

אוריאל סימון

ארבע גישות לספר תהילים

- מרס"ג עד ראב"ע



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן



פרסומי המכון לתולדות חקר-המקרא היהודי
מקורות ומחקרים

א

משה גושן-גוטשטיין
(סייע בידו רימון כשר)
שקיעים מתרגומי המקרא הארמיים
חלק א', תשמ"ב

ב

אוריאל סימון
ארבע גישות לספר תהילים
מר' סעדיה גאון עד ר' אברהם אבן עזרא
תשמ"ב

בהכנה

ג

משה גושן-גוטשטיין
(סייע בידו רימון כשר)
שקיעים מתרגומי המקרא הארמיים
חלק ב'

ד

אוריאל סימון
שני פירושי ר' אברהם אבן עזרא לתרי-עשר
מהדורה מדעית מבוארת

העטיפה עוצבה בידי צבי נרקיס
על-פי המניאטורה "דוד המגן
בנבל", שבכתב-יד המוזיאון
הבריטי Add. 11639,
אשר נכתב ועוטר בצפון-צרפת
(בעיר טרואה ?) לערך בשנת 1280.

אוריאל סימון

ארבע גישות לספר תהלים — מר' סעדיה גאון עד ר' אברהם אבן עזרא

אוניברסיטת בר-אילן
המכון לתולדות חקר המקרא היהודי

בהנהלת

משה גושן-גוטשטיין • אוריאל סימון

מקורות ומחקרים

ב'

אוריאל סימון

ארבע גישות לספר תהלים
מר' סעדיה גאון עד ר' אברהם אבן עזרא

כולל שריד מ'שיטה ראשונה' של פירוש ראב"ע לתהלים
שעדיין לא ראתה אור



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן
רמת גן • תשמ"ב

הספר יוצא לאור בסיוע
הקתדרה לתנ"ך על שם הרב נורוק ז"ל

מסת"ב 965-226-031-2 ISBN

©

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן
נדפס בדפוס קואופרטיבי 'אחוה'
ירושלים תשמ"ב

לאבי ולאמי נרם יאיר

תוכן הענינים

9	הקדמה
13	פרק א' גישת רב סעדיה גאון: ספר תהילים — תורה שניה
55	פרק ב' הגישה הקראית: מזמורי תהילים — תפילות חובה נבואיות
56	1. סלמון בן ירוחם
67	2. יפת בן עלי
96	פרק ג' גישת ר' משה אבן ג'קטילה: מזמורי תהילים — תפילות ושירות לא-נבואיות
121	פרק ד' גישת ר' אברהם אבן עזרא: מזמורי תהילים — שירת קודש נבואית
121	1. שני פירושו של הראב"ע לספר תהילים
135	2. גישת הראב"ע על רקע הדיינות עם קודמיו
237	3. ההקדמה ופירוש מזמור א' שבשריד — 'השיטה הראשונה'
247	4. הקדמת הפירוש הנדפס — 'השיטה השניה'
249	מפתח ביבליוגראפי
257	מפתח המקראות והמדרשות
275	מפתח השמות והענינים

הקדמה

ראשיתו של ספר זה במציאה משמחת. אגב רישום כל כתבי-היד של פירושי ר' אברהם אבן עזרא לחמש מגילות ששרדו, נתגלה בתצלום של כ"י וירונה — הספריה העירונית 204 (82.4) בצידו של פירוש הראב"ע לאסתר, גם קטע מפירושו לתהילים, השונה לגמרי מפירוש תהילים המצוי בידינו. הקטע אינו גדול (ארבעה עמודים, בני 34 שורות העמוד), אך חשיבותו רבה. הוא מחזיק את ההקדמה — הארוכה פי שלושה מהקדמת הפירוש הנדפס — ואת הביאור למזמור א' (כמעט בשלמותו). הראב"ע הירבה, כידוע, יותר מכל מפרש אחר לחבר שני פירושים לאותם ספרי מקרא. מן הפירושים המקבילים הללו הגיעו לידינו עד כה חמישה בלבד — הפירוש המקוטע לבראשית, 'הפירוש הקצר' לשמות, 'השיטה האחרת' לשיר השירים ולאסתר, ו'הפירוש הקצר' לדניאל. עתה מתווספים עליהם עוד שניים — השריד מפירושו האחר לתהילים, ופירוש שני לתרי-עשר, שאני עתיד להוציאו לאור, אי"ה, ביחד עם מהדורה בקורתית של הפירוש הנדפס. בקולופון-המחבר של הפירוש הנדפס לתהילים רשום שהוא נתחבר בנורמנדיה שבצפון צרפת בשנת ד' תתקט"ז (1156). ואילו הפירוש האחר, שרק ראשיתו שרדה, נכתב, לפי מה שהעלתה החקירה, כחמש-עשרה שנה קודם לכן ברומא או בלוקא, סמוך למועד בוא הראב"ע מספרד לאיטליה בשנת 1140.

השוואת שני הפירושים שכתב הראב"ע על ספר מקראי אחד לא רק מסייעת בפיענוח סתומותיהם, אלא גם קורעת לנו אשנב ל'חדר עבודתו' של הפרשן. בשתי הקדמותיו לתורה מגדיר ומתאר הראב"ע את דרכו הפרשנית באמצעות דחיית "ארבע הדרכים" שננקטו בידי קודמיו. בדומה לכך הריהו מציג גם בשתי הקדמותיו לתהילים את תפיסתו שלו אודות אופים הספרותי ומעמדם הנבואי של מזמורי תהילים באמצעות הדיינות עם שתי תפיסות עקרוניות שהועמדו על-ידי קודמיו. בהקדמת הפירוש הנדפס נקט הראב"ע לשון אנונימית ונמנע מלציין מיהם בעלי הפלוגתא ב"מחלוקת הגדולה" אודות טיבו של ספר תהילים. לא קשה לזהות את בעל הדעה האחת, לפיה "כל הספר לדוד, והיה נביא", שכן זוהי עמדתו של רב סעדיה גאון כפי שהיא מוצגת ומנומקת בהקדמתו הארוכה לפירושו הערבי לתהילים. לעומת זאת אי-אפשר היה לקבוע בוודאות מיהם בעלי דברו, הסבורים ש"אין בספר הזה נבואה לעתיד", ושאי-לכך "על נהרות בבל" חיברו אחד מן המשוררים בבבל", עד שלא הגיעה לידינו הקדמת השריד בה מיוחסת דעה זו במפורש לר' משה הכהן אבן ג'קטילה. חכם ספרדי זה — שקדם לראב"ע במאה שנים ושכונה על-ידו ב'ספר מאזניים' כ"אחד מהמפרשים

הגדולים" ו"הגדול שבמדקדקים" — חיבר בין השאר פירוש מקיף לספר תהילים בלשון הערבית. רובו של הפירוש הזה שרד אמנם באוסף פירקוביץ שבלנינגראד, אך אנו מנועים מלציין בו או בתצלומו. לפיכך נאלצים אנחנו להמשיך להיות סמוכים בעיקר על המובאות שבפירושי הראב"ע, אשר זכו עתה לתוספת נכבדת מכוחה של הקדמת השריד.

לא פחות משהקדמותיו של הראב"ע משמשות מקור להכרת דרכם של קודמיו, כך משמשים פירושיהם של קודמיו אמצעי להבנה טובה יותר של פירושי. ואמנם, אין להבין כראוי את דרכו הפרשנית של הראב"ע ולהעריך אל-נכון את האופי הספרותי של הקדמותיו לתהילים, מבלי להכיר את גישותיהם של קודמיו (במידת האפשר כפי שהם עצמם ניסחו אותן), ומבלי לעמוד על הצורה והמבנה של הקדמותיהם שלהם לספר תהילים. בבואנו לכתוב את תולדות הגישה העקרונית לספר תהילים במשך למעלה ממאתיים השנים שבין רס"ג לראב"ע, שימשו לנו כמקור עיקרי שתי הקדמותיו של רב סעדיה גאון (שהוהדרו ותורגמו בידי הרב י' קאפח), הקדמותיהם של המפרשים הקראיים סלמון בן ירוחם ויפת בן עלי (הגנוזות עדין בכתב-יד), ושתי הקדמותיו של הראב"ע (שהראשונה שבהן רואה אור כאן).

רב סעדיה גאון עובר בשתיקה גמורה על דברי חז"ל, לפיהם השתתפו עם דויד "עשרה זקנים" בחיבור מזמורי תהילים. בניגוד לעמדתם זו אין רס"ג רואה באנשים הנזכרים בכותרות המזמורים משוררים-מחברים אלא מזמרים גרידא, ואי-לכך הוא יכול ליחס את כל ק"ן המזמורים באורח בלעדי לדויד. יתירה מזאת: בעוד שבעיני חז"ל היו המזמורים בחזקת תפילות שנאמרו ברוח הקודש, שולל רס"ג תפיסה זו בתוקף רב, ומשתדל להוכיח שצורתם המזמורית אינה אלא לבוש ריטורי חיצוני, ושלאמיתו של דבר הספר כולו אינו אלא דבר ה' אל דויד. תפיסה חדשנית זו של ספר תהילים כמעין תורה שנייה שניתנה לדויד הנביא, נועדה — כפי שהראה כבר משה צוקר — להשמיט את הקרקע מתחת לאמונה הקראית, לפיה ספר תהילים הינו סידור התפילה של עם ישראל לדורותיו. כשם שהם טענו כלפי המשנה שאין היא בגדר תורה, כך הם טענו גם נגד התפילה הרבנית שאין היא נבואית אלא מעשה בני אדם. וכפי שרס"ג טען כנגדם, שקוצרה של התורה שבכתב מעיד עליה שאי-אפשר לקיימה ללא התורה שבעל-פה, כך הוא הוכיח ממיצועטן של התפילות במקרא שאי-אפשר לקיים את מצות התפילה ללא התפילה החוץ-מקראית שהותקנה בידי הנביאים.

יתכן שהכחשה גמורה זו של האופי התפילתי של המזמורים סייעה בשעתה במלחמת המגן נגד הפרישה הקראית. ברי על כל פנים שהיא לא נתקבלה על לבם של חכמים ומפרשים 'רבניים', ועל אחת כמה וכמה שהמפרשים הקראיים סלמון בן ירוחם ויפת בן עלי (שכתבו את פירושיהם הערביים לתהילים בירושלים במאה העשירית) לא התקשו להפריכה ולהוכיח מלשון המזמורים ומסגנונם שאכן הם בגדר תפילות. בראייתם את המזמורים כתפילות נבואיות, התקרבו, למרבה האירוניה, מכחישיה של התורה-שבעל-פה לתפיסת חז"ל. ברם, תפיסתם את המזמורים כתפילות החובה של ישראל לדורותיו חייבה אותם להרבות בפרשנות אקטואליסטית, המסבה את הנבואה המזמורית לא רק על הסיטואציה הגלותית לפרטיה, אלא אף על מאבקה של הכת ועל נצחונה המזהיר עם בוא הגואל.

בעוד שרס"ג הפקיע את המזמורים מצורתם הספרותית, והקראים הפקיעו אותם מרקעם ההיסטורי, ביקש ר' משה אבן ג'קטילה לחזור ולהעמידם על חזקתם הספרותית וההיסטורית. המיקום של ספר תהילים ב'כתובים', והמינוח הספרותי שבכותרות המזמורים

מוכיחים לדעתו שאין הם בגדר של נבואות, אלא — "שירות ומזמורים ותפילות ממש". ולפי שבתפילה לא-נבואית לא יתכן שידובר בלשון הווה בסיטואציה היסטורית עתידה, מן הדין לקבוע את זמן התחברותו של המזמור בהתאם לרקעו ההיסטורי. אי לכך איחר אבן ג'קטילה עד לימי גלות בבל לא רק מזמורים אנונימיים, אלא גם את כל מזמורי אסף ובני קרח, בהניחו ששמות אלה אינם מתייחסים למשוררים שחיו בימי דויד, אלא לצאצאיהם הרחוקים שחיו בבבל.

ר' אברהם אבן עזרא לא שלל את כשרותה הדתית של תפיסה זו, והוא לא נמנע מלהזכיר אותה כאופציה פרשנית לגיטימית גם בגוף פירושו הנדפס. עם זאת נוטה דעתו שלו ל"דעת הקדמונים" (רוצה לומר — חז"ל), והסתייגותו מאיחור מזמורים אינה עקרונית אלא עניינית. מתפילותיהם של יונה וחבקוק הוא מסיק שתפילת נביא כמוה כנבואה — אין היא מעוגנת בהכרח בנסיבות חיי הנביא, אלא יכולה להתייחס לעתיד הרחוק, ואף לדובב את בניו של אותו דור מאוחר (כלוויים שבמזמור קל"ז). שלא כרס"ג מכאן וכאבן ג'קטילה מכאן, הוא סבור שהמזמורים נתחברו על ידי דויד ומשוררים נבואיים אחרים שהיו ברובם בני דורו, ובכך זהה עמדתו לזו של המפרשים הקראיים. אך בניגוד גמור לנטיתם המובהקת למצוא במזמורים עתידות מפורטות, העמיד הראב"ע את היסוד הנבואי שבמזמורים על המינימום ההכרחי, מתוך התחשבות מירבית באופים הבסיסי כתפילות.

נמצאנו למדים שהגאון לא חשש להתעלם לחלוטין מתפיסת חז"ל מתוך היענות לצרכי השעה; שהתביעה הנמרצת של הקראים להשתית את התפילה בעיקר על ספר תהילים, התבססה על תפיסה עקרונית של המזמורים הקרובה מאד לזו של חז"ל; שר' משה אבן ג'קטילה ראה היתר לעצמו לבסס את תפיסתו על פשטם של המזמורים, אף אם הדבר כרוך בסטיה מתפיסת חז"ל; ושגישת ר' אברהם אבן עזרא — כאשר בוחנים אותה על רקע ההשתלשלות שקדמה לה — אינה כה חדשנית וראדיקאלית כפי שמקובל להניח, אלא אדרבא — סינתטית ומתונה.

בארבעת פרקי הספר ילווה הבירור המושגי של כל אחת מארבע הגישות בעיקוב צמוד אחר מהלך הטיעון שבכל אחת מן ההקדמות, ובניתוח של טיב הראיות שהובאו לאישושו של הטיעון. השתדלתי שלא להניח בהקדמות שום ענין בלתי מבורר, וכתוצאה לכך מוגש לקורא גם מעין פירוש ענייני לשש ההקדמות האלה. בנוסף לכך הוהדרו ההקדמה ופירוש מזמור א' שבשריד, והם ניתנים בלווית הערות (טקסטואליות ברובן) בסוף הספר. כדי להקל על הקורא למצוא את ההפניות המרובות להקדמת הפירוש הנדפס מובאת גם היא בסוף הספר כנתינתה בדפוס הראשון (ונציה רפ"ה/1525), בתוספת של מראי מקומות וסימני פיסוק, אך ללא מנגנון של חילופי גירסאות (וזאת מכיוון שהיא עומדת לצאת לאור בקרוב במסגרת המהדורה המדעית של פירוש ראב"ע לתהילים א'-מ"א שמכין מר מנחם סילבר כעבודת-דוקטור באוניברסיטת לונדון). התיאור והניתוח של ארבע הגישות מתבסס לא רק על ההיגדים המפורשים שבהקדמות, אלא גם על דרך יישומם בגוף הפירושים. לשם כך בדקנו כיצד ובאיזו מידה מימש כל אחד מחמשת המפרשים את גישתו העקרונית ואת עמדותיו הקונקרטיות בפירושו, ובעיקר בביאוריו לכותרות המזמורים אשר בהן מצוי רוב המידע על המחברים והזימון הביאוגרפי-היסטורי, על הסוג הספרותי ודרך הביצוע המוסיקאלי, וכיוצא באלה. המפתחות שבסוף הספר נועדו להקל על ההתמצאות בו, וגם לאפשר לקורא למצוא

את הדיונים המרובים על נושאים וענינים שונים, שהיו טעונים בירור וליבון, ושיש בהם נגיעה לסוגיות שונות בפרשנות המקרא היהודית בימי הביניים.

ספר זה נכתב בין כותלי ה'מכון לתולדות חקר המקרא היהודי', שליד המחלקה לתנ"ך באוניברסיטת בר-אילן. הודות לכך נסתייעתי בעזרייהמחקר הטובים המצויים בו, וזכיתי לעזרתם של כמה מעובדיו. ראש לכל, חב אני תודה גדולה לידידי ועמיתי ד"ר מערבי פרץ, אשר תירגם למעני את הטקסטים הערביים המרובים שנוקקתי להם, ואשר מיהר לסייע לי בעין טובה ובנפש חפצה כל אימת שנוקקתי לעצתו. יישר חילו לאורייתא, ויזכה לראות במהרה בפירסום פירושי ר' יהודה אבן בלעם, אשר על ההדרתם ותירגומם הוא שוקד בצוותא עם פרופ' משה גושן-גוטשטיין. רבה תודתי גם לגב' הרצליה וגנר, תלמידת התאר השני ועובדת המכון, על העזרה הגדולה והמיומנת שהגישה לי בכל שלבי החקירה, הכתיבה וההבאה לדפוס. היא היא שמצאה את השריד והסבה את תשומת לבי לייחודו. יישר כוחה! תודה חמה מגעת לגב' אסתר וייס, בוגרת המחלקה ומזכירת המכון, על אשר נענתה לכל בקשותיי בנאמנות, בקפדנות ובהבנה. מעבר לתועלת הממשית הרבה, הביא לי שיתוף הפעולה המסור והלבבי לו זכיתי מצד שלשת אלה סיפוק נפשי רב. תודתי שלוחה לידידי מר מנחם סילבר, על שהואיל להעמיד לרשותי את טיוטת מהדורתו לפירוש ראב"ע לתהילים א'-מ"א. חילופי הגירסאות למזמורים אלה לקוחים, בדרך-כלל, מן המנגנון שלו. כמו כן אני מודה להנהלת הספרייה העירונית בוירונה על הרשות לפרסם בזה את השריד היחיד ששרד מן 'השיטה הראשונה' של פירוש תהילים לראב"ע. אל כתבי-היד המרובים המצוטטים בספר הגעתי הודות לשירותיו הטובים של ה'מכון לתצלומי כתבי-יד עבריים' — בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, והריני מודה בזה לעובדיו על עזרתם ואדיבותם.

אוריאל סימון

בע"ה, רמת-גן, תשמ"ב

פרק א'

גישת רב סעדיה גאון: ספר תהילים — תורה שניה

רב סעדיה גאון הוא אבי מפרשי ספר תהילים בישראל, אף כי איננו ראשון להם.¹ ראייתו את ק"ן המזמורים כמעין תורה שניה שניתנה לדוד, לא נבעה ממקורות חז"ל, ולא נתקבלה על דעת המפרשים שבאו לאחריו, אך הדיה עולים מכתביהם. הראב"ע, למשל, מתדיין בהרחבה בשתי הקדמותיו לתהילים עם כמה מדעותיו המקוריות של הגאון לגבי טיבו ואופיו של הספר, אם כי ללא ציון שם בעליהן.² בחינה יסודית של תפיסת רס"ג חשובה אפוא לא רק לגופה, אלא דרושה גם כדי להבין כראוי את ההסתייגות הגמורה ממנה.

מצויות בידינו שתי הקדמות של רס"ג לתהילים,³ אחת קצרה מאד (עמ' נ"א-נ"ג במהדורת קאפח), והשניה ארוכה פי אחד-עשר ממנה (שם, עמ' י"ז-נ'). בשתייהן מוצגת אותה הקונספציה של ספר תהילים, אלא שבארוכה הטיעון והראיות באים ביתר פיתוח והרחבה, ובנוסף לכך כלולים בה גם תרגום של ארבעת המזמורים הראשונים, ביאורם הלשוני ופירושי-ענינים נרחב ביותר, בחינת הדגמה של דרך הביאור המתבקשת מן התפיסה שהותוותה (ראה דברי רס"ג, שם, עמ' נ'). לדעתי, סביר מאד להניח שההקדמה הקצרה אינה אלא הקדמתו של תפסיר תהילים, ואילו הארוכה שייכת לפירוש הארוך שנכתב מאוחר יותר

1 רס"ג מתייחס אמנם בהקדמתו הארוכה (קאפח, 'תהילים', עמ' ל"ז) ל"מה שכבר עשה זולתי מפירושי (בערבית: "מן תפסיר") ספר זה", אך דומה שכבר הראב"ע לא הכיר תרגומים-פירושים אלה, שנידחו על-ידי מפעלו הפרשני הגדול של רס"ג. הגיעו לידינו שרידים מפירוש עברי של ספר תהילים מאת דניאל אלקומסי הקראי בן המאה התשיעית (ראה: מרמורשטיין, "שרידים"), אך לא מצאתי בביאורי רס"ג לאותם מזמורים הדים של ממש לפירוש הזה, שמכוחם אפשר היה להסיק שהוא הכירו.

2 בהקדמת הפירוש הנדפס אין רס"ג נזכר כלל, ובהקדמה שבשריד שמו בא ארבע פעמים ב'מחקר' הרביעי, אגב הבעת הסתייגות משיטת רס"ג בקישור המזמורים זה עם זה (שורה 97) ומביאוריו לשלושה מונחים מוסיקאליים שבראשי המזמורים (שורות 141, 149 ו-154).

3 שתי ההקדמות תורגמו לעברית פעמיים, לראשונה ע"י י"י ריבלין בשנת 1942 (ראה: ריבלין, "הקדמות"), ובשנייה בשנת 1966 ע"י י" קאפח, אשר גם ההדיר מחדש את המקור הערבי והדפיסו בצד תרגומו לעברית (ראה: קאפח, 'תהילים'). מ' צוקר כתב מאמר בקורת על נוסח ההקדמות ותרגומן שבמהדורה זו (ראה: צוקר, "הערות"), ו-ח' אבנארי פרסם קטע גניזה מספריית קמבריג' המשלים את רובה של הלאקונה הארוכה שבהקדמה הגדולה (ראה מהדורת קאפח, עמ' ל"א, הערה 72) בלויית תרגום אנגלי ודיון מוסיקולוגי (ראה: אבנארי). י' שונרי דן בשתי ההקדמות בפרקים ב' ו-ג' של הדיסרטציה שלו על תפסיר תהילים לרס"ג (ראה: שונרי).

(כפי שעולה מן העובדה שהפירוש הארוך מתייחס תדיר לתפסיר, ושאינן לו קיום עצמאי בלעדיו). הנחה זאת נראית לי, אף-על-פי שאין לה כל אישור מן הממצא המביך שבכתבי-היד. הפירוש הארוך לתהילים שרד בשני כתבי-יד בלבד. בכ"י מינכן (מספרו 122 בין כה"י העבריים, ו-236 בין הערביים) באות שתי ההקדמות כאחד, אך דוקא הקצרה צמודה לגוף הפירוש, ואילו הארוכה באה לפניה, ובכתיבתו של סופר אחר.⁴ גם מכתב-היד התימני המסומן באות ק' במהדורת קאפח, אין כל ראייה לזיקה בין ההקדמה הארוכה לבין הפירוש הארוך, שכן בו מצויה ההקדמה הקצרה בלבד. ואילו בכ"י אוקספורד-בודליאנה 2484 ובשני כתבי-היד התימניים אשר בהם מצוי רק התפסיר (סימנם במהדורת קאפח: מ', ו-ו'), אין שום הקדמה.⁵ יהא הדבר כאשר יהא, לעניננו כאן די בכך שההקדמה הקצרה קדמה ככל הנראה לארוכה, ושבתיהן מבוטאת בצורה מאד ברורה ונחרצת תפיסתו המפתיעה של רס"ג את ספר תהילים.

רס"ג פותח את ההקדמה הקצרה בניסוח תיזה בסיסית, שהינה מעין פיתוח של מאמר חז"ל "דברה תורה כלשון בני אדם": מאחר שספרות מוסר אנושית נזקקת לדרכי הבעה רבות ושונות, חייבה החוכמה האלוהית שגם ספרי הנבואה — אשר נועדו גם הם להכשרת הבריות ולהכוונתם — ינוסחו בגיוון סגנוני-הבעתי כזה. לצורך הוכחת התיזה הזאת הריהו מונה עשרה אמצעים ריטוריים המשמשים בלשון בני אדם לשכנוע הזולת ללכת בדרך הישר. יש מהם שזיקתם לתכלית המוסרנית ישירה: הציווי והאיסור, הזירו והאיום, המשל והסיפור (על דמויות מופת ועל דמויות שליליות, ועל גמולם של אלה ואלה); ויש שאינם אלא צורות סגנוניות כלליות המשמשות להבעה עקיפה ומעודנת: בצד הניסוח ההולם את הסיטואציה של התווית-הדרך — הדיבור בלשון נוכח וכדבר האדון אל עבדו — תבוא גם ההרחקה המתוחכמת בצורת פנייה אל הנוכחים כאילו הם נסתרים, או בגלגול דבריו הסמכותיים של האדון במילות בקשה של העבד. אין רס"ג רואה צורך להדגים דרכי הבעה אלה בשימושן היום-יומי בגלל שכיחותן היתירה, והריהו עובר במישרין להוכחת שימושן בספר תהילים על-ידי הבאת שתיים-שלוש דוגמאות מספר זה לכל אחת מעשר דרכי הבעה האלה. אגב זאת הוא חוזר ומונה אותן ביתר פירוט וביתר שכלול, תוך שינויים קטנים בניסוח

4 ראה תיאור כתב-היד J. Aumer, *Die arabischen Handschriften der K. Hof-und Staatsbibliothek in Muenchen*, Muenchen 1899, p. 76. וכן קאפח, 'תהילים', עמ' י"ד. בגלל הכללתו בין כתבי-היד הערביים בספריית מינכן אין תצלומו מצוי ב'מכון לתצלומי כה"י העבריים', ולכן לא יכולתי לבוחנו בעצמי. ש' עפפנשטיין, אשר פירסם לראשונה את שתי ההקדמות במקורן הערבי ב'זכרון לאברהם אליהו' [הרכבי], פטרבורג 1908, עמ' 135-160, מביא בתחילה את הארוכה, ואחריה את הקצרה, ולבסוף את הפירוש הרחב למזמורים א'-ד'. הוא אינו מעיר על סטיות זו ממה שמצא בכתב-היד, ואינו מנמק את ההפקדה בין הארוכה לבין פירוש ארבעת המזמורים השייך לה בבירור, ודומה שעשה זאת משום שהניח ש"הקצרה היא תמצית דברי הארוכה".

5 גם הרב קאפח מיחס את הקצרה לתפסיר, בהדגישו שאין בה "שום רמז וזכר לביאור המורחב" (עמ' י'), אך בארוכה הוא רואה חיבור בפני עצמו, וזאת כנראה בגלל העובדה שהתרגום הכלול בה אינו זהה לתרגום שהפירוש מתייחס אליו. ואילו לדעתי מוטב להסביר שוני זה כפועל-יוצא מן הצרכים הפרשניים השונים בהקדמה מכאן ובפירוש מכאן, ולא להותיר — כפי שעושה הרב קאפח — את הפירוש הארוך עם הקדמה בת שורות ספורות בלבד (ראה עמ' נ"ד). שכן דומה שהדין עם שונרי (הערה 1 לפרק ב') בטוענו שאין הצדקה לדבר על "הקדמה שלישית", ושאינן אלה אלא משפטי הפתיחה של הפירוש הארוך למזמור א'.

ובסידור, המתחייבים ברובם מן ההבדל המסוים שאין לטשטשו בין דברי שכנוע אנושיים לעשות את הטוב, לבין דברי שכנוע אלוהיים להישמע למצוות ה'.⁶ רק משתמה מסכת ראיות זו הוא מסביר את מטרתו בכל אלה: "...שלא יעלה קורא ספר זה על לבו לפלג את עניניו, ויעשה את הדברים האמורים בלשון העבד, שהם דברי העבד בלעדי רבו, ויחשוב כי 'חנני' ו'הצילני' ו'חושה לי' ודומיהם אינם ממה שהראה ה' בחזון לנביאו, ושהם רק דברי העבד; או יחשוב כי אמרו 'יודו' ו'ישירו' — ספור על נסתר לא נוכח. וכן מה שאפשר שיעלה על הדעת לחשוב בו היפך מה שהיתה כוונת ה' בו, אלא צריך שנדע שכל אלה מאת ה' נסחו בכל אופני הדבור הללו הנהוגים בין ברואיו" (קאפח, 'תהילים', עמ' נ"ג). מטרת הבירור הריטורי היא, אם כן, להעמיד את ראיית ספר תהילים כספר הדרכה נבואי על בסיס עיוני איתן, על ידי מניעת שתי טעויות ביחס אליו: (א) תפיסת הריבוי המופלג של צורות כעדות לריבוי של נושאים ודוברים; (ב) הבנת דרכי ההבעה העקיפות כמשמען. רק בתפיסה ריטורית פשטנית תזכה של הצורה הוא בהכרח כברה; רוצה לומר שמזמור המנוסח כפניית האדם אל בוראו חייב להתפרש כבקשה או כהודיה; ושדיבור בגוף שלישי אין לו מקום בפנייתו הישירה של האל אל יצוריו לסור למשמעתו. ראייה ניצחת לכך שגיוון הצורות וחילופי האני-המדבר אינם מפרקים את אחדותה של היצירה רואה רס"ג בשירת 'האזינו'. אף-על-פי שהיא מוגדרת בתורה במפורש כדברו של ה': "למען תהיה לי השירה הזאת לעד בבני ישראל" (דב', ל"א, 19), מצינו בה בצידה של הפניה הישירה של ה' לעמו ("ראו עתה כי אני אני הוא...") — ל"ב, 39) גם ש"נאמר מקצתה בלשון נביאו, כאילו הוא מדבר עם עמו בשם רבו" (כגון: "כי שם ה' אקרא, הבו גדל לאלוהינו" — שם, 3). כמו כן בא בשירת 'האזינו' דיבור בלשון נוכח (שם, 18, 7) בצידו של דיבור בלשון נסתר (שם, 36, 21), וכך יכול רס"ג לבסס על דגם זה את מסקנתו מרחיקת-הלכת לגבי דרך ביאורו של ספר תהילים: "כך יש להסב מה שיש בספר זה מדברי הנביא — 'חנני', אל דבר ה' — אחון את עבדי, ומן 'שמעה תפילתי' אל — אשמע תפלתך [...] 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).

מאחר שהריבוי בצורות ההבעה יכול להתפרש בין כמשמעו (כביטוי לריבוי ענינים ודוברים) ובין שלא כמשמעו (כביטוי עקיף ומגוון של ענין אחד בפי דובר אחד), הרינו זקוקים לראיה חיצונית אשר מכוחה נכריע בין שתי האפשרויות. לגבי שירת 'האזינו' הוא מביא, כאמור, את עדותו המפורשת של כתוב, הבאה במסגרת הסיפורית של השירה (דב', ל"א, 19). ואילו לגבי אחדותו הענינית והריטורית הגמורה של ספר תהילים, אין בידו ראיה מן הכתובים, והריהו נשען על עדותם הנאמנה של 'מעתיקי המסורת', אם כי מבלי לציין לאלו דברים מדברי חז"ל הוא מתכוון. קשה מאד לחדור מבעד לסתמיותה של הראיה הזאת, שכן בעוד שיש מאמרות חז"ל הדנים בשאלת המחברות (ואלה דוקא מיחסים ברובם את מזמורי תהילים לעשרה זקנים⁷), הרי אין, כמדומה, סיוע ישיר לטענה בדבר האחדות

6 לדעתי נוקט שונרי בבקורות-יתר בנסותו להסיק מהבדלים אלה ש"ניתן להבחין בנוסח ההקדמה הקצרה שלפנינו שתי שכבות (או נוסחים) שנצטרפו ונתמזגו באופן בלתי מושלם", ושהרשימה השניה של אמצעי ההבעה שבפי האל "משקפת שלב מתקדם בהתפתחות תפיסת הלשון והדקדוק אצל המחבר, והיא משמשת שלב מעבר לרשימת י"ח האופנים... שהיא הנושא הראשון של ההקדמה הארוכה" (עמ' 9 ואילך).

7 בבא בתרא, ט"ו, ע"א; מדרש שוחר טוב, א'; שה"ש רבה, ד', ד'; ועוד.

הריטורית של הספר ("הכל דברי ה'").⁸ גם ההקדמה הארוכה אינה יכולה לסייענו בכך, משום שבה נקט רס"ג בטיעון אחר בנקודה זו, כפי שנראה לקמן (עמ' 25 ואילך). לאור כל זאת נראה לי שרס"ג אינו מתכוון להיגד מפורש של חז"ל, שניתן היה לצטטו כראיה, אלא לעצם דרכם של חכמי התלמוד להביא אסמכתאות מכל מזמורי תהילים בלשון 'שנאמר' ו'כדכתיב', ללא כל התחשבות בהקשר וללא כל הבחנה בין הדוברים והסגנונות.⁹

עקבנו במפורט אחרי הטיעון של רס"ג בהקדמה הקצרה, והרבינו בהבאת מובאות מדבריו, הן מפני שהדבר דרוש להבנת גישתו החריגה ודרך-הביאור המפליגה המתבקשת ממנה, והן מפני שלפחות בענין מכריע אחד ניסוחיה של ההקדמה הקצרה בהירים ונהירים יותר מאלה שבארוכה. עתה נוכל לקצר יחסית במסירת מהלך טיעונו בהקדמה הארוכה, ולהתעכב בעיקר על מה שנתווסף או נשתנה בה לעומת קודמתה. החלק הראשון של הקדמה זו (קאפח, 'תהילים', עמ' י"ז-כ"ד) מוקדש גם הוא לחקירת אמצעי-ההבעה המשמשים במזמורי תהילים, אלא שכאן היא מפותחת ומפורטת הרבה יותר. בדומה לעושרם ולגיוונם של דרכי השכנוע שבלשון בני אדם כך נזקקת גם לשון האל שבכתובים לחמישה אופני דיבור יסודיים: הקריאה, השאלה (בפי האל תיתכן רק שאלה ריטורית או שאלה מדומה!), הסיפור, הציווי והאזהרה, והתפילה והתחינה (גם אלה אינן כמשמען בפי האל!). חמישה 'יסודות' אלה מתפצלים לשמונה-עשר אמצעי הבעה (לעומת העשרה שבהקדמה הקצרה), אשר את שימושו של כל אחד מהם במקרא הוא מוכיח בעזרת כתוב מן התורה (לרוב) וכתוב מספר תהילים (כמעט תמיד). י"ח האמצעים מהווים את "שלמות ההכשרה" (עמ' כ"ב), שכן העיקרון הריטורי של גיוון וחילוף מירביים מבטיח שהקורא "יוכשר בכולם ולא תקצר רוחו" (עמ' כ"ג). ומהי תכליתה של הכשרה זו בספר תהילים? על כך עונה רס"ג בעזרת היקש מן המקרא כולו: "וכיון שהמטרה המכוונת בכל כתבי הקודש הוא הציווי והאזהרה, וכל שאר ששה עשר אופני הדבור האחרים הם נספחים להם, הרי ספר זה שהוא אחד מהם אין הכוונה בו אלא הציווי והאזהרה, ולא הוזקק לששה עשר סוג האחרים אלא כדי לאמצם ולחזקם" (שם). בהמשך מנסה רס"ג להוכיח שקביעה עקרונית זו — המעמידה את כל כ"ד הספרים על בסיס משותף מאד צר — אמנם קבילה מבחינה ריטורית. לשם כך הוא מראה כיצד הסיפור, הקריאה והתפילה (השאלה אינה נידונה משום מה) משמשים בפועל בשיכנוע בני אדם להישמע לציווי ולאזהרה. לנוכח ריבויין ומרכזיותן של התפילות בספר תהילים, דומה שדבריו על התפילה הן כאן העיקר, ושהדיון בשאר צורות ההבעה לא בא אלא כדי לאשש על דרך ההיקש את הלגיטימיות של הטרנספורמציה הזאת: "וכן הוצרך (הקב"ה) לקבוע להם

8 אדרבא, דומה שלא קל לישב את טענתו של רס"ג עם הדיפרנסציה הריטורית המובהקת הבאה לידי ביטוי במחלוקת התנאים אודות משמעו של האני-המדבר במזמורי תהילים: "ת"ר — כל שירות ותושבחות שאמר דוד בספר תהילים ר' אליעזר אומר: כנגד עצמו אמרן; ר' יהושע אומר: כנגד ציבור אמרן; וחכמים אומרים: יש מהן כנגד ציבור ויש מהן כנגד עצמו; האמורות בלשון יחיד — כנגד עצמו, האמורות בלשון רבים — כנגד ציבור". (פסחים, קי"ז, ע"א).

9 שונרי (עמ' 19) מניח שרס"ג מתכוון למאמרות חז"ל בהן נאמר שהמזמורים נתחברו ברוח הקודש (כגון: "לדוד מזמור — מלמד ששרתה עליו שכינה, ואחר כך אמר שירה...") — פסחים, קי"ז, ע"א). ברם, בכך מוסט ציר הדיון לשאלת קדושתו של ספר תהילים, אשר לדעתי אינה מעסיקה את רס"ג בהקדמותיו, כפי שיוסבר בהמשך.

הבקשה והתפלה והתחנה כדי להזכירם חולשתם ומיעוט יכלתם, ושהם זקוקים לו, כדי שאז יכנעו וישפילו עצמם לפניו לקבל צויו ואזהרתו" (עמ' כ"ד).

בשליה גמורה זו של ייחודו הספרותי של ספר תהילים בקרב שאר ספרי המקרא השיג הבירור הריטורי את מטרתו, אשר לגבי מניעה מגלה רס"ג כאן קצת יותר מאשר בהקדמה הקצרה. ולפי שדבריו בנידון אינם מחוורים כל צורכם ופירושם שנוי במחלוקת, נשלב בתרגום של קאפח במקומות המסופקים מידע על מלות המקור. ואלה דבריו:

והדבר אשר הביאני להקדים חלקים אלו בהקדמת הספר הזה, ולבאר שהמטרה בכולם סביב הצווי והאזהרה, הוא מפני שראיתי אחדים מאומתנו מדמים (בערבית: יתוהמון) שספר זה דוד הנביא אמרו מפי עצמו (בערבית: מן תלקא נפסה). ונראה לי כי הסבה שגרמה להם דמיון (בערבית: אלמוהם) זה מה שמוצאים בו הרבה מן התפלות. דבר זה גרם להם והביאם לסטות מליחסו אל ה', כיון שהוא בלשון בני אדם (בערבית: כלאם אלנאס = דיבור של בני אדם), ובפרט גרם להם כך מה שמשתמשים בו בתפילותיהם (קאפח בהערה 93: "אין לשון המקור ברור היטב"). ולכן ראיתי לגלות כל עניני ספר זה, ואומר שהוא כולו (למילה זו אין מקבילה במקור) דיבור אלוהי מה שמדבר ה' (בערבית: אלרב = האדון) לעבדו, יצוהו ויזהירהו ויזרזהו וייראהו ויתאר לו רוממות כבודו, ויזכיר לו שהוא חלש לפניו ושהוא נצרך אליו (עמ' כ"ד).

לדעת ריבלין ("הקדמות", עמ' שפ"ד–שפ"ה) משמעו של קטע זה הוא, שכוונת רס"ג היתה "להוציא מן הלב שספר תהילים אינו מן השמים". ריבלין אינו מציין מי הם אותם "אחדים מאומתנו" שסברו כך, ומסתבר שהוא מניח. שהכוונה ליהודים מינים, שכיתותיהם השונות רוחו בימי רס"ג.¹⁰ ואילו קאפח (הערה 92) מניח, ככל הנראה, שהכוונה לחז"ל, שכן בהערותו למילים "דוד הנביא אמרו מפי עצמו" הוא מפנה את הקורא לבבא בתרא י"ד, ע"א — ט"ו, ע"ב. על סברתו של ריבלין יש להקשות מן העובדה שבמילים המסכמות את העמדה שכנגדה יוצא רס"ג מכונה דוד במפורש "הנביא". ואילו על הנחתו של קאפח יש להקשות, שאת המילים "ראיתי אחדים מאומתנו" קשה עד מאד להסב על חז"ל, ועוד פחות מכך את המשפט שנשמעת בו נימה של התנכרות — "ובפרט גרם להם מה שמשתמשים בו בתפילותיהם", אשר קאפח אמנם מציין כבלתי-מובן (הערה 93). ואכן צוקר ("הערות", עמ' 225) טוען שבמשפט זה נפל שיבוש, שכן המילים "אלפעל אליה" הן "ביטוי שאינו בנמצא", והריהו מציע לגרוס תחתן "אלמיל אליה", ולתרגם בהתאם לכך: "והוא שגרם להם לפנות אליו (בו) בתפילותיהם". במשמע זה משתלב המשפט הבעיתי הזה יפה בביאורו של צוקר לקטע כולו, ביאור שיש בו חידוש חשוב: "הגאון העביר את ספר התהלים מתחום התפילה לתחום של ציוויים ואזהרות, ונסתבך בבעיות ובקשיים שונים. אף נכנס במחלוקת עם דעת חז"ל (בהערה: שהרי לדעת חז"ל נכתב ספר תהלים ע"י עשרה זקנים... ואילו רס"ג, לשיטתו, הולך ומוכיח [בהמשך ההקדמה] שכל ספר תהלים הוא של דוד), והוציא הלכה בענין שירת המזמורים של הלוויים במקדש, שלא ידענו לה כל מקור בספרות חז"ל (בהערה הוא מסביר שטענת רס"ג שרק המשוררים המצוינים בכותרת המזמור

10 ראה י' רוזנטאל, "לתולדות המינוח בתקופת סעדיה", 'חורב' כרך ט', חוב' י"ז–י"ח (ניסן תש"ו), עמ' 37–21, וכן צוקר, 'תרגום', עמ' 142–12.

היו רשאים לשיר אותו במקדש אין לה שום אחיזה בדברי חז"ל, וכל זה כדי לדחות את דעתם של הקראים, שספר תהלים הוא ספר התפילות לישראל, ואין צורך בתפילות שתיקנו חז"ל" (עמ' 225). הווה אומר שאותם "אחדים מאומתנו" שרס"ג ראה אותם אינם אלא הקראים,¹¹ אשר כשלונם¹² בהבנת אופים הספרותי של המזמורים "הוא שגרם להם לפנות אליו (בו) בתפילותיהם", רוצה לומר לעשות את ספר תהלים עיקרו של סידור תפילתם. צוקר מאשש את הסברו זה למאמץ הכביר של רס"ג להוכיח שספר תהלים אינו ספר תפילות, על-ידי שתי מובאות מכתביו האחרים בהן מופיע אותו הטיעון בדבר הפער שבין דברי העבד ודברי האדון, ובדבר תפילה ובקשה שאינן אלא ציווי ואזהרה. הראשונה — דברי הפולמוס החרिפים בנושא התפילה בספרו האנטי-קראי 'אשא משלי', שעיקרם הוא: "[שור] איך ישיב העבד אל קונו / דברי המצות אשר מפי אדוניו".¹³ והשנייה — דברי רס"ג במבוא לסידורו: "גם המקום במקרא הנשמע כתפילה אי-אפשר שיהיה תפילה (לפי אמיתותו), מפני שהוא סמוך לציווי ולאזהרה ולהבטחה ולאיום".¹⁴

צוקר לא הבהיר מהי הזיקה ההגיונית שבין המתלוקת עם הקראים לגבי דרך קיומה של מצוות תפילה — באמצעות תפילותיו של דוד או באמצעות התפילה הלא-מקראית שבסידור הרבני — לבין השאלה אם ספר תהלים "דוד הנביא אמרו מפי עצמו", או שהוא "דבור אלוהי מה שמדבר האדון אל עבדו". אי לכך חוזר שונרי (המסכים הן לתיקון הנוסח של צוקר [שונרי, הערה 27] והן להשערתו בדבר המניע האנטי-קראי) להנחה של ריבלין, לפיה נאבק רס"ג בהקדמתו גם בדעה שספר תהלים אינו ספר נבואי (עמ' 18-19). ברם, ייחוס הערעור על קדושת הספר לקראים אינו מתקבל על הדעת מכל וכל. ראשית, משום שלא מצינו עדות ישירה לעמדה קראית כזאת, ובפירושים הקראיים לתהלים אף מוצהר ממש ההפך.¹⁵ ושנית

11 אישור לכך שרס"ג מכנה את הקראים 'בעץ' מן אמתנא' יש בהקדמתו לפירושו הארוך לתורה, מקום שם הוא מתייחס אליהם בזו הלשון: "ומהם מי שיחשב הכחשת הקבלה מצד חלק מן האומה (בערבית: בעץ' אלאמה) טענה עליה..." (הלקין, "מפתיחת", עמ' כ"ב-כ"ג).

12 בהתאמה לזיהוי זה של הטועים מתרגם צוקר את הפועל 'יתוהמון' — 'מחזיקים בדעה הכוזבת', ואת השם 'אלמוהם' — 'הדעת הכוזבת', שלא כקאפח שנקט במשמע רך יותר של השורש הזה: 'מדמים', ו'דמיון'.

13 רס"ג, 'אשא משלי', מהדורת ב"מ לוין, ירושלים תש"ג, עמ' מ"ב, חרוזי כ"ה, שורות 22-36.

14 רס"ג, 'סדור', עמ' י'. הדברים מובאים לעיל בתרגום המוצע ע"י צוקר, הנראה כמדויק וכסביר יותר מתרגומו של יואל. ראה גם דברי ב"מ לוין במבואו ל'אשא משלי', עמ' ט', ודברי ש' אברמסון, "קטע חדש מן הספר 'אשא משלי'", 'תרביץ' ל"ב (תשכ"ג), עמ' 166-167 [= 'עניינות בספרות הגאונים', ירושלים תשל"ד, 49-50]. שניהם משווים את הדברים שב'אשא משלי' עם קטע ארוך יותר שב'ספר חיוב התפילה' (המובא בהקדמה לסידור, עמ' ט"י). בקטע זה טוען רס"ג מן ההגיון ש"דבור העבד לרבו צריך להיות שונה מדבור האדון לעבדו", ומוכיח בעזרת כתובים מהתורה ומתהילים שדברי האדון הם ציוויים ואיסורים, הבטחות ואיומים. ומסקנתו: "אבל העבד אינו רשאי לפנות לאדוניו בדבר מן הדבורים האלה, כי הוא היה כופר בו אלו היה מצווה ואוסר ומבטיח ומאיים [...] ומשום כך צוה ה' ית' את המתפללים לבחור במילים כאלה שראוי לעבד לבוא בהן לפני רבו, שנאמר: 'קחו עמכם דברים' (הו', י"ד, 3)..." אסמכתא זו מדברי הושע באה גם ב'אשא משלי', שם, שורות 22-24: "ציוה אלהינו [קחו עמכם דברים/תחנן מאתכם אמורים/כמפי [עבד] לאדון המלכה".

15 אף במובאות מדברי הקראים שמביא שונרי בהערה 28 המינוח הוא "תפילות הנביאים" ו"דברי הנביאים", וראה על כך עוד בהמשך. על גישתם של סלמון בן ירוחם ויפת בן עלי, אשר פירושיהם לתהילים שרדו על הקדמותיהם, ראה לקמן בפרק ב' המוקדש להם.

מפני שהדעת נותנת, שדוקא אלה הרואים במזמורים תפילה לדורות ידבקו ביתר שאת במעמדן הנבואי של התפילות המקראיות! אין זאת אלא כי רס"ג והקראים היו תמימי דעה שמזמורי תהילים הינם בגדר נבואה, והמחלוקת ביניהם התמקדה באופים הספרותי ובמסקנה ההלכתית המתבקשת ממנו: האמנם תפילות הן (ואזי אין ראיות מהן לתפילתנו שלנו) או שמא אין אלה אלא דברי צווי ואזהרה המוגשים ברובם בלבוש הריטורי של תפילות (ואזי אסור לעשותם תפילה). ואמנם, כל התבטאויותיו של רס"ג בנושא זה המצויות בידנו (בשתי הקדמותיו לתהילים, ב'אשא משלי' ובשתי הקדמותיו לסידור) מוסבות על האלטרנטיבה הריטורית בין 'דברי האדון' (ר"ל — הציווי והאזהרה) ל'דברי העבד' (ר"ל — התפילה והתחינה), ולא על הניגוד שבין דברי ה' (במובן של דברי נבואה) ודבר אנוש (שלא בא בהתגלות). לכאורה יוצא מכלל זה הקטע מן ההקדמה הארוכה בו אנו דנים, אשר במרכזו עומדות המילים "הד'א אלכתאב דאוד אלנבי קאלה מן תלקא נפסה". ריבלין תרגמן: "אמרו דוד הנביא מעצמו" (עמ' ת"ה), קאפח — "ספר זה דוד הנביא אמרו מפי עצמו", וצוקר ושונרי לא השיגו על תרגומיהם. אם מילים אלו — המסכמות, כאמור, את הדעה הכוזבת שרס"ג יוצא כנגדה — אכן מביעות שבספר תהילים באים דבריו העצמיים של דוד, אזי ניתן ליחסן לשאלת העדרה של ההשראה הנבואית. ברם, גם העובדה שבמשפט זה גופו קרוי דוד "נביא" מעידה, שיש להבין את המילים האלה בדרך קצת שונה (המתיישבת יפה עם שאר ההתבטאויות בנידון המתיחסות, כאמור, כולן למישור הריטורי), ולתרגם: '...שספר זה דוד הנביא אמרו מצד עצמו',¹⁶ רוצה לומר: הללו טועים לחשוב שבספר זה אין דוד הנביא מוסר את דיבור ה' אליו, אלא את דיבורו שלו (הנבואי, כמובן) אל אדוניו.¹⁷

ואכן אין להבין מדוע נזקק רס"ג לטיעון כה מרחיק-לכת לגבי אופיו של ספר תהילים, אם אין עומדים על מלוא עוצמתו של הלחץ הפולמוסי הקראי בנושא התפילה. נפתח בקטע גניזה ששרד מן הפירוש העברי לספר ויקרא מאת דניאל אלקומסי הקראי (שחי בירושלים בסוף המאה התשיעית ובתחילת העשירית), אשר בו נשאלת השאלה הנוקבת: מדוע אין ה' נענה לתפילות ולצום של עמו ישראל ואינו מושיע את בני יעקב אוהבו, אע"פ שכבר אינם עובדים לעבודה זרה? ותשובתו: "הלא זאת מן חילוף מצות אשר בידינו, וחוקים לא טובים אשר למדנו רעים המתעים [...], ורע וקשה מכל אלה כי גם בהקבץ ישראל בצומות וביום הכפורים שמו בפיהם דברים הרבה, פיוט אשר אין חפץ בו, ולא מזמורת (צ"ל מזמורות) מן תהלות, ולא 'חסדי ה' אזכיר...' (יש', ס"ג, 7), 'ה' אל[הי אתה] ארוממך א' (ודה) שמך...' (שם, כ"ה, 1) בישעיה, תפלת דניאל: 'אנא [אד' (ני) ה' (אל) ה' (גדול) וה' (נורא) (ט', 4), ובנחמיה: 'ברכו א' (ת) יי אלה' (יכם) [מן העולם ועד העולם... (ט', 5-6) — לא יאמרו כל

16 פרופ' מ' גושן-גוטשטיין אישר באוזניי, שתרגום זה הולם את מילות המקור.

17 בהיתכנותה של תפילה נבואית דן הראב"ע בשתי הקדמותיו (ראה על כך בפרק הרביעי), ואילו הרמב"ם אף מתאר את טיבה של ההשראה הנבואית שמכוחה נאמרו, בין השאר, מזמורי תהילים: "המעלה השניה היא, שירגיש האדם כאלו דבר מה חל בו, וכח אחר עבר עליו שמדובכו, ואז ידבר בדברי חכמה או תהלה, או בדברי תוכחת מועילים, או בדברים מדיניים או אלהיים, וכל זה בהקיץ ובמצב של שמוש החושים כרגיל, וזהו שאומרים עליו שהוא מדבר ברוח הקדש, וכיוצא בזה מרוח הקדש חבר דוד תלים, וחבר שלמה משלי וקהלת ושיר השירים" (מורה נבוכים, ח"ב, פמ"ח; תרגום י' קאפח, ירושלים תשל"ב, ב', עמ' תל"ב).

אלה...".¹⁸ 'חילוף מצוות' זה, המעכב את גאולת ישראל, מתבטא בתחום התפילה בנטישת התפילות המקראיות שחייבים לאומרן,¹⁹ ובהמתן בפיוטים אשר אין לה' חפץ בהם.²⁰ האשמה חמורה זו מתיחסת ככל הנראה לא רק ל'פיוטים' במובן המצומצם של המילה, אלא גם לגוף תפילת החובה שבסידור הרבני. מעידים על כך דברי הפולמוס שבפי יעקב אל-קרקסאני, החכם הקראי בן זמנו של רס"ג ובר-הפלוגתא שלו, בספרו הערבי 'ספר המאורות ומגדלות הצופים': "ומזה (ז"א משגיאות הרבנים) שהם השביתו מלהתפלל מספר תהלות, ועשוה (ז"א את תפלתם) ממה שחברו הם. וזה מתנגד למה שהגיד הכתוב: 'להלל ליי על ידי דוד' (עז', ג', 10). ויותר מזה הלא הם עצמם אומרים בתחלת תפלתם: 'אשר בחר בדוד עבדו ורצה בשירי קדשו' [...]"²¹ על ראיותיו אלו מן המקרא ומחתימתה של ברכת 'ברוך שאמר' שבסידור הרבני עצמו (ע"פ מנהג ארץ-ישראל, כפי שעולה מכמה קטעי-גניזה שפורסמו ע"י

18 פורסם על-ידי מאן ("פירושים קראיים", עמ' 474). בקטעים מפירושו של דניאל אלקומסי לתהילים ששרדו (על המזמורים י"ז; ע"ג-פ"ב) אין הוא דן אמנם בסוגיא זו, אך ברור לגמרי, שהפירוש מושתת כולו על ההנחה שבעלי המזמורים היו נביאים, אשר תפילותיהם הנבואיות מתייחסות בעיקר לימי הגלות ולגאולה העתידה לבוא. לדוגמא: "...ואסף אמר ואני בער לא אדע בהמות (ע"ג, 22) — מי יוכל לדעת, כי אנחנו בגלות כבער, ולא נדע קיצנו, על כן כת' ואני בער, ולא אדע בהמת עמך. ל... ואני תמיד עמך, אחז[ת] ביד ימיני (23) — בצדקי ותמי...ך אלהי ביד ימיני להדריכני..." (כ"י אלקן אדלר 2778; בפרסום של מרמורשטיין [שרידים', כרך ח' (1925), עמ' 334] יש מספר ניכר של טעויות). על אופיה זה של פרשנות דניאל אלקומסי לתהילים עמד בהרחבה וידר ("קומראן", עמ' 103-104; 'המגילות', עמ' 119-120).

19 מן המעט ששרד מ'ספר המצוות' לענן בהלכות תפילה ניתן להסיק, שהסידור הקראי הקדום עמד על טהרת המקראות, ושרק בברכת הנהנים לוותה לשון הכתוב בפרפראזה קלה. ראה: J. Mann, "Anan's Liturgy and his Half-Yearly Cycle of the Reading of the Law", *Journal of Jewish Lore and Philosophy* I (1919), p. 329-353; והשווה וידר, "קומראן", עמ' 112-113. גם בהקדמה של סידור קראי קדום, ששרידים ממנה ומתחילת הסידור פורסמו על-ידי ל' גינצבורג ('גנוי שעכטער', ניו-יורק 1929, עמ' 435-442) מושמעת הקריאה לשארית הגולה "נשוב אל תפלות הנביאים הכתובות בתורה ובנביאים ובכתובים", והתביעה להפסיק להתפלל "בחרוזות ריהוטין" (עמ' 439-440). ראה הערותיו של וידר בנדון, "קומראן", עמ' 275-277.

20 גם בפירושו לתרי עשר ('פתרון שנים עשר', מהדורת י"ד מרקון, ירושלים תשי"ח) חוזר אלקומסי ותולה את סבלות הגלות בעוון החילוף: "היו שרי יהודה כמסיגי גבול, עליהם אש' (פוך) וג' (הו', ה', 10) — ואולם היו רועי גלות ושריהם כמסיגי גבול — מחליפי תורת ה' ומצותיו, על כן באחרית אשפוך כמים עב' (רת'") (עמ' 8). וכן: "ועתה יוסיפו לחטוא (הו', י"ג, 2) — ...ועוד התעו אותם במצות אנשים מל' (ומדה) אשר למדום מדעת לבכם כתבונם — כעקלהם (=כשכלם), והם נחשבים כעצבים, ככ' (ועבדתם שם אלהים אחרים' (דב', כ"ח, 36), ככ' 'וימים רבים לישראל ללא אלהי אמת' (דה"ב, ט"ו, 3), וכת' 'איש גלוליו לכו עבודו' (יח', כ', 39). כי כל העבודה אשר בחלוף התורה היא כגלולים..." (עמ' 22). מספר הפולמוס העברי שכתב רס"ג נגד אלקומסי שרד רק עמוד הפתיחה, ובכל זאת מותר לשער שנידונה בו טענת החילוף בכללותה, ושמא גם שאלת חילוף התפילה בפרט. על כל פנים כבר בשורות הראשונות, כאשר רס"ג ניגש לדון בספר ההלכתי שכתב דניאל. הריהו גומל לו כמידתו ומכנהו בתור "האיש אשר בדאו" (שכטר, 'סעדינה', סעיף XIII, עמ' 41-42).

21 דברי קרקסאני מצוטטים בזה מתוך מאמרו של א' שייבר ("סדור", עמ' 27), המביא גם את לשון המקור ('כתאב אלאנואר ואלמראקב', מהדורת ל' נמוי, כרך א', ניו-יורק 1939, עמ' 15-16), מתרגמו כלעיל ומעיר שלשון הכתוב היא "להלל את ה'".

שייבר ואסף²²), מוסיף קרקסאני במקום אחר בספרו טענות מן ההגיון, מן ההיסטוריה ומן הפסיכולוגיה של האיבה —

שהתפלה — במזמורים ומדברי דוד, לולי היתה ראייה לדבר הזה, היה הצרך אליו קרוב להכרח. לא נחלק בזה אף אחד מן האומה זולת הרבנים. אך המה, אחרי שהודו בצרך הדבר הזה, שוב כחשו בו. מה שחייבו בו, הלא זה ידוע ממה שזכרנו בתחלת ספרנו שהם אומרים בתחלת תפלתם "אשר בחר בדוד עבדו ורצה בשירי קדשו" וכו', וכמו כן מתחילים תפלתם הנקראת "שמנה עשרה" בדברי דוד עליו השלום: "יי שפתי תפתח" (תה', נ"א, 17) וחותמים בדבריו: "יהיו לרצון אמרי פי" (שם, י"ט, 15). ומה שהם מכחשים בזה, נראה משנאתם וגנותם למי שמתפלל כך, עד כדי שנאמר עליהם, שבזמן מן הזמנים חשבו לגנוז ספר תהלות ולבטלו.²³

כך ניסה קרקסאני לבצר את האג'מאע ההיסטורית (ר"ל ההסכמה הכללית של המאמינים שנחשבה לראיה מהימנה ביותר²⁴) באמצעות החשד המופלג, שהסידור הרבני לא בא לעולם אלא מכוח השנאה הכבושה כלפי הקראים. ודומה שטיעון קנטרני מעין זה לא הטריד את בני הקהלות הרבניות, ומאד יתכן שאף לא טרחו להשיב עליו ולהפריכו. לא כך לגבי עצם שלילת הלגיטימיות של התפילה הלא-מקראית, המקבילה לטענותיהם של 'בני המקרא' נגד מעמדה של התורה שבעל-פה בצידה של התורה שבכתב. ואכן, מספר שורות לאחר הקטע שהובא לעיל מביא קרקסאני בהרחבה שש ראיות מן הכתובים, אשר העלה מחבר רבני נגד האמונה הקראית שספר תהילים אכן עונה על כל צרכי התפילה של בני כל הדורות²⁵ —

וכבר גלה דעתו אחד מהמביאים ראיות לדברי הרבנים, והשיב על דברי החושבים כי התפילה צריכה להיות מס' תהלים מן הכתוב: "די להון מהקרבין ניחוחין לאלה שמיא ומצלין לחיי מלכא ובנוהי" (עז', ו', 10). ואמר: ואיזה תפלה תוכל להיות מתהלים על חיי המלך דריוש ובניו? ואמר: וראיה אחרת מפסוק "כל תפלה, כל תחנה אשר יהיה [בכתוב: תהיה] לכל האדם" (מל"א, ח', 38), ואם התפלה לא תהיה אלא מן התפלה [צ"ל: התהלים],²⁶ מה היא כוונת "לכל האדם"? ואמנם המלה "יהיה" היא בעתיד

22 ראה שייבר, "סדור", עמ' 35; ש' אסף, "מסדר התפלה בארץ ישראל", ספר דינבורג, ירושלים תש"ט, עמ' 116-131 (ראה עמ' 123-124).

23 כתאב אלאנואר ואלמראקב, כרך ג', ניו-יורק 1941, עמ' 608; ע"פ שייבר, "סידור", עמ' 28.

24 ב'ספר על מקור המצוות השמעיות', ששרידיו נתפרסמו וניתרגמו ע"י צוקר ("קטעים", עמ' 405-406), רומז רס"ג לשבע טענות שכבר הועלו על-ידו נגד עקרון "הסכם האומה", והריהו מוסיף עליהן עוד חמש טענות נגד הדרך חסרת-ההגיון בה השתמשו הקראים בראיה זו. אך, כפי שנראה בהמשך, הוא עצמו נזקק לאג'מאע כראיה לכך שכל מזמורי תהילים הם לדוד.

25 אמונה זו מנוסחת בצורה בהירה ב'ספר גן עדן' לחכם הקראי אהרן בן אליהו ניקומדיאו (1300-1369): "...ואחרי שישד דוד ע"ה אלו התהלות וההודאות, בהם היו משוררים ומתפללים כל מי שהיה צריך להתפלל, כאשר אמר: 'בדברי דוד ואסף החוזה' (דה"ב, כ"ט, 30) [...] כל אלה תקנם דוד המלך ע"ה משיח אלהי יעקב ונעים זמירות ישראל מחוברים ומזומנים כפי צורך כל מבקש. והעד על זה — הנה מזמור 'אלהים באו גוים בנחלתך' (ע"ט, 1) שהוא אמור לאנשי הגלות, וכן מזמורים רבים כיוצא בזה..." (גוזלווא 1866, דף ע"א, ע"א, טור ראשון [דפוס צילום: ישראל 1972]).

26 תקנתי על-פי המקור: "לא תכון אלא מן תהלים".

ולא בעבר. וראיה אחרת היא אמרו "לכל האדם" [ולא]²⁷ — לכל בני ישראל, ואמר: ואם בני ישראל ידעו את התהלים ויוכלו להתפלל ממנו, אולם איך יוכלו לעשות זאת שארי האנשים אשר עליהם נאמר "לכל האדם"? ואותם אשר באו מארץ רחוקה להתפלל בבית המקדש, מהיכן ידעו את התהלים להתפלל ממנו? ואמר: וראיה אחרת מדברי דוד — "מי ימלל גבורות ה', ישמיע כל תהלתו" (תה', ק"ו, 2), ובמקום אחר אמר "והוספתי על כל תהלתך" (ע"א, 14) — אין באפשרי להשמיע כל תהילת ה', איך יוסיף עליה? אולם רצה לאמר בזה: אנכי אוסיף על התהלה אשר הללך בה הצדיקים הקדמונים, כמו אדם וחנוך ונח ושם ואברהם ויצחק ויעקב ומשה ואהרן וכל הצדיקים, וזאת היא כוונת "והוספתי על כל תהלתך". ואמר: וראיה אחרת מהכתוב "במקהלות ברכו אלהים, ה' ממקור ישראל" (תה', ס"ח, 27) — כוון בזה לחכמי ישראל אשר חברו והוציאו לאור תשבחות ותהלות רבות לה', כמו ינאי ואלעזר ופינחס ודומיהם. ואמר: זאת היא כוונת הכתוב "עם זו יצרתי לי תהלתי יספרו" (יש', מ"ג, 21), ר"ל — מחכמת לבבכם!

הבאנו קטע זה בשלמותו לא רק מפאת חשיבותו לגופו, אלא גם משום שמקובל להניח שבעל הראיות הללו היה רס"ג. כך שיער הרכבי (אשר פירסם קטע זה לראשונה, ותירגמו כמובא לעיל²⁸), וגם פוזננסקי הסכים עמו שהדברים לקוחים ככל הנראה מכתב הפולמוס האבוד של רס"ג נגד ענן.²⁹

ואמנם, לכאורה יש בנסיון הזה להוכיח מן הכתובים הן שבספר תהילים אין דיי כדי לקיים את חובת התפילה על כל צדדיה, והן שהיצירה הליתורגית החלה לפני דויד ותימשך אחריו, משום מקבילה לטענתו הידועה של רס"ג, לפיה קוצרה המובהק של התורה שבכתב מעיד עליה שהיא הושלמה מעיקרה על ידי התורה שבעל-פה.³⁰ ברם, לאמיתו של דבר היה רס"ג רדיקאלי הרבה יותר מאשר בעל-דברם זה של הקראים. הוא לא בא למצוא צידוק להשלמת התפילה המקראית על ידי הפיוט (ענין שגם הקראים סופם שהסכימו עמו, כפי שהכירו ב'סבל

27 תיבה זו הושלמה מסברא בעקבות ב"מ לוי, 'אוצר הגאונים', מסכת ברכות, כרך א', חיפה תרפ"ח, עמ' 142.

28 א"א הרכבי, "ר' פינחס ראש הישיבה", 'הצופה להמגיד', שנה כ"ג, חוב' 45 (ד' כסלו תר"מ/19.11.1879), עמ' 358-359. במהדורת נמוי הנ"ל, כרך ג', עמ' 609.

29 S. Poznanski, *The Karaite Literary Opponents of Saadiah Gaon*, London 1908, p. 10 (Reprinted in: P. Birnbaum (ed.), *Karaite Studies*, N.Y. 1971, p. 140). גם י' דאווידזאן ('מחזור יניי', ניו-יורק 1919, המבוא האנגלי, עמ' XLIII, הערה 87) מביא את הזיהוי הזה בשם הרכבי ללא כל הסתייגות, ואילו ב' קלאר (במאמר הבקורת על סידור רס"ג, 'קרית ספר' י"ח [תש"א/ב] עמ' 345) וש' אברמסון (במאמרו הנזכר לעיל בהערה 14, עמ' 50) משאירים אותו בצריך עיון.

30 ראה דבריו בהקדמתו לתפסיר התורה ובהקדמתו לפירושו הארוך לתורה המובאים בתרגום עברי ע"י קאפח, 'פירושי רס"ג על התורה', ירושלים תשכ"ג, עמ' קנ"ט-קס"ג. ראה גם הלקי ("מפתיחת", עמ' קנ"ב-קנ"ג), המביא בתרגום עברי את ראיות רס"ג על נחיצות הקבלה כפי שמסרן קרקסאני ב'כתאב אלאנואר'. ב'ספר על מקור המצוות השמעיות' (צוקר, "קטעים", עמ' 404) מעלה רס"ג גם ראיה סגנונית: לשון הרמיזות שבתורה מוסבת בעליל על מה שנמסר בקבלה. כדוגמא לכך הוא מביא את הרמיזה למצוות התפילה — "הוא תהלתך" (דב', י', 21) — המתייחסת בהכרח לתפילות ידועות.

הירושה' כמשלים את התורה³¹), אלא יצא במלחמה חזיתית נגד עצם טענת החילוף, לפיה דחתה התפילה הרבנית את התפילה המקראית ובאה שלא כדין במקומה. על כך היה בפיו מענה כפול: מזמורי תהילים לא נועדו מלכתחילה לשמש כספר תפילה לישראל, ואילו התפילה שקבלנו מחז"ל (והכוונה בעיקר לתפילת העמידה) היא קדמונית ונבואית! את עמדתו הנחרצת הזאת הוא מביע במלוא הבהירות בפתח סידורו: "מכיון שנוסח תפלות בני ישראל וברכותיהם לה' יתברך אינו כתוב במקרא, — כמו שרבים מדיני המשפטים והמצוות לא נתבארו בו, אלא הצריכנו לגביהן המצוה למסורת מפי נביאיו, — וגם המקום במקרא הנשמע כתפילה אי-אפשר שיהיה תפילה (לפי אמיתתו), מפני שהוא סמוך לציווי ולאזהרה ולהבטחה ולאיום בכל פרק ופרק,³² ואין הסברה נותנת שיכנס דבר מן הדברים האלה בתפלה, כפי שפירשנו ב'ספר הראיה לתפלה'.³³ ובשתייהן, כלומר בתפלות וברכות, סמכו על מה שקבלו האנשים במסורה מנביאי ה'. והיו להם שני סדרים, אחד לזמן המלוכה ואחד לזמן הגלות"³⁴ ('סידור', עמ' י').

כך תקף רס"ג את טענת החילוף משני אגפיה: התפילה שבפינו אינה חדשה עמנו, שכן כמוה כתורה שבעל-פה היא הגיעה אלינו במסורת נאמנה מפי הנביאים;³⁵ ואילו מזמורי

31 המחלוקת החריפה בענין זה מתוארת ומוכרעת על-ידי אהרן בן אליהו ניקומדיאו: "ואולם נחלקו בענין התפלה; מהם ראו להתפלל פיוטים כפי הרצוי אליהם מהסכמת לשונם, ומהם לא ראו להתפלל כי אם מדברי נביאים, ולא ראו להתפלל פיוטים. והראשונים טוענים לאחרונים, כי הנה הם מתפללים מדברי נבוכדנצאר דריוש ואע"פ שאינם דברי נביאים, כמו: 'משבח ומרומם ומהדר למלך שמיא... (דנ', ד', 34), וכגון: 'אתוהי כמה רברבין...' (שם, ג', 33), וכגון 'משזיב ומציל ועבד אתין ותמהין...' (שם, ו', 28). והאומרים כי לא יתכן להתפלל פיוטים, הנה הם אומרים: מתודים אנחנו לפניך ה' אלהינו 'כן אמרתם... כי פשענו וחטאתינו עלינו' (יח', ל"ג, 10). סוף המאמר — שראוי להתפלל משני המינים, לבד שיהיה בלי שגג וטעות. ואמת שהחכם רבינו ישועה נ"ע הכשיר תקון הלשון לאל ית' ואם אינם דברי נבואה במופתים נאמנים, אחר אשר התכלית בתקון הלשון בין מדברי נבואה בין מזולתה הודעת החפץ לבד...". ('ס' גן עדן', דף ע"א, עמוד א', טור שני). תיאור דומה ואותה הכרעה לצד המתירים מצויה גם בספר המצוות של הפוסק הקראי הגדול בן המאה ה-ט"ו אליהו בשייצי. ראה: 'אדרת אליהו', אודסה 1870, דף צ"ז, ע"ב, טורים א'-ב' (דפוס צילום: ישראל 1966).

32 המשפט האחרון מובא כאן בתרגומו של צוקר ("הערות", עמ' 226). יואל תירגם: "ויחד עם זה המקום שבמקרא שהוא תפלה לפי משמעו אינו יכול לשמש (לנו) תפלה מפני שהוא מעורב עם צווי ואזהרה והבטחה ואיום בכל פרק ופרק".

33 הוא 'ספר חיוב התפילה', שהיה ספר בפני עצמו ולימים צורף לסידור כמעין הקדמה ארוכה. ראה דברי יואל במבוא לסידור רס"ג, עמ' 42, הערה 3; וכן הערה 14 לעיל.

34 ב'ספר חיוב התפילה' מנה רס"ג לא פחות משנים עשר טעמים למעלתו של המספר שמונה-עשרה (מהם שרדו רק שלושה-ארבעה טעמים), והריהו מדגיש שגם "בימי אבותינו" עמד מספר זה בעינו, אלא שבמקום שתי הפיסקאות "מקבץ נדחי עמו" ו"בונה ירושלם" — "היו מבקשים שתימשך המלוכה וינצחו במלחמות, לפי צורך כל דור" ('סידור', עמ' ו'). הרקע הגלותי של כמה תפילות אין בו, אם כן, להעיב על קדמותו של הסידור.

35 ב'אמונות ודעות', ג', ג' דן רס"ג בשאלה מדוע יש צורך בנבואה גם על אודות המצוות השכליות, ואת תשובתו הוא פותח בדוגמא ממצוות תפילה: "...כי עשייתן לא תתכן אלא על ידי השליחים שיגדירו אותן לבני אדם, מהן — שהשכל מחייב להודות לה' על טובותיו, ולא הגביל לאותה התודה גבול לא באמירה, ולא בזמן ולא בתוכן. לפיכך הוצרכנו לשליחים שהגבילוהו וקראוהו 'תפלה', וקבעו לו עתים, ונוסח מיוחד, ומצב מיוחד, וכלפי מקום מיוחד." (קאפח, 'אמונות', עמ' קכ"ב-קכ"ג). כמעט כזאת אומר רס"ג גם ב'ספר חיוב

התהילים שבפי הקראים לא נועדו מעולם לשמש תפילות, כפי שניכר בעליל מסגנונם. אמור מעתה: רס"ג, שראה בספר תהילים את דברו של ה' לאדם, לא היה יכול כלל להדיין בשאלת בלעדיותם של המזמורים, כפי שלא יכול היה גם להסכים לראיותיו של בעל הקטע המובא ע"י קרקסאני, כאילו ניתן להסיק משלשה כתובים מס' תהילים שדויד הוסיף על תפילותיהם של הראשונים וציפה שבעתיד יוסיפו האחרונים פיוטים על תהילותיו. ואמנם, הדרך בה ניתרגמו הפסוקים תה', ס"ח, 27; ע"א, 14; ק"ו, 2 בתפסיר מראה בבירור שרס"ג לא שייך אותם כלל לענין של חיבור תהילות חדשות.

הטענה הראדיקלית שספר תהילים הינו ספר הדרכה דתי-מוסרי באשר המזמורים אינם בגדר תפילות, נזקקה לתיאוריה ריטורית מורכבת מאד, שצריכה היתה להסביר את הריבוי המופלג בפניות העבד אל רבו בספר האמור להיות כל כולו דבר הרב לעבדו. יתירה מזו: מימצאים נוספים טופחים, לכאורה, על פניה של תפיסתו של רס"ג — הציונים הפרסונאליים והמוסיקליים שבכותרות המזמורים. שכן מה לציון נסיבות ביאוגרפיות כגון "בברחו מפני אבשלום בנו", ולהוראות ביצוע מוסיקליות כגון "למנצח על השמינית" ולפרקיו של 'ספר הדרכה'? ובעוד שבהקדמה הקצרה לא דן בזאת רס"ג כלל, הוא הקדיש את מרביתה של ההקדמה הארוכה לפיתוחן של שתי תיאוריות, שנועדו להקדים תשובה לקושיות אלה.

אם ספר תהילים איננו קובץ התפילות של דויד ומשוררים נבואיים אחרים, מן הדין לשאול גם מדוע ניתן ספר זה לישראל בימי דויד המלך דוקא? בתשובתו ניסה רס"ג לא רק לתת הסבר מניח את הדעת לשאלת העיתוי, אלא גם להבליט את רום ערכו של ספר תהילים מכוח דמיונו לתורה. כפי שהתורה לא ניתנה "אלא בזמן אשר הגיעו בני אדם למספר הכי שלם אשר חייבה חכמתו שישארו על כדומה לו לעולם" (עמ' כ"ה), "וכך עשה ה' יתרום ברוממותו בספר הזה השלם והמושלם, לא נתנו אלא בזמן שהגיעה האומה אל המספר היותר שלם, ורחבות המדע, ורבו הממון, והגבורים וזולת זה" (עמ' כ"ו). את חלקה הראשון של המשוואה (האנושות הגיעה לאופטימום הדימוגרפי בימי משה) הוא מוכיח בעזרת הטענה, שאריכות ימיהם של אנשי הדורות הראשונים נועדה לאפשר את התרבות המין האנושי, ושהעמדת חיי אנוש על מאה ועשרים שנה מימי משה מעידה שתהליך זה הושלם בימיו; ואת ההוכחה לכך שמנינם של בני ישראל הגיע בימי דויד אל "המספר היותר שלם" הוא מוצא בתוצאות המפקד של דויד: "ויהי כל ישראל אלף אלפים ומאה אלף איש שלף חרב" (דה"א, כ"א, 5).³⁶ מריבויין של להקות הנביאים בימי שמואל הוא מסיק על התפתחות

התפילה, בקטע חדש שפורסם לאחרונה ע"י צוקר ("קטע", עמ' 34): "ובאו השליחים והמסורת (!) והגבילות, וקראו לה 'תפילה', וקבעו לה עתים, ונוסח מיוחד, וכיוון פנים מיוחד, ומצב (גוף) מיוחד" (סטיתי קצת מתירגומו). והשווה: "מאה ועשרים זקנים, ובהם כמה נביאים, תיקנו שמונה-עשרה ברכות על הסדר" (מגילה, י"ז, ע"ב). גם על אודות יום-טוב שני של גלויות אומר רס"ג כזאת: "וכן ראוי שנאמין — מפני שכתוב 'לא תוסיפו על הדבר' (דב', ד', 2) — שהיום השני היה מקובל אצלם מימי משה עה"ש בדרך תנאי, שכשיהיו בגולה יעשו שני ימים, אבל בפועל לא נתפרסם הדבר אלא בזמן הצורך" (צוקר, "קטעים", עמ' 403).

36 בשמ"ב, כ"ד, 9 מספרם הוא 800.000 בלבד, וב'אמונות ודעות', ג', י' תרץ רס"ג סתירה זו בעזרת ההנחה שהפרש בין המספר הגדול והמספר הקטן מייצג את חיילי צבא הקבע של דויד (קאפת, 'אמונות', עמ' 36).

המדעים באותה תקופה — "שבכל פנה היית מוצאם לומדים והוגים" (עמ' כ"ו); ועל הפריחה הכלכלית הוא לומד מן הנתונים אודות סכומי הענק שהקדיש דויד לה' — 100.000 ככר זהב, ו-1.000.000 ככר כסף (דה"א, כ"ב, 14). הוא מביא שתי ראיות למרום ההצלחה הצבאית לה זכה דויד: ריבוי הנכנעים לישראל מכאן וריבוי גבורי ישראל מכאן. שלמותה זו רבת-הפנים של התקופה הגיעה לשיאה בבניית בית המקדש בימי שלמה, אשר בזיקה אליו נועד למזמורי התהילים תפקיד כפול: הלוויים זרזו את עושי המלאכה על ידי ששוררו באוזניהם את המזמורים הפותחים ב"למנצח" (כמוכח מן השימוש בפועל 'לנצח' בדה"א, כג, 4 ובעז', ג', 8 בקשר לחלקם של הלוויים בבניית הבית הראשון והשני), וכשעמד הבית על תלו שוררו בו משמרות הלוויים יומם ולילה את המזמורים המיוחדים שהוקצו להם (ככתוב בדה"א, ט', 33; הסתמכתי בזאת על תרגומו של צוקר, "הערות", עמ' 226; וראה על כך לקמן, עמ' 37).

לעיתוי המושלם מצטרפת גדולתו של הנביא שקיבל את הספר: "וניתן לבחיר המלכים, דוד הנביא עליו השלום, אשר נבחר כמו שנאמר בו 'מצאתי דוד עבדי [בשמן קדשי משהתיו]' (תה', פ"ט, 21)... (עמ' כ"ז). רוח ה' צלחה עליו מן היום שנמשח למלוכה (כמוכח משמ"א, ט"ז, 13), והמזמורים ניתנו לו מגילות מגילות מהיום ההוא ואילך. ואין הציונים הביאוגרפיים-גיאוגרפיים שבכותרות המזמורים צריכים להתמיהנו, שכן הם דומים "למה שכתב ה' לבני ישראל את מסעותיהם בתורה, כלומר: 'אלה מסעי' (במ', ל"ג, 1), והמאורעות שאירעו להם בכל מחנה" (עמ' כ"ז). באנאלוגיה כזאת אין אולי משום הסבר משכנע, אך קשה לומר שאין בה משום תירוץ מרשים. יתירה מזאת: היא חוזרת ומאמצת את הדמיון שבין תהילות דויד ותורת משה.

ברם, האמנם כל המזמורים תהילות דויד הם? תפיסת ספר תהילים כ'ספר הדרכה' יכולה, אולי, להתיישב בדיעבד עם ייחוסו לכמה מחברים (נבואיים, כמובן), אך ברי שההודאה בריבוי המחברים מחלישה תפיסה מונוליתית כזאת, באשר היא פותחת פתח לערעור על אחדותו הספרותית של הספר. רס"ג יכול היה, אם כן, לנקוט בקו מינימאליסטי, ולהסתפק בהבאת ראיות שאותם "עשרה זקנים" שבכותרות אכן נביאים היו.³⁷ אך כדרכו הוא העדיף לתפוס מרובה ולהוכיח ש"כל הספר נבואה שנתנבא בו דוד" (עמ' כ"ח). ראיתו הראשונה היא, שיש בנידון אג'מאע: "לפי שכל האומה בדעה אחת לקרותו 'שירי דוד' (שם). הכינוי 'שירי דוד' (הבא בעברית גם במקור הערבי) לקוח, כידוע, מחלקה השני של ברכת 'ברוך שאמר', המשמשת גם לפי סידורו של רס"ג (עמ' ל"ב) "ברכת פתיחה" הנאמרת עובר לאמירת מזמורי התהילים בתפילת השחר. ודומה שמשקלו של הביטוי הכוללני 'שירי דוד' שבתפילתנו היה כה רב בעיני רס"ג, עד שהתיר לעצמו שלא להתייחס כלל — לא כאן ולא במקום אחר בשתי הקדמותיו — לדברי חז"ל אודות עשרת הזקנים שדויד כתב על-ידם את

קמ"ד). תמוה למדיי שבמסגרת הטיעון הדימוגראפי התעלם רס"ג לגמרי מחצי מליון אנשי הצבא מיהודה, הנזכרים בהמשכו של אותו הכתוב מדה"א המצוטט על ידו. יתכן שהוא התרשם עמוקות מן המספר העגול — 1.100.000 — ומן העובדה שיש לו מעין מקבילה ב-1.100.000 ככרות הזהב והכסף שהוקדשו לה' ע"י דוד, הנידונים מיד בהמשך.

37 בדרך זו הלכו מפרשים רבים, החל ביריביו הקראיים סלמון ויפת (ראה בפרק הבא) וכלה בראב"ע (בשתי הקדמותיו לתהילים) ורד"ק (בהקדמתו לתהילים).

ספר תהילים, דברים הסותרים, לכאורה, את טענתו בדבר הסכמה כללית בשאלת המחברות.³⁸

הראיה השנייה משלימה את הראשונה: אף במקרא גופו מיוחסים (לפי ביאורו, כמובן) מזמורי התהילים באורח סתמי וכוללני לדויד (ראה: נחמ', י"ב, 24; דה"ב, ז', 6; ח', 14). ואילו הראיה השלישית מורכבת יותר: מתוך הספר עצמו אפשר היה אמנם לחשוב שיש בו גם מנבואותיהם של אנשים אחרים (כגון: אסף, הימן, ומשה איש האלוהים), אך מימצא אחד מחייב להסיק ש"אין שום דבר שאינו לדוד" (עמ' כ"ח), והוא שבכותרות אחדות באים שני שמות כאחד, כגון "למנצח לידותון מזמור לדוד" (ל"ט, 1). ולפי ש"אין מן הרגיל שישלח ה' שני נביאים בשליחות אחת, ואע"פ שני בתורה וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר' (ויק', י"א, 1 ועוד תשע פעמים) הרי האמת הברורה (צוקר מתרגם: המוסכמת) כי משה לבדו הוא הנשלח בכך ואין אהרן אלא שומע ממנו" (שם). לדעתו אי-אפשר לפרש את הכתוב הזה ואת דומיו כמשמעם, מפני שהתורה מיחדת את נבואת משה בחינת התגלות ישירה, לעומת ההתגלות העקיפה לה זכו שאר הנביאים ואהרן בכללם (שמ', ל"ג, 11; במ', י"ב, 1-8), ועל כן מן ההכרח לפרשם על דרך ה'תאוויל': ה' דיבר אל משה, והוא מסר זאת לאהרן.³⁹ לנוכח מעלתה של נבואת משה היה אהרן, ששמע ממנו, במדרגת נביא; אך לפי ש"דובר עם דוד באמצעות מלאך, ירד השומע ממנו מלהיות נביא במה ששמע, והרי הוא כשאר ההמון" (עמ' כ"ט). המסקנה הישירה המתבקשת מכך היא, שכאשר בא בכותרת שם נוסף בצד שמו של דויד, הריהו בהכרח בגדר מזמר; והמסקנה המפליגה יותר היא, שאף כאשר לא יבוא שמו של דויד כלל, הרי שני השמות שבכותרת (כגון ידותון ואסף בתה', ע"ז, 1) מורים שניהם על מזמרים; ואפילו כאשר יבוא שם בודד שאינו של דויד — גם הוא אינו אלא שמו של האיש שזימר אותו. רס"ג כה איתן בגישתו זו עד שהוא מוצא דרך להוכיח, שאפילו "תפלה למשה איש האלוהים" (צ', 1) היא נבואתו הבלעדית של דויד. שכן מצינו במקרא שהבנים נקראים על שם אביהם הקדמון (כגון: "ואהרן ובניו מקטירים..." [דה"א, ו', 34] המתיחס בבירור

38 יתכן, שלנוכח ברירותה הגמורה של העדות ההיסטורית שבתפילה הקדומה הנאמרת בפייכל, ראה רס"ג לנכון להוציא את הנאמר על תהילים בברייתא שבבבא בתרא, י"ד, ע"ב ממשמעו על דרך התאוויל, או שהיקנה לו מעמד משני כחות-דעת פרשנית גרידא. הוא לא נמנע, על-כל-פנים, מלחלוק על הנאמר בברייתא גם בענין היותו של משה רבנו אחד מעשרת הזקנים, ולהסב בוודאות גמורה את 'תפלה למשה' (צ', 1) על בניו של משה, כמוסבר לקמן.

39 השווה למובא בספרא, פרשת ויקרא, פ"א על הכתוב "ויקרא אל משה וידבר אליו" (ויק', א', 1): "א ליו — למעט את אהרן. אמר רבי יהודה בן בתירא: י"ג דברות נאמרו בתורה למשה ולאהרן, וכנגדן נאמרו י"ג מיעוטיין. ללמדך שלא לאהרן נאמרו, אלא למשה שיאמר לאהרן. ואלו הן..." (מהדורת מ' איש-שלום, ברסלאו תרע"ה, עמ' 33-34 [דפוס צילום: ירושלים תשכ"ז]). וראה גם ספרי, פרשת קרח, סימן קי"ז (מהדורת מ' איש-שלום, וינה תרכ"ז, דף ל"ז, ע"א); מכילתא, פרשת בא, פ"א (מהדורת הארואויטץ-רבין, ברסלאו 1930, עמ' 1 [דפוס צילום: ירושלים תש"ל]). הרב קאפח מציין (עמ' כ"ח, הערה 41), שר' אברהם בן הרמב"ם מצטט בפירושו לתורה לשמ', ז', 1 (מהדורת א' ויזנברג, לונדון תשי"ח, עמ' רמ"ו-רמ"ז) את דברי רס"ג בסוגיא זו מפירושו הארוך לתורה (שאבד). וראה גם ביאורו לשמ', ו', 13 (באותו העמוד), מקום שם מעיר הראב"ם שגם אונקלוס תרגם אותם כתובים שלא כצורתם: "ומליל יי עם משה ולאהרן" (כך הגירסא במהדורת א' שפרבר), והשווה ביאורו לשמ', כ', 1 (עמ' שי"ד-שט"ו). ההסכמה בנידון היא, אם כן, ניכרת (אעפ"כ לא פירש כך הראב"ע, ראה דבריו בארוך לשמ', ז', 7; י"ב, 1; ל"א, 18; ויק', י', 8).

לבני אהרן המכהנים בימי דוד), ואם כך הרי אף כאן 'תפלה למשה' "הוא שיר נמסר לבני משה שהיו בזמן דוד כדי לשיר אותו" (שם).⁴⁰ אך מאחר, שבניגוד למשה ובניו, לא היה שלמה משבט לוי, הרי אין אפשרות לראות בו מזמר; ועל כן חייב רס"ג לנקוט לגבי שני המזמורים הקרויים על שם שלמה (ע"ב; קכ"ז) בשיטה אחרת: ל' השייכות שבציון 'שלמה' אינה מורה שהוא מחברם של המזמורים ולא מזמרם, אלא נושאם — "נבואה על שלמה ומה יהיה בעניניו, ולפיכך הסמיך לו בסופו 'כלו תפלות דוד בן ישי' (ע"ב, 20)⁴¹ להשמיעך שהוא נבואה שנתנבא בו דוד" (עמ' ל').⁴²

חולשתה של הראיה השלישית כה בולטת לעין, עד שצריכים אנו להניח שרס"ג לא ראה בה הוכחה נפרדת, אלא רק הסבר למימצא שבכותרות הסותר, לכאורה, את העדויות החיצוניות שכל המזמורים הם 'שירי דוד'. ואמנם, מכח הכלל שאין שני נביאים נשלחים בשליחות אחת בודאי שאי-אפשר להוכיח שאפילו המזמורים האנונימיים הם לדוד; אך אפשר ואפשר לטעון שכפי שהשם שבא בצד שמו של דוד אינו של מחבר אלא של מזמר, כך גם שאר השמות שבכותרות (פרט לאלה של דוד ושלמה) הם של לויים מזמרי השיר. בעבור מי שמקבל את שתי הראיות הראשונות כתקפות מסקנה זו היא לא רק אפשרית אלא ממש הכרחית, ולא נותר לו אלא לשאול: מדוע זה מסר דוד את נבואותיו למזמרים? תשובתו של רס"ג היא, שלמזמורים אכן נועד תפקיד נכבד בעבודת הקודש בבית המקדש בנוסף להיותם פרקים ב'ספר הדרכה' המיועד לעיון. אלא שפונקציה זו לא היתה, כפי שסבורים הטועים, תפילתית — שכן לפנינו דבר ה' לאדם, ולא פניית האדם לאלוהיו — אלא פולחנית. ראייה מכרעת לשימושם של המזמורים כשירת קודש, המוגבלת מעצם טבעה לבית הבחירה, רואה רס"ג בהוראות הפולחניות שבכותרות, החסרות כל מובן כשמדובר בתפילה בעלמא. אי-לכך הוא מבחין באורח חד וברור בין שני פניו של ספר תהילים, ובמקביל לכך בין קריאת המזמורים לבין שירתם. בחינת 'ספר הדרכה' "קריאתו נאמרת בכל מקום ובכל זמן ולכל אדם ובכל גיל" (עמ' כ"ז), ואילו בחינת שירת הקודש "קראנוהו 'ספר תהילים' (במקור: "כתאב אלתסביח" = ספר השבח), לפי שהוא שיר מיוחד, לאנשים מיוחדים, במקום מיוחד, בכלים מיוחדים, בנגינות מיוחדות" (שם).⁴³

40 נאמן לשיטתו זו, לפיה לא קדם שום מזמור לימי דוד, מוצא רס"ג לנכון להדגיש שהתשבחות שנאמרו בשעת חנוכת המשכן במדבר, אינן זהות עם אלה שבספר תהילים. ראה דבריו בשריד מפירושו הארוך לויקרא, שפורסם ותורגם ע"י צוקר ("מפירושו", עמ' 337): "ואמר: 'וירא כל העם וירנו' (ויק', ט', 24) יורה שאמרו תשבחות אעפ"י שלא פרשן, ככתוב: 'רנו צדיקים בה' (ת"ה, ל"ג, 1), 'הרנינו לאלהים עזנו' (תה', פ"א, 2). אין רצוני לומר שאמרו שבח זה, אלא להביא ראיה ש'ירנו' ענינו — תשבחה".

41 בתפסיר על אתר לא תירגם רס"ג כתוב זה כמשמעו, ובפירושו שם הוא מסביר שהוצרך לעשות כך מכוח העובדה, שבהמשך הספר מיוחסות לדוד במפורש עוד תפילות רבות. ומסתבר שלדעתו אפשר להביא מכתוב זה ראיה לכך שמזמור ע"ב נתחבר ע"י דוד (ולא ע"י שלמה) גם כשמוכנו הוא כבתרגומו: "כאשר יתמלאו תפלות דוד בן ישי".

42 בדרך דומה נקט רש"י בפירושו לתה', ע"ב, 1; קכ"ז, 1, וזאת ככל הנראה מפני שלא גרס "ועל ידי שלמה" ברשימת עשרת הזקנים בבבא בתרא, ט"ו, ע"א. והשווה לתוספות, ד"ה "ועל ידי שלמה ועל ידי בני קרח", שם.

43 כאן מנויות רק ארבע ההגבלות ("תנאים" בלשון רס"ג) של "השיר המיוחד", ואילו לקמן — חמש. מסתבר

בפירוט רב יוצא רס"ג להוכיח, שההתנייה המחומשת הזאת (הפרסונלית, המוסיקלית, הכלית, הזמנית והמקומית), אשר לדעתו הסדירה באורח נוקשה ביותר את שירת המזמורים במקדש, אכן מעוגנת בכתובים וגם מתקבלת על הדעת. בטרם נדון בראיותיו אלה, נקדים ונעיר, שטיעון זה עתיד היה לשכנע איש בקורתי כראב"ע, אשר הסתייג לחלוטין מכל התיזות האחרות של רס"ג אודות ספר תהילים, אך אימץ לעצמו את חמשת התנאים האלה, והביאם בגירסא ממותנת בהקדמתו שבשריד.

התנאי הראשון — הפרסונלי — קובע ש"כל מזמור שהוא מצויין לאנשים [מסוימים] מן הלויים, חייבים הם לאמרו, ואסור לזולתם לאמרו אלא דרך קריאה בלבד" (עמ' ל'). בעזרת מובאות מספר דברי-הימים א' מוכיח רס"ג שכל האנשים הנזכרים בכותרות אכן היו מבני לוי, ושהפקדת המזמורים בידיהם אינה אישית גרידא אלא משפחתית, באשר היא כוללת הן את אחיהם (ראה: "אסף ואחיו" — דה"א, ט"ז, 7) והן את צאצאיהם (ראה: "בני ידותון" — שם, כ"ה, 3). ולא זו בלבד שעולה בידו לזהות את בני משה — אשר בידם הופקד, לפי תפיסתו, מזמור צ' — עם משפחת רחביה בן אליעזר בן משה (דה"א, כ"ג, 15-17), אלא שהוא אף מרחיב את היריעה ומבאר אפילו את שמות העצם המיוחדים "לִבְנֵי" (תה"ט, 1) ו"הגיתית" (ח', 1; פ"א, 1; פ"ד, 1) כשמותיהם של שני הלויים הנזכרים בדה"א, ט"ו, 18: בן ועובד אדום הגתי.⁴⁴ כל הזיהויים האלה מהווים את המצע לטענתו העקרונית שהועדה משפחתית זו היא בלעדית, כלומר "שאסור לעובד אדום לומר את דבר אסף, ולא להימנע לומר דבר שהוא לִבְנֵי" (עמ' ל"א). את ההגבלה הזאת — אשר לא מצאנו לה כל הד בהלכה⁴⁵ — מסיק רס"ג מן הכתובים באמצעות היקש מרשים. בתורה נאמר על עבודת הלויים: "[על פי ה' פקד אותם ביד משה] איש איש על עבדתו ועל משאו" (במ', ד', 19, 49).

איפוא שנפלה כאן טעות סופר בגלל דמיון הסופות, ושצריך להשלים: 'בזמן מיוחד'. אך מאחר שסדר התנאים כאן אינו חופף את סדרם בדיון המפורט שבהמשך, אין לדעת מה היה מקומן המקורי של מילים אלה.

44 ראב"ע היה מוכן לקבל את ההנחה ש"הגיתית" מוסבת על שם משפחה (ראה פירושו לתה"ח, 1), אך הוא דחה כטעות גמורה את הביאור של "בן" כשם עצם פרטי (שם, ט', 1). השערה אודות מניע אפשרי למגמתו של רס"ג להגדיל את מספרן של משפחות המשוררים תועלה בהמשך הדיון.

45 בבמדבר רבה, סדר במדבר, פרשה ה', א' לומדים מבמ', ד', 18-19 שבמשכן חייבים אהרן ובניו לחלק את כלי הקודש בין הלויים הנושאים במשא, על מנת למנוע מריבות הרות-אסון ביניהם. בערכין, י"א, ע"ב לומדים מבמ', ג', 10; י"ח, 3 ששוער ששורר — במיתה, ויש אומרים באזהרה בלבד (הרמב"ם פוסק — במיתה בידי שמים, ראה הלכות כלי המקדש, פ"ג, ה"א). אך לא זו בלבד שאין מרחיבים איסור זה על עבודת השירה והנגינה, אלא שבמשנה ערכין, פ"ב, מ"ד, נחלקו התנאים מי היו העומדים על הדוכן ומנגנים בחליל שעה שהלויים היו מזמרים. ר' מאיר אומר: עבדי הכהנים, ר' יוסי: ישראלים שהיו משיאים בנותיהם לכהנים, ור' חנינא: לויים. ובעוד שהרמב"ם (שם, ה"ג) פוסק כר' יוסי שגם ישראלים מיוחסים היו בין המנגנים ('כסף משנה': "דידוע דהלכה כר"י לגבי ר"מ, והוא הדין לגבי ר' חנינא..."), והשווה עירובין, מ"ו, ע"ב; סנהדרין, כ"ז, ע"ב), ברי שרס"ג פסק שהלכה כר' חנינא, שכן לדידו מתייחס איסור החלפת התפקידים גם על הפקדת כלי השיר בידי משפחות הלויים השונות, כפי שיפורט בהמשך. שהנגינה היתה מסורה ללויים עולה גם מפשוטם של הכתובים בדה"א, ט"ו, 16, 19-22; ט"ז, 5, 42; דה"ב, ז', 6. כזאת היתה גם הבנתו (או עדותו) של יוסף בן מתתיהו (ראה 'קדמוניות היהודים', ז', י"ב, ג'), וכך גרסו גם רש"י (ראה פירושו לחב', ג', 19), ראב"ע (ראה לקמן בהקדמתו שבשריד, שורות 18-19) ורד"ק (ראה פירושו לתה"ד, 1).

וכזאת נאמר גם על שירתם בדה"ב: "והמשוררים בני אסף על מעמדם [כמצות דויד]" (ל"ה, 15) וכן: "[ויעמד כמשפט דויד אביו את מחלקות הכהנים על עבדתם] והלויים על משמרותם להלל" (ח', 14).⁴⁶

בכ"י מינכן נשמטה מחציתו השניה של התנאי השני — המוסיקלי — וראשיתו של השלישי, אך למרבה המזל מצוי רובו של הטקסט החסר בקטע-גניזה, שפורסם על-ידי ח' אבנארי.⁴⁷ כך הגיעונו דברי רס"ג על התנאי השני כמעט במלואם, ומצינו בהם לא רק זיהוי של ששת הציונים המוסיקליים הבאים לדעתו בכותרות (למעט הציונים האינסטרומנטליים הנידונים בנפרד במסגרת התנאי השלישי), אלא גם את ביאורם בלשון-המושגים של המוסיקולוגיה הערבית. אך לפי שהמהדיר המוסיקולוג דן כמעט רק באספקט האינסטרומנטלי, חייב אני להיכנס בעל כורחי לתחום שאינו שלי על מנת להבין את כוונת הדברים. לרס"ג היה ברור שששת הציונים אינם מתיחסים למישור מוסיקלי אחד, ושרק שניים מהם ניתן לבאר בפשיטות כשמות של לחנים. הוא לא יוכל אפוא לקיים את טענתו ששירת המזמורים במקדש הוגבלה ל"נגינות מיוחדות" (עמ' כ"ז), אלא אם כן ימין את הציונים המוסיקליים לתחומיהם השונים, ויראה שניתן להעמידם על מכנה משותף אחד בחינת מאפיינים של לחנים. אי-לכך הוא מחלק אותם לשלשה צמדים המתיחסים לשלושה אספקטים שונים: לחן בודד או צירוף לחנים; צלילים גבוהים או נמוכים; ושמותיהם של שנים מן הלחנים. המוסיקולוגים שדנו בקטע על המוסיקה שבסוף המאמר העשירי של 'אמונות ודעות' העמידו על כך, שרס"ג נקט שם במונח הערבי 'לחן' — שהוראתו הרגילה היא מנגינה או מודוס מילודי — לציון מודוס ריתמי (בערבית: איקעא, ובמוסיקה הערבית המאוחרת: מקאם, ובהודית: ראג'ה).⁴⁸ ובעוד שמוסכם שהתיאור של שמונת הלחנים ב'אמונות ודעות' מתיחס למודוסים ריתמיים, קשה לומר כיצד יש לתרגם את התיבה 'לחן' בתיאור 'התנאי השני' בהקדמה לתהילים. בשלב זה נעקוף את הבעיה על-ידי שננקוט — בעקבות תרגומו של י' קאפח — בתיבה העברית 'לחן', תוך זכירת דו-משמעותה.

רס"ג פותח את הדיון בתנאי השני בביאור הציון "על נגינת" (תה', ס"א, 1) בחינת הוראה, שהמזמור יושר "בלחן אחד כולו ולא ישתנה" (עמ' ל"א). ואילו את הציון "בנגינות" (ד', 1; ו', 1; נ"ד, 1; נ"ה, 1; ס"ז, 1; ע"ו, 1) הוא מבאר כניגודו של הראשון: "שהוא נאמר בלחנים רבים שונים" (שם).⁴⁹ הבלטנו את המילה "כולו", מפני שלדעתנו היא מעידה שאין כוונת רס"ג לומר, שהביצועים השונים של המזמור חייבים להיות תמיד "בלחן אחד", אלא שתוך כדי שירת המזמור מראשיתו ועד סופו אסור לשנות את הלחן. בהתאם לכך יהיה גם

46 בכתב-יד מינכן מובאים הכתובים הללו ללא המילים שהשלמנו; הבאנו אותן מפני שדוקא מהן עיקר הראיה (העיר על כך ריבלין, "הקדמות", עמ' ת"י, הערה 134).

47 ראה אבנארי, עמ' 146-147, 152-153. בדיון שלקמן אסטה בכמה ענינים מן התרגום האנגלי, שנעשה על-ידי נ' אלוני וא' שילוח בעבור אבנארי.

48 ראה פרמר, 'סעדיה', עמ' 14, 31-35, 68-69; והשווה: וורנר-זנה, עמ' 300-306. גם בכתביהם של מחברים ערביים באה מילת 'לחן' בשתי הוראות אלה; ראה 'אגרת', עמ' 46, הערה 81.

49 ראב"ע מצטט — באורח אנונימי — את ביאורו זה של רס"ג ל"בנגינות" בשני ניסוחים שונים: 1) "וטעם בנגינות — שיר שיש לו שתי נעימות" (פירושו לתה', ד', 1; 2) "למנצח בנגינות — על נגינות שונות" (שם, ע"ו, 1).

פירושה של ההוראה המנוגדת "בנגינות", שעל הלוויים להחליף את הלחן במהלך השירה.⁵⁰ חילוף כזה סביר הן ביחס למנגינה והן ביחס למודוס הריתמי; אך בעוד שלפי מה שמסר לי פרופ' אמנון שילוח, אין עדויות היסטוריות לגבי האפשרות הראשונה, הרי מפליג רס"ג עצמו בסוף הקטע שב'אמונות ודעות' בשבח מיזוגם של מודוסים ריתמיים שונים כאידיאל מוסיקלי (קאפח, 'אמונות', עמ' שכ"ב). גם ב'אגרת על המוסיקה של האחים הנאמנים' מוקדש פרק מיוחד ל'חילופים', רוצה לומר למעבר האומנותי ממודוס ריתמי אחד למשנהו תוך כדי נגינה.⁵¹

שני הציונים הבאים מוצגים אף הם כצמד ניגודים, המוסב על הגובה היחסי של הצלילים, ענין שחשיבותו מעוגנת אף היא בתיאוריה המוסיקלית הערבית (ראה 'אגרת', עמ' 20-22). כך מבאר רס"ג את הציון "שיר המעלות" (מזמורים ק"כ-קל"ד) כמורה על "לחן גבוה" (תוך הסתמכות על העובדה שהשורש "עלה" משמש להבעת הרמת-הקול בשמ"א, ה', 12; יר', י"ד, 2, ושהשם "משא" משמש בדה"א, ט"ו, 22 לתיאור שירתו הרמה [!] של כנניהו שר הלוויים). ואילו את הציון "על עלמות" (תה', מ"ו, 1) הוא מבאר כניגודו של הראשון, בחינת הוראה לשיר "בקול חרישי דק". הקישור הפילולוגי של "עלמות" עם הנמכת הקול כבר חסר בכ"י מינכן, ועדיין אינו מצוי בקטע-הנגינה, אך הוא נשתמר בגוף הפירוש, בביאור לכותרת של מזמור ט': "אחד משמונת הלחנים, לחן היה נקרא 'עלמות', והוא דק חרישי, נגזר מן 'נעלם'..." (עמ' ס"ה).⁵² ודוק: כאן אין רס"ג מסתפק בפענוח הציון בתור הוראת-ביצוע מוסיקלית (כפי שעשה לגבי "נגינת"-נגינות), אלא טוען שמאפיין זה הוא כה מהותי ללחן עד שקראוהו על-פיו 'עלמות'. דבר זה חל מן הסתם גם על הציון המנוגד לו 'מעלות', ואם כך כבר ניתן, לדעתו, לזהות שניים משמונת הלחנים ששימשו במקדש. טענה זו אינה כה מרחיקת-לכת כאשר לוקחים בחשבון הן שהמודוסים הערביים קרויים בשמות כמו 'הקל' (ח'פיה) ו'הכבד' (ת'קיל),⁵³ והן שרס"ג היה משוכנע ששירת הקודש אמנם עמדה על

50 יפת בן עלי נוקט בענין זה באותו מינוח כמו רס"ג, ודבריו הברורים בביאורו לתה', ס"ז, 1 (ראה לקמן, עמ' 84) מהווים חיזוק לביאורנו כאן. חיזוק נוסף יש בממצא, המובא על ידי צונץ, 'הפיוט', עמ' 116, שאמנם מתייחס לתקופות מאוחרות יותר. הוא מוסר שיש כתבי-יד רבניים וקראיים בהם רשומות באמצע הפיוט הערות כגון 'נגון אחר' או 'בשנוי טעם' (כפי שיובהר לקמן, עמ' 212, הערה 197 'טעם' הינו שיבוש שכיח מאד של 'נועם', שפירושו 'לחן').

51 במחצית השניה של המאה העשירית נתחברה בבגדד אינציקלופדיה גדולה הקרויה 'אגרות האחים הנאמנים'. היא כוללת חמישים ושתיים 'אגרות', ואחת מהן מוקדשת לתיאוריה של המוסיקה. ראה הפרק על 'החילופים' בתרגום העברי של א' שילוח ('אגרת', עמ' 50-51). פרמר ('סעדיה', עמ' 88-89) מביא קטע דומה על אומנות החילוף מן ה'אגרת על ענפיה השונים של המוסיקה' מאת הפילוסוף הערבי הגדול יעקב אל-כנדי, שחי בבגדד במחצית השניה של המאה התשיעית. רס"ג חיבר את 'אמונות ודעות' בשנת 935 בבגדד, ויש דמיון רב בין תיאורו את שמונת המודוסים לבין התיאור המקביל אצל אל-כנדי (ראה פרמר, 'סעדיה', עמ' 12-26).

52 הקדמת ראב"ע לחהילים שבשריד מאפשרת לשחזר עוד משהו מן הלאקונה — הסתמכותו של רס"ג על המיתאם שבין הלחן הגבוה הקרוי 'מעלות' לבין קוצרם היחסי של ט"ו שירי המעלות. ובלשונו: "והגאון אמר שהוא (ר"ל הציון 'המעלות') הפך 'על עלמות', כי זה ינגנוהו בקול נעלה וגבוה, על כן שירי המעלות קטנים" (שורות 154-155), וראה לקמן, עמ' 223.

53 ראה תיאורי המודוסים הריתמיים אצל יעקב אל-כנדי (פרמר, 'סעדיה', עמ' 17-26) ואצל האחים הנאמנים ('אגרת', עמ' 46-47).

שמונה לחנים ותו לא. זאת הוא הסיק מצמד הציונים השלישי, הנידון בראשיתו של קטע-הגניזה.

תחילתו של המשפט הראשון בקטע-הגניזה — הדן בציון 'שושן'/'שושנים' (מ"ה, 1; ס', 1; ס"ט, 1; פ', 1) — חסרה. אך ניתן לשער מה היה כתוב בה על-פי התפסיר לארבע הכותרות שבהן הוא בא, ואשר בכולן רס"ג מתרגם: "בלחן ילקב באלסוסן" (= בלחן המכונה 'שושן'). ראייה ישירה לכך, שאמנם נהגו בישראל לכנות לחנים בשמות ציוריים כאלה, לא היתה לו, ככל הנראה; שכן הקטע פותח באנאלוגיה פרובלמטית למדיי מן האומנות הפלאסטית: גם מעשי הגילוף שבמקדש קרויים "פרח שושן" (מל"א, ז', 26) ו"מעשה שושן" (שם, 19, 22). שלא כבשני הצמדים הראשונים, בן-זוגו של הציון הזה איננו ניגודו אלא מקבילתו: "על השמינית" (ו', 1; י"ב, 1), המורה שיש לשיר את המזמור בלחן השמיני. רס"ג חוזר לענין זה ביתר הרחבה בביאורו לכותרת של מזמור ו': "אמרו 'על השמינית' מלמדנו, כי הלויים היו להם במקדש שמונה לחנים, כל קבוצה מהם ממונים על אחד מהם" (עמ' ס"א). ראייה מן הכתובים ש'שמינית' הוא כינוי של לחן (ולא כלי נגינה⁵⁴) אין כאן, אך בהמשך ההקדמה, בדבריו על התנאי השלישי, מסתייע רס"ג בכתוב (דה"א, ט"ו, 21) אשר בו בא "על השמינית" לאחר תיבת "בכנורות", ללמדנו שאמנם סביר לומר שמדובר בלחן. יתירה מזו: אין ספק שרס"ג התרשם מאד מן ההתאמה המפתיעה שבין המספר שמונה הבא בציון המוסיקלי המקראי לבין תורת שמונת המודוסים הריתמיים הבסיסיים של חכמי המוסיקה הערביים⁵⁵, שהוא קיבלה כאמת גמורה ועל-זמנית, כאומרו: "כי הלחנים שמונה..." (קאפח, 'אמונות', עמ' שכ"א).⁵⁶ רק על רקעה של התאמה זו בין אמיתה של

54 השווה: "אמר ר' יהודה בר' אלעאי: וכמה נימין יש בכנור? — שבע, שנאמר: 'שבע ביום הללתיך' (תה', קי"ט, 164), ולימות המשיך — שמונה, שנאמר: 'למנצח על השמינית' (י"ב, 1), ולעתיד לבא נעשית של עשר, שנאמר: 'עלי עשור ועלי נבל' (צ"ב, 4)" ('מדרש תהילים', מזמור פ"א, סימן ט'). וכך גם בתרגום לתה', ו', 1: "על כנרא דתמניא נימיא".

55 מראי המקום צוינו בהערה 53 לעיל. וראה: E. Werner, "The Origin of the Eight Modes of Music: *Octoechos*", *HUCA* 21 (1948), p. 211–255. וורנר מראה שקישורו ההדוק של המספר שמונה למוסיקה מופיע כבר בתחילת האלף הראשון לפני הספירה במיסופוטמיה, ושהמסגרת של שמונה מודוסים — המתועדת בכל עמי המזרח הקרוב — לא צמחה מתוך הסתכלות אמפירית במספרם הממשי בשימושם של המנגנים (שהוא בדרך כלל גדול יותר) אלא בתפיסה מופשטת, שמקורה קוסמולוגי-קלנדר-ארייתמטי. ואמנם, 'האחים הנאמנים' מפליגים ב"עליונותו של המספר שמונה", בהסתייעם בנימוקים ארייתמטיים (הוא המספר המעוקב הראשון), אסטרונומיים (היחס שבין הקטרים של גלגלי השמים, כדור הארץ והאור), אסטרולוגיים (שמונה המבטים הנוצרים על-ידי מיקומם של כוכבי-הלכת), פואיטיים (שמונה המקצבים שבשירה הערבית), קוסמיים (שמונה איכויות-היסוד שבטבע: חם-לח; קר-יבש; קר-לח; חם-יבש) ועוד ועוד ('אגרת', עמ' 38–39).

56 'האחים הנאמנים' מציינים, אמנם, בסוף הפרק על שמונת המודוסים הריתמיים שהתיאור שלהם מתייחס רק למוסיקה הערבית, ולא למקצבים של עמים אחרים כגון עמי פרס, ביזנץ ויון. אך הם מוסיפים מיד שיש עקרונות מוסיקאליים אוניברסאליים, שכן מגמתם המוצהרת היתה להגיע לתיאוריה מוסיקלית על-לאומית (ראה 'אגרת', עמ' 47–48, וכן: 23, 40). ואילו בטחוננו הגמור של רס"ג שגם במוסיקה הישראלית בתקופת המקרא נהגו שמונה מקצבים משתקף לא רק בדיוניו ב'אמונות ודעות' ובפירושו לתהילים, אלא גם בשירתו שלו. ב'אופן' לפרשת שמיני, שפורסם על ידי מ' זולאי, הוא אומר: "בחרת ממצילתי שמונה נגינת 'על השמיני'", ומפרש המהדיר: משמונה הנגינות שהיו במקדש (המיוצגות כאן על ידי כלי הנגינה מצלחים)

ההתגלות ואמיתו של מדע המוסיקה מובנת קביעתו ההחלטית, שבשירת הקודש שימשו שמונה לחנים ולא יותר. ודומה שהיא מאפשרת לנו לומר, שקרוב יותר להניח שב'תנאי השני' מתיחס רס"ג לשמונת המודוסים הריתמיים אותם תאר ב'אמונות ודעות', ולא למנגינות. ויתכן שהיא פותחת לנו גם פתח להבין את מניעי רס"ג במאמציו להגדיל את מספרן של משפחות המשוררים בקודש. שכן ללא בן ועובד אדום הגתי נמצא בכותרות רק ששה שמות של משפחות לווים (אסף, איתן, הימן, ידותון, בני קרח ו[בני] משה), אך עמהם — בדיוק שמונה! אמת, רס"ג לא הבליט מניין זה ב'תנאי הראשון', אך זהו ככל הנראה הבסיס למשפט המפתיע שהובא לעיל מביאורו למזמור ו', 1: "הלויים היו להם במקדש שמונה לחנים, כל קבוצה מהם ממונים על אחד מהם" (עמ' ס"א). ברם, קשה להבין משפט זה בהוראתו המקסימליסטית, כאילו כל משפחה היתה שרה בלחן אחד בלבד, משום שדבר זה נסתר בעליל על-ידי המימצא שבכותרות. שהרי מצינו הן שני לחנים ('שושנים' ו'עלמות') המסורים בידי משפחה אחת (בני קרח — מ"ה, 1; מ"ו, 1) והן לחן אחד ("עלמות") המסור בידי שתי משפחות (בן — ט', 1; בני קרח — מ"ו, 1). הקושיא חמורה, ואין ביכולתי אלא לשער שרס"ג אכן התרשם מן המיתאם שבין מספר הלחנים ומספר המשפחות, אך לא הסיק ממנו מסקנה לדינא; שכן הוא לא טען בשום מקום שכל משפחה היתה רשאית לשיר אך ורק בלחן המסור לה.

יהא הדבר כאשר יהא, בהמשכו של קטע-הגניזה הוא נוקט בניסוח מינימליסטי, לפיו מוכח מן העובדה שבכותרות נזכרים כינויים מפורשים של לחנים "שלעם היו לחנים אשר השתמשו בהם במקדש". אין בקטע שום חסר המאפשר להשלים כאן את התיבה "שמונה", כפי שמציעים המהדירים בתרגומם⁵⁷ (כנראה בגלל סתמיותו של המשפט הזה), ולכן נראה לי, שכוונתו אינה אלא לומר, שאכן הוכח שהיו במקדש לחנים מסוימים ומוגדרים. ואם כך היה הדבר, הרי לדידו ברי שהם אף מחייבים, כפי שהוא מפרט בהמשך: "והתברר לנו [...] ש...?...] המזמור הרשום בלחן אחד [לא יאמר ב]לחנים שונים (ר"ל: רבים);⁵⁸ ומה שהוא

נגינת 'על השמינית' היא המעולה. ליתרוננו זה של הלחן השמיני מביא זולאי מקבילה מתחכמוני לאלחריזי: "עד בוא המאה השמינית/ואז יתעוררו לנגן על השמינית" (מחברת י"ח; במהדורת י' טופורובסקי, תל-אביב 1952, עמ' 183). וורנר-זנה מביאים לכך מקבילה בקטע על המוסיקה שב'גנוי המלך' ליצחקן' לאטיף (מאה י"ג, ספרד): "...חכמת הניגון מסודרת אל שמונה מיני זמר, משתנים זה מזה בכלי הניגון מצד ההמשך וההתקבץ, וההגבהה והנמיכות ושאר השינויים. [והזמר השמיני מסודר כמין סוג כולל את שבעת המינין הנשארים. וזה אמרו: 'למנצח על השמינית']. וכבר העיר עליו ג"כ הערה נעלמת במספר הקולות שבמזמור 'הבו לה' בני אלים' (תה', כ"ט, בו בא 'קול' 7 פעמים), ו'כולו אומר כבוד' (שם, 9) הוא הקול השמיני הכולל" (עמ' 551-552). גם תנחום ירושלמי, בפירושו הערבי לתה', ו', 1, מצטט — תוך הסתייגות — תפיסה זו, ומתיחס ללחן השמיני בתור 'ראש אלאחאן' (=ראש הלחנים) [מובא ע"פ נויבאור, עמ' 36].

57 ראה אבנארי (עמ' 152) מקום שם מוספת התיבה "שמונה" שתי פעמים. הפעם הראשונה מתיחסת למשפט הנדון, הבא בכתב-היד בשורות 5-6, אשר נשחמרו בשלמותן (פרט לטשטוש בתיבת 'אלחאן' שאינו מותר מקום לשום השלמה). הפעם השניה אינה השלמה טקסטואלית אלא הערה פרשנית, הנשענת על ההשלמה שקדמה לה, ושאינה סבירה לכשעצמה, מפני שהיא פוגמת במבנה ההגיגי של הטיעון (כמוסבר לקמן).

58 התרגום והביאור של משפט זה מבוססים על כך שרס"ג נוקט כאן באותו מינוח כמו למעלה לציון ניגודו של ה'ציון' "בלחן אחד". בראשית הדיון ב'תנאי השני' באה לשון: "באלחאן כת'ירה תכ'לף" (= "בלחנים רבים שונים"), וכאן: "[ב]אלחאן מכ'תלפה" (= "בלחנים שונים"), וברי שגם כאן הכוונה לשירת המזמור בלחנים

בהרמת קול [לא יאמר בהנמכה, והמונ] מך לא יאמר בהרמה; וכך שאר [הלחנים לא] ישונו. ואם שינה אותם אדם הרי חטא, [כמ]ו שמשמע מהכתוב 'כי ביד י"י המצנה ביד נביאיו' (דה"ב, כ"ט, 25), [וזה מור]ה שהם (הלחנים) קבועים כך כמצווה.⁵⁹ במסקנתו זו מתיחס רס"ג לשלשת הצמדים לפי סדר הופעתם בראשית דיונו למעלה: מזמור שציונו 'נגינת' לא יאמר ב'נגינות'; מזמור שציונו 'מעלות' לא יאמר ב'עלמות'; ומזמור שלחנו צוין בכינויו המפורש ('שושנים' או 'שמינית') לא יושר בלחן אחר. גם כאן, כמו לגבי התנאי הראשון, אין לרס"ג ראייה חד-משמעית לכך שהחלפת הלחנים היא בחזקת חטא, ושוב עליו להסתפק במעין היקש. שכן הכתוב המצוטט על ידו אינו מתיחס ללחנים אלא לכלי הנגינה, כפי שעולה מציטוטו המלא: "ויעמד (יחזקיהו) את הלויים בית ה' במצלותים, בנבלים ובכנורות במצות דויד וגד חזה-המלך ונתן הנביא, כי ביד ה' המצנה, ביד נביאיו". רק בעבור מי שבטוח בלאו הכי, שההתניה המוסיקלית הולכת יד ביד עם ההתניה הכלית יש בפסוק זה ראייה, שהלחנים אכן "קבועים כך כמצווה".

משפט הפתיחה של התנאי השלישי — האינסטרומנטלי — נשתמר בקטע-הנגיזה בצורה מקוטעת מאד, ומכאן ועד להמשך שבכתב-יד מינכן חסרות כשש שורות, שאינן ניתנות לשיחזור. רס"ג פותח את הדיון במניית כלי הנגינה "אשר בהם נאמרים המזמורים האלה", ולפי השלמתם הסבירה של המהדירים הוא מנה קודם את שמותיהם העבריים, ולאחר מכן תירגמם לערבית. מכל זה שרדו רק ארבעה שמות בערבית: "...עוד וטנבור ודף וטבל..." (המתיחסים, ככל הנראה, לנבל, כנור, תוף ומחול). כאן עלינו לשוב לכ"י מינכן, אשר בו בא אחרי ההשמטה הגדולה חלקו השני של משפט, הדין בהשפעתה המבורכת של הנגינה על אלישע הנביא. קשה לומר בביטחה לשם מה הביא רס"ג ענין זה, אך דומה שניתן לשער שהוא רצה לדייק מלשון הכתוב "ועתה קחו לי מנגן, והיה כנגן המנגן..." (מל"ב, ג', 15), שבקשתו של אלישע לא היתה סתמית אלא מאד ספציפית כלשונו: "בקש מנגן באחד⁶⁰ הלחנים והכלים" (עמ' ל"א). זהו, כנראה, הרקע התיאוריטי של ההתניה הפלית, שאת תוקפה המחייב לגבי שירת המזמורים הוא משתדל מעתה להוכיח מן הכתובים. משימה זו אינה קלה לנוכח העובדה, שבכל הכותרות של מאה וחמישים המזמורים מצוי (לפי ביאורי רס"ג) רק ציון כלי אחד — 'על מחלת' (המתורגם על ידו במזמור נ"ג, 1: "בטבול" = בתופים בעלי שני ראשים, ובמזמור פ"ח, 1: "אלמטבלין" = המכים בתוף הנ"ל).⁶¹ הוא עושה זאת על-ידי

מצורפים (ולא להמרת הלחנים זה בזה כפי שמתורגם אצל אבנארי. התעלמות זו משויון המינוח גררה יצירת כפילות עם האיבר השלישי של המשפט: "וכך שאר [הלחנים לא] ישונו").

59 אצל אבנארי התרגום של משפט זה אינו מובן.

60 במקור: "בבעץ אלאחאן", ותרגומם של ריבלין וקאפח: "במקצת הלחנים" מכסה, לפי הבנתי, על כוונת הדברים. ודוק: בעוד שבברייתא המובאת בפסחים, קי"ז, ע"א מסיקים מענין אלישע כיצד חיבר דוד חלק מן המזמורים — "שאמר שירה ואחר כך שרתה עליו שכינה" — הרי רס"ג למד ממנו כיצד נגנו ושרו אותם במקדש.

61 רס"ג לא ניסה לפתור את הבעיה על-ידי פענוח המילים הסתומות שבכותרות כשמות כלים. כבר עמדנו על ביאוריו להגיתית, 'שמינית' ו'עלמות', ועתה נביא את ביאוריו לשאר התיבות (אשר לפחות אחד מהמפרשים ביאר אותן כשם של כלי נגינה): 'נחילות' (ה', 1) — הינו תיאור של המשוררים "המחלים פני ה'"; 'שגיון' (ז, 1) — "שיר בקשת נצחון" (על-פי נושא המזמור); 'אילת השחר' (כ"ב, 1) — "בעת עלות השחר" (מילולית: התגברות השחר); 'משכיל' (ל"ב, 1) — "מטרתו בזה ללמד לבני אדם דעת" (ר"ל:

ניצול העדויות הישירות והעקיפות המצויות בספר דברי-הימים א' על הזיקה שבין בתי הלווייה השונים לבין כלי נגינה מסוימים.

גם הפעם הוא מחלק את הממצא לשלש קטיגוריות, אך כאן המיון אינו בהתאם לאופיו של המידע שבכותרת, אלא על פי הדרכים בהם הוא הוסק. לקטיגוריה הראשונה שייכים המזמורים שבכותרתם בא שמו של בן הלוי בלבד, ואילו הכלי זוהה על סמך הקישור הברור שבינו לבין משפחת הלוויים בדברי הימים. אי לזאת יש לשורר בלוי של מצלתיים את כל המזמורים הרשומים על שם אסף (נ'; ע"ג-פ"ג), איתן (פ"ט) והימן (פ"ח), משום שבדה"א נקבע במפורש: "ואסף במצלתיים משמיע" (ט"ז, 5) וכן: "והמשוררים הימן ואסף ואיתן במצלתיים נחשת להשמיע" (ט"ו, 19). לקטיגוריה השנייה שייכים המזמורים שלגביהם אין צורך במידע משלים, שכן הכלי צוין במפורש בראש המזמור. כבר אמרנו שדבר זה חל רק על שני המזמורים שבכותרתם בא הציון 'על מחלת' (נ"ג; פ"ח), אשר רס"ג מסבירו מלשון 'מחול', ומזהה אותו, בהתאם לידוע ולמקובל בימיו, עם ה'טָבֵל' — התוף הגדול בעל שני הראשים. ויש לשאול: מדוע אין רס"ג מסיק מהעובדה שאחד משני המזמורים האלה (פ"ח) משוייך בכותרתו לבני קורח, שגם שאר המזמורים הרבים המיוחסים למשפחה זאת (מ"ב; מ"ד-מ"ט; פ"ד; פ"ז; פ"ח) לוו בהכאה על המחול? מסתבר שהסיבה לשתיקתו בנידון היא, שהנתונים לגבי בני קורח אינם חד-משמעיים, כפי שעוד נראה בהמשך.

לקטיגוריה השלישית שייכים המזמורים שבכותרתם רשומים שם משפחת הלווייה או הלחן, ואילו הכלי מזוהה ע"פ הקישור של הכלי עם הלחן בדה"א. מן הצירוף "בנבלים על עלמות" (דה"א, ט"ו, 20) מסיק רס"ג שמזמור ט' (שבראשו כתוב "עלמות לבן") ומזמור מ"ו (שבראשו כתוב "לבני קרח על עלמות") ילוו בפריטה על נבל. הוא קושר בין בן הלוי לבין הנבל, ובין הלחן 'עלמות' לבין הנבל, אך שוב עובר בשתיקה על הכלי שבו ניגנו בני קורח, שכן כבר נוכחנו שהם שוררו מזמורים מסוימים בלוויית המחול ואחרים בלוויית הנבל, ושאי-אפשר להגיע לכלל פשוט וברור אודותם. רס"ג ממשיך ומסיק מן הצירוף המשולש "...ועבד אד'ם ויעיאל ועזיהו בכנורות על השמינית לנצח" (דה"א, ט"ו, 21), שמזמורים שבראשם רשום לחן 'השמינית' (ו'; י"ב), או ציון-המשפחה "הגתית" (המוסב לשיטתו על עובד אדום הגתי), ילוו בכנור. קל להבין מדוע נמנע רס"ג מלהסיק מן הצירוף של השם אסף עם הלחן 'שושנים' שבמזמור פ',¹ ששאר המזמורים שבראשם בא רק ציון-הלחן 'שושנים' (ס'; ס"ט) נוגנו ע"י בני אסף במצלתיים, שכן מצינו מזמור בלחן 'שושנים' המיוחס לבני קרח (מ"ה). אך איני יודע מדוע הוא לא הסיק מן הצירוף של אסף עם הלחן 'נגינות' (ע"ו, 1) ששלשת המזמורים האחרים שנאמרו בלחן זה (נ"ד; נ"ה, ס"ז) נוגנו גם הם בידי אסף ובמצלתיים. כמו כן אין הוא מזכיר שבדה"א, כ"ה, 3 נאמר "ידותון — בכנור", וזאת כנראה משום שבהמשך נאמר שם שאסף וידותון והימן ניגנו "במצלתיים נבלים וכנורות" (פס' 6), ואם אמנם ניגנו בני אסף והימן באורח בלעדי במצלתיים כטענתו, הרי שאין לדעת באיזה כלי ניגנו בני ידותון את המזמורים הקרויים על שמם — בכנור או בנבל?

מזמור דידקטי; 'ידדות' (מ"ה, 1) — "תיאור מעלות אוהבי ה'"; 'יונת אלם רחקים' (נ"ו, 1) — "על עזרת הקהלות הרחוקות"; 'עדות' (ס', 1) — "לקהל" (מלשון עדה). סקירה מועילה, אם כי לא שלמה, של ביאורי הכותרות מתרגום השבעים ועד לר' מנחם המאירי מוגשת על-ידי נויבאור, עמ' 33-57.

פרטנו כל זאת כדי להראות מה רבים האילוצים שהגבילו את רס"ג בחתירתו למסקנתו ש"מה שהיה בנבל אינו נאמר בכנור, ומה שהיה במחול אינו מותר לאמרו במצלחים" (עמ' ל"ב). בעזרת העדויות העקיפות מדברי-הימים עלה בידו להגדיל את מספר המזמורים שכלי-השיר שלהם זהו משנים לעשרים,⁶² אך גם זהו בסיס צר למדיי להתנייה הכללית. לגבי ההתנייה המוסיקלית הנתונים שבידיו רבים ואמינים יותר: עשרים ותשעה ציונים מפורשים, בתוספת שלשה שהוסקו. והריהו מוצא לנכון להעיר עתה אודות שתי ההתניות האלה: "ואפשר שגם שאר הכלים ושאר הלחנים קצרו מלהזכירם" (עמ' ל"ב), רוצה לומר, שאין השתיקה מעידה על ההעדר, משום שיתכן מאד שגם כאן חל הכלל שהתורה שבכתב מקצרת משום שהיא יכולה לסמוך על כך שהדברים נמסרים כתורה שבעל-פה (שאמנם בתחום זה לא הגיעה לידינו). והריהו מסיים את הסעיף על התנאי השלישי בהטעמה, שההתנייה הזאת חלה רק במקדש, שכן "בדרך כלל אינו מותר שיאמר (המזמור) על שום דבר (ר"ל על שום כלי ולחן) אלא יהיה דרך קריאה ואמירה" (עמ' ל"ב).⁶³

המידע אודות ההתנייה הרביעית — הזמנית — זעום עוד יותר, שכן רק בכותרת אחת ויחידה בא ציון-זמן מפורש: "מזמור שיר ליום השבת" (צ"ב, 1). רס"ג מוסיף עליו את "מזמור לתודה" (ק'), אותו הוא מיעד לחגים, על סמך דרשת הכתוב (שלא מצאתי לה מקור): נאמר "בקול רנה ותודה המון חוגג" (תה', מ"ב, 5), ומכאן שבימי חג יש לומר בקול רנה 'מזמור לתודה'. אך בשני אלה לא סגי, ולפיכך פותח רס"ג את טיעונו במאמץ להוכיח "שיש מן המזמורים שהוא נאמר על תמיד של שחר, ומהם הנאמר על עולת התמיד בערב" (עמ' ל"ב). הוא מסתמך על תיאור העמדת ארון הברית באהל אשר נטה לו דויד לאחר העלתו מקרית יערים הבא בדה"א, ט"ז. מובא שם מזמור ארוך שהושר באותה הזדמנות, כפי שמעיד הפסוק הבא לפניו: "ביום ההוא, אז נתן דויד בראש להדות לה', ביד אסף ואחיו" (שם, 7). מן העובדה שדויד "חלק את המזמור בספר זה (ר"ל בתהילים) לשני חלקים, אחר שעשאו בדברי-הימים דבור רצוף, למדנו שהוא לשני זמנים שונים" (שם): מזמור ק"ה, 1-15 (=דה"א, ט"ז, 8-22) יאמר על תמיד של שחר, ומזמור צ"ו בתוספת הפסוקים קל"ו, 1; ק"ו, 48-47 (=דה"א, ט"ז, 23-36) יאמר על תמיד של ערב. אמנם בהמשך התיאור שבדה"א, ט"ז נאמר, שאת עולת התמיד לבוקר ולערב המשיכו צדוק ובניו להקריב בגבעון (שם, 39-40), ורס"ג משיב על כך שבאורח סימולטני שוררו הלוויים בירושלים, ככתוב במפורש: "ויעזב שם לפני ארון ברית ה' לאסף ולאחיו לשרת לפני הארון תמיד, לדבר יום ביומו" (שם, 37). ההוכחה הזאת כבר מצויה בעיקרה — כפי שציין צוקר ("הערות", עמ' 62

מספר זה כולל גם את מזמור פ"ח, אשר כותרתו הציבה בפניו קשיים ניכרים. מצויינים בה שתי משפחות לווייה המנגנות בכלים שונים: על בני קרח נאמר במפורש שניגנו בכלי-ההקשה 'מחלת', ואילו הימן האזרחי ניגן בלעדית במצלחים על-פי מה שלמד רס"ג מדה"א, ט"ו, 16. הפתרון נמצא, לדעתו, במילת "לענות" שבכותרת, אותה הוא פירש בביאורו על אתר "מענין ענייה", ובהתאם לכך תרגם בתפסיר: "ומענה יענו להם בני הימן האזרחי" (ע"פ תרגומו החוזר של קאפח). המזמור הושר אפוא על-ידי שתי קבוצות לוויים, העונים זה לזה בנגינתם על הכלים השונים.

63 אצל ריבלין וקאפח משפט זה הוא חסר מובן מפני שתרגמו את התיבה "ובאלהדי" שבראשו בהוראה של ובשקט/ובחרש. ברם, ברי שיש להבין אותה בהוראה של 'בדרך הישרה', או 'בדרך הרגילה' הבאה במילונים.

(228) — בסדר עולם רבה, פרק י"ד; אך שם יש תוספת שרס"ג עובר עליה בשתיקה: "וכך היו אומרים כל ארבעים ושלש שנה בציון לפני הארון, עד שהביאו שלמה לבית העולמים". כוונת הדברים היא ליישב את המידע שהוסק בדרכי עקיפין מן המקרא בדבר אמירת מזמורים ק"ה, ו-צ"ו, עם מה ששנוי במפורש במסכת תמיד (פרק ז', משנה ג'-ד' וראה גם ראש השנה, ל"א, ע"א) שהלויים היו אומרים בשעת הקרבת התמיד במקדש את מזמורו של אותו היום. וגדולה התמיהה: מדוע מצא רס"ג לנכון להסתייע בראיה הדחוקה מתקנתו הזמנית של דויד (תוך העלמת העובדה שהיא לא התייחסה כלל לשירת המזמורים במקדש גופו), ונמנע מלהזכיר את הראיה הטובה ביותר להתנייה הזמנית — ששת מזמורי-היום שהיו הלויים אומרים במקדש כפי שהם מנויים במשנה? דומה שאת התשובה לכך יש למצוא באופיה האנטי-קראי של ההקדמה: מסתבר שרס"ג גזר על עצמו להסתמך רק על ראיות מן הכתובים, שחייבו גם את בעלי דברו.⁶⁴ בדרך זו הוכח גם לדידם, שהמלך-הנביא אשר העמיד את שירת הקודש על מכונה קבע את העקרון של ההתנייה הזמנית עוד לפני בניית המקדש. אך כאשר הוא מסיים גם את הדיון הזה במעין התנצלות חוזרת על מיעוט הנתונים שבידו: "ויתכן שהיו שם זמנים אחרים שמיוחדים להם מזמורים מסוימים, אלא שלא נתבארו" (עמ' ל"ג), חזקה על הקורא 'הרבני' שישלים מדעתו: הם לא נתבארו במקרא, אך נמסרו בקבלה.⁶⁵

לפי התנאי החמישי — המקומי — יש מזמורים שהוגבלו למקומות מוגדרים, כלומר "שיאמרוהו באותו המקום לא בזולתו, ואף-על-פי שגם הוא במקדש" (עמ' ל"ג). רס"ג איננו יכול לטעון שמצא לכך אסמכתא אפילו באחת מכותרות המזמורים, ועל כן הוא חייב לפתוח בראיה מענין רחוק: התיאור של חלוקת משמרות הלויים על-פי הגורל לארבע רוחות המקדש הבא בדה"א, כ"ו, 14-16. אין הוא מציין ששם מדובר במפורש בשוערים ולא במשוררים, ושלפיכך תוקפה של הראיה הוא לכל היותר בחינת היקש. אך הוא ממשיך ואומר: "אחר כך שם את בני לוי עשרים וארבע מחלקות בכל רוח מארבע הרוחות כמו שביאר בפירוש ואמר..." (שם),⁶⁶ והריהו מצטט (בדילוגין) את הפסוקים 17-18 בהם נזכרים בשנית ארבע רוחות השמים, ובצמוד להן מספרי מחלקות הלויים שסכומם עולה לעשרים וארבע. אמנם במסכת תמיד, כ"ז, ע"א הסמיכו האמוראים על שני הפסוקים האלה את דברי המשנה על סדרי שמירת המקדש: "בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש..."

64 ואילו הראב"ע — שלא היה נתון ללחץ קראי כבד כרס"ג — מבסס את ההתניה הזמנית על "מזמור שיר ליום השבת" מכאן ועל קבלת חז"ל מכאן: "וקדמונינו ז"ל העתיקו השיר שהיו הלויים אומרים בבית המקדש בכל יום" (הקדמת השריד, שורות 23-24). ואמנם בתרגום השבעים באים ציוני-זמן לא רק למזמור ליום השבת (צ"ב) אלא גם בכותרות של ארבעה מזמורים נוספים (כ"ד; מ"ח; צ"ג; צ"ד) התואמים לאלה שבמשנת תמיד.

65 רס"ג מתייחס להתנייה הזמנית גם בסוף ההקדמה (עמ' ל"ח). שם הוא מזכיר בצד המזמורים הנאמרים בשבת ובחג, שיש גם מזמור מיוחד לראש-חודש. זו, מן הסתם, דוגמא של התניה זמנית שמקורה בתורה שבעל-פה, ראה סוכה, נ"ד, ע"ב; מסכת סופרים, פרק י"ז, הלכה י"א. גם בדבריו על המזמורים המיוחדים לחג יתכן שהוא מתכוון לרשימת מזמורי החגים שנשתמרה במסכת סופרים, פרק י"ח, הלכות ב'-ג'.

66 בלשון המקור פותח משפט זה במילת "ת"ם" אשר קאפח תרגמה: "וכן", וריבלין — "אחר כך". העדפתי את תרגומו של ריבלין, מפני שהוא מבליט שלפי רס"ג מתוארות בכתוב שתי פעולות נפרדות, כפי שמוסבר לקמן.

והלויים — בעשרים ואחד מקום (מדות, פ"א, מ"א), אך יתכן שרס"ג מבקש לומר, שלפי הפשט מדובר כאן בחלוקה נוספת, שאינה ענין למלאכת השמירה בלבד, באשר היא מקיפה את כל הלויים, משוררים ושוערים כאחד. עוד ראייה לביסוס התיזה המקורית שלו, לפיה הושרו כמה מזמורים במקומות מוגדרים בתוכי המקדש, לא היתה לו; ועל כן הוא עובר להוכחת ניסוח אחר של ההתניה המקומית, שהינו מתון יותר, אך שמצד שני הוא חל על כל המזמורים כולם: "כל הספר אסור לאמרו בשיר זולתי במקדש, אלא אם כן קוראהו קריאה רגילה. כי הניצוח שבו מוגבל במקדש, כאמרו: [ויעמידו את הלויים מבין עשרים שנה ומעלה] לנצח על מלאכת בית ה' (עז', ג', 8) " (עמ' ל"ג). וכפי ששירת המזמורים לשם זירוזם של הבונים היתה בבית ה', כך מעידה גם הבטחתו של המלך חזקיהו עם החלמתו — "ונגינותי ננגן כל ימי חיינו על בית ה'" (יש', ל"ח, 20) — ש"הנגינות מוגבלות במקדש" (עמ' ל"ג). שתי ראיות אלה מעידות ששירת המזמורים על דרך הניצוח ובלווית נגינה אכן נעשתה במקדש, אך קשה לומר שהן מוכיחות גם שאסור לעשות כך במקום אחר. ברם, טענה זאת אי-אפשר להעלות כלפי ראיתו הבאה של רס"ג: "וכן השיר כולו מיוחד בארץ הקדש, כמו שידעת שאנשי בבל בקשו מן האבות שיאמרו שיר כתקנו בגלות וסירבו" (שם). בשתי הראיות הראשונות נקט רס"ג לשון "אלקדס", ודומה שהרב קאפח צדק בתרגמו תאר זה בהוראתו המצומצמת ביותר: "במקדש", שכן בשני המקראות מעזרא ומישעיהו נאמר בפירוש "בית ה'".⁶⁷ אך בראיה השלישית מצינו תחת זאת: "בבלד אלקדס" (=בארץ הקדש), המוצג כניגוד ל"אדמת נכר" המצוטט ממזמור קל"ז. שינוי זה במינוח מביך למדיי, ונראה לי שיש להמנע מלפרש את הביטוי "ארץ הקדש" באורח דווקני, פן תהיה סתירה מינה וביה בדברי רס"ג בין הגבלת שירת המזמורים למקדש לבין הגבלתה לארץ ישראל כולה.⁶⁸ ואם תמצא לומר, שלדעתו לא מדובר במזמור קל"ז ב"שיר ה'" שבספר תהילים, אלא ב"שירי ציון" אחרים ששירתם לא הוגבלה בצורה כה חמורה, הרי בא רס"ג בביאורו על אתר, ומבהיר: "כיון שהשיר לה' יתהדר ויתרומם אינו אסור לגמרי שלא בארץ הקדש" ("פי בלד אלקדס"), ולפיכך הוספתי בפירוש ("פי אלתפסיר") — "המיוחד", ואמרתי: איך נשיר את שיר ה' המיוחד" (עמ' רע"ב). גם בתפסיר לפסוק "על ערבים בתוכה תלינו כנורותינו" הוא הוסיף מילות הבהרה — "דרך השבתה", על מנת שיהיה ברור שתליית כלי השיר נועדה להביע, שאסור להשתמש בהם על אדמת נכר, כמות שאסור לשיר עליה את מזמורי תהילים. ההבחנה שמצינו לגבי התנאי החמישי, בין כלל המזמורים ששירתם מותרת בכל חלקי בית המקדש, לבין חלקם החייבים להאמר במקומות ספציפיים בתוכו, תואמת את דברי רס"ג בראשית דיונו בסוגית ההתנייה: "ואשר לשיר הרי התנה בו חמשה תנאים, יש שהם כוללים

67 רס"ג מכנה את בית המקדש הן "בית אלקדס" ('אמונות ודעות', ח', ח; קאפח, עמ' רנ"ד-רנ"ו כמה פעמים) והן "אלקדס" (שם, ח', ט; קאפח, עמ' רנ"ט; 'סידור', עמ' ב).

68 סלמון בן ירוחם מתיחס לטענתו זו של רס"ג בהקדמת פירושו לתהילים שבכתב-יד (ראה בפרק הבא), ומדבריו ניכר בבירור שהקדמת רס"ג היתה מונחת לפניו. גם הוא נוקט פעם אחת בלשון "אלקדס", אך בהמשך הוא אומר פעמיים במפורש "בית ה'" (בעברית!). לדידו אסורה מחוץ למקדש רק השירה המלווה בנגינה כפי שנהגה בבית ה', וכאסמכתא לכך הוא מביא כתוב, שיכול היה לשמש גם את רס"ג כראיה להתניה המקומית: "...כל אלה עלידי אביהם בשיר בית ה' במצליים, נבלים וכנורות לעבדת בית האלהים" (דה"א, כ"ה, 6).

את כולו, ויש הנחלקים לחלקים" (עמ' כ"ז-כ"ח; וראה שם הערה 29). יחד עם זאת השתדל רס"ג להרחיב את חלותם של התנאים על מזמורים רבים ככל האפשר, על ידי לימוד מן המפורש על הסתום ועל ידי הפניית תשומת הלב לאפשרות הסבירה שתנאים מסוימים חלו על מזמורים נוספים, אלא שהדבר נמסר במסירה שבעל-פה. אך מאמץ זה אינו מתימר, כאמור, להקנות להתנייה המחומשת תוקף כללי. לדידו, גם במה שהוכח דיי כדי להעמיד את תפיסתו את ספר תהילים על בסיס עובדתי איתן. הריגורוזיות של חמשת התנאים לא נועדה לפאר ולרומם את המזמורים (כפי שטוען שונרי, עמ' 16), אלא להקים מחיצה גבוהה ככל האפשר בין שני פניו של ספר תהילים — בין הפן הנבואי-לקחי לבין הפן הפולחני-המנוני, בין 'ספר ההדרכה' הנקרא בכל מקום לבין 'ספר התשבחות' המושר במקדש בלבד. באין כל אפשרות לכפור באספקט הפולחני הברור שיש לספר, הוא בחר להאדיר את משקלו ולהבליט את תוקפו, ובדרך זו הגבילו באורח חד-משמעי לעבודת בית המקדש — מה שמצווים לעשות שם, אסור לעשות בשום מקום אחר!

רס"ג חזר לענין זה בביאור למזמור ק"ן, ולמרבית התמיהה הוא מעמיד שם את ההתנייה על שלשה תנאים בלבד: "ונומר" ("פנקול") כי השמיעה (של המזמורים) מותרת בשלשה תנאים: כלים מיוחדים והם האמורים, ואנשים מיוחדים והם בני לוי, ומקום מיוחד והוא המקדש ("אלקדס"). וכל שחסר אחד משלשת התנאים הרי זה אסור" (עמ' רפ"ז-רפ"ח). ברם, מה שנראה כצימצומה של ההתנייה, אינו אלא הרחבתה. שכן אי-איזכורם של התנאי המוסיקלי והתנאי הזמני לא בא לומר, שהם לא חלו על אותם מזמורים שהתנייה זו הוכחה לגביהם. אך לצורך הגדרתו הברורה של איסור השמיעה (ומימלא גם ההשמעה) של שירת המזמורים וניגונם בהווה, הריהו חייב להעמיד את הדין על תנאי-מינימום כלליים החלים על כל המזמורים במידה שווה. בהקדמה ביקש רס"ג להוכיח שההתנייה הפרסונלית היתה תקיפה ודווקנית (מזמור שהועד למשפחת לווייה מסוימת לא יושר על ידי אחרת), ואילו כאן הוא מסיק מכך את הכלל הבסיסי שכל המזמורים לא יושרו אלא על ידי בני לוי. הוא הדין לגבי התנאי המקומי והתנאי האינסטרומנטלי: ברי שאת כל המזמורים אין לשורר אלא בבית המקדש ובלווית כלי השיר המיוחדים הנזכרים בכותרות או בגוף המזמורים.⁶⁹ לשון אחרת: אף אם אין לדעת היכן, מתי וכיצד שוררו אותם מזמורים שתנאיהם אינם מפורשים בכתוב, הרי על כל פנים ברור שאין זימרת קודש אלא מפי אנשי הקודש, במקום הקודש, ובכלי הקודש.

69 רס"ג אף הופך כלל זה וקובע, שכשם שאסור לשורר את המזמורים אלא בכלים אלה, כך "אין אומרים עליהם (על הכלים הללו) שיר והלל כי אם לה' לבדו יתהדר ויתרומם, לא לזולתו" (עמ' רפ"ח). הוא אינו מביא אסמכתא לאיסור כפול זה, דומה שהוא הסיק אותו על דרך ההיקש מהקפדתה של התורה על ייחודם ובלעדיותם של שמן המשחה וקטורת הסמים (שם, ל', 31-33; 37-38). רס"ג נזקק אמנם לשמות כלי הנגינה הרווחים בימיו בתרגום כלי הנגינה שבספר תהילים, אך כשהכתוב מדבר בנגינה במקדש הוא מוצא לנחוץ להטעים בתפסיר שהכוונה לכלי מיוחד: "על מחלת" (נ"ג, 1) — "בטבול פי אלקדס" (=בתופים שבמקדש); "הנבל וכנור" (נ"ז, 9) — "אלעידאן... וצנוג" אלקדס" (=הנבלים וכנורות המקדש); "בנבל וכנור" (ק"ן, 3) — "בצנג" אלקדס ועידאנה" (=בנבל המקדש וכינוריו), ועוד. קאפח (עמ' ק"ה, רי"ב) ואבנארי (עמ' 155-158) מדגישים שרס"ג היה מאד בלתי עקבי בתירגום כלי הנגינה המקראיים לערבית. דומה שהצדק עם אבנארי (עמ' 158) התולה אי-הקפדה זאת בעמדתו העקרונית של רס"ג, לפיה מותרת הנגינה בכלים אלה בלא-הכי רק במקדש, כך שזיהויים הסופי הנו בגדר הלכתא למשיחא.

מאבקו הנמרץ של רס"ג נגד אורח התפילה הקראית משתקף בבירור בעובדה שדבריו האחרונים בסיום ביאורו לתהילים אינם מנוסחים כקביעה פרשנית-היסטורית אלא כאיסור אקטואלי החל על כל אדם מישראל (אפילו השמיעה אסורה!). קביעתו ההחלטית לפיה "כל שחסר אחד משלשת התנאים הרי זה אסור" באה להבהיר, שכל עוד אסורה נגינת המזמורים, אסורה אף שירתם. וכריכתם זו של שלשת התנאים לחטיבה בלתי-נפרדת אחת אמורה להבהיר, שכל שימוש פולחני במזמורים בזמן שבית המקדש חרב אסור לחלוטין. בדברי חז"ל לא מצאתי אחיזה לאיסור המשולש הזה, ודומה שהוא נשען כולו על הקונספציה בדבר התנאים המיוחדים החלים על "השיר המיוחד" אותה פיתח רס"ג בהקדמתו. כבר צויין לעיל (בהערה 68) שסלמון בן ירוחם הקראי לא התקשה להסכים עם רס"ג בכך, שמזמור קל"ז מלמדנו שאסור לשיר את המזמורים בלוויית כלי-השיר מחוץ לבית ה', אלא שהוא לא הרחיב איסור זה על זמירתם ללא ליווי של כלי-הקודש. אדרבא, הוא אף מביא ראיות מספר תהילים עצמו לחובה להתפלל לה' במזמורי תהילים על דרך השיר בכל מקום ("שירו לה' כל הארץ" — צ"ו, 1) ובכל עידן ("אהללה שם אלהים בשיר ואגדלנו בתודה" — ס"ט, 31; מזמור זה מוסב לדבריו בבירור על ימי הגלות). ומסתבר שגם בקהילות ה'רבניות' היו שלא נשמעו לחומרותיו אלה של רס"ג, כפי שניתן להסיק מן העדויות שמביא אבנארי (עמ' 161) מספרי המסעות של בנימין מטודלה ופתחיה מרגנשבורג, אשר ביקרו בעירו של רס"ג בגד במחצית השניה של המאה ה"ב. הראשון מספר על אחד מראשי הישיבות שהתייחס אל בני קורח, ש"הוא ואחיו יודעים לנגן הזמירות, כמו שהיו המשוררים נוגנים (נ"א: משוררים ונוגנים) בזמן שבית המקדש קיים".⁷⁰ ומדברי השני עולה בבירור, שעשו זאת בפועל ככל הנראה כחלק של התפילה: "ויש בחור שיש לו קול נעים, ואומר מזמור בקול נעים. בחולו של מועד אומרים מזמורים בכלי שיר, שיש להם מסורת באיזה נגונים...".⁷¹ נמצאנו למדים שאיסורו של הגאון היה מכוון לא רק נגד היומרה הקראית העושה את שיר ה' שבמקדש לתפילת ישראל לדורות, אלא גם נגד ההידבקות בשרידי עבודת המקדש שלא בפני הבית, שרווחה מן הסתם גם בימיו, ושהוא ראה אותה כאסורה.⁷²

ברם, כיצד מתישבת טענתו התקיפה של רס"ג, שמזמורי תהילים אינם בגדר תפילות, ושאיסור לשיר אותם מחוץ למקדש, עם העובדה הפשוטה שפסוקי דזמרא ופרקי הלל מהווים חלק בלתי-נפרד של תפילתנו, הכלול גם בסידור שהותקן על ידו? לוי גינצבורג דן בזאת אגב ההדרת קטע-גניזה של סידור קראי קדמון, אשר בו הוא מצא הד לדברי רס"ג בנידון: "ואמרים כי השירות והזמירות היו אבותינו מתפללים על המזבח, והיום אין לנו להתפלל שירות עד זמן העתיד לבוא". והריהו מתרץ את הקושיא על ידי נסיון דחוק לשחזר את עמדת הגאון מתוך דברי מתנגדיו: "ולי אין ספק שמתנגדי ר' סעדיה גלו פנים שלא כהלכה, שמעולם לא אמר הרב שעתה אין לנו להתפלל שירי דוד [...], ומה שהוא לא אמר אלא שעתה אנו משתמשים במזמורי תהילים רק בפסוקי דזמרה ובהלל, והתפלה עצמה היא בלשון וסגנון שתקנו לנו הראשונים, ולעתיד לבוא כל עקרה של תפלה יהי שבחות וזמירות שבספר

70 'ספר המסעות של ר' בנימין ז"ל', מהדורת מ' אדלר, לונדון 1907, עמ' ל"ט.

71 'סבוב הרב רבי פתחיה מרעגנספורג', מהדורת א' גרינהוט, פרנקפורט ע"מ 1905, עמ' 24.

72 במבוא לסידור (עמ' י"א-י"א) מספר רס"ג שהודעויותו לנוכח "ההזנחה וההוספה וההשמטה" בנוהגי התפילה בקהילות ישראל בארצות בהן עבר, היא שהניעה אותו לחברו.

תהילים⁷³. אולם, כל טיעונו של רס"ג בהקדמתו לתהילים מעיד שרס"ג לא הבחין בין תפילות נבואיות שנאמרו בזמן שהמקדש היה קיים ותפילות לא-נבואיות הנאמרות בזמן החורבן, אלא בין המזמור בחינת "שיר מיוחד" שהושר ונוגן במקדש בלבד, והתפילה שבאמצעותה קיימו בעבר ומקיימים בהווה את מצוות "קחו עמכם דברים" (הו', י"ד, 3).⁷⁴ גם נסיון ההסבר של שונרי (עמ' 17), לפיו "סעדיה התנגד לעקרון של שימוש בפסוקי המקרא בכלל ותהילים בפרט כאבני בנין בלעדיים של סדר העבודה" (ההדגשה במקור), אינו תואם את דברי הגאון, ואינו פותר את שאלת הכללתם של מזמורים שלמים בסידור, על אף הקביעה שמה שנראה לכאורה כתפילה מקראית אינו לאמיתו של דבר בגדר תפלה, "מפני שהוא מעורב עם צווי ואזהרה והבטחה ואיום בכל פרק ופרק" ('סידור', עמ' י').⁷⁵

כנקודת-מוצא לפתרון הבעיה צריכים לשמש דברי רס"ג עצמו אודות פסוקי דזמרא: "והתנדבה אומתנו לקרוא ("בקראה") מזמורים מספר תשבחות הקב"ה ("מן ספר תסביח אלקדוס"), ולפניהם ואחריהם שתי ברכות" (עמ' ל"ב). והריהו ממשיך ומסביר מדוע מברכים ברכה ראשונה ואחרונה על מעשה שאינו חובה: "ותיקנה לעשות כך אחרי שהמאמין מברך על כל המקרים הקורים אותו מראשית יקיצתו עד זמן התפלה..." (שם). במילים אחרות: לפי שמזמורי תהילים אינם בגדר תפילה, אין מקיימים באמירתם מצוות תפילה. מצד שני קיבל על עצמו עם ישראל מרצונו לקרוא מזמורי תהילים כתוספת לתפילת החובה. גם בפרק על תפילת ראש-חודש שבסידור מבחין רס"ג במדויק בין חובת ה'תפילה' (ר"ל ה'עמידה') לבין 'קריאת' ההלל: "ואנחנו חייבים להתפלל ("נצלי") בכל ראש חודש ארבע תפלות ("צלואת"): תפלת הלילה, ושחרית ומוסף ומנחה. [...] ואחרי תפלת הבוקר קוראים ("יקרא") מקצת ההלל..." (עמ' קכ"ח); וכזאת גם לשונו בדבריו על אמירת הלל בפסח (עמ' קנ"ג). הבחנה זו בין התפילה במלוא מובן המילה לבין קריאת המזמורים, מתישבת יפה עם ההבחנה החוזרת ונשנית בהקדמה לתהילים בין שירת המזמורים במקדש שעליה חלה ההתנייה החמורה, לבין 'קריאתם', שאינה מוגבלת על-ידי שום תנאי. הוא חוזר על הבחנה זו לא פחות מחמש פעמים, ומן הדין לבדוק את הלשונויות בהן הוא נוקט. באחת מהן בא הפועל הערבי 'קרא' כבסידור (עמ' ל"ג למטה), בשלש בא הפועל 'תלא' שהוראתו 'לדקלם' (עמ' כ"ז, ל', ל"ג באמצע), ובאחת באים שניהם זה בצד זה:

73 ל' גינצבורג, 'גנוזי שכטר', ספר ב', ניו-יורק 1929, עמ' 435-442.

74 ראה: רס"ג, 'סידור', עמ' ט'-י' והשווה: רס"ג, 'ספר המצות', עם ביאור ר' ירוחם פישל פערלא, חלק א', ורשה 1941. מצוות תפילה מנויה כאן כמצוות עשה השניה: "את ה' אלהיך תירא, ואותו תעבוד בתפלה" (עמ' ל"ב), וראה את הדיון אודות מקור החיוב בדברי המפרש שבעמ' נ"ד, ע"ב ואילך. ראה גם קאפח, 'תהילים', עמ' מ"ג, הערה 62. והשווה גם את דברי סלמון בן ירוחם ('מלחמות ה'', עמ' 48, שורות 70-73) עם דברי הגאון בהקדמתו לפירוש הארוך לתורה (הלקין, "מפתיחת", עמ' קמ"ד-קמ"ה), ועם תשובת תלמיד הגאון לסב"י (שם, עמ' קנ"ז).

75 קביעה החלטית זו מבוססת על העקרון הספרותי של אחדותה הקומפוזיציונית של היצירה. עקרון זה כה ודאי בעיניו, עד שהוא משתמש בו גם כאמת-מידה אמינה באיבחון תוספות לא אותנטיות בנוסח התפילה. השווה: "ומה שמבטל את הכוונה היסודית אסרתי לומר, ומה שאינו מבטל אותה העירותי בכל זאת שאין בו עיקר מהמסורה" (עמ' י"א). וכן: "המוסיפים בשאלת הגשם 'ותקרא לעמך שנת גאולה וישועה', אם אמרו כך זה מזיק, מפני שמעבירים את התפלה מענין הפרנסה לענין הגאולה, ויהיה זכר השנה דבר טפל" (עמ' כ"ב). וראה גם עמ' ל"ז, הערה 6.

"אלקראה ואלתלאוה" (עמ' ל"ב). ודומה שגיוון זה במינוח דרוש כדי לקיים את תפיסתו המורכבת של רס"ג, שבמסגרתה צריך להיות מותר לא רק לקרוא את פרקי 'ספר ההדרכה' קריאה עיונית אלא גם לקרוא את מזמורי 'ספר השבח' כדיקלום ליתורגי בבית הכנסת. זהו השביל הצר אותו ניסה רס"ג להתוות בין השלילה המוחלטת של היות המזמורים תפילות לבין ההכרה בתפקידם בעבודת הקודש במקדש, ובין האיסור הגמור של המשכת שימוש הפולחני כיום לבין ההודאה בתפקידם הליתורגי המשני בבית הכנסת. השביל כה צר משום שבכורח מגמתו הפולמוסית נקלע הגאון בין השאיפה להפריד באורח ברור ונקי בין תוכו של הספר ("הציווי והאזהרה") וברו ("השבח והתהילה") מכאן, לבין החובה לגשר ביניהם על-ידי ההודאה בתפקידים שניתלו וניתלים דוקא בפן החיצוני של הספר מכאן.

מתח זה ניכר היטב גם במשפט הפתיחה של הקטע הבא בהקדמה, אשר בו נידונות המסקנות הפרשניות הנובעות מהכרת אופיו האמיתי של הספר: "ולהאמין בו שהוא ספר הכשרת בני אדם, ואף-על-פי (!) שהוא ספר תהלות ("כתאב אלתסביח") אין כונתו ומטרתו אלא הצווי והאזהרה..." (עמ' ל"ג). עתה משנוטרלו הכותרות הפולחניות בעזרת תורת חמשת התנאים, אפשר לו לחזור לעיקר ולהדגים כיצד יש לקרוא את הספר תוך ראינטרפרטציה רדיקאלית ההופכת את כל הפניות אל ה' לדבר ה' לאדם. רס"ג מדגים זאת על ידי ביאורם של ארבעה כתובים (קל"א, 1; קל"ב, 1-2; נ"א, 3; ל"ט, 13), אשר שני האחרונים שבהם באו גם בהדגמה שבקטע המקביל שבהקדמה הקצרה (עמ' נ"ג). הוא מסכם ענין זה בניסוח כלל מיתודולוגי אשר בעזרתו יוכל קורא המזמורים לזהות את הכתובים שאין להבינם כמשמעם: "כל שהוא צווי או אזהרה, והבטחה ואיום וספור עבר או עתיד (ר"ל ששת אופני ההכשרה העיקריים המשפיעים במישרין) הרי הוא כמשמעו; וכל שהוא בלשון תפלה והתעוררות וכיוצא בהם (ר"ל שני אופני ההכשרה העקיפים) צריך שיוסב ענינו שהוא דבר ה', כמו שביארנו" (עמ' ל"ד). מן הדין להטעים שרס"ג נשמר מלעשות כלל זה כבסיס לתפסירו, והריהו מתרגם גם את "התפלה וההתעוררות" (המהווה את רובו הגדול של הספר) כצורתן. דרך משל, ארבעת הכתובים דלעיל, אשר באמצעותם הוא הראה כיצד יש לסטות מן המשמע, באים בתפסיר בתרגום מילולי. גם בביאור המפורט של ארבעת המזמורים הראשונים הבא בסוף ההקדמה בחינת מורה-דרך בהבנת הספר, מצינו לא מעט תיאולוגיזציה אך לא נעשתה בו הטרנספורמציה מלשון תפילה ללשון ציווי. הגאון לא נתפתה, אם כן, לפגוע במתכונתם הספרותית של המזמורים, ולהמיר את עושרם הסגנוני (אשר בשבחו הוא הפליג בדבריו על י"ח אופני ההבעה) בפרפרזה בהירה אך חיוורת.⁷⁶ כך הושארה מלאכת

76 את החריגים המעטים שמצאתי מכלל זה ניתן לתלות בסיבות מיוחדות: א. בתפסיר ל-צ"א, 1 הוא מתרגם את "ישב בסתר עליון" בצורת פנייה: "אתה היושב בסתר עליון"; ובפסוק הבא הוא מתרגם את "אמר לה' מחסי ומצודתי" כאילו היה כתוב: "אני אומר לך בשם ה', שהוא מחסי ומצודתי, ... שהוא יצילך". כך שונתה הפנייה הישירה לה' להודעה בשמו, אך המניע לכך הוא הקשיים הספציפיים שבמזמור: לא ברור מי אומר את הפסוק הראשון; בפסוק השני מדובר לכאורה אל ה', אך בשלישי ברור שמדובר עליו וכו'. אין ספק שבגלל קשיים אלה אימץ הראב"ע את ביאורו של רס"ג לשני הכתובים האלה (כולל האסמכתא משמ', י"ד, 3 המעניקה ביסוס פילולוגי להבנת "אומר ל..." במובן של 'אומר על'). ב. אודות הסיפא של ד', 4 הוא מעיר הן בנספח להקדמה (עמ' מ"ט) והן בביאור על אתר (עמ' נ"ט) שהוא הסב בתפסיר את הגוף הראשון שבכתוב — "ה' ישמע בקראי אליו" לגוף שלישי — "בקראו אליו". אך הסיבה שהוא נותן לכך איננה

פענוח תוכם של המזמורים בידי הקורא הנבון, החייב להסתפק בדברי ההסבר ובהנחיות שבשתי ההקדמות, בתוספת של כעשר הערות קצרות המפוזרות לאורכו של הביאור.⁷⁷ בהערות אלה יש והוא מציע סיכום של לקחו התיאולוגי של המזמור (י', 1; קל"ט, 1), אך בדרך כלל הוא בא להזהיר בפני ההבנה המילולית המטילה רבב מוסרי-דתי על הנביא דויד (התרברבות בנקיון כפיו — י"ז, 3; כ"ו, 1; ע"ג, 1; שאיפת נקם באויביו — ס"ט, 28; ק"ט, 1; תלונה על אלוהיו — ע"ט, 1). לדעת הכל אין מזמור קי"ט בגדר תפילה, אך כמעט כל אמרותיו מנוסחות בגוף ראשון ובלשון אישית מובהקת. זוהי, כנראה, הסיבה לכך שרס"ג ראה צורך להקדים לו מעין תזכורת לדבריו שבשתי הקדמותיו: "כל המזמור הזה דברים אמורים בלשון העבד הצדיק, והכוונה בו צווי מה' לעבדיו שיעשו ככל האמור בו, כדי שיהא אפשר להם לומר כדברים האלה והם צודקים" (עמ' ר"נ). לנוכח המרה זו של הבקשות הנרגשות לזכות בדרך הצדק, לצווים ללכת בה, אין אלא לשמוח על שרס"ג נמנע מלהחזיר את תפיסתו לתפסיר, ועל שכה מיעט לאזכרה בביאור. יתירה מזו: דבקתו בספר תהילים כמות שנכתב באה לידי ביטוי גם בכמה הערות-הסבר שבביאור, בהן הוא מתיחס אל המזמור בחינת תפילה או בקשה, מבלי לרמוז שבעצם חלילה לנו מלהבינו כ"דברי העבד". כדוגמא לכך תשמש הערתו שבראש מזמור מ"ג: "הפרק הראשון (מוטב: הקודם) היה תפלה ("שכוי" = תלונה) על יסורי העם, וזה השני — תודה על הצלתם מהם" (עמ' קכ"ה).⁷⁸ אמור מעתה: בשנית אנו נוכחים שהקונספציה של הגאון מאד ראדיקאלית, אך שבישומה הוא מתון וזהיר. כפי ששלילתו הגמורה של האופי הפולחני של המזמורים כיום הזה הותירה מקום לקריאתם הליתורגית בבית הכנסת, כך גם השלילה הגמורה של אופים כתפילות לא נכפתה על הקורא באמצעות התרגום והביאור, אלא רק הוצגה בפניו כדרך פרשנית שעליו ליישמה בעצמו.

בהמשך משתדל רס"ג לתת ביסוס מיתודולוגי איתן לכלל הפרשני שהעמיד, על-ידי הבאת מקבילות מנבואות שאינן כלולות בספר תהילים. כבר בהקדמתו הקצרה (עמ' נ"ג) הוא

הכלל שבהקדמה (שהיה מחייב להסב גם פסוקים 1-3 לגוף שלישי) אלא גורם ספציפי בגוף הפסוק הזה: הצורך להתאים את לשון הסיפא ללשון הנסתר שברישא ("כי הפלה ה' חסיד לו"). ג. בביאור למזמור כ"ב, 2 (עמ' פ"ז-פ"ח) הוא מעיר ששינה בתפסיר מלשון "למה עזבתני" ללשון "אל תעזבני" לצורך ההתאמה להקשר הכללי (ואנו נוסף: גם כדי להסיר תלונה מעל הקב"ה; השווה עמ' ס"ז; קפ"ט; רט"ו). מכל מקום התחינה במקומה עומדת.

77 מענין להשוות הימנעות זו עם דרכו בתירגום אותם הלשונות, אשר לדעתו אין להבינם כמשמעם מכיון שכצורתם הם סותרים את המוחש, המושכל, הכתוב והמקובל (ראה 'אמונות ודעות' ז', א'; קאפח, 'אמונות', עמ' רי"ח-ר"כ; והקדמתו לביאור התורה, הלקין, "מפתיחת" עמ' קמ"א-קמ"ג; וצוקר, 'על תרגום', עמ' 229-232). בתחום זה הוא נהג לתרגם על דרך ה'תאווה' כשיש מקום לטעות או לאי-הבנה, אך דומה שגם כאן ניכר המאמץ להשאיר את צורת הכתוב על כנה (השווה צוקר, 'על תרגום', עמ' 266, הערה *109). מאלפת בנידון הערתו בביאור למזמור ה', 2: "והמלים 'שמע' (4) ו'הקשיבה' (3) ו'האזינה' (2) האמורים כלפי ה', כל שנשתמשו בו הערבים בשפתם הנחתו כמו שהוא, ומה שאינם משתמשים בו שניתיו" (עמ' נ"ט-ס'). כאן מדובר בתפילה מובהקת, אך רס"ג אינו מוטרד אלא בשאלת הגשמת הבורא, והריהו מסביר שכל עוד ניתן לתרגם את הפעלים הללו באורח פשוט וישיר לערבית הוא אינו מוצא לנחוץ לסטות מן המשמע. נמצאנו למדים שגם בזאת סמך רס"ג על תבונת הקוראים, אך במידה פחותה מחמת גודל הסכנה שבאי-ההבנה.

78 ראה גם בביאור לפסוקים הבאים: כ"ח, 3; ל', 7; ל"ט, 5; מ"ד, 1; ס"ו, 18; ס"ח, 1; קט"ו, 1.

הישווה לצורך זה את הסגנון המנומר האופיני, לטענתו, למזמורי תהילים עם החילופים התדירים בשירת האזינו בין דברי ה' ודברי משה, ובין דיבור לנוכחים ודיבור לנסתרים. גם כאן הוא חוזר על השוואה זו, ומטעים שאם מצאנו כזאת בשירה — שלגביה הכל מסכימים שדבר ה' היא — הרי ברי שאין כל פגם אסתטי או ריטורי בכך שדבר ה' מובע בצורה כה מגוונת גם בספר תהילים. הוא מחזק טיעון זה על-ידי ניתוח דומה של שתי נבואות מספרי ישעיהו וירמיהו, אשר אחדותן המבנית מעידה עליהן, לדעתו, בבירור רב שדבר ה' הן, אך שגם בהן מצויים החילופים הללו. כך פותחת נבואת ישעיהו (ל"ג, 1-6) בדברי אזהרה שמשמיע ה' באוזני עושקי עמו, אך כבר "הפסוק השני אמור בלשון האומה כאלו הם מתפללים אל ה'". ברם, לדעתו אין תפילה זו אלא דרך עקיפה להשמיע את הבטחת ה' "שהוא אומר: אני אחון כל קווי ואהיה בעזרו לבקרים וישועתו בכל צרה" (עמ' ל"ה). בהמשך באים ארבעה דבורים של הנביא, שאת כולם מפענח רס"ג בדרך דומה כהבעות עקיפות של שולחו.⁷⁹ עוד יותר מרחיקת-לכת היא האינטרפרטציה המוצעת לנבואה מספר ירמיהו (י"ז, 7-14). ללא כל היסוס הוא משייך אליה כמשפט-סיום את תחינת הנביא "רפאני ה' וארפא, הושיעני ואושעה, כי תהלתי אתה" (14), תוך ניתוקה המפתיע מיתרת "המזמור האיש" של ירמיהו (15-18). השיקול המכריע לדידו הוא דוקא אחדותה הפנימית של הפרשה, ובשמה אנו נדרשים לראות בתחינה אמצעי ריטורי גרידא, שתכליתו להביע בעקיפין את דברו של ה'. וכך נשמע הכתוב בפרפראזה, שנועדה להעמידנו על הוראתו האמיתית: "ואני אשר ישאלני לרפאו — ארפאהו, ואם יבקש ישועתי — אושיעהו, ובי יתהללו המתהללים" (עמ' ל"ו).⁸⁰ רק באמצעות פרשנות כה דראסטית — המזהה תחינה עם היענות — אפשר להפוך את תפילת הנביא לנבואת ישע, ואת מזמורי דויד לפרקי צווי ואזהרה.

בניגוד ניכר לסעיף הפרשני הזה, עומד הקטע האחרון של גוף ההקדמה — אשר בו הוא תר אחר העקרון שעל פיו סודרו המזמורים בספר — בסימנה של זהירות פילולוגית מובהקת. בדיקת ארבע כותרות המזמורים שיש בהן מידע ביאוגרפי-היסטורי (ג'; נ"א; נ"ב; נ"ד) דיה להוכיח שהסדר אינו כרונולוגי. ואם כך, הרי נפתח פתח לשער שהסדר קשור לזימרת המזמורים במקדש, ושהוא משקף את התנאים השונים שהסדירה. יתכן אפוא שהמזמורים מקובצים לקבוצות בהתאם למקומות בהם הושרו, לזמניהם המיוחדים ולמשפחות הלוויים שבידיהם הופקדו. כל זה מנוסח בלשון שמא, ואף-על-פי-כן מוצא רס"ג לנכון לסכם באזהרה מפורשת: "כל מה שתאמר מהסברים אלו על חבור הספר מבלי להחליט על כך, הרי הוא נכון" (עמ' ל"ח). אין זאת כי רס"ג נמשך אחר האפשרות לראות בהעדר של סדר כרונולוגי מעין ראייה עקיפה לצדקת תפיסתו בדבר חמשת התנאים, אשר ברובם לא פורטו בכתוב. אך זהירותו עמדה לו להודיענו, שאין זו אלא השערה בעלמא,

79 עד כמה מאולצת אינטרפרטציה זו ניתן להיווכח על ידי השוואתה לביאור המוצע על ידי הראב"ע בפירושו על אתר. לדידו הנביא הוא המדבר בכל הנבואה, ובפסוקים 2-3 הוא מביא את תפילתם העתידה של צדיקי עמו, כפי שהוא שומע אותה באוזנו הנבואית.

80 אין בידנו פירוש הראב"ע לספר ירמיהו, אך הוא מתיחס ליר', י"ז, 14 גם בביאורו לתה', י"ב, 4, שידון לקמן בעמ' 178.

ושאולי מוטב שלא לבנות יותר מדיי על המיתאם שבין ראייה-מן-ההעדר לבין אינפורמציה חלקית מאד.

באין וודאות נותרה אפשרות נוספת — למצוא זיקה תכנית-ענינית בין המזמורים, ולהראות שסידרם אינו פועל-יוצא של הפן הפולחני של 'כתאב אלתסביח', אלא של האופי העיוני המובהק של 'ספר ההדרכה'. ואכן בביאורו המפורט לארבעת המזמורים הראשונים החותם את ההקדמה הארוכה, מוקדש מאמץ ניכר להסברת הקשר העניני שבין כל מזמור לקודמו, ולהארת ההגיון הרעיוני והספרותי שבסידורם זה לאחר זה (עמ' מ"ז-מ"ח; מ"ט). ואף-על-פי שהוא נוקט בנידון לשון בוטחת — "וכמה ברור קשר מזמור זה הרביעי עם השלישי" (עמ' מ"ט), הריהו תובע גם כאן זהירות ממי שיבוא להחיל עקרון זה על הספר כולו: "...ואם אבוא לעשות כן בכל מזמור יארך ספרי עליו. אלא שכבר שמתתי לך בו כעין מפתח, שכל הקורא ספרי זה יהא אפשר לו להתבונן בו, ויוכל אז לעמוד על שאר החבור היאך נבנה, על דרך האפשר ולא על דרך ההחלט" (עמ' נ'). בעקבות זאת בא משפט שהינו חסר מובן בתרגומו של קאפח, ורבי-ענין בתרגומו של ריבלין: "והדעה הזאת היא מלבד שלש הדעות שבאו קודם בענין הסדור" (עמ' תכ"ז).⁸¹ רוצה לומר: הסידור העניני מוצג בזה בצדו של הסידור הפולחני על שלשת רכיביו (המקומי, הזמני, והפרסונלי). שני העקרונות אינם מצטרפים באורח סביר לשיטת סידור אחדותית החלה על ק"ן המזמורים, ולכל היותר ניתן לומר שחלק מן הספר סודר על-פי העקרון האחד ומשנהו — על ידי האחר. יותר מתקבל על הדעת לבחור ביניהם, אך רס"ג נמנע מלעשות זאת. ודומה שבהציגו את שניהם בפני הקורא הריהו כמכריז, שאין בידיו די נתונים כדי להכריע מהו עקרון-הסדר השולט בספר, אשר לפי תפיסתו הינו בעל שתי פנים הרחוקות זו מזו כרחוק התהילה ההימנונית מן ההטפה המוסרנית.

בתום דיוננו בתפיסתו הייחודית של רס"ג את ספר תהילים ובטיעון הנועז הבא להוכיח את נכונותה, מן הדין לשאול באיזו מידה מעוגנים כל אלה בחשיבה של הגאון, כפי שהיא מוכרת לנו מכתביו האחרים. לשון אחר: האם חורגת התייחסותו לספר תהילים מדרכו בפירוש ספרי מקרא אחרים בשיעור כזה, שניתן לתלותו רק בלחצי המאבק בקראים? ננסה להשיב על שאלה זו ביחס לשלש סוגיות מרכזיות, בהן בולט ייחודה של גישת רס"ג: הסוגיה הפולחנית — תורת חמשת התנאים; הסוגיה הריטורית — י"ח אופני ההבעה; והסוגיה הספרותית — ק"ן המזמורים נתחברו בידי דויד.

בהעדר בסיס מוצק במקרא ובתורה-שבעל-פה נראים חמשת התנאים, שהסדירו לדעתו את שירת המזמורים בבית המקדש, כהררים התלויים בשערה. הרמזים המועטים שבכותרות ושבספר דברי-הימים לא רק הורחבו הרבה מעבר למה שנאמר בכתובים, אלא גם נתלו זה בזה ונארגו למסכת אחת. מה שנראה לכל היותר כהוראה, מוצג על-ידי רס"ג כתנאי בלעדי (מזמור שרשום עליו "על שושנים לבני קרח" לא יושר אלא בלחן זה ועל-ידי משפחה זו) ואף הכרחי (את המזמורים כולם מותר לשיר אך ורק למשוררים משבט לוי, בבית המקדש ובלווי כלי נגינה מיוחדים). טיעון זה הוא כה מרחיק-לכת עד שקשה להעלות על הדעת שיש לחלול אותו אך ורק באינטרס הפולמוסי להקנות לשירת המזמורים במקדש

81 השווה שונרי (עמ' 25, הערה 15) המונה את היתרונות של תירגום ריבלין למשפט זה.

מעמד בלעדי (שאינו ניתן להעברה). ואמנם, מה שנראה לנו כמתן חשיבות בלתי-פרופורציונאלית לביצוע המוסיקלי הדווקני של המזמורים, דומה שאינו אלא פועל-יוצא של תפיסת המוסיקה שרווחה בימי-הבינים.

בעוד שבעבורנו סוד כוחה של היצירה המוסיקלית הוא אסתטי-הבעתי בעיקרו (רוצה לומר: תלוי בתכונתה הסגולית כמעשה-אומנות), הרי בעיני חכמי ימי-הבינים כוח השפעתה הוא כמעט פזיולוגי (רוצה לומר: נובע מהיותה אחד האמצעים לפעול על הנפש באמצעות החושים). אנו שמים את הדגש על יופיה של המוסיקה, אשר הינו בעינינו בגדר פלא שתפארתו באי-רציונאליות שלו. ואילו הם הדגישו את ברכתה של המוסיקה, אשר היתה להם בגדר חוכמה, שתפארתה בהשתלבותה המופלאה במכלול המדעים. בניסוחם של 'האחים הנאמנים': "הפילוסופים והמוסיקאים קבעו לעוד (= לְאוּטָה קצרת צואר) ארבעה מיתרים בלבד, לא פחות ולא יותר, כדי שיצירתם תהיה מקבילה לדברים הטבעיים הנמצאים מתחת לגלגל הירח, וחיכוי לחכמת האל יתהלל" ('אגרת', עמ' 36). בהתאם לכך לא זו בלבד שהיחס בין עוביים של המיתרים תואם את יחסי הגלגלים האסטרונומיים זה לזה, אלא שכל מיתר מארבעת המיתרים מקביל גם לאחד מארבעת היסודות שמהם מורכבים כל החומרים, לאחת מארבע הַלְחוֹת הפועלות בגופם של כל היצורים, לאחת מארבע רוחות השמים, לאחת מארבע עונות השנה, לאחד מארבעת גילי האדם (ינקות, ילדות, גיל-עמידה וזקנה), לאחד מארבעת כוחות הנפש (הזכרון, ההבנה, הדמיון וההקשבה), לאחת מארבע תגובות הנפש (גאוה, נדיבות, עצבות ונמיכות-רוח) וכיוצא בזה לגבי כוחות הגוף, המידות המוסריות, טעמי החיך, צירופי הצבעים והריחות וכו'. הודות להקבלה הזאת שבין צליליו של כל מיתר לבין רכיבי ההוויה, תואמת גם ההרמוניה המוסיקאלית את ההרמוניה המתמטית שביסוד היקום, כניסוחו של הראב"ע בספרו המתמטי 'ספר המספר': "...חכמת הנגינות (ו) היא חכמה מפוארת מאד, כי ערכיה (= יחסיה) מורכבים מערכי החשבון וערכי המדות (ר"ל מצירוף של הפרופורציות האריתמטיות והגיאומטריות)..."⁸². וכפי שחכמת המוסיקה היא מפוארת מאד, כך מופלאה היא השפעתה הטובה של המוסיקה הכלית ברכוך-לב המתפללים, בהמרצת הלוחמים, בריפוי החולים, בניחום אבלים, בהמרצת הפועלים, בשימוח חוגגים, ואף בשליטה בבעלי-חיים ('אגרת', עמ' 16). כוחה זה מוסבר בכך שהצלילים המופקים על-ידי מיתר מסוים מחזקים את כוחות-הנפש התואמים אותם ומחלישים את האחרים.

מכאן ואילך אנו יכולים להסתמך גם על דברי רס"ג עצמו, המסתייע ב'תורת האתוס המוסיקלי' (ר"ל התורה הביניימית על דרכי השפעת המוסיקה על המידות), לצורך טיעונו — במאמר העשירי ב'ספר אמונות ודעות' — בזכות דרך חיים של מיזוג הרמוני של המידות והפעילויות האנושיות. הוא מחלק את שמונה 'הלחנים'-המודוסים לארבע קבוצות (לאו דוקא שוות בגודלן), מגדיר את מקצביהם הריתמיים ומציין על איזו מארבע הַלְחוֹת (האדומה, הצהובה, הלבנה והשחורה) משפיעה כל קבוצה, ואלו תכונות נפש (השררה, האומץ, הכניעה והמורך, והשמחה או התוגה)⁸³ היא מעוררת. ובזאת הוא מגיע לעיקר: "ומנהג המלכים

82 'ספר המספר', ההדיר ותירגם לגרמנית משה זילבערבערג, פרנקפורט א"מ 1895, שער ו', עמ' 46 (דפוס צילום: ירושלים תש"ל). וראה גם ביאורו לבר', ד', 21 בשני פירושו לבראשית.

83 יחוס השפעות מנוגדות — פעם שמחה ופעם תוגה — ללחנים הפועלים על הלחה-המרה השחורה אינו

למזגם (את הלחנים) זה בזה כדי לאזנם, ויהיה מה שיעוררו מתכונותיהם כאשר שומעים אותם בכדי להטיב נפשותיהם להנהגת הממשלה, ולא יטו אותם לרוב רחמנות או אכזריות, ולא הפרזות אומץ או מורך, ולא תוספת וגרעון בשמחה ובחדוה" (קאפח, 'אמונות', עמ' שכ"ב). הגאון ביקש להוכיח מזיקה הדוקה זו שבין המוסיקה וטבע האדם את ברכת האיזון ואת קללת ההפרזה;⁸⁴ ואילו אנו נמצאנו למדים מה רב היה בעיניו כוחו של הלחן המסוים להביא לשינוי מוגדר וצפוי מראש בנפש. ואמנם גם בדבריו על ההתנייה הכלית בהקדמה הארוכה לתהילים הוא מזכיר שניגון לחן מסוים בכלי מסוים איפשר לאלישע להשתחרר מן האבל על פרידת אליהו ולהינבא (עמ' ל"א). איזכור זה של פרשת אלישע בא שם רק דרך אגב, אך אופן הצגת הענין דיו להעמידנו על הקשר העיוני שבין ההתנייה הדווקנית לבין תורת האתוס המוסיקלי. נוכל להרחיב קשר זה מעבר להתנייה הכלית והמוסיקלית בעזרת דברי 'האחים הנאמנים' אודות דרך הריפוי בעזרת המוסיקה. כדי להקל על יסוריהם של החולים ואף לרפאם צריך לא רק לנגן נעימות המנוגדות לטבע המחלות אלא גם להשמיע את ה"נעימות האלה בשעות השונות של היום והלילה אשר טבעם מנוגד לזה של המחלות והכאבים" ('אגרת', עמ' 37). הצורך הזה להתחשב באיכותו המשתנה של הזמן חוזר ונשנה באיגרתם (עמ' 16, 22, 51),⁸⁵ וכהשלמה לו מצויה גם התייחסות אחת לחובת ההתאמה למקום (עמ' 22). אין הם מסבירים במה ומדוע שונים המקומות אלו מאלו, אך ברור שזהו אחד האספקטים של הדטרמיניזם הגיאוגרפי שביסוד 'תורת שבעת האקלימים', אשר תפסה מקום מרכזי בחשיבתם,⁸⁶ ואשר יעקב אל-כנדי הסביר באמצעותה את ייחודה של המוסיקה הלאומית של כל עם ועם.⁸⁷ אמנם בכתבי רס"ג לא נמצאה עדיין התייחסות ישירה לתורת האקלימים,⁸⁸ ואף-על-פי-כן דומה שאנו רשאים להניח שלרס"ג לא היתה שום סיבה לחלוק על מסקנתה המוסיקלית — הצורך להתאים את הלחן לסגולותיו המיוחדות של המקום. נסיוננו זה לשחזר את הרקע המוסיקולוגי של ההתנייה המחומשת עדיין לוקה בחסר. מדברי רס"ג עצמו יכולנו להוכיח שהוא אימץ את תורת האתוס המוסיקלי, ופירש על פיה את התנבאותו של אלישע בצורה כזאת, שניתן יהא למצוא בה אישור מקראי להתניית ההשפעה הפסיכולוגית בבחירת הכלי והלחן המתאימים. בדברי חכמי המוסיקה הערביים

נהיר. פרמר ('סעדיה', עמ' 36-37) מוסר שאצל אל-כנדי מצינו כאן: פעם שמחה ופעם חדוה, והריהו משער שיתכן שבטקסט של אמונות ודעות נפל שיבוש.

84 גם באגרת 'האחים הנאמנים' נידונים הנזק הנגרם לבריאות על ידי הצליל הבודד מחריש האוזנים (עמ' 22) והתועלת שבמיזוג ההרמוני של הלחנים (עמ' 50).

85 גם אבן סינא (980-1037) דורש להתאים את הלחן לזמן, והריהו מפרט את שנים-עשר המודוסים התואמים את שתי-עשרה העתים שביממה. ראה: H.G. Farmer, *A History of Arabian Music to the XIIIth Century*, London 1929 (1973), p. 197.

86 ראה: F. Dietrich, *Die Propädeutik der Araber im zehnten Jahrhundert*, Berlin 1865, p. 98-99 (reproduced: Hildesheim 1969); והשווה: ש"צ (אלכסנדר) אלטמן, "תורת האקלימים לר' יהודה הלוי", 'מלילה' א' (תש"ד), עמ' 1-17, ביחוד עמ' 6-8.

87 ראה הקדמת א' שילוח ל'איגרת', עמ' 9.

88 כך מעיד א' אלטמן, במאמרו הנזכר לעיל בהערה 86, עמ' 11. גם במאמרו של נ' אלוני "ספר האגרון כנגד ה'ערבייה'", 'זר לגבורות' (ספר שז"ר), ירושלים תשל"ג, עמ' 465-474, לא נזכרת תורת האקלימים, שהיתה אחד היסודות שה'ערבייה' עמדה עליהם.

יכולנו למצוא רקע נאות גם להתנייה הזמנית והמקומית. ואילו לתנאי הראשון, הפרסונלי, לא מצאנו עד כה מקבילה. 'האחים הנאמנים' תולים אמנם את ייחודה של המוסיקה הלאומית בכך שהעמים נבדלים זה מזה בטבעם (עמ' 22), אך מזאת עדין רחוקה הדרך להתניית השפעת המוסיקה בהשתייכות המשפחתית של המנגן. ושמא לא רחוק לומר, שדוקא תנאי זה לא היה טעון חיזוק מבחוץ, שכן כזכור הוא מתועד לאין ערוך טוב יותר מארבעת האחרים. עוד נותר לשאול כיצד הסביר רס"ג את תפקידה של המוסיקה בביצוע הקולי של מזמורי תהילים במקדש בהתאם לתורת האתוס המוסיקלי — על נפשו של מי היא נועדה בעצם להשפיע? האם ראה במוסיקה חלק אינטגרלי של השבח המופנה כלפי מעלה, על משקל הכתוב "והרעלתם בחצצלת, ונזכרתם לפני ה' אלהיכם" (במ', י', 9), או שמא ראה אותה כמיועדת לאוזניהם ולנפשותיהם של באי המקדש? 'האחים הנאמנים' מרבים לדון בשימוש הליתורגי והפולחני של המוסיקה ('אגרת', עמ' 16, 32, 33, 34, 45, 51-52), ובהקשר זה הם מתארים את תפקידה הבסיסי להכניס בלבבות מורך וענוה (בעיקר באמצעות מודוס מיוחד הקרוי "המעציב"), ולהפנות את הנשמה אל הרוחני והנעלה. רס"ג שותף לתפיסה העקרונית הזאת, לפיה פועלת המוסיקה הפולחנית על האדם, אלא שלדידו היא נועדה דוקא לשמח ולהרנין את הנפשות. ואלה דבריו בביאורו ל"הללוהו במנים ועוגב" (ק"ן, 4): "גזרתי 'מנים' מן 'למינו' ו'למינהו', ולפיכך עשיתיו (בתפסיר) 'מיני השמחה'. וכל הסוגים הללו לא היו משתמשים בהם אלא במקדש כדי שישמחו המהללים בהם, כאמרו: 'עבדו את ה' בשמחה' (ק', 2) וכדומה לו" (עמ' רפ"ז).⁸⁹

בצירוף מרשים זה של ההכרה באמיתות מדע המוסיקה הנוכרי מכאן עם ישומו הריבוני לגבי המימצא המקראי מכאן, יש משום תשובה לשאלתנו. דומה שרס"ג התיר לעצמו לפתח את תורת חמשת התנאים מתוך נתונים כה מעטים בכתובים, רק מפני שמכוחה של המוסיקולוגיה היוונית-ערבית הוא היה בטוח מלכתחילה בנכונותה העקרונית של תפיסתו. שהרי דין הוא ששירת הקודש בבית הבחירה בירושלים הוגבלה והותנתה באורח לא פחות דווקא מאשר הנגינה הליתורגית או התירפויטית של הערבים. ולא תהא כוהנת כפונדקאית? וכאשר עצם קיומם של לפחות ארבעה מחמשת התנאים מונח מראש, די ברמזים שבמקרא כדי להראות בעליל שאכן כך היה.

נעבור עתה לסוגיה הריטורית. התיאוריה הנועזת לפיה באים בספר תהילים כל י"ח אופני ההבעה לשם 'הכשרת הלבבות' פורצת, לכאורה, את המחסום שרס"ג עצמו הציב בפני הפקעתם הבלתי-מרוסנת של הכתובים ממשמעם. כתריס בפני המטפוריזציה של המצוות ושל הכתובים על תחיית המתים הוא ניסה, כידוע, לקבוע כללים ברורים, שבעזרתם יהא ניתן

89 א' שילוח הראה במאמרו "מקורותיו של שם טוב בן יוסף פלקירא בפרק על המוסיקה מתוך 'ספר המבקש'" ('דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות', כרך ב', ירושלים תשכ"ט, עמ' 373-377) שהדו-שיח על המוסיקה שבספרו העברי של המשורר י' פלקירא (ספרד, מאה י"ג) מבוסס כמעט כולו על איגרת האחים הנאמנים על המוסיקה. אי-לכך מאמץ י' פלקירא את התפיסה המוסלמית שתפקיד המוסיקה הליתורגית הוא ש"ייגה הלב עד שיפנה (נ"א: יבכה) שומעו ויתנחם מחטאיו וישוב מהם" (עמ' 376). ברם, בבואו להוסיף צבע יהודי לדו-שיח מתגנבת בכוח הקסם של המליצה המקראית התפיסה ההפוכה גם לכאן. שכן כך פונה 'המבקש' ל'נגוני': "אדוני המשמש (נ"א: המשמח) אלוהים ואנשים בכל (נ"א: בכלי) זמר..." (שם). השיבוץ של שופ', י"ג, 9 מעניק, כדומה, עדיפות לגירסת 'המשמח'.

לקבוע באורח אוביקטיבי מתי חייבים לבאר על דרך ההעברה וההרחבה ('תאיל'). להעמדתה זו של המטפוריזציה על החובה יש שתי פנים: כפי שאסור להרבות בה מעבר לגבול ההכרח, כך אסור בשום פנים להמנע ממנה כשברור שתוכו של הכתוב לא יתכן שיהא כמשמעו המילולי. אך מדוע זה נזקקים כתבי הקודש במידה כה רבה ללשון ציורית, ולתיאור מוחשי של הרוחני והמופשט? הוא שואל זאת ב'אמונות ודעות' (ב', י') אגב דיונו בהגשמת הבורא, ותשובתו שם דומה מאד למה שכתב בשתי הקדמותיו לתהילים אודות עושרם הסגנוני של המזמורים, אשר ברכתו (האדרת כח השכנוע) רבה מניזקו (הסתרת מהותם האמיתית של המזמורים). ואלה דבריו: "ואם יאמר אדם: ומה התועלת בהתרחבות הלשון, (הלוא) כל ההרחבה הזאת גרמה לנו ספקות הללו, (ומוטב היה שהלשון) היתה מסתפקת במלים ברורות ופוטרת אותנו מן המעמסה הזו? ואומר, כי אלו הסתפקה בבטוי אחד היה מתמעט השמוש, ולא היה אפשר לדבר בה כי אם על מקצת המטרות, לפיכך התרחבה כדי שתמלא כל חפץ, וסמכה על מה שבשכל ובכתובים ובמסורת. ואלו באנו לתארו (את ה') במלים כפי דיוקן, צריכים היינו לעזוב 'שומע' ו'רואה' ו'רחום' ו'חפץ', עד שלא נבטא כי אם האנוכיות (ר"ל מציאותו) בלבד" (קאפח, 'אמונות', עמ' ק"א). אין אפוא מנוס מן ההתבטאות העשירה והמגוונת; וכסייג בפני הטעות ישמשו התבונה (שתרחיק את האבסורדי), השוואת כתובים (שתמנע סתירות וטעויות) והמסורת (שתשלים את המידע). ומסתבר שבטחנו של רס"ג בכך שהבנתו את ספר תהילים כספר הדרכה אינה חורגת מכללי התאיל, נשען לא רק על הראיות שהביא מן המושכל, הכתוב והמקובל שאין המזמורים תפילות כל עיקר, אלא גם על תפיסתו הריטורית לפיה הדרכה המובעת בלשון ישירה ושאינה מסתייעת בשפע של תחבולות סגנוניות תהא חסרת כל כח שכנוע.

אילו טען הגאון כזאת רק לגבי ספר תהילים, אפשר היה לומר שכוונתו אינה אלא לסתום את פיותיהם של הקראים. אך לא כך הם פני הדברים. אדרבא, הפער המביך שבין תוכו של ספר לבין לבושו הסגנוני הינו נושא העולה בכל הקדמותיו שהגיעו לידינו. בהתאם לגישתו הדידקטית לא רק התורה תכליתה היא הכשרת הלבבות, אלא גם ספרי משלי ואיוב,⁹⁰ ואי לכך הוא חייב להסביר מדוע יש גם בספרי הדרכה אלה כה הרבה, שאינו בגדר 'ציווי ואזהרה' שלשמים הם נכתבו. בהקדמתו לתפסיר התורה הוא דן בשאלה זו (הדומה בהנחותיה לשאלת ר' יצחק המובאת בראש פירוש רש"י לתורה), וכמו בהקדמות לתהילים תשובתו נשענת על עקרונות תורת השכנוע. לאמור: הדרכה יעילה לא תוכל להסתפק במצוות ואיסורים ועליה להיזקק תדיר להבטחת שכל ואיום בעונש מכאן ולהמחשתו הסיפורית של הגמול לטובים ולרעים מכאן. לדידו זהו חוק פדגוגי-ספרותי בעל תוקף כללי, החל בהכרח גם על תורת ה', באשר היא באה לכוון את חייהם של בני אדם באמצעות לשון בני אדם. כאומרו: "ולזה ראה החכם יתברך לתת לנו ספרו אשר ראה בו הכשרת האנושות, וכלל בו שלשת הדרכים האלה, כדי שיהיה בתכלית התקון והסדור" (קאפח, 'פירוש', עמ' קנ"ט).⁹¹

90 הוא הדין לגבי ספר ישעיהו, כפי שניתן להסיק מן השם של ביאורו — "כתאב אלאסתצלאח" (=ספר ההכשרה). שם זה בא בקטע מהקדמת הביאור שפירסם שכטר ע"פ קטע-גניזה קרוע ביותר ('סעדינה', עמ' 55). השוה: קאפח, 'משלי', עמ' ח', הערה 1.

91 הוא חוזר לענין זה בקצרה ב'אמונות ודעות' (ג', ו') וגם שם הוא מנסח את דבריו בצורת חוק בעל תוקף

הגאון כינה את פירושו הארוך למשלי בשם 'ספר דרישת החכמה' (קאפח, 'משלי', עמ' כ"ב), והקדמתו הארוכה למשלי מוקדשת בעיקרה לגישור בין שם זה — המתיחס לתכליתו של הספר המקראי — לבין השם 'ספר משלי' — המתיחס לצורתו הספרותית. גם כאן עומדת שאלת השימוש הרב בקונקרטיות, וגם כאן התשובה היא בצורך להתאים את ההבעה לצרכיהם ולמגבלותיהם של הקוראים: "שידיעת החושים אצלם קרובה וקלה מידיעת השכל [...], לפיכך הוזקקו להמשיל להם משלים, כדי להשוות בעיניהם חיובי השכל כחיובי החוש [...]. וזו היא תועלת המשלים לקרב לטבע את החלטות השכל, ואומרים לו כי זה דומה למה שאתה מרגיש בחוש. ולפיכך הוכרע לכנות ספר זה 'ספר משלי', מפני שיש בו מן הסוגים הללו..." (עמ' י"ג). תיאוריה ספרותית זו נשענת על ניתוח פסיכולוגי מפורט של היחס שבין ה'טבע' וה'שכל' בנפש האדם, ועל בירור יסודי של תהליך הלמידה ושל כלי ההכרה והכוחות השכליים המשמשים בה. בעקבות כל אלה בא דיון מפורט ברטוריקה של ספר משלי, בו נמנים שנים-עשר אופני ההבעה שרס"ג מצאם בו. כמו בתורה ובתהילים באים גם כאן הצווי והאזהרה, הגמול על הטובה והרעה, והסיפור, ובצד מידות סגנוניות מובהקות כמו השוואת דבר לא-מוכר לדבר מוכר, והיגד מותנה המנוסח כאמת כללית. תכליתה של הרשימה הוא לא רק עצם הבירור והמיון, אלא גם הנחת בסיס לפירוש הספר, על-ידי דיון קודם בחופעות סגנוניות ובמידות פרשניות. בהקשר זה מזכיר רס"ג גם "דבור שאפשר לחשוב בו שהוא ספור, והוא צווי או אזהרה" (עמ' כ'), והרי זו הקבלה גמורה למה שמצא בספר תהילים — 'דבור העבד' שצריך להבינו כ'ציווי האדון'. אמת, הפער שבין צורת הספר לבין תוכנו אינו כה גדול כאן כבתהילים, ואי-לכך קטן גם בהרבה הצורך לסטות מן המשמע.⁹² אך הגישה הפרשנית היסודית משותפת, והיא המסבירה כיצד יכול היה הגאון להגיע לתפיסתו מרחיקת-הלכת לגבי מזמורי תהילים.

גם ההקדמה של פירוש ספר איוב מוקדשת בעיקרה למניעת הבנה מוטעית של הספר. "רבים מן האומה רואים ספר זה כאלו הוא נעול וקשה לפרשו ולהסבירו" (קאפח, 'איוב', עמ' י"ט), והוא מונה את הקשיים שגרמו לכך: א'. המבוכה לגבי מיהות השטן ומשמעות הסתתו; ב'. הצדקת יסורי הנביא הצדיק; ג'. בירור העמדות התיאולוגיות של משתתפי הויכוח; ד'. חשיפת הטענות מבעד למעטה של הקישוטים הסגנוניים; ה'. בירור הלקח שבמענה ה'. ולפי שהקשיים האלה הם ביסודם תיאולוגיים ולא דוקא לשוניים או סגנוניים, גם הקלקלה שהוא יוצא נגדה היא בתחום של אמונות ודעות: "וכאשר ראיתי כי חמשת סוגי הענינים הללו כבר הוקשו לרבים מבני אדם, עד שיחסו רבים מהם לאיוב ולזולתו מיני חטא רבים, ונעשה ספר זה במקום המטרה שנתכוון בו החכם שיהא הכשרת עבדיו, נהפך ונעשה

כללי: "...והוא שכל ספרי הנביאים וספרי החכמים מכל העמים (!) עם כל רבויים הרי הם כוללים שלשה יסודות: הראשון במעלה — צווי ואזהרה והם ענין אחד, והשני — גמול ועונש והם פְּרָיִם, והשלישי — ספור מי שעשה טוב בארץ והצלחת, ומי שהשחית בה ואבד. כי ההדרכה השלמה לא תהא אלא בשלשת אלה" (קאפח, 'אמונות', עמ' קכ"ט-ק"ל). מהקדמתו לביאורו הארוך לתורה שרדו רק קטעים, ומאד מסתבר שגם בה נידונה הסוגיא הריטורית, בנוסף למה שכתב שם על הלשון המיטפורית בקשר לגבולות התאוויל. ⁹² על כל פנים את פרק ל"א, 10-31 הוא מבאר כ"משל על האשה הטובה, לדמות בה כל חכם וכל כשר" (קאפח, 'משלי', עמ' רס"ח), שכן "כל פסוק שאמר אותו החכם בתכונת האשה, הרי בדומה לענינו יש במשכיל ובכשר" (שם, עמ' רס"ט).

להם לקלוקל" (עמ' כ').⁹³ לשון אחר: אין זה בשום פנים ספר של מחאה והטחה כלפי מעלה, כפי שסבורים רבים, אלא "ספר הצידוק" (עמ' י"ט) הבא להכשיר את הלבבות לעמוד ביסורין מתוך כניעה ומשמעת (ראה עמ' ט"ו; כ"ח), וללמוד להמנע מליחס לקב"ה עוול, שהרי "זאת לא טען אף אחד מחמשת האנשים הללו" (עמ' ט"ז). בגוף הפירוש הוא עתיד להראות שהשטן לא היה אלא אדם (עמ' כ"ו-כ"ט), ולרכך באורח שיטתי את הטחותיו של איוב ולעשותן שאלות ותחינות.⁹⁴ דבר זה ניתן היה לעשות באמצעים פרשניים רגילים, ללא הפקעה דראסטית של המשמע הנשענת על תיאוריה ריטורית ספציפית.

סיכומו של דבר: בהקדמותיו לשלשת ספרי אמ"ת יצא רס"ג כנגד גישות "חיצוניות" הנתפסות לצורה ומחמיצות את התוך. לגבי ספר איוב הוא יכול היה להסתפק בתריס עיוני-תיאולוגי, שיחסום את הדרך בפני הפרשנות המוטעית; ואילו לגבי משלי ותהילים לא היה דיי בכך, והוא צייד את הקורא גם בתורה ריטורית מתוחכמת שתדריכנו במלאכת הפרשנות הנכונה. אך בעוד שבהקדמת משלי הוא רק מצדיק את השימוש בצורת המשל (אשר שמו מעיד עליו שהוא אכן מורה על מה שמעבר לו), הרי בהקדמת תהילים הוא בא להוכיח שבספר נבואי זה צורת התפילה אין תוכה כברה, באשר היא משמשת כמעין משל. זהו חידוש גדול ואף מפתיע, ששום פרשן שבא אחריו לא יכול להסכים לו. ואילו בעיני רס"ג לא היתה זאת אלא הרחבת חלותה של תיאוריה ריטורית מקובלת על ספר מקראי נוסף.

נותר לנו עוד לבחון את ענין יחוסם של כל המזמורים לדויד על רקע גישתו של רס"ג לשאלת המחברות בספרי מקרא אחרים. לגבי ספר תהילים הוא שולל, כזכור, מכל וכל את דעת התנאים, לפיה קרוי הספר על שמו של דויד משום שהוא כינס בו את מזמוריו ואת מזמורי זולתו. בהתאם לכך היינו מצפים שבמחלוקת התנאים בדבר שמונת הפסוקים האחרונים של התורה (בבא בתרא, ט"ו, ע"א) רס"ג יבכר את הדעה שמשו עצמו, ולא יהושע, כתבם. ברם, יעקב אל-קרקסאני הקראי, מוסר ב'ספר האורות ומגדלי הצופים' (אגב הרצאת ראיותיו של הגאון לקדמות התורה-שבעל-פה) שלדעת רס"ג קרא הקב"ה לפני משה את התורה שבכתב מלה מלה "מבראשית" עד 'ושמה לא תעבר' (דב', ל"ד, 4).⁹⁵ ומתברר שדוקא עמדה זו אופינית יותר לגישת הגאון, שכן על אף ראייתו את ספר משלי כספר נבואי לכל דבר,⁹⁶ אין הוא חושש כלל לומר ששני פרקיו האחרונים אינם לשלמה. וכה דבריו

93 קאפח (עמ' כ', הערה 1) מעיר שהכוונה, כנראה, לדברי חז"ל בבבא בתרא ט"ז, ע"א. ואמנם מצינו שם דברי בקורת קשים על איוב. אך בכל זאת מוטב להניח שאותם אנשים מרובים, שספר איוב הביא להם קלוקל במקום תועלת היו בני דורו של הגאון. ראה גם את הפולמוס החריף שלו נגד אחד המינים, שדימה שהשטן הוא מלאך (עמ' כ"ח).

94 כך, למשל, הוא מתרגם את "אך דרכי אל פניו אוכיח" (י"ג, 15) במובן של "ובכל צרכי אפנה אליו", ונותן בביאור על אתר ביסוס לתרגום זה שבתפסיר (עמ' צ').

95 ראה: הלקין, "מפתיחת", עמ' קנ"ב שתרגם את הדברים מתוך 'כתאב אל-אנואר', מהדורת נמוי, כרך ב', שער י"ד. והשווה: H. Hirschfeld, *Qirqisani Studies*, London 1918, p. 20. עמדת קרקסאני עצמו בסוגית שמונת הפסוקים קצת מעורפלת; ראה: נמוי, 'אנתולוגיה', עמ' 60.

96 כדבריו בהקדמתו למשלי (קאפח, עמ' י"א-י"א): "לפיכך חייב החכם יתרומם ויתהדר לקבוע בה ("אן ירסם פיה" = לכתוב בזאת) ספר בלשון החכם שלמה בן דוד ע"ה...". ב'ספר הגלוי' (הרכבי, עמ' קס"ב, שורה 11-12) מזכיר רס"ג את משלי, קהלת ומגילת אסתר כדוגמאות לספרים נבואיים. ובהקדמה הערבית ל'ספר האגרון' (אלוני, עמ' 149, שורה 11) הוא מצטט את "הנביאים" ומביא כתובים ממשלי.

בביאורו לפרק ל', 1: "פשט הלשון ("בסיט אלנסק") אשר חכמינו ז"ל קוראים אותו 'פשוטו של מקרא' (כך במקור) הוא, שהיה אדם נקרא 'אגור', ורבו שלמדו נקרא 'איתיאל', וקבל התלמיד הזה מרבו את המאמרים הללו הבאים, כמו שקבלו אנשי חזקיה בשם שלמה את המאמרים שקדמו (ר"ל: פרקים כ"ה-כ"ט), וכמו שקבל למואל מאמו את המוסר אשר יסרתו בו (פרק ל"א), והוא היה מפורסם באומה.⁹⁷ ואפשר גם לומר כי אגור ואיתיאל ולמואל הם באמת כנויים לשלמה [...] (כאן בא נסיון להציע גזרונים משכנעים יותר מאלה שבמדרשי השמות שבשהש"ר, א', י') אלא שכל הבאורים הללו, ואף על פי שהם נכונים ואפשריים, נראה לי להניח את השמות העבריים כפשוטם ("בחאלהא" = במצבם) ולא אחליט שהם כולם לשלמה, ואניח כפשט ("בעין" = כמות שהוא. נ"א: "בבסיט" = בפשטות) הפסוק, שאגור קבל מאיתיאל רבו, שלמדו מה שספר" (קאפח, 'משלי', עמ' רמ"ד-רמ"ה). בהתלבטות זו בין היתרונות התיאולוגיים שבעמדה האחת לבין היתרונות הפילולוגיים שבשניה. הוא מכריע בבירור, אם כי בזהירות, לטובת הפשט. נמצאנו למדים שהוא לא ראה פגם ממש בבהנחה, שמספר מחברים (נבואיים ככל הנראה) היו שותפים בספר אחד, הקרוי על שם הנכבד שבהם. גישה זהירה זו הוא נוקט גם לגבי ספר איוב. בהקדמת ביאורו הוא מרומם את הספר בחינת ספר נבואי,⁹⁸ ויחד עם זאת הוא מודה בביאור לפרק א', 1 שאין ראיות חד-משמעיות בכתובים לגבי מוצאם וזמנם של 'איוב הנביא' ורעיו, ולגבי מיהותו של האיש שהעלה את הנאומים על הכתב (כפי שעשה שלמה למשלי, א'-כ"ד). וכה דבריו: "אני אומר כי כל מה שסמכו עליו בכך (אלה הסבורים שאיוב היה מישראל ואף כהן) אינו אלא אסמכתא [...] והסתפקתי בכך (ר"ל בענין זה) בקבלה שהוא אינו מישראל, וכך חבריו, כפי שהקדמתי ביחוסיהם. אבל הדור שהיה בו איוב, ואף על פי שלא בארו הכתוב, הרי המסורת בארה אותו ואמרה, שהוא היה בדור שהיו בו אבותינו גרים במצרים, ושמשה ע"ה הוא אשר חבר את ספרו זה בשליחות ה' יתרומום ויתעלה ומסרו לאומה, וזה הוא הדבר הנכון..." (קאפח, 'איוב', עמ' כ"ג-כ"ד). אמור מעתה: בסוגית המחברות חורגת עמדת הגאון לספר תהילים באורח ניכר מדרכו הכללית. ובעוד שבסוגיה הפולחנית ובסוגיה הריטורית סייעו לנו דעותיו על שאר הספרים להבין כיצד הגיע להשקפתו על תהילים, ומכוח מה האמין בנכונותה, הרי לא כך בסוגיה הספרותית. כאן אין דרכו אחידה. לגבי ספר תהילים הוא נקט בעמדה מקסימאליסטית, ואילו לגבי שני הספרים, שביחס אליהם לא היו אילוצים פולמוסיים, הוא נקט בעמדות מינימאליסטיות, פעם מתוך הסתמכות על המסורת (ספר איוב) ופעם תוך סטיה ממנה (ספר משלי). אין זאת כי הגאון יחס חשיבות רבה ביותר לראיית ספר תהילים כנבואתו

97 דס"ג נתקשה לקבל שדברי למואל מקורם באישה, ולכן הוא מדגיש כאן, וביתר פירוט לקמן בביאור ל-ל"א, 1, שדבריו "אינם מקובלים מן האשה הזו בלבד, אלא בהכרח, שקבוצה מן האומה קבלה אותם באמת ("צאדקה רותהא" = ספרה אותה במהימנות) אלא שיחסם למואל אל האחרון ששמעם..." (קאפח, 'משלי', עמ' רס"ד).

98 קאפח, 'איוב', עמ' ט"ז: "ואחרי כן חבר לנו (הקב"ה) מאורעות אחד הצדיקים אשר נסהו ועמד בנסיון, ושבחו על כך, והבטיח לו לעולם הבא את העונג הנצחי, ונתן לו בעולם הזה את אשר קוה ממנו על כך, והוא איוב הנביא ע"ה". וכן, שם, עמ' י"ט: "לפיכך כתב לנו החכם יתרומום ברוממותו את דבריהם, וקבעו לדוגמא, כדי שנלמד מהם לקח ונוכשר למשמעת..."

של נביא אחד, משום שאחדות המחבר מעניקה יתר תוקף לעקירת הספר ממראיתו כקובץ של תפילות ושירות.

נקיטת עמדה קיצונית מתוך הישמעות לצורכי השעה אופינית למדיי לדרכו של רב סעדיה גאון. מקורה בתודעה חריפה של האחריות האישית המוטלת עליו לעמוד בפרץ, באשר הכשרונות שה' חנן אותו בהם הועידוהו לכך. כאומרו ב'ספר הגלוי': "...ה' לא ימנע מאומתו איזה תלמיד (ר"ל: תלמיד חכם) בכל דור שילמדהו ויאיר עיניו, למען יורה [אותה] וילמדה ותצליח על ידו בענינה. והסבה לזה היא מה שראיתי בנפשי מה שגמל [ה'] חסד לי ולה" (הרכבי, עמ' קנ"ד, שורות 2-6. וראה גם עמ' קנ"ח, שורות 7-13). הוא כתב כזאת גם בהקדמתו ל'אמונות ודעות' תוך התייחסות ישירה למאמץ הפולמוסי: "...ותהמה נפשי לאומתנו בני ישראל ממה שראיתי בזמני זה, אשר רבים מן המאמינים אין אמונתם צרופה ודעותיהם בלתי נכונות, ורבים ממאמיני השוא מתפארים בהבל, ויש שמתפארים על בעלי האמת והם תועים. וראיתי בני אדם כאלו טבעו בים הספקות וכבר הציפו אותם מימי הפקפוקים, ואין אמודאי שיעלם ממעמקיהם, ולא שוחה יחזיק בידיהם שיעברום. ויש בידי ממה שלמדני אלהי מה שאסעדם בו [...] וראיתי שחובה עלי לעזרם בכך [...] וכעין מה שאמר החסיד: 'אד' ה' נתן לי לשון למודים לדעת לעות את יעף דבר...' (יש', נ', 4). על אף שאני מכיר קוצר חכמתי מלהגיע לשלמות..." (קאפח, עמ' ה'-ו).⁹⁹ מודעות כזאת לגבי חומרת הסכנה, והכרה כה חזקה בחובה להציל את אחיו מטביעה בים הספקות, מסבירות מה גדולה היתה השפעתם של שיקולי פולמוס ואפולוגטיקה בהכרעותיו הפרשניות. הראב"ע גילה הבנה לדרכו זו של הגאון, שעה שהסתייג נמרצות מתוצאותיה. בביאורו לבר', ב', 11 הוא מזהיר בזו הלשון מפני אימוץ תרגומי ה'ראליה' שבתפסיר התורה: "...ואין ראיה על פישון שהוא היאור (כפי שתרגם רס"ג כמובא לפני כן), רק שתרגם 'החזילה' כפי צרכו, כי אין לו קבלה, וכן עשה במשפחות ובמדינות ובחיות ובעופות ובאבנים. אולי בחלום רָאָם, וכבר טעה במקצתם כאשר אפרש במקומו. אם כן לא נשען על חלומותיו. אולי עשה כן לכבוד השם, בעבור שתרגם התורה בלשון ישמעאל ובכתיבתם, שלא יאמרו כי יש בתורה מצות לא ידענום". השערה זו — בדבר חששות רס"ג מפני ניצול לרעה על ידי בני הדת השלטת של הודאתנו במוגבלות הבנתנו את התורה — אינה סבירה לכשעצמה,¹⁰⁰ אך ההערה על אחריותו הציבורית של הגאון נכונה בלי-ספק. הוא הדין לגבי השערת הראב"ע בדבר מניעי רס"ג בהתנגדותו הנמרצת לראיית השטן שבספר איוב כמלאך. דונש בן לברט השיג על כך ב'ספר התשובות' שלו (עמ' 21, סעיף 67), וראב"ע הכריע לטובתו בספר שכתב להגנה על הגאון: "...וכבר הבאתי ראיה מחזקת דברי ר' אדונים בפירוש איוב. ואולי הגאון אמר כן בעבור שלא יבינו הרבים הסוד, רק אחד מני אלף, שקשה לו לאמר שמלאכי ה' — שטנים" ('שפת יתר', דף י"ט, עמ' ב', סימן ס"ג). ושוב: מפירוש ראב"ע על אתר מתברר שהפתרון שלו לבעית מרי השטן היה אסטרולוגי, ומכאן שהשערתו שרס"ג העדיף להעלים

99 ראה: צוקר, 'תרגום', עמ' 8, הערה 19, המביא מובאות נוספות בנידון, וכן מקבילות מדברי חז"ל מכאן ומכתבים מוסלמיים מכאן.

100 צוקר ('תרגום', עמ' 284, הערה 3) טוען שעדיין לא הוכרע באלו אותיות כתב רס"ג את התפסיר, ומוסיף שהגאון לא חשש להודות בקוצר-ידו לתרגם בביטחה את שמות העופות בביאורו לויק', י"א, 13 (ראה דבריו בתרגום עברי אצל קאפח, 'פירוש רס"ג', עמ' קפ"ח).

פתרון זה בספר המיועד לקהל הרחב, עומדת על היסוד הרעוע של השלכת השקפותיו על קודמו הגדול. אף-על-פי-כן נכונה עצם ההנחה בדבר התחשבותו הרבה בשיקולים תיאולוגיים ואפולוגיטיים כפי שניכר מלשונו הנרגשת של רס"ג על אתר: "וכבר הגיעני על אחד החיצוניים שחלק בזה עד שדמה כי השטן הזה — מלאך [...] ולא השאיר תועבה ולא מגרעת שלא תיאר בה את המלאכים [...] ובדה את כל הזריות הגדולות הללו בגלל חוסר ידיעתו פירושי המלים שבשפה" (קאפח, 'איוב', עמ' כ"ח).

בהקדמתו ל'ספר הגלוי' מנמק רס"ג את התעסקותו ב'עתידות' בשער החמישי של הספר (שלא שרד) ב"גודל הצטרפות האומה לדברים כאלה" (הרכבי, עמ' קנ"ד, שורה 6-9). ואמנם הוא דן בזמן הקץ בסעיף מיוחד ב'אמונות ודעות', ח', ג' (קאפח, עמ' רמ"א-רמ"ד), וגם בפירושו לספר דניאל שבכתב-יד הבודיליאנה (Opp. Add. fol. 64). ובעוד שב'אמונות ודעות' הוא מסתפק בישוב הסתירות בכתובי ספר דניאל בענין מועד הגאולה, הרי בפירוש הוא אף קובע תאריך מוגדר לביאת הגואל. פוזננסקי חישב ומצא, שלפי ביאורי רס"ג למועדים שניגלו לדניאל, צריך היה המשיח לבוא בשנת 968 לספירה (רוצה לומר, במועד קרוב למדיי, שהגאון היה יכול לחיות בו אילו זכה להאריך ימים עד לגיל של שמונים ושש).¹⁰¹ כגודל ההעזה כך רב הסיכון; לפיכך אין להתפלא שאיש כראב"ע עתיד להתבטא על כך בחריפות יתירה בפירושו הקצר לדניאל: "כל פירושו בספר דניאל — לפי חפצו, ולא ירדוף אחר המילות כאשר אפרש עוד" (מאתיוס, עמ' 3; מונדשיין, עמ' 11). וכאשר הפירוש הוא מגמתי תחת להיות פילולוגי, סופו שאינו נכון: "וכלל אומר, כי הארבע פירושים שאמר הגאון ז"ל ב'אלפים ושלש מאות' (דנ', ח', 14) וב'מועד מועדים' (י"ב, ב, 7) ובשני פסוקים שבאחרית הספר (י"ב, 11-12) — הכל הבל, וכבר עבר זמנם משנים רבות!" (מאתיוס, עמ', 6; מונדשיין, עמ' 28-29). לעומת זאת התייחס הרמב"ם לענין בהבנה רבה, והציג אותו כהוראת שעה שנעשתה מתוך התחשבות עילאית בצורכי הדור. וכה דבריו ב'איגרת תימן': "ואנו נדין את רב סעדיה ז"ל לכף זכות, ונאמר שמה שהביאו לענין זה — ואף על פי שהיה יודע שהתורה אסרה זה — לפי שהיו בני דורו בעלי סברות רבות נשחתות, וכמעט שתאבד תורת השם, לולי הוא ז"ל, לפי שהוא גלה מן התורה מה שהיה נעלם, וחזק ממנה מה שנדלדל, והודיעו בלשונו וכתבו בקולמוסו, וראה בכלל מה שראה בדעתו לקבץ המון העם על דרך חשבון הקצים, כדי לאמץ אותם ולהוסיף על תוחלתם. והוא התכון בכל מעשיו לשם שמים, ואין לטעון עליו על שטעה בחשבונותיו, כי כונתו היתה מה שאמרתי" (הלקין, 'איגרת תימן', עמ' 65).

"הצטרפות האומה" פנים רבות לה, ואחת מהן היא המבוכה הרבה שגרם הערעור הקראי על אמיתות התורה שבעל פה. אחד הענינים שהיו שנויים במחלוקת עזה, אשר השלכותיה על אורח החיים היהודי היו מופלגות, היתה שאלת קידוש החודש. הקראים טענו שצריך להסתמך

101 ראה: פוזננסקי, "סעדיה", ביחוד עמ' 517. מלטר ("חישובי הקץ", עמ' 53-56) העלה, אמנם, ספקות לגבי האותנטיות של הקטע בפירוש רס"ג לדניאל ששימש בסיס למסקנותיו של פוזננסקי, והציע לראות בו אינטרפולציה של מעתיק מלומד, שרצה להבהיר את חישוב הקץ של רס"ג. אך גם הוא מודה (עמ' 58-59) שרס"ג התכוון להראות שהקץ אינו רחוק, ושאפילו אם נקודת-הראשית של החישוב לא צוינה על-ידו במפורש, הרי ברור שהיא חלה בתקופה הקצרה שבין חורבן הבית הראשון ובניית הבית השני.

על ראיית המולד בלבד, לפי שקידוש החודש על פי החשבון חסר כל בסיס בתורה. רס"ג נקט גם בענין זה עמדה קיצונית מאד, כפי שמסביר ישראל דווידזון במבואו ל'ספר מלחמות ה' — לסלמון בן ירוחם הקראי: "ידוע שרס"ג בשביל שרצה להגן על קדוש החודש עפ"י חשבון, הפריז על המדה, ואמר שחשבון העבור הוא מסיני, וכבר בימי המשנה היו מקדשין החדש עפ"י חשבון, וגם אז היו הדחיות בתקפן. נגד דעה זו מביא סלמון בן ירוחם חבילות של ראיות מן המקרא ומן התלמוד. ואמנם הצדק אתו, כי לא רק הקראים התנגדו לדעה זו, אלא גם כמה מחכמי הרבנים" (מלחמות ה', עמ' 14-15).¹⁰² בדרך זו של תפיסת מרובה אחז רס"ג גם במחלוקת אודות מהותו ומעמדו של ספר תהילים, וכך עלה לטיעונו הקיצוני גם בתחום זה — הקראים לא התקשו להפריך את טענותיו (כפי שנראה בפרק הבא), וחכמי הרבנים לא אימצו את תפיסתו הנועזת. פרט לתורת חמשת התנאים, לה מצאנו הד קלוש בפירושו של יפת בן עלי והד חזק בהקדמת ראב"ע שבשריד, לא השאירה גישתו העקרונית של רס"ג לספר תהילים את רישומה בפרשנות היהודית.

102 דווידזון מתעד את דבריו אלה בהערות 81-82, ואנו נסתפק במובאה קצרה מדיונו הארוך של ראב"ע בנידון: "...ומה שאמר הגאון כי על חשבון העבור היו נסמכים — איננו אמת, כי במשנה גם בתלמוד ראיות שהיה פסח ב'בד"ו... (פירושו לויק', כ"ג, 3).

פרק ב'

הגישה הקראית: מזמורי תהילים — תפילות חובה נבואיות

שלשה מפרשים קראיים עלו לירושלים במאה העשירית, וככל הנראה כתבו בה את פירושיהם לספר תהילים. הראשון שבהם — סלמון בן ירוחם נולד בראשית המאה (910 לערך) בארץ-ישראל או במצרים; השני — יפת בן עלי הלוי, נולד ככל הנראה עשר-עשרים שנה לאחר מכן בבצרה שבעירק; והשלישי — דוד בן אברהם בעל ה'אגרון' נולד בפאס שבמרוקו לפי המשוער באמצע המאה. שלשתם כתבו בלשון הערבית, והקדימו תרגום (תפסיר) לפירושם המפורט (שרח), שיש בו ביאור המילים והארת הענינים כאחד. פירושיהם של סלמון¹ ויפת² הגיעונו בשלמות, ואילו מפירושו של דוד בן אברהם נתגלה לעת עתה רק קטע בן שבעה עמודים (על תה', כ"ז, 6 — כ"ט, 2).³ מן ההקדמות של סלמון ושל יפת לפירושיהם נוכל לעמוד על התגובה הקראית לאתגר שהציב רס"ג בפני 'בני-המקרא' בענין טיבו ומעמדו של ספר תהילים.

- 1 פירוש סב"י לתהילים לא עמד לרשותי בשלמות, מפני שיכולתי להשתמש רק בשלשת המקורות הבאים: (1) כ"י לנינגרד-פירקוביץ, II, 1345 (סימנו ב'מכון לתצלומי כ"י העבריים': ס' 10585) משנת 1515, ובו ההקדמה והפירוש למזמורים א-ע"ב. (2) כ"י לנינגרד-פירקוביץ, I, 555 (סימנו במכון: ס' 10584) משנת 1391, ובו ההקדמה (החסרה את עמוד הפתיחה ושני דפים באמצעיתה) והפירוש למזמורים א'-פ"ט (הכרך השני של כתב-יד זה הינו כ"י פירקוביץ, I, 556, הכולל את הפירוש למזמורים צ'-ק"ן. תצלומו אינו מצוי במכון. שני הכרכים היו בשעתם בידי פינסקר ותוארו על-ידו בקצרה, ראה: 'לקוטי', ב', עמ' 130-134). (3) מהדורת מרוויק של הפירוש למזמורים מ"ב-ע"ב, המבוססת על כ"י פירקוביץ, II, 1345, והחסרה מבוא, הערות וחילופי-גירסאות (ראה: מרוויק, 'סלמון'). כל הציטוטים שיובאו להלן מן הפירוש הם על-פי כ"י 1345, אלא אם כן צוין אחרת. המובאות מן ההקדמה יצוינו על-פי הפגינציה שבתחתית העמודים, ומגוף הפירוש — על-פי הפרק והפסוק. מילים הבאות במקור בעברית סומנו בגרש.
- 2 לגבי פירוש תהילים ליפת עמדו לרשותי שני מקורות: (1) כ"י פריז-הספריה הלאומית Hébr. 286-289 (סימנו ב'מכון לתצלומי כ"י העבריים': ס' 4304-4307) מן השנים 1612-1614, הכולל את כל הפירוש (פרט לשני דפים החסרים בו — 50 ו-136). (2) מהדורת ברג'ה, הכוללת את ההקדמה והפירוש למזמורים א'-ב' ואת תרגומם ללטינית (ראה: ברג'ה, 'תהילים'). הציטוטים מן ההקדמה ופרקים א'-ב' יצוינו על-פי העמודים שבמהדורת ברג'ה, ומיתרת הפירוש — על-פי הפרק והפסוק. לתיאור שמונת כתבי-היד הנוספים ששרדו (כולם חלקיים) ראה: בן-שמאי, 'שיטות', ב', עמ' י"ד-י"ז. על איחורם היחסי של כתבי-היד של פירושי יפת הכתובים באותיות עבריות ועל ההוספות והשינויים שבאו בהם ראה: בן-שמאי, "מהדורה", ראה: מרוויק, "דוד". בקטע קצר זה אין כדי לשמש בסיס לבירור גישתו העקרונית של דוד בן אברהם לספר תהילים.
- 3

1. סלמון בן ירוחם

הפולמוס עם הקראים נתן את אותותיו בעמדות הרדיקליות בהן נקט רס"ג לגבי ספר תהילים, אך לא בדרך הצגת הדברים, שהיתה נקייה מכל גילויי תוקפנות. שלא כדרכו במאבקיו עם יריביו הרבניים, הקראים והכופרים,⁴ לא מצינו בשתי הקדמותיו לתהילים, בשרידי 'ספר חיוב התפילה' ובהקדמת הסידור שום איזכור מפורש של בעלי הדעה המוטעית, פרט לרמז הבודד שבהקדמה הארוכה אודות 'אחדים מאומתנו' המחזיקים בדעה הכוזבת, שספר תהילים נאמר על-ידי דוד מצד עצמו (קאפח, עמ' כ"ד, והשוה לעיל עמ' 19). אפיון זה של בעלי דברו הוא כה מתון וכה מעורפל עד שמיהותם לא נתבררה, כזכור, עד שבא צוקר והעמידנו על מניעיה הפולמוסיים של ההקדמה. אפשר שהנימה העצורה והמתונה הזאת היא שגרמה לכך, שהוויכוח עם רס"ג שבהקדמת סלמון בן ירוחם לתהילים הוא כה עניני, ושנעדרות ממנו אותן התקפות אישיות חריפות המצויות ב'ספר מלחמות ה' (אשר בגינן כינה אותו פינסקר "אבי כל המנאצים והמגדפים" — 'לקוטי', ב', עמ' 134). פוזננסקי ("יריביו", עמ' 221) ראה, אמנם, התבטאות אגריסיבית במילים "וראיתי בדורי איש המוכר בשם אלפיומי" (בהן פותח סב"י את הוויכוח הגלוי עם רס"ג בהקדמה, דף 13 ע"ב), משום שהוא מתיחס בהן אל הגאון כאל איש לא ידוע. על כך ניתן להוסיף גם את מילת הזלזול "האיש הזה" (הד"א אלרג'ל — דף 17, ע"ב) ואת הביטוי "טעה ושגה", (דף 15, ע"ב); אך מה כל אלה לעומת הלשונות הקשים אותם הוא מטיח כלפי הגאון ב'ספר מלחמות ה'": "היזד הנתעב והנאלח" (עמ' 74), "טַפֵּשׁ פְּחֶלֶב לְבוֹ" (עמ' 42) ו"יודע אני תשובותיו המתועבות" (עמ' 130)? יתכן גם ששינויים שבגיל, בסיטואציה ובסוג הספרותי עשו את שלהם, שכן את 'מלחמות ה' הוא כתב כאיש צעיר השש להתגרות ביריב נכבד ומפורסם,⁵ ואילו את פירושו לתהילים — שאינו כתב פולמוס מעיקרו — הוא חיבר שלש-עשרה שנים לאחר פטירת הגאון.⁶ סב"י החזיק לפניו את פירוש רס"ג לתהילים בשעת כתיבת הקדמתו, כפי שניתן להסיק מן העובדה שהוא מצטט בה מילה במילה קטע ארוך למדיי מהקדמת הגאון (דף 15, ע"ב — 16, ע"א = קאפח, 'תהילים', עמ' כ"ט, שורה 16 — עמ' ל' שורה 3). ואמנם, לא זו בלבד שחלקה השני של ההקדמה מוקדש במפורש ובגלוי להפרכת טענותיו של הגאון, אלא שגם בחלקה הראשון (בו אין שמו נזכר) ניכרת בבירור ההתמודדות עם תפיסתו העקרונית ועם טענותיו וראיותיו. הוא פותח בדיון במהותו ובטיבו של הספר, באמצעות בירור שמו: 'תילים'⁷ נגזר מן 'תל', 'תלתלים' ו'תלול' וכמוהם הוא מורה על משהו גבוה, גדול ובעיקר

4 השווה: מלטר, 'סעדיה', עמ' 260-271; פוזננסקי, "יריביו", עמ' 215-216.

5 ראה: 'מלחמות ה'', עמ' 2-6.

6 הפירוש נכתב בשנת 955, כפי שעולה מדבריו בביאורו לתה', ק"ב, 14 (שפורסם על-ידי פוזננסקי, "סעדיה", עמ' 519-529, על-פי כ"י וינה — בית המדרש לרבנים 39, אשר נכתב בכתיבת-ידו של פינסקר, ושעקבותיו אבדו בשואה. לנוכח העובדה ששני כרכי כ"י פירקוביץ I, 555-556 היו בידי פינסקר — ראה: 'לקוטי', ב', עמ' 130 — ניתן לשער שהם שימשו כמצע להעתקתו).

7 על התערערות הלועיות והגרוניות בארץ-ישראל בהשפעת היוונית ובכבל בהשפעת האכדית ראה י' קוטשר, 'הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח', ירושלים תשי"ט, עמ' 399-400. במגילת ישעיהו מצינו — ואזינו (תחת: והאזינו), תומות (תחת: תהומות) לשמיע (תחת: להשמיע). ראה גם

נכבד. גודלו וכבודו של הספר הוא בדמיונו המובהק לספר התורה, וכביסוס לתיזה זו הריהו מונה על פני שמונה עמודים לא פחות מאשר 65 מקבילות עניניות בין שני הספרים. כך מצינו בספר תילים כמו בתורה זירו לעבודת ה' (קי"ט, 1) ולעשיית הטוב (ל"א, 20), אזהרה בפני העונש (א', 5) וכללות הציווי והאזהרה (ע"ח, 5), איום בגלות (ק"ו, 27) והבטחת הגאולה (פ"ה, 2; ק"ז, 2-3). ויותר מאלה — תיאורים היסטוריים לרוב: מבריאת העולם (ק"ד) ומעשי האבות (ק"ה, 9-15), שעבוד מצרים (שם, 25) ושירת הים (ק"ו, 12), גירוש הכנעני (מ"ד, 3) וחלוקת הארץ לשבטים (ע"ח, 55), עד למלכות דוד (שם, 70) ובחירת ירושלים (שם, 69). סב"י אינו חש לכך שרובם של האיזכורים הללו לקוחים ממספר קטן של מזמורים היסטוריים, ושאף אלה רחוקים מאד באופיים הספרותי ובמגמתם מפרקי ההיסטוריוגרפיה שבתורה. לדידו די בשפע המהמם של המקבילות כדי להוכיח "שאין שום שורש וענף בתורה, שאינו כלול בספר הזה", וכדי להפליג מכאן לתיזה נוספת, לפיה "נמצאות בו גם רוב הנחמות שנכתבו על-ידי הנביאים על כל ענפיהן וסעיפיהן; ולולי שנאת האריכות הייתי מפרטן" (דף 10, עמ' א'). ואמנם אין כל צורך בכך, שכן לפי תפיסתו — הבאה לידי ביטוי לאורכו של הפירוש — רובם של המזמורים הם בגדר נבואה על הגלות (זו שלאחר חורבן בית שני) ועל הגאולה ממנה.

גם בפתח הקדמתו הארוכה של רס"ג באה, כזכור, השוואה בין ספר תהילים לבין ספר התורה, העומדת גם כן על הקבלת הכתובים, והמנוסחת באותה צורה עצמה: "ואמר בתורה... ובספר הזה..." (קאפח, 'תהילים', עמ' י"ח-כ"ב). אלא שאצל רס"ג ההשוואה היא סגנונית-ריטורית בעיקרה, ומגמתה להוכיח שספר תהילים בחינת "שלמות ההכשרה" (עמ' כ"ב) נזקק לאותם י"ח אופני ההבעה שהתורה — ובעצם כל כתבי הקודש — נזקקים להם. ואילו ההשוואה של סב"י היא ענינית-תכנית בעיקרה, ולפי שאינה צורנית כזו של רס"ג, היא גם הרבה פחות מדויקת ממנה. מקבילותיו של סב"י תואמות את מטרתו שהיתה צנועה יותר מלכתחילה — להראות את רום מעמדם של המזמורים ואת קרבתם הענינית לתורה ולנבואה. בנוסף לכך דומה שהוא השתדל להימנע מלאמץ את מקבילותיו של רס"ג, ולהראות (לעצמו ולאחיו הקראים) שבכוחו להוסיף עליהן כהנה וכהנה. מעבר להבדלים הללו, ניכרת בעליל הקרבה הרבה שביניהם הן בגישה והן במיתודה; ואילו מכאן ואילך נפרדות דרכיהם. בעוד שבעיני רס"ג ספר תהילים הוא מעין תורה שניה, שניתנה לישראל בהגיעו אל המנוחה והנחלה בחינת השלמה ל'ספר הראשון' (קאפח, 'תהילים', עמ' י"ח), הרי בעבור סב"י יש לספר תהילים יחוד מובהק. גם לדידו זהו ספר הכשרה והדרכה,⁸ אך בעל מגמה ספציפית: הדרכה במצוות הלל ושבת (דף 10, ע"א). והריהו מביא כראיה כ"ה כתובים בהם באים כ"ג פעלים שונים המורים כולם על תהילה ושבת, והכתובים כולם בצורת ציווי: הודו, הללו, זמרו, בקשו פניו, השתחוו, סולו, עבדו וכו' וכו'. ולפי שרס"ג ראה בציוויים אלה ראייה ניצחת לכך שספר תהילים הנו 'דבור האדון', אשר אי-אפשר להיענות לו ע"י אמירת הציוויים הללו

א' בנודיד, 'לשון מקרא ולשון חכמים', כרך ב', תל-אביב 1971, עמ' 440, סעיף י"ג. ההמנעות מהגיית ה' אופינית ללשון חכמים: חזקיהו — מזקיה; קנהו — קנאו; למינהו — למינו; יהודה — יודה. צורת הרבים של 'תהלה' היא בלשון המקרא 'תהלות', ורק בלשון חכמים מצינו 'תהילים' ובצדו 'תילים' (ירושלמי, סוכה, פרק ג', הלכה י'; בבלי, פסחים, קי"ז, ע"א).

8 הוא נוקט באותו השורש הערבי — צל"ח — כרס"ג.

עצמם,⁹ צריך היה סב"י להביא שלש ראיות כדי להוכיח שבספר תהילים אכן מצוי בצד הציוני גם קיומו.

הראיה הראשונה היא שכיחותם של שמות העצם המורים על התפילה ("אלצלוה") כמו: תפילה, תחינה, שועה, צעקה, זעקה ודמעה. הראיה השניה — לעומת לשונות הצווי דלעיל מצוטטים עתה למעלה מעשרים כתובים בהם באים אותם הפעלים בגוף ראשון: "מ'הודו' — 'אודך לעולם כי עשית' (תה', נ"ב, 11)... ומן 'שירו' — 'אשירה לה' בחיי' (תה', ק"ד, 33) וכו', וכו' (דף 10, ע"ב). סב"י אינו מתיחס במפורש לטענת רס"ג לפיה כל 'דברי העבד' שבמזמורים חייבים להתפרש כ'דברי האדון', אך זוהי למעשה תשובתו עליה. מי יאיינו מקבל את הגדרתו הצמצמנית של הרס"ג למושג 'תפילה', ואת תביעתו המופלגת לאחדות הנושא ביצירה רשאי לפטור את עצמו ממענה ישיר לתיאוריה הריטורית של רס"ג, ולהסתפק בשפע של ציטוטים המעידים שבמזמורים אכן מצינו את 'דברי העבד' בצדם של 'דברי האדון' בחינת "בצוע הצווי למעשה" (שם). וקשה להכחיש שהסבר זה כה פשוט וסביר, עד שאין הוא טעון ביסוס תיאוריטי מתוחכם.¹⁰ והראיה השלישית — לא זו בלבד שמצינו לשונות רבים של בקשה ("אלטלבה"), תחינה ("אלשפאעה") ותפילה ("אלצלוה") בספר תהילים, אלא שיש גם תיעוד ישיר לגבי שימושם של המזמורים בתפילה הסדירה בה לקחו חלק הלויים וישראל כאחד. הכתוב הראשון לקוח מתיאור העבודה במקדש, כפי שהתקינה דויד: "ולעמד בבקר בבקר לה' דות ולהלל לה' [וכן לערב]" (דה"א, כ"ג, 30). ושמא תטען כגאון שמדובר כאן בעבודת הלוויים שאין לה דבר עם תפילת העם, הריהו מוכיח ש"זה נאמר על המשוררים ועל הקהל" בעזרת ראייה מתיאור יסוד היכל ה' שבעזרא, ג', 11: "ויענו בהלל ובהודות לה' כי טוב [כי לעולם חסדו על ישראל, וכל העם הריעו תרועה גדולה בהלל לה']" (דף 11, ע"א-ע"ב). וכזאת נאמר גם בדה"ב, כ"ט, 27, ובנחמ', י"א, 17¹¹ ואף בספר תהילים גופו: במזמור ק"ו, 47 באה התפילה "הושיענו ה' אלהינו וקבצנו מן הגוים להודות לשם קדשך..." , ואחר-כך בא מענהו של הקהל: "...ואמר כל העם: אמן הללויה!" (שם, 48). יתירה מזו: בפרק המקביל שבדה"א באה כבר בפסוק הראשון תיבה נוספת המפרשת לנו שמדובר ב"צווי המחייב": "ואמרו הושיענו אלהי ישענו..." (ט"ז, 35). ברם, פסוק זה מעורר תמיהה: כיצד זה יאמרו דויד וכל משוררי תהילים שחיו בתנאי שלום ועצמאות מדינית בארץ ישראל מילים כמו "הושיענו..." וקבצנו? ותשובתו הניצחת — "האין מן הראוי ללמוד שהפסוק הזה וכיוצא בו מן הכתובים בספר הזה, הוא

9 ב'ספר חיוב התפילה' הוא מביע זאת אגב תיאור ברכת 'מודים' שבתפילת העמידה: "ואחרי (התפלות) האלה על הצרכים באה התודה על חסדי ה' באומרו 'מודים', כמו שאמר ה': 'הודו לה' כי טוב', והתשובה: 'מודים אנחנו לך', ואין התשובה על כך 'הודו לה' כי טוב' כמוהו!" (רס"ג, 'סידור', עמ' ה').

10 מסתבר שטענת רס"ג בדבר אי-האפשרות להתפלל בלשונות הציוני שבספר תהילים הטרידה קשות את הקראים, שכן בביאורו למזמור ט', 1 מוצא סב"י לנחון להתריע על הנוהג הפסול שרווח בקרב המתפללים בני-המקרא: "...וגם שבשו בטקסט הנבואי ("אלתנזיל") את הצורה הנתונה, וכאשר התפללו "הודו" (ק"ה, 1; קל"ו, 1) אמרו: 'אודה', ואם מצאו "זמרו" (ט', 12), אמרו: 'אזמרה', ואם מצאו "הללו" (ק"ג, 1 ועוד), אמרו 'אהללה', וכך בכל הספר, וטעו".

11 סב"י מזכיר את הפסוק מבלי להסביר את המילים הקשות "ראש התחלה יהודה לתפלה". מן הטיעון שלו מסתבר שלדעתו מורות המילים 'התחלה יהודה' על כך שההודיה של ראש הלוויים נאמרה בתחילה ונענתה על-ידי הקהל. כך ביאר את הפסוק יפת בפירושו לתה', קל"ו, 1 (ראה לקמן עמ' 69-70).

הוראה לאנשי הגלות שיתפללו ויתחנו אל הרחמן כדי שיחזירם ויאספם אל בית מקדשו? (דף 11, ע"ב). אמור מעתה: לא זו בלבד שהעם שותף לתפילת המקדש, אלא שהיא גופה נועדה להאמר גם מחוצה לו, שהרי תוכנה מעיד עליה בבירור שהיא תואמת את מצבם של בני הגלות לאחר החורבן. והריהו מביא עוד שלושים וחמישה כתובים של תחינה מתוך מצוקה קולקטיבית ואישית, שכולם מורים, לדעתו, על העוני, הדלות והאבלות שבגלות הנוכחית.

את המסקנה העולה מטיעונו עד כאן מסכם סב"י כך: "תכלית מתן ("מנזיל" = הורדת) הספר הזה היא שנתפלל בו. ואם כן כולו לימוד והדרכה לאנשי הגלות כיצד יחזרו בתשובה, ויבכו, ויצומו, וילבשו שקים, ויבקשו מן הרחמן הישועה..." (דף 12, ע"ב). בספר תהילים ניתנו לנו, אם כן, מן השמים הן נוסח התפילות והן דיני התפילה;¹² ומסתבר ששילוב כזה לא התמיה את בני הדור ההוא, שכן גם רס"ג שילב תפילות והלכות תפילה בסידורו. סב"י ממנהר להבהיר שאין ספר תהילים מיועד לתקופת הגלות בלבד, שכן יש בו גם תפילות ההולמות את צורכי ישראל בשבתו בחירות על אדמתו: "והוא גם כן תפילה לבני תקופת המלוכה ("אהל אלדולה", שהינו הניגוד של "אהל אלג'אליה" = אנשי הגלות) ולמלך במה שנוגע לעניני הלל ושבת, ויחוד ה' ותיאור יכולתו, וההודאה בצווי ובאזהרה, במצוות ובחוקים... ותיאור חסד ה' וטובותיו... וידידי עוונות... ובקשת הסליחה והכפרה והנצחון על האויב... והימשכות הטוב ודחית הרע..." (שם). ולפי שספר תהילים ממלא את כל צרכיהם של המתפללים בכל הזמנים ובכל המקומות, אין כל הצדקה הגיונית להוסיף עליו תפילות שנתחברו בידי אדם, ושיש בהן בהכרח שגיאות וטעויות. ואילו המזמורים נאמרו 'ברוח הקודש' (כך במקור, דף 13, ע"א) כפי שמוכח מן העובדה שמחבריהם היו נביאים: "משה איש האלהים" (צ', 1), "דוד מלך ישראל" (דה"ב, כ"ט, 27), וכן האחרים הנזכרים בכתורות, ככתוב בדה"א, כ"ה, 1. בלעדיותם זו של המזמורים כתפילות ישראל מתחייבת לא רק מן השיקול ההגיוני, שאין להיזקק ליצירת אנוש כשיש בידינו תפילה נבואית, אלא גם מן הכתובים. שכן עצם העלאת המזמורים על הכתב מעידה עליהם שהם נחשבו למצוות ("פרוץ" = במינוח המוסלמי: מצווה מן הקוראן, חוק אלוהי) — "כמו שנרשמו כל המצוות" (דף 13, עמ' א'). מה עוד שהנביאים עצמם התפללו באמצעות הספר הזה, ובכך הורו שיהיה תפילה לבני הדורות הבאים. באחת: לנוכח שלמותו של ספר תהילים (מבחינת הרכבו ומבחינת מקורו) אין צורך להשלימו על ידי תפילות מעשי בשר-ודם.

רק עתה פונה סב"י להתדינות ישירה וגלויה עם האיש "המוכר בשם אלפיומי", אשר אתו הויכוח אינו עוד על הלגיטימיות של השלמת המזמורים, אלא על המרתם בתפילה לא-

12 בהקשר אחר מראה סב"י כיצד יש ללמוד הלכות תפילה מספר תהילים: "כאשר ראיתי את הנביאים מסימים תפילותיהם בשני מקומות בפסוק "הושיענו... וקבצנו" (תה', ק"ו, 47; דה"א, ט"ז, 35) (הבנתי ש) זה נעשה לנו ללקח, שגם אנו נסיים כל חלק מחלקי התפילה בפסוק "הושיענו וכו'" (דף 13, ע"ב). ב'סידור התפלות כמנהג היהודים הקראים', א'-ג', רמלה תשכ"ב-תשכ"ג אין פסוקי "הושיענו וגו'" משמשים כחתימה קבועה, לא של חלקי התפילה ולא של תפילות שלמות. עם זאת הם באים כחתימה של כמה תפילות: ערבית ושחרית של ראש חודש (א', עמ' 30; 71) שחרית של שבת (א', עמ' 220); אך לעתים גם באמצע התפילה: שחרית של ראש חודש (א', עמ' 67) ושבת (א', עמ' 220) וערבית של מועדים (ב', עמ' 40).

מקראית. את עמדת הגאון הוא מסכם במילים ספורות — "שהספר הזה לא מתפללים בו" ("יוצלא בה") אלא בבית המקדש וב'כלי שיר'" (דף 13, ע"ב). קשה לומר בביטחה, שאי-דיוק זה נעשה בכוונת סילוף, שכן ראינו שגם אחרים התקשו בהבנת עמדתו המורכבת של רס"ג, לפיה לא 'התפללו' באמצעות המזמורים אפילו במקדש, ואילו גם כיום אכן 'קוראים' אותם במסגרת התפילה.¹³ על כל פנים ברור שהתעלמותו משתי הבחנותיו של הגאון — בין 'שירה' ל'תפילה' מכאן, ובין 'תפילה' ל'קריאה' מכאן — הקלה עליו מאד לטעון כנגד עמדת רס"ג "שהכתוב עצמו והסכמת האומה על כל חלקיה — הנאמנים והממרים (ר"ל הקראים והרבנים) — השיבו על דעה זאת" (דף 13, ע"ב).

הראיה הראשונה מן הכתובים היא, שהתקדים להתפלל בתהילים שלא בבית המקדש נקבע על-ידי דוד עצמו. שכן כותרותיהם של תשעה מזמורים מעידות מה הם המאורעות שלרגלם התפלל דוד תפילה זו. שבעה מהם נאמרו אחרי שצלחה עליו רוח ה' עקב משיחתו (ככתוב בשמ"א, ט"ז, 13) אך לפני שמלך על ישראל: "בהיותו במדבר יהודה" (ס"ג, 1), "בברחו מפני שאול במערה" (נ"ז, 1), "בשלח שאול וישמרו את הבית להמיתו" (נ"ט, 1) וכן: קמ"ב, 1; נ"ד, 2; נ"ו, 1; ל"ד, 1; והשנים הנותרים נאמרו אחרי שמלך בירושלים: "בבוא אליו נתן הנביא" (נ"א, 2) ו"בברחו מפני אבשלום בנו" (ג', 1). לא זו בלבד שדוד התפלל במזמורים לפני בניית המקדש, הוא אף עשה זאת מחוץ לתחומה של ארץ ישראל, ובכך "לימד את האומה איך תתחנן אל ה' יתברך בגלות" (דף 14, ע"א), ככתוב: "למנצח על שושן עדות מכתם לדוד ללמד, בהצותו את ארם נהרים ואת ארם צובא... אלהים זנחתנו..." (ס', 1-3; וכך בפירושו על אתר; מרויק, 'סלמון', עמ' 65). כזכור הקדים רס"ג תשובה לקושיא זו, בטענו שספר תהילים — כמוהו כתורה עצמה — ניתן מגילות מגילות, ושהכותרות הללו מתייחסות למקומות בהם זכה דוד הנביא להתגלות (ראה לעיל עמ' 25). במקום לטעון שתשובתו של הגאון דחוקה ומלאכותית, העדיף סב"י להעלים מקוראיו, שרס"ג נתן את הדעת על ענין זה. על כל פנים יש בפיו הסבר נאה לכותרות הביאוגרפיות — אין אלה ציוני זמן ומקום גרידא, אלא תאורי המאורעות שבגינם התפלל דוד את תפילתו הנבואית.

בעקבות זאת ניגש סב"י להפרכת ההוכחה החזקה ביותר של רס"ג להתנייה המקומית — מזמור קל"ז. הסירוב של "הנביאים" לומר את השיר על אדמת נכר נבע מכך, שהם נשאלו לשוררו "בכנורות ובנבלים כנדרש בבית המקדש" (דף 14, ע"ב), כפי שמעידות המילים "תלינו כנורותינו" (קל"ז, 2). ואמנם, זאת אסור היה להם לעשות, שהרי גם מדה"א, כ"ה, 6 מוכח שנגינת המזמורים היתה מוגבלת למקדש. "אך באשר לתפילה, להתפלל בו בכל מקום הרי היא חובה!" (שם). והריהו מביא ראיות מספר תהילים, שחובה להתפלל במזמורים בכל מקום (ס"ו, 4; צ"ו, 1) ובכל זמן, אפילו בגלות (ע"ד, 21; ס"ט, 31). הוא הקפיד לבחור בפסוקים בהם באים הפעלים "יזמרו", "שירו", "יהללו" ו"אהללה", הסותרים את הבחנתו של רס"ג (עליה הוא עובר בשתיקה) בין שירה (מותנית) וקריאה (בלתי-מותנית). ראיות אלה תקפות כל עוד מניחים שהכתובים בהם כלולים הציונים אכן מדברים בשירת מזמורי תהילים. אך, כזכור, הנחה זו גופה היא סלע המחלוקת.

הראיה השניה היא מן ההסכמה הכללית ("אג'מאע"): "כל האומה בכל קצות תבל מתפללת ("תצלי") ממנו ובו בכל כנוסיה" (דף 14, ע"א). אמנם הקהילות הרבניות "שמו את שמונה עשרה" טפילה (כך במקור. בכ"י פירקוביץ 555, דף 9, ע"א: טפלה) עליו" (שם), אך התלמוד עצמו הרי מספר שמאה ועשרים זקנים (כך! בלי הנביאים) נתאספו וחברוה, ו"מה שהוא בדרך הזאת הרי זה בלתי מקובל אצלנו" (שם). ובעוד שאין אג'מאע לגבי התפילה-הטפילה הבלתי-נבואית שנתווספה במאוחר, הרי יש ויש הסכמה כללית להתפלל בתהילים. והראיה — אם נשאל את בני קהלות רבניות הבאים מביזנטיה, צרפת וקצווי המערב מה הם מתפללים בתוספת ל'שמונה עשרה', הם יעידו שהם "מתפללים מתהילים" בשבת ובימים אחרים, ושביל יום כפור אף חובה ("לא בד") להתפללו כולו.¹⁴ סיכומו של דבר: "הנה הוכח, שמי שאמר שלא יתפללו בו אלא ב'בית ה' טעה ושגה" (דף 15, ע"ב). ואנו מצדנו נעיר, שאילו התיחס רס"ג בהקדמותיו לתהילים לענין "קריאת" פסוקי דזמרה וההלל בבית הכנסת, היה מקשה על סב"י לגייס כנגדו את הנוהג הרבני בחינת ראייה ניצחת שהמזמורים נחשבים על-ידי הכל כתפילות לכל דבר.

בזאת תם אותו חלק של הוויכוח עם רס"ג שיש לו השלכה ישירה על המחלוקת שבין הקראים והרבנים בענין מעמדו של ספר תהילים כספר תפילה. סב"י לא ראה לנחון אף להזכיר את תורת חמשת התנאים — התופסת מקום כה מרכזי בהקדמת רס"ג — והסתפק בנטילת הרלוונטיות שלה מכוח ההבחנה בין זימרת המזמורים בלוויית כלי-שיר במקדש לבין שירתם בלעדיהם מחוצה לו. אך בדיקת ביאוריו להוראות המוסיקליות שבכותרות המזמורים מעלה, שאמנם היתה לו גם תפיסה שונה למדיי מזו של הגאון בדבר הדרך בה שוררו וניגנו במקדש. אפשר להניח מראש שכקראי הוא לא יכול היה להיות שותף למגמתו של רס"ג להגביה מחיצה בין שירת הקודש שבמקדש לבין התפילה שבבית הכנסת. אי-לכך, אין לצפות שהוא יאמץ ביאורים התורמים לראיית שירת המזמורים במקדש כפולחן ייחודי, המוגבל בגדרים חמורים, המונעים — בין השאר — את המשכתו במקום אחר (בדומה לאיסור החל על עבודת הקורבנות מחוץ לקודש). התמודדותו עם תפיסת רס"ג ניכרת היטב בביאורו לכותרת של מזמור ד'. "בנגינות" מורה שהמזמור הזה נאמר "בלחנים ובנעימות" ("באלחאן ונגמאת"), בניגוד ל"על נגינת" (ס"א, 1) המורה על נעימה אחת בלבד. דברים אלה קרובים למדיי לדברי רס"ג בנידון, והוא הדין לגבי ההסבר הניתן על ידו לתפקיד של הליווי האינסטרומנטלי: "להמריץ את האנשים לעבודת ה' מתוך שמחה, כאמרו: 'עבדו את ה' בשמחה' (ק', 2)".¹⁵ לא כך לגבי ההתנייה המנגינית, בעוד שרס"ג הניח שהכתוב והמסורת שבע"פ הינחו את הלוויים באורח דווקני מהו הלחן התואם את המזמור, הניח סב"י שהמילים "למנצח בנגינות" ודומותיהן מורות רק על עצם החובה להתאים את הלחן או הלחנים לאופיו המיוחד של המזמור. ההרמוניה המוסיקלית נדרשת, אך לא נקבעת. הוא חוזר לענין זה ביתר בהירות בביאורו ל"שאו זמרה ותנו תף, כנור נעים עם נבל" (פ"א, 3), ואלה דבריו:

14 השווה 'ארבעה טורים', אורח חיים, הלכות יום הכפורים, סימן תרי"ט: "ועוד נהגו אנשי מעשה באשכנז שעומדים על רגליהן כל הלילה וכל היום... ועוד נהגו ללון בבית הכנסת, ואומרים שירות ותשבחות כל הלילה". סב"י הפריז אפוא על המידה בדברו על חובה כללית של אמירת ק"ן המזמורים, וקשה לדעת אם הוטעה או היטעה.

15 השווה לדברי רס"ג, בפרק הקודם, עמ' 47.

"שימו הנעימה ("אלנגמה") ומה שתאמרו מן השבח ("אלתמג'יד" = מילות המזמור) בקצב ("איקאע" = מודוס קצבי) של ה'כלים', כך שלא יהיה הדיבור לחוד וההקשה (של התוף) לחוד. כפי שאמר בענין זה: 'קדמו שָׁרִים אחר נגנים' (ס"ח, 26). ומשתושג התאמה משולשת זו של הנעימה, הקצב והמילות, תהיה לה השפעה מופלגת על המנגנים, כפי שהוא מסביר בהמשך ביאורו למזמור ד', 1: "והיה כאשר יקישו בכלים תבוא עליהם רוח נבואה, כאומרו: 'הַנְּבָאִים בכנורות, בנבלים ובמצלתיים' (דה"א, כ"ה, 1), וכפי שאמר על אלישע ע"ה: 'והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה' (מל"ב, ג', 15)".

ודוק: שעה שרס"ג הביא את מעשה אלישע כראיה להתנייה הכלית (ראה לעיל עמ' 33), העדיף סב"י ללמוד ממנו את דבר כוחה של הנגינה לגרום להשראה נבואית אף במקדש. ואכן, שלא כקודמו הוא נוטה בבירור להסתפק במסקנות כלליות, למעט ככל האפשר במתן ביאורים מוסיקליים לכותרות, ולהעדיף על פניהם ביאורים תכניים. כך הוא מתעלם בביאורו למזמור ו', 1 מדברי רס"ג, לפיהם מורה "על השמינית" על הלחן השמיני, בבכרו להזקק (ללא ציון המקור) למדרש המלהיב: "יש אומרים שפירוש 'על השמינית' — 'כלי שיר', והוא עוד בעל שמונה מיתרים, כאומרו: 'בכנורות על השמינית לנצח' (דה"א, ט"ו, 21), וב'עתידי' יגדל ויהיה בעל עשרה, כאומרו: 'עלי עשור' (תהי, צ"ב, 4), 'בנבל [עשור] אזמרה לך' (קמ"ד, 9; בכ"י 555 מצויה התיבה 'עשור')¹⁶. ואילו בביאורו למזמור נ"ג, 1 הוא מביא אמנם בשם "יש אומרים" את הסברו של רס"ג לפיו "מחלת" הינו שם של כלי, כמוהו כ'מחול';¹⁷ אך בצדו הוא מביא גם דעה אנונימית לפיה הכוונה ב"מחלת" למלכות אדום וישמעאל, ככתוב בתורה: 'וילך עשו אל ישמעאל ויקח את מחלת בת ישמעאל... לו לאשה" (בר', כ"ח, 9). אין הוא מכריע כאן בין הביאור המוסיקלי והביאור התכני, וכזאת דרכו גם לגבי שתי הדעות שהוא מביא על "אל הנחילות" (ה', 1) — שם של אחד מכלי השיר, או מכאובי הלב שפקדו את ישראל. כך הוא נוהג, לכאורה, גם לגבי "על ששנים" (מ"ה, 1) — "יש אומרים: 'כלי נגון' עגול כמו השושן, ואחרים אמרו שכוונתו ל'שארית ישראל' הטובה המשולה ל'שושנה', כפי שנאמר: 'כשושנה בין החוחים...' (שה"ש, ב', 2)". אך כשהוא חוזר לענין זה בביאור של "על שושן" (ס', 1) ושל "על שושנים" (ס"ט, 1), הריהו מציע שם אך ורק את הפירוש השני, המיטאפורי. הכרעה מפורשת נגד הביאור המוסיקלי מצינו בביאורו ל"עלמות לבן" (ט', 1). הוא מביא בתחילה את הדעה ש"עלמות" הינו כלי שיר, וש"לבן" מוסב על אחד מראשי המשוררים הקרוי בן בדה"א, ט"ו, 18 (כזכור, ביאר כך רס"ג את מילת "לבן", ואילו את 'עלמות' הבין כשם של לחן). אך בהמשך הוא מביא את דעתו שלו, לפיה "עלמות" פירושו חטא קל (על דרך "עלמנו למאור פניך" — תהי, צ', 8), או שיש לגזורו מ'עלם ועלמה' ולהבינו כאן כמורה על חטאות הנעורים (גם במזמור מ"ח, 15 הוא מבאר "ינהגנו עלמות" במובן של יחזירנו לימי העלומים). שני הביאורים מצטרפים יפה לתיבת

16 ראה בפרק הקודם, עמ' 31, הערה 54.

17 סב"י קושר את 'מחלת' ו'מחול' גם עם ה'חליל', אך מבלי לזהות את הכלי על-ידי מתן שמו בערבית. לעומת זאת הוא מתרגם הן את "מחול" (ל', 12) והן את "מחלת" (פ"ח, 1) על אתר במילת "טבל" (=תוף גדול בעל שני ראשים). כך תירגם גם רס"ג שתי תיבות אלה בתפסיר תהילים, ואילו את תיבת 'חליל' (שאינה נזכרת בתהילים) תירגם באגרון ובתפסיר ישעיהו (ה', 12) במילת 'נאי' שמשמעה — חליל, אבוב (ראה: אלוני, 'אגרון', עמ' 228).

"לבן", אותה הוא מסביר כפועל בציווי: "כלומר נקנו והלביננו מן החטא". מיד לאחר ביאורו זה מתריע סב"י על הנוהג הפסול של הימנעות מאמירת כותרות ("רוס") המזמורים בתפילה, שרווח מן הסתם בקרב הקראים. בזאת מתגלה בבירור המניע שלו כאשר הוא מעדיף את הביאור התכני-רעיוני (הקושר את הכותרת לנושא המזמור), על פני הביאור המוסיקלי (המשווה לכותרת אופי אינפורמטיבי-היסטורי גרידא).

להסתייגות הברורה של סב"י ממאמציו הנמרצים של הגאון להבליט את השכלול המוסיקלי של שירת הקודש, מצטרפת תפיסתו השונה את סדרי השירה והניגון במקדש. לא זו בלבד שלדעתו היו הלויים חופשיים, ככל הנראה, לבחור את הלחן על פי הבנתם, אלא שהם שיתפו בשירה ובנגינה לא רק את הישראלים שבעזרה אלא אפילו את העלמות שבעזרת הנשים. הוא מתאר זאת בפירוט בביאורו לכתוב "קדמו שרים אחר נגנים בתוך עלמות תופפות" (ס"ח, 26), וזו התמונה המתקבלת: בחצר הפנימית נצבו המנגנים ומאחוריהם המשוררים, אלו ואלו מבני לוי. לשירתם המלווה בכלי שיר נצטרפו בני שאר השבטים, שעמדו שורות-שורות ב'חצר החיצונה', וביניהם גם הגרים הנלולים על ה' כעדות הכתוב: "יראי ה' ברכו את ה'" (קל"ה, 20). ואילו מסביב לבית ניצבו מקהלות העלמות וכלי-שיר בידיהן, ככתוב בפסוקנו: "בתוך עלמות תופפות", וכפי שהיה בשירת הים (שמ', ט"ו, 20) וכפי שיהיה לעתיד לבוא (יר', ל"א, 12). ברם, הוא מוצא לנכון להדגיש, שלנשים הותר לנגן בתוף ובמחול בלבד, שכן רק שני כלים אלה נזכרים בכתובים עליהם הוא מסתמך. על מיקומן מסביב לבית הוא מקיש מן הנוהג במדבר, שנאמר: "...במראת הצבאת אשר צבאו פתח אהל מועד" (שמ', ל"ח, 8). מאד יתכן ששתי ההגבלות האלה — הכלית והמקומית — הודגשו על-ידו בגלל ההשלכות ההלכתיות האקטואליות שהיו להן על מקום האישה ותפקידה בבית הכנסת. על כל פנים ברור שתפיסה עממית ופתוחה מעין זאת של שירת המזמורים בבית המקדש מקילה מאד על יצירת רצף בינה לבין שירתם בבית התפילה שבגלות. הוא אומר זאת בבהירות רבה בביאורו לפסוק הבא "במקהלות ברכו אלהים, אדני ממקור ישראל" (ס"ח, 27) — "ואומרו ממקור ישראל מובנו — המקומות אשר הם מקור ישראל וכינוסו בו, והוא המקדש. דברים אלו גם כן ממריצים אותנו להתכנס כדי לשבח לה' בהקהל, כמו שאמר: 'וירוממוהו בקהל עם' (ק"ז, 32), ואמר: 'במקהלים אברך ה'" (כ"ו, 12)¹⁸.

את חלקה האחרון של הקדמתו מקדיש סב"י לדיון בשאלה מי חיבר את המזמורים. הוא בחר לעשות זאת בצורת פולמוס עם דעתו של רס"ג, אולי משום שבדרך זו יכול היה לפגוע במעמדו של הגאון כפרשן אמין אגב דיון ענייני. את עמדתו של רס"ג הוא מסכם כראוי, בלשון זו: "כל מה שיש בספר תלים הוא אך ורק נבואות דוד, המסורות לבני משה ולבני לוי כדי שישבחו בהם" (דף 15, ע"ב). לאחר פרפראזה זאת בא ציטוט מילולי ארוך ומדויק מטיעונו של רס"ג בהקדמתו בענין "למשה" ו"לשלמה" (ראה בפרק הקודם, עמ' 26). על דברים אלה, אומר סב"י, אסור לו לעבור בשתיקה, שכן בזאת נשללות ממשה ומשאר הנביאים הנזכרים בספר תהילים נבואותיהם ומיוחסות לנביא אחר; וכל זאת על סמך חקירה

18 על דרך זו הוא לומד מן הכתוב "ואני בלב חסדך אבוא ביתך, אשתחוה אל היכל קדשך ביראתך" (תה', ה',

8) את ההלכה האקטואלית ש"ההשתחויה והתפילה חייבות להיות אל כיוון המקדש" (בביאורו למזמור ה',

1). בברכות, ל', ע"א לומדים דין זה לפרטיו השונים מכתובים שבתפילת שלמה על שתי נוסחאותיד (מל"א,

ח', 35, 44, 48; דה"ב, ו', 32).

שאינה עומדת בפני הבקורת. מכאן ואילך הוא תוקף את עמדת הגאון באורח שיטתי מכל צדדיה. טענתו של רס"ג לפיה הבנים קרויים במקרא באורח קולקטיבי בשם האב, נכונה אך ורק לגבי השם 'ישראל' ושמות שנים-עשר השבטים. נוהג יחודי זה מבוסס על דרכו של יעקב אבינו בברכתו לבניו (בר', מ"ט), ובלעדיותו ניכרת גם בהימנעות הגמורה מקריאת מישוהו מצאצאיהם בשמו של אבי השבט. הגאון ביקש, כזכור, לאשש את הנחתו בדבר כלליות התופעה על שני כתובים בספר דברי הימים א', וסב"י יוצא עתה להפריך אסמכתות אלה. הפסוק הראשון הוא: "ואהרן ובניו מקטירים על מזבח העולה..." (דה"א, ו', 34). בעבור רס"ג היה די בעובדה שההקשר מתיחס לימי דוד, כדי להוכיח ש"הכוונה בכך — בני אהרן" (קאפח, 'תהילים', עמ' כ"ט). סב"י מקדיש עמוד וחצי כדי להראות שמסקנה זו נמהרת היתה, ושהכתוב מוסב בהכרח על אהרן עצמו. מאחר שרס"ג הסתמך על ההקשר הוא פותח בבדיקתו, ולצורך זה הוא סוקר במפורט את מבנה הפרשה מפרק ה', 27. בלשונו נוכל לומר שהוא מצא מבנה מחזורי ובו אלמנט סימטרי, שכן הפרשה פותחת ברשימת היחס של הכהנים (ה', 27-41), ממשיכה ביחס הלויים (ו', 1-33) וחוזרת ליחס את אהרן ובניו הכהנים (ו', 34 ואילך). בראש רשימת הלויים מסופר על מינוי שלשת המשוררים (ו', 16), ובמקביל לכך פותחת גם הרשימה השניה של הכהנים במינוי אהרן ובניו כמקטירים וכזובחים על המזבחות (ו', 34). הקבלה זו מלמדת, שכפי שחלוקת התפקידים של הלויים חוזרת אל המינוי בידי דויד, כך חוזר תיאור תפקידי הכהנים בהכרח אל המינוי המקורי של אהרן וארבעת בניו "על פי צו ה' יתברך" (דף 17, ע"א), רוצה לומר ביד משה במדבר. יתירה מזו: לא זו בלבד שההקשר מעיד שפסוק 34 לא נאמר על ימי דוד, אלא שעצם הצירוף "ואהרן ובניו" דיו להפריך את טענת רס"ג. שכן, "איך יתכן שהוא מתכון במילה 'ואהרן' לבני אהרן, וכבר נאמר 'אהרן ובניו'?! (שם).

הפסוק השני, שעליו הסתמך רס"ג מתיחס בבירור לימי שהותו של דוד בצקלג, ומצינו בו: "ויהודע הנגיד לאהרן" (דה"א, י"ב, 27), והריהו מפרש: לבני אהרן. ההקשר נהיר, וגם הטענה הסגנונית אינה תופסת כאן, ואף-על-פי-כן פוסק סב"י שרס"ג טועה, משום שתיבת "לאהרן" מובנה כאן — 'מאהרן' (האיש). וראיתו: אות היחס ל' באה בהוראה של מ' גם בפסוקים אחרים: "הבאים למלחמה" (במ', ל"א, 21) מובנו — 'מהמלחמה', ו"יבא שלמה לבמה" (דה"ב, א', 13) מובנו — 'מהבמה'. סב"י לא גילה את הכלל הלשוני הזה, שהיה מקובל גם על רס"ג עצמו, כפי שעולה לא רק מתרגומו בתפסיר לויק', י"א, 24 ולבמ', ל"א, 21 אלא גם מדבריו על ויק', י"א, 24 בפירוש הארוך.¹⁹ יחד עם זאת ניתן לשאול אם ישומו של הכלל על פסוקנו אמנם סביר, או שמא אין הוא אלא פועל-יוצא של צורכי הפולמוס. גם דוד בן אברהם הקראי מביא כלל זה בראש הערך ל' באגרונו (סקות, 'אגרון', ב', עמ' 141-142), וכמוהו ריב"ג בספר הרקמה (עמ' נ"ה-נ"ו). הראשון מדגימו על ידי שמונה כתובים (אחד מהם — דה"ב, א', 13), והשני על ידי שבעה-עשר כתובים (שני הראשונים — במ', ל"א, 21; דה"ב, א', 13, ומן השאר רק שנים שהובאו ע"י קודמיו). אך שניהם

19 על התפסיר לכתובים אלה ראה: קאפח, 'פירושי', עמ' צ"ז; ק"ל. שם, בעמוד קצ"ב מובא בתרגומו של קאפח שריד מן הפירוש הארוך לפרשת שמיני ובו ההתייחסות לויק', י"א, 24.

כאחד אינם מאזכרים את פסוקנו.²⁰

לאחר הפרכה זו של האסמכתות עליהן נשענה טענת רס"ג ש"למשה" משמעו — 'לבני משה', יוצא סב"י נגד טענתו השנייה של הגאון, לפיה "לשלמה" פירושו — 'על אודות שלמה' (ראה בפרק הקודם, עמ' 27). הוא פותח בראיה עניינית — שלמה היה ללא ספק נביא, כפי שמעידים שני ספריו הנבואיים משלי ושיר-השירים, אשר איש לא יעלה בדעתו ליחסם לדוד. ומסמך עליה ראיה סגנונית — כפי שבכותרת של שיר-השירים מורה ל' השייכות על מחבר הספר (ולא על נושאו), כך אין מנוס מלומר שגם שני המזמורים שבראשיהם רשום "לשלמה" (ע"ב, 1; קכ"ז, 1) — "הכל נבואת שלמה" (דף 17, ע"ב). סב"י חוזר לענין זה בביאורו למזמור מ"ב, 1, מקום שם נזכרים לראשונה 'בני קרח'. עליו לברר מי הם נביאים אלה — בניו של קרח בן יצהר שקם על משה ואהרן, או שמא הם צאצאי צאצאיהם שחיו בימי דויד (והנזכרים בדה"א, ט', 19; י"ב, 6; כ"ו, 1) ? וזו תשובתו: "מן הידוע שאם נאמר בספר הזה 'לדוד', 'למשה', 'לאסף', הריהם כולם המפורסמים והידועים; וכך מן ההכרח שיהיה אומרו "לבני קרח" מוסב ללא ספק על הידועים המיוחסים, כפי שנאמר: 'ובני קרח — אסיר ואלקנה ואביאסף' (שמ', ו', 24), וזה מורה שהם התנבאו (את המזמור הזה) במדבר...". הבאת נבואות קדומות בספר מאוחר אינה צריכה להפתיע, שכן גם נבואות משה רבנו הובאו בחלקן בתורה, ובחלקן — בספר תהילים. הראשונות מוסבות על עניניהם של בני ישראל במדבר (כמו: שמ', ל"ב, 11 ואילך; דב', ט', 26 ואילך; במ', י"ד, 13 ואילך; ט"ז, 22; י"ב, 13), ואילו האחרונות — על ענין 'הגלות והישועה'. ולפי שגם שבעת מזמוריהם של בני קרח הינם נבואות על הגלות ועל ימות המשיח, הם באים בספר תהילים.

ברם, כיצד מתישבת תפיסתו זו אודות ריבוי המחברים, עם הכתובים שהביא רס"ג כאסמכתות לכך שספר תהילים כולו יוחס לדויד כבר במקרא גופו (קאפח, 'תהילים', עמ' כ"ח) ? הגאון הסתמך על שלשה כתובים (נחמ', י"ב, 24; דה"ב, ז', 6; ח', 14), ואילו סב"י יכול להסתפק באיזכור של אחד מהם בלבד (דה"ב, ז', 6), משום שאינו חולק כלל על האינטרפרטציה שניתנה להם על-ידי רס"ג. ההשגה שהוא מעלה מוסבת על המסקנה — הספר אכן מיוחס בכללותו לדויד, אך אין פירושו של דבר זה שאין בו מזמורים של נביאים אחרים. שהרי גם בתורת משה כלולות נבואותיהם של נח, שלשת האבות וכיוצא בהם (דף 17, ע"ב). עתה לא נותר לו אלא לבחון את הנחתו של הגאון, שלא יתכן ששני נביאים יתנבאו נבואה אחת, ואת מסקנתו שאיזכור שני שמות בכותרות מעיד בהכרח שלפחות אחד מהם לא היה בגדר נביא-מחבר אלא בגדר מזמור (ראה בפרק הקודם, עמ' 26). סב"י מביע תרעומת על כך ש"האיש הזה שלל מאהרון את נבואתו, כמו ששלל ממשה את נבואתו בספר תהילים" (דף 17, ע"ב-18, ע"א). אמת, נבואת אהרן היתה על יד מלאך, בעוד שנבואת משה היתה בלתי אמצעית. אך אפשר להניח שההתגלות הבר-זמנית לשני הנביאים ארעה בצורה כזאת — ה' ברא קול אשר משה שמעו במישרין, ויחד עמו שמעו גם המלאך, שמסר את הדיבור לאהרן, וכך התנבאו שניהם ביחד (ויק', י"א, 1-2). יתכן אפוא שכך היה גם לגבי אסף

20 גם רד"ק בביאורו לדה"א, י"ב, 27 מפרש כרס"ג: "זרע אהרן" (בעוד שאת דה"א, ו', 34 הוא מסב על אהרן האיש).

וידותון (תה', ע"ז, 1),²¹ ואף לגבי שלושת בני קרח — אסיר אלקנה ואביאסף. לפיכך מצאנום נוקטים לשון רבים — "באזנינו שמענו, אבותינו ספרו לנו..." (מ"ד, 2), אם כי לא תמיד (מ"ב, 2). סוף דבר: שלילת "תפלה למשה" (צ', 1) ממשה רבינו כדברי אלפיומי, תחייב לשלול את "תפלה לדוד" (י"ז, 1; פ"ו, 1) מדוד המלך, שהרי אין כל הבדל! סכמו של דבר: ספר תפילות החובה של ישראל קרוי על שמו של דויד, אך חלק מן המזמורים נתחברו על ידי נביאים אחרים. סלמון בן ירוחם הקדיש מאמץ ניכר לחשוף את הזיקה העניינית שבין כל מזמור לקודמו, משום שהניח שאופיו הנבואי של הספר עומד לא רק על העובדה שכל המזמורים על כותרותיהם הם בחזקת נבואות, אלא גם על כך שסידורם נבואי אף הוא. כאומרו: "...המזמורים כולם קשורים זה בזה, ואמנם נקבע כך בצו נותנם ("באמר מנזלהא") — (ביאורו למזמור מ"ו, 1).

21 בהמשך מעיר סב"י, שלגופו של ענין הוא סבור שנביאור-מחברו של מזמור ע"ז היה אסף בלבד, שכן בעוד שכתוב "לאסף" לא כתוב "לדודותון" אלא — "על ידותון". הן כאן בהקדמה והן בביאוריו ל"ע"ז, 1; ס"ב, 1 הוא מבאר את "על ידותון" במשמע של "על נבואת ידותון", מבלי להסביר למה בעצם כוונתו. במזמור ל"ט, 1 כתוב: "למנצח לדודותון מזמור לדוד", ובביאורו שם הוא מעיר, שיש אומרים שהנבואה היתה לשניהם בצוותא (כפי שבאר גם הוא בהקדמה), ויש אומרים שהנבואה היתה לדוד בלבד, ואילו המנצח-הממריץ שהיה מופקד על אמירתה במקדש היה ידותון.

2. יפת בן עלי

יפת הרבה בהבאת דעותיהם וביאוריהם של קודמיו, ואף הדגיש בהקדמתו (עמ' 10) מה רב חלקם בפירושו.²² יחד עם זאת הוא נמנע כמעט לגמרי מלהזכיר שמות ולציין מקורות. אי-לכך אין בהקדמת יפת שום התייחסות גלויה או רמוזה לרב סעדיה גאון, ויחד עם זאת ברור שתפיסת הגאון לגבי ספר תהילים היתה מוכרת לו מכלי ראשון (ולא רק מפירושו של סלמון בן ירוחם). שכן בפירושו יפת לתה', ע"ב, 20 מצאנוהו מסתמך — באורח אנונימי כמנהגו — על ביאור של רס"ג, שלא בא בפירושו של סב"י; וגם בדבריו על תה', קל"ו, 4 יש הד ברור לדברי רס"ג על המזמור הזה.²³ ואכן, כפי שעוד נראה, הוא אמנם מתמודד בהקדמתו עם תפיסתו של רס"ג, אך נמנע מכל עימות ישיר עם טענותיו וראיותיו. הוא מסתפק בהצגת העמדה הקראית ובביסוסה, וכך מוחש הפולמוס המובלע עם יריבו רק למי שמכיר את דברי הגאון. אין זאת כי יפת לא חשש פן תגיע מסכת טיעוניו של 'ראש הישיבה' לאוזניו של הקורא הקראי, וגם לא נטה להשתמש בהפרכתה כנשק במאבק העז, שהמשיך להתנהל בין שני המחנות.²⁴

פירושי יפת למקרא ארכניים הם, ומסתבר שהטריד אותו החשש פן ילאה את קוראיו. חשש זה ניכר בבירור מהבטחותיו החוזרות ונשנות לנקוט לשון קצרה, ושמא גם מנוהגו המתמיה לפצל את הדיון בענייני מבוא בין ההקדמה הרשמית (הבאה בראש הפירוש עוד לפני התפסיר) לבין הביאור של פסוקי הספר הראשונים. הוא מוצא לנכון ולנחוץ להקדים לפירושו דיון בנושאי הספר המקראי, לקחיו ומטרות כתיבתו; בסוגו הספרותי, מבנהו ושימושי הלשון הרווחים בו; במיהות המחבר, זמנו ומעלתו הנבואית וכיוצא באלה. כנגד תפיסה רחבה זו של תפקיד ההקדמה עמדה, כנראה, הרתיעה מלהאריך בהרצאה מסאית, ומכאן נטיתו להגיש את הדברים במידת האפשר בצורת ביאורים למילים ולעניינים שבכותרת הספר וב"הקדמתו".²⁵ נטיה זו באה לידי ביטוי קיצוני בפירושו לנחום, שה"ש וקהלת, החסרים לגמרי הקדמה נפרדת, ואשר הדיון המבואי בא בהם לאחר התפסיר של הפסוקים הראשונים, לעתים אף ללא קישור עם מילותיהם. דוגמא הפוכה משמש פירושו לספר דניאל,

22 בפתיחה העברית לפירוש שה"ש כותב יפת: "...אתחיל בעזרת משכיל כל מורים / לפתור ספר שיר השירים / שמעה אזני מפי פותרים / אשר הורו ולמדו בני הגולה..." (ברג'ה, 'שה"ש', עמ' א' בצדו הימני של הספר). וראה גם בירנבאום, 'הושע', עמ' VIII-IX; שורשטיין, "רות", עמ' 7; מרגוליות, 'דניאל', עמ' 86-87.

23 ראה לקמן הערה 29. מאחר שפירושו של רס"ג לתרי-עשר לא שרד, נאלץ בירנבאום ('הושע', עמ' XX-XXIII) לנקוט בדרכי-עקיפין כדי לאמוד את שיעור היזקקותו של יפת להשגי קודמו הרבני. הוא בדק ומצא שמתוך ארבעה-עשר ביאורים של רס"ג המצוטטים ע"י רד"ק בפירושו לספר הושע, זהים לא-פחות מאשר שנים-עשר עם ביאורי יפת על אתר!

24 הירשפלד ('נחום', עמ' 5-6) מסיק מריבוי הטענות נגד ביאורי רס"ג בפירוש התורה של יפת, וממיעוטם המובהק בפירושו לנביאים וכתובים, שבעבור המפרש הקראי מוצה עיקר הפולמוס האנטי-רבני בפירוש התורה, ושמכאן ואילך היה לבו נתון לבאור המקראות לגופם.

25 יפת מגדיר את קהלת, א', 1-2 ואת משלי, א', 1-7 בתור 'פתיחה' ("צדר"), שרק לאחריה מתחילים הספרים גופם. ראה סוף ביאורו לקה', א', 2 (בלנד, 'קהלת', עמ' 5; תרגום אנגלי עמ' 147) וסוף ביאורו למשלי, א', 7 (גונציג, 'משלי', עמ' IX).

אשר בו נשאר הדיון המבואי בגבולות ההקדמה הלא-ארוכה הקודמת לתפסיר. ואילו בפירושו לתרי-עשר, משלי ורות²⁶ חורג המבוא מעבר למסת הפתיחה, ונמשך בגוף הפירוש. יפת הגדיל לעשות בכיוון זה בפירושו לתהילים, שבו מהוות הפתיחות למזמורים א' ו-ג' השלמה עניינית להקדמה הארוכה של הספר. כך משמש העדרה של כותרת במזמור א' הזדמנות נאותה לדיון מקיף בסוגית מחברי המזמורים ובעקרון שעל פיו הם נסמכו זה לזה. ואילו הציון "מזמור לדוד" שבכותרת של פרק ג' וההערה הביאוגרפית שבצדו ("בברחו מפני אבשלום בנו") נותנים מקום לסקירת המינוח הג'אנרי והמידע ההיסטורי שבכל הכותרות ולבירור משמעותם. דיוננו בהקדמת יפת לפירוש תהילים חייב, אם כן, להתיחס גם לשלוחותיה במזמורים א' ו-ג'.

כדרכו בהקדמות אחרות, מנסה יפת גם בהקדמתו לתהילים לצייד את הלומד בסיכום ממצה של עניניו של הספר המקראי הנידון. הוא עושה זאת על-ידי הגדרת שנים-עשר ה'שערים' ("באב") שספר תהילים עומד עליהם.²⁷ בלשונו אנו ניתן לסכם את סקירתו זו כך: הזכרת נפלאות ה' וחסדיו בבריאה ובהיסטוריה (שערים 1-3); תיאור חטאות ישראל, גמולם ותשובתם (שערים 4-6); בקשות מה' שיעניק דעת, יעזור בצרה ויחיש גאולה (שערים 7-9); תיאורי האחרית: הצטרפות העמים לדת ה', כניעתם לישראל ולמשיחו והשכנת השלום הכללי (שערים 10-12). בעקבות 'תוכן ענינים' זה חוזר יפת לכל אחד מן ה'שערים' ומציין בפירוט רב מה הם המזמורים השלמים והפסוקים הבודדים המוקדשים לענין הזה. הקורא תמה מהי תכליתו של תיעוד יסודי זה, המקיף כשליש של ההקדמה, ושתועלתו ללומדי ספר תהילים אינה ברורה. התמיהה מסתלקת למיקרא המסקנה הרשומה בסופו: "שנים עשר שערים אלה צריך לכלול בתפילת החובה בוקר וערב" (עמ' 6).²⁸ הווה אומר שאין לפנינו ביסוס מעין-מדעי של תיאור נושאי הספר המיועד לפרשן וללומד, אלא מעין מפתח מקראות

26 פירוש יפת למגילת רות, א'-ב' תורגם לאנגלית ע"י נמוי ('אנתולוגיה', עמ' 84-107; 344-348). תרגום עברי קדום של הפירוש כולו — שיוחס בטעות לסב"י — פורסם ע"י י"ד מרקן ("פירוש על מגילת רות להקראי שלמון בן ירוחם", 'ספר הזכרון לפוננסקי', ורשה תרפ"ז, ע"ח-צ"ו). על הטעות העמיד נמוי, ראה: L. Nemoy, "Did Salmon ben Jeroham Compose a Commentary on Ruth?", *JQR* 39 (1948), 215-216.

27 לכאורה הולך כאן יפת בעקבות רס"ג המונה בהקדמתו למשלי "שנים-עשר ענינים נעלים משערי החכמה" (קאפח, 'משלי', עמ' י"א-כ"א). ברם, הדמיון הוא חיצוני בלבד, שכן בהקדמת רס"ג מדובר בשנים עשר אופני-הבעה (או מידות פרשניות), ואילו כאן בשנים עשר נושאים. בהקדמתו של יפת למשלי אין סקירה כזאת.

28 בהקבלה לקורבנות התמיד במקדש קבע ענן שתי תפילות יומיות בלבד, האחת עם עלות השחר, והשניה עם שקיעת החמה. ברבות הימים הכירו הקראים גם בתוקף של תפילת המנחה, אך קבעו את זמנה לחצות היום (ראה: נמוי, 'אנתולוגיה', עמ' 271-272). מסתבר שאצל יפת משתקפת עמדת-ביניים, שכן בביאורו על "ערב ובקר וצהרים אשיחה ואהמה" (תה', נ"ה, 18) הוא אומר: "אחר כך הודיע שבכל יום הוא מתפלל ("יצלי") שלש פעמים לה' [...]. ובשלושה זמנים אלה היה (גם) דניאל מתפלל לאלהים, כאמרו: 'וזמנים תלתא ביומא...' (דנ', ו', 11). ואם כן התפלל את תפילת החובה ("צלאה אלפרץ") 'ערב ובקר' ולוה את תפילתו בבקשת הצלה מאלהים, וגם כאשר הגיעה עת 'צהרים', ביקש מה' להצילו. והנה ה'צהרים' בין 'בקר' ו'ערב'...". לשון אחר: בבוקר ובערב נתלו תחנונים לתפילות החובה, ואילו בצהרים היו אלה תחנונים של רשות בלבד.

בעבור המתפלל הקראי, האמור לקבל מספר תהילים הן את שנים-עשר רכיבי-החובה של תפילתו והן את ניסוחם.

את תפיסתו זו מאשש יפת בעזרת הטיעון הבא: מצות התפילה היא ביסודה שכלית, שהרי הדעת נותנת שצריך לשבח את המטיב, להכיר בגדולתו ולספר את טובותיו ונפלאותיו. ברם חסדי ה' עם ברואיו מתחלקים לשני סוגים: כלליים ומתמידים מכאן ואישיים וזמניים מכאן. על החסדים המוענקים לכל בכל עת ובכל שעה היה צריך בעצם להודות תמיד, אך מאחר שהדבר לא ניתן לביצוע, מן הדין להזכיר את כולם (רוצה לומר: את כל "שנים עשר השערים") במועדים קבועים — בתפילת החובה בוקר וערב. ואילו על החסד האישי חייב כל יחיד להודות כאשר הוא זוכה לו — בשעת האכילה והשתיה, ההצלה וההחלמה, הזכיה בילדים וכיוצא באלה. בנוסף להבדל הזה בענין העיתוי, נבדלים שני סוגי ההודאות גם לגבי הניסוח: "תפילת החובה" ("צלאה אלפרץ") אין היחיד רשאי לחברה בעצמו, אלא עליו לאומרה בהתאם למה שניתן מן השמים ("אלמנזל"), ואילו הדרך השניה אינה צריכה בהכרח להיות ממה שניתן מן השמים" (עמ' 7). והנימוק להבחנה זו: "הואיל ותפילת החובה היא פולחן" ("עבאדה") ככל המצוות ("אלפרוץ"), לא יתכן שלא תהיה נבואית ("מנזלה") כמותן. ואילו הדרך האחרת אינה כשאר הפולחן, ולכן היא יכולה להיות הן מן הנבואי והן מזולתו" (שם). היתר זה לומר את ההודיה האישית על החסד המזדמן ("ברכות הנהנין") במטבע לא-מקראי, אינו מוצג על ידי יפת כחידוש שלו. על כל פנים אצל סלמון בן ירוחם לא מצאנוהו, ויתכן שהיו חלוקים בסוגיה זו.

כאן מפנה יפת את הקורא לביאורו למזמור "הודו לה' כי טוב" (קל"ו), מקום שם הוא עתיד להרחיב את הדיבור בנידון. את ביאורו לפסוק הראשון של המזמור הוא פותח בקביעה: "יש לדעת שהתודה היא חובה על חסדו (של ה') לכלל ולפרט, ושהאדם חייב לפרט את הדברים האלה בתפילת החובה".²⁹ הצירוף הזה של עצם הציווי שמקורו בתבונה עם דרך קיומו שנקבעה בספר הנבואי³⁰ מוכר לנו כבר מן ההקדמה, והחידוש הוא בכך שבהמשך בא יפת להוכיח מן הכתובים שמזמור זה נאמר "בתפילת החובה" הציבורית במקדש, כאשר עמד הכהן לפני המקהלות ואמר את הרישא של כל פסוק, והקהל ענה לעומתו: "כי לעולם חסדו". את הראיה לכך הוא מוצא בפסוק סתום למדי הכלול ברשימת "ראשי המדינה אשר ישבו בירושלים" בזמנו של נחמיה: "ומתניה בן מיכא בן זבדי בן אסף ראש, התחלה יהודה לתפלה..." (נחמ', י"א, 17), ששיעורו: "כי הוא אומר לקהל 'הודו לה'", והוא אשר מספר את

29 רס"ג כותב בפירושו על אתר: "כלל גם במזמור זה שלש הסבות אשר בעבורן חובה עלינו עבודת ה'". הדברים דומים ביסודם, אלא שיפת המיר את "עבודת ה'" הכללית ב"תפילת החובה" הספציפית. בהמשך מונה רס"ג את שלש הסבות הללו: (1) חסדי ה' בבריאה, (2) בתולדות ישראל (3) ולעתיד לבוא. הד ברור לכך יש בדברי יפת על הפסוק "לעשה נפלאות גדולות לבדו": "הנפלאות האלה הם בני שלשה סוגים, וכולם מעשה הבורא יתברך. הסוג הראשון הם הדברים הברואים (=מס' 1 אצל רס"ג), והסוג השני — הנהגתו את העולם הזה כל הזמן (הכוונה ל"נותן לחם לכל בשר"); והסוג השלישי הם המופתים אשר הוא עושה בזמנים שונים..." (=מס' 1 + 3 אצל רס"ג). השפעת פירושו של רס"ג חזקה, אך לא כובשת, שכן תוך שמירת המסגרת החיצונית של הטיעון ניסה יפת לשכלל את תוכנו.

30 גם בזאת ניכרת השפעת דברי רס"ג ב'אמונות ודעות' (ג', ג') ובכתביו האחרים; ראה לעיל בפרק על רס"ג, הערה 35.

נפלאות ה' וחסדיו, והקהל אומר רק: 'כי לעולם חסדו'. כזכור מובא כתוב זה בהקדמת סב"י כאחת משש אסמכתאות לטענה שהמזמורים אכן שימשו בתפילה הסדירה (ראה לעיל עמ' 58): ואילו יפת מסתפק בכתוב בודד זה, וגם אותו אין הוא מוצא לנחוץ לכלול בטיעון שבהקדמה. ודומה שהימנעות זו מלגבב ראיות מן הכתובים הינה ביטוי נוסף להפגת המתח הפולמוסי האופינית לפירוש יפת לתהילים.

בהמשך דבריו בהקדמה עובר יפת מן הדיון בתוכנו של ספר תהילים לדיון בסגנונו: "ואחרי שהזכרנו את שנים-עשר השערים האלה, אנו חושבים לנכון להזכיר את הלשונות המשמשות בו לשבחו יתברך, ומספרן עשר" (עמ' 7-8). והריהו מונה את עשר לשונות השבח, ומביא בצדה של כל אחת כתוב אחד, שבו היא מופיעה בצורת פועל בציווי או בעתיד. ואילו הלשונות עצמן באות בצורת שמות עצם עבריים, ואלו הן: זמרה, שירה, הודיה, הלל, תרועה, רנון, שבח, רוממות גדולה וברכה.³¹ לאחר מכן הוא מסווג אותן לשני סוגים — שש מילות שבח משמשות גם בתחום החולין, ואילו ארבע משמשות באורח בלעדי לפאורו של הבורא (זמרה, שירה, תרועה ורנון).³² הבחנה זו מתיחסת, ככל הנראה לבעית "דברה תורה כלשון בני אדם", ומטרתה להביא לידיעת הקורא, שבסופו של דבר שיתוף-הלשון המדאיג הוא חלקי בלבד. כזכור הבחין גם רס"ג בהקדמתו הארוכה בין משמען של דרכי-הבעה מסויימות כשהן נאמרות בפי אדם לבין משמען בפי האל (ראה לעיל עמ' 16). הקבלה זו אינה מקרית, שכן הבלטת לשון השבח המשמשת במזמורים מהווה את תשובתו המובלעת של יפת לתורה הריטורית המורכבת, שפותחה על ידי רס"ג לשם ביסוס תפיסתו את ספר תהילים כ'ספר הדרכה'. למרבה האירוניה יכול היה החכם הקראי לשאוב בזאת מדברי חז"ל, שעה שהגאון נאלץ היה לפלס לו נתיב משלו.³³

למקרא דברי יפת בהקדמתו עד למקום זה עולות שתי שאלות שהן אחת: האומנם עומדת התפילה הקראית על שבח בלבד, וכי אין בה מאומה מבקשת הצרכים? והלוא לפחות שלשה מבין "שנים עשר השערים", שלדבריו חייבים לכוללם בתפילת החובה, הינן בקשות מובהקות — לזכות בדעה, בעזרה ובגאולה! ומסתבר שהמשכו של הדיון הסגנוני נועד לענות

31 השווה: "אמר ר' יהושע בן לוי: בעשרה מאמרות של שבח נאמר ספר תהלים — בניצוח, בנגון, במשכיל, במזמור, בשיר, באשרי, בתהלה, בתפלה, בהודאה, בהללויה..." (פסחים, קי"ז, ע"א). רק ארבע לשונות משותפות לשתי הרשימות, וזאת מפני שריב"ל מתיחס רק למינוח שבכותרות, ואילו יפת — לפעלים הבאים בגוף המזמורים. יפת יכול היה להוסיף עליהם בנקל לשונות אחרות (כגון: שיחה, קריאה וזכירה), והעובדה שנמנע מכך מעידה על רצונו לשמור על המסגרת המסורתית של עשר לשונות. על נטיתו זו לשמור על התבניות של קודמיו גם כאשר הוא משנה את תוכן, כבר עמדנו לעיל.

32 בדקתי אחריו ומצאתי, ששש הלשונות אכן באות גם על אודות בני-אדם, למשל: "יהודה אתה יודוך אחיך" — בר', מ"ט 8; "יהללך זר ולא פיך" — משלי, כ"ז, 2. ואילו מבין ארבע הלשונות האמורות להיות בלעדיות ל-ה' נכון הדבר בלי ספק לגבי לשון "זמרה", ואילו לגבי רנה, תרועה ושירה ניתן להקשות מכתובים כגון "ויעבר הרנה במחנה" (מל"א, כ"ב, 36); "ופלשתים הריעו לקראתו" (שופ', ט"ו, 14); "היטיבי נגן הרבי שיר" (יש', כ"ג, 16). מסתבר אפוא שבאומרו שפעלים אלה אינם מוסבים על בני אדם הוא התכוון לומר שאין הם באים בהוראה של שבח.

33 בשלב הראשון דבק גם הגאון בתבנית העשרה, שכן מספר דרכי-ההבעה המשמשות להכשרת בני-האדם המפורטות בהקדמה הקצרה הוא עשר (קאפח, 'תהילים', עמ' נ"א). אך לאחר מכן עזב אותה והגיע לשמונה-עשרה הדרכים שבהקדמה הארוכה (ראה לעיל עמ' 16).

על תמיהותינו אלה. שכן יפת מציין, שבנוסף לעשר לשונות השבח ("אלתסביח") מצויות בתהילים גם עשר לשונות בקשה ("אלטלבה"): תפלה, שועה, חלות (משורש חל"ה כבפסוק "חליתי פניך", תה', קי"ט, 58), תחנה, קריאה, צעקה, זעקה, דרישה, בקשה ושאלה (עמ' 8). יפת מטעים, שכמו שלשונות השבח אינן נרדפות זו לזו, כך יש גם לכל אחת מלשונות הבקשה הוראה ספציפית, אשר הוא עתיד לבררה בגוף הפירוש על אתר. עד כמה משמש הבירור הסימנטי הזה נדבך חשוב בטיעון הקראי לראיית ספר תהילים כספר התפילות, ניכר מדבריו בהמשך: "עשרים הביטויים האלה כולם (מוסבים על) מבטא הלשון. ובתפלת החובה צריך לצרף אליה גם אברים אחרים" (עמ' 8-9). והריהו מונה את שש הפעולות הגופניות אותן חייבים לבצע בתפילת החובה הקראית בנוסף לדיבור פה: 'קימה' — ברגלים, 'קידה' — בהרבנת הראש והצואר, 'השתחויה' — כפוף הגב, 'כריעה' — ירידה על הברכים, 'בריקה' — ירידה גמורה על הארץ עד שיהיו השוקיים מתחת לאחוריים 'ופרישת כף' — בידיים. הוא מתעד כל זאת בכתובים מספר תהילים,³⁴ ובכך הוא לא רק בא להוכיח את נכונות ההלכה הקראית, אלא גם להביע באופן מובלע מה שסלמון בן ירוחם טען במפורש — שבספר תהילים נקבעו הן נוסח התפילה והן דיניה.

רק בפיסקת הסיום של ההקדמה חושף יפת ברמז למבינים את המימד הפולמוסי של הקדמתו. שני צרכים אילצוהו, לדבריו, לעסוק בענינים שנידונו בה: האחד — לברר מהי תכליתו של הספר הזה, והשני — לסקור את המינוח המשמש בו. הבירור העניני העלה שזהו ספר התפילה ("דיואן אלצלאה"), והבירור הסגנוני העלה מהן מילות השבח והבקשה "שחייבים להיזקק להן בתפילה" (עמ' 10). זוהי, אם כן, תשובתו הכפולה של יפת בן עלי לטענותיו של רב סעדיה גאון — ספר תהילים אינו ספר הדרכה אלא 'ספר התפילה', אשר צורתו הולמת את תוכנו, ואשר תוכנו וצורתו כאחד מוטלים כחובה על המתפללים לדורותיהם.³⁵ מענה כוללני זה טעון עדין פירוט וליבון, ודבר זה נדחה, כאמור, לפתיחות של מזמורים א' ו-ג'. את יתרת ההקדמה מקדיש יפת למעין התנצלות על העזתו להוסיף את חידושו על ביאוריהם של קודמיו, המהווים לדבריו את רוב הפירוש. הוא מודע היטב לסכנת הטעות והשגיאה, ומבקש מהאל מראש מחילה עליהם. אך גם בזאת הוא הולך בעקבות "חכמי עמנו" שלא נמנעו מלהעלות על הכתב את דברי עצמם בגלל החשש פן טעו ויטעו. אילו עשו כך, הרי היו הדעת והמדע נשכחים!³⁶ הסייג בפני השתרשות הטעות אינו בהימנעות מחידושים, אלא בביקורת החזרת שמבקר כל דור את דברי קודמיו, וכך מתברר הלימוד ומתלבן מדור לדור. יפת מסיים את ההקדמה בהבאת אסמכתאות לנכונותה של הדרך הזאת מכתובים שונים, כגון: "ישמע חכם, ויוסף לקח" (מש', א', 5), "מכל מלמדי השכלתי"

34 הוא מבטיח לחזור לענין זה בתחילת מזמור 'הודו לה' כי טוב', אך לא מצאנו דבר על כך בביאוריו לארבעת המזמורים אשר זוהי כותרתם (ק"ו, ק"ז, קי"ח, קל"ו). בביאורו ל-צ"ה, 6 הוא חוזר על ההבחנה בין "נכרעה" ל"נברכה", ובביאורו לדנ', ו', 11 הוא מסיק מ"וברך על ברכוהי" שזהו אחד ממצבי התפילה.

35 כאשר מתאר יפת (בביאורו להושע, י"א, 10; י"ד, 5) את התפילות של ה'משכילים' ו'שבי פשע' (רוצה לומר: הקראים) הריהו שם בפיהם כתובים מתהלים: "אלי אלי למה עזבתני" (תה', כ"ב, 2) בביאור הראשון, ו"נדבות פי רצה נא" (תה', קי"ט, 108) בביאור השני.

36 טענה זאת באה גם בראש הקדמת סלמון בן ירוחם לתהלים (דף 4, ע"א).

(תה', קי"ט, 99), ו"מזקנים אתבונן" (שם, 100).³⁷

37 כהארה לעמדת חקרנית לא-סמכותית זו ולהתלבטות המתלווה אליה נביא בזה שתי מובאות מדברי יפת. הראשונה היא מפירושו לזכ', ה', 8, מקום שם הוא מתפלמס קשות עם חז"ל, ומאשים אותם, בין השאר, בכך שהם הציגו את דברי עצמם בתור תורה-שבעל-פה "והכריחו ישראל לקיימם ולעשותם, וגזרו מיתה על מחליפיהם (ר"ל מתנגדיהם), ולא אמרו כי כן נפל בלבנו וכן חשבנו, ואתם חפשו, אי (במקור הערבי באה מילת הפניה: יא) ישראל, כמו שחיפשנו אנו ואז [היו] ניצולים מן בקשת יי (ר"ל מתביעתו לדין, מעונשו)! כמו שעשה ר' ענן נב"ע, אשר אמר: 'חפישו באוריתא שפיר [ואל תשענו על דעתי]'. ואמר בנימן ז"ל באחרית ספרו: 'אני בנימן אחד מאלף אלפים ורבי רבבות (לא דברתי), ולא נביא אנכי ולא בן נביא'. וכן כל חכם מן הקראים לוקח זה הדרך, וכתבו מה שהתבוננו כי הוא אמת, וצוו לאנשים להבחין ולנסות. ויש שיחליף (ר"ל יחלוק) אח על אחיו וכן על אב, ולא אמר האב — למה החלפת דברי? וכן התלמיד למלמד. ולכן יצאו מידי חובה, והם ניצולים מלפני יי, ואע"פ שיעבור מהם שגגה במקצת דבריהם וספריהם. ויש להם שכר גדול על אשר גלו והאירו עיני האנשים והוציאו מן החושך אל האור" (על פי תרגום עברי קדום של פירוש יפת לתרי-עשר, כ"י לידן — האוניברסיטה Warner 12, דף 162, ע"א, סימנו במכון לתצלומי כ"י עבריים: ס' 17364). דוקעס פרסם חלק מקטע זה בשנת 1844 ('מפרשים', עמ' 26-27) בצורה משובשת ומוטעית, שהטעתה את מי שהסתמך עליו (ברג'ה, 'תהלים', עמ' 59; פינסקר, 'ליקוטי', א', עמ' כ'). בשנת 1902 פירסם פוזנסקי את הקטע השלם במקורו הערבי (ע"פ כ"י המוזיאון הבריטי Or. 2401) עם תרגום צרפתי בצדו ("ענן וחיבוריו", כרך 44, עמ' 184-185). בטקסט הערבי באות הציטטות מדברי ענן ובנימן נהוונדי בעברית, ואי-לכך אין מקום לטעות לגבי היקפן, כפי שטעה דוקעס שיחס לבנימן גם את דברי יפת שאחרי המלים "בן-נביא". למובאה מפי ענן נועדה חשיבות רבה, משום שעד כה לא מצאנו בכל רחבי הספרות הקראית אלא כאן. אך דא עקא שעדי הטקסט חלוקים לגביה: בכ"י המוזיאון הבריטי Or. 2550 של המקור, ובכ"י לידן הנ"ל של התרגום מצויה רק המחצית הראשונה, ואילו בכ"י המוזיאון הבריטי Or. 2401 של המקור היא באה בשלימותה, אם כי תוך מתן צורה עברית לרישא: "חפשו בתורה שפיר". מאחר שכל מה שכתב ענן הוא בלשון הארמית, פקפקו רבים אם אמנם יצאה הסיפא העברית מפיו של ענן. בן-שמאי ("מהדורה", עמ' 22) אף מציע להסיק מהעדרה בכתב-יד קדום יחסית (B.M. Or. 2550), שהיא אינה מקורית בפירוש יפת. מבלי להכריע בשאלת האותנטיות של הסיפא, ברי לי שיפת האמין שענן אמרה, שכן בהקשר של נושא הסמכותיות הנידון על ידו יש חשיבות רבה ל"אל תשענו על דעתי", בעוד שב"חפישו באוריתא שפיר" גרידא אין כמעט רבותא לענינו של יפת. (לגופו של דבר ראה: אנקורי, 'הקראים', עמ' 209-216; וידר, 'המגילות', עמ' 58, 88-89, 256 הערה 2). המילים "לא דברתי" שבמובאה מדברי בנימן נהוונדי חסרות מובן, ולפי שהן חסרות במקור הערבי ברור שיש להשמיטן, כפי שהעיר הרכבי ('ספרי המצוות', עמ' 176). גישתו הלא-סמכותית של יפת באה לידי ביטוי גם בדבריו בפירושו לאיוב, מ"ב, 8 (המובאים בזה בתרגום של בן-שמאי, 'שיטות', א', עמ' 5, הערה 18): "זו הדעה המבוססת בעיניי בעניין איוב ואליהוא. וה' יסלח לי אם הכרעתי בזה מתוך הסח הדעת, שכן כבר אמר משהו מקודמי על אליהוא מה שאמרתי אני. אכן רבתה המחלוקת אודותיו בין החכמים. יש מי שהצדיקו דברי אליהוא ולא הצדיקו דברי איוב, ויש מי שלא הצדיקו דברי אליהוא. אני פירשתי על פי הדעה שהכריעה בלבי מבין שתי הדעות". זהירות מופלגת זו אינה מתישבת עם טענתו של וידר ('המגילות', עמ' 82-85) שהקראים ניסו להתגבר על ספקותיהם הפרשניים בעזרת האמונה שמשכיליהם יזכו להגיע לפירוש האמיתי מכוח הארה אלוהית. אדרבא, גם מן האסמכתות המובאות על ידו עולה שעל כל פנים בנימן נהוונדי, דניאל אלקומסי ויפת לא ראו בהארה זו ענין שבהווה, אלא את אחד מביטוייה של הגאולה שלעתיד לבוא. גם בקול-הקורא הקראי שנכתב בירושלים, ככל הנראה בידי דניאל אלקומסי, מופיע הזירו לחקירה עצמית: "ואתם חקרו הדבר בחכמתכם פן תעשו בחכמתי להשען על דעתי, כי כל הנשען בתקליד (= באמונה עוורת) על אחד ממלמדי גלות ולא יחקור היטב בחכמתו הוא כעובד עבדה נכריה..." (מאן, 'קונטרס', עמ' 277). וראה גם את דברי יפת בחתימת פירושו לדניאל (מרגוליות, 'דניאל', עמ' 86-87) וכן את דברי ריה"ל בספר הכוזרי, ג', ל"ז-ל"ט, מקום שם הוא מתאר ומסביר — ברוח-לב שאינו מצוי בספרות פולמוסית — את מעלותיה הסוביקטיביות ואת חסרונותיה האוביקטיביים של החקרנות הלא-מסורתית של הקראים.

בדיון במיהות מחברי ק"ן המזמורים — לו מוקדש עיקרה של הפתיחה לביאור של מזמור א' — מגלה יפת עצמאות יתירה. שלא כסלמון בן ירוחם (שהתדיין באריכות עם טענת רס"ג לפיה נתחברו כל המזמורים על-ידי דויד) יוצא יפת מן ההנחה, שברור ופשוט שהספר נתחבר על ידי כמה נביאים, אשר שמות אחדים מהם מפורשים בכותרות: דוד, שלמה, אסף, ידותון (ששמו האחר הוא לדעתו איתן³⁸) ומשה.³⁹ וכפי שאין הוא מוצא לנחוץ להוכיח את קביעתו, שכל אלה אכן היו נביאים, כך אין הוא רואה צורך לסתור את ראיותיו של רס"ג, אולי משום שמלאכה זאת כבר נעשתה על ידי סב"י. ואילו אותו מענינת בעיקר שאלת המזמורים האנונימיים, הנוגעת רק בעקיפין למחלוקת עם רס"ג. לצורך שלמות הסקירה הוא מזכיר ראשונה את המזמורים ששם מחברם רשום עליהם, ובטרם יגיע למזמורים האנונימיים הוא דן בסוג-ביניים: אחד עשר המזמורים הקרויים על שם משפחת "בני קורח" ללא ציון השמות הפרטיים. בשם "יש אומרים" הוא מביא את הדעה שהכוונה לאסיר, אלקנה ואביאסף הנזכרים בשם, ו', 24 כיוצאי חלציו של קורח. בצידה של דעה זו (בה נקט סב"י, ראה לעיל עמ' 65), המייחסת את המזמורים הללו לתקופת משה, הוא מביא דעה שניה המייחסת אותם לתקופת דויד: "ואמר משהו ש'בני קרח' הוא הימן לבדו, כמו: 'ובני דן — חושים' (בר', מ"ו, 23); רוצה לומר: כפי שמצינו לשון רבים המוסבת על אדם אחד, כך ניתן לזהות את "בני קרח" עם "הימן האזרחי" הנזכר תכופות בספר דברי-הימים כאחד הלוויים המשוררים ששרתו בקודש בימי דוד, ואשר מזמור פ"ח קרוי על שמו ועל שם בני קורח כאחד. לבעלי שתי הדעות החלוקות משותפת הרתיעה מן האנונימיות, ואילו יפת אינו חושש מפניה. שכן לפי דעתו הכוונה ב"בני קורח" לחבורות של מתנבאים בני תקופות שונות, אשר מפאת ריבויים לא נזכרו שמותיהם הפרטיים.⁴⁰ בעקבות הודאתו זו באנונימיות החלקית של "בני קורח", פונה יפת לחקירה מפורטת ויסודית של סוגית המזמורים האנונימיים.

38 בהקדמה אין כל הנמקה לזיהוי של ידותון עם איתן, אך בביאורו למזמור ל"ט, 1 הוא דן במפורט בהנחתו זאת המסייעת לו ליישב שני כתובים בספר דה"א הסותרים זה את זה.

39 הימן (שזמור פ"ח קרוי עליו) אינו נזכר כאן לא במהדורת ברג'ה וגם לא בכ"י פריז 286-289. אך הוא כלול ברשימת מחברי המזמורים הבאה בפירוש יפת לזכ', א', 8 (המקור מצוי אצל בן-שמאי, 'שיטות', ב', עמ' רל"ב, והתרגום — שם, א', עמ' 277). בפתיחה לביאור מזמור פ"ח מיחס אותו יפת לבני קרח, ואילו בהימן הוא רואה את ה'מנצח' בלבד. הווה אומר שכאן אין זאת השמטה מידי מעתיק, ושיפת שינה את דעתו בענין זה מאז כתב את פירושו לתרי-עשר. שינוי זה תואם את תפיסתו הכוללת בשאלת מחברי המזמורים, כפי שיתברר בהמשך.

40 בהקדמה הוא מסתפק בקביעה ש"בני קרח" הם חבורה ("ג'מאעה") בתקופות שונות, כמו שיוסבר ענין 'בני קרח' במזמור 'כאיל תערוג' (מ"ב, 1). וגם בביאורו שם אין הוא אומר אלא ש"בני קרח" נבאו בתקופות שונות, והינם על כן אנשים שונים, ולכן אמר 'לבני קרח' ולא הזכיר את שמותיהם. דומני שאין לעמוד על ההגיון הפנימי שבשני הטיעונים הללו, בלי להשלימם על ידי שתי הנחות מובלעות, שיפת פרש אותן במקומות אחרים: (א) בפירושו לבמ', י"א, 25 הוא מתיחס להתנבאותם של שבעים זקני ישראל במדבר כאל התנבאות קולקטיבית הדומה לזו שבמזמורי תהילים ("אפשר שאמרו 'שיר' ו'שבח' 'ברוח הקודש'" — המקור ותרגומו מובאים ע"י בן-שמאי, 'שיטות', א', 269). ואכן בביאורו לתה', פ"ד, 2 הוא מדבר בבירור על ההתנבאות הקולקטיבית של בני קרח: "דומה שבזמן בניית המקדש ושמחת האנשים ניבא האל את 'בני קרח' במזמור הזה". (ב) היותם של "בני קרח" בני תקופות שונות אינה נגזרת מן הכינוי המשפחתי, אלא משיקולים פרשניים-היסטוריים. בביאורו ל-פ"ד, 1 הוא מנמק את חלוקת מזמורי 'בני קרח' לשתי קבוצות (מ"ב, מ"ד-מ"ט ב'מגילה' השניה, ו-פ"ד-פ"ה, פ"ז-פ"ח ב'מגילה' השלישית) בכך שהראשונים נאמרו

הוא פותח בסקירת הנתונים ומציין שמספר המזמורים הבאים ללא שם מחבר הוא ארבעים וששה ומפרט אותם כדלקמן: א', ב', י', ל"ג, מ"ג, ע"א, צ"א-ק', ק"ב, ק"ד, ק"ו, ק"ז, קי"א-קי"ח, ק"כ, קכ"א, קכ"ג, קכ"ה, קכ"ו, קכ"ח, קכ"ט, ק"ל, קל"ב, קל"ד, קל"ה, קל"ו, קל"ז, קמ"ו-ק"ן;⁴¹ עליהם הוא מוסיף את מזמור קי"ט (תוך הדגשה שהמזמור בעל כ"ב החלקים אינו אלא מזמור אחד) ואת מזמורים ס"ו ו-ס"ז (תוך ציון שהינם היחידים בספר שבכותרתם כתוב 'למנצח' מבלי שיצוין שם המחבר). בהמשך הוא חוזר ומתייחס פעמים אחדות למספר 46, ואיני יודע מדוע הוא לא הוסיף עליו את שלשת אלה.⁴² עתה מציע יפת את תפיסתו המקורית לפיה ניתן לזהות את מחבריהם של חמישה מבין המזמורים האנונימיים, שכן לדעתו היווה כל אחד מהם חלק בלתי נפרד מן המזמור (הלא-אנונימי) שקדם לו, והם הופרדו זה מזה רק על ידי העורך ("אלמדון") בגלל סיבות שונות שהוא עתיד להסביר על אתר.⁴³ השיקולים המנחים את יפת באיחוי המזמורים ט' + י', ל"ב + ל"ג, מ"ב + מ"ג, ע + ע"א, ק"ג+ק"ד הם, כפי הנראה, צורניים ותכניים, ועד כמה שבדיקתי מגעת אין הוא מסתמך על מציאותם של כתבי-יד מקראיים אשר בהם המזמורים הללו מאוחדים.⁴⁴ לדעתו מזמור י' הנו השלמתו של מזמור ט' (המיוחס לדוד), משום שהראשון בנוי על תבנית אלף-ביתית (אותיות

לפני בניית בית המקדש, והאחרונים — לאחריה. סכומו של דבר: השמות הפרטיים לא צוינו מפני שבני קורח התנבאו בחבורה; וראוי גם לדעת שהיו אלה חבורות שונות, שכן מצאנום מתנבאים בתקופות שונות.

41 הוא עובר בשתיקה על מזמור אנונימי נוסף — ק"ה. מסתבר שהוא יחס אותו לדוד על סמך העובדה ש-ק"ה = 15-1 = דה"א, ט"ז, 8-22, וששם נאמר: "ביום ההוא, אז נתן דוד בראש להדות לה', ביד אסף ואחיו" (שם, 7). גם בפתיחת פירושו למזמור ק"ה אין יפת מתייחס לשאלה מי חברו.

42 הענין תמוה, שכן שאלת המחברות של מזמורים ס"ו ו-ס"ז נידונה ואף נפתרה באורח חלקי בהמשך ההקדמה (ראה לקמן), ואילו מזמור קי"ט אינו נזכר עוד. גם בפתיחה לביאור מזמור קי"ט אין הוא דן במיהות מחברו של מזמור זה, אשר לדידו לא רק מוסב על 'תמימי דרך', רוצה לומר "אלה מחבורת הקראים המחזיקים בתורת ה' העוזבים 'מצות אנשים מלמדה'" (שם), אלא נועד לשמש להם כתפילה (פירושו לדנ', י"ב, 3 ראה: מרגוליות, 'דניאל', עמ' 76 באנגלית, ועמ' 140 בערבית). על מרכזיותו של מזמור קי"ט במחשבה הקראית ועל מקומו החשוב בתפילתם החל מימי ענן העמידנו וידר בשני מחקרים — "קומראן", עמ' 97-113, 289-291; 'המגילות', עמ' 206-213.

43 מסתבר שבעיני יפת פשיטא הוא שהמזמורים כונסו, סודרו ועוטרו בכותרות שלא בידי דוד, אחרת לא היה יכול להזכיר כאן ובמקומות אחרים את ה'מדון' בדרך אגב, כאילו הכל יודעים במה מדובר. בסוף פתיחתו למזמור א' הוא אומר קצת יותר על מעשיו, וכשנגיע לשם נדון בסוגיא זו בהרחבה, תוך הבאת דבריו ממקומות נוספים (ראה לקמן עמ' 85 ואילך).

44 ברשימות חילופי הגרסאות שבכתבי-יד מקראיים מימי הביניים שערכו קניקוט (אוקספורד 1776-1780) ודה-רוסי (פרמה 1784/5) מצינו כתבי-יד אחד (קניקוט 245) בו מאוחדים ארבעה מתוך חמשת המזמורים הללו, ושלושה כתבי-יד (קניקוט 97; 133; 156; דה-רוסי 670) בהם מאוחדים שלשה מזמורים מתוך החמישה. האיחוי של המזמורים ט' + י' — המופיע כבר בתרגום השבעים — אינו בא אף לא באחד מאלה, אך גם הוא מתועד בארבעה כתבי-יד (שאמנם אינם מאחים שום מזמור מארבעת האחרים) וכן בדברי התוספות, ד"ה 'ודוד', מגילה י"ז, ע"ב. ברור שהעותק של ספר תהילים, אשר יפת תירגמו ופירשו, החזיק ק"ן מזמורים, ושיפת התייחס לאחוי כאל שלב ראשוני שבטרם עריכה. ועל אף כל אלה קשה להתעלם מן החפיפה שבין תוצאות שיקוליו הספרותיים לבין ההד על מסורת טקסטואלית קדומה המגיע אלינו מתוך כתבי-יד המאוחדים. על כן אין לבטל את האפשרות שיפת שמע על מסורת זו, וקיבל ממנה השראה לפיתוח השערותיו, תוך שלילת אמינותה ותוקפה. השווה גם מסכת סופרים, פרק ט"ז, הלכה י"א: "מאה וארבעים ושבעה מזמורים שכתוב בספר תהילים כנגד שנותיו של יעקב...".

א'–כ'), אשר את המשכה אפשר למצוא במזמור השני (אותיות ל', ק', ר', ש', ת'). בפתיחת ביאורו למזמור ט' (וכן בפתיחה למזמור קי"ט) דן יפת בפירוט רב בסוגית המזמורים האלף-ביתיים. הוא מציע הסבר עיוני לתופעה הצורנית הזאת, ומנסה לתרץ את כל מה שחסר וחריג באלף-ביתות השונות על-ידי הסברים לשוניים (אותיות קרובות בהגייתן מתחלפות זו בזו) וענייניים (הדומים עקרונית לדרך בה תרצו חז"ל את העדרה של האות נו"ן במזמור קמ"ה).⁴⁵ בפירושיהם של רב סעדיה גאון וסלמון בן ירוחם לא מצאנו דבר על הקשר המבני שבין מזמורים ט' ו-י'; והוא הדין לגבי שאר האיחויים. גם מניסוח דבריו של יפת ניכר שניתן ליחס לו חידוש חשוב זה, אשר לא קל היה להגיע אליו לנוכח קיטועו הנמרץ של הא"ב במזמור י' (ואכן גם בפירושי ראב"ע ורד"ק אין לו זכר).

בהמשך מציין יפת שמזמור ל"ג משלים מבחינת הענין את מזמור ל"ב (המיוחס לדוד), ובביאור ל-ל"ג הוא חוזר על כך בקצרה. לאיחוי של מזמור מ"ג עם קודמו (המיוחס לבני קורח) ניתנת הנמקה מבנית מובהקת (המקובלת כיום על מפרשי הספר, אך שלא מצאנוה אצל אלה שקדמוהו, וגם לא אצל מפרשי ספרד ופרובאנס). וזו לשונו בביאורו ל-מ"ג, 5: "דע שה'דיבור' הזה יש בו שלשה חלקים ("פצול"), ובסיום כל חלק יאמר 'מה תשתוחח', שהרי בכל חלק הוא מתלונן על אויביו, ונכסף אל מקדש ה' ואל ישועתו. משום כך הוא חותם כל חלק במילים 'מה תשתוחח' (מ"ב, 6, 12; מ"ג, 5)". הזיקה התכנית שבין מזמור ע"א וקודמו (המיוחס לדוד) כה גלויה לעין, עד שגם ראב"ע עתיד להתייחס אליה תוך אנאלוגיה לקשר הצורני שבין מזמורים ק"ג וק"ד (ראה ביאוריו לתה', ע"א, 1; ק"ד, 1). ואכן אף בזאת מגעת זכות הבכורה ליפת, שראה את מזמור ק"ד כהמשכו המקורי של מזמור ק"ג (המיוחס לדוד), בעיקר בגלל הדומי הצורני — שני המזמורים הסמוכים פותחים ומסיימים במילים "ברכי נפשי את ה'" (ראה דבריו לסוף מזמור ק"ד).⁴⁶

בדרגת ודאות נמוכה יותר אפשר — לדעת יפת — לזהות את המחברים של שתי קבוצות מזמורים נוספות, על ידי שיוכן למחבר המזמור הלא-אנונימי הבא בראשן. כך קרוב לדעתו לשער שעשרת המזמורים צ"א–ק' הם למשה, באשר הם מצטרפים ל"תפלה למשה איש האלהים" (מזמור צ'). בהקדמה אין הוא אומר יותר מזאת, ומסתבר שהוא הושפע בזאת מן המסורת הרבנית המובעת, בין השאר,⁴⁷ בדברי ר' לוי בשם ר' חנינא — "אחד עשר

45 יפת דן בהשמטת האות נו"ן בפתיחה למזמור קמ"ה וכן בביאור לפסוק 14 שם. אין הוא מזכיר את הסברו של רבי יוחנן המובא בברכות, ד', ע"ב, ומציע שני הסברים משלו. האחד, שהנו"ן הושמטה כדי לתת ביטוי לאי-יכולתו של האדם לשבח את ה' בצורה השלמה ההולמת אותו, באשר ה' "מרומם על כל ברכה ותהלה" (נחמ', ט', 5). והשני, שחסרון הנו"ן בא להביע את אי-יכולתם של בני הגלות להלל ולשבח את ה' בכנורות ובנבלים וברוח הקודש כבמקדש.

46 בעוד שיפת מאחה את המזמורים ק"ג וק"ד על סמך העובדה שבשניהם ישנה צורת 'פתח במה שסיים' (אינקלוזיו בלע"ז), הרי קדמוהו חכמים באיחוי המזמורים א' ו-ב', משום שבצירופם מתקבל אינקלוזיו: "אשרי האיש ו'למה רגשו גוים' חדא פרשה היא... אמר רבי יוחנן: כל פרשה שהיתה חביבה על דוד פתח בה ב'אשרי' וסיים בה ב'אשרי'. פתח ב'אשרי' דכתיב 'אשרי האיש' (תה', א', 1), וסיים ב'אשרי' דכתיב 'אשרי כל חוסי בו' (ב', 12)" (ברכות, ט', ע"ב–י', ע"א).

47 בירושלמי, שבועות, פ"א, הלכה ה'; במ' רבה, י"ב, ג', ובמקורות מקבילים מובאות דרשות המשיכות מזמור זה או אחר למשה. אך מסתבר שהמסורת על שיכותם של י"א המזמורים למשה קדמה לדרשות אלה, וראה שוחר טוב, מזמור צ', סימן ג': "אחד עשר מזמורים אמר משה כנגד אחד עשר שבטים", אח"כ באות

מזמורים שאמר משה בטכסיס (מילה יוונית שפירושה — 'סדר') של נביאים אמרן, ולמה לא נכתבו בתורה? — לפי שאלו דברי תורה, ואלו דברי נבואה [ואין מפסיקין בין דברי תורה לדברי נביאים] ("מדרש תהילים", מז' צ', סימן ד').⁴⁸ בקבוצה השניה כלולים חמשת המזמורים קמ"ו-ק"ן הקרויים בפיו 'ההלל האחרון' ("אלהלל אלאכיר"), ושהוא נוטה ליחסם לדוד באשר הם מצטרפים למזמור "תהלה לדוד" (קמ"ה). מן הכינוי 'ההלל האחרון' ניתן להסיק שהסיבה לראייתם כקבוצה אחדותית שיצאה מפיו של מחבר אחד היא העובדה שכולם פותחים ומסיימים ב"הללויה". ואילו הנימוק ליחסם של המזמורים ס"ו-ס"ז לדוד שונה: אלה הם שני מזמורי 'למנצח' היחידים בספר שאין שם מחברם רשום עליהם, ועל כן סביר שאין הם אנונימיים ושיש ליחסם לדוד (על סמך חמישה-עשר מזמורי "למנצח" המיוחסים לדוד הבאים לפנייהם, ושלושה — הבאים אחריהם) או למחבר אחר (כמו בני קרח או ידותן שגם להם מיוחסים מזמורי 'למנצח'). זהירות זו בקביעת מיהותו של מחבר המזמורים האלה נגזרת כשהגיע יפת לביאור המזמורים גופם, שכן בדבריו ל-ס"ז, 1 הוא קובע בפסקנות — "דע ששלשת המזמורים האלה הם לדוד עליו השלום, כלומר — 'לך דומיה' (ס"ה), 'הריעו לאלוהים' (ס"ו) והמזמור הזה".

בדרך זו עלה בידי יפת להוציא שבעה-עשר מזמורים מאלמוניותם, ואילו לגבי שלושים ושנים הנותרים⁴⁹ הוא קובע ש"אי-אפשר ליחסם לאדם מסוים ולא לזמן מסוים, ומתקבל על הדעת שהם נאמרו בדורות שונים, ואומריהם — חבורה ("ג'מאעה"), ושעל כן הם לא יוחסו למישהו מסוים". לשון אחר: יש להשלים עם האנונימיות של חמישית מכלל המזמורים, ולהבין אותה כמו את האנונימיות החלקית של 'בני קרח'. האלמוניות אינה מפחיתה ממעמדם הנבואי של המזמורים,⁵⁰ כפי שאינה פועל-יוצא של אי-ידיעה מצד העורך. היא נובעת מכך שאין טעם לרשום שמות רבים בכותרת כאשר ההתנבאות היתה בחבורה. ושוב (כמו בדברינו על 'בני קרח' בהערה 40 לעיל) עלינו להפריד בין ההסבר הניתן לאנונימיות, לבין ההנחה — שאינה תלויה בו — שמזמורים אלו לא נתחברו על-ידי חבורה אחת בדור מסוים, אלא על-ידי חבורות שונות שנתנבאו בזמנים שונים.

דרשות הקושרות את מזמור צ' עם ברכת ראובן, את צ"א עם ברכת לוי, את צ"ב עם ברכת יהודה, את צ"ג עם ברכת בנימין, את צ"ד עם ברכת גד ואת צ"ה עם ברכת יששכר. ואילו הדרשות לגבי חמשת המזמורים הנותרים חסרות, ובמקומן באים דברי ר' יהושע בן לוי: "עד כאן שמעתי, מכאן ואילך את חושב לעצמך". אך ראה גם את דברי ריש לקיש על האנונימיות של מזמור צ"ח המובאים לקמן בהערה 50.

48 המילים שבסוגרים מצויות רק בחלק של כתבי היד (ראה מהדורת ש' בובר, וילנה 1891, דף קצ"ד, ע"ב), וברי שיפת לא היה מזדהה עם ההסבר המובע בהן לאי-הכללת מזמורי משה בתורה. אמנם גם אצלו מצינו הבחנה דומה בין 'תורה' ל'נבואה', אך הוא מתייחס לשירת 'זאת הברכה' שבתורה כשוות-מעמד לשירי דוד שבתהלים. ראה על כך לקמן עמ' 78 (על תשובת סב"י לשאלה זו, ראה לעיל עמ' 65).

49 על ארבעים וששה המזמורים האנונימיים הוספנו את השלשה שלא נמנו, ומארכצים ותשעת המזמורים הללו נכינו את שבעה-עשר המזוהים, וכך נותרו שלושים ושנים.

50 כך סבר, לפי פירוש רש"י, גם ריש לקיש, האומר שהפרות אשר החזירו את ארון ה' מארץ פלשתים שרו "מזמורא יתמא" — 'מזמור שירו לה' שיר חדש כי נפלאות עשה' (צ"ח, 1)... " (עבודה זרה, כ"ד, ע"ב). התוספות, ד"ה "מזמורא יתמא" מעדיפים לומר שכוונתו אינה לאנונימיות — שכן זו שכיחה למדיי — אלא לכך "שלא הוזכר על מה נאמר (המזמור)". ואילו לפי רבנו חננאל "מזמורא יתמא" פירושו שלמזמור אין כותרת שתעיד על מחברו ועל טיבו.

ללא כל מילות מעבר עובר עתה יפת משאלת המחברות לשאלת דרך אמירת המזמורים בבית המקדש. הוא מקדיש לסוגיה זו בהקדמה רק משפט אחד, ואילו לנו יש בה ענין רב בגלל מרכזיותה בהקדמתו של רב סעדיה גאון. אך מאחר שמיד לאחר אותו משפט הוא חוזר לבעית המחברים וזמנם, מוטב שנשלים תחילה את הדיון בבעיה זו, ונעסוק לאחר מכן בהרחבה הדרושה בסוגיה הפולחנית.

בנעימה מצטדקת, שכבר ראינו כמותה בהקדמה גופה, מסביר עתה יפת מה אילץ אותו לדון בשאלת המחברות בפתיחת מזמור א'. גרמה לכך העובדה שקודמיו הציעו הצעות לא-קבילות לזיהוי מיהותו של מחבר מזמור זה "החסר כותרת, ושגם לא קדם לו מזמור המיוחס לאיש". יש אומרים שהמחבר הוא אדם הראשון, ואחרים — משה, ורוב המפרשים — דוד (שכן הם מיחסים לדוד את כל המזמורים חסרי הכותרת, חוץ מן העשרה אשר למשה).⁵¹ כל אלה לא הביאו ראיה ממשית לנכונות דעתם, ואף לא ראיה לאפשרותה, ואי-לכך אין הוא רואה לנחוץ "להתעסק בהזכרת ראיותיהם ובהשגה עליהן". את עמדתו יוצאת-הדופן של רס"ג (לפיה נתחברו כל ק"ן המזמורים על ידי דוד) אין הוא מזכיר כלל ועיקר, ודיו בהסתייגות מן הגישה שרווחה, ככל הנראה, בין חכמי הרבנים והקראים כאחד. יפת אינו יכול להיות שותף לרתיעה מן האנונימיות, ולנסיון למלא את החסר בהשערות בלתי מבוססות. תחת זאת הוא עושה שלשה דברים: (א) מראה באלו דרכים לגיטימיות ניתן לצמצם את התופעה, (ב) מציין בנאמנות מהי דרגת הוודאות אליה הגיע לגבי המזמורים השונים, (ג) מציע הסבר מרגיע לעובדה שנותרו מזמורים אשר לגביהם איננו יודעים את שם המחבר וזמנו.

יפת חותם את הדיון בענין המחברים בסיכום כרונולוגי: "ואם נחקור בדבר אורך התקופה שבה הושלם ("אנכ'תם") הספר הזה, נמצא שהיא (נמשכה) ארבע מאות שנה ומעלה, — ממשה עד שלמה ע"ה". מבין המחברים ששמותיהם צוינו בכותרות, משה הוא אכן הקדום ביותר, ושלמה — המאוחר ביותר; אך מנין לו שהמזמורים האנונימיים והאנונימיים למחצה לא נתחברו אחרי מות שלמה? אין זאת כי משפט התנאי המצוטט בזה לא בא אלא לומר, שחקירתו בק"ן המזמורים העלתה שאין למצוא בהם מזמור קדום למשה, ולא מאוחר לשלמה. לא נוכל להתייחס כאן לגישתו של יפת לאספקט ההיסטורי של המזמורים, ונצטרך לדחות זאת לדיון בפתיחתו למזמור ג', אשר בה הוא סוקר את המידע הביאוגרפי שבכותרות ודן במשמעותו. ואילו את עיוננו בסוגית המחברים עלינו להשלים על ידי מובאות מדברי יפת במקומות אחרים בענין מעמדם הנבואי של בעלי המזמורים.⁵²

51 במדרש 'שוחר טוב' למזמור א' אין התייחסות ישירה לשאלת המחברות, אך ניתנות בו תשובות שונות לשאלה במי מדבר המזמור: באדם הראשון (סימן ט'), בנח (סימן י"ב), באברהם (סימן י"ג), בשבט לוי (סימן י"ד), או בבני קרח (סימן ט"ו). מפירושו העברי של דניאל אלקומסי לתהילים (מרמורשטיין, 'שרידים') שרדו רק קטעים, ובהם אין דיון בבעית האנונימיות, וגם סלמון בן ירוחם אינו דן בה בהקדמתו ובביאוריו למזמורים א'-ב'.

52 ראה הפרק רבי-הענין "הנביא והנבואה" בדיסרטציה של ח' בן-שמאי ('שיטות' א', עמ' 259-278). דברי יפת המובאים משם יצוטטו כפי שתרגמם בן-שמאי, ויצוינו על-פי מקום איזכורם בכרך א'. המקור הערבי מצוי בכרך ב', וניתן למוצאו בנקל בעזרת ההפניות שבכרך א'.

בפירושו לכתוב "לא כן עבדי משה, בכל ביתי נאמן הוא" (במ', י"ב, 7) דן יפת בהבדל שבין נבואת משה לנבואותיהם של שאר הנביאים, ולצורך זה הוא מדרג את הנבואה לשש דרגות. הראשונה שבהן מכונה 'פה אל פה', והיא בלעדית למשה, ואילו השנייה קרויה 'רוח קדש', והיא משותפת "למשה ולנביאים רבים" (בן-שמאי, 'שיטות', א', 268). שמותיהם של הנביאים אשר זכו ל'רוח הקודש' לא צוינו כאן, אך הם נזכרים בפירושו לזכ', א', 8, מקום שם הוא דן בטיב נבואת החלום של זכריה, ומשבץ אותה בסכמה של חמש דרגות נבואה. גם כאן באה 'רוח הקדש' כדרגה השנייה, אך היא מוגדרת ביתר פירוט: "זוהי דרגת 'המשוררים', כלומר אדוננו משה, ודוד, ושלמה, ובני קרח, אסף, הימן וידותון" (שם, עמ' 277). נבואת 'פה אל פה' בלעדית למשה, באשר באמצעותה ניתנו המצוות, אך למשה יש חלק גם בנבואת 'רוח הקדש', וזאת לא רק משום שהוא אחד ממשוררי תהילים, אלא גם משום שבתורה גופה באות בצד המצוות גם שירותיו. את שני צדדיה אלה של נבואת משה מבהיר יפת בפירושו ל"תפלה למשה איש האלהים" (תה', צ', 1): "דברו 'איש האלהים' משמעו כאן ש(משה) אמר את המזמורים האלה (ר"ל צ'-ק') ב'רוח הקודש', כמו שאמר את 'וזאת הברכה'. שכן מדרגות הנבואה הן שבע, הנכבדת שבהן היא 'פה אל פה', ואחריה — 'רוח הקודש'. וכל המצוות אשר דיבר אנתן אליו מ'סיני' היו על דרך 'פה אל פה', ואילו 'הברכה' והמזמורים — ב'רוח הקודש'. וכן מה שנאמר על דוד 'איש האלהים' (נחמ', י"ב, 24; דהי"ב, ח', 14) כוונתו כיוצא בזה. וגם מה שנאמר: 'רוח ה' דבר בי ומלתו על לשוני' (שמ"ב, כ"ג, 2) מובנו ש'רוח הקודש' נחה עליו, ודיבר מה שהישרה עליו האל בה". כמשורר תהילים אין מעלתו של משה גבוהה, אם כן, מזו של דוד, ודבר זה חל גם על שירות משה שבתורה.⁵³ ובניסוח הפוך: כמשורר תהילים אין מעלתו של דוד 'איש האלהים' נופלת ממעלתו של משה 'איש האלהים', ודבר זה חל מן הסתם גם על שאר משוררי תהילים. בקטעים על דרגות הנבואה אין יפת אומר מהו יתרון של 'המשוררים' שבדרגה השנייה על פני נביאים-שליחים כשמואל, ישעיהו ויחזקאל הנזכרים בדרגות הנבואה השלישית והרביעית. מעלתם הנבואית של אלה מוטעמת בדיון על חטא מי מריבה (בפירושו לבמ', כ', 12) מקום שם הוא טוען שהנביאים אשר נשלחו לתווך בין האל והעם דומים למשה בכך שהם מוסרים את דברי ה' כמות שהם ללא תוספת וללא גריעה. הוא מוכיח זאת הן מן ההשוואה המפורשת שבכתוב — "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך, ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצונו" (דב', י"ח, 18), והן מהשוואת הנאמר על משה — "דבר... ככל אשר צוה ה' אתו אלהים" (דב', א', 3) עם הנאמר על יחזקאל — "ואדבר... את כל דברי ה' אשר הראני" (י"א, 25). יתירה מזאת: הנבואה מוגנת לא רק בפני סילוף בידי השליח אלא אפילו בפני שיכחה, שכן "הודיענו שהאל מחזק את כוח הזכרון של נביאיו, שיזכרו את שליחותם מתחילתה ועד סופה, זכירת מלים לפי סדרן".⁵⁴ התגלות מילולית מעין זו הנתונה לנביא-השליח אין יפת מיחס למשורר תהילים, כפי שעולה מסיכומו של בן-שמאי אודות טיבה של הדרגה הנבואית השנייה: "רוח הקודש אינה ממין הדיבור או המראה שהנביא שומעו או רואהו ומוסרו

53 'וזאת הברכה' הובאה על ידו כדוגמא בלבד, שכן בפירושו לשמ', ט"ו, 1 נוקט יפת במונח 'רוח הקדש' לגבי שירת הים.

54 המקור ותרגומו מובאים על-ידי מ' צוקר, "האפשר שנביא יחטא?", 'תרביץ' ל"ה (תשכ"ו), עמ' 163-164.