

# אסופה ליוסף

קובץ מחקרים שי ליוסף הקר

עורכים

ירון בן-נאה, משה אידל, ג'רמי כהן, יוסף קפלן



מרכז זלמן שזר לחקר תולדות העם היהודי  
ירושלים

## תוכן העניינים

9	פתח דבר	
11	הקדמה	ירון בן-נאה
17	יוסף הקר – רשימת פרסומים	

## ימי הביניים

33	מדרש פרפורמטיבי בזיכרונם של מקדשי השם באשכנז	איבן ג' מרקוס
48	הרמב"ם מחקה את יוצרו: הערה ספרותית-ביוגרפית	דב ספטימוס
59	ר' עזריאל מגירונה: שתי חידות או חידה אחת?	יוסף דן
	יעדי לימוד ודימוי עצמי אצל חכמי התלמוד באירופה	אפרים קנרפוגל
68	בימי הביניים: העיסוק בסדר קדשים	
	על היסטוריות סימטריות ועל ביטולן: נבואתו של ר'	משה אידל
92	נחמיה בן שלמה הנביא בתעודה משיחית אנונימית	
124	פירוש שמע ישראל לר' משה הכהן קרשפין	יעקב שמואל שפיגל
140	האישה בהגותו של ר' נסים ממרסיי	אברהם גרוסמן
	שָׁרָפוֹת וּפְשָׁעִים בשלהי ימי הביניים: כמה עדויות	שמחה עמנואל
157	מספרות ההלכה	
	אֶפִּיגוֹן נועז: ר' אלעזר אשכנזי בן ר' נתן הבבלי	אריק לווי
170	ופירושו לתורה "צפנת פענח"	
	על טעמי מצוות המילה בהגות היהודית בביוזנטיון	דב שוורץ
187	בשלהי ימי הביניים	
212	הספרות הפרשנית לעשר הספירות	מיכל אורון
	מינוי חכמים למשרה רבנית במוצאי ימי הביניים – בין	יואל מרציאנו
230	ספרד לאשכנז	
253	"בית הבחירה" לר' מנחם המאירי וגורלו	חיים סולוביצ'יק

## דור גולי ספרד וצאצאיהם

	לתולדות הספר והקריאה: קהילות יהודי ספרד בעידן	אליעזר גוטווירט
263	הדפוס	

285	התלמוד והתלמודיים בספר "שבט יהודה"	ג'רמי כהן
	קינות ספרד והזיכרון ההיסטורי של הקהלים לאחר	יוסף יהלום
311	הגירוש	
322	שירים בשבח ספרים לר' דוד ב"ר יוסף אבן יחיא	מנחם ח' שמלצר
336	הערה על פעילותו של יצחק עקריש	ראובן בונפיל
	אמור לי מה אתה קורא ואומר לך מי אתה: יהודי המאה	ג'ואנה ויינברג
363	השש-עשרה באיטליה וספריהם	
	סוחרים יהודים לוונטינים ופוננטינים, ונציה, והסחר	בנימין ראביד
	עם האימפריה העות'מאנית בשלהי המאה השש-עשרה	
381	ובראשית המאה השבע-עשרה	
	בין כריסטובל מנדס לאברהם פרנקו דה סילבירה:	יוסף קפלן
406	גלגוליו של אנוס במאה השבע-עשרה	

#### האימפריה העות'מאנית

	בין המגרבים למוסתערבים בקהיר: מקרבה ומשיתוף	דותן ארד
443	לעימות ולפירוד	
	גילדות יהודיות באסתאנבול במחצית הראשונה של	שמעון שוורצפוקס
487	המאה השמונה-עשרה: המתווכים וסוחרי האריגים	
	"תורת התארים": מיסוד התארים של תלמידי החכמים	דב הכהן
503	באיזמיר	
	תקנות קופת אורה ושמחה וישיבת אור ישראל,	ירון בן-נאה
528	אסתאנבול תק"ף [1820] לערך	
	דרשה אנונימית בשבח מוסדות הצדקה והחסד של	ירון הראל
558	קהילת חלב	
	האימפקט של השבתאות על הזיכרון הקולקטיבי	יעקב ברנאי
570	היהודי	
595	רשימת המשתתפים	



## על טעמי מצוות המילה בהגות היהודית בביוזנטיון בשלהי ימי הביניים

דב שוורץ

ההגות היהודית בביוזנטיון בשלהי ימי הביניים נוצרה אמנם בבידוד גיאוגרפי ותרבותי, אבל תופעת הנדידה אפשרה להשפעות תרבותיות ורעיוניות לחדור להגות זו, אף על פי שלרוב היו ההשפעות הללו סלקטיביות. האופי המיוחד של ההגות היהודית הביוזנטית ניכר במאפיינים אחדים, כדוגמת שלושת אלה:

(א) מקורות ואקלקטיות. לעתים מקורות שנחשבו שוליים בהגות היהודית במערב נתפסו כמקורות חשובים בהגות הביוזנטית. כתבים נאופלטוניים נשכחים וחיבורים פסוידו־אפיגרפיים היו לעתים למקור לא אכזב להוגים ביוזנטיים. אנו מוצאים ציטוטים ערים ונרחבים בביוזנטיון במאות הארבע־עשרה והחמש־עשרה מכתבים המיוחסים לרמב"ם אף על פי שאינם שלו, של כתבי יצחק ישראלי, "העגולות הרעיוניות" לאלבטליוס, כתבי ר' יצחק אבן לטיף ודומיהם. תופעת ההעתקה הנרחבת, פעמים רבות ללא אזכור מקורה, מאפיינת הוגים יהודים ביוזנטים שונים. היו אמנם הוגים ביוזנטים שלא העתיקו בלא הבחנה כדוגמת ר' שמריה אקריטי ור' מרדכי כומטינו; אלא שכנגדם היו הוגים אקלקטיים רבים.

(ב) דגשים של אוטוריות. לפעמים תפיסות שגרתיות בהגות המערב נתפסו כעיתירות סודות בהגות היהודית הביוזנטית. הגות שכלתנית פוסט מימונית וגישות קבליות – בטבען הן אליטיסטיות; אולם ההוגים הביוזנטים בחלקם הגדול נוטים לייחס אצטלה של סודות גם למה שנראה כתפיסות מתונות במובהק. תפיסות כמו האצלה, פרשנות מגית אסטרלית, טעמי מצוות על דרך השכלתנות נתפסו בהגות הביוזנטית כראויות להצנעה ולהסתרה.

(ג) אישיות ההוגה. ככלל, שכלתנים ומקובלים בשלהי ימי הביניים נטו לנדוד מתוך בקשת החוכמה. הפיזור של הקהילות היהודיות חייב את ההוגים לחפש את הדיאלוג עם החכמים במקומות שונים, ובביוזנטיון המאפיין הזה מודגש וקיצוני יותר. הוגים רבים נדדו מזרחה ומערבה לא רק מפני שביקשו את החכמים החשובים, אלא גם מפני שבמקומותיהם הייתה רק ספרייה דלה ואף מסורת דלה.

אופייה של ההגות היהודית הביוזנטית שונה אפוא מאופייה במערב, אף על פי

\* תודתי לפרופ' זאב גריס ולברוך וינטרוב על סיועם.

שהשינויים הם בעיקר בדגשים ובסגנונות, והם שיוצרים צביון מסוים ומובחן של הגות זו.<sup>1</sup> שלושת המאפיינים שמנינו מעידים במידה רבה על היבטים מיוחדים של ההגות בקיסרות הביזנטית.

## טעמי המילה

בכוונתי במסגרת זו לבחון את סוגיית טעמי מצוות המילה בכתבים אחדים של ההגות היהודית הביזנטית. סוגיית ברית המילה היא מקרה משקף של אופי הדיון בהגות זו. דינים ומנהגים רבים נתלו במצווה זו,<sup>2</sup> ואנו באנו להפוך בעיקר בממד התאולוגי ובממד הפילוסופי שלה ולהעיר בקצרה על השלכות הלכתיות הנובעות מממדים אלה. ואכן הספרות הרעיונית בימי הביניים יחסה טעמים אחדים למצוות המילה, כדלהלן:<sup>3</sup>

- (א) סימן ייחודי לשותפות בקהילה היהודית.
- (ב) גורם פרישותי המחליש את תאוות המשגל.
- (ג) סמל לדרך המוסרית והרציונליסטית (הסרת עורלת הלב).
- (ד) מצווה אלוהית ללא טעם.
- (ה) פעולה מגית המנטרלת את כוחות הרע.
- (ו) איוון והרמוניה בעולם הספירות מתוך הקבלת איברי הגוף לממדי האלוהות.<sup>4</sup>

1 ראו למשל: ש' רוזנברג, לוגיקה ואונטולוגיה בפילוסופיה היהודית במאה ה"ד, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ד, עמ' 35–36, 94–101; י' הקר, החברה היהודית בשאלוניקי ואגפיה במאות הט"ו והט"ז: פרק בתולדות החברה היהודית באימפריה העות'מאנית ויחסיה עם השלטונות, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ט; S.B. Bowman, *The Jews of Byzantium 1204–1453*, University, AL 1985, pp. 129–170; N. de Lange, "Research on Byzantine Jewry", *Jewish Studies at the Central European University*, eds. A. Kovács and M.L. Miller, Budapest 2003–2005, 4, pp. 41–51; "עיונים בסוגיית הבריה בהגות היהודית בביזנטיון בשלהי ימי הביניים", פעמים, 97 (תשס"ד), עמ' 63–80; הנ"ל, קמיעות, סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ד, פרקים שישי ושביעי; idem, *Studies on Astral Magic in Medieval Jewish Thought*, Leiden–Boston 2005, chaps. 7–8; י"מ תא־שמע, כנסת מחקרים: עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, ג: איטליה וביזנטיון, ירושלים תשס"ו. על ההגות הקראית ראו: D. Lasker, "Byzantine Karaite Thought", *Karaite Judaism*, ed. M. Polliack, Leiden–Boston 2003, pp. 505–528.

2 ספר נפוץ ביותר בעניין זה הוא חיבורו של ר' דוד לידא, סוד ה'. ראו: ז' גריס, ספרות ההנהגות, ירושלים תש"ן, עמ' 61–62.

3 ראו: י' הדינמן, טעמי המצוות בספרות ישראל, ירושלים תשכ"ו, א, מפתח בערך מילה; א' גרוס, "טעמי מצוות מילה – זמרים והשפעות היסטוריות בימי הביניים", דעת, 21 (תשמ"ח), עמ' 46–25.

4 ראו: E.R. Wolfson, "Circumcision and the Divine Name: A Study in the Transmission

שני הטעמים הראשונים מתנסחים בדברי הרמב"ם ב"מורה נבוכים" ג, מט, והטעמים האחרים צמחו על פי רוב בספרות הפוסט־מימונית. שני הטעמים האחרונים התנסחו בעיקר בספרות הקבלית, אולם גם שכלתנים מובהקים השתמשו לעתים בהנמקה מגית אסטרלית למצוות המילה.

סוגיות שונות נדונו בסמיכות לטעמי מצוות המילה, כדוגמת משמעות עונש הכרת למי שאיננו נימול והשוואת מצוות המילה למצוות אחרות. ההשוואה שבין מילה לשבת תפסה מקום מיוחד מפני ששתי המצוות הן בגדר ברית, ומילה אף דוחה שבת. המילה כרכיב של מחזור החיים שבתה את לבם של פילוסופים, מקובלים, פרשנים ודרשנים, שדיוניהם עסקו בהנמקות השונות למצווה זו.

### נטיות רעיוניות

בדיון שלהלן נתחקה אחר האופן שבו הפנימו חכמי ביזנטיון את מערכת הטעמים הזאת, ונבדוק כיצד סיגלו אותה לדרכם הפרשנית וההגותית. בכוונתי לבחון את משנתם של חכמים אחדים מהמאה הארבע־עשרה ועד לשלהי המאה החמש־עשרה. ראוי היה אמנם לשים את החיץ בכיבוש העות'מאני בשנת 1453, אלא שמבחינה פילוסופית וקבלית השינוי התרחש מאוחר יותר, ורק הצפת ביזנטיון במגורשי ספרד יצרה מציאות רעיונית חדשה.

ההוגים הביזנטים מציינים נטייה מסוימת בסגנון וברעיון לכיוון הפרישות והמיסטי. טעם מצוות המילה חושף אף פתיחות לפרדיגמות שאינן אריסטוטליות (מגיה, פסיכולוגיה נאופלטונית וכדומה). הנטייה לפרישות המינית רווחת בשכלתנות היהודית ובקבלה במערב,<sup>5</sup> אבל כדאי לציין שני כיוונים בהגות הביזנטית במאה הארבע־עשרה, שהותירו את חותמם על הוגים יהודים:

(א) הביקורת על אריסטו. במהלך המאות השלוש־עשרה והארבע־עשרה הופיעו ביקורות על אריסטו ועל הגישה האריסטוטלית בהגות הביזנטית. דוגמה לכך היא הוגה חשוב שהיה בעל מעמד ציבורי רם, תאודור מטוכיטס (Theodore Metochites), שמתח ביקורת חריפה על הפילוסופיה של אריסטו. הוא טען, כי אריסטו מחפה על

of Esoteric Doctrine", *Jewish Quarterly Review*, 78 (1987), pp. 77–112; idem, "Circumcision and Secrecy and the Veiling of the Veil", *The Covenant of Circumcision: New Perspectives on an Ancient Jewish Rite*, ed. E. Wyner Mark, Hanover, NH 2003, pp. 58–70. סוגיה העומדת בפני עצמה בספרות הקבלית היא פגם הברית, ואין אנו נדרשים לה במקום זה.

5 ראו למשל: ד' שוורץ, "המתח בין המוסר המתון למוסר הסגפני בפילוסופיה היהודית בימי־הביניים", בין דת למוסר, בעריכת ד' סטטמן וא' שגיא, רמת־גן תשנ"ד, עמ' 185–208.

ההיסוס שחש כלפי תורותיו שלו באמצעות סגנון מעורפל,<sup>6</sup> והוגים כמו ר' שמריה האקריטי הושפעו ממגמה זו.<sup>7</sup> הביקורת על הסמכות השכלתנית העליונה סללה דרך לתפיסות מיסטיות חלופיות.

(ב) הוויכוח על ההיזכום. העימותים הפאודליים בקיסרות הביזנטית בשלוש מאות השנים האחרונות לקיומה החלישו אותה. ההסכמים של פאודלים עם התורכים ערערו את השלטון המרכזי. קריסת הכלכלה, שכתוצאה ממנה הוטלו מסים כבדים שגרמו לעוני בקרב התושבים, יצרה סערות בקרב אנשי הקיסרות. אקלים כזה יצר בסיס לפעילות מיסטית ואסקטית. התנועה ההיזכוטית פרחת בתקופה זו בקרב נזירי אתוס כדוגמת ניקפורוס גרגורס (Nikephoros Gregoras) וגרגוריוס פלמס (Gregory Palamas), שטענו, כי ניתן לחוות את האל באמצעות טכניקות מיסטיות.<sup>8</sup> נציג הכנסייה ברלעם (Barlaam) מקלבריה לעג לגישה הזאת, וטען כי מהותו של האל איננה נתפסת בשכל האנושי מכיוון שהאל נעלה מהניסיון האנושי. הנטייה של הכנסייה לעמדות ההיזכוטיות תרמה להעמקת הממד המיסטי בחיים הדתיים בביזנטיון, ואפשר לראות את החותם העקיף שהותירה גם על מקובלים ועל הוגים בעלי תפיסות פרישותיות.

מכאן נפנה לדיונים בסוגיית טעמי מצוות המילה בקרב הוגים יהודים ביזנטים אחדים. כאמור, בדיונים אלה נמצא פרדיגמות לא אריסטוטליות (קדמות הנפש, מגיה אסטרלית וכדומה) בצד תפיסות פרישותיות מגוונות. באופן טבעי הפרישות התמקדה בעיקר בהוקעת המשגל או לפחות בצמצומו הקיצוני.

## נגלה ונסתר

חכם ביזנטי אנונימי שחיבר פירוש רחב יריעה על התורה הוא אבש"י.<sup>9</sup> בספרו "יורה דעה" הוא קובע שני ממדים למצוות המילה, ממד נגלה וממד נסתר. הממד הנגלה הוא פרישותי במובהק, והממד הנסתר הוא סמלי, וכך כתב:

6 ראו: W. Treadgold, *A History of the Byzantine State and Society*, Stanford 1997, p. 830; K. Hult, *Theodore Metochites on Ancient Authors and Philosophy*, Göteborg 2003.

7 ראו למשל: ד' שוורץ, "כתבים פילוסופיים של ר' שמריה האקריטי: ספר אמציהו, ספר המורא וראיה על הישוארות הנפש", קבץ על יד, כא (תשע"ג), עמ' 139–198. וראו: א' ארנד, אלף המגן: פירוש על אגדות מסכת מגילה לר' שמריה בן אליהו האקריטי, ירושלים תשס"ג.

8 ראו למשל: J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, London–Crestwood 1964.

9 על אבש"י ראו: ד' שוורץ, "משרת משה לר' קלונימוס", קבץ על יד, יד (תשנ"ח), עמ' 343–347; הנ"ל, אסטורולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת-גן תשנ"ט, עמ' 201–202.



כי ידוע שאלה הכלים, שהם כלי המשגל, לא נבראו באדם רק כדי להיות המין שמור בגללם, ולא יכלה ויפסד כהפסד האישים, ולכן האדם המשכיל אין ראוי לרדוף אחר התאווה הזאת ולשגות באהבתו תמיד,<sup>10</sup> כי יקרא (!) מזה נזק גדול בגופו ונפשו; אם בגופו, שידוע שהאיש הרודף אחריה תמיד יבאו עליו מכאובים רבים וחליים רעים ונאמנים וימות בלא עתו; ואם לנפשו, שידוע בהיות הגוף החולה יחלשו כחותיו הדמיוניות ויחלש שכלו, וזה בדוק ומנוסה. ועל זה אמר<sup>11</sup> החכם גואף אשה חסר לב משחית נפשו הוא יעשנה (משלי ו, לב). וכדי שתתמעט התאווה הזאת ממנו צייתה התורה התמימה לחסר מעט מן האבר הזה כדי שיחלש כחו ולא יגדל ויתחזק כאשר בתחלה. ולרב חמלת אלהינו עלינו צונו שנעשה זה בהיותינו קטנים כדי שלא נרגיש הרבה בצער ההוא, ולא צונו שנעשה זה ביום הלידה, כי עדיין הוולד רך מאד וחלוש, אבל לשמונת ימים יתחזק איבריו מעט.<sup>12</sup>

אבש"י הבהיר את מצוות המילה על פי תפיסת הסיבה התכליתית. ייעודם של אברי המשגל מתמצה בהמשכת המין, ועל כן יש להסתפק בפעולה ההכרחית למטרה זו. כדי לתמוך בדבריו הוא מציג דגם כפול של נזקי המשגל: נזק גופני (חולי) ונזק נפשי (החלשת הדמיון והשכל), וטוען, שהמילה מסייעת לצמצם את ההזיקקות למשגל. בהמשך עומד אבש"י על הטעם הנסתר:

ואם הנסתר בא לצוותינו על ערלת הלב אשר היא העורלה האמתית, וזה שלא נישן ונדרם שנת עולם ולא נקיץ, אבל ראוי שנתעורר מן השינה הרעה הזאת, ונשיב את בוראינו כפי יכולתנו ונשתדל בעבודתו לטוב לנו כל הימים לחיותינו כהיום הזה (דברים ו, כד).<sup>13</sup>

בדבריו של אבש"י נרמז העיקרון, שהישארות הנפש מותנית בשלמות המוסרית והדתית של האדם. מצוות המילה מסמלת אפוא את הדרך להשגת הנצח, מבחינה זו שהיא משקפת את הסרת המשוכות (הפחיתויות המוסריות) באמצעות עבודת האלוהים, שכן מילוי צו האל מסייע להתגבר על אטימותו של האדם.

מעניין לציין, שאבש"י מציג טעם זה כטעם נסתר דווקא. משמעות הדבר היא ניסיון להציג את הטעם כטעם עמוק, שקשה להשיג את תוכנו, והיא יכולה להצביע גם על הטענה שהוא חבוי היטב וקשה לחשוף אותו מבחינה פרשנית. אבש"י הציב את הטעם

10 על פי משלי ה, יט.

11 בכ"י אדם (!).

12 יורה דעה, כ"י אוקספורד בודלי 267 (Opp. 212), א26.

13 שם, א26-ב.

הרעיוני הפרישותי ואת הטעם הסימבולי זה בצד זה בלי לקשר ביניהם. קישור כזה עתיד להתרקם בגישתם של ר' יהודה משקוני ושל ר' אלנתן קלקיש כפי שנראה להלן.

### תפיסה אנטינומיסטית

ר' יהודה משקוני נדד מיוון למיורקה,<sup>14</sup> וחיבר פירוש<sup>על</sup> (סופרקומנטר) לפירושו של אבן עזרא על התורה.<sup>15</sup> הפירוש מתאפיין באריכות דברים ובסגנון מנופח, והוא מצהיר על הסודות העמוקים הנרמזים בדבריו. המונח "סוד" משמש אצלו הן כעניין רדיקלי הן כעניין פילוסופי שגרתו שמעצם טבעו הוא נחלת מעטים. בהתאם לזאת, גם עיסוקו בטעם מצוות המילה מתאפיין בביטויים מופלגים של סודיות. משקוני הרבה להפוך בסוגיה זו, וניכר מדבריו שהוא חותר לשיטה ערוכה. כמו אבש"י אף הוא טען, כי הסרת עורלת הגוף היא סמל ("רמז") להסרת עורלת הלב. וכמו רמזיו של אבש"י אף משקוני התייחס להישארות הנפש לאחר המוות, אלא שנקודת המוצא השכלתנית-מימונית של משקוני איתנה יותר. את פירושו ל"פירוש אבן עזרא" לבראשית יז, יד פותח משקוני בתפיסת הישארות השכל, לאמור, דבקותו בשכל הפועל. בעקבות הרמב"ם אף הוא זיהה את ה"עולם הבא" עם הישארות זו. משקוני אימץ את עקרונות גישתו הרציונליסטית של הרמב"ם, שלפיה רמת הישארות הנפש נמצאת ביחס ישיר למידת ההתפתחות השכלית במהלך חייו של האדם.<sup>16</sup> בגישה זו שילב משקוני שתי הסתייגויות, העומדות בניגוד לגישה המימונית המקורית: הראשונה נובעת מהתפיסה הנאופלטונית, היכולה לעלות בקנה אחד גם עם גישתו של תמיסטיוס, שלפיה שכל האדם נאצל מהעולם העליון ("החלק המבוקש אשר יגיע לאדם אחרי הפרדו מהעולם הזה לעולם הבא אם יזכה לזה הוא הדבוק עם הנצח, אשר

14 על דמותו של ר' יהודה משקוני ראו: M. Steinschneider, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1925, pp. 536–570; א' סימון, "ר' אברהם אבן עזרא – המפרש שהיה למפורש: תולדות כתיבת פירושים לפירושו מראשיתה ועד תחילת המאה החמש-עשרה", המקרא בראי מפרשיו, בעריכת ש' יפת, ירושלים תשנ"ד, עמ' 373–396; שוורץ, אסטרוולוגיה (לעיל, הערה 9), עמ' 205–213. שני קטעים מפירושו נדפסו בנספח, שם, עמ' 293–350.

15 על פרשנות אבן עזרא בביזנטיון ראו: N. de Lange, "Abraham Ibn Ezra and Byzantium", *Abraham Ibn Ezra y su tiempo*, ed. F. Díaz Esteban, Madrid 1990, pp. 181–192; א' שושן, הפרשנות הפילוסופית של ר' אלעזר בן מתתיה על הפירוש לתורה של אבן עזרא, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תשס"ט; ד' שוורץ, פירוש קדמון על יסוד מורא: "ביאור יסוד מורא" לר' מרדכי בן אליעזר כומטינו, רמת-גן תש"ע, עמ' 17–20.

16 ראו: D. Schwartz, "Avicenna and Maimonides on Immortality: A Comparative Study", *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations*, ed. R. Nettler, Luxembourg 1995, pp. 185–197.

חוצבה נפשו ממנו עד תהיה היא והוא דבר אחד".<sup>17</sup> זהו דגם שאיננו אריסטוטלי במובהק. מכאן נובעת התפיסה השנייה שממנה עולה, שגם ללא השכלה, יש לשכל הישארות מעצם טבעו. קביעה זו איננה סותרת את ההישארות על פי מידת ההשכלה, מפני שמדובר בהישארות ברמה התחלתית ובסיסית. אלא שעצם ההישארות היא עובדה טבעית, הנגזרת מההנחה הקודמת.

לפי הסתייגויות אלה פירש משקוני את דברי אבן עזרא, שלפיהם, הכרת חל רק מגיל שלוש-עשרה אם אמנם לא דאג הנער למול את עצמו. בפירושו הפליג הרבה מעבר לכוונתו של אבן עזרא:

ולמה שידוע שכל המדות התלויות בגוף הן להישרת הנפש ולתקונה, שזה הוא המבוקש בהשגת הנצחות, רצון החכם להודיעך ברמו, שאין ענין השלמות בנצחות הנפש והשארותה תלוי במלת בשר הערלה לבד, ואמנם הוא תלוי במילת ערלת הלב ג"כ. ואולי יתכן שנורשה לומר לפני החכמים, שהוא תלוי במילת ערלת הלב לבד, כאמרו ית' ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד (דברים י, טז), ומילת הבשר היא הישרה והדרכה לזה מכמה סבות אין צריך לזכרן.<sup>18</sup> ולפי זה הנמול בערלת לבו ולא מלווה בבשר ערלתו להכרח מהמנעו מזה והוא ראוי להיותו בעל חלק בעולם הבא, הנה לא ימנעו העדר מילת בשר ערלתו מלהשיג חלקו הראוי לו ובלבד שיהיה מול הלב. ואשר יחשבו מצות התורה על דרך מצות אנשים מלומדה (ישעיה כט, יג), ולא יחקרו אחר פנימי המצות התוריות, וישליכו לבות פרי המצות ויבחרו בחליפותיו<sup>19</sup> הנה הם יאמרו כי הנער שלא נמול ומת בלא מילת בשר הערלה אין לו חלק לעולם הבא, ואם תעו ושגו בזה עד שאין למשובתם תשובה; כי הנער, ואם יפטר מהעולם הזה אפי' ביום הולדו, הלא הוא כמוס החלק הראוי לו בעולם הבא עמדו חתום באוצרות הטבע השלם,<sup>20</sup> וזה כלו נגלה למי שמבין סודות חכמת הטבע.<sup>21</sup>

בפסקה זו שני עניינים חשובים ביחס למילה: טעם סימבולי ותפיסה אנטינומיסטית. נדון בראשון תחילה: משקוני ראה במצוות המילה בראש ובראשונה סמל להסרת עורלת

17 ר' יהודה משקוני, אבן העזר, כ"י לונדון-מונטיפיורי 49, 45א. משקוני יחס לאריסטו את תפיסת השכל כהכנה, ועל כך ארחיב במקום אחר. כדאי לציין, שגם ר' אברהם איש קרים, בסופרקומנטר שפת אמת שכתב על פירוש אבן עזרא לתורה, ציין על אתר כי משמעות הכרת היא שהנפש "לא תזכה לשוב עוד אל מקום מעלתה ואל מחצבתה, וכאלו היא נכרתת משם כסעיף הנכרת מהאילן" (כ"י אוקספורד בודלי 2345, 223).

18 משקוני התכוון בדברים אלה להנמקה, שהמילה מחלישה את יצר המין, וראו להלן.

19 כלומר יבחרו באפשרויות האחרות. ואולי צ"ל "קליפותיו".

20 על פי דברים לב, לד, וכוונתו לומר, שזה טבעה של הנפש.

21 אבן העזר (לעיל, הערה 17), 45א-45ב.

הלב, כלומר אמצעי לרכישת מידות מוסריות. בספרות השכלתנית של ימי הביניים השלמות המוסרית מאפשרת את השגת השלמות השכלית, שלא רק שהיא מאפשרת את הישגותו של השכל לאחר המוות, אלא שהיא גם התנאי לכך.

ניתן דעתנו למהלך נוסף של משקוני. הוא טען, כי ההנמקה של מצוות המילה מתקמת מתוך יחסי גומלין בשני מישורים שונים, וליתר דיוק, היא עוברת תהליך התפתחותי מהסמל אל המנהג, כדלהלן: (א) המילה היא סמל למילת הלב. (ב) המילה היא "היישרה והדרכה" למילת הלב.<sup>22</sup>

בנוסף לכך, משקוני מבהיר מדוע סבר אבן עזרא שאין כרת לנער: הישגות השכל תלויה בשלמות המוסרית ("מול הלב"). מאחר שעיקר טעם המילה הוא סמל למילת הלב, הרי מי שהגיע לשלמות מוסרית, הרי שאף שאינו נימול אינו חייב כרת. אמנם משקוני הבהיר שמדובר ב"הכרח", אולם העיקרון האנטינומיסטי נרמז בדבריו. אבן עזרא דיבר על ימי נערות בלבד, ושלל את הכרת למי שלא הגיע לגיל מצוות, מפני שאין הוא בר עונשין. אבל העיקרון שבפירושו של משקוני איננו מצטמצם לתקופת הנעורים לבדה, והוא מנסח כלל שעל פיו, מי שהשיג את המטרה (שלמות מוסרית) איננו זקוק לאמצעי (מצווה).<sup>23</sup> משקוני הציג זאת כמהלך חדשני שלו, שאותו הוא מציג לפני החכמים. נציג כעת את עיקרי גישתו של משקוני ביחס לזיקה שבין העדר מילה להישגות השכל:

- (א) רך שאיננו נימול זוכה להישגות מפני טבע השכל, שמוצאו ומקורו בעליונים (עיקרון נאופלטוני, שמשקוני מייחס אותו ל"סודות חוכמת הטבע").
  - (ב) נער שאיננו נימול עד גיל שלוש-עשרה (על פי אבן עזרא) זוכה להישגות השכל מפני שעדיין לא חטא ורמתו המוסרית טרם נפגמה.
  - (ג) בוגר שאינו נימול והשיג בכל זאת שלמות מוסרית, זוכה להישגות השכל אם אכן רכש את המידות המוסריות (אנטינומיזם).
- כל אלה זוכים להישגות מפני שזכו בדרך זו או אחרת ל"מילת הלב", והיחיד שאיננו שורד לאחר המוות הוא הבוגר שאיננו נימול וגם איננו אדם מוסרי. ומכאן ברור שטעם המילה היו היותה סמל למידות המוסריות.

22 במינוחו של משקוני התועלת הראשונה והישירה של המילה היא תועלת גופנית, והתועלת השנייה העקיפה ("באמצעות") היא עצמית לנפש האדם (שם, 245). להלן נראה, שמשקוני מציג חלוקה נוספת של בריאות גופנית ונפשית.

23 על תפיסות אנטינומיסטיות בהגות היהודית בימי הביניים, ראו למשל: י' טברסקי, "בירור דברי הרמב"ם הלכות מעילה, פרק ח, הלכה ח – לפרשת טעמי מצוות להרמב"ם", פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה מוקדשים לפרופסור יעקב כ"ץ במלאת לו שבעים וחמש שנה, בעריכת ע' אטקס ו' שלמון, ירושלים תש"ם, עמ' ל, לב-לג; ד' שוורץ, ישן בקנקן חדש: משנתו העיונית של החוג הנאופלטוני בפילוסופיה היהודית במאה ה-14, ירושלים תשנ"ו, עמ' 246-249.

ומכאן להיבט אחר של הנמקת מצוות המילה: משקוני הביא שורה של יתרונות פילוסופיים ורפואיים שנובעים מהסרת העורלה ומקורם בספרות התקופה. לידוד, יתרונות אלה ממוקדים בביטוי "ברית יחיד" שבפירוש אבן עזרא לזיקרא א, א. משקוני ציין בדבריו את שני הסוגים של התועלת המעשית הנקנים מהסרת העורלה, התועלת הגופנית והתועלת הנפשית:

הרמז על ברית יחיד הוא על ברית אברהם אבינו, והוא ברית המילה שצוהו השם ית' בה לקדשו בשני קדושים, בקדוש הבריאות הגופני כי יסורו ממנו חלאים המגיעים לגוף מצד הערלה ומצד הרגל המשגל והתמדתו אשר על כל זה הערלה היא סבה עצמית; ובקדוש הבריאות הנפשי, כי יסורו מהנפש המשכלת טומאות ההרהורים והמחשבו' הנכלות מצד התעוררות המעור על המשגל בכל שעה ובכל רגע, כי יהיה בעל ערלה, והייתה לו לנגע, וסבת כל זה הערלה הפחותה שהיא מותר פחות אין לו מתום<sup>24</sup> בשמירת הגוף אבל יחריב ויחרים ויצפין ולא ידרים.<sup>25</sup>

כאבש"י כך אף משקוני אימץ את הדגם הכפול של פגיעת העורלה בגוף ובנפש, ובהמשך לכך טען, כי קיום העורלה מעודד את המשגל ומחלל את קדושת הגוף והנפש. בעקבות דבריו של משקוני בפירושו השונים נציג כעת את רשימת הנזקים ("חלאים", "טומאות", "נגע" וכדומה) שגורמת העורלה לגוף ולנפש:

(א) העורלה פוגעת בתפקוד הגוף כדלהלן:

1. העורלה מזיקה בעצם קיומה.
2. המשגל מזיק גם הוא, והעורלה מעודדת אותו.<sup>26</sup> למשל:
1. החלשת הגוף.<sup>27</sup>
2. מיעוט הפריין.<sup>28</sup>

24 ראו: ישעיה א, ו.  
 25 אבן העזר (לעיל, הערה 17), 263א. על קישור הצפון לרעה, ראו למשל: ירמיה א, יד.  
 26 נזקים אלה נדונים בעיקר בספרות הנהגת הבריאות. ראו למשל: הנהגת הבריאות לרמב"ם, מהדורת ז' מונטנר, ירושלים תשי"ז, עמ' 74-75.  
 27 הנחה זו מופיעה בחיבורים שונים. ראו לעיל, בדיון על אבש"י; וראו להלן, נספח ב.  
 28 במקום אחר ציין משקוני, כי ריבוי המשגל גורם לפגיעה בפריין הגבר, וכריתת העורלה מאזנת נטייה זו: "ואחת מהעבודות שהתחיל אברהם מיד לעבוד את בוראו היתה עבודת ברית המילה, והיא היתה העבודה הראשונה מעבודות ברית העבודה, וכבר פרט אותה הכתוב באמרו ואת בריתי אשר תשמרו (בראשית יז, י) וגו', ואמרו החכם פה 'כי אנצח כח התולדת' (הפירוש הארוך של אבן עזרא לשמות כג, כה) הנה זה ענין עמוק מאד, ואני אבארה לך ברמז דק, והמבין יבין והחדל יחדל; והוא, שמן הידוע שאחת מסבות העדר ההולדה הוא תכיפת המשגל, והערלה היא אחת מסבות התכיפה והיא המטונפת, והרפואה בזה סכל התאווה והיא הנחרפת לאיש (על פי ויקרא יט, כ) והשיב אותה אחור בכל צרעת תאות הטפה הזרעית להולדה" (אבן העזר [לעיל, הערה 17] 172א).

(ב) העורלה פוגעת בתפקוד הנפש כדלהלן:

1. הגברת התאוה.

2. טינוף ההרהור והמחשבה.<sup>29</sup>

משקוני התמקד בעיקר בעיקרון הפרישות, שעל פיו המילה גורמת למיעוט המשגל. מתוך הדיון הארוך שלו בטעמי המצוות על אתר, אנו עומדים על מעמדה של מצוות המילה. משקוני טען, כי לכל מצווה יש הסברים בשני ממדים ("תועלות" בלשוננו): ממד הנועד לציבור הרחב וממד הנועד לקהיליית האינטלקטואלים. "ויגיע מהם [מהמצוות] ליחידים תועלת כפי טבע המצויר והמושג בנפשותיהם, ויגיע ג"כ מהם להמון תועלת כפי טבע המצויר והמושג בנפשותיהם ג"כ".<sup>30</sup> סוגיית טעמי המצוות בכללה היא בעיניו מלאכת מחשבת של כתיבה כפולה המתאפיינת בסודות עמוקים. והנה מצוות המילה היא יוצאת דופן, מפני שהיתרונות שלה ברורים הן לציבור הרחב הן לחכמים ("והשתי תועלות הנזכרות הן נגלות לכל"), ועל כן אין בטעמיה רבדים ושכבות. בנוסף לכך, טעמי מצוות המילה הם דוגמאות לתכליות הרבות הנתלות בציווי אחד, כפי שציין אבן עזרא בפירושו לויקרא א, א, ואף בעניין זה מתגלית מצווה זו כאבטיפוס שקוף ובהיר של טעמי המצוות.

נמצאנו למדים, כי לפי משקוני טעם המילה כסמל הופך להנחיה אופרטיבית הנתמכת בטיעון, שעל פיו, הסרת העורלה מסייעת באופן מעשי לשלמות הגופנית והמוסרית, לאמור, להסרת עורלת הלב. וכשם שהשלמות המוסרית היא תנאי לשלמות השכלית, כך אף השלמות הגופנית היא בגדר תנאי כזה. הטעם הסימבולי חשוב בעיני משקוני עד כדי הפקפוק הנרמז בסמכות ההלכתית המוחלטת. לא פלא שמשקוני מייחס לסוגיה גוון אוזטרי מובהק. התנודה מן הסמל אל המעשה בגישתו של משקוני ניכרת אפוא בפירושו השונים לדברי אבן עזרא.

## יתרון סמלי והלכתי

לעתים נשזר הדיון בממדים הרעיוניים של המילה בבחינת גבולות החדשנות ההלכתית. בעל "ספר הקנה", למשל, ביקש לבחון את הרחבת גבולות החיוב למול את הבן גם על האם.<sup>31</sup> ר' אלנתן בן משה קלקיש אף הוא הלך בכיוון החידוש ההלכתי. הוא היה

29 לעיל ראינו שאבש"י הוסיף את הפגיעה בדמיון. משקוני התרכז בנזק השכלי שגורמת העורלה.

30 שם, 263א.

31 שאלת התלמיד בספר הקנה, קראקא תרנ"ד, נו ע"ב. וראו: מ' קושניר-אורון, ה"פליאה" וה"קנה" – יסודות הקבלה שבהם, עמדתם הדתית חברתית ודרך עיצובם הספרותית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ם, עמ' 240. אחריות האם למילה במקום שאין

מקובל בעל אוריינטציה שכלתנית מובהקת, שמשלב בדבריו מסורות מגוונות.<sup>32</sup> הוא נדד במחוזות שונים בין טרפוזוס (Trabzon) לקונסטנטינופול, ונראה שהריחוק ממוקדי ההלכה וההגות במערב מעניק לסולם ערכים ההלכתי והרעיוני שלו גוון בלתי שגרתי בעליל.

קלקיש דן בזיקה שבין מילה לשבת, ששתיהן בגדר אות. המילה היא, מבחינה זו, אות כפול: האות הראשון הוא סימן המייחד את הקהילה היהודית על דרך טעמו של הרמב"ם. האות השני הוא על בריאת העולם, שכן הגוף משקף את הבריאה.<sup>33</sup> קלקיש הפליג וטען שהמילה עדיפה על פני השבת. במהדורה השנייה של החיבור "אבן ספיר" כתב:

וכמו שהשבת הוא עדות לחידוש העולם כן ברית המילה חידוש ואת למין המייחדים גם כן, כי בצות השם ית' עשות מצות המילה באדם באבר מיוחד ידוע בהכרח יודה כל משכיל כי הוא בראו ויודע תכונת איבריו וציורם. ראו אחי כאשר כתוב על השבת קוד"ש ובר"ת וא"ת כן תמצא גם כן על המילה, ועל מחלל השבת נאמר מחלליה מות יומת (שמות לא, יד), ובמחלל המילה אמר גם כן קנאין פוגעין בו<sup>34</sup> מה שאין כן בשבת, וכפי זה מצות המילה חמורה ממצות השבת. נאמר ששם "מות יומת" (שמות לא, יד-טו) והנה "קנאין פוגעין בו".<sup>35</sup>

קלקיש הקצין עד תום את משמעות ההלכה שעל פיה מילה דוחה שבת. לדידו, עדיפות המילה איננה ערכית בלבד, אלא יש לה היבטים הלכתיים מובהקים. ואכן, כדי לחזק

אב מופיעה בשו"ת ר' חיים אור זרוע, סימן יא. על זיקת ספר הקנה להלכה ראו: תא-שמע, כנסת מחקרים (לעיל, הערה 1), ג, עמ' 218–228; וראו, לאחרונה: ח' פלאי, "דרכי פסיקת ההלכה בספרי הקנה והפליאה", ספר שפרן: מחקרים בהגות יהודית (דעת, 68–69), בעריכת מ' חלמיש, רמת גן תש"ע, עמ' 197–199. פלאי הראה, שההנחה שבעל הקנה, שהסתמך על הסמ"ג, בחר את הגרסה המתאימה להגותו הקבלית היא הנחה אפשרית. לדיון בגישתו הקבלית של בעל הקנה ראו להלן.

על קלקיש ראו למשל: א' קופפר, דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, ה, ירושלים תשל"ד, עמ' 137–138; י"מ תא-שמע, "הרב ישעיה די טראני הוקן וקשריו עם בזונטין וארץ-ישראל", שלם, ד (תשמ"ד), עמ' 411–416; מ' אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, ירושלים תשמ"ה, עמ' 77 ומפתח בערכו; P.B. Fenton, "Traces of Mōšeh ibn Ezra's *Arūgāt* in the Writings of the Early Qabbalists of the Spanish School", *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, eds. I. Twersky and J.M. Harris, 3, Cambridge, MA–London 2000, pp. 66–68; מ' אידל, "הקבלה באזור הביזנטי – עיונים ראשונים", קבלה, 18 (תשס"ח), עמ' 216–217.

קלקיש רמז מן הסתם למוטיב המיקרוקוסמוס. ראו למשל: A. Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, New York 1969, pp. 1–40. על פיתוח המוטיב בקבלה ראו להלן.

משנה, סנהדרין ט, ו; בבלי, עבודה זרה לו ע"ב ועוד.

אבן ספיר, כ"י פריז 727, דפים 46–47א.

את העמדה שמילה חמורה משבת, חידש קלקיש שני חידושים הלכתיים מפליגים, שקשה למצוא להם מקור בדברי קודמיו:

(א) מצוות המילה נכללת בגדר "קנאים פוגעים בו". גדר זה משקף יוזמת ענישה על מעשה, שבית הדין אינו יכול לגזור מיתה על עושהו. יוזמה קנאית זו באה בשעת ביצוע המעשה, והיא תוצאה של הכרעה פוליטית או חברתית של היום. המקרה הקלסי הוא בעילת ארמית. קלקיש הכליל את המילה במסגרת משפטית כזאת.

(ב) גדר "קנאים פוגעים בו" (מילה, לפי קלקיש) חמור ממיתת בית דין (שבת); והרי מעצם ההגדרה בית הדין איננו מעניש על מעשה כזה. בסולם העונשים מיתת בית דין היא החמורה ממיתות אחרות.

קלקיש נקט טיעון אסוציאטיבי. הכללת המילה בגדר "קנאים פוגעים בו" נובעת ככל הנראה מהעובדה, שהמקרה הקלסי של גדר זה הוא בעילת ארמית, והאקט המיני משליך גם על חילול הברית.<sup>36</sup> בנוסף לכך, הוא מיצה עד תום את משמעות ההלכה שמילה דוחה שבת, וקבע שמילה אכן חמורה משבת גם בהיבטים אחרים.

קלקיש ממשיך ומציג אף הוא כפל טעמים למצוות המילה: טעם ממשי, שאותו כינה הסרת "עורלת הגוף", וטעם סמלי, שאותו הוא מכנה בשם "עורלת הנפש". וכה כתב:

וכריתת העור מהערלה המיוחד בא להעיר לאדם על כריתת ההירחורים הרעים והמחשבות הרעות ששואל מקום הערלה לאדם לעשות הטינוף, כי אין הרהור שלא מדעת, וביד האדם להכניע ולהכריח ולא לעשות; ופריעת העור והשבחו לאחור מעורר למשכיל להשיב לאחור כל מעשה רע ומחשבת רע, והעד פרעהו אל תעבור בו שטה מעליו ועבור (משלי ד, טו),<sup>37</sup> וכולל שני עניינים ערלת הגוף וערלת הנפש. והמקדש ברית מילה השם ית' ומיחדו,<sup>38</sup> כי [י"ג]<sup>39</sup> בריתות נאמרו בפרשת מילה<sup>40</sup> לאב המון,<sup>41</sup>

36 על קישור ביאה על גויה ומשיכת העורלה, ראו: בבלי, עירובין יט ע"א.

37 רלב"ג ופרשנים אחרים מכוננים את "פרעהו" על ביטול דרך הרשעים, והבבלי, יבמות כא ע"א, מכונן אותו על הסייג. קלקיש מצביע על הדמיון ל"פריעה", בלא לוותר על פירושו כסייג. לפיכך, המילה מונעת את התאוה מלהטות את האדם אחריה.

38 משפט משובש. אפשר שצ"ל "השם ית[ברך] ומיחדו".

39 נכתב בצדו.

40 משנה, נדרים ג, יא; בבלי, ברכות מח ע"ב – מט ע"א; שבת קלב ע"א; פסחים סט ע"ב, ועוד.

41 על פי בראשית יז, ד-ה. במהדורה הקודמת של אבן ספיר הציג קלקיש פרשנות אלגורית מובהקת לסיפור מילת אברהם ובני ביתו, שלפיה העורלה מסמלת את התאוה: "ויקח אברהם את ישמעאל בנו ואת כל ילידי ביתו... וימל את בשר ערלתם בעצם היום הזה כאשר דבר אתו אלהים" (שם, כג), וכפי הפשט כי הסירה (!) האטימה, כלומר כסוי ההוא היתר, שהיה בלתי נאות; אבל הדבר המכונן והישר ידוע כי אברהם בתחלת מערכותו היה נבון בנבואה מפני הסבות אשר היו לו, ולא שרתה אליו הנבואה האמתית, וכאשר הסיר המונעים וחתך ערלת לבב וערלת ילידי ביתו, והם התאוות הזרות, אז וירא אליו יי"י (שם, יח, א, כ"י ותיקן 284, 258. על פי הוצאת



והמחללו כופר ביחודו ובהשגחתו, וכן הוא שמע ישראל יי' אלהינו יי' אח"ד (דברים ו, ד) בצירופו י"ג.<sup>42</sup>

בדומה לדבריו של משקוני, אף בגישתו של קלקיש הטעם הסמלי הופך לטעם ממשי. הסרת העורלה מסמלת את הסרת המחשבות הרעות, המכונות בהמשך "עורלת הנפש". אבל השליטה במחשבות הרעות היא אפשרית, ותלויה בהסרה ממשית של העורלה הגופנית.

ראינו שקלקיש מתאמץ להדגיש בכל מחיר את חומרת המילה. קודם לכן עמד על החומרה ההלכתית, וכעת הוא טוען כי גופי האמונה העיקריים תלויים במצוות המילה, שמשקפת את אמונת ייחוד האל וההשגחה. קלקיש מכביר דברי שבח על שומר קדושת המילה, ש"אינו מתיירא ומתפחד מדינו בעולם הזה או בעולם הבא, ואין פחד יום דין לנגד עיניו"; ולא נחה דעתו עד שחתם "ואם כן חוקות שמים וארץ לא קוימו אלא בעד מצות הברית".<sup>43</sup> כללו של דבר, קלקיש ביקש להעצים את מצוות המילה וראה בה את המפתח לשלמותו המוסרית והדתית של האדם.

### תפיסה מגית אסטרלית

ר' מרדכי בן אליעזר כומטינו, איש אדרינופול וקושטא, היה דמות חשובה ובעלת השפעה על חכמי דורו הרבניים והקראיים כאחד. לא פלא שמכל חכמי ביזנטיון בשלהי ימי הביניים דמותו של כומטינו היא הנחקרת והמתועדת ביותר.<sup>44</sup> והנה התייחסויותיו של כומטינו למצוות המילה מגלה פנים חדשות ומעניינות של הגותו. כומטינו היה בעל ידע אסטרולוגי מופלג, והעניק ייעוץ אסטרולוגי מקצועי לחשובי

ר' כהן, ירושלים 1998, עמ' 56–57). קלקיש רמז שסיפור מילת בני ביתו של אברהם מתרחש כולו במישור האישי של אברהם. מכיוון שהיה אבי המאמינים, בתחילת דרכו הנבואית היה עליו להתגבר על התאוות. סיפור המילה משקף את ניצחונו של אברהם על כוחות הגוף. כדאי לשים לב לכך, שקלקיש כינה פירוש זה "פשט".

42 אבן ספיר, שם, 47א. כלומר סכום מספרי האותיות א+ח+ד עולה י"ג.

43 שם, שם.

44 החיבור המקיף על כומטינו כיום הוא: J.-C. Attias, *Le commentaire biblique Mordekhai Komtino ou l'herméneutique du dialogue*, Paris 1991 (ו"כ אטיאס, הפירוש כדאלוג, תרגם מ' ישראל, ירושלים תשס"ו). למהדורה זו מראי המקומות שלהלן). ראו עוד: שוורץ, פירוש קדמון (לעיל, הערה 15); הנ"ל, "להבין דבר מתוך דבר: פירושו של ר' מרדכי כומטינו למורה הנבוכים", פעמים (בדפוס); E. Eisenmann, "Mordecai Comtino and the Jewish Philosophical Culture in Constantinople", *Primer Encuentro histórico-cultural hispano-turco-sefardí*, ed. Mukadder Yaycıoğlu, Ankara (forthcoming)

העם.<sup>45</sup> ואף על פי כן היה מהמסתייגים הגדולים מהמגיה שנקשרה בכוכבים, וראה בשימוש בה מעשה קרוב לעבודת כוכבים.<sup>46</sup> ועם זאת אימץ את התפיסה המגית האסטרלית בדיונו במילה. בפירושו ליסוד מורא דן כומטינו בטעם הקורבנות, וגזר אותו במישרין מטעם המילה:

וכן דרשו בפסוק למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם (שמות לב, יב) ככב א' יש ששמו רעה, והוא סימן דם והריגה, וזהו שאמ' להם פרעה ראו כי רעה נגד פניכם (שם י, י),<sup>47</sup> וכשנעתר משה ומחל להם השם הפך את הדם לדם מילה שמל אותם יהושע, וזהו שאמ' הכתוב היום גלותי את חרפת מצרים (יהושע ה, ט) וגו'. ומי שיעיין בדבריהם ע"ה ימצא זה הענין בעצמו, שעם היות שמחל להם הש"י, המערכת לא נשחתה עד שפעלה הדם שהיתה גזורת להשפך; אמנם הפכו לדם מילה, והיה הדם שהוא כפר דם הרצחה. לכן ראוי שימצא האדם אופן עד שתותך כח המערכת עליו וינצל ממנה. ומפני שהאופן הוא ראוי להיות לו יחס עם האדם כדי להיות התכת הכח עליו, ואין חמר מיוחס לאדם יותר קרוב מחמר בעלי חיים, כי חמרם הקרב הוא חמר בעלי חיים הקרב, והחמר הוא המקבל, מפני זה היתה הקרבת הקרבן כפר נפש האדם.<sup>48</sup>

הפעולה של הקזת דם המילה מוסברת ככופר. השפע המזיק של הכוכבים הוא בגדר נתון, אולם חלותו, השפעתו ומשיכתו נערכות על הכנה ועל מצע. טכניקת הכופר מציעה הכנה חלופית, וכך השפע חל עליה ולא על ההכנה היעודה והראשונית. בטכניקת הכופר יש מעין הערמה על החוק הטבעי או ניצולו.<sup>49</sup> במקרה הנדון השפע השלילי מנותב לדם המילה, וכך ניצל האדם בעוד שהידלדלות השפע כשלעצמה נמשכת כסדרה ועקרונותיה לא נפגעים. באותה מידה נמשכת השפעתו של השפע הרע על הקורבן. ה"הערמה" היא קרבת בעלי החיים לאדם, וכך מנותב השפע למוקרב. אמנם כומטינו התייחס בדבריו למדרש מסוים, אולם בדבריו נרמז הטעם המגי האסטרלי של המילה, לאמור ניתוב השפע לדם המילה כדי להציל את הרך. כומטינו הוסיף והתייחס בפירושו לתורה לעניין עונש הכרת על מי שלא נימול, ונקט סגנון שאיננו אופייני לו:

45 ראו: י' הקר, "שיטת ה'סורגון' והשפעתה על החברה היהודית באימפריה העות'מאנית במאות ה'ט"ו-ה'י"ז", ציון, נה (תש"ן), עמ' 41-45, 49-50.

46 ראו: שוורץ, קמיעות (לעיל, הערה 1), מפתח בערכו.

47 מדרש זה מופיע בילקוט שמעוני, כי תשא, רמז שצב, ויהושע, רמז טו; ומביאו רש"י על אתר כ"מדרש אגדה שמעתי".

48 פירוש יסוד מורא, כ"י ותיקן 105, דפים 33א-ב. תיקנתי על פי כ"י אוקספורד בודלי 1235 וכ"י פריז הספרייה הלאומית 1085. נדפס בתוך שוורץ, פירוש קדמון (לעיל, הערה 15), עמ' 136-137.

49 ראו למשל: שוורץ, אסטרולוגיה (לעיל, הערה 9), עמ' 210-213.

וענין הכרת נחלקו בו החכמים, והאמת הוא שזה יהיה סבה להתגלגל גלגול אחר גלגול עד שתכרת נפשו, והמשכיל יבין. ולא מצאנו זה הענין במצות עשה כי אם פה ובפסח, כי אשר לא יאמין באותות ובמופתים יכחיש התורה בכללה, ויהיה זה סבה להכרת נפשו. ובמצוות לא תעשה בא הרבה, וסודו למשכילים ידוע.<sup>50</sup>

לפי דברים אלה הכרת משמעו גלגול. האם שכלתן כמו כומטינו אימץ תפיסה קבלית מובהקת? תפיסת השכל שלו איננה מאפשרת את הגלגול מכמה בחינות. ראשית, כומטינו אימץ את תפיסת השכל של אבן רשד בתקופתו האמצעית,<sup>51</sup> ותפיסה כזו איננה עולה בקנה אחד עם גלגול. שנית, כומטינו צידד בהישארות השכל לאחר המוות הודות לדבקותו בשכל הפועל, ואף מבחינה זו הגלגול איננו אפשרי. על כן יש לנסות ולשער למה כיוון באמרו "והמשכיל יבין". להערכתי התכוון לכך, שהכרת נסב על הגורמים לתהליך מתמשך של הידרדרות, שסופו מניעת האפשרות להישארות. תהליך כזה ניכר בבירור במצוות לא תעשה שעונשן כרת. הידרדרות בתחום העריות ודומיהן, למשל, מובילה להתערותו של האדם בחטא ועל כן גם לסיאוב השכל. במצוות עשה מנה כומטינו שתי מצוות שעונשן כרת: פסח ומילה. פסח משקף את האמונה במופתים, ולכן ההידרדרות מובנת. פגיעה ביסוד תאולוגי חשוב ממוטטת את בניין הדת, ולכן גם את הנהגתה המוסרית. ערלות מדרדרת את האדם להימשכות אחר תאוות המין, ואף בדרך כזאת מסתאב השכל ואינו יכול להשיג את הישארותו. כומטינו נקט את הגלגול מפני שתפיסות אחדות של הגלגול בקבלה מיטיבות לתאר את הידרדרות נפש הרשע המתגלגלת מגוף לגוף.<sup>52</sup>

הדיון במצוות המילה בכתביו של כומטינו מתאפיין אפוא בהליכה על קו הגבול שבין הרציונליזם האריסטוטלי בפרשנותו של אבן רשד לבין פרדיגמות חלופיות, כמו המגיה האסטרלית והגלגול (לפחות מבחינה טרמינולוגית). פועלו של כומטינו התמקד בעיקר במפעל פרשני לטקסטים שונים, ואפשר שלא עם כולם הודה. על כל פנים, הוא ממשיך את המגמות הלא שגרתיות בפרשנות היהודית הביזנטית למצוות המילה.

50 פירוש התורה, כ"י פריז 265, 264ב.

51 על סוגיה זו ראו: שוורץ, פירוש קדמון (לעיל, הערה 15), עמ' 44.

52 אם כי ראוי לציין שבקבלה הקדומה על פי רוב הגלגול בסופו של דבר מכפר בעוד שלפי כומטינו סופו של ה"גלגול" הוא אובדן. ראו למשל: ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 319. אולם כומטינו איננו מגלה בכתביו ידע מעמיק במסורות המקובלים.

משמעויות קבליות ומגיות

על אופיו האקלקטי של "ספר הקנה" כבר עמדו החוקרים,<sup>53</sup> ואופי זה נגלה גם בהסבריו למצוות המילה, שמסורות תאורגיות ומגיות משמשות בהם זו לצד זו. כמו בסוגיות אחרות כך אף בהנמקת מצוות מילה משתמש בעל הקנה בפרפרזות על כתבי קודמיו, בסיפורים, ואף מותח ביקורת חריפה על עמי הארצות, שאינם מתבוננים בממד הספיריטואלי של המצוות, אינם משיגים אותו, וממילא אינם מקיימים אותו כראוי. הנחת היסוד היא, שאיברי הגוף משקפים את הכוחות הפנים אלוהיים. "וכל הגידין האברים של אדם כולם יש להם כח רוחני כנגדם".<sup>54</sup> בעל ספר הקנה אימץ את ההסבר לעשיית המילה ביום השמיני בהשפעת ספירת היסוד, וראה בעורלה ביטוי של כוחות הרע. לעתים אף נקט סגנון אסטרולוגי מובהק בתיאור השיוך התאוסופי של פעולת המילה.<sup>55</sup> המחבר האנונימי הסתמך על מסורות שונות וירד לפרטי התיאור האנטומי של העורלה ולתיאור תהליך המילה כדי לציין את משמעויותיהם המיסטיות כדלקמן:

(א) ראש האיבר (עטרה) הוא בצורת יו"ד,<sup>56</sup> וגילוייו חושף את "החסד העליון".

(ב) העורלה סובבת את איבר הזכרות כשם שכוחות הטומאה סובבים את כוחות הקדושה.<sup>57</sup>

53 ראו: קושניר-אורון, ה"פליאה" וה"קנה" (לעיל, הערה 31); אידל, הקבלה (לעיל, הערה 32), עמ' 217.

54 ספר הקנה, נט ע"ב. ומקורו בפירוש רקנאטי לבראשית יז, א, ירושלים תשכ"א, כג ע"ב. ומובא גם בדברי ר' משה הגולה מקייב בספר שושן סודות, מהדורה חדשה, פתח תקוה תשנ"ה, שי, עמ' 128. מוטיב זה הוא בגדר הרחבה מיסטית של רעיון המיקרוקוסמוס. ראו: י' גארב, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ה, עמ' 32–33 ועוד. על עיקרון זה אצל ר' יצחק דמן עכו, ראו: E. Fishbane, *As Light before Dawn: The Inner World of a Medieval Kabbalist*, Stanford 2009, pp. 144–149.

55 "עתה שב בח[לק] היסוד" (ספר הקנה, נו ע"ב). תחום השפעת הכוכב נקרא "חלק". הזיקה האסטרולוגית מופיעה בכתבים שהיו לרקע לספר הקנה. ראו: פירוש רקנאטי, שם, כב ע"ד; וכן בספר מאירת עינים, נדפס בתוך: ע' גולדרייך, ספר מאירת עינים לר' יצחק דמן עכו, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א, עמ' מד, שורה 4. וראו: א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב תשל"ו, עמ' 373. זיקה אסטרולוגית זו נסמכת על השימוש בשם "שדי" בפרשת המילה (בראשית יז, א) ועל פרשנותו כשידוד מערכות השמים, דהיינו הפרת הגזרה האסטרולוגית בדרכים מגיות (טכניקת ה"כופר"). ראו להלן.

56 בספר הזהר מכוונה ספירת יסוד "יו"ד זעירא". ראו למשל: זהר לבראשית, נו ע"א; לויקרא נו ע"ב. אף דברים אלה של בעל הקנה מופיעים בסגנון פרפרסטי בדברי ר' משה מקייב בספר שושן סודות (לעיל, הערה 54), כד, עמ' 9.

57 "ועל שהערה הוא סביב לברית מרומזת בכחות הטומאה, הוא שנאמר רשע מכתיר את הצדיק (חבקוק א, ד)" (הקנה, נט ע"ב). דברים אלה מיוסדים בסגנון ובתוכן על פירוש רקנאטי

- (ג) המילה מתבצעת באיבר התחתון של האדם מפני ששם ריכוז הקליפות.<sup>58</sup>
- (ד) פיסות העור שסביב האיבר משקפות את ה"מקטרגים".<sup>59</sup>
- (ה) הטפת דם המילה היא בגדר כופר לכוחות הטומאה ("ניתן למקטרג חלקו").<sup>60</sup>
- אולם בעל "ספר הקנה" הציע הסבר מעניין לפעולת המילה ושזר אותו במסגרת הספרותית. באחד מהסיפורים הרבים שהביא אנו קוראים, שטעם המילה התגלה אל התלמיד לאחר התבודדות הרחק מחברת בני אדם ("הר אחד מקום שאין שם ילוד אשה"), ובלוויית זקנו ושתי דמויות ססגוניות ("אחד אדמוני ביותר" ושני "לבן כשלג").<sup>61</sup> ר' משה מקייב, שהרבה להביא מסורות ביזנטיות, ציטט סיפור זה במלואו בשם "בעל הגדור בחבורו במצות ע"ד אמת".<sup>62</sup> הטעם שגילו השניים למחבר לאחר תעניות וסיגופים הוא כדלהלן:
- ואמרתי להם: מהיכן המילה יוצא?<sup>63</sup>
- ואמרו לי פה אחד גם שניהם: גימל בגימל, ר"ל נעלם ג' ימל.<sup>64</sup>
- ואמרתי להם: א"כ יכתוב ימול לכם כל זכר (בראשית יז, יב); מאי המול ימול?<sup>65</sup>
- אמרו לי: המל בחיך ימול בלשון; ר"ל המל בחכמה הנקרא חיך, ימול בינה הנקראת לשון. והנה חיך ולשון בראש הנקרא כתר עליון ראש העליון.
- ואמרתי להם: הכניסו דבריכם באזני.
- לבראשית יז, א, כג ע"א; טעמי המצות לרקנאטי, עה, פרומישל תרמ"ח, יד ע"א. ראו: קושניר-אורון, ה"פליאה" וה"קנה" (לעיל, הערה 31), עמ' 112, 115 (1).
- ספר הקנה, נט ע"א. 58
- שם, נט ע"ב. 59
- שם, נו ע"ב. על ההקשר האסטרולוגי של "חלק", ראו לעיל, הערה 55. בעל הקנה הזכיר שם את השעיר המשתלח, וניכר שהסתמך על הסברו המגי האסטרלי של הרמב"ן. ראו למשל: שורץ, אסטרולוגיה (לעיל, הערה 9), עמ' 138–140; שורץ, קמיעות (לעיל, הערה 1), עמ' 40–42. ביקורת על ההסבר המגי האסטרלי המופיע בדברי רמב"ן ובדברי הקנה מצויה בדבריו של ר' משה אשכנזי בפולמוסו עם ר' מיכאל בן שבת בלבו. ראו: גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה (לעיל, הערה 55), עמ' 383.
- ספר הקנה, נח ע"ב. 61
- שושן סודות (לעיל, הערה 54), שח-שט, עמ' 126–127. ראו: אידל, הקבלה (לעיל, הערה 32), עמ' 219. "בעל הגדור" רומז לכינוי "אבן גדור" שבסיפור שבראש ספר הקנה. ראו: קושניר-אורון, "הפליאה" ו"הקנה" (לעיל, הערה 31), עמ' 342.
- כלומר, מה מקורו הפנים אלוהי של מעשה המילה. ההנחה היא שכל מצווה נובעת מספירה או מספירות מוגדרות, והיא אף מתקנת הוויות אלה. ובנוסף שבשושן סודות "יוצרת" (שם, עמ' 127).
- בנוסף שבשושן סודות "ימ"ל ב"ג ר"ל נעלם הגימ"ל". וראו: ספר הפליאה, פרומישל תרמ"ד, ו ע"ד. 64
- כלומר, מדוע פסוק י שבפרק יז בבראשית גורס "הימול לכם כל זכר"? המחבר שואל על חוסר האחידות של הטקסט המקראי. 65

ואמרו: החכמה אב הבנים, והבינה אם הבנים, חסד יניקתו מהאב כרחם אב על בנים (תהלים קג, יג), והפחד יניקתו מהבינה, קו ירוק מלך העולם,<sup>66</sup> והאב מלא<sup>67</sup> רחמים וע"כ נקרא המלך, שאין שם ערלה חלילה;<sup>68</sup> וע"כ ימול לנער לבער הערלה<sup>69</sup> אחיות הטומאה. ולכן באה המצוה לאברהם איש החסד לבער הערלה ולגלות אור העטרה המכוסה בחשך. וזהו ביום הח' ימול (ויקרא יב, ג); מי ימול? המלך ימול לבער דין מהמלך, היא אם הבנים, וע"כ המצוה באיש ולא באשה.<sup>70</sup>

הסברו של בעל הקנה הוא אלמנטרי, והוא מעוגן בסדרי ההפריה של חוכמה ("אב") וחסד מחד גיסא ושל בינה ("אם") וגבורה מאידך גיסא.<sup>71</sup> הפריה זו ממשיכה מתפארת ועד למלכות דרך היסוד כפי שנראה להלן. המילה ניתנה לאברהם מפני שהוא איש החסד, ובכוחו להמשיך את החסד באמצעות הרחקת הדין הנובע מהבינה ומכוחות הטומאה. ואולם מסתבר, שבתהליך שגרתי זה עוקפים את השפעת הבינה. הא כיצד? דיונו של בעל "הקנה" בטעם המילה מתגבש בשלושה שלבים, הבנויים באופן הדרגתי מן הנסתר והחיצוני אל הגלוי. שלבים אלה מתנסחים בדברי שני האנשים, האדמוני והלבן. השלבים אף מתפרשים בתחילה בידי התלמיד, כמצוין בביטוי "ר"ל" (א-ב), ובסוף בידי האנשים הססגוניים (ג):

(א) גימל בגימל.

(ב) המל בחיך ימול בלשון.<sup>72</sup>

(ג) החכמה אב הבנים, והבינה אם הבנים, חסד יניקתו מהאב... והפחד יניקתו מהבינה.

נבהיר כעת את עקרונות הדיאלוג. ב"ספר הפליאה" הבהיר המחבר, כי "גימל" משקפת את ספירת הבינה.<sup>73</sup> תהליכי האצילות של הבינה מובהרים בשמה של האות, שכל אות שבו מרמזת לספירה שונה: ג' – בינה (הספירה השלישית מכתר); י' – מלכות; מ' –

66 "קו ירוק" (ספר יצירה, א, י) משקף את הבינה, כפי שציין למשל בעל ספר הפליאה (סב ע"ד).

67 בנוסח שבשושן סודות "מלך".

68 כלומר, האב עצמו, המבצע (הוא או שלוחו) את המילה, הוא נימול; הפרדיגמה לכך היא אברהם, שהיה צריך למול את עצמו לפני שמל את יצחק בנו כפי שציין בעל הקנה: "וע"כ אברהם לא הורשה לשמש עם שרה כל זמן שלא נטהר מן הערלה" (שם).

69 בנוסח שבשושן סודות "ימול לבשר הערלה".

70 ספר הקנה, נח ע"ב – נט ע"א.

71 שם, נט ע"א.

72 ראו: א' וולפסון, "דימוי אנתרופומורפי וסימבוליקה של האותיות בספר הזוהר", ספר הזוהר ודורו, בעריכת י' דן, ירושלים תשמ"ט, עמ' 154.

73 "גימל רומז בבינה" [ה] ושמשו ג' אותיות, והם ימ"ל, ומלת ימ"ל רומז ביסוד, ולכן מתהפך למ"י, ר"ל היסוד הוא לבינה" [ה], ספר הפליאה, פא ע"ג.

יסוד; ל' – תפארת. התהליך הטבעי שמעשה המילה מעורר הוא, אפוא, זרימת השפע דרך בינה, תפארת, יסוד ומלכות. זהו הסדר המונוליתי של ההאצלה, המסומל ב"גמל". ואולם התלמיד המשיך להקשות, והצביע על כתובים המעידים על רבגוניות התהליך. הוא איננו מקבל את ההצגה המונולטית של ההאצלה. ואכן, האנשים מבהירים, כי הזיקה המיוחדת שבין בינה לדין היא בעייתית. על כן יש צורך לדחוק את השפעתה של הבינה (העלמת הג'), ולשתף גורמים נוספים בהאצלה. לתהליך זה שותפה חדשה, היא ספירת החוכמה, שהשפע שלה נוכח בספירת החסד. הדומיננטיות של החוכמה והחסד הופך את שפע הבינה לשולי או אף חסר השפעה, ועל כן אברהם איש החסד הוא שקיבל את הציווי. החיוב המוטל על האב מנומק על ידי מעין דרמה של "הערמה" על ספירת הבינה ודחיקתה לשולי ההשפעה, וכך, הבינה הופכת מגורם דומיננטי למעבירת שפע בלבד.

נמצאנו למדים, כי בעל "ספר הקנה" הבהיר את מצוות המילה בשני מישורים המתקיימים זה לצד זה. הוא חשף באריכות את המשמעות התאורגית שלה בהסדרת תהליכי האצילות ובעקיפת הגורמים השליליים מחד גיסא והציג את המשמעויות המגיות והאסטרליות שלה ("כופר") מאידך גיסא. דיונו משקף במובנים רבים את המאפיינים השונים של הקבלה בביונסטיון.

## דרשנות קבלית

ר' אפרים בן גרשון, דרשן שסבב במחוזות שונים של ביונסטיון, הותיר קובץ דרשות רחב יריעה, שחלק נכבד ממנו מועתק מכתבי ראשונים ללא אזכור שמם.<sup>74</sup> כרבע מהקובץ מוקדש לדרשות הפותחות בכתוב "מי זאת עולה מן המדבר כתמרות עשן מקטרת מור ולבונה מכל אבקת ריחל" (שיר השירים ג, ו).<sup>75</sup> ר' אפרים אסף בדרשותיו חומרים פילוסופיים וקבליים אלה בצד אלה מבלי לחוש צורך ביישובם ההדדי. הספרות הדרשנית מכילה דרשות רבות על המילה,<sup>76</sup> ור' אפרים איננו יוצא דופן מבחינה זו. ר' אפרים בחר להתייחס למילה בשני מישורים, מדרשי וקבלי, ושלא כדרכו התעלם מהמישור הפילוסופי.<sup>77</sup> במישור המדרשי הרבה להביא מדרשים בשבח המילה. במישור הקבלי עסק בממד התאורגי של המילה, ואין בדיונו משום חידוש מיוחד. ר' אפרים הביא שפע של שמות נרדפים לספירת היסוד, המשקפת את איבר הברית (יוסף, שבת,

74 וכבר דיבר בו הקר בעבודת הדוקטור שלו (לעיל, הערה 1), עמ' כו-כט ובעבודות נוספות.

75 אף ר' מיכאל בן שבת בלבו דרש סביב שיר השירים, וכנראה הייתה זו דרך רווחת בדרשנות הביזנטית במאה החמש-עשרה. ראו: דרשות, כ"ו ותיקן 105, 83 ואילך.

76 ראו: 36, p. 1989, New Haven-London 1989, M. Saperstein, *Jewish Preaching 1200-1800*.

77 נוסח הדרשה מובא להלן, בנספח א.

שלום).<sup>78</sup> בניגוד לבעל הקנה, שזיהה את מקור המילה בספירת החוכמה וראה בשיתופה מעין פעולת עקיפה של הבינה, בדבריו של ר' אפרים אנו מוצאים את הגישה הקלסית, שספירת היסוד מופרית מספירת הבינה.<sup>79</sup> זאת ועוד: אחד ממקורותיו של ר' אפרים הוא ספר תורת המנחה. הוא העתיק ממנו עשרות עמודים ללא אזכור שמו.<sup>80</sup> והנה גם ר' יעקב סקילי קישר בין יסוד לבינה. הוא כתב, כי "השם ית[ברך] נתן לנו ברית המילה לזכותינו לאל חי, וברית אדני הוא כנגד ברית התורה שהיא נקשרת בין ברית אל חי לברית אלקים, שהיא הבינה".<sup>81</sup> בין כך ובין כך מצוות המילה מאפשרת זרימה תקינה של שפע בעולם האלוהות.

כאמור, ר' אפרים בחר שלא להתמודד עם הגישה השכלתנית בהנקמת מצוות המילה, והסתפק במוטיבים אלה, ששורשם במיטיקה:

(א) תאורגיה. הצגת נתיב מתוך אילן האצילות (בינה – יסוד), שהסדרתו היא באמצעות המילה.

(ב) מיקרוקוסמוס. הקבלת האיברים לספירות (אדם תחתון ועליון, איבר הברית).<sup>82</sup>

(ג) ברית. השתקפות הבריתות השונות (נישואין וכדומה) במילה.

עוד ראוי לציין, שר' אפרים הביא חלוקה של שבע "מצוות" במילה (כיסא של אליהו, מילה, פריעה, מציצה, כיסוי עורלה ושתי ברכות).<sup>83</sup> בחלוקה זו יש עירוב של שלושה ממדים משפטיים: מצווה (מילה), רכיבי מצווה המעכבים בקיומה (פריעה, מציצה וברכת האב לפי דעות מסוימות) ומנהגים (כיסא של אליהו וכיסוי עורלה). ר' אפרים כלל את כולם במונח "מצווה", ואף כאן יש מהלך יומרני שאיננו שגרתי.

גישתו של ר' אפרים הבהירה, שאת הדיון במצוות המילה יש לנהל במישור המדרשי והקבלי. לאור המסורות המיסטיות הענפות של מצווה זו העדיף הדרשן הבינוני לנהל את השיח שלו על הקרקע הנוחה של המסורת ולחמוק מהשכלתנות.

78 כ"י לונדון, המוזיאון הבריטי 379, 396.

79 שתי ספירות אלה מכונות בקבלה הבינונית "שמיני"; בינה מפני סדר הספירות ממלכות ומעלה, ויסוד מפני הזיקה למילה הנערכת ביום השמיני. ראו למשל: ספר הקנה, סא ע"א. ובספר התמונה קרא על הבינה "המנצחת על השמינית" (למברג תרנ"ב, דפים ד ע"ב–ה ע"א). ראו: אידל, הקבלה (לעיל, הערה 32), עמ' 208–214. כידוע, בספרות הקבלית שגור הכינוי "שמיני" לספירת הוד. דרך אגב, ר' שלמה לבית הלוי עתיד לזהות את "השמינית" עם החכמה. ראו: ספרשטיין (לעיל, הערה 76), עמ' 247, הערה 24.

80 ראו: ד' שוורץ, "לאופיין ולמקורותיהן של דרשות ר' אפרים בן גרשון", עלי ספר, כא (תש"ע), עמ' 93–94.

81 תורת המנחה, מהדורת ב"א חפץ, צפת תשנ"א, א, עמ' 46.

82 ראו לעיל, הערות 33, 54.

83 על שילוב דברי הלכה בדרשות באותה תקופה, ראו: מ' ספרשטיין וא' קנרפוגל, "דרשות מבינוניות בכתב יד: תיאור כתב היד וקטעים בענייני תפילה ובית הכנסת", פעמים, 78 (תשנ"ט), עמ' 172–174.



## סיכום

במובנים רבים סוגיית הטעמים של מצוות המילה משקפת את פניה של המחשבה היהודית בביונטיון בכללה. הקיסרות הביונטית הייתה כשלעצמה מרוחקת ממוקדי התרבות שבמערב, אך היא גבלה בארצות שהיה בהן מרקם תרבותי עשיר ומגוון. חלק מהתרבויות שצמחו בארצות שגבלו בביונטיון תרמו לסגנון ולמקורות שפרנסו את כתבי ההגות היהודית: גבולות הצפוניים חדרה התרבות הסלכית (בולגריה); במזרח – התרבות הערבית המוסלמית; ובמערב – התרבות האיטלקית. בצפון איטליה שכנה בשלהי ימי הביניים קהילה אשכנזית חזקה ובעלת השפעה, ומכאן הזיקה ליהדות אשכנז. ההשפעה ממזרח וממערב השתקפה במיוחד בחותמם של מקורות ערביים וסכולסטיים שעיצבו את פני ההגות היהודית.

מגוון תרבותי זה יצר לעתים תפיסות שאינן שגרתיות ברקע ההגות היהודית המוכרת לנו, ולעתים מופיעות תפיסות אקלקטיות שגרתיות המנוסחות בסגנון שאיננו שגרתי. כאמור, הדיון בטעם מצוות המילה חשף תפיסות והתנסחויות שלעתים נתפסות בעיני הקורא כתמוהות (למשל, פגיעת קנאים במי שאינו נימול), וניסוחן אף הוא אינו מקובל (למשל "גלגול" בדבריו של כומטינו), ולעתים גם תפיסה המופיעה בספרות הפילוסופית במערב עוברת שינוי דגשים. דוגמאות לתופעות כאלה הן התפיסה האנטינומיסטית של משקוני, התפיסות ההלכתיות של קלקיש ושל ר' אפרים, תפיסת ההערמה התאוסופית של מחבר "ספר הקנה", ההנמקות הסימבוליות השונות והגלישה לפרדיגמות חלופיות לשכלתנות האריסטוטלית (הסברים מגיים אסטרייליים של בעל ספר הקנה ור' מרדכי כומטינו). מוטיבים רעיוניים, פרשניים, הלכתיים ודרשניים שבים ונשנים בדיונים על המילה כדוגמת הקישור בין מילה לשבת (בין ברית לאות) והעיסוק בהנמקה המיסטית.

ככלל, הזיקה לממד הפילוסופי של מצוות המילה נחלשה בהגות היהודית בביונטיון בשלהי ימי הביניים. תפיסת המילה כאות מיוחד, שבו "שדי" תופס את מקום הייחוד המימוני (דרשת ר' אפרים בן גרשון) הרחיקה מיניה וביה את ההנמקה השכלתנית, ומוטיבים שאינם שכלתניים במובהק תפסו לעתים מזומנות את מקומה. לפרקים היו אלה מוטיבים נאופלטוניים, מיסטיים ומגיים. תמונה זו משתנה ללא הכר עם הגעת המגורשים מספרד ומפורטוגל לאימפריה העות'מאנית, וזוהי פרשה בפני עצמה.

## דרשה על המילה לר' אפרים בן גרשון

ראיתי להביא דרשה קצרה של ר' אפרים בן גרשון על המילה מתוך כ"י לונדון, המוזיאון הבריטי, 379. לעיל עסקנו בעיקרי רעיונותיה הדרשניים והקבליים.

### מדרש לעניין מילה

מי זאת עולה מן המדבר כתמרות עשן מקטרת מר ולבונה מכל אבקת רוכל (שה"ש ג, ו). הפסוק הזה ראוי להדרש לעניין מילה.

ואמרו "מי זאת עולה" – מי זאת ולאנה תמצא, כמו זאת בריתי אשר תשמרו (בראשית יז, י),<sup>84</sup> והיא מעולה מכל שאר המצוות, ובזכותה העולם מתקיים, [96א] כדכתיב אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי (ירמיה לג, כה),<sup>85</sup> וזהו אומרו "מי זאת".

ואחר כך אמר [ר'] "עולה מן המדבר", ר"ל שעלתה זה המצוה מאברהם אבינו ע"ה, ששם עצמו כמדבר, שכן במכילתא דרבנן שמעון בן יוחי דורשו בפסוק ויפנו אל המדבר (שמות טז, י) ויפנו אל זכות האבות ששמו עצמן כמדבר,<sup>86</sup> וזהו אומרו "עולה מן המדבר".

כתמרות עשן, ר"ל ברית מילה מצלת את האדם מדינה של גהינם,<sup>87</sup> דכתיב בה ולעולם יעלה עשנה (ישעיה לד, י).

מקוטרת מר, זה אברהם אבינו ע"ה שנמשל כמר, מה מר ראש לכל הבשמים כך אברהם ראש לכל הצדיקים ונימול,<sup>88</sup> דכתיב בעצם היום הזה נמול אברהם (בראשית יז, כו). ולבנה, זה יצחק אבינו ע"ה, שנבחר על גבי המזבח כלבונה זכה ונימול, הה"ד וימול אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים (בראשית כא, ד), וכתיב ויעש אברהם משתה

84 כתוב זה נאמר בעניין מילת אברהם, ור' אפרים מצא קרבה בין הכתוב בשיר השירים לפסוק זה בשיתוף המלה "זאת".

85 כאן פירש ר' אפרים "ברית" כברית המילה, ואף כאן נסמך ברמו על הישנות המילה "ברית" בבראשית ובירמיה.

86 במכילתא דרשב"י על אתר נאמר "מה מדבר אין בו חטא ועון כך אבות הראשונים אין בהן חטא ועון".

87 ראו: סדר אליהו זוטא, מהדורת איש שלום, פרשה כה.

88 פירוש דרשני זה והבאים אחריו הם על פי שיר השירים רבה, פרשה ג; מדרש זוטא, שיר השירים, מהדורת בובר, על אתר; ילקוט שמעוני לשיר השירים, רמז תקפז.

גדול ביום הגמל את יצחק (שם, פס' ח). ומלת "הגמל" רומז שנימוול לשמונה ימים, ה"ג מל, ה"ג שמונה ואחר כך מל,<sup>89</sup> וזהו אומרו "ולבנה". ועוד אם תחשוב מלת "ולבונה" עולה בחשבונו "מילה" וי"ד דברים הי"ג, לרמוז על י"ג בריתות שנכתרו עליה; ועוד נשאר א' לרמוז על אברהם אבינו, שהיה ראש לנמולים, ונקרא שמו "אחד", כדכתיב אחד היה אברהם (יחזקאל לג, כד).<sup>90</sup>

מכל אבקת רוכל, זה יעקב אבינו ע"ה, שזכה בכל הרכולות והמעלות, כהונה מיעקב ולויה מיעקב ומלכות מיעקב; ונימוול כדכתיב ויעמידה ליעקב לחק (תהלים קה, י; דה"א טז, יז), וזהו אומרו "מכל אבקת רוכל".

ד"א מי זאת עולה, ראוי לנו להתבונן במלת "זאת". דע והבן כי מלת "זאת" רומז על השביעיות, ולכן נקראת המלה בשם "זאת", כדכתי' זאת בריתי אשר תשמרו (בראשית יז, י), בעבור [96] כי במלה תלויות שבע מצות, ואלו הן: עריכת כסא לאלהיה הנביא ז"ל, המילה, פריעה, מציצה, הטמנת ערלה ושני ברכות,<sup>91</sup> הרי ז'. לכך נקראת המילה ג"כ בשם "זאת".

אבל כפי דעת המקובלים רומזים אותו על שבעת ימי העורלה כנגד ז' טומאות וביום השמיני נכנס בטהרה, והוא סוד מדת השמיניית אשר למעלה לתפארת ולמטה משער השמים,<sup>92</sup> ומסוד הדבר האמתי בהיות העורלה חופף על ברית קדש שהיא מדת הדין להסיר מבשרו, וכנגד זה אמרו שאין אדם התחתון נברא כדמות עליון שלם עד אם (?) תתגלה לו העורלה, וזהו שארז"ל מל ולא פרע כאילו לא מל,<sup>93</sup> וניתן הברית למקום שפל רמז לזיכרון שבת של מטה<sup>94</sup> לקושרו למעלה<sup>95</sup> בסוד כי רם יי' ושפל יראה (תהלים קלח, ו). וניתן במקום סתום רמז ליוסף הפנימי,<sup>96</sup> וניתן באותו אבר רמז דינין ומצות, והטעם שדוחה שבת כי אות שדי הושם בו. ומיכאן יתבונן המשכיל כי סוד המילה ומצות

89 כלומר המילה "הגמל" נחלקת ל"הג" ול"מל". "הג" עולה בהמרת האותיות למספרים (5+3) לשמונה. ומכאן רמז שהמילה נערכת בהיות הדין בן שמונה ימים.

90 המרת אותיות הכתיב המלא של "ולבונה" במספרים עולה 99, וכך גם סכום "מילה" (85), שלוש-עשרה הבריות ואברהם (1).

91 הברכה של המוהל ("אקב"ו על המילה") וברכת אבי הבן ("להכניסו בבריתו של אברהם אבינו").

92 כאמור השמיניית כאן היא בינה, שהיא בין תפארת לבין חכמה, המכונה כאן "שער השמים". בינה נתפסת כנוכחות הפנימית של יסוד, הגדונה בהמשך הדברים. ראו לעיל, הערה 79. בפירוש האנונימי על ספר התמונה ציין, כי "אור הגנוז ביסוד בא מן הבינה" (כא ע"א).

93 משנת שבת יט, ו.

94 כינוי לספירת יסוד. בספרות הזוהר השבת מסמלת את מלכות, אולם בקבלה הקדומה ובחיבורים רבים היא מסמלת את יסוד. ראו: י' תשבי, משנת הזוהר, ב, ירושלים תשל"ה, עמ' תפז-תפח. לפי ההקשר מדובר אכן ביסוד.

95 כינוי לספירת בינה.

96 יוסף מסמל את ספירת יסוד, ונראה כי "יוסף הפנימי" מסמל את הבינה. ראו למשל: משנת הזוהר, שם, ב, עמ' תמט.

מילה בזמנה הוא קיום השבת,<sup>97</sup> ולכך אמרו דוחה את השבת.<sup>98</sup> וענין קידוש החדש ועיבורו וברכת הלבנה וחידושה והכנסת כלה בחופה כולם ענין אחד ורמז אחד לחבר את האהל להיות אחד, ובכלל הברית נכלל השלום,<sup>99</sup> כדכתי' בריית הייתה איתו החיים והשלום (מלאכי ב, ה); ומפני שנכללים בברית מילה כל אלו הענינים, נרמז בפסוק שהתחלתי בו הג' מיני בשמים, שהם מור, ולבונה ואבקת רוכל, לכך נאמר "מכל אבקת רוכל". ת"ם.

## נספח ב

### מתוך פירושי ר' משה תמר על המילה

ר' מנחם בן משה תמר, איש סלוניקי, היה נכדו של ר' זכריה כהן צדק<sup>100</sup> ותלמידו של ר' שבת בן מלכיאל הכהן, שני חכמים ביונטיים נודעים. להלן אביא פירושים אחדים מתוך הסופר קומנטר שכתב על "פירוש אבן עזרא", כ"י ליידין 29 Warner.

[27ב] וברוך אשר לו נתכנו עלילו' וגו'<sup>101</sup> – כבר זכר בס' יסוד מורא בשער י' וכן זכר גם ברמב"ם במורה בח"ג פ' ל"ג<sup>102</sup> שהרחקה מהמשגל תקרא קדשה, ושניהם כא' הביאו ראיה שכשנא' הש' למשה וקדשתם (שמות יט, י) במתן התורה ירד הוא ואמ' להם אל תגשו א"א [=אל אשה; שם פס' טו], ובהיות שהמילה היא מחלשת האבר המיוחד למשגל היה המול קדוש מפני שהוא ממעט במשגל, והבא מן הקדוש<sup>103</sup> קדוש.

ואין פי' הנפש כרצונם<sup>104</sup> – יר' שהם יפרשו מלת "נפש" הנפש המשכלת, וב"ע<sup>105</sup>

97 על ברית המילה כ"סוד השבת", ראו: שערי אורה לר' יוסף ג'קטילה, מהדורת י' בן-שלמה, ירושלים תשמ"א, א, עמ' 116.

98 ירושלמי, שבת יט א, טז ע"ד; בבלי, שבת קלב ע"א; פסחים סט ע"ב ועוד.

99 אף "שלום" ו"ברית שלום" מסמלים את ספירת יסוד.

100 ראו: א' גורפינקל, "מנחת קנאות" לר' זכריה בן משה הכהן מקנדיאה, קבץ על יד, כ (תשע"א), עמ' 125–279.

101 פירוש אבן עזרא לבראשית יז, ה: "וברוך השם אשר לו נתכנו עלילות, שהקדים וצוה אברהם להמול קודם שתהר שרה, להיות זרעו קדוש".

102 ר' מנחם תמר התכוון לזיהוי הקדושה עם פרישה מעריות, עיקרון המופיע הן ביסוד מורא הן במורה. ראו: יסוד מורא וסוד תורה, מהדורת י' כהן וא' סימון, רמת-גן תשס"ז, עמ' 176, שורה 27. הפרישה מעריות מתאפשרת כתוצאה מהמילה, הממעטת את יצר המין.

103 כלומר, יצחק, שנוולד בקדושה מפני שאברהם מל עצמו עוד לפני שהתעברה שרה.

104 פירוש אבן עזרא לבראשית יז, יד. הפירוש עוסק בכרת, שהוא עונשו של הערל.

105 ר"ת ובן עזרא.

אומ', שפי' נפש בכאן הוא הגוף נושא הנפש, וכן נפש כי תחטא (ויקרא ד, ב; ה, יז ועוד), כי הנפש לא תחטא, רק בהיות' בחברת הגוף.

[184א] מצאנו ברית בעבור ב' דברים<sup>106</sup> – "ברית יחיד" היא המילה, שנצטוונו באבר המוליד, שהו' אבר יחיד בין אצבעות הידים והרגלים, שצווה בה בראשונה אברהם אבינו ע"ה שהיה יחיד, כאמרו אחד היה אברה' ויירש את הארץ (יחזקאל לג, כד). ומפי הש"י שהוא היחיד האמתי. וזהו לשון יצירה: וברית יחיד מכוון באמצע,<sup>107</sup> והמכון ממנה למנוע תאות המשגל, אשר בהמעטת זה הפעל המגונה יש שתי תועלו' גדולו', והם השני דברי' שרמזו בהם זה המפרש, והם תקון הגוף ותקון הנפש.<sup>108</sup> אם תקון הגוף, כי בהרבות המשגל יחלש הגוף בכללו ויבואו לו חלאי' רבים בסבתו כמו שזכרו הרופאי', וכמו שזכר גם הרמב"ם ז"ל בהלכות דעות.<sup>109</sup> ואם תקון הנפש במעוטו ימעטו ההרהורים המטמאי' את הנפש, ואמ' שלמה נואף אשה חסר לב משחית נפשו הוא יעשנה (משלי ו, לב), ואומ' אח"כ נגע וקלון ימצא וחרפתו לא תמחה (שם, פס' לג). והבזיון הוא דבק בנפש. אלה הם הב' דברי' שרמזו הח' הנה לפי דעתי.<sup>110</sup> ואולם הרמב"ם ז"ל במורה בפ' נ' ח' ג' כת' ז"ל וכן המילה אצלי אחד מהטעמי' בה הוא למעט המשגל ולהחליש זה האבר כפי היכולת עד שימעט המעשה הזה. ואחר שהאריך בזה הטע' מה שהיה צריך אמ' דבר ז"ל: ויש במילה עו' ענין אחד צריך מאד והוא שיהיה לאנשי זאת האמונה כלם ר"ל מאמיני' יחוד הש"י אות גשמי שיקבצם וגו' ג"כ.

106 פירוש אבן עזרא לויקרא א, א.

107 ספר יצירה א, ג. ראו: I. Gruenwald, "A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezira", *Israel Oriental Studies*, 1 (1971), p. 141

108 ראו: מורה נבוכים ג, כז.

109 הלכות דעות ד, יט. וראו עוד: שם ג, ב; ה, ד וכו'.

110 כלומר, תיקון הגוף והנפש הם שני הדברים שעליהם דיבר אבן עזרא.

111 ואצלנו מ"ט.