

סדרת העיונים במקרא של יצחק נתן מארל ותופעת החזרה למקרא

רם בן־שלום

יצחק נתן מהעיר ארל (Arles) שבפרובנס (חי במאה החמש עשרה, מתחילת המאה ועד לשנות השבעים שלה) נודע בעיקר כמחברה של הקונקורדנציה העברית הראשונה למקרא, 'מאיר נתיב', שנכתבה בין השנים 1437–1447, ונדפסה בדפוס בומברג בוונציה בשנת 1523. חיבורים אחרים שלו שבכתיב יד וכן חומר ארכיוני מארל מעידים על מקומו כמנהיג המרכזי של יהודי פרובנס.¹ שלושה חיבורי פולמוס שכתב נגד הנצרות (ואבדו ברבות הזמן) משקפים את מקומו המרכזי של הפולמוס הדתי בהגותו ובפעילותו העיונית. גם מפעל הקונקורדנציה שלו מגלה כי הפולמוס

* שלמי תודה למאירה פוליאק ולאריק לוי על הערותיהם לגרסה מוקדמת של המאמר. פרקים אחדים נדונו בסדנת 'טקסט וקונטקסט', 17 (2013) של האוניברסיטה הפתוחה, בבית דניאל בזכרון יעקב, ותודתי נתונה למשתתפים. מחקר זה (מספר מענק 1754/12) נתמך ע"י תכנית מרכזי המצוינות של הוועדה לתכנון ותקצוב והקרן הלאומית למדע.

1 ר' בן־שלום, 'לשאלת מחברה של הקונקורדנציה "מאיר נתיב"', קרית ספר, סד (תשנ"ב–תשנ"ג), עמ' 754–760; הנ"ל, 'יכוח טורטוסה, ויסנטי פדר ובעיית האנוסים על פי עדותו של יצחק נתן', ציון, נו (תשנ"א), עמ' 21–45; הנ"ל, "'מגדיל ישועות': על הסיבות להתמהוות המשיח ומסה ביקורתית חסרת תקדים על החברה היהודית', תרביץ, עב (תשס"ג), עמ' 259–293; הנ"ל, מול תרבות נוצרית: תודעה היסטורית ודימויי עבר בקרב יהודי ספרד ופרובנס בימי הביניים, ירושלים תשס"ז, עמ' 119–124, 235–241; הנ"ל, 'סיפורי אקסמפלה ותודעה היסטורית יהודית בימי הביניים: המקרה של פיליפוס, אלכסנדר מוקדון וכיבוש אתונה', א' הורוביץ ואחרים (עורכים), העבר ומעבר לו: עיונים בהיסטוריה ובפילוסופיה: שי לאלעזר וינריב, רעננה תשס"ו, עמ' 99–116; הנ"ל, 'נזירים ויהודים: המנדיקנטים בעיניו של יצחק נתן', זמנים, 100 (2007), עמ' 36–47; R. Ben-Shalom, 'A Minority Looks at the Mendicants: Isaac Nathan the Jew and Thomas Connecte the Carmelite', *Journal of Medieval History*, 30 (2004), pp. 213–243; idem, 'Exempla and Popes: Church Imagery in the Spanish and Provençal Jewish Mentalité', *Convivencia de culturas y sociedades mediterráneas. V Encuentros Judaicos de Tudela*, Pamplona 2004, pp. 177–190; idem, 'The First Jewish Work on the Seven Deadly Sins and the Four Virtues', *Mediaeval Studies*, 75 (2013), pp. 205–270

היהודי-הנוצרי היה גורם מרכזי ליצירת הקונקורדנציה העברית, והיא עוצבה על פי הדגם של הקונקורדנציה הלטינית אשר שימשה אז את המתווכחים ואת הדרשנים הנוצרים (בעיקר מקרב מסדרי הנזירים המנדיקנטים) ככלי פולמוסי יעיל. אולם הפולמוס הדתי לא היה המניע היחיד לחיבור.² בפתחה הארוכה שלו לקונקורדנציה (שהפכה ברבות הזמן לחיבור עיוני בפני עצמו), ביקר יצחק נתן את השיטה הפרדוגית שרווחה בימיו. הוא טען, כי בהיותו נער בן 15 הכיר ולמד את המקרא אך ורק דרך פסוקי המקרא המצוטטים בתלמוד ובספרי הרמב"ם.³ מדבריו עולה לכאורה, כי בימיו למדו ילדים ונערים יהודים בפרובנס אך ורק תלמוד, ובאמצעותו פגשו לראשונה במקרא (מובן שאת התורה ואת חלק מהנביאים הכירו מן הקריאה בתורה ובהפטרות בבית הכנסת). כבן למשפחה משכילה שנמנתה עם החוג הרציונליסטי, הכיר יצחק נתן גם את ספריו של הרמב"ם, ובאמצעותם למד להכיר קטעי מקרא נוספים. נתן מבקר את התופעה המצויה של מיעוט לימוד המקרא, וקורא למעשה לשילוב של לימוד המקרא עם לימוד התלמוד והפילוסופיה.

עם זאת, אין לקבל את דברי נתן כמשקפים התנערות ציבורית כללית של הקהילות מלימודי המקרא. המקרא עדיין נתפס באותה עת בפרובנס, ולכל הפחות בארל, כחלק מתכנית הלימודים הבסיסית של הנערים, אלא שהתלמוד הוערך כחשוב יותר,⁴ ובדומה להמלצתו של יהוסף האזובי, המשורר מפרפיניאן (המחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה) הוקדש לו זמן לימוד רב יותר: 'עֲסֹק פְּעַם

2 R. Ben-Shalom, 'Me'ir Nativ: The First Hebrew Concordance of the Bible and Jewish Bible Study in the Fifteenth Century, in the Context of Jewish-Christian Polemics', *Aleph*, 11(2) (2011), pp. 289–364. מאמרי זה כולל 'פתיחה' מאת יצחק נתן לקונקורדנציה 'מאיר נתיב'.

3 יצחק נתן, מאיר נתיב הנקרא קונקורדנציה, ויניציאה רפ"ד, העמודים אינם ממוספרים; יצחק נתן, פתיחה (לעיל הערה 2), עמ' 363: 'מה ששערתי מקצורי מנעורי ביריעת המכתב הקדוש והמקרא'. כי נמצאתי בן חמש עשרה שנה ולא ידעתי ממנו, רק הפסוקים המובאים בתלמוד, במה שלמדתי ממנו, ומה שהביא הר"ם כמז"ל [הרמב"ם] במורה [נבוכים] וביתר ספריו אשר קראתי'.

4 ראו דברי יונה גירונדי, מנחם ב"ר שלמה המאירי, הריטב"א, בחיי ב"ר אשר אבן חלאווה, בחיי ב"ר אשר, ישראל ב"ר יוסף אלנאווה, מתייתו היצהרי, שמעון בן צמח דוראן (רשב"ץ) ויוסף יעבץ, בתוך ש' אסף, מקורות לתולדות החינוך בישראל, ו, מהדורה חדשה בעריכת ש' גליק, ניו יורק וירושלים תשס"ט, עמ' 300–308; על יוסף אבן כספי היוצא בביקורת כלפי ההתרכזות הבלעדית בתלמוד עיינו I. Twersky, 'Joseph Ibn Kaspi: Portrait of a Medieval Jewish Intellectual', idem (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, MA. 1979, pp. 243, 256, n. 42

בְּדָקוּק גַּם בְּפֶסוּק אֶבֶל רַב עֶסְקָה שִׁית בְּגִמְרָא'.⁵ דברי הביקורת של נתן משקפים את שיטת חינוכו האישי באמצעות מלמדים פרטיים, כפי שהיה נהוג אצל המשפחות המבוססות והעשירות. עם זאת, ידוע כי בארל, לפחות בחלק מהזמן, היה חינוך ציבורי בסיסי של לימודי מקרא לנערים עניים.⁶

על רקע הביקורת הזו של יצחק נתן, אפשר להבין את חיבורה של הקונקורדנציה 'מאיר נתיב', לצד המניעים הפולמוסיים, גם כניסיון לחולל תנופה חדשה בלימוד המקרא. אין צורך להכביר מילים על חשיבות הקונקורדנציה ככלי עזר לפרשנות המקרא, להבנתו ולהפצתו. פרשני המקרא היהודים נזקקו עד אז לסמוך על זיכרונם כדי להכריע בפירושה של מילה, המופיעה בכמה וכמה מקומות במקרא. הקונקורדנציה אפשרה גם לאלו שזיכרונם לא היה מושלם להתמצא במקרא ולשקול את כל האפשרויות הטקסטואליות שעמדו בפניהם. כמו כן הפירושים הקצרים שהוצמדו בקונקורדנציה לשורשי המילים אפשרו הפצה של הידע המקראי לכל דורש. דומה

5 יהוסף האזובי, קערת כסף, על פי ספר מוסר השכל המיוחס לר' האי גאון, ושיר הקערה לר' יוסף האזובי (מהדורת מ' שטיינשניידר, ברלין תר"ך, עמ' כט); פורסם גם בתוך ש' אסף, מקורות לתולדות החנוך בישראל, ב, תל אביב תרצ"א, עמ' כח.

6 בארל (בשונה משיטות החינוך הפרטיות באשכנז) היה בית ספר ציבורי של הקהילה היהודית (בתוך בית הכנסת) שבו, מסוף המאה הארבע עשרה, נשכרו שני מלמדים על ידי הקהילה כדי שילמדו בחינם את כל מי שחפץ בכך ובמיוחד את בני העניים. עיינו P. Hildenfinger, 'Documents relatif aux Juifs d'Arles', *REJ*, 41 (1900), pp. 70–72, 87–91; D. Iancu-Agou, 'Topographie des quartiers Juifs en Provence médiévale', *REJ*, 133 (1974), pp. 33–34. תרומה של רופא בשם אליהו מארל, magister Helias, בסך 1000 פלורנינים מזהב, בשנת 1407, אפשרה את פתיחתו מחדש לאחר שנסגר בשל קשיי מימון. ניתוח המסמך הנוטריוני משנת 1407 יכול ללמד על החשיבות שייחסו הרופא ובני הקהילה ללימוד המקרא מול התלמוד. מלמד המקרא ('los V libres de Moyses et de') 'la los prophetas') השתכר 20 פלורנינים מזהב לשנה בעוד משכורתו של מלמד התלמוד ('la maniera et la scientia del thalmut') נקבעה ל-30 פלורנינים מזהב לשנה. נראה כי מלמד התלמוד הוערך אז כבעל מיומנות גבוהה יותר, ובהתאם לכך גם נקבע לו שכר גבוה יותר. עם זאת, תנאי נוסף בחוזה אפשר לתורם לדרוש תוך ארבע שנים השבה של מחצית מהסכום אם הנסיבות יחייבו זאת. במקרה זה נקבע כי הקהילה תוכל להקטין את משכורתו המלמדים ואף לבטל כליל את לימודי התלמוד. תנאי זה משקף את תכנית הלימודים בארל: לימוד מקרא נחשב כחומר בסיסי, הקודם ללימודים גבוהים יותר של תלמוד. בשנת 1423 עדיין פעלו שני בתי הספר, ושני המורים קיבלו עבור תפקידם את אותם הסכומים הנקובים. ראו הילדנפינגר, תעודות, 4, n. 4, pp. 51–52, *REJ*, 48 (1904). יש להדגיש כי בארל לא היה מבנה ציבורי מיוחד לבית הספר, וייתכן שלימודים התקיימו גם בבתי המלמדים. עיינו B. Blumenkranz, 'Les synagogues', idem (ed.), *Art et archéologie des Juifs en France médiévale*, Toulouse 1980, esp. p. 50

כי מעתה ואילך תלמידים שברשותם הקונקורדנציה לא נזקקו עוד בהכרח לספרי הפרשנות הסטנדרטיים (דוגמת רש"י, אבן עזרא ורד"ק), שנכתבו לפי סדר פסוקי המקרא בספרים השונים, והמקרא בכללותו יכול לקבל משמעות ומוכח, תוך קריאה עצמית המלווה ב'מאיר נתיב'. הייתה בכך מחד גיסא תרומה לפופולריזציה של הידע (ונראה שלכך כיוון יצחק נתן את דבריו על לימוד הנערים) ומאידך גיסא להעמקתו של התהליך הפרשני, הן בשל הנוחות האינסטרומנטלית של הפרשן הן בגלל המרחב השלם של האפשרויות הטקסטואליות שהועמד לפניו. חשוב לציין, כי על פי הפתיחה לקונקורדנציה ידוע לנו כי תכניותיו המקוריות של יצחק נתן היו רחבות ומקיפות יותר ממה שהותיר אחריו. בדעתו היה לחבר קונקורדנציה נושאת למקרא, ולחבר כנספח שתי קונקורדנציות נוספות, שיכללו את פסוקי המקרא המצויים בספרות התלמוד והמדרש וכן את אלו המצויים בספריהם של חכמי הפילוסופיה וההגות הדתית היהודית:

כי אמרתי להמציא אחריו מאמר יורשמו בו כל השמות והפעלים, לסוגיהם ולמיניהם, לפי החלוקה הדתית והעיון התורני האלהי [...] ולולא כי לא הספיק לי הזמן בהוצאת הכוסף למעשהו, כבר הסכמתי לרשום בכל פסוק, בשם, או בפעל ממנו העצמי, אשר דרשוהו או ביארוהו רז"ל, כל המקומות אשר הם שם, וכל המקומות אשר נזכר את שמו, למען יראה בנקלה דעתם ז"ל בפסוק ההוא [...] וכן אמרתי לרשום בו המקומות אשר ביארום וזכרום חכמי המחקר הדתיים, כמו הר"ם במז"ל [הרמב"ם] במורה [נבוכים] ובפירוש המשנה ורבינו סעדיה [גאון] באמונות ובדיעות ור' בחיי [אבן פקודה] בחובת הלכות, ובעל הכוזר [יהודה הלוי] וזולתם מהחכמים, אשר הגדילו לעיין באמונות ובדיעות ובמעשים התוריים, על דרך העיון והמחקר הפילוסופי.⁷

דומה כי תכנית זו ביקשה לקדם את יצירת האינדקס (indexing) של ההגות העברית, שמבחינה זו פיגרה בהרבה אחרי הנעשה בעולם האינטלקטואלי הנוצרי בתחום זה.⁸ עמדה מאחורי תכנית מקיפה זו גם עמדה ביקורתית, ששיקפה אי-נחת מן הנעשה בתחומי היצירה והפרשנות היהודית. מצד אחד, מחברים אשר התגדרו בפירושים ובביאורים לא להם. מצד שני, יצירה שאיננה מחדשת דבר, אלא חוזרת על הפרשנות הקדומה ומלווה בתודעה עצמית כוזבת של חידוש ומקוריות.⁹ הקונקורדנציה

7 יצחק נתן, פתיחה (לעיל הערה 2), עמ' 358.

8 ראו H.H. Wellisch, 'Indexing', W.A. Wiegand and D.G. Davis (eds.), *Encyclopedia of Library History*, New York and London, 1994, pp. 268–269

9 יצחק נתן, פתיחה (לעיל הערה 2), עמ' 358: 'ועם כל זה והשלמת חלקי הקונקורדנציה העתידיים ישלם ידיעת העולה על רוח החכמים הקודמים בכל הפסוקים, הן מרבתינו

העתידית של יצחק נתן אמורה הייתה לפתור את הבעיה, ואולם לא עלה בידי יצחק נתן להשלים את תכניותיו הרחבות, והוא נאלץ להסתפק בסיום חלקו הראשון של מפעל הקונקורדנציה. הוא מציין כי היו אלו סיבות פרוזאיות ('טרדות העתים') שמנעו ממנו את ההשלמה, והוא מביע תקווה שיבוא חכם אחר להשלים את המפעל.¹⁰ דומה שלא מקרה הוא כי חלקו השני של המפעל המתוכנן – אינדקס של פסוקי המקרא המופיעים בתלמוד הבבלי (וכן 'אבות דרבי נתן') – הושלם עוד במאה החמש עשרה על ידי מאיר הנקרא מאסטרו בנדיג, אשר כמו יצחק נתן, היה מתושבי קהילת ארל.¹¹ לאור זאת ניתן לשער כי פעולתו הארגונית והחינוכית של יצחק נתן בתחום המקרא הותירה את חותמה במקום מושבו, וכי קריאתו להשלמת המפעל זכתה שם למענה. חלקה השלישי של תכנית מפעלו – איסוף מאמרי המקרא מספרי ההגות היהודית – לא הושלם בימי הביניים, והמלאכה הזו נמצאת עדיין בעיצומה.

החזרה למקרא

ביקורתו של יצחק נתן כלפי שיטת הלימוד בפרובנס לא הייתה דעת יחיד, ודומה כי הוא השתלב במגמות 'החזרה למקרא' שהתפתחו במערב אירופה למן המחצית השנייה של המאה הארבע עשרה.¹² תלונו על הזנחת המקרא הופיעו כבר בדורות

ז"ל הן מחכמי המחקר, ולא נטעה בהמצאתינו פרושים ובאורים, נחשוב לא קדמנו בהם אדם, ואולי שערום אבותינו ועמדו עליהם ופרשו'ם, או נבטח כמה שנחדש בו ולא שערום הקודמים'.

10 יצחק נתן, פתיחה (לעיל הערה 2), עמ' 358: 'אמנם כונתי היתה רצויה, וטרדות העתים לא נתנוני להוציא הכלי הזה על שלמותו למעשהו. ועם זה לא נמנעתי מעשות החלק אשר יכולתי עליו, כי אין ראוי למנוע העסק בהשגת חלק מן הדברים הנכספים [...] והבא אחרי וימלא חסרוני חן ימצא ושכל טוב בעיני אלהים ואדם'.

11 ראו H. Gross, 'Zur Geschichte der Juden in Arles', *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 29 (1880), p. 523. המהדורה השנייה של הקונקורדנציה 'מאיר נתיב' (בסיליאה ובלז), 1581) יצאה לאור בצירוף החיבור 'תולדות אהרן', לאהרן מפסארו. חיבור זה ערוך במתכונת של מאיר בנדיג 'אם למקרא' שנותר בכתב יד. בנדיג חיבר גם את 'אם למסורת' העוסק באגדות התלמוד. שני שמות היצירות ניתנו להן מאוחר יותר (אולי עוד במאה החמש עשרה), על ידי יעקב בן שלמה בפתחה לשיר תהילה שחיבר לכבוד מאיר בנדיג.

12 הסוגה של פרשנות המקרא העברי נולדה בסביבה המוסלמית ובשפה הערבית. בהקשר לחזרה למקרא באירופה בתקופה זו, אין טעם לדעתי 'למתוח' כאן את התופעה עד למאות התשיעית והעשירית (ואף מעבר לכך) אל החזרה למקרא של תנועת הקראים (בעיקר במאה העשירית בארץ ישראל), או לפרשנות המקרא של יהודי בבל. הגם שהקראות ורעיונותיה לא היו זרים ליהודי מערב אירופה, הן באמצעות מפרשים כמו אברהם אבן עזרא הן דרך

הקודמים. מתוכן למשל, שיר של חכם ספרדי אלמוני מחוגי הפילוסופים, שכוון נגד חכמי התלמוד וההלכה, ושהעלה ביקורת חריפה על רדיפת הממון של הרבנים ועל שיטות הלימוד שלהם שאינן מחדשות דבר. שיר זה הדגיש גם את מיעוט העיסוק בתורה:

הפרשנים המהגרים מספרד המוסלמית לפרובנס, משפחות אבן תיבון וקמחי, ובדרכים רבות אחרות (התופעה בולטת במיוחד באשכנז ובצרפת במאה השלוש עשרה), לא נראה בדרך כלל שהיא היוותה אתגר חברתי או רעיוני למלומדים בספרד הנוצרית ובפרובנס במאות הארבע עשרה והחמש עשרה. ראו י' רוזנטאל, 'קראים וקראות באירופה המערבית', הנ"ל, מחקרים ומקורות, א, 'ירושלים תשכ"ז, עמ' 234-252. עם זאת, אין להתעלם מהשיח הרעיוני של פרשני המקרא באירופה עם הפרשנות הקראית הקלסית וממעבר מובחן של פירושים קראיים לאירופה, כמו למשל של יפת בן עלי, שנזכר ומצוטט רבות אצל אברהם אבן עזרא והשפיע גם על דוד קמחי. לאור זאת, יש לזכור שעניינים שונים שיועלו להלן, כדוגמת שאלת המחבר-העורך של ספרי המקרא, נדונו גם בין הקראים. עיינו M. Polliack, 'Major Trends in Karaite Biblical Exegesis in the Tenth and Eleventh Centuries', idem (ed.), *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources*, Leiden and Boston 2003, pp. 363-413; and 'מ' פוליאק וא' שלוסברג (מהדירים ומתרגמים), פירוש יפת בן עלי לספר הושע, רמת גן תשס"ט, בעיקר עמ' 98-100, על ההיכרות של רד"ק עם פירושי יפת; א' 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, רמת גן תשמ"ב, בעיקר עמ' 139-140. P.B. Fenton, 'The Post-Maimonidean Schools. 140-139 of Exegesis in the East: Abraham Maimonides, the Pietists, Tanhûm ha-Yerušalmi and the Yemenit School', M. Saebo (ed.), *The Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*, I/2: The Middle Ages, Göttingen 2000, pp. 433-455; D. Frank, *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East*, Leiden and Boston 2004; M.G. Wechsler, *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli the Karaite on the Book of Esther*, Leiden 2008; M. Zawadowska, *The Arabic Translation and Commentary of Yefet ben 'Eli on the Abraham Narratives (Genesis 11:10-25:18)*, Leiden 2012. לאור זאת, אף אם אדגיש להלן בעיקר את ההשפעות הנוצריות על הגותו של יצחק נתן וכן את מחשבתו העצמאית, אצביע מפעם לפעם גם על תקדימים מן העולם המוסלמי. יש בכך כדי להורות, כי הגם שיצחק נתן אינו מדווח על מגע עם המסורות של הקראים או של הפרשנים בערבית-יהודית, יש לצד החידושים בהגותו גם המשך למסורת בפרשנות המקרא היהודית, שלא כתבה לגמרי, ושייתכן שהיו לה מקורות חזקים בתודעתו אף על פי שאין הוא מעיד עליהם ישירות.

<p>מְעַט מְזַעַר בְּשִׁבְתוֹת תְּמִימוֹת כְּפִי מִדְּרָשׁ אֲשֶׁר דָּרְשׁוּ בְּשִׁמוֹת כָּלֵל לֹא קָרְאוּ אִף בְּתַנּוּמוֹת; לְגַמְרֵי הַנְּבוּאוֹת הָעֲצוּמוֹת.¹³</p>	<p>וְאִין קוֹרִין בְּתוֹרָה רַק זְעַר שָׁם יְהוּדִית פְּעָמִים וְאַרְמִית וְאֶלְמָלָא דְרָשָׁה זֹו, בְּחוּמָשׁ וְאוּלָם עֲזָבוּ מִקְרָא וְשִׁכְחוּ</p>
--	--

מחבר השיר מתאר את התופעה של קריאה בתורה רק בבית הכנסת בשבת לצד התפילה. לדבריו, אין עוסקים כלל במקרא כתחום לימודי בפני עצמו, ובמיוחד הוונחו ספרי הנביאים. הוא אף מציין כי הקריאה בתורה לא באה משום העניין בתחום, אלא אך ורק משום הדרישה של חכמי התלמוד והמדרש לקיים זאת. מובן שאין לקבל את הביקורת הזו כפשוטה, וכמייצגת הזנחה מוחלטת של העיסוק המקראי. כהמשך לפעילותו של אברהם אבן עזרא במאה השתים עשרה, התפתחה בפרובנס, בספרד ובאיטליה, במהלך המאות השלוש עשרה והארבע עשרה, פרשנות המקרא הפילוסופית בקרב מלומדים רבים מן האסכולה המיימוניסטית.¹⁴

כידוע, אחד מחשובי המבקרים של החברה הספרדית-הפרובנסלית בת הזמן היה פרופיט דוראן (ככל הנראה מת בוולנסיה בשנת 1433 בשם Honoratus de Bona Fe), תושב העיר פרפיניאן (Perpignan), שהביע עוד לפני יצחק נתן, ובחריפות יתרה, ביקורת כלפי הזנחת העיון במקרא.¹⁵ בהקדמה לספרו 'מעשה אפד', ספר על תורת הדקדוק שנכתב בשנת 1403, סקר דוראן את שלושת הזרמים הרוחניים המרכזיים בעם ישראל: התלמוד, הפילוסופיה והקבלה, וחשף את פגמיהם. במיוחד

13 'השיל שור (מהדיר), 'שיר תלונה על הרבנים', החלוץ, ה (תרכ"ו (1866)), עמ' 141. תיקנתי את הניקוד בחלק מהמילים. ראו בבלי, ברכות ח ע"א: 'לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום'. שיוכו של המשורר האלמוני לפילוסופים על פי דבריו שם: 'אני גבר אשר מאס בכל זאת ובחרתי במושכלות וחכמות'.

14 ראו, C. Sirat, 'Biblical Commentaries and Christian Influence, the Case of Gersonides', N. De Lange (ed.), *Hebrew Scholarship and the Medieval World*, Cambridge 2001, pp. 210–223

15 על דוראן עיינו E. Gutwirth, 'Religion and Social Criticism in Late Medieval Rousillon: An Aspect of Profayt Duran's Activities', *Michael*, XII (1991), pp. 135–156; M. Kozodoy, 'A Study of the Life and Works of Profiat Duran (Spain)', Ph.D. Dissertation, Jewish Theological Seminary, New York 2006; idem, *The Secret Faith of Maestre Honoratus Profayt Duran and Jewish Identity in Late Medieval Iberia*, Philadelphia 2015; M. Polliack, 'The Spanish Legacy in the Hebrew Bible Commentaries of Abraham Ibn Ezra and Profayt Duran', C. Carrete Parrondo et alia (eds.), *Encuentros and Desencuentros, Spanish Jewish Cultural Interaction throughout History, The Howard Gilman International Symposia: Harvard–Salamanca–Tel Aviv*, Tel Aviv 2000, pp. 82–103

הצר על הזנחת העיון והקריאה במקרא. כחלופה חינוכית לאותם זרמים הציע שיבה אל המקורות, תוך הישענות על ידע בלשני ועל פרשנות דקדוקית:

ואשר אראהו אני יותר טוב מכל מה שנאמר [על שלושת הזרמים הרוחניים] שתהיה חכמת התורה היא התורה היא בעצמה וכי העסק בה תמיד, ושמירתה בלבבות, וההקפה בה, והעלותה לזכרון, ושלא תפנה המחשבה ממנה לדבר זולתה בעתות העסק בה, כל זה ממה שיישיר האדם אל הצלחתו האחרונה הנצחית [...]¹⁶

לדעת דוראן, גאולת הנפש אינה יכולה להגיע ממקור חיצוני לתורה, כפי שהיה נהוג בשלוש האסכולות הללו שהסתמכו על הלכה, על השכלה ועל מסורת הקבלה.¹⁷ על פי השקפתו, הצרות שנפלו על עם ישראל בימיו היו קשורות גם להזנחת לימוד המקרא ולהשתקעות בתורות רוחניות אחרות. הפרעות, הגירוש ואונס הדת שעברו על יהודי צרפת ואשכנז היו אולי פועל יוצא מן החטא הזה, שגרם לאל להסתיר את פניו מפניהם:

ואחרי כן בצרפת ואשכנז כאשר התעצלו מעסק המקרא והספיק להם ממנו שעה אחת מהשבוע לקרוא הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום ועדיין אולי מה שהיה מסור ההשגחה מהם והסתרת הפנים והיו הגרושין והגזרות והשמדים המפורסמים. ועתה בזמנינו נתפשט החולי בספרד לסבה שנזכרה גם כן [...] ומי יודע אם הצלת קהלות ארגון אשר הם העקר שנמלט מגלות ספרד, היתה לרוב שקידתם על התפלה, ולקום בלילי אשמורות להתחנן לה' בתחנונים ידברו יסודתם על מאמרי הכתוב והמזמורים אשר בספר תהלות [...] הנה באמת אני חושב זה סבה מיוחדת להצלתם וכבר הסכימו החכמים על שזה סגולה לספר הזה המקודש.¹⁸

גם פרעות קנ"א (1391), שהביאו חורבן על יהדות ספרד, ושדוראן עצמו, שנאנס להמיר דתו ולטבול היה אחד מקרבנותיהן, שימשו בעיניו סימן לחטא הזנחת המקרא של יהדות ספרד; ולפיכך הוא קשר את הצלתן של קהילות אראגון בפרעות, עם

16 יצחק בן משה המכונה פריפוט דוראן הלוי [פרופיט דוראן], מעשה אפד (מהדורת י' פריעדלענדער [פרידלנדר] ו' הכהן, ויין [וינה] תרכ"ה, עמ' 10). עיינו ד' רפל, 'הקדמת ספר "מעשה אפד" לפרופיאט דוראן', סיני, ק (תשמ"ז), עמ' תשמט-תשצה, ההקדמה בעמ' תשסב-תשצה.

17 ראו קוורוי, מחקר (לעיל הערה 15), עמ' 294.

18 דוראן, מעשה אפד (לעיל הערה 16), עמ' 14.

מנהגם של יהודי אראגון לקרוא פרקי תהלים בלילי אשמורות.¹⁹ כלומר להערכתו, העיסוק העקיף במקרא, דרך התפילה, הוא שהועיל להם ושמר עליהם, מחורבן, מאונס דת וממוות. אמנם, כפי שציין אפרים תלמג', פן זה קשור אצלו גם לצד התאורגי של העיסוק במקרא, כלומר לעצם הקריאה וההגייה הנכונה של הטקסט המקראי (ולא רק החומש), והוא מכוון גם לטקסטים התאורגיים של 'שימושי תהלים'.²⁰ הצד הקונטמפלטיבי הזה של הקריאה בתורה כ'סגולה' מגית אצל דוראן, הודגש גם במחקרה של מוד קוזוורי, שעמדה בהרחבה על המקורות הרפואיים, הפילוסופיים והקבליים של תפיסה זו של דוראן.²¹ ברם להערכתי, האידאל התאורגי של הורדת השפע האלוהי אצל דוראן איננו תחליף לעיסוק מחקרי מדעי, כפי שעולה מדבריו: 'כן הספר הזה המקודש [המקרא] הוא אשר בעבורו היתה ההשגחה האלהית באומה, בהרבות הקריאה בו בכונה רצויה והחקירה בפניני מאמריו, והוא סבת קיומה והשארותה והצלחתה, ועל זה יעד לכל דורש ה' בעסק הספר הזה'.²² כלומר הגישה המקראית הרוחנית של דוראן, שצריכה להוות תחליף לשלושת הזרמים הרוחניים העיקריים, היא שילוב של קריאה (תאורגית) 'בכונה רצויה' עם חקירה מדעית ולימוד. משום כך, אין מדובר רק בשינוי תכנית הלימודים של הנערים, אלא בהכנסת לימוד המקרא לסדר היום המדעי והרוחני של החכמים המובילים:

והנה גם בימים האלה והזמן הזה רואה אני חכמי ישראל וגדוליהם מתרשלים מאד מהמקרא, ודי להם לקרא הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום, ועדין אולי אם תשאלם על פסוק אחד לא ידעו מקומו איו, וגם יחשבו לסכל מי שיטריד זמנו במקרא, כי התלמוד הוא העיקר. והחולי הזה חזק מאד בצרפת ואשכנז, אמנם בדורינו זה ובאשר היה מלפנינו, אבל ברורות הקודמים לא [היה] כן, כי רואים אנחנו עטרת תפארת בעלי חכמת התלמוד והמוציא

19 כידוע שליטתו הטובה יותר של מלך אראגון, ג'ואן הראשון, שישב בסרגוסה, במדינת אראגון (Reino de Aragón) היא שגרמה להצלת הקהילות שם, בניגוד למדינות הקונפורדיצה (Corona de Aragón) ולנסיה וקטלוניה.

20 F.E. Talmage, 'Keep your Sons from Scripture: The Bible in Medieval Jewish Scholarship and Spirituality', C. Thoma and M. Wyschogrod (eds.), *Understanding Scripture: Explorations of Jewish and Christian Traditions of Interpretation*, New York 1987, pp. 91–92

21 ראו קוזוורי, מחקר (לעיל הערה 15), עמ' 287–328; הנ"ל, האמונה הנסתרת (לעיל הערה 15), עמ' 182–199.

22 דוראן, מעשה אפר (לעיל הערה 16), עמ' 11; ובהמשך, עמ' 14: 'וכל זה יורה כי דעתם שלהגייה במקרא סגולה לקיום העולם וכל שכן אם תצורף אל זה החקירה השלמה'.

לאור תעלומותיה הרב הגדול רש"י ז"ל העמיק בהבנת המקרא וכתב עליו פירושו הנאים [...] ²³.

הביקורת של דוראן כוונה אמנם כלפי כל העולם היהודי במערב אירופה, אך יש בה הדגשה על צרפת ואשכנז, תוך הבחנה היסטורית בין ימי עבר, שבהם חכמי היהודים פרשני הפשט עסקו לצד התלמוד גם במקרא, ורש"י מובא כדוגמה מייצגת למגמה הזו, לבין זמנו שלו, שבו לימוד מקרא נחשב בעיניהם לבזבוז זמן. עדיין, כמאה שנה לאחר מכן, עולה ביקורת דומה על האשכנזים אצל יצחק אברבנאל, בפירושו למסכת אבות (הושלם במונופולי בשנת 1496).²⁴ היו בוודאי באשכנז ובצרפת מחברים אחרים, שדוראן כנראה לא הכיר, שיחסם למקרא היה שונה. עלי יסיף, שמאמר זה מוקדש לו בהערכה רבה על פועלו המקורי והרב במחקר, חשף את יחסם יוצא הדופן של ירחמאל בן שלמה (איטליה), סוף המאה האחת עשרה או ראשית המאה השתים עשרה), ושל אלעזר בן אשר הלוי (גרמניה, המחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה) להיסטוריה היהודית, שבתוכה ניכרת במיוחד גם תקופת המקרא. ב'ספר הזכרונות' לאלעזר הלוי שובצו סיפורים חיצוניים על המקרא ועל אנשיו, שלא היו ידועים קודם לכן בעולם היהודי בימי הביניים. יסיף עמד על מלאכת העריכה האמנותית (הכרונולוגית, האסוציאטיבית, הז'נרית והאידיאית) של 'ספר הזכרונות', שבה שובצו זה בצד זה טקסטים מתקופות שונות כדי לתאר מחדש סוגיות מקראיות כמו בריאת העולם, תפוצת העמים בני נח וחי האבות.²⁵

23 דוראן, מעשה אפד (שם), עמ' 41.

24 יצחק אברבנאל, נחלת אבות ה, ניו יורק תשי"ג, עמ' שעא: 'הנה אמר שבן ה' שנים ראוי לחנך הנער למקרא. וראוי שתדע שהזמנים האלה שזכר כאן הם כלם לענין הלמוד זמני ההתחלה, לא זמני התכלית, כי הנה לא אמר שעד ה' שנים יעסוק במקרא ולא עוד, כמו שעושים עוד היום האשכנזים, כי אם בהיות בן חמש שנים יתחיל להתלמד במקרא'.

25 ראו ע' יסיף, 'מבוא', הנ"ל (מהדיר), ספר הזכרונות הוא דברי הימים לירחמאל, תל אביב תשס"א, בעיקר עמ' 48-61. עלי יסיף בחן את טכניקת הדקונסטרוקציה של שני המחברים, שלפיה פורקו חיבורים שלמים כדי לשבץ את חלקיהם ברצף מחדש ובאופן סלקטיבי. באופן זה שינה למשל ירחמאל (שחיבורו מובא אצל אלעזר הלוי) את המבנה המדרשי של המקורות שהיו לפניו (כדוגמת 'פרקי דרבי אליעזר') לסיפור היסטורי על בריאת העולם ועל משך חיי האדם. ירחמאל (או אלעזר הלוי) העמיד גם זה לצד זה טקסטים בעלי מגמות שונות וסותרות (כדוגמת המיתוס על בני האלוהים ובנות האדם שבבראשית ו 2; לצד 'מדרש שמחזאי ועזאל'). בטקסט הראשון מצויה מגמת דה'מיתולוגיזציה של הסיפור בבראשית, ולצדו בטקסט השני נמצא עיבוי מיתולוגי של הסיפור. לצד האופי האנתולוגי שבשיטת העריכה הזו, הדגיש יסיף כי למחבר 'ספר הזכרונות' אין מגמה אידאולוגית מועדפת, וכי שתי המגמות (המיתולוגית והדה'מיתולוגית) משקפות לדעתו ביטוי לגיטימי של התרבות היהודית.

דוגמה זו של 'ספר הזכרונות' מאירה פן ידוע פחות בהגות של חכמי אשכנז, והיא מעידה על הספקנות שיש לנקוט כלפי הכללות מסוג זו של פרופיט דוראן כלפי לימוד המקרא באשכנז.

ייתכן שבעתיד יתגלו מקורות אשכנזיים-צרפתיים נוספים שיעידו על עיסוק מסוג זה או אחר במקרא. עם זאת, בעיקרו של דבר, ניתוחו של דוראן תואם במידה רבה את מסקנות מחקריו של אפרים קנרפוגל, שמדגיש כי אף על פי שהכירו היטב את המקרא לא עסקו החכמים באשכנז בלימוד המקרא כדיסציפלינה לעצמה. כמו כן, עמדתו הנחרצת של רבינו תם שלימוד המקרא כלול בתוך לימודי התלמוד (אף על פי שבעצמו עסק גם במקרא וכתב פירוש לאיוב), קבעה מדיניות חינוכית בסביבת בעלי התוספות, שאולי האפילה על פעילותם של פרשני הפשט בצרפת במאה השתים עשרה וגם על זו של חסידי אשכנז.²⁶ קנרפוגל, הדין בקטע הזה מ'מעשה אפד', מציין שאף אם 'הטיה ספרדית' גרמה לדוראן שלא להזכיר כלל את פירושיהם של פרשני הפשט מצרפת, מכל מקום קביעתו של דוראן בעניין המגמה הכללית באשכנז ביחס למקרא מדויקת.²⁷

26 על אסכולה זו עיינו א' טויטו, 'הפשטות המתחדשים בכל יום': עיונים בפירושו של רשב"ם לתורה, רמת גן תשס"ג; ובעיקר על הקשר ליצירה הספרדית: א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, ירושלים תשנ"ה, בעיקר עמ' 471-473; א' כסלו, "הפשטות המתחדשים בכל יום": פירושו הקצר של ר' אברהם אבן עזרא לתורה כמקור לרשב"ם בפירושו לתורה, תרכ"ץ, עט (תש"ע-תשע"א), עמ' 413-438; א' מונדישין, 'לשאלת היחס שבין פירושיהם של ראב"ע ורשב"ם לתורה: בחינה מחודשת', תעודה, טז-יז (תשס"א), עמ' 15-46; J. Jacobs, 'Rashbam's Major Principles of Interpretation as Deduced from a Manuscript Fragment Discovered in 1984', *REJ*, 170 (2011), pp. 443-463; idem, 'Rabbi Joseph Kara as an Exegete of Biblical Narrative: Discovering the Phenomenon of Exposition', *Jewish Studies Quarterly*, 19 (2012), pp. 73-89

27 ראו E. Kanarfogel, 'On the Role of Bible Study in Medieval Ashkenaz', B. Walfish (ed.), *The Frank Talmage Memorial Volume*, I, Haifa 1993, pp. 151-166, esp. p. 157. תוספות, סנהדרין, כד ע"א: 'בלולה במקרא ובמשנה וכו' – פירש רבינו תם דבתלמוד שלנו אנו פוטרין עצמנו ממה שאמרו חכמים (מסכת ע"ג דף יט.) לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בש"ס אע"פ כן אנו קוראים בכל יום פרשת התמיד ושונים במשנת איזוהו מקומן וגורסין רבי ישמעאל אומר בשלש עשרה מדות וכו'. ראו גם את השקפת אברהם אבן עזרא, שנכתבה בלונדון, לאחר שההות בצפון צרפת והקשר עם רבנו תם, א' אבן עזרא, ספר יסוד מורה [=מורא] וסוד תורה ל'ן עזרא ז"ל, חלק א, פראג תקנ"ג, עמ' יב: 'ויש חכמים שלא למדו מסורת גם דקות הלשון בעיניהם הבל, גם לא קראו מקרא, אף כי הטעמים רק מימות הנעורים למדו [...] כך אין נכון למשכיל להיותו ריק מחכמת המקרא, כי כאשר ימצא בתלמוד כתוב "שנאמר" לא ידע באיזה ספר הוא. והנה

פרופיט דוראן ויצחק נתן היו שניהם בני פרובנס (במובן הגאוגרפי הרחב של קהילות דרום צרפת שכוננו על ידם 'פרובינציא', אך כללו תחומי שלטון פוליטי שונים), ושניהם כתבו ופעלו במאה החמש עשרה.²⁸ שניהם היו משכילים רציונליסטים, האמונים על הפילוסופיה היהודית והיוונית. שניהם שימשו בתפקידים חברתיים מרכזיים בתוך קהילותיהם ובענייני ההנהגה העל-מקומית של היהודים בתחומי השלטון הנוצרי שבו ישבו, ושניהם היו אנשי פולמוס נודעים. דוראן פעל בדור שלפני נתן, והוא שהכין את כלי הפולמוס החשובים להתמודדות עם המיסיון, בדור שלאחר פרעות 1391 ועד לוויכוח טורטוסה.²⁹ נתן פעל כבר בדור שלאחר טורטוסה, וספרו האבוד 'תוכחת מטעה' כוון כנגד טענות יהושע הלורקי (Jeronimo de Santa Fe), המומר, שהיה הנציג הנוצרי בוויכוח.³⁰ אף על פי שלא ניתן למצוא ראייה מוחלטת, סביר להניח שדוראן שימש ליצחק נתן מודל ומקור השפעה. ייתכן אף שלא במקרה בחר נתן לפתוח את הקונקורדנציה 'מאיר נתיב' בפסוק (תהלים יט 8) 'תורת ה' תמימה', הפותח גם את ההקדמה של דוראן ל'מעשה אפר'.

הרקע הפולמוסי המשותף לשניהם עשוי להיות מניע נוסף להתעניינותם במקרא ובדקדוק העברי. עיקרו של הפולמוס היהודי-נוצרי היה נעוץ במקרא ובפרשנותו, וקריאה מדוקדקת (על פי כללי הדקדוק העברי) יכולה הייתה להבהיר חילוקי דעות בין הדתות.³¹ ואכן, הן פרופיט דוראן הן יצחק נתן למדו לצורכי הוויכוח את הפרשנות

מי שלא למד המקרא לא ידע לקרות הפסוק'. עיינו גם מ' בריואר, 'מנעו בניכם מן ההגיון', 'גילת וא' שטרן (עורכים), מכתם לדוד: ספר זכרון הרב דוד אוקס ז"ל (תרס"ה-תשל"ה), רמת גן תשל"ח, עמ' 242-261. באשכנז פירשו כמה מהחכמים את מאמר התלמוד, ברכות כח ע"ב, 'מנעו בניכם מן ההגיון' כמתייחס ללימוד התנ"ך. עיינו ר' קנלר, 'הזנחת לימוד המקרא באירופה בימיה"ב ובשלהי העת החדשה', ש' מייזליש (עורך), משאת משה: מאסף למחשבה, הגות תורנית ודברי זכרון לר' משה קנלר ז"ל, תל אביב תשמ"ט, עמ' 188-227. מבחינה פוליטית הייתה פרפיניאן, בימי פרופיט דוראן, תחת שלטון מלך אראגון.

29 עיינו E. Gutwirth, 'History and Apologetics in XVth Century Hispano-Jewish Thought', *Helmantica*, 35 (1984), pp. 231-238; J. Cohen, 'Profiat Duran's "the Reproach of the Gentiles" and the Development of Jewish Anti-Christian Polemic', D. Carpi et al. (eds.), *Shlomo Simonsohn Jubilee Volume*, Tel Aviv 1993, pp. 78-79; M. Kozodoy, 'The Hebrew Bible as Weapon of Faith in Late Medieval Iberia: Irony, Satire, and Scriptural Allusion in Profiat Duran's "Al Tehi ka-Avotekha"', *Jewish Studies Quarterly*, 18 (2011) pp. 185-201; D.J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, Oxford 2007, passim מול תרבות נוצרית (לעיל הערה 1), עמ' 154-156.

30 עיינו בן-שלום, ויכוח טורטוסה (לעיל הערה 1); J.C. Wolf, *Bibliotheca Hebraea*, Hamburg 1715, p. 683; י"א בן-יעקב, אוצר הספרים, וילנה 1880, עמ' 617, סימן 91. 31 בהקשר זה של הפולמוס ניתן להצביע על שני דגמים קודמים: בעולם המוסלמי נולד העיון

הנוצרית למקרא, ובעיקר את תרגומו למקרא של הירונימוס. לדברי נתן, שיבושו התרגומיים של הירונימוס הם שהביאוהו לחבר קונקורדנציה עברית עצמאית ולא להסתפק בהעתקת הקונקורדנציה הלטינית. ב'פתיחת הקונקורדנציה' תוקף יצחק נתן בראש ובראשונה את התרגומים של התורה לשפות אחרות,³² ואילו בספרו של פרופיט דוראן 'כלימת הגויים', אשר היווה פריצת דרך חדשנית בכל הקשור לשיטות הוויכוח עם הנוצרים,³³ מוקדש פרק שלם לדחיית תרגומו של הירונימוס.³⁴ כאנשי פולמוס וכמנהיגים חברתיים בקהילות פרובנס ואראגון, חשו שניהם בקשר (ההכרחי לדעתם) שבין עיון שיטתי-מדעי במקרא לבין הוויכוח הבין-דתי שעיקרו היה על המקרא. שניהם גייסו את שיטות העיון הפילוסופי-המדעי ואת הרטוריקה שהיו נפוצות בזמנם, ורתמו אותן לטובת המפעל ההגותי שלהם.

העמדת מפעלו ההגותי של יצחק נתן על רקע פעילותו האינטלקטואלית של דוראן ברור שקדם לו, מאפשרת לבחון את מחקריו המקראיים של נתן ואת הקונקורדנציה למקרא כחלק ממגמה רפורמטיבית רוחנית-חברתית, כקריאה לרפורמה שבאה מתוך חוג ההנהגה של קהילות היהודים ולא מתוך גורמי אופוזיציה או גורמים שוליים. הקשר ההדוק שנמצא בין הרפורמה הפנימית לבין הפולמוס הדתי עם הנוצרים

השיטתי במקרא במאה העשירית אצל רס"ג והקראים מתוך הפולמוס והשיח עם האסלאם, ומתוך ניסיון להראות שגם הם מסוגלים לעיון רציונליסטי. עיינו ח' בן-שמאי, 'יצירתו הפרשנית וההגותית של רס"ג: מפעלו של מנהיג', פעמים, 54 (תשנ"ג), עמ' 63-81; על הדגם ה'ערבי' שעמד לפניהם ועל השפעתו עיינו ר' דרורי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל אביב 1988, עמ' 110-128. בהקשר פרשנות הפשט באירופה הצפונית ראו א' גרוסמן, 'הפולמוס היהודי-נוצרי והפרשנות היהודית למקרא בצרפת במאה ה"ב', ציון, נא (תשמ"ו), עמ' 29-60.

32 יצחק נתן, פתיחה (לעיל הערה 2), עמ' 338: 'זעם קצור היר לכל מבטא שפתייה [של התורה] ומוצאי גזרי אותיותיה, כל שכן בהבנת עמקותיה, [הנוצרים] פרצו פרץ בוזיה וגדר אבניה [של התורה] נהרסה. העתיקה ללשון אחרת, ובלעגי שפה קצרו הרחב והרחיבו את הקצר להעדיפה, והיתה לשריפה מתפוצצת [...] וכל בניה למודי י"י מבטן ומלידה [...] גורשו מהסתפח בנחלתה. כי יאמרו [הנוצרים] שלא השכילו [היהודים] סתריה ולא הבינו ציוריה וצוף אמריה'.

33 דוראן נוטש בספר את הוויכוח הקלסי על המקרא ופונה לביקורת שיטתית של כתבי הקודש הנוצריים ושל התאולוגיה הנוצרית. עיינו גוטוויטר, היסטוריה (לעיל הערה 29), עמ' 231-238; כהן, פרופיט דוראן (לעיל הערה 29), עמ' 78-79; בן-שלום, מול תרבות נוצרית (לעיל הערה 1), עמ' 154-156. גישה זו של דוראן הייתה הכרחית לאור שיטות הפולמוס החדישות שהתפתחו בספרד מאז חיבור Pugio Fidei [פגיון האמונה] של ריימונדוס מרטיני, שבהן הותקפו התלמוד והספרות הרבנית.

34 פרופיט דוראן, כלימת הגויים, פרק יב, א' תלמג' (עורך), כתבי פולמוס לפרופיט דוראן: כלימת הגויים ואיגרת אל תהי כאבותיך, ירושלים תשמ"א, עמ' 64.

מצביע כנראה על שיח של זהות שבמרכזו הטקסט המקראי. אף הביקורת הזהירה המשותפת לדוראן ולנתן על חכמי התלמוד ובמיוחד על הקבלה מחזקת את ההנחה שלימוד המקרא נתפס בעיניהם ככלי לעיצוב רוחני של הזהות היהודית.³⁵ לפעילות האינטלקטואלית הזו של שניהם ניתן לצרף גם את חיבור המילון המקראי 'מקרי דרדקי', המתרגם את שורשי המילים במקרא לשפת הלעז (דיאלקט איטלקי), וחלקם גם לערבית, תוך שימוש בפירושי רש"י ודוד קמחי ובתרגומי יונתן ואונקלוס. המחבר, פרץ טרבוט, היה מגולי צרפת לקטלוניה בזמן הגירוש מצרפת בשנת 1394, ומשם עבר אחר כך לאיטליה. בהקדמתו לחיבור (שנדפס בנאפולי בשנת 1488 אך חובר כנראה בתחילת המאה החמש עשרה), ביקר טרבוט את שיטת החינוך שבימיו, הממהרת לדלג על לימוד המקרא, והמאיצה בילד להגיע במהירות להישגים בתלמוד על חשבון המקרא, זאת בעיקר כדי לקנות שם ופרסום. טרבוט סבר, בדומה לדוראן ולנתן, כי השיטה החינוכית הנהוגה פסולה, וכי היא פוגמת ביכולתם של היהודים להצליח בוויכוחי הדת עם הנוצרים. הוויכוח על המקרא הוא לדעתו עיקרו של הוויכוח הדתי, ולכן הבורות היהודית במקרא גורמת להרמת קרנה של הדת הנוצרית על חשבון הדת היהודית.³⁶ כמו יצחק נתן הוא העריך כי

35 הביקורת של נתן להלן, בהמשך המאמר. על גישות יוסף קרא ורשב"ם כלפי מדרש חז"ל עיינו טויטו, הפשטות (לעיל הערה 26), עמ' 51-67.

36 ראו פרץ טרבוט, מקרי דרדקי, נאפולי רמ"ח, ההקדמה: 'וכי יש עשיר חומר |חומדן| ללמד בנו ללמוד, וללמד לקנות שם לעצמו טרם יכיר מקומו, ובטרם ידע פסוק יכיר להבין ולשמוע, בתלמוד ימהר לגמוע [...] יחשה בנו לפלא יועץ וחכ'ום| חרשים, יקו לעשות ענבים ויעש באושים, כי במקרא לא קרא, ואיך תהיה משנתו סדורה [...] ומגמת פניו קדימה לדורה [=לזרז] בנו להבין ולהורות, והיה הוא כמלקט אורות |מלשון ארה=קללה| [...] ואם בפסוק תחלתו יגה, ראשיתו מצער אחריתו תשגא [...] ועוד אמרו רז"ל הוי שקוד ללמוד תורה כדי שתשיב לאפיקורוס (אבות, ב, יד), ועיקר אפיקורוס על הפסוקים, ואם לא ידעם לפגמו נותן טעם, ישים יד לפה לא ידע תשובתם, ויהיה בעיניהם עילוי יראתם'. עיינו אסף, מקורות התולדות החינוך בישראל (לעיל הערה 4), א, תשס"ב, עמ' 752-753; 'י גרין, 'משפחת טרבוט', סיני, עט (תשל"ו), עמ' קסא; E. Renan, *Les écrivains juifs français du XIVe siècle*, Paris 1893, pp. 367-370; G. Fiorentino, 'The General Problems of the Judeo-Romance in the Light of the Maqre Dardeq', *JQR*, 42 (1951), 57-77; idem, 'Note lessicali al Maqre Dardeq', *Archivio Glottologico Italiano*, 29 (1937), 138-160; A. Schippers, 'A comment on the Arabic words in the "Maqre Dardeq"', Y. Tobi (ed.), *Ever and Arav; Contacts between Arabic Literature and Jewish Literature in the Middle Ages and Modern Times*, Tel Aviv 1998, pp. XXVII-XLVI; 'הגלוסות הערביות שב"מקרי דרדקי" בנוסחו האיטלקי – מה טיבן?', איטליה, ט (תש"ז), עמ' לו-עז; B.H. Hary and M. Ángeles Gallego, 'Lexicography and Dialectology', B. Hary and H. Ben-Shammai (eds.), *Esoteric and*

הפתרון מחייב יצירת אינדקס מילוני־פרשני לעיון במקרא. להערכתי, לא במקרה דווקא שלושה מנציגי היהדות, שהוויכוח היהודי־הנוצרי עמד במרכז הגותם, הם שביקשו לשנות את תכנית הלימוד ולהעמיד את המקרא במרכז. הייתה זו גם אחת ההשלכות של תופעת הוויכוחים הדתיים, הרשמיים והפרטיים, שרווחה בפרובנס־קטלוניה למן המאה השתים עשרה, ושעיצבה במידה רבה את חיי היהודים שם.³⁷

סדרת העיונים במקרא: סוגה חדשה של מחקר המקרא

חיבוריו של יצחק נתן מצויים בכתב יד ריג'ו 21, אוקספורד, ספריית הבודליאנה, 2232. כתב היד נפתח בחיבור 'מאמץ כח', ומיד אחריו 'פתיחת הקונקורדנטיש'. לאחר מכן באים 21 חיבורים קצרים, העוסקים בנושאים שונים מתחום חקר המקרא ומענייני פילוסופיה והגות.³⁸ החיבורים הקצרים, המכונים בדרך כלל על ידי יצחק נתן 'פרק', נקראו על ידו בשמות שונים (לעתים העניק שמות אחדים לאותו החיבור), וזמן חיבורם איננו ידוע. כתב היד הועתק על ידי בונאשטרוק אביגדור מארל בשנת ר"ן (1489–1490), ובקולופון שכתב הוא מכנה את החיבורים (הפרקים) בשם 'מחקרים', כלומר עיונים.³⁹

כתיבת מסות או 'מחקרים' עצמאיים בתחום המקרא, ללא היצמדות לפרשנות הפוסקים על פי סדרם בספרי התנ"ך כפי שנהגו לכתוב פרשני המקרא, לא הייתה עניין רווח בין המלומדים היהודים בימי הביניים במערב אירופה. דוגמאות ספורות לכך ניתן למצוא בספרות השו"ת.⁴⁰ ככלל, הייתה זו תופעה חדשה, שהרקע שלה היה קשור לדעתי למגמה לרפורמה במוקד ההגות האינטלקטואלית הרוחנית, ובתיעולה לכיוון העיסוק במקרא. ניצני התופעה הזו מצויים כבר באחדים מחיבוריו

Exoteric Aspects in Judeo-Arabic Culture, Leiden 2006, pp. 227–256

R. Ben-Shalom, 'Between Official and Private Dispute: The Case of Christian ראו 37
;Spain and Provence in the Late Middle Ages', *AJS Review*, 27 (2003), pp. 23–71

ר' בן־שלום, יהודי פרובנס: רנסנס בצל הכנסייה, רעננה תשע"ז, עמ' 302–309.

מתוכם התפרסמו כבר החיבור 'מגדיל ישועות', עיינו בן־שלום, מגדיל ישועות (לעיל הערה 38
(1), עמ' 259–293, וראו שם עמ' 260–261, הערות 2–3, דבריי על כתב היד ועל המעתיק;
והחיבור 'חזות קשה', עיינו R. Ben-Shalom, 'Living with Unanswered Questions: The
Meaning of the Queries about the Book of Job in Isaac Nathan's *Ḥazut Qashah*
(“Grievous Vision”)', *Medieval Encounters*, 22 (2016), pp. 193–212, esp. pp.

211–212. החיבורים הפילוסופיים של יצחק נתן יידונו במקום אחר.

ראו י' קלצקין, אוצר המונחים הפלוסופיים ואנתולוגיה פלוסופית, ב, ברלין תרפ"ח, עמ' 39
.185–184

ראו למשל תשובות הרשב"א לרבינו שלמה ב"ר אברהם בן אדרת, א (מהדורת ח"ז דימטרובסקי,
ירושלים תש"ן, סי' יז–יח, עמ' נג–נז).

של הפילוסוף הפרובנסלי יוסף אבן כספי, שבמסגרת פירושו למקרא סטה לעתים מן הביאור הרציף ויחד את דעתו לסוגיה מקראית אחת מסוימת,⁴¹ וכן הקדיש חיבורים מיוחדים לסוגיית הדרך של כתיבת המקרא, ולשאלת אמתות הנבואה המקראית.⁴² אחר כך הבשילה המגמה הזו במיוחד אצל פרופיט דוראן. מבין ספריו של דוראן ידועים שני חיבורים עצמאיים המתמקדים כל אחד בנושא מקראי מוגדר: האחד בעניין עצת אחיתופל והשני בעניין האישה התקועית.⁴³ יש לציין שתופעה זו, של חיבורים עצמאיים על המקרא, נדונה עד עתה בעיקר בהקשר להקדמות החדשניות של יצחק אברבנאל לפירושו למקרא (סוף המאה החמש עשרה ותחילת המאה השש העשרה), ונחשף רנסנסי היספנו-איברי.⁴⁴ אולם אברבנאל הכיר את חיבוריהם של יוסף אבן כספי, פרופיט דוראן ויצחק נתן, ונסמך והעתיק את חלקם בחיבוריו.⁴⁵ שיטה זו נקט כבר לפניו במחצית השנייה של המאה החמש עשרה, מורהו

41 פירושו של אבן כספי למגילת אסתר, 'גלילי כסף', שנכתב במיורקה בשנת 1331, איננו ביאור רצוף למקרא, אלא דיון בשאלת הסתירה שבין האיגרות הראשונות ששלח אחשוורוש להמן לבין האיגרות האחרונות. עיינו ח' כשר, 'מבוא', הנ"ל (מהדירה), יוסף אבן כספי, שולחן כסף, מהדורת ח' כשר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 24. ראו גם י' אבן כספי, תם הכסף, לונדון תרע"ג.

42 חיבורו של אבן כספי, 'שולחן כסף', הוא צירוף של חיבורים נפרדים. ביחידה הראשונה מוצע הסבר לאחד ממאפייני דרך כתיבת המקרא: רוח בלא סימון טעם של סוף פסוק – מאפיין ספרותי הקרוי גם פסקה באמצע פסוק (למשל בבראשית לה 22). ארבע היחידות הנוספות דנות באימות הנבואה המקראית: הבחנה בין נביא אמת לנביא שקר; הוכחת הטענה שנביא אמת איננו משקר כלל; אפיון ראיות הנבואה; הנסים המתרחשים לכאורה בניגוד לטבע. עיינו כשר, מבוא (לעיל הערה 41), בעיקר עמ' 36–37, 49. על גישתו של אבן כספי לתלמוד ראו, I. Twersky, 'Joseph Ibn Kaspi – Portrait of a Medieval Jewish Intellectual', idem (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, Cambridge, MA, 1979, pp. 243–247.

43 E. Gutwirth, 'Duran on Ahitophel: The Practice of Jewish history in Late Medieval Spain', *Jewish History*, 4 (1989), pp. 59–74. על ההשפעה של אבן כספי על דוראן עיינו קוזרובי, מחקר (לעיל הערה 15), עמ' 276–278.

44 E. Lawee, 'Don Isaac Abarbanel: Who Wrote the Books of the Bible?' *Tradition*, 30 (1996), pp. 65–73; idem, 'On the Threshold of the Renaissance: New Methods and Sensibilities in the Biblical Commentaries of Isaac Abarbanel', *Viator*, 26 (1995), pp. 283–320; idem, 'Isaac Abarbanel: From Medieval to Renaissance Jewish Biblical Scholarship', M. Saebo (ed.), *The Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*, II: *From the Renaissance to the Enlightenment (1300–1800)*, Göttingen 2008, pp. 190–214. המקרא, תרביץ, ח (תרצ"ז), עמ' 260–299.

45 ראו יצחק אברבנאל, ישועות משיחו, קעניגסברג תרכ"א, יא, יב, סב ע"ב – סג ע"א; סה

בליסבון, יוסף בן אברהם חיון, בכמה מההקדמות ומה'מאמרים' שכתב.⁴⁶ ניתן אם כן לשרטט מגמה הגותית ארוכת טווח (long durée) בחברה היהודית הספרדית-הפרובנסלית: תחילתה אצל יוסף אבן כספי במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה, והמשכה אצל פרופיט דוראן במחצית השנייה של המאה הארבע עשרה. באמצע המאה החמש עשרה היא הופיעה במפעל הקונקורדנציה ובסדרת מחקרי המקרא של יצחק נתן, ושיאה היה בסוף המאה החמש עשרה וראשית המאה השש עשרה בפרשנות המקרא של יוסף חיון בפורטוגל ושל יצחק אברבנאל בקסטיליה (ואחרי גירוש ספרד באיטליה), ובמיוחד בהקדמותיו. בהמשך אף נציע לבחון את המשך המגמה הזו בהגותו של ברוך שפינוזה במאה השבע עשרה.⁴⁷

ברצוני להתמקד כאן בשנים עשר החיבורים של יצחק נתן העוסקים בחקר המקרא בלבד, ולהבהיר את ענייניהם המרכזיים. הדיון הפרטני להלן יאפשר לשרטט את

ע"א. עיינו יצחק אברבנאל, פירוש על נביאים וכתובים, תל אביב תש"ך, הקדמה, עמ' י: 'עד שכתב האפד בפירוש פרשת התקועית שהיה בנחלת בנימין ולא בנחלת אשר'; יצחק אברבנאל, פירוש על נביאים ראשונים, ירושלים תשט"ו, עמ' ד; בן-שלום, מול תרבות נוצרית (לעיל הערה 1), עמ' 8. על העתקותיו של אברבנאל מיצחק נתן ראו להלן בהמשך המאמר. 46 בין מאמריו 'קובץ מאמרים על פרשיות בתורה', 'מאמר על חטא משה ואהרן', 'מגיד משנה', 'מאמר בעניין כתב עברי', ו'ברכות התורה'. ראו א' גרוס, ר' יוסף בן אברהם חיון מנהיג קהילת ליסבון ויצירתו, רמת גן תשנ"ג, נספחים ה-ט, עמ' 193-287, ודברי גרוס על ההקדמות, שם, עמ' 47-49; הנ"ל, ר' יוסף חיון ור' יצחק אברבנאל: יחסים אינטלקטואליים, מיכאל, יא (תשמ"ט), עמ' ל.

47 במקביל למגמה זו של כתיבת מסות עצמאיות חלה התפתחות דומה בדרך כתיבת 'המבוא לסופר' לחיבורים של פרשני המקרא היהודים. רוב הפרשנים נצמדו למן תחילת המאה השלוש עשרה, כפי שעולה מן הפירוש לקהלת' של שמואל אבן תיבון, למודל הפילוסופי-המוסלמי. שינוי ראשוני, שבא לידי ביטוי באימוץ קווי המודל הסכולסטי הנוצרי של 'המבוא לסופר', הסתמן במאה הארבע עשרה אצל הפילוסוף יהודה רומנו באיטליה, והמגמה הזו הבישילה במחצית השנייה של המאה החמש עשרה אצל יוסף חיון ויצחק אברבנאל. ראו על כך E. Lawee, 'Introducing Scripture: The *Accessus ad auctores* in Hebrew Exegetical Literature from the Thirteenth through the Fifteenth Centuries', J. Dammen McAuliffe et alia (eds.), *With Reverence for the World: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, Oxford 2003, pp. 157-179. בהקשר זה על הרלב"ג, שכנראה לא ידע לטינית, וכבן זמנו בכל זאת אימץ את דרכי הסכולסטיקה ראו, C. Sirat, S. Klein-Braslavy, O. Weijers (eds.), *Les méthodes de travail de Gersonide et le manquement du savoir chez les scolastiques*, Paris 2003. עיינו גם M.G. Distefano, *Inner-Midrashic Introductions and their Influence on Introductions to Medieval Rabbinic Bible*, Berlin 2009. על ההקדמה המתודולוגית בכתבי הקראים ורס"ג עיינו רדורי, ראשית המגעים (לעיל הערה 31), עמ' 102.

שלל הבעיות והסוגיות שהמקרא העמיד בפני יצחק נתן באותו הזמן. מתוך כך ניתן יהיה להבין כיצד פעל בניסיונו להסיט את תשומת הלב הציבורית האינטלקטואלית אל המקרא. החיבורים הללו יפורסמו בנספח למאמר.

הביקורת על התלמוד והקבלה

החיבור של יצחק נתן, שנקרא 'שם תפארת או דרך אראנו', עוסק בשמות האל המצויים במקרא ובמיונם לפי סוגים. בפתחתו עולה ביקורת כפולה כלפי חכמי התלמוד (חו"ל) וכלפי המקובלים על שפיתחו שיטות פרשניות שגויות בנושא השמות. באמצעות הביקורת הזו מבקש כנראה נתן להראות, בדומה לפרופיט דוראן, שחקירה מדעית של המקרא יכולה לשמש תחליף אינטלקטואלי מעשי לשתי השיטות הרוחניות. כבר בתחילת החיבור עולה ביקורת זהירה ומרומזת כלפי 'התלמודיים':

שמותיו ית' [ברך] עמדו עליהם רבים מהחכמי' [ם] התוריים, רצוני התלמודיים, ודקדקו במ לפי המרוץ ומנהג הלשון העברי וההרגל המתמיד בכתובים, ועשו מהם הקדמות כוללות ושרשים מונחים וקוטבים, עליהם יסובו עיוניהם, והרכבו לעשות ספרים בזה אין קץ, וברוב כווננו דברי הכתובים למה שרצוהו לבארו, עם שלא סוגרו שערי המחלוקות לאשר לא ירצה להאמין בהם, אך המחלוקת עמהם בזה בלתי נכון ובלתי ראוי ליודעים חן, כי נאספו עליו רבים ונכבדים ונמשכו אחר הדעות ההם, בהתאסף ראשי עם קדש ישראל ראשית חכמי התורה יחד, נטו הדעות לאלה הסברות והשרשים, מצורף כי יספרו אנשים שבמצוע זאת החכמה אשר קראוה מעשה מרכבה יפליגו לחדש אותות ומופתים יוצאים מן המרוץ הטבעי, כאלו המשיכו להם הכחות הרוחניות, ועשו וראו מה שלא ראו נביאים, הנה איך יעלה שועל ופרץ להרוס גדריהם ושרשיהם אשר נתאמת אצלם בקבלה ובנסיון. ואם היה הנסיון כאשר סופר והוגד מפי רבים, היה לכל מעין בעיון זולתו אולת סכלות ותעיה והטרדות הזמן לריק, והיה המדע הזה עליון ביחוד על כל יתר המדעי' [ם], נבדל בסוג לא יערכנו ולא ישוה ולא ידמה לו שום מדע מיתר המדעים. אמנם כי לא נוכל לעמוד על אמתת זה כפי המוגד, ולא הגיעונו דברי הנסיונות ההם, הנה מה שנאמר בזה ראוי שלא נחלוק עליו גם לא נגזור על אמתתו, ואם קבלה הוא נקבל'.⁴⁸

לדעת נתן, ההסברים של חכמי התלמוד לשמות האלוהיים שבמקרא נכפו לעתים קרובות בשרירות לב פרשנית על הטקסט. הוא רומז למחלוקת רעיונית עם התלמודיים,

48 ראו 'שם תפארת או דרך אראנו' בנספח להלן, חיבור ה, ושם יובאו מראי המקומות.

ואף פותח פתח מרומז לדחיית פירושי החכמים למי ש'לא ירצה להאמין להם'. עם זאת הוא מעדיף לא להפוך את המחלוקת הזו לעניין ציבורי גלוי, כיוון שרוב חכמי התורה בעם ישראל אמנם נוטים לקבל את השקפות התלמודיים. נקשרת למחלוקת הזו גם ספרות 'מעשה המרכבה' (אולי הכוונה לספרות 'יורדי המרכבה'), שנתפסה בידי רבים מהחכמים כחלק אינטגרלי מהספרות התלמודית המקודשת. מתוך זהירות ראויה (בעיקר בגלל המסורת), מעלה נתן ספקות כלפי שיח שמות האל המופיע בספרות 'מעשה המרכבה', וניתן אולי לשער שנכללת בתוך מושג זה גם קבלת השמות של המקובל אברהם אבולעפיה שנקראה גם קבלה נבואית.⁴⁹ מצד אחד, הוא מפקפק באמתות ההתנסויות הבלתי אמצעיות של המיסטיקנים, שהגיעו על פי עדותם לחוויות נשגבות יותר מאלה שהיו לנביאי המקרא. כוונתו אולי למגע הבלתי אמצעי של יורדי המרכבה עם האלוהות בעולם העליון, שאליו העפילו במסע המיסטי השמימי, או לשיטה תאורגית של השמות. כמו כן, העולם המדעי הימי-ביניימי המוכר לו (שבע האמנויות החופשיות, הפיזיקה והמטפיזיקה), איננו עולה בקנה אחד עם היומרה המדעית-המגית התאורגית של 'עולם המרכבה'. לדבריו, אם יתקבלו מושגי מדע המרכבה כאמתיים, הרי יש למקם את מדע המרכבה במקום הגבוה העליון בהייררכיית המדעים. כמו כן שומה יהיה להגדיר את מדע המרכבה בקטגוריה נפרדת מכל המדעים והאמנויות המוכרים. מצד שני, יצחק נתן מציג גישה פרגמטית, שמוכנה לאמץ את התפיסות הקדומות הללו של עולם המרכבה, וזאת מתוך קבלת אבות וללא כל ניסיון לאמת אותן או לשלול אותן באמצעות השכל. דומה כי גישה פשרנית זו, המוצגת לאחר הטחת הביקורת בתפיסות המקובלות, באה מתוך הבנת המורכבות החברתית-התרבותית הכוללת טהרנות פילוסופית-תאורטית של האמונה, לצד הבנת הצורך החברתי בשמירה על שלמות האמונה בכתבי הקודש ובאי-יצירת זעזועים חברתיים ביחס לאמונה הדתית. עצם הדבקות של רבים מקרב עם ישראל בדעות הללו, יש בה משום מחסום נגד הקעקוע האינטלקטואלי המוחלט שלהן. ניתן אם כן, לדעתו, להשלים עם קיום ההשקפות המוטעות, מתוך ויתור מודע של 'יודעים חן' – אנשי העיון המגיעים אל חקר האמת – וזאת לשם שמירת הסדר החברתי. בכך באים לידי ביטוי שני הצדדים של יצחק נתן: מצד אחד איש המדע והפילוסופיה, ומצד שני המנהיג החברתי הדואג לשמירת הסטטוס-קוו. כלפי חכמי התלמוד והמקובלים מעלה נתן בהמשך החיבור ביקורת הנוגעת לתפיסה המדרשית-הקבלית התאורטית הנפוצה של שם 'יהוה', המייצג את מידת הרחמים, ושם 'אלוהים', המסמל את מידת הדין (המונח 'ספירה' איננו עולה אצלו

49 אולי רמז לכך בדברים: 'ועשו וראו מה שלא ראו נביאים'. עיינו מ' אידל, אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה, ירושלים ותל אביב תשנ"ד, בעיקר עמ' 9-17.

בהקשר זה). תפיסה זו מופיעה כבר במדרש,⁵⁰ והייתה מקובלת גם על פרשני מקרא ביקורתיים ובהם גם דוד קמחי ויצחק אברבנאל.⁵¹ ביקורתו של יצחק נתן כוללת את המדרש ואת הקבלה כאחד. ברם עיקר ההתקפה מכוון כנראה כלפי הקבלה, שהפכה את השימוש בשמות האל לעיקר, ובמיוחד כלפי הקבלה המעשית המניחה שבאמצעות שימוש מושכל בשמות האלה יכול המגיקן להשיג את חפצו: 'על כן אמרתי לא תציתו להכי כללי אחר שענינו רואות שלא יצדקו בכל חלקיהם אך טוב שמנע דעת חכמי הקבלה באמרם כי יש לכל אחד מאלה השמות סגלה מיוחדת למצא דברי חפץ להפוך מאויי השואל לפי ענין הדרוש ולהאמין לשמועותם'.⁵² בדבריו אלו, שותף נתן לביקורת ארוכת הטווח על הקבלה, שתחילתה עוד בפרובנס במאה השלוש עשרה, למשל אצל מאיר בר שמעון מנרבון בחיבורו 'מלחמת מצוה'.⁵³ כדי

50 ראו למשל ספרי על ספר דברים (מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו יורק תשכ"ט) ג, ואתחנן, כד: 'ה' אלהים כל מקום שנ' 'ה' הרי זו מדת רחמים ה' ה' אל רחום וחנן (שמות ל"ד ר') אלהים כל מקום שנ' אלהים הרי זו מדת הדין עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיעון אלהים (שם כ"ב ח') אלהים לא תקלל (שם כ"ז) אלהים שופט צדיק (תה' ז' י"ב): אמר משה בבקשה ממך תהא מדת רחמים כובשת למדת הדין לכך הקדים ה' אלהים; בראשית רבה ויצא, עג (וילנא תרל"ח): 'א"ר שמואל בר נחמן אוי להם לרשעים שהם מהפכין מדת רחמים למדת הדין, בכל מקום שנא' [מ]ר ה' מדת רחמים [...] בכל מקום שנאמר אלהים הוא מדת הדין'. חכמים בימי הביניים, זמן רב לפני יצחק נתן, שמו לב לכך שהכלל הזה אינו תופס בכל מקום ומקום. המפתח לכך נמצא כבר בדבריו של שמואל בר נחמן על ההיפוך שחל בין שתי המידות לפי מעשי האדם; וכך פתר זאת רש"י, פירוש לבראשית ח 1: 'ויזכר אלהים זה השם מדת הדין הוא, ונהפכה למדת רחמים על ידי תפלת הצדיקים, ורשעתם של רשעים הופכת מדת רחמים למדת הדין, שנאמר 'וירא ה' כי רבה רעת וגו' ויאמר ה' אמחה, והוא שם מדת הרחמים'. אימץ את גישת רש"י גם הרמב"ן, פירוש לבראשית ז 1; וראה ביקורתו של הרמב"ן על רש"י בפירושו לדברים ג 24. על גישה הפוכה אצל הראב"ד, שלפיה השם יה מורה על מידת הדין ושם אלהים על מידת הרחמים עיינו מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, תרגום א' בר"לכב, ירושלים ותל אביב תשנ"ג, עמ' 144-145.

51 ראו פירושו של יוסף קמחי אצל רד"ק, פירוש לישעיהו סא 10: 'זכתב אדוני אבי ז"ל, בה', במדת רחמים. באלהי – במדת הדין, ועל כן כפל שוש אשיש, ועוד כי כאשר זכר מדת רחמים הגוף והנפש שמחים אך במדת הדין תגל הנפש שהיא עליונית ומקבלת יסורין יותר מהגוף; ופירושו התקבל על דעת רד"ק, פירוש לתהלים נו 11: 'אדוני אבי ז"ל פירש: אמר באלהים, שהוא מדת הדין, ואמר בה', שהוא מדת רחמים, כלומר, על הטוב ועל הרע אהלל דבר האל ואהודנו. וכן מצאתי במדרש; יצחק אברבנאל, פירוש לשמות לד (פירוש התורה לרבינו יצחק אברבנאל, מהדורת א' שוטלנדר, ירושלים תשס"ח, השאלה השלש עשרה, עמ' 570).

52 ראו 'שם תפארת או דרך אראנו' בנספח להלן, חיבור ה.
53 ג' שלום, 'תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה', י' פיכמן (עורך), ספר ביאליק, תל אביב תרצ"ד, עמ' 141-161. עיינו בן-שלום, יהודי פרובנס (לעיל הערה 37), עמ' 596-604,

לסתור את דעת הקבלה הוא מביא דוגמאות ספורות מן המקרא, המציגות שימוש ספרותי-מקראי בשמות האלוהות במשמעות הפוכה מזו שנתנו לה המקובלים, משמעות שבה השם 'יהוה' מלמד דווקא על פעולת הדין והנקמה של האל, ואילו שם 'אלוהים' מלמד על פעולת חנינה והגנה:

ומן הפלא ממה שנאמר כי שם ארבע אותיות הוא מדת רחמים, ושם אלהים מדת הדין, ונמצא מגיני על אלהים.⁵⁴ אלהים יחננו.⁵⁵ אלהים יחנך.⁵⁶ אלהים לנו מחסה ועז.⁵⁷ האלהים הרועה אותי.⁵⁸ ומצאנו נצב לריב יי',⁵⁹ ועומד לדין עמים.⁶⁰ נוקם יי' ובעל חמה נוקם יי' לצריו.⁶¹ יי' בסופה ובשערה דרכו.⁶² מקצפו תרעש הארץ.⁶³ וכאלה עצמו מספר.⁶⁴

נתן טוען כי זהו רק מדגם המייצג תופעה רחבה יותר, שבה סותר העיון המדעי במקרא את גישת הקבלה והמדרש. כתחליף לגישה זו הוא מציע שיטה המבוססת על ניתוח שכלי ודקדוקי של השמות האלוהיים ('לפי ההשערה השכלית ולפי הוראת הלשון העברי ומרוץ הלשון בשמות האל').⁶⁵ על פי שיטה זו, הוא ממיין את שמות האל לחמישה סוגים שונים: א. השם יהוה 'שהוא התחלת ההויות כלן אשר היו ואשר תהיינה', והשם אהיה 'המורה היותו מחוייב המציאות'. שני השמות בנויים מארבע 'אותיות רוחניות' – אהו"י – שמשמשות לניקוד 'כי הנקודים לאותיות הם כנשמות ונפשות ליתר האותיות'. ב. השם אדני, המלמד על אדנות ושליטה על כל יצורי עולם. ג. השם אל (שממנו משתלשל גם שם שדי), המלמד על חזק ועוצמה. ד. שמות אלוה ואלוהים, המלמדים על חכמה ובינה. ה. שם צבאות, המלמד על הנהגת צבא המרום (גרמי השמים) 'ברצונו הקדום' ואומות העולם (כנראה על פי תפיסת

54 תהלים ז 11.

55 תהלים סז 2.

56 בראשית מג 29.

57 תהלים מו 2.

58 בראשית מח 15.

59 ישעיהו ג 13.

60 ישעיהו ג 13.

61 נחום א 2.

62 נחום א 3.

63 ירמיהו י 10.

64 ראו 'שם תפארת או דרך אראנו' בנספח להלן, חיבור ה.

65 ראו 'שם תפארת או דרך אראנו' בנספח להלן, חיבור ה.

האסטרוולוגיה המוסלמית של משא אללה ואבו מעשר, המנתחת את ההיסטוריה הפוליטית על סמך התחברות כוכבי הלכת).⁶⁶

המקרא כחיבור ספרותי: החלוקה לסוגות

רשימת שמות האלוהות שבמקרא וחלוקתה היא חלק מניסיונו הכללי, העולה בכל חיבוריו על המקרא, לרציונליזציה של המקרא, על תכניו ועל מבנהו הספרותי. בשונה מן הפילוסופים היהודים שעסקו בעיקר ברציונליזציה של התוכן ושל הרעיונות, התחדדה אצלו ההכרה בערכו ובחשיבותו של המבנה הספרותי של המקרא. כפי שכל מחבר בן הזמן, האמון על מסורת הכתיבה הלטינית והרטוריקה, נדרש ב'מבוא לסופר' או 'מבוא לבר סמכא' (accessus ad auctores) להצדיק את המבנה הספרותי של חיבורו ואת תכליתו (תועלת, utilitas, או cause finalis),⁶⁷ כך צריך היה לדעתו לתת גם הסבר רציונלי למבנה הספרותי של המקרא בכללותו.

בכך עוסק החיבור 'כתב הַנְּשֵׁתָן'⁶⁸ או כתב הדרת', הפורש את תפיסתו הספרותית של נתן על חלוקת המקרא לסוגות. אמנם אין זו הפעם הראשונה בהגות היהודית שבה עולה שאלת הסוגה או שאלת מיהות מחבר/י ספר תנ"ך זה או אחר, ותקדימים ניתן למצוא בפרשנות יהודית וקראית בעולם המוסלמי עוד במאה העשירית. אולם באופן כללי וכנקודת מוצא לעיון הזה יש לקבוע כי בתפיסתו את כלל ספרי המקרא מושפע נתן בעיקר מן הגישות הנוצריות וכן מאופן עריכת הקנון של תרגום השבעים (מסורת אלכסנדריה) שחדר לוולגטה, יותר מן הפרשנות למקרא של רס"ג או של קראים כדוגמת סלומון בן ירוחם או יפת בן עלי, שפרקים מהגותו התגלגלו כאמור למערב על ידי פרשנים כדוגמת אברהם אבן עזרא ורד"ק.⁶⁹ החלוקה המבנית

66 שם תפארת (שם). עיינו R. W. Southern, 'Presidential Address: Aspects of the European Tradition of Historical Writing: 3. History as Prophecy', *Transactions of the Royal Historical Society*, 22 (1972), pp. 170–171

67 עיינו י"ב סרמוניטה, 'העיסוק באומנויות החופשיות בחברה היהודית באיטליה במאה ה-י"ד', העיר והקהילה: הכנס השנים עשר לעיון בהיסטוריה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 255; לווי, הקדמה למקרא (לעיל הערה 47), המבחין בין המודל הפילוסופי-המוסלמי של 'המבוא לסופר' למודל הסכולסטי הנוצרי.

68 עזרא ד' 7. יצחק נתן מפרש בקונקורדנצה 'נשתון היא מלה ארמית ופירושה מפורש ומבואר'.

69 ראו פוליאק ושלוסברג, פירוש יפת (לעיל הערה 12), עמ' 46–48, המלמדים כי יפת בן עלי ראה בנבואה סוגה מובחנת, המחולקת לשלושה סוגי משנה; ושם, עמ' 50–58 על העורך האלמוני של קובץ ספרי תרי"ע-עשר. לגבי מחבר/י ספר תהלים עיינו סימון, ארבע גישות (לעיל הערה 12).

של המקרא והשפעה באירופה המערבית בעיקר מהתרגום הלטיני של הירונימוס. קסידורוס, למשל, בעקבותיו, חילק את המקרא ואת הברית החדשה לתשעה חלקים.⁷⁰ עם זאת, את עיקר ההשפעה ניתן לאתר בסכולסטיקה. בעקבות ההרמנויטיקה של אוגוסטינוס ואחרים התייחסו הסכולסטיקנים הנוצרים לספרי המקרא גם כיצירות ספרותיות. בעיקר בהשפעת אריסטו הם שמו דגש על מחברי הספרים של התנ"ך, על הסוגה של החיבור ועל הרטוריקה. הספר במובנו המילולי (לצד הפרשנות האלגורית, המוסרית והאנוגית) שוב לא היה ביטוי בלעדי לקולו של האל, אלא הובן גם על רקע המתווך, המחבר, שהיה בעל מניעים מיוחדים משלו ופעל בנסיבות מסוימות. מאז פטרוס אבלרד דרך תומס אקווינס ואילך ניתב מודל ה'מבוא לסופר' את הפרשנות הסכולסטית.⁷¹ יצחק נתן שידע לטינית, הכיר חיבורים סכולסטיים, ובמיוחד הושפע מתומס אקווינס, כפי שעולה מהפתיחה שלו לקונקורדנציה.⁷² על פי גישת נתן, המקרא מחולק לשישה חלקים:

- Cassiodorus, *Institutiones*, I.I-8, R.A.B. Mynors (ed.), *Cassiodori Senatoris* 70
Institutiones, Oxford 1961, pp. 11–34: 1. בראשית-רות; 2. ששת ספרי מלכים; 3.
 ארבעת ספרי הנביאים הראשונים ושנים עשר הנביאים האחרונים; 4. תהלים; 5. ספרי
 החכמה; 6. חיי האנשים הגדולים והנשים: איוב, טוביה, אסתר, יהודית, המקבים, עזרא-
 נחמיה; 7. ארבעת האוונגליונים; 8. איגרות פאולוס והאיגרות הקתוליות; 9. מעשי השליחים
 וחזון יוחנן. ראו על כך וכן על גישתו ההיסטורית של הוגו מסן ויקטור בחלוקתו לספרי
 חוק-נביאים-הגיוגרפיה: M.A. Signer, 'Consolation and Confrontation: Jewish and
 Christian Interpretation of the Prophetic Books', T.J. Heffernan and T.E. Burman
 (eds.), *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of*
the Middle Ages and Renaissance. Papers Presented at the First Annual Symposium
of the Marco Institute for Medieval and Renaissance Studies at the University of
Tennessee, Knoxville, February 21–22, 2002, Leiden and Boston 2005, pp. 77–94
 71 G. Dahan, 'Genres, Forms and Various Methods in Christian Exegesis of the ראו
 Middle Ages', בתוך סבו, המקרא העברי (לעיל הערה 12), בעיקר עמ' 226–230; לורי,
 הקדמה למקרא (לעיל הערה 47).
 72 ראו בן-שלום, מאיר נתיב (לעיל הערה 2), עמ' 320–326. ניתוח הסוגות שבברית הישנה
 ובברית החדשה העסיק כמה וכמה מהתאולוגים הסכולסטיקנים ובה לידי ביטוי בפרולוגים
 שכתבו לפירושיהם. למשל Peter Abelard, 'Commentary on St. Paul's Epistle to the
 Romans, Prologue', A.J. Minnis and A.B. Scott (eds.), *Medieval Literary Theory*
and Criticism c. 1100–1375: The Commentary Tradition, Oxford 1991, pp. 100–101
 על ההשפעה הנוצרית יכולים להעיד גם הלעזים שבהם השתמש נתן, אולם לא מצאתי
 עדיין חלוקה זהה לזו של יצחק נתן.

א. סיפורי המאורעות החולפים, הנקראים 'אשטוריאש' (historias), שעליהם נמנים ספר בראשית ורוב ספר שמות, ארבעה ספרי נביאים ראשונים, וסיפורים אחרים המפוזרים בין יתר הספרים.

ב. ספרי הנבואה, הנקראים 'פרופיטאל"ש' (prophitalis), שעליהם נמנים ארבעת ספרי הנביאים האחרונים.

ג. ספרי התוכחה והטענות, הנקראים 'דישפוטאטיואש' (disputatis), שבהם ייכוח איוב עם רעיו וחלקים מספר קהלת.

ד. ספרי מוסר, הנקראים 'דוקומינטאלש' (Documentalis), כמו ספר משלי.
ה. ספרי התהילה והשבח ושבחם גם דברי הגנות, הנקראים 'אפימאטיו"ש' (צ"ל 'אפירמאטיו"ש', affirmatio), ובהם רוב ספר תהלים, אחדים מהנביאים האחרונים, התפילה של חבקוק, ותפילות חזקיה, דניאל ונחמיה.

ו. ספרי העצות, הנקראים 'קונשולטאטיוש' (consultatis), הכוללים את המצוות והאזהרות שבתורה וכן חלק קטן מדברי המוסר.

בכל סעיף מששת החלקים מסביר נתן גם את תכליותיו, המחולקות אף הן על פי סוגי משנה.⁷³

בחיבור 'כתב הנשתון' יש, מחד גיסא, שיקוף לראייה אחדותית וכוללת של המקרא, ומאידך גיסא, מבט מבחוץ על המקרא כספר המכיל בתוכו סוגות שונות, החותכות זו את זו והמצטלבות בתוך הספרים השונים. בכך מפרק נתן את הדגם המקובל של תפיסת ספרי המקרא על פי סדרם כתורה-נביאים-כתובים; ובכך גם נעוצה חרשנותו בעיקר ביחס להגות הפרשנית היהודית. חלק מהבחנותיו של נתן מקובלות גם כיום על חוקרים שונים, כמו תפיסתו את רובו של ספר איוב כסוגה נפרדת של ויכוח, העומד בפני עצמו, *sui generis*, לצד מציאת צורות שונות של ויכוח גם בספרים אחרים.⁷⁴ ברם אין ספק שמקורה של הגישה של יצחק נתן בסכולסטיקה. חלוקה סוגתית דומה, אך לא זהה, מצויה ב'קומפנדיום על פירוש הפשט של כל המקרא' (Compendium sensus litteralis totius Scripturare), הושלם בשנת 1319) של התאולוג הפרנציסקני מאוניברסיטת פריס, פטרוס אוראולי (Petrus Aureoli), שהיה בישוף אקס משנת 1321 עד למותו בשנת 1322.⁷⁵ ה'קומפנדיום', שהיה חיבור רב

73 ראו החיבור 'כתב הנשתון או כתב הדת' בנספח להלן, חיבור ז.

74 ראו: A. Graffy, *A Prophet Confronts His People: The Disputation Speech in the Prophets*, Rome 1984; T. Longman III, 'Disputation', *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry & Writings: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, pp.108–112

75 ראו R.L. Friedman, 'Peter Auriol', N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/>

תפוצה שנשמר ב־59 כתבי יד, נכתב ככלי עזר ללימוד המקרא ולדרשנות, וייתכן שיצחק נתן קרא בו כאשר ביקר בספריית הפרנציסקנים בארל, כפי שסיפר על הרקע לפגישתו הראשונה עם הקונקורדנציה הלטינית למקרא.⁷⁶ אוראולי חילק את כל המקרא (הברית הישנה, הספרים החיצוניים והברית החדשה) לשמונה חלקים: מדיני (התורה), היסטורי (מיהושע ועד לספרי המקבים), מזמורי (תהלים), שיר השירים, איכה), ויכוחי (איוב, קהלת), מוסרי (משלי, ספרות החכמה, קהלת), נבואי (נביאים ראשונים ואחרונים), עדותי (האוונגליונים), ואפיסטולרי (מעשי השליחים, אגרות הברית החדשה וחזון יוחנן).⁷⁷ ההשוואה בין ששת הסעיפים הסוגתיים אצל אוראולי (לאחר השמטת שני הסעיפים האחרונים העוסקים בברית החדשה) לבין ששת הסעיפים הסוגתיים בחלוקה המקראית של יצחק נתן, מלמדת כי נתן אימץ באופן כללי את גישתו של אוראולי תוך הכנסת שינוי אחד מרכזי: ביטול הקוהרנטיות של חמשת חומשי התורה כסוגה אחת, וויתור על אפיון התורה כסוגה פוליטית. במקום זאת, הוא כלל את ספרי בראשית ושמות בתוך הסוגה ההיסטורית, והוסיף את הסעיף של הסוגה העצתית, העוסקת בעיקר בעניין המצוות שבספרי התורה. להערכתו, שינוי זה נבע מנקודות הראות השונות של יהודים ושל נוצרים כלפי המצוות. בעוד אוראולי תפס את מצוות התורה כנושא פוליטי, שהיה נכון לעם ישראל למקומו ולשעתו, אך בטל אחר כך עם השינויים המדיניים והאפוקליפטיים של תורת ישוע ומשמעותה התאולוגית של הצליבה, הרי עבור יצחק נתן היוו מצוות התורה תורה פוליטית-מוסרית מחייבת מאז ועד עולם.

גישה ספרותית-היסטורית ביקורתית כלפי ספרי המקרא התפתחה גם אצל יצחק אברבנאל, שביקש לקבוע מי היה המחבר של כל אחד מהספרים במקרא וכן את זמן חיבורו. שאלותיו בעניין זה עלו, כפי שהראה אריק לווי, כבר בזמן לימודיו עם יוסף חיון בפורטוגל, ואחר כך במיוחד בפירושו ליהושע, שופטים ושמואל שנכתבו בקסטיליה (1483–1484).⁷⁸ חדשנותו ודרכו העצמאית של יצחק נתן בעניין

<http://spr2014/entries/auriol/> (כניסה אחרונה יוני 2017).

76 יצחק נתן, פתיחה (לעיל הערה 2), עמ' 356: 'ויום יום הייתי יוצא ובה בין חכמי הנצרים [...] ואהי נגוע כל היום מהתפארות קצת קטניהם [הפרנציסקנים המינוריים] [...] ומצאתי בספריהם ספר אחד, יקראוהו בלשונם קונקורדנציה"אש מהבלי"בליאה [...] ולכן חמדתו, אהבתו, אחזתו, עד שהבאתיו אל חדר בית מדרשי'.

77 לערך כרבע מהחיבור הוקדש לפרשנות חזון יוחנן המלמדת על ההיסטוריה של הכנסייה מימי השליחים ועד לימיו. ראו F. Van Liere, *An Introduction to the Medieval Bible*, Cambridge 2014, p. 169

78 ראו E. Lawee, *Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition: Defense, Dissent and Dialogue*, Albany 2001, pp. 173–186

זה עולות גם בהשוואה לדיון של יצחק אברבנאל בהקדמה ל'פירוש על נביאים ראשונים', שבו ביקר את שיטת החלוקה הנוצרית של המקרא:

ואמנם חכמי הנוצרים חלקו ספרי הקדש לארבעה חלקים: חלק תוריי, והם חמשה חומשי תורת משה; וחלק ספוריי, והם יהושע, שופטים, ורות, ושמואל, ומלכים, דברי הימים, דניאל, ועזרא, ואסתר; וחלק נבואיי, והם ישעיהו, וירמיהו, וקינות יחזקאל, תרי עשר, וקצת ספר דניאל האחרון, ומנו בתוכם ספר תהלים, וקבלו היות דהע"ה [דניאל עליו השלום] נביא במדרגה עליונה מהנבואה; וחלק מדעיי, והם איוב, ומשלי, קהלת, ושיר השירים; וקראו החלקים ההם: ליגאלי"ש, היסטוריאלי"ש, פרופיטיקו"ש, שאפיאינטי"ש. ואין חלוקתם זאת מסכמת לסדר הספרים, לפי שהנה הספרים אשר קראו ספוריים, הנה הם גם כן יוכללו בשם נביאים, ואשר קראו מדעיים, ברוח הקדש נעשו, ולא היו כספרי אריסטו; ולא יעיד הכתוב שבא דבור אלקי לדוד, כמו שהעיד בשאר הנביאים, לשיהיה דוד מכלל הנביאים ויהיו דבריו בספר תהלים ממדרגת דברי הנבואה, ולכן צדקו דברי חז"ל [...] ומצדם חלקו ספרי הקדש לשלשה חלקים, תורה נביאים וכתובים.⁷⁹

למרות הביקורת של אברבנאל על החלוקה הנוצרית – הכללת ספרי נבואה בתוך החלק ההיסטוריה-הסיפורי; אי-התאמת השם 'מדעי' (ספרות החכמה) לספרים שנכתבו בהשראה אלוהית; ספקות בדבר הכללת ספר תהלים בין ספרי הנבואה – הוא איננו מציע חלוקה סוגתית שונה של המקרא, אלא הוא מבסס מצד אחד בשמרנות את החלוקה של חז"ל לתורה-נביאים-כתובים, ומצד שני גם מציע חלוקה שונה משלו על פי הכרונולוגיה: התורה שנכתבה במדבר לפני הכניסה לארץ, הספרים שנכתבו בארץ ישראל לפני הגלות,⁸⁰ והספרים שנכתבו לאחר חורבן הבית הראשון והיציאה לגלות.⁸¹ אם כן, יצחק נתן (בגישה ספרותית) ויצחק אברבנאל (בגישה היסטורית) מציעים, כל אחד ואחד, חלוקה מקורית משלו, המפרקת את הסדר של ספרי המקרא, המקובל על יהודים ועל נוצרים. כפי שאראה בהמשך, לפחות חלק מסדרת עיוניו של יצחק נתן על המקרא היה ידוע ליצחק אברבנאל, והוא, כפי שיטתו הלקטנית,

79 יצחק אברבנאל, פירוש על נביאים ראשונים (לעיל הערה 45), הקדמה, עמ' ד-ה.

80 יהושע, שופטים, רות, שמואל, מלכים, ישעיהו, ירמיהו, איכה, הושע, יואל, עמוס, עובדיה, יונה, מיכה, נחום, חבקוק, צפניה, תהלים, משלי, שיר השירים, קהלת. ראו אברבנאל (שם), עמ' ד.

81 יחזקאל, אסתר, עזרא, דברי הימים, חגי, זכריה, מלאכי. לגבי ספר איוב, אברבנאל מתלבט על שייכותו לאור שלוש דעות שונות העולות בתלמוד לגבי זמן חיבורו. ראו אברבנאל (שם).

הנהוגה גם ביחס למחברים אחרים כדוגמת יצחק עראמה ויוסף חיון,⁸² ציטט ממנו באריכות מבלי להביא את הדברים בשם אומרם, ומתוך ייחוסם לעצמו. תפיסת המקרא כספר הבנוי לפי הסטנדרטים של הספרות האנושית הכוללים בין היתר חלוקה לסוגות, היא רעיון שהפך מקובל יותר ויותר בין היהודים לקראת סוף המאה החמש עשרה. לצד יצחק אברבנאל מצויה תפיסה זו גם ב'שבט יהודה' לשלמה אבן וירגה. אלעזר גוטווירט הראה שהייתה זו מגמה משותפת לנוצרים וליהודים בחצי האי האיברי. המקרא על לשון הקודש העברית וכן התרגומים הוורנקולריים שלו היו לבסיס הטקסטואלי ולאטום מכוונן בספרד. יהודים ונוצרים הבליטו (בעקבות המגמה המילונאית-הלשונית בעולם האסלאם) את חשיבותם של 'הצורה הלשונית', ה'רטוריקה' ומודל 'צחות הלשון'. גוטווירט אף חשף בהקשר זה את חיבורו הקצר של החכם היהודי ממלכות גרנדה המוסלמית, סעדיה אבן דנאן (ממגורשי ספרד בפס), שנקרא 'חלוקת המקרא לפרקים'. בחיבור זה, כמו בחיבורו של יצחק נתן בדור שלפניו, ערך אבן דנאן רשימה של הסוגות השונות שבמקרא, שאותן הוא מכנה 'חלקים'. לדבריו, הוא ערך זאת כדי לעזור לתלמידים בהבנת המקרא, ובתוך כך ניתח את המקרא לאורכו ולרוחבו תוך הבחנה בין פרוזה לשירה, לנרטיב היסטורי, לטקסטים של חוק ועוד.⁸³ חיבורו של יצחק נתן 'כתב הנשִׁתוֹן או כתב הדת' מאפשר אם כן להרחיב את התחום הגאוגרפי של התופעה האיברית הזו גם לדרום צרפת, להקדימה בזמן, ולקבוע את מקורה של המגמה הזו בסכולסטיקה הנוצרית.

82 ראו י' הקר, 'איגרת ר' מאיר עראמה נגד ר' יצחק אברבנאל והתקבלותה – חידה שבאה על פתרונה', תרביץ, עו (תשס"ז), עמ' 501-518. מאיר עראמה ביקר קשות את יצחק אברבנאל על הגנבה הספרותית מאביו. כמוהו במאה השש עשרה גם דוד בן יהודה מסר ליאון האשים בפלגיאט את אברבנאל על שיטתו הלקטנית. עיינו לווי, עמדתו של יצחק אברבנאל (לעיל הערה 78), עמ' 42-43; גרוס, ר' יוסף חיון (לעיל הערה 46), עמ' כו-ל; ס' כהן סקלי, דון יצחק אברבנאל, ירושלים 2017, עמ' 164-166.

83 ראו, E. Gutwirth, 'Italy or Spain? The Theme of Jewish Eloquence in *Shevet Yehudah*', *Daniel Carpi Jubilee Volume. A Collection of Studies in the History of the Jewish People Presented to Daniel Carpi upon his 70th Birthday by his Colleagues and Students*, Tel Aviv 1996, esp. pp. 61-64. ראו J. Cohen, *A Historian in Exile: Solomon ibn Verga, 'Shevet Yehudah', and the Jewish-Christian Encounter* Philadelphia 2016

שיטתיות וסדר במקרא

ברומה ל'כתב הנשתון או כתב הדת', כך גם ברוב המחקרים המקראיים של יצחק נתן עולה תפיסת העולם, שבאה לידי ביטוי בקונקורדנציה 'מאיר נתיב', ושמתרתה הנהגת סדר ושיטתיות בענייני המקרא, הן כדי לפשט את העיסוק המקראי הן כדי להנהירו ולהסבירו לציבור הרחב. נמצא זאת למשל בחיבור הנקרא 'חזון נפרץ או חזות האל', שבו נבחנת תופעת הנבואה על שלושה סוגי יסוד: א. כל המקומות במקרא שבהם לא הוגדרה מהות הנבואה, אלא שנכתב שם בסתם 'ויאמר ה' או 'וידבר ה'. ב. המקומות שבהם נכתב שמדובר בחיזיון, ומוגדר שם האם החיזיון הוא בראייה ממש או בחלום (חזיון לילה). ג. המקומות שבהם נקבע שמדובר בחזון, אך ללא הגדרת סוגו המדויק. כל אחד משלושת סוגי הנבואה האלה נחלק לארבעה סוגי משנה, המודגמים באמצעות הפסוקים. אמנם סיווג מדרגות הנבואה נעשה כבר לפניו, ובמיוחד על ידי הרמב"ם ב'מורה הנבוכים',⁸⁴ ברם נתן התחשב בעניין זה גם בגורמים ספרותיים שלא נלקחו בחשבון על ידי קודמיו.⁸⁵ על פי השקפתו, הנבואה מסודרת באופן כרונולוגי (על פי סדר הספרים במקרא) והייררכי בסדר חשיבות יורד, על פי הכלל של אברהם אבן עזרא: 'דע שהמים הקורן אל המקור יותר זכים ויותר צלולים מאשר ירחקו ממנו למה [= בגלל] שלא תרמסם רגל'.⁸⁶ לכן ככל שהנבואות מתרחקות מן המקור הראשון אשר היה בימי משה, המוגדר כ'אודן הנביאים', כך הולך ויורד ערכם: נבואות שמואל, אליהו ואלישע למשל, הן בעלות שפע אלוהי חזק יותר מהנביאים שבאים אחריהם בספרים, ונבואות ישעיהו נשגבת יותר מנבואות ירמיהו ומנבואות יתר הנביאים שאחריו. יצחק נתן מציין שלשיטה הספרותית המקראית הזו יש שני יוצאים מן הכלל (הראשון נבואות אליהו ואלישע, שבהן חל ערבוב של שני הסוגים הראשונים, והשני במקומות שבהם מתוארת הנבואה כ'רוח שהתלבשה' על הנביא, או שהייתה עמו 'יד ה').⁸⁷

84 ספר מורה הנבוכים לרבנו משה בן מימון בתרגומו של שמואל ב"ר יהודה אבן תיבון, ב, מא-מו (מהדורת י' אבן שמואל, ירושלים תשמ"ז, עמ' שמ-שסח).

85 עיינו למשל פוליאק ושלוסברג, פירוש יפת (לעיל הערה 12), עמ' 46, על החלוקה המשולשת של הנבואה אצל יפת בן עלי: 'דבר' – נבואה בעלת דגש ורבלי; 'חזון' – נבואה בעלת דגש ויזואלי; 'משא' – נבואה עם דגש סיפורי-אלגורי.

86 ראו החיבור 'חזון נפרץ או חזות האל' בנספח להלן, חיבור ב. עיינו אברהם אבן עזרא, פירוש למשלי כ 5 (מהדורת 'מחוקקי יהודה' [י"ל קרינסקי], ד"צ, ירושלים תשכ"א): 'מים עמוקים – חסר כ"ף כלו'מר] כמים עמוקים שהם קרים וזכים ורגל לא תרפסם כן החכמה והעצה שהיא בלב איש זכה וברורה'.

87 ראו החיבור 'חזון נפרץ או חזות האל' בנספח להלן, חיבור ב.

החיבור 'חזון נפרץ או חזות האל', שלכאורה שייך לשיח הפילוסופי הרווח על אודות הנבואה, מעיד דווקא על האינטרס המחקרי השונה של יצחק נתן לעומת האינטרס של רוב הפילוסופים. הפילוסופיה היהודית התחבטה מאז ימי סעדיה גאון, יהודה הלוי והרמב"ם בשאלת מהותם של הנביא והנבואה. יצחק נתן לעומת זאת, אף על פי שהיה גם עצמו פילוסוף, ביקש לנתח את התופעה על סמך פשט הטקסט המקראי, ולהנהיר את הופעותיה הספרותיות, ללא כל דיון בשאלות פילוסופיות נפוצות כמו מהות השפע האלוהי, האם הנבואה טבעית או על-טבעית, או בדרך התחברותו של הנביא אל האל. ייתכן אף שסבר כי ניתוח ספרותי מסוג זה ראוי שיקדם לכל דיון פילוסופי, כיוון שהוא פורש בפני הפילוסוף תמונה הייררכית מסודרת ומלאה, של סוגי הנבואה וענפיה ומקבלי השפע האלוהי, ממש, המוגדר כאדון הנביאים, ועד לבעלי חיים שקיבלו שפע אלוהי, כמו אתון בלעם והדג של יונה, ואפילו עצמים כמו פסל דגון שנפל לפני ארון הברית באשדוד.⁸⁸

גם בחיבור 'מחברת או דבק טוב',⁸⁹ מחפש יצחק נתן שיטה וסדר באחד מענייני המקרא החשובים, ובפתיחה לחיבור הוא מציג את בעיית הימצאו או היעדרו של הסדר הרציונלי בחוקי התורה. הקטע הפותח שיוכח להלן הועתק בשינויים קלים על ידי יצחק אברבנאל, בפירושו לפרשת משפטים בספר שמות, ללא ייחוסו ליצחק נתן, וללא רישום אזכור כלשהו לשם החיבור שממנו העתיק:

הרבה נבוכו השלמים [=חכמי היהודים] אם יש סדור לדינים ולמשפטים התוריים ויחס קצתם אל קצתם אם אין, עד שחשבו אנשים שאין להם סדר כל עקר ושאין בהם מוקדם ומאוחר. וכמעט שגם רז"ל חלקו בדבר באמרם שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ויש מהם שאמרו דלא דרשינן סמוכים. וקצתם אמרו במקום אחר שאין סדר למשנה. ורוב מפרשי התורה לא הקפידו לתת טעם בדבוק הדינים וסדרם אחד לאחד, וכמעט קט מהם שדברו קצתם היה כדמות דרש וטענות צוריות [פרפיגורציו, Praefiguratio]. וכל המעיין להאמין בהם או להכחישם לעת חפץ, כי כאלה וכאלה ימצאו המעיינים לרגעים, לא ראי זה כראי זה. האמנם מה שראוי שיכריעו השפיטה המשכילים [=הפילוסופים] אשר יזהירו בעיון התוריי אור בהיר ומסכים אל האמת הוא שיש סדר למשנה, ומוקדם ומאוחר בלמוד התוריי כי אין ראוי שנייחס לו ית' [ברך] בלמוד רוב תורותיו רוע הסדור וקלקול הנחת הדברים והדרושים בהם, שלא יתיחסו

88 עיינו שמואל א ה 4-5.

89 בסוף חיבור א בנספח, החיבור נקרא 'דבק טוב או פלס מאזנים או מחברת'.

קצתם עם קצתם מה שלא נאשים הקטן שבחכמים המחברים, כי הוא השורש הגדול להדריך הזולת בתבונת המחקרים הנופלים בדרוש אשר בו הכונה.⁹⁰

90 כ"י ריג'ו 21, אוקספורד, ספריית הבודליאנה, 2232, דף 86 ע"א; בנספח להלן, חיבור א, ושם גם הובאו מראי המקומות. השוו יצחק אברבנאל פירוש לשמות כא (פירוש על התורה [לעיל הערה 51], עמ' 339): (א) ראיתי חכמינו הקדושים מפרשי התורה, בדעות חלוקות, אם יש סדר למשפטים ולדינים התוריים שנזכרו בתורה, אם לא. ורובם חשבו שאין להם סדר כל עיקר, עד שמהקדמונים אמרו שלא דרשינן סמוכים, וקצתם אמרו שאין סדר למשנה, ולכן לא הקפידו לתת טעם בקדימת המשפטים האלה זה לזה. ואותם שהשתדלו לתת בזה טעם וסברה מה, היו כמתנבאים איש כל הישר בעיניו ידבר, בדמות דרש וטענות דמיוניות, ויכול המעיין להאמין בם או להכחישם כרצונו. האמנם מה שראוי שתשפוט בזה הסברה הישרה, הוא, שיש סדר למשנה ומוקדם בלמוד התוריי. כי אין ראוי ליחס לו יתברך השופט כל הארץ בתורתו, דופי וגנאי מהבלתי סדר, שאין ראוי ליחסו לקטן שבחכמים המחברים ספרים. וגם אותם הקדמונים שאמרו אין מוקדם ומאוחר בתורה ושאיין סדר במשנה, לא אמרו כן בענין אחד בעצמו שלא יקדם בלמוד הקודם בסדר, אלא בקדימות הזמנית. אמנם בקדימת הדברים לפי גדריהם ועצמם, הנה זה ממה שראוי שנגיח בו מאד. והואיל ונתנה רשות לכל אדם לדרוש סמוכים, אענה גם אני חלקי. וכיון שנתבאר הפלגת הסדור בספורי התורה אשר פרשתי עד פה, בשלם שבאופנים, כן ראוי שנגעיר בדינים ובמשפטים האלהיים האלה, שלא נפלו במקרה ולא נזכרו כפי ההזדמן. ולכן אבחר דרכי בסדורם וקשורם. להלן טבלה, המשווה בין דברי יצחק אברבנאל ב'פירוש לשמות' לדברי יצחק נתן ב'מחברת או דבק טוב':

יצחק אברבנאל	יצחק נתן
ראיתי חכמינו הקדושים מפרשי התורה, בדעות חלוקות	הרבה נבוכו השלמים
אם יש סדר למשפטים ולדינים התוריים	אם יש סדר לדינים למשפטים התוריים
אם לא שנזכרו בתורה, אם לא	ויחס קצתם אל קצתם אם אין
ורובם חשבו שאין להם סדר כל עיקר,	עד שחשבו אנשים שאין להם סדר כל עקר
	ושאיין בם מוקדם ומאוחר. וכמעט שגם רז"ל חלקו בדבר באמרם שאין מוקדם ומאוחר בתורה
עד שמהקדמונים אמרו שלא דרשינן סמוכים,	ויש מהם שאמרו דלא דרשינן סמוכים.
וקצתם אמרו שאין סדר למשנה,	וקצתם אמרו במקום אחר שאין סדר למשנה.
ולכן לא הקפידו לתת טעם בקדימת המשפטים האלה זה לזה.	ורוב מפרשי התורה לא הקפידו לתת טעם בדבוק הדינים וסדרם אחד לאחד
ואותם שהשתדלו לתת בזה טעם וסברה מה, היו כמתנבאים איש כל הישר בעיניו ידבר, בדמות דרש וטענות דמיוניות,	וכמעט קט מהם שדברו קצתם היה כדמות דרש וטענות צוריות
יוכל המעיין להאמין בם או להכחישם כרצונו.	וכל המעיין להאמין בם או להכחישם לעת חפץ

מאחורי הדברים האלה מצויה התפיסה, כי כללי הרטוריקה הנדרשים ממחבר ספר כלשהו שרידים וקיימים גם לגבי התורה שמקורה אלוהי. סדר וארגון הן תכונות רטוריות בסיסיות (עקרון יסודי דידקטי המכונה בידי יצחק נתן שם 'השורש הגדול'), הנדרשות במיוחד להבנת המקרא על ידי בני האנוש.⁹¹ משום כך דוחה נתן את התפיסות, המצויות אף בין חז"ל ופרשני המקרא, השוללות את קיומו של סדר רציונלי בין הדינים ומשפטי התורה. לתפיסתו שלו, הפרשנות המסורתית היא

יצחק אברבנאל	יצחק נתן
האמנם מה שראוי שתשפוט בזה הסברה הישרה, הוא, שיש סדר למשנה ומוקדם בלמוד התוריי. כי אין ראוי ליחס לו יתברך השופט כל הארץ בתורותיו, דופי וגנאי מהבלתי סדור, שאין ראוי ליחסו לקטן שבחכמים המחברים ספרים.	כי כאלה וכאלה ימצאו המעיינים לדגעים, לא ראי זה כראי זה. האמנם מה שראוי שיכריעו השפיטה המשכילים אשר יהיו בעיון התוריי אור בהיר ומסכים אל האמת הוא שיש סדר למשנה, ומוקדם ומאוחר בלמוד התוריי, כי אין ראוי שנייחס לו ית' [ברך] בלמוד רוב תורותיו רוע הסודר וקלקול הנחת הדברים והדרושים בס, שלא יתיחסו קצתם עם קצתם מה שלא נאשים הקטן שבחכמים המחברים
וגם אותם הקדמונים שאמרו אין מוקדם ומאוחר בתורה ושאינן סדר במשנה, לא אמרו כן בענין אחד בעצמו שלא יקדם בלמוד הקודם בסדר, אלא בקדימות הזמנית	וגם רז"ל לא חלקו לומר שאין מוקדם ומאוחר, ושאינן סדר למשנה בענין אחד בעינו זולתי בשני ענינים נבדלים, וזה אחשוב אינו רק בקדמות הזמנית [...]
אמנם בקדימת הדברים לפי גדריהם ועצמם, הנה זה ממה שראוי שנשגיח בו מאד.	אמנם בקדימת הענינים ואחורם לפי גדריהם ועצמם, הנה זה ממה שראוי שנשקיף בו העיון התוריי על כל השרשים [...]
והואיל ונתנה רשות לכל אדם לדרוש סמוכים, אענה גם אני חלקי.	
וכיון שנתבאר הפלגת הסודר בספורי התורה אשר פרשתי עד פה, בשלם שבאופנים, כן ראוי שנשער בדינים ובמשפטים האלהיים האלה, שלא נפלו במקרה ולא נזכרו כפי ההזדמן. ולכן אבחר דרכי בסדורם וקשורם.	ועיניך הרואות כמה שנשער בתחלת הדעת המשותף ובמרוצת העיון מה שבתורה מהפלגת הסודר בספורים הקודמים והנחתם על השלם שבפנים, לא יתכן כן הפוך הסודר המונח בשום פנים. כי ראוי שנשער בדינים ובמשפטים האלהיים שלא נפלו במקרה מאת שופט כל הארץ.

91 כ"י ריג'ו (שם), דף 86 ע"ב: 'דע לך כי הנושא אשר יעין בו העיון התוריי הוא מיוחס להלציי [=רטוריקה] על זולתו מהעיונים, למה שהוא היותר כולל שבחמרים, והיה כונתו ית' [ברך] בו להישירינו אנהנו המון האנשים בכל העני' [נים] הכוללים והחלקיים אשר אפשר שיתעדו עלינו, ולתת מזור למחץ מתת המקרים [...] ולכן פנה האל ית', הרופא כל בשר, לנושא היותר כולל שבנושאים אשר הוא ההלציי להיותו נכבד שבכוללים'. שם בהמשך חוזר יצחק נתן על התפיסה שלעיל: 'כי ראוי שנשער בדינים ובמשפטים האלהיים שלא נפלו במקרה מאת שופט כל הארץ, שלא עשה משפט הסודר מבלמוד על אפניו, כמו שמחוייב לכל חכם מחכמי מחברי הספרים אשר יבינו להועיל'.

פרשנות מצומצמת, כיוון שהיא צמודה לסדר הפסוקים, פסוק אחר פסוק, ואין בה משום כך תפיסה כוללת ושלמה של הקומפוזיציה המקראית. המסקנה שלו היא כי עיון פילוסופי הוא הנדרש להוכחת הסדר המשפטי הקיים. לשם כך הוא מנתח בהמשך את פרשת 'משפטים' (שמות כא 1-24, 18), הדנה בדינים העוסקים ביחסים המשפטיים שבין אדם לחברו, תוך שהוא מעניק לפרשה הסבר חברתי-מוסרי הנשען גם על הפילוסופיה המדינית של אפלטון. הוא מונה שבעה סוגי מחלוקת וקלקול בחברת בני האדם, המחולקים כל אחד לסעיפי משנה, ואחר כך מראה כיצד על פי אותו הסדר הספרותי מכוונים הדינים שבפרשה לפתור ולתקן את אותן המחלוקות. שאלת הסדר של המשפטים בפרשה איננה לדעתו עניין טכני שולי, אלא מרכיב רציונלי, שנבחר במכוון על ידי האלוהים, ושיש לו השלכות אתיות ומשפטיות. בתפיסתו הפרשנית הזו הוא רואה חידוש, והוא מדגיש כי לא נמצא זאת בחיבורי החכמים שקדמו לו.⁹²

ניתן להשוות את שיטתו של יצחק נתן במקרא בכלל, וב'מחברת או דבק טוב' בפרט, לשיטת העיון התלמודי, שהתפתחה באותו הזמן בקסטיליה והגיעה לשיאה לאחר גירוש ספרד. לשתי הגישות היו הנחות יסוד זהות. ביסודה של שיטת 'העיון', שצמחה בבית מדרשו של יצחק קנפנטון, הועמדה המטרה לגלות את האמת של הטקסט. לשם כך נבחן השקלא וטריא התלמודי לפי קנה המידה של תורת ההיגיון הפילוסופית. מבחינה זו, הכרחיות הסדר הדיאלקטי בתוך הסוגיה התלמודית (אף על פי שאין לכך כל סימן מפורש בתוך הסוגיה), הייתה סממן מתודולוגי בולט של השיטה. חכמי התלמוד שהלכו בגישה זו קראו לעצמם 'מעיינים', והשימוש במונח הפילוסופי 'עיון' מצביע על בנייה של דרוקציה הגיונית, תוך שימוש בטענה אחר טענה בהיקשים (syllogism) ובמופתים. תורת ההיגיון, שנלמדה מספרי הפילוסופיה היוונית בלבושה הערבי (בדרך כלל בתרגום העברי), ובעיקר תורת הלשון האריסטוטלית-הסכולסטית, הייתה הדרך להגיע לאמת של הטקסט התלמודי.⁹³ דניאל בויארין הדגיש כי ידיעת ההטעאות (טיעונים והיקשים הנראים כנכונים, אבל אינם אלא אחיזת עיניים) הפכה להיות עיקרון אפיסטמולוגי אצל המעיינים.⁹⁴ כך ניסח זאת בתחילה יצחק קנפנטון בספרו 'דרכי הגמרא': 'כי אין האמת ניכר אלא מתוך הפכו [...] לעולם כשתעיין בשום דרוש (Thesis) [...] יש לך גם כן לבקש דרכים להקשות כנגדו ולהניע תחלה הספקות שיש בענין ההוא ולדעת ההטעות והקושיות

92 'מחברת או דבק טוב', בנספח להלן, חיבור א: 'מה שלא שררה הקודמים מהמבארים, זולתי שהעירו על הפנים בו רבים על דרכי הדרש וסברות בלתי שרשיות כלל ועקר'.

93 ד' בויארין, העיון הספרדי: לפרשנות התלמוד של מגורשי ספרד, ירושלים תשמ"ט.

94 בויארין (שם), עמ' 62-63. עיינו: י' מרציאנו, 'מארגון לקסטיליה – לתולדות שיטת לימודם של חכמי ספרד במאה החמש עשרה', תרביץ, עז (תשס"ח), עמ' 573-599.

שאפשר לעשות כי זו תהיה סיבה להעמיד על דבר אמת.⁹⁵ זו הייתה גם גישתו של יצחק נתן, המנסח זאת ב'כתב הנשתון': 'כי האמת יודע בהפכו ויבחן בסותרו, להיות ידיעת ההפכים ולחכמה ולמלאכה אחת.'⁹⁶ שיטתו העיונית של קנפנטון בתלמוד זכתה לתלמידים רבים באמצעות ישיבות התורה בקסטיליה, ובאמצעות המגורשים, שהעבירוהו יחד עםם לאיטליה ולאיימפריה העותמנית. דומה כי גישתו העיונית למקרא של יצחק נתן באה לידי ביטוי בולט (אמנם אנונימי וסמוי) בעיקר אצל יצחק אברבנאל, אך באמצעותו, השפיעה על לימוד המקרא ועל ביקורתו אצל מלומדים יהודים ונוצרים כאחד.

הטקסונומיה והקלסיפיקציה של עניינים מקראיים עולים גם בחיבורים נוספים של יצחק נתן: החיבור 'ממלכות האליל או חבור עצבים' ממיין עשרה סוגים של עבודת אלילים המצויים במקרא: עוננות, קסם וניחוש, כשפים, תרפים, אוב וידעוני, אותות השמים, פסלים, עשיית צורות בזמנים ידועים, עבודת כוכבי השמים והמזלות ועבודת השמש. לאחר שכל סוג וסוג מוסבר ומודגם באמצעות פסוקי המקרא, מתאר נתן שתי השקפות (המכונות 'שתי כתות') ביחס לסיבות התפשטותה של עבודת האלילים בעולם. על פי ההשקפה הראשונה, כיוון שהאלילות נפוצה בין כל האומות במשך זמן ארוך וכמעט אינסופי, לא ניתן לשפוט לחומרה את בני האדם שדבקו בטעות הזו. האלילות הביאה להם איזושהי תועלת ממשית, וכתוצאה מכך דבקו בה זמן כה ממושך. ההשקפה השנייה טוענת שעבודת האלילות היא אמונה ברדיה, המכילה דמיונות כוזבים ללא שחר. אין בה כל ממש ולכן גם אין בה כל מועיל. התפשטותה נבעה ממניע פסיכולוגי של בני האדם, הנכספים לעבוד דבר מה מוחשי ומורגש והמתרחקים מכל אמונה בדבר בלתי מורגש. נתן אינו מוצא לנכון להכריע איזו משתי הכיתות היא הנכונה, כיוון שלשתיהן יש ביסוס במקרא.⁹⁷ עם זאת, מהחיבור 'דלתי שמים' עולה כי הוא ממוזג בין שתי ההשקפות. יש לומר כי שתי הכיתות הללו אינן מייצגות גישות בנות זמנו, אלא רפלקסיה של המקרא עצמו על תופעת האלילות.

95 יצחק קנפנטון, דרכי הגמרא, הנ"ל, דרכי התלמוד (מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשמ"א, עמ' 34, 47-56); מצוטט אצל בוירין (לעיל הערה 93), עמ' 63.

96 'כתב הנשתון', בנספח להלן, חיבור ז.

97 'ממלכות האליל או חבור עצבים', בנספח להלן, חיבור ו. נתן טוען שם שעבודת האלילים הייתה חטאם הגדול של האבות הקדמונים. תופעה זו אמנם סרה כבר לחלוטין מאמונותיו של עם ישראל, אולם בעטייה של האלילות, ואף על פי שנעלמה, עדיין מצויים היהודים בגלות. נתן למעשה מדגיש בדבריו את הפער התודעתי של מציאות הגלות כתוצאה מחטא שאדם בר דעת כלל איננו מעוניין בו עוד.

החיבור 'דלתי שמים' מסביר את היעלמות האותות והמופתים בין הנביאים בתקופה שלאחר המלך יהוא בן נמשי (למעט יוצא דופן אחד בישעיהו לח 8). ההסבר לכך הוא הסבר היסטורי: עד לימי יהוא היו השבטים ומלכויות יהודה וישראל שטופים בעבודת אלילים נמרצת, והאמינו אמונה חזקה בכוחו הממשי של האליל התורן שייצג עבורם את עבודת הכוכבים והמזלות:

וכל עוד שהיו רואים למושל ההוא [האליל] סגלה, או רושם יוצא מהמרוץ הטבעי, היו מאמינים בו היותו מושל לכשירצה עם העבודה לו והמשכת הרוחניות שבו, ביותר ענינים מועילים, כמו בצמח האדמה, ולהוסיף בטובות ובקנינים, ולהפוך מאויי עובדם וכל חשקם, וכי היה זה הטעות תלוי בשרשים גדולים ובעצמים נשגבים, והיו נראים כחותיהם לחוש שבענין קשה ההסרה מאד, ולא יתכן בטולו אם לא בהבחנות עצומות ואותות ומופתים ומסות גדולות, אשר יבצרו מכל אלה המשרתים השמימיים [הכוכבים והמזלות].⁹⁸

כאן עולה ההשקפה של הכיתה הראשונה שבחיבור 'ממלכות האליל או חבור עצבים', שלפיה היה באלילות ממש, ושעל ידי שימוש במגיה אסטרלית ('המשכת הרוחניות') עשו עובדי האלילים מעשים על-טבעיים והשיגו את חפצם. הצלחת האלילות, שהייתה קשורה בכוח האסטרלי, היא שחזקה את האמונה בה, עד שהיה קשה מאוד להסירה, אם לא בשימוש באמצעים דומים של אותות ומופתים, בידי הנביאים, כך שייראו בעיני המאמינים כעולים בכוחם על אליליהם.

לעומת זאת, לאחר ימי יהוא, שביער מהארץ את האלילות, נותרו רק שני העגלים שהוצבו על ידי מלכי ישראל בגלגל ובבית אל. העגלים הוצבו שם מסיבות פוליטיות, כדי למנוע את העלייה לרגל מממלכת ישראל לירושלים וכדי לא לחזק את מלכות יהודה. תופעה זו מכונה על ידי נתן 'האלילות המלאכותי' – אלילי עץ ואבן ללא כוח אסטרלי ממשי. בתקופה זו שוב לא הייתה מצויה כמקודם אמונה שלמה בכוחם של האלילים, ומסיבה זו לא היה עוד צורך בעשיית אותות ומופתים שיסירו את לב ההמון מהם. הנביאים יכלו אז להדגים כי אין באלילות ממש, באמצעים טבעיים ובעזרת יכולתם הרטורית. אף על פי שהדברים אינם נאמרים כאן במפורש, יש להניח כי נתן מייחס לתקופה זו שלאחר ימי יהוא את השקפת הכיתה השנייה, שהסבירה את הנהייה אחר האלילות במניעים פסיכולוגיים.⁹⁹

החיבור 'מגיד משנה' דן בסיבות התוכניות והלשוניות להכפלת מילים בדברי הנביאים ובספרות החכמה, ולשימוש במילים נרדפות. מובאות דוגמאות אחדות ובהן למשל הכפלת המילה בישעיהו נב 1, 'עורי עורי לכשי עֹזך', או המילה הנרדפת

98 'דלתי שמים', בנספח להלן, חיבור יא.

99 ראו 'ממלכות האליל או חבור עצבים', בנספח להלן, חיבור ו.

בתהלים לה 26, 'יבשו ויחפרו'. ניתנים לכך שבעה הסברים טטוריים ודקדוקיים: א. זוהי צורה לשונית המלמדת על רצונו העז של האל לקיים את דבריו או להחישם. ב. רצון הדובר לזרז את השומע. ג. חששו של הדובר שדבריו לא יוכנו באמצעות המילה הראשונה שבחר, ומכאן הצורך שלו להשלימה במילה נרדפת. ד. חפזונו של הדובר, ההולך שבי אחר גלגולי לשונו, וכמו כן חוסר ביטחונו בוודאות דבריו הראשונים, הגורם לו לחזור על המילה, או להשתמש במילה נרדפת. ה. הגדלה והאדרה של הדברים הנאמרים באמצעות ההכפלה. ו. רצון הדובר לחקוק את מילותיו בלב השומעים כדי שייזכרו. ז. זהו שימוש דקדוקי של לשון הפלגה לשבח ולגנאי. מתוך השוואה לשפה הלטינית ולשפת הלעז מדובר בסופרלטיבוס (superlativus), שאיננו בנמצא בשפה העברית.

חיבור קצר נוסף הממייין ומסדר תופעה מקראית הוא 'המסות הגדולות והאותות', שבו נמנים סוגי האותות והמופתים שנראו בימי המקרא. המיון נחלק לשניים: קבוצה אחת של אותות (המונה תשעה סעיפים) שבה לא חל כל שינוי במנהג הטבעי של העולם. קבוצה שנייה (בת תשעה סעיפים) של אותות, שבהם התחולל שינוי בטבע ובסדרי עולם. בחיבור 'שפתי ישנים או שפתי דעת או שפת לשון' נמנות שבע הסיבות ללשון המקראית הקשה של הנביאים, המקשה בהבנת דבריהם.

שאלות וסתירות

אחד החיבורים המעניינים של יצחק נתן הוא 'חזות קשה', העוסק ב-13 שאלות פרשניות שונות בספר איוב שאין להן לדעתו כל פתרון. אף על פי שידועים חיבורים דומים מן המזרח המוסלמי, שנמצאו בגניזת קהיר,¹⁰⁰ הבנויים כפי שהראתה רינה דרורי על דגם הכתיבה של ההשגות המקובל בספרות הכלאם והמועזולה, לא ידוע עד עתה חיבור מסוג זה באירופה המערבית. בדגם זה של ההשגות, כפי שהדגישה דרורי, אין תפקידו של השואל להשיב על השאלות, אלא רק להציג אותן, ועל היריב להיענות לאתגר ולהשיב עליהן.¹⁰¹ בחיבור הקצר 'חזות קשה' יש חידוש

100 ראו ע' פליישר, 'לצביון "השאלות העתיקות" ולבעית זהות מחברן', HUCA, לח (1967), חלק עברי, עמ' א-כג; ע' פליישר, 'לזיהוי מעתיק "השאלות העתיקות"', קרית ספר, נה, א (תש"ם), עמ' 183-184. לדעת פליישר היוו השאלות הקדמה לחיבור פרשני שלא השתמר. עיינו א' סימון, 'האם היצחקי הוא בעל "השאלות העתיקות"?' הנ"ל, און מלין תבחן: מחקרים בדרכו הפרשנית של ר' אברהם אבן עזרא, רמת גן תשע"ג, עמ' 299-306.

101 דרורי, ראשית המגעים (לעיל הערה 31), עמ' 185-189, נספח 1, המציגה את השאלות כמופנות כלפי הקראים, כדי להראות שאי-אפשר להבין את המקרא מתוך עצמו, ללא התורה שבעל פה. עיינו גם שאלות הראב"ע, ד' כהנא (מהר"ר), רבי אברהם אבן עזרא: קובץ חכמת הראב"ע: שיריו ומליצותיו, חידותיו ומכתמיו עם תולדתו, מבואים, תקונים

ספרותי לאו דווקא מעצם טיבן של השאלות, אלא בגלל הנכונות של המחבר להודות בכך שאין עליהן תשובה מספקת במקרא. פרשני מקרא בדרך כלל ראו את תפקידם כמיישבי קשיים טקסטואליים וכמספקי תשובות, ואם העלו כבר על הכתב בעיה פרשנית מסובכת (למשל בשאלות הסכולסטיות של יצחק אברבנאל) דאגו גם לתת תשובה מניחה את הדעת, בין שהשתמשו בהבהרת פשט הכתוב, ובין שהשתמשו באסוציאציה מדרשית, באלגוריה פילוסופית, בסיבה היסטורית או בסמל קבלי. בחיבור זה לעומת זאת, בוחר יצחק נתן להעלות על הכתב רק את הקושי הטקסטואלי, ולהדגיש מראש שאין לו הסבר משיביע רצון. דומה אף שהוא מניח כמובן מאליו את ההיכרות של קהל הקוראים עם דמותו, עם למדנותו ועם שיעור קומתו, שכן כדי שיקבלו ברצינות הראויה את קביעתו שמדובר בקשיים טקסטואליים מוחלטים עליהם להניח שהמחבר כבר בדק את ניסיונות הפרשנים השונים ליישב את הסוגיות הללו.

מתוך השאלות שמציג יצחק נתן נראה כי הוא דחה את השקפת חלק מהפילוסופים היהודים בימי הביניים שראו באיוב דמות ברזיה (תפיסה המצויה גם בספרות חז"ל). איוב של יצחק נתן הוא דמות ראלית, והשתלשלות המאורעות בספר איוב מעלה אצלו בעיות פרשניות הן מבחינת ניתוח השפה המקראית וענייני הספר השונים והן מבחינת מערכת היחסים שבין האל לברואים. מן הבחינות הללו הוא דבק בפרשנות הפשט של המקרא, ונראה כי אף אם דגל באופן עקרוני בשיטה הפילוסופית האלגורית כפרשנות אפשרית (כפי שעולה בחיבורים אחרים), סבר שאיננה מבטלת את רובר הפשט של המקרא, הדורש הסבר משלים.¹⁰²

החיבור 'מהפכת או סתרי תורה או לשון תהפוכות' משמש את יצחק נתן להצגת הסתירות המצויות בין עניינים שונים בספרי המקרא. יצחק נתן מדגיש בתחילת החיבור כי יעסוק: 'במה שנמצא במכתב הקדוש הנבואי [התנ"ך] זולת קהלת וחלופי דברי הימים עם שמואל ומלכים, ודברי המתוכחים או הכופרים מהראות אופני הסתירה וההפך'.¹⁰³ כוונתו להראות את הקשיים העולים מתוך השוואה בין גרסאות טקסטואליות הסותרות זו את זו, אך לא לעסוק כלל בחילופי הגרסאות

והערות, ב, ורשה תרנ"ד, עמ' 7-30.

102 מן הבחינה הזו דומה כי היה קרוב בתפיסתו הפרשנית הכללית לעמדותיו של שמעון בן צמח דוראן, ולפרשני מקרא כמו יוסף אבן קספי ורלב"ג שהתייחסו לשני הרברים של פשט המקרא ודרש אלגורי. ראו, R. Eisen, *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*, Oxford 2007, pp. 175–202, 222–223, 299, n. 18; 'ח' מאק, 'אלא משל היה': איוב בספרות הבית השני ובעיני חז"ל, רמת גן תשס"ה. לחיבור 'חזון קשה' הקדשתי מחקר מקיף אחר, עיינו בן-שלום, חזון קשה (לעיל הערה 38), עמ' 193–212.

103 ראו בנספח להלן, חיבור ח.

ההיסטוריוגרפיות שבין דברי הימים לבין ספרי שמואל ומלכים ולא בהגות של ספר קהלת, שרעיונותיו להערכתו שתומים ודרי'שמעיים. כמו כן אין כוונתו לדון בחיבור זה בהתקפות המתווכחים (כנראה הכוונה לנוצרים) שהעלו את הסתירות במקרא כדי לכוון את הפסוקים לפרשנות הכריסטולוגית המקובלת עליהם, ולא בטענות הכופרים השוללים את המקרא העברי מכול וכול. הכוונה כנראה לכופרים ידועים בתולדות היהודים, דוגמת חיוי הבלכי, שחיבורו ה'מסאאיל' [מאתיים השאלות] נכתב (כנראה בערבית) סביב שנת 875 בחוראסאן. החיבור לא נשמר, אך ניתן לשחזר כשליש משאלותיו הספקניות מתוך כתבי פולמוס מאוחרים שנכתבו נגדו, ובעיקר מכתב הפולמוס המחורז של רב סעדיה גאון. חיוי, שהושפע ממבקרי המקרא הרדיקלים כדוגמת מארקיון בן המאה השנייה, שתורתו עברה אליו דרך המניכאים, וכן מהביקורת הרציונליסטית של כיתות פורשות באסלאם, היה דוגמה להגות יהודית כופרת. אמנם קשה להניח ששרידי גניזת קהיר של כתב הפולמוס של רס"ג הגיעו לידיעת יצחק נתן או לסביבתו, עם זאת, זכרו של חיוי השתמר ברמזים שונים אצל משה אבן עזרא בספרו 'ערוגת הבושם', ב'פירושו לתורה' של אברהם אבן עזרא ואצל אברהם אבן דאוד ב'ספר הקבלה'.¹⁰⁴ הכינוי 'הכופרים' יכול לשמש אצל יצחק נתן ככינוי כולל לאלו שתקפו את המקרא, כדוגמת חיוי, ושהיו מוכרים בין היהודים בביקורתם על המקרא, ואולי גם כלל בכינוי זה את הכופרים במקרא בתוך העולם הנוצרי, בעיקר בקרב הקאתרים ('האנשים הטובים') בדרום צרפת ובכיתות הֶרְטוּת אחרות.

בחיבור 'מהפכת או סתרי תורה או לשון תהפוכות' עולות 78 סתירות, הנרשמות ברשימה אחת, בזו אחר זו, ובהן נזכיר למשל: 'פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים לשונאי',¹⁰⁵ המוצג כסותר את הפסוקים 'ומשלם לשונאיו על פניו',¹⁰⁶ 'וילא יומתו אבות על בנים',¹⁰⁷ הפסוק 'ומיכל לא היה לה ילד עד יום מותה',¹⁰⁸ הסותר את 'חמשת בני מיכל אשר ילדה לעדריאל המחולתי',¹⁰⁹ והפסוק 'כי כל העמים ילכו איש בשם אלהיו ואנחנו נלך בשם יי' אלהינו עולם ועד',¹¹⁰ המוצג כסותר את 'אהפוך אל העמים שפה ברורה לקרא כלם בשם יי' ולעברו שכם אחד'.¹¹¹

104 ראו מ' גיל, חיוי הבלכי הכופר מחוראסאן, מרחביה תשכ"ו, בעיקר עמ' 36, 72.

105 שמות לד 7.

106 דברים ז 10. צ"ל אל פניו.

107 דברים כד 16.

108 שמואל ב ו 23. ולכן כבר רש"י מעיר על פסוק זה 'מאותו היום והלאה'.

109 שמואל ב כא 8.

110 מיכה ד 5.

111 צפניה ג 9. עיינו בנספח להלן, חיבור ח.

חיבור זה מהווה אבן דרך בתולדות ביקורת המקרא. למיטב ידיעתי, מאז ימי חיוי הבלכי והמחבר האלמוני של 'השאלות העתיקות', ובמיוחד בהגות היהודית במערב אירופה בימי הביניים, לא הועמד המקרא בכללותו תחת עין שיפוטית-ביקורתית שריכזה בחיבור אחד את הסתירות הספרותיות ואת הקונפליקטים הרעיוניים וההיסטוריים המצויים בו. אמנם בניגוד לשאלות שעלו 'בחוזה קשה' על ספר איוב, יצחק נתן איננו מותיר את הקשיים הטקסטואליים שבמקרא ללא פתרון. לדעתו כל אחת מ-78 הסתירות ניתנת להסבר, והסבר זה ניתן על ידו בחיבור הבא אחריו 'מנתק מוסרות או פתח חרצובות'. עם זאת, יש בעצם הגישה שלו תעוזה רבה, שכן כפי שנראה בהמשך הוא קורא למעשה ליישום הבחינה הטקסטואלית הביקורתית שלו כשיטת לימוד, והוא מצפה שאחרים יעלו סתירות נוספות.

החיבור 'מנתק מוסרות או פתח חרצובות' פותר ומיישב את הסתירות העולות בחיבור 'מהפכת או סתרי תורה או לשון תהפוכות'. אולם יישוב הסתירות לא נעשה באמצעות דיון פרטני בכל אחת מ-78 הסתירות, אלא באמצעות רשימת 15 כללים הנקראים 'מפתחות', המסבירים מדוע בכלל מצויות סתירות במקרא. יצחק נתן עצמו לא פירט איזה 'מפתח' מבין ט"ו המפתחות מתאים ליישוב כל סתירה וסתירה העולה בחיבור הקודם, לטענתו משום שלא רצה להאריך בדברים. אולם המעתיק, או אולי אחד מבעלי החיבור שקדמו להעתקה, הוסיף הפניות קצרות למפתחות המתאימים בשולי כתב היד שבחיבור 'מהפכת או סתרי תורה או לשון תהפוכות'. נתן מציין כי המפתחות הללו יהיו טובים גם להתרת סתירות אחרות המופיעות במקרא, שלא עלו עד אז על דעתו ושאוּלי יועלו בעתיד על ידי מי מהקוראים.

לדעתי, קשה לקבל את הטעם שכתב, שאיננו רוצה להאריך בדברים, וייתכן שברוח הגותם של הרמב"ם ושל אברהם אבן עזרא (אולי ברמיזה לדיון שלהם על הפסוק [משלי כה 11] 'תפוחי זהב במשכיות כסף')¹¹² הותיר את השאלה פתוחה בכוונת מכוון, תוך שאיפה להשאיר חלק ממלאכת הפרשנות וגילוי הסודות גם לקוראים: 'וכן אשר לפניך, כי הם הם מפתחות הכסף אשר יפתחו בהם חדרי המקבילות אשר תשכבנה במטות זהב'.¹¹³ בין המפתחות נציין במיוחד את המפתח השישי, המזכיר את דברי הרמב"ם בדיון על 'תפוחי זהב', והמייחס לדברי הנביאים הגזמות רטוריות שאינן מאפשרות לקבל את נבואותיהם כפשוטן: 'כי הנביאים ברוב משאילים ומגדילים הענינים, מגביהים השפלים ומשפילים הגבוהים, ופעם יקחו הגזמות לחזק ולהגדיל ולהאדיר מה שיתנבאו בו, וצריך להבין ההשאלות ההם

112 ראו פירוש אברהם אבן עזרא למשלי (לעיל הערה 86) כה 11; הרמב"ם, מורה הנבוכים (לעיל הערה 84), הפתיחה.

113 עיינו בנספח להלן, חיבור ט.

ולא ללקחם כפי פשוטיהם, ולבלתי עשות שורש מהגזומות ההם'.¹¹⁴ וכן המפתח השביעי: 'כי יתחלפו המאמרים כפי הזמן שנאמרו בו, ולפי הקורות אשר קדמו בזמן ההוא, או נמשכו בהווה, יאלצו המדבר לדבר באופן מה מסכים למה שראהו מהקורות החולפות וההוות'.¹¹⁵ מפתח זה מלמד על מודעותו של יצחק נתן להקשר ההיסטורי של כל אחד מספרי המקרא, ולכך שדברי הנביאים מכוונים לתקופתם, על פי מאורעות העבר שאותם הכירו או על פי מאורעות ימיהם שלהם. משום כך לדעתו, אין דברי נביאים, החיים בתקופות שונות, צריכים להיות מכוונים זה לזה ומקבילים זה לזה במדויק.

סיכום

קבוצה כה גדולה של מסות עצמאיות ומוגדרות ('מחקרים') על נושאים שונים במקרא, שחלקם חדשניים ומקוריים, לא היו עניין נפוץ בהגות היהודית בימי הביניים. החיבורים הללו של יצחק נתן נכתבו בחלקם מתוך חתך של המבנה הספרותי של המקרא, ובחלקם מתוך התמקדות בנושאים מרכזיים כמו הנבואה, האלילות, הדינים ושמות האל. חלקם הגדול משקף גישה כמעט אובססיבית לטקסונומיה של המקרא. בכמה מהחיבורים הועלו היבטים לשוניים ופילוסופיים, ואף התנגדות אינטלקטואלית לגישות פרשניות רווחות. בכלל החיבורים מתבטא רוחב אופקו של יצחק נתן, שהקיף את המקרא בכללותו והצליח לנתח סוגיות חשובות תוך שימוש בכלים המדעיים בני הזמן, ובעיקר בפילוסופיה וברטוריקה.¹¹⁶ גם אופני חשיבתו הפלורליסטית באו לידי ביטוי הן בפשרנותו כלפי 'דרך אמנו', שהיא כלל האמונות החזקות (ולעתים מוטעות) שניטעו זה מכבר בהמון, הן בשימושי לשונו ובשיח שניהל עם הקורא המדומיין, כפי שעולה למשל בדבריו: 'אמנם מה שיראה יותר נכון ומסכים למושכל ולמכתב הוא כאשר ימשך, ואתה תבחר ולא אני'.¹¹⁷

114 עיינו בנספח להלן, חיבור ט. ראו הרמב"ם, מורה הנבוכים (לעיל הערה 84), שם: 'ודע כי משלי הנבואה יש בהם שתי דרכים. מהם משלים, שכל מלה שבמשל הוא יש בה ענין. ומהם מה שיהיה כל המשל מגיד על כל הענין שהוא הנמשל, ויבואו במשל שהוא דברים רבים מאד אין כל מלה מהם מוספת ענין בענין שהוא הנמשל, אבל הם ליפות המשל וסדר הדברים בו, או להפליג בהסתיר בענין הנמשל, וימשכו הדברים כפי כל מה שראוי בגלוי של המשל הוא, והבן זה מאד'.

115 עיינו בנספח להלן, חיבור ט.

116 כאמור, יש בכתב היד הזה חיבורים אחרים הקשורים במחקר המקרא, אך נוטים יותר לעבר העיון הפילוסופי. בהם למשל 'נוה רועים', הדין בטיבה של ההנהגה הראויה ובתכונות המנהיג הטוב, על פי הדוגמה של האותות האלוהיים שנעשו למשה.

117 'שם תפארת או דרך אראנו' בנספח להלן, חיבור ה (ההרגשה שלי).

חיבורי יצחק נתן על המקרא היו להערכתי, לזמנם, מהפכה בשיטות לימוד ובביקורת המקרא. כאמור היו לכך גם כמה תקדימים, אולם לזמנו הייתה זו תרומה חשובה ובלטת להבנת המקרא ולדרכי לימודו, הן באמצעות הרעיונות (שחלקם ביקורתיים ורדיקליים) הן באמצעות הגישה הספרותית, הטקסונומיה והניתוח השיטתי. בחינה כוללת של חיבוריו מלמדת כי העמיד למעשה בפני קוראיו מתודה מדעית-ביקורתית של המקרא. לשיטתו של נתן אף הייתה לכך גם תרומה לפופולריזציה של הידע המקראי, שכן רציונליזציה וסדר משמשים לדבריו מכשיר להפצת הידע. בתוך כך יש לציין במיוחד את דפוסי החשיבה ההיסטורית-הביקורתית שלו, המציבה את ספרי המקרא השונים ואת הנביאים כל אחד בהקשר היסטורי משלו. לפי שיטה היסטורית זו, הצליח נתן לפתור סתירות בין דברי הנביאים, או להסביר את התפתחותה של תופעת האלילות ואת הסיבות השונות בכל אחת מהתקופות לכך שבני האנוש נמשכו לעבודת האלילים. גישה היסטורית זו הטרימה בכמה מובנים את ביקורת המקרא ההיסטורית של ברוך שפינוזה, אף על פי שאין מסקנותיה רדיקליות כדוגמת תפיסתו של שפינוזה את כל תורת משה כמתאימה למציאות היסטורית של עם מסוים בזמן מסוים בלבד, ואת מסקנתו שאין לראות בה תורה דתית מחייבת. מאפיינים טרום-שפינוזיסטיים אלו בעיוני המקרא של יצחק נתן מדגישים את מקומו המיוחד באותה התפתחות ביקורתית הגותית רבת שנים (long durée) על המקרא, שנמשכה באירופה המערבית למן המאה הארבע עשרה ועד לשפינוזה.

חיבוריו של יצחק נתן על המקרא השתלבו במפעל הקונקורדנציה שלו, שבא לתרום לחיזוק העיסוק המקראי בין היהודים ולהפדת שיווי המשקל הקיים בתכנית הלימודים שעל פיה הוזנח המקרא לטובת התלמוד. עם זאת, בעוד הקונקורדנציה, שנדפסה בדפוס בומברג בשנת 1523, השפיעה השפעה מכרעת על ה'מקראות גדולות' של דפוס בומברג (1525), ודרכו על קבלת החלוקה הנוצרית של פרקי המקרא בידי יהודים ועל לימוד המקרא של יהודים ונוצרים עד לזרנו, ¹¹⁸ סדרת העיונים במקרא של יצחק נתן נותרה בכתב היד, וכנראה לא הייתה מוכרת לרבים. גירוש יהדות פרוכנס (סביב שנת 1500), כדור לאחר מותו של יצחק נתן, קטע את התהליך האינטלקטואלי של ה'חזרה למקרא' בפרוכנס, ואף בחצי האי האיברי (לאחר שנת 1492) לא נותרו עוד קהילות יהודיות שיפעלו ברוח אותה המגמה. עם זאת, יצחק אברבנאל הכיר היטב את חיבוריו הרבים של יצחק נתן על המקרא, ואף

118 עיינו בן-שלום, מאיר נתיב (לעיל הערה 2). על היבטים נוספים המטרימים את ברוך שפינוזה במחשבת יצחק נתן ראו: ר' בן-שלום, "סמוך על שני שולחנות": אבטיפוס לדמות האנוסים הספרדים בראשית העת החדשה, א' בר-לבב, ד' סטוצ'ינסקי ומ' הד (עורכים), בדרך אל המודרנה: שי ליוסף קפלן (עתיד להתפרסם).

השתמש כאמור בחלקם.¹¹⁹ לאור השפעתו העצומה של אברבנאל על תחום לימוד המקרא למן תחילת המאה השש עשרה ואילך, ניתן אם כן לומר כי גם הגותו של יצחק נתן בתחום ביקורת המקרא חלחלה באופן הסמוי מן העין באמצעות כתבי אברבנאל, ותרמה את תרומתה המחשבתית לצד מפעל הקונקורדנציה.

כמו כן, ייתכן שלא מקרה הוא שכתב היר הזה של חיבורי יצחק נתן התגלגל במחצית הראשונה של המאה התשע עשרה דווקא לידי של פרשן המקרא הליברלי והביקורתי ומתרגם המקרא לאיטלקית, יצחק שמואל ריג'ו (1784-1855), אשר מצא בו לדבריו עניין רב. ריג'ו מציין כי רק הוא בדורו זכה להכיר את חיבורי של יצחק נתן, שהיו מצויים בכתב היד שברשותו (כוונתו לכתב היד הנזכר לעיל שבו 'פתיחת הקונקורדנציה', 'מאמץ כח' וסדרת ה'מחקרים').¹²⁰ ריג'ו, אשר נמשך לדמויות נועזות וביקורתיות (דוגמת יוסף אבן כספי, יהודה אריה ממודנה ויוסף שלמה דלמדיגו),¹²¹ ביקש בספרו (איגרת אחת עשרה) להחזיר לדמותו של יצחק נתן את כבודה, ולפרסמה ברבים, באמצעות הדפסת קטע מתוך ההקדמה ל'מאמץ כח', ודיווח קצר בן שורות אחדות על עצם קיומם של מחקרי המקרא בכתב היד שלו.¹²² כהמשך ליוזמת יצחק שמואל ריג'ו, פרסום 'מחקרי המקרא' של יצחק נתן להלן בנספח, ממלא משבצת חסרה בתולדות לימוד המקרא והביקורת המקראית היהודית, בין פרשני המקרא הקלסיים מימי הביניים לבין המלומדים היהודים מבקרי המקרא ופרשניו באיטליה ובאמסטרדם במאות השש עשרה והשבע עשרה.

119 על השימוש של אברבנאל (ב'ישועות משיחו') בחיבורו הפולמוסי האבוד של נתן, 'תוכחת מטעה', ועל השבחים המפליגים שהעניק שם ליצחק נתן ראו בן-שלום, החיבור היהודי הראשון (לעיל הערה 1), עמ' 213. עיינו יצחק אברבנאל, פירוש למלכים ב ו 23 (פירוש על נביאים ראשונים [לעיל הערה 45], עמ' תרכ"ב): 'זהרב המורה כתב בפרק שני חלק א' מספרו שלא יאמר פקח/תן עין כי אם על גלות הידיעה/ה. ויצחק בן נתן החכם כתב באחד מחבוריו שיקשה לדעת הרב מה שאמ'ר/ הנביא כאן ה' פקח נת אעניי אלה, שיורה שהתפלל הנביא שיוסרו הסנורים מעיני אנשי ארם ויראו את העיר, ויהיה פקחה נאמר אם כן על ראות החוש לא על גלות ידיעה' (ההדגשה שלי).

120 יצחק שמואל ריג'ו, אגרות יש"ר אל אחד ממיודעיו, וינה 1834, מחברת ראשונה, איגרת 11, עמ' 71. עיינו לעיל הערה 38. אוסף כתבי היד של ריג'ו נמכר לספריית הבודליאנה באוקספורד בשנת 1853.

121 D. Malkiel, 'The Reggios of Gorizia: Modernization in Micro', E. Horowitz and M. Orfali (eds.), *The Mediterranean and the Jews: Society, Culture and Economy in Early Modern Times*, Ramat Gan 2002, pp. 67-84; idem, 'New Light on the Career of Isaac Samuel Reggio', B. Garvin and B. Cooperman (eds.), *The Jews of Italy: Memory and Identity*, Bethesda Md. 2000, pp. 276-303

122 ריג'ו (לעיל הערה 120), עמ' 70-76.

נספח*

א. 'מחברת או דבק טוב', כתב יד ריג'יו 21, אוקספורד, ספריית
הבודליאנה, 2232, דף 86 ע"א עד דף 91 ע"ב

א"י נק"י.¹²³

פרק בדבוק דיני אלה המשפטים קראתיו מחברת או דבק טוב.¹²⁴ הרכה נבוכו השלמים אם יש סדור לדינים ולמשפטים התוריים ויחס קצתם אל קצתם אם אין, עד שחשבו אנשים שאין להם סדר כל עקר ושאיין במ מוקדם ומאוחר. וכמעט שגם רז"ל חלקו בדבר באמרם שאין מוקדם ומאוחר בתורה (למשל בבלי, פסחים ו ע"ב), ויש מהם שאמרו דלא דרשינן סמוכים (בבלי, ברכות כא ע"ב).¹²⁵ וקצתם אמרו במקום אחר שאין סדר למשנה (בבלי, בבא קמא קב ע"א). ורוב מפרשי התורה לא הקפידו לתת טעם בדבוק הדינים וסדרם אחד לאחד, וכמעט קט מהם שדברו קצתם היה כדמות דרש וטענות צוריות.¹²⁶ וכל המעיין להאמין במ או להכחישם לעת חפץ, כי כאלה וכאלה ימצאו המעיניים לרגעים, לא ראי זה כראי זה. האמנם מה שראוי שיכריעו השפיטה המשכילים אשר יזהירו בעיון התוריי אור בהיר ומסכים אל האמת הוא שיש סדר למשנה, ומוקדם ומאוחר בלמוד התוריי, כי אין ראוי שנייחס לו ית' [ברך] בלמוד רוב תורותיו רוע הסדור וקלקול הנחת הדברים והדרושים במ, שלא יתיחסו קצתם עם קצתם מה שלא נאשים הקטן שבחכמים המחברים, כי הוא השורש הגדול להדריך הזולת בתבונת המחקרים הנופלים בדרוש אשר בו הכונה. וגם רז"ל לא חלקו לומר שאין מוקדם ומאוחר, ושאיין סדר למשנה בענין אחד בעינו זולתי בשני ענינים נבדלים, וזה אחשוב אינו רק בקדמות הזמניות כי אין מדרכי התורה לשים על כל פנים בשני עניני' [ם] המוקדם בזמן קודם בספור והמאוחר בזמן מאוחר בספור, כמו אמרו שם בחדש השני שקדם למה שנהיה בחדש הראשון (בראשית ח 14-13). אמנם בקדימת הענינים ואחורם לפי גדריהם ועצמם, הנה זה ממה שראוי

* מראי המקום וההשלמות הבאים בסוגריים עגולים או בסוגריים מרובעים הם משל המהדיר ואינם במקור.

123 רוב החיבורים בכתב היד, וכל אחד מהחיבורים הנדפסים כאן בנספח, נפתחים בכותרת הנפרדת 'א"י נק"י', שמשמעותה 'אמר יצחק נתן בן קלונימוס בן יהודה'. עיינו פתיחת חיבורו 'מאמץ כח', כ"י גינצבורג, מוסקבה, ספריית המדינה של רוסיה, 113/1, דף 1 ע"א: 'אמר יצחק בן קלונימוס בן יהודה נתן בן שלמה'.

124 הסימון בקו תחתיו של שמות החיבורים (כאן ובהמשך) נמצא בכתב היד.

125 עיינו גם למשל פירוש רש"י לשבת כו ע"ב.

126 טענות צוריות משמען פרפיגורציה (praefiguratio = תמונה מוקדמת).

שישקיף בו העיון התוריי על כל השרשים אשר ראוי שיבחן בו כל למוד, וביחוד בענין אחד, וכבר אמרו שכל סדר נזיקין ענין אחד הוא (בבלי, בבא קמא קב ע"א). ויש סדר למשנה בעניננו, ועיניך הרואות כמה שנשער בתחלת הדעת המשותף ובמרוצת העיון מה שבתורה מהפלגת הסדור בספורים הקודמים והנחתם על השלם שבפנים,¹²⁷ לא יתכן במ הפוך הסדור המונח בשום פנים. כן ראוי שנשער בדינים ובמשפטים האלהיים שלא נפלו במקרה מאת שופט כל הארץ, שלא עשה משפט הסדור בלמוד על אפניו כמו שמחוייב לכל חכם מחכמי מחברי הספרים אשר יכוננו להועיל כחזקת היד. ולכן בסדר ואלה המשפטים אשר רצה ית' לתת גבולי ההנהגות המדותיות בתכלית מה שאפשר, ראוי שיתבארו דבוקיהם וחבוריהם אלה עם אלה, ותת במ סכות נאותות כאשר יסבלהו טבע הנושאים וענינם. וראשונה ראוי להציע הקדמה זה ענינה.

דע לך כי הנושא אשר יעיין בו העיון התוריי הוא מיוחס להלציי על זולתו מהעיונים, למה שהוא היותר כולל שבחמרים, והיה כונתו ית' בו להישירינו אנחנו המון האנשים בכל העני'נים] הכוללים והחלקיים אשר אפשר שיתעתדו עלינו, ולתת מזור למחץ מתת המקרים הנופלים לרגעים אין תכלית להם, ולחיותנו ביום הזה כאמרם ז"ל אדם נותן סם לחברו יפה לזה וקשה לזה אבל הקב"ה אינו כן נתן תורה לישראל סם חיים לכל גופו של אדם שנ'אמר] ולכל בשרו מרפא (בבלי, עירובין נד ע"א). הורו ז"ל שמזור התורה הוא כלו אחד בכללו באזון תכסיס ההרכב מאזון, באופן שירפא כל חולי וכל מכה וכל רוע תכונות נפשיות ומדות נפסדות וקלקול מזג'ים] לצדיקים אשר ילכו בה. ולכן פנה האל ית' הרופא כל בשר לנושא היותר כולל שבנושאים אשר הוא ההלציי להיותו נכבד שבכוללים. האמנם אופן הבאור והלמוד והעיון הנעשה בו יתחלק ממנו תכלית החלוף, כי הוא יותר נבחר ויותר מעולה מאשר יעשהו ההלציי, מה שאין יחס ביניהם כל עקר, אך מה הוא ואיך הוא אין זה מקומו, ולאי זה מן האופנים העיונים יפנה. והסוג אשר יעיין בו ית' בזה הסדר, ר"ל [רוצה לומר] באלה המשפטים, הוא בסוג העצומיי מסוגי ההלצה, לא בעצתי עם שבו הצווי והאזהרה, ולא בקיומם עם מה שאפשר שיפול בו מענין השבח והגנות אשר הם משיגי' צ"ל מסוגי] העצתי והקיומיי. אמנם הכונה הראשונה ובעצם הוא הסוג העצומיי.

ודע לך כי כל אחד ואחד מן הדינים והנמוסים הם במדרגת המקומות ההלציים, אשר הם שרשים ללקיחת ההקדמות המבארות את הדרושים אשר ירוץ באורם יושר או עול, כי הם אלה תכלית זה הסוג העצומיי ולקחו¹²⁸ בדרך פרטות וחלקיות

127 אצל יצחק אברבנאל (ראו לעיל הערה 90) 'שבאפנים'.

128 מנוקד כך בכתב היד.

בנושאים מיוחדים, מה שאין כן דרך המקומות המונחי'ם] במלאכות, למה שלקח ית' מניח הנמוס העיון הממוצע בין נפשות המעינים למחשבת ההמון, כי הם לא יבינו במקומות ובגדרים הכוללים ולהשתמש מהם במקומות שראויים להם, אמנם יבינו בדומה, ויקחום במה שהם חלקיים לפי כח דמיוניהם, והמשכילים יקחום מצד הכללות שבם, וישתמשו מהם וישיומו יסודות שרשים והתחלות למה שיתיחס אליהם יחס ישר, כי כן כונה התורה באופן הדבור בתארים רצו' [ני] לקחת דרך מצועיי בין שתי כתות האנשים ר"ל המעינים והמון המדיניים, כמו שבאר הרב המורה ברר בה תכלית הבאור, ועם זה הועיל ית' לכל איש ואיש כפי חקו וכח תבונתו, גם בני אדם גם בני איש, יחד השלים נפשותיהם בנמוסיו ודתיו, הכל כפי כח הנושא.

ולמה שהיה הסוג העצומי אמנם יפול בתרעומת וההתנצלות, ועם טוען ונטען תובע ונתבע וסכרות מקבילות ומחלוקות ומריבות בין המדיניים, והיו הדברים אשר יפול בם זה העיון הם הדברים אשר פעולתם אלינו, ומה שנופל להתחכם בהם לסכרתנו ובחירתנו, לא בדברים הנופלים מחוץ אשר אין לנו כח בהמצאתם כמו העינים הטבעיים או אשר יסובכו מאת המערכה וגבוהים עליהם. ומניע הכל החל ואמר ואלה המשפטים (שמות כא 1) ר"ל [רצה לומר] ההוכחה בין שתי המקבילות כי בזה ביחוד יונח שם משפט באמרו יחדיו למשפט נקרבה (ישעיהו מא 1), ושפטתי בין איש ובין רעהו (שמות יח 16). גם אמר אשר תשים לפניהם (שמות כא 1), וביאר אנקלוס דתסדר (אונקלוס לשמות כא 1) להורות שיש כם סדור והנחה מוגבלת לסכות מצויירות, ואמר לפניהם להורות כי הדברים אשר יעויין בם הם לפננו, ר"ל אשר פעולתם אלינו ונופל עליהם להמציאם או להפקיע מציאותם. ועם זה ראוי לתת הבאור בסדור הדינים האלה ומדרגתם אחד לאחד מבלתי צייר צורות ודברים יוצאים ממוכני הדברים וביאורם המקובל ודרכי רז"ל אשר נחלו האמתות על אפניהם על השלם שבאופני התבונה האמתית אשר אין לחלוק עליה.

ונאמר שרוע הסדור וקלקול ההנהגה והמחלוקות אשר יהיו בין המדיניים להם שבע סבות כוללות, הם סוגים כוללים לזה הנושא העצומי, ולהם יחלק סדר ואלה המשפטים וכל הדינים המונחים בו עד דין שבועות (שמות כג 19). ולמה שתחתיהן מינים, באו הדינים הרבים תחת כל סוג וסוג מהם להורות על כל מיניהם אשר תשפטם החלוקה, ושבע הסבות הכוללות הם אלה אשר ימשך זכרונם אשר הם סבות המחלוקת והתרעומת וההתנצלות וקלקול ההנהגה.¹²⁹

129 השוו הדיון שלהלן לרמב"ם, מורה הנבוכים (לעיל הערה 84), א, לא, עמ' נו: 'אמר אלכסנדר הפרדוסי כי סבות המחלוקת בעינים שלש. אחד מהם, אהבת הרשות והנצוח, המונעים האדם מהשגת האמת כפי מה שהוא. והשנית, דקות העיני המושג בעצמו ועומקו וקשי השגתו. והשלישית, סכלות המשיג וקוצר יד שכלו מהשיג מה שאפשר השגתו, כן זכר אלכסנדר. ובזמננו סכה רביעית לא זכרה, שלא היתה אצלם, והוא ההרגל והלימוד, כי

א. אהבת ההתגברות השררה והנצוח וזה כלל אותו מראשית הסדר עד כי ינצו אנשים (שמות כא 22).

ב. העצלה וקצור ההשערה ומעוט ההרגש בהקדים השמירה בנוזקים אשר אפשר שישוערו טרם יצמחו. וזה כלל אותו מדין כי ינצו אנשים (שם) עד כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור (שמות כב 6).

ג. עומק הדרוש והעלם ידיעת סבותיו והשגתם כי לא יודעו למחקר וזה כלל אותו מדין כי יתן איש אל רעהו וגו' (שם) עד כי יפתה איש בתולה (שמות כב 15).

ד. התשוקה לתענוגים ולתאוות הטבעיות ורוע החבורים וקלקול הדבוקים וההזדווגות הנתעב בעיני אלהים ואדם. וזה כלל אותו מדין כי יפתה איש בתולה (שם) עד וגר לא תונה (שמות כב 20).

ה. האכזריות והפקד הרחמנות לנכאי הרוח ולנרדפי הזמן והעדר החנינה מאתם, וזה כלל אותו מדין וגר לא תונה (שם) עד אלהים לא תקלל (שמות כב 27).

ו. ההתנכרות והפקד הבחינה במדרגות המעלות והנושאים הנשגובים, והכחיש מציאות הטובות ויחסם מאשר יאצלו ממנו, וזה כלל אותו מאמרו אלהים לא תקלל (שם) עד לא תשא שמע שוא (שמות כג 1).

ז. האהבה והשנאה יעותו המחשבה הנבונה, וזה כלל אותו מאמרו לא תשא שמע שוא (שם) עד ושש שנים תזרע זרעך (שמות כג 10, שם 'תזרע את-ארצך').¹³⁰ אלה הם שבע סבות המביאות המחלוקת בין המדיניים ורוע הסודר ביניהם, ותחת כל אחת מהם מינים לפי מה שיסבלו טבע החלוקה לכל אחד מהם. ולמה שהיה מחק כל מחקר וכל דרוש עיוני שיודע על אפניו כאשר יודעו סבותיו והתחלותיו ראשונה ושנית, עם ידיעת משיגיו הכוללים כמו הזמן והתנועה והמקום, באר והעיר בסוף הסדר לרמוז על הארבעה סבות אשר לכל ריב ומחלוקת, ולשלשת המקרים במצוות ובאזהרות אשר מאמרו ושש שנים תזרע את ארצך (שמות כג 10) עד ואל משה אמר (שמות כד 1).

ועתה ראוי שנלך על סדור הפרשיות וחלקי הסדר ודיניו בהתרת העיין לסבות הקודמות ומיניהם.

הא'חד]. והוא אהבת ההתגברות הממשלה והנצוח תחתיה שישה מינים.

האנשים בטבעם אוהבים מה שהורגלו בו ונוטים אליו, עד שאתה תראה אנשי הכפר כפי מה שהם ממעוט רחיצת ראשם וגופם, והעדר ההנאות וצוק הפרנסה, ימאסו המדיניות ולא יהנו בהנאותם, ויבחרו הענינים הרעים המורגלים, על הענינים הטובים שאינם מורגלים, ולא תנוח דעתם לשכינת היכולות, ולא ללבישת המשי, ולא להתעדן במרחץ ובשמנים ובסמנין, כן יתחדש לאדם בדעות אשר הורגל בהם וגדל עליהם, מן האהבה והשמירה להם ולהתרחק מזולתם; וכן מורה הנבוכים, שם, לד', עמ' סב-סח.

א. מצד כניעת הזולת וחק דיניי יתגבר האדם על זולתו וזה שני מינים. א. שיתנו החק הדיניי הוא אשר כח בהם להעמיד ולהקים מה שיגזרוהו מזולת רצוי הנושא, והסכימו להרכיב אנוש לראשו¹³¹ וזה הוא דין העבד העברי אשר מכרוהו בית דין.¹³² ב. שיהיה עם זה רצון הנכנע והסכימו להיות נכנע תחת מי שיתגבר עליו, ובאר אמרו ואם אמר יאמר העבד אהבתי את אדני (שמות כ5), ואחרי כן באר דין האמה (שמות כא, 7-11) להיות ענין שניהם חלוק בדין העמידה תחת שבת אדניהם והיציאה מאתם, ולזה המין יתגבר האדם על זולתו ויתן חתימו עליו ומוראו על פניו ולזה אמר ית' להורות שמחק העבד הנכנע להיות יראת יי' על פניו אמר אם אדנים איה מוראי (מלאכי א6, שם 'ואם-אדונים אני').

ב. לכח אמיץ יתגבר האדם על זולתו למה שחננו ית' אומץ היצירה, ולזה באר דין מכה איש ומת (שמות כא 12). ומה שגלגל הדברים והעיר בהורג שוגג (שמות כא 13), הנה לא רמז בו רק רמז מעטי ואגב גררא, והשמיטו למקום המיוחד אליו. הלא תראה שלא באר דין הגלות הזה (שם) על אפניו למה שלא עשה בו רק לרמז לכד ואגב גררא. ולזה המין יתגבר האדם על זולתו מצד העז והכח על זולת הראוי, ולזה אמר כי לא בכח יגבר איש (שמואל א ב9).

ג. לתחבולה וערמימות ויתר שאת במדע תבוניי איש על רעהו, וזה על ג' פנים.

א. מה שיקרא ערמה והוא יתרון הכשר חכמה ודעת על הזולת, ויודעו לשניהם עניני הסדורים וגלגולי הסבות המקדימות לתכלית אך יבינם האחד באופן מ[ה] ש[ש] [??] [??] מהם, והאחר יתהלך לתומו וילבט ויהיה נלכד בשחיתותם המערים, ויעיד לזה אמרו כל ערום יעשה בדעת (משלי יג 16), אני חכמה שכנתי ערמה (משלי ח 12), הורה שאין הערמה דבר בלתי ראוי מצד ענינו בעצמו, כל עוד שלא יכונן בו תכלית בלתי נרצה. ולזה המין אמר וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה (שמות כא 14), שהרצון בו הקדים סבות מרחוק ותחבולות להניע נקודת החפץ תוך עגלת הרצון. ב. מה שיקרא בגידה אצל הבוטח, כמו שיבטח האדם בארץ שלום וילך בטח בין אוהביו ידידי נפשו או קרוביו, שלא יירא שיבואהו רע מאתם, ולכן באר דין מכה אביו ואמו (שמות כא 15) להיות זה תכלית הבגידה, להפך מה שישערנו ההורים כי יבטחו בטחון גמור ביצאי חלציהם שלא יבאם מאתם רק טוב, ולזה אמר הנביא להפליג הבגידה לי גם אחיך ובית-אביך גם המה בגדו בך (ירמיהו יב 6). ג. מה שנקרא התול והסתור דבר, כמו הגנב הבא בסתר שמר נשף לאמר לא תשורנו עין (על פי איוב כד 15) לצודר נפשות (יחזקאל יג 18), ולזה באר דין גונב נפש (שמות

131 על פי תהלים סו 12.

132 עיינו פירוש רש"י לשמות כא 2.

כא 16) ושמו תוך מכה אביו (שם, 15) ומקלל (שם, 17) להורות על המין 'ג' מזה הסוג, כי המקלל הוא המין הרביעי מן הסוג הראשון.

המין 'הד' מהסוג הראשון הוא לכפירת הטבעים וצאת מדרך השכל ומהחק (התב) וניי והמוסרי, וביאר דין מקלל להיותו היציאה העצומה והכפירה בהדרג המדרגות שאפשר, ועם היות שדין המכה אביו הוא תחת זה המין בכחינה מה, הנה לקחו ית' על הבחינה האחרת לבאר תכלית הבגידה, כי די לבאר זה הדין בדין מקלל, ודי בו מבלתי שיקרה בבאורו ההכפל וההשנות, מה שאין ראוי שייחס ללמוד המופתי, כש' (כל שכן) לאלה. ואיננו נמנע בחק כל משכיל לקחת שם אחד אשר יפול תחת שני מאמרות אבל בשתי בחינות, ללקחו על הבחינה היותר נראת אצל המניח, ולכן למען לא תטעה בתת מכה ומקלל תחת מין אחד, הפריד ביניהם דין גנב שהוא מין ג' למין השלישי מהסוג העליון.

המין 'הה' מסוג ההתגברות והנצחון הוא לסבת הקנטה וכעס ואיבה והתלהב הנפשות לריב לשונות, יחשוב כל אחד מהמריבים לנקום נקמתו בדין ובסבת טענה נאותה. אמר וכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו (שמות כא 18), ולזה רמז שההכאה קדמה לה הריב.

המין 'הו' לסבת חלוף האמונות ומחשבת יתר דמי הנוטים מאמונת האמת והיוצאים מדרכיה, שידמה לאדם בתחלת המחשבה שיותר דמם כמו דמי הצבועים והב"ח (והבעלי חיים) המזיקים. ולזה ביאר דין מכה עבדו הכנעני, ואמר כי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת ידו וגו' (שם, 20), וחתם זה הסוג מעין פתיחתו כי החל בדין עבד עברי וסיים בעבד כנעני, ועם זה יתבאר למה הונח דין מכה עבדו בין וכי יריבון אנשים (שם, 18) וכי ינצו (שם, 22), ולמה נכנס דין כי ינצו אנשים בין מכה עבד ומת (שם, 20) או מכה עין או שן עבדו (שם, 26-27), כי יחל העיון מכי ינצו והלאה בסוג השני מסבות המחלוקות והמריבות אשר נקרו בין המדיניים. הסוג השני מסבות המחלוקות והמריבות והנזקים והוא קצור היד ועצלה ומעוט ההרגש בהקדים המזור בנזקים. מיניו הם ארבעה.

א. כאשר יכוון הפועל לפעולת הרע, ומדי חשבו לבלתי הוסיף עליו, יצא רע עצום ממנו מבלתי שיכוון בו, וזה בשני פנים. א. שיפול הרע בזולת הנושא הראשון אשר יכוון בו, וזה אמרו כי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה (שם, 22), כלומר (מר) שיכונו לפעול הרע איש אל רעהו, ויצא רע עצום ממנו בזולתם. ב. שיצא הרע או הנזק לנושא ההוא בעינו אשר כון להריע בו רע מוגבל, ויעביר הגבול ולא הוא מכוון. ולזה אמר כי יכה איש את עין עבדו ושחתה (שם, 26) כלומר שהוא עם כונתו להכאה לבד לא זולת, יצא ענין ההשחתה בנושא ההוא ואם שלא כוון בה.

המין השני הפקד ההשערה בקדימת המזור להסיר הסבות המביאות לנזקים, ולזה ביאר דין שור נגח שנגח אדם או עבד, תם או מועד (שם, 28-32), כי לא יתנצל בעליו למה שלא פעל כל מזמה ברע ההוא.

השלישי שעם כונת פועל הטוב מצד הפקד שלמותו יצא הנזק, אמר כי יכרה איש בור ולא יכסנו (שם, 33), כי הוא הטוב שבמתפעלים ומצד העדר הכסוי היה למכשול ולאבן נגף.

הרביעי העדר ההשערה בסור הנזקים מצד שלא ישוערו טרם היותם, ולא תשפוט המחשבה בם כל עקר אם לא באפשר רחוק, וזה יהיה על ארבעה פנים. א. כי לא ישוער צאת שום דבר מחקו הטבעי, כי חיבור אישי המין קצתם עם קצתם ושבת אחים גם יחד לא ישוער בהם רוע כל עקר, אם לא שישתנו סדרי הטבע, ולזה באר דין שור שנגף שור (שם, 35) כמוהו, ולהורות על זה ההתנצלות מצד החק הטבעי שם הדין בשור שנגף שור עם היות שכן הדין, וכש' (וכל שכן) הוא אם נגף בהמה דקה, ולזה מדין שור שנגף אדם שלא תטעה היות שניהם מכוונים מול תכלית מין אחד, אבל הם נבדלים במין, ולהורות בזה הפריד בין שניהם דין כי יכרה איש בור (שם, 33). ב. כי לא ישוער צאת שום אדם מדרכי האמונה, ומה שהוזהר ממנו ואין לו לשער ברעים ובנפסדי התכונות כי יעבטון ארחותם (ויאל ב 7) ואת הישרה יעקשו (מיכה ג 9), כי ידין כל אדם לכף זכות (בבלי, שבת קכז ע"ב)¹³³ ויחשוב שסוגרו דלתי הרע לחומות התורה וגדריה, ולזה לא יפלוג (צ"ל יפליג) בשמירה הראויה בקנינים, וגנב יבא לפרצה קוראה לו ויכנס במחתרת לחטא בעליה, ולכן באר דין גנב הנמצא במחתרת (שמות כב 1) והקל ענשו על זולת מה שיגבילוהו שאר הנמוסים, להורותנו ראשונה ובעצמות זולת ענשו אשר הוא בבחינה מה קנס ועונש לניזק כי הוא דאפסיד אנפשיה.¹³⁴ ג. למה שאין להעמיס על שום אדם לתת בחינה ושלוח רסן למי שאין תבונה בו, ולהגדיל גבוליו לאמר עד פה תבא ולא תוסיף (איוב לח 11), וביחוד למה שלא ימלטו הבעלים מלזון בהמתם, למה שמזונותיה עליהם ויש לה רגלים ותלך מפאת עצמה, והיא לא תבחין בין שדה בעליה לזולתו ולכן אמר ובער בשדה אחר (שמות כב 4), ורמז ראשונה ששלחה בכרמו או בשדהו באמרו כי יבער איש שדה או כרם (שם), אך שלחה לנפשה והלכה מאליה. ד. כי לא ישער רוע ההודמן והמקרה הנופל הבלתי מצוייר טרם היותו, אמר ומצאה קוצים ונאכל גדיש (שם, 5), הורה שהיה זה למה שקרה מרוע הזדמנות הקוצים ומציאותם אצל האש. הסוג השלישי המחלוקות והמריבות אשר הוא עומק ידיעת הענינים והשגת המחקר מהם, הם ארבעה. א. שיפקד מציאות הניזק לרצונו לבד ומהערת נפשו כמו

133 ראו משנה, אבות א, ו.

134 עיינו בבלי, בבא מציעא טז ע"ב.

המפקיד, ולזה יעלם ממנו מה שיקרה בענינו כאשר איננו, וכמסתר פנים מהם ויתן ביד שלישי, ולא יתכן שיודע במחקר כמה שיפול בם מהמאורעות ולכן באר דין מפקיד ושומר חנם, באמרו כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור (שם, 6). ב. שישכים בהפקדו מעניניו ולתתם ביד שלישי, והיה שכרו אתו ופעולתו בפניו למען יהיה זריו ונשכר לשמור הענינים, ולכן באר דין שומר שכר.¹³⁵ ג. שיהיה זה להפוך רצון הזולת לברד כי יבוקש ממנו ולכן באר דין השואל. אמר וכי ישאל איש מעם רעהו (שמות כב 13). ד. שיניעהו לזה שכרו וקבול תועלתו ממנו אמר אם שכיר הוא בא בשכרו (שמות כב 14).

הנה אלה הארבעה מינים. השנים הראשונים הם שמניע להם הוא בעל הענינים אשר יזוק מהם, והשנים האחרים המניע להם הוא זולת בעל הדברים, כמו השואל והשוכר. ואתה תבין ששורש הדברים מזה הסוג הוא הסתר והעלם סבות הנזקים, כי באר בדין שומר שכר אין רואה (שמות כב 9), וביאר בדין שואל למה שהוא יותר נראה בשקול הדעת, שחייב בתשלומי הנזקים מזולתו מהמינים, אמר אם בעליו עמו לא ישלם (שם, 14), למה שאין שם קצר ההשגה במחקר הענינים והנזקים, איך נפלו עם היות בעליהם עמם.

הסוג הרביעי מסבות רוע הסדור הנופל בהנהגה, והוא לתשוקת התענוגים בחבורים ובדבוקים הנתעבים וההזדוגות המרוחק, מיניו הם ד'. א. התשוקה להזדוג ולהתחבר המין במינו ובן אדם לדומה לו, אך עם היציאה מדרכי התורה אשר הגבילה דרכי הנשואים] בתכלית הטהרה והזוך, אמר וכי יפתה איש בתולה (שם, 15). ב. החבור וההזדוגות עם הכחות הפועלות הרע, מין בשאינו מינו, ישתוקק האדם להם יחשוב עמם לעלות בגדולות, כמו הנעת כחות השדים לפעול ביסודות או במורכבים מהם, וביאר דין מכשפה (שם, 17). ג. החבור אשר בתכלית הפחיתות לרוחק ההתחלפות אשר בו, אמר כל שוכב עם בהמה (שם, 18), ובא זה ההתחברות וההזדוגות אחר הזדוגות השדים, כי יחס הנפש המשכלת אשר חנננו יוצרה ית' בענינה להשתמש ממנה אל השלם שבאופני ההשגות האמתיות, לפחות המוטבעות לפעולת הרעות ולחדש הנזקים, הוא בעינו יחס חבור החמר האנושיי המוטבע להיות נושא לצורה האנושית המשכלת לחמר הבהמי הפחות, אשר לא הוטבע רק לגדולה שבחסרונות ולחרפה השלמה, ועם זה יתבאר מה שנפלאו ז"ל בע"ז [בעבודה זרה] מסמיכות דין מכשפה עם שוכב עם בהמה.¹³⁶ ד. תשוקת החבור והדבקות עם הכחות האלהיות השמיימיות להוריד הרוחניות שבם אלינו. אמר זובח לאלהים יחרם בלתי ליי' לברו (שמות כב 19). להורות כי הדבקות בו ית' בכל מאמצי כח איננו מיוחס להריסה,

135 עיינו פירוש רש"י לשמות כב 9.

136 לא נמצא במסכת עבודה זרה, אלא בבבלי, ברכות כא ע"ב; יבמות ד ע"א; סנהדרין סז ע"ב.

אך הוא הדבר הנשגב והמעולה שנוכל לרוץ אליו, וצוה עליו ית' באמרו ולדבקה בו,¹³⁷ ואמר וכו תדבק (דברים י' 20).

הסוג החמישי מסבות רוע הסדור הנופל בהנהגה מצד האכזריות והפקד הרחמנות והחנינה, מלאמץ ברכים כושלות, מיניו שנים. א. לרדוף אחרי הנרדפים מצוק העתים ומקרי הזמנים והתנהגה במ באכזריות, והזהיר מזה מבלתי שצוה לחונן אותם ולתת על החק הדיני, ומיני זה המין שנים. א. השח והנדרה לבחירתו ורצונו, כמו הבא מפאת עצמו לגור בארץ אשר לא ידע, עם שיניעוהו מקריו ויגרשוהו מהסתפח בנחלתו, אמר וגר לא תונה ולא תלחצנו (שמות כב 20). ב. אשר הכריחוהו המקרים והכוחו לחי¹³⁸ ורדפוהו עד חרמה, מבלתי שיהיה לבחירתו ורצונו, מבא כל עקר בסבתם, בחלוף הגר הבא מדעתו ומפאת עצמו. אמר כל אלמנה ויתום לא תעונו (שמות כב 21). הנה לא צוה לחונן אלה או להתיר תו[????] לצד הנתינה וההענקה בו, אלה עם חולשתם אינם צריכים לזה רק לשמירת[ה] לכו[?] לכו[?] לכו[?] ה[?] באופן היותר טוב שסיבלהו טבע דרושיהם, ולא הזהיר בהם העושק והחמס והגזל ונטיית המשפט, אך הזהיר האונאה והלחץ והעניו,¹³⁹ שהם גבולים מתחלפים להם. המין השני להיות חונן ונותן ומטה כלפי חסד לקצרי היד, ולמלט עני משוע, וכי היו מיני המשא ומתן אשר עליהם תסוב החנינה והחמלה שנים, הנתינה והלקיחה, אמר בנתינה אם כסף תלוה את עמי (שם, 24), ואמרו ז"ל שהוא חובה (מכילתא דרבי ישמעאל, מהדרות הורוביץ-רבין, בחדש יא, ד"ה: זאם מזבח). ובלקיחה אמר אם חבול תחבול (שמות כב 25), כלו'מר] בבאך לקחת ולגבות מאתו החיוב קחנו בדרך חנינה ורחמנות.

הסוג הששי מסבות רוע הסדור הנופל בין המדיניים, אשר הוא ההתנכרות במדרגות והכחשת הטובות והמדרגות הנשגבות מבעליהם, מיניו הם ג'. א. התנכרות האדם לזולתו מאישי המין ליחידי סגלותיו, ולבלתי תת להם יתר שאת ומעלה כפי חקם ומדרגתם במציאות, ולזה אמר אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאר (שם, 27). ולקח שתי מדרגות היותר נשגבות, שהוא החכמה והיחס, שאין להכחיש שלמותם ולהתגבר מהם לבלתי תת תודה וכבוד לבעליהם. ב. התנכרות והכחשת סבות הטובות המדומות והקנינים הממצאות [צ"ל הנמצאות] אותם, כי יאמר יצר ליוצרו לא פעל ובכח ידו עשה, ולזה הזהיר להסיר זה ההתנכרות/ות] משני הקנינים, רצוני מהנכסים והבנים, למען לא נסכל ונכחיש ממצאים ית' צוה לחקות בנפשותינו כי מאתו יצאו מצות הבכורים וראשית הפרות והקנינים מהבכורות והבנים ומשאר ב"ח

137 למשל דברים יא 22; שם, ל 20.

138 ראו למשל תהלים ג 8; מיכה ד 14.

139 עיינו שמות כב 22.

[בעלי חיים] מוגבלים, אמר מלאותך ודמעך לא תאחר בכור בניך תתן לי (שם, 28).
 ג. התגברות האדם למעלת נפשו והכחשת השערת המקור אשר חוצבה ממנו, עד שלא ינהיגה בקדושה ובעלווי המזונות לזכך רוחותיה וכחותיה בתכלית מה שאפשר, ולזה אמר ואנשי קודש תהיו לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו (שם, 30). ר"ל [רצה לומר] שלמוג הוא הכלביי יאותו אלה המזונות הנתעבים, לא לחמר האנושי המוטבע בו הרושם הצורה הזכה האצילה מהמלוא העליון. הנה היו אלה השלשה מינים מההתנכרות, הראשון ההתנכרות לזולת. השני ההתנכרות בקנינים אשר לו. השלישי ההתנכרות לנפשו ולעצמו.

הסוג השביעי מסבות רוע הסדור הנופל בהנהגה, אשר הוא האהבה והשנאה אשר יעותו המחשבה הנכונה, אשר הם סבות הנטיה לאחת משתי המקבילות, מיניו הם ז'. המין הראשון הנטיה בטבע, או בזולת סבת מניעה מחוץ, יניע האדם להיות נכסף אל הנטיה לאחד משני המריבים, כמו שיניח זה החכם [אפלטון] להתרמות הטבעים או התכונות או המזגים וזולת זה, או לשנאת הזולת להתחלף אותם הדברים ממנו,¹⁴⁰ ולזה באר לא תשא שמע שוא וגו' (שמות כג 1), להיות עד חמס (שם), ואין הברל בזה אם הייתה האזהרה לדיין השופט בין המקבילים כמו שפרשו ז"ל (מכילתא דרבי ישמעאל, מהדרת הורוביץ-רבין, כספא כ ד"ה: 'לא תשא') או למגיד דבר או למעיד עדות שקר להקים רשעים במשפט (תהלים א 5).

השני מצד בחינת רוב הדעות ומה שיבחרוהו הרוב מבני אדם, אשר יניע לנטיית השופט או השומע, למה שישפטוהו הרבים לישא פנים לאשר יעצמו ממנו, אמר ולא תהיה אחרי רבים וגו' (שמות כג 2), ולא תענה על ריב לנטות (שם), אין הברל בזה בין שהייתה האזהרה לדיין או לזולתו.

השלישי מצד הבחינה מן החנינה והרחמנות יטו האדם לצד הראוי לרחם עליו ולכן אמר ודל לא תהדר בריבו (שם, 3).

הרביעי לשנאת האויבים אשר לאדם חק לאדם עליהם, מהאיבה ימנעוהו מלהטיב, ויאסרו מלהועיל, יחריש יתאפק ולא ירגיש בנזקים אך יעזבם אל מרוצתם, ולזה הזהיר כי תראה חמור שונאך (שם, 5). כי תראה שור אויביך (שם, 4. צ"ל כי תפגע). ועשה מזה שני דינים. א. להשיב הטועה¹⁴¹ בדרך שאין בו טורח כל עקר. ב. עזוב תעזוב (שם, 5) שהיא טרם יתירא.

החמישי להקטנת הזולת ומעוט ערכו ובוזו ענינו ומדרגתו, יהיה נקל סור ממה שירצהו והנטיה ממשפטו, אמר לא תטה משפט אביונך (שם, 6).

140 ראו Plato, *The Republic*, 2, trans. B. Jowett, New York 2008, pp. 47–48

141 עיינו תהלים א, 4.

השישי אהבת האדם תועלת עצמו, והיותו יועץ או שופט לפי דרכו, אמר ושוחד לא תקח (שם, 8). השביעי שנאת האדם הרחוקים ממחוזו ומארץ מולדתו, ואהבתו תושביו ושכניו, כמו שהנו מחק השומר הטוב מהמדינה, כמו שאמר החכם [אפלטון] בהנהגת המדינה שהשומר ראוי שיהיה תכונתו אצל האהבה והשנאה עם בני המדינה או האנשים אשר מחוץ ככלב, כי כמו שהכלב יאהב וישחק עם מי שהורגל עמו, ויריבהו [צ"ל ולא יריבהו] לנפש ההכרה בו, לא לשום טוב קדם לו ממנו, וישנא ויחרוץ לשונו למי שלא הורגל בו, ולא יריבהו [צ"ל ויריבהו] לא לרע קדם לו ממנו, אך לנפש הפקד ההכרה וההרגל בו. כן השומר ראוי שיאהב אנשי מדינתו לא לטוב קדם לו מהם, אך לנפש הידיעה בס, וישנא האנשים אשר מחוץ, לא לרע קדם לו מהם, אך לנפש הסכלות בס והפקד הידיעה מאתם,¹⁴² ולכן הזהיר שנית הנה וגר לא תלחץ (שמות כג 9), להיותו במין השביעי מזה הסוג, להשלים כל החלוקות אשר ישפטם העיון, עם היות שכבר הזהיר עליו פעם אחרת. ואחר שנשלמו שבעה סוגי הסבות אשר מהם יפול רוע הסדר והמחלוקות בין המדיניי'ם, לפי מה שתשפטהו החלוקה, ומיניהם אשר תחתיהם לפי דרכם ויחס קצתם אל קצתם בסדרם כמשפטם, כאשר אתה מראה לפי הדרך הרשום בכתב אמת, החל לתת מצוות ואזהרות להעיר על הארבע סבות אשר לכל ריב ומחלוקת, ומציאות המשפט בס ובטולו או העדרו, ולשלשת המקרים הכוללים אשר לכל דבר, והוא הזמן והתנועה והמקום.

הסבה הראשונה והיא הפועלת לכל ריב ומחלוקת שהיא הוכוח בקנינים למי הם, כי לולי זה לא היו המריבות אם היו כל הקנינים המדומים כוללים לכל האנשים בשוה, יזכה בס איש ואיש כאשר יצטרך מהם, כמו הענין בהנהגת המדינה החשובה שבארו החכם בספרו בהנהגה,¹⁴³ ולזה באר דין השביעית (שמות כג 11) כי כלו הפקר, ויבדיל בו זה הוכוח וישבתו בו כל המחלוקות, ועם זה אין מקום לכל אלה הדינים אשר קדם זכרם.

השנית והיא החמרות המעשה והמשא והמתן, כי זה הוא החמר הנושא לריב ולכל חלוף דעת, ועם המנוחה תשבות זאת הסבה ואין מקום לדין, ולזה באר דין השבת, ורמז בו שורך וחמורך וכן אמתך והגר (שם, 12), כי על אלה יסודו רוב הדינים אשר קדם זכרם, ואמר כי אז ינחו הרעיונים ותשבותנה המלאכות המעשיות ואין מקום לשום ריב ומחלוקת ודין השפיטה בס.

142 ראו אפלטון, המדינה (לעיל הערה 140), 2, עמ' 47.

143 הכוונה למעמד השומרים אצל אפלטון, עיינו אפלטון, המדינה (לעיל הערה 140), 3, עמ'

השלישית והיא הצוריית ההסכמה עם הנמוס, ולכת אחרי מדותיו כי הוא המפתח להכרעת היושר והעול בין המקבילים, ולו שער כל אדם דרך הנמוס ושמירת ענינו יבטל כל ריב, ולזה אמר ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו (שם, 13).

הרביעית והיא התכליתית שיתרצה עבד אל אדניו אדון כל הארץ, ולבלתי תת יד ושם לזולתו וסור מנמוסיו ודיניו, ולזה אמר ושם אלהים אחרים לא תזכירו ולא ישמע על פיך (שם), ר"ל [רצה לומר] שלא לתת שם לאל נכר, ולבלתי עשות שורש מונח מנמוסיהם וזולתי נמוסי האל, אשר יניחו הדעות וישקטו המריבות והמחלוקת בין האנשים. אמנם הזמן, ר"ל זמן מנוחת השפיטה במריבות וההודחה בהם, אמר והעיר לימי המנוחה לבלתי פנות זולתי לעבודות האל בימים ההם, ולזה באר דין שלש רגלים (שם, 14), כי הם, עם שלא ינוח האדם במ לגמרי ויצלחו למלאכה מה, אינם ימים דיניים, כי לא נשמע לקול מריבים כי חגים הם ליי'.

ומשיג התנועה, ר"ל כוון התנועות כלם ופנותם בכל הפינות שיפנה האדם, ויהיו לאל ולמקדשו בכל בכל [כך!] עניניו וקניניו המדומים, וזה בשני קצוי תנועות המפעלים רצוני ראשיתם וסופם ולזה רמזו אמרו בהראות ובהתנועות למקדש האל בשלשה רגלים (שמות כג 17) אמר בכורי אדמתך וגו' (שם, 19) באספך את מעשיך (שם, 16) העיר בתחלת הענינים ובסופם. ובאר דין הזבח והבכורים אשר יעשו בפסח ועצרת (שם, 15-16) להורות כי הכונה באלה תת תודה ותשואות חן לחונן הטובות ומשפיעם, וליחסם אל ממציאם למען תפנינה אליו התנועות כלן, כאמרו בכל דרכיך דעהו (משלי ג 6), ולהזהיר לבלתי תתנועע בדברים המלאכותיים בשום דבר, יקביל כמה שצייר ית' [וברך] בחק הטבעי, ולנגד למפעליו בא האיסור בבשר בחלב, ואמר לא תבשל גדי בחלב אמו (שמות כג 19), ועם היות אסורו אסור כולל כל בשר וכל חלב ואכילה והנאה ובשול, במשמע החכימה התורה לבטל במוצא הלשון הדבריי, באזהרה במלות מורות ורומזות רמז מבואר בטעם, כי ייחד בשול וגם וחלב אמו שיראה שהם מלות מיוחדות, יצרו צעד האסור מכחם לא לכלול האסור בכל נושא ובכל אופן, אך אין זה כונתו ית', רק להעיר על הטעם ועל שורש המצוה ולמה נאסר, והוא שכמו שצוה ללכת אחרי עקבות האל ואחרי מדותיו, כן הזהיר לבלתי עוות דרכי הטבע ואפני היצירה ואת הישרה לעקש¹⁴⁴ כי מה שחנן הטבע המשרת האל בתחלת הגדול להגדיל ענינו ולאמץ כחו ולזונו ולהתמיד מציאותו על השלם שבענינים, אין ראוי שנמצאיהו ונעתיקהו אליו לו כלי ואמצעי בהפסדו והכחיד שרשו. ומשיג המקום למנוחת המריבות וללבן עניניהם הוא להושיב כסאות למשפט (תהלים קכב 5) שופטי' [ום] ושוטרים ומחבר ומושב גדולים וסנדראו' [ות], משם תצא תורה חקים ומשפטים צדיקים לכל הארץ, ולזה אמר ויעד בפאת הארץ, ורמז

ולהביאך אל המקום אשר הכינתי (שמות כג 20), כלומר הכינתי ענינו להוציא כל אלה הגבולים והדינים למעשיהם ומשפטיך אור יצא, וינחו הרעיונים ותשקוטנה המריבות וחלוק הדעות בין האנשים איש על מקומו יבא בשלום.

הנה מזה יתבאר תכלית הבאור, לפי מה שאחשוב, יחוס הדינים התוריים קצתם אל קצתם ומדרגתם אחד לאחד, מה שיראה בתחלת הדעת המשותף שנפלו במקרה ובהזדמן, חלילה חלילה שייחוס לאל רוע הסדור בלמוד, אחשוב היה התכת העיון לפי טבע משפט החלוקה תגזרה המלאכה העיונית, ואליה אחשוב שכיון האל ית', מה שלא שעררה הקודמים מהמבארים, זולתי שהעירו על הפנים בו רבים על דרכי הדרש וסברות בלתי שרשיות כלל ועקר, לא רישא אית לה סופא ולא סופא אית לה רישא. ועם זה יתדבקו הגבולים על יחס שמור כאשר יובן על מתכונתו כונן אליו ית' לתכלית שלמות החבור והדבוק והסדור הנאות, כי אל דעות יי' ולו נתכנו עלילות. קראתיו דבק טוב או פלס מאזנים או מחברת. תם.

ב. 'חזון נפרץ או חזות האל', כתב יד ריג'יו 21, אוקספורד, ספריית הבודליאנה, 2232, דף 94 ע"א עד דף 95 ע"א

א"י נק"י.¹⁴⁵ פרק כנבואה נקרא חזון נפרץ, או חזות האל. השפע המושפע על הנביאים לפי מרוץ המכתב הקדוש יתחלק לג' סוגים ראשונים.¹⁴⁶

א. אשר לא יורשם לפניו אם הוא מראה או מחזה, רק יאמר סתם ויאמר יי', וידבר יי', או ויקרא, כי כל אלה יובן במ לפי המשך הנבואות ומדרגת העיון בענין המשיגים וחלופיהם, לפי דברי המפרשים וחכמי העיון.

ב. שיורשם בראשית החזיון אם הוא בחזון הלילה או במראה, כאמרו וירא, או שיאמר במחזה, או יאמר ויחלום.

ג. שיאמר בתחלת כל נבואות הנביא שהוא חזון, או אשר דבר יי', או היה דבר יי', ולכל יתר הנבואות מהנביא הוא לא ירשום בו כל מאומה. מיני סוג א' הם ארבעה.

א. שיבא השפע על הנביא, והוא אם [צ"ל עם] כל כחותיו החיוניים[ם] לא יחלש ולא יחסר מהם דבר, כמו אדון הנביאים ע"ה [עליו השלום, משה] אשר שמע את הקול מדבר אליו, והוא יענה כאשר ידבר איש אל רעהו עם הד' הברלים, אשר מנה הרם ז"ל [הרמב"ם] מאמרו לא כן עבדי משה פה אל פה וכו',¹⁴⁷ וזה הודיענו שהנבואות ההם היו כלם בהקיץ בלי בצד יצורים ובטולם.

145 ראו לעיל הערה 123.

146 השו"ת הרד"ק שלהלן לרמב"ם, מורה הנבוכים (לעיל הערה 84), ב, מא-מב, עמ' שמ-שמו.

147 ראו רמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה ז, ו (מהדרת צ"ה פרייזלר, ירושלים תשמ"ו,

ב. שיגיע השפע לקבוץ אנשים או יחידים בהקיי, ישמעו את הקול בהקיי גם כן, ולפעמי'ם] יראו השופע בדמות אנשים, ולכן מקולם לא יחת וממונם לא ינוע [צ"ל יענה] (ישעיהו לא 4), כמו אמרו פנים בפני'ם] דבר יי' עמכם (דברים ה 4), שלא ראו כל תמונה זולתי קול, או כמו שר צבא שראה יהושע (יהושע ה 14-15) ומלאך גרעון (שופטים ו 11-12) שראום כאנשים, ולכן לא יבהלו מן המראה. ג. שיבא כדומות מלאך שלוח מהאל, כמו ויעל מלאך יי' מן הגלגל אל הבוכים (שופטים ב 1). ומלאך מנוח (שופטים יג 13, 16).

ד. מה שלא יפורש בו אם הדובר מלאך או האל ית'ברך] עצמו, כמו ויאמר יי' אל קין (בראשית ד 6). ויאמר יי' אלה.¹⁴⁸ ולאדם אמר (בראשית ג 17) ודומיהם. היה המרחב רב בין המבינים כשירצו לכאר שהם¹⁴⁹ מראה או מחזה או זולת זה, כי אין הכרח ללקחם, אם על דרך חזיון, או מראה, או פנים אל פנים, ולהיות השפע הנבואי ודבור האל עם האדם מופלאותיו [אולי צ"ל מנפלאותיו] והיה ממה שיחלוק עליו המרוץ הטבעי, היה יותר ראוי שנשפוט שהוא מראה או חלום. הסוג השני מיניו ד'.

א. שיבאר שהוא בחלום הלילה, כאמרו ויבא אלהים אל לבן בחלום הלילה (בראשית לא 24). וכמו וילן שם (בראשית כח 11), ויחלום (שם, 12).

ב. שיבאר שהוא מחזה, כאמרו היה דבר יי' במחזה (בראשית טו 1). ג. שיקדם לו תרדמה או שינה, כאמרו ותרדמה נפלה על אברם (בראשית טו 12). או כמו וישכב וישן תחת רותם אחד (מלכים א יט 4). ואמרו וילן שם והנה דבר יי' אליו (מלכים א יט 9), כי אין ספק שהיה המראה ההוא נשגב מאד, וכמעט קרוב למדרגת אדון הנביאים בחורב, לולי כי דבר אליהו היה על ידי מלאך ובשינה. ד. שיאמר בו מראה לבד שזה יובן שהוא מראה חושיית כאמרו ויבא אליו יי' וישא עיניו וירא והנה שלשה וגו' (בראשית יח 2) כי היה כלו ראייה חושיית ואי אפשר שהיה חלום או דבר שיבצר מן החושים כי הפעלים הנמשכים אחריו מעידים שהיה כן חוץ לנפש.

סוג ג. מינו ארבעה.

א. שיתנו בו אות אמת או מופת לאמת ולהורות כי דבר יי' הוא כמו מה אות כי אעלה בית יי' (ישעיהו לח 22). או מות צבא שנחריב באמרו אכול השנה ספיה (ישעיהו לז 30).

עמ' 37-38).

148 כנראה על פי יחזקאל מג 18.

149 'לבאר שהם' נכפל בכתב היד על ידי המעתיק.

ב. שלא יתן אות ולא מופת רק יהיה העדות ואמתתו באשר יבא היעוד הטוב או הרע כאשר בטא בשפתיו כמו נבואת ירמיה לעובדיה [צ"ל ועובדיה] ונחום מיכה וחגי.
ג. שיהיה עדות נאמנת הפלגת יפי המאמרים והשגב המליצה, כאמרו רוח יי' דבר בי ומלתו על לשוני (שמואל ב כג 2).

ד. שיבא עם חולשת הכחות, כאמרו לא עצרתי כח ונשמה לו [צ"ל לא] נותרה בי,¹⁵⁰ והודי נהפך עלי למשחית.¹⁵¹ והיה זה עם היות שהיה הנראה אליו דמות כמראה אדם, כאמרו והאיש גבריאל אשר ראיתי בחזון בתחלה (דניאל ט 21). ומזה אמרו נופל וגלוי עינים (במדבר כד 4; שם, 16). ואתה דע לך שכל אלה הסוגים והמינים, היו האחרונים יותר חלושי האמות מהקודמים להם, ולזה באו אחרונים במכתב, ולזה אמר ר' אברהם [אבן עזרא] דע שהמים הקרובים אל המקור יותר זכים ויותר צלולים מאשר ירחקו ממנו, למה שלא תרמסם רגל,¹⁵² וכן הנבואות אשר רחקו מהמקור הראשון אשר היה בימי ארון הנביאים לא היו כל כך גדולי השפע כמו שקרבו לו, כי נבואת שמואל ואליהו ואלישע היו יותר נשגבות, וישעיה יותר גדול מיתר הנביאים שאחריו, כאמרם ז"ל דומה לבן כרך (בבלי, חגיגה יג ע"ב). ויתר הנביאים יותר גדולים, ונבואותיהם יותר חזקות האמות ויותר מבוורות מנבואות דניאל [וכן] [הענין] כלו בהדרגה, ולכן היו היותר נשגבים מדברים בלשון יותר מבוור מהבאים אחריהם.

עוד נמצאו שני מינים יוצאים מהסוגים והמינים הנזכרים.

א. נבואת אליהו ואלישע וכל האותות והמופתים אשר נעשו על ידיהם, ונראה שבם המזגה וערוב מהמינים הראשונים, כי יראה לפי מעשיהם שהיה הכל בהקיץ, ואמתו דבריהם באותות יוצאים מן המנהג הטבעי, ואין בם הקדמת הודעת מראה, או מחזה, או חלום, זולתי במעמד הר חורב באליהו.

ב. כשיאמר ורוח לבשה (דברי הימים א יב 19), או אמרו ורוח לבשה (שופטים ו 34).¹⁵³ או היתה אתו יד יי',¹⁵⁴ וינבא בתוך העם,¹⁵⁵ שזהו ההתאזר בגבורה עם כח אלהי לדבר נכוחות ולהוכיח העם או המלכים. ואולי מזה היה מכיהו בן ימלא [צ"ל ימלה] (מלכים א כב 8-9). והנביא אשר בא מיהודה לירבעם (מלכים א יג 1), עם שנתן המופת ביד ירבעם וקריעת המזבח (שם, 3-5). גם מזה הנביא אשר בא לאחאב

150 על פי מלכים א, יז 17.

151 דניאל י 8: 'ולא נשאר בי כח והודי נהפך עלי למשחית ולא עצרתי כח'.

152 ראו לעיל הערה 86.

153 וגם דברי הימים ב כד 20. שם 'ורוח ה' לבשה'.

154 על פי יחזקאל ג 22; שם, א 3; שם, לו 1; שם, ח 1.

155 ראו למשל ירמיהו לו 12.

שאמר הכני נא (מלכים א כ 35). ויתר בני הנביאים אשר רוח השם יפעמם,¹⁵⁶ וכן הע' אנשים שנאצל להם מן הרוח,¹⁵⁷ וגם אשר נתנבאו במחנה,¹⁵⁸ ואצילי בני ישראל שנתנבאו ולא יספו.¹⁵⁹ ואולי היתה נבואת יחזקאל מזה המין, שנאמר בראשיתו ותהי עלי שם יד יי' (יחזקאל ג 22). גם אמר ויד יי' עלי חזקה (יחזקאל ג 14), עם היות שבכל פרטי הנבואות אמר ויהי דבר יי' אלי לאמור,¹⁶⁰ אך ראוי שיובן, לא תקצר לה יד האנושיים לפי ההעדה הראשונה שהיא יד יי'. לכן באו בלשון בני אדם, כלומר שהיא הארה הרגש, כמו אתון בלעם ודג יונה, ואם נביא יהודה שבא לירבעם,¹⁶¹ ודגון שנפל לפני הארון.¹⁶² והקבלת המדרגות האלה כלם העמידה עליהם קשה מאד, זולתי בנביאים עצמם אשר נגה עליהם אורו ית' לברך] וכבודו עליהם יראה, ועוד נמצא כתוב שפע אלהי מתחלף לכל הסוגים והמינים הנזכרים, והוא אשר הגיע לבעלי חיים בלתי מדברים, וגם לאשר אינם בעלי נפש, כי עירם הרצון הנבוי, אם להשיג השגות שאינם מחקם, ואם להמנע מנהגם הטבעי, ואם לחדש כם. תם תם.

ג. 'שפתי ישנים או שפתי דעת או שפת לשון', כתב יד ריג'ו 21, אוקספורד, ספריית הבודליאנה, 2232, דף 95 ע"א עד דף 95 ע"ב

א"י נק"י.¹⁶³ פרק קראתיו שפתי ישנים או שפתי דעת או שפת לשון. סבות המבוכות והסבוך אשר בלשונות הנבואיים, ומה שיסופק כם לעמקם ולרגל השמות המשותפים, ומה שהם מהזרות, הם למספר שבעה. א. כי כמו שהציור בדברים המופשטים מהחמר לעצם השופע במהו [צ"ל במהות] נבדל תקשה השגתו וציורו, כן יחוייב שיהיה השפע מושפע מאתו ממינו, ולכן תקשה הבנתו.

ב. שלמה שהתלות הידיעה בהעדר, ממה שיקשה ולא יתכן לפי המרוץ הטבעי ידיעתו, הנה די כשנשיג מהשופע היודע הדברים האלה טרם יצמחו, שיתן כם רשמים, באופן שיוכר בעת בואם שהם הם מה שנראו רשמייהם בנפש הנביא, עם שלא יבחן זה רק אחר צאתם¹⁶⁴ לפעלם, ולזה אמר יחדו ירננו כי עין בעין יראו (ישעיהו נב 8).

156 למשל מלכים ב ב 5.

157 עיינו במדבר יא 24-25.

158 עיינו במדבר יא 26-27.

159 עיינו שמות כד 11.

160 למשל יחזקאל ג 16; שם, ו 1.

161 עיינו מלכים א יג 1-11.

162 עיינו שמואל א ה 4-5.

163 ראו לעיל הערה 123.

164 בכתב היד נכתב 'בצאת צאתם'.

ג. שלמה שרוב ההשגות האלה הם יותר דמיוניות משכליות להיותם במראה, במחזה, או בחלום, והיה המדמה מעורב מההשגה והקצור, הנה קרה בו זה הבלבול בהכרח, ולכן היו ההשגות אשר היו יותר שכליות יותר מבוארות ויותר מוכנות, כמו ארון הנביאים ושמואל, מיתר הנביאים אשר באו אחריהם.

ד. כי הקדמת הידיעה בדברים העתידיים טרם היותם יתכן שיקרה גם חלוף, שנוי, או תמורה, בזמן שבין המאמר ויציאתו למעשהו, כמו שיגרום החטא בטול יעוד טוב, או כמו שיגרום ענין התשובה והחרטה בטול יעוד רע, או העביר המועד, ועם זה יתכן להכחיש המאמר וליחס רע לשופע או הנביא, ולכן החכימו לסתום ולחתום הדברים.

ה. שאין ראוי שלא יהיה הבדל בין המאמרים האלהיים ובין האנושיים, ולמה שהיה ההבדל עצום בין השופע והמקבל, היה ההבדל בין לשונותיהם שומר היחס, ואולי מה שנקצר בהבנתו היה יותר מצד קצורנו מענין המאמר בעצמו.

ו. כי הדברים אשר יוחקו על צד שישארו נצחיים, ולמען יעמדו ימים רבים, ראוי שיושמו באופן שיוכר גם שהם מנמצא נצחי, לא יתכן גם הזיוף או השנוי שלא יוכרו מעבדיהם [צ"ל מעכריהם], ולא יסבלו התוספת והחסרון או החלוף והשנוי.

ז. שאולי בא הבלבול והסבוך בדברים ההם כי לא נדע לשוננו העברי על אמתתו, וכללי הדקדוק אשר אתנו בלתי מקיפים לכל לשון צחה והלצות מלאך מליץ, ואולי אם ידענו הלשון כלו בכל קטריו, לא יקשה לנו מה שנעמוד עליו ונספק בו. ולכן בא היעוד, כי כאשר נכיר את בוראנו ית' כלנו, אז יהפוך כל העמים שפה ברורה (צפניה ג 9), ונהיה שפה אחת ודברים אחדים. וכשמוע כל איש שפת רעהו, כי החלוק וההבדל והחלוף בין האנושים הוא מהרעות היותר עצומות שאפשר שיפול גם, והאחדות והשלום הוא היותר נכבד שיתכן עליהם. גם בדברים אשר נרצה שישאר רשומם בנפשות, נתחכם תמיד להעמיד גם השמות הזרים, למען יעמדו עליהם קוראיהם וישאר החקוי מחוקה על קיר הזוכר והשומר, כמו שאמר החכם [אפלטון] שהאנשים אמנם יעמדו אצל הזרים הבאים עליהם ולא ירגישו על התושבים.¹⁶⁵ תם תם.

ד. 'מגיד משנה', כתב יד ריג'ו 21, אוקספורד, ספריית הבודליאנה, 2232, דף 96 ע"א עד דף 96 ע"ב

א"י נק"י.¹⁶⁶ פרק קראתיו מגיד משנה. סבות ההכפל וההשנות הנמצא בספרים הנבואיים ולפעמים בדברי החכמים אם שהיה על דרך ההרדפה במלות שונות כמו יבושו יחפרו (תהלים לה 26) או במלות עצמם כמו עורי עורי (ישעיהו נב 1) הם ז'.

165 ראו אפלטון, המדינה (לעיל הערה 140), 2, עמ' 47.

166 ראו לעיל הערה 123.

א. להורות הכוסף מאשר לו המשפט,¹⁶⁷ להחיש מעשהו ולהוציאו לפעלו, אמר ועל השנות החלום פעמים, כי נכון הדבר וממהר האלהים לעשותו (בראשית מא 32).

ב. להפליג הזרוז בשומע להרהיבו בנפשו עז, להפליג בחריצות במה שידבר בו. אמר עורי עורי לבשי עוז ציון לבשי בגדי תפארתך (ישעיהו נב 1).

ג. שלמה שיחשוד המדבר שלא יובנו דבריו בפעם אחת, ישוב שנית בדברים ההם בעצמם, וביחוד יוסיף בהדרפה שמי שלא יבין הלשון הראשון יבין ההדרפה שאחריו, כאמרו החזק הוא הרפה המעט הוא אם רב (במדבר יג 18), כי חזק העם אינו רק ברביו.

ד. כי אולי יחשוד המדבר בעצמו שלא דבר נכוחה במה שיאמר בתחלת המחשבה, לפי מה שתדריכהו לשונו בהיותו נחפז ואץ בדבריו, ולכן כי יירא מזה, שנית ידו לשוב כמובן ההוא בעינו, אם כמלות ההם בעינם אם בהדרפה.

ה. כי יחשוב המדבר להגדיל ולהאדיר תורת מה שירצהו עם ההכפל, להסביר כי לא רק הוא וההתמדה עליו נבחרת, כאמרו היכל יי' היכל יי' (ירמיהו ז 4), ואמרו ארץ ארץ ארץ שמעי דבר יי' (ירמיהו כב 29), כלומר שלא תספיק הקריאה האחת לזרז בדרוש אשר בו הקריאה, אם לא עם ההתמדה והשקידה בו.

ו. כי די לאנושיים לקבל רושם מה שיגיעו להם מהזולת עם השקידה וההתמדה בו, וישאר הרושם מחוקה חקוי נשאר בנפשותם עם ההכפל וההשנות, לשוב החקוי ההוא יותר נרשם בלוח הדמיון והשכל, והשומר והזוכר אשר ימוטו במעט מונע יעמוד עליהם. לכן לחקות החקוי ההוא בלוח הדמיון והשכל יצטרך בו ההכפל וההשנות.

ז. שלמה שלפעמים יכון המדבר להגדיל הענין מה שידבר בו, ולהפליגו אם לשבח אם לגנות, ולא היה בלשון העברי מלות מורות על הפלגת השבח והגנות באופן הקצווי, אשר יקראוהו הלועזים שופירלאטי"ב, בא ההכפל והשלוש בלשוננו כאמרו קדוש קדוש קדוש (ישעיהו ו 3), כי יקרא הראשון בלשון האם פושאיטי"ב, והשני קומפראטי"ב במדרגת אמרו טוב פת חרבה ושלחה בה מבית מלא זבחי ריב (משלי יז 1). טוב שם משמן טוב (קהלת ז 1). טוב מלא כף נחת (קהלת ד 6). והשלישי שופירלאטיו, כלומר בקצה האחרון מהקדושה, המטוהר מכל משיגי הגשם סיגיו וכתמיו. תם.

167 יחזקאל כא 32. שם: 'עוה עוה עוה אשימנה גם־זאת לא היה עדי־ב אשר־לו המשפט ונתתיו'.

ה. 'שם תפארת או דרך אראנו', כתב יד ריג'ו 21, אוקספורד, ספריית
הבדוליאנה, 2232, דף 98 ע"א עד דף 99 ע"ב

א"י נק"י¹⁶⁸. פרק בשמותיו הכתובים בספרי המכתב הנבואיי קראתיו שם תפארת
או דרך אראנו.

שמותיו ית' (ברך) עמדו עליהם רבים מהחכמי'ם] התוריים, רצוני התלמודיים,
ודקדקו במ לפי המרוץ ומנהג הלשון העברי וההרגל המתמיד בכתובים, ועשו מהם
הקדמות כוללות ושרשים מונחים וקוטבים, עליהם יסובו עיוניהם, והרבו לעשות
ספרים בזה אין קץ, וכרוב כווננו דברי הכתובים למה שרצוהו לבארו, עם שלא סוגרו
שערי המחלוקת לאשר לא ירצה להאמין בהם, אך המחלוקת עמהם בזה בלתי נכון
ובלתי ראוי ליודעים חזן, כי נאספו עליו רבים ונכבדים ונמשכו אחר הדעות ההם,
בהתאסף ראשי עם (דברים לג 5) קדש ישראל ראשית¹⁶⁹ חכמי התורה יחד, נטו
הדעות לאלה הסברות והשרשים, מצורף כי יספרו אנשים שבמצוע זאת החכמה
אשר קראוה מעשה מרכבה יפליגו לחדש אותות ומופתים יוצאים מן המרוץ הטבעי,
כאלו המשיכו להם הכחות הרוחניות, ועשו וראו מה שלא ראו נביאים, הנה איך
יעלה שועל ופרץ להרוס גדיהם ושרשיהם אשר נתאמת אצלם בקבלה ובנסיון. ואם
היה הנסיון כאשר סופר והוגד מפי רבים, היה לכל מעיץ בעיון זולתו אולת סכלות
ותעיה והטרדות הזמן לריק, והיה המדע הזה עליון ביחוד על כל יתר המדעי'ם],
נבדל בסוג לא יערכנו ולא ישוה ולא ידמה לו שום מדע מיתר המדעים. אמנם כי
לא נוכל לעמוד על אמתת זה כפי המוגד, ולא הגיעונו דברי הנסיונות ההם, הנה
מה שנאמר בזה ראוי שלא נחלוק עליו גם לא נגזור על אמתתו, ואם קבלה הוא
נקבל והיה חק מחוקק יונח לאשר חננו השכל התוריי ההוא להשכינו במשכנו, אך
אמנה לפי ההשערה השכלית ולפי הוראת הלשון העברי ומרוץ הלשון בשמות האל
ית' אשר הרגילו הכתובים לבנותו. יראה היותו אוחד דרכו אשר דרך בה בתארים,
וזה כי כבר הוגד שסוגי התארים שלשה. א' תואר הפעולות. ב' תארי השלמיות. ג'
תארי הצרוף. ועל שלש אלה יסוב מרוץ השמות.

וקצת מאנשי המחקר יאמרו, שבשמות סוג אחר יקדם לשלש אלה, והוא השם או
השמות המורים על העצם, והם שם ארבע אותיות ואהיה, המורה על היותו מחוייב
המציאות,¹⁷⁰ אמנם מה שיראה יותר נכון ומסכים למושכל ולמכתב הוא כאשר
ימשך, ואתה תבחר ולא אני.

168 ראו לעיל הערה 123.

169 על פי ירמיהו ב 3.

170 עיינו הרמב"ם, מורה הנבוכים (לעיל הערה 84), א, ס-סד, עמ' קכב-קלה.

דע כי כאשר נלאו כל חכמי המחקר וגם הנביאים לדעת עצמו ית' [ברך] וגדרו, עמד המופת ממולם כי הוא לא יגדר ולא יודע עצמו, ותכלית מה שיושג ממנו הוא שהוא נמצא לא במציאות אך הוא מחוייב המציאות, ומציאותו בלתי נוסף על עצמו, ועצמו ומציאותו אחד¹⁷¹ ולא יחדש בו רבוי, גם מצד הפעולות הנמשכות מאתו, מחוייבות ממנו, חוייב שיהיו בו כחות מאתם יחודשו הפעולות ההם, וגם הם אינם דברים נוספים על עצמו עם שהם הכרחיים לו, שאי אפשר שיהיה הבורא נעדר מהם, כמו חכם, יכול, רוצה ונמצא. גם הצרוף אשר לו עם פעולותיו אי אפשר לשער בלתו. הנה אם כן שבו לנו כל שלשת התארים האלה הן מצד פעולותיו, הן מצד שלמותו, הן מצד צרוף הדברים הנמשכים ממנו המתנהגים על פיו, שלשתם מחוייבים שייחסו לבורא ית' [ברך] בהכרח והושמו בו בשמות מורים עליהם. ולהיות הגדולה שבסכות והראשיית עליהם הוא היותו התחלה להויות כלם, בא השם הנכבד מארבע אותיות המורה שהוא התחלת ההויות כלן, אשר היו ואשר תהיינה, ולהיותו מחוייב המציאות בא אחריו שם אהיה, המורה היותו מחוייב המציאות, וראוי שיקראו שני אלו השמות שמות העצם,¹⁷² כי ההויות הם ראשית דרכי אל, והמציאות המחוייב תנאי הכרחי בממציא, ועם שחשבו רבים שהוא מקרה קרה לנמצא, הנה אינו כיתר המקרים, אם ידומה בטולו יפסד נושאו והיה כלא היה, הנה ראוי שנאמר שאלה שני השמות הם יותר קרובים אל העצם מזולתם. הנה ראוי שייחודו ויציירו סוג נבדל על יתר השמות והתארים, ראשון לכלם. ולהיותו ית' [ברך] נבדל ופשוט ונקדש בכבודו מכל מקרי הגשם ומשיגיו, חוצבו שני השמות האלה מארבע אותיות אהו", אשר הם מורות על הנקודים ויקראו בלע'ז' וקאלש, כי הנקודים לאותיות הם כנשמות ונפשות ליתר האותיות, ויולידו בם ההכרות לבד, והיו כל האותיות אלמות בלתם, והם לא יעשו רושם כשיוקחו נפרדים מהאותיות במוצאים וכליהם, ויקראו אלה הארבעה אותיות רוחניות.

סוג ב. הוא שם אדני להורות שהוא אדון ושליט על כל היצורים [ם] וגבוה עליהם. עושים רצונו, יראים ממנו בחק העבד לאדנו, ולכן נקרא האדון יי', אמר אם אדנים אנה מוראי,¹⁷³ ולכן יקרא נורא על כל סביבו, וזה לקוח מצד השגב שלמותו, מצד מה שראוי שיגדל ויתפאר על כל יצוריו ואינו תואר פעולה.

סוג ג' הוא אל שענינו חזק כלומ' [ר] יכול, וממנו שם שדי, אמר על שדי יתגבר (איוב טו 25), ואמר שדי לא מצאנוהו שגיא כח (איוב לו 23). וגם הוא תואר שלמות,

171 עיינו הרמב"ם (שם), א, נו.

172 עיינו אברהם אבן עזרא (לעיל הערה 86), הפירוש הארוך על שמות ג 15.

173 מלאכי א 6. 'ואם-אדונים אני איה מוראי'.

עם מה שבו צרוף יכלתו על בראיו לשנותם כחפצו, כחמר ביד היוצר (ירמיהו יח 6), ולכן נקרא אל כביר (איוב לו 5), ואדיר במרום (תהלים צג 4). סוג ד. אלוה ואלהים המורה חכם ומבין יודע, אמר אלהים הבין דרכה (איוב כח 23). ואמר האנוש מאלוה יצדק (איוב ד 17), כי הוא נקרא השופט הצדיק, אמר בקרב אלהים ישפוט (תהלים פב 1), כי הוא ישפוט תבל בצדק ידין לאמים במישרים (תהלים ט 9), ומזה הצד נייחס לו ההשגחה והידיעה בדברים, אמר אלהים משמים השקיף (תהלים יד 2; שם, נג 3), ובחכמתו התפלל דוד שיהיה לו לפקח ולדון, אמר שפטני אלהים וריבה ריבי (תהלים מג 1), כי המשפט לאלהים הוא, ואמר אלהים שופט (תהלים ז 12), ואמר אך יש אלהים שופטים בארץ (תהלים נח 12). אלהים משפטיך (תהלים עב 1). כי אלהי משפט יי' (ישעיהו יח 18), וכל זה להורות כי ישירים דרכיו וצדק משפטיו, אמר כל מעשה האלהים יבוא במשפט (קהלת יב 14). סוג ה. שם צבאות המורה שלמות הנהגתו כל צבא המרום במרום ומלכי האדמה, ברצונו הקדום והפלגת הסדור אשר בם בתנועותיהם ויחס קצתם אל קצתם, עד שיכונו יחדיו והיו לאגודה אחת לא תמוט, ומזה הצד נקרא נצח (שמואל א טו 29), וחסון וגבור (ישעיהו י 21), איש מלחמה (שמות טו 3), במשל ראש הצבא הנותן סדר במערכות המלחמה, כי יגבר חיילים אל הנצוח המלחמיי, הוא ירצה בכך לא להתפאר על הזולת, אבל להורות כי לו משפט ההנהגה, ולזה אמרו אנשי כת מה מן הרומיים שתארו האי'שין המיוחד הוא רוצה בהנהגת יצריו על יושר, ולתת לכל איש מהם חקו, ולכן הוזהרנו שלא למחוק שבעת השמות האלה להיותם מורים הן על שלמותו, הן על פעולותיו וכח מעשיו, הן בצרוף הנהגתו וקיומו ונצחיות יצוריו. ומן הפלא ממה שנאמר כי שם ארבע אותיות הוא מדת רחמים, ושם אלהים מדת הדין, ונמצא מגיני על אלהים (תהלים ז 11). אלהים יחננו (תהלים סז 2). אלהים יחנך (בראשית מג 29). אלהים לנו מחסה ועז (תהלים מז 2). האלהים הרועה אותי (בראשית מח 15). ומצאנו נצב לריב יי', ועומד לדין עמים (ישעיהו ג 13). נוקם יי' ובעל חמה נוקם יי' לצרו (נחום א 2). יי' בסופה ובשערה דרכו (נחום א 3). מקצפו תרעש הארץ (ירמיהו י 10). וכאלה עצמו מספר, על כן אמרתי לא תציתו להני כללי,¹⁷⁴ אחר שענינו רואות שלא יצדקו בכל חלקיהם, אך טוב שמנע דעת חכמי הקבלה באמרם, כי יש לכל אחד מאלה השמות סגלה מיוחדת למצא דברי חפץ להפיק מאויי השואל לפי ענין הדרוש, ולהאמין לשמועתם, כי הוא אצלנו במשל מה שיקרה לנו אם יש לנו להשתחוות ולבקש מהמלך או משר הצבא דברים, הנה נתאר המלך בתארים מתיחסים למה שנדרשהו, כי אם לכה אמיץ נבקשהו, כמו שני'אמרן שנדרשהו לנקום נקמת דם שפוך, או עושק וחמס לנגדו יוקח בזרוע,

נתארהו בשהוא נאזר בגבורה ועז, ואם למשפט, נתארהו בשהוא דורש משפט ומהיר צדק, וכל דרכיו משפט וצדק (תהלים קיט 121; קהלת ה 7), צדקות אדני (שמואל א יב 7; מיכה ו 5). ואם נדרשהו בפעולת הרחמנות והחננה, אז נתארהו שהוא חנון ורחום, מבקש את נדרף, מעודד נופלים ואת דכא ושפל רוח (ישעיהו נז 15). וכן לפי מה שנדרשהו נתארהו בתארים מתיחסים לשאלה, ואין מן הפלא אם כה נעשה בהמשכת הרצון הרבוני.¹⁷⁵ תם ונשלם.

1. 'ממלכות האליל או חבור עצבים', כתב יד ריג'ו 21, אוקספורד, ספריית הבודליאנה, 2232, דף 99 ע"ב עד דף 101 ע"א

א"י נק"י.¹⁷⁶ פרק קראתיו ממלכות האליל או חבור עצבים. המתהללים באלילים והעובדים לאלהים אחרים המאמיני[ם] במלאכות החצונות והכחות הזולתיות מבלעדו השם אלהינו יחלקו למינים עשרה.

א. האומרים במצבים הגלגליים ומבטם, כי להם מבא יד וכח גדול בצמחים ובעבודת האדמה, ביחוד להצליח ענינם לפי השר, הצומח והמבטים אשר להם, קצתם עם קצתם ובתיהם שריפתם ונזירותם, וקדימתם ואחורם, יחשבו לשפוט עם זה בעתידות טרם תצמחנה (ישעיהו מב 9), מודיעים לחדשים מאשר יבאו, והם אשר יקראו הוכרי שמים (ישעיהו מז 13). ותקרא מלאכתם עוננות ובעליהם מעוננים (מיכה ה 11).

ב. השופטים לפי האותות והדברים הנופלים במקרה, גם הם יחשבו לשפוט בעתידות מפני האותות ההם, כי להם הקדמות כוללות מקובלות, ישפטו מכחם את אשר יהיה באחרית הימים, וזה יקרא ביחוד קסם או נחוש,¹⁷⁷ אמר קלקל בחצים שאל בתרפים ראה בככב (יחזקאל כא 26), ומזה המין הגורלות¹⁷⁸ ומיניהם. ולז"ל [כך!]

175 השוה הרמב"ם, מורה הנבוכים (לעיל הערה 84), א, סב, עמ' קל-קלא: 'וכאשר מצאו האנשים הרעים הפתאים אלו הדברים, התרחב להם הכזב והמאמר, שיקבצו אי זה אותיות שירצו ויאמר שזה הוא שם יעשה ויפעל, כשיכתב או כשיאמר על תאר כך. ואחר כך נכתבו הכוזבים ההם, אשר בדאם הרע הפתי הראשון; ונעתקו הספרים ההם לידי הטובים, רכי הלב הסכלים, אשר אין אצלם מאזנים, ידעו בהם האמת מן השקר, והסתירו, ונמצאו בעזבונותם, ונחשב בהם שהם אמת. וסוף דבר פתי יאמין לכל דבר. וכבר יצאנו מענינו הנכבד ועינונו הדק אל העיון בבטול שגעון, יראה בטולו לכל משכיל בעיון; אלא שהביא לזה הכרח זכרנו ה'שמות' ועניניהם ומה שהתפרסם אצל ההמון מענינם'.

176 ראו לעיל הערה 123.

177 למשל דברים יח 10.

178 עיינו למשל יונה א 7.

אמרו הפסיקו ארי או זאב או שועל בדרך וכו' (מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת הורוביץ-רבין, פסחא טז ד"ה: 'לי הוא'; ילקוט שמעוני, ישעיהו, רמז תנה).
 ג. תת כח וממשלה לרוחין שדין ולילין, הנמצאים לפי אמונתם באויר, מהם יחשבו שהם עצמים נבדלים מן החמר ומופשטים, ומהם יאמינו שהם מורכבים מן האויר והאש, ימשיכום בזבחים או בלחשים שקבלו שלהם סגלה, להביאם בזמן והמקום אשר ירצוהו, וזה יקרא ביחוד כשפ"ם], אמר יזבחו לשדים (דברים לב 17), ולהיות הליליות יותר נמצא בנשים, אמר מכשפה לא תחיה (שמות כב 17), ומזה ומזה¹⁷⁹ המין הוא החובר חבר (דברים יח 11), כי הם מתחברים עם מיני הכחות האלה וגם כל הלחשים.

ד. צורת התרפים אשר יאמינו עושיהם שיורו גם הם באותות יצאו מאתם, ומראות כאשר ידרשו ידע הדורש מהם השלילה או החיוב, כאמרו אם אצלה [צ"ל אצליח] אראה במחזה מראה יפה ועלמה נאה ונר דלוק בידה, ואם לו [צ"ל לא] אראה כושי עם אבוקה רבה בידו, וזהו התרפים דברו און (זכריה י 2), שאל בתרפים (יחזקאל כא 26), ולמה שהיה הוראתם קרובה ממדרגת האורים¹⁸⁰ אשר אין אפור ותרפים (הושע ג 4) עם שההבדל גדול מאד כי זהו מכתב שאין לחלוק עליו ואלה הצורות מדומות. וארבעה אלה המינים יכללם סוג אחד והוא תת כח ועז לעצמים בלתי מוחשים או ממוששים מצד דעות יחסו להם כחות בקצת דברים לא שיהיו כחותיהם כוללים. ה. הוא אשר יחסו למתים או לנפשותיהם ידיעה בעתידות, וחלקו על מה שאמר שלמה והמתים אינם יודעים מאומה (קהלת ט 5), ומזה המין הוא האוב והידעוני (דברי הימים ב לג 6).

ו. יבחרו ב"ח [בעלי חיים] מה מצאו בם האותות להציל הרוחניות מאי זה ככב או מזל, כמו העשתרות (שופטים ב 13) וכמו דגון (שופטים טז 23) שקוץ פלשתים, וכמו שטעו הכשדים בתנין הגרול שהמית דניאל, וכהני בל אשר מצא דניאל הזיוף.¹⁸¹
 ז. טען [צ"ל טעון] בו קצת קיסרים ומלכים, כי הצליחו במלחמות וכבשו ארצות גלילות ופלכים ומדינות ומלכיות ומחוזות רבים, יאמרו שאין זה מבלתי כח אלהי רבני, ולכן עשו דמות צורותיהם ותבניתם ודיוקנם בזהב והכריחו כל הסרים למשמעתם להשתחוות לו, כי יאמרו שהאל שמם בארץ במקומו, ומזה להפלגת הטעות והכחשת

179 נכפל בטעות בסוף שורה ובתחילתה.

180 למשל שמות כח 30.

181 ראו בראשית רבה סח (וילנא תרל"ח). ואולם ההתייחסות לכוהני בל ולזיוף (סיפור אליל הבעל והאוכל) מלמדת שהכיר את הנוסח הלטיני של האגדה החיצונית על דניאל והתנין (הדרקון) במקרא הנוצרי.

ענינו לא באה האזהרה ממנו בתורה, כי לא שוער שאדם שהיום חי ומחר בקבר ימלאנו לבו לאמר אלהים אני כמו אנטיוכוס ונבוכד [צ"ל נבוכד] ניצר וגיוס.¹⁸² ח. מה שיחשבו התוכנים לעשות צורות בשעות ידועות, יאמרו שידברו ויגידו העתידות, ואולי לזה אמר המצפצפים והמהגים (ישעיהו ח 19) עם שזכר האוב והידעונים (שם) לפניו, עם שאחשוב שיתפארו מזה ואינו מפעולת פועל, וגם זה לא הזהירה התורה בו בפרוש כך שלמדים אותו מן הכללות, וגם ישעיה כשהוכיח הוברי שמים החוזים בכוכבים לא הוכיח על זה השורש כי איננו, רק אמר ולפני יום ולא ידעתם [צ"ל ולא שמעתם] (ישעיהו מח 7), כלומר שלא ידעו אפי' לון מה שבכח קרוב.

ט. אשר יקחו להם מצבא השמים כוכבים או מזלות וכסיליהם יקחום להם לאלהים, ויעבדום כי יחשבו שלהם מבא גדול בעניני הארץ וצאצאיה, יעשו להם כונים וצורות כמו העגלים אשר עשה ירבעם (מלכים א יב 32), והבעלים אשר עשו נביאי הבעל¹⁸³ ובעל זבוב (מלכים ב א 2) ורוב העבודות. והכחות המיוחדות לכל המינים הנזכרים לא יחשבו התועים שיהיה להם כח כולל מקיף לכל הדברים, כמו שנאמין אנחנו באל ית' שהוא עושה כל ולא יבצר ממנו שום מדע, אך ייחדו דברים חלקיים יאמינו שיוכלו עליהם הכחות ההם ביחוד, ולכן הוכיח אליהו באמרו כי שיה וכי שיג לו וכי דרך לו (מלכים א יח 27) כלו'מרן שאין להם כח כולל.

י. אשר בחרו מכל צבא השמים הפועל הגדול, אשר הוא בתחלת ההיות כלום ראשונה ובעצמות, והוא השמש, כי יאמרו שאין אלוה מבלעדו¹⁸⁴ ואין צור¹⁸⁵ כמוהו, יש שיעבדוהו בעבודת המלך (מלכים ב כג 5), ויש שיעבדוהו בסוסים (מלכים ב כג 11) ויש שיעבדוהו באשרים וחמנים (ישעיהו יז 8). הוזהר בתורה מזה בפירוש, וגם כל הנביאים הוכיחו בזה מה שכל המכתב מורה על כל גדותיו ממנו. ואלה החמשה מינים האחרונים ראוי שיוכלו תחת סוג אחד והוא העבודה לאלהים אחרים (ח'דשים) (דברים לב 17), והמציא אלוהות לעשות הרע בעיני ההתחלה הראשונה, ותת לאחר כבודו, ועל זה אמר המכתב כי עושה זאת מקניא, מכעיס, מקציף, מאזר זיקות (ישעיהו נ 11).

ועל כל אלה נחלקו הרעות, כת אחת אומרת שלמה שהיה הטעות הזה מתפשט ברוב האמות ומתמיד מן'שך זמניי, כמעט בלתי משוער, אין ראוי שנשפוט ברוב האישים שיבערו ויכסלו זה השעור הנפלא, ולכן יראה שלא לחנם נשתקעו רובם בזה

182 גיוס קליגולה. ראו יוסיפון, נח, עמ' 272: 'הוא גיוס אשר קרא שמו אלוה ויצו לבנות לו מזבחות בכל הארץ ולהזכיר שמו אלהים ולהשבע בשמו כל אדם כבשם אלהים'.

183 למשל שופטים ח 33.

184 על פי דברים ד 35.

185 על פי שמואל א ב 2.

הטעות, אם לא מצאו בו שורש דבר ותועלת מוחש, ולכן אמר ומאז חדלנו לקטר למלאכת השמים חסרנו כל (ירמיהו מד 18), גם אמר על כן יזבח לחרמו ויקטר למכמתו כי בהמה שמן חלקו ומאכלו בריאה (חבקוק א 16), גם אמר ישליו אהלים לשודדים ובטוחות למרגיזי אל לאשר הביא אלוה בידו (איוב יב 6).

וכת אחרת אומרת שכל אלה או רובם דמיונות כוזבים ואמונות בדויות שאין להם שחר, אבל הם דברים בדויים אשר לא כן, באמרו עיניים להם ולא יראון אף להם ולא יריחון (תהלים קטו 6). ואמר אל תראו מהם כי לא ידעו וגם הטיב אין אתם (ירמיהו י 5), ואמר אשר לא יראון ולא ישמעון לא יאכלום ולא יריחון (דברים ד 28). ואמר נשא ינשאו וצ"ל ינשואן כי לא יצעדו (ירמיהו י 5). ואמר ישאוהו על כתף יסבלוהו (ישעיהו מו 7), ויעשהו כתבנית איש כתפארת אדם לשבת בית (ישעיהו מד 13). מה הועיל פסל כי פסלו יוצרו מסכה ומורה שקר וגו' לעשות אלילים אלמים (חבקוק ב 18), ואמר ולא ישיב אל לבו לא דעת ולא תבונה חציו שרפתי כמו אש וגו' (ישעיהו מד 19), ויאמר לעץ הקיצה עורי לאבן דומם וגו' וכל רוח אין בקרבן (חבקוק ב 19). הנה יורה שאין בם מועיל וכי שקר בימינם, ואמנם מה שנתפשט זה הטעות עד זה השעור הוא היות האדם נכסף לנעבד מורגש, ימושהו וירגיש בו, וירחק מנעבד בלתי נרגש לא יראנו בעיניו ואזניו לא ישמעוהו,¹⁸⁶ בכל דבריו לא יענה (איוב לג 13). אז"ל אם יודע הקב"ה שאין בע"ז ממש מפני מה אינו מבערה מן העולם וכו' (מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת הורוביץ-רבין, בחדש ו, ד"ה: 'שאל פלוסופוס'), אבל הרחיקה התורה כל אלה האמונות והדעות הרעות המוטעות, שלא ישתבש אדם בהם ויסור מדרכי העבודה לאלהים האדירים, אשר ראוי שנכון להם ונתפלל ונבקש רחמים ונעבדם, ורכו רבו האזהרות על זה וההרחקות, והיא היא אשר החריבה בתנו ושרפה את היכלנו והגלתנו בין האומות, ועם שהטהרנו היום מזה החטא עדין לא פסקה זוהמתו, אבותינו חטאו ואינם (איכה ה 7) ואנחנו עונותיהם סבלנו, אבות אכלו בוסר ושני בנים תקהינה (ירמיהו לא 28), כי אין זכות יעמוד לנו בתמורתו לכפר בעדנו, למען ישוב אלהינו לשוש עלינו לטוב כאשר שש על אבותינו. תם ונשלם.

ז. "כתב הַנְּשֵׁתוֹן או כתב הדת", כתב יד ריג'ו 21, אוקספורד, ספריית
הבודליאנה, 2232, דף 102 ע"א עד דף 103 ע"א

א"י נק"י.¹⁸⁷ פרק בחלוקת אמרות המכתב האלהי הנבואיי קראתיו כתב הנשתון (עזרא ד 7), או כתב הדת (אסתר ד 8). אמרי ועם וצ"ל נעם) (משלי טו 26) המכתב האלהי הנבואיי יחלקו למינים ששה.

א' הספורים הנקראים אשטוריאש, והם הגדת הדברים החולפים, וממנו בראשית רוב שמות, וארבע נביאים ראשונים, וספורים נפרדים ביתר הספורים, ויחלקו לראשים ולתכליות חמש. א. שמהם יורו דעה ביכלת האל והשגב ענינו. ב. יורו על שלמותיו ומעלותיו והיותו עושה כל, מבין כל דבר, גומל ועונש, ודינו דין אמת מטיב לטובים וההפך. ג. להורות מהם דעות נכונות ואמתות יוחקו בספורים ההם. ד. יורו על פשרון מדות ותכונות נפשיות, יועילו להרהיב לבות האנשים בהם, יקחום למשל ללכת בדרכיהם. ה. להועיל במועצות ודעת בקורות וילדי הימים, ללכת בדרכי האנשים אשר הצליחו בעצתם ולעזוב הפכיהם, והיו במדרגת הישישים אשר נסו והרגילו הדברים.

מין ב' הנבואיים ויקראו פרופיטאל"ש, והם הגדת העתידות בטרם תצמחנה, ורובו ארבעה נביאים האחרונים ותכליותיו היו לארבעה ראשים. א. לעמוד על העצה בהם להמציא מזורם. ב. כאשר עין בעין יראו אמות ההגדה, יודו באמר כי צדק משפטם,¹⁸⁸ וכי מיי' היתה לו (מלכים א ב 15). ג. יכריחם זה להודות כי יש אלהים בישראל, מבין בעתידות ובדברים הנעלמים מן החוש, מה שהוא נתיב לא ידעו שכל שום משכיל. ד. להורות שאין כמוהו מורה הדברים אשר לימים קרובים, כ"ש וכל שכן) כאשר ימיהם ימשכו, כאמרו ולפני יום ולא ידעתם,¹⁸⁹ מי בכס יגיד זאת.¹⁹⁰ מין ג' העצומיים והוכוחיים יקראו דיִשְׁפוּטֵאטִיּוּאש, וסמכו התרעומת וההתנצלות הכוללת איבה, כאמרו קרבו ריבכם (ישעיהו מא 21), הגישו עצמותיכם (שם). עמי מה עשיתי לך ומה הלאתיך וגו' (מיכה ו 3), כי ריב ליי' עם עמו (מיכה ו 2). לכו נא ונוכחה (ישעיהו א 18). ותחתיו ויכוח איוב ורעיו. ומקבילות קוהלת, ותכליותיו שלש. א. הכריח בעל הריב להודות באמת, ולטהר רעיונו וזממיו מכתמי הראות ההטעאות [=היקשים מוטעים] היוצאות מן הנכונה. ב. להזריח אור האמת ולהגיה חשכו מכח חיוב המאמרים ומשך עניניהם, לא יחלוק עליו כי אם הפכפך ופתי, אמר למען תצדק בדבריך תזכה בשפטך (תהלים נא 6). ואמר למען דעת צדקות

187 ראו לעיל הערה 123.

188 על פי תהלים קיט 75: 'כיי־צדק משפטך'.

189 עיינו ישעיהו מח 7: 'ולפני־יום ולא שמעתם פן־תאמר הנה ידעתיך'.

190 עיינו ישעיהו מב 23: 'מי בכס יאזין זאת'.

י' (מיכה ו 5). ואמר וכל לשון תקום אתך למשפט תרשיעי (ישעיהו נד 17). ג. כי האמת יודע בהפכו ויבחן בסותרו, להיות ידיעת ההפכים ולחכמה ולמלאכה אחת. מין ד' המוסריים ויקראו דוקומינטאלש, ותחתיו ספר משלי ביחוד, ותכליותיו שנים. א. יורו שלמות המישיר. ב. יועילו למתיישר כאשר לא ינאץ למוסר המונח. מין ה' הקיומי'ום אשר יקראו אפימאטיו"ש [צ"ל אפימאטיו"ש], חמרו השבח והגנות, התהלה וההודאה והפכיהם, וכונתו הערת [=זירוז השכל והדעת], ותחתיו רוב ספר תהלים ומעט קט בבניאיים האחרונים, כמו [ספרי] אורך י' כי אנפת בי (ישעיהו יב 1). ותפלה לחבקוק. ותפלת חזקיה דניאל ונחמיה ותכליותיו שלש. א. האמתת מה שהוא חוץ לנפש, ותת הסבות בהגעת מה שירצה המדבר לבארו. ב. לנעול דלת היציאה [ההיא]¹⁹¹ מהנכונה בו והנטיה ממנו, כי יאומתו הדברים הקיומיים ההם, אם לעדויות והסכמת אנשי הארץ עליו, אם לטענות מאומתות בנפשם. ג. תת כוסף או הפכו לשומע להמשיך כונתו או להרחיקה, וזה יקרא אצל ההלציים [=חכמי הרטוריקה] נתינת ההספקה במאמרים.

מין ו' העצתיים ויקראו קונשולטאטיוש, חמרו המצוה והאזהרה, וכונתו הכוללת המועיל, ותכליותיו שנים. א. בקשת סבות ועצות מרחוק, והבחין אופני הסעיפים בהמשכת המועיל. ב. לדחות המונע'ום [ואופני הנזקים, אשר אפשר שיפלו במשך הזמן אשר בין העצה בדברים ויציאתם לפעלם, ומזה הוא כל המצות והאזהרות התוריות וקצת מדרכי המוסר. תם ונשלם.

ח. 'מהפכת, או סתרי תורה, או לשון תהפוכות', כתב יד ריג'ו 21, אוקספורד, ספריית הבודליאנה, 2232, דף 103 ע"א עד דף 104 ע"ב

פרק כמה שנמצא במכתב הקדוש הנבואיי זולת קהלת וחלופי דברי הימים עם שמואל ומלכים, ודברי המתוכחים או הכופרים מהראות אופני הסתירה וההפך. קראתיו מהפכת, או סתרי תורה, או לשון תהפוכות.

א. פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים לשונאי (שמות לד 7), והפכו ומשלם לשונאיו על פניו (דברים ז 10. צ"ל אל פניו), ולא יומתו אבות על בנים (דברים כד 16). {יותר במקום א'¹⁹²}

ב. זכרון לבני ישראל למען לא יקרב איש זר וגו' (במדבר יז 5), והפכו אם תעלה [צ"ל תעשה] עולה ליי' תעלנה (שופטים יג 16). {יותר במקום ח'}

191 מעל המילה 'ההיא' נרשם קו המציין כנראה מחיקה.
192 בסוגריים המסולסלים (כאן ולהלן) נכנס הרשום בשולי הרף. ההערות הללו שבשוליים מתייחסות לסעיפים השונים שבחיבור הבא אחריו בכתב היד.

ג. כי אם אל המקום אשר יבחר יי' וגו' (דברים יב 5), והפכו ויבן שם גרעון מזבח בעפרה (שופטים ו 24. שם 'בעפרת'). {יותר ממקום ז'}

ד. ביום אכלך ממנו מות תמות (בראשית ב 17), והפכו ויחי אדם בן מאה ושלשין] (שם, ה 3). {יותר ממקום ה'}

ה. כי לך ולזרעך אתן את הארץ הזאת (שם, יג 15; שם, כו 3), והפכו בכסף מלא יתננה לי (שם, כג 9). {ממקום ז'}

ו. ושמרתיך בכל אשר תלך (שם, כח 15), והפכו ויאבק איש עמו (שם, לב 25) והוא צולע (שם, לב 32). {ממקום ב'}

ז. כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך יי' (שם, יח 19). והפכו הסירו את אלהי הנכר (שמואל א ז 3). {ממקום [אולי ח'?]}

ח. הצור תמים פעלו (דברים לב 4), והפכו למה תביט בוגדים (חבקוק א 13). {ממקום א'}

ט. השיב את חמתי (במדבר כה 11). ואתם הדבקים וגו' (דברים ד 4), והפכו עון פעור אשר לא טההרנו ממנו (יהושע כב 17). {ממקום ב'}

י. ולא יאחר לשונאו (דברים ז 10). וחש עתידות למו (דברים לב 35). והפכו לעת תמוט רגלם (שם). כי אביא את פקודתם,¹⁹³ כי יום נקם לי יי' וגו' (ישעיהו לד 8), ליום פקודה ולשוואה ממרחק תבא (ישעיהו י 3). {ממקום י'}

יא. פתאם יבא אידו (משלי ו 15). כי פתאם יקום אידם (משלי כד 22), והפכו אם שוט ימית פתאם (איוב ט 23). כי אין חרצובות למותם (תהלים עג 4). {ממקום א'}

יב. כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני יי' רופאיך (שמות טו 26). והפכו והסיר יי' ממך כל חולי וכל מדוה מצרים הרעים (דברים ז 15. שם 'מדוי'). {ממקום ה'}

יג. כי יי' אלהיך אל קנא.¹⁹⁴ אל קנא ונוקם יי'.¹⁹⁵ העל אלה לא אפקוד וגו' לא תתנקם נפשי,¹⁹⁶ נקמת יי' היא נקמת היכלו.¹⁹⁷ קנאת יי' צבאות תעשה זאת.¹⁹⁸ והפכו חסיד אני נאם יי' לא אטור לעולם.¹⁹⁹ כי לא לנצח אריב.²⁰⁰ {ממקום ז ו ד'}

193 על פי ירמיהו כג 12, או ירמיהו מו 21: 'בא עליהם עת פקדתם'.

194 שם ה 8.

195 נחום א 2.

196 ירמיהו ח 8.

197 שם נא 11.

198 מלכים ב יט 31; ישעיהו ט 6.

199 ירמיהו ג 12.

200 תהלים קג 9. שם 'יריב'.

יד. ותקצר נפשו בעמל ישראל (שופטים י 16). בכל צרתם לו צר (ישעיהו סג 9). והפכו ונפשי בחלה במ צ"ל נפשם בחלה בין (זכריה יא 8. ושם: 'ותקצר נפשי בהם'). לבזוה נפש ולמתעב גוי (ישעיהו מט 7). {ממקום ד ז}

טו. לא יאמר עוד וגו' אבות אכלו בסר ושני הבנים תקהינה (ירמיהו לא 28). והפכו אבותינו חטאו ואינם (איכה ה 7). {ממקום ד ז ח}

יו. והביט אל עמל לא תוכל (חבקוק א 13). והפכו וירא און ולא יתבונן (איוב יא 11). כי אתה עמל וכעס תביט (תהלים י 14). {ממקום ה י}

יח.²⁰¹ אל תען כסיל כאולתו (משלי כו 4). והפכו ענה כסיל (משלי כו 5). {ממקום י' א'}

יח. מפי עליון לא תצא הרעות והטוב (איכה ג 38) והפכו אם יהיה רעה בעיר וי' לא עשה (עמוס ג 6). וגם הוא חכם ויבא רע (ישעיהו לא 2). {ממקום ה'}

יט. אני י' לא שניתי (מלאכי ג 6). והפכו עתה ידעתי יי.²⁰²

כ. מתים בל יחיו רפאים בל יקומו (ישעיהו כו 14). כמו רפאים (צ"ל חללים) שוכני קבר אשר לא זכרתם עוד (תהלים פח 6). והפכו יחיו מתיך (ישעיהו כו 19). ורבים מישני אדמת עפר יקיצו (דניאל יב 2). {ממקום א' ו'}

כא. וינחם י' כי עשה את האדם (בראשית ו 6). נחמתי כי המלכת את שאול למלך (שמואל א טו 11). וינחם כרוב חסדו (תהלים קו 45). והפכו לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם (במדבר כג 19), כי לא אדם הוא להנחם (שמואל א טו 29). {ממקום ה' י'}

כב. ואתה תשמע השמים (מלכים א ח 32; שם, 34; שם, 36; שם, 39). ואזניו אל שועתם (תהלים לד 16). והפכו גם כי אזעק ואשוע סתם תפלתי (איכה ג 8). גם כי תרבו תפלה (ישעיהו א 15). {ממקום א' ח'}

כג. גם זרעך ימנה (בראשית יג 16). מי מנה עפר יעקב (במדבר כג 10). והפכם ייתן יואב את מספר מפקד העם אל המלך (שמואל ב כד 9). {ממקום ו'}

כד. כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל (במדבר כג 23). והפכו כי נחש ינחש איש אשר כמוני (בראשית מד 15), קסמי נא לי (שמואל א כח 8). ונחש יהונתן (שמואל א יד 10).²⁰³ {ממקום ו' ז' ח'}

201 נרשם בטעות יח במקום יז.

202 שופטים יז 13. ושם: 'עתה ידעתי כייטיב ה' ; או אולי שמות יח 11. בשונה משאר הסעיפים, לא נרשם בשוליים היכן מקום ההתרה. ייתכן שהסימון י' א' בסעיף יז (בכתב היד בטעות יח) משותף לסעיף זה ולסעיף יז.

203 ראו בבלי, חולין צה ע"ב.

כה. השופט כל הארץ לא יעשה משפט (בראשית יח 25). והפכו האישי האחד
 יחטא ועל כל העדה תקצוף (במדבר טז 22). ואלה הצאן מה עשו (שמואל ב כד
 17; דברי הימים א כא 17). {ממקום י'}

כו. ובחרת בחיים (דברים ל 9). והפכו העולה על רוחכם היה לא תהיה (יחזקאל
 כ 32). ויסת דוד לאמר לך מנה את ישראל ואת יהודה (שמואל ב כד 1). {ממקום י'
 כז. לא עוד לקלל את כל חי כאשר עשיתי (בראשית ח 21). והפכו ראה הפקדתיך
 היום הזה על הגויים ועל הממלכות לנתוש ולנתוץ ולהאביד ולהרוס (ירמיהו א 10).
 גוי בגוי (דברי הימים ב טו 6) ומלכה (יהושע י 39). {ממקום ב'}

כח. את כל ארץ כנען לאחוזת עולם²⁰⁴ וירשוה בחירי ועבדי ישכנו (ישעיהו סה
 9). והפכו הגלגל גלה יגלה ובית אל יהיה לאון (עמוס ה 5). וישראל גלה יגלה מעל
 אדמתו (עמוס ז 17). {ממקום יא'²⁰⁵}

כט. מי לא ייראך מלך הגויים (ירמיהו י 7). והפכו אם אדנים אני איה מוראי
 (מלאכי א 6). {ממקום א' או '?}

ל. נביא בקרבך וגו' אליו תשמעון (דברים יח 15). והפכו נביאיך חזו לך שוא
 ותפל (איכה ב 14). {ממקום א'}

לא. טרם יקראוני ואני אענה (ישעיהו סה 24). וקבלו משיב דבר בטרם ישמע
 (משלי יח 13)²⁰⁶.

לב. אשר לו אלהים קרובים אליו (דברים ד 7). קבלו מרחוק יי' אראה לי (ירמיהו
 לא 2). חדשים מקרוב באו (דברים לב 17). {ממקום ד'}

לג. הוי חכמים בעיניכם (ישעיהו ה 21. שם 'בעיניהם'). וקבלו חכם בעיני איש
 עשיר (משלי כח 11). {ממקום א' ד'}

לד. חזית איש אץ בדבריו תקוה לכסיל ממנו (משלי כט 20), והפכו חזית איש
 מהיר במלאכתו וגו' (משלי כב 29). {ממקום ה'}

לה. רבים מכאובים לרשע (תהלים לב 10). קבלו רבות רעות לצדיק.²⁰⁷ {ממקום
 ד' א'}

לו. כי לא יראני האדם וחי (שמות לג 20). מות נמות כי אלהים ראינו (שופטים
 יג 22). והפכו ראיתי את יי' יושב על כסאו (מלכים א כב 19; דברי הימים ב יח 18).
 ועתה עיני ראתך (איוב מב 5). {ממקום ו'}

לז. רשע כגובה אפו בל ידרוש (תהלים י 4), וקבלו ולרשע אמר אלהים מה לך
 לספר חקי (תהלים נ 16). {ממקום ה' י'}

204 על פי בראשית יז 8.

205 אולי צ"ל י' א'?

206 לא נרשם מקום ההתרה. ייתכן שמשותף לסעיף זה סעיף כח (ממקום י' א').

207 על פי תהלים עא 20. עיינו שם, לז 37.

לח. רגע אדבר וגו' (ירמיהו יח 7), ורגע אדבר וגו' (ירמיהו יח 9), והפכו הנביא אשר ינבא לשלום [חסר: בבא] דבר הנביא יודע הנביא אשר שלחו יי' באמת (ירמיהו כח 9). {ממקום י' א'²⁰⁸}

לט. אמרתי אפאיהם אשביתה מאנוש זכרם (דברים לב 26), והפכו זרע ישראל וגו' (דברי הימים א טז 13). {ממקום יא'}

מ. לא תאמרו משא יי' (ירמיהו כג 38). [...] יי' [...] וכתוב משא דבר יי' ביד [מלאכי] (מלאכי א 1). [...] {ממקום ו' י'}

מא. כי נרצה עונה (ישעיהו ג 2), וכתוב חטאת יהודה כתובה בעט ברזל (ירמיהו יז 1). {ממקום ז' ד'}

מב. [...] וקבלו [...]

מג. [פי] רשעים יכוסה (משלי י 6; שם, י 11). [כפעל כפיו] [נוקש] רשע (תהלים ט 17) תהלים ט 17. והפכו [???] [???] [???] רשע [???]. [בעמל אנוש אינמו (תהלים עג 5). מד. ואמונתך סביבותיך (תהלים פט 9) והפכו [...]

מה. יי' במשפט יבא (ישעיהו ג 14). כי תשפוט עמים מישור (תהלים סז 5). וכתוב יי' בחזק יבא (ישעיהו מ 10). [...] {ממקום יג' י'}

מו. מי ימלא גבורותי יי' ישמיע כל [ת]הלתו (תהלים קו 2). והפכו [שמך] [ספ] רו נפלאותיך (תהלים עה 2). לשמוע [בקול] תודה ול[ס]פר כל נפלאותיך (תהלים כו 7). [...] {ממקום ג' יג'}

מז. מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו (תהלים ח 5). והפכו גלמי ראו עיניך (תהלים קלט 16). ותפקדנו לבקרים לרגעים תבחננו (איוב ז 18). {מקום ה' י'}

מח. זכרתי לך חסד נעורייך (ירמיהו ב 2). [...] לא [...] והפכו] יונח יי' מאביר (דברים ח 20). למה לנצח [ת]שוכחנו (איכה ה 20). {ממקום א'}

מט. [...] פשע [...] [וכסה] קלון ע[רום] (משלי יב 16). [מכסה] פשע [מבקש אהב]ה (משלי יז 9). והפכו [מכסה פשעיו] לא יצליח (משלי כח 13). {ממקום ה' י'}

נ. [...]

נא. לכל מראה עיני הכהן (ויקרא יג 12). והפכו לא למראה עיניו] ישפוט (ישעיהו יא 3). {ממקום ???}

נב. לא תשתחוה להם (שמות כ 5). והפכו אשתחוה אל היכל קדשך (תהלים ה 8; שם, קלח, 2). [...] {מקום יג'}

נג. [...] וקבלו כי לא ראיתם כל תמונה (דברים ד 15). [...] {ממקום ב' ג'}

208 העמוד הבא (104 ע"א) בכתב היד נשחת. נעזרתי בצילום אולטרה-סגול כדי לפענח את חלקו.

- נד. ותמונת יי' ביט (במדבר יב 8). וקבלו כי לא יראני האדם (שמות לג 20) {ממקום יג'}
- נה. יי' מסיני בא (דברים לג 2). [????] וקבלו בצאתך משעיר (שופטים ה 4). {ממקום [...] י' ב' ח'}
- נו. כל קדשיו בידך (דברים לג 3) וכתוב בשן[???] [...] {ממקום ה}
- נז. תורה צוה לנו משה (דברים לג 4). וכתוב [...] {ממקום יב' יד'}
- נח. בהוציאך את העם ממצרים (שמות ג 12) [...] והפכו [...] {מקום יד' יג'}
- [נט]. [...]
- ס. וראה כל העם אשר בקרבך את מעשה יי' כי נורא הוא אשר אני עשה [עמך] (שמות לד 10). [...] לא תעבור את [הירדן וגו'] [...]
- סא. ומיכל לא היה לה ולד [צ"ל ילד] עד יום מותה (שמואל ב ו 23)²⁰⁹ וכתוב [ב] חמשת בני מיכל אשר ילדה לעדריאל המחולתי (שמואל ב כא 8). {ממקום ה' י'}
- סב. והארץ נתן לבני אדם (תהלים קטו 16). וכתוב [ליי' הארץ] (שמות ט 29; תהלים כד 1). {ממקום יד' ב'}
- סג. הורו ליי' כי טוב (תהלים כו 1; ועוד). וכתוב [אודך יי' כי אנפת בי] (ישעיהו יב 1). {ממקום י'}
- סד. ולא יכילו גוים זעמו (ירמיהו י 10). וכתוב זעף יי' אשא (מיכה ז 9)²¹⁰.
- סה. תעבדון את האלהים על ההר הזה (שמות ג 12). ויקרבו [צ"ל ויעשו] בני ישראל את הפסח במועדו (במדבר ט 2)²¹¹ וקבלו הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר (עמוס ה 25). {ממקום יג' ו'}
- סו. ואם מן הצאן קרבנו (ויקרא א 10; שם, ג 6). ואם עולה [צ"ל עז] קרבנו והקריבו (ויקרא ג 12). וקבלו לא צויתי את אבותיכם מיום העלותי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח (ירמיהו ז 22). {ג' ז'}
- סז. לא על זבחיך אוכיחך (תהלים נ 8). וקבלו לא הבאת לי שה עולותיך (ישעיהו מג 23). וחלב זבחיך לא הרויתיני (שם, 24). {ממקום יג' ו'}
- סח. יי' מלך עולם ועד (תהלים י 16). וכתוב והיה יי' למלך על כל הארץ ביום ההוא (זכריה יד 9). {ממקום ג'}
- סט. כי כל העמים ילכו איש בשם אלהיו ואנחנו נלך בשם יי' אלהינו עולם ועד (מיכה ד 5). וקבלו אז אהפוך אל העמים שפה ברורה לקרא כלם בשם יי' ולעבדו שכם אחד (צפניה ג 9). {ממקום ז' ח'}

209 ולכן כבר רש"י מעיר על פסוק זה 'מאותו היום והלאה'.

210 חסר מקום ההתרה. ייתכן שמשותף לסעיף סו (ה' י').

211 עיינו במדבר כח 2: 'להקריב לי במועדו'.

ע. אל תיגע להעשיר מבינתך חדל (משלי כג 4) וקבלו ובדעת חדרים ימלאו (משלי כד 4). {ממקום יג'}

עא. מי בשחק יערוך ליי' (תהלים פט 7), וקבלו אוכיחך ואערכה לעינך (תהלים נ 21). {ממקום י' יג'}

עב. וחפרה הלבנה ובושה החמה (ישעיהו כד 23). שמש וירח קדרו וככבים אספו נגהם (יואל ב 10; שם, ד 15). וקבלם אם ימושו החקים האלה מלפני (ירמיהו לא 35). כי כאשר השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני (ישעיהו סו 22). {ממקום ו' ז'}

עג. כי לא יזנח לעולם יי' (איכה ג 31), וקבלו זנח יי' מזבחו נאר מקדשו (איכה ב 7). {ממקום א' י'}

עד. ישמח יי' במעשיו (תהלים קד 31). וקבלו ויתעצב אל לבו (בראשית ו 6). {ממקום א' ו'}

עה. וגם נצח ישראל לא ישקר ולא יכזב (שמואל א טו 29), וקבלו נארת ברית עבדך (תהלים פט 40). {ממקום א' ו'}

עה. [צ"ל עו]. על הרים יעמדו מים (תהלים קד 6). וקבלו כי הוא על ימים יסדה (תהלים כד 2). {ממקום י'}

עז. מפי עליון לא תצא הרעות (איכה ג 38) והפכו אם תהיה רעה בעיר ויי' לא עשה (עמוס ג 6).²¹²

עח. האלהים עשה את האדם ישר (קהלת ז 29). והפכם וישר באדם אין (מיכה ז 2).²¹³

תם ונשלם.

ט. 'מנתק מוסרות, או פתח חרצובות', כתב יד ריג'יו 21, אוקספורד, ספריית הבודליאנה, 2232, דף 104 ע"ב עד דף 105 ע"ב

א"י נק"י.²¹⁴ בהתר המקבילות הרשומות בפרק שלפניו קראתיו מנתק מוסרות. או פתח חרצובות.

סבות הראות הסתירה וההפך, או ההקבלה בדברי המכתב הקדוש הנבואי, הם טו'. א. לחלוף הנושאים ושנויים אשר ידובר במ מחלופיהם, ראוי שיקרה החלוף בדברים כאמרם ז"ל כאן כשאוחזים מעשה אבותיהם בידיהם, כאן כשאין²¹⁵ בשאוחזין

212 חסר מקום ההתרה. ייתכן שמשותף עם סעיף עה (א' ו').

213 חסר מקום ההתרה. ייתכן שמשותף עם סעיף עו (י').

214 ראו לעיל הערה 123.

215 נמצא תיקון בשוליים.

[צ"ל אוחזין] (בבלי, ברכות ז ע"א). וכן כאן בצדיק בן צדיק, וכאן בצדיק בן רשע, וכאן ברשע בן רשע, וכאן ברשע בן צדיק (שם).

ב. כי להיות החמר כלו ברוב פרסומי לא יתכן בו, לרובי אישיו וחלוף עניניו, להמציא בו הקדמות כוללות מקיפות בכל חלקי הכל, והיו רובם בהכרח סתמיות, שכחם כח החלקיות, ויטעה המעיין ללקחם כוללות, ויראה במ סתירה או הפך או הקבלה, ואיננה, כי שני המקבילים יתכן שיצדקו כל אחד בחלק מחלקי הכל, לא ראי זה כראי זה, ולכן אמרו ז"ל אין למדין מן הכללות (בבלי, עירובין כט ע"א; קידושין לד ע"א).

ג. שלהפלגת המרחב אשר בזה החמר יתחלפו כונות המדברות בו ותכליותיהם, ולהתחלף התכליות יתחלפו דברי המדברים במ, ויקרה מחלופיהם הראות סתירה או הפך או הקבלה ואיננה.

ד. כי אין לקחת סתירה או הפך או הקבלה בשני מדברים, אם לא שתצדק באמר אחד בעינו. אמנם אם יראה בין דברי נביא אחד הקבלה עם זולתו אין זה מן הפלא, וכן אופני הסתירה וההפך או ההקבלה לא יתחשב, כי החלוף בין המדברים לו מרחב נפלא, והחלוף מבואר לפי דרכיהם.

ה. כי הלשון העברי בשמות ובפעלים ובמלות וגם במאמרים נותן השתוף במ יותר מכל יתר הלשונות, ולכן פעם יקח המעיין המאמרים ההם על הוראה אחת מהשתופים בשני המקומות, ותצא לו ממנו הקבלה או סתירה, מה שלא ימשך זה אם יקח השתוף במקום האחד על אחד ממובניו, ובשני על זולתו, כי אז יצדקו יחד. ו. כי הנביאים ברוב משאילים ומגדילים הענינים, מגביהים השפלים ומשפילים הגבוהים, ופעם יקחו הגזמות לחזק ולהגדיל ולהאדיר מה שיתנבאו בו, וצריך להבין ההשאלות ההם ולא ללקחם כפי פשוטיהם, ולבלתי עשות שורש מהגזמות ההם. ז. כי יתחלפו המאמרים כפי הזמן שנאמרו בו, ולפי הקורות אשר קדמו בזמן ההוא, או נמשכו בהווה, יאלצו המדבר לדבר באופן מה מסכים למה שראהו מהקורות החולפות וההוות.

ח. יפנו תמיד אל מקומות מה נבדלים, ידברו במ כפי ענין מה שימצאוהו מהמקום ההוא אשר יכוונו לדבר ממנו.

ט. הדור או העם או המלך אשר יכוונו אליו, כי היו צריכים להנהיג דרכי נבואותיהם כפי מה שסיבלהו טבע העם או הדור או המלך, אשר היו יראים ממנו. י. סכלות או תעיה להבין המאמרים, השנים המקבילים, או אחד מהם, לסכלות ולתעיה, אם מצד השתוף הנוז'כר, אם מצד דעות נפסדות או העדר התבונה במאמרים ההם, ימשך מזה הראות סתירה או הפך או הקבלה והוא לא ידע ואשם.

יא. חסרון תנאי מצדו יחייבהו צדוק המאמרים, ולהיותו מחוייב מצד הדרוש בעצמו, ישיטהו המדבר, להיות הקצור נבחר בדברים האלהיים.

יב. יקרו לפעמים שמות או פעלים נבדלים והם באמת נרדפים, יקחם המעיין נבדלים, ולכן ימצא במ הקבלה וסתירה, ואם יקחם נרדפים יהיו לאחדים בידו או ההפך.

ג. ימצאו לשונות יחסר במ המצטרף, וראוי שיבינהו המעיין, ועם זה לא יצא לו סתירה או הפך או הקבלה, ואם יקחהו כמו שהוא, יצא לו מזה הקבלה או סתירה או הפך.

יד. לקיחת המסובב בתמורת הסבה, והעלול בתמורת העלה.

טו. כי ימצא סתירה או הפך או הקבלה מטעם התנחם, או המלכה מטעם אי זה חדוש יקרה בין המאמר והמציאות.

הן אלה חמש עשרה מפתחות בהם יותרו כל המקבילות הנרשמות בפרק הנקרא סתרי תורה, ויותר גם כן כל אשר כגילם [כך!], אולי ימצאו מהם יותר מהרשום בפרק ההוא, והיו לך במדרגת מקומות והקדמות כוללות להתיירה כלם, וכבר העיר הר"ם ז"ל על הששית ועל הראשונה בפתיחתו בספר המורה,²¹⁶ לו שקול ישקל ענינם בפלס מאזני אזון קשט אמרי אמת (משלי כב 21), אחד לאחד תמצאם מספיקים להתיר כל הקבלה תזדמן מהם, תמצא קצתם יותרו מטעם אחד מאלה המקומות, וקצתם תצטרך להשתמש ביותר מאחד, לכן את ערובתם תקח, והואל נא להלין ולהניחם על לוח לבך, כי הם לא ישאירו להם עוללות שלא יותרו על אפניהם. ולבלתי הגביר במלין והאריך בדברים אשר אפשר לכלול ענינם בקצרה, לא רשמתי על המקבילות מאי זה מקום מאלה המקומות ותותר ההקבלה ההיא, וכן אשר לפניך, כי הם הם מפתחות הכסף אשר יפתחו בהם חדרי המקבילות אשר תשכבנה במטות זהב. תם ונשלם.

י. 'חזות קשה', כתב יד ריג'יו 21, אוקספורד, ספריית הבודליאנה,

2232, דף 108 ע"א עד ע"ב²¹⁷

א"י נק"י.²¹⁸ פרק במה שראוי להתעורר עליו ולהתבונן ומה שיקשה בספור איוב וכל אודותיו קראתיו חזות קשה.

א. כי לא הזכיר רק שמו לברו, ולא שם אביו ומשפחתו.

ב. כי לא הגיד מאי זה עם היה עברי או זולתו.

ג. כי לא הודיע אם היה בעל דת, עם היות שאמרו תם וישר וירא אלהים הם מתיחסים לשומרי הנמוס ולנזהרים לבל יעברוהו.

ד. כי לא הודיע באי זה זמן היה, עם היות שמדברי יחזקאל יראה שהוא אחר הניאל.

216 הרמב"ם, מורה הנבוכים (לעיל הערה 84), פתיחה, עמ' ג-טו.

217 על חיבור זה עיינו בן-שלום, חזות קשה (לעיל הערה 38), עמ' 193-212.

218 ראו לעיל הערה 123.

- ה. כי נתן מקומו הכולל ולא שם עירו.
- ו. כי יראה שהיה תוך בני קדם, ולזה תארו בשהיה לו יתר שאת עליהם, ואם עוץ הוא קונטאשטינובלי, הנה הוא צפוני לארץ ישראל ודרומי לנו.
- ז. כי שבא ודרן²¹⁹ רחוקים מאד ממנו, כי הוא לצד גבול נהר פרת לארץ ישראל, ושבא נאמר בו שהיה רחוק אלו (יואל ד 8).
- ה. [צ"ל ח.] כי לא פורש על מה באו בני האלהים, כי יראה הם תמיד סביב האל.
- ט. כי לא דבר האלהים רק עם הסטן.
- י. כי הרחיב האל היד לשטן²²⁰ מזולת חטא קדום.
- יא. כי אכן אם הונח שקדם לו חטא, איך מתו בניו הגדולים, אשר היתה אבדה שאינה חוזרת.
- יב. כי הודה האל שפתהו הסטן, ויפת לבלעו חנם, ואין לך פסק דין לזכות איוב להרשיע האל גדול מזה.
- יג. כי ספקו רעיו אם זך וישר הוא (ראו איוב ח 6), וקצתם שמו אשם נפשו (ישעיהו נג 10), אמר לא מים עיף תשקה (איוב כב 7), והאל העיד שהיה תם וישר יירא אלהים וסר מרע (איוב א 8; שם, ב 3). תם ונשלם.

יא. 'דלתי שמים', כתב יד ריג'ו 21, אוקספורד, ספריית הבודליאנה, 2232 דף 108 ע"ב עד דף 109 ע"ב

א"י נק"י.²²¹ פרק לתת טעם נסגרו שערי השמים, ונסתם כל חזון, ונסתמו הצנורות מהמלוא העליון, ושבתו כל האותות והמופתים והמסות הגדולות מן אז בא יהוא בן נמשי, וגם הנביאים שאחריו לא נתנו אות מופת לאמת דבריהם, זולת ישעיהו במעלות אחז (ישעיהו לח 8). קראתיו דלתי שמים.

אתה דע לך שרוב האלילות אשר הרגילו בו המלכים שלפניו היו הבעלים והעשתרות ועגלי ירבעם (מלכים א יב 32), וכלם שרשם היה, וכונת עבודתם היתה לצבאות השמים וככביהם וכסיליהם, כי העשתרות היו עובדי הטלה, והעגלים היו משורש מזל שור, והבעלים היו למה שנודע להם ממשלת יתר הכוכבים אשר היו בדברים מיוחדים, והיו קוראים המושל בעת ההיא בעל המזל הדבר שהוא מושל בו, וכי היה מתואר כאמרו בעל זבוב (מלכים ב א 2), כי היה מגרש כל זבוב מכל

219 ראו למשל בראשית י 7.

220 המעתיק בוחר להשתמש לסירוגין בכתיב סטן/שטן. באופן דומה נמצא זאת למשל גם באבות דרבי נתן נוסח א ונוסח ב (מהדורת ש"ז שכטר, וינה תרמ"ז, עמ' 164), הוספה ב לנוסח א. עיינו מאק, אלא משל היה (לעיל הערה 102), עמ' 134, הערה 66.

221 ראו לעיל הערה 123.

סביביו הרחק מדה מה, וכל עוד שהיו רואים למושל ההוא סגלה, או רושם יוצא מהמרוץ הטבעי, היו מאמינים בו היותו מושל לכשירצה עם העבודה לו והמשכת הרוחניות שבו, ביותר ענינים מועילים, כמו בצמח האדמה, ולהוסיף בטובות ובקנינים, ולהפוך מאויי עובדם וכל חשקם. וכי היה זה הטעות תלוי בשרשים גדולים ובעצמים נשגבים, והיו נראים כחותיהם לחוש שבענין קשה ההסרה מאד, ולא יתכן בטולו אם לא בהבחנות עצומות ואותות ומופתים ומסות גדולות, אשר יבצרו מכל אלה המשרתים השמימיים, ולכן נראה אל גדעון המלאך, וצוהו לנתון בית הבעל (שופטים ו 22-28) ולכרות האשרה, ונבחן קצור ידו אם אלהים ירב לו כי נתן את מזבחו (שם, 31). וכי היה המופת מבואר בנפשו עם מה שנעזר גדעון אחר זה במלחמת מדין, וראו עין בעין הצלחתו אחר שעקר ע"ז (עבודה זרה) מארצו, יראה לפי הכתובים ששבת זה הטעות, וכמעט אבד זכרו מישראל עם מלחמת פלישתים שלקחו הארון (שמואל א ה 1), ולכן כל אותם הימים היה יקר דבר יי' שאין חזון נפרץ (שמואל א ג 1). ואחרי בכא שמואל כי הצליח האל הפלישתים במלחמתם עם ישראל על צד העונש, והיו עובדי מזל דגים ולקחו הארון, פן יטעו ישראל לעבוד אלהיהם כי נשבה בידם הארון והצליחם במלחמתם, בא המבחן מדגון שנפל לפניו ארצה ומבחן העפולים (שמואל א ו 5), וכל הקורות אותם להסיר הטעות ההוא, ולבאר שמה שחרפו מערכות ישראל לא היה מטעם עזר אלהיהם, כי כלו מעשה תעתועים, בעת פקודתם יאבדו, רק על צד העונש מעון בני עלי (שמואל א ב 17). וכי לרגל אלה המבחנים הנוראים, אשר לא יספקו במ כל רואיהם, שבת הטעות ההוא עד בא אחאב אשר הסתה אותו אשתו הציירונית, ולכן כי נשקע הטעות ההוא והרבים היו עמו מנביאי הבעל, אז חצב האל כנביאים אליהו ואלישע עם כל האותות והמופתים והמבחנים אשר אין מדה באמתתם, ועין בעין יראו כאשר יצאו לפעלם, ובכל זאת לא אבד זכרם עד בא יהוא בן נמשי, אשר הכחיד כל עובדיהם ונתן במותיהם וכל בית הבעל, ואחר כן לא נשאר רק שני עגלי ירבעם, אשר השאירום המלכים בגלגל ובבית אל, ליראתם פן תשוב הממלכה לבית דוד ועלות ישראל לירושלם ולמקדש שלש פעמי' [ם] בשנה, ובא האלילות המלאכותי מעץ ואבן וכסף וזהב וטעויות אשר אין להם שחר, אשר יספיק בטולם מה שנראה מענינם, כי לא יראו ולא ישמעו ולא יאכלו ולא יריחו ולא ימישו (תהלים קטו 7) וכל רוח אין בקרבם (חבקוק ב 19). נשא ינשאו כי לא יצעדו ולא יטיבו ולא ירעו [צ"ל יראו] (ירמיהו י 5). ודי בטענות האלה לבטל מציאותם, אך בדבר שפתים מנביאים מוכיחים, כמו שאמר ישעיה ולא ישית אל לבו לא דעת ולא תבונה (ישעיהו מד 19). ואמר ומי בכס [צ"ל בהם] יגיד זאת (ישעיהו מג 9), וכי ראה אדון הנביאים שבימי הגלויות יבטל הטעות הקדום מהגרמים השמימיים, נבא ועבדתם שם וגו' (דברים ד 28). עץ ואבן וגו' (שם)

כי די בהם מופת כי שקר נסכם ולא רוח במ (ירמיהו י 14), וכבר נוכח אמציה כי לקח לו אלהי שעיר אשר לא הצילו את אדום מידו (דברי הימים ב כה 14). תם תם.

יב. 'המסות הגדולות והאותות', כתב יד ריג'ו 21, אוקספורד, ספריית הבודליאנה, 2232, דף 109 ע"ב עד דף 110 ע"ב

א"י נק"י.²²² המסות הגדולות והאותות והמופתים אשר ראוי 'צ"ל ראו] עיני אבותינו, ונכתבו בספרי הקודש להודיעם לבניהם, ולחקות בנפשותם אמונת עוצם יכולת האל ית' על כל ברואיו, וכי כל יוכל ולא יבצר ולא יפלא ממנו כל דבר, והשגחתו לכשירצה על בחיריו נאמני בריתו יחלקו לסוגים שניים.

א. מה שלא יתחדש ממנו שנוי כל עקר במנהג הטבעי ובמרוץ תנועת הסבות והמסובכים, כי לא ישנו את תפקידם ולא יחודש במ דבר, וזה יחלק למינים ט'.

א. כוון הסבות והמסובכים והדברים המניעים הקודמים, אשר להם מבא בהגעת התכליות הנכספות, כמו סבוב דבת יוסף וחלומותיו ומכירתו ופתרון החלומות והרעב, שהכל כוון לתכלית אחת נרצה מאתו ית', להגלותם למצרים, וכמו עצת רחבעם להמליך ירבעם על עשרת השבטים, כאשר נבא לו אחיה השלוני.

ב. הקדמת ידיעת דברים טרם היותם, והדברים הנעלמים מן החוש, כמו אמרו ולאתונות האובדות אל ידאג לבכך כי נמצאו (שמואל א ט 20), וכמו אמרו בלכתך מעמדי ומצאת שני אנשים על קבורת רחל וגו' (שמואל א י 2), וכן יתר האותות אשר נתן שמואל לשאול, ואלה ודומיהם יותר ראוי שיקראו אותות, כי אינם רק להורות באמות האומר לא זולתו.

ג. הגעת הדברים נכספים בעת אשר יאלץ ההכרח להשתוקק להם, כמו אמרו כה אמר יי' לא תראו רוח ולא תראו גשם והנחל הזה ימלא מים ושתייתם אתם ומקניכם ובהמתכם (מלכים ב ג 17).

ד. בא הדברים הנרכשים במקומות אשר יאותו לפי הצורך אליהם, כמו ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו (במדבר כ 8), אמר מימיו כי רוב המעיינות נובעות מהסלעים, עם שהגדיל ארון הנביאים המופת באמרו המוציא לך מים מצור החלמיש (דברים ח 15).

ה. המצאת המזורות בדברים הנשחתים ולהטיב עמם, כמו וישלך אל המים וימתקו המים (שמות טו 25), וכמו אמרו כה אמר יי' רפאתי למים ההם ולא יהיה שם עוד מות ומשכלת (מלכים ב ב 21), וכמו אמרו ולא היה דבר רע בסיר (מלכים ב ד 41). ו. הגעת הדברים הטבעיים בזמן ובמקום שיבוקשו בו, כמו אמרו הלא קציר חטים היום וגו' (שמואל א יב 17), וכמו אמרו יהי חורב על הגזה וגו' (שופטים ו 40).

- ז. פתרון החלומות לפי פרטות רוב ענין ציורי החולמים להורות על העתידות.
 ח. הצלחת גוי או אמה ונפילת זולתה.
- ט. ענין הנסיון, כמו נסיון אברהם ודור המדבר ואיוב, על כל אלה בא הספור עליהם להורות שיד השם נגעה בם ומאתו יצאו, והוא כלו בגדר הנפלאות, כי היותו ית' [ברך] ממכון שבתו משגיח על יושבי הארץ הוא נפלא מאד, מבלתי שישנה דין מרוצת הטבעים.
- הסוג השני הוא שיקרה ממנו חלוף ושנוי במנהג הטבעי, ומיניו תשעה.
- א. שיעשה האל או שלוחו דבר בעתה או ברגע או בזמן מועט, שלא יתכן שיוציאהו הטבע למעשהו, כי אם במדה מהזמן, כמו הפכת המטה נחש (שמות ז 15), ושוב הים לחרבה תוך יום וליילה אחת עם הרוח הקדים (שמות יד 21. שמות י 13).
 ב. המציא דברים במקום שלא הוכן להם, כמו פתיחת הארץ לבלוע קרח ועדתי (במדבר כו 10).
- ג. הוציא והוסיף בדברים על כמותם, כמו כלים רקים אל תמעטי (מלכים ב ד 3), וצפחת המים [צ"ל השמן] לא חסר (מלכים א יז 16), תן לעם ויאכלו (מלכים ב ד 43).
 ד. שנוי הטבע במוחלט, כמו ויצף הברזל (מלכים ב ו 6), וכמו הנה המזבח נקרע ונשפך הדשן (מלכים א יג 3).
- ה. כי יוציא האל למעשהו מה שידרשהו נביאו או בחירו, כמו חזקני נא אך הפעם (שופטים טז 28).
- ו. המציא דברים ושנוי חמרים בלתי מתיחסים, כמו שוב המים דם (שמות ז 20), ואש מתלקחת בתוך הברד (שמות ט 24).
- ז. המציא עונשים וברא חדשה בארץ,²²³ כמו ארכה וחשך ומכת בכורים (שמות י 12-29; שם, יא 4-8) בבא המשחית.
- ח. שבוש התנועה הגלגליית, כמו שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון (יהושע י 12), וכמו כי ישוב הצל לנטות אחורנית עשר מעלות במעלות אחז (מלכים ב כ 11; ישעיהו לח 8).
- ט. ירידת האש, כמו השחתת סדום (בראשית יט 24), וכמו והמים אשר בתעלה לחכה (מלכים א יח 38). וכמו ירידתה על המזבח שעשה שלמה ככתוב בדברי הימים (דברי הימים ב ז 1). וכמו ותאכל שרי החמשים (מלכים ב א 14), כל אלה הם להורות עוצם יכולת האל על כל ברואיו, ולהורות שהוא המציאם וישנם כשירצה. תם תם.