

שלשת ה"מחקרים" הראשונים מקבילים למעשה לחמש ה"ידיעות" הראשונות של ריצ"ג, ומכאן ואילך נפרדות דרכיהם בגלל השוני שבין אופיו המוסרני-עיוני של ספר קהלת לבין אופיו התפילתי-שירי של ספר תהילים, אשר חייב את ריצ"ג להאריך בענינים שבתוכן, ואת הראב"ע — בענינים שבצורה. ואילו בהקדמת פירושו הנדפס וויתר הראב"ע על כל אלה, והתייחס רק לשאלת המחברות (שנידונה בשריד ב"מחקר" הראשון) ולשאלת הקדושה (שנידונה שם ב"מחקר" השלישי). ומשנטש את המתכונת של קודמו, השכיל הראב"ע גם להשתחרר ממנה ולדון בשתי השאלות כבענין אחד, ועל ידי כך להאיר את הזיקה הפנימית שביניהן. כך אוזן במידה מסוימת הפסדו של הצמצום על ידי שכרה של בהירות גדולה יותר (השווה לעיל עמ' 110 ואילך). אנו נדון כאן בשתי הקדמות הראב"ע במשולב, כל עוד מקבילים עניניהן, ואחר כך נחזור ונדון בהמשך של הקדמת השריד, שאין לו אמנם חלק מקביל בהקדמה השניה, אך שעניניו נזכרים ברחבי הפירוש הנדפס.

בעוד שבהקדמת השריד מגדיר הראב"ע את נושאו של ה"מחקר" הראשון בצורת שאלה פשוטה — "אם הספר כלו הוא של דוד?" (שורות 34-35) — הרי בהקדמת הנדפס הוא מעדיף להורות על הנתונים המביכים שבכותרות המזמורים, אשר חוללו מחלוקת מפרשים גדולה: "זה ספר תהלות יש בו מזמורים ושם המשורר או המחבר כתוב בראש המזמור, ויש מהם רבים בלא זכר שם המשורר — כמזמור הראשון גם השני, ומזמור 'יושב בסתר עליון' (צ"א) ואשר אחריו". (שורות 7-10). אם נצרף לכך גורם נוסף למבוכה — אותו הוא מזכיר אמנם רק בסוף הקדמתו זאת — "שאינן בתחילת הספר 'נבואת דוד'" (שורות 49-50) — נוכל לנסח את תמיהותיו כך: לא זו בלבד שאין כותרת כללית לספר כולו ולמזמורים רבים בתוכו, אלא שאף אותם מזמורים שיש שם בכותרתם, קשה לומר אם הכוונה ל"משורר" (ר"ל המזמור-המנגן) או ל"מחבר". יתירה מזו: מהמשך דברי הראב"ע (בעיקר בהקדמת השריד) עולה שהמבוכה ניזונה לא רק ממיעוט המידע ועירפולו, אלא גם מתייחסות המופלג של המיתודות הפרשניות. הכל מסכימים שבבוא ל' השייכות בכותרת לפני שם אדם ניתן לבארה בארבע דרכים המוליכות לחמש-שש מסקנות שונות: הכוונה יכולה להיות למחבר, למזמר, לצאצאיו של הראשון או של השני, לאיש המשמש נושא המזמור או אף לצאצאיו. המחלוקת העקרונית בדבר אופים של המזמורים נבנתה מיישום סלקטיבי ואף מנוגד של אפשרויות הביאור המרובות האלה. בהקדמת השריד מראה הראב"ע כיצד נזקק בעל הדעה הראשונה, הסבור שכל המזמורים נתחברו על ידי דויד (ר"ל רס"ג), למיתודות הללו כדי לנטרל את כל השמות האחרים שבכותרות. אך גם ר' משה הכהן, בר-הפלוגתא שלו, המסב את השמות שבכותרות באורח שיטתי על המחברים השונים של המזמורים, נזקק לאותן שיטות. וזאת לא רק על מנת שיוכל לבאר כמה ממזמורי "לדוד" כדברים שנאמרו על אודותיו (וזאת מטעמים פרשניים טהורים), אלא בעיקר כדי שיוכל להעתיק את "לאסף" ו"לבני קרח" על צאצאיהם הרחוקים שבגלות בבל. גם את המזמורים

לפירוש הנדפס לשה"ש), אך כמו בהקדמת השריד הוא מסב את השורש חק"ר גם על בירור פרשני-עיוני בביאורו לתה', פ"ט, 39: "...ר' משה הכהן האריך בענין זה, וחקרתי ספרו כמה פעמים ולא יכולתי להבין את דבריו".

האנונימיים מושכים שניהם כאחד איש איש לעברו: האחד טוען שכולם נתחברו על ידי דויד, והשני — שלא ידוע למי הם (ומכאן ברי שאינם לדויד).

הראב"ע פותח את הרצאת עמדתו שלו במסגרת ה"מחקר" הראשון שבהקדמת השריד על ידי השגה על עמדת אבן ג'קטילה: האנונימיות אינה מוחלטת, ולפיכך גם אינה עקרונית. והראיה — בדה"א, ט"ז, 7-37 מיוחס מזמור במפורש לדויד, שאינו אלא צירוף של מזמורים וחלקי מזמורים הבאים כולם בצורה אנונימית בספר תהילים: ק"ה, 1-15; צ"ו, 1-3; ק"ו, 47-48. הראב"ע אינו מוצא לנחוץ להפריך את הדעה המופלגת לפיה כל המזמורים האנונימיים הם לדויד, ואף לא להסתייג ממנה, מפני שברור ופשוט שהיא לא ניתנת להוכחה. אך דוקא משום שהוא שותף לדבקותו הפשטית של אבן ג'קטילה בממצא שבכתובים, הריהו רואה את עצמו חייב להתריע על כל מה שנראה לו כחריגה מן הנתונים, שאלמלי כן הרי אין אנו מציבים כנגד הדוגמה האחת אלא את היפוכה. בהמשך מראה הראב"ע כיצד אפשר לנסות לזהות — בזהירות הראויה — מזמורים אנונימיים נוספים (ראה על כך לעיל, עמ' 109, ולקמן, עמ' 199-200). כבר מכך אפשר לעמוד על עיקרה של גישתו המיתודולוגית — החתירה להעמיד כל השערה נועזת וכל מיתודה שולית על מיעוטן ההכרחי. בהתאם לגישה זו יש להעדיף מלכתחילה את ביאורה של ל' השייכות כמשמעה, רוצה לומר כמונה על מחבר המזמור, ולהיזקק לדרכי הביאור הסבירות פחות אך ורק כשממש אין מנוס מכך. לפיכך הוא מסכים עם אבן ג'קטילה, שאין כל אחיזה בכתוב להבחנתו של הגאון בין שמו של דויד לבין שאר השמות שבכתורות, ושעל כן יש להניח שגם הם מורים על מחברים, כל עוד אין סיבה מיוחדת שתמנענו מכך (כמו לגבי ידותון, שידון לקמן).

הראב"ע מסייג דרך נוספת של הפקעת השמות מהוראתם הראשונית — הסבתם על צאצאיהם הרחוקים. הוא עושה זאת על ידי שהוא חולק מצד אחד על רס"ג שבאר כך את "למשה", ומצד שני על אבן ג'קטילה שבאר כך את "לאסף" ו"לבני קרח". אך אין הוא אומר בהקדמת השריד מתי לדעתו מותר לנקוט במידה זו. מצינו זאת בהקדמה השניה בצירוף שתי ראיות: "ו'לשלמה" (ע"ב; קכ"ז) — לאחד המתנבאים על שלמה, או על המשיח בנו, כאשר נקרא שמו (של המשיח) 'ודוד עבדי נשיא להם לעולם' (יח', ל"ז, 25), על דרך: 'ואתה אל תירא עבדי יעקב' (יר', ל', 10; מ"ו, 27) " (שורות 43-46).⁹³ בפירושו הנדפס מציע הראב"ע את הביאור המשיחי לגבי שני מזמורי 'לשלמה' ורק לגבי מזמור 'לדוד' אחד (ראה דבריו ל"כ"א, 11), וקשה לומר בודאות אם שתיקתו בשריד מעידה שזהו פרי התפתחות מאוחרת, או — מה שסביר יותר — ששתיקה זו נובעת מכך שרס"ג ואבן ג'קטילה כאחד נמנעו מן הביאור המשיחי. הראשון, משום שרצה לקשור את המזמורים לדויד מחברם בכל דרך אפשרית, והשני — משום שלא ראה במזמורים נבואות.

93 הראב"ע נמנע מלהסתמך על האסמכתאות שהביא רס"ג בהקדמתו לביסוס טענתו ש"למשה" פירושו "לבני משה" (ראה לעיל עמ' 26), ואשר סלמון בן ירוחם הקשה עליהן קושיות חמורות (ראה לעיל עמ' 63 ואילך). גם מי שלא יסכים למסקנת הראב"ע לפיה קרוי המשיח 'שלמה' יודה שהאסמכתאות שלו תקיפות לגופן. הוא מביא אותן גם בפירושו הרגיל לשה"ש, הקדמת הפעם השלישית, כראיות לכך ש"כל 'שלמה' הוא שלמה המלך, חוץ מ'האלף לך שלמה' (ח', 11), שהוא המשיח ונקרא 'שלמה' בעבור שהוא בנו".

דין זה של יישום מינימאלי של מיתודה לגיטימית מוחל על ידי הראב"ע גם לגבי הביאור של "לשלמה" במובן של "על שלמה", וביתר שאת על הפקעת מזמורי "לדוד" ממחברותו, וייחוסם למשוררים אנונימיים ששוררו עליו.⁹⁴ כך הוא קובע גם בהקדמת השריד שאכן יתכן שמזמור ע"ב נאמר "על שלמה", ואם כך הריהו אנונימי, אך הוא מוסיף שיש לקחת בחשבון שאולי ניתן בכל זאת לזהות את מחברו — "יתכן היותו לדוד, כי באחרונה (ר"ל בסוף מזמור ע"ב) — 'כלו תפלות דוד בן ישי'" (שורות 73-74).⁹⁵ אין הראב"ע מנמק מדוע נכונותו להודות ש"לדוד" פירושו "על דוד" מוגבלת רק ל"כמה מזמורות" (שורה 74), אך בדיקת דרכו בביאור מזמורי "לדוד" לאורך פירושו הנדפס מעלה שכוונתו לומר, שלמעשה יש רק מזמורים ספורים אשר תוכנם ובעיקר סגנונם מעידים עליהם שדויד לא היה אומרם אלא נושאם.⁹⁶ אמת, רס"ג נקט במידה זו רק לגבי שני מזמורי "לשלמה" (שכן הוא ביקש ליחס מזמורים לדויד ולא להפקיעם ממנו), וגם אבן ג'קטילה מיעט בזאת (ככל הנראה משום שמבחינת העיתוי ההיסטורי אין נפקא מינה בין יחוס המזמור לדויד או לבן דורו). השקפותיהם המנוגדות של רס"ג ואבן ג'קטילה הצטלבו בנקודת הסכמה — בביאור תפקידו של ידותון, ששמו בא בראש מזמורים ל"ט ו"ס"ב בצוותא עם שמו של דויד, ובראש מזמור ע"ז בצוותא עם שמו של אסף. שניהם כאחד הסיקו מכך שידותון מנגן היה, שקיבל מידי דויד את המזמורים ל"ט ו"ס"ב (בדבר דעתו של אבן ג'קטילה על מזמור ע"ז ראה לעיל עמ' 108). אך שעה שרס"ג ראה את ידותון כבנין אב לכל השמות שבכותרות — חוץ מזה של דויד — ראהו אבן ג'קטילה כחריג יחיד. הוא יכול היה אומנם להניח שגם ידותון מחבר היה, ושהוא אמר מזמורים על אודות דויד, אך מכיון ששני המזמורים האלה אמורים בגוף ראשון, הנחה זו נראית רחוקה מאד. גם הראב"ע הסכים, ככל הנראה, לשיקול זה, שכן הוא מציין שאין לייחס שני מזמורים אלה לידותון אלא לדויד (שורות 75-76), אם כי הוא נמנע מלומר כיצד הוא עצמו מבאר את הלשונות "לידותון" (ל"ט) ו"על ידותון" (ס"ב). אבל הפעם אין זו אלא דחיה, הנובעת מכך שאין הראב"ע יכול להציע את ביאורו בטרם יפתח במסגרת ה"מחקר" הרביעי את התיאוריה המקורית שלו לגבי המינוח המוסיקאלי שבכותרות. ברם, על אף קיסמה של הצעתו המקורית — אשר על פיה הוא אכן מבאר את השם ידותון בפירושו הנדפס ל"ט, 1; ס"ב, 1; ע"ז, 1 — מוכן הראב"ע להודות בהקדמת השריד שהדבר אינו מוכרע סופית, ושאפשר לבאר גם שדויד "נתן המזמור לידותון" (שורה 147).

94 בביאורו לתה' ע"ב, 1 הוא נותן ביסוס לשוני לאפשרות ביאור זו: "והוא (בכ"י בודלי 364: והנה) אות למ"ד כמו 'בעבור', כמו 'וללוי אמר' (דב', ל"ג, 8), כי 'תומיך ואוריך' (שם) — לנכח השם". בביאורו לדב', ל"ג, 8 הוא מביא כראיה את "אמרי לי אחי הוא" (בר', כ', 13), ואילו שם הוא מביא את "ויאמר פרעה לבני ישראל נבכים הם בארץ" (שמ', י"ד, 3).

95 ראה זו, שראב"ע משמיעה בלשון שמא, באה בלשון ודאי בהקדמת רס"ג (ראה קאפח, 'תהילים', עמ' כ"ט-ל').

96 ראה פירושו לתה', כ', 1; כ"א, 11 (והשווה ל"ק", 1); כ"ח, 1; ס"ה, 2. בביאורו ל"ס"ו, 1 הוא מנסח את קנה-המידה הסגנוני לגבי שיוך מזמורים לדויד בזו הלשון: "לא הזכיר שם המחבר, ובעבור היותו לשון רבים ולא ימצא ככה ברוב המזמורים שהם לדוד, על כן יתכן שגם זה המזמור — לאחד המשוררים" (וראה כזאת גם בביאורו ל"צ', 1).

סיכומו של דבר: מבעד לקביעותיו הפסקניות של הראב"ע ניתן לגלות קו מנחה ברור ועקבי, ומן הסתם ראה הראב"ע לנגד עיניו קוראים "משכילים" שיגיעו בעצמם להפשטה ולהכללה על סמך חוות-דעתו, אשר כמעט אין הנמקות בצידן. חוות-דעת אלה זהות פחות-אוי יותר בשתי ההקדמות (פרט לתוספת בענין הביאור המשיחי שבהקדמת הנדפס, שנידונה לעיל, עמ' 160), וההבדל ביניהן הוא רק בדרך הרצאת הדברים. יתרונה הברור של ההקדמה השניה הוא בכך שהצמדת המחלוקת הפרשנית למחלוקת ההשקפתית מוציאה את ההכרעות הפרשניות מסתמיות ומשרירותיות. אך גם להקדמה הראשונה יתרון משלה, על כל פנים בעבור אלה המתעניינים בבעיות שיטה. שכן העלמת העמדות העקרוניות שהנחו את בעלי הפלוגתא בהכרעותיהם מאפשרת לראב"ע לדון בסוגיא הפרשנית לגופה, ולהציע לה קודם כל פתרון מיתודולוגי, שאינו תלוי גם בעמדתו העקרונית שלו. הכלל העולה מחוות-הדעת של הראב"ע הוא בגדר הנחיה אופראטיבית — על המפרש למעט ככל שרק ניתן בהפקעת הכתוב ממשמעו הראשוני. לנוכח אי-האפשרות לצמצם את מספר המידות הפרשניות בהן נקטו קודמיו, הריהו תובע בשם הסבירות ריסון מירבי בשימוש בהן. מתן עדיפות עקרונית למשמע, והתניית עזיבתו בצורך דוחק, אינו אלא יישום נוסף ורב-חשיבות של עקרון הצמצום בהשאלות ובהרחבות ("תאוויל"), שראב"ע קיבלו מרס"ג והרחיב עליו את הדיבור בשתי הקדמותיו לתורה. אך בעוד שלגבי המיטפוריזציה אפשר היה לנסות להגדיר את שלושה-ארבעה המקרים בהם חייבים מכוחו של חוק הסתירה לבאר את הכתוב שלא כמשמעו, הרי לגבי דרכי הביאור של ל' השייכות ומידות פרשניות רבות אחרות לא חל אלא חוק הסבירות המירבית. בשמו של חוק גמיש קשה עד מאד לשכנע את הזולת, ועל כן מסתפק הראב"ע לעתים קרובות בקביעה הטיפוסית "ואין צורך", הבאה לומר שלפי מיטב שיקול דעתו אפשר ואפשר לבאר את הדברים כמשמעם, ושלפיכך יש להימנע מהנחות רחוקות וממידות מפליגות.⁹⁷ אין זה פתרון למבוכה — שמקורה במיעוט נתונים ובריבוי מיתודות — אך זו תרומה של ממש לצמצומה.

"המחקר השני" הנו קצר מאד, משום שהראב"ע פוטר את עצמו מלדון בשאלה "מי חבר זה הספר?" בנימוק, שיש עליה תשובה ברורה במסורת חז"ל. בלשונו: "אין צורך להשיב, אחר שהחכמים ז"ל העתיקו, כי אנשי כנסת הגדולה חברוהו, די לנו" (שורות 77-78). מאחר שהוא כבר דן במחברי המזמורים ב"מחקר" הראשון, ברי שבאומרו כאן

97 דוגמא מובהקת לדחיית מיתודה מקובלת משום שאינה נחוצה יש בדברי הראב"ע בהקדמתו הראשונה לתורה, הדרך החמישית: "גם בפירושים הישרים (ר"ל הפשטיים) אין צורך לתיקון סופרים" (מהדורת וייזר, כרך א', עמ' י'). ב'ספר צחות' (עמ' 194; מהדורת ליפמאן, עמ' ע"ד, א-ב) הוא מבאר ששה מתוך י"ח כתובים אלה ככתבם, בחינת ראייה חלקית לכך שהדבר ניתן להיעשות לגבי כולם. בדרך זו הוא גם שולל את תקיפותן של קושיות, אשר שימשו בסיס לדרשות: "ואין צורך לבקש למה לא צפנתהו עוד, אולי השכנות המצריות שמעו קולו" (הארוך לשמ', ב', 3; וכן ליונה, ב', 2), או להשערות מופלגות (הארוך לשמ', ט"ו, 27; כ"ה, 3) או להלכה קראית (דב', כ"ה, 4 והשווה בר', ב', 2). כשאין צורך ממשי אין להיזקק גם למידת לשון קצר (הפירוש הקצר לשמ', ל"ד, 11) ולביאור על פי הלשון הערבית ('שפת יתר', סימן ל"ד) או הארמית (שם, סימן ס"א, והשווה ביאורו לשה"ש, ח', 11, פעם א'). תודתי לגב' תמימה דוידוביץ על אשר העמידה לרשותי רשימה ארוכה של מראי-מקומות בהם באה לשון "ואין צורך" בשני הפירושים לשמות. דוגמאות נוספות מתחומים אחרים, אשר בהם נקט הראב"ע בעקרון הגמיש של "הצורך הפרשני", מובאות במאמרי — סימון, "שתי גישות", עמ' 231. וראה גם ביאורו לבר', ל"ח, 1.

"חברוהו" הוא מתכוון למי שקרוי בפיו "עורכים", רוצה לומר לאלה שקיבצו את המזמורים, והעלו אותם על הכתב בסדר מסוים. ואמנם לא זו בלבד ש"מחבר" משמש בפיו בשתי הוראות, אלא ששתייהן אף באות אצלו בהקשר אחד. כך הוא כותב, למשל, בהקדמת הנדפס אגב מסירת עמדת אבן ג'קטילה: "והמזמורים שאין כתוב עליהם שם, לא ידעו המחברים (בלשוננו — העורכים) זה ספר תהילות שם המחבר (בלשוננו — המשורר)" (שורות 29-30).⁹⁸ המרחק בין כתיבה יוצרת למעשה-עריכה לא היה כה גדול בעיני חכמי ספרד כפי שהוא בתודעתנו, בשל גישתם השונה לשאלת המקוריות.⁹⁹ גם המחבר-היוצר הרי נבנה מחומר קדום, בין גלמי ובין ספרותי, אותו הוא מצרף ומלכד לשלמות חדשה.¹⁰⁰ ואילו המחבר-העורך דומה לו הן במלאכת האיסוף והן במעשה ההעלאה על הכתב הקרויים שניהם 'חיבור' בפי הראב"ע. כך הוא אומר בפירושו לקה', א', 16: "ועניין 'הגדלתי והוספתי חכמה' — שחיבר (ר"ל כינס) ולמד חכמת הקדמונים, והוסיף עליהם"; ומצד שני מצינו בפירושו לקה', י"ב, 11: "'בעלי אסופות' — הם הלוקטים מספרים רבים ויחברו (ר"ל יכתבו) מחברות...". כאשר רוצה הראב"ע להבליט את צד הכתיבה שבמלאכת המחבר-העורך הריהו מתיחס אליו כאל 'כותב', כפי שהוא עושה, דרך משל, בהקדמת הפירוש הנדפס בדברו על מיקומו של ס' תהילים באסופת ספרי המקרא: "ובעבור זה כתבוהו הקדמונים עם איוב ומגילות" (שורות 22-23). מעשה ההעלאה על הכתב מכונה בפיו גם "העתקה": "ומשה כתב בלא וא"ו ה' ימלך" (שמ', ט"ו, 18), ומעתיק משלי כתב בוא"ו 'תחת עבד כי ימלוך' (מש', ל', 22), ושנים רבות בין שניהם" (ההקדמה הרגילה לתורה, הדרך החמישית; מהדורת וייזר, כרך א', עמ' י'). הראב"ע אחז כאן — כפי שמעיר על אתר בעל 'צפנת פענח' — בלשון הכתוב "גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה" (מש', כ"ה, 1), ועל כן ברור שאין כוונתו למי שהעתיק מתוך ספר ערוך, אלא למי שהעלה את משלי שלמה על הכתב. ושוב, בגלל טשטוש התחומים משמשות בפי הראב"ע גם שתי התיבות 'כותב' ו'מעתיק' לציון מה שקרוי בפיו 'המספר'. שכן כאשר הוא דן בכתובים אנכרוניסטיים, או כשהוא מבחין בין דברי הגבורים לדברי המספר, הריהו מדבר על משה "כותב" התורה (ראה לעיל עמ' 89, הערה 78) מכאן, ועל "המעתיק" של ספר איוב מכאן.¹⁰¹ אמור מעתה: כאשר הראב"ע שואל ב"מחקר השני" מי "חבר" את ספר תהילים

98 גם מילת "משורר" באה אצלו בשתי הוראות, בסמכו על הקורא שידע להבחין ביניהן על פי ההקשר. בראש הקדמת הנדפס הוא מבחין בין 'משורר' ו'מחבר' ("זה ספר תהילות יש בו מזמורים ושם המשורר או המחבר כתוב בראש המזמור" — שורות 7-8), אך בהמשך ההקדמה בא 'משורר' הן בהוראה זו של מנגן-מזמר ("כי דוד חברו על הארון ונתנו לאסף המשורר" — שורות 48-49) והן בהוראה של מחבר ("וכל מזמור כתוב בראשו "לדוד" הוא לדוד, או לאחד מן המשוררים המתנבאים על דוד" — שורות 38-39). השווה לעיל עמ' 81 אודות יפת, אשר גם אצלו משמש 'משורר' בשתי ההוראות בעקבות השיתוף שבלשון המקרא.

99 ראה פגיס, 'שירת החול', עמ' 101-115. מאלפת בנידון עדותו העצמית על תרומתו שלו כמחבר ספרי דקדוק הבאה בחרוזי-הסיום של 'ספר צחות': "קחה מלים בכור דעת צרופים / ולרעבים מתוקים הם כצופים / טעמים בספרים הם פזורים / ראה כלם בספרי נאספים" (רוזין, 'שירים', עמ' 51).

100 על כן משמשת בפיו חיבת 'מחבר' גם לציון יוצר שאינו כותב ספרים, כגון "מחבר לשון הקדש" ('ס' צחות', עמ' 171; מהדורת ליפמאן דף י"ד, ע"א).

101 ב'ספר השם', שער ח' (מהדורת ליפמאן, פיורדא 1834, דף י"ח, ע"ב) הוא כותב: "וזה השם (ר"ל שם

כוונתו אל נכון למי שקרוי בערבית "מִדּוֹן", ואשר בידו מסורות כל המלאכות הספרותיות פרט לעצם מעשה היצירה (השווה לעיל, עמ' 85-92). לענין זה יש חשיבות גם בקשר לתפיסתו המקורית של הראב"ע לגבי כותרות המזמורים, הנידונה ב"מחקר הרביעי". הבחנה זו בין אומר הנבואה לכותבה עלי ספר אכן מעוגנת — כפי שמציין הראב"ע — בדברי חז"ל. בברייתא שבבא בתרא י"ד, ע"ב-ט"ו, ע"א, הדנה בסדר של ספרי המקרא ובמיהות של כותביהם, נאמר על מעשי העריכה של אנשי כנסת הגדולה: "אנשי כנסת הגדולה כתבו יחזקאל, ושנים עשר, דניאל ומגילת אסתר". ברם, כיצד זה אומר הראב"ע "שהחכמים ז"ל העתיקו (ר"ל העבירו מסורת נאמנה) כי אנשי כנסת הגדולה חברוהו (את ס' תהילים)"? אם נומר שבזכרוננו של הראב"ע הושווה בטעות ספר תהילים, שבו כונסו מזמוריהם של משוררים רבים, לספר תרי"ע עשר שבו קובצו דברי נביאים רבים, עדין נתקשה מאד להסביר כיצד נשתכח ממנו לגמרי שבהמשך הברייתא נאמר במפורש — "דוד כתב ספר תהילים (אשר נאמר)" ¹⁰² על ידי עשרה זקנים... ¹⁰³ הדבר תמוה ומוקשה, ודומה שאין מנוס מלהניח שזוהי עדות נוספת לכך, שבקיאותו של הראב"ע בדברי חז"ל — בעיקר בתחום האגדתא — לא היתה גדולה, אם משום שלא חידש מה שגרס בנעוריו, אם משום שמעיקרא למד מתוך מקורות משניים (השווה לעיל עמ' 135, הערה 42). לשיכתו את דברי חז"ל אודות דויד ככותב ספר תהילים תרמה, מן הסתם, הימנעותו של רס"ג מלאזכרם בהקדמותיו לתהילים. על שתיקה זו אין להתפלא לנוכח מאמציו הגדולים של הגאון להוכיח, שאותם "זקנים" הנזכרים בכותרות, אשר חז"ל ראו בהם את מחברי המזמורים, לא היו אלא מנגנים. ושמא נמנע גם אבן ג'קטילה מלאזכר את דברי חז"ל בהקדמתו שלו, וזאת בגלל הסיבה ההפוכה — משום שראיית דויד כעורכו הסופי של הספר השלם, סוגרת את הדרך בפני איחור אותם המזמורים אשר שמו לא קרוי עליהם. ¹⁰⁴

הוי"ה) לא היה נודע בעולם, כי אם לחסידים מועטים עד בא משה רבינו. הלא תראה כי לא תמצאנו בכל מענה איוב וחבריו (ר"ל בחלק הנאומי של הספר), ואין טענה ממלת 'הן יראת ה' היא חכמה' (איוב, כ"ח, 28) כי בא"ד (ר"ל — בשם אדנות) הוא כתוב. גם אין לטעון מן 'ויען ה' את איוב' (ל"ח, 1; מ', 1, 6) כי הם דברי מעתיק הספר". אמנם לדעתם של המהדיר (בהערותו על אתר), פרידלנדר ('מסות', עמ' 59, הערה 1) ורוזין ('פילוסופיה', כרך 43, עמ' 25) כוונת הראב"ע כאן למתרגם הספר. ואכן בהקדמת פירושו הרגיל לאסתר אמר הראב"ע על המגילה "והעתיקה (ר"ל תרגמה) הפרסיים ונכתבה בדברי הימים של מלכיהם", אך בדרך כלל הוא נוקט לשון 'תרגום' — על ס' איוב גופו (ביאורו לאיוב, ב', 11), על תפסירו של רס"ג (לבר', ב', 11) ועל תרגום השבעים (הפירוש הארוך לשמ', ד', 20). אך העיקר אינו במינוח אלא במהות. העובדה ששם הוי"ה בא בספר איוב עוד כתריסר פעמים בחלק הסיפורי (ובמסגרתו אף בפי איוב עצמו: "ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מברך" — א', 21) מעידה שראב"ע התכוון בציון "מעתיק" לא רק למתרגם המוסיף כותרות מדעתו, אלא גם למי שהעביר אלינו את פרקי "מענה איוב וחבריו" על ידי שהעלה אותם על הכתב בתוספת של כותרות ומסגרת סיפורית (אשר בניסוחה הוא שומר על הטעמים, אך לא על המילות).

102 כך מפרש רש"י על אתר.

103 במקבילות שבמדרשים — שה"ש רבה, ד', ג'; שוחר טוב, א', ו' — לא מוגדר דויד ככותבו של הספר אלא כראש משורריו.

104 לעומת שני אלה התייחס ר' מימון הדיין (אבי הרמב"ם, בן דורו של הראב"ע, מגדולי חכמי התלמוד בספרד) אל דברי הברייתא בבבא בתרא, ט"ו, ע"א בענין ספר תהילים כעובדה היסטורית, אם כי בלי להגדירם כקבלה מחייבת. וכה דבריו בנידון ב'אגרת הנחמה' שלו (תרגם מערבית ב' קלאר, ירושלים תש"ה, עמ' 104).

ברי על כל פנים שרס"ג מכאן ואבן ג'קטילה מכאן לא ראו את מה שנאמר בברייתא על ס' תהילים כמסורת מחייבת. מדוע זה אפוא מציג הראב"ע את מה שהיה זכור לו כדברי חז"ל בנידון בחינת 'העתקה' שיש לדבוק בה ללא הרהור (כאומרו: "אין צורך להשיב") ואף ללא חיזוק ("די לנו")¹⁰⁵? יתירה מזו: גם בהקדמתו לפירושו הרגיל לשיר השירים הוא מסתמך בדרך זאת על סמכותה המחייבת של קבלת חז"ל — "וחלילה וחלילה להיות שיר השירים בדברי חשק, כי אם על דרך משל, ולולי גודל מעלתו לא נכתב בסוד כתבי הקדש, ואין עליו מחלוקת כי הוא מטמא את הידים". גם טענתו זאת אינה תואמת את מה שמובא במסכת ידים, פרק ג', משנה ה' אודות מחלוקת תנאים בדבר קדושתה של מגילת שה"ש, ודומה שאין היא אלא הד של דברי ר' עקיבא שם, אשר הראב"ע זכרם ללא הקשרם — "אמר ר' עקיבא: חס ושלום! לא נחלק אדם מישראל על שיר השירים שלא תטמא את הידים וכו'".¹⁰⁶ שאלתנו מחריפה מכוח העובדה שהראב"ע לא כך נהג ביחס למגילות רות ואיכה, שאכן מיוחסות בברייתא שבבא בתרא י"ד ללא כל מחלוקת לנביאים שמואל וירמיהו. בפירושו לרות אין הוא דן כלל בשאלת המחבר, ודומה שהוא אף נמנע בעקיפין מלזהותו עם שמואל הנביא בנוקטו במכוון לשון אנונימית בביאור ל-ג', 13: "אם יגאלך טוב" — יש אומרים כי 'טוב' היה שם הגואל, ואילו היה כן למה אמר הכתוב במגלה (כך הגירסא גם בכמה כ"י, אך באחרים: "כותב המגלה" וברי שכצ"ל): 'סורה שבה פה פלוני אלמוני' (ד', 1) —¹⁰⁷ הסתייגותו מיחוס מגילת איכה לירמיהו מפורשת יותר. בביאורו ל-ג', 1 הוא כותב: "'אני הגבר' — אמרו קדמונינו ז"ל כי זאת המגלה ירמיה כתבה, אם כן יהיה הוא האומר 'אני הגבר', או יאמר כל אחד מישראל" (ר"ל — המחבר ששמר על אלמוניותו מדבר בשם כל המקוננים). ודוק: אין הוא אומר 'העתיקו' — כפי שהתבטא על ספר תהילים — אלא רק "אמרו קדמונינו", וזאת אף-על-פי שהוא מתיחס לאותו מקור תנאי עצמו! ודומה שהבדל זה שורשו, קודם כל, בעובדה שהראב"ע ראה את עצמו מחויב לדחות שתי ראיות מן המקרא

ל"ט): "והייתי מהרהר בדבר, לשם מה נקבעה תפילה זו (ר"ל מזמור צ' שנתחבר ע"י משה) בספר תהילים, וקיבלו אותה בקבלה מפי כולם עד ימי דוד, והוא קבע אותה בספר חושבחותיו, עם מה שהסדיר שם מנבואת עשרת הזקנים, מהם שקדמו לו ומהם שהיו בני דורו...".

105 השווה לכך את התבטאויותיו הדומות — "ודברי קבלה חזקים, ואינם צריכים חזוק" (בפירושו הארוך לשמ', י"ג, 9); "ואחר שיש לנו קבלה, אין צורך לחפש" (ביאורו לויק', ט"ז, 29). על עצם החובה להישמע לדברי קבלה ועל אמינותם מבחינת תורת ההכרה הוא כותב בביאורו על הכתוב "אשר שמענו ונדעם, ואבותינו ספרו לנו" (תה', ע"ח, 3): "'אשר שמענו' — זה מפי אנשים רבים וצדיקים שחייב אדם לקבל מה שהעתיקו, היתה הקבלה כמו דעה, וזה הוא 'ונדעם'. וטעם 'המספרים' (פס' 4) — כי המספרים אוהבינו היו והם 'אבותינו', שאין להם חפץ להכשילנו".

106 בפירושו הראשון לשה"ש, שנכתב באיטליה, נקט הראב"ע לשון הלכתית, ועל ידי כך נמנע אי-הדיוק העובדתי בדבר העדר המחלוקת: "ולולי היותו במעלה גדולה שנאמר ברוח הקדש, לא היה מטמא הידים" (מהדורת מאתיאוס, אוקספורד 1874, עמ' 9). וכפי שהעדר המחלוקת הוא בעבורו סימנה המובהק של הקבלה המחייבת, כך מתיר קיומה שלא לקבל את דברי חז"ל כעובדה היסטורית: "ודרש שעלו (ממצרים) אחד מחמש מאות דבר יחיד הוא ועליו מחלוקת, ואיננו קבלה כלל" (הפירוש הקצר לשמ', י"ג, 18). 107 בביאורו ל-ג', 15 הוא נוקט בלשון סתמית יותר: "ספר הכתוב מה שנתן לה" (כך הגירסא בכל כתבי-היד והדפוסים הראשונים). מילת 'כותב' בהוראה של 'מחבר' באה גם ב'צחות', עמ' 189 (מהד' ליפמאן דף ע"ב, עמ' ב'): "בימי הכותב דברי הימים לא היה אחד מהם חי...".

שהובאו במדרשים לביסוס שיוכן של הקינות לירמיהו. בהקדמת פירושו לאיכה הוא מוכיח בעליל ש"איננה המגילה הנשרפת על ידי יהויקים (יר', ל"ו, 23)" (ראה פתיחתא לאיכה רבתי), ובביאורו ל"רוח אפינו משיח ה' נלכד בשתיתותם" (איכה, ד', 20) הוא כותב: "יש אומרים (ראה תוספתא תענית, פרק ב', הלכה י') כי ירמיהו על יאשיהו יקונן, וראי' לדבר: [ויקונן ירמיהו על יאשיהו]... והנם כתובים על הקינות' (דה"ב, ל"ה, 25), וזה איננו נכון כי אחרי מות יאשיהו באו הצרות, ופה אמר: 'תם עונך [בת ציון לא יוסיף להגלותך]' — איכה, ד', 22! והנכון בעיני כי על צדקיהו ידבר, שהפקידו מלך בבל בירושלים והוא היה באחרית הגלות (בכ"י: "הגלויות" וכצ"ל)". לדעתו אכן אפשר שירמיהו אמר את הקינות, אך לנוכח אנונימיותה של המגילה ולנוכח אי-סבירותן של הראיות הללו העדיף הראב"ע להניח ששיוך המגילה לירמיהו בידי חז"ל נשען על אותן ראיות כאילו-פשטיות ולא דוקא על קבלה שהיתה בידיהם.¹⁰⁸ אין זאת כי לא כל קביעותיהם של החכמים נראו בעיניו מלכתחילה כמסורת מחייבת, וכדי להבין מדוע הוא נקט כאן לשון "אמרו" ולעיל לשון "העתיקו" עלינו לנסות לשחזר את שיקול-הדעת שלו בכל מקרה ומקרה.

בעל-פשוט כראב"ע אינו יכול להתעלם בנקל מהעדרו של שם המחבר בגופו של הספר המקראי. ולפי שלא ברור לו אם זיהויו בידי חז"ל אמנם הגיעם בקבלה, הריהו נוטה להשאיר את שאלת המחברות פתוחה (כפי שנהג לגבי מגילות רות ואיכה, וגם לגבי ספר איוב, ראה ביאורו ל-ב', 11).¹⁰⁹ ואילו לגבי מגילת שיר השירים לא עמדה שאלת מחברה אלא שאלת קדושתה, והראב"ע מתוך חרדתו פן תובן "חלילה וחלילה" כ"דברי חשק" (רוצה לומר שלא תהא אלא כשירת הישמעאלים!),¹¹⁰ ראה בהעדר (המדומה) של מחלוקת הלכתית בנידון

¹⁰⁸ לא כך נהג הראב"ע בחלק ההלכתי של התורה. הוא קיים את הקבלה, ונטה לראות בראיות הלא-פשטיות שבמדרשי חז"ל אסמכתאות בעלמא: "וזה שאמרו אבותינו אמת הוא, כי קבלה היתה בידם שהאיש יורש את אשתו גם וטמא לה במותה, ושמו זה הדרוש להיות לאות ולאסמכתא שלא ישכח..." ('שפה ברורה', עמ' 289; מהדורת ליפמאן, דף ה', ע"א-ע"ב).

¹⁰⁹ התנייה זו של ההישמעות לדברי חז"ל בכך שהם אמנם דברי קבלה מובעת על-ידי הראב"ע בלשון זו: "ואם דברי קבלה — נקבל" (פירושו לבר', כ"ב, 4; בארוך לשמ', ט"ו, 22). מן הדין לציין שראב"ע עובר בשתיקה על העובדה שבבא בתרא, ט"ו, ע"א מיוחסת לחזקיהו וסיעתו גם כתיבת שה"ש וקהלת. לדעתו היה שלמה לא רק מחברה של מגילת קהלת אלא גם עורכה (ראה ביאוריו ל-א', 12; ז', 3 וביחוד ל-א', 1 מקום שם הוא מייחס לשלמה אף את כותרת הספר). כמו כן אין הוא מתייחס לעובדה שלפי הברייתא נכתבה מגילת אסתר בידי אנשי כנסת הגדולה, כאשר הוא מחווה את דעתו בנידון בהקדמת פירושו הרגיל לאסתר — "והנכון בעיני שזאת המגילה חברה מרדכי, וזה טעם 'וישלח ספרים' (ט', 20), וכולם משנה (ר"ל העתקות, השווה ביאורו לדב', י"ז, 18: "'משנה' — נסחה שניה" ספר אחד שהוא המגילה, כטעם 'פתשגן' ג', 14, ושם ביאר: "'פתשגן' — כמו נוסחה")."

¹¹⁰ על הרקע לחששותיו של הראב"ע הגיעונו כמה עדויות (שכונסו במונוגרפיה — S. Salfeld, *Das Hohelied Salomo's bei den jüdischen Erklärern des Mittelalters*, Berlin 1879): (1) ר' יוסף בן יהודה אבן עקנין, חכם ספרדי בן זמנו של הראב"ע שברח לצפון אפריקה מפני השמד וחיבר בעיר פאס פירוש ערבי לשה"ש על דרך הסוד ('התגלות הסודות והופעת המאורות', ההדיר ותרגם א"ש הלקין, ירושלים תשכ"ד) מספר בחתימת פירושו (עמ' 491) על רופא יהודי — המוכר לנו כידידו של ריה"ל — אשר פגש אצל המושל של מאראקש רופא יהודי אחר בשעה שהיה "מפרש את שיר השירים לפי פשוטו כשיר עגבים, ונזפתי באותו רופא וגניתי לו לעיני המלך, ואמרתי למלך: אדם זה בור ומטומטם ואינו יודע ולא כלום בתורתנו וחכמותיה, ואינו מבין כוונת שלמה בן דוד, השלום על שניהם, ורצונו בספר הזה...". גם

ראיה ברורה לכך, שגרעינו של הפירוש "על נתיבות המדרש" הגיע לידי חז"ל בקבלה ישירה ואמינה מידי שלמה המחבר (ובניסוחו שלו בהקדמה לפירוש הרגיל: "ואין האמת כי אם מה שהעתיקו קדמונינו ז"ל, שזה הספר על כנסת ישראל").¹¹¹ כיחסו אל שאלת המחברים של המגילות האנונימיות, כך גם יחסו אל שאלת המחברים של מזמורי תהילים שאין עליהם שם המשורר-המחבר, כפי שכבר ראינו מדבריו המפורשים שב"מחקר" הראשון (ראה לעיל עמ' 159-160). רק כשיש נתונים בגוף המזמור או במיקומו בספר הוא מנסה בזהירות רבה לזהות את מחברו, ואזי יש והוא מביא את הזיהוי של חז"ל כסיוע בלתי מחייב: "ויתכן היות גם 'יושב בסתר עליון' (צ"א) דברי משה, וכן אמרו קדמונינו" (הקדמת השריד, שורות 68-69). לא כך לגבי שאלת עורכו של ספר תהילים כולו, אשר את תשובת חז"ל עליה הוא מגדיר כ"העתקה". מצד אחד היה זכור לו שהחכמים מסרו, ללא כל הנמקה, שאנשי כנסת הגדולה "חברוהו". ומצד שני הוא לא מצא בגוף הספר שום מידע שיש בו משום נקודת אחיזה לעימות של "המקובל" עם "הכתוב", פרט אולי למימצא השלילי המתמיה שמזמורים רבים חסרים את שם המחבר. לפי עדותו של הראב"ע בהקדמת הפירוש הנדפס הסביר זאת אבן ג'קטילה כפרי של השתכחות במשך הדורות ("והמזמורים שאין כתוב עליהם שם, לא ידעו המחברים זה ספר תהילות שם המחבר" — שורות 29-30). הראב"ע מוכיח, אמנם, שדבר זה אינו חל בהכרח על כל המזמורים האלמוניים, אך אם גם הוא הסביר כך את עצם התופעה, הרי שראה בה מעין ראיה לאיחורם של העורכים. אילו זכר הראב"ע את דברי הברייתא לאשורם, דומה שהיה מתקשה להתייחס אל הקביעה שדויד כתב את הספר ע"פ עשרה זקנים כאל "העתקה", אחרי שאיש הלכה מובהק ודגול כרב סעדיה גאון לא עשה כזאת. לעומת זאת ראיית אנשי כנסת הגדולה כעורכי ס' תהילים מאפשרת להתייחס אל "המחלוקת הגדולה" שבין רס"ג ואבן ג'קטילה בשאלת מחברי המזמורים כלגיטימית. עריכה מאוחרת נראתה לראב"ע, אם כן, כסבירה, ובנוסף לכך פטרה אותו ההנחה שמאמר חז"ל (המדומה) הוא בגדר "העתקה" מן הצורך לדון בענין שלא היה ביכולתו לחדש בו דבר (ושהוא גם נמנע מלדון בו בהקדמה השניה). ואם אמנם היה זה שיקול-דעתו, הרי פעל כאן מניע הפוך מאשר לגבי שיר השירים. שם הניעה אותו חרדתו האישית לקדושת המגילה להסתייע בסמכותה המוחלטת של

בפתיחת הפירוש (עמ' 3) הוא אומר: "והנה ההמון יחזיקו בפשוטו". (2) ר' יוסף קמחי, אף הוא בן דורו של הראב"ע שעקר מספרד לדרום-צרפת, כותב בהקדמת פירושו לשה"ש (שבכ"י הבדיליאנה 63): "והמפרש שאמר שלא עשה המלך שלמה השיר הזה אלא בימי בחורותיו על דרך האהבים ובשיר העגבים העשויים לשעשועים להשתעשע בהם המשוגעים לא תאבה לו... וחס ושלום להביא ספר העגבים ושיר האהבים בכתבי הקדש" (מובא ע"פ סלפולד, עמ' 53, בהערה). (3) בפירוש שה"ש המיוחס בטעות לרמב"ן ושנתחבר, כנראה, בדורו נאמר בהקדמה: "וראיני והנה נחלק בו ג' כתות לג' דיעות: הכת האחת לא הבינה ולא השכילה / ורבים חללים הפילה / באמרם כי דבריו דברי חשק וקסם ואליל / הבל ואין בהם מועיל. / יסכר פיהם / ותמקנה עיניהם. / ואם היה כדבריהם / לא נכתב בתוך כתבי הקדש ולא נמנה עמהם. / " (כתבי רבינו משה בן נחמן, מהדורת ח"ד שעוועל, כרך ב', ירושלים תשכ"ד, עמ' ת"פ).

¹¹¹ על פירוש הבא בקבלה שבעל פה ראה ביאורו לדב', ל"א, 19 ד"ה "ולמדה". עצם ההקבלה בין שה"ש לשירת האזינו באה בהקדמת פירושו הרגיל לשה"ש. עד כמה רחוקה תפיסתו זו את ההשתלשלות ההיסטורית מתפיסתם של הקדמונים עצמם, יעידו דברי התנא אבא שאול (המובאים באבות דרבי נתן, פרק א'): "...בראשונה היו אומרים: משלי ושיר השירים וקהלת גנוזים היו, שהם היו אומרים משלות ואינם מן הכתובים, ועמדו וגנוזו אותם, עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ופירשו אותם".

העתקת חז"ל, ואילו כאן הניעו אותו דוקא אי-חשיבותו של הענין בעיניו ואי-יכולתו להוסיף על דברי חז"ל או לגרוע מהם, להטעים את סמכותם על מנת שיוכל להסתפק בהם: "ודי לנו". בדרך מורכבת זאת נהג הראב"ע גם בשאלת מקור סמכותם של מזמורי תהילים, שהיא ענינו של "המחקר השלישי". השאלה היא "אם הם שירות ומזמורות ותפלות ממש" (שורות 79-80), או שמא אין תוכם כברם ואין לשפוט על מהותם על פי צורתם הספרותית, אלא לקבוע על סמך עדויות חיצוניות שהם "נאמרו ברוח הקדש". בהקדמתו זו הראשונה אין הוא מבהיר שגם בזאת נחלקו בעלי הפלוגתא שעמדותיהם תוארו ב"מחקר" הראשון (ראה לעיל עמ' 159 ואילך), והריהו מוסר במישרין את תשובתו שלו: "הנכון מה שאמרו קדמוננו, כי ברוח הקדש נאמר ספר תהלות" (שורות 81-82).¹¹² הציון "נכון" משמש בפיו בהוראה של "סביר" ו"מתיישב עם הכתובים כפשוטם", ולא משתמעת ממנו בהכרח התביעה לאמיתות בלעדית.¹¹³ ולפי שהראיות שהוא עתיד להביא מן הכתובים נראו לו כסבירות מאד אך לאו דוקא כמכריעות, הריהו מסתפק בהתאמה שבינו לבין "מה שאמרו קדמוננו". ואמנם, בהקדמה השניה הוא מודה בפה מלא, שענין זה עצמו שנוי במחלוקת גדולה "בינות המפרשים" (שורה 10), ושהכרעתו שלו אינה יוצאת מגדר של דעה אישית מבוססת היטב: "ודעתי נוטה עם דברי הקדמונים ז"ל, כי זה הספר כולו נאמר ברוח הקודש, ולמה תמהו (בעלי הדעה המנוגדת) ממלת 'שיר' וכו'" (שורות 34-35).

הלשון הזהירה שבהקדמה המאוחרת נראית לנו כנאותה יותר, שכן עצם העובדה שכל הכתובים שהראב"ע מביא כראיות לאופיו הנבואי של ספר תהילים לקוחים מחוץ לספר עצמו, מורה על כך שהבעיה אכן אמיתית וקשה. טיעונו בהקדמת השריד מקיף יותר, משום שכאן הוא בא להוכיח לא רק שמשוררי המזמורים מתוארים במקרא כנביאים, אלא גם שהמזמורים המכונים בספר שלפנינו אכן שייכים לדברי הנבואה שלהם. כך הוא מראה שלא זו בלבד שדויד מכונה "איש אלוהים" (נחמ', י"ב, 24) ושהוא אף מעיד על עצמו — "רוח ה' דבר בי" (שמ"ב, כ"ג, 2), אלא שגם הימן קרוי "חזה המלך" (דה"א, כ"ה, 5), ועל אסף נאמר "הנבא על ידי המלך" (שם, 2) ועל הימן וידותון — "הנבאים" (שם, 1). מרשימה זו של משוררי תהילים חסרים משה ושלמה מכאן, ואיתן ובני קרח מכאן; ואין זאת כי הראב"ע סבר שכפי שאין צריך להביא כתובים להוכיח שמהם ושלמה נביאים היו,¹¹⁴ כך

¹¹² לא נהיר מהו המקור לקביעתו זאת. יתכן שכוונתו לדברי רבי אליעזר בבבלי תא שבפסחים, קי"ז, ע"א המתייחסים לכאורה לדויד בלבד — "לדוד מזמור" — מלמד ששרתה עליו שכינה ואחר כך אמר שירה; 'מזמור לדוד' — מלמד שאמר שירה ואחר כך שרתה עליו שכינה". וראה השערתנו (לעיל עמ' 16) לגבי דבריו הדומים של רס"ג בהקדמתו הקצרה לתהילים (אשר אולי שימשו כמקור משני לדברי הראב"ע כאן): "וכך כל שאר עניני ספר זה הכל דברי ה' ואין בו כלום שהוא מדברי אנוש, כמו שהעידו בכך מעתיקי המסורת הנאמנים" (קאפח, 'תהילים', עמ' נ"ג). השווה לקמן, הערה 120.

¹¹³ בביאורו ליש', מ"א, 2 הוא נוקט לשון "גם זה נכון, ולפי דעתי..." ורצונו לומר בזאת שהוא מעדיף פירוש מסוים אם כי עליו להודות שאפשר גם לפרש אחרת. ובביאורו ליש', מ"ה, 1 הוא מביא שני ביאורים אלטרנטיביים, מוכיח ש"שניהם נכונים" (ר"ל אפשריים) על ידי הבאת ראיה לכל אחד מהם, ולבסוף הוא מבאר את הנבואה על פי הביאור השני הנראה לו סביר יותר. וראה גם ביאורו לתה', ק"י, 1.

¹¹⁴ לעומת זאת הוא מוצא לנכון לעשות זאת בפירוש הרגיל לשה"ש בסוף הקדמת הפעם השלישית: "ואחר שהעיד הפסוק שנראה המקום לשלמה פעמים [מל"א, ג', 1; ט', 2] מה תימה יש בו שיתנבא על דבר עתיד,

אין בהעדרם של כתובים כאלה אודות בני קרח ואיתן משום ראייה שהם לא היו נביאים. לעומת זאת קשה יותר להוכיח שמזמורי תהילים אינם בגדר שירתם האישית, הלא-נבואית, של אותם נביאים. לצורך זה נדחק הראב"ע לבאר את הכתוב "המה יִסֵּד דויד ושמואל הראה באמונתם" (דה"א, ט', 22) שלא כמשמעו: את תיבת "המה" (המוסבת על הלוויים שנתמנו על ידי דויד ושמואל) הוא מסב "על השירים" (שורה 83), ובנוסף לכך הוא מעמיס על תיבת "באמונתם" את אשר הוא רוצה להוכיח: "וטעם 'באמונתם' — באמונת (ה)רוח הקדש" (שורה 84).¹¹⁵ ראיתו השניה אינה טובה בהרבה מן הראשונה: בדה"א, כ"ח מסופר שדויד נתן לשלמה בנו את "תבנית האולם ואת בתיו וגנזכיו ועליתיו וחדריו הפנימים ובית הכפרת" (פס' 11) ובנוסף לכך — "ותבנית כל אשר היה ברוח עמו" (פס' 12). בעקבות ביטוי זה באים שוב פריטים ארכיטקטוניים — חצרות, לשכות ואוצרות — אך גם ענין הרומז אולי בעקיפין על שירת הקודש — "ולמחלקות הכהנים והלוויים" (פס' 13). הראב"ע אינו מסתמך במפורש על איזכור זה של הלוויים, שכן הוא התרשם מעצם השימוש בתיבת "ברוח" (שאותה הוא מצטט בטעות או תוך חירות פֶּרְפֻרסטית — "ברוח הקדש"!); שהינו לדעתו אנאלוגי לפסוק על נבואת דויד — "רוח ה' דִּבֶּר בי" (שמ"ב, כ"ג, 2). הראייה השלישית טובה, ללא ספק, מקודמותיה: "ובעבור קדושת אלה השירים והמזמורות מלא הבית בימי שלמה כבוד השם" (שורות 89-90) כמתואר בדה"ב, ה', 12-14. זוהי בעצם תוספת ראייה לטיעונו הנרחב בפתח הקדמתו זאת בדבר מעמד הרם של המזמורים כשירת קודש בשל תוכנה ובשל דרך השמעתה במקדש ה', אך אין היא מוכיחה שהמזמורים אכן נתחברו ברוח הקודש. ואכן, הראב"ע נמנע מלהביא את שלש הראיות הללו למעמד הנבואי של המזמורים בהקדמתו השניה, ודומה שאנו רשאים לראות בכך סימן שגם דעתו לא היתה נוחה מהן.

לעומת זאת באות גם בהקדמה השניה הראיות להיותם של משוררי תהילים בחזקת נביאים. שני הכתובים על דויד (נחמ', י"ב, 24; שמ"ב, כ"ג, 2) מובאים כבר בקטע הראשון בו נמסרת באורח אנונימי עמדתו של רס"ג. ואמנם הגאון מסתמך בהקדמתו הארוכה (קאפח, 'תהילים', עמ' כ"ח) על נחמ', י"ב, 24, ובצדו גם על דה"ב, ח', 14 (הדומה לו מאד) ועל דה"ב, ז', 6, אך אינו מביא את האסמכתא השניה של הראב"ע — שמ"ב, כ"ג, 2, ואין לדעת אם הראב"ע היה מודע לכך שהוא הביא כאן תוספת ראייה לעמדת הגאון.¹¹⁶ בזאת נגמר שיתוף הדעות ביניהם, שכן הגאון ביקש להוכיח "כי כל הספר לדוד והיה נביא" (שורות 10-11), ואילו הראב"ע, שהסכים רק לסיפא, צריך היה להוכיח שגם שאר המשוררים היו נביאים. זאת הוא עושה בשמו שלו (בקטע הפותח ב"ודעתי נוטה") בעזרת אותם הכתובים שהובאו בהקדמה הראשונה, אך תוך ויתור על הראייה בדבר ידותון. הראיות לגבי דויד, אסף והימן תקיפות היו בעיניו גם לגבי שאר מחברי המזמורים, כולל אלה שלא נזכרו בשם (האחרונים קרויים בפיו, בהתאם לכך, — "המשוררים המתנבאים"; שורות 38-39).

כי ברוח הקדש דיבר זה הספר, וכן תמצא באסף המשורר והימן (בכ"י: ובהימן וכצ"ל) שחברו שירות ברוח הקדש שנקראו 'נביאים' ו'חזוים'."

¹¹⁵ אכן מביאור זה הוא עתיד לחזור בו בפירושו הארוך לשמ', י"ב, 1 (ראה על כך בהערה 61 לעיל).
¹¹⁶ כבר בביאורו של יפת בן עלי לתה', צ', 1 (המצוטט לעיל בעמ' 78) באה ראייה זו משמ"ב, כ"ג, 2 בצידה של הראייה מנחמ', י"ב, 24.

ברם, כל ההוכחות החיצוניות הללו בדבר היותם של המשוררים נביאים אין בהם מענה לטענתו של ר' משה אבן ג'קטילה בדבר הצורה הספרותית הלא-נבואית המובהקת של המזמורים. בהקדמה הראשונה, בסוף "המחקר השלישי", היא מנוסחת בזה הלשון — "ואם טען טוען: מה טעם תפלה ברוח הקודש?" (שורה 92). רוצה לומר: התפילה, שעיקרה בקשת האדם מאלוהיו, אינה יכולה להיות נבואה, שעיקרה בשורת האל לאדם. בהקדמה השנייה מוסבת הטענה הזאת גם על פרקי תהילים שאינם תפילות, אך שבחינת "מזמור ושיר" אינם בגדר "נבואה לעתיד", ושמסיבה זו לא כתבם הקדמונים ביחד עם ספרי הנביאים אלא במדור הכתובים "עם איוב ומגילות" (שורה 23). הגאון, בבואו להוכיח שספר תהילים אינו אלא תורה שניה, כבר הקדים תשובה ראדיקאלית לטענה זו: הדיבור האנושי שבספר הזה אינו אלא לבוש חיצוני, אשר תפקידו להקל על קליטתו של הדיבור האלוהי. הוא מאשש תיאוריה ריטורית זו על-ידי ניתוח של שירת האזינו (בהקדמה הקצרה, עמ' נ"ג), ושל ישעיהו, ל"ג, 6-1 וירמיהו, י"ז, 14-7 (בהקדמה הארוכה, עמ' ל"ה), אשר מצד אחד הכל מודים שהם בגדר "דבר ה'" ומצד שני יש בהם חילופים תדירים בין דבור ה', דבור הנביא ודבור האומה (ראה על כך במפורט לעיל, עמ' 42-43). ואף-על-פי שאין הראב"ע שותף לגישת הגאון לספר תהילים וגם אינו מסכים לתיאוריה הריטורית שלו, הריהו מסתייע באותן פרשיות עצמן בבואו לתת את תשובתו שלו לטענת אבן ג'קטילה (בסוף "המחקר השלישי"): "ואם טען טוען: מה טעם תפלה ברוח הקדש? הראינו לו: 'תפלה לחבקוק הנביא' (פרק ג'),¹¹⁷ ובישעיה: 'יי חננו לך קוינו' (ל"ג, 2), ובירמיה: 'רפאני יי וארפא' (י"ז, 14)" (שורות 92-94). מאחר שכאן הועלתה רק הטענה שתפילה אינה נבואה, הריהו מסתפק באיזכור של שלש התפילות הנבואיות האלה, ואילו בהקדמת הנדפס, בה מצוטטת הטענה ביתר הרחבה, הריהו אומר: "ולמה תמהו ממלת 'שיר', והנה 'שירת האזינו' (דב' ל"ב) תוכיח" (שורה 35), ואח"כ הוא מביא את "תפילה לחבקוק" כבשריד, ועוד שתי ראיות שעוד נשוב אליהן לקמן — חב', א', 2; ויש', ס"ג, 17. ודוק: למרות שהראב"ע מביא, בין השאר, אותם דברי נבואה שעליהם הסתמך הגאון, הרי אין הוא מתייחס לתופעה הסגנונית של חילופי המדברים אלא לסוג הספרותי הבעייתי — התפילה הנבואית. ובעוד שהטענה של רס"ג הוא ריטורי גרידא (שכן לדידו לא מדובר בתפילות של ממש), הרי טיעונו של הראב"ע הוא תיאולוגי מובהק (שכן עליו להוכיח שתיתכן תפילה נבואית). ברם, שתיים-שלוש השורות שהראב"ע הקדיש לסוגיא עקרונית זו בכל אחת משתי הקדמותיו, אינן מאפשרות לקורא לעמוד על משמעות גישתו לאשורה, ועל כן עלינו להסתייע בדבריו על נושא זה במקומות שונים בכתביו. נפתח בדיון העקרוני הבא בביאורו לתפילתו של יונה הנביא, אשר לשונות העבר שבה — "ותצל משחת חיי" (ב', 7) ו"ותבוא אליך תפילתי" (ב', 8) — מעוררות את הרושם שזו הודיה על ההצלה שבעבר ולא בקשה להצלה בעתיד. הראב"ע פותח את ביאורו ליונה, ב', 2 בהסתייגות חריפה מפתרון כזה לבעית אי-ההתאמה שבין לשון התפילה לבין הסיטואציה שבה היא נתונה — "המפרשים רצו לפרש חדוש, והוציאו הכתוב ממשוטו — כי יונה לא התפלל רק אחרי צאתו אל היבשה. בעבור שמצאו 'ממעי' (2), ולא אמר: במעי". בדיוק כך נהג, כזכור,

117 בהסתמכות על תפילת חבקוק כראיה להיתכנות של תפילה נבואית קדמו יפת בביאורו לתפילת חנה (שמ"א,

ב', 1), המצוטט לעיל בעמ' 79.

אבן ג'קטילה לגבי מזמורי תהילים — הוא שיער על פי לשונם מהי הסיטואציה ההיסטורית או הביאוגרפית שמתוכה הם נאמרו, מבלי לחשוש מלאחרם אך תוך הימנעות מלהפקיעם מידי המחבר ששמו רשום עליהם (ראה לעיל, עמ' 112 ואילך). על כן נראה לי כסביר מאד שגם כאן, כבהקדמתו השנייה לתהילים (ראה על כך לעיל, עמ' 106 ואילך), ביקש הראב"ע לחפות על ר' משה הכהן תוך כדי הסתייגותו ממנו על ידי שהתייחס אליו בלשון רבים מעורפלת: "המפרשים". הראב"ע מוקיע את הנסיון הזה לדחות את שעת אמירתה של התפילה עד לאחר שהדג הקיא את יונה ליבשה בתור חידוש לשמו,¹¹⁸ משום שהוא כרוך בהנחה הרחוקה שתיאור נסיבות אמירת התפילה מנוסח בלשון קצרה ביותר — "ויתפלל יונה אל ה' אלוהיו (אחרי צאתו) ממעי הדגה", בעוד שהכתוב כנתינתו פשוט ונהיר כשמבינים אותו בהקבלה ללשון "מבטן שאול שועתי" שבגוף התפילה (פס' 3). גם המילים "שמעתי" (פס' 3) ו"ותבוא אליך תפילתי" (פס' 8) מעידות שיונה אכן התפלל בטרם יוושע, כפי שתיאור היענות ה' הבא לאחר התפילה (פס' 11) מוכיח שהתפילה אכן קדמה להיענות. בעקבות הפרכה זו של הפתרון הדראסטי, מציע הראב"ע את פתרונו שלו, העומד על אותו העקרון המונח ביסוד תפיסתו את מזמורי תהילים (ואשר אין לו מקום בשיטת אבן ג'קטילה): "ועתה שים לבך וראה, [כי] (הושלם ע"פ כ"י) כל תפילת נביא וברכתו היא ברוח נבואה (בכ"י מונטיפיורי 34: ברוח קודש וברוח נבואה!). ויעקב אמר 'אשר לקחתי מיד האמורי' (בר', מ"ח, 22), כי דבר שנגזר להיות ידבר בלשון עבר". להלן הוא מביא עוד חמישה כתובים מדברי יעקב, בלעם ומשה להוכיח כמה רגיל 'העבר הנבואי' במקרא,¹¹⁹ ובהמשך הוא מקביל את דברי דויד 'ויענני מהר קדשו סלה' (תה', ג', 5) המטרימים את היענות ה' בעיצומה של מצוקת הבריחה, עם דברי יונה "אך אוסיף להביט אל היכל קדשך" (פס' 5) המנוסחים אמנם בלשון עתיד, אך המשקפים מבחינת תוכנם אותו בטחון שהתפילה כבר נענתה (במיוחד אם מניחים שהכוונה להיכל שבשמים, כפי שהוא מבאר). והריהו מסיים בראיה נוספת שתפילת יונה אכן מופנית לעתיד: את המילים "ישועתה לה'" (פס' 10) יש להבין כהבעת תקווה בלשון קצר — "שהיה מקוה, כמו: ישועתה לה' לבקש". סיכומו של דבר: תפילותיהם וברכותיהם של הנביאים נאמרו ברוח נבואה (ולפי גירסתו המעניינת של כ"י מונטיפיורי — שהנו האמין שבכתבי היד של פירוש תרי"ע-עשר — יש מהן שנאמרו 'ברוך קודש' ויש — 'ברוך נבואה'), ולפיכך יתכן אף יתכן שינתן בהן ביטוי גם לבשורת ההיענות, אותה זכה הנביא לשמוע תוך כדי פנייתו לה'. ואם יונה מדבר בלשון עבר על היושעותו בעודו מתפלל לה' במעי הדג, אין תימה שמזמורי תהילים משקפים מצבים עתידיים, כי על כן גם אלה הן תפילות נביאים שנאמרו "ברוך קדש וברוך נבואה".¹²⁰

118 רתיעתו זו של הראב"ע מפרשנות חדשנית נוגדת, לכאורה, את תדמיתו בעינינו, אך מצינו כזאת גם בהקשר לא-פולמוסי, כאשר היא מוסבת על דברי עצמו: "לולי שאין ראוי לחדש, כי הייתי אומר..." (בביאורו ליש', נ"ז, 19).

119 ראב"ע הירבה להיזקק ל'עבר הנבואי' בפירושו; ראה בכר, 'ראב"ע המדקדק', עמ' 108, הערה 5. בס' 'צחות' (עמ' 315; מהד' ליפמאן, דף מ"ג, ע"ב) הוא מביאו בשם ר' שמואל הנגיד.

120 כפי שהוא מסתמך כאן על מזמור ג' כך הוא מאזכר את תפילתו הנבואית של יונה בפירושו לתה', ג', 1; ו', 2; כ"ח, 6. בתפיסת המזמורים כדברי נבואה הולך הראב"ע בעקבות חז"ל, כפי שהוא מטעים בשתי הקדמותיו. כדוגמא מובהקת לגישת חז"ל נביא את דברי רב יהודה בשם רב על מזמור קל"ז: "מלמד

דומה שההבחנה בין "רוח קדש" לבין "רוח נבואה" מקורית, אך אינה משקפת דרגות שונות של התגלות נבואית. שכן לאמיתו של דבר לא הסתפק הראב"ע בקביעה הכוללנית שתפילות נביאים וברכותיהם נבואות הן, אלא ביקש לקבוע לגבי כל תפילה וכל ברכה את שיעורו של היסוד הנבואי שבה. כך הוא מציין שהתואר "משה איש האלוהים" שבכותרת של ברכת משה לשבטים תכליתו "להודיע כי בנבואה ברך אותם" (לדב', ל"ג, 1). לעומת זאת כרוכה הבנת ברכותיו של יצחק ליעקב ולעשו ב"כמה שאלות קשות", אשר החמורה שבהן היא: "אם הברכה היתה נבואה, איך לא ידע (יצחק) את מי יברך?" (ראה ביאורו לבר', כ"ז, 40). אחרי שהוא מסתייג מתשובות קודמיו, הריהו מציע בלשון זהירה את תשובתו שלו: "והנכון בעיני, שברכת הנביא כעין תפלה היא, והשם שמע תפלתו, כי עיקר זאת הברכה על זרעם". במילים אחרות: יצחק אכן נביא היה, אך אי-הצלחתו בחשיפת מיהותו של המבורך מוכיחה שברכתו לא נאמרה ברוח נבואה ואף לא ברוח הקודש. אי-ראיית ההווה מעידה שלברכה זו לא נתלוותה ראיית העתיד, ואם כן אין זאת אלא תפילה רגילה, שאמנם נענתה בזכות מעמדו הנבואי של המתפלל. בעוד שבתפילות הנבואיות של יונה במעי הדג ושל דויד בבורחו מפני אבשלום בנו הבקשה וההיענות הן כמעט בו-זמניות, הרי בברכות יצחק אין גם שום ביטוי לכך שלנביא המתפלל נודע, שברכותיו אכן תחולנה על ראש זרעם של המבורכים. צירוף זה של קוצר דעת אנושי עם כח השפעה נבואי יש בו כדי להפתיע, ועל כן חוזר הראב"ע ומטעים ש"אין הנביא יודע הנסתרות, אם לא יגלה לו השם" (בביאורו לבר', ל"ב, 9; והשווה: הקצר לשמ', ד', 20; הארוך לדנ', ח', 13, 25). בהתאם לכך הוא מגדיר בפירושו הארוך לשמ', ז', 1 את הנבואה — בהתייחסו לכתוב "השב אשת האיש כי נביא הוא" (בר', כ', 7) — תוך הפרדה בין שני צדדיה השונים: האחד — "שאגלה לו סודי, כדרך 'כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים' (עמוס, ג', 7)", והשני — "והוא מתענג עלי, על כן — ויתפלל בעדך וחיה" (בר', כ', 7). צירוף המילים "מתענג עלי" רומז בבירור לכתוב "והתענג על ה", ויתן לך משאלת לבך" (תה', ל"ז, 4), ובאמצעותו הוא מסביר את פעולתה של תפילת הנביא כפועל יוצא של קירבתו אל אלוהיו.

לשם הבנת טיבה של התפילה הנבואית בתפיסת הראב"ע יש לעמוד גם על הבחנותיו בין סוגי נבואות שונות. מבחינה תכנית הן מתחלקות לשלשה סוגים: משה ואהרן לבדם היו "נביאי התורה" (הפירוש הארוך לשמ', י"ב, 1), ואילו שאר "כל הנביאים הם נביאי תוכחות או עתידות" (שם, ז', 7; והשווה ביאורו לתה', צ"ט, 7). כבר נוכחנו שקביעותיו הלאקוניות של הראב"ע לא נועדו מעיקרן למצות את הענין הנסקר, וגם כאן צריך להוסיף על המצוות, התוכחות והחזונות, בין השאר, את התהילות. הוא מעיר על כך בביאורו לקה', א', 1 אגב דיונו במשליו ובשיריו של שלמה הנזכרים במל"א, ה', 12: "ודרך השיר להיות

שהראהו הקב"ה לדוד חורבן בית ראשון וחורבן בית שני. חורבן בית ראשון — שנאמר 'על נהרות בבל שם ישבנו גם בכינו', בית שני — דכתיב: 'זכור ה' לבני אדום את יום ירושלים, האומרים ערו ערו עד היסוד בה' (גיטין, נ"ז, ע"ב). גם יפת בן עלי הקראי נקט בדרך זו הן בפירושו לתהילים (ראה לעיל עמ' 78 ואילך) והן בביאורו ליונה, ב', 2-3 (שבכ"י בדלי 2483): "ואומרו 'ותעל משחת חיי' פירושו — אתה העלית את נפשי מהקבר הזה שהוא 'מעי הדגה'. דבר זה הוא נבואה: הוא ידע שיוציאהו רבון העולמים ממעי הדגה' ושישוב אל 'ארץ ישראל' ויראה את 'היכל ה'".

תחלה (בשבעה כ"י: תהלה, וכצ"ל) או דבר עתיד להיות". שיריו האבודים של שלמה הנביא נתפסו בעיניו במתכונת של מזמורי דויד אביו — כמוהם הם נאמרו ברוח הקודש ונתחלקו לתהילות ולעתידות. בין נבואות העתיד ניתן להבחין בשני סוגי-משנה — קצרות-טווח (שכבר התקיימו), וארוכות-טווח (המדהרות בימות המשיח). ובניסוחו של הראב"ע (בחרוזי הפתיחה לפירוש הארוך לדניאל): "זה ספר איש חמודות / מדובר בו נכבדות / ונבואות עוברות ועתידות". המינוח אינו מוצלח ביותר משום שגם 'נבואות עוברות' הן 'עתידות', אלא שבניגוד ל"עתידות" העתיד של 'העוברות' הנו בחזקת עבר בשבילנו. וביתר דיוק: הנבואות "העוברות" מוסבות על עתיד זמני (שאמנם כבר חלף-עבר), ואילו ה"עתידות" מוסבות על העתיד הסופי, על אחרית הימים. ב"מחקר השלישי" שבהקדמת השריד מחיל הראב"ע הבחנה זו גם על מזמורי תהילים, אשר "נאמרו ברוח הקדש, ויש מהם דברים שעברו, ו[מ]הם עתידים להיות" (שורות 80-81). במילים ספורות אלה אומר הראב"ע למכירי שיטתו הפרשנית של אבן ג'קטילה שהמחלוקת עמו היא כפולה — לא רק בדבר אפשרותה העקרונית של התפילה הנבואית, אלא גם לגבי שכיחותה של הנבואה המשיחית. מה רבה חשיבותן של הבחנות אלה בהכרעות פרשניות מעידים, דרך משל, דברי הראב"ע בראש ביאורו למזמור מ"ז: "זה המזמור — לימות המשיח, ורבי משה אמר כי בבבל נאמר. ויש אומרים כי בימי דוד בהעלותם הארון, והעד: 'עלה אלוהים בתרועה' (פס' 6). ואיננו נכון, בעבור 'יבחר לנו את נחלתנו' (פס' 5, שהינו בלשון עתיד כביאורו על אתר: 'יבחר — אם בבבל, או על ימי המשיח ישוב [בשלשה כ"י: בשוב] ישראל אל נחלתם"). והמפרש זה השיב: זה רמז להר המוריה, כי לא נדע (בששה כ"י: נודע) כאשר נאמר זה המזמור". המחלוקת הכרונולוגית (לגבי הזמן שבו נאמר המזמור ושעליו הוא מוסב) כרוכה במחלוקת לגבי סוגו הספרותי — לפי המפרש האלמוני, המסב אותו על ימי דויד, זוהי תהילה המנונית (עם יסוד תפילתי — בקשה לבחירת מקומו הסופי של הארון); לפי אבן ג'קטילה, המאחר את כתיבת המזמור לגלות בבל, זוהי תפילה לשיבת ציון; ולפי הראב"ע, הסבור שבני קרח חיו בימי דויד, זוהי תפילה נבואית על הגאולה שלעתיד לבוא.

לכאורה שייכת התפילה הנבואית מעצם טבעה לנבואות ה"עוברות", שכן על מה תסוב בקשת הנביא או תחינתו אם לא על צרה או מצוקה אקטואלית? ברם, לדעת הראב"ע יש ויש תפילות נבואיות המתייחסות לימים רחוקים, וזאת משום שמכוח ראייתו החזונית את מה שצפוי לבוא יש והוא משמש פה לתפילות בני דור העתיד. אין זה חידוש של הראב"ע, והוא אף מציין תופעה זו באותו מונח שרווח בפרשנות המקרא מימי רב סעדיה גאון — "ודבר על לשון..." (השווה לעיל, עמ' 95, הערה 88). בעזרת ההנחה שבדברי הנבואה בא גם דיבורם הישיר של בני דור רחוק פתרו רס"ג ויפת בעיות אנכרוניסטיות קשות, כגון שיוכו של מזמור "על נהרות בבל" לדויד (או, לפחות, לימי בית ראשון). גם בזאת הלך הראב"ע בעקבותיהם, כפי שמעיד ביאורו לתה', קל"ז, 1: "בראש הספר הזכרתי דעת המפרשים במזמור הזה (כוונתו למה שכתב בהקדמת הפירוש הנדפס: "ואמרו — ר"ל אבן ג'קטילה — כי 'על נהרות בבל' חִבְרו אחד מן המשוררים בבל"). וזה המזמור נאמר על לשון הלויים שהם המשוררים בגלותם על (בכ"י: אל) בבל". השאלה בדבר הרלוונטיות של נבואה ארוכת-טווח המוסבת על סיטואציה חסרת משמעות בעבור הנביא ובני דורו — שהינה משאלות-היסוד של חקר-המקרא החדש — לא הטרידה את הראב"ע כלל ועיקר, כפי שלא העסיקה

את קודמיו (ובכללם, מן הסתם, גם אבן ג'קטילה).¹²¹ על כל פנים ברי שהמחלוקת העקרונית שבין הראב"ע לבין אבן ג'קטילה לא נסבה על שאלה זו, שהינה תיאולוגית בעיקרה (— מה הם טיבה ותכליתה של הנבואה?), אלא על שאלה אחרת, אשר צידה האחד תיאולוגי (התיתכן תפילה נבואית?) וצדה השני ספרותי (האומנם דומים המזמורים לנבואות בצורתם ובלשוניותיהם?). מצירוף הגידיו המפוזרים של הראב"ע, אשר נידונו בזה, מתקבלת התשובה הבאה על הטיעון התיאולוגי-ספרותי המונח ביסוד שיטתו של אבן ג'קטילה. התקימותן של ברכות יצחק לבניו ושל ברכות משה לשבטים מעידה, שעל אף המגבלות האנושיות אין

121 ב'מדרש תהילים' (מזמור צ', סימן ד') מנוסחת גישה זו בלשון קיצונית — "אמר ר' אלעזר בשם ר' יוסי בן זימרא: כל הנביאים שהיו מתנבאים לא היו יודעין מה היו מתנבאין, אלא משה וישעיה הם היו יודעין. משה אמר 'יערף כמטר לקחי' (דב', ל"ב, 2), ישעיה אמר 'הנה אנכי והילדים אשר נתן לי ה' לאותות ולמופתים בישראל' (יש', ח', 18). אמר ר' יהושע הכהן בר נחמיה: אף אליהוא היה מתנבא והיה יודע, שנאמר 'ודעת שפתי ברור מללו' (איוב, ל"ג, 3). אמר ר' אלעזר בשם ר' יוסי בן זימרא: שמואל רבן של נביאים היה מתנבא ולא היה יודע, שנאמר 'וישלח ה' את ירובעל ואת בן נפתח ואת שמואל' (שמ"א, י"ב, 11); 'ואותי' אינו אומר, אלא 'ואת שמואל' — שלא היה יודע מה היה מתנבא". בהקדמת פירושו לזכריה מסביר הראב"ע שדרגות הנבואה תלויות בכח הקליטה השונה של הנביאים, ושהלה נדלדל במרוצת הדורות. לעומת נביאי בית שני, כזכריה ודניאל, שהיו זקוקים למלאכים שיפענחו בעבורם את 'מראות הלילה', הוא מזכיר נבואה קדומה הברורה לחלוטין: "ובהיות הכבוד עם ישראל בטרם שגלו אין צורך לפרש הנבואה, כמו 'הנה בן נולד לבית דוד יאשיהו שמו' (מל"א, י"ג, 2), והיה הדבר מתבאר מעצמו". ללמדנו שאת הראב"ע העסיקה שאלת המובנות של השם 'יאשיהו', ולא שאלת משמעותו בעבור שומעיו. בפירושו הארוך לדנ', ח', 25 מטעים הראב"ע שלא הכל הוסבר לדניאל, ומבאר מהי תכליתה של נבואה בלתי-מובנת: "...גם דניאל לא ידע הקץ, כי כן אמר 'ואני שמעתי ולא אבין' (י"ב, 8), וכן אמר באחרונה 'וחתום הספר עד עת קץ' (י"ב, 4). 'והמשכילים יבינו' (י"ב, 10) בהגעת הקץ מדברי המלאך". מה שלא הובן על ידי דניאל ובני דורו נועד למשכילי דור הגאולה, שיקראו את הנבואה לאור התקימותה. והוא הדין לגבי מזמורי העתידות כגון 'על נהרות בבל' שנאמרו 'על לשון' הגולים ונועדו להם ולא לקדמיהם. הראב"ע, שלא הכיר בעקרון הרלוונטיות של הנבואה המוסבת על העתיד, הודה בו לגבי נבואה המוסבת על העבר. הוא שלל את פירוש רס"ג על חלום בלשאצר משום שאמר "כי זאת המראה על דבר עבר והוא דבר נבוכדנצר... וזה איננו נכון בעיני, כי מה טעם לראות מה שעבר ומה תועלת להזכירו?" (הפירוש הארוך לדנ', ז', 14). מסיבה זו הוא שולל גם את פיענוח חזיונות זכריה על העבר: "וראיתי ספרי חכמים שהיו בצרפת [מפירוש רש"י לפסוק עולה שכוונתו אליו], שפירשו המראות שראה זכריה אחרונות על דבר שכבר עבר בימי זה הנביא, כמו האיפה כי בעבורה גלה יהודה אל בבל, ושני המקלות פירשו שהם ישראל ויהודה; והכתוב אמר 'רעה את צאן ההריגה' (זכ', י"א, 4) [ר"ל בלשון ציווי!], והנה הנבואה לעתיד היתה בימי הנביא" (הקדמתו לזכ'). ללא זיקה לעקרון הרלוונטיות דחה הראב"ע ביאור החורג מעבר לסיטואציה המנובאת או שאינו מתישב עם מובנן של המילים בפי דוברן. על כן אין לדעתו כל מניעה מלראות במזמור קל"ז נבואה על חורבן בית ראשון, אך הוא נמנע בתקיפות מלפרש את "זכר ה' לבני אדם את יום ירושלם" (קל"ז, 7) על חורבן בית שני, ונימוקו בביאורו על אתר: "זכור — איננו מדבר על גלות טיטוס כאשר חשבו רבים [ראה הערה 120 לעיל], כי הנה אחרי כן הזכיר 'בב'ל', ועוד כי טיטוס הרשע לא היה מזרע אדם, כי אנשי רומא הם יונים בראיות...". הנימוק האתנוגרפי אינו עקרוני, אך חשיבותו בעיני הראב"ע היתה רבה (השווה פירושו לבר', כ"ז, 40; ובפירושו הקצר לדניאל, מאתיס, עמ' 3, 12-13; מונדשיין עמ' 12-13, 69). לעומת זאת הנימוק הסגנוני-סיטואציוני הבא ראשונה הוא מכריע: העובדה שבהמשך מתפלל המשורר על נקם בבת-בבל מוכיחה שמדובר בחורבן בית ראשון, ובו בלבד! אך כאשר תואם ביאור רב-שלבי את לשון המזמור נוקט בו הראב"ע ללא כל פקפוק, כגון מזמור כ"ד אותו הוא מסב על ימג בית ראשון, שני ושלישי (ראה ביאורו ל-כ"ד, 10, 9, 3; וכן: פ', 8; פ"ה, 10, 6, 5, 1; קל"ו, 24, 23, 1).

ברכותיהם של נביאים בגדר איחולים בעלמא (ראה גם ביאורו לבר', מ"ט, 28). מהיענותו המהירה של ה' לתפילות נביאיו (כגון זו של אברהם בגרר) אפשר להסיק שהידיעה על הישועה הצפויה עשויה לבוא בצמידות לתחינה, ושלשם משנה-תוקף יש והיא אף מתוארת כמעשה מוגמר (באמצעות "העבר הנבואי"). אמת, מבחינה סגנונית טהורה צודק האומר (לפי השערותנו — אבן ג'קטילה) שמזמורו של יונה הנו מזמור תודה ולא מזמור בקשה. אך מאחר שהמזמור מעוגן בבירור רב בסיטואציה של מצוקה, ומאחר שהוא נאמר על-ידי נביא, ראה הראב"ע את עצמו מחוייב להניח שאכן לפנינו סוג ספרותי מיוחד — תפילה נבואית.¹²² כדי להוכיח שאכן מצוי סוג ספרותי כזה במקרא מסתמך הראב"ע, בשתי הקדמותיו לתהילים, קודם כל על עצם הצירוף הלשוני הבא בכותרת "תפלה לחבקוק הנביא" (חב', ג', 1). בגלל קוצר לשונו של הראב"ע נשמעת ראייה זו כפורמאלית גרידא, אך אין ספק שלא כך היא היתה בעיניו. שכן במסגרת "המחקר הרביעי" שבשריד, כשהוא דן במינוח הספרותי, הריהו מראה, כבדרך אגב, עד כמה מוצדק לראות בתפילות-נבואות של חבקוק בנין-אב להבנת המזמורים, בגלל השיתוף הסגנוני הרב שביניהם: "מלת 'למנצח' — זאת המלה לא מצאנוה כי אם בדברי דוד ובדברי השירות ובתפלת חבקוק, שהוא על דרך ספר תהלות, כי שם כתוב 'על שגינות' (חב', ג', 1) — כמו 'שגיון לדוד' (תה', ז', 1), ובסוף — 'בנגינות' (חב', ג', 19) כמו 'על נגינות' (תה', ס"א, 1) ומלת 'סלה' — בשלשה מקומות (חב', ג', 3, 9, 13) (שורות 120-124).¹²³ מימצא סגנוני מרשים זה מערער, לדעת הראב"ע, את אבחנת הסוגים של אבן ג'קטילה, ומעיד שההפרדה החדה בין מזמור לבין נבואה אינה תופסת במישור הספרותי. לשון אחר: אם תפילת נביא מנוסחת כמזמור לכל דבר, הלא דין הוא שגם מזמורי דויד תפילות-נביאים הן.

מזמורו של חבקוק יכול לסייע גם בערעור ההבחנה התיאולוגית של אבן ג'קטילה בין תפילה לבין נבואה, אם יוסבר כראוי בזכות מה הוא אכן קרוי 'תפלה לחבקוק' (ג', 1). נקל להבין זאת לגבי תחינתו האישית של ירמיהו הנביא — "רפאני ה' וארפא" (י"ז, 14), ולגבי

122 למזלנו מצוי בידינו פירושו של אבן ג'קטילה למזמור ג' (ראה: פינקל, "תהילים", עמ' 155-157; 158-161) ממנו ניתן ללמוד באלו דרכי-פירוש הוא נקט כדי להימנע מביאור נבואי של מזמור דויד אשר זמנו מוגדר, לכאורה, באורח חד-משמעי בכותרתו. הוא פותח בחקירה ארוכה שמטרתה להוכיח ש-ב' מבארת הזמן באה במקרא בשלושה מובנים: "לפני" (כמו: משל, ה', 11; יח', א', 24; מ"ו, 10; שמ', מ', 32); "בעת" (כמו: איוב, ל"ח, 4; יהו', ה', 13; שמ"א, ט"ז, 16; דב', ו', 7; שמ"ב, י"א, 16; ויק', ט"ז, 1); "אחר" (כמו: עז', ג', 12). תיבת "בברחו" אי-אפשר לפרשה 'לפני בורחו', ולכן נשארות שתי האפשרויות האחרות. אם שווע בשעת בריחתו, אז יהיה הפירוש של "ואתה ה' מגן בעדי" (פס' 4) איזוה עזרת ה' בעבר, והוא הדין לגבי "נענני מהר קדשו" (פס' 5) — תיאור של התמדתו בבית ה' והיענות תפילתו שם. אך אם התפלל דויד לאחר שניצל מידי אבשלום יהיה פירושם של פס' 4-5 דברי הודיה (פירוש זה דומה לפירוש מזמורו של יונה). מסתבר שהציע ביאור אלטרנטיבי מפני שמצא רק אסמכתא אחת להוראת "אחר". הראב"ע אינו מזכיר את שיטת אבן ג'קטילה במזמור זה, מן הסתם משום שהסכת פס' 4-5 על העבר נראתה לו מאולצת מדי. קשה לומר שהסבתם על העתיד סבירה יותר, ומכאן שהכרעתו שהמזמור הוא נבואי, היא שקבעה באלו דרכי ביאור דחוקות "אין צורך" ובאלו' — יש (השווה לעיל עמ' 162, הערה 97).

123 הוא אומר כזאת גם בביאורו לחב', ג', 1: "וזאת התפלה על דרך סדר התפילות (בשני כ"י: התהלות), על כן כתב 'על שגינות', 'למנצח', גם מלת 'סלה', ושם פירשתי אלה המלות בספר תהילות" (שתי המלים האחרונות חסרות בכה"י הנ"ל, דומה שכצ"ל).

תחינתו הקולקטיבית של ישעיהו הנביא — "ה' חננו, לך קוינו" (ל"ג, 2) — שתי התפילות אשר הראב"ע מאזכר אותן בהמשך טיעונו ב"מחקר השלישי" (שורות 93-94). אך מהי העילה לתפילת חבקוק, ומהי בעצם בקשתו? הראב"ע מסביר זאת בפירושו לתרי עשר (אשר נתחבר מיד לאחר סיום כתיבת הפירוש הנדפס לתהילים), בביאורו לחב' ג', 1: "תפילה זאת ברוח נבואה נאמרה, והוא מתנבא על רעב שיהיה, כאשר יתברר בסוף התפילה (כוונתו לפסוקים 15-17), ולא יהיה כח לישראל לעמוד מפני האויב". בביאורו לפס' 2 מסביר הראב"ע שהמילים "שמעתי שמעך" מורות "שהודיעו ה' דבר הרעב", ואילו המילים "פעלך בקרב שנים חייהו" מורות "שתחיה ישראל בקרב אלה השנים". הנביא צפה, אם כן, מראש לא רק את הרעב ואת התקפת האויב הכרוכה בו (ראה ביאורו לפס' 15), אלא גם את עזרת ה' לעמו במצוקתו הכפולה. לפיכך אין לראות, לדעתו, בפס' 16 את תפילתו של הנביא, אלא צריך להסב את לשון הגוף הראשון של "שמעתי ותרגז בטני" על האני הקיבוצי של המתייסרים ברעב — "הנביא אומר על לשון ישראל זאת הנבואה" (סוף ביאורו לפס' 15). רק בסוף הפרק (בפס' 18-19 מדבר הנביא חבקוק בשם עצמו, וגם זאת בנבואה (ולא כהיגד אישי): "אמר הנביא בנבואתו כי על כן זה הוא לא ידאג לבו, רק (ר"ל אלא) לבו שמח כי בטחונו בשם שיושיענו" (ביאורו לפס' 18). ואם יתמה הקורא על שהראב"ע נוקט ללא כל חשש במידת "מי שאמר זה, לא אמר זה" (השווה ספרי, 'בהעלותך', סימן פ"ח), הוא יוכל למצוא את תשובת הראב"ע לתמיהתו זאת בפירושו למזמור קי"ח, אותו הוא מבאר כדו־שיח בין הכהנים שבהר הבית לבין העולים לרגל: "ואל תתמה בעבור שלא יזכיר בתחלה מי הם האומרים, כי זאת דרך צחות בשירים, כמו 'פשטתי את כתנתי' (שה"ש, ה', 3) ורבים ככה" (קי"ח, 28).¹²⁴ סיכומו של דבר: כדי לפרש את מזמורו של חבקוק כתפילה נבואית נזקק הראב"ע לארבע הנחות מופלגות — א) המזמור מתייחס לסיטואציה עתידה (שאינה מקושרת עם המצב בהווה); ב) התחינה מושמת בפי בני דור העתיד (שאינם בטוחים בישועת ה'); ג) ההיענות המובטחת מבוטאת בצורה של הבעת בטחון אישי של הנביא בישועת ה'; ד) יחוס שני קטעי הדיבור הישיר לדוברים שונים סביר לנוכח שכיחותה של השמטת ציון המדברים בשירה המקראית.

אִי־רתיעה מעין זו מריבוי בהנחות ובמידות פרשניות — הסוטה מעקרון 'הצורך הפרשני' בו דבק הראב"ע (ראה לעיל, עמ' 162, הערה 97) — מקנה למפרש חירות מסוכנת. שכן הוא עלול להיתפס למניפולציה שרירותית של המידות הפרשניות בבואו לכפות על המזמורים השונים קונספציה תיאולוגית־ספרותית נוקשה. ברם, פירוש תהילים לראב"ע מעיד על מחברו, שהוא היה מודע לסכנה הזאת ושהטיב להישמר מפניה על־ידי שמיעט ככל האפשר מלהיזקק להנחות הכוללניות שהונחו על ידו בהקדמותיו. דוגמא נאה לאופן הזהיר בו נקט הלכה למעשה משמש פירושו למזמור ג'. בביאורו לפס' 1 הוא מנסח את העמדה שהותוותה

¹²⁴ הוא קובע כלל זה גם בביאורו לבמ', כ"ג, 7: "ארה לי יעקב — תחסר מלת 'ואמר' [הכוונה לבלק], ובשיר השירים כמוהו רבים, והיא דרך קצרה". ואכן לשם הבהירות מרבה הראב"ע לציין בפירושו מי ומי הדוברים. ראה, למשל, בפירושו הרגיל לשה"ש, א', 2, 8, 12, 15 (הפעם השניה); ולמיכה, ז', 1, 5, 7, 14, 16, 18. ראיות רבות ומשכנעות לנכונותו של כלל זה ניתנו על־ידי גורדיס R. Gordis, "Quotations as a) (Literary Usage in Biblical, Oriental and Rabbinic Literature", *HUCA* 22 (1949), p. 157-219. רוב דוגמאותיו הן מספרות הנבואה והתוכמה.

בהקדמות: "ו'מזמור" — בדרך נבואה (ר"ל שזהו מזמור נבואי), שהתנבא שהוא ינצח, על [כן:] (הושלם ע"פ כ"י) 'ויענני מהר קדשו' (פס' 5), כתפילת יונה 'ותבא אליך תפילתי' (יונה, ב', 8). "בהתאם לכך הוא מבאר את כל המזמור כתפילה נבואית, אך בהגיעו לבקשות הקונקרטיות שבסופו — "קומה ה' הושיעני... על עמך ברכתך סלה" (פס' 8-9) — הריהו מסביר אותן כתחינה לה' שיעזור לאנשי דויד הנלחמים בעבורו נגד צבא אבשלום, ומעיר: "והנה התפלל שיברכם השם ולא יפקד מהם במלחמה איש, או התנבא". ודוק: דויד כבר ידע בנבואה שהוא ינצח, אך בתוכי הידיעה הנבואית יש עדין מקום לאי־ודאות אנושית, ועל כן אין הכרע כיצד יש להבין את התחינה הנוספת שבסוף המזמור — כבקשה ממשית (שסימנה הוא אי־ידיעת המבוקש) או כנבואה נוספת (שרק נוסחה בלשון בקשה). מאלפת מאד גם הערתו למילים "ויענני מהר קדשו" (שכבר הסבירן בביאורו לפס' 1 בתור גרעינו הנבואי של המזמור): "מהר קדשו" — בעבור הארון שהיה בציון נקרא הר הקודש, וזה קודם דבר ארונה היבוסית" (ביאורו לפס' 5). דויד אמנם נתבשר ששוועתו תיענה מציון, אך אל לנו להרחיב התגלות נבואית זו ולהחיל אותה גם על ענינים שאינם שייכים לסיטואציה הקונקרטיית של המזמור על־ידי שנניח שבד בבד נתבשר דויד גם שהר המוריה עתיד להיות הר־הבית. לפיכך מוצא הראב"ע לנחוץ להדגיש שהלשון שבה מנוסחת הבשורה הנבואית אכן משקפת כראוי את מה שהיה ידוע לדויד בשעה ההיסטורית שבה נאמר, לדעתו, מזמור ג'¹²⁵.

הצעת ביאורים אלטרנטיביים מעידה באופן כללי על זהירות פרשנית ובאופן ספציפי על רגישות לייחוד של כל מזמור וכל סיטואציה. ואף־על־פי שהיא מביכה לא במעט אותם קוראים המבקשים הדרכה פסקנית בהבנת המזמורים,¹²⁶ הריהי מסימני ההיכר המובהקים של פירוש הראב"ע לתהילים. כך, למשל, מציע הראב"ע לא־פחות משלש אפשרויות שונות להבנת התחינה "קומה אלוהים שפטה הארץ" — "תפלת המשורר, או ידבר על לשון הצועקים חמס, או דרך נבואה" (ביאורו לתה', פ"ב, 8). דומה שהביאורים האלטרנטיביים מובאים בסדר יורד של סבירות, שכן בעוד שהראשון תואם יפה את לשון הכתוב (המנוסח כבקשה בגוף ראשון), הרי השני מחייב להניח שחל חילוף בדוברים, והשלישי — שבקשת הנביא מבטאת בעצם את בשורת מילויה. בטחונו הגמור בכך שתפילה נבואית תיתכן ותיתכן לא הביא, אם כן, את הראב"ע לידי יישום קבוע ובלתי־מובחן של התפיסה הזאת לגבי כל מזמור ולגבי כל אמירה בתוך המזמור הנבואי גופו.¹²⁷ דוגמא נאה לכך משמשת התלבטותו

125 דרכי הביאור המגוונות בהן נקט הראב"ע כדי לתרץ איזכורים אנכרוניסטיים של בית המקדש במזמורי דויד כבר נידונו לעיל בפרק על אבן ג'קטילה (עמ' 115-118).

126 מן הסתם השתייך רובם הגדול של הקוראים לבורחים מן הספק אז כעתה. על חובתו של המפרש האחראי להימנע מלהציג את הספקות כוודאויות הטיב להתבטא רס"ג בהקדמתו לפירושו הארוך לתורה שבכתב־יד: "ואל יזלזל אדם בתורה... כשהוא רואני אומר בפירושי התורה — אפשר, אולי או יתכן" (מובא ע"י צוקר, 'תרגום', עמ' 129).

127 עד כמה נשמר הראב"ע מפתרונות כוללניים וסכמטיים יעיד ביאורו ל־י"ד הפסוקים האחרונים של התורה. מצד אחד הוא מביע את דעתו בביאורו לדב', ל"ד, 1 שמפסוק זה ואילך נכתבו הדברים בידי יהושע "בדרך נבואה", שכן רק בדרך זאת יכול היה להגיעו המידע בדבר מות משה וקבורתו שבפסוקים 4,1 ו־6. ומצד שני הוא מעיר בביאורו לסיפא של פס' 6 — "[ולא ידע איש את קבורתו] עד היום הזה" — דברי יהושע,

בדבר מובנו המדויק של הפסוק "יכרת ה' כל שפתי חלקות, לשון מדברת גדלות" (תה', י"ב, 4). על הקריאה "הושיעה ה' כי גמר חסיד" שבפס' 2 אין הוא מעיר דבר, ככל הנראה מפני שברור שזו תפילה כמשמעה, ואילו את פס' 6 הוא מגדיר בבטחון כמענהו של ה' — "עתה אקום יאמר ה' — דרך נבואה". אך לגבי הפסוקים 4-5 העומדים ביניהם, הריהו מתלבט: "יכרת — נבואה כדרך 'רפאני ה' וארפא' (יר', י"ז, 14), או תפלה". לפי האפשרות הראשונה זוהי ראשיתה של ההיענות הנבואית (ולשון העתיד משמשת לתיאור עובדתי על מה שצפוי לבוא), ולפי האפשרות השנייה זהו עדין המשכה של התפילה (ולשון העתיד משמשת להבעת בקשה). הבאת הכתוב מירמיה כראיה לביאור הנבואי תמוהה, הן מפני שאין הוא מנוסח בלשון עתיד אלא בלשון צווי, והן מפני שמקובל עלינו לראות את הקשרו כתפילתי מובהק. ברם, בעיני הראב"ע אכן דומה הנידון לראיה, משום שלדעתו אין הבחנה ברורה בין ציווי ועתיד בלשון המקרא: "ויש צווי שענינו ראוי להיות באות נוסף כמו 'עלה... ומות בהר' (דב', ל"ב, 49-50) שענינו הוא — ותמות בהר" ('מאזנים', דף מ"ז, ע"א). מאחר שברי שה' לא ציווה על משה למות בהר העברים, אלא הודיעו מה צפוי לו שם, הרינו חייבים לשאול לגבי כל צורת צווי אם אין היא באה במקום צורת עתיד.¹²⁸ אמור מעתה: הראב"ע יכול היה לאזכר את יר', י"ז, 14 כדוגמא מובהקת של תפילה נבואית (לא רק כאן אלא גם בהקדמת השריד, שורות 93-94), משום שתיבת 'רפאני' נתפרשה לו מבחינה דקדוקית כצווי בהוראת עתיד, ומבחינה סגנונית כעתיד נבואי. בה במידה שקשה לנו להיות שותפים לבטחונו של הראב"ע בנכונות ביאורו זה, כך נטיב להעריך את רתיעתו מלעשותו כבניין-אב בפירוש המזמורים.¹²⁹

אחד הביטויים המובהקים של נכונותו של הראב"ע להרבות בהצגת דרכי ביאור אלטרנטיביות ולהודות בפה מלא בקשיי ההכרעה ביניהן,¹³⁰ היה האופן בו הוא הציג את

ויתכן שכתב זה באחרית ימיו". בין ההנחה שמשה נתנבא אודות מותו וקבורתו שלו לבין ההנחה שיהושע נתנבא על כך, העדיף הראב"ע את ההנחה השנייה. אך הנחה זו אינה כוללת, לדעתו, את ההנחה הנוספת, שבאותה שעה נודע ליהושע בנבואה גם שמקום קבורת משה לא יודע לאיש בעתיד. לראב"ע ברור שהמילים "עד היום הזה" מתייחסות לאחרית ימי יהושע, אך אין לדעתו הכרע מתי כתבן יהושע — בערבות מואב 'בדרך נבואה', או שנים רבות לאחר מכן בארץ כנען על סמך התנסות אישית.

128 הראב"ע מסתמך על "ומת בהר" כדוגמא סטאנדרטית במקומות רבים, ראה פירושו לבר', א', 22; מ"ב, 16; במ', ה', 20; תה', ב', 11; ל"ז, 27.

129 עד כמה נזהר הראב"ע מלראות את כל המזמורים במתכונת של תפילה נבואית יעידו גם דבריו על הכתוב "ימי שנתינו בהם שבעים שנה ואם בגבורת שמונים שנה..." (תה', צ', 10). אחד מקודמי הראב"ע הקשה: "והלא משה חיה מאה ועשרים שנה, ואיך הוא יאמר 'שבעים שנה'?", וניסה לתרץ שמחבר המזמור לא היה משה רבנו אלא משורר ששמו משה. אחרי שהראב"ע מפרך תירוץ דחוק זה, הריהו מציע את התשובה הפשוטה: "וככה טעם זה המזמור — משה ידבר על לשון כל דור ודור, גם דורו כן היה, עד היום", ובצידה תשובה אלטרנטיבית בלשון שמא: "אולי זה (את מילת 'זה' יש להשמיט ע"פ 5 כ"י) עשה זאת התפלה לפני התנבא, שהיה בן שמונים שנה וידיו כבדים". רוצה לומר: אפשר לומר שהמזמור נבואי, ואזי הוא מתייחס לסיטואציה האנושית העל-זמנית, אך ניתן גם לשער שזו תפילה לא-נבואית, שמשה חיברה לפני היותו לנביא, ואזי הוא מתייחס לגילו שלו. הביאור השני תואם לא רק את גישתו העקרונית של אבן ג'קטילה אלא גם את דרך עבודתו, ולכן קרוב לשער שהוא לקוח מפירושו. וראה גם את פירוש הראב"ע לתה', קכ"ה, 4.

130 בכך יש משום מענה מפוכח לשיטתו של ר' יהודה אבן בלעם, שכינה את פירושו לתורה 'כתאב אלטרנטיב'.

שיטת אבן ג'קטילה בשאלת המחברות. אף-על-פי שהיה משוכנע שעלה בידו להוכיח כראוי שהתפילה הנבואית אכן מצויה במקרא, הטיב הראב"ע לדעת שבכך עדיין לא הוכח שמזמור מסוים אכן נכנס בהכרח לגדר זה. על כן הוא לא רק נמנע בשתי הקדמותיו מלשלול את הלגיטימיות הדתית והפרשנית של איחור המזמורים, אלא אף חוזר ומזכיר בגוף הפירוש הנדפס את האפשרות לאחר את המזמור לימי גלות בבל, אפשרות שהוא לעולם אינו מקבל, אך שהוא מפריכה רק במקרים נדירים. לעתים הוא מאזכר את דעת המאחרים על-ידי הפניית הקורא להקדמה בה היא מוצגת ומנומקת (ע"ט, 1; קי"ט, 1; קל"ז, 1), לעתים הוא מביא אותה בשמו של ר' משה הכהן (מ"ב, 1; מ"ז, 1; ע"ו, 4; ובלשון "יש אומרים" — מ"ו, 1), ולעתים הוא מקדים לה לשון "אם" או לשון "או" המקנות לה מעמד של אלטרנטיבה שוות-תוקף (ע"ח, 54; פ"א, 11; פ"ד, 3; פ"ז, 1; פ"ט, 2).¹³¹ אפילו באומרו "והנכון בעיניי" (ק"ו, 47) הוא מדבר עדין בלשון של העדפה, שכמוה כהודאה שמגוף המזמור אין להגיע להכרעה, ושהעדפתו שלו נובעת מתפיסתו הכללית, אשר יישומה לכאן אינו ניתן להוכחה. רק כשיש בידו ראיה של ממש שהמזמור אכן נבואי, הריהו נוקט לשון החלטית — "והנכון... והעד..." (ק"ב, 1), ואף אינו מוצא לנחוץ להזכיר את דעת המאחרים — "זה המזמור על גלות בבל גם על גלותינו, בדרך הנבואה" (פ"ה, 1 וראה את ראיותיו המפורטות לאורך כל המזמור).¹³² הקפדתו זו על דירוג זהיר של מידת הוודאות, והגינותו האינטלקטואלית מרחיקת-הלכת כלפי דעה שלא נתקבלה לא על דעתו ולא על לבו, משקפות את נקיון-הדעת של הראב"ע, אשר השתדל מאד להבחין בין המשוער לבין המוכח ולהפריד בין הכרעה אמונתית לבין הכרעה פרשנית.

את המחלוקת שבין ראב"ע ואבן ג'קטילה בשאלת המחברות אפשר לסכם כך: הם הסכימו שמזמורי "לדוד" נתחברו רובם ככולם על ידי דויד ומיעוטם על אודותיו, והם היו חלוקים

(=ספר ההכרעה) על שום חתירתו הבלתי-נלאית להגיע להכרעה מנומקת ומוכחת בין ביאורים אלטרנטיביים. ראה: מ' פרץ, "תרומת ר' יהודה אבן בלעם לפרשנות מקרא פילולוגית בספרד", 'בר-אילן', כרך כ"א (בדפוס).

131 גם את דעתו של "אחד מחכמי ספרד" (כוונתו ככל הנראה לאבן ג'קטילה, ראה לעיל עמ' 105), אשר ראה בשני הפסוקים האחרונים של מזמור נ"א תוספת מידי אחד מחסידי גלות בבל, הוא מביא ללא הכרעה בצידה בהסתפקו בהערה — "גם נכון הוא שנאמר ברוח הקודש" (פירושו ל-נ"א, 20). ענין זה תמוה למדיי, שכן בפירושו לתורה נמנע הראב"ע מלפתור את בעיית הציונים הגיאוגרפיים האנאכרוניסטיים בדרך נבואית ("על שם סופו"), בהעדיפו לראות בהם תוספות מאוחרות (אם כי נבואיות — ראה 'צפנת פענח' לבר', י"ב, 6; דב', א', 2). ואילו כאן אין הוא מאמץ את פתרונו הדומה של קדמו לגבי מזמור תהילים זה, ומסתפק בהצגתו כאלטרנטיבה אפשרית לפתרון הנבואי. אין זאת כי במסגרתו של מזמור נ"א נראתה לו התייחסות נבואית למעמדה העתיד של ירושלים כעיר הקודש כסבירה יותר מאשר התייחסותו של משה רבנו לישיבת הכנעני בארץ בלשון עבר ולעבר-הירדן המזרחי בו עמדו רגליו בלשון "עבר הירדן". וזאת משום שבניגוד לאבן ג'קטילה (ראה על כך לעיל, עמ' 173) אכן ייחס הראב"ע לדויד וליתר המשוררים בני זמנו מזמורים על גלותם של הלויים מירושלים לבבל (קל"ז) ועל השיבה ממנה (קכ"ו), ולפיכך לא נתקשה להניח שבמזמור תשובה אישית ידבר דויד ברוח הקודש גם על בניין חומות ירושלים ההרוסות ועל השבת עבודת הקורבנות כבתחילה.

132 גם את מזמור קכ"ו הוא מסב על ימי שיבת ציון (ראה ביאורו לפס' 1) ואת מזמור מ"ג — על ימות המשיח (ראה ביאורו לפס' 3, 5) מבלי להזכיר כלל את הדרך האלטרנטיבית לפיה נתחברו מזמורים אלה בתקופות מאוחרות.

לגבי זמנפ של שאר המשוררים, אשר אבן ג'קטילה איחרם לימי גלות בבל ואילו הראב"ע הקדימם לימי דויד. אבן ג'קטילה איחר גם מזמורים אנונימיים כאשר ריקעם ההיסטורי חייב זאת לדעתו, ואילו הראב"ע יכול היה להימנע מכך מכוח ראייתו את המזמורים כתפילות נבואיות. ברם, בעוד שאין הוא מאחר שום מזמור אנונימי, הוא נוטה, למרבה התמיהה, לאחר — אמנם רק לימי שלמה — את מזמור ס"ה הקרוי על שמו של דויד. וכה דבריו בביאורו לפס' 2: "[אם] (הושלם ע"פ רוב כה"י) זה המזמור חברו דוד — בהיות הארון [בציון] (הושלם ע"פ חמשה כ"י), או חברו אחד המשוררים בהבנות בית המקדש, והוא הנכון בעיניי". קשה מאד לומר מדוע אימץ כאן הראב"ע את שיטת אבן ג'קטילה (שמן הסתם איחר אף הוא את זמנו של מזמור זה לזמן בניית המקדש). מפירוש הראב"ע לגוף המזמור עולה, שהוא התרשם לא רק מן ההתייחסות החוזרת ונשנית לבית המקדש, אלא גם מן הקירבה הרעיונית של המזמור עם תפילת שלמה בחנוכת הבית: "עדיך כל בשר יבואו" (פס' 3) מקביל לדעתו לתפילת הנוכרי הבא לירושלים ממרחקים (מל"א, ח', 41-43), ו"דברי עונות גברו" (פס' 3) נתפס על ידו כוידוי של המשורר על חטאו ועל חטא העם שגרם לבצורת ולמצור הנרמזים ב"פקדת הארץ ותשוקקיה" (פס' 10 ואילך), וכל זה הרי מקביל לקטע על הרעב, המצור והוידוי שבתפילת שלמה (מל"א, ח', 37-40). ברם, הענין כולו תמוה לא רק משום שלדידו של הראב"ע יכול היה כל זה להאמר בנבואה, אלא בעיקר משום שאינו מסביר כלל כיצד זה מיוחס מזמור אנונימי מזמן חנוכת הבית בכותרתו לדויד! אין בידי אלא לשער, שבעיני הראב"ע יכולה ל' השייכות שבצירוף "לדוד" להורות לא רק שהמזמור מדבר על אודות דויד, אלא גם שהוא נאמר לכבודו או מוקדש לזכרו (גם מזמור קכ"ז אינו דן, לדעתו, במעשיו העתידיים של שלמה אלא נאמר לכבודו — ראה פירושו על אתר).¹³³ יהי הדבר כאשר יהי, על כל פנים דומה שניתן ללמוד מסטיה מפתיעה זו של הראב"ע מן הקו הכללי בו נקט, שכיאה לפרשן של אמת היה לבו נתון יותר לייחודו של המזמור הספציפי, מאשר לביצור תוקפה ועקביותה של השיטה הפרשנית.

בזאת תם דיוננו בשאלת המחברות ובשאלת טיבם הנבואי של המזמורים הכרוכות זו בזו, אך עדין לא נשלם. שכן בשער הראשון של ספרו 'יסוד מורא' (שנתחבר בלונדון בשנת 1157 או בשנת 1158) כתב הראב"ע על מזמורי תהילים דברים הסותרים, לכאורה, את גישתו אליהם, כפי שהיא מוצגת הן בשתי הקדמותיו והן בפירושו. וזו לשונו: "ואילו היינו יודעים [כל סוד] (הושלם ע"פ כ"י אחד) ספר תהלות, שהוא כולו זמירות ותפלות, אף על פי שנאמר ברוח הקודש אין בו נבואה לעתיד".¹³⁴ דומה שכוונתו לומר, שאפילו הבנה מושלמת של ספר תהילים לא תיתן בידינו שום מידע על הצפוי לנו בעתיד, משום שעל אף העובדה שהמזמורים הם בגדר תפילות נבואיות, אין הם מוסבים על עתידנו שלנו. לא זו בלבד שתפיסה כזאת אינה מתיישבת עם הביאור המשיחי הניתן על ידו למזמורים לא מעטים, אלא

¹³³ השערה לא פחות רחוקה היא להניח, שהראב"ע באר את "לדוד שיר" כציון הנגינה, על דרך שהוא עתיד לבאר את "לדודתו" בהמשכה של הקדמת השריד, "המחקר הרביעי", שורות 146-147.

¹³⁴ המובאות מ'יסוד מורא' יובאו ע"פ הדפוס הרווח (ראה במפתח הביבליוגרפי) עם תיקונים הכרחיים ע"פ כתבי יד. אני מודה לתלמידתי, הגב' שושנה בן-נח, על שהעמידה לרשותי את הקולאציה של שישה כתבי-יד של השער הראשון של 'יסוד מורא' אשר הכינה (ואלה ציוני כה"י: המבורג-לוי 113,1; וטיקאן 8, 49; טורינו-הספריה הלאומית A.VI 34,8; המוזיאון הבריטי 1073,1; קמברידג' האוניברסיטה Add. 1215,2).

שגם החלתה על חמש המגילות הבאה במשפט הבא ("וככה איוב וספרי שלמה ע"ה והמגלות ועזרא") אינה מתיישבת עם דבריו המפורשים בראש ההקדמה לפירושו הנדפס לשיר השירים: "זה השיר מעולה מכל השירים אשר לשלמה, ובו סוד סתום וחתום, כי החל מימי אברהם עד ימות המשיח". כדי להבין את דבריו אלה של הראב"ע ב'יסוד מורא' לאשורם, יהא עלינו לבחון את הקשרם ולחשוף את רקעם.

ספר 'יסוד מורא' מוקדש לבירור טיבן של המצוות ולהארת טעמיהן. בשער השמיני של הספר הוא מסביר, שחובה על כל בן ישראל להקדים את קיום המצוות להבנתן, שאלמלא כן "ישאר בלא תורה", אך שמצד שני "המשכיל יוכל לדעת טעמים רבים בתורה אשר הם מבוארים באר היטב, ויש שהם מבוארים לאדם אחד מאלף".¹³⁵ בהמשכו של שער זה הוא סוקר את הטעמים מן הסוג הראשון (אלה הנזכרים בתורה במפורש), ואילו בשער התשיעי הוא דן בלשון רמזים מעורפלת בטעמיהן הנסתרים של מצוות רבות, כשהוא מסתייע לצורך זה במכלול המדעים — האסטרונומיה, האסטרולוגיה, האריתמטיקה (בהתאם לסימבוליסטיקה הפיתאגוראית), חכמת הטבע, חכמת הלשון ועוד.¹³⁶ יתירה מזו: לדידו דרוש לימוד המדעים לא רק להבנה שלמה של המצוות, אלא גם כדי להגיע ל"דעת עליון", שבה אפשר לזכות על ידי הבנת מעשי ה' כפי שהם מתוארים בתורה וכפי שהם משתקפים בבריאה (ר"ל בטבע). הוא מבהיר זאת כבר בהקדמה הקצרה של ספרו זה, באומרו, שמותר האדם מן הבהמה הוא "בנשמה העליונה החכמה", אשר בטרם "תשוב אל השם הנכבד אשר נתנה" הריהי מורדת ארצה לשכון בגוויה "למען הראותה [נסי האלוהים] (הושלם ע"פ שני כ"י)... ללמוד מעשה אדוניה ולשמור מצותיו". ללמוד כיצד? — "וכל חכמה תחיה את בעליה, והחכמות הן רבות, וכל אחת מועלת, וכולן כמעלות הסולם לעלות אל חכמות (בכה"י: חכמת) האמת. אשרי מי שנפקחו עיני לבותם, ונהרו אל השם ואל טובו באחריתם".¹³⁷ ולפי שאין להגיע לשלמות רוחנית-דתית ללא שליטה בכל המדעים, דין הוא שכל התמחות חד-צדדית באחד מענפי החוכמה, אינה אלא למדנות מדומה, ועל כן לא תוליך למטרה. כדי להוכיח תיזה זו מקדיש הראב"ע את השער הראשון לתיאור ביקורתי של ארבעה טיפוסים של "משכילי ישראל", אשר הצטמצמותם בתחום לימודי אחד מונעת בעדם מלהגיע לחוכמה של אמת. הראשונים הם חכמי המסורה, אשר תועלתם לשמירת נוסח המקרא אמנם רבה, אך שבלא העמקה בתוכנו של המקרא הריהם משולים "לגמל נושא משי, והוא לא יועיל למשי (נ"א: המשאוי), גם המשי (נ"א המשאוי) לא יועילנו". השניים הם חכמי הדקדוק, אשר בידם "חכמה מפוארה" המסייעת לכתיבה צחה בפרוזה ובשירה ואף להבנת המקראות לאשורם, אך שהעיסוק הבלעדי בה כמוהו כהפיכת האמצעי למטרה: "וחס ושלום לעסוק

135 על אפשרות ההבנה השלמה הוא אומר בפירוש הארוך לשמ', כ', 2 (ד"ה "דבור הראשון אנוכי"; וייזר, כרך ב', עמ' קל"א): "אם כן יוכל המשכיל, שהשם פקח עיניו, לדעת מדברי תורה סוד כל המצוות". וכזאת גם בפירושו לדב', ד', 7, 5, 1; תה', קי"ט, 6.

136 ראה על כך בפרק על הראב"ע אצל י' היינמן, 'טעמי המצוות בספרות ישראל', ירושלים תשי"ד², עמ' 65-72.

137 על התניית חיי נצח בעולם הבא בשמירת המצוות ובהבנתן בעולם הזה הוא עומד גם בפירושו לויק', י"ח, 4-5: "וטעם 'ושמרתם את חקותי ואת משפטי' — לבאר שהם חיים לעושיהם בשני עולמות, כי המבין סודם חיי העולם יחינו ולא ימות לעולם, על כל כתוב 'אני ה' אלוהיכם' כאשר פירשתי".

תמיד עם כלי אומן ולא יגיע למלאכת הכלי עצמו".¹³⁸ למען נוחיות הדיון נשאיר את הקבוצה השלישית (אשר בה אנו מתעניינים) לסוף, ונקדים את הרביעית. הרביעיים הם חכמי התלמוד, המביאים ברכה רבה לעצמם ולציבור כאשר מטרתם היא "לדעת האיסור וההיתר", וכאשר הם מסתייעים ב"חכמת המקרא" (להבנת המובאות המקראיות שבתלמוד), בחכמת הדקדוק (להבנת כתובים שלא פירשום קדמונינו), בחכמת המזלות (לצורך העיבור), בחכמת המידות (להבנת המידות והשיעורים שבהלכה ולהכרת חכמת ה' בבריאה), ועל דרך זאת גם בפסיכולוגיה, בקוסמולוגיה ובלוגיקה. לעומת זאת הוא מסתייג משני טיפוסים של חכמי תלמוד שרווחו, לדבריו, בימיו. האחד הוא "מי שידע המדרשים, גם הוא יחדש אחריהם (כ"י: אחרים) ויבקש טעם לכל מלא וחסר" תוך התעלמות מן העובדה שהמקראות אינם מקפידים כלל על מסירה מדויקת של המילות (ובודאי שלא על הכתיב שלהן) אלא רק על מהימנות "הטעמים" (ר"ל המקור), כפי שמוכח, לדעתו, משתי הנוסחאות של עשרת הדברות ומחזרות דומות. הטיפוס השני של חכם תלמודי, אשר לימודו מחטיא את המטרה, הינו זה המתמחה בהלכות נזיקין. אמנם הוא זוכה לכבוד ומקבל שכר כמורה וכדיין, אך לחוכמתו אין משמעות רוחנית עצמית, שכן "אם היו כל ישראל צדיקים, לא היו צריכים לסדר נזיקין".¹³⁹ נפנה עתה לדברי הראב"ע אודות הקבוצה השלישית, שאינם נהירים כיתר דבריו.

138 משל זה חסר בששת כתבי-היד שנבדקו, בדפוס קושטא ר"ץ ובדפוס ונציה שכ"ו וכן בדפוסים הרווחים כיום, אך הוא מצוי בדפוס פראג תקנ"ג. הוא לכשעצמו נשמע מקורי, וראה מקבילתו בהערה הבאה.

139 טענה זו — הבאה כבר בפירושו הקצר לשם, כ"ג, 20 (מהד' וייזר, ב', עמ' ש"ה) — אינה מקורית עמו. מצאנוה מובאת ב'ספר האמונה הרמה' לר' אברהם אבן דאוד (שנתחבר בטולידו בשנת 1161, כלומר כמעט בעת ובעונה אחת עם חיבור 'יסוד מורא') תוך איזכור של "איש מחכמי הישמעאלים". גם מטרתו של הראב"ד היא להוכיח ש"החכמה הוא יתרון האדם ותכליתו, והחכמות רבות זו למעלה מזו, והמכוון בכלם — הידיעה באל יתברך ויתברך". בעקבות זאת הוא מדבר בגנותם של המתמחים באורח בלעדי בחוכמה אחת, וגם הוא מונה ארבעה מהם — חכמי הרפואה, הדקדוק, המתמטיקה והמשפט. על האחרונים הוא אומר כמעט אותם הדברים כמו הראב"ע. המשפטן ה"מכלה זמנו... בחכמת הדינין לקנות לו שם וממון ושהוא פקח", אין ללימודו ערך עצמי, שהרי "אם יונחו האנשים ישרנים, אין רע ביניהם, כמעט לא היו צריכים לחכמת הדינין" (תרגם ר' שלמה בן לביא, מהדורת ש' ווייל, פרנקפורט דמיין 1852, עמ' 45-46; דפוס-צילום: ירושלים תשכ"ז). יעקב גוטמן בספרו על הראב"ד (Jacob Guttman, *Die Religions-* *philosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo*, Göttingen 1879, p. 117, n. 1) מזהה את החכם הישמעאלי עם אלגזאלי (1058-1111), ומפנה את הקורא לספרו 'מיואן אלעמל', אשר תורגם עובד במאה הי"ג בידי ר' אברהם בר חסדאי ונקרא בעברית 'ספר מאזני צדק' (מהדורת י' גאלדענטהאל, לייפציג-פריז 1839, עמ' 165-180). בעוד שהשפעת אלגזאלי על הראב"ד ניכרת לא רק בתוכן אלא אף בניסוח, הרי זיקת ראב"ע לקודמו קטנה יותר, בעיקר משום שבעקבות ר' בחיי (כפי שיוכח בהערה הבאה) הוא העביר את הדיון מעולם ההשכלה הכללית, לתחום הספציפי של לימודי היהדות. גם אלגזאלי מטעים "כי החכמות כלם עוזרות זו לזו וקצתם קשור בקצתם... אם כן אין ראוי למשכיל שיבזה שום דבר ממיני החכמות, אבל יאות לו להשיג כל חכמה כפי יכולתו ויתן לה חקה ומדרגתה, מפני שהחכמות לפי מדרגותם הם הולכות עם העבד נכח פני אלהיו" (עמ' 165). גם הוא מסתייג מן ההתמחות הבלעדית בחכמת הלשון והסגנון: "והמסתפק ממנה בדקדוק והנקד והשיר וידיעת תנועת האותיות הוא מסתפק מהקלפה... והוא כמי שיכון לעלות לרגל ויקנה גמל למשאו ויכין צידתו ויתר צרכיו, ואחר יעמד וישב בביתו... אין טוב בחרב ובחנית וכידון כשלא יתעסקו במ ביום קרב ומלחמה" (עמ' 172-173). חוכמת המשפט גבוהה לדעתו מחוכמת הלשון, אך גם היא תועלתנית בלבד: "ואולם חכמת הדינים והמשפטים אינה כן, שהיא אין הצרך אליה אלא מצד שהיא צריכה אל הגוף, והגוף אין לו קיום ועמידה אלא בחכמת הגופות והיא חכמת

חכמים אלה "הוגים תמיד בתורה ובנביאים ובכתובים גם תרגומם בלשון ארמית, והם חושבים בלבם בעבור שיחפשו טעמים (כה"י: טעמיהם) כפי יכלתם שעלו אל מדרגה עליונה". לכאורה מדובר במפרשי המקרא על דרך הפשט, אך מן ההמשך ברי שאין הכוונה לא לפרשני ספרד כר' יהודה אבן בלעם וכר' משה אבן ג'קטילה, ובודאי שלא לפרשני צרפת כרש"י וכרשב"ם, שכן הראב"ע מעלה כנגדם את הטענה האנטי-קראית הקלאסית: "רק אין כח במשכיל לדעת מצוה אחת תמימה מן התורה, אם לא יעמוד על דברי תורה שבעל-פה". הראיות שהוא מביא בהמשך דבריו לביסוס טענה זו, דומות מאד לאלה שבטיעונו נגד הפרשנות הקראית שבשתי הקדמותיו לתורה, ושמא נועדה גם לשון "יחפשו" לרמוז על המימרא המיוחסת לענן "חפישו באוריתא שפיר"¹⁴⁰. לעומת זאת לא מחוור כלפי מי

הרפואה, ובחכמת הדתות והיא הדנין, אחר שבני אדם נבראו על ענין שלא יתכן לאחד מהם שיחיה לבדו כבהמת היער וכחית השדה... ואין ספק כי כשיהיה להם קבוצ, שהם צריכים שיהיה ביניהם יושר וכללים ידועים במשאם ומתנם, ולולי זה רבתה ביניהם הקטטה והמריבה..." (עמ' 176-177). בנקודה זו רבה ובולטת הקרבה בין ראב"ע וראב"ד, ושניהם כאחד מרחיקים לכת יותר מאלגזאלי, ולפי שכל הנראה לא היו תלויים זה בזה, סביר לשער ששניהם הושפעו בענין זה מספר שינק מאלגזאלי (ואולי אף ממי שקדמו). יעקב גוטמן (עמ' 24, הערה 1) מסב את תשומת הלב להסתייגות מלימוד תועלתני גרידא של חוכמת הדקדוק, הפואטיקה והרטוריקה מזה ושל חוכמת האסטרונומיה והאסטרוולוגיה מזה שב'ספר חובות הלבבות' לר' בחיי אבן פקודה, שער ה', פרק ה' (קאפח, 'חובות', עמ' רנ"ג-רנ"ד). לכך יש להוסיף את הסתייגותו החריפה של ר' בחיי מהתעסקות-יותר של חכמי ההלכה בבירורים משפטיים (הבאה בהקדמה): "ונשאל אחד החכמים על שאלה נדירה מדיני הגירושין, והשיב לשואלו: האם ידעת היטב כל מה שאתה חייב לדעת מן המצוות, ואשר אינך רשאי להתעלם מהן, עד שנתפנית להפליג בעיון בשאלות הנדירות וקושיותיהן אשר לא תרכוש בידיעתו מעלה בדתך ואמונתך, ולא תתקן בהן מגרעת שבמדותיך הנפשיות?" (שם, עמ' כ"ד; וראה גם עמ' כ"ח-כ"ט, וכן את תיאור דרגת הלימוד השמינית שבשער ג', פרק ד', עמ' ק"ן). בשל סיבות כרונולוגיות לא סבירה השפעה ישירה של אלגזאלי על ר' בחיי, ולפיכך הוסברו גם ההקבלות הרבות שביניהם כפועל-יוצא של יניקה ממקור משותף (ראה: ד"צ בנעט, "מקור משותף לר' בחיי בר יוסף ולאלגזאלי", 'ספר מאגנס', ירושלים תרצ"ח, עמ' 23-30). לעומת כל אלה מצינו בברכות, ו', ע"א הערכה טראנס-פונקציונאלית למעשה דיינים, הנתפס כשווה-ערך מבחינה רוחנית ללימוד התורה: "מהו דתימא — דינא שלמא בעלמא הוא, ולא אתיא שכינה, קמשמע לן דדינא נמי היינו תורה" (אפשר היה לחשוב ששכרה של עשיית דין הוא השכנת שלום בלבד, ושאיין היא משרה שכינה, נמצינו למדים שעשיית דין כמוה כלימוד התורה).

140 הצירוף הזה של לימוד מעמיק של פשט כ"ד הספרים מבלי להיזקק לתורה שבעל-פה דומה מאד לתיאור בעלי דרגת הלימוד החמישית שב'חובות הלבבות' (שער ג', פרק ד'): "אנשים שהוסיפו על מי שהזכרנו לעיל את ידיעת עניני כתבי הקדש והבנת שרשיו, והחקירה על הנאמר דרך העברה והנאמר בדיוק בעניניו, כגון הגשמות שנאמרה שם, והם מפרשי כתבי הקדש כפשוטם בלעדי הקבלה" (קאפח, 'חובות', עמ' קמ"ט). לדומי עניני זה מצטרף דומי מבני: תיאורי ארבעת טיפוסים המשכילים שב'יסוד מורא' באים באותו הסדר כמו תיאורי עשר דרגות הלימוד שב'חובות הלבבות': א' — אלה שידועים לקרוא את "אלחומש ואלמקרא" מבלי להבינו (המשולים ל"חמור נושא ספרים"); ב' — "בעלי הנקוד והמסורת" (הטיפוס הראשון אצל הראב"ע, אותו המשיל ל"גמל נושא משי"); ג' — יודעי דקדוק (הטיפוס השני אצל הראב"ע); ד' — בעלי הפשט המעמיקים בתוכן ובסגנון; ה' — המוסיפים על כך בירורים עיוניים מבלי להסתייע בקבלה (הטיפוס השלישי אצל הראב"ע); ו' עד י' — לומדי התורה שבעל-פה לדרגותיהם (הטיפוס הרביעי של הראב"ע, הקרוב ביותר לדרגה ח'). ברם, בעוד שר' בחיי הרבה בחלוקות כדי להגיע לעשר מדרגות, וסדרן בסדר עולה החל באי-הבנה גמורה וכלה בהבנה מושלמת (לה זכו אנשי כנסת הגדולה והתנאים), הסתפק הראב"ע בארבעה טיפוסים, אשר בכולם יש צד של חיוב וצד של שלילה, ואשר דברי

מכוונות הטענות שהראב"ע מעלה לאחר מכן, מה עוד שהן מתמיהות לכשעצמן. נביא אפוא את דבריו במלואם —

גם טוב הוא לדעת המקרא (ר"ל — ספרי נ"ך) כי מצות רבות נלמוד מדברי המקרא, כמצות 'לא תאכלו על הדם' (ויק', י"ט, 26) — מדברי שאול (ראה שמ"א, י"ד, 32-35), ו'לא יומתו אבות על בנים' (דב', כ"ד, 16) — מדברי אמציה (ראה מל"ב, י"ד, 5-6). רק קטון הוא (בכה"י: קטנה היא) התועלת כנגד היגיעה לדעת שמות ערי ישראל, ודברי (בשלשה כ"י: ושמות) השופטים והמלכים, ובנין הבית הראשון (ראה מל"א, ו') והעתיד להיות (ראה יח', מ'-מ"ב), ודברי הנבואה שעברו קצתם (ר"ל כבר התקיימו), ויש מהם עתידות שנוכל לחקור, ויש שנגשש בהם (המילה חסרה בכל כה"י) כעורים בקיר (בכה"י: קיר), זה אומר בכה, וזה אומר בכה. ואילו היינו יודעים [כל סוד] (הושלם ע"פ כ"י אחד)¹⁴¹ ספר תהלות, שהוא כולו זמירות ותפילות, אף-על-פי שנאמר ברוח הקודש, אין בו נבואה לעתיד. וככה איוב וספרי שלמה ע"ה והמגלות ועזרא. וככה לא נוכל לדעת מספר דניאל מתי יגיע הקץ, כי הוא לא ידעו כאשר פירשתיו במקומו (ראה פירושו הארוך לדנ', י"א, 30, 36). ואם נביט (בכה"י: הגינו) יומם ולילה בכל אלה, לא תעלה בידינו דעת מצוה שנוכל לנחול בעבורה חיי העולם הבא. על כן אמרו [קדמונינו] (הושלם ע"פ ארבעה כ"י) על לימוד המקרא: 'מדה שאינה מדה'.¹⁴² רק טוב הוא למשכיל שיתבונן סוד לשון הקדש מהמקרא, כי ממנו תוצאות חיים להבין יסוד (בכ"י: סוד) התורה וסוד המורא. גם התרגום מועיל, אף-על-פי שאיננו כולו על דרך פשט.

הסכמתו של הראב"ע לכך, שלימוד ספרי הנביאים מסייע להבנת המצוות, נאמרת בלב שלם וללא שמץ אירוניה, שכן בפירושו לויק', י"ט, 26 הוא מבאר את "על הדם" בעזרת "העד הנאמן — דברי שאול", ובפירושו לדב', כ"ד, 16 ניכר מדבריו שהוא מסתמך על מעשה אמציה, אם כי הוא אינו מזכירו במפורש (כפי שעשה הרשב"ם שביאר כמוהו). אך הוא מסייג את הסכמתו זאת בטענה, שאין בכך צידוק מספיק לעיסוק כה אינטנסיבי בספרי נ"ך, משום שרוב בהם החומר הגיאוגרפי, הגינאלוגי והארכיטקטוני, שאינו מסייע במאומה להבהרת המצוות. יתירה מזו: ברובם של ספרי 'הכתובים' לא מצינו בכלל דבר מצווה, וגם

השבח והבקורת שאמר על כל אחד מהם נועדו להצטרף לכדי תיאור של דרך הלימוד הרצויה. לתכלית זו בא גם התיאור הבקורתי של ארבעת טיפוסים המפרשים בשתי הקדמותיו לפירושו לתורה, אשר במאחרת שבהן אף מדורגות "ארבע הדרכים" בסדר עולה, כמו ארבעת הטיפוסים כאן.

141 הצירוף "כל סוד" מצוי אמנם רק בכ"י המוזיאון הבריטי 1073,1 (ובנוסף לכך גם כתוספת גיליון בכ"י ברלין 79,7), אך תיבת "כל" מצויה בכל כתבי-היד (היא נשמטה בדפוס הראשון, קושטא ר"ץ).

142 הראב"ע לא יכול היה להסתייע במאמרו של ר' שמעון בר יוחאי "העוסק במקרא מדה שאינה מדה" (ירושלמי, שבת, פ"א, ה"ב, ובניסוח קצת שונה: ברכות, פ"א, ה"ב; הוריות, פ"ג, ה"ב) לולי הניח, שגם בלשון חכמים מתיחסת תיבת 'מקרא' לספרי נ"ך בלבד. ולפי שבסוגיות שבהן מובא מאמרו של רשב"י מדובר במפורש בלימוד תורה, מסתבר שראב"ע שמע את המאמר כהיגד עצמאי המנותק מהקשרו, ובארו לפי צרכיו. כמו כן מסתבר שראב"ע לא הכיר, או לא זכר, את מאמרו של רשב"י בשלמותו — "העוסק במקרא — מידה שאינה מידה, העוסק במשנה — מידה שנוטלין ממנה (נ"א — עליה) שכר, העוסק בתלמוד — אין לך מידה גדולה מזו" (ירושלמי, שבת, פט"ז, ה"א; בבלי, בבא מציעא, ל"ג, ע"א) — שכן דברים אלה רחוקים מלשמש אסמכתא לתפיסת הראב"ע את אידיאל הלימוד היהודי.

מספרי הנבואה נוכל ללמוד אך מעט מאד על עתידנו, שכן מקצתן של הנבואות כבר נתקיימו, והאחרות — חלקן כה מעורפלות עד שאי-אפשר להגיע להסכמה בדבר מה שצפוי לנו, ורק חלקן הן בגדר "עתידות שנוכל לחקור". דבר זה חל במשנה תוקף על מזמורי תהילים, שנאמרו אמנם ברוח הקודש, אך שאין בהם שום נבואה לעתיד. לא ייפלא אפוא שהחכמים הזהירו בפני עיסוק יתר ב'מקרא', ואף בפי האיש שקנה את עולמו בין השאר בזכות פירושו לספרי נביאים וכתובים נותר רק נימוק נוסף אחד להצדקת לימודם, נימוק המבליט ביתר שאת את משניות מעמדם — התועלת שבלימוד לשונה של התורה...

על סמך דרכו של הראב"ע בטיעון פולמוסני מעין זה, אפשר להניח שדבריו אלה לא נועדו לבטא את עמדתו שלו לאשורה, אלא לאשש באורח דרמטי את טענתו בדבר חוסר התכלית שבהתמחות חד-צדדית, ואגב זאת גם למצות את הדין עם העמדה המוקעת אליבא דשיטתה שלה.¹⁴³ כדי לאמת הנחה זו יהא עלינו להוכיח, שכהמשך לטענתו בדבר הצורך הגמור להשלים את התורה שבכתב על-ידי התורה שבעל-פה (טענה אשר אופיה האנטי-קראי ברור לגמרי) תוקף הראב"ע שלשה אספקטים נוספים של אמונתם של הקראים בבלעדיותם של כ"ד הספרים כמקור הדעת לישראל.

הקראים התקשו עד מאד בהשתתת מערכת הלכתית שלמה על חמשת חומשי התורה בלבד, ואי-לכך לא יכלו לדבוק בעקרון שניתן ללמוד את כל המצוות מן התורה שבכתב. אך תחת להשלימה על-ידי מסורת מהימנה שבעל-פה (כפי שאכן עשו — באורח חלקי — בעזרת עקרון "סבל הירושה"), בקשו להשלימה על-ידי מקור מהימן יותר — ספרי נביאים וכתובים. ענין זה מבואר היטב בשני מקורות קראיים, שנתחברו בביצנץ במאות האחת-עשרה והשתיים-עשרה, ושככל הנראה לא היו לנגד עיני הראב"ע. אף-על-פי-כן נוכל להסתייע בהם, משום שכדרכה של הספרות הקראית הם מגלגלים בווריאציות קלות טיעון קראי קלאסי, אשר יכול היה להגיע לידיעת הראב"ע ממקורות קודמים.¹⁴⁴ המקור האחד הוא ספר 'אשכל הכפר' לחכם הקראי יהודה הדסי, אשר נכתב בלשון העברית בקושטא, החל משנת 1148. הוא מונה ומפרש את המידות הפשטיות שהתורה מתבארת בהן, ומסביר את השביעית בזה הלשון: "לומדים אנו ממדה שביעית, והוא מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר,¹⁴⁵ כסתומי ורמזי משה אב הנביאים ע"ה שפירשו הנביאי' באחרית, יען שהיו מוחזקים מדור לדור אחר, אף הבינו כי הדעת מתמעטת מישראל, והיו מבארים אותם דור זה לדור אחר. כמו שאמר 'בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ', ולא ביאר משה ע"ה יצירת המלאכי ומתי נבראו, כי הכלילים במאמר 'בראשית ברא אלוהים וגו'', ועלינו לבקש ולדרוש ולשחר. ובא דוד המלך ע"ה ואמר 'הללו את ה' מן השמים הללוהו במרומים, הללוהו כל מלאכיו וגו'' (תהי', קמ"ח, 1-2) והוא ביום ראשון שנברא שמים עליונים. וככה אומרים גם חכמי הדעת וחכמי היונים, כי תחלת הבריאה היא בריאת

143 ראה על כך סימון, "לדרכו הפרשנית", עמ' 106-111.

144 אסמכתאות לכך מכתבי ענן וסהל בן מצליח מביא ב' קלאר במאמרו "בן אשר", בתוך: 'מחקרים ועיונים בלשון, בשירה ובספרות', תל-אביב תשי"ד, עמ' 303-304.

145 זוהי מידה י"ז משלושים ושלוש מידות שההגדה נדרשת בהן (ראה 'משנת רבי אליעזר', מהדורת ה"ג ענעלאו, ניו-יורק תרצ"ד, עמ' 30; דפוס צילום: ירושלים תש"ל). גם בהגדרת שאר המידות לא נמנע הדסי מלהזקק לניסוח הרבני שלהן.

המלאכי' הכבוד עם משרתיו" (דף ס"ד, ע"א, טור א'). לאחר מכן באות דוגמאות רבות נוספות, הכוללות גם את שתי המצוות שהביא הראב"ע — ביאור "לא תאכלו על הדם" (ויק', י"ט, 26) בעזרת דברי שאול, וביאור "לא יומתו אבות על בנים" (דב', כ"ד, 16) בעזרת דברי אמציה בן יואש. בהקשר אחר הוא מביא אסמכתאות לראייה קראית זו של ספרי נ"ך כהשלמתה האותנטית הבלעדית של התורה — "...תורה ונביאים וכתובי' שלשתם נקראו 'תורה', ככתוב: 'ולא שמענו בקול ה' אלהינו ללכת בתורותיו אשר נתן לפנינו ביד עבדיו הנביאים" (דנ', ט', 10), ועליהם אמר הנחכם ע"ה: 'הלא כתבתי לך שלישים במועצות ודעת' (מש', כ"ב, 10) ברוח קדש אלהיך" (דף ע', ע"א, טור ב'). ראייה זו של התנ"ך חולקת על הגדרת מעמדם ההלכתי של ספרי נ"ך בידי חז"ל כ"דברי קבלה", אך שני המחנות הסכימו שניתן ללמוד מהם מצוות ולהסתייע בהם בביאור דברי התורה.¹⁴⁶ בהסכמה חלקית זו נאחזו הקראים בבואם לערער את מהימנותה של התורה שבעל-פה. כך מטיח הדסי כנגד דיני סוכה וארבעה מינים שבמשנה — "הנעזוב דברי הנביאי' (ר"ל נחמ', ח', 14-16) ונתפרוש דברי חיצונים (ר"ל חכמי המשנה) כפירושכ' [ם] אשר לא רמזה תורתנו...?!" (דף פ"ו, ע"ב, טור ב'); וכך הוא מוקיע את ריבוי הפירושים הרבניים ל"לא תאכלו על הדם", ומעלה על נס את הביאור הקראי, הנשען בבטחה על דברי שאול ויחזקאל, אשר מהימנותם נעלה מכל ספק, שכן "לולי לא היתה ההעתקה בזה הביאור מדור לדור ממש ועד שאול מלכך... לא היו אומרי' שאול וחכמי דבר חדש מלבם...!" (דף פ"ז, ע"א, טור א').

ווריאציה של טענה פולמוסית זו מצינו גם במקורנו השני, פירוש קראי עברי אנונימי לשמות-ויקרא, שנתחבר בביצנץ ששים שנה לפני 'אשכל הכפר' (השווה לעיל עמ' 90, הערה 81). לדידו לא זו בלבד שמחלוקת החכמים בפירוש "לא תאכלו על הדם" מעידה בעליל שהלכותיהם אינן בגדר תורה למשה מסיני, אלא שבנוסף לכך "יי"י גלה תחבולתם בזה הפסוק, להודיע כי כל מה שיאמרו הוא מדעתם ולא מפי יי"י. כי לא יכשר שלא הודיע משה פתרון זה הפסוק לישראל, ולא היו יודעים אותו הנביאים. לכן יי"י יתברך שמו פירש לנו על יד שאול פתרון זה הפסוק, ואיך היו אומרים אלה דבר אחר דבר (ר"ל דעות שונות) בפתרון זה הפסוק, להודיע כי רוב דבריהם כזבים, ואם שכחו היו אומרים אמת, וזה הפסוק ידמה למה שאמר 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר' (ויק', כ"ג, 40)... (כ"י ליידן-האוניברסיטה, ורנר 3, דף 369, ע"א-ע"ב). טיעון קראי סטאנדרטי זה היה ידוע היטב לראב"ע, כפי שמעידה התיחסותו הישירה אליו בפירושו ל-ויק', כ"ג, 40. הוא פותח את ביאורו בהצהרת-אמונה — "אנחנו נאמין בדברי המעתיקים, כי לא יכחישו הכתוב... גם הם העתיקו כי פרי עץ הדר הוא אתרוג", ממשיך בהבאת ראיות עניניות, ומסיים בדחיית דעת "הצדוקים" (לפיה המצווה אינה ליטול את ארבעה המינים אלא לעשות מהם סוכות) על ידי

146 ב' קלאר (במאמרו הנזכר לעיל בהערה 144, עמ' 303) עומד על ההבדל שבתפיסות: "על דעת היהדות הרבנית אין תורה שבכתב אלא חמשת חומשי תורה בלבד, ואילו נביאים וכתובים רק בגדר 'קבלה' הם. וכלל גדול הוא: 'דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן', היינו שאין למדין במידות שהתורה נדרשת בהן מנביאים וכתובים". יחד עם זאת ברור שחכמים הסתייעו בדברי 'קבלה' לשם הבנה לשונית והרחבה עניינית של דברי תורה, כפי שהקפידו ליישב כל ניגוד אפשרי ביניהם (וראה הערך "דברי קבלה", 'אנציקלופדיה תלמודית', כרך ז', ירושלים 1956, עמ' ק"ו-ק"ד).

הפרכת ביאורם של "עורי לב" אלה לכתוב שב"ספר עזרא" (רוצה לומר — נחמ', ח', 15) עליו הם מתבססים.

זהו, אם כן, הרקע הפולמוסי הן להודאתו של הראב"ע ב'יסוד מורא' "כי מצות רבות נלמוד מדברי המקרא", והן לטענתו הנלווית אליה, לפיה אופים ההיסטוריוגרפי של ספרי נביאים ראשונים, ואופים החוכמתי של רוב ספרי הכתובים אינם מצדיקים בשום פנים את הצגתן של שתי החטיבות האלה כהשלמתה ההלכתית של התורה. אם נמיר את ניסוחנו זה המודרני בניסוח ההולם יותר את דרך התבטאותם של הראב"ע ובעלי דברו נומר: היתכן להסב את לשון הרבים שבתיבת "תורתיו" שבדנ', ט', 10 על ספרי נביאים וכתובים, שעה שלמעשה יש בהם פרשיות ארוכות ללא שום "דעת מצוה"? מדברי הראב"ע עולה שתשובתם של הקראים על טענה זו היא, שבמקום שלא מצינו דבר מצוה מצינו ענין לא פחות חשוב — נבואה. ואכן עולמה הרוחני של הקראות עמד על שני דברים: האחד — דעת המצוות לאשורן וקיומן המדוקדק, והשני — דעת הקץ המשיחי על בוריו וקירובו על-ידי משמרות של תפילה וקינה, צום ובכי.¹⁴⁷ כנגד העמדת נבואת אחרית הימים כתוכן המרכזי השני של ספרי נביאים וכתובים בצידן של המצוות, מעלה הראב"ע את הטענה הכמותית שהעלה קודם לכן לגבי המצוות. לא זו בלבד שאותן הנבואות שכבר נתקיימו אינן בגדר נבואת אחרית הימים, אלא שאף אלה שעדיין לא נתקיימו הן בחלקן כה מעורפלות עד "שנגשש כעורים קיר, זה אומר בכה וזה אומר בכה". באומרו זאת מפנה הראב"ע כלפי הקראים את נשקם שלהם: כפי שהם טוענים שמחלוקות החכמים שבמשנה ובתלמוד מעידות שההלכה אינה נשענת על קבלה, כך הוא טוען כלפיהם שמחלוקות המפרשים בפיענוח הנבואות ה"עתידות" הינה עדות חותכת לכך, שהסרת הלוט מעל סוד הקץ אינה ענין מרכזי בספרי נ"ך. מה עוד שברוב ספרי ה"כתובים" אין בכלל "נבואה לעתיד", ואף מספר אסכטולוגי מובהק כספר דניאל לא נוכל לדעת מתי יגיע הקץ, שהרי דניאל עצמו לא ידעו. אמת, גם יפת בן עלי מטעים בפירושו לדנ', י"ב, 12,9,8,4 שזמנו של הקץ אכן סתום וחתום ולא יודע אלא בסמוך לגאולה (והסברו לכך — אילו נכתב המועד הרחוק בספר דניאל היו רבים מתיאשים וממירים את דתם).¹⁴⁸ אך לעומת זאת אין הוא נרתע (בפירושו לפס' 10,9,7) מפענוח מפורט של שלבי הגאולה, ומזיהוי בוטח של מקרביה (הקראים "תמימי דרך") ומעכביה (הרבנים "מרשיעי ברית"). גם אם הראב"ע לא ראה את פירוש יפת לתהילים, ולא

147 על דו-קוטביות זו שבהשקפתם עומד וידר בפרק על המשיחיות בספרו 'המגילות', עמ' 95-127. הוא מסתמך, בין השאר, על ביאורו של יפת בן עלי ל"ותרבה הדעת" (דנ', י"ב, 4) — "והדעת הזאת היא של שני דברים, האחד — דעת 'מצות', והשני — דעת ה'קץ'" (מרגוליות, 'דניאל', בערבית: עמ' 141; באנגלית: עמ' 77).

148 בסוף ביאורו לדנ', י"ב (מרגוליות, 'דניאל'; בערבית: עמ' 151-152; באנגלית: עמ' 86-87) בא מעין נספח בו סוקר יפת את חישובי הקץ של חכמים רבניים וקראים שנתבדו על-ידי אי-ביאת הגואל במועד המחושב. ומסתבר שהטעמתו התקיפה שאין אפשרות לחשוף את הסוד הושפעה לא במעט מן הכשלונות החוזרים ונשנים של קודמיו (האחרון שבהם היה סלמון בן ירוחם). כיפת נהג, כאמור, גם הראב"ע, ואילו רש"י ראה חובה לעצמו לחזור ולנסות תוך מודעות מלאה לגודל הסיכון: "ראיתי פתר בשם רבינו סעדיה לדבר וכבר עבר... ובטוחים אנו כי דבר אלוהינו יקום לעולם לא יופר. ואני אומר כי הערב והבוקר האמור כאן גמטריא הוא... ואנו נוהלים להבטחת מלכנו קץ אחר קץ, ובעבור קץ הדורש נודע כי טעה במדרשו, והבא אחריו יתור וידרוש דרך אחרת" (פירושו לדנ', ח', 14).

נוכח עד כמה הרחיק הלה לכת בהסבת מזמורים בדרך הפשר על מאבקה של הכת ועל נצחונה המזהיר (ראה לעיל עמ' 93-95), הרי הכיר את דרכו זאת מפירושו לתרי-עשר ולדניאל, שבודאי היו לנגד עיניו.¹⁴⁹ וגם אם לא ראה הראב"ע את פרק הסיום של 'אשכל הכפר' בו מפרט הדסי אחת לאחת את שבעים ושבע הנפלאות שיעשה האל לעמו בבוא הגואל, המתועדות כולן על-ידי שפעת כתובים מכל קצווי התנ"ך, הרי הכיר את ציורי ימות המשיח המפורטים של חכמי הקראים שמהם שאב הדסי.¹⁵⁰ על רקע זה יש לראות את טענתו הכמותית של הראב"ע (לפיה רק חלק מן הנבואות הן בגדר "עתידות שנוכל לחקורם") כטענה מהותית ביסודה — ערעור על תקפותו הפרשנית של הפשר הקראי.

לשון אחרת: נבואות אחרית-הימים הוודאיות מעטות הן, ומאמצי הפשר הקראי להרבותן עשרת מונים אין בהם ממש, ומחלוקת המפרשים תוכיח. מחלוקת זו נובעת קודם-כל מכך שהפשר — ככל פרשנות אליגוריסטית — עומד על מערכת זיהויים של מילות-מפתח בכתוב עם דמויות ומושגים שאינם מפורשים בו, ושעל כן אין לחושפם אלא בעזרת מיטפוריזציה. כך מורים "השושנים" ו"הנצנים" על הקראים וחכמיהם באותה מידה של וודאות כמו הכינויים הלא-מיטפוריים "תמימי דרך" ו"משכילים", וברי שמי שבא להפריך את הפשר תוקף ראש-לכל מערכת זיהויים זו, שמלאכותיותה ושרירותיותה ניכרות בבירור לכל מי שאינו נמנה על הכת.¹⁵¹ יתירה מזו: לא רק המחלוקת הפרשנית שבין חכמי הרבנים וחכמי הקראים נוטלת מתקפותו של הפשר, אלא גם, וביתר שאת, המחלוקת שבין חכמי הקראים לבין עצמם. הראב"ע כבר העלה טענה דומה כנגד הפרשנות ההלכתית שלהם בהקדמתו הראשונה לתורה (הדרך השניה; מהד' וייזר, א', עמ' ב'): "ואיך יסמכו במצות על דעתם, וכל רגע יהפכו מצד אל צד כפי מחשבתם". חילוקי-דעות פנימיים אלה, שאכן נבעו במידה רבה מאופיה הלא-סמכותי של עבודתם הפרשנית (השווה לעיל עמ' 72, הערה 37), הביכו את חכמי הקראים לא במעט,¹⁵² והם ביקשו לצמצמם במידת יכולתם, עם שלא הפליגו בחומרת

149 על משקלו הרב של הפשר המשיחי בפירושי יפת ועל ההד שמצא בלכות קוראיו תעיד גם העובדה — עליה מוסר אנקורי ('הקראים', עמ' 94, הערה 21) בשם נויבאור — לפיה מצוי באוסף פירקוביץ שבלנינגראד כתב-יד של לקט פירושי המשיחיים של יפת, הקרוי "שרח אל-עתידות".

150 בגלל ריבוי הדברים על מפלחה הצפויה של המלכות הנוצרית ושל דתה, השמיטו מהדירי דפוס גוולו 1836 רבות בפרק זה, ואנקורי במאמרו "פרקים" ההדירו בשלמות על-פי שני כתב-יד. על השימוש הרב שעשה הדסי בדברי קודמיו בנושא המשיחיות כבשאר הנושאים שבספרו, עומד אנקורי בעמ' 187-188, ובהערה 11.

151 עד כמה הרחיק לכת מאבק פרשני זה תעיד דוגמא נאה שמביא וידר ('המגילות', עמ' 103, הערה 3): כדי להוציא מן הפירוש הקראי לפיו מוסב "קדמו עיני אשמורות" (תה', קי"ט, 148) על משמרות הלילה של אבלי ציון, נדחק רס"ג לתרגם — "קדמו עיני נמנומם" (וראה הערתו של קאפח, 'תהילים', עמ' ר"ט למזמור צ', 4 בדבר אי-עקביותו של הגאון בתרגום תיבת "אשמורה").

152 ראה הדרך בה מציג יפת את דעתו על רקע דעות קודמיו בנספח לפירושו לדניאל, י"ב (הנוכח בהערה 148 לעיל); הלשון הזהירה בה מוסר יפת על חכמי הקראים שזיהו את עבד ה' עם ה"משכילים", ואת העדפתו שלו לזהותו, בעקבות בנימין נהוונדי, עם המשיח (בפתח ביאורו ליש', נ"ב, 13 המובא ע"י דרייבר-נויבאור, עמ' 19-20, ומצוטט ע"י וידר, 'המגילות', עמ' 114); וכן הקפדתו של יפת לציין, בעיקר בפתיחות פירושו, שאין הוא מחדש הרבה ושבעיקרו של דבר הוא נשען על הפרשנות הקראית כפי שקראה ושמעה (ראה: מרוויק, "יפת", עמ' 445, הערה 2 המצטט כזאת, בין השאר, מן ההקדמות לפגשת משפטים, לתרי-עשר, לאיוב, לרות ולשה"ש).

הבעיה כפי שעשו יריביהם. ברם, מן הדין להטעים שבעבור הראב"ע לא היה זה טיעון פול-מוסי גרידא, ושבאומרו בגוף ראשון רבים: "ויש שנגשש כעורים קיר" הוא מתיחס לבעיה אמיתית שהעסיקה אותו תדיר — חלקיות המידע שבידנו המונעת מתן פירוש שלם למקראות. בהתחשב באי-שלמות שליטתנו בלשון המקרא ובעיקר בהעדרו של מידע היסטורי וביאוגרפי מספיק במקרא גופו הריהו שולל את מדרשי השמות של רס"ג ("אל תשים לבך לשמוע אל דברי הגאון בשמות, כי אלו [ר"ל אפילו אילו] היינו יודעים כל לשון הקדש, מאין נוכל לדעת כל הקורות, כטעם 'משה' ו'יששכר' [אשר המאורעות המסבירים את שמותיהם ידועים לנו] — ביאורו לבר', ד', 16 והשווה: יש', מ', 12); כפי שהוא תובע להמנע מלזהות את המאורעות שאליהם מתיחסות ברכות יעקב (ביאורו לבר', מ"ט, 19) ומראות זכריה ("ואלו היינו מוצאים ספר קדמון, שהיה מספר מה שהתחדש בימים ההם ממלחמות, היינו ממששים כעורים קיר לומר 'אולי בעבור זה היתה הנבואה', ועתה אין לנו על מה נשען" — הקדמת פירושו לזכ';¹⁵³ והשווה: ביאוריו לזכ', י"ב, 11; חגי, ב', 22; תה', ע"ח, 2), וכפי שהוא דוחה את מדרשי חז"ל בהם מזוהים הנביאים יואל ועובדיה עם אישים שזמנם ידוע (ביאורו ליואל א', 1; הפתיחה לעוב'). התנגדותו זו העקבית של הראב"ע לגילויים השונים של פרשנות-יתר שבתוך מחנהו שלו מבוססת על אותם השיקולים (אי-הוודאות שמקורה בחוסר מידע מכאן ובערפול המכוון של הכתובים מכאן) ואף מנוסחת לעתים באותן מטבעות הלשון ("כעורים קיר", "אילו היינו יודעים") המשמשים בדבריו נגד הפשר הקראי. דומי זה מקנה לטענתו הפולמוסית, המנוסחת כקביעה עובדתית בלתי מנומקת, אמינות מיתודולוגית רבה.

יתירה מזו: ראינו לעיל (עמ' 177 ואילך) שאחד מקווי ההיכר המובהקים של פירוש הראב"ע לתהילים הוא נטיתו החזקה להעמיד בפני הקורא אפשרויות אלטרנטיביות בהגדרת אופיו של המזמור הנידון — התפילה הוא אם נבואה? המשיחית היא הנבואה אם לאו? הצענו לעיל כמה הסברים לנוהג זה, שיש בו כדי להביך קוראים רבים, ודומה שעתה נוכל להוסיף גם את רצונו של הראב"ע להבהיר לקוראיו עד היכן מגיעה אי-הוודאות בביאור ספר תהילים בכללו (בלשונו: "ואילו היינו יודעים כל סוד ספר תהלות"), ובפרט בכל הנוגע לנבואות על אחרית הימים. שאיפתו זו להעמיד את הנבואה המשיחית על גרעינה המוצק נבעה מצרכיו הרוחניים שלו, ואין אנו צריכים להבינה כביטוי למגמה לדחוק את רגליו של הפשר הקראי. שכן הדיונים הללו שלאורך פירושו הנדפס חסרים כל נימה פולמוסית, וגם בשתי הקדמותיו לתהילים אין הוא מוצא לנחוץ להזכיר את התפיסות הקראיות ולהתדיין עמהן. ברם, גם לדידו יש בספר תהילים לא רק מזמורים נבואיים שכבר נתקיימו (כגון מזמור קל"ז), אלא גם מזמורים משיחיים מובהקים (כגון: מ"ג, פ"ב, ק"ב), ואם כך — אנו חוזרים לשאלתנו הראשונית — כיצד יכול היה לכתוב ב'סוד מורא': "ואילו היינו יודעים [כל סוד] ספר תהלות, שהוא כולו זמירות ותפלות, אף-על-פי שנאמר ברוח הקודש, אין בו נבואה לעתיד"?

¹⁵³ כאן מרחיק הראב"ע לכת מעבר לטענת חוסר המידע, וטוען שבהעדר קישור מפורש של החזון עם המאורע, לא נוכל לגבור על הספק שבזיהוי, אפילו ימצא לנו מקור היסטורי חיצוני. בזאת הפכה הטענה ההיסטורית לטענה תיאולוגית-ספרותית.

אם אמנם שיחזרנו כראוי את ההקשר הפולמוסי שבו נתון משפט זה, נהא רשאים להניח לא רק שהוא מכוון כלפי התפיסה הקראית, אלא אף שהמושג "נבואה לעתיד" משמש בו כדרך שהקראים מבינים אותו. לשון אחרת: במשפט זה טוען הראב"ע ראשית — שהבנתנו את ספר תהילים רחוקה מלהיות כה שלמה ומקיפה כפי שטוענים "בני המקרא", ושנית — שבספר תהילים מצינו אך ורק "זמירות ותפלות", אשר עם היותן נבואיות אין בהן — בגלל מהותן כתפילות וכזמירות — "נבואה לעתיד" במובן של נבואה פרוגנוסטית פרטנית על ימות המשיח, על דרך שמתיימר הפשר הקראי למצוא בהן. ואכן בפירוש הראב"ע לתהילים לעולם אין המימד הנבואי מפקיע את פרקי תהילים מאופים הספרותי כמזמורים, אלא אדרבא הוא תמיד מעוגן ומשולב בו. יש שהמשורר הנבואי מתפלל "על לשון" בני הגלות הנתונים בצרה, ויש שהוא מבשר להם על היושעותם וגאולתם העתידה, אך אין הוא מתאר להם את שלבי הגאולה על דרך שמצינו, גם לדעת הראב"ע, בכמה נבואות "עתידות" שבספרי הנבואה ושבספר דניאל.¹⁵⁴ עד כמה גדול הפער בתחום זה בין תפיסת הראב"ע לבין זו של מפרש קראי כיפת, תעיד גישתם השונה למזמור כ"ב. ליפת ברור מן הציון "אילת השחר" שבכותרת, שדויד מתנבא כאן על מה שיקרה לישראל ב"עת צרה" (ר"ל בגלות), ואי-לכך הוא מזהה את "סבבוני פרים רבים" (פס' 13) עם מלכות אדום (הנוצרית), את "אריה טורף ושואג" (פס' 14) — עם מלכי ישמעאל, את "סבבוני כלבים" (פס' 17) —

154 מאלף בניהן זה ה"כלל" העקרוני המנוסח בפירושו הארוך לדנ', י"א, 4. וכך הוא מסביר שם מדוע עליו להסתפק בביאור לשוני וענייני של הנבואות ה"עוברות", בעוד שהוא נותן ביאור מפורט של השתלשלות המאורעות המתוארת בנבואות ה"עתידות": "והנה אומר לך עתה כלל: כי מתחלת 'ויחזק מלך הנגב' (י"א, 5) עד 'וזלעים ממנו יעמדו וחללו המקדש המעוז' (י"א, 31) שהוא בפירוש חרבן בית שני — מלחמות שעברו. ולזכור פרטיהן ולחפש הספרים הקדמונים בספר (כ"י בודלי 301: כספר) יוסף בן גוריון — אילו היינו יודעין כל דבריו, לא יועילנו עתה לדעת שעבר (ר"ל: מה שעבר). ועל כן אפרש המלות והטעמים בדרך כלל, ואחר חרבן הבית אפרש בדרך פרט עד 'וכעת קץ' (י"א, 40). בדפוס הראשון, וונציה רפ"ו: ובעת) — כי משם הם העתידות שנשארו, כאשר אפרש". דברים אלה על חוסר התועלת הרוחנית שבידיעת העבר דומים מאד לדבריו ב'יסוד מורא' על מיעוט הערך המהותי של המידע ההיסטורי שבספרי נביאים ראשונים, ומכאן שעל אף ההקשר הפולמוסי הריהם משקפים את עמדתו לאשורה. ואמנם אין הוא יוצא דופן בכך, שכן גם בזאת קדמהו ר' בחיי, כפי שעולה ממשל שלשת סוגי המשי הבא בסוף הקדמת ספרו (קאפח, 'חובות', עמ' מ'-מ"ב). במשל זה משול הרכיב ההיסטורי-סיפורי שבתורה לגרוע שבסוגי המשי, הרכיב ההלכתי-משפטי ('חובות האברים') — למשי הבינוני, והרכיב הרוחני-קוגניטיבי ('חובות הלבבות') — למשי המשובח. המודעות לגבי הדירוג הזה היא לא רק תנאי קודם להכרת עליונותן של חובות הלבבות (זאת דורש גם הראב"ע תוך שימוש במינוח דומה: "ומצות הלב הם העקרים הנכבדים על כולם" — הפירוש הארוך לשמ', כ', 1, מהד' ויזר, ב', עמ' קל"א; וראה גם באוריו לדב', ה', 16, 30; ל', 10, 14; ל"ב, 39; ו'יסוד מורא', שער ז'), אלא גם תריס בפני החשבת-יתר של הרכיב ההיסטורי-סיפורי תוך הבנתו ההדוניסטית, ובפני יחס תועלתני לתורה כולה (כפי שעושים עובדי ה' מן הדרגות הרביעית והחמישית אותם הוא מתאר בשער ג', פרק ד'; עמ' קנ"ג-קנ"ד). י' דן (בספרו 'הסיפור העברי בימי הביניים', ירושלים 1974, עמ' 7-9) הסיק ממשל זה את המסקנה המפליגה לפיה "ר' בחיי לא רק שאינו רואה תועלת בעיסוק בחלק הסיפורי של כתבי-הקודש, אלא הוא רואה סכנה מוסרית ממש בעיון המיוחד בתומר זה, שכן אפשר להביא ממנו 'ראיה לרדוף אחר התאוה'" (עמ' 9). תרגומו המדויק והנהיר יותר של הרב קאפח משמיט את הבסיס מתחת לאינטרפרטציה זו של המשל.

עם שוכני המדבר האלימים, ואת "יראי ה'" (פס' 24) — עם זרע יעקב השב מן הגלות.¹⁵⁵ לעומת זאת בעיני הראב"ע פשיטא הוא שדויד מתפלל כאן על מצוקתו האישית (ראה ביאורו לפס' 19,4,2), ושאינן טעם לנסות לזהות את האירוע ההיסטורי ששימש רקע לאמירת מזמור זה. מה שאמרנו לגבי המזמורים, נכון גם לגבי מגילת שיר השירים, אשר את משלו מסב הראב"ע בדרך האליגוריזציה על תולדות ישראל "החל מימי אברהם אבינו עד ימות המשיח" (כדבריו בראש הקדמתו לפירוש הנדפס). אף-על-פי שהוא נוקט חירות רבה בזיהוי ההיסטורי והמושגי של המיטפורות (דוגמת "שני שדיך" — הם שתי תורות, תורה שבכתב ותורה שבעל-פה, כי השדים מוציאים החלב כענין 'לכו שברו ואכולו' [יש', נ"ה, 1, וראה ביאורו שם] — הפעם השלישית ל-ד', 5), הריהו נמנע לגמרי מכל עתידתנות על דרך הפשר הקראי, ומסתפק בהיגדים מעטים, בסיסיים ופשוטים על ימות המשיח.¹⁵⁶

בספרי נביאים וכתובים אין, אם כן, מידה מספקת של 'דעת מצוה' ו'עתידות שנוכל לחקור', שיהיה בה כדי להצדיק את לימודם האינטנסיבי של ספרים אלה, ולכאורה התועלת היחידה שתצמח מהם לתלמיד היא לשונית — "שיתבונן סוד לשון הקודש מהמקרא". ברם, ההקשר הפולמוסי שבו נתונה מסקנה עגומה זו מתיר להניח שאין היא משקפת את יחסו של הראב"ע ללימודם של ספרי נ"ך, אלא אמורה אך ורק אליבא דגישתם של הקראים, ושהיא נועדה לבקר פן נוסף של העמדה הקראית באמצעות מדקרה אירונית. ואם אמנם כך הוא הדבר, עלינו לברר מהו הענין החשוב שהראב"ע מצא בספר תהלים, ענין שהקראים לא יכלו למצאו בו? התשובה לכך חייבת להימצא בפירושו לתהלים, אך בטרם נפנה אליו נוכל להסתייע בהנחיה עקרונית, הבאה בקטע האחרון של השער הראשון של 'יסוד מורא'. עם תום דברי הבקורת שלו על ארבעת הטיפוסים של "משכילי ישראל", הריהו מציג את גישתו שלו בלשון פוזיטיבית (כפי שנהג ב'דרך החמישית' שבשתי הקדמותיו לתורה). הוא מנסח את מטרתו האחרונה של הלימוד, הנגזרת מתכליתם האמיתית של החיים, בזו הלשון: "והאדם חייב לתקן עצמו, ולהכיר מצות השם שבראהו, ולהכין (נ"א: ולהבין) מעשיו, אז ידע בוראו". כראיות לכך שאכן מוטלת על האדם החובה לחתור לדעת ה' מביא הראב"ע פסוקים מהתורה (שמ', ל"ג, 13; דב', ד', 39) מן הנביאים (יר', ט', 22-23) ומן הכתובים (דה"א, כ"ח, 9), ומסתמך גם על העובדה שחז"ל "היו יודעים סוד המרכבה ושעור קומה". לידיעת הבורא אפשר להגיע רק באמצעות הכרה עצמית ("והכלל איך יחפש (נ"א: יחפוץ) אדם לדעת נשגב ממנו והוא לא ידע מה נפשו ומה גויתו"); ולהכרה עצמית אין להגיע ללא

155 ראה: הופמן, "מזמור כ"ב", לפסוקים 24,14,1. בשלילת הרקע הביאוגרפי-היסטורי של המזמורים הרחיק לכת יהודה הדסי, האומר במסגרת טיעונו שהמזמורים נועדו לשמש כתפילת חובה לבני הגלות: "...וכן לדוד ע"ה כלום אירע שאמר 'עניתי בצום נפשי' (תה', ל"ה, 13) 'כי סבבוני כלבים' (שם, כ"ב, 17), 'יחלקו בגדי להם ועל לבושי יפילו גורל' (שם, 19) ... [כאן באים עוד כתובים רבים מתהילים מאותו הסוג]. כלום אירע לדוד המלך ע"ה מכלל הדברים האלה, או לאסף הראש, או לאיתן, או להימן, או לידותון או לשאר משורריך? — צעקות ותחנונות מאלו על לשון הדורות האחרונים נבאו משורריך, ועל כן אנו חייבים להתפלל בהם תמיד לילות וימים בשפלוחך" ('אשכל הכפר', דף ל"ט, ע"ב, טור ב'; מצוטט ע"י וידר, 'המגילות', עמ' 199, הערה 2).

156 ראה ביאוריו ל-ז', 6; ח', 3, 12 ב'פעם השלישית'.

שליטה במכלול המדעים (אשר ששה מהם הוא מונה).¹⁵⁷ המשכיל חייב אפוא להשתלם בחוכמות החיצוניות על מנת ש"יוכל לעלות אל מעלה גבוהה לדעת סוד הנפש ומלאכי עליון והעולם הבא [ומה טובה יש בו]" (הושלם ע"פ שני כ"י). בשלב מתקדם וגבוה זה הוא יצטרך להיבנות מלימוד מעמיק של כתבי הקודש במלוא היקפם, שכן "[ו]מהתורה ו[מ]דברי הנביאים ומדברי (חכמי) התלמוד (ו)יחכם ויבין סודות עמוקים שנעלמו מעיני רבים, וקצתם אפרש" (ההשלמות וההשמטות — ע"פ רוב כה"י). אמור מעתה: בנוסף למצוות ולעתידות שהן עיקרם של ספרי התורה והנביאים, נועד המקרא כולו על שלשת מדוריו לשמש מקור לאמיתות מיטפזיות ותיאולוגיות בעבור ה'משכילים' בעלי ההכשרה המדעית הנחוצה.¹⁵⁸ השער השביעי של 'יסוד מורא' יכול לשמש דוגמא נאה לדרך בה יישם הראב"ע תפיסה עקרונית זאת הלכה למעשה. הוא מטפל שם בהיבטים השונים של סוגיא תיאולוגית נכבדה (הבחירה החופשית), תוך הסתמכות נרחבת על כתובים מכל פינות המקרא, איזכור מספר קטן של דברי חז"ל, והסתייעות רמזנית במסקנות מדעי הטבע. חשוב מכך לעניננו כאן משקלם הניכר של הביאורים התיאולוגיים בפירוש הראב"ע לתהילים, השכיחים בעיקר בדבריו על המזמורים המוגדרים על ידו כ"נכבדים".¹⁵⁹ מזמורים אישיים (כגון ט"ז ו-כ"ה), שמפרש כרש"י הבינם בפשיטות כמתייחסים למילוי צרכים גופניים ונפשיים, למחילת חטאים מוסריים ופולחניים ולכמיהה לחיים של קיום מצוות ולימוד תורה, "הורמו" על ידי הראב"ע מן המישור האישי-ביאוגרפי למישור התיאולוגי-מיטפיזי. לדידו מתייחסים מזמורים אלה בעיקר לצרכים רוחניים-קוגניטיביים, מזהירים בפני סטיה מדרך האמת, ומורים על חיי נצח בעולם הבא כפועל-יוצא של דבקות בה' בעולם הזה. הוא שומע במזמורים "הנכבדים" — ולא רק בהם¹⁶⁰ — אזהרות בפני רדיפת הנאות גופניות (י"ז, 14-15; י"ט, 10-11; כ"ג, 5; מ"ט, 6, 12, 17-18; ע"ג, 17) ולעומתן הבטחות בדבר שכרם של הצדיקים לעתיד לבוא (ט"ז, 11; מ"ט, 1, 16, 20-21; ע"ג, 1, 24) על דרך שמצינו בשירה המוראליסטית בספרד, בעיקר בסוג הקרוי "תוכחה".¹⁶¹ בצידן של שתי אלה הוא

157 גם בביאורו לקה' ז', 3 הוא מדגיש שהבנת "סוד הנפש" מותנית בלימוד יסודי ומקיף של המדעים: "...ואין זה הספר (ר"ל פירושו לקהלת) מוכן לדבר על סוד הנפש כי עמוק הוא ולא יוכל מבין לעמוד על האמת כי אם אחר קריאת ספרים רבים, ולולי שהוצרכתי להזכיר חלקי הנפשות בעבור פירושי הפסוקים לא רמזתי לכלל אף כי לפרט...".

158 ביטוי מובהק למרכזיותו של המאמץ הקוגניטיבי בתפיסת הראב"ע יש בדבריו אלה: "ונשמת האדם לבדו כאשר נתנה ה' היא כלוח מוכן לכתוב עליו (ר"ל *tabula rasa*), ובהכתב על זה הלוח מכתב אלהים — שהוא דעת הנכללים בנולדים (ר"ל שלשת סוגי הנמצאים: הדומם, הצומח והחי) מהארבעה השרשים (ר"ל היסודות) ודעת הגלגלים וכסא הכבוד וסוד המרכבה ודעת עלין — אז תהיה הנשמה דבקה בה' הנכבד בעודה באדם, וככה בהפרד כחה מעל גויתה, שהוא הארמון שלה" ('יסוד מורא', שער י'). וראה גם ביאורו להר"י, 3.

159 ראה ביאורו ל-ט"ז, 1; י"ט, 2; כ"ג, 1; כ"ה, 5; מ"ט, 1; נ"ו, 1; ע"ג, 1 [מקום שם מושווה נושא המזמור לנושא של מזמור מ"ט]; ס"ח, 2; קל"ט, 1; קמ"ח, 1.

160 כגון בביאורו ל-ל"ו, 8-11; פ"ד, 3; פ"ט, 7-9; ק"ג, 1.

161 בביאורו ל-מ"ט, 5 הוא נוקט במפורש לשון "אוכיח נפשי" על דרך שהוא פותח 'תוכחה' שלו במילים "אוכיח בפי רוחי" (לוי, 'שירי הקודש', א', מס' 208) וחוזר ואומר בהמשך "את רוחי אוכיחה..." (שם, שורה 27 ואילך). האינטרפרטציה שלו למזמור מ"ט כולו קרובה למדיי למוטיבים רבים ב'תוכחה' זו ובאחרות (שם, מס' 206, 214, 215, 216, 227, 240).

מוצא בהם היגדים עיוניים מובהקים — שכמותם מצינו בשירי ההגות של קודמיו ושל¹⁶² — על דרכי השגת האמת ועל חובת הוראתה (י"ט, 2; כ"ג, 5), על הוודאות באמיתן של התורה שבכתב והתורה שבעל-פה (י"ט, 8-9), על טיב הנשמה (מ"ט, 16) ועל דעת עליון (ע"ג, 28). ולפי שהבנת כל אלה מותנית בלימוד קודם של המדעים, הריהו מוצא לנחוץ מידי פעם להסתמך ברמיזה על "חכמת הנפש" (י"ז, 15), "חכמת המזלות" (י"ט, 2) ו"חכמת התולדת" (קמ"ח, 8).¹⁶³

על רקע של תפיסה פרשנית זו והאידיאל הלימודי-השכלתי המונח ביסודה, לא ייפלא שהראב"ע מוקיע בחריפות יתירה (בפירושו הארוך לשם', ל"א, 18) תפיסה פרשנית העומדת על אידיאל לימודי-השכלתי שונה לגמרי:

ריקי מוח יתמהו: מה עשה משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה? ולא ידעו, אם יעמוד שם עם השם כמספר הזה וכפל כפלו שנים, לא יוכל לדעת חלק מאלף ממעשה השם וסוד כל המצות שצוהו. כי יחשבו כי המעשה — העיקר! ואיננו, רק הלבב (ר"ל: ואין זה נכון, אלא מצוות הלב הן העיקר), והמעשה (והלבב)¹⁶⁴ והלשון — להרגיל, וכן כתוב: "בפיך ובלבבך לעשותו" (דב', ל', 14), וקדמונינו אמרו: "רחמנא לבא בעי" (סנהדרין, ק"ו, ע"ב). ושרש כל המצות עד שיאהב את השם בכל נפשו וידבק בו, וזה לא יהיה שלם אם לא יכיר מעשה השם בעליונים (ר"ל בעולם שמעל לירח) ובשפלים (ר"ל בעולם שמתחתיו) וידע דרכיו. וככה אמר הנביא: "כי אם בזאת יתהלל המתהלל — השכל וידוע אותי" (יר', ט', 23), אז יתברר לו כי השם "עושה חסד משפט וצדקה בארץ" (שם). ולא יוכל לדעת השם אם לא ידע נפשו, ונשמתו וגופו; כי כל מי שלא ידע מהות נפשו, חכמת מה לו. והנה משה שהתנבא ארבעים שנה במדבר, ועמד בסודות רבות שגלה לו השם בהר סיני, והוא אמר לפני מותו: "אתה החלות להראות את עבדך את גדלך" (דב', ג', 24 — וראה ביאורו שם), והנה החל והראה לו גדולת השם, וזהו אמת כי "לגדולתו אין חקר" (תה', קמ"ה, 3).

162 ראה, לדוגמא, הפיוטים המובאים בפרק "הגות ואמנות" שבספרו של לוי, 'אברהם אבן עזרא', עמ' 47-83. על יחסי הגומלין ההדוקים שבין שירת הקודש של הראב"ע לבין הקונספציה הפרשנית שלו את מזמורי תהילים מעידים לא רק שיתוף התכנים והרעיונות ושפעת השיבוצים, אלא גם העובדה ששנים מפיוטיו ("אלהי, חקרתני ותדע" — לוי, 'שירי הקדש', א', מס' 10 ו"ה' חקרתני ותדע" — שם, מס' 222) אינם אלה 'חירו' של מזמור קל"ט, אשר אודותיו הוא כותב בביאורו לפסוקו הראשון: "זה המזמור נכבד מאד בדרכי השם, ואין באלה החמשה ספרים מזמור כמוהו, וכפי בינת אדם בדרכי השם ודרכי הנשמה יתבונן בטעמיו" (לגבי ה'חירו' השווה הערה 87 לעיל).

163 לדעתו אין אינטרפרציה עיונית מעין זו (המסתמכת על הישגי המדעים וחותרת להשלימים) מתאימה בשום פנים למגילת שיר השירים. כאומרם בהקדמת הפירוש הנדפס לשה"ש: "אנשי המחקר הואילו לבאר זה הספר על סוד העולם ודרך התחברות הנשמה העליונה עם הגוף, שהוא במדרגה התחתונה. ואחרים פירשוהו על המתכונות, ואת כולם ישא רוח, כי הבל המה. ואין האמת כי אם מה שהעתיקו קדמונינו ז"ל, שזה הספר על כנסת ישראל". מה שפסול שם מותר לגבי המזמורים 'הנכבדים' דומיהם, הן משום שבהם הוא מוצא את המובן 'המחקרי' בכתובים כמשמעם, והן משום שלגביהם אין קבלה פרשנית מחייבת, הקובעת לא רק שצריך להוציא את הכתובים ממשמעם, אלא גם את כיוונה של האליגוריזציה הזאת.

164 מילה זו יש להשמיט על-פי ששת כתבי-היד ושלשת הדפוסים הראשונים שנבדקו.

הדעת נותנת ששהותו הארוכה של משה על הר סיני תתמיה (ושמא אף תדאיג) את המאמינים בבלעדיותה של התורה שבכתב ובאוטונומיה הגמורה שלה, רוצה לומר את הקראים. שהרי אם התורה הכתובה אמורה להתפרש מתוכה ללא הסתיעות במידע חיצוני, מה היה לו לקב"ה "לדבר אתו" (כלשון הכתוב ב'שמ', ל"א, 18) במשך ארבעים יום וארבעים לילה? אין צורך לומר, שכל חכם קראי חייב היה לדחות מכל וכל את התשובה הרבנית לשאלה זו, לפיה קיבל משה בסיני את עיקרה של התורה שבעל-פה¹⁶⁵; ומצד שני מסתבר ש"האנטי-אינטלקטואליזם הלוחם" (כלשוןנו של וייזא, 'שני פירושים', עמ' 73) של רוב חכמיהם מנע בעדם גם מלתת לשאלה תשובה תיאולוגית-מדעית, מעין זו שהוצעה על-ידי הראב"ע בדבריו המובאים לעיל. ואכן, במאבקו של דניאל אלקומסי על בלעדיותם העקרונית של כ"ד ספרי המקרא כרוכה השלילה המוחלטת של "מצוות אנשים מלומדה" (ר"ל התורה שבעל-פה) עם הדחיה הנמרצת של "כלאם אל בראני" (ר"ל דבור חיצוני). כך לדוגמא, הוא מתאר (בפירושו להו', ה', 13) את חטאותיהם של "אנשי גלות": "ולא שבו אל ה' ללמוד מתורת משה, אך תעו בגוים ובחוקותיהם וללמוד כתביהם כתבי שוא, כלאם אל בראני, תועבת ה'. ולא חשבו בלבם כי לא טוב להם להשען על מכיהם, ולא ימצאו רפואה מהם 'ולא יגהה מכם מזור'... ורע וקשה מכל אלה כי תעו ונשענו ברועי גלות בתקליד (ר"ל הישמעות בלתי-ביקורתית למסורת) כמשענת קנה רצון... (דניאל, 'פתרון', עמ' 8-9; וראה שם בעמ' 4, הערה 23 הפניה לשאר התבטאויותיו בנידון). גם בקול קורא עברי ששלח דניאל מירושלים לאחיו בגולה הוא כורך שתי דרישות אלה — "ואל תתעו בדברים החיצונים, דברי בראני שקר ותפלה תועבות יי", כי דברי בראני השחית לרבים עד היום הזה... עזבו מצות אנשים מלומדה, אשר לא מן התורה, ואל תקבלו דבר מאיש חוץ הכתוב בתורת יי' לבדו..." (מאן, "קונטרס", עמ' 273-274; וראה גם: שם, עמ' 263, הערה 115 על התנגדותו לקביעת מולד הלבנה על פי חישובים אסטרונומיים, שמקורה אמנם הלכתי אך השלכותיה אנטי-מדעיות, כפי שמעיד ניסוחה: "ואין מותר לנו לדרוש חדשי יוי ומועדיו בחשבון קוסמים והוברי שמים"; והשווה פירושו למיכה, ה', 11). ברם, מי שתובע דחיה ביקורתית של המסורת הרבנית על סמך שלילת ה'תקליד' מוטב שלא יחרוג מעבר להתנגדות לחוכמות חיצוניות, וימנע מלהחיל את עמדתו האנטי-אינטלקטואלית גם על העיון השכלי לכשעצמו ועל הביאור התבוני של המקרא. ואמנם, בכתב תעמולה קראי בלשון הערבית, שפורסם על ידי מ' צוקר ויוחס על ידו לדניאל אלקומסי או לאחד מבני חוגו, מצינו את התביעה לעסוק "במדע הייחוד" (מערפת אלתוחד) ולהתבסס על ראיות "מדברים העולים על השכל מתוך (התבוננות) במקרא" (מעקול אלמקרא) בצד התוכחה על לימוד "דברים החיצוניים (כלאם אלבראני) 'שוא ותועבה'", הנשענת על שלילה בוטחת של אחד מעיקרי המדע היוני-ערבי — "ודע, כי הפילוסופים אמרו שהעולם הוא ארבעה טבעים: החום והקור והרוטב והיובש; ואין זה כך, כי אין זה על פי התורה ולא על פי הנראה לעין..." (צוקר,

165 ראה דרשת רבי שמעון בן לקיש על שמ', כ"ד, 12 בברכות, ה', ע"א, ואת עדות הראב"ע (בפירושו הארוך לפסוק זה) על עמדת רס"ג, הקרובה לזו של ריש לקיש. לעומת זאת עולה מדברי הראב"ע שם ול'דב', ה', 28, שהוא עצמו סבר שבשני הכתובים הללו מדובר רק בעשרת הדברות וברובה של התורה שבכתב.

'תרגום', עמ' 179-180; וראה: שם, עמ' 175, הערה 166.

על תפוצתה ומשקלה של עמדה זו בקרב הקראים תעיד העובדה, שקרקסאני מצא לנחוץ להפריך אותה בטיעון מפורט בהקדמת פירושו לחלקים הלא-הלכתיים של התורה, אשר את נחיצותו הוא מסביר כך: "והרינו עושים זאת משום שיש אנשים מעדתנו (אצחאבנא), אשר בשמעם פירוש שנתמזג בו דיון שכלי (כלאם אלמעקול) ופילוסופיה הם מתרחקים ממנו, והריהו בעיניהם דבר מיותר שאין בו צורך. אף יש מהם הסבורים שהוא מגונה ואסור".¹⁶⁷ בהמשך דבריו מסביר קרקסאני, שעמדה זו אינה אלא פרי הבורות, שכן לא זו בלבד שאין שום סתירה בין תיאור הבריאה שבתורה לבין חוקי הפילוסופיה והטבע, אלא שהמדעים הינם כלי להבנה הנכונה (ר"ל השכלית) של המקרא. ברם, טענותיו ההגיוניות וראיותיו הרבות מן הכתובים לא שכנעו, ככל הנראה, את חכמי הקראים שקמו אחריו לראות בלימוד המדעים מילוי של חובה דתית, ועל כל פנים שני מפרשי ספר תהילים, סלמון ויפת, המשיכו לדבוק ברב אם במעט בגישתו של דניאל אלקומסי. סלמון בן ירוחם חשש, כנראה, בעיקר מהשפעתם המזיקה של ספרי כפירה על האמונה בה' ובתורתו ועל שמירת המצוות, אך הוא שלל גם את עצם הלימוד של חכמות חיצוניות. בערערו על אמיתותן: "וכשאתה רוצה לדעת שחכמת הגוים והפילוסופיא שלהם הבל וריק ושוא וכזב, התבונן שאין להם שרש מן השרשים ולא תולדה מן התולדות שיסכימו עליו שנים מהם [...]. ואופן אחר, שכל ידיעתם הדבור בה על מה שהיא נסתר בדרך ההשערה, וזה תמצא בספר המגסטי וס' אקלידס, עד שמשתדלים להראות במופת שיש שם גלגלים ומדת כל אחד מהם, ומדת השמש והירח והכוכבים בגלגלים העליונים, בהפך הנמצא בתורת ד' באמרו 'ויתן אותם אלוהים ברקיע השמים להאיר על הארץ' (בר', א', 17). אוי לו למי שמכלה ימיו בחכמת זרים ועוזב דבר ד' צבאות צרופים ומזוקקים עשויים באמת וישר..." (ביאורו לתה', ק"ב, 5; תירגום פינסקר, 'לקוטי', ב', עמ' 134).¹⁶⁸ התבטאות כה חריפה כלפי חוכמת הגוים במיטבה מצינו גם בפי יפת בן עלי, הכותב בפירושו לאיוב, על הכתוב "מי זה מחשיך עצה במלין בלי דעת" (ל"ח, 2) — "...הוא אמר 'מחשיך' משום שהם טוענים שעמדו על סודות העולם בחכמתם, ודנו בעניין הנסתר מן האנשים. האנשים הפשוטים הם בעיניהם במדרגת חמורים, והם אומרים להם דברים סתומים ומעמידים פנים, והם 'חכמי הגוים ישמיד יוי זכרם וימחה שמ(י)ם', כגון אפלטון ואריסטו וכיוצא בהם. ואמר (עליהם) 'מחשיך עצה' משום שהם טוענים שהם 'מאירים עצה', (אך) דבריהם שווא, (והאמת) היא ההפך ממה שהם אומרים" (בן-שמאי, 'שיטות', א', עמ' 106 — המקור ותרגומו). מניתוחו של בן-שמאי (ראה הערה 167) עולה שגם יפת הונע על-ידי החשש מפני הרהורי כפירה ורפיון בקיום המצוות, אך שמצד שני הוא

166 מידת רצינותו של דניאל כתביעה לעסוק בעיון השכלי עדיין לא נתבררה כראוי; ראה: בן שמאי, 'שיטות', א', עמ' 10, הערה 12.

167 תרגום של בן-שמאי ('שיטות', א', עמ' 8), אשר הקדיש לעמדותיהם השונות של קרקסאני ויפת בסוגיא זו דיון מקיף ויסודי (ראה שם, עמ' 8-35; 101-111). תרגום אנגלי מצוי אצל נמור, 'אנתולוגיה', עמ' 54-55.

168 ראה גם את המובאה מביאורו לקה', ז', 16 שם, כך א', עמ' כ"ז-כ"ח. מובאה זו ורבות נוספות מפירוש סב"י לקהלת תורגמו לצרפתית בידי ויידא והובאו בפרק על תפיסת החוכמה האנטי-אינטלקטואלית של סב"י, שבספרו 'שני פירושים', עמ' 78-87. ואילו התנגדותו של יפת ללימוד חוכמות חיוניות מתועדת ונידונה שם בפרק המוקדש להשקפתו לגבי ההכרה וגבולותיה (עמ' 118-157).

לא שלל את 'דרך העיון', בראותו בה אמצעי נחוץ להבנת הכתובים, ולא התנגד לבירור זהיר ומבוקר של טעמי המצוות ושל ההיגדים התיאולוגיים, בה במידה שאלה ואלה אכן נתפרשו בכתובים. לעניננו כאן חשובה עמידתו החד-משמעית על בלעדיותו של המקרא ועל האוטונומיה שלו, כפי שזו מבוטאת, בין השאר, בסוף ביאורו למש', ל', 1-6: "...אחרי כן אמר (שלמה) 'אל תוסף על דבריו' (פס' 6), פירושו — אל תוסיף על מה שכתב בתורתו, (משום) שהוא 'גדולות ונפלאות' מ(השגת) 'בני אדם'. ובכלל (איסור) זה: אל תוסיף על מצוותיו, כגון מה שנאמר 'לא תוסיפו על הדבר' (דב', ד', 2), אבל קיצר בהזכרת גריעתם ממנו ואמר על ה'תורה': 'ולא תגרעו ממנו' (שם), משום שהם מוסיפים (בכל) העניינים שהזכרנום.¹⁶⁹ (שלמה) כלל בפרשה זו את ייחוד (האל), והתורה ו'יום הדין', שבכללו השכר והעונש. על השכר אמר 'מגן הוא לחוסים בו' (פס' 5), ועל העונש אמר 'פן יוכיח בך ונכזבת' (פס' 6), ללמד שה' ידרוש ממי שיוסיף על דבריו ויטען טענות שלא (יוכל) להעמיד ראיה עליהן, ואז יאבד מה שבידו. ואחרי אבדן (זה יבוא) העונש בלא ספק". (המקור — בן-שמאי, 'שיטות', ב', עמ', רע"ו; התרגום — א', עמ' 104). במילים שהדגשנו מובע העקרון המונח ביסודה של ההתנגדות הקראית ללימוד המדעים — הדרך היחידה להגיע לאמת על הבורא ועל בריאתו היא באמצעות דבר ה', ועל כן כל המוסיף (רוצה לומר, מי שטוען טענות שאין להן ראיות מן הכתובים) — גורע מאמיתו של דבר ה', והריהו צפוי לעונש בחינת טועה ומטעה.

סיכומו של דבר: כנגד הדעה הקראית לפיה כל מי שמוסיף על המקרא מאבד אף את אחיזתו במקרא, מציב הראב"ע את הדעה המנוגדת, לפיה דוקא מי שמסתפק במקרא, הוא המאבד אף את המקרא גופו. שהרי את מצוות התורה אין כל אפשרות לקיים ללא התורה שבעל-פה, כפי שאי-אפשר להגיע לידי דעת ה' והבנת טעמי מצוותיו ללא ידיעה קודמת של המדעים. ולפי שגם העתידות המפורטות, שהפשר הקראי ביקש למצוא בספרי נביאים וכתובים, עומדות לדידו על בסיס פרשני רעוע ביותר, נותרה רק תכלית אחת לעיסוקם האינטנסיבי בנ"ך — לימוד לשון הקודש הדרושה להבנת התורה... ברם, כיצד זה מתעלם הראב"ע בטיעונו זה החריף והאכזרי מחשיבותו העליונה של ספר תהילים בעבור הקראים בחינת ספר תפילות החובה של ישראל? אין ספק ששימושו של ספר תהילים בתפילה הקראית היה ידוע לראב"ע, אם לא ממשאו ומתנו הישיר עמהם, הרי לפחות מהקדמות רס"ג לתהילים שהיו, כזכור, לנגד עיניו, ואשר בהן מהווה עובדה זו את ציר הדיון. מסתבר שהראב"ע הרשה לעצמו להתעלם כליל מצד זה של זיקתם למזמורים, משום שהדיון בשער הראשון של 'יסוד מורא' לא נסב כלל על הלימוד הראשוני של כלל עדת המתפללים, המיועד להביאם לידי הבנה לשונית וענינית פשוטה של המזמורים המשמשים כתפילות, אלא על לימודם העיוני המעמיק של ה'משכילים', הטעון הצדקה נוספת. ברם, את שתיקתו זו אין לפרש בשום פנים כמעין הסכמה לעמדת רס"ג, שכן הן בתור פרשן מקרא פשטי והן בתור פייטן ומשורר הוא ידע בבירור שנסיונו של הגאון להוכיח שהמזמורים אינם בגדר תפילות

¹⁶⁹ מדברי בן-שמאי בהערה 17 מתברר שיפת תוהה כאן מדוע מצינו בתורה שני איסורים — להוסיף ולגרוע, ואילו במשלי מדובר רק באיסור ההוספה, ושחשובתו היא: בתחום המצוות בני אדם לא רק מוסיפים אלא גם גורעים, ואילו בתחום של 'גדולות ונפלאות' (בלשונונו — תחום ההיגדים התיאולוגיים) הם מוסיפים בלבד.

העבד אלא תורת האדון אינו עומד בפני הבקורת. אי-לכך לא יכול היה להתכחש לאופים השיריים-תפילתי של המזמורים, לא לצורך הפולמוס ההלכתי בדבר לגיטימיותו של סידור התפילה הרבני (שכל הנראה לא העסיק אותו כמו את רס"ג), ולא לצורך הפולמוס הפרשני בדבר ההיבט התיאולוגי-קוגניטיבי של המזמורים (שעניין אותו מאד). דומה שהאופי ההגותי המובהק של רבים מן השירים והפיוטים שנתחברו בספרד הקל עליו לתבוע את עלבונם של המזמורים כעתיירי מידע "נכבד", ויחד עם זאת להפליג (בפתח ההקדמה שבשריד) בשבח מעלתם כשירת קודש שהושמעה במקום הקדוש ביותר עם לוי מוסיקאלי מושלם. ביטוי מובהק לצירוף זה של שתי הפנים שמצא הראב"ע במזמורים, יש בשיר הפתיחה לפירושו הנדפס לתהילים (ראה לקמן, עמ' 247). בראשיתו הוא מפאר בלשון אסטרונומית את שלטונו המופלא של ה' בצבאות השמים: "ברוח פיו יסובב העגלות / ויריץ כל צבאיו על מסלות / רצונו תעשנה כל המולות"; ובאחריתו הוא מגדיר בלשון מדבר בעדו את האתוס של הפייטנים: "משוש לבי פני צורי לחלות / וכל חפצי לכונין לו תפלות". כאשר פייטן שכמותו מציב היגד כזה בראש פירושו לספר תהילים, הריהו כמצהיר על כך שהוא רואה את עצמו כמעין ממשיך של מחברי התפילות שבכתבי הקודש.¹⁷⁰ תודעה זו של הרציפות שבין שירת הקודש שבמקרא לבין היצירה הפיוטית שבהווה, המריצה את המשורר-הפרשן לבחון את המזמורים לאור הקונבציות השיריות והמוזיקאליות המקובלות בימיו כפי שאכן עשה ב'מחקר הרביעי', החותם את הקדמת השריד.

בראש 'המחקר הרביעי' מוצבות שתי שאלות, המוסבות שתיהן על עניני עריכה. הראשונה — מהו טיבם ומובנם של המונחים התמוהים הבאים בכותרות המזמורים? והשניה — על פי איזה עקרון סודרו המזמורים, והאם יש זיקה ענינית או אחרת ביניהם? ולפי שאלות אלה אינן תלויות זו בזו, לא הוצרך הראב"ע לענות על ראשון ראשון, והריהו מקדים להשיב על השאלה השניה, ככל הנראה מתוך נהייה אסתטית אחר סדר כיאסטי.¹⁷¹ הראב"ע פותח את הדיון בסיכום מאד תמציתי של תשובתו החיובית של רב סעדיה גאון על שאלה זו: המזמורים אכן "דבקים" זה בזה בקשר עניני מובהק. מזמור ג', למשל, נסמך למזמור ב' בחינת המחשה היסטורית (סופו המר של אבשלום שהרים ידו נגד דוד) לאזהרה הכוללנית למלכי הגויים להימנע מלפגוע במשיח ה'. הראב"ע דוחה קישור זה על-ידי אפיונו המיתודולוגי — "וזה דרך דרש" (שורה 99), ודומה שרצונו לומר בזאת, שלסברא מעין זו אין אחיזה ממשית בכתוב. להעדרו של קשר עניני מצטרף העדרו של סדר כרונולוגי, וראייתו

170 קדם לו בכך ר' שמואל הנגיד, אשר, ככל הנראה, כינה בעצמו את הדיואן שבו כלולים שירי המלחמה שלו בשם 'בן תהלים', ואשר התייחס לענין זה במישרין בשירו "שעה מני" בדרך הדור-שיח — "ואומר לי: התוכל את להלל? / השיבותיו: אני דוד בדורי! // וענני: השאול בנביאים? / עניתהו: ירשה ממררי // ומאסיר ואלקנה ואסף / ומישאל ואלצפן וסתרי! // ואיכה לא תהי שירה סדורה / בפי לאל אשר גָּהָה מזורי?" ראה: ירדן, 'הנגיד', עמ' 33-34, וכן עמ' ו'. על הדרכים השונות בהן קשר הנגיד את שירתו למזמורי תהילים ראה: D.S. Segal, *Ben Tehillim of Samuel Hanagid and the Book of Psalms: A Study in Esoteric Linkage*, Brandeis University Diss. 1976, Ann Arbor 1977.

171 הסבר תמציתי של מידה סגנונית זו וקביעה מרחיקת-לכת לגבי שכיחותה באים בפירושו הארוך לשמ', י"ז, 7: "ומשפט לשון הקדש, כאשר יזכיר שני דברים, יחל לעולם מהשני, שהוא הקרוב". ניסוח זהיר יותר בא בביאוריו ליש', נ"ו, 6; יואל, ג', 3; תה', ע"ד, 16; וב'אגרת השבת', שער ג' (עמ' 75).

— הקדמת מזמור ג' (המתיחס לבריחת דויד מאבשלום) למזמור קמ"ב (המתיחס לבריחתו משאול).¹⁷² על כך אין לתמוה, שכן אפילו בתורה אין מוקדם ומאוחר — כפי שלמדונו "המעתיקים", וכפי שמוכח מהקדמת מה שאירע "באחד לחדש השני בשנה השנית" (במ', א', 1) למה שארע "בשנה השנית... בחדש הראשון" (במ', ט', 1). אין אפוא מנוס מן המסקנה ש"הנה האמת שכל מזמור ומזמור עומד בפני עצמו". במילים אלה מסיים הראב"ע את דיונו בסוגיא זו, ובגלל קיצורה הנמרץ של מסקנתו זו קשה להבינה לאשורה מתוכה. גם ההיקף שבין העדר סדר כרונולוגי בספר תהילים לבין העדרו בתורה — המועצם על-ידי ההשוואה הצורנית "כי הנה זה הספר נחלק על חמשה חלקים כחלקי התורה" (שורה 100) — אינו פשוט. שכן בתורה אין הסטיות מסדר הזמנים כה דרסטיות, וכאשר הן אכן חורגות מעבר לגדרה של הפרשה הסיפורית השתדל הראב"ע לנמק מדוע הוא "הוצרך לומר ככה" (ביאורו לבר', ל"ח, 1) ואף להסביר את תפקידן הספרותי של הסטיות הללו (ראה שם וכן בשיטה האחרת לבר', י"א, 32; בפירוש הארוך לשמ', ט"ז, 15; י"ח, 1; י"ט, 1; ל"ב, 11; ויק', כ"ה, 1; במ', ח', 26). הווה אומר שכאשר הראב"ע מסמך את העדרו של סדר כרונולוגי בחמשת חלקי ספר תהילים על חמשת חומשי התורה בהם נשמר רצף הזמנים באורח כללי, אין כוונתו להשוואה כוללת אלא למתן צידוק לעצם הטיעון, ובנוסף לכך גם לחיזוקו מכוח העובדה שספר תהילים מחולק לחלקים נפרדים. ואכן בפירושו לתה', ג', 1 הוא מנסח את כוונתו זאת ביתר בהירות: "וזה המזמור הוא כתוב בספר הראשון — כי חמשה ספרים הם — על כן אין לתמוה אם מצאנו בחמישי 'בהיותו במערה תפלה' (קמ"ב, 1), שהיה קודם דבר אבשלום".

בעוד שהשוני שבין קובצי המזמורים לבין חלקיה ההיסטוריים של התורה אמנם רב מדי, הרי יש ויש מקום להשוות אותם עם חלקיה המשפטיים, אשר לגביהם אמר הראב"ע דברים דומים, אם כי לאו דוקא זהים. בפתח ביאורו לפרשת משפטים הוא כותב: "אומר לך כלל לפני שאחל לפרש, כי כל משפט או מצוה כל אחד עומד בפני עצמו. ואם יכולנו למצוא טעם למה דבק זה המשפט אל זה, או זאת המצוה אל זאת, נדבק בכל יכולתנו, ואם לא יכולנו, נחשוב כי החסרון בא מחוסר דעתינו" (בפירוש הארוך לשמ', כ"א, 2). מצד אחד הוא קובע בפסקנות, שמבחינה משפטית כל חוק עצמאי לחלוטין, ומצד שני הוא סמוך ובטוח שמבחינה ספרותית לא יתכן שהחוקים באים בתורה בסדר שרירותי ללא כל זיקה רעיונית ביניהם. המוצא הוא בהנחה הזהירה ש"יש כדמות סמך להדבק הפסוקים" (בקצר לשמ', כ"א, 1), ובניסוח אחר: "יש כדמות דרש להדבק הפרשיות" (ביאורו לדב', ט"ז, 18). הודאתו זו באופיו הדרשי של "הדבק הפרשיות" מאפשרת לו להשמיט את הבסיס הפשטי מתחת לביאורים הקראיים (שהרבו להישען על סמיכות הפרשיות — ראה ביאוריו לדב', כ"ב, 13; כ"ד, 6), מבלי לוותר על הנסיון לגלות רצף רעיוני בפרשיות הלכתיות מובהקות.¹⁷³ ברם,

¹⁷² כבר הגאון ציין (בהקדמתו הארוכה לתהילים) שהמזמורים אינם באים בסדר כרונולוגי ואף הסתמך, בין השאר, על שני מזמורים אלה. אך לדידו יש בכך מעין ראיה-מן-העדר למציאותם של עקרונות סידור אחרים — ענייני מכאן ופונקציונאלי מכאן, וראה על כך לעיל, עמ' 43-44.

¹⁷³ לאור היגדיו אלה מסתבר שבאומרו בביאורו לדב', כ"ב, 12 "ונסמך לשעטנו בעבור הציצית שהוא מותר", אין הוא רוצה לומר שהיתר שעטנו בציצית נלמד מסמיכות הפרשיות, אלא שהיתר הידוע מן הקבלה יש בו

בעוד שהוא מחייב קישור זהיר של חוקי התורה ומוכן להודות באופיו המעין-דרשי, הריהו שולל את נסיונותיו המקבילים של רס"ג לגבי מזמורי תהילים, משום שלנוכח בדילוחם זה מזה אין זה אלא "דרך דרש". ראייה לכך שאכן זו כוונתו משמשת התבטאותו המקבילה בביאורו לתה' ג', 1: "רצה הגאון רב סעדיה לקשור כל המזמורים זה עם זה, ואמר, אחר 'רגשו גוים' (מזמור ב') כי יקרה להם כמקרה אבשלום (מזמור ג'), ואין יכולת במפרש לקשור ככה...".

בשנים מצדיק, אם כן, הראב"ע את תביעתו להמנע מקישור המזמורים: העדרו של סדר כרונולוגי (המעיד גם שסידורם של המזמורים בספר אינו משקף את סדר חיבורם), והעדרם של נתוני קישור מספיקים בגוף המזמורים. ובאומרו על דרך הסיכום ש"הנה האמת שכל מזמור ומזמור עומד בפני עצמו", הריהו מתכוון לומר שעצמאותם של המזמורים — שנתחברו על-ידי משוררים רבים בזמנים מרוחקים — שונה בטבעה מעצמאותן של מצוות התורה. הוא יכול להכיר ב"אמת" זו, משום שבניגוד גמור לרס"ג אין הוא רואה בספר תהילים ספר אחדותי כתורת משה, אלא חמישה קבצים של מזמורים, אשר לוקטו, קובצו ונרשמו בידי אנשי כנסת הגדולה שנים רבות לאחר חיבורם (ראה דבריו ב"מחקר השני", שנידונו לעיל עמ' 162-164). וכפי שהוא מסכים עקרונית לטענת ר' משה אבן ג'קטילה, שאלמוניותם של מזמורים רבים נובעת מכך שמיהות מחבריהם כבר לא היתה ידועה לעורכים (ראה עמ' 167 לעיל), כך הוא מניח, כנראה, גם שהעורכים העלו על ספר בהתאם לסדר שבו הגיעו לידיהם, ללא עקרון עריכתי מובהק.¹⁷⁴ אפשר לשער שכך נצטיירה לו מלאכת העריכה, שכן על-אף קביעתו החד-משמעית בדבר בדילוחם העקרונית של המזמורים זה מזה, אין הוא נמנע מלהסיק מסקנות זהירות מסמיכות המזמורים. בדיון במזמורים האנונימיים שב"מחקר הראשון" הוא כותב: "ולפי דעתי שכל מזמור שאין עליו שם, לא ידענו מי חָבְרו; ויתכן היות [ו] סמוך עם אשר לפניו, כמו 'ברכי נפשי את יי' (ק"ד) עם המזמור השני (ק"ג), גם אחריו — 'הודו ליי קראו בשמו' (ק"ה)" (שורות 65-67). כרגיל דבריו של הראב"ע עניינם עד מאד במקום זה, ועשירים אך קצת יותר במקום אחר. אין הוא מסביר כאן על סמך מה ניתן לקשור את המזמורים ק"ג ו-ק"ד, אולי משום שהשאיף זאת לביאורו (האבוד) על אתר, על כל פנים הוא עשה זאת בפירושו הנדפס ל-ק"ד, 1: "בדרך הסברא גם זה המזמור לדוד, כי תחלתו וסופו שוה כראשון". רוצה לומר: הדומי הצורני שבין שני מזמורים סמוכים אלה הפותחים ומסתיימים על דרך האינקלוזיו ב"ברכי נפשי את ה'", אפשר שהוא מקרי, אך שמא סביר יותר לומר שהוא מעיד על כך ששניהם יצאו מתחת ידיו של משורר אחד. במשפט שהבאנו מן ההקדמה הוא מאשש סברא זו על-ידי שיקול נוסף — שייכותו של מזמור ק"ד לדויד מתחזקת מכוח העובדה שהוא נתון בתווך בין שני מזמורים של דויד — ק"ג המשווה לו בכותרתו, ו-ק"ה אשר את שיוכו לדויד כבר הוכיח הראב"ע קודם

כדי להסביר את הדבק הפסוקים. תפיסה כזאת אינה מתישבת עם סוגית סמיכות פרשיות שביבמות, ג',

ע"א-ד', ע"ב, ולכן קשה להניח שהמשא ומתן התלמודי היה זכור לו בשעת כתיבת פירושו.

174 אף על פי שבניגוד לרס"ג הבחינו המפרשים הקראיים בין מחברי המזמורים לבין כותב ספר תהילים (ה'מדון'), הם התאמצו הרבה יותר ממנו בקישורם הענייני לאורך כל הספר, וזאת משום שהאמינו שגם העורך עשה את מלאכתו בכוח הנבואה (ראה לגבי סלמון בן ירוחם לעיל, עמ' 66, ולגבי יפת בן עלי לעיל, עמ' 94-95). בזאת חלקו עליהם אבן ג'קטילה והראב"ע כאחד.

לכן (שורות 62-64) על סמך דה"א, ט"ז, 7. גם שותפות בנושא ורציפות עניינית — כפי שיש בעליל בין המזמורים ע"ו-ע"א — יכולות להעיד שמזמורים סמוכים אכן 'דבקים', כפי שהוא משער בביאורו ל-ע"א, 1: "הנכון בעיני כי [גם] (הושלם ע"פ כ"י) זה המזמור דוד חָברו. כמו המזמור 'ברכי נפשי את ה' (ק"ג) [ה'] (כנ"ל) אלהי גדלת מאד' (ק"ד, 1) — כי הוא דבק". יתרה מזו: אפילו כשאין דומי צורני או עניני, יש משקל מסוים לעצם סמיכותם של המזמורים, כאומרו ב"מחקר הראשון" (בהמשך דבריו שהובאו לעיל): "גם כן 'תפלה למשה' (צ') שהיא שלו, ויתכן היות גם 'יושב בסתר עליון' (צ"א) דברי משה, וכן אמרו קדמוננו" (שורות 67-69). אפשר שב"שיטה הראשונה" הוא נימק את האימוץ החלקי הזה של דברי חז"ל (שיחסו למשה את המזמורים צ'-ק') בביאורו על אתר; ב"שיטה השנייה" שבידנו אין שם אלא ניסוח עוד יותר מהוסס של השערה זו: "יתכן שגם זה המזמור למשה, או לאחד מהמשוררים..." (ביאורו ל-צ"א, 1). ודומה, אם כן, שגם כאן מצפה הראב"ע שהקורא המשכיל יבין מדעתו, כיצד הוא הגיע להנחתו מרחיקת-הלכת. כידוע יש בספר תהילים חבילות של מזמורים המשויכים למחבר מסוים (כגון מזמורים מ"ד-מ"ט — "לבני קרח", ומזמורים ע"ג-פ"ג — "לאסף"), ועובדה זאת פותחת פתח להנחה שגם מזמורים אלמוניים מסוימים צמודים לקודמיהם משום שהם נתחברו על-ידי אותו משורר. ומיהו שצרף והעמיד, לדעת הראב"ע, את חבילות המזמורים הגלויות והמשוערות? מסתבר שהוא הסיק מן העובדה, שהעורכים לא צרפו לאותן חבילות מזמורים רבים ששמות מחבריהם רשומים עליהם אלא הביאו אותם בנפרד (כפי שגם נמנעו מלסדר את המזמורים באורח כרונולוגי), שהם העדיפו לרשום את המזמורים כמות שהגיעו לידיהם — המצורפים במצורף, והנפרדים בנפרד.¹⁷⁵

העדרו של עקרון-סידור אינו שבח לקובץ שירים, ועל כן אין זה קל להגיע למסקנה שאנשי כנסת הגדולה נמנעו מעריכה יסודית של המזמורים. הראב"ע יכול היה להתחמק ממסקנה זו ולטעון — על דרך מה שהבאנו בשמו לעיל לגבי מצוות התורה — שהעדר כל זיקה בין רוב המזמורים איננו בגדר ליקוי ממשי של הספר, אלא פועל-יוצא של אי-יכולתנו לגלותה — "ונחשוב כי החסרון בא מחוסר דעתינו". הוא נמנע מכך קודם-כל משום שהכיר בשוני המהותי שבין מזמורי תהילים לבין משפטי התורה, וכמדומה שגם משום שצפיותו בתחום העריכה של ספר תהילים — כמו גם בשאלת המינוח שבכותרות שנדון לקמן — מושפעות היו ממה שמקובל היה בספרד לגבי עריכת קובצי שירים.

הדיואנים של משוררי ספרד העבריים, שהגיעונו בשלמות או במקוטע, או אלה שיש בידנו רק ידיעות עקיפות אודותם, מסודרים לפי עקרונות שונים, הדומים לאלה שעל-פיהם נערכו הדיואנים הערביים.

175 ראה לכך שהראב"ע אכן הניח שיש זיקה מקורית טרום-עריכתית בין מזמורים מסוימים משמשות הערותיו בדבר שיתוף-הנושא שבין מזמורים סמוכים. חמש מהן מתייחסות למזמורים השייכים לחמשה-עשר 'שירי המעלות' המהווים בעליל קבוצה מוגדרת. כך הוא מעיר בביאורו ל-קכ"ד, 1: "גם זה השיר כטעם השיר העליון" (וכיוצא בזה בביאוריו ל-קכ"ו, 1; קכ"ח, 1), ואילו בביאוריו ל-קל"ג, 1; קל"ד, 1 הוא מציין שבמזמורים אלה יש פיתוח צד מסוים של הענין שנדון בקודמיהם. הערה כזאת מצינו גם לגבי המזמורים קמ"ח ו-קמ"ט, השייכים למזמורי 'הללויה' (ראה ביאורו ל-קמ"ט, 1).

א. סידור אלף-ביתי, שנועד לאפשר למצוא בנקל כל שיר על-פי שורתו הראשונה. בדיואן שירי הרמב"ע שבכתב-יד אוקספורד (קטלוג נויבאור, מס' 1970) מסודרים השירים לפי הא"ב של הברת הסיום של השורה, הקובעת את החרוז (ראה שירמן, "המשוררים", עמ' קכ"ה); ואילו ב'בן קהלת' וב'בן משלי' לר' שמואל הנגיד הם מסודרים לפי הא"ב של האות הפותחת את השורה, ובתוכי כל אות ממוינים השירים בהתאם למשקליהם (ראה ילין, "המשקלים", עמ' קפ"ו). בהעדר חריזה ומקצב במזמורי תהילים אפשר היה לסדרם רק לפי הא"ב של פתיחותיהם, אך סידור טכני גרידא מעין זה זר לאופים של כתבי-הקודש, ולפי שהעדרו ניכר מיד בהצצה בעלמא, לא צריך היה הראב"ע לציין זאת כלל ועיקר.

ב. מיון לפי צורות השיר, וסידור השירים בסדר יורד לפי מעלתם השירית. במדור הראשון יבואו השירים שווי-החרוז ואחיד המקצב, בשני — השירים הסטרופיים, ובשלישי — ה"פרוזה", רוצה לומר פיוטים שקולים ובלתי-שקולים, מקאמות ואגרות חרוזות. מיון כזה מצינו, לעת עתה, רק בדיואן הראב"ע ובדיואן ריה"ל, שנערכו בידי ישועה בן אליהו הלוי, אשר זמנו ומקומו עדיין לא נתבררו, ושעל כל פנים חי שנים רבות לאחר מות שני המשוררים הללו.¹⁷⁶ בדיואן הראב"ע הוא סידר את השירים בתוכי שלשת המדורים לפי נושאים (ראה איגר, 'דיואן', עמ' XX-XVIII), ואילו בדיואן ריה"ל הוא סידר את שירי המדור הראשון לפי האלף-בית של החרוזים, ובמדור השני הוא הביא קודם את השירים שקיבץ העורך הקודם, ולאחר מכן את אלה שנוספו על ידו (ראה שד"ל, 'דיואן', עמ' 5-6). איני יודע אם דרך עריכה אסתיצסטית מעין זאת היתה מוכרת לראב"ע, על כל פנים ברי שאין היא ניתנת ליישום לגבי המזמורים, משום שלפי מושגיהם של הספרדים השתייכו כולם ממילא למדור השלישי "הנחות" (ראה על כך לעיל, עמ' 148 ואילך). ברם, לנו יש ענין בעובדה שאפילו עורך בעל נטיה כה חזקה למיון שיטתי השאיר במדור השני של דיואן ריה"ל קובץ קדום כיחידה נפרדת; ועוד נשוב לכך בהמשך.¹⁷⁷

ג. מיון לפי הענינים ולפי הסוגים הספרותיים המיוחדים להם: שירי חשק ויין, שירי גינוי ותוכחה, שירי שבח ותהילה וכיוצא באלה. מצינו זאת בדיואן ריה"ל כנזכר לעיל, ומעידות על כך גם הכתובות שעל גבי השירים בשרידי דיואן רמב"ע (ראה שירמן, "המשוררים", עמ' קכ"ה). עריכה ענינית מעין זו ביקשו רס"ג, סב"י ויפת למצוא בספר תהילים, ואילו הראב"ע טען שאין היא ניכרת מתוך הספר.

ד. סדר כרונולוגי בהתאם לזמן חיבורם של השירים. יהוסף, בנו של ר' שמואל הנגיד ועורכו של 'בן תהלים', כותב בסוף הקדמתו: "ולא חששתי במה שכנסתי מהם מאומה אם

176 שירמן ("המשוררים", עמ' קכ"ה) מסיק מן העובדה שההעתקות הבלעדיות של דיואן ראב"ע ודיואן ריה"ל ששרדו נעשו בתימן, שישועה נולד, כנראה, בארץ זו, ומן העובדה שישועה נתקשה בזיהוי שירים אלמוניים, טעה ביחוס שירים לריה"ל ולא הכיר, רבים משירי הראב"ע — שהוא חי זמן רב לאחריהם (בערך "ישועה בן אליהו הלוי" ב-*Encyclopaedia Judaica* הוא כותב: "לכל המאוחר במאה החמש-עשרה"). ואילו שטרן ("הראב"ע", עמ' 383) מעדיף להניח שישועה היה בן ספרד, אשר חי לכל המאוחר במאה הי"ג. שכן בקיאות כזאת בשירי אזור ספרדיים-ערביים קשה ליחס ליהודי המרוחק במקום ובזמן מבית גידולם. וראה על כך גם לקמן, עמ' 203, 233.

177 מצינו כזאת גם בכ"י אוקספורד, קטלוג נויבאור מס' 1970, בו קרוי קובץ השירים הקדום "מחנה יהודה", ואילו השירים שנוספו בידי העורך המאוחר הובאו בנפרד וכינו "המחנה הנשאר".

הוא מוקדם או מאוחר, אלא כתבתי כפי מה שנודמן". עצם ההצטדקות מעידה — כפי שמציין ד' ירדן — שהסדר הכרונולוגי נראה לו כרצוי. ואמנם בדיקה שערך ירדן העלתה, שלמעשה חורגים מן הסדר הכרונולוגי רק שבעה מתוך שבעים השירים, שהמאורעות המתוארים בהם ניתנים לתיארוך. הווה אומר שיהוסף רשם את השירים לפי סדר הגיעם אליו ממסעותיו של אביו, ושהם נסתדרו ממילא ברובם לפי זמן כתיבתם (ראה ירדן, 'הנגיד', עמ' ל'-ל"א). סדר כרונולוגי מתאים יפה למזמורי תהילים, לפחות לאלה בעלי הכותרות הביאוגרפיות, ועל כן מפנים רס"ג וראב"ע כאחד את תשומת-הלב להעדרו המפתיע. אך שעה שרס"ג הסיק מכך שחייבים להימצא בו עקרונות-סידור אחרים, הסיק מכך הראב"ע שהעורכים רשמו את המזמורים בדרך שבה נהג בנו של הנגיד — "כפי מה שנודמן".

ה. לפי סדר מציאתם. בדומה ליהוסף מתנצל גם טדרוס אבואלעאפיה בהקדמתו לדיואן שיריו על אשר לא סידר אותו כראוי: "בראותי כי בלב הנדודים והפרידות / בערוגות גנות נגינותי עכשו פרודות /.../ ותהינה מליצותי כצאן אין להן רועה אובדות / מתהלכות מיד אל יד מתפרדות / כצפר על גג בודדות / שמתי פני אל המדבר נועדות / וקבצתי קצת אמרותי המפזרות והמפרדות /.../ ולא שמתי לב למקדם ומאחר רק כאשר ראיתים נצמדות / נגינים וקינים עגבים ותודות / אחרונות וראשונות בעבור תהינה מתאחדות / ולא מצאתי מהנה רק מעט מהרבה כטפה מים גדול רחב ידות / עד ישקיף וירא ה' וישיב לבעליהן האובדות / ויכתבו לעת מצוא וגם אשר להאמר עתידות" (טדרוס, 'גן המשלים', א', עמ' 2). כאשר קיבץ המשורר את שיריו המפוזרים, הוא רשם אותם בדיואן כפי שהוא מצאם צמודים זה לזה ברשימותיו וברשימות זולתו, וכפי שהוא קיווה למצאם ולחברם בעתיד. והריהו מתנצל על שבהעדר סדר כרונולוגי וסדר עניני יבואו במצורף נגינות עם קינות, שירי עגבים עם שירי תודה ויצירות אחרונות עם ראשונות. הלכה למעשה לא היתה האנרכיה טוטאלית, כפי שניתן להיווכח מן הטבלאות המשוות את מספרי השירים שבכתב-היד עם מספריהם במהדורת ילין, הערוכה לפי ענינים (שם, א', עמ' 135-137; ב', עמ' 160-163; ג', עמ' 111-113). המהדיר משאיר שירים לא מעטים (מאלה שנערכו בידי המשורר עצמו) כנתינתם ברצף המקורי, אם משום שהם מהווים חלק של סדרות מלוכדות, ואם משום שנשתמרו מעיקרא במצורף עם אחיהם לענין, לאירוע או לחליפת-שירים. רישום כזה של השירים לפי סדר הגעתם לידי העורך מצינו לא רק ב'גן המשלים והחידות' (שנערך בסוף המאה הי"ג) אלא גם בדיואנים שנכתבו לפני זמנו של הראב"ע: 'בן תהילים' (שכתיבתו החלה — לפי עדות יהוסף בהקדמתו — בשנת 1044), ודיואן ר' יצחק אבן-כ'לפון, אשר ממנו שרדו בגניזת קהיר שני קטעים של כתב-יד, שהועתק — כפי שקרוב מאד לוודאי — כבר בראשית המאה הי"ב.¹⁷⁸ קטעים אלה מחזיקים במשותף עשרים וששה שירים, ועל סמך בדיקתם הגיע ח' שירמן למסקנה, ש"הדיואן של אבן-כ'לפון לא היה מסודר לפי הענינים או לפי חרוזי הבתים כנהוג ברוב הדיואנים של הערבים".¹⁷⁹

178 ראה ח' שירמן, "משורר שקם לתחייה (לקורות הדיואן של יצחק אבן-כ'לפון)", 'תרביץ' כ"ח (תשי"ט), עמ' 342-330; ש"ד גויטיין, "לקורות שירתו של יצחק אבן-כ'לפון", 'תרביץ' כ"ט (תש"ך), עמ' 357-358.

179 ראה מאמרו "יצחק אבן-כ'לפון", 'תרביץ' ו' (תרצ"ו), עמ' 307. כ"ו השירים באים בסידרם המקורי במהדורת א' מירסקי, 'שירי ר' יצחק אבן-כ'לפון', ירושלים תשכ"א, עמ' 63-98. גם בקטע מכתב-יד אחר ובו שבעה שירים (סימנים ס"ד-ע"א במהדורה זו) לא ניכר שום סדר מכוון.

ואכן, סידור נאות של הדיואן לא היתה מלאכתו העיקרית של העורך. קדמו לכך בזמן ובחשיבות מלאכות רבות וקשות — כינוסם של השירים מפזוריהם, אימות שיוכם למשורר, בירור נסיבות חיבורם וזיהוי האישים שאליהם הם הופנו. במידת האפשר ובהתאם ליכולתו של העורך נתווספו לכך גם העמדת נוסח השיר על דיוקו, ובירור המשקל, הלחן, והסוג הספרותי.¹⁸⁰ שירמן הפנה את תשומת-הלב (במאמרו המובא לעיל בהערה 179, עמ' 316) לשני מקומות ב'ספר הרקמה' אשר בהם נזכר אבן-כ'לפון, ואשר מהם ניתן ללמוד הרבה על תפוצתם הרבה של השירים בעל-פה ובכתב, ועל טעויות שנפלו בשיוכם לבעליהם כבר בחיי המשוררים (ראה ריב"ג, 'רקמה', עמ' ש"כ), וכן על יומרתם של המדקדקים לתקן את נוסח השיר לא רק משיבושי-מסירה אלא גם מטעויות-לשון של המשוררים עצמם (ראה שם, עמ' רכ"ו-רכ"ז).¹⁸¹ ככל שעורך הדיואן מרוחק מזמנו ומקומו של המשורר, כן יקשה עליו לוודא את מהימנות בעלותו על השירים המיוחסים לו. יעידו על כך לא רק השירים הרבים המיוחסים בכתב-היד למשוררים שלא חברום, אלא גם הספקות לגבי מיהות המחבר המובעות בכתובות שמעל השירים,¹⁸² וכן התלבטותו של ר' ישועה בן אליהו במציאת אמת-מידה פנימית לזיהוי המחבר בנוסף לאקרוסטיכון, שאין לסמוך עליו לנוכח ריבויים של המשוררים בעלי שם פרטי זהה.¹⁸³ יתירה מזו: קשה עוד יותר למלא משימות אלה כאשר לא

180 רק עורך בעל שיעור קומה הוסיף על כל אלה את ההקפדה על רמתם של השירים ועל כך שהקובץ יכלול את מיטב שירת המשורר למען ייצגנו כראוי. דברי תרעומת של מבקר ערבי-ספרדי מן המאה הי"א על עריכה לא-סלקטיבית מחמת יראת-החלטה מצטט מונרו ("השירה", עמ' 107, הערה 22); ובקורת עכשווית על אופיו הבלתי-יציג של דיואן קטן של שירי שבח של ריה"ל, שנעשה במצרים בזמן שהות המשורר שם, מצויה במכתב מן הגניזה, שפורסם ע"י ש"ד גויטיין ("מכתב אל רבנו יהודה הלוי על אסיפת שיריו והביקורת שנמתחה עליהם", 'תרביץ' כ"ח (תשי"ט), עמ' 343-361). נעתיק בזה את התרגום העברי של תיאור מלאכת התקנת הדיואן והביקורת על חד-צדדיותו מפי בן התקופה: "הדיין (ר"ל הדיין האלכסנדרוני ר' אהרן בן ישועה אבן אל-עמאני) לקח את הקצ'ידה [ידות] האלה כולן ועשאן לתוך 'דיואן', ונתן להן כתובות ("תרגום"): 'זה מה שאמר מר' יהודה בעניין ברכה ומזרקות-מים', ו'זה מה שהשיבו' (הדיין), ו'זה מה שאמרו מר' יהודה ש' (מרו) צ' (ורו) בעניין תרנגולות', ו'זו תשובתו', ו'מה שאמרו על פלוני, ועל פלוני ועל פלוני', ו'מה שאמרו על סכיני הגילוח'. ומי שעיין באלה, ממי שלא עמד על זולתם (ר"ל שלא הכיר את שירתו הרצינית של המשורר), היה אומר: לגבי עולה רגל ("טלאב חג") שירים כאלה הם במקצת דברי הבאי, ובייחוד לאחר שהוא עיין במה שעיין" (עמ' 357).

181 הראב"ע נותן ביטוי לגישה זו בביקורתו על הפייטנים שבביאורו לקה', ה', 1: "...על כן אסור שיתפלל אדם ויכניס בתוך תפלתו פיוטין לא ידע עיקר פירושם, ולא יסמוך על המחבר ברצונו הראשון, כי אין אדם אשר לא יחטא, או המעתיקים חטאו". מונרו ("השירה", עמ' 102, הערה 7) מצטט מפי הפואטיקן הערבי אבן עבד רבקה (קורדובה, 860-940) תלונה על עריצותם של המדקדקים כלפי המשוררים ועל טעויות מדומות שמצאו בשיריהם (ראה על כך גם שם, עמ' 108). לעומת זאת הסתפק ר' ישועה בן אליהו הלוי בהכרעה בין הגירסאות השונות שהיו לפניו בהסתמכו על נהירותם היחסית (ראה הקדמתו לדיואן הראב"ע: איגר, 'דיואן', עמ' XVI).

182 ראה על כך שירמן, "המשוררים", עמ' קכ"ד-קכ"ה; ועל נושא העריכה בכללותו — ר' רצהבי, "הדיואנים ומאספיהם", 'יבנה' ג' (תש"ב), עמ' 136-152.

183 בהקדמתו לדיואן הראב"ע הוא מעיד על עצמו, שהוא מכיר את טבעו של הראב"ע, כפי שהוא בא לידי ביטוי בייחוד של סגנונו האישי (ראה איגר, 'דיואן', עמ' XVI-XVII). ואילו בהקדמתו לדיואן ריה"ל הוא מודה, שאין ביכולתו לזהות את שירי ריה"ל מקרב שיריהם של משוררים אשר שמם כשמו — ר' יהודה אבן-ג'יא, ר' יהודה אבן-בלעם, ר' יהודה אבן-עבאס ולוי אבן-אלתבאן. — לפי שהם מעולים כמוהו

מדובר בעריכת קובץ, אשר בו מכונסת באופן בלעדי שירתו של משורר אחד (דיואן), אלא בעריכת אנתולוגיה (מג'מועה שער), אשר בה מובאים שיריהם של משוררים רבים. אנתולוגיות כאלה היו מקובלות אצל הערבים מקדמת דנא,¹⁸⁴ והן רווחו גם בין יהודי ספרד (ראה שירמן, "המשוררים", עמ' קכ"ו), ומסתבר שהן עמדו לנגד עיני הראב"ע, כשביקש להבין את בעיות העריכה של ספר תהילים.

אין הראב"ע מתייחס לשתי שאלות: (א) כיצד הגיעו המזמורים לידיהם של אנשי כנסת הגדולה — הבכתב אם בעל-פה? (ב) על סמך מה הם קבעו אלו מזמורים יש לכלול בספר ואלו לגנוז? ברי, על כל פנים, שמעמד הרם של העורכים הללו שימש בעיניו ערובה גמורה הן לאמינותם הטקסטואלית של המזמורים,¹⁸⁵ והן לכך שכולם אכן נאמרו ברוח הקודש.¹⁸⁶ וזאת, אף-על-פי שלא היה בידיהם מידע בדבר מיהותם של מחברים רבים ובדבר נסיבות חיבורם של מזמורים רבים. אי-לכך לא סידרו העורכים את המזמורים באורח כרונולוגי ואף לא מיינו אותם לפי מחבריהם (כפי שמתבקש באנתולוגיה), אלא רשמו אותם בזה אחר זה בחמישה "ספרים", ככל המשוער בהתאם לסדר הגעתם לידיהם. ואם אמנם שיחזרנו נכונה את עמדת הראב"ע בענין זה, הרי מסתבר שבעיניו לא היה בחלקיות המידע שהגיע לידי אנשי כנסת הגדולה כדי לערער את מהימנותה של ה'קבלה' שבידיהם, אלא אדרבא כדי לחזקה. שכן הימנעותם מלסדר את המזמורים ולהשלים את כותרותיהם — כמצופה מעורכים מעולים — היא עדות עקיפה לכך, שהמידע שאכן משוקע בספר (החל בקדושת המזמורים ומהימנות נוסחם, וכלה במה שרשום בכותרות) אינו מדעתם, אלא בא אליהם ב'קבלה' מוסמכת מקודמיהם. בניגוד לדיואן ולאנתולוגיה עדיף לגבי כתב-הקודש ביצור האמינות על פני שלמות העריכה.¹⁸⁷ המזמורים אכן אינם "דבקים", אך בקדושתם אין להטיל שום ספק.

תשובת הראב"ע על השאלה בדבר מבנהו של ס' תהילים נסתיימה במסקנה "שכל מזמור ומזמור עומד בפני עצמו", והריהו נאחז, על דרך השירשור, בענינה ובלשונו של מסקנה זו, ומקדים את בירור משמעה של מלת 'מזמור' לבירור מובנה של מילת 'למנצח', שבה התכוון להתחיל את הדיון במינוח שבכותרות. לכאורה פשוט ש'מזמור' מורה על שירה וזמרה ומוסב על שירי הלל ותודה; אך העובדה שציון זה בא גם בכותרת של שירי תלונה ותחינה (כמו

A. Geiger, *Diwan des Casteliers*, גרמני על-ידי

Abu'l-Hassan Juda Ha-Levi, Breslau 1851, p. 168–175.

184 ראה: A.S. Tritton, "Shi'r", *Enzyklopaedie des Islām*, vol. IV, Leiden-Leipzig 1934, p. 401–404.

185 על גישתו הלא-בקורתית של הראב"ע לנוסח המקרא ראה: סימון, "שתי גישות".

186 כאומרו ב"מחקר השלישי" — "הנכון מה שאמרו קדמוננו, כי ברוח הקדש נאמר ספר תהלות" (שורות 81–82).

187 תשובות שונות לשאלת העריכה התמוהה של ספר תהילים ניתנות במדרש תהילים, מזמור ג', סימן ב'. מהן מציעות הסבר לסמיכות המזמורים, ומהן תובעות להמנע מלחפשו (כפי שעתידי לעשות הראב"ע מתוך נימוק שונה): "אמר ר' אלעזר לא ניתנו פרשיותיה של תורה על הסדר, שאם ניתנו על הסדר, כל מי שהוא קורא בהם היה יכול להחיות מתים ולעשות מופתים, לכך נתעלמה סדורה של תורה, והוא גלוי לפני הקב"ה, שנאמר 'ומי כמוני יקרא ויגידה ויערכה לי' (יש', מ"ד, 7) וכן: 'ר' יהושע בן לוי בקש לישוב על הספר הזה (נ"א: ספר זה) יצאה בת קול ואמרה: אל תפיחי את הישן".

מזמורים ג' ו-ע"ט) מצריכה ביאור אחר. כמנהגו פותח הראב"ע במסירה תמציתית, ולא דוקא נהירה, של פתרון שאינו נראה לו: "מלת 'מזמור', לדעת ר' משה הכהן, מגזרת 'לא תזמור' (ויק', כ"ה, 4), כאלו הוא דבר נכרת, עומד בפני עצמו, וכן בשירי קדר כפי לשונם" (שורות 107-108). כזכור אמר הארב"ע עצמו שכל מזמור "עומד בפני עצמו", אך האמנם בדילוטו זו של המזמור משאר המזמורים כה אופינית לו עד שניתן לומר ש'מזמור' משמעו "דבר נכרת"? וכי השתייך אליהם מעיקרא, כך שאפשר לומר עליו שנזמר ונכרת מהם?¹⁸⁸ יתירה מזו: בלשון קידר מורה אמנם השם 'מזמור' על שיר, אך השורש זמ"ר מורה על נגינה בחליל ולא על כריתה וזמירה. כיצד הסתייע, אם כן, אבן ג'קטילה באנאלוגיה מן הערבית? בביאורו לתה', ע"ט, 1 מאזכר הראב"ע בשנית את דעת קודמו, ואף-על-פי שגם שם הניסוח קצר וסתום יש בו כדי לסייענו בהבנת העניין. וזו לשונו: "יש אומרים כי 'מזמור' — דבר שנזמר ונכרת מרבים, אולי קינות היו".¹⁸⁹ יתרונו של ניסוח זה הוא בכך, שמתברר ממנו שאבן ג'קטילה אמנם חשב על כריתה במובן של ניתוק, ושלדעתו השתייך שיר הקרוי 'מזמור' מעיקרא לצרור שירים, או ליחידה מקפת המורכבת מ"רבים". ולפי שהיחידה המקפת יכולה להיות מוקדשת לכל נושא שבעולם, שמח או נוגה, הרי יש מקום לשער שמזמור ע"ט בחינת שיר קינה "נזמר ונכרת" מ-"קינות". ואכן, מצינו קומפוזיציה גדולה המורכבת מפיוטים בודדים הן בפייטנות הקלאסית, בהם קרויים 'פיוטי פסוקים' ו'פיוטי תיבות' (ראה פליישר, [עזרא], 'שירת', עמ' 170) והן בפייטנות הספרדית, כגון ה'מעמד' ליום הכיפורים, שהכיל עשרות פיוטים עצמאיים מסוגים שונים מלוכדים היטב במסגרת אחת, שאמנם נתפרקה לימים מרוב גודלה (ראה: שם, עמ' 377). ובעוד שלא יכולנו למצוא בלשון הערבית מקבילה אטימולוגית לגזירת "מזמור" משורש בהוראת 'כרת', הרי יש ויש לכך מקבילה סימנטית: שמות-העצם 'קטעה' ו'מקטועה', שמובנם — קטע, פרק (נגינה, זמרה או קריאה), שיר קצר ופזמון,¹⁹⁰ נגזרים מן השורש קט"ע שמובנו — חתך, כרת וקטע. ואכן, הצעת אבן ג'קטילה לבאר את 'מזמור' בהוראת 'דבר נכרת' נראית הרבה פחות תמוהה כשהיא נסמכת על המקבילה הערבית, אשר לפי ניסוחו המדוקדק של הראב"ע, אינה לשונית אלא ספרותית — "וכן בשירי קדר לפי לשונם".

הראב"ע אינו מפריך ביאור זה, ומכאן שהוא נראה לו כסביר וכאפשרי. אך מיד לאחריו הוא מציע את ביאורו שלו, לו הוא מקדים את נוסחת ההעדפה האישית — "והנכון בעיניי". לדעתו נגזרת מילת 'מזמור', כפי שמקובל להניח, מ-זמ"ר בהוראת לשיר, וחידושו הוא בכך,

188 שאלת אי-התאמת מילת 'מזמור' לשירים שאין בהם שבח אינה נידונה בערך זמ"ר שבמילוניהם של מנחם, דוד בן אברהם אל-פאסי וריב"ג. המילונאי הקראי מיישם אמנם את המשמע של "תזמור כרמך" גם על "זמיר עריצים יענה" (יש', כ"ה, 5) ועל "עת הזמיר הגיע" (שה"ש, ב', 12) בפרשו כתובים אלה כמורים על הכרתת הרשעים והגויים; אך אין הוא מזכיר כלל את 'מזמור' בהקשר זה. ואילו הראב"ע בפירושו על אתר מבאר את שני הכתובים האלה מלשון זמירות ושירות.

189 לפי שהתקשינו בהבנת דבריו אלה בדקנו אותם בכל כתבי-היד, ומצאנו שאין לגביהם שום חילופי גירסאות משמעותיים.

190 ראה, למשל, הקדמת יהוסף ל'בן תהילים', הכותב שהוא כלל בדיואן הזה "מן אקואלה אלמוזונה [ואל] קטעאת עלי אעאריץ" כלומר: "ממאמרו השקולים והשירים במשקלים שונים" (ירדן, 'הנגיד', עמ' 1).

שבחינת מונח ספרותי הוא מגדירו כך: "שיר שהוא על דרך מערכת חכמת הנגינות והוא על מתכונת שלמה, אמור כל דבר בעתו, בין שיהיה לשמחה או לאנחה; על כן: '[מזמור לדוד] בברחו מפני אבשלום בנו' (תה', ג'), 'מזמור לאסף אלוהים באו גוים בנחלתך' (תה', ע"ט)" (שורות 109-112). אם כי הלשון קשה, כוונת הדברים ברורה למדי — מילת 'מזמור' מציינת שירי שמחה ושירי אנחה כאחד, משום שביסודה לא מונח המשמע 'זימרה-של-שמחה' אלא — 'שיר מזמור', רוצה לומר — שיר אשר ייחודו הוא בכך שהוא נועד מעיקרא להיות מושר, ושעל כן צריכים מילותיו ולחנו להתאים זה לזה בשלמות. בלשונם של יהודי ספרד משמש 'אמר' (בעקבות 'קאל' הערבית) גם בהוראה של 'חיבר דברי שיר'; ולפי זה מוסבות המילים "אמר כל דבר בעתו" על נושאו של השיר, אשר אינו מתוחם מראש אלא משקף את טיבה הספציפי של שעת התחברותו — שיר שמח בעת שמחה, ושיר נוגה בעת אנחה. מסוף ההגדרה נחזור עתה למשפט הפתיחה, אשר בו מופיעות שתי מילים נדירות ובלתי מחוורות — "שיר שהוא על דרך מערכת חכמת הנגינות, והוא על מתכונת שלמה". שם העצם 'מערכת' מציין בפי הראב"ע, בין השאר, 'שורה, סידרה' (ראה ביאורו לבר', מ"ט, 12; ויק', כ"ד, 6), 'סדר, קטיגוריה' (ראה ביאורו לויק', כ"ז, 8), ובאורח ספציפי — 'קונסטלציה של כוכבים' (ראה ביאוריו לבר', ו', 2-3; דב', ה', 26; איוב, ל"ח, 7). גם 'מתכונת' בא אצלו במשמע האסטרולוגי הזה של 'צירוף של גרמי השמים' (ראה ביאורו לאיוב, ב', 14; קה', ג', 1), ומלבד זאת בהוראות אלה: 'חוקיות, מהות, טבע' ("בארץ שם מתכונת / להוציא דשא ועץ רטוב" — לוי, 'שירי קודש', ב', עמ' 90, שורה 9; וכן בארוך לשמ', כ"ה, 40) ו'מידה, פרופורציה' (ראה בארוך לשמ', ל', 32; יש', מ', 12). לפי זה שיעורו של המשפט הנידון הוא לערך כך — שיר קרוי 'מזמור' כאשר הוא (ר"ל מילותיו) הולם "מערכת" (ר"ל תבנית, סדר) מוסיקאלית ויוצר עמה "מתכונת" (ר"ל צירוף, קומפלקס) אחדותית. ביאור זה למילת 'מזמור' מתיישב עם התפיסה העיונית אותה פיתח הראב"ע בקטע המוסיקולוגי שבפתח הקדמת השריד, שעיקרה הוא — "ואם יתחבר עם שיר נגון בכלי, אז יראה פלאים" (שורה 11; ראה הדיון לעיל, עמ' 142 ואילך). יתר על כן, הצגת המזמור כ"מתכונת" לשונית-מוסיקאלית "שלמה" משמשת גם כמעין הכנה לחידושו הגדול (אליו הוא עתיד להגיע בהמשכו של "המחקר הרביעי") בענין צופני הלחנים הבאים בכותרות המזמורים. הן התפיסה הפואטית והן יישומיה הפרשניים מעוגנים היטב בפרקטיה השירית המוכרת לראב"ע בספרד — פריחתם של 'שירי האזור', אשר נושאייהם היו מגוונים מאד, ואשר נועדו מעיקרם להיות מושרים בלווית כלי נגינה, כפי שמעידים, בין השאר, ציוני הלחנים הבאים בכתובות הרשומות מעליהם (ראה לקמן, עמ' 230 ואילך).

על אף כל אלה מוצא הראב"ע לנכון להזכיר פתרון נוסף לחידת בואה של מילת 'מזמור' בראש מזמורים כמו ג' ו-ע"ט, אשר תוכנם אינו הולם שירה וזימרה. לדעת "יש אומרים" אין להבין את תיאורי המצוקה ואת התחינות לישועת ה' שבמזמורים אלה כמשמעם, משום שראיית העתיד הוודאית של המשוררים הנבואיים מאפשרת להם "לדבר כרצונם", רוצה לומר לחרוג מדרך הדיבור המקובלת ולתאר את העתיד בלשון עבר.¹⁹¹ הראב"ע מציין שהוא

191 ב'ספר צחות', עמ' 315 (מהד' ליפמאן, דף מ"ג, ע"ב) הוא אומר, שר' שמואל הנגיד באר את "הילד היולד" (שופ', י"ג, 8) בתור 'עבר נבואי'. התופעה הסגנונית מתוארת שם באופן דומה מאד לתיאורה כאן: "ובא

כבר ביאר את עניין ה'עבר הנבואי', אך מאחר שאינו אומר היכן עשה זאת, אין בכך משום הפניית הקורא למקום מסויים בכתביו הקודמים.¹⁹² אי לכך, מסתבר שכוונת המילים "כאשר פירשתי" היא לאפשר לו להמנע מהבאת ראיות רבות לאישושה של תופעה סגנונית זו (הוא מסתפק ב"וישמך ישרון ויבעט" — דב', ל"ב, 15, המובא על ידו כראיה לענין זה גם בביאורו ליונה, ב', 2); ויחד עם זאת להטעים שפתרון זה לבעית 'מזמור' אכן נשען על בסיס לשוני מוצק ובלתי תלוי. לימים אף עלה ערכו של פתרון זה בעיני הראב"ע, שכן בביאוריו למזמורים ג' ו-ע"ט שבפירושו הנדפס לתהילים הוא חוזר ומציע אותו מבלי להזכיר כלל את הפתרון שהוצע על ידו בהקדמת השריד. בביאורו לתה', ג', 1 ניתן פתרון אחד בלבד, הוזהה עם דעת "יש אומרים" כאן: "ו'מזמור" — בדרך נבואה, שהתנבא שהוא ינצח, על [כן] (הושלם ע"פ כ"י) 'ויענני מהר קדשו' (פס' 5), כתפילת יונה 'ותבא אליך תפילתי' (יונה, ב', 8). לשון אחר: לפי שהתפילה לישועה נענתה תוך כדי אמירתה, היא יצאה מגדר תפילה והיתה לשיר תודה ותהילה הראוי להקרא 'מזמור'. הראב"ע אינו מוצא לנחוץ לציין שהיענות זו הובעה באמצעות ה'עבר הנבואי', והריהו מסתפק בהשוואה לתופעה הדומה שבתפילת יונה (שאכן הוסברה שם). בביאורו ל-ע"ט, 1 הוא מביא בראשונה בשם "יש אומרים" את הצעת הפתרון של אבן ג'קטילה (שצוטטה ונידונה לעיל), ותחת שתי האלטרנטיבות הבאות בהקדמת השריד מוצעת שם אחת בלבד: "או טעם 'מזמור' — שראה ברוח הקדש, בעבור מה שכתב באחרונה כי ישראל היו עמו ונחלתו". הדברים דומים מאד לדבריו על מזמור ג', אך מן הניסוח שבהקדמת השריד מתברר שכוונתם קצת שונה. שכן בהקדמה אין הוא מסתפק בהבאת פסוק 13 כראייה לכך שאספך ראה ברוח הקדש שה' יושיע את עמו וצאן מרעיתו, אלא טוען גם ש"באו גוים בנחלתך" אמור ב'עבר נבואי'. ואכן, בעבור מי שסבור, כראב"ע, שאספך היה בן דורו של דוד, דין הוא שמצוקת "שמו את ירושלים לעיים" לא תובן כמצוקתו האקטואלית של המתפלל, אלא כתיאור נבואי של צרה עתידה. הווה אומר שמזמור ע"ט לא רק מסתיים בנבואה, כמזמור ג', אלא גם פותח בה, ואם כך מתאים לו עוד יותר להקרא 'מזמור', בחינת שיר שבח לה', המבטיח להושיע את עמו מצרה שעדיין לא באה עליו. אי אפשר לומר שהראב"ע המשיך לדבוק בתפיסתו שלו לגבי מובנה של מילת 'מזמור', ורק נמנע מליישם אותה על מזמורים ג' וע"ט,¹⁹³ שכן הניסוח "ו'מזמור" — בדרך נבואה

פועל עבר תחת פועל עתיד, כמשפט הנביאים שידברו פעמים על עתיד בלשון עבר בעבור שכבר נגזרה גזירה להיות כן". ברם, אין בכך כדי לסייע בידנו בזיהוי בעליה של הדעה המובאת על ידי הראב"ע בשם "יש אומרים", שכן כל עוד לא הגיענו פירושו הערבי של הנגיד לתהילים, אין לדעת אם הוא נזקק ל'עבר הנבואי' לפתרון בעית המילה 'מזמור'.

¹⁹² ראה בכר, 'ראב"ע המדקדק', עמ' 108-109, מקום שם מובאים מראי-מקומות רבים מכתבי הראב"ע בעניין זה. ממה שכתב הראב"ע לפני שחיבר את פירושו הראשון לתהילים, מצויין שם ביאורו ל"וכאשר אבדתי אבדתי" בפירושו הנדפס ל-אס', ד', 16. לדבריו יש להבין את מילת "אבדתי" הראשונה כלשון עבר ממש, ולהסב אותו על ניתוקה של אסתר מעמה, ואילו את "אבדתי" השניה יש להסב על העתיד — "אובד לגמרי, ובא פועל עבר תחת עתיד, והטעם — על מחשבתה, וכמוהו: 'וכאשר שכלתי שכלתי' (בר', מ"ג, 14)". גם בביאורו לכתוב שבספר בראשית הוא מבחין בין זמניהם של שני הפעלים, וגם שם אין הוא תולה את הבעת העתיד בלשון עבר בכוחה של הנבואה: "'כאשר שכלתי' — במות יוסף, אחשוב כי שכלתי מהכל".

¹⁹³ בדרך זו של יישום חלקי נקט, למרבה ההפתעה, אבן ג'קטילה. את ביאורו של ר' משה הכהן למילת 'מזמור' מצטט הראב"ע בפירושו הנדפס בפתח מזמור ע"ט, אך לא לגבי מזמור ג'. ואכן בפירושו אבן ג'קטילה

(ג', 1) מעיד בבירור שבשעת כתיבת הפירוש הנדפס הוא היה סבור שהמילה מציינת שיר שבח ותהילה. שיבתו זו לדעה המקובלת אינה מפורשת ואינה מנומקת, ובנסותנו להבינה אין בידינו אלא העובדה, שזניחת חידושו בדבר אופיו הנויטראלי של הציון 'מזמור' כרוכה היתה בהטעמת טיבם הנבואי של שני המזמורים הנידונים. ובעוד שראיית מזמורים אלה כשירי קינה ותלונה מתיישבת בדוחק מסוים עם הצגתן כנבואות, הריהי סותרת את הבנתן כנבואות ישועה. עד שלא ימצא פירושו הראשון של הראב"ע לא נדע אם אמנם באר שם את מזמורים ג' ו-ע"ט בהתאם לתפיסתו שבהקדמה. על כל פנים ברי, שלימים נחשב מאד בעיניו לפרשם כשירי שבח לאל המושיע, ולו במחיר הוויתור על הישגו המקורי בהסברת המונח 'מזמור' כציון פיוטי-מוסיקאלי ולא תכני.¹⁹⁴

במעין נספח לדיון על מילת 'מזמור' מעיר הראב"ע, שלפי דעתו אין שום הפרש בין הציון 'מזמור לדוד' לבין הציון 'לדוד מזמור', וראיתו — "'חיים תפשו' (מל"א, כ', 18) ו'תפשו חיים' (שם) שוים הם" (שורה 118). אין ספק שדבריו אלה מכוונים כלפי ההבחנה של חז"ל — "'לדוד מזמור' — מלמד ששרתה עליו שכינה ואחר כך אמר שירה; 'מזמור לדוד' — מלמד שאמר שירה, ואחר כך שרתה עליו שכינה" (פסחים, קי"ז, ע"א), ושהם באים לומר שהיא אינה מיוסדת על הפשט. ברם, הוא חוזר ונדרש לסוגיא זו גם בהקשרים אחרים, כגון בפירוש הנדפס ל-מ"ח, 1: "לא יכולנו להפריש בין 'שיר מזמור' (שם) ל-'מזמור שיר' (ל', 1 ועוד), כמו 'מצור חלמיש' (דב', ח', 15) — 'מחלמיש צור' (דב', ל"ב, 13)" (וכן בביאוריו לדב', ל"ב, 13; תה', פ"ט, 44). מסתבר אפוא ששאלה לשונית זו העסיקה אותו לגופה, ככל הנראה גם משום שלפתרונה היתה השלכה על המותר והאסור בלשון הפיוט והשירה. בדברי הבקורת שלו על לשונם המשובשת של הפייטנים (הבאה בפירושו לקה', ה', 1) הוא מביא כדוגמא את דרך התבטאותו המוטעית של פייטן בן צרפת, אשר כתב ב'בקשה' שחיבר: "כי שמך בך, ובך שמך". דברים אלה מופרכים, לדעת הראב"ע, מבחינת תוכנם, ובנוסף לכך — "אחר שאמר 'כי שמך בך' הלא הוא בעצמו 'בך שמך'! כי מה הפרש בין 'שלום עליך' או 'עליך שלום'; 'ראובן אתה' או 'אתה ראובן'; 'תפשו חיים' (מל"א, כ', 18) או 'חיים תפשו' (שם); 'יברכך ה' וישמרך' (במ', ו', 24) — 'ה' ישמרך מכל רע' (תה',

למזמור ג' המצוי בידינו הוא מבארו כשיר תודה. ביאור זה תופס לגבי שני הביאורים האלטרנטיביים שהוא מציע לציון-הזמן "בברחו": "אפשר שבשעת ברחו שָׁנַע 'מה רבו צרי', והתעלץ ("ויסתבשר") עם זאת והוסיף 'ואתה ה' מגן בעדי'. ויתכן שאמר זה אחר שניצל בנוסו, ותאר גודל שברו בפסוק ב' והודה לאל ("ושאכרא") בעד החלצו בפסוקים ד' וה'" (פינקל, "תהילים", עמ' 159). תפיסת המזמור כשיר תודה מודגשת מאד גם בדיונו על מיקומו בספר תהילים (ראה: שם, עמ' 161).

194 מסתבר שבכך לא קדמהו איש. במדרשי חז"ל יושב הקושי באופנים שונים על דרך הדרש, ראה: ברכות, ז', ע"ב; 'מדרש תהילים', מזמור ג', סימן ג'. אבן ג'קטילה ניטרל, אמנם, את המונח 'מזמור', אך בעזרת גזרון מאד לא סביר. ואילו יפת בן עלי (בסקירת המינוח הבאה בפתח ביאורו למזמור ג') מודה שקשה מאד לפרש מילה זו, באשר היא מציינת מצד אחד זמרה ונגינה ומצד שני היא באה בראש מזמורים "המתנגדים לפירוש זה, כמו '[מזמור לדוד] בהיותו במדבר יהודה' (ס"ג, 1)". הפתרון שלו הוא להניח "שגם אם בתחילה נאמר המזמור ההוא ללא כלי נגינה וללא לחן, אין זה מן הנמנע שהמשוררים אמרוהו (לאחר מכן) בליווי כלי נגינה ולחן". הפרדה זו בין אופיו הפיוטי של המזמור כפי שיצא מתחת יד המחבר, לבין שימושו המוסיקאלי בידי המשוררים במקדש מוצעת גם על ידי רד"ק (שהגיע אליה ככל הנראה באורח בלתי-תלוי): "כי המזמורים לא היו נקראים בשעת מעשה אלא על שם שהיו מזמרים בהם בבית המקדש" (ביאורו ל-ג', 1).

קכ"א, 7)!! ואין זה דרך תפילה אלא דרך שחוק!". הראב"ע מביא שתי ראיות מן הדיבור שבחיי יום-יום ושתי ראיות מן המקרא כדי להוכיח שסדר המילים אינו מעלה ואינו מוריד לגבי התוכן. מסקנה זו תואמת יפה את הכרתו העקרונית "כי המלות הם כגופות, והטעמים הם כנשמות", ושעל כן אין התוכן משתנה כאשר ממירים מילים נרדפות זו בזו, משמיטים מלות עזר, או משנים את הסדר הפנימי של הרכיבים בגלל סיבה כל שהיא (ראה טיעונו המפורט בפירוש הארוך לשמות, הפתיחה לפרק כ'). לא ייפלא אפוא שדרך הכתיבה של הפייטן הצרפתי אינה נראית לו לגיטימית באשר היא טאוטולוגית, ושהוא מסתייג ממנה בלשון כה חריפה. לעומת זאת מתמיהה העובדה שהוא נוקט לשון מתונה — "ולפי דעתי" — כשהוא מתייחס לאותה סוגיא לשונית בהקדמת השריד (שנכתבה זמן לא רב אחרי פירוש קהלת). אין זאת אלא, כי משום כבודם של חז"ל, או משום התחשבות ברגשותיהם של קוראיו, ביקש הראב"ע לרכך קמעא את הסתייגותו מהבחנה סגנונית זו שהיתה בלתי תקפה בעיניו. הוא עשה זאת על-ידי שנמנע מלהזכיר את בעליה, ועל-ידי שהציג את עמדתו שלו כפרי של הכרעתו האישית (אותה ליווה אמנם בראיה חזקה מן המקרא).

בעקבות הדיון במילת 'מזמור', שהינו המונח הראשון המופיע בכותרות המזמורים (ג', 1), דן הראב"ע במונח המופיע לאחריו — 'למנצח' (ד', 1). קודמת לבירור מובנה של המילה הגדרת תפוצתה — "לא מצאנוה כי אם בדברי דוד, ובדברי השירות ובתפלת חבקוק שהוא על דרך ספר תהלות" (שורות 120-121). אין ספק שבאומרו "בדברי דוד" כוונתו לעשרות המזמורים המיוחדים לדוד, אשר בראשם רשום 'למנצח'. ומכאן שהצירוף התמוה "ובדברי השירות" מוסב על שמונת מזמורי בני קרח וארבעת מזמורי אסף, אשר גם בראשם כתוב 'למנצח'. ושם נשמטה כאן מילה אחת וצריך להשלים: ובדברי השירות [האחרים]. אך גם בלאו הכי ברור שהראב"ע עבר מציון המחבר לציון הסוג, כדי לומר שאלה ואלה הינם דברי שיר. ואמנם, האיזכור היחיד של 'למנצח' מחוץ לספר תהילים הוא בסיומה של תפילת חבקוק (חב', ג', 19), אשר את אופיה השירי המובהק הוא מוכיח (בהמשכו של המשפט המצוטט בזה וגם בביאורו הנדפס לתה', ג', 3; חב', ג', 1) בעזרת שלשה מונחים מזמוריים נוספים הבאים בה — "על שגינות" (פס' 1), "בנגינות" (פס' 19) ו"סלה" (פס' 3, 9, 13). מכוח הגדרת התפוצה הוברר אפוא ש'למנצח' הינו מונח שירי או מוזיקאלי.

המפרשים נחלקו בביאור מילת 'למנצח', וכמו במקומות רבים מביא הראב"ע תחילה את הדעה שאינה נראית לו כנכונה. לפי דעה זו 'מנצחים' פירושו "השרים הפקדים על המשוררים" (שורה 125). משמע זה, אומר הראב"ע, מתבקש מן היחס של חמישים לאחד שמצינו בין 153,600 הגרים שהעביר שלמה המלך (לפי המסופר בדה"ב, ב', 16) לבין 3,600 ה"מנצחים להעביר את העם" (שם, 17), המעיד בעליל שהאחרונים הופקדו על הראשונים. אם כי לא מצאתי את ההסתמכות על החישוב הזה אצל קודמי הראב"ע, אין קושי בזהוים של בעלי הדעה הזאת. סלמון בן ירוחם ויפת בן עלי מתרגמים בכותרות המזמורים 'למנצח' במילת 'ללמסתחת' שפירושה — למזרז, ויפת מסביר את שימושה בביאורו לתה', ד', 1: "ולדעתנו כל מזמור שיש בכותרתו 'למנצח' פירושו של דבר הוא, שראש המשמר זרז את המשוררים של המשמר, שיחזרו על המזמור הזה, ויתכן שחזרו עליו כמה פעמים בהתאם לצורכי השעה". גם דוד אל-פאסי ('אגרון', שורש נצ"ח) מבאר במשמע של 'לזרז', אך הוא מבחין בין שני סוגי זירוז. כאשר מחבר המזמור מזרז את המשוררים, הכוונה היא שהוא

מלמד אותם כיצד יש לדקלם את המזמור, ולפיכך המנצח קרוי גם 'מבין' (כמו בדה"א, כ"ה, 8 — "מבין עם תלמיד"). ואילו כאשר בצד המחבר נזכר מנצח נוסף (כמו בכותרת של מזמור ל"ט: "למנצח לידותון מזמור לדוד"), הכוונה היא שהמנצח השני ממונה על ביצוע המזמור בפועל בידי המשוררים. לעומת שלשת חכמי הקראים האלה, באר ריב"ג ('שורשים', ערך נצ"ח), ממש כפי שמצטט הראב"ע, בהוראה של 'שר' המופקד על מלאכת בית ה' (דה"א, כ"ג, 4; עז' ג', 9) או על ניגון המזמורים (דה"א, ט"ו, 21; תה' ד', 1; חב' ג', 19). בדומה לכך מתרגם אבן ג'קטילה (בביאורו לתה' ד', 1 ראה: פינקל, "תהילים", עמ' 157), (161) "למנצח בנגינות" — "צאחב אל"ה אלמוסיקא" (בעל כלי המוסיקה), ומסביר שהכוונה לזמר-המנגן שביצע את המזמור שחובר בידי דויד.

את הדעה השנייה מביא הראב"ע תוך אימוצה: "ויש אומרים — והוא הנכון בעיני — שהמלה מגזרת נִצַח, והנה 'למנצח' — למנגן נצח" (שורות 128-129). לפי זה 'מנצח' פירושו 'מתמיד בנגינה', וכדי להעגין את ההוראה הזמנית הזאת של 'מנצח' במציאות של אמירת המזמורים במקדש, הוא מביא כתוב האומר שהמשוררים היו פטורים מכל מלאכה על מנת שיהיו פנויים תמיד לשירתם: "ואלה המשוררים ראשי אבות ללויים בלשכת פטורים, כי יומם ולילה עליהם במלאכה" (דה"א, ט', 33). את טיעונו זה לטובת הדעה השנייה מחזק הראב"ע על ידי הפרכת ראיתה של הראשונה. הפרופורציה של חמשים לאחד שמצינו בבוני המקדש, אינה תופסת לגבי המשוררים, שכן מתוך 38,000 לווים שנפקדו באחרית ימיו של דויד, נועדו 24,000 — יותר ממחציתם! — "לנצח על מלאכת בית ה'" (דה"א, כ"ג, 3-4), ומכאן שאין הם בגדר של המפקחים על מעשי זולתם, אלא בגדר של המבצעים בעצמם. קשה להניח שהראב"ע ידע שהמילה 'למנצח' מתורגמת בהוראה הזמנית של 'נצח' בתרגום השבעים ובוולגטה, ומן הסתם סבר שרס"ג היה אביה של דעה זו, שכן בפירושו הנדפס לתה' ד', 1 הוא מיחסה לו: "אמר הגאון כי זה המזמור לדוד, ונתנו לאחד מן המשוררים לנגן אותו תמיד, כמו 'לנצח'". ואמנם בתפסיר תהילים לרס"ג מתורגמת מילת 'למנצח' תדיר במילים "וסבח בה אלמואט'בין", כלומר: ישבחו-ישירו בו המתמידים. לא ברור במה הם מתמידים, ועל כן נוקט הרב קאפח בתרגומו החוזר לעברית בלשון הרחבה — "המתמידים במשמרותם". ואילו מן הפאראפראזה של הראב"ע — "למנגן נצח" — עולה שהוא הבין שכוונת הגאון היא 'המתמידים בשירתם'. הראב"ע נוקט לשון יחיד, ההולמת יפה את מילת 'למנצח', ומסתבר שלשון הרבים של הרס"ג מעידה שהוא הבין מונח זה כציון קולקטיבי המתייחס למקהלת הלוויים כלאיש אחד.

רס"ג אומר דברים מפורשים יותר על משמעה של מילת 'למנצח' בהקדמתו הארוכה לפירוש תהילים, אגב תיאור שתי הפנים של השמעת המזמורים על-ידי הלוויים — לראשונה כליווי למלאכת הקמת המקדש, ולאחר מכן כחלק מעבודת הקודש בתוכו (קאפח, 'תהילים', עמ' כ"ו-כ"ז). ולפי שהסברו זה של הגאון למילת 'למנצח' שונה מאד, לכאורה, מתרגומו בתפסיר, ולפי שהתרגום של הרב קאפח טעון תיקונים שונים (בעיקר לאור דברי צוקר, "הערות", עמ' 226), נביא את הקטע בשלמותו:

אחד הדברים הקשורים להקמת המקדש היה, שבו (ר"ל בספר תהילים) היו הלויים מזרזים ("יחת") את הבנייה עד שהושלמה, כאמרו בספר [זה] פעמים רבות 'למנצח', ופירושו בדברי הימים שהוא זירוז ("יחת") על המלאכה, כאמרו: 'מאלה לנצח על

מלאכת בית ה' עשרים וארבעה אלף' (כ"ג, 4), וכן בספר עזרא: 'ויעמידו [את] הלויים מבין עשרים שנה ומעלה לנצח על מלאכת בית ה' (ג', 8). ובו (ר"ל בספר תהילים) היו אנשי המשמרת מדברים כל הלילה והיום, כל קבוצה במה (ר"ל בחלק של הספר) שנמסר לה, כאמרו: 'ואלה המשוררים ראשי אבות ללויים בלשכות פטורים [כי יומם ולילה עליהם במלאכה]' (דה"א, ט', 33).

לא זו בלבד שאין כאן דבר על גזירת 'למנצח' מלשון נצח, אלא שהגאון אף נזקק פעמיים ללשון זירוז, התואמת, לכאורה, את ההוראה של 'למנצח' בפרשנות הקראית (כאמור לעיל, עמ' 209). כדי ליישב את הסתירה שבין ההסבר שבהקדמה לבין התרגום שבתפסיר, עלינו לעקוב אחרי השתלשלות טיעונו כאן. לדבריו מתפרש הציון הסתום 'למנצח', הבא בראש מזמורים רבים, בעזרת שני הכתובים, דה"א, כ"ג, 4 ו-עז', ג', 8, אשר בהם מסופר שהוטל על הלוויים 'לנצח' בשעת בניית הבית הראשון. והשני. לדעתו בא שיתוף-הלשון הזה ללמד, שהוטל על הלוויים לסייע בבנייה תוך שימוש במזמורים, וברי לו שהדבר נעשה על-ידי שורזו-עודדו את עושי המלאכה בשירתם.¹⁹⁵ למסקנה זו הגיע הגאון לא דרך בירור גזרונה של מילת 'למנצח', אלא באמצעות בירור סימנטי, החותר להעמיד את איזכוריה השונים על משמע משותף. לכך מצטרפת ההנחה המובלעת, לפיה אין ספק שעשרות מזמורי 'למנצח' הושרו בפי הלוויים גם לאחר תום מלאכת הקמת שני המקדשים במסגרת עבודת הקודש. ומכאן שלמילת 'למנצח' יש בהכרח מובן גם בהקשר הפולחני הזה. אף עתה אין רס"ג אומר במפורש שהיא נגזרה מלשון התמדה, אך בסוף הקטע הוא מביא את דה"א, ט', 33 בו נאמר, לדעתו, שהמשוררים היו פטורים מעבודות אחרות "כי יומם ולילה עליהם במלאכה", רוצה לומר: כי עליהם להתמיד במלאכת השיר, ולדבר את המזמורים המיוחדים שהוקצו לכל משפחה ומשפחה. ודוק: בסוף הקטע אין הוא נזקק עוד למשמע של 'זירוז', אלא למשמע של דיבור לילה ויום, ומכאן שגם בתחילת הקטע אין הוא רואה ב'זירוז' את ההוראה הבסיסית של 'למנצח'. יתירה מזו: העובדה שבתרגום 'למנצח' שבכותרות המזמורים הוסיף הגאון תדיר את הפועל 'יסבח' (ישבחו-ישירו), מעידה שבעקבות דברי רבי יהושע בן לוי (פסחים, קי"ז, ע"א) הוא ראה ב'ניצוח' את אחד מעשרה מאמרות של שבח שבו נאמר ספר תהילים. מסתבר אפוא שלדיו המובן של 'לנצח' הוא 'לזמר בהתמדה', בין שיהיה זה לשם המרצתם ועידודם של הבונים, ובין כחלק של עבודת ה' במקדש.

לגבי הראב"ע נמצאנו למדים, שראיתו הראשונה בהקדמת השריד (מדה"א, ט', 33) לקוחה מדברי הגאון, בעוד שראיתו השנייה (מדה"א, כ"ג, 3-4) היא ככל הנראה תוספת מקורית משלו. ברם, על אף הזדהותו זו של הראב"ע עם תפיסת רס"ג ומאמציו לאששה, הוא חזר בו לימים מתמיכתו בה. בהמשך ביאורו ל"ד, 1 שבפירוש הנדפס הוא כותב: "ואחרים אמרו כי ה'מנצח' הוא הפקיד שהוא שר על המנגנים, כמו 'ומנצחים עליהם' (דה"ב, ב', 1), וזהו הנכון.¹⁹⁶ ונפתח למ"ד 'למנצח' בעבור היותו ידוע". באין הנמקה מפורשת לתפנית

195 השווה לתפיסה זו את דברי 'האחים הנאמנים' בפתח אגרתם על המוסיקה: "בכלל הניגונים יש כאלה המדרבנים את הנשמות לבצע עבודות קשות ומלאכות מפרכות, ומסייעים לאנשים להיות נמרצים והחלטיים בביצוע העבודות הקשות והמפרכות, הדורשות מאמץ גדול וקרבות חמריים" ('אגרת', עמ' 13).

196 הדעה שעמה מזדהה כאן הראב"ע, לפיה המנצח הוא 'שר' על המנגנים, מוצגת כמנוגדת לדעת הגאון, לפיה מורה הציון הזה שדויד "נתנו לאחד מן המשוררים לנגן אותו תמיד". וכיצד זה נוקט הראב"ע

מפתיעה זו, לא נותר לנו אלא לשער מדוע הוא חדל לדבוק בביאורו של הגאון. כנקודת אחיזה ישמש לנו הכתוב המובא על-ידו כראיה — 'ומנצחים עליהם' (דה"ב, ב', 1). ראשית, מדובר בו (וכן גם בדה"ב, ב', 17) על מנצחים שאינם משבט לוי, ואי-לכך סביר להניח שהללו לא עסקו כלל בשירה ונגינה, אלא בפיקוח והשגחה. שנית, בכתוב זה (כבאחרים) בא הפועל נצ"ח עם מילת היחס 'על', ובעוד שהמושא העקיף תואם את ההוראה של שררה ופיקוח, אין הוא תואם את ההוראה של התמדה בניגון. לעומת שני שיקולים אלה עומדת בעינה בעית ריבויים של הלוויים, אשר נועדו "לנצח על מלאכת בית ה'" (דה"א, כ"ג, 4), שהועלתה בידי הראב"ע עצמו כראיה לנכונות ביאורו של הגאון. תשובה אפשרית על כך היא, שמן הנאמר בפסוק הסמוך — "ארבעת אלפים מהללים לה' בכלים אשר עשיתי להלל" — עולה ש-24,000 המנצחים לא עסקו כלל בשירה וזמרה, ומכאן שצריך לומר שהם השגיתו ופקחו על מלאכת הקמת בית ה', או שהיו ממונים על מלאכת תחזוקתו. בהקדמת השריד בא בעקבות הדיון על 'למנצח' דיון על הצירוף "למנצח בנגינות" (הנוזכר בספר תהילים לראשונה בראש מזמור ד'). הפעם אין הוא פותח בהבאת דעות קודמיו, אלא מציע במישרין את דעתו שלו בחינת הסבר כולל לרוב הביטויים החידתיים הבאים בכותרות: לפי דעתי, שהיו לישראל נגינות רבות על נעימות קודם דוד. והנה הזכיר הנועם,¹⁹⁷ ואמר תחלת השיר והוא "בנגינות", וכן: "על נגינת לדוד" (תה', ס"א, 1), והעד — שהוא סמוך ופתוח התי"ו. וכן: "על מחלת לענות" (פ"ח, 1) — סמוך מגזרת "כל

בביאורו לתה', ל"א, 1 בלשון הקרובה מאד לניסוח של דעת הגאון ממנה הוא הסתייג — "נתנו לאחד מהמשוררים לנגן" ? העדרה של מילת-המפתח "תמיד" מעיד שהראב"ע לא חזר ושינה את דעתו, ואמנם מילת "לאחד" הינה פרי שיבוש שנפל בדפוס הראשון (ונציה רפ"ה), שכן בכל י"ב כתבי-היד השלמים ששרדו הגירסא היא: "נתנו לגדול מהמשוררים לנגן".

197 בכתיבה האיטלקית ה'בינונית' נהוג להצמיד את האות ו' בבואה לאחר האות נ' לקדמתה, וכחוצאה מכך דומה הצירוף 'נו' עד מאד לאות ט'. ולפי שמילת 'טעם' (=מובן) שכיחה בפירושי הראב"ע, ואילו מילת 'נועם' (=לחן) נדירה, שיבוש המעתיקים חלק ניכר של איזכורי 'נועם' בכתבם תחתיה 'טעם'. כך, למשל, נשתבש הצירוף הסביר "הנועם השמיני", הבא בביאור הראב"ע ל"על השמינית" (תה', ו', 1) בששה כתבי-יד (מתוך שנים-עשר) לצירוף חסר המובן "הטעם השמיני". כזאת ארע גם במשפט רב-חשיבות הבא בסקירת תורת המשקלים הספרדית שבספר 'צחות': "והחרוזים שיש להם טעם נגינות ראויים להיות משקל כל חרוז וחרוז שוה". כך הגירסא בדפוס הראשון (ונציה, ש"ו [1546], דף קמ"ב, ע"א), וכן במהדורת ג' ליפמאן (דף י"א, ע"ב), מקום שם נתעה דוד אוטנוזוסר (מורו של המהדיר) לבאר: "נראה, כי בעלי החרוזים הקדמונים כתבו חרוזיהם ע"פ סידור נגינות הטעמים". רחין ('השירים', עמ' 13, הערה 6), שהעמיד על טעות זאת וגם תרגם ובאר את המשפט כראוי, נאלץ לנקוט לשון שמא בגלל הקושי ליחס למילת 'טעם' את המובן של 'מנגינה'. אף במהדורת רודריגו (עמ' 159) לא זו בלבד שעדיין כתוב "טעם" בַּפְּנים, אלא שלא ניתנים גם שום חילופי גירסאות באפאראט. בדיקת חלק מכתבי-היד שהיו לנגד עיני המהדיר העלתה שבארבעה מהם (פריז 1222; רומא-אנג'ליקה 72; בודלי 221; בודלי 1467) כתוב "נועם". ברם, אין להקיש מאי-אמינות ספציפית זאת על טיבה של המהדורה כולה, שכן גם בארבעה כ"י אלה הדומי בין מילת 'נועם' למילת 'טעם' (הבאה במשפט שלאחר מכן בצירוף השכיח "מה טעם להיות...") הוא כה רב, עד שההבדל ניכר רק למי שער לכך שההקשר תובע כאן את מילת 'נועם'. גם בכתיבת ידו של מעתיק הקדמת השריד כתובה המילה "הנועם", (שעליה מוסבת הערתנו זאת) באופן שאפשר לקוראה "הטעם". ואף על פי שמן ההקשר ברי שצריך להיות "הנועם", אין לומר בודאות שהמעתיק אכן התכוון לכך.

המחלה" (מל"א, ח', 37) כאשר אפרש, כי רבים פירשוהו מגזרת 'מחול'. (שורות 133-138)

קשה להבחין בין המשמעים של שתי המילים 'נגינות' ו'נעימות' הבאות במשפט הראשון, משום שהן משמשות בפי הראב"ע ללא הבחנה: בביאורו הנדפס הוא כותב על "בנגינות" שבראש מזמור ד' — "שיש לו שתי נעימות", ואילו על "בנגינת" שבראש מזמור ע"ו — "על נגינות שונות", וברור לגמרי שכאן וכאן כוונתו אחת. יתר על כן, בעוד שאין ספק שמילת "נועם" (הבאה במשפט השני) משמשת בפיו במשמע של 'לחן' הערבית,¹⁹⁸ הריהו נוקט בצורת הרבים "נעימות"¹⁹⁹ בהוראות שונות: כשם נרדף ל"נגינות" (כמובא בזה), ולפחות גם בהוראה של "צלילים" (בביאורו לתה', ק"נ, 6: "אמר רבי יהודה, בעבור היות המנגן אומר נעימות על הכינור וישתנו הנעימות כפי אריכות הרוח וקוצר הקול, או גבהותו, או שפלותו או מהירותו על כן חתם 'כל הנשמה תהלל יה'").²⁰⁰ ואמנם, לא זו בלבד שהמונחים המוסיקאליים באים אצל הראב"ע ללא עקביות יתירה, אלא שלמרבה המבוכה הוא נוהג לגביהם לעתים קרובות גם בגיבוב טאוטולוגי. כתוצאה מכך קשה לעמוד על מובן המדויק של התבטאויות כגון: (א) "והיסוד החמישי — נועם בנגינות" (הקדמת השריד, שורה 26; ובמובאה מספר 'צחות' שהבאנו בהערה 197: "נועם בנגינות"), ששיעורו — לחן מוסיקאלי או: לחן מנוגן; (ב) "וזה המזמור על נועם ניגונו" (ביאורו לתה', כ"ב, 1), ששיעורו — המזמור הזה (ינוגן) בלחן של ניגונו-לחנו של הפיוט האחר; (ג) "שהיו בישראל נגינות ושירות על נעימות רבות" (ביאורו לתה', ד', 1), ששיעורו — שרווחו בישראל נגינה וחמרה בלחנים רבים. לאור כל אלה דומה ששיעורו של "נגינות רבות על נעימות" (שבראש הקטע הנידון) הוא — לחנים מוסיקאליים רבים, או: נגינה רבה של לחנים שונים. על כל פנים נהיר שבמשפט הראשון של הקטע הראב"ע אומר, שעוד קודם לחיבורם של רוב המזמורים נתפתחה בישראל יצירה מוסיקאלית ענפה. אחדים מן הלחנים האלה, שבהם הושרו ונוגנו שירי החול, אומצו לשם הביצוע המוסיקאלי של שירת הקודש, והלחן שנבחר צוין בכותרת המזמור באמצעות מילת-הפתיחה של השיר שלחנו אומץ, דוגמת מילת "בנגינות" שבראש מזמור ד', והצירוף "על נגינת" שבראש מזמור ס"א. שני סימני הסמיכות שבמילת "נגינת" (הפתח והת' הסופית) מוכיחים, לדברי הראב"ע, את נכונות תפיסתו, שכן נסמך שאין סומך בצדו נראה בעליל כציטוט מקוטע.²⁰¹ ראייה נוספת — הנסמך ללא סומך שבציון "על מחלת לענות" (פ"ח, 1), שכן "מחלת" אינה כדעת "רבים" צורה נקבית של שם

198 עמדו על כך צונץ, 'הפיוט', עמ' 114 (המציין שכבר בפי אליעזר הקליר שימשו 'נועם' ו'נעימה' בצד 'נגון' ו'נגינה'); ובעיקר קאופמן, 'החושים', עמ' 133, הערה 18.

199 מצד אחד לא מצאתי אצלו את לשון הרבים 'נועמים', ומצד שני לא מצאתי את לשון היחיד 'נעימה'.
200 על השימושים הרבים של מונח זה בפי קודמיו ראה: נ' אלוני, "נעימה — נג'מה בימי הביניים", 'יובל' ב' (תשל"א), עמ' ט'-כ"ז.

201 רד"ק, בביאורו לתה', ס"א, 1, מפרין ראייה זו בטענה ש"נגינת" אינה סמוכה אלא נפרדת דוגמת "מכת בלתי סרה" (יש', י"ד, 6), "חכמת ודעת" (שם, ל"ג, 6), ו"רבת" תעשרנה" (תה', ס"ה, 10). ואילו הראב"ע, בביאורו על אתר, מוכן להודות רק לגבי שם התואר "רבת" שהת'ו משמשת בו תחת ה"א, בעוד ששמות העצם "מכת" ו"חכמת" מוגדרים על-ידו כסמיכות אליפטית, אשר את הנסמך שלה משלים הקורא מדעתו. ואכן מביאוריו לתה', ס', 13; פ"ח, 1 עולה שהסימן המכריע של הסמיכות אינו הת'ו אלא הפתח.

כלי הנגינה 'מחול',²⁰² אלא צורת הסמיכות של 'מחלה'.²⁰³ מה שנראה לו כמוכח לגבי "נגינת" ו"מחלת", אין הוא יכול לומר לגבי הציון "בנגינות", אשר שימש כנקודת-מוצא להצגת תפיסתו. שהרי בלשון רבים אין הבדל בין נפרד לנסמך, ואי לכך אפשר ואפשר להבין את מילת "בנגינות" כעומדת בפני עצמה בחינת הוראת-ביצוע מוסיקאלית. ואכן בביאורו לתה', ד', 1 — מקום שם הוא מציג את תפיסתו לראשונה במסגרת הפירוש הנדפס — הריהו מביא בתחילה שתי ווריאציות של תפיסה אלטרנטיבית זו —

וטעם "בנגינות" — שיש לו שתי נעימות, ויש אומרים: כלי שיר נקרא 'נגינות'. ולפי דעתי, שהיו בישראל נגינות ושירות על נעימות רבות, וטעם "בנגינות" — שהיה תחלת שיר, והנה נכתב עם זה המזמור הניגון.²⁰⁴ וככה: "למעלות" (קכ"א, 1) ו"המעלות" (קכ"ב, 1; ועוד), ו"על עלמות" (מ"ו, 1) ו"על אילת השחר" (כ"ב, 1), ו"על יונת אלם" (נ"ו, 1), ו"על מחלת" (נ"ג, 1; פ"ח, 1).

הדעה הראשונה, לפיה מורה הציון "בנגינות" שיש לזמר את המזמור ב"שתי נעימות", מנוסחת באורח שונה במקצת בביאורו לכותרת של מזמור ע"ו: "בנגינות — על נגינות שונות". הניסוח השני מעיד בבירור שבעליה של דעה זו הוא רס"ג, אשר לא רק תרגם את ששת האיזכורים של "בנגינות" במילת "באלחאן" (=בלחנים; בדיוק כך תרגם גם יפת,

202 כוונתו אל-נכון לרס"ג, שבאר בהקדמתו (קאפח, 'תהילים', עמ' ל"א-ל"ב) שהכוונה לתוף בעל שני הראשים הקרוי בערבית 'טַפִּל'; לריב"ג, האומר ב'ספר השרשים', שורש חו"ל — "ופירוש 'מחולות' — תופים"; ולרמב"ע שזיהה את 'מחלת' עם החליל (בקטע המוסיקולוגי שב'ערוגת הבושם', שורה 36). גם סלמון בן ירוחם, בביאורו לתה', נ"ג, 1 מפרש את 'מחלת' כשם נרדף לשם הכלי 'מחול', וגם בשירת הנגיד 'מחול' הוא שם כלי — "שִׁבְרָנָה תֵּף וּמַחֹל" (ירדן, 'הנגיד', עמ' 165, שורה 8). והשווה גם ביאור הראב"ע לתה', נ"ג, 1.

203 את מילת "לענות" מפרש הראב"ע בביאורו לתה', פ"ח, 1 במשמע של 'לנגן', בהסתמכו על "קול ענות" (שמ', ל"ג, 18), המבואר על ידו בפירושו הקצר על אתר — "כמו נגינות, וכן: 'כרם חמד ענו לה' (יש', כ"ז, 2)". לפי זה הפירוש של "על מחלת לענות" הוא — לנגן (את המזמור) בלחן של 'מחלת'... כדי לסבר את האוזן בדבר הסמיכות המקוטעת הזאת, מביע הראב"ע את ההשערה, שבפיוט המקורי שלחנו אומץ, "היה 'לבי' או 'גופי' שנסמך 'מחלת' אליו", והריהו מאשש השערה זו על ידי העובדה ש"גם זה המזמור על חולי המשורר". לפי זה שמשה קרבת התוכן והעניין רקע ובסיס לאימוץ הלחן! דומה שתפיסתו זו באה לידי בטוי גם בצימוד המשולש שבשורה השניה של 'גאולה' של ראב"ע (המוכאת בזה מתוך לוי, 'שירי הקודש', א', עמ' 261, תוך שינויים קלים בפיסוק, ועל פי ביאורו):

אָח! בְּהֶעֱנוֹת אָח לָאָח, וְתַחֵל לְעֲנוֹת

מַחֵלֶת, עַל 'מַחֵלֶת' בְּמַחֵלֶת לֵב לְעֲנוֹת:

'מָה תִּקְוֶה, גֹּי קֹו, גֹּי שֶׁבַע לְעֲנוֹת?'

המתפלל פותח באנחה על שבהשתעבד אח (יעקב) לאח (עשו), פתחה וענתה (ושמא מוטב: החלה לנגן) מחלת (בת ישמעאל) בשיר לעג בנוסח או בנועם של שירת 'מחלת' כדי לענותו במחלת-לב: אבדה תקותך, עם עלוב שבע ראש ולענה! הראב"ע השתמש בצימוד המשולש הזה גם ב'אהבה' "אילת על דוד עגבה" (לוי, א', עמ' 221, שורות 13-15), ושם האנאלוגיה לכותרת המזמור ברורה יותר:

הִצַּר בְּרָאוֹתָו מַחֵלֶת לְבִי, פִּי רָוָה לְעֲנוֹת

הַחֵל לְשִׁיר עַל 'מַחֵלֶת' וַיִּוְסִיף אוֹתִי לְעֲנוֹת.

וְתוֹאִיל לְאֹמַר מַחֵלֶת: 'עוֹד מָה תוֹחִילִי לְעֲנוֹת?'

204 בארבעה כתבי-יד הגירסא היא "נועם הניגון", וקשה לומר אם נוסח טאוטולוגי זה הוא מקורי, או תוצאה של חדירת גלוסא מבארת מן הגליון אל הפנים.

ובדומה לכך גם סב"י: "באלנגמאת"), אלא גם הסביר בהקדמתו הארוכה (קאפח, 'תהילים', עמ' ל"א) שכוונת הציון המוסיקאלי הזה היא, שתוך כדי שירת המזמור יש לעבור מלחן אחד למשנהו (ראה לעיל עמ' 30). בעלי הדעה השניה, לפיה "נגינות" הוא שם כלי, הינם מנחם בן סרוק ומשה אבן ג'קטילה. הראשון כותב ב'מחברת' (ערך "גת") ש"נגינות" הינו כלי זמר כמו "גתית", "עלמות", "מחלת", "שמינית", "נבלים", "כנורים", "שגיונות" ו"עשור". והשני כותב בפירושו לתה', ד', 1, שהציונים "נגינות", "שמינית" ו"גתית" באים להודיע באיזה כלי ניגן ה'מנצח' כאשר שורר את המזמור הנידון (פינקל, 'תהילים', עמ' 157, 161). לעומת כל אלה מעמיד הראב"ע את חידושו שלו, לפיו "בנגינות" אינו הוראת-ביצוע מוסיקאלית בעלת מובן זה או אחר, אלא מילת הפתיחה של שיר ידוע המשמשת כצופן ללחנו. והריהו מביא שש דוגמאות נוספות של צופני-לחן כאלה, המלוקטים מכל פינות ספר תהילים, שלא על פי סידרם של המזמורים, וככל הנראה גם ללא סדר עניני או שיטתי. ששה אלה מוזכרים גם בהקדמת השריד, במסגרת הסקירה של שלשה-עשר הצופנים הנוותרים (בנוסף לשלשה שכבר נידונו: "בנגינות", "על נגינת" ו"על מחלת"), המנויים בה לפי סדר הופעתם הראשונה בספר.²⁰⁵ ולפי שאין בידינו לבאר את דבריו הקצרים שבהקדמה על פי מה שהוסיף עליהם בגוף הפירוש שאבד, נצטרך להסתייע במה שכתב אודותם בפירושו הנדפס על אתר.

1. "אל הנחילות" (ה', 1). בהקדמה אין הוא מוסיף דבר, אך בביאורו לפסוק הוא מוכיח שמילת היחס 'אל' מתחלפת במקרא עם 'על', וש"הנחילות" הינו 'תחילת פיוט' המובאת לציון הלחן. הוא מוסיף השערה זהירה לגבי גזרונה של המילה ולגבי צורתה: "אולי הוא מגזרה 'ינחלו לכם' (במ', ל"ד, 17), כדרך 'האכילה ההיא' (מל"א, י"ט, 8)". רצונו לומר, כפי שמבואר יפה ב'בני רשף', שהמשמע של 'נחילות' הוא כמו 'נחלות', ושאפשר שצורת הריבוי עם יו"ד מעידה על צורת יחיד 'נחילה' על משקל 'אכילה'. בגלל חשיבותה העקרונית של סוגיא זו נזקק לה הראב"ע גם בספר ההגנה על רס"ג ('שפת יתר', סימן ס"ד), וזאת אף על פי שדונש לא תקף את הגאון בנידון. הוא פותח במסירת מידע מדויק: "אל הנחילות — אמר הגאון: לשון תפלה מן 'ויחל משה' (שמ', ל"ב, 11), ור' אדונים לא פירש מאומה". ואכן, רס"ג כותב בביאורו לתה', ה', 1: "גזרתי 'הנחילות' מן 'ויחל משה', ופירשתיו חילוי" (קאפח, 'תהילים', עמ' נ"ט), ואין על כך שום השגה ב'ספר התשובות' של דונש. המשך דברי הראב"ע שם משובשים מאד במהדורת ליפמאן, והם יובאו בזה עם תיקונים ע"פ כ"י פרמא 314 (סימנו ב'מכון לתצלומי כ"י עבריים': ס' 13373): "והנכון [בעיני] כי [הוא] תחלת (ה)מזמור (הוא), כמו פיוט שטעמו (צ"ל: שנועמו) על כך ועל כך

²⁰⁵ למעשה נותרו שישה-עשר צופנים, שכן בפירוש הנדפס מוגדרים גם הציונים "שגיון", "מכתם" ו"משכיל" כצופני לחנים (ראה ביאוריו ל"ז, 1; ט"ז, 1; ל"ב, 1). האמנם שכח הראב"ע את שלשת אלה? והרי לא זו בלבד שניכרת בהקדמת השריד המגמה לסקור את כל הצופנים, אלא שבפתח ה"מחקר הרביעי" (שורות 95-96) הבטיח הראב"ע להסביר דוקא את 'מכתם' ו'משכיל'! לנוכח העובדה שהראב"ע מקדים לכל צופן באורח סטיריאוטיפי את מילת "וכן", אפשר ואפשר שבתהליך העתקת ההקדמה נשמטו (מחמת שוויון הפתיחות) המילים: "וכן: 'שגיון לדוד'" לפני המילים "וכן: 'על הגתית'" (שורה 140), והוא הדין לגבי 'מכתם' ו'משכיל'.

(כ"י פרמא: כמו פיוט, והטעם — על נועם כך וכך²⁰⁶). רצונו לומר: "הנחילות" הינה מילת הפתיחה של מזמור אחר, כמו שנהוג (בימיו) לרשום בכותרת שמעל הפיוט מילות פתיחה של פיוט אחר, אשר תפקידן הוא ציון הלחן המזוהה עמו. עוד נשוב לדון בהסתמכות הזאת על הנוהג המקובל בשירת ספרד, ואילו כאן עניננו בהערה המאלפת שבסיום דבריו — "ואלו היינו יודעים אנה אותו מזמור, אז היינו מחפשים לדעת טעם "נחילות", אולי הוא מלשון 'נחלות' לשון רבים".²⁰⁷ בהעדרו של המזמור שממנו צוטט צופן הלחן, אין בידינו מידע מספיק לבירור משמעו המילולי בהקשרו המקורי. יתר על כן, בירור זה מיותר משום שאין בו כל צורך פרשני, שכן בחינת צופן מתיחסות מילים אלה ללחנו הנשכח של מזמורנו ולא לתוכנו. הראב"ע מוכן, אמנם, להציע השערה זהירה לגבי מובנה וצורתה של מילת "נחילות", בתנאי שתהא זו תרומה למילונאות של לשון המקרא, ולא לפרשנות המקרא. בזאת גילה הראב"ע את עיקר תכליתה של תפיסתו לגבי ציון הלחנים: אין היא באה לבאר את מובנם המילולי, אלא להסביר את תיפקודם, ועל ידי כך להפרידם מגוף המזמור, ולנטרל אותם לגבי תוכנו.

2. "על השמינית" (ו', 1; י"ב, 1). הן כאן, והן בביאורו לכותרת של מזמור ו', הוא מזכיר את דעת "יש אומרים", לפיה הכוונה לכלי נגינה בעל שמונה מיתרים, בדומה ל"נבל עשור" המתפרש על ידם כנבל בעל עשרה מיתרים. כבר ראינו בסעיף הקודם, שזאת היא דעתם של מנחם ואבן ג'קטילה,²⁰⁸ ועליהם יש להוסיף את רמב"ע, אשר הוכיח מ"על השמינית", שבישראל הקדום כבר שימש עוד בן שמונה מיתרים (ראה לעיל, עמ' 149). בהמשך ביאורו למזמור ו', 1 אומר הראב"ע: "או פיוט יש לו שמונה נעימות, על כן כתוב 'בנגינות', וזה על הנועם השמיני". לכאורה הוא מתיחס בזאת לדעת רס"ג שתרגם בשני המזמורים "באללחן אלת'אמן" (= בלחן השמיני) ושאף הסביר זאת בביאורו ל'ו', 1: "אמרו 'על השמינית' מלמדנו, כי הלויים היו להם במקדש שמונה לחנים, כל קבוצה מהם ממונה על אחד מהם" (קאפח, 'תהילים', עמ' ס"א). ברם, מילת "פיוט" מעידה שהראב"ע מביע בזאת את עמדתו שלו, לפיה יש כאן איזכור של שיר אחר. מסתבר אפוא שלפני מילת "פיוט" נשמטה התיבה 'תחילת' או 'נועם' (ואכן בכתב-יד אחד — פרמא 584, שסימנו ב'מכון': ס' 13139 — כתוב: "טעם פיוט"), ושכוונת הראב"ע לומר שמילת "בנגינות" מאזכרת פיוט שהושר בשמונה לחנים שונים (בין אם נרשמה כציון מוסיקאלי בראשו, ובין אם בה נפתחה שורתו הראשונה), ואילו המילים "על השמינית" מורות שאת מזמורנו יש לשיר בלחן

206 לשון זו ממש באה גם לקמן בהקדמת השריד, בדבריו על "אילת השחר" (כ"ב, 1) — "נועם כך וכך" (שורה 143).

207 בכ"י ורשה 150 (סימנו ב'מכון': ס' 30154) כתוב: "אולי הוא כמו 'אפילות הנה' (שמ', ט', 32)". בשני פירושו לשמות מסביר הראב"ע תיבה זו כלשון רבים של 'אפילה' (כלומר שהשכולים היו תחת האדמה ולא נראו), ומכאן שההשוואה נחילות-אפילות אינה תכנית אלא צורנית. ושם אין זו גירסא מקבילה, אלא המשכה המקורי של גירסת שאר כתבי-היד, שתראה כך: אולי הוא מלשון 'נחלות', לשון רבים כמו 'אפילות הנה'.

208 אישור נוסף לכך יש בביאורו של הראב"ע לתה', ל"ג, 2, מקום שם הוא יוצא נגד אבן ג'קטילה בטענה ש"עשור" אינו שם תואר ל"נבל", אלא כלי בפני עצמו.

השמיני מתוך שמונת לחניו של אותו הפיוט. הראב"ע חזר לענין זה בקיצור נמרץ גם בראש פירושו למזמור י"ב: "השמינית — נועם, או פיוט או יתר". האפשרות הראשונה מייצגת את דעת רס"ג, לפיה זהו ציון ישיר של הלחן באמצעות שמו; האפשרות השנייה מייצגת את דעת הראב"ע, לפיה זהו ציון עקיף של הלחן באמצעות שם פיוט; והאפשרות השלישית מייצגת את דעתם של מנחם ואבן ג'קטילה, לפיה זהו שם כלי המאופין על פי מספר מיתריו (ושמא כתב הראב"ע: 'יתרים', ואחד המעתיקים קיצר זאת ל'יתר', ולימים נשמט סימן הקיצור). העדר ההכרעה בין שלש האפשרויות האלה נובע מן העובדה, שתיבת "השמינית" עומדת יפה בפני עצמה כציון מוסיקאלי, ולפיכך לא ראה הראב"ע הכרח לפרשה כציטוט מקוטע. [3. "שגיון" (ז', 1)] צופן זה נשכח בהקדמת השריד, או נשמט ממנה (ראה הערה 205), אך בפירושו הנדפס על אתר הוא קובע — "והנכון בעיני שהוא על נועם שתחלתו 'שגיון' (על דברי כוש)".²⁰⁹ קודם לכן הוא מביא שני ביאורים אלטרנטיביים, אשר הצד השווה שביניהם היא ההנחה שמדובר בציון סוגו של המזמור. לפי הדעה הראשונה זהו שיר שמחה, שכן 'שגיון' משמעו "תענוג, כמו '[באהבתה] תשגה תמיד' (משלי, ה', 19)" (ובניסוחו של ריב"ג, 'שורשים', שורש שג"ה: "ענין השמחה והערבות"); ולפי הדעה השנייה זהו שיר בקשת מחילה, שכן 'שגיון' נגזר מלשון 'שגגה' (כך נדרשת המילה בפנים רבות ב'מדרש תהילים', ז', א'-ג'). המילה 'שגיון' עומדת יפה בפני עצמה, וגם ההנחה שבראש המזמור יכול לבוא ציון הסוג מקובלת היתה על הראב"ע (כפי שעוד נראה), ולפיכך אין בפיו שום טענה נגד אלה המבינים כך את מילת 'שגיון'. הציון "על שגיונות", הבא בראש מזמורו של חבקוק (ג', 1), מתכוונתו זהה לזו של צופני הלחנים, ולפיכך מסתפק הראב"ע בביאורו שם בהפניית הקורא לפירושו לתהילים.

4. "על הגתית" (ח', 1; פ"א, 1; פ"ד, 1). בהקדמה הוא מזכיר שתי דעות אלטרנטיביות, מבלי לסותרן, ואילו בפירושו על אתר הוא מזכיר שלש, תוך הסתייגות משתיים. הדעה הראשונה שבהקדמה — "מגזרת 'גת', כטעם 'כדורך בגת' (יש', ס"ג, 2)" — קשה להבינה ולכן נשאירה לסוף דיוננו. הדעה השנייה שבהקדמה זהה לדעה הראשונה שבפירוש, אלא שבהקדמה היא מיוחסת לגאון, ואילו בפירוש לא זו בלבד שהיא מוצעת כדברי הראב"ע עצמו, אלא שמוקנית לה אותה מידה של סבירות כמו לדעתו שלו המקורית: "זה המזמור נתנו למשפחות (ברוב כה"י: "למשפחת", ובשריד: "למשפחה הגתית") עובד אדום הגתי (שמ"ב, ו', 10-12) שהוא מבני לוי, כמו 'לירות' (ל"ט, 1)²¹⁰ [בכמה כ"י: "על יירות" (ס"ב, 1; ע"ז, 1) וכצ"ל] או פיוט תחלתו 'הגתית מתפארת' והדומה לה". רס"ג אינו

209 את המילים "על דברי כוש" יש להשמיט (כפי ששיער בעל 'בני רשף' בביאורו על אתר), אם כי הן חסרות רק בשנים מתוך י"ב כתבי-יד (פרמא 510; וטיקאן 78). ראשית, משום שקשה מאד להניח שזהו המשכו של צופן-הלחן כאשר אין הן באות בצמוד למילת 'שגיון', אלא מופרדות ממנה על-ידי המילים המודגשות בזה: "שגיון לדוד אשר שר לה" על דברי כוש בן ימיני". ושנית, בעד ששיוכן לצופן היה צריך לנטרל אותן מבחינת המזמור, מבאר הראב"ע את המזמור כתפילת בקשה של דוד לישועת ה' מיד אויב משבט בנימין הקרר 'כוש' (ראה ביאורו לפס' 1, 7, 8).

210 בתפסיר מתרגם הגאון על דרך הפאראפראזה: "מבני עובד אדום הלוי הידוע בשם הגתי", ובפירושו הוא מעיר: "בני אדם מתבלבלים בפירוש 'הגתית' והדבר הוא כמו שפירשתי" (קאפת, 'תהילים', עמ' ס"ד), וכוונתו בכך לדבריו בהקדמה הארוכה (שם, עמ' ל'-ל"א).

מסתמך על ההקבלה הנאה שבין "על הגתית" לבין "על ידותון", וגם בהקדמת השריד היא אינה נזכרת. מסתבר אפוא שהראב"ע הבחין בה בשלב מאוחר, והיא שהניעה אותו לאמץ את הצעת רס"ג. ראיית "הגתית" כצופן-לחן פוטרת מן הצורך לבאר את משמע המילה, אך מצד שני רצוי לבסס את סבירותה כפתיחתו של שיר. לצורך זה מציע הראב"ע את ההשערה שבראש הפיוט האבוד נאמר "הגתית מתפארת" (כוונתו אל נכון למשפחת הגתית) או משהו כיוצא בזה. הדעה השלישית מובאת בשמו של ר' משה, ואכן היא מנוסחת כמעט באותן המילים בהן השתמש אבן ג'קטילה בביאורו לתה', ח', 1: "גתית" — כלי מיוחס לעובד אדום הגתי" (פינקל, "תהילים", עמ' 158, 162). ברם, הראב"ע דוחה ביאור זה, בגלל העדר אנאלוגיה מקראית לקריאת כלי נגינה על שם מנגניו — "ולהתיחס ככה לא מצאנו". מן הדעה הרביעית הוא מסתייג ביתר חריפות: "ומהבילים אמרו: על נגינת הדורכים בגת", ובמבט ראשון נראה כאילו הוא שולל עקרונית את ההנחה שבמקדש שוררו מזמורים בלחן השאול משירה חילונית מובהקת. ברם, לא זו בלבד שעמדה כזאת אינה הולמת את התיאוריה הכללית שלו בדבר אימוץ לחני שירת החול, אלא שהוא אף אומר בפה מלא בביאורו לכותרת של מזמור כ"ב, שהלחן הרשום בראשו נלקח מ"פיוט נעשה על דרך דברי חשק" (והשווה לקמן, בסעיף 6). ואם אין התנגדותו עקרונית, הריהי מיתודולוגית,²¹¹ והיא תובן כראוי כאשר יתברר מהו הביאור שנגדו היא מופנית. מסתבר שכוונתו לדברי יפת בן עלי, האומר בביאורו לתה', ח', 1: "יש אומרים ש'הגתית' הוא ריקוד וקפיצה שהיו המשוררים מקפצים בשעה שאמרו את המזמור הזה, כפי שקופצים האנשים בגת". יפת מעדיף דעה זו על פני האחרות, משום "שראינו את דוד ע"ה מרקד ומשחק לפני ה'" (ע"פ דה"א, ט"ו, 29), ומסיים בהשערה "ודומה שלא אמרו עם הריקוד הזה מנגינה ("לחן") ארוכה, אלא מנגינה מקוטעת ההולמת ריקוד וקפיצה". אף-על-פי שגם הראב"ע עצמו סבר ש"הגתית" הוא כינוי של לחן, נראה לו נסיון זה להסיק מן הגזרון של המילה מסקנות לגבי אופי המנגינה ולגבי הביצוע הכוריאוגרפי של המזמור כמופרך לגמרי. גם דוד אל-פאסי ('אגרון', א', עמ' 355) מסתייג מן הביאור הזה, אך בעוד שהוא אומר בניחותא "יש אומרים" — ללא הוכחה — שהכוונה לריקוד, מגדיר הראב"ע את אומריו כ'מהבילים'. נשובה עתה לדעה הראשונה שבהקדמה, העומדת אף היא על ההנחה ש'הגתית' היא "מגזרת גת". יתכן שהמילים "כטעם 'כדורך בגת'", הנשמעות כמיותרות, אינן באות לומר אלא שלפי דעה זו הכוונה לשם העצם הכללי 'גת', ולא לשמה של העיר גת (כהנחתם המשותפת של רס"ג, אבן ג'קטילה וראב"ע, הסבורים ש'הגתית' הוא שם משפחת לויים מגת). עדין לא ברור מהו המשמע של הכותרת "על הגתית" המתבקש מגזרון זה, ושמה רומז כאן הראב"ע לביאור אשר אבן ג'קטילה (בביאור על אתר) מצטטו מפירושי "הנוצרים": כלי נגינה שצורתו כמכבש ענבים.

[5. "מכתם" (ט"ז, 1; נ"ו, 1; נ"ז, 1; נ"ח, 1; נ"ט, 1; ס', 1)]. ציון זה אינו נדון ב'מחקר הרביעי', אף-על-פי שבפתחו הבטיח הראב"ע לברר את טיבו. ואם אין זו תוצאה של קפיצת-עין של מעתיק (ראה הערה 205), ניתן אולי לשער שהראב"ע דחה את הדיון בתיבה זו

211 הראב"ע נקט לשון "הבל הוא" גם כשדחה ביאור שאין בו שום צד עקרוני או אמונתי (ראה ביאורו לבר', ל"ח, 15), כפי שנקט לשון "דברי הבל" ו"המהביל" גם כלפי חכמים נערצים עליו כרס"ג (בקצר לשמ', ל"ח, 26) וריב"ג (שם, י"ט, 12; כ"א, 8).

ובחברתה 'משכיל' לסוף סקירתו, משום שביקש לטפל בהן בנפרד בגלל בעייתנותן, וסופו ששכחן. בביאורו ל-ט"ז, 1 הוא כותב: "מכתם לדוד" — מזמור נכבד כמו 'כְּתָם פֹּז' (שה"ש, ה', 11) או נועם פיוט שתחלתו 'מכתם'. שני הביאורים כאחד עומדים על ההנחה, שמילת 'מכתם' ענינה זהב, אך בעוד שלפי הביאור השני זאת היא מילת הפתיחה של שיר, המשמשת כאן לציון הלחן כשאר מילות הצופן, הרי לפי הביאור הראשון מועלית כאן אפשרות חדשה — ציון מעלתו של המזמור בכותרתו. הרעיון לכשעצמו אינו מקורי עמו, שכן בביאורו לתה', פ', 1 הוא מביא כזאת בשמו של ריב"ג: "אמר רבי מרינוס כי 'עדות' — כמו 'עדי', דבר נכבד, וכמוהו 'ואת נזר העדות' (בכ"י רבים כלשון הכתוב במל"ב, י"א, 12: את הנזר ואת העדות)". הדברים לקוחים מ'ספר השורשים', שורש עד"ה, מקום שם אף משווה ריב"ג את 'עדות' ל'מכתם': "...ומן הענין הזה אצלי 'ויתן עליו את הנזר ואת העדות' (מל"ב, י"א, 12) ופירושו — החלי, והוא על משקל 'גאות לבש' (תה', צ"ג, 1), וכמוהו עוד: 'עדות לאסף מזמור' (פ', 1) על דרך 'מכתם לדוד' (ט"ז, 1), הדומה לאמרו 'בכתם אופיר' (איוב, כ"ח, 16), (והענין שהוא מאמר יקר ונחמד),²¹² וכמו הענין הזה אומרים הערב לשירים הנחמדים משיריהם 'מוזהבות' (בתרגום מילולי: והערבים קוראים לפנינת שיריהם 'מוזהבת'). האנאלוגיה מן המקובל בשירה הערבית מגדילה את סבירותה של ההצעה למצוא בכותרות המזמורים גם שבחים ציוריים לטיבם ולמעלתם, ועוד נדון לקמן במשקלה של הסתמכות כזאת בעיני הראב"ע. לגופו של דבר ברי שהוא לא רק מסכים לתפיסת ריב"ג לגבי 'עדות', אלא אף מעמיד אותה תפיסה לגבי 'מכתם' כאלטרנטיבה שוות-תוקף לתפיסתו שלו. הסיבה לכך נעוצה בלי ספק בעובדה, שבחמשת המזמורים הנוספים (נ"ו-ס') שבכותרתם כתוב 'מכתם', הריהי באה בצדם של צופני-לחנים מובהקים. אי לכך כותב הראב"ע בביאורו ל-נ"ו, 1: "על נועם פיוט תחלתו 'יונת אלם רחוקים', ו'מכתם' — דבר (ר"ל כבערבית: דיבור, שיר) נכבד מכתם פז". ולפי שבמזמור זה ובחבריו משמעה ותפקידה של מילת 'מכתם' ברורים וחתוכים, קרוב לומר שהיא משמשת תמיד באותה ההוראה. דומה ששיקול זה הוא שמנע את הראב"ע מלהכריע לטובת תפיסתו שלו אף לגבי מזמור ט"ז, מקום שם יכול היה לעשות כן.

6. "על אילת השחר" (כ"ב, 1). הן בהקדמה והן בפירושו על אתר קובע הראב"ע בהחלטיות, שביאורו — לפיו זהו צופן-לחן מובהק — הוא "הנכון". בהקדמה אין הוא מנמק זאת, ואילו בפירוש הוא מציע הסבר רב-עניין למשמען של מילים אלה בבואן בראש השיר האבוד: "כי הוא תחלת פיוט נעשה על דרך דברי חשק, כמו 'אילת אהבים' (משלי, ה', 19)..." רצונו לומר: כפי שבספר משלי משמשת האילת דימוי לאישה אוהבת, כך יכול הדימוי הזה לשמש כמילת פתיחה בשיר חשק קדום. בהקדמה מביא הראב"ע בשם "רבים" את הדעה, שדימוי האישה-האילת משמש כאן משל לכנסת ישראל: כפי שהאילת עורגת בלילה לאהובה, כך מצפה כנסת ישראל בחשכת הגלות לשחר הגאולה. לא מצאתי תפיסה זו במדרשי חז"ל, וגם רש"י, המביא אותה בניסוח מאד קרוב ("על כנסת ישראל שהיא 'אילת אהבים' [משלי, ה', 19] 'הנשקפה כמו שחר' [שה"ש, ז', 10]"), אינו אומר זאת בשמם. ולפי שבפירוש הנדפס לתהילים, שנתחבר בצפון צרפת לא ניכר רישומו של פירוש רש"י

²¹² המילים שבסוגריים הן תוספת ביאור של המתרגם, יהודה אבן תבון.

לתהילים, על אחת כמה וכמה שקשה להניח שפירוש זה היה לנגד עיני הראב"ע באיטליה. יתר על כן, שני פיוטי 'אהבה' (שהראב"ע חיברם מן הסתם עוד בספרד) מעידים עד כמה מקובלת היתה תפיסה זו בציבור, ועד כמה חזקה היתה אחיזתה בתודעת הראב"ע. נביא בזה את פתיחתו של אחד מהם (על פי לוין, 'שירי הקודש', א', עמ' 220 וראה גם: ב', עמ' 601) בה מקופלת התמונה כולה — כנסת ישראל משולה לאילת, העורגת לדודה תמיד בליל נדודיה —

אֵילַת עַל דּוֹד עֲגָבָה / יוֹם יוֹם לְרֹאוֹתוֹ תִּתְאַבָּה,
בְּלִיל בְּרַחוּבוֹת סִבָּבָה / עַד תִּמְצָא אֶת שְׁאֵהָבָה.

מה שקיבל המשורר בלב שלם, דחה המפרש; ומה שנדחה בהקדמת השריד, אפילו אינו נזכר בפירוש הנדפס. בהקדמה הוא מביא עוד בשמו של אבן ג'קטילה "כי 'אילת' מגזרת 'כגב' אין איל' (תה', פ"ח, 5)", אך אין הוא אומר מה יהא משמעה של כותרת המזמור לפי ביאור לשוני זה. ואם לא ביאר זאת בפירושו האבוד על אתר, מסתבר שסמך על יכולת הקורא להבין דבר מתוך דבר. אנו, על כל פנים, לא היינו מבינים בנקל מה לכוחו של השחר ולכותרת המזמור, אלמלי ביאר לנו בפירושו הנדפס על אתר, שהכוונה לציון זמן אמירת המזמור במקדש — "כאשר יראה כח עלות השחר". כך בדיוק באר רס"ג בפירושו למזמורנו — "פירשתי 'אילת השחר' — עלות השחר, לפי שאני עשיתי יסודו נגזר מן 'איל' ו'אילות' שהוא יכולת..." (קאפח, 'תהילים', עמ' פ"ז) — ואילו הראב"ע מביא דעה זאת בפירוש הנדפס ללא שם אומרה, ובהקדמה הוא אף מיחסה לאבן ג'קטילה. בפירוש הנדפס הוא מצטט פתרון נוסף: "ויש אומרים כי הוא שם כלי ניגון", ואיני יודע מי קדמהו בכך (פרט לרש"י). מיד לאחר זאת הוא חוזר לדעה הראשונה ומערער את בסיסה הלשוני: במילת 'אילת' דגושה היו"ד, בעוד שבמילים "אילותי" (תה', כ"ב, 20) ו"איל" (שם, פ"ח, 5) היא רפה, ומכאן שלא סביר לגזור אותה מהן. סוף דבר — לפי שברי לו שאין המילים "על אילת השחר" ציון זמן, ולפי שקשה לו לראות בהן הגדרה סמלית של נושא המזמור או שם ציורי של כלי נגינה, הריהו יכול לקבוע בביטחה: "והנכון — מה שהזכרתי" (שורה 146).

[7. "משכיל" (ל"ב, 1; נ"ב, 1; נ"ג, 1; נ"ד, 1; נ"ה, 1; ע"ד, 1; ע"ח, 1; פ"ח, 1).] גם ציון זה, כחברו 'מכתם', צריך היה להידון ב"מחקר הרביעי", וגם הוא בעייתני יותר מאלה שנידונו. בביאורו לאיזכורו הראשון של הציון הזה (ל"ב, 1) נוקט הראב"ע לשון זהירה: "יתכן היות זה המזמור טעם (בכ"י רבים: "נועם", וכצ"ל) פיוט תחלתו 'משכיל',²¹³ או בעבור שכתוב בו 'אשכילך' (פס' 8)". במילים אחרות: אם אכן "משכיל" צופן-לחן, הרי זה ציון הסוג, המגדיר את המזמור כ'דידקטי-מוסרני'. כראיה לכך שציון זה אכן הולם את מזמורנו מביא הראב"ע את פסוק 8: "אשכילך בדרך זו תלך, איעצה עליך עיני". במציאת ציון-סוג בכותרת של מזמור קדמו לראב"ע בעלי-המדרש וריב"ג, אשר הבינו כך את מילת

213 הראב"ע עצמו פתח אחת מחידותיו במילת 'משכיל' — "משכיל לב אם יקח מלה" (איגר, 'דיואן', עמ' 129), והוא יכול היה למצוא כזאת גם ב'בן משלי' — "משכיל בחברת אישים מואס ומרחיק אותם" (ד' ששון, 'דיואן שמואל הנגיד', אוקספורד 1934, עמ' רי"ב), וב'ספר הענק' — "משכיל אשר און וחקר את שירו" (ח' בראדי, 'משה אבן עזרא — שירי החל', א', ברלין תרצ"ה, עמ' שנ"ב).

'שגיון'. הראב"ע לא קיבל אמנם ביאור זה, אך ציטט אותו ללא כל הסתייגות עקרונית (כמובא בסעיף 3 לעיל). ואילו לגבי 'משכיל' הוא מציג אפשרות זאת כשוות-תוקף גם בביאורו ל"ע"ח, 1: "פיוט תחלתו 'משכיל', או משכיל השומע" (ר"ל 'משכיל' הוא ציון-לחן, או כינוי הולם למזמורנו, שהרי מזמור זה אכן משכיל את שומעו). לא כך בביאורו ל"ב, 1, מקום שם מוצע הביאור המוסיקלי באורח בלעדי: "טעם (בכ"י רבים: "נועם", וכצ"ל) פיוט תחלתו 'משכיל', והטעם — להגיד כי אחרית רשע רעה".²¹⁴ הראב"ע אינו קושר במפורש את שתי קביעותיו אלה — שהמזמור נוגן בלחן המכונה 'משכיל', ושמוכנה נושא של המזמור הוא תורת הגמול — אך יתכן שמשממע מסמיכותן שלדעתו יש התאמה פנימית בין הלחן של המזמור לבין נושא המוסרני. אך בעוד שלא נתברר לי על סמך מה הוא הגיע כאן להכרעה ברורה, קל להבין זאת לגבי כותרתו של מזמור נ"ג, שכן מילת משכיל באה בה בצדו של צופן-הלחן, ומכאן שהיא בהכרח בגדר של ציון הסוג: "...והנכון — על נועם פיוט תחלתו 'מחלת', 'משכיל' — כבר פירשתי". ציונים כפולים כאלה יש גם בכותרות של מזמורים נ"ד ו-נ"ה, ולפיכך פשיטא שלדידו משמשת בהן מילת 'משכיל' כציון הסוג.

8. "להזכיר" (ל"ח, 1; ע', 1). מבחינת צורתה דומה מילת 'להזכיר' בכל למילת 'ללמד', הבאה בכותרת של מזמור ס'. ובעוד שבביאורו לשני האיזכורים של 'להזכיר' הוא מגדיר מילה זו בפשיטות כצופן-לחן, מבלי להביא שום ביאור אלטרנטיבי, הרי בביאורו למילת 'ללמד' הוא נוקט דרך אחרת: "...וטעם 'ללמד' — שצווה שילמדוהו המשוררים, להזכיר (!) תמיד חסד השם, שגברה ידו במלחמה אחר שנחלש". לפי תפיסה זו מורה מילת "ללמד" למשוררים בני לוי שעליהם ללמד את המזמור הזה לישראל, על מנת שיהיה שגור בפיהם ויוכלו להתמיד בהודיה לה' על חסדו עם דויד מלכם. על דרך זו באר כבר רס"ג את מילת "למנצח" כהוראת-ביצוע, והראב"ע הסכים עמו בהקדמתו, אם כי חזר בו מכך בפירוש הנדפס (ראה לעיל, עמ' 210). מדוע אפוא עבר הראב"ע בשתיקה על האפשרות להסביר באופן זה את מילת 'להזכיר'? דומה שההבדל בין שתי המילים שוות-הצורה הוא בכך, ש"ללמד" באה בראש מזמור ס' כציון שלישי בצדו של צופן-הלחן "שושן עדות" ובצדו של ציון-הטיב "מכתם", ואילו "להזכיר" באה בשתי הכותרות כציון יחיד. אמור מעתה, שבהעדר אילוץ חיצוני העדיף הראב"ע להניח, שבכותרת המזמור צויין הלחן שבו יש לשוררו במקדש.

9. "על ידותון" (ס"ב, 1; ע"ז, 1). ציון זה היה צריך לבוא לאחר הציון "על שושנים" הנזכר לראשונה במזמור מ"ה, ודומה שניתן לתלות סטייה יחידה זו מסדר המזמורים בעובדה שבכותרת של מזמור ל"ט בא הציון "לירותון", ושהראב"ע התכוון לדון כאן בווריאציות השונות של ציון זה. ואמנם בצד תפיסת 'ידותון' כצופן-לחן (ההולמת יפה את בואה בצירוף

²¹⁴ קביעה חד-משמעית מעין זו באה גם בביאורו ל"ע"ד, 1: "מלת 'משכיל' — תחלת פיוט, והנה זה המזמור על אותו הטעם". אילו היה כתוב כאן "נועם" תחת "טעם" היתה הסיפא מובנת, אך בעצם מיותרת. ואכן בשנים עשר כה"י שבדקתי הגירסא היא בבירור 'טעם'. מסתבר אפוא שבמשפט זה יש שני היגדים, ושהסיפא באה לומר שהנושא של מזמורנו דומה לזה של קדמו (כך מבאר גם 'בני רשף'). גם בביאורו למזמור הקדום (ע"ג, 1) באה הערה כזאת בדבר נושא: "זה המזמור דומה בטעמו למזמור 'שמעו זאת כל העמים' (מ"ט, 2)"; וראה גם סוף ביאורו ל"ל"ט, 1.

עם מילת היחס 'על' האופינית לציוני הלחן), הוא מזכיר ללא כל מילת הסתייגות תפיסה אלטרנטיבית: "או נתן המזמור לידותון" (שורה 147) (ההולמת יפה את הצירוף "לידותון"). סוגיית 'ידותון' נידונה כבר ב"מחקר הראשון" בקשר למיהות המחברים. בענין זה היתה דעת אבן ג'קטילה כדעת הגאון (שורות 37-38), לפיה חיבר דויד את שלשת המזמורים ומסרם לידותון שינגנם (שורה 57). ואילו הראב"ע לא הבהיר שם את עמדתו, והסתפק בקביעה שהמזמורים הללו נתחברו ע"י דויד (שורות 75-76), מבלי לומר מה פשר השם הנוסף שבכותרותיהם. גם כאן, ב"מחקר הרביעי", אין הוא מסביר כיצד יכול שם עצם פרטי לשמש כצופן-לחן, ומן הסתם עשה זאת בגוף הפירוש, על אתר, כפי שאמנם עשה לימים בפירושו הנדפס. בביאורו ל"ט, 1 הוא כותב: "למנצח לידותון — כפי שהזכרתי בראש הספר [כי אחד מהמנצחים היה] (הושלם ע"פ כ"י פרמה 584), ולפי דעתי שפיוט ידוע היה בדורם וחיברו ידותון, או אחר חיברו שישבחנו, והיה ראש הפיוט 'לידותון'". הוא פותח באיזכור מה שהביא בהקדמת הנדפס (שורה 15) בשם בעלי הדעה הראשונה (שהיא דעת רס"ג), לפיה מציינת מילת 'לידותון' את שם המנצח-המנגן. והריהו מסתייג מכך ואומר, שלדעתו, היא מציינת את הלחן. הא כיצד? לפי האפשרות הראשונה מכונה הלחן "לידותון" על פי ציון המחברות, שרשם 'עורך' מעל לשירו של ידותון. ואילו לפי האפשרות השנייה, צופן-לחן זה — כמוהו כשאר כל הצופנים — אינה אלא מילת הפתיחה של שורתו הראשונה של שיר שבח, שמשורר אחר כתב לכבודו של ידותון. שתי האפשרויות מוצגות בניסוח קצת שונה בביאורו ל"על ידותון" (ס"ב, 1): "נועם פיוט תחילתו 'לידותון' (בכ"י מינכן 260: 'ידותון')²¹⁵ שחברו ידותון המשורר, או אחר חברו עליו, ולהיותו כלי — רחוק הוא". גם כאן משמשת מילת "תחילתו" בשתי הוראות, שכן אם ידותון חיבר את הפיוט האבוד, אזי בא ציון-הבעלות מעל לשורתו הראשונה, אך אם משורר אחר חיברו לכבודו, אזי באה מילת "ידותון" בתחילתו של השיר גופו. אינני יודע מיהו שביאר — פרט לרש"י — ש"ידותון" הוא שם כלי נגינה. הראב"ע דוחה על כל פנים ביאור מפתיע זה, המתעלם מן האיזכור של ידותון כאחד המשוררים בספר דה"א (ט"ז, 41 ועוד), כבלתי סביר.

10. "על שושנים" (מ"ה, 1; ס"ט, 1: פ', 1). המילה הציורית "שושנים" כה מתאימה לבוא בתחילתו של שיר, עד שאין לראב"ע שום ספק שזהו צופן-לחן.²¹⁶ לפיכך אין הוא מתיחס כלל, לא כאן ולא בביאוריו לשלש הכותרות,²¹⁷ לביאור המיטאפורי הרואה

215 גם בכותרת של מזמור ע"ז באה מילת "ידותון" בלא אות היחס ל', ושם אומר הראב"ע: "על נועם פיוט תחלתו ידותון", ויש בכך חיזוק לגירסא הבלעדית של כ"י מינכן.

216 הוא הכיר כזאת גם בשירת ספרד, כגון שיר ידידות של שלמה אבן גבירול, הפותח במילים "שושן עלי סעיף כמו צמרת" (ירדן, 'גבירול', א', עמ' 135) ושירו של ריה"ל: "שושן חסדים וחבצלת יפ"י" (ח' בראדי, 'דיואן ריה"ל', חלק א', ברלין תרנ"ד, עמ' 133).

217 בראש ביאורו ל"פ', 1 באה, לכאורה, הצעת אלטרנטיבה: "למנצח אל שושנים — או על שנה". בעל 'בני רשף' הטיב לפענח מילים סתומות אלה, וכה דבריו — "צ"ל: או על שושנים, ר"ל שכאן כתוב 'אל' בא", ובקפיטל מ"ו כתוב 'על' בע', והכל אחד". לתיקון זה מסברא ניתן להביא ראיה מדברי הראב"ע בביאורו על "למנצח אל הנחילות" (ה', 1): "'אל' כמו 'על' בטעם...", אך אין לו אישור מכתב-היד. בשניים מהם חסרות מילים אלה לגמרי (אולי מחמת המבוכה), באחד (כ"י וטיקאן 78) באה תחת "שנה" חסרת-המובן המילה "שוה" (הנראית כנסיון תיקון), ובאחד (כ"י פרמא 584) בא תחת "או" — "כמו" (המשמרת, כנראה, את הגירסא המקורית).

ב"שונים" כינוי לישראל (מדרש תהילים), לסנהדרין (תרגום יונתן) או לשארית הקראית (יפת בן עלי; ראה לעיל עמ' 93); ואף לא לפתרון של רס"ג, שראה אף הוא ב'שושן' כינוי ללחן, אך הגיע לכך במיתודה שונה לגמרי (ראה לעיל, עמ' 31).

11. "על עלמות" (מ"ו, 1). הראב"ע מסכים עם רס"ג שזהו שם לחן, אך חולק עליו לגבי דרך ביאורו של שם זה. מחלוקת זאת עדין אינה באה לידי ביטוי בפתח הקדמתו זאת, מקום שם הוא מתאר כיצד הושרו המזמורים במקדש, ומסתייע בעדות שמחוץ לספר תהילים כראייה לכך ש"על עלמות" הוא שם לחן: "והיסוד החמישי — נועם בנגינות, כי המנגנים בנבלים הם 'על עלמות' (דה"א, ט"ו, 20), ואנשי הכינור — 'על השמינית' (שם, 21)" (שורות 26-28). לעומת זאת כאן, במסגרתה של סקירת ויצופנים, הגיעה שעתה של המת-לוקת הפרשנית: "והגאון ז"ל אמר שהוא (ר"ל "מעלות") קול נעלם, ואין צורך" (שורה 149); ולקמן — בדברו על הצופן 'המעלות' — הוא מוסיף: "והגאון אמר שהוא הפך 'על עלמות', כי זה ינגנוהו בקול נעלה וגבוה, על כן שירי המעלות קטנים" (שורות 154-155). בשני משפטים אלה מוסר הראב"ע בנאמנות רבה את תמצית דברי רס"ג בהקדמתו הארוכה: "ומהם שהוא נאמר בלחן גבוה, והוא מה שציונו 'שיר המעלות' [...] ומהם שהוא נאמר בקול חרישי דק, והוא אשר האיכות המצוינת בו — 'על עלמות'..." (קאפח, 'תהילים', עמ' ל"א; וראה לעיל, עמ' 30). דבריו אלה של הגאון נקטעו באמצע המשפט מחמת לאקונה בת דף אחד המתחילה אחרי מילת "עלמות", ומסתבר שבהמשך האבוד מצויה היתה, בין השאר, ההסתמכות על קוצרם היחסי של שירי המעלות, שהראב"ע מביאה בשמו. רס"ג מתרגם את 'על עלמות' — "בלחן גבי (נ"א: כ"פי) מסתרק" (=בלחן דק וחרישי) לא רק בכותרת של מזמור מ"ו, אלא גם בכותרת של מזמור ט'. מסתבר שבמקרא שבידיו היה כתוב "על-מות" כמילה אחת, שכן בביאורו שם הוא מניח זאת בפשיטות, בבואו להסביר את הצירוף התמוה "עלמות לבן": "אחד משמונת הלחנים, לחן היה נקרא 'עלמות', והוא דק חרישי נגזר מן 'נעלם', ועם אות היחס נעשה 'עלמות פלוני'. והיה בלויים ממונה נקרא 'בן', כמו שנאמר 'ועמהם אחיהם המשנים — זכריהו, בן [ויעזיאל]... (דה"א, ט"ו, 18)" (קאפח, 'תהילים', עמ' ס"ה-ס"ו). הראב"ע אינו מתיחס כלל לנסיון זה לבאר את משמעה של מילת "עלמות", ומעדיף להעלות נגד דברי רס"ג את טענת "ואין צורך", לפיה מיותר — ולפיכך גם מסוכן — להפליג להשערות גזרוניות, כאשר ניתן להגיע למסקנה שזהו ציון של לחן על סמך ההנחה הפשוטה ש"עלמות" — שם פיוט" (כאומרו בקיצור רב בביאורו ל-מ"ו, 1). אין ספק שלדעתו "אין צורך" גם בביאור של 'מעלות' במשמע של קול נעלה וגבוה, אם כי אין הוא משמיע הסתייגות זו, לא כאן ולא בפירוש הנדפס ל-ק"כ, 1. העובדה ש"על עלמות" נידון בהקדמת השריד בין "על שונים" (מ"ה, 1) לבין "יונת אלם רחוקים" (נ"ו, 1) מעידה, לכאורה, שהדברים מתיחסים ל"על עלמות" שבכותרת מזמור מ"ו, ולא ל"על-מות" שבכותרת מזמור ט'. ברם, מסקנה זו אינה מתיישבת עם מה שכתב הראב"ע על ענין זה בספר ההגנה על רס"ג. ולפי שבמהדורת ליפמאן ('שפת יתר', סימן מ"א) נשתבשו הדברים עד לבלי הבין, נביא בזה את הנוסח הנהיר של כ"י פרמה 314 (סימנו ב'מכון לתצלומי כ"י עבריים': ס' 13373), ובסוגריים שני תיקונים הכרחיים ע"פ כ"י ורשה 150 (סימנו במכון: ס' 30154):

"על-מות לבן" — אמר הגאון שהלמ"ד נוסף ובא פתוח כל' "ליצהר",²¹⁸ והטעם — כן (בן), והוא אחד מהלויים ככתוב בד"ה (א', ט"ו, 18). ור' אדונים אמ' שהיה שם מלך מהגויים הנלחמים עם דוד, ולא הביא ראיה. ולפי דעתו (דעתי), שמלת 'על מות' אחת, כמו 'עלמות שיר' שהוא תחלת פיוט, כאשר פרשתי בספר תהלות. והגאון לא אמר שמת בן, רק המלה אחת היא אצלו.

במשפט האחרון אין הראב"ע חולק על דונש, אלא מתקן טעות עובדתית: רס"ג כלל לא אמר ש"על מות" הן שתי מלים המדברות במותו של משהו. ואכן, בעוד שהגאון באר את "עלמות" כמילה אחת המציינת לחן חרישי, עולה מדברי דונש ('תשובות', סימן 44) שהוא סבר שהמחלוקת שבינו לבין הגאון מוסבת רק על התצורה והמשמע של מילת 'לבן':

ואמר בפתרון "על מות לבן" (ט', 1) — על מיתת איש שמו בן מבני לוי. וזו טעות, לפי שאם היה בדעת הכתוב, היה לו לומר 'על מות בן', ולא — "לבן"! כאילו אמרנו 'על מות שם וחם', לא — 'על מות לשם ולחם'. ודוד ביאר הפסד פתורנו באמרו אחר כך "גערך גוים אבדת רשע וגו'" (ט', 6). ואני אומר, כי הלמ"ד מיסוד המלה, כמות "לָבֶן", "לָשֶׁע" (בר', י', 19), וכי "לָבֶן" — אחד מבני אדם שנלחמו עם דוד מפלשתיים או מאדומים, ונהרג במלחמה, או מת או נטבע (ראה פס' 16). ועליו אמר: "גערך גוים אבדת רשע" (פס' 6). הבן ולמד!

לימים נתברר לדונש עצמו, שהוא יחס לגאון בטעות את דעתו שלו לגבי "על מות", שכן בהמשך הספר (בסימן 69) יש בפיו השגה חדשה על פירוש הגאון בענין זה: "ועשה 'עלמות' (ט', 1) מילה אחת, כלומר שהוא קול נעלם".²¹⁹ יתכן שבעבור דונש שימשו ההשגות על רס"ג גם כצורה ספרותית לכתיבת חידושי, ושלפיקך הוא לא מצא לנחוץ לתקן את דבריו בסימן 44, ולהתאים את השגתו לדברי רס"ג כמות שהם לאמיתם. הראב"ע לא גינה זאת, ורק העמיד את הדברים על נכונותם.

218 רס"ג אינו מסתמך על "ליצהר" כראיה לתפיסתו את "לָבֶן" כשם עצם פרטי בתוספת אות היחס ל' מידעת, ואכן בספרי המקרא שבידינו מצינו רק "ליצהרי" (דה"א, כ"ד, 22; כ"ו, 23, 29). לעומת זאת מתיחס הראב"ע לצורת "ליצהר" בעוד שלשה מכתביו (כפי שציין מ' וילנסקי במאמרו: "על דבר ספר היסוד וספר שפת יתר לראב"ע", 'קריית ספר' ג' [תרפ"ו], עמ' 79):

(1) ס' 'מאזנים', דף כ"ד, ע"ב: "ומצאנו 'ליצהר' בפתחות הלמ"ד, והוא חסר יו"ד".
 (2) ס' 'השם', דף ג', ע"ב: "...כמו 'ליצהר' שטעמו ליצהרי, כאלו אמר: למשפחת יצהר".
 (3) ס' 'שפה ברורה' [בשמונה העמודים שנשמטו במהדורת ליפמאן, ושפורסמו ע"פ דפוס קושטא ר"ץ ע"י נ' בן-מנחם, "שפה ברורה", 'סיני' ח' (תש"א), עמ' מ"ד-מ"ה = 'עניני אבן עזרא', ירושלים, תשל"ח, עמ' 77-78]: "...וזאת תשובת 'ליצהר', שהוא פתוח הלמ"ד להורות על ה"א הדעת החסר. ולפי דעתי, שהוא חסר יו"ד היחס. 'על מות לבן' (תה', ט', 1) איננו שם משורר כדברי הגאון". אמור מעתה: בין שהראב"ע מצא בספרי המקרא שהיו לנגד עיניו את גירסת "ליצהר", ובין שנחרתה בזכרונו טעות בנידון, הריהו מביא בספר ההגנה על רס"ג צורה חריגה זו כראיה אפשרית לעמדת הגאון, אף-על-פי שהוא עצמו שולל את תקפותה בכתביו האחרים.

219 אי-אפשר להסב השגה זאת על "והוא ינהגנו על-מות" (תה', מ"ח, 15), לא רק משום שדונש ממש מצטט כאן את ביאורו של רס"ג ל-ט', 1, אלא גם משום שדונש דן (בסימן 139) בביאורו של רס"ג ל-"עלמות" שב-מ"ח, 15 (והראב"ע מצדו מתיחס לכך בסימן ק').

מסופם של דברי הראב"ע נחזור עתה אל ראשיתם. לא זו בלבד שאין הוא מסתייג במישרין מביאורו של הגאון, אלא שהוא אף מאששו בראייה משלו (כמוסבר לעיל בהערה 218). לעומת זאת הוא מקשה על דברי דונש מן ההיסטוריה — הוא "לא הביא ראיה" להנחתו שבימי דויד אכן נלחם בישראל מלך בשם "לבן". אי-לכך מעדיף הראב"ע להבין את "על-מות" כמילה אחת המקבילה בהוראתה ובתיפקודה ל"עלמות שיר". הוא פוטר את עצמו מלהציע ביאור משלו לצירוף המוקשה "עלמות לבן", משום שעצם ראייתו כמילות הפתיחה של פיוט נשכח אמורה לעשות את הצירוף הזה לסביר ונהיר (למשל על דרך: עלמות, לבן תנו כבוד!). הוא גם איננו מסביר כאן את השערתו בדבר צופני הלחנים (אליה הוא רומז גם בסימן ס"ד, שנידון לעיל בסעיף 1), ומסתפק בהפניית הקורא לפירושו לספר תהילים. ולפי שספר ההגנה על רס"ג נתחבר באיטליה (ראה לעיל הערה 43), ברי שההפניה היא לפירושו הראשון ולא לשני. ואמנם, מביאורו ל-ט', 1 שבפירושו הנדפס עולה שבינתיים שינה הראב"ע את דעתו בנידון מן הקצה אל הקצה. לא זו בלבד שכאן הוא נמנע מלהחיל את השערת-צופני הלחנים על הכותרת של מזמור ט', אלא שהוא אף מאמץ בגלוי ובמפורש את ביאורו הדחוי של דונש:

"למנצח על מות (בארבעה כ"י: עלמות) לבן" — שתיים מלות הם, על כן טעה האומר כי הוא כמו "עלמות שיר" (מ"ו, 1). ועוד: למה היה סמוך אחריו למ"ד? גם האומר כי "לבן" היה שם משורר כמו "בן ויעיאל" (דה"א, ט"ו, 18: ויעזיאל) איננו נכון, כי אין משפט הלשון לאמר 'ליצחק' 'ליעקב' (נ"א: "וליעקב") בפתחות הלמ"ד בשם אדם, כי השם נודע [הוא בעצמו] (הושלם ע"פ כ"י) כאשר פירשתי ב'ספר השם'.²²⁰ ויש אומרים, כי 'לבן' הוא 'נבל' הפוך; ועל מות איש הבנים (בכמה כ"י: "הבנים"); ומות בנו. והנכון — דברי רבי דונש (נ"א: אדונים) הלוי, שהיה שם אחד נסיכי (בשני כ"י: "מנסיכי" וכצ"ל) הגויים שלחץ את ישראל, כאשר יפרש במזמור. מבלי לפרש בשמו של רס"ג, מעלה הראב"ע נגדו שלש טענות. השלישית — לפיה לא יתכן יידוע כפול — אינה חדשה עמו, שכן היא באה כבר בס' 'מאזנים' (כמובא לעיל בהערה 218), שנכתב עוד לפני 'ספר ההגנה' (ראה פליישר, "רומא", עמ' 169-171).²²¹ ואילו הטענה הראשונה נוגדת תכלית ניגוד אף את דעתו שלו, כפי שהביעה בספר ההגנה על רס"ג:

220 ניסוח דבריו בס' 'השם', דף ג', ע"ב מאשר את גירסת כתב-היד כאן: "ולא יתכן לומר 'היצחק' 'האברהם', כי שם העצם נודע בעצמו ואין צורך להודיעו".

221 דומה שהראב"ע נקט לשון אנונימית כדי להחיל את דבריו גם על אבן ג'קטילה, שקבל את דעת רס"ג בנידון, כפי שעולה מביאורו ל"על מות לבן" — "יש אומרים שהוא הפוך, כלומר: 'על מות נבל'. ואני אומר ש'עלמות' — מלה אחת, ופירושה כפירוש 'על עלמות שיר', כלומר מן הסוג הזה ("הד"א אלנוע"), אף על פי שהיא כתובה במקף" (מובא ע"י פוזננסקי, "תהילים", עמ' 57). יתכן שהראב"ע למד ממקור זה את הדעה — ממנה מסתייג גם הוא בהמשך — לפיה 'לבן' הוא שיכול-אותיות של 'נבל'; על כל פנים ברור שרס"ג באר אבן ג'קטילה את "על-מות" כמילה אחת (אף על פי שהיה מדע לכך שהיא כתובה כשתיים), ושכמותו הוא הבין אותה כציון הסוג (המוסיקאלי או הספרותי?) בדומה ל"עלמות שיר". גם ריב"ג ('שורשים', שורש על"ם) ור' יהודה אבן בלעם (ראה אברמסון, "תג'ניס", עמ' 137) הבינו 'עלמות' כסוג מנגינה, ואילו מנחם ('מחברת', שורש גת') ור' שמואל הנגיד (ירדן, 'הנגיד', עמ' 279, שורה 4) ביארו 'עלמות' ככלי שיר.

אין להשוות את "על מות" הכתובה בשתי מילים עם "עלמות" הכתובה כמילה אחת! לא מתקבל על הדעת שהראב"ע שינה את דעתו מחמת מידע טקסטואלי שהגיע בינתיים לידיעתו (על דרך המסופר על ידו בפירוש הארוך לשם', כ"ה, 31), שכן כבר מפירושו של אבן ג'קטילה (המובא בהערה 221) הוא יכול היה להיוודע ש"על-מות" "כתובה במקף". יתרה מזו: בביאורו ל"מ"ח, 15 אין הוא מהסס כלל לפרש את "על-מות" במשמע של "עולמית", ולציין יחד עם זאת ש"בעל המסורת אומר כי הם שתי מלות". גם שאר דיוניו בתופעה זו — שכבר תוארה ב'מסכת סופרים' (ז', ג') בחינת "כותבין דבר אחד וקוראין שנים" ו"חילופיהן" — מעידים ששיקוליו בנידון הם פרשניים ולא טקסטואליים.²²² מסתבר אפוא שבאומרו "שתי מלות הם", אין הראב"ע בא לטעון שאסור לפרש אותן כמילה אחת, אלא שאין לעשות זאת ללא "צורך" אמיתי, שהרי עדיף לבאר את המקראות ככתיבם. ומי ש"אומר כי הוא כמו 'עלמות שיר'", כפי שאמר הראב"ע עצמו בספר ההגנה, "טעה" רק מכיון שניתן להציע ביאור לא-פחות סביר לכתוב כנתינתו. בעקבות טענה עקרונית זו באות הטענה השנייה והשלישית לערער את סבירות ביאורו של הגאון. — לא זו בלבד שאין הוא מסביר כראוי את תפקידה של אות היחס ל' הבאה לדבריו בין ציון-הלחן "עלמות" לבין שמו של המשורר "בן" (ואכן רס"ג לא תרגם אותה בתפסיר, ונדחק מאד בהסברתה בביאורו על אתר) אלא שניקודה בפתח אינו מאפשר כלל לבאר את "בן" כשם עצם פרטי. שתי טענות אלה אינן תופסות לגבי ביאורו שלו את "עלמות לבן" כצופן לחן (כפי שהסברנו לעיל), אך הטענה הראשונה תקפה גם לגביו. לעומת זאת אפשר יהיה לפרש את "על מות" כשתי מילים רק אם יבואר בצורה המניחה את הדעת במיתתו של מי הכתוב מדבר. והריהו מונה שלשה זיהויים שהוצעו על ידי קודמיו, ושלדעתו אינם טעונים הפרכה: א' 'לבן' הוא היפוך של 'נבל' (ראה 'מדרש תהילים', ט', י"ז; ואילו דוד אל-פאסי, 'אגרון', שורש 'בן' אומר שעל ביאור זה אין צורך להשיב); ב' הכוונה למותו של גולית "איש הבינים" (כך מצינו בתרגום על אתר, וכך ביאר דוד אל-פאסי); ג' הכוונה לבנו של דויד (ראה 'מדרש תהילים', ט', ד'; ואילו דוד אל-פאסי טוען שלא יתכן שמזמור תודה על מפלת אויב יאמר לרגל מות אבשלום או מות בנה של בת שבע). לעומת זאת נראית לו עתה הצעתו של דונש כנכונה. בספר ההגנה הוא דחה אותה בגלל העדר הוכחה לקיומו של מלך של ארץ אויב ששמו 'לִבְנָן', ואילו כאן אין הוא מתקשה להניח שהמזמור מדבר ב"אחד מנסיכי הגויים שלחץ את ישראל", על אף העובדה שאין הוא נזכר שנית במקרא (דונש עצמו נקט לשון "בן אדם"). הנחה זו מתישבת יפה עם השקפת הראב"ע על מיעוטו הקיצוני של מידע היסטורי בספרי נביאים ראשונים (ראה על כל לעיל, עמ' 189), ובנוסף לכך היא תואמת היטב את תוכנו של המזמור — "כאשר יפרש (רוצה לומר: יפרט המשורר) במזמור". זאת טען, כזכור, גם דונש, שהסתמך על פס' 6; וכך עושה גם הראב"ע הכותב בביאורו לפסוק זה: "'אבדת רשע' — הוא לִבְנָן". אמור מעתה: הראב"ע וויתר ברצון על הגדרת ביטוי מסוים כצופן-לחן, כאשר השתכנע שניתן לבארו באופן מתקבל על הדעת מבלי להיזקק לדרכי ביאור חריגות, שהינן לגיטימיות רק כ"יש צורך".

222 ראה: 'שפת יתר', סימנים ס"ז, צ"ג, ק' וכן: סימון, "שתי גישות", עמ' 201-203.

12. "יונת אלם רחוקים" (נ"ו, 1). דומה שצירוף זה מתאים במיוחד לתיאוריה על צופני-הלחנים בגלל פיוטיותו המובהקת מכאן וקטיעותו הברורה מכאן. הראב"ע מצא, מן הסתם, חיזוק להנחתו זו בעובדה שגם משורר בן-זמנו, ר' יהודה הלוי, פתח שניים משיריו במילים קסומות אלה: "יונת אלם צָקִי לַחֲשֶׁךְ" (שד"ל, 'דיואן ריה"ל', ליק 1864, שיר ו'); ו"יונת רחוקים נגני הַיְטִיבִי" (שם, שיר ס"ו). אמנם בשירים אלה היונה האילמת הינה דימוי של כנסת ישראל, ובכך יש הד ברור לביאור האלטרנטיבי של כותרת המזמור, בו החזיקו לדברי הראב"ע "רובי המפרשים" (כך בתרגום; בפירוש סלמון בן ירוחם; וב'אגרון' של דוד אל-פאסי, שורש אל"ם). לעומת זאת העדיף אבן ג'קטילה להסב את דימוי היונה על דויד המשוור (בכך קדמהו יפת), ולבאר גם את 'אלם רחוקים' כהמשכו של הדימוי הקונקרטי מחיי הצפורים: דויד השבוי בידי הפלשתים בעיר גת "דמה עצמו ליונה שתדור בין אלומה רחוקה" (שורה 151). מן הסתם מצטט הראב"ע ביאור זה בגלל מקוריותו, הבולטת במיוחד על רקע מבוכתו של ריב"ג, אשר הציע לא פחות משלושה ביאורים דחוקים ל"יונת אלם רחוקים" ('שורשים', שורש אל"ם).

13. "אל תשחת" (נ"ז, 1; נ"ח, 1; נ"ט, 1; ע"ה, 1). בפירוש הנדפס ל-נ"ז, 1 כותב הראב"ע: "על נועם פיוט תחלתו 'אל תשחת'", והסבר זה חוזר מילה במילה גם בביאורו לכותרת של מזמור ע"ה, ככל הנראה בשל ריחוקו. לעומת זאת אין הוא מוצא לנחוץ להסביר זאת גם במזמורים התוכפים את מזמור נ"ז. ארבעת המזמורים הללו נראים כתפילות בקשה לישועה מידי צר, ואף-על-פי-כן נמנע הראב"ע מלנסות לבאר את "אל תשחת" שבכותרות כראשיתה של בקשת העזרה שבגוף המזמור, ואף מלהזכיר שרס"ג תירגם כך בתפסיר, ושיפת באר כך בפירושו על אתר. מסתבר שביאוריהם לא נראו לו כאפשריים בגלל קטיעותו הבולטת של הצירוף "אל תשחת" בבואו בלא מושא, ושקטיעות זו היא שחזקה בעיניו את הסברא, שאין אלה אלא מילות פתיחה של שיר (דוגמת שירו שלו עצמו, הפותח בבקשה מעין זאת "אל תבוא את עבדך במשפט וזכור חסדך" [לוי, 'שירי הקודש', א', עמ' 420]).

14. "שושן עדות" (ס', 1). "שושן" כמוהו כ"שושנים" (ראה לעיל סעיף 10), ויתרונה של תיאורית צופני-הלחנים הוא בכך, שאין כל צורך להציע ביאור נפרד למילת "עדות", אלא ניתן להניח בפשיטות ש"על שושן עדות" פירושו "על טעם (בכ"י: נועם, וכצ"ל) פיוט תחלתו 'שושן עדות'" (פירושו הנדפס על אתר). בהמשך ביאורו שם הוא מזכיר את דעת "יש אומרים", אשר ככל הידוע לנו אינה אלא עמדה סינטיטית בה צורפו דברי רס"ג על אודות "שושן" — "שם כלי ניגון", עם דברי ריב"ג על אודות "עדות" — "כמו 'עדי'" (רוצה לומר שזהו ציון מעלתו של המזמור; וראה לעיל בדיון על 'מכתם', סעיף 5).

15-16. "שיר למעלות" (קכ"א, 1) ו"המעלות" (קכ"ב, 1; קכ"ב-קל"ד). הראב"ע אינו מוצא לנחוץ להסביר כאן את הכללת "למעלות" ו"מעלות" ברשימת צופני-הלחנים, ואינו חש לחתום את הקדמת השריד בהבאת שני הסברים אלטרנטיביים למילים אלה. רס"ג ראה בשתייהן את שמו של לחן אחד, אשר בניגוד ל"עלמות" (ראה לעיל, ראש סעיף 11) נוגן "בקול נעלה וגבוה". ואילו חז"ל אמרו, לדברי הראב"ע, שחמישה-עשר שירי המעלות נתחברו כנגד חמש-עשר המעלות שהיו במקדש (ונועדו מן הסתם להאמר עליהם).²²³ כשכתב

223 אי-הדיוק שבציטוט זה של דברי המשנה נידון לעיל בהערה 42.

הראב"ע את פירושו השני נטשטש הענין בזכרוננו, ובביאורו ל"ק"כ, 1 הוא ייחס את שני הביאורים השונים הללו לרס"ג, אף על פי שאין הם מתיישבים זה עם זה, כפי שניכר גם מניסוח דבריו:

הגאון אמר כי אלה השירים חמשה-עשר כנגד חמש-עשרה מעלות, גם אמר יתכן שהוא על נגינות בקול עליון. וכבר הזכרתי בתחלת הספר מה שנראה [לי], שהוא [תחילת]²²⁴ פיוט, וזה השיר ינוגן על נועם 'המעלות'.

ההפניה ל"תחלת הספר" מתיחסת לביאורו ל"ד", 1 (שנידון לעיל, עמ' 214), מקום שם מוצגת לראשונה בפירוש הנדפס תיאורית צופני-הלחנים, ואף מאוזכרים — בין השאר — "המעלות" ו"על המעלות". מסתבר שהראב"ע חוזר על הסברת התיאוריה כאן, בגלל ההפסקה הגדולה שבין מזמור ק"כ לבין מזמור פ"ח, אשר לגבי כותרתו יושמה התיאוריה לאחרונה. על מנת להבהיר, שארבעה-עשר המזמורים שבכותרתם כתוב "המעלות" הושרו בלחן אחד, ואילו מזמור קכ"א, שבכותרתו כתוב "למעלות" הושר בלחן שונה, הוא מתיחס לענין זה גם בביאורו ל"קכ"א, 1: "שיר למעלות — נועם פיוט תחלתו 'למעלות'". שני צופנים אלה סוגרים את הרשימה שבהקדמת השריד, וגם בפירוש הנדפס לא תבוא שום התייחסות נוספת לנועם המזמור המכונה על פי תחילת פיוט שאבד.

כפי שבדקנו (לעיל עמ' 200 ואילך) כיצד ובאיזו מידה הושפעה תפיסת הראב"ע לגבי אופן עריכתו של ספר תהילים מדרכי העריכה של דיואנים ואנתולוגיות בספרד, כך עלינו לבדוק זאת עתה לגבי תאורית צופני הלחנים. אך בעוד שבסוגית העריכה אין הראב"ע אומר במילים מפורשות שהוא הקיש משירת זמנו על שירת המקרא, הריהו עושה זאת לגבי סוגית הלחנים בביאורו לכותרת של מזמור ז':

"שגיון" — יש מפרשים בו תענוג, כמו "תשגה תמיד" (מש', ה', 19), ויש אומרים — על שגגתו. והנכון בעיני שהוא על נועם פיוט שתחלתו 'שגיון' (על דברי כוש),²²⁵ כמו שכותבין כותבי ספרד הפיוטין: יכתבו (נ"א ויכתבו) למעלה בתחלת טור הפיוט טעם (בחמישה כ"י: נועם, וכצ"ל) פיוט ידוע.

הסברת "שגיון" כצופן-לחן כבר נידונה לגופה בסעיף 5 של סקירת הצופנים, ועמה גם עמדת הראב"ע כלפי שני הביאורים האלטרנטיביים. נותר לנו לדון כאן בהסתמכות שלו על מה שנהוג בשירת ספרד בחינת אנלוגיה מן ההווה המשמשת כראיה לסבירותה של התיאוריה החדשנית. ודוק: ציון הלחן בכותרת שמעל לשורתו הראשונה של השיר באמצעות מילות הפתיחה של שיר אחר נעשה, לדברי הראב"ע, בידי "כותבי ספרד". ולפי ש"כותב" הנו בפי הראב"ע מקבילתה העברית של 'מִדּוֹן' הערבית (ראה על כך לעיל, בדיון על "המחקר השני", עמ' 162 ואילך), ברי שרצונו לומר שבספרד נרשם צופן-הלחן בידי העורך שליקט את השירים וכינסם בדיואן, ולא קודם לכן בידי המשורר-המחבר עצמו, וגם לא לאחר מכן בידי המזמר-המבצע. ואמנם, הכתובות הערביות הרשומות מעל לרבים מן השירים העבריים שנתחברו בספרד מדברות על המחבר בגוף שלישי, לא רק כשהן מצרפות

224 מילת "לי" הושלמה ע"פ ששה כתבי-יד; ואילו מילת "תחילת" הושלמה מסברא, משום שהיא הכרחית כאן, אם כי היא חסרה גם בשנים-עשר כתבי-היד ששרדו ובדפוס הראשון.

225 את המילים שבסוגריים — החסרות בשני כ"י — יש להשמיט כפי שנומק לעיל בהערה 209.

לשמו את ברכת המתים (כמו בדיואן רשב"ג; ראה ירדן, 'גבירול', א', עמ' 1, 50), אלא אף כאשר הן מצרפות לשמו את ברכת החיים (כמו בדיואן ריה"ל שנערך במצרים בעת ששהה שם המשורר, כמובא לעיל בעמ' 203, הערה 180; וכמו בשירי יהודה אבן גיאת ויוסף אבן צדיק ששרדו בקטעי גניזה; ראה פקסימליות אצל שירמן, 'השירה', א', מול עמ' 513). כך הדבר בין שעורך אלמוני נוקט לשון סתמית (כבכל הכותרות שבדיואן אבן כ'לפון; ראה מהדורת מירסקי, הנזכרת לעיל בהערה 179), ובין שעורך ידוע כיהוסף בן הנגיד נוקט לשון מדבר בעדו (ראה ירדן, 'הנגיד', עמ' 34-41). מכלל זה חורג, לכאורה, דיואן טדרוס אבואלעאפיה, אך לאמיתו של דבר הוא מאשר אותו; שכן רק בראשם של השירים שכוונסו בידי המשורר עצמו באות כתובות עבריות חרוזות בגוף ראשון (דוגמת: "ועל עזבי מנהג כל בעלי שיר ומלה / בדיעבד ולכתחלה / וכל השיר הזה מלאתיו תהלה / נתתי סבה ועלה / ואכתב המגלה" — טדרוס, 'גן המשלים', א', הערות עמ' 16), ואילו הכתובות של השירים שנוספו בידי אחרים כתובות כרגיל בערבית ובגוף שלישי (דוגמת: "פארג'עה באל ערוץ" ואל קאפיה=ויענהו באותו משקל ובאותה יציאה" — שם, ב', הערות עמ' 18). בשירת ספרד שהגיעה לידינו מצאנו, אם כן, אישור לקביעתו של הראב"ע, לפיה הכותרות האינפורמטיביות שבראשי השירים לא נכתבו בדרך כלל בידי המשוררים אלא בידי ה"כותבים".

מסקנה זו חלה, לכאורה, גם על הצופנים, המציינים את המנגינה ("לחן") או את המקצב ("וזן") באמצעות מילות הפתיחה של שירים נודעים. ברם, לגביהם טוען אברמסון ("איגרת", עמ' 403) שהם לא נרשמו אפילו בידי עורכי הדיואנים, אלא נוספו בידי מעתיקי הדיואנים או בידי המשתמשים בהם. וראיתו — בדיואן ראב"ע, אשר שרד בכ"י אחד בלבד (כ"י ברלין 186), הכתובות הללו נוספו במאוחר, שכן "הכתב אינו אותו הכתב של סופר הדיואן". ומכאן המסקנה הספציפית לגבי כתובת 'וזן' הרשומה מעל לאחד מפיוטי הראב"ע: "אפשר ללמוד מהכתובת הזאת רק שהרושם ידע את השיר (הערבי) 'מא לד' וכו', ושהוא דומה במשקלו לפיוטו של הראב"ע" (שם). מכלל הן אתה שומע לאו: מציון הלחן אי-אפשר ללמוד שהמשורר עצמו הורה ששירו יושר בלחן הערבי, או שעורך ברה"כ העיד על כך. האמנם זהו מצב הענינים שאליו מתייחס הראב"ע בהקישו את צופני הלחנים שבכותרות המזמורים עם אלה שבראשי השירים שבדיואנים הספרדיים? ובמילים אחרות: ברי שהשוואת צופני הלחנים שבספר תהילים לאלו "שכותבין כותבי ספרד" מנתקת את המילים שהוגדרו כצופן מתוכנו של המזמור, ואף מפקיעה אותן מעטו של בעל-המזמור; אך האמנם משתמע מהשוואה זו גם שעצם שיוך הלחן למזמור הנו ענין מאוחר ותנייני?

במסגרת הנחיותיו למשורר המבקש את "הדרך הטובה ביותר במלאכת השירה העברית לפי החוק הערבי", כותב ר' משה אבן עזרא: "וכל הרוצה ללמוד את חכמת המוסיקה אין רע בלמודה לאחר הדקדוק, כיון שהיא משתתפת עמו ביצירת השירה" ('ס' העיונים', עמ' 137). אם לימוד המוסיקה אינו חובה על-המשורר, הוזה אומר שלדעתו שיתוף המוסיקה ביצירת השיר אינו מתבטא ביסוד המוסיקאלי שבמקצב, אלא בכתיבת מילות השיר כך שיתאימו ללחן נתון. קשה לברר איזה חלק משירת ספרד נכתב מלכתחילה על מנת שיושר, אך יש בידינו עדות שלפחות חלק משירי הנגיד הושרו בחיי המשורר. יהוסף בן הנגיד כותב בהקדמתו ל'בן תהילים': "ומכלל מה שכנסתי בדיואן הזה ממאמריו השקולים והשירים

במשקלים שונים שהיו מושרים לפניו (כאנת ת[ג']ני בחצ'רתה) (ירדן, 'הנגיד', עמ' 1). לדברים אלה יש, ככל הנראה, הד ישיר במה שכתב רמב"ע על 'בן תהילים': "הבקשות והתפלות המושרות, אשר 'בן תלים' כולל, משקלן משקל השירה..." ('ס' העיונים', עמ' 63). מסתבר, אם כן, שהשירים המושרים כללו גם שירי קודש, וכך עולה כנראה גם מן הכתובת שמעל הפיוט "אלי, ביום חילי לך אוחילה", אשר גם בה יש התייחסות (כפי שהראה אלוני²²⁶) להקדמת 'בן תהילים': "תמו השירים הארכים, תהלה לאל יתברך. ועתה אתחיל בשירים הקצרים בעזר הצור. ואלה השירים היו מושרים לפניו בעתות הרוחה, והם הנזכרים בתחלת הספר" (ירדן, 'הנגיד', עמ' 344). יתכן ששירי החול ושירי הקודש שהושרו בנוכחות הנגיד הולחנו בידי אחרים, אך יתכן גם שהמשורר עצמו התאים אותם מראש ללחנים ידועים. האפשרות השניה נראית סבירה לגבי סוג ספרותי, אשר נועד מלכתחילה להיות מושר בלווית כלי נגינה — 'שיר האזור' (בערבית: מְוַשֵּׁחַ). עדות ישירה לכך יש באנקדוטה המובאת על-ידי אבן כ'לדון, לפיה עשה שיר אזור של אבן באג'ה (יליד סרגוסה, בן דורו של הרמב"ע) רושם עז על מושל העיר — אשר לפניו הוא הושר בהדרכת המשורר-המלחין — מכוח ההתאמה שבין מילותיו של שיר התהילה לבין מנגינתו (ראה שטרן, 'השירה', עמ' 44). אופים זה של שירי האזור בחינת שירי זמר בא לידי ביטוי לא רק בציוני-הלחן הבאים בכתובות הרשומות מעל לרבים מהם, אלא אף במבנה שלהם. שכן שיר האזור החילוני (העברי כערבי) הסתיים בדרך כלל בשורה או שתיים הכתובות בלשון הדיבור (ערבית מדוברת או ערבית מעורבת בספרדית עתיקה), ואשר היתה שאולה לעתים קרובות משיר אזור אחר. מכוחה של שאילה זו של הסיומת של האזור האחרון — הקרויה 'כ'רג'ה' (= יציאה) — נקבע מראש שהמקצב ותבנית-החריזה של כל ה'אזורים' (החל ב'מדריך' שבראש השיר וכלה ב'חתימה' שבסופו) יהיו במתכונת של השיר המקורי, וכך נסללה גם הדרך בפני אימוץ מנגינתו.²²⁷ חיקוי המקצב והחריזה (בערבית: מְעַאֲרֵצָה) לא זו בלבד שנחשב לגיטימי, אלא אף היווה אתגר להפגנת יכולתו הווירטואוזית של המחקר, כפי שמעידים בין השאר הסיפורים על מסיבות של משוררים, אשר בהן הם ניסו את כוחם בחיקוי שיר נתון (ראה: אברמסון, 'איגרת', עמ' 399-402). שכיחותו היתירה של החיקוי בכתיבת 'שירי האזור' נתלית על-ידי שטרן בעובדת היותם שירי זמר, שכן לנוכח זיקתו ההדוקה של הלחן למקצב, יכול המשורר לפתור בקלות את שאלת ההלחנה על-ידי אימוץ מתכונת שירית התואמת מנגינה יפה ופופולארית (ראה: שטרן, "חיקוי מושחות", עמ' 166-176).

על טיב היחס שבין הכ'רג'ה והלחן אפשר ללמוד הרבה מדיואן שירי האזור לטדרוס אבואדעאפיה, משום שהוא נערך בידי המשורר עצמו. גם ציוני המנגינות הערביות, הבאים מעל לכל שיר ושיר, נרשמו בידי המשורר, כפי שהוא מעיד בהקדמתו החרוזה (המובאת לעיל, עמ' 155, הערה 88). כל הלחנים צוינו בשיטת הצופן — הוא מביא את מילות

226 במאמרו "משירת ספרד ולשונה", אוצר יהודי ספרד' ג' (1960), עמ' 18-19. וראה הדיון שם, וכן במבוא של ירדן למהדורתו, עמ' ה'-ו'.

227 ראה על כך במפורט: שטרן, 'השירה', עמ' 33-41. על תפיסת הראב"ע את המונח 'מזמור' כמביע את ההתאמה הגמורה בין מילות השיר לבין מנגינתו, ראה לעיל עמ' 206. על ההשפעה המשוערת של המנגינות הספרדיות על הווצרות תבנית החריזה של השירים הסטרופיים ראה: J.T. Monroe, *Hispano-Arabic Poetry*, Berkeley & Los Angeles 1974, p. 30-31, 41.

הפתיחה של שיר ערבי, ומקדים להן את המילה הערבית "לחן". מתוך מ"ז שירי האזור שבדיואן, מסתימים ארבעים וחמישה בכ'רג'ה לועזית, ואילו שני השירים ו' ו-ז' שחתימתם עברית הינם שירי הקודש היחידים שבקובץ. שני אלה מוגדרים בכתובות שמעליהם כפיוטי 'אהבה', ואף אותם יש לשורר במנגינות ערביות, אשר לפחות אחת מהן (זו של שיר מס' ו') שאולה בבירור משיר חשק מובהק: "לחן: 'סֶלֶף קֶלְפִי מְהֵאָה'" (= במנגינת 'שבה לבי, הִפָּה'). אין אפוא קשר הכרחי בין שאילת הכ'רג'ה לבין הלחן, שכן גם באין שאילה כזאת יכול המשורר לאמץ לחן מוכר ועמו, מן הסתם, גם את מקצבו של השיר אשר בשמו הלחן קרוי. מסקנה זו מתחזקת על-ידי שני מימצאים: (א) שירים י' ו-ל"ו הם בעלי ציון-לחן זהה אך בעלי כ'רג'ות שונות; (ב) היציאה של שיר א' אינה לקוחה כלל מן השיר הערבי הנזכר בציון הלחן (אשר זוהה ע"י שטרן, "חיקוי מושחות", עמ' 179). לעומת זאת יש בכמחצית משירי האזור של טדרוס זיקה הדוקה ביותר בין הכ'רג'ה וציון-הלחן, שכן בעשרים ואחד מהם זהה ציון הלחן שבכותרת עם הכ'רג'ה החותמת את השיר. שטרן הסביר זאת בעזרת ההשערה שלעתים קרובות שימשה שורת הפתיחה של השיר המחוקה בתור כ'רג'ה תחת שורת הסיום, ואמנם עלה בידו להוכיח דבר זה בודאות לגבי השירים י' ו-מ', על-ידי שזיהה את שני שירי האזור הערביים, אשר שורת הפתיחה שלהם באה בשירו של טדרוס הן ככ'רג'ה והן כציון-לחן (שם, עמ' 183-184). ברם, יש לקחת בחשבון גם את האפשרות שהלחן צוין לעתים לפי שורת הסיום של השיר המחוקה, כפי שארע כנראה בשיר י"ג, אשר לחנו צוין על-פי הכ'רגה של שירו של אבן קזמאן, שזוהה ע"י שטרן (שם עמ' 182).

אמור מעתה: גם כאשר לא רשם המשורר במו ידיו את ציון הלחן מעל שירו — כפי שאכן היה המצב בדרך כלל — רשאי היה העורך לראות בכ'רג'ה נקודת מוצא בטוחה למדיי לזיהוי השיר שלחנו אומץ, או לפחות לזיהוי הלחן המשותף לשירים בעלי אותה הכ'רג'ה. נאשש מסקנה זו בעזרת מימצאיו המאלפים של שטרן לגבי דרכו של הראב"ע בחיקוי שירי האזור של קודמיו.

ישועה בן אליהו, עורך דיואן הראב"ע (ראה עליו לעיל, עמ' 201), הועיד את חלקו השני של הדיואן בעיקר לשירי אזור, ובהקדמתו לחלק זה (איגר, 'דיואן', עמ' 13-14) הוא כותב בענין הכותרות:

אני אביא את השירים של פרק זה אחד אחרי השני, ואציין את המשקלים ("אוזאן") של כמה מהם באמצעות הפתיחות של שירים עבריים וערביים, ככל שהם ידועים לי, ולעתים אף באמצעות שיר אחר מפרק זה.

עדות עצמית זו של עורך תואמת יפה את עדותו של הראב"ע על הנוהג בספרד בימיו, לפיה לא נרשמו ציוני הלחנים בידי המשורר, אלא נוספו בידי ה"כותב". לנוכח התאמה זו מביכה העובדה שבכתב-היד היחידאי של דיואן הראב"ע (כ"י ברלין 186, סימנו ב'מכון': ס' 10037) ציוני המקצב והלחן נראים בבירור כתוספת מאוחרת, שכן המעתיק לא השאיר בעבורם את המקום הדרוש, ואי-לכך הם כתובים באותיות זעירות ובכתיבה רהוטה ודחוקים בין השירים ואף בשוליים. לעומת זאת כתובים השירים עצמם וכן הקדמות העורך בכתיבה 'בינונית' מאד נאה תוך הקפדה יתירה על חלוקת השטח. דרגת ביניים בין אלה לאלה משמשות הכתובות המורות על המחברות (דוגמת "ולה רצ'י אללה ענה" = ולו, רצון האל עליו), הממוקמות במרכז שורת הפתיחה של השיר, והכתובות באותיות גדולות, אך שיש בהן

לעתים נטיה לכתיבה רהוטה (למשל בשירים 28, 40, 46, 77 לפי הסימן של איגר). אותיות רהוטות אלה מאפשרות לקבוע שגם האותיות הזעירות נכתבו בידי מעתיק הדיואן (ראה במיוחד שיר מס' 100). אילו היה כ"י ברלין אוטוגראף של ישועה, קשה היה למדי לישוב את הסתירה שבין הכרזתו של העורך בהקדמתו בדבר ציוני המקצב לבין העובדה שהם נוספו בשלב שני. אך לפי שכ"י שלפנינו הועתק בידי מישהו אחר, ניתן לשער שהלה השלים את הציונים מתוך כתב-יד שני, לפי שהם הושמטו בכתב היד הראשון, אשר ממנו הוא העתיק את גוף הדיואן (כפי שהשמיט אותם לימים גם איגר במהדורתו). אין אפוא כל סיבה לפקפק בכך, שציוני המקצב והלחן שבדיואן הם אכן מעשי ידי ישועה בן אליהו.

שטרן ("ראב"ע", עמ' 384) מטעים שמטרתו של ישועה היתה לציין את המקצב בעזרת מילות הפתיחה של שירים בעלי מקצב דומה, ולא דוקא לזהות את השירים אשר שימשו את הראב"ע בפועל כמופת לחיקוי. יחד עם זאת הוא סבור שקרוב לחדאי שלגבי השירים 95, 191 ו-198 אכן הורה ישועה על השיר המקורי. על אלה יש להוסיף את השירים אשר עלה בידי שטרן להוכיח שהכ'רג'ות שלהן שאולות, באשר הן מצויות כבר בשירי אזור ערביים שקדמו לראב"ע. נתחיל בשיר מס' 191 (איגר, 'דיואן', עמ' 84) הפותח במילים "מנדח אמוך בחיק משרה". שיר אזור חילוני זה, המפליג בשבחיו של הגביר יצחק, מסתיים בכ'רג'ה בערבית ספרותית (כמקובל בשירי שבח). בכתובת שמעליו רשום באותיות גדולות — "וקאל איצא ז"ל" (= ואמר עוד זכרו לברכה) ובאותיות קטנות — "עמלה עלי וזן 'באבי אחי רשיק פי אלהוא לא יחלק'" (= עשה אותו על משקל 'באבי אחי...'). שטרן ("חקויי מושחות", עמ' 176-177; "ראב"ע", עמ' 374-375) מצא שיר אזור של אבן בקי (איש קורדובה או טולידו, נפטר בשנת 1150 לערך), אשר בו מצויות הן הכ'רג'ה החותמת את שירו של הראב"ע והן מילות הפתיחה המצוטטות על-ידי עורכו. הכ'רג'ה הזאת באה גם בשיר אזור של אבן קזמאן (בן דורו הצעיר של אבן בקי), האומר במפורש שהוא חיקה את שירו של אבן בקי. אפשר אמנם להניח, שהראב"ע שאל את הכ'רג'ה מאבן קזמאן, ושישועה הכיר רק את שירו של אבן בקי ושעל כן תלה בו את צופן המקצב; אך סביר יותר להניח שהראב"ע שאב מן השיר המקורי ולא מכלי שני. סיכומו של דבר: אם לא הסתמך עורך הדיואן על מידע פוזיטיבי חיצוני שהיה בידו, יכול היה להגיע למסקנתו, לפיה הראב"ע "עשה אותו על משקל" שירו של אבן בקי, על סמך עדות פנימית בגופו של השיר — הכ'רג'ה השאולה. באיגרתו של ריה"ל אל רמב"ע, הפותחת במילים "שלום רב וישע יקרב" (שחלקה הראשון נתגלה על-ידי דוידזאן, והשני — על-ידי אברמסון; ראה: אברמסון, "איגרת"), מספר המשורר הצעיר לזקן משוררי הדור כיצד נלאו משוררי דרום ספרד במסיבתם לחקות את שיר השבח של רמב"ע לכבודו של ר' יוסף בן צדיק, הפותח במילים "ליל מחשבות לב אעירה", וכיצד דחקו בו לנסות כוחו בכך. המטלה נראתה לו בלתי ניתנת לביצוע, אך לימים עלה הדבר בידו, והריהו מצרף לאיגרתו שיר שבח לכבוד הרמב"ע, הפותח במילים "אחר גלות סוד מה אטמין", והעשוי במתכונת של "ליל מחשבות לב אעירה". להשתלשלות זו נרמז בכתובת הבאה מעל לשירו של ריה"ל בדיואנו, אשר עורכו האחרון היה ישועה בן אליהו (כ"י אוקספורד 1971, שהיה קודם לכך ברשותו של שד"ל). וזה לשונה בתרגום עברי: "ולו (לריה"ל) על אבו הרון אבן עזרא והוא השיר שרמז עליו באיגרתו אשר תחילתה 'שלום רב וישע יקרב'". ואכן יש לכך אישור גם מגוף שירו של ריה"ל: איזכור שמו של משה בשורה

20, הזהות הגמורה של התבנית הפרוסודית ושל תבנית החרוזה שבשני השירים, וכמובן גם של הכ'רג'ות הערביות החותמות אותם. בשלב הראשון שיער שטרן ("חיקוי מושוחות", עמ' 168-171) בביטחה רבה, שרמב"ע שאל את הכ'רג'ה משיר אזור של אבו בכר אל-אבין (הוצא להורג ע"י מושל קורדובה לאחר 1130), אשר רק שתי מחרוזות ממנו שרדו כמובאה בספרו של אבן כ'לדון. השערה זו, שנשמכה על הזהות של "חרוזה כל כך אופייית, מסובכת ובלתי שכיחה" (עמ' 169), זכתה לאישור כאשר מצא שטרן את שירו של אל-אבין בשלמותו באנתולוגיה של שירים שבעריכת אבן בשרא (כ"י).²²⁸ עתה היתה בידו לא רק אותה הכ'רג'ה עצמה הבאה כלשונה בשיריהם של רמב"ע וריה"ל, אלא גם השורה הראשונה של שירו של אל-אבין, הפותחת במילים "מא לד' לי שרב ראח". בכך ניתן אישור גם להבחנתו של בראדי ('דיואן ריה"ל', א', ברלין תרנ"ד, עמ' 222), לפיה הפיוט של ראב"ע "אל דוד בשם לא כניתי" (איגר, 'דיואן', עמ' 32, מספר 95; לוי, 'שירי הקדש', א', עמ' 129) כתוב באותם המשקלים ובאותה תבנית החרוזה כמו שיר האזור "אחר גלות סוד" לריה"ל. בהעירו זאת לא ידע בראדי שבכ"י ברלין 186 של דיואן הראב"ע אכן צוין המקצב של הפיוט הזה באמצעות הפניה לשירו של אל-אבין: "חן 'מא לד' לי שרב אלראח". בראש הפיוט הבא לאחריו בכתב-היד — "ארחות אלוה עמדו" (איגר, שם, מס' 96; לוי, שם, עמ' 131) — רשום: "אלחן אלמתקדם" (= במשקל הקודם), ואמנם גם פיוט זה מחקה כקודמו בנאמנות מופלאה את התבנית המשותפת לשיריהם החילוניים של אל-אבין, רמב"ע וריה"ל. אמור מעתה: אף-על-פי שבשני פיוטיו של הראב"ע אין כ'רג'ה ערבית (כיאה לשירי קדש), זוהה מקצבם נכונה עם מקצב שירו של אל-אבין, אשר ניצב בראש שלשלת החיקויים. ומה שהיה נהיר לעורך — או למי שקדמו בזאת — חזקה שהיה נהיר גם למשורר כראב"ע, אשר לנגד עיניו היתה הכ'רג'ה המפורסמת המשובצת בחיקויים המהוללים של רמב"ע וריה"ל.²²⁹

בהקדמת ישועה בן אליהו לחלק השני של דיואן הראב"ע (המצוטט לעיל בעמ' 231), מביטח העורך לציין את משקליהם של השירים ככל שידעו מגעת, אך אין הוא אומר שיציין גם לחנים. מסתבר שלא היו בידו ידיעות מהימנות בתחום זה, ואכן ציוני הלחנים הספורים הבאים בכל זאת בדיואן שלו עושים רושם תנייני מובהק.²³⁰ ואילו ההקש שהקיש

228 ראה: S.M. Stern, "Four Famous Muwasšahs from Ibn Bušrā's Anthology", *Al-Andalus* 23 (1958), p. 248-354.

229 גם השיר השלישי, אשר לדעת שטרן המופת שלו זוהה כראוי על ידי ישועה, הינו שיר קדש המחקה שיר חול. בכתובת שמעל הגאולה של ראב"ע "אמרו בני אלוהים במה אתן לפועלי" (איגר, 'דיואן', עמ' 88, מספר 198; לוי, 'שירי הקדש', א', עמ' 244) רשום בכ"י ברלין: "חן 'חמה בעד רקיע צמה'", והכוונה למקצבו של שיר חשק לריה"ל (ראה: שטרן, "ראב"ע", עמ' 385).

230 דוגמא לכך משמש הפיוט "הלל תמלל למלא לא יחסר" (איגר, 'דיואן', עמ' 17, מספר 60; לוי, 'שירי הקדש', א', עמ' 74), אשר בראשו רשום: "עלי לחן 'יקרו להלל יה מהללי'". במילים אלה פותח 'אופן' של ר' יצחק אבן ג'יאת (שירמן, 'השירה', א', עמ' 306), הכתוב אף הוא במשקל בלתי-קבוע (העומד על שמונה-תשע הברות לטור, מבלי לקחת בחשבון את החטפים). מעבר לכך אין שום דומי בק שני הפיוטים, לא בתבנית החרוזה ולא במבנה הטור והמחרוזת. ריצ"ג קדם אמנם לראב"ע, ואף על פי כן קשה ליחס למשורר עצמו אימוץ לחן מעין זה שבסיסו הצורני כה צר, ומוטב לראות בו מעשה עממי תנייני. לפי זה אין

הראב"ע בין הכתובות שמעל מזמורי התהילים לבין אלה שמעל לשירים שנתחברו בספרד עומד דוקא על ציוני לחנים, שכן בעבור מי שרואה את המזמורים כשירה לא קצובה מן הנמנע שהציונים שבכותרותיהם יתיחסו למקצבים. אמנם בשירת ספרד כרוכות שאילת המקצב ושאילת הלחן זו בזו, ואף-על-פי-כן יש משום תוספת הבהרה בעדות על אימוץ ישיר של לחן שנעשה, ככל הנראה, בידי הראב"ע עצמו.²³¹ מן הפיוט בעל התבנית של שיר אזור הקרוי "צור לבבי בך משוש רוחי", מביא ישועה בדיואן שלו קטע בלבד — את המחרוזת הרביעית בתוספת האזור של השלישית (איגר, 'דיואן', עמ' 20, מס' 66). הפיוט השלם נתגלה בקטע גניזה, ופורסם לראשונה על ידי בראדי (ב'דיעות המכון לחקר השירה העברית', ו' [תש"ו], עמ' מ"א; וראה גם לוין, 'שירי הקודש', א', עמ' 364), אשר העתיק את הכתובת הערבית שמעליו כך: "ולה פי אלמל גדר אלדיל". את שתי המילים האחרונות שבכתובת זו זיהה שטרן ("חיקוי מושחות", עמ' 174-176, ובעיקר הערה 30) כמילות הפתיחה של שיר אזור, שהיה מפורסם בספרד ביפי מילותיו ולחנו, ושנתחבר על-ידי הפילוסוף-המשורר אבן באג'ה, שכונה בפי אבן כ'לדון "מחבר הנעימות המשובחות" (השווה לעיל, עמ' 230). מצויד במידע זה בדק שטרן מחדש את קטע הגניזה, ועלה בידו להציע קריאה מתוקנת של הכתובת: "ולא פי אלמ(עני) ל(חן) 'ג'רר אלד'יל'" (= לו [ר"ל לראב"ע] באותו עניין [כמו השיר הקודם שאינו בידינו] בנעימת 'ג'רר אלד'יל'). שיר האזור של אבן באג'ה שימש כמופת גם לשיר האזור "סמכוני ביין שפת עפרי" מאת ר' יהודה אבן ג'יאת, שכן 'מדריך' (טור הפתיחה) שירו של המשורר הערבי בא ככ'רג'ה בשירו של בן-דורו העברי. לימים גילה שטרן את שירו של אבן באג'ה בשלמותו באנתולוגיה של אבן בושרא (ראה מאמרו המצוטט לעיל בהערה 228, עמ' 357-359), ואף זיהה ארבעה חיקויים שלו בשירה הערבית, אחד מהם שיר חול, ושלושה — שירי קודש מוסלמיים. על רקע זה של הפופולאריות היתירה של שיר-האזור של אבן באג'ה ושל שבחי לחנו, מתקבל מאד על הדעת שציון הלחן שבראש הפיוט של הראב"ע לא רק מעיד נכונה על הזהות הגמורה של תבניות החריזה והמקצב של שני השירים, אלא גם על כוונתו של הראב"ע לכתוב את הפיוט כך, שיהלום היטב את לחנו של מופתו.

אמור מעתה: כאשר מבאר הראב"ע את ציוני הלחנים שבכותרות מזמורי תהילים במתכונת של הנוהג הספרותי בספרד, כוונתו אל נכון לכך שציון הלחן שבכותרת המזמור

בכתובת של ישועה אלא מידע על המנהג לשיר בבתי הכנסת את ה'פזמון לנשמת' של ראב"ע בלחן ה'אופן' של ריצ"ג.

231 על הצורך בהתאמה בסיסית בין המשפט המוסיקאלי לבין אורך הטור השירי אומר הראב"ע בספר 'צחות', (דף 31; מהד' ליפמאן, דף י"א, ע"ב): "והחרוזים שיש להם טעם (צ"ל: נועם; ראה לעיל, הערה 197) נגינות, ראויים להיות משקל כל חרוז וחרוז שוה". הוא מתיחס לכך גם בסקירת הביאורים השונים שנתנו למילת 'סלה', הבאה בביאורו לתה', ג', 3: "ומתרגם ספר תהלות לאחרים (בכל כה"י: לערלים, וכצ"ל) אמר כי מלת 'סלה' אין לה טעם (ר"ל: תוכן), רק היא לתקון טעם (בכ"י וטיקאן 78: נועם, וכצ"ל) הנגון, והעד כי לא תמצא זאת המלה בכל המקרא כי אם בתפלת חבקוק שלשה, שהיא כדרך תהלות...". הוא עצמו סבור, אמנם, ש'סלה' היא מילת אישור שמשמעה 'כן הוא', אך הוא מאריך בהסברת ההנמקה הפרוסודית של תפיסת 'סלה' כמילוי צלילי של הטור השירי, כדי שיהלום באורכו את 'נועם הניגון'. אינני יודע לאיזה תרגום לועזי הוא מתיחס, שכן בתרגום השבעים מתורגמת 'סלה' במשמע של 'נגינת-ביניים' (διάψαλμα), ובוולגטה — במשמע של 'לנצח' (semper).

הוא בגדר הנחיה מחייבת ללוויים כיצד לשוררו במקדש, משום שהוא מתלכד עם המזמור לשלמות לשונית-מוסיקאלית אחת. שזוהי אכן תפיסתו ניכר מפיאור שלמות הביצוע המוסיקאלי של שירת הקודש במקדש בה הוא פותח את הקדמת השריד, מהגדרתו את המונח 'מזמור' הבאה בראש המחקר הרביעי, וממה שהעלינו לגבי הזיקה ההדוקה שהיתה בספרד בין אימוץ הלחן של שיר ידוע לבין חיקוי מבנהו. ראייה אחרונה לכך משמשת העובדה, שהראב"ע מוצא לנכון להטעים שבתקופת המקרא קדמו הלחנים לחיבור המזמורים. הוא עושה זאת בפתח הסברו לתיאורית צופני הלחנים ש'במחקר הרביעי' בזה הלשון: "לפי דעתי, שהיו לישראל נגינות רבות על נעימות קודם דוד" (שורות 133-134). ודוק: אין הוא טוען שהמנגינות היו מקוריות ואף לא שחוברו במיוחד לשם המזמורים. אדרבא, על פי הדגם של אימוץ לחנים חילוניים (ואף מנגינות ערביות) בידי פייטני שירת הקודש בספרד,²³² הוא לא ראה כל פסול בהנחה שהמזמורים הנבואיים שבמקרא הושרו במקדש בלחנים חילוניים. אין זאת אלא כי בעיניו אין העיקר במקורה המקודש של המנגינה ואף לא במקוריותה, אלא בהתאמה הגמורה של מילות המזמור למנגינה נתונה, אשר עליה שקד המחבר עצמו. בה במידה שתיאורית ציוני הלחנים מנתקת אותם בחינת צופנים מתוכנם של המזמורים, כך היא חוזרת ומלכדת אותם באינטגרציה שלמה עם הביצוע המוסיקאלי שלהם. לפי תפיסתו זו אין המילים הסתומות שבכותרות טעונות ביאור, באשר הן מתייחסות לשיר אבוד, אך תחת זאת הוא מבטיחנו שהלחנים שנבחרו מתוך שפעת היצירה המוסיקאלית שפרחה בישראל, לא רק

232 ההתנגדות הנמרצת של הרב שמואל ארקיבולטי (איטליה, 1515-1611) לאימוץ לחנים נוכריים באמירת התפילות הביאה אותו לידי הוצאת דברי הראב"ע בנידון ממשמעם. בספרו 'ערוגת הבושם', ונציה 1602, העוסק בדיקדוק העברי ובתורת השיר, הוא תוקף את אלה ש'הכניסו פסול בקדש', בהסתייעו בהתנגדות של ריה"ל (כחרי, ב', ע"ח) לאימוץ המקצבים הערביים בשירת ספרד, ובתוצא את דברי הראב"ע כך: "ואולי טעו בדברי הראב"ע שכתב בפירושו על מזמור 'למנצח על אילת השחר' (תה, כ"ב, 1) וז"ל: 'והנכון בעיני כי הוא תחלת פיוט נעשה על דרך דברי חשק כמו אילת אהבים, וזה המזמור לנעם נגונו' ע"כ. אמנם אין מקום לטעות בדבריו אלה, כי הוא דבר מנגוני פיוטי לשון הקדש הנעשים על דרך דברי חשק בין ישראל לאביהם שבשמים מעין שיר השירים, לא מנגוני דברי חשק עצמם חלילה. ונחנו מה נדבר ומה נצטדק על קצת חזני דורנו שמנגנים התפלות הקדושות בנגוני שירי חול מההמון, ומתוך הדבור המקדש יפול בדעתם נבול פה ודבר ערוה. הלא על כל אלה צוח הנביא באמרו 'נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה' (יר, י"ב, 8), דייקא דלא קאמר 'קולה' אלא 'בקולה', כלומר — דבר הנלוה לקולה. ועל כיוצא בזה אמרו רבותינו, שדוד נענש מפני שקרא לדברי תורה ומירות, היינו נגונים שהיו נהוגים באמות שבימיו, ויורה על פירוש זה אמרו 'בבית מגורי' (תה, קי"ט, 54), כלומר ומירות נהוגות בבית מגורי היו לי חקיק". (מובא ע"פ אדלר, 'כתבים', עמ' 101). הפסוק מירמיה נדרש בתענית, ט"ו, ע"ב על שליח צבור שאינו הגון, אך ללא הדיוק המובא בזה לענין איסור נגינות זרות. לכאורה, קדמו בכך הרי"ף, שנשאל מה דינו של "חזן הכנסת ששמעו עליו שלא כהוגן, כגון שישורר בשיר ישמעאל וכיוצא בזה", וענה: "ש"ץ שמוציא מפיו דברים שאינם הגונים, כגון שמוציא מפיו דבר נבלה ומרנן בשירי ישמעאל, מסלקין אותו. על כיוצא בו נאמר 'נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה'... (שאלות ותשובות רבנו יצחק אלפסי, מהדורת ז"ו לייטער, פיטסבורג תשי"ד, עמ' רפ"א, סימן ע"ג). ברם, יתכן שהרי"ף מתכוון לש"צ העובר על האיסור לשיר שירי חשק ערביים, ולא דוקא למי שמזמר תפילות בנגינות זרות. על עמדתם החיובית של ר' ישראל נג'ראה ור' מנחם די לונזנו לאימוץ לחנים זרים ראה: ח' אבנארי, "מנגינות קדומות לפזמונים ספרדיים (המאה הט"ז)", 'אוצר יהודי ספרד', י"ג (תש"ך/1960), עמ' 149-153.

תאמו את תפילותיהם של המשוררים הנבואיים, אלא אף נוגנו בידי הלוויים תוך הקפדה גמורה על כל תביעותיה של חוכמת המוסיקה. כך סייע לר' אברהם אבן עזרא נסיונו כפייטן וכמשורר בחתירתו להארה פשטית של כותרות המזמורים ולתיאור מציאותי של תפארת זמירתם של "שירי ה'" בחצרות בית ה' בירושלים.

3. ההקדמה ופירוש מזמור א' שבשריד — 'השיטה הראשונה'

בשם אל גדול על כל אלהים אהל פירוש ספר תהלים
"שמע יי וחנני, יי היה עוזר לי" (תה', ל', 11)

בְּשֵׁם אֱלֹהֵי אֲקָרְאָה חֲפָצִי לְמַלְא(ו)ת וְהוּא עֲזָרִי לְהַחֲלִי גַם לְכָלֹת
לְגִלּוֹת מִסִּתְרִי* דְּקָדוֹק וּמִלּוֹת וּפִירוּשׁ טַעְמֵי סֵפֶר תְּהִלּוֹת

5 נאם אברהם בר' מאיר נ"ע בן עזרא הספרדי: ברוך השם השם כח באזן הנטועה / להבין כל שמועה / וכחה קשור בכח הנשמה העליונה; לא ככח העין, כי גם ביום ובלילה לא נעדר כחה, והיא שומעת משש קצוות, ולא יחשכנה מסך או קיר. ולולי האזנים לא נברא ניב שפתים, כי מי שומע? והדברים כגופות והטעמים כרוחות. והנה יש קול מענג וקול משומם, וכאשר

הערה על דרך ההדרה: ההקדמה ופירוש מזמור א' של 'השיטה הראשונה' ניתנים בזה על-פי כתב-היד היחיד — וירונה-הספריה העירונית 294 (ראה תיאורו לעיל, עמ' 133 ואילך). לגבי חרוזי-הפתיחה יש בידינו שני עדי-טקסט נוספים: כ"י רומא-אנג'ליקה 72 וכ"י מנטואה 13, אשר בהם הם מובאים בצדו של שיר הפתיחה של הפירוש הנדפס לתהלים. לנוכח עדיפות הנוסח שבכ"י מנטואה ניתנים בזה חרוזי-הפתיחה על-פיו. שינויי הגירסאות ירשמו בהערות בעזרת סימנים אלה: ו = וירונה; מ = מנטואה; ר = רומא-אנג'ליקה. גוף ההקדמה מועתק כאן כנתינתה בכתב-יד וירונה בתוספת של סימני פיסוק ומראי-מקומות. כדי להקל על קריאתה הרהוטה, על אף השיבושים הלא-מעטים שנפלו בכתב-היד, שולבו הצעות-התיקון בתוך הטקסט. הן צוינו בצורה בולטת: השמטות — בסוגריים עגולים (), השלמות — בסוגריים מרובעים [], ושינויים — בסוגריים זוויתיים ובתוספת של 'צריך להיות' <צ"ל>. במידה שהצעות-התיקון הללו אינן מובנות מאליהן הן נומקו בהערות.

1 בשם — ברכת השמים ובקשת העזרה וחזרות ובאות בחרוזי-הפתיחה שלקמן (שורה 3-4), שהינם אופייניים באורח מובהק לראב"ע, ומכאן שהברכה הזאת ופסוק הבקשה שלאחריה הם פרי עטו של מעתיק. בקובץ שלפנינו מצויות עוד שלש יצירות בכתיבת-ידו של אותו המעתיק, אך בראשיהן אין ברכת שמים ובקשת עזרה, ומכאן שהמעתיק שלנו כבר מצא את שתי אלה בכה"י שהיה לפניו.

3 למל(ו)ת — ר למלאת (כפי שכתוב בשמ', ל"א, 5 וכפי שדורשת החרוזה) ו למלות (אך בשוליים רשום [בכתיבת ידו של המעתיק] התיקון: א'). להחל גם — ו בתחל עד (יתרון גירסת מ+ר ניכר גם מן ההשוואה לטור האחרון בשיר הפתיחה לפירוש הנדפס, הכתוב גם הוא במשקל 'המרובה': "ובשמו אכתבה ספר תהלות / והוא עזרי להחל גם לכלות").

4 מסתרי* — ומר מספרי. על אף עדותם האחידה של שלשת כתבי-היד מחייבים הענין והמקצב לגרוס: מִסִּתְרִי ע"פ לשון הכתוב "גליתי את מסתריו" (יר', מ"ט, 10). והשווה לחרוזי-הפתיחה של ספר ההגנה על רס"ג: "ספר בשם תלמיד שמו חיים/ספר יגלה לו דבר סתר" (רוזין, 'שירים', עמ' 22), ושל 'ספר היסוד': "קרא ספר היסוד/יגלה לך כל סוד/שפת העבריים" (שם, עמ' 21). ופירוש — ו פירוש. תהלות — ר תהילות.

6 הנטועה... שמועה — חריזה זו מעידה, אולי, שהראב"ע התכוון לכתוב את הקדמתו זו בפרוזה חרוזה (כפי שעשה בשתי הקדמותיו הארוכות לפירושו לתורה), ושוויתר על כך בהמשך. גם הקדמת הפירוש הנדפס אינה חרוזה.

- 10 ינשא הטעם במאמר, אז יגדיל לעשות עד שיכעיס האוהב וירצה האויב, ואף כי אם היה על דרך שיר; ואם יתחבר עם שיר נגון בכלי, אז יראה פלאים. כי הנה רוח רעה, שאין מחלה קשה ממנה, כנגן דוד איש האלהים בכנור לפני שאול אז רוח לו. ועוד: "והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח אלהים" (מל"ב, ג', 15).
- וכאלה רבות עם שירי חול, אף כי שירי קדש והם שירי השם, כאשר אמרו 15 הלוויים לבבליים: "איך נשיר את שיר יי על אדמת נכר" (תה', קל"ז, 4). והנה מצאנו כי דוד העמיד לפני הארון, גם לפני משכן השם, משוררים. והנה יסד חמש[ה] מוסדים, וכת': "המה יסד דוד ושואל <צ"ל: ושמואל> הרואה באמונתם" (דה"א, ט', 22). היסוד האחד — שלא ינגן רק מי שהוא מבני לוי, כאשר הוא כתוב כי ש(י)רי המשוררים הם הימן ואסף [ואיתן] משלש(ה) 20 משפחות בני לוי. והיסוד השני — ששם אסף שהוא גרשוני לימין הימן שהוא קהתי ואיתן בשמאל שהוא מבני מררי, כדרך שהיו הלויים חונים סביבות המשכן. והיסוד השלישי — שהיה שיר ידוע ליום ידוע, כמו: "מזמור שיר ליום השבת" (צ"ב). וקדמונינו ז"ל העתיקו השיר שהיו הלויים אומרי' בבית המקדש בכל יום (תמיד, פרק ז', משנה ד'). והיסוד הרביעי — כלי נגינות 25 שונות <צ"ל: שונים>, כי היו השרים [אשר] ישמיעו קול במצלתיים [שלשה], ושמנה בנבלים, ושהה בכנורות. והיסוד החמשי — נועם בנגינות, כי המנגנים בנבלים הם "על עלמות" (דה"א, ט"ו, 20), ואנשי הכנור — "על השמינית" (שם, 21).
- וברוך השם שקדש עמו בעצמו, כי הנה הישמעאלים כל שיריהם — בדרך 30 אהבים ועגבים, ושירי האדומים — במלחמות ונקמות, ושירי היונים — בחכמות ומזמות, ושירי אנשי הודו — במיני משלים, ושירי ישראל לבדם — להורות להם שהוא אלהיהם לבדו. והנה שירי <צ"ל: שר> שיר השם הוא אדוננו דוד, וזה הספר נקרא על שמו.

17 <צ"ל: ושמואל> — תוקן על פי לשון הכתוב, שכן טעות גסה זו היא בעליל של אחד הסופרים. גם בפירוש הארוך לשם, י"ב, 1 נידון ענין זה, וגם שם נשתבש שמו של שמואל בדפוסים ותחתיו בא "שלמה", אך בכ"י פריז 176 כתוב כראוי "שמואל".

19 ש(י)רי המשוררים... [ואיתן] — התיקן וההשלמה מבוססים על לשון הכתוב: "ואמר דוד לשרי הלויים להעמיד את אחיהם המשוררים... ויעמידו הלויים את הימן... אסף... איתן... (דה"א, ט"ו, 16-17). ואמנם איתן נזכר לקמן בשורה 21.

25 [שלשה] — הושלם על פי דה"א, ט"ו, 19, שכן בפסוק זה מנויים שלשת המשוררים שניגנו במצלתיים, ואילו בשני הפסוקים שלאחריו מנויים שמונת המשוררים שניגנו בנבלים, וששת המשוררים שניגנו בכנורות. 32 <צ"ל: שר> — מכיון שנושא המשפט הוא "דוד" ברור שהנשוא צריך להיות בלשון יחיד. 'שר' בשי"ן ימנית משמשת בפי הראב"ע במשמע של משורר (ראה שורה 25 לעיל, וכן הכינוי "אברהם השר" שבו הוא מכנה את עצמו בפתח הקדמתו ל'ספר הישר'); אך מאחר שהראב"ע לא ייחס את כל המזמורים לדוד, יתכן שנשמטה כאן מילת 'שר' בשי"ן שמאלית, ושצריך לשחזר את הטקסט כך: שר שרי שיר השם.