולבים בה פסוקים מהתורה כגון ברכת כוהנים, ברכת "המלאך הגואל" של יעקב, תפילת משה על מרים. מקצת הפסוקים כתובים כלשון בתורה ולאחר מכן במהופך. יש בתפילה מעט רמזים קבליים. תפילה זו נתייחדה בכמה דברים משאר התפילות לשלום החיילים. כך למשל המתפלל אמור להזכיר בה שם של חייל מסוים, כלשונה:

ריבון העולמים... ברך את עמך, את ישראל, ואת חיילי צבא ישראל, ובכללם את (פלוני בן פלונית) בברכה המשולשת בתורה וכו'.

המילים "את עמך את ישראל" הן מילות פתיחה שאינן באות להרחיב את קהל המבורכים מעבר לחיילים, וכל התפילה הזו מתמקדת בחיילים. הרב חורי השתמש בביטוי "צבא ישראל" ובהמשך התבטא "חיילי ישראל", ולא נקט "חיילי צבא ההגנה לישראל".<sup>92</sup> התפילה כוללת מגוון בקשות על החיילים: שלא יאונה להם רע, שיינצלו ממחבלים, שוודדים, חיות רעות, תאונות דרכים; שאויביהם יפחדו מהם, ושתרבה קרבה ביניהם ובין חבריהם ומפקדיהם. כן מצויה בה בקשה לחיזוקם הרוחני-דתי,<sup>93</sup> כך:

טע בלבותיהם אהבתך ויראתך, ונחה עליהם רוח ה', רוח חכמה ובינה, רוח עצה וגבורה, רוח דעת ויראת ה'; והצילם מהיצר-הרע ומכל חטא ועוון ומכל מידה רעה... וישוּבו בשלום לבתיהם... ויקימו בית נאמן בישראל לתורה ולתעודה.

תפילה זו לא הופצה ברבים, וככל הנראה לא אמרוה בקביעות בבתי כנסת. אריכותה ודאי הייתה בין הסיבות לכך.

ז. הרב אביגדור נבנצל (נולד 1935), שהיה רבו של הרובע היהודי בירושלים, אומר מדי שבת מזה עשרות שנים נוסח מיוחד של תפילה לשלום חיילים במניין ותיקין שבו הוא מתפלל בכותל המערבי. כך נוסח תפילתו:

מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב שרה ורבקה רחל ולאה, הוא יברך את מגיני הקדש וארץ הקדש. הקב"ה ישמרם ויחזירם לבתיהם בריאים ושלמים ויפיל אויבינו תחתיהם, בעבור שכל הקהל מתפלל לשלומם וישלח ברכה במעשה ידיהם עם כל ישראל אחיהם ונאמר אמן.

בעניין הרקע לתפילה זו הסביר לנו הרב נבנצל כי ביקשו ממנו שיתפלל לשלום החיילים

91 התפילה הודפסה אצל ש' חורי, הצדיק במשנתו של הרב נחמן מברסלב, באר שבע תשנ"ד, עמ' 227-228. היא נתחברה לבקשת ר' משה חדאד בורתא (תרנ"ז-תשמ"ו). על ר"י חורי ראה ש' חורי, משמ ינון, בני ברק תשס"ה. שם, עמ' 434, מסופר שהרב חדאד בורתא אמר תפילה זו בזמן מלחמת שלום הגליל שהייתה בשנת תשמ"ב. היא נתחברה אפוא באותה שנה או קודם לה.

92 בעניין הרכבת המבורכים ראה להלן "שינויי נוסח", סעיף ה. על כינוי החיילים ראה שם, סעיף א.

93 על נושא זה ראה להלן, "שינויי נוסח", סעיף ב.



ולכן ניסח תפילה זו, שכן אין "קדושה" ב"מי שברך" הנפוץ בסידורים.<sup>94</sup>  
 ח. בשנת תש"ט חיבר הרב הראשי של אנגליה, הרב ישראל ברודי (1895-1979), תפילה לשלום מדינת ישראל. תפילה זו קצרה מהתפילה הידועה לשלום המדינה ואין בה אזכור לחיילי צה"ל. הוא קבעה בסידור שיצא מטעם ארגון בית הכנסת המאוחד באנגליה (ה-United Synagogue) בעריכתו בשנת 1962.<sup>95</sup> מחליפו בתפקיד, הרב ישראל עמנואל יעקובוביץ (1921-1999), ערך מהדורה חדשה של הסידור שנדפסה בשנת 1990.<sup>96</sup> במהדורה זו מצויה התפילה לשלום מדינת ישראל של הרב ברודי בשינויים קלים, ובאמצעה נוסף קטע על חיילי צה"ל:

אבינו שבשמים פקוד נא את חיילי צה"ל מגיני ארץ קדשנו שומרים מכל צרה וצוקה ושלח ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם.

הביטוי "מגיני ארץ קדשנו" נלקח מהתפילה לשלום המדינה, והמשפט "שומרים... ידיהם" יסודו ב"מי שברך" של הרב גורן. נראה כי שילוב קטע זה על חיילי צה"ל הושפע מחדירת ה"מי שברך" לחיילי צה"ל במדינת ישראל.

ט. הישיבה החרדית "שער התורה – גרודנה" בשכונת קיו-גרדנס בניו יורק משמשת כשיבה אך גם כבית כנסת אזורי. בראשית שנת תשס"א, עם כניסת צבא ארה"ב לאפגניסטן, התקינו שם לומר תפילת "הנותן תשועה". אחד מתושבי השכונה, ד"ר מרדכי הכהן, ציוני נלהב, טען שאמנם זו ישיבה חרדית, אך היות שמתפללים בה לשלום נשיא ארה"ב יש להתפלל בה גם לשלום חיילי צה"ל. ראש הישיבה, הרב זליג אפשטיין (1914-2009), מגדולי התורה בארה"ב, קיבל את דבריו ובעקבות זאת ניסח הגבאי, הרב יוסף ליכט, תפילה לשלום חיילי צה"ל וליהודי ארץ ישראל. הגבאי אומר תפילה זו מדי שבת אחרי "הנותן תשועה". וכך לשונה:<sup>97</sup>

מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב הוא יברך וישמור את אחינו בני ישראל תושבי ארצנו הקדושה, ואת אחינו בני ישראל העומדים על המשמר לשמורם ולהגן בעדם מכל צער ונזק. בשכר זה הקב"ה ישמרם ויצילים מכל צרה וצורה ומכל נגע ומחלה, וישלח ברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם עם כל ישראל אחיהם, ונאמר אמן.

עצם אמירת תפילה זו בישיבה חרדית היא חידוש גדול. נראה כי העובדה שמדובר בנוסח

94 בסמוך לאמירת תפילה לשלום החיילים נוהג הרב נבנצל לומר בציבור תפילה נוספת שחיבר, כך נוסחה: "מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב שרה רבקה רחל ולאה הוא יברך את אחינו הנרדפים בכל ארצות אויביהם, הקב"ה יצילם ויחזירם לבתיהם בריאים ושלמים ככתוב ופדויי ה' ישובון ובאו ציון ברנה ושמחת עולם על ראשם ששון ושמחה ישיגו ונסו יגון ואנחה, ויזכו לביאת גואל צדק במהרה בימינו ונאמר אמן". שתי תפילות אלה מסר לי בן דודי, ר' משה ארנד.

95 ראה *The Authorised Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregations of the British Commonwealth of Nations*, ed. I. Brodie, London: Eyre and Spottiswoode, 1962.

96 ראה *The Authorised Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregations of the Commonwealth*, ed. I. Jakobovits, London: Singer's Prayer Book 1990.

97 כך מסר לי מר ש"ש ליכט.

הנאמר בישיבה חרדית הביאה לתופעות הבאות: התפילה קצרה ביותר; היא כוללת לא רק את החיילים אלא גם את כל יהודי ארץ ישראל, ואלה נזכרים לפני החיילים; לא מוזכרים "חיילי צבא ההגנה לישראל" אלא "אחינו בני ישראל העומדים על המשמר" וכו'.

כך היא אפוא זיקת הנוסחים דלעיל לנוסחו של הרב גורן: נוסחים א, ד, נתחברו קודם שהופץ נוסחו של הרב גורן, ומשהופץ הוא שולב, כאמור, בנוסח ד. בנוסחים ב, ג, שולב הנוסח של הרב גורן, ומחבריהם לא ראו בהוספות ובהרחבות פגיעה בנוסח שלו. ואילו מחברי נוסחים ה-ט הכירו את נוסחו של הרב גורן אך לא ראו עצמם מחויבים לנוסח שלו, שכן לא מדובר בתפילה שמקורה במקרא או אצל חז"ל, אלא בנוסח של רב בן זמנם.<sup>98</sup> זאת ועוד: מחבר נוסח ו, ואולי גם מחבר נוסח ה, היה בן עדות המזרח, ואלה לא ראו עצמם כפופים לרב גורן שהיה רב אשכנזי, ומחברי נוסחים ח-ט חיו בחוץ לארץ ובודאי לא היו כפופים לרב הראשי בישראל.

לבסוף נזכיר כאן תפילת גויים לשלום חיילי צה"ל. מאז קום המדינה רבים מבני העדה הדרוזית שירתו בצה"ל, ואנשי הדת של עדה זו נהגו לנסח תפילה לשלום החיילים ולהפיצה בכפריהם. התפילה כוללת בקשה שהא-ל ישמור את כל חיילי צה"ל מאסונות ותאונות ויגן על מדינת ישראל. לתפילה זו אין נוסח קבוע ואף זמן אמירתה אינו קבוע, אלא היא נאמרת לפי הצורך והמצב בבתים פרטיים של משפחות דרוזיות דתיות שבניהן משרתים בצה"ל, אך לא בבתי התפילה של הדרוזים שבהם נאמרות רק התפילות העתיקות הקבועות.<sup>99</sup>

### שינויי נוסח ב"מי שברך" לחיילי צה"ל

ראינו שלצד ה"מי שברך" לחיילי צה"ל שהפיץ הרב גורן בעת מבצע קדש, נתחברו תפילות נוספות, מקצתן לא הושפעו ממנו כלל ומקצתן עטפוהו בתפילות ופסוקים רבים עד שכמעט ואין הוא ניכר בהן. נשוב כעת לנוסחו של הרב גורן. אלה שאימצו את הנוסח שלו הקפידו בדרך כלל לאומרו ככתבו וכלשונו המקורי.<sup>100</sup> אך במשך השנים, בעיקר משנות ה-80 של המאה העשרים ואילך, רבים מאומרי ה"מי שברך" ערכו בו שינויים מעטים, שנבעו מהשקפתם בנושא כזה או אחר.<sup>101</sup> יש שינויים שחדרו לסידורים, ויש שינויים שנהגו בקהילות מסוימות בלא שמצויה להם עדות בסידור כלשהו. המשנים השתייכו

98 בנוסף, היו שהסתייגו מפעילות הרב גורן ופסקיו. ראה לעיל, הערה 72.

99 כך שמעתי מד"ר ג'בר אבו רוכן, מומחה למנהגי הדרוזים. אגב, ר"ע יוסף, חזון עובדיה: אבלות, ג, ירושלים: מאור ישראל, תשע"א, עמ' רלח, פסק שכשחייל דרוזי נהרג על ביטחון ישראל נכון לומר עליו השכבה בבית הכנסת לעילוי נשמתו. על מקרים של אמירת "א-ל מלא רחמים" לקצינים גויים ראה א"מ דיק, ר' שמעיה מברך המועדות, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ז, עמ' 95-103.

100 בתקנון רמת מודיעים נקבע לא לשנות את הנוסח הנדפס המקובל ללא הוראת הרבנות הראשית לישראל.

101 גם לתפילת "הנותן תשועה" היו ששינו את הנוסח, ראה למשל ר"י מזא"ה, זכרונות, ד, תל אביב: ילקוט, תרצ"ו, עמ' לב-לט; י' לוי, "זכרונות נעורים מק"ק 'עדת ישראל' בברלין", המעין, תמוז תשכ"ד, עמ' 12. על השינויים ששינו מתפללים בתפילה לשלום המדינה ראה ארנד (לעיל, הערה 7), עמ' 192-200.

לקבוצות שונות: חכמי עדות המזרח ותימן, רבנים אשכנזים לאומיים, וחברי תנועות לא אורתודוקסיות שמטבעם הרבו לשנות את נוסח התפילה. אפשר למיין את השינויים לפי חמישה נושאים.

א. כינוי החיילים: היו ששינו את הביטוי "חיילי צבא ההגנה לישראל". בסידורים רבים של בני עדות המזרח נתקצר ביטוי זה ובמקומו נקבע "חיילי ישראל", הן בכותרת התפילה והן בגוף התפילה.<sup>102</sup> אפשר שהקיצור נבע מתוך רצון לא להבליט את הממסד החילוני או את הצבאיות.<sup>103</sup> והיה מי שנקט קיצור זה מתוך רצון להדגיש שלפעמים צריך צה"ל להיות צבא תוקף ולא רק צבא הגנה.<sup>104</sup>

ב. חיזוק רוחני לחיילים: היו שהוסיפו משפט תפילה לחיזוקם הרוחני-דתי של החיילים. כך למשל נוסף אחרי המילים "ביבשה באויר ובים" "ויערה עליהם רוח ממרום ויחזירם בתשובה שלמה";<sup>105</sup> ובמקום אחר נוסף שם: "בעבור שכל הקהל מברך אותם ומתפלל בעדם, הקב"ה יאיר פניו אליהם יחזק רוחם לאהבתו וליראתו ויאמץ זרועם לעשות רצונו".<sup>106</sup> ויש שאחרי הבקשה שהקב"ה ישמור את החיילים "מכל נגע ומחלה" נוסף "ויחזקם ברוחם וגופם".<sup>107</sup> ההוספות האלה נבעו מהעובדה שרבים מחיילי צה"ל לא היו דתיים, כמו גם מהאווירה החילונית השוחקת ששררה בצה"ל. לעומת כל אלה, היו שיצאו כנגד שינויים מעין אלה, שכן משתמעת מהם גנות לחיילי צה"ל.<sup>108</sup>

ג. פעילות החיילים: כבר הוזכר לעיל שבאמירת התפילה לשלום החיילים ביטאו

102 כך למשל בסידורים הבאים: חזון עובדיה, קול יהודה, קול מציון, עבודת השם, איש מצליח, אור החיים, דרכי אבות, רביד הזהב. ראה גם דברינו לעיל, "תפילות נוספות" סעיף ו.

103 רצ"ה קוק העלה נושא זה, כלשונו בתוך: שיחות הרב צבי יהודה על ספר אורות (בעריכת ר"ש אבינר), ב, ירושלים: ספריית חוה תשס"ו, עמ' 371: "יש אנשים האומרים: 'צבא - זה לא יפה, זה גשמיות, זה גופניות, זה חומרניות'". וראה דבריו נגד גישה זו. ראו ע' שרקי, סידור בית מלוכה, ירושלים תשנ"א, עמ' קנו, יצא נגד השינוי מ"חיילי צה"ל" ל"חיילי ישראל", בנימוק: "יש חיבת מצוה בהזכרת השם צבא שהוא תשמיש קדושה המאפשר לקיים את מצות כיבוש הארץ (רמב"ן ספר המצוות עשה ד)". מקורו של רעיון זה אצל רצ"ה, ראה למשל שיחות הרב צבי יהודה: בראשית (בעריכת ר"ש אבינר), ירושלים תשמ"ג, עמ' 382. אך יש לציין שבתפילה שניסח ר"ש אבידור הכהן (לעיל, הערה 47) מצוי "חיילי ישראל", ואף ר"ש גורן נקט ביטוי זה, כגון בפתחה שלו למחזור לימים נוראים לחיילי צה"ל שנדפס בערב ראש השנה תשכ"א.

104 כך דעת ר"ז מלמד, ראש ישיבת בית אל. ראה תשובתו משנת תשס"ב באתר ישיבת בית אל, Yeshiva.org.il.

105 סידור גאולת ישראל.

106 כך נהוג לומר בבית הכנסת הרמב"ן בירושלים מעת הקמתו בשנת תשכ"ב. הוספה זו קבע ר' מאיר מן (תרע"ה-תשמ"ט), שהיה מראשי הלח"י ומזכיר ועד הלשון ובקיא בנוסחי תפילה.

107 בסידורים הבאים: אמרי פי השלם; עבודת השם; איש מצליח; רביד הזהב; תפילה למשה. ראה גם דברינו לעיל ביחס לנוסח של ר"י חורי. אגב, ר"ש אבינר ניסח "תפילת החייל" על רקע שילוב חיילות ביחידות מבצעיות בצה"ל, ובה החייל אומר "יהי רצון" שיקפיד על קדושת המחנה ועל הרחקה מנשים בשירות הצבאי. נוסח תפילה זו מובא בעלון באהבה ובאמונה, 667 (בהר תשס"ח), עמ' 15.

108 שרקי (לעיל, הערה 103, עמ' קנו) כתב: "חלילה להוסיף דברים שמשמעת מהם גנות לחיילי צה"ל כגון 'ויחזרו בתשובה שלמה' כאילו החיילים הינם עובדי עבירה יותר מחלקים אחרים בצבא. והלא רבים מאוד צדיקים ותמימים בין החיילים. וכי בכל 'מי שברך' הנעשה בעבור אדם או צבא כלשהו יזכירו שעלי לחזור בתשובה?". ראה גם אלנקווה (לעיל, הערה 75).

אומריה את השקפת עולמם. זאת אפשר לראות בשינויים בנוסח התפילה שנערכו בעקבות עקירת יישובי גוש קטיף בקיץ תשס"ה על ידי חיילי צה"ל. פינוי זה התנהל על ידי המערכת הצבאית והוא יצר מבוכה מסוימת ביחסם של קצת ממתנגדי הפינוי לחיילי צה"ל. מצד אחד נתפס צה"ל כ"צבא גירוש" ועל כן אינו ראוי לברכה, ומצד שני זה הצבא שמגן על עם ישראל, וחייליו ברובם אינם חלק ממנגנון הפינוי. הפתרון היה הכנסת שינויים לתפילה, כך שאפשר יהיה להתפלל לשלום חיילי צה"ל בלי להזדהות עם פינוי היישובים. היה מי שהציע להשמיט את המשפט "וישלח... ידיהם", שכן לדעתו לא כל מעשי ידיהם ראויים להצלחה וברכה, רק מלחמותיהם באויב חיצוני.<sup>109</sup> תיקון אחר היה להוסיף למשפט "וישלח ברכה בכל מעשה ידיהם" את המילה "הטובים" או המילה "לטובה".<sup>110</sup> הוספה זו באה לציין שהתפילה היא שחיילי צה"ל יצליחו רק אם יפעלו לטובה ולא אם פעולתם לרעה. ומכיוון אחר: התנועה המתקדמת בישראל (רפורמית) השמיטה את המשפט המוקדש לניצחון על האויב: "יתן ה' את אויבינו הקמים עלינו נגפים לפניהם", ובמקום הסיום "ידבר שונאינו... להושיע אתכם" בא ציטוט מנבואת מיכה (ד, ג-ד):

ויקויים בהם הכתוב וכתתו חרבותיהם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישאו גוי אל גוי חרב ולא ילמדון עוד מלחמה וישבו איש תחת גפנו ותחת תאנתו ואין מחריד.

שינוי זה הוא אחד מתוך מערכת שלמה של שינויים שנקטה התנועה הרפורמית בנוסח התפילה, שנועדו להדגיש את היסוד האוניברסאלי בתפילה ולהשמיט קטעים הנראים כמעליבים את הגויים או כמביעים שמחה בנפילת אויבי ישראל.<sup>111</sup> ד. גבולות המדינה: ב"מי שברך" מפורטים גבולות המדינה בהם שומרים חיילי צה"ל. והנה בעקבות המלחמות גם מיקום פעילות החיילים השתנה מעת לעת. משום כך לאחר כניסת צה"ל ללבנון במלחמת שלום הגליל היו ששינו במשפט "מגבול הלבנון ועד מדבר מצרים" וקבעו לומר: "מן הלבנון וסוריא ועד" וכו',<sup>112</sup> או: "מן הלבנון ועד גבול מצרים",<sup>113</sup> או: "מהלבנון ועד מדבר מצרים".<sup>114</sup> ויש שבמקום "מגבול... לבוא הערבה" נקטו לשון

109 ראה תשובת ר"י אריאל, רב העיר רמת-גן, בשנת תשס"ה באתר ישיבת בית אל. Yeshiva.org.il  
110 כך למשל נוסח התפילה ביישוב היהודי בחברון. בסידור עטרת תפארת נוסף: "כדת וכהלכה".

111 הציטוט הוא מסידור העבודה שבלב. על המגמה האוניברסאלית בתפילות הרפורמים ראה E. L. Friedland, "Were Our Mouths Filled With Songs": Studies in Liberal Jewish Liturgy, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1997, pp. 317-325; דליה מרקס, "סוגיות אידאולוגיות, תאולוגיות וספרותיות בליטורגיה הרפורמית בישראל", כנישתא, 4 (תש"ע), עמ' רלא-רלה. וראה להלן, הערה 119, ולד הערה 130. ביחס לביטוי "ידבר שונאינו תחתיהם": שמעתי מפרופ' י' שלהב כי בשנת תשמ"ח לערך היה ויכוח בין הסטודנטים בבית הכנסת בית הלל באוניברסיטת הרווארד אם לכלול ביטוי זה, השוללים טענו שזהו ביטוי מיליטנטי ואלים מדי.

112 סידור שערי קוממיות, המבוסס על פסקי ר"מ אליהו. על שינוי זה ראה דברי ר"מ אליהו בקובץ שו"ת הרב הראשי, כרך תש"נ-תשנ"ג, ירושלים: דרכי הוראה לרבנים, תשס"ט, עמ' 50-51. וראה שם, עמ' 162, את קביעת הרב אליהו שנוסח ה"מי שברך" לחיילים אינו מחייב ואפשר לשנותו.

113 בסידורים קול אליהו (בשני הנוסחים) ופאר התפילה.

114 החלטת הרבנות הראשית לישראל בערב ראש השנה תשס"ה, וכעין זה בסידור תפילת החדש.

קצרה: "בכל מקום שהם".<sup>115</sup> ויש שהוסיפו לפני או אחרי "ביבשה באויר ובים": "וגם בכל מקום שנמצאים", או "ובכל מקום שהם".<sup>116</sup> ויש שהשמיט "מגבול... הערכה" בשל הדעה שגבולות הארץ המובטחת יהיו עד נהר פרת.<sup>117</sup> והיו שהתנגדו לשינוי הביטוי "מגבול הלבנון".<sup>118</sup>

ה. הרחבת המבורכים: ה"מי שברך" ביסודו הוקדש לחיילי צה"ל, אך היו ששינו את נוסחו כך שנתרחב בו מעגל המבורכים. יש שהוסיפו אחרי "את חיילי צבא ההגנה לישראל": "ושאר כוחות הביטחון", כדי לכלול את הפועלים לביטחון המדינה מחוץ למסגרת צה"ל, כגון השוטרים, אנשי שירות הביטחון הכללי והמוסד.<sup>119</sup> יש שהוסיפו אחרי "ישמור ויציל את חיילינו" את המילה "ואותנו",<sup>120</sup> או את המילים "וכל אחינו בית ישראל".<sup>121</sup> ויש שבמקום "ויעטרם... ויקוים בהם" קבעו: "ויעטרנו... ויקוים בנו".<sup>122</sup> ויש שקבעו בסוף התפילה אחרי המילים "להושיע אתכם" בקשה על חולים: "וכל הצריכים רפואה ישלח דברו וירפאם וימלט משחיתותם".<sup>123</sup> ויש שהוסיף אחרי המילים "הוא יברך": "את המתנחלים", וגם בהמשך גרס "ישמור ויציל את המתנחלים ואת החיילים", כי לדעתו המתנחלים מוסרים בשנים האחרונות יותר מכול את נפשם על העם והארץ, הן בהיותם אזרחים הן בהיותם חיילים.<sup>124</sup> שינויים אלה לא שינו מהותית את התפילה, כמוקדשת לבקשה שהקב"ה ישמור על חיילי צה"ל.

115 סידור עטרת אבות. קיצור זה הציע ר"א בקשי-דורון, הראשון לציון, ראה הודעה בהצופה, י' בכסלו תשנ"ח, עמ' 1.

116 לפני: דעת הרבנים הראשיים לישראל במכתב כ"ט במרחשוון תשנ"ג; סידורים אבי חי ליום השבת, שיח ישראל (באות קטנה ובסוגריים מרובעים). אחרי: חסיד (לעיל, "תפילות נוספות", סעיף ב); סידורים קול אליהו (בנוסח הארוך), שיח שפתותינו, שערי קוממיות ותפילת החדש.

117 כך נוהג ר"ז מלמד. גם בסידור העבודה שבלב הושמטו הגבולות, אולי מתוך רצון לקצר כמנהג הרפורמים.

118 בתשובת ר"א שפירא מתאריך ל' בשבט תשמ"ח, המצויה בארכיון הרבנות הראשית לישראל, ענה: "אין מקום לשפץ תפילות שתוקנו בעבר על ידי רבנים גאונים. במילים 'גבול הלבנון' אין הכוונה לקו הגבול המדיני שבין ישראל למדינת לבנון. מבחינה גיאוגרפית הרי הגליל העליון והרי דרום לבנון מהווים חטיבה גיאוגרפית אחת. מההיסטוריה של ההתיישבות היהודית בצפון הארץ ישובים יהודיים שהיו ממוקמים בגליל העליון שכיום היו, מבחינה מדינית, נמצאים בשטחה של לבנון. מכאן שהמילים 'מגבול הלבנון' יש להם משמעות רחבה יותר מבחינה גיאוגרפית ואינם מתייחסים רק לגבול המדיני". ראה עוד ה' אונסדורפר, "על נוסח ה'מי שברך' לחיילי צה"ל", הצופה, כ"א בשבט תשנ"ג.

119 כך נוסף בסידור אבי חי ליום השבת. הרבנות הראשית לישראל קבעה בעבר רש השנה תשס"ה: "וכוחות הבטחון". מילים אלה נוספו בסידור שיח ישראל באות קטנה ובסוגריים מרובעים. בסידור העבודה שבלב נוסף "ושאר מגיני עמנו". אולי נקטו "עמנו", ולא "ארצנו", לתת אופי אוניברסאלי לתפילה, ראה לעיל, הערה 111. הרחבה דומה נתבצעה בשם "יום הזכרון לחללי צה"ל" שנתחלף בשנת תשמ"א ל"יום הזכרון לחללי מערכות ישראל". בזמן מלחמת המפרץ, כ"א בשבט תשנ"א, שלח רמ"צ נריה מכתב לרבנות הראשית לישראל ובו הציע להוסיף אחרי "ביבשה באויר ובים": "וכל צבאות האומות העומדים במערכות המלחמה נגד צורינו", ובהמשך במקום "את חיילינו": "את כל החיילים".

120 סידור עבודת השם; סידור רביד הזהב.

121 סידור גאולת ישראל.

122 סידור עבודת השם; סידור רביד הזהב.

123 כך בנוסח שקבע מן הנוכח לעיל, הערה 106.

124 ר"א מלמד, רב היישוב הר ברכה. ראה תשובתו משנת תשס"ו באתר ישיבת בית אל. Yeshiva.org.il

נוסח אחד שבו נערכו שינויים בעלי משמעות רבה מצוי בסידור "עוד יוסף חי" לבני עדות המזרח.<sup>125</sup> בסידור זה יש כותרת "מי שברך" לחיילי ישראל ולבני התורה, ומתחתיה נכתב:

בידוע, שהנוסח המצוי בסידורים נכתב יחד עם "משוררי האומה", וכיון שאין קטיגור נעשה סניגור, לכן הדפסנו נוסח מתוקן בהדרכתם של "מאורי האומה" שליט"א.

כאן לראשונה מגלה עורך סידור את המניע לשינוי הנוסח: הנוסח המקורי נכתב "יחד עם 'משוררי האומה'". הכוונה היא לסופר ש"י עגנון (1887-1970), המכונה כאן "קטיגור", שהעורך סבר שהוא ניסח את ה"מי שברך" לחיילים. אך כאמור מחבריו היו ר"ש אבידור הכהן ור"ש גורן. עגנון לא שותף בניסוח תפילה זו אלא בניסוח התפילה לשלום המדינה.<sup>126</sup> "מאורי האומה" היו ר"מ אליהו ור"ע יוסף, שעורך הסידור הראה להם את הנוסח החדש והם נתנו לו אישור.<sup>127</sup> להלן הנוסח החדש של ה"מי שברך":

מי שברך אבותינו הקדושים והטהורים, הוא יברך וישמר וינצור ויעזור לחיילי ישראל ולאברכים ובני הישיבות ולתינוקות של בית רבן העומדים על משמר ארצנו וערי אלוקינו, בכל מקום שהם נמצאים. מלך מלכי המלכים ברחמינו ישמרם ויחיים, ומכל צרה וצוקה ומכל נגע ומחלה יצילם. יתן ה' את אויבינו הקמים עלינו והרודפים אותנו ניגפים לפניו, וידבר שונאינו תחתיהם, ויקים בהם מקרא שכתוב כי ה' אלוהינו ההולך עמכם להושיע אתכם. בימיהם ובימינו תושע יהודה וישראל ישכון לבטח, ובא לציון גואל. וכן יהי רצון, ונאמר אמן.

בנוסח זה מצויים כמה שינויים קטנים לעומת הנוסח של הרב גורן, אך בעיקר יש כאן הרחבת המבוכים, כמוצאה בכותרת: "לחיילי ישראל ולבני התורה". התפילה לפי נוסח זה אינה מוקדשת לחיילי צה"ל בלבד, אלא גם "לאברכים ובני הישיבות ולתינוקות של בית רבן". ההרחבה מבוססת על ההשקפה שבהגנה על ארץ ישראל שותפים לצד החיילים גם לומדי התורה. נוסח זה הוא מעין נוסח ביניים בין המצדדים באמירת תפילה לשלום החיילים לבין הנמנעים מאמירתה, כפי שהוזכר לעיל. "מי שברך" הכולל תפילה גם על "בני התורה" הוא מעין פתרון פשרה בין שתי הגישות: ההזדהות עם החיילים נחלשת משום שלצדה מצויה הזדהות עם בחורי הישיבות והאברכים לומדי התורה.

פשרה מסוג אחר מצויה בסידור "משכן אהרן" לבני עדות המזרח.<sup>128</sup> בסידור זה אין "מי שברך" לחיילים, אך לפני הוצאת ספר תורה מובאות בו שתי תפילות. אחת תחת הכותרת "תפילה להצלת עם ישראל ארץ ישראל והמקומות הקדושים", שחיבר הרב יהודה פתיה (1859-1942). בתפילה זו אין בקשה על ארץ ישראל והמקומות הקדושים אלא בקשה

125 סידור עוד יוסף חי, ירושלים תשס"ז, בעריכת י"ח מזרחי.

126 ראה רפל (לעיל, הערה 5), עמ' 617.

127 כך שמעתי מעורך הסידור.

128 סידור משכן אהרן, בעריכת ר"ע בצרי, ירושלים: מכון הכתב, תשס"ז.

שהקב"ה ישמור על עם ישראל בגלות. השנייה נקראת "תפילה בעד ארץ ישראל" מאת הרב דוד בן סלימאן ששון (1880-1942), ובה בקשה שהקב"ה יברך את "אחינו בארץ ישראל... ויניח להם מכל אויביהם מסביב וישבו בטח, ויתן בלב ממשלתם להנהיג המדינה על פי חוקי התורה" וכו'.<sup>129</sup> בשתי תפילות אלה אין אזכור לחיילי צה"ל, שכן מחבריהן נפטרו קודם להקמתו. אמירת תפילות אלה לפני הוצאת ספר תורה נועדה להוות מעין תחליף לתפילה לשלום החיילים, המופיעה לפני הוצאת ספר תורה בחלק מהסידורים של בני עדות המזרח.

סידור נוסף שבו אין "מי שברך" לחיילים הוא סידור "שים שלום" של התנועה הקונסרבטיבית בארה"ב. כתחליף ל"מי שברך" לחיילים מובאת שם, אחרי תפילה קצרה לשלום מדינת ישראל, תפילה לשלום בין העמים מאת ר' נתן שטרנהרץ (1780-1844). שינוי זה נובע מהמגמה לנסח תפילות בכיוון אוניברסאלי ולצמצם בתפילות המבחינות בין יהודים לגויים.<sup>130</sup> לעומת זאת, בסידור "ואני תפילתי" של התנועה הקונסרבטיבית בישראל מובאות שתי תפילות: הראשונה, "ברכה למדינה ולחיילי צה"ל", היא ברכה ארוכה הכוללת תפילה על מדינת ישראל, על חיילי צה"ל ועל שבויי ישראל ונעדריה, ובקשה לשלום בארץ ובעולם. בתפילה זו מצויה הבקשה שהחיילים יחזרו לשלום ושיניצלו מכל צרה ויצליחו במעשי ידיהם, אך הושמטה בקשת הניצחון על האויבים.<sup>131</sup> התפילה השנייה, המובאת אחריה, היא ה"מי שברך" לחיילי צה"ל הידוע, תחת הכותרת "נוסח חלופי [הרבנות הראשית]". בשתי התפילות נוסף בפתיחה אחרי "מי שברך... ויעקב": "ואמותינו שרה רבקה רחל ולאה", מתוך רצון לשתף את הקול הנשי בנוסח התפילה.<sup>132</sup>

### "מי שברך" למתגייס לצה"ל

בראשית שנות השמונים למאה העשרים, שנים אחדות לאחר שאמירת "מי שברך" לחיילי צה"ל מדי שבת הפכה למקובלת בבתי הכנסת הציוניים ברחבי מדינת ישראל, החלו להתחבר תפילות "מי שברך" למתגייסים לצה"ל. תפילות אלה לא נועדו לאמירה מדי שבת, אלא לקראת גיוסו של אחד מחברי בית הכנסת לצה"ל. באמירתן יש הצהרת תמיכה בצה"ל בכלל ובבחור המתגייס בפרט.<sup>133</sup> לרוב אמר גבאי בית הכנסת את ה"מי שברך"

129 נראה שהמשפט "ויתן... התורה" הוא הוספה כי הרב ששון נפטר לפני הקמת המדינה.

130 סידור שים שלום, (ed. J. Harlow), New York: The Rabbinical Assembly, 1985. על הסגנון האוניברסאלי ראה לעיל, הערה 111.

131 סידור ואני תפילתי: סידור ישראלי, תל אביב: משכל, תש"ע. על אי אזכור ניצחון על האויב ראה לעיל, ליד הערה 111.

132 על נקיטת צורת נקבה לצד צורת זכר ועל הכללת אמהות האומה לצד אבות האומה בתפילות הרפורמים ראה D. Marx, "Gender in Israeli Liberal Liturgy", *New Jewish Feminism: Probing the Past, Forging the Future* (ed. E. Goldstein), Woodstock: Jewish Lights Pub., 2008, pp. 206-217. וראה להלן, הערה 134.

133 ראה גם דברי שביד שהובאו לעיל, הערה 1. תמיכה פומבית רחבה במתגייסים נקבעה בתקנון מניין הורים: באחת משבתות חודש תמוז תיערך מסיבה לבנים ולבנות היוצאים לשירות, בליל שבת תיוחד שיחה לכבוד המאורע, הבנים יעלו לתורה, ייאמר "מי שברך" לחיילי צה"ל ותינתן תשורה לכל היוצאים.

לאחר עלייתו לתורה של הבחור המתגייס. תפילה זו זכתה לכמה נוסחים של מחברים שאינם רבנים מוכרים, והיא נזכרת במעט סידורים<sup>134</sup> והחל משנות התשעים גם במקצת תקנונים.<sup>135</sup> כך, לדוגמה, הנוסח בסידור "שערי תפילה"<sup>136</sup>:

מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב הוא יברך את... שעלה היום לתורה והמתגייס לצבא ההגנה לישראל. הקב"ה יחזק את רוחו, יאמץ את זרועו ויצליח דרכו ויחזירהו בשלום לביתו ונאמר אמן.

לצד תפילות אלה לאמירה בציבור נתחברה גם תפילה אישית לאמירת אב לקראת גיוס בנו לצבא, ונדפסה בשנת תש"מ ללא ציון מחברה.<sup>137</sup> היא פותחת ב"מי שברך" ואחריו מובא לומר מזמור קכא בתהילים. כך לשון ה"מי שברך":

מי שברך אבותינו הקדושים... הוא יברך את בני פלוני בן פלונית ויקוים בו ברכת כהנים המשולשת האמורה בתורה יברכה ה' וישמרך, יאר ה' פניו אליך ויחנך, ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום. ויקוים בו כל הברכות שבירכו יעקב ומשה את בני ישראל.

## תפילות הורים על ילדיהם החיילים

ראינו לעיל מגוון נוסחי תפילות לשלום חיילים לאמירה בציבור. תפילות נוספות על חיילים, מוכרות פחות, הן אלה שנוסחו לאמירת הורי החיילים בלבד. הרעיון לחבר תפילות כאלה ברור: אינו דומה אדם המתפלל לשלום חייל שאינו קרוב משפחתו לאדם המתפלל על בנו או קרוב משפחתו. בדרך כלל התפללו הורים תפילות רגילות לשלום ילדיהם.<sup>138</sup> אך

134 בסוף סידור העבודה שבלב, של התנועה ליהדות מתקדמת בישראל, מובאת סדרת "מי שברך" וכיניהם אחד למתגייס ולמתגייסת: "מי שברך לוחמינו יהושע דוד ויהודה, דבורה יעל ויהודית, הוא יברך את... המתגייס/ת לשורות צבא ההגנה לישראל, יהי רצון מלפניך ה' צבאות להדריכו/ה בבטחה ולהצילו/ה מכל אויב ואורב, הצלח דרכו/ה ושמור צאתו/ה ובואו/ה לחיים ולשלום מעתה ועד עולם ונאמר אמן". נוסח כמעט זהה מובא בסידור הקונסרבטיבי ואני תפילתי. על צורת הנקבה ועל הכללת אמהות האומה בתפילות רפורמים ראה לעיל, הערה 132. החידוש ב"מתגייסת" אינו רק בצורת הנקבה, אלא גם בהכרזה בפומבי בגיוס אישה לצה"ל, שרוב רובם של רבני ישראל התנגדו לו בחריפות. וראה הנוסח המובא להלן בסמוך.

135 בתקנון גבעת רימון מובא נוסח שחיבר אליהו שולץ, גבאי בית הכנסת: "מי שברך... הוא יברך את הבחור... אשר יוצא לשורות בצבא ההגנה לישראל. הקב"ה ישמרהו ויצליחהו בכל אשר יפנה וימצא חן ושכל טוב בעיני א-להים ואדם. יתן הקב"ה ויזכה לסיים את שרותו כשהוא שלם ובריא, ויקויים בו הכתוב 'ואיש אל משפחתו תשובו' אמן". הקביעה לומר "מי שברך" למתגייס מצויה בתקנונים נוספים כגון באלה של בני ברית, אהל נחמה ואהל יצחק.

136 סידור שערי תפילה, בעריכת י' זילברמן, תל אביב: מודן, 1989. הנוסח מובא שם סמוך ל"מי שברך" לחיילים לפני הגבתה ספר התורה.

137 שמעיא (לעיל, הערה 5), עמ' כד; ר"א זכאי, שמירה לחייל, ירושלים: ישיבת אור יום טוב, תשנ"ב, עמ' 17.

138 ראה למשל ר"י עמיטל, רסיסי טל, אלון שבות: ישיבת הר עציון, תשס"ה, עמ' שלו, שסיפר כי סבתו, דינה קנר, נהגה בימי מלחמת העולם הראשונה, כשבנה גוים לצבא, להתפלל לשלומה, וקיבלה על עצמה



נתחברו תפילות אחדות להורי חיילים. הן מכילות נוסח אישי ובלשון יחיד, ואינן מכוונות לאמירה בציבור ולהצהרת הזדהות עם הצבא. נציין כאן שתי תפילות כאלה, אחת לאם ואחת לאב.<sup>139</sup>

פאני נידא (1819-1894), אשת הרב אברהם נידא (1812-1854), רבה של ניקולשבורג, חיברה ספר תפילות לנשים שנדפס לראשונה בפראג בשנת 1855 ולאחר מכן פעמים נוספות. אחת התפילות נועדה לאם שבנה משרת בצבא גויים.<sup>140</sup> תפילה זו ארוכה יחסית ובה מספר נושאים, והיא כתובה מתוך נאמנות וסולידריות לשלטון הגוי ולאֶרֶץ הנכר.<sup>141</sup> התפילה פותחת בהבעת תודה של האם על שזכתה בכך "שאבריו חסונים, שנכון לשאת נשק במלחמת מצוה על ארצנו". "ארצנו" היא ארץ נכר. לאחר מכן באה בקשת האם שהבן לא יסטה מדרך התורה והמוסר בהיותו במסגרת הצבאית, וכן שימלא את תפקידיו הצבאיים במסירות ובנאמנות. בהמשך מוקדשות שורות אחדות למלחמה:

וביום שיקרא לצאת אל שדה הקרב, שם קוצר המות את יבולו, שם, א-לי שבשמים, פרוש עליו את רחמיך. מי יתן ויהיה לו חסדך מגן ושריון; שם חזק את זרועו, צוק אומץ בלבו, ותן לזכרון גבורי ישראל לצוות על חזהו, שיצא לקרב בשמחה ובהתלהבות ובאומץ לב ובקור-רוח ישמור על כבוד א-לוהיו ועל נאמנותו לשליט, לעמו ולאֶרֶצו.

בקטע זה מבקשת האם שהקב"ה יעניק אומץ לבנה ושיילחם מתוך שמירת כבוד ה' ומתוך נאמנות לשלטון. התפילה נחתמת בבקשת האם שבנה ישוב בסוף השירות הצבאי בריא בגופו ובנפשו, "עטור אות הוקרה על מילוי חובותיו, לשמחת לבי, לשבח ולהלל לשמך הגדול".

תפילה לאב על בנו החייל המשרת בצה"ל נדפסה בשנת תש"מ, בלא ציון שם מחברה.<sup>142</sup> התפילה נועדה לאמירת האב מעת לעת במהלך השירות הצבאי של הבן. ההוראה הייתה לומר את התפילה מדי פעם, "בעת פתיחת ההיכל או באיזה זמן שהוא", ואף נאמר שם מה יעשה האב לפני אמירת התפילה:

קודם כל יפריש מעות לצדקה כפי יכלתו לכבוד נשמת רבי מאיר בעל הנס. ויאמר: זה אני נותן להצלת בני מהאויבים ומכל פגע הרע, ושיחזור לשלום לביתי. ויאמר פעמיים אלהא דמאיר ענני.<sup>143</sup> ויתן הכסף לתלמידי חכמים צנועים או לקופות בית

לצום בכל שנה בימים שני וחמישי מראש חודש אלול עד ראש חודש ניסן.

139 נושא קרוב הוא שירים שתוכנם בקשות על שמירת בן, שלא נועדו לאמירת הורים. בעניין זה ראה י' לוין, "תפילת אמהות על בניהן המשרתים בצבא", הצופה, כ"ו במרחשוון תשס"ו.

140 ראה F. Neude, *Stunden der Andacht: Ein Gebet und Erbauungs-Buch für Israels Frauen und Jungfrauen zur öffentlichen und häuslichen Andacht sowie für alle Verhältnisse des weiblichen Lebens*, Prag: J. B. Brandeis, 1914, pp. 103-104. תרגום עברי של התפילה ראה אצל עליזה לביא, תפילת נשים: פסיפס נשי של תפילות וסיפורים, תל אביב: משכל, 2006, עמ' 126.

141 ראה לעיל, בהערה 9 ולידה.

142 שמעיא (לעיל, הערה 5), עמ' כד. וכן: זכאי (לעיל, הערה 137), עמ' 18-19.

143 ראה עבודה זרה יח ע"א.

הכנסת, ואם הוא שבת יכוין במחשבתו את סכום ההפרשה שמחר יתן לעניים.

התפילה כוללת בקשה להגנה גופנית לבן ואחריה בקשה לחיזוקו הרוחני. להלן עיקרה:

אנא ה', חוס וחמול עלי ועל אשתי ועל בני חמודי אשר טיפחתיו ורבייתיו עד הלום, ועכשיו עומד על המשמר להגן על עמך ישראל ועל ארצך הקדושה. אנא ה', שמור אותו בצאתו ובבואו יחד עם כל חיילי ישראל, ותגן עליו בחסדך מהאויבים ומכל מין סכנה... ויהי רצון מלפניך... שתיתן בלבו לשוב בתשובה שלמה לפניך ותיטע תורתך ויראתך בלבו ותצילהו מכל חטא ועוון... ויתמיד בעבודתך ויראתך כל הימים... ותזכנו אני ואמו לראות חופתו וכל שמחתו, אמן כן יהי רצון.

תפילות להורים על ילדיהם, כדוגמת אלה המובאות לעיל, אינן מצויות בסידורים בימינו ולכן אין הן מוכרות בציבור.

#### נספח: תפילות למניעת גיוס לצבא גויים

בשולי מאמרנו המוקדש לעיון בתפילות לשלום חיילים בעת החדשה, נתאר בקצרה תפילות שתוכנן בקשה שיהודים לא יאלצו להיות חיילים. חוק השירות הצבאי שנקבע בארצות אירופה החל מסוף המאה ה-18 על יהודים הביא לגיוסם של יהודים רבים לצבאות הגויים. גיוס זה נחשב היה איום קשה ביותר על הצעיר היהודי, בשל הניתוק מהמשפחה ומהסביבה ובגלל הקושי הרב בקיום מצוות במסגרת זו, ומשום כך השתדלו רבים להשתחרר מהגיוס בדרכים שונות.<sup>144</sup> בין הפעולות הייתה גם פנייה בתפילה לקב"ה לבטל את גזרת הגיוס.<sup>145</sup> בדרך כלל התפילות שנאמרו היו מוכרות, אך היו שחיברו תפילות מיוחדות בנושא זה. מדובר בתפילות פרטיות שנשתמרו בכתבי יד ולא נדפסו בסידורים ובספרי תפילות. רק מעט תפילות כאלה שרדו. נתאר כאן שלוש תפילות מסוג זה, שנתחברו באיטליה במאה ה-19.

התפילה הראשונה כוללת תפילה שחיבר אב, או שנתחברה עבור אב, בעניין בניו זמן רב לפני גיוסם ואותה אמר מעת לעת. בתפילה ביקש שבניו, הנזכרים בשם, לא יגויסו בבוא העת לשום שירות צבאי: מלחמה, שמירה, ו"שום עסק אשר יהיה על ענין המלחמה". הוא גם פירט את המצוות שלדעתו קשה לקיים במסגרת הצבאית: מצוות דאורייתא ודרבנן,

144 ראה למשל מ' וא"י ברור, זכרונות אב ובנו, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ו, עמ' 68-70; I. Levitats, *The Jewish Community in Russia, 1844-1917*, Jerusalem: Posner 1981, pp. 41-43; י' ילינק, הגולה לרגלי הקרפטים: יהודי קרפטו-רוס' ומוקצ'בו 1848-1948, תל אביב: המרכז לחקר התפוצות ע"ש גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת תל אביב תשס"ג, עמ' 100-103. על מעורבות רבנים במזרח אירופה בנושא הגיוס לצבא ראה זלקין (לעיל, הערה 69), עמ' 165-222.

145 כך לדוגמה העיד ר' דוד, רבה של נובהרדוק, בשנת 1827: "שמענו שכמה נשים התפללו על קברי אבות על בית עלמין בכי בדמעות שליש וביקשו מיתה על עצמם ועל בניהם טרם הלקחם לאנשי חיילות". הציטוט מתוך י"מ מענדלאוויטש, "גזירה היא מלפני": דרשות בענין הקאנטאניסטים מתוך כתביו של הגאון ר' דוד מנאוהראדאק זצ"ל, ישרון, יב (תשס"ג), עמ' תשיט. ראה גם שם, עמ' תשא, תשכא, תשכג. וראה עוד חרל"פ (לעיל, הערה 79), עמ' 15.

שבת, עינוי ביום כיפור, חמץ בפסח, קריאת שמע, תפילות, תפילין וטלית, "וכן כל שאר מצוות כמנהגינו יהודים". להלן נוסח תפילה זו (הניקוד במקור):<sup>146</sup>

אנא אדון עולם יוצר הנשמות מושל בכל הבריות מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, הביטה נא וראה תאותי ורצון נפשי על פְּנֵי מעשה ידיך יציר כפיך יצחק אליהו מנחם ויעקב דניאל נסים שיחיו לעת שיגיעו למספר השנים אשר יהיה תור זמן להיות נקראים בגזירת המלך והשרים לבוא לצבוא צבא להלחם עם אויביהם או להיות שומרים עריהם וכליהם או כל שום שאר עסק אשר יהיה על ענין המלחמה. אתה אל מלך רחום וחנון ונאמן ענני בעת ובעונה הזאת ובזמנים אחרים אשר אתפלל על זאת שלא יבוקשו ולא יקראו מאתם ללכת עמהם יען כי ההולכים והנלזים אליהם אי אפשר ולבלתי נמנע מכל וכל לעשות ולצאת ידי חובתו בחיוב המצות דאורייתא ודרבנן ולהיות כל ימי חייו בְּיְהוּדוּתוֹ בשמירת שבת בעינוי יום הכפורים באיסור חמץ בפסח בחיוב קריאת שמע בתפילות בתפילין וטלית בכל יום ויום וכן כל שאר מצוות כמנהגינו יהודים, וכל מגמת נפשי ועסקי לגדלם ולהדריכם לעבודתך וליראתך ולאהבתך בתורה ובמצוה בכל רגע ועונה, ואל יעכבום שום דבר רע בעולם ולא אויב פנימי ולא אויב חיצוני אלא יהיו שוקטים ובוטחים לנצח בלא פחד ואימה. אנא עֲנֵה עֲנֵה שְׁפֹל כל השפלים ושא חטאו מקבל התפלות יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך יי צורי וגואלי. אמן כן יהי רצון.

התפילה השנייה היא תפילה קצרה שניסח אדם לעצמו לאמירה סמוך להגרלה שבה נקבע מי יגויס ומי לא, שהטלת גורל הייתה אחת הדרכים לבחירת מגויסים לצבא.<sup>147</sup> התפילה כוללת בקשה שייפול בגורלו פתק שעליו רשום מספר גדול, שיעניק לו פטור מהצבא, ולבקשה מצורף הנימוק שבכך יינצל מעברות וידבק בה' ובתורתו. כך לשון התפילה:<sup>148</sup>

אנא יי יהמו נא רחמך עלי וכאשר אלך (למחר) היום להוציא פתק מקופת הבחורים הנקראים לעבוד בצבא תעמוד לימיני ותחנני בטובך הגדול שיפול בגורלי מספר מן היותר גדולים למען אפטר מלעבוד בצבא ואנצל מתקלות ועבירות ואדבק בתורתך וביראתך תמיד ואברכה שמך לעולם ועד. ואלקא דמאיר ענני / ג' פעמים.

התפילה השלישית מצויה בתוך קובץ תפילות בכתב יד שנכתב בשנים 1870-1879 בידי האחים נתנאל, יוסף-שמשון ומלכיאל מוג'ה (Muggia), תושבי קורטמג'ורה (Cortemaggiore) סמוך לפיאצ'נצה שבצפון איטליה.<sup>149</sup> תפילה זו משנת 1870 נועדה

146 כ"י רומא, בית המדרש לרבנים 84 (ס' 42971), ללא מספור דפים.

147 ראה למשל ר"מ סופר, שו"ת חתם סופר, ו, פרשבורג תרכ"ה, ס" כט; מענדלאוויטש (לעיל, הערה 145), עמ' תשכ.

148 כ"י לוס אנג'לס, אוניברסיטת קליפורניה BX 779 7/13.10 (ס' 32477), ללא מספור דפים. תפילה דומה, כנראה על ידי אותו מחבר, מצויה בקובץ דרשות של י"ר טדסקי, כ"י לוס אנג'לס, אוניברסיטת קליפורניה, BX 779 9.16 (ס' 32407), ללא מספור דפים.

149 כתב היד מצוי אצל א' טואף והוא תיארו במאמר. ראה A. Toaff, "Un manoscritto ebraico di Cortemaggiore", *la Rassegna Mensile di Israel*, 39 (1973), pp. 297-305. התפילה למניעת גיוס

לאמירה לפני בדיקת המתפלל בידי רופאים המחליטים אם כשיר הוא להתגייס לצבא. בכותרתה נכתב: "תפלה למען לא עבור בין חלוצי הצבא", והיא נקבעה לאמירה בברכת "שמע קולנו" שבתפילת העמידה. להלן נוסח התפילה (הניקוד במקור):

אל ה' בצרתה לי קראתי בחדש ענני. הנה בעוד מעט אֶקְרָא לפני שלישי המלך להראות לפני הרפאים אם לעבור בחלוצי הצבא ואם להפטר. ירמי"א וא"א [=יהי רצון מלפניך ה' אלוקי ואלוקי אבותי] שתצילני מעבודתם למען שמך הגדול ותדריכני ותקיימני לעבודתך כל ימי חיי.

גם בתפילה זו, כבקודמותיה, מובא הרקע לתפילה ומובא נימוק דתי לבקשת אי הגיוס: "למען שמך הגדול... לעבודתך כל ימי חיי".

## סיכום

במאות התשע-עשרה והעשרים נתחברו תפילות ציבוריות לשלום חיילים, ואלה נאמרו בדרך כלל בעת מלחמה של גויים שבה נטלו חלק גם חיילים יהודים. התפילות נתחברו במיוחד לאמירה בבתי כנסת באזור שבו הייתה מלחמה, ולאחר שהמלחמה נסתיימה לא נאמרה התפילה שוב. בימי מלחמת השחרור חיברו רבנים תפילות שונות, והן כללו קטע על חיילי צה"ל. באלול תש"ח פרסמה הרבנות הראשית לישראל תפילה לשלום המדינה, שבה נכלל גם קטע תפילה על חיילי צה"ל. תפילה זו חדרה לבתי כנסת ציוניים כהמשך ועדכון לתפילת "הנותן תשועה" שנאמרה מדי שבת בגולה. לקראת ראש השנה תש"י ניסחה הרבנות הצבאית הראשית תפילת "מי שברך" לנשיא המדינה, לממשלת ישראל ובעיקר לחיילי צה"ל. בעת מבצע קדש פרסם ר"ש גורן נוסח מעודכן לתפילה זו המוקדש רק לחיילי צה"ל, שנועד לאמירה מדי שבת אחר קריאת התורה. "מי שברך" זה חדר לבתי הכנסת הציוניים בארץ בסוף שנות השישים של המאה הקודמת, כנראה בעקבות מלחמת ששת הימים. היו שניסחו תפילות אחרות לשלום החיילים, עם או בלי זיקה ל"מי שברך" לחיילים, אך אלה לא זכו למעמד רם. היו שהעלו הצעות של שינויים, הוספות והשמטות ב"מי שברך", כל יוזם כפי הבנתו והשקפתו ביחס למדינת ישראל וחיילי צה"ל.

עולם התפילה הוא עולם שמרני, אך לאורך הדורות נוספו לסידור התפילה מגוון תוספות. השינויים שצינו במאמר, החלפת "הנותן תשועה" בתפילה לשלום המדינה ובעיקר אמירת "מי שברך" לחיילים, מלמדים על התמורות שעבר הציבור היהודי למן הקמת מדינת ישראל. באמירת תפילות אלה ביקש הציבור הציוני לבטא את זיקתו למדינת ישראל ומוסדותיה. הציבור החרדי שהיה בעל זיקה מסויגת למוסדות המדינה נמנע מלומר תפילות אלה, אך יש להבחין בין שתי התפילות. התפילה לשלום המדינה מציינת במפורש את שלטון המדינה וראשיה, ולכן לא נאמרה בבתי כנסת חרדיים. לעומת זאת ה"מי שברך" לחיילים אינו מציין את מוסדות המדינה במפורש ומוקדש כולו לחיילי צה"ל ולכן הוא נאמר בנוסח כזה או אחר על ידי לא מעט מהציבור החרדי המזרחי, שהוא בעל זיקה ציונית

## תפילות לשלום חיילים

יותר מהציבור החרדי האשכנזי. נוהגה של קהילה בנוגע לאמירת התפילה לשלום המדינה וה"מי שברך" לחיילים הוא אחד הדברים המלמדים על מידת זיקתה של אותה קהילה למדינת ישראל.

### רשימת הסידורים

אבי חי ליום השבת, בעריכת א' שנאן, ירושלים: משכל, תש"ס  
אור החיים, ירושלים: מכון אור החיים, תשס"ב  
איש מצליח, בעריכת א' עמרואי על פי פסקי ר"מ מאזוז, בני ברק: מכון הרב מצליח, תשנ"ז  
אמרי פי השלם לעדות המזרח, בעריכת ח' הלוי, ירושלים תשל"ד  
בית מלוכה, בעריכת רא"ע שרקי, ירושלים: ארז, תשנ"א  
גאולת ישראל, בעריכת מ' ידיד, ירושלים: ישיבת שמחת יום טוב, תשנ"ז  
דרכי אבות, בעריכת ד' שניאור, ירושלים: מנהגי אבות, תשס"ד  
העבודה שבלב, של התנועה ליהדות מתקדמת בישראל [עורך ראשי י' מזור], ירושלים: התנועה ליהדות מתקדמת, תשמ"ב  
ואני תפילתי: סידור ישראלי, של התנועה המסורתית בישראל, בעריכת ש' רוט, תל אביב: משכל, תש"ע

חזון עובדיה, בעריכת ר"י יוסף, ירושלים: ישיבת חזון עובדיה, תשמ"ח  
משכן אהרן, בעריכת ר"ע בצרי, ירושלים: מכון הכתר, תשס"ז  
נוסח אחיד לחיילי צה"ל, בעריכת ר"ש גורן, ירושלים: הרבנות הצבאית הראשית, תשכ"ג  
עבודת השם, בעריכת א' עמרואי על פי פסקי ר"מ מאזוז, חולון תשנ"ה  
עוד יוסף חי, בעריכת י"ח מזרחי, ירושלים תשס"ז  
עטרת אבות, בעריכת ש' מחפוד, בני ברק תשס"ד  
עטרת תפארת, בעריכת רא"י הלוי כלאב, ירושלים תשע"ג  
עם ישראל, תל אביב: סיני, תשכ"ח  
פאר התפילה, בעריכת מ' מגער, חמ"ד, תשס"ד  
קול אליהו, בעריכת ר"ש אליהו על פי פסקי ר"מ אליהו, ירושלים: דרכי הוראה לרבנים, תשנ"ז  
קול יהודה, ירושלים תש"ן  
קול יעקב, בעריכת מ' עטייה על פי פסקי ר"מ אליהו, ירושלים: ישיבת החיים והשלום, תשנ"ג  
קול מציון, ירושלים: בצלאל, תשנ"ה  
קורן, ירושלים: קורן, תשמ"א

קורן: מהדורה אמריקאית (*The Koren Siddur*), בעריכת ר' פרימן, ירושלים: קורן, 2009  
רביד הזהב, בעריכת א"נ עוזרי, בני ברק תשס"ד  
רנת ישראל בנוסח אשכנז, בעריכת ש' טל, תל אביב: מורשת, תשל"ל  
רנת ישראל לבני חו"ל, בעריכת ש' טל, ירושלים: המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה של ההסתדרות הציונית העולמית, תשל"ד  
רנת ישראל לבני עדות המזרח, בעריכת ש' טל, תל אביב: מורשת, תשל"ד  
שיבת ציון, בעריכת ר"י קאפח, ירושלים: אשכול, תשי"ב  
שיח ירושלים, בעריכת ר"י קאפח, קרית אונו: מכון מש"ה, תשנ"ד  
שיח ישראל, כפר אדומים: קורנפלד, תש"ע  
שיח שפתותינו, בעריכת ש' עמיהוד, בת ים: אגודת אחים, תשנ"ב  
שיח תפילה, בעריכת ר"א ור"י דבורקס וא' ג'ונפור, ירושלים: מוסד רבי חייא, תשכ"ז  
שים שלום, (ed. J. Harlow), New York: The Rabbinical Assembly, 1985  
שירה חדשה, בעריכת ח"ד רוזנשטיין, ירושלים: אשכול, תש"ט

שערי קוממיות, בעריכת י' אלנקווה, על פי פסקי ר"מ אליהו, ירושלים: שערי קוממיות [תשנ"ה]  
שערי תפילה, בעריכת י' זילברמן, תל אביב: מודן, 1989  
תפילה למשה, בעריכת ר' פרנסיס, ירושלים תשס"ו  
תפילת דוד עם תרגום לספרדית, בעריכת פ' ברנר, קראקס: בקר, תשנ"ח  
תפילת החדש השלם בית דוד ושלמה, בדפוס י' חסיד, ירושלים תשכ"ג  
תפילת החדש נוסח שאמי, בית-אל: ר' מרגלית, תשס"ז  
תפילת ישראל, בעריכת ד' גולדשמידט, תל אביב: מסדה תשכ"ד; מהדורה שנייה, ירושלים: מסדה, תשכ"ט

*The Authorised Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregations of the British Commonwealth of Nations*, ed. I. Brodie, London: Eyre and Spottiswoode, 1962

*The Authorised Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregations of the Commonwealth*, ed. I. Jakobovits, London: Singer's Prayer Book, 1990

#### רשימת התקנונים

אדרת אליהו, שכונת גילה, ירושלים, תשנ"ד  
אהל יצחק, רח' לח"י, רחובות, תשנ"ז  
אהל נחמה, רח' שופן, ירושלים, תשנ"ו  
אליהו הנביא, שכונת אחוזה, חיפה, תשכ"ח  
בית צור, רח' רוגוזין, אשדוד, תש"ן לערך  
בני ברית, רח' הפסגה, ירושלים, תשנ"ד  
גבעת רימון, אפרת, תשנ"א  
חוג הנוער הדתי, רח' סמולנסקי, תל אביב, תשל"ב  
טירת צבי, קיבוץ, תשי"ז  
כפר מימון, יישוב, תשל"א  
מניין הורים, קרית משה, ירושלים, תשל"ט  
ניר עציון, מושב, תש"ל לערך  
עין הנצי"ב, קיבוץ, תשכ"ו  
רמת מודיעים, חשמונאים, יישוב, תשנ"ט  
תל גנים, רמת-גן, תשכ"ד

## על מעמדו של הספר בשיח הגופניות והמיניות בציונות הדתית

בשנים האחרונות עובר המחנה הציוני הדתי שינויים מהותיים הגובלים במהפכה, וממד חשוב של שינויים אלה הוא היחס לגופניות, למיניות ולצניעות. גורמים שונים לשינויים הללו, כדוגמת הגלובליזציה, הפוסטמודרניזם והשינויים בחברה הישראלית. אני מבקש לטעון שגורם מרכזי במהפך שעוברת החברה הציונית הדתית הוא הספר. בכוונתי לעקוב אחרי שורשי התפתחות היחס לגופניות ולמיניות מתוך מעמדו ומשקלו של הספר הכתוב. השפעתו החברתית של ספר היא סוגיה רחבה. במשך מאות שנים הכירה החברה היהודית בחשיבותו של הספר כמעצב נורמות וכמחולל שינויים חברתיים. רב סעדיה גאון חיבר את ספר האמונות והדעות, הנחשב כספר המחשבה השיטתי הפותח את המחשבה היהודית הרציפה, כתגובה למצוקה דתית בחברה היהודית במאה העשירית, ונראה שחיבורו עמד בציפיות שתלה בו מחברו. ספרות המוסר והדרוש עיצבה את החברה היהודית במשך מאות שנים כפי שהראה בהרחבה זאב גריס בעבודתו.<sup>1</sup> מבחינה מסוימת היה הספר לאיום על ההגמוניה הרבנית, הנשענת על השיח הממשי.<sup>2</sup> כאשר נכנסה המדיה החזותית לעולם התקשורת חל פיתוח במעמדו של הספר, ובשנים האחרונות המהפכה הדיגיטלית והמהפכה האינטרנטית העמידו אותו באור אחר לחלוטין.

סוגיית הגופניות והמיניות בציונות הדתית צפה ועלתה על פני השטח בעקבות ספר שהתפרסם. לאחרונה ראה אור חיבורם של אבי שגיא ויקיר אנגלנדר "גוף ומיניות בשיח הציוני-דתי החדש".<sup>3</sup> ספר זה סולל דרך לפני חוקרים לסוגיה שנדחקה עד כה לשולי העיסוק האקדמי. הספר התמקד בסוג מסוים של שיח הלכתי וכמו-הלכתי בעולם דיגיטלי (מסרונים, פנייה לאתר אינטרנט וכדומה). במקום אחר דנתי ברקע החברתי והיצירתי

\* ברצוני להודות לאבי שגיא, לאלי גורפינקל, לרב מרדכי ורדי ולרפי ישפה על הערותיהם. במיוחד הסתייעתי בשיח הפורה עם הרב יונה גודמן. אני מודה לו על תובנותיו ועל הערותיו.

1 ראה למשל ז' גריס, "הדפוס כאמצעי קשר בין קהילות ישראל בתקופה הסמוכה לגירוש ספרד", דעת, 28 (תשנ"ב), עמ' 5-17; הנ"ל, הספר כסוכן תרבות בשנים 1700-1900, תל אביב תשס"ב.

2 ראה למשל א' רז-קרקוצקין, הצנזור, העורך והטקסט: הצנזורה הקתולית והדפוס העברי במאה השש-עשרה, ירושלים תשס"ה; ר' ויינשטיין, שברו את הכלים: הקבלה והמודרניות היהודית, תל אביב תשע"א. בעיני הוגים פוסט-מודרניים ופוסט-ציוניים כמו גדעון עפרת ורז-קרקוצקין הנזכר הספר מבטא את הגלותיות, ועל כן הם קוראים לשוב מהטריטוריה הממשית אל הספר. ראה למשל ז' מאור, "הפיכת הארץ לגעגוע: תיאולוגיה פוליטית אצל קפקא, ברוד והפוסט-ציונות העכשווית", בתוך מ' הלינגר (עורך), המסורת הפוליטית היהודית לדורותיה: ספר זיכרון לדניאל י' אלעזר, רמת-גן תש"ע, עמ' 250-251.

3 ירושלים תשע"ג.

האסתטי לעליית שיח הגופניות והמיניות בציונות הדתית.<sup>4</sup> במסגרת זו ברצוני לברר מהו משקלם של הספרים הכתובים בשיח על הגופניות והמיניות בציונות הדתית בתקופה של המהפכה הדיגיטלית, ומה הרקע לתופעות המאפיינות מהפכה זו. ברצוני לטעון, כי לפני העידן הדיגיטלי היו לספרות (הכתובה) שני תפקידים מרכזיים:

- (א) הספרות תיעדה את התקופות השונות ואת השינויים מתקופה לתקופה.
- (ב) הספרות חוללה שינויים. היא תרמה לשינוי אופיו של השיח על המיניות והגופניות.

ולבסוף ברצוני לטעון טענה נוספת:

- (ג) גם בעידן הדיגיטלי הוסיפה הספרות להיות גורם מתעד ומחולל שינויים, אם כי בקצב ובהשפעה צנועים הרבה יותר.

#### (א) פריודיזציה

הנס גאורג גדמר טען כי פרשנות היא מפגש של שני אופקים: הטקסט או מעשה האמנות המתפרש והפרשן המפרש אותו. הפרשן איננו לוח חלק. הוא ניחן בהנחות יסוד ובדעות קדומות, ועמן הוא ניגש לטקסט.<sup>5</sup> גישתו של גדמר הולמת להפליא את הסוגיה הנדונה מפני שכותב שורות אלה חווה את שיח הגופניות והמיניות בחברה שבה צמח והתגבש, לאמור הציונות הדתית, בארבעת העשורים שקדמו לכתיבה. זאת ועוד: התיעוד ההיסטורי והחברתי של הציונות הדתית מפגר בהרבה אחר התיעוד של התנועה הציונית ה"כללית". לפיכך האופק הפרשני של גדמר הוא הכרחי. מבחינה זו הניסיון והחוויה מאפשרים הערכה של מעמד הספר ותרומתו להיווצרות השיח.

- ניתן לחלק באופן גס את הרקע לשיח המיניות והצניעות של הדורות האחרונים לשלושה פרקי זמן, כשכל אחד מהם מתאפיין בהשפעה של ספרות מסוגות מובחנות:
- (א) שנות האתוס האוטונומי: מקום המדינה<sup>6</sup> ועד לאמצע שנות השבעים של המאה שעברה.
- (ב) שנות התמורה: מאמצע שנות השבעים ועד לשלהי שנות השמונים.
- (ג) שנות פריצת ההגמוניה: מראשית שנות התשעים ואילך.

יש מפרשים את התקופות הללו כאפיזודות שונות ויש המפרשים אותן כמעגליות. כלומר אין ספק שבתקופה השנייה התחוללה מהפכה, ובתקופה השלישית היא התאזנה במידה מסוימת כפי שנראה להלן. יש הטוענים, כי התקופה השלישית היא במידה מסוימת

4 ראה ד' שוורץ, "קיצור תולדות המיניות בציונות הדתית", אקדמות, כב (תשע"ג), עמ' 167-198 (להלן שוורץ, קיצור).

5 גישה זו התנסחה בבהירות בהקדמה להוצאה השנייה של חיבורו "אמת ומתודה" (*Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960).

6 לפני קום המדינה התהוו אתוסים שונים בו בזמן. הלבוש האירופאי הושפע מהסגנון הנהוג בארצות הסביבה. ובמקביל בארץ הושפע סגנון הלבוש מהנהוג בתנועה הציונית ובקרב חלוצים. מקרה המבחן הברור הוא הקיבוץ הדתי, שבו נשים רבות לבשו מכנסיים בכלל ומכנסיים קצרים בקיץ בפרט. על שיח הלבוש והצניעות של החלוצה ראה ל' רזנברג-פרידמן, מהפכניות בעל כורחן: נשים ומגדר בציונות הדתית בתקופת היישוב, ירושלים תשס"ה, עמ' 167-172. מקום המדינה נתהווה סגנון ארץ-ישראלי עצמאי, המותאם לסביבה ולאקלים שלה.



שיבה לתקופה הראשונה. לעתים מלווה טענה זו במניע אידאולוגי, לאמור החדרת אווירה של פתיחות ומתינות במחנה הציוני הדתי. אני מבקש לטעון, שזווית הראייה של הדינמיקה וההתפתחות של התהליך ההיסטורי לא רק שזורה במעמדו של הספר, אלא שהספר הוא גורם אקטיבי בפרשנות הניתנת לפריודיזציה.

#### תקופה ראשונה: אתוס אוטונומי

שנותיה הראשונות של המדינה הצעירה התאפיינו בקיבוץ גלויות. סמכויות רבניות מחייבות וכוללות עדיין לא צמחו בחברה הישראלית, שאנשיה נמנו עם שארית הפליטה ועם העלייה מארצות המזרח. הציבור הדתי והמסורתי קבע לעצמו נורמות באופן אוטונומי, אינטואיטיבי ואינסטינקטיבי. תחום הצניעות בלבוש,<sup>7</sup> למשל, נתפס על פי רוב כתחום אוטונומי, שאין מקום להתייעצות על אודותיו עם סמכות רוחנית, אף לא תחום שנכלל תחת ההלכה. נשים דתיות רבות, שעלו לארץ מארצות אירופה, נחשפו לאקלים ים תיכוני שונה לחלוטין. הן לבשו שמלות ללא שרוולים, לפחות בין כותלי הבית, מתוך אתוס אוטונומי. את הגבולות הן הציבו לעצמן: לא נגררו אחר אופנת המיני, אך גם לא חשו צורך בהכפפת סגנון הלבוש להלכה ולסמכויות הלכתיות. באותה מידה נשים נשואות רבות לא כיסו ראשן למעט בבית הכנסת. אף שם היה כיסוי הראש בדרך כלל סמלי.<sup>8</sup> עיתון "המזרחי", "הצופה", ייחד מקום קבוע לחדשות האופנה. בקיץ 1954 קבלו קוראות על דפי עיתון על אופנת "המחשוף המופרז". ענת הלמן, שחקרה את נורמות הלבוש בתקופת ייסוד המדינה, טענה כי "הקוראות... לא התנגדו ללבוש בלתי צנוע באשר הוא, ועורכת המדור הניחה שהן שותפות ממילא להנחות יסוד ברורות בנושא זה".<sup>9</sup> האתוס הדתי המעודן נקבע בעצמו מתוך קונבנציות שהתעצבו בחיי היום יום. נשים דתיות רבות התרחצו בחופים מעורבים, אף שכמעט לא נמצאו כאלה שלא לבשו בגד ים "שלם", מעין הצהרת דתיות בחוף של רחצה מעורבת. ענת הלמן הוסיפה וכתבה, כי –

בתצלומי קולנוע של מחנה תנועת הנוער הציונית-דתית "בני עקיבא" משנת 1951 נראים לא רק ילדים אלא גם ילדות הלוכשות מכנסיים קצרים. הציונים הדתיים אומנם הסתייגו מביגוד שנדמה להם חושפני ובלתי צנוע, ואולם בגדיהם שלהם

7 על הלבוש כסמל וכביטוי של צניעות ושל היחס למיניות ראה למשל א' פיקאר, "לובשות בגדי פריצות ושוקדות על המורדרניות לשמור ארחות פריז (פריץ)": פסיקתו של הרב עובדיה יוסף לנוכח השינויים באורחות הלבוש, בתוך א' שגי' ונ' אילן (עורכים), תרבות יהודית בעין הסערה: ספר יובל למלאת שבעים שנה ליוסף אחיטוב, עין צורים תשס"ב, עמ' 592-622.

8 על המתח שבין הסמכות לאוטונומיה ראה בקובץ ז' ספראי וא' שגי' (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה, תל אביב תשנ"ח.

9 ע' הלמן, בגדי הארץ החדשה: מדינת ישראל הצעירה בראי הלבוש והאופנה, ירושלים תשע"ב, עמ' 171. מעניין לציין, שהכותבת ייחדה לציונות הדתית כארבעה עמודים מתוך מאות, וגם אלה במסגרת דיון בלבוש החרדי. נזכיר שמבחינה אלקטורלית, למשל, מנתה היהדות הציונית הדתית והמסורתית לפחות שביעית מחברי הכנסת הראשונה. בפועל מספרם של המקיימים אורח חיים מסורתי-דתי והתומכים בציונות היה גדול יותר.

שירה וריקודים מעורבים (במידה זו או אחרת) היו נחלת בני עקיבא בכל מקום. תמונות בכתב העת "זרעים" של בני עקיבא מאותה התקופה מציגות שוב ושוב ריקודים של מעגל בנות בתוך מעגל בנים ושל שירה מעורבת. בתי ספר ממלכתיים דתיים יסודיים רבים היו מעורבים, והקרבה בין המינים הייתה חווית ילדות נתונה ומכוננת. היו גם תכונים דתיים מעורבים, תופעה שעתידיה להימחק כמעט לחלוטין בשנים הבאות. צעירים וצעירות דתיים לאחר השירות הצבאי היו מקיימים מסיבות ריקודים מעורבות בדירות פרטיות או במסגרות אחרות. באופן כזה האתוס של ההתנהגות המינית נתפס כתחום שהחיים עיצבו אותו, מתוך הכרעה אוטונומית ומוסכמה חברתית.

יעקב כ"ץ כינה אתוס שנתהווה מתוך התנהגות הציבור "אינסטינקט ריטואלי".<sup>11</sup> אמנם כבר קודם לקום המדינה היו רבנים ומחנכים שנאבקו באתוס האוטונומי (למשל ר' אליעזר מאיר ליפשיץ, שעמד בראש סמינר "המזרחי"), והמאבק המשיך להתנהל גם בראשית שנותיה.<sup>12</sup> אולם אותותיו של המאבק כמעט שלא ניכרו בציבור הציוני הדתי הרחב. במרכזים העירוניים ובהתיישבות היה לבושו של הציבור הדתי והמסורתי קרוב ללבוש החילוני. ענת הלמן סיכמה כי "הרוב היומימי והבלתי מנוסח של ההלבשה 'מסגיר' קרבה גדולה יותר לדרכו של הרוב החילוני, אם כי בגרסה מתונה וייחודית".<sup>13</sup> ספרות דתית ייחודית העוסקת בעניינים שבינו לבינה עדיין לא הופיעה בתקופה זו. צעירים ציוניים דתיים ספגו את הידע בתחומים אלה בדרך כלל מספרות כללית, ואתייחס לכך בהמשך.

#### תקופה שנייה: תמורה

השינוי המהפכני החל להתרחש בפרק הזמן השני. בתקופה זו התעצמו ישיבות ההסדר, שרובן המוחלט הפך את ישיבת מרכז הרב לישיבה המוליכה, ואת העומד בראשה, הרב צבי יהודה קוק, למנהיג רוחני בלתי מעורער. ישיבות אלה הניבו בוגרים שהחלו בראשית שנות השמונים לאייש את משרות המחנכים במערכת החינוך הציונית הדתית. הם החליפו את המורים החרדים שהגיע זמן פרישתם. חניכי הישיבות התיכוניות ספגו את האתוס החדש שהנהיגו מחנכים אלה. תקופה זו היא גם תור הזהב של "גוש אמונים" ותנופת ההתיישבות בחבלי יהודה, שומרון וחבל עזה. בתקופה זו חלה מהפכת הצניעות. המהפכה ניכרה קודם כול במישור החזותי: צעירות רבות לבשו חצאיות ארוכות, שרוולי החולצה כיסו את המרפק, ונשים נשואות כיסו ראשן במלואו. המקלות שבהן הוציאו קווצות שיער בודדות מלפנים. צעירים וצעירות שהתחנכו בישיבות תיכוניות ובאולפנות שוב לא התרחצו ברחצה מעורבת. תיאור של המהפך בלבוש ניתן בספרות של הדתל"שים (=דתיים לשעבר), שלהלן נראה שמבחינה מסוימת היא הפכה למעין סוגה. התיאור מופיע בעדותה

10 הלמן, שם.

11 כ"ץ, גוי של שבת, ירושלים תשמ"ד, עמ' 176.

12 שגיא ואנגלנדר, גוף ומיניות בשיח הציוני-דתי החדש, עמ' 213.

13 בגדי הארץ החדשה, עמ' 172.

של "דתל"שית (דתית לשעבר) החושפת את קצה הקרחון של הגיוון בסגנון הלבוש. היא למדה באולפנת "חורב" לבנות בבית וגן, ירושלים. מוסד פרטי זה הוא בעל אוריינטציה חרד"לית, וחלק גדול מהבנות באו מבתים שלהוריהם השכלה אקדמית ונמנים עם השכבה הסוציו-אקונומית הגבוהה. כתבה הדתל"שית:

הבנות מהכיתה הלכו בטיולים עם חצאית ומתחת לזה מכנסיים, ואני הלכתי רק עם מכנסיים. בתיכון הגיעו בנות חדשות לחורב מבתי-ספר אחרים, מאוילינה דה רוטשילד ומפלך, בתי ספר יותר פתוחים, בנות שהיו יותר כמו בני עקיבא ולא דוסיות כמו בעזרא. בחורב, תשעים ותשעה אחוז היו בעזרא. היה לבנות האלה לבוש יותר ספורטיבי וגזעי. לי היו החולצות האלה שלא אהבתי, חולצות כפתורים כאלו של הדוסים. באחד הטיולים מישהי נתנה לי חולצת טריקו נורא גזעית, ואני מה זה הרגשתי בה נות. זה נתן לי כיוון חדש, שבעצם אני יכולה להתלבש אחרת, שיש בגדים אחרים חוץ מהסטנדרט המקובל בבית-ספר חורב.<sup>14</sup>

עדות זו מחלקת בין אתוס הלבוש של "בני עקיבא", שהוא פתוח יותר, לבין זה של "עזרא", שהוא שמרני. יש לזכור שמדובר בסניפי ירושלים, ואין חלוקה זו אופיינית בהכרח גם למקומות אחרים. בין כך ובין כך מדובר בהיווצרות של מדרג לפי רמת ההקפדה בשמירת המצוות. אל מול הבורגנות והאינסטיטוט הריטואלי, המיוצג כאן ב"בני עקיבא", צמחה אליטה שמרנית, המתאפיינת בלבוש מן הסוג החדש.

התקופה השנייה מתאפיינת בתופעה ספרותית מובהקת ומכוננת. גל מתון של ספרי צניעות החל להופיע על סף של שנות השמונים של המאה שעברה, בחיבורו של הרב שמואל כ"ץ (קדושים תהיו: הלכות והליכות בחברה ובתנועת נוער), בחוברות של הרב שלמה אבינר בנושא ובמאמריה של הרבנית רחל נריה, רעייתו של הרב משה צבי נריה. חיבורים אלה התקבלו ברצון ובשקיקה בקרב צעירים וצעירות ציוניים דתיים. ראוי לציון הוא הקובץ "האשה וחינוכה", שיצא באותו הזמן בידי אולפנת "אמנה", וכלל שורה של מאמרים מאת רבנים מוליכים בציונות הדתית.<sup>15</sup> העורך, בן ציון רוזנפלד, לימים פרופסור לתולדות ישראל בעת העתיקה באוניברסיטת בר-אילן, ציין בהקדמתו, כי "לא נכתב הרבה בדורנו על האשה ודמותה", וכי מגמת החינוך לבנות היא "היותה [של האשה] דמות מופת כאשה וכאם בהתבגרה". הגל המתון צבר תאוצה, ולקראת אמצע שנות השמונים יצאו לאור ספרים רבים העוסקים בצניעות. יש להעיר שתי הערות ביחס לתופעה הספרותית: (א) רוב הספרים נכתבו בידי סמכויות רבניות, שכאמור שויכו בדרך זו או אחרת לשיבת מרכז הרב.

(ב) הספרות המרכזית התמקדה בנושא הגאולה, והסמכויות הרבניות השתמשו קודם כול מתוקף השיח המשיחי.<sup>16</sup>

14 מתוך ש' לב, ושיועד לשאול: ארבעה-עשר מונולוגים של דתיים לשעבר, תל אביב תשנ"ח, עמ' 162.  
15 ב"צ רוזנפלד (עורך), האשה וחינוכה: אסופת מאמרים בהלכה ובמחשבה, כפר סבא תש"ס.  
16 על הויקה שבין מיניות למשיחיות ראה A. Sagi, "Appendix", in Y. Englander & A. Sagi, *Sexuality and the Body: The New Religious-Zionist Discourse* (forthcoming).

טיפוסי הוא סיפורו של הספר "קדושים תהיו". ספרו החלוצי של הרב שמואל כ"ץ, שהתמקד בחלקו בצניעות בתנועת הנוער, היכה גלים. כ"ץ במקורו הוא בן המושב השיתופי ניר גלים. בישיבה התיכונית למד ב"אור עציון", ושיחותיו של הרב חיים דרוקמן הביאו אותו לתהות על דרכו ב"בני עקיבא" ועל נורמות ההתנהגות של התנועה. הוא הסתקן לגבי מקור ההדרכה המוסרית של הרב דרוקמן אך לא מצא התייחסות אקטואלית לסוגיות כמו ריקודים מעורבים, מחנות קיץ, שירת נשים וכדומה. כ"ץ למד בישיבת ההסדר הר עציון שבאלון שבות. לאחר מכן למד שמונה שנים בישיבת מרכז הרב. בשנת 1977 הדפיס עשרות בודדות של עותקי "קדושים תהיו", והניח אותם בכניסה להיכל הישיבה עם פתק שעליו המחיר כנהוג בישיבות. למחרת לא מצא ולו עותק אחד בלבד. בשנת 1980 הוציא את הספר פעם נוספת, ומאז מהדורה רדפה מהדורה. כ"ץ התייעץ תדיר עם הרבנים צבי יהודה קוק, שלמה מן ההר ומרדכי אליהו, וקביעותיו ההלכתיות התגבשו בהתאם. מזכ"ל בני עקיבא באותה תקופה, אמנון שפירא, חבר קיבוץ טירת צבי, התריע על מגמת ההקצנה המסתמנת בביקורת שכתב על ספרו של כ"ץ, אך לשווא. מאז הפכה ספרות זו לז'אנר,<sup>17</sup> המעיד על התגשמות ההקצנה בחינוך.<sup>18</sup> בזמן שהתחבר ספרו של כ"ץ, דהיינו אמצע שנות השבעים של המאה שעברה, יצאו לאור ספריה של הרבנית רחל נריה כדוגמת "מול מבוכת המתירנות". נפל דבר: השיח על גופניות ומיניות התעצב בעקבות ספר.

הרב שלמה אבינר החל להוציא חוברות העוסקות בענייני צניעות. מן הראוי לציין שני היבטים בפועלו:

(א) הרב אבינר החל כבר אז לשלב שאלות ותשובות כחלק אינטגרלי של הספר. מאז הוציא ספרים רבים הנראים כמונוגרפיות אך לאמתו של דבר הם בנויים מתשובות על שאלות. במקרים רבים אלה שאלות של בני נוער.

(ב) הרב אבינר נקט סגנון שוטף, היוצר תחושה של כתיבה הפונה לקורא ישירות, "בגובה העיניים". הוא התרחק מהמשא והמתן ההלכתיים מצד אחד ומהסגנון הרבני של ספרות המוסר. כתיבתו הלמה את השפה המדוברת.<sup>19</sup>

דוגמה לחיבור כזה הוא "פרקי אהבה בין איש לאשתו" (ירושלים תשמ"ג). הרב אבינר לא היסס לכתוב באריכות על אהבה בין המינים, על זוגיות ועל מיניות. בדבריו שילב לא רק מקורות יהודיים, אלא גם פסיכולוגיה פופולרית (בעיקר פרויד). הרב אבינר לא נדחק לעיסוק בסוגיות ספציפיות, וגם לא נדרש לבעייתיות כלשהי. הגישה שלו הייתה תאולוגית במובהק. הוא כתב:

17 ראה למשל י' אחיטוב, "צניעות בין מיתוס לאתוס", עין טובה דו-שיח ופולמוס בתרבות ישראל – ספר יובל למלאת ע"ן שנים לטובה אילן, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 224-263.

18 ראה ד' שוורץ, "על הקיצוניות הציונית הדתית: חינוך ואידאולוגיה", מדור לדור, מד (תשע"ג), עמ' 83-126.

19 סגנון כזה הרתיע את הרב אברהם שפירא, ראש ישיבת מרכז הרב ולימים גם הרב הראשי לישראל, כשכתב הסכמה על ספרו של הרב אבינר שהתפרסם באותה השנה, "עם כלביא", וציין כי תלמיד חכם יראה מדעתו אם לקרב הדברים או לרחקם. מאז נעשה סגנונו של הרב אבינר רווח בקרב רבנים רבים, ומבחינות רבות הוא סלל את הדרך לתופעה ספרותית כזו.

בודאי לא נוכל להכחיש את חשיבותו של יצרא דעריות בכל מהלך חיי האדם, אבל אנו תלמידי משה רבנו, יודעים שמקור כל חיוניות האדם הוא "ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה". יסוד חיי האדם הוא התשוקה לאלהים, ותשוקה זו מתפשטת גם באהבה לכל הבריות אשר נבראו בצלם אלוהים. האהבה המינית בין איש לאשתו אינה אלא גוון מיוחד ונפלא של אהבת-הכל הזאת.<sup>20</sup>

הרב אבינר שב וניסח בלשון קולחת את הדימוי המיני של מערכת היחסים בין כנסת ישראל לקב"ה כפי שהתנסחה במקרא (שיר השירים), המדרש והקבלה. כלומר הזירה הפכה לעיונית במובהק, והשיח נותב לכיוון זה. זאת ועוד: הרב אבינר התאמץ להפחית בערכה של ההתאמה המינית בין בני זוג, וטען שהיא איננה גורם בבעיות הנישואין.<sup>21</sup> אולם דיונו, פשטני ותאולוגי ככל שיהיה, הוא תרומה חשובה לשיח בעל נימה עכשווית (אקטואלית) על המיניות. כאמור, מאז חיבר הרב אבינר ספרים רבים מספור בדרך כזו, ונתח נכבד מתוכם עוסק בגופניות ובמיניות.<sup>22</sup> את הספרון הקדיש הרב אבינר לרעייתו, תופעה לא מצויה בקרב הרבנות הציונית הדתית בארץ בתקופה זו,<sup>23</sup> ובראשיתו כתב: "את החוברת הזאת קבצתי למען אחי ואחיותי מבני ישראל החושקים לאהבה בין איש לאשתו". אנשי הרוח של הקיבוץ הדתי התאמצו להתמודד עם התופעה של חיבור ספרים בנושא צניעות ומיניות, אך קולם נשמע בשוליים בלבד.

ההתעוררות הספרותית ביחס לגופניות ולמיניות באותן שנים התרחשה במקביל להופעת ספרות העוסקת במעמדה ההלכתי של האישה. אליקים ג' אלינסון החל להוציא בשנת תשל"ז סדרה בת שלושה ספרים: "האישה והמצוות". רישומו של החיבור היה כה עמוק עד שגם העולם החרדי החל להוציא ספרים המתמקדים באישה ובחיובה, כדוגמת "הליכות בת ישראל" של הרב יצחק יעקב פוקס.

לבסוף מן הראוי להעיר, כי את היסודות לחקר התפתחותו של שיח הצניעות בחברה הציונית הדתית הניח איש הקיבוץ עין צורים יוסף (יוסק'ה) אחיטוב במאמרים אחדים שכתב.<sup>24</sup> אחיטוב התמקד בניתוח רטרופקטיבי, "התיישר" עם דרישותיה של הכתיבה האקדמית אך לדאבון לב לא עסק בתיאור ובתייעוד.

### תקופה שלישית: פריצת ההגמוניה

התקופה השלישית מתאפיינת בפריצת המסגרות ובקריסת ההגמוניה הרוחנית הרבנית של ישיבת מרכז הרב וישיבות ההסדר הרבות שהושפעו ממנה. במידה מסוימת ומוגבלת יש בה יסודות של חזרה בשלה ובוגרת לתקופה הראשונה. בעבודות אחרות ציינתי את

20 פרקי אהבה, עמ' 42.

21 שם, עמ' 43.

22 למשל אחותי כלה, ואהבת לרעייתך כמוך, חסד נעוריך, טהרת הברית וצניף טהור.

23 כדמות ראייה לכך היא העובדה, שהמהדורה העברית של "איש האמונה" (יצא לראשונה בהוצאת מוסד הרב קוק בשנת תשכ"ח) לרב יוסף דוב סולובייצ'יק השמיטה את ההקדשה לרעייתו.

24 ראה למשל אחיטוב, "צניעות בין מיתוס לאתוס", בתוך נ' אילן (עורך), עין טובה: דו-שיח ופולמוס בתרבות ישראל, תל אביב תשנ"ט, עמ' 224-263. וראה עוד להלן.

המאפיינים של עשרים וחמש השנים האחרונות.<sup>25</sup>

במישור החזותי התרחש איזון מסוים: צעירות רבות הלומדות באולפנות ובתיכונים דתיים שבו לחצאיות קצרות. האתוס האוטונומי שב והתפרץ במלוא העצמה. צעירות ונשואות, אפילו בפלג החרד"ל, המירו את החצאית הארוכה במכנסי שרוואל. נשים נשואות רבות, גם ביישובים ביהודה ושומרון למשל, המתאפיינים בחברה סגורה, מכסות ראשן בכנדנה או בכיסוי ראש סמלי ("ציון ראש"). ועדות הקבלה ביישובים אלה אינן עומדות בפרץ על אף המאמצים שהן עושות להשיב את המצב לקדמותו. צעירות ציוניות דתיות פונות לדוגמנות, ולא רק של בגדים המיועדים למגזר. קיימות נערות הלומדות במוסדות דתיים תורניים שמדגמנות לחברות אופנה בארץ. הסצנה של דוגמנית שאיננה עובדת בשבתות ובחגים שוב איננה כה חריגה. דוגמנות מפנה את תשומת הלב לגופניות האישה. מבחינה מסוימת צמח דגם המזכיר את התקופה הראשונה, שבה האתוס נקבע מתוך ההתנהגות השגרתית. על חלק מההתפתחויות הללו כתב יאיר שלג בספריו.<sup>26</sup> השינוי החזותי המתואר בקצרה חדר בגלגול אחר גם לשיח המיניות, כפי שהראו שגיא ואנגלנדר. המהפכה המאפיינת תקופה זו היא כאמור מהפכת האינטרנט. על אופיו של השו"ת המקוון כתבו שני המחברים:

שיח מקוון הוא שיח מדומיין המאפשר העצמה של היסוד המדומה על פני היסוד הריאלי. המשיבים לא נאלצים לפגוש גברים ונשים ריאליים; הם פוגשים גברים ונשים שהם מדמיינים, ושהשיח העולה בשאלותיהם מייצג את מציאותם. כך נעשה המשיב ליצרן המדמה את הפונים אליו. אבל גם הפונים מדמים את המשיב, שהרי אין הם פונים אל יש ריאלי אלא אל יש מדומה, המיוצר באמצעות הרשת עצמה. העובדה שהשיח כולו מדומיין משליכה על כל אחד מהשותפים לו. המשיב אינו מחויב לנשים ולגברים הריאליים, אלא לשואלים מדומיינים; אולם גם השואלים אינם רואים בהכרח את המשיב כאדם ממשי. שחרור זה מהדיאלוג הריאלי מאפשר למשיב לדמיון את שואליו ומאפשר לשואלים לבצע פעולה כפולה: לייצר את סמכות המשיב וגם להשתחרר ממנה באמצעות הקשה על מקש המחשב ופנייה למשיב אחר. לשון אחר, שיח מקוון מאפשר לכאורה פנייה ופתיחות כלפי האחר, אך למעשה מרוקן אותו ממלאותו הקונקרטי. האחר נעשה "אחר", ייצוג המדיר מיוצג.<sup>27</sup>

25 ראה D. Schwartz, "Ideas vs. Reality: Multiculturalism and Religious Zionism", in A. Sagi & O. Nahtomy (eds.), *The Multi-Cultural Challenge in Israel*, Boston 2009, pp. 200-225, הנ"ל, "הציונות הדתית על פרשת דרכים: מהרחבת אופקים לפיניו ישובים", בתוך ד' הכהן ומ' לייסק (עורכים), צומתי הכרעות ופרשיות מפתח בישראל, ירושלים 2010, עמ' 177-212.

26 הדתיים החדשים: מבט עכשווי על החברה הדתית בישראל, ירושלים 2000, עמ' 54-93. מה שהיה בתקופת הספר ניצנים חדשים, ואובחן אצל קבוצות מסוימות בחברת הצעירים הציונית הדתית הפך במרוצת העשר וחצי שחלף מאז יצא הספר לנחלת קבוצות רבות, כולל אלה שהתחנכו במוסדות חרד"ליים.

27 גוף ומיניות, עמ' 24. על תופעת השו"ת ראה ד' מלכה, שו"ת אינטרנטי כמראה לשינויים

השו"ת המקוון מאפשר בחירת רב, והתאמת אופיו ודמותו לצורכי השואל מחד גיסא ושמירה על האנונימיות של השואל מאידך גיסא. מצב זה גרם לתמורה עמוקה בשיח הציוני הדתי: צעירים אינם מהססים להעלות סוגיות שהשתיקה הייתה יפה להן בעבר, ורבנים אינם מהססים להידרש לסוגיות אלה במפורש ובאופן ממוקד. מוסד כמו "מכון פועה", שמלכתחילה עסק באופן ממוקד בבעיות של פוריות בראי ההלכה ובעידוד הילודה, נדרש בשנים האחרונות גם להסברה מינית.

הספרות אף היא שינתה פניה. עלון המחולק זה שנים אחדות בבתי כנסת, "עולם קטן", נדרש לסוגיות משיקות, והוא בגדר להיט בקרב בני נוער. העלון מייחד מקום נרחב לתגובות של בני נוער, והשיח של המדריכים הרוחניים הוא על סף פסיכולוגיה המתובלת במקורות הרבניים המסורתיים. "עולם קטן" אינו היחיד. עלונים נוספים כאלה מפרסמים את השו"ת המקוון בדפוס, ובכך נהנים מהיתרון המקוון מבלי לוותר על המדיה המסורתית. עלונים אלה משמשים את הממדים הרחבים יותר של השיח, ומציגים ניסוחים קצרים. ניסוחים אלה מוסיפים לאווירת האנונימיות, וההתרחקות מז'אנר השו"ת המסורתי.<sup>28</sup>

בשנים האחרונות התפתחה סוגה ספרותית שבה הספר שוב איננו מייצג מונוגרפיה של תיאור נושא או ניתוחו. סוגה זו כוללת ספרים, שכולם מביאים שו"ת, דהיינו שאלות של צעירים או של כלל הציבור ותשובות קצרות יחסית בלשון מודרנית. הרבנים שלמה אבינר, אליעזר מלמד, יובל שרלו ואחרים מפרסמים ספרים כאלה בתדירות. ספרים כאלה הם תוצר ישיר של מהפכת התקשורת המאפיינת את התקופה השלישית.

### ספרות מהפכנית

תופעת העלונים איננה ממצה את השפעת הדפוס. מן הראוי לציין, כי המהפכה המקוונת מתרחשת בד בבד עם המשך הספרות הכתובה, שהיא שיטתית יותר, וממשיכה את המאפיינים של ספרות הצניעות שהתעוררה כאמור בשלהי שנות השבעים. ספרים שונים מתחברים בדרך המסורתית. קבצים רבים של מאמרים יוצאים לאור, ובהם יצירותיהם של ראשי ישיבות, רבנים ורבניות. כבר הזכרנו, שהרב שלמה אבינר ממשיך בפרסום ספרי שו"ת שנדרשים בקביעות לגופניות ומיניות.<sup>29</sup> דוגמה נוספת לכתיבה בסגנון חינוכי והטפתי היא ספרו של הרב שמעון אור "התשוקה לחיים",<sup>30</sup> המוקדש כולו לכיסוי הראש באישה נשואה. ספר זה מושתת על דרשנות מאומצת, שמטרתה להתאים את החיוב לכסות ראש לשיח המיניות, היוצר רושם של ישירות ופתיחות. למשל, הרב אור טוען, כי גילוי

בציונות הדתית, עבודת גמר, אוניברסיטת חיפה, חיפה 2008. העבודה נמצאת באתר <http://www.peopleil.org/details.aspx?itemID=30350>

28 לדיון בחידירת המדיה לספרות השו"ת ראה ב' לאו, "עשה אזניך כאפרכסת: אחריות, צנזורה ולימוד תורה בעידן מאגרי המידע", אקדמות, יד (תשס"ד), עמ' 155-174.

29 ראוי לציין, כי קבוצת נשים בפייסבוק, המכונה "אני פמיניסטית דתית וגם לי אין חוש הומור", מקדישה שיח אירוני ומסתייג מחומרות הצניעות של הרב אבינר ושל חוגו. דוגמה למושג ביקורת הוא החלת כללי צניעות מחמירים על ילדות בגיל הרך.

30 התשוקה לחיים, ירושלים תשס"ז.

ערווה עניינו גילוי מקור החיים. בין שאר הנמקותיו הוא טוען, אדם נמשך לאיברי ההולדה כמקור של יצירת חיים. כן המשיך וטען, כי לגרוש זיקה ונוכחות באשתו גם לאחר גירושה, ועל כן היא מכונה בכינוי "טומאה" ביחס אליו. כך גם הבהיר את הגישה המחייבת כיסוי ראש לגרושה. הספר פותח בסימפטיה והבנה לאישה המעוניינת כביכול בגילוי הראש, מה עוד שהורגלה לכך טרם הנישואים. בהמשך מתח הרב אור ביקורת מרומזת על ספרות הצניעות, המתמקדת בפרטים ומאבדת את הרגישות לתודעה הכללית.<sup>31</sup> הרב אור התאמץ להשתמש במינוח מודרני ופסיכולוגיסטי ככל האפשר, כגון התאמה תודעתית וכדומה. לספר זה נכתבה הקדמה מאת הרב אורי שרקי. הספרות על הצניעות שנכתבה בשנים האחרונות מבטאת באופן כללי את הרציפות של מהפכת הצניעות, ואין בה פריצת דרך אמיתית.

אמנם אין להשוות את העצמה של המהפכה המקוונת לספרות הקונוונציונלית. אולם לעתים גם הספר הנדפס תורם למהפכת השיח ולפריצת דרך. דוגמה לכך היא הופעת שני ספרים שלטעמי קידמו באופן לטנטי אך מרשים את השיח על המיניות. הספר האחד הוא פרי עטו של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק והשני – של הרב אלישיב קנוהל.

שנים אחדות לאחר פטירתו של הרב סולובייצ'יק (1993) החלה עמותת "אוצר הרב" להוציא לאור סדרה של ספרים מתוך כתבי יד והקלטות. בשנת 2002 יצא לאור הספר אדם וביתו.<sup>32</sup> כותרת אחת מן המסות שבו היא "גאולת חיי האישות". הרב סולובייצ'יק הציג היבטים אחדים של משמעות המיניות. הוא השתמש בסימבוליקה העשירה שנתלתה במיניות, החל מהמקרא וכלה בפרשנות השכלתנית של ימי הביניים לשיר השירים ובקבלה, כדי לנסח את העיקרון, שהמיניות איננה נשפטת כשהיא לעצמה; עצמתה של המיניות היא בביטוי שהיא מעניקה לתקשור, לזיקה וליכולת ליצור קהילה שהאל שותף בה. המיניות הפכה לביטוי של התקשורת הבין אובייקטיבית או הבין סובייקטיבית. סמכותו המופלגת של הרב סולובייצ'יק, השפעתו על האתוס של ישיבת "הר עציון" בראשותו של חתנו, הרב אהרן ליכטנשטיין, ועל הישיבות המסתעפות ממנה, העניקו לגיטימציה לשיח על המיניות שלא במסגרת ספרות הצניעות המסורתית ששורשה בישיבת מרכז הרב ובתלמידיה.

הספר השני הוא ספרו של הרב קנוהל, רב הקיבוץ כפר עציון ולשעבר ר"מ בישיבת הקיבוץ הדתי (עין צורים), איש ואישה (2003).<sup>33</sup> לספר זה, העוסק בהדרכת זוגות צעירים, צורפה חוברת שכולה דנה בסוגיית היחסים המיניים. הספר והחוברת נמכרו כשהם עטופים בצלופן, כדי שלא יוכלו עוברים ושבים לעיין בהם ללא רכישתם, מעין הפעלת צנזורה. ספר זה הפך לרב מכר, והמהדורות אלו. זוגות צעירים ציוניים דתיים רבים, ובתוכם כאלה הנחשבים חרד"לים, רכשו אותו עם חתונתם. כמדומני שקשה להגזים בחשיבות הספר על

31 שם, עמ' 7.

32 אדם וביתו: שש מסות על חיי המשפחה, בתרגום א' שנאן ובעריכת ד' ש"ץ וי"ב וולוולסקי, ירושלים תשס"ב. במקור יצא הספר במקביל תחת הכותר *Family Redeemed*. לניתוח הספר ראה ד' שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, ב, רמת-גן תשס"ח, עמ' 291-315.

33 איש ואישה זכו שכינה ביניהם: פרקי הדרכה לחתן ולכלה, עין צורים תשס"ג.



שיח המיניות של הצעירים הציוניים הדתיים אף על פי שסגנונו מאופק.<sup>34</sup> ספרו של הרב קנוהל מציין תמורה כפולה:

(א) הממד הרעיוני והרגשי. הופעתו של גל חדש של ספרי ההדרכה לחיי נישואין, שאיננו מסתפק בהלכות אלא מתפרס לזוגיות, לאהבה, ליחסים וכן הלאה.<sup>35</sup> מעתה ההדרכה כוללת גם את הסוגיות העיוניות והרגשיות של חיי הנישואין. כיוון זה מתבטא מצד אחד בספריה של נעמי וולפסון ומצד שני בספרות ציונית דתית הקרובה באוריינטציה שלה לחסידות החדשה כמו בספרים שיצאו לאור בנושא בידי ישיבת שיח בהנהגתם של הרבנים שג"ר ויאיר דרייפוס.

(ב) אינטימיות. בשנים האחרונות נכנסת ספרות ההדרכה יותר ויותר לפרטים. דוגמה לכך היא ספרו של הרב אברהם שמואל קטן "לדעת לאהוב".<sup>36</sup> המחבר מסתתר מאחורי שם בדוי, וספרו נכנס לפרטים אינטימיים. הוא ספג הסתייגויות וביקורת של רבנים בעלי אוריינטציה חרד"לית. אבל את הגלגל אי אפשר היה לעצור. תלמידו של הרב שלמה אבינר הוציא לאור את החיבור "דבר סתר", המציע דיון הלכתי מפורט במיניות. חיבור זה, הזמין ברשת, חושף את המרחק הגדול בין הרב לבין התלמיד.

באופן מעשי מתבטאת תמורה זו בכך שבכנסים של מדריכות הכלות של רבני "צהר" מוזמנת לעתים גם סקסולוגית. לעומת זאת מהלך כזה לא יעלה על הדעת בארגון "בנין שלם", למשל, שהוא בעל אוריינטציה חרד"לית, ורבנים כמו שלמה אבינר, אליקים לבנון וחגי לונדין פרסמו במסגרתו מאמרי הדרכה.

לבסוף אציין, כי ספרם של ג'ני רוזנפלד ודוד ריבנר, "עת לאהוב" (2011,<sup>37</sup> תרגום עברי 2013), חיבור של הדרכה מינית לזוגות נשואים, ממשיך במידה מסוימת את הדרך שסלל קנוהל, אך מנקודת מבט של פתיחות המאפיינת את האורתודוקסיה בצפון אמריקה.

### השפעת הסביבה

כמובן, אי אפשר לנתק את תופעת השיח הגופני והמיני מתהליכי השחרור המיני שעברה החברה הישראלית בעשורים האחרונים. השחרור מתבטא אצל הציוני הדתי הן בשיח הן

34 ראה א' ברנר, "ספרות ההדרכה לנישואין", בתוך ז' מאור (עורך), ויקרא את שמם אדם: זוגיות ומשפחה ממבט יהודי חדש, ירושלים תשס"ה, עמ' 273-282. הספר יצא לאור בהוצאת ישיבת "שיח יצחק". כתבה בעניין זה התפרסמה במוסף דיוקן של "מקור ראשון", כ' בתמוז תשע"ג, 28.6.2013, עמ' 16-20. על תולדות התחום ראה ר' ויינשטיין (מהדיר), תפארת בחורים: מדרך החתנים היהודי הראשון מאת ר' פנחס ברוך בן פלטיה מונצליסי, ירושלים תש"ע. במיוחד חשובות הערותיו של זאב גריס בביקורתו על ספר זה, שנדפסה בדעת, 71 (תשנ"א), עמ' 167-174.

35 מבחינה תמטית יש לחלק בין ספרי הדרכה לזוגיות, העוסקים בתקשורת שבין המינים, לבין ספרי ההדרכה המינית. סוגיות אלה זוקקות מחקר נפרד.

36 ירושלים תשע"ג.

37 שאלה מרתקת שלא נידונה כאן היא השינויים שעברה האורתודוקסיה האמריקאית. ראה למשל H. Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy", *Tradition*, 28, 4 (1994), pp. 64-130.

באתוס הדתי של חיי היום יום. ככלל אנשי הציונות הדתית מתאמצים לחקות את האתוס החילוני המודרני במגבלות הזהות הדתית שלהם. הדברים אמורים לא רק לגבי חיקוי אופנת לבוש, למשל, או אימוץ אתוסים חומריים ("לעשות כסף"); במרכזים עירוניים כבר נוכל למצוא בתי כנסת בודדים הקולטים דתיים המצהירים על עצמם שהם חד-מיניים. רבנים בודדים שוב אינם מתייחסים לחד-מיניות כאל מחלה או סטייה, אף על פי שאין הם יכולים להביע גישה פלורליסטית אמיתית, ואף אין הם שואפים להביע גישה כזו. אף כאן ספרי שו"ת מתעדים את השינויים החברתיים שעברה החברה הציונית הדתית.

ניתן דוגמה מספרו של הרב אליעזר מלמד, רב היישוב הר ברכה והישיבה שבו. מיקרוקוסמוס של התהליכים שחווים צעירים בחברה הישראלית נמצא בצבא. המסגרת הצבאית מנכיחה את הצעיר והצעירה הדתיים ביתר שאת לשינויים שחלו. בעבר השירות ב"הסדר" אפשר לקבוצות גדולות של צעירים לשרת באותן מחלקות ופלוגות (שריון, גבעתי וכיוצא בהם). באופן טבעי ההשפעה הרבנית על הצעירים המשרתים הייתה מסיבית. כיום נסדקה אפשרות כזו, והחייל הדתי איננו יכול לעצור את החשיפה המלאה לגורמות ההתנהגות הצה"ליות. דוגמה להנכחת השינוי נמצאת בדבריו של הרב מלמד:

קיבלתי מכתב שאלה מחייל שסיים שירות מילואים. הוא מספר שבבסיס הקבע הסגור בו שירת, היו כעשרים חיילי מילואים, עשרה חיילים בקבע, ועשר חיילות ששמשו כסמלות מבצעים ותצפיתניות. "החיילות עורכות אימוני ריצה בלבוש לא צנוע, יושבות בערבוביה עם החיילים בחדר האוכל, ומצטרפות לסירים. מיותר לציין איזו אווירה קיימת בבסיס, ההיפך הגמור מ'והיה מחנך קדוש'<sup>38</sup>."

השואל ציין כי מפקד הבסיס הוא חובש כיפה. הדברים נכתבים במסגרת מאמר העוסק במעמדו של צה"ל מבחינה תורנית. דבריו של השואל משקפים את התמורה בתקופת היסדקות ההגמוניה הרבנית. בעבר שירתו צעירות מעטות בלבד בתפקידים מבצעיים. כיום המצב שונה לחלוטין. הרב מלמד נודע בציבוריות הישראלית כמי שהתעמת עם הרמטכ"ל אהוד ברק, ששלל משיבתו את אפשרות ה"הסדר". הספרות מתעדת אפוא את השיח העכשווי.

במקביל עלה באופן משמעותי שיעור הבנות הדתיות המשרתות בצבא במקום לבחור בשירות הלאומי. לפני התמורה שהתחוללה ב"תקופה השלישית" נתפסה בת דתית הבוחרת בשירות צבאי כ"כישלון חינוכי" בעיני מוסדות חינוך ציוניים דתיים רבים. גם בין הבנות שבחרו בשירות צבאי, רבות פנו להיות מורות חיילות, ולמעשה ההבחנה בין לבין בנות השירות הלאומי הייתה הבחנה של מסגרת בלבד. רק הקיבוץ הדתי עודד בגלוי את בנותיו לשרת שירות צבאי. בשנת תשס"ז (2006) נוסדה המכינה לבנות המתעדות לשרת בצבא "צהלי" בידי מרכז יעקב הרצוג בקיבוץ עין צורים, וכיום משרתות בנות דתיות בצבא כמעט בכל המקצועות הצבאיים. מספר הבנות האלה הולך וגדל, ובזמן כתיבת שורות אלה מתנהל מסע הסברה אינטנסיבי בעידוד הצבא, שמטרתו לעודד גיוס בנות דתיות.

38 הרב אליעזר מלמד, רביבים: עם, ארץ, צבא, הר ברכה תשס"ח, עמ' 286.

תיעוד ספרותי לתופעה זו נמצא למשל בעלוני "עולם קטן" שנזכר לעיל. חיילות דתיות מדווחות על חוויותיהן ומתעורר שיח סביב התופעה. הנה כי כן הספרות משקפת את תמורות הסביבה.

#### הספר כמקור של תקווה

התקופה השלישית מתאפיינת בתודעת משבר בקרב האליטות התורניות והחינוכיות. השליטה שהייתה על הצעירים בתקופת הפריחה של הפנימיות בישיבות התיכונים ובאולפנות התמוטטה. מחנכים נאבקים בהצלחה מוגבלת בחידת התקשורת למישורים האינטימיים ביותר באמצעות המכשירים הסלולריים והמחשבים הזעירים. תחושת המשבר הגבירה את יכול החיבורים העוסקים בצניעות, כביכול התגובה הספרותית תמתן את החירות המינית ואת היסודות הנורמות של הצניעות שהושגו בתקופה השנייה. דוגמה לכך ניתן לראות ביוזמה של תלמידי ישיבת ההסדר בירוחם, שעניינה הוצאת חיבור המוקדש לעיונים בסוגיית הצניעות. וכה נכתב בהקדמתו:

ומעשה שהיה כך היה.

שעת צהרים בישיבת ההסדר שבירוחם. מספר תלמידי הישיבה עסוקים בלהט בוויכוח קולני בעניינים שברומו של עולם. השיחה הפרה את השלווה. אט אט, הצטרפו תלמידים לדיון. לא קלטנו עדיין לקראת מה אנו הולכים. אולם, משנכנסנו לעובי הקורה, מצאנו את עצמנו במהרה עסוקים בשיחה על מצב הדור, תנועות הנוער וענייני צניעות. לא שיערנו בנפשנו אז, כי אותה שיחה אקראית תהפוך עד מהרה למסע לימודי מרתק.

הטרידה אותנו השאלה כיצד נוכל להסביר, בעיקר לנוער, אך גם למשפחה ולקהילה, את הלכות הצניעות כך שיתיישבו על לבם בדרך שתשמש מנוף לשינוי נורמות ההתנהגות בנושאי הצניעות בדורנו. שאלה זו הניעה אותנו לבדוק בראש וראשונה מה אנחנו יודעים בנושא – לא דווקא מזווית ראייה של פרטי ההלכות והדינים – אלא ובעיקר, המשנה המחשבתית...

החלטנו לעשות מעשה. ניסחנו מכתב לכ-70 רבנים מהציבור הציוני-דתי ומהציבור החרדי, וביקשנו מהם להסביר לנו את משנתה המחשבתית של הצניעות.<sup>39</sup>

התוצאה הייתה ספר שגרתי למדי, הסוקר סוגיות שונות בזיקה לצניעות, החל מן המקרא וכלה בהגות היונקת מזרמי המחשבה המודרניים. כדרכם של חיבורים כאלה, מתאמצים הכותבים השונים, מבכירי הר"מים בישיבות ובמוסדות מקבילים לנשים, לקדם את המודעות לצניעות. יתר על כן: לפי חיבור כזה צניעות איננה רק אתוס ודרך של התנהגות. צניעות הופכת להיות ספירה מטאפיסית, ראי עולמו הדתי של האדם. "אני חשה", כתבה הרבנית דנה סליי, "כי נושא הצניעות החובק ומבטא את פנימיותו של האדם, ניתן לדיון

39 "מעין הקדמה", בתוך א' שוורצבוים וע' סדן (עורכים), כתנות אור: בירור אמוני בסוגיית הצניעות, ירושלים תש"ס, עמ' 10.

כסודותיו של עולם רק בשניים, פנים אל פנים באופן שבו פנים נפגש עם פנים".<sup>40</sup> ההפניה שבהערת השוליים שסליי הציבה לאחר "רק בשניים" היא לחגיגה יא ע"ב, הווי אומר לסוגיות האזטריות של חז"ל (מעשה בראשית ומעשה מרכבה). הרב מיכה הלוי פתח את מאמרו בהכרזה:

צניעות באה להצניע, לכסות על דברים מסוימים. אך נראה שמטרת ההצנעה, לגלות את הדבר הפנימי יותר, הנסתר יותר. בהעדרה של צניעות נראה העולם בחיצוניותו, ועלולים לטעות כי זה כל עולמו של הבורא. אולם בעת שמכסים את הצד הגלוי, בהכרח יורדים יותר לעומקם של דברים.<sup>41</sup>

אלה הן דוגמאות בלבד. ההתייחסות למיניות הופכת להיות השקפת עולם, מעין פילוסופיה דתית. ומכאן הקורא מבין שתחושת המשבר הגיעה לעומק כזה, שאין לרבנים ולמנהיגים הרוחניים אלא להפוך את הצניעות לחזות הכול. הצניעות היא מפתח להשקפת עולם, ולחשיפת הגרעין הפנימי כביכול המניע את היקום.

להערכת המפעל הספרותי של "כתנות אור", קובץ המאמרים, חושף את קצה הקרחון של משבר המיניות בעיני ציבור המחנכים של הדור הצעיר. חיבור זה מבשר את הופעתו של ז'אנר חדש, שהוא ספרות הדרכה המיועדת באופן ספציפי לצעירים ולבני נוער. ראשי ישיבות ופוסקי הלכה כמו הרב יהושע שפירא, ראש ישיבת ההסדר ברמת-גן, בשיתוף עם רעייתו נעמי שפירא והרב יוסף צבי רימון מאלון שבות, מחברים ספרים כפולים, לבנים ולבנות. הזוג שפירא, למשל, חיבר את הספרים "אשיב ממצולות" לבנים ו"תשוב תחיני" לבנות. המאפיין חיבורים אלה הוא שתחת השיח המצפוני ("חטא", "עריות" וכדומה) מופיע שיח של סובלימציה, דהיינו ניתוב הרגשות למין האחר ועידונם.



לאחר קביעת הפרוידיזציה וציון המאפיינים הספרותיים של כל תקופה ותקופה נעבור לבחינת התיעוד הספרותי של תהליכים התרבותיים שעברו על החברה הציונית הדתית לקראת שנות פריצת ההגמוניה ובמהלכן. תהליכים אלה רובם ככולם מתמקדים בעיקר בתחומים שנתפסו בעבר כמוֹדֵרִים מהציוני הדתי, ובראשם, כמובן מאליו, פרץ היצירתיות האסתטית שפקד את המחנה בשנים האחרונות.

## (ב) יצירתיות ספרותית

היצירה הספרותית המאפיינת את הכתיבה הציונית הדתית החל מהתקופה השנייה הייתה בעיקרה רבנית ודתית. יצירה זו התפרסה על פני תחומים רבים, כמו חידושי תורה, פרשנות מקרא, שו"ת, ספרות הדרכה הלכתית ורוחנית וכדומה. בשלהי תקופה זו הופיעו ניצנים של ספרות אסתטית, פואטית ופרוזאית, שחתרה לעבור את גבולות המגזר. דוגמה

40 "לפני ולפנים", שם, עמ' 41.

41 "הנגלה שבכיסוי", שם, עמ' 55.

לזיקה עקיפה שבין היצירות האסתטיות לפסיקת ההלכה היא שאחד הרבנים שלא היסס מלהתבטא בסוגיות של חד-מיניים, למשל – רונן לוביץ', רבו של המושב "ניר עציון" – פרסם כבר בשנת 1988 רומן העוסק במשולש רומנטי ("השכרון של דאמור"). ברצוני לעמוד בקצרה על ההתפתחות בתחום האסתטיקה, שלפי טענתי אפשרה את השיח החדש, ושבמידה מסוימת היא גם תוצאה שלו.

#### שירה

שירה ציונית דתית אף היא גלשה לתחום הארוטיקה. דוגמה אחת היא קובץ שיריו של מירון ח' איזקסון שכותרתו "משיכת הקצה" (1994). רמז לרבדים הארוטיים שבספר זה מופיע כבר בשמו, המזכיר את משיכת הערלה הנחשבת לחטא חמור בגין טשטוש המילה. "ברחתי ודמיתי" (2001) מתעטר במוטו מתוך שיר השירים,<sup>42</sup> ולא בכדי. הספר המקראי מעמיד בפני הדתיות המודרנית אתגר כפול:

(א) מצד תוכנו: המתח הארוטי המתמיד שבין הדוד והרעיה.

(ב) מצד מסורת החכמים, שאסרה על קריאת שיר השירים כשיר אהבים או על הלחנתו כזמר מחולן.

אהרן אפלפלד כתב: "אצל איזקסון המעשה הדתי הוא כמעט מעשה טבעי. הטון שלו תמיד שקט. אין אצלו שיכרון דיוניסי ולא נפילה אל היאוש. אמונתו היא מכלול החיים, הקשב, התחקות מתמדת אחר הפכים ופרטים, שהם, לאמיתו של דבר, התמרורים הנכונים של האמנות".<sup>43</sup> צדק אפלפלד באשר לטון השקט. אולם השקט איננו קשב, אלא תוצאה של סערות המתגלות מתוך ניתוח המשמעויות והסמלים הארוטיים שבשירת איזקסון. הרמזים המיניים של שירה זו מתבלטים במיוחד לאור הרקע השמרני של הכותב. ואכן המתח שבין הארוטי לשמרנות הדתית הוא אחד המוקדים של הדיאלקטיקה ב"ברחתי ודמיתי".<sup>44</sup> בכתב העת "משיב הרוח" (כתב עת לשירה יהודית ישראלית), המופיע החל משנת 1994, מתפרסמים שירים בעלי גוון ארוטי מעודן מפרי עטם של כותבים דתיים. משורר המשתמש במוטיבים כאלה בתדירות הוא אליעז כהן. את שירו "נסיעה" פתח במילים אלה:

רק עוד ספל תה אחד

אל תלכי

הנה, אחלט תמציות

הסמובר כבר רועד

ברתיחה

42 "ברח דודי ודמה-לך לצבי או לעפר האילים על הרי בשמים" (שה"ש ח, יד).

43 א' אפלפלד, "אותו מרחב של אי-שקט, שבו נאבקים הארוס והאמונה הדתית", הארץ ספרים 8.8.01.

44 ראה ד' שוורץ, "מקצה לתנועה: הערות על שירתו של מירון ח. איזקסון", פסיפס, 55 (תשס"ג), עמ' 22-30. ראוי לציין שהרב יובל שרלו, שתשובותיו משמשות מקור חשוב בניתוחם של שגיאות ואנגלנדר, פרסם פירוש על שיר השירים (אחריו נרוצה, תל אביב תשס"ג).

כפי שפעם היה גופך  
אל תלכי.<sup>45</sup>

כהן בחר לתאר את אכזבתו מהעיר תל אביב בדימויים ארוטיים. "הוי תל אביב עיר נדהמת / פוערת איברים לבועלים זרים".<sup>46</sup> נחום פצ'ניק הביע את גילוי אדמת האבות ביהודה ושומרון ובמקביל גם את המורכבות של החוויה בחברה הישראלית הפוסט מודרנית בקריאה "ארוטיקת הרי שומרון מהממת".<sup>47</sup> לאחרונה הופיע באנגלית ובתרגום עברי ספרו של דייוויד יעקבסון על היצירה האסתטית של יוצרים שצמחו בהתיישבות ביהודה, שומרון וחבל עזה. יעקבסון דן בשירתם של נעמה שקד, אליעז כהן, אבישר וסיוון הר-שפי, אלחנן ניר ואחרים, והבליט את הממדים הדיאלקטיים הקיומיים שלה.<sup>48</sup> הוא הקדיש דיון מיוחד ל"שירה וארוס", ועמד על התנגדות רבנים לתופעת התעוררות הארוס.<sup>49</sup> אף על פי כן שירה הייתה ונתרה תחום אוטורי למדי, והיא משקפת זווית ראייה של אליטות בודדות.

פרוזה

הוצאות ספרים מסחריות כדוגמת ידיעות אחרונות וזמורה ביתן החלו לפרסם בשנים האחרונות שורת רומנים של מחברים ציוניים דתיים. מחברים אלה צמחו בתוך המחנה הציוני הדתי. הם בוגרי ישיבות הסדר ואולפנות לבנות, שומרי מצוות ובעלי הליכות נורמטיביות. שוב אין הם בשולי המחנה כפי שהיה בשנות השמונים של המאה שעברה. סופרים כמו חיים באר מעולם לא נתפסו כביטוי של מרכז המחנה.<sup>50</sup> חיים באר לא היסס לתאר בספרו חוויות מיניות, אף כי בשפה מעודנת.<sup>51</sup> הוא גם כתב על סוגיות המעסיקות את הציונות הדתית, כמו הרומן "עת הזמיר" (1987) העוסק ברבנות הצבאית. אבל הוא לא נתפס כדמות מייצגת, ולא רק בגלל דעותיו אלא גם בגלל אופי דתיותו. דוגמה נוספת

45 משיב הרוח: כתב עת לשירה יהודית ישראלית, מבחר שירים תשנ"ה-תשס"ה, תל אביב תשס"ה, עמ' 56.

46 שם, עמ' 59.

47 שם, עמ' 14.

48 ראה ד' יעקבסון, משיב הרוח: מרד ספרותי ורוחני במעוזי גוש אמונים, תרגם צ' ארליך, תל אביב תשע"ג. נראה לי שנקודת המוצא של הספר היא בעייתית. מחברו התאמץ לקשר את הפוליטי לאסתטי, ועל כן קבע את "גוש אמונים" כציר התייחסות. חלק מהמשוררים שהוא דן בהם גדלו ביישובי יש"ע לאחר הקמתם, ומבחינתם הישיבה באזורים אלה היא בראש ובראשונה טבעית ולא פוליטית. הנוף הטבעי והרקע המקראי היו בעלי חותם לא פחות ואף הרבה יותר מאשר האידאולוגיה. ציר ההתייחסות של המשוררים הללו הוא קודם כל התאולוגיה הציונית הדתית והאוריינטציה החרדית-לית שבאקלימה צמחו. המחבר איננו מראה הבנה לממדים התאולוגיים של הציונות הדתית ומסתפק באמירות כוללניות, חלקן מוטעות, כמו שהשכנוע של הרב צבי יהודה קוק בגאולה השלמה היה לאחר מלחמת ששת הימים (עמ' 15).

49 משיב הרוח, עמ' 148-168.

50 ראה י' שנקר, "אין לנו יוצרים" – קהילה דתית לאומית מכוננת את יוצריה: בין זהות קהילתית לספרות דתית בראשית שנות השמונים", בתוך הציונות הדתית: עידן התמורות, עמ' 283-322. מאמר חלוצי זה מייחס חשיבות רבה, לטעמי רבה מדי, להבחנה הפוליטית. ראה שוורץ, קיצור, עמ' 178-179.

51 שנקר (בהערה הקודמת), עמ' 308.

היא ספרו הקצר של אב שכול, חיים צור, שתיאר את חייו הקצרים של בנו שחזר בתשובה ונפל בשירותו במסגרת ה"הסדר". צור נדרש לתיאור אהבותיו של בנו, ולא היסס לתאר את המתח שבין המינים.<sup>52</sup> לא כן היה בקרב סופרים ציוניים דתיים מסורתיים שפעלו עד שנות השמונים של המאה שעברה ולא זכו לתהודה בציבור הרחב כדוגמת שרגא קדרי ויעקב צבי אבן-חן (אדלשטיין), עורך כתב העת לסופרים ומשוררים דתיים "מבוע". הם היו עצורים למדי.

הספרות היפה שפרצה מצעירי המחנה הציוני הדתי על ספן של שנות האלפיים החלה את דרכה בצעדים מהוססים. בשלב ראשון התפרסמו סיפורים ביוגרפיים וביוגרפיים למחצה מתחום השירות הצבאי של בוגרי ההסדר וחוויות המלחמות. דוגמאות לכך הן "תיאום כוונות" (1999) לרב חיים סבתו, "בא מלבנון" (2006) למיכאל (מיקי) שיינפלד, "מן המדבר והלבנון" (2008) לעשהאל לובוצקי ו"כצל ציפור" (2009) ליאיר אנסבכר. כל הסופרים הצעירים הללו נקשרו בדרך זו או אחרת לשיבת ההסדר "ברכת משה" השוכנת במעלה אדומים.<sup>53</sup> אהוד פירר, בוגר ישיבת "אור עציון", פרסם קובץ סיפורים "האם ציפית לישועה?" (2005). באותן שנים החלו אנשי המגזר לכתוב פרוזה, שהתפרסמה בהוצאות שעד כה לא התמחו ביצירות של סופרים ציוניים דתיים כמו ידיעות אחרונות וזמורה ביתן מודן. עם סופרים אלה נמנים חיותה דויטש, ראובן טבול, משה מאיר, חיים נבון, שירה סטופל, ליאת רוטנר ואחרים.

שלב זה היה עצור, ולא נדרש לגופניות או למיניות אלא ברמז. היו סנוניות ראשונות שהכשירו את המהפכה. למשל ספרו של הרב זאב שרון, ראש מכינה קדם צבאית, "בניחוה חדש" (1994). ספר זה עוסק בחרדי שהתגייס, והכיר נערה מקיבוץ. הוא רומז על יחסי אישות ועל החרטה בעקבותיהם. אבל בשנים האחרונות השתנה המצב. פרץ היצירה הציונית הדתית התרחב כמעט באופן טבעי לרומנטיקה ולמתח המיני הכרוך בה. נבחן דוגמאות קלות מתוך הספרות היפה הנכתבת כעת. אמונה אלון היא סופרת מוערכת, וכמעט שאין זוכרים לה היום את היותה רעייתו של הרב בני אלון, לשעבר ח"כ וראש ישיבת בית אורות. הרומנים שכתבה גולשים יותר ויותר למערכת היחסים שבינו לבניה, והרמזים המיניים גואים מרומן לרומן. "ותכתבו: אהובתנו" (2010) מציף משולש אהבה מן העבר. רגשות עדינים (החלפת מבטים של אישה נשואה עם גבר מזדמן) נחשבו אז לסטייה של ממש. אלון תיארה בדרך אגב זוג נאהבים צעיר, שגלשו למגע גופני למרות "איסור נגיעה".<sup>54</sup> ברומן הבא, "במופלא ממני" (2012) כבר לא היססה לכתוב על זוגיות ללא קשר הנישואין. כמובן, העלילה לא ייחסה זוגיות כזו לבני הציונות הדתית אלא לחילונים או לחוזרים בשאלה. אבל מוטיבים כאלה לא היו קיימים בז'אנר לפני שהציונות הדתית עברה את תהליך פתיחת האופקים בעשורים האחרונים.

בדרכה של אלון הלך גם מיכאל שיינפלד, שבחיבורו "החוק למניעת הבדידות" (2012)

52 ח' צור, שי מפלוגות ההסדר, תל אביב תשמ"ה.

53 ראה ד' שוורץ, "הציונות הדתית ורעיון האדם החדש", ישראל, 16 (2009), עמ' 154.

54 ותכתבו: אהובתנו, תל אביב 2010, עמ' 276.

לא הצטמצם לחיים הציוניים הדתיים וכתב רומן כללי. חיבור זה מאמץ את האתוס של מחוות גופניות בין המינים, מגורים משותפים לפני קשר הנישואין וכדומה, אתוס שאיננו אופייני לציונות הדתית השמרנית. כתיבה כזו איננה אופיינית לרומנים הקודמים של שיינפלד, שהוא עצמו בוגר ישיבת הסדר. ספרו של משה מאיר "קוץ ודרדר" (2013) איננו מהסס לדבר על מגורים משותפים ללא הנישואין בקרב דתיים. מאיר, שכתב עבודת דוקטור בתחום הפילוסופיה היהודית בעת החדשה, הוא בוגר ישיבת ההסדר הר עציון, והוא נוהג להביע דעות חדשניות בשאלות דת ועולם פוסטמודרני.

ויש שלא הגבילו את סגנון מלכתחילה. הרומן "נערות למופת" (2012) של שהרה בלאו נסב על המיתוס החרדי של נערות בתקופת השואה ששלחו יד בנפשן כדי שלא להיאנס. כתיבתה של בלאו היא פתוחה, והיא איננה מהססת לשלב בחיבורה תיאורים על גבול הארוטיות המעודנת. כתיבה כזו נמצאת גם ברומן קודם שלה, "יצר לב האדמה" (2007). דוגמה אחרת היא הרומנים של יעל משאלי, שצמחה מתוך המחנה הציוני הדתי אך כתיבתה משוללת עכבות המאפיינות סופרים ציונים דתיים. למשל ברומן "כרת" היא ביקשה ליצוק את נורמות השחרור המיני (נישואין פתוחים, בגידות וכדומה) לאליטות הציוניות הדתיות שבהתנחלויות. לעתים נחשפת מגמה זו במשפטים שטחיים כמו זה שהושם בפי חוקרת משטרה חילונית "מתחת לפני השטח, בסוף-בסוף, יוצא שאתם בדיוק כמונו".<sup>55</sup> ברומן "שעשני כרצונו" (2007) העלתה את סוגיית החד-מיניים על הפרק.<sup>56</sup> מכאן ואילך התרחקה הכתיבה של משאלי מהיבטים פרובוקטיביים ביחס לרקע הציוני הדתי. עוד ראוי לציין שבספרה "בנין שלם" (2012) עמדה בעדינות על ההיבטים המיניים של תופעה נוספת המאפיינת (גם) את הציונות הדתית בשנים האחרונות, והיא ה"רווקות" המאוחרת.<sup>57</sup> משאלי עמדה על העובדה, שחציית גיל מסוים משמעה גם התפשרות ב"שמירת נגיעה" וכדומה. לעתים הקורא מקבל את התחושה, שעם מעט שינוי סגנון ותוספת של אי אלו הערות שוליים היה תיאורה הקצר הופך למחקר סוציולוגי זוטא. בלאו ומשאלי מגדירות את עצמן בהגדרות המציבות אותן על גבול האורתודוקסיה בדרך זו או אחרת. דבר אחד ברור: כתיבתן של השתיים מעידה על צמיחתן בקהילת הציונות הדתית.

המודעות לשיח המיניות הפכה עובדה. בהקשר לזה כדאי לציין, כי ברומן של אמילי עמרוסי "תריס" (2009) ממלא שיח הצניעות עצמו רכיב בעלילה. מעתה מסרבים סופרים צעירים דתיים, הצומחים מליבת הציונות הדתית השמרנית, לעקוף את החוויות הכרוכות בגופניות ולוותר על התחושות האלמנטריות של הבשלות המינית. שלוש השנים האחרונות חשפו תהליכי כתיבה שהתפתחו והתגבשו במחנה במשך שנים אחדות עד שהבשילו ממש

55 כרת, תל אביב 2006, עמ' 183. הסיום (שם, עמ' 198) שב על מטבע לשון כזו.

56 בעמוד הפייסבוק שלה התייחסה משאלי להיחשפות כזו במשפחתה בסגנון דתי מובהק: "מתחשק לברך שהחיינו. בשם ומלכות" (מובא בתוך נשים [מקור ראשון], י"ז באלול תשע"ג; 23 באוגוסט 2013, עמ' 46).

57 ראה למשל י' גורפיין (עורכת), בקרוב אצלך, ירושלים תשס"ג. ראה עוד מאמריהן של חגית ברטוב ושפרה גריינר-מייקין בתוך ט' כהן וע' לביא (עורכות), להיות אשה יהודייה: דברי הכנס הבינלאומי השלישי אשה ויהדותה, ירושלים תשס"ה.



לאחרונה בפרץ מפליא של יצירתיות.

### כתבי עת

ההערות הקצרות הללו הבהירו שפרץ היצירתיות האסתטית בציונות הדתית בשנים האחרונות הולך בהכרח להיזקקות למיניות ולגופניות. את התהליך הספרותי והחזותי המתואר ליוותה עשייה עיתונאית ערה ושקדנית, שהונעה ומונעת בידי גופים החותרים לשנות את סדר היום של הציונות הדתית ואת סולם הערכים שלה.

ראוי לציין פעם נוספת את מרכזו של יעקב הרצוג בעין צורים בשיתוף עם הארגון "נאמני תורה ועבודה" המוציאים לאור את כתב העת "דעות", ובו מאמרים קצרים סביב סוגיות מוגדרות, רובן שנויות במחלוקת חריפה בקרב המחנה הציוני הדתי. למשל חוברת 43 (אב תשס"ט), שכותרתה "בצלם יתהלך איש", התמקדה בגוף ביהדות ובחברה הדתית. חוברת 55 (שבט תשע"ב), שכותרתה "קול אשה: לשמוע, להשמיע", התייחסה למעמד האישה. חוברת 59 (טבת תשע"ג), שכותרתה "מצעדי גבר", יוחדה לגבריות ולתדמיתה. כאמור, הסגנון במאמרי כתב העת היה ישיר. יאיר שלג כתב למשל על בעייתיות ההיבט המיני של הגבריות:

יש רק תחום משמעותי אחד שבו האתוס הישיבתי "הנשי" מצליח להכריע את האתוס הגברי של תנועת הנוער, וזה התחום המיני עצמו. לא נדיר לפגוש צעירים דתיים, שכל חזותם אומרת גבריות עתירת הורמונים, ועם זאת הם "שומרי נגיעה" ומקפידים על קלה כחמורה בכל הנוגע לאיסורים ההלכתיים המתמייחים ישירות לתחום המיני. השניות הזאת מסובכת עוד יותר משום שבתרבות שצעירי הציונות הדתית צורכים קיימת לא מעט ארוטיקה – מן השירים הקלאסיים בנוסח "יש ערמה של חברה על הדשא" ועד שירי הרוק הפופולריים כיום. מדובר במעין "תסמונת הר נבו": הארוטיקה נמצאת באוויר, במרחק נגיעה (במלוא מובן המילה), ועם זאת אסורה במימוש.<sup>58</sup>

כתיבה כזו היא טיפוסית למחברים רבים שמאמריהם התפרסמו ב"דעות", והיא מציפה ביתר שאת את הגופניות והמיניות כאתגר למחנה הציוני הדתי.

כתבי העת השרישו סגנון פתוח ואינפורמטיבי, שהעלה את השיח על פני השטח. מעתה הצטרף הז'אנר העיתונאי והמסאי לז'אנר הספרותי. "דעות" איננו היחיד. כתב העת "אקדמות", היוצא לאור מטעם בית מורשה, עוסק אף הוא מדי פעם בסוגיות בעלות זיקה לשיח הגוף והמיניות. המייחד כתב עת זה הוא פרסום מאמרים מקיפים תוך כדי שמירה על קריטריונים מדעיים פורמליים, אף כי כותבים בו גם רבנים ואישי ציבור. "אקדמות" מעניק את ההילה האנליטית והרציונלית לשיח המיניות. אפשר לצרף ל"דעות" ול"אקדמות" גם את "ארץ אחרת". כתבי העת הללו לא מניחים לסוגיות של גופניות ומיניות לשקוע ולהתמסס, ומבחינה רבה ניתן לראות בהם שומרי הסף של מהפכת השיח החדש.

58 י' שלג, "בין עשו ליעקב", דעות, 59 (תשע"ג), עמ' 10-11.

התעוררות רבת עצמה של היצירות האסתטיות בחברה הציונית הדתית מציינת אפוא את השינוי ביחס לגופניות ולמיניות. יצירותיו זו מבטאת תהליך מהוסס אך בטוח של שחרור.

### (ג) ביטויים ספרותיים מחוץ

על מקומם של הגוף והמיניות בהווה הציונית הדתית החלו לעמוד דווקא אלה שנדחקו לשולי המחנה או שעזבו אותו לחלוטין. אין פלא בדבר, שכן מי שאיננו חלק מן הקבוצה השמרנית ה"מרכזית" חש פחות עכבות מלחשוף את מניעיו ואת הנורמות שהכוונו אותו בתקופת שייכותו לקבוצה. באותה מידה יש להתייחס לדברים בזירות, מאחר שטרנספקטיבה עלולה להתאפיין בביקורתיות יתר ובמרירות. ברצוני להתייחס לאופנים שונים של התבוננות לאחר על פי שלוש התקופות. התופעה המעניינת היא שרק בשנים האחרונות פרצה שורה של התבטאויות ספרותיות על העבר מפייהם של השוליים או החוצים את המחנה. כביכול השחרור והפתיחות שאפיינו את המחנה הציוני הדתי בשני העשורים האחרונים הקרינו גם על העוזבים את המחנה או הנמצאים בשוליו. את הדיון בספרות של "החוץ" אחלק לשניים. בסעיף זה אדרש לכתיבה ביוגרפית במעטה פרוזאי וספרותי, ובסעיף שאחרי אדון בספרות המתעדת את חוויותיהם של דת"שים באמצעות מחקר וראיונות אישיים.

### שנות הראשית

דוגמה לטרנספקטיבה על החיים של הציונות הדתית בימי ראשית המדינה ניתן לראות בספרה ההומוריסטי האיכותי של נילי אושרוב, העוסק בשכונה דתית ברמת-גן, ובמיוחד ברחוב "השר משה". לא רק התוכן אלא גם האיורים מבהירים את האתוס הציוני הדתי של הצניעות. הנשים הולכות בשרוולים קצרים "סמליים" או ללא שרוולים בכלל. החינוך הוא מעורב ותרבות הפנאי התעצבה בהתאם.

ארון הספרים של הציבור הציוני הדתי היה בנוי מספרי קריאה מכל הסוגים. הורים הנמנים עם הבורגנות הציונית הדתית לא הפעילו במקרים רבים צנזורה על רומנים שהיו בבית. סדרות של רומנים, תוצאה של רכישה יזומה (יוזמת מבצעי מכירות של "דיעות אחרונות", "לאשה" וכדומה), אכלסו את מדפי הספריות בבתים. אושרוב מציינת את "האהבה היא נצחית" של ארווינג סטון. באותה מידה היו ספרים כמו דזירה (אנמרי סלינקו), סיסי (אליזבת בירנה), ז'וזפין רעיית הקיסר (פרנק וילסון) ומעבר לחומות (ארצי'בלד ג'וזף קרונין) שוכנים אחר כבוד בספריות ביתיות רבות של אנשי הציונות הדתית. הספרים הללו קסמו לאוהבי קריאה מאחר שהם שילבו היסטוריה ורומנטיקה. ילדים בני המגזר נחשפו לחוויות מיניות בחיבורים כדוגמת אלה ללא הכנה ראויה ועל פי רוב ללא סמכות הורית או בית ספרית.<sup>59</sup> אושרוב תיארה בית ספר ממ"ד מעורב, שבו לפחות היה ביקור של אחות שעסקה בקצרה בחינוך מיני. הבנים היו מודעים לעצם הצורך בהסברה, אף על פי

שהביקור היה מיועד לבנות. בממ"דים נפרדים גם ביקור כזה לא היה. אושרוב תיארה מצב שהכיר כל מי שגדל באותה תקופה בבורגנות הציונית הדתית. כמו הוריהם המהגרים או המקומיים אף הילדים הוכשרו להכריע בעצמם לגבי העדפותיהם הספרותיות, ולא קיבלו חינוך מיני מסודר. מעניין שכבר בעשור שקדם למדינה הועלתה בעיית הספרות, וקברניטי החינוך הדתי קבלו על ספרות שהיא "תפלות", ובמיוחד על "רומאנים צרפתיים". סוגיה זו התעוררה באמצעות סוגיה אחרת לחלוטין, שהיא לימוד תורה לצעירות. הרב יעקב ברמן, שהיה מפקח על בתי ספר של "המזרחי" בתקופת הבית הלאומי, כתב בשנת ת"ש:

קשי מיוחד למזרחי בבית-ספר מעורב הוא שאלת לימוד התלמוד, שאין הבנות משתתפות בו. זוהי גם פרובלימה לבתי הספר התיכוניים והסמינרים שלנו. לימוד המרכזי הדתי לילדים הוא – התלמוד. בשביל הבנות עוד לא מצאנו את הלימוד המרכזי – מלבד רש"י לחומש, משנה ואגדה. בנוגע לתלמוד, הלא מקובל עדיין הכלל "כל המלמד את בתו תורה כאלו מלמדה תפלות". אף-על-פי שאני נוהג לפרשו באופן אחר: כלומר, שמדת לימוד התורה לבנות אסור שתהיה פחותה מלימוד תפלות. הלא תפלות קוראות, לצערנו, הבנות הרבה יותר, והרי אין הצורך החרדי יודע לאסור קריאת רומאנים צרפתיים, וכדומה, ורק לתורה דואג הוא שלא תלמד, וזהו פרדוקס מוזר מאד.<sup>60</sup>

נשוב לתיאור הספרות של התקופה הראשונה. אחיה של נילי אושרוב, אברהם נווה (נבנצל), שנתר דתי לאומי עד ליומו האחרון, חיבר שורה של ספרי נוער. באמצע שנות השבעים הופיע ספרו "נתי פילוסוף" בהמשכים בכתב העת לנוער "הארץ שלנו".<sup>61</sup> תופעה של סופר דתי הכותב בעיתון ילדים חילוני באותה תקופה הייתה יוצאת דופן בעליל. "נתי פילוסוף" היה סיפורו של נער שחזר בתשובה, אך לא רצה לעזוב את החברה החילונית שבה גדל והתפתח. נווה לא היסס מלכתוב בסגנון המעודן על מוסד החברות עם המין השני, ועל הלבטים המתייחסים לשמירת המצוות במערכת היחסים שבינו לבינה. כמשיח לפי תומו הציג נווה את החזון בתשובה כשהוא פוסע "יד ביד" עם חברתו.<sup>62</sup> המחבר העיד על החברויות בין המינים בבני עקיבא כ"טהורות",<sup>63</sup> וחילק בין לבין חברויות חילוניות שיש בהן לדידו מגע גופני מופרז. נושא זה נסקר בטבעיות האופיינית לחיים הבורגניים הציוניים הדתיים בשלהי תקופה הראשונה.

#### גוש אמונים

רבים דנו בממדים התאולוגיים והאידיאולוגיים של "גוש אמונים", והספרות המחקרית על

60 מתוך החינוך של המזרחי בארץ: הרצאות בכינוס, הוצאת קרן ארץ-ישראל של המזרחי, ירושלים ת"ש, עמ' 26.

61 אברהם נווה, נתי פילוסוף, תל אביב תשל"ו. ספר אחר של נווה הוא "ואחד עם כיפה" (בית אל תשנ"ג).

62 נתי פילוסוף, שם, עמ' 102.

63 שם, עמ' 116.

כך היא ענפה.<sup>64</sup> אבל הגוש הונע מגורמים נוספים, שניטשטשו מתוך הדיונים במשקע הרעיוני הכבד. דוגמה לגורם כזה היא הפיצוי על היעדר המיתוסים. הציונות הדתית הורחקה בכפייה ממוקדי העשייה. המשאבים הדלים והקצאתם לפי מפתח הסייעות הפוליטיות בתקופת היישוב ובתקופת ראשית המדינה לא אפשרו את תנופת ההתיישבות שהציונות הדתית ביקשה. מיתוס ההתיישבות של ייבוש הביצות וההגנה ההרואית על היישובים חסר לתנועה. היעדר הנוכחות הדתית בדרגים העליונים של המחתרות, הפלמ"ח וצה"ל הרחיק את הציונות הדתית ממיתוס הגבורה. פעילות הגוש סיפקה את המיתוסים שחסרו לציונות הדתית.<sup>65</sup>

באותה מידה הונע הגוש בעצמה רבה מהמתח בין המינים שגאה בקרב צעירים ציוניים דתיים, שהיו הזרוע המבצעת המרכזית במבצעיו ובפעולותיו. במאבק על ההתיישבות התגלתה לראשונה נוכחותן של צעירות והשפעתן על המוטיבציה. התוצאה הייתה מתח מיני גואה. אוטובוסים שיצאו מכל רחבי הארץ נשאו צעירות וצעירים בצוותא, רובם חניכי בני עקיבא, לעבר רחבי יהודה ושומרון. כתב מיכה רגב, שלימים שינה את השקפותיו הפוליטיות מן הקצה אל הקצה:

האנרגיות המיניות (היינו בגיל שבו כל ההורמונים גואים) תועלו לעבר פעילות נמרצת במבצעים השונים. הצעירים עמוסי ההורמונים היו הדלק שהניע את המהפכה כולה. די היה שתעמוד נערה צנועה וחסודה בקצה גבעה, כדי שהבחור ירא השמים יעשה את משימתו בחדוות לב ובנמרצות רבה. עידןנו כמובן במחשבותינו את התחושות, אך המתח המיני הסמוי היה כוח מניע שאין שני לו.<sup>66</sup>

דרור פויר נשאל על הדיכוי המיני, וענה:

אפשר לראות בקלות איך הדיכוי הזה מוצא ביטוי בלהט הדתי והמשיחי הטורף של המתנחלים ונוער הגבעות, ואפילו אצל יגאל עמיר. מה שמודחק בסוף מתפרץ

64 ראה למשל צ' רענן, גוש אמונים, ספריית פועלים, תל-אביב תשמ"א; ד' רובינשטיין, מי לה' אלי: גוש אמונים, תל-אביב תשמ"ב; G. Aran, "From Religious Zionism to Zionist Religion: The Roots of Gush Emunim", *Studies in Contemporary Jewry*, 2 (1986), pp. 116-143; E. Don-Yehia, "Jewish Messianism, Religious Zionism and Israeli Politics: The Impact and Origins of Gush Emunim", *Middle Eastern Studies*, 23 (1987), pp. 215-234; G. Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel (Gush Emunim)", in M. Marty & S. Appleby (eds.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago & London 1991, pp. 265-344; E. Sprinzak, *The Ascendancy of Israel's Radical Right*, New York & Oxford 1991.

65 ראה א' שגיא וד' שוורץ, "בין חלוציות ללימוד תורה: זווית אחרת", בתוך הנ"ל (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, רמת גן תשס"ג, עמ' 73-75; D. Schwartz, "Religious Zionism and the Struggle against the Evacuation of the Settlements: Theological and Cultural Aspects", in C. I. Waxman (ed.), *Religious Zionism Post Disengagement: Future Directions*, New York: Yeshiva University, 2008, pp. 93-115.

66 שיכרון הגאולה: עדות אישית מעולמה של הציונות המשיחית, תל אביב 2011, עמ' 140. המניע המיני תופס מקום מובחן בחיבור זה. על יגאל עמיר כתב רגב, כי "הוא היה אצור באנרגיה מינית לא ממומשת והיה נחוש לעשות מעשה שירשים את הנערה שבה רצה" (שם, עמ' 86). ראה עוד שם, עמ' 36-37.

החוצה.<sup>67</sup>

דברים אלה משקפים את מקומו של המתח המיני בתגובותיו של הנוער. גם אם ניסוחם בוטה ומגמתי כמדומני שמי שנכח בפעילויות אלה איננו יכול להכחיש את המתח הבין מיני כגורם של פעילות. כמובן, מתח כזה איננו מעיב על הגרעין האידאולוגי ועל דבקות ומסירות נפש למען המטרה. אבל הוא גורם ממשי בעיצוב הפעילות. אין ספק שקביעה זו בדבר המתח המיני כמניע פעילות אידאולוגית תקפה גם לתקופות אחרות. למשל המאבק על ההתנתקות מחבל עזה, הנופל בגבולות השלישית, היה אירוע מתועד ומתוקשר ביותר. לגופניות היה בו מקום מרכזי. צעירות ציוניות דתיות נטלו בו חלק מרכזי. אף שהן הקפידו בלבושן הצנוע (מכנסיים מתחת לחצאיות ארוכות וכדומה)<sup>68</sup> אי אפשר היה להצניע את נוכחותן ואת חשיפתן החלקית עקב התנגדותן לחיילות שהתאמצו לגרור אותן.<sup>69</sup> אף שמדובר ככל הנראה בבנות של יושבי הגבעות ("גבעוניות"), קבוצת מיעוט מובחנת, שייכותן למחנה הציוני הדתי היא עובדה. פעילותן ניכרה ביתר שאת בפניו עמונה.<sup>70</sup> באירועים אלה תיעדה התקשורת את חלקן המרכזי במאבק, והחשיפה והמתח בין המינים היו לעובדה ולמניעים גלויים.

הנסתר היה לגלוי

ומכאן לביטויים הספרותיים של פריצת המסגרות של התקופה השלישית, תקופת ההיסדרות של ההגמוניה הרבנית. ספרו של חנוך דאום "אלוהים לא מרשה" (2007) הוא מסמך המציג בין השאר את התבגרותו המינית של המחבר בחברה הציונית הדתית. כתיבתו של דאום היא חושפנית באופן חריג ובוטה ביחס לכתיבה של סופרים ציוניים דתיים בשנים האחרונות. בחיבור הנזכר הוא איננו מהסס מלספר על התנסות ביחסים חד-מיניים (לא ממומשים) בישיבה התיכונית. גלגולה של התנסות כזו מופיע בגון ספרותי ברומן של דאום "רב הנסתר" (2012). רומן זה עוסק בראש ישיבה שהיה בקשר רומנטי עם תלמיד לאחר פטירת רעייתו האהובה, וכבר עמדו על העובדה שפרטים רבים בו מזכירים את פרשת הרב מרדכי אלון.<sup>71</sup> הרומן מסתיים בנאום חושפני משהו של הגיבור, הרב נריה גרוס, לפני קהילתו, שבו הוא מודה בקשר הרומנטי שהיה לו. הוא שואל את אנשי הקהילה באופן ישיר: "הייתם יכולים ללמוד בישיבה שבה ראש הישיבה מספר שקיים קשר עם בחור? הייתם נרשמים לישיבה שראשה היה אומר לכם שהוא כשל בעריות? שהוא בגד פעם ברעייתו?"<sup>72</sup> הווי אומר, שדאום חש צורך להביע את ניצחון שיח המיניות

67 נדפס בתוך פ' גל גץ, הדתל"שים: מסע אל עולמם של דתיים לשעבר, תל אביב תשע"א, עמ' 229.

68 ראה לעיל הערה 26.

69 ראה גל גץ, שם.

70 ראה כעת ספרה של ע' רוט, לא בכל מחיר: מגוש קטיף עד עמונה, הסיפור מאחורי המאבק על ארץ ישראל, תל אביב תשע"ד.

71 ראה שגי' ואנגלנדר, גוף ומיניות, עמ' 156. ראוי לציין כי רומן העוסק בהטרדה מינית מצד רב המייצג בנושא נישואין וזוגיות הוא "שעשני כרצונו" של יעל משאלי (2007).

72 רב הנסתר, תל אביב 2012, עמ' 260.

והגופניות. גם אם הגיבור נאלץ לפרוש ולגלות לארץ ניכר, את השיח אי אפשר כבר לטשטש ולהחניק. השיח לא גלה עם גלות הגיבור. כתיבתו של דאום היא אפוא ביטוי לתמורה בשיח על המיניות.

המעקב אחרי הכתיבה הרטרופקטיבית של אנשים משולי המחנה או מחוצה לו מגלה את נוכחותו הלטנטית של השיח המיני, שהתפרץ לאחר שנים רבות. העלייה בכתיבה הספרותית וברבגוניותה באה בד בבד עם פריצת השיח הגופני והמיני. ואכן שלוש הדוגמאות שהבאתי לכתיבה זו (אושרוב, רגב ודאום) אינן תחליף למחקר בינתחומי מעמיק, שיגדיר באמות מידה מוצקות יותר את ההבחנות בין התקופות השונות הן מצד כתיבת הפנים הן מצד כתיבת ה"חוץ", אולם הן מלמדות על הצורך בקיומו של מחקר כזה. בינתיים השיח על הגופניות והמיניות מתנהל בין קבוצות אידאולוגיות ואינטרסנטיות. כמדומה שהגיע הזמן לבחון בחינה מדעית מקיפה ויסודית את מעמדו ומקומו של הספר בעבר ובהווה ביחס לאתוס המיני ולפריחתו של שיח הצניעות.

#### (ד) עדויות הדתל"שים

תופעת הדתיים לשעבר (דתל"שים) סקרנה סופרים וחוקרים, וכבר נגענו לעיל בהיבטים אחדים שלה. מטבע הדברים המיקוד הספרותי והמחקרי היה בדתל"שים החרדיים, שתהליך עזיבת הדת שלהם מצטייר כמרד וכמאבק דרמטי בכוחות שמרניים מופלגים. לעומת זאת עזיבת הדת בקרב הציבור הדתי הלאומי נתפסה כ"מובנת". עובדה רבת שנים היא שאחוזים ניכרים מתוך תלמידי החינוך הממלכתי הדתי הופכים חילונים. שלוש סיבות לדבר:

(א) החינוך הממלכתי דתי הקיף משפחות מסורתיות רבות, שזיקתן לדת הייתה רופפת מלכתחילה, ועל כן ילדיהן לא נותרו דתיים.

(ב) ההווה הדתית הלאומית מתאפיינת בחשיפה ובפתיחות, ולגישה כזו מחיר מבחינת העוזבים את הדת.

(ג) משבר הדור השני של ההתנחלויות, שגרם גם לעזיבת הדת.

מעקב אחר עדויות הדתל"שים מגלה שהגופניות והמיניות ניצבות בלב התהליך שעברו, ותופעה זו מעידה בעקיפין על חשיבות ההשפעה החברתית והפסיכולוגית של גורמים אלה בקרב המחנה הציוני הדתי. מלבד הספרים המחקריים שהתחברו בסוגיה, תופעה מעניינת היא שדתל"שים עצמם חשים צורך מיוחד להנציח את חוויותיהם בספר הכתוב.

#### התעוררות

בעשור וחצי האחרונים הופיעו ספרים אחדים המביאים עדויות ודיונים המתמקדים בתופעת הדתל"שים בציבור הציוני הדתי. בשנת 1988 יצאו לאור שני חיבורים. "ושיועד

לשאול" של שמעון לב ו"נוער הכיפות הזרוקות" של שרגא פישרמן.<sup>73</sup> לפני כשנתיים יצא לאור חיבורה של פוריה גל גץ, "הדתל"שים: מסע אל עולמם של דתיים לשעבר". לחיבורים אלה נוספות יצירות ספרותיות ביוגרפיות וביוגרפיות למחצה שכתבו דתל"שים שעזבו את המחנה הציוני הדתי, והסמיכו את יצירותיהם למקורות בדרך זו או אחרת (למשל ספרו של ארי אלון, "בא אל הקודש" [2005] וספרה של רוחמה וייס, "מתחייבת בנפשי: קריאות מחויבות בתלמוד" [2007]). כמו כן נכתבו מחקרים אחדים בסוגיית הדתל"שים.<sup>74</sup> חיבוריהם של פישרמן וגל גץ מתאמצים להציג בכלים שונים ניסוח וניתוח מעודנים ואקדמיים של הוויית הדתל"שים. פישרמן הוציא את חיבוריו בהוצאת מכללת "אורות ישראל", מוסד להכשרת מורות בעל אוריינטציה חרד"לית, וגל גץ לומדת בתוכנית הבינתחומית לפרשנות באוניברסיטת בר-אילן, ובעת כתיבת שורות אלה היא כותבת עבודת דוקטור. לעומת זאת חיבורו של שמעון לב הוא ישיר ושפתו בוטה ובלתי אמצעית, ועל כן לטעמי האותנטיות של התיאורים משתקפת ועולה מתוך דפיו. רוב מרואייניו למדו בשנות השבעים וראשית השמונים במוסדות דתיים, ועל כן הוא משקף במיוחד את התקופה השנייה. לפי חיבור זה כמעט כל הדתל"שים ציינו את הגורם הגופני והמיני (או את היעדרו) במחנה הציוני הדתי כמניע ראשוני או מרכזי לתהליך שעברו. החיבורים האחרים מציינים גורם זה בקצרה או בהבלעה, ומתאמצים ליצור השקפת עולם כוללת הנשענת על יסודות אידאולוגיים ואישיותיים.<sup>75</sup> הנה פרספקטיבה מייצגת של דתל"ש בסוגיית המיניות:

הנוער הדתי-לאומי תקוע בקונפליקט, כי מצד אחד זו חברה מעורבת לחלוטין, בנים ובנות ביחד, ומצד שני יש את ההלכה – זה קונפליקט חזק שיוצר בסופו של דבר התנגשות אצל הבן-אדם עצמו. לי היה ברור, שכמו שכולם חיים עם התיסכול המיני, כך גם אני אחיה איתו, מתגברים. ברור שזה לא נורמלי. ללא ספק זו אחת הנקודות שמשחקות תפקיד רציני בקונפליקט הגדול שהחברה הדתית-לאומית חיה בו. קשה לחיות עם התיסכול המיני הזה לאורך זמן. יש כאלה שמצליחים, אבל זה יוצר המון בעיות אחרות אצלם. ... זה עיקרון כל-כך חשוב ביהדות, שלא יכול להיות שאדם חי עם סתירה כזאת בשלום.<sup>76</sup>

מבחינה אידאולוגית ופולמוסית תופעה זו של דגש על מיניות מובנת. טיעונים רבים

73 חיבור של פישרמן שהוא מבחינה מסוימת המשך של החיבור הנוכחי הוא על מה אבדה: זהותן האמונית של דתל"שיות, אלקנה תש"ס.

74 ראה למשל נחמה נאמן, עזיבת אורח חיים דתי בקרב צעירים מן החברה הדתית-לאומית בישראל, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשס"ב; הנ"ל, "מקומה של המשפחה כגורם בעזיבת אורח חיים דתי של צעירים מהחברה הדתית-לאומית", בתוך י' ארנון, י' פרידלנדר וד' שוורץ (עורכים), סוגיות בחקר הציונות הדתית: התפתחות ותמורות לדורותיהן, רמת-גן תשע"ב, עמ' 273-308.

75 ראה למשל גל גץ, עמ' 23-27. בספרו של פישרמן הגורם המיני מודחק, אך המתחקה אחר ההתבטאויות המעודנות מוצא אותו עד מהרה. היצירה הספרותית של דתל"שים מבטאת אף היא מעין שיבה לגופניות. ראה מ' מאיר, "קריאות ושאלות: על תורתם של היוצאים לשאלה", אקדמות, כא (תשס"ח), עמ' 222-223.

76 ושירדע לשאול, עמ' 153.

מסתמכים על חוויה אישית, ובתור שכזו היא איננה משמשת כטיעון כללי יעיל. אסתפק בדוגמה אחת. בספרו של לב מצרים כותבים אחדים על היעדר מוסיקת רוק מחייהם.<sup>77</sup> אני יכול להעיד באופן אישי על סניפי בני עקיבא בחיפה, שחניכים לא מעטים שלהם גדלו בשנות השבעים על שיריהם של החיפושיות, פינק פלויד, סגול כהה וקווין בד בבד עם הווייתם הדתית. קל וחומר שהרוק הישראלי בדמותם של תמוז, שלום חנוך, אריאל זילבר ושלמה ארצי היה מרכיב באישיותם. אולם הטיעון הגופני והמיני הוא אותנטי ויעיל מפני שהרחקת המינים בשנות העיצוב והבגרות במחנה הציוני הדתי היא עובדה חוצה מוסדות חינוכיים פורמליים ולא פורמליים וחוצה גם את גבולות העבר וההווה גם אם אנו רואים בעין נכוחה את השינויים שהתרחשו במחנה. כאן מדובר בחוויה (או בהיעדר חוויה) קולקטיבית, שאין עוררין על עצם קיומה.

#### גופניות כאחרות

היעדר המגע הגופני עם בני ובנות המין השני מתואר בראש ובראשונה כהיעדר של יכולת התקשורת. ההפרדה הביאה למצב שבו לא רק קיימת בורות בתופעות של המין השני, כמו עצם קיומו של המחזור הנשי, אלא גם עכבות פסיכולוגיות, המחריפות לאור העובדה שהמפגש בין המינים (למשל בבני עקיבא או בעזרא) מתרחש בגיל צעיר מאוד. "יש דברים שאתה מרגיש נחות לעומתם [החילונים], כמו התקשורת עם נשים. אני אפילו לא ידעתי את השפה, לא יכולתי לתקשר עם בחורה, לא הבנתי מסרים שקיבלתי, לא ידעתי בכלל שקיבלתי מסרים ובטח לא לפענח אותם".<sup>78</sup>

המרכזיות של היחסים בינו לבניה מובעת בשיח של דתל"שית, שתוהה האם פתיחות של נגיעה בתקופת נעוריה הייתה מונעת "את הצורך לצאת מהעולם הדתי".<sup>79</sup> דתל"שית זו התלבטה אם ללמוד במכללה ירושלים לבנות בבית וגן, שהוא מוסד חרד"לי על גבול החרדיות, ואף הלכה לראיון במוסד זה. ויש שביקש מחברתו לטבול בים בתקופת הרווקות.<sup>80</sup> דתל"שיות טוענות, שהעכבות הגופניות המשיכו גם לאחר עזיבת הדת.<sup>81</sup>

כבר ציינו לעיל, שההרחקה בין המינים, שהתרחשה החל משנות השבעים של המאה שעברה בחינוך הפורמלי והלא פורמלי בציונות הדתית, מעמידה אתגר במיוחד בפני הצעיר בן המחנה, שכבר מגיל צעיר נחשף בתנועת הנוער למין השני. במשך הזמן התאמצה מערכת החינוך הדתי להקטין את החיכוך עם המין השני באמצעות הקמת מוסדות לימוד נפרדים, המתחרים ביניהם בעצמת ההפרדה, ואף רואים הצלחה חינוכית בהשגה מרבית של מטרה זו. אולם את הפתיחות הנגזרת מההווה הציונית הדתית שוב לא ניתן היה לטשטש.

77 על ההשפעה התרבותית של הרוק ראה נ' אפל, מרד, תום ורוק'נרול: התנגדות וילדותיות במוזיקת פופ-רוק, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשע"ב.

78 ושיועד לשאול, עמ' 17. חוויה כזו של היעדר תקשורת מתוארת פעם נוספת שם, עמ' 119 ("אתה רוצה להיות כמו כולם, לא בקטע המיני, סתם לתקשר") ועמ' 126.

79 שם, עמ' 30.

80 שם, עמ' 45.

81 שם, עמ' 35, 140-141.



## ריקודים

הריקוד מבטא במידה רבה את הזהות התרבותית באמצעות הממד הגופני הדינמי והמחוות הגופניות.<sup>82</sup> נראה לי כי לא העריכו כראוי את מקומו של המחול לסוגיו ולפניו השונים, הן האמנותיים הן החברתיים, בשינוי פניה של הציונות הדתית. כבר לפני שנים לא מעטות פנו צעירי הקיבוץ הדתי לישעיהו ליבוביץ בשאלת הריקודים המעורבים.<sup>83</sup> בשנת 1956 ביקש צוריאל אדמני, מהאידאולוגים של הקיבוץ הדתי, להבחין בין ריקודי חברה או ריקודי עם לבין ריקודים סלונים, שבהם ראה "אמצעי לגירוי יצרים בעולם שהתעייף מאהבה של אמת".<sup>84</sup> בתקופת האתוס האוטונומי, דהיינו עד אמצע שנות השבעים של המאה שעברה, היו הריקודים מרכיב מרכזי בתרבות הפנאי של הבורגנות הציונית הדתית. צעירים דתיים השתתפו במסיבות ריקודים. שמחות משפחתיות התאפיינו בשלב ראשון בריקודים "חסידים" נפרדים לגברים ולנשים, ובשלב שני בריקודי סלואו של זוגות. האחראים לאתוס הריקודים היו במידה רבה צעירים משארית הפליטה או צעירים בשנות העשרים לחייהם ששנות הנעורו עברו עליהם בתקופת מלחמת העולם השנייה, וביקשו מעין פיצוי לנעורים האבודים. בבני עקיבא באותה תקופה היו רוקדים מעגל בנים ומעגל בנות, ולעתים תכופות מעגל בתוך מעגל. עם התעצמות החינוך התורני הישיבתי בשנות התמורה נדחקה תופעה זו בהדרגה לשוליים. בשנים האחרונות רווחת התופעה, שבחתונות של בוגרי מסגרות תורניות הריקוד נערך בשני שלבים: בשלב הראשון ריקודים נפרדים, ובשלב השני – מעורבים. תופעה זו, המאפיינת את התקופה השלישית, היא חזרה לתקופה הראשונה אך מנקודת מבט שונה. הפתיחה בריקודים נפרדים מבטאת סיגול, אדפטציה של ערכים.

הריקוד הוא אמצעי ביטוי חשוב לשיבה לגופניות וליצירתיות הציונית הדתית החדשה. הדרישה לביטוי כזה הביאה לייסוד מגמה למחול במכללה דתית שמרנית להכשרת מורות, "אורות ישראל" שבאלקנה. בית ספר לריקוד גברי, "כל עצמותי תאמרנה", נוסד זה מכבר בירושלים. הרב דוד סתיו, רבה של העיר שהם, שהיה מועמד למשרה הרמה של רב ראשי, כתב חיבור המתייחס כולו לתרבות הפנאי, וראה צורך להתייחס באופן מיוחד גם לריקוד, בצד המוסיקה, הקולנוע והאמנות.<sup>85</sup> ברומן שחיבר, קוץ ודרדר, מייחס המחבר משה מאיר לגיבורו, יובל, המייצג בוגר או תלמיד ישיבה המתאמץ לסגל לעצמו חלקים מהאתוס

82 ראה ט' כוכבי, בין ריקוד לאנתרופולוגיה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ז. וראה עוד ר' אשל, לרקוד עם החלום: ראשית המחול האמנותי בארץ-ישראל, 1920-1964, תל אביב 1991; אפל, מרד, תום ורוק'נרול (לעיל הערה 77). וראה עוד שוורץ, קיצור, עמ' 179-180.

83 ראה רציתי לשאול אותך פרופ' ליבוביץ..., מכתבים אל ישעיהו ליבוביץ וממנו, ירושלים 1999, עמ' 149.

84 בתוך הזרם ונגדו: אסופת מאמרים, בעריכת י' אשר, תל אביב תשל"ז, עמ' 106.

85 בין הזמנים: תרבות, ביולוגיה ופנאי בהלכה ובמחשבה, תל אביב 2012, עמ' 126-127. בדרך אגב ברצוני להעיר: במאמר שוורץ, קיצור, עמ' 181, התייחסתי לביה"ס לקולנוע "מעלה". ראוי לציין כביטוי משקף למהפך בסוגיה המינית את הסרט "שבע ברכות", שבו החתן הטרי לא מצליח לקיים יחסים בפעם הראשונה בגלל חרדת המעבר מחטא למצווה בנושא המיני.

החילוני. ביטוי לאתוס כזה הוא הריקוד הזוגי, מחווה הנתפסת כביטוי מובהק לזיקה שבין המינים.<sup>86</sup>

והנה דת"שים מציינים שוב ושוב כי היעדר ניסיון הריקודים במסיבות, בדיסקוטקים ובפאבים הוא חסך, שהיה בין הגורמים לעזיבת הדת. למשל:

אתה לא מסוגל לרקוד במסיבות בהתחלה, זה עול מעצבן. אתה בטוח שכולם מסתכלים עליך. לקח לי הרבה שנים להשתחרר. זה קטע מדהים איזה עצירות הדת גורמת, קטע שלא ברורה העוצמה שלו... אם הייתי צריך להמליץ היום למישהו שהולך להיות לא-דתי, אז ישר קורס ריקודים. אתה סתם מרגיש נחות במשך שנים על שטות כזאת.<sup>87</sup>

בעדות זו הכותב מתייחס להיעדר יכולת הריקוד כאל "שטות", אולם דווקא התייחסות זו חושפת את הצורך בזיקה לגופניות. בעדויות אחרות של דת"שים יש ביטויים רבים של הצורך בריקודים זוגיים.<sup>88</sup> החסך הוא של גברים ונשים כאחד. מה שנתפס במבט ראשון כשולי וכנזיח לובש משמעות חדשה לחלוטין בתפיסת המכלול. הזהות החילונית החדשה נחשפת מתוך השחרור הגופני האסתטי.

לעדויות הדת"שים הציוניים הדתיים יש כמובן להתייחס בזהירות עד למחקר מקיף של התופעה בתנועה. כפי שכבר ציינתי לעיל, עדויות אלה הן מגמתיות, לעתים נגועות בהכללות של החוויה האישית,<sup>89</sup> ובמידה רבה הן נועדו לשכנע את הקורא בצדקת הדרך שבחר בה הכותב. אף על פי כן הן מגלות בעקיפין ובמישרין את הבעייתיות החברתית והפסיכולוגית של האתוס המיני הציוני הדתי.

### (ה) ההיבט השלילי

עד כה עסקנו בהתעוררות של הציונות הדתית בכל הקשור למודעות לגופניות ולמיניות ולפרץ של היצירתיות האסתטית והכתיבה הספרותית והרבנית הנובעות ממנה. ההערכות להתעוררות במחנה הציוני הדתי משתנות: יש שמדגישים את החידוש והרענונות, ומברכים על הרחבת האופקים של החיים הדתיים, ויש החוששים מההשפעה של צמיחה לא מבוקרת. באופן אובייקטיבי יש כאן מהלך חיובי בעיקרו של הרחבת שדה היצירה של העולם הדתי. אבל למודעות לגופניות ולמיניות גם היבט אחר, שלילי, והוא הרגישות לעברות ולעברייני מין. מה שבתקופה השנייה הושק וטואטא אל מתחת לשטיח צף ועלה בכל עצמתו, אמנם לא בלי קשיים ומהמורות, בתקופה השלישית. בוודאי תרמה לכך החשיפה לתקשורת. אבל

86 קוץ ודרדר, אור יהודה תשע"ג, עמ' 172.

87 ש' לב, ושידוע לשאול, עמ' 129. על "ריקודי מסיבות" ראה נ' שור, לרקוד עם דמעות בעיניים: ההיסטוריה של תרבות המועדונים והדיסקוטקים בישראל. תל אביב 2008.

88 ראה עוד ושידוע לשאול, עמ' 55, 143.

89 למשל שם, עמ' 230: "הבנות מעזא, למשל, הולכות בטיולים עם מכנסיים מתחת לחצאית, ואילו הבנות מבני עקיבא הולכות רק במכנסיים". הכללה זו היא חלק מ"מילון מושגים ושמות" המופיע בסוף הספר, והוא פרי עטו של מכנס העדויות, שמעון לב.

בניגוד לעולם החרדי, שהחשיפה לא הולכה לשיח פנימי בנושא, החברה הציונית הדתית השתלבה בשיח אף על פי שהיו גורמים שהתאמצו להדחיקו. בסופו של דבר הגיע השיח השלילי גם הוא לביטוי הספרותי כפי שנראה להלן.

אבני הדרך בשיח של ההטרדות המיניות היו שתי יוזמות שיצאו משני גופים בעלי אופי שונה לחלוטין זה מזה:

(א) ארגון "קולך": פורום נשים דתיות. ארגון זה הוא תוצאה של קבוצת נשים אורתודוקסיות בעלות אוריינטציה פמיניסטית מובהקת.

(ב) פורום "תקנה", שנועד מעצם ייסודו לטיפול בהטרדות מצד בעלי סמכות בקרב הציבור הציוני הדתי. פורום זה לא בא להחליף את הטיפול המשפטי אלא לעסוק במקרים האופייניים למערכת החינוך התיכונית והעל תיכונית הדתית.

### "קולך"

ארגון "קולך" הוא הוותיק שבין השניים, והוא כבר פנה לסוגה הספרותית. ארגון זה היה מעורב באופן ישיר בטיפול בחשדות של הטרדה מינית במדרשה לנשים באוניברסיטת בר-אילן (2003). בפרשה זו ובפרשיות אחרות מיד התפרסמו כתבי תמיכה בסמכות הרוחנית הרבנית. קברניטות הארגון לא הניחו לשיח בנושא לשקוע. בזכותן עלתה הסוגיה לסדר היום. כאמור נשות "קולך" הנציחו את מאבקן בסוגה הספרותית. מלכה פיוטרקובסקי כתבה על התמורות בשיח בספר הכינוס של "קולך":

אנחנו מדברים על דבר אינטימי בפומבי. זהו דבר שיש בו בעצם ביקורת לא סמויה, אבל אני אגדיר את דבריי ממש מתחילתם ועד סופם, כתוכחת אוהב, כתוכחת אוהבת. אני חושבת שזו התוכחה הקשה ביותר שיכולה להיות, כי אדם אוהב, מטרת התוכחה שלו היא באמת לבנות, לתקן, גם אם הוא כועס יותר, כואב יותר.<sup>90</sup>

מעתה נסדק מה שכינתה ריקי שפירא-רוזנברג "קשר השתיקה השורר בחברה הדתית סביב נושא ההטרדה המינית בתוך הקהילה".<sup>91</sup> כאמור, פעילות הארגון לא רפתה כתוצאה מהתמיכה במטרידים באמצעות מונחים כמו "חילול השם" או "כבוד תורה".<sup>92</sup> סופו של דבר שסוגיית ההטרדות עלתה על סדר היום הספרותי.

### פורום תקנה

פורום תקנה עדיין לא פנה לתחום הספרותי. דוגמה לתוצאת פעילותו של פורום תקנה, ששימשה השראה ליצירה הספרותית, היא הרשעתו של הרב מרדכי אלון בבית משפט באשמת ביצוע מעשה מגונה. הפורום השפיע על שיח המיניות בציונות הדתית, והציף

90 נדפס בתוך ע' לביא, "על השתקה, גבולות ומשבר: השיח על הטרדות מיניות בחברה הדתית בישראל", בתוך ט' כהן וע' לביא (עורכות), להיות אשה יהודייה: קובץ שלישי, ירושלים תשס"ה, עמ' 425.

91 "האישי הוא הפוליטי: הטרדות מיניות בחברה הדתית", שם, עמ' 439.

92 שם, עמ' 446-447.

אותו מן הצד השלילי של השיח. אין ספק, שהפורום קידם את השיח על המיניות בציבור הציוני הדתי. עצם העובדה, שאנשי ציבור מרקע כה שונה (כדוגמת הרבנים ליכטנשטיין, אריאל, לבנון, שפירא, שרלו, פרוץ<sup>93</sup> ידידיה שטרן, יהודית שילת, דינה האן והרבנית גילה רוזן) מקימים צוות משותף לסוגיית ההטרדות, מהווה מקור להעצמה אף לגאווה. עובדה זו מאפשרת שיח שכמעט לא היה לגיטימי קודם לכן. אולם מכאן ואילך הדרך לשינוי הנורמה ארוכה.

תרומתו של הפורום לשיח המיניות היא אפוא סוגיה מורכבת. אי אפשר לקבוע בפסקנות אם שיח המיניות התקדם או נסוג אחור בעקבות כינון הפורום. מבחינה מסוימת יש כאן עליית מדרגה ברמת השיח; אולם מבחינות אחרות התופעה דווקא מעכבת את חשבון הנפש ומונעת את שינוי הנורמות השמרניות ביחס לתדמית המתלוננים וליחסה של החברה הציונית הדתית כלפיהם.

בין כך ובין כך השיח על ההטרדות המיניות שוב לא ניתן להדחקה. שיח זה הוא אחד המאפיינים המרכזיים של התמורות ביחס למיניות ולגופניות בחברה הציונית הדתית. מעניין הוא, ש"קולך" ראו צורך לפרסם סדרת ספרים כדי לבסס את השפעתו. תהליך המיסוד עובר דרך הספר הכתוב.

#### (ו) סיכום

כפי שראינו בדיונים שקדמו, הספר הוא כלי חשוב בתהליכי ההקצנה מזה והשחרור מזה. תפקוד אחד של הספר נעוץ במישור המאבק שבין שמרנות לחדשנות. מצד אחד ספרות הצניעות נתפסת ככלי הגנתי ואפולוגטי על השמרנות המינית, ומצד שני השירה והפרוזה הן גורמים החושפים את הרחבת אופקי השיח הגופני והמיני. העיגון של הציונות הדתית בספר שואב את סמכותו מחשיבותה של ספריית המקורות לאדם הדתי. בכך התנועה קרובה לאורתודוקסיה הלא ציונית. אבל באותה מידה הציונות הדתית מושפעת מהספרות היפה ומהשירה, ובכך היא קרובה לתרבות החילונית שסביבה. על כן ערכו של הספר לציונים הדתיים שואב עצמה משני הממדים גם יחד. השיח המיני והגופני הוא פועל יוצא של ערך הספר.

#### הספר והכוו

פוקו כבר טען בספרו "תולדות המיניות"<sup>93</sup> שהשיח מעצב מציאות. לפיכך הבנת המיניות בציונות הדתית תובעת בראש ובראשונה את הבנת השיח על מיניות. לפי ניתוחו, ככל שמבקשים לדכא יותר את היצר המיני כך ביחס ישר מתעצם השיח על המיניות. שיח זה מעוגן בחטא ובניסיון הכוחני לכופף אותו למשטר. כמדומני שמבחינה היסטורית, בד בבד עם פריחת ספרות הצניעות הופיעו גם פסקי הלכה שחדרו לשכבות האינטימיות של השואלים בכל מקום שהם. האם ההלכה הובילה לשיח הספרותי על הגופניות או

להפך? התשובה היא ששני הגורמים מזינים זה את זה. הרב שלמה אבינר כתב כי "איננו מתנגדים לתענוגים, כל עוד הם כשרים הם מותרים, אך איננו מדברים ועוסקים בהם כל הזמן".<sup>94</sup> אולם שיח הצניעות והמיניות העסיק את רבני הציונות הדתית באינטנסיביות, כפי שמוכיחים ספריו הרבים של הרב אבינר בתחום. ואכן, הכתיבה הספרותית היא אחד הביטויים החשובים של השיח. על כן עסקנו בדרכי השיח על המיניות בספרות שפרסמו ציונים דתיים בשנים האחרונות וניתחנו אותן.

מנהיגים רוחניים של הנוער הציוני הדתי היו מודעים לכוח שבשיח. הם שמו ליבם לכך שהשיח יוצר מציאות, ובכל זאת הצדיקו אותו בגלל מה שראו כמאבק במתירנות. ואכן, הספר הוא אחד הכלים החשובים של השיח של התקופה השלישית. כתב הרב שלמה אבינר בפתח מאמרו דברים אלה:

שאלה מקדימה שנשאלת: האם כדאי בכלל לדבר על כך עם הנוער? שמא לא כדאי כלל לדבר: "אל תעירו ואל תעוררו",<sup>95</sup> אין זה צנוע, הצניעות כוללת לא לדבר יותר מדי על צניעות וכן הלאה. נראה שאין זה נכון, ואנו חייבים לדבר על כל הנושאים האלה. גם בגלל שאם איננו מדברים – אחרים מדברים. התלמידים אינם נמצאים בוואקום, הם מאזינים לרדיו, צופים בטלוויזיה וקוראים עיתון. כל מיני השפעות ומושגים מגיעים משם באורח מעוות, ואין לנו דרך למנוע זאת.<sup>96</sup>

הרב שטיינזלץ, שאיננו נמנה עם אנשי הציונות הדתית אולם הוא בעל השפעה לפחות על האליטות הלמדניות של התנועה, העמיד אף הוא את השיח על הצניעות כשיח בעייתי, אולם הכרחי לנוכח האיום המתירני. על המחיר של שיח צניעות קרא, "אוי לי אם אומר אוי לי אם לא אומר".<sup>97</sup> הוא כתב:

העיסוק בצניעות מביא את האדם לגעת בתחומים שונים, ובתוכם גם תחומים שמוטב שלא יעסוק בהם... גם אם מתחילים לעסוק בצניעות, ובמה שמסתירה הצניעות, לשם שמים ומתוך רצון לתקן, עצם העיסוק מביא את האדם להיות מעורב בהם בדעתו. בסופו של דבר – מתעסקים במקום שבו נוגעות התאוות, וקשה להיחלץ משם. הדברים הללו מסוכנים, לא רק כאשר עוסקים בעבירות, אלא גם כאשר מתעסקים במצוות שבצניעות, כיוון שאין לאדם אפשרות להישאר שווה נפש כלפיהם... מאידך, אם לא נדבר כלל על היצרים, לא יוכל האדם להתמודד עם היצרים הבווערים בו. שיקול הדעת בשאלה זו, הוא עניין דק.<sup>98</sup>

94 פירוש שיר השירים, בית-אל חש"ד, עמ' 20.

95 על פי שה"ש ב, ז; ג, ה; ח, ד.

96 הרב אבינר, "חינוך לצניעות", כתנות אור, עמ' 139.

97 משנת כלים יז, טז; בבא בתרא פט ע"ב.

98 הרב עדין אבן-ישראל (שטיינזלץ), "צורי ויצרי", שם, עמ' 151.

השיח על הצניעות כשלעצמו הופך לפיתוי, ועל כן יש צורך להעניק לו לגיטימציה. הכשרתו של השיח נעוצה כאמור בתחושה של שעת חירום, לאמור בהתמודדות עם ההידרדרות והתחושה של היעדר שליטה.

ניתן לראות דוגמה מעניינת ליחסי הגומלין שבין השיח המיני בספרות לבין השיח הדתי החברתי בדמותו של אדמיאל קוסמן, חוקר תלמודי ומשורר. התהליך ההדרגתי של התנועה מהמרכז הציוני הדתי (קוסמן היה בוגר של ישיבות נתיב מאיר והכותל ומרצה בכיר במחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן) לשולי האורתודוקסיה ואף מעבר לה נעשה מתוך יצירה של שירה ארוטית וחקר הממד הארוטי שבספרות התלמודית.<sup>99</sup> קוסמן מלמד כיום באוניברסיטת פוטסדם שבגרמניה. השיח של המיניות מבטא מסע למעמקי הנפש ובחינת הגבולות של הדתיות.

#### מעמדו של הספר

הנה כי כן, מבחינות מסוימות חולל הספר מהפכות בשיח המיניות של הציונות הדתית. הציונות הדתית התנוודה בין שמרנות לחדשנות.<sup>100</sup> מקומו המרכזי של הספר בהווה הציונית הדתית הוא ביטוי של הממד השמרני של התנועה. תרבות הקריאה של צעירי המגזר, שרבים מהם התחנכו במוסדות תורניים מובהקים, השפיעה במישרין על השיח. בקרב צעירים אלה הספר היה לגורם תקשורתי. לפי הניתוח שקדם, בתקופה הראשונה לא היה הספר במרכז. האתוס הגופני והמיני נבע ישירות מהפרקסיס השגרתית. לעומת זאת בתקופה השנייה השינויים התחוללו עם הופעתה של ספרות ענפה בסוגיות של צניעות והסדרה מינית. התקופה השלישית, הנמשכת עד ימים אלה, מתאפיינת בתקשורת דיגיטלית ענפה בצדו של הספר הכתוב.

שאלה מעניינת היא, האם הספר הוא גורם לשינויים חברתיים ודתיים במחנה הציוני הדתי הוא שמא הוא רק מתעד את השינויים הללו. התשובה לשאלה זו איננה חד משמעית. מצד אחד השיח הספרותי על המיניות מלווה את מהפכת הצניעות והמיניות כאחת. המהפכה מתחוללת בפועל במישור החינוך הפורמלי והלא פורמלי ("בני עקיבא"). זאת ועוד: השיח הספרותי על ההטרדות המיניות הוא תוצר של הפעילות החברתית והמעשית ולא גורם לה. ומצד שני האליטות הציוניות הדתיות מונעות בידי תרבות הקריאה. אחת המסקנות של הדיון היא כי אף על פי שערכו של הספר ירד פלאים בעקבות אמצעי המידע של עשרים וחמש השנים האחרונות, הוא עדיין נותר גורם של שיח בחברה הציונית הדתית. התמורות בחברה זו לא רק מתועדות באמצעות הספר, אלא הספר ממשיך לעצב את פני החברה. לפני המהפכה הדיגיטלית הספר הוביל שינויים, ולא רק בקרב האליטות הלמדניות. לאחר פרוץ המהפכה תרומתו של הספר צנועה יותר, אולם היא לא נעלמה. יחס המחנה הציוני הדתי לגופניות ולמיניות משקף את מעמדו של הספר כמורה דרך וכמוקד של ציפיות.

99 ראה למשל ספרו מסכת נשים: חוכמה, אהבה, נאמנות, תשוקה, יופי, מין, קדושה (קריאה בסיפורים תלמודיים ורבניים ושני מדרשי שיר), ירושלים 2009.

100 ראה למשל ד' שוורץ, הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות, תל אביב תשנ"ט, חלק ראשון.

## ENGLISH ABSTRACTS

### Tradition and Change in the Transition from Manuscript to Print

*Zeev Gries*

The transition from manuscript to print involved certain aspects of book design in its manuscript form being adapted to the printing press. The gloss, an interpretation or addition on the margins of the manuscript, was converted into the paratext in the printing press. The Hebrew paratexts (Hebrew: *Nosei Kelim*) were abridgments of commentaries written on the main text, which was put in the middle of the page to denote its canonical status, while the paratext surrounded it on the margins of the page. Many unabridged commentaries that failed to become paratexts were hardly known and almost disappeared. During the Incunabula period few Hebrew texts were published, but among these were a significant number of Pentateuchs, which were in demand for elementary reading in schools and in the synagogues, and Psalms, which became a book for common daily religious readings. The fact that only few prayer books were printed is to be explained by the many different local customs that caused printers to avoid such publications. As a result, local communities continued writing their prayer books in manuscript form. Another phenomenon that transitioned from the manuscript period to the printing press period was that of multivolume works being copied or printed only partially – the volumes that were in demand. This was the case for Talmud tracts, legal codes such as “Mishneh Torah by Maimonides, and “Arba Turim” by Jacob ben- Asher. We found that essential books of esoteric literature, works of both Jewish philosophy and Kabbalah, were infrequently published and many such writings remained only in manuscript form until modern times. The transfer of Jewish ethical literature from manuscript to print is also discussed, and we found that for its essential works, such as “Hovot Halevavot,” it took several hundred years into the printing press age for them to be considered canonical works worthy of printing with paratexts of commentaries, which finally began to occur during the eighteenth century.

## **Why did R. Moshe ibn Ezra not Mention his Name in his Book of Studies and Discussions?**

*Joseph Dana*

In his *Book of Studies and Discussions*, Moshe ibn Ezra (1055-1135) discusses the poetics of Hebrew poetry up to his generation. In his book, he quotes dozens of Hebrew and Arab poets in order to explain and prove his theory. He further quotes more than 200 stanzas of Arabic poetry, and dozens of stanzas of Hebrew poetry, including his own.

It is interesting that the majority of the Hebrew poetry quoted in his *Book of Studies and Discussions* is his own composition. An additional interesting fact is that in 30 of these quotations Moshe ibn Ezra uses pseudonyms.

Why did he hide from his readers? Was it intentional or Was it a random occurrence? Since he quotes dozens of his own poems, which he avoids attributing to himself in spite of the fact he wrote them, there is no doubt the omission was intentional.

I will attempt to explain this unique phenomenon, and before I do so, I admit that my explanations might not be unequivocal and conclusive:

- a. Moshe ibn Ezra's reason for concealing his name was his modesty, because he believed that modesty is an essential character trait of a true poet.
- b. The fact that Moshe ibn Ezra presents his own poetry without mentioning his real name grants this poetry more validity, since it is presented as if by a third party.
- c. On the other hand, it could be stated that M. ibn Ezra believed that his work was worthy of praise, but he preferred that someone else, as it were, praise it, in accordance with the saying "Let a stranger praise you, and if not, your mouth."
- d. An additional reason may be that these poems were well-known to many.
- e. "Poet" is simply taken here as a compliment intended for M. ibn Ezra himself, for his works and poetry.
- f. Knowing poems by heart was common and an important requirement for aspiring poets. Whoever wished to add to his knowledge of poetry by reading R. Moshe ibn Ezra's book already knew his poems by heart before reading the book.
- g. A different suggestion: the book was not written by Moshe ibn Ezra, rather someone else wrote down M. ibn Ezra's ideas on poetic theory. The repetition of the expression "let us return to the matter at hand," which is



repeated 16 times, reinforces the hypothesis that the book is a live record of talks with students, and that once in a while, as he lectured, Moshe ibn Ezra would digress and then return to the subject that was interrupted in the course of the discourse.

h. The book might have started or ended with a page on which the name of the writer appeared, but the page was lost.

### **Gersonides' *Wars of the Lord*: Toward a Critical Edition**

*Ofer Elior*

This paper presents the initial results of a research project whose aim is to produce the first critical edition of the philosophical part of Rabbi Levi ben Gershom's *Wars of the Lord*. The paper has two sections. The first section discusses the investigation that led to selection of the exemplars to use in creating a critical edition of the Introduction and Treatises 1–4. This investigation attempted to locate all extant manuscript exemplars of the philosophical part of the *Wars*, resolve the question of multiple versions of these sections in the extant exemplars, identify families of exemplars, and, finally, choose the exemplars for the edition. The conclusions reached in each phase are elaborated; *inter alia*, a new list is provided of the extant manuscript exemplars of the philosophical part. The second section of the paper presents an eclectic edition of the Introduction, based on the selected exemplars.

### **The Debate on Mesharet Moshe: Epistles of Yedidya Rakh and Michael Balbo Concerning Prophecy and Mosaic Prophecy**

*Dov Schwartz*

Several controversies in Jewish thought took place in Byzantium during the second half of the fifteenth century. One of them involved Yedidya Rakh and Michael Balbo. Their debate took place in two dimensions: the essential – the knowledge of the prophet, and the bibliographical – the status of a

thirteenth century book, Mesharet Moshe. The controversy revolved around issues such as the superiority of the sage over the prophet, the essence of the angels' (that is, the separate intellects') cognition, and the quality of Mosaic prophecy. Yedidya represented the uncompromising rationalists while Balbo represented the moderate rationalists. The article supplies the full text of the correspondence based on a Vatican manuscript (Vat. ebr. 105).

**Schedules of Penance for Repentant Apostates in Austria and Germany in the 15<sup>th</sup> Century: Publication of a *Responsum* from Ms. Oxford 784 fols. 25b–26a**

*Emese Kozma*

The article focuses on three sources from 15<sup>th</sup> century Austria and Germany, which discuss questions concerning repentant apostates and the *halakhic* requirement that they undergo a penitential schedule, specifically, *tevilah* (ritual immersion) and fasts. As an appendix to the article, a new *responsum* is published from a manuscript. The sources testify to the *halakhah* and *minhag* with respect to repentant apostates as an important link in the development of *halakha* in this field – between the former medieval Ashkenazi custom and the custom of Early Modern Central and Eastern Europe. The article tries to explain the *halakhic* innovations over the course of time by connecting *halakhah* and historical reality, and also to show the changes by geographical area. The first part describes the *halakhic* innovation and proposes explanations for this innovation; the second part tries to place the examples in their contexts – historical, ritual, and *halakhic*; the third part presents the literary sources from the *haside Ashkenaz* and indicates the connection between these literary sources and the *halakhic* decisions two hundred years later; the fourth part analyzes the sources and shows their common elements and the differences between them.

## ***Shabbat Kallah Sermons: A Preliminary Bibliographical Journey***

*Nahem Ilan*

Sermons for *Shabbat Kallah*, which is the Shabbat preceding Pentecost, are found in various North African and Ottoman countries for over three hundred years. This literary finding has yet to be researched, and no historical, philosophical or social discussion exists on the topic. My article sets an initial database for this phenomenon, its scope, and time and place, as well as several exterior characteristics.

How is the acceptance of Shabbat Kallah sermons among scattered communities to be explained? At this point in time I can only suggest a partial hypothesis. I believe there are five elements to be considered.

The first element is the preacher's spiritual world. Almost all the preachers I have come across referred to Kabbalah, which attributed to Pentecost a significance well beyond that attributed by the Midrash. There seems to be a linkage between the partial, ostensibly random acceptance of the *Shabbat Kallah* sermons, and the wide acceptance of the *Tikun Leil Shavuot*. These are two competing rituals, and only one had won the "battle".

The second element is the preacher's status. Most of the preachers I have looked into were scholars and leaders, some even charismatic. Their official as well as unofficial status allowed them to perform a custom which was, in fact, unique to their immediate surroundings, and often did not stem from any ancestral tradition.

The third element: most *Shabbat Kallah* preachers were interconnected – rabbi/student, father/son, leadership successors, some were in collegial relationships while others were students of the same rabbi.

The fourth element is the written sermon. The written findings provide us with a partial reflection of the phenomenon's full extent. This reflection was made possible by the tendency to write sermons down.

The fifth element is the Land of Israel Emissaries, who doubled as culture agents, and contributed to spreading the *Shabbat Kallah* sermons. The combination of several elements into one trend is the only way to understand how the *Shabbat Kallah* sermons found their way into the heart and soul of well-established communities.

Furthermore, the *Shabbat Kallah* sermons exhibit elements of the general sermon literary genre: their character is completely traditional, and the preachers usually followed in their rabbis' footsteps. However, at the

same time, these sermons are a minor, marginal phenomenon, perhaps even a rejected one. The process of acceptance, establishment, and disappearance of the *Shabbat Kallah* sermon still requires its own research.

### **The Customs of the Italian Jewish Community of Florence**

*Shlomo E. Glicksberg*

The manuscript before us documents the customs of the Italian Jewish community of Florence at the beginning of the 19<sup>th</sup> century. It is of importance in a few different respects: First of all, it fills in a gap in our Halakhic documentation of the Italian customs. Second, the Jewish customs of Florence are known to be significant as can be seen by the number of times they are mentioned in R' Daniel Tirani's important work. Third, the halachic character of this manuscript stands out when compared to the liturgic character of documented customs of other communities from the same period. This is made quite clear by the fact that simple, more obvious customs are not mentioned at all, as well as by the abundance of halachic quotations mentioned throughout it.

### **Some Remarks on the Relationship between Rabbi Yaakov Moshe Harlap and the 'Zealots of Jerusalem': An Unknown Letter by R. Meir Heller**

*Uriel Barak*

Rabbi Avraham Yitzhak HaCohen Kook's Jerusalem period (1919-1935) is considered particularly turbulent due to his tense and uneasy relations with Jerusalem's non-Zionist Orthodox population, namely, the Old Yishuv. During these years, there was a great deal of commotion surrounding R. Kook, and it was expressed in protests, attacks, broadsides, and boycotts. The anti-Zionist Haredi Orthodox zealots also intensified their struggle against R. Kook and clashed with him on numerous occasions. The slander campaign against R. Kook also reached the door of his disciple, Rabbi

Yaakov Moshe Harlap (1883-1951), who put forth every effort to defend his master.

In the present essay, I will demonstrate the intensity of the conflict between R. Harlap and the Jerusalem zealots by scrutinizing a letter to R. Harlap, never before published, from R. Meir Heller (Semnitzer). This letter, written by one of the best-known zealots of early 20th century Jerusalem's Haredi Orthodoxy, shows the intensity of opposition within these circles to R. Harlap due to his close relationship with R. Kook. The scope and passion of this opposition have yet to be studied comprehensively and in detail.

### **Prayers for the Welfare of Soldiers in the Modern Era**

*Aaron Ahrend*

The objective of this article is the examination of modern prayers composed for the welfare of soldiers. It begins by describing prayers for soldiers in foreign lands outside of Israel, and then examines the development of various formulae of prayers in the Land of Israel, focusing on the *mi sheberakh* prayer for soldiers produced by the official IDF (Israeli Defense Forces) Rabbinate. The article concludes with a study of the *mi sheberakh* for newly conscripted soldiers of the IDF, prayers to be recited by parents of the soldiers, and prayers for protection from conscription by foreign militias.

### **The Status of the Book in the Discourse of Corporeality and Sexuality in Religious Zionism**

*Dov Schwartz*

The article analyzes the discourse of corporeality and sexuality in Religious Zionism from the formation of the State of Israel until the present time. It defines three periods:

1. From the formation of the state to the mid-1970s. During this period religious Zionists adopted autonomous norms, constituted by daily life. The written book hardly had any influence at all.

## Abstracts

2. From the mid-1970s to the late 1980s. This was the period of the emergence of settlements in Judea, Samaria, and Gaza. The appearance of many books concerning sexuality and family life by religious Zionist rabbis shaped the norms of the period.
3. From the beginning of the 1990s to the present. Global cultural change has created a new media: the Internet. The digital arena has, in a way, threatened the authority of the rabbis and opened new horizons.