




# עלי ספר

מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות  
הספר העברי המודפס והדיגיטלי

כ

הוצאת אוניברסיטת בר-אילן 

# עלי ספר

מחקרים בביבליוגרפיה ובתולדות הספר העברי  
המודפס והדיגיטלי

כ

בעריכת

דב שוורץ • גילה פריבור



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

# עלי ספר

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

עורכים: רב שוורץ, גילה פריבור

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

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

כתובת המערכת:

המחלקה ללימודי מידע

אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 52900

הספר יוצא לאור בסיוע

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

לשכת הרקטור, אוניברסיטת בר-אילן

סגן הנשיא למחקר, אוניברסיטת בר-אילן

ISSN 0334-4754

©

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

אין להעתיק חוברת זו או קטעים ממנה בשום צורה ובשום אמצעי אלקטרוני,  
מגנטי או מיכאני (לרבות צילום, מיזעור והקלטה) ללא אישור בכתב מהמ"ל.

נרפס בישראל — תשס"ט

דפוס אלפא, תל-אביב

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



## תוכן העניינים

5	דבר העורכים
7	דב שוורץ
17	בנימין קצוף
	שלם יהלום
29	קרלוס פרנקל
57	יחזקאל פראם
81	משה צפור
97	מ"ב לרנר
113	מאיר מוניץ
125	שלמה זאב פיק
171	תקצירים באנגלית
V	

המשתתפים:

שלם יהלום, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן  
מ"ב לרנר, החוג ללימודי התרבות העברית, אוניברסיטת תל אביב  
מאיר מוניץ, המחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן  
שלמה זאב פיק, מכון הגבוה לתורה, אוניברסיטת בר-אילן  
יחזקאל פראם, המחלקה להיסטוריה של עם ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב  
קרלוס פרנקל, המחלקות לפילוסופיה ולמדעי היהדות, אוניברסיטת מקגיל במונטריאלי  
בנימין קצוף, המחלקה לתלמוד, אוניברסיטת בר-אילן  
משה צפור, המחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר-אילן  
דב שוורץ, המחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן



# ALEI SEFER

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

20



BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS

# ALTEI SEFER

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

20

EDITED BY

DOV SCHWARTZ • GILA PREBOR



BAR-ILAN UNIVERSITY PRESS, RAMAT-GAN, 2008

# alei sefer

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

PUBLISHED BY THE  
DEPARTMENT OF INFORMATION STUDIES

**Editors: Dov Schwartz, Gila Prebor**

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

**Advisory Board:** Malachi Beit-Arié, Mordechai Glatzer, Moshe Hallamish,  
Shlomo Zalman Havlin, Zvi Langerman, Gad Freudenthal,  
Binyamin Richler, Menahem Schmelzer, Daniel Sperber,  
Joseph Tabory

Address of Editorial Board:  
Department of Information Studies and Librarianship  
Bar-Ilan University, Ramat Gan, ISRAEL, 52900

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

ISSN 0334-4754

©

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 2008  
Alpha Ltd. Tel-Aviv



## CONTENTS

Foreword	5
DOV SCHWARTZ: A Pattern of Moderation: Rabbi Isaac Aboab's <i>Menorat ha-Maor</i>	7
BINYAMIN KATZOFF: Did Rav Natronai Gaon Use the Tosefta in his Responsa?	17
SHALEM YAHALOM: A New Survey of the Talmudic Commentaries of R. Abraham B. Isaac Ab-Bet-Din	29
CARLOS FRAENKEL: A New Examination of the Attribution to Samuel ibn Tibbon of Two Collections of Glosses on the <i>Guide of the Perplexed</i> and of a Commentary on the <i>Account of the Beginning</i> with an Appendix Containing a Partial Edition of the Commentary	57
EDWARD FRAM: Regarding the Order of the Printed Edition of the <i>Terumat ha-deshen</i>	81
MOSHE A. ZIPOR: A Unique Manuscript: Its History, Editing, and Copyists' Mistakes	97
M. B. LERNER: The Geniza Fragments in the Munich Library	113
MEIR MUNITZ: Editing of the Book <i>Orot</i> by Rabbi A. Y. Kook	125
SHLOMO H. PICK: Survey of New Books and Studies	171
English Abstracts	V

## דבר העורכים

כתבי העת העוסקים בספר העברי ובתולדותיו הירדלו בשנים האחרונות. כתבי העת הבודדים בתחום כגון 'ארשת' ו'שנתון הספר העברי' (*Jewish Book Annual*) חרלו זה מכבר מלהופיע, ו'קרית ספר' הפסיק לפרסם מאמרים לפני שנים מספר. על כן אנו שמחים לחדש את הופעת 'עלי ספר', העוסק בהיבטים רחבים של הספר העברי. 'עלי ספר' החל להופיע בשנת תשל"ה על ידי מייסדו ועורכו הראשון פרופ' ישראל תא-שמע, חתן פרס ישראל, מגדולי חוקרי הספרות הרבנית והספר העברי. פרופ' תא-שמע ערך את חוברות א-י ותרם תרומה גדולה וחשובה לביסוס כתב העת. את דרכו של תא-שמע המשיך פרופ' ש"ז הבלין יב"א אשר ערך את חוברות יא-יט ותרם מידיעותיו הרבות להתפתחות כתב העת. בחוה"מ סוכות תשס"ה הלך לעולמו פרופ' תא-שמע ומאמרו של פרופ' דב שוורץ המתפרסם בחוברת זו מוקדש לזכרו. אנו מקווים להמשיך ולפרסם מעתה את כתב העת באופן סדיר ורציף.

כתב העת מיועד לשמש במה מרכזית להצגת עבודותיהם של חוקרים ואנשי מקצוע בישראל ובעולם, העוסקים בנושא הביבליוגרפיה וחקר הספר העברי המודפס והדיגיטלי. מטרת כתב העת לקדם ולעודד את המחקר האקדמי בתחום. במקביל יפעל אתר שבו יפורסמו, מלבד תוכן העניינים ותקצירים, מאמרים המיוסדים על רשימות ביבליוגרפיות.

מערכת כתב העת מזמינה את ציבור החוקרים לפרסם מאמרים במגוון הנושאים הקשורים לתחום כגון: ביבליוגרפיה עברית, תולדות הספר העברי, 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, מדיניות מידע, מו"לות, עיתונות דיגיטלית, צרכי מידע ודפוסי שימוש.

חובה נעימה לנו להודות לכל מי שעזרו לנו בהוצאתה של חוברת זו לאור, לחברי המערכת המצומצמת: פרופ' שפרה ברוכסון-ארביב, אשר יזמה את הוצאתו המחודשת של כתב העת, פרופ' זאב גריס, פרופ' קולט סיראט ופרופ' יעקב שפיגל, לחברי המערכת המורחבת: פרופ' מלאכי בית אריה, ד"ר מרדכי גלצר, פרופ' שלמה זלמן הבלין, פרופ' משה חלמיש, פרופ' צבי לנגרמן, פרופ' גד פרוידנטל, מר בנימין ריצ'לר, פרופ' מנחם שמלצר, פרופ' דניאל שפרבר ופרופ' יוסף תבורי. תודתנו גם למסייעים במימון הפקת החוברת: פרופ' יוסף מניס, רקטור אוניברסיטת בר-אילן, פרופ' הרולד בש, סגן נשיא למחקר והקדן ע"ש יהושע וברכה ברזילי ז"ל.

## דב שוורץ

### דפוס של מתינות על "מנורת המאור" לר' יצחק אבוהב

לזכרו של פרופ' י"מ תא-שמע  
אוהב ספר וחקר הספר  
עורכו הראשון של 'עלי ספר'

המחקר דש שנים רבות בפלגים הקיצוניים של הקהילות היהודיות בספרד הנוצרית: שכלתנים מול שמרנים, תומכי רמב"ם מול מתנגדיו ופילוסופים מול מקובלים. היסטוריונים וחוקרי הגות כיצחק בער וכיצחק יוליוס גוטמן הציגו את המחנות המתעמתים ככוחות היחידים, ולפחות הדומיננטיים, המעצבים את פני החברה היהודית והיצירה הרוחנית שהניבה. הרושם שהתקבל היה שהיצירה הרוחנית מתמקדת בעיקרה בפילוסופיה ובקבלה, וכי הוגי ספרד הנוצרית מסווגים רובם ככולם על פי המחנות השונים. פרופ' ישראל מאיר תא-שמע ז"ל ואנוכי יצאנו בזמנו נגד רושם מוטעה זה. לטענתנו חלק ניכר של ההוגים הספרדיים – (א) הציבו את העיסוק בהלכה במרכז עולמם (תא-שמע).<sup>1</sup>

(ב) היו מתונים מבחינה פילוסופית וסרבו להזדהות עם מחנה קיצוני כלשהו (שוורץ).<sup>2</sup> ספרו של ר' יצחק אבוהב "מנורת המאור" הוא חיבור פופולרי של הוגה יהודי ספרדי העונה במלואו על שני הקריטריונים הנזכרים. ראשית, החיבור עוסק בממדים הרעיוניים והדרשניים של המוסר וההלכה. אמנם בהקדמתו הראשונה הלין המחבר על העוסקים בהלכה כל ימיהם ומוניחים את האגדה.<sup>3</sup> לעתים נימת דבריו מזכירה את ביקורתו של ר' בחיי בהקדמת "חובת הלבבות" על העוסקים בהלכה ומוניחים את הממד הספיריטואלי של החיים הדתיים. אולם במקביל מתח אבוהב ביקורת על הזנחת העיסוק בתלמוד. הוא פסק חד-משמעית, כי

1 ראה י"מ תא-שמע, "הלכה, קבלה ופילוסופיה בספרד הנוצרית (לביקורת הספר 'תולדות היהודים בספרד הנוצרית')", שנתון המשפט העברי, יח-יט (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 479-495. נדפס מחדש בתוך הנ"ל, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כ, ירושלים תשס"ד, עמ' 239-260.

2 ר' שוורץ, "מהרסים", תלמודיים ואנשי החוכמה – עמדתו ודרשנותו של ר' יהודה בן שמואל אבן עבאס, תרבי, סב (תשנ"ג), עמ' 585-615; הנ"ל, "לחקר אופי הפולמוס נגד הפילוסופיה בימי הביניים: 'אייר נתיב' לר' יהודה בן שמואל אבן עבאס", דברי הקונגרס העולמי האחר-עשר למדעי היהדות, חטיבה ג כרך ב (ירושלים תשנ"ד), עמ' 71-76; הנ"ל, "בין שמרנות לשכלתנות (הגותו העיונית של חוג הרשב"א)", דעת, 32-33 (תשנ"ד), עמ' 143-182.

3 מנורת המאור, יוצא לאור על פי רפוסים ראשונים בידי יהודה פריס חורב ומ"ח קצנלבוך, ירושלים תשכ"א, עמ' 10.

"טוב אשר תאחזו בזה וגם אל תנח ירך מזה".<sup>4</sup> כל שתבע היה איוון בין הלכה ואגדה. ולא עוד אלא שאבוהב חיבר כתבים הלכתיים, שלפחות אחד מהם, שולחן הפנים, שרד בירדנו.<sup>5</sup> שנית, על אף שהחיבור מציג גישות פילוסופיות שונות ואף עושה שימוש תדיר בטרמינולוגיה פילוסופית הוא איננו ניתן לסיווג שכלתני או אנטי שכלתני חד-משמעי. גישתו ההגותית של "מנורת המאור" היא מתונה ופתוחה, ומחברו עקף את הסוגיות הפילוסופיות והתאולוגיות הבעייתיות בדרכים שונות כפי שנראה להלן.

ישראל מאיר תא-שמע פתר סופית את מחלוקת החוקרים רבת השנים על "מנורת המאור"

בכך שהוכיח כי –

(א) ר' יצחק אבוהב חי בראשית המאה הארבע עשרה.

(ב) "מנורת המאור" של אבוהב הוא שהשפיע על ספר בעל כותרת זהה של ר' ישראל אלנקאווה.<sup>6</sup> הפופולריות וההשפעה של "מנורת המאור" לאבוהב ניכרת בעובדה אחרונה זו, וכן בעובדה שכבר באמצע המאה ה-14 נתחבר לו פירוש מעטו של ר' יוסף אבן חלת. פירוש זה מסתמך גם על הרשב"א וסביבתו הרעיונית.<sup>7</sup>

ברצוני בשורות הבאות לתאר את זיקתו של אבוהב לסוגיות הפילוסופיות והתאולוגיות שהעסיקו את חכמי הדור, ולהציג את "מנורת המאור" כפרדיגמה של הגות מתונה במובנים אלה:

(א) הגות שהתרחקה מקיצוניות פילוסופית.

(ב) על אף (א), הגות זו לא ויתרה על הסגנון והעניין הפילוסופיים.

(ג) הגות שהתרחקה מאימוץ גלוי של תפיסות קבליות.

הרשב"א, איש אשכולות, העמיד חוג קבלי ובמקביל גם חוג פילוסופי שכלתני מתון. במובנים רבים מגלה יצירתו של אבוהב קרבה לחוג האחרון. ספר "מנורת המאור" הוא, כאמור, בראש ובראשונה חיבור המקבץ את אגדות חז"ל בבחינת חומר לדרוש.<sup>8</sup> הנחת היסוד שלו הייתה, כי "רו"ל היו שלמים בכל מדע ומשיגים בכל חכמה שהיא משלמת השכל ומחזקת הגוף בבריאותו לעבודת האל יתברך" (708).<sup>9</sup> עולם האגדה ועולמו של המדען אינם מחוזות רחוקים ושונים זה מזה. נדון אפוא בממדים פילוסופיים של "מנורת המאור" ונבחן את דרכי ההתמודדות של אבוהב עם המורשת המיימונית.

4 קהלת ז, יח; מנורת המאור, שם. וכבר עמד על כך י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' 155.

5 ראה תא-שמע (בהערה הבאה).

6 "מ תא-שמע, "חידת ספר 'מנורת המאור' ופתרונו", תרביץ, סד (תשנ"ה), עמ' 353-372. נדפס מחדש בתוך כנסת מחקרים, ב, עמ' 202-208.

7 תא-שמע, שם.

8 "וגם לעיין בו בקוצר ובלי עמל כשאצטרך לדרוש ברבים" (מנורת המאור, עמ' 8). ראה י' דן, ספרות המוסר והדרוש, עמ' 13, 165. קביעתו של דן, שלפיה "מנורת המאור" מסווג כראקציה אנטי-פילוסופית באמצעות שיבה למדרש, היא ביטוי לגישתם של בער וממשיכיו.

9 המספרים מציינים למהדרות חורב וקצנבלוגן (לעיל הערה 3).

## בריאה ונס

המתינות הרעיונית של אבוב מתבטאת בראש ובראשונה בהצגת גישות סותרות ללא מאמץ כלשהו ליישב ביניהן. מצד אחד הוא צידד בגישת הרמב"ם, שהנסיים נקבעו בזמן הבריאה, ולפיכך הקב"ה איננו מתערב בחוקיות הטבעית ומצד שני צדד בגישה שהאל מתערב באופן פעיל מעת לעת. אבוב ציטט פסקה ארוכה מתוך "מלמד התלמידים" לר' יעקב אנטולי, שהביאה את שתי האלטרנטיבות. "בתחילת הבריאה הטביע [הקב"ה] בברואיו שיצאו מטבעם לזמנים ידועים או נאמר שהוא גזר כפי רצונו לשנות הטבע ומכריחו לעשות רצונו, וזה נאות לדעת התורה".<sup>10</sup>

לכאורה נתלה אבוב בדעתו של אנטולי, והסתפק בציון שתי האלטרנטיבות. אולם בעיון נוסף מסתבר שלא כך הדבר. אנטולי נקט לא אחת במתודה האוטורית גם ביחס לבריאה והקשרה לנס.<sup>11</sup> אבוב חמק במכוון מהממדים האוטוריים ודחה את הבעייתיות. וכדבריו בחתימת החיבור, "עזבתי הדברים החמורים, שהם נסתרים וגבוהים ואין מי שישג כונתם אלא יחיד בדור"; וכן "לא רציתי לכתוב הדברים שחשבתי שיוכל לטעות בהם השומע ויגלה למקום המים הרעים",<sup>12</sup> ויהא עונו תלוי ב" (769). לפיכך הביא אבוב כוונה תחילה את שתי האלטרנטיבות בעניין מהותו של הנס כדי להימנע מהכרעה חד-משמעית. ובניגוד לאנטולי לא היסס לציין את נטייתו למעורבות הרצונית של האל בבריאה. "הקדוש ברוך הוא עושה נסים ונפלאות עם ישראל בכל זמן שהם צריכים להם, להראות גדולתו בעולם. ואל יחשבו בלבם שהעולם כמנהגו נוהג, אלא שהוא יתברך שמו, חדרו יש מאין, ובידו לשנותו מן הטבע ולעשות בו הישר בעיניו" (285). בהתאם לכך פירש אבוב את עשר המכות כהתערבות אלוהית ביקום כולו (ארבעה יסודות וגלגלים).<sup>13</sup>

## הישארות הנפש

אף בסוגיית ההישארות המופשטת של הנפש הציג אבוב שתי דעות סותרות מבלי להתאמץ ליישב ביניהן. אבוב התמודד עם השאלה הקלסית בדבר ההתעלמות המוחלטת של התורה

10 מנורת המאור, עמ' 211; מלמד התלמידים, ליק 1866, דף סד ע"ב. אבוב השמיט שני עניינים שהופיעו במלמד מיד לאחר הדברים המצוטטים:

(א) תפיסת נצחיות המציאות לאחר התהוותה.

(ב) עימות עם תפיסת קדמות העולם.

11 ראה א' רביצקי, משנתו של ר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל חן וההגות המימונית-תיכונית במאה ה'ג, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, 'ירושלים תשל"ח, עמ' 239-240.

12 על פי משנת אבות א, יא.

13 מנורת המאור, עמ' 300-301. כפי שציין המהדיר, פירוש זה נסמך על דברי ר' יהודה הלוי שבפירוש הארוך של אבן עזרא לספר שמות (ט, א). אולם הבדל בין שני הפירושים, הבדל החושף את האינטרס המתון של אבוב. מכת בכורות התפרשה בדברי אבן עזרא בשם ריה"ל "והעשירית רדת המשחית מגלגלי הכבוד להרוג הבכורים". כלומר מכה זו מקבלת הסבר אסטרונומי. לעומת זאת אבוב כונן אותה על התערבות פעילה ורצונית של האל: "עד שהאל יתברך, בכבודו ובעצמו, רצה לנקום נקמת בני ישראל בכבדיהם של מצרים". (301).



מהעולם הבא. הוא בחר בתשובה, שההישארות היא טבעית לנפש, ועל כן לא ראתה התורה צורך בהזכרתה. וכך כתב:

ולזה האריכה התורה ביעדים עולם הזה, שהם נסים מופתיים וכנגד התולדת, ולא ביארה יעדי הנפש בעולם הנשמות,<sup>14</sup> לפי שקיום הנפש והדבקה באלהים הוא דבר ראוי בתולדת, שתשוב אל האלהים אשר נתנה, ואותה שנמשכה אחר תאות גופה, יתחייב שתאבד כשיפסד חמרה (520).

השכר הוא ההישארות הנצחית בעוד העונש נתפס כאברון. ההישארות המופשטת משתקפת במיתת הצדיקים, שעניינה "נשיקת שכלם עם שכל הפועל" (540). לפי גישה כזו מי שאינו זוכה להישארות – נפשו מתכלה ונעלמת. בעקבות הרמב"ם זיהה אבוהב את מחיקת נפש הפושע עם עונש הכרת.<sup>15</sup> נפש הרשע שבה לאחר המוות "לתולדתה ולטבעה ותלך לאברון ותכרת מן העולם הבא... [ו]תשאר בעפרירותה ובחמרה שחמדה בהיותה בגוף" (53). אולם מסתבר שהמחיקה היא זמנית בלבד. על אף שמבחינה הגיונית לא ניתן ליישב את התאיינות הנפש עם העונש הזמני, אבוהב דגל במובן הפשטי של דברי חז"ל "יורדין לגיהנם ונידונין שם שנים עשר חדש".<sup>16</sup> אבוהב הציג שתי אלטרנטיבות לעונש הנפשי:

(א) קריסת הנפש והעלמותה המוחלטת.

(ב) התייסרותה הזמנית של הנפש עד לשכר הנצחי.

הוא לא חפץ ליישב בין שתי האלטרנטיבות והשאיר את הקורא בספק: גורלו של הרשע לא הוכרע. מכל מקום ההישארות המופשטת של הנפש היא נצחית,<sup>17</sup> ואבוהב הציג הישארות זו בסגנון האופייני לשכלתנים בימי הביניים.

אולם תפיסת ההישארות הנצחית, שיש בה חותם נאופלטוני (נפש) ומימוני (שכל) כאחד, איננה עולה בקנה אחד עם קביעות אחרות בספר "מנורת המאור", ובמיוחד עם הקביעות המשיחיות. מלבד זמניות העונש, טען אבוהב על דרך כלל, כי "הנשמה משתתפת עם הגוף לקבל העונש" (51). בהתאם לכך נבין את הייעודים העתידיים כרלהלן:

(א) ימות המשיח. עד כה פירש אבוהב את עולם הבא כהישארות מופשטת של הנפש. אולם פירוש כזה נוגע לזמן הזה בלבד. לעתיד לבוא יהיו "עולם הבא של נפשות וגם עולם הבא של גופות בימות המשיח, שבשניהם טובה גמורה לצדיקים" (541).<sup>18</sup>

14 על עולם הבא כעולם הנשמות ראה גם מנורת המאור, עמ' 535, 539.

15 על גישת הרמב"ם בפירושו למסכת סנהדרין (הקדמה לפרק חלק) ועל מקורותיה ראה D. Schwartz, "Avicenna and Maimonides on Immortality: A Comparative Study", in R. Netter (ed.), *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, Luxembourg & Oxford 1995, pp. 185-197; S. Stroumsa, "'True Felicity': Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides", *Medieval Encounters* 4 (1998), pp. 51-77; A. Eran, "Al-Ghazali and Maimonides on the World to Come and Spiritual Pleasures", *JSO*, 8 (2001), pp. 137-166.

16 ראש השנה טז ע"ב.

17 "עולם הבא הנצחי האמתי" (מנורת המאור, שם); "הישארות הנפש לעולם שכלו טוב וארוך ותמידי" (483).

18 במקום אחר ציין אבוהב כי "עולם הבא" הוא גם כינוי לימות המשיח (692). אולם במנורת המאור אין שום רמז או סימן המחייב את הקורא להשבת פרקים.

(ב) תחיית המתים. אבוהב הציג את תחיית המתים כנצחית, ועל כן שילוב הנפש והגוף הופך נצחי. על אף שהחוקיות הטבעית תשתנה באותה תקופה עתידית, בכל מקרה מדובר בממד חומרי הקיים לעד.<sup>19</sup> בהקשר זה יש לציין, כי התפיסה הפלאית האפוקליפטית של ימות המשיח שנרמזה בדברי אבוהב איננה עולה בקנה אחד עם דבריו במקום אחר. הוא כתב:

ולאחר שיקבץ [המלך המשיח] את הגליות וינצח מלחמת גוג ומגוג, כמו שכתוב בנבואות בהרבה מקומות, וידמה בעיני הכריות שהוא כמו בריאת עולם חדש, בהיות ישראל יושבים לבטח עם רשעי העולם הנמשלים לנמר ולזאב. ועל זה אמר ישעיה 'וגר זאב עם כבש' (יא, ו) וגו'...<sup>20</sup> וכן כל כיוצא בדברים האלו, שנאמרו על ימות מלך המשיח, ידמה לבני אדם שהוא חרוש עולם (691-692).

בפסקה זו ובפסקאות אחרות אימץ אבוהב את גישתו הנטורליסטית של הרמב"ם הן מבחינה תוכנית ופרשנית הן מבחינה סגנונית. אמנם הוא עירב בדיון מוטיבים שאינם מימוניים במובהק, כמו החלוקה למשיח בן יוסף ומשיח בן דוד. אולם הוא מציג תפיסה נטורליסטית מובהקת, ולדירדו התיאורים האפוקליפטיים המופיעים במקורות אינם אלא רשמים פסיכולוגיים. אבוהב רמז לכתוב בישעיה סה, ו, שעניינו בריאת שמיים ואר חדשים לעתיד לבוא. הבריאה החדשה אינה אלא הרושם המפליג של המאורעות הטבעיים שיתרחשו בעתיד. נוסף לכך אימץ אבוהב את האידאל המימוני של ימות המשיח בתוכן ובמינוח: "שיכירו כל בני אדם האמת, ויפנו לבם מן הבטלות אל המושכלות" (694).

נשוב כעת לסוגיית ההישארות של הנפש. אבוהב נקט מצד אחד את רוח גישתו של הרמב"ם, דהיינו הישארות הנפש היא נצחית וטבעית, ומצד שני את רוח גישתם של רס"ג, רמב"ן ואפוקליפטיקנים אחרים שלדירדו ההישארות היא זמנית עד להתממשות הייעודים המשיחיים לעתיד לבוא.<sup>21</sup> ואכן הצגת גישות משיחיות שונות ללא מאמץ וכנראה גם ללא רצון ליישב מאפיינת גם חוגים מקרב חוג הרשב"א כמו ר' מאיר אלדבי ור' שמואל בן משולם.<sup>22</sup> בדיון בסוגיית ההישארות הדגיש אבוהב כי יש התאמה מוחלטת בין התור הוהפילוסופיה. "כל חכמי הקבלה והמחקר מסכימים בשיש השארות לנפש" (483); "השארות הנפש נתאמת לחכמים בחקירה ועיון" (543). הוא ראה חשיבות יתר בהדגשת המאחד בין התורה לחכמה. להלן נראה כי גישה זו מאפיינת סוגיות נוספות במנורת המאור.

## עיון ומעשה

השלמות כוללת ממד פרקטי וממד עיוני. להבעת הממד העיוני השתמש אבוהב במינוח שכלתני

19 מנורת המאור, עמ' 553. ראה ר' שוורץ, הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ז (מהדורה שנייה מורחבת), עמ' 133.

20 ראה משנה תורה לרמב"ם, הלכות מלכים פי"ב ה"א.

21 ראה למשל שוורץ, שם, עמ' 105-106 ועוד.

22 שוורץ, שם, עמ' 181.

מובהק ("מושכלות", "דבקות" וכדומה).<sup>23</sup> לעתים המינוח השכלי לשלמות משקף תלמוד תורה במובהק: משמעותה האמתית של רכישת הירע אינה אלא לימוד תורה. מטרת לימוד התורה היא "להשיג האמת, שהוא מעלות השכליות" (19). אולם פעמים שמינוח שכלי זה מבטא דווקא השגות עיוניות ומדעיות, כפי שניכר בדבר אלה:

האם החסיד הוא השלם במעלות המדות ובמעלות השכליות. והמעשים הרצויים המתמידים ממלטים את הנפש מהפכיה ומגיעים אותה אל השלמות. וזו היא גזרת התורה, ובזה הסכימו גם כן הפילוסופים האלהיים באמרם, כי במדע ובמעשה תדבק הנפש בעולם העליון (276).<sup>24</sup>

אבוהר מציין שהתורה תומכת בשלמות השכלית ובכך יש התאמה בינה לבין הפילוסופים, אף על פי שאבוהר נמנע מדיונים פילוסופיים הוא איננו נרתע מלציין את הקרבה בין התורה והחכמה. פסקאות נוספות בסגנון כזה מופיעות במנורת המאור.

באותה מידה אימ אבוהר את התפיסה השכלתנית שהמוסר והמעשה הם אמצעים לרכישת ההשכלה ולהישארות המופשטת של הנפש. את הנר השישי של מנורת המאור, העוסק כולו בדרכי שלום, פתח אבוהר בדברים אלה:

כשהשכל הנאות נאצל על מי שהוא בעל מדות טובות ושלם בדרך ארץ ורודף אחר אהבה ושלום עם בני אדם, השכל שהוא קנוי ממנו אין לו מניעות כדי שלא יגיע ויחזור אל המקום אשר נחצב משם, שהוא השכל הפועל. אבל כשהאדם מרגיל עצמו במדות לא טובות ואינו משיג דברים הנקראים דרך ארץ, או אינו רוצה להתעסק בהם, אפילו כפי מזגו השיג במושכלות והיה עמלו בתורה, מונעות לו מדותיו מלהיות שלם וגם אינו יכול לעמוד בבריות נפשו לעבודת האל יתברך (696).

בראשית הפסקה נרמז שפיתוח השכל מוליך לדרגת השכל הנקנה ("השכל שהוא קנוי ממנו"), והשלב העליון הוא הדבקות בשכל הפועל.<sup>25</sup> בתוך דבריו הורה אבוהר פעם נוספת שרכישת השכלה ולימוד תורה אינם שני תחומים מקבילים שאינם נפגשים. השלמות השכלית מבוססת על מושכלות ועל דברי תורה כאחד.

לבסוף אציין עניינים אחדים המתקשרים לאתוס של מנורת המאור:

(א) סגולות. אבוהר הסביר את דרך פעולת המצוות באמצעות תורת הסגולות. תפיסת המצוות כסגולות, דהיינו כבעלות השפעה שאיננה ניתנת להסבר מדעי על פי הפרדיגמה האריסטוטלית של האיכויות, משקפת מגמה של הסתמכות על תאוריות מדעיות אף על פי

23 ראה להלן.

24 אמרה זו מופיעה גם בעמ' 310 (ושם — "בשכל הפועל"), 484.

25 יש בדברים אלה הרבה לתפיסה הקלאסית של השכל לפי אלפאראבי. על חילחולה למסורת המחשבה היהודית ראה, D. Schwartz, *Central Problems of Medieval Jewish Philosophy*, Leiden & Boston 2005,

p. 63

שאינן אריסטוטליות. הוגים במאה החמש עשרה והשש עשרה, כמו ר' חסדאי קרשקש ור' אברהם סבע, עתידים לפתח גישה כזו של טעמי מצוות.<sup>26</sup>

(ב) סיפורי גן עדן. את החטא הקדמון הסביר אבוחב בהסתמכות סמויה על מורה הנבוכים א, ב. עץ החיים משקף "השגת חכמה עליונה, להבדיל בין אמת לשקר", בעוד שעץ הדעת עניינו לא פחות מ"חכמה מדינית" (494). כך הסביר אבוחב את מותר האדם ואת מעמדו הרים בסולם המציאות. שוב, אבוחב מיתן את העמדה המימונית. בהמשך דבריו הבהיר שהחכמה אינה אלא התורה. הכרובים והחרב המתהפכת "מעכבין לאדם מלידבק תמיד בתורה, שהיא עץ החיים" (495). תורה וחכמה מתלכדות. אף החסיד נמדד לא רק במידותיו המוסריות כי אם גם "כפי היתרון שיש לו במעלות השכליות" (536).<sup>27</sup>

(ג) פרישות. ולבסוף אבוחב הביע עמדה מעורבת ביחס לסגפנות, עמדה המאפיינת את גישת השכלתנות היהודית בימי הביניים. מחד גיסא הוא דחה את הסגפנות הקיצונית כפי שהופיעה בנצרות (578). מאידך גיסא קבע כי "אין דברי תורה מתקיימין בלומדה בעידון אלא מתוך עינוי הגוף" (501), וכי "החסידים הראשונים היו אוהבין הייסורין ומקבלים אותן על עצמן בסכר פנים יפות" (640). לפיכך לבטי השכלתנים היהודים בימי הביניים ביחס לפרישות הקיצונית לא פסחו על אבוחב.<sup>28</sup>

## דפוס של הגות

נמצאנו למדים, כי "מנורת המאור" של אבוחב משקף דפוס הגותי מובחן ורווח בקרב יהדות ספרד בשלהי ימי הביניים. גישות שונות המובעות בדבריו מושרשות בתוכן, במתודולוגיה ובטרמינולוגיה בתרבות הספרדית שבמסגרתה פעל ויצר. עם מאפייני קו המחשבה של אבוחב ניתן למנות תכונות אלה:

- (א) הבאת תפיסות סותרות ללא צורך, רצון או מאמץ ליישבן.
  - (ב) אימוץ הגרסה הנאיבית של תפיסת האמת הכפולה בשאלת היחס בין התורה לפילוסופיה.
  - (ג) שימוש במערכת מונחים שכלתנית להצגת תפיסות תאולוגיות ופילוסופיות מתונות.
  - (ד) הסתמכות בידועין על תפיסות פילוסופיות שכלתניות, ובמיוחד תפיסות מימוניות.
- במהלך הדיון הבלטנו את המכנה המשותף שבין אבוחב לחברי חוג הרשב"א מבחינת עיצוב השקפת עולם שכלתנית מובהקת אך מתונה, החומקת באופן מודע ושיטתי מהסוגיות הבעייתיות; אך השקפת עולם זו מעוגנת היטב בעולמם של השכלתנים.

26 "יידע שיש למצות סגולות רבות מתועלות ידועות לגוף ולנפש" (487); "יש בתורה סגולות לכל הטובות שבעולם" (514). ראה ד' שוורץ, קמיעות סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ד, עמ' 128-134.

27 עוד ראוי לציין, שאבוחב העביר את ההבחנה של הרמב"ם בין החסיד למושל בנפשו (שמונה פרקים, פרק ו) להבחנה בין צדיקים גמורים ובעלי תשובה (584).

28 ראה למשל ד' שוורץ, "המתח בין המוסר המתון והמוסר האסקטי בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים", בתוך ד' סטטמן וא' שגיא (עורכים), בין דת למוסר, רמת-גן תשנ"ד, עמ' 185-208; הנ"ל, "פרישות קיצונית וסגפנות במשנתו של חוג פרשני הכוזרי בפרובאנס בראשית המאה הטי"ו", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יא (תשנ"ג), עמ' 79-99.

עלינו לציין, כי אבוהב מייצב כיוון שונה במובנים רבים מחוג הרשב"א הן בתוכן הן בטרמינולוגיה. אבוהב איננו דן בסוגיות של אסטרולוגיה והשגחה כפי שעשה זאת חוג הרשב"א, אף לא אימץ את המינוח המודלי של האלוהות (תיאור האל כמחוייב המציאות) שהיה מקובל על חוג זה. אולם כמו ר' מנחם בן זרח, ר' יצחק אלדבי, ר' שמואל בן משולם, ר' יהודה בן שמואל אבן עבאס ורבים אחרים כך גם אבוהב נמנע מניסוח תפיסות קבליות שורשיות כשם שנמנע מהתפלספות קיצונית.

## דפוסים שונים

מעשה נוכל לבחון פעם נוספת את הניגודים שבין "מנורת המאור" של אבוהב ל"מנורת המאור" של אלנקאווה. ניגודים אלה נעוצים בעניין הזיקה לשכלתנות, וכדלהלן:

(א) תוכן. ספרות של אבוהב מגלה עניין בסוגיות השכלתניות בעוד ספרו של אלנקאווה כמעט שאיננו נדרש לסוגיות כאלה. רק ברמז נמצא הדים קלושים לסוגיות כאלה. למשל, אלנקאווה הזכיר את גישת הרמב"ם בפירושו למשניות, שלפיה קיום מצווה אחת בשלמות מקנה למקיימה עולם הבא. מאמר מוקשה זה עניינו כנראה שקיום מושלם משמעו הכרה מוחלטת של היסודות המטפיסיים, הפיסיים והמוסריים שמוליכים לציור. אפשרות אחרת היא שהרמב"ם מתכוון לקיום במצב של דבקות ("לשמה מאהבה").<sup>29</sup> כמובן, אלנקאווה נצמד לפשוטי הדברים ומתעלם מהרקע הפילוסופי. דוגמה אחרת היא הציטוט של איגרת הקודש שאלנקאווה ייחס לרמב"ם. אלנקאווה השמיט בו את ההידריונות של המחבר עם מורה הנבוכים, המופיעה ברוב כתבי היד של האיגרת.<sup>30</sup>

(ב) המסגרה. ספרו של אבוהב נזקק לטרמינולוגיה הפילוסופית. מינוחים וצירופים כמו "מעלות שכליות" (754), "דבקות בשכל הפועל" (נידון לעיל), "שכל נברל" (310), "האדם מדיני בטבע" (19), "הנהגה מדינית" (89, 732) וכדומה מופיעים כפעם בפעם בחיבורו.<sup>31</sup> בכך מתקרב "מנורת המאור" של אבוהב לסגנון הרווח בכתבי חוג הרשב"א, דרך משל, שאף הקצינו ממנו בעניין זה. לא כן ספרו של אלנקאווה, שהמינוח השכלתני נעדר ממנו לחלוטין.

29 פירוש הרמב"ם למכות ג, יז, משנה עם פירוש הרמב"ם, מהדורת הרב י' קאפח, נזיקין, ירושלים תשכ"ה, עמ' רמז. מילים אלה מופיעות בעברית גם במקור הערבי. מובא במנורת המאור, מהדורת ה"ג ענאלאו, ניו יורק תרפ"ט, פרק המצוות, עמ' 401.

30 שם, פרק נשואי אשה, עמ' 90; ההידריונות מופיעה בכתבי הרמב"ם, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ד, ב, עמ' שכג, ובהערת ענאלאו, שם.

31 את הצירוף "מצוות שמעיות" פירש אבוהב בניגוד למשמעותן המקורית בכתבי רס"ג והכלאם. לדירו מצוות אלה משקפות "מעלות שכליות" (309), והגדרתן "לקיים האמונה כבורא יתברך וציורה בשכל על דרך האמת" (310). אבוהב חילק שם את מצוות התורה למעשיות, דהיינו מצוות חברתיות, מוסריות והנהגתיות, ולמצוות שמעיות כנ"ל. חלוקה זו מלמדת על היעדר שורשים בספרות השכלתנית ובהיסטוריה המינוח שפיתחה. בהקדמת הספר חילק את המצוות לארבעה: "שמעיות, שכליות, תורניות ומעשיות" (12). אולם הוא לא פירט למה כוונתו.



(ג) מקורות. ספרו של אבנה נסמך פעמים אחדות בגלוי על "מורה הנבוכים" לרמב"ם ועל "מלמד התלמידים" לר' יעקב אנטולי, שהעניק לתפיסות השכלתניות המימוניות מבע דרשני עשיר. את הרמב"ם הליל אבנה על שום היותו איש אשכולות ולא רק בשל גודלתו ההלכתית. "ואחר התלמוד נולד הרמב"ם בחיר השם, שלם בתורה ובכל חכמה מפוארה" (713). הרברים נאמרים בהקשר מיוחד למוניטין הרפואי של הרמב"ם. לעומת זאת ספרו של אלנקאה איננו נסמך בגלוי אף לא בהיחבא על חיבורים פילוסופיים. המקורות שהביא אלנקאה מכתבי הנשר הגדול מתמצים בפירוש המשניות ובמשנה תורה.

ניתוח הממד הרעיוני הפילוסופי שבספרו של אבנה מבליט את ההבדלים שבינו לבין ספרו של אלנקאה. בעוד שהאחרון טרח לסלק כל רמז קל שבקלים לתרבות השכלתנית של הסביבה אבנה שקד לשמר את האתוס והסגנון השכלתני. אבנה שלל מידור בין המוסר והמעשה, שהם נושאי ספרו "מנורת המאור", לבין השכלתנות. אולם אין משמעות הדבר שאבנה הקדיש מאמץ יתר לממד האינטלקטואלי של החיים הדתיים. נהפוך הוא, הוא נמנע בעקיבות מדיון ספקולטיבי מעמיק ונוקב, בין שהוא דיון פילוסופי בין שהוא דיון קבלי. אולם את הזיקה לעולם השכלתני שימר וטיפח.

החיבורים של אבנה ואלנקאה אכן מציגים את האגדה כבעלת ערך עצמאי. השכלתנות המימונית ביקשה את הרובד הסמוי של האגדה, ורובד זה תמיד רמז לתחומים אחרים, מדעיים ומוסריים.<sup>32</sup> לעומת זאת אבנה ואלנקאה לא ביקשו את הממד שאחרי האגדה: מבחינתם דברי אגדה כפשוטם הם התחום שראוי לעסוק בו ולתעד אותו. אולם אבנה לא התעלם מההקשרים השכלתניים בעוד שאלנקאה מחק אותם לחלוטין.

## סיכום

ראוי לחתום את הדיון בדבריהם של יוסף דן וישעיה תשבי, שהציבו בשעתו את התשתית לחקר ספרות המוסר והדרוש, על ספרות המוסר בספרד בשלהי ימי הביניים. במסגרת סיווגם את זרמי המוסר במאה השלוש עשרה הצביעו על –

היווצרותה של ספרות מוסר רבנית, היונקת אמנם מקצת השפעה ורעיונות מספרות המוסר הפילוסופית, אך מהווה בעיקר ביטוי לרצון לחזור אל היהדות הקדומה, הבלתי-פילוסופית. היווצרותה של ספרות זו קשורה ככל הנראה במחלוקת הגדולה על כתבי הרמב"ם במאה הי"ג ובחדירת ההכרה בדבר הסכנות הדתיות הכרוכות בפילוסופיה-הקיצונית... מסוף המאה הי"ד ובמשך כל המאה הט"ו נוצרת בספרד ספרות מוסר

32 ראה למשל, M. Saperstein, *Decoding the Rabbies*, Cambridge MA & London 1980; F. Talmage, 'Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism', in A. Green (ed.), *Jewish Spirituality*, Vol. 1, New York 1987, pp. 333-337; נ' פרימר וד' שוורץ, הגות בצל האימה: דמותו, כתביו והגותו של ר' שם טוב אבן שפרוט, ירושלים תשנ"ב, פרק שני.

עשיר הומגונות, שבה היסוד הרבני מתחזק מאוד ובולע לתוכו רעיונות פילוסופיים בשינוי תוכן רב.<sup>33</sup>

דן ותשבי התאמצו לעגן את היצירה הרוחנית בוויכוחים הסוערים על כתבי הרמב"ם ועל מעמדה של הפילוסופיה. וכך יצא שמתקיים עימות סמוי בין היסוד הרבני, וכנראה הכוונה לתפיסת האגדה כבעלת ערך עצמאי, לבין האידאל הפילוסופי השכלתני. עם פרשנות כזו קשה להתווכח, ובוודאי יש בה ממד של אמת. ועם זאת נדמה כי עיון בספרו של אבוהב, בחיבוריהם של הוגי חוג הרשב"א ובכתבי הוגים שונים דוגמת ר' יהודה בן שמואל אבן עבאס, מלמד על תחושת נינוחות. מבחינת ההוגים הללו השכלתנות איננה עומדת בהכרח בעימות חזיתי עם העולם הרבני והאגרי אלא היא משלימה אותו ומעטרת אותו בגוונים ססגוניים ותוססים. היסוד הפילוסופי איננו מאיים לבלוע את היסוד הרבני, ולהפך, הממד הרבני מופרה ומועשר לאור העולם השכלתני.

כללו של דבר: מנורת המאור של אבוהב מלמד כי פלגים יהודים ספרדיים מתונים רבים, שעיקר עולמם היה מושרש בהלכה, היו מרוכדים ורבגוניים ממש כשם שהפלגים הקיצוניים היו כאלה. אף על פי שעניינם המרכזי היה עולמה של ההלכה, והערכתם העמוקה התמקדה באגדה כתחום עצמאי ובעל ערך עצמי וסגולי, חותמה של התרבות השכלתנית היהודית ניכר היטב ביצירתם הרוחנית. התוצאה הייתה הגות מתונה שיש בה פתיחת אופקים.

33 י' תשבי וי' דן, מבחר ספרות המוסר, ירושלים ותל אביב תשל"א, עמ' כ-כא. על דיון מחודש בשאלת הזיקה למעמדה הפולמוסי של הפילוסופיה ביחס לתקופה מוקדמת יותר ראה י' דן, "הרקע הרעיוני והחברתי להתגבשותה של ספרות-המוסר המסורתית במאה הי"ג", בתוך מ' אידל, ז' הרוי וא' שביד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס במלאת לו שמונים שנה, א, ירושלים תשמ"ח, עמ' 253-254.

## בנימין קצוף

### כלום הייתה התוספתא מקור לתשובות רב נטרונאי גאון?

#### א. מבוא

מידת שימושם של הגאונים מן התקופות השונות בתוספתא שלנו איננה ברורה. השאלה מתעוררת בעקבות מספר לא מבוטל של ברייתות המובאות בספרותם של כמה מן הגאונים, המצויות גם בספר התוספתא שלנו, ובעקבות כמה הזכרות, חלקן לא חד-משמעיות, של חיבור בשם זה או בשם דומה. ליברמן, לאחר שהצביע על כמה גאונים שרדעו עשו שימוש בתוספתא, הניח ש"בוודאי הייתה התוספתא שגורה גם בפי שאר הגאונים", והגיע למסקנה המכלילה "שמתחילת תקופת הגאונים ועד אחרוני הראשונים הייתה התוספתא שגורה בפי כל רבותינו (מלבד אחרים יוצאים מן הכלל)".<sup>1</sup> מעתה פירש גם את אותם מקומות מסופקים בספרותם של גאונים אחרים כנובעים מן התוספתא שלנו או כמתייחסים אליה.

אולם, ספק אם אכן ישנה הצדקה להכללה כה רחבה. אף שללא ספק לפחות בחלק מבתי המדרש הגאונים הכירו את התוספתא, דנו בהלכותיה, והבחינו באופן ברור ומפורש בין הלכות מן התוספתא לבין הלכות דומות ממקורות אחרים,<sup>2</sup> כלל לא ברור שכך היה אצל

\* תודתי נתונה לקרן הזיכרון לתרבות יהודית על תמיכתה בביצועו של מחקר זה.

1 ש' ליברמן, תוספתא ראשונים, ב, 'ירושלים תרצ"ח, עמ' 12, ועמ' 7, ושוב בנחצות בעמ' 15: "נמצאנו למדים באופן ברור שמעולם לא פסק לימוד התוספתא מחכמי הישיבות, שהגאונים הראשונים הביאוה להלכה". ראו גם סיכום שיטתו בתוספתא כפשוטה, ו, ניו יורק תשכ"ו, עמ' יג.

2 כך לדוגמה בתשובת רב האי גאון המובאת אצל א"א הרכבי (מהריר), וזכרון לראשונים וגם לאחרונים, חלק ראשון, מחברת רביעית, ברלין תרמ"ו, ס"י של, עמ' 156, שכתחילתה מוזכרת במפורש סוגית הגמרא ומובאת ברייתא ע"פ נוסחה בבבלי יומא כג ע"א "ואין מונין להן אילא אחת". לאחר מכן נאמר ש"תנאיי דילן הכין תנו בתוספתא ואין מונין להן את היתירה" כנוסח תוספתא כפודים א, י (עמ' 224, שו" 51-52 במהדורת ליברמן) [ברמיון מוחלט לנוסח כ"י אפרוט השונה כאן במעט מכ"י וינה]; וכן בתשובת רב עמרם גאון המבחין באופן ברור בין הלכות מן התוספתא ולבין מקורות תנאיים ואמוראיים אחרים, ראו L. Ginzberg, *Geonica*, II, New York 1909, pp. 328-330 = אוצר הגאונים, ו, 'ירושלים תרצ"ה, סוכה, תשובות, ס"ל, עמ' 17. אף העיון בספר הלכות פסוקות מעלה שמחברו ללא ספק השתמש ישירות בספר התוספתא שלנו, ולא הביא מהלכותיה מתוך הבבלי או מתוך ספר 'המעשים לבני ארץ ישראל' ראו: ב' קצוף, 'המקורות התנאיים ונוסחם בספר הלכות פסוקות', שנתון המשפט העברי, כה, ברפוס. ראו גם מ' היגער, ספרי התנאים בתקופת הגאונים, ברהובת תרצ"ח, עמ' 52-54; י' ברודי, תשובות רב נטרונאי בר הילאי גאון, יוצאות לאור על פי כתב-יד ודפוסים ראשונים, עם מבוא, שינויי נוסחאות, מקורות וביאורים, ומפתחות, על ידי י' ברודי, 'ירושלים תשנ"ד (להלן תשובות רנ"ג), עמ' 70; הנ"ל *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven 1998, pp. 166-158

גאונים אחרים. שכן ברור שהמקור העיקרי לפסקי הגאונים הוא התלמוד הבבלי, שקיבל מעמד קנוני בלעדי בתקופה זו,<sup>3</sup> ומעמדם של חיבורי חז"ל האחרים בתקופה זו היה לכל היותר משני. לכן בהחלט אפשרי, שהיו מן הגאונים שביססו את פסקיהם באופן מוחלט על התלמוד הבבלי, ואילו בתוספתא לא עשו שימוש כלל.<sup>4</sup> אף ליברמן עצמו, בד בבד עם יישום נרחב של תפיסתו בדבר השימוש הרווח בתוספתא בתקופת הגאונים, מיתן מעט את ההכללה, ועמד על כך שאין להניח בהכרח שכל הגאונים עשו שימוש בתוספתא באותה מידה.<sup>5</sup>

שאלת מידת שימושם של הגאונים בתוספתא חשובה הן להכרת המקורות הספרותיים שעליהם מבוססים פסקי הגאונים, ותיאור מסגרת הלימוד בישיבותיהם, והן להבנת דרכי מסירת התוספתא ותולדות מסורת הנוסח שלה. שכן, אף שהתוספתא היא בעיקרה אוסף של דברי תנאים, נוסחה, או נוסח חלק מעדי הנוסח שלה, מגלה לעיתים קרבה מפתיעה דווקא ללשון התלמוד הבבלי.<sup>6</sup> ליברמן הסביר תופעה זו כנובעת "משינויים והוספות ששרשם הוא בישיבות גאוני בבל".<sup>7</sup> ברור שהסבר זה של ליברמן ייתכן רק אם אכן העיסוק בתוספתא בתקופת הגאונים היה סדיר ומשמעותי.

- 3 ראו L. Ginzberg, *Geonica*, I, New York 1909, p. 73; ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשט"ו, עמ' 147; ברורי, (לעיל הע' 2), עמ' 161-163.
- 4 בעקבות דברי רב האי גאון, שהלכה אחת בספר הלכות גדולות מבוססת על 'המעשים לבני ארץ ישראל', הסיק אפשטיין שמחברי הלכות פסוקות והלכות גדולות לא השתמשו בתוספתא עצמה באופן ישיר, אלא הביאו מהלכותיה ע"פ ציטוט מתוך ספר המעשים, ראו י"נ אפשטיין, "מעשים לבני א"י", תרביץ, א (ב) (תר"ץ), עמ' 34; הנ"ל, "שימושו של ה"ג בספר המעשים", תרביץ, א (ג) (תר"ץ), עמ' 146-153; הנ"ל, "תורתה של ארץ ישראל", תרביץ, ב (ג) (תרצ"א), עמ' 313. ליברמן ייחס לאפשטיין טענה רחבה לפיה לימוד התוספתא לא היה נפוץ בין הגאונים באופן כללי, ואף הציג עמדה זו כ"דעה המקובלת על חכמי ישראל" (תוספתא כפשוטה, ו [לעיל, הערה 1], עמ' יג; ראו גם תוספת ראשונים, ב [לעיל, הערה 1], עמ' 7). אך חלק עליו בנחרצות וטען ש"אין שום יסוד להניח שהגאונים שאבו את דבריהם מכלי שני, אלא ברור ששאבו מן המקור הראשון – מתוספתא שלנו ממש" (תוספת ראשונים, ב, שם, עמ' 11-12). ראו גם א' אפטוביץ, מחקרים בספרות הגאונים, ירושלים תש"א, עמ' 78-83.
- 5 ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ב (לעיל, הערה 1), עמ' 12.
- 6 על היקף התופעה ומשמעותה ראו ב' קצוף, "יחס הבריות בתוספתא למקבילותיהן התלמודיות: עיון מחודש לאור מסכת ברכות", *HUCA* 75 (2004), חלק עברי, עמ' א-כד.
- 7 ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ד, ירושלים תרצ"ט, עמ' יב. כך במיוחד ביחס לנוסח כ"י ארפורט שהוא 'נוסח 'מתוקן' שחלו בו תיקונים של תלמידי חכמים ע"פ הבבלי ופעמים ע"פ הירושלמי" (הנ"ל, תוספתא כפשוטה, ג, נייריורק תשכ"ב, עמ' יד), ואף 'יש לנו הוכחה גמורה שכי"ע 'תוקן' לפעמים ע"י מסורת הגאונים" (הנ"ל, תיקונים והשלמות לתוספתא כפשוטה סדר מועד, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 3). ראו גם דיונו של ש"י פרידמן בדברי ליברמן ומסקנותיו בתוספתא עתיקתא, מסכת פסח ראשון: מקבילות המשנה והתוספתא ופירושן, בצירוף מבוא כללי, רמת-גן 2002, 79-86. זאת בניגוד לחוקרים אחרים שהציעו הסברים שונים לדרכי התהוותו של נוסח כ"י ארפורט, כע' שרמר שטען שגרסאותיו משקפות מסורות קדומות מקוריות ("למסורת נוסח התוספתא, עיון ראשוני בעקבות שאול ליברמן", *JSIJ*, 1 [2002], עמ' 11-43, <http://www.biu.ac.il>); וי' זוסמן שהציע לייחס את הכנסת הנוסחאות הבבליות לכ"י ארפורט לחכמים מחוגו של הראב"ה, שעיצבו ושיפצו את ספרותם תוך כדי מסירתה ("ירושלמי כתב יד אשכנזי וספר ירושלמי", תרביץ, סה [תשנ"ו], עמ' 61, הע' 166; "שרידי תלמוד בגניזה הארופית", הגניזה האיטלקית [בעריכת א' דוד וי' תבורי], ירושלים תשנ"ח, עמ' גט-ס). ראו גם י"מ תא-שמע, "ספרייתם של חכמי אשכנז

כלום הייתה התוספתא מקור לתשובות רב נטרוני גאון?

אחד הגאונים החשובים עליהם מבוססת הטענה בדבר שימושם של הגאונים בתוספתא הוא רב נטרוני בר הילאי גאון (להלן רנ"ג), ראש ישיבת סורא באמצע המאה התשיעית,<sup>8</sup> שמספר תשובותיו שהגיעו לידינו עולה על מספר התשובות של כמעט כל גאון אחר.<sup>9</sup> עיון בתשובותיו מעלה שתי ראיות לכאורה לשימוש בתוספתא: האחת – בכמה תשובות רנ"ג מצטט ברייתא, הנמצאת בנוסח קרוב גם בתוספתא שלנו. השנייה – בתיאור סדר הלימוד של חלק מן הלומדים בבית מדרשו, רנ"ג מזכיר חיבור בשם תוספתא/תוספות, הזכרה שהוצגה על ידי ליברמן כ"עדות ברורה ומפורשת שהתוספתא היתה בתכנית הלימוד הקבוע בישיבה".<sup>10</sup> ברם, כפי שיוכח להלן, אין בכל תשובות רנ"ג אף לא ברייתא אחת שמקורה הוא ללא ספק התוספתא, ואף עיון מדוקדק בתיאור סדר הלימוד מעלה שבוודאי לא ניתן להסיק ממנו שהתוספתא שלנו היתה שגורה בפי כל יושבי בית המדרש. על אף זאת, מאחר שהתוספתא בוודאי הוכרה בבתי מדרש של גאונים אחרים, הניח ליברמן שהיא הוכרה אף בבית מדרשו של רנ"ג, ומכאן בא לפרש הזכרות מעורפלות כמתייחסות לתוספתא שלנו דווקא. אולם דומה שטענה זו לוקה בהנחת המבוקש, שכן אין להניח ללא הוכחה שכל הגאונים כולם עשו שימוש בתוספתא באותה מידה. לכן, לדעתי, ראשית יש לבחון האם ישנן ראיות מוצקות כלשהן לשימוש של רנ"ג בתוספתא, ורק לאחר מכן ניתן לגשת לבחינת עדויות מסופקות. להלן נדון בתשובות השונות מהן עולה לכאורה שרנ"ג השתמש בתוספתא, ונציג ראיות המצביעות לדעתי על כך שסביר שרנ"ג לא השתמש בתשובותיו כלל בתוספתא, או השתמש בה באופן מזערי בלבד, בניגוד לכמה מן הגאונים האחרים שהרבו להביא ממנה.

## ב. השימוש בהלכות מן התוספתא בתשובות רנ"ג

נפתח בעיון באותן תשובות בהן רנ"ג מצטט לכאורה ברייתא, או חלקים מברייתא, המצויה בתוספתא, כדי לברר באיזו מידה הייתה התוספתא אחד המקורות ההלכתיים לתשובותיו. בחינת נוסח הברייתות המובאות בתשובות רנ"ג, המוצגת להלן, מלמדת, שלמעט מקרה אחד שיידון בהמשך, בכל המקרים בהם רנ"ג מצטט ברייתא המצויה בתוספתא, הברייתא מצויה גם

בני המאה ה"א-ה"ב, קרית ספר, ס (תשמ"ה), עמ' 298-309. י' אליצור העלה את האפשרות שהתוספתא לא רק עובדה בישיבות הגאונים אלא אף נערכה בבבל בבית היוצר של הגאונים ("מפגשי לשון וראליה בלשון חז"ל ושאלת קדמותה של התוספתא", מחקרים בלשון, ה-ו [תשנ"ב], עמ' 117-119). אולם ראו תשובות ש"י פרידמן, "זוטות לארמית וזוטות לארמית בבלי", לשוננו, נח (תשנ"ד), עמ' 53, והערה 27; וכן קצוף, לעיל, הערה 6, עמ' כב-כג, ובנסמך שם.

8 על השנים המדויקות בהן רנ"ג שימש בגאונות ראו י' ברודי, "רב עמרם בר ששנא – גאון סורא?", תרכ"ז, נו (תשמ"ז), עמ' 339-345; הנ"ל, תשובות רנ"ג, עמ' 60-61; ש"ז הבלין, "תורת הגאונים ותקופתם", תורתן של גאונים, א, עמ' 33, והערה 81-82.

9 ראו תשובות רנ"ג, עמ' 13.

10 תוספתא ראשונים, ב (לעיל, הערה 1), עמ' 12. דומה שאף ברודי נוטה להסכים לכך, ראו תשובות רנ"ג, עמ' 70. אולם ראו על כך להלן, עמ' 17.



בבבלי, והנוסח המובא בתשובה הוא נוסח הברייתא בבבלי, השונה בחלק מן המובאות מנוסח התוספתא:<sup>11</sup>

1.

בבלי ביצה לד ע"א מולגין את הראש ואת הרגלים ומהבהבין אותן באור אבל אין טופלין אותן בחרסית ולא בארמה ולא בסיד	תשובות רנ"ג, סי' קג מולגין את הראש ואת הרגלים ומהבהבין <sup>12</sup> אותן באור ... אבל אין טופלין אותן לא בסיד <sup>13</sup> ולא בחרסית ולא בארמה	תוס' יו"ט ג, יט (עמ' 298, שו' 65) מולגין את הראש ואת הכרעים ואין טופלין אותן לא בחרסית ולא בארמה <sup>14</sup> אבל מספספין אותן באור ואין מספרין את הראש ואת הכרעים
ואין גוזזין אותן במספריים	ואין גוזזין אותן במספרים	

2.

בבלי יבמות קכב ע"א גוי <sup>15</sup> שהיה מוכר פירות בשוק ואמר פירות הללו של ערלה הן של עזקה הן של נטע רבעי הן לא אמר כלום לא נתכוון אלא להשביח מקחו	תשובות רנ"ג, סי' רעא (מי) [גוי] <sup>16</sup> מוכר פירות בשוק ואמר פירות הללו של ערלה הן של עזקה הן של נטע רבעי הן לא אמר כלום לא נתכוון אלא להשביח מקחו	תוס' דמאי ה, ב (עמ' 85, שו' 10) גוי שהיה ציח ואמ' באו וקחו לכם פירות עזק הן פירות ערלה הן פירות רבעי הן אין נאמן מפני שהוא <sup>17</sup> כמשבח מקחו
--	--	--

- 11 הציטוטים מן התוספתא ברכות-ב"ב הם כרגיל על-פי מהדורת ש' ליברמן, ניו-יורק תשט"ז-תשמ"ח, סנהדרין -עוקצין על פי מהדורת מ' צוקרמנדל, ירושלים תרצ"ח; ומן הבבלי על פי דפוס וילנא, אלא אם כן צויין אחרת במפורש. שינויי נוסחאות מכ"י, הן של התוספתא והן של הברייתות מן התלמודים, צוינו בד"כ בהערות, במקרה הצורך. כל ההפניות לתשובותיו של רנ"ג להלן הן ע"פ תשובות רנ"ג, מהדורת ברודי. הדיון בתשובות לגופן מבוסס בהרבה מן המקרים על הערותיו המקיפות של ברודי במהדורות, בה מצוי גם מפתח למקורות מספרות חז"ל, ודיון במקורותיו של רנ"ג. ההשוואה להלן של נוסח הברייתות המובאות בתשובות רנ"ג לנוסחן בתוספתא ובבבלי, מוסיפה נדבך נוסף על המסקנות החשובות העולות ממחקרו של ברודי.
- 12 הדמיון לבבלי אינו רק בשימוש בפועל "מהבהבין" בניגוד לפועל "מספספין" המופיע בתוספתא, אלא גם במיקום ההיתר להבהב לפני האיסור לטפול בבבלי ולא לאחריו כתוספתא.
- 13 "סיד" המוזכר בתשובת רנ"ג מופיע גם בכ"י לונדון (Harl. 5508 (400), מינכן 95, אוקספורד. Opp. Add. fol. 23, וטיקן 134 וברפוס וילנא של הבבלי, אך חסר בכ"י גטינגן 3 וטיקן 109, ואפשר שהוא הוספה מאוחרת לנוסח הבבלי ע"פ חיבורים מאוחרים, ראו גם רנ"ג רבינוביץ, דקדוקי סופרים, ח, מינכן תרכ"ט, עמ' 90, הערה כ; תשובות רנ"ג, עמ' 273, הערה 3.
- 14 כך הוא הנוסח הנכון ע"פ כ"י וינה, שלא עפ"י השיבוש הברור שנפל בכ"י ארפורט, ראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 992.
- 15 כך הנוסח בכל כ"י של הבבלי, אך ברפוס שונה ל"עובר כוכבים", כנראה מחמת הצנוורה, ראו תשובות רנ"ג, עמ' 408, הערה 2.
- 16 ברודי (תשובות רנ"ג, עמ' 408) מצייע לתקן את נוסח התשובה מ"מי" ל"גוי" (שאוילי שובש מפני הרמיון הגראפי שבין "גו" ל"מ"), המצוי במקבילות.
- 17 על "מפני ש" כלשון המאפינת חיבורים ארץ-ישראליים דווקא ראו א' בנרודי, לשון מקרא ולשון חכמים, תל-אביב תשכ"ז, א, עמ' 197; אך השוו לדברי נ' ברודמן, המילית ותארי הפועל בלשון התנאים (במשנה ובתוספתא), בחינה תחבירית סמנטית (חיבור לשם קבלת התואר וקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, תשנ"ה) 41-43.

## כלום הייתה התוספתא מקור לתשובות רב נטרונאי גאון?

3.

בבלי ביצה יב ע"ב	תשובות רנ"ג, סי' קמט	תוס' יו"ט א, יב (עמ' 283, שו' 53)
אמר רבי יוסי לא נחלקו בית שמאי	ר' יוסי אומר לא נחלקו בית שמאי	ר' יוסה או' מרחין בית שמאי ובית
ובית הלל על המתנות שמוליכין	ובית הלל על המתנות שמוליכין	הלל שמוליכין את המתנות ביום טוב
לא נחלקו אלא 18 על התרומה	ועל מה נחלקו על התרומה	על מה נחלקו על התרומה שבית
שבית שמאי אומרים אין מוליכין	(ש)בית שמאי אומרים אין מוליכין	שמיי אוסרין ובית הלל מתירין
ובית הלל אומרים מוליכין	ובית הלל אומרים מוליכין	
וכך היו בית הלל דנין חלה	וכך היו בית הלל דנין חלה	אמרין בית הלל גזירה שזה חלה
ומתנות מתנה לכהן ותרומה מתנה	ומתנות מתנה לכהן ותרומה מתנה	ומתנות מתנה לכהן ותרומה מתנה
לכהן כשם שמוליכין את המתנות	לכהן כשם שמוליכין את המתנות	לכהן כשם שמוליכין את המתנות כך
כך מוליכין את התרומה	כך מוליכין את התרומה	יוליכו את התרומה

4.

בבלי ביצה כב ע"א	תשובות רנ"ג, סי' קנא	תוס' שבת יא, ד (עמ' 46, שו' 10)
הנותן שמן בנר	הנותן שמן בנר	הנותן שמן בנר אע"פ שיש בו שמן
חייב משום מבעיר	חייב משום מבעיר	הרי זה חייב

5.

בבלי שבת כו ע"א	תשובות רנ"ג, סי' סח	תוס' שבת ב, ג (עמ' 7, שו' 13)
אין לך אלא מה שאמר <sup>18</sup> חכמים	אין לך אלא מה שמנו חכמים	אין לך אלא מה שאמר

בכל תשובות רנ"ג הנ"ל נוסח הברייתא דומה לנוסח הברייתא בתלמוד הבבלי, בניגוד לנוסח בתוספתא, וברור מכאן שלא התוספתא היתה המקור לתשובה אלא התלמוד עצמו. בכמה תשובות אחרות רנ"ג מצטט ברייתא, או חלקי ברייתא, על פי נוסח המצוי בתוספתא, אך במקומות אלה הברייתא מצויה גם בבבלי בנוסח זהה, ראו:

1. סי' תלא-תלב: "פוקרין וכו'", בדומה לתוספתא שבת ה, ב (עמ' 20, שו' 4) = בבלי שבת נ ע"א.
2. סי' שסג: "מפני וכו'", "אמרו עליו וכו'", בדומה לתוספתא עבודה זרה ד (ה), א-ב (עמ' 465, שו' 30) = בבלי בבא בתרא צ ע"ב – צא ע"א.
3. סי' יג-יד: "נתמלא זקנו", בדומה לתוספתא חגיגה א, ג (עמ' 376, שו' 18) = בבלי חולין כד ע"ב.
4. סי' שסא: "מתנה שומר וכו'", בדומה לתוספתא בבא מציעא ח, יט (עמ' 106, שו' 54) = בבלי בבא מציעא צד ע"א ע"פ נוסח רוב כתבי היד.<sup>20</sup>

18 הנוסח המוצג 'לא נחלקו אלא' הוא נוסח כ"י גטינגן 3, לונדון (Harl. 5508 (400), מינכן 95, וטיקן 109, והדפוס השונה מנוסח התוספתא ורנ"ג. אך בכ"י וטיקן 134 הנוסח הוא "על מה נחלקו" כנוסח התוספתא ורנ"ג, ובכ"י אוקספורד Opp. Add. fol. 23 מילים אלו חסרות (השוו לתשובות רנ"ג, עמ' 272, הערה 5).

19 הנוסח המוצג "שאמרין" הוא נוסח כ"י אוקספורד Opp. Add. fol. 23, קטע גניזה T-S F2 (2) 54 והדפוס הדומה לנוסח התוספתא. אך בכ"י מינכן 95 וטיקן 127 הנוסח הוא "שמנו" בדומה לנוסח רנ"ג.

20 זהו הנוסח בכ"י מינכן 95, וטיקן 115 וטיקן 116, בניגוד לנוסחים אחרים בכ"י פירנצה וברפוס, שכנראה

## בנימין קצוף

בחלק מן התשובות הנ"ל יש גם התייחסות ברורה לסוגיא בבבלי, שללא ספק היתה המקור לדברי הגאון,<sup>21</sup> ובהן בוודאי אין עדות לשימוש של רנ"ג בתוספתא שלנו. בתשובה אחת בלבד רנ"ג מצטט ברייתא המצויה רק בתוספתא ולא בתלמודים (סי' רפז). התשובה נמצאת לפנינו בשני נוסחי יסוד שונים, האחד הוא בחמדה גנוזה, והשני בהלכות פסוקות מן הגאונים (מהדורת מילר).<sup>22</sup> וכך הוא נוסח התשובה:<sup>23</sup>

חמדה גנוזה, סי' נה	הלכות פסוקות מן הגאונים, סי' פט
1. אף כשנכנס לבית הקברות במזיד חייב מלקות	ואף שנכנס בבית הקברות במזיד חייב מלקות דאורייתא
2. שכך שנו חכמים בהלכות מלקות: כהן שפרע או שפרס או שנטמא לשאר מתים הרי זה חייב, זה הכלל: כל טומאה מן המת שהנזיר מגלח עליה לוקה עליה את הארבעים, נכנס לבית הקברות או שנטמא לאחד מן הקרובים הרי זה חייב, נכנס לשדה שאבד בה קבר אינו חייב עד שיהלך	3. אבל נכנס למקום ספק טומאה אין חייב מלקות אלא מכת מדרבנן.
4. נכנס לבית הפרס או למדור עמים או לחוצה לארץ מכין אותו מכת מדרבנן	5. ומלקות דאורייתא לא נהגא היום אלא מכת מדרבנן נהגא
6. ומכת תורה ארבעים חסר אחת, ומכת מדרות אינה כן אלא חובטין אותו עד שיקבל או עד שתצא נפשו	7. ובמה הוא חובטו ומכהו באפסר כפיל לשנים ואין צריכין חשבון אלא שודא דדייני

משקפים נוסח תניני, ראו רנ"ג רבינוביץ, דקדוקי סופרים, יב, מינכן תרמ"ב, עמ' 279, הערה ר; תשובות רנ"ג, עמ' 534, הע' 4.

21 ראו סימנים סח, קמט, קנא, שטא, שסג.

22 תשובות הגאונים שערי תשובה (עם מבוא והערות מאת ז' ליטער), פיטסבורג תש"ז, סי' מה; י' מילר (מהדיר), הלכות פסוקות מן הגאונים, קראקא תרנ"ג, סי' פט. שני נוסחי היסוד נמצאים גם באוספים נוספים, ראו ברורי, תשובות רנ"ג, עמ' 428, הערה 1.

23 השאלה שנשאל הגאון היא מהו דינו של כהן בזמן הזה שנכנס לבית שיש בו מת או לבית הקברות. לאחר הבאת השאלה הגאון פותח בהצגת עמדתו העקרונית שקרושת הכהן היא קרושת עולם, לכן אם נטמא במזיד חייב מלקות. לאחר מכן מתייחס הגאון ישירות לשאלה, בדברים שלהלן.

כלום הייתה התוספתא מקור לתשובות רב נטרוני גאון?

השוואת שני הנוסחים של התשובה מעלה שיש בהם חומר הלכתי רב משותף, לצד קטעים המובאים רק באחד מהם ולא במשנהו. בנוסח שבחמדה גנוזה מצוטטים במקוטע שלושה חלקים של ברייתא (קטעים 2, 4 ו-6), ואילו בנוסח שבהלכות פסוקות מובא רק הציטוט השלישי מתוכה (קטע 6). שני הציטוטים הראשונים (קטעים 2 ו-4), המובאים רק בנוסח שבחמדה גנוזה, הינם ללא ספק ההלכה המובאת בתוספתא מכות ד, יז (עמ' 443, שו' 15-20), ובנוסחם מספר שינויים מנוסח התוספתא האופייניים למקורות הנמסרים במסגרות ספרותיות שונות,<sup>24</sup> לצד כמה נוסחים שברור שמקורם בטעות.<sup>25</sup> אך דא עקא – לפני הבאת חלקה הראשון של הברייתא בנוסח שבח'ג (קטע 2), רנ'ג מציין מהו המקור הספרותי לברייתא, והוא אינו התוספתא,<sup>26</sup> אלא קובץ שאיננו מכירים בשם 'הלכות מלקות', שללא ראיות אין לזהותו באופן ברור עם התוספתא שלנו. אדרבה, אנו יודעים בוודאות על קיומם של קבצי הלכות אחרים כדוגמת זה, שהסתובבו בחוגי תלמידי החכמים בלבד, המוזכרים בתשובה אחרת של רנ'ג, בה מובא פירוש ל'מגילת סתרים', המוזכרת בבבלי שבת ו ע"ב (ובמקבילות), בסי' שפה:

מגילה שיש בה הלכות פסוקות כעין ספר הלכות שאינו כתלמוד שמצוי אצל כל אדם, לפיכך ניקרא מגילת סתרים.

פירוש זה מספר לנו על קיומם של ספרי הלכות 'מוסתרים', שאינם גלויים ומוכרים לציבור הרחב כתלמוד הבבלי.<sup>27</sup> אופיים של ספרים אלו איננו ברור מתוך התשובה, והחוקרים הציעו כמה השערות בדבר.<sup>28</sup> אולם נראה שספרי הלכות אלו עשויים לכלול לפחות גם ברייתות או

24 ראו ברודי, תשובות רנ'ג, עמ' 430, הע' 11-16. נוסח הברייתא בתשובת רנ'ג אינו קרוב באופן מובהק לאחד מערי הנוסח של התוספתא יותר מאשר לאחרים. כדאי לשים לב לשני נוסחים מעניינים בתשובת הגאון: 1. תשובת הגאון משמרת נוסח קרוב לוודאי מדויק "למדרו עמים", לעומת כל עדי הנוסח של התוספתא שנפלו בהם שיבושים שונים (כ"י וינה: "למדרו חטמים"; כ"י ארפורט: "למדרו את ארץ העמים"; דפוס ראשון: "לארץ העמים" | "ארץ העמים" כבר מוזכרת להלן "חורף/חוצה לארץ", וניכר שההכפלה מיותרת). 2. בתשובת הגאון, בדומה לכ"י ארפורט של התוספתא, מובאת הצורה הנפוצה בתלמוד הבבלי "חוצה לארץ", לעומת כ"י וינה של התוספתא המביא את הצורה הנפוצה בספרות הארץ-ישראלית "חורף לארץ", ראו א' ברודי, לשון מקרא ולשון חכמים, תל-אביב תשכ"ז, א, עמ' 211; ח' נתן, מסורתו הלשונית של כ"י ארפורט של התוספתא (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, תשמ"ז), עמ' 19-21. 25 ראו ליברמן, תוספתא ראשונים, לעיל, הערה 1, עמ' 168-170; א' אפטיבצר, "מלקות ומכת מדרות בתשובת הגאונים", המשפט העברי, ה (תרצ"ו), עמ' 39-40, והערה 5; ברודי, תשובות רנ'ג, עמ' 430, הערה 9. 26 זאת בניגוד לייחוס מפורש של משניות רבות לספר "המשנה", לדוגמא סי' ט: "ושונה איהו מקומן שהוא משנה" (ובחים פ"ה); סי' מה: "וכן במשנה שנינו קטן קורא בתורה ומתרגם" (מגילה פ"ד, מ"ו); סי' קיח: "נשים במערע מענות ... ומשנה זו הלכה היא" (מ"ק פ"ג, מ"ח-ט); סי' רסב: "וכבר מצאנו עיקר זה במשנה לא יתיחד איש אחד עם שתי נשים" (קידושין פ"ד, מ"ב); סי' רצב: "ומשנה זו ששנינו אין מברין [אלא] על מיטות זקופות ... " (מ"ק פ"ג, מ"ו), על נוסח המשנה שבתשובת רנ'ג ראו ארצ' הגאונים, ד, ירושלים תרצ"ב, משקין, סי' קלב, עמ' 46, טור ימני, הערה ב; ועוד.

27 השו' לרב ר"י ברצלוני, ספר השטרות, ברלין 1898, עמ' 126.

28 ראו L. Ginzberg, *Geonica*, I, New York 1909, p. 74; א' ויס, "לתיתיה ושימור מצה ובעית שאילתות והלכות גדולות", בתוך ספר אסף (בעריכת מ"ד קאסוטו, י' קלוזנר וי' גוטמן), ירושלים תשי"ג, עמ' 300-301; נ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 5-8; וביקורות של ברודי על דבריו בתשובות רנ'ג, עמ' 91, ועמ' 566 (סי' שפה, הערה 1).

קבצי ברייתות הנמצאים בתוספתא שלנו, כדוגמת ספר 'הלכות מלקות' ממנו מצטט רנ"ג את הברייתא, שאולי היה אחד מאותם ספרים לא מוכרים. ודאי שלא ניתן להוכיח שאכן זהו אופיו של המקור בו השתמש רנ"ג, אולם ברור ששוב לא ניתן לראות בהבאת ברייתא זו הוכחה חד משמעית לשימוש של רנ"ג בתוספתא שלנו.<sup>29</sup> ואף שכאמור, ציון מקורה הספרותי של הברייתא איננו מצוי בנוסח שבהלכות פסוקות, הרי שגם שני הציטוטים הראשונים ממנה (קטעים 2 ו-4) אינם מובאים בנוסח זה. ואילו הציטוט השלישי, המובא גם בהלכות פסוקות, מצוי גם בירושלמי נזיר ד, ג (נג רע"ב), והנוסח שבתשובת רנ"ג דומה, לפחות בחלקו, לנוסח שבירושלמי השונה מנוסח התוספתא.<sup>30</sup> אם כן, אף שברור שרנ"ג הכיר הלכה אחת המצויה בתוספתא שלנו, לא ניתן להסיק מכך שרנ"ג השתמש באופן ישיר בתוספתא עצמה, אלא אפשר שהביאה מתוך ספר הלכות קדום אחר שבו היא הובאה.<sup>31</sup>

בתשובות מעטות ייתכן שרנ"ג הסתמך על ברייתא המובאת בתוספתא ולא בתלמודים, אף שזו אינה מצוטטת בתשובה. אך באף אחת מן התשובות אין ודאות שאכן הגאון השתמש בתוספתא, וייתכן שהוא הגיע למסקנתו בלעדית.<sup>32</sup> כמה תשובות אחרות מתאשרות מן האמור

29 ובמיוחד שע"פ עדותו של רנ"ג, אפשר שאף הלומדים בבית מדרשו של רנ"ג עצמו לא הכירו את קובצי ההלכות ה'מוסטרס', לכן ספק אם ניתן היום לזהותו באופן ודאי עם אחד מקבצי ההלכות המוכרים לנו.

30 נוסח הברייתא בירושלמי ובתשובת רנ"ג הוא "חובטין אותו", בניגוד לנוסח התוספתא (והמקבילה החלקית בבבלי כתובות פו ע"ב = חולין קלב ע"ב וראו לעיל, הערה 6) "מכין אותו". ואף שרנ"ג לא התחשב בירושלמי בקביעת ההלכה, ואולי אף כלל לא הכירו (ראו ברודי, תשובות רנ"ג, עמ' 72-73), ייתכן לדעת ברודי שרנ"ג אכן הכיר ברייתות המצויות בו (ראו שם, הערה 26), ובמיוחד שכאן התוכן ההלכתי מצוי גם בבבלי ושמ, ורק כלשון הפסיקה מצויה קירבה לנוסח הירושלמי. ראוי אף לשים לב לקטעים 5 ו-7 בתשובה המובאים רק בנוסח ההלכות פסוקות, שיחד עם קטע 6 מהווים למעשה עניין עצמאי, שאינו המשך ישיר של חלקה הראשון של התשובה (קטעים 1-4). שכן בחלק הראשון של התשובה מצויה התייחסות ישירה לדינו של כהן שנכנס לבית שיש בו מת או לבית הקברות. קטעים 5-7 לעומת זאת הינם תיאור מכת מרדו והשוואתה למכת תורה, אך לא במקרה שבו עוסק חלקה הראשון של התשובה אלא במקרה שבו אדם מסרב לקיים מצות עשה, כפי שעולה בברור מן הניסוח "עד שיקבל או עד שתצא נפשו" (על פי המקרה בו עוסקת הברייתא בבבלי, שם, ודאו גם תשובת רנ"ג, סי' תכ). שלושת הקטעים הללו מובאים יחד בתשובה בש"ת סי' קפא, ואפשר שזוהי תשובה עצמאית המבוססת על מקורות אחרים שצורפה לתשובה על דינו של הכהן שנטמא בשלב מאוחר (ואולי יש מקום אף לבחון שמא תשובה עצמאית זו איננה של רנ"ג, אלא של גאון אחר, שפעל אולי לאחר שהירושלמי כבר לבטח הוכר על ידי גאוני בבל וראו ברודי, תשובות רנ"ג, עמ' 73, הערה 30 ובנסמן שם, והשוו לייחוס הכפול לרב נטרונאי גאון ולרב האי גאון, בראש התשובה בהלכות פסוקות (ראו מילר, עמ' 50, הערה ז, ברודי, שם, עמ' 428, הערה 1) ולתשובה המיוחסת לרב האי גאון בש"ת סי' טו, בה מובאת הברייתא עם ייחוס מפורש לירושלמי נזיר).

31 אך השוו לדברי רנציג (לעיל, הערה 28, עמ' 284, הערה 44). הצעה זו מתיישבת עם הצעת הברייתא בפתח תשובת רנ"ג במילים "שכך שנו חכמים", המציעות בספרות הגאונים ובתשובותיהם מובאות מדברי חז"ל מן המשנה, מן התוספתא, ברייתות, מימרות של אמוראים וציטוטים מן הבבלי (ראו י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 767-770). שכן ברור שרנ"ג סבר שמדובר בהלכה שמקורה בדברי תנאים, אך זו נמצאה בפניו בספר הלכות בשם 'הלכות מלקות' בלבד, שכאמור אפשר שהכיל גם ברייתות מספרות חז"ל, אך אינו בהכרח זהה לתוספתא שלנו.

32 ראו ברודי, תשובות רנ"ג, סי' מג, והערה 2 (השוו גם ירושלמי מגילה ד, ג [ע"א, שו' 46], אך ראו ברודי, תשובות רנ"ג, עמ' 72-73; סי' עג, והערה 3; סי' תקי, והערה 2.

כלום הייתה התוספתא מקור לתשובות רב נטרונאי גאון?

בברייתות בתוספתא, אך מקורות מקבילים לברייתות אלו מצויים גם בתלמודים.<sup>33</sup> לכן קשה למצוא בתשובות אלו ראיות לשימוש בתוספתא שלנו. מנגד, ישנן כמה תשובות הסותרות ברייתות מן התוספתא, או המתעלמות מהן. המובהקת ביותר היא תשובת הגאון הקובעת ש"עכשיו כל נדות שבישראל ספק זכות הן, ואין עולה להן טבילה במקוה, אלא צריכות מים חיים" (סי' רנב), בניגוד מפורש לתוספתא מגילה א, יד (עמ' 346, שו' 46): "אין בין זב לזבה, אלא שהזב טעון ביאת מים חיים, זבה אינה טעונה ביאת מים חיים" (וכן תוספתא זבים ג, א [עמ' 678, שו' 9]).<sup>34</sup>

### ג. סדר הלימוד הקבוע בבית מדרשו של רנ"ג

בתשובה מפורסמת מתאר רנ"ג את סדר הלימוד הקבוע בבית מדרשו, ובה מוזכרת לכאורה התוספתא כחלק מסר הלימוד הקבוע (סימן לט):<sup>35</sup>

כך מנהג ראשונים: מקום שיש שם תלמידי חכמים ... ועוסקין בתורה, הרוצה במשנה עוסק, הרוצה בתלמוד עוסק ... וכיון שרבתה עניות ודלות, והוצרכו תלמידים למעשה ידיהם, ולא היו יכולים לעסוק בתורה תמיד ולהשליש בכל יום, נסמכו על התלמוד בלבד ועזבו מקרא ומשנה ... כך מנהג בבית רבינו שבבבל: לאחר שמתפללין כל התפילה וגומרין אותה ופוסקין, תנאין עוסקים במשנה ובמדרש ובתוספתא עד ד' שעות ...

ראשית יש לבחון האם החיבור המוזכר בתשובה הוא אכן הספר המוכר לנו היום בשם תוספתא. שכן כבר העירו מפרשים וחוקרים, שבהקשרים שונים בספרות חז"ל ואולי גם בספרות ימי הביניים המונח "תוספתא" אינו מציין את ספר התוספתא שלנו, אלא הוא כינוי להוספות מסוגים שונים הנלוות למשנה ולמדרש.<sup>36</sup> הזיהוי כתוספתא שלנו מסופק במיוחד לאור העובדה

33 ראו סי' כ, הערה 2 (השוו ירושלמי תרומות א, ו [מ ע"ד, שו' 34], ובבבלי שבת כג ע"א); סי' פט, והערה 3 (השוו ירושלמי ברכות ה, ב [ט ע"ב, שו' 58], ובבבלי קד ע"א); סי' קיד, והערה 3 (השוו ירושלמי ערובין ו, ב [כג ע"ב, שו' 45], בבבלי ערובין סט ע"ב); סי' רטז-ריח, והערה 10; סי' ריט, והערה 4 (השוו ירושלמי דמאי ו, יא [כה ע"ד, שו' 42], ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, א, ניו-יורק תשס"ו, עמ' 249); סי' רעח, והערה 2 (השוו ירושלמי דמאי ו, ג [כה ע"ב, שו' 64], בבבלי בכורות כו ע"ב); סי' רפ, והערה 5 (השוו בבבלי ערובין פג ע"א-ע"ב); סי' ש, והערה 2.

34 כבר רב האי גאון תמה על פסיקה זו של רנ"ג הסותרת את ההלכה בתוספתא והשיב לשואל: "כך ראינו כי זו דרב נטרונאי טעות גדולה היא דקא מחייב לה לזבה ביאת מים חיים כזב, ומתניתא בהדיא אמירא חומר בזב מה שאין בזבה ... חומר בזב שהוא טעון ביאת מים חיים ואין זבה טעונה ביאת מים חיים (תוספתא זבים ג, א [עמ' 678, שו' 9] בשינויים קלים), והזבה עצמה עולה לה טבילה במקוה וכל שכן נדה שהוא ספק זבה". הצעות שונות הוצעו בדבר מקורה של עמדת רנ"ג, שבוודאי אינה מבוססת על התלמוד הבבלי, ראו דברי ברורי בתשובות רנ"ג, עמ' 388-389, והערה 7-11. למקרים נוספים ראו הציונים אצל ברורי, שם, עמ' 71, הערה 17-18; ואולי גם סי' רעה-רעו, והערה 5; סי' תכה, והערה 3.

35 לרשימת האוספים בהם מובאת התשובה ולשינויי הנוסח ביניהם ראו הערותיו של ברורי, תשובות רנ"ג, עמ' 146-147.

36 על משמעות המונח 'תוספתא' בספרות חז"ל כבר העיר ר' שמשון מקינן: "מה שקראו בתלמוד תוספתא אין

שהנוסח המוצג לעיל 'תוספתא', הוא הנוסח המוכב באוסף תשובות הגאונים 'שערי תשובה' בלבד,<sup>37</sup> אולם התשובה מובאת גם באוסף 'תשובות הגאונים ליק' שההדיר מוסאפיה,<sup>38</sup> ושם הנוסח הוא: "תוספות", שבדוראי אין הכרח להבינו כמתייחס לספר התוספתא שלנו דווקא.<sup>39</sup> לכן כלל לא ברור שהחיבור המוזכר בתשובת רנ"ג הוא ספר התוספתא שלנו. שנית, אף אם אכן מדובר בתוספתא שלנו, חשוב לשים לב לכך שאלו העוסקים בתוספתא הם ה"תנאים" בלבד, האמונים על שינון המקורות בישיבות הגאונים.<sup>40</sup> אולם הלומדים האחרים המוזכרים בתשובה, תלמידי חכמים ותלמידים, עוסקים בתלמוד (ואולי גם במקרא ובמשנה) בלבד,<sup>41</sup> אך לא בתוספתא. וכבר עמד על כך ליברמן: "יש לפנינו כאן שני עניינים: בני הישיבה עסקו בתלמוד, במשא ומתן של הלכה, בברור הסוגיות, אבל התנאים המשנים, שוני הברייתות היו מציעים את המשנה, את מדרשי הלכה והתוספתא".<sup>42</sup> לכן, תשובה זו מעידה על כך שלכל

זה מה שאנו קורין תוספתא, אלא תוספת שהוסיפו לכאר המשנה כמו ותני עלה" (ספר כריתות |מהדיר חיים מרדכי זילבערמאן, ורשא 1854, לד ע"א, ח"ד, ש"א סי' יב); ובעקבותיו גם י"נ אפשטיין, מברואות לספרות התנאים, ירושלים – תלואביב תשי"ז, עמ' 241–244; ח' אלבק, מחקרים בברייתא ובתוספתא ויחסן לתלמוד, ירושלים תשל"ז, עמ' 61: "במקומות האלה לא כווננו לספר הנקרא תוספתא, אלא להוסיף ולהוסיף להלכות אחרות ... למשנה וברייתא" (והדגשה במקור). ל' גינצבורג הציע הצעה דומה ביחס למשמעות המונח בימי הביניים המאוחרים, ראו גנזי שכטר, ניריורק תרפ"ט, ב, עמ' 556, הערה 28; וראו גם מ' היגער, מסכת שמחות, ניריורק תרצ"א, עמ' 9–10; הנ"ל, ספרי התנאים בתקופת הגאונים (לעיל, הערה 2), עמ' 53; ברורי, *The Geonim of Babylonia* (לעיל, הערה 2), עמ' 166, והערה 40.

- 37 תשובות הגאונים שערי תשובה (לעיל, הערה 22), סי' נה.
- 38 תשובות הגאונים, י' מוסאפיה (מהדיר), ליק תרכ"ד, סי' צ.
- 39 קשה להכריע בין הגרסאות, אך לאור תפוצתו הוודאית של ספר התוספתא בתקופות המאוחרות יותר, והשתייכותו לספרי התנאים כמשנה וכמדרש, 'תוספות' היא כנראה הגרסה הקשה, ועל כן כנראה עדיפה.
- 40 ראו י"נ אפשטיין, מברוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 688–691, ובנסמן שם.
- 41 ראו גם תשובת רנ"ג, סי' פז בה מוזכרים המשנה והתלמוד כחיבורים שעוסקים בהם גם אלו שאינם נמנים עם קבוצת התנאים: "הכי אמר רב נטרונאי גאון, שמותר להתעסק (בשבת) בתלמוד, ומנהג בית רבינו שבבבל שאחר תפילת מנחה בשבת שונין אבות וקנין תורה". ראו גם סי' כד. שני חיבורים אלה גם נזכרים בשם בהקשרים שונים רבים בתשובות אחרות של רנ"ג (ראו לדוגמה לעיל, הערה 26).
- 42 ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ב (ראו לעיל, הערה 1), עמ' 12 (והדגשה במקור); הנ"ל, תוספתא כפשוטה, א, ניריורק תשט"ו, עמ' יד. תיאור דומה הוצע ע"י י' זוסמן: "רק התנאים המקצועיים 'הקבועים' בבית רבינו' עוסקין במשנה, כמדרש (דהיינו מדרשי הלכה) ובתוספתא עד ד' שעות ... אבל נראה שאין זה נוגע ישירות לסדרי הלימוד של קהל הלומדים, לומדי תלמוד" ("כתבי-יד ומסורות-נוסח של המשנה", רבני הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות [תשמ"א, ג, עמ' 238]; וכן ע"י י' ברורי: *Most of these texts [Tannaitic literature studied by the Tanna'im – b.k.] were apparently not included in the regular curriculum of the academies, which concentrated on Talmudic tractates* (לעיל, הערה 2, עמ' 50, הערה 67). ש' עמנואל עמד על ההבדל בין נוסחי התשובה שבשני האוספים, והוא שבנוסח 'שערי תשובה' (המוצג לעיל) נאמר במפורש שלאחר התפילה רוב הלומדים עסקו בתלמוד, ואילו התנאים לעומתם עסקו רק הם בעניינים אחרים כתוספתא. לעומת זאת נוסח 'תשובות הגאונים ליק' הוא: "לאחר שמתפללים כל התפילה וגומרין אותה ופוסקין, תנאין עוסקין במשנה ובמדרש ובתוספות עד ד' שעות". נוסח זה מעיד במפורש רק על מעשיהם של התנאים לאחר התפילה, ואינו מפרט כמה עסקו שאר בני הישיבה. בעקבות זאת מציג עמנואל ש'אולי מופקדים היו התנאים על לימודם של כל בני הישיבה באותה שעה, והם היו מציעים או את המשנה את מדרשי ההלכה ואת התוספתא לפני בני הישיבה כולה" ("תשובות רב האיי גאון: על תנאים ואמוראים ועל תנאים בישיבות הגאונים", תרכ"ב, סט [תש"ס], עמ' 111). לדעתי הצעה זו

כלום הייתה התוספתא מקור לתשובות רב נטרוני גאון?

היותר קבוצת ה"תנאין" עסקה בלימוד התוספתא, ואף טענה זו מסופקת, ובוודאי שלא ניתן ללמוד ממנה על שימוש משמעותי בתוספתא שלנו בבית מדרשו של רנ"ג.

## ד. סיכום

בחינת התשובות בהן רנ"ג מצטט לכאורה ברייתא, או חלקים מברייטא, המצויה בתוספתא מעלה שבתשובה אחת בלבד מובאת ברייתא המצויה רק בתוספתא ולא בבבלי, אך זו אינה מיוחסת לתוספתא אלא לספר בשם 'הלכות מלקות' שאפשר שלא היה מוכר לציבור הרחב. בכל שאר התשובות רנ"ג מצטט ברייתות על פי הנוסח בתלמוד הבבלי, השונה בחלק מן המקרים מנוסח הברייתות בתוספתא. קשה להצביע על תשובות בהן רנ"ג התבסס באופן ברור על הלכות מן התוספתא שאינן מובאות בתשובה, ולעומת זאת במספר תשובות ישנה התעלמות ברורה מהלכות המצויות בתוספתא. "תוספתא" (או "תוספות") מוזכרת כחלק מסדר הלימוד הקבוע בבית מדרשו של רנ"ג, אך ספק אם המונח בהקשר זה מציין את ספר התוספתא שלנו, ואף אם אלו שעיינו בו היו ה"תנאין" בלבד, ולא שאר בני הישיבה והלומדים.

כל אלה מובילים לדעתי למסקנה שהתוספתא שלנו לא היתה אחד המקורות ההלכתיים לתשובות רנ"ג, ושרוב הלומדים בבית מדרשו, החכמים ותלמידיהם לא עסקו בה. ייתכן שחלקים מן התוספתא (או אולי כולה), היו מצויים בחוגי ה"תנאים" בבית המדרש בלבד, אולי בין ספרי ההלכות הנסתרין, אך אלו שימשו את רנ"ג בעת כתיבת התשובות באופן מזערי אם בכלל. בכך נשמטת אחת הראיות המרכזיות להנחת חלק מן החוקרים בדבר הלימוד הרווח של התוספתא בתקופת הגאונים.

ברם, אף אם אכן רנ"ג לא השתמש בתוספתא כלל, אין הדבר מעיד על בתי המדרש הגאונים האחרים, שלפחות בחלקם ברור שהתוספתא נלמדה. לכן, אמנם יש למתן את עמדת ליברמן בדבר הלימוד הרווח של התוספתא בתקופת הגאונים, אבל אין בהכרח לרחותה לחלוטין, או לרחות את טענתו בדבר השפעה של לימודם של מי מן גאונים על נוסח כ"י של התוספתא. הצעות אלו דורשות בחינה מחודשת, המתבססת על בדיקה יסודית ומקיפה של החומר הספרותי של כל גאון וגאון בפני עצמו. רק לאחר מכן יתאפשר תיאור מדויק של מידת שימושם של הגאונים השונים בתוספתא שלנו, דרכי מסירתה של התוספתא ותולדות ערי הנוסח שלה.

אינה סבירה כלל, שכן מלבד ההסתמכות על *argumentum ex silentio*, כמה משפטים קודם לכן בתשובה זו עצמה (גם לפי הנוסח שב'תשובות הגאונים ליק') נאמר: "כיון שרבתה עניות ודלות הוצרכו תלמידים להתפרנס ממעשה ידיהם ולא היו יכולים לעסוק בתורה תמיד ולהשליש בכל יום, נסמכו על התלמוד בלבד ועזבו מקרא ומשנה" (ב'שערי תשובה' נשמת חלק ממשפט זה מחמת הדומות, ראו תשובות רנ"ג, עמ' 147, והערה ו, 3). כאן יש עדות ברורה וישירה על מתכונת לימודם של הלומדים בבית המדרש – אלה עסקו בתלמוד בלבד, ולא בחיבורים אחרים, אפילו לא בחיבור מרכזי כדוגמת המשנה. ובוודאי שלא עסקו בתוספתא, שאינה מוזכרת בסדר הלימוד בבית המדרש גם לפני ש'רבתה עניות ודלות'.



## שלם יהלום

### פרשנות התלמוד של ר' אברהם בן יצחק אב בית דין סקירה מחודשת

#### הקדמה

במאה הי"ב נמנה ר' אברהם בן יצחק אב בית דין (ראב"י) על השורה הראשונה של חכמי הקהילה העתיקה של פרוכנס.<sup>1</sup> הראב"י היה תלמידם של ר' יצחק בן מרואן, ר' משה ב"ר יוסף, ור' יהודה ברצלוני, ופעל כאב בית דין וראש ישיבה בערים לוניל ונרבונה.<sup>2</sup> בשנת 1159 נפטר הראב"י.<sup>3</sup>

קיימות ידיעות מועטות על חכמי פרוכנס בדורות שלפני הראב"י.<sup>4</sup> והמרכזיות והחשיבות של הראב"י נובעת מהיותו ראשון החכמים הפרוכנסלים ששרידי יצירתו הגיעו לידינו.<sup>5</sup> יצירתו הספרותית של הראב"י כללה את כל סוגי הכתיבה ההלכתית. כאב בית דין בנרבונה השיב הראב"י תשובות רבות בענייני הלכה, שנאספו סמוך לזמנו לכדי חיבור עצמאי. בידינו מספר קבצים מלוקטים מחיבור זה.<sup>6</sup> הראב"י גם קיצר את ספר העתים של ר' יהודה ברצלוני בחיבור

- 1 על קדימותה של קהילה זו ראה: ש' שוורצפוקס, יהודי צרפת בימי הביניים, תל אביב תשס"א, עמ' 24, 30-31.
- 2 ביוגרפיה של הראב"י ראה: י"מ תא-שמע, רבי זרחיה הלוי – בעל המאור ובני חוגו: לתולדות הספרות הרבנית בפרובאנס, ירושלים תשנ"ג, עמ' 38-50. י"מ תא-שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה: קורות, אישים ושיטות, ירושלים תשנ"ט-תש"ס, ח"א, עמ' 193-195. על השהות של הראב"י בברצלונה ראה: ש' אברמסון, רב נסים גאון, ירושלים תשכ"ה, עמ' 15. I. Twersky, *Rabad of Posquieres*, Philadelphia 1980, pp. 35, 347 n 16.
- 3 ראה: תא-שמע, רבי זרחיה (לעיל, הערה 2), עמ' 39. תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"א, עמ' 193.
- 4 על מיעוט ידיעותינו ביחס לדור זה ראה: ב"ז בנדיקט, מרכז התורה בפרובאנס, ירושלים תשמ"ה, עמ' 4-7. י' שילת, על הראשונים, מעלה אדומים תשנ"ח, עמ' קא; תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"א, עמ' 192-193.
- 5 אנו יודעים בוודאות על קיומה של פרשנות תלמוד אבודה מהחכם הפרוכנסלי ר' משה בן יוסף רבו של הראב"י ראה: תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"א, עמ' 195-196. לא ברור האם נוצרה פרשנות תלמוד בכתב או בעל פה קודם לכן. בשאלה זו ראה: בנדיקט (לעיל, הערה 4), עמ' 15-17. H. Soloveitchik, "Rabad of Posquieres; A Programmatic Essay", p. 27 n. 23. הביניים ובעת החדשה, ספר היוכל לפרופ' י' כץ, בעריכת ע' אטקס ו' שלמון, ירושלים תש"ם, החלק האנגלי; שוורצפוקס (לעיל, הערה 1), עמ' 187. ש"ה פיק, מנהג פרוכנס, עבודת גמר לקבלת תואר מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן רמת-גן תשל"ח, עמ' 6-15, 156.
- 6 לזמן עריכת הקובץ ראה: ר' אברהם בן יצחק אב"ד, האשכול, מהר" ש' אלבעק, ירושלים תשמ"ד, מבוא, עמ' יח. תא-שמע, רבי זרחיה (לעיל, הערה 2), עמ' 46. א"א אורבך, משער שהראב"י עצמו פרץ קובץ זה בעצמו ראה: מתשובותיהם של חכמי פרוכנס, מהר" א"א אורבך, מזכרת, בעריכת ש"י וזין ו' ודהפטיג, ירושלים

הלכתי בשם האשכול.<sup>7</sup> בנוסף לכך כתב הראב"י פרשנות לתלמוד. שאלת ההיקף של פרשנות הראב"י אינה ברורה. השריד היחיד מפירושי הראב"י לתלמוד המצוי בידינו הוא הפירוש לבבא בתרא.<sup>8</sup> בחברה המסורתית קיימת מוסכמה ולפיה פרשנות התלמוד שהשתמרה מהווה שריד בלבד מהקורפוס המקורי. ברוח זו התבטא החיד"א בשם הגדולים: "באופן שכל אחד מהגדולים שראינו לו חידושים על מסכתא אחת על הרוב הוא כתב על כל הש"ס או רובו".<sup>9</sup> ברוח המסורתית המרחיבה תואר גם מפעלו הפרשני של הראב"י בידי ר' אברהם זכות בספר היוחסין: "וכן מתלמידיו ר' אברהם בר יצחק הנקרא אב ב"ד, וכל אלו הרבו תורה בישראל וכל חכמי נרבונו וחכמי לוניל שתו מימיהם, ומגדולי תלמידיהם היו הראב"ד, והרב ר' זרחיה הלוי בעל המאור... אבל ר' אברהם אב"ד הוא הגדול על כולם, כי הפליג בשיבה ובשנים והוא עשה ספרים הרבה לבאר כל ספק בפירוש ובפסק הלכה ורב מכל אלה החכמים".<sup>10</sup> המסקנה המחקרית בשאלת היקף היצירה של הראב"י אינה שונה משמעותית מהדעה המסורתית. ובספרות המחקר קיימת נטייה לייחס לראב"י פרשנות למסכתות רבות. עניינו של מאמר זה בשחזור מחדש של פרשנות התלמוד של הראב"י, בהסתמך על ציטוטים מכלי שני הפזורים ברחבי הפרשנות התלמודית. ראוי להדגיש שהטענה בדבר פירוש ראב"י אבוד למסכת מסוימת צריכה להסתמך על מספר ניכר של מובאות. התבססות על ציטטות

תשכ"ב, מבוא, עמ' 393 ובהע' 5, 415. בניגוד לכך טוען ש' שוורצפוקס שרק לקראת סוף המאה הי"ג החלו מחברים לדאוג לכינוס כתביהם. ראה: שוורצפוקס (לעיל, הערה 1), עמ' 87-88, 330 הע' 156. ראה גם: שו"ת הרשב"א, רומא ר"ל, ד"צ ירושלים תשל"ז, מבוא מאת ש"ז הבלין, עמ' יד הע' 20. תיאור כללי של שו"ת הראב"י על מהדורותיו השונות ראה: שו"ת הראב"י, מהד' י' קאפח, ירושלים תשכ"ב, מבוא, עמ' ו-ח; תא-שמע, רבי זרחיה (לעיל, הערה 2), עמ' 46-50. טברסקי (לעיל, הערה 2), עמ' 7. האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' לא-ג.

7 פירוש הראב"י לבבא בתרא, ספר שיטת הקדמונים לבבא בתרא, מהד' מ"י בלוי, ניו יורק תשמ"א-תשמ"ב. 8 על פירוש הראב"י לב"ב ראה: מבוא למהד' הנ"ל. דקדוקי סופרים לבבא בתרא, מהד' רנ"נ ראבינאוויטץ, מינכן תרמ"א, הקדמה, עמ' 9-10. ש' אסף, "קטע מפירושו של ר' אברהם ב"ד יצחק אב"ד בנרבונו למס' בבא בתרא", אוצר החיים, יב (תרצ"ו), עמ' 52-53.

9 ר' חיים יוסף דוד אזוראי, שם הגדולים, פיטרקוב 1905, ד"צ ירושלים תשל"ט, מערכת הספרים, ערך תלמוד בבלי, עמ' 178.

10 ר' אברהם זכות, ספר היוחסין, לונדון-עדינבורג 1857, מאמר א, עמ' 84-85. בניגוד להנחה של ספר היוחסין שלפיה פרשנות הראב"י הייתה רחבה מזו של הראב"ד, בסקירה של חכמי פרובנס אותה מביא ר' דוד כוכבי בהקדמתו לספר הכתים עולה תמונה הפוכה: "ובעיר נרבונו וגבוליה ולוניל וגבוליה קמו חכמי חרשים ונבנוי לחש שמשו בצרפת וספרד, וחדשו דברים רבים לברר דברי התלמוד ודיניו ולישב המאמרים הנראים כסותרים זה את זה, ומהם אשר בארו באור רחב קצת מסכתות מן התלמוד כגון רבנו אברהם אב בית דין, והוא חבר ספר האשכול, ובימים ההם הופיע בגבול לוניל אור בהיר הוא הרב הגדול רבנו אברהם בר דוד מפורשקירש, היה חכם גדול בקי בשני התלמודים ותוספתא וספרי ופרש רב התלמוד". ראה: ר' דוד בן שמואל כוכבי, ספר הכתים על הרמב"ם — בית תפלה ובית מנוחה, מהד' מ"י בלוי, ניו יורק תשמ"ד, עמ' כז. תיאור נוסף של מפעלו הפרשני של הראב"י ראה: ר' אברהם אבן דאוד, ספר הקבלה, מהד' ג"ר כהן, פלדפיה תשכ"ז, עמ' 66. ראוי לציין שהכרונולוגיה של ספר היוחסין מתאפיינת בחוסר דיוק, ראה: א' גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 267. ש' עמנואל, "ואיש על מקומו מבואר שמו: לתולדותיו של ר' ברוך בר יצחק", תרכ"ץ, סט (תש"ס), עמ' 432-436.

בודדות מעלה את האפשרות שמקור הדברים בתשובה, במונוגרפיה הלכתית, או בפירוש לסוגיה מקבילה במסכת אחרת.<sup>11</sup>

## הפרשנות הפרובנסלית

את החיבורים הפרובנסלים יש לראות מטבע הדברים כמקור מרכזי לתורת הראב"י. ספר המאסף לאסכולה הלכתית זו הוא בית הבחירה לר' מנחם המאירי.<sup>12</sup> וחיבור זה ישמש כלי מרכזי לבחינת היקפה של פרשנות הראב"י. בבית הבחירה מובאים החכמים בשמות קוד, והראב"י כפי שמראה הדוגמה הבאה, מצוטט בדרך כלל תחת הכינוי "גדולי קדמונינו".

בית הבחירה – "וגדולי קדמונינו כתבו בה שאפילו כתב ונתן מחיים אינו כלום, שהרי מכל מקום אין מתנת שכיב מרע קונה אלא לאחר מיתה, ואין שטר לאחר מיתה, וכמו שאמרו בגט לאחר מיתה שאפילו נתנו מחיים אינו כלום".<sup>13</sup>

פירוש הראב"י – "כמו שאנו אומרים בגט אע"פ שנכתב בחיים ואמר לה זה גיטך לאחר מיתה לא אמר כלום דאין גט לאחר מיתה, הם [!] הכי נמי במתנת שכיב מרע שמצוה מחמת מיתה ואינה ניתנת אלא לאחר מיתה ודעתו להקנותו בשטר... אינו כלום".<sup>14</sup>

## הפרשנות הקטלנית

כלי חשוב נוסף לבחינת פרשנות הראב"י הוא ספרות החידושים הקטלנית. פורענויות ורדיפות גרמו למעבר של רבים מבני הקהילה הפרובנסלית לקטלניה. ח' סולוביצ'יק טען שהשגשוג

11 על הסכנה הנובעת מהסתמכות על מובאה בודדת ראה: ש"ז הבלין, "מהדורות מתוקנות של ספרי מקורות במשפט העברי – סנהדרי גדולה", שנתון המשפט העברי, א (תשל"ד), עמ' 107; תורת כהנים מהר"א א' שושנה, ברייתא דרבי ישמעאל, ירושלים-קליבלנד תשנ"א, מבוא, עמ' יח; תא-שמע, הספרות (לעיל), הערה 2, ח"ב, עמ' 25.

12 ראה: ח' סולוביצ'יק, הלכה כלכלה ודימוי-עצמי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 112.

13 בית הבחירה לבבא בתרא, מהר"א א' סופר, ירושלים תשל"ב, עמ' 560.

14 ראב"י ב"ב (לעיל, הערה 8), קלה ע"ב, ד"ה שכיב.

דוגמאות נוספות השווה: בית הבחירה (בה"ב) ב"ב (שם), עמ' 657-658 = ראב"י ב"ב (לעיל, הערה 8), קנט ע"ב, ד"ה וש"מ אין; בית הבחירה יבמות, מהר"א ח' אלבק, ברלין תרפ"ב, עמ' 67 = ראב"י ברשב"א יבמות, מהר"א ש' דיקמן, ירושלים תשנ"ו, יג ע"ב ד"ה רבא. ראה גם: בה"ב יבמות (שם), מבוא, עמ' 7. המאירי מציין לעתים גם את מקומו של הראב"י "גדולי קדמונינו שבנרבוה", ראה: בה"ב ב"ב (שם), מבוא, עמ' 9.

לעתים גם "מגדולי קדמונינו" מכון לראב"י, ראה ר' מנחם המאירי, מגן אבות: "שמגדולי קדמונינו שבנרבוה היו נוהגין כן, כמו שנוכר בקצת חרושין של זקנו הגדול הרב אב בית דין ז"ל" (עניין יא, מהר"א י' כהן, ירושלים תשמ"ט, עמ' קח). ואולם כינוי זה מכון גם כלפי חכמים נוספים ממשפחת הראב"י, ראה: ש' יהלום, "רבי נתן ברכי מאיר מורו של הרמב"ן: השפעתה של תורת פרוכנס בגירונה", פעמים, צא (תשס"ב), עמ' 18-19.

המאירי משתמש גם בכינוי "קיינינו" ביחס לראב"י: "וגדול שבזקנינו הרב רבינו אברהם אב ב"ד מנרבוה", ראה: ר' מנחם המאירי, סדר הקבלה, מהר"א ש"ז הבלין, ירושלים-קליבלנד תשנ"ב, עמ' 126. ראה גם: בית הבחירה נידה, מהר"א א' סופר, ניו יורק תש"ט, מבוא, עמ' י. הראב"י הוא קרוב משפחתו של המאירי. ראה: ש"ק מירסקי, ר' מנחם המאירי, תלפיות, ד (תש"ט), עמ' 8-9. ולכן כינויו מדגישים את הזיקה ביניהם.

בתרבות הקטלנית הוביל להיטמעות של הקהילה הפרובנסלית בתוכה. וכחלק ממהלך זה שולב המיטב מפרשנות פרובנס בחידושי הרמב"ן.<sup>15</sup> על רקע זה יש לראות את חידושי הרמב"ן כמקור מרכזי לשחזור תורת הראב"י, ואולם כפי שנראה קיימים קשיים באיתור תורת הראב"י ברמב"ן.

קיימים קווים משותפים של זמן ומקום וכן קשרי משפחה בין הראב"י ור' אברהם בן דוד (ראב"ד). חכמים אלה פעלו בבתי המדרש של פרובנס במאה הי"ב, והראב"י אף השיא את בתו לראב"ד שנמנה על תלמידיו. באופן סמלי אולי חלקו חכמים אלו את אותם ראשי התיבות של שמותיהם. במקומות רבים בספרות הרבנית בכלל וברמב"ן בפרט משתמשים בראשי התיבות ראב"ד (ר' אברהם אב בית דין ור' אברהם בן דוד) כמכוננים לשני חכמים אלו,<sup>16</sup> והכינוי המשותף מהווה בעיה חמורה בהפרדה בין תורת הראב"י והראב"ד.<sup>17</sup>

ישנם הרואים שיתוף זה כנובע מטעות. הראב"י ר' אברהם בן יצחק כיהן כאב בית הדין בנרבונה. ראשי התיבות המדויקים של שמו ותוארו הם ר"א אב"ד, בניגוד לכך הקיצור ראב"ד הוא ראשי התיבות של השם ר' אברהם בן דוד. ולכן המשמעות האמיתית של ראב"ד היא מובאה מר' אברהם בן דוד בעל ההשגות, ומציאותה של מובאה מתורת הראב"י תחת הקיצור ראב"ד היא תוצאה של טעות הנובעת מראשי התיבות הדומים. ב"ז בנדיקט טוען שהטעות נעשתה כבר בשלב ההתהוות של הספרות הרבנית. ראשונים ואחרונים החליפו במקרים רבים את הכינויים. וכינו את הראב"י בראשי התיבות ראב"ד ואת הראב"ד בראשי התיבות רב אב"ד.<sup>18</sup> י' קאפח טוען שהטעות נעשתה בשלבי המסירה, ושרק המעתיקים שיכשו את ראשי התיבות של הראב"י וכינו אותו ראב"ד.<sup>19</sup>

15 סולוביצ'יק (לעיל, הערה 5), עמ' 16-17. ראה גם: פ' הר, ימי הביניים ותרבותם, תל אביב תשכ"ה, עמ' 239; י"ט עסיס, יהודי ארגוניה בימי שלטונו של יעקב השני, חיבור לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"א, עמ' 587; י' זוסמן, "פירוש הראב"ד למס' שקלים? חידה ביבליוגרפית – בעיה היסטורית", מאה שערים: עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים לזכר יצחק טברסקי, בעריכת ע' פליישר, י' בלידשטיין, כ' הורביץ ור' ספטימוס, ירושלים תשס"א, עמ' 133 הע' 6; תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"א, עמ' 205.

16 על חכמים נוספים העונים לראשי התיבות ראב"ד ראה: זוסמן (לעיל, הערה 15), עמ' 153 הע' 90.

17 על ראשי התיבות ראב"ד כמכוננים לראב"י ברמב"ן ראה: י' אונא, ר' משה בן נחמן, ירושלים תשל"ז, עמ' 32.

18 בנדיקט (לעיל, הערה 4), עמ' 32. ראה גם: H. Gross, "R. Abraham b. Isaac, Ab-bet-din aus Narbonne", *MGWJ*, 17 (1868), p. 294. האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' טו, כח. ח"א, עמ' 24 הערה טז; ר' אברהם בן דוד, חידושי בבא קמא, מהר"ש' אטלס, ירושלים תשמ"א, מבוא, עמ' 11-12; ג' ליבון, "הגזירתא בתקופת הגאונים ובראשית ימי הביניים", שנתון המשפט העברי, ה (תשל"ח), עמ' 87-88 הערה 13, 145 הערה 197; תשובות הגאונים החדשות, מהר"ש' עמנואל, ירושלים תשנ"ה, מבוא, עמ' לו-לז; זוסמן (לעיל, הערה 15), עמ' 158 הע' 105. צ"ב אויערבך טוען שהרשב"א הוא היחיד בספרות הראשונים המקפיד על הבחנה בין הראב"י והראב"ד. ראה: ר' אברהם בן יצחק אב"ד, האשכול, מהר"ש' צ"ב אויערבך, האלברשטאטר תרכ"א, ר"צ תל אביב-ניו יורק תשכ"ב, מבוא, עמ' 16-17.

19 שו"ת הראב"י (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' ז. סימן ג הע' 1. סימן קפב הע' 1. ראה גם: ר' אברהם בן דוד, כתוב שם, מהר"י"ד ברגמן, ירושלים תשי"ז, מבוא, עמ' יב-יז; סולוביצ'יק (לעיל, הערה 5), עמ' 28; H. Soloveitchik, "History of Halakhah – Methodological Issues", *Jewish History*, 5 (1991), p. 90.

גישה שונה מעלה ש"ז הבלין. לדבריו הטרימין המשותף איננו נובע מטעות. ראשי התיבות ראב"ד יכולים אמנם להיפתר כמכוונים לר' אברהם בן דוד, אבל באותה מידה הם יכולים להיפתר במשמעות של רב אב בית דין, שהוא כינויו של הראב"י.<sup>20</sup> ולכן גם ללא שיבושים וטעויות מציאותם של ראשי התיבות ראב"ד אינה מלמדת בהכרח על מובאה מתורת הראב"ד.<sup>21</sup> יתר על כן יש גם מקורות שבהם היה ברור לכותב או למעתיק שראשי התיבות ראב"ד מתייחסים לראב"י: "הנה מצאנו הראב"ד כתב בספר האשכול".<sup>22</sup> "ולרוח משפט יושב על המשפט הראב"ד בר יצחק יש טעמים אחרים על דרך אחרת הנם כתובים על ספר תשובותיו".<sup>23</sup> ויש בכך חזיון לטענה שראשי התיבות לא כווננו לראב"י רק כתוצאה משיבוש.

נוסף על כך קיימים בספרות הראשונים כינויים משותפים נוספים לראב"י ולראב"ד: ר' אברהם, ר"א, הרב אב"ד, הר"א ב"ד. בניגוד לראשי תיבות אלה לא ניתן לטעות כאשר שמו של הראב"ד או כינויו של הראב"י נזכר בצורה מלאה או חלקית בדרכים הבאות. ראב"ד: ר' אברהם בר' דוד, ר"א בר דוד. ראב"י: הרב אב ב"ד, הרב אב בית דין, הרב ר' אברהם אב בית דין, ר' אברהם אב"ד.<sup>24</sup>

נתברר לנו שכתוצאה מטעות או מכוונת מכוון חלקים משמעותיים מתורת הראב"י מובאים תחת ראשי התיבות ראב"ד.<sup>25</sup> וזהות הבעלים המקוריים איננה ברורה. במטרה לפתור בעיה זאת בחידושי הרמב"ן נבדקה כל מובאה מתורת הראב"י והראב"ד בכתבי היד השונים, וברוב הגרול של המקרים הצלחנו למצוא לפחות באחד מעדי הנוסח כינוי חד משמעי המשיך את המובאה במדויק. כאשר כל עדי הנוסח משתמשים בראשי תיבות משותפים, פנינו אל כתבי הראב"י והראב"ד עצמם, אלה המצויים בידינו, ונבדקו אף המקבילות בספרות הראשונים. בהמשך נציין ליד כל אחת מהמובאות ברמב"ן את עד הנוסח אשר לפיו נקבעה זהות אומרה. כתבי היד שלא צוינו השתמשו ביחס לאותה מובאה בראשי תיבות משותפים. במקרים הבודדים בהם ישנה אי התאמה בין העולה מהמקורות השונים צוין הרבר במפורש. מיעוט המקרים החריגים יש בו כדי ללמד על מהימנותה של השיטה. נראה שאיסוף שיטתי של המובאות בצינור המסירה הקטלני והפרובנסלי יאפשרו מיפוי מדויק של פרשנות הראב"י.

20 הבלין (לעיל, הערה 11), עמ' 104-105; סדר הקבלה (לעיל, הערה 14), עמ' 126 הע' תקעג. ראה גם: שוורצפוקס (לעיל, הערה 1), עמ' 334 הע' 78.

21 החיד"א עמד על כך שאי מודעות לעובדה זאת יכולה להוליד סתירות פנימיות בתורת הראב"ד: "ודבר זה יהי' לזכרון תלמידי רבי רב דכאשר יראו במחברים הראב"ד ויקשה עליהם מדברי הראב"ד בהשגות, עין בעין יראו אם הרב המחבר שכותב משם הראב"ד כוונתו על הרב אב בית דין שחיבר ס' האשכול". ראה: שם הגדולים (לעיל, הערה 9), מערכת הגדולים, א, יא, עמ' ג. הראב"י מכונה אצל החיד"א הראב"ד השני, ראה: שם, א, עמ' ב. ראה גם: ר' עובדיה יוסף, יביע אומר, ח"ב, ירושלים תשט"ז, ס' ח, אות ג, ובמקורות המצוינים שם.

22 ר' יעקב ב"ר משה מבניויל, חיבור איסור והיתור, מהר" מ"י בלוי, ניו יורק תשמ"ט, עמ' מט.

23 ר' שמואל בן יצחק הסרדי, ספר התרומות, מהר" א' גולדשמידט, ירושלים תשמ"ח, שער מה, עמ' תתטז.

24 על ראשי התיבות השונים בהם כונו הראב"י והראב"ד ראה: ג' שלום, מחקרי קבלה, ח"א, תל אביב תשנ"ח, ח"א, עמ' 61, 65 הע' יב.

25 קיימת נטייה להניח שראשי התיבות ראב"ד מכוונים בלעדית לבעל ההשגות. ראה: האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' טו הע' ב; ח"ב עמ' 112 הע' יד; ראב"ד ב"ק (לעיל, הערה 18), עמ' ר' הע' צב; אורבך (לעיל, הערה 6), עמ' 394, 402 הע' 1. כפי שראינו הכינוי ראב"ד יכול להיות מכוון גם לראב"י.

## פרשנות הראב"י לתלמוד

במסכתות הבאות הממצא העולה מספרות הראשונים הקטלנית והפרובנסלית מלמד על קיומה של פרשנות.

### יבמות

בחידושיו העיד הרשב"א על קיומו של פירוש ראב"י למסכתות יבמות וכתובות: "וכן נראה מדברי הר"א אב ב"ד ז"ל שפירש בפרק דייני גזירות ... אבל כאן פירש ..."<sup>26</sup> ש' אלבק טען שהעולה מספרות הראשונים מלמד על פירוש ראב"י ליבמות,<sup>27</sup> ואכן הממצא בבית הבחירה וברמב"ן מאמת את דבריו.<sup>28</sup> איתור מובאות הראב"י ברמב"ן ליבמות נעשה על פי שני עדי נוסח למסכת: אוקספורד בודלי 441 (א), ובית המדרש לרבנים (בהמ"ל) ניו יורק 739 (ג). במקרים שבהם כתבי היד אינם מלמדים על מקור הדברים, נעזרתי במקבילות.<sup>29</sup> נראה שניתן לשחזר חלקים מהותיים מפירוש הראב"י ליבמות מחידושי הרמב"ן והמאירי.

### כתובות

מפרשנות התלמוד הקטלנית והפרובנסלית למד ש' אלבק על קיומו של פירוש ראב"י לכתובות.<sup>30</sup> הבדיקה שערכנו במאירי וברמב"ן מובילה למסקנה זוהי.<sup>31</sup> קיים קושי בזהויה פרשנות

- 26 רשב"א יבמות (לעיל, הערה 14), מא ע"ב, ד"ה עמר.  
 27 האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' טז.  
 28 בה"ב יבמות (לעיל, הערה 14), מבוא, עמ' 7 (13 מובאות). ציטוטי ראב"י נוספים ליבמות ראה: תא-שמע, רבי זרחיה (לעיל, הערה 2), עמ' 112 הע' 23.  
 29 רשימה זאת מלמדת שהראב"י מוכח בחידושי הרמב"ן ליבמות, מהד' ש' דיקמן, ירושלים תשמ"ז, בעשרים וחמישה מקומות: ג ע"א, ד"ה אתיא (א); ז ע"ב, ד"ה אלא (א); יג ע"א, ד"ה ובדרב (א); יג ע"ב ד"ה ורבא = רשב"א יבמות (לעיל, הערה 14), יג ע"ב, ד"ה רבא; בית הבחירה ליבמות, מהד' ש' דיקמן, ירושלים תשכ"ב, עמ' 62; יד ע"א ד"ה אמר = רשב"א יבמות (לעיל, הערה 14), יד ע"א, ד"ה אמר. ראה בעניין: רמב"ן ליבמות (שם), עמ' לא הע' 288; ריטב"א למגילה, מהד' י"מ שטרן, ירושלים תשל"ו, עמ' ח הע' 65; יז ע"ב, ד"ה הא כי (ג,א); יט ע"ב, ד"ה האי (א); כב ע"ב, ד"ה כיצר (א); כד ע"א, ד"ה מיעט (א); לג ע"א, ד"ה במאי (א); לג ע"א, ד"ה אלא = רשב"א יבמות (שם), לג ע"א, ד"ה אלא; בה"ב יבמות (מהד' דיקמן), עמ' 137; מא ע"ב, ד"ה דמתיב (ג,א); מז ע"א, ד"ה ומעשה (א,ג); נ ע"ב, ד"ה בין (א); נא ע"ב, ד"ה ר"ש (א); נו ע"א, ד"ה ממאי (ג,א); ס ע"א, ד"ה ור' (א); ע ע"א, ד"ה משום = רשב"א יבמות (שם), ע ע"א, ד"ה אטו; עא ע"ב, ד"ה ערל (א); עה ע"א, ד"ה איפוך = רשב"א יבמות (שם), עה ע"א, ד"ה איפוך; פה ע"א, ד"ה כי (ג,א); פז ע"א, ד"ה דהורא (ג); צב ע"ב, ד"ה אלא (א); קיב ע"א, ד"ה נטולה (א,ג). הראב"י מפרש בשם חתנו הראב"ד; קטו ע"ב ד"ה רבא (ג,א).  
 לא מוכרע: סד ע"א, ד"ה ללמדך = בה"ב יבמות (מהד' דיקמן), עמ' 234, "גדולי המפרשים" כינויו הקבוע של הראב"ר. בעדי הנוסח של הרמב"ן "הרב אב ב"ד". המובאה ביבמות קטו ע"ב, ד"ה רבא, היא מפירוש הראב"י למכות.  
 30 האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' טז. ח"ב, עמ' 199. ראה גם: ר' מאיר ב"ר שמעון המעילי, ספר המאורות לפסחים, מהד' מ"י בלוי, ניו יורק תשכ"ד, כה ע"ב, ד"ה אף.  
 31 בית הבחירה לכתובות, מהד' א' סופר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 146, 218 מובאה ב, 219, 221, 366, 392, 397, 403, 425, 445. המובאות הבאות אינן לקוחות מפירוש. עמ' 92 = "וכן יצאה הוראה למעשה לגדולי קדמונינו בנרכונה". עמ' 191 = "ומכאן הורו גדולי קדמונינו". עמ' 218 מובאה א = "וגדולי קדמונינו מסופקים בה בתשובה".

הראב"י ברמב"ן לכתובות. עד הנוסח מוסקבה גינצבורג 8 מתייחס בראשי התיבות המשותפים "ראב"ד" גם לראב"י וגם לראב"ד, ולא ניתן להסתייע בו לענייננו. גם כתבי היד בהמ"ל ניו יורק 836 (נ), בהמ"ל ניו יורק 867 (ב), אוקספורד בודלי 440 (א), משתמשים פעמים רבות בראשי התיבות "ראב"ד", ואפשר להיעזר בהם רק במקרים הבודדים שהם מציינים במפורש שמדובר בראב"י. כתוצאה מכך יש להסתמך במובאות רבות על מקבילות מספרות הראשונים הענפה למסכת זו, ובחלק מהמקרים ההפרדה היא בלתי אפשרית.<sup>32</sup>

## גיטין

ש' אלבק טען לקיומו של פירוש לגיטין בהסתמך על המובאות הרבות הקיימות לטענתו ברמב"ן.<sup>33</sup> בדיקה שערכתי מעלה שמדובר בשישה ציטוטים בלבד, ואחת המובאות לקוחה מתשובה (לה ע"ב ד"ה תנאי). פעולת הזיהוי נעשתה על סמך ערי הנוסח הבאים: כתב יד בודפשט קויפמן A 54,1 (ב), כתב יד בהמ"ל ניו יורק 737 (ל), כתב יד בהמ"ל ניו יורק 740 (ה), כתב יד בהמ"ל ניו יורק 836 (נ), כתב יד קמברידג' 1829 (ק), כתב יד אוקספורד בודלי 439 (א), כתב יד וינה 62 (ו), כתב יד מונטיפיורי 81 (מ). במקרים שלא ניתן להיעזר בעדי הנוסח, השוויתי לרשב"א.<sup>34</sup> ח' אלבק ראה את המובאות בבית הבחירה כראיה לקיומו של

32 רשימת מובאות הראב"י בחידושי הרמב"ן כתובות, מהד' ע"ד שבט, ירושלים תשנ"ג: ג ע"ב, ד"ה ולדרש = רשב"א כתובות, מהד' מ' הרשלר וח' ב"צ הרשלר, ירושלים תשל"ג, ג ע"ב, ד"ה ולדרש; ר' נסים ב"ר ראובן (מיוחס), שיטה לכתובות, מהד' ל"א פלדמן, ירושלים תשכ"ו, ג ע"ב, ד"ה אמר; מאורות פסחים (לעיל, הערה 30), כה ע"ב, ד"ה אף; טז ע"ב, ד"ה רכתב = רא"ה כתובות, מהד' צ"י לייטנר, ירושלים תשנ"ג, טז ע"ב, ד"ה והפי'. טז ע"ב, ד"ה והאי = רמב"ן ב"מ, מהד' מערבא, ירושלים תשנ"ג, ו ע"א, ד"ה אי; יט ע"א, ד"ה כגון (א), ראה גם: שו"ת הראב"י (לעיל, הערה 6), סי' קעה; כ ע"א ד"ה נהרדעי = רא"ה (שם), כ ע"א, ד"ה אמרי; הנ"ל, ריטב"א כתובות, מהד' מ' גולדשטיין, ירושלים תשמ"ב, כ ע"א, ד"ה אמרי; ר' קרשקש וידאל, חידושי כתובות, מהד' מ' הרשלר, ירושלים תשמ"ג, כ ע"א, ד"ה אין; כא ע"ב, ד"ה ואי (ב); כט ע"ב, ד"ה ולר' (ב). מג ע"א, ד"ה להעדרה = רמב"ן בשיטה מקובצת, כתובות, מהד' ז' מצגר, ירושלים תשנ"ו, מג ע"א, ד"ה ה"ג. והרמב"ן מסתפק בשלילת הרעיון ללא הבאת הדברים "ולא כדברי הרב אב ב"ד ז"ל" (על פי הנוסח בשטמ"ק), ולכן קשה לעמוד על מקור הדברים. במהד' שבט (הע' 71) נקבע שמדובר בראב"ד בהסתמך על בה"ב כתובות (לעיל, הערה 31), עמ' 163. מובאת הראב"ד במאירי דנה בשאלת העדפה לאב ואינה קשורה לדיון ברמב"ן שעניינו העדפה לאחים). מט ע"א, ד"ה ואימא = רא"ה (שם), מט ע"א, ד"ה והרב; רשב"א (שם), מט ע"א, ד"ה והלא; רמב"ן בשטמ"ק (שם), מט ע"א ד"ה כתב; נג ע"א, ד"ה אמר (א,ג,ב). עד ע"א, ד"ה משום = רמב"ן בשטמ"ק (שם), עד ע"א, ד"ה ואחרים.

לא מוכרע: יב ע"א, ד"ה וליחש; מג ע"ב ד"ה טעמא = מהמקורות הבאים עולה שמדובר בראב"י, ראה: רמב"ן בשטמ"ק כתובות (שם), מג ע"ב ד"ה ואיכא; רמב"ן יבמות (לעיל, הערה 29), פה ע"א, ד"ה כי. קיימת אפשרות שגם הראב"ד חזר על דברים אלו, שכן בבה"ב כתובות (לעיל, הערה 31), עמ' 165 חוזר המאירי על המובאה שברמב"ן תחת שני קידומות שונות, "וכשאנו משיבין", "גדולי המפרשים". עג ע"ב, ד"ה טעות אשה; עז ע"א, ד"ה אין מעשין [ברמב"ן בשטמ"ק כתובות (שם), עז ע"א ד"ה כתב "הרב אב"ד"]. פט ע"א ד"ה מגו; צה ע"א, ד"ה וכתב [ברמב"ן בשטמ"ק כתובות (שם), צה ע"א, ד"ה מתניתין "הרב אב"ד"]. קי, ע"א, ד"ה הני מילי.

33 האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' טז. ח"ב, עמ' 199.

34 ראב"י ברמב"ן גיטין, מהד' א"ר הישריק, ירושלים תשנ"ה: י ע"ב, ד"ה זאת (ב,ה); כא ע"ב, ד"ה כתבו (ג,ה,א,מ); כג ע"א, ד"ה עבר (ה,מ,ו,ל); לה ע"ב, ד"ה תנאי (ב,ג,ה,ק,א,ו,מ); עג ע"א, ד"ה מתני' = רשב"א גיטין, מהד' י' סקלר, ירושלים תשמ"ו, עג ע"א, ד"ה אלא; עג ע"א, ד"ה ואי קשיא (ה,ל).

פירוש, והעולה מחיבור זה מאמת את דבריו.<sup>35</sup>

## קידושין

ש' אלבק הוכיח את קיומו של פירוש לקידושין ממובאה בודדת ברשב"א ובריטב"א.<sup>36</sup> ניתן להראות שחלקים משמעותיים מפירוש זה השתמרו ברמב"ן.<sup>37</sup> איתור פרשנות הראב"י נעשה בהסתמך על כתבי היד הבאים: בהמ"ל נ"י 741 (ג), כת"י בודפשט קויפמן A 54,1 (ב), בהמ"ל נ"י 836 (ה), מנטואה 74, ב (מ), לונדון 10023,2 OR (ל).<sup>38</sup>

## בבא קמא

על קיומו של פירוש לבבא קמא עמד י' תא שמע מההפניה של הראב"י בפירושו לבבא בתרא: "וכבר פירשתי בבבא קמא בפרק ראשון".<sup>39</sup> הרמב"ן לא כתב חידושים לב"ק,<sup>40</sup> ואולם חלקים משמעותיים מפירוש הראב"י השתמרו בחידושי הרשב"א תלמידו.<sup>41</sup>

## בבא מציעא

בפירוש לבבא בתרא מפנה הראב"י לחיבור שכתב על מסכת בבא מציעא: "ובפרק קמא דבבא

- 35 האשכול (לעיל, הערה 6), ח"ב, עמ' 199; בית הבחירה לגיטין, מהר"ק שליונגר, ירושלים תשכ"ד, מבוא, עמ' 9, גדולי קדמונינו = 9 מובאות, עמ' 10, מגדולי קדמונינו = 2 מובאות.
- 36 האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' טז.
- 37 ראה גם: בית הבחירה לקידושין, מהר"א א' סופר, ירושלים תשכ"ג, מבוא, עמ' ט, גדולי קדמונינו = 6 מובאות. המאירי מזכיר חיבור זה גם בבה"ב לבבא בתרא (לעיל, הערה 13) "וכן כתבו גדולי קדמונינו בראשון של קידושין" (עמ' 374). ראה גם: הנ"ל, תוספות ישנים וחידושי הראב"ד על פרק ראשון ופרק שני של קידושין, מהר"ב צ' וחולד, HUCA, 38 (1966), החלק העברי, מבוא, עמ' 10.
- 38 ראב"י ברמב"ן קידושין, מהר" מערבא, ירושלים תשנ"ה: ב ע"א, ד"ה והיבמה (ב,מ); ה ע"א, ד"ה ומנין (ב,מ); ו ע"ב, ד"ה דארווח (ג,ב,מ); ח ע"ב, ד"ה מנה (ג,מ,ל); יג ע"א, ד"ה סברא (ג,ה,ל); יט ע"א, ד"ה איש (ג,ה,מ,ל); כז ע"א, ד"ה על (ג,ב,מ,ל); לו ע"א, ד"ה היינו (ב,מ); מג ע"ב, ד"ה נערה (ב,ה,מ,ל); נו ע"ב, ד"ה ר' (ב,ה,ל); נט ע"ב, ד"ה קשיא (ב,ה,ל); ס ע"א, ד"ה אפילו (ב,ה,ל); סב ע"א, ד"ה אמר (ל); סו ע"א, ד"ה אילימא (ב,ה,ל); סח ע"א, ד"ה קולא (ג,ב,ה,ל); עה ע"א, ד"ה לאפוקי (ג,ב,ה,ל); עז ע"ב, ד"ה האוכל (ג,ב,ה,ל).
- 39 ראב"י ב"ב (לעיל, הערה 8), קו ע"א; תא-שמע, רבי זרחיה (לעיל, הערה 2), עמ' 43, 112 הע' 23; תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"א, עמ' 194. ראה גם: האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' טז; בנדיקט (לעיל, הערה 4), עמ' 194.
- 40 י' תא-שמע טוען שמעולם לא כתב הרמב"ן חידושים לבבא קמא, ואין מדובר בחיבור אכזר ראה: תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"ב, עמ' 36. השוואה בין חידושי הרשב"א לב"ק ולשבת מאשרת דברים אלו. במסכת שבת שלה ישנם חידושים מקיפים מהרמב"ן מצטט הרשב"א את הרמב"ן בשמונים ושישה מקומות (רשב"א שבת, מהר" י' ברונר, ירושלים תשמ"ז, מבוא, עמ' 10). לעומת זאת בחידושים לב"ק מצוטט הרמב"ן פעמיים בלבד מחידושי למסכתות אחרות (רשב"א בבא קמא, מהר"א' ליכטנשטיין, ירושלים תשמ"ז, מבוא, עמ' 12). ראוי להדגיש שבמלחמות לב"ק ישנם ציטוטי ראב"י, ראה: יג ע"ב, כב ע"ב.
- 41 רשב"א לב"ק (שם), מבוא, עמ' 11 (20 מובאות). ראה גם: בית הבחירה בבא קמא, מהר"ק שליונגר, ירושלים תשכ"א, מבוא, עמ' י גדולי קדמונינו = 4 מובאות, עמ' יא מגדולי קדמונינו = מובאה אחת, קדמונינו שבברכות = מובאה אחת; בנדיקט (לעיל, הערה 4), עמ' 194; ראב"ד ב"ק (לעיל, הערה 18), מבוא, עמ' 11.



מציעא... כדפרישית התם.<sup>42</sup> ברמב"ן השתמרו כתריסר מובאות מפירוש זה,<sup>43</sup> שניתן לעמוד עליהן באמצעות עדי הנוסח הבאים: כתיבי היר אוקספורד בודלי 442,1 (א), אוקספורד בודלי 443 (ב), מונטיפיורי 80 (מ).<sup>44</sup> במקרים שבהם כל עדי הנוסח משתמשים בראשי התיבות הסתמיים "ראב"ד" וזהה המובאה באמצעות מקבילה מספרות הראשונים המצוינת בסוגריים.<sup>45</sup>

## בבא בתרא

פירוש הראב"י לבבא בתרא השתמר בידינו בחלקו הגדול. ובדומה לפירושים למסכתות אחרות הועבר בצינור המסירה הפרובנסלי והקטלני.<sup>46</sup> כרי לאתר את פרשנות הראב"י ברמב"ן, יש להיעזר בעדי הנוסח: מינכן 75,1 (מ), בודפשט קאופמן A 53,1 (ב). כאשר לא ניתן להסתמך על כתיבי היד האלה נעזרתי בהשוואה לפירוש הראב"י לב"ב שבידינו.<sup>47</sup> הרמב"ן מדגיש שפירוש הראב"י עמד לפניו: "וראיתי בפירוש הרב אב בית דין ז"ל

42 ראב"י ב"ב (לעיל, הערה 8), קלה ע"ב; תא-שמע, רבי זרחיה (לעיל, הערה 2), עמ' 43; תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"א, עמ' 194; האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' טז; בנדיקט (לעיל, הערה 4), עמ' 194.  
43 המאירי מביא ציטוטים מעמית. ראה: בית הבחירה בבא מציעא, מהד' ק' שלוינגר, ירושלים תשי"ט, מבוא, עמ' יב גדולי קדמונינו = חמש מובאות, עמ' יג מגדולי קדמונינו = מובאה אחת.  
44 לא ניתן להשתמש בכתב יד ברלין 66, שכן בדומה לדפוסים לא נשמרת בו ההבחנה בין הראב"י והראב"ד.  
45 ראב"י ברמב"ן ב"מ (לעיל, הערה 32): ו ע"א, ד"ה ותו = רמב"ן בשטמ"ק ב"מ (לעיל, הערה 32), ו ע"א, ד"ה ותו; ז ע"א, ד"ה מחוי = רמב"ן בשטמ"ק (שם), ז ע"א, ד"ה מחוי; ר"ן בבא מציעא, מהד' י"ג גרוסברג, ירושלים תשנ"ד; ז ע"א, ד"ה מחוי ובקובץ הראב"ד על בבא מציעא, בעריכת נ"ל אלפרט, ירושלים תשמ"ח, ח"א, עמ' עח-עט, כלולה מובאה זו, בהסתמך על הכינוי הסתמי "ראב"ד" שבכמה ראשונים. בר"ן ובשטמ"ק מפורש שמדובר בראב"ן; ט ע"א, ד"ה אי הכי רכוב = ריצב"ש בשטמ"ק ב"מ (שם), ט ע"א, ד"ה והריצב"ש; טז ע"א, ד"ה זבנה (א,ב,מ) ראה גם: ר"ן ב"מ (שם), טז ע"א ד"ה פשיטא; כב ע"א, ד"ה שטף (ב) ובר"ן ב"מ (שם), כב ע"א, ד"ה ה"ג מצוין שהפירוש משותף לראב"י ולראב"ד; כה ע"א, ד"ה מאי = רמב"ן בשטמ"ק ב"מ (שם), כה ע"א, ד"ה וזה; לא ע"ב, ד"ה ולר' = רמב"ן בשטמ"ק ב"מ (שם), לא ע"ב, ד"ה כתב; סד ע"ב, ד"ה הלהו (ב,מ), סח ע"ב, ד"ה בני (ב). והראב"ד חלק על הפירוש, ראה: כתוב שם, מהד' ח' פריימן, ירושלים תש"ן, עמ' קסז-קסח. ר' משה הכהן עמר על מחלוקת זו ללא מודעות לכתוב שם. ראה: כהונת עולם, קושטא ת"ק, ר"צ ניו יורק תש"ן, ס' קעז ד"ה ועוד תירץ; עא ע"ב, ד"ה אלא ערב = השלמה ב"מ, השלמה לסדר נזיקין, מהד' י' לובעצקי, פריס תרמ"ה, ד"צ ירושלים תשכ"ז, ה,ט. ראה גם: תמים דעים, למברג תקע"ב, סי' מז. עא ע"ב, ד"ה ומשכנו של גוי (ב,מ); פב ע"ב, ד"ה במלוח (ב,מ) וברש"א בשטמ"ק ב"מ (שם), פב ע"ב, ד"ה וזה לשון מצוין שהפירוש משותף לראב"י ולראב"ד; צח ע"ב, ד"ה מי = ר"ן ב"מ (שם), צח ע"ב, ד"ה או; בה"ב ב"מ (לעיל, הערה 43), עמ' 359; המובאה בעא ע"ב, ד"ה ומשכנו של גוי, היא תשובה של הראב"י. מובאות לא מוכרעות: ה ע"א, ד"ה רמי; ו ע"א ד"ה אי = רמב"ן בשטמ"ק ב"מ (שם), ו ע"א, ד"ה והרב וזהרב אב"ד ז"ל פירש; י ע"ב, ד"ה וקיימא; יג ע"ב, ד"ה כתוב והמובאה נכללת בקובץ הראב"ד לבבא מציעא (שם), ח"א, עמ' קמה-קמז בהסתמך על הכינוי הסתמי "ראב"ד". יט ע"א, ד"ה דאמרינן; קח ע"ב, ד"ה שמותי.

46 בה"ב לב"ב (לעיל, הערה 13), מבוא, עמ' 8, גדולי קדמונינו = 18 מובאות.

47 ראב"י ברמב"ן לבבא בתרא, מהד' מערבא, ירושלים תשנ"ג: יח ע"א, ד"ה ואי לאו (מ,ב); כג ע"א, ד"ה אין (מ,ב); לו ע"ב, ד"ה מכר (מ); נט ע"א, ד"ה אמר (מ,ב); נט ע"א, ד"ה חלון (מ,ב); קיב ע"א, ד"ה גירסת (מ,ב); קכט ע"ב, ד"ה והילכתא (מ,ב); קלא ע"א, ד"ה אמר (מ,ב); קלה ע"ב, ד"ה איזהו = ראב"י ב"ב (לעיל, הערה 8), קלה ע"ב, ד"ה צרפתי; קלו ע"ב, ד"ה לא (ב); קמח ע"ב, ד"ה חיישינן (מ,ב); קנב ע"א, ד"ה מתנת (מ,ב); קסא ע"א, ד"ה כל = ראב"י ב"ב (לעיל, הערה 8), קסא ע"ב, ד"ה אלו; קסז ע"ב, ד"ה לשני = ראב"י ב"ב (לעיל, הערה 8), קסז ע"ב, ד"ה אי; קעד ע"ב, ד"ה חזקה (ב).

שפירש<sup>48</sup>. בנוסף לפירוש הכתוב הייתה בידי הרמב"ן מסורת בעל פה מהראב"י למסכת זו: "כך שמעתי בשם הרב אב בית דין ז"ל"<sup>49</sup>. ראוי לציין שפירוש הראב"י שבידינו מקוטע במספר מקומות, וניתן יהיה להשלים חלק מחסרונותיו באמצעות חידושי הרמב"ן<sup>50</sup>.

## שבועות

מובאות בודדות בספרות הראשונים שימשו לאלבק ראייה לקיומו של פירוש לשבועות.<sup>51</sup> ואכן בתשובותיו מעיד הרמב"ן על קיומו של הפירוש: "ואם כדברי המפרש הר"א אב ב"ד וחבריו שפירשו במס' שבועות"<sup>52</sup>. חלקים מהותיים מהפירוש השתמרו בחידושי הרמב"ן למסכת, וכדי לאתרם יש להיעזר בעדי הנוסח הבאים: פרמא 1242,1 (פ), בודפשט קויפמן A 55.1 (ב), לונדון 425 (ל) וקימברידג' 1184,2 (ק).<sup>53</sup>

## מכות

אלבק הסתמך על מספר מובאות מספרות הראשונים כראיה להימצאותו של פירוש ראב"י למכות.<sup>54</sup> ואכן בחידושי ליכמות מעיד הרמב"ן על קיומו של פירוש: "ופירשה הרב אב ב"ד ז"ל במסכת מכות"<sup>55</sup>. כדי לאתר את תורת הראב"י ברמב"ן למכות יש להיעזר בעדי הנוסח הבאים: פרמא 1242,1 (פ), פריס 447,2 hēb (ר), לונדון 425 (ל), בהמ"ל נ"י 720 (ג), דפוס ראשון שבעה עינים, ליוורנו תק"ה (ד).<sup>57</sup> גם בבית הבחירה למכות ישנם שרידים מפירוש זה.<sup>58</sup>

- 48 רמב"ן ב"ב (שם), יח ע"א, ד"ה ואי לאו.
- 49 רמב"ן ב"ב (שם), קיב ע"א, ד"ה גירסת. שמועה זו נמצאת בראב"י ב"ב (לעיל, הערה 8), קיב ע"א, ד"ה שאני. שמועה נוספת מביא הרמב"ן בדף קכט ע"ב, ד"ה והילכתא. שמועה זו אינה נמצאת בפירוש הכתוב של הראב"י.
- 50 מובאות הראב"י הבאות מפירוש הרמב"ן ב"ב (שם) אינן נמצאות בפירוש שלפנינו: יח ע"א, ד"ה ואי לאו; כג ע"א, ד"ה אין; לו ע"ב, ד"ה מבר; נט ע"א, ד"ה אמר; קנב ע"א, ד"ה מתנת.
- 51 האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' יז, ח"ב, עמ' 199.
- 52 שו"ת הרמב"ן, מהר' ח"ד שעוועל, ירושלים תשל"ה, סי' עה. גם בבית הבחירה לשבועות השתמרו מובאות לא מעטות. ראה: מהר' י"ש לנגה, ירושלים תשכ"א, מבוא, עמ' יא גדולי קרמונינו (בהטיות שונות) = 10 מובאות.
- 53 ראב"י ברמב"ן שבועות, מהר' א' ליכטנשטיין, ירושלים תשנ"ו: ג ע"ב, ד"ה אבל (פ,ב,ל); כ ע"א, ד"ה ענין (פ,ב). לג ע"ב, ד"ה וכתב (פ,ב,ל,ק); לו ע"ב, ד"ה ה"ג (פ,ב,ל,ק); לו ע"א, ד"ה מכלל (פ,ב,ל,ק); לו ע"ב, ד"ה ורבינו (פ,ב,ל,ק); לט ע"ב, ד"ה מי (פ,ב,ל); מ ע"א, ד"ה הא דאמרינן (פ,ב,ל).
- 54 האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' יח.
- 55 רמב"ן יבמות (לעיל, הערה 29), קטו ע"ב, ד"ה רבא. על פירוש זה חוזר הרמב"ן בחידושי למכות, מהר' מ' הרשור, ירושלים תשל"ה ע"א, ד"ה מהו דתימא.
- 56 חידושי מכות בכתב יד הספריה הלאומית מספר 2084 הם כעדות המעתיק (עמ' 63 ב מרפי כתה"י) העתקה מהדפוס הראשון. וממילא הוא חסר משמעות לעניינינו. על כתב יד אבוד של הרמב"ן למכות ראה: מ' ריגלר, "האם היו הישיבות בספרד מרכז להעתקת ספרים?", שנתון המשפט העברי, יח-יט (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 422 ובהע' 70.
- 57 ראב"י ברמב"ן מכות (לעיל, הערה 55): ב ע"ב, ד"ה ומה (ר); ה ע"א, ד"ה מהו (ר,ד); ו ע"ב, ד"ה ואסיקנא (ר). והרמב"ן מסתפק ברמיזה בלבד לפירוש זה ללא ציטוט. "והרב אב ב"ד ז"ל האריך בדבר זה ואין בדבריו טעם" (הנוסח לפי ד"ר). בעניין זה קיימים בבית הבחירה למכות, מהר' ש' סטרליץ, ירושלים תשכ"ה, עמ' לד,

## מסכתות מסופקות

במסכתות הבאות הועלתה השערה בדבר קיומו של פירוש ראב"י, ואולם לא ניתן להביא תימוכין להנחות אלה באמצעות מספר משמעותי של מובאות. במקרים רבים אף ניתן להראות בוודאות שגם אותן מובאות בודדות אינן לקוחות מכתבי פרשנות. ראוי לציין שלמעט מסכת שבת אין בידינו חידושים מהרב"ן למסכת ברכות ולסדר מועד. למסכתות אלו בידינו לקויות בלבד. בלקויות חסרה התייחסות לרוב ענייני המסכת, והן כוללות אוסף של דיונים על נושאים הלכתיים הקשורים למסכת.<sup>59</sup> ההיקף המצומצם של החומר אינו מאפשר לקבוע מסמרות ביחס לפרשנות הראב"י, ולכן יהיה צורך להסתמך על בית הבחירה לסדר זה.

## ברכות

ש' אלבק טען לקיומו של פירוש מהראב"י למסכת ברכות.<sup>60</sup> הוא הסתמך על שני ציטוטי ראב"י בספרות הראשונים הדנים בענייני ברכות. מובאות אלו נמצאות בספר האשכול, ולא ניתן לראות בהן שרידים של פרשנות תלמוד.<sup>61</sup> קיים מקור נוסף המלמד לכאורה על פרשנות אבודה לברכות. במסגרת דיון על זמנה של תפילת ערבית כותב המאירי במגן אבות: "ובאמת שמגדולי קדמונינו שבנרבונה היו נוהגין כן, כמו שנוזכר בקצת חרושין של זקננו הגדול הרב אב בית דין ז"ל ומקצת זקנים שהיו שם על פי לקוטיהן שהיו בידם מרבינו האיי גאון ז"ל.<sup>62</sup> אף שהמאירי מדבר על "קצת חרושין" לא ניתן ללמוד ממובאה יחידה על קיומו של חיבור פרשני

שני פירושים. אחד בשם "גדולי המפרשים" הוא הראב"ד, והשני בשם "יש מתרצים" שלפי המקבילה בריטב"א מכות, מהר"י רלב"ג, ירושלים תשנ"ב, ו ע"ב, ד"ה אמר, מדובר בראב"י. הריטב"א רוחה את דברי הראב"י, ויש בכך חיוזק להשערה שגם הרמב"ן בדחייתו כיוון לראב"י. במהדורות הראשונים השונות השתבשו המהדירים בייחוס המדויק של הפירושים. ראה: בית הבחירה (שם), הע' 283 286; ריטב"א (שם), הע' 504; תלמיד הרמב"ן למכות, מהר"א הורוויץ, הדרום, כד (תשכ"ז), הע' 353 א. ז ע"א, ד"ה אלעא מובאה א (ד) ראה גם: ריטב"א מכות (שם), ז ע"א, ד"ה אילעא. המאירי טוען שפירוש זה של הראב"י הוא הגרעין לדברי הראב"ד. "ופרשו בה גדולי זקנינו שבנארבונאה... גדולי המפרשים פרשו בענין זה בשיטת גדולי קדמונינו אלא שמוסיפין בה דברים", ראה: בית הבחירה למכות (שם), עמ' ל-לא. גם בתלמיד הרמב"ן למכות (שם) מיוחסים הדברים לראב"י ולראב"ד (עמ' 75), והדברים אכן נמצאים גם בהשגות הראב"ד על הרי"ף (ה ע"א), ז ע"א, ד"ה אלעא מובאה ב (ד). [מובאה זו היא תשובה של הראב"י. גם במלחמות למכות (ג ע"א) מיוחסת התשובה לראב"י ט ע"ב, ד"ה ה"ג (ד); יט ע"א, ד"ה אי (פ,ל,ד,ג), ו צ"ב אויערבך מכריע בהסתמך על ניתוח שיטותיהם של הראב"י והראב"ד בעניין שהמובאה היא לראב"י, ראה: אשכול (לעיל, הערה 18), מבוא, עמ' 17 הע' 12. כ ע"ב, ד"ה אחר (פ,ל,ג).

58 בית הבחירה למכות (שם), מבוא, גדולי זקנינו שבנארבונאה = מובאה אחת, גדולי קדמונינו = 4 מובאות.  
59 על ייחודם של הלקויות לעומת החידושים ראה: י"ש שפיגל, "ספר נמוקי יוסף לר' יוסף חביבא", סידרא ד (תשמ"ח), עמ' 162 ובהע' 241; תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"ב, עמ' 36-37. גם הריטב"א הגדיר את כתביו לסנהדרין ליקוטים, ראה: ריטב"א יבמות, מהר"ד ר"א יפהן, ירושלים תשמ"ח-תשנ"ב, כה ע"ב, סוף ד"ה דאמר.

60 האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' טו, כח.  
61 אלבק הסתמך על המקורות הבאים: רא"ה על הרי"ף לברכות, מהר"ש' באמבערגער, מאינץ תרל"ד, ד"צ ניו יורק תשי"ז, פ"ה, דף צ = האשכול (לעיל, הערה 6), ח"א, עמ' 11; ר' צדקיה בן אברהם הרופא, שבלי הלסט, מהר"ש' באבער, ווילנא תרמ"ז, סי' נא = האשכול (לעיל, הערה 6), ח"א, עמ' 24.  
62 מגן אבות (לעיל, הערה 14), עניין יא, עמ' קח.

למסכת, והדברים נכללים בספר התשובות של הראב"י.<sup>63</sup> בבית הבחירה קיימות מובאות בודדות המתארות הנהגות של הראב"י,<sup>64</sup> ובוודאי שאין בהם ראיה לקיומו של פירוש לברכות.

## שבת

בתמים דעים מובאת ציטטה מהראב"י הנוגעת למסכת שבת: "פסק על המילה, במסכת שבת בפרק ר"א דמילה, כתב הרב ר' אברהם בר יצחק ז"ל אב ב"ד, הלכה כר' אלעזר בן עזריה ...".<sup>65</sup> בהסתמך על דברים אלו טען ש' אלבק שהראב"י כתב חיבור למסכת שבת.<sup>66</sup> מכיוון שהמובאה נפתחת במונח "פסק", אין ספק שמדובר בתשובה הלכתית ולא בפרשנות, ואכן הדברים נמצאים בספר האשכול.<sup>67</sup> על היעדרו של פירוש ניתן ללמוד גם מציטוטי הראב"י המועטים ברמב"ן ובבית הבחירה לשבת.<sup>68</sup> כתבי היד בית המדרש לרבנים ניו יורק 730, 856, ולונדון 423, המחזיקים חידושי רמב"ן למסכת שבת אינם מבחינים בין הראב"ד לראב"י. כתב היד היחיד השומר על הבחנה זו, הוא כתב היד של הספרייה הלאומית במדריד 5458, ועל פיו אותרה המובאה הבודדת.<sup>69</sup>

## עירובין

י' תא שמע טען לקיומו של פירוש מהראב"י למסכת עירובין,<sup>70</sup> בהסתמך על הפניה הקיימת בפירוש הראב"י מהר' בלוי לבבא בתרא: "ופירשתיו בעירובין".<sup>71</sup> בדיקה בכתב היד (מינכן 149, עמ' 7) שהמהדיר התבסס עליו, מראה שמדובר בהערה מטושטשת התלויה בין השורות. ההערה מציעה ככל הנראה פירוש נוסף למילה "אבר" שבטקסט שם, ובכל מקרה אין כאן הפניה למסכת עירובין. ראוי להדגיש שלמיטב ידיעתי אין לנידון בבבא בתרא דף פט זיקה

63 שו"ת הראב"י (לעיל, הערה 6), סימן קפב.

64 בית הבחירה לברכות, מהר' ש' דיקמן, ירושלים תשכ"ה, מבוא, גדולי קרמונינו שכנעונוה = שתי מובאות.

65 תמים דעים (לעיל, הערה 45), סי' קעא.

66 האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' טז. בהמשך טען אלבק שמדובר בפסקים למסכת שבת הדומים לנאמר

בספר האשכול (עמ' ל, לג). נראה שהסימן בתמים דעים לקוח מהאשכול. הבדלי הסגנון הם תוצאה של עיבוד או של נוסח אלטרנטיבי של האשכול.

67 האשכול (לעיל, הערה 6), ח"ב, עמ' 8-6.

68 בית הבחירה לשבת, מהר' י"ש לנגה, ירושלים תשכ"ה, עמ' 38, 471, 479, 582. המובאות הבאות אינן

לקוחות בוודאות מפירוש לשבת: עמ' 262 = פירוש לשבועות, ראה: יהלום (לעיל, הערה 14), עמ' 19. 297

= דיון בהכנת מצה, נושא שאינו קשור למסכת. 532 = האשכול (לעיל, הערה 6), ח"ב, עמ' 101.

מובאת הראב"י בבה"ב לשבת (שם), עמ' 582, נמצאת גם בארחות חיים, ירושלים תשס"ז, ח"א, הל' שבת (סי'

רפה) תחת הכינוי הסתמי "מצאנו בשם הראב"ד". ההבאה בתשובות ופסקים לראב"ד, מהר' י' קאפה, ירושלים

תשכ"ד, סי' מח, בטעות יסודת.

69 ראב"י ברמב"ן שבת, מהר' מ' הרשלר, ירושלים תשל"ג: קכב ע"ב, ד"ה קורנס. לא מוכרע: קלה ע"ב, ד"ה הא

(בכת"י לונדון ובהמ"ל נ"י 856 כתוב "אברהם", ואילו בכת"י מדריד כתוב "אפרים". בכל מקרה לא ברור

כאיזה אברהם מדובר).

70 תא-שמע, רבי זרחיה (לעיל, הערה 2), עמ' 43; תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"א, עמ' 194.

71 ראב"י ב"ב (לעיל, הערה 8), פט ע"ב.

כלשהי למסכת עירובין, שיכולה להסביר הפניה מסוג זה. כמו כן אין בבית הבחירה לעירובין ציטוטי ראב"י.<sup>72</sup>

## פסחים

ר' דוד בונפיל תמה בחידושי לפסחים מדוע מצטט התלמוד משנה בסגנון המאפיין הבאה של ברייתא: "אבל עדיין קשה, כיון שהיא משנה שנויה במסכת זבים היאך אמרו בה תני ר' אושעיה, והתשובה שאין הכונה שתהיה ברייתא שנויה ברבי אושעיה, אלא הכונה שר' אושעיה היה שונה משנה זו לתלמידיו ... ור' יוחנן שהיה אחד מתלמידיו שאל אותו ... וכן מצאתי בפירושי הרב ר' אברהם אב ב"ד".<sup>73</sup> ההסבר המובא בשם הראב"י הוא שמדובר בתיאור מהלך השיעור בישיבתו של ר' אושעיה. הרב שנה את המשנה לתלמידיו. ומכאן נובע השימוש הייחודי במונח "תני" במקום "תנן".<sup>74</sup> מובאה זו בצירוף שתיים נוספות מהוות עבור א' שושנה ראה לקיומו של פירוש ראב"י לפסחים.<sup>75</sup> בספרות הראשונים לפסחים ישנם ציטוטים בודדים מתורת הראב"י,<sup>76</sup> ושאלת קיומו של פירוש למסכת זו מוטלת בספק.

## יומא

בבית הבחירה ליומא מובאת שאלה של הראב"י: "גדולי קדמונינו מתמיהים שאר חייבי טבילות

72 בחידושי לעירובין מצטט המאירי מתוך שאלה של הראב"י, ראה: בית הבחירה לעירובין, מהר"מ' הרשלה, ירושלים תשכ"ב, עמ' שי, הע' 112.

73 ר' דוד פסחים, מהר"א' שושנה, ירושלים תשמ"ד, פא ע"א, ד"ה וכן.

74 הסבר זה מובא גם בספרות המחקר, ראה: ח' אלבק, מחקרים בברייתא ותוספתא ויחסן לתלמוד, ירושלים תש"ד, עמ' 37 הע' 2. על תופעה זו ראה: י' זוסמן, סוגיות בבליות לסדרים וזעים וטהרות, חיבור לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ט, עמ' 102-105. הרמב"ן, רבו של ר' דוד, מביא בשם הראב"ד הסבר אחר לתופעה זו: "ומה שאמרו עוד תניא נמי הכי, דעתי בו נוטה לדברי הר"א ז"ל, שהיא משנת חלה וסייעו מן הברייתא ואח"כ מן המשנה, והאי דקאמר תנ"ה אשגרת לישן הוא או שבוש בספרים" (רמב"ן עבודה זרה, מהר"ח"ד שעוועל, ירושלים תש"ל, עג ע"ב, ד"ה והא דתניא, השווה: ראב"ד עבודה זרה, מהר"א' סופר, ניו יורק תשכ"א, עג ע"ב, ד"ה תנ"ה). ראוי להדגיש שהתפיסה הרואה את הסוגיה התלמודית כמשקפת של דיון הלכתי חי קיימת כבר אצל הרמב"ן: "וכן אמר רבא השביחו לאמצע, רש"י ז"ל מעבר עליה קולמוס ולא גריס ליה כלל, דהיכי מייתי ועוד ממלתיה דרבה למתני' ... ורבה גרסי' שכן כתוב בכל הנוסחאות, ופירושו שזה הדין של מרי בר איסק בא לפני רבה, ואמר שהשביחה לאמצע, והוא שזה למשנתנו ששנינו השביחו לאמצע" (רמב"ן ב"מ, מהר"א"ד הישריק, ירושלים תשס"ב, מ ע"א, ד"ה וכן).

75 ר' דוד פסחים (לעיל, הערה 73), מבוא, עמ' 16. המובאות: ו ע"א, ד"ה יחד. כט ע"א, ד"ה וברין.

76 בספרי ההשלמה, המאורות והמכתם לפסחים אין מובאות ראב"י. ראה: מאורות פסחים (לעיל, הערה 30), מבוא, עמ' כד. השלמה לברכות ופסחים, מהר"מ' בלוי, ניו יורק תשכ"ד, מבוא, עמ' כד. המכתם לסוכה, ביצה, מועד קטן ופסחים, מהר"א' סופר, ניו יורק תשי"ט, מבוא, עמ' 8-9. בבית הבחירה לפסחים, מהר"י קליין, ירושלים תשכ"ד, יש מספר ציטטות שאינן חופפות לאלו של ר' דוד: עמ' לא, פט, צג, שסג, ואולם חלקן נוגעות להלכות כשרות וברכות, ואינן שייכות בהכרח למסכת. קיימות מובאות נוספות בכה"ב שאינן לקוחות בוודאות מפירוש לפסחים: עמ' קכה, קמא, קמב = פסיקת הלכה למעשה. הציטוטים בלקוטות הרמב"ן לפסחים, מהר"מ מערבא, ירושלים תשנ"ה, נמצאים במקורות מקבילים, ואינם משנים את תמונת המצב: ו ע"א, ד"ה יחד = ר' דוד פסחים, (לעיל, הערה 73), ד"ה יחד: ו ע"א, ד"ה מאי = בית הבחירה פסחים (שם), עמ' לא. הרמב"ן מביא בפסיקה זו שני פירושים משמו של הראב"י.

למה טובלין ביום הכפורים".<sup>77</sup> ח' אלבק הניח מכך שהראב"י חיבר פירוש למסכת יומא.<sup>78</sup> לדעתי אי אפשר להגיע למסקנה מעין זו מהמובאה הבודדת בבית הבחירה ליומא שעניינה הלכה למעשה.

## תענית

בהסתמך על מובאה בודדת ברמב"ן קבע ש' אלבק שהראב"י פירש מסכת תענית.<sup>79</sup> בדיקה ברמב"ן מלמדת על מובאה נוספת, ואולם אין בכך כדי ראיה לטענה זו.<sup>80</sup>

## מועד קטן

ש' אלבק טוען לקיומו של חיבור מהראב"י למסכת מועד קטן.<sup>81</sup> הוא מסתמך על מובאות מהראב"י בתשובות השייכות לספר שופטים בהגהות מיימוניות: "כתב רבינו אברהם אב ב"ד וז"ל על כל המתים כולן נכנס לבית השמחה לאחר שלשים יום".<sup>82</sup> התשובות בנויות על הלכות שמחות למהר"ם מרוטנבורג, ובדיקת המקור מלמדת שהדברים מיוחסים לראב"ד שכתב פירוש למסכת זו:<sup>83</sup> "ורבי אברהם ב"ר דוד כתב וזה לשונו על כל המתים כולן נכנס לבית השמחה לאחר ל' יום".<sup>84</sup>

## נדרים

בפירוש ר' נתן בן יוסף תלמיד הרמב"ן המובא בשיטה המקובצת לנדרים קיימות שתי מובאות ראב"י: "ובפירושי הרב ר"א אב בית דין ז"ל כתב",<sup>85</sup> וח' אלבק למד מכך על קיומו של פירוש

77 בית הבחירה ליומא, מהר"י קליין, ירושלים תש"ל, עמ' רכב.

78 האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' טז.

79 שם, שם.

80 ראב"י ברמב"ן תענית, מהר"א ליכטנשטיין, ירושלים תשמ"ו, כב ע"ב, ד"ה והא (הרמב"ן כותב: "וראיתי לראב"ד ז"ל שכתב... וכן כתב הר"א ב"ד ז"ל", ונראה שיש כאן ציטוט כפול מהראב"י ומהראב"ד). כו ע"ב ד"ה אלא [מובאת הרמב"ן נמצאת באשכול (לעיל, הערה 6), ח"א, הל' תפלה, עמ' 45. ראה גם: הע' ה של המהדיר]. לא מוכרע = טו ע"א, ד"ה וראיתי. בבית הבחירה לתענית, מהר"א סופר, ירושלים תשכ"ט, אין מובאות ראב"י.

81 האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' טז.

82 ר' מאיר הכהן, הגהות מיימוניות, תשובות השייכות לספר שופטים, רמב"ם שופטים, מהר"ש פרנקל, ירושלים-בני ברק תשנ"ט, עמ' רצב-רצז, סי' יט, ד"ה כתב.

83 ההפניה לספר האשכול בהגהות מיימוניות מהר"ש פרנקל (שם) אינה נכונה.

84 ר' מאיר ב"ר ברוך מרוטנבורג, הלכות שמחות, מהר"ע וי"א לאנדא, ירושלים תשל"ו, סי' מט. גם ההוכחות הנוספות שמביא אלבק מהתשובות בהגהות מיימוניות מיוחסות כהל' שמחות לראב"ד. השווה: תשובות סי' יח ד"ה ברפ"ו = הל' שמחות, סי' לב; תשובות סי' יח ד"ה בפ"ה = הל' שמחות סי' כא; תשובות סי' יח ד"ה אמר = הל' שמחות סי' כב; תשובות סי' יט ד"ה ת"ד = הל' שמחות סי' טו. ראוי לציין שבבית הבחירה למועד קטן, מהר"ב צ"י רבינוביץ וש' סטרליץ, ירושלם תרצ"ז, ד"צ ירושלים תשכ"ב. ובספר תורת האדם של הרמב"ן, מהר"ח שיעורעל, כתבי הרמב"ן, ח"ב, עמ' ט-שיא, ירושלים תשכ"ג, המוקדש להלכות אבילות שבמסכת מועד קטן, אין מובאות ראב"י.

85 שיטה מקובצת לנדרים, מהר"ר ר"ב צאמבער, ברלין תר"ך, מא ע"ב ד"ה אבל. ראה גם: יא ע"ב ד"ה והראב"ד.

ראב"י לנדרים.<sup>86</sup> בבית הבחירה ובחיבורים נוספים לא השתמרו מובאות נוספות,<sup>87</sup> ושאלת קיומו של הפירוש מוטלת בספק.

## סנהדרין

י' ליפשיץ הסתמך על שתי מובאות ראב"י בספרות הראשונים לסנהדרין.<sup>88</sup> גם כאן מיעוט המובאות במסכת זו יש בו כדי לערער על הנחה זו.<sup>89</sup>

## עבודה זרה

ש' אלבק טען שהראב"י כתב פירוש למסכת עבודה זרה.<sup>90</sup> ההנחה מתבססת על ציטטה מספר התרומות של ר' שמואל הסרדי: "וכבר ראיתי לר"ד אברהם בפירוש במסכת ע"ז".<sup>91</sup> דברי התרומות הם העתקה מספר הזכות של הרמב"ן,<sup>92</sup> ובריקת המובאה מלמדת שפירוש ר' אברהם לקוח מפירוש הראב"ד לעבודה זרה.<sup>93</sup> גם חידושי הרמב"ן אינם מלמדים על קיומו של פירוש ראב"י למסכת זו.

ההסתמכות על כתבי יד ברמב"ן לע"ז היא בעייתית. כתב יד אוקספורד בודלי 453,5 הוא חלקי.<sup>94</sup> ואילו כתב יד בהמ"ל נ"י Rab 769 איננו מבחין בין הראב"י והראב"ד. עד הנוסח היחיד לפיו אותרו ציטוטי הראב"י הוא כתב יד הספרייה לאומית 2084 (ס). ככלל משתמש כתב יד הספרייה הלאומית בראשי התיבות ראב"ד. למעט שלושה מקומות שבהם הכינוי "רב אב"ד". עקרונית ניתן לפתור ראשי תיבות אלו כמכוונים לר' אברהם בן דוד, ואולם נראה סביר יותר שהמדובר בר' אברהם בן יצחק אב"ד בנרבוניה. הנחה זו ניתן לחזק בכמה דרכים. ראשית בניגוד למובאות "ראב"ד", ציטוטי "רב אב"ד" אינם מצויים בפירוש הראב"ד לע"ז שהשתמר בידינו. כמו כן ניתוח המובאות והשוואתן למקבילות מלמדים בחלק מהמקרים בוודאות שאין המדובר בראב"ד.<sup>95</sup>

86 ראה: האשכול (לעיל, הערה 6), ח"ב, עמ' 199. ראה גם: Gross, "R. Abraham b. David aus Posquieres", *MGWJ*, 22 (1873), p. 456 n. 11

87 בבית הבחירה לנדרים, מהר"א' ל"ס, ירושלים תשכ"ה, עמ' פח, קיימת מובאת ראב"י, ואולם המאירי מרגיש שמקורה בפירוש לשבועות.

88 סנהדרין גדולה סנהדרין, מהר"י' ליפשיץ, כרך א, ירושלים תשכ"ח, מבוא לראשונים, עמ' 58-59.

89 ההפניה היחידה בבית הבחירה לסנהדרין, מהר"י' רלב"ג, ירושלים תשל"א, היא מפירוש הראב"י לכתובות: "ומגדולי קדמונינו כתבו במסכת כתובות" (עמ' רטו). דיון בדברי ליפשיץ ראה: הבלין (לעיל, הערה 11), עמ' 104-103.

90 האשכול (לעיל, הערה 6), ח"ב, עמ' 199. יח. ח' אלבק מצא מובאה נוספת, ראה: האשכול (לעיל, הערה 6), ח"ב, עמ' 199.

91 ספר התרומות (לעיל, הערה 23), שער מה, ד, עמ' תתכא.

92 ספר הזכות, גיטין יח ע"א-ע"ב.

93 ראב"ד לע"ז (לעיל, הערה 74), ט ע"ב, ד"ה כי.

94 צילום של כתב היד בהמ"ל נ"י Rab 727 איננו נמצא בספרייה הלאומית.

95 ראב"י ברמב"ן לעבודה זרה (לעיל, הערה 74): ל ע"א, ד"ה מצאתי (ס); ל ע"א, ד"ה הלכתא (ס), במובאה זו כותב הרמב"ן: "הלכך לא מקרי יין עד דרמי תלתא ואתא ארבעה ואין בהם משום יין נסך, וכן שמעתי בשם הרב אב"ד ז"ל... וראיתי בתשובה לראב"ד ז"ל שכתב דלעולם אסור אע"ג דרמא תלתא ואתא תלתא". תשובת

מהרשימה שערכנו עולה שהאזכור של הראב"י בחידושי הרמב"ן לעבודה זרה הוא מועט ביותר. חיבור כתוב של הראב"י נזכר בשני מקומות בלבד. והמובאה השלישית נמסרת מפי השמועה: "וכן שמעתי בשם הרב אב"ר".<sup>96</sup> ראוי להדגיש שהמובאות הן בנושאי הלכה, ואינן קשורות במישורין לסוגיית התלמוד, ולכן לא נראה שהרמב"ן מצטט מחיבור פרשני ייעודי למסכת זו. על חסרוננו של חיבור מהראב"י יכול להעיד גם השימוש שעושה הרמב"ן במונח "מצאתי": "אבל מצאתי לרב אב"ד שכתב".<sup>97</sup> במונח זה משתמשים הראשונים כלפי מקור שמעטם להשתמש בו,<sup>98</sup> ויש בכך חזיון לדברינו שהראב"י לא פירש מסכת זו.<sup>99</sup>

## חולין

אלבק הסתמך על מובאות בודדות ברמב"ן ובתמים דעים כראיה לקיומו של פירוש ראב"י לחולין.<sup>100</sup> בדיקה שיטתית של הרמב"ן לחולין מלמדת על קטעים נוספים. כדי לאתר את תורת הראב"י הסתמכנו על כתבי היד הבאים: פריס 449 heb (פ), לונדון 426 (ל), לונדון Or 10029 (ו).<sup>101</sup> חלק ממובאות הראב"י נמצאות בספר האשכול,<sup>102</sup> וכיוון שלמסכת חולין

- הראב"ד מובאת בתמים דעים (לעיל, הערה 45), סי' פג, והיא לראב"ד בעל ההשגות. ברור אם כן שההצהרה החולקת היא של הראב"י. גם מהמקבילה במאירי עולה שהחולק על "רב אב"ר" הוא "גרולי המפרשים הראב"ד": "אם נתן שלשה והוציא ארבעה הרי זה יין גמור... יש בהם משום יין נסך... פחות מיכן אין דינו כיון לא ליין נסך ולא לפרי הגפן, וגרולי המפרשים חולקים ביין נסך ממה שאמרו בבבא בתרא... אסור בהם, אע"פ שלא יצאו אלא כמה שהכניס" (בית הבחירה לעבודה זרה, מהר"א סופר, 'ירושלים תשכ"ה, עמ' 76). לה ע"א ד"ה הא (ס), המאירי מביא את הרברים בשם "חכמי הראשונים שבקדמונינו" (עמ' 107). כינוי זה דומה לכינוי החוזר של הראב"י "גרולי קדמונינו". ברמב"ן לע"ז (שם), בהע' 528 קיימת גישה הרואה את השם "ראב"ד" שבחלק מערי הנוסח כמכוון לבעל ההשגות בלבד, ולכן ישנה טעות בייחוס של מובאה זו. כפי שצוין מובאה זו אינה נמצאת בפירוש הראב"ד.
- 96 רמב"ן לעבודה זרה (לעיל, הערה 74), ל ע"א, ד"ה הלכתא.
- 97 שם, ד"ה מצאתי.
- 98 ראה: י' זוסמן, "כתבי-יד ומסורות-נוסח של המשנה", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ירושלים תשמ"א, חלק ג, עמ' 227; ע' פוקס, עיונים בספר אור זרוע לר' יצחק בן משה מוה"נ, עבודת גמר לקבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ג, עמ' 101-102.
- 99 בבית הבחירה לעבודה זרה (לעיל, הערה 95), יש מספר מובאות ואולם הן אינן משנות את העולה מן הרמב"ן. עמ' 77=מקביל לרמב"ן לעבודה זרה (לעיל, הערה 74), ל ע"א, ד"ה הלכתא. עמ' 90=תשובה של הראב"י. במספר מקומות חוזר המאירי על העיקרון שקבע הראב"י, ולפיו גזירת ביטול נכרים אינה נובעת מכללי תערוכת האיסור הרגילים, ראה עמ': 107, 113, 114, 117, והמובאה נמצאת ברמב"ן (שם) לה ע"א, ד"ה הא. מובאות ראב"י נוספות ראה: בית הבחירה לעבודה זרה, עמ' 100, 269.
- 100 האשכול (לעיל, הערה 6), מברא, עמ' יב, יח, ח"ב, עמ' 199.
- 101 ראב"י ברמב"ן, חולין, מהר"א מערבא, ירושלים תשנ"ה: ל ע"א, ד"ה והיונן (פ,ו). מח ע"א, ד"ה ריאה (ו). נג ע"א, ד"ה ואיכא (פ); פד ע"א, ד"ה וליפרקינהן (פ,ל); צז ע"ב, ד"ה למימרא (פ,ל); צח ע"ב, ד"ה והא (פ,ל,ו); קד ע"א, ד"ה השתא (פ,ל); קי ע"ב, ד"ה כבדא (פ,ל).
- מובאות לא מוכרעות: ו ע"א, ד"ה הנותן; יט ע"א, ד"ה ובהגרים; ל ע"ב, ד"ה החליד; סט ע"ב, ד"ה הא; ע ע"ב, ד"ה הולך; עא ע"ב, ד"ה כי (בבית הבחירה לחולין, מהר"א ל"ס, ירושלים תש"ל, מובא פירוש זה תחת הכינוי הלא מוגדר "יש לתרץ", עמ' רנג).
- 102 מח ע"א, ד"ה ריאה = האשכול (לעיל, הערה 6), ח"ב, עמ' 108; נג ע"א, ד"ה ואיכא = האשכול (לעיל, הערה 6), ח"ב, עמ' 112.



ישנה נגיעה מרובה לענייני הלכה למעשה, ייתכן שגם שאר המובאות לקוחות מפוסקים ותשובות. ולכן שאלת מציאותו של פירוש ראב"י לחולין אינה ברורה.<sup>103</sup>

## נידה

אלבק הסתמך על הרשב"ץ וקובע שלראב"י היה פירוש למסכת נידה:<sup>104</sup> "וכתב ר' אברהם אב ב"ד שהוא שמע מהרב הנשיא ר' יהודה בר' ברזלי שהגאונים ז"ל החרומו כל הבעל על דם טוהר".<sup>105</sup> ניתן לאשש את דבריו ממספר לא מבוטל של מובאות ראב"י בבית הבחירה לנידה.<sup>106</sup> גם ברמב"ן לנידה ישנם מספר מובאות שניתן לאתרן באמצעות כתבי היד הספרייה לאומית 2084 (ס), אוקספורד 146,3 (א).<sup>107</sup>

בחידושי הר"א לנידה ישנה מובאה מחיבור זה: "ושוב מצינו בכתמי' שכת' הרב אב ב"ד הגדול ז"ל עיינתי בכל מילי דרבוותא ולא אשכחית בהן דינא דכתמים אי נהיגי האידנא אי לא, ואע"ג דאשכחן דמטמא את בועלה בפ"ק דנדה דילמ' לטהרות היא ... וכבר השיב הרב הנבון חתנו הראב"ד ז"ל לדבריו מדאמר' בכתמי' פעמי' שהן מביאין לידי זיבה ... קמ"ל מביאה קרבן ואינו נאכל, ומדמיתא קרבן ש"מ דכתמים לענין איסור הבעל נאמרו, דאי לטהרות בלבד כדברי הרב אב ב"ד ז"ל קרבן מאי עיבדיתיה".<sup>108</sup> התקפה זו של הראב"ד נמצאת בבעלי הנפש.<sup>109</sup>

קיימות מקבילות רבות גם בין חידושי הרמב"ן והמלחמות לחולין וספר האשכול מהר' איערבך. השווה: אשכול (לעיל, הערה 18), ח"ג, עמ' 8 = מלחמות חולין, ה"א. רמב"ן חולין (שם) יח ע"א, ד"ה ואף. אשכול (שם), ח"ג, עמ' 13 = רמב"ן חולין (שם), טו ע"א ד"ה ר' יהודה; אשכול (שם), ח"ג, עמ' 17 = רמב"ן חולין (שם), יז ע"ב, ד"ה וכול; אשכול (שם), ח"ג, עמ' 37 = רמב"ן חולין (שם), נח ע"ב, ד"ה אבל; אשכול (שם), ח"ג, עמ' 35 = מלחמות חולין, ח ע"א; אשכול (שם), ח"ג, עמ' 46 = מלחמות חולין, יז ע"ב; אשכול (שם), ח"ג, עמ' 57 = רמב"ן חולין (שם), קכט ע"ב, ד"ה ודילמא; אשכול (שם), ח"ג, עמ' 70 = רמב"ן חולין (שם), עד ע"ב, ד"ה ור'; אשכול (שם), ח"ג, עמ' 87 = מלחמות פסחים, טו ע"א; אשכול (שם), ח"ג, עמ' 94 = מלחמות חולין מג ע"ב; אשכול (שם), ח"ג, עמ' 111 = מלחמות חולין, מו ע"ב.

מהורות אשכול זאת עברה שינויים בידי עורכים מאוחרים. י"מ תא-שמע טען שכתב היד של האשכול עובד במאה ה"ד, ראה: תא-שמע, רבי זרחיה (לעיל, הערה 2), עמ' 40-41; י"מ תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ט, עמ' 293 הע' 13. ש' אלבק טוען שהרב איערבך עצמו טיפל בעד הנוסח, ראה: ש' אלבק, כופר האשכול, ורשה תרע"א, עמ' 1-18; האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' 3. ראה גם: סולוביצ'יק (לעיל, הערה 19), עמ' 90. ולכן יש לבחון בזהירות את המשמעות של מקבילות אלו.

103 בבית הבחירה לחולין (לעיל, הערה 101), ישנם ציטוטים מעטים הנמצאים בספר האשכול. עמ' קנא = האשכול (לעיל, הערה 6), ח"ב, עמ' 109. המובאות בעמ' ריד-רטו עניינן סימני הטהרה בעופות, והעניין נדון באשכול (לעיל, הערה 6), ח"ב, עמ' 115-117.

104 האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' יח. אלבק מפנה לחידושי הרשב"ץ לנידה, מהר' מ"מ גערליץ, ירושלים תשכ"ו, סו ע"א, ד"ה וכתב. העדפתי לצטט את הנוסח המדויק יותר הנמצא בשו"ת התשב"ץ. ראה גם: בעלי הנפש, מהר' א"א בוקולר, בני ברק תש"ן, מבוא, עמ' 14.

105 ר' שמעון בן צמח דוראן, שו"ת התשב"ץ, לעמבערג תרנ"א, ר"צ תל אביב תש"ן, ח"ג, סי' רלח.

106 בה"ב נידה (לעיל, הערה 14), מבוא, עמ' ט-י (9 מובאות). ראה גם: האשכול (לעיל, הערה 6), ח"ב, עמ' 199.

107 ראב"י ברמב"ן לנדה, מהר' מ' הרשור, ירושלים תשל"ו: יט ע"ב, ד"ה לשמאל. ראה גם: חידושי הר"א לנדה, מהר' א' שושנה, ירושלים תשמ"א, יט ע"ב, ד"ה ומראקשי; ל ע"א, ד"ה ל"ה (א); לג ע"א, ד"ה אלא (א,ס); לג ע"א, ד"ה דבעא (ס); נד ע"א, ד"ה הני (ס).

108 חידושי הר"א לנדה (שם), יט ע"ב, ד"ה ומראקשי.

109 בעלי הנפש, מהר' י" קאפה, ירושלים תשכ"ה, שער הכתמים, עמ' נו.

מסיבות אחדות ייתכן שמובאת הראב"י לקוחה מחיבור הלכתי ולא פרשני. ראשית, הריון נוגע לשאלה הלכתית עקרונית. כמו לכך, ההפניה ל"פ"ק דנדה" מראה ככל הנראה שאין מדובר בחיבור על מסכת זו.<sup>110</sup> נראה שגם הפתיחה "מצינו בכתמי" רומזת לפרק שהוקדש לנושא זה. ייתכן שהספר בעלי הנפש, הכולל את שער הכתמים, הוא תגובה של הראב"ד למונוגרפיה הלכתית בנושאים אלו של הראב"י.<sup>111</sup>

## חותמה של פרשנות הראב"י ברמב"ן

כפי שראינו אחד המקורות החשובים לפרשנות הראב"י הם חידושי הרמב"ן.<sup>112</sup> פעולת ההפרדה בינה ובין פרשנות הראב"י מלמדת שהרמב"ן נעזר בפרשנות הראב"י במסכתות: יבמות, כתובות, גיטין, קידושין, בבא מציעא, בבא בתרא, שבועות ומכות.<sup>113</sup> ופרשנות הראב"י כולה בהיקפה המקורי הטביעה את חותמה הבולט על חידושי הרמב"ן. הרמב"ן דן לעתים קרובות באריכות בדברי הראב"י, ומתמודד עם האלטרנטיבות הפרשניות שפיתח:<sup>114</sup> "אלו דברי הרב אב בית דין ז"ל ואינו מחוור... ולשון אחר פי'... והורה הרב ז"ל בלשון זה דלא נהיר...".<sup>115</sup> לעתים מספק הרמב"ן הרחבה לפירוש הראב"י: "... הרב אב ב"ד ז"ל פירוש לפירושו...".<sup>116</sup> הכינוי הרגיל לראב"י בפי הרמב"ן הוא "הרב אב בית דין":<sup>117</sup> "ועליו סמכו חכמי נרבונא

110 אזכור שם של מסכת מלמד שאין מדובר בחיבור ייעודי לאותה מסכת. ראה: תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"א, עמ' 183.

111 ראו לציין שהראב"ד כתב את המונוגרפיה "איסור משהו" בענייני איסור והיתר כתגובה לחיבור בעל שם זהה שנכתב בידי רבו, ר' משולם. ראה: ר' משולם בן יעקב מלונלי, איסור משהו, מהר"א קופפר, קבץ על יד, יא, ב (תשמ"ט), עמ' 66, 101. על הממד האקטואלי של חיבור זה ראה: תא-שמע, רבי זרחיה (לעיל, הערה 2), עמ' 53-56.

112 ראה: תא-שמע, רבי זרחיה (לעיל, הערה 2), עמ' 46; תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"א, עמ' 193. מקורות נוספים לתורת הראב"י ראה: טברסקי (לעיל, הערה 2), עמ' 7; תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"ב, עמ' 153.

113 הציטוטים מהפירוש לגיטין מועטים באופן יחסי.

114 לא ניתן להצביע על מגמה עקרונית ביחס לראב"י. הרמב"ן דוחה ארבע עשרה מתוך עשרים וחמש מובאות הראב"י בחידושים ליבמות. לשם השוואה, מספר המובאות מר' תם ביבמות זהה, ודבריו נדחים בתשעה מקומות.

115 רמב"ן יבמות (לעיל, הערה 29), יז ע"ב, ד"ה הא כי. שם, ז ע"ב, ד"ה אלא.

117 צ"ב אויערבך טוען שהרמב"ן היה הראשון שכינה את הראב"י "אב בית דין", ראה: אשכול (לעיל, הערה 18), מבוא, עמ' 7. כינוי זה היה מקובל אצל חכמי קטלוניה תלמידי הרמב"ן, ראה לדוגמה: רשב"א לגיטין (לעיל, הערה 34), מו ע"ב, ד"ה אמרי; ריטב"א לשבועות, מהר"א ליכטנשטיין, ירושלים תשנ"ה, לו ע"א, ד"ה אמר. הכינוי מופיע גם אצל המאירי ראה: בית הבחירה לפסחים (לעיל, הערה 76), עמ' קמב. מגן אבות (לעיל, הערה 14), עניין יא, עמ' קח. גם בהקדמה לספר הבתים (לעיל, הערה 10), עמ' כו, שמחברו נרד מפרובנס לצפון ספרד מובא ביטוי זה.

בפרובנס וזה הראב"י בדרך כלל לכינויים אחרים. ראב"ד — "הרב חמי" ראה: שו"ת הראב"ד (לעיל, הערה 68), סי' יט, כט, לו, קכ; ח' מיכל, אור החיים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 24. "אדוני חמי". ראה: בנדיקט (לעיל, הערה 4), עמ' 195-196. "אדוני הרב", ראה: אשכול (לעיל, הערה 18), מבוא, עמ' 16. דו"ה — "ה"ר אברהם", ראה: תא-שמע, רבי זרחיה (לעיל, הערה 2), עמ' 112 הע' 23. העיטור — "הרב קרובנו" "רבינו החסיד",

והרב אב בית דין ז"ל.<sup>118</sup> תואר זה ניתן לו בוודאי עקב עמידתו בראשות בית הדין בנרבוה, וכידוע גם במסורת היהודית המשנה לנשיא קרוי אב בית דין: "הראשונים היו נשיאים, ושניים להם אבות בית דין".<sup>119</sup> גם בהיררכייה של יהודי פרובנס מעמדו של הראב"י היה שני לאחר הנשיא.<sup>120</sup>

המובאות ברמב"ן מאפשרות לשחזר חלקים רחבים מפרשנות הראב"י למסכתות השונות. השוואה בין היקף המובאות מן הפירוש ובין הפירוש המקיף של הראב"י לבבא בתרא המצוי בידינו, מלמדת שמדובר בשחזור חלקי ביותר. יש להדגיש שמסקנה זו נכונה במישור כמותי בלבד. ניתוח של פירוש הראב"י לבבא בתרא הוביל את י' תא-שמע למסקנה שרק רבע מהטקסט הוא פרשנות מקורית. ושאר הפירוש מורכב משילוב של מובאות ארוכות מפירושי הר"ח, הרי"ף והרשב"ם.<sup>121</sup> מטבע הדברים ניתן להניח שהמובאות ברמב"ן מצטמצמות לרבע המקורי בלבד, ולכן גם אם מספר הציטוטים קטן יחסית, יש להניח שהמובאות מהוות את המיטב הלמדני בפירוש הראב"י, ומאפשרות את שחזור החלקים המהותיים של הפירוש.

### מקומה של פרשנות הראב"י

המובאות ברמב"ן אכן מאפשרות הערכה מחודשת של תורת הראב"י. ועל פי זה יש לבחון מחדש את מקומו של הראב"י בחידושי הרמב"ן בפרט ובספרות הרבנית בכלל. תא-שמע סבור היה שהרמב"ן בחר לו מכל מרכז תורני רב מרכזי שאל דבריו התייחס בהרחבה בחידושים. המייצג של תורת פרובנס לפי תיוזה זו היה ר' אברהם בן דוד. בנוסף לכך בחר הרמב"ן מכל מרכז תורני גם קבוצת איכות שנייה, שדבריה צוטטו לעתים לפי הצורך. תא-שמע רואה את הרמב"ן הרז"ה ובעל העיטור כנציגיה של תורת פרובנס בדרג זה.<sup>122</sup> זיהוי תורת הראב"י מלמד

- ראה: האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' ה, יד. השלמה – "ראב"י", ראה: ההשלמה לנוזיקין (לעיל, הערה 45), מבוא, עמ' 18; ההשלמה לברכות (לעיל, הערה 76), עמ' רלב; ההשלמה לשבת, מהר"מ בלוי, ניו יורק תשכ"ד, עמ' רלז; המאורות – "ה"ר אברהם ב"ר יצחק" "ראב"י", ראה: מאורות לשבת, מהר"מ בלוי, ניו יורק תשכ"ד, עמ' עא, קעו; מאורות פסחים (לעיל, הערה 30), עמ' רנו; המכתם – "וכתב בספר האשכול", ראה: המכתם (לעיל, הערה 76), סוכה, עמ' 77, מו"ק, עמ' 312.
- 118 רמב"ן ב"ב (לעיל, הערה 47), נט ע"א, ד"ה אמר. דוגמאות נוספות ראה: בבא בתרא קיב ע"א, ד"ה גירסת; קמח ע"ב, ד"ה חיישינן; קסו ע"ב, ד"ה לשני.
- 119 משנה, חגיגה, ב,ב.
- 120 האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' ה; בנדיקט (לעיל, הערה 4), עמ' 4, 28–29, 36 והע' 19, 185 הע' 9, 186 הע' 12; תא-שמע, רבי זרחיה (לעיל, הערה 2), עמ' 39.
- 121 תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"א, עמ' 193–194.
- בחדושים לבבא בתרא (לעיל, הערה 47) קיימת פיסקה בה מציין הרמב"ן את התלות של הראב"י ברשב"ם, ואיננו מודע לזיקה לפירוש ר' חננאל: "ורבינו חננאל ז"ל נמי פירשה... נראה שהוא מסכים לדברי הרב אב בית דין ז"ל... והרב רבי שמואל ז"ל פירש... ועליו סמכו חכמי נרבוה והרב אב בית דין ז"ל" (נט ע"א, ד"ה אמר).
- 122 תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"ב, עמ' 49. גם מ' הלברטל טוען שהפירושים הפרובנסליים היחידים שאליהם התייחס הרמב"ן היו של הראב"י והרז"ה. ראה: מ' הלברטל, בין תורה לחכמה, ירושלים תש"ס, עמ' 220.

שמקומו של הראב"י בחידושי הרמב"ן עולה במספר מסכתות על זה של הראב"ד,<sup>123</sup> ויש לבחון לפיכך מחדש את מדרג החשיבות בחידושי הרמב"ן.

יש נטייה לראות את הראב"ד כפרשן התלמוד המשמעותי הראשון בפרובנס. הראב"ד השתחרר מהמרות הגאונים, ולמד את המקורות בצורה עצמאית. בניגוד לכך הראב"י שקדם לו, למד את התלמוד דרך הפסיקה הגאונית, ולא התמודד לבדו עם החומר התלמודי. על יצירתו של הראב"י יש להסתכל אפוא כבית קיכול לחומר גאוני, שכן הוצאת החומר הגאוני מספר האשכול מרוקנת כמעט את הספר מתוכנו. הראב"ד לעומת זאת הפחית את השימוש בחומר הגאוני באופן משמעותי, ושבר את הדומיננטיות הזאת. את תרומתו של הראב"ד מעריכים בדרך ההקבלה ליצירתו של הראב"י, שקדם לו. השוואה זו מעמידה על היצירות הרבה הטמונה בפרשנות הראב"ד.<sup>124</sup>

לדעתי יחס זה כלפי הראב"י נובע מהתמקדות בספר האשכול, יצירת הביכורים של הראב"י,<sup>125</sup> ומן ההתעלמות מפרשנות התלמוד הענפה שלו המצוטטת ברמב"ן. בחידושי אין הרמב"ן מטפל בפרשנות סוגיות על הסדר, הוא מייחד את עיונו בעקרונות המיוחדים שניתן להפיק מסוגיות התלמוד השונות.<sup>126</sup> בחיבור בשיטה זו אין מקום לציטוט של פרשנות פשוטנית, ורק חדשנות ויצירתיות יכולים היו להקנות לראב"י מקום של כבוד בחידושים. כמו כן פרשנות מקורית מעין זו מעצם טיבה ומהותה אינה כפופה כמו כן למקורות הגאונים.<sup>127</sup>

מסתבר ששחזור פרשנות הראב"י ממעט במידה מסוימת את הישגו ויחודו של הראב"ד. מקצת מהחדשנות המיוחסת לראב"ד יש להקדים לפיכך בדור אחר לפחות וליחסה למסורת הלימוד הפרובנסלית העשירה. פירושי הראב"י השפיעו רבות על לימוד התלמוד בפרובנס, ופרשני תלמוד פרובנסלים וקטלנים התייחסו לדבריו באופן תדיר.<sup>128</sup> הראב"י לא הגיע ככל הנראה למדרגתו של חתנו, אבל פער הדורות אינו כה רחב כפי שנטען עד כה.

קיימת טענה נוספת אשר לפיה פרשנות פרובנס הקדומה ובכללה פרשנות הראב"י דמתה במידה רבה לפרשנותו של רש"י, ולכן עמדה בניגוד ליצירתו של ר' תם.<sup>129</sup> מספר הציטוטים הרב ברמב"ן מפירושי הראב"י למסכת יבמות מאפשר לנו לעמוד על אי הדיוק בטענה זו. פעמים רבות מובאת הפרשנות של הראב"י כאלטרנטיבה לפרשנות של רש"י הפותחת את

123 ההשוואה נערכה במסכתות בהן ישנם פירושים מהראב"י. יבמות: ראב"י = 25. ראב"ד = 12; כתובות: ראב"י = 9. ראב"ד = 17. גיטין: ראב"י = 6. ראב"ד = 24. קידושין: ראב"י = 17. ראב"ד = 13; בבא מציעא: ראב"י = 14. ראב"ד = 25; בבא בתרא: ראב"י = 14. ראב"ד = 17; שבועות: ראב"י = 8. ראב"ד = 3. מכות: ראב"י = 8. ראב"ד = 1.

124 ראה: סולוביצ'יק (לעיל, הערה 5), עמ' 11-14, 26-28, 30, 37.

125 על קדימות ספר האשכול ראה: תא-שמע, רבי זרחיה (לעיל, הערה 2), עמ' 40-41.

126 לאפיין חידושי הרמב"ן ראה: תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"ב, עמ' 35-36, 44-45.

127 בתשובותיו התייחס הראב"י לכתביה של חידושי תורה, ראה: תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"א, עמ' 68.

128 תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"א, עמ' 193.

129 ראה: תא-שמע, רבי זרחיה (לעיל, הערה 2), עמ' 112.

הדיון: "פירש"י ז"ל... והרב אב ב"ד ז"ל פ"י"<sup>130</sup> ויש גם בכך להעיד על השוני והחידוש ביצירת הראב"י. גם את חלקה השני של הטענה בדבר הריחוק מר' תם לא ניתן לקבל. בחידושו לבבא בתרא מציין הרמב"ן את הזיקה בין פירושי הראב"י ופירושו של ר' תם: "לפיכך פירש ר"ת ז"ל... והרב אב"ד ז"ל פירשה כן".<sup>131</sup>

ראוי לציין שכנוסף להבדל בתוכן, הראב"י גם איננו רואה בפירוש רש"י נקודת מוצא לפתיחת דבריו. בכך נבדל הראב"י מקובצי התוספות בהם נפתח הדיון פעמים רבות במובאה מפירוש רש"י,<sup>132</sup> וההתמודדות עם התלמוד עצמו באה רק בעקיפין. שאלותיו של הראב"י לעומת זאת נוגעות ישירות לטקסט התלמודי: "והא דמתיב רב חנניה הספקות חולצות ולא מתיבמות, קשיא ליה לרב אב ב"ד ז"ל ולותביה ממתניתין דבפ' כיצד, ופריך משום דבעי לפרושה".<sup>133</sup> נראה שהדבר נובע מהראשונות של הראב"י,<sup>134</sup> ויש בכך סימן של שייכות לזור ולבית מדרש, שלא הוענקה בו עדיין בלעדיות לפרשנות התלמוד של רש"י.<sup>135</sup> ביטוי לכך ניתן למצוא גם בעצם המאמץ של הראב"י לכתוב פרשנות תלמוד שוטפת, ולא להתמקד במספר מצומצם של נושאים.<sup>136</sup>

130 רמב"ן יבמות (לעיל, הערה 29), יג ע"א, ד"ה ודבר. דוגמאות נוספות ראה: יבמות יג ע"א, ד"ה ודבר; יג ע"ב, ד"ה ורבא; כד ע"א, ד"ה מיעט.

131 רמב"ן ב"ב (לעיל, הערה 47), קלה ע"ב, ד"ה איהו. פירוש זה לקוח מהראב"י ב"ב (לעיל, הערה 8), קלה ע"ב, ד"ה צרפתי. גם בתשובותיו מסתמך הראב"י על ר"ת ראה: שו"ת הראב"י (לעיל, הערה 6), סי' ר, דר, ריג. ראה גם: א"א אורבך, בעלי התוספות, ירושלים תש"ס, ח"א, עמ' 66; תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"א, עמ' 194. ראוי לציין שגם הראב"ד ביסס לעתים את פרשנותו על ר"ת. ראה: י"מ תא-שמע, התפילה האשכנזית הקדומה: פרקים באופייה ובתולדותיה, ירושלים תשס"ג, עמ' 164-165.

132 א"א אורבך טען שהעיון בפירוש רש"י הוא תחילתה של דרך הלימוד המחודשת של בעלי התוספות, ראה: אורבך (לעיל, הערה 131), ח"א, עמ' 17, 21-22, 34. ראה גם: שוורצפוקס (לעיל, הערה 1), עמ' 130. בניגוד לכך טענו א' גרוסמן ו' תא-שמע ששיטת העיון של בעלי התוספות ראשיתה בגרמניה בשליש האחרון של המאה ה"א, ואין קשר בין רש"י ודרך לימוד זאת. לדבריהם רק הביטוי הספרותי של שיטה זאת קשור בצורה הדוקה לרש"י, שכן קבצי התוספות המרכזיים ראו בפירוש רש"י נקודת מוצא מוסכמת לפתיחת הדיון, ראה: א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים, ירושלים תשנ"ה, עמ' 439-450; תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"א, עמ' 70-65, וביבליוגרפיה המצוינת שם. בדברינו על נקודת מוצא כוונתנו למישור הספרותי בלבד.

133 רמב"ן יבמות (לעיל, הערה 29), מא ע"ב, ד"ה והא דמתיב.

134 על הממד הראשוני בפרשנות הראב"י ראה: סדר הקבלה (לעיל, הערה 14), עמ' 126, 136; תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"א, עמ' 193; תא-שמע, רבי זרחיה (לעיל, הערה 2), עמ' 38.

135 א' ריינר טוען שהראב"י התמקד ברשב"ם והתנכר במודע לרש"י, כיוון שלא מצא בו את החדשנות והעמקות של בעלי התוספות ראה: A. Reiner, "From France to Provence: The Assimilation of the Tosafists", unpublished article, p. 4 n. 13. Innovations in the Provencal Talmudic Tradition, לא מוכן מרוע הסתמך הראב"י במקומות רבים על פירושו נטול הברק של ר' חננאל, ודווקא מרש"י התעלם. נראה שההשתמרות של פירוש הראב"י לבבא בתרא, מסכת בה השלים הרשב"ם את חסרונו של רש"י, מובילה לחוסר פרופורציות בין החיבורים.

136 על רש"י כחותם של העיסוק בפרשנות תלמוד שוטפת בעיני בעלי התוספות, ראה: א"מ ליפשיץ, רש"י: רבי שלמה יצחקי, ירושלים תש"ז, דפוס צילום ירושלים תשכ"ז, עמ' ככג. י' תא-שמע טוען שגם הראב"י הכיר ברש"י כחותם הפרשנות השיטתית, לדבריו התמקד הראב"י בפרשנות של נושאים מרכזיים בלבד ראה: תא-שמע, רבי זרחיה (לעיל, הערה 2), עמ' 45. מניין הדיבורים המתחילים בראב"י (לעיל, הערה 8) וברשב"ם לדרך אקראי במסכת בבא בתרא (פ ע"א) מלמד על כמעט שוויון: ראב"ם = 29, רשב"ם = 27. נראה שהן הראב"י והן הרשב"ם, הפרשן השיטתי המקובל של בבא בתרא תיחסו לאותן נקודות בסוגיה. יש בכך כדי ללמד

## האופי הפולמוסי

תמיהות והשגות מאפיינות חלק גדול ממובאות הראב"י ברמב"ן: "קשיא ליה להרב אב ב"ד ז"ל... וניחא ליה..."<sup>137</sup> וגם בכך יש כדי ללמד שפירוש הראב"י אינו פירוש פשטני בלבד. ראוי לציין שפרובנס של המאה הי"ב התאפיינה באווירה של חופש הביקורת,<sup>138</sup> וגם רקע כללי זה ודאי תרם לגישה הפולמוסית שאפיינה את הראב"י. השאלות הנוקבות שאפיינו את הראב"י יכולות אף להסביר את הכינוי שהוצמד לשמו במלחמות: "אמר הכותב הקשה אדם קשה כברזל ומנו הרב רבי אברהם אב ב"ד ז"ל, ואעפ"כ ארון בה כדי להכריעו לרכינו הגדול ז"ל לכף זכות".<sup>139</sup> תואר זה נזכר לראשונה בתלמוד הבבלי: "אמר רבה הקשה אדם קשה כשה כברזל ומנו רב ששת".<sup>140</sup> הבאה בסגנון ייחודי של תמיהת הראב"י נמצאת גם בחידושי הרמב"ן לבבא בתרא: "הרב אב ב"ד ז"ל מקהי עלה קהיאתא".<sup>141</sup> שימוש לשון זה מתלווה גם למספר קושיות ראב"י בספר המאור.<sup>142</sup>

התנסחות חריפה וביקורתית נמנית על מאפייניהם הבולטים של דברי הראב"ד, וחיבורי השגות תופסים חלק ניכר מיצירתו,<sup>143</sup> אבל נראה שגם כאן קדמו הראב"י. את הרוח הביקורתית של הראב"ד יש לראות כנובעת מהאווירה ששררה בבית המדרש של רבו. וגם בכך יש כדי לדחות את הטענה בדבר מניעים אישיים העומדים כביכול בבסיס השגותיו וביקורתו של הראב"ד על הרמב"ם. בדומה לגישת הראב"י הביקורת לא נאמרה לשם שלילה בלבד, אלא כחלק מפתחה להצעה של פרשנות אלטרנטיבית. כל זה נבע גם מאי יכולתו של הראב"ד לסטות מהנראה בעיניו כאמת באותה שעה.<sup>144</sup>

שהראב"י לא התמקד רק בנקודות נבחרות, ושילב בפירושו ממד פשטני לא מבוטל. ראוי להרגיש שחלקים רחבים מפירוש הראב"י לבבא בתרא הם העתקה מפירוש הרשב"ם, ראה: תא-שמע, רבי זרחיה (לעיל), הערה 2, עמ' 41-45.

137 רמב"ן יבמות (לעיל, הערה 29), מז ע"א, ד"ה ומעשה. דוגמאות נוספות ראה: רמב"ן יבמות (לעיל, הערה 29), ג ע"א, ד"ה אתיא; רמב"ן קידושין (לעיל, הערה 38), נט ע"ב, ד"ה קשיא; רמב"ן ב"מ (לעיל, הערה 32), סח ע"ב, ד"ה בני. השווה גם: האשכול (לעיל, הערה 6), ח"א, עמ' 123 = רמב"ן נידה (לעיל, הערה 107), נא ע"ב, ד"ה ולבני.

138 הר (לעיל, הערה 15), עמ' 130, 271; סולוביצ'יק (לעיל, הערה 5), עמ' 23-24.

139 מלחמות יבמות, כ ע"ב. י' קאפח טוען גם שהכינוי ניתן בגלל הקושי להזיז את הראב"י מעמדותיו המבוססות. ראה: שו"ת הראב"י (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' ט.

140 בבלי, מנחות צה ע"ב.

141 רמב"ן ב"ב (לעיל, הערה 47), לו ע"ב, ד"ה מכר. גם שאלות של חכמים נוספים מובאות ברמב"ן בכינוי זה. גאונים = רמב"ן ב"ב (לעיל, הערה 47), קלא ע"ב, ד"ה הא דאמר. והשווה לרשב"א ב"ב, מהר"י רבורן, ירושלים תשי"ז, קלא ע"ב, ד"ה הא דאמר; תוספות = רמב"ן שבת (לעיל, הערה 69), פב ע"א, ד"ה ומטמאה; רמב"ן סנהדרין, מהר"י ליפשיץ, ירושלים תש"ל, נה ע"א, ד"ה ורבותינו.

142 ראה: גיטין ג ע"ב. ב"מ מ ע"ב. גם לשאלה של הר"י מיגאש מתלווה מונח זה בספר המאור, ראה: ב"ב עט ע"ב.

143 סולוביצ'יק (לעיל, הערה 5), עמ' 16, 25, 30; ש' אברמסון, "פירוש רב אברהם בר' דוד (הראב"ד) ללשון מקרא וחז"ל", סיני, צד (תשמ"ד), עמ' קצג, ריו; זוסמן (לעיל, הערה 15), עמ' 153.

144 דחייה של המניע האישי כגורם לכתיבת ההשגות ראה: טברסקי (לעיל, הערה 2), עמ' 178-197; י' טברסקי, "על השגות הראב"ד למשנה תורה", ספר היובל לכבוד צבי וזלפסון, החלק העברי, ירושלים תשכ"ה, עמ' קע-קער; סולוביצ'יק (לעיל, הערה 5), עמ' 21-25, 37; סולוביצ'יק (לעיל, הערה 19), עמ' 108-111.

ראוי לציין עוד שחלק מתמיהותיו המרובות של הראב"י נותרו ללא מענה,<sup>145</sup> והרמב"ן בחידושי פשט חלק מספקותיו אלה:<sup>146</sup> "והרב אב בית דין ז"ל נסתפק בדבר, ואני אתן לך ראייה גמורה שאין להם חזקה לעולם."<sup>147</sup>

## הפולמוס בין הראב"י והראב"ד

בחידושי מתאר הרמב"ן התמודדות של הראב"ד עם ספיקותיו של חותנו:<sup>148</sup> "ושוב ראינו בכתמים שכתב הראב"ד ז"ל עיינתי בכל מילי דרבונא ואלא אשכחית בהון דינא דכתמים אי נהיגי האידנא או לא, ואף על גב דאשכחן דמטמא את בועלה בפרק קמא דנדה דלמא לטהרות היא, וזה אינו נכון, וכבר השיב הרב חתנו ז"ל ... דאי לטהרות בלבד קרבן מאי עבדתיה... ועוד השיב... אלמא כתמים לבעל נאמרו, ואין צריך להאריך שהרי הוחזקו בנות ישראל שנהגו איסור בכתמים, וק"ל דמנהגא מילתא היא כר' זירא, כל אלו דברי הרב ז"ל."<sup>149</sup>

הראב"י התלבט בשאלה האם מציאות של כתם בבגדה של אישה מספיק כדי לאוסרה על בעלה. לדבריו ייתכן שאיסור הכתמים הנזכר במקורות התלמודיים נוגע לדיני טומאה וטהרה בלבד, ואיננו נוגע לאיסור של נידה על בעלה. לכן האיסור המכוון לזמן הבית, בשעה שהקפידו על אכילה בטהרה, איננו רלוונטי לזמן הזה. הראב"ד ובעקבותיו הרמב"ן הכריעו שכתמים אוסרים אישה על בעלה. להוכחת דבריו הביא הראב"ד אסמכתאות מן התלמוד. בסיום דבריו הדגיש הראב"ד שאין צורך בראיות פורמאליות, ומנהג הנשים לאסור הוא ההוכחה הטובה ביותר. יש כאן דוגמה למשך הזמן המועט הנדרש ליצירת מנהג בימי הביניים.<sup>150</sup> ספק הלכתי של הראב"י הופך אצל חותנו לוודאות ולמנהג מקובל.

- 145 גם ר' משולם מלוניל נהג להציג בעיות ללא פתרון. ראה: סולוביצ'יק (לעיל, הערה 12), עמ' 104.
- 146 שאלות לא פתורות נוספות של הראב"י ראה: דינא דגרמי, מהר"מ' הרש"ר, ירושלים תשל"ו, עמ' קמג; רשב"א חולין, מהר"י אילן, ירושלים תשמ"ו, צח ע"א, ד"ה איתמר; בית הבחירה לכתובות (לעיל, הערה 31), עמ' 219; לב"ב (לעיל, הערה 13), עמ' 79, 138; ליומא (לעיל, הערה 77), עמ' רכב. גם את פניותיו של הראב"י למספר חכמים ניתן לראות כנובעות מחוסר יכולת הכרעה בנושאים מסוימים. על שאלותיו לר' משה בן יוסף ראה: האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' ז-ח; שו"ת הראב"י (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' ט-י. על שאלותיו לאבן פלאט ראה: ש' אסף, ספרן של ראשונים, ירושלים תרצ"ה, עמ' 199-206. שו"ת הראב"י (לעיל, הערה 6), סי' קמ, רטז-ריט, ובמבוא עמ' י.
- 147 רמב"ן ב"ב (לעיל, הערה 47), כג ע"א, ד"ה אין. פתרונות נוספים של הרמב"ן לספיקות הראב"י ראה: דינא דגרמי (שם), עמ' קמג; רשב"א חולין (שם), צח ע"א, ד"ה איתמר.
- 148 בסוף הפרק הרביעי של חידושי הרמב"ן לב"ב, מהר"ם זכרון יעקב תשנ"ד, מובאת מונוגרפיה, שעניינה הזכויות המוקנות לקונה אילנות בקרקע חברו. בחיבור זה ישנה מובאת ראב"ד (ד"ה והוצרך) המהווה מענה לתמיחה הראב"י ברמב"ן לב"ב (לעיל, הערה 47), לו ע"ב, ד"ה מכר. בבית הבחירה לכתובות (לעיל, הערה 31), עמ' 218, מובאת תשובה של הראב"י הכוללת ספק שנפשט לאחר מכן בירי הראב"ד.
- 149 רמב"ן לנידה (לעיל, הערה 107), יט ע"ב, ד"ה לשמואל. דברי הראב"ד מקורם בבעלי הנפש (לעיל, הערה 109), שער הכתמים, עמ' נו-נז. בבעלי הנפש הראב"ד מתעמת עם דעה המתירה כתמים, ולא מתלבטת בשאלה זו. כתמים גם לדעת האוסרים הם רק מדרבנן. ולכן המשמעות המעשית של התלבטות בנושא היא היתר כמו בכל ספק בדין דרבנן.
- 150 על מהירות הקליטה של המנהג בחברה הכללית ראה: M. Bloch, *Feudal Society*, London 1971, pp. 113-116. בחברה היהודית ראה: תא-שמע (לעיל, הערה 102), עמ' 49, 53; י"מ תא-שמע, הלכה, מנהג

השאלה אילו מדיני הנידה התלמודיים מכוונים לאיסור אישה על בעלה, ואילו לדיני טומאה וטהרה, עמדה במוקד של מחלוקת נוספת בין הראב"י והראב"ד. בספר האשכול מביא הראב"י תשובת גאונים הטוענת שבימינו, שאין משמעות לטומאה, מותר לשבת על המשכב והמושב הטמא של הנידה: "ומאז אין ישראל מוזהרין שימנעו מלהטמא במשכב נדה ובמושבה ובכל הטומאות, ומי שחפץ לבו ליגע בכל טומאה אין עליו איסור, אלא שחייב לטהר את עצמו בעתות שהוא חייב ליכנס למקדש"<sup>151</sup>. בבעלי הנפש מביא הראב"ד תשובת גאונים אחרת, ומדייק ממנה שאיסור משכב הנידה נוהג גם בימינו מפני הרגל עבירה: "וראיתי בתשובה לרבינו הא"י ששאלו אותו על הכלה... אלא שאין אנו מטמאין משכב ומושב שתחתיה בשעת בעילה משום דלא נדה ודאי היא אלא ספק ע"כ התשובה, ואינו עומד על בירור דבריו... ואלו היתה נדה ודאי כלום יש טומאה וטהרה בזמן הזה לטמא משכב שתחתיה בשעת בעילה, ונראה מדבריו שאסור לישן על מטתה של נדה אפילו בשעה שאינה במטה משום הרגל"<sup>152</sup>. גם

ומציאות באשכנז: 1000 - 1350, ירושלים תשנ"ו, עמ' 302. לחילופין ניתן לטעון שטענת המנהג של הראב"ד היא פיקציה היסטורית-משפטית שנועדה לתת אסמכתא לדבריו. על מנהגים מסוג זה ראה: שוורצפוקס (לעיל, הערה 1), עמ' 96-97.

151 האשכול (לעיל, הערה 6), ח"א, עמ' 5.

152 בעלי הנפש (לעיל, הערה 109), שער הפרישה, עמ' כט.

בסיום תשובת הגאון באשכול מורגש שמפני סייג יש להימנע מטומאת הנידה גם לאחר חורבן המקדש: "ואע"פ שמוותר לו לאדם להביא עצמו לירי טומאה, ועכשיו יש חשש מפני עמי הארץ שלא ישמעו בדבר, ויפרצו בו ויבואו לירי עברה, יש מן הדין שינהגו בו איסור ויעשו סייג לתורה ויחמירו בה... וכל החכמים נהגו בבתיהם שתהא נדה רחוקה ופורשין ממנה ולסייג גדול נעשה כזה". ראה: האשכול (לעיל, הערה 6), ח"א, עמ' 6-7. התשובה נמצאת גם בתשובות גאונים מורח ומערב, סי' מד, מהר"י מיללער, ברלין תרמ"ח, ד"צ ירושלים תשכ"ו. תשובה בעלת עיקרון דומה נכללה בקובץ שערי תשובה: "בזמן הזה שאין מתרחקין ממשכבה ומושבה של נדה, אלא כרי שלא תשתכח תורת טהרה מישראל" (סימן ה, מהר"י לייטער, פיסטבורג תש"ו). ההדפסה המאוחרת של הקובץ שערי תשובה הובילה את הרב י' עטלינגר להנחה שהראב"ד לא היה מודע לתפיסה הגאונית, ולפיה טומאת הנידה נוהגת כזה הזמן. לדברי הרב עטלינגר חוסר ידיעה זו הוביל את הראב"ד לפסיקה האוסרת שכיבה על מיטת הנידה בהעדרה מפני הרגל עבירה: "ובמכ"ה [=ובמחילת כבוד התורה] מרבתינו הראשונים לענ"ד אין הפי' ברבינו הא"י כמו שחשב הראב"ד, דעתה זכינו לתשובת הגאונים שלא היו לפני הראשונים ושם כתוב סימן ה... אבל בזמן הזה שאין מתרחקין ממשכבה ומושבה של נדה, אלא כרי שלא תשתכח תורת טהרה מישראל... הרי שהיו נוהגין בימי הגאונים להתרחק ממשכב ומושב של נדה, משום שלא תשתכח תורת טהרה, וזה כוונת רבינו הא"י כמה שכתב אלא שאין אנו מטמאין משכב שתחתיה בשעת בעילה, משום דלא נדה היא אלא ספק, דכיון דאינה נדה ודאי לא החמירו לעשות זכר" (בנין ציון, סימן סט, מהר"י י"א הורוויץ, ירושלים תשמ"ט). טענה זו גררה ביקורת נוקבת של ר' י"א הלברשטאם: "ותמוה דאיך מלאו לבו לדחות דברי הראב"ד... בהבנת דברי רב האי גאון... והם היו קרובים יותר לתקופת רב האי גאון, ואיך דחה דבריהם מכאן מה שמצאו בזמן האחרון באיזה ביבלאוטע"ק" (דברי יציב, יורה דעה, סימן צג, נתניה תשנ"ח). על פולמוס זה ראה: ש"ז הבלין, "כיוונים בהוצאת ספרי הראשונים", המעין, חב, (תשכ"ח), עמ' 35, וביבליוגרפיה המצוינת שם; י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: כתיבה והעתקה, רמת-גן תשס"ה, 258-260. כפי שראינו, התשובה הגאונית המחייבת להתרחק מטומאת הנידה ללא קשר לאיסורה על בעלה, נמצאת אצל הראב"י רבו של הראב"ד בספר האשכול. ולכן נראה שהמגמה לנתק את דיני הנידה התלמודיים ממישור הטומאה והטהרה הובילה את הראב"ד להתעלמות מכוונת מתפיסה גאונית זו.



במחלוקת זו תפס הרמב"ן את דרכו של הראב"ד.<sup>153</sup> ראוי לציין שאת ספקו של הראב"י ביחס לכתמים יש לראות על רקע אי הבהירות ששררה בקהילות היהודיות בימי הביניים ביחס לנושאים מרכזיים בהלכות נידה. בקהילות רבות נהגו נשים להבחין בין ימי הראייה ושבעת הימים הנקיים הנספרים לאחר מכן. הנשים נהגו לרחוץ בסוף ימי הראייה, ולרחיצה זו הוענקה משמעות דתית. ולכן עוד לפני הטבילה, בסוף הימים הנקיים, הקלו בתחומים מסוימים. כנגד גישה זו ניצבה העמדה הרבנית, ולפיה רק טבילה לפי הכללים אפשר להקנות משמעות הלכתית.<sup>154</sup> נשות מצרים וביזנטיון אף הלכו צעד קדימה וויתרו לחלוטין על הטבילה במקווה, וראו ברחיצה תחליף הולם.<sup>155</sup> כמו כן התקיימו מנהגים שונים בשאלה ממתי מותרת היולדת לחזור לבעלה.<sup>156</sup> הרמב"ם התעמת עם רוב חכמי ישראל בשאלה כיצד יש למנות את ימי הנידה ואת ימי הזיבה.<sup>157</sup> גם בשאלת טומאתו של דם בתולים

- 153 ראה: הלכות נדה, בתוך חידושי הרמב"ן לנדה, מהר"מ' הרשלה, ירושלים תשל"ו, ח, ז.
- 154 ראה: תא-שמע (לעיל, הערה 102), עמ' 50-51; תא-שמע (לעיל, הערה 150), עמ' 280-288, וביבליוגרפיה המצוינת שם; י' זימר, עולם כמנהגו נוהג, ירושלים תשנ"ז, עמ' 240-249.
- 155 א' גרוסמן רואה בהתנהגות זו מרד של נשים. לדבריו המרד החל במצרים ועבר לביזנטיון, ראה: א' גרוסמן, חסידות ומורדות: נשים יהודיות באירופה בימי הביניים, ירושלים תשס"א, עמ' 185-186, 214-215, 338. כבר הראה י' תא-שמע שהקניית מעמד דתי לרחיצה מקובלת הייתה בקהילות רבות ברחבי העולם היהודי (המקורות בהע' הקודמת), ונראה שגם התנהגות נשות מצרים היא חלק מתופעה זו. גם נשות אנוסים בספרד ראו ברחיצה תחליף לטבילה, ראה: ר' לוי-מלמד, "נשים בחברת האנוסים בספרד בשלהי המאה ה-16", אשכנח לחייהן של נשים בחברות יהודיות, בעריכת י' עצמון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 219. יש לציין שאין המדובר במרד של נשים בלבד. התורה רואה בקיום יחסים עם אישה שלא טבלה כדן איסור משותף לגבר ולאישה (ויקרא כ"ח). ולכן גם הגברים היו שותפים בהתעלמות זו מההלכה היהודית. לפי המשפט העברי אישה שאיננה טובלת עוברת על דת משה, ובעלה מחויב לגרשה ללא התראה ותשלום כתובה. ראה: ב' שרשבסקי, דיני משפחה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 314. תקנת הרמב"ם המובאת בידי גרוסמן, ולפיה מוטל על בית הדין למנוע כתובה מאלמנה וגרושה שלא טבלה בעת נישואיה. נועדה לחפות על חוסר העניין שגילה בעלה שותפה לדבר עבירה. הרמב"ם בתשובתו מרגיש שהנשים החלו במכשול זה. האשמה הנובעת מכך שפעולת הטבילה נעשית על ידן. נראה שברברים אלו ניסה הרמב"ם לנמק מדוע עונש כלכלי על עבירה משותפת מוטל על האישה בלבד. ראוי לציין שמקרה זה אינו מרגיש רק את כוחן של הנשים, אלא גם את ההפליה הממסדית נגדן. ראוי להדגיש עוד שגם הפעילות הדרשנית של הרמב"ם והרי"ד שתוארה בידי גרוסמן, כוונה לנשים ולגברים כאחד.
- 156 ראה: תא-שמע (לעיל, הערה 102), עמ' 53-56, וביבליוגרפיה המצוינת שם; זימר (לעיל, הערה 154), עמ' 220-239.
- ש' ליברמן עמד על הנוהל המשתקף במקורות ארץ-ישראלים, ולפיו הבאת קורבן בסיום ימי הטהרה (ארבעים יום לאחר הולדת הזכר ושמונים יום לאחר הולדת הנקיבה) מתיר את היולדת לבעלה. ראה: ש' ליברמן, על הירושלמי, ירושלים תרפ"ט, עמ' 59-60 הע' 29. בניגוד לכך טען י' תא-שמע שאין לקשור בין התהליכים. ההיתר לבעל הוא תוצאה של סיום ימי הטהרה, והבאת הקרבן באותו יום נובעת מסמיכות זמנים בלבד. ראה: תא-שמע (לעיל, הערה 102), עמ' 55 הע' 64. ראוי לציין שגר ויולדת נמנים במשותף על קבוצת מחוסרי כפרה המביאים קרבן כדי להתירם באכילת קדשים. הבבלי בכריתות כותב שאחת התוצאות הנוספות של הבאת קורבן בידי הגר היא: "גר כי קא מייתי קרבן לאכשורי נפשיה למיעל בקהל" (ח ע"ב). המשמעות של לבוא בקהל היא היתר בבת ישראל, ראה: שיטה מקובצת לכריתות, מהר"י אילן, בני ברק תשנ"ב, ד"ה גר, ובהע' 4 של המהדיר. ביחס לגר ברור שההיתר נובע מהבאת קורבן ולא מסיום של תקופת זמן, ונראה שהדבר נכון גם ביחס ליולדת.
- 157 ראה: י' לוינגר, הרמב"ם כפילוסוף וכפוסק, ירושלים תש"ן, עמ' 125-148, וביבליוגרפיה המצוינת שם. ראה גם: אורבך (לעיל, הערה 131), עמ' 78.

התקיימו מסורות נפרדות.<sup>158</sup> בנוסף לכך נוצרו מנהגים מנוגדים ביחס להרחקות הנדרשות מן הנידה בחוג המשפחה ובבית הכנסת.<sup>159</sup> על רקע זה אין להתפלל על ההתחבטות של הראב"י ביחס לכתמים, על אף ההשלכה על חיי היום יום שיש לדין זה. ניתן להציע כמה הסברים לערפל שהקיף הלכות אלו. דינים אלו מסורים לנשים הנעדרות ידע במקורות הספרותיים, באופן שיכולה להיווצר סתירה בין המסורת החיה והמסורת הכתובה.<sup>160</sup> דם הנידה גם לוה בתרבות האנושית במיתוסים רבים.<sup>161</sup> ולכן התקיים לצד המישור ההלכתי רובד נוסף הנובע מאמונות עממיות.<sup>162</sup> כפי שראינו קיימת גם אי בהירות הנובעת מהממד הכפול של טומאה ואיסור בהלכות נידה.<sup>163</sup>

י' זוסמן עמד על כך שר' תם והראב"ד נמנים על הבודדים שזכו לכינוי הייחודי "יודע לטהר את השרץ" במקורות הרבניים,<sup>164</sup> כינוי המבטא יכולת אנליטית גבוהה המאפשרת התמודדות עם כל בעייה.<sup>165</sup> הראב"י, שהיה מראשוני ההולכים לאור המתודה של בעלי התוספות בפרובנס, לא התיימר להיות בעל יכולת דומה.<sup>166</sup> והוא נזקק בפתרון בעיותיו המקוריות לעזרה מצד הראב"ד וחכמים נוספים שבאו בעקבותיו.

- 158 ראה: מ' גרוזמן, "להשתלשלותו של דם-בתולים מטהור לטמא", סידרא ה (תשמ"ט), עמ' 53-62.
- 159 ראה: י' דינרי, "מנהגי טומאת הנידה – מקורם והשתלשלותם", תרכ"ז, מט (תש"ם), עמ' 302-324; י' דינרי, "חילול הקודש ע"י נידה ותקנת עזרא", תעודה, ג (תשמ"ג), עמ' 17-37; גרוסמן (לעיל, הערה 155), עמ' 48-50, 319-318, 500-501, וביבליוגרפיה המצוטטת.
- 160 דוגמה לסתירה מעין זו ראה: תא-שמע (לעיל, הערה 102), עמ' 51.
- 161 ראה: ר' בראקאי, "מסורות רפואיות ויוניות והשפעתן על תפיסת האישות בימי הביניים", אשנב לחייהן של נשים בחברות יהודיות, בעריכת י' עצמון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 129-132, וביבליוגרפיה המצוטטת שם.
- 162 ראה: דינרי, מנהגי (לעיל הערה 159), עמ' 302-324.
- 163 ראה בעניין: ש"י זיין, לאור ההלכה: בעיות וכידורים, ירושלים תשל"ט, עמ' רפח-רצב.
- 164 זוסמן (לעיל, הערה 15), עמ' 158 הע' 106. המאירי כינה את ר' תם "גדולי המפרשים בצרפת" ראה: בית הבחירה לבבא בתרא (לעיל, הערה 13), עמ' 646, ובהע' י', יב. בדרך כלל הקידומת "גדולי המפרשים" ייחודית לראב"ד, ויש בכך כדי לבטא את הרמיון בין חכמים אלו. חכמים אלו התאפיינו גם בתודעת מנהיגות מפותחת. ראה: אורבך (לעיל, הערה 131), עמ' 66-67, 71-70. S. H. Pick, *The Jewish Communities of Provence Before the Expulsion in 1306*, Bar Ilan University Dissertation 1996, p. 168. לדאב"ד התאפיין גם ר"ת ביכולת לחזור בו מעמדות קודמות, ראה: ר' ריינר, רבנו תם ובני דוד: קשרים, השפעות ודרכי לימודו בתלמוד, חיבור לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ב, עמ' 219-220.
- 165 ר' תם מעיד בספר הישר שאין בנמצא סתירת סוגיות שהוא אינו יכול להתמודד עמה: "כי אפילו כשיש בתלמוד חייב במקום אחד ופטור במקום אחר אנו מתרצים יפה כ"ש קושיות אחרות" (ר' יעקב בן מאיר, ספר הישר, חלק השאלות והתשובות, מהד' ש' ראזענטהאל, ברלין תרנ"ח, סי' נו, עמ' 125).
- 166 קיימת נטייה לראות את חוסר ההכרעה של הראב"י כנובעת מענווה. ראה: האשכול (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' ז-ז; שר"ת הראב"י (לעיל, הערה 6), מבוא, עמ' ט-י; תא-שמע, רבי זרחיה (לעיל, הערה 2), עמ' 39.

## סיכום

התמונה המתגבשת מהרשימות שערכנו היא שפירוש הראב"י לתלמוד לא חרג מסדרי נשים נזיקין.<sup>167</sup> וכלל את המסכתות הבאות: יבמות, כתובות, גיטין, קידושין, בבא קמא, בבא מציעא, בבא בתרא, שבועות ומכות.<sup>168</sup>

קיימת חשיבות רבה בכינוס תורתו של חכם למקום אחד. ללא פעולה מונוגרפית זו מאבד החכם את ייחודו ואת זהותו העצמית, מעבר לכך מאפשר הדבר טיפול ביקורתי והשוואתי של עמדותיו ביחס לכל האחרים.<sup>169</sup> טשטוש התחומים בין הראב"י והראב"ד מנע עד עתה הערכה מדויקת של מקומם הראוי בתולדות ההלכה.<sup>170</sup> פעולת ההפרדה בתוך כתבי הרמב"ן עשויה לשרת את המגמה של הניסיון לשרטט תמונה מדויקת של עמדותיו ההלכתיות של הראב"י. ובאמצעות הרמב"ן והמאירי ניתן יהיה לשחזר ולתאר חלקים מהותיים מהמפעל הפרשני הגדול של הראב"י.

167 ב"ז בנדיקט הביא ראיות לקיומו של פירוש מהראב"י לשלוש מסכתות מסדרי נשים נזיקין. ושיער שהפירוש הקיף לכל היותר סדרים אלו, ראה: בנדיקט (לעיל, הערה 4), עמ' 194-195. גם ציטוטי הראב"י במקורות הבאים אינם חורגים מסדרי נשים נזיקין, ראה: אשכול (לעיל, הערה 18), מבוא, עמ' 16-17; תא-שמע, רבי זרחיה (לעיל, הערה 2), עמ' 112 הע' 23.

168 בהסתמך על מובאות בודדות בבית הבחירה לביצה ולסוטה, הסיק ח' אלבק על קיומו של פירוש ראב"י למסכתות אלו. ראה: האשכול (לעיל, הערה 6), ח"ב, עמ' 199. נראה שמצאי זה אינו מספק כדי להגיע לקביעה זו. בסוף כתב יד אוקספורד בודלי 441 ליבמות ישנו קטע קצר מהרמב"ן למסכת סוטה הדין בענייני טהרות. בקטע זה קיימת מובאה מתורת הראב"י, ראה: רמב"ן ליבמות (לעיל, הערה 29), כט ע"ב, ד"ה כלי. גם בבית הבחירה לסוטה, הנ"ל, בית הבחירה לסוטה, מהר"א' ליס, ירושלים תשכ"ז, מיוחסים הדברים לראב"י (עמ' סח).

169 על חשיבות פעולת הכינוס ראה: גרוס (לעיל, הערה 18), עמ' 294; אברמסון (לעיל, הערה 143), עמ' קצג; הבלין (לעיל, הערה 11), עמ' 112; הבלין (לעיל, הערה 152), עמ' 33; סולוביצ'יק (לעיל, הערה 5), עמ' 25-26.

170 ראה: סולוביצ'יק (לעיל, הערה 5), עמ' 28; תא-שמע, רבי זרחיה (לעיל, הערה 2), עמ' 46; תא-שמע, הספרות (לעיל, הערה 2), ח"א, עמ' 193.

## קרלוס פרנקל

### עיון מחדש בייחוסם של שני אוספי הערות על מורה הנבוכים ושל פירוש למעשה בראשית לשמואל אבן תיבון עם נספח הכולל קטע מהפירוש

מורה הנבוכים (מזה"נ) הוא מבחינות שונות המרכז סביבו מפעלו הפילוסופי של שמואל אבן תיבון.<sup>1</sup> אבן תיבון אמנם ידוע בעיקר כמתרגמו לעברית, אך התרגום לא היה אלא מרכיב אחד במאמץ מקיף ומגוון שהשקיע בהפצתו.<sup>2</sup> ראוי לראות במאמץ זה תיווך תרבותי, אשר סלל את הדרך למעבר תורת הרמב"ם מהקשרה המקורי בתרבות היהודית-הערבית להקשר תרבותי שונה בהרבה: היהדות באירופה הנוצרית.<sup>3</sup> משימתו של אבן תיבון הייתה להפיץ ספר, המושרש עמוקות בפילוסופיה היוונית-הערבית,<sup>4</sup> בקרב חכמי פרוכנס, שמונחיה ורעיונותיה של מסורת זו לא היו מובנים להם. על מצב זה הוא עצמו מעיד בהקדמה לפירוש המילים הזרות כשהוא מנמק את צירוף הגלוסאר הפילוסופי-המרעי למורה ב"קוצר לשוננו ובהעדר חבורי החכמות המופתיות מאומתנו", מצב העלול לגרום לכך ש"רוב המעיינים ... לא יבינו" את תרגומו (עמ' 11).<sup>5</sup> על אבן תיבון, אם כן, ליצור את התנאים שיאפשרו את הבנת מפעלו של הרמב"ם. לכן אין זה מפתיע שהוא לא רק תרגם את המורה, אלא היה אף מבארו, מפרשו, ומלמדו הראשון, ובכך הניח את אבן הפינה שעליה נבנו תולדות קבלתה של תורת הרמב"ם. אם דלא'ה' אלאה'ירין היה השער, שדרכו ההגות הפילוסופית נכנסה לראשונה כמרכיב בעל

- \* ברצוני להודות לג"ם רובינזון ולקטרינה ריגו על הערותיהם המועילות על טיוטה ראשונה של מאמרי.
- 1 מובאות ממה"נ במקור הערבי הן ממהדורת ש' מונק ומ' יואל, ירושלים תרצ"א; בתרגום שמואל אבן תיבון הן ממהדורת אבן שמואל בכרך אחד, ירושלים תשמ"ז (הדפסה שלישית).
  - 2 על אבן תיבון ראה את שני המחקרים המקיפים שהושלמו לאחרונה: ק' פנרקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון: דרכו של דלא'ה' אלאה'ירין למורה הנבוכים [בעברית], עבודת דוקטור, ברלין 2000 [להלן: פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון]; ג' רובינזון, *Samuel ibn Tibbon's Commentary on Ecclesiastes*, Ph. D. Dissertation, Harvard University 2002 [להלן: רובינזון, שמואל אבן תיבון]. על ספרות המחקר הקדומה יותר, ראה את הפרק הראשון בפרנקל.
  - 3 השווה צ' לנגרמן, "מקור חדש לתרגומו של שמואל אבן תבון למורה נבוכים והערותיו עליו", פעמים, 72 (תשנ"ז), עמ' 51 [להלן: לנגרמן, "מקור חדש"].
  - 4 ראה את תיאור מקורות הרמב"ם של ש' פינס במבוא לתרגומו האנגלי למורה: in "Translator's Introduction" *The Guide of the Perplexed*, Chicago 1963, pp. lvii-cxxxiv.
  - 5 מהדורת אבן שמואל למורה הנבוכים, ירושלים תשמ"ז (הדפסה שלישית) [להלן: פמ"ז]. והשווה כבר את דברי אביו, יהודה אבן תיבון, בפתיחתו לתרגום חובות הלכות, הוצאת א' ציפרוני, תל אביב תש"ט, עמ' 57. מצבו של אבן תיבון היה דומה במידה מסוימת לזה של קיקרו, שהיה כמוהו מתרגם-פילוסוף ומתווך תרבותי. ראה למשל: *De Natura Deorum* I, 4 וגם: *De Finibus Bonorum et Malorum* I, 2-4.

משמעות לתרבות היהודית, הפיכתו למורה הנבוכים סיפקה את הציור שבלעדיו שער זה היה נשאר סגור. תפקיד זה מובלט במכתב אל הרמב"ם מיהונתן הכהן, ראש קהילת לונלי, שבה פעל אבן תיבון בראשית המאה ה־ג: "ניתן הספר [מוה"נ] לאשר לא ידע ספר לולי אשר הקרה בוראנו לפנינו בן חכם ומשכיל בכל חכמה, למדו הרב אביו ספר ולשון הערב" (עמ' לד).<sup>6</sup> תוך כדי עיסוקו הממושך בעיצוב פניו העבריות של המורה העיר אבן תיבון הערות רבות עליו, המתעדות את ממדיה השונים של עבודתו. הערות אלו משקפות את יחסו הרב־גוני למורה וניתן ללמוד מהן על תהליך המעבר המורכב של תורת הרמב"ם מהקשר תרבותי אחד להקשר תרבותי אחר. בבדיקת 145 כתבי יד של מהמורה בתרגומו, שנאספו עד כה במכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים, מצאתי כמאה הערות המיוחסות לו, ויש בהן כדי להצדיק את קביעתו של שטיינשניידר, לפיה הערותיו של אבן תיבון מהוות את תחילת שרשרת הפירושים למורה הנבוכים.<sup>7</sup> כעת אני מכין לפרסום ספר הכולל מהדורה ביקורתית של ההערות ודיון היסטורי, פילוסופי ופילולוגי מפורט במשמעותן.

כוונתי במאמר זה לדרן בשני אוספי הערות נרחבים על המורה, לגביהם הועלתה האפשרות בספרות המחקר ששמואל אבן תיבון מחברם. בהקשר זה אף אבחון מחדש את הייחוס אליו של פירוש למעשה בראשית, הקשור לשאלת ייחוסו של אחד האוספים הנזכרים. להבהרת ייחוס הפירוש חשיבות גם מבחינת פירושו על התורה, נר החופש, אשר לא הגיע לידינו, וזאת מאחר שבספרות המחקר נידונה ההשערה, כי הפירוש למעשה בראשית מהווה חלק מחיבור אבוד זה.<sup>8</sup>

מ' שטיינשניידר הסב את תשומת הלב לשלושה כתבי יד שבהם נמצאות לידיו הערות מאת אבן תיבון: (א) אוסף של הערות אנונימיות בכ"י בודלי 2282 [ס' 20974]; (ב) הערות בסוף כ"י טורינו 43 (קטלוג פסינוס) שלגביהן הוא טוען בקטלוג בודליאנה שהן הועתקו מכ"י בודלי 2282 אם כי "באופן לא לגמרי מדויק, נדמה לי, בבדיקה שנית".<sup>9</sup> (ג) מערכת הערות בגיליון מוה"נ בכ"י בודלי 2280 [ס' 20972]. הערות אלו חתומות בקיצור "תשב"י" ופירושו, על פי

- 6 אגרת לרמב"ם, פורסם על ידי ש"א ווערטהיימער בתוך: גנוי ירושלים, א, ירושלים תרנ"ז, עמ' לג-לה.
- 7 מ' שטיינשניידר, "Die hebräischen Commentare zum 'Führer' des Maimonides" in: A. Freimann, M. Hildesheimer (eds.), *Festschrift zum Siebzigsten Geburtstage A. Berliner's*, Frankfurt a. M. 1903, עמ' 345-363 [להלן: שטיינשניידר, "פירושים"]. על הערותיו של אבן תיבון, ראה גם לנגרמן, "מקור חדש".
- 8 ממאמר יקו המים – חיבורו הפילוסופי־הפרשני האחרון של אבן תיבון – אנו למדים שהתחיל "לחבר ספר ארמוז בו בכל סתרי תורה וסודותיה אעבר בכל פסוקים ראשון ראשון ... קראתי שמו נר החופש כי כונתי לחפש בו כל חדרי בטן הן חדרי בטן איש הן חדרי בטנה של תורה". מהדורת מ' ביסליכס, פרעסבורג 1837, עמ' 9 [להלן: מ"מ]. לא ידע לנו על גורל ספר זה ואם בכלל סיים לכתבו. על פי השערתו של א' רביצקי ייתכן שגר החופש "נגנו על ידי מחברו עם התגברות הפולמוס על כתבי הרמב"ם". ראה א' רביצקי, משנתו של ר' זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל חן וההגות המימונית־תיבנית במאה ה־ג, עבודת דוקטור, ירושלים תשל"ח, עמ' 16-19 [להלן: רביצקי, משנתו של ר' זרחיה].
- 9 מ' שטיינשניידר, *Catalogus librorum hebraeorum in bibliotheca Bodleiana*, Berlin 1852, עמ' 2493 [להלן: שטיינשניידר, קטלוג בודליאנה].

שני אוספי הערות על מורה הנבוכים ופירוש למעשה בראשית לשמואל בן תיבון

השערתו של שטיינשניידר, "תבון שמואל בן יהודה"<sup>10</sup>.  
אשר לאוסף ההערות האנונימיות בכ"י בודלי 2282, ייחוסו לאבן תיבון התבסס על כך שפירוש למעשה בראשית, הבא לפניו בכ"י זה, חתום "אבן תיבון". שטיינשניידר עצמו תרם לא מעט להסתבכות שאלת ייחוסו של הפירוש; אף פריטים נוספים בכה"י עוררו השערות שונות ובחלקם הדברים קשורים. על כן החלטתי לנסות לברר מה מצוי בכ"י זה ואציג כאן את תוצאות בדיקתי.

תוכן כה"י תואר על ידי א' נויבאוואר<sup>11</sup> ותיאורו תוקן והושלם על ידי מ' בית-אריה<sup>12</sup>. מדובר בכ"י שהועתק בכתובה אשכנזית באמצע המאה י"ד. הפריטים החשובים לענייננו הם מס' 7, 9, 10, 11.<sup>13</sup>

פריט מס' 7 (71 ע"א - 78 ע"ב) הוא פירוש אליגורי על חלק משיר השירים, המופיע אנונימית בכה"י. נויבאוואר מייחס פירוש זה לאבא מרי בן אליגדור, חכם שחי בעיר שלון (Salon) בדרום צרפת בין סוף המאה הי"ג לתחילת המאה הי"ד. לא ידוע לנו הרבה על חייו; בשנת 1322 שמואל בן יהודה ממרשייל [Marseilles] למד איתו אסטרנומיה ואף קלונימוס בן קלונימוס מארל [Arles] נמנה עם תלמידיו.<sup>14</sup> נויבאוואר מנמק את השערתו בהפניה לקטלוג של שילרס-צינאסי, המצטט הערת המעתיק של כ"י קיימברג' Add 532, בו נמסר (פריט מס' 3) פירושו של אבא מרי על ספר איוב. על פי הערה זו הסופר העתיק "פירוש איוב וקצת משיר השירים אל אלהי הפילוסוף"<sup>15</sup> ר' אבא מרי ב"ר אליגדור ...<sup>16</sup> ואולם, בכה"י מצוי כיום רק הפירוש לאיוב. הצעתו של נויבאוואר היא אפוא שהפירוש לשיר השירים בכ"י בודלי הוא

10 שטיינשניידר, "פירושם", 361, מס' 50. שטיינשניידר מפנה שם בטעות לכ"י בודלי 2279 במקום 2280. השווה גם מ' בית-אריה, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library, Supplement*, of Addenda and Corrigenda to Vol. I, Oxford 1944, עמ' 437, כ"י 2280, מס' 7 [להלן: בית-אריה, קטלוג בודלי].

11 *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1886, Vol. I, עמ' 794-795. [להלן נויבאוואר, קטלוג בודלי].

12 בית-אריה, קטלוג בודלי, עמ' 437-438.

13 פריט מס' 8 הוא פירושו של אברהם אבן עזרא על קהלת.

14 עליו ראה א' נויבאוואר וא' ריין, *Les Ecrivains Juifs Français du XIVe Siècle*, Paris 1893, עמ' 202-206 [להלן: נויבאוואר וריין, המחברים] זה' גרוס 1897, *Gallia Judaica*, Paris 1897, עמ' 389-391, 656-655. פרופ' רב שוורץ הסב את תשומת לבי למובאה מאבא מרי בן אליגדור, המופיעה בחשק שלמה, פירוש על ספר הכוזרי מאת שלמה בן יהודה מלונגיל, הנמנה עם תלמידי פראט מימון: "וכן אמ' הפלוסוף שן אשתרוק דשן נגרי בשאלותיו דז"ל: ואם הנביא פועל או יודע — זה איני יודע" (כ"י אוקספורד-בודלי 2383 [ס' 21663], דף 79א). כפי שהסביר לי פרופ' שוורץ, המובאה עוסקת בשאלה האם האדם המחולל נס עושה זאת בכוחותיו העצמיים או שהוא יודע מראש (באמצעים אסטרולוגיים וכדומה) מה שיהיה. לא מצאתי דיון בשאלה זו בפירוש למעשה בראשית הנידון כאן, דבר שהיה מחזק את ההשערה שאבא מרי הוא מחברו. פרופ' שוורץ הוציא לאחרונה מהדורה מרעית של פירושו של שלמה בן יהודה מלונגיל שחובר במחצית הראשונה של המאה הט"ו: פירוש קדמון לספר הכוזרי: 'חשק שלמה' לר' שלמה בן יהודה מלונגיל, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשס"ו.

15 נראה שצריך להיות "הפילוסוף האלהי".

16 שילרס-צינאסי [Schiller-Szinessy] *Catalogue of the Hebrew Manuscripts preserved in the University Library of Cambridge*, Vol. 1, Cambridge 1876, עמ' 215, הערה 3.

הפירוש המוזכר בכ"י קיימברג<sup>17</sup>. בספרו המחברים היהודים הצרפתיים במאה הי"ד מביא נויבאוואר נימוקים נוספים לטענתו בדבר זהות המחבר: "Assez analogue au commentaire sur Job, le commentaire d'Abba Mari sur le Cantique des cantiques a un caractère philosophique, et Maimonide est cité dans tous les deux". (עמ' 205-206). נימוקים אלה לדעתי נכונים: (א) אכן מדובר בפירוש פילוסופי<sup>18</sup>; (ב) יש דימיון לפירוש איוב, שמספר פסוקים ממנו מפורשים אף בראש הפירוש לשיר השירים. לדוגמה:

פירוש איוב, כ"י פרמא 2065 [ט' 13142]:<sup>19</sup>

... ולזה אמרתי שמע נא ואנכי אדבר אשאלך והודיעני [איוב מב ד] אמרתי זה מצד שהייתי מקבל לא יודע לשמע און שמעתוך [שם מב ה] ועתה אני יודע באמת שעין שכלי ראתך על כן אמאס תענוגות הגוף וטובת זה העולם ונחמתי על רעת הגוף יסודו עפר וסופו אפר...

כ"י בודלי 2282, 71 ע"א:

לשמע און שמעתוך ועתה עיני ראתך וניחמתי על עפר ואפר [איוב מב ה - ו] ר"ל בעוד שלא ידעתך אלא מדרך הקבלה ושמיעת האון אשר שמעתך או התרעמתי והרבתי תלונות על משפטי צדקך אך עתה שהשגתך השגה אמיתית בעין שכלי וידעתך בעין שכלי אמאס את אשר בחרתי בו תחילה ונחמתי על אשר ישבתי בתוך העפר ואמר כי עתה ידעתי כי העולם הזה כאין הוא וצערו ותענוגו כנגד העו' הב' כי העה"ב עומד וקיים לנצח...

הדימיון ברור, כולל המינוח ("עין שכלי"), וניכרת בשניהם השפעת פירושו של הרמב"ם, המבדיל במוה"נ ח"ג פכ"ג, (תנ) בין ידיעת האל "בקבלה" לבין ידיעתו "האמיתית". לבסוף (ג) גם נכון הוא שהרמב"ם מוזכר בפירוש לשיר השירים, אם כי פעם אחת בלבד (77 ע"ב). יש אפוא יסוד לייחס את הפירוש בכ"י בודלי לאבא מרי בן אליגדור. ראוי לציין עם זאת שנויבאוואר עצמו מזכיר גם אפשרות אחרת בעניין הייחוס והיא שמדובר בפירוש של משה נרבוני.<sup>20</sup> בנוסף לכך יצחק די לאטיש בשערי צדק אינו מציין פירוש על שיר השירים בין כתביו של אבא מרי ("וביאר התורה פירוש נפלא וספר איוב").<sup>21</sup>

הפריט מס' 9 הוא פירוש פילוסופי למעשה בראשית (83 ע"ב — 87 ע"א). מבדיקת התברר שיש לחלק פריט זה לשניים: (א) החלק הראשון פותח במילים: "הא לך פי' לדעת הרמז"ל במעשה בראשית" (83 ע"ב) ומסתיים: "ע"כ פי' אבן תבון לדעת הרמז"ל" (84 ע"ב). (ב) החלק השני פותח: "עוד כתוב המנעות הדבר המבוקש להשיג בג' סבות" (84 ע"ב) ומסתיים: "תם ביאור שבעת הימים" (87 ע"א). מכיוון שמדובר באותו נושא והחלק השני פותח במילים "עוד כתב", נחשבו שני החלקים בספרות המחקר ליחידה אחת. שטיינשניידר הסתבך עד כדי

17 כ"י זה הועתק בכתביה ספרדית במאה ט"ו-ט"ז. ראה ש' רייף [Reif]: *Hebrew Manuscripts at Cambridge*, University Library, Cambridge 1997, עמ' 99.

18 לדוגמה: "... והמשל הזה נשא לנפש המשכלת ודימה אותה לחשוקה והשכל השופע מאת ה"י הוא החושק..." (71 ע"א).

19 פירוש זה מצוי במספר כתבי יד. כבר נויבאוואר ורינן, המחברים, עמ' 203-204, מזכירים חמישה. אביא אותו על פי כ"י פרמא, שבו ארון בהמשך.

20 נויבאוואר ורינן, המחברים, עמ' 206.

21 שערי צדק, מהדורת ש' באבער, יאריסלוא תרמ"ח, עמ' 47.

כך בשאלת ייחוס הפירוש שלא ניתן לרדת לסוף דעתו. בקטלוג בודליאנה הוא שיער שהפירוש מהווה פרגמנט מפירוש על התורה, בו הוא דן בערך המוקדש למשה אבן תיבון, אך בלי לייחס אותו אליו בבידור.<sup>22</sup> זאת ועוד: בערך המוקדש לשמואל אבן תיבון, הוא מקשר אותו לנר החופש, שכאמור לא הגיע לידינו.<sup>23</sup> במאמרו על הפירושים למורה הנבוכים הוא דן בו שוב כפריט, המיוחס למשה אבן תיבון ושוב בלי לייחס אותו אליו.<sup>24</sup> אדרבא: הוא מייחס את פריט מס' 10 בכ"י בודלי לשמואל אבן תיבון על סמך הופעת השם "אבן תיבון" בפירוש למעשה בראשית<sup>25</sup> ומכאן ברור ש"אבן תיבון", החתום על הפירוש הוא לסברתו שמואל אבן תיבון ולא בנו משה. נויבאואר בחר כנראה באחד הייחוסים של שטיינשניידר וייחס בקטלוג את הפירוש למשה אבן תיבון בסימן שאלה. רביצקי פירש את הסברות השונות של שטיינשניידר כך, שבתחילה ייחס את הפירוש לשמואל אבן תיבון ולאחר מכן שינה את דעתו וייחס אותו למשה.<sup>26</sup> לפי דעתי דברי שטיינשניידר במקרה זה פשוט אינם ברורים.<sup>27</sup> השאלה עצמה, עם זאת, חשובה למדי, הן כשלעצמה והן מאחר שהופעת השם "אבן תיבון" בפירוש היא שהביאה את שטיינשניידר לייחס את אוסף ההערות (= פריט מס' 10 בכה"י) לשמואל אבן תיבון. והנה בשנת תשמ"א נוספה השערה חדשה בסוגיה זו על ידי צוות המכון לתצלומי כי"י.<sup>28</sup> על פי השערה זו מחבר הפירוש על מעשה בראשית הוא אבא מרי בן אליגדור. ההשערה מבוססת על שלושה נימוקים: (א) השערתו של נויבאואר בקשר לייחוס הפירוש לשיר השירים (פריט מס' 7 ה"ל); (ב) בכ"י פטמוס המנזר 324 [ס' 30367] 190-215 (מספור העמודים מהסוף להתחלה)<sup>29</sup> נמסרת גרסה ארוכה יותר מן הפירוש למעשה בראשית (עד תחילת פרשת נח) המופיע בכ"י בודלי ופירושו לאיוב של אבא מרי בא בכ"י זה לאחר הפירוש למעשה בראשית (138-189). (ג) בכ"י פרמא – פלטינה 2065, שהועתק בכתובה ספרדית-פרובנסלית באמצע המאה הי"ד,<sup>30</sup> רשם המעתיק בראש כה": "פירוש איוב ומעשה בראשית לרב הפילוסוף אבא מרי ב"ר אליגדור" (ע"א), אך בכ"י זה הפירוש למעשה בראשית אינו מופיע. במבט הראשון השערה זו נראית מבוססת היטב.<sup>31</sup> עם זאת יש לציין כי המידע הנמסר במאמר הנזכר בדבר ההקבלה בין כ"י פטמוס לכ"י בודלי אינו מדויק. הקטע המקביל בכ"י בודלי הוא רק חלקו הראשון בפירוש למעשה בראשית (הפותח בכותרת: "הא לך פי' לדעת של הרמז"ל במעשה בראשית" [ע"ב]

22 שטיינשניידר, קטלוג בודליאנה, 2005.

23 שטיינשניידר, קטלוג בודליאנה, 2488.

24 שטיינשניידר, פירושים, עמ' 360, מס' 43.

25 שם, מס' 44: "An Samuel dachte ich wegen des Namens oben No. 43".

26 רביצקי, משנתו של ר' זרחיה, עמ' 18.

27 ערפל זה כנראה גם הטעה את בית-אריה, שסבר ששטיינשניידר במאמרו על הפירושים ביטל את ייחוס אוסף ההערות לאבן תיבון. בית-אריה, קטלוג בודלי, עמ' 438.

28 צוות המכון לתצלומי כתבי היד העבריים, "מגנוי המכון לתצלומי כתבי-היד העבריים של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים", קרית ספר, נו (תשמ"א), עמ' 742.

29 כ"י זה הועתק בפרובנס במאה הי"ד-ט"ו. ראה: שם, עמ' 741.

30 השוואה: *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma – Catalogue*, ed. by B. Richler, Jerusalem 2001, No 633, עמ' 122-123 ולהלן: קטלוג פרמא.

31 והיא אומצה על ידי בית-אריה, קטלוג בודלי, עמ' 438.



והמסתיים: "ע"כ פי' אבן תבון לדעת הרמז"ל" (84 ע"ב). לעומת זאת אין הקבלה בכ"י פטמוס לחלק השני (84 ע"ב – 87 ע"א). ראוי לציין שאחרי סיום החלק השני בכ"י בודלי ("תם ביאור שבעת הימים") מופיעות עוד מספר הערות. לאחרונה מהן (87 ע"ב, שורות 16-24) יש הקבלה בפתחה לפירוש רד"ק למעשה בראשית כפי שכבר ציינה זאת ח' כשר.<sup>32</sup> ברור, אם כן, שהערות אלו מכילות חומר שאינו מאת אבא מרי בן אליגדור. ראוי להוסיף ש"החכם הגדול", המוזכר בתחילת פתיחתו של רד"ק ("קיבלתי מן החכם הגדול") הוא ככל הנראה שמואל אבן תיבון.<sup>33</sup> ואולם, קשרן של ההערות לפירוש גופו אינו ברור. ההקבלה החלקית בין כ"י פטמוס לבין כ"י בודלי מלמדת שקרוב לוודאי שני החלקים בכ"י בודלי שייכים לשני חיבורים שונים ורק הועתקו זה לצד זה.<sup>34</sup> ומאחר שהקטע בכ"י בודלי מיוחס, כאמור, במפורש לאבן תיבון, ייתכן שהפירוש האנונימי בכ"י פטמוס הוא למעשה פירוש של אבן תיבון. בשלב זה נשארים אפוא שלושת המועמדים, שמואל ומשה אבן תיבון ואבא מרי בן אליגדור, כמחברים אפשריים לפירוש זה. ניסיון להכריע בין שמואל למשה אבן תיבון על סמך תוכן הפירוש בכ"י בודלי עשה א' רביצקי, אשר מצא הבדלים בין דעותיו של שמואל אבן תיבון, המוכרות לנו מחיבוריו האחרים, לבין הדעות המובעות בפירוש הנידון:

הדבר בולט במיוחד בעת שהמחבר מוצא בסיפור בראשית את תיאור בריאת היסודות והגלגלים, בעוד שיסוד מי"מ מבוסס על ההנחה שמעשה בראשית מתחולל "בנוכחות" היסודות והגלגלים, וככל הנראה מניח את קדמותם. נראה מהטקסט שחובר על ידי תלמיד של הרשב"ת שלא קיבל דעתו בשאלת הבריאה והאמין בחידוש העולם כפשוטו, תיאור המתאים לבנו משה.<sup>35</sup>

ראשית יש לציין שהעובדה שעמדתו של אבן תיבון בחיבוריו העצמאיים (כגון מי"מ) שונה מהעמדה המוצגת בפירוש למעשה בראשית, אינה פוסלת אותו כמחבר, שכן הפירוש מוגדר כ"פירושו" אבן תיבון לדעת הרמז"ל" ולכן אין לצפות שיביע בו את העמדות שלו אם הן חולקות על עמדות הרמב"ם. והנה, כפי שנראה להלן, מודה אבן תיבון במפורש בכך, כי פירושו לסיפור הבריאה בכלל ולפסוקיו הראשונים בפרט אינו מסכים עם פירושו של הרמב"ם. אם כן, אין אבן תיבון פסול כמחבר אלא אם כן עמדה שהוא מציג בפירוש סותרת עמדה שהוא מייחס לרמב"ם במקומות אחרים. זאת ועוד: רביצקי מפנה שלושה קטעים בפירוש כדי להדגים את אי-ההתאמה בין תוכנו לבין עמדותיו של אבן תיבון. עדותו המפורשת ביותר נמצאת בדף 85 ע"א ושם נאמר ש"אמונת החידוש" היא "שורש האמונה האמיתית". טענה זו

32 הפתיחה פורסמה על ידי ח' כשר במאמרה "הפתיחה שבכתב-יד לפירושו האלגורי של רד"ק למעשה בראשית", קריית ספר, סב (תשמח-תשמט), עמ' 882 [להלן: כשר, "הפתיחה"]. ראה שם, הערה 47.

33 ראה את השערתה של כשר, שם, עמ' 879 וחיווק ההשערה בפרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון, עמ' 105.

34 יש לציין שהקטע המופיע בכ"י בודלי אינו תחלת הפירוש כפי שהוא מופיע בכ"י פטמוס. ההקבלה מתחילה רק בעמ' 214 שורה 4.

35 רביצקי, משנתו של ר' זרחיה, עמ' 18. ההשערה בקשר לאבא מרי כמחבר הועלתה רק אחרי שרביצקי כתב דברים אלה.

שני אוספי הערות על מורה הנבוכים ופירוש למעשה בראשית לשמואל בן תיבון

אכן בעייתית הואיל והיא סותרת עמדה, אותה מייחס אבן תיבון לרמב"ם בהערה על מוה"נ ח"א פ"א, בה הוא מציין "שלא מנה הר"ם ז"ל חרוש העולם מכלל יסודי הדת".<sup>36</sup> ואולם, עדות זו של רביצקי, ואף עדות נוספת (86 ע"א), אליה הוא מפנה, מופיעות בחלקו השני של הפירוש, שאין לו מקבילה בכ"י פטמוס ולכן ככל הנראה אינו שייך לפירוש המיוחס לאבן תיבון. העדות השלישית, לעומת זאת, נמצאת בחלק הראשון (83 ע"ב) ואביא קטע זה כאן בשלמות:

באר הרמזו"ל<sup>37</sup> בהתחלה ברא ה' העליונים והתחתונים, ר"ל עולם הגלגלים ועולם היסודות נבראו באמצעות התחלות בין השם ובינים. ומה שבין האחד ועולם הגלגלים: השכלים הנפרדים. א"כ כאן הניח משה בעדות שיש שם מציאות שכלים נפרדים. ואמרו שלמה ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה [משלי ג יט] "ברעתו תהומות נבקעו" [שם ג כ] ופירשו רבי הושעיה גאון<sup>38</sup> בראשית כי ראשית, שהיא התורה, ברא ה' העולם. ומה שצריך שנתבונן בו במאמרו שלמה [ה] בחלוקת האמצעיים בין הבורא והגשמיים, אם נאמרו שהחלוקה מצד המסובבים, לא מצד הסיבות, או נאמרו שהחלוקה ג"כ מצד הסיבות; ובאמת חלוקה המסובבים יגזור חלוקה הסיבות ומהאחרים נרע המקודמים במשפט ידיעתו במציאות. ומפני שידעת האדם עולה ממטה למעלה הזכיר שלמה תחלה הארץ ואמרו שהארץ, ר"ל עולם היסודות, יסד [השם] בחכמה, וקרא שכלי הגלגלים חכמה אשר מצד ציורם תנועתם ובתנועתם הנצחית יתקיים זה המציאות ושנויו על סדר. והשמים, ר"ל עולם הגלגלים, כונן בתבונה: שכלים אמצעיים בינו ובינים. ולפי שפעולת השכל הפועל, אשר היא נתינת הצורות למה שתחת גלגל הירח, נמשכת לתנועת הגלגל, שהגלגל מכין בתנועתו הנמוג ולפי ההכנה יתן השכל הפועל צורה נאותה להכנה, ר"ל למה שמכין הגלגל, אמרו "ברעתו תהומות נבקעו".<sup>39</sup>

ברור שבקטע זה לא מדובר ב"חידוש העולם כפשוטו" כמובן של חידוש זמני. אדרבא: ציון במפורש שהסדר המתגלה בתהליכי השינוי בעולם התת-ידיחי הוא תוצאה מ"תנועתם הנצחית" של הגלגלים השמימיים. הקטע אינו אלא ביאור לרברי הרמב"ם בתחילת ח"ב פ"ל, בו הוא מפרש את הפסוק בראשית א א כדלהלן:<sup>40</sup>

36 כ"י המבורג – ספרית המדינה והאוניברסיטה 251 [ס' 912], 55 ע"א. השווה גם דיוני בפירושו של אבן תיבון לעמדת הרמב"ם בעניין קדמות העולם או חידושו: פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון, עמ' 150-163.

37 מוה"נ ח"ב פ"ל (ש).

38 השווה: בראשית רבה א א.

39 ראה את מהדורת המובאה בנספח, שורות 2-16.

40 על פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם ומקורותיו, ראה: ש' קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשל"ח.

והעולם לא נברא בהתחלה זמנית כמו שבארנו כי הזמן מכלל הנבראות ולזה אמר 'בראשית' והבי"ת כבי"ת כלי ופרוש זה הפסוק האמיתי כן: בהתחלה ברא האלוה העליונים והתחתונים.

ואלעאלם לם יכל'ק פי מבדא זמאני כמא בינא אד' אלזמאן מן ג'מלה' אלמכ'לוקאת פלד'לך קאל 'בראשית' ואלבא במעני פי פתרג'מה' הר'א אלפסוק אלחקיקיה' הכר'א: פי בדאד' כ'לק אללה אלעלו ואלספל

לפני שניגש לשאלה, אם סביר להניח שאבן תיבון ייחס לרמב"ם את העמדות המובעות בקטע זה, עלינו לברר עמדות אלו גופן. "עולם הגלגלים ועולם היסודות" הם מונחים אשר מתרגמים "העליונים והתחתונים" המוזכרים על ידי הרמב"ם. לאחר מכן מודגש ששני עולמות אלה נבראו "באמצעות התחלה"; הווי אומר: "ההתחלה" היא הכלי ששימש לאל בבריאתם ולא נקודה זמנית; הפסוק בראשית א א, אם כן, אינו מבאר סדר זמני אלא סדר סיבתי. פירוש זה מתאים לכאורה למה שנאמר במורה בקשר לבי"ת ב"בראשית" שהיא "כבי"ת כלי".<sup>42</sup> המילה "ראשית", לפי מחבר הפירוש, מתייחסת לסיבות המתווכות "בין השם" שהוא הסיבה הראשונה, "ובינם", שהם הגלגלים והיסודות, הווי אומר: המסובבים הגשמיים, מהם מורכבת המציאות הטבעית. "ראשית" הוא אפוא כלי בירי הבורא והתחלה מבחינת המציאות הטבעית. ה"אמצעיים", דהיינו: הסיבות המתווכות, מתחלקים לשלושה שאליהם רומז שלמה במשלי ג יט כ: "חכמה", "תבונה" ו"דעת". ה"חכמה" הינה "שכלי הגלגלים" שעל ידי "ציורם" מונעים הגלגלים ו"תנועתם הנצחית" קובעת את הסדר ב"ארץ", כלומר: ב"עולם היסודות". ה"תבונה" הינה "השכלים הנפרדים" שהם "בין האחד ועולם הגלגלים", כלומר "השמיים" אותם "כונן" האל על ידם. לבסוף, ה"דעת" הינה "השכל הפועל" שתפקידו "נתינת הצורות למה שתחת גלגל הירח". שלושת המתווכים בין האל לעולם הגשמי כלולים לדעתו של המחבר אף במושג "תורה" כפי שמשמש בו הרב הושעיה בבראשית רבה.

אין ספק שפירוש זה אינו משקף את תפיסתו של אבן תיבון כפי שהיא באה לידי ביטוי בחיבוריו העצמאיים – לא בקשר לסיפור הבריאה בכלל ולא בקשר לפסוקיו הראשונים בפרט.<sup>43</sup> רביצקי ציין בצדק שההבדל העיקרי בין פירושו של אבן תיבון לפירושו של הרמב"ם הוא שלפי אבן תיבון "מעשה בראשית אינו עוסק כלל בבריאה חד פעמית של המציאות הפיסית הכוללת" אלא "מניח מראש ... את דבר קדימתם של הגלגלים והיסודות".<sup>44</sup> בריאת העולם כפי שהיא מתוארת בתורה, מתייחסת אליבא דאבן תיבון לתהליכים הטבעיים כגון התהוות, שינוי והיפסדות בתוך העולם התת-ירחי, ולכן אין בפסוק הראשון רמז לעולם הגלגלים והיסודות ואף לא לשכלי הגלגלים, לשכלים הנפרדים ולשכל הפועל. ואולם, אבן תיבון,

41 המובאות מהמקור הערבי לקוחות מדלאלה' אלחאירין, מהר' ש' מונק ומ' יואל, ירושלים תרצ"א.

42 על הבעיה הכרוכה בפירוש זה, ראה להלן.

43 "An analysis of the Ma'amar Yiqqawu Ha-Mayim by Samuel b. Judah Ibn Tibbon", השוה"ג ויידא, *Journal of Jewish Studies*, X (1959), עמ' 137-149, במיוחד עמ' 147-149.

44 א' רביצקי, "ספר המטאורולוגיקה לאריסטו ודרכי הפרשנות המיימונית למעשה בראשית", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ט (ירושלים תש"ן), עמ' 225-250 [להלן: רביצקי, "ספר המטאורולוגיקה"]; השוה"ג רביצקי, משנתו של ר' זרחיה, עמ' 224-235.

שני אוספי הערות על מורה הנבוכים ופירוש למעשה בראשית לשמואל בן תיבון

כאמור, אינו מסתיר את אי-הסכמתו עם הרמב"ם בסוגיה זו: "כבר הודעתי רב הרחק שנרחק הרב ז"ל בפירוש" פסוקיה הראשנים של התורה "ואיני רואה פירושו כלל בהם" (מי"מ, עמ' 132). בפמ"ז, ערך "חכמת הטבע", הוא כותב:

אמר הרב ז"ל שהוא מה שקראו רבותינו ז"ל מעשה בראשית, רוצה בזה: שהסודות שבמעשה בראשית הם כללים וראשי פרקים מחכמת הטבע והיא תעיין בענייני כל מה שיש בו טבע ינהיגהו, כלומר: בגשמים כולם עליונים ותחתונים וכל מקריהם ואמהות ספרי החכמה הזאת הם הספרים הנמצאים לאריסטו בה. ... ואיני רואה בפרשת בראשית ראשי פרקים רק מעט מזער ממה שבאלו הספרים, אינו חלק ממאה ולא חלק ממאתיים וזה נמשך אחר דעתו בפירוש הפרשה הראשונה ובכוונת התורה בכתוב בה (עמ' 50-51).

כידוע "מעשה בראשית" לפי הרמב"ם פירושו "אלעלם אלטביעי" (דלאלה, 3) ולכן מקיף הוא כלל הנושאים שבהם דנה חכמת הטבע האריסטוטלית.<sup>45</sup> על פי אבן תיבון, לעומת זאת, רוב נושאייה של חכמת הטבע נמצאים מחוץ למתואר בתורה. מאחורי חילוק דעות זה עומד אליבא דאבן תיבון הברל עקרוני בתפיסת מהותה של התורה. לדעתו סבור הרמב"ם ש"כל התורה, או אמור עיקר הכוונה בה, היה לתוכותיה ולסודותיה לרמוז אל החכמים באמיתות המציאות, וזה היה הסבה הגדולה במה שפירש בפסוקים ההם ובזולתם מפסוקי התורה. ואני אומר בהפך: שלא נתכוון בתורה רק להועיל אל ההמון אך בלא ספק היה במה שהוצרך להציעו להמון מה שבפשוטו ירחיקוהו החכמים יודעי האמתות" (מי"מ, עמ' 132). לאור דברים אלה אין זה מפתיע שפירושו של אבן תיבון לפסוקי הראשונים של סיפור הבריאה אינו מסכים כלל עם פירושו של הרמב"ם במוה"נ ח"ב פ"ל. ואולם, אם אכן כתב פירוש למעשה בראשית, בו עקב אחרי "דעת הרמז"ל", ברור שהצגת עמדות מנוגדות ל"דעת הרמז"ל" לא הייתה מתקבלת על הדעת בחיבור זה.

מסקנה אמנם שלילית אך חשובה באשר לזהות הפירוש מתבקשת מדברי אבן תיבון לאחר שתיאר את החילוק בינו לבין הרמב"ם בתפיסת מהותה של התורה. כפי שהזכרתי לעיל העלה שטיינשניידר את ההשערה שהפירוש למעשה בראשית קשור לחיבורו האבוד של אבן תיבון, נר החופש.<sup>46</sup> ואולם, לאחר שדיווח על חילוק הדעות הנזכר כותב אבן תיבון: "והנה הודעתי כל זה בחלק הראשון מספר נר החופש והבאתי ראיות חזקות על שעקר הכונה בתורה היה אל גלויה" (מי"מ, עמ' 132). ברור אפוא שבנר החופש לא הציג אבן תיבון את "דעת הרמז"ל" בסוגיית מעשה בראשית, אלא באופן תקיף את הדעות שלו. אבל אף אם מוכח שהפירוש אינו קשור לנר החופש, אין בכך די לביטול האפשרות שאבן תיבון כתב פירוש מעין זה בשלב מסוים בהתפתחות יצירתו. ראוי להוסיף שאין אנו יודעים מתי הגיע למסקנותיו המנוגדות לרמב"ם בסוגיה הנידונה. אמנם ידוע שאבן תיבון נהג להעביר ביקורת על הרמב"ם מאז

45 ראה את רשימת ספרי אריסטו שמביא אבן תיבון בערך "חכמת הטבע" הנ"ל.

46 ראה שטיינשניידר, קטלוג בודליאנה, 2488.

שהתחיל להתעסק בתורתו, אבל בנושא מרכזי זה עדותנו הראשונה לחילוקו על הרמב"ם מצויה בערך "חכמת הטבע" בפמ"ז.<sup>47</sup> חיבור זה לא נחתם לפני 1213.<sup>48</sup> עברו, אם כן, כ-15 שנה בין תחילת עבודתו של אבן תיבון על תרגום המורה לבין ביטוייה הראשון של דחיית עמדת הרמב"ם בשאלת תוכנו של מעשה בראשית. לכן לא מן הנמנע שבמהלך שנים אלו שינה אבן תיבון את דעתו בנושא.<sup>49</sup> בהקשר זה ראוי לציין שבהמשך הפירוש אמנם מודה מחברו כי בביאור "השמים" שנבראו ביום ראשון (בראשית א, א) הציג הוא את "דעת הרב מז"ל". ואולם, הוא אף מזכיר שהן חז"ל והן אברהם אבן עזרא פירשו את "השמים" באופן שונה מהרמב"ם והוא הפירוש שאימץ אבן תיבון עצמו בחיבוריו המאוחרים:<sup>50</sup>

"יהי רקיע" [בראשית א ו]. פירושן רז"ל<sup>51</sup> יחזק הרקיע, לחים היו בראשון וקראו בשני, הבינו השמים של יום ראשון זה הרקיע כביאור רבי א"ע<sup>52</sup> ואנחנו פירושנו לדעת הרב מז"ל.

ייתכן אפוא שבעת כתיבת הפירוש הלך אבן תיבון בעקבות הרמב"ם בסוגיה הנידונה ובשלב מאוחר יותר הלך בעקבות חז"ל ואברהם אבן עזרא. סבירות מסוימת להשערה מעין זו יש בעניין אחר המופיע בפירוש ושאינו נראה מחברו כסוטה מעמדת אבן תיבון. כוונתי לתיאור תפקידו של השכל הפועל כ"נתנית הצורות למה שתחת גלגל הירח". בערך "השכל הפועל" בפמ"ז מציג אבן תיבון את עמדתו של אריסטו בקשר לתפקיד שכל זה כדלהלן:

... קצתם מאמין שהוא נותן צורות כל הנמצאות השפלות, מצמח ובעל-חיים ואדם, ואריסטו יאמין, כי אין צריך אליו רק בתת צורת האדם, מפני שהיא שכל, או אמור: בהוציא שכל האדם בכח שהוא צורתו, מן הכח אל הפעל (71)

עמדת "קצתם" – דהיינו: קצת הפילוסופים – היא למעשה אף עמדתו של הרמב"ם, בעוד עמדת "אריסטו" אינה אלא עמדתו של אבן רשד, אותה אימץ אבן תיבון בחיבוריו עצמאיים.<sup>53</sup>

47 כבר באגרת ההשגחה ביקר אבן תיבון את תפיסת ההשגחה שפיתח הרמב"ם במה"נ. האגרת ככל הנראה נכתבה בשנת 1199. ראה את דיוני בתאריכה: פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון, עמ' 40-49.

48 על התהוותו ותאריכו של פמ"ז, ראה פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון, עמ' 83-94.

49 על קבלת מורה הנבוכים כפרובנס ותחילת מפעל התרגום בשנים האחרונות של המאה ה-12, ראה פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון, עמ' 32-34.

50 בפ"ק כותב אבן תיבון שב"פסוק בראשית ברא ... לא היה בו זכרון לבריאת שמים אחרים, רק השמים שנבראו ביום שני". ראה רביצקי, "ספר המטאורולוגיקה", עמ' 234-235.

51 השווה בראשית רבה ד ב.

52 השווה פירושו על בראשית א, א: "השמים – בה"א היריעה כי על אלה הנראים ידבר".

53 ראה: רביצקי, משנתו של ר' זרחיה, עמ' 10, הערה 2. ר' דוד בן יום טוב אבן ביליה, חכם שפעל בפורטוגל בראשית המאה ה-12, משתמש בערכו של אבן תיבון מפמ"ז כדי לאפיין את שתי העמדות בעניין השכל הפועל. ראה את הטקסט שפרסם דב שוורץ: "הצירוף לר' דוד אבן ביליה", קריית ספר, סג, ב (תשנ"ג-תשנ"א), עמ' 643. פרופ' שוורץ סובר שאבן ביליה מזהה את עמדת אבן רשד עם עמדת הרמב"ם (שם, הערה 17). התפתחות זו מעניינת שכן היהיו מנוגד לדברי הרמב"ם המפורשים (ראה לדוגמה מה"נ ח"ב פ"ד). אבן תיבון עצמו נמנע בפמ"ז מלייחס לרמב"ם את עמדת אבן רשד.

שני אוספי הערות על מורה הנבוכים ופירוש למעשה בראשית לשמואל בן תיבון

יש לציין, עם זאת, שבכתבי יד רבים של פמ"ז מופיע ערך נוסף בשם "שכל פועל" ובו תיאור פעולתו מתאים לעמדתו של הרמב"ם:

שכל פועל – שם נדרף לשכל עשירי נקרא כן בעבור שהוא פועל תמיד אלו הנמצאות השפלות המתחדשות יום יום בתתם צורתם.<sup>54</sup>

ניתן לשער שאבן תיבון כתב קודם את הערך הקצר בהתאם לעמדת הרמב"ם במורה, לאחר מכן אימץ את עמדת אבן רשד ואז כתב מחדש את הערך ועימת בגרסתו השנייה את שתי העמדות זו מול זו.<sup>55</sup> ראוי להוסיף שבהערותיו על המורה מגלה אבן תיבון עניין ניכר בפענוח רמזיו של הרמב"ם בקשר למעשה מרכבה בחזון יחזקאל בעוד שבמ"מ הדגש הוא על ניתוח מעשה מרכבה בחזון ישעיה.<sup>56</sup> לחזון ישעיה מוקרשים הפרקים 7-9 (עמ' 25-45). חזון יחזקאל, לעומת זאת, זוכה לפרק אחד בלבד (פרק 10, עמ' 45-53), שכן אבן תיבון סבור שיחזקאל "בלבל סדר הנראים לו במראותו" (עמ' 45). ביאוריו לחזון יחזקאל במ"מ לעתים מקבילים – או מקבילים חלקית – להערותיו על המורה, אך לעתים הוא גם מציע פירושים חדשים למרכיבי החזון. לכן לא מן הנמנע שהתפתחות דומה התרחשה אף בקשר למעשה בראשית: בשלב מסוים ניסה אבן תיבון להבין את הסוגיה בהדרכת הרמב"ם, ורק מאוחר יותר ניסח את פירושו העצמאי.

לפיכך, השאלה המכריעה היא האם סביר להניח שאבן תיבון ייחס לרמב"ם את הדעות המובעות בפירוש. בבדיקה ראשונה לא מצאתי דבר המחייב לשלול הנחה זו, אף לא בגרסתו הארוכה בכ"י פטמוס, אם כי לשם מסקנה סופית נדרש מחקר מעמיק יותר הן על תוכנו והן של מקורותיו.<sup>57</sup> במאמר הנוכחי כוונתי להציג בדיקה מפורטת יותר לקטע שהובא לעיל, שהוא להערכתי קטע מרכזי.

ביאורם של פסוקים מספר בראשית לאור דברי שלמה במשלי הולם את גישתו הכללית של אבן תיבון, שעל פיה דוד בתהילים ושלמה בספרים המיוחסים לו הרחיבו את "נקבי המשכית" בקשר ל"מעשה בראשית" ול"מעשה מרכבה".<sup>58</sup> הרי חלק ניכר ממ"מ הוא פירוש למעשה בראשית על סמך דברי דוד בתהילים קג-קד, שאותם עשה "מחברו" כדי "לרמוז ... רמזות נפלאות בסודות נפלאים ממעשה בראשית" (עמ' 10). יחד עם זה יש לציין שדברי דוד בתהילים מתפרשים במ"מ על פי תפיסת מעשה בראשית שפיתח אבן תיבון תוך רחיקות

54 על פי כ"י פרמא פלטינה 3163 [ס' 13903], 242 ע"א.

55 ראה את דיוני בשלבי התהוות פמ"ז כפי שהם משתקפים בכתבי היד: פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון, עמ' 83-94.

56 ראה את דיוני בסוגייה זו: פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון, עמ' 163-171.

57 מלבד הרמב"ם מוזכר בכ"י פטמוס אברהם אבן עזרא, שעל פירושו למקרא מרבה אבן תיבון להסתמך בכתביו המקוריים.

58 "... עד שבאו דוד ושלמה ע"ה והוסיפו רמזים בסתרים ההם", מ"מ, עמ' 174. על תפיסת התורה שעליה מבוסס תיאור זה של דוד ושלמה ראה א' רביצקי, 'ר' שמואל אבן תיבון וסודו של מורה הנבוכים', דעת 10 (תשמ"ג), עמ' 19-46, במיוחד עמ' 36-41; פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון, עמ' 149-150; רובינזון, שמואל אבן תיבון, עמ' 58-64.

תפיסתו של הרמב"ם.<sup>59</sup> ביאור למילה "בראשית" על פי דברי שלמה כפי שהוא מצוי בפירוש הנידון, היה אפוא בלתי אפשרי בחיבוריו המאוחרים. עם הסתייגות דומה אפשר לומר שגם ההפניה לבראשית רבה אינה מפתיעה, שכן אבן תיבון מרבה להשתמש בו בכתביו העצמאיים.<sup>60</sup> בעניין הדגשת דרך הכרת המציאות "ממטה למעלה" ראוי לציין שהיא מתאימה לעמדתו של אבן תיבון במי"מ.<sup>61</sup>

הנקודה הבעייתית ביותר להערכתי היא פירוש "ב" ב"בראשית" במובן "באמצעות" ("עולם הגלגלים ועולם היסודות נבראו באמצעות התחלה בין הבורא ובינם"), כאילו כוונת הרמב"ם לומר שהאל עשה שימוש ב"ראשית" כמכשיר לצורך בריאת העולם הגשמי. על פי מקורו הערבי של המורה מבקש הרמב"ם במפורש שהבי"ת ב"בראשית" תובן "במעני פי" כדי למנוע הבנה לא נכונה. מילת היחס "فی" מציינת תחום שבתוכו נמצא דבר – בין אם יהיה זה תחום מקומי, זמני או ענייני – אך בניגוד למילת היחס "ב"ב<sup>62</sup> היא אינה משמשת במשמעות "על ידי" או "באמצעות". תרגומו של אבן תיבון כאן ("והבי"ת כבי"ת כלי") בקלות עלול לגרום לאי-הבנה, מאחר שהמונח "בי"ת כלי" נראה כמציין בדיוק את המשמעות שהרמב"ם ביקש לבטל.<sup>63</sup> תרגום זה הטעה לדוגמה את שם טוב בן יוסף בפירושו על אתר. הסברו למונח "בי"ת כלי" הוא ש"העולם ... נברא בחכמה ודעת, ולכן תרגם הירושלמי בחכמתא ברא ה". עם זאת תרגומו של אבן תיבון מוצדק, שכן המונח "בי"ת כלי" שייך למינוח דקדוקי ומתרגם היטב את כוונת הרמב"ם בציונו כי "אלבא במעני פי". בספר הרקמה, שחיבר "ר' יונה המדקדק", דהיינו יונה אבן ג'נאח, מוסבר שאחד משימושי הבי"ת הוא "לענין כלי או מחזיק". ספר דקדוק זה תורגם לעברית על ידי יהודה אבן תיבון, ומוזכר פעמים אחדות על ידי בנו שמואל.<sup>64</sup> אשר קרשקש בפירושו על מוה"נ ח"ב פ"ל מסביר את ההבדל בין "בי"ת כלי" לבין "בי"ת עוזר" כדלהלן:

ר"ל באמרו כי בי"ת בראשית כבי"ת הכלי כי אצל המדקדקים יבוא הבי"ת בשמוש בשני פנים, בי"ת הכלי ובי"ת העוזר, בי"ת הכלי הוא כאשר דבר אחר נמצא תוך דבר שהדבר המקבל הוא כלי לדבר המקובל ויאמר שהוא נמצא בו, כאמרנו היין בחבית, בי"ת בחבית יאמר שהוא בי"ת הכלי, ובי"ת העוזר כמו ופעל בפחם ובמקבות יצרהו [ישעיה מד, יב] ובי"ת במקבות נקרא בי"ת העוזר.<sup>65</sup>

59 ראה למשל את פירושו לתהילים קד, א, המתאר את "שפיעת" השכלים הנפרדים והגלגלים השמימיים מן האל שהוא "עילה לכל". כל זה "לא נרמז כלל בדברי אדון הנביאים ע"ה" (מי"מ פ"כ, עמ' 124-125).

60 ראה, רק לדוגמה את ההתייחסות לבראשית רבה א ג בדיון על המלאכים, מי"מ, עמ' 11 ואילך.

61 ראה למשל את הפירוש לחזון ישעיה, מי"מ, עמ' 38 ואילך.

62 והוא הדין לגבי מילת היחס 'ל' בערבית.

63 אחריו מתרגם באופן חר"משמעי: "והבי"ת כמו פי בלשון הערב" (מהדורת א"ל שלאסכערג, לונדון תרי"א).

64 ראה רובינזון, שמואל אבן תיבון, עמ' 65-70. בפירוש קוהלת מתייחס אבן תיבון ארבע פעמים ל"ר' יונה המדקדק". ראה, למשל, פסקה 321 במהד' רובינזון. מהדורה של ספר הרקמה בתרגומו של יהודה אבן תיבון הוציא מ' וילנסקי בשני כרכים, ירושלים 1964. השווה את הערתו של מונק בתרגומו הצרפתי למורה בשלושה כרכים, פריס 1856-1966, כרך שני, עמ' 232 הערה 1.

65 פירוש על מוה"נ, נדפס עם מורה הנבוכים, מהדורת ורשא תרל"ב, 58 ע"א.

שני אוספי הערות על מורה הנבוכים ופירוש למעשה בראשית לשמואל בן תיבון

נראה אפוא שמחבר הפירוש למעשה בראשית, כמו שם טוב בפירושו הנזכר, הבין את "בי"ת הכלי" כ"בי"ת העוזר". ככל הנראה היה נמנע מאי־הבנה זו אילו היה מבין את המקור הערבי או את המונח הרקדוקי המופיע בתרגום. מובן שאבן תיבון הן קרא את המקור והן הבין את המונח שבו השתמש בתרגום. מכאן נראה שיש סימוכין לטענה שאין הוא יכול להיות מחברו של הפירוש. ואולם, הדברים מסובכים יותר. מהערתו על אתר בח"ב פ"ל אנו למדים שכוונתו של הרמב"ם לא הייתה לגמרי ברורה לו:

אשב"ת: "נראה לפי הענין ולשון הערבי ששם אותה כמושאלת מבית כלי מקום — במקום, בדרך ראשית או בענין ראשית כאמרו: "י בחכמה יסד ארץ" [משלי ג, יט] וחביריו.<sup>67</sup>

כאמור, מלת היחס "فی" עשויה לציין תחום מקומי, זמני או ענייני, ומכאן ההשערה, כי הרמב"ם התכוון ל"בי"ת כלי מקום" או "ענין", נראית סבירה. על היסוס מסוים בקביעת פירושה המדויק של כוונת הרמב"ם מורה קבוצה משמעותית מתוך כתבי היד של התרגום. בכתבי יד אלה מופיע חילוף נוסח בח"ב פ"ל המעיד על כך שאבן תיבון שינה את דעתו בנושא: במקום "ולזה אמר 'בראשית' והבי"ת כבי"ת" נמסר "ולזה אמר 'בראשית' והבי"ת כבי"ת 'ביום'".<sup>68</sup> הווי אומר: לא מדובר ב"בי"ת כלי מקום" אלא ב"בי"ת כלי זמן" כדוגמת הצירוף "ביום".<sup>69</sup> אך אף שינוי דעת זה מבטא פירוש אפשרי לדברי הרמב"ם. פחות סביר הוא הפירוש "בדרך ראשית" שגם מופיע בהערה, שכן "בדרך" משמעו "בעזרת" או "על ידי".<sup>70</sup> אבל דווקא פירוש בלתי סביר זה נראה כמתאים לפסוק משלי ג, יט שמצטט אבן תיבון. בהקשר זה ראוי לציין את האפשרות כי ב"חביריו" כוונתו לחלקו השני של משלי ג, יט ולחלקו הראשון של משלי ג, כ ("כונן שמים בתבונה / בדעתו תהומות נבקעו") שבשלושת מופיעה מילת היחס "ב" במשמעות זהה. יש להזכיר, כי שלושתם מובאים גם בפירוש למעשה בראשית. מכל מקום, עצם ההפניה למשלי ג, יט מפתיעה, שכן לא מתקבל על דעת שאבן תיבון הבין את הבי"ת ב"בחכמה" כ"בי"ת כלי" כאילו פירוש הפסוק הוא כי האל "יסד ארץ" בתוך תחומה של החכמה. לא זו בלבד שפירוש זה היה סוטה מפירושו המקובל של הפסוק, אלא הוא אף סוטה מפירוש הפסוק של אבן תיבון עצמו במקומות אחרים. במי"מ, למשל, הוא מביא אותו הפסוק כדלהלן:

ועל זה הדרך המשכנו פירוש הפסוק הראשון מן התורה שפירשנוה בענין "בטרם ברא אלהים שמים וארץ" ... כי מלת ראשית שמנוה בענין קודם כענין "ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז" [משלי ח כב] שהוא כענין ה' קנני קודם דרכיו וקודם מפעליו

66 = "אמר שמואל בן תיבון".

67 כ"י המבורג — ספריית המדינה האוניברסיטה Cod. hebr. 264/253 [ס' 1063], 141 ע"א. ראה את מהדורת ההערה: פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון, עמ' 388.

68 ראה את תיעוד חילופי הנוסח, שם, הערה 232.

69 אבן תיבון משתמש במונח "בי"ת כלי זמן" בהקשר פירוש לבראשית א, א במי"מ, עמ' 126.

70 משמעות נוספת היא "בבחינת" או "באופן", אבל לא נראה שאבן תיבון התכוון לכך בהקשר זה.



שפעל מאז. רומז על מעשה בראשית להודיע שבחכמה נבראו והוא אמרו במקום אחר 'ה' בחכמה יסד ארץ' [משלי ג, יט] כדעת אחת הכתות לא לפי הרצון לבר כדעת הכת האחרת ובזה רמז גדול למבינים ר"ל בעדותו שבחכמה נעשו ושהחכמה קדמה להם קדימת סיבה על דרך אחת והבינהו (מ"מ, עמ' 125-126).

ברור שכאן, בדומה לנאמר בפירוש למעשה בראשית, הבין אבן תיבון את החכמה כמתווך, המשמש לאל בבריאת העולם, ואת הבי"ת לא כ"בי"ת כלי" אלא כ"בי"ת עזר", דהיינו: באמצעות החכמה "נבראו" הנמצאים.<sup>71</sup> עולה מדיוני שעל אף ניסיונו של הרמב"ם למנוע את הפירוש "באמצעות ראשית", לא ניתן לשלול את האפשרות כי אבן תיבון בכל זאת הבין אותו כך והסביר את הקטע בח"ב פ"ל כפי שהוא מוסבר בפירוש למעשה בראשית.

הערתו של רביצקי בעניין זהות המחבר תרמה לדעתי להבלטת ההבדלים בין החלק הראשון לבין החלק השני של הפירוש בכ"י בודלי, דבר המחזק את ההשערה, כי לא מדובר בחלקים מחיבור אחד. אינני טוען, כמובן, שיש בטיעוניי הוכחה שחלקו הראשון של הפירוש בכ"י זה, וגרסתו הארוכה יותר בכ"י פטמוס, הינו חלק מחיבור של שמואל אבן תיבון. השאלה אם אפשר להכריע סופית בעניין הייחוס נשארת ללא תשובה בשלב הנוכחי. תשובה זו תלויה בניתוח מעמיק של כמה מהנתונים, בייחוד בניתוח מפעלו של אבא מרי בן אליגדור. ניתוח מעין זה איני יכול לספק במסגרת מאמר זה. מסקנתי לעת עתה היא שעד כה אין סיבה לשלול את אפשרות הייחוס לשמואל אבן תיבון של חלקו הראשון של הפירוש למעשה בראשית החתום "אבן תיבון" בכ"י בודלי. עניינו הרב של אבן תיבון בנושא גופו מתגלה לאורך כל יצירתו: בתרגומו של ספר אותות השמים כדי להבין מעשה בראשית, בדיונים הנרחבים שהקדיש לו בחיבוריו העצמאיים, בדיונים בעל פה שכנראה ניהל עליו<sup>72</sup> ואף בהפניותיו לנר החופש המצויות במ"מ. על סמך ניתוחי דלעיל ועל סמך תכני הקטע שאפרסם בנספח, הייתי מתאר את הפירוש – בהנחה שאכן אבן תיבון מחברו – כניסיונו המוקדם להבין את מעשה בראשית בהדרגת הרמב"ם בעת שמוה"נ עמד במרכז התעניינותו ולפני שגיבש את עמדותיו העצמאיות.

פריט מס' 10 הוא אוסף ההערות על המורה, שאותו ייחס שטיינשניידר בגדר השערה לשמואל אבן תיבון, ובעקבותיו קבע כך גם נויבאוואר (בסימן שאלה) בקטלוג לספריית בודלי. נימוקו של שטיינשניידר היה, כאמור, הופעת השם "אבן תיבון" בפירוש למעשה בראשית, ולפי טיעוני דלעיל נימוק זה נשאר תקף. מובן שהופעת החיבור החתום "אבן תיבון", בכה"י אינה נימוק מספיק כדי לייחס את ההערות לאבן תיבון. כבר העיר א' רביצקי על כך שאבן תיבון מוזכר בהן בגוף שלישי ומכאן הסיק כי לא ייתכן שמדובר בהערותיו.<sup>73</sup> נגר מסקנה זו יש לציין

71 השווה ויידא, "מאמר יקו המים", עמ' 148, הערה 36; רביצקי, משנתו של ר' זרחיה, עמ' 172-186; רביצקי, "ההיפוסתאזה של החכמה העליונה. תגובה ניאופלטונית לבעיה תיאולוגית בהגות היהודית באיטליה במאה הי"ג", איטליה, ג (תשמ"ב), עמ' ז-לח.

72 השווה את השערתו של כשר, "הפתיחה", עמ' 879, בעניין ה"דרשי" שהתנהל בין רד"ק הפרשן לבין מתרגם 'אותות השמים' ... ר' שמואל אבן תיבון' על נושאים הנוגעים במעשה בראשית.

73 רביצקי, משנתו של ר' זרחיה, עמ' 18, הערה 1.

שני אוספי הערות על מורה הנבוכים ופירוש למעשה בראשית לשמואל בן תיבון

שבידינו אוספים אחרים של הערות אנונימיות על המורה שאף בהם אבן תיבון מוזכר בגוף שלישי, אף על פי שנמסרות ביניהן בגרסה אנונימית הערות רבות משלו, שאותן ניתן לזהות על סמך כתבי יד אחרים.<sup>74</sup> בנוסף, נתונים רבים מצביעים על כך שחלק ניכר מהערותיו של אבן תיבון התהוו במסגרת דיונים בעל פה.<sup>75</sup> לכן ייתכן מאוד שחכמים או תלמידים מוסרים דברים ששמעו מפיו, אך מתייחסים אליו בגוף שלישי, כשההפניה היא לאחר מחיבוריו. ראוי להוסיף שהתייחסות לאבן תיבון מופיעה פעם אחת בלבד. עם זאת, מטעמים נוספים, נראה לי שרביצקי צודק וייחוס ההערות לאבן תיבון שגוי: (א) לא מצאתי זיקה כלשהי בין הערות אלו לבין ההערות, המיוחסות לאבן תיבון בכתבי יד המורה; (ב) באופן כללי תוכן ההערות אינו משקף את עמדותיו המוכרות לנו מחיבוריו המקוריים; (ג) בעמודים 94 ע"ב-95 ע"א הביאור לח"ב פכ"ח (המתייחס למילים "כי הדבר אשר ישתנה וכו'") (רצג) הוא למעשה תחלת פירוש של רד"ק על דרך הנסתר למעשה בראשית. הביאור מתחיל:

פי' עתה אשוב לפר' הנסתר אשר מפסוק "ויצר השם" אשר עד "זה ספר" הנגלה הוא על אדם הראש' והנסתר הוא על שם המין ושניהם אמת אך הנגלה הוא להמון והנסתר ליחיד' שהם סגול' ההמון ....

השווה לפירוש במהד' פינקלשטיין, עמ' LV-LIV.<sup>76</sup> (ד) אוסף הערות זה (או החיבור שממנו ההערות הועתקו) היה מוכר לקבוצת החכמים שלמדו את המורה מכ"י פרמא פלטינה 3163<sup>77</sup> ורשמו הערות רבות בגליונותיו. בין הערות אלו יש לא מעט, שלהן מצויה הקבלה באוסף כ"י בודלי. להלן אתן רשימת הביאורים בכ"י בודלי לפתיחת החלק הראשון ואציין את ההערות המקבילות בכ"י פרמא:

מזה"ג, ח"א פתיחה	כ"י בודלי	כ"י פרמא
78ך	4-3 / א88	-----
שם	6-4 / א88	-----
שם	7-6 / א88	-----
שם	8-7 / א88	-----
שם	9-8 / א88	-----
שם	15-9 / א88	א6
ה	16-15 / א88	-----
ו	17-16 / א88	-----

74 דוגמאות לכך הם אוספי הערות בכ"י המבורג — ספריית המדינה והאוניברסיטה Cod. hebr. 264/253. [ס] 1063, ובכ"י ליוורנו — ספריית תלמוד תורה 4/40 [ס] 12488. ראה את דיוני בכ"י אלה: פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון, עמ' 305-307; 309-310. ראה גם את דיוני ב"מערכת ששן" (מערכת תוספות גיליון), שם, עמ' 253-265.

75 ראה פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון, עמ' 95-114.

76 בתוך: פירוש על ישעיה, מהדורת א' פינקלשטיין, New York 1926.

77 על כ"י זה ובעליו ראה קטלוג פרמא, מס' 1256, עמ' 341.. מדובר בכ"י שהועתק במנטוא (Mantua) בשנת 1472.

78 מספר העמוד במהדורת אבן שמואל.

## קרלוס פרנקל

מזה"ג, ח"א פתיחה	כ"י בדלי	כ"י פרמא
שם	18-17 / א88	ב6
ז	20-18 / א88	א7 (משפט נוסף בסוף)
שם	24-20 / א88	א7
ח	26-25 / א88	-----
שם	26 / א88	-----
שם	28-27 / א88	ב7
ט	30-28 / א88	ב7
שם	31-30 / א88	ב7
שם	1-31 / א88 - א88	א8
שם	2-1 / א88	א8
י	3-2 / א88	א8
י-יא	4-3 / א88	-----
יא	6-4 / א88	ב8 [בין השיטין]
יב	7-6 / א88	א9
שם	8-7 / א88	-----
יג	11-8 / א88	ב9
שם	12-11 / א88	-----
שם	12 / א88	-----
טו	15-12 / א88	א10
שם	17-15 / א88	ב10
שם	19-17 / א88	ב10
טז	22-19 / א88	ב10
יז	24-22 / א88	א11 (הרכבה יותר ארוך)

בכ"י פרמא מופיעות אף הערות מאת אבן תיבון, הידועות לנו מכתבי יד אחרים; בעוד הערות אלו נמסרות בדרך כלל בשמו, ההערות המשותפות עם כ"י בודלי נמסרות תמיד אנונימיות. מסתבר, אם כן, שכבר החכמים במאה ה"ט - ט"ז, אשר כתבו בגיליון כ"י פרמא, לא ייחסו את אוסף ההערות לאבן תיבון. נראה לי שיש בנימוקים אלה, בנוסף לנימוקו של רביצקי, די כרי להוכיח שייחוסו של שטיינשניידר, המבוסס אך ורק על ייחוס חיבור אחר לאבן תיבון<sup>79</sup> היה שגוי.

על פי נויבאוואר מופיע אחרי אוסף ההערות, בעמודים 97-98א, "the index to the same book [= *Moreh ha-Nevukhim*]; ואולם, מדובר באינדקס לספר סתרי תורה לאברהם אבולעפיה. אותו אינדקס מופיע אף בכ"י בודלי 2280 (17 ע"א) ושם כותרתו: "זה נעתק מספר סתרי תורה אשר יסד רזיאל בן עפיא"<sup>80</sup>.

לבסוף פריט מס' 11 (97 ע"א-98 ע"א) שנויבאוואר מכנה אותו "on logical expressions". מסתבר שמדובר בערך "שם" והערכים הבאים אחריו בפמ"ז. ערכים אלה מופיעים בחלקם בשתי גרסאות, כשהגרסה השנייה פותחת ב"ל"א". על שילוב גרסאות בכתב יד זה ובכתבי יד אחרים דנתי במקום אחר.<sup>81</sup>

79 ייחוס שכשלעצמו אינו מוכח כפי שראינו לעיל.

80 ראה: נויבאוואר, קטלוג בודלי, עמ' 793, מס' 6.

81 ראה: פרנקל, מן הרמב"ם לשמואל אבן תיבון, עמ' 87.

שני אוספי הערות על מורה הנבוכים ופירוש למעשה בראשית לשמואל בן תיבון

כפי שצינתי לעיל טוען שטיינשניידר שההערות מכ"י בודלי 2282 מופיעות אף בסוף כ"י טורינו 43, אם כי "בבדיקה שנית" היה נראה לו שההעתקה לא הייתה "לגמרי מדויקת". כ"י זה לא ניתן לבדיקה שכן הוא עלה באש בשריפת הספרייה בטורינו. בקטלוג של פירון הפריט האחרון מתואר כך: "Anonymi commentarius in librum Moreh Nevukhim Mosis".<sup>82</sup> פירוש אנונימי זה השתרע מדף 121 עד דף 214 ולא ייתכן, אם כן, שהוא היה מבוסס על ההערות שבכ"י בודלי 2282. פירון מביא גם את שורותיו הראשונות והן מתאימות לשורותיהם הראשונות של מספר ביאורים שמצאתי בכ"י פרמא פלטינה 3163 [ס' 13903] (עמ' 144ב) תחת הכותרת "חזון ישעיה".<sup>83</sup> נראה, אפוא, שהביאורים בכ"י פרמא מהווים חלק מן הפירוש האנונימי שהיה בכ"י טורינו, ולא מצאתי בהם זיקה כלשהי להערותיו של אבן תיבון. יש להוסיף שמאוחר יותר מנה שטיינשניידר עצמו פירוש זה בין הפירושים האנונימיים למוה"נ<sup>84</sup> ולא הזכיר שוב את קיומן של הערות בכ"י זה. אם המידע הנמסר בקטלוג בודליאנה, לא מבוסס על טעות יש להניח שההערות הופיעו אחרי הפירוש האנונימי ושפירון לא ציין אותן בקטלוג או לא הבחין בהן כיחידה נפרדת מן הפירוש. מכל מקום, לענייננו, אין חשיבות רבה לבירורה הסופי של סוגיה זו כי הרי אם ההערות בכ"י בודלי 2282 אינן מאת אבן תיבון הוא הדין גם לגבי ההערות שנמצאו כביכול בכ"י טורינו 43.

באשר למערכת ההערות המופיעה בגיליונות כ"י בודלי 2280 (17 ע"ב-119 ע"ב)<sup>85</sup> והחתומות "תשב"י": שטיינשניידר הציע לייחסן לאבן תיבון על סמך פירושו לראשי התיבות: "תבון שמואל בן יהודה". מדובר בכ"י אשכנזי מאמצע המאה הי"ד ומערכת ההערות הוספה אליו מאוחר יותר ביד שונה מזו של מעתיק הטקסט העיקרי. מערכת זו מכילה, מלבד הערותיו של "תשב"י", מספר מרכיבים נוספים: (א) התייחסויות למקור הערבי, שלפחות לאחת מהן מצויה מקבילה בכ"י פרמא פלטינה 3163.<sup>86</sup> מקבילה זו מצביעה על כך שהמעיר, אשר רשם את ההפניות בכ"י בודלי, העתיק אותן; לא ניתן אפוא להסיק מהן על שליטתו בערבית. (ב) הערות קצרות רבות, הפותחות בקיצור "ר"ל" והנמסרות אנונימית. (ג) פירושים ארוכים לא חתומים<sup>87</sup> שלפחות בחלקם נכתבו על ידי "תשב"י" כפי שאראה להלן. (ד) הערות המיוחסות

82 פירון, *Codices Hebraici Manu Exarati Regiae Bibliothecae que in Taurinensi Atheneo Asservatur*, 1880 Romae/ Taurini/ Florentiae כ"י מס' 53, עמ' 54-55.

83 הביאורים מופיעים בכ"י זה בין ח"ב לח"ג של מוה"נ בכתובה שונה מזו של מעתיק המורה. הנה ההתחלה והסוף כפי שהם בכ"י פרמא: "בנבואה: מראת ישעיה הנביא: בשנת מות המלך עוזיהו ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא ושוליו מלאי את ההיכל שרפי עומדי ממעל לו ... פירוש זאת המרכבה. בשנת מות המלך עוזיהו כת' בראש פמ"ה מהחלק הא'..." בעמ' 145א מצויה הכותרת הבאה: "מראת יחזקאל הנביא", אך העמוד נשאר ריק.

84 שטיינשניידר, "פירושים", עמ' 362, מס' 57.

85 ראה: נויבאוואר, קטלוג בודלי, עמ' 793-794; בית-אריה, קטלוג בודלי, עמ' 437.

86 19 ע"א: "נס[ח]ת[ח] הע[ח]בית[ח] שלומי הדעות כלומר בריא חוליים". הפניות נוספות למקור: 20 ע"א; 23 ע"א; 46 ע"ב; 52 ע"א; 53 ע"א; 69 ע"א ועוד.

87 לרוגמה: 20 ע"א; 22 ע"ב; 39 ע"א-39 ע"ב.

## קרלוס פרנקל

במפורש לאבן תיבון והפותחות: "אמ' שב"ת" (למשל: 25 ע"ב; 27 ע"ב); או: "אמ' שמואל בן תבון" (למשל: 28 ע"א; 29 ע"ב).

להלן אביא את הנימוקים אשר מוכיחים לדעתי שייחוס ההערות החתומות "תשב"י" לאבן תיבון שגוי: (א) מבחינת התוכן אין להערות "תשב"י" זיקה כלשהי להערותיו של אבן תיבון, המוכרות לנו מכתבי יד אחרים. לעומת זאת, ההערות הנמסרות בשמו הן אכן הערותיו הנפוצות. מכאן נראה שההבדל בחתימות מורה על שני מחברים שונים. (ב) תוכן של הערות "תשב"י" אינו מתאים כלל לעמדותיו של אבן תיבון בחיבוריו המקוריים. אדרבה: כמה פעמים מפנה המחבר לפירושו בחיבורים אחרים; פירושים אלה אינם נמצאים בחיבוריו של אבן תיבון. לדוגמה:

### מזה"נ ח"א פ"ח (מ):

וכן הנגיעה ומה ששמשו ממנו בלשון תפרשנו בכל מקום כפי ענינו. כי פעם ירצה בו נגיעת גשם בגשם ופעם הידבקות מרע והשגת ענין אחר. כאלו המשיג דבר אשר לא היה משיגו קודם כבר קרב לדבר שהיה רחוק ממנו והבן זה.

### תשב"י, 25 ע"ב:

ומזה פירשתי ויבא וילך ויקח ודומיהן מה שפירשתי. תשב"י

### מזה"נ ח"א פ"ג (צג-צד):

ואם יספיק לך מן הדעות האמיתיות או הנחשבות אמתתם אצלך בשתספרם במאמר מבלתי שתצירם ותאמין בהם כל שכן שתבקש בהם האמת זה קל מאד.

### תשב"י, 35 ע"א:

לפיכך פרשתי במקום אחר פסוק "וידעת עם לבבך" [דברים ח ה] ולא עם פיך כי השגת השכל האמתי לא ינשא על החומר כלל שהוא פה ולשון והבן אברי אדם וסימן מאמר הש' ית' "ללכתי גליתי לאברי לא גליתי" [כבלי סנהדרין צט ע"א] כלומר כי לב יודע מה שאין האברים יכולי' להוציא הידיעה זו שהפה לא יוכל להוציא כלל אלא דבר שהו' מוגבל ודי בזה תשב"י

פעמים אחדות מתייחס המחבר לחיבור שלו בשם סוד העבור. לדוגמה:

### מזה"נ ח"א פכ"ג (מו):

ואמר 'אלך אשוכה אל מקומי' [והשע ה טו] ענינו: העלות השכינה אשר היתה במה שכתובנו מעלינו אשר נמשך אחריה העדר ההשגחה בנו כמו שאמר מיעד רע: "והסתרתי פני מהם והיה לאכל" [דברים יז] כי כשנעדר ההשגחה הופקר ונשאר מטרה לכל מה שאפשר שיבוא ויקרה.

### תשב"י, 27 ע"ב:

מזה פירשתי בגלגל המקיף בסוד העבור מה שפירשתי. תשב"י

### מזה"נ ח"ב פ"א (ויב):

... ומניע הרוח ההוא ותולדת נשיכתו היא תנוע' הגלגל וכן תמצא כל סיבת הויה והפסד מגעת לתנועת הגלגל וכאשר הגענו לזה הגלגל המתנועע יתחייב שיהיה לו מניע כפי מה שקדם בהקדמה הי"ז...

### תשב"י, 57 ע"א:

מזה כתבתי בסוד העבור מה שכתבתי בגלגל החיים כי הכל שב אל גלגל החיים

שני אוספי הערות על מורה הנבוכים ופירוש למעשה בראשית לשמואל בן תיבון

הביאור השני אינו חתום "תשב"י" בכה"י, אך על סמך ההפניה לסוד העבור אפשר לזהות אותו כביאור משלו. מכאן ניתן גם להסיק שלפחות בחלקם הביאורים האנונימיים שייכים אף הם למערכת "תשב"י". אבן תיבון, לעומת זאת, לא כתב חיבור בשם סוד העבור. לבסוף אפנה את תשומת הלב להערות המעירות על כך, ש"תשב"י" היה כנראה גם בקי בספרות הקבלה:

מה"נ ח"א פ"י (רלז-רלח):

תשב"י, 62 ע"א:

ואמנם אמרם שהמלאך שליש העולם הוא אמרם  
בבראשית רבה בזה הלשון שהמלאך שליש העולם והוא  
מבואר מאד וכבר בארנו זה בחיבורנו...

לפיכך פרשתי באחד המקומות כי העולם בכללו נקרא  
שכינה והוא מלאך שנ' 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך'  
והוא מטטרון רבה ולא הוא חנוך אבל זה מטטרון הוא  
שר הפנים וזה נקרא נער ממלת ונער שהוא התחלת  
התנועה כנפש לחומר האדם ונמצא הוא מניע הכל  
בהינעוהו ממניעו ודע זה. תשב"י

בביאור אחר הוא מפנה לפירוש ספר יצירה מסעדיה גאון ("וכן פי[רש] רבי' סעדיה בספר יצירה[ה]"; 72 ע"ב).

כל הנתונים שהזכרתי, מצביעים על כך, שבין "תשב"י" לשמואל אבן תיבון אין קשר מעבר לדמיון מסוים בראשי התיבות של שמותיהם. אמנם עברתי על כל החיבורים המקוטלגים כ'סוד העבור' במכון לתצלומי כתבי יד, אך לא הצלחתי לאתר את ההפניות בהערות, דבר שאולי היה מאפשר את זיהוי המחבר. העובדה שמדובר בכ"י אשכנזי ואף הקיצור "תשב"י" הביאו אותי לשער שאולי מדובר בשלמה בר יודא הנשיא שלימד את "ספר מורה הנבוכים באשכנז במחצית השניה של המאה ה-14";<sup>88</sup> אך מהשוואה של מספר ביאורים עם הפירוש התברר שהשערה זו לא הייתה נכונה.<sup>89</sup>

88 ראה מ"צ נהוראי, ר' שלמה בר' יודא הנשיא ופירושו למורה הנבוכים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ח, עמ' 2.

89 ואפילו לו הייתה נכונה, הופעת הת"י ב"תשב"י" הייתה דורשת הסבר.

## חלקו של הפירוש למעשה בראשית הנמסר בכ"י בודלי

בנספח זה אביא חלקו של הפירוש למעשה בראשית המיוחס ל"אבן תיבון" בכ"י בודלי. קטע זה משתרע מעמ' 283-284 ומקביל בכ"י פטמוס לקטע מעמ' 214 / שורה 4 עד עמ' 212 / שורה 19. כאמור גרסת הפירוש בכ"י פטמוס ארוכה בהרבה מגרסתו בכ"י בודלי. בקביעת הנוסח התבססתי על כ"י בודלי (= כ"י A), אשר תיקנתי לפי כ"י פטמוס (= כ"י B) כשהיה נראה לי ברור שכ"י בודלי משובש. במקרה של תיקון מסרתי את נוסח כ"י A בהערות שוליים. לא ביצעתי תיקונים ללא בסיס באחד משני כתבי היד. ציינתי את כלל חילופי הנוסח חוץ מהבדלים הנוגעים בכתיבה בלבד. נספח זה הוא בבחינת הכנה למחקר מקיף יותר בו ארזן באופן מעמיק בטיבו של הפירוש וזהות מחברו.

★

הא לך פי[ורש] לרעת של הרמז"ל במעשה בראשית

באר הרמז"ל<sup>1</sup> בהתחלה ברא ה' העליונים והתחתונים, ר"ל עולם הגלגלים ועולם היסודות נבראו באמצעות[ה] התחלה[ה] בין השם[ם] ובינם. ומה שבין האחד ועולם הגלגלים: השכלים הנפרדים. א"כ כאן הניח משה בעדות, שיש שם מציאות שכלים נפרדים.<sup>2</sup> ואמ[ר] שלמה 5 ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה" [משלי ג, יט] "ברעתו תהומות נבקעו" [שם ג, כ], ופי[ורש] רבי הושעיה גאון' בראשית כי ראשית, שהיא התורה, ברא ה' העולם. ומה שצריך שנתבונן בו במאמ[ר] שלמ[ה] בחלוקת האמצעיים בין הבורא[ם] והגשמיים, אם נאמ[ר] שהחלוקה[ם] מצד המסובבים, לא מצד הסיבות, או נאמ[ר] שהחלוקה ג"כ מצד הסיבות. ובאמת חלוף המסובבים יגזור חלוף הסיבות<sup>3</sup> ומהמאחרים נדע<sup>4</sup> המקודמים במשפט ידיעתינו במציאות. ומפני שידעת האדם עולה ממטה למעלה, הזכיר שלמה תחלה הארץ<sup>5</sup> ואמ[ר], שהארץ, ר"ל עולם היסודות, יסד ה[שם] בחכמה, וקרא שכלי הגלגלים חכמה[ה],

1 הא ... בראשית כ"י B: לית || 2 הרמז"ל B: הר"ם || ועולם A: העולם || 3 השם B: הבורא || ועולם B: עולם || 4 בעדות B: +השם || שיש שם B: לית || נפרדים A: הנפרדים || 6 גאון B: לית || ומה B: וממה || 7 שהחלוקה (1) B: +היא || 8 ג"כ B: +היא || 9 יגזור ... הסיבות A: לית || נדע A: לית || המקודמים B: הקודמים || במציאות B: בנמצאות || 10 ממטה B: מלמטה || שלמה B: +ז"ל || הארץ A: לארץ || שהארץ B: לית || 11 בחכמה B: +בחכמה קרא || וקרא B: קרא || שכלי B: שכל ||

1 מה"נ ח"ב פ"ל / שו.

2 A: העולם.

3 A: הנפרדים.

4 השווה: בראשית רבה א א.

5 יגזור ... הסבות A: לית (כנראה עקב הומויוטלוטון).

6 נדע A: לית.

7 A: לארץ.

שני אוספי הערות על מורה הנבוכים ופירוש למעשה בראשית לשמואל בן תיבון

אשר מצד ציורם תנועתם, ובתנועתם] הנצחית יתקיים זה המציאות ושנויו על סדר. והשמים, ר"ל עולם הגלגלים, כונן בתבונה: שכלים אמצעיים בינו ובינם. ולפי שפעולת השכל<sup>8</sup> הפועל, אשר היא נתינת הצורות למה שתחת גלגל הירח, נמשכת לתנועת] הגלגל, שהגלגל מכין בתנועתו הנמזג ולפי ההכנה? יתן השכל הפועל צורה נאותה להכנה, ר"ל למה שמכין הגלגל, אמר] "בדעתו תהומות נבקעו", ר"ל פעולתו במדרגה השלישית] בסדר אלו הכחות באדם, כאמר] "וממלא אותו"<sup>10</sup> רוח אלהים] בחכמה] ובתבונה ובדעת" [שמות לה, לא]. "והארץ" [בראשית א, ב]. אמר] שהארץ, אשר היתה עולם היסודות, מורכבת מתוהו ובוהו: דבר מוכן, אשר ממנו<sup>11</sup> יהיה הדבר, נקרא תוהו, ר"ל תהיה, ודבר, שמצדו יוצא הדבר בפועל, נקרא בוהו, מפני שבו הדבר הנמצא ההוא. "וחשך על פני תהום" ושם א, ב]. נוכל לבאר שהעדר התחלה שלישית על שתי הסיבות הנזכרות], שהיא התחלה להיות במקרה.<sup>12</sup> "ורוח אלהים מרחפת] וכו'" [שם]. והסדר המחוייב להנחת היסודות כפי הטבע להיות כדור האוויר מקיף כדור המים, ולביאור הרב<sup>13</sup> נאמר] שבאר מספר הפשוטים], ארץ, אשר מצד הנחתה] בתכלית המרחק מן המקיף ומצד הקפת המים אותה היתה] תוהו ובוהו, וראש היסוד על פני תהום עליון: הרוח המקיף כדור מים מכל צד. "ויאמר] אלהים] יהי אור" [שם א, ג]. זה האור נחלקו בו המפרשים], יש מרבתי]נו], שאמרו,<sup>14</sup> שזה האור, ששמש בששת ימי בראשית], נגנו לצדיקים] לעתיד] לבא, והאור הגנוז לצדיקים<sup>15</sup> הוא אשר רואין אותו במיתתו, א"כ הוא הנפרד הפועל והוא הדעת שאמר] שלמה] "בדעתו תהומות] נבקעו", ויהיה זה התחלת פועל נפרד כמאמר] דוד "עוטה אור כשלמה]", שהנפרדים] לבוש ה' כמאמר] יחזקאל "ונגה לאש סביב" [יחזקאל א, כז],<sup>16</sup> ויש מרבתי]נו] אומרם],<sup>17</sup> שזה

12 ושינויו] B: בשינוי || 13 השכל] A: שכל || 15 ההכנה] A: הכוונה || ר"ל ... הגלגל] B: לית || 16 ר"ל] B: הניח || במדרגה] B: למדרגה || השלישית] B: שלישית || 17 ובתבונה] B: בתבונה || ובדעת] B: +ובכל || 18 והארץ] B: +היתה תוהו ובוהו || אשר היתה] B: שהיא || ממנו] A: ממנה || יהיה] B: יהי || 19 יוצא] B: לית || הדבר] B: הוא || 20 שהעדר] B: שהעדר || 21 הנוכחות] B: +כמו שהתבאר || במקרה] A: במקרא || 22 הרב] B: הר"ם || 23 מספר] B: משפט || 24 ובוהו] B: +מכל צד אם כן המים מקיפים הארץ || 24 - 25 וראש ... צד] B: לית || 27 לעתיד ... לצדיקים] A: לית || 29 התחלת] B: התחלה || פועל] B: פועלת || נפרד] B: נפרדת ||

- 8 A: שכל.
- 9 A: הכוונה.
- 10 נוסח הפסוק לפנינו: "וימלא אתו".
- 11 A: ממנה.
- 12 A: במקרא.
- 13 השווה את פירוש הרמב"ם לבראשית א, ב במזה"נ ח"ב פ"ל / שח.
- 14 השווה: בכלי חגיגה יב ע"א.
- 15 לעתיד] ... לצדיקים] A: לית (כנראה עקב הומיוטלוטון).
- 16 הנוסח המובא בפירוש אינו מצוי בספר יחזקאל. נוסח הפסוק א, כז: 'ולמטה ראיתי כמראה אש ונגה לו סביב'. השווה גם יחזקאל א, ד; א, יג.
- 17 השווה: שם ומה"נ ח"ב פ"ל / שז.



האור שנתלה ברביעי, והוא הסבה הפועלת לעליית האדים, אשר הם סיבה חומרית במורכבות] וכן דעת הרמז"ל<sup>18</sup> "וירא אלהים את האור" [בראשית א, ד]. כל דבר, שהוא נמצא] תמיד, הוא טוב, ואיזה אור שיהיה הוא נמצא תמיד. ויש הבדל בין מציאותו והעדרו, אור המאיר נעדר בהיות המאיר תחת הארץ. ד"א "ויבדל בין האור ובין החושך" [שם]. שיש הבדל בין אור לאור, שהאחד מקרה אור עינים והשני עצם אור, וכן שני מיני חושך. ואם נפרש אור השכל הפועל, אורו נעדר משני פנים, אם בבחינת עצמו, שהוא אינו מחויב המציאות, או מצד המקבל, שאינו מוכן לקבל, שכבר בארנו שפעולתו נמשכת להכנת<sup>19</sup> הגלגלים, ואם אינו פועל בכח מצד עצמו, הוא<sup>20</sup> פועל בכח מצד המקבל. "ויקרא" [שם א, ה]. האור איננו יום, שהאור הוא מקרה למאיר והיום הוא שם הזמן, שהאור זורח על הארץ, ולזה נפרש: ויקרא אלהים לזמן האור יום ולזמן החושך קרא לילה, וחז"ל פירשו,<sup>21</sup> שקרא הקב"ה [ה] לאור וצוהו<sup>22</sup> לשמש ביום, וקרא לחושך וצוהו לשמש<sup>23</sup> בלילה, רצה בזה<sup>24</sup> להודיע, שהלילה צריך לעולם להשוות המזג ולמנוח[ות] האדם כמ[ו]ן שאמ[ר] דוד "יצא אדם לפועלו ולעבודתו עדי ערב" [תהילים קד כ, ג]. ובהעדר אלו הדברים] הנזכרים] ובמציאותם היה ערב ובקר של יום אחר. "ויאמ[ר] אלהים יהי רקיע" [בראשית א, ו]. אחר הוית הפשוטים הה', שהם הגשם השמימי וד' יסודות, נבראו המורכבות] מהארבע על סדר הימים כסדר ותחלתם הרקיע המבדיל המים למיניהם, מים תחתונים] ממים עליונים, וזה בכח הערוב וההמוגה, הוא השפע הראשון יוצא מהגלגל. ועם הרקיע נבראו זהב וכסף, ברזל ונחושת ואבן הששהם. ומים עליונים] פי[ר]וש, שהיו<sup>25</sup> מי גשמים מתיילדים] מפעולת האדים: בעלייתן הרבו המים מעל הארץ ונתנו על הרקיע להודיע, שמפתחות הגשמים] ביד הבורא, לפעולות] אדם יפתחו אוצרו הטוב את השמים או יעצור במים או ישלחם ויהפכו ארץ. ואמרו] הנסתרים] קצרים, ואנו אין לנו אלא דברי בן עמרם להשען ודברי רבותינו] שאמרו<sup>26</sup>

31 לעליית B: לעלות || הם B: לית || במורכב]ת B: למורכבות || הרמז"ל B: הר"ם || האור B: לית || 35 מיני B: מנים || חושך B: בחושך || 35 שהוא B: לית || אינו B: שאינו || 37 שאינו B: שאינו || להכנת A: לתכונת || הגלגלים B: הגלגל || 39 הוא A: לית || 40 וחז"ל B: ורבותי || 41 וצוהו A: וצוה || וקרא לחושך B: ולחושך קרא || לשמש A: לית || רצה בזה A: ר"ל || 45 הה' B: החמשה || מהארבע B: מהארבעה || 47 ועם B: ועד || ברזל ונחושת B: ונחושת וברזל הבדולח || 48 מפעולת B: בעלות || 49 הברא B: הקביה || 50 יפתחו B: יפתח || 51 הנסתרים B: הסתרים || ואנו B: לית || אין B: ואין || להשען B: לית ||

18 השווה: שם / שיא.

19 A: לתכונת.

20 A: לית.

21 השווה: בבלי פסחים ב ע"א.

22 A: וצוה.

23 A: לית.

24 רצה בזה A: ר"ל.

25 תיבה זו לא הצלחתי לפענח בודאות. "שהיו" הוא הנוסח המשוער בכ"י A.

26 השווה: במדבר רבה יב ד.

שני אוספי הערות על מורה הנבוכים ופירוש למעשה בראשית לשמואל בן תיבון

הרקיע, הנקרא<sup>27</sup> שמים, מאש וממים נברא, ולזה חסר<sup>28</sup> חצי כדור המים<sup>29</sup> וחצי כדור הנשאר נתעבה<sup>30</sup> ונמלח, בעבור שימצא<sup>31</sup> מקום<sup>32</sup> לנמצאות הארציות, ובראו בעבור שימצאו הצדיקים<sup>33</sup> לעתיד לבא, שכל העולם<sup>34</sup> הזה נמצא בשבילם. "יהי רקיע" [שם א, ו] פירוש<sup>35</sup> רז"ל<sup>36</sup> יחזק הרקיע, לחים היו בראשון<sup>37</sup> וקראו בשני<sup>38</sup>, הבינו השמים של יום ראשון זה הרקיע כביאור רבי א"ע<sup>39</sup> ואנחנו פירושנו לדעת הרב מז"ל. "ויעש אלהים" [שם א, ז]. בדבר זה<sup>40</sup> הרעיש בן זומא את העולם למה ייחס עשייה לשמים אחר מאמר<sup>41</sup> ה' "יהי", והלא "ברבר השם" שמים<sup>42</sup> נעשו<sup>43</sup> [תהילים לג, ו] ואני חושב שבראית כל<sup>44</sup> גשם מורכב מצד קבולו השני, ואם הוא שמור בכל הוא נפסד בחלק ויפשוט צורה וילבוש צורה, יתואר בהוייתו לשון עשייה, בעבור שנעשה תמיד, ולא אמר<sup>45</sup> כי טוב בשני, בעבור שלא יאמר<sup>46</sup> כי טוב אלא על דבר שנכר ונודע לכל, שהוא טוב, וזה הרקיע דבר בלתי נכר לכל, כן אמר<sup>47</sup> הרמז"ל<sup>48</sup> ורז"ל<sup>49</sup> נתנו טעם: "לפי שלא נגמרה מלאכת היום"<sup>50</sup> עד הראות היבשה, ולזה, כשנראתה היבשה, אמר<sup>51</sup> כי טוב ואחר מלאכת יום שלישי. "תדשא הארץ וכו'" [בראשית א, יא]. ביאר שטבע הארץ בכללו להוציא כל מיני עשבים<sup>52</sup>. ברביעי אמר<sup>53</sup> אלהים<sup>54</sup> "יהי מאור" [שם א, יד], ר"ל שיתלו המאורות ברקיע השמים<sup>55</sup> מצד שהרקיע ספיר דק,

52 הנקרא A: נקרא || וממים B: ומים || נברא B: +נתערבו || חסר A: לית || המים A: שמים ||  
53 נתעבה A: נתערב || שימצא A: שמצא || מקום A: +לארציות || ובראו B: נבראו || 54 שכל ... בשבילם B: שכל זה העולם בשבילם נמצא || 55 רז"ל B: רבתי || בראשון A: בראשונה || בשני A: בשמים ||  
56 אי"ע B: שלמה אבן עזרא || הרב מז"ל B: הר"ם || אלהים B: +וכי || 58 שמים A: לית || כל A: ר"ל ||  
59 השנוי B: לית || 60 אמר B: נאמר || בעבר B: לית || 61 שנכר ונדע B: נדע ונכר || דבר B: לית ||  
62 הרמז"ל B: הר"ם || ורז"ל B: ורבתי || טעם B: הטעם || 63 ואחר ... שלישי B: ואחר גמר מלאכת יום שני היתה מלאכת השלישי הצמחים למיניהם || וכו' B: דשא ועשב || 64 בכללו B: בכללה ||

- 27 A: נקרא.  
28 A: לית (אך נמסר בגיליון כה").  
29 A: שמים.  
30 A: נתערב.  
31 A: שמצא.  
32 A: + לארציות.  
33 השווה בראשית רבה ד ב.  
34 A: בראשונה.  
35 A: בשמים.  
36 השווה פירוש על בראשית א, א: "השמים — בה"א הידיעה כי על אלה הנראים ידבר".  
37 השווה: בראשית רבה ד ו.  
38 A: לית (אך כן הוא נוסח הפסוק).  
39 A: ר"ל.  
40 השווה: מוה"נ ח"ב פל / שי-שיא.  
41 השווה: בראשית רבה ד ו.  
42 נראה שרז"ל "המים" שכן הוא בבראשית רבה ובמובאה ממנו במוה"נ ח"ב פ"ל / שי.

## קרלוס פרנקל

66 יתלקח בו אור המאיר, והתכלית בהתפשטות והתלקחות האור בו להאיר על הארץ בסבוב<sup>43</sup>  
המאורות והגלגל.  
ע"כ פי'רוש] אבן תבון לדעת הרמז"ל.

66 והתכלית] B: +הוא || 64 בסבוב] A: ובסבוב || 68 ע"כ ... הרמז"ל] B: לית.

43 A: ובסבוב.

## יחזקאל פראם

### על סדר התשובות במהדורה המודפסת של ספר תרומת הדשן

אחד הדברים המוזרים במהדורה המודפסת של ספר תרומת הדשן מאת הרב ישראל איסרלן (1460-1390) הוא סדר התשובות. לכאורה, הספר מאורגן על סדר הטור אבל יש סטיות רבות. לדוגמה, דיני ציצית ותפילין באים אחרי דיני קריאת שמע ודיני תפילה. דיני נידה – וגם דיני נטילת ידים – באים לאחר דיני קרושין, חליצה וגיטין. כמו כן, הארגון הפנימי בתוך כל קטגוריה וקטגוריה הוא תמוה. הדיון בהלכות נידה בעניין העוסק בלבישת לבנים אחר שהקהל התפלל ערבית בעוד היום גדול נמצא לפני הדיון בחיבוק ונישוק אשתו בעונה הסמוכה לווסתה. בטור סדר הדיונים הוא הפוך. וכן בהלכות חנוכה, בטור הדיון בביטול נר חנוכה שמעורב בנרות אחרים בא אחרי דינו של אכסנאי בחנוכה, אבל בתרומת הדשן הדיון באכסנאי הוא הדיון הראשון.

בעיית ארגון הספר כולו כבר העסיקה את י' דינרי, שניסה ליישב את הדברים על פי הסברה. על פי דינרי, "את השינויים בסדר הכניס [איסרלן] לפעמים בהשפעת הרמב"ם במשנה תורה ולפעמים על דעת עצמו".<sup>1</sup> אמנם, בדיקת כתבי היד מראה שאיסרלן הוא לא זה שארגן את תשובותיו כפי שהן מאורגנות היום.

יש שלושה כתבי יד של ספר תרומת הדשן.<sup>2</sup> לא נראה שיש ביניהם הולוגרף מאת הרב איסרלן.<sup>3</sup>

1. כתב יד בית המדרש לרבנים בניו יורק (Rab 1419 F43423) במכון לתצלומי כתבי יד בספרייה הלאומית (ירושלים), הכולל שלוש מאות חמישים וארבע (=דשן בגימטריה) תשובות.<sup>4</sup> לא כל כתב היד קדם לספר המודפס. בתחילת סימן רפא, הסופר הפסיק להעתיק

1 ראה י' דינרי, חכמי אשכנז בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 309-313.

2 כנראה שכתב יד של תרומת הדשן משנת רנ"ד (1494) עמד בפני י' פריימאן ולא הגיע לידיו. פריימאן ציין שבכתב היד הזה, שראה "אצל גיסי החכם ר' אהרן פריימאן", תשובה כז' "לא נרפסה עד כה וס' ק"מ שבנדרפס חסר בכ"י שם" (עיי' מבואו של פריימאן לספרו של יוסף בן משה, ללקט יושר, ברלין תרס"ג-תרס"ד ו"צ: ירושלים תשכ"ד, עמ' xv, הערה מא). בשני כתבי היד השלמים שלפנינו תשובה כז' נרפסה כסימן קלו וסימן קמ שבנדרפס אכן נמצא.

3 כתב יד 1419 נכתב על ידי שלושה סופרים (ראה תיאורו של J. Brumer, *Rabbinic MSS*, [New York 1984-1986], no. 1419, כ"י 1532 מסיים בכתב יד הסופר, "זה הספר יסד הגאון מהר"ר איסרלן וצ"ל". כתב היד בספריית בית הספר לרפואה בלורנציאנה חסר וגם בתשובות הנמצאות בו חסרה הגהה אחת שנמצאת בשני כתבי היד האחרים ובספר המודפס.

4 ראה תיאורו של כתב היד אצל ברומר, שם, מס' 1532.

ובסוף דף 235b יש שטר מכירה המעיד שכתב היד נמכר בחודש אלול שנת ער"א (1511), שמונה שנים לפני שתרומת הרשן יצא לאור לראשונה בוויניציאה (רע"ט). בעמוד הבא, סופר אחר התחיל מחדש את הסימן, העתיק את סימן רפב (=כח במודפס), ואז, מסימן רפג עד סוף כתב היד, יחד עם סופר שלישי, מילא את החסר על סדר התשובות במהדורה המודפסת או כתב יד שהמהדורה המודפסת מבוססת עליו ושלא הגיע לירינו.<sup>5</sup>

2. כתב יד בית המדרש לרבנים בניו יורק Rab. 1532 (אדלר 1412; אין העתק של כתבי יד זה במכון לתצלומי כתבי יד). חסרות בו תשובות סד, סו ו-סז (על פי מספור כתב היד) ומספור עמודים הכוללים חלקים מסימנים סה ו-סח.<sup>6</sup> בנוסף, חסרה תשובה רנו (על פי מספור המהדורה המודפסת), תשובה שבעצם שווה לתשובה רנה במהדורה המודפסת. יש בכתב היד תשובה אחת שלא נמצאת בכתבי היד האחרים ואף לא במהדורה המודפסת, תשובה שנג בכתב היד (ראה נספח א).<sup>7</sup> לכתב היד אין תאריך, אבל על פי תיאורו של י' ברומר מדובר בכתב יד אשכנזי-צרפתי מהמאה הט"ו שקדם למהדורה המודפסת.

בשני כתבי יד הללו יש גם הגהות על ספר תרומת הרשן שאינן נמצאות במהדורה המודפסת (ראה נספח ב).

3. כתב יד Plut. I 8/6 מספריית בית הספר לרפואה בלורנציאנה (Biblioteca Medicea Laurenziana; ס' 17636 במכון לתצלומי כתבי יד) שיש בו שלוש-עשרה תשובות מתוך תרומת הרשן.

5 סביר להניח שהסופר שהשלים את כ"י 1419 עשה כן על בסיס המהדורה המודפסת. בשנת 1511 כתב היד נקנה בידי שלמה הכהן ספרדי בן חיים הכהן שכנראה היה אז באיטליה וחתם את שמו למטה בעמוד באיטלקית, salomonis ebreo. בשנת 1598 כתב היד עדיין שוב היה באיטליה כשהצנזור, המומר דומניקו אירושולימיטאנו (Domenico Irosolimitano), עבר עליו וחתם את שמו בסופו (דף 290) בפאררא או במאנטובה (ראה W. Popper, *The Censorship of Hebrew Books*, New York 1969, pp. 61, 141). באותה שנה דומניקו אירושולימיטאנו גם עבר על העתק מודפס של תרומת הרשן והפסיקם וכתבים של איסרלן ולא תמיד צנזר בדיוק אותם הרברים. הספר המצנזור (כעת שני הספרים כרוכים יחד) נמצא בספרייה הלאומית בירושלים, R4°35 V 3774, עותק 2. סביר להניח שלוח העניינים שבכתב היד הזה וגם בספרים המודפסים הקלו ללא כוונה על עבודת הצנזורים.

6 אין תשובה מספר סד בכתב יד 1532. לכאורה מדובר בדילוג במספור ולא בהיעדר תשובה כי תחילת סימן סה בכתב היד היא שווה לתחילת סימן סד בכתב יד 1419 ומתחילת הקובץ עד הנקודה הזאת שני כתבי היד זהים בסדר ובמספור התשובות. תחילת סימן סה וסוף סימן סח(?) אכן נמצאים בכתב יד 1532 ולכן נראה שהיעדר התשובות הוא עניין של עמדות חסרים ולא עריכה בידי הסופר. אמנם יש עריכה מסוימת בכתב יד 1532. הרב איסרלן בעצמו הכיר שתשובה רנו במהדורה המודפסת הייתה שווה לסימן רנה ושהייתה כפילות בקובץ ובכל זאת השאיר את הדברים כפי שהיו (ראה לקט יושר, לעיל הערה 2, ח"ב, עמ' 22). הסופר או מישהו אחר "במסורת של כתב יד 1532", עשה מה שאיסרלן בעצמו לא עשה ומחק אחת מהתשובות. כנראה שזאת היא הסיבה שבכתב יד 1532 יש תשובה (סימן שנג בכתב יד) שאינה נמצאת בשאר המהדורות המיועדת להשלים את החסר ולהגיע ל-'רשן' תשובות.

7 שני כתבי היד נבדקו מתוך צילומים שהוכנו בידי חברת UMI. לפני תום העבודה, הזדמן לי לבדוק את כתבי היד עצמם. כתב יד Plut. I 8/6 נבדק במכון לתצלומי כתבי יד בירושלים. תרומת הרשן נמצא בכתב יד זה בדפים 35b-27.

סידור התשובות בשלושת כתבי היד אינו זהה וכולם אף שונים באופן מהותי מהמהדורות המודפסות (ראה נספח ג). בנוסף, התשובות בכתבי היד הן ללא סדר ניכר לעין. יש תשובה בענייני תפילה ולאחר מכן כמה תשובות בריני שבת; אחת בנושא פסח, קבוצה בריני אישות, תשובה בענייני שחיטה, עוד אחת בריני נידה; אחת בבעיית מסים, מתנת שכיב מרע, ואז שוב דיני אישות וכן הלאה. יש קבוצות קטנות של תשובות בנושאים הקשורים זה לזה אך חסר ארגון כולל.<sup>8</sup> מאידך גיסא, המהדורה המודפסת מאורגנת על פי נושאים (לדוגמה, דיני קריאת שמע, דיני תפילה, דיני ברכות, וכו') עם כותרות שמחלקות בין הנושאים (ולפעמים תת-נושאים) בגוף הספר. אם כן, יש לשאול מי סידר את התשובות מחדש?

כאמור לעיל, תרומת הדשן והפסקים וכתבים של הרב ישראל איסרלן יצאו לאור לראשונה בוויניציאה בשנת רע"ט, בבית דפוסו של דניאל בומברג.<sup>9</sup> בין הפעילים בבית הדפוס היה רב ודיין בוויניציאה ופוסק בעל שיעור קומה בדורו, הרב חייא מאיר בן דוד. רב חייא השתתף בהכנת מספר ספרי הלכה לדפוס, ביניהם שו"ת הרשב"א (מיוחסות לרמב"ן; רע"ט), פסקים של רבני איטליה העוסקים בסכסוך כספי שהיה באותה תקופה והכוללים מספר תשובות של רבו של רב חייא, הרב בינדיט (ברוך) אכסילדראי וגם סקירת דעת רב חייא עצמו בעניין (רע"ט); ליקוטי הפרדס (רע"ט); שאלות ותשובות הרב יוסף קולון (מהרי"ק; רע"ט); הלכות הרב אלפס (רפ"א) וגם ספר תרומת הדשן.<sup>10</sup> יש להניח שרב חייא נטל חלק בהדפסת הפסקים וכתבים של איסרלן. נראה שרב חייא הגיה את כתבי היד של הספרים הללו ולאחר מכן את הדפים המודפסים.<sup>11</sup> בנוסף לעבודתו על ספרי הלכה האלו, רב חייא הגיה את כתבי היד וגם את הדפים המודפסים מן הגמרא ופירושיה שהודפסו בידי בומברג – דהיינו רש"י, תוספות, רא"ש, פירוש המשניות של הרמב"ם וגם פירושים אחרים שחלק ניכר מהם לא הודפסו עד אז

- 8 בכ"י 1532, לדוגמה, סימנים קנ"קנה רנים בהלכות חמץ בפסח וסימנים קס"קער בהלכות מאכלות אסורות.
- 9 תרומת הדשן והפסקים וכתבים הודפסו עוד ארבע פעמים עד סוף המאה הי"ט: וויניציאה ש"י, פיורדא תקל"ח, סרילקאוו תקצ"ה, ווארשא תרמ"ב. לאחר שנת רע"ט אין מהדורה שבה מוזכר שימוש בכתבי יד בהכנת הספר לדפוס וכנראה כולם הסתמכו על דפוסים קודמים.
- 10 על חייא מאיר בן דוד עיין ר' ראבינאוויץ, "מאמר על הדפסת התלמוד", בתוך דקדוקי סופרים, ניו יורק תשל"ז, עמ' 18, ויש להוסיף ולתקן את המקורות המצוטטים שם משאלות ותשובות בנימין זאב בהערה 6 על פי חיפוש בפרוייקט השו"ת של אוניברסיטת בר-אילן, גירסה 4.0. עיין עוד: מ' בניהו, מבוא לספר בנימין זאב, ירושלים תשמ"ט, עמ' לט-מ; ד' גריס, "לדמותו של המביא לדפוס היהודי בשלהי ימי הביניים", איגרת האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, גיליון 11 (תמוז תשנ"ב), עמ' 8. על הספרים שיצאו מתחת ידו של רב חייא בוויניציאה עיין גם א"מ הברמן, המדפיס דניאל בומברג ורשימת ספרי בית דפוסו, צפת תשל"ח, עמ' 16, 30-32. בנושא קובץ פסקי רבני איטליה, ראה A. Marx, "A Jewish Cause Célèbre in Sixteenth Century Italy", בתוך: מאמרים לזכרון ר' צבי פרץ חיות, וינה תרצ"ג, חלק לועזי, עמ' 143-193.
- 11 על המגיהים בכלל ראה ד' גריס, ספר סופר וסיפור בראשית החסידות, תל אביב תשנ"ב, עמ' 47-48, וגם מאמרו, לעיל הערה 10, עמ' 7-8, המתמקד במגיהים במאה השש-עשרה. גריס, שם, עמ' 7, כבר העיר שהמדפיס, אפילו לא יהודי כמו דניאל בומברג, ציפה שהמגיה יעבר את כתב היד להוציא 'נוסח מתוקן'. מדברי התנצלותו של ר' חייא בסוף תרומת הדשן מובן שגם הוא הבין תפקידו כך. ר' חייא כתב, "שמתי עיני על המלאכה לעשותה כהוגן ולהסיר מכשול וטעויות כפי האפשרי כאשר תשיג קוצר שכלי ומעוט השגתי ...", ובכל זאת ר' חייא הודה שיתכן שנפלו בו "איזה שגיאות". סביר להניח שתיקונים כאלו היו חשובים בשיווק הספר ולהתקבלות ספרים בקהל הקוראים בתקופת המעבר מכתבי יד אל עיין הדפוס.

— וגם את התוספתא. רב חייא הצליח לעבור על החומר הזה ולהוציאו לאור במהלך שלוש שנים.<sup>12</sup>

בקולופון לספר תרומת הרשן המודפס כתוב: "...ואני שפל המצב עמוס התלאות קטן שבתלמידים חיה מאיר בכהר"ר דוד זלה"ה שמתי עיני על המלאכה לעשותה כהוגן ולהסיר מכשול וטעיות כפי האפשרי כאשר תשיג קוצר שכלי ומעוט השגתי..."<sup>13</sup> נראה שכוונת "להסיר מכשול וטעיות" היא לשינויים קלים ותיקון טעויות שנפלו בכתב(י) היד שעמד(ו) בפני רב חייא אבל ייתכן שהוא גם ניסה להקל על הקורא בצורה אחרת.

כנראה שרב חייא — או אחד מעוזריו — עבר על כתב היד שהיה על סדר הדברים הנמצאים בכתב יד 1532 ובכתב יד 1419 עד סימן רפא והתחיל לסדר את התשובות מחדש על פי נושאים.<sup>14</sup> הוא הכניס את סימן א בכתב היד תחת הכותרת "דיני קריאת שמע". את סימן ב בכתב היד הכניס לדיני תפילה. סימן ג בכתב היד נכנס לקבוצת תשובות הדנות בהלכות שבת באופן כללי. סימן ד בכתב היד לסימן הראשון בקבוצה הדנה בהכנת אוכל בשבת. סימן ה גם עוסק בהכנת אוכל בשבת ולכן שולב כתשובה השנייה באותו קובץ בדיני שבת. סימן ו בכתב היד היה לסימן הראשון בדיני עירוב ותחומין, סימן ז לסימן הראשון בקובץ של תשובות הדנות בהכשרת כלים לפסח, וסימן ח לסימן הראשון בדיני תובע ונתבע, וכן הלאה. סעיפים שלא התאימו לקבוצות הוספו לסוף דינים קשורים להם. לדוגמה, הדיון בחיוב שניים מקרא ואחד תרגום נמצא לקראת סוף הלכות קריאת התורה.

על אף שהמארגן רצה להקל על הקורא, לפחות פעמיים הוא לא היה זהיר מספיק בעבודתו. סימן רסט במהדורה המודפסת מסיימת "ועיין באות' תשוב' דלעיל נר חטכ' צ"ל: חנוכה] שכב[ה] בע"ש [בערב שבת] סימ' רי"ח". סימן ריח במהדורה המודפסת דן בנושא אחר לחלוטין, אשה שמקללת את אביה ואמה ומזלזלת בהם, ואינו קשור לנושא נר חנוכה כלל וכלל. דומה

12 רבינאוויץ, לעיל הערה 10, עמ' 8-19.

13 תרומת הרשן, סוף.

14 אינני יכול להוכיח באופן מוחלט שרב חייא, או אחד מעוזריו, ארגן את ספר תרומת הרשן תוך כרי הכנת הספר להדפסה, אך ידוע שרב חייא ניסה להקל על קהל הקוראים. שו"ת הרשב"א (רמב"ן) סודר בקבצים על פי נושאים רחבים עם הקדמות קצרות לפני כל חלק כבר בכתב יד לפני שנת רע"ב (ראה כ"י פאריס 411 וס' 4439 במכון לתצלומי כתבי יד, דף 1 ע"א, ודברי ש"י הבלין במבואו לתשובות שאלות להרשב"א, ירושלים תשל"ז, עמ' כט-ל והערה 79) וכך הודפסו בידי רב חייא. אבל רב חייא היה ער לזה שהיו בעיות בנוסח כתב היד היחיד שעמד לרשותו וגם בסגנון המחבר. לכן, על פי דברי רב חייא, הוא הוסיף לוח עניינים עם תמצית דברי הפוסק, כולל מסקנותיו, בתחילת הספר, "ויבזה גרפא הנזק טהור הוא" (הקדמת רב חייא לתשובות שאלות לרבינו משה בר נחמן, ויניציאה רע"ט). הוא הבחין שיש בתשובותיו של המהרי"ק דיונים "... אשר לא מעניין" ולכן פירט את הנושאים בכל תשובה ותשובה ו"העליתי על ספר בתכלית הקצור יועיל מאד להוגים ומעיינין" בספר הזה ויישגו מבוקשם וזולת יגיע ועמל" (שאלות ותשובות הרב יוסף קולון, ויניציאה רע"ט, הקדמה). גם בתרומת הרשן וגם בפסקים וכתבים של איסרלן רב חייא הוסיף לוח העניינים (לוח העניינים הנמצא בכתב יד 1419 שונה בלשונו באופן משמעותי מלוח העניינים המודפס מסימנים יב עד רעז; לוח העניינים לסימנים א-י א-י-רעז עד הסוף מבוסס על המהדורה המודפסת). לא כל ספר שו"ת שהוציא הרב חייא היה כל כך קל לארגון מחדש. בפסקים וכתבים של איסרלן יש קבצים קבצים (על פי נושא, נמען וכדומה), ולכן היה קשה לארגן אותו מחדש. לעומת כן, בתרומת הרשן כמעט כל סימן וסימן עוסק אך ורק בשאלה אחת ולכן קל באופן יחסי לארגן ספר כזה מחדש.

לכך, בהגהה בסימן רנ במהדורה המודפסת יש הפניה לסימן לו שבהגהה עליו אמור להיות ציטוט מפרק השוכר את הפועלים. בסימן לו במהדורה המודפסת לא זו בלבד שאין ציטוט זה אלא אף אין הגהה! ההפניות האלו הן מבוססות על מספור בכתבי היד. סימן ריח בכ"י 1532 (=סימן ריה בכ"י 1419=סימן פא במודפס) דן ב"פתילה שלא הודלקה בע"ש [בערב שבת] ונדלקה בשבת וכבתה אם מותר להדליקה ביו"ט שאחר שבת". וכן בשני כתבי היד השלמים (=קיג במודפס) יש הגהה בסימן לו עם ציטוט מפרק השוכר את הפועלים. בשני המקרים הללו המארגן את ספר תרומת הדשן לא שם לב להפניות הפנימיות שבטקסט וההכונות נשארו כפי שהיו – הפניות לסימנים בכתב היד.

אין פלא שספר תרומת הדשן וגם הפסקים וכתבים של איסרלן, לא היו מאורגנים על סדר המשנה תורה או הטור מלכתחילה. ידוע מתוך תשובותיו של איסרלן שהוא העדיף, כחכמים אשכנזים אחרים, את התוספות וחכמי אשכנז על הרמב"ם.<sup>15</sup> לגבי הטור, במאה החמש-עשרה הייתה הסתייגות מסוימת מלימוד הטור באשכנז כפי שציין יהודה מינץ (בערך 1408-1506), רב שהכיר את איסרלן וגר במינץ עד גירוש היהודים משם בשנת 1462.<sup>16</sup> מינץ כתב, "היה ראוי לפסוק כבעל הטורים שהיה אחרון והיה יודע דעת כולם ויש מהרבני'ם שאינם רוצים אפילו לקרות בטור א"ח (אורח חיים) ונותנין טעם שהבעלי בתים לומדים אותו".<sup>17</sup> ספרי הלכה שהיו מיועדים לקהילת קוראים יותר רחבה אכן אורגנו על פי סדר הטור גם קודם עידן הרפוס. הרב יוסף בן משה, תלמידו של איסרלן, סידר את ספרו, לקט יושר, שקהילת היעד שלו הייתה יחסית רחבה, "על סדר הארבע טורים".<sup>18</sup> הארגון מחדש של ספר תרומת הדשן מראה שבתחילת המאה השש-עשרה הרעיון לארגן חומר על פי נושאים כבר הגיע לתודעת משווקי ספרים ורבנים אבל ספר הטור לא היה נקודת המוצא של המחשבה ההלכתית האשכנזית.

15 ראה י' איסרלן, ספר פסקים וכתבים, סימן כ: "דכבר ירעינן דהרמב"ם כתב כל פסקיו רק מסוגיית התלמוד לפי פשוטו ולא מתוך הרקדוקים כמו התוספות ושאר גאונים". ראה גם דבריו בסוף התשובה. בנוסף, עיין בדבריו של G. Blidstein, 'Where do We Stand in the Study of Maimonidean Halakhah?', in *Studies in Maimonides*, I. Twersky, ed., Cambridge, Mass. 1990, pp 11-12.

16 ראה פריימאן, לעיל הערה 2, עמ' xxxii.

17 ספר שאלות ותשובות מהר"י מינץ, קראקא תרמ"ב, ס' טז.

18 ראה לקט יושר, לעיל הערה 2, ח"א, עמ' 4. אמנם, בהלכות פסח, יוסף בן משה סטה מדרכו והסביר, "וועתה אחל הלכות פסח אבל איני אוכל [לכתוב] על הסדר אור"ח (אורח חיים) כי עיקר הלמוד מן הגאון ז"ל כשרוצה לדרוש היה באש"י (רבנו אשר) ובסי' אשירי ובשאר פוסקים" (ח"א, עמ' 71). כנראה יוסף בן משה לא רצה (או שמא: לא היה יכול?) לסדר את הדברים מחדש.



נספח א

תשובה סימן שנג מכ"י בית המדרש לרבנים בניו יורק Rab. 1532 (MS 7149 folio 214b)

בעל הלקט יושר ראה את התשובה הזאת בתרומת הדשן שעמד לפניו אבל לא העתיק אותה לקובץ שלו (ראה לקט יושר, ח"א, עמ' 19). התשובה מועתקת כאן ברשות ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה – ניו יורק.

1. שאלה היה מתפלל או קורא שמע או מברך איז[ה]
2. ורקדק ... שלא ... שם ... [שמים]
3. אחר הרקיקה אפ' אם יפסיק בג' או וד' תכבות בין הרקיקה ו[בין ה
4. הזכרת השם תשובה נראה ש-ה יד ...
5. רפ"ב דשבעות ... [א"ר יוחנן] ברוק[ק] ... [שנו לפי] שאין
6. מזכירין שם שמים על הרקיקה<sup>1</sup> ולא נחלק משום דהתם מכוון הוא
7. שכל הלחישה עם האזכרה תהא על הרקיקה דסובר שבשביל הרקיקה
8. עם הלוחש יתרפא אבל בנדון דאינו מתכוין ברקיקתו למידי אימא דאי'
9. קפידא אם לא נחלק נר' דיש ראייה דלא מהני אם מפסיק בג' או ד' תיבו'
10. דרשו' פי' התם פ"ב דשבעות<sup>2</sup> רוקק ואח"כ לוחש ואומ' הפסוק כל
11. המחלה כו' כי אני רופאך אלמ' אע"ג דמפסיק בכמה תיבות באותו
12. פסוק קודם שיזכור השם לא מהני ותו דהנך תיבות דתפלה או
13. דברכה נמי אסור לאומרן כדלקמן אמנם בהפסקה בשתיקה כדי
14. הילוך ד' אמות סגי כדמייתי אנשי מן הירושל[מי] פ' מי שמתו המתפלל
15. אל ירוק הרוקק אל יתפלל אא"כ ימתין כדי הילוך ד' אמות<sup>3</sup> כדמפר'
16. שם בהג"ה. הנ"לעד

1 שבעות טו ע"ב.  
2 ראה גם משנה סנהדרין י', א עם הגמרא קא ע"א.  
3 ירושלמי, ברכות, פ"ג, ה"ה (ו ע"ד).

## נספח ב

הגהות לספר תרומת הדרשן שנמצאות בכתבי היד ואינן במהדורה המודפסת  
(ברשות ספריית בית המדרש לרבנים באמריקה – ניו יורק)

### סימן רי במודפס

ההגהה שייכת לדיון "אם קדשה בהנאה שתשמש בה כל זמן שאלתה צ"ע אם מקודשת".  
Rab. 1419, סימן עב, דף 96 ע"א (המספור על פי המספרים הרשומים בכתבי היד).  
ואפשר דהיינו משום דאין רצון האשה לקבל הנאה מדבר השאול לו ולא נתנו לו רשות להשאיל  
Rab. 1532, סימן עב, דף 68 ע"א  
ואפשר דהיינו משום דאין רצון האשה לקבל הנאה מדבר השאול לו ולא נתנו רשות להשאיל

### סימן קצב במודפס

ההגהה באה בסוף הסימן.  
Rab. 1419, סימן רלז, דף 212 ע"ב  
אמנם צ"ע דהתו' פ"ק דסנהדרין וכן סמ"ג במצות מחרין נכסיו כתבו' דנטע רבעי בזמן הזה  
חואיל! ואין מחללין אותן בשוויי אין צריך שלשה א"כ מ"ש מחובר בזמן הזה  
Rab. 1532, סימן רלט, דף 168 ע"א  
אמנם צ"ע דהתו' פ"ק דסנהדרין וכן סמ"ג במצות מחרים נכסיו כתב דנטע רבעי בזמן הזה  
הואיל ואין מחללי אותו בשוויי אין צריך ג' א"כ מ"ש מחובר בזמן הזה

### סימן קעח במודפס

ההגהה שייכת למילים "מ"מ לעניי' מכיר' הגוי' דהוי הפלוגת' בשל סופרי' ואולי' בת'  
המקיל"  
Rab. 1419, סימן רעג, דף 229 ע"א  
וכן משמע באלפס ובאשירי בההי' פלוגתא דמר עוקב' ושמואל ע"ש  
Rab. 1532, סימן רעב, דף 180 ע"ב  
וכן משמע ... ו. שי בההיא פלוג' ד[מ]ר עקב[א] ושמואל ע"ש

# יחזקאל פראם

## נספח ג

### סימני התשובות בכתבי יד תרומת הרשן

סימני התשובות בכתב יד 1419 הם מתוך המספרים הכתובים בשולי העמודים בתחילת כל תשובה ותשובה ולא על פי מה שכתוב בלוח העניינים הכתוב בראש כתב היד. המספרים בסוגריים הם המספרים שקורא אחד הוסיף בשולי כתב היד בתקופה מאוחרת יותר. כוכבית (\*) מסמנת תשובה עם הגהה. שתי כוכביות מסמנות שתי הגהות באותה תשובה.

Plut. I 8/6 Biblio. Med. Laurenziana	כתב יד 1419 Rab. בית המדרש לרבנים	כתב יד 1532 Rab. בית המדרש לרבנים	תרומת הרשן ויניציאה רע"ט
א	א	א	א
ב	ב	ב	ד
ג*	ג*	ג*	נח*
ד	ד	ד	נג
ה	ה	ה	נר
ו	ו	ו	עג
ז	ז	ז	קל
	ח	ח	שה
	**ט	**ט	**שמא
	י	י	ריט
	**יא	**יא	**רטז
ח	יב	יב	רכח
	יג	יג	רכט
ט	*יד	*יד	*רז
י	טו	טו	קנט
	טז	טז	רמה
	יז	יז	שמב
**יא	**יח	**יח	*קפד
	(אותה ההגהה כמו במדרפס, אלא מחולקת לשתיים)		
	*יט	*יט	*שנ
	כ	כ	רל
	כא	כא	רו
	כב	כב	שנג
	כג	כג	רסד
	כד	כד	ה
	כה	כה	קפא
	כו	כו	שו
	כז	כז	קלו
יב	כח	כח	ו
	כט	כט	פט
יג	ל	ל	עח
	לא	לא	רסז
	לב	לב	שלח

סדר התשובות במהדורה המודפסת של ספר תרומת הדשן

Plut. I 8/6 Biblio. Med. Laurenziana	Rab. 1419 כתב יד בית המדרש לרבנים	Rab. 1532 כתב יד בית המדרש לרבנים	תרומת הדשן ויניציאה רע"ט
	לג	לג	יט
	לד	לד	רלא
	לה	לה	נט
	*לו	*לו	*קיג
	לו	לו	קפה
	לח	לח	שמז
	לט	לט	רלט
	מ	מ	שנא
	*מא	*מא	*ס
	מב	מב	עט
	מג	מג	שז
	מד	מד	לח
	*מה	*מה	*ח
	*מו	*מו	*שנב
	מז	מז	שח
	מח	מח	מ
	מט	מט	רסב
	נ	נ	קס
	נא	נא	קלג
	נב	נב	ק
	נג	נג	נה
	*נר	*נר	*רנר
	נה	נה	שמג
	נו	נו	קסא
	*נו	*נו	*קפח
	נח	נח	כט
	נט	נט	קצד
	*ס	*ס	*צ
	סא	סא	רח
	סב	סב	רכ
	סג	סג	רט
	סד	סה (חסר הסוף)	רסה
	סה		רפג
	סו		שט
	סז		ט
	סח	סח(?) הסוף בלבד)	רכא
	סט	סט	רנה
	ע	ע	נו
	עא	עא	רכב
	**עב	**עב	*רי
	עג	עג	ריד
	עד	עד	י
	*עה	*עה	*שי
	עו	עו	שמח

# יחזקאל פראם

Plut. I 8/6  
Biblio. Med.  
Laurenziana

Rab. 1419 כתב יד  
בית המדרש לרבנים

Rab. 1532 כתב יד  
בית המדרש לרבנים

תרומת הרשן  
ויניציאה רע"ט

עו	עו	ל
עח	עח	מא
עט	עט	קנר
פ	פ	סא
פא	פא	קטו
פב	פב	לא
פג	פג	יא
פד	פד	רסח
פה	פה	רכג
פו	פו	שלג
פז	פז	שיא
פח	פח	ב
פט	פט	סב
צ	צ	רכד
צא	צא	שלא
צב	צב	ג
צג	צג	סג
צד	צד	רכה
צה	צה	שיב
צו	צו	יב
צז	צז	סד
צח	צח	רכו
צט	צט	שיג
ק	ק	יג
קא	קא	סה
קב	קב	רכז
*קג	*קג	*שיד
קד	קד	יד
*קה	*קה	*סו
*קו	*קו	*רמ
קז	קז	שלד
קז (קח)	קח	לב
קז (קט)	קט	סז
קח (קי)	קי	רמא
קט (קיא)	קיא	שד
קי (קיב)	קיב	כג
קיא (קיג)	קיג	סח
קיב (קיד)	קיד	רמב
קיג (קטו)	קטו	שלו
קיד (קיו)	קטז	טו
קיו (קיוז)	קיו	נז
*קיו (קיוח)	*קיוח	*ריא
*קיוז (קיוט)	*קיוט	*שטו
קיוח (קכ)	קכ	טז

סדר התשובות במהדורה המודפסת של ספר תרומת הדשן

Plut. I 8/6 Biblio. Med. Laurenziana	Rab. 1419 כתב יד בית המדרש לרבנים	Rab. 1532 כתב יד בית המדרש לרבנים	תרומת הדשן ויניציאה רע"ט
	ק"ט (קכא)	קכא	ק"ד
	קכ (קכב)	קכב	רמג
	קכ (קכג)	קכג	שטז
	קכב (קכד)	קכד	יז
	קכג (קכה)	קכה	קטז
	*קכד (קכו)	*קכו	*רלב
	קכה (קכז)	קכז	שיז
	קכו (קכח)	קכח	לו
	קכו (קכט)	קכט	ק"ז
	קכח (קל)	קל	רלח
	קכט (קלא)	קלא	קפו
	קל (קלב)	קלב	לג
	קלא (קלג)	קלג	קלא
	*קלב (קלד)	*קלד	*רלג
	קלב! (קלה)	קלה	שיח
	קלג (קלו)	קלו	יח
	קלד (קלז)	קלז	קיח
	קלה (קלח)	קלח	רלד
	קלו (קלט)	קלט	שלז
	קלז (קמ)	קמ	לד
	קלח (קמא)	קמא	קלב
	קלט (קמב)	קמב	רלה
	קמ (קמג)	קמג	שלה
	קמא (קמד)	קמד	כה
	קמב (קמה)	קמה	ק"ט
	קמג (קמו)	קמו	רלו
	קמד (קמז)	קמז	שיט
	קמה (קמח)	קמח	כו
	קמו (קמט)	קמט	קכ
	*קמז (קנ)	*קנ	*רלז
	קמח (קנא)	קנא	שכ
	קמט (קנב)	קנב	כז
	קנ (קנג)	קנג	כד
	קנא (קנד)	קנד	כב
	קנב (קנה)	קנה	קלד
	קנו (קנג)	קנו	קכא
	קנד (קנז)	קנז	קכב
	*קנה (קנח)	*קנח	*קכג
	*קנו (קנט)	*קנט	*ריב
	*קנז (קס)	*קס	*רמו
	קנח (קסא)	קסא	רמז
	קנט (קסב)	קסב	שלט
	קס (קסג)	קסג	ר"ז
	**קסא (קסד)	**קסד	**שכא

# יחזקאל פראם

Plut. I 8/6  
Biblio. Med.  
Laurenziana

כתב יד Rab. 1419  
בית המדרש לרבנים

כתב יד Rab. 1532  
בית המדרש לרבנים

תרגומת הרשן  
ויניציאה רע"ט

רעג	קסה	קסב (קסה)
רפר	קסו	קסג (קסו)
כ	קסז	קסד (קסז)
רטו	קסח	קסה (קסח)
שכב	קסט	קסו (קסט)
**שכג	**קע	**קסח (קע) — שאלה קסט (קעא) — תשובה
שכד	קעא	קע (קעב)
שכה	קעב	קעא (קעג)
שמד	קעג	קעב (קעד)
קכד	קעד	קעב! (קעה)
קכה	קעה	קעב!קעג (קעו)
קכו	קעו	קעד (קעז)
קלז	קעז	קעה (קעח)
קלח	קעח	קעו (קעט)
קלט	קעט	קעז (קפ)
קכו	קפ	קעח (קפא)
קכח	קפא	קעט (קפב)
קלה	קפב	פ! (קפג)
רמח	קפג	קפ (קפד)
רמט	קפד	קפא (קפה)
*רנ	*קפה	*קפב (קפו)
רנא	קפו	קפג (קפז)
רנב	קפז	קפד (קפח)
*שמ	*קפח	*קפה (קפט)
שנר	קפט	קפו (קצ)
שמט	קצ	קפז (קצא)
שמה	קצא	קפח (קצב)
שמו	קצב	קפט (קצג)
*רעכ	*קצג	*קצ (קצד)
לו	קצד	קצא (קצה)
פ	קצה	קצב (קצו)
קג	קצו	קצג (קצז)
קנא	קצז	קצד (קצח)
קמה	קצח	קצה (קצט)
קמ	קצט	קצו (ר)
קמו	ר	קצז (רא)
קמז	רא	קצח (רב)
צא	רב	קצט (רג)
צב	רג	ר (רד)
קסב	רד	רא (רה)
ש	רה	רב (רו)
מד	רו	רג (רי)
קפז	רי	רד (ריח)

סדר התשובות במהדורה המורפסת של ספר תרומת הדרשן

Plut. I 8/6 Biblio. Med. Laurenziana	Rab. 1419 כתב יד בית המדרש לרבנים	Rab. 1532 כתב יד בית המדרש לרבנים	תרומת הדרשן ויניציאה רע"ט
	רה (רט)	רח	רעז
	רו (רי)	רט	שא
	רו (ריא)	רי	רצו
	רח (ריב)	ריא	קצה
	*רט (ריג)	*ריב	*קצט
	רי (ריד)	ריג	עז
	ריא (רטו)	ריד	רנט
		*רטו	רסט
			ההגה בכ"י נמצאת בתוך טקסט התשובה
	ריג (ריז)	רטז	קסג
	ריד (ריח)	ריז	ער
	*ריה (ריט)	*ריח	*פא
	ריו (רב)	ריט	פג
	ריו (רכא)	רכ	פר
	ריח (רכב)	רכא	קא
	ריט (רכג)	רכב	רסו
	רכ (רכד)	רכג	צט
	רכא (רכה)	רכד	פה
	רכב (רכו)	רכה	פו
	רכג (רכז)	רכו	קסד
	רכד (רכח)	רכז	קסה
	רכה (רכט)	רכח	קסו
	רכו (רל)	רכט	מז
	רכז (רלא)	רל	נב
	רכח (רלב)	רלא	קנב
	*רל (רלג)	*רלב	*קנג
	רלא (רלד)	רלג	קמח
	רלב (רלה)	רלד	קמט
	רלג (רלו)	רלה	קנה
	רלד (רלז)	רלו	צג
	רלה (רלח)	רלז	צד
	רלו (רלט)	רלח	צה
	*רלז (רמ)	*רלט	קצב
	רלח (רמא)	רמ	רעח
	רלט (רמב)	רמא	קמא
	רמ (רמג)	רמב	קמג
	רמא (רמד)	רמג	קמב
	רמב (רמה)	רמד	קמד
	רמג (רמו)	רמה	צו
	רמד (רמז)	רמו	צז
	רמ[!] (רמח)	רמז	פז
	רמו (רמט)	רמח	פח
	רמז (רנ)	רמט	קב
	רמח (רנא)	רנ	קג



# יחזקאל פראם

Plut. I 8/6  
Biblio. Med.  
Laurenziana

Rab. 1419 כתב יד  
בית המדרש לרבנים

Rab. 1532 כתב יד  
בית המדרש לרבנים

תרומת הרשן  
ויניציאה רע"ט

רמט (רנב)	רנא	קר
רנ (רנג)	רנב	קח
רנא (רנד)	רנג	קט
רנב (רנה)	רנד	קי
רנג (רנו)	רנה	קה
רנד (רנו)	רנו	קו
רנה (רנח)	רנו	קיא
רנו (רנט)	רנח	קיב
רנו (רס)	רנט	רנח
רנח (רסא)	רס	קסז
רנט (רסב)	רסא	קסח
רס (רסג)	רסב	קסט
רסא (רסד)	רסג	קע
רסב (רסה)	רסד	קעא
רסג (רסו)	רסה	קעב
רסד (רסז)	רסו	קעג
רסה (רסח)	רסז	קעד
רסו (רסט)	רסח	קפב
רסז (רע)	רסט	קעה
רסח (רעא)	רע	קעו
רסט (רעב)	רעא	קעז
*רע (רעג)	*רעב	קעח
רעא (רעד)	רעג	עה
רעב (רעה)	רעד	עו
רעג (רעז)	רעה	שב
רעד (רעז)	רעז	רע
רעה (רעח)	רעז	שכו
רעז (רעט)	רעח	רפא
רעז (רפ) — השאלה בלבד רפא (השאלה והתשובה)	רעט	רעט
שנא	רפ	שג
שלא	רפא	רעא
שיו	רפב	רא
שכ	רפג	רה
שטו	רפד	ר
שמח	רפה	רצז
שח	רפו	קפט
שט	רפז	קצ
שי	רפח	קצא
שיא	רפט	קצג
שמט	רצ	רצח
רפז	רצא	מב
שמז	רצב	רצה
שלח	רצג	רפו

סדר התשובות במהדורה המודפסת של ספר תרומת הדשן

Plut. I 8/6 Biblio. Med. Laurenziana	Rab. 1419 כתב יד בית המדרש לרבנים	Rab. 1532 כתב יד בית המדרש לרבנים	תרומת הדשן ויניציאה רע"ט
	של	רצד	רסג
	שנ	רצה	רצט
	שכו	רצו	רס
	שכח	רצז	רסא
	רפט	רצח	מה
		*רצט	מו
	רצ	(ההגה מופיעה בסימן מח במודפס)	
	*רצא	ש	*מח
	רצב	שא	מט
	רצג	שב	נ
	רצד	שג	נא
	שיב	שד	קצו
	שיג	שה	קצז
	שיז	שו	רב
	שיח	שז	רג
	שיט	שח	רד
	שכו	שט	רנו
	שלוז	שי	רפה
	שלב	שיא	רעד
	שלט	שיב	רפז
	שמ	שיג	רפח
	שלה	שיד	רפ
	שלג	שטו	רעה
	שלד	שיו	רעו
	שמא	שיז	רפט
	שמב	שיח	רצ
	שמג	שיט	רצא
	שג	שכ	קנו
	שמד	שכא	רצב
	שמה	שכב	רצג
	שד	שכג	קנו
	שה	שכד	קנח
	רפח	שכה	מג
	*שב	*שכו	*קכט
	שמו	שכז	רצד
	רפה	שכח	לה
	רצה	שכט	סט
	*שנב	*של	*שכו
	שכב	שלא	ריח
	שנג	שלב	שכח
	שו	שלג	קעט
	רצו	שלד	ע
	שכד	שלה	רנג
	שכה		*רנו

# יחזקאל פראם

Plut. I 8/6  
Biblio. Med.  
Laurenziana

כתב יד 1419 Rab.  
בית המדרש לרבנים

כתב יד 1532 Rab.  
בית המדרש לרבנים

תרומת הרשן  
ויניציאה רע"ט

שנו(!)	שלו	שלב
רפר	שלו	כא
שו	שלח	קפ
שכג	שלט	רמר
שכא	שמ	ריג
שא	שמא	קז
רפו	שמב	לט
רפג	שמג	ז
שיר	שמד	קצח
שלו	שמה	רפב
ש	שמו	צח
שנר	שמז	שכט
שנה	שמח	של
רצט	שמט	פב
שכט	שנ	קפג
רצז	שנא	עא
רצח	שנב	עב
	שנג	
רפב	שנר	כח

## משה צפור

### על כתב־יד יחידאי תולדותיו וההדרתו, ועל טעויות מעתיקים

נר זיכרון לנפשה הזכה  
של בתנו  
ורד טל  
תנצב"ה

א

ההדרת טקסט היא פעולה יצירתית, היא חכמה וגם מלאכה. חכמה – כי המהדיר חייב להשתמש הרבה באינטואיציה, בחריפות השכל ובניסיונו המצטבר. מלאכה – עליו ללמוד היטב את לשונו הייחודית של המחבר המסוים, שהרי לא אחת נכשל מהדיר בזה שהוא מתקן במקום שאינו טעון תיקון או שאינו מבחין בשיבוש; עליו להכיר הן את אופיו ושיגינותיו של הבלבלי אשר מתחת ידיו יצא כתב־היד שאותו הוא מבקש לההדיר, והן את מנהגי הכתיבה ומנהגי ההעתקה שלו. ככל שמעמיק המהדיר להפוך ולהפוך במעשיהם של המחבר מכאן ושל המעתיק מכאן, כן גוברת מיומנות הפענוח שלו למילים או לקטעים סתומים וכן עולה יפה יותר שחזור הטקסט המקורי. ברור שאין טעם לדון במשמעותו של טקסט משובש או בכוונתו של מחבר, כאשר הטקסט שבידינו אינו משקף את צורתו המקורית, כפי שיצאה מתחת ידי כותבו. והרי אנו מתעניינים במה שכתב המחבר עצמו ולא במה שנמצא עתה לפנינו, אחרי שהחיבור עבר גלגולים ושינויים בידי לבלרים חכמים או שאינם חכמים.<sup>2</sup>

\* אני מבקש להודות לפרופ' מלאכי בית־אריה, יוחנן גליקר ואוריאל סימון, שהשיבו בסבלנות רבה על שאלותיי; לפרופ' יוסף עופר שהפנה את תשומת לבי למאמר הנזכר בהערה 8, ולפרופ' שלמה זלמן הבלין ולד"ר אהרן מונרשיין על שקראו בתשומת לב חלקים מתוך המאמר והאירו עיניי בהערותיהם המחכימות.

1 במתכוון אנו משתמשים כאן בלשון "לבלר", "טעויות לבלרים", או "מעתיקים", ולא בלשון "סופר", "טעות סופר", אשר עלולה לעתים להתפרש במשמעות שונה מן המכוון. ראה גם ההערה הבאה.

2 אכן לא כל המעתיקים שווים: יש העוסקים במלאכה זו לפרנסתם; יש תלמידים ולמדנים, המעוניינים בראש ובראשונה בהפצת החיבור, ויש המבקשים להכין להם עותק לצורך עצמם. גישתם של מעתיקים אל הטקסט שלפניהם עשויה להשתנות בהתאם למטרת המעתיק. כך למשל, המעתיק לצורך עצמו עשוי במקומות מספר לנסח את הנכתב בניסוח של עצמו ולעשות שינויים או להוסיף דברים על פי טעמו האישי. 'המעתיק החכם' עשוי 'לשפר', 'לערכן' או 'לשכלל' את הטקסט על פי הבנתו, או אף לשלב בתוך הטקסט חומרים הלקוחים ממקורות אחרים, לעתים בתוספת סימון של הקטעים ששינה, לעתים ללא סימון או ללא ציון המקור שעל פיו נעשה השינוי. כמובן, נוסף לשינויים כאלה בידועין עושים מעתיקים אלה גם טעויות שלא מדעת. דברים אלה נרמזים לא אחת בדברי המעתיקים בקולופונים שלהם. לעניין זה ראה למשל מלאכי בית־אריה והספרות המובאת אצלו: M. Beit-Arié, "Transmission of Texts by Scribes and Copyists: Unconscious and Critical Interferences", *Bulletin of John Rylands University Library of Manchester* 75, 3 (1993), pp. 33-51; id., "Publication and Reproduction of Literary Texts in Jewish Medieval Civilization: Jewish Scribality and its Impact on the Texts Transmitted", in: *Transmitting Jewish Traditions*:

למותר לציין שאינה דומה ההדרת חיבור שנשתמר בכתב־יד אחר, וכל ידיעותינו באות רק ממנו ובו, לזה שהגיע לידינו במספר עותקים, כך שבמקרים רבים במקום שאחד מהם סותם — בא האחר ופותח.<sup>3</sup>

ניסיונם המשותף של דורות רבים של מגיהים ומהדירים, שעסקו בחיבוריהם של חכמים ויוצרים, בישראל או באומות העולם, העלה כמה וכמה טיפוסים אופייניים של שיבושים המתרחשים בעת עבודתם של הבלבלים. נקבעו גם כללים ושיטות להשוואת טקסטים ולדרכי הגהה.<sup>4</sup> יש סוגי שיבושים כלליים, כגון קפיצת־עין בשל מילה או ביטוי חוזר, ויש סוגי שיבושים מיוחדים ללשון מסוימת או לכתב מסוים.<sup>5</sup>

קיים גם סוג אחר של שיבוש, שהוא שיבוש מכוון; דהיינו: כאשר הבלבל מנסה 'לשפר', כביכול, את הטקסט. דבר זה נעשה לשתי מטרות אפשריות: האחת — כאשר הוא מבקש 'לתקן' את דברי המחבר, לנסח אותם טוב יותר, לסלק ביטויים שגויים או בלתי רצויים (כגון המרה ללשון נקייה, תיקונים מטעמים תאולוגיים או רגשיים);<sup>6</sup> השני — כאשר הוא סבור שהטקסט שהוא מעתיק מתוכו משובש, ולכן הוא מנסה להחזיר את הדברים לצורתם כפי שיצאו — לרעתו — מתחת ידיו של המחבר. לשון אחר: הוא 'מהדיר' את הטקסט שהוא מעתיק, אלא ש'ההדרה' זו נעשית בדרך לא נכונה, לא על פי שיטה ביקורתית, ועל פי רוב גם בלי לסמן את השינויים וה'תיקונים' שביצע (גם אם בחלקם קלעו לאמת).

*Orality, Textuality, and Cultural Diffusion*, eds. Y. Elman and I. Gershoni, New Haven and London, 2000, pp. 225-247. בית־אריה מציע לקרוא למעתיקים־השכירים בשם scribes ולמלומדים בשם copyists.

לריונו כאן אין חשיבות להבחנות אלה, שכן אנו עוסקים בשינויים שנעשו בשגגה. כללי השימוש בכתב־יד אחרים הם עניין לעצמו, וכרוכות בו כמה וכמה בעיות מסוג אחר, כגון: העדפת כתב־יד אחד על פני אחרים; כתב־יד המייצגים נוסחים שונים או מהדורות שונות של אותו חיבור. ראה ההערה הבאה.

ראה למשל: ע' טוב, 'קריטריונים להערכת גרסאות טקסטואליות — ההגבלות של כללים קבועים', בית מקרא ק (ל) (תשמ"ה), עמ' 112-132; בית־אריה (מאמרו בהערה 2 לעיל); א' סאנד־בריליוס, 'עקרונות לההדרת חיבורים בלשניים מימי־הביניים', לשוננו, נד (תש"ן), עמ' 217-230, והספרות המובאת שם. בין ספרי היסוד החשובים בתחום ההדרת טקסטים יש להזכיר במיוחד את פאול מאס (במהדורות שונות), ראה למשל: P. Maas, *Textual Criticism* (Transl. by Barbara Flower), Oxford 1958; L.D. Reynolds & N.G. Wilson, *A Guide to the Transmission of Greek & Latin Literature*, 3<sup>rd</sup> Edition, Oxford 1991, esp. Ch. 6: "Textual Criticism", pp. 207-241, 288-302. דיונים בנושא זה, אם על דרך הכלל ואם בהתייחסות ספציפית לטקסט מסוים נמצאים כמעט בכל מבוא למהדורה של כל חיבור המתייחסת לשני כתב־יד או יותר של החיבור. אך אין לכל זה עניין למאמר הנוכחי.

ביקורת הנוסח היא אחד הענפים המרכזיים במחקר המודרני של המקרא. יש להזכיר במיוחד את F. Delitzsh, *Die Lese- und Schreibfehler im AT*, Berlin – Leipzig 1920. ראה גם: ע' טוב, ביקורת נוסח המקרא, פרקי מבוא, ספריית האנציקלופדיה המקראית ד, ירושלים תש"ן, בעיקר עמ' 186-214, ורשימות הספרות שם. טוב מביא דוגמאות רבות לשינויים כאלה המוכחים מתוך השוואת נוסח המסורה עם נוסחים אחרים, ובעיקר מגילות מדבר יהודה. ראה גם ש' ליברמן, על הירושלמי, ירושלים תרפ"ט, עמ' 7-50, ודברי הקדמתו לתלמוד ירושלמי כ"י וטיקן, ירושלים תשל"א, עמ' 7-10.

על תופעות כאלה בתהליך מסירת המקרא עמדו רבים בהרחבה. יש לציין במיוחד את א' גייגר, המקרא ותרגומו — בויקתם להתפתחותה הפנימית של היהדות (תרגם לפי המהדורה השנייה משנת 1928 י"ל ברוך), ירושלים תש"ט (הרפסה שנייה תשל"ב), עמ' 218-219, וכבר קדמו לו שד"ל ואחרים, ואכמ"ל. על שינויים מכוונים אחרים ראו לעיל, הערה 3.

כיצד נוצרות שגיאות מעתיקים, או במינוח המקובל: 'טעויות סופרים'?

הגורמים בעיקרם הם שניים: האחד – קשיי קריאה בטקסט המועתק הגוררים פענוח לא מוצלח; השני – פיזור דעת של הבלבל. ההעתקה באופייה היא מלאכה מכנית; בשעה שהמעתיק עושה את מלאכתו, עשויות מחשבותיו להפליג למרחקים. בדרך כלל אין הוא נותן דעתו ברצף על תוכן הדברים ואין הוא בודק אם במה שכתב יש היגיון פנימי או שלמות עניינית.<sup>7</sup> מבלי משים מתרחשות תופעות טבעיות של קפיצות-עין, כפלי העתקה, הפרדת מילים שגויה, פענוח שגוי של אות או מילה כאילו זו אות או מילה אחרת הדומה בצורתה (החלפה של ב/כ, ו/י, ד/ר; 'אחד' במקום 'אחר' וכיוצא בזה). כל אלה הם שיבושים הקשורים עם פעילות העין והמוח.

אך יש שיבושים הקשורים באוזן: אדם אחר קורא את הטקסט באוזני הבלבל, וזה טועה במה ששמע (למשל: שמע את המילה "קול" וטעה להבין שהיא "כל"). יש לשער ששיטה כזו של העתקה מפיו של קורא הייתה מקובלת למדי בעולם הקדום,<sup>8</sup> וכמו כן בקרב מעתיקי ספרות הקודש הנוצרית בימי הביניים. אלה לרוב עשו מלאכתם בסקריפטוריום או במנזר, ומאוחר יותר בבתי מלאכה המיוחדים לכך.<sup>9</sup> שיטת עבודה כזו נוחה משני טעמים: האחד – המעתיק אינו צריך להעביר את מבטו הלוח ושוב מן הטקסט המועתק אל הדף שלפניו, שזו פעולה מעייפת, מה עוד שתכופות הוא מאבד את המקום שבו היה ונאלץ לחפש אותו. השני – בדרך זו יכולים כמה לבלרים לכתוב מפי הקורא בעת ובעונה אחת, ומלאכה זו מהירה ויעילה הרבה יותר. בדרך זו נוצרים בבת אחת כמה העתקים דומים.<sup>10</sup> דומים – אבל לא בהכרח זהים, שהרי כל אחד מן הבלברים עשוי לנקוט שיטת כתיב (כגון מלא או חסר, שימוש בקיצורים) משלו, וכמו כן כל אחד מהם עלול להשתבש שיבושים משל עצמו. כמובן, אין זה אומר שבכל העתקה בשיטה זו, מפיו של מכתב, היה יותר מאשר מעתיק אחד.

- 7 מוכן שהדברים נאמרים בהכללה. ראה גם לעיל, הערה 2.
- 8 בדרך זו של טעות בשמיעה מסביר אהרן רותן חילופים של 'לית/ב', 'לית/ט' ודומיהן בהערות המסורה הקטנה (או טעויות מסוג זה ברישום ההערה). הוא מצביע על נוהג כזה של העתקה במצרים הקדומה ובאוגרית. ראה א' רותן, "עיונים במסורה של כתב-יד לנינגרד", בתוך: מחקרים בלשון העברית ובספרות התלמודית, מוקדשים לזכרו של ד"ר מנחם מורשת, בעריכת מ"צ קדרי וש' שרביט, רמת-גן תש"ן, עמ' 75-82 (בעיקר 80-82) והערה 11). אך ראה גם ההערות הבאות.
- 9 כך בתקופת הרנסנס עסקו בהעתקת הספרות הקלאסית. אכן אין לנו כל תיעוד על קיום מרכזי כתיבה כאלה אצל יהודים. ראה גם ההערה הבאה.
- 10 ראה רותן לעיל הערה 8. כנגד זה, במכתב פרטי מיום 23 באוגוסט 2006 כתב פרופ' בית אריה את הדברים הבאים (ואני מביע בזה את תודתי לו גם על הספרות הנוספת שהפנה אותי אליה): "באלפי הקולופונים של כתב-היד המתוארכים מימי הביניים אין עדות או הדי לכך שכתב-היד נכתב על-ידי הקראה. מצאתי רק קולופון אחד (מאשכנז, משנת 1398) המעיד במפורש על כתיבה תוך כדי שמיעה (לא בהכרח פעולת הכתיבה, אלא 'העתקה' שמיעתית. אגב, הפרעל הכתיב בקולופונים אין משמעו הקריא לכותב, אלא גרם לספר להיות מועתק. הוא נסב על מומיני ההעתקה בלבד). הקולופון כלול בכ"י אוקספורד, הספרייה הבודליאנית. Mich. 265, קטלוג נויבאואר 385, דף 134: קנ"ח לפ' סיימתי ביום ח' באב כאש' קבלתי מפי מו' שיח' מפיו מבחון ולא מכתב ידו ובגליונות הוספתי מעצמי ומעט בפנים גם כן וברמיזות כתבתי וע"כ יש לדקדק היטב". במאמרנו זה ננסה להוכיח שכתב היד שנדרן בו (ולפחות חלקים גדולים מתוכו) הועתקו מתוך שמיעה ורק באופן כזה יכולים לפתור שיבושים רבים שלו. לדאבוני, לא הצלחתי לראות את המאמר החשוב T.C. Skeat

שיטת העתקה כזו יוצרת חילופין פונטיים או שיבושים פונטיים. חילופין או שיבושים כאלה מצויים לא מעט בטקסטים שונים. כך למשל מוצאים במסירת המקרא חילוף של "ועתה" (מל"א, יח) – "ואתה" (כמתועד במספר כתבי יד ובתרגומים קדמונים); "שובך" (שמ"ב ו, טז) – "שופך" (דה"א יט, טז); "חֶרֶב" (בר' לא, מ) – "חרף", כמתועד בחומש השומרוני;<sup>11</sup> הבלעת א' נחה,<sup>12</sup> וכדומה.<sup>13</sup> אך יש לנהוג בזה זהירות רבה. טעויות פונטיות לא מעידות בהכרח על העתקה מפיו של מכתב. טעויות כאלה קורות לא אחת גם בטקסט המועתק ישירות בשל כשלים פרוידיאניים או סתם כך בשל פיזור הדעת. גם כשאדם כותב בעצמו טקסט, מכתב או מסמך כלשהו ואחר כך חוזר וקורא את מה שכתב, תכופות ימצא בהם שגיאות מגוחכות או מביכות, בחלקן שגיאות כתיב. יתר על כן: ישנן עדויות על מנהגם של הבלרים בימי הביניים לקרוא בקול את הטקסט שהם מעתיקים מתוכו בעת ההעתקה. התיווך הקולי הזה גם הוא עשוי להיות הגורם לטעויות פונטיות.<sup>14</sup>

מתי יכולים אנו להניח במידה רבה של סבירות, שטעויות מעידות על כתיבה מתוך שמיעה? רק אם נתמלאו אחד או יותר מן התנאים הבאים:

- א. עדות (של המעתיק עצמו או של אחרים), שכתב היד נכתב בדרך זו;
  - ב. שיבושים פונטיים שאי אפשר לבאר אותם כשגיאת כתיב או כטעות פרוידיאנית;
  - ג. הצטברות ניכרת של שיבושים פונטיים.
- להלן (בפרק ה) ימצא הקורא דוגמאות מתוך כתב היד אשר אנו דנים בו.

## ב

מכאן נעבור אל כתב־יד קונקרטי, אשר ממחיש לנו יפה את הדברים הכלליים שנאמרו. כתב־היד שמדובר בו הוא בחזקת אוניקום, יחיד בעולם, כך שאי אפשר להשוותו לעותק אחר, ובדיקתו וההדרתו יכולות להיעשות רק ממנו וכו'. העיסוק בכתב־היד עשוי להעשיר את ידיעותינו ולשפר את המיומנויות שלנו בתחום ההדרת טקסטים.

לגבי כתב־היד האמור רצוני לטעון שחלקו הראשון, הפירוש לספר יחזקאל (הפירוש לתרי עשר הועתק בידיים אחרות),<sup>15</sup> ולפחות רובו, הועתק מתוך שמיעה, מפיו של מכתב;

'The Use of Dictation in Ancient Book-Production', *Proceedings of British Academy*, 42 (1956), pp. 179-208

11 השווה גם "יחפש" (בר' לא, לה) / "יחבש" (בשומרוני). חילוף מסוג זה מצוי בחומש השומרוני. נראה כי הוא נוצר בתקופה שלאחר הכיבוש הערבי והשימוש בערבית כלשון הדיבור בקרב השומרונים.

12 ראה דוגמאות אצל טוב לעיל, הערה 5, עמ' 204.

13 כאן המקום להזכיר את התופעה המקובלת בתקופות שונות, שהמחבר עצמו אינו כותב כידו אלא מכתב את החיבור לסופר. עדויות מפורשות לכתיבה כזו מובאות אצל י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: הגהות ומגיהים, כרך ב, רמת־גן תשס"ה, עמ' 31 ואילך. וכבר מצינו דבר כזה בסיפור המקראי, יר' לו, ד, יז-יח, לב. בעולם הקדום היו קיימים סופרי המלך, אשר כתבו מפיו את האגרות והמסמכים השונים. גם בכתיבה כזו היישר מפי המחבר נוצרות לא אחת טעויות של שמיעה.

14 ראה בית־אריה 2000 (לעיל, הערה 2), ובעיקר הערה 25. הוא מזכיר גם חוקרים הסבורים שתופעה כזו לא הייתה נפוצה.

15 רק חלק זה, המקיף כ-350 עמודים, נבדק לצורך מחקר זה.

אבל העותק שהיה בידם לא היה האוטוגרף כי אם העתק שנעשה בהעתקה ישירה מתוך הטקסט, דהיינו, הבלבל עצמו הביט בטקסט והעתיק מתוכו.

הנידון הוא כ"י פטרסבורג, ספריית האקדמיה הרוסית, המכון ללימודים מזרחיים, B373 (להלן: פ),<sup>16</sup> הכולל את פירושו של ר' יוסף חיון (להלן: ר"ח) ליחזקאל ולתרי עשר.<sup>17</sup> זהו כתב-היד היחיד של חיבורים אלה שהגיע לידינו. כתב-היד הוא מן המאה ה"ז, ונכתב בכתיבה ספרדית. על פי קולופון המחבר, המופיע לאחר ספר יחזקאל (בעמ' 175ב),<sup>18</sup> הפירוש ליחזקאל נתחבר בליסבון והושלם בשנת "חמשה ימים לירח תמוז שנת מאתים ושלשים ואחד שנים אחר האלף החמשי לבריאת העולם" (ה'רל"א = 1471).

אין בכתב-היד קולופון המעתיק; ברם מתוך הערות הבעלים שנכתבו בגיליון במקומות אחדים אפשר לקבל מושג מה על המקום והזמן שבו נכתב כתב היד. ביחזקאל מג, ט (עמ' 164ב) נקטע הפירוש באמצע; חסרים המשכו של פרק מג, פרק מד כולו, ורובו של פרק מה.<sup>19</sup> המעתיק היה מודע לזה, שכן השאיר שורה ריקה. בגיליון נרשם: "חסר כאן עד פסוק בשביעי" (קשה לקבוע אם זו כתיבת ידו של המעתיק או של קורא מאוחר). לאחר מכן נכתב בכתיבה אחרת – כנראה כתיבת הבעלים: "זכרוני [כך!] לשלוח לצפת תוב"ב לחפש בתוך ספרי החכם השלם אמה"ר [= אדוננו מורנו הרב רבי] שלמה סאגיש נ"ע,<sup>20</sup> כי ע"י [= על ידו] נעתק הפירוש הזה מספרי הרי"ח זלה"ה".

העתקת הפירוש לספר מלאכי נקטעה לפני ב, יד, באמצע העמוד (367ב), מה שמראה שבהגיעו לכאן הניח המעתיק את קולמוסו מידו ולא יסף. בתכוף מועתק הפירוש לספר יונה, בכתיבת יד שונה.<sup>21</sup> בגיליון כתב הבעלים: "עד כאן הועתק והשאירית שהוא מפסוק ואמרתם וגו' (מלאכי ב, יד) עד סוף הספר לא הספיק הסופר להעתיקו ונמצא בצפת תוב"ב ואני שלחתי בעדו".

16 St. Petersburg – Institute of Oriental Studies of the Russian Academy B373. השתמשנו בסרט הצילום מס' F53549 אשר במכון לתצלומי כתבי יד עבריים בספרייה הלאומית בירושלים. תודתי לעובדי המכון על הסיוע שקיבלתי מהם בעבודתי.

17 הדוגמאות המובאות להלן כולן מתוך הפירוש ליחזקאל. מראי המקומות מתייחסים אל ספר יחזקאל ופירושו של רי"ח: פירוש לספר יחזקאל לרבנו יוסף ב"ר אברהם חיון הנשיא... יוצא לאור לראשונה על פי כתב יד המכון ללימודים מזרחיים בפטרסבורג... מאת אברהם שושנה ומשה אהרן צפור, א-ב, מכון אופק, ירושלים תשס"ו.

18 יש הבדל בספרור הרפים בין הספרור המקורי (באותיות) לבין הספרור המאוחר (בספרות), שנעשה כנראה בידי הספרנים של הספרייה בפטרסבורג שבה נשתמר כתב היד: אחרי דף 9 (=ט) עמוד ב אבד דף אחד ('שומר הרף' שבתחתית העמוד מנציח את המילה שבראש הרף שאבד, הוא דף י; ראה גם להלן הערה 25), וכך דף יא מסומן בתור 10, יב בתור 11, וכך הלאה. הרישום שלנו כאן הוא לפי הספרור המאוחר בספרות.

19 אין ספק שהרב חיון פירש גם את החלק שאינו בידינו, כפי שמעידות הפניותיו של המחבר אל מה שכתב באותם פרקים חסרים. את ההיקף של החלק שאבד אפשר רק לנחש.

20 ר' שלמה סאגיש היה מחכמי צפת וראש ישיבה, ונפטר בשנת ש"ז (1587). ראה עלי: א' רוד, עלייה והתיישבות בארץ-ישראל במאה ה"ט, ירושלים תשנ"ג, עמ' 206. נראה שכונת הערה בגיליון, שההעתקה נעשתה בהשתדלותו של הרב סאגיש, ולא שהוא היה המעתיק.

21 ראה מ' צפור (מהדיר), "ר' יוסף חיון, פירוש לספר יונה", בתוך קובץ על יד, יח (כח) (תשס"ה), עמ' 291-313. על ספרור העמודים ראה שם עמ' 292 והערה 10.



מסתבר שהמילים "ונמצא בצפת..." ואני שלחתי בעדו" מוסבות על עותק של פירושו של הרב חיון ולא על המעתיק. באותה עת ר' שלמה סאגיש כבר אינו בין החיים. בעל הספר רושם לעצמו שצריך לחפש בתוך ספריו, אולי ימצא שם את כתב־היד שממנו הועתק כתב־יד זה. רסיסי מידע אלה עשויים לסייע להשלמת ידיעותינו על כ"י פ ותולדותיו.

על ר' יוסף חיון ידוע, שהיה רבה האחרון של פורטוגל בתקופה שקדמה לגירוש.<sup>22</sup> במאמר זה אין לנו עניין בתוכנם ובתרומתם של פירושים אלו. לענייננו נחוץ לציין רק שהפירוש בחלקו הגדול לקטני ונשען הרבה על רש"י ורד"ק (אם כי במקומות הרבה הוא סוטה מפירושיהם), אך לא אחת יש קרבה גם לפרשנים אחרים, גם בחיבוריהם על ספרים אחרים של המקרא. את פרקי המרכבה (יחזקאל א; י) הוא מבאר על פי תורת הגלגלים, בדרך שעוצבה בידי הרמב"ם בספרו מורה נבוכים ובחיבורו יד החזקה (בהלכות יסודי התורה, פרקים ג-ד). במקומות רבים ניכרת השפעת הוגים כמו ר' יוסף אלבו בספר העיקרים. כיוצא בזה, בפירושו לספר יונה השתמש ר"ח ברברים שכתב ר' אברהם בר חייא בספרו הגיון הנפש. רק במספר מועט של מקומות מציין ר"ח את המקור שממנו שאב, ועל פי רוב אינו מעתיק את הדברים כלשון המקור.<sup>23</sup> לעובדה זו זה יש חשיבות למתעסק בכ"י פ ובההדרתו, כיוון שבמקומות לא מעטים אפשר לשחזר את הנוסח המקורי על פי מה שנמצא ברש"י ורד"ק, ובמידה מועטת גם על פי פירושי ר' יוסף קרא ור' מנחם בן שמעון, שכפי הנראה לא הכיר במקורם.<sup>24</sup>

כאן המקום להזכיר את התנצלותו של המחבר הבאה בקולופון שבסיום הפירוש ליחזקאל, ש"לא התייצב על הפירוש התיצבות שני" (כלומר, שלא חזר וברך בדיקה נוספת את מה שכתב), ואין הוא בטוח שהדברים מושלמים.<sup>25</sup> ואכן, הדבר ניכר במקומות שונים בפירוש. חשוב לציין זאת, כיוון שבמקומות לא מעטים קשה להחליט אם לפנינו שיבוש מעשה ידי מעתיק, או שזוהי שגגה שיצאה מתחת יד המחבר (ואז אינו עניין לחקר טעויות לבלרים). גם בפירוש לספר ירמיהו המצוי בידנו – אשר בו תיקונים והגהות מידיו של המחבר עצמו – יש שיבושים כאלו אשר תוקנו, ברובם, כאשר חזר וברך את החיבור.<sup>26</sup>

22 על דמותו של הרב חיון ראה המונוגרפיה של א' גרוס, ר' יוסף בן אברהם חיון – מנהיג קהילת ליסבון ויצירתו, רמת גן תשנ"ג. עוד על ר"י חיון אצל י' הקר, ר' יוסף חיון דודר הגירוש מפורטוגל, ציון, מח (תשמ"ג), עמ' 273-280; א' רביצקי, חירות על הלוחות: קולות אחרים של המחשבה הדתית, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 78-84. כתב היד של הפירוש ליחזקאל ותרי עשר שבו אנו עוסקים לא היה ידוע אז עדיין. ראה עתה עוד במבוא למהדורת הפירוש לספר יחזקאל, עמ' 1-44.

23 על כך בהרחבה במבוא לפירושו של ר"ח ליחזקאל, עמ' 43-45.

24 דוגמה מפורסמת לחשיבותן של ידיעות מסוג זה: רש"י מרבה להשתמש במדרש תנחומא. בפירושו של רש"י המופיע בדפוסים רבים, לבראשית לה, א, נמצא: "לפי שאחרת בדרך נענשת, ובא לך זאת מבתך". הרצעו לזה ביאורים שונים שלא לצורך, כיוון שבמקורו, תנחומא, נמצא: "לפי שאחרת נדרך" (נכ), דהיינו, תשלום נדרו בבית אל (שם כח, כ-כב).

25 התנצלות דומה מופיעה בחתימת פירושו לשיר השירים, שכתב "בזמן קצר מאוד"; מובא אצל גרוס, (לעיל, הערה 21), עמ' 189.

26 לדעת גרוס (לעיל, הערה 21), עמ' 58, כתב היד הוא אוטוגרף. אך כפי הנראה גוף כתב היד אינו של המחבר עצמו. אמנם התיקונים וההוספות, על פי סגנונם הם – לפחות רובם – מידי המחבר, אשר קרא העתקה נקייה של חיבורו, אך ניכר שפנים הטקסט הוא בכתובה שונה. המחבר לא הגה כמוזח נוסח סופי של חיבורו לפני שהעלהו על הכתב אלא כתב מה שהיה ברעתו בשעת הכתיבה, מחק והוסיף ושינה, וכפי הנראה לאחר מכן

הדברים מתייחסים במיוחד לציטוט מקראות בנוסח הנמצא לפנינו.<sup>27</sup> וכאלה יש הרבה בכתב-היד. התופעה הזאת קיימת הן בציטוט הפסוק בראשית הפסקה, הן בציטוט המשמש כדבור המתחיל לצורך ביאור, הן בשילוב לשון הפסוק במהלך הפירוש, והן בציטוט פסוקים כמובאות ממקום אחר. במקרים מעטים שינוי כזה נמצא גם אצל פרשן אחר. במקצת מן המקרים האחרים מותר להניח, שבספר המקרא שהיה בידי רי"ח עמדה גרסה שונה. הדבר ניכר מתוך מהלך הפירוש. במקרים אחרים נראה שהציטוט נעשה מתוך הזיכרון.

ייתכן שיש לתלות חלק מן השיבושים האלה במחבר עצמו. על כך מעידה גם העובדה שבכתב-היד של פירושו של רי"ח לספר ירמיהו מוצאים בכמה מקומות פסוק משובש ובין השיטין תיקון.<sup>28</sup> הנה, לדוגמה, יח' ז, י: לשון הכתוב "הנה היום הנה באה". אבל בציטוט הפסוק בראש הפסקה נמצא בכתב-היד "הנה ימים הנה באה". במהלך הפירוש נאמר "הנה ימים מזומנים לבא". אין ספק שנוסח זה הוא על-פי הביטוי השגור במקרא "הנה ימים באים" (ראה גם ירמיהו לא, לו והערת המסורה), ועל פי זה נכתב הפירוש, ובמקום "באים" כתב בלשון חופשית "מזומנים לבא". דומה שבעקבות זה 'תוקן' הציטוט בראש הפסקה. הוא הדין, כמדומה, לביטוי "מריאי בשר" (לט, יח), אשר מבואר: "שמנים", בעוד שבכתוב נמצא "מריאי בשן". ייתכן שיש כאן השפעת הביטוי "בשר גבורים" אשר בראשית הפסוק, ואלי גם השפעת הצירוף "בריאי בשר" (ראה בראשית מא, ב, יח, בלשון נקבה).<sup>29</sup> גם הציטוט בראש הפסקה הוא "מריאי בשר".

הציטוט מתוך הזיכרון מביא לידי אי דיוקים. למשל, בביאורו על יב, כד כתב: "כמאמר חנניה בן עוזר 'הנה כלי בית ה' מושבים מבבלה עתה מהרה'" (יד' כז, טז), אך שם לא נזכר כלל חנניה בן עוזר, וגם אין צורך כאן דווקא להזכיר אותו יותר מכל נביאי השקר. כיוצא בזה בפירושו על כד, ג כתב: "ואמרו הסיר כהא הידיעה, ר"ל הסיר שראה במראה הנבואה בתחילת נבואתו, כאמרו: 'סיר נפוח אני רואה ופניו מפני צפונה'". הכוונה כמובן לירמיהו (א, יג). בדוחק אפשר ליישב שנשמטה כאן תיבה: "הסיר שראה [ירמיהו] במראה הנבואה".

מסר בידי מעתיק שהעתיק העתקה נקייה, ובתוכה חזר המחבר והכניס תיקונים נוספים וגם חידושים (ויש כאלה לא מעט בכתב היד לספר ירמיהו). וזה הופך להיות טופס 'מאושר'. על כך העמידני הרב אברהם שושנה בשיחה טלפונית בחנוכה תשס"ו, ועל כך נתונה לו תודתי. אכן, מאס (לעיל בהערה 4), עמ' 1, כתב:

A dictation revised by the author must be regarded as equivalent to an autograph manuscript

27 אין כוונתנו כמובן לענייני מלא וחסר, שהרי בספרי פרשנות או עיון לא הייתה הקפדה על כך.  
28 ראה פירוט אצל גרוס (לעיל, הערה 21), עמ' 58-62. לדעתו, את הפסוקים מתוך המקרא כתב מן הזיכרון. רק כך אפשר להבין ציטוט משובש כמו "עם סכל ולא נבון" (בכתוב: "ואין לב"; ירמיהו ז, כ). כמובן, כאשר מדובר בהעתק, קשה יותר לדעת אם השיבוש הוא מירי מעתיק או מידי המחבר עצמו. ומעניין, שלעתים הנוסח השונה של הפסוק יש לו הר ביאור, ולעתים הביאור תואם דווקא את לשון הכתוב בכל הספרים. ביחזקאל יח, טו, מצוטט הפסוק בראשית הפסקה כך: "על הרם לא אכל" (בכתוב, וגם בפסוקים ו, יא: "אל ההרים"). השיבוש הוא בהשפעת וי' יט, כו; שמ"א יד, לב-לד. במקרה זה אין בביאור התייחסות אל קטע זה מן הפסוק, לא אל "על הרם" ולא אל "אל ההרים"; וכך אי אפשר בשום פנים לדעת, למי לייחס את השינוי בציטוט בראשית הפסקה. מעניין ששינוי מהופך נמצא בתרגום השבעים לויקרא יט, כו, שם נמצא בנוסחם "לא תאכלו על (או: "אל") הרים".

29 אכן, אפשר שהפירוש הזה נשאל ישירות מרש"י ורי"ק, המציינים כי בערבית שור של פטם נקרא "אל מריא". מכל מקום אי אפשר לתלות את המילה "בשר" ברש"י.

לעומת זאת, למשל במקרה הבא (כח, כב) צריך לתלות את השיבוש בהעתקת הפסוק בדיובור המתחיל במעתיק ולא במחבר עצמו: "וַיִּדְעוּ כִּי-אֲנִי י"י בַּעֲשׂוֹתִי בָּהּ שְׁפָטִים וְנִקְדָּשְׁתִּי כָּה". בכתב היד: "בעשותי כך שפטים ונקדשתי כך". אך להלן בפירוש מוכח שרבנו לא כתב כך: "וידעו כי אני ה' וכו'" – אין זה מאמר שיאמר הנביא לצידון, כי היה לו לומר 'בעשותי כך... ונקדשתי כך', אבל הוא מאמר השם לנביא לבדו. "כיוצא בו לו, ו-זו 'עַן פְּלִמַת גּוֹיִם', פ: 'הגוים'. המעתיק לא שם לב להמשך, כי בפירוש עצמו נמצא: "כלימת גוים – בלא ה"א במלת 'הגוים'".

במקומות לא מעטים קשה לקבוע אם הטעות היא מעשה ידי מעתיק או שהיא שגגה שיצאה מתחת יד המחבר. אבל יש מקומות שברור לחלוטין שהטעות נעשתה מתוך שטף הכתיבה של המחבר, ולא תוקנה רק משום שלא הספיק, כדבריו, "להתייצב עליה התייצבות שני".<sup>30</sup> וכיוון שלא חזר והעביר קולמוס על החיבור, השגיאות נותרו בעינן. יש מקומות שאפשר להצביע על כך בוודאות. כך למשל בביאורו לפרק לו, כג ואילך מסכם רי"ח: "יתחיל עתה להבטיחם הבטחות רבות, יתקיימו בהם אחרי היותם לגוי אחד, מספרם טו". ועתה הוא הולך ומונה אותן. והנה בפירושו לפסוק כד, אחרי שפירט "ההבטחה הה'" (החמישית) הכלולה במילים "ועבדי דוד מלך עליהם", הוא ממשיך ומונה: "והה': ורועה א' יהיה לכולם", בעוד שבפועל זוהי ההבטחה השישית. אחרי שפירט את ההבטחה הזאת הוא עובר להבטחה הבאה ומונה אותה בתור שישית, וכך הלאה. ההבטחה האחרונה, המנויה אצלו בתור הט"ו, היא למעשה השש עשרה. מסתבר ששיבוש זה יצא כבר מתחת ידו של המחבר; שכן אם היה זה מעתיק שנשתבש וכתב שלא כפי שהיה בכתב היד, לא היה ממשיך לשבש – ועתה במודע – את כל עשרת המספרים הבאים.

## ג

כתב-היד המדובר, פ, פוענח תחילה בידי מומחה לכתיבה הספרדית הקשה והפתלתלה. הפענוח בדרך כלל מוצלח, גם במקומות הקשים לקריאה. עם זאת אירע דבר מעניין – מה שיכול להמחיש יפה את המתואר לעיל. בהעתקת יחזקאל מא, כב קרא המפענח "ובנה החלונות לשער". הפרשה עוסקת בתיאור בניין מקדש עתידי המופיע בחזונו של יחזקאל, ולכאורה כוונת המשפט הזה ברורה, אם כי מבחינת העניין הרברים מוזרים: מה טעם לבנות חלונות לשער. נוסף לכך, על חלונות אין נופל לשון בנייה אלא לשונות כמו 'קרקע חלון', 'פתח חלון' וכדומה. הערנו לעיל על חשיבותה של ההתמצאות בעולמו הרוחני של המחבר, בדרכי חשיבתו, וגם בלשונו האופיינית (זו בעיקרה אינה מיוחדת דווקא לו, והוא כותב ברוח לשונם של כמה מקורמיו). רי"ח משתמש כמה וכמה פעמים בפועל 'כנה' לציון סיומת המצורפת למילה, וכך "כנה א ל-ב" משמעו: למילה א בפסוק יש כינוי קניין (או כינוי מושאי) המתייחס אל המילה

30 איננו יכולים לדעת אם אכן מעולם לא היה סיפק בידי רי"ח לחזור ולתקן ולהגיה את חיבורו, או שבכל זאת עשה זאת, אבל ההעתיקות נעשו מתוך החיבור בטרם תוקן.

ב. <sup>31</sup> במקרה שלנו: הכינוי המצורף למילה "חלונות" (בפסוק: "חלונ", קרי "חלוניו")<sup>32</sup> מוסב על המילה "שער" שבפסוק הקודם. יש אפוא לקרוא: "וכנה חלונות לשער"; כלומר, סיומת הכינוי שבמילה "חלוניו" במקום הזה מוסבת על המילה "שער", כאילו אמר הכתוב: "חלוניו של השער" (רי"ח מציע טעם לשיוך החלונות לשער דווקא). בכ"י פ האותיות כ' ו-ב' דומות וכמעט זהות, אך המתבונן היטב נוכח שהמילה הכתובה כאן היא באמת "וכנה". למותר לציין, שמעתיק אשר היה משתמש בכתב-יד זה, עלול היה בנקל להעתיק "וכנה". רק היכרות קרובה עם סגנונו של המחבר הייתה מצילה אותו מטעות כזו.

והנה דוגמה הפוכה, לכאורה: בפרק לב, יג-טו, נמצא מוטיב של מים הרלוחים ע"י רגל אדם ופרסות בהמה. מוטיב דומה נמצא באותו פרק בפסוק ב בקשר לפרעה, אשר ברגליו דולח מים ורופס נהרות, וקרוב לזה פרק לד, יח-יט, במשל האילים והעתודים הרופשים ברגליהם את המים אשר נועדו לשתיית הצאן. רי"ח בביאורו לפסוקים הללו משתמש במילים כמו "מטנפים", "עוכרים המים". בפרק לב, טו נאמר: "בתתי את ארץ מצרים שממה, ונשמה ארץ ממלאה", וכדרכו הפרשנית מחפש רי"ח הבדל משמעות בין מה שנראה כתקבולת או חזרה. וכך אומר רי"ח [לפי קריאתו של המפענח]: "ואמר ארץ מצרים שממה — היא הארץ הנעכרת; ואמר ונשמה ארץ ומלאה [כך]<sup>33</sup> — היא הערים והמקומות... מצד הריגת יושביה תהיה שממה גם הארץ הנעכרת". למעשה מה שאמר כאן רי"ח הוא: "הארץ הנעכרת", והכוונה לשטח אשר ייעבר ויזרע, לעומת "הערים והמקומות", שהם מקומות ישיבתם של בני אדם. הצירוף "ארץ נעכרת" (בהקשר של 'שממה') מופיע בפירושו של רי"ח גם ביחזקאל יב, כ; לג, כח; לה, ט; לו, לד (בשני המקומות האחרונים — לעומת 'הערים'). ברור אפוא, שאין לקרוא ב-לב, טו "ארץ נעכרת" כי אם "ארץ נעבדת".<sup>34</sup> הטעות בקריאה נוצרה בגלל הדמיון עד כדי זהות של אותיות ב/כ, ד/ר, ובהשפעת המוטיב של 'עכר' החוזר במקומות סמוכים. אכן, חשוב לציין, שכ"י פ במקום הזה אינו ברור, וקיים ספק אם באמת נכתב בפסוק הזה, בשתי ההיקריות, "הנעבדת" או 'הנעכרת' (בשלוש ההיקריות האחרות הקריאה 'הנעבדת' אינה מוטלת בספק). אם אכן הפענוח של פ במקום הזה, "הנעכרת", הוא הנכון, הרי שטעות הפענוח נעשתה ע"י מי שהכתיב לבלר (ראה להלן), או כבר הייתה בעותק, שממנו הועתק פ.

חשוב אפוא לציין, שבההדרת כתב-יד זה, שהוא יחידאי, כל תיקוני המהדיר הם אמנם מסבירה, אך הוא מסתמך לא רק על שיקול דעת המתייחס להקשר אלא גם, כאמור, על הקבלה במקורות אחרים, או על היכרות מעמיקה עם לשונו ומחשבתו של המחבר מכאן ושל הבלר

31 כך למשל יח' כד, ד "נתחיה ... הם איברי הב"ח [=הבעל חיים], וכנה אותם לסיר, כי יתבשלו בו", כלומר הסיומת של המילה "נתחיה" מתייחסת לשם העצם "סיר" (שהוא נקבה, כפסוק ו; ראה גם מל"ב ד, לח): נתחי הסיר (והוא מנמק השימוש בלשון זה). באות מודגשת כאן ולהלן מודפסות התיבות מתוך לשון הפסוק, בין שהן משמשות כדיבור המתחיל ובין שהן משולבות במהלך הפירוש.

32 באות מודגשת כאן ולהלן התיבות מתוך לשון הפסוק, בין שהן משמשות כדיבור המתחיל ובין שהן משולבות במהלך הפירוש.

33 לעניין ציטוט המקראות שלא כנמצא בספרים שלפנינו ראה את האמור לעיל.

34 יש לתת את הדעת גם על כך, שבכל ההקשרים האחרים שרי"ח השתמש בשורש עכ"ר מרובר במים, לא בארץ. אין להניח שיש כאן השפעת הצירוף "עכר את הארץ" בשמואל א יד, כט.

מכאן. בדוגמה שהוזכרה קודם: השימוש במילה "כינה" ונגזרותיה במשמע של סיומת השייכות או סיומת המושא נמצאת פעמים הרבה בחיבוריו של הרב חיון, כמו גם בחיבורים אחרים של ימי הביניים.

ההיכרות עם לשונו וסגנונו של המחבר עשויה למנוע 'תיקון' ו'שחזור' במקום שאין בו צורך. כאשר שיבוש חוזר על עצמו, ובעיקר במקומות שאינם סמוכים, יש מקום לשער שזוהי טעות של המחבר עצמו, כגון טעות לשונית. הנה למשל הלשון "הקב"ה] יענש הבנים" (יח), (א). תחושתו הטבעית של מהדיר, שבטעות נשמטה כאן האות י', ולכן יודרו לתקן "יעניש", מתוך הנחה שכך מן הסתם כתב המחבר. אבל כאשר המהדיר פוגש את הצורה הזאת, "יענש" (פעיל, לא סביל), שוב במקומות אחרים, הוא מבין שזו אחת המניירות שסיגל לעצמו המחבר, בדיון או שלא בדיון. מכל מקום, אין זה שונה מהותית מסגנון לקוי או משימוש לא מקובל במילים,<sup>35</sup> ומעתה לא יציע המהדיר תיקון טקסט, אלא יעיר, אם ימצא לנכון, שזה במקום הצורה הנורמטיבית "יעניש".

## ד

נשוב לסוגיית טעויות הסופרים.

בכתב־היד מצויות הרבה טעויות העתקה מן הסוגים המוכרים והידועים. רצוני להביא כאן כמה מקרים שבהם ייחוד מסוים.

יח' יא, א: "שרי העם – שניהם [יאזניה ופליטיון] היו רשעים וכמו שיביאם בסמוך". מסתבר שצ"ל "וכמו שיבאר", והכוונה למה שהכתוב מספר בהמשך.

יח' כד, יז, בכתב־היד: "מתים אבל לא תעשה, וירצה: האַל הראוי לעשות על המתים, לא תעשהו אתה על אשתך כמו על רבים עמים". הבלבל השתבש מתוך אי הבנת משמעות הדברים: המילה "כמו" היא הקדמה לפסוק, אשר לשונו "כל רבים עמים" (תהילים פט, נא), והוא מובא כדוגמה לחילוף סדר מילים (מקרא מסודר), במקום לומר "כל עמים רבים"; וכך בפסוק הנידון, שהוא במקום "אבל מתים לא תעשה".

יח' א, ג: "והוא השנה משנותיו שנבא בה, והוא אומרו ויהי בשלשים שנה". מסתבר שבמקור היה: "והו' השנה" (כלומר: "והשישי", היינו והדבר השישי אשר מובא כאן בפתיחת ספר יחזקאל, והוא גילו של הנביא בעת ההתגלות). המעתיק סבר שהקו אשר מעל למילה משמש סימן לקיצור ופענח אותו בטעות: "והוא". הפסקה הזאת היא חלק מתוך מה שרי"ח מתאר: "והנה הקדים באלה הפסוקים [א, ג–א] וביאר ט' דברים", ורי"ח מונה אותם אחד לאחר. המשפט הנ"ל נמצא בין העניין החמישי לעניין השביעי.

והנה עוד כמה דוגמאות לשיבושים מסוג זה: במקום "בו" נכתב: וכו' (יח' כב, ל; כו, ג); נכתב: מה, וצ"ל: מה' (=מהקב"ה; יא, כב). בדרך זו, כמדומה, יש לבאר את המשפט "וארבעה

35 בחיבור הנידון כאן יש הרבה דברים כאלה, למשל השימוש החוזר הרבה במילים "יען" ו"מפני ש..." במשמעות של 'למען', 'כדי'.

פנים לאחד – ר"ל אפי' אחד מהכרובים" (י, יד): הגרש במילה אפי' (שהיא לכאורה קיצור של "אפילו") הוא כנראה טעות, והמילה "אפי'" משמעה "פני", דהיינו פניו של אחד מהכרובים. כך נראה לבאר גם את יט, ו: "ויהי הורג רבים ב' מישראל". ב' זו (עם גרש מעליה) נראית מיותרת. אולי החל הבלר לכתוב "בישראל" וחזר בו, ומה שנראה כגרש הוא אולי הסימן למחיקה.

במקומות רבים יש בגיליון השלמות של קטעים שנשמטו. לעתים המהדיר צריך לעמוד על כך מעצמו. הנה לדוגמה: בביאור על ח, ז-יא נכתב: "חור אחד בקיר פועל נגזר ממחתרת. צוהו שירחיב החור ההוא". למעשה צריך להדפיס זאת כך: "חור אחד בקיר [.....] חתר נא בקיר" – פועל נגזר ממחתרת" וכו'. באמצע נשמט קטע בגלל קפיצת עין. יש כאן עיסוק בשני עניינים: האחד הוא לקסיקאלי, מהו חתר; השני, אם כבר היה שם חור, כאמור בפסוק ז, "והנה חור אחד בקיר", לשם מה צריך היה הנביא לחתור בקיר (פס' ח)? הקטע שנשמט מן הסתם התייחס תחילה אל המילים המצוטטות כאן מן הכתוב בפסוק ז, ולאחר מכן היה 'דיבור מתחיל' שהתייחס אל חתר נא בקיר (פס' ח), ועתה בא הביאור: "פועל נגזר ממחתרת", ובהמשך, כדרכו, נותן רי"ח ביאור מסכם לעניין.

ה

כרגיל, לבלר מביט בכתב־היד שלפניו ומעתיק מתוכו. מה שמייחד את כ"י פ הוא שכתובתו (ולפחות של חלקים גדולים מתוכו) לא נעשתה בדרך של קריאה בכתב־יד אחר והעתקתו אלא מתוך שמיעה: אחד קורא בקול באוזני הבלר, והבלר כותב ברצף. על כך מעידות הרבה טעויות סופר, אשר יכלו להיווצר רק באופן כזה.

הנה דוגמאות אחדות, וכאמור, כולן מן הפירוש ליחזקאל. א, ו, בפ נכתב "ברביעה הראשון" במקום "רביע" (מדובר בארבעת רבעי הגלגל); א, י נכתב "בלצצר" במקום "בלשאצר" או "בלטשאצר", וכן לט, כא (פעמים אחדות, גם בציטוט הפסוק מרניאל ז);<sup>36</sup> וכמוהו לו, כג "צקוץ", "צקוציהם" (במקום 'שקוץ', 'שקוציהם'); א, י "משהו נגד מערב", וצ"ל "מה שהוא"; א, כד ציטוט הפסוק בפ: "ואשמע את כל כנפיהם" – בכתוב: "קול כנפיהם"; ג, ט "אם יאכלון" וצ"ל "יוכלון"; ד, ה "שלוש מאד" במקום "שלוש מאות"; ד, יב "בלתי מעורבים עם מן אחר" במקום "מין" (כך גם לט, טז; אין זו שגיאת כתיב גרידא, שהרי הכותב יודע יפה להבחין בין שתי המילים!); ה, א "במזנים" במקום "במאזנים"; ז, יב "והרחוק – משברח", וצ"ל "מי שברח"; י, יט, בציטוט הפסוק: "ויצאו הכרובים את כנפיהם" – במקום "וישאוו"; כיוצא בזה יג, יח, בפ נכתב "המספחות והסעיפים", וצ"ל "הצעפים", כפי שפירש קודם "המספחות" – הם הצעיפות, שמכסות בהן הנשים" (השווה לא, ג, בדברו על ענפים וצמרת: בפ "צעף" במקום "סעיף"); כמוהו כג, לד "כי תנתק שדיה מגופה לשערה" במקום "לצערה"

36 אולי קרא הקורא באוזניו בשי"ן שמאלית ובהשפעת ההגייה המקובלת ברחוב: Baltasar, Baltasar. אך ראה גם הדוגמה הבאה. זוהי בבירור השתבשות של שמיעה ולא של קריאה, ומה גם שהיא חזרת פעמים אחדות.

(=מתוך צערה; הכותב שמע: "לשערה"); טז, לט, בציטוט הפסוק בראש הפסקה: "ונתסו רמתין", במקום "נתצו";<sup>37</sup> יא, י כל רודפיה השיגה בן המצרים, וצ"ל "בין המצרים"; וכמוהו טז, ז "מבן" במקום "מבין"; יא, יד מצוטט "למען לא-יטעו", בכתוב: "יתעו". טז, כז "ממי קדם", תחת "מימי קדם"; טז, כז: המעתיק התחיל "והנה נתת", מן התי"ו השנייה הספיק לרשום רק קו אחד, ואז סימן מלמעלה קו קטן למחיקה והמשיך בצורה הנכונה: "נטיתי". טז, לב "אשה" במקום "אשה"; כז, כב (פעמים אחדות) "שבה" במקום "שָׁבָא"; כח, יג "והוא סכך הבית, ר"ל התקרא העליונה" במקום "התקרה"; לט, יא "שָׁבָא" במקום "שָׁבָה"; לב, כג "ירכתיה בור" (פעמים אחדות) במקום "ירכתי הבור"; לח, ח מצוטט "מקבצת מימים רבים" (בכתוב: "מעמים"; וכך מתוקן בגיליון). שם, שם "וזה יהיה באחרית הימים כי דעת חז"ל" במקום "כרעת חז"ל"; מז, ח "אוקייאנוס", בעוד שבמקורות אשר רי"ח מצוטט נכתב "אוקינוס"; וכנהה רבים.

דומה שרק בדרך זו אפשר להבין כמה וכמה מקומות תמוהים נוספים המצויים בכתב-היד. יח' ו פ: "והבמות היו תוך הערים והמזבחות מבחוץ להם בית בהרים ובגאיות". המילה "בית" נראית כאן מיותרת. מסתבר שזה שקרא בקול העיר למעתיק שצריכה להיות כאן (האות) ב', והוא כתב, כפי ששמע, 'בית'. כיוצא בזה לו, לו: "אדרש — ר"ל אהיה נדרש להם מעצמי, אעפ"י שלא ידרשוני עליהם, על דרך: 'נדרשתי ללא שאלו' (ישעיהו סא, א) — וצ"ל 'שלא ידרשוני מאלהם' (דהיינו: מעצמם).

והנה תופעה מעניינת נוספת שנבעה מתוך כך שההעתקה הייתה מן השמיעה: הלבול נוהג לפתוח כל פסקה בציטוט הפסוק או הפסוקים, ואת התיבה הראשונה או שתי הראשונות הוא כותב באותיות ענק המתפרשות גם על השורה שמתחתיה. והנה בפירושו ליחזקאל לט, כט הסופר לא התחיל לכתוב את ציטוט הפסוק כפסוק חדש באותיות ענק כמנהגו, אלא המשיך כאילו זה המשך הפירוש של הפסוק הקודם (ואפילו בלי סימן הפסק לסיום הפסוק הקודם), רק אחר כך רשם בין השיטין כמין סגול הפוך לציין את ההפרדה. תופעה מעין זו נמצאת גם במקומות נוספים, כגון מא, יט. כיוצא בזה, לאחר סיום פרק כ, במקום להתחיל את הפרק החדש בדיבור המתחיל באותיות ענק, המתפרשות על השורה אשר מתחת,<sup>38</sup> המשיך המעתיק

37 והשווה איוב ל, יג. אכן, אפשר שכך באמת גרסו כאן ואין זו טעות הלבול.

38 ברף 9 (=ט) עמוד ב, באמצע השורה התחתונה, מסתיים המשפט במילה "אחרת", והאות ת' משוכה עד לקצה השורה; זאת מכיוון שהמילה הבאה (שהיא גם רשומה בתחתית העמוד כ"שומר דף"), "וארא", היא דיבור המתחיל (א, ט), וצריך היה לכתוב אותה גדולה, גם על פני השורה הבאה — אלא שזו השורה התחתונה, ולכן העביר הסופר את הדיבור המתחיל החדש אל תחילת הדף הבא והאריך את האות ת' המסיימת את הקטע הקודם. וכך יודעים אנו מה היה כתוב בתחילת הדף הבא — זה שאבד (ראה לעיל, הערה 18). נוהג כזה יש גם במקומות נוספים, כגון בסוף עמ' 27 (=כח) ע"א, שם המילה האחרונה בשורה התחתונה, "ותועבותיה", מסתיימת באמצע השורה, והאות ה' משוכה עד סוף השורה, והעמוד הבא מתחיל בדיבור מתחיל חדש באותיות גדולות. לעומת זאת, כאשר יש מצב דומה, והאות המסיימת את המילה האחרונה היא אות שאינה ניתנת להארכה כגון דף 20 (=כא) ע"ב, המסתיים במילים "ויכשלו ממנו", כאן נוקט המעתיק דרך אחרת: הוא שם לאחריה נקודות, ובקצה, באותה שורה עצמה, רשום "שומר הדף" (במקום לרשום אותו, כנהוג, מתחת לשורה התחתונה). וכך בסוף דף 24 (כה) ע"ב, ועוד. יתר על כן, תופעה כזו מתרחשת פעמים אחדות גם בסיום צדו

באות רגילה "ויהי דבר", אבל לאחר מכן מחק את המילים הללו וחזר וכתב באותיות גדולות. כיאות לדיבור המתחיל: "ויהי דבר יי", וכו'. דבר כזה לא היה מתרחש אילו היה מעתיק מתוך הכתב (קשה להניח שהמחבר עצמו לא רשם במקומות הללו סימון ברור לדיבור המתחיל). מן הרגע שהחוקר עמד על טכניקת ההעתקה של לבלר מסוים, ובמקרה שלפנינו, שהכותב של כ"פ עשה זאת מפיו של קורא, הוא יכול להציע פתרונות לקטעים מוזרים נוספים בכתב-היד. הנה למשל המקרים הבאים. טז, כב פ "כי היתה שם מתבוססת בדמך". הפסקה כולה מדברת בלשון נקבה, נוכחת. מסתבר שהיה בעותק "כי היית (=היית) ... ברמך (=בדמך)". המכתיב קרא "היית", "ברמך", והלבלר כתב "היתה".

בציטוט הפסוק בראשית הפסקה ביחזקאל כז, כד נמצא בפ: "גנזי מרומים" (בטקסט שבידינו: "גנזי בְּרָמִים"). במהלך הפירושו יש ובערבוביה פעמים אחדות הצורות "ברומים" ו"מרומים". דומה שהחילוף הזה נובע מטעות שמיעה.<sup>39</sup>

הדוגמה הבאה פחות בטוחה. רי"ח מבאר את המילה "שמות" (לו, ג): "לשון שממה, והוא מקור בשקל [=במשקל] עסות". ייתכן שרי"ח מחבר עם "ועסותם רשעים" (מלאכי ג, כא). אך אפשר שזו טעות של העתקה מתוך שמיעה, במקום המילה המקראית המוכרת "עֲשׂוֹת". בדרך זו יש להסביר את העתקת הפסוק "בערב יהרג" (כו, יא) במקום "בחרב".

בביאורו על לה, ג נמצא כך: "ואמרו שמה ומשמה – שממון אחר שממון או בא הכפל לחזק". לכאורה אלו שני ביאורים, אך לא ברור במה הם שונים זה מזה, כי מהו "לחזק"? ייתכן שיש כאן טעות העתקה מן השמיעה וצ"ל: "ובא הכפל לחזק". רי"ח הוא מתנגד חריף לגישה הפרשנית של "כפל עניין במילות שונות", ולדעתו לכל מילה מקבילה או נרדפת לכאורה יש הוראה ייחודית. גישתו זו מתגלה תכופות בפירושו. במקרה הנידון אין הוא מוצא הכולל בין "שמה" ו"משמה", ולכן הוא מבאר את שתי המילים ככפל, והכוונה שמה אחר שמה.

אכן, אולי לא על כל המקומות שהובאו כאן אפשר לומר בצורה נחרצת, שהטעות נעשתה מתוך שמיעה.<sup>40</sup> אך אין ספק, שחלק ניכר מהם ניתן להסבר רק בדרך זו.

הקדמי של דף (ע"א), שבתחתיתו אין צורך לרשום 'שומר דף', ואף על פי כן רשמים בתחתית את המילה שתחזור ותופיע בעמוד הבא באותיות גדולות כדיבור המתחיל. כך למשל דף 22 (=כג) ע"א, 23 (=כד), ועוד. 39 קשה לדעת אם הצירוף המאוחר "גנזי מרומים" היה ריוח כבר אז. אכן במקצת כתב-יד בני המאה הטי"ז של פירושו האחר של ראב"ע לאסתר ג, ט ("מהדורא תגנינא", הרציא לראשונה לאור י' צערנער, 1850), מצוטט הפסוק בלשון "גנזי מרומים". צירוף כזה בהקשרו ביחזקאל הוא חסר טעם, אף לא על פי שימושו בלשון ימינו. קרוב לוודאי שהמילה "מרומים", המוכרת, תפסה את מקומה של המילה היחידאית "ברומים".

40 כדי לשבר את האוהן הנה דוגמה היפותטית: הבה נניח שמצאנו כמובאה 'שמעתי את כל דברי העם הזה', במקום "את קול דברי העם הזה" (רב' ה, כה). אין זה סביר שטעות מסוג זה נעשתה תוך כדי העתקה ישירה מתוך טקסט (הכתוב נכונה) אלא בעת העתקה מתוך שמיעה. אבל במקרה זה ייתכן מצב אחר: הטעות יכולה הייתה להיעשות ע"י המחבר עצמו, שהביא את הפסוק מתוך הזיכרון, מבלי לטרוח לפתוח את החומש, וכך השתבש. ודוק: אין זה דומה למקרה שהוזכר לעיל, יח' א, כד. ברור שאפשר גם לייחס שיבוש זה למעתיק, שידיע עושה במלאכה וכו בזמן נמצאות מחשבותיו במקום אחר, ואחרי שראה את הפסוק כצורתו וכו "קול", מתוך פיזור הדעת רשם "כל". אבל כאשר טעויות מסוג זה חוזרות שוב ושוב, הרי זה מעיד בבידור שהלבלר כתב מתוך שמיעה.



מה מביא אותנו לחשוב, שפ הועתק מתוך שמיעה ומקורו מתוך קריאה בטקסט, ושמה היפוכם של דברים? אפשרות כזו רחוקה. אילו היה כך, והטקסט אשר בו טעויות השמיעה היה בא לידי מעתיק אחר, העובר עליו ומעתיק אותו מראשו ועד סופו, היה זה מבחין לפחות בחלק מן השגיאות האבסורדיות המרובות שנוצרו מתוך שמיעה (כגון "ואשמע את כל כנפיהם", "בן המצרים"; "מן אחר"; "ממי קדם") ולא היה מנציח אותן. אמנם מלאכת העתקה היא מכנית, אבל יש להבדיל בין שיבוש אשר נחשף רק מתוך עיון בהקשר הרחב לבין שיבוש גלוי לעין. יש עדויות רבות, שבימי הביניים היה מקובל, שלא זו בלבד שמעתיקים נטלו היתר לעצמם לתקן את הטקסט (ורבים מציינים זאת בקולופון), אלא גם המחברים עצמם ביקשו במפורש, שכל המוצא טעות או שיבוש (ואפילו בדברים מהותיים!) יתקנם.<sup>41</sup> יש להניח, שהלכלך העושה טעויות הנובעות מתוך שמיעה, אינו עושה באותה שעה גם טעויות הנובעות מתוך קריאה (למשל "אחר" במקום "אחר", או קפיצת עין), ואת אלה עשה מעתיק אחר שקדם לו.

לכאורה יש מקום לשאלה אחרת: לעיל נטען כי מאחר שבמקומות שונים מופיעות בכ"פ טעויות של העתקה ישירה מתוך טקסט, הדבר מוכיח, כי פ אינו העתקה ישירה מן האוטוגרף וקדם לו לפחות שלב ביניים אחר. מניין לנו? והרי באותה מידה יכולות היו הטעויות האלה להיעשות בידי אותו אדם אשר לפי השערתנו שימש כ'מכתיב' ללכלך שכתב את פ, והמכתיב העביר את הטעות שלו עצמו לאוזנו, ומכאן לקולמוסו, של הסופר-הכותב. אם כן, אפשר לכאורה שהקורא הזה החזיק בידי את האוטוגרף עצמו. אך אין זה סביר. המכתיב, כך יש להניח, עוסק רק בקריאה, ובוודאי קריאה בהטעמה, כדי שהכותב ידויק בכתיבתו, וגם יש לו פנאי לעכל במוחו את מה שנמצא לנגד עיניו בטקסט (הקריאה מהירה מן הכתיבה). הוא בדרך כלל יבחין אם טעה בקריאתו וקרא מילה, צירוף או משפט בלתי סבירים, ואז יחזור וידקדק אם באמת כך כתוב בטקסט שהוא מחזיק בידו. אם העביר נוסח שגוי לאוזני הכותב, מן הסתם בדק ומצא כי באמת כך כתוב בספר שבירד.

אכן יש מיני שיבוש, שבגלל סבירותם לא יבחין בהם המכתיב. דרך משל, הוא עשוי להעביר לאוזני הכותב "הדרעור" במקום "הדרעור".<sup>42</sup> בתוך דיון ארוך ומייגע הוא לא ישים לב אם במקום כלשהו הוחלפו בטעות פרטים מסוימים זה בזה, כגון שמות החכמים שהוזכרו כבר קודם לכן, ייחוס דברים לדמות אחת במקום לדמות אחרת, או אפילו אם במהלך דיון כתוב 'אסור' במקום 'מותר'. גם קפיצת עין יכולה להיעשות על ידי המכתיב. כך למשל, ביחזקאל יח, ל-לב: בהעתקת הפסוק חסר בפ מן "ולא יהיה" עד "פשעכם" בשל קפיצת עין. אין מניעה לתלות זאת במכתיב. כך גם במקרים של דילוג על משפט שלם או על פסקה, דילוג מסופו של עמוד שבו סוף עניין אל עמוד שאינו המשכו. כיוצא בזה בדוגמה המוזכרת לעיל בהערה 24: אפשר שהמכתיב קרא בטעות "לפי שאחרת בדרך", בה בשעה שבטקסט שבירד

41 ראה בית-אריה 2000 (לעיל, הערה 2).

42 ראה שמ"א פרק ח, וכן דה"א פרק יח (פעמים רבות). זהו חילוף מצוי בכתיב יד ובתרגומים הקדומים. ראה גם, למשל, החילוף "בכור-עשן" – "בבור עשן" (שמ"א ל, ל); "יוזכר" – "יוזכר" (מל"ב יב, כב) ודומיהם.

כתוב "לפי שאחרת נדרך". אבל אלו מיעוטן של טעויות אפשריות. ואילו סוגים אחרים של טעויות בדרך כלל לא היה המכתיב נכשל בהן, ומכאן שהן כבר היו בכתב־היד שהחזיק לפניו וקרא מתוכו. ואם אלה שגיאות אשר לא מסתבר שהמחבר עצמו עשה, יש לייחס אותן למעתיק שקדם ל'מכתיב' המשוער. אותו מעתיק, כאמור, עושה עבודה מכאנית ומונוטונית ואינו נותן כל העת דעתו על הסבירות של מה שהוא כותב. על כורחנו עלינו להניח קיומו של מעתיק כזה שקדם ל'מכתיב' המשוער שלנו — מעתיק שקרא בעצמו בטקסט שלפניו והעלה את הדברים ישירות על הכתב, ולעיתים בשגיאות.

למאי נפקא מינא? לשאלת תולדותיו וגלגוליו של הטקסט יש חשיבות, ובוודאי יש הבדל בין נוסח שהועתק מתוך האוטוגרף לבין נוסח שהוא תולדת גלגולי כמה העתקות. כל העתקה עלולה להנציח טעויות ישנות ולהוסיף עליה חדשות, או גם הרחבות, לפי שיקול הדעת של מעתיקים חכמים או גלוסטורים שכתבו דברים בגיליון או בין השיטין, ואלה חדרו בהעתקה הבאה אל פנים הטקסט (על פי רוב ללא סימון השינוי). מבחינה זו, ככל שחיבור עבר פחות גלגולי העתקה, כן הוא קרוב יותר לחיבור האותנטי.

הערת סיום: במקומות אחרים, בין הציטוטים מן המקרא שאינם כמופיע בספרים שלנו, יש שהציטוט עושה רושם של גרסה שונה שהייתה בתנ"ך שבידי ר' יוסף חיון. אני מבקש להעיר כאן על מקום מעניין במיוחד. ביח' טז, נ נאמר: "וְתִגְבְּהֶינָה וְתַעֲשֶׂינָה תוֹעֵבָה לְפָנַי וְאֶסִּיר אֶתְהֶן כַּאֲשֶׁר רָאִיתִי" (הדברים מוסבים על סדום ועמורה). בפ' מצוטט "כאשר ראית". האם זהו שיבוש? אבל בביאור לפסוק אומר רי"ח: "כמו שראית אותן חרבות". וכך מצוטט פסוקנו אצל ר"י קרא. אך מיד מוסיף רי"ח פירוש אחר: "או ירצה: כאשר ירדתי לראות קלקול מעשיהן, כאו' מרו: 'ארדה נא ואראה' (שם יח, כא)". פירוש זה תואם את הנוסח "כאשר ראיתי". והנה במקומות רבים יש חילוף כתיב/קרי, הכתיב הוא כינוי הגוף "אֶתִּי" (= "אֵת") או פועל עם הסימנת 'תִּי', כמו גוף ראשון, והקרי הוא 'אֶתִּי' או 'תִּי', כנוכחת. במקרים אלה צורת הכתיב היא על פי הלשון העברית הארכאית (ובדיוק כמו בלשון הערבית), אשר הייתה נוהגת לציין נוכחת באמצעות הסימנת 'תִּי', ואילו צורת הקרי, 'תִּי', תואמת את העברית המאוחרת. כך למשל יר' ג, ד כתיב "הלוא מעתה קראתי לי אבי", קרי "קראת" (בהתאם לצורה הרווחת לנוכחת — ורק כך יש להבין את הפסוק). אפשר אפוא ששני פירושי של רי"ח לפסוקנו מעידים על קיומה של מסורת של חילוף קרי/כתיב. זאת אף על פי שאין לנו תיעוד מפורש על חילוף קרי וכתיב בפסוקנו.

## מ"ב לרנר

### שרידי הגניזה שבספריית מינכן

בדברים דלהלן הנני מבקש להפנות תשומת-לב לאוסף קטן של שרידים שבספרייה של מדינת באוואריה שבעיר מינכן שטרם הוכר על-ידי חוקרי הגניזה<sup>1</sup> כאוסף שמקורו בגניזת קהיר.<sup>2</sup> אכן, מדובר באוסף מצומצם ביותר המכיל בסך הכל ט"ז קטעים.<sup>3</sup> אוסף זה, שניתן לו המספר הארעי (!) I-V, 419, הגיע לספריית מינכן בשנת 1900 יחד עם אוסף גדול יותר של פפירוסים יווניים עתיקים הכוללים טקסטים ספרותיים, שטרות ועוד שהם הרוב המכריע (110 קטעים) וכן פפירוסים לטיניים, דמוטיים, קופטיים וערביים, הכל יחד, עם קטעי הגניזה, סך 154 קטעים. כל החומר נרכש על-ידי הארכיאולוג ד"ר הרמן תהיארש (Thiersch) במהלך מסעו למצרים באותה שנה.<sup>4</sup>

סביר להניח שתהיארש מצא את האוסף המגוון הנ"ל אצל סוחרי העתיקות של קהיר. נראים הדברים שבגלל אופיו הפרגמנטרי, לא משך אוסף קטן דנן של קטעים בעברית ובערבית יהודית את לבו של סולומון (שניאור זלמן) שכטר, שבמהלך נסיעתו ההיסטורית למצרים,

\* עיקרי הדברים הושמעו כחלק מהרצאה בכינוס החוקרים הבין-לאומי "גניזת קהיר – מאה שנה", שנערך באוניברסיטת תל-אביב ביום י"ד בטבת תשנ"ז (24.12.96). חלקה השני של ההרצאה התפרסם ב"תעודה", השווה להלן, הע' 27. נוסחו הראשון של המאמר נמסר לעורך 'עלי ספר' בשנת תשנ"ח, ראה תעודה, שם, עמ' 161, הע' 1 ובתקציר האנגלי, עמ' XXII. הנני מודה לפרופ' יעקב זוסמן יצ"ו שקרא את המאמר בעיון והעיר הערות מועילות.

1 אליבא דאמת, כותב הטורים הללו כבר היפנה תשומת-לב לעניין זה כבר דרך אגב, ראה: מ"ב לרנר, אגדת רות ומדרש רבה – חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"א, א (מבוא), עמ' יח, הע' 17; הנ"ל, "עוד לעניין 'צבור', תרביץ, מ (תשל"א), עמ' 257 [כתבתי שם בהבלעה: "... כ"י מינכן I 419, V (כצ"ל)], **שהוא שריד מן הגניזה**!". השווה גם להלן, ליד הערות 30-34. דומה שמסקנה זו אף מתבקשת מתוך קריאה עניינית בדבריו של י' גוטסברגר (להלן, הע' 4), המזכיר את התגלית המרעישת של ספר בן-סירא (העברי) ואת הרכישות האחרונות של ספרות שונות באנגליה, ופשיטא שבקטעי גניזה עסקינן.

2 לרשימה מלאה של אוספי גניזה הגדולים והקטנים הידועים, ראה ספרו של גויטיין, S.D. Goitein, A *Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 1, Berkeley, Los Angeles and London 1967, p. 5; p. 396, n. 18. וכן אצל ריצ'לר: B. Richler, *Guide to Hebrew Manuscript Collections*, Jerusalem 1994, pp. 63-64.

3 למעשה י"ז קטעים, ראה להלן, בסמוך להע' 12.

4 U. Wilcken, "Zu den Griechischen Papyri der Königlich bayerischen Hof- und Staatsbibliothek zu München", *Archiv für Papyrusforschung*, 1 (1901), p. 469; J. Göttsberger, "Münchener Handschriftenfragmente. Bruchstück von Saadja's proverbienübersetzung", *Biblische Zeitschrift*, 2 (1904), p. 50.

שלוש שנים לפני-כן, בסוף שנת 1896 השקיע מאמצים כבירים כדי לרכוש כל קטע בעל ערך שגילה בו עניין, שהועבר לידי סוחרי העתיקות על-ידי הגבאים של בית-הכנסת על שם עזרא ועל-ידי אינטרסנטים אחרים.<sup>5</sup>

מסתבר אפוא, שאוסף קטן זה היה מונח כאבן שאין לה הופכין אצל אחד מן הסוחרים שלא הצליח למכרו, במשך כשלוש שנים עד שבשעת מעשה, בשנת 1900, צורף כמעין 'בונוס' ו'מתנת חנים' לעיסקה המרכזית של רכישת הפפירוסים היווניים.<sup>6</sup>

5 אמנם, קשה להעלות על הדעת ששכטר ויתר על שני הרפים הכמעט שלמים של השאלות דרב אחאי (ראה להלן) שכן כלל שני רפים כאלה בין הקטעים המובחרים שביקש לחקור [T-S Misc.(=LOAN) 36, 175] ואף לקחם עימו כשנסע לארצות-הברית.

על מאמציו של שכטר לרכוש את הקטעים "which have interest for me", ראה במכתב ששלח מקהיר אל פ' ג'נינסון, מנהל ספריית קיימברידג' בתחילת 1897 (נתפרסם לאחרונה על-ידי ש"ק רייף ב-*Genizah Fragments*, 32 (1996), p. 4. ראה גם במאמרו של שכטר *Studies in Judaism: Second Series*, Philadelphia 1908, p. 9. (המאמר פורסם לראשונה בשנת 1897 ב-*Jewish Chronicle*) ובמה שכתב רייף: JJS, LV (2004), p. 343.

יש לשים לב לכך שגם אחרי שחזר לקיימברידג' עשה שכטר מאמצים לרכוש קטעי גניזה, ראה את ההתכתבות שלו עם חברת Henriques, שציין לה רייף: S. C. Reif, *Hebrew Manuscripts at Cambridge University Library*, Cambridge 1997, p. 32, n. 141. קטעים אלה מונחים כעת תחת המספר T-S NS 172. וכך כתוב בראש כך זה:

These Hebrew MSS are part of the collection bought from Messrs Henriques and Henriques of Cairo and Manchester. Six sacks were bought 23 Feb. 1899. Three bags were bought 19 Jan. 1902 [C.S. 19 Jan. 1921].

תודתי נתונה למר גודפרי וולר (Godfrey Waller), מנהל אולם קריאה כתבי-יד בספריית קיימברידג', שהואיל בטובו להעתיק פרטים אלה בעבורי.

על קטעים מן הגניזה שנתגלו ונרכשו אחרי מסעו של שכטר, עיין: נ' דנציג, קטלוג של שרידי הלכה ומדרש מגניזת-קאהיר באוסף א"ג אדלר שבספריית בית המדרש לרבנים באמריקה, ניר-יורק וירושלים תשנ"ח, מבוא, עמ' יט ובהערה 53, שם.

6 עיין גוטסברגר, לעיל, הערה 4. דומה שבכוחה של מציאות זו אף לתרץ את הימצאם של שרידי גניזה אחרים בין הטקסטים הקופטיים שבעובנו של פרופ' טומסון שבספריית קיימברידג', השווה: B. Outhwaite, "Library, Yields Surprise Find", *Genizah Fragments*, 49 (2005), p. 2. ויש אפוא לכלול אפשרות זו בהצעות שהציע שם. ואע"פ, דרך אגב, שגילוי קטעי הגניזה שבאוסף דנן אירע כשכתי בקיימברידג' בחודש אייר תשס"ג בעקבות שיחתי עם פרופ' סטיבן אמל והודעתי למר ולר על הימצאם של הקטעים שבאוסף הנ"ל. גילוי מפתיע ומרעיש שנתבשרנו עליו לאחרונה הוא על קיומו של אוסף גדול יחסית של שרידי גניזה (350 קטעים השמורים היטב), בספרייה הציבורית והאוניברסיטאית של ז'נווה, ראה על כך בהרחבה במאמרו של ד' רונזטל, "אשר ברא יין עסיס ותירוש טוב", הארץ: תרבות וספרות, 26.05.2006. דוק ותשכח שאוסף זה, שנשאר ספון בספרייה וסמוי מן העין במשך ק"י שנים, נרכש כ"נספח" (לשונו של רונזטל) לאוסף הגדול (קרוב לאלף קטעים) של פפירוסים יווניים מסחר עתיקות בקהיר על-ידי הפפירולוג, ג' ניקול מאוניברסיטת ז'נווה. לכאורה, קיימת אי-בהירות לגבי זמן רכישתו של אוסף דנן שכן על קופסת הפח המקורית נרשם שנקנו "בשנת 1896-1897". ייראה לי שרישום זה רומז לסוף שנת 1896 ותחילת שנת 1897. והנה, תאריך זה תואם להפליא את זמן מסעו של רש"י שכטר למצרים, הוצאת הגניזה מקהיר והעברתה לספרייה של אוניברסיטת קיימברידג'. כלום ניתן ללמוד מכאן שבהגיע שכטר לקהיר, הריח אחד הגבאים של בית-הכנסת על שם עזרא שבאות הקץ הקץ על קיומה של הגניזה ולפיכך הוזרז לאסוף רפים מובחרים ולהעבירם לסוחר העתיקות במחיר אפסי, ואילו הלה צירפם כמעין 'בונוס' לרכוש הפפירוסים היווניים? דומה אפוא, שבכוחם של שרידי מינכן ללמדנו על דרך הגעתם של שרידים מגניזת קהיר לאוסף טומסון שבקיימברידג' ולספריית ז'נווה, ואולי גם לספריות נוספות.

## קיטלוג האוסף

בקיטלוג המקורי שנעשה על-ידי פרופ' י' גוטסברגר, איש מינכן, חולקו ט"ז הקטעים בתת-חלוקה לפי מקצועותיהם, חמשה במספר:<sup>7</sup> (I) מקרא (ותרגום).<sup>8</sup> (II) [משנה ו]תלמוד.<sup>9</sup> (III) ספרות בתר-תלמודית, הכולל בסך הכל קטע בן שני דפים מן השאלות דרב אחאי משבחה לפרשיות וארא, בא ובשלח. (IV) תפילה ופיוט. (V) "קטעים בודדים", שבהם כלולים: (א) שריד ממדרש רות רבה, ו-(ב) קטע משטר, צירוף לא כל כך מוצלח, לכל הרעות. במשך השנים נוספו לכתב-יד מינכן I-V, 419, אוסף נוסף המורכב אף הוא מט"ז קטעים (VI-419, 3, XIX).<sup>10</sup>

רוב מניינו ורוב בניינו של האוסף השני שבמינכן 419 מורכב מקטעים שהוצאו מתוך כריכות של ספרים וכתב-יד שבספריית מינכן, ומכאן שאין להם כל שייכות לשרידי הגניזה.<sup>11</sup> אלא שבכל זאת דברים בגו, שכן על הקטע הקטן המכיל פסוקים אחדים מספר ישעיה פרקים מז-מח (מס' XIV, 419) כותב רות בקטלוג של כתב-היד העבריים שבגרמניה: "נרכש בשנת 1900 דרך התיאורש".<sup>12</sup> מן הדין אפוא להוסיף קטע זה לאוסף הראשון ולצרפו למס' I, 419, והוא מהווה אפוא הקטע השבעה-עשר משרידי הגניזה שבספריית מינכן.

אוסף הגניזה שבכת"י מינכן 419 אינו בבחינת נעלם, ואם כי המקטלג הראשון לא הדגיש<sup>13</sup> והאחרונים אף לא העלו בדעתם שלפניהם אוסף של שרידי גניזה, וזה אוסף זה לתיאור מפורט בשלשה מקומות:

- (א) במאמרו הנ"ל של פרופ' י' גוטסברגר משנת 1904.<sup>14</sup>
- (ב) ברשימת תצלומי כתב-היד העבריים במכון לתצלומי כתב-יד עבריים מאת נ' אלוני ור"ש לוינגר, חלק א'.<sup>15</sup>
- (ג) בקטלוג של כתב-היד העבריים שבגרמניה שבספריית אנ"צ רות.<sup>16</sup>

- 7 חלוקה זו הובאה במאמרו הנ"ל (לעיל, הערה 4), עמ' 51-52.
- 8 על שריד קטן נוסף השייך לקבוצה זו, עיין להלן בסמוך. קטע התרגום היחיד כולל את תרגום רס"ג בערבית יהודית למשלי פרקים י-יא; יח-כ, ראה להלן, הערה 17.
- 9 גוטסברגר סידר את הקטעים לפי סדר התלמוד כך שהקטעים ממשנת אבות ומסדר טהרות מופיעים אחרי קטעי הגמרא.
- 10 ברשימת אלוני-לוינגר (להלן, הערה 15), נרשמו רק י"ג מן הקטעים האלה.
- 11 בעבודת הדוקטור (לעיל, הערה 1), לא הבחנתי כדבעי בין שתי הקבוצות.
- 12 (H. Striedl, L. Tetzner) E. Roth, *Hebraische Handschriften*, Teil 2, Weisbaden. 1965, p. 284, no. 438. והשווה למה שכתבו אלוני-לוינגר, שם (להלן, הערה 15), סוף עמ' 47, מס' 638 (ויש לתקן שם: מ' 418/14): "נקנה (עדיף היה לתרגם כאן: השווה לעיל, בסמוך להערה 6) יחד עם פפירוסים ממצרים".
- 13 השווה למה שכתבתי לעיל, סוף הערה 1.
- 14 גוטסברגר, לעיל, הערה 4, עמ' 51-52.
- 15 נ' אלוני ור"ש לוינגר, רשימת תצלומי כתב-היד העבריים שבמכון, א (כה"י שבספריות אוסטריות וגרמניה), ירושלים תשי"ז, עמ' 46-47.
- 16 רות, לעיל, הערה 12, עמ' 275-280.

## השימוש שנעשה באוסף עד כה

יש לשים לב לכך שרבים מכתבי-היד שבאוסף זה אף זכו לתשומת לבם של החוקרים שניצלו לצורך מחקריהם:

1. החילופים בין תפסיר רס"ג למשלי (מס' 5, I, 419) לעומת מהדורת דרנבורג צוינו אצל י' גוטסברגר במאמרו הנזכר.<sup>17</sup>
2. הקטע ממסכת יבמות דפים עד-עה (מס' 1, II, 419) נוצל על-ידי מכון התלמוד הישראלי בהכנת מהדורתה של "מסכת יבמות עם שינויי נוסחאות מתוך כתבי-היד של התלמוד...", כך שלשי, ירושלים תשמ"ט. תיאור קצר של כתב-היד מופיע במבוא להוצאה זו.<sup>18</sup>
3. הטעמים הטברניים המעטים שבחצי הדף מבבלי סנהדרין דף נט (מס' 2, II, 419) הובאו על-ידי ישראל ייבין במאמרו על "הטעמת תורה שבעל פה בטעמים".<sup>19</sup>
4. הדף הבודד ממסכת אבות פרקים ד-ה (מס' 3, II, 419) נרשם ותואר יחד עם שאר קטעי הגניזה של מסכת אבות בעבודת הדוקטור של שמעון שרביט.<sup>20</sup> חילופי נוסחאות מכתב-יד זה שולבו לתוך המהדורה המדעית החדשה של מסכת אבות.<sup>21</sup>
5. הטעמים המעטים המלווים את הטקסט של המשניות מסדר טהרות (מס' 5, II, 419) תוארו על-ידי י' ייבין בהמשך למאמרו הנזכר.<sup>22</sup>
6. שני הדפים מספר שאליות דרב אחאי לספר שמות (מס' III, 419) תוארו במבואו של מורי הרב פרופ' ש"ק מירסקי.<sup>23</sup> הרב מירסקי ז"ל לא כלל את נוסחאותיו של כתב-יד זה

17 גוטסברגר, לעיל, הערה 4, עמ' 53-55.

18 יבמות, כך ראשון, ירושלים תשמ"ג, עמ' 74: יחידה סג. המספר 419/6 שמופיע שם ובכרכים הבאים הוא על-פי רשימת אלוני-לוינגר (לעיל, הערה 15). על תיאורו השגוי של מוצא כתב-היד בפרסום זה, ראה גם להלן, בסמוך להערה 40.

19 לשוננו, כד (תש"ך), סוף עמ' 178.

20 ש' שרביט, לשונה של מסכת אבות – עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשל"ז, עמ' 274, מס' 228. משום מה רשם את מספרו של כתב-היד: מינכן 62 (!), שהוא המספר הרץ (!) של רשימת אלוני-לוינגר. כמו כן, רשם שם: "שני דפים", כשבמקור ישנו דף אחד בלבד. שים לב שנתונים שגויים אלה אף הובאו בהוצאה המדעית של המסכת, ראה לאחרונה: ש' שרביט, מסכת אבות לדורותיה: מהדורה מדעית, מבואות ונספחים, ירושלים תשס"ד, עמ' 249, סעיף 53, ושם נרשם: מינכן 622 [sic]. אולם, לשבחו של שרביט ייאמר, שהוא הטיב לראות שקטע דנן הוא משרידי הגניזה, עיין שם היטב, עמ' 243.

21 שרביט, מסכת אבות, לעיל, הערה 20, עמ' 153, ש' 33 – עמ' 181, ש' 21. להלן רשימה של חילופים שלא נכללו במהדורת שרביט: עמ' 160, ש' 24: "בכבוד" (ככבוד); עמ' 161, ש' 166: "זמורא רבך" ליתא; עמ' 164, ש' 80: "בחינו" (בידנו); עמ' 173: "אלעזר הקפר"; עמ' 174, ש' 119: "להם לפנייהם חיים" (לחיות); עמ' 175, ש' 125: "עילה" (עולה); עמ' 176, ש' 127: "שהכל בא לידי חשבון"; עמ' 177, ש' 132: "ב' הוא" (הקב"ה); עמ' 179, ש' 12: "שכלו"; עמ' 180, ש' 14: "איבינו" ליתא.

22 לשוננו, לעיל, הערה 19, עמ' 227. אלא שכאן רשם ייבין את מספרו על-פי התצלום שבמכון לתצלומי כתבי-יד העבריים ועל-פי רשימת אלוני-לוינגר. כתב-יד זה מכיל שני דפים ולא "דף אחד", כפי שכתב ייבין. ואכן המובאות שם הן משני הדפים: ידיים א, ה ומכשירין ד, י (וצ"ל שם: "אם רבו טהורין").

23 ש"ק מירסקי, שאליות דרב אחאי גאון, א, ירושלים תש"ך, מבוא, עמ' 38, סעיף יא, ללא ציון הסיגנטורה, ואילו בח"ג, שם תשכ"ד, עמ' מ, מז, רשם סיגנטורה מוטעית. דומה שאף קטע זה כדוגמת "כ"י בודפשט" (=גנזי קאופמן!) הובא לידיעתו של הרב מירסקי על-ידי אנ"צ רות שעה שעסק בהכנת הקטלוג של כתבי-היד העבריים שבגרמניה (לעיל, הערה 12).

- במערכת חילופי הנוסחאות של מהדורתו, אך רשם פסקאות שלמות (מדר' א' בלבד!) במדור "באורים והערות" לספר שמות.<sup>24</sup> י' ברודי הזכיר קטעים אלה בקצרה במחקר היסודי על כתבי היד של השאלות,<sup>25</sup> ואף ציין את אחת מגרסאותיו כ"הנוסח הנכון".<sup>26</sup> במאמר נפרד, ההדרנו את שני הדפים במלואם, בליווי הערות ודברי מבוא מפורטים.<sup>27</sup>
7. השריד הקטן מתוך מערכת פיוטים לעשרת הדברות ולחג השבועות (מס' 3, IV, 419), ולא קטע ממחזור לראש השנה, כפי שהיו סבורים רות ואלוני,<sup>28</sup> וזהו כחלק מ"מחזור ארץ ישראל" על-ידי יוסף יהלום, שהדפיס צילום מעולה ממנו בספרו מחזור ארץ ישראל: קודקס הגניזה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 21-22. במאמר נפרד, העמיד יהלום על מקומו של שריד זה בתוך הקונטרס השלם.<sup>29</sup>
8. השריד של כחצי דף ממדרש רות רבה פ"ה (מס' 1, V, 419), ולא ממדרש לבמדבר פרק כ"ה כפי שפקפק גוטסברגר,<sup>30</sup> תואר על-ידנו במבוא להוצאת המדרש<sup>31</sup> וכן נרשמו חילופי הנוסח ממנו באפראט של המהדורה המדעית.<sup>32</sup> כמו כן, הצבעתי על נוסחה של תיבה אחת בכתב-יד זה, ועל הגהתה שבין השיטין, בהערה קצרה ב"תריבין".<sup>33</sup> הקטע הקרוע מרות
- ניתן ללמוד על הקשרים ההדוקים שבין רות והרב מירסקי מן המאמרים שפרסם הראשון ב'תלפיות' וב'סורא', שני כתבי-עת שבעריכתו של מירסקי ו"ל. והשווה לדבריו של מירסקי במבוא לשאלות שם, סעיף י ובמאמרו של רות "מבית-מדרשם של הגאונים מ'גנוי קויפמן'", סורא, (תשט"ז-תשט"ח), עמ' 283-284. משום מה, בתיאורו של כ"י קאופמן, לא היפנה הרב מירסקי למאמרו של רות שהתפרסם בשנתון 'סורא' שבעריכתו!
- ונעיר, דרך אגב, שתיאורו של הדף השני של כ"י מינכן במבוא שם אינו מדויק וצ"ל: סוף שאילתא מד (=מו), כל שאילתא מז (=נ) ותחילת שאילתא מח (=נא). ייתכן אפוא שתיאור לקוי זה קשור לאי-הכללתו של הדף השני במהדורתו, ראה להלן בסמוך.
24. עיין שם בעמודים דלהלן: כח, כט (ג' פעמים), לב, לג (ב' פעמים), לה (ב' פעמים), לו (ב' פעמים), מ, מז. קטע זה הועתק ללא שינוי אצל ח"צ טויבש, אוצר הגאונים למסכת סנהדרין, ירושלים תשכ"ז, עמ' תכה. והשווה: י' ברודי, שם (להלן, הערה 25), עמ' 95, הערה 116.
25. י' ברודי, לתולדות נוסח השאלות, ניו-יורק-ירושלים תשנ"ב. בעמ' 139, הערה 34 רשם את מספרו לפי רשימת אלוני-לוינגר (לעיל, הערה 15), ואילו בעמ' 95, סוף הערה 116 הביא בשמי (מתוך שיחה בעל-פה סמוך לפרסום מחקרו) את המסקנה ש"מקור קטע מינכן אכן בגניזה קהיר".
26. ברודי, לעיל, הערה 25, עמ' 152, הערה 118. אולם, ככל זאת, נמנע ברודי מלעסוק בכתב-יד דנן באופן שיטתי, ומקום הניח לנו להתגדר בו. עיין היטב בדבריו (עמ' 139, הערה 34) על "הקטעים המקיפים, שמוצאם מגניזה קהיר ברודי לחלוטין" (ההדגשה שלי, מ"ל).
27. מ"ב לרנר, "קטעי הגניזה מספר שאלות דרב אחאי שבספריית מינכן", תעודה טו (תשנ"ט), עמ' 161-188. תעתיק מלא של הטקסט מופיע שם בעמ' 181-187.
28. רות, לעיל, הערה 12, עמ' 279, מס' 427; אלוני-לוינגר, לעיל, הערה 15, עמ' 47, מס' 628.
29. י' יהלום, "בחזרה למחזור ארץ-ישראל – קודקס הגניזה", קרית ספר, סג (תשנ"א-תשנ"ב), עמ' 191 (בטבלה).
30. שים לב שהסינגטורה של כתב-היד המופיעה שם נדפסה במהופך ובשיבוש.
31. גוטסברגר, לעיל, הערה 4, סוף עמ' 52. ונעיר, דרך אגב, שברשימת אלוני-לוינגר, לעיל, הערה 15, עמ' 47, מס' 629 נפלה טעות וצ"ל: רות ב, ה-ו.
32. לרנר, אגדת רות, לעיל, הערה 1, עמ' יח.
33. לרנר, שם, ב, סוף עמ' 153 ואילך. קטע זה נכלל בין שאר שרידי הגניזה של מדרש דנן שהנני שוקד על פרסומם במסגרת המהדורה המדעית של מדרש זה.
- לרנר, תריבין, לעיל, הערה 1.

רבה הוא לפי שעה הרף היחיד שאחד מחלקיו החסרים נמצא באוסף אחר של גניזת קהיר; כ"י מינכן 1, V, 419 מתאחה עם הרף האחרון המקוטע של כ"י קיימברידג' T-S C2.216 ויחידיו הם מהווים יותר משלושת רבעים של דף ה' מטופס ב' של שרידי הגניזה.<sup>34</sup> נמצאנו למדים אפוא, שחלק הגון מאוסף שרידי הגניזה שבכ"י מינכן 419 כבר נבדק וטופל על-ידי החוקרים למיניהם. כמה מן החוקרים היו באמת מודעים לכך שכתב-היד שעסקו בו מקורו מן הגניזה, אם כי ברגיל התרכזו בקטע הבודד שהודמן לידם ולא נתנו את דעתם לכתב-יד אחרים שבאוסף דנן.

## חוסר מודעות

אולם מאידך גיסא במקרים אחדים גרם חוסר המודעות למוצאם של הקטעים שבספריית מינכן מן הגניזה, להסקת מסקנות בלתי נכונות. הר"ש אברמסון ז"ל כותב שפרופ' מירסקי השתמש ב"קטע גניזה אחד, <sup>35</sup>מבודפשט", ותו לא. <sup>36</sup>יתרה מזו – אילו היה מיטיב לדקדק בלשון קטעי השאילתות שבכ"י מינכן 419 על-פי העתקתו של פרופ' מירסקי ב"באורים והערות", <sup>37</sup>כפי שאכן היטיב לעשות בשאר שרידיהן של השאילתות שבגניזת קהיר, <sup>38</sup>ואילו היה מעיין בתצלומים של הקטעים, אין ספק בעיניי שהיה מגיע גם בדרכים אלו למסקנה הנכונה. צורתם החיצונית של הרפים שבגניזת מינכן דומים מאוד לשרידים אחרים של השאילתות מן הגניזה, שהזכירם הר"ש אברמסון במחקרו המאלף, כך שלא קשה לקרובם אחד לשני, ולו מן הבחינה החיצונית גרידא. יתרה מזו. לשונותיהם של שרידי מינכן מצטיינים בכתיבים קדומים ובתופעות דקדוקיות ייחודיות, ועל כך הרחבנו את הדיבור במאמרנו הנזכר.<sup>39</sup> כיצא בדבר, אף השריד הקרוע מבבלי יבמות פרק ח לא נחשב על-ידי העורכים של

34 לרנר, אגדת רות, לעיל, הערה 1, עמ' יח. דבר מאלף הוא שחלקים נוספים משרידי הפפירוסים היווניים שבספריית מינכן שנרכשו בשנת 1900 (עיין לעיל, בסמוך להערות 3-4) התגלגלו לספריות שונות. השווה למאמרו הנ"ל של וילקין (לעיל, הערה 4), עמ' 484-491, ובהשלמות שפרסם כעבור שנתיים: U. Wilcken, "Papyrus-Urkunden", *Archiv für Papyrusforschung*, 2 (1903), pp 124-126.

35 למעשה, מדובר בשני קטעים משני כתב-יד שונים, ראה אנ"צ רות, מבית-מדרשם של הגאונים וכו' (לעיל, הע' 23), והשווה י' ברודי, לעיל, הערה 25, עמ' 95, הערה 116.

36 ש' אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד, עמ' 323. ראה גם י' ברודי, לעיל, הערה 25, במבוא האנגלי, עמ' XVIII, והשווה לדבריו שבגוף הספר, הערה 35.

37 לעיל, הע' 24.

38 אברמסון, לעיל, הערה 36, עמ' 323-381.

39 לעיל, הערה 27, עיין שם היטב, עמ' 163-171. בדיקה מדוקדקת של קטעי גניזה מסוימים שבספריית קיימברידג' והשוואתם עם קטעי מינכן העלתה את המסקנה שאכן מדובר בשרידים מאותו קובץ. רשימה של כל הקטעים של קובץ קדום זה הידועים לכותב הטורים הללו מובאת שם בנספח, עמ' 175-178. בשעתו השתמשתי בצילומי מיקרופילם מושרים וקשים לקריאה של קטעי השאילתות שבכ"י אוקספורד 2826, וכעת הנני רואה ששגיתי, שכן שרידי אוקספורד אינם שייכים לאותו טופס קדום של השאילתות שבקיימברידג' ובמינכן. יש אפוא למחוק את הציונים לכתב-יד אוקספורד שבנספח הנ"ל (פרשיות בראשית – ויחי ואחרי מות) ולתקן את הנאמר בסיכום שם, עמ' 178 ובתקציר האנגלי, עמ' XXXIII (וצ"ל שם: 16 דפים; כ"ג שאילתות שונות; אחת-עשרה שאילתות שלמות או כמעט שלמות וסמי מכאן פרשת ויחי).



מסכת יבמות "עם שינויי נוסחאות..." כנובע מן הגניזה, שכן הן במבוא<sup>40</sup> והן ברשימת כתבי-היד שבראש הכרכים הבאים,<sup>41</sup> הקפידו לציין במיוחד ובאופן בולט שיחידה זו "אינה מהגניזה"! ברשימה שבראש כרך ד' עוד הגדילו לעשות במתן שם חדש למדור זה, בהתאם לאופנה המתפתחת:<sup>42</sup> "קטעים מ'גניזת אירופה' בתוך כריכות"<sup>43</sup>

חוסר המודעות למוצאם של שרידי מינכן אף גרם לכך שחצי הרף ממסכת סנהדרין נט ע"א, שו' 9-32 — נט ע"ב, שו' 1-14 (מס' II, 419), לא נידון בחיבורו המקיף של מרדכי סבתו על כתב-היד התימני המשובח של מסכת סנהדרין,<sup>44</sup> שם הקדיש סעיף גדול וחשוב לכל שרידי הגניזה של מסכת זו.<sup>45</sup> לאחר שעיינ בתצלום של הקטע, הודיעני ד"ר סבתו בטובו ששריד דנן שייך לטופס הגניזה GT, המורכב מ"ד קטעים המצויים בקיימברידג', באוקספורד ובאוסף אדלר שבניו יורק.<sup>46</sup> בחיבורו ציין שקטעי גניזה אלה "זהים לחלוטין למסורת תלמן, לרבות טעויות משותפות",<sup>47</sup> ואף הקדיש להן דיון מפורט.<sup>48</sup> יש אפוא להוסיף קטע זה לרשימת שרידיו של טופס GT. בבדיקתו של קטע דנן העלה סבתו פסקה שלא במקומה, ומסר לי שטעות זו משותפת גם לכתב-היד התימני.

### על שלושה קטעים נוספים מאוסף מינכן

להלן נעסוק בשלושה קטעים נוספים של תורה שבעל פה ועוד שבין שרידי הגניזה שבספריית מינכן. שרידים אלה מעוררים עניין מיוחד ובהחלט יש מה להוסיף ולהרחיב על תיאוריהם של המקטלגים.

א. בבלי נידה (מס' II, 4, 419): לפנינו שני דפים ממסכת נידה: דף א שייך לפרק ב (יד ע"א, שו' 3 — טו ע"א, שו' 48) ואילו העמוד הראשון של הדף השני הוא בעייתי.<sup>49</sup> בראש דף ב, עמוד ב מתנוססת נוסחה של איחולי הסופרים: "בנחשא טבא ובסימנא"<sup>50</sup> מעליא".<sup>51</sup> עמוד זה כולל את תחילתו של נידה פרק י ("תינוקת"), מן המשנה שבדף סד ע"ב עד סה ע"א, שו' 16.

40 יבמות, לעיל, הערה 18.

41 יבמות — כרך שני, ירושלים תשמ"ז, עמ' 21; כרך שלישי, ירושלים תשמ"ט, עמ' 21.

42 שם, כרך רביעי, ירושלים תשנ"ז, עמ' 25, וראה דבריו של הרב י' הוטנר, שם, עמ' 11-12. לעניין חקר גניזת אירופה בשנים האחרונות, ראה: ש' עמנואל, "גניזת אירופה" ותורמתה למדעי היהדות, מדעי היהדות, 35 (תשנ"ה), עמ' 5-29; הנ"ל, "גניזת אירופה" — בין תקווה למציאות, הגניזה האיטלקית, ירושלים תשנ"ח, עמ' ע-פא.

43 אולם, יפה כוחה של הגדרה זו לגבי קטע אחר ממסכת יבמות שבאוסף דנן, הלא הוא כ"י מינכן XII, 419, ראה תיאורו בכרך ראשון, לעיל, הערה 18, עמ' 73: יחידה סא.

44 מ' סבתו, כתב-יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, ירושלים תשנ"ח.

45 סבתו, לעיל, הערה 44, עמ' 15-23.

46 סבתו, שם, עמ' 21.

47 סבתו, שם, עמ' 21; 60.

48 סבתו, ש, עמ' 41-60.

49 ראה להלן בנספח.

50 רות, לעיל, הערה 12, סוף עמ' 277, קרא כאן: "בוימנא", והשווה להערה הסמוכה.

51 אמירה זו היא תרגום ארמי של "במזל טוב ובסימן טוב" ומסתבר שהסופרים השתמשו בה ובמקבילותיה בתחילת העתקותיהם, השווה: מ' שטיינשניידר, הרצאות על כתב-יד עבריים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 50.

קטעים נוספים מפרק "תינוקות" שבמסכת נידה מצויים באוסף הגניזה שבקיימברידג' וסימנם T-S FII(1).173. מדובר בארבעה דפים רצופים המסודרים בקונטרס אחד, מדף סו ע"ב,<sup>52</sup> שר' 10 עד סוף המסכת.<sup>53</sup> העיון בקטעים אלה מעלה קווים רבים המשותפים עם קטעי מינכן, או קרובים מאוד אליהם, הן בצורות האותיות ודרכי הכתיבה,<sup>54</sup> הן בצורתם החיצונית של הדפים.<sup>55</sup> מתבקשת אפוא המסקנה שקטעי מסכת נידה שבקיימברידג' וקטעי מסכת זו שבספריית מינכן שייכים לאותו כתב-יד. אם אכן כך פני הדברים, אפשר לשער שבין תחילת פרק י שבדרך השני שבמינכן לבין קטעי קיימברידג' חסר בסך הכל דף אחד.<sup>56</sup>

והנה, לקונטרס של ארבעת הדפים ממסכת נידה שבקיימברידג' מצטרפים ארבעה דפים נוספים ממסכת סנהדרין פרק שלישי ("זה בורר"), מדף כה ע"ב – לא ע"ב,<sup>57</sup> הנובעים מאותו כתב-יד (T-S FII(1).173). ארבעה דפים נוספים מכתב-יד רנן, שהם חלק של קונטרס שהכיל ככל הנראה, ששה דפים,<sup>58</sup> מצויים בקיימברידג' ובאוקספורד. קטעים אלה כוללים את סוף הפרק הששי של מסכת סנהדרין ("נגמר הדין")<sup>59</sup> ואת תחילת הפרק האחרון של מסכת בבא קמא ("הגזול ומאכיל").<sup>60</sup>

המציין למעין זה בכ"י מינכן 381 ("בטוב גרא אתחיל"), אם כי במקומו הוא מציין תחילתו של פרק ולא של חיבור שלם, וצריך עיון. השווה גם לנוסח הפתיחה של שטרות (תנאים וכתובה) הנהוגים בימינו: "בסימן טוב ובמזל טוב" שהוא, ככל הנראה, גלגול מודרני של מנהג זה. ראה גם בנוסח ברכת הלבנה ("סימן טוב ומזל טוב יהיה לנו ולכל ישראל") ואין כאן מקום להאריך.

52 השלמה חלקית לקרע שבדף הראשון נמצא בכתב-יד אחר מן הגניזה: T-S AS 78.132 (העירני י' זוסמן).  
53 השווה סבתו, לעיל, הערה 44, עמ' 20. סיומה של המסכת קטוע ואין לדעת אם נכתב כאן נוסח של הדרן כפי שמופיע בסוף פרק ו של מסכת סנהדרין מאותו כתב-יד (T-S F1(1).107), ראה להלן בהע' 59. כמו כן, נראים הדברים שהפסקה המסיימת של מסכת נידה שלפנינו ("תנא דבי אליהו, כל השונה הלכות" וכו') לא הובאה שם. בשורות הספורות שבסוף העמוד האחרון מצויה תוספת בלתי מוזהה, ובגלל ליקויים בכתב-היד ניתן לקרוא רק מילים בודדות ממנה, כגון: "שמא ... טבעו כל קשר וקשר; ... ים ושלשה מה...". יש לשים לב לכך שהדפים ממסכתות נידה וסנהדרין שבספריית קיימברידג' (ראה להלן בסמוך) מכורכים כאן שלא כסידורם, כשהסדר הנכון צ"ל: 1-2-7-8 (נידה); 3-4-5-6 (סנהדרין).

54 למשל, הגרש בצורת  $\sqrt{\quad}$  בקיצורים א(=אמר) ו-ר(=רבי) והשימוש בגרש זה לסיום פסקאות.  
55 אולם, ממצאים אלה אינם חד-משמעיים. למשל, בקטעי מינכן כל עמוד הוא בן 30 שורות ובקטעי קיימברידג' 31-32 שורות. לפי רות, לעיל, הערה 12, עמ' 277, מידותיהם של דפי מינכן הן 22x26.5 ס"מ ואילו מידותיהם של קטעי קיימברידג' הם בסביבות 21.5x25.6 ס"מ. על כל פנים, יש לציין שבקטעי הגניזה שבשתי הספריות, מצויות הוספות בין השורות על-ידי יד אחרת, ובמיוחד במסכת נידה. ואכן, בדיקה שנעשתה לאחרונה במפעל המשנה אישרה את צירופם של קטעי מינכן וקיימברידג' אהרדי.

56 דהיינו בין סה ע"א, שר' 16 – סו ע"ב, שר' 10 שהן כ-121 שורות של גמרא לפי האומדן של השורות הקצרות שבדפוס וילנא, כשבעמוד הבודד של נידה פרק י' שבכ"י מינכן מיוצגות כ-63 שורות כאלו.  
57 כפי שציין סבתו, לעיל, הערה 44, עמ' 20, יש כאן חסרון בין דף כה ע"א, שר' 38 עד ל ע"א, שר' 13 (כצ"ל! ולא שר' 17). להערכתי, כמות זו של כ-224 שורות קצרות של גמרא מבטאת חיסרון של שני דפים (ראה להלן בסמוך).

58 כך נראה לשער על סמך הממצא של כ-247 שורות קצרות של גמרא חסרה, דהיינו – בין סנהדרין מו ע"ב, שר' 52 – מט ע"א, שר' 6, המהוות יחדיו כמות של שני דפים (השווה לעיל, הערה 56).

59 לאחר נוסח סיום הפרק ("הדרן עלך נגמר הדין") נתמלאו שמונה השורות האחרונות של העמוד בדברי אגדה שמקורם בבבלי חגיגה ה ע"ב, שר' 21-37, שנכתבו על-ידי יד אחרת. בין השאר, ניתן לקרא שם: "אפילו שיחה קלה (השווה: דקדוקי סופרים לרנ"ג רבינוביץ, חגיגה, עמ' 14, אות ו) בין איש לאשתו".

60 לפרטים, ראה סבתו, לעיל, הערה 44, עמ' 20.

נציג אפוא לפנינו את סיכום הממצאים הבטוחים באשר לתכולתו של כתב־היד המקורי:

- א. נידה פרק ב (כ"י מינכן)
  - ב. נידה פרק י (כ"י מינכן, כ"י קיימברידג')
  - ג. סנהדרין פרק ג (כ"י קיימברידג')
  - ד. סנהדרין פרק ו (כ"י קיימברידג', כ"י אוקספורד)
  - ה. בבא קמא פרק י (כ"י קיימברידג', כ"י אוקספורד)
- הממצאים שלפנינו מעידים על קובץ שהכיל, לכל הפחות, חמשה פרקים<sup>61</sup> מתוך שלוש מסכתות גדולות. דומה שהערתו של סבתו<sup>62</sup> כאילו העתיק סופר דגן "קונטרס של פרקים", כלשונו, המשקף לימוד "שני פרקים ממסכתות שונות במקביל בישיבות הגאונים" אינה עניין לכאן. מסתבר אפוא, שכתב־יד דגן מורכב מפרקים רבים, תופעה שכבר רמז לה ר"י זוסמן לפני למעלה מכ"ה שנים.<sup>63</sup>
- ב. משנה סדר טהרות (מס' II, 5, 419): כתב־יד זה מכיל שני דפים לא רצופים מן המשנה סדר טהרות: (א) מכשירין פ"ג מ"ח עד פ"ה מ"ז; (ב) טבול יום פ"ד מ"ה עד ידים פ"ב מ"ד. יש לתקן אפוא את הפירוט שבקטלוג של רות, שלא הזכיר כלל את מסכת מכשירין, אם כי הציטוט שבריש דף א ע"א לקוח משם.<sup>64</sup> מסתבר שרות הוטעה על־ידי רישומיו של גוטסברגר.<sup>65</sup> רות ציין שבשולי הרף הראשון של כתב־היד מצויות הערות (פרשניות?) בערבית־יהודית. היה מן הראוי אפוא להפנות תשומת־לב לכתב־יד אחרים בעלי אופי דומה, שידעו עליהם התפרסמו במחקר כבר בשנות השלושים של המאה העשרים. במחקרו על נוסחם של קטעי משנה עם ניקוד בבלי,<sup>66</sup> הפנה פאול קאהלה תשומת־לב לשרידי גניזה אחרים המונחים

61 אין כל עדות שפרקים ד ו-ה שבמסכת סנהדרין, שהם אמנם פרקים קצרים יחסית, נכללו בקובץ דגן.  
 62 סבתו, לעיל, הערה 44, עמ' 20, הע' 74. והשווה למה שכתבתי במאמרי, "לתולדות ה'הדרן'", תורה לשמה: מחקרים במדעי היהדות לכבוד פרופסור שמא יהודה פרידמן, בעריכת ד' גולניקין ואחרים, ירושלים-רמת-גן תשס"ח, עמ' 167, הערה 23. דוק ותשכח שממסכת בבא קמא הובא תחילתו של פרק י מיד אחרי פרקי מסכת סנהדרין, כך שאין זה סביר שהעתיקו את אחד מן הפרקים הקודמים לאחר הפרק האחרון, וצריך עיון.  
 63 'זוסמן', שרידי תלמוד בגניזה, תעודה, א (תש"ם), עמ' 28 ובהערה 36, שם. פרופ' זוסמן הודיעני בטובו שמאז נתגלו ממצאים רבים נוספים המעידים על תופעה זו. על קובץ של פרקים שהכיל את חגיגה פ"ב וסוטה פ"א, ראה: מ' קיסטר, "עוד פירור ללקסיקון התלמודי", מחקרי תלמוד, ב (תשנ"ג), עמ' 438. פרקים תלמודיים שונים שהועתקו יחד עם מסכת ראש השנה נסקרו על־ידי ד' גולניקין, גנוי ראש השנה: שרידי כתבי יד של בבלי ראש השנה מהגניזה בקהיר, ניו־יורק וירושלים תש"ס, עמ' 56. בין הממצאים השונים העולים מן הגניזה בתחום זה נצביע לפי שעה על כ"י T-S NS 329.513, המסתיים בכתובות פ"ד (העמוד השני ריק) וכ"י אנטונין 891 (ביצה סוף פ"א), שמיד אחריו מובאת תחילתו של סדר עולם (ראה: ח' מיליקובסקי, תרביץ, נה (תשמ"ז), עמ' 311, הערה 2), השווה: א"י כץ, גנוי תלמוד, א, ירושלים תשל"ה, תצלום קג.  
 64 רות, לעיל, הערה 12, עמ' 278, מס' 423. השווה גם אצל ייבין, לעיל, הערה 22.  
 יש לתקן אפוא, את הרישום של רות כדלהלן:

Fol. 1 (1r) A בפייה בכי יתן וברגליה אינן בכי יתן..... Fol. 1

E (2v) ... המים העולים בספינה ... במצרות וברשותות ובמיכמות

A (2r) המפרש והיוצא בשיירא ר' שמעון שזורי אומ' אף המסכן: Fol. 2

E (2v) ... היו ידיו אחת טמיאה ואחת טהורה ולפניו.

65 גוטסברגר, לעיל, הערה 4, עמ' 51, מס' B.5.

66 P. Kahle and J. Weinberg, "The Mishna Text in Babylonia", *HUCA*, X (1935), pp. 185-222

באוקספורד ובקיימברידג' שבשוליהם פירושים לשוניים בערבית-יהודית (ללא קשר עם פירוש הרמב"ם) ואחד התצלומים שהדפיס שם מעיד על תופעה זו.<sup>67</sup> במחקר זה אף הזכיר קאהלה את כ"י אנטונין 262<sup>68</sup> וכעבור שנתיים פרסם תלמידו, הלמוט פרנק, מחקר ממצה על הפירושים הערביים המרובים שבכ"י זה.<sup>69</sup>

גם תיאורם של מרכיבי טקסט נוספים בקטעי סדר טהרות של המשנה שבספריית מינכן בידי אנ"צ רות לוקה בחסר. דוק ותשכח שלא הבחין בכך שכתב-יד דנן מנוקד בניקוד טברני חלקי ושיש בו מערכת בלתי שכיחה של טעמים, שנועדו להקל על הקריאה הנכונה.<sup>70</sup>

ג. **שטר הצהרת (?) שותפות** (מס' 2, V, 419): אחד הקטעים שלא זכה לטיפול של ממש הוא הרצועה של שטר בערבית-יהודית, שצורתו החיצונית דומה קצת לשופר. גוטסברגר ורות זיהו אותו כ"שטר מכר" ואילו אלוני ולרינגר רשמו עליו בפשטות: "שטר". לפי בקשתי, עיין פרופ' מרדכי עקיבא פרידמן במסמך זה והריני מביא לפניכם את דבריו:<sup>71</sup>

הצהרת שותף [או נאמן או שומר] בפני עדים על שימוש בכספי חברו לאחר שעברה התקופה של ארבע שנים שהוסכם עליהן [בהעדרו של החבר].<sup>72</sup> כתב-היד הוא זה של אחד הסופרים המובהקים של מסמכי הגניזה – ר' חלפון ביר' מנשה ז"ל שפעל בין התקופה 1100–1138.

אמור מעתה שאף זיהוי כתב-ידו של ר' חלפון ביר' מנשה בין הקטעים של האוסף הראשון של כ"י מינכן 419 מקרב אותנו אל המסקנה המתבקשת שמקורם של הקטעים שבאוסף זה בגניזת קהיר.



נמצאנו למדים אפוא, שכאשר נפלו חומות הגניזה קרוב לעשור האחרון של המאה הי"ט, התפזרה תכולתה ונפוצה על פני תבל. אכן, רוב בניינם ורוב מניינם של שרידי גניזת קהיר הובאו לאנגליה, אך לא נפקד מקומן של ארצות אחרות. מקומות הימצאם של מרבית האוספים

67 קאהלה, לעיל, הערה 66, עמ' 194–195 ובתצלום של MS. C, שם.

68 קאהלה, לעיל, הערה 66, עמ' 197. צילום של כתב-יד מונומנטלי זה מן הגניזה, המחזיק 38 דפים שלמים, פורסם על-ידי א"י כץ, גנזי משנה, ירושלים תש"ל, עמ' קסח–שיט. שים לב שבמבוא האנגלי של הוצאה זו, עמ' 14, שגה כץ במספר הדפים.

69 H. Frank, *Mischna mit Arabischen Glossen: Leningrader Fragment Antonin 262*, Berlin 1937 והשווה: ר"ן אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 969, הערה 1. על אף העובדה שכך (לעיל, הערה 68) עצמו עסק בחקר הערבית-היהודית, לא הזכיר כלל את תופעת הפירושים בכ"י אנטונין וקל וחומר בן בנו של קל וחומר שלא הכיר את מחקרו של פרנק.

70 וכפי שזוכר לעיל, בסמוך להערה 22, כבר עמד עליה י' ייבין, שם. שים לב שמחקרו של ייבין התפרסם כחמש שנים לפני הופעת הקטלוג של רות. ראה גם: ד' רוזנטל, משנה עבודה זוה: מהדרה ביקורתית בצירוף מבוא, עמ' 113–122.

71 הדבר היה בפרסם ראש השנה תשנ"ז וזכות הגדרת צורתו החיצונית של השריד שמורה לרעייתו, הגב' מרים פרידמן.

72 במכתבו אלי מיום ט"ו בכסלו, תשנ"ז העירני פרופ' יוסף ריבלין על "שטר חלוקת שותפות (שלא בפני השותף השני)" שבאוצר השטרות לא' גולאק, ירושלים תרפ"ו, סימן רעא, עמ' 254–255. ייתכן אפוא, שהצהרת (שבעת?) השותף היא על רקע פירוק השותפות, וצריך עיון.

שמקורם בגניזת קהיר ידועים היום לקהל החוקרים, אך דומני שתפקידו של המחקר הוא גם לאתר קטעים בודדים ואוספים קטנים מסוימים שמצאו את מקומם בתוך אוספים אחרים שאינם מזוהים כאוספי גניזה, כדוגמת אוסף מינכן.<sup>73</sup>

על אף מידותיו המוגבלות – י"ז קטעים בסך הכל – הרי שבגניזת מינכן מזדקרים לנגד עינינו קטעים מן המקרא, מן המשנה, מן התלמוד, מן המדרש, מן התפילה והפיוט, מספרות הגאונים ועוד. ולא זה בלבד אלא שאחדים מקטעים אלה מצטרפים ומתאחים עם שרידים יותר מקיפים המצויים באוספים הגדולים והידועים מכבר, ואף משלימים אותם במקומות חיוניים ונחוצים,<sup>74</sup> ועוד היר נטויה.<sup>75</sup>

ואכן, כפי שניתן לראות ברשימת האוספים ומספר הקטעים שבכל אחד ואחד מהם, המוצגים בספרו של ריצ'רד,<sup>76</sup> אוסף מינכן הוא לפי שעה המעט מכל העמים. אף על פי כן, אין למעט בחשיבותם של שרידים ספורים אלה לחקר ספרות חז"ל והספרות הרבנית, וכפי שעולה מן הסקירה דלעיל.

מי יתן ובימינו, עם פתיחתן של הספריות הרוסיות לפני אנשי מזרח ומערב, נזכה לאחד את כל פזורותיה של גניזת קהיר שנותרו בידנו ולבנותה מחדש בניין שלם.

73 על קטע גניזה של הירושלמי שביעית שהגיע לאוסף יהודה לוי נחום ז"ל, תולין ("גנזי תימן"), ראה: זוסמן, לעיל, הערה 63, עמ' 30; הנ"ל, "שרידי תלמוד ב'גניזה האירופית", הגניזה האיטלקית (לעיל, הערה 42), עמ' נד-נה. על שני קטעי גניזה של בבלי עבודה זרה שהתגלו לספריית הוטיקן שברומא (כ"ו וטיקן 530.6; 20), אנו למדים ממחקרו של ד' רזונטל, לעיל, הערה 70, עמ' 40: טופס 8 (העירני ר"י זוסמן), ועיין שם היטב, עמ' 29-32. נמצאו למדים אפוא שמעין נבואה נזרקה בפיו של רא"ח פריימן ("קטע של ירושלמי בבא קמא", תרביץ ו' (תרצ"ה), עמ' 56), שלפני שבעים שנה כינה את השרידים שבכ"י Vat. ebr. 530: "כעין 'גניזה'!"

74 כגון: מדרש רות רבה, שאילתות דרב אחאי גאון ומחזור ארץ-ישראל (ראה לעיל).

75 שים לב שעסקנו כאן בעיקר בספרות התורה שבעל-פה וכמעט לא נגענו בתחומים האחרים המיוצגים על-ידי קטעי מינכן מן הגניזה: מקרא, פיוט וכדומה. ייתכן אפוא שגם קטעים שלא נסקרו כאן יניבו תרומה מבורכת למחקר. יבואו החוקרים וישוטטו בהם!

76 ריצ'רד, לעיל, הערה 2.

## נספח

## דף ב ע"א של כתב־יד מסכת נידה (מס' 4, II, 419)

כפי שכבר הובא בפנים, דף א של מסכת נידה שייך לחלקו הראשון של פרק שני<sup>77</sup> ואילו בעמוד השני של דף ב מצויה התחלתו של נידה פרק י. חלקו החסר של פרק ב – מדרש טו ע"ב עד הסוף – מסתכם בכ-503 שורות קצרות של גמרא (לפי הדגם של רפוס וילנה), ומסתבר שחומר חסר זה נכתב על ארבעה דפים שלמים, שככל הנראה היו הדפים הפנימיים של קונטרס בן ששה דפים.<sup>78</sup> מכאן מתבקשת המסקנה שהפרק הסתיים בדפים פנימיים אלה.

מתעוררת אפוא השאלה בדבר תוכנו של דף ב ע"א, שהוא גם פגום במספר מקומות. אמנם במצבו העכשווי מתנוססות בראש עמוד זה מספר שורות של כתיבה באותיות יותר גדולות, כשאף ניתן לפענח מתוכן כמה מלים בודדות, אך תוכנו אינו ברור.<sup>79</sup> על כל פנים, ניכרים הדברים שנעשה כאן שימוש משני מאוחר בכתב־היד, ופשיטא שאין לגלות בתיבות אלו טקסט הלקוח מן הפרק השני של מסכת נידה.

ומה בדבר השימוש המקורי של עמוד זה עצמו? כאן נחלקו המקטלגים ביניהם. לדעת גוטסברגר, עמוד זה הוא עמוד ריק, שכן הסופר הועידו לשימוש אחר.<sup>80</sup> ואילו רות טוען שעמוד זה נכתב כדבעי אך דחה עד כדי כך שנדמה היה לגוטסברגר שהוא ריק מכל כתיבה מקורית.<sup>81</sup> בדיקת תצלום של כתב־היד מגלה שהצדק עם רות שכן ניכר שבבואתן של שרידי האותיות, המתפרסות על פני כל העמוד, משקפת כתב רגיל ולא כתב ראי, ופשיטא שדף זה היה כתוב במלואו. אך דא עקא, כתיבה מקורית זו נמחקה כמעט כליל כך שכל מה שניתן לקרוא ממנה הוא התיבה הבודדת שבאמצע השורה השביעית: "בלילה". תיבה יחידה זו אמנם מופיעה בשלהי הפרק השני של בבלי נידה: "רבי ראה דם בלילה וטימא" (כ ע"ב, שו' 47), אך שרידי האותיות הקטועות שלפני תיבה זו אינם תומכים בהצעת קריאה זו,<sup>82</sup> וחבל על דאבדין. ייתכן שבדיקת כתב־היד המקורי בספריית מינכן וקריאה או צילום בשיטה מתקדמת (אינפרה-אדום/אולטרה-סגול) יעזרו להעלות מספר מלים נוספות מתוכם נשייתו של כתב־יד דנן, שעל־פיהן נוכל לזהות את תוכנו של העמוד העלום שלפנינו.

77 מתחילת פרק ב עד תחילתו של שריד הגניזה חסרות כ-129 שורות (לפי הדגם של רפוס וילנה), המהוות יחד, ככל הנראה, דף אחד, השווה לעיל, הערה 56.

78 השווה לעיל, הע' 56.

79 בשוליים העליונים (= כותרת?): "כ.ן .. בראה: א..ה. ניה. בתולה"; שורה 1: "לכם בו ואכרואו (?) אבוא. ... לרו ניסה מאמנה א..פרה"; שורה ב: "... ראשון . ידו".

80 גוטסברגר, לעיל, הערה 4, עמ' 51, מס' B4.

81 רות, לעיל, הערה 12, עמ' 277, מס' 422.

82 בהיסוס רב הנני מעיר שייתכן שיש לקרוא כאן: "בשפה", וצריך עיון גדול.

## מאיר מוניץ

### עריכת הספר אורות לראי"ה קוק

לע"נ גיסי  
מתניה יצחק  
בן שמואל יקותיאל צנוירט ז"ל

פרק א. מבוא

#### 1. עריכת כתביו של הרב קוק

אחת הסוגיות העולות לדיון בחקר הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (להלן: הראי"ה) היא שאלת עריכת כתביו ודרך פרסומם. לשאלה זו חשיבות רבה בגלל אופייה המיוחד של כתיבתו של הראי"ה, שכן רוב תורתו של הראי"ה נכתב בפנקסים אישיים בצורה של פסקות פסקות נפרדות. רק לעתים נדירות יש קשר בין יותר משתיים או שלוש פסקות עוקבות. עד לאחרונה, הספרים העיקריים שמהם נלמד עיקר תורתו היו ספרים שנערכו מתוך הפנקסים על ידי אחרים, בעיקר על ידי בנו – הרב צבי יהודה הכהן קוק (להלן: הרצ"י), ותלמידו – הרב דוד כהן (הרב הנזיר). אופייה המיוחד של כתיבתו של הראי"ה הביא למחלוקת מחקרית בנוגע לאופי הגותו ובדבר מקומה ומשמעותה של העריכה שעברו כתבו.

ש"ה ברגמן כתב בזמנו:

אך מסופקני אם יש לנו רשות ללחוץ את דבריו של הרב קוק לתוך מיטת סדום של שיטה מנוסחת. הוא אמר פעם: "אל יבלעו נשמתך השמות, המילים, הניגים והאותיות, הם מסודים בידך ואי אתה מסוד בידיהם". הוא היה יותר משורר מאשר הוגה דעות סיסטמאטי.<sup>1</sup>

ש' רוזנברג,<sup>2</sup> ב' איש שלום<sup>3</sup> ו' בן-שלמה<sup>4</sup> חלקו על ראייה זו, המציגה את הגותו של הראי"ה כיצירה פיוטית חסרת מבנה הגותי שיטתי. לדעתם בהגותו של הראי"ה קיימת שיטתיות

\* מאמר זה מתבסס על פרק מעבודת דוקטור הנכתבת בימים אלה בהנחיית פרופ' רב שוורץ במסגרת המחלקה לפילוסופיה באוניברסיטת בר-אילן.

1 ש"ה ברגמן, "תורת ההתפתחות במשנתו של הרב קוק", אנשים ודרכים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 358. דברים דומים כתבה גם ר' שץ ("אוטופיה ומשיחיות בתורת הרב קוק", כיוונים, 1 [1978], עמ' 15).

2 ש' רוזנברג, "מבוא להגותו של הראי"ה", בתוך ב' איש שלום, ש' רוזנברג (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 28.

3 ב' איש שלום, הרב קוק בין רציונליזם למיסטיקה, תל אביב תש"נ, עמ' 14-15.

4 י' בן שלמה, "שירת החיים" – פרקים במשנתו של הרב קוק, תל אביב תשמ"א, עמ' 8.

פילוסופית חמורה. ובלשונו של איש שלום: "עניין לנו בתפיסת עולם כוללת, בעלת מבנה והגיון פנימי, אשר פרטיה מובנים ומתבארים על פי העקרונות המונחים ביסודה".  
 "אביב"<sup>5</sup> מבקר את הדבר הנ"ל של ברגמן מכיוון אחר. לדעתו יש להבין את דבריו של הראי"ה כחלק ממבנה ברור של פרשנות לקבלת האר"י. הגותו של הראי"ה היא קוהרנטית ושיטתית אם בוחנים אותה מפרספקטיבה קבלית (וראה להלן, הערה 9).  
 "דיסון" פרסמה מאמר בו עמדה על המורכבות הנובעת מדרך הכתיבה והעריכה של כתבי הראי"ה. מתוך כך הציעה דיסון עריכה מחודשת של הפסקות הנכללות באורות הקודש, שלא על פי התפיסה הפילוסופית העומדת בבסיס עריכתו של הרב הנזיר. דיסון רואה גם היא את הגותו של הראי"ה כשיטתית וקוהרנטית, אלא שהיא מבקשת לערוך אותה סביב ארבעה מוטיבים (המתפצלים מעיקרון אחד) הנובעים מהיות כתיבתו של הראי"ה הגות שנכתבת בהשראה.  
 ד' שוורץ דן במספר מקומות בשאלת העריכה של כתבי הראי"ה.<sup>7</sup> שוורץ בדיק את שנעשה 'מאחורי הקלעים' בתהליך העריכה של אורות הקודש ומסקנותיו מאששות במידה מסוימת את עיקר דבריו של ברגמן. לדעת שוורץ כתיבתו של הראי"ה הייתה אפוריזמית, פיוטית ואקראית, ואילו את השיטתיות הפילוסופית שאנו מוצאים באורות הקודש יש לייחס לתרומתו של הרב הנזיר – בעל ההשכלה האקדמית. עריכתו של הנזיר אינה מעורבות טכנית בלבד, אלא היא זו שיוצרת את המבנה הרעיוני הקוהרנטי והמגובש. שוורץ מגיע למסקנה שיש להתייחס לספר אורות הקודש כאל חיבור משותף של הראי"ה והרב הנזיר. לעומת זאת, ראוי לציין ששוורץ רואה את עריכתו של הרצ"י כ"עריכה מתונה".  
 ולבסוף, ראוי להזכיר בהקשר זה את מאמרו של מ' פוקס<sup>8</sup> המתייחס למחלוקת בדבר מקורות הגותו של הראי"ה.<sup>9</sup> לדעת פוקס אין להתייחס לרב קוק לא כאל מקובל ולא כאל פילוסוף אלא כאל משורר – על כל המשתמע מכך.

5 "אביב", "היסטוריה צורך גבוה", בתוך מ' בר אשר (עורך), ספר היוכל לרב מרדכי ברויאר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 709-771. על דבריו של אביב"י יש להעיר שברגמן לא ביקש לגרוע מערכם של הדברים אלא להפך – לתת להם משקל כשל רבדים שמעל לשכל הרגיל. ראה: מ' מוניץ, "אורות הניגודים – בין הרב א"ה קוק לפרופ' ש"ה ברגמן, עבודת גמר, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ג, עמ' 64-65.

6 "דיסון", "ארבעה מוטיבים ב'אורות הקודש' כבסיס לעריכה חדשה", דעת, 24 (תשנ"ג), עמ' 41-86.

7 ד' שוורץ, "עריכה מול יצירה (עוד על עריכת 'אורות הקודש' לרב קוק)", דעת, 24 (תשנ"ג), עמ' 87-92; הנ"ל, "אורות הקודש – חיבור משותף", סיני, קז (תשנ"א), עמ' סט-פב; הנ"ל הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות, תל אביב תשנ"ט, עמ' 198-233.

8 M. Fox, "Rav Kook: Neither Philosopher nor Kabbalist", in L.J. Kaplan and D. Shatz (eds.), *Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality*, New York 1995, pp. 78-87

9 יש מחלוקת בין חוקרי הראי"ה בנוגע להבנת מקורותיה של הגותו. יש חוקרים המצביעים על המקורות הקבליים כעובדים בבסיס הגותו של הראי"ה – ראה: "אביב"י (לעיל, הערה 5); ת' רוס, "מושג האלוהות של הרב קוק", ב, דעת, 9 (תשמ"ב), עמ' 39-70. חוקרים אחרים מצביעים על מקורות פילוסופיים – ראה: א' גולדמן, "זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית", בתוך ב' איש שלום, ש' רוזנברג (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ה, עמ' 120; א' גולדמן, "התגבשות השקפתו המרכזית של הרב קוק – הכתבים מהשנים תרס"ו-תרס"ט", בר אילן כב-כג (ספר משה שוורץ), רמת גן תשמ"ח, עמ' 87-120; ב' בילר, "הראי"ה קוק והיגל", עלון שבות בוגרים, ז (תשנ"ה), עמ' 133-175. כמו כן נעשו נסיונות להצביע על שילובים בין שני סוגי המקורות – ראה: צ' ירון, משנתו של הרב קוק, ירושלים תשל"ד, עמ' 100-106, 347-355; "דיסון,



בשנים האחרונות החלו לצאת לאור כתבי היד של הראי"ה בצורה שבה נכתבו. יצאו לאור ארבעת כרכי עין איה<sup>10</sup> – פירוש על אגדות הש"ס שממנו נטל הרצ"י פסקות לחלק מהספרים שערך. הפרסום העיקרי הוא הספר שמונה קבצים בשנת תשנ"ט.<sup>11</sup> קבצים אלו הם המחברות שמהן ערך הרב הנזיר את אורות הקודש וגם מרכיבי חלקם הגדול של הספרים שפרסם הרצ"י נלקח משם. בשנת תשס"ד פורסמה מחברת נוספת של כתב ידו של הראי"ה – פנקס י"ג,<sup>12</sup> ולאחרונה פורסמו חמישה קבצים נוספים (ש אחד מהם הוא פרסום חוזר של פנקס י"ג).<sup>13</sup> פרסום כתבי היד בצורתם המקורית מאפשר לעמוד מקרוב על דרך מלאכתם של עורכי כתביו של הראי"ה.

מאז פרסומם של שמונת הקבצים נתפרסמו מספר מאמרים ומחקרים שביקשו לעמוד על משמעות הפרסום ועל המסקנות שאפשר להסיק ממנו בנוגע להגותו של הראי"ה ולמקומה ומשמעותה של העריכה שעברו כתביו. יש שמצאו בקבצים הוכחות נוספות לדיונים קודמים ויש שהתמקדו דווקא בהיבטים חדשים בתורתו של הראי"ה שעולים מהקבצים – היבטים שרוב החוקרים סבורים שטושטשו במכוון בספרים שפורסמו עד אז.

י' אביב<sup>14</sup> מוצא בקבצים הוכחות לטענתו שהגותו של הראי"ה היא קבלית במהותה. אביב<sup>15</sup> טוען שהרב הנזיר והרצ"י טשטשו בעריכתם את האופי הקבלי של הגותו. הם נמנעו כמעט לגמרי מלפרסם פסקות קבליות מפורשות, וגם בפסקות שפורסמו שונו המונחים הקבליים בדרך שטשטשה את משמעותם. כעת, משנתפרסמו שמונת הקבצים, טוען אביב<sup>16</sup> שהוכרע הוויכוח בדבר מקורות שיטתו של הראי"ה.

א' אברמוביץ<sup>17</sup> מצביע על כך שפרסום הקבצים מאפשר לנו לעמוד על מגמות גהגותו של הראי"ה שנעלמו או הוחלשו על ידי עריכתם של תלמידיו. המגמה העיקרית שאברמוביץ מצביע עליה היא המגמה האישית ה'קיומית' שעולה מן הקבצים. מגמה זו הוצנעה במלאכת העריכה שכללה הן צנזור מכוון והן השמטה מטעמי עריכה תוך הדגשת הצד הלאומי שבהגותו

(לעיל, הערה ט); ב' איש שלום (לעיל, הערה 3), עמ' 19-26; א' רוזנק, הפילוסופיה של ההלכה במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית תשנ"ח; ד' שוורץ, הציונות הרתית בין היגיון למשיחיות (לעיל, הערה 7), עמ' 208-214, חלק מהדברים פורסם לפני כן במאמר: ד' שוורץ, "אורות הקודש – חיבור משותף" (לעיל, הערה 7).

10 הראי"ה קוק, עין איה – על אגדות חז"ל שבעין יעקב: כרך ראשון (כרכות פרקים א-ה), ירושלים תשמ"ז; כרך שני (כרכות פרק ו – סדר זרעים), ירושלים תש"ן; כרך שלישי (שבת פרקים א-ב), ירושלים תשנ"ד; כרך רביעי (שבת פרקים ג-יד), ירושלים תש"ס.

11 הראי"ה קוק, שמונה קבצים, ירושלים תשנ"ט (להלן: שק"א), מהדורה שנייה פורסמה בירושלים בתשס"ד (להלן: שק"ב). וראה להלן, הערה 30, על ההבדלים בין שתי המהדורות.

12 הראי"ה קוק, כתבי הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל – פנקס י"ג, ירושלים תשס"ד.

13 הראי"ה קוק, קבצים מכתב יד קודש, ירושלים תשס"ו (להלן: קמ"ק). הקובץ מכיל חמישה פנקסי כתב יד המכונים: פנקס "אחרון בבויסק", פנקס "ראשון ליפו", פנקס פ"א פסקאות (יפו), פנקס "רשימות מלונדון", פנקס ירושלים תרצ"ג.

14 י' אביב, "מקור האורות (שמונה קבצים) מאת הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשנ"ט, ג' כרכים", צהר א (תש"ס), עמ' 93-111.

15 א' אברמוביץ, "פרסום הקבצים", עלון שבות, 156-157 (תש"ס), עמ' 135-161.

(בעיקר על ידי הרצ"י). אחת הדוגמות שבהן דן אברמוביץ היא שאלת השיטתיות בהגותו של הראי"ה שבה עסקנו לעיל. לדעת אברמוביץ יש בשמונה קבצים פסקות המעידות על כך שהראי"ה חתר להגות שיטתית וקהרנטיית.

א' רוזנק<sup>16</sup> מבצע שורה של השוואות בין פסקות שהתפרסמו בספרים אורות ואורות הקודש לבין המקור כפי שהתפרסם בקבצים. רוזנק מגיע למסקנה שהרב הנזיר והרצ"י ערכו את כתבי הראי"ה תוך התערבות מסיבית שכללה הכנסת שינויים משמעותיים וצנזורה (עד דרגת 'סילוף'). לדעתו מגמת הצנזור הייתה בשלב הראשון להגן על הראי"ה מפני מתקיפיו, ובשלב השני ביקשו תלמידי הראי"ה להגן על הקוראים "מפני רעיונותיו המהפכניים של הרב קוק".

רוזנק מבחין בין דרכי העריכה של הרב הנזיר והרצ"י. הרצ"י ערך את כתבי אביו תוך נטילת חירות רבה יותר לשינוי המקור. הוא פירק והרכיב פסקות, החסיר, הוסיף ושינה מילים. הרב הנזיר היה מתון יותר בעריכתו ולמעט מספר דוגמות מפורסמות מיעט לשנות את נוסח הדברים. מעורבותו באה לידי ביטוי בעיקר בדרך איסוף הפסקות וסידורן.<sup>17</sup>

ס' שרלו<sup>18</sup> סבורה שהבשורה החדשה העיקרית העולה מן הקבצים היא ש"הרב קוק היה מיסטיקן, והקבצים הם בראש וראשונה יומנים של חוויות מיסטיות". לדעתה של שרלו אלמנט זה הוסתר בעריכת כתביו של הראי"ה על ידי תלמידיו. שרלו מזהה שתי מגמות בין התלמידים: הרצ"י והרב חרל"פ ייצגו עמדה אוטורית, שביקשה להסתיר אלמנטים מסוימים בהגותו של הראי"ה מטעמים חינוכיים ומשיקולים פרגמטיים של חשש מהתגובות הצפויות. לעומת זאת, סבורה שרלו, הייתה לרב הנזיר ולרב קוק עצמו גישה יותר אקזוטית.

שרלו דנה גם בדעתו של א' שבייד בנוגע למקורות הגותו של הראי"ה. שבייד<sup>19</sup> רואה בהגותו של הראי"ה הגות של הוגה שראה עצמו כמי שזכה להשראה אלוהית בסגנון של נבואה מקראית. שרלו מקבלת את האבחנה הבסיסית של הגותו של הראי"ה כהגות שמקורה בהשראה, אלא שלדעתה יש להבין אותה לא כנבואה בסגנון מקראי אלא כנובעת מחוויה מיסטית המוכרת לנו מחקר המיסטיקה היהודית.

י' גארב<sup>20</sup> טוען גם הוא שפרסום הקבצים מאפשר לנו לעמוד על העריכה המצנזרת של כתבי הראי"ה. גארב מדגים כיצד הנימה האישית (כדעת אברמוביץ), המיסטית (כדעת שרלו) והפיוטית (כדעת פוקס) של הראי"ה טושטשה לטובת הפניית הגותו לכיוון של אמירה לאומית. גארב מדגיש במיוחד את הצד הפואטי שביצירתו של הראי"ה. הוא מזכיר את המחלוקות שראינו לעיל על מידת השיטתיות שבהגותו של הראי"ה ועל שאלת הטרימינולוגיה שביסוד

16 א' רוזנק, "מי מפחד מקבצים גנוזים של הרב קוק?", תרביץ, סט (תש"ס), עמ' 257-291.

17 על אף שמסקנה זו נראית במבט ראשון שונה מזו של שוורץ לעיל, אין כאן בהכרח סתירה. ייתכן שלדעת שוורץ המעורבות של הנזיר בסידור הפסקות משמעותית יותר במבט כולל מהמעורבות המסיבית יותר של הרצ"י בתוך הפסקות.

18 ס' שרלו, "צדיק יסוד עולם – שליחותו המיסטית של הרב קוק", דעת, 49 (תשס"ב), עמ' 99-136; ס' שרלו, צדיק יסוד עולם – השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר אילן תשס"ד.

19 א' שבייד, "נבואה מתחדשת לעת ראשית גאולה", דעת, 38 (תשנ"ז), עמ' 83-106.

20 י' גארב, "הראי"ה קוק – הוגה לאומי או משורר מיסטי?", דעת, 54 (תשס"ד), עמ' 69-96.

השיטתיות – קבלית או פילוסופית, וטוען שהנטייה השירית של הראי"ה מנעה ממנו מלהיצמד באופן שיטתי למבנים סכמתיים, בין אם קבליים ובין אם פילוסופיים.

י' מאיר פרסם מאמר מקיף על עריכת כתבי הראי"ה,<sup>21</sup> ובו ביקש להצביע על כך שלצדם של הרצ"י והנזיר, יש גם עריכות רבות של כתבי הראי"ה שנעשו ופורסמו על ידי אחרים. לדעתה של מאיר עריכות אלו מלמדות על כך שתורת הראי"ה התפרשה באופן רבגוני בהרבה מזה שביקש הרצ"י לצייר. כבר בחייו של הרב קוק היו פרשנויות שונות שבאו לידי ביטוי במעשי עריכה שונים. מאיר סבור שעריכתו של הרצ"י היא מגמתית ביותר ונותנת לדברי הראי"ה צביון שונה מזה שהיה להם עם כתיבתם. המגמה העיקרית של הרצ"י הייתה הרצון להיתלות בכתבי אביו כדי לבסס את השקפתו הפוליטית. בנוסף מצביע מאיר על מגמה של המעטת משקלם של המקורות הקבליים והפילוסופיים של כתבי אביו ועל הטיית כתבי הראי"ה לעמדה המסתייגת מהחסידות.

ראוי לציון כאן גם מאמרו של י' ברנדס,<sup>22</sup> המציע עריכה מחודשת של כתבי הראי"ה (ברומה להצעתה של דיסון שראינו לעיל). ברנדס כותב שהרב הנזיר והרצ"י ערכו את כתבי הראי"ה "על פי צורך השעה וכפי יכולת הדור", ואף ש"הללו ערכו דברים הראויים לזמנם ולשעתם, שלחם לא נס עד עתה", יש כעת – לאחר פרסום שמנות הקבצים – מקום לעריכה חדשה. בנוסף לתורת הכלל והלאומיות הישראלית שהודגשה בספרים הערוכים הקיימים – מציג ברנדס ראשי פרקים 'לאורות האדם'. עריכה זו תרגיש את משנת האדם הפרטי של הראי"ה ותענה על צרכי ההווה, שבו מושם דגש חזק על עולמו של היחיד ועל צרכיו.

המשותף לרוב הדעות האחרונות היא ההנחה שעלינו לחפש את הגותו 'מקורית' של הראי"ה שהוסתרה בתהליך עריכת כתביו. תהליך זה מבקש להפריד בין הראי"ה ובין תלמידיו ולשלול את הבלעדיות שהייתה לרב הנזיר ולרצ"י על הגותו של הראי"ה – בלעדיות שהושגה בעיקר עקב שליטתם הבלעדית בעריכת הכתבים ובהוצאתם לאור. מאידך מצביע ר' שוורץ על הבעייתיות שבגישה זו. לדעת שוורץ<sup>23</sup> יש להתייחס לחוג תלמידי הראי"ה כאל חוג רעיוני מגובש ובעל משנה קוהרנטית ולכן יש לראות את פרשנותם של חברי החוג לתורת רבם כאותנטית.

גם אברמוביץ מגיע למסקנה דומה במאמר מאוחר יותר,<sup>24</sup> שדן באריכות בחלקו של הרצ"י בעריכת כתבי הראי"ה מהיבטים שונים. הוא אמנם חוזר ומצביע על השינויים הרבים שהכניס הרצ"י במהלך עריכתו את כתבי אביו. אולם, מסקנתו במאמר המאוחר היא ששינויים אלו תואמים את רצונו ורוחו של הראי"ה, ושהקטעים המודפסים משקפים נאמנה את עמדתו של הראי"ה – למרות השינויים.

21 י' מאיר, "אורות" ו'כלים': בחינה מחודשת של 'חוג' הראי"ה ועורכי כתביו", קבלה, יג (תשס"ה), עמ' 63-247.

22 י' ברנדס, "אורות האדם", אקדמות, י (תשס"א), עמ' 159-184.

23 ראה למשל: ר' שוורץ, אתגר ומשבר בחוג הרב קוק, תל אביב תשס"א, עמ' 7-13, 332-336.

24 א' אברמוביץ, "השליחות, המונופול והצנזורה – הרצי"ה קוק ועריכת כתבי הראי"ה", דעת, 60 (תשס"ו), עמ' 121-152.

י' בן נון<sup>25</sup> דן בדבריהם של שבייד ושרלו על היות הגותו של הראי"ה הגות שנכתבה בהשראה. אף שהוא מסכים לכיוון הדברים, לדעתו הם טעו באבחנה המדויקת של טיב ההשראה. לדעתו, הרב קוק כתב מתוך חוויה פנימית אותה יש להגדיר, על פי מדרגות הנבואה הידועות, כמדרגת רוח הקודש. כתיבה מסוג זה, אם הייתה מתפרסמת במלואה בזמנו, הייתה עלולה להביא לתגובה חריפה ביותר נגד הרב קוק עד כדי דחיקה לשוליים וחרם. עריכתם של הרצ"י והנזיר הצילה את הרב קוק ואת כתביו מגורל זה ואפשרה לכתבים שהתפרסמו על ידם לתפוס מעמד משפיע וחשוב.

ככלל, טוען בן-נון שמגמתו העיקרית של הראי"ה בפרסום כתביו הייתה להשפיע על הדור, כך שההכרעה לפרסם את הדברים בלבוש נגלה של הגות אמונית פילוסופית, תוך הסתרת הבסיס הקבלי, היא הכרעתו של הראי"ה עצמו. הרצ"י והנזיר פעלו בעריכתם ובשינויים שהכניסו על פי רצונו של הרב קוק, בידיעתו ובאישורו, ואכן הצליחו להפוך את תורתו לבעלת השפעה משמעותית. עם זאת, בן-נון טוען שהחשש מההתנגדות שהדברים יעוררו היה נכון לזמנו, ואינו נכון כיום – ולכן ראוי לפרסם את כתבי היד.

הטענה של החוקרים הרואים בעריכת כתבי הראי"ה הטיה וצנזור מתבססת על שני רבדים של התערבות העורכים:

1. שינויים שהוכנסו בנוסח דבריו של הרב קוק שהתפרסמו על ידי הרצ"י והרב הנזיר, כך שהנוסח המודפס שונה מהנוסח המקורי כפי שנכתב על ידי הראי"ה. 2. מדיניות פרסום הפסקות – ההחלטה אילו פסקות לפרסם ולכלול בספרים שפורסמו ואילו פסקות נגזזו עד לפרסום כתבי היד עצמם.

מטרתו של מאמר זה היא לבחון את הרובד הראשון בנוגע לעריכתו של הרצ"י. המאמר מבקש לבחון את עריכתו של הספר אורות על בסיס השוואה שיטתית בין הנוסח שהתפרסם בו לבין נוסח המקורות שמהם הוא נערך (כפי שיפורט להלן). חשוב להדגיש שהמאמר עוסק רק בשאלת העריכה המקומית – דהיינו ניתוח המקומות בהם שינה הרצ"י את נוסח הדברים שכתב אביו. כדי לקבל תמונה שלמה על משמעות עריכתו של הרצ"י יש לקחת בחשבון גם את שאלות העריכה הכללית השייכות לרובד השני (שאלה זו לא תידון במאמר זה, ואשוב לדון בה, אי"ה, במקום אחר).

## 2. על הספר אורות<sup>26</sup>

הספר אורות מהווה עד היום טקסט יסודי מכונן בהגותו ובעיצובו של חלק מרכזי וחשוב בציבור הדתי לאומי – אותו חלק שצמח מתוך ישיבת מרכז הרב, בנותיה ותלמידיה. גם

25 י' בן-נון, "מאת ה' מתוך הנשמה: השראת רוח הקודש על-פי הראי"ה קוק – חזיונות מקוריים ועריכתם", בתוך ב' איש שלום (עורך), בדרכי שלום – עיונים בהגות יהודית מוגשים לשלום ורוחנברג, ירושלים תשס"ו, עמ' 353-376.

26 בכתבת תת-פרק זה נעזרתי במקורות הבאים: א' עיטם, "סקירת כתבי ההגות של הראי"ה", צהר, יח (תשס"ד), עמ' 19-38; א' רוזנק, הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשס"ז; א' אברמוביץ (לעיל, הערה 24), עמ' 140-143; ה' כהן, "לתולדות האורות", בתוך: הראי"ה קוק, אורות, בית אל תשס"ד, עמ' שעב-שפד (סקירה זו

בישיבות ומדרשות שאינן מנויות עם החוג הקשור לישיבות מרכז הרב והר המור יש לספר זה תפקיד משמעותי בבניית הזהות הציונית דתית של הלומדים.

הספר יצא לאור לראשונה בחייו של הראי"ה בשנת תרפ"א (אף שבראש הספר נרפסה השנה תר"פ). הספר נערך על ידי הרצ"י והכיל שני חלקים עיקריים: 'אורות מאופל' (שנחלק לשלושה חלקים: 'ארץ ישראל', 'המלחמה' ו'ישראל ותחיתו') שנערך ברובו (למעט שתי פסקות) מתוך שלוש מחברות כתב יד של הראי"ה שנכתבו בשווייץ בימי מלחמת העולם הראשונה (ופורסמו לימים כקבצים ה-ז), ו'אורות התחיה' שנערכו בשלב שני מתוך כתבי היד שנתכבו ביפו לפני המלחמה (החומר נלקח מקבצים א-ד – למעט שבע פסקות). מהדורה זו אולה מן השוק בזמן קצר והייתה נדירה וקשה להשגה כבר בשנים הסמוכות לפרסומה.

מהדורה שנייה של הספר יצאה לאור בשנת תש"י. למהדורה זו צירף הרצ"י חלקים נוספים: 1. 'קריאה גדולה': התפרסמה בלוח ארץ הצבי שהודפס ביפו בשנת תרס"ח; 2. 'למהלך האידיאות בישראל': מאמר זה התפרסם לראשונה בהמשכים בכתב העת 'העברי' בשנת תרע"ב. המאמר נערך על ידי הרצ"י ממקור שעדיין לא פורסם; 3. 'זרעונים': קובץ מאמרים זה פורסם בקובץ 'התרבות הישראלית' שפורסם בשנת תרע"ג. הקובץ נערך על ידי הרצ"י וכשני שלישי ממנו נלקחו מקובץ א של שמונת הקבצים (השאר נלקח ממקור שטרם פורסם); 4. 'אורות ישראל': זהו החלק היחיד במהדורה זו שיצא לאור לראשונה (בשנת תש"ב) אחרי מותו של הראי"ה. הוא נערך על ידי הרצ"י מהמקורות הבאים: שלושים ותשע פסקות נלקחו מקבצים א-ג, חמש נלקחו מפנקס 'אחרון בבוניסק' וארבע מפנקס פ"א פסקות. חמישים ושמונה פסקות נלקחו ממקורות שטרם פורסמו.

יש להעיר כאן על ההבדלים בצורת העריכה של חלקי הספר השונים. כפי שצוין לעיל, כתיבתו המקורית של הראי"ה, כפי שעולה מפנקסי כתב היד שפורסמו, בנויה מפסקות רבות מאוד הכתובות בזו אחר זו ללא סדר ברור, ולרוב אין קשר הכרחי בין פסקות סמוכות. גם כשיש קשר כזה, הוא אינו חל על יותר משתיים או שלוש פסקות צמודות. צורת עריכת הפסקות על ידי הרצ"י השתנתה במשך הזמן. גם המאמר "למהלך האידיאות בישראל" וגם חלק מהמאמרים שבזרעונים הם מאמרים ארוכים ושיטתיים. כפי שאפשר להסיק מבדיקת עריכת זרעונים, ועל פי הירדע לנו על עריכת המאמר "למהלך האידיאות בישראל" ופרסומו<sup>27</sup> הרי שצורה זו הושגה על ידי חיבור של מספר פסקות קצרות יחד. חיבור זה היה כרוך בעריכה יסודית שכללה חיתוך והדבקת משפטים, ערבוב פסקות זו בזו ועוד שינויים נרחבים. אולם בעריכת החלקים המאוחרים יותר שבאורות לא חזר הרצ"י על סגנון עריכה יסודי כזה.<sup>28</sup>

על תולדות הספר אורות פורסמה ללא שם מחבר מפורש, אבל יש לשער שהיא נכתבה על ידי הראל כהן, שערך את המהדורה החדשה הזו של אורות).

27 על סוגיה זו ראה: י"ב בארי, אוהב ישראל בקרדושה ב, ירושלים תשמ"ט, עמ' 284-325; כהן (לעיל, הערה 26), עמ' שעז-שפ; מאיר (לעיל, הערה 21), עמ' 219-220, 241-243.

28 עיטם וגוטל כבר עמדו על השינוי המוקדם הזה שבדרך עריכתו של הרצ"י (ראה: עיטם (לעיל, הערה 26), עמ' 24; נ' גוטל, "אומנות ואמנות בעריכת הרצ"ה קוק את כתבי הראי"ה קוק: עריכת המבוא ל'שבת הארץ' – מקרה מבחן", תריכץ, ע' ותשס"א, עמ' 601-625 [ובמיוחד עמ' 624]). אלא שמאיר חלק על קביעתו של גוטל

החלקים האחרים של אורות הם בעצם ליקוט וכינוס של פסקות שונות העוסקות בנושא משותף. גם היקף המעורבות בתוך הפסקות הוא הרבה יותר קטן. עם זאת, מבחינה תוכנית התערבות מינורית כזו יש בה כדי להשפיע על משמעות הדברים לא פחות, ולפעמים אף יותר, מהעריכה היסודית.

מהדורת תש"י הודפסה פעמים רבות מאז במספר גדול מאוד של עותקים, והיא נפוצה מאוד ונלמדת בהיקף רחב בחלק גדול של המוסדות החינוכיים, הישיבות והמדרשות של הציבור הדתי לאומי.

בשנת תשס"ד יצאה לאור מהדורה מהודרת של הספר אורות על ידי הוצאת 'מאבני המקום' של ישיבת בית אל. הוצאה זו נערכה על ידי הראל כהן ומעבר לדפוס מאיר עיניים, ניקוד והערות, יש בה גם מידע ביבליוגרפי על הספר.<sup>29</sup>

כיום, לאחר פרסום שמנות הקבצים והספר 'קבצים מכתב יד קודש', אפשר לבחון את עריכתו של הרצ"י ברובו הגדול של הספר אורות. לצורך בריקה זו ביצעתי השוואה של הנוסח של מהדורת תש"י לנוסח של כתבי היד של הראי"ה שהתפרסמו עד תתה.<sup>30</sup> הבחירה במהדורת

וסבר ש"השינויים שמשמעותיים והמגמות העיקריות בעריכתו של הרצ"ה מתגלות דווקא מאוחר יותר עם התגבשות השקפותיו לנוכח הקמת מדינת ישראל ומלחמותיה" (מאיר [לעיל, הערה 21], הערה 87). קשה להבין מהו הבסיס לקביעתו זו של מאיר ולכל הטענה הנטענת שם בדבר הביטוי הקיצוני שאפיון עריכתו של הרצ"י מקבל דווקא לאחר הקמת המדינה ומלחמות ששת הימים ויום הכיפורים. הקושי העיקרי בהבנת דבריו נובע מכך שכל חלקי הספר אורות והספרים אורות התשובה ואורות התורה פורסמו עוד לפני קום המדינה. הספרים היחידים שערך הרצ"י לאחר קום המדינה הם מידות ראיה (בתשל"א) והכרך השני של עולת ראיה (תש"ט). בנוגע לסיבה לשינוי זה בדרך העריכה של הרצ"י, הרי שניתן לשער השערות שונות. אלא שלא מצאתי בסיס מספק לתשובה לא בכדיקת העריכה לגופה וגם לא בחומר הרב שנכתב עד היום על הרצ"י.

29 מעניין לציין שבהדפסה מאוחרת יותר של מהדורה זו הושמט הפרק הביבליוגרפי שבסוף – ושמה אין הרב מקרי.

30 מובן שתנאי מוקדם לכל הנכתב במאמר הזה היא ההנחה שכתבי היד התפרסמו באופן הנאמן למקור ושהם לא חלו שינויים. שינויים כאלה היו מנת חלקו של הקובץ השני משמנות הקבצים, שפורסם בשלב מוקדם בשם ערפלי טוהר. הרב קוק התחיל להדפיס את הקובץ בשנת 1914, אלא שהדפסתה של מהדורה זו (להלן: עט"א) לא הושלמה. בשנת תשמ"ג יצא לאור בירושלים הקובץ בשלמותו (להלן: עט"ב). אלא שבמהדורה זו הוכנסו שינויים מטעמים מובהקים של צנזורה (על פרשה זו ראה: ח' סגל, "אורות מאופל", נקודה, 13 [תשמ"ז], עמ' 20–21, 25; רונוק [לעיל, הערה 16], עמ' 257 [הערה 1], עמ' 288; מאיר [לעיל, הערה 21], עמ' 170–174). בעבודתי לא השתמשתי בערפלי טוהר, למעט במקומות בהם יש בגירסה שם כדי להוסיף בשאלות של בירור הנוסח. עם זאת, בדקתי את הנוסח בעט"א כדי לוודא שהשינויים מכתב היד של פנקס זה שנמצאים בפסקות ששולבו בספר אורות נעשו על ידי הרצ"י ולא על ידי הרב קוק עצמו בהדפסה הראשונה.

בנוגע לשמנות הקבצים, הייתה לי אפשרות להשוות את חלקם אל כתב היד המקורי, ומבדיקה מרגמית רחבה ניתן להגיע למסקנה שהם נאמנים למקור ולא הוכנסו בהם שינויים תוכניים. לצורך ההשוואה לאורות השתמשתי בהוצאה השנייה (שק"ב), הקרובה יותר לנוסח כתב היד משק"א. מהדיר שק"א (כמוצאה בהקדמתו) הכניס תקינות בנוסח כתב היד במקומות שהדבר נדרש על פי כללי הקדוק כיום – בעיקר בשאלות זכר ונקבה. ואילו מהדיר שק"ב החזיר ברוב המקרים את הנוסח לזה שבכתב היד (וראה על כך בפירוט בהקדמתו). מכל מקום, צירפתי הערה במקומות בהם יש הבדלים בין המהדורות.

בנוגע לפנקס י"ג (לעיל, הערה 12), כבר עמדו מאיר (לעיל, הערה 21, עמ' 246) ואברמוביץ (לעיל, הערה 24, עמ' 121–122) על כך שיש בו שינויים והשמטה של פסקות. עובדה זו נחשפה בבירור כשהפנקס התפרסם שוב בתוך קמ"ק. לא השתמשתי בספר זה בהשוואות שבמאמר.

תש"י נובעת מכך שנוסח מהדורה זו הוא זה שזכה לפרסום רחב והייתה לו השפעה ציבורית נרחבת.<sup>31</sup>

להלן ננתח את הקווים המאפיינים את עריכתו של הרצ"י תוך התבססות על ממצאי ההשוואה המקומית – דהיינו בחינת השינויים שהוכנסו במבנה הפסקות, בשינויי מילים, בהשמטות מילים והוספתן וכו'.<sup>32</sup>

## פרק ב. הצגת ממצאי השוואת הפסקות

בריקת ההבדלים שבין הנוסח באורות לבין הפסקות כפי שנכתבו על ידי הראי"ה מוליכה למסקנה ברורה: במהלך עריכת הספר הכניס הרצ"י שינויים משמעותיים בנוסח הדברים (כפי שיפורט להלן).<sup>33</sup> שינויים אלה אינם רק בענייני לשון וסגנון, אלא גם שינויים תוכניים מהותיים המשפיעים על משמעות הדברים ושהוכנסו בכוונת מכוון. ככלל אפשר לחלק את השינויים לשני סוגים עיקריים: הוספת תכנים וחדידות מסרים מחד, והשמטה, ריכוך מסרים וטשטוש מאידך. להלן נפרט את השינויים ואת מגמות העריכה שאפשר להסיק מהם. בפרק ג נבקש

בנוגע לחמשת הקבצים שבתוך קמ"ק – ניתן לשער ברמה גבוהה של ודאות שהם נאמנים למקור. השערה זו נתמכת על ידי שיחה בע"פ עם אחדים מהמעורבים בהוצאה לאור, כמו גם מהשוואות לפנקס י"ג ולמספר פסקות שפורסמו במקומות אחרים (או שניתן להגיע אל מקורן בכתב היד). למסקנה דומה הגיע גם אברמוביץ (א' אברמוביץ, "הפנקסים הנעלמים", אקדמות, יט [תשס"ז], עמ' 213–221, ובייחוד עמ' 217).

31 גם הפניה סתמית במאמר זה אל פסקות באורות היא למהדורה זו (על פי חלוקת הפסקות הפנימית של כל חלק).

32 דברי כאן ובהמשך מבוססים על הנחת יסוד מוקדמת, שעל פיה הבדל שיימצא בין הנוסח באורות לנוסח בכתבי היד של הראי"ה מלמד בהכרח על שינויים שעשה הרצ"י. הנחה זו מחייבת הסבר לאור העובדה שרוב חלקי הספר אורות פורסמו כבר בחיי הראי"ה ויש לקחת בחשבון את האפשרות שהשינויים נעשו על ידי הראי"ה עצמו. סוגיה זו מחייבת דיון נפרד שאין כאן מקומו, שכן מטרתו של מאמר זה אינה לחקור את התהליכים מאחורי הקלעים בתהליך הפרסום אלא להציג את התוצאה הסופית – דהיינו להראות את ההבדלים בין תורת הראי"ה כפי שפורסמה בדברים לזו שנכתבה על ידו במקור. אצביע רק בקצרה על שני יסודות שעליהם אני סומך את ההנחה המוקדמת הנ"ל: 1. כמה מחוקרי הראי"ה הגיעו למסקנה (המקובלת גם עלי) שהוא לא התערב כמעט בתהליכים הפרטניים של עריכת כתביו ופרסומם (אם כי עיקר הדיון נסב על עריכת אורות הקודש). ראה: שוורץ, הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות (לעיל, הערה 7), עמ' 199–202; מאיר (לעיל, הערה 21), עמ' 193–194; אברמוביץ (לעיל, הערה 24), עמ' 142–143; 2. גם אם היה הראי"ה מעורב בהכנסת השינויים באורות והסכים להם, אין ספק בכך שהיווה להם היה הרצ"י העורך – כך שהם משקפים בכל מקרה את מגמותיו ומטרתיו. עניינו של מאמרי אינו לבחון את מידת הלגיטימיות של השינויים אלא להציג את משמעותם.

33 זאת בניגוד לקביעתו של הראל כהן: "הרצ"י העתיק מתוך הפנקסים פרקים כהווייתם וכמעט שלא חלו שינויי לשון" (כהן, לעיל הערה 26, עמ' שעה).

הסבר לסימונים שבטבלות השוואת הפסקות:

1. כהבדלים לשוניים (או תיקון פסוקים) מסומנים בקו תחתון.

2. הבדלים בעלי משמעות תוכנית אפשרית מסומנים באות מודגשת.

3. מילים חסרות רק בלחצן הפסקות (חוסרות לו *Men* או *לוא* בלחצן כתב *לוא*).

4. טקסט שהוזה ממקומו באופן משמעותי מסומן ברקע כהה.

לא הבלטתי הבדלים של כתיב מלא וחסר והבדלי פיסוק (למעט הערות במקרים בהם יש להבדל משמעות תוכנית), שכן מהדירי הקבצים לא פעלו בסוגיה זו בצמידות מלאה לכתב היד (ראה שק"ב, עמ' 7–10).

לנתח את הממצאים ולצייר את התמונה העולה מהם בדבר מגמתו של הרצ"י בעריכת הפסקות, תוך התייחסות לסתירות הקיימות בין מגמות העריכה השונות, וכן לנכתב עד כה במחקר בסוגיה זו.

## 1. חידוד והדגשת תכנים

במקומות רבים אפשר לראות שהרצ"י מדגיש מסרים מסוימים על ידי שינוי מילים והוספה של מילים או אף משפטים.<sup>34</sup> תופעה זו קיימת בעיקר במספר נושאים מוגדרים וקרוכים זה לזה.

1.1. הדגשת סגולות הארץ ושליטת הגלות  
במספר מקומות, שינויי עריכה מדגישים את מעלתה של ארץ ישראל ומחזקים מסרים של שליטת הגלות, תוך שהרצ"י יוצר זיקה בין שני הנושאים:

**שמונה קבצים יג (כך ב, עמ' רצד)**  
... המחשבה על דבר ארץ ישראל שהיא רק ערך חיצוני, כרי העמדת האומה, אפילו כשהיא באה כרי לבצר על ידה את הרעיון היהודי בגולה, כרי לשמור את בציונו, ולאמץ את האמונה והיראה והחיוק של המצות המעשיות בצורה הגונה, אין לה פרי ראוי לקיום, יען שיסוד הענין הוא רעוע ורקוע...

**ארץ ישראל א (עמ' ט)**  
... המחשבה על דבר ארץ ישראל, שהיא רק ערך חיצוני כרי העמדת לאומה, אפילו כשהיא באה כרי לבצר על ידה את הרעיון היהודי בגולה, כרי לשמור את צביונו ולאמץ את האמונה והיראה והחיוק של המצות המעשיות בצורה הגונה, אין לה הפרי הראוי לקיום, כי היסוד הזה הוא רעוע כשוק ליתן הקוץ ל'...

**שמונה קבצים ה עו (כרך ב, עמ' פו)**  
... בארץ ישראל מתגדלים<sup>35</sup> האותיות של נשמתנו, שמה מוסיפים הם נהרה, יננקים חיים עצמיים מזוי החיים של כנסת ישראל, מושפעים הם מסוד יצירתם המקורית בדרך ישרה. אירא דארץ ישראל מציא את הגדול הרענן של אותיות החיים הללו...

**ארץ ישראל ז (עמ' יב)**  
... בארץ ישראל מתגדלות האותיות של נשמתנו, שם מחשיפות הן נהרה, יננקות חיים עצמיים מזוי החיים של כנסת ישראל, מושפעות הן מסוד יצירתם המקורית בדרך ישרה. אירא דארץ ישראל ממציא את הגדול הרענן של אותיות החיים הללו...

בפסקה השנייה, נראה שבנוסח המקורי של הראי"ה ארץ ישראל רק מגלה כלפי חוץ את האותיות הנשמיות ומוסיפה להן אור, ואילו בנוסח באורות משמע שהיא יוצרת אותן. במקום אחר הרצ"י יוצר על ידי תוספת דברים זיקה בין שליטת הגלות לבין ארץ ישראל:

34 יש להוסיף לקביעה זו הסתייגות חשובה: כיום, בגלל שלא פורסמו עדיין כל כתבי היד, אין לשלול לחלוטין את האפשרות שתוספת שאנו מייחסים לרצ"י מקורה כעתם בכתב יד אחר של הראי"ה שטרם פורסם. אולם ברוב המקרים אין זו אפשרות סבירה, וגם אם היא תתברר כנכונה, הרי שגם מעצם העריכה הזו ושיבוץ המילים ממקור אחר בתוך הקטע, אפשר להסיק באופן מבוסס למדי את אותה המסקנה שהסקנו על בסיס ההנחה שהתוספת היא פרי עטו של הרצ"י.

35 בשק"א (כרך ב, עמ' רכו-רכז) הנוסח כאן ובהמשך הוא בלשון נקבה (כמו באורות): "מתגדלות... מוסיפות הן... יונקות... מושפעות הן..."



**אורות התחיה ח (עמ' סב)**

היהדות בגולה, *ליל התיקה היא מקבלת סמל החיים se נקרא ליל ישראל לילה* לה בסיס מעשי בעצם, כ"א *ליל* חזון הלל, המיוסר על ציורים של תקוה ושל הגות יקר, מצד העתיד והעבר. אמנם יש קצבה כמה כח יש בחזון לב *ליל* לשא עליו את *משא החיים* ולסול בכחו נתיבה לחיי עם, והקצבה נראה שכבר מלאה צבאה. ע"כ יורדת היא היהדות בגולה פלאים, ואין לה תקוה כ"א לנטע אותה במקור חיים של חיים ממשיים, *se נקרא סמל, ליל מצינו חיל בליל ישראל*. אפילו ניצוץ אחד של *לחיים* ממשיים *לל* יחיה המון גדול ורב של חיים חזיוניים. החיים הממשיים של היהדות, אינם מתגלים היהדות אינם מתגלים כ"א בשיבת האומה לארצה...

**שמונה קבצים א לח (כרך א, עמ' יא)**

היהדות בגולה *ליל* לה בסיס מעשי בעצם, *ליל* כי אם חזון לב, המיוסר על ציורים של תקוה ושל הגות יקר, מצד העתיד והעבר. אמנם יש קצבה כמה כח יש בחזון לב לשא עליו את *משא se* החיים ולסול בכחו נתיבה לחיי עם, והקצבה נראה שכבר מלאה צבאה. על כן יורדת היא היהדות בגולה פלאים, ואין לה תקנה כי אם לנטע אותה במקור חיים של חיים ממשיים. אפילו ניצוץ אחד של חיים ממשיים יחיה המון גדול ורב של חיים חזיוניים. החיים הממשיים של היהדות, אינם מתגלים כי אם בשיבת האומה לארצה...

הראי"ה אמנם כתב בסיום הפסקה המקורית שרק שיבה לארץ ישראל תשיב את היהדות לתחייה, אבל הרצ"ו בהוספותיו הרגיש את מרכזיותה של ארץ ישראל פי כמה מונים.<sup>36</sup> בפסקה אחרת משמיט הרב צב"י רק אות אחת – אבל ההבדל משמעותי:

**ארץ ישראל ג (עמ' י)**

...עד אשר ההולות הטמאות הפרטיות מתפסקות וחזור כח המקור לטהרתו. ואז נמאסת הגלות לגמרי והרי היא מיתרת...

**שמונה קבצים ה יח (כרך ב, עמ' סא)**

... עד אשר ההולות הטמאות הפרטיות מתפסקות, וחזור כח המקור לטהרתו, ואז נמאסת הגלות לגמרי, והרי הוא *סמיתרת*.<sup>37</sup>

הראי"ה ניסח דבריו בזהירות מסוימת וכתב שהגלות היא כמיותרת, ואילו הרצ"ו משמיט את הכ' והופך את האמירה לנחרצת!<sup>38</sup>

36 אולם, בפסקה זו ניתן לראות גם מגמה של ריכוך הביקורת על היהדות בגולה, וראה על כך לעיל, פ"ב סעיף 2.1 א. על מרכזיותה של ארץ ישראל בהגותו של הרצ"ו ראה: ד' שוורץ, ארץ הממשות והדמיון, תל אביב תשנ"ז, עמ' 106-110, 112-113.

37 בשק"א (כרך ב, עמ' קצו) הנוסח כאן הוא בלשון נקבה (כמו באורות): "...היא כמיותרת". על פי הדקדוק ניתן היה לטעון שבגרסה שבשק"ב המילים "הרי הוא כמיותרת" מתייחסות למילה "מקור" שמזכרת קודם, ואז השינוי ללשון נקבה שנעשה באורות ובשק"א הוא משמעותי ומשנה את משמעות המשפט בהופכו את הגלות למיותרת ולא את המקור. אלא שעיון בפסקה בכללותה מראה שפירוש כזה אינו אפשרי שכן בהמשך כותב הרב קוק על כך שהאורה חוזרת להיות דופקת לצאת מהמעין הפרטי שהוא המקור. על כן סימנתי הברדל זה כהבדל לשוני שבו שינה הרצ"ו והתאים את לשון הראי"ה לכללי הדקדוק. מהדיר שק"א הלך בעקבותיו, וכפי שהצהיר במבוא לספר תיקן גם הוא והתאים את לשונות הזכר והנקבה שבכתב היד לדקדוק הנהוג כיום. מאידך, מהדיר שק"ב פעל על פי שיטתו (המוצהרת גם היא) להחזיר את נוסח כתב היד למקורו במידת האפשר (בסוגיה זו ראה עוד לעיל, הערה 30).

38 שלילת הגלות מהווה נרדף חשוב בהגותו של הרצ"ו. ראה: שוורץ, ארץ הממשות והדמיון (לעיל, הערה 36), עמ' 102-104; הנ"ל, הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות (לעיל, הערה 7), עמ' 88; הנ"ל, אתגר ומשבר בחוג הרב קוק (לעיל, הערה 23) עמ' 23-37.

1.2. הוספתה והדגשתה של התייחסות לענייני הגאולה והמשיחיות במספר מקומות הרצ"י מרגיש ומחזק את ההתייחסויות של הראי"ה בנושא הגאולה והמשיחיות, כך למשל:

<p><b>ישראל ותחייתו יב (עמ' כז)</b> ...ואור התחיה הרוחנית הולך ומתגלה, <u>וצץ ופודח הוא אור התחיה האמיתית העדיה</u>, הבאה לטהר את סרחון הבשר, את זוהמת הנחש ואת שורש כל חטא...</p>	<p><b>שמונה קבצים ז כו (כך ב, עמ' רצט)</b> ...ואור התחיה הרוחנית הולך ומתגלה, <u>והוא צץ ופודח</u>.<sup>39</sup> התחיה <u>האמיתית העדיה</u> <u>את הפלולות הרוחניות העדיה</u> <u>האמיתיות את האפניות</u>, הבאה לטהר את סרחון הבשר, את זוהמת הנחש ואת שורש כל חטא...</p>
--	--

בחלק הראשון של הפסקה יש אמנם התייחסות למושג אורו של משיח, אלא שכאן הראי"ה התייחס ליחס שבין הפן הכללי לפן הפרטי ובין הפן הרוחני לפן הגופני שבתחייה. הרצ"י הטה את הדברים לכיוון אחר, תוך הוספת הממד המשיחי (לשינויים שבפסקה זו יש עוד משמעויות בתחומים נוספים. ראה להלן בפרק זה. סעיפים 2.2 ג ו-ה). ישנם גם מקומות בהם הרצ"י מוסיף התייחסות לענייני הגאולה גם כאשר היא אינה נמצאת בכתובה המקורית של הראי"ה:

<p><b>ארץ ישראל א (עמ' ט)</b> ...האמוץ האמתי של רעיון היהדות בגולה בא יבא רק מצד עמק שקועו בארץ ישראל, ומתקת ארץ ישראל יקבל תמיד את כל תכונותיו העצמיות. צפית ישועה היא כח המעמיד של היהדות הגלוית, <u>ויהיה אתר</u> <u>ישראל היה היסוד שכל</u>.</p>	<p><b>שמונה קבצים ז יג (כך ב, עמ' רצה)</b> ...האמוץ האמתי של <u>הרעיון היהודי</u> בגולה,<sup>40</sup> בא יבא רק מצד עמק שקועו בארץ ישראל, ומתקת ארץ ישראל יקבל תמיד את כל תכונותיו העצמיות. צפית ישועה הוא כח המעמיד של היהדות הגלוית.</p>
--	--

<p><b>ישראל ותחייתו א (עמ' יח)</b> ...אור ישראל זורח והולך ואור, מפעם בקרב נשמתו <u>את האמת האמת</u>...</p>	<p><b>שמונה קבצים ה טו (כך ב, עמ' פב)</b> ...אור ישראל זורח והולך ואור, מפעם בקרב נשמתו...</p>
---	--

<p><b>ישראל ותחייתו ח (עמ' כה)</b> ...עז וגבורה, חשק ואבירות,<sup>41</sup> אמונה ונצחון עז, התהפכות עמק היאוש למקור ישועה ופריחת חיים, ריוממות קדש כימי עולם, <u>והכל הוא הופעת האמת</u>: התבונה, הברקת הבקורת, ההסדרה החברתית ועמק האמונה, חרוש הנשמות והרסבת הגויות...</p>	<p><b>שמונה קבצים ה לה (כך ב, עמ' סח)</b> ...עז וגבורה, חשק ואבירות אמונה ונצחון עז, התהפכות עמק היאוש למקור ישועה ופריחת חיים, ריוממות קדש כימי עולם, הופעת התבונה וחריפות הבקורת, הסדרת החברתית ועומק האמונה, חירוש הנשמות והרסבת הגויות...</p>
--	---

<p><b>ישראל ותחייתו יח (עמ' לו)</b> ...והדברים מקושרים עם צער העולם כולו, עד שבאחרית הימים עקבות כח המדמה מתגלים ואהבת הארץ מתעוררת. מתראה הדבר בשמריו, אבל עומד הוא להזדכך. "הקטן יהיה לאלף והצעיר לגוי עצום, <u>אני י'</u> <u>פסוקה לחינה</u>".</p>	<p><b>שמונה קבצים ה קצ (כך ב, עמ' קמב)</b> ...והדברים מקושרים עם מעמד העולם כולו, עד שבאחרית הימים עקבות כח המדמה מתגלים, ואהבת הארץ מתעוררת. מתראה הדבר בשמריו, אבל עומד הוא להזדכך. הקטן יהיה לאלף, <u>הכל של אמת</u>.</p>
---	--

39 הבדל הפיסוק משמעויות כאן כחלק משינוי משמעות המשפטים.

40 בשק"א (כך ג, עמ' קכב) נוספה פה המילה "הוא".

41 להבדל הפיסוק יש כאן משמעות תוכנית.

ההתייחסות לעניין ארץ ישראל והגאולה נמצאת ללא ספק באופן משמעותי בכתיבה המקורית של הראי"ה, אבל נדמה שהרצ"י ביקש לחדדה ולהפוך אותה לנחרצת וברורה אף יותר.<sup>42</sup>

1.3. שינוי הכתיבה על הגאולה מזמן עתיד לזמן הווה  
שינוי מעניין ובעל משמעות הוא העובדה שהרצ"י משנה אמירות שכתב הראי"ה על הגאולה מלשון עתיד ללשון עבר והווה:

<p><b>המלחמה ג (עמ' יד)</b> ...אנו קבלנו רק את היסוד כפי ההכרח ליסוד אומה, וכיון שנגמל הגזע הודחנו ממלך, בגים נתפזרנו, נודענו במעמקי האדמה, עד אשר עת הזמיר <u>יגיע</u> וקול התור ישמע בארצנו.</p>	<p><b>שמונה קבצים ו קא (כרך ב, עמ' ריט)</b> ...אנו קבלנו רק את היסוד כפי ההכרח ליסוד אומה, וכיון שנגמל הגזע הודחנו ממלך, בגים נתפזרנו, נודענו במעמקי האדמה, עד אשר עת הזמיר <u>יגיע</u> וקול התור ישמע בארצנו.</p>
--	--

<p><b>אודות התחיה טז (עמ' סט)</b> ...וכל מה <u>שמתוספות</u> מלאכות <u>ושמורות</u> גשמיות בארץ ישראל, תצא ע"י ישראל ביסודה המלאכה <u>והשבויה</u> משפלותה המאדרה...</p>	<p><b>שמונה קבצים א תתפז (כרך א, עמ' רמו)</b> ...וכל מה <u>שיתוספו</u> מלאכות גשמיות בארץ ישראל, תצא על ידי ישראל ביסודה המלאכה משפלותה המאדרה...</p>
---	---

גם בפסקות הבאות משנה הרצ"י את הכתיבה של הראי"ה הרואה אלמנטים של גאולה כשייכים לעתיד:

<p><b>אודות התחיה כז (עמ' עז)</b> ...הננו קרואים <u>לעולם</u> חדש מלא זוהר עליון, לתקופה חדשה שתעלה בחסנה על כל התקופות גדולות הערך שקדמו לה, מאמין הוא העם כולו, שאין גלות עוד אחרי הגאולה ההולכת <u>ומתחלת</u> שלפנינו...</p>	<p><b>שמונה קבצים ב רעב (כרך א, עמ' שכ-שכא)</b> ...הננו קרואים <u>לעתיד</u> חדש, מלא זוהר עליון, לתקופה חדשה, שתעלה בחסנה על כל התקופות גדולות הערך שקדמו לה. מאמין הוא העם כולו שאין גלות עוד אחרי הגאולה ההולכת <u>ומתחלת</u> שלפנינו...</p>
---	--

<p><b>ארץ ישראל ג (עמ' י)</b> ...והאורה הכללית חוזרת היא להיות <u>נובעת</u> מהמעין העצמי הפרטי בכל חילו, <u>ואורו של משיח המקבץ</u> נדחים מתחיל להופיע...</p>	<p><b>שמונה קבצים ה יז (כרך ב, עמ' סא)</b> ...והאורה הכללית חוזרת היא להיות <u>דופקת לצאת</u> מהמעין העצמי הפרטי בכל חילו, <u>ואור משיח מקבץ</u> נדחים מתחיל להופיע...</p>
---	--

במקום עתיד חדש יש לנו עולם חדש שכבר כאן, ובמקום אורה שרק עומדת לצאת בעתיד הקרוב הרי בנוסח שבאורות היא כבר נובעת בהווה.

1.4. סיכום  
המכנה המשותף לכל המקומות בהם הוסיף הרצ"י או ביקש להדגיש מסרים הוא ברור – סוגיית אתחלתא דגאולה. הרצ"י ביקש לחדד את קביעתו של הראי"ה שאנחנו נמצאים בתקופה

42 על תפיסת הגאולה של הרצ"י ראה: שוורץ, אתגר ומשבר בחוג הרב קוק (לעיל, הערה 23), עמ' 71-78.

של גאולה, את הצורך בעזיבת הגלות ובחזרה לארץ, ואת היותו של תהליך גאולה זה התשובה הבלעדית לבעיות של עם ישראל.

ראוי לציין שמסרים אלה נמצאים באופן ברור בדברים של הראי"ה גם בטרם נערכו על ידי הרצ"י. אבל מבדיקת העריכה עולה בכירור המגמה לחדד מסרים אלה, להפוך אותם לנחרצים יותר ולהדגיש את היותם אקטואליים ומתייחסים למציאות העכשווית בארץ ישראל.

## 2. ריכוך, השמטה וטשטוש מסרים

רוב שינויי העריכה שעשה הרצ"י אינם שייכים לסוג שנידון לעיל – הוספה והדגשה, אלא להפך: עיקר השינויים הם לכיוון של השמטת מילים ומשפטים והכנסת שינויים שיש בהם כדי להעלים, לטשטש ולרכך מסרים בתחומים שונים. באופן כללי ניתן לחלק שינויים אלה לשני סוגים עיקריים: שינויים שמטרתם העלמת הביקורת כלפי קבוצות שונות או ריכוכה, ושינויים שמטרתם להעלים או לטשטש מסרים בעלי אופי נועז, חדשני או רדיקלי.

### 2.1. המשטה וריכוך ביקורת על תנועות וקבוצות שונות א. השמטת הביקורת על היהדות החרדית והגלותית ועידונה

**שמונה קבצים א יד (כרך א, עמ' ה)**  
...השאירה לרוח הקודש עליון, רוח הקודש המתדמה לרוח גבורים אזורי כח אלהים שהיה לנו בימים מקדם, בעת הכירה האומה את עצמה, היא מתגברת והולכת. דרך הזרמתה היא פורצת גדרים, היא מוחקת צורות של תמימות וחריות רגילה, ולכאורה נשאר המצב איום, קרח מכאן ומכאן. אבל אין זה כי אם מעבר. תיכף אנו צריכים לגשת אל ההזרחה העליונה, אל אור החיים הנובע ממקורו הנשוא, מרום מראשון, שיטביע בכחו צורה חדשה ואיתנה, יותר אמת ויותר ממולאה בגבורת קודש, מכל מה שהתמימות הבינונית והחריות האפלה יכולה לתן...

**אורח התחיה ז (עמ' סא)**  
...השאירה לרוח הקודש עליון, רוח הקודש המתדמה לרוח גבורים אזורי כח אלהים שהיה לנו בימים מקדם, בעת הכירה האומה את עצמה **פאלי**, היא מתגברת והולכת. דרך הזרמתה היא פורצת גדרים, היא מוחקת צורות של תמימות רגילה **ומאפדת ע"י פה אחרות חיים נפלאים**, ולכאורה נשאר המצב איום, קרח מכאן ומכאן. אבל אין זה כ"א מעבר, תיכף אנו צריכים לגשת אל ההזרחה העליונה, של אור החיים הנובע ממקורו הנשוא, מרום מראשון, שיטביע בכחו צורה איתנה, ממולאה בגבורת קודש יותר מכל מה שהתמימות הבינונית, **אפלה מאורה כל זרכה מלאך הקודש האמור**, יכולה לתן...

בפסקה זו הרצ"י משמיט את ההתייחסות המבקרת בחריפות את העולם החרדי.<sup>43</sup> הוא גם מעדן מאוד את המסר הכללי שאפשר להסיק ממנו מידה של לגיטימציה לפריצת הגדרים שתביא בסופו של דבר למצב חדש וטוב יותר (וראה על כך באריכות בסעיף 2.2 ב, בפרק זה להלן). ביקורת עקיפה יותר (אם כי חריפה ביותר) על חלק מן הציבור החרדי יש גם בפסקה הבאה:

43 רונן עמד כבר על השינויים שבפסקה זו (רונן [לעיל, הערה 16], עמ' 270-271), אלא שהוא מפרש את המילה "חרדות" כנגזרת פשוטה של המילה חרדה. לענ"ד יש לפרשה כמתייחסת לציבור החרדי באופן ספציפי.

# אורות התחיה כ (עמ' עג-עד)

שמונה קצצים ב רפג (כך א, עמ' שכר-שכה)  
מחלוקת הדעות על דבר הדרת הכלל, אם בזמן הזה, שרבו פריצים נושאי דגל ההפקרות ביד רמה, ראוי להפריד את האומה, שהכשרים נושאי דגל שם ר' לא יהיה<sup>44</sup> להם שום יחס עם פורקי העול הפושעים, או שמא כח השלום הכללי מכריע את הכל... אלה הכתות יחדיו הנם<sup>45</sup> מדרגת שמים נשים זונות שבאו אל שלמה. הרביר הביאו חרב, נסיון הוא מחכמת אלהים שבמלכות ישראל, והזונה הראויה להדחות, *אנפוסה* היא את אמתת הטינא שכלב שהיא חשה בעצמה...<sup>46</sup> הפרוד המדומה, חותרים תחת יסוד הקדושה כולה, מעשה עמלק שזינב את הנחשלים, פליטי הענן, שלח ידיו בשלומיו חילל בריחו.

מחלוקת הדעות על דבר הדרת הכלל, אם בזמן הזה, שרבו פריצים נושאי דגל ההפקרות ביד רמה, ראוי להפריד את האומה, שהכשרים נושאי דגל שם ר' לא יהיה להם שום יחס עם פורקי העול הפושעים, או שמא כח השלום הכללי מכריע את הכל... אלה הכתות יחדיו הנם מדרגת שמים נשים זונות שבאו אל שלמה: הרביר הביאו חרב" נסיון הוא מחכמת אלהים שמלכות ישראל: אותה הראויה להדחות, היא הטוענת: "גזורי", ובהתמרמה מבלטת היא את אמתת הטינא שכלב שהיא חשה בעצמה... נהפרוד המדומה חותר הוא תחת יסוד הקדושה כולה, מעשה עמלק שזינב את הנחשלים, פליטי הענן, "שלח ידיו בשלומיו, חלל בריחו".

הסוגיה שאליה מתייחס הראי"ה היא סוגיית הפרדת הקהילות, סוגיה זו שיסודה במחלוקת על דבר הפרדת הקהילות ביהדות הונגריה וגרמניה,<sup>47</sup> הייתה גם אקטואלית למתרחש בארץ ישראל בשנות פעילותו של הראי"ה, למשל בנוגע ליחס הנכון כלפי החלוצים החילוניים בני העלייה השנייה.<sup>48</sup> הרצ"י השמיט כאן את הביטויים הקשים כנגד המצדדים בהפרדה זו, שהיו מצויים בקרב היהדות החרדית בארץ שדגלה ברובה במדיניות של הינתקות מהיישוב החדש והסתגרות.<sup>49</sup> גם בסוף הפסקה השינוי הלשוני הוא משמעותי – במקום ביקורת ישירה על החותרים תחת הקדושה ועושים מעשה עמלק, יש באורות ביקורת עקיפה יותר על המעשה עצמו. מקום נוסף בו יש ריכוך של הביקורת על היהדות החרדית הוא קטע שעורר בזמנו פולמוס על הנפש והרוח של הפרשנים ושלמי אמוני ישראל:

- 44 בכתב היד ובעט"א, עמ' ע, כתוב כאן "אם ראוי".
- 45 בכתב היד ובעט"א (עמ' ע) הנוסח הוא "יהיו". ובעט"ב (עמ' קא) כתוב "יהיה".
- 46 בשק"א (כך א, עמ' שעו) הנוסח כאן הוא בלשון נקבה "הנן" (כמו באורות ובעט"א, עמ' עא, ובעט"ב, עמ' קא, כתוב בכתב מלא: "הינן"). ובכתב היד כתוב "הנם".
- 47 ראה על כך: י' כ"ץ, "רבי שמשון רפאל הירש, המימין ומשמאל", בתוך: מ' ברויאר (עורך), תורה עם דרך ארץ; התנועה, אישיה, רעיונותיה, רמת גן תשמ"ז, עמ' 13-31.
- 48 על גישתו של הראי"ה לסוגיה זו נכתב רבות, וראה למשל את המאמרים הבאים ואת ההפניות הביבליוגרפיות שבהם: מ' פאלוך, "ניצוצות שאין בהן ממש", יחסו ההגותי וההלכתי של הראי"ה קוק לחילוני ולחילוק: קריאה רב-שכבתית", בתוך רבקה הורביץ ואחרים (עורכים), ספר זיכרון לפרופסור זאב פלך ז"ל; מאמרים במדעי היהדות ובשאלות השעה, ירושלים תשס"ה, עמ' 89-121; י' ביטי, "יחסיו של הראי"ה קוק עם אנשי העלייה השנייה: היבטים היסטוריים ורעיוניים", מים מדליו, 16 (תשס"ה), עמ' 295-314. וראה עוד להלן, הערה 90.
- 49 ראה: מ' פרידמן, חברה ודת – האוטודוקסיה הלא ציונית בארץ-ישראל תרע"ח-תרצ"ז, ירושלים תשל"ח, עמ' 129-145.

## אודות התחיה מג (עמ' פד)

הנפש של פושעי ישראל שבעקבתא דמשיחא, אותם שהם מתחברים באהבה אל עניני כלל ישראל, לארץ ישראל ולתחיית האומה, היא יותר מתוקנת מהנפש של שלמי אמוני ישראל, שאין להם זה היתרון של ההרגשה העצמית לטובת הכלל ובנין האומה והארץ. אבל הרוח הוא מתוקן הרבה יותר אצל יראי ד' ושומרי תורה ומצוות, אע"פ שההרגשה העצמית וההתעוררות של כח פעולה בעניני כלל ישראל אינן סניין אמצות אצלם, כמו מה שהן אצל אלה שרוח עושים אשר בתוכם מעכר את לבם, עד כדי להתקשר בדעות זרות ובמעשים המטמאים את הגוף ומונעים אור הרוח מלהתקן, וממילא סובלת גם הנפש מפגמיהם...

## שמונה קבצים ב כא (כרך א, עמ' רס)

הנפש של פושעי ישראל שבעקבתא דמשיחא, אותם שהם מתחברים באהבה אל עניני כלל ישראל, לארץ ישראל ולתחיית האומה, היא יותר מתוקנת מהנפש של שלמי<sup>50</sup> אמוני ישראל, שאין להם זה היתרון של ההרגשה העצמית לטובת הכלל, ובנין האומה והארץ. אבל הרוח הוא מתוקן הרבה יותר אצל יראי ד' ושומרי תורה ומצוות, אף על פי שההרגשה העצמית וההתעוררות של כח פעולה בעניני כלל ישראל אינן אמצים אצלם, ממה שהיא אצל אלה שרוח עושים אשר בתוכם מעכר את לבם, עד כדי להתקשר בדעות זרות ובמעשים המטמאים את הגוף ומונעים ל אור הרוח מלהתקן, וממילא סובלת גם הנפש מפגמיהם...

הרצ"י הוסיף רק מילה אחת, אלא שבכך הוא מציג את הבעיה שיש ליהודים החרדים כזמנית בלבד ועתידה להיתקן. גם בפסקה שראינו כבר לעיל (פ"ב סעיף 1.1), יש לעריכה – בנוסף להרגשת חשיבותה של ארץ ישראל – גם משקל משמעותי בריכוך הנאמר על היהדות הגלותית:

## אודות התחיה ח (עמ' טב)

היהדות בגולה, ללא תיקון היא מקבלת סמ חיים se קרא לר ישראל ל היא לה בסיס מעשי בעצם, כ"א ל חזון לב, המיוסד על ציורים של תקוה ושל הגות יקר, מצד העתיד והעבר. אמנם יש קצבה כמה כח יש בחזיון לב ל לשא עליו את משא החיים ולסול בכחו נתיבה לחיי עם, והקצבה נראה שכבר מלאה צבאה. ע"כ יורדת היא היהדות בגולה פלאים, ואין לה תקנה כ"א לנטע אותה במקור חיים של חיים ממשיים, se קרא סמיות ל מזיה כ"ל בארץ ישראל...

## שמונה קבצים א לח (כרך א, עמ' יא)

היהדות בגולה ל לה בסיס מעשי בעצם, ולא כי אם חזון לב, המיוסד על ציורים של תקוה ושל הגות יקר, מצד העתיד והעבר. אמנם יש קצבה כמה כח יש בחזון לב ל לשא עליו את משא החיים ולסול בכחו נתיבה לחיי עם. והקצבה נראה שכבר מלאה צבאה. על כן יורדת היא היהדות בגולה פלאים, ואין לה תקנה כי אם לנטע אותה במקור חיים של חיים ממשיים...

הרצ"י הפך פה את משמעות הפסקה על פיה. הראי"ה כתב בפשטות שליהדות בגולה אין בסיס מעשי ושהיא אינה אלא חזון לב. אחרי העריכה המשמעות השתנתה: זה רק עלול היה להיות המצב אילולי היניקה מקדושת ארץ ישראל. במקום נוסף משמיט הרצ"י נימה ביקורתית מדבריי הראי"ה על הצמצום שבתפיסת עולמה של היהדות בגולה:

## אודות ישראל פרק ו א (עמ' קנח)

...השכינה ירדה עם ישראל לגלות ושרתה בתוכם, והתענתה באשר התענו הם. לא הרחיבה הנשמה את מאוייה, אבל קבעה אותם כמושג יראת אלהים, אמונתו, והירות התורה והמצוות מצד שהם פקודי ד', "כצפור נודדת מקנה".

## פנקס פ"א פסקאות (יפר) כה (קמ"ק עמ' קעב)

...השכינה ירדה עם ישראל לגלות ושרתה בתוכם, והתענתה באשר התענו הם. לא הרחיבה הנשמה את מאוייה, רק צמצמה אותם כמושג יראת אלהים, אמונתו, והירות התורה והמצוות מצד שהם פקודי ד'. כצפור נודדת מקנה.

50 בשק"א (כרך א, עמ' שא) הנוסח הוא "שלומי", ובכתב היד כתוב "שלמי".

להלן (פ"ב סעיפים 2.2 א ו-ב) יורחב הדיון בסוגיית הביקורת שכתב הראי"ה על הצמצום שיש בחלקים שונים של היהדות.

ב. ריכוך ביקורת על הציונות החילונית ועל פורקי העול  
הרצ"י עידן לא רק את הביקורת המופנית אל העולם החרדי אלא גם את הביקורת המופנית לכיוון החילונית.<sup>51</sup> בפסקה הידועה על שלושת הכוחות הנאבקים במחננו הכניס הרצ"י שינוי בתיאור הסיעה הלאומית:

**שמונה קבצים ג ב (כרך ב, עמ' שנה-שנ)**  
...השניה היא הלאומית החדשה, הלוחמת בעד כל דבר שהנטיה הלאומית שואפת אליה, שכוללת בקרבה הרבה מהטבעיות הטהורה של נטית אומה החפצה לחדש את החיים הלאומיים שלה, אחרי שהיו זמן רב עלומים בקרבה מתגרת ידה של הגלות המרה, והרבה ממה שהיא חפצה להכיר לטובה את מה שקלטת מרוחם של עמים אחרים, באותה המדה שהיא מכרת **שחם טובים ונאותים** גם לפניה.

**אודות התחיה יח (עמ' עא)**  
...השניה היא הלאומית החדשה, הלוחמת בעד כל דבר שהנטיה הלאומית שואפת אליה, שכוללת בקרבה הרבה מהטבעיות הטהורה של נטית אומה, החפצה לחדש את חייה הלאומיים, אחרי שהיו זמן רב עלומים בקרבה מתגרת ידה של הגלות המרה, והרבה ממה שהיא חפצה להכיר לטובה את אשר קלטת **ממנו** רוחם של עמים אחרים, באותה המדה שהיא מכרת **שהיא טובה ונאותה גם לה**;

השינוי עדין אבל משמעותי – הראי"ה מגדיר את הלאומיות החדשה ככזו המושפעת מרוחם של עמים אחרים במה שנראה לה טובה ונאות. הרצ"י הקטין את מידת ההשפעה בשני שינויי לשון – ראשית ההשפעה היא רק מ"רושם" רוחם של העמים. כמו כן, שינוי המילים "טובה ונאותה גם לה" גרם להן להיות מופנות עכשיו אל המידה שבה חלה ההשפעה והן מקטינות ומסייגות אותה.

גם בשתי הפסקות הבאות מרכז הרצ"י את הנאמר על הציונות החילונית:

**שמונה קבצים ב רפה (כרך א, עמ' שכ)**  
...הלאומיות החילונית **מזהמת** היא בזהמה *the se* **המריות**, שתחתיה הרבה רוחות רעים גנוזים, אבל לא בהדרוף אותה מתוך נשמת הדור נצליח, כי אם בהשתרלות נמרצה להביאה אל מקורה העליון, לחברה עם הקודש המקורית שממנו היא נובעת.

**אודות התחיה כב (עמ' עה)**  
...הלאומיות החילונית יכולה להזהם בזהמה **רפה** שתחתיה הרבה רוחות רעים גנוזים, אבל לא בהדרוף אותה מתוך נשמת הדור נצליח, כ"א בהשתרלות נמרצה להביאה אל מקורה העליון, לחברה עם הקודש המקורית שממנו היא נובעת.

**שמונה קבצים ג (כרך א, עמ' תכח-תכט)**  
אופיה של הגאולה הבאה לפנינו, שראשית צעדיה הננו חשים ומרגישים, **היא** בתוכיותה של כנסת ישראל. מתפתחת היא האומה בכל כחותיה, מגדלת היא את רוחה, את טבעה ואת עצמיותה. אינה מכרת עדיין את עומק הישות העליונה, שהיא כל יסוד תקומתה. עינה לארץ, ולשמים עדנה לא תביט. היא אינה שבה אל אישה

**אודות התחיה לב (עמ' עט)**  
אפיה של הגאולה הבאה לפנינו, שראשית צעדיה הננו חשים ומרגישים, **הוא** בתוכיותה של כנסת ישראל. מתפתחת היא האומה, בכל כחותיה, מגדלת היא את רוחה, את טבעה ואת עצמיותה, אינה מכרת עדיין את עומק הישות העליונה שהיא כל יסוד תקומתה. עינה לארץ, ולשמים עדנה לא תביט. היא אינה שבה **סניין**

51 על יחסו של הרצ"י לחילון ראה: שורין, אתגר ומשבר בחוג הרב קוק (לעיל, הערה 23), עמ' 45-56.

הראשון בפועל, היא מעברת את חייה בכחותיה הנמצאים בשרשי נשמתה. אמנם בלא קריאת שם, בלא **die** **מינה ירשה**, הכל הוא אור ד' וכבודו, אבל לא היא ולא העולם מכיר זה בכלישה, שם שמים לא **ישר** בפיה, אומץ וגבורה ודופת היא, אבל באמת הכל קודש ואלהי הראשון.

אל אישה הראשון בפועל, היא מעבדת את חייה בכבחותיה הנמצאים בשרשי נשמתה. אמנם בלא קריאה ששם, בלא **אמנא** **מבוררת** הכל הוא אור ד' וכבודו, אבל לא היא ולא העולם מכיר זה בבליטה, שם שמים לא **שורר** כפיה, אומץ וגבורה דופנת היא, אבל באמת הכל מורש ואלהוה...

מעבר להחלפת ההאשמה הספציפית בשנאת הבריות בביטוי כללי, הרי מה שמתואר על ידי הראי"ה כתיאור מצב פסקני, הופך בעריכתו של הרצ"י לפוטנציאל בלבד שלא ברור אם יתממש (בפסקה הראשונה), או למצב זמני (בפסקה השנייה). מגמה דומה יש גם בפסקה העוסקת בהכללת הרשעים בכלל האומה:

פנקס "אדורח בביריק" סז (קמייק עמ' מז)  
ס... סן גרייסה התורה כולה, שמכללת את הכלל כולו  
 בכל שיווי ארחות החיים, להיות לתרים מפני הפירוד.  
סן שינויי דעות בכמה ענינים רוחניים וחמריים אין  
מסכס, ואדורכט מוסף, סכס הטיפוסים ז'ס חזקת השוב  
 הכללי. ז'ס שהכל גרייטס להתאחד פונדט  
 לכללות קיומה של תורה, ואי עומט היטוי הבכטניט  
גריק אכפאל זס סן איות הבכין זס רשעים המוחלטים,  
הכפויט ופורקי עול פכאני, הזל אזסה. ועל זה אמרה  
 ברוריה<sup>52</sup> למינא רני עקרה דלא ילדה בנים  
 לגיהנם כותייעו, זי ז'ס ז'ס שרובי הככזט יפה לאומה,  
לזי רק כשתיאחדו באותו השורש זס תלי קיוס הזלמה,  
ופורכט גרייטס עיתחז בתורה ונפלאו.

**אודות ישראל פרק ח' ו' (עמ' קסט)**  
 ...התורה כולה, שמכללת, *ספר משפחות* *ספר שמות*, ובשור  
 ארצות חזיה, את הכלל כולו ואת *ספר שמות*, היא התריס  
 בפני הפירודים. *ספר שמות* שנוני הערות והספוסים,  
 בכמה ענינים רוחנים וחמריים, *ספר שמות* יפה הטוב  
 הכללי, **שמאחד את כלם** בכללות קיומה של תורה,  
*ספר שמות* הרשעים המוחלטים **השקמים מית ישראל** ופורקים  
 עולה העלין **מית ישראל**, כראמה ברוריה למינא: רני  
 עקרה שלא ילדה בנים לגיהנם כותייכו, שרכי הכחות  
 יפה *ספר שמות* לאומה כהתאחדם בשורש קיומה בתורה.

מהפסקה המקורית של הראי"ה עולה שהתנאי להכללות בכלל ישראל הוא קיום התורה ושאינן להכליל בכלל ישראל את הרשעים הפורקים את עול התורה וקיומה. אבל הפסקה שהתפרסמה באורות נערכה ביד אמן על ידי הרצ"י כך שמשמעותה שונתה באופן מהותי. על פי פסקה זו הרשעים הגמורים שאינם נכללים בכלל ישראל הם רק אלה הפורקים את עול האומה, שאינם רואים עצמם כחלק מהכלל (וביחס לתורה נראה שנדרש מהם רק יחס של כבוד לתורה כחלק ממשורש קיומה של האומה).

ג. ריכוך ביקורת על התרבות המערבית, הנצרות והעמים השונים  
מגמה זו של ריכוך אמירות חריפות וביקורת היא מגמה כללית בעריכתו של הרצ"י, והיא כוללת לא רק בנוגע לחלקים השונים של עם ישראל, אלא אף ביחס לדברים שנאמרים על עמים אחרים, תרבותם ודתם. הפסקה המשמעותית ביותר בהקשר זה היא הפסקה הקשה שכתב הראי"ה על רקע גוראות מלחמת העולם הראשונה:<sup>53</sup>

52 בכתב היד כתוב "אמר ר"י" ועורכי קמ"ק תיקנו כמו באורות על פי ברכות י ע"ב.  
53 רזנק עמד כבר על חלק מהשינויים שבפסקה זו (רזנק ולעיל, הערה 16, עמ' 273, הערה 80).



#### המלחמה ח (עמ' טז-טז)

נכתם עון שופכי הדמים, מלכי אדמה הזדים וכל מרגיזי ארץ. לא יכופר לארץ לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו, והכפרה מוכרחת לבא: בטול כללי לכל **מכונות התרבות** של עכשיו, עם כל **שקרן** ותרמיתן, עם כל זוהמתן הרעה וארסן הצפעוני. כל התרבות, המתהללת בצלצלי שקרים, מוכרחת להכחד מן העולם, ותחתיה תקום מלכות עליזונית קרישין. אורם של ישראל יופיע, לכונן עולם בעמים **בעלי רוח חדשה**, בלאומים אשר לא יהגו ריק ולא ירגזו עוד על ד' ועל משיחו, על אור חיי העולם ועל התום והאמונה אשר לברית עולמים. ישראל יראה בעיניו שלומת רשעים, יצעוד על חרבנם של המתהללים באלילים **החדשים** כאשר צעד על חרבות בבל ואשור העתיקים. אז ישראלי מושיע. ותשועת ד' בא תבא. הנדפת הכח של הגוים, שקייו כוס התרעלה, מוכרחת היא לבא. פתח ד' את אוצרו ויוציא את כלי זעמו. אם עוד תתאמץ אירופא וכל גוייה להחזיק מעמד בצביונה, לא באמת ולא בצדקה, את ד' לא ידעו ואת דרכיו לא יחפצו ללכת בהם. **אמנו** **הוא** **ראשי** **בראשי** **החלופה**. אור התשובה יופיע **בהכרח** וישראל יאיש את אלילי כספו ואת אלילי זהבו, וישוכה הכל אל טוב ד'...

#### שמונה קבצים ה רסז (כרך ב, עמ' קפא)

נכתם עון **המשיח** שופכי הדמים, זדים מלכי אדמה וכל מרגיזי ארץ. לא יכופר לארץ לדם אשר שופך בה כי אם בדם שופכו, והכפרה מוכרחת לבא, בטול כללי לכל **העמים והתרבותיים** של עכשיו, עם כל **השקר** והתרמית שלהם, עם כל זוהמתן הרעה וארסן הצפעוני. כל התרבות המתהללת בצלצלי שקרים מוכרחת **להכחד** מן העולם, ותחתיה תקום מלכות עליזונית קרישין. אורן של ישראל יופיע, לכונן עולם בעמים **חדשים**, בלאומים אשר לא יהגו ריקם ולא ירגזו עוד על ד' ועל משיחו, על אור חיי העולם ועל התום והאמונה אשר לברית עולמים. ישראל יראה בעיניו שלומת רשעים, יצעוד על חרבנם של **המלכים** המתהללים באלילים **החדשים**. אז ישראלי מושיע. ותשועת ד' בא תבא, אלילי ישראל מושיע. ותשועת ד' בא תבא, הנדפת כח הגוים שקייו כוס התרעלה מוכרחת היא לבא, פתח ד' את אוצרו ויוציא את כלי זעמו. אם עוד תתאמץ אירופא וכל גוייה להחזיק מעמד בצביונה, לא באמת ולא בצדקה, את ד' לא ידעו ואת דרכיו לא יחפצו ללכת בהם, אור התשובה יופיע, וישראל יאיש את אלילי כספו ואת אלילי זהבו, וישוכה הכל אל טוב ד'...

הרצ"י שינה את הפסקה באופן משמעותי ביותר. הראי"ה כותב דברים קשים שכתובתם ברורה – עמי אירופה של אותו זמן. הרצ"י טשטש את הכתובת הברורה של הביקורת: במקום "חרבנם של עמי אירופה המתהללים באלילים בסתר לבבם", הכתוב באורות מעורפל ומדבר על חורבנם של "המתהללים באלילים החדשים". במשפט הראשון הראי"ה כתב שנכתם עוונם של העמים שופכי הדמים ומלכיהם גם יחד, הרצ"י בהשמיטו את המילה "העמים" גורם למשפט להתייחס רק למלכים ולהם מתייחס התואר "שופכי הדמים". לא זו בלבד שהרצ"י מעדן את הביקורת, אלא הוא גם משנה באופן מהותי את החזות הקשה שצופה הראי"ה לעמי אירופה. הראי"ה דיבר באופן ברור ונחרץ על ביטולם וחורבנם של עמי אירופה והחלפתם בעמים אחרים, ואילו הרצ"י שינה והחליף רעיון זה באחר. הוא מדבר על ביטול "מכונות התרבות" – דהיינו לא העמים עצמם יתבטלו אלא תרבותם, הם עצמם ישארו אלא שתבותם תשתנה. וכך מתוקן במפורש בהמשך: במקום כינון עולם "בעמים חדשים" כגרסת הראי"ה, כותב הרצ"י "עמים בעלי רוח חדשה". וברוח זו מוסיף הרצ"י בהמשך, לאחר תיאור מצבה הנואש של אירופה, את המשפט "מצב זה הוא רגעיי ברגעי התולדה" והוא יתוקן בעתיד על ידי התשובה שתבוא (והרצ"י מחזק את האמירה בהוספת המילה "בהכרח").

כיוון מחשבה זה נראה גם בתיקונים אחרים, שבהם על ידי הוספת מילה או משפט מרגיש הרצ"י את העובדה שהעמים אינם עתידים לכלות לעתיד לבוא, אלא עתידים להתקן על ידי שינוי רוחני:

54 בשק"א (כרך ב, עמ' שלג) הנוסח כאן הוא "ויוכח" (כמו באורות). ובכ"י הקריאה אינה מוכרעת.

**ישראל ותחיתו כב (עמ' מא)**

...והיה ביום ההוא יפקד ד' על צבא המקום במקום ועל מלכי האדמה על האדמה. הפקידה היא לא הפקידה ונאמן כי לא חלף אסאיים ותכנות, ומתוך עמק החשך יתעורר ישראל לאחוז באור תורתו בכל כלליותה....

**שמונה קבצים ו קצו (כרך ב, עמ' רמב)**

...והיה ביום ההוא יפקד ד' על צבא המרום במרום ועל מלכי האדמה על האדמה. ומתוך עומק החושך יתעורר ישראל לאחוז באור תורתו בכל כלליותה....

**ישראל ותחיתו ה (עמ' כב)**

...אין מוחם ולבם, אין נפשם ורוחם של כל עם ולשון יכולים שיין להסתגל לקדושת עולמים, לחדות גאות ד', שליטת היצירה מעומק ראשיתה עד עומק סופה, החבוקה כולה באחדות האלהית בעמק טובה, ברעם גבורתה, בטהרתה וצחצוחה.

**שמונה קבצים ה לב (כרך ב, עמ' סה)**

...אין מוחם ולבם, אין נפשם ורוחם, של כל עם ולשון, יכולה להסתגל לקדושת עולמים, לחדות גאות ד', שליטת היצירה מעומק ראשיתה עד עומק סופה, החבוקה כולה מאחדות האלהית בעומק טובה, ברעם גבורתה, בטהרתה וצחצוחה.

מגמה כזו של ריכוך הביקורת כנגד אומות העולם מתגלמת גם בתיקונים עדינים וקלים יותר. תיקונים הכוללים השמטת מילה חריפה או החלפתה בחריפה פחות וטשטוש הכתובת שאליה מכוונת הביקורת:

**ישראל ותחיתו טו (עמ' לג)**

...הקריאה אל כל העמים, השקועים בכל רפש הטומאה, בכל מעמקי הרשע והבערות, בתהומות החשך היותר מחירדות: "הנכם כלכם קדושים, כלכם בנים לד', אין הפרש בין עם לעם..."

**שמונה קבצים ז מה (כרך ב, עמ' שיד)**

...הקריאה אל כל העמים השקועים בכל רפש הטומאה, בכל מעמקי הרשע והבערות, בתהומות החושך se תנבואות היותר מחירדות: הנכם כולכם קדושים, כולכם בנים לד', אין הפרש בין עם לעם..."

**אחדות התחיה י (עמ' סד)**

...בכל עם ולשון הנקודה הפנימית של חפץ החיים הקבוציים מיוסדת היא על התוכן הכלכלי לכל צורותיו, ביסוד הדאגה הפנימית השרויה בקר האדם לבצר את מעמד חייו הגשמיים...

**שמונה קבצים א תשעד (כרך א, עמ' ריב)**

...בכל עם ולשון הנקודה הפנימית של חפץ החיים הקבוציים, היא מיוסדת q על התוכן הכלכלי לכל צורותיו, ביסוד הדאגה הפנימית השרויה בקרבו של האדם לבצר את מעמד חייו הגשמיים...

**ישראל ותחיתו ה (עמ' כב)**

...והננו הולכים ומנצחים גם את ענני החשך הקלים מהם. בטול המצות המעשיות אשר יצא מהמינות וצדדי אלילותה, יחד עם התגברותה לקלוט לה מדתו ערכי אמונה ומוסר בפום ממלל רכרכן, לאמר הרבה ושלא לעשות גם מעט...

**שמונה קבצים ה לב (כרך ב, עמ' סה-סו)**

...והננו הולכים ומנצחים גם את ענני החשך הקלים מהם, בטול המצות המעשיות, אשר יצא מהנצחיות וצדדי אלילותה, יחד עם התגברותה לקלוט לה מאתו ערכי אמונה ומוסר בפום ממלל רכרכן, לאמר הרבה ושלא לעשות גם מעט...

2.2. ריכוך, השמטה ושינוי מסרים בעלי אופי חרשני ונועז הסוג השני של עריכה מטשטשת ומרככת מצוי בשורה של נושאים בהם התערב הרצ"י בתוכנן של פסקות בעלות תכנים חדשניים ומרחיקי לכת. לא פעם שינה הרצ"י אמירות מרחיקות לכת החורגות מהמקובל. ניתן להצביע על מגמות ברורות וחוזרות על עצמן שהיו לרצ"י בהכנסת שינויים אלה.

א. עידון מקומות מהם משתמעת ביקורת על היבטים שונים של היהדות, מאמרי חז"ל וקיום מצוות

הרצ"י מתערב באופן שיטתי במקומות שבהם אפשר להסיק שהראי"ה מבקר את היהדות הדתית הרגילה ואת תפיסת עולמה, כך למשל:<sup>55</sup>

**אודות התחיה ל' (עמ' עח)**

הנני רואה בעיני, אור חיי אליהו עולה, כמו **לְאַחֲזִי**  
הולך ומתגלה, הקודש שבטבע פורץ גדריו, הולך הוא  
**בעצמו** להתאחד עם הקודש שלמעלה מן הטבע **ocn**,  
עם הקודש הלוהם בטבע. לחמנו בטבע ויצאנו בנצחון,  
הטבע **deidmā** עשה אותנו לבעלי מומים, נגע בכך  
ירכנו, אבל השמש הלא לנו זרחה לרפאותנו  
מצלעתנו. היהדות של העבר, ממצרים ועד הנה, מלחמה  
ארוכה היא נגד הטבע, **בְּכַח הַמָּוֶה, se** טבע האנושי  
הכללי, אפילו טבע האומה וטבעו של כל יחיד. לחמנו  
בטבע כדי לנצחו לרדותו בתוך ביתו...

**שמונה קבצים ג רכג (כרך א, עמ' תכח)**

ההנני רואה בעיניי, אור חיי אליהו עולה, כח לאלתו הולך ומתגלה. הקודש שבטבע פורץ גדריו, הולך הוא **בעצמה** ולהתאחד עם הקודש שלמעלה מן הטבע, עם הקודש ההולחם עם הטבע. לחמנו עם הטבע ויצאנו בנצחון. אבל ההטבע עשה אותנו לבעלי מומין, נקע כף ירכנו, אבל השמש הלא לנו זרחה לרפאותנו מצליעתנו. היהדות של העבר, ממצרים ועד הנה, מלחמה ארוכה היא נגד ההטבע, **לפי אכז השלם**, נגד טבע האנושי הכללי, אפילו טבע האומה **לפי** טבעו של כל יחיד. לחמנו על טבע כדי לנצחו, כדי לרדותו בתוך ביתו...

הרצ"י התערב בהכרזה הגורפת של הראי"ה שהיהדות עד עכשיו היא מלחמה כללית בטבע על כל צורותיו, והפך אותה על פיה לכיוון של נוסחה מסויגת, המקטינה את האמירה ומייחסת אותה רק למלחמה מצומצמת בצד הטבע הגס, המגושם והכוער שבטבע האנושי. הרצ"י גם מתערב במקומות שבהם נכתבה נימה של ביקורת על חז"ל או על מאמריהם:

**אודות התחיה כד (עמ' עו)**

...מתנשאים אנו מעל כל מחשבות השטנה *se* הנחפז  
השטחית, *תולפסים כה* מוסרים ומאמרים  
*מיוזמים*, שמעוררים *על יום* כעס ושנאת אהים, ומלאי  
רצון ושקווי ל כל חסדים אדירים הנגזו שבים לחבק  
ברועות אהבה את כל הנשמה לכית יעקב, להפצה  
לראות בשמחת גיבוינו ולהתחלה עם נחלתנו...

**שמונה קבצים ב רעד (כרך א, עמ' שכא)**

...מתנשאים אנו מעל כל מחשבות השטנה, **סו סו**  
**השטחיות** **סמטורים** ובמאמרים המעוררים כעס ושנאת  
**אנשים**, ומלאי רצון, ושקויי טל חסדים אדירים,  
הנגנו שבים לחבק בזרועות אהבה את כל הנשמה לכית  
עקב הצפה לראות שמחת גויינו ולהתהלל עם  
נחלתנו...

**אודות התחיה כז (עמ' עז)**

ההתגברות הרוחנית העליונה מחזקת את התכנים המעשיים ומגברת את ההתעניינות בעולם ובהיים וכל אשר בו. רק בזמן החרבן, וקרב לו, שהחיל הישראלי נעתק מארמיתו והוצרך להכיר את תעודתו רק במעמדו הרוחני המופשט, **הארשה מתיאיים חזרית** לפרישות מחיית שעה בשביל חיי עולם, וגם ע"ז יצאה מחאה ממיתב...

**שמונה קבצים ג שסו (כרך א, עמ' תסד)**

וההתגברות הרוחנית העליונה מחזקת את התוכנים המעשיים, ומגברת את ההתעניינות עם העולם והחיים וכול אשר במ. רק בזמן החורבין וקרבן לו, שהחיל הישראלי נתקן מאדמתו, והוצרך להכיר את וועדתו אז במעמדו הרוחני המופשט, **השירי שירי** *מהפ*  
**תפר יוחאי** *או* **דניס** לפרישות מחיי שעה בשביל חיי עולם. ובס על זה יצא מחאה שמיימית.

55 רזונק רואה בפסקה זו רק הוספת מילת הבהרה (רזונק [לעיל, הערה 16], עמ' 272 והערה 79), ודומיני שלא רק בדבר.

בדוגמה הראשונה רצ"י משנה לחלוטין את משמעות הדברים. מדברי הראי"ה ניתן אולי להסיק שיש במקורות היהדות אמירות ודברי מוסר שטחיים שיש בהם שנאת אחים, ושתפקידו להתרומם מעליהם. לאחר עריכתו של הרצ"י הבעיה הועברה מן המקורות אל מי שבהבנתו השטחית מפרש כך את המאמרים האלו. בפסקה השנייה הושמטה ההתייחסות הישירה לרשב"י בגלל הנימה הביקורתית המתלווה לה.<sup>56</sup>

תחום נוסף בו מתערב הרצ"י הוא במקומות שבהם משתמעת נימה העלולה להחליש את המחויבות המוחלטת לקיום מצוות:

#### אודות התחיה ו (עמ' טא)

...? למצוא תרופה לעומת מצב איום זה, לעומת מחלה כזאת, האוכלת את שתי הקצוות אשר לחיים וממילא נחר תוכם, אנו צריכים להתאמץ בכל היכולת בשמירת המעשים, לחבבם ולאמצם, אבל לא לעמוד על תחום זה *במציאות*. מאומה לא נשא בעמלנו, אם לא נצרף אל רוממות המעשים *אל* ההשבה אל תעופת הרעיון האצור וגנוז בהם. אם ישארו המעשים מצות אנשים מלומדה, לא לבר שלא יועילו אלא גם ישפילו עוד את הרעיון, וסוף שפלות הרעיון להגמר בבטול המעשים...

#### שמונה קצבים א ח (כרך א, עמ' ד)

...למצוא תרופה לעומת מצב איום זה, לעומת מחלה כזאת, האוכלת את שתי הקצוות אשר לחיים, וממילא נחר תוכם,<sup>57</sup> אנו צריכים להתאמץ כפי היכולת בשמירת המעשים, לחבבם ולאמצם *כפי אומת האמת שנושא*, אבל לא לעמוד על תחום זה. מאומה לא נשא בעמלנו, אם לא נצרף אל רוממות המעשים ההשבה אל תעופת הרעיון האצור וגנוז בהם. כשישארו המעשים מצות אנשים מלומדה, לא לבר שלא יועילו, אלא גם ישפילו עוד את הרעיון, וסוף שפלות הרעיון להגמר בבטול המעשים *על*...

#### אודות התחיה ע (עמ' צז)

התשובה הנועדה לישראל, לרומם את קרנם בגאולה שלמה, תבא ע"י השבת עז רוח הקודש, שהוא הסגולה הנבואית בהתחלתה, המתפשטת על כל האומה כולה, מתוך שרוח עליין זה מתאמץ להופיע, מתגשרים ונדרחים רוחות קטנים ממנו. התוכן המיוחד לישראל בתור עם לבדד ישכון, לא יתברר ע"י מעשים חיצוניים *ומקצבים* תדברים למודיים *במציאות*, כ"א ע"י הרמת החיים בסגולתם הפנימית.

#### שמונה קצבים ב כט (כרך א, עמ' רסב)

התשובה הנועדה לישראל, לרומם את קרנם בגאולה שלמה, תבא על ידי השבת עז רוח הקודש, שהוא הסגולה הנבואית בהתחלתה, המתפשטת על כל האומה כולה, מתוך שרוח עליין זה מתאמץ להופיע, *כל רוחות* קטנים ממנו מתגשרים ונדרחים. התוכן המיוחד לישראל בתור עם לבדד ישכון, לא יתברר על ידי מעשים חיצוניים, *על* דברים למודיים, כי אם על ידי הרמת חיינם בסגולתם הפנימית...

הדוגמה הראשונה לקוחה מפסקה המצביעה על הבעייתיות שיש במצב של נתק בין הרובד הכללי של הערכים שבתורה לרובד הפרטי של המצוות המעשיות. מצד אחד כותב הראי"ה שאין לנטוש את המעשים במצב כזה, ומצד שני חייבים לחדש את הרובד הערכי הכללי. מבחינה מעשית כותב הראי"ה, בדברים שלפנינו כאן, שאין לעמוד על קיום המצוות כמצוות אנשים מלומדה שכן הדבר יביא לביטולן בשאט נפש, אלא יש להשתדל לשמור על קיום המצוות "כפי אותה המידה שנוכל" ובמקביל לחדש את הרובד הרעיוני. הרצ"י שינה רעיון זה, שממנו משתמעת השלמה מסוימת עם אי קיום מצוות, והפך את ההתאמצות לקיום המצוות "כפי היכולת" ל"להתאמץ בכל היכולת". בדוגמה השנייה כותב הראי"ה שהשבת הנבואה לא

56 ראה: רוזנק (לעיל, הערה 16), עמ' 272, הערה 78.

57 בשק"א (כרך א, עמ' ד) הנוסח כאן הוא "תוכם" (כמו באורות), אבל בכתב היד כתוב "תוכו" כמו בשק"ב.

תבוא על ידי לימוד ועשייה, ואילו הרצ"י מקהה את העוקץ הרדיקלי הזה על ידי הוספת המילה "בלברם".

ב. הקטנת הביקורת על האמונה המצומצמת מחד, וצמצום הלגיטימיות לכפירה הפוגעת בה ולרשעים מאידך

דוגמה בולטת של הדרך בה מעדן הרצ"י מסרים נועזים בדברי הראי"ה מצויה בהצגת הקשר בין הכפירה והמרידה בדת לבין טיב האמונה שכנגדה הן יוצאות. רעיון מרכזי החוזר על עצמו בכתבי הראי"ה הוא ראיית תפקידה של הכפירה כזיכוכ האמונה ותיקון הסיגים שבה.<sup>58</sup> הרצ"י מקטין באופן שיטתי את מידת החדשנות והנועזות שבטיעון זה. הדבר נעשה על ידי טיפול בשני מרכיבי הטענה: מצד אחד הרצ"י מחליש את מידת הלגיטימיות ונימת ההבנה כלפי תפקידה של הכפירה, ומצד שני הוא מקטין את נימת הביקורת שבה מתוארת הבעייתיות שבאמונה המצומצמת, אותה באה הכפירה לתקן.<sup>59</sup> כך למשל:

**שמונה קצבים א קו (כרך א, עמ' לא)**  
כשחושבים על דבר אלהים בלא השכלה ובלא תורה, מתהוה ברעיון ציור אפל, מלא תהו ובהו, *והוא סג, כשכאים להשתעבד לעבודת אלהים על פי המושג הריקן* *הוא, האדם הולך ומאבד את זהר עולמו, על ידי מה שהוא מקשר את עצמו לדברי תהו והבל נידף...*  
וכשהדבר הזה נמשך משך של *שנים* דורות, מוכרחת הכפירה לצאת בצורה תרבותית, לעקור את זכר אלהים ואת כל המוסדים של עבודת אלהים. אבל מה היא עוקרת, רק הכלים ודברי נואש, שהם רק חוצצים בין האדם ובין אור אלהי אמת. ועל משואות החורבות שהכפירה מחרבת, בונה דעת אלהים הנשגבה את היכלה...

**זרעונים ה – יסודים ממרקים (עמ' קכו)**  
...כשכאים להשתעבד לעבודת אלהים על פי המצב הריקן *הוא, של הציור האפל המלא תהו ובהו עמתהוה* ברעיון כשחושבים על דבר אלהים בלא השכלה ובלא תורה, *יראה תתלה תנוטה ממקורה, הוא יראה שאלה, האדם הולך ומאבד את זהר עולמו על ידי מה שהוא מקשר את עצמו לקטנות המחזין...*  
...כשנמשך המצב הזה משך של דורות מוכרחת הכפירה לצאת בצורה תרבותית לעקור את זכר אלהים ואת כל המוסדים של עבודת אלהים, אבל לאיזו עקידה מכונת ההשגחה העליונה? לעקידת הסיגים שהם רק חוצצים בין האדם ובין אור אלהי אמת, ועל משואות החרבות שהכפירה מחרבת תבנה דעת אלהים הנשגבה את היכלה...

הראי"ה תיאר את האמונה הנמוכה כ"דברי תהו והבל נידף" ו"הכלים ודברי נואש", הרצ"י החליף ביטויים קשים אלה בדברים מתונים בהרבה כ"קטנות מוחין" ו"סיגים", ובנוגע לכפירה הוסיף הרצ"י התייחסות שאינה קיימת במקור המייחסת את פעולתה לכוונת ההשגחה העליונה. התערבות דומה יש גם בפסקה אחרת בנושא:

58 ראה על כך למשל: מ' פכטר, "התשתית הקבלית של תפיסת האמונה והכפירה במשנת הרב קוק", דעת, 47 (תשס"א), עמ' 69–100.

59 מגמה זו קיימת גם בשתי פסקות שנידונו לעיל. בפסקה מאורות התחיה ז (שנידונה לעיל, פ"ב סעיף 2.1. א) יש פרט לריכוך הביקורת על היהדות החרדית, גם הוספת משפט המבקר את הפרצה המאבדת "אצרות חים נשגבים". גם בפסקה מאורות התחיה ח שנידונה שם, יש לא רק ריכוך ביקורת על היהדות הגלותית, אלא גם התערבות עריכה בסוף הפסקה. הראי"ה מתאר שם (שק"א א מ, כרך א, עמ' יא) את החיבור שבין הרוח הישנה של הקורש הרגיל והרוח החדשה שמתעוררת באומה כחיבור הרמוני: "ובדעה שהורה מחברים את הרוחות *החדש והישן יחדיו*". ואילו רצ"י שינה באורות (עמ' סג) לנוסח המרגיש את המורכבות והבעייתיות שבחיבור זה: "ובדעה שהורה מחברים את הרוחות *(ואמתיים) את האברה האתאורית ע"י שופט*".

**ישראל ותחיתו כד (עמ' מא)**

יש רוח ממוזג שמתערב יפה עם העולם והחיים, עם סדרי המעשים והנהגות המדות... זהו רוח ההלכה, רוח תורה שבעל פה, המסדרת את הקדש בארח החיים... אמנם יש רוח סער, שאינו מתקשר עם הרוח הממוזג, פורץ הוא גדים ואינו מחכה לסדר העולמי שיבוסס, לסדרי החיים ותיאוריהם שיתאחדו במזג הקדש והטוב... בישראל יגלה רק בצורה של סער לעת רעה, לבצור חיל בעת זעם לעת קרב ומלחמה, **והיא בלא מתקנה ופס** **כפי** **מתקנת ומתורת** כיהדות העתיקה תורת הפרושים, לכל גדלה, ארכה, עמקה ורחבה, עם כל עמקה והוריה, עם כל חילה, עזה ותקפה, שהיא כוללת את הכל, את המעלה ואת המטה, עלית ותחתית כרוכים בה. הבא ברושה וכבש עצמתה אל העליות העליונות, אל הפחדים הגנונים, הרי הוא הולך במגדל עז' מלא בטחה, וכל הנאמן הגדול הנמשך ע"פ תורת אם יוכל לבא לאור חיים נאמנים, **מסוגלים לתחיה שלהם**, בלא פרץ ובלא יוצאת, ומפנימיות רוחו יחזה חזות הכל ובשוכה ונחת יושע.

**שמונה קבצים ה קכט (כרך ב, עמ' קט-קי)**

יש רוח ממזוג, שמתערב יפה עם העולם והחיים, עם סדרי המעשים והנהגות המדות... זהו רוח ההלכה, רוח תורה שבעל פה, המסדרת את הקודש באורח החיים... אמנם יש רוח סער, שאינו מתקשר עם הרוח הממזוג, פורץ את כל הגדרים, איננו מחכה ללסדר העולמי שיבוסס, לסדרי החיים ותיאוריהם שיתאחדו במזג הקודש והטוב... בישראל יגלה רק בצורה של סער לעת רעה, לביצור חיל בעת זעם, לעת קרב ומלחמה, היהדות העתיקה, תורת הפרושים, לכל גדלה, ארכה, עמקה ורחבה, עם כל עמקה ורוריה, עם כל חילה, עזה ותקפה, שהיא כוללת את הכל, את המעלה ואת המטה,<sup>60</sup> עלית תחתית כרוכים בה. הפירסום וכבש צמחת את העליות העליונות, את הברסנים הגנונים, הרי הוא הולך במגדל עז מלא בטחנה, וכל ההמון הגדול הנמשך על פי תורת אם, יוכל לבא לאור חיים נאמנים, **מגלות לתחייה**, בלא פרץ ובלא יוצאת, ומפנימיות רוחו יחזה חזות הכל, ובשוכה ונחת יושע.

הרצ"י מקטין את מידת פריצת הגדרים של אותה רוח סער, ומוסיף רעיון שאינו קיים במקור על כך שאין לרוח זו תקנה שלמה אלא אם תתחבר אל דרך התורה הרגילה והמקובלת. בנוסף, מגדיל להרצ"י את הפוטנציאל הגלום בדרך המסורתית להגיע ל"תחיה שלמה".

אנו מוצאים את המגמות האלו גם בנפרד. מצד אחד הקטנת הביקורת על האלמנטים באמונה הפשוטה שהכפירה מזככת:

**אודות התחיה נא (עמ' פז)**

...זאת היא הסבה, שכח שלילי גדול מתעורר בעקבא  
דמשיחא, בחוצפה סגיא, ושלילה זאת תבער את כל  
מה שהוא כזה בהמושגים האלהיים והתלוי בהם  
בכללות האומה....

**שמונה קבצים ב סח (כרך א, עמ' רעב)**

.../וזאת היא הסבה שכח שלילי גדול מתעורר בעקבא דמשיחא, בחוצפא סגיא, ושלילה זאת תבער את כל מה שהוא **חלוש ומכוער** בהמושגים האלהיים והתלוי בהם בכללות האומה.

**אודות ישראל פרק ח א (עמ' קסז)**

...אמנם חולשת האדם גורמת, שבהיותו מוכשר למחקר  
*for* יחלש בו יסוד הנטייה האמונית, ובהיותו שלם  
 באמונה הוא עלול למעט בהשכלה וחכמת לב...

**פנקס "אחרון בבוֹיסק" כ (קמ"ק עמ' מד)**

...על כן באשר מצד חולשת הארם מזומן שבחיותו מוכשר למחקר יוחלש בו היסוד *edī se* הנטייה, *edī se* היסוד *edī se*, וביטוי *edī se* מאמין שלם הוא עלול למעול בהשכלה וחכמת לב...

ומצד שני, הרצ"י מקטין אמירות חיוביות על הרשעים ותקידם בעולם גם בהקשרים רחבים יותר:<sup>61</sup>

**אורות התחיה כ (עמ' ער)**

...יסוד צדקת הצדיקים בכל דור ודור נתמך הוא ל ט י הרשעים, פסם כ רשעתם כ"ז שהם רבוקים בחפץ לבם לכללות האומה, עליהם לאלה, "ועמך כולם צדיקים", וחיצוניות הרשעות שלהם מועילה ל לאמץ כהם של צדיקים "כדורדיא לחמרא..."

**שמונה קבצים ב רפג (עמ' שכה)**

...יסוד צדקת הצדיקים בכל דור ודור נתמכת היא כרשעת הרשעים, כאלה לאלה רשעים כלל כל זמן שהם רבוקים בחפץ לבם לכללות האומה, ועמך כולם צדיקים, וחיצוניות הרשעות שלהם מועילה לאמץ כהם של צדיקים, כדורדיא לחמרא...

**אורות התחיה מה (עמ' פה)**

כשם שאי אפשר ליין בלא שמרים, כך אי אפשר לעולם בלא רשאים. וכשם שהשמרים מעמידים את היין ומשמרים אותו, כך הרצון הגס של הרשעים גורם קיום ועמדה לשפעת החיים כולם, של כל הבינונים והצדיקים, כשהשמרים מתמעטים והיין עומד בלא שמריו, הרי הוא עלול לקלקול וחמוץ. הגלות דלדלה את כח החיים של האומה ושמרינו נתמעטו הרבה מאד, עד שיש סכנה לקיום החיים של האומה מחוסר תפיסת חיים מעובה, האחוזה בבהמיות ובארמה ושקיעתה החמרית... וסוף המהלך הוא: שקוע השמרים בתחתית החבית, הנמכת הכחות הרשעיות בתהום החיים, ואז מתבטל מהם כל תכנם המכאיב ומזעזע.

**שמונה קבצים ד כה (כרך ב, עמ' יא)**

כשם שאי אפשר ליין בלא שמרים, כך אי אפשר לעולם בלא רשעים. וכשם שהשמרים מעמידים את היין ומשמרים אותו, כך הרצון הגס של הרשעים גורם קיום ועמדה לשפעת החיים כולם, של כל הבינונים והצדיקים. כשהשמרים מתמעטים, והיין עומד בלא שמריו, הרי הוא עלול לקלקול וחמוץ. הגלות דלדלה את כח החיים של האומה, ושמרינו נתמעטו הרבה מאד, עד שיש סכנה לקיום החיים של האומה ממיתם הרשעים למחוסר תפיסת חיים לסוף מעובה, האחוזה בבהמיות ובארמה ושקיעתה החמרית... וסוף הפרצה הוא שיקוע השמרים התחתית החבית, הנמכת הכחות הרשעיות בתהום חיים, ואז מתבטל מהם כל תכנם המכאיב ומזעזע...

עריכתו של הרצ"י מטשטשת את הסגנונה החד-משמעית של הראי"ה על הרשעים "שבאמת אינם רשעים", ומטשטשת את העובדה שבפסקה השנייה הראי"ה מפליג עד כדי ראיית קיום הרשעים פורצי הפרצה כהכרחי לעצם קיום האומה. הרצ"י התערב גם בפסקה דומה נוספת שדנה בתפקיד הרעות הזרות המשפיעות לרעה על הצעירים היהודים:

61 אפילו במקום בו הראי"ה רק מתאר את המרידה כנגד הדת – מתערב הרצ"י ומצמצם את חריפות התיאור:

**אורות התחיה מד (עמ' פד)**

מקובלים אנו שמרידה רוחנית תהיה בארץ ישראל ובישראל, בפרק שהתחלת תחית האומה תתעורר לבא. השלוה הגשמית שתבא לחלק מהאומה, אשר ידמו שכבר באו למטרתם כולה, תקטין את הנשמה, ויבאו ימים אשר תאמר אין בהם חפץ. השאיפה לאידיאלים נשאים וקדושים תחדל, וממילא ירד הרוח וישקע...

**שמונה קבצים ב רמז (כרך א, עמ' שיד)**

מקובלים אנו, שמרידה רוחנית תהיה בארץ ישראל ובישראל בפרק שהתחלת תחית האומה תתעורר לבא. השלוה הגשמית שתבא לחלק מהאומה, אשר ידמו שכבר באו למטרתם כולה, תקטין את הנשמה, ויבאו ימים אשר תאמר אין בהם חפץ. השאיפה לאידיאלים נשאים וקדושים לסוף תחדל, וממילא ירד הרוח וישקע...

זרעונים ו – למלחמת הרעות והאמונות' (עמ' קכט) משתוממים הם הרעיונות מפני *fel* הרעות הזרות ההולכות ושוטפות, ביחוד דעות זרות של עבדות זרות. פורצות הן בשטף אל תוך המחנה, לוקחות לבבות רבים ומעותות את הדרכים, ו**מאות רבים מצטיינות מצרכי חיים לצרכי איתנה**, המגינים על הרעות של היהדות מרימים קול צוחה, מבטלים את הרעות הרעות, מגלים את זיופם ושקרם *"כיוון הרצ"י היהדות"*. אבל הדבר מסופק מאד אם *מסלול* ה יעלה בידם להשיב אחור את מה שהחל להתפרץ כהר פרצים...

שמונה קבצים א קסו (כרך א, עמ' נט) משתוממים הם הרעיונות מפני הרעות הזרות ההולכות ושוטפות *מסלול*, בין דעות זרות של *כפירה מחללה*, *כין דעות זרות של נאיות אלמנות זרות, נוצריות, איסמיות, הוריות, וסתם* עבדות זרות. *מסלול* פורצות הן בשטף אל תוך המחנה, לוקחות לבבות רבים, ומעותות את הדרכים. המגינים על הרעות, *כיוון* של היהדות, מרימים קול צוחה, מבטלים את הרעות הרעות, מגלים את זיופם ושקרם,<sup>62</sup> והדבר מסופק מאד אם יעלה בידם *מסלול* להשיב אחור את מה שהחל להתפרץ כהר פרצים...

פרט למשפט הביקורת שהוסיף הרצ"י, יש חשיבות לא קטנה גם להשמטת הפירוט של הרעות הזרות. בהמשך הפסקה הראי"ה מסביר את תפקידן של הרעות הזרות ואת חשיבותן בתוך המהלך הכללי אותו הוא מתאר. מתוך שהושמטה ההתייחסות המפורשת אל הכפירה והדתות הגדולות בתחילת הפסקה, הושמטה ההתייחסות אליהן גם בהמשך כמי ששייכות במפורש לקביעה ש"הניצוץ האלהי הפנימי זורח בכל אחת מהאמונות השונות".<sup>63</sup> כיוון דומה אנו מוצאים גם בפסקה אחרת העוסקת ברעיון העלאת הרע:

ישראל ותחיתו טו (עמ' לר)

הישרת העקמומיות בתכונות, בדעות, בהשקפת החיים, עד לעליות הקודש המעולות, היא זקוקה היא לחדור בשרשים התחתיים, ועמם לעלות לספירות הגבוהות, כשהתפצלות שולטות לעצמן הן מעכירות ומחלחלות, מזהמות ומגשמות הגשמה גסה ומזהמת את כל אויר החיים, וכשהן נאחזות *ממחללה* בתכנים שממעל להן ועולות בעלייתם הרי הן המוסיפות אור וחיים, טוהר וקודש, אומץ ותפארת בכל...

שמונה קבצים ז מו (כרך ב, עמ' שטו)

הישרת העקמומיות בתכונות, בדעות, בהשקפת החיים, עד לעליות הקודש המעולות, היא זקוקה להיות חודרת בשרשים התחתיים, ועמם עולים לספירות הגבוהות, כשהתפצלות *מתחתיות* שולטות *הן* לעצמן, הן מעכירות ומחלחלות, מזהמות ומגשמות הגשמה גסה ומזהמת את כל אויר החיים. וכשהן נאחזות *במחללה* בתכנים שממעל להן, ועולות בעלייתם, הן הן המוסיפות אור וחיים, טוהר וקודש, אומץ ותפארת בכל...

הרצ"י מוסיף דרישה שהראי"ה לא כתב והיא שהרע יתבטל בטוב בתהליך העלאתו.

ג. התערבות בפסקות שיש בהן פתיחות כלפי עולם החול, כלפי החומר והגוף וכלפי התרבות הכללית

תחום מרכזי נוסף שאפשר לאבחן בו מגמת עריכה ברורה של הרצ"י הוא הכנסת שינויים שמטרתם לצמצם את מידת הפתיחות שבה מתייחס הראי"ה למגוון תחומים הקשורים לענייני החול, החומר וההשכלה הכללית.

62 בשק"א (כרך א, עמ' סח) הנוסח כאן הוא "זיופן ושקר".

63 בהמשך הפסקה שם, אורות עמ' קלא. אולם יש להעיר כאן, שעצם הזיקה בין משפט זה לבין רשימת הדתות יכולה הייתה להיווצר רק מפני שהרצ"י חיבר כאן כמה פסקות קטנות לפסקה אחת ארוכה ושיטתית.



**אורות התחיה זו (עמ' סח-סט)**

...וכל מה שתגדל השפעת לשון הקודש בעולם, וכל מה שיעלה כח התורה והתפלה הטהורה, המאמצת להרחיב את אור האצילות האלהית בעולם, לבררה ולהודיע לבני אדם הדר כבודה בכל דרכי הודעה ובכל דרכי ברור והסברה, כן יוסיף האור להגלות על כל שפה ולשון ועל כל חכמה ומדע, וק"ו שיחול אור ד' על כל דברים שבטעם, ביופי ובשירה, בהליכות דרך ארץ ובארחות הנמוס, ואפילו בקשוסים ופזוים ואפני הנהגות ותאמים היחור מדרנים, כאמן האמחיים והענינים מהם, ובכלם יחל אור ד' לפעם...

**שמונה קבצים א תתמו (כרך א, עמ' רמו)**

...וכל מה שתגדל השפעת לשון הקודש בעולם, וכל מה שיעלה כח התורה והתפלה הטהורה, המאמצת להרחיב את אור האצילות האלהית בעולם, לבררה ולהודיע לבני אדם הדר כבודה, בכל דרכי הודעה ובכל דרכי ברור והסברה, כן יוסיף האור להגלות על כל שפה ולשון, ועל כל חכמה ומדע, וקל וחומר שיחול אור ד' על כל דברים שבטעם, ביופי ובשירה, בהליכות דרך ארץ ובארחות הנמוס, ואפילו בקשוסים ופזוים ואפני הנהגות תחית היחור מדרנים, יחל אור ד' לפעם...

בפסקה זו, העוסקת בהתפשטות הקודש לעולם החול, הופכת עריכתו של הרצ"י את אמירתו הגורפת והכללית של הראי"ה לאמירה מצומצמת יותר, ומסויגת וזהירה בהרכה – הראי"ה לא התכוון לשים גבולות להתפשטות אור הקודש על תחומי החול השונים – גבול שהוסיף הרצ"י בעריכתו.

יישום ספציפי יותר של עקרון האחדות של הקודש והחול של הראי"ה הוא בתחום חשיבותו של הממד הגשמי והגופני שבתהליך תחיית האומה. גם בתחום זה אנחנו מוצאים במספר קטעים עריכה המצמצמת את נועזות האמירה של הראי"ה:

**אורות התחיה מ (עמ' פג)**

הדרור הראשון של עקב/א דמשחא, בתחלת קץ המגולה של ישוב א"י, הוא מכשיר את החומר של כנסת ישראל, והרוחניות צריכה לשמש בו שמוש של שמירת החיים הפנימיים...

**שמונה קבצים ב פח (כרך א, עמ' רעז)**

הדרור הראשון של עקבא דמשחא, בתחילת קץ המגולה של ישוב ארץ ישראל, הוא מכשיר את החומר של כנסת ישראל, והרוחניות צריכה לשמש בו שמוש של שמירת החיים הפנימיים...

**אורות התחיה לג (עמ' פ)**

גדולה היא תביעתנו הגופנית, גוף בריא אנו צריכים, התעסקנו הרבה בנפשיות, שכחנו את קדושת הגוף, זנחנו את הבריאות והגבורה הגופנית, שכחנו שיש לנו בשר קודש, לא פחות ממה שיש לנו רוח הקודש. עזבו את החיים המעשיים, את התבררות החושים/את הקשור עם המציאות הגופנית המוחשית, מפני יראה נפולה, מפני חוסר אמונה בקדושת הארץ, "אמונת זה סדר זרעים – שמאמין בחי העולמים וזורע". כל תשובתנו תעלה בידינו רק אם תהיה, עם כל הדר רוחניותה, ש תשובה גשמית יוצרת דם בריא, בשר בריא, גופים חטובים ואיתנים, רוח לזה שזרע על גבי שרירים חזקים, ובגבורת הבשר הנשמה תאיר הנשמה שנתחלשה, זכר לתחית המתים הגופנית.

**שמונה קבצים ג רעג (כרך א, עמ' תם)**

גדולה היא תביעתנו הגופנית, גוף בריא אנו צריכים. התעסקנו הרבה בנפשיות, שכחנו את קדושת הגוף, זנחנו את הבריאות והגבורה הגופנית, שכחנו שיש לנו בשר קודש לא פחות ממה שיש לנו רוח הקודש. עזבו את החיים המעשיים, את התבררות החושים, את הקשור עם המציאות הגופנית המוחשית, מפני <sup>64</sup> יראה מטרשטש, מפני חוסר אמונה בקדושת הארץ, אמונת זה סדר זרעים, שמאמין בחי העולמים וזורע. כל תשובתנו תעלה בידינו, רק אם תהיה עם כל הדר רוחניות שבה תשובה גשמית, יוצרת דם בריא, בשר בריא, גופים חטובים ואיתנים, רוח לזה שזרע על גבי שרירים חזקים, ובגבורת הבשר תאיר הנשמה הנחלשת, תחית המתים בגריות.

בפסקה הראשונה אמנם השמיט הרצ"י רק את המילה "רק", אלא שבכך השמיט את נימת הצמצום שבדברי הראי"ה על תפקיד הרוחניות בדור הראשון של הגאולה שעיקרו תיקון החומר של האומה. הפסקה השנייה הנחרצת מאוד של הראי"ה (והמפורסמת)<sup>65</sup> הופכת מהוססת בהרבה אחרי העריכה. התשובה הגשמית הופכת רק לתוספת לזו הרוחנית, לבשר נוספת מילת הסיוג "המקודש", וכל העניין הופך רק ל"זכר" לתחיית המתים ולא היא עצמה.<sup>66</sup> מגמה דומה יש גם בתיקון הפסקה מישראל ותחיתו יב שכבר נידונה לעיל:

**ישראל ותחיתו יב (עמ' כז)**

...ואור התחיה הרוחנית הולך ומתגלה, וצץ ופרח הוא אור תחיה המשיחית העזיה, הבאה לטהר את סרחון הבשר, את זוהמת הנחש ואת שורש כל חטא, לשמח את העולם ולמלאותו אהבה וחדוה, בהסרת העצבון הבשרי המקושר עם הסרחון התולדתי, הסותם כל הופעת רוח טוהר.

**שמונה קבצים ז כו (כרך ב, עמ' רצט-ש)**

...ואור התחיה הרוחנית הולך ומתגלה, והוא צץ ופרח.<sup>67</sup> תחיה מלישית המקראית את הכללית, הרוחנית העזיה המקראית את האפנית, הבאה לטהר את סרחון הבשר, את זוהמת הנחש ואת שורש כל חטא, לשמח את העולם, ולמלאותו אהבה וחדוה, בהסרת העצבון הבשרי המקושר עם הסרחון התולדתי, הסותם הופעת כל ריח טוהר.

בנוסח המקורי של הראי"ה מדובר על שתי תחיות המרכיבות את התחיה הכללית הרוחנית: תחיה רוחנית ותחיה גופנית, זו האחרונה תפקידה לתקן את הבשר ולטהרו מהסרחון שדבק בו. לאחר התיקון של הרצ"י כוונת הפסקה מתהפכת לחלוטין ומציגה תמונה דיכוטומית של רוח מול חומר, של תחיה רוחנית מחד העומדת מול הבשר הגורם סרחון מאידך. גם בפסקה הבאה מוסיף הרצ"י מילת צמצום ללגיטימיות הרחבה שנותן הראי"ה לגוף ולבשר:

**אורות ישראל פרק ט ח (עמ' קעא)**

בארץ ישראל אפשר להשיג איך שהבשר של הגוף הישראלי הוא קדוש ממש כקדושת הנשמה, ואין צורך כ"א להעלותו ולהטעימו טעם האמת של חיי הקדוש השופעים מקדושת הארץ, הספוגים באוירה המחכים של א"י.

**שמונה קבצים ג שסד (כרך א, עמ' תסג)**

בארץ ישראל אפשר להשיג איך שהבשר של הגוף הישראלי הוא קדוש ממש כקדושת הנשמה, ואין צורך להרגיז את הגוף ממנוחתו הטבעית, כי אם להעלותו ולהטעימו טעם האמת של חיי הקדוש השופעים מקדושת הארץ, הספוגים באוירה המחכים של ארץ ישראל.

65 גם בפסקה המפורסמת שלאחר מכן (אורות התחיה לר, עמ' פ), שעוסקת בחשיבות ההתעמלות, מוסיף הרצ"י משפט הבהרה שמטרתו לתת לרעיון הנועז בסיס רעיוני לגיטימי מהמקורות: "בהבלטת אפיה של האומה בפרשה הקטנה שכל גופי תורה תלויים בה: בכל דרכיך דעהו". משפט זה, שאינו נמצא בפסקות המקוריות (קובץ א תשטו-תש"ז, שק"א כרך א, עמ' קצח), גם קושר את העניין אל הלאומיות שמעניקה לו גושפנקה. אברמוביץ (לעיל, הערה 24, עמ' 141-142) מעלה את האפשרות שמשפט זה נוסף על ידי הראי"ה עצמו. אולם אין לנו לכך ראיה כלשהי, ובניגוד לדברי אברמוביץ שם, שהרצ"י לא נהג להוסיף משפטים שלמים, הרי במאמר זה מוצגים מספר מקרים כאלה. יתרה מזו – גם אם ההוספה היא של הראי"ה, הרי שהיא נעשתה בהשפעתו של הרצ"י והיא משקפת את מגמותיו לא פחות מהשינויים שלו עצמו. וראה מה שכתבנו לעיל (הערה 32) על השאלה הכללית בדבר מעורבותו של הראי"ה בעריכתו של הרצ"י את כתביו.

66 רוזנק רואה משמעות מצמצמת גם בהשמטת המילה "הישר", ולשינוי מ"מטושטשת" ל"נפולה" ומ"שורה" ל"זורח". אבל אין הדברים מוכרחים. ראה: רוזנק (לעיל, הערה 16), הערה 78.

67 הברל הפיטוק משמעותי כאן כחלק משינוי משמעות המשפטים.

הראי"ה כתב שבא"י אין צורך להרגיז את הגוף ממנוחתו הטבעית; ואילו הרצ"י משנה, על ידי הוספת המילים "כל כך", את ההבנה לכך שיש עדיין צורך – אבל פחות. תחום נוסף שבו מצמצם הרצ"י את הפתיחות בגישתו של הראי"ה הוא בצורך להכיר את עולם החול ולרכוש השכלה כללית:

**אחדות התחיה ס' (עמ' צג)**

...מילוי הכרס ב"לחם בשר ויין" מוכרח להיות קודם ל"טיול בפרדס", ומילוי כרס זה *באמנו חלל* כולל בקרבו ג"כ את מדע העולם והחיים ואת ההסתגלות המוסרית המדתית, את גבורת הרצון ואת הכרל ערך האדם, ואת כל הטוב הנאה והמסודר שבמציאות האב מתוך חנוך טוב והגון לכל צדדיו, המצטרף אל כל המתעורר לחיים ולרענונות מכל צד ופנים, באדם ובאומה בספרות ובחיים, בחול ובקודש ובקודש הקרשים...

**שמונה קבצים ד ג (כרך ב, עמ' ד)**

...מילוי הכרס בלחם, בשר ויין, מוכרח להיות קודם לטיול בפרדס, ומילוי כרס זה כולל בקרבו גם כן את מדע העולם והחיים, ואת ההסתגלות המוסרית המדונית, את גבורת הרצון, ואת הכרת ערך האדם, ואת כל הטוב, הנאה והמסודר שבמציאות, הבא מתוך חנוך טוב והגון לכל צדדיו, המצטרף אל כל המתעורר לחיים ולרענונות מכל צד ופנים, באדם ובאומה, בספרות ובחיים, בחול ובקודש ובקודש הקרשים...

הרצ"י מוסיף שתי מילים שמסייגות מעט את האמירה הברורה והפשוטה של הראי"ה על הצורך להכיר את העולם, החול והספרות. גם בפסקה אחרת הנוגעת לחשיבות הספרות יש עריכה מצמצמת של הרצ"י:

**אחדות התחיה לו' (עמ' פב)**

...והספרות תתקדש, וכל סופר יחל לדעת את הרוממות ואת הקודש שבעבודתו, ולא יטבול עטו בלא טהרת נשמה וקדושת רעיון. לפחות תקדים המחשבה של תשובה, הרהורי תשובה עמוקים לפני כל יצירה. אז תצא היצירה בטהרתה, רוח ד' תחול עליה ונשמת הגוי כולו, תגבל בה אחרי אשר חכמת סופרים תסרח...

**שמונה קבצים ד סד (כרך ב, עמ' כב)**

...והספרות תתקדש, וכל סופר יחל לדעת את הרוממות ואת הקודש שבעבודתו, ולא יטבול עטו בלא טהרת נשמה וקדושת רעיון. לפחות תקדים המחשבה של תשובה, הרהורי תשובה עמוקים, לפני כל יצירה. אז תצא היצירה בטהרתה, רוח ד' תחול עליה, ונשמת הגוי כולו תגבל בה, *והנאם כחכמה וכל יורה. זאת היא תמארתה* *fe חילירה החזקה חשתינה לחללות כחתייתם fe ישראלי* אחרי הסירחון הגדול של חכמת סופרים...

הראי"ה כותב על הספרות שאחרי שטיהר יהיה לה תפקיד חשוב כמי שתגלה את רוח האומה כחלק מתחייתם של ישראל, רעיון זה הושמט כמעט לחלוטין על ידי הרצ"י.

**ד. צמצום האוניברסליות והדגשת הפרטיקולריות**

**אחדות ישראל פרק 11 (עמ' קט)**

ממשיח בן יוסף מתגלה התכונה של לאומיות ישראל מצד עצמם. **אמנם התכלית האחרונה אינה** התגדרות **החיות** הלאומיות **כ"א** השאיפה לאחד כל באי עולם למשפחה אחת *des m/s Erp/*, ואע"פ שזה צריך ג"כ מרכז מיוחד מ"מ אין הכונה כולה רק המרכז כ"א פעולתו ג"כ על הכלל הגדול. ובשצריך העולם

**פנקס "אחרון בבריסק" ה, קמ"ק עמ' ה**

ממשיח בן יוסף הנו התכונה של לאומיות ישראל מצד עצמם. **ובאשר** התכלית **האחרון אינו** התגדרות לאומיות, כי אם השאיפה לאחד כל באי עולם למשפחה אחת – **שגם** זה צריך גם כן מרכז מיוחד, מכל מקום אין הכונה כולה רק המרכז כי אם פעולתו גם כן על הכלל הגדול – על כן כשצריך העולם לעבור *מ*ענין הלאומיות אל

הכללית, צריך להיות גם כן כעין הריסה אל הרברים שהושרשו מצד הלאומיות הצרה, שיש עמה המגרעות של אהבה פרטית ג'יתירה. על כן עתיד משיח בן יוסף להיות נהרג, ומלכות אמתית וקיימת תהי' משיח בן דוד. נמצא שביטול יצר הרע והריגת משיח בן יוסף קרובים זה לזה. שביטול ההתיחדות הלאומיות? הכוסף של טוב הכללי, עוד צעד אחד והרע יהי' מבוזר גם כן מחיי היחידים...

לעבור ענין הלאומיות אל הכללות צריכה להיות ג"כ כעין הריסה אל הרברים שהושרשו מצד הלאומיות המצומצמת, שיש עמה המגרעות של אהבה פרטית יתרה. על כן עתיד משיח בן יוסף ליהרג, ומלכות אמתית וקיימת תהי' משיח בן דוד. הכוסף? הכוסף של הטוב הכללי מגיעה לביטול *הטוב הכללי* התיחדות הלאומיות, הנה עוד צעד אחד והרע יהי' מבוזר ג"כ מחיי היחידים, נמצא שביטול יצירה והריגת משיח בן יוסף קרובים הם *הטוב הכללי* וז"ל...

בעוד ש הראי"ה כותב בבירור שהלאומיות אינה התכלית האחרונה ושהיא עתידה להתבטל, לאחר העריכה המסר מצטמצם באופן משמעותי. הלאומיות אינה התכלית הבלעדית, ורק ערכה עתיד להתבטל.

הראי"ה מרגיש במקומות רבים שלאומיות ישראל היא במהותה אוניברסלית וגאולת ישראל היא לצורך גאולת העולם כולו. 68 במספר מקומות באורות שבהם נמצא רעיון זה יש לפעמים מעורבות מצמצמת של הרצ"י:

**שמונה קבצים ה קצד (כרך ב, עמ' קמד)**  
...וביסוד החיים הכלליים אשר לישראל עומק התשובה גנו, הכרת הצדק הפנימי של האומה, המכירה את אמתה העליונה, ואת ההשתרגות של כל חמדה וכל אושר עולמי *אנ (אנ/אנ)*, לשם כל התשוקות היותר נצחיות והיותר נאדרות,<sup>68</sup> לאגד כל הטוב וכל הנחמד, כל הישיר וכל הצדק שבכל פינה...

**ישראל ותחיתו ל (עמ' מה)**  
...וביסוד החיים הכלליים אשר לישראל עומק התשובה גנו. הכרת הצדק הפנימי של האומה, המכירה את אמתה העליונה ואת ההשתרגות של כל חמדה וכל אושר עולמי לשם כל התשוקות היותר נצחיות והיותר נאדרות, לאגד כל הטוב וכל הנחמד, כל הישיר וכל הצדק שבכל פינה...

**שמונה קבצים ה יח (כרך ב, עמ' סא)**  
...ואור משיח מקבץ נדחים מתחיל להופיע, וקול בכי תמרורים של רחל המבכה על בניה מתמתק על ידי שפעת נחומים, "מנעי קולך מבכי ועיניך מרדמה כי יש שבר לפעולתך, נאם ד', ושבו מארץ אויב, ויש תקוה לאחריתך, נאם ד' ושבו בנים לגבולם". ויצירת החיים המיוחדים בכל מאורם וחטיבותם המיוחדת, רוויה בטל העושר הכללי של האדם הגדול בענקים, ברכת אברהם, חזרת היא, והיה ברכה, כך חותמים.

**ארץ ישראל ג (עמ' י)**  
...ואורו של משיח המקבץ נדחים מתחיל להופיע, וקול בכי תמרורים של רחל המבכה על בניה מתמתק על ידי שפעת נחומים, *של* "מנעי קולך מבכי ועיניך מרדמה כי יש שבר לפעולתך, נאם ד', ושבו מארץ אויב, ויש תקוה לאחריתך, נאם ד' ושבו בנים לגבולם". ויצירת החיים המיוחדים בכל מאורם וחטיבותם המיוחדת, רוויה בטל העושר הכללי של האדם הגדול בענקים, ברכת אברהם, חזרת היא דוקא *ע"י סיבה לאחתלות*. "והיה ברכה — כך חותמים."

המושג "ברכת אברהם" שכפסקה השנייה מיוחד במקומות רבים בכתבי הראי"ה לפן האוניברסלי שבכנסת ישראל.<sup>70</sup> התוספת של הרצ"י באה ככל הנראה להדגיש שמילוי הייעוד האוניברסלי

68 בנושא זה ראה: י' בן-נון, "לאומיות ואנושיות וכנסת-ישראל", בתוך: ב' איש שלום, ש' רוזנברג (עורכים), יובל אורות, ירושלים תשמ"ב, עמ' 169-208.

69 בשק"א (כרך ב, עמ' רצא) הנוסח כאן הוא "נהדרות".

70 ראה למשל במקומות אחרים בספר אורות: המלחמה ט, עמ' יז; ישראל ותחיתו ה, עמ' כב; אורות ישראל פ"ה ג, פ"ו, פ"ח ה.

של עם ישראל יבוא דווקא על ידי חזרתו לארץ ישראל והתרכזותו בשלב ראשון כלפי פנים. הרצ"י גם מתערב בפסקות המציגות זיקה או השוואה בין ישראל לעמים אחרים:<sup>71</sup>

**אודות התחיה טו (עמ' סז)**

כשכח ישראל גדול ונשמתו מאירה בקרבו בהופעה וענפיו המעשיים מתוקנים, בסדר מלא, בקדושה ביחוד ובברכה, במקדש וממשלה, בנבואה וחכמה, אז ההתרחבות לצד החול, לענוגי החושים הרוחניים והגשמיים, להצצה חרירית ופנימית לתוך חייהם של המון עמים ולאומים שונים, למפעליהם וספרותיהם, התגברות עז החיים הטבעיים, כל אלה טובים הם ומסוגלים להרחיב את אור הטוב, והתחום ארוך הוא: י"ב מיל כמחנה ישראל כולו, הכופל באמת את כל העולם בלאיכותו, "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל..."

**שמונה קבצים א תרטו (כרך א, עמ' קסט)**

כשכח ישראל גדול, ונשמתו מאירה בקרבו בהופעה, וענפיו המעשיים מתוקנים בסדר מלא, בקדושה, ביחוד ובברכה, במקדש וממשלה, בנבואה וחכמה, אז ההתרחבות לצד החול, לענוגי החושים הרוחניים והגשמיים, להצצה חרירית ופנימית לתוך חייהם של המון עמים ולאומים שונים, למפעליהם וספרותיהם, התגברות עז החיים הטבעיים, כל אלה טובים הם, ומסוגלים להרחיב את אור הטוב. והתחום רחב הוא, י"ב מיל כמחנה ישראל כולו, הכופל באמת את כל העולם באיכותו, יצב גבולות עמים למספר בני ישראל...

**אודות ישראל פרק ח ב (עמ' קסח)**

...ומ"מ "וצדקה תהי' לנו כי נשמור לעשות", שאותה ההרגשה הכללית של הכרת כבוד ד', ע"י החרדות אל דברו, ממילא לה מתגלה בעשית מצותיו. גם לעמים, שדבר ד' לא נגלה להם, לענין חקים ומשפטים מעשיים, שהוא דבר מיוחד לישראל, אפשר שתתכונן אצלם נורות דת, שיש בה ג'כ הנפש קדושה, וסדרי עבודה ע"פ ההרגשה הטהורה של הכרת כבוד ד' שתצא אל הפועל ע"י מעשים כאלה, שלפי מצב הנפש שלהם יש בהם יחס וסמך לאותה ההכרה...

**פנקס "אחרון בביסק" לו (קמ"ק עמ' נה)**

...ומכל מקום וצדקה תהי' לנו כי נשמור לעשות, שאותה ההרגשה הכללית של הכרת כבוד ד' על ידי החרדות אל דברו, ממילא מתגלה בעשיית מצותיו גם לעמים שדבר ד' לא נגלה להם לענין חקים ומשפטים מעשיים, שהוא דבר מיוחד לישראל. דipn son אפשר שיתכונן אצלם דת שיש בה גם כן קדושה, כפי סדרי העבודה הנפש על פי ההרגשה הטהורה של הכרת כבוד ד', שתצא אל הפועל על פי מעשים כאלה, שיש בהם לפי מצב הנפש שלהם לאותה ההכרה איזה יחס וסמך...

ניתן אולי לראות בשינויים שבפסקה הראשונה יותר משינויי לשון – המושג 'ספרות' הוא מייצג כולל של תרבות ואילו הצצה לספרייה משמעותה מצומצמת יותר. גם המושג 'רוחב' בנוגע לחופש המחשבה הוא משמעותי בהרבה מהמילה 'אורך' שהחליפה אותו. בפסקה השנייה הרצ"י מטשטש מאוד את קביעתו של הראי"ה שגם אצל האומות תיתכן דת שיש בה קדושה.

ה. השמטת הממד האינדיווידואלי

לפחות במקום אחד (שנידון כבר לעיל) משמיט הרצ"י התייחסות של הראי"ה לתחייה האישית האינדיווידואלית:

71 גם בפסקה מישראל ותחיתו יח (שנידונה לעיל בסעיף 1.2.1 ב) יש הקטנה של מידת ההשפעה שמושפעת הלאומיות החילונית מהלאומיות של שאר העמים.

**ישראל ותחייתו יב (עמ' כו)**

...ואור התחיה הרוחנית הולך ומתגלה, **וצץ ופרח** הוא **אור התחיה האישית העצומה**, הבאה לטהר את סרחון הבשר, את זוהמת הנחש ואת שורש כל חטא, לשמח את העולם ולמלאותו אהבה וחדרה, בהסרת העצבון הבשרי המקושר עם הסרחון התולדתי, הסותם כל הופעת רוח טוהר.

**שמונה קבצים ז כו (כרך ב, עמ' רצט-ש)**

...ואור התחיה הרוחנית הולך ומתגלה, והוא **צץ ופרח**.<sup>72</sup> **התורה האישית המקראית את הכחות הרוחניות העצומה המקראית את האופניות**, הבאה לטהר את סרחון הבשר, את זוהמת הנחש ואת שורש כל חטא, לשמח את העולם, ולמלאותו אהבה וחדרה, בהסרת העצבון הבשרי המקושר עם הסרחון התולדתי, הסותם הופעת כל ריח טוהר.

הראי"ה מדבר על תחייה אישית הקודמת לכללית ואילו הרצ"י משמיט את העניין לחלוטין, תוך שהוא מצרף לתחייה את המילה "המשיחית" שאינה נמצאת כלל בפסקה המקורית. ייתכן שמגמה דומה<sup>73</sup> גרמה לרצ"י להשמיט את המילה "פרטית" מהפסקה הבאה (אם כי אין זה הכרחי להבין מילה זו כמתייחסת לרובד האינדיווידואלי. ייתכן שהכוונה לטיב ההסתכלות, ויש לעיין שם בכל הפסקה):

**זרענים ו – 'למלחמת הרעות והאמונות' (עמ' קל)**

...הסתכלות חודרת ביותר צריכים אנו למאורעות האלה, הסתכלות כללית ומקפת ועם זה חודרת עד לפנימי פנימיותן של כל המון הרעות ותכני הרעיונות האמוניים שבעולם...

**שמונה קבצים א קסז (כרך א, עמ' נט)**

...הסתכלות יותר חודרת צריכים אנו למאורע כזה, הסתכלות כללית ומקפת, ועם זה **פרטית** לחודרת עד לפנימי פנימיותן של כל המון הרעות ותוכני הרעיונות האמוניים שבעולם.

**ו. החלשת הזיקה לקבלה והקטנת חשיבותה**

במספר מקומות נראה שהרצ"י מבקש להסתיר זיקה ישירה לקבלת או להחליש את הדברים שכותב בזכותה הראי"ה.<sup>74</sup> מגמה זו קיימת במקור הבא:

**אורות התחיה סח (עמ' צו-צז)**

...התשובה הגדול בהמון גליו, הוא רק אותו השטף, הבא מתוך בינת הלב **של חירות עולם**, ההולכת ומאירה מתוך חרכי רזי עולם, אשר בסודות התורה חכמת הדינים וכל ההופעה הרוחנית וכל אוצר השירה וההגיון אשר במאור התורה, אל אורה זו מיחל ישראל, ובאור גדול זה **ירא** אור גאולה, ופרדת עולמים, "שוכו אלי – ואשובה אליכם".

**שמונה קבצים ד מח (כרך ב, עמ' יז)**

...התשובה הגדול בהמון גליו, הוא רק אותו השטף הבא מתוך בינת הלב **החופשית**, ההולכת ומאירה מתוך חרכי רזי עולם, אשר בסודות התורה חכמת הקבלה, וכל החכמה הרוחנית וכל אוצר השירה וההגיון אשר במאור התורה. **וירק** אל אורה זו מיחל ישראל, ובאור גדול זה **ירא** אור גאולה ופרדת עולמים, שוכו אלי ואשובה אליכם.

72 הברל הפיסוק משמעוטי כאן כחלק משינוי משמעות המשפטים.

73 על מגמת הכפפת הפרט לכלל בהגותו של הרצ"י ראה: ד' שוורץ, אמונה על פרשת דרכים, תל אביב תשנ"ו, עמ' 94.

74 ממציאים אלו מחזקים את טענתו של אביכי שעורכי ספרי האורות השמיטו דברי קבלה מפורשים מכתביו של הראי"ה וטשטשו את אופייה הקבלי הברור של הגותו. ראה: י' אביכי (לעיל, הערה 14), עמ' 110-111. אולם ראוי לציין שהדוגמות שיש כאן בעניין זה מעריכתו של הרצ"י הן משמעותיות הרבה פחות מאלו שיש בעריכתו של הרב הנזיר, ואכן כל הדוגמות שנותן אביכי במאמרו הן מעריכתו של הרב הנזיר.

בפסקה זו, הרצ"י לא רק מחליף את המילה המפורשת "הקבלה" במילה יותר מרומזת "הרזים", אלא אף משמיט את המילה "ורק" ואתה את הקביעה מרחיקת הלכת של הראי"ה שרק דרך הקבלה תבוא גאולת ישראל. וכך גם בפסקה נוספת העוסקת בקבלה:<sup>75</sup>

**אורות התחיה נט (עמ' צב-צג)**

הנסתר ינצח את העולם בחפשותו אשר לא תרע גבול של מועקה... דופק רוח גדול זה על דלתותינו, והולך ומנשב הוא במחננו, ויוצר הוא בחבינו אורו של משיח, לכל ערכיו מובניו והופעותיו, והוא יתן כח חדש, **חדוש נשמה** לישראל, לשוב להצמיח קרן ישועה...

**שמונה קבצים ד א (כך ב, עמ' ג)**

הנסתר ינצח את העולם בחפשותו אשר לא תרע גבול של מועקה... דופק רוח גדול זה על דלתותינו, והולך ומנשב הוא במחננו, ויוצר הוא בחבינו אורו של משיח, לכל ערכיו, מובניו והופעותיו. והוא יתן כח חדש **ונשמה חדשה** לישראל, לשוב להצמיח קרן ישועה...

גם כאן התיקון מצמצם את תפקיד הנסתר והמהפכנות שבו – במקום נשמה חדשה שהוא אמור לתת לישראל, מדובר בחידוש הנשמה הקיימת.

**3. פישוט הטקסט על ידי השמטת מורכבות והוספת הסברים**

ישנם מקרים בהם הרצ"י משמיט משפטים משמעותיים מתוך פסקות בלי שאפשר לקבוע בבירור מה הייתה מטרתו בהשמטה זו:

**אורות התחיה יח (עמ' עב)**

...על כן המחשבה האיריאליה הרוממה, המחשבה האלהית, היא כמאמת חפשית היא מכל צמצומים, והקרבה האלהית היא ממולאה תמיד הרחבה עליונה למעלה מכל גבולים, "לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד". ובהתהלך האדם והגוי בנתיבות הצדק המעשיים והמחשביים, הממודדים בגבולם, יבושר שלום לעלות גם כן אל האצילות הרחבה, "מן המצר קראתי יה ענני במרחב יה".

**שמונה קבצים ג ב (עמ' שנו-שנז)**

...על כן המחשבה האיריאליה, הרוממה, המחשבה האלהית באמת, חפשית היא מכל צמצומים, והקרבה האלהית היא ממולאה תמיד הרחבה עליונה למעלה מכל גבולים, והיא כמרחבתה הרי היא אמונה חכמה וזאת את התבנית se קו האמה, והיא אורחות את כל אבות, ואמיל אופן מהיל כמאמה רחבה מאד אבות. לכל תכלה ראיתי קץ, רחבה מצותך מאד. ובהתהלך האדם והגוי בנתיבות הצדק המעשיים

75 ייתכן שמקום נוסף בו יש מגמה כזו הוא הפסקה שנידונה לעיל (סעיף 2.2 א), בה ראינו כיצד הרצ"י עידן את הקביעה של הראי"ה שהתוכן המיוחד של ישראל לא יתברר על ידי מעשים חיצוניים ולימוד. הרצ"י התערב שם גם בהמשך הפסקה, בהסבר טיבה של הרמת החיים ("בסגולתם הפנימית") שיכולה להצליח במשימה:

**אורות התחיה ע (עמ' צז)**

...התוכן המיוחד לישראל בתור עם לבדד ישכון, לא יתברר ע"י מעשים חיצוניים והקצופים הדברים למודים פאפוס, כ"א ע"י הרמת החיים בסגולתם הפנימית. תוצאת הדבר תבא ע"י רצון כביר פנימי, שיכירוהו גדולי הנשמה, המכירים את הליכות דפק החיים של כללות האומה כולה, והם הם בעלי היסוד העליונים, אשר יעלו את כל הירידות, בין שלהם בין של כלל ישראל...

**שמונה קבצים ב כט (כך א, עמ' רטב)**

...התוכן המיוחד לישראל בתור עם לבדד ישכון, לא יתברר על ידי מעשים חיצוניים, ללי יי דברים למודיים, כי אם על ידי הרמת חיים בסגולתם הפנימית. תוצאת הדבר יבא על ידי רצון כביר פנימי, שיכירוהו גדולי הנשמה, המכירים את הליכות דפק החיים של כללות האומה כולה. והם הם בעלי הסוד העליונים, אשר יעלו את כל הירידות, בין שלהם, בין של כלל ישראל...

הרצ"י משנה את המילה המפורשת "סוד" ל"יסוד", שגם אם היא רומזת למקור קבלי (ספירת יסוד) – הרי הדבר מפורש הרבה פחות. עם זאת – אין זו מסקנה חד-משמעית.

והמחשביים, הממודדים בגבולם, יבושר שלום לעלות גם כן אל האצילות הרחבה. מן המצר קראתי יה, ענני במרחב יה.

**אורדות התחייה ע' (עמ' צח)**  
 ...ורוחא דמשיחא הולך הוא באור תורה הפנימית, וכל  
 ממה שיתאמצו גדולי טהורי לב, ללחום נגד שכחתה של  
 התורה העליונה והעלמטה, יתעורר כח התחייה הלאומית  
 יותר ויותר, יסיר מעליו בגדיו הצואים וילבש בגדי  
 אקורש, ויזכר לכל ישראל ולכל העולם, שפעמי רלים  
 אילו, עקבות גאולת עולם הם, לישראל ולעולם כולו,  
 לזכר אשר יחזיר אל החיים ולנשמות ישני עפר, המצפים  
 גם הם ליום הגאולה. לאור חדש על ציון.

פנקס "אחרון בבריסק" כא (קמ"ק עמ' מד); יז (קמ"ק עמ' מג)

**אודות ישראל פברק ח ג (עמ' קסח)**

...מלך הַקִּרְיָאָה לֵארוֹן הַקֹּדֶשׁ אֲרָנָא וּלְבֵית הַכֹּהֲנִים  
בֵּית עַם מוֹרֵה עַל הַהִכְרָה בְּעֵינֵינוּ רַק מִצֵּד הָעֵרֶךְ הַשְּׁמוּשִׁי  
וּלֹא מִצֵּד הָעֵרֶךְ הַסְּגוּלִי. וְיָחֵס זֶה מֵאֵל הַמַּאֲבֵד מִן הַלֵּב  
אֶת כָּל הַיִּסּוֹד הַסְּקִינְיָה שֶׁל חֲמַד הַתּוֹרָה, וּמוֹרִיד אֶת עַמִּי  
הָאָרֶץ עַד הַדְּיוּטָא הַתַּחְתּוֹנָה *daße*.  
מֵאֵל מְלָאכִי הַשֶּׁרֶת, שֶׁהֵם שְׂכָלִיִּים שְׁלֹשִׁים, הֵם בְּעִיקְרָם  
מְכִירִים אֶת כְּחוֹ *se* הַסֶּרֶךְ הַסְּגוּלִי, שְׂאִינוּ נִתְפָּס בְּתַפְסָה  
מַמְשִׁית. עַל כֵּן הַקִּדְמָת נַעֲשֶׂה לְנִשְׁמַע הִיא רוֹ, שֶׁמֶלָכִי  
הַשֶּׁרֶת מִשְׁתַּמֵּשִׁים בּוֹ.

[158]



הרצ"י השמיט כאן אמירה מורכבת וקשה להבנה על השכל ומשנה את הפסקה כך שהדברים ישתלבו בפשטות במסר הכללי של הפסקה (הבנויה מכמה פסקות של כתב היר), ללא גלישה לאמירה עקרונית על טיבו של השכל.

מובן שיש גם דוגמות רבות הפוכות של הוספות שמטרתן להבהיר, להרחיב ולהקל על ההבנה, מספר דוגמות:

**שמונה קבצים הי קי (כרך ב, עמ' קב)**  
...באבות מתגבר אור התורה, בבנים אור הטבע הישראלי הקדוש, וזה יוצץ באחרית הימים בחבורם, והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם, ומשה ואליהו יתחברו יחד, ובכל אחד בפני עצמו,<sup>79</sup> מידי אביר יעקב משם רועה אבן ישראל, אב ובנין רבית ישראל.

**ישראל ותחיתו כט (עמ' מד)**  
...באבות מתגבר אור התורה, בבנים – אור הטבע הישראלי הקדוש, וזה יוצץ באחרית-הימים בחבורם, "והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם", ומשה ואליהו יתחברו יחד *אנכי* ובכל אחד *אשר* בפני עצמו, "מידי אביר יעקב משם רועה אבן ישראל", – "אב ובנין רבית ישראל".

**שמונה קבצים א תתפו (כרך א, עמ' רמו)**  
...ומעוררים את הקודש שכלל לשון בכחו של יוסף, שכלל הכל באות ה', ובכחו של דבור שבסיני, שבא להרבות אור גדול יותר ויותר מזה, ד' אלהים יתן אומר המבשרות צבא רב, שנחלק כל דיבור לשבעים לשון...

**אורות התחיה טז (עמ' סח)**  
...ומעוררים *ה* את הקדש שכלל לשון בכחו של יוסף, שכלל הכל באות ה' *עבד נביא השלם הנה שוועה* *se soulevé* ובכחו של *ה*דבור שבסיני שבא להרבות אור גדול יותר ויותר מזה, "ד' אלהים יתן אומר המבשרות צבא רב" שנחלק כל דבור לשבעים לשון...

**שמונה קבצים א תשצג (כרך א, עמ' ריט)**  
...הנם ממסד עד הטפחות שלהם נעלים מחיי ההמון. אפילו החכם והסופר שבו, סוף סוף המוני הוא, ארצי ומעשי, כל מעייניו לחיי הזמן והעולם, הקפה רוחנית עולמית לא יוצר ברוחו...

**אורות התחיה יט (עמ' עג)**  
...הנם ממסד עד הטפחות שלהם נעלים מחיי ההמון, *שיקר אשית הוא תקן האמור הכספי*, ואפילו החכם והסופר שבו סוף סוף המוני הוא, ארצי ומעשי, כל מעייניו לחיי הזמן והעולם והקפה רוחנית, עולמית, לא תוצר ברוחו...

## פרק ג. ניתוח הממצאים

### 1. הסתירות שבין מגמות העריכה השונות

לעיל הצבענו על מגמות עריכה שחלקן ברורות מאוד וחזרות על עצמן במספר קטעים במקומות שונים. אלא שבחינה של מכלול המגמות ושל מקומות נוספים שבהם יש שינויים משמעותיים מגלה סתירות משמעותיות:

א. בפ"ב סעיף 1.1 לעיל ראינו כיצד הרצ"י מבקש להדגיש את סגולת הארץ ואת שלילת הגלות, אולם בסעיף 2.1 ב של הפרק ראינו כיצד הרצ"י מעדן את הביקורת על היהדות הגלונית ומשנה ביטויים שהיו יכולים לסייע לו במגמה הראשונה. כך המשפט החד ושולל

79 התוספת באורות מפרשת משפט זה בדרך מסוימת, וראה בשק"ב, כרך ב, עמ' תקג, אפשרויות אחרות להבנת המשפט ולקריאתו בכתב היד.

הגלות של הרב קוק – "היהדות בגולה אין לה בסיס מעשי בעצם, ואינה כי אם חזון לב",  
עובר עידון רב והופך ל-"היהדות בגולה, לולא היניקה שהיא מקבלת מטל החיים של  
קדושת ארץ ישראל לא היה לה בסיס מעשי בעצם, כ"א על ידי חזון הלב".  
ב. בפ"ב סעיף 2.2. ד ראינו כיצד הרצ"י מבקש להדגיש את הפן האומי-פרטיקולרי של  
ישראל ולהקטין את המגמה האוניברסלית שבדבריו של הראי"ה. כמו כן, בתת סעיף ג  
שלפני זה מובאת דוגמת שינוי המקטין את הצורך ברכישת השכלה כללית. אבל בפ"ב  
סעיף 2.1. ג ראינו כיצד הרצ"י דווקא נוטל את העוקץ מפסקות שבהן תוקף הראי"ה בחריפות  
רבה את התרבות המערבית ואת עמי אירופה. כך למשל, פרסומה של הפסקה הראשונה  
שנידונה שם (המלחמה ח) בצורתה המקורית היה משרת מגמות של התבדלות של עם  
ישראל הרבה יותר מכל השינויים שהכניס הרצ"י לכיוון זה בפסקות אחרות.<sup>80</sup>  
יתרה מזאת, לעיל הראנו שהרצ"י לא בא לשלול את האוניברסליות אלא להדגיש את  
העובדה שלפני כן יש להשלים את הבניין הפנימי של עם ישראל (ראינו זאת בעיקר על פי  
השינוי בפסקה בארץ ישראל ג). אולם דווקא במקום אחר שבו רעיון זה נכתב במפורש על  
ידי הראי"ה – מתערב הרצ"י ומוחק את הרעיון על ידי עריכתו:

**שמונה קבצים א קטב (כרך א, עמ' נו-נז)**  
אנו מוכרחים הכרח רוחני, פנימי, מוסרי, להיות  
מובלעים בתוך אמלח, אומתנו, אמלח שמכללה,  
מכלל כל דורותיה, יש לנו כל אוצר החיים שהם חיים  
באמת, אמלח חיים בקרב רוחנו פנימה, אמלח חיים  
אמלח חיים במצב טהור זה. אנו אוהבים את שם  
ד', את אור ד' השוכן בנו, השורה באומה כולה, אמלח  
אמלח את התורה, אמלח המצות, אמלח חוקי ד' ומשפטיו  
על ישראל. הרעה הולכת ומתרחבת בקרבנו פנימה,  
אמלח חיים רטובה אמלח חיים רטובה נעלים אמלח חיים  
נשימות יי' אמלח חיים, יי' אמלח חיים, אמלח חיים  
אמלח חיים, אמלח חיים, אמלח חיים, אמלח חיים, אמלח חיים  
פנימית, כבירה ונצחית. אמלח חיים אמלח חיים, אמלח חיים,  
אמלח חיים אמלח חיים אמלח חיים אמלח חיים אמלח חיים  
מרחב כל. אמלח חיים אמלח חיים אמלח חיים אמלח חיים  
האמתיים שלנו, אמלח חיים, לתוכיות נשמת  
נשמתנו, כחות רוח, כחות, כחות, כחות, כחות, כחות,  
ורסנות החיים.

**זרעונים ח – 'ערך התחיה' (עמ' קלו)**  
...הכרח רוחני, פנימי מוסרי אמלח, אנו מוכרחים  
להיות מובלעים בתוך אומתנו שמכללה, מכלל כל  
דורותיה, יש לנו כל אוצר החיים שהם חיים באמת,  
להתקשר לחיים האמתיים שלנו, לתוכיות נשמת  
נשמתנו. במצב טהור זה אנו אוהבים את שם ד', את  
אור ד' השוכן בנו, השורה באומה כולה, את התורה  
והמצות, חוקי ד' ומשפטיו על ישראל, להדעה הולכת  
ומתרחבת בקרבנו פנימה, אמלח חיים חיים נעלים  
ומלא תכן החיים, אמלח חיים, שייכות עצמית פנימית  
כבירה ונצחית, – להרחיב את הרעיון, לפשט את  
המחשבה, על פני מרחב כל.

80 אפשר אפילו למצוא דוגמה שבה הרצ"י דווקא מוסיף את הפן האוניברסלי:

**שמונה קבצים א רמג (כרך א, עמ' עט)**  
...אבל גבורי כח יודעים, שגילוי כח זה הוא אחד  
מהחזיונות הבאים לצורך שכלולו של עולם, לצורך  
אימוץ כחותיה של האומה...

**זרעונים ג – 'הנשמות של עולם התורה' (עמ' קכב-קכג)**  
...אבל גבורי כח יודעים, שגילוי כח זה הוא אחד  
מהחזיונות הבאים לצורך שכלולו של עולם, לצורך  
אמוץ כחותיה של האומה, אמלח חיים...

- לאחר העריכה נשארת רק הקביעה בדבר הצורך להיבלע בתוך האומה, אבל נעלמת לחלוטין הקביעה שההתכנסות פנימה צריכה להקדים את ההתרחבות החוצה.
- ג. חוסר עקיבות קיים גם בתיקונים של הרצ"י הנוגעים להתייחסויות אל הרשעים. בפ"ב סעיף 2.1.2 בראינו כיצד הרצ"י מקטין את הנימה הביקורתית כלפי הרשעים (כגון השינויים בפסקה מאורות ישראל פ"ח ו). מצד שני, בסעיף 2.2.2 בראינו מגמה הפוכה שבה הרצ"י מצמצם את הנימה החיובית שבה הראי"ה מתייחס לרשעים ולתפקידם (ראה שם למשל את התיקונים באורות התחיה כ ו-מה).
- ד. תופעה דומה ניתן לראות גם בצורה מינורית יותר. בפ"ב סעיף 2.2.2 בראינו שהרצ"י משמיט את ההתייחסות אל הפרטיות, אבל במקום אחר דווקא מוסיף אותה:

ישראל ותחיתו יג (עמ' ל)	שמונה קבצים ז לא (כרך ב, עמ' שד)
...שרעפים הללו מביאים אורו של משיח, וחכמת ישראל המנוהלת תנצח את העולם, תעטר את התורה בעטרת עליונות ותטהר את ערפלי האמונה <b>מכללות</b> <b>ומפלות</b> מכל סבוכיהם, כאשר מטהר וכבורית מכבסים...	...שרעפים הללו מביאים אורו של משיח, וחכמת ישראל המנוהלת תנצח את העולם, תעטר את התורה בעטרת עליונות, ותטהר את ערפלי האמונה מכל סבוכיהם, כאשר מטהר וכבורית מכבסים...

תופעה דומה יש גם לגבי היחס לקבלה. ראינו בפ"ס סעיף 1.2.2 שהרצ"י מנסה להסתיר זיקות ישירות לקבלה. אבל במקום אחר מצאנו שדווקא בעריכתו נוספת הפניה ישירה לזוהר:

אורות התחיה מו (עמ' פה)	שמונה קבצים ד סב (כרך ב, עמ' כא-כב)
...לפני אורו של משיח שיגלה במהרה בימינו, יתעורר כח הקודש שבחול, שיעורר בראשית התעוררותו את החול, והכל ידברו "בלישנא דאיניש ולא בלישנא דקוב"ה, (מאמר) וע"ז נאמר: "גם לשוני כל היום תהגה צדקתך, כי בושו כי חפרו מבקשי רעתי".	...לפני אורו של משיח, שיגלה במהרה בימינו, יתעורר כח <i>le</i> הקודש שבחול, שיעורר בראשית התעוררותו את החול, והכל ידברו בלישנא דבני נשא ולא בלישנא דקוב"ה, ועל זה נאמר, גם לשוני כל היום תהגה צדקתך, כי בושו כי חפרו מבקשי רעתי.

לא מדובר כאן בהפניה ביבליוגרפית גרידא, שכן בספר אורות אין הפניות כאלו גם במקומות בהם יש ציטוטים ישירים של פסוקים ומאמרי חז"ל.

כיצד יש להבין את הסתירות האלו? אפשר לראות בהן רק גילוי של עריכה לא שיטתית וחוסר עקיבות הנובעים גם מכך שהטקסטים שבאורות נערכו במהלך עשרות שנים. עם זאת, העובדה שהמגמות הבסיסיות שתוארו לעיל חוזרות על עצמן באופן שיטתי לכל אורך הספר מחייבת אותנו לחפש הסבר מהותי יותר. ניתן לנסות ולחפש הסבר כרונולוגי שיצביע על שינוי מגמות לאורך השנים, אלא שבדיקה של השינויים מן הפרספקטיבה הכרונולוגית אינה מעלה תימוכין לכיוון מחשבה זה. יש לחפש תשובה כללית יותר שתספק הסבר עקרוני ושיטתי לפחות לחלק ממגוון הסתירות שנסקרו לעיל.

## 2. מגמות היסוד בעריכה של הרצ"י

כדי להגיע להבנה טובה יותר של עריכתו של הרצ"י ושל הסתירות שעליהן הצבענו, דומה שיש צורך להצביע על שתי מגמות עומק שונות העולות ממכלול השינויים שעסקנו בו עד

כאן:

א. המגמה הראשונה היא מגמה אידאולוגית, המבקשת לקדם סדר יום מסוים, בעיקר כמה שנוגע לצינונות ולתהליך הגאולה, ולעם ישראל ושמירת צביונו. מגמה זו באה לידי ביטוי על ידי חידוד מסרים והבלטתם, והפיכת אמירות של הראי"ה לנחרצות וברורות יותר. כמו כן יש בעריכה גם תופעה של טשטוש מסרים שאינם עולים בקנה אחד עם כיוון אידאולוגי זה.

ב. המגמה השנייה היא הרצון של הרצ"י להגן על אביו מפני מחלוקות וביקורת שעלולות להתעורר בעקבות פרסום הדברים.<sup>81</sup> כיוון זה הוא רחב וכללי וגורם לרצ"י להקהות את חודם של דברי ביקורת שכותב הראי"ה בכל הכיוונים. החשש מביקורת קיים כלפי מגזרים שונים בעלי דעות סותרות. מגמת הריכוך הופעלה על דברי ביקורת כלפי החרדים אבל גם על דברים כנגד החילונים והכופרים. אפילו ביקורת נגד אומות העולם או התרבות האירופאית זכתה לריכוך ועידון. גם מסרים רדיקליים היכולים לעורר התנגדות זכו לשינוי ומיתון.

נראה שהעובדה שהרצ"י פועל תחת שני כובעים – מחד הוא מבקש להציג משנה סדורה בעלת מסרים פשוטים וחדים בכיוונים אידאולוגיים מסוימים, ומאידך הוא פועל כבן הרוצה לחסוך מאביו ביקורת, התקפות ועגמת נפש – היא ההסבר האמתי לרוב הסתירות שראינו. מבחינת מכלול השינויים ברור גם שהכובע השני של בן המגון על אביו גובר באופן ברור וגורם לרצ"י לשנות באופן שיטתי מקומות רבים שיכלו לעורר פולמוס – גם במקרים שהנוסח המקורי של הראי"ה יכול היה לשרת את הכיוונים האידאולוגיים שמנחים את הרצ"י בעריכתו. הוכחה חותכת לתיאוריה זו עולה מהשוואת עריכת 'אורות ישראל' שנעשתה לאחר פטירת הראי"ה, לעריכת שאר חלקי הספר שנערכו בחיי הראי"ה. אם עיקר רצונו של הרצ"י בעריכתו היה לקדם אידאולוגיה מסוימת, הרי ניתן היה לצפות שכעת, לאחר שאביו נפטר והכתבים הופקדו בלעדית בידי, יהיה הרצ"י חופשי בהרבה לשנות ולהטות את כתביו של הראי"ה לכיוונים הרצויים לו. אלא שבדיקתנו מעלה בבירור ש'אורות ישראל' הוא החלק שבו התערב הרצ"י בצורה המעטה ביותר יחסית לשאר חלקי הספר. יש שם פסקות רבות שאין בהן כמעט שינוי, ומעטים השינויים המשמעותיים בכלל (למעט חמש פסקות יוצאות דופן שיידונו בסעיף הבא).<sup>82</sup> על פי התיאוריה שהעלינו ההסבר לתופעה זו ברור: היות ומגמתו העיקרית של הרצ"י הייתה למנוע מאביו עגמת נפש, הרי עתה, לאחר פטירתו, שוב אין בכך צורך – ולכן העריכה היא קלה יותר וכמעט שאינה מתערבת ומשנה את הפסקות.

81 בנקודה זו אני מקבל באופן כללי את דבריו של י' בן-נח (לעיל, הערה 25), אם כי העולה מבידיתי מצביע יותא על חשש מקומי מביקורת מכיוונים שונים ומעגמת נפש ופחות על חשש מנידוי וחרם קיצוניים כפי שטוען בן-נח (הדבר אינו סותר בהכרח את דבריו, שכן עיקר טיעונו מתבסס על מדיניות אי-פרסום הפסקות שבה לא דנית במאמר זה).

82 ראוי להעיר שקיומן של חמש פסקות אלו באורות ישראל, שבהן יש שינויים רבים, שולל את האפשרות לטעון שהרצ"י לא שינה מאורות ישראל מפני שלא יכול היה לקבל את אישורו של אביו לחיקונים. לגופה של טענה מעין זו, שהרצ"י תיקן רק בהסכמה מפורטת של אביו או ביוזמתו, ראה לעיל, הערה 32.

2.1. עריכת תורת ארץ ישראל מול עריכת תורת חו"ל  
תופעה יוצאת דופן המזיקה דיון נפרד היא החריגה במדיניות העריכה של הרצ"י בכמה פסקות שב'אורות ישראל'. באופן כללי הרצ"י מתערב מעט מאוד ב'אורות ישראל' ופסקות רבות מועתקות מקבצי כתב היד אות באות, ללא שום שינוי – אפילו לא ליטוש לשוני קל. אולם לקביעה הכללית הזו יש יוצא מן הכלל בדמות חמש פסקות (פ"ו ו; פ"ח א-ג, ו) אשר נערכו בצורה אגרסיבית, הכוללת גם שינויי לשון מפליגים (המזכירים את העריכה המסיבית של פסקות זרעונים) וגם שינויים תוכניים משמעותיים. במבט ראשון היה על ממצא זה לערער את הקביעה הגורפת על מדיניות העריכה המתונה של 'אורות ישראל', אלא שבדיקה נוספת מראה שהמכנה המשותף של כל הפסקות האלה הוא שמקורן בכתב יד אחד – פנקס אחרון בבויסק. יתרה מזו – חמש פסקות אלה הן כל הפסקות מפנקס זה שישנן באורות, וכולן נערכו באגרסיביות.

נראה שאת התשובה לחריגות העריכה כאן יש לתלות במקור שממנו נלקחו הפסקות ובהבדל בינו לבין המקורות האחרים. עיטס<sup>83</sup> עמד על כך שהרצ"י הקפיד להפריד בין מה שכתב הראי"ה בארץ ישראל למה שכתב בחו"ל. אורות מאופל נערך כולו מקבצים שנכתבו בחו"ל, ואילו אורות התחיה נערך בשלב מאוחר יותר מקבצים שנכתבו ביפו.<sup>84</sup> הרצ"י לא ערבב את שני הלקטים אף שהם עוסקים בחלקם בנושאים מקבילים. עיטס הותיר בעינה את השאלה האם הגורם לכך שב'אורות ישראל' אין כל פסקה מקבצים ה-ח היא מהותית – העובדה שנכתבו בחו"ל, או טכנית – שהקבצים האלה לא היו אז תחת ידו. התופעה שראינו לעיל בפסקות של פנקס אחרון בבויסק מוסיפה לדיון ממד משמעותי. הרצ"י אכן השתמש גם בפסקות שנכתבו בחו"ל לצורך עריכת 'אורות ישראל', אלא שנהג בהן באופן שונה לחלוטין מפסקות שנכתבו בארץ וערך אותן בצורה משמעותית.

אפשר לראות אם כך שלוש דרגות של פסקות: פסקות שנכתבו בחו"ל לפני העלייה לארץ – אותן עורך הרצ"י באגרסיביות. ושתי דרגות של פסקות שנכתבו אחר כך – בארץ ובחו"ל. הרצ"י מפריד בין שני הסוגים האלו – אם כי רמת העריכה שווה. תמונת מצב זו מתאימה לתפיסה האידאולוגית של הרצ"י על יצירתו של אביו.

אם נשוב לדיון שלנו, הרי שניתן לומר שחמש הפסקות שנלקחו לאורות ישראל מפנקס אחרון בבויסק עברו עריכה אגרסיבית בשונה משאר הפסקות, בגלל שהרצ"י ראה בעובדה שהן נכתבו לפני שהראי"ה עלה לראשונה לארץ מגרעת המחייבת עריכה משמעותית ושינוי והתאמה ל'תורת ארץ ישראל'.<sup>85</sup>

83 עיטס (לעיל, הערה 26), הערה 63.

84 מהניסוח של הפרק הביבליוגרפי שבסוף ההוצאה החדשה של אורות ניתן להסיק שקובצי יפו נשארו בארץ ולא היו תחת ידו של הרצ"י בזמן שערך את אורות מאופל. ראה: כהן (לעיל, הערה 26), עמ' שער.

85 על ההבדל בין 'תורת חו"ל' ל'תורת א"י' של הראי"ה בהגותו של הרצ"י ראה: שורץ, ארץ הממשות והרמין (לעיל, הערה 36), עמ' 110-102; אברמוביץ (לעיל, הערה 39), עמ' 217-218. על עצם הסוגיה של חלוקת הגותו של הראי"ה לשתי התקופות ראה: א' רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים, תל אביב תשנ"ג, עמ' 167-136; איש שלום (לעיל, הערה 3), עמ' 21-22; עיטס (לעיל, הערה 26), עמ' 22. ההשפעה המכרעת של העלייה לארץ על הגותו של הראי"ה עומדת גם במרכז ספרו של ר' גרבר, מהפכת ההארה, ירושלים תשס"ה. אולם ראה הסתייגות מסוימת אצל בן נון (לעיל, הערה 25), עמ' 356-357, ובייחוד הערה 17.

### 3. השפעת עריכתו של הרצ"י על המסרים העולים מהספר אורות

במבוא לעיל סקרנו את הרעה המרכזית שהועלתה במחקר בדבר עריכתו של הראי"ה, שיש בה לפעמים "סילוף ברור של דברי הרב קוק",<sup>86</sup> או "כי לעיתים קרובות היה מעשה העריכה בבחינת ליקוי האור, או במקרה היותר טוב הסתרת האור".<sup>87</sup> לעיל הצגנו שורה של שינויים משמעותיים שהכניס הרצ"י בכתבי אביו שפורסמו בספר אורות. האם יש בממצאים אלה כדי לאשש את ההערכה הביקורתית הזו על עריכתו של הרצ"י? לפני שנוכל לענות על שאלה זו יש לבחון את מידת ההשפעה שיש לשינויים אלה על המשמעות הכללית העולה מדברי הראי"ה. נשוב ונזכיר שהדיון שלנו כאן מצטמצם רק בשינויי העריכה המקומיים ולא במדיניות הפרסום או אי-הפרסום של הפסקות.

3.1. בחינה מפורטת של כמה מהמקומות בהם התערב הרצ"י בצורה משמעותית בדברי אביו אם בוחנים מקרוב את השינויים שהכניס הרצ"י, דומה שאין מנוס מהמסקנה שגם אם השינויים האלה הם משמעותיים באופן מקומי, הרי שבסקירה כללית של הנושאים הנידונים באורות, אין בהם כדי לשנות את התמונה הכללית בצורה משמעותית. הרצ"י אמנם מרכך ומקשה את עוקצן של פסקות רבות ומחדד את המסר של פסקות אחרות, אבל התוכן הכללי נשמר על פי רוב. ככלל, הבריקה שערכנו כמעט שאינה חושפת תכנים חדשים שלא היו מוכרים לנו עד עתה מכתביו המפורסמים של הראי"ה, תכנים שהוסתרו על ידי התיקונים של הרצ"י. קביעה זו נכונה לכל הנושאים שנסקרו לעיל (המקומות המעטים שאולי חורגים מכלל זה יוצגו גם הם להלן):

א. ארץ ישראל והתחלתא דגאולה — בפ"ב סעיף 1 לעיל ראינו את המקומות שבהם הרצ"י חיזק והדגיש את דבריו של אביו על ארץ ישראל והגאולה. אולם כבר שם (בתת-סעיף ד) ציינו את העובדה שאת עיקרי הדברים ניתן היה ללמוד מדברי הראי"ה גם ללא השינויים. גם הנקודות אותן חידד הרצ"י מצויות בבירור במקומות אחרים בכתבי הראי"ה. כך, למשל, הראנו כיצד הרצ"י מכניס שינויים ההופכים את ההתייחסות לגאולה להתייחסות להווה. אבל מצאנו התייחסות ברורה ומפורשת כזו גם בדברי הראי"ה באורות שלא שונו. כך למשל באורות התחיה יט, עמ' עג: "כעת כבר הקיץ הקץ, ביאה שלישית הוחלה". וכך מצאנו גם באגרות ובמאמרים שחלקם נשלח והתפרסם עוד לפני פרסום הספר אורות. כך, למשל, באגרת גלויה למערכת כתב העת המוריה משנת תר"ע נכתב: "...ומוקירים את רשמי הקץ המגולה של הרי ישראל הנותנים את פרים ונושאים את ענפם לעם ה' אשר קרבו לבא".<sup>88</sup>

86 רונזק (לעיל, הערה 16), עמ' 287.

87 מאיר (לעיל, הערה 21), עמ' 165.

88 הראי"ה קוק, אגרות הראי"ה א, ירושלים תשכ"ב, עמ' שמד. וראה גם דברים דומים: הראי"ה קוק, אגרות הראי"ה ב, ירושלים תשכ"ב, עמ' קסד; הנ"ל, אגרות הראי"ה ג, ירושלים תשכ"ה, עמ' קנה; הנ"ל, מאמרי ראיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 262. וראה בסוגיה זו: שוורץ, אתגר ומשבר בחוג הרב קוק (לעיל, הערה 23), עמ' 17-21.

ב. ריכוך הביקורת על היהדות החרדית והשקפת עולמה – אם בוחנים את המקומות שבהם ריכוך הרצ"י ביקורת זו (לעיל, פ"ב סעיפים 2.1, 2.2 א ו-ב) יש להגיע למסקנה דומה: עיקרי דבריו של הראי"ה מצויים בפנינו גם לאחר תיקוני הרצ"י – רק בשפה חריפה פחות. בפסקות המתוקנות נשמרת הביקורת העיקרית שיש לרב קוק על הצמצום שיש בתפיסה הרתית של היהדות החרדית.

ג. ריכוך הביקורת על התרבות המערבית ועל הציונות החילונית ופורקי העול – בפ"ב סעיף 2.1 ג. ראינו שהרצ"י ריכוך מאוד את הפסקה בהמלחמה ח, שנכתבה תחת הרושם של שפיכות הדמים במלחמת העולם הראשונה. אולם גם אחרי הריכוך נשארה בפסקה זו ביקורת חריפה ביותר על התרבות האירופאית. ראוי עם זאת להעיר שהתיקון של הרצ"י בפסקה זאת משמיט גם רעיון עקרוני שאינו נמצא עוד בפסקה זו או במקומות אחרים – הקביעה שעמי אירופה צריכים להיחרכ לחלוטין ולהיות מוחלפים בעמים אחרים. לאחר התיקון הפסקה מדברת רק על חורבן התרבות שלהם והחלפתה באחרת. הרצ"י גם מכניס במקומות אחרים תיקונים החותרים לכיוון זה של האפשרות לתיקון העמים (ראה שם). גם הביקורת נגד הציונות החילונית נותרת באופן כללי בעינה אחרי התיקונים – למעט נקודה אחת. בפ"ב סעיף 2.1 ב. ראינו כיצד הרצ"י משנה את דברי הראי"ה (באורות ישראל פ"ח ו) המוציאים מכלל ישראל את הכופרים בתורה כך שיוציאו מהכלל רק את הפורקים את עולה של כנסת ישראל ואינם רואים עצמם כשייכים לעם ישראל. זהו שינוי משמעותי ביותר בנקודה המהווה סלע מחלוקת בין הראי"ה ליהדות החרדית. השינוי משמיט מדברי הראי"ה אמירה שבה הוא מסכים עם מתנגדיו בניגוד לדעתו במקומות אחרים.<sup>89</sup> דומני שיש להבין שינוי זה על רקע העובדה שפסקה זו נלקחה במקורה מתוך פנקס שנכתב בחו"ל. ראינו לעיל (פ"ג סעיף 2.1) שהרצ"י ייחס חשיבות למקום כתיבת הפסקות וערך באופן אגרסיבי את הפסקות של 'תורת חו"ל' שנכתבו לפני שהראי"ה עלה לראשונה לארץ. כבר נכתב על כך שסוגיית היחס לחילונים היא אחת הסוגיות שבהן יש הבדל בין שתי התקופות בהגותו של הראי"ה.<sup>90</sup> דומה שכאן ביקש הרצ"י לשנות פסקה מ'תורת חו"ל' ולהתאימה לגישתו השונה של הראי"ה לחלוצים החילונים כפי שהתפתחה ב'תורת ארץ ישראל'.

ד. צמצום הפתיחות לחומר ולעולם החול והלגיטימציה לאפיקורסות ולרשעים – גם כאן, בדיקת הסעיפים הרלוונטיים (ראה לעיל, פ"ב סעיף 2.2 ב-ג) מראה שהרעיונות המרכזיים של הראי"ה על הצורך בפתיחות ביחס לעולם החול ולתרבות הכללית, על המקום והתפקיד שיש לכפירה ולרשעים ועל חשיבותו של הגוף – נשמרים גם לאחר תיקוני הרצ"י. גם אם הנועות של הטיעונים צומצמה על ידי הרצ"י, הרי שהפסקות שבחר הרצ"י להכליל באורות מציינות תמונה ברורה וחדשנית גם לאחר השינויים.

89 ראה למשל: הראי"ה קוק, אגרות הראי"ה א (לעיל, הערה 88), עמ' קפו-קפח; הנ"ל, מאמרי ראי"ה (לעיל, הערה 88), עמ' 92; אורות התחיה מג (עמ' פד); אורות ישראל פ"ב ב (עמ' קמו). וראה גם לעיל, הערה 48.

90 על התפתחות רעותיו של הראי"ה על הציונות החילונית ראה: א' גולדמן, "ציונות חילונית תעודת ישראל ותכלית התורה", דעת, 22 (תשמ"ג), עמ' 103-126; איש שלום (לעיל, הערה 3), עמ' 21-22; רוזנק (לעיל, הערה 26), עמ' 31-42.

3.2. הערכה מחודשת של השפעת העריכה הסעיף הקודם מוביל למסקנה שאין למצוא בשינויי העריכה של הרצ"י בסיס מוצק לטענות שהושמעו על כך שעריכתו סילפה או שינתה באופן מהותי את תורתו של הראי"ה. אולם, נותר בכל זאת הצורך להוסיף הסבר על מטרתו של הרצ"י בהכנסת השינויים השיטתית שראינו לעיל. אם המסר העיקרי של הראי"ה נשמר, מה הסיבה שגרמה לרצ"י להכניס באופן שיטתי כל כך הרבה שינויים משמעותיים?

לצורך כך יש לשוב לתיאוריה שהוצגה לעיל (פ"נ סעיף 2), שלפיה המגמה העיקרית של הרצ"י בעריכתו היא להגן על אביו מפני ביקורת ושערורייה. מגמה זו גברה על פי רוב על המגמות האידאולוגיות של העריכה. מגמה זו יש בה כדי להסביר מקומות רבים בהם הרצ"י מעדן ביטויים וביקורת, מצמצם את מידת הנועזות של הדברים ופועל להקטנת הפוטנציאל הפולמוסי שבהם. אולם יש לשוב ולהדגיש שעל פי רוב הרצון להימנע מביקורת אינו מביא לצנזור של רעיונות והעלמתם. בהקשר זה יש בידנו עדות בעל-פה של הרצ"י:

רק אחרי שסידרתי [את אורות מאופל ואורות התחיה – מ"מ], העירותי לאבא זכרוננו לברכה: יש כאן פרק מיוחד על קדושת ההתעמלות של ישראל שאמנם שייך לעניין, אבל אולי כדאי לעכב אותו. חשבתי: איך אנשים יבינו ויתפסו את הביטוי החרף שהתעמלות בישראל היא דבר גדול וקדוש. חששתי מקשיים בהבנה. אכן כך היה. יש חרדים הגונים, אבל היו צדיקים-רשעים שהפיצו זיופים וכתבו פשקווילים על הפרק הזה, וכתבו פירושים: התעמלות – הכוונה לריקודים של בחורים ובתולות יחד. אס-כן, כאשר סידרתי את הקובץ הקדוש הזה, אמרתי: אולי כדאי לעכב את הפרק הזה? אבא זכרוננו לברכה גער בי ואמר לי בזה הלשון: זה לא מיראת שמים, זה מיראת בשר ודם. זו חולשה כלפי דברי קודש, דברים ממקור שמימי אלוהי. הוא גער בי ולא נתן לי לעכב. וככה נשאר.<sup>91</sup>

הכוונה כאן לפסקות לג-לד באורות התחיה. הרצ"י – במחשבה שנייה, לאחר שכבר סידר את הפסקות – ביקש לא לפרסם את הפסקות מחשש לתגובות חריפות. הראי"ה סירב להשמטה והפסקות פורסמו – ואכן עוררו פולמוס ואף צוטטו במודעות רחוב נגד הראי"ה.<sup>92</sup> אם נבחן את הפסקות האלו (ראה לעיל, פ"ב סעיף 2.2 ג והערה 65 שם) נראה שאף שהרצ"י פרסם אותן – הוא לא נמנע מלהכניס בהן שינויים, והמשמעותיים שבהם:

<b>אורות התחיה לג (עמ' 8)</b>	<b>שמונה קבצים ג רעג (כדך א, עמ' תמ)</b>
...ובגבורת הבשר <i>המאמר</i> תאיר הנשמה <i>שנתחלשה</i> , <b>כס</b> לתחית המתים הגופנית.	...ובגבורת הבשר תאיר הנשמה <i>הנחלשת</i> , תחית המתים <b>בגרות</b> .

91 ש' אבינר (עורך), שיחות הרב צבי יהודה על ספר אורות למרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק, ירושלים תשס"ו עמ' 34. עדות נוספת על דיון זה מובאת אצל הסופר ש"י עגנון, ספר סופר וסיפור, ירושלים-תל אביב תשל"ח, עמ' שנב.

92 ראה על כך: מ' פרידמן (לעיל, הערה 49), עמ' 106-107; רוזנק (לעיל, הערה 26), עמ' 206-217. וראה לעיל, הערה 65, בדבר דיונו של אברמוביץ בסוגיה זו.



השינויים האלו (וגם האחרים שבפסקה) אינם משנים את המסר העיקרי שממנו חשש הרצ"י – שההתעמלות היא דבר קדוש. נראה שעיקר כוונתו של הרצ"י כאן הוא להקטין את הסיכוי לשימוש בעייתי במשפט זה ולהוצאתו מהקשרו. המשפט המקורי מכיל מסר שקל להוציאו מתוך ההקשר הכללי של הפסקה ולהשתמש בו נגד הראי"ה. התיקון של הרצ"י מקטין את הפוטנציאל הסנסציוני של המשפט – האפשרות לטעון שהראי"ה סבור שההתעמלות של החלוצים החילונים היא תחיית המתים כפשוטה.

ניתן לראות שמגמה מעין זו, של שינוי לשוני שמטרתו לצמצם את הסיכון לשערורייה בלי לפגוע בעיקר הטיעון, עומדת מאחרי רבים מהתיקונים של הרצ"י. נסקור כמה דוגמות:

1. בפ"ב סעיף 2.1 א, הובאה פסקה שבה דן הראי"ה בשאלת הפרדת הקהילות, ובמסגרת זו הוכנס התיקון:

<b>אורות התחיה כ (עמ' עג)</b>	<b>שמונה קבצים ב רפג (כך ב, עמ' שכז)</b>
...אותה הראייה להרחות, היא הטוענת: "גזורו"...	...החזונה הראייה להרחות, <i>המחילה טליתות כפר</i> , היא הטוענת גזורו...

הביטוי המקורי של הראי"ה נלקח מתוך ההקשר של משפט שלמה שבו הוא דן, אלא שהרצ"י חשש מן הסתם לכך שיהיה מי שיוציא את המשפט ממקומו ויטען שהראי"ה מכנה את הרבנים התומכים בהפרדת הקהילות 'זונה המעלילה עלילות בשקר'. יש להדגיש שהשינוי אינו משפיע על עצם הביקורת החריפה של הראי"ה על רעיון הפרדת הקהילות. הרצ"י רק עידן, ובעיקר הוציא את צירוף המילים שיש בו עוקץ סנסציוני שיכול לשמש לניגוחו של הראי"ה.

2. בהמשך הסעיף ראינו כיצד עידן הרצ"י ביקורת על היהדות הגלותית:

<b>אורות התחיה ח (עמ' סב)</b>	<b>שמונה קבצים א לח (כך א, עמ' יא)</b>
היהדות בגולה, <i>אלה חזיקה שיהא מקבלת סמל החיים</i>	היהדות בגולה <i>אין</i> לה בסיס מעשי בעצם, <i>ואינה</i> כי עם חזון לב, המיוסר על ציורים של תקוה ושל הגות יקר, מצד העתיד והעבר.
כ"א <i>אף</i> חזון <i>א</i> לב, המיוסר על ציורים של תקוה ושל הגות יקר, מצד העתיד והעבר.	

המשפט המקורי, אם יוצא מהפסקה, עלול להתפרש כשלילה מוחלטת וקיצונית של היהדות בגולה – דבר שאינו משתמע מהפסקה בכללותה. הרצ"י מונע אפשרות כזו בתוספת ובשינוי שלו.

3. בפ"ב סעיף 2.2 א, ראינו פסקה בה נידון היחס לטבע:

<b>אורות התחיה ל (עמ' עוז)</b>	<b>שמונה קבצים ג רכג (כך א, עמ' תכח)</b>
...היהדות של העבר, ממצרים ועד הנה, מלחמה ארוכה	...היהדות של העבר, ממצרים ועד הנה, מלחמה ארוכה
היא נגד הטבע, <i>כפי מוסר, se</i> טבע האנושי הכללי,	היא נגד הטבע, <i>נגד אכסס המוסר, נגד</i> טבע האנושי
אפילו טבע האומה וטבעו של כל יחיד...	הכללי, אפילו <i>נגד</i> טבע האומה <i>נגד</i> טבעו של כל יחיד...

המשפט המקורי יכול להתפרש, כשהוא מוצא מהקשרו, כהצגת היהדות כעומדת קטגורית ובאופן מוחלט כנגד הטבע כולו – רעיון ההפוך לחלוטין לכוונת הפסקה בכללותה. השינוי בא לשלול אפשרות לטענה מוטעית זו.

4. באחת הפסקות שבהן עידן הרצ"י את היחס החיובי של הראי"ה כלפי הרשעים (לעיל, פ"ב סעיף 2.2.2) מצאנו את התיקון הבא:

<p><b>אורח התחיה מה (עמ' פה)</b> ...הגלות דלדלה את כח החיים של האומה ושמרינו נתמעטו הרבה מאד, עד שיש סכנה לקיום החיים של האומה <b>מאוסה תרשים</b> [מחוסר תפיסת חיים <b>סל</b> מעובה, האחרונה בבהמיות ובאדמה ושקיעתה החמרית...</p>	<p><b>שמונה קבצים ד כה (כרך ב, עמ' יא)</b> ...הגלות דלדלה את כח החיים של האומה, ושמרינו נתמעטו הרבה מאד, עד שיש סכנה לקיום החיים של האומה <b>מאוסה תרשים</b> [מחוסר תפיסת חיים <b>סל</b> מעובה, האחרונה בבהמיות ובאדמה ושקיעתה החמרית...</p>
---	--

מטרתו של התיקון של הרצ"י ברורה: המשפט המקורי, אם יוצא מההקשר של הפסקה, יכול לשמש בסיס לפשקוויל חריף שיטען שהראי"ה חושב שמה שמאיים על קיום עם ישראל הוא דווקא מיעוטם של רשעים.

5. בפ"ב סעיף 2.2.2,ג, ראינו פסקה שעוסקת בהתפשטות הקודש אל עולם החול:

<p><b>אורח התחיה טז (עמ' סח-טט)</b> ...וקל חומר שיחול אור ד' על כל דברים שבטעם, ביופי ובשירה, בהליכות דרך ארץ ובארחות הנמוס, ואפילו בקשומים <b>והנזירות</b> ואפני <b>הנהגות והמאוסים</b> היותר מודרניים, <b>כאמן האמנותיות והשקיות שבהם, ובכלם</b> יחל אור ד' לפעם...</p>	<p><b>שמונה קבצים א תתפו (כרך א, עמ' רמו)</b> ...וקל חומר שיחול אור ד' על כל דברים שבטעם, ביופי ובשירה, בהליכות דרך ארץ ובארחות הנמוס, ואפילו בקשומים <b>תשים</b> ואפני <b>הנהגות תמים</b> היותר מודרניים, יחל אור ד' לפעם...</p>
---	---

התיקון אינו משנה את הרעיון הבסיסי על התפשטות הקודש אל עולם החול. אבל הניסוח של הרצ"י, מעבר להיותו זהיר ומסויג יותר, מונע את האפשרות לחולל מהומה מדבריו של הראי"ה שאור ה' יחול גם על תכשיטי הנשים.



אם נבוא לסכם, אפשר לקבוע שעריכתו של הרצ"י הונעה בעיקר על ידי רצונו לצמצם את הסיכון לפריצת שעוריות בגלל פרסום דבריו של הראי"ה. עמדה זו של בן המבקש למנוע עגמת נפש מאביו גרמה לו לעדן את חריפות דבריו של הראי"ה שנאמרו בביקורת (לכל הכיוונים). בנוסף הרצ"י מקטין את היקף החדשנות של דברי אביו ואת מידת נועזותם. אולם, חשוב להדגיש שכמעט בשום מקום התערבות זו אינה משנה באופן מהותי את עצם התכנים העיקריים של הכתבים. כחלק ממגמה כללית זו של הגנה על אביו, אפשר להצביע על מאמץ מיוחד של הרצ"י לשנות כל התבטאות או משפט שיש להם פוטנציאל לחולל שעוריות אם יוצאו מהקשרם.

## פרק ד. סיכום

במאמר זה סקרנו את עריכתו של הספר אורות על ידי הרצ"י. השוואה בין הפסקות שפורסמו בספר ובין הפסקות המקוריות שפורסמו לאחר זמן העלתה שיש שורה ארוכה של שינויי עריכה משמעותיים שהוכנסו על ידי הרצ"י. שינויים אלו נחלקים לשני סוגים עיקריים: חידוד והדגשת מסרים מחד, וטשטוש מסרים והשמטתם מאידך.

הסוג הראשון בא לידי ביטוי במיוחד בכל הנוגע לעיסוק בשאלת הגאולה. הרצ"י מחדד ומדגיש בעריכתו את היותו בעיצומו של תהליך אתחלתא דגאולה ואת המשמעויות הנלוות לכך ביחס לעם ולארץ.

הסוג השני והנפוץ יותר הוא שינויי עריכה שבהם הרצ"י מבקש בעריכתו לטשטש ולרכך מסרים שהיו בכתבי היד של הראי"ה. ראשית אנו מוצאים מגמה זו בעידון דברי ביקורת שכתב הראי"ה. זו מגמה כללית הנוגעת לביקורת המופנית לכיוונים שונים. הרצ"י מעדן דברי ביקורת שכותב הראי"ה לא רק על היהדות החרדית אלא גם על הציונות החילונית, על אומות העולם ואף על הנצרות. כיוון נוסף של ריכוך הוא בצמצום ובטשטוש של מסרים רדיקליים ונועזים בתחומים שונים. הרצ"י מעדן אמירות כנגד חלקים מהאמונה הדתית המצומצמת, וגם מצמצם את המקום שנותן הראי"ה לכפירה ולחילוניות ככאות לזכך את האמונה הזו ולתקנה. הרצ"י מקטין גם את נימת האוניברסליות של הראי"ה ואת מידה הפתיחות שלו כלפי עולם החול, התרבות הכללית, החומר והגוף.

מגמות העריכה הנ"ל סותרות לא פעם זו את זו. עקב הרצון לעדן ביקורת משמיט הרצ"י אמירות שהיו משרתות מגמות אותן ניסה לקדם במקומות אחרים. ההסבר לסתירות אלו נעוץ בעובדה שבתפקידו כעורך פעל הרצ"י ככל הנראה מתוך שתי מוטיבציות שונות: הראשונה הייתה מוטיבציה אידאולוגית עקרונית לחדר ולהדגיש מסרים מסוימים. המוטיבציה השנייה הייתה להקטין את הסיכון שפרסום כתבי הראי"ה יגרור עליו התקפות ופולמוס. ניתוח הממצאים שעלו מבדיקת השינויים מראה בבירור שהמוטיבציה השנייה גברה על פי רוב על הראשונה. במקומות רבים השמיט הרצ"י תכנים שהיו אמנם משרתים את המגמות האידאולוגיות שלו אבל יכלו לחולל מהומה אם היו מתפרסמים כלשונם.

בשלב האחרון ביקשנו לבחון את הטענות שעלו במחקר, מאז שהתחילו להתפרסם כתבי היד של הראי"ה, על כך שהרצ"י שינה בעריכתו באופן משמעותי את תורת אביו. לאור הממצאים שהוצגו לעיל מצאנו שקשה לבסס טענה מרחיקת לכת כזו על בסיס ההתערבות של הרצ"י בנוסח הפסקות שפורסמו באורות. אף שהשינויים של הרצ"י אינם זניחים והם בעלי משמעות, אין הם משנים באופן מהותי את התמונה הכללית העולה מהספר. המסרים הכלליים נשמרים גם אם הם מעודנים יותר ומרחיקי לכת פחות ממה שהיו בכתב ידו של הראי"ה. עובדה זו מוסברת היטב על פי התזה שהוצעה לעיל לפיה פעל הרצ"י בעיקר כבן המבקש להגן על אביו מפני המחלוקת. הרצ"י העיד על כך שאביו סירב להשמיט פסקות בגלל חשש כזה ממחלוקת שהעלה בפניו, ומבדיקתנו נראה שהרצ"י אכן לא שינה עיקרי דבריו. מצד שני, הרצ"י ניסה בעריכתו להקטין בכל זאת את הפוטנציאל הפולמוסי של התבטאויות מסוימות. הדבר נעשה

על ידי אותו ריכוך ועידון שהוצג לעיל ועל ידי שינוי משפטים היכולים להיות מוצאים מהקשרם ולשמש כלי בידי יריבי הראי"ה. אך כל זאת – בלי לשנות באופן מהותי את התמונה הכללית של הגותו של הראי"ה המוצגת בספר אורות.<sup>93</sup>

93 כפי שצוין לעיל, כדי להשלים את התמונה על השפעת עריכתו של הרצ"י על תורת הראי"ה, יש לצרף לנאמר עד כאן גם דיון נוסף בסוגיה זו מנקודת המבט של מדיניות בחירת הפסקות לפרסום – היבט שלא נידון במאמר זה, שדן רק בשאלות העריכה המקומית של הפסקות שפורסמו בספר אורות. במסגרת דיון עתידי זה אבקש, אי"ה, לבחון את השאלות מה היו המגמות שהנחו את הרצ"י בבחירת הפסקות אותן פרסם, איך יש להתייחס לפסקות אותן לא פרסם, מה מידת ההשפעה שהייתה למדיניות פרסום זו על הבנתו את כתבי הראי"ה ומה מידת הלגיטימיות של מדיניות זו.

## שלמה זאב פיק

### סקירת ספרים

**הגדה של פסח, פסח דורות**, דיני ליל הסדר ופירוש על ההגדה לרבינו יצחק ב"ר שלמה אלאחרב מחכמי ספרד וסיציליה במאה השניה לאלף הששי. יוצא לאור לראשונה עם מבוא הערות וביאורים על ידי הר"ר יעקב שמואל שפיגל. מכון בית אהרן וישראל שע"י מוסדות קרלין סטולין, ירושלים תש"ס. חשיבותה של הגדה של פסח עם ביאורו של רבינו יצחק ב"ר שלמה אלאחרב אף שהיא מכילה מעט דברי תורה, הוא בכך שאף כמעט זה יש כדי להאיר את דמותו של המחבר באור חדש. רבינו יצחק אלאחרב, שהיה ממגורשי ספרד בפרעות של קנ"א (1391) והגיע לסיציליה, היה ידוע עד עתה רק מחיבוריו בתכונה, במדעים, בשירה, ובפרשנות לאזהרות והלכות קידוש החודש. כעת ר' יצחק אלאחרב מתגלה כתלמיד חכם הבקי בסוגיות התלמוד. לצד הגילוי הביוגרפי על-אודות ר' יצחק, גם לפירוש עצמו חשיבות מפני שהוא כולל דיונים הלכתיים על נושאים רבים ויש בדיונים אלה חידושים מעניינים. להגדה עצמה מתלווה מבוא מקיף של מהדיר הפירוש להגדה, פרופ' יעקב שפיגל. במבוא זה הציג פרופ' שפיגל תמונה מקיפה ומעניינת של חכם זה, ייחוסו, תולדותיו וחיבוריו, ואף עמד על טיב פירושו להגדה של פסח ונוסחו.

אעיר הערות מספר למבוא זה:

בפרקי המבוא, עמ' א, כתב המהדיר ש"עוד בימי השלטון המוסלמי התפרסמה טולידו, היא טוליטולה בשמה הערבי". למעשה, העיר הייתה מרכז נוצרי עוד לפני הכיבוש המוסלמי. יתר-על-כן, מקור השם טוליטולה אינו מן הערבית בלבד, כפי שטוען המהדיר, אלא מן הלטינית: Toletum, וכנראה השם הערבי (טוליטולה או טוליטולה) הוא מטמורפוזה של המקור הלטיני הנ"ל לעברית של ימי הביניים (טוליטולה).

עמ' ת, הע' 43: "כ"י המוזיאון הבריטי Or. 10566 (ס' 7389) מכיל חיבור הנקרא בית זבול לר' אליעזר קרשקש, שגורש מצרפת, בגירוש השני, בשנת ה' אלפים נ"ה (1293)". נראה שנפלה כאן טעות: הגירוש הראשון מצרפת היה בשנת 1306 ולפיכך תאריך זה אינו נכון; הגירוש השני היה בשנת 1322, והשלישי היה בשנת 1395, ולכן לא ברור בדיק למה התכווין המהדיר.

עמ' ל: "ולומר כי בזמנו של רבנו, שהוא כנראה בראשית המאה הי"ד..." – המהדיר ציין שרבנו יצחק ב"ר שלמה אלאחרב חי בין השנים 1350-1430 (עמ' י), וחיבר את פירושו להגדה של פסח בסיציליה אחרי הפרעות כנגד היהודים בספרד בשנת קנ"א (1391) (עמ' יא). לפיכך קשה לומר שמדובר בראשית המאה הי"ד, אלא צריך לומר ראשית המאה הט"ו או סוף המאה הי"ד.

עמ' כו: "רבנו ופוסקים בני דורו". תחת כותרת זו, המהדיר ממשיך לדון בקשר בין רבנו יצחק ב"ר שלמה אלאחרב לבין הרשב"א, ריטב"א, ר"ד אבודרהם, רמ"ה ור' יונה. דברים אלו אינם מתקבלים על הדעת, שכן רמ"ה ור' יונה חיו למעלה ממאה שנים לפני רבנו יצחק ב"ר שלמה אלאחרב. אי לכך קשה גם לומר שרבנו יצחק ב"ר שלמה אלאחרב הוא בן דורם של הרשב"א והריטב"א.

עוד יש להעיר, שכנראה יש כללי "צנזורה חרדית" במהדורה זאת. יש חיבורים שבהם עושה המהדיר שימוש אך מחבריהם אינם מוזכרים, כגון: יצחק בער (הע' 36, ואגב חסרה הפניה להע' 37); אורה רענן, עורכת הספר שירי ר' יצחק בן שלמה אלאחרב, לוד תשמ"ח, נעלמה מדפי המבוא, אף שהמהדיר מציין

שנעזר בעבודתה רבות (עמ' יב, הע' 73). משה שטיינשניידר, מחבר הספר "ספרות ישראל", לא מוזכר, אף שמתרגם ספרו לעברית, צ' מלטר, זכה לכבוד זה (שם, הע' 72). גם מחברי מאמרים בענייני הקבלה הספרדית, כמו משה אידל ובוועז הוס, אינם מזכירים בשמותיהם (עמ' לד, הע' 184: אידל במורשת ספרד, הוס בפעמים 56). יש לתמוה על כך שעל אף שהמהדיר מצא לנכון להיעזר בדברי חוקרים אלו, בחר להעלים את שמם.

אחד מחידושי של ר' יצחק, שעליו עמד המהדיר במבואו (עמ' כו-כח), הוא קביעת רבינו יצחק ב"ר שלמה אלאחרב ש"ארבע כוסות שתקנו רבנן בליל הפסח כלם סימן וזכר לחירותנו הם, ומימות משה רבינו ע"ה הם מתוקנים... ולא עוד אלא כל תקנות הנאמרות סתם דתקינן רבנן, רבנן דבימי משה רבינו משמע, לבד התקנות הנזכר בפירוש מי תקנם" (עמ' כא). רבינו יצחק ב"ר שלמה אלאחרב נאמן לתפיסה זו גם כשהוא מבאר את הסוגיה של ד' כוסות העוסקת בהסיבה (פסחים קח ע"א): "יין, איתמר משמיה דרב נחמן בעי הסבה ואיתמר משמיה דרב נחמן לא בעי הסבה..." עליה כתב ש"ש לומר דרב נחמן מסתברא קאמר... לא שרב נחמן היה פוסק זה, דודאי קודם רב נחמן מימות משה רבינו ע"ה היה נוהגין ד' כוסות בכל לילי פסחים ובהסבה..." (עמ' כג). הוא חוזר על תפישתו זו בשעה שדן בתקנת קידוש: "והקדוש בין של שבת בין של יום טוב מימות משה רבינו ע"ה הם מתוקנים, דמאה ברכות בכל יום משה רבינו ע"ה תקנם, והוא הדין לשאר ברכות, אלא אותם שאמרו חכמים ז"ל מי תקנם" (עמ' לב). המהדיר (בהערה 142) בהתייחסו לדברים אלה ציין שלא מצא להם כל מקור.

ייתכן ויש למצוא את שורש הדברים על פי מה שנמצא באוצר הגאונים למסכת יום טוב (חלק התשובות, סי' ה, עמ' 3 ואילך), בשם רב סעדיה גאון לגבי יום טוב שני של גליות: "כי אין ספק מעיקרא אלא הקב"ה צוה את משה עבדו והוא אמר לישראל כי בארץ יהיה להם יום אחד ובחוצה לארץ שני ימים וכן היה מעולם". מדברי הגאון משמע שכל זה הוא מפני "כי על כל אלו הספקות שאומר בכל מקום בשני ימים טובים הרבה מחזקים עלינו בהם המינים דבריהם". הוזה אומר, הקראים התקיפו את היהודים הרבניים על עניין יום טוב שני של גליות. בתוך הדברים מצויים ביטויים הדומים לאלה של רבינו יצחק ב"ר שלמה אלאחרב, כגון "וכיון שהוא אצלם ספק נגזר עליהם לעשות שני ימים גזירה היא מימות הנביאים הראשונים. וכך הנהיגו הנביאים את ישראל כו', כי לא כתבנו מי גזר את הגזירה הזאת, מאחר שהנביאים כך צונו את ישראל לעשות" (אוצר הגאונים, שם, עמ' 8 — לדיון הלכתי בשיטות אלו, עיין בדברי רבי יחיאל מיכל טוקצינסקי, ספר ארץ ישראל, ירושלים תשל"ב, עמ' לח ואילך). אפשר לשער שגם בסיציליה, בתקופתו של רבינו יצחק ב"ר שלמה אלאחרב, היו השפעות של הקראים כנגד מנהגי ארבע כוסות וקידוש, ולכן הוא תולה את הדברים בימי משה רבינו, וכעין מה שכתב רס"ג בעניין יום טוב שני של גליות. אפשר למצוא סימוכין להסבר זה במאמרו של ויטוריו מורביטו על קראים בסיציליה בתקופה זו.<sup>1</sup>

לצד ההערות על המבוא יש להעיר מספר הערות גם על הפירוש עצמו ועל ההערות עליו: עמ' ח' בפירוש ההגדה, הע' 4, טור השני, נפלה טעות חמורה, "לפי האמור נמצא כי על פי הנוסח של רבינו יש מצוה גם לנשים לצום בערב יוה"כ פ" וצריך לומר "לאכול בערב יוה"כ פ". עמ' יא, הע' 16, מקור התוס' שיש שמחה בשתיית ד' כוסות הוא ברשב"ם על אתר (דף קח ע"ב), ד"ה ידי יין יצא (השני). עמ' סז, הע' 106, מקורו של הרשב"ם שפירוש של אפיקומן הוא "אפיקו מאני" הוא בפירושו של רש"י למסכת פסחים פו, ריש ע"א, ד"ה ואמר רב.

1 (Vittorio Morabito), "La Comunità ebraica di Marsala e il guidaismo non rabbinico e caraita," *Gli Ebrei in Sicilia dal tardoantico al medioevo*, Palermo 1988, עמ' 117-156. כמה מן הראיות של מורביטו טעונות בדיקה; תודתי לפרופ' אריאל טואף שעזר לי בקריאת המאמר. חוששני שמורביטו אינו קורא עברית, ולכן לסקירה שלו אפשר להוסיף את החכם הצפון-איטלקי, ר' משולם ב"ר קלונימוס, ופולמוסו עם הקראים במחצית השנייה של מאה העשירית, ראה אברהם גרוסמן, חכמי אשכנז הראשונים, ירושלים תשמ"א, עמ' 51, 53, 59-60.

**מאה שערים: עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים לזכר יצחק טברסקי.** עורכים: עזרא פליישר, יעקב בלידשטיין, כרמי הורוביץ, דב ספטימוס. הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"א. [1] + י' + 431 + 301 + [6] עמ'.

ספר זה הוא ספר זיכרון מלא וגדוש מאמרים שנכתבו לזכרו של פרופ' יצחק טברסקי ז"ל. מראשיתו נועד ספר זה לשמש כספר יובל במלאת לו שבעים שנה, אלא שמחמת פטירתו של הפרופ' הדגול שלימד באוניברסיטת הרוורד, הפך הספר למצבת זיכרון. בפתח דבר עמד עזרא פליישר על מפעלו המדעי של פרופ' טברסקי, במיוחד תרומתו בחקר עולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים. כמו כן הוא תיאר את אישיותו של המנוח, מעלותיו ועיסוקיו מרובי הפנים.

בספר עשרים מאמרים בעברית ואחד עשר מאמרים באנגלית, כשהחלק האחרון פותח ברשימה ביבליוגרפית של פרסומי פרופ' טברסקי. עיון חטוף מצביע מיד על שני תחומים עיקריים במחקרו – חקר הרמב"ם מחד, והראב"ד וחכמי פרוכנס – מאידך. מתוך הפרסומים עולה שהוא מחשיב את זיקתו למוריו בכל התחומים, כולל הרוחני, ויש מאמרים על מורו, פרופ' הרי וולפסון, אביו, האדמו"ר מטאלנא, וחזונו הרב ד"ר י"ד סולובייצ'יק, אב"ד בוסטון. כאן נעיר הערה אחת: פרסום אחד חסר: י' טברסקי, "חוקי התורה – מוצאם ומגמתם", הקונגרס העולמי השלישי למדעי היהדות, ירושלים, י"ב-י"ט באב תשכ"א (25 ביולי – 1 באוגוסט 1961), דין וחשבון, ירושלים, תשכ"ה-1965, עמ' 121. ייתכן שהעורכים העריכו שפרסום זה אינו יכול להיקרא "מאמר" מפיר עטו, אלא סיכום הנכתב על ידי עורכי הקונגרס. בכל זאת, היה מקום להתייחס לזה בהערה, אם לא להביאו כפריט מן המניין.

נציין עוד דבר חשוב: זכרוננו שלפני כאשרים שנה, כאשר פרופ' טברסקי ביקר באוניברסיטת בר-אילן ונשא ארבע הרצאות על הקדמת המאירי לבית הבחירה, ואמר שהמאמר בכתובים, ולדאבוננו אין זכר לכך, ואולי תימצא האבדה בעתיד.

הדברים הבאים יוקדשו לסקירה כללית של המאמרים המופיעים בספר וטיבם, ולא להערכה או לביקורת. חמשה מאמרים בחלק הלועזי עוסקים בהגותו של הרמב"ם, שלושה אחרים מתייחסים לחכמי ימי הביניים, ושלושת האחרונים עוסקים בחכמי הרוח של שלהי ימי הביניים ובראשית העת החדשה – עיסוקו של פרופ' טברסקי בערוב ימיו. כמעט כל המאמרים כאן עוסקים בהיסטוריה אינטלקטואלית, ומשקפים את תחום ההתעניינות של הפרופ' המנוח.

בניגוד למגמה המצוייה בחלק הלועזי, בחלק העברי רוב המאמרים אינם עוסקים בתחומים שלו. אדרבה, לפנינו מגוון עשיר יותר של תחומים בהיסטוריה, ובמדעי היהדות בעיקר. בתחום ההיסטוריה החברתית דן מאמרו של א' גרוסמן בתמורות במעמדה של האישה היהודייה בספרד במאה ה"א; תולדות הקשרים התרבותיים בין יהודי ביונטיון ואשכנז מתוארים על ידי י"מ תא-שמע ז"ל; זהותם של יוצאי ספרד באימפריה העות'מאנית נחקרת על ידי י' הקר; הנהגות מקובלי חכמי צפת מתוארות על ידי מ' חלמיש. יש מאמרים העוסקים בסידור ארץ ישראל ובנוסחו (ע' פליישר) או בפיוט הקדום (מ"ח שמלצר); מדרש ושירה בכתבי רס"ג (ח' בן-שמאי) וכללי מדרש רבה לר' אברהם ב"ר שלמה עקרה (י' אלבוים). כמו כן יש מאמר הדן בספרו של ריימונדס מארטיני "מחסום לפיהם של היהודים" (ג' כהן). בתחום תולדות ההלכה נציין את מאמרו של צ' גרונר המשווה דרכי הוראה של בעלי התוספות לאלו של חכמי ספרד (הנוצרי). מ' בית-אריה וש"ז הבלין עוסקים בתחום של כתיב-יד.

בחלק העברי של הספר מצוי נושא שפרופ' טברסקי כמעט ולא עסק בו: ההדרת כתיב-יד. ארבעה מאמרים מהדירים כתיב-יד (בן-שמאי, שמלצר, פרידמן, הקר), וקטע שכבר הודפס (אלבוים).

בחלק הזה נכתבו גם מאמרים בתחומים שהיו קרובים ללבו של פרופ' טברסקי. מאמר אחד עוסק בכתבי הראב"ד (י' זוסמן) העוסק בפירוש הראב"ד למס' שקלים). מאמרו של י' בלידשטיין, בסגנונו של פרופ' טברסקי, עוסק בהגות הרמב"ם, ודן במצוות ישיבת ארץ ישראל במשנתו. שני מאמרים נוספים עוסקים ברמב"ם: מ"ע פרידמן מפרסם שני כתבים מיימוניים וי"צ לנגרמן עוסק באמרות ופירושים מיסודו של הרמב"ם או המיוחסים לו. מאמריהם של ח' קרייסל על אודות ספר מעשה נסים לר' נסים ממרסי ושל ש' קליין-ברסלבי על ספר מלחמות ה' לרלב"ג משקפים את תחומי התעניינותו של פרופ' טברסקי.

טברסקי, שעסק רבות בחכמי פרובנס בימי הביניים. לאלו יש להוסיף את המאמר "ירושלים בהגות קראית" (ד' לסקר) והפרק על תולדות תנועת ההשכלה (ש' פיינר).  
הערה טכנית: במאמרו של ח' קרייסל אין התאמה בין הערות השוליים לבין גוף המאמר. אולי במקרה זה היה עדיף להשתמש בהערות סיום. המהדיר העיר בהערה 10 (עמ' 299), ש"החיבור (מעשה נסים' – שז"פ) עומד לראות אור במהדורת, בהוצאת מקיצי נרדמים". ממילא כל ההפניות לספר מעשה נסים הן לפי כ"י פריז, הספרייה הלאומית 720. הספר הנזכר יצא לאור בשנת תש"ס, וחבל שלא התאימו את ההפניות והציטוטים של מעשה נסים לספר הנרפס, דבר שהיה מקל על החוקרים. כמו כן, בהערה 16 (עמ' 300), היה מקום להפנות לספרו של דב שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהדות בימי הביניים, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ט. כנראה, בשל המגמה המקורית להוציא את הספר כספר יובל, שנהפך לצערנו לספר זיכרון, נוצר הפער בין מועד מסירת המאמרים למועד פרסומם, דבר המאפיין סוג ספרותי כזה. בכל זאת, היה מקום לעדכן את המאמרים בפרסומים הרלוונטיים שיצאו זמן קצר לפני פרסום ספר הזיכרון.  
לסיכום, הספר מעשיר את החוקרים, הן בתולדות חיי הרוח, והן בתולדות החברה והדת של היהודים, בד בבד עם היותו של הספר יד ושם לחוקר דגול.

אלימלך וסטרליך, **תמורות במעמד האישה במשפט העברי: מסע בין מסורת, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ב**, [1] + 377 + [7].  
הספר דן בתקנות רבנו גרשום בימי הביניים, במיוחד מהיבט של המשפט העברי. אחרי שהמחבר מסר פרק הדין ברקע המשפטי של התקנות, הוא דן בשני הפרקים הבאים בהתגבשותה של החקיקה באשכנז במאות ה-11 וה-12, והיקפן באשכנז בין המאה ה-12 למאה ה-15. פרק רביעי דן במגעים הראשונים של תקנות רבנו גרשום בספרד הנוצרית בימי הביניים. פרק חמישי דן בתקנות אלו באיטליה במאות ה-15 וה-16. הפרק הבאה דן בבלקן במאה ה-16. פרק שביעי סוקר את התופעות בארץ ישראל ובמצרים במאה ה-16. הפרק האחרון עוסק בהמשך המסורת האשכנזית ושינויה בפולין בשלהי ימי הביניים.

לספר יש מפתח כללי ומפתח מקורות, אבל חסר פרק המסכם ומשווה את קווי היסוד של ההתפתחויות של כל הפרקים. לקורא הלועזי שמתקשה בעברית, תקציר של כל פרק היה מסייע להבנת כיוון כל פרק ופרק.

פרק רביעי שדן במגעים עדתיים ראשונים בספרד, גם עוסק במגעים שהיו בדרום צרפת כלומר פרובינצא (או פרובנס בלשוננו של המחבר). מכיוון ששליש של הפרק דן באזור זה, מן הראוי היה לקרוא לפרק: "מגעים עדתיים ראשונים בפרובנס ובספרד בימי הביניים" ולא רק בספרד.<sup>2</sup>

**כתבי הגאון רבי יחיאל יעקב וויינברג זצ"ל**, חלק א, בעניני תלמוד והלכה, יוצא לאור על ידי מלך שפירא, סקרנטון תשנ"ח, [6] + רעט + [3] עמ'. כתבי הגאון רבי יחיאל יעקב וויינברג, זצ"ל, חלק ב, מאמרים, נאומים ודיבורים, ערוך ע"י מ' שפירא, סקרנטון תשס"ג.

בעקבות הדיסרטציה שלו באוניברסיטת הרוורד והוצאת ספרו הביוגרפי של הרב יחיאל יעקב וויינברג, *Between the Yeshiva World and Modern Orthodoxy: The Life and Works of Rabbi Jehiel Jacob Weinberg, 1884-1966* (Oxford 1999), הוציא המחבר, מלך (מרק) שפירא שני ספרים בעברית המלקטים דברי תורה של הרב וויינברג, במיוחד מאגרות שונות, מכתבי-יד וממקורות מודפסים, וכן מאמרים ונאומים שפורסמו בחייו. הרברים שיוצאים לאור מחדש, וכן מאמרים ואגרות שמתפרסמים בכרכים אלו לראשונה, תורמים לשחזור תולדות אישיות מעניינת שהשפיעה על היהדות האורתודוקסית

2 נעיר שיש טעות בתרגום האנגלי של פרק זה: במקום *First Ethnic Internations in Medieval Spain* לכתוב *First Ethnic Interactions in Medieval Spain*, וכמוכן הייתי מוסיף *and Provenzia*.



במערכ אירופה במהלך המאה העשרים. החומר בכרכים אלו מרתק ותורם להבנת אישיותו של הרב וויינברג. מצד אחד יש לו גישה הלכתית טהורה למקורות כשהוא פוסק בשאלות או דן בסוגיות הש"ס בראשונים ובאחרונים, ומצד שני יש לפעמים מעבר חד לענייני מחקר כמו בשאלה בדבר יבם שרגלו קטועה. אחרי דיון באחרונים הזכיר שיטת גאון וביקש מפרופ' שאול ליברמן לזהות אם מדובר ברס"ג, וכן דן בענייני תיקוני לשון של הירושלמי ע"פ כ"י או הגאונים (סי' צא).<sup>3</sup> כמו כן, מחד גיסא יש איגרות לרב מרדכי גיפטר זצ"ל (סי' ט), לרב סרנא זצ"ל, ראש ישיבת חברון (סי' נח) רי"א הרצוג זצ"ל (סי' נט) ר"מ סולובייצ'יק זצ"ל משוויץ (סי' נו), והרב איסר זלמן מלצר זצ"ל (סי' עו) ומאידך גיסא יש מכתבים מעניינים לפרופסורים ח"ז דמיטרובסקי (סי' מז), שאול ליברמן (סי' מ, עב), שמואל אטלס (סי' סג, פו, פז), א"א אורבך (סי' צ), ובנימין די-פריז (סי' צב).

בסקירה קצרה זאת נוסיף הערות ביבליוגרפיות אחדות. כרך הראשון אמנם יצא לאור לפני הספר באנגלית ובמבוא מצהיר ד"ר שפירא ש"החומר בכרך זה שכבר הופיע בדפוס, מפורט בביבליוגרפיה לספרי על הרב וויינברג העומד להופיע בקרוב". אולם לאחר שהספר יצא לאור, עדיין חסר פירוט ברור של המאמרים. למשל, סימן א "חרש שלמד לדבר אם הוא מחוייב במצוות" הורפס בכ"ע שנה בשנה, תשכ"ח, עמ' 125-128 תחת הכותרת "חרש שלמד לדבר לחיוב מצוות". כאמור, אין שום רמז לזה בכרך א. יתר-על-כן, בכרך האנגלי, עמ' 244, תחת שנת 1965 מופיע המאמר תחת הכותרת באנגלית "Can One Include a Deaf Man Who Can Speak in a Minyan", ואין כלל הפניה לחלק א של כתבי הרב וויינברג שכבר הופיע בעברית!<sup>4</sup> ממילא כל הפירוט הביבליוגרפי אינו משרת את הלומד והקורא העברי שאין לו גישה לאנגלית, ואף אם יש לו גישה, עדיין הוא חייב לטרוח לחפש ולהתאים התרגומים למאמרים.<sup>5</sup>

3 נעיר על גישה אחרת – זו של הגאון הרב י"ד סולובייצ'יק זצ"ל בוויכוח עם ליברמן כפי שהובאה בספרו של הגר"צ שכטר שליט"א, נפש הרב, ירושלים תשנ"ד, עמ' רמ"ח: "רבנו סיפר היאך שפעם פגש את הרב שאול ליברמן בסעודת ברית מילה, והיאך שהעירו הלה ריש בתשובות הגאונים שהכוהנים מוזהרים אף בטומאת נבילה... ורבנו השיבו שאין לחוש לזה כלל, דזה בוודאי נגד ההלכה המקובלת, ושהסבא שלו – הגר"ח – ידע ללמוד הרבה יותר טוב מאשר הרבה מהגאונים, כי אין המדובר כאן בגאונים המפורסמים כרב האי וכדו'".

4 העורך כתב כך בתוכן: "סימן א: חרש שלמד לדבר אם הוא מחוייב במצוות". אבל השאלה הייתה אם מתור לצרפס למניין ולהעלותם לתורה. אמנם שאלת החיוב במצוות היא חשובה, אבל אינה השאלה, ולכאורה כך הייתה צריכה להיות כותרת הסימן. אמנם אין כאן הערה על העורך, אלא על המחבר בעצמו. ואמנם ייתכן שהכותרת ניתנה על ידי העורך של השנתון שנה בשנה. נוסף שבתרגום האנגלי של המאמר שינה העורך את הכותרת להתאימה לשאלה ולתוכן דברי הרב וויינברג.

נוסיף הערה ביבליוגרפית לספרו האנגלי של ד"ר שפירא: בהמעין, ב, גליון ב-ג (אייר תשס"ו), עמ' 43-55, מופיע מאמר של הרב וויינברג: "מחקרים במשנה ובתלמוד", המשך של כרך ב, גליון א. עמ' 43-52. המאמר הראשון ויותר ממחצית המשך המאמר הודפסו מחדש בספרו של הרב וויינברג, שרידי אש, ח"ד, עמ' רכט-רלה. אולם החלק האחרון (עמ' 52-55) אינו מופיע בשרידי אש. יתר-על-כן, בסוף המאמר כתוב "(שאר הפרקים בסידרה זו יבואו א"ה)", אבל אין המשך בהמעין. חלק זה אכן הופיע מחדש בכרך ז של תלפיות, ח"א (תשי"ח), עמ' 72-88 עם חלק ראשון של המשך המאמר שכנראה הובטח בהמעין, וכן חלק בח"ב של אותו כרך של תלפיות, עמ' 290-316. אמנם, ד"ר שפירא פרסם את המאמרים שהופיעו בתלפיות בכרך א של כתבי הרב וויינברג, סי' צה (עמ' רא-רמו) ללא ציון מהיכן לקח את המאמר. בשני המקומות – הן ברשימה הביבליוגרפית והן בהדפסה המחודשת בכרך א – אין רמז למקורו של החלק הראשון של המאמר בתלפיות |סוף המאמר של חלק שני של המעין|. למה ההמשך לא היה בהמעין? למה זה לא הופיע כהמשכו של המאמר בח"ד של השרידי אש? האם היו אנשים בארץ ישראל שסלדו מדרכו של הרב וויינברג בשימוש מדעי היהדות ומנעו המשך הפרסום ב"המעין"?

5 עדיין לא נהיר לי למה לא רשם ד"ר שפירא את כל מאמריו של הרב וויינברג ואיפה הם הופיעו בפעם הראשונה, ומיד ההפניה לאיזה כרך וסימן שהם הופיעו מחדש בספר שרידי אש. אין מקורות ביבליוגרפיים בחלקי הספר שרידי אש, וד"ר שפירא היה עושה שירות לכל המתעניין בכתבי הרב וויינברג אם היה מעדכן

המוציא לאור גם לא הבהיר את הסדר בכרך הראשון. מסתבר שסימנים א-מה הם לפי סדר השולחן ערוך, ומסימן מו ואילך מופיעים עניינים תלמודיים. אי-לכך, הכותרת המשנית של כרך א הייתה צריכה אולי להיות "בענייני הלכה ותלמוד". הסדר של ענייני התלמוד גם אינו ברור. כסי' מו-מח יש דיון במסכת שקלים, סימן נד דן בעדות עד אחד בעיקר בב"ק וסוטה, ובסי' נו דן הרב וויינברג בדבר הגורם לממון בפסחים. סימן סד עוסק במשנה בזבחים, ובסי' סו יש יישוב לדברי רש"י ב"ק. אין כאן סדר בסיסי של הצגת הדברים התלמודיים.

בשני הספרים חסרים מפתחות למקורות, לנושאים ולאישים שהיו משפרים את הגישה לספר. בתוך התשובות יש אמנם הפניה למקבילות בכתבי הרב וויינברג אבל אין הפניות לספרים שמצוטטים או לספרות מקבילה. למשל, בסי' א בח"א יש דיון על חרש המדבר אם אפשר לצרפו למניין. הרב וויינברג בעצמו דן בתשובות האחרונים שקדמו לו או בני זמנו, אבל מאז התפרסמה ספרות ענפה בנושא, מלבד תשובות שהוא לא ראה או הזכיר, והיה מקום לעורך להפנות הלומד אליהם.<sup>6</sup> התשובה הזאת גם מדיגמה את הצורך במפתח: לקראת סוף התשובה, הרב וויינברג דן בקושיית התב"ש לגיטין מה ע"ב והביא את דברי הקרן לדור. לפי תוכן העניינים בלבד, לא היו מגיעים לדבריו על אודות הסוגיה בגיטין. נוסף, שהיה מקום למסור ללומד המקור ב"קרן דוד", כלומר לאיזה מחבר, תאריך הוצאת ספרו, וגוף ההפניה. עוד דוגמה: סי' יא מופיעות תשובות שונות, ומקומו כאן עקב התשובה הראשונה בעניין גרות. אבל התשובה השנייה באותו סימן דנה בענייני רבית, השלישית בביטול שידוכים, וללא מפתח מפורט של נושאים, החוקר נושא מסוים לא היה עולה על דברים אלו.

בכרך השני יש שיפור בעריכת הדברים. שפירא חילק המאמרים לתקופות בחיי הרב וויינברג. כמו כן, בסוף הספר יש רשימה ביבליוגרפית למקורות המאמרים. אולם, כאמור לעיל, עדיין חסרים מפתחות למקורות, לאישים ואולי לנושאים משניים. בכרך יש תוספת ציטוטים ממכתבים שהעורך ליקט ופרסם בהערות. דוגמה לתוספת כזו היא הוויכוח המעניין בין הר"ר י"י וויינברג לבין הרב יוסף דב סולובייצ'יק זצ"ל, ראש ישיבה בישיבת רבנו יצחק אלחנן שע"י ישיבה אוניברסיטה ואב"ד בוסטון, כפי שהוא משתקף במכתבו של הר"ר י"י וויינברג לר"ר גבריאל כהן (יט כסלו תשכ"ו):

קראתי את מאמרו של הגר"ד סולובייצ'יק על דודו הגר"י זצ"ל. השפה היא נהדרה ונאדרה והסגנון הוא מקסים. אבל התוכן הוא מוגזם ומופרז מאוד... מתוך מאמרו מתקבל הרושם כאלו התורה לא נתנה ע"י מרע"ה [= משה רבנו עליו השלום] חלילה כי אם ע"י ר' חיים מבריסק זצ"ל. אמת הדברים כי ר' חיים הזרים זרם חדש של פלפול ע"ד ההגיון לישיבות. בהגיון יש לכל אדם חלק, ולפיכך יכולים כל בני הישיבה לחדש חידושים בסגנון זה, משא"כ בדרך הש"ך ורעק"א צריך להיות בקי גדול בשביל להיות קצת חריף. ולכן משכל אנשי הישיבות מתאווים להיות "מחדשים" הם מעדיפים את ר' חיים על כל הגאונים שקדמו לו. שאלתי פעם אחת את הגר"ד בהיותו בברלין: מי גדול ממי: הגר"א מווילנא או ר' חיים מבריסק? והוא ענני: כי בנוגע להבנה ר' חיים גדול אף מהגר"א. אבל לא כן הדבר. הגר"א מבקש את האמת הפשוטה לאמתתה, ולא כן ר' חיים. הגיונו וסברותי אינם משתלבים לא בלשון הגמ' ולא בלשון הרמב"ם. ר' חיים הי' לכשלעצמו רמב"ם חדש אבל לא מפרש הרמב"ם. כך אמרתי להגאון ר' משה ז"ל אבי' של הגר"ד שליט"א (ח"ב, עמ' ריט, הע' 4).

את הרשימה הביבליוגרפית של כתבי הרב וויינברג, וכולל את כל פרסומיו לפי סדר הופעתם עם הפניות פנימיות היכן התפרסמו מחדש. כמו כן, היה כדאי לרשום את הכותרות העבריות של המאמרים במקור ולא להסתמך על תרגום. דבר זה כולל גם כל המהדורות של ארבעה חלקי השרידי אש.

6 לדוגמה היה מקום להפנות לשו"ת מנחת שלמה חלק א סימן לר ד"ה חרש או לשו"ת אגרות משה חלק יו"ד סימן יז ד"ה והנה לע"ד, וכן לאנציקלופדיה תלמודית, כך יז, ערך חרש, או את למאמרים של הרב יוסף שלום אלישיב והרב שלמה זלמן אורבך, "חרש שאינו שומע ואינו מרבר ולמד לדבר, לענין חיוב מצוות ולכל התורה", בית דוד ב: סוכה ביצה, כח-לה, תשד"מ.

לבסוף נעיר שבשני הספרים יש נספחים מעניינים, כגון הנספח של חלק ב המציג מכתבו של שאול ליברמן לעורך הפרדס בשנת תש"ו ובו הוא מצטרף בהחלטתו לבוא לסמינר הקונסרבטיבי. בין היתר, באיגרת זו מגלה ליברמן שהוא נמלך עם שלושה מגדולי ירושלים (עמ' תמט). לסיכום, על אף ההערות הביבליוגרפיות שהן בגדר פכים קטנים בלבד, שני כרכי הספר חשובים לחקר הרב וויינברג ולהצגת משנתו. טוב עשה העורך שעל אף נטיות רוויזיוניסטיות של עורכים אחרים של כתבי הרב וויינברג, פרופ' שפירא דבק בשיטה להציג את האישיות של הרב י"י וויינברג וצ"ל במלואה, בחיבורו בין עולם הישיבות לבין העולם האקדמי, בין האורתודוקסיה של מזרח אירופה לבין זו של מערב אירופה. תקוותנו היא שהעורך ימשיך לאסוף את כתבי הרב וויינברג, לשם הוצאה לאור. הייתי ממליץ גם לתרגם את ספרו הביוגרפי על אודות הרב וויינברג לעברית.

Lloyd P. Gartner, *History of the Jews in Modern Times*, Oxford University Press, 2001, xii + 468 pp.

ספר זה הוא טקסט כללי של תולדות עם ישראל בתקופה המודרנית בשפה האנגלית. בספר זה, המחבר פרופ' לוד גרטנר מדיש דמוגרפיה, היסטוריה כלכלית וחברתית, והתפתחות המבנה הקהילתי. הספר עוסק בעיקר בתולדות היהודים באירופה. רק במחצית השנייה של הספר המחבר התחיל לדון בתולדות היהודים בארצות הברית, ובצדק, שהרי הם היו די שוליים ברוב המאה השמונה עשרה. חמורה מכך גישתו של המחבר ליהודי ארצות האיסלם, שהמחבר סוקר את סולדותיהם בחמישה עמודים לערך כדי להגיע לנושא ארץ ישראל, שיהפוך להיות מוקד המחצית השנייה של הספר. הספר יכול לשמש כטקסט לקורס כללי על אודות תולדות היהודים בעידן המודרני. המחבר סוקר רוב הנושאים החשובים של תקופה זאת, מגמות והתפתחויות שהשפיע על היהודי בתקופה המודרנית. יש מפתח של שמות ומקומות ונושאים, וכן יש אגרון מונחים (glossary) שבו מוסברים מונחים כמו "שוחט", "ועד לאומי", "חרם", "דבקות", "יודנט", ו"עליה-בית", אמנם, יש הערות שוליים המפנות את הקורא למקורות ומחקרים שנדונו בטקסט, רובם באנגלית, דבר חשוב לתלמידי מכללות בחו"ל, אבל חסר ביבליוגפיה נבחרת מרוכזת לפי פרקים או נושאים לקריאה נוספת. כמו כן חסרות מפות וטבלאות וגם תמונות שהיו משמשות כלי עזר לתלמידי קורסי מבוא לתולדות ישראל בעידן המודרני. כמו בכל ספר כזה, יש מקום להעיר הערות, למשל בין הנושאים של פרק א, יש דיון על הפריודיזציה של תולדות ישראל – מתי מתחילה התקופה המודרנית של תולדות ישראל? לכאורה שאלה זאת תלויה בשאלה אחרת: מה מגדיר את תקופת ימי הביניים של תולדות ישראל ומתי היא מתחילה? יש כמה הערות קטנות כגון, התרגום לאנגלית של ספרו של הרמב"ם (עמ' 2), המשנה תורה, שגרטנר תירגם "Supplemental Torah" ואני חושב שמתאים לתרגם "Repetition of the Law". פכים קטנים כאלו (מלבד הביקורת על היעדר העמקות בתולדות יהדות המזרח בתקופה זאת) אינם מורידים מערך הספר המתאר את תולדות היהודים בעידן המודרני.

## *ENGLISH ABSTRACTS*

### **A Pattern of Moderation: Rabbi Isaac Aboab's *Menorat ha-Maor***

*Dov Schwartz*

The article discusses the thought of Rabbi Isaac Aboab's *Menorat ha-Maor*. Its thesis is that Aboab's book reflects the philosophy of wide Jewish-Spanish circles in the following ways:

1. Moderation.
2. Philosophy played an important role in this thought.
3. Halakha and religious ethos are the essential components of this philosophy.

The article exposes the similarity between the thought of Rashba's circle and that behind *Menorat ha-Maor*, and makes a clear distinction between this book and Al-Nekawa's book. It also discusses issues raised in Aboab's book, such as creation, miracles, immortality etc.

### **Did Rav Natronai Gaon Use the Tosefta in his Responsa?**

*Binyamin Katzoff*

The arguments for the notion that the work known to us as the Tosefta was studied in the geonic academies derive in part from an apparent reference to it as part of the routine study of Rav Natronai bar Hilai Gaon (RNG), head of the Academy of Sura in the mid-ninth century, and from the possibility that in several other responsa RNG quotes *baraitot* from the Tosefta, or bases his opinion on *baraitot* from the Tosefta even though they are not explicitly quoted. An examination of the relevant passages reveals that in fact Rav Natronai did not quote from the Tosefta but, rather, from the Bavli, or – in one case – from

an otherwise unknown work; and that the reference in Responsum 39 to routine study, if at all of the Tosefta, has to do with a particular group of specialists, the “*Tanaim*.” This leads to the conclusion that though all or parts of the Tosefta may have been known to specialists, it was not used in any significant way by Rav Natronai, who based his responsa almost exclusively on the Bavli – which alone was elevated to canonical status during the Geonic era. A consequence of this conclusion concerning RNG is that the literature of each of the Geonim must be examined separately to assess properly the extent to which they used our Tosefta and, accordingly, to determine the ways in which the Tosefta was transmitted.

**A New Survey of the Talmudic Commentaries of  
R. Abraham B. Isaac Ab-Bet-Din**

*Shalem Yahalom*

In traditional writings and in the relevant literature there is an understanding regarding the scope of the commentaries written by R. Abraham B. Isaac Ab-Bet-Din in Narbonne (“Rabi”). The aim of this research is to study in depth the quotations that were preserved from his commentaries. Such research will hopefully provide a more reliable picture of the actual scope of his work. It will also attempt to differentiate between R. Abraham B. Isaac and his student and son-in-law, R. Abraham B. David, who are often both referred to in short as “Rabad”. This differentiation may also contribute to the above-mentioned study. Using these methods, large parts of the “Rabi” commentary will be reconstructed.

**A New Examination of the Attribution to Samuel ibn Tibbon of Two Collections of Glosses on the *Guide of the Perplexed* and of a Commentary on the *Account of the Beginning* with an Appendix Containing a Partial Edition of the Commentary**

*Carlos Fraenkel*

In this paper I discuss two large collections of glosses on the *Guide of the Perplexed*, as well as a commentary on the *Account of the Beginning* “according to Maimonides’ view,” which several scholars have attributed to Samuel ibn Tibbon. The identification of the commentary’s author – in the manuscript designated as “Ibn Tibbon” without indication of the first name – bears directly on the attribution of one of the gloss collections. Besides Samuel ibn Tibbon, Moses ibn Tibbon and Abba Mari ben Eligdor have been suggested as authors. I first show that what are supposedly two parts of the same commentary in Ms. Oxford 2282 in fact belong to two different works, and that the arguments against Samuel and in favor of Moses ibn Tibbon are mostly based on the part that is not attributed to “Ibn Tibbon.” I further show that the excerpt in Ms. Oxford cannot be part of *The Lamp of the Searcher*, Ibn Tibbon’s lost commentary on the Torah, but that it may well reflect an early stage of his reception of Maimonides’ thought which would also fit with his continuous interest in issues related to the *Account of the Beginning*.

Although Samuel ibn Tibbon’s authorship of the commentary is thus possible, both internal and external evidence clearly speak against attributing the gloss collection in the same manuscript to him. This holds true also for the gloss collection in Ms. Oxford 2280. Their content is unrelated to Ibn Tibbon’s known glosses, as well as to his work in general. In addition, the author refers to treatises he wrote and makes use of kabbalistic doctrines, none of which is any form related to Ibn Tibbon’s work and thought.

In the appendix, I present an edition of the portion of the commentary on the *Account of the Beginning* extant in Ms. Oxford 2282.

**Regarding the Order of the Printed Edition of the  
*Terumat ha-deshen***

*Edward Fram*

At first glance, Rabbi Israel Isserlein's *Terumat ha-deshen* (Venice, 1519) appears to be organized according to Rabbi Jacob ben Asher's fourteenth-century legal code, '*Arba'ah Turim*'. However, a closer examination reveals that Jacob ben Asher's topical format was not strictly adhered to. The organization of the work was not the work of the author. Three manuscripts of the *Terumat ha-deshen* that predate the printed edition show that the *Terumat ha-deshen* was originally organized very differently; in fact, it was not organized topically at all. This suggests that the reorganization of the work was done at the time of printing. Printers attempted to improve the marketability of their products by making them easier to use. The reorganization of *Terumat ha-deshen* according to a topical rather than what appears to be a haphazard organization was a step in this direction. The failure of the organizer to follow the rubric of Jacob ben Asher's *Tur* suggests that this code had yet to permeate the mentality of halakhic scholars of the early sixteenth century.

**A Unique Manuscript: Its History, Editing,  
and Copyists' Mistakes**

*Moshe A. Zipor*

The cumulative experience of editing old manuscripts has progressively improved our ability to get very close to the original form of the texts. The situation is different when it comes to a work that is extant in a unique manuscript that is full of mistakes. On the surface, there is nothing to which we can compare it, and the editor must employ various methods to decipher incomprehensible or corrupt passages. There is also the question of whether particular errors are due to the copyist or to the original author.

A unique manuscript of this sort, containing R. Joseph Hayyun's commentary on Ezekiel, is discussed. Various types of copyist errors are considered. Some mistakes, however, can clearly be traced back to the author.

## Abstracts

For example, in the commentary on 37:23ff., the commentary presents a long list of divine promises. But in the consecutive numbering, two promises are referred to as the “fifth,” and the misnumbering continues to the very end of the list, where the sixteenth promise is presented as the fifteenth. Had the copyist been responsible for this lapse, after a few lines he would surely have noticed that his count was not the same as that in his Vorlage. But, if the misnumbering was a feature of the manuscript being copied and he had been working mechanically, he might well not have realized that he had already written “the fifth promise” a few lines earlier.

What is special about the present case, however, is that it can be demonstrated that this manuscript (or at least large parts of it) was taken down from oral dictation; that is, one person read aloud from the Vorlage and the copyist(s) wrote what he (or they) heard. This is an efficient working method, because the copyist does not have to keep searching for his place, which minimizes the risk of haplography or dittography. Many examples of scribal errors of this kind, which can be explained only as a result of such a working method, are supplied. Understanding how a particular copyist worked can help uncover mistakes and resolve textual cruxes.

## The Geniza Fragments in the Munich Library

*M. B. Lerner*

A minor collection of 16 (actually 17) Geniza fragments bearing the shelfmark: Cod. hebr. 419, I-V, is extant in the Bavarian State Library, München. These fragments were acquired by the archaeologist Dr. Hermann Thiersch on a visit to Egypt in 1900, and originally served as a “bonus” thrown into a deal for the purchase of 137 non-Jewish fragments, the overwhelming majority of them – ancient Greek papyri.

Even though mid-twentieth century cataloguers of the collection, as well as certain savants who dealt with the Munich fragments, do not seem to have been aware of their Geniza origin, some scholars (Sh. Sharvit; Y. Yahalom; M. B. Lerner) nevertheless, reached such a conclusion. The evidence furnished by a half-page fragment stemming from Midrash Ruth Rabba, par. 5-6 (419, V, 1), which has been mated with its quarter-page counterpart located in the



Geniza collection of the Cambridge University Library (T-S C 2. 216, fol. 5), is quite conclusive. However, the collection *in toto* has not hitherto been identified as deriving from the Cairo Geniza.

The usage of the Munich fragments in scholarly literature is summarized and certain instances of scholarly neglect are also noted.

The author elaborates on three of the fragments:

- (1) BT Nidda (419, II, 4). Remains of chapters 2 and 10. This fragment derives from a manuscript that contained selected chapters from Tractates Nidda, Sanhedrin and Bava Qamma (*et al?*). It apparently reflects a study curriculum that prevailed during the geonic period. An appendix is devoted to an analysis of fol. 2a, which is practically unreadable
- (2) M Makhshirin and Tevul Yom (419, II, 5). In his catalogue of the fragments, E. Roth did not properly identify the exact source, and also neglected to note the scribe's inclusion of explanations in Judeo-Arabic, as well as the vocalization and sporadic cantillations.
- (3) A Deed of Partnership[?] (419, V, 2). This document in Judaeo-Arabic, the contents of which are not completely clear, was apparently written by the renowned early twelfth-century scribe, R. Halfon b. Menasse.

The Geniza fragments in the Munich Library seem to indicate that, in other instances too, Geniza fragments may have found their way into regular library collections.

The second part of the present study, which is devoted to the fragment containing a unique version of *Sheiltot de-Rav Ahai* to parts of Exodus (419, III), was published in *Te'uda*, XV (1999), pp. 161-188.

### **Editing of the book *Orot* by Rabbi A.Y. Kook**

*Meir Munitz*

In recent years, increasing numbers of manuscripts of Rabbi A.Y. Kook's writings are being published in their original form. This enables the in-depth analysis of the editing of his writings as they had hitherto been unknown to us. These writings are based on Rabbi A.Y. Kook's manuscripts which were edited by others.

This paper examines the editing of *Orot* by Rabbi A.Y. Kook's son, Rabbi Z.Y. Kook, by comparing most of the clauses published in *Orot* with clauses

appearing in the original manuscripts. This comparison reveals a long list of significant editorial changes introduced by Rabbi Z.Y. Kook. These changes, listed in the paper, indicate general trends regarding the manner in which Rabbi Z.Y. Kook carried out his editorial work.

The changes made can be divided into two main categories. The first is emphasis and clarification of points made. The second category, in contrast, involves making points less obvious or removing them. The first category is particularly evident when the subject of the Redemption is discussed. In his editorial work, Rabbi Z.Y. Kook emphasizes and clarifies the fact that we are in the process of the Beginning of the Redemption, and the implications of this. The second category of editorial change is more frequently applied. Firstly, it is utilized to attenuate criticisms written by Rabbi A.Y. Kook. This general trend is found in respect of criticism directed at several targets: not only is criticism of haredi Judaism toned down, but also criticism of secular Zionism, of the Nations of the World, and even of Christianity. A further area subject to editorial toning down is radical and daring ideas in various fields. Rabbi Z.Y. Kook diminishes statements made against areas of narrow religious faith, and also reduces the attention paid to heresy and secularism as effectors of purification and correction of such faith. He also reduces Rabbi A.Y. Kook's tone of universalism, and his openness to the secular world, to general culture, and to material and bodily concerns.

The paper also discusses claims, arising from research done since Rabbi A.Y. Kook's original manuscripts began to be published, that Rabbi Z.Y. Kook's editing significantly changed his father's teachings. However, notwithstanding the findings reported in this paper, it is difficult to support such a far-reaching claim on the basis of Rabbi Z.Y. Kook's editorial intervention in clauses published in *Orot*. Even though the changes made by Rabbi Z.Y. Kook are significant, they do not basically change the overall picture of the book. The general messages are preserved, even if conveyed in a more delicate or less far-reaching manner than in the original manuscript.

This fact is explained mainly in view of the conclusion arising from the results of the comparison, namely, that even though Rabbi Z.Y. Kook did have an ideological motivation in emphasizing some specific points while blurring others, his main motivation was to reduce the risk that Rabbi A.Y. Kook would be subject to attack and conflict. Rabbi Z.Y. Kook, in his editing work, attempted to reduce the potential of certain statements for causing conflict. This was done by toning down and attenuating his style, and by

## Abstracts

changing statements which could have been taken out of context and used by his opponents. All this was done, however, without making basic changes to the general thrust of Rabbi A. Y. Kook's teachings as presented in *Orot*.