

שמואל דוד לוצאטו

כתבים

ההדיר וצירף מבוא והערות
מנחם עמנואל הרטום



ספריית 'דורות'

'דורות'

שמואל דוד לוצאטו: כתבים

S. D. LUZZATTO

SELECTED WRITINGS [1]

Edited, with Introduction and Notes

by M. E. ARTOM

התוכן

7

מבוא

45

דברי הגות ומחקר

הבהרת יסודות היהדות 45; מהות היהדות 47; אהבת
הבריות ביהדות 57; שיעורים בתיאולוגיה דוגמאית 69;
שיעורים בתיאולוגיה מוסרית-יהודית 104; מתוך ההקדשה
של 'ויכוח על חכמת הקבלה ועל קדמות ספר הזוהר'
לאלחנן (גראציאדיו) ישעיה אסקולי 171; מבוא למחזור
בני רומא 221

©

כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק, ירושלים תשל"ו

נדפס בדפוס 'אחזה', ירושלים

Copyright by the Bialik Institute, Jerusalem 1976

Printed in Israel

מבוא

דמותו ודרכו

בשמואל דוד לוצאטו (שד"ל), שהיה בוודאי הדמות המרכזית בעולמה הרוחני של יהדות איטליה במאה הקודמת, אפשר לראות מחדשה של המסורת הנאורה של החכמים היהודים באותה מדינה, מסורת שנמשכה מימי הריניסאנס לפחות, ושד"ל המשיכה ופיתחה אותה והכניס בה רוח חדשה. שד"ל הוא בוודאי גם אחד המשכילים הבולטים של התקופה, שלבו פתוח ללימוד כל החידושים של המדע כימיו, ולא רק בתחום המצומצם של מדעי הרוח ומדעי היהדות שבו היה עיקר עבודתו, והוא קשור בנימים הרבה להשכלה היהודית של מזרח אירופה ושל מרכז-אירופה; ישיבתו באזורים, שעד סוף ימיו היו נתונים לשלטון אוסטריה, הקלה עליו במיוחד את הקשר עם אחיו היהודים שבמרחבי הקיסרות האוסטרו-הונגרית ובמדינות אחרות שמחוץ לאיטליה. ואולם להבדיל מרוב המשכילים רואה שד"ל את המדעים, את החידושים של התרבות האירופית לא כנקודת-שיא שאליה יש להביא את היהדות, אלא כמכשירים העשויים להקל את עבודת מחקר היהדות, את פיתוח המדע, הספרות והשפה של עמו. היהדות, מכלול היהדות כפי שבא לידי ביטוי במקרא, במשנה, בתלמוד, במדרשים, היא תמיד בעיניו המרכז, הנכס המסורי והרוחני הנעלה ומרומם מכל תרבות ומכל שיטה פילוסופית. המסורת היהודית, האמונה האיתנה באלוהי ישראל, שהוא בעיניו בעיקר אל האהבה והצדק, והקפדה על שמירת המצוות, קלות כחמורות, היא נר לרגליו בכל מעשיו. מכאן התנגדותו לרדיפה הבלתי-מרוסנת של בני דורו אחרי האמאנציפאציה, השוויון האזרחי, ההתבוללות, והתקוממותו לתנועת הריפורמה שהתפתחה בימיו בגרמניה, לא מעט בשל פעולתם של אנשים שהושפעו כמוהו ממשוה מנדלסזון ושכמוהו עמלו וטרחו בתחום המחקר המדעי של היהדות, ואולם שלא כמוהם לא הסתפקו שד"ל במחקר קר של השירה ושל השפה העברית, אגב שמירת מרחק מהן.

מחוסר אמצעים לא עלה בידו לערוך ניסויים לתוכניתו זו, אך ייתכן שאילו עלה בידו הדבר היה נמנה עם הממציאים של ראשית תקופת התפתחות המכוונות בעולם. הוא גם השתדל להגשים חלום דורות רבים ולהמציא 'נע תמיד'. ניסוייו אלו במיכאניקה עשה בטריאסטי, שאליה עבר עם משפחת אביו בשנת 1777, כשגזרה קהיליית ויניציאה, השלטת אז על אותו חבל-ארץ, שעל כל היהודים לנטוש את הכפרים ואת העיירות. חזקיה לוצאטו נשא אשה ממשפחת לוֹ-לי, שהיתה נשואה קודם לאיש חולה בגופו ובנפשו ונתאלמנה ממנו בבתוליה; שמה היה רבקה מלכה. זוג זה של אנשים פשוטים, המתפרנסים בדוחק מעמל כפיהם, בנה בית למופת, שבו שררו אהבה ושלום, יושר ואמונה ללא גבול, בית שהצטיין באהבת התורה והמצוות, ובמעשי חסד וצדקה לעניים.

לזוג זה נולד ביום א' באלול, תק"ס (22.8.1800) שמואל דוד, לאחר ששכל שני בנים אחרים שנולדו לפניו. אביו הזדרז לשלוח אותו לבית-ספר לפעוטות כשהיה בן שלוש שנים, כי חשש, לאחר האסונות שפקדוהו בשני בניו הראשונים, שמא לא יוכל לקיים את המצווה 'ושיננתם לבניך'. וכך התחיל הילד בגיל כה רך את דרכו הארוכה בלימוד. כבר בגיל שמונה התחיל לחבר חרוזים בעברית ובאיטלקית, ובאותו גיל התחיל להגות את הרעיון שיש צורך בפירושים חדשים למקרא, דבר שלו הקדיש כוחות רבים שנים רבות משנות פעילותו. כבר בימי הילדות הראה שד"ל את נטייתו לדיוק ולצחות בלשון, את אהבתו לדקדוק, את שאיפתו לבדוק כתבי־יד וספרים עתיקים, לדפדף בהם ולרכוש אותם לעצמו. עד קרוב לגיל בר־מצווה למד שד"ל בבית-ספר ציבורי יהודי, אך עמלו ושקידתו בלימודים מקיפים ועמוקים יותר על דעת עצמו הביאו עליו מחלה קשה, ובעטיה הוציאו אביו מבית-הספר. הצעיר הוסיף להשתתף בקביעות רק בשיעור יומי בתלמוד, שעליו התחיל לשקוד מגיל עשר. וכזה מתחילה הדרך הארוכה של שד"ל בלימוד עצמי, שמכותו היה לאחד האנשים החכמים והמשכילים ביותר בדורו. באותו פרק־זמן ניסה אביו ללמדו את מלאכת החרט, כדי שיהיה מסוגל לפרנס את עצמו מעמל כפיו, אך משנוכח לדעת שהנער לא יצליח בעבודה מסוג זה הניחו להתמסר כולו ללימודיו האהובים עליו.

באותן השנים, מגיל בר־מצווה עד גיל 18, נראים אצלו הניצנים

בדרך המלומד שאינו רואה את עצמו שותף חי לנושא מחקרו, אלא שיווה לנגדו תמיד כמטרה את פיתוח השפה העברית והידוש נעורי השירה העברית. גילוי מכמני עבר לא היה בשבילו רק סיפוק סקרנות של חוקר ושל היסטוריון, אלא גם — ובעיקר — פעולה המכוונת להוכיח לבני ישראל, ששכחו את ערכה הרב של מורשתם הרוחנית, מה עשירים הם אוצרות תרבותם הם, לעודדם לחזור למקורות תרבותם ולשפתם ולחזול לרעות בשדות זרים. ואכן, בנוסף לפעולתו בשדה המחקר עמל שד"ל בהסכרת עיקרי היהדות בצורה מודרנית והולמת את בני דורו, אגב פולמוס נגד התרבות היוונית בפרט והתרבות המערבית בכלל, ובניסיון לטהר את המחשבה היהודית המקורית מסיגים שדבקו בה במשך מאות שנות הגלות. כהשקפתו ראה כנטעים זרים במיוחד את הקבלה ואת הפילוסופיה היהודית של ימי־הביניים. הוא הירבה לכתוב בעברית, והפרוזה שלו בעברית אולי היא הדוגמה הראשונה של ניסוח עברי צח של דברי־מדע מודרניים, ואין ספק שתרמה לא מעט לעיצוב הסגנון והניסוח המדעי של הבאים אחריו עד ימינו. הוא שלח את ידו גם בשירה, ואם אי־אפשר לומר שהיה משורר גדול ושירתו נראית יותר פרי מאמץ שכלי מאשר תוצאה של השראה פיוטית מקורית עמוקה, הצליח גם בה להביע את דעותיו ואת רגשותיו בעברית בהירה, משוחררת במידה רבה מאוד מהצורות ומהביטויים הקלאסיים, המהווים לעתים קרובות מחיצה שקשה לאדם המודרני לעבור אותה.

פרקי חייו

ממשפחת לוצאטו, שעליה התייחס שד"ל, יצאו במאה ה־17 שמה ויעקב בן יצחק לוצאטו, ובמאה ה־18 המשורר והמקובל המפורסם משה חיים לוצאטו והמשורר אפרים לוצאטו. בסוף המאה ה־18 ישב ענף המשפחה, שממנו עתיד היה לצאת שמואל דוד, בעיירה סאן־דניאלה־דל פריאולי, ושם נולד אביו, חזקיה בן ברוך, ביום ב' בשבט, תקכ"א (1761). הוא התפרנס כל ימיו בדוחק ממלאכת החרטות, אולם היה בעל השכלה יהודית לא מבוטלת, גילה נטייה חזקה לקבלה, וניסה את כוחו בכמה חיבורים ספרותיים שלא נתפרסמו מעולם. התעניינותו לא הצטמצמה רק בחכמת היהדות; הוא עסק גם במיכאניקה, ואפילו הכין תוכנית למכונת קיטור;

הראשונים של פעילותו בכל התחומים שבהם המשיך והעמיק אחר-כך כל ימיו. באותן שנים החל שד"ל לתת את ידו לשירה העברית, בהקפידו על צחות הלשון ועל דיוק צורות הניקוד, ובשל כך גם נכנס בפולמוס חריף נגד חורזים בני-זמנו, אף אם היו מכובדים וגדולים ממנו בשנים. בעיון ב'עין יעקב' הגיע למסקנה, שסימני הניקוד והטעמים עדיין לא היו קבועים בזמן התלמוד, וגם על דעתו זו, שנעשתה אחר-כך נחלת כל החכמים, נאבק בתקיפות והביא לה הוכחות בפני חכמי דורו. כבר בגיל 14 התחיל לגלות התנגדות לקבלה, אף-על-פי שאביו הנערץ עליו השתדל לחנכו לאורה, וראשיתה של התנגדות זו היתה אף היא נעוצה בתגליתו, שאין הניקוד והטעמים קודמים לזמן התלמוד, שלפי זה הרמזים הרבים שבזוהר לניקוד ולטעמים מוכיחים שהוא מאוחר לזמן הנהגתם ולא חובר בימי החכמים שיוחס אליהם. עובדות אלו ערערו את אמונתו בקבלה, ובהתעמקו בנושא הביא במשך השנים הוכחות רבות נגד קדמות ספרי הקבלה. נוסף לכך, על-פי ההשקפות שפיתח בתחום עיקרי היהדות והגותה הגיע לכלל דעה, שהקבלה היא תופעה זרה ליהדות, מזיקה לה ומנוגדת לעקרונותיה. ללימודי הפילוסופיה והמוסר, שאף להם חלק נכבד בגיבוש אישיותו ודעותיו של שד"ל, הגיע על-פי קריאות מקריות בספרים שנזדמנו לידו, וכבר בימי נעוריו הושפע במידה רבה מדעותיהם של לוק ושל קונדיאק. עם סיום לימודיו הסדירים ידע שד"ל היטב את השפות האיטלקית והצרפתית, מלבד העברית, והצליח לקנות ידיעה מספיקה גם בשפה הגרמנית, בהתאמצו לתרגם לעצמו ספרים שעניינו אותו בעזרת מילונים, וכן קנה ידיעה של ממש בשפה הרומית וידיעה מסוימה בשפה היוונית, ובהדרגה למד את היסודות של השפות השמיות, מחוץ לעברית, שהיו ידועות בימיו; את הארמית המקראית והתלמודית הכיר כמובן היטב. השפה העברית היתה משאת-נפשו מימי נעוריו, בה הביע את מרבית רעיונותיו, בהשאירו לשפות הלועזיות בעיקר עבודות המכוונות להפיץ ברכים את מה שנראה בעיניו כיסודות היהדות, וההתכתבות עם תלמידים, ידידים, קרובים ומכרים, אם כי גם חלק נכבד בהתכתבות זו ניהל בעברית. נוסף על כך השתמש בשפה האיטלקית בתרגומיו של המקרא, המכוונים אף הם להפיץ את כתבי-הקודש בין בני דורו שרובם רחקו מידעת השפה העברית.

שד"ל נמנה בלי ספק עם אנשי ביקורת-המקרא, וכבר בגיל 14 התחיל לחקור מבחינה מדעית את כתבי-הקודש ואף העז להציע בהם תיקונים, ובכך פתח את שורת מחקריו על נושא המקרא, שעליהם נתעכב עוד להלן.

כשהיה בן 16 שנה הציע הרב של טריאסטי, הירושלמי ר' אברהם אליעזר הלוי, לשמואל דוד הצעיר להיות רב בישראל והבטיחו להסמיכו כשיגיע לגיל עשרים. אבל שד"ל ראה את ייעודו בחקר כתבי-הקודש ולא בהתעסקות בספרות הרבנית, ולכן דחה את ההצעה, שהיתה עשויה לשמש גם פתח לפרנסה מכובדת. וזאת על אף חייו החומריים שלא היו קלים כלל וכלל: פטירת אמו, כשהיה שמואל דוד בן 14, הטילה עליו, על אביו ועל אחותו, בנוסף לכל הקשיים שבמשפחה, גם עול ניהול משק-הבית, ושד"ל עצמו מספר לנו, כי פעמים רבות קרא והגה בבעיות קשות של מחשבת ישראל, או של חקר הלשון, או של פרשיות המקרא, בשעה שהיה עוסק בעבודת מטבח. במשך תקופה מסוימת ניסו בני המשפחה את מזלם גם במין תעשיית-אטריות ביתית, אך גם עסק זה לא עלה יפה, והקשיים הכלכליים הוסיפו להעיק עליהם. כשמלאו לו 22 שנה התחיל שד"ל למד בבתי יהודים אמידים, ובכך ביסס את עיקר פרנסתו, עד אשר נתמנה למרצה בבית-המדרש לרבנים שנפתח בפאדובה בשנת 1829.

בשנת 1819 הופיע בפעם הראשונה שמו של שד"ל כמחבר בדפוס. כשפירסם שיר לכבוד ביקורו של הקיסר פראנץ-יוסף בטריאסטי. בהיותו בן 18 הכיר שד"ל אישית את יש"ר (ר' יצחק שמואל ריג'ניו), החכם הנערץ מגוריציה, שאתו כבר התכתב שד"ל קודם בעניין דעותיו בדבר זמן קביעת הניקוד והטעמים. ההיכרות הפכה במהרה לידידות ולהערצה מצד יש"ר לשד"ל הצעיר, ולידידות זו היה משקל רב בהתפתחותו ובפעולתו של שד"ל, שהרי ריג'ניו הוא שהשתדל שיתמנה שד"ל לפרופסור בבית-המדרש לרבנים שבפאדובה, שבו יוכל שד"ל להתמסר ללימודיו ולהוראתו ולהניב את פירות מחקריו.

בשנת 1821 ציווה קיסר אוסטריה על יהודי טריאסטי להדפיס סידור עם תרגום איטלקי, ולאחר גלגולים רבים הוטלה העבודה על שד"ל, אשר השלימה בה בשנה, ובזה נודע שמו בתוך יהדות איטליה. אותו סידור היה לפי הנוסח האשכנזי, וכעבור שנים אחדות

(1829) הוציא לאור גם את תרגום הסידור לפי המנהג האיטלקי, שזכה לכמה מהדורות. ב־1925 יצא בדפוס החלק הראשון של אוסף השירים של שד"ל, 'כינור נעים'.

ב־1828, סמוך ליציאתו לפאדובה לשמש בה, כאמור, מרצה בבית־המדרש לרבנים, נשא שד"ל את בלהה בת שבע סיגרי לאשה.

מינויו לכהונת מרצה איפשר לו לשד"ל להתמסר בשלוות־נפש לעבודות־המחקר שלו, ואף כי לא נעלמו הקשיים הכלכליים שהיו מנת חלקן מאז נולד, כי משכורתו היתה דלה, לא תמיד שולמה בזמן, ואף קוצצה כמה פעמים בשל הקשיים הכספיים של המוסד, התמיד בתפקידו עד יום מותו וכל אותו זמן הירבה להשתתף ברוב כתבי־העת שעסקו בענייני יהדות באירופה ואף בארץ־ישראל במאמרים ובהערות שלו. בשנת 1847 נתמנה שד"ל לחבר 'איס־טיטוטו ויניטו', מכון מדעי של האיזור. להלן, כשנדבר על דעותיו, נזכיר את חיבוריו העיקריים, וכאן אנו מסתפקים במסירת הפרטים הביוגראפיים החשובים ביותר.

בשנת 1829, בסמוך לתחילת עבודתו כמרצה ללשון ולספרות עברית, למקרא ולהיסטוריה, נולד בנו־בכורו של שד"ל, וקרא את שמו 'אוהב גר' (פילוכסנטוס), ברמזו על כך גם לעבודת־מחקר על תרגום אוגנקלוס הגר, שבה היה עסוק באותם ימים. ב־1832 נולד בנו השני של שד"ל, ישעיה, שמת בשנת 1833, ובאותה שנה נולדה בתו מלכה; בשנת 1863 נולד בנו חזקיה רפאל ישעיה. בשנת 1841 נפטרה אשת־נעוריו של שד"ל, אחרי שנים של ייסורים ושל מחלת־נפש, ובשנה שלאחר־מכן נשא שד"ל לאשה את אחותה, לאה; ממנה נולדו לו שני בנים (שאתד מהם מת בגיל 7) ובת. הצרות המשפחתיות הוסיפו לפקוד אותו: בשנת 1851 מתה בתו מלכה בהיותה בת 18; ובשנת 1854 שכל גם את בנו־בכורו אוהב־גר, שנפגע במחלה פנימית קשה, לאחר שכבר נתפרסם שמו בעולם (היה בן 24 בלבד) ככלשן בעל שיעור־קומה, בעיקר בשל מחקריו בשפה הסאנסקריטית. שד"ל נפטר ביום הכיפורים, תרכ"ו (1865).

1 רוב הנתונים על משפחת שד"ל ועל נעוריו שאובים מן ה־Autobiografia (תולדות עצמו), שכתב שד"ל בשנת 1847, ושבה תיאר את קורותיו עד גיל עשרים, וממכתב שכתב בשנת 1865, כחודשיים לפני פטירתו. פרטים רבים אחרים אפשר לשאוב מאוספי האיגרות העבריות והלועזיות שלו.

המחקר הבלשני והספרותי

שד"ל היה בוודאי בין פותחי הדרך למחקר המודרני בדקדוק העברי ובדקדוק הארמי, ואף בחקר השירה העברית של ימי־הביניים. ה'מבוא לדקדוק לשון הקודש' שלו, שנכתב באיטלקית ושהודפס בפאדובה בשנת 1835, והוא, אחרי עבודתו של גזוניס על אותו נושא, אחד הגסיונות הראשונים של הצגת דקדוק השפה העברית על בסיס מדעי. היום אין לספר זה הרבה יותר מאשר ערך היסטורי, שהרי בימיו של שד"ל טרם נתגלו שפות ארם־נהריים ושפת אוגרית, מעט מאוד היה ידוע על השפות הדרום־ערביות, לרבות שפות אתיופיה, וגם לא נעשה הניסיון של שחזור השפה הפרוטו־שמית. שד"ל טוען בדבריו שהשפה הארמית קדומה מן השפה העברית ושמןנה נגזרה העברית, ולא נתן עדיין את דעתו על אפשרות קיום שפה קדומה יותר שנוכל לראותה כאם שתיהן. הוא מסביר צורות דקדוקיות נדירות שבעברית המקראית, בעיקר בשירה, כביטויים ארמיים ששרדו בשפה השירית והספרותית בלבד ולא נשתמרו בשפת הפרוזה הרגילה. הסברים כאלה נראים היום מוזרים במקצת, אך אם נכניס במקום המלים 'שפה ארמית' ביטוי כמו 'פרוטו־שמית', הרי אין כבר הבדל גדול בין תפיסת שד"ל את התופעות לבין מסקנות המדע בן־ימינו. דעות חשובות, פרי מחקר והגות עמוקים, פזורים גם בכתבים רבים אחרים של שד"ל, שאין התעסקותם העיקרית דווקא הדקדוק, כמו פירושו למקרא, וקובץ האיגרות שלו, המהווה אוצר בלום של ידיעות בכל ענפי מדע היהדות, ואחדות מאיגרותיו מהוות למעשה מסות שלמות על הנושא הנדון בהן. בעל חשיבות רבה הוא גם הדקדוק של הארמית המקראית והתלמודית, שיצא בפאדובה בסמוך למוותו של המחבר.

שד"ל בדק בסבלנות רבה כתבי־יד ודפוסים עתיקים לאין־מספר, ובעבודת־גמלים מסורה וקפדנית הצליח לתקן נוסחאות משובשות, גילה פיוטים חדשים, ובין השאר היה הראשון שהביא לידיעת העולם את הדיוואן של ר' יהודה הלוי, המכיל גם את שירי־החול שלו. קובץ ראשון משירי הלוי הוציא לאור בפראג בשנת 1840, וצירף להם פירוש שלו, שקרא אותו 'בתולת בת יהודה', ואת

החומר העיקרי על הנושא נאסף בספר 'שד' לוצאטו, פרקי חיים, לוקטו, תורגמו וכונסו בצירוף הערות מסבירות מאת א. שולואס, ניו־יורק, תשי"א-1951.

מה שנחשב בעיניו כעיקר נעלה מכול, הלא הוא קירוב אחיו למסורת היהודית ולמידות הצדק והרחמים, שהן לדעתו יסודות היהדות, ולהרגשת אחדות העם.

עבודת שד"ל בתחום הביבליוגרפיה היתה מקיפה ביותר, והוא אסף ללא ליאות כתבי-יד ודפוסים עתיקים. על אף מצוקתו הכלכלית לא חסך בהוצאות כדי להשיג ספר יקר לו; נוסף על כך העתיק, השווה נוסחאות ללא מספר לא רק בשביל עצמו, אלא גם בשביל ידידיו ומכיריו; חומר רב על נושא זה מפוזר באיגרותיו. וכל זאת מתוך הרגשת החובה לעשות להפצתן של יצירות חכמי העבר היהודי ככל האפשר. מטעם זה הסכים לא אחת למסור עבודות שלו בלי לדאוג כלל שיינתן לו שכר על עמלו, ופעם אחת כתב לצונץ שהיה מוכן למסור כתב-יד אפילו לשטן², לו היה מוכן לפרסמו בדפוס הגיהנום! בתחום הביבליוגרפיה יש להזכיר את הקאטאלוג של ספרי אוסף יוסף אלמנצי, שיצא לאור בפאדובה בשנת 1864.

אהבת האמת

כפי שכבר רמזנו, עיקר התעניינותו של שד"ל הוא הלקח המוסרי של היהדות. המחקר המדעי הוא בשבילו אמצעי חשוב לגילוי האמת, ואותה יש לומר בשלימותה ללא היסוס וללא משוא-פנים. אהבת האמת ורדיפתה הן קווי-האופי העיקריים בדמותו של שד"ל; למענה לא חסך דברי ביקורת קשים על ידידים ועמיתים, אף לא נמנע מלצער את אביו האהוב עליו (כשהלה הפציר בו שיפעל על-פי דרכי הקבלה למען החלמת אמו, ושד"ל בן הארבע-עשרה סירב, כי הגיע למסקנה שאין אמת בקבלה ובמנהגיה), לא נמנע מלהציע שינויים בנוסח המקרא, להסיק ששלמה המלך לא כתב את ספר קהלת, ובכלל לגשת לחקירתו מעמדה ביקורתית. כתוצאה מכך אף נדון כ'אפיקורוס' בחוגים דתיים על אף אמונתו האיתנה, הקפדתו על קיום המצוות והטפתו לשמירת המסורת, וכ'ריאקציוני' בחוגים אחרים, משום שחקירותיו הביאוהו למסקנות שהיו זהות עם דעות מסורתיות, כגון קדמות התורה ועריכתה בידי משה רבנו ואחדות ספר ישעיה³.

2 איגרות שד"ל, עמ' 1130.

3 שם, עמ' 1031.

ה'דיוואן' כולו הוציא לאור שנה אחת לפני מותו. הספר יצא במסגרת פעולות חברת 'מקיצי נרדמים', ששד"ל נמנה עם מייסדיה. גם בתחום זה התפתח המחקר במאת השנים האחרונות, היו תגליות רבות, בעיקר של פיוטים קדומים יותר, וביניהן כתבי-היד של גניזת קאהיר, אבל פותח הדרך היה שד"ל. הוא התחיל בסידור רשימות פיוטים ומחבריהם בצורות שונות, אך עבודתו השלמה ביותר בתחום זה הוא 'המבוא למחזור בני רומא', שהודפס בראש המחזור לאותו נוסח ('מחזור איטאליאני') בליוורנו בשנת תרט"ז (1856) ושהועתק מאז כמה פעמים, ולאחרונה עודכן על-ידי דניאל גולדשמידט. באותו מבוא מתאר שד"ל את דרך היווצרותם של התפילות והפיוטים, ועושה ניסיון להתוות קווים ראשוניים להתהוות המחזורים השונים. בהמשך דבריו הוא מוסר את מקורותיו של כל פיוט המצוי באותו מחזור, וגם שם מחברו, אם נודע, בצירוף הערות על המשקל, או על תכונות אופייניות אחרות של הפיוט, ופה ושם גם מתקן שיבושים שחלו בנוסח או משווה חילופי נוסחאות (בקובץ זה חלק של המבוא הדין באופן כללי בהתהוות המחזור והפיוטים, כפי שיצא מתחת ידו של שד"ל). מובן שגם בתחום זה חלה התפתחות, לאור תגליות חדשות ומחקרים חדשים, ופרטים אחדים אבד עליהם כלח, אבל עיקרם ומרביתם של דברים ראויים עדיין ללמוד ולהגות בהם.

הבאנו בקובץ זה גם את דברי הסיום של המבוא למחזור בני רומא, מאחר שנרמז בהם בלשון קצרה הקו שהנחה את שד"ל בכל מחקריו ובכל עבודותיו: לא חיטוט לשמו בניירות עתיקים, אלא חיפוש אחרי הייעוד הרוחני והמוסרי של הפיוטים. אף-על-פי שכבר קמה וחזקה היתה בימיו של שד"ל נטייה להשמיט את הפיוטים מנוסח התפילה, הן משום שהאריכו אותה והן משום שלא היו מובנים לרוב הקהל, יוצא שד"ל להגנתם, והוא טוען שהם מכשיר חשוב לחיזוק האמונה והמידות הטובות של בני ישראל שיש לשמור עליו. זאת ועוד: הוא צפה כבר אז לשאיפה לקיים נוסח אחיד של התפילה בכל תפוצות ישראל, שאיפה שאנו עדים לה במדינת ישראל, כחלק בתהליך מיוזג העדות. שד"ל מציג לבחור מן הטוב שבפיוטי כל המנהגים ולסדר מהם מחזור חדש, שיסמל את אחדות עם ישראל. יוצא אפוא שבעיני שד"ל היה עמלו בתחום חקר קדמוניות התפילה והפיוט לא מטרה לעצמה, אלא אמצעי לחיזוק

האחרון על אשר הסתיר במקרים רבים את דעותיו האמיתיות תחת מסווה הרמז⁸.

אין גם ספק שעל עיצוב דעותיו של שד"ל השפיעו גם שניים מהחכמים, שקדמו לו בזמנים הקרובים לו, והם משה מנדלסזון ונפתלי-הרץ ויזל. השפעתו של מנדלסזון ניכרת, בין השאר, בדעה האמיצה של שד"ל, כי אין ביהדות חובה להאמין אלא יש חובת מעשה, אך הוא גם חלק עליו בנקודות יסודיות, כגון חשיבות העולם הזה, והחלק שיש לרגש בחיי האדם בכלל והיהודי בפרט. וכן אם הסכים שד"ל לדברים רבים של ויזל בעניין המוסר, לא הסכים לקו שלו בעניין 'תורה עם דרך ארץ', שפירושו מיזוג התרבות היהודית והאירופית, שהרי ראה שד"ל בתרבות היוונית, ובתרבות האירופית שהתפתחה ממנה, משהו מנוגד למוסר הטהור של היהדות, ולא ראה כלל בעין יפה מיזוג כזה.

אמונה ומעשה ביהדות

על אף החשיבות הרבה שמייחס שד"ל לשכל, לחקר, דעתו היא שהרגש, ובעיקר רגש החמלה, הוא המכוון את צעדי האדם, וכך מובנת התנגדותו לראציונאליזם, שהיא מנת חלקם של המשכילים שקדמו לו ומבני דורו. בדרך כלל רואים בו חוקרי אישיותו ופעולתו רומאנטיקן, אך יש גם חולק על תפיסה זו של דמותו. ואכן קשה, ואולי בלתי-אפשרי, לסווג את שד"ל בתוך אחת הקאטגוריות של התרבות המערבית, שהרי הוא עצמו הסתייג משיוכה של תרבות ישראל לאותה תרבות; בוודאי יש לומר שביהדות, כפי שהוא תפס אותה, יש יסודות משותפים או דומים ליסודות שבזרמי תרבות והגות של עמים אחרים, אך זהות מוחלטת איננה. ולכן אין לסווג את שד"ל, העקיב בכל מעשיו, אלא כיהודי, כיהודי מהסוג שלפי דעתו הוא היהודי האמיתי. לכן חשוב בעיקר להבין, מה היא בעצם היהדות לפי תפיסתו של שד"ל, כפי שהיא משתקפת בכתביו המרובים.

8 Epistolario, איגרת רכא.

9 ראה, למשל, פ. לחובר, 'תולדות הספרות העברית החדשה', ספר שני, תל-אביב תרפ"ט, עמ' 73; י. צינברג, 'תולדות ספרות ישראל', כרך שני, תל-אביב 1960, עמ' 101; לעומת זאת, י"א הלר, 'עיקרי תורתו של שמואל דוד לוצאטו', 'מלילה', תשי"ב, עמ' 276-288.

הקושי הראשון שבו נתקל אדם, הדוגל בחופש המחשבה ובחופש המחקר והמאמין עם זאת במציאות האל, בהתערבותו בחיי האדם, בתורה מן השמים ובחובה לקיים את מצוותיה, הוא: כיצד אפשר לגשר על שניים אלו, כיצד אפשר להניח שאדם יהיה מצווה להאמין במשהו, אם השכל והמחשבה הם חופשיים וצריכים להיות חופשיים, כדי שיוכלו לתור אחרי האמת האחת והצרופה¹⁰. שד"ל טוען, שאכן לא ציווה ה' מעולם על אדם להאמין בו, באחדותו ובמידותיו, ואברהם אבינו גילה את האמיתות הללו בעצמו, נוכח בנכונותן ולימד אותן וחניך ברוחן את צאצאיו. רק מי שכבר הגיע להכרה כזאת יכול לקבל על עצמו תורה היוצאת מפי הגבורה ולהסכים לנהוג לפיה. יש להבחין, לדעתו, בין שני שלבים, כמעט שתי דתות: דת אברהם ודת ישראל או דת משה¹¹.

דתו של אברהם אבינו היתה למעשה בעיקר דת שבלב, קבלת העקרונות הבסיסיים של אחדות הבורא ושל הנובע ממנו: אחוות בני אדם, שוויונם, עשיית צדק בין איש לרעהו. עקרונות אלו מצטרפים בד בבד עם רגש החמלה, שהוא טבעי באדם, ואינם מנוגדים כלל לשכלו של האדם, ומשפחתו של אברהם אבינו, שכאמור הגיע בעצמו לקבלת מושגים אלו, היתה מסוגלת ומוכשרת להחזיק בהם, לחנך בהם ולנהוג לפיהם. כל עוד היתה דת אברהם דתה של משפחה אחת, או דתו של שבט קטן בלבד, לא היה צורך במצוות מעשיות רבות: שבע מצוות בני נח, המשותפות לכל האנושות, וברית מילה הספיקו למשפחה הקטנה והמלוכדת של רועי צאן; החינוך והדוגמה של האבות והזקנים דיים היו לשמור בלבם של הבנים והצעירים את אמונתם ולעשותם לגומלין-חסד ופועל-צדק. ואולם משהיתה משפחת אברהם לעם של רועים וחקלאים, ועם זה יצא לכבוש את הארץ היעודה, היה צורך במסגרת של מצוות מעשיות אשר תשמרנה על ליכוד העם, תמלאנה אותו גאווה על ייחודו ותעזורנה לו למלא את תפקידו להיות ממלכת כוהנים וגוי קדוש¹². משה רבנו לא חידש דבר בענייני אמונה, לא כפה על בני-דורו ועל הדורות הבאים אחריו דוגמות, כלומר לא כפה עליהם אמונות ודעות, אלא נתן מפי

10 ראה, למשל Epistolario, איגרות קפה-קפו.

11 שם.

12 שם וקפח.

הגבורה את התורה המניחה כי בלב שומעיה, לומדיה ושומריה קיימות אותן אמונות ודעות¹³. את התורה אפשר להבין על-פי ההיגיון והשכל, ואין בה מסתורין או דברים המנוגדים לתבונה¹⁴. יסוד המצוות הוא אפוא לפי שד"ל באמונה מסוימת, אך אין אמונה זו כפויה; ההרגל בקיום המצוות ובהליכה בדרכי התורה יחנך את האדם לקראת אמונה זו.

החובה העיקרית של האדם, ובמיוחד של היהודי, עלי אדמות היא לפתח את הרגשות הטבעיים בלב האדם ולהגשים בחייו את התוצאות ההגיוניות המתחייבות מהם. לדעת שד"ל, שני הרגשות המנחים את התורה כולה הם רגש החמלה כלפי הזולת, שלדעתו הוא טבעי באדם, והרגש שיש בעולם שכר ועונש — או כלשונו; 'רחם וגמול שמים'¹⁵. ו'לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה'¹⁶. בנקודה זו אין דעתו שונה בהרבה מדעתו של מנדלסזון. ולא עוד אלא לפי שד"ל, יהודי הנוהג לפי הדינים והמצוות, אך לא יאמין בהתגלות ה' למשה רבנו, את נפשו הצייל; וזאת בניגוד גמור לדברי הרמב"ם ורבים מזכמי ישראל מימי הביניים, שקבעו את חובת האמונה בעיקרים מסוימים, שמספרם נקבע על-ידי הרמב"ם לשלושה-עשר¹⁷. התעלמותו מהגישות השונות של הפילוסופיה היהודית מימי הביניים והקבלה אינה מקרית, שכפי שנראה להלן היו בעיניו גם הפילוסופיה וגם הקבלה סטיות נפסדות מן היהדות המקורית, ובכל הסבריו על מהות היהדות הוא מסתמך בעקיבות רק על המקורות המקראיים והתלמודיים¹⁸.

שד"ל משתמש כמה פעמים בכתביו במלה 'דוגמה' והוא מניח, כי ביהדות קיימות דוגמות; ואולם לאור גישתו לבעיות האמונה יש להסיק, שאין הוא משתמש במונח זה במשמעות המקובלת בנצרות ובשיטות יהודיות המושפעות ממנה, כלומר אמונה שיש לקבלה כמות-שהיא ללא שיקול הגיוני, ואפילו היא מנוגדת לשכל, אלא

13 Teologia dogmatica, מבוא.

14 Epistolario, איגרת קפד.

15 שם, קנו, קפח ותצט. Il Giudaismo Illustrato, פרק א.

16 אבות א, יז. בדברים אלו של התנא אף השתמש שד"ל להסברת דעותיו;

ראה Il Giudaismo Illustrato, שם.

17 Epistolario, איגרת קפה.

18 Il Giudaismo Illustrato, שם.

במשמעות הפשוטה של המלה ביוונית, כלומר דעה, משהו קרוב מאוד למלה 'עיקר' במשמעות שהיתה לה בראשית שימושה בהגות היהודית — היינו הנחה יסודית. הדוגמה, לדעתו של שד"ל, היא דעה שאדם מסוגל להגיע אליה בכוחות עצמו, שאינה מנוגדת לשכל האדם, ושהיהדות קיבלה אותו כיסוד לתורה, באשר נתקבלה על דעת האבות והם העבירה לדורות הבאים. הדוגמות העיקריות של היהדות הן לדעתו האמונה באל אחד נצחי, האמונה בקיום נסים כמעשים שמחוץ לחוקות הטבע, והאמונה שהתורה ניתנה מפי הגבורה.

האמונה ביסודות אלו מוסברת כך על-ידי שד"ל: 'אני מאמין באלוהים — כי האורגאניזם של בעלי החיים והצמחים וההרמוניה שבכל החלקים של מנגנון העולם מראים לי בכל מקום, כי קיימים חכמה ושכל מכוון, ולא מקרה ולא הכרח; ואני מאמין בתורת משה, כי אין אני יכול לתפוס כי עם בן מיליון ומעלה יכול להיות משוכנע כי הם אכלו את המן במשך ארבעים שנה, וכי למן היו תכונות מסוימות, לולי היה הדבר אמת. הראשונה היא אמת פילוסופית, השנייה היא אמת היסטורית, מעין האמונה ההיסטורית המחייבת אותנו להאמין כי חי יוליוס קיסר. אין אני מודה בכל אמונה אחרת. הדת שלי מצווה עלי לעשות ולא לעשות, ומעולם לא ציוותה להאמין או לא להאמין'¹⁹.

וכך מסביר שד"ל את דעתו, כי 'רחם וגמול שמים' הם היסודות המעשיים של התורה, תוצאה של רגש טבעי באדם ושל אמונתו בבורא: 'רגש החמלה והאהדה, שלא על מנת לקבל פרס, הוא חלק מעצם מהותו של האדם מיום היוולדו, אך לעתים קרובות מדי חונקים אותו האנוכיות וההיגיון המרבה יתר על המידה לחשב חשבונות; את הרגש הזה מחזק ומטפח החינוך הדתי היהודי, כלומר ספרי המקרא וספרי חז"ל, והדוגמה שמראים המורים לדת... יראת ה', שהיא רגש המביא תועלת, ושהיא היסוד השני של המוסר היהודי, משפיעה את השפעתה הברוכה במקום שאליו לא יגיע רגש החמלה — שבו מחזיקים שלא על מנת לקבל טובת הנאה — כאשר חונקים אותו האינטרס והצורך. האמונה בעין רואה, באופן שומעת, בפנקס שבו נרשם הכול, ביד גומלת, אשר לשווא היא כל התנגדות

19 Epistolario, איגרת תקצב; Teologia dogmatica, חלק א.

לה — אמונה זו משתדלים להחדירה ללבנו כל הנביאים, כל החכמים, כל המורים הטובים בעינינו יהדות²⁰.

בהתאם לדעותיו אלו קובע שד"ל את עמדתו גם בבעיה, שאינה יורדת מעל במת הדיונים על מהות היהדות זה דורות אחדים, והיא: האם היהדות היא דת או לא. לדעתו, תלויה התשובה במשמעות שמייחסים למלה דת: 'כיוון שלדעת הנוצרות עצם מהותה של הדת היא ההסכמה לדוגמות מסוימות, לעיקרים מסוימים, כלומר לאמונה, יכול מנדלסזון לומר, כי אין לנו דת שנתגלתה, כלומר אין לנו דת במובן שמייחסת למלה זו הנוצרות. ואולם במלה דת ('ריליגיון') השתמשו הרומאים במובן מעשי ולא עיוני, ואם מייחסים למלה את משמעותה הראשונית, בוודאי יש ליהודים דת ('ריליגיון')²¹.

נגד דעתו של שד"ל, שלפיו אין בן ישראל חייב באמונה אלא במעשה ושאין נעשים על דעות, אפשר היה להביא את המשנה המפורסמת במסכת סנהדרין על מי שאין לו חלק לעולם הבא, אך שד"ל מסביר שגם באותה משנה מדובר באנשים העושים מעשים מסוימים, והעונש בא על המעשים ולא על הדעות. והרי דבריו: 'המשנה... מונה שלושה סוגים של בני אדם שאין להם חלק לעולם הבא, ואלו הם: האומר אין תחיית המתים מן התורה, ואין תורה מן השמים, ואפיקורוס. ר' עקיבא אומר: אף הקורא בספרים החיצונים והלוש על המכה ואומר כל המחלה אשר שיתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך. אבא שאול אומר: אף ההוגה את השם באותיותיו. עד כאן דברי המשנה; ועליהם אני מעיר כי לו התכוונו חז"ל לומר כי יאבד האדם את חלקו בעולם הבא בגלל אמונותיו, היו אומרים: האומר אין תחיית המתים, ולא: האומר אין תחיית המתים מן התורה; לא היו אומרים: האפיקורוס, אלא: הכופר בעיקר. נוסף על כך אין להבין, כיצד העמידו ר' עקיבא ואבא שאול שלוש פעולות חומריות ליד שלוש כפירות אלו בעיקרים. כל זה מביא אותי להסיק: לא עלה מעולם על דעת חז"ל למנות את עיקרי האמונה, ולא להרשיע את מי שאינו מאמין בהם; אלא כוונתם לומר, כי לא יהיה חלק לעולם הבא (ואין הכוונה

שיחיבו בייסורים נצחיים, אלא כי לא ייהנו מתחיית המתים) לאותם עבריינים אשר בכואם להינקות מאשמתם אינם מצדיקים אותה בחולשתם האישית או בחולשת האנושות בכללה, אלא טוענים כי אין התורה מלמדת על תחיית המתים, כי על כן אין מה לחשוש או לקוות לימים שלאחר המיתה, ומותר אפוא לעשות את כל הישר בעינינו; או הטוענים שאין התורה מן השמים כדי להיפטר משמירתה; ולבסוף, האפיקורוס, שאינו הכופר להלכה, אלא הכופר למעשה²².

מצוות שכליות ושמעיות

כפי שאמרנו לעיל, כוונת המצוות המעשיות היא, לפי שד"ל, לשמור בעם היהודי את דת אברהם, כלומר האמונה בבורא, ואת דרכו, שהיא עשיית צדקה ומשפט בארץ. במצוות אחדות אפשר להבין את הקשר הישיר בינן לבין המטרה (למשל אהבת הגר, החזרת העבט ללווה העני, שיחרור העבדים, מצוות שילוח הקן), באחרות אין לראות קשר זה, אך אם אנו מאמינים במקורה האלוהי של התורה אנו חייבים לקיים את מצוותיה גם אם אין טעם כולן מוכן לנו, ועם ישראל לא ימלא את ייעודו, שהוא להפיץ את דעת ה' ואת דרך הצדקה והמשפט בכל העמים, אם לא יוסיף לדבוק במצוות עד אחרית הימים²³.

אחת הבעיות המטרידות את היהודי מאז ימי הביניים לפחות היא בעיית הקרבנות: מה ערכם, כיצד ייתכן שה' ציווה לעשות מעשר פולחן כאלה, שנפש אדם מעודן בדרך כלל סולדת מהם? שד"ל מסביר מצווה זו בצאתו מן ההנחה, ששום מעשה-פולחן אליבא דאמת אינו ראוי לה', כל צורה היא בעלת ערך אם היא אמצעי להבעת רגשות-אמת כלפי ה'; גם התפילה אינה אמצעי ראוי לה', ומאידך גיסא יש בקרבנות צדדים ברורים העשויים לחנך לאידיאלים נשגבים, כגון אחדות האומה והעזרה לעני ולמסכן, וראוי להביא את דבריו בזה: 'מי שמסכים שאת התורה גילה ה' אינו טוען כי אפשר להסביר כל חוק הכלול בה. אם היה צורך בפולחן, לא היה חשוב איזו צורה נבחרה. יהיו אשר יהיו המעשים אשר יונהגו, לא

22 שם, קפה. ראה גם Teologia dogmatica מבוא, יט.
23 Epistolario, איגרת קפה; 'סודי התורה'.

20 Epistolario, איגרת קפו.
21 שם, קגד.

להזמין קרואים רבים כדי לכלות אותו בתוך יום או יומיים. באופן טבעי היה זה מגביר את יחסי החברות בחיק האומה, והחובה לאכול את כל בשר הזבחים בין חומות עיר-הבירה היתה מולידה מספר אינסופי של יחסי הכנסת-אורחים ושל קשרי ידידות²⁴.

מהקטע הזה ברור שלדעת שד"ל אין לתפילה כל השפעה על ה' ועל סדרי העולם, בניגוד לדעת המקובלים והוגי-דעות רבים אחרים. זאת הדגיש שד"ל כמה פעמים, וטען כי מעשי הפולחן בכלל, והתפילה בפרט, מכוננים לעודד את האדם בתלאות החיים, או לטפח בו את תחושת תלותו בה'. בעקבות זאת קובע שד"ל, כי מותר לנו להתפלל בעד בן-משפחה חולה, כי מותו או מחלתו פוגעים בנו, אך אין לנו להתפלל בעד נפטר יקר לנו, כי עליו לקבל גמול למעשיו, וייסוריו, שאינם ידועים לנו, אינם פוגעים בנו. על דעת חז"ל (שעליה מבוסס מנהג אמירת הקדיש לזכר נפטרים), כי בן שחונך כראוי ומתנהג בחסידות מועיל לגשמת אביו, אומר שד"ל כי היא דעה ראויה לכל שבח בגלל תוצאותיה המצוינות. הווי אומר, כיוון שהיא עשויה להניע את הבנים ללכת בדרך הטובה, ולא כי תשפיע על גשמת המת. בכך יוצא שד"ל במפורש נגד מנהג אמירת תפילות ההשכבה שנפוצו בעם בהשפעת הקבלה, ושאמנם גם היום אינן מקובלות על כלל ישראל. הוא טוען שאין הדת (כלומר התורה וחז"ל) מלמדת במפורש, שאין תועלת ישירה לתפילות בכלל, כי ידיעת האמת מזיקה לכלל בני-האדם, שהרי האדם הפשוט לא יתעורר להתפלל אם לא יאמין שהתפילה תעזור לו בהשגת מבוקשו, בשינוי גזירה שגורה עליו; על כן אין הדת מלמדת אמת זו, והיא מניחה שיאמינו בני אדם בהיפוכו של דבר²⁵.

שד"ל והריפורמה

פועל-יוצא מאמונתו של שד"ל במקורה האלוהי של התורה ובנצחיותה היתה התנגדותו לתנועות הריפורמה, שקמו ופרחו בימיו, בעיקר בגרמניה, בחוגים של משכילים ומלומדים, שאתם בא במגע בתחום המתקרב, לדעתו, נתנה התורה את כל החוקים

יהיו לעולם ראויים לאל שדי, יהיו תמיד מעשים שהאדם יעשה אותם, והאדם וכל מעשיו לא יוכלו לעולם להיות ראויים לחלוטין לאל עליון, כי רב ביותר המרחק בין היצור לבין יוצרו. הרעיון גופו של הפולחן של ההודיה שאול ממעשי החנופה ומפעולות הבעת-כבוד שבני אדם חולקים זה לזה, ואין לתפוס כלל דברים כאלה בין אדם למקום. אפילו הפנייה לה' בתפילה היא דבר אבסורדי לפי הפילוסופיה, כי אין האל זקוק לכך שנגלה לפניו את רגשותינו ואין הוא משנה את גזירותיו בעקבות תחנונינו. אך פולחן נחוץ לטובת האדם, לחינוכו, לתיקונו ולנחמתו. כשבאים להעריך פולחן, אין בכוונתנו לבחון אם הוא ראוי לה', אלא אם הוא ראוי לאדם, ואם הוא מתאים לחנכו, לתקנו ולנחמו. דם בעלי-חיים עשוי לשמש מטרה זו ככל דבר אחר. אומות-העולם חשבו כי האלים נהנים הנאה חומרית מדם הקרבנות, אך מושג האלוהות אצל בני ישראל לא היה מעולם כה שפל, והנביאים והתהילים מטיפים בכמה מקומות במפורש נגד התפיסה של אומות-העולם. בן ישראל חשב כי רצה ה' בקרבנותיו, כלומר כי רצה ה' בחפצו להביע לו את תודתו בציינותו ובדייקנותו בהבעת רגשות אלו, בצורות שה' עצמו ציווה, אגב שמירה קפדנית של כל החוקים הנוגעים בהן; אך לא חשב כי קרבנותיו יגרמו הרגשה חומרית נעימה לאלוהיו... אם משקיפים על הקרבנות מנקודת-מבט זו, אין הם עוברים כלל את לב המאמין, ובכל אופן לא יותר ממה שעוברות אותו התפילות, אשר אינן אבסורדיות פחות מן הקרבנות, אם משקיפים עליהן מנקודת-מבט פילוסופית. אך הקרבנות היו גורמים לעומת זאת טובות ברורות מאוד לחברה המבוססת על תורת משה. אחדות המקדש, שאליה עלה העם כולו לשם הקרבת קרבנות, הופכת את בירת המדינה לידועה ויקרה לכל אחד מבני העם, את אנשי השלטון היושבים בה למוכרים ונעוצים, ובשלש הרגלים היתה מקרבת זו לזו את כל משפחות האומה. כל הדברים הללו היו מגבירים בהרבה את אהבת האומה, את חיבת המולדת, את גמילות-החסדים ואת אושר הכלל. הזמן והמקום שנקבעו לאכילת בשר זבח השלמים היו משפיעים השפעה רבה על טובת החברה. לא היה מותר לאכול את בשר הקרבנות מחוץ לעיר-הבירה, ולא בזמן מאוחר יותר מהיום השני. על כן לא היו הבעלים רשאים לשמור את בשר הקרבנות, כדי להשתמש בו שימוש חסכוני ופרטי בביתם, אלא היו נאלצים

24 Epistolario, איגרת קנה.

25 שם, קנד, קפה.

שלפיהם חייב האדם לנהוג, והסמכות המוענקת לחכמי הדור לפי ספר דברים (יז, ח-יג) אינה לקבוע יסודות חדשים, להנהיג חוקים חדשים או רפורמות, כפי שטענו רבים בימיו, אלא לפרש את דברי משה רבנו: 'כיוון ששום חוק לעולם אינו מפורט עד שלא ישאיר מקום לוויכוחים משפטיים, נתן ספר דברים לבתי-המשפט הקיימים מזמן לזמן את הסמכות להכריע בוויכוחים כאלה; והתלמוד הוא אוסף ההכרעות והפירושים הקדומים'²⁶. עם זאת טען שד"ל, שהתלמוד הביא כמעט על כל נושא דעות שונות, כדי לאפשר לדורות הבאים לבחור בדעה ההולמת ביותר את הזמנים והמסיבות המשתנים. הן זו אחת הנקודות העיקריות של ביקורתו נגד הרמב"ם, שב"ד החזקה' שלו התכוון לכאורה להכריע סופית בעד דעה מסוימת ולמנוע בכך מהדורות הבאים אפשרות של שינוי בנהגה²⁷.

שד"ל שואף אפוא לגמישות מסוימת בשמירת המצוות והחוקים של התורה, אך אי-אפשר להגיע בקלות לסוף דעתו בפרשה זו. הוא קובע בפסקנות, כי הסמכות לפרש את תורת משה המוענקת ל'שופט אשר יהיה בימים ההם' היא רק לזה היושב במקום שבו בחר ה', ובמצב הפזורה אין ליהודים מרכז אחד, אלא כמה מרכזים, ועל כן אין מקום לסמכות מהסוג האמור, שהרי לו היה ניתן חופש לכל מרכז לבחור לעצמו סברה זו או זו של האמוראים, היתה אחדות הדת והלאום מתבטלת. לכן אין לנו אלא לדבוק בהחלטות הסנהדראות הקדומות²⁸. אם כך פני הדברים, מן ההיגיון היה שיקבל בשמחה את עצמתו של הרמב"ם, אשר תרם לא מעט לנהוג אחיד לכל העם בסוגיות הרבות, שבהן לא היתה הכרעת הסנהדראות הקדומות.

בענותו על שאלה בדבר תוקף תקנת רבנו גרשום, שנראתה בעיני השואל כרפורמה, ענה כי 'אפשר מטעמים אורחיים, כלכליים וכו' לאסור את ריבוי הנשים, ואפשר, בתור סייג לתורה, להוסיף מצווה מעשית או להרחיב תחומי מצווה דתית, מבלי שיהיה בכך משום תוספת לצווי האלוהים'. נראה אפוא כי הוא מסכים לאפשרות של הנהגת שינויים מסוימים גם אחרי הפסקת קיום המרכז של האומה בארץ-ישראל. יתירה מזאת: בעניין התפילות אמר: 'הפולחן

26 שם, קנד.

27 שם, קצט; 'מחקרי היהדות', חלק ב.

28 שם.

הציבורי הנהוג בימינו לא ייסדו משה רבנו, אלא הרבנים או האומה. הרבנים, או ביתר דיוק: האומה היהודית, הנהיגו, בזמן פיזור העם, את התפילות בציבור במקום הקרבנות. כיוון שאת התפילות הללו קבעו בני-אדם, יכולים הם גם לשנותן לפי הזמנים והמקומות; ורבנים שומרי מצוות עשויים להציע בתוכם-לב הוספת תפילות בשפת המדינה, שימוש בכלי-זמר כשעת עבודת ה', שינוי חלקים של התפילות, או השמטתם, קיום עבודת ה' בגילוי-ראש, ותקנות דומות. ייתכן, שטעו, ואולם בכך לא התכוונו לבטל מצוות ה'²⁹. נראה אפוא שהוא עצמו לא מצא לנכון להנהיג שינויים כאלה, אך לא ראה בהם סטייה ממצוות התורה, ובכך הצדיק שינויים טכסיים שהנהיגו אנשי הרפורמה. חוסר הבהירות, ואולי גם חוסר-עקיבות מסוים בנקודה זו, ייתכן שהם תוצאה של החלטתו להיות חוקר היהדות ולא רב, כלומר לא ראה חובה לעצמו להבהיר עד הסוף שאלה זו, שהיא יותר קביעת הלכה למעשה מאשר חיפוש אחרי האמת וגילוי יסודות היהדות הצרופה.

רעיון הבחירה: היהדות והיונות דעותיו של שד"ל מביאות אותו גם להסברת סוד בחירת עם ישראל, 'בחירה אשר גרמה עד היום מבוכה בלב רבים מאוד והיתה אמתלא לחוסר האמונה'. בחירה זו היא תוצאה של העובדה שאין האלוהים נוהג בכפייה עם שכל האדם, לכן לא היה ראוי שיתגלה ה' לאדם המאמין בריבוי אלים, שהרי אדם כזה, אף אם ישמע אל מדבר אליו פנים וישמע אותו מכריז על אחדותו, אם לא היה משוכנע מראש באמיתות דברים אלו, עדיין יקנן בלבו הספק שמא ביום מן הימים יתגלה אליו אל אחר ויכחיש את האחדות שעליה הכריז האל המדבר אליו בתחילה. על כן מצא אלוהים כי אברהם וצאצאיו היו היחידים שיוכל להתגלות להם לטובת הגזע האנושי, שהרי הם כבר הגיעו בעצמם להכרת אחדות הבורא³⁰.

התפקיד שעל בני ישראל למלא כדי להיטיב לאנושות הוא להחדיר בהם את האמונה באל היחיד ולהביאם לעשות צדקה ומשפט, כתוצאה מאמונה זו, אך אין כלל בכוונת התורה שכל

29 Epistolario, איגרות ק נד, קנה.

30 שם, קכח; Teologia dogmatica, חלק א, עו.

העולם יקבל על עצמו את היהדות³¹. לדעת שד"ל, אין לגזע האנושי בכללו ייעוד ברור, ואף לא היתה התגלות אלוהית לאנושות כולה. האדם אינו משפר את עצמו: היו אמנם תקופות שבהן ירדה המוסריות פלאים, למשל בימי-הביניים, ושוב עלתה במקצת בתקופה האחרונה שקדמה לימי שד"ל; אך גם עם שיפורים כאלה אין האדם חוזר לרמה מוסרית טובה מזו שבימי קדמות האנושות. הציביליזציה אינה תורמת לשיפור רמתו של האדם, כי היא מסתמכת בעיקר על חישובים תועלתיים ואינה מכירה את רגשות האהבה והחמלה, רגשות שעליהם אמון היהודי ושייעודו להביאם להכרת העולם כולו³².

שד"ל מעמיד את הכוחות השולטים בתרבות האנושית על שניים: היהדות והאטיציזם, שבהם הוא רואה שני כוחות מנוגדים. על נושא זה הוא חוזר כמה פעמים בכתביו, ובקטע הבא סיכם את דעתו בצורה תמציתית:

‘תרבות העולם בזמן הזה היא תולדה של שני יסודות שונים: אטיציזם ויודאיזמוס. העולם קיבל מאתונה את הפילוסופיה, את האמנויות, את המדעים, את התפתחות השכל, את הסדר, את אהבת היפה והנשגב, את המוסר השכלי המחושב. העולם קיבל מן היודאיזמוס את הדת, את מוסר-הלב ללא חשבונות, את אהבת הטוב.

האטיציזם הוא מוסר מתקדם, כיוון שהשכל מסוגל להתפתח התפתחות רצופה ולגלות גילויים חדשים לבקרים.

היודאיזמוס הוא יסוד קבוע, לימודי אינם עשויים להשתנות. הלב עלול להישחת, אבל לא להשתלם; מידת הטוב מוטבעת באדם, מידת הרע קנויה לו. היודאיזמוס יכול לטהר את עצמו מתוספות זרות שדבקו בו, הוא יכול לחדש ימיו כקדם, אבל אינו ניתן להשתלמות.

האטיציזם, בהיותו מתקדם והולך, לובש צורות חדשות לבקרים, ולפיכך הוא מוצא חן, מקסים, מושך.

היודאיזמוס, שאינו משתנה לעולם, נראה מיום ליום יותר ונטול צורה, ולפיכך הוא משעמם, מפחיד, דוחה.

Epistolario 31, אגרת קפו; Il Giudaismo Illustrato, פרק על Essenza del giudaismo

Epistolario 32, אגרות קמו, קנו.

מכאן עליונות למראית-העין של האטיציזמוס על היודאיזמוס. ואולם קיים בו בטבע האדם צורך בליימחה לטוב. היפה והנשגב אין בהם כדי למלא את מקומו של הטוב. החברה יש לה צורך ברגשות, אבל השכל והאטיציזם אינם משרים רגשות, הם מחלישים או משמידים אותם.

לפיכך פונה טבע האדם ויפנה לעולם אל הלב, הטוב, היוד-איזמוס³³.

האטיציזם, והפילוסופיה היוונית שהיא פרי טיפוסי שלו, הם המרגילים את האדם לפעול רק לפי השכל. לפי ההיגיון הקר, ולכן הם משמידים באדם את הרגשות, את החמלה, את חדות החיים, והופכים אותו לאנוכי, לצבוע, לרודף-תענוגות. לשם סיפוק יצריו והשגת המותרות משחית האדם את מידותיו, אינו נמנע מביצוע כל פשע, אם רק יכול הוא לעשות את מעשיו בצורה שלא יתגלו ושלא תביא עליו בוז מצד שאר בני-אדם. שהרי דעות המבוססות רק על השכל מוחקות את שני היסודות שלהם מטיפה היהדות, החמלה כלפי הזולת והאמונה בשכר ועונש מה'³⁴.

הפילוסופיה היהודית בימי-הביניים היא בעיני שד"ל בעיקר פרי חיקוי של האסכולות השונות של הפילוסופיה היוונית, ולכן יש לדחותה. וכן יש לדחות את הנטייה של פילוסופים רבים, ובראשם הרמב"ם, להעניק יסוד שכלי ליהדות, למזג פילוסופיה ודת ולקבוע לה עיקרים³⁵; שד"ל התנגד בחריפות גם לפאנתאיזם של שפינוזה, ולשיטתו שהכול בא מן ההכרח ואין מקום להשגחה, ושיש לעשות טוב רק על-פי השכל³⁶. התנגדותו של שד"ל לקבלה, שעליה כבר רמזנו לעיל, מיוסדת בעובדה ההיסטורית שהדברים שיוחסו לתנאים הם למעשה מאוחרים בהרבה, ועל כן נוסף ניתוחו שהעלה, כי הקבלה דוגלת ברעיונות רבים שהם מנוגדים למה שנראה בעיניו כעיקר ביהדות. את טענותיו נגד הקבלה סיכם בספרו 'זיכוח על הקבלה', שם הביא גם טיעונים בלשניים רבים. החלק הראשון של אותו ספר, המראה את כיוונו, מובא להלן בלקט זה.

33 מאמר צרפתי, שפורסם ב'אוצר נחמד', ד, עמ' 131-132; התרגום הוא של בנימין קלאר, 'ילקוט שד"ל', תש"ח, עמ' 149-150.

34 ראה להלן את השיר 'דרך ארץ או אטיציזם', שבלקט זה.

35 אגרות שד"ל, עמ' 426, 780.

36 'מחקרי היהדות', חלק ב; 'אוצר נחמד', ב, עמ' 204.

ההכרח להפר מצוות בשעת מילוי ההתחייבויות הציבוריות: 'בן-ישראל האמיתי אינו דורש את זכויות האזרח; מטרת שאיפותיו אינה האמאנציפאציה; שאיפתו אינה להיחשב כאדם השווה לשאר בני-אדם אלא להיות (ולא להיראות בלבד) טוב משאר בני-אדם; אדם שמוסרו הוא מוסר הלב ולא מוסר החישוב החומרי; אדם יקר למקום ולבני-אדם. הוא מקבל על עצמו בסבלנות, בזמנים ובמקומות שבהם שולטת הפראות, את מעשי החמס של הזולת ואת הרדיפות... אם הזכויות האזרחיות מוענקות לו באופן ספונטאני, אין אמונתו בדת האבות מתמעטת כלל ועיקר, ולא מסיבה זו הוא נאמן פחות לחובות שמטילה עליו החברה'.³⁹

שד"ל גם נזקק לבעיית 'צדיק ורע לו רשע וטוב לו', נושא זה של ספר איוב במקרא ומקור התלבטויות של הוגי-דעות רבים. שד"ל מגיע למסקנה, כי אחד הוא גורלם של בני-אדם בעולם וכל אדם מקבל בחייו במידה שווה טובות ורעות, שמחה וצער, אלא שבנסיבות שונות – שונות גם תגובות בני-האדם לאותה תופעה. דעה זו, שפיתח שד"ל בצעירותו, הביעה בשיר 'חלק כחלק יאכלו', המובא בשלימותו באוסף זה, וחזר עליה כמה פעמים בכתבים אחרים ובאיגרותיו.⁴⁰ והוסיף להחזיק בה גם כאשר פקדוהו בחייו הפרטיים צרות רבות, כפי שנתברר מהנתונים הביוגראפיים שהבאנו לעיל.

פרשנות המקרא

עמדתו של שד"ל בפרשנות המקרא מובנת היטב לאור השקפותיו על היהדות. כפי שראינו, האמין שד"ל בהתגלות ובתורה מן השמים, ואולם אין הוא מקבל ללא בדיקה וביקורת את המסורת שמשם רבנו כתב את התורה. ואכן, במבוא לתורה, שנביא להלן באוסף זה, בדק שד"ל ללא דעה קדומה את הנתונים שהיו בידו שלדעתו אפשר לקבוע על-פיהם מי כתב את התורה. העובדה שמסקנותיו זהות לדברי המסורת אינה פוגעת בטוהר גישתו המדעית; אם יצא לבדוק את העובדות מתוך חירות גמורה, סימן שהיה מוכן לקבל כל מסקנה שתעלה מבדיקתו. אותה גישה הביאותו

אמאנציפאציה חיצונית ופנימית

ואשר להלכי-ההרודים בימיו מוצא שד"ל, שהיהדות מפולגת לשתי כיתות, שאחת מהן דוגלת במה שהוא מכנה 'על-טבעיות' והאחת ב'ראציונאליזם' – ושתיהן טועות לפי דעתו. הכיתה האחת מאמינה אמונה עיוורת בדברים המנוגדים לשכל, נוטה לעל-טבעיות המבוססת על מסתורין, ובה היא מתקרבת לנצרות. מצד שני הראציונאליזם מתייחסת כבזו לאומה היהודית ולכל הטבוע בחותם היהדות הזכה, טוענת שכל מנהיגו וחוקינו שאולים מאומות אחרות, שואפת לעשות את היהדות דומה בכול לנצרות, ורואה את האמאנציפאציה כשיא האידיאל ליהודים.

היהדות היא דרך-חיים, המבוססת אמנם על כך שיש אֵל שהוא מעל לטבע ובכוחו לעשות מעשים שהם מעל לטבע; אבל על-טבעיות זו אינה צריכה להתבסס על מסתורין, ואין היא מנוגדת לשכל. על כן חוסר האמונה ביהדות אינו אפוא תוצאה טבעית של מרידה בעל-טבעיות שבה, אלא חיקוי של חוסר-האמונה הנוצרי, שמקורו בסלידת השכל מעיקרי-אמונה שאין הוא יכול להולמם. כל עוד פעמה בלב היהודי הגאווה הלאומית והדעה שהוא עם-סגולה, לא דחה את רעיון ההתגלות; אך משדעכו גאוה זו ודעה זו גטו היהודים לסטות גם מן העל-טבעיות של היהדות.

שד"ל היה רוצה להטיף ליהדות, הנוקטת למעשה שביל-ביניים בין שתי הכיתות היריבות, שלדעתו כמעט אי-אפשר לגשר ביניהן; ליהדות המטוהרת מהסילופים המנוונים אותה. יהדות זו, הוא אומר, 'אינה קיימת אלא בלבי ובשכלי, או בלבם ובשכלם של מתי-מספר אחרים', ואין הוא מקווה שיוכל לעשותה נחלת הרבים.³⁷

האמאנציפאציה, משאת-נפשם של הראציונאליסטים, כפי שכינים שד"ל, וכמעט של כל בני-דורו, אינה נחשבת בעיניו כלל כטובה העליינה שיש לשאוף אליה. דרושה כנגדה אמאנציפאציה פנימית, השתחררות מההשפעות הזרות ביהדות.³⁸ את דעתו על כך הביע בצורה ברורה ליהודי ששאל אותו, כיצד אפשר לפשר בין ההתנגדות לכל שינוי בחובות הדתיות היהודיות, מצד אחד, לבין שאיפת היהודים לקבל תפקידים ציבוריים המעמידים אותם בפני

37 Epistolario, איגרות קצו, קפד.

38 שם, קצו.

39 שם, קנה.

40 ראה גם איגרות שד"ל, עמ' 1093.

מצד אחד לייחס את ספר ישעיהו כולו לישעיהו בן אמוץ ולכפור בחלוקת הספר בין שני נביאים⁴¹, ומצד שני לשלול, כי שלמה המלך כתב את מגילת קהלת⁴².

הכללים המנחים את שד"ל בעבודתו על המקרא מסוכמים במבוא לפירושו לספר ישעיה, המובא אף הוא בלקט זה, ובצורה תמציתית אפשר להציגם כך: (א) האמונה במציאות הבורא; (ב) האמונה בהשגחה ובשכר ועונש; (ג) האמונה בנסים; (ד) אהבת האמת, כלומר הרצון להבין את הכוונה המקורית של הכתובים, מבלי להתפתות לייחס להם משמעויות הבאות להם ממקורות אחרים, ואפילו לא מן ההלכה; (ה) מאמץ לשים את עצמנו במקומם ובזמנם של המחברים; (ו) הרגל בקריאת ספרי הקדמונים ושליטה בשפה העברית; (ז) שימת-לב מרובה לטעמים, היורדים ברוב המקרים לעומק הבנת הכתוב; (ח) כושר טבעי לחדור לתוך דברי שירה, שהם חלקים רבים של הנביאים; (ט) הכרה שלא תמיד הפירושים, התרגומים, הנקודות והטעמים שקבעו קדמונינו מראים, מה היה לדעתם פשט הפסוק; (י) ההכרה כי ספרי המקרא נשמרו תמיד בהקפדה וכנסס יקר אצל בני ישראל.

את שלושת הכללים הראשונים יש להבין כאמיתות שכיוונו את כותבי ספר המקרא, ולכן התעלמות מהן או התכחשות להם תביא בהכרח להבנה מוטעית או לסילוף של כוונת המחברים. שאר שבעת הכללים הם יסוד טבעי לכל מחקר ספרותי רציני, שהרי אין ספק, כי שום טכסט קדום לא יובן אל-גכון בלי ידיעה עמוקה של השפה שבה נכתב, בלי הבנת הסביבה שבה נוצר, בלי ידיעה והבנה בפירושים ובתרגומים שהיו קרובים יותר בזמן לחיבור הטכסטים, ובלי התחשבות במצב שימור הנוסח.

יש בכללים אלו של שד"ל שלילה של שתי נטיות שונות בפרשנות; האחת, שאפשר לכנותה מסורתית, הטוענת שאין לסבול פירוש מנוגד לפירושי הראשונים, כי מי אנו, בני דור מעוטי-ידיעה ומעוטי-אמונה שנוכל לחלוק עליהם ולשנות מדעתם? גישה זו, הכובלת את השכל והעוצרת את החיפוש אחר האמת, זרה לרוחו של שד"ל. אך שד"ל שולל גם פרשנות אחרת, הלוכשת איצטלה

של מדע טהור ושלמעשה היא רחוקה ממנו לא פחות מהגישה המסורתית: גישת חוקרים מודרניים, לא-יהודים, או יהודים שחיקו את הנוכחים. הללו אינם מאמינים במקורה האלוהי של התורה ובנסים, וכך בלבד הם מציבים את עצמם בעמדה רחוקה ממחברי כתבי-הקודש ורוצים לפרש את דבריהם ברוח השקפותיהם הם. ולא זו בלבד אלא אף מתעלמים מהצורך בידיעה עמוקה וחיה בלשון, אינם שמים לב לפרשנות הקדמונים ולטעמים, וחושבים שלטכסט המקראי, שנשמר בקפדנות רבה במשך אלפי שנים, יש לגשת כפי שניגשים לטכסטים שהועתקו ללא קפידה יתירה בידי מעתיקים שהיו לעתים קרובות בורים, ואולי אף לא הבינו את מה שכתבו, ובכל אופן לא התייחסו אליו ברגש של קדושה ושל יראת-כבוד, כפי שעשו המעתיקים בני ישראל.

אפשר אפוא לומר, ששד"ל הוא אחד הראשונים מבין הפרשנים המדעיים שידע להעריך ולנצל עד הסוף את החומר הרב של המסורת היהודית בתחום המקרא, וגם אחד הראשונים מבין הפרשנים היהודים שלא גרע מלהעמיק חקר בדברי הפרשנים שאינם-יהודים ושהשתמש במידה רבה בעבודותיהם, אם כדי לסתור טענות ופירושים שלא נראו מבוססים לאור העקרונות המדעיים ששם לנגד עיניו, ואם כדי לקבל ולהסכים לפירושים ולרעיונות שלהם, שנראו לו עולים בקנה אחד עם האמת. אפשר אפוא לראות בשד"ל את פותח הפרשנות היהודית המודרנית, יהודית לא רק במשמעות ההתייחסות הלאומית של המחבר, אלא גם במובן הדבקות בקו העיוני היהודי.

יש לציין עוד, כי בפירושו למקרא ניצל שד"ל את ידיעותיו הרבות בספרות הקלאסית והמודרנית, ולא אחת השתמש בגילויי מדע-הטבע כדי להסביר את הכתוב, וכמובן שימשו מכשיר חשוב בידו גם מחקריו הרבים בתחום הדקדוק. אין ספק, כי כמה פרטים בפירושו התיישנו לאור חידושי המדע, כפי שכבר ציינו לגבי הדקדוק, אך ערכם של מרבית פירושו בעינו עומד, ואף שאר הדברים מוכיחים על הרצינות ועל ההתעמקות שבהן ניגש לעבודתו, ועבודתו בתחום הפרשנות משמשת עד היום מופת לחוקרים.

41 ראה המבוא לפירוש ישעיה בלקט זה.

42 פורסם ב'מחקרי היהדות', חלק ב.

שד"ל והשפה העברית

אהבתו של שד"ל את השפה העברית לא ידעה גבול, ופעמים רבות הביע בכתביו את צעריו על החוקרים והמלומדים מבני דורו, שנטשו את שפתם הלאומית להשתמש בשפות זרות ולקנות בדרך זו לעצמם שם בין החוקרים הלא-יהודים ולהגביר את סיכוייהם להרוויח מפרי-עטם. במבואו לספר ישעיה הוא מספר במפורש, כיצד נדחה פרסום פירושו שנים רבות, כי סירב להצעות להדפיסו בשפה הגרמנית, ועמד על דעתו שיראה אור רק בעברית, בלשון-הקודש, כפי שאהב לכנות את לשונו. פעמים רבות הוא קובל על הזנחת לימוד השפה העברית וספרותה, שכתוצאה ממנה הלך ונתמעט מספר הקוראים והכותבים בה באיטליה, ודבריו יפים לפחות לכל מערב-אירופה, ובימינו כמעט כמו בימיו. אין ספק כי המטרה האחרונה של מחקריו בתחום השפה העברית והשירה העברית בימי-הביניים לא היתה אלא לעדן את השפה עצמה, לגלות את אוצרותיה העשירים על-מנת שהשימוש בה ישוב להיות מקיף ומדויק. לשם השגת מטרה זו שקד הוא עצמו על חיבור שירים בעברית, כפי שאמר במבוא לספר השירים שלו, 'כינור נעים', המובא בלקט זה. באותו אוסף מצויים שירים מסוגים שונים. כך נכללו בו, לכד משירים רבים לעת מצוא, 'סדר עבודה', תיאור עבודת יום-הכיפורים המבוסס על האמור במסכת יומא והממשיך מסורת של פייטנים רבים מימי-הביניים; קינה לט' באב, שבה שופך המשורר את מרי-לבו על גלות עמו; שירים על דעותיו בתחום החברה והמוסר. ביניהם חשובים במיוחד אלה המפתחים את רעיונותיו על האטיציזמוס והיהדות, או על טוב ורע בעולם.

מקום לא מבוטל תופס שד"ל בין משוררי ישראל בשל שיריו אלו. בדרך כלל נלהבו בני-דורו מחיבוריו הפיוטיים, ויש סוברים שהמשרה הרמה של מרצה בבית-המדרש לרבנים שנוסד בפאדובה נמסרה לו כשהיה עדיין בן 29 בלבד גם בזכות עבודתו בתחום השירה. נראה שההתלהבות הרבה לשירה זו מקורה בעובדה ששד"ל הצליח באותם חיבורים, כמו בפרוזה שלו, להגיע לצחות לשון ולבהירות-הבעה רבה, ובעיקר שהוכיח כי השפה העברית מסוגלת לתת ביטוי לדעותיו ולרגשותיו של הוגה-דעות מודרני. בדורות מאוחרים יותר נדונה יצירתו הפיוטית של שד"ל באובייקטיביות רבה יותר, ואם כי הסכימו כל מבקריו שמעלה גדולה בה היא

החייאת הלשון העברית וכורש-ביטוי מעולה, בכל זאת באו לידי מסקנה כי חיבוריו אלה יותר משהם שירה הם פרוזה קצובה או חרוזה. מעניין, למשל, שקלוזנר מצד אחד טוען ששיריו של שד"ל נעמו במיוחד לבני-דורו מאיטליה על אשר הכניס בהם משקלים, ביטויים וגוונים שלהם הסכימו בשירה האיטלקית, ואילו לאטס טען ששירתו של שד"ל לא נתקבלה בהערצה יתירה דווקא באיטליה, ונמשכו אחריה יותר הקוראים מארצות אחרות, בשל החידוש שמצאו בהנהגת משקלים וגוונים איטלקיים בשירים עבריים. בסיכומו של דבר אפשר לומר כי לא היה שד"ל משורר גדול, שכן התרשמויותיו הבלתי-אמצעיות סוננו דרך השקפת-עולמו וההיגיון הקר שהיו מכווני כל מעשיו, אבל נשמר לו מקום מכובד בין מחדשי השפה העברית בזכות הטכניקות שידע להשתמש בהן, וגם לחדש, אף בחלק זה של פעילותו הענפה.

מקום ראשון במעלה מגיע לשד"ל בוודאי בשל הפרוזה שלו. הצחות והבהירות שבשירה מתבלטות עוד יותר בפרוזה העברית שלו, שבה אינו כבול להגבלות המשקל. כמעט כל משפטיו נקראים עוד היום בקלות מופלאה, ואינם נראים בעינינו לא כבדים כדברי המליצים שקדמו לו, שניכרת בהם על כל צעד ושעל המלאכותיות, ולא מרושלים כרוב דברי הכותבים בענייני דת ומסורת. יש בפרוזה שלו מן המודרניות, ובצדק אפשר לראות בשד"ל את אבי הפרוזה המדעית של העברית החדשה. אין זה אלא פרי שקידתו ואהבתו ללשון-הקודש, שהרי אם משווים את כתביו בעברית עם כתביו באיטלקית מתברר מיד, שאף כי דעותיו מובעות בבהירות בשתי השפות, הרי האיטלקית שלו כבדה, מליצית, לא מלוטשת. בעברית כתב מתוך חיבה ומתוך רצון עז לחבב שוב את השפה על בני-דורו, וראה בליטוש ובשיפור של מכשיר זה מטרה מכובדת כשלעצמה, נוספת על המטרה הראשית של הפצת האמת. ואילו כשכתב בלועזית ראה בכך רק הכרח, נוכח המצב העלוב של ההשכלה העברית בדורו, ברצותו שדעותיו תגענה גם למי שלא שנה דיו ללמוד ולהגות בעברית, אך לא ראה טעם מיוחד לעמול על חצוצה של לשון שהשתמש בה רק בלית ברירה⁴³.

43 אמנם שד"ל היה בקי גם בבלשנות האיטלקית ובספרות האיטלקית, ובעובדו הרב גם כתבים על נושאים אלו, ואולם דיון עליהם חורג ממטרות לקט זה.

כתבי שד"ל בלועזית ותרגומיו

השימוש בלועזית הכרחי היה לשד"ל, בה השתמש באיגרות רבות — כלומר בכתבים שמעצם טבעם לא נועדו לציבור אלא למכותב בלבד, אף אם הפכו אחרי-כן למקור לא-אכזב להבנת דעותיו של שד"ל בתחומים רבים של המדע — ובספרים אחדים, שרובם מיועדים להסביר את מהות היהדות, לעתים אפילו בנימה אפולור-גטית, להמוגים שלא היו מסוגלים עוד להבין חומר כתוב בעברית. בפרסומים אלו, המופנים אל ציבור משכיל בחכמות הכלליות ובור למדי בענייני יהדות, מבליט שד"ל את מה שנראה לו עיקרי ביהדות, בהסתמכות קפדנית על המקורות (המקרא וספרות חז"ל) ובגישה ובצורה העשויות לדבר על לב בני-אדם מודרניים, או לפחות שהיו מודרניים בימיו. ערך כתבים אלו לא פג, ולכן הכנסנו ללקט זה תרגום שלושה מאותם חיבורים, כי נראה שבהם מוסברות השקפותיו של שד"ל בצורה מרוכזת ומוכנת גם לקורא הישראלי בן דורנו: חידושים מהותיים רבים אולי אין באותם כתבים, אך כאמור הגישה והרצאת הדברים עושות אותם ראויים לעיין בהם ולהגות בהם.

בתחום הפצת ערכי יהדות מקום מכובד לתרגומים של שד"ל. עבודתו הראשונה בתחום זה היה תרגום סדר התפילות לפי המנהג האשכנזי, ובעקבותיה בא גם התרגום של הסידור האיטלקי. שד"ל תרגם גם מספר ניכר של ספרי-המקרא, ובסופו של דבר פורסם אחרי מותו תרגום למקרא כולו, שהוא פרי עבודתם של שד"ל עצמו ושל תלמידיו. תרגומים אלו היו לאבני-פינה לכל התרגומים שנעשו אחרי-כן באיטליה באותם תחומים, וליקוים בעיני הקורא של היום הוא, כפי שטענתי לעיל בדבר הפרוזה האיטלקית של שד"ל, שהלשון האיטלקית שלהם כבדה, מיושנת וקשה לקריאה. אבל במידה שתרגום הוא גם פרשנות, הרי יש לראותו כיצירה למופת. וכאשר הורגש בימינו הצורך לתת לציבור היהודי באיטליה תרגום חדש של המקרא, מעשה ידי מתרגמים יהודים (גם כדי להשתחרר מהתלות בתרגומים הנוצריים הרבים שפורסמו באיטליה בעת האחרונה), הועלתה הצעה להדפיס מחדש את תרגום שד"ל ותלמידיו. ההצעה נדחתה רק בגלל הלבוש החיצוני הדוחה, אבל מערכת התרגום קבעה בהנחיותיה לחבר המתרגמים שיש לקבלו כבסיס לתרגומם החדש, ואכן, מורגשת השפעתו במידה רבה,

וכשסטו המתרגמים החדשים מפירוש שד"ל וחבריו לא תמיד אפשר לראות בכך שיפור⁴⁴.

אחת היצירות המדעיות המעטות של שד"ל בתחום הפרשנות שהודפסה בלועזית הוא המבוא שלו לפירושו לתורה, ואף הוא מובא בתרגום עברי בלקט זה. כל פירוש שד"ל לתורה יצא לאור בהשתדלות תלמידיו אחרי מותו, על-פי רשימות שהניח בעזבונו, ונראה כי הם מצאו למבוא רק רשימות בלועזית ולא רצו לנגוע במה שכתב רבם. יש יסוד להניח, שלו היה שד"ל זוכה לפרסם בעצמו את פירושו לתורה, היה כותב גם את המבוא בעברית, כפי שעשה במבוא לפירושו על ישעיה.

תקומת ישראל בעיני שד"ל

ראוי להשתדל להבין, מה היתה דעתו של שד"ל על בעיה שלא עמדה בימיו במרכז הפעילות היהודית, ואולם הטרידה לא מעט את הוגי-הדעות של המאה הקודמת והפכה כמעט לבעיה המרכזית בדורותינו האחרונים: יחס עם ישראל לארצו. מובן שאיש כשד"ל, הספוג רוח יהודית, המכריז על גאוותו הלאומית, הבקי בספרות ישראל של כל הדורות ורואה בה ספרות חיה ולא תעודה על עבר שחלף ואיננו, לא היה יכול להתכחש לרעיון של שיבת ציון. מצד שני, אדם שחי בתקופה של השתחררות עמי אירופה, של הענקת זכויות ליהודים, של שלוה (לפחות מדומה) של בני ישראל בארצות גלותם, קשה היה לו להטיף לשיבה לארץ-ישראל כדי להקים שם מחדש את מלכות יהודה, אף אם התכחש האיש לאַמאנציפאציה כמשאת-נפשו של עם ישראל.

ואכן, אי-אפשר לומר שנהירים לגמרי דבריו בנושא זה. בשנת 1839, באיגרת אל מר יוסף אלמידא, אמר במפורש: 'ההתחדשות שאנו מצפים לה תהיה מדינית לבני ישראל, ודתית לכלל גזע אנוש', היינו הוא רואה את תקופת ההתחדשות, ימות המשיח, כתקופה שבה יחזור עם ישראל לעצמאות מדינית וכל העולם יקבל את העקרונות הדתיים שלהם מטיפה היהדות (שבע מצוות בני נח). מאידך גיסא, באחד מכתביו, שאת תרגומו אנו מביאים להלן, כתב בשנת 1848: 'תקוות בני ישראל אינן תקוות מדיניות, אלא

44 התרגום יצא לאור בטורינו בשנים 1960–1966.

דתיות — כי הנאולה שהם מצפים לה אינה רק קיבוץ החומרי בארץ-ישראל אלא גם חידוש רוח הגזע האנושי... כי הקמת ממלכה יהודית בארץ-ישראל תחת חסות המעצמות לא תהווה קיום הנבואות... כי אין הם (היהודים) חולמים שיוכלו לקרב את הקץ בכוחותיהם או במעשיהם המחוכמים, אלא לכל היותר בתפילותיהם... על כל פנים, אין לבני ישראל כל מולדת אלא הארץ שבה נולדו או שבה מושבם הקבוע. משפטים אלו, הנראים ככפירה בכל הרעיון של שיבת ציון, אולי מבטאים יותר חוסר אמונה בכוחם המעשי של שבטי ישראל לפעול מאשר כפירה במטרה הנכספת מדורות, עם קצת ויתור — אין להכחיש זאת — להלכי-הרוח של הדור. נדמה לי, שאת 'הכתוב השלישי המכריע' בין שני הראשונים המכחישים זה את זה אפשר למצוא באיגרתו של שד"ל אל אברהם (אלברט) כהן מיום 10.7.1854, שבו הוא משבח את פעולות כהן וכי"ח לטובת יהודי ארץ-ישראל, והוא צופה שבארץ יגדל דור שיתמסר לחקלאות ולעבודת-כפיים, שיתנהג לפי מצוות התורה, משוחרר מעושק הזולת, ושוויציא פסקי דין-צדק מפי שופטים שיחונכו בישיבה שבה ילמדו את תורת משה ואת דברי חז"ל. נראה אפוא שהיה שד"ל ספקן בדבר כושרם של היהודים בדורו לנקוט פעולה מדינית, ספקן עוד יותר ביחס לסיוע המעצמות לתקומת ישראל, אך האמין שעל ישראל לפעול כדי לשוב לארצו, לעבוד בה, להתפרנס מיגיע כפיו ולטפח את רוחניותו. ובכך אפשר לראות בשד"ל אחד ממבשרי הציונות.

השפעת שד"ל

בסיום הערות אלו יש לציין עוד את השפעתו של שד"ל על בני-דורו ועל הדורות שבאו אחריו. בכתביו הוא אומר כמה פעמים שהוא מתכוון בעיקר ליהודי איטליה, לשבט שעם בניו נמנה, ומביע את חששו, כי לא יבינו אותו בני-דורו ואת תקוותו כי דבריו יתקבלו על לב הדורות הבאים אחריו.⁴⁵ ואפשר לומר, כי עבודתו המדעית השפיעה במידה מסוימת על החוקרים היהודים בכל הארצות, ואולי גם על חוקרים אחרים שהצליחו לקרוא את כתביו בעברית או בתרגום. אך לאהבתו את השפה העברית, עד כדי הקרבת הפצה נוספת של דעותיו ונוחות אישית, לא קמו יורשים

45 איגרות שד"ל, עמ' 566, 713, 1029.

רבים, ומרבית החוקרים בחוץ-לארץ מעדיפים היום, על אף ההתפתחות הרבה של העברית, את דרך שאר החוקרים בני דורו של שד"ל.

גיכרת הרבה יותר השפעתו של שד"ל על יהדות איטליה, בעיקר דרך בית-המדרש לרבנים של פאדובה (שנהיה אחר-כך לבית-המדרש האיטלקי לרבנים ונד לרומא, לפירנצי ושוב לרומא): האהבה לשפה העברית והרצון להחיותה נתנו את אותותיהם בסדרים של אותו בית-מדרש, שבו ניתן תמיד חלק של ההוראה בעברית, שבו היה לימוד-חובה של הספרות העברית החדשה, שבו נקבע בין בחינות-החובה לסמיכה לרבנות חיבור בעברית מודרנית, ולפחות אחת הבחינות בעל-פה צריכה להתקיים בעברית. חותמו של שד"ל נטבע גם על הכיוון הכללי של המוסד, אשר היה כל הזמן מכון מתקדם לחקר מדעי של היהדות, ועם זאת דבק בקיום קפדני של המצוות, ובגוריו, חוץ מיוצאים-מן-הכלל המעטים שבדור הראשון, התנגדו הלכה למעשה לריפורמה. וכך נוצרה התופעה המיוחדת, שביהדות איטליה, שהיא אולי המתבוללת ביותר בעולם המערבי ואולי הקבוצה שבה אחוז שומר-המצוות הוא הנמוך ביותר, כל המוסדות הרשמיים של הקהילות היו במשך כל הזמן נאמנים למסורת היהודית. ובוודאי יש לייחס להשפעתו של שד"ל גם היעלמה של הקבלה מאיטליה, לאחר שהיתה ארץ זו אחד ממבצריה.

עמדתו של שד"ל השפיעה בוודאי בעקיפין על העובדה, שבציונות האיטלקית המקורית היתה השאיפה להגשמת האידיאלים הציוניים מלווה תנועת שיבה למקורות, לשפה העברית, ובעיקר לשמירת המצוות. אמנם, מקצת תלמידי שד"ל היו בין מתנגדיה של הציונות, ויש בין החוקרים שתולה עובדה זו בדעות שפירסם שד"ל בשנת 1848, בהציגו את חניכי בית-המדרש לרבנים של ליורנו כנושאי דברה של הציונות באיטליה ואת תלמידי שד"ל כמתנגדיה.⁴⁶ השקפה מאוזנת יותר צריכה להביא למסקנה, שתומכי הציונות ומתנגדיה בראשית דרכה אפשר למצוא באיטליה בין יוצאי שתי האסכולות, שתלמידי שד"ל ותלמידי-תלמידיהם התקרבו ברובם יותר להשקפה שהביע באיגרתו לאברהם (אלברט) כהן מאשר למה

46 Ricardo Di Segni, Le origini del Sionismo in Italia, פירנצי, 1972, עמ' 10 ואילך.

שכתב בשנת 1848, ושעם התפתחותה של הציונות והגשמתה בעלייה תחילה ובהקמת המדינה אחרי-כן היתה התמיכה בה מצד חניכי האסכולה שייסד שד"ל רחבה ויסודית ביותר. ונראה שיש לראות בשד"ל גם אחד המבשרים של הציונות הדתית — לא במובן של מציאת פשרה בין 'לאומיות' ובין 'דת', אלא במובן של הגשמת האידיאלים היהודיים, שהם לאומיים ודתיים גם יחד, ללא אפשרות להפריד ביניהם, כגירסתו של שד"ל.

החומר ללקט זה נבחר במגמה לתת לקורא העברי בן-ימינו מושג מקיף מהגותו של שד"ל, מתרומתו לפרשנות המקרא ולפיתוח השפה העברית. נוסף על כך השתדלנו להביא לפני הקורא העברי, במידת האפשרות, דברים שמקורם לועזי, בתרגום עברי, כדי שחלק גדול יותר מיצירתו של שד"ל תוכל לעמוד לרשות הקורא העברי. הבאנו על כן את התרגום המלא של המבוא האיטלקי לפירוש שד"ל על התורה, ליד דוגמאות מפירושו העברי לתורה וליד הקדמתו העברית לפירוש על ספר ישעיה, בליווי דוגמאות מאותו פירוש.

הדרך המוקדש לידבר הגות' כולל בעיקר דברים שתורגמו מאיטלקית, ובהם בעצם משתדל המחבר להציג בפני קורא מודרני, בצורה המוכנת לו, את יסודות היהדות, את מגמותיה ואת מצוותיה העיקריות; ואף אם חלפו יותר ממאה שנה מאז כתיבת הדברים במקורם, נראה שעדיין הולמים הם היום את ציפיותיו ואת גישתו של הקורא, שאינו מסוגל תמיד לינוק מהמקורות את לקחה ואת טעמה של היהדות. הדרך הזה מכיל גם את החלק הראשון של ה'ויכוח על הקבלה' בצירוף עיקר ההקדשה הצרפתית, שהוקדמה לו ושתורגמה לעברית, ובכך יוכל הקורא לעמוד על יחסו של שד"ל לקבלה. כן נכלל בדרך זה המבוא למחזור בני רומא, המראה את דרכו של שד"ל בחקר הפיוט.

המדור 'שיר ופיוט' פותח את הדרך השני ונכללו בו: המבוא 'לכינור נעים', שבו הביע שד"ל את דעותיו על השפה העברית בכלל ועל השירה העברית בפרט ועל ההכרח לחדש את טיפוחן, ואחריו שלוש מיצירותיו הפיוטיות הגדולות. הדרך מסתיים בפרשנות המקרא.

מ. ע. הרטום

מבחר ביבליוגרפי

ישעיה לוצאטו, מאמרי שד"ל, 1881.

י"ח קאסטיליוני, יד שד"ל, 1895.

א. כהנא, שמואל דוד לוצאטו, 'השלוח' ג, 58-68, 337-343; ד, 58-64, 159-153.

פ. לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, ב, תרצ"ה, 59-73; 302-303.

י. קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, ב, תש"ו, 47-127.

ילקוט שד"ל, ערוך ומבואר בידי בנימין קלאר תש"ח.

ש. בארון, שד"ל והמהפכה בשנות התר"ח-ט, ספר אסף, תשי"ג.

שד"ל, לקט כתבים, סידר, ביאר והוסיף מבוא ד"ר ג. אלקושי, תשי"ד.

מ. הרטום, פרקים במשנתו של שד"ל, תשכ"ח.

ערך לוצאטו, ש"ד, באנציקלופדיה עברית, כא, 526-522.

I. Luzzatto, Catalogo ragionato degli scritti sparsi di S.D. Luzzatto, 1881.

I. Zoller, Il periodo triestino della vita di S.D. Luzzatto, Rassegna Mensile di Israel, 1933.

E.S. Artom, S.D. Luzzatto, Grammatico, filologo e letterato, ib.

G. Castelbolognesi, S.D. Luzzatto, maestro di interpretazione biblica, ib.

Y. Colombo, Il dibattito tra Luzzatto e Benamozegh intorno alla Kabbala, ib., 1934.

Nel centenario della scomparsa di S.D. Luzzatto (E. Toaff, P. Nissim, S. Wersess, I. Abrahams, A. Toaff, M.Z. Kaddari, D. Lattes, M. Tedeschi, Y. Colombo, G. Castelbolognesi), ib. 1966.

דתיות – כי הגאולה שהם מצפים לה אינה רק קיבוץ החומרי בארץ-ישראל אלא גם חידוש רוח הגזע האנושי... כי הקמת ממלכה יהודית בארץ-ישראל תחת חסות המעצמות לא תהווה קיום הנבואות... כי אין הם (היהודים) חולמים שיוכלו לקרב את הקץ בכוחותיהם או במעשיהם המחוכמים, אלא לכל היותר בתפילותיהם... על כל פנים, אין לבני ישראל כל מולדת אלא הארץ שבה נולדו או שבה מושבם הקבוע. משפטים אלו, הנראים ככפירה בכל הרעיון של שיבת ציון, אולי מבטאים יותר חוסר אמונה בכוחם המעשי של שבטי ישראל לפעול מאשר כפירה במטרה הנכספת מדורות, עם קצת ויתור – אין להכחיש זאת – להלכי-הרוח של הדור. נדמה לי, שאת 'הכתוב השלישי המכריע' בין שני הראשונים המכחישים זה את זה אפשר למצוא באיגרתו של שד"ל אל אברהם (אלברט) כהן מיום 10.7.1854, שבו הוא משבח את פעולות כהן וכי"ח לטובת יהודי ארץ-ישראל, והוא צופה שבארץ יגדל דור שיתמסר לחקלאות ולעבודת-כפיים, שיתנהג לפי מצוות התורה, משוחרר מעושק הזולת, ושיוציא פסקי דין-צדק מפי שופטים שיחונכו בישיבה שבה ילמדו את תורת משה ואת דברי חז"ל. נראה אפוא שהיה שד"ל ספקן בדבר כושרם של היהודים בדורו לנקוט פעולה מדינית, ספקן עוד יותר ביחס לסיוע המעצמות לתקומת ישראל, אך האמין שעל ישראל לפעול כדי לשוב לארצו, לעבוד בה, להתפרנס מיגיע כפיו ולטפח את רוחניותו. ובכך אפשר לראות בשד"ל אחד ממבשרי הציונות.

השפעת שד"ל

בסיום הערות אלו יש לציין עוד את השפעתו של שד"ל על בני-דורו ועל הדורות שבאו אחריו. בכתביו הוא אומר כמה פעמים שהוא מתכוון בעיקר ליהודי איטליה, לשבט שעם בניו נמנה, ומביע את חששו, כי לא יבינו אותו בני-דורו ואת תקוותו כי דבריו יתקבלו על לב הדורות הבאים אחריו.⁴⁵ ואפשר לומר, כי עבודתו המדעית השפיעה במידה מסוימת על החוקרים היהודים בכל הארצות, ואולי גם על חוקרים אחרים שהצליחו לקרוא את כתביו בעברית או בתרגום. אך לאהבתו את השפה העברית, עד כדי הקרבת הפצה נוספת של דעותיו ונוחות אישית, לא קמו יורשים

45 איגרות שד"ל, עמ' 566, 713, 1029.

רבים, ומרבית החוקרים בחוץ-לארץ מעדיפים היום, על אף ההתפתחות הרבה של העברית, את דרך שאר החוקרים בני דורו של שד"ל.

ניכרת הרבה יותר השפעתו של שד"ל על יהדות איטליה, בעיקר דרך בית-המדרש לרבנים של פאדובה (שנהיה אחר-כך לבית-המדרש האיטלקי לרבנים ונד לרומא, לפירנצי ושוב לרומא): האהבה לשפה העברית והרצון להחיותה נתנו את אותותיהם בסדרים של אותו בית-מדרש, שבו ניתן תמיד חלק של ההוראה בעברית, שבו היה לימוד-חובה של הספרות העברית החדשה, שבו נקבע בין בחינות-החובה לסמיכה לרבנות חיבור בעברית מודרנית, ולפתות אחת הבחינות בעל-פה צריכה להתקיים בעברית. חותמו של שד"ל נטבע גם על הכיוון הכללי של המוסד, אשר היה כל הזמן מכון מתקדם לחקר מדעי של היהדות, ועם זאת דבק בקיום קפדני של המצוות, ובוגריו, חוץ מיוצאים-מן-הכלל המעטים שבדור הראשון, התנגדו הלכה למעשה לריפורמה. וכך נוצרה התופעה המיוחדת, שביהדות איטליה, שהיא אולי המתבוללת ביותר בעולם המערבי ואולי הקבוצה שבה אחוז שומרי-המצוות הוא הנמוך ביותר, כל המוסדות הרשמיים של הקהילות היו במשך כל הזמן נאמנים למסורת היהודית. ובוודאי יש לייחס להשפעתו של שד"ל גם היעלמה של הקבלה מאיטליה, לאחר שהיתה ארץ זו אחד ממבצריה.

עמדתו של שד"ל השפיעה בוודאי בעקיפין על העובדה, שבציונות האיטלקית המקורית היתה השאיפה להגשמת האידיאלים הציוניים מלווה תנועת שיבה למקורות, לשפה העברית, ובעיקר לשמירת המצוות. אמנם, מקצת תלמידי שד"ל היו בין מתנגדיה של הציונות, ויש בין החוקרים שתולה עובדה זו בדעות שפירסם שד"ל בשנת 1848, בהציגו את חניכי בית-המדרש לרבנים של ליורנו כנושאי דברה של הציונות באיטליה ואת תלמידי שד"ל כמתנגדיה.⁴⁶ השקפה מאוזנת יותר צריכה להביא למסקנה, שתומכי הציונות ומתנגדיה בראשית דרכה אפשר למצוא באיטליה בין יוצאי שתי האסכולות, שתלמידי שד"ל ותלמידי-תלמידיהם התקרבו ברובם יותר להשקפה שהביע באיגרתו לאברהם (אלברט) כהן מאשר למה

46 Ricardo Di Segni, Le origini del Sionismo in Italia 46 פירנצי, 1972,

עמ' 10 ואילך.

שכתב בשנת 1848, ושעם התפתחותה של הציונות והגשמתה בעלייה תחילה ובהקמת המדינה אחרי-כן היתה התמיכה בה מצד חניכי האסכולה שייסד שד"ל רחבה ויסודית ביותר. ונראה שיש לראות בשד"ל גם אחד המבשרים של הציונות הדתית — לא במובן של מציאת פשרה בין 'לאומיות' ובין 'דת', אלא במובן של הגשמת האידיאלים היהודיים, שהם לאומיים ודתיים גם יחד, ללא אפשרות להפריד ביניהם, כגירסתו של שד"ל.

החומר ללקט זה נבחר במגמה לתת לקורא העברי בן-ימינו מושג מקיף מהגותו של שד"ל, מתרומתו לפרשנות המקרא ולפיתוח השפה העברית. נוסף על כך השתדלנו להביא לפני הקורא העברי, במידת האפשרות, דברים שמקורם לועזי, בתרגום עברי, כדי שחלק גדול יותר מיצירתו של שד"ל תוכל לעמוד לרשות הקורא העברי. הכאנו על כן את התרגום המלא של המבוא האיטלקי לפירוש שד"ל על התורה, ליד דוגמאות מפירושו העברי לתורה וליד הקדמתו העברית לפירוש על ספר ישעיה, בליווי דוגמאות מאותו פירוש.

הכרך המוקדש ל'דברי הגות' כולל בעיקר דברים שתורגמו מאיטלקית, ובהם בעצם משתדל המחבר להציג בפני קורא מודרני, בצורה המובנת לו, את יסודות היהדות, את מגמותיה ואת מצוותיה העיקריות; ואף אם חלפו יותר ממאה שנה מאז כתיבת הדברים במקורם, נראה שעדיין הולמים הם היום את ציפיותיו ואת גישתו של הקורא, שאינו מסוגל תמיד לינוק מהמקורות את לקחה ואת טעמה של היהדות. הכרך הזה מכיל גם את החלק הראשון של ה'ריכוז על הקבלה' בצירוף עיקר ההקדשה הצרפתית, שהוקדמה לו ושתורגמה לעברית, ובכך יוכל הקורא לעמוד על יחסו של שד"ל לקבלה. כן נכלל בכרך זה ה'מבוא למחזור בני רומא', המראה את דרכו של שד"ל בחקר הפיוט.

המדור 'שיר ופיוט' פותח את הכרך השני ונכללו בו: המבוא ל'כינור נעים', שבו הביע שד"ל את דעותיו על השפה העברית בכלל ועל השירה העברית בפרט ועל ההכרח לחדש את טיפוחן, ואחריו שלוש מיצירותיו הפיוטיות הגדולות. הכרך מסתיים בפרשנות המקרא.

מ. ע. הרטום

מבחר ביבליוגרפיה

ישעיה לוצאטו, מאמרי שד"ל, 1881.

י"ח קאסטיליוני, יד שד"ל, 1895.

א. כהנא, שמואל דוד לוצאטו, 'השלוח' ג, 58-68, 337-343; ד, 58-64, 153-159.

פ. לחובר, תולדות הספרות העברית החדשה, ב, תרצ"ה, 59-73; 302-303.

י. קלוזנר, היסטוריה של הספרות העברית החדשה, ב, תש"ו, 47-127.

ילקוט שד"ל, ערוך ומבואר בידי בנימין קלאר תש"ח.

ש. בארון, שד"ל והמהפכה בשנות התר"ח-ט, ספר אסף, תשי"ג.

שד"ל, לקט כתבים, סידר, ביאר והוסיף מבוא ד"ר ג. אלקושי, תשי"ד.

מ. הרטום, פרקים במשנתו של שד"ל, תשכ"ח.

ערך לוצאטו, שד"ל, באנציקלופדיה עברית, כא, 522-526.

I. Luzzatto, Catalogo ragionato degli scritti sparsi di S.D. Luzzatto, 1881.

I. Zoller, Il periodo triestino della vita di S.D. Luzzatto, Rassegna Mensile di Israel, 1933.

E.S. Artom, S.D. Luzzatto, Grammatico, filologo e letterato, ib.

G. Castelbolognesi, S.D. Luzzatto, maestro di interpretazione biblica, ib.

Y. Colombo, Il dibattito tra Luzzatto e Benamozegh intorno alla Kabbala, ib., 1934.

Nel centenario della scomparsa di S.D. Luzzatto (E. Toaff, P. Nissim, S. Wersess, I. Abrahams, A. Toaff, M.Z. Kaddari, D. Lattes, M. Tedeschi, Y. Colombo, G. Castelbolognesi), ib. 1966.

דברי הגות ומחקר

הבהרת יסודות היהדות

הקדמה

היהדות נאלצה להחשות זמן רב. הוצא עליה שם רע, סולפה דמותה, הוצגה כאויבת בני-אדם, דווקא היא, שראשונה לימדה על אחדות גזע אנוש; היא, שמתיקה יצא אותו אור של צדק ושל אהבה, שבהדרגה הביא לשיפור מידות האדם בימינו במקום הבארבאריות של עולם עובדי-האלילים. היהדות אולצה להיות במצב של חירש שאינו שומע, של אילם שאינו פותח את פיו; ובניה היו, לפי חזון הנביא, 'כשה לטבח יובל וכרחל לפני גוזזיה גאלמה' (ישעיה נג, ז).

היום, משנשתנו הזמנים, תהיה השתיקה חטא, ואי-אפשר יהיה לשבחה מאיזה טעם שהוא מתקבל על הדעת.

אין המדובר בהכחשת דברי דיבה; איש אינו מאמין בהם עוד. אין המדובר בטענה לזכויות; הן כבר הוכרו כמעט בכל מקום. המדובר רק בהבהרת האמת.

היום אין היהדות נושא לשנאה, אינה נרדפת, רק ממעטים להכירה ולהוקירה; וזאת לא רק בין מי שנולדו בחיק דת אחרת, אלא אף בקרב יהודים רבים; ולא מעטים, מאלה ומאלה, גילו לי בעבר את החשק לרכוש ידיעות מדויקות על ענייני היהדות מבלי לכלות את חייהם בלימוד המקורות.

ורק על-מנת לספק במידת האפשרות רצון זה, ובתקווה שאוכל לשרת את האמת, אני ניגש לעבודה זו.

מבלי לראות את עצמי כפות לשום סדר, לשום תוכנית קבועה מראש, ארצה פעם על חלק זה ופעם על חלק זה מתורת היהדות, מתולדותיה ומספרותה.

שום נטייה למחלוקת ולפולמוס לא תכוון את דיוגי, כי היהדות היא מעצם מהותה סובלנית מאוד.

טינה, כעס, איבה לא ימצאו ביטוי בדברי; שהרי הרודפים,

מוציאי-הדיבה שייכים לעבר, ואם קיים עוד מישוה מהם, כבר דנה אותו לחובה רוח זמננו, רוח הצדק והאחרונה. ודווקא רגשות אלו של סובלנות ושל אחווה, אשר השבח לאל הולכים ומתפשטים בארץ יותר ויותר, הם הדורשים במפגיע שהיהדות תפעל למען תוכר ותוערך.

בתוך האדישות, שבגללה כואבות היום כל האמונות, והפאנתי-איזם, המרים את ראשו בגאווה במדינות רבות, צפויה ליהודים יותר מלאחרים הסכנה להיסחף לתהום הכפירה, דווקא משום שעד אתמול נרדפו ונעלבו בשל דתם; ובוודאי לא יוכל דבר כזה להיות מקור שמחה לחברה (בהתחשב בפיוורם, בפעילותם ובהשפעתם של היהודים).

יש אפוא משום טובת החברה והמין האנושי ומשום צורך מוחלט של זמננו, כי תוקל על הציבור הכרת היהדות; כך יוכלו היהודים, בראותם שדתם אינה בזויה ושפלה עוד בעיני בני ארצם, להעריך כראוי את דת אבותיהם, וכך יוכלו לעשות גם החלשים ורכי-הלכב שביניהם (כי רך-הלכב, לפי דברי דאנטה¹, חושב תמיד שמה ששייך לו ערכו פחות); כך לא יוכלו פגיעות הגורל ופיתויי העולם להפוך אותם לשלל נוח של השחיתות המוסרית, באשר ימצאו אותם חסרי-נשק ומשוללי-מגן של אמונה וניחומים של שמים.

מי יתן ויתרום עמלי משהו להשגת המטרה שאליה מכוונות יצירותי זה חצי יובל שנים, כלומר להביא את בני דתי לחוש בכבודן ובהדרן של התורות הנשגבות שהופקדו בידינו מימי קדם, ושרק מהן תוכל האנושות הליאה לקוות להפיק את תשועתה.

1 Dante Alighieri (1265–1321), מחבר 'הקומדיה האלוהית', נחשב לאבי השפה האיטלקית (הערת המתרגם).

מהות היהדות

היהדות היא תורה עיונית-מעשית, דתית-מוסרית: אברהם לימד אותה (לפני לא פחות משלושת אלפים ושש מאות שנה) את משפחתו, והיא נשמרה בקבלה באותה משפחה ארבע מאות שנה. אחרי-כן פיתח אותה משה, לא לפי צורכי משפחה בודדת, אלא לפי צורכי עם שלם, והפך אותה למכלול חוקים (התורה). אחרי-כן פעלו הנביאים, המשוררים והמספרים של המקרא להחדרתה אל לבות בני העם. שוב פיתחו אותה, על-פי התנאים שנשתנו, החכמים, הסופרים, בתקופת אלכסנדר הגדול, העבירו אותה, תמיד במסורת בעל-פה, חכמי המשנה והתלמוד והבאים אחריהם. היא המשיכה להשתנות פחות או יותר, ואף להיות ירודה יותר במראה החיצוני בד בבד עם הרעת התנאים החיצוניים של האומה, עד שנת 500 בערך לספירה הנהוגה, כי אז הועלו המסורות על הנייר, פירשו, הבחירו אותן והחילו אותן על צורכי הזמנים החדשים, בלי שינויים יסודיים, ראשי הישיבות שבפרס (הגאונים) והרבנים שבאיטליה, בגרמניה ובצרפת, עד אחרי שנת 1100. זייפו, סילפו והתאימו אותה לדעות הפילוסופיות השולטות אצל הערכים מתפלספים אחדים שחיו בפרס ובספרד (משנת 900 עד שנת 1500). שוב שונתה, בשל תגובה של יראת-שמים על-ידי המקובלים (משנת 1100 עד 1700). טיפלו בה ותיקנו אותה בדרכים שונות הגרמנים בני דורנו, בהשפעת הפילוסופיה, המדע ורוח-הציבור של גרמניה המודרנית. ובכל זאת היא דורשת עוד הבהרה מזוככת, מבוססת, ללא פניות, משוחררת מכל סמכות של העבר ומכל תלות בהווה. נסתפק לעת עתה בקווים קצרים אלו על תולדות היהדות, ונעבור לנושא העיקרי של מאמר זה, כלומר מהות היהדות עצמה.

היהדות היא, כפי שאמרנו, תורה עיונית-מעשית, דתית-מוסרית. היא תורה, הוראה, ולא מדע. היא הוראה עיונית-מעשית, כלומר היא מתכוונת להחדיר דעות מסוימות ורגשות מסוימים, שבעקבותם ינוע האדם לפעול באורח ידוע, ולא באורח אחר. מטרת היהדות

היא הפעולה: 'לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה' (אבות, פרק א). היהדות היא תורה דתית-מוסרית. היא מורה דעות דתיות ועשיות מוסריות.

מהות היהדות צריכה אפוא להיות כפולה, כלומר צריכה להיות מורכבת משני יסודות, דהיינו היהדות מן ההכרח שיהיו לה שתי פנים, האחת עיונית, המתייחסת לדעות הדתיות, והאחת מעשית, המתייחסת לעשיות המוסריות.

שני היסודות האלה הם: ההשגחה והחמלה.

הראשון מבטא את הרעיון, כי אין הטובות והרעות שבחינו תוצאה של מקרה, אלא צדק ה' הנותן אותן כגמול על מעשינו הטובים או הרעים.

אמונה זו שולטת בכל דפי כתבי היהדות, ואברהם עצמו הצהיר עליה ברמה כשאמר: 'האף תספה צדיק עם רשע? ... השופט כל הארץ לא יעשה משפט?' (בראשית יח, כג, כה). על אמונה זו אין מצווים אף פעם אחת ביהדות, אך היא חודרת כל סעיף של החלק המשפטי של כתבי-הקודש, של חלקיהם ההיסטוריים, של שיריהם ומשליהם, של דברי המוסר שבהם, וכן של כל ספרי הרבנים מכל הזמנים.

הפואימה הקדומה של איוב מוקדשת כולה לדוגמה זו ולספקות שמתעוררים בקלות בלב בני-אדם, כשרואים צדיקים שרע להם ורשעים שטוב להם. המשורר מעלה על הכימה את האיש הצדיק שנתקל במזל רע, המשלים עם גורלו והמברך את ה' בקוראו: 'ה' נתן וה' לקח, יהי שם ה' מבורך' (איוב א, כא). ואולם הקניטוהו חבריו, שברצונם ללמד סניגוריה על ההשגחה, הטילו ספק בצדקתו, ואפילו האשימו אותו בגלוי בכל מיני חטאים. ואז התחיל איוב להתלונן על צדקת ה' ושבשמים ולהרבות בתיאורי הצלחת רשעים. ידידיו מכחישים את דבריו, אך אינם משכנעים אותו, כיוון שהוא יודע היטב שהוא חף מפשע. מופיע ה' בכבודו ובעצמו ומביך את איוב בשאלותיו, ובכך מביא אותו שיודה כי אין הוא יודע דבר. אין ה' משפיל את עצמו עד כדי הצטדקות, אבל מצדיק את עצמו במעשיו. האיש שהפסיד את הכול — בנים, רכוש, בריאות, ושמחלה קשה הביאתו עד שערי מוות — חוזר פתאום לשגשוגו הקודם, בבריאות-הגוף וברכוש, ושוב נעשה אב לילדי חמודות.

שאר המשוררים והנביאים אינם נמנעים מלהתלונן מזמן לזמן על חוסר הצדק שבגורל, ואולם כולם מסיקים שאושר הרשעים חולף וכוזב, ושסוף הצדיקים שמחה וכבוד. ההשגחה, שעליה מלמדת היהדות, אינה מטפלת בבני-ישראל בלבד, אלא בכל האומות ובכל בני-אדם.

אלהי אברהם הוא שופט כל הארץ.

חכמי התלמוד (קידושין לא) משבחים איש עובד-כוכבים, דמא בן נתינה, על שכיבד את אביו, ומספרים כי ה' גמל טובות רבות לאיש ההוא בשל מידתו הטובה.²

האמונה בהשגחה, שהיתה חיה ויציבה בקרב היהודים בכל עת, נפגעה רק על-ידי מתפלספים אחדים מימי-הביניים, אשר לא הסכימו לדעה כי ה' מטפל ביחידים, אלא רק בקבוצות גדולות, או לכל היותר הסכימו שההשגחה מתעניינת בבני-אדם במידת התקדמותם בלימודי המיטאפיזיקה.

דעות מעוקמות אלו נפלו ללא קום במאה הט"ז, יחד עם חלק גדול של הפילוסופיה האריסטוטלית-ערבית, ושוב הוכר כי ההשגחה חובקת את כל היחידים ואת המאורעות המפורטים והזעירים ביותר שבחי כל יחיד.

ההשגחה היא הצדק האלוהי הגומל לבני-אדם, שום איש אינו מסרב להאמין לה ברגעים חגיגיים מסוימים, אך מעטים מאוד חוזרים הכרתה בכל רגעי חייהם; בקונ' הגדול היה רוצה שתהיה נושא לחקירה מדעית תחת הכותרת 'הסטוריה של הצדק';³ היהדות משתדלת להחדיר את ההכרה בהשגחה זו, אך אינה מסבירה אותה;

2 יהודי כתב בהקדשת שיר ליהודי אחר, כי ההשגחה העניקה לו אשה חכמה, יראת-שמים ובעלת מידות טובות שהוא עמד לשאת, כשכר על השלמתו, המבוססת על אמונה, עם הצרות שפגעו לפני-כן במשפחתו. הצנזורה מחקה את המלים 'העניקה לה ההשגחה כשכר על השלמתך, המבוססת על האמונה' וכתבה תחת זאת: 'עתה מוענקת לך' — מעשה שהיה באיטליה בשנת 1842! (המעשה בדמא בן נתינה מסופר בתלמוד, קידושין לא ע"א — הערת המתרגם).

3 Francis Bacon (1561–1626), מדינאי, חוקר והוגה-דעות אנגלי (הערת המתרגם).

4 בחיבורו De dignitate et argumentis scientiarum ('על הכבוד והטענות של החכמות'), חלק א, ספר ב, פרק יא.

היא מלמדת אותה במונחים עממיים, ואין היא מגדירה אותה בשפת הפילוסופים.

כתבי-הקודש מתארים את ה' כזועם על הרשעים וכמיטיב לטובים; כלומר השכר והעונש מוצגים כתוצאה של הפעולה הבלתי-אמצעית והעל-טבעית של אֵל בעל רגשות.

אם נרצה לדבר במונחים פילוסופיים נוכל, לעומת זאת, לתפוס את מעשי ההשגחה כתוצאות הכרחיות של חוקים טבעיים, שה' קבע בשעת בריאת העולם, בדומה לשאר החוקים המכוונים את העולם הפיסי ואת העולם המוסרי; שהרי אם מסכימים שה' צופה את הכול מראש, אין מניעה לאמונה שקיימת מעין הרמוניה שנקבעה מראש בין התנהגותנו לבין גורלנו.

מחוץ להשגחה, שנוכל לכנותה טבעית ותקינה, מודה היהדות בקיום השגחה אחרת, יוצאת מן הכלל ועל-טבעית, שתוצאותיה הן ההתגלות והנסים.

כאן פעולת ה' היא בלתי-אמצעית לחלוטין והיא עומדת מעל החוקים הסדירים של הטבע⁵. אותה השגחה על-טבעית היא מקור ברית אברהם ותורת משה, כלומר היא מקור כל המצוות והתקוות המאפיינות את בן ישראל.

אך יש לציין, כי אין ההשגחה העל-טבעית נחשבת לזכות-יתר מיוחדת לעמנו; שהרי בשפת המקרא אין הבחנה בין שני סוגי ההשגחה, ובסגנון המקרא הכול הוא נס, הכול הוא מעשה בלתי-אמצעי של ה'. אין המקרא טוען שלא היו נסים והתגלויות בעמים אחרים. להיפך: החלומות של אבימלך, של פרעה, של שריו ושל נבוכדנאצר מוצגים ככאים מיד ה'. אלוהי היהודים רחוק מהיות אל לאומי, כפי שטענו אחדים; הוא אלוהי השמים והארץ, אבי כל בני-אדם.

אך בזמנים שבהם היה העולם כולו עובד-אלילים ומאמין בריבוי אלים, ושבהם בני ישראל לבדם עבדו את אל האמת, בהכרח היה הוא מכונה אלוהי ישראל, כפי שהיה כמוש מכונה אלוהי מואב ודגון אלוהי הפלשתים.

5 יש מחכמי התלמוד שפירשו גם את הנסים בדרך זו, היינו שבשעה שקבע ה' את חוקי הטבע קבע בחכמתו גם את השעייתם הזמנית, כדי שיתחוללו בזמנים מסוימים מאורעות-פלאים. ראה שמונה פרקים לרמב"ם, פרק ה, ופירושו לאבות פרק ה, משנה ה.

אברהם נטש את האמונה בריבוי האלים, שבה דבקו קרוביו וכל מולדתו, וחזר לדת הטהורה של האבות הראשונים (אדם, נח ואחרים); על כן היה חביב לה', והוא הבטיח לו הבטחות והטיל עליו מצוות; כלומר רצה ה' שהדעות הכריאות לא תאבדנה, אלא תתמדנה לטובת כל משפחת העמים, ועל כן הפקיד אותן בידי אברהם, יצחק ויעקב ובידי צאצאי האחרון, ועל כן ייעד להם קיום לנצח.

ייעוד זה של היהדות, המכוון לטובת כל העמים, מובע בבהירות בפי הנביאים, כשהם מבשרים את העת הברוכה, שבה יכתתו העמים את חרבותיהם לאתים, שבה לא ישא עוד גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה; כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים (ישעיה ב, ב-ד; מיכה ד, א-ג).

עתיד זה, שלו נכספים בני ישראל, הוא תקוות כל מי שמאמין בהתקדמות ושיפור האנושות, שהיהדות היתה הראשונה שהדריכה בה. הוא מלכות ה', קידוש שמו. זו השאיפה היום-יומית של היהודים ושל הנוצרים; של הראשונים כשומרונים: 'יתגדל ויתקדש שמיא רבא... וימליך מלכותיה', ושל האחרים כשהם אומרים: 'אבינו שבשמים, יתקדש שמך ותבוא מלכותך'.

החמלה, הרגש הזה שנוצר באדם עם היוולדו, היא אצלו מקור החיבה, אהבת הזולת והצדק⁶, והיא לבדה מביאה אותנו לעשות מעשים טובים מבלי שיביאו לנו תועלת, כלומר להיטיב את דרכינו שלא על-מנת לקבל פרס; כיוון שרגש החמלה הוא שכר לעצמו.

6 הרחמנות, אם האהבה והחמלה, היא גם מקור אהבת הצדק ושנאת הרשע; שהרי בה במידה שמצער אותנו מראה אדם סובל, מכאיבה אותו גם ראיית משהו הגורם לו סבל, אלא אם כן יש לנו דעה קדומה לטובת האחד ולרעת השני. בלא משוא-פנים או מתעבים את החמס, ואנו רוצים שכל אחד יקבל את המגיע לו; שהרי אם נתעלם מדעות קדומות, כל בני-אדם שווים בעינינו, ורחמנותנו כלפי בני-אדם בלתי-ידועים לנו חלה על כולם במידה שווה. גם היינקה המפורסם (Johan Gottlieb Heinecke, פילוסוף ומשפטן גרמני, שחי מ-1681 עד 1741 – הערת המתרגם), בהקדמות ל'יסודות משפט הטבע והעמים' אומר, שלדעתו כל מדע משפט-הטבע הוא תולדה של האהבה לזולת הטבועה ביצרנו: 'אני חושב שכל משפט הטבע והעמים זורם באפיק משופע מאותה אהבה לבדה, הדומה למעיין וך ביותר'.

והאדם הרחמן סובל כשעמיתו מתייסר, ואינו מוצא מנוחה כל עוד אינו רואה שפצעו נרפא, או לפחות הוקלו סבלותיו.

תורת משה העלתה למדרגת חובות מוחלטות מעשים שהם בעצם מעשי חמלה גרידא, ושאינן רואים אותם כחובה במשפט הטבעי. כאלה הם החוקים הבאים: 'ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצר ולקט קצירך לא תלקט'. וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט; לעני ולגר תעזב אותם' (ויקרא יט, ט-י). 'אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנושה לא תשימון עליך נשך' (שמות כב, כד). 'כי תשה ברעך משאת מאומה לא תבא אל ביתו לעבט עבטו. בחוץ תעמד והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבט החוצה' (דברים כד, י-יא). 'לא יחבל רחים ורכב' (שם שם, ו). 'ולא תחבל בגד אלמנה' (שם שם, יז).

ואין התורה מחייבת מעשים אלו, שהם רק ביטוי לאהבת הזולת, כמעשי זהירות או כמעשים המיועדים לתועלת החברה, ואף לא כמצוות דתיות; אלא היא פונה אל הרגש, מדברת אל הלב ומעוררת את הרגשות. היא אומרת: 'אם חבל תחבל שלמת רעך עד בא השמש תשיבנו לו. כי היא כסותה לבדה היא שמלתו לעורו במה ישכב' (שמות כב, כה-כו). לפי מידת הצדק רשות גמורה לנושה לעכב בידו את העבט, שהוא הערובה היחידה להחזרת הכסף שהלווה; ואין מחובתו לדאוג, כיצד יבלה הלווה את הלילה. אך היהדות משתיקה את ההיגיון, ומעוררת את הרגש, את החמלה, בקוראה: 'במה ישכב?'

7 בדיוק ההיפך כתב וארו, החכם ברומאים, בספרו 'על ענייני החקלאות' בספר מיוחד (ספר א, פרק ג): 'משנסתיים האסיף, צריך למכור או לקטוף את המלילות ששכחו הקוצרים ולהביאן הביתה; או אם המלילות מעטות ושכר הפועלים גבוה, יש להביא את הבהמות לרעות בשדה; שהרי יש תמיד לחשב את התועלת, באופן שבעסק זה לא תעלה ההוצאה על ההכנסה'. - אין מובאה זו מכוונת למתוח ביקורת על וארו, שהרי בספר על כלכלת החקלאות לא היה עליו לדבר כמטיף מוסר. הכוונה רק להראות, שאפילו לא עלה על דעת הרומאים שאפשר יהיה לעשות מעשה צדקה, שמשם ציווה עליו ושאוחריו-כן קיימו אותו בדרך כלל בני ישראל, כפי שמוכיח הסיפור על רות.

(וארו הנוכח כאן הוא Marcus Terentius Varro [116-27 לפני סה"נ], מדינאי, סופר, נואם, היסטוריון וכלכלן רומי. - הערת המתרגם).

כך התורה מצווה לשמוט את החובות בשנת השבתון, דהיינו אחת לשבע שנים (דברים טו, ב). ואין היא מסתפקת בכך. היא מקדמת את פני המחשבה הטבעית שלא להלוות הלוואות בסוף השנה השישית, שהרי כמעט ודאי הוא שמי שלוה כסף בערב המועד שבו אין עוד אפשרות לדרוש את פרעון החובות, כבר חשב שלא לפרוע את חובו. והתורה אומרת: 'השומר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר: קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחריך האביון ... נתן תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו' (שם שם, ט-י).

וכך שולט הוא רגש החמלה בתורת משה, עד שבחוקים האזרחיים, שניתנו מיד אחרי עשרת הדיברות, הראשון הוא כולו לטובת העבדים. ידוע היטב המצב הנורא של העבדים בקרב העמים הקדמונים, וידוע שלבעלים הרומיים היתה זכות מוחלטת לעשות כאוות-נפשם בעבדיהם, ואפילו להלקות אותם, לייסר אותם ולצלוב אותם. הדריאנוס קיסר היה הראשון בין הרומאים שאסר את המתתם. לעומת זאת קובעת תורת משה, שהעבד היהודי ישוחרר אחרי שש שנים של עבדות ושבושם מקרה לא יועבד בפרך; ואשר לעבד שמוצאו זר היא מצווה שיוקם העבד שנהרג בידי בעליו, ושאם יכה האדון את עבדו וישחת את עינו או יפיל את שינו, יזכה העבד מיד בחירות. עוד היא מצווה שהעבד ינוח ביום השבת. משה ציווה שעבד שנמלט אלינו מארץ אחרת יחיה בחירות ובחסות החוקים (דברים כג, טז-יז); חוק דומה לא חוקק בצרפת שוחרת החירות לפני שנת 1848.

תורת משה אף דורשת שרגש אהבת-הבריות ירסן את התשוקה, אפילו ההוגנת, שתתעורר בלב לוחם מנצח כלפי שכניה יפת-תואר. התורה מרשה לו לשאת אותה לאשה רק לאחר שנתן לה לבכות את אביה ואת אמה ירח ימים. עוד היא אוסרת עליו למכור אותה, או להתייחס אליה כאל שפחה לאחר שעינה אותה (שם כא, י-יד).

התורה מצווה להתייחס באהבה גם לבעלי-החיים הדוממים, והדבר מכון קצתו גם לטובת בעלי-החיים גופם, כי, כדברי נעים זמירות ישראל, 'רחמיו (של ה') על כל מעשיו' (תהלים קמה, ט), וקצתו לתועלת האדם, כדי שרגש החמלה יתחזק בו יותר ויותר, ולבו ייראת יותר ויותר ממעשים אכזריים ובלתי-אנושיים. כך מצווה התורה שלא לחסום את השור בדישו (דברים כה, ד), שלא לשחוט

ביום אחד בהמה ובנה (ויקרא כב, כח). והיא פוקדת שגם בעלי-החיים ינחוו ביום השבת.

התורה רוצה שרגש האהבה שאינה תלויה בדבר יהא מכובד עלינו גם כלפי בעלי-החיים: 'כי יקרה קן צפור לפניך... אפרוחים או ביצים והאם רובצת על האפרוחים או על הביצים, לא תקח האם על הבנים. שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך' (דברים כב, ו-ז). האם הרובצת על אפרוחיה יכולה, בהתקרב האדם, להציל את נפשה בעופה ובהתרחקה מהמקום; אך היא מקריבה את עצמה ובלבד שלא תפקיר את בניה. לו היה מותר לאדם לקחתה, היה מתרגל לראות את רגשות החמלה כמזיקים למטפח אותם, ועל כן יחשוב לנכון לבוז להם ולחנוק אותם. ולהיפך, משנאסר עליו לנצל את חיבת האם כדי להשתלט עליה, ייחרת על לוח לבו רושם חזק של ההערצה שמעוררים רגשות האהבה והחמלה.

כדי להעריך ולהעריך ולחבב יותר ויותר את רגש אהבת-הזולת, חוזרים כתיבי היהדות מפרק לפרק על כך, שה' הוא רחום וחנון, ומייחסים לו את הכינויים אבי יתומים ודיין אלמנות, אוהב גר, נכון להקשיב לצעקת הדל, וכדומה. וחכמי התלמוד, שהבינו אל-נכון את רוח הביטויים הללו, אומרים: 'התורה אומרת ללכת בכל דרכיו: הוא רחום ואתה תהא רחום, הוא גומל חסדים ואתה תהא גומל חסדים'.

אף-על-פי שתורת משה נוטה לטפח את רגש החמלה, אין היא נמנעת מלצוות להשתיקו במקרים מסוימים, ובעיקר בעניינים המשפטיים, כי החמלה כלפי הפושעים הופכת לקטלנית כלפי החפים מפשע. כך בדינים האזרחיים מצווה התורה על השופט שלא יישא פני דל, אלא ינקוט קו אחד כלפי הכול. בעניינים הפליליים היא מצווה שלא לחמול על הרוצח במזיד שנמלט אל עיר מקלט, אלא להוציאו משם ולהענישו כדין; כן היא מצווה שלא לחוס על העד הזומם, אלא לעשות לו את אשר זמם לעשות לאחריו שנגדו העיד בשקר. ועוד מטילה התורה על היחיד לכלוא כל רגש-חיבה אישי רק במקרה שמישהו יסית אותו לעבוד עבודה זרה; יש למסור את המסית לבתי-הדין, אף אם יהיה ידיד או קרוב-משפחה. היא מאיימת בחרון-אף ה' על כל בני משפחה שיעלימו כי נרצחו בה

* על-פי שבת קלג ע"ב. - הערת המתרגם.

ילדים לשם המולך. עבודת-האלילים היתה מערערת מיסודותיו את כל הבניין המדיני-דתי-מוסרי שהקים משה, והיתה מכניסה בעם את השחיתות המוסרית ואת קרבנות-האדם, שהם המנהגים האכזריים ביותר. על כן היה כל אחד חייב למסור למשפט מסית שניסה להביאו לעבודת אותם אלילים, וכן מי שהקריב אחד הקרבנות המתועבים האמורים.

הנביאים והחכמים אינם חדלים מלהחדיר את רגש החמלה ומלתעב כל צורה של אכזריות ושל קשיחות. גם העונשים הגופניים שנקבעו בתורה כעונש על פשעים שונים רוככו בקפידה רבה; ופתגם תלמודי אומר: 'ואהבת לרעך כמוך' - ברור לו מיתה יפה. אכן, היתה החמלה בכל הזמנים אחד הצדדים האופייניים לבני ישראל. אחרי תבוסה בקרב, אמרו הארמים למלכם: 'שמענו כי מלכי בית ישראל כי מלכי חסד הם' (מלכים א כ, לא). התלמוד אומר: 'כל מי שאינו מרחם על הבריות בידוע שאינו מזרעו של אברהם אבינו' (ביצה לב).

העניינים שהטילו קלון על תחיקות כה רבות, קדומות וחדשות, אינם ידועים לכתבי-הקודש. השתמש בהם הורדוס לבדו, איש מזרע נכרי, שבו למנהגים היהודיים ושחיקה בכול את שאר הגויים, ובעיקר את הרומאים, שתמיד חפץ היה בחסדם. החמלה, שעליה ממליצה היהדות, חלה על כל העולם. היא מכוונת, כחמלת ה', לכל יצוריו. שום גזע אינו מחוץ לחוק, כי כל היהודים, לפי מה שמורה היהדות, הם אחים, הם בנים לאב אחד, וכולם נבראו בצלם אלוהים.

סיכום

ליהדות שני יסודות עיקריים, שאחד מהם מכונן לעצב את השכל של האדם, והשני את רגשותיו; כלומר היא משתדלת להחדיר שני עקרונות, האחד עיוני והאחד מעשי: ההשגחה והחמלה. השכל, שחונך לאמונה בהשגחה, לומד לא להסתנוור מהצלחות הרשעים ולא להתאכזב למראה יסורי הצדיקים; לא לבטוח בכוחו או בערמומיותו כדי לעשות מעשי עוול וכדי להתגבר על החלשים או הבלתי-זהירים.

ההשגחה, לפי היהדות, שופטת את כל הארץ ונותנת שכר או עונש על מעשי בני-אדם, בני כל האומות, בני כל הגזעים. אברהם, שהיה בימיו כלי-בחירה יחיד המסוגל לשמור ולהעביר את דעותיו הבריות, נבחר על-ידי ההשגחה לאותו תפקיד. עליו ועל צאצאיו הוטלו עקב זאת מצוות שונות, המכוונות לשמור עליהם ולמנוע את היטמעותם בעולם המושחת של עובדי-האלילים. הרגשות מצדה, שחונכה לחמלה, קונה בשל כך רכות ואהבת הבריות, ואופי נעים ומיטיב, שהוא מקור לכל המידות הטובות בתחום החברתי.

היהדות מכילה חלק כללי ואנושי, וחלק מיוחד ולאומי. רגש החמלה והאמונה-בהשגחה הם, או היו יכולים להיות, רכוש משותף של כל בני-אדם. ברית אברהם ותורת משה הן רכוש מיוחד של בני יעקב.

במלכות שמים, שאותה בישרו הנביאים, תתקבל היהדות על כל יושבי תבל בחלקה הכללי, אך לעולם לא תתקבל עליהם בחלקה הלאומי. היהדות לא מנעה מעולם את הכניסה אליה למי שרצה להתגיס תחת דגלה, אך אין היא מקווה ואינה רוצה ליהפך לדת עולמית.

התרבות המודרנית היא, כפי שהכול יודעים, תולדה של היהדות והיתה צריכה לכלול בתוכה את כל החלק הכללי והאנושי שלה. אך רואים שהדבר לא הוגשם במלואו, כי הגויים, בקבלם בנצרות את יסודות היהדות, לא הצליחו להשתחרר לגמרי מההרגלים השכליים והמוסריים הקדומים. על כן עדיין מצפים לתיקון מלכות שדי, וטרם כותתו החרבות לאתים למען החקלאות. את מלכות שדי יתקן שדי עצמו. אין ליהדות התפקיד להתפשט. דיה שתשמור על עצמה. דיה שתהיה קיימת. חפץ ה' יצליח ביד עבדו (ישעיה נג, י). מבלי שיפעל העבד ביודעים, או אפילו ידע מה השפעתו. האומות, בדומה ליחידים, מציינות לתוכניות ההשגחה, מבלי לדעת זאת, מבלי לרצות זאת, או אף אם הן רוצות בדיוק את ההיפך. רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום' (משלי יט, כא).

אהבת הבריות ביהדות

תורה, המשתדלת להחדיר את האמונה באל שופט כל הארץ והמשתדלת להנהיג חמלה כלפי כל הבריות אינה יכולה להיות אלא חברתית ביותר. בכל זאת, כיוון שאיביה של היהדות האשימו אותה שהיא אנטי-חברתית, כדאי לומר כמה מלים ולהיכנס בכמה פרטים, כדי שיד האמת תהיה על העליונה והשקר יפול ארצה.

ראשית כול, אין תורת משה מפלה בין בן-ישראל ובין אדם אחר (נכרי) בשום אחד מן החוקים שהצדק ואהבת-הבריות הניעו את כל העמים בני-התרבות להנהיגם, אלא רק בהוראות אחדות השייכות לתחום של גמילות-חסד אחרות. ואלו הם החוקים:

(א) להשאיל אוכלים ולהלוות כספים בלי ריבית: 'לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך' (דברים כג, כא);

(ב) לא לתבוע את תשלום החובות לאחר שהחלפה שנת השמיטה 'מקץ שבע שנים תעשה שמטה... את הנכרי תגש ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ירך' (שם טו, א, ג);

(ג) לא להחזיק עבד יותר משש שנים (שמות כא, ב; דברים טו, יב).

שמיטת החובות אחת לשבע שנים, אי קבלת ריבית על כספים שניתנו בהלוואה, ביטול העבדות לכל ימי החיים — בעיקר כשמדובר בעבדות שרוככה בהוראות-חוק המכוונות למנוע כל חמס, כפי שקובעת תורת משה — אינן ולא נחשבו מעולם כחובות חברתיות, כחוקי צדק, אלא הם חוקי חסד, הדומים לחוקים רבים אחרים שבתורת משה; הם חוקי צדק בין אזרחי מדינה אחת, שבה קיימת ההדדיות, אך תהייה בלתי נכונות ומזיקות ובניגוד לצדק לבני האומה, אילו היתה חלוקת מורכבת גם על נוכרים שאתם אין הסכמי הדדיות, שהוא, אחרי הדבקות בצדק, היסוד היחיד לזכויות הבין-לאומיות.

אך איסורי שפיכת דמים, ניאוף וגניבה ניתנים בצורה הרחבה ביותר והמוחלטת ביותר; ומעשים אלו אסורים, ללא הבחנה, בין אם המדובר בביצועם לרעת בן ישראל ובין לרעת נכרי.

דבר זה נאמר במפורש על-ידי רבי אליעזר בן נתן, שחי במגנצה בסמוך לשנת 1140; והרי מה שכתב: 'לא תגנוב דומיא דלא תרצח ולא תנאף, דהווי בין לישראל בין לגוי' (ראב"ן, אבן העזר, פראג, 1610, דף צא ע"ב). נזכיר-נא את מעשי האכזריות שביצעו הצלבנים לרעת היהודים על גדות הריין בשנת 1096 (תתנ"ו), ונזכור שהרב הנ"ל היה, לפי המסתבר, עד להם, או לפחות שמע את סיפורם מפי עדי ראיה; ואז לא נוכל אלא להודות כי היהדות, לא רק המקראית, אלא גם התלמודית-רבנית, משרה על הדבקים בה מוסר טהור במידה עליונה, מוסר באמת אלוהי; שהרי, למרות התנאים האכזריים של המקומות ושל הזמנים שבהם חי, לימד אליעזר בן נתן שהמצוות האוסרות את הרצח, את הניאוף ואת הגניבה מחייבות אותנו ללא הבחנה גם כלפי בן ישראל וגם כלפי הנכרי.

דעה זו, הקובעת כי החובות החברתיות מוטלות עלינו במידה שווה כלפי בני כל אומה ולשון, מאושרת בכמה פרקים בספרים ההיסטוריים ובספרים הנבואיים של המקרא.

כשסירב יוסף להיענות לתשוקת הזימה של גברתו, הזכיר את חובת הכרת-הטובה שקשרה אותו לאדוניו עובד-האלילים, והצהיר כי הפרת האמון שניתן בו תהא רעה גדולה וחטא לאלוהים (בראשית לט, ח-ט).

יעקב קילל בשעת מיתתו את עברת שמעון ולוי, על אשר ערכו טבח בשכם כדי לנקום את הקלון שהמיט בן נשיא אותה עיר על כבוד אחותם (שם מט, ז).

יהושע וראשי ישראל קיימו את השבועה שנשבעו לבני גבעון, אף-על-פי שהיו נמנים עם בני העממים שה' ציווה להשידם, ואף-על-פי שהשיגו את השבועה במרמה (יהושע ט). ה' רצה שיינקם במשפחת שאול הטבח שעשה בבני גבעון האמורים (שמואל ב, כא).

יחזקאל הודיע שצדקיה לא יצליח, אלא יפול תחת שלטון מלך בבל, בעונש על אשר מרד בו לאחר שנשבע לו אמונים: 'היצלח הימלט העושה אלה, והפר ברית ונמלט?' (יחזקאל יז, טו). חכמי התלמוד אומרים כי:

(א) 'אסור לגנוב דעת הבריות, ואפילו דעתו של גוי, וכן אסור לשלוח מתנה שתיראה בעיני המקבל כעלת ערך גדול מערכה

האמיתי (חולין צד). על מימרה זו הסתמך מחבר ספר חסידים (שחי בצרפת בראשית המאה ה"ג) כדי להרשיע ולראות חטא במי שמכרך גוי ומוסיף בלחש דברי גידופים, שהגוי חושב שהם דברי ידידות (ספר חסידים סעיף נא);

(ב) 'הגזול את הגוי חייב להחזיר לו; חמור גזל הגוי מגזל יהודי מפני חילול השם' (תוספתא, בבא קמא פרק י);

(ג) כאשר משבח נעים ומירות ישראל את מי ש'כספו לא נתן בנשך' (תהלים טו, ה), הכוונה 'אפילו בריבית עובדי כוכבים' (מכות כד).

הגאונים, ממשיכי חכמי התלמוד, בהסתמך על פסיקה אחת בתלמוד, אמרו: 'כך ראינו שיש להן רשות ומצווה לעשות כך' (כלומר להעיד בפני בית-דין של גויים) אפילו היה הגזול גוי והגזולן ישראל, היינו רשאים להעיד על ישראל לגויים אצל שופט שאינו חומס' (שערי צדק, סאלוניקי, 1792, דף פד).

הרמב"ם מתבטא: 'אחד הנושא והנותן עם ישראל או עם הגוי עובד עבודה זרה אם מדד או שקל בחסר, עובר על לא תעשה וחייב להחזיר, וכן אסור להטעות את הגויים בחשבון אלא ידקדק עמו... והרי הוא אומר כי תועבת ה' אלהיך כל עושה אלה כל עושה עול' (דברים כה, טו) — מכל מקום' (הלכות גניבה ז, ו).

כפי שכבר ראינו, אין היהדות מטפחת כל תקווה או חשק להיות לדת עולמית. היא רק מקווה שביום מן הימים יתוקן העולם כולו במלכות שדי, כלומר מלכות האמונה באל אחד והשלום; אך אין היא חושבת שהוטל עליה להפיץ עקרונות אלו, אלא נצחונם יהא מעשה ההשגחה. על כן אין היא פועלת ברוח של תעמולה לגיור, וכתוצאה מכך אין בה שום סיבה לחוסר סובלנות.

ואכן, אין הנביאים מוכיחים בשום פנים את האומות השונות על פניהן בשל עוון עבודת האלילים, אלא רק בשל רשתתן ושנאת-הבריות. הארץ כולה נשחתה לפני האלוהים בימי נח, לא מפני שבני-אדם עבדו לאלילים אלא כי מלאו חמס (בראשית ו, יא). עמוס (א, ג-ב, ג) מבשר עתיד מר לעמים רבים של אסיה בעונש על פשעים רבים שהוא הולך ומונה, כולם פשעי עיוות הדין ואכזריות: עבודת-האלילים אינה מוזכרת כלל בדבריו. בני נינוה ניצלו מהחורבן, שעל בואו הודיעם הנביא, מבלי שנששו את פולחן

האלילים, אלא לאחר שתיקנו את התנהגותם החברתית (יונה ג, ח-י).

בדברם עם בני ישראל, לפעמים שמים הנביאים ללעג את פולחן האלילים, אך לעולם אינם מזכירים אותה כחטא של שאר האומות. קל-יחומר אפוא שלא תראה היהדות כחוטאים בני-אדם שאינם מזרע ישראל, הדבקים באמונה מונותאיסטית החולקת בנקודות מסוימות על המונותאיזם היהודי⁸.

בסופו של דבר, היהדות, שמטרתה היא המעשה, אינה דנה את בני-האדם לפי אמונותיהם, אלא לפי פעולותיהם. אין היא נועת לאת שיערי השמים בפני מי שדבק באמונה אחרת.

אמרו חז"ל: 'חסדי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא'. בתלמוד יש גם המימרה הבאה: 'מנין שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול? ת"ל, אשר יעשה אותם האדם וחי בהם' (ויקרא יח, ה): כהנים ולוויים וישראלים לא נאמר אלא אדם, היא למדת שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול' (בבא קמא לח).

אותם הפרושים, שלפי דברי מתיא (כג, טו) היו משוטטים בארצות ובימים כדי לגייס אדם אחד, היו צבועים, כפי שאכן מכנה אותם ישו, ולא עוררו אותם לעשות זאת הרוח והמצוות של היהדות, אלא

8 לא אוכל להסתיר כי דעתי, המזכה מעוון את עובדי-האלילים והמבוססת על שתיקת הנביאים, אינה הרעיון המקובל בדרך כלל על בני ישראל, על הרבנים ועל הסופרים היהודים. בתלמוד נאמר (סנהדרין נו), כי עבודת האלילים נאסרה מפי הגבורה על אדם הראשון, ושאסור זה הוא אחת משבע מצוות בני נח, כלומר חובות של הדת הטבעית, שלהן כפופים כל בני נח, כלומר כל העמים. שבע המצוות הן: (1) לכונן בתי דין לעשיית צדק; (2) לא לקלל את שם האלהים; (3) לא לעבוד אלהים אחרים; (4) לא לנאוף; (5) לא לרצוח; (6) לא לגנוב; (7) לא לאכול איבר מן החי. האמונה השכיחה אצל היהודים היא אפוא, שעובדי-האלילים ראוים לעונש מן השמים בשל עבודת אלילי השקר כשלעצמה. ואולם דעה זו אינה משפיעה כלל על היחסים עם הנוצרים, כי החכמים מודים בבירור שאין לראותם כעובדי עבודה זרה. ראה על כך ההצהרה המבוססת על עובדות של הרב הרופא למפרונטי בהקדמה לכרך הראשון של האנציקלופדיה התלמודית 'פחד יצחק' (ויציאה 1750): יש בה שפע מובאות מדברי רבנים אחרים, בני-סמכא, המסכימים כולם שעלינו לראות את הנוצרים כשונים בהחלט מן העמים הקדומים, שעליהם דיברו חכמי התלמוד, באשר הם מכריזים על האמונה באחדות הבורא, בהתגלות ובנסים.

דחפים חילוניים התלויים בהבלי העולם הזה. לבסוף, התלמוד לא זו בלבד שאינו ממליץ על תעמולת גיוור, אלא הוא קובע (יבמות מז) כי אם מתייצב מישוה לקבל עליו את היהדות, צריך לחקור אותו על הטעמים המניעים אותו לעשות כן, ולהעמידו על המצב הגרוע שבו נתונים עתה בני ישראל, וכן להודיעו את העול הכבד של המצוות שעליו ליטול על עצמו.

'אי אפשר לאדם לאהוב את מי ששונא אותו' — זה חרוזו של אלפיירי⁹, ואין איש שיוכל להכחיש כי הוא מכיל דברי-אמת עמוקים. ולפני אלפיירי שר משורר מצוין אחר: 'ואין לסחור אהבה אלא באהבה אחרת'.

לכן אנו רחוקים מאוד מלטעון שבדורות של בארבריות, כאשר היו היהודים חשים שהם מופקרים בכל עת לכל מיני מעשי חמס ועוול, היו מטפחים בלבם את הרגשות הנעימים ביותר כלפי בני עריהם.

ואולם אנו טוענים שני דברים אחרים. האחד הוא כי אותו חוסר-אהבה אצלם היה רק תוצאה של המסיבות, וכי על כן היה נתון לשינוי עם השתנות המסיבות גופן, ובשום אופן לא היה צו של הדת והוראה של היהדות. ואחרי מה שהסברנו עד כה, אין צורך בהוכחה נוספת בנקודה זו.

הדבר השני הוא, כי אותו חוסר-אהבה, שאי-אפשר היה להימנע ממנו, ריכך ומתן תמיד בהרבה בחינוך היהודי, כלומר באמונה בהשגחה וברגש, המטופח והמפותח היטב, של אהבת-הבריות והתמלה.

האמונה החזקה בהשגחה עזרה לגפשות להתרומם מהאדמה עד השמים וגרמה לכך, כי במקום שיוזנו עצמם בתוכניות-נקמה, ימצאו היהודים הנרדפים ניחומים בתפילה ובקיום מצוות הדת והמידות הטובות.

כשהיה רגש-הצדק הטבעי מכריח אותם להוציא מלבם הנרגז את המלה 'נקמה', היו היהודים, ששרדו בחיים אחרי טבח בניהם, הוריהם ואחיהם, פונים אל ה' והיו מתחננים לפניו, בדברי נעים

9 Vittorio Alfieri (1749-1803), משורר איטלקי, ידוע במיוחד בתור מחבר טראגדיות, שהמפורסמת בהן היא 'שאול' (הערות המתרגם).

זמירות ישראל, שהוא ינקום את דם עבדיו השפוף. משמסרו תפקיד זה לשופט כל הארץ, היה לבם חוזר לשלווה ולשלום, וכמעט לא היה חש עוד בצורך לשנוא.

ההשפעה החיובית של האסונות היתה מתחזקת כמידה ניכרת בגלל הנסיבה שלא היתה צרה שפגעה בהם ואשר לא נחזתה מראש על ידי הנביאים; על כן הרעות עצמן היו גורם לחיזוק אמונתם בברית אברהם, בצנחיות זרעו, וביעודים הנשגבים השמורים לו. על כן היו תוצאות האסונות והרדיפות על היהודים מנוגדת לתוצאות מאורעות דומים בעמים או יחידים אחרים: במקום שיקשו ויקשיתו את לבם, במקום שיביאום טפח רגשות שנאה, טינה, שנאת הבריות, או להגמיך את רוחם ולהביאם לידי ייאוש, היו מביאים אותם לדבוק עוד יותר בדתם ובכתבי־הקודש שלהם, שהיו נותנים להם בעת ובעונה אחת אזהרות וניחומים. והדבקות ביהדות ולימוד הספרים הקדומים היו מחנכים יותר ויותר את לבם לרחמים, לרגשות החמלה והצדקה, והיו מרחיקים מהם יותר ויותר מחשבות הנקמות, הבגידות והתגמולים.

כן, יפה מצד אחד לרדוף את מי שמאמין בה' ושמשפח בלבו רגשות של אהבת־הבריות ושל חמלה: לעולם לא תוכל לחשוש שמה יגמול לך כמעשיך. אך מצד שני הוא מביא אותך לידי ייאוש, ביציבות ללא חת שהוא מפגין לפניך, ובכזו שלשוא ינסה להסתיר ממך, ושגאוותך הנפגעת מכנה דרך זיוף בשם שנאה.

חכמי המשנה והתלמוד, שהיו המנהיגים והרועים היחידים של אחיהם הגולים והנוודים, נקטו את כל האמצעים שנראו בעיניהם מועילים והכרחיים כדי לשמור ככל האפשר על קיומם, וכדי למנוע את השמדתם הכללית או את ההשפעה ההרסנית של הבארבארים. אותם חכמים חיו ברובם בשלוש מאות השנים האחרונות של רומא עובדת־האלילים, כלומר בזמנים של שחיתות מוסרית כללית ועמוקה ביותר, שעל אודותיה די לקורא את ספרו של כריסטופורו מיינרס, 'היסטוריה של התנוונות המנהגים וכו' של הרומאים במאות הראשונות של הספירה הנהוגה' (מילאנו, 1833).

התקנות שהנהיגו אותם חכמים לשימורם הפיסי והמוסרי של בני דתם טבועות ללא ספק בחותם אנטי־חברתי, כי העמים שסבבו

אותם היו כאלה שאי־אפשר היה להתקרב אליהם מבלי להסתכן בנפש או בגוף. אך הכול רואים, כי אותה אנטי־חברתיות אינה חלק בלתי־נפרד של היהדות, אינה צו של הדת, אלא היא אמצעי־זהירות שנדרש באותם מקומות ובאותם זמנים; משהשתפרו התנאים, היא נעזבת ונשכחת מעצמה ומכוח השכל הבריא של העם, והיא נשמרת רק במחסן העתיקות¹⁰.

למשל, המשנה ממליצה שלא להתבודד עם לא־ישראלים, כי הם חשודים על שפיכות דמים; שלא להשאיר אשה לבדה אתם, כי הם חשודים על העריות; ואף לא להשאיר אצלם בהמה כי הם מסוגלים לרבוע אותה¹¹. רבי ישמעאל אמר: אם יודמן לבן־ישראל לגסוע עם גוי, אם יש לזה חרב (בצד שמאל), ילך לשמאל; אם יש לו מקל (בצד ימין), ילך לימינו (כדי להיות תמיד מוכן לפרוק את נשקו, במקרה שירצה לרצוח אותו¹²).

עמים, אשר היו מכריחים בהתנהגותם לנקוט אמצעי שמירה והגנה כאלה, לא היו יכולים בשום פנים לעורר בלב השוכנים בתוכם רגשות חברתיים ורגשות חיבה כלפיהם. כל משפט של התלמוד, שעליו טבוע חותם של אי־חברתיות, ברור שהוא תולדה של המסיכות, ובשום פנים אינו הוראה של היהדות, המורה הראשונה של צדק ושל חסד עולמי.

וכאן ראוי להזכיר את רבי משה מקוצי המפורסם, שבשנת 1240

10 במודעה הנוכרת שמוסר למפרוטי צוין בצדק, שההרגלים המתועבים והפשעים שחכמי התלמוד מייחסים לגויים נעשים קשות אצל הנוצרים; לכן בצדק אין עוד שום יהודי נמנע מלהפקיד את חייו בידי רופאים וגלבים לא־יהודים, דבר שנאסר בתלמוד, בהתחשב בהשחתת המידות של עמי הזמן ההוא; ובדומה לכך, כל משפט אחר שבתלמוד, שהוא בלתי־מוסרי או אנטי־חברתי, חל רק על העמים עובדי־האלילים ואין להחילו בשום פנים על הנוצרים.

11 החכמים חשדו במעשה מתועב זה את הגברים, יובנאליס (מסורה סאטירי רומי, שחי בערך מ־55 עד 135 – הערת המתרגם) מפליג יותר ומאשים בכך את הנשים, את האצילות הרומיות. בסאטירה השישית, שורות 331 והלאה, וכך הוא כותב: 'אם אין משהו אחר, פונים אל העבדים. אם תסלק את התקווה להשיג עבדים, יבוא המטפל בצנרת המים. אם הוא נפקד וחסרים גברים, אין שום עיכוב מצדה להציג את עכוזה מתחת לחמור הניצב עליה'.

12 משנה עבודה זרה ג, ב, וגמרא כה ע"ב (הערת המתרגם).

בערך כך כתב: 'ואפילו לדברי האומר שגזל של גוי מותר, זהו בגוי שציער לישראל, ואף בזו אין הלכה כמותו; אך בחינם¹² אף הוא מודה שאסור לגזול אותו' (סמ"ג, מצוות לא תעשה קנב). על כל פנים למותר להעיר, כי העולם שמסביב לחכמי התלמוד היה עולם של עובדי-אלילים, ולא בנוצרים הם מדברים כשמדברים בגויים. שהרי המשנה מזכירה בין חגי הגויים את הקלאנדות ואת הסאטורנאליות¹³, ישפוט כל בעל-שכל באיזו תמימות יכול בוקסטורף¹⁴ לתרגם כך במילונו התלמודי אותה משנה¹⁵: 'אלו הם חגי הנוצרים: קאלנדות, סאטורנאליות, קואדרגסימה' (טור 2043), ובאיזו מידה של אמת יכול לכתוב (טור 69): 'לאילו תגים ושל מי הם מתכוונים, מבהירים מיד, כשמזכירים את חגי הנוצרים'. כאילו הזכרת הקאלנדות והסאטורנאליות שם היתה הוכחה שהמדובר בנוצרים, ולא היתה מוכיחה להיפך, שהמדובר אך ורק בעובדי-אלילים. ביתר היגיון מתבטא פרינגר¹⁶ במבוא לתרגומו של פרק זה של המשנה (ראה סורהנוזיוס¹⁷, חלק ד, עמ' 363): 'כך העניין בספר עבודה זרה: הוא עוסק אך ורק בפולחנים ובאמונות התפלות הזרים של עובדי-האלילים, שגם אנו הנוצרים מתעבים אותם'. על כן מוזכרים פה ושם קאלנדות, סאטורנאליות, חגי מרקלוס ויונוס; כמה שנמצא באותו ספר בעניין המחזיקים בידם תמונה או

12 כלומר כשאין טעם המחייב את היהודי לנקוט עמדת-הגנה כלפי הגוי (הערת המתרגם).

13 קאלנדות הן ראש החודש של הרומאים; באותו יום היו חוגגים בעיקר את יוגו, האלה הראשית של הרומאים. הסאטורנאליות היו חג שחל אצל הרומאים בימים 17 עד 23 בדצמבר, לכבוד סאטורנוס, שהיה לפי אגדותיהם האל הראשי ומלך העולם בימי תור הזהב; באותם ימי חג נערכו משתאות וניתן לעבדים חופש מסוים, לכבוד סאטורנוס, שבימיו היה שפע בעולם ושוויון בין כל בני-אדם (הערת המתרגם).

14 הכוונה למלומד השוויצרי Johannes Buxtorf (1564–1629), מחבר Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum, שיצא לאור על-ידי בנו, ששמו כשם אביו, בשנת 1649 (הערת המתרגם).

15 עבודה זרה א, ג (הערת המתרגם).
16 Gustav Peringer von Lilienblad (1710–1651), מזרחן שוודי; תירגם הרבה מעברית לרומית, ובין השאר משנה עבודה זרה בשביל סור-הוסיס (ראה ההערה הבאה) (הערת המתרגם).

17 Wilhelm Surenhuis (1729–1666), הולאנדי, חוקר השפה העברית; תירגם את המשנה ללאטינית (הערת המתרגם).

מקל או כדור, לא תיתקל בשום דבר שיהיה מנוגד לדת הנוצרית, כפי שהוכיח בעליל המפואר ואנגסליוס¹⁸ ב-Prolegom. ad libros Judaeorum, Anekdotus, עמ' 59.

לבסוף, המלה 'קואדרגסימה' היא פרי דמיונו של בוקסטורף, אשר לא ידע למצוא בשפה היוונית את המלה קרטסיס שבמשנה (עבודה זרה א, ג). חכמי התלמוד אומרים שחג זה חל ביום שבו תפסו הרומאים את המלכות, והמילון התלמודי העתיק 'ערוך' אומר שזו מלה יוונית. המלה היא קיצור של היוונית 'קראטסימוס' (כפי שהיטיב להעיר פנגר המשובח לעיל), והיא מציינת את החג שנקבע לזכר איזה ניצחון חשוב, כמו, למשל, אצל הרומאים, 13 באפריל, המוקדש ליופיטר המנצח ולחירותו.

התקווה לתקומה, האמונה בביאת המשיח הובאו בפי רבים כהוכחה לאנטי-חברתיות ולהתנגדות לאהבת המולדת אצל בני ישראל.

כיוון שהיהודים מאמינים שהנבואות הקדומות תתקיימנה, רוצים להסיק שאין הם רואים כמולדתם אלא את ארץ-ישראל ושהבעלות על אותה ארץ היא בראש מאווייהם. חלום שאף עובדות מכחישות אותו יום-יום. הכול יודעים שבכל ארץ, שבה מותר ליהודים להיות בעלי רכוש, הם קונים מקרקעין, עודרים, מטייבים, עובדים, משפרים אדמות, שדות, גנות; מקימים בתים וארמונות, פותחים בתי-מלאכה, בתי-חרושת ומפעלים מכל הסוגים. ואין הדברים הללו נעשים בגניבה ובידי אנשים מקטני האמנה ומקטני הדבקות בדתם; אלא בידי רבים מאוד, דתיים ביותר ואדוקים מאוד בדעות ובמעשים של היהדות. ואין דבר זה אופייני רק לזמן האחרון, אלא כך נהגו תמיד היהודים גם בימי החכמים הקדומים.

עובדות אלו, הידועות כל כך, בצירוף הכרה אף שטחית בלבד של כתבי היהדות, מראות ללא צל של ספק, כי תקוות בני ישראל אינן תקוות מדיניות, אלא דתיות — כי הגאולה שהם מצפים לה אינה רק קיבוץ החומרי בארץ-ישראל, אלא גם חידוש רוח הגזע

18 Johann Cristoph Wagenseil (1633–1705), גרמני חוקר-יהדות, ניסה בכתיבו להעביר יהודים לנצרות הפרוטסטנטית. תירגם ללאטינית מסכת סוטה של המשנה והלקים של התלמוד (הערת המתרגם).

האנושי, כיתות החרבות, ביטול כל המלחמות — כי הקמת ממלכה יהודית בארץ-ישראל תחת חסות המעצמות לא תהווה קיום הנבואות ומילוי התקוות של היהודים — כי אין הם חולמים שיוכלו לקרב את הקץ בכוחותיהם או במעשיהם המחוכמים, אלא לכל היותר בתפילותיהם — כי אם יקיץ הקץ, איש לא יצטער על כך, כי אז יקום תור הזהב של משפחת העמים — וכי בכל מקרה אין לבני ישראל כל מולדת אלא הארץ שבה נולדו או שבה מושבם הקבוע.

ירמיהו הנביא בשר ליהודים שהגלו לבבל, כי גלותם תימשך רק שבעים שנה, ועם זאת כתב להם כדלקמן באיגרת מירושלים: 'כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל לכל הגולה אשר הגלית מירושלים בבלה: בנו בתים ושבו, ונטעו גנות ואכלו את פרי; קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים ותלדנה בנים ובנות ורבו שם ואל תמעטו. ודרשו את שלום העיר אשר הגלית אתכם שמה והתפללו בעדה אל ה' כי בשלומה יהיה לכם שלום' (ירמיהו כט, ד-ז).

היהודים מאמינים, ולא בלי טעם, שהנביא ייעץ להם אותם דברים עצמם, ואפילו בנימוקים חזקים יותר, היום, אחרי שהיו מפורזים בכל העולם שמונה-עשרה מאות שנים.

חכמי התלמוד מצדם אמרו 'שהשביע הקדוש ברוך הוא את ישראל שלא ימרדו באומות העולם' (כתובות ק"א).

לא נסתיר שבזמנים הסמוכים לחורבן ירושלים בידי טיטוס קמו תנועות מרד נגד הרומאים, כשעדיין היה זכר המפלה האחרונה חי מאוד, וכשהיהודים היו עדיין ברובם במולדתם העתיקה או בארצות הסמוכות וטרם נפוצו על פני כל הארץ. אז היה המדובר ממש בתקווה מדינית. מבלי להאמין שמאמצי בני-אדם יוכלו לקרב את הקץ, חכמים מכובדים אחרים חשבו שיצליחו הגבורה וההתלהבות העממית בהנהגת בר-כוכבא לחדש את מלכות יהודה.

ואולם אחרי הפזורה הכללית לא אחרו היהודים להשתכנע, כי לשווא יהיה כל מרד, ושתקומתם לא תוכל להתבצע אלא ביד על-טבעית לחלוטין. על כן משיח-השקר, שהתעו מזמן לזמן את היהודים באיזה איזור, התראו כבעלי נסים. היום כל אחד יודע שאין מועטה ההצלחה של אותם רמאים. הופעת משיח-שקר חדש לא תיתכן היום, או תהיה תופעה בלתי-מזיקה וכלי תוצאות.

אך עמי אירופה בוז בעבר ליהודים ושנאו אותם, ולכן מן הדין

שהיהודים ישנאו ויתעבו אותם עמים. — כך חושבים אחדים, ועל כן נטירת האיבה, שמניחים שמקננת בלב החלשים, משמשת לחזקים אמתלה לשנאה חדשה ולמעשי-עוול חדשים; וכך מתקיים הפתגם של טאקיטוס¹⁹ (ב'חיי אגריקולה'), שמתבע לב האדם לשנאו את מי שפגעת בו²⁰.

אך אם נכון הדבר הזה לגבי היחידים, אין כוחו יפה לאומות; שהרי נכון אמנם כי רק בקושי מסוגל היחיד להשתנות שינוי יסודי וכי נדיר שהנפגע יוכל לחיות בשקט בדרך ההתפשרות עם הפוגע, ולהיפך; אבל העמים מסוגלים, ואף רגילים הם, לשנות הרגלים ועקרונות בחלוף הדורות, שהרי לולי כן לא תיתכן התקדמות חברת בני-אדם. ואם כן, אם התקדמות בני-אדם אינה רק אפשרית אלא היא קיימת, ברור שעם אחד ועמים רבים יכולים להיסחף במשך זמן מסוים, בשל בורותם, לחוסר הסובלנות, ולעבור ממנה למעשים מעוותים ופוגעים בבריות; ואולם אחרי כן, משהוארו בדעות בריאות בענייני היגיון ודת, הם יכולים להודות במשגים הקדומים, לתעבם, לסלוד מהם, ולמחוק במעשים טובים כל זכר של הבארבאריות הקדומה; כתוצאה מכך נוצרת בהדרגה אחווה הדדית ביניהם לבין מי שהיו בעבר עבדיהם הנרצעים.

ואם דבר כזה קורה בדרך כלל בכל העמים, בשל פעולת החוקים הכלליים של טבע האדם, קל-והומר נכון הדבר לגבי היהודים במיוחד, לפחות כל עוד חושבים שמשפיעות עליהם מצוות היהדות. שהרי תורת משה מחייבת במיוחד להכיר טובה על הכנסת-אורחים שממנה נהנו בעבר בני ישראל במצרים, והיא דורשת שכל טינה בשל היחס הבארבארי שממנו סבלו שם תתבטל בשל רגש התודה על הטובה היחידה ההיא: 'לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו'

¹⁹ Publius Cornelius Tacitus, היסטוריון רומי, חי בין מאה א' וב' לסה"ה (הערת המתרגם).

²⁰ אולי נתן דעתו על פתגם זה של טאקיטוס האנגלי רוברט פיל, כשסיים בדברים הבאים את נאומו בקשר להצעת החוק לטובת היהודים ('טיימס' 12 בפברואר 1848; 'ג'ורנאל דב דיבא', 14 לאותו חודש; 'קונטמפוראנא' מס' 25): 'אני רוצה לבצע מעשה שאין אנו מצוים עליו ממש, כמו לסלוח למי שפגע בנו, אלא מעשה קדוש באותה מידה מבחינת חובה מוסרית ופחות נעים לגאוות האדם: כלומר לסלוח למי שאנחנו פגענו בהם'. (הערת המתרגם).

(דברים כג, ח). ובקשר לחוק זה נעים לי להביא כאן כמה שורות שכתב לפני מאתיים שנה שמחה (שמעון) לוצאטו, רבה של ויניציאה:

'אם כן בני ישראל נצטוו לא להעליב, לא לתעב ולא להזיק למצרים, כי לפי דברי דברים כג היו גרים בארצם, ואף-על-פי ששיבתם שם היתה עלובה ותחת עול עריך; שהרי סבלו מחמס הרסני, ובכל זאת הקימו את הכניינים האדירים של הפיראמדות ובנו חומות גבוהות; נוסף על כך, בשל חשש קל לטובת המדינה, ציווה מלך מצרים להשליך ליאור את הילדים הזכרים הגולדים להם בטרם ידעו טעם חטא; ואם כך, מי יוכל לטעון שיהיה מותר ליהודים להעליב, להזיק וגם לעשות עוול לעמים המרשים להם לשבת בחירות ולגור בנוחות, והמעניקים להם אותן נוחיות כמו לשאר האזרחים ללא הפליה, ולגמול על טובות כה רבות וכה גדולות בכפיית-טובה כה גדולה? נימוק זה הוא כה תקיף והוא טיעון כה מכריע, שמן הדין שירתיע ושירכך אף את רוחו של מי שרוגז ביותר על האומה היהודית'.²¹

שיעורים בתיאולוגיה דוגמאית

מבוא

[א]

משה לא נשלח ללמד את בני ישראל דת חדשה, אלא לאשר את האמונות הנאותות, שמאו ימי אברהם היו רכושם, ולהנהיג חוקים ומשפטים המכוונים להסדיר את הרגליהם ולשמור בתוכם על הרעיונות הבריאים של דת אברהם; על כן לא הציג בפניהם מכלול תורות מיטאפיסיות ותיאולוגיות, משא עיוני המכוון לספק את סקרנות האדם שאינה יודעת שובע.

[ב]

אין ספרי משה וספרי הנביאים שבאו אחריו מכילים כל סמל, כל רשימה של דוגמות ושל עיקרי-אמונה; ובדרך כלל מרחיבים כתבי-הקודש את הדיבור על האמיתות המיטאפיסיות פחות או יותר, לא בהתאם לחשיבותן, אלא לפי צורכי המקומות והעתים שבהם חיו מחבריהם. כך אין הנביאים מורים בשום מקום במפורש את הדוגמה היסודית של מציאות האל ואת הדוגמה של נצחיות הנשמה; ומימיהם לא עסקו בפולמוס נגד הכופרים במציאות האל והחומרניים, כפי שלא עסקו מימיהם בהתנגדות לסקפטיים, השוללים או המטילים ספק בקיום הגופים, או לאנוכיים, השוללים שקיים בנו איזה רגש טבעי המסוגל להניענו לעשות מעשים טובים שלא על-מנת לקבל פרס: כן היה משום שאמיתות אלו היו בדרך כלל ידועות לכול והכול האמינו בהן בשל רחשי השכל הבריא; ולב האדם טרם למד, מרוב עידון, להזות ולחשוב את עצמו קורן אור ולהתפאר על אשר ויתר על השכל הבריא והרגש הפנימי ביותר. לעומת זאת מתנגדים הנביאים ללא הרף לאמונה בריבוי האלים, כיוון שזו היתה הטעות הנפוצה ביותר בימיהם.

²¹ Discorso circa il stato degli'hebrei', Venetia, 1638 דף 51 [הספר תורגם לעברית בידי דן לאטס בשם 'מאמר על יהודי ויניציאה', ירושלים, תשי"א. תרגום הקטע אינו לפי תרגומו של לאטס, אלא תורגם במיוחד בשביל אוסף זה (הערת המתרגם).

[ג]

וּם קדמונינו לא נתנו מעולם את דעתם על קביעת סמל, הצהרת אמונה.

[ד]

נוסף על כך, אין כתבי-הקודש מצויים בשום מקום להאמין באותן דעות עצמן שהם מתאמצים ביותר להחדיר אל לבנו, אלא רק הם מציגים אותן ומשכנעים בנכונותן בטיעונים שונים. בתורת משה (כפי שמעיר בחכמה מנדלסון: הגדול ב'ירושלים' שלו, חלק ב) אין שום מצווה האומרת: האמן או אל תאמן; אלא כולן אומרות: עשה, או אל תעשה; על כך העיר כבר לפני שלוש מאות שנה ביבג'י, וזה לשונו (ב'דרך אמונה', דף ס): 'ולזה תמצא האמונות כולן הבאות בפסוקי התורה הם באים על סדר הסיפור והלימוד, לא על סדר הציווי, כמו שבאו המצוות המעשיות, כי התחילה בראשית ברא אלהים וכו', וביארה החידוש (היצירה יש מאין) האמיתי; ולא ציוותה עליו כמו שציוותה באמרו: ששת ימים תעשה מלאכה. וכן בכל אמונה ואמונה, ואם אמר שמע ישראל (ה') אלהינו ה' (אחד). ש'יראה היות זה ציווי, אינו כי אם לימוד, ילמדם שידעו ויבינו מציאות האל ואחדותו'.

[ה]

הרמב"ם רואה את הדוגמות כמטרה ראשונית של הדת וכשלמות אחרונה של האדם, ולדעתו ההליכה בדרך הישר כפופה לה, בהיותה אמצעי להשגחה. במורה נבוכים, חלק ג, פרק כז, הוא אומר: 'כוונת כל המצוות לשני דברים, והם: תיקון הנפש ותיקון הגוף. אולם תיקון הנפש הוא שיהיה להמון אמונות נכונות כפי יכולתם... אבל תיקון הגוף יהיה בתיקון צורכי מחייתם קצתם עם קצתם, וזה העניין ישלם בשני דברים: אחד — לסלק ולהעביר החמס והעושק מביניהם, והוא: שלא יהיה כל איש מבני אדם מותר לעשות חפצו וכפי אשר תשיג יכולתו, אבל ישתמש בה כפי מה שיהיה בו תועלת

1 משה מנדלסון (1729-1786), היגה-הדעות ופרשן-המקרא המפורסם מגרמניה; ספרו החשוב ביותר הוא 'ירושלים', הנזכר כאן, שבו הביע את השקפותיו על היהדות (הערת המתרגם).

2 אברהם ביבג'י (או ביבג'), פילוסוף יהודי שחי בספרד סמוך לגירוש מאותה ארץ (1492); מחבר 'דרך אמונה' (הערת המתרגם).

לכול. והשני — ללמד לכל איש מבני-אדם מידות טובות מועילות בחברתם, כדי שיהיה מתוקן ומסודר צורך המדינה. ודע, כי שתי אלה הכוונות — האחת מהן בלי ספק קודמת בגדולה ובמעלה, והוא תיקון הנפש, רצוני לומר: לתת האמונות הנכונות והדעות הנכונות... כי כבר התבאר במופת כי האדם יש לו שתי שלמות: השלמה הראשונה היא שלמות כוחות הגוף, והשלמה האחרונה היא שלמות כוחות הנפש... ומבואר הוא גם כן, כי זאת השלמות האחרונה הנכבדה, לא ייתכן להשיגה אלא אחרי השלמות הראשונה...'

[ו]

בשעבדו את המטרה החברתית והמוסרית למטרה המיטאפיזית, לא הלך הרמב"ם אחרי הוראות יהדות המקרא וחז"ל, אלא אחרי הוראות הפילוסופיה של ימיו, האריסטוטלית-ערבית, אשר לפיה (ראה 'שיעורים בתיאולוגיה מוסרית', סעיף מו) רק ברכישת האמיתות המיטאפיזיות עולה בידי האדם לזכות לבשמה נצחית. בפרק הנ"ל של ה'מורה' עוד הוא אומר: 'אבל אחר הגיע (אחר שמשגיגים) השלימות הראשון, אפשר להגיע אל השלימות האחרון, אשר הוא הנכבד בלי ספק, והוא סיבת החיים המתמידים, לא זולתו'. ובמקום אחר (חלק א, פרק ע) הוא כותב: 'והתבונן איך מבו נשמותן של צדיקים ונשמות ורוחות שעתידין להיבראות, ומה נכבד זה העניין למי שייבנהו, כי הנשמות הנשואות אחר המוות אינה הנשמה ההווה באדם כשיתהווה (הנשמה הנולדת עם האדם), שזאת ההווה בעת התהוותו היא כוח ההכנה בלבד (דבר המצוי בכוח ולא בפועל), והדבר הנבדל אחר המוות הוא הדבר המגיע לפועל (שיצא מן הכוח לפועל); וכן אומר נושא כליו האפודי: 'ומזה מבואר דעת הרב בעניין הנפש, שאינה רק (אלא) הכנה, כדעת אלכסנדר', כלומר כדעת אלכסנדר מאפרודיזסאה, פילוסוף פריפאטטי.

[ז]

בעקבות אותה פילוסופיה נאלץ הרמב"ם לראות את הדוגמות כדבר מציאות ה' ומידותיו כהכרחיות לתשועת האדם ולשלמותו

3 פרופיאט דוראן או יצחק בן משה הלוי, פרשן מורה נבוכים, המכונה — 'אפודי' על שם ספרו 'מעשה אפודי'; חי בספרד במחצית השנייה של המאה הי"ד ובתחילת המאה הט"ו (הערת המתרגם).

האחרונה, וכתוצאה מכך לראותן גם כמטרה ראשונית של הדת ותכלית אחרונה שאליה צריכים להיות מכוונים מאמציהן.

[ח]

לפי תורה זו מסביר ביבגו, מדוע לא ציוותה התורה להאמין בדוגמות, ומדוע לא קבעה שכר למאמינים ועונש לכופרים; שהרי האמונה גורמת מעצמה את נצחיות הנשמה והכפירה את השמדתה; וכך הוא אומר: 'האמונה האמיתית והכוזבת לא תחייב שום ייעוד (הבטחה ואיום), כי שכר האמונה האמיתית היא האמונה עצמה, וכן שכר האמונה הכוזבת היא האמונה עצמה וכו', כי הרע יפסיד את עצמו ולא יישאר (אחרי מותו), כמו שהוא האמת בכופרים המאמינים אמונות נפסדות, כי הם בלתי נשארים, אבל נפסדים הפסד מוחלט' (דרך אמונה, דף נט, טור ד).

[ט]

הרמב"ם היה משוכנע בצדקת תורה זו, וברצותו להועיל לנשמות אחיו קבע את הסמל הראשון של האמונה הישראלית, כלומר שלושה-עשר העיקרים, ופירט אותם בפירושו למשנה (סנהדרין, פרק יא).

[י]

הרמב"ם לא חשב מימיו שהאמונה היא אחת ממצוות הדת, וכך מתברר מהמלים הראשונות של ספרו הגדול בענייני הלכה, הפותח כלהלן: 'יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון וכו' — לידע הוא אומר, ולא להאמין. באותו פרק הוא אומר עוד: 'ידיעת דבר זה מצוות עשה' — הידיעה ולא האמונה. אמנם, הוא אומר ב'מורה' (חלק ג, פרק כז) 'וציוותה להאמין בהם', 'ועוד ציוותה התורה להאמין קצת אמונות וכו''. כן בספר המצוות הוא אומר: 'מצוה א' הוא הציווי אשר ציוונו בהאמנת האלהות וכו', מצוה ב' היא הציווי שציוונו בהאמנת הייחוד'.

אך כל זאת היא תוצאה של העיקרון, שעליו רמזנו לעיל, ש'תקון הנפש הוא שיינתנו להמון דעות אמיתיות כפי יכולתם', וכיוון שאין ההמון מסוגל להכיר את האמיתות המיטאפיזיות מתוך ידיעת הדברים כהווייתם, יכלה התורה, לדעת הרמב"ם, לחייבו להאמין בהן כדי להציל את הנפש מאבדון. באותה דעה כתב

הרלב"ג⁴: 'זהם (חז"ל) גם כן הסכימו עד שההצלחה (האושר הנצחי) תשלם בקניין אלו המושכלות אם מעט ואם הרבה, ולזה אמרו: כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, כי הם, עם מה שהשירה אותם התורה לקניין המושכלות, זאת ההשירה הנפלאה אשר תמצא בה, הנה אי אפשר של יקנו הרבה מהם שיעור מה מהמושכלות, אם מעט ואם הרבה' (מלחמות השם, ספר א, פרק יג).

[יא]

אותה תורה עצמה הניעה את הרמב"ם לכתוב, כי צריך לשנוא את המין ואת האפיקורוס ושאיין לראותם כדומים לנו; שהרי נשמתם לא עברה מן הכוח אל הפועל, באמצעות הכרת האמיתות המיטא-פיזיות, ועל כן הם נמצאים ברמה ובמצב של בעלי החיים בטולי השכל. אותה תורה גם הניעה אותו לנסח כמה משפטים בלתי-סובלניים ביחס ללא-יהודים ולקדש משפטים מאותו סוג הנמצאים בתלמוד, ולא חשב שיתכן שחז"ל אמרו אותם משפטים בגלל מסיבות זמנם, ולא על-פי הדת וחוקי-הצדק הנצחיים. כל סטייה זו לא היתה תוצאה של פאנאטיות דתית, אלא של פאנאטיות פילוסופית⁵.

- 4 ר' לוי בן גרשון, שחי בפרובנצה במאה הי"ד, פרשן ופילוסוף; חיבורו הפילוסופי העיקרי הוא 'מלחמות השם' (הערת המתרגם).
- 5 תורה זו, מסולפת ומשוללת-יסוד, בדבר הנשמה נתקבלה על דעתו של הרלב"ג ופותחה ביתר בהירות על-ידי ר' יצחק עראמה (מוצאו ספרד, חי במאה הטי') בשער השישי של ה'עקדה' שלו. באיטלקית הציג אותה ליאון היהודי, יהודה אברבנאל, בנו של הפרשן הידוע יצחק אברבנאל, בדיאלוגים שלו על האהבה (דיאלוג ראשון). התנגדו לה חסדאי קרשקש (רבה של סאראגוסה, מת ב-1380) ב'אור ה' מאמר ב, יוסף אלבו (חי בספרד במאה הטי') ב'עיקרים' ספר ד, וביתר הריפות שם טוב (אף הוא חכם ספרדי מהמאה הטי') ב'אמונות' שער א. לעומת זאת, ניסו אברהם שלום (שחי בספרד ערב הגלות) ב'עיה שלום' מאמר ח, פרק ב, ומנשה בן ישראל (נולד בפורטוגל ב-1604, מת בהולנד ב-1658) ב'נשמת חיים', מאמר שני, פרק א, לנקות את הרמב"ם מההאשמה שתמך באותה תורה, בסרסם את ביטויי שמשמעותם ברורה. יש לציין עוד כי אותה תורה נתקבלה על דעת כמה מן המקובלים בעלי סמכות רבה, לפחות גדולי האסכולה בעת החדשה; ואילו שם-טוב, שהיה אף הוא מקובל, אך מהאסכולה הקדומה, הצהיר עליה כעל תורת כפירה. וכך התבטא בעל 'ספר הברית' (חלק א, מאמר יח, פרק א): 'דע בני

[יב]

יהודה הלוי הגדול כך מדבר על האמונה, שאחרים רואים אותה כמידה טובה תיאולוגית, המספיקה להבטיח לנשמה את האושר הנצחי: 'ועוד יאמרו אנשי התורות שהוא ישוב חי לעד בנעימים בעבור מלה שהוא אומר בפיו ואפשר שאיננו יודע כל ימיו זולתי המלה ההיא ואפשר שלא יבין עניינה כמה גדולה מעלת המלה שהעתיק ממדרגת הבהמות אל מעלת המלאכים. ומי שאינו אומר המלה ההיא ישוב בהמה אפילו אם יהיה פילוסוף חכם עושה טוב כל ימיו כוסף אל המעלות ההם' (כוזרי מאמר א, קי). ואנחנו אין אנחנו משווים עם נפשותינו כל הנכנס בתורתנו במלה בלבד אלא במעשים שיש בהם טורח על הנפש מטהרה ולימוד ומילה ומעשים תוריים רבים' (שם שם, קטו).

[יג]

משמעותה המקורית של המלה העברית 'אמונה' היא כמשמעות המלה הרומית fides, שכך הגדירה קיקרו⁶: 'דבקות במה שנאמר ושבקבע ואמת' (על החובות, ספר א, פרק ז), והיא בערך משמעות המלה 'נאמנות' בעברית המאוחרת. כך 'אל אמונה ואין עֶזְלָה' (דברים לב, ד) פירושו: אל אמת, שאין אצלו עוול; 'כי ישר דבר ה' וכל מעשיו באמונה' (תהלים לג, ד) פירושו שכל דברי ה' הם ישרים ומעשיו הם מעשי אמת; 'נשבעת לדוד באמונתך' (תהלים פט, ב) — נשבעת לו באמיתותך; 'אך לא יחשב אתם הכסף הנתן על ידם כי באמונה הם עושים' (מלכים ב כב, ז): לא היו סופרים

שבאמת אמרו כל המקובלים הנאמנים ובראשם הארי לוריא ז"ל ותלמידו ר' חיים ויטאל ז"ל שזאת הנפש הנבראת נפש היסודות היא מקבלת הכליון מטבעה ובעצם ברייתה כי יען וביען שהיא מורכבת מכל יסודות הארץ יש בה בחינת גשם... לכן לא נקראת אצל המקור בלים בשם נפש גמורה רק נקראת כח הנוף. אך על ידי תריון מצוות שמקיים הישראלי או שבע מצוות שמקיים חסיד אומות העולם נקנה ההשארה הנצחית בזאת הנפש. אבל בזולתם נשארת על טבעה הראשונה שמקבלת הכליון ונפשו לא חיה. אך אמנם הנפש העליונה שמן השמים דעשה אשר בכל איש ישראל היא נקראת נפש גמורה ובטבעה ובעצם ברייתה אינה מקבלת הכליון מחמת שאין בה צד גשם'.
 6 Marcus Tullius Cicero (106-43 לפני סה"נ) — מדינאי, עורך-דין והוגה-דעות רומי (הערת המתרגם).

את הכסף כי היו פועלים ביושר. וכן כל שאר הכתובים, שבהם מופיע השם הנדון, מוכיחים בעליל שמשמעותו הנכונה היא 'אמת, אמיתות, נאמנות, כנות, צדק'. ועל כן אין לנו שום זכות לייחס לו משמעות אחרת בכתוב 'וצדיק באמונתו יחיה' (חבקוק ב, ד), כאילו היה פירושו 'הצדיק יחיה בזכות אמונתו' (במשמעות המאוחרת של המלה), אלא פירושו הוא: 'הצדיק יחיה בזכות מעשי הצדק שלו'; וכך הבין התרגום: 'וצדיקא על קושיהון יתקיימו', וכן רש"י: 'יעמוד לו צדק'.

[יד]

ואין למלה 'אמונה' משמעות אחרת בלשון התלמוד. בו נאמר: 'איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם? יש אומרים: יחזיק באמונה יתרה, שנאמר "עיני בנאמני ארץ לשבת עמדי" (תמיד כח), ורש"י פירש: 'ישא ויתן עם בני אדם באמונה ולא יאנה את הבריות'. באותו מובן משתמשים לעתים במלה 'אמנה'; למשל: 'דברים שיש בהם משום מחוסרי אמנה' (בבא מציעא מט), וכך שנינו במשנה: 'משחרב בית המקדש בטל השמיר ונופת צופים ופסקו אנשי אמנה מירשאל, שנאמר "הושיעה ה' כי גמר חסיד כי פסו אמונים מכני אדם"' (תהלים יב, ב); לפי הפסוק שהובא לסיוע המשנה מסתבר כי המדובר באנשים נאמנים ותמימים; ואולם התלמוד מסביר את הביטוי 'אנשי אמנה' (סוטה מח) כאנשים המאמינים בה, כדברי ר' אליעזר הגדול: 'כל מי שיש לו פת בסלו ואומר: מה אוכל למחר? אינו אלא מקטני אמנה'.

[טו]

אם תופסים את האמונה במשמעות אחרונה זו היא כאמת מידה-טובה דתית חשובה, ועל-פיה האדם, המשוכנע כבר שה' מצוי ושהוא משגיח על יצוריו בחסד, עומד איתן ויציב בציותו, בהשלמתו עם רצון ה' ובקבלת גזירותיו, וכך האדם נמצא מעל לכל חליפות הגורל.

[טז]

האמונה העיוורת, שאין לה יסודות הגיוניים, אינה נחשבת בשום מקרה בכתבי-הקודש כזכות לפני ה'; ואף חוסר האמונה, לפני הראיה והבנת ההוכחות, אינה נחשבת בשום מקרה כפשע. ה' אהב את אברהם ובחר בו כי נטש את האמונה הפסולה של אביו; ועמוס

הנביא מאיים על היהודים בחורבן על אשר הלכו אחרי טעויות אבותיהם: 'על שלשה פשעי יהודה ועל ארבעה לא אשיבנו, על מאסם את תורת ה' וחקיו לא שמרו ויתעו כזביהם אשר הלכו אבותם אחריהם' (ב, ד).

[יז]

האמונה, שעליה ממליצים לפעמים כתבי־הקודש היא המידה הטובה שעליה עמדנו בסעיף טו, כלומר יציבות הפעולה, הנתמכת על האמונה שכבר נרכשה מטעמים נכונים. כך אמר המלך יהושפט לנתיניו, שלא היו עובדי־אלילים אלא עבדו את אל־האמת והיו בטוחים כי נכונים דברי נביאיו: 'האמינו בה' אלקיכם ותאמנו, האמינו בנביאיו והצליחו' (דברי הימים ב כ, כ): לאחר שהבטיח להם הנביא את הניצחון, אמר להם המלך אותן מלים, כדי שיעמדו ללא חת בפני אויביהם.

[יח]

ה' מכיר את המחשבות הנסתרות ביותר של האדם, והוא לבדו יכול לשפוט את הדעות ואת האמונות; ובכל זאת לא קראנו בשום מקום במקרא שה' מעניש, או העניש בעבר, מישהו על דעותיו, כאשר לא נתלוו אליהן למעשה פעולות הראויות לנזיפה כשלעצמן או בשל תוצאותיהן; כך 'ולא האמנתם לו ולא שמעתם בקולו' (דברים ט, כג); 'עד אנה ינאצוני העם הזה ועד אנה לא יאמינו בי' (במדבר יד, יא).

[יט]

חכמי התלמוד אמנם מאיימים בעונשים רוחניים על המינים ועל הכופרים; אך הם מזכירים יחד אתם חוטאים אחרים, שיש לתעבם בשל מעשיהם; ובכך הם מוכיחים בכירור שאין מאיימים בעונש בשל הדעות, אלא בשל הפשעים, החטאים, הפיתויים, השערוריות שהם בדרך כלל תוצאה של אותן דעות. בתלמוד נאמר: 'אבל המינין המסורות והמשומדים והאפיקורסים ושכפרו בתורה ושכפרו בתחיית המתים ושפרשו מדרכי הציבור ושנתנו חתיתם בארץ החיים ושחטאו והחטיאו את הרבים כגון ירבעם בן נבט וחבריו יורדין לגיהנם ונדונין בה לדורי דורות' (ראש השנה יז). והמשנה (סנהדרין, פרק יא) גוזרת אמנם אבדן תענוגות העולם הבא על שלושה סוגי כופרים, בשנותה: 'ואלו שאין להם חלק לעולם הבא: האומר אין תחיית המתים מן התורה, אין תורה מן השמים ואפי'

קורוס'; אבל אחר כך היא מביאה את דעת חכמים אחרים, הגוזרים אותה גזירה עצמה על אנשים אחרים שלא חטאו בקבלם דעות מוטעות אלא בעשותם מעשים מסוימים: 'הלוחש על המכה וההוגה את השם באותיותיו'. התלמוד מצדו (סנהדרין צט) אינו מסביר את המלה 'אפיקורוס' ככופר במציאות הבורא, אלא: 'המבזה תלמיד חכם או המבזה חברו בפני תלמיד חכם', וכך הוא מחליף את החטא בדעה לחטא במעשה.

[כ]

ואולם העובדה שקבלת דעה מסוימת אינה כשלעצמה עולה לעונש, אין להסיק ממנה שתוכל לשמש, אף בפני ה', צידוק לעבירות, לחטאים שיבואו בעקבות אותה דעה. תחטיא התורה תכליתה אילו כל אחד יכול לפטור את עצמו מלשמור אותה בשל דעותיו.

[כא]

ה' חתם את שמו בספר הנפלא של הטבע באותיות ברורות מדי, שיוכל אדם בכנות לכפור במציאות בורא־העולם או אף לפקפק בה. כן אימת ה' בנסים כה רבים וכה גדולים את שליחותו של משה, עד שהסיר מלב כל בני ישראל בני זמנו כל ספק בדבר אמיתות אותה שליחות; ואחדים מאותם נסים הם כאלה שהם מסוגלים להסיר מלב הצאצאים האחרונים כל חשד, שמא הופתעו והושלו בני דורו של משה באיזו תחבולה אנושית. לבסוף אימת ה' את האמיתות ההיסטוריות של הנסים שנעשו באמצעות המסורת החד־משמעית של כל האומה שהיתה עדה להם, והרי מועדים רבים ומנהגים דתיים אחרים שלהם עדות בלתי־נפסקת של אמיתות ההיסטוריה הלאומית הקדומה.

[כב]

ה' אימת אפוא בדרך זו את תורתו במידה מספקת לכל אדם כן ונטול דעות־קדומות; מצד שני לא הורה בה כל דוגמה אבסורדית, או ששכל האדם סולד ממנה; התוצאה מכך היא, שהעברייני בגלל חוסר־אמונה אינו מוצדק יותר ממי שירצח אדם ויטען אחר־כך להצדקתו שהוא סקפטי, ועל כן מפקפק הוא בקיומם של הגופים או אפילו משוכנע שאין הם קיימים; או ממי שעבר על חוק מחוקי המדינה שהובא לידיעת הציבור בדרכים המקובלות, ויטען אחר כך להצדקתו שמטעמים מיוחדים פקפק באותנטיות של אותו חוק.

[כג]

האמונה שדת משה דורשת אינה אלא ההסכמה, המבוססת על ההיגיון, לטיעוני הביטחון המוסרי, המדריכים אותנו בכל ענייני חיינו; שהרי, בניהול עצמו ובניהול ענייניו אין האדם נמנע מלפעול עד שיהיה בידו ביטחון מאתימאטי; אבל האנשים הזהירים ביותר והבררנים ביותר מחזיקים, כקנה-מידה קבוע להתנהגותם ולמעשיהם החשובים ביותר, את הביטחון המוסרי, שבו מזהיר אותנו הטבע המיטיב, בלי סילוגיזמים ובלי משוואות, ורק באמצעות השכל הבריא והסיפוק או הסלידה של הרגש הפנימי.

[כד]

המתפלסף הפקפקן, האומר שהוא נכנע רק מפני ההוכחה, אינו חש שהשלמתו עם ההוכחה מבוססת אף היא על השלמתו עם הרגש הפנימי, המעיד בפניו שלא ייתכן כי יחטיא עקרון הניגוד, המשמש מקור לכל אמיתה ובסיס לכל הוכחה; והסקפטי היה צריך לפקפק באותו עקרון באותה מידה שהוא מפקפק בחושיו.

[כה]

אף-על-פי שהמתפלספים הפקפקנים נראה שאינם חשים בצורך להסתמך על עדות השכל הבריא והרגש הפנימי, למעשה הם חשים בו לא פחות משאר בני-אדם, ואכן, אף-על-פי שאחרי קונדיאק הם כופרים בדעה שקיים בוודאות משהו מחוץ לנו, ואחרי יום הם כופרים בדעה שעקרון הסיביות הוא ודאי, בכל זאת אינם משוגעים עד כדי כך שבחיים המעשיים יהיו דבקים בסקפטיות שבה הם מאמינים; שהרי הם יודעים היטב, כי התנהגות כזאת

7 'לא נכון שבכל חזות-דעתנו עלולה ליפול טעות, כפי שאמר דסטי-טראסי, אלא זה קורה רק בחזות-הדעת הכלליות. לולי כן, לא היה יכול להתקיים כל מושג שאפשר יהיה לתת עליו את הדעת, כי המושג עצמו, שכל הווייתו בחזות-דעת פשוטות שאפשר להגיע אליהן מיד, ללא אפשרות של טעות ובהחלטיות, ייחשב כמחטיא': רומאניסי, השקפות-יסוד על אמנות ההיגיון, עמ' 56.

8 Étienne Bonnac de Condillac (1714-1780), פילוסוף צרפתי, מושפע מלוק; טען שכל פעולות הרוח הן רק הוצאה של התחושה (הערת המתרגם).

9 David Hume (1711-1776), פילוסוף, היסטוריון וכלכלן אנגלי.

תיענש בצורה אכזרית על-ידי הטבע עצמו, שבו מרדו בגאווה כה רבה¹⁰.

[כו]

נסיק אפוא כי הדת, בהיותה מקצוע לא עיוני בלבד אלא מעשי, אינה מצווה להאמין בהיגיון ובמבנה הטבעי של האדם, אלא לציית להם; הם מצדם מצווים עלינו להאמין בביטחון המוסרי וללכת אחריו במעשינו, ובכך מצווים הם עלינו להאמין בדת ולציית לה, כי היא עטופה באותו ביטחון; נסיק עוד כי ה' מעניש, בדרך הטבע ומעל לדרך הטבע, מי שבגאותו מתמרד באותו ביטחון של הדת, כפי שהיה מעניש בדרך הטבע את הסקפטי, שהיה מתמרד בחייו המעשיים בביטחון בקיום הגופות או בעקרון הסיביות.

[כז]

תפקידי התיאולוגיה הדוגמאית הם:

(א) להעמיד באור בהיר את אמיתות הדת, כלומר להוכיח בעזרת הפילוסופיה והביקורת כי מציאות הבורא ושליחות משה אמת הן;

(ב) להציג תורות אחרות, שהדת מלמדת בעניין ה', האדם ובמיוחד על האומה הישראלית.

ברור שבחלק השני לא יבושש להוכיח על סמך הפילוסופיה כל תורה בודדת, אלא רק להראות שאותן תורות אין השכל הבריא סולד מהן, כלומר אינן בלתי-אפשריות ואבסורדיות.

10 'אפשר לרכו בשלושה פרקים את מרבית הוודאיות המבוססות על האינטואיציה, אם לא את כולן, ואלו הן: (1) הוודאות שבאמיתות; (2) הוודאות שבמודעות, בתפיסה ובזיכרון; (3) הוודאות שבחוקי-היסוד שבתודעת האדם, המהווים חלק הכרחי של המבנה שלנו, והשכנוע המורחב בנכונותם החודר לא רק אל תוך דיונינו העיוניים, אלא גם משפיע על כל התנהגותנו כיצורים פעילים. עם סוג אחרון זה נמנית הוודאות בזוהתנו האישית, בקיום הגופים, בהתמדת החוקים שעל-פי התבוננות העבר הסקנו שהם מכוונים את השתלשלות התופעות, ואולם איש לא העלה על דעתו לקבוע אותן אמיתות בצורת משפטים הגיוניים; אך כל מעשינו וכל היגינו יוצאים מהנחה, שכל אותן אמיתות הן מוסכמות ושהכול מודים בהן, האמונה בהן הכרחית כדי לשמור על קיומנו בתור בעלי-חיים, ועל כן היא בת-זמן של הפעולות הראשונות של השכל': סטיוארט, ראשי פרקים בפילוסופיה מוסרית, סעיף 71.

ליצורים בעלי מידות טובות, מאושרים ושמחים. כתוצאה מכך נטענו טענות שאי-אפשר לטעון אותן והושטו כלי-נשק לאויבים. שלישית, היה ניסיון להרחבות במספר הטיעונים, כאילו מי שאינו נכנע בפני הוכחה ברורה ומכרעת יהיה מוכן להיכנע בפני הוכחות רבות, אף כי אינן כולן מכרעות. בדרך זו יכלו אויבי האמיתות הבלתי-מעוררות ביותר לפצוח רינה, באשר סתרו טיעונים שהיו נוצצים וחריפים יותר משהיו מאושרים, ונראה כאילו היה הדין עמם. והקוראים, שדעתם הוסחה בשל המחלוקות המסובכות בלי סוף על כל הטיעונים שהובאו כהוכחות, לא הצליחו עוד לראות את הנושא העיקרי ומצאו חושך בנושאים שהם בהירים ביותר כשלעצמם.

ולבסוף, בדרך כלל נדונו הבעיות, על-ידי שני הצדדים, יותר בסגנון דברני ומליצי מאשר בדיונים הגיוניים רציניים ומכריעים. על כן הטיעונים בעד ונגד הצליחו להשפיע השפעה כבירה, אך לא לזמן רב, על לבות הקוראים; והטיעונים של שני הצדדים השאירו בהם את הרושם של הצהרות רבות וארוכות, אך לא תרמו על לוח לבם עקרונות מעטים ומוצקים ובלתי-נמחים. נוסף על כול, תומכי בעד ונגד יכלו לסטות לעתים קרובות מגבולות הבעיה, והמחלוקות נעשו בשל כך יותר ויותר לסבוכות, בלתי-ניתנות לפתרון וארוכות בלי סוף.

[ל]

כדי להימנע ממכשולים אלו, הרי אסונות רבים מדי, בפרקי חלק זה:

(א) נסתפק רק בהוכחתן של אותן אמיתות, שבלי קבלתן לא תוכל הדת להתקיים, מבלי להתיימר להוכיח את מה שנועד להתגלות ללמד, וקל-ותומר מבלי ללמד את מה שהאדם אינו צריך לדעת או שאין לו סיכוי להגיע אליו אלא להשערות;

(ב) נשתמש בטיעונים מעטים, אך מובחרים ומוצקים, הנשענים על עובדות ולא על הפשטות;

(ג) נשתמש בדיונים הגיוניים תמציתיים ומדויקים ככל האפשר.

חלק ראשון

אמיתות המשמשות יסוד לדת

[כח]

האמיתות, המשמשות יסוד לדת, הן אמיתות בעלות חשיבות רבה מאוד לאושר בני-אדם, הן היחידים והן כללם, אך הן זה זמן רב נושא למחלוקות נצחיות ומסובכות ביותר. מריבה זו, שבה נדון גורל הגזע האנושי, ושבה כל אדם הוא צד, עורך-דין ושופט – מריבה זו, אני אומר, הופרעה ועומעמה בשל המספר האין-סופי של הנאומים בעד ונגד עד כדי כך שנראה לרבים שאי-אפשר לצאת מסבכה. בדרך זו, ה'כן' וה'לא' נהפכים לבעייתיים ואפשריים, במקום הוודאות באים הספק והסקפטיות, והדת נעלמת.

[כט]

לסיבוך מבעיה זה של מחלוקות בלי-סוף הביאו ארבע סיבות. ראשית כול, לא הובחן בין דוגמות המשמשות יסוד לדת, ושעל כן יש להוכיחן, לבין הדוגמות שהדת מלמדת אותן, ושעל כן אינן דורשות כל הוכחה, אלא לא להיות אבסורדיות; על כן, כיוון שמצד אחד היה רצון להוכיח את מה שאינו ניתן להוכחה, הגיעו מצד שני, ביתר העזה ובשמץ של צדק, לשלול את מה שאי-אפשר לשלול אותו.

שנית, נענינו יותר מדי לסקרנות אנוש שאינה יודעת שובעיה, כאשר השתרעו החקירות עד לנושאים שבהם חסרים לנו נתונים, וכך נוצרו דעות מסולפות גם על הפילוסופיה וגם על הדת; שהרי מצד אחד הונח, בגאווה מופרזת, כי האדם, המסוגל לקרוא רק שורה זעירה בספר הכביר של תבל, יוכל לחוות דעה על הספר כולו ועל טיבו וכוונתו של מחברו; ומצד שני הונח שמטרת ההתגלות תהיה, או תוכל להיות, שיתופנו בחכמת האל העליון, ולא רק תביא לידיעתנו את המעט המזער המספיק להפוך אותנו

פרק ראשון

על מציאות האל

[לא]

האמנות הנפלאה, המתגלה בכל היצורים האורגאניים (צמחים או בעלי-חיים), ושהיא מתגלה והולכת יותר ויותר ככל שמתקדמים ומגלים דברים חדשים אגב חקר הטבע, מביאה ואפילו מכריחה את השכל הבריא לחשוב שאותם יצורים דומים למכונות, שנוצרו על-פי תכנון, ושארגונם הוא מעשה שכל עילאי. אותו שכל הוא מה שאנחנו מכנים בשם אל.

[לב]

טיעון זה, שאחדים כינוהו פסי, ואחרים טיעון הסיבות האחרונות או טלאולוגי (מן המלה היוונית טלוס, מטרם, ייעוד). הוא האמיתי והחזק וגם העתיק מכל הטיעונים שהובאו להוכחת מציאות האל. השתמש בו כבר סוקראטס¹¹ (כסינופון¹², מימרות ראויות להיזכר, ספר א, פרק ד). קיקרו הרצה עליו באריכות ובסגנון המעולה המאפיין אותו (על טיב האלים, ספר ב). גאלינוס¹³ ראה את שבעה-עשר ספריו על הפיסיולוגיה (על שימוש איברי גוף האדם) כשירי-הלל לכבוד האלהות, רצויים לה יותר מזבח מאה פרים והקרבת קטורת. ובין אנשי דורנו לא השתמש בטיעון אחר סטיוארט¹⁴ ב'תמצית הפילוסופיה המוסרית' שלו. מבין היהודים הרמב"ם (מורה נבוכים ג, יג) אומר: 'הגדולה שבראיות על חידוש העולם (כלומר על כך שהעולם נברא ואינו קיים כיצור נצחי) למי שמודה

11 סוקראטס (469–399 לפני סה"ג), הפילוסוף המפורסם מאתונה, שפתח תקופה חדשה בפילוסופיה היוונית, רבו של אפלטון (הערת המתרגם).
12 כסינופון (430–345 בערך לפני סה"ג), היסטוריון ופילוסוף-מוסר יווני, מתלמידיו של סוקראטס (הערת המתרגם).
13 Claudius Galenus (129–201), רופא יליד פרגמוס, חי שנים רבות ברומא, מפותחי הדרך באנטומיה, בכירורגיה ובפארמאקולוגיה (הערת המתרגם).
14 Dugald Stewart (1753–1828), הוגה-דעות אנגלי, מאתימטיקאי ופילוסוף, אחד המייסדים של 'האסכולה הסקוטית' (הערת המתרגם).

[לג]

על האמת הוא מה שיעמוד עליו המופת בנמצאות הטבעיות, כי לכל דבר מהם תכלית אחר וזוה מפני זה, והיא ראייה על כוונת מכוון, ולא יצויר כוונה רק עם התחדשות מחדש'.

[לד]

אך בשורה האינוסופית של צירופים, שבהם יכלו להשתתף במספר אינוסופי של שנים האטומים של אפיקורוס¹⁵ ושל לוקרציוס¹⁶, האם בלתי-אפשרי שיארע פעם המקרה המאושר, שבגללו נוצרו גופים המסוגלים לשמור על קיומם ולפרות ולרבות, באופן שיתנהוה העולם הנוכחי? – לא. נכון, אין לומר שדבר זה הוא בלתי-אפשרי לחלוטין, כשם שאי-אפשר לומר בוודאות שלא ייתכן שכל חיינו הם חלם גרידא; שתשעים מספרי הלוטו יצאו מהראשון עד האחרון לפי סדרם בשמונה-עשרה הגרלות רצופות של חמישה מספרים

15 William Harvey (1578–1657), רופא אנגלי, ידוע במיוחד בזכות מחקריו על כלי-הדם (הערת המתרגם).
16 אפיקורוס, פילוסוף יווני (341–270 בערך לפני סה"ג), פילוסוף חומרני, הרואה כיסוד לאמת את התחושות והחושים שכל היקום נוצר מצירוף של אטומים, בשל חומרות דעותיו נעשה שמו בספרות חז"ל לשם גרף לכופר בעיקר (הערת המתרגם).
17 Titus Lucretius Caro, משורר רומי, שחי במאה הראשונה לפני סה"ג; חיבורו העיקרי היא הפואמה 'על טבע הדברים', שבה קיבל את דעותיו של אפיקורוס (הערת המתרגם).

כל אחת; או שתישפך קופסת אותיות-דפוס באופן שתצגנה את כל חרוזי האיניאס מראשיתו עד סופו. ובכל זאת אין שום אדם בעל שכל בריא רואה דברים כאלה כמתקבלים על הדעת. כיוון שהרגש הפנימי סולד מהם. על כן לא ניעצר כדי לבדוק, האם צדק או לא צדק קאנט¹⁸ כששלל מהטיעון הטיאולוגי, המכונה בפיו פיסית-תיאולוגי, את הוודאות שבהוכחתו; אך נסתפק להכיר יחד אתו, ב'ביקורת התבונה הטהורה' שהידיעות בתחום הפיסיקה עושות את האמונה בכורא עליון ל'שכנוע שאין לעמוד בפניו'; ושהתבוננות בנפלאות הטבע מביאה אותנו, 'בצורה שאין לעמוד בפניה', להסכים שקיים בורא-עולם בעל חכמה ללא גבול.

[לה]

עוד יותר יתגלה הכוח המכריע, של הטיעון הטלאולוגי, אם ניתן את דעתנו על הדברים הבאים.

[לו]

היסודות (חמצן, מימן, פחם וכד'), המרכיבים את הפרודות האורגאניות, אינם מגיעים לעולם, לא בדרך מקרה ולא בפעולת האדם, לידי הצטרפות בצורה כזאת שייצרו אף פרודה אורגאנית אחת; אך כדי להצטרף באופן שתיווצר אחת הפרודות האמורות יש להן צורך מוחלט בחיות, וכשהיא נפסקת, נכנעות בקלות הפרודות לפעולות הגורמים החיצוניים ומתפרדות¹⁹, ובכלל הן

Immanuel Kant [1724–1804], פילוסוף גרמני, אחד ממייסדי הפילוסופיה המודרנית, שחולל מהפכה בדרך המחשבה הפילוסופית בשיטות ה'ביקורת' שלו (הערת המתרגם).

19 'ההבדל בחומרים העיקריים של הצמחים, וכתוצאה מכך גם בגופים של הצמחים עצמם, תלוי אך ורק ביחסים השונים שבהם מצטרפים שלושת היסודות הפשוטים (מימן, פחם, חמצן); אך המשיכה שבעקבותיה מצטרפים שלושת היסודות הללו זה לזה מראה תמורות רבות ותדירות בכיוון של גידול ושל צמצום, במיוחד כשנפסקו החיים, ובעיקר בגלל פעולת החום, החמצן, המים וגורמים אחרים; שהרי הם חודרים לתוכם, מצטרפים להם ותמיד נוטים הם להפרידם או לבדדם; כך הם שוברים את האוּיוֹן, גורמים את התסיסות, מביאים לידי צירופים שונים בין אותם יסודות ואתם, וכדומה. ביצורים החיים, כל עוד נמשכים החיים, נראים ארבעת היסודות הפשוטים (מימן, פחם, חנקן וחמצן) כקשורים זה בזה

נותנות מקום למוצרים חדשים. החיות אינה קיימת ללא האור-גאניזם, האורגאניזם אינו קיים ללא הפרודות האורגאניות, והפרודות האורגאניות אינן קיימות בלי החיות. אין כאן עוד המשל בקופסת אותיות שפוזרו במקרה ויצרו את איניאס; אלא המשל הוא מתכות מסוגים שונים, המצויות בכל מיני צורות, שלבשו כולן יחד ברגע אחד צורת אותיות-דפוס, ובו ברגע הסתדרו כולן בסדר הנחוץ כדי ליצור אותה פואימה.

[לז]

ואם כל זה היה אפשרי, והפגישה המקרית של היסודות הפשוטים של החומר יצרה את בעלי-החיים הראשונים ואת הצמחים הראשונים, למה אינה יוצרת עוד כאלה? אפיקורוס היה עונה, שאז היתה האדמה צעירה ובעלת-אונים, ושהיום הוזקנה ואבד לה פריונה. האם משל זה במקומו? האם ייתכן שהפגישה המקרית, שמטבעה אינה כפופה לכל חוק, ייגרע מכוחה? האם אבדו האטומים המסוגלים ליצור בעלי-חיים? מצד שני אנו יודעים שהאדמה היא פוריה היום בערך באותה מידה כמו לפני שלושת אלפים שנה, ביחס להזנת הצמחים הנזרעים או הנשתלים בה ולבעלי-החיים המולדים בה. ונוסף על כך, כפי שהעיר בתבונה פונטנל²⁰, כשהתחילה האדמה להשריץ בעלי-חיים היתה בוודאי באותו מצב כמו היום: אין ספק שהיו עליה עשבים וצמחים כדי לפרנסם, ומעיינות מים ונהרות כדי לרוות את צמאונם, והיתה מוקפת אטמוספירה מתאימה לנשימה: שאם לא כן לא היו בעלי-החיים יכולים להתקיים. על כן היתה הארץ אז בדיוק כמו היום: מן הדין

בכוחות-משיכה המתאונים באופן כזה, ששיווי המשקל, הנמצא תמיד בסכנת הפרה והמופרע תמיד בשל גורמים חיצוניים רבים, אינו מופר, אלא אף מתחדש תמיד במהירות רבה. ואולם נטיית המימן והחנקן לקבל צורת גז, ונטיית הפחם, הנפירת והזרחן להימס בתוך המימן והחנקן, יחד או כל אחד לחוד, ובמנות שונות מאוד זו מזו, גורמת לכך שהחומרים המרכיבים את הגוף החי ניתנים לשינוי בקלות רבה והם נוחים להתפורר, ומשנפסקו החיים הם משתנים למעשה ומתפרקים במהירות' – גאליני, יסודות חדשים בפיסיקה של גוף האדם, 1825, כרך א, עמ' 115–117.

20 Bernard le Bovier de Fontenelle (1657–1757), סופר ומלומד צרפתי, מזכיר האקדמיה הצרפתית למדעים (הערת המתרגם).

אפוא שגם היום תוציא מחיקה יצורים אורגאניים, או לפחות חלקים אחדים, סיבים אחדים של יצורים אורגאניים.

[לח]

נניח שבעקבות צירוף מוצלח מאוד, באמצעות פגישה מקרית של אטומים, נוצר בעל-חיים; ונניח עוד שבעקבות צירוף-מקרים מוצלח כפליים נוצרו זכר ונקבה מאותו סוג. ועוד נניח שבעקבות צירופים מוצלחים דומים נוצרו זוג הולכים על ארבע, זוג עופות, זוג דגים, זוג חרקים, פרח, צמח, עץ. ברור שבדרך כזאת יכלה הארץ להתמלא צמחים ובעלי-חיים שונים לחלוטין זה מזה בטבעם; אך אי-אפשר להבין לעולם, כיצד יכול היה המקרה להיות כה שיטתי, עד כדי יצירת מאה צורות שונות של בעלי-חיים, וכולם הולכים על ארבע ובעלי מבנה דומה; וכן מאה צורות אחרות של בעלי-חיים, כולם שונים, אך כולם בעלי כנפיים ובעלי מבנה דומה; והוא הדין במאה סוגי דגים, חרקים, תולעים, פרחים, צמחים ועצים. בסופו של דבר, אם נניח שהיה המקרה מסוגל ליצור יצור אורגאני במספר האינסופי של צירופיו, היה צריך ליצור יצורים רבים שונים לחלוטין זה מזה בטבעם, כולם מושלמים בצורות שונות ומסוגלים להתקיים ולהוליד. אבל הטבע מציג לנו סוגים מועטים של מבנה, הנבדלים אלו מאלו במינים, שהם שונים זה מזה בפרטים מעטים, ובדברים רבים דומים ומקבילים, עד כדי כך — כפי שהעיר וירה² בתולדות הרגלי בעלי-החיים, שיעור 8 — כל בעלי החוליות (כלומר האדם, כל היונקים, העופות, הזוחלים והדגים) בנויים בתוכם לפי דוגמה אחת. כאן מתגלים השיטה, הרצון, השכל; והמקרה חדל להיות מקרה.

[לט]

אך המקרה נהפך לבלתי-אפשרי כשנותנים את הדעת על התרכבות היצורים האורגאניים. נתעלם מהאחידות השיטתית של כמעט כל בעלי-החיים והצמחים, באשר יש בכולם שני מינים שונים או

21 Julien Joseph Virey (1775–1847), רופא ורוקח צרפתי, אחד מהרא-שונים שחקרו את ההרגלים ואת היצורים של בעלי-החיים (הערת המתרגם).

איברים מיניים נפרדים ביחיד אחד — נתעלם, אני אומר, מאחידות מפתיעה זו, בגלל התמנונים, שאין בהם כל הכחנה בין המינים או איברי-המין, ובגלל הצמחים הרבים שעם היות בהם שני המינים הם מתרבים גם בלי כל הפריה, אם שותלים ייחור שלהם באדמה. ואמנם ברור, שאין שום סוג של יצורים אורגאניים שיהיה זקוק להתרבותו ליותר משני יחידים; ויש לומר, באותה מידה עצמה של ודאות שבמספר האינסופי של צירופים אפשריים היה צריך לקרות שאיזה סוג שהוא יתרבה בזיווג של יותר משני יחידים.

[מ]

שיטת הפגישה המקרית של האטומים נראתה אבסורדית מדי לאתיאיסטים עצמם; ורבים ביניהם, הן בימי קדם והן בימינו, חשבו לנכון להחליף את המלה מקרה במלה הכרח. כל מה שקיים, הם אומרים, קיים בגלל הכרח נצחי, שתמיד היה ותמיד יהיה: חוקי הטבע הם נצחיים. אתיאיסטים אלו נקראים נאטוראליסטים.

[מא]

כוחו של הטיעון הטלאולוגי יפה באותה מידה גם נגד השערת ההכרחיות. מקום שבו מתגלים התיכונן, התאמת האמצעים למטרה, לא ייתכן להניח שקיימת הכרחיות.

[מב]

היחסים המאטימאטיים, שהם האמיתות ההכרחיות היחידות, האם מסוגלים הם ליצור תוצאות המכוונות לתכלית אחת, בלי שכל עליון, שישתמש בתבונה באותם יחסים?

[מג]

הטוענים שמערכות הכוכבים מתנהלות על-פי חוקים מאטימאטיים והכרחיים מתעלמים מנסיבה יסודית ביותר, בגלל אי-ידיעה או בזדון. תנועות הכוכבים הכרחיות על-פי הכרח משוער, ולא מוחלט: הן הכרחיות בעקבות המרחקים השונים שבהם סודרו (ודבר זה קובע את דרגת הכוח הצנטריפטאלי) והדרגות השונות של דחף ההשלכה, שקיבלו מהבורא בשעת היצירה, ודבר זה מצדו גורם את הדרגות השונות של הכוח הצנטריפוגאלי; מרחקים אלו

ודחפים אלו יכלו להיות שונים זה מזה עד בלי סוף, ואכן קבע אותם ה' שונים זה מזה בצורות רבות. מסלולי הכוכבים תלויים ביחס בין תנועת ההשכלה לבין כוח המשיכה, וכוכבי-הלכת וכוכבי-השביט מציינים בהכרח לשני הכוחות, הצנטריפטאלי והצנטריפוגאלי, אך ההבדל בדרגת כוחות אלו אין בו שום דבר מן ההכרחיות, אלא הוא נקבע על-פי הנתונים המונחים לפנינו, כלומר כפי שרצה הבורא לקבוע.

[מד]

ניוטון²² הגדול אומר בסוף 'העקרונות המאתמאטיים' שלו בעניין הפילוסופיה של הטבע: 'כוכבי-הלכת וכוכבי-השביט מתמידים במסלוליהם בגלל כוחות הכובד, אך מלכתחילה לא יכלו לרכוש את האתר התקין של מסלוליהם על-פי אותם חוקים. ששת כוכבי-הלכת העיקריים מקיפים את השמש, בכיוון תנועה אחד, ועל-פי תוכנית כמעט דומה... כל התנועות התקינות הללו אין מקורן בסיבות מיכאניות, כי כוכבי-השביט נעים במסלולים אקסצנטריים מאוד... מערכת גדולה זו של השמש, של כוכבי-הלכת ושל כוכבי-השביט לא יכלה להיווצר אלא על-פי רצונה של ישות נבונה וכבירה'. וכך כתב בזמן מאוחר יותר ביילי²³: 'יש אפוא לחשוב כי כוח-הדחף הראשוני, שיש בו הבדלים בעוצמה ובכיוון, קבע את הצורה המוארכת פחות או יותר של מסלולי הכוכבים: בדומה לכדור, התלוי בחוט, שאם דוחפים אותו בכיוונים שונים, בכוח חזק פחות או יותר, מניעים אותו בכל מיני צורות, מן העיגול המושלם ועד לקו הישר' (ראשי פרקים באסטרונומיה, אנציקלופדיית-כיס, מילאנו 1830, עמ' 213).

[מה]

ואכן נראה ממש, שה' רצה להטביע בטבע את חותם רצונו החופשי ולקדם את פני החשד להכרחיות נצחית עיוורת, כאשר קבע גיוון נפלא בחלקים השונים של הטבע, חילק את בעלי-החיים ואת הצמחים לסוגים ולמינים שונים; גיוון את הגדלים, את המרחקים

22 Isaac Newton (1642-1727), מאתימאטיקאי, פיסיקאי ואסטרונום אנגלי, אחד ממייסדי המדע החדש (הערת המתרגם).
23 Francis Baily (1774-1844), אסטרונום אנגלי (הערת המתרגם).

ואת המסלולים של כוכבי-הלכת ושל כוכבי-השביט. אין הוכחה כה גלויה ואופיינית לשכל כמו הגיוון בחלקים, המצטרף לדמיון שיטתי במכלול.

פרק שני

על אחדות האל

[מז]

היחסים ההדדיים וההרמוניה הנפלאה, המתגלים בכירור בחלקים המגוונים ואף הנידחים ביותר של הטבע, מצביעים ללא אפשרות של ערעור על כך, שאחד הוא השכל, הרצון שכוון את העולם ואת כל חלקיו. מנגנון העין, למשל, בנוי על-פי חוקי האור והטבע והמרחק מן השמש: לולי ההיתה הרמוניה זו, לא היה מקום לראייה.

[מז]

אך אחדות התיכנון מתגלה לא רק בחלקים השונים של מערכת-הכוכבים שלנו, אלא היא מופיעה גם במספר האינסופי של כוכבי-השבת, שכל אחד מהם הוא שמש אחרת, או מרכז מערכת אחרת של כוכבי-הלכת. 'ואם כוכבי השבת', אמר ניוטון במקום הנ"ל, 'הם מרכזים של מערכות דומות אחרות, שנבנו כולן על-פי תכנון דומה, הם נתונים בוודאי לשלטון שליט אחד: בעיקר אם נשים לב לכך, שאור כוכבי-השבת הוא מאותו טיב של אור השמש, ושכל המערכות שולחות בהדדיות אור על כל השאר'.

פרק שלישי

על כל-היכולת של האל

[מח]

אפשר להוכיח בקלות בטיעונים מיטאפיסיים את כל-היכולת של האל, כלומר את כוחו ללא כל גבול על כל מה שקיים, כולל כוחו ליצור יש מאין ולהפוך את היש לאין. אבל השיעונים הפיסיים והנשענים על עובדות (טיעונים שבהם מצטמצמים דיוני הפרקים הללו) די בהם להביאנו לידי הכרה שיש בה' כוח עליון, כלומר

כוח העולה על כל כוחות הטבע. ועל כן, אף-על-פי שאין הטיעון הטלאולוגי מוכיח אלא שה' הוא אדריכל-תבל, אין לתאר לעצמנו בשל זאת, כי פעולתו וכוחו של ה' הם מיכאניים או פיסיים, אלא הם עליונים על כל פעולה מיכאנית או פיסית; ואדרבא, יש להכיר כי רצון ה' הוא הסיבה היחידה לכל חוקי הטבע.

[מט]

ואכן, המשיכה או הכובד שגילה ניוטון, שאחדים מניחים שהם חלק בלתי-נפרד של החומר ושל כל חלק ממנו, אינם למעשה כאלה, כיוון שידועים שהמשיכה בין הפרודות והדמיונות הכימיים אינם מצייתים לחוק ריבוע המרחקים. לו היה חוק זה חלק בלתי-נפרד של פרודות החומר, כי אז לא היו יכולות בשום נסיבה ללכת אחרי חוקים שונים ממנו; ואם בכל זאת כך קורה, יש בעובדה זו משום הוכחה שלא אותו חוק ולא חוקים אחרים הם חלק בלתי-נפרד של החומר, והם כולם רק התוצאה של רצון עליון.

[נ]

בדומה לכך, תופעת החיות מוכיחה, כי הדמיונות הכימיים לא זו בלבד שאינם חלק בלתי-נפרד של החומר, אלא הם רק תוצאה של רצון השכל העליון, יוצר הארגון. החיות אינה קיימת בלי אור-גאניזם, וכיוון שברור כי האורגאניזם הוא יצור של שכל, החיות עצמה היא יצירה של השכל העליון. עתה אנו רואים (ראה את ההערה לסעיף לו) שהיסודות הבלתי-מתפרקים המרכיבים את פרודות בעלי-החיים נראים, כל עוד נמשכים החיים, כמאוחדים בשל כוחות-משיכה, המתאזנים באופן ששיווי-המשקל, העומד תמיד בפני סכנת הפרה, אינו מופר, ולהיפך הוא מתחדש תמיד במהירות רבה; ומשנפסקו החיים הם מתפרקים מיד, בתיים מקום למוצרים חדשים. ברור אפוא, כי המשיכות והדמיונות הכימיים מצייתים לחיות, ואין זאת מעשה הטבע, אלא מעשה השכל העליון.

[נא]

העובדות מוכיחות אף זאת שמעשי השכל העליון הן התופעות המוסריות של אהבה ושל חיבה, שאפשר לראותן ביחידים שבממלכת בעלי-החיים, ושביתן לראותם כסוג שלישי של משיכה.

[90]

בכל סוגי בעלי-החיים נמשכים היחידים בעלי מין מסוים, בכוח הטבע, לאהוב ולחפש את היחידים השייכים לאותו סוג, שאמנם מינם שונה. נטייה, או משיכה זו, אין מקורה בדמיון הצורות, שהרי (דמיון). זה גיכר יותר בין היחידים השייכים לאותו מין, ובכל זאת הנטייה ביניהם חלשה יותר; אין מקורה גם בקירבה כימית, כי אין זאת פועלת אלא במרחק זעיר ביותר, ואילו המשיכה המינית פועלת למרחק רב ככל שהראייה יכולה להשיג; והיא מתעוררת גם בראיית דיוקן או גם בדחיפת הדמיון בלבד. אין נטייה זו קיימת מחוץ לארגון. ברור אפוא שהרצון העליון שולט שלטון מוחלט גם על החלק המוסרי של בעלי-החיים²⁴; בסופו של דבר פעולת ה' אי-אפשר להשוותה לפעולת שום גורם פיסי, מיכאני, כימי או מוסרי; וכל הכוחות, וכל החוקים, הפיסיים, המיכאניים, הכימיים והמוסריים אין מקורם אלא ברצונו: על כן יש לומר שה' הוא כל-יכול.

[נב]

פעולת ה', שהיא מעל לכל חוקי הטבע, והיא אף הקובעת אותם, אינה מושגת בתפיסתנו, ואף לא תושג לעולם, כשם שאין אנו יכולים ולא נוכל לתפוס את מציאותה של ישות שלא קיבלה את מציאותה ממישהו אחר — והאתאיסטים עצמם מוכרחים להסכים בכך. אך התיאיסט שונה מהאתאיסט בכך, שהאתאיסט מניח שקיים כשלעצמו, ללא פעולה של מישהו אחר, מספר אינסופי של גופים מאורגנים, שבהם מתגלים בעליל התיכנון, השכל, ועל כן גם הלב של יוצר; ואילו התיאיסט, נוכח דחף האמנות הנפלאה הנשקפת באותם גופים, מניח, שלא להיות בניגוד לרגש הפנימי, שאותם גופים, ואתם הטבע כולו, קיבלו את מציאותם משכל עליון חכם ביותר וכל-יכול; הוא מניח עוד שקיים כשלעצמו, מבלי שקיבל את המציאות משום אחד אחר, הלב העליון הזה; ואף-על-פי שאין הוא יודע את מהותו, את טבעו של לב זה, בכל זאת אינו מבחין בו שום סימן של ארגון, או של הרכב, שיוכל להניעו להאמין, שגם הוא יצור שכל אחר.

²⁴ אותו דבר אפשר לראותו באותה מידה, ובצורה נפלאה יותר, ביצורים השונים של סוגי בעלי-החיים השונים. ואמנם נמנענו מלהסתמך על כך בטכסט, כיוון שכמה פילוסופים מפקפקים בקיום היצר, אם כי נראה שהיום מסכימים לקיומו גדולי הפילוסופים וחוקרי-הטבע.

נס, או דבר נפלא ומפתיע, תוצאה של רצון ה' שהושגה בהתליית אחדים מאותם חוקים, שאף הם גובעים מרצון ה'.

[נז]

כיוון שהנס מתחולל רק בגלל רצון ה', הפועל בלי אמצעים (סעיף ג), מובן שאין נס צריך להפוך על פיו את כל המנגנון של העולם. אמנם, לפועל האנושי יקרה שאם הוא עוצר פעולת חלק כלשהו של מכונה תימנע או תשתנה פעולת כל המכונה; אך דבר כזה קורה משום שאין הפועל יכול לפעול אלא בכפיפות לחוקי-הטבע השונים ולתכונות של החומרים שהוא משתמש בהם; אך אלוהים, שהוא אדוני הטבע וכל חוקיו והחומרים ותכונותיהם ושהוא יוצר הכול לא בעזרת אמצעים אלא רק בפעולת רצונו, יכול לחולל כל נס כאוות נפשו, מבלי שתיכרך מהפכה כלשהי בעקבותיו, לא בטבע כולו ולא בשום חלק ממנו, פרט לאותו חלק שבו עלה הרצון לפניו לחולל את הנס.

[נח]

גם ההתגלות היא נס. אין שום דבר שיוכל להביא אותנו לדחות את הרעיון שה' ירצה לפעמים לגלות את רצונו לאיש אחד, או לאנשים רבים, בדרך נשגבה, נכונה ובטוחה יותר מהדרכים הטבעיות. כשה' מתגלה לבן-אדם, הוא פועל בצורה כזאת, שהלה ישוכנע ללא כל ספק שמקור ההתגלות הוא אכן אלוהי. אנחנו, שאיננו נביאים, איננו יכולים לתפוס, כיצד תתהווה הנבואה וכיצד לא תשאיר אחריה שמץ של ספק (ראה אברבנאל על ירמיה כג, כט); ואמנם אנו מבינים בכירור רב ביותר שהכול ייתכן בידי ה'.

[נח]

כשה' רוצה להתגלות לבן-אדם כדי להדריך אנשים אחרים, ברור שעליו לצייד אותו אדם באמצעים להוכיח שה' הטיל עליו את שליחותו; ואמצעים אלו אינם יכולים להיות אלא נסים. נס אמיתי, שבושר מראש, מוכיח את שליחות הנביא.

[נט]

הנסים, שבושר מראש ושהתקיימו כדיוקם, מוכיחים את שליחות הנביא וברור שהם מוכיחים כמו-כן כי מה' באו הדברים שהוא אומר בשמו ושמוכנים אותם בשם דברים שנגלו, או התגלות.

[נג]

כיוון שכל חוקי-הטבע אינם הכרחיים כשלעצמם, אלא הם קיימים רק בגלל רצון ה', יוצר הטבע, ברור שה' יכול להשעות ככל אוות נפשו כל אחד מאותם חוקים, ולעשות בדרך זו נס — כלומר לגרום שיתהווה מעשה ממש מנוגד לחוק אחד, או לחוקים אחדים, של הטבע, מבלי להשתמש לשם כך באמצעי טבעי; בלשון אחר, ה' יכול להביא לתוצאות שאינן אפשריות מבחינה פיטית.

[נד]

ברור אפוא כי מוטעית דעתו של הרלב"ג (מלחמות השם, ו, יב), שהוא מייחס לא בדין לחכמי התלמוד, כלומר שכל מהות הנס היא התחוללות פתאומית של מאורע, שהוא אמנם אפשרי לפי חוקות הטבע, אך מבלי שקדמו לו המסיבות המתאימות, ואילו ברגיל יכול היה להתחולל רק כעבור זמן רב ולאחר שנוצרו מסיבות רבות. נוסף על כך, דבר בלתי-אפשרי הוא ומנוגד לחוקי הטבע, שתושג איזו תוצאה שהיא בלי המסיבות הנחוצות לכך.

[נה]

נס אמיתי הוא באמת דבר בלתי-מובן לנו, כיוון שפעולת ה', שהיא מעל הטבע, אינה מובנת לנו (סעיף נב), ובאותה מידה אף כל התופעות הטבעיות אינן מובנות לנו, אם נתבונן בדבר כבוכד-ראש; כלומר אין אנו יכולים להבין, כיצד הכפיף רצון ה' את החומר לאותם חוקים שלפיהם הוא נוהג עתה תמיד. אך התופעות הטבעיות אינן מפתיעות אותנו, ואין איש רואה בהן את נסי גבורתו של ה', כיוון שהסכנו מאז ימי נעורינו לראותן²⁵; ואנו מכנים בשם

²⁵ לב האדם מתרגל למה שמתחולל יום-יום ולמה שעניו הסכימו לו, ואינו מתפלא ואינו מחפש את סיבות הדברים שהאדם רואה תמיד: כאילו מותרות הדברים צריכה להניע אותו לחפש את סיבותיהם יותר מאשר גדולתם' (קיקרו, על טבע האלים, ספר ב).

[ס]

ההתגלות מעמידה לרשותנו:

(א) מצוות מעשיות, שחובה לשמור אותן בקפדנות, באשר הן גובעות מרצון ה';

(ב) דוגמות, כלומר תורות בדבר ה' והאדם, הנוטות ללמד את בני-האדם אותם עקרונות העשויים להשפיע עליהם יותר להיות בעלי מידות טובות ומאשרים; הן מובעות בצורה מתאימה, לא לחכמה האינסופית של הקדוש-ברוך-הוא, אלא לתפיסה המוגבלת של בני-אדם.

פרק חמישי

על שליחות משה

[סא]

אמיתות נסיו של משה היא המוכיחה ששליחותו מקורה ברצון האל. בתורה נאמר, שמיד כשהתייצב משה לפני אחיו, הנאנקים תחת עול שעבוד מצרים, ובישר להם בשם ה' כי התקרב יום גאולתם: 'ויעש האותות לעיני העם ויאמן העם' (שמות ד, ל—לא).

[סב]

שני סוגי ספקות יכול מישוה להעלות נגד המקור האלוהי של שליחות משה, שהוכחתו מתבססת על נסיו: (1) האם הסיפורים על משה הם נכונים ואמיתיים; (2) לאחר שנקבל את הסיפורים כאמיתיים, האם היו נסי משה באמת על-טבעיים ואלוהיים, או שמא היו מעשה הטבע או תחבולה.

[סג]

אמיתות הסיפורים על משה מתבססת על עובדות ממשיות: פעולותיו ומסורתו של עם ישראל. עובדה היא, כי עם ישראל שומר מנהגים שונים וטכסים שונים לזכר מקצת המאורעות המסופרים בתורה; וכי אותו עם מכון בכל העולם את מצוותיו הדתיות על-פי פקודות אותו ספר; אותו עם ראה את ספר התורה, על-פי מסורת הקיימת מאז ומעולם, כאמיתי, ואפילו ככתוב ברוח ה', ומימי החשמונאים ואילך מסרו בני ישראל את נפשם על אמיתותו ואלהותו של אותו ספר.

[94]

[סד]

יובן בקלות שייתכן שרמאי אחד או כמה רמאים יניעו עם להאמין לסיפורי בדותות, או לקיים מנהגי אמונה טפלה, ודבר כזה אכן קרה אצל עמים רבים. ואולם לא יובן, כיצד ניתן להניע עם להאמין שהוא עצמו היה עד למאורעות מרעישים, שלא היו ולא נבראו מעולם; כיצד יוכל להגיע לכך שינהיג וישמור בקפדנות מצוות, בהעידו שהן נקבעו לזכר מאורעות שהתחוללו נגד עיניו, אם אין כל ממשות בסיפור אותם מאורעות; וכיצד יוכל לקרות שאצל עם תתייצב סמכות ספר, המספר אותם מאורעות כאילו הם ידועים וכאילו התחוללו בפני אותו עם, שמספר בניו היה יותר ממיליון, והמציג חוקים כאילו ניתנו לאוכלוסיה כולה, מבלי שהעם ידע היטב כי נכונים ואמיתיים הדברים הכתובים בספר.

[סה]

באופן זה נודעת לתמישה חומשי התורה של משה רבנו ודאות היסטורית, העולה על הודאות של כל ספר היסטורי אחד בעולם; ולגסי משה משהו אופייני, המבדיל בינם לבין הנסים שסופרו בדתות הרבות ששלטו בזמנים השונים בחלקים השונים של הארץ, והוא כי עם שלם היה עד-ראייה להם.

[סו]

אך אם אין מבינים, כיצד יוכל עם שלם להעיד שראה את מה שלא ראה כלל, אפשר בכל זאת לתאר לעצמנו בקלות שעם יופתע ויסונוור וכך יחשוב שראה משהו שונה לחלוטין ממה שראה למעשה, ויחשוב לגס מה שלא היה אלא מעשה הטבע או האמנות. וכך הגענו לשני מבין הספקות שעליהם רמזנו לעיל.

[סז]

בדיקת כל הנסים שהובאו בסיפורים על משהו אחד אחד יהא מעשה ארוך ומיותר. דיינו אם אחד מהם יופיע כנמצא מעל כל ספק; אז בהכרח כל הספקות וכל ההשערות, שאפשר להעלות נגד אחרים, ייעלמו מלבו של כל אדם חושב, נאור וחופשי מדעות קדומות, אשר יודע היטב כי מאה השערות ומאה ספקות כאין וכאפס הם מול ודאות אחת.

[95]

[סח]

והנה הנס הזה שהוא למעלה מכל ספק, מכל חשד, הוא נס המן; וכך כבר ציין סעדיה גאון²⁶ בסוף המבוא ל'ספר האמונות והדעות': 'ואני רואה כי עניין אות המן יותר נפלא מכולם, כי דבר המתמיד יותר נפלא מהנפסק, כי לא יעלה בדעת תחבולה שתכלכל עם שמספרם קרוב לאלף אלפים אדם, ארבעים שנה, לא מדבר (טבעי), כי אם ממזון מוחל (נברא), יחל אותו הבורא להם באוויר. ואילו היה כאן שום פנים לתחבולה לקצת זה (לפחות בחלקו), היו מקדימים אלה הפילוסופים הקדמונים והיו מכלכלים תלמידיהם בו ומלמדים אותם החכמות, והיו מספיקים להם מהצטרך להתעסק בקניין ולבקש עזר מבני אדם; ולא שיהיו המון בני ישראל מסכימים על העניין הזה (להמציא סיפור זה); ומספיק זה בתנאי כל הגדה נאמנת (כדי שהגדה תחשב לאמיתית)'.

[סט]

למעשה אפשר לתאר היטב לעצמנו, שעם אחד ייבהל כל כך ממאורע פתאומי, בלתי-רגיל, ושיבותיו נעלמות ממנו, עד שיאמין כי ראה משהו שונה ממה שראה למעשה; שהרי כדברי טאקיטוס²⁷, האנשים הנפחדים מעמידים פנים ומאמינים גם יחד; אך לא יוכן כלל, כיצד יוכל אותו קסם ואותו דמיון להישנות יום-יום במשך ארבעים שנה, ובעיקר כשהמאורע אינו משהו מפחיד כלשעצמו ואינו מסוגל להבהיל את לבותיהם של הבריות.

[ע]

כבר אכן-עזרא (פירוש על שמות טז, יג) ציין את התכונות המאפיינות את המן הפלאי של משה ומבדילות אותו מן המן השכיח, שהיום יודעים כי הוא מיץ מוצק, הנלקט בימי הקיץ הלוהטים על עצים אחדים בערב ובקלבריא. הנה איך נרשמו באנציקלופדיה

26 רב סעדיה גאון נולד במצרים בשנת 892 ומת בסורא בשנת 942 כראש ישיבתה. ספרו הפילוסופי המפורסם הוא 'האמונות והדעות'; נאבק עם הקראים (הערת המתרגם).

27 Publius Cornelius Tacitus, היסטוריון רומי, חי במאה א וב לסה"ג (הערת המתרגם).

המאפיינים של המן: 'המן השכיח אינו מופיע אלא בעונות מסוימות של השנה; של המדבר היה יורד בכל יום, חוץ משבת, וזה קרה במשך ארבעים שנה. המן השכיח אינו נמצא אלא בכמויות זעירות ביותר והוא נוצר לאט בהדרגה; של המדבר היה בא פתאום, ובכמות כה גדולה, שהיה מספיק לכל ההמון הרב שלרגלי משה. המן השכיח נשמר לזמן רב ובלי שום תהליך הכנה; המן הנלקט במדבר לא זו בלבד שלא היה נשמר ומתקשה בשמש, אלא היה גמס מיד; אם רצו לשמור אותו, היה מבאיש ומעלה תולעים. המן השכיח אינו מסוגל להזין; של המדבר כלכל את בני ישראל'.

[עא]

אם לא ייתכן שעם ישראל שוכנע כי ראה, לקט ואכל במשך שנים כה רבות מן כזה, בעוד שבאמת לא ראה, לקט ואכל אותו; אם אותו מן לא היה, ולא היה יכול להיות, תוצרת טבעית בלי נס – המסקנה מכל זאת היא כי משה חולל נס אמיתי; והמסקנה מכך היא כי נס אמיתי הוכיח שאכן שליחות משה היתה מעשה ה'; על כן ברור כי באמת היה משה שליח ה'.

[עב]

אם משה חולל נס אחד, ממילא זוכים לאמינות ולסמכות כל שאר הנסים שיוחסו לו בסיפורים שאומתו בעדות העם, כיוון שמאה נסים אינם עולים לה' יותר מנס אחד; נוסף על כך, נס המן, שנשנה בכל יום במשך ארבעים שנה, שווה בערכו לחמישה-עשר אלף נסים בקירוב. ואם לא יכלו בני ישראל לטעות ביחס לאותם חמישה-עשר אלף נסים, האם לא יהיה משום פלפול סרק לחשוד ללא סיבה, כי טעו ביחס לנסים מעטים אחרים, שסיפרו כי ראו שמשה חולל אותם?

[עג]

הרמב"ם (יסודי התורה, פרק ח) טוען (בניגוד למה שראינו בסעיף סא) כי משה לא עשה את נסיו כדי להוכיח כי אכן שליח ה' הוא, אלא רק בגלל צורכי השעה של בני ישראל; כי כל נס עלול להשאיר אחריו איזה ספק; וכי הוכח ללא אפשרות של ערעור כי משה היה שליח ה' רק כשנתגלה ה' במישרין לכל עם ישראל בתחו לו את עשרת הדיברות.

[עד]

דעה זו מזיקה לדת (א) בשל הסקפטיות שהיא מפיצה מסביב לנסים; (ב) באשר היא קובעת כקנה-מידה יחיד לשליחותו של משה מאורע שהפחיד ביותר את העם שהיה עד לו, ומאורע כזה עלול לתת מקום, יותר מכל שאר הנסים, לספקות ולחשדות של השליה (סעיף ט).

[עט]

ואולם מתוכן הפרק הבא אחרי הפרק שבו הרצה הרמב"ם על הדעה האמורה, מתברר שלא הציע את הדעה הנדונה אלא כדי לייצב יותר את הדוגמה שלא יחול כל שינוי בתורת ה', אף אם יודיע על ביטולה משהו שיוחסו לו נסים. אחרי הרמב"ם תמך באותה דעה אלבו²⁸ (עיקרים א, ח), בשנותו אותה קצתה ובגלותו עם זאת ביתר בירור את מגמתה ואת מטרתה.

[עו]

הקנאות הזאת, שאינה במקומה, של שני חכמים גדולים ויראי ה' מרבים, היא לגמרי מיותרת ובלתי-הולמת, כיוון שעוד לא קם איש שחולל נסים, או שיוחסו לו נסים, אשר יטיף לביטול תורת משה. מייסד הנצרות אמר: 'אכן אני אומר לכם שעד אשר יחלפו השמים והארץ לא יבוטל יוד אחת או מתג אחד מן התורה אלא כולם יתקיימו. על כן מי שיתיר אחת המצוות הקטנות הללו וכך ילמד את בני אדם, ייקרא קטן מאוד במלכות שמים' (מתי ה, יח-יט). והשליחים החליטו אמנם בוועידת ירושלים שלא יוטל עול תורת משה על מי שעבר מעבודת האלילים לנצרות (מעשי השליחים טו), ואולם לא קבעו שתורת משה לא תחייב את מי שנולד יהודי; וכך התבטא שאול (פאולוס): 'מישהו נקרא מול? לא ימשוך את הערלה. מישהו נקרא ערל? לא יימול; כל אחד יישאר באותו כינוי שבו נקרא' (אגרת א לקורינתיים ז, יח-כ).

28 ר' יוסף אלבו, הוגה-דעות ספרדי, חי במאה הטי'; ספרו הידוע ביותר 'עיקרים' (הערת המתרגם).

[עז]

לא נעזב את נושא שליחותו של משה מבלי לנגוע בקושיה הידועה של התיאיסטים, המוצאים שמזור ובלתי-מוצדק היה שה' התגלה לעם קטן אחד בלבד, ולא לכל המין האנושי. כל צל של מזורות ואי-צדק ייעלם מיד אם נשים לב לכך, שמציאותו וקיומו של הבורא הן אמיתות מסוג כזה שאין ההתגלות יכולה ללמדן. על כן, מי שאינו משוכנע מטעמים אחרים באחדות הבורא, אין לו סיבה להאמין בהוראות ה'; ואף ההתגלות הבלתי-אמצעית של האל לא תוכל להיות בת-סמכא בשבילו, אם לא שכנעה אותו תחילה במציאות האל. וכן מי שאינו משוכנע באחדות הבורא אמנם יוכל להכיר ששליחותו של נביא מסוים מה' היא, אך יוכל באותה עת לפקפק שמא יוכל אל אחר ביום מן הימים לשלוח נביא אחר, אשר ילמד או יצוו דברים המנוגדים לחלוטין לראשונים. על כן לא יכול ה' להתגלות לעובדי-האלילים ולעובדי אלים רבים, אשר לא הורו באחדות הבורא, כי לא היתה ההתגלות מועילה להאיר את לבם. הוא יכול להתגלות לאברהם, שאף-על-פי שנולד במשפחת עובדי-אלילים (יהושע כד, ב), גילה את האמת בעניין זה; ואחר-כך יכול להתגלות לעם ישראל, אשר הלך בעקבות אביו ודבק בעבודת האל האחד. ואותה התגלות של ה' לעם ישראל לא היתה לטובת אותו עם בלבד, אלא נועדה לשמור עלי אדמות את הגרעין רב-הערך של ידיעת האמיתות הנאותות ביותר, אשר היה עתיד לפרות לטובת הכלל ולהפיץ את פירותיו בארצות רחבות-ידיים ביותר, ולהכין בדרך זו את העת הנכספת, שבה יביאו אושר לכל המין האנושי ידיעת אלה-האמת והציות לחוקיו. וכך התבטא בעניין זה ר' יהודה הלוי הגדול: 'עם מה שיש לאלהים בנו סוד וחכמה בחכמה בגרגיר הזרע אשר יפול בארץ, והוא משתנה ומתחלף בנראה אל הארץ ואל המים ואל הזבל ולא יישאר לו שום רושם מוחש כפי מה שידומה למביט אליו, והנה היא אשר תשתנה הארץ והמים אל טבעה ותעתיקם מדרגה אחר מדרגה עד שתדק היסודות ותשיבם אל דמות עצמה ותדחק קליפותיה ועליה וזולת זה. וכאשר יזדכך הלב ויהיה ראוי לחול בו העניין ההוא וצורת הזרע הראשון, עושה העץ ההוא פרי כפרי אשר היה זרעו ממנו; וכן תורת משה: כל אשר בא אחריה ישתנה אליה באמיתת עניינה, ואם הוא בנראה דוחה אותה; ואלה ההגריים הם הצעה והקדמה למשיית המחוכה אשר

הוא הפרי, וישבו כולם פריו כאשר יודו לו. וישבו העץ אחר ואז יפארו ויוקירו השורש אשר היו מבזים אותו, וכאשר אמרנו באלה ישכיל עבדי' (כוזרי ד, כג). ראה גם ב, נד, והרמב"ם בפרק יא של הלכות מלכים בסוף, במהדורת ויניציאה משנת 1551 ובמהדורת אמשטרדאם.

חלק שני

דוגמות שהדת מלמדת אותן

[עח]

הדוגמות, שאותן מלמדת אותנו הדת, מסתכמות בשתיים עיקריות, שבהן נכללות למעשה רבות אחרות. שתי הדוגמות העיקריות הן: (א) צדק ה', הגומל לכל מעשי בני אדם בפרסים ובפגיעות: שכר ועונש; (ב) ה' כרת עם עם ישראל ברית-עולם. שתי דוגמות אלו מובהקות היטב בכמה וכמה מקומות של התורה.

[עט]

הדוגמות הכלולות בשתיים העיקריות אינן מובאות כולן באותה מידה של בהירות בתורה, אך הן מוסכרות פחות או יותר לפי דרישות מצב הדעות והסברות של היהודים שיצאו ממצרים. הנביאים שקמו אחרי משה הרחיבו יותר את הדיבור על אחדות מהדוגמות הנלמדות מכלל, אף הם לפי דרישות המצב השכלי של בני דורם, ותמיד בהתאמה עם הדוגמות שלימד משה.

[פ]

כך, בשעה שחזר משה והדגיש כי ה' מביא שכר או עונש על מעשי בני-אדם, לא הביע במפורש את הדוגמה הנלמדת מכלל, שה' יודע את מעשי בני-אדם; ואדון הנביאים לא עשה כן רק משום שהדוגמה שלפיה יודע ה' את הכול היתה כבר ידועה ומקובלת על כל בני-דורו, שהרי טרם הביאום העושר והתענוגות להביע דעות של גידוף, כפי שקרה כשהתקדמה התרבות: 'עבים סתר לו ולא יראה וחוג השמים יתהלך' (איוב כב, יד); 'עוב ה' את הארץ' (יחזקאל ח, יב; ט, ט). משה הסתפק במלים אלו: 'הנסתרות לה' אלהינו' (דברים כט, כח).

[פא]

וכן לא לימד משה את הדוגמה של נצחיות הנשמה, כי היתה דבר ידוע אף יתר על המידה לבני-דורו, שעליהם הצטרך לאסור את הדרישה אל המתים: 'שואל אוב וידעוני ודורש אל המתים' (דברים יח, יא), ושכשפתם נקרא המוות 'היאספות לבני העם' ('ויאסף אל עמיו'): ברור שביטוי זה אי-אפשר שהיתה משמעותו היאספות בקבר אחד, שהרי הוא בא ביחס לאברהם, לאהרן ולמשה, שמתו ונקברו במקומות רחוקים מקברות אבותיהם. נוסף על כך, משה משתדל לשכנע בנכונות דוגמה זו כבר מהפרשיות הראשונות של הספר הקדוש הנקרא על שמו, בסיפור על הבל, המוצג כיקר בעיני ה' ושנרצח כעבור זמן קצר בידי אחיו; וכן במה שהוא אומר על חנוך, המתואר כאיש צדיק, שבכל זאת מת בטרם עת, בהשוואה לאורך החיים של שאר בני-אדם שחיו לפני המבול: 'ויתהלך חנוך את האלהים ואיבנו כי לקח אותו אלהים' (בראשית ה, כד).

[פב]

לכסוף, הדוגמה של תחיית-המתים רק נרמזה בתורת משה כמלים 'אני אמית ואחיה' (דברים לב, לט)²⁹ ומצאה ביטוי ברור אצל דניאל: 'ורבים מישני אדמת עפר יקיצו, אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם' (דניאל יב, ב). רומז עליה גם ישעיהו: 'יחיו מתין נבלתי יקומון הקיצו ורננו שוכני עפר' (ישעיה כו, יט), וכן יחזקאל בפרק לו, אין הדת מוסרת לנו דעות מדויקות ומפורטות יותר על שתי דוגמות אלו (נצחיות הנשמה ותחיית-המתים), ואף לו היתה נותנת אותן, לא היינו יכולים לתפוס אותן בבהירות בעולם הזה. דיינו שנדע כי ה' אל-צדק הוא וכי יש מי שגומל לנו ללא טעות על כל מעשינו.

[פג]

הדוגמה העיקרית השנייה, כלומר הדוגמה בדבר ברית-העולם, שאינה ניתנת לשינוי, של ה' עם ישראל, כוללת את ששת הסעיפים הבאים:

29 המלים הבאות אחרי כן 'מחצתי ואני ארפא' מוכיחות (כפי שכבר הוער בתלמוד, סנהדרין צא) שגם בחלקו הראשון של הכתוב המדובר באדם אחד, שמת וקם לתחייה. בגלוי יותר מסבירה את הדבר חנה, אמו של שמואל הנביא: 'ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל' (שמואל א ב, ו).

(א) שה' יוריש את ישראל את ארץ כנען — והדבר קרה מיד אחרי ימי משה, בהנהגת יהושע;

(ב) שה' יתן שפע ברכות על עם ישראל, כשיהיה נאמן לתורתו — והדבר קרה בימי יהושע, דבורה, דוד, שלמה וחזקיהו; (ג) שה' יעניש קשות את העם, אם לא יהיה נאמן לתורתו — והדבר קרה בימי מלכי יהודה וישראל השונים; ושלכסוף יגורש מארצו ויופץ על כל פני הארץ — והדבר קרה תחילה בידי נבוכד-נאצר ואחר-כך בידי טיטוס;

(ד) שבני ישראל יסבלו בארצות פזוריהם מכל מיני רדיפות ויחס אכזרי — והדבר הזה קרה אף במידה יתירה במאות השנים שחלפו;

(ה) שאף אם תהיינה התפוצה והרדיפות מקיפות ביותר, לא ישמיד ה' את העם: 'ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתי ולא געלתי לכולותם להפר בריתי אתם' (ויקרא כו, מד) — גם דבר זה התקיים עד כה, ואין תופעה דומה לה אצל כל אומה אחרת;

(ו) שאם יופצו בני ישראל בגלל חטאיהם בכל העולם, יבוא יום שבו יקבץ אותם ה' במולדתם העתיקה ויגמול להם חסד יותר מאשר בימי קדם: 'אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך ה' אלהיך ומשם יקחך, והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך וירשתה, והטיבך: הרבך מאבותיך' (דברים ל, ד-ה) — זו דוגמה יסודית וחזרו עליה פעמים רבות גם הנביאים שקמו אחרי משה;

(ז) לכסוף — שתורת משה תהיה קיימת לעולם ולא תשתנה — את הדוגמה הזאת הציג משה — מלבד הביטויים הנשנים פעמים רבות כגון 'חקת עולם לדורותיכם' — בבהירות בפרק שהזכרנו זה עתה ושבו דובר על קיבוץ גלויות ישראל, במלים: 'וזאתה תשוב ושמעת בקול ה' ועשית כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום' (דברים ל, ח).

נוסף על כך, אותם הוגי-דעות מימיה-הביניים טענו, כי יסוד יחיד לחובות האדם ומקור יחיד להישארות הנשמה אחרי בליית הגוף היא הכרת האמיתות המיטאפיסיות; ובכך החדירו שלא במתכוון רגש בוז כלפי מרבית בני-אדם — כלומר כלפי בני-אדם שלא היו מסוגלים להגות אותן מחשבות או שספגו אמונות בלתי-נכונות, ושנחשבו בעיני אותם פילוסופים מעקלי-הדרך לא כבני-אדם אלא כמעט כבהמות חסרות נשמה.

נאלצתי אפוא להימנע מכל משוא-פנים ולהעמיד באורה הנכון את רוחם האמיתית של המקרא ושל המסורת, המלמדים, באחדות-דעות מלאה, כי דרך ה' מתבטאת בקיום המידות החברתיות, כלומר אהבת-הבריות והצדק — כי הפעלת מידות אלו רצויה לה' מכל הקרבות שבועלם — כי ה' רוצה שאנו נכיר כי הוא אל הצדק והרחמים, כדי שתהיינה מידות אלו המכוונות את דרכנו — כי ההבדלים באמונות ובדעות של אדם אינם פוטרים אותנו מלקיים כלפיו במלואן את החובות הקדושות של אהבת-הבריות והצדק — כי הנביאים לא הודיעו שהעמים עובדי עבודה זרה ייענשו בשל עבודתם הזרה, אלא בשל מעשי החמס שבידיהם — כי הדמויות הנערצות ביותר של המקרא כרתו בריתות והתיידדו עם בני דתות אחרות — כי היהדות רחוקה מכל נטייה לגייר אחרים. — ונאלצתי להצהיר ללא פקפוקים שכל משפט, המצוי בדברי חז"ל והעשוי להיראות כמנוגד לעקרונות האמורים של אהבת-הבריות ושל סובלנות, יש לייחסו לתנאים האומללים של הזמנים ושל המקומות שבהם חיו אותם חכמים, ושעתה, עם שינוי העתים, עלינו לכפור בו ולהודות שאכן הוא מנוגד ליהדות, הן המקראית והן התלמודית. אך כיוון שהוראתי מופנית לצעירים מלומדים במדעי הרוח והפילוסופיה, חשבתי שמחובתי היה גם להציג בפניהם כמה קווי-יסוד של המוסר הטבעי, או הפילוסופי, ולהצביע בפניהם על היחסים הקיימים בינו לבין המוסר הדתי.

ועל כן, בטרם אגש לערוך שיעורים אלו של תיאולוגיה מוסרית, שקדתי בשנת 1831 על בדיקת השיטות הרבות של האסכולות הפילוסופיות השונות ושל החשובים מבין הכותבים על נושאי אתיקה וזכות טבעית; וחיברתי לשימושי האישי 'משא על עקרונות היסוד של הפילוסופיה המוסרית ושל הזכות הטבעית'; שם הבאתי וביקרתי ראשית-כול את התורות של האסכולות היווניות השונות,

שיעורים בתיאולוגיה מוסרית-יהודית

הקדמה

שיעורים אלו נערכו בשנת 1832 לתועלת הצעירים אשר סייעו לימודיהם התיכוניים ונכנסו למוסד רבני זה (כלומר — בית המדרש לרבנים בפאדובה) כדי לרכוש בו את הידיעות שתכשרנה אותם למלא כראוי ביום מן הימים תפקידי רבנים.

ראיתי תמיד מחובתי להתאמץ בכל כוחותי, שהוראתי בכל המקצועות שהופקדו בידי תהיה הולמת את רמת התרבות שכבר השיגו התלמידים ואת העמדה החשובה שהם עתידים לתפוס בחברה; מעין קדושה יתירה בחובה זו הרגשתי כשניגשתי להכין את הקורס לתיאולוגיה מוסרית.

למעמקי נפשי חדרה ההכרה של הצורך הדחוף, שהעתידיים להיות מורי-הוראה ורועי צאן קודשים בישראל יהיו בעלי דעות ברורות ונכונות על מוסר היהדות; וזאת עלי-מנת שיוכלו, בבוא העת, ללמד אותה דת שבמקורותיה הראשונים, המקרא ודברי חז"ל, היא מתגלית כחברתית ביותר וכמכוונת לתרבות המתקנת ביותר.

שמתי לב לכך, שאסכולות אחדות, יווניות וערביות, ששמן הלך לפנייהן בימיה-הביניים, השפיעו השפעה לא מועטה על הוגי-דעות יהודים רבים ומפורסמים; וכן שמתי לב לעובדה שהמוסר, שלו הטיפו אותם חכמים, היה מכוון יותר לפרישות מהבלי העולם הזה מאשר לחיי חברה; בגלל נטייתו להביא לידי פסגות רוחניות נשגבות מדי, לא היה מתאים לחנך ולכוון למעשים טובים את כלל בני-האדם באותה מידה שבה מתאים לכך מוסר המקרא והתלמוד, בפשטותו האלוהית.

נטייה לפרישות מהבלי העולם הזה טופחה יותר ויותר, ובשלוש מאות השנים האחרונות אף מעבר לכל גבול סביר, על-ידי חסידי המיסטיקה; תורותיהם הועילו אמנם לקדש יחידים-סגולה אחדים, ואולם הפקיר, ללא הגנה חזקה מפני פיתויי העולם, את האנשים שרוחם נשגבה פחות, שהם מרבית יושבי תבל.

אחרי-כן תורות קיקרו¹, ולבסוף את שיטות בקון², גרוט³, פופנדורף⁴, ולתואיס⁵, לייבניץ⁶, מוראטורי⁷, וולסטון⁸, קמברלנד⁹, שפטסבורי¹⁰, הטצ'יסון¹¹, יום¹², לוק¹³, וולף¹⁴, בולאמאקי¹⁵.

- 1 Marcus Tullius Cicero (106–43 לפני סה"ג) – מדינאי, עורך-דין והוגה-דעות רומי. הכוונה כאן לספריו הפילוסופיים והמוסריים (הערת המתרגם).
- 2 Francis Bacon (1561–1626) מדינאי, חוקר והוגה-דעות אנגלי (הערת המתרגם).
- 3 Huig van Groot (1583–1645), משפטן, תיאולוג והיסטוריון הולנדי (הערת המתרגם).
- 4 Samuel Pufendorf (1632–1694), משפטן והיסטוריון גרמני; פיתח במיוחד את דעותיו של גרוט (הערת המתרגם).
- 5 Lambert von Velthuysen (מחציתה השנייה של המאה ה-17), פילוסוף, מתנגד לשפינוזה (הערת המתרגם).
- 6 Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), משפטן, מדינאי והוגה-דעות גרמני; ידוע בעיקר בשל שיטת ה'מונאדות' (הערת המתרגם).
- 7 Ludovico Antonio Muratori (1672–1750), היסטוריון ופילוסוף איטלקי (הערת המתרגם).
- 8 William Wolleston (1652–1724), אנגלי, פילוסוף-המוסר (הערת המתרגם).
- 9 Richard Cumberland (1631–1718), פילוסוף אנגלי, ממתנגדי הובס, שראה באהבת-הבריות יסוד לפעילות המוסרית (הערת המתרגם).
- 10 Anthony Ashley Cooper Shaftesbury (1671–1713), פילוסוף אנגלי, הרואה ביסוד חיי המוסר לא חשבון תועלת ולא היגיון, אלא רגש (הערת המתרגם).
- 11 Francis Hutcheson (1694–1746), פילוסוף שולד באירלנד ובילה רוב חייו באנגליה; ממשיכי שפטסבורי (הערת המתרגם).
- 12 David Hume (1711–1776), פילוסוף, היסטוריון וכלכלן אנגלי; קשור בדעותיו על המוסר לתורת שפטסבורי והצ'יסון ומפותחי הדרך ל'תועלתיות' של סמית (הערת המתרגם).
- 13 John Locke (1632–1704), רופא, מדינאי ופילוסוף אנגלי; השיטה הפילוסופית שלו ידועה בשם 'אמפיריזם'; עבודתו העיקרית היא המסה על שכל האדם (הערת המתרגם).
- 14 Christian Wolf (1679–1745), פילוסוף גרמני, ממשיך לייבניץ, עיקר חשיבותו בתחום האתיקה (הערת המתרגם).
- 15 Jean-Jacques Burlamaqui (1694–1748), משפטן שווייצי, כתב על הזכות הטבעית ועל הזכות המדינית; ממשיך השיטות של גרוט ושל פופנדורף (הערת המתרגם).

סטליני¹⁶, אנדמן¹⁷, סואווי¹⁸; וציינתי את היתרונות ואת החסרונות של כולן. אחרי-כן באה 'תיאוריה חדשה של הפילוסופיה המוסרית' ולבסוף מאמר על 'הנשיות', שבו הסכמתי לקיום שבע נשיות ראשוניות, לאחר שחקרתי את דעותיהם של אליברט ושל מארטיני¹⁹.

פרי מחקרים אלו (שרציתי להוסיף קטעים מהם בשולי כרך זה)²⁰ הם תשעת הסעיפים הראשונים של שיעורים אלו, שבמרוצת הזמן חלו בהם שינויים אחדים, כי מספר הנשיות צומצם לארבע. בעבודה מאוחרת יותר, הנקראת 'מסה על תכונות האדם', צומצמו הרגשות המוסריים לשניים בלבד, רגש הכבוד ורגש החמלה, או הרחמים.

אין חשיבות רבה לוויכוח על מספר הרגשות הטבעיים והנשיות הנובעות מהם; די שלא יוכחש כי קיים בנו, לפני כל חישוב אחר, רגש החמלה כלפי צרות הזולת. על כן ראויות להיקרא ולהיחרת על לוח לבנו שורות אחדות מדברי אחד האנציקלופדיסטים המצטיין בשכלו, הלא הוא האביר מד'ג'וקור²¹. כך הוא מתבטא במאמר 'חמלה': 'לא נכון שמקור החמלה בכך, שאנו מהרהרים כי כולנו עלולים להיפגע מאותם אסונות; כי היא רגש שבו חשים בעוצמה רבה הילדים ובני-אדם שאינם מסוגלים להרהר על מצבם או על עתידם. ועל כן אנו חכים, על המעשים האציליים ועל מעשי הרחמים, לפילוסופיה פחות מאשר לטוב-הלב. אין דבר המביא כבוד לאנושות כמו רגש נדיב זה; היא המתוקה מכל תנועות הנשמה והטענימה ביותר בתוצאותיה'.

גם מחוץ לסעיפים שהזכרתי לעיל הכנסתי פה ושם, בתוך שיעורים אלו, רעיונות פילוסופיים אחדים, כי בשום רגע לא

- 16 Jacopo Stellini (1699–1770) פילוסוף ופדגוג איטלקי, מרצה לאתיקה (הערת המתרגם).
- 17 Wilhelm Endemann (1825–1899), משפטן גרמני (הערת המתרגם).
- 18 Francesco Soave (1743–1806), מחנך ופילוסוף איטלקי (הערת המתרגם).
- 19 Jakob Martini (1570–1649), פילוסוף גרמני. לא הצלחתי לזהות מיהו אליברט (הערת המתרגם).
- 20 קטעים אלו לא תורגמו ולא נכללו באוסף זה (הערת המתרגם).
- 21 Louis de Jaucourt, אחד מעורכי האנציקלופדיה הצרפתית המפורסמת של דידרו, שיצאה לאור בשנים 1751–1772 (הערת המתרגם).

יכולתי להתעלם מרמת החינוך של הצעירים שבשבילם כתבתי. אך הרעיונות המדעיים, פרי דעת האדם, בין הם ישנים ובין הם חדשים, לא הובאו כאן אף פעם כדי לסלף, או לשנות במאומה את טוהר תורות הדת, והשתדלתי תמיד להציגן בנאמנות בפשטות המקורית.

שיעורים אלו אפשר היה לעשותם מקיפים יותר, שהרי דברי המקרא וחז"ל מציגים לנו יכול רב שבו ניתן להעשירם. בכל זאת, גם בהיותה בלתי-שלמה, מקווה אני שעבודתי זו תוכל לתרום לא מעט לחינוך בני דתי ולמלא במידת-מה את מקום לימוד הטכסטים העתיקים, שאך מעטים שוקדים עליהם עתה, או להעיר בהם את החפץ ללמודם. כן יהי רצון.

מבוא

[א]

הטבע העניק לאדם רגישות פיסית, ועל כן ההתרשמויות שלו מהעצמים החיצוניים הן נעימות לו או בלתי-נעימות, ומן ההכרח הוא נוטה לאהוב את הראשונות ולשנוא את האחרונות. נוסף על כך הוא מצויד בשכל ובהיגיון, ועל כן הוא מפנה את מבטו לעתיד; הוא רוכש לעצמו את הטובות, כלומר את החפצים המסוגלים ליצור בו היפעלויות נעימות, והוא בורח מן הרעות, כלומר מן הדברים המסוגלים לגרום לו התרגשויות מכאיבות ובלתי-נעימות.

[ב]

נוסף על כך הוא אומד בעזרת השכל את עוצמתן ואת משך זמןן של הטובות ושל הרעות, והוא מוותר על טובה קטנה, שהוא יודע כי היא עלולה לגרום לו צער גדול יותר; והוא הולך לקראת רעה קלה, העשויה להיות לו גורם לטובה גדולה יותר.

[ג]

עד כאן האדם הוא ידיד עצמו בלבד: הוא עשוי אמנם להופיע כחברותי וכידיד לרעהו; אך לא יהיה באמת כזה, אלא אם כן, ובמידה שהגיונו יציג לפניו את טובת הזולת כמועילה וכנחוצה להשגת אושרו האישי שלו: טוב-הלב ייהפך בו לאדישות, ואפילו לעוינות, אם יקרה שעניין הזולת יופיע כמנוגד לטובתו הוא. הוא יהיה זהיר וחכם, אך בכל זאת תמיד אנוכי.

[ד]

אך האדם קיבל מן הטבע גם סוג אחר של רגישות, שאפשר לכנותה רגישות מוסרית או רגישות הלב. רגישות מוסרית זו היא הגורמת לנו שנחוש באי-נעימות פנימית, כשאנו רואים או רק מתארים לעצמנו שמישהו אחר סובל; היא גורמת לנו שנחוש בנעימות

כשאנו רואים או אנו חושבים שמישהו אחר ישוחרר ממצב מצער; היא גורמת לנו שנסכול כשאנו רואים שהטובות והרעות לא חולקו לפי הצדק, ושניהנה כשאנו רואים שהם חולקו לפי הצדק; היא משמחת אותנו כשאנו נמצאים בחברה, ומעציבה אותנו כשאנו נתונים לכידוד ולבדידות; היא גורמת לנו תחושת נעימות אם מישהו אחר מעריך ומוקיר אותנו. רגישויות אלו של הלב נקראות, או אפשר לקרוא, בשם מיוחד להן: רגשות. הן משותפות לכולנו, ואינן תלויות בשום ציפייה לתועלת אישית; ואפשר להיווכח כי הן קיימות בילדים מהגיל הרך ביותר ובבני-אדם בני כל הדורות וכל הארצות.

[ה]

הנשמה חשה בנעימות או באי-נעימות בעקבות הרגשות, בדיוק כפי שהיא מגיעה לתחושות דומות בשל ההיפעלויות הפיסיות; התוצאה מכך היא, שהאדם נוטה לפי טבעו לרכוש לעצמו את הרגשות הרצויים והנעימים, ולהימנע מן הרגשות הבלתי-נעימים והמטרידים. על כן נוצרות באדם נטיות טבעיות אחדות, ואלו הן:

- (א) הרחמים, כלומר הנטייה להביא להפסקת סבל הזולת או להקלתו;
- (ב) הצדק, כלומר הנטייה לגרום חלוקה צודקת של הטובות;
- (ג) החברתיות, כלומר הנטייה לחיות בקהל יחידים אחרים מבני הגזע האנושי;
- (ד) הכבוד, כלומר הנטייה לרכוש לעצמנו את הוקרת הזולת.

[ו]

האדם מצויד גם ביצר הפעולה, כלומר הוא נוטה להשתמש בכוחותיו ולעשות אותם דברים שהוא מוכשר, או שהוא חושב שהוא מוכשר, לעשותם.

[ז]

הפילואוסיה, כלומר אהבת עצמו, היא תוצאה הכרחית של הרגישות; שהרי לחוש בעונג ובצער, ולנוע ולפעול כדי לרכוש את העונג ולהימנע מהצער, הם דברים שאינם ניתנים להפרדה ביצורים המסוגלים לנוע לפי רצונם ולפעול. בלי הרגישות, כלומר בלי הפילואוסיה, היה האדם נתון למצב מתמיד של אי-פעילות.

או היה נע ללא מטרה, ורק בשל דחף יצר הפעולה. אך הפילואוסיה עצמה, שהיא כוח פשוט ואחד, יוצרת באדם תוצאות שונות מאוד זו מזו ואף מנוגדות זו לזו; וזאת בשל עידון הרגישות האנושית, שכלל וכלל אינה מצטמצמת בתוך גבולות ההיפעלויות הפיסיות, ולהיפך היא מביאה את האדם להתענג או להצטער על דברים שהם זרים לחלוטין לישותו הפיסית ושהיא אדישה להם. הרגישות, במידה שהיא פיסית, יוצרת את הנטייה לתענוגות הפיסיים, שהיא כולה אישית ובלעדית; במידה שהיא מוסרית, מולידה אהבה עצמית אצילה יותר, המסוגלת ליצור חברתיות ומידות טובות; הנטיות המוסריות, שנזכרו לעיל, הן הסתעפויות שלה. אפשר אפוא לראות את האדם כמצויד בקפיץ אחד בלבד, כלומר בכוח מניע אחד בלבד, ואולם הוא מתחלק אחר-כך לכמה כוחות, שהם הנטייה לתענוג הפיסי והנטיות לתענוגות המוסריים.

[ח]

ההיגיון מצדו, כלומר התבונה וראיית-הנולד, הוא המוססת של כל נטיות אנוש. כשלעצמו אינו דוחף לתנועה, שאינה לעולם אלא תוצאה של היפעלויות או של רגשות. אך הוא מציג בפנינו היפעלויות או רגשות שחלפו או העתידים להתחולל, ובכך הוא יוצר היפעלויות או רגשות חדשים, והם מצדם יוצרים תנועות ופעולות דומות.

[ט]

האדם, מהיותו מצויד בכל הכוחות והנטיות הללו, קיים בו חוק משלו, המצווה עליו לשמור את עצמו ולגרום את טובתו הוא, ועם זאת הוא מצווה עליו גם לסייע לסובלים, לאהוב את הצדק, להיות חברותי, להיעשות לראוי להוקרת הזולת, ולפתח את כשרונותיו. חוק זה נקרא חוק-הטבע, או מוסר טבעי.

[י]

כל בני-אדם מכירים במידה מספקת, הודות להיגיון ולרגש, את חוק-הטבע, ומרבית האנשים פועלים לפיו כשיש לחרוץ משפט בלי פניות על מעשי הזולת; ואולם לעתים קרובות מדי הם מפירים אותו ומזלזלים בו במעשי יום-יום; כלומר פעמים רבות אין חוק-הטבע מספיק להחזיק את בני-האדם בתוך שכייל המידות הטובות.

[יא]

הסיבה לחולשת חוק-הטבע היא מקצתה ההשתלטות השכיחה של אחת מהגנטיות הטבעיות, הנהפכת לעתים קרובות לבעלת משקל מכריע, גם ללא נימוק אציל או נדיב, והמשתיקה את כל שאר הגנטיות. אז האדם חוטא; וכיוון שבחטאו הוא מציית לדחף טבעי, עשוי הוא להשלות את עצמו ולחשוב, כי הוא מציית לחוק-הטבע.

[יב]

ואולם לעתים קרובות יותר האדם חוטא ביודעו את פשעו, ואז הגורם של חוסר היעילות של המוסר הטבעי הוא שאין עמו סאנקציה מספקת.

[יג]

לחוק-הטבע חסרה סאנקציה מספקת, באשר השכר והעונש, האושר ואי-האושר שבדרך כלל מתלווים לשמירתו ולהפרתו, אינם מתגלים בדרך כלל במידה מספקת; וההצלחה, לכאורה, של הרשעים והסבל, לכאורה, של הטובים מתעים לעתים קרובות מדי את מי שאינו מבין את הדברים עד סופם. על כן, אף-על-פי שאכן יש לחוק-הטבע סאנקציה באמצעות שכר ועונש ממשיים ביותר, בכל זאת אין סאנקציה זאת יעילה, כי אין אותו שכר ואותו עונש ידועים לכלל, ופעמים רבות אינם מתגלים כאלה אף לפני מי שחשים בהם; והם מייחסים את תוצאותיהם למקרה, ולא לחוקי-הטבע, כלומר לצדק יוצר-הכול. נוסף על כך, לא יוכלו השכר והעונש שבעולם הבא להיות ידועים לרוב בני-אדם בעזרת השכל הטבעי בלבד.

[יד]

ולבסוף חסרה לחוק-הטבע פרופידויטיקה, כלומר הדרכה מכינה. אנו נושאים אתנו מאז לידתנו בגרעינן, כביכול, את הגנטיות למידות הטובות; אך הן זקוקות לחינוך נכון שיטפה ויפתח אותן ויעמיד אותן ברמה גבוהה מהגנטיות האנוכיות המנוגדות, המצויות אף הן בגרעינן בתוכנו. והנה החינוך הוא מעשה בני-אדם, ולא מעשה הטבע.

[טו]

רק רצונו המפורש של הקדוש-ברוך-הוא, שנתגלה בפי הנביאים, יכול להפוך את חוק-הטבע ליעיל, כאשר ראשית-כול אין הוא

מותיר מקום להשליה שעליה רמזנו לעיל (סעיף יא); שהרי אם יוכל הפרשע בטעותו ליצור ערבוביה ולהות את תשוקותיו בצווי הטבע, לא יוכל לעולם לזהותן בחוק החיובי המתנגד להן בגלוי; שנית, הוא מעניק לחוק-הטבע את הסאנקציה היעילה ביותר, באשר לא ייתכן כי השכר והעונש, שעליהם הודיע ה', יהיו ללא תוצאות, בהיותו יתברך כלי-כול; ואין השומר הנאמן של חוקיו יכול לחשוש שמא ייעלם מעיניו; ואין החוטא יכול לפתות את עצמו שיוכל להיעלם מעיני ה', כיוון שה' יודע את הכול; ולבסוף החוק האלוהי יכול להכיל בתוכו את הפרופידויטיקה הנחוצה, ואכן הוא מכיל אותה בתוכו.

[טז]

כשם שחוק-הטבע, כלומר המוסר הטבעי, דהיינו המוסר שמקורו במבנה הטבעי של האדם, כלומר רצון ה' שנתגלה באמצעות העצמים שברא, מכון את האדם לגרום את טובת עצמו מבלי לפגוע בטובת הזולת, ואדרבא לגרום את טובת הזולת במחיר הקרבת חלק מטובתו האישית; כן חוק הדת, המוסר הדתי, כלומר רצון ה' שנתגלה באמצעות הנביאים, מצווה על קיום המידות הטובות בתחום החברתי, כלומר מצווה כי כל בני-אדם, המאוגדים בחברה, ייטו לטובת הכלל; בלשון אחר, כל יחיד חייב לנטות לטובתו הוא בלי פגיעה בטובת הזולת, ואדרבא עליו לגרום את טובת הזולת בהקרבת חלק כלשהו מטובתו הוא.

[יז]

להתנהג לפי אהבת-הבריות והצדק, וכתוצאה מכך לפי כל המידות החברתיות הטובות הנובעות מהם, זה עיקר תורת ה'. דרך ה' היא היא אהבת-הבריות וצדק, לפי מה שמורים לנו כתבי-הקודש מעמודיהם הראשונים. בספר בראשית (יח, יט) נאמר: 'ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט'.

[יח]

דת מודה מכללא, כי בסיס המוסר הוא הרגש. מגמתה לפעול שיתמידו בנו המידות החברתיות של אהבת-הבריות, צדק ורחמים. היא פונה אל הרגש; והיא מייחסת אותו גם לקדוש-ברוך-הוא, כדי שאנו נכבד ונטפח יותר את רגישות הלב. היא מצווה על הנושה,

שעבט את שלמת רעהו, להחזירה לו לפני רדת החשכה, והיא מוסיפה את המלים האלה: 'כי הוא כסותה לבדה היא שמלתו לערו במה ישכב והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני' (שמות כב, כו). וכשהיא מצווה שלא ללחוץ את הגר, היא מחזקת את ציוויה במלים אלו: 'ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים' (שם כג, ט). ובמקום אחר, לאחר שנאמר כי ה' הוא אלוהי האלוהים ואדוני האדונים, האל הגדול הגיבור והנורא וגו', נאמר עוד כי 'הוא עשה משפט יתום ואלמנה ואהב גר לתת לו לחם ושמלה'; והפרשה מסתיימת במלים אלו: 'ואהבתם את הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים' (דברים י, יז-יט). התורה מצווה עוד שלא להטות את משפט הגר והיתום ולא לחבול בגד אלמנה והיא מוסיפה: 'זוכרת כי עבד היית במצרים' (שם כד, יז-יח). כל אחד יודע, כי זכר הרעות שאנו עצמנו סבלנו מהן בעבר מוסיף עוצמה לרגש הטבעי של החמלה על רעות הזולת: 'כיוון שמנוסה אני בצרות, למדתי לסייע למסכנים'²².

וכדי שנלמד יותר ויותר לכבד את הנטיות הטבעיות לטוב, התורה מצווה שנכבד אותן אפילו בבעלי-החיים. המוצא קן ציפור, אסור לו לנצל את חיבת האם, שבגללה מסכנת כל אם את חייה להצלת בניה; מותר לו לקחת את האפרוחים או את הביצים, אך עליו לשלח את האם (דברים כב, ו-ז). היא מרשיעה את החמלה רק כשהיא מכוונת להגן על הגילוי האכזר ביותר של חוסר הרגש האנושי: ה' יעניש משפחה אשר תסתיר את פשע אחד מבניה, אשר העביר את בנו באש כדי לתתו למולך (ויקרא כ, ה).

[יט]

תוצאה של מוסר תורת משה, המתבסס על הרגש, הם רגשי האהבה והחמלה כלפי כלל הבריות, והם שהיו בכל דור לכבוד לעם ישראל. אחרי שהובסו ארם בקרב, אמרו למלכם: 'שמענו כי מלכי בית ישראל כי מלכי חסד הם' (מלכים א כ, לא). חכמי התלמוד אומרים: 'שלושה סימנים יש באומה זו: הרחמנים והביישנים וגומלי חסדים' (יבמות עט); ובמקום אחר: 'כל מי שאינו מרחם על הבריות בידוע שאינו מזרעו של אברהם אבינו' (ביצה לב). ואכן חרפת כל

22 וירגיליוס, איניאס, א, 630 (הערת המתרגם).

התחזקות העתיקות, הייסורים הגופניים, אינה ידועה לתחוקה היהודית, גם של התורה וגם של חז"ל; השתמש בה רק הורדוס, איש ממוצא זר, בז לדברים היהודיים ומחקה הרומאים בכול. גם העונשים הגופניים שנקבעו בתורה נגד העבריינים רוככו בקפידה רבה בתורה שבעל-פה, ומימרה מפורסמת של התלמוד היא: 'ואהבת לרעך כמוך' – ברור לו מיתה יפה. המוסר הדתי, המבוסס על הרגש, מצווה להתנהג בחמלה גם עם בעלי-החיים. חכמי התלמוד אמרו: 'צער בעלי חיים מן התורה'²³.

[כ]

ה' נתן את חוקיו לבני-אדם אך ורק לטובתם הם. משה אמר: 'ועתה ישראל מה ה' שאל מעמך כי אם ליראה את ה' אלהיך ללכת בכל דרכיו ולאבהב אותו ולעבד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך. לשמר את מצות ה' ואת חקתיו אשר אנכי מצוך היום לטוב לך' (דברים י, יב-יג). מצוות ה' הן עצמן סיבה פעילה לטובתנו, ללא תלות בשכר שקבע ה' לשמירתם, אם בעולם הזה ואם בעולם הבא; וזאת כיוון שהדבקות במידות הטובות החברתיות אינה יכולה אלא להוליד את אושר החברה, וכתוצאה מכך – את אושר כל היחידים המרכיבים אותה. עוד אמר משה רבנו: 'שמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם' (ויקרא יח, ה)²⁴. במקום אחר מבחין היטב משה רבנו כבין שני דברים שונים בין האושר הכרוך בשמירת תורת ה' לבין הזכות שהציות מקנה לנו בעיני ה'. הוא אומר: 'כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדת והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלהינו אתכם. ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויציאנו ה' ממצרים ביד חזקה. ויתן ה' אותות ומפתים גדולים ורעים במצרים בפרעה ובכל ביתו לעינינו. ואותנו הוציא משם למען הביא אותנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו. ויצונו ה' לעשות את כל החקים ליראה את

23 מקור שני המאמרים האחרונים: סנהדרין מה, שבת קכח (הערת המתרגם).

24 שד"ל מתרגם 'וחי בהם': ויהיה למאשר. בפירושו לתורה הוא מסביר את הביטוי: 'תקיים החברה בשלום'. ולביטוי 'לחיותנו כהיום הזה' (דברים ו, כד) הוא מעיר: 'כי בהן (במצוות) יתקנו עניני החברה בשלום ובמישור' (הערת המתרגם).

ה' אלהינו לטוב לנו כל הימים לחיתנו כהיום הזה. וצדקה תהיה לנו כי נשמר לעשות את כל המצוה הזאת לפני ה' אלהינו כאשר צונו' (דברים ו, כ-כה).

[כא]

כפי שכתב-הקודש מעידים במקומות רבים, אין ה' זקוק לכך שנעבוד אותו ואין הוא יכול לקבל מאומה מידנו; על כן ברור, כי חוקות עבודת ה' מכוונות אף הן להפוך אותנו לבעלי מידות טובות. ואכן הן מכוונות לכך בשתי דרכים:

(א) הן שומרות בלבנו על חיוניות רעיון מציאות ה' והשגחתו; רעיון זה לבדו מסוגל להביאנו לתעב תמיד ובכל המסיבות את הפשע ולהיות נאמנים בכל עת ליישר ולמידות הטובות;

(ב) הן מרגילות אותנו לרטן את תשוקותינו ולקבל מרצוננו ויתור על דברים מסוימים, וזה האמצעי היחיד שבו יוכל האדם לקנות את ההרגל למידות הטובות.²⁵

[כב]

הרשעה, העדר הדת, האתאיזם, התיאיזם מסירים מחוק המידות הטובות חלק גדול מייעילותו הנחוצה. ועל כן מפקירים הם בדרך הטבע את האדם להרגלים הרעים ולפשעים. 'אמר נבל בלבו אין אלהים; השחתו התעיבו עלילה אין עשה טוב' (תהלים יד, א). 'רשע כגבה אפו בל ידרש'... אלה פיהו מלא ומרמות ותן... יהרג נקי... יארב לחטף עני... אמר בלבו שכח אל' (תהלים י, ד-יא). 'אלמנה וגר יהרגו ויתומים ירצחו. ויאמרו לא יראה יה' (תהלים צד, ו-ז).

[כג]

האמונה בריבוי אלים מולידה תוצאות גרועות עוד יותר. שהרי תפיסת האדם את האל או את האלים שהוא עובד אי-אפשר שלא תשפיע במידה רבה מאוד על דעותיו בדבר המוסר. ידוע שעובדי האלילים הניחו שהיו קיימים אלים בעלי מידות רעות ונתעבים, ועל כן עשו מעשי תועבה לכבודם, או לפחות מצאו סיוע והצדקה

²⁵ אפיקטיטוס היה אומר: 'אם יתן האדם את לבו לשתי מילים אלו, לא יחטא ויהיה לו חיים שלווים ביותר. ואלו הן המלים: סייע והימנע' (אאולוס גאליוס ספר יז, פרק יט).

²⁶ שד"ל מתרגם ביטוי זה כאילו נאמר: בל ידרש ה' (הערת המתרגם).

לדרכיהם הנשחתות בדוגמת אליהם. על כן אמרו חכמי התלמוד כי 'יודעים היו ישראל בעבודת כוכבים שאין בה ממש, ולא עבדו עבודת כוכבים אלא להתיר להם עריות בפרהסיא' (סנהדרין סג). והנה אם מניחים שקיימים אלים רבים, אי-אפשר לתפוס אף אחד מהם כמושלם בתכלית השלמות; שהרי לו היה אחד מהם נתפס ככול-יכול, כיודע-הכול, בקיצור כמושלם בתכלית השלמות, לא יהיה עוד מקום לתת את הדעת על אלים אחרים. על כן, כאשר אף אחד מן האלים אינו מתואר כמושלם, מן ההכרח שיוגה שכל אחד מהם הוא חסר ולקוי במשהו, וכתוצאה מכך גם טובו לקוי בחסר, אמיתו לקויה בחסר, וכדומה, ועל כן קל לתאר אותו גם כמרשיע, כמעוות דין, כמפר ברית וכו'. רק האמונה באל אחד יכולה להציג את הרעיון של אל מושלם.

[כד]

יש גם נסיבה אחרת, הקשורה באמונה בריבוי-האלים, העשויה להוליד בהכרח את הרעיון שאלים אחדים אינם טובים וישרים. אם מתבוננים בתבל כבמשהו אחד, היא נראית ללא ספק כטובה כולה ומסודרת כולה; אך אם מתבוננים בנפרד בחלקיה השונים, אי-אפשר שלא ייראו בה רע ואי-סדר. והנה המונותאיסט עובד אל אחד, יוצר יחיד של כל המצוי בטבע; על כן יכול הוא וחייב הוא לתארו לעצמו כטוב מאוד, כחכם מאוד, כמושלם. לעומת זאת הפוליתאיסט עובד אלים חלקיים, הדומים לחלקים השונים של הטבע; על כן צריך הוא לתאר אחדים מהם כאוהבי הרע ואי-הסדר.

[כה]

לדעת ירמיהו, תהילת האדם בידיעת ה'; כלומר בהכרתו, כפי שהוא אומר כי ה' הוא 'עושה חסד, משפט וצדקה' (ירמיה ט, כג); כי — מסיים הנביא בהביאו את דברי ה' — 'בא לה חפצתי' (כלומר אני חפץ שאת אלה יאהבו בני-אדם ושיפגעו לפיהם). טכסט זה מוכיח בעליל, ראשית-כול, שמטרת דעתנו את ה', שבה הוא חפץ, אינה מכוונת לכבודו אלא לתקנתו. אין הוא מדבר על דעת ה' בשל היותו גדול, גיבור ונורא, אלא בשל היותו מיטיב לבריות ועושה צדקה. ואין הוא מסתפק בהסברת דעת ה' שאליה אנו חייבים להגיע, אלא הוא מוסיף: 'כי באלה חפצתי'; דהיינו:

אין ה' חפץ שנדע אותו לשם ידיעתנו גרידא; הדברים שבהם חפץ ה' הם הרחמים, אהבת-הבריות והצדק, חשוב להכיר את ה' כדי לנהוג לפי המידות הטובות שהוא אוהב: אלה הם הדברים שבהם הוא חפץ, לא ידיעה עקרה של מהותו. והפסוק מוכיח עוד כי תקנתנו, שבה חפץ ה', כל עיקרה היא במידות החברתיות, הרחמים, הצדק, אהבת-הבריות; אלו הם הדברים שבהם חפץ ה', ורק בגללם הוא רוצה שאנו נדע אותו ונעבוד אותו.

[כו]

ואכן, אין הנביאים חדלים מלהתקיף בחריפות את הדעה המוטעית, שהיתה שכיחה הרבה בימיהם, כי שמירת החוקים בענייני פולחן תוכל לזכות בהסדי ה' גם אם לא נתלוותה להתנהגות על-פי המידות הטובות. הנביא שמואל אמר לשאול המלך: 'הנה שמע (בקול ה') מזבח טוב' (שמואל א טו, כב). ישעיהו אומר: 'למה לי רב זבחיכם יאמר ה' שבעתי עלות אילים וחלב מריאים ודם פרים וכבשים ועתודים לא חפצתי... רחצו הזכו הסירו רע מעלליכם מנגד עיני חדלו הרע. למדו היטב דרשו משפט אשרו חמוץ שפטו יתום ריבו אלמנה' (ישעיה א, יא-יז). ירמיהו אמר: 'הגנב רצח ונאף והשבע לשקר וקטר לבעל והלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם. ובאתם ועמדתם לפני בבית הזה אשר נקרא שמי עליו ואמרתם נצלנו למען עשות את כל התועבות האלה' (ירמיה ז, ט-י). הושע אומר: 'כי חסד חפצתי ולא זבח' (הושע ו, ו). נעים זמירות ישראל אמר: 'לא על זבחיך (שאינן מקריב) אוכיחך... האוכל בשר אבירים ודם עתודים אשתה... ולרשע אמר אלהים מה לך לספר חקי ותשא בריתי עלי פיך. ואתה שנאת מוסר ותשלך דברי אחריך. אם ראית גנב ותרץ עמו' וגו' (תהלים נ, ח ואילך). שלמה אמר: 'זבח רשעים תועבת ה'' (משלי טו, ח)²⁷. לפי חכמי התלמוד, אמר ה' לדוד: 'חביב עלי משפט וצדקה שלך יותר מכל הקרבנות' (ירושלמי ראש השנה, פרק א).

²⁷ פילון אמר במשאו על המידות הטובות: 'בוודאי לא יזלזל האיש הקדוש לא בתפילות ולא במעשי הפולחן ולא בשירי התלל ולא בקרבנות הכפרה ולא בהקרבת הביכורים ולא בכל המנהגים הדומים, כאילו יקבע שאינם מועילים לו; ואולם אף לא יתמסר אך ורק להם, כאילו היה ה' זקוק להם או יתרגש בפניהם. ה' אינו נע ואינו זקוק לכל דבר.

[כז]

ואולם חלילה לנו לחשוב שהמצוות המעשיות אינן מחייבות בימינו. כל המצוות שאפשר לקיימן גם כשאנו נמצאים מחוץ לארץ-ישראל ושאין תלויות בבית-המקדש שאינו קיים עוד בשבילנו, כלומר כל המצוות שאינן — כדברי חז"ל — מצוות התלויות בארץ חייבים אנו חובת-קדוש לקיימן בכל זמן ובכל מקום. מה שציווה עליו ה' אין האדם רשאי לסור ממנו.

[כח]

ואי-אפשר לנסות לעשות זאת, מבלי להסיר מהחוקים המוסריים את התוקף שהם מקבלים מן הדת ומבלי להפוך את המוסר הציבורי למשהו רעוע ושרירותי. שאילו היה האדם רשאי לשנות חלק כלשהו מתורת ה' לפי הבנתו ולפי צרכיו וענייני החולפים, היה כל אחד משנה אותה שוב גם בחלקים אחרים, לפי מסיבותיו או תשוקותיו; והתורה לא תיראה עוד כמחייבת ללא שינוי וללא תמורה.

[כט]

מצד שני, לא ייתכן שביום מן הימים תאבד למצוות המעשיות, תהיינה אשר תהיינה, השפעתם המבורכת, מפני שהן מכוונות בשתי דרכים שונות להפוך אותנו לבעלי מידות טובות (סעיף כא). ועל כן, אפילו היו רבות מהן — כפי שהעיר הרמב"ם ב'מורה' — מכוונות למטרה המיוחדת, הנחוצה בימי משה רבנו, להרחיק את היהודים מעבודה זרה, בכל זאת לא אבדה מהן, ולא תאבד מהן לעולם, המטרה הכללית, שבגללה תזכינה בכל עת לשמירה ולהערצה העמוקה ביותר של כל הוגה-דעות מעמיק.

[ל]

שהרי אותם חוקים, מבלי להניע אותנו להיות פחות כנים ופחות רחמנים כלפי מישהו, או לחבב פחות את כלל האנושות, נוטים לשמור למעננו קיום מיוחד בתוך אגודה דתית, שאינה מהווה בוודאי מדינה בתוך המדינה אלא משפחה קטנה יותר בתוך המשפחה הגדולה של החברה; והאם נרצה אנהנו לוותר על קיום זה? על

אך באותם מעשים יועיל הרבה הקדוש לעצמו, באשר הם מרחקים את ההרגלים הרעים, מעורדים את המידות הטובות ומביאים להכרת סיבת כל הטובות הנמלות לנו.

חלק ראשון

חובות כלליות

מבוא

[לד]

רגשות החמלה והצדק, הטבעיים לנו, נוטים להביא אותנו להיות ישרים ורחמנים כלפי כל בני-אדם ללא הבדל; שהרי רגש החמלה, למשל, אינו מחכה עד שנדע לאיזה גזע או לאיזו אומה משתייך האדם הסובל, אלא דמות אדם סובל גורמת מיד בנו רגש מכאיב, אף-על-פי שהמסכן בלתי-ידוע וזר לנו, ויהיו אשר יהיו מלבושו, שפתו וצבע עורו; כן החובות הכלליות של צדק ואהבת הבריות, שהדת מטילה עלינו, מחייבות אותנו לטובת כל בני-אדם, ללא כל הבחנה ביניהם.

[לה]

הדת מחדירה את האהבה כלפי הכול ואת הצדק כלפי הכול, כאשר: א. תורת משה

(א) פונה לרגש (סעיף יח);

(ב) מסירה מיד הכעלים זכות החיים והמוות על עבדיהם הכנעניים; ואדרבא, היא מחייבת מיתה את האדון אם ימות עבד החת שבטו (שמות כא, כ);

(ג) קובעת שייצא לחופשי עבד שהוכה בידי אדוניו ונפלה עינו או שינו (שמות כא, כו-כוז);

(ד) מצווה שגם העבדים ינוחו ביום השבת (שמות כג, יב);

(ה) מצווה שלא לתעב את המצרים²⁸, וזאת בזכות הכנסת-

²⁸ את הביטוי 'לתעב' יש להבין כאן (כפי שמתברר מכל ההקשר) כשליטת הזכות לשאת אשה יהודיה, גם אחרי קבלת הדת היהודית, ועל כן מניעת השתלבות באומה היהודית.

אותו קיום, שאבותינו שמרו לנו, במשך מאות שנים רבות של רדיפות, במחיר דמם? אותו קיום שאומות רבות מימי קדם לא הצליחו לשמור, אף-על-פי שהיו גדולות ועצומות הרבה מעם ישראל? האם נוותר מרצוננו על הכבוד להשתייך לעם, אשר שמר בחובו זמן רב, בתוך עולם מושחת כולו, את תורת אחדות ה' ואת תורת אחדות המין האנושי ואת העקרונות של המוסר הבריא? לעם שממנו יצאו אותן אמיתות נשגבות להאיר קימעה-קימעה חשכת תבל?

[לא]

ומאחר שהתמד קיומו של עם ישראל, שכתבי-הקודש צפו אותו כבר לפני שלושים מאות-שנים, הוא דבר יחיד במינו, בתוך תפוצות כה רבות ותלאות כה רבות, והוא מתקרב להופעה בלתי-טבעית ולנס, האם נחשוב שה' הפך בו ללא תכלית נשגבה ומכובדת? והאם נרצה אנחנו להתנגד במעשה כפירה לתוכנית זו של האל העליון, תהיה אשר תהיה תוכניתו? או אולי נרצה, בכפירה דומה ובמורך-לב, להתחמק מהתפקיד שלביצעו בחר בנו בחכמתו וכאבתו?

[לב]

או אולי נחשוב שכוונתנו על מצוות הדת נקנה לנו את אחדת האומות שבתוכן אנו חיים והממשלות המגינות עלינו? כושלת מדי תהיה מחשבה כזאת. שהרי חכמות למדי הן ממשלות ימינו שלא להיגרר לטעות בדרכים כאלה; והן יודעות היטב מאוד כי רק מי שנאמן ללא חת למצוות ה' יוכל להיות נאמן ללא חת לעמיתיו, לחברה, למולדת; שמי שמכפיף את הדת לאינטרסים, לשאפתנות, ליתרונות החולפים הוא בן-בלי-דת; שבאין הסאנקציה של הדת, מצטמצם המוסר והופך לנושא לחישובי תועלת — וחוקים נשמרים רק כל עוד חושבים שהם לתועלתנו האישית; ולבסוף, שבלי הדת נהפכים כל סדרי החברה, הממלכות מטות, וכלל האנושות טובע בת-הים האיומה של האנארכיה.

[לג]

ואולם אין התיאולוגיה המוסרית צריכה לעסוק בשום אחת מן המצוות הדתיות הנוגעות לפולחן; הן שייכות לתיאולוגיה ההלכתית. התיאולוגיה המוסרית צריכה לדון רק באותן מצוות ה', המתייחסות במישרין לחובות החברתיות.

האורחים שבה נהגו בזמן מן הזמנים כלפי בני ישראל (דברים כג, ח);

(ו) מתירה לקחת שבוי-חרב לאשה רק לאחר שניתן לה לבכות ירח ימים את בני משפחתה שאבדו לה; ואוסרת למכור אותה לאָמה לאחר שנלקחה לאשה (דברים כא, י—י"ד);

(ז) אינה מבחינה בבירור בין ישראלי לבין נוכרי בשום אחד מן החוקים, שהצדק והאבת-הבריות הניעו את כל העמים המתורבתים להנהיגם²⁹; הבחנה כזאת קיימת רק בהוראות אחדות שאינן נמנות עם החובות החברתיות, אלא הן מעין פרי של טוב-לב אחוותי; ביניהן אפשר להזכיר:

(1) האיסור לקחת נשך ומרבית על הלוואות (דברים כג, כ—כ"א);

(2) החובה לשמוט את החובות, גם אם היו חדשות, משחלפה שנת השמיטה, החלה אחת לשבע שנים (שם טו, א—ג);

(3) האיסור לסרב לתת הלוואה בהתקרב שנת השמיטה (שם טו, ט—י);

(4) האיסור להחזיק עבד יותר משש שנים (שמות כא, ב, דברים טו, יב), או אָמה שהגיעה לגיל הנישואין (שמות כא, ז—ח);

(5) האיסור לנטור איבה (ויקרא יט, יח).

ב. בסיפורי המקרא

(א) יוסף, בסרבו להיענות לתאוה הנפשעת של גברתו, מזכיר את חובות הכרת-הטובה המחייבות אותו כלפי אדוניו (עובד-האלילים); ומצהיר שבגידה באמון שניתן בו תהא פשע גדול וחטא לאלהים (בראשית לט, ח—ט);

²⁹ למשל, המצוות: 'לא תרצח, לא תנאף, לא תגנב' מובעות בצורה בלתי-מוגבלת ומוחלטת; ופשעים אלו אסורים ללא הבחנה, בין אם מבצעים אותם לרעת ישראל ובין אם מבצעים אותם לרעת נכרי. את הדבר הזה ניסח בבירור רבי אליעזר בן נתן, שחי במנוצה במאה י"א—י"ב בערך והיה אחיו של אחד מהתני רש"י. והנה דבריו: 'לא תגנב — דומיא דלא תרצח ולא תנאף דהוי בין ישראל בין לגוי' (ראב"ן, אבן העזר, דף צא, עמ' ב).

(ב) יעקב קילל את חרון-אפם של שמעון ושל לוי, שהביא אותם לטכוח את בני שכם בשל הפגיעה שפגע בן נשיא העיר בכבוד אחותם (שם מט, ו—ז);

(ג) יהושע הציל את משפחת רחב בחרם העיר יריחו בזכות השבועה של שני המרגלים (יהושע ו, כב—כג), וחלילה לו לראות כבטלה שבועה שנשבעה לעובד-אלילים;

(ד) ה' רצה שיינקם במשפחת שאול טבח הגבעונים בידי שאול (שמואל ב כא, א);

ג. בנביאים

יחזקאל הודיע כי צדיקהו לא יצלה, אלא ייפול תחת יד מלך בבל, בעונש על אשר מרד בו וקרא לעזרתו את מצרים, לאחר שנשבע לו אמונים. אמר הנביא: 'היצלח הימלט העושה אלה והפר ברית ונמלט (יחזקאל יז, טו);

ד. חכמי התלמוד אומרים

(א) שאסור להשלות את הזולת, ואפילו את הגוי: 'אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של גוי', למשל אסור לתת לו מתנה ולהניעו להאמין שערכה גדול מערכה הממשי (בבלי חולין, צד)³⁰;

(ב) שמי שגזול מגוי חייב להחזיר לו את הגזילה, ושאפילו גרועה גזילת הגוי מגזילת היהודי, כי כתוצאה ממנה מתחלל שם שמים: 'הגזול את הגוי חייב להחזיר לו, חמור גזל הגוי מגזל היהודי מפני חילול השם' (תוספתא, בבא קמא, פרק י');

(ג) שיהודי חוטא וחייב בפיצוי, אם מרמה לא-יהודי במידה, במשקל או בחשבון, בדיק כאילו רימה יהודי 'אחד הנושא והנותן עם ישראל או עם גוי עובד ע"ז אם מדד או שקל בחסר עובר על לא תעשה וחייב להחזיר וכן אסור להטעות את הגוי בחשבון אלא ידקדק עמו שנאמר "וחשב עם קונהו" (ויקרא כה, ג), אף-על-פי שהוא כבוש תחת ידך, קל-וחומר גוי שאינו כבוש תחת ידך, והרי הוא אומר "כי

³⁰ על סמך מימרה זו, מחבר ספר חסידים, שחי בצרפת במאה ה"ג, מרשיע ומכנה בשם חוטאים את היהודים, אשר בברכם נכרי אומרים כלפיו בלחש דברי עלבונות, שהשני חושב בתומו שהם דברי ידידות (ספר חסידים, סעיף נא).

תועבת ה' אלקיך כל עושה אלה כל עושה עול" (דברים כה, טז) מכל מקום' (הרמב"ם לפי התלמוד, הלכות גנבה, פרק ז);

(ד) שכאשר משבח נעים זמירות ישראל (תהלים טו, ה) את מי שהלווה כספו ללא ריבית, הכוונה שכך יעשה גם עם גוי: 'כספו לא נתן כנשך — אפילו בריבית דגוי' (בבלי מכות כד);

ה. הגאונים (ראשי-שיבות בפרס, שבאו אחרי חכמי התלמוד, מ-600 עד 1038 לספירה הנהוגה) מורים, על סמך התלמוד (בבא קמא קיג), כי מותר ואפילו חובה להעיד גם בפני גויים (שופטים לא רשעים), גם אם המרומה גוי והרמאי יהודי: 'כך ראינו שיש להן רשות ומצווה לעשות כך אפילו היה הנגזל גוי והגזלן ישראל היינו רשאים להעיד על ישראל לגויים אצל שופט שאינו חומס' (צמח גאון, בשו"ת הגאונים שהודפסו בקושטא בשם 'שערי צדק', דף פח עב).

[לו]

הביטוי 'רע', השכיח בתורה, אינו מוציא כל-עיקר את הלא-יהודים מן הכלל. ואכן כתוב בספר שמות (יא, ב): 'דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה' וגו'; ואותם 'רעים' היו מצרים³¹, התורה אינה מדברת על בן דת ישראל ('אחיך', 'בני עמך') אלא כהוראות שאינן שייכות לחובות של צדק כללי, אלא למעין טוב-לב אחוותי, ורמזנו עליהן בסעיף הקודם (א, ח).

[לז]

הביטוי התלמודי 'אתם קרויים אדם ואין אומות-העולם קרויים אדם' (יבמות סא, בבא מציעא קיד) אין פירושו אלא שהחוק בדבר טומאת אוהל מת (ראה במדבר יט, יד) אינו חל כשהגוויה היא של נכרי³². חכמי התלמוד לא החילו הגדרה זו על שום עניין פרט

31 גם לפי חכמי התלמוד אין המלה 'רע' מוציאה מן הכלל את הלא-יהודים, וכך מוכח מהמימרה הבאה: 'ממה נפשך אי רעהו דווקא וכו' ואי רעהו לא דווקא וכו' (בבא קמא לח).

32 הבחנה זו בין מתי ישראל לשאר המתים אינה אלא סברתו של ר' שמעון בר יוחאי, ורוב חז"ל דוחים אותה. ראה תוספות יבמות ס"א, ד"ה ממגע, וספרו של רבי משה קוניץ, בן יוחאי, עמ' 28.

לאמור. ודבר שכיח מאוד הוא למצוא בתלמוד ביטויים שהם לכאורה כלליים, אך אין להבינם כלשונם וכפשוטם, אלא יש להחילם רק על איזה מקרה מיוחד. ישמשו דוגמה המשפטים הבאים: 'אין זריעה אלא צדקה ואין מים אלא תורה' (בבא קמא יז); 'אין לבנון אלא בית המקדש' (גיטין נז). מצד שני הודו חכמי התלמוד במפורש כי בשם 'אדם' נכללים בני כל האומות ללא הבדל. הם אמרו (בבא קמא לח): 'מניין שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול, תלמוד לומר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, כהנים לוויים וישראלים לא נאמר אלא אדם, הא למדת שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול'. כן הם אומרים במפורש שבביטוי 'איש איש' (חולין יג ע"ב) כלולים גם מי שאינם מבני ישראל.

[לח]

על כל פנים, כל משפט וכל סיפור, שאפשר למצוא בתלמוד או בשאר כתבי חז"ל, שיהיה נוגד את רגשות אהבת-הבריות והצדק הכלליים, שמחזירים בלבנו הטבע וכתבי-הקודש כאחד, אין לראותו כצו של הדת, ואף לא כצו של המסורת, אלא כדיבור בלתי-מוצלח שמקורו בנסיבות החמורות ובמעשי החמס והאכזריות, בידי יחידים ובידי הכלל, שלהם היו צפויים היהודים בדורות הבארבריות.

[לט]

היחס של העדר צדק והעדר אהבת-הבריות, שלפיו התנהגו הרומאים כלפי בני ישראל, ושחיתות המידות שהיתה כמעט כללית בקרב הרומאים בשלוש המאות הראשונות לספירה הנהוגה, הם שהניעו את חכמי המשנה לקבוע תקנות שונות להגנה ולשמירת החיים מפני מעשי החמס של הגויים: למשל שאשה לא תוכל להתייחד עם אחד מהם, ואף לא עם איש אחר ועם בעל-חיים (עבודה זרה כב); וכן שאם מתלווה יהודי לגוי בדרך, אם זה מזוין בחרב יתן לו ללכת לימינו ואם במקל יתן לו ללכת לשמאלו [כדי שבכל מקרה תהיה ידו מוכנה לעצור את החרב התלויה בו בצד שמאל, או את המקל שהחזיק בימינו] (שם כה; חולין צא); אותו העדר צדק, אותו העדר אהבת-הבריות, אותה שחיתות המידות, אני טוען, השכיחים בקרב הרומאים בני-זמנם, שהיו אז שליטי העולם, הגיעו באופן טבעי אחדים מחכמי התלמוד לנקוט את הדעה,

שעמים כה מושחתים וכה אכזרים אין לראותם כאחים וכרעים; ועל כן, כל-אימת שנוקטת התורה ביטוי 'רעך' אין הכוונה בדרך כלל אלא לישראל בלבד. פירוש זה, הנוגד באותה מידה את רוח כתבי-הקודש ואת דרך השפה העברית, אינו מסורתי; הוא רק המצאה של חכמים אחדים, הנוטה למצוא בכתבי-הקודש סיוע לדעה האמורה ולאמצעים, שלאור המסיבות ראו נחיצותם להגנה על בני דתם. אין להתייחס לדברים אלו בצורה שונה מאשר לאותן תקנות, שהתלמוד עצמו מעיד שהן מדרבנן, ושהכתוב שממנו רוצים להסיקן אינו אלא אסמכתא, כלומר סיוע, סמך, אך לא מקור ממש להוראה.

אחר-כך, הבארבאריות שירדה על אירופה בימי-הביניים ודברי הדיבה והרדיפות שבני ישראל היו להם למטרה בימים ההם, הביאו לכך שבאותם רגשות החזיקו גם החכמים של הדורות המאוחרים יותר.

[מ]

כל משפט, המצוי בתלמוד או בדברי חז"ל, שנכתב בחותם האנטי-חברתיות, הוא בבירור תולדה של המסיבות ולעולם אינו הוראת הדת, אשר 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום' (משלי ג, יז). וכה נכון הדבר, שהביטויים האנטי-חברתיים אינם צווי הדת אלא תוצאה של מסיבות הזמן, עד שהחכם המפורסם ורב הסמכות ר' משה מקוצי אמר: 'ואפילו לדברי האומר בפרק המקבל שגולו של גוי מותר, זהו בגוי שציערו לישראל, ואף כזו אין הלכה כמותו; אך בחינם³³ אף הוא מודה שאסור לגזול אותו' (סמ"ג, מצוות לא-תעשה קנב).

[מא]

נראה לי שאפשר לתת תשובה שלילית על השאלה האם 'בדברים על גוי התכוונו או לא התכוונו חכמי המשנה והתלמוד לנוצרים'. שהרי המשנה מזכירה בין חגי הגויים את הקאלנדות ואת הסאטור-נאליות, שבדודאי אינם חגים של הנוצרים³⁴, כל אחד יכול לשפוט

³³ כלומר כשאין טעם לנקיטת עמדת-הגנה בפני הגוי (הערת המתרגם).
³⁴ קאלנדות הן ראשי-חודשים של הרומאים; אותו יום היו חוגגים בעיקר לכבוד יונו, האלה הראשית של הרומאים. הסאטורנאליות היו חג שחל אצל הרומאים בימים 17 עד 23 בדצמבר, לכבוד סאטורנוס, שהיה לפי אגדותיהם האל הראשי ומלך העולם בימי תור-הזהב; באותם ימי חג

מידת תום-הלב שבה יוכל בוקסטורף לתרגם כך את המשנה ההיא במילון התלמודי³⁵ שלו (טור 2043): 'אלו הם חגי הנוצרים: קאלנדות, סאטורנאליות, קואדרגסימה', ובאיוז כנות יכול לכתוב (טור 69): 'לאילו חגים ושל מי הם מתכוונים, מבהירים מיד, כשמוזכרים את חגי הנוצרים'. כאילו הזכרת קאלנדות וסאטור-נאליות היא הוכחה שמדובר שם בנוצרים, ולא מוכיחה, להיפך, שהמדובר אך ורק בעובדי-אלילים. ביתר היגיון אומר פרנגר³⁶ במבוא לתרגומו של פרק זה של המשנה (סורנהוויזוס³⁷, משנה, חלק ד, עמ' 363): 'כך העניין בספר עבודה זרה: הוא עוסק אך ורק בפולחנים ובאמונות התפלות הזרים של עובדי-האלילים, שגם אנו הנוצרים מתעבים אותם. על כן מוזכרים פה ושם קאלנדות, סאטורנאליות, חגי מרקוליס ויונוס; במה שנמצא באותו ספר בעניין המחזיקים בידם תמונה או מקל או כדור, לא תיתקל בשום דבר שיהיה מנוגד לדת הנוצרית, כפי שמוכיח בעליל המפואר וגנסליוס³⁸ ב' Prolegom. ad libros Judaeorum, anekdotus' עמ' 59. לבסוף, המלה 'קואדרגסימה' היא פרי דמיונו של בוקסטורף, אשר לא ידע למצוא בשפה היוונית את המלה קרטיסים שבמשנה (עבודה זרה א, ב). חכמי התלמוד אומרים שחג זה חל ביום שבו תפסו הרומאים את המלכות, והמילון התלמודי העתיק 'ערוך' אומר שזו מלה יוונית. המלה היא קיצור של 'קראטסי-מאכוס', מנצח בקרב, והיא מציינת את החג שנקבע לזכר איזה ניצחון חשוב, כמו, למשל, אצל הרומאים, 13 באפריל, המוקדש

נערכו משתאות וניתן לעבדים חופש מסוים, לכבוד סאטורנוס, שבימי היה שפע בעולם ושוויון בין כל בני-אדם (הערת המתרגם).
³⁵ הכוונה למלומד השווייצי Johannes Buxtorf (1564–1629), מחבר Lexicon chaldaicum, talmudicum et rabbinicum, שיצא לאור על-ידי בנו, ששמו כשם אביו בשנת 1649 (הערת המתרגם).
³⁶ Gustav Peringer von Lilienblad (1710–1851), מורחן שוודי; תרגם הרבה מעברית לרומית, ובין השאר עבודה זרה בשביל סורנהור-סיוס (ראה ההערה הבאה) (הערת המתרגם).
³⁷ Wilhelm Surenhuis (1666–1729), הולנדי, חוקר השפה העברית; תרגם את המשנה ללאטינית (הערת המתרגם).
³⁸ Johann Cristoph Wagenseil (1633–1705), גרמני חוקר יהדות, ניסה בכתביו להעביר יהודים לנצרות הפרוטסטנטית. תרגם ללאטינית מסכת סוטה של המשנה וחלקים של התלמוד (הערת המתרגם).

ליופיטר המנצח ולחירות. כך הבין את המלה פרנגר, אשר תרגם (שם עמ' 364): 'יום קראטסימאכוס, כלומר זכר איזו מלכות שהיא שנכבשה'.

[מב]

הבדל בדת או בדעה כלשהי של בן-אדם אינו מרשה לנו לשנוא אותו או להזיק לו, ואינו פוטר אותנו בשום פנים מלמלא כלפיו את החובות הכלליות של אהבת-הבריות ושל צדק. חרם הכנענים היה הוראה מאת ה', ואינו מביא לכל מסקנה בדבר עמים אחרים וזמנים אחרים. הכנענים עצמם לא היו נושא לחרם בשל דעותיהם, אלא בשל מעשיהם המתועבים (ויקרא יח, כד-כח). על כל פנים, אברהם כרת ברית-ידידים עם עובד-האלילים אבימלך (בראשית כא, כז) ודוד ושלמה היו ידידים ועבדי-ברית של מלך צור (מלכים א ה, טו; ט, כז-כח), ואין בכתבי-הקודש מלה אחת נגד זאת.

[מג]

אין הנביאים טובעים בשום מקום את האומות על עוון עבודת-האלילים, אלא רק על עיוות הדין ושנאת הבריות. הארץ נשחתה לפני האלוהים בימי נח לא משום שהיו בני-אדם עובדי-אלילים, אלא משום שהיו אנשי חמס ורשע (בראשית ו, יא). עמוס (א, ג-ב, ג) מודיע על גורלם המר של עמים שונים מאסיה כעונש על פשעיהם שהוא מונה, ושהם כולם של עיוות הדין ושל שנאת הבריות. בני גילוה ניצלו מהאבדן שבו הסתכנו מבלי לנטוש את עבודת-האלילים, אלא בתקנם את מעשיהם ובעזובם את דרכם הרעה (יונה, ג, י). ברור אפוא, שכתבי-הקודש מניעים אותנו להתייחס לשאר העמים בסובלנות המלאה ביותר במה שנוגע לבושאי האמונה והפולחן.

[מד]

הדת אינה מצווה על גיור אחרים, וקל-וחומר שאינה מצווה על כפיית הדת. היא מצווה שיימולו עבדינו; וחכמי התלמוד מוסיפים שאם יסרב העבד להימול, חייב אדוניו להחזיק אותו אצלו שנה תמימה; אחרי-כן, אם יעמוד העבד בסירובו, חייב אדוניו למוכרו לשאינו-יהודי. היתה זו מדיניות גרועה, שהביאה את יוחנן הורקנוס להכריח את בני אדום לקבל עליהם את הדת היהודית; ומעשה זה

גרם בסופו של דבר את נפילת בית-החשמונאים, ובסוף את אסון כל האומה; אך אמצעי זה לא היה כלל לפי הנחיית הדת.

[מה]

קביעת הרמב"ם (הלכות מלכים, פרק ח), כי משה ציווה שיש לכפות בעזרת החרב את כל העמים לשמור את שבע מצוות בני נח, כלומר את הדת הטבעית, היא משוללת יסוד ואינה מוצאת סיוע לא במקרא ולא בתלמוד. אמנם, אומרים אחדים מחכמי התלמוד (סנהדרין נז), שבן נח נהרג על שבע מצוות; כוונת דבריהם היא כי לא-יהודי, אשר השתקע בארץ-ישראל והתחייב מרצונו לשמור את שבע המצוות, ואחרי-כן יעבור על אחת מהן, יהיה על בתי-הדין היהודיים לגזור עליו דין מוות; לדעה זו מתנגדים חכמים אחרים (שם), הטוענים שדין מוות יחול רק על שפיכות-דמים, גיאוף ועבודה זרה. על כל פנים, לא נראה שמאותה סוגיה של התלמוד אפשר להסיק את עקרון אי-הסובלנות שקבע הרמב"ם.

[מו]

החכם הגדול ההוא, במקום להשמיט מחיבורו ההלכתי משפטים בלתי-סובלנים אחדים הכלולים בתלמוד, או לפחות למתן אותם, הוסיף משפטים חדשים מאותו סוג, הן ביחס ללא-יהודים והן ביחס ליהודים המינים והאפיקורסים; את האחרונים לדעתו יש לשנוא ולהשמיד (בפירוש המשנה, סנהדרין, פרק חלק): 'וכשנתקלקל לאדם יסוד מאלה היסודות הרי יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורס וקוצץ בנטיעות, ומצווה לשנאו ולאבדו'. משפט כזה אי-אפשר שלא יפתיע בפי פילוסוף גדול כרמב"ם, ואולם תחלל ההפתעה כשנזכור שהרמב"ם אכן היה פילוסוף, אך לפי התורה האריסטו-ערבית שהיתה שלטת בימיו. והנה אותה פילוסופיה מעוקמת הורתה שנשמת האדם אינה חומר, אלא כוח, נטייה, שבאמצעותה מסוגל האדם להיהפך לנבון ולדעת את ה' ואת היצורים הרוחניים; וכי רק בעזרה מן הכוח אל הפועל יכולה הנשמה להיהפך לעצם, ליצור רוחני ועל כן נצחי, כי היא משתכללת ומזדהה עם העצמים הרוחניים שהיא משיגה. לפני הרמב"ם כבר הרצה על תורה זו יהודה הלוי הגדול בכוזרי שלו (מאמר ה, יב, יד) ונלחם בה; אך הרמב"ם קיבל אותה; והיא שהניעה אותו לקבל

את כל ההוראות הבלתי-סובלניות, המטילות צל על חיבורו ההלכתי הגדול, והמביאות אותו לראות כדוגמה פילוסופית שהאדם שאינו בעל דעה נכונה על האל, אלא יאמין בריבוי האלים או בכל אמונה מוטעית אחרת, אינו בעל נשמה נצחית, וכמעט אינו בן-אדם³⁹.

[מז]

יש טעם רב להתרעם על המצב העלוב ששרר בעיתות הבארפאריות והבורות, שגרמו סטיות אלו; אך חטא גדול יהיה לייחס תורות כאלה לדת, שמטרתה היא התמלה והצדק כלפי הכול. ומעשה-נבלה מתועב ביותר יעשה יהודי, אשר בחייתו בתוך עמים צדיקים וישרים, שממשלותיהם מגינות בטובתן על חייו ועל רכושו, יכלכל כלפיהם אף שמץ קטן של רגשות כאלה, שהם אנטי-חברתיים ומנוגדים לדת באותה מידה עצמה. הוא יפר את חוק ה', גם את הטבעי וגם הנמסר בהתגלות, שהרי לא נרמזה כל הבחנה בין עמים ואמונות בתחום חובות אהבת-הבריות והצדק; וייסוף על החטא פשע נורא אחר, והוא כפיית-טובה הראויה לכל בזיפה. הוא יצטרך לשנן לעצמו את דבריו של יוסף: 'ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלהים'.

39 בפירושו למשנה (בבא קמא, פרק ד, משנה ג), בנסותו להצדיק משפט תלמודי שלא היה חברותי ביותר, אמר הרמב"ם ש'מי שאין בו שלמות המידות האנושיות אינו בכלל האדם על האמת' ואינו קיים אלא לצורך שאר בני-אדם. - לאמפרר המפורסם (כינוי של Costantin Van Oppyck, הולאנדי שחי בשנים 1591-1648, חוקר היהדות והשפה העברית; תרגם מעברית ללאטינית, בין השאר, חלקים של המשנה וספרי דקדוק - הערת המתרגם). רצה להסיק מכאן שהלא-יהודים נחשבים כבעלי-חיים בעיני בני ישראל. על כך אני מעיר: (א) משפטו המוזר של הרמב"ם אינו פוגע רק בלא-יהודים, אלא גם ביהודים המינים, האפקורוסים וכו'; (ב) אי-סובלנות זו אינה פרי היהדות, אלא פרי הפילוסופיה של הערבים, אשר, אף בהתעסקם בפילוסופיה, לא ידעו להשתחרר לגמרי מעקרונותיו ודוגמתו של מתמד; (ג) שהמוני העם היהודי לא דגו מעולם בנאי-אדם על-פי תורות מיטאפיזיות, אלא על-פי עדות העובדות, ותמיד מיהרו להתקשר בקשרי הערצה וחובה לכל מי, שאצלם מצאו צדק ואהבת הבריות, וההיסטוריה של כל הזמנים מושיטה דוגמאות רבות למופת בכיוון זה.

פרק ראשון

מצוות לא-תעשה כלליות

[מח]

'מה ששנוי עליך לא תעשה לזולת' - זה סיכום כל מצוות לא-תעשה הכלליות.

[מט]

עיקרון יסודי זה אינו מובע בבירור בתורה, כי הוא כללי וסתמי ביותר מכדי שאפשר יהיה להעמידו לחוק; ואולם התורה מציגה לנו עיקרון זה מפותח בכל חלקיו, וכל אחד מהם מאושר בו במצוות-עשה מקבילה.

[נ]

גם החכמים גמגמו מלהטיף למצווה כה כללית. רק הלל השתמש בה בשיחתו עם עובד-כוכבים, שהיה רוצה ללמוד את התורה כולה בעומדו על רגל אחת. לכן אמר לו: 'דעלך סני לחברך לא תעבד' (מה ששנוי עליך אל תעשה לחברך), זו היא כל התורה כלה, ואידך (השאר) פירושה הוא, זיל גמור (לך ולמד) (שבת לא).

[נא]

מצוות לא-תעשה הכלליות מקיפות את כל המעשים שאין לעשותם, כיוון שהם עלולים להזיק לזולת.

[נב]

אפשר להשקיף על המעשים המזיקים לזולת משלוש נקודות שונות: מצד העושה, מקבלי-הפעולה והמעבר בין העושה למקבלי-הפעולה.

[נג]

ביחס לעושה ייתכן שהמעשים מבוצעים ביוזמים או בלא-יוזמים; תוכננו מראש או לא; ותוצאותיהם צפויות הן לו או בלתי-צפויות, נחזו מראש והוא חפץ בהן, או לא.

[נד]

ביחס למקבלם, המעשים המזיקים פוגעים ברגישותו הפיסית, או ברגישותו המוסרית.

[נה]

ואשר למעבר מן העושה לבין מקבל-המעשה, אפשר שהוא ישיר או עקיף.

[נו]

מעשים הרעים שנעשו בידי אדם חסר-תבונה, אין הוא נאשם עליהם. המשנה אומרת: 'חרש שוטה וקטן פגיעתן רעה, החובל בהם חייב, והם שחבלו באחרים פטורים' (בבא קמא, פרק ח).

[נז]

ואולם יש להאשים מי שעשה איזה מעשה במצב של הפסקה או בלבול בפעולות-השכל, שהוא עצמו גרמם; ולכן אנו אחראים למעשינו בשעת שכרות או שינה, כי אנו יכולים להימנע משכרות, ועלינו להתכונן לשינה אגב נקיטת אמצעי הזהירות המסוגלים למנוע כל נזק מהזולת. וכך שנינו: 'אדם מועד לעולם, בין בשוגג בין במזיד, בין ער בין ישן' (בבא קמא פרק ב). התלמוד אומר: 'לא תרוי (תשתכר) ולא תחטי' (ברכות כט).

[נח]

גם על המעשים שלא תוכננו מראש, אך בוצעו בדחף התשוקה, יש להאשים את עושיהם: הוכחה לכך היא הגערה המרה של נתן הנביא לדוד המלך (שמואל ב, יב) והצרות שעליהן הודיעו כעונש על הניאוף ועל הרצח שביצע: שהרי אף אם תוכנן מראש הפשע השני, בוודאי לא היה הראשון אלא תוצאה של דחף חזק ופתאומי של החושנות.

[נט]

כך נקבע בתורה, כי להט המריבה אינו פוטר מעונש את המכה; אלא הוא נענש בדין מוות אם המוכה ימות, ועל המכה לשפות את הנזקים אם המוכה ממשיך לחיות (שמות כא, יח-יט).

[ס]

רק ההגנה על החיים עשויה להצדיק מעשה שהוא כשלעצמו פשע. כך התורה מנקה מעון מי שיהרג גנב שינסה לפרוץ בלילה לביתו במחתרת (שם כב, א-ב); כי גנב המעז פנים עד כדי כך, יש להניח שבדומיית הלילה יוכל גם לסלק מן החיים את בעל-הבית שיתנגד למעשיו.

[סא]

כיוון שלהט התשוקה אינו מצדיק פשע, ברור שהדת מחייבת את האדם לכלכל את רגשותיו בתבונה, באופן שימתן או יבטל אותם מבתחילה, בטרם יביאו אותו למעשה פשע.

[סב]

ה' הורה אותנו המצווה הזאת, כשאסר לנו בעשרת הדיברות לחמוד את רכוש הזולת.

[סג]

שוב מורה אותנו התורה אותו דבר, כשהיא מצווה להמית את הבן הזולל והסובא (דברים כא, יח-כא); חוק זה מכונן להרחיק אותנו מהזלילה ומהסכיה מהגיל הרך ביותר.

[סד]

התוצאות הפתאומיות, שלא רצינו בהן, שלא הבאנו אותן בחשבון, וגם התוצאות שלא נצפו מראש ושאי-אפשר היה לצפותן מראש, אין בהן כדי להצדיק אותנו לגמרי. התורה מצווה שההורג בשגגה יוגלה לערי המקלט (במדבר לה) ומטילה קנס על המכה שלא במתכוון אשה הרה וגורם בכך שתפיל (שמות כא, כב); ובדרך כלל היא מחייבת להביא קרבן את כל חוטא בשגגה (ויקרא ד).

[סה]

הדת מחייבת אותנו בדרך זו להרהר היטב ולהיות זהירים בכל מעשינו. כך מזכיר נעים זמירות ישראל בנשימה אחת (תהלים א, א) את הלצים, כלומר את קלי-הדעת והבלתי-זהירים, את הרשעים ואת החטאים, שבעצתם אין ללכת; וחכמי התלמוד אומרים: 'כל אדם שאין בו דיעה אסור לרחם עליו' (סנהדרין צב).

פעולות המזיקות לרגישות הפיסית של הזולת

[עא]

תורתנו הקדושה אינה מסתפקת באיסור הרצח האמור בעשרת הדיברות: היא גם מצווה לנקוט כל אמצעי זהירות שלא להיות גורם למות הזולת, אפילו בלי כוונה. היא מצווה להקים מעקה לגג הבית, בהוסיפה: 'ולא תשים דמים בביתך כי יפול הגופל ממנו' (דברים כב, ח). חכמי התלמוד קובעים על סמך מצווה זו, כי גם אסור להחזיק בבית כלב נשכן או סולם רעוע (בבא קמא טו ומו; כתובות מא).

[עב]

אין אדם רוצח את חברו (כשאין פשע זה מתלווה לגזל) אלא בשל רוגז מופרז; ועל כן ברור שמוטלת עלינו חובה גדולה לכבוש בכל מאמץ נטייה אכזרית זו, ולהתרגל לשמור בכל המסיבות את השלווה האופיינית ליצור בן-דעת. כפי שכבר ציינו (סעיף לה, ב, ב), קילל יעקב את חרון-אפם של שני בניו, אשר הביאם לטבח כל תושבי העיר שכם.

[עג]

שלמה אמר: 'ובעל חמה רב פשע' (משלי כט, כב); 'אל תתרע אל בעל אף ואת איש חמות לא תבא. פן תאלף ארחותיו ולקחת מוקש לנפשך' (שם כב, כד—כה); 'שכל אדם האריך אפיו' (שם יט, יא); 'טוב ארך אפים מגבור ומושל ברוחו מלוכד עיר' (שם טז, לב); 'קצר אפים יעשה אולת' (שם יד, יז).

[עד]

בתלמוד נאמר: 'לא תרתח ולא תחטי' (ברכות כט); 'המקרע בגדיו בחמתו והמשבר כליו בחמתו והמפור מעותיו בחמתו יהא בעיניך כעובד עבודה זרה' (שבת קה); 'כל אדם שכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו' (פסחים סו); 'כל הכועס כל מיני גיהנם שולטין בו' (נדרים כב).

[עה]

מעשינו עלולים לגרום בדרכים רבות את מות הזולת. בני-אדם העוסקים במקצועות מסוימים עשויים יותר מאחרים להיכשל

[סו]

התוצאות העקיפות, שלהן ציפינו ושבהן רצינו, מאשימות אותנו בפני ה' בדיוק כמו התוצאות הישירות. כך מחייבת התורה את העדים הזוממים באותו עונש שבו רצו שייענש האדם שעליו הוציאו דיבה (דברים יט, טז—יט). וכך, בנוסף בדוד על רצח אוריה, אמר לו נתן הנביא: 'ואותו הרגת בחרב בני עמון' (שמואל ב יב, ט).

[סז]

יקרה לעתים קרובות שמעשים מסוימים, הגורמים נזק לזולת רק בעקיפין, אינם בני-עונשים בידי אדם: ואולם אין עושיהם יכולים להימלט מעונש בידי שמים. שכית בתלמוד, ביחס לעושה מעשים אלה, הביטוי: 'פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים' (בבא קמא נה, נו ובמקומות אחרים).

[סח]

גם על תוצאות עקיפות, שלא נצפו ולא נחזו, יש מקום להטיל אשמה, חמורה פחות או יותר, הכול לפי הסיכויים לצפותן מראש ולמונען. הוכחה לכך הם הדינים בדבר נזקי השור (שמות כא, כח—לא ולה—לו), הכור שנכרה ברשות הרבים (שם שם, לג—לד) והאש שיצאה במקרה משדה (שם כב, ה).

[סט]

ועל כן, כשנדון במעשים שנאסרו, כיוון שהם מזיקים לזולת, לא יהיה צורך להבחין כלל בין מעשים שנעשו בכוונה לבין מעשים שנעשו שלא בכוונה; וכן אין הבדל אם התוצאות צפויות או בלתי-צפויות, ישירות או עקיפות; להיפך, מן ההכרח לתת את הדעת בצורה הברורה ביותר על התוצאות העקיפות ביותר, הרחוקות ביותר והצפויות פחות, שמעשינו עלולים לגרום אותן, כדי שגם אחרים ילמדו להימנע מהן בזהירות.

[ע]

על כן יש לסווג את המעשים האסורים בשתי קבוצות בלבד: מעשים המזיקים לרגישות הפיסית של הזולת, ומעשים המזיקים לרגישות המוסרית של הזולת.

בחטא כזה, ועל כן הם חייבים במשנה-זהירות. כאלה הם הרופאים, המנתחים, המיילדות, הרוקחים ודומיהם. בביטוי מוגזם ומליצי קבעו חז"ל, כי כל הרופאים יורשים גיהנם (משנה, סוף קידושין) דווקא, כי לעתים לא רחוקות הם גורמים, בגלל חוסר זהירות או חוסר הקפדה, את מותם של החולים.

[עו]

אין אנו רשאים להביא לאבחון הזולת בדרך פיתוי לזלילה, לזימה, לבקמה — בהתניפנו לו במקום לגעור בו על התשוקות האמורות אם הוא נוטה להן — בכתבים מנוגדים למוסר ולדת — בהזמינו או בגרוננו אחרים לעמוד בפני סכנות; או בלעגנו לתשבותיהם בפני סכנות המבוססים על זהירות. בכל הדרכים הללו, ובאחרות הדומות להן, עלולים אנו להיחשב כאשמים ברצח בפני ה'. ה' אמר ליחזקאל: 'באמרי לרשע: רשע מות תמות, ולא דברת להזהיר רשע מדרכו, הוא רשע בעונו ימות ודמו מידך אבקש' (יחזקאל לג, ח).

[עז]

הפוגע בחלק של גוף אדם אחר, אף אם יקרה הדבר בשעת מריבה, חייב על-פי תורתנו הקדושה לפצותו על נזקו (שמות כא, יח-יט), וכן הוא צפוי לעונש שון בשון עין בעין אם המום הוא תמידי (שם שם, כד-כה, ויקרא כד, יט-כ): עונש אחרון זה אפשר להחליפו בקנס כספי, כמי שמתברר מהאיסור של התורה להמיר בקנס את עונש המוות בלבד (במדבר לה, לא; ראה בבא קמא פג). המשנה (בבא קמא דף צב) מצהירה, כי תשלום הקנס אינו פוטר את מי שפגע בגוף חברו אם לא ביקש ממנו מחילה ('אף על פי שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו'). התלמוד אומר: 'המגביה ידו על חברו אף על פי שלא היכהו נקרא רשע' (סנהדרין נח).

[עח]

כיוון שההזדמנות המביאה ביתר קלות לפצוע או להכות את הזולת היא המדון והריב, מתברר שיש להימנע מהם בשקידה רבה. שלמה אמר: 'אוהב פשע אוהב מצה' (משלי יז, יט).

[עט]

אין מספר לדרכים שבהן אפשר להפריע ולהטריד את רגישות הזולת. חכמי התלמוד מביאים בכלל המעשים המזיקים לזולת, שעליהם יבקש צדק ה' דין-וחשבון, גם המעשים הבלתי-נימוסיים העלולים לגרום בחילה אצל הזולת. על הפסוק האחרון של ספר קהלת, 'כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע', אמרו: 'מאי על כל נעלם? אמר רב, זה ההורג כינה בפני חברו ונמאס בה, ושמאל אמר, זה הרק בפני חברו ונמאס בו' (חגיגה ה).

מעשים המזיקים לרגישות המוסרית של הזולת

[פ]

בראש הפשעים הפוגעים ברגישות המוסרית של הזולת יש לשים בצדק רב את הניאוף. קשה יהיה לפגוע בלב אדם בצורה חריפה יותר ובפצע בר-קיימא ומורעל יותר מאשר בנטילת נועם חברו ממנו; בצורה חריפה יותר — כי החיבה בין בני-הזוג היא החזקה ביותר, ולכן גם הקנאות ביותר, באשר משתתפים ביצירתה שני סוגי הרגישות ובאשר החיים המשותפים בכל עת ואחדות האינ-טרסים מוסיפים לה תמיד כוח ועצימות חדשים; ובפצע בר-קיימא ומורעל יותר — באשר התוצאות של הפרדה בין לבות שני בני-זוג הן בדרך כלל הקשות ביותר להם עצמם כל ימי חייהם ולזרעם, שחינוכו יהיה בהכרח מושחת כשאין תמימות-דעים בין ההורים.

[פא]

הניאוף נענש, ללא כל הבחנה, בדין מוות בתורתנו הקדושה (ויקרא כ, י; דברים כב, כב). אפילו תהיה הסכמה של הצד הנפגע, לא יהיה בכך משום צמצום האשמה; שהרי קדושת הנישואין היא דבר הקשור קשר הדוק מדי באינטרסים החיוניים של החברה כולה, והדוגמה הרעה עלולה להזיק למוסר הציבורי. לכן תורתנו הקדושה אוסרת לכל איש לשוב לקחת את אשתו אשר גירש אותה ואשר בינתיים נישאה לאדם אחר (דברים כד, א-ד), והוסיפה על מעשה

זה 'כי תועבה היא לפני ה' ולא תחטיא את הארץ'; שאילו היה הבעל רשאי לחזור ולשאת את אשתו לאחר שהיתה אשת איש אחר, יקרה שמישהו יעשה סחר מתועב באשתו, כמוסרו אותה לזמן-מה למישהו אחר וישוב לקחתה, ובכך ייפגע קשות המוסר הציבורי.

[פז]

רק בקושי יוכל האדם להבטיח את עצמו במידותיו מפני הסכנה להיתקל בחטא הניאוף, אם לא ישתדל להעמיד במהירות רסן יעיל בפני כל תשוקה פושעת כבר בתחילתה; ועל כך נצטוינו בעשרת הדיברות: 'לא תחמד אשת רעך'.

[פח]

אך גם חוק מונע זה נעשה קשה מאוד לשמירה, אם אין האדם מתמיד בהגנת עצמו נגד כל סוג של התפרקות, על-פי דברי חז"ל: 'אבר קטן יש באדם, משביעו רעב, מרעיבו שבע' (סנהדרין קז).

[פד]

כל מי שמוותר במשהו לתאוה, נעשה עבד לעין ולדמיון, שהם גורמי חטא ('עינא ולבא תרי סרטורי דחטאה', אמרו חז"ל) ובקלות הם מושכים אותו למקום שלא רצה להגיע אליו.

[פה]

על כן הרבו חז"ל באזהרות בנושא זה; וכל המכיר את ההתקדמות האיטית והבלתי-מורגשת של התאוות, של ההרגלים הרעים ושל הפשעים, לא יוכל אלא לראותן כמועילות וחשובות יותר ככל שהן נראות לכאורה דקדקניות ושלא במקומן.

[פו]

הם אמרו: 'אל תרבה שיחה עם האשה... כל המרבה שיחה עם האשה גורם רעה לעצמו' (אבות א, ה); 'אל תרבה שיחה עם האשה שסופך לבוא לידי ניאוף' (גדרים כ); 'כל הצופה בנשים סופו בא לידי עבירה' (שם); 'לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך'; 'אחורי ארי ולא אחורי אשה' (ברכות סא). ביטוי הנביא 'ועוצם עיניו מראות ברע' (ישעיה לג, טו) מתפרש כך בתלמוד בבלי, בכא

בתרא נז: 'ועוצם עיניו מראות ברע, זה שאין מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה'. 'כל המנבל את פיו מעמיקין לו גיהנם' (שבת לג). — האוננות היא חטא שעליו מתחייבים בנפשנו: 'כל המוציא שכבת זרע לבטלה חייב מיתה' (גיטה יג).

[פז]

קריאת דברי זימה אין לראותה כבלתי-משפיעה בעיני מי שרוצה להקפיד בשמירת מידותיו הטובות והשלווה הפנימית של נפשו. תמונות הזימה והמשפטים התאווניים, שהם חוזרים ומופיעים לעתים קרובות לנגד מחשבתנו, מצליחים לעתים קרובות מדי לחדור עד לבנו, וסופם שהם מביאים לאט-לאט לידי שיחותיו וקלקולו. על אלישע בן אבויה, שאחרי היותו חכם מפורסם יצא לתרבות רעה, סיפרו חז"ל, כי גם לפני כן 'זמר יווני לא פסק מפומיה' (חגיגה טו).

[פח]

פשעים, המזיקים לעתים לרגישות המוסרית של הזולת כמו הניאוף, או אף יותר ממנו, הם הדיבה, הוצאת שם רע, סיפור בגנות הזולת והרכילות; בקיצור, כל הדברים הנאמרים כדי לפגוע בכבודו ובשמו הטוב של הזולת.

[פט]

הוצאת דיבה בפני בתי-משפט, כלומר עדות-שקר, נאסרה בעשרת הדיברות ונענשים עליה, 'עין בעין שן בשן' (דברים יט, טז—כא). מבין שאר הפשעים שהזכרנו לעיל אוסרת תורתנו הקדושה במפורש רק את האחרון ('לא תלך רכיל בעמך' — ויקרא יט, טז); והוא החמור מביניהם, כיוון שההולך רכיל אינו מוסיף דבר ביזמתו הרעה ורק מביא דברי אחרים. הוצאת הדיבה בפרטיות, הוצאת שם רע ולשון הרע אסורות מכלל ומקל-וחומר.

[צ]

הוצאת דיבה, גם בפרטיות, עלולה לגרום נזקים שאין לשערם. געים זמירות ישראל אמר: 'תאבד דוכרי כוב, איש דמים ומרמה יתעב ה' (תהלים ה, ז); ושלמה בישר: 'עד שקרים לא ינקה ויפית כזבים יאבד' (משלי יט, ט).

[צא]

חכמי התלמוד מוכיחים בחריפות ולעתים קרובות על הוצאת שם רע, סיפור בגנות הזולת והרכילות, והם קוראים את כל הפשעים הללו בשם הכולל 'לשון הרע'. הם אומרים: 'כל המספר לשון הרע מגדיל עוונות כנגד שלוש עבירות: עבודה זרה, וגילוי עריות ושפיכות דמים' (ערכין טו). ראה גם סוטה טו, סנהדרין קג, קידושין ע, וירושלמי פאה, פרק א.

[צב]

הם מגלים התנגדות נמרצת גם לסוגים מוסריים אחדים של לשון הרע, שהם ממאירים יותר ככל שהם מחוכמים יותר. הנה דבריו של הרמב"ם בנושא זה: 'ויש דברים שהן אבק לשון הרע⁴⁰. כיצד? מי יאמר לפלוני שיהיה כמות שהוא עתה? או שיאמר: שתקו מפלוני, איני רוצה להודיע מה אירע ומה היה, וכיוצא בדברים האלו. וכל המספר בטובת חברו בפני שונאיו הרי זה אבק לשון הרע שזה גורם להם שיספרו בגנותו ... וכן המספר כלשון הרע דרך שחוק ודרך קלות ראש, כלומר שאינו מדבר בשנאה ... וכן המספר לשון הרע דרך רמאות והוא שיספר לתומו כאילו אינו יודע שדבר זה לשון הרע הוא אלא כשממחין בו אומר איני יודע שדבר זה לשון הרע הוא או שאלו מעשיו של פלוני. אחד המספר כלשון הרע בפני חברו או שלא בפניו והמספר דברים שגורמים אם נשמעו איש מפי איש להזיק חברו בגופו או בממונו ואפילו להצר לו או להפחידו הרי זה לשון הרע ... כל אלו הם בעלי לשון הרע שאסור לדור בשכונתם וכל שכן לישב עמהם ולשמוע דבריהם' (הלכות דעות, פרק ז) — עד כאן דברי הרמב"ם.

[צג]

אף-על-פי שהוצאת שם רע, סיפור בגנות הזולת והרכילות הם מעשים מגונים ומנוגדים לדת, אף כשאין בהם אלא הגדת האמת, בכל זאת ברור שגילוי מזימות רעות של הזולת, או יצרו הרע, למי שעומד להיות לקרבנו, אינה מעשה בלתי-מוסרי, ואדרבא, יש בה משום צדק ותובה.

40 בלשון חז"ל נקרא 'אבק משהו' כל שאינו משתייך ממש לאותו סוג של דברים, ואולם נודף ממנו ריחם, אם לומר כך.

[צד]

תורתנו הקדושה מתירה לשני עדי-ראייה להעיד נגד כל מי שעבר על אחד החוקים, אף אם האשמתם זו עלולה לגרום לו עונש, ואפילו עונש מוות; וזאת כי תועלת החברה שנפגעה צריכה להיות קדושה בעיני כל אחד יותר מטובת אדם מרשיע המתכוון להזיק לה. על כן תורתנו הקדושה מרשה לבו מכללא לגלות את פרצופם של הרמאים ושל הרשעים ולהודיעם ברכים, לטובת התמימים והחפים מפשע, העלולים להיות מרומים וגיוזקים. לשון-הרע ראוייה לגנות כשהיא דנה בליקויים שאינם מזיקים לזולת, או כשמביאים אותה בפני אדם שאינו עלול להיפגע, או כשמדובר באדם שכבר מת ושעל כן אין בכוחו להזיק; בכל מקרה אחר השתיקה היא שיתוף בפשע, היא מוקש שטומנים לטובים, היא בגידה בטובים לטובת הרשעים. מה רבים האובדים בשל עדיניות שלא במקומה מצד אנשים, שמהם ביקשו הבהרות וידיעות על אופיו של אדם שלישי, שאתו עמדו להקים יחסים בעלי חשיבות רבה!

[צה]

עוד פשעים נגד כבוד הזולת, שלהם התייחסו בחומרה רבה חכמי התלמוד, הם גתינת כינוי לזולת, הלכנת פני הזולת ברכים, התכבדות בקלון הזולת. המשנה אומרת 'יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך' (אבות, פרק ב). הרמב"ם, בעקבות התלמוד, אומר: 'יש עברות קלות מאלו ואף על פי כן אמרו חכמים שהרגיל בהן אין לו חלק לעולם הבא, וכדאי הן להתרחק מהן ולהיזהר בהן ואלו הן: המכנה שם לחברו, והקורא לחברו בכינויו, והמלבין פני חברו ברכים והמתכבד בקלון חברו' (הלכות תשובה, פרק ג, וראה בבא מציעא, נח-נט).

[צו]

חכמי התלמוד אמרו: 'נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חברו ברכים' (ברכות מג, בבא מציעא נט, סוטה י, כתובות סז).

[צז]

ואולם הם עצמם מורים לנו שיש לגלות את פרצופם של הצבועים. הם אומרים: 'מפרסמין את החנפין מפני חילול השם' (יומא פו);

וכך מפרש רש"י: 'שבני אדם למידין ממעשיו שסבורין עליו שהוא צדיק, ועוד כשבא עליו פורענות בני אדם אומרים: מה הועיל לו זכותו?'

[צח]

כל ביטוי העלול לגרום לזולת צער, אפילו קטן ביותר, נאסר על-פי חכמי המשנה והתלמוד משום 'אונאת דברים'. המשנה מביאה כדוגמה לכך עניין הנראה בעיני רבים כמעשה קונדס ללא תוצאות, והוא שאילת מחיר סחורה שאין כוונה לקנותה: 'לא יאמר לו בכמה חפץ זה והוא אינו רוצה ליקח' (בבא מציעא נח). התלמוד מוסיף גם הזכרת חטאיו לבעל-תשובה ודברים דומים אחרים; ואפילו אי החזרת ברכת שלום: 'ואם נתן לו (שלום) ולא החזיר נקרא גזול' (ברכות ו).

[צט]

כל מעשה לעג ובוז נאסר בתלמוד: 'כל ליצנותא אסירא' (מגילה כה, סנהדרין סג). הלועגים לזולת, הלצים בלשון התלמוד, נמנו בין בני-אדם שלא יזכו להקביל את פני השכינה אחרי מותם: 'ארבע כיתות אינן מקבלות פני שכינה: כת לצים⁴¹ וכת חנפים וכת שקרים וכת מספרי לשון הרע' (סוטה מב, סנהדרין קג). ראה גם עבודה זרה יח.

[ק]

אין תורתנו הקדושה רואה כמעשה רע הוכחת הזולת על חמס שעשה לנו, ואדרבא, היא מצווה לעשות זאת; דבר זה מכוון למנוע את הטינה ואת השנאה ולהביא לידי התפשרות. התורה אומרת: 'לא תשנא את אחיך בלבבך הוכח וטוהר את עמיתך ולא תשא עליו חטא' (ויקרא יט, יז).

[קא]

מי שנפגע ברכושו חש בשל זאת בכאב מוסרי, זמן רב קודם שאותו הפסד יגרום לו שום נזק חומרי, ולעתים קרובות אין ההפסד עלול

41 המלה 'לצים' הוסברה לעיל (סעיף סה) במובן של קליידעת, וכן במובן של לועגים. משמעות המלים משתנה עם חלוף העתים. בעברית הקדומה היתה למלה לצים המשמעות הראשונה (ראה פירושי לישעיה כח, יד); בעברית המאוחרת יותר ובלשון חז"ל קיבלה המשמעות השנייה, והיא יחסה בטעות גם לעברית המקראית.

לגרום לו לעולם כל סבל פיסי; על כן הפשעים שבהם נפגע רכוש הזולת יש למנותם יותר עם הפעולות המזיקות לרגישות המוסרית של הזולת מאשר עם הפעולות המזיקות לרגישות הפיסית של הזולת. הבעלות על רכושנו רצויה לנו, באשר היא גורמת לנו את ההנאה הכרוכה בשימוש במה ששייך לנו, ואובדנו מצער אותנו, אף בטרם ניתן דעתנו על היתרונות הפיסיים שהיה החפץ עשוי להביא לנו ועל אי-הנוחות הפיסית שאבדנו עומד לגרום לנו. ילד נהנה מכל חפץ שיגיע לידו בגלל הטעם היחיד, שכל חפץ חדש העומד לרשותו מרחיב את תחום פעילותו ומושיט לו אמצעים חדשים להשתמש בכוחותיו.

[קב]

פוגעים ברכוש הזולת

- (א) אם לוקחים ממנו בחמס משהו השייך לו, וזה נקרא 'גזל';
 (ב) אם לוקחים ממנו משהו מבלי שירגיש בכך, וזה נקרא 'גניבה';
 (ג) אם מחזיקים בידנו משהו השייך לו או המגיע לו בזכות, וזה נקרא 'עושק';
 (ד) אם מרמים אותו בדרך כלשהי, וזה נקרא 'הונאה' או 'אונאה';
 (ה) אם מזיקים באיזו צורה לרכושו, בין מפיקים תועלת מכך ובין לאו, וזה נקרא 'נזק' או 'היזק'.

[קג]

הגזל נאסר בתורתנו הקדושה במשפט הבא: 'לא תעשק את רעך ולא תגזל' (ויקרא יט, יג), והיא מחייבת את הגזולן להחזיר את מה שלקח: 'והשיב את הגזלה אשר גזל' (שם ה, כג).

[קד]

הגניבה נאסרה בעשרת הדיברות ובמקומות אחרים של התורה: 'לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו' (ויקרא יט, יא), והגנב חייב לשלם פי שניים ממה שגנב: 'אם ימצא הגנב ישלם שניים' (שמות כב, ו), ובמקרים מסוימים פי ארבעה או פי חמישה (שם כא, לז).

[קה]

בשלמו פי שניים, נענש הגנב, כפי שהעיר הרמב"ם (הלכות גנבה, א). מידה כנגד מידה, שהרי 'נמצא מפסיד כשיעור שביקש לחסר את חברו'. תשלום ארבעה מוטל בתורתנו הקדושה על מי שגנב ואחר-כך טבח או מכר שה, ותשלום חמישה אם בעל-החיים הגנוב הוא שור; הרמב"ם (מורה נבוכים, חלק ג, פרק מא) מביא טעם לכך, כי קל יותר לגנוב בעל-חיים, כי הם מתפזרים בדרך הטבע במקומות המרעה, והבקר עוד יותר מן הצאן, כי הוא זקוק לכמות-עשב גדולה יותר; וכן קל יותר להסתיר גניבות אלו, אם טובחים או מוכרים את בעל-החיים. חכמי התלמוד מצדם מסבירים את הקנס הגדול יותר המוטל על גניבת שור מאשר על גניבת שה בכך, שבמקרה הראשון הנוק הוא רב יותר, כי משתמשים בבקר בתועלת רבה בעבודות השדה, מה שאין כן בצאן⁴².

[קי]

זכריה הנביא מודיע לגנב בשם ה', שתשיג אותו המארה הקשה ביותר: 'הוצאתיה נאום ה' צבאות ובאה אל בית הגנב ואל בית הנשבע בשמי לשקר ולגנב בתוך ביתו וכלתו ואת עציו ואת אבניו' (זכריה ה, ד).

[קז]

מי שאינו נותן את ידו במישרין לגניבה, אך מסייע לה בצורה כלשהי, אינו חוטא פחות מהגנב עצמו. ישעיהו הנביא אמר: 'שריך סוררים וחברי גנבים' (ישעיה א, כג), ושלמה אמר: 'חולק עם גנב שונא נפשו' (משלי כט, כד).

[קח]

חכמי התלמוד אוסרים במפורש לקנות חפצים גנובים, וכך אומר הרמב"ם בעקבות התלמוד: 'אסור לקנות מן הגנב החפץ שנגנב, ועוון גדול הוא שהרי מחזיק ידי עוברי עברה, וגורם לו לגנוב גנבות אחרות, שאם לא ימצא לוקח אינו גונב' (הלכות גנבה, ה).

⁴² 'המכשולים, המרתיעים בני-אדם מביצוע פשע צריכים להיות קשים יותר מכל שהוא מנוגד יותר לטובת הכלל, וככל שחוקים יותר הדחפים המביאים אותם לכך' (ביקאריה, על הפשעים והעונשים, סעיף כג).

[קט]

המשנה אוסרת לקנות חפצים, אף אם קיים רק חשש שמא גנובים הם; למשל 'אין לוקחים מן הרועים צמר חלב וגדיים, ולא משומרי פירות עצים ופירות וכו', וכולן שאמרו להטמין אסור' (בבא קמא קיא).

[קי]

הריווח ממשחק-הימור מאיזה סוג שהוא נאסר על-ידי אחדים מבין חכמי התלמוד, ודעה זו נתקבלה להלכה על-ידי הרמב"ם (הלכות גזלה ואבדה, ו; ראה כסף משנה, הלכות עדות, י).

[קיא]

התלמוד אוסר לגנוב, גם על-מנת להחזיר את הגניבה, אם מתכוונים בכך להקניט את בעל החפץ או אפילו לגרום לו הנאה בתשלומי כפל: 'לא תגנבו על מנת למיקט, לא תגנבו על מנת לשלם תשלומי כפל' (בבא מציעא סא).

[קיב]

בתלמוד נאמר על בני-דורו של נח: 'בוא וראה כמה גדול כוחה של חמס, שהרי דור המבול עברו על הכול ולא נחתם עליהם גזר דינם עד שפשטו ידיהם בגזל' (סנהדרין קח); ובמקום אחר: 'קשה גזל הדיוט יותר מגזל גבוה' (בבא בתרא פח).

[קיג]

'ישעיהו הנביא (סא, ח) אומר כי ה' מתעב את העולות המוקרבות בפרי גזל: 'כי אני ה' אוהב משפט שונא גזל בעולה'. מלאכי (א, יג) גוער בבני דורו המביאים קרבנות מחפצים גזולים ('זהבאתם גזול'). חכמי התלמוד קבעו שיש משום גידוף אם מקיימים מצווה אגב שימוש בחפץ שנרכש בצורה לא הוגנת: 'הרי שגזל סאה של חטים, טחנה, לשה, אפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך? אין זה מברך אלא מנאץ ועל זה נאמר: וכוזע כרך נאץ ה' (בבא קמא צד, סנהדרין ו). בספר חסידים נאמר: 'אדם שחייב לאחרים ממון ואין לו משלו, לא יקנה ספרים ולא ייתן צדקה ולא ישכור סופרים ולא ייתן נרות לבית הכנסת, ועל זה נאמר: שונא גזל בעולה' (ישעיה סא, ח).

[קיד]

תורתנו הקדושה אוסרת לנו לעשוק את הזולת, כלומר להחזיק בידנו את מה ששייך לאחרים או שעלינו לתת לאחרים, בציווי: 'לא תעשק את רעך' (ויקרא יט, יג) ונעים זמירות ישראל אמר: 'לוה רשע ולא ישלם' (תהלים לז, כא).

[קטו]

תורתנו הקדושה מצווה מי שמצא אבידה שבעליה ידוע: 'והשיב... או את האבדה אשר מצא' (ויקרא ה, כג); לא זו בלבד, אלא היא גם אוסרת להתעלם מחפץ שמתברר כי אבד למישהו והיא מצווה להחזיק בו ולשומרו עד אשר יתגלה בעליו (דברים כב, א-ג). המשנה (בבא מציעא, פרק ב) מוסיפה גם את החובה להכריז על מציאת האבידה.

[קטז]

תורתנו הקדושה מצווה כמה פעמים לתת לשכיר את שכרו מיד: 'לא תלין פעלת שכיר אתך עד בקר' (ויקרא יט, יג); 'ביומו תתן שכרו ולא תבא עליו השמש' (דברים כד, טו). ירמיהו הנביא מודיע לשלום בן יאשיהו המלך, כי ימות בלי כבוד, והוא פותח את תיאור רשעתו בהזכירו שרימה את שכיריו: 'הוי בונה ביתו בלא צדק ועליותיו בלא משפט, ברעהו יעבד חנם ופעלו לא יתן לו; לכן כה אמר ה': קבורת חמור יקבר' (כב, יג-יט). בדומה לכך, מונה מלאכי הנביא את הלגת השכר עם החטאים החמורים ביותר, שעליהם יעניש ה' ביום מן הימים: 'וקרבתו אליכם למשפט והייתי עד ממהר במכשפים ובמנאפים ובנשבעים לשקר ובעושי שקר שכר שכיר' (ג, ה).

[קיז]

חכמי התלמוד אמרו: 'כל הכובש (המעכב) שכר שכיר כאילו נוטל נפשו ממנו' (בבא מציעא קיב).

[קיח]

תורתנו הקדושה אוסרת פעמים רבות את התרמית במכירה ובקנייה: 'וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך לא תונו איש את אחיו... ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלהיך' (ויקרא כה, יד יז).

[קיט]

היא אוסרת כמה פעמים גם את התרמית במשקל ובמידה (ויקרא יט, לה-לו; דברים כה, יג-טז).

[קכ]

כן היא אוסרת כל שקר לרעת הזולת: 'ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו' (ויקרא יט, יא).

[קכא]

המשנה קוראת תרמית, הונאה, גם מכירת חפץ במחיר גבוה מערכו או קנייתו בפחות ממחירו (בבא מציעא נא). היא מכנה הונאה גם הפרש בשישית מערכו (שם דף מט), והתלמוד מבהיר (ראה רש"י שם) שאם ההפרש הוא פחות משישית אין זכות לדרוש החזרתו; אם הוא כדי שישית, זכאים להחזרתו, אך לא לביטול ההסכם; אם הוא יותר משישית, אפשר לדרוש את ביטול החוזה.

[קכב]

התלמוד, בהסבירו את הכתוב בויקרא יט, טו רומז על תחבולות אחדות, שהיו נהוגות בימים ההם כדי לרמות את הזולת במשקל או במידה; והוא אומר שאין למדוד את הנוזלים באופן שיעלו קצף (כדי שהכלי יראה מלא אף כשאיננו מלא); שאין להחזיק את המשקולות במלח (כי זה משנה את כובדם); ושבשעת מדידת קרקעות בחבל אין למדוד לאחד בקיץ (שבו החבל יבש ומתמתח רק מעט) ולשני בימות הגשמים (כשהחבל לח וקל למתוח) (בבא מציעא סא, בבא בתרא פט).

[קכג]

תורתנו הקדושה מטילה עלינו לפצות על נזקים שגרמנו לזולת ברכושו, גם בעקיפין ובלי כוונה; יש לפצות על הנזק כולו או על מחציתו, לפי חומרת הפגיעה מצדנו בנסיבות השונות (שמות כא, לב-לה; כב, ד-ה). המשנה והתלמוד מרחיבים מאוד את הפרטים על חוקים אלו בששת הפרקים הראשונים של בבא קמא. התלמוד אומר 'האי מאן דבעי למהווי חסידא, לקיים מילי דנויקין' (הרוצה להיות חסיד יקיים את דברי מסכת נוזיקין) (בבא קמא ל).

[קכד]

באופן כללי ממליצים חכמי המשנה כלהלן: 'יהי ממון חברך חביב עליך כשלך' (אבות, פרק ב).

[קכה]

כמעט בלתי-אפשרי הוא שיהא אדם נמנע לעולם מלפגוע בצורה כלשהי ברכוש הזולת, וישמור על נאמנות מוחלטת בכל הנסיבות לכללי היושר, אם לא שיחרר בעוד מועד את נפשו מהתאוה השתלטנית והשכיחה מדי להיות בעל קניינים רבים, הידועה גם בשם קמצנות.

[קכו]

- מקורה של תאוה זו באחת או ביותר מאחת מבין הסיבות הבאות:
- (א) דאגה מוגזמת ובלתי-מוגבלת לעתיד;
- (ב) התשוקה, המותרות, וצרכים מדומים אחרים שאינם יודעים גבולות;
- (ג) הרצון להתעלות על הזולת, או לפחות להשתוות אליו;
- (ד) הדעה כי גודל אושר האדם יעמוד ביחס ישיר לרכושו.

[קכז]

עניינה של הפילוסופיה, כלומר השכל הבריא, הוא לבטל לחלוטין, או לפחות במידה מרובה, את שלוש הסיבות האחרונות, בדרך הוכחה, ביחס לשנייה, כי ככל שיוצר האדם לעצמו צרכים נוספים, כן נעשה יותר עבד להם ובלתי-מאושר; וכי כרגע שצרכינו חדלים למצוא גבול בדרישות הטבע, הם נעשים בלתי-מוגבלים ובלתי-סופיים מבלי אפשרות להימלט מכך, ועל כן אי-אפשר יהיה לספקם והם יוסיפו לייסר אותנו ללא הרף.

[קכח]

אשר לסיבה השלישית, ההיגיון מלמד אותנו שהרצון להתעלות על האחרים אינו ניתן לסיפוק אף הוא בגלל טבעו, כיוון שהוא בלתי-מוגבל במהותו, ועל כן אף הוא נוטה לעשות אותנו בלתי-מאושרים; — ומצד שני ההתרוממות מעל הזולת אינה מוסיפה מאומה לאושרנו, ולהפך מביאה עלינו את הקנאה ואת השנאה של הזולת, מבליטה ומפרסמת יותר את הליקויים שבנו, וגורמת

שידידינו הכנים יהיו מעטים מאוד, ונוטלת מאתנו את האפשרות להבחין בין המעטים הכנים לבין הרבים הצבועים הסובבים אותנו; קל יותר, נעים יותר, מכובד יותר ומועיל יותר להצליח להתרומם על הזולת במידות הטובות האמיתיות של הכנות ושל מעשי חסד, שהרי אותן מידות לא זו בלבד שמשחררות אותנו מהשנאה ומהקנאה של הזולת, אלא גם מחבבות אותנו על הכול בדרך כלל, גורמות התעלמות מהליקויים שבנו, מקנות לנו ידידים כנים ומתמידים, ובעיקר הן מצויות בהישג-ידינו ואנו יכולים לרוכשן ברצוננו בלבד; — הרצון להשתוות לזולת בהידור ובכל מה שאינו טוב אמיתי הוא שיגעון, המביא אותנו לוותר על אושרנו הממשי, כדי להביא לנו אושר מדומה, שאנו מעריצים ומקנאים בסכלותנו אצל אחרים, אשר אינם מאושרים כלל או אינם נהנים מכל אושר אחר אלא מהשליית הזולת ועכירת אושרם; — שההידור, המותרות והאופנה הם צרכים ההולמים בני-אדם בטלנים, את מחוסרי ההתעסקות, שאינם יודעים או אינם רוצים למלא את חלל שכלם או לבם בעיסוקים מועילים לחברה; בני-אדם שרצון להשתוות להם משמעו רצון להיחשב לאפס או להיהפך לאפס.

[קכט]

אשר לרכיבית, אין דבר מוטעה יותר מהדעה הנרמזת שם; שהרי הבריאות ומלוא הכוחות, טובות ראשוניות ונכספות מאוד, מתלוות רק לעתים קרובות לעושר שבבטלה ובתאוות, והם קניינם הרגיל של בני-אדם הממוצעים האוהבים את המלאכה והמרוסנים. הוא הדין בשלוות הנפש, כיוון שהעשיר עלול להפסיד יותר והוא מורגל פחות לעמוד במחסור. וכן האהבה הטוהרה בין חבר לידידו, בין אב לבנו, בין אח לאחיו, בין בעל לאשתו, היא כזאת במעמד הבינוני, ורק לעתים רחוקות בתוך העושר.

[קל]

בעניין העושר מביאים לנו כתבי-הקודש את המשלים הבאים: 'אוהב כסף לא ישבע כסף' (קהלת ה, ט); 'עשר שמור לבעליו לרעתו' (שם שם, יב); 'בוטח בעשרו הוא יפול' (משלי יא, כח); 'נבהל להון איש רע עין ולא ידע כי חסר יבואנו' (שם כח, כב); 'נבחר שם מעשר רב' (שם כב, א); 'ראש (ריש) ועשר אל תתן לי

הטריפני לחם חקי' (שם ל, ח). במשנה שנינו: 'איזהו עשיר? השמח בחלקו' (אבות, פרק ד); 'מרכה נכסים מרכה דאגה' (שם פרק ב).

[קלא]

אשר לסיבה הראשונה, ההיגיון והניסיון מוכיחים לנו כי חיי עבודה והתנהגות ישרה וזהירה רק לעתים רחוקות ביותר עלולים להביא מישוהו למצב, שבו יחסר לו הנחוץ לפרנסתו; — כי להתרגז תמיד בציפיה לכל מקרה שעלול לקרות משמעו לגרום לנו סבל בטוח כדי להימנע מסבל מופקפק; — וכי לעתים קרובות השאיפה להשיג יותר מביא לאבדן מה שבידינו.

[קלב]

הדת מצדה מבטיחה שהאיש הצדיק, השומע בקול ה' והבוטח בה', לא יפקירנו לעולם ה' לעוני של ממש. אמר נעים זמירות ישראל: 'נער הייתי גם זקנתי ולא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם' (תהלים לז, כה).

פרק שני

מצוות-עשה כלליות

[קלג]

אין די בכך שנימנע מעשות רע: יש לעשות טוב: 'סור מרע ועשה טוב' (תהלים לז, כז).

[קלד]

תורת ה' מצווה אותנו לעשות להועיל לרענו, גם לאויבנו בנפש. 'כי תפגע שור אויבך או חמור תעה השב תשיבנו לו. כי תראה חמור שנאך רבץ תחת משאו וחדלת מעזב לו, עזב תעזב' (תפרק את משאו) עמו' (שמות כג, ד-ה).

[קלה]

התלמוד מסווג כחובות גמורות, כלומר חובות שבתי-הדין כופים על עשייתן, כל עזרה שאדם יכול להושיט לזולתו ללא הפסד שלו, והוא מכנה את הסירוב לעשות כן מעשה סדום⁴³: 'כש'זה נהנה וזה אינו חסר' כופין על מידת סדום' (בבא בתרא יב).

[קלו]

אך גם כאשר אי-אפשר להועיל לזולת בלי טרחה ונזק לעצמנו, הרגש האנושי ואהבת-הבריות הם מצוות המובאות בכל עמוד של כתבי-הקודש ושל ספרות חז"ל.

[קלז]

תורת ה' מצווה אותנו באופן כללי שנרצה שיהיה לזולת מה שהיינו רוצים שיהיה לנו: 'ואהבת לרעך כמוך' (ויקרא יט, יח). רבי

⁴³ אשמתם העיקרית של תושבי סדום ועמורה לא היתה מה שמכנים 'מעשה סדום', אלא ההתעלמות מן העניים ('חזקאל טז, מט), והפגיעות החמורות שהיו פוגעים במי שבא אצלם היתה מכוונת למנוע ביקורי זרים.

עקיבא הגדיר כתוב זה ככלל גדול בתורה; בן עזאי סבר כי חשוב עוד יותר הפסוק (בראשית ה, א) הקובע כי האדם נברא בצלם אלוהים: 'ואהבת לרעך כמוך, רבי עקיבא אומר, זה כלל גדול בתורה, בן עזאי אומר, זה ספר תולדות אדם — כלל גדול מזה' (תורת כהנים). שני התנאים הללו מלמדים אותנו במאמריהם, כי אהבת הזולת היא מטרת הדת, וכי יש להרחיב אהבה זו על כל בני המין האנושי, כיוון שכל בני-האדם ללא יוצא מן הכלל נבראו בצלם אלוהים. גם רבי עקיבא, בהשראת אותם רגשות עצמם שהדריכו את דברי בן עזאי, אמר במקום אחר: 'חביב אדם שנברא בצלם' (אבות ג).

[קלח]

חכמי התלמוד מכנים בשם 'צדקה' את מתן העזרה הכספית לעני, ובשם 'גמילות חסדים' כל צורה של עשיית טובה לזולת. הם אומרים שגמילות חסדים גדולה מצדקה משלוש בחינות:
(א) צדקה עושים רק בכסף, גמילות-חסדים גם בגוף;
(ב) צדקה אין עושים אלא למען העניים, גמילות חסדים גם למען העשירים;
(ג) צדקה עושים רק לחיים, גמילות חסדים גם למתים (סוכה מט).

[קלט]

אותם חכמים גם אומרים, כי 'צדקה וגמילות חסדים שוקלת כנגד כל מצוותיה של תורה' (ירושלמי פאה, פרק א).

[קמ]

בפרשם את הכתוב: 'אחרי ה' אלהיכם תלכו' (דברים יג, ה) הם מסיקים, שיש להידמות לה' בחסדים שהוא גומל לכול: 'מאי דכתיב אחרי ה' אלהיכם תלכו, וכי אפשר לו לאדם להלך אחרי שכינה וכו' אלא להלך אחר מידותיו של הקדוש-ברוך-הוא; מה הוא מלביש ערומים וכו' אף אתה הלבש ערומים, הקדוש-ברוך-הוא ביקר חולים וכו', אף אתה בקר חולים, הקדוש-ברוך-הוא ניהם אבלים וכו', אף אתה נחם אבלים, הקדוש-ברוך-הוא קבר מתים וכו', אף אתה קבור מתים' (סוטה יד).

[קמא]

מסופר בתלמוד כי בזמן רדיפות נעצרו רבי אליעזר בן פרטא ורבי חנינא בן תרדיון, והראשון אמר לחברו: 'אשריך שנתפסת על דבר אחד אוי לי שנתפסתי על חמישה דברים; אמר לו רבי חנינא: אשריך שנתפסת על חמישה דברים ואתה ניצול אוי לי שנתפסתי על דבר אחד ואיני ניצול, שאת עסקת בתורה ובגמילות חסדים ואני לא עסקתי אלא בתורה בלבד'. ועל סיפור זה מוסיף התלמוד את המימרה הבאה: 'כל העוסק בתורה בלבד דומה כמי שאין לו אלוה' (עבודה זרה יז).

[קמב]

מעשה חשוב של אהבת-הבריות, שעליו ממליצים מאוד חכמי המשנה והתלמוד, הוא להשתדל להביא שלום בין יחידים הכועסים זה על זה; הם מקלסים מידה זו של 'הבאת שלום בין אדם לחברו' והם מונים אותה בין המעשים שהאדם 'אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא' (פאה פרק א).

[קמג]

הלל היה אומר: 'הווי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום' (אבות פרק א). באבות דרבי נתן (פרק א) מסופר שכאשר נודע לאהרון שריב התגלע בין שני יחידים, היה בא לכל אחד מהם בנפרד ומספר לו כי השני התחרט והתעצב והודה בטעותו, ובדרך זו היה מכין לבם להשלים זה עם זה.

[קמד]

חכמי המשנה ממליצים: 'הווי דן את כל האדם לכף זכות' (אבות פרק א); 'הווי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות' (שם, שם); 'הווי מקבל את כל האדם בשמחה' (שם פרק ג); 'הווי מקדים בשלום כל אדם' (שם פרק ד); 'הווי שפל רוח בפני כל אדם' (שם, שם). הם אומרים כי בעל 'עין טובה ורוח נמוכה ונפש שפלה מתלמידיו של אברהם אבינו' (שם פרק ה). חכמי התלמוד אמרו: 'שלושה סימנים יש באומה זו (ישראל): הרחמנים והביישנים וגומלי חסדים' (יבמות עט). בספר חסידים (סעיף פז) נאמר: 'אם אין אדם רחמן, מה בינו לבין בהמה שאינה מקפדת וחוששת בצער חברתה?'.

חיי-תמיד בצוותא מניחים שבין בני-הזוג תהיה נטייה הדדית, כלומר הם דורשים שיאהבו זה את זה; לולי כן, לא יוכלו להיות מאושרים בחייהם המשותפים, והתחברותם לא תהיה מבוססת על הרגש הטבעי של חברתיות, כלומר על ההרגשה שטוב לאדם לחיות בחברה.

[קמח]

ברור אפוא שכדי שיהיו הנישואין לפי הטבע, הכרחי שתהיה נטייה טבעית בין שני היחידים המתקשרים בהם, או לפחות שנטייה כזאת תוכל להתקיים, ודבר זה דורש שיקול רציני ביותר מצד שני בני-הזוג עצמם ומצד הוריהם או אפטרופסיהם.

[קמט]

חוטא אפוא נגד טבע הנישואין, ובוגד בה בעת גם כעצמו וגם באדם שאתו הוא מתחבר —

(א) מי שקובע את בחירתו לפי כל קנה-מידה אחר, ולא לפי הנטייה ההדדית;

(ב) מי שמתחבר לאדם שאינו מוכר לו היטב או שאינו מכיר אותו היטב;

(ג) מי שמתחבר לאדם, שלא יוכל לאהוב אותו מטעמים פסיים או מוסריים, או אם לא ייתכן שאותו אדם יאהב אותו מאיזו סיבה שהיא;

(ד) מי שלבו תפוס באהבה אחרת, או מי שיתחבר לאדם הנמצא במצב כזה, בלי שהתחילה לפחות האהבה הקודמת להיחלש;

(ה) מי שאוהב אדם ומשיג אותו כמעט דרך כיבוש, לאחר שאותו אדם הראה לו שהוא כוחל בו;

(ו) כל מי שיודע שלא יהיה מסוגל לשמור אמונים שלמים לאדם שאתו הוא מתחבר בנישואין, או שלא החליט החלטה נחושה להתנהג כך; ובמיוחד אם הוא מזהם עצמו במשפטי-ההפקרות הכזים לנאמנות בין בני-הזוג, לפחות מצד הגבר, בטענם שזו מידה גולמית שאבד עליה כלח; או אם הוא, למרות נאמנותו, כה מהסס ושפל-רוח שיתבייש בגללה בפני בני-אדם מושחתים, המתפארים בחיי-ההפקר שלהם.

חלק שני

חובות מיוחדות

פרק ראשון

על בני-הזוג

[קמה]

האדם הוא חברתי לפי טבעו, כלומר הוא שמח לפי הטבע אם הוא נמצא בתוך חברה, ועצוב אם הוא נתון לכידוד ולכידדות (סעיף ד); הוא נולד אפוא בנטייה לחיות בקהל יחידים אחרים, השייכים אף הם לגזע האנוש (סעיף ה); הטבע מניע אותו לקשור את עצמו לבן-זוגו, ולא להסתפק, כבעלי-החיים חסרי-השכל, בהתקרבות רגעית עתה לנקה זו ועתה לנקה זו. החברות הגדולות — האזרחיות, המדיניות והבינלאומיות — שכלעדיהן לא היתה אפשרות לאדם לפתח את כוחותיו ולא היה יכול לעולם למלא ייעודו הנשגב, לא יכלו להופיע על האדמה לולי נוצרה תחילה החברה המשפחתית הקטנה, המורכבת מאב, מאם ומבניהם. על כן מוסד-הנישואין הוא דרישה של הטבע, כלומר דרישת האלוהים, יוצר הטבע.

[קמו]

הנישואין, שהם דרישת הטבע, קודשו בתורת ה', האוסרת והמענישה כמות את הניאוף.

[קמז]

אין מקור הנישואין בתאוה, שהרי אין היא מסוגלת ליצור חיי-תמיד משותפים אלא רק ההתקרבות הרגעית הקיימת בין בעלי-החיים.

[קנ]

משנקשר קשר-הנישואין על יסוד הנטייה ההדדית, או לפחות מבלי שלשום צד תהיה רתיעה או בחילה מפני השני, חובה יסודית ומתמדת של בני-הזוג לשקוד על כך, שהדבקות והאהבה ההדדית תתקיימה כל הזמן, או – אם יש צורך בכך – תיווצרנה.

[קנא]

את האהבה רוכשים ושומרים

(א) באהבה, כלומר בדבקות הכנה ושלא על מנת לקבל פרס. האהבה החושנית בלבד עלולה להזיק בשתי דרכים לרכישת אהבת הזולת ולשמירתה; ראשית-כול, בכך שהיא מציגה את האהבה כשפל ובזוי בעיני הנאהב, ושנית בכך שהיא הופכת את האהבה לקנאי ולרודה באהוב, ואז ההוא יוכרח לא לאהוב אותו, אלא לשנוא אותו. בעל הקשור בכנות ובאהבה שאינה תלויה בדבר להברתו לא ייתן לעולם, כי אהבתו אליה תיהפך למזיקה, לכבדה ולבלתי-נוחה לה, כאשר דורשים ממנה לוותר על כל תענוג חברתי הגון. בעל חסר-רגש, האהב את אשתו אך ורק בשל ההנאה שהוא מפיק ממנה, בערך בדרך שבה הקמצן אוהב את אוצרו, ידרוש לשווא וללא צדק שאשתו תאהב אותו. בדומה לכך, אשה הדבקה בבעלה לא תתנהג לעולם בצורה שתגרום לו להצטער ולהתחרט על החירות שנתן לה; להיפך, תדע לצמצם את השימוש בה מרצונה הטוב, אם רק תגלה (ולשם גילויים כאלה תשתמש בתבונה בעינה ובכלבה) שמה שהיא עושה מתחיל לצער אותה.

[קנב]

את האהבה רוכשים ושומרים

(ב) בקניית הוקרת בן-הזוג. קשה לאהוב את מי שאין אנו יכולים להוקירו בשל מידותיו המוסריות. הרשעים אוהבים זה את זה כל עוד קושר אותם עניין משותף; אך כל אחד מהם מוכן לבגוד בטובת רעהו, משיוכח שעניינו הוא אינו תלוי עוד בעניין חברי; ועל כן אהבה כזאת היא מטבעה לשעה בלבד. לא יצפה אדם שבן-זוגו יאהב אותו בכנות, משידע שאין בן-זוגו יכול עוד להוקירו בכנות; ולא ייתכן שבן-זוגו יקיר אותו, אם לא ינהג עם הכול, ובמיוחד עם בן-זוגו עצמו, בדרך ישרה והגונה ותואמת את מצוות הרגש והדת.

[קנג]

את האהבה רוכשים ושומרים

(ג) בהפגנת הוקרה. קשה שיאהב מי שחש שבזים לו. בוודאי אפשר וצריך שבני-הזוג יעירו זה לזה דברים, ואולם יש לעשות זאת ברכות כזאת שיהיה ברור שאין בהן משום חוסר הוקרה.

[קנד]

את האהבה רוכשים ושומרים

(ד) בויתורים. שני בני-אדם לעולם אינם מושלמים ואינם תואמים בדיוק זה לזה. כל אחד מבני-הזוג חייב אפוא לשנות במקצת את נטיותיו ואת הרגליו ואת טעמיו, כדי שיוכל, במידת האפשרות, להתאים את עצמו לחברו; עם זאת חייב הוא להתרגל לסבול ברוח הטובה ביותר את נטיותיו, את הרגליו ואת טעמיו של השני. בכל עניין, שערכו הפנימי קל, צריכה השקידה על שמירת האהבה והשלום לשתק כל נטייה אישית.

[קנה]

חברת בני-הזוג, מקור ראשון לכל חברה אחרת, היא החברה שבה מתגלות המידות הטובות בכל טוהרן ובכל כנותן; בכל חברה אחרת ייתכן שאותן מידות הן מעושות או מלאכותיות, או שמקורן בזהירות, כלומר הן תלויות בדבר, ואכן כך קורה לעתים קרובות; ואולם בחברת בני-הזוג העמדת-הפנים היא טבעית פחות, ובה קשה יותר להחזיק מסווה על הפרצוף. קשה אפוא לראות כבעל רגשות אהבה וצדק כלפי הזולת אדם שלא יוכיח, כי אותם רגשות מכוננים אותו בהתנהגותו עם בן-זוגו.

[קנו]

חוק ה' מקדש את האהבה בין בני-הזוג כאשר הוא קרוב, כי בשנה הראשונה לנישואין אין אדם צריך לצאת למלחמה ואין להטיל עליו שום חובה, אלא עליו להיות נקי לביתו, באופן שיהיה לאל-ידו לשמח את אשתו אשר לקח (דברים כד, ה). הוראה זו מכוננת ליצור את הדבקות ההדדית בין בני-הזוג, ומשהיא נוצרה, קל לשמור עליה, אם יש בבני-הזוג מידות טובות.

[קנז]

תורתנו הקדושה מחייבת את הבעל לחיות עם אשתו ולספק לה את כלכלתה ואת מלבושיה: 'כמשפט הכנות ייעשה לה... שארה כסותה ועונתה' (שמות כא, ט-י).

[קנט]

נוסף על כך המשנה מחייבת את הבעל לרפא את אשתו החולה; לפדותה אם נשבתה; לקבור אותה; לדאוג לכלכלת אלמנתו ולדיורה כל עוד היא באלמנותה (כתובות פרק ד).

[קנט]

המשנה אוסרת על הבעל לאסור לאשתו ללכת לבית אביה, או ללכת לבית משתה או ללכת לבית אבל — אלא אם יטען, בשני המקרים האחרונים, טענה מבוססת (שם פרק ז).

[קס]

חכמי התלמוד מייעצים: 'לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו שאין ברכה מצויה בתוך ביתו של אדם אלא בשביל אשתו וכו' — אוקירו לנשייכו כי היכי דתתערתו (כבדו את נשותיכם כדי שתתעשרו)' (בבא מציעא נט).

[קסא]

עוד ממליצים חכמי התלמוד בפני ראש המשפחה: 'לעולם יאכל אדם וישתה פחות ממה שיש לו וילבש ויתכסה במה שיש לו ויכבד אשתו ובניו יותר ממה שיש לו שהן תלויין בו והוא תלוי במי שאמר והיה העולם' (חולין פד).

[קסב]

וכך הם פירשו את הכתוב: 'יידעת כי שלום אהלך' (איוב ה, כד): 'האוהב את אשתו כגופו והמכבדה יותר מגופו והמדריך בניו ובנותיו בדרך ישרה והמשיאן סמוך לפרקן עליו הכתוב אומר: יידעת כי שלום אהלך' (יבמות סב).

[קסג]

עוד הם ממליצים, שניזהר מאוד פן נגרם עוול וצער לבשתינו בזה הלשון: 'לעולם יהא אדם זהיר באונאת אשתו שמתוך שדמעתה מצויה אונאתה קרובה' (בבא מציעא נט).

[קסד]

האשה חייבת לפי המשנה לשקוד על מלאכות הבית ולהיניק את ילדיה. היא רשאית להשתחרר מעבודות אלו, כולן או מקצתן, הכול לפי הגדוניה שהביאה אתה; אך תמיד חייבת היא להתעסק באיזו מלאכה, מפני 'שהבטלה מביאה לידי זימה'; וכן חייבת היא תמיד לשמש אותו (כתובות פרק ה).

[קסה]

עוברת על התקנות הקדומות של הדת היהודית האשה היוצאת לשוק בגילוי-ראש, או בזרוע חשופה, או המשוחרת והצוחקת עם כל אדם בשוק (שם, דף עב).

[קסו]

המידה הטובה ביותר של האשה היא לעשות את מה שמוצא חן בעיני בעלה, אמרו חכמי התלמוד: 'אין לך כשרה בגשים אלה אשה שעושה רצון בעלה' (הגהות מימוניות, הלכות אישות, פרק טו).

[קסז]

הרמב"ם הורה שאין הבעל צריך להיות קנאי יתר על המידה, ו'לא יבעול בעל כורחה אלא בדעתה ומתוך שיחה ושמחה'; ואחר-כך הוא מוסיף: 'וכן ציוו חכמים על האשה שתהיה צנועה בתוך ביתה ולא תרבה שחוק וקלות ראש בפני בעלה ולא תתבע תשמיש המיטה בפיה ולא תהיה מדברת בעסק זה ולא תמנע מבעלה כדי לצערו עד שיוסיף באהבתה... ותיזהר מקרוביו ובני ביתו כדי שלא יעבור עליו רוח קנאה; ותתרחק מן הכיעור ומן הדומה לכיעור. וכן ציוו חכמים שיהא אדם מכבד את אשתו יותר מגופו ואוהבה כגופו, ואם יש לו ממון מרבה בטובתה כפי ממונו, ולא יטיל עליה אימה יתרה, ויהיה דיבורו עמה בנחת, ולא יהיה עצב, ולא רגז. וכן ציוו על האשה שתהיה מכבדת את בעלה ביותר

מדאי, ויהיה עליה מורא ממנו, ותעשה כל מעשיה על פיו, ויהיה בעיניה כמו שר או מלך, מהלכת בתאוות לבו ומרחקת כל מה שישנא. וזה דרך בנות ישראל ובני ישראל הקדושים והטהורים בזיווגן, ובדרכים אלו יהיה יישובן נאה ומשובח' (הלכות אישות, פרק טו).

[קסח]

בעניין המידות הטובות של האיש יש לקרוא את שבחי אשת החיל בפרק האחרון של משלי שלמה. עצות-חכמה רבות המכוונות לאשה אפשר לקרוא בספר 'מוסר' מאת כלץ⁴³, פרק ו, ב'ראשית חכמה' (פרק דרך ארץ, סעיף ד), וב'שבט מוסר' (פרק כד).

[קסט]

- הספר 'שבט מוסר' מייעץ לאשה:
- (1) ניקיון במלבושיה בכל עת;
 - (2) נחת חן ושפה רפה כלפי בעלה;
 - (3) מתינות שתביא אותה לרסן את דרישותיה על-פי המסיבות שבהן הוא נתון;
 - (4) לנחם אותו בעת צרה;
 - (5) חריצות ופעילות במלאכות הבית;
 - (6) להעמיד את בעלה לנגדה תמיד, גם כשהוא רחוק;
 - (7) לא להרבות בשיחה;
 - (8) לא לשבח, בשיחותיה עם בעלה, את יופיים של גבר אחר או של אשה אחרת;
 - (9) לא לקנא בנשים אחרות;
 - (10) לא להיות סקרנית בדברים שאינם נוגעים לה;
 - (11) לא להרבות לצאת מביתה.

⁴³ ספר המוסר או המפואר, מאת ר' יהודה כלץ (הערת המתרגם).

פרק שני

על ההורים

[קע]

האהבה לבנים היא צו כה תקיף של הטבע ושל השכל, עד שאין צורך בשום חוק חקוק כדי להחדירה לתודעתנו. היא צו הטבע, ואנו רואים שבדחיפתה גם בני-אדם וגם בעלי-החיים הדוממים אוהבים אהבה עזה את זרעם ומגינים עליו בכל מאודם ובמאמצים ובקרבנות גדולים. עד כדי כך לפחות שאין הוא מסוגל לדאוג לשמירת עצמו. והיא צו השכל, המראה לנו שאין אחר שיהיה זכאי לטיפולנו כמו היצורים, שרצוננו הביאם לאור העולם ושמרצוננו נובעים כל צרכיהם.

[קעא]

התלמוד קובע שהאב, אף אם יהיה עני מרוד, חייב לפרנס את ילדיו ושבת-המשפט רשאים לאכוף עליו חובה זו, אם מתברר שיש לו אמצעים לכך; אם לא כן, חייבת הרשות הציבורית לפרנס את זרעו, רק עליה להכריז ברכים כי אותו אב הוא אכזר מעופות הטרף (כתובות מט).

[קעב]

חוק ה' הוציא מיד ההורים את הזכות על חיי בניהם ומותם, שבימי קדם היתה נתונה בידי ראשי המשפחות כלפי כל בניהן, כפי שמוכיח דין המוות שחרץ יהודה על תמר כלתו (בראשית לח, כד). החוק משאיר בידי ההורים רק את הזכות להביא את בניהם בפני בתי-המשפט, והם לבדם היו מוסמכים לגזור את הדין (דברים כא, יח-כא).

[קעג]

החוק מחייב את האב ללמד את בניו מצוות הדת ולדבר עליהן בשבתו בביתו ובלכתו בדרך, בשכבו ובקומו, כמה שנאמר: 'ושננתם לבניך ודברת בם' וגו' (דברים ו, ז), וכן לחנכם לידיעת הנפלאות שהוכיחו את שליחותו של משה רבנו: 'והודעתם לבניך

לשוט בנהר. תנא אחר קובע, שמי שאינו מלמד את בנו אומנות כאילו לימד אותו להיות ליסטים (קידושין כט).

[קצו]

חכמי המשנה והתלמוד ממליצים לעסוק במלאכה ומשבחים הם את בעלי-המלאכה; רבים מביניהם היו עצמם בעלי-מלאכה. במשנה שנינו: 'אהוב את המלאכה' (אבות א). התלמוד אומר: 'אין בעלי אומנויות רשאים לעמוד מפני תלמידי חכמים בשעה שעוסקין במלאכתם' (קידושין לג). עוד נמצא בתלמוד המשל הבא: 'שב שני הוה כפנא ואבבא אומנא לא חליף (שבע שנים היה רעב, אך על פתח האומן לא חליף)' (סנהדרין כט).

[קעז]

מזיק לחברה ובוגד בבנו מי שמיעד את בנו למקצוע מדעי, ולא למלאכת-יד, מבלי לבדוק מה הם נטיותיו וכשרונותיו. כיוון שלכך דחפתו שאפתנותו או משהו אחר. הוא מזיק לחברה, כי הוא מעמיד לרשותה מלומד בלתי-מוכשר, ושעל כן הוא מיותר ואפילו מזיק, ונוטל ממנה בעל-מלאכה מועיל. הוא בוגד בבנו, כי הוא מכלה את נעוריו בעמל הלימודים, שלא יהיו לטובתו.

[קעח]

התלמוד מורה, שאין לשאת אשה כל עוד לא הובטחו אמצעי הקיום: 'אשר בנה אשר נטע אשר ארש — לימדה תורה דרך ארץ, שיבנה אדם בית ויטע כרם ואחר כך ישא אשה, ואף שלמה אמר בחכמתו: הכן בחוץ מלאכתך ועתדה בשדה לך — אחר ובנית ביתך' (סוטה מד).

[קעט]

האב חייב לדאוג בכל כוחותיו להשאת בנותיו בעודן צעירות לימים, משהגיעו לגיל הנישואין. הוא עושה מעשה בלתי-אנושי, העלול להיות סיבה לפשעים, אם משיא הוא את בתו הצעירה לזקן: 'אל תחלל את בתך להזנותה: ר' אליעזר אומר: זה המשיא בתו לזקן, ר' עקיבא אומר: זה המשהא בתו בוגרת, 'איזהו עני רשע ערום? זה המשהא בתו בוגרת' (סנהדרין עו).

ולבני בניך יום אשר עמדת וגו' (שם ד, ט). לפי הטבע משפיעים הדוגמה וההנחיות של האב השפעה בעלת תוקף רב על הבנים, ועל כן שמירת החוק הזה היא הערובה החזקה ביותר להסידורם ולתום-דרכיהם של הבנים, וכתוצאה מכך גם לטובת החברה ולאישור האבות עצמם. לשווא ידרוש אב שבניו ישמרו את משפטי הדת והמוסר, אם לא יכווננו לכך מעשיו ודיבוריו הוא.

[קעד]

כלץ אומר (בפרק ז) על נושא זה: 'צריך האדם להישמר שלא לדבר דבר מגונה בפני הבן ולא לעשותו; ואף-על-פי שהוא מגונה אם עשאו בין בפני הבן בין שלא בפני הבן, אבל מכל מקום יותר גנאי הוא לעשות דבר מגונה או לאמרו בפני בנו, שמא יתלמד בנו ממנו ויעשנו; ואם יאמר לו למה עשית כך וכך, ישיב לו הבן, והלא כך וכך עשית אתה. ועל זה אמרו רבותינו ז"ל: "קשוט עצמך ואחר כך קשוט את אחרים". ואם ישמע דבר מגונה, צריך שיתעבנו מאוד האב בפני הבן, ויפליג בגנותו כדי שיתגנה הדבר בעיני בנו'. — בספר חסידים (סעיף תקעז) נאמר: 'כתיב (משלי א, ז): "יראת ה' ראשית דעת, חכמה ומוסר אוילים בוו", מה עניין מוסר לראשית דעת? וסמוך לו (שם שם ח): "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמן", מן הדין לא היה לאהוב את הבנים אלא מעת שהבנים נכנסים ביראת ה' שנאמר (שם ח, יז) "אני אוהבי אהב", שהרי אם אדם אוהב גופן של זרעו כך אוהב הכלב את גוריו וכל הבריות אוהבים ילדיהם ועל זה נאמר (קהלת ג, יט): "ומותר האדם מן הבהמה אין כי הכל הבל". אבל אדם יש לאהוב דעת בניו לשם שמים, שהרי אם הולך בנו או בתו בחושך או במקום שיראה מהם שלא יהא תקנת גופם, אומר לעבדו או לשפחתו ללכת עמהם, או הוא בעצמו ילך עמהם פן יינזק הגוף ופן יבוא הגוף לידי נזק, ויותר צריך להיות נזהר מדעת בניו ובנותיו פן יחטאו במעשיהם ובגופם בהרהור לבם שנאמר (איוב א, ה): "כי אמר איוב אולי חטאו בני וברכו אלהים בלבכם".

[קעה]

חכמי המשנה מטילים חובות אחרות על האב כלפי בנו: ללמדו אומנות ולהשיאו אשה. יש ביניהם המוסיפים גם את החובה ללמדו

[קפ]

על האדם להיזהר מכל משוא-פנים לטובת משהו מבניו, כי דבר זה עלול להביא למחלוקות הרות-אסון ולשנאות ממושכות בין אחים; לעולם אל ישנה אדם בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת (צמר משובח, שבו נארגה כתונת-הפסים) שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו, נתקנאו בו אחיו ונתגלגל הדבר וירדו אבותינו למצרים' (שבת י').

[קפא]

אף-על-פי שזכאי האב לכך, שבניו יצייתו לו ויכבדו אותו, אסור לנצל זכות זו כדי להטיל עליהם דברים כבדים מדי או שלא במקומם, והתנהגות כזאת כמוה כהסתתם למרי ולחטא: 'לא יצווה האב לבנו דברים הקשים וכבדים עליו לעשות פן יימנע מלעשותם ויימצא מחטיאו' (ספר חסידים, סעיף תקסז).

[קפב]

התלמוד אומר: 'ולפני עור לא תתן מכשול — במכה לבנו גדול הכתוב מדבר' (מועד קטן יז); פירוש הדבר, שהאדם העושה זאת מתחייב על המעשים הרעים שאליהם עלול להיסחב בנו בשל התגררותו.

ספר שליש

על הבנים

[קפג]

החיבה הראשונה והטבעית ביותר שבה חש האדם היא בלי ספק החיבה להוריו; וחיבה זו, הנוצרת בימי ילדותנו, הניזונה יום-יום מאלף סיבות והגדלה אתנו, היא גם הקשה ביותר להימחק או להיחלש אצלנו. גם בשל רגש הצדק, המניע אותנו להכיר טובה לכל המיטיבים לנו, אנו נוטים להיות אסירי-תודה להורינו, שנטלו על עצמם לטובתנו עמל כה רב וכה כבד ודאגות כה כבדות במשך שנים רבות.

[קפד]

מישהו, שאין בתוכו לב-אדם, אחד האנשים המשתדלים לערער בעזרת פלפולים את אושיות ההכרה האנושית, העז ללמד את הבנים שאין מוטלת עליהם כל חובה כלפי הוריהם, שהרי לא הניע אותם להולידם שום גורם אחר זולתי תשוקתם לבדה. ייתכן שדבר זה נכון לגבי אנשים חסרי-מוסר, צאן מרעיתו של אפיקורוס, המולידים בנים שהורם בלתי-ידוע, כדי שלא לקבל על עצמם את עול זרעם. אבל מי שהדת והמוסר מדריכים את פעמיו, ושנטל על עצמו את העול הכבד של הנישואין, ואת הדאגות ללא סוף של החינוך החומרי והמוסרי של בניו, אי-אפשר לומר עליו שבהולידו אותם לא נתן דעתו אלא על תשוקתו — שהרי אותה היה יכול לספק בקלות רבה בלתי טרדות כה רבות.

[קפה]

אחרי מצוות עשרת הדיברות 'כבד את אביך ואת אמך' באים בספר שמות הדברים האלה: 'למען יארכון ימיך על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך', ובדברים: 'למען יאריך ימיך ולמען ייטב לך על האדמה וגו'.' חכמינו הקדמונים ייחסו הבטחות אלו לחיי היחיד, לדעת אחדים בעולם הזה ולדעת אחרים בעולם הבא. ואולם אבן-עזרא מייחס אותן לאומה בכללה, כלומר הן נוגעות לעצמאות

המדינית. ורלב"ג מוסיף שכיבוד ההורים מביא לידי פעולה תקינה של בית המשפחה, והיא מצדה מכניסה את המשמעת ואת ההרמוניה בחברה האזרחית, וכתוצאה מכך גם את הכוח ואת העצמאות של האומה.

[קפו]

תורתנו הקדושה גם מצווה: 'איש אמו ואביו תיראו' (ויקרא יט, ג) ומטילה עונש מוות על מכה הוריו (שמות כא, טו) ועל המקלל אותם (שם שם, יז). העם כולו קילל, בשעת כניסתו לארץ היעודה, על-פי מצוות ה', את המקללים את הוריהם: 'ארור מקלל אביו ואמו' (דברים כז, טז). שלמה אמר בספר משלי: 'שמע לאביך זה ילדך, ואל תבזו כי זקנה אמן' (כג, כב); 'אויל ינאץ מוסר אביו' (שם טו, ה); 'עין תלעג לאב ותבזו ליקהת אם, יקרוה ערבי נחל ויאכלוה בני נשר' (שם ל, יז).

[קפז]

המשנה מונה את כיבוד האב והאם בראש הדברים היפים, המזכים את האדם בפירותיהם בעולם הזה ושרקנם קיימת לו לעולם הבא (פאה א).

[קפה]

ר' שמעון בן יוחאי, אחד מחכמי המשנה, שנה: 'גדול הוא כיבוד אב ואם שהעדיפו הקדוש-ברוך-הוא יותר מכיבודו, שנאמר: כבד את אביך ואת אמך, ונאמר: כבד את ה' מהונך; ממה את מכבד? משיחנך. מפריש לקט שכחה פאה, מפריש תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני וחלה ועושה סוכה לולב ושופר ותפילין וציצית ומאכיל את העניים ואת הרעבים ומשקה את הצמאים; אם יש לך, את חייב בכל אילו, ואת אין לך, אין את חייב באחת מהן; אבל כשהוא בא אצל כיבוד אב ואם, בין שיש לך הון בין שאין לך הון, כבד את אביך ואת אמך, ואפילו את מסבך על הפתחים' (תלמוד ירושלמי פאה א).

[קפט]

התלמוד מגדיר את כיבוד ההורים ומוראם: 'איזהו מורא ואיזהו כיבוד? מורא — לא עומד במקומו (פירש רש"י: במקום המיוחד

לאביו לעמוד שם בסוד זקנים עם חבריו בעצה) ולא יושב במקומו ולא סותר את דבריו ולא מכריעו; כיבוד — מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה (פירש הרמב"ם בהלכות ממרים, פרק ו: משל אב, ואם אין ממון לאב ויש ממון לבן, כופין אותו וזן אביו ואמו כפי מה שהוא יכול) מכניס ומוציא' (קידושין לא).

[קצ]

התלמוד (שם) מביא כדוגמה לכיבוד ההורים מצד הבן את מעשהו של נכרי, דמא בן נתינא, שוויתר על עסק המכניס כסף רב שהוצע לו ובלבד שלא יעיר משנתו את אביו, שתחת כרו היו מונחים המפתחות שהיו נחוצים כדי לבצע את המכירה.

[קצא]

סיפוק צורכי ההורים אינו מעשה טוב אם אין מתלווים אליו אהבה ומורא. התלמוד (שם) אומר: לפעמים מפרנס אדם את אביו במעדנים ויורש גיהינם; לפעמים מעביד אותו בריחים והוא זוכה לגן-עדן; בתלמוד הירושלמי (פאה א) מובהרת הוראה זו בשתי עובדות. איש אחד היה מפרנס את אביו ביונים. יום אחד שאל האב את בנו, כיצד היה משיג את האמצעים להוצאות כאלה, והוא ענה לו: 'זקן, אכול ושתוק, גם הכלבים אוכלים ושותקים'. זה, שהיה מפרנס את אביו ביד רחבה, ירש גיהינם. אחר היה טחן לפי מקצועו. יום אחד הוזמן לעבוד באנגריה, ואמר לאביו: 'שמור כאן על הטחנה ואני אצא לאנגריה; שאם יקרה ואוכה, טוב שאני אוכה ולא אתה, אם יקרה ואיעלב, מוטב שאיעלב אני ולא אתה'. האיש ההוא, שהטיל על אביו לטחון בריחים, זכה לגן-עדן.

[קצב]

עצת החכמה היא ללכת בעצות האב. קלץ (פרק ה), בהעירו על משלי כג, כב: 'שמע לאביך, זה ילדך' כתב: 'מאחר שהוא ילדך, הוא אוהב אותך, קבל מצוותיו כי הוא מלמדך להועיל'. הוא מוסיף ואומר, כי בגלל הבדלי הטבע בין הגילים ייתכן שעצת הזקנים תהיה בזויה ואווילית בעיני הצעיר; אך בסופו של דבר יוכיח לו הגיסיון שהיא נכונה ומצוינת, ואילו דעתו היתה אווילית וראויה לפתי.

[קצג]

אין כיבוד ההורים צריך להגיע עד כדי ללכת אחריהם, לחקותם או לציית להם במעשים המנוגדים לדת או למוסר. ראה בבא מציעא לב. על מקרים מיוחדים בתחום זה ראה ספר חסידים, סעיפים תקסא-תקסד.

[קצד]

יש לכבד את ההורים גם אחרי מותם: 'מכבדו בחייו ומכבדו במותו' (קידושין לא). ספר חסידים (סעיף תקעא) מוסיף שעל הכן לתאר לעצמו כאילו האב המת עודנו חי, ועל כן אלי עשה אותם דברים שהיו מצערים אותו לו היה חי; שהרי הנשמה מאריכה את חייה אחרי הגוף והיא יודעת את הנעשה בעולם הזה, כפי שמתבאר מדברי ספר שמואל א (ב, לג): 'ואיש לא אכרית לך מעם מזבחי לכלות את עיניך ולאדיב את נפשך'⁴⁴.

[קצה]

חכמי המשנה מייעצים לכבד את האב החורג, את האם החורגת ואת האח הגדול: 'כבד את אביך ואת אמך' — את אביך זו אשת אביך, את אמך זה בעל אמך, וי' יתרה לרבות את אחיך הגדול' (כתובות קג).

סר קר רביעי

על האחים ושאר הקרובים

[קצו]

הטבע והדת ממליצים במידה שווה על האהבה בין אחים. תורת אלהים תומכת בייבום (דברים כה, ה-י), שנוסד כדי לקיים זכר אח שמת בלי זרע.

[קצז]

החורה מצווה את מי שידו משגת לגאול את קרובו, שבגלל עוניו נמכר לעבד לנכרי (ויקרא כה, מז-מט), וכן לגאול נכסים דלא-ניידי שלו שנאלץ למוכרם (שם שם, כה).

[קצח]

שלמה אמר כי האח נולד כדי לסייע במסיבות קשות: 'ואח לצרה יולד' (משלי יז, יז).

[קצט]

ספר חסידים מספר (סעיף תרס) שאדם שמתו עליו בניו, בהתקרבו לסוף ימיו אמר: אני יודע שלא נכשלתי בחטאים כאלה שעשוני ראוי לאסון כה גדול. אבל היתה לי אחות, שנתאלמנה בגיל צעיר, והיתה חפצה להינשא שוב, ואולם בצניעותה לא גילתה לי את משאלתה. אני ניצלתי את שתיקתה, התרשלתי ולא דאגתי להשיאה שנית, כדי שאוכל לרשת את נכסיה. על כן בצדק העניש אותי ה', בקחת את בני הכוגרים.

[ר]

בתלמוד (יבמות סב-סג) נאמר: 'האוהב את שכניו והמקרב את קרוביו והנושא את בת אחותו והמלווה סלע לעני בשעת דוחקו, עליו הכתוב אומר: אז תקרא וה' יענה תשוע ויאמר הנבי (ישעיה נח, ט)'.⁴⁵

⁴⁴ נביא בישר לעלי הוקן שהכהונה הגדולה לא תתמיד במשפחתו, בעונש על המעל שמעלו שני בניו בכהונתם; ואולם הוסיף: 'ואיש לא אכרית לך מעם מזבחי (כלומר יהיו לך צאצאים שיכהנו בקודש, ואולם לא יהיו כהנים גדולים) לכלות את עיניך ולאדיב את נפשך'. — מחבר ספר חסידים מבין מלים אלו כפשוטן, וכאילו הן מתייחסות לנפשו של עלי אחרי מותו. ואולם רד"ק ומפרשים אחרים מבארים כאן, כי סבל הצאצאים המאוחרים מיוחס באורח ציורי לאביהם המת, ופירוש 'עיניך' ו'נפשך' הוא, לפי דעתם, 'עיני צאצאיך' ו'נפש צאצאיך'.

ויכוח על חכמת הקבלה ועל קדמות ספר הזהר

מתוך ההקדשה לאלחנן (גראציאדיו) ישעיה אסקוליי*

בהכירי את ענוותך ואת אהבתך למדע, ומסירותך לקידום היהדות, במקום שיר חתונה אני מביא לפניך כשי עבודה מדעית, עבודה המכוונת לקבוע כי זר וכלל וכלל לא מקודש הוא מקורן של תורות מסוימות, שבימי הביניים חדרו אל היהדות והפכו (בארצות מסוימות) דת, שכל עיקרה היא חיי חברה ואהבת הבריות למסטיות זרה לחלוטין לצורכי החברה.

חצי יובל שנים חלף מאז כתבי דו־שיחים אלו, שכבר הזכרתי אותם באיגרותי הראשונה לרב המפורסם ש"י רפופרט (אוגוסט 1829), שהודפסה ב'כרם חמד', כרך א'; והייתי מניח אותם עוד במגירתי מחשש שמא אביך את מצפונם של כמה יראי-שמים, את נשמתם של כמה אנשים שהם באמת דתיים וראויים לכבודנו ולכל התחשבות מצדנו.

אך התוצאות המזיקות שמביאה עוד היום בין אחינו מהצפון הקנאות של הקבלה, תחת הכינוי של חסידות, הביטחון שהטענה העיקרית של עבודה זו, בדבר זמן חיבורו של הזהר, מתקבלת על דעת החכמים היהודיים בני-דורנו המפורסמים ביותר והאדוקים ביותר בשמירת המצוות, שהם תומכים בה; ועם זאת העובדה המצערת שטרם נפסק המנהג הנפסד להשתמש בכתבי הקבלה כדי לייחס לחכמי המשנה והתלמוד תורות המנוגדות למה שהם לימדו, מצד אחד זהות הכורא והבריות ומצד שני הריבוי בתוך האל — כל אלה שכנעו אותי לבסוף כי כדאי לפרסם דו־שיחים אלו, לא רק מבחינה מדעית אלא גם מבחינה דתית.

לטובת היהדות הוא שיהיה ידוע, כי מצוות התורה מכוונות, לפי דעת חז"ל, לשלמות המוסרית של האדם ולטובת החברה — וטובה זו תלויה בשמירת מצוות ה', אם כתוצאה טבעית של מוסר בני העם ואם כתוצאה על-טבעית של ההשגחה העליונה; אין טובת החברה כלל וכלל תוצאה של סחר-מכר מיסטי של הארץ עם

* תורגם בידי המהדיר.

השמים, כפי שטוענים המקובלים; וכתבי אותו זרם מיסטי, שהבורות כינתה אותם 'הפילוסופיה הדתית של היהודים', אינם כלל וכלל מוצא פיהם של חכמי המשנה והתלמוד, אלא הם כתבי-פלסתר, מאוחרים באלף שנים מאותם אנשים, ששמותיהם נלקחו כהשאלה.

אני מודה שההיסטוריה של הקבלה בתקופותיה השונות, וההיסטוריה של הרכבת הזוהר, ושם האיש, או האנשים, שיצרו חיבור רב-ממדים זה, אינם עדיין היום במספר הדברים הידועים במלואם, ויש עוד לקוות לכמה גילויים בתחום זה.

חקירותי על הקבלה אינן פרי סקרנות ספרותית, אלא תוצאה של החשק והצורך לייצב את דעותי ואת אמונותי בבעיות התיאולוגיות ולהצדיק את עצמי בפני כמה חברים יקרים ומכובדים.

משהגעתי ברגע מסוים לנקוט עמדה משלי בדבר הספרים והדוגמות של המקובלים ומשהפקדתי את תוצאות חקירותי בדור-שיחים אלו, שהתגברו על הדעות הקדומות של ידידי החכמים, אף-על-פי שהם גדולים ממני בשנים, נטשתי את הנושא הזה, לא בשל היותו נמוצה לחלוטין, אלא כדי לעסוק בענפים אחרים של מדע היהדות, שטיפול בהם היה דרוש ביתר חזקה הן בשל חובותי והן בשל נטיותי.

פאדובה, דצמבר 1851

יום ראשון

ויהי בליל הושענא רבא שנת התקפ"ו, ואני הייתי בחברת אנשים אשר לא יתנו שינה לעיניהם, למען עשות התיקון הנהוג בלילה הנורא הזה; ויבוא בתוך הבאים איש מבני פולין, לא ידעתי מתמול שלשום, כי מקרוב בא לעירנו, וישב לימיני, ויקרא עמנו ספר משנה תורה כולו וס' תהלים כולו, באהבה וברצון ובכוונת הלב, כאדם הקורא בתורה; ואולם בבואנו לקריאת האדרא הקדושה, תקפה עליו שנתו, ויישן. ויהי כאשר השלמנו גירסתנו, וייקץ האיש משנתו, ויאמר אלי: באמת אמרו חכמים (עירובין סה) לא איברי ליליא אלא לשנתא¹. אמרתי לו: אבל אמרו גם כן לא איברי סיהרא אלא לגירסא²; ואמרו גם כן (עבודה זרה ג וחגיגה יג) כל העוסק בתורה בלילה הקדוש ברוך הוא מושך עליו חוט של חסד ביום, ואמרו גם כן (מנחות קי) תלמידי חכמים העוסקים בתורה בלילה מעלה עליהם הכתוב כאילו עוסקים בעבודה, ואמרו גם כן (סנהדרין נב) כל בית שאין דברי תורה נשמעין בו בלילה אש אוכלתו.

ויאמר אלי האיש: הלא אמר החכם לכל זמן ועת לכל חפץ³, ואם אמרו בלילות חול, לא אמרו בלילות מועד: הלא אמת שינה בשבת תענוג, ואם ביום היא תענוג, הלא בלילה חובה היא; ואחם מחללים את הקודשים ומבזים את המועדות, ותענו את נפשותיכם בימים שנאמר בהם והיית אך שמת.

אמרתי לו: ואיך לא נקום בלילה הזה לשפוך שיחנו לפני ה', אחרי אשר ידענו כי ביומא שביעאה דחג הוא סיומא דדינא דעלמא,

1 בשם 'אדרא' (מושב, מפגש) נקראים כתבי קבלה: אדרא רבה, ואדרא זוטא שנכללו בתוך הזוהר ומובאים בהם עיקרי תורת הזוהר. נראה שעריכתם הסופית היא מסוף המאה ה'יג. הם כלולים גם בתיקון ליל הושענא רבה, כלומר בסדר הלימוד שרבים עורכים באותו לילה.

2 לא נברא הלילה אלא לשינה.

3 לא נברא הירח אלא ללימוד; גם מימרה זו מובאת בעירובין סה ע"א.

4 קהלת ג, א.

[ההערות להלן בנוף החיבור המסומנות בכוכבים הן משל המחבר, במספרים] משל המהדיר. -

ופתקין נפקין מבי מלכא כאשר אמרו רבותינו בזוהר הקדוש (חלק ג דף לא).

ובתוך כך יצאנו מן הבית אשר עשינו בו התיקון, ואיש-איש פנה ללכת לביתו, והאיש ההוא לא כן עשה, רק התחבר עמי לטרוד אותי בטענותיו.

וידום האיש עד רחק כל איש מעלינו, ויפן כה וכה וירא כי אין איש, ויעמוד על אם הדרך, ויפתח את פיו ויאמר: ווי לכן חייביא, שאתם כופרים בדברי קדמונינו אבות העולם מייסדי התפילה, שהתקינו לומר ביום הכיפורים: קץ מחילה וסליחה, ואתם אומרים שאין גזר-דין נחתם עד יום הושענא רבא; ולא עוד אלא שאתם מכחישים דברי התורה עצמה, שאמרה כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו: ואם כבר נחתמה הסליחה ביום העשור, איך יהיה סיום הדין ביום הושענא רבא? ולא זו בלבד שאתם מענים נפשתיכם ביום שמחה, אלא שאתם מבטלים היום ובכל ימי חולו של מועד את מצוות התפילין.⁵

עניתיו: לא מלבנו נעשה כזאת, תלילה לנו, אך רבותינו חכמי המשנה הם גזרו ואמר בזוהר חדש שיר השירים (דף ס), כי כל המניח תפילין בחולו של מועד חייב מיתה, וזה לטעמים כמוסים, הידועים אל האנשים המאושרים אשר עמדו בסוד ה'.

ויקצוף האיש ויאמר: העושה מצוות אלהיו חייב מיתה? אוי לאוזניים שכן שומעות! ואיך תדברו סרה על רבותינו חכמי המשנה לתת בפיהם דבר כזה, שהמניח תפילין ביום מן הימים חייב מיתה? והלא גם בשבת ויום טוב לא אמרו שאסור להניח תפילין, ושיהיה המניח חייב עונש, לא קל ולא חמור, ורק אמרו ששבתות וימים טובים אינם זמן תפילין, מפני שהם עצמם אות. ואיך יהיה אסור להניח תפילין בחול המועד, והלא מצאנו בתלמוד ירושלמי (הובא בהגהות מיימוניות) שאחד מן החכמים ציווה לסופר שיכתוב תפילין בחול המועד לצורך עצמו, כדי שיוכל ליתן תפילין לאדם אחר שאבדו תפילין בחול המועד: ואם המניח תפילין בחול המועד

5 הנחת התפילין בחול-המועד שנויה במחלוקת; בדרך כלל הניחו אותם האשכנזים ולא הניחו אותם הספרדים. המקובלים נתנו טעם מיסטי לאי-הנחתן בחול-המועד, ובהשפעתם גם חוגים רבים של אשכנזים (בעיקר החסידים ותלמידי הגר"א) ביטלו את מנהג הנחתן בחול-המועד. כפי שמוכח להלן, המנהג המקורי היה להניחן.

חייב מיתה, מה יהיה עונש הסופר הכותבם בחול המועד להניחם הוא עצמו, כדי להשאיל את שלו ליהודי אחר שיניחם גם הוא בחול המועד?

אמרתי לו: ואיך נכחיש את הכתוב בספר? והנה עינינו הרואות, כי כן כתוב בספר הזוהר בשם רבותינו, כי המניח תפילין בחול המועד חייב מיתה; ואם מן הירושלמי משמע שאין איסור בדבר, שב ואל תעשה עדיף.

ויען האיש: ומי הם עדיו של ספר הזוהר המעידים עליו שחכמי המשנה והתלמוד כתבוהו?

אמרתי לו: עדיו מתוכו, שכתוב בו בכל דף ודף אמר רבי שמעון, אמר רבי אלעזר, רבי חייא אמר, פתח רבי אבא. ומי הם עדיו של התלמוד? ומי הם עדיו של משנה? ומי הם עדיהם של נביאים וכתובים? ומי הם עדיו של תורת משה עצמה? אלא שכתוב בתוך הספר: וידבר ה' אל משה, ויכתוב משה, חזון ישעיהו, דברי ירמיהו, משלי שלמה, תהלה לדוד, וכן אמר רבי מאיר, רבי אומר, אמר אביי, אמר רב אשי. ואם תרצה להכחיש ס' הזוהר, תכחיש גם כן במשנה ובתלמוד, ואחר כן תכחיש גם בתורה ובנביאים, ותכפור ותאמר אין לי חלק באלהי ישראל.

ויענני האיש ויאמר: אין העניין כמו שאתה אומר, כי אמנם אין אמונתנו, בספרים מיוסדת על הספרים עצמם, כי כמה וכמה ספרים מזויפים יש, המתייחסים לאנשים אשר לא כתבום מעולם, אבל אנחנו מאמינים בספרים אשר באה עליהם הקבלה מדור לדור, מזמן מחבריהם עד היום; הנה אנחנו מאמינים בתלמוד, מפני שהתברר לנו שהתקבל אצל כללות אומתנו מזמן חיבורו עד היום; ואנחנו בטוחים שהדברים הכתובים בו הם באמת דברי החכמים הגזכרים בו, מפני שאנחנו יודעים בבירור שגם זה מאה שנה, וגם זה מאתיים, וגם זה אלף שנה ויותר, כך היתה קבלת בני ישראל כולם, וכך היתה אמונת הגאונים האחרונים והראשונים, וכך היתה אמונת רבנן סבוראי שהיו סמוכים בזמן ובמקום לחכמי התלמוד, ופרסום הקבלה הזאת בכל עדת בני ישראל מדור לדור, מאב לבן ומרב לתלמיד, הוא המבער מלבנו כל חשש זיוף בעניין התלמוד. וכן הוא הדבר בעניין המשנה, וכן בעניין הנביאים וכתבי הקודש, וכן בעניין התורה עצמה, כי הנה התלמוד והמשנה וספרי ברית חדשה לנוצרים, כולם מורים באצבע שהיתה תורת משה מפורסמת

ומקובלת באומתנו בתחילת הגלות ובסוף ימי הבית השני; והבית עצמו והעבודות אשר היו נעשות בו, עדות ברורה לפרסום אמונת התורה הזאת מיום היווסד הבית השני והלאה.

וספרי עזרא ונחמיה ודברי הימים ויחזקאל וירמיה, כולם יעידון גידון על פרסום התורה הזאת בימי גלות בבל ובסוף ימי הבית הראשון; וספר מלכים ושמואל ותהלים ושופטים ויהושע מעידים על פרסומה בכל ימי הבית וכל ימי השופטים, עד דור המדבר שבו נכתבה התורה. ולא מפני שמצאנו הספרים האלה מעידים על התורה אנחנו סומכים עליהם ועליה, אבל מפני הקבלה הנמשכת בשלשלת בלתי-מופסקת, המאמתת אצלנו פרסום הספרים האלה באומה מזמן חיבורם עד היום הזה; לפיכך אנחנו מחויבים מן השכל הישר לסמוך עליהם ועל תורת משה, כדרך שאנו חייבים להאמין בספרי המליץ הרומי ציצירו, מפני פרסומם בין האומות מן הדור ההוא עד היום. אבל אם יבוא אדם וידפיס בדור הזה נבואות נתן הנביא וגד החזון, אף-על-פי שאין הדבר נמנע שיהיו במציאות, מכל מקום אין אדם מישראל חייב לקבלם, מאחר שלא באה עליהם הקבלה הכללית מדור לדור. והנה כן ס' הזוהר, אחרי שלא הזכיר כלל במשנה ובתלמוד, ושלא היה גודע ומפורסם בימי הגאונים, ואף לא בימי רש"י וראב"ע ורמב"ם ורמב"ן והרא"ש, כמו שהודה בעל מנחת יהודה (בהקדמה)⁶, הנה הוא חסר העדות הנאמנת שכל איש ישראל וכל בעל שכל מחויב לקבל, הלא היא הקבלה המפורסמת והבלתי-מופסקת⁷, ואיננו עוד אלא מכלל הספרים הנמצאים בדורות אחרונים ומתייחסים למחברים קדמונים, כגון ס' הישר⁸ ודברי הימים של משה רבנו, וחבריהם, שהרשות נתונה לכל חכם לב לקרובם או לרחקם, כפי מה שיהיה נראה לעיני שכלו, מבלי שיהיה בזה מקום כלל לאמונה, כי אין אמונה במה שאין בו קבלה, וס' הזוהר אין עליו קבלה מזמן חיבורו עד היום.

השיבותיו: אחרי שהדבר כן הוא, הנה אני בוחר להאמין בס' הזוהר, כמו שהיתה הסכמת רוב עדת בני ישראל, וכל רבניה

6 מנחת יהודה הוא פירוש של ר' יהודה חייט על 'מערכת האלהות', שהוא ספר קבלה מאת ר' פרץ הכהן.

7 כך בדפוס המקורי; אולי צ"ל: 'מופסקת'.

8 חיבור המכיל אגדות על אדם הראשון ועל עניינים אחרים של ספר בראשית המיוחס ליוסף בן גוריון הכהן; רש"י הזכיר אותו בפירושו.

וחכמיה, מזמן היגלותו עד היום, מחלקם יהי חלקי ומגורלם יהי גורלי; ואתה אם תרצה להפיל גורלך בתוך קטני אמונה, הפילהו, ומי מעכב על ידך?

ובתוך כך מיהרתי להיכנס לביתי, וסגרתי הדלת בעדי ואשכב עד אור הבוקר, ואשכים בבוקר ואלך לבית התפילה, ובשובי ללכת לביתי נטפל עמי האיש ההוא ונתן לי שלום. אמרתי לו: האתה זה העוכר אשר באת לעכור לבכי בספקותיך? לך לשלום, ומה לי ולך?

ויען האיש ויאמר: תמה אני על דבריך, אדוני, ואני שמעתי עליך לאמר כי אוהב אמת אתה מעודך, ובאמת אין זה דרך אוהבי האמת לגעור באדם האומר דברים של טעם בטרם ישמעו טענותיו. עניתיו: לא כן דיברת, כי אם אמנם כן הוא משפטי בכל דבר חכמת בינה, וכל ימי כך היתה מידתי להיות למד מכל אדם, ולקבל דברי אמת ממי שאמרם, מכל מקום בדברים הנוגעים לעניין האמונה אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לבגד ה'; והנך לעיני כמסית, והתורה אמרה לא תאבה לו ולא תשמע אליו, וכבר אמרו חכמים שאין להשיב לאפיקורס ישראל, כל שכן דפקר טפי⁹; אשר על כן כבר מלתי אמורה: תימין אתה אחי או תשמאל, תאמין ותכפור ככל הטוב והישר בעיניך, ולי למה קראת ללכת אתך?

ויען ויאמר: אל תהי אדוני נמהר בדבריך, פן תהיה חושד בכשרים, וחטאת לאלהים. ובוחר לבות הוא יודע וגם אתה אדוני תכיר ותדע, כי עברי אנכי, ואת אלהי ישראל אנכי ירא, ומתורה שבכתב ומתורה שבעל-פה לא אסור ימין ושמאל, לא במעשה ולא במחשבה, ובשמים עדי, ובמרומים שהדי, הוא יקח נקמתו מידי, אם בלב ולב אדבר. ואולם אחרי היות חקירת ס' הזוהר חקירת חכמה, לא חקירת אמונה כלל, אחרי שלא באה על ס' הזוהר קבלת כללות האומה, אשר עליה כל אמונת ישראל נוסדת ונשענת, למה ירע בעיניך אם אדבר בה לפי העולה אחרי החקירה והדרישה אשר חקרתי ודרשתי בה ימים ושנים? אמור-נא אתה, אחי, אוהב

9 על 'יודע מה שתשיב לאפיקורס', במסכת אבות, אמרו (סנהדרין לח ע"ב): לא שנו אלא אפיקורס של עובדי כוכבים, אבל אפיקורס ישראל כל-שכן דפקר טפי - היינו שיתחזק יותר בכפירתו.

התורה והחכמה, הגע בעצמך שהיינו אנחנו בימי הרמב"ם והרמב"ן, אשר ידעת שלא נתגלה ס' הוזהר ולא נודע בימיהם, כאשר בפירוש הגיד לנו המקובל בעל מנחת יהודה בהקדמתו; והגע בעצמך שהיה בא לידנו הספר הזה ס' הוזהר, אמור-נא בחיך אתה, אחי, אם היינו אנחנו חוקרים ודורשים את הספר ההוא, לדעת אם באמת מלאכת התנאים והאמוראים הוא, או ספר מזויף הוא, היתה חקירתנו זאת אסורה, או מותרת או מחויבת? והלא גם הנביא אשר יקום לדבר דבר בשם ה', אנחנו חייבים לנסותו, אם נביא אמת הוא או נביא שקר, ואיך לא נחוס על כבוד רבותינו התנאים והאמוראים, עד שנקבל כל דבר אשר יגיע לנו משמם, בטרם נחקור ונדרוש הבאמת מהם יצאו הדברים אם אין? וכי אפשר דרי, עד שלא נצטרך עוד לחוש לכותבי פלסתר? אתמהא!

אמרתי לו: ויהי מה, לא אחפוץ להתווכח עמך, כי נער אני, ואתה איש מלחמה מנעוריך; והנני רואה בך אותו רוח ערמה ומרמה, אשר לא היה בימי קדם רק בנחש המקולל, אשר הרחיק אותנו מגן-עדן, והוא הרוח הנמצא כהיום בכל המתפלספים הפורקים מעליהם עול תורה ועול דרך ארץ, וכל דבריהם בעקבה לקחת ברשתם נפשות תמימי לב, להורידם שאול מטה. האינך גם אתה כאחד מהם? ואיך לא? ויוכח אמש, שהרחבת פיך לבלי חוק נגד אמונת כל ישראל שליל הושענא רבא הוא ליל החותם, ואני בעוניי לא נזכרתי מיד התשובה אשר בצדך, ושמעתי נאצותיך ולא הקהיתי את שיניך, כאשר היה ראוי לי.

האורח: ומה היה לך להשיב? דבר, כי חפצתי צדקך.
המחבר: היה לי להשיב כי הרמב"ן ז"ל, אשר לא ראה ס' הוזהר, כבר הזכיר בפסוק סר צלם מעליהם¹⁰ עניין ליל החותם, ועניין הצל המורה בליל זה על החיים ועל המוות הנגזרים לאדם¹¹; ואחריו גם בעל הרוקח, אשר לא ראה גם הוא ס' הוזהר, הזכיר עניין הצל הזה. ועוד הרי בהדיא שנינו ובחג נדונין על המים; הרי שאף-על-פי שיום ראש השנה הוא יום הדין הגדול, עם כל זה לא ימנע מהיות שם דין גם בחג הסוכות.

10 במדבר יג, ט.

11 יש מאמינים שמי שנגזר עליו שימות באותה שנה אין נראה צל כל גופו באור הירח של ליל הושענא רבה, אלא הוא נראה מחוסר ראש.

האורח: כבר עמד רבנו נסים (הזכירו בעל תוספות יום טוב) על הספק הזה, ותירץ שבפסח שכוונות וסוכות יש למעלה דין על צורכי הציבור, ועל התבואה ועל פירות האילן ועל המים בכלל, אבל הדין הפרטי לכל אחד ואחד מבני-אדם, כמה יגיע לכל אחד ואחד בפרט, זה לא יהיה כי אם בראש השנה. והנך רואה כי דעת הוזהר ודעת בעלי הקבלה אין לה כלל על מה שתסמוך, אבל היא מתנגדת וסותרת לדעת רבותינו ז"ל בעלי הקבלה באמת.

המחבר: אמור המנאץ: והרמב"ן ז"ל לא היה בעל קבלה אמיתית? הגם אותו תחשוך לאיש מרמה?

האורח: חלילה לי מחשוב כזאת על נשיא אלהים אשר כמוהו! אין ספק כי כל דבריו מקובלים היו אצלו מרבתי.

המחבר: ואיך ימלאך לכן להכחיש דברי קבלתו? אין זה כי אם רוע לב.

האורח: אין זה רוע לב, אבל זה מחובת האיש הישראלי לדרוש ולחקור מה טיבם של הדברים הנאמרים בקבלה. כי אמנם יש קבלה ויש קבלה; והנביא צווח ואומר על שלשה פשעי יהודה ועל ארבעה לא אשיבנו וגו' ויתעום כזביהם אשר הלכו אבותם אחריהם¹². הנך רואה כי חובה עלינו לחקור היטב כל קבלה פרטית, עד שנדע אם מסכמת היא עם הקבלה הכללית הקדמונית אשר לא נסור ממנה ימין ושמאל. אפס כי רואה אני דברי כבדים עליך, ולולא ידעתין משמועה, הייתי קורא עליך לא יחפוץ כסיל בתבונה¹³; אולם מובטחני בחכמתך ובטוב טעמך, שאם תביאני אל ביתך ותשמע טענותי אחת לאחת, לא תקראני עוד כופר ומחוסר אמונה, אך תקראני יהודי תמים עם אלהיו, נאמן בבריתו וקיים באמונתו.

המחבר: למען תדע כי לא ממאסי החכמה אנוכי, לא אימנע מהביאך אל ביתי ומשמע מפין כל נאצותיך וכל גידופיך; וסמוך לבי לא יירא, כי האל היודע כליותי ותום לבבי, הוא יהיה בכסלי ושמר רגלי מלכד, והוא ילמד ידי לקרב, להפיל כל טענותיך ארצה, ולהשיב גם אותך מדרך שחת אשר אתה הולך עליה. ויהי כי באנו אל המלון היא הסוכה, ויושם לפנינו לאכול סעודת

12 עמוס ב, ד.

13 משלי יח, ב.

הבוקר, ונאכל ונסעד לבבנו, וניתן תודה לזן את העולם כולו
בחסדו וברחמיו. ואפתח את פי ואומר אל האיש העומד על ימיני
לשטני: הנה מה טוב ומה נעים, אם אוהב האמת אתה, שניקה
אלינו הספר היקר ס' שומר אמונים¹⁴, ונקרא בו הויכוח הראשון;
כי החכם ההוא האריך להביא שם טענות מכחישי הקבלה והשיב
עליהן אחת-אחת.

ויצחק האיש ויאמר: חלילה לנו לאבד זמננו בקריאת הויכוח
ההוא, כי אהבת המחבר לחכמת הקבלה הביאתו לקלקל את השורה,
ולכחד תחת לשונו חבילות חבילות טענות שיש לטעון נגד
המקובלים, ותשובות שיש להשיב על חלומותיהם ועל דבריהם.

ואתה דע לך, כי באמת קריית ושנתי בו, אבל כמה פעמים
הוצרכתי להרים קולי בקוראי בו, לאמר: כמה היה עני שאלתיאל
זה, וכמה תשובות היה לו להשיב ולא השיב! אמרתי לו: האינך
מאמין שהיו לרבותינו בעלי המשנה והתלמוד סודות וסתרם שלא
נתפרשו במשנה ובתלמוד?

האורח: אינני מכחיש זה, ולא נעלם ממני שכבר הזכירו
בתלמוד מעשה בראשית ומעשה מרכבה, וסתר תורה ושם
המפורש, ושם בן י"ב ובן מ"ב, ושאר דברים שהיו החכמים
מוסרים לחשובי תלמידיהם פה אל פה, אבל אני רואה שכל
הדברים האלה כבר נשכחו מפינו בצרות הגלות.

המחבר: אין זה כי אם רוע לב, ולפחות הנך רואה כי אין
טענתך רק טענת שמא, ואיך תסמוך על טענת שמא 'נשכחו',
בהיות לפניך טענת ברי מכמה וכמה גאוני עולם, אשר כולם
יעידון יגידון שלא נשכחו, ושבהיפך הם בעצמם קיבלו אותם
מרבתייהם, עד האמוראים והתנאים, ועד משה רבינו ע"ה?

האורח: אין העניין כמו שאמרת, כי אין המקובלים אומרים
שחכמתם מסורת היא בידם מן האמוראים והתנאים, אבל הם
אומרים (עבודת הקודש¹⁵, דף לג) כי אליהו הנביא עצמו נגלה
לר' דוד אביו של הראב"ד¹⁶ בעל ההשגות, וגילה לו כל סודות

14 ויכוח בין מקובל לפילוסוף, מאת יוסף בן עמנואל ארגאס (מאה י"ב).

15 מאת החכם הספרדי ר' מאיר אבן גבאי, הנקרא גם 'מראות אלהים'.

16 ר' אברהם בן דוד מפוסקיר (1125-1198), הוא הראב"ד בעל ההשגות
על 'היד החזקה' של הרמב"ם.

הקבלה, ושממנו נמשכה להראב"ד אשר זכה גם הוא לדבר עם
אליהו, וממנו נשתלשלה אחר כך להרמב"ן וליתר המקובלים.
ואחר שהדבר כן הוא הנך רואה כי לפי מה שהורונו חכמינו על
הכתוב לא בשמים היא, אין לנו לחוש כלל לחזיונותיו של
הראב"ד ושל אביו, כדרך שלא נחוש כלל למה שכתב הוא
הראב"ד בהשגותיו בעניין הדס קטום וזה לשונו: כבר הופיע רוח
הקודש בבית-מדרשנו והעלינו שהוא פסול. עכ"ל. והרמב"ן עצמו
ראש המקובלים השיב על דבריו ודחה סברתו. הנך רואה כמה היה
הרמב"ן סומך על רוח הקודש של הראב"ד.

המחבר: אולי לא סמך עליו בעניין זה, כי בעניין דינא אין
משגיחין בבית-קול, ולא בשמים היא; וכבר כתב הרמב"ם בהקדמת
פי' המשנה, שאם יעיד הנביא שהקב"ה אמר אליו שהדין כך הוא,
ייהרג הנביא ההוא, שהוא נביא שקר. אבל בענייני חכמת האמת,
שאין בה מבוא לשכל האדם, אולי היה סומך עליו. אמנם לדברייך
שאתה אומר שלא היה הרמב"ן סומך כלל על רוח הקודש של
הראב"ד, הנה יימשך מזה שלא מהראב"ד ומאליהו הנגלה אליו
נשתלשלה חכמת הקבלה להרמב"ן, ואם כן תצטרך להודות שלא
מן השמים באה אליו, אבל בקבלה פה אל פה, איש מפי איש, עד
התנאים ועד הנביאים עליהם השלום; כי סוף-סוף לא אחשוב
שתחשוד גם בהרמב"ן שהוא מלכו בדה אותם.

האורח: חלילה לי מחשוב כזאת! והנני מסכים עמך שהרמב"ן
ז"ל קיבל קבלתו מרבו, אבל לא אסכים עמך שהגיעה אליו הקבלה
ההיא בשלשלת בלתי מופסקת, לא עד הנביאים, ואף לא עד
האמוראים.

המחבר: אין זאת אלא טענת שמא, ועדות הרמב"ן ושאר
גדולי עולם היא טענת ברי. ועוד ראוי שתדע, כי רבי שם טוב
בן שם טוב בס' האמונות שלו (שער ד פרק יד)¹⁷ מביא קצת
מסודות הקבלה בשם רב קשישא גאון מזרע הגאונים שבמתא
מחסיא, אשר הרביץ תורה בפוליא¹⁸ ושם נפטר, והוא מסר אותם
לתלמידו החסיד רבנו יהודה הקדוש¹⁹, והוא ר' יהודה מסרם לר'

17 שם טוב בן שם טוב, מחבר 'ספר האמונות', הי בספרד במאה הטי"ו.

18 איזור בדרום איטליה.

19 ר' יהודה בן שמואל החסיד (1150-1217), ממייסדי תנועת חסידי אשכנז;
חיבר 'ספר הכבוד', 'סוד הייחוד' וערך את 'ספר חסידים'.

אליעזר מגרמיזא²⁰, הרי לפניך שהקבלה משתלשלת עד הגאונים, אשר כל דבריהם דברי קבלה.

וימלא האיש שחוק פיו, ויאמר לי: כמה חבילות חלומות והבלים אתה אומר אלי בפעם אחת! גאון מגאוני בכל שהרביץ תורה בארץ פוליא! מי שמע כזאת? ומה זה שאמרת גאון מזרע הגאונים? והלא הגאונים לא היו כולם ממשפחה אחת, כי חכמה היו מבקשים, ולא יחס; ולא מצאנו בגאונות המשך משפחה אחת אלא רב יהודה גאון ורב חנינא בנו ור' שרירא בנו ורב האי בנו, שהיה אחרון הגאונים בזמן. ומי הוא זה רב קשישא גאון? כי לא מצאנו השם הזה לאחד מן הגאונים. ונראה כי מלבו בדה ר' שם טוב את השם הזה, למען התעות הפתאים, שיאמינו כי איש קדמון מאוד היה הגאון ההוא, מאחר שהיה שמו קשישא שעניינו זקן.

עניתיו: נראה כי טעות סופר נפל בס' האמונות לר' שם טוב, ובמקום רב קשישא היה לו לומר רב שרירא²¹; תדע שהרי במפתחות הספר כתוב רב שרירא, ולא רב קשישא.

ה א ו ר ח: רב שרירא בסוף ימיו היה עדיין בבבל, ולא בפוליא, כי בן מאה שנה היה כאשר תפשו מלך ישמעאל ותלה אותו בידו אחת, ובזז את כל אשר לו. ואפילו תאמר שלא מת בה, עדיין מי יאמין כי איש זקן בן מאה שנה יעזוב ארץ מולדתו, ובעירום ובחוסר כול ישים לדרך פעמיו וילך ארץ מרחקים, ולא יישב אצל בנו שהיה גאון? ומלבד כל זה, ידוע תדע כי רב שרירא היה גאון בפומבדיתא, לא במתא מחסיא; ואולי לא ידע ר' שם טוב המקובל כי שתי ישיבות גדולות היו בבבל, אחת בפומבדיתא ואחת במתא מחסיא היא סורא, והיו תמיד שני גאונים, אחד בעיר זו ואחד בעיר זו; ונראה גם כן שלא ידע, כי קודם שנת ת"ת לאלף החמישי בטלו שתי הישיבות לגמרי, ולא קם עוד שום גאון; גם לא ידע כי ר' אליעזר מגרמיזא היה מאתיים שנה אחרי מות אחרוני הגאונים, ואי אפשר לומר בשום פנים שהוא קיבל ממי שקיבל מן הגאונים, ועוד אילו ידע ר' שם טוב מי היה האחרון מגאוני מתא מחסיא,

20 ר' אליעזר בן יהודה מוורמס (וורמיזא) (1165–1230), מחבר 'ספר החכמה', 'ספר הרוקח', 'סודי רויא', וכן חיבר פיוטים.

21 רב שרירא גאון (בערך 906–1006), גאון פומבדיתא, שאיגרתו, 'איגרת רב שרירא גאון', המוסרת על שלשלת קבלת התורה שבעל-פה, משמשת מקור חשוב ביותר לתולדות התנאים והאמוראים.

לא היה אומר כזאת; שהרי הגאון האחרון מגאוני סורא היה רבנו שמואל בן חפני, איש רחוק מאוד מהבלי הקבלה, כי פילוסוף גדול היה, והיה אומר שאין ראוי להאמין אלא מה שהשכל יחייבהו (עיין רד"ק בשמואל א, סוף סימן כח). ואם הגאון שר' שם טוב מזכיר איננו רב שמואל זה, אם כן גאון אחר הקדמון ממנו היה, כי אחריו לא היו עוד גאונים; ואם כן יותר ויותר ירחק זמנו מזמן ר' אליעזר מגרמיזא, ויותר ויותר תתגלה נבלות המקובלים, הבודים מלבם דברים אין להם שחר, לרמות האווילים אשר לא ראו אור.

ה מ ח ב ר: החרש, שים ידך על פיך: אולי רב קשישא זה שהזכיר ר' שם טוב לא היה הוא עצמו גאון, רק אחרי תום כל הגאונים היה, אלא שהיה מזרע גאונים, כלומר שהיה אביו או זקנו גאון; ואפשר גם כן שאין הכוונה גאון ממש מגאוני בכל, אלא שהיה רב וחכם גדול, והיה מתואר בתואר גאון כרש"י ורמב"ם ושאר גדולים שנקראו גאונים. וכן אבותיו של רב קשישא זה ייתכן שהיו כולם רבנים גדולים, באופן שיצדק לומר עליו שהיה מזרע גאונים.

ה א ו ר ח: אך בזאת נאותה יחדיו, כאשר תודה לי שלא היו אבות הקבלה לא גאונים ולא בימי הגאונים, רק איזה דור אחרי שבטלו הישיבות הקדמוניות שבבבל, בימים אשר אבדה חכמת חכמינו ובינת נבוינו תסתתר, והחלו האמונות להשתבש על-ידי הפילוסופיה היוונית והערבית אשר גברו בארץ, וגם על-ידי הצרות אשר משנת תתנ"ו ואילך, כי הצרות הגדולות והמגור מסביב יכלבלו הלככות, ובאמת לא תמצא שום מקובל לפני שנת תתנ"ו, הלא תראה לרש"י (שנפטר בשנת תתס"ה) שכתב במסכת ביצה (דף טז) בעניין נשמה יתירה, שהזכירו חכמים שבאה באדם ביום השבת, וז"ל: רוחב לב למנוחה ולשמחה, ולהיות פתוח לרווחה, ויאכל וישתה, ואין נפשו קצה עליו: הרי לך כמה היה יודע מסודות הקבלה הענק הזה אשר לא היה דבר נעלם ממנו, הן בחכמת תורה שבכתב, הן בחכמת תורה שבעל-פה. ועוד במקום אחר תמצא לו שהודה ולא כוש שלא ידע מה הוא שם בן מ"ב אותיות (קידושין דף עא), והוא דבר שתינוקות של בית רבן יודעים אותו עכשיו, אם האמת עם המקובלים.

ה מ ח ב ר: ומה תאמר כאשר תראה בס' האמונות לר' שם טוב

המחבר: ואיך לא תודה בקדמות קבלתנו? והלא יסודתה על ס' יצירה²⁸, שהוא נזכר בתלמוד.

האורח: מודה אני בקדמות ס' יצירה, וזה משני טעמים: האחד שהוא לבדו מכל ספרי הקבלה שיימצא זכרונו בתלמוד, והשני שהוא לבדו מכל ספרי המקובלים שיהא כתוב בלשון צח ונקי כמו שהוא לשון התנאים, מה שאין כן שאר ספרי קבלה המיוחסים לרבותינו, שכולם כתובים בלשון מבוזבז ומעורבב מלשון מקרא ולשון משנה ולשון תלמוד בבלי ולשון תלמוד ירושלמי ולשון תרגום אונקלוס ולשון המחברים האחרונים.

המחבר: ואיך ימלאך לבך להכחיש חכמת הקבלה, אחר שאתה מודה שאין ס' יצירה ס' מזויף?

האורח: ומה עניין לס' יצירה עם חכמת הקבלה?

המחבר: כל חכמת הקבלה עליו נוסדת, ולפחות הנה הוזכרו בו עשר ספירות.

האורח: כן הדבר שהוזכרו בו עשר ספירות, אך לא כמחשבות המקובלים מחשבות בעל ס' יצירה; כי הוא לא אמר בשום מקום היות הספירות לא אלהות ולא מלאכים, רק אמר עשר ספירות, ולא פירש יותר מה עניין השם הזה, ואחר שלא פירשו, אין לנו לפרשו אלא כמשמעו: ספירות לשון מספר, ועשר ספירות הן עשרת המספרים מאחד עד עשרה, שהם יסוד כל המספרים. הלא תראה בתחילת דבריו עשר ספירות בלימה כמספר עשר אצבעות, ואיך יתלה מספר הנמצאות העליונות במספר האצבעות, ומה יחס בין דבר לדבר? לולא שכוונתו על המספרים, אשר באמת לא היו עשרה אלא מפני שהיו אצבעותינו עשרה, כי תחילת המספר היה באצבעות (כאשר ביאר החכם Condillac²⁹ בתחילת ספרו הנכבד *La langue des calculs*). וכן מה שאמר עשר ספירות בלימה יורה באצבע שאינם דברים הנמצאים בפועל, כי אם

הנזכר וגם בס' הפרדס לר' משה קרדובירו ז"ל²², כמה סודות בחכמת הקבלה שכתב רב חמאי גאון, ושכתב ר' האי גאון לר' פלטוי גאון.

האורח: אומר שרב חמאי לא היה ולא נברא, ולא נמצא חכם ששמו כך לא בין הגאונים ולא בין רבנן סבוראי, ואף לא בין חכמי התלמוד; ואומר שרב פלטוי גאון נפטר מאה שנה קודם שנולד רב האי גאון; ועל כן אומר שאין לסמוך הרבה על עדות חכמי הקבלה, כי הוחזקו כפרנים.

המחבר: ייסכר פי דוברי שקר! ומה תענה כאשר תראה בעיניך שרב האי גאון ז"ל באיגרת הכתובה בס' עין יעקב (מסכת חגיגה פרק אין דורשין) הזכיר היכלות רבתי והיכלות זוטרת²³, ובעל הכוזרי²⁴ (מאמר ג סימן סה) הזכיר ס' היכלות והכרת פנים ומעשה מרכבה, וייחס אותם לר' ישמעאל בן אלישע כהן גדול; וגם הראב"ע²⁵ (בפרשת כי תשא) הזכיר שיעור קומה.

האורח: מודה אני בכל הספרים האלה שמדי רבותינו יצאו, אפס כי לא ראיתי אותם, ולא אדע אם מסכימים הם עם דעות המקובלים אם לא; רק זה ראיתי כי ר' יהודה הלוי והראב"ע שראו אותם וקיימו קדמותם, לא החזיקו כלל בדעות המקובלים. גם אחשוב שאם היו הספרים האלה מסייעים אמונת בעלי הקבלה, כבר היו המקובלים ממהרים לפרסמם בישראל; מה שלא עשו. ובאמת קראתי פרקי היכלות ומדרש כונן²⁶, הנדפסים בס' ארזי לבנון²⁷, ולא מצאתי בהם דבר מכל מה שהמקובלים האחרונים אומרים.

22 ר' משה קרדובירו חי בצפת (1522–1570), חיבר את הספר 'פרדס רמונים' על הספירות, השמות וצירופיהם; היה מתלמידיהם של ר' יוסף קארו ושל ר' שלמה אלקבץ הלוי.

23 בספר היכלות רבתי מופיע כדובר ראשי ר' ישמעאל ובספר היכלות זוטרת ר' עקיבא. הם דנים בעיקר במעשה מרכבה, והם מספרי היסוד של הקבלה.

24 ר' יהודה הלוי (בערך 1080–1140).

25 הפרשן הגדול ר' אברהם אבן-עזרא (1092–1167).

26 אוסף אנדות, שנערך כנראה במאה ה"א.

27 לקט שבעה חיבורים, וביניהם 'מדרש כונן' ו'פרקי היכלות', שנדפס בוויניציאה ב-1601.

28 ספר יצירה, או אותיות דאברהם אבינו, מיוחס לאברהם אבינו, הוא הקדום בספרי חכמת הנסתר, ולפיהו יסוד הכול הם עשר הספירות וכ"ב האותיות (ל"ב נתיבות פליאות החכמה).

29 Etienne Bonnot de Condillac, פילוסוף וכלכלן צרפתי (1714–1780); המשיך בדרכו של לוק האנגלי והיה הדמות המרכזית בפילוסופיה הצרפתית עד ראשית המאה ה"ט.

מושכלות מופשטות, שאין להן מציאות חוץ לנפש, כי זה משמעות לשון בלי מה; ולפי זה בלבד יצדק מה שאמר שבהן ברא הקב"ה את עולמו, שאם היו דברים הנמצאים בפועל, איך יאמר שבהן נברא העולם? והלא לא היה דבר קודם הבריאה, אלא הוא יתברך לבדו; גם אי-אפשר לומר שהספירות הן הן עצמותו יתברך, שהרי הוא אומר ולפני כיסאו הם משתחוים, אם כן לא נשאר לומר אלא שהם באמת בלי מה, כלומר המספרים עצמם, שהם מושכלות מופשטות שאין להם מציאות אלא בשכל.

עוד תראה שאמר עשר שאין להם סוף, ואחרי שכבר התבאר שאינן עצם האלהות, ממה שאמר ולפני כיסאו הם משתחוים, איך אפשר שיהיו נבראות ולא יהיה להן סוף? והלא כל מה שהוא נברא, בטל שיהיה בלתי בעל תכלית³⁰, ואם תאמר שאינן לא אלהות ולא נבראות, אלא נאצלות, וייתכן שלא יהיה להן סוף — גם זה שקר, כי אחר שהן יותר מאחד, בהכרח יש להן סוף וגבול, כי לא ייתכן לבלתי בעל תכלית אלא אחד. אם כן אינן רק מושכלות מופשטות, כמו הזמן והמקום, שהם דברים שאין להם סוף, מפני שאינם נמצאים בפועל. ועוד, אם הספירות הם באמת נמצאים עליונים נכבדים, כדעת בעלי הקבלה, מה עניין להן אצל עשרים ושתיים אותיות, אשר אינן רק סימנים לקולות המבטא, ומה יחס בין זה לזה, עד שיאמר בעל ס' יצירה שעל-ידי אלו ואלו ברא הקב"ה את עולמו? הלא כל זה ממה שיוכיח למי שיש בקדקדו כזית מוח, כי לא רצה בעל ס' יצירה בעשר ספירות שהזכיר כי אם עשרת המספרים, וכרחוק מזרח ממערב רחקו מחשבותיו ממשכבות המקובלים.

המחבר: החרשתי עד כה, אולי אשמע מפיך שיטה חדשה בפירוש ס' יצירה, שתהיה מתיישבת על הדעת יותר ויותר משיטת המקובלים; והנה לא הגדת לי רק חלומות והבלים ודברים של תוהו אין בהם ממש כלל. ובאמת איך אעלה על דעתי שעל-ידי המספרים והאותיות ברא הקב"ה את עולמו? וכבר אתה מודה שהמספרים אינם כלום, וכן האותיות אינם כלום, אם לא תהיינה כתובות על הנייר; ובמה אפוא יגדל-נא כח המושכלות המופשטות האלה, שעל-ידיהן יצא העולם כולו מן האין אל היש? הלא אלה

דברים שאין הדעת מקבלתן בשום פנים, והם נראים בעיני כשחוק והיתול, לא זולת.

האורח: המתן לי עד שאסיים לך פירוש העניין, ויתברר לך הדברים כצהריים, וראשונה אגיד לך כי מה שאמרתי ומה שאני עתיד לומר לך בפירוש ס' יצירה, לא מלכי יצאו הדברים, אך כולם דברי החכם הנכבד, הקדמון, מכל המקובלים, הלא הוא ר' יהודה הלוי, בספרו הנחמד ס' הכוזרי, שכבר אמרו עליו שכל דבריו סולת, אין בו פסולת; תמצא דבריו במאמר ד סימן כה, והנני מגיד לך דעתו בתוספת ביאור קצת. כבר היו קדמוני הפילוסופים כפיטאגורה³¹ וסיעתו מייחסים אל סוד המספר התחלת כל הנמצאות.

המחבר: רב לך, אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה. ואיך תזיד לחלל את הקדושים, ולערבב סתרי תורה, הנרמזים בס' יצירה, בהבלי הפילוסופים, אשר תיבוק בן יומו ילגלג עליהם? ואיך תעלה על לבך, כי כמחשבות פיתאגורה כן מחשבות בעל ס' יצירה? ואיך לא תראה כי פיתאגורה וסיעתו, עם כל סודותם אשר מצאו במספרים, מימיהם לא בראו יתוש קטון; ובהיפך חכמי התלמוד כשהיו עוסקים בס' יצירה, היו בוראים עגלים ואנשים? הלא תראה, אם עיניים לך, כי כגבוה שמים על הארץ כן גבהו דרכי ס' יצירה מדרכי פיתאגורה ותלמידיו; ואם כן עשר ספירות של ס' יצירה אינן כלל עשרת המספרים, כאשר אמרת בפחותך, אבל הן עניינים נשגבים, נסתרה ידיעתם ממני וממך, ונגלתה ליודעי חן.

האורח: נניח הפילוסופים, ועתה בוא ואעמידך על תוכן כוונת ס' יצירה על דעת החכם המעולה ר' יהודה הלוי, אשר גילה לנו הפירוש הנכון והמתיישב על הדעת, יותר מכל מה שנכתב בעניין הזה. יסוד מוסד הוא לבעל ס' יצירה, כי כל אשר חפץ ה' עשה, וכל מה שהוא משער במחשבתו הוא מתהווה לשעתו, בלא מלאכה אחרת כלל: לפיכך כשבא להודיענו בספרו עניין היצירה, לא הזכיר רק שלושים ושתיים נתיבות פליאות חכמה, שבהן נברא

³¹ פיתאגורס, הוגה-דעות יווני שחי במאה השישית לפני סה"נ; הוא ראה במספר את יסוד כל היצורים. היה הראשון ביוון שתמך ברעיון גלגול הנשמות.

³⁰ כלומר, לא יצויר שיהא בן בלי תכלית.

העולם, והן עשרת המספרים ועשרים ושתיים האותיות; והטעם, כי כשהיה אדון הכול משער בלבו מה שהיה רוצה לברוא, היה מגביל לכל דבר ודבר איכותו וכמותו, ובעל ס' יצירה רומז על האיכות באותיות, כי האותיות בהתחברן לתיבות מורות על שם ועצם הדברים, ורמז על הכמות במספרים, והדבר פשוט כי המספרים מורים על כמות הדברים. והנה כפי מה שהיה אדון הכול מצרף בלבו האותיות בר"א שערם ותולדותיהן, כן תיכף ומיד היה החומר מתמזג ומתרכב, כאשר יישר בעיני היוצר לעשות; וכפי מה שהיה מצרף בלבו המספרים, כן היו הברואים עומדים באותו שיעור אשר עלה במחשבה לפניו.

ואילו היינו יכולים, כשנדבר במלת אדם, להמציא צורתו, היינו יכולים על הדיבור האלהי, והיינו בוראים. וכבר נראה דוגמא קלה מן העניין הזה בתנועת איברינו; כי די שיצייר אדם בלבו להתנועע באחד מאיבריו תנועה-מה, ומיד העצבים יניעו העורקים והעורקים יניעו המיתרים, והמיתרים יניעו היד או הרגל, או מה שרצה האיש שיתנועע. ואותם החכמים, אשר באמת היו בוראים, לא בחכמתם היו בוראים, ולא שהיו עושים פעולות, תחתיהם מהן הבריאה, כאשר יחשבו הפתאים, הנותנים כבוד הבורא לנבראיו, ותהילתו לבני אדם; רק מפני צדקתם וחסידותם היה הקב"ה ממלא רצונם, והוא היה עושה אשר כל מה שעלה במחשבתם ייצא מיד למציאות; עד כי כשהיו עוסקים בס' יצירה, והיו משערים בלבם איכות הדבר שרוצים לברוא, וכמותו, היתה מחשבתם יוצאה לפועל, לא מחכמתם, רק מאהבת ה' אותם. זה עיקר עניינו של ס' יצירה, ולפיכך לא תמצא לו שיאמר בשום מקום: כבואך לברוא תעשה כך וכך, כי יודע היה שאין הדבר ביד האדם, בלתי לה' לבדו.

המחבר: גאים הדברים למי שאמרם, והרי זו המצאה יפהפיה לר' יהודה הלוי, כדי לקרב הדברים אל השכל, מאחר שלא ראה מימיו מאורות הקבלה; אבל אנחנו, אשר נגה עלינו אור חכמת האמת המקובלת מקדמונינו, אין ספק שלא נניח את הוודאי וניטול את הספק.

האורח: שתי תשובות בדבר: האמת שאין דברי ס' יצירה מתפרשים כלל לפי דעות המקובלים, שהרי אם תאמר שהספירות עצם האלהות, איך אמר ולפני כיסאו הם משתחוים? ואם הספירות

כלים נבראים, איך אמר שאין להם סוף? והלא כל נברא הוא בהכרח בעל תכלית. והתשובה השנית, כי מעולם לא שמענו על אחד מקהל עדת המקובלים שיברא דבר, לא דבר קטן ולא דבר גדול.

המחבר: אני רואה אותך חכם בעיניך, כדרך הכסילים אשר לא ראו מאורות מימיהם, אם לא אפוא, איך יעלה בלבך שאתה יורד לעומק דבריו של ס' יצירה יותר מכמה גאוני ארץ אשר היו לפני ולפניך? ועוד איך לא תראה כי אמונת המקובלים בעניין הספירות היא מקובלת בידם מדורות הראשונים? והלא תראה לראב"ע בהקדמת פירושו לתורה אמר כי רבנו סעדיה גאון (אשר היה זה תשע מאות שנה) בפירושו יהי מאורות האריך לדבר על פי חכמי הספירות.

האורח: ראיות מזויפות כאלה נלאיתי נשוא, וכמעט חוששני לי מחטאת משום לא תשא שמע שוא³². העדיין לא ידעת מה הוא המכוון לראב"ע במלת חכמי הספירות? לך בקש על פסוק יהי מאורות, ותראה אם הספירות שהוא מזכיר הן הן הספירות שהמקובלים מזכירין.

ואקח פירוש הראב"ע על התורה, ואחפש על פסוק יהי מאורות, ואמצא כתוב בו: ואם ישאל שואל הלא אמרו חכמי הספירות שכוכל צדק וכל הכוכבים חוץ מכוכב ונוגה, גדולים מהלבנה, ואיך כתוב הגדולים, ויאמר אלי האיש: ואיך לא תראה שהראב"ע קורא חכמי הספירות לחכמי התכונה? וכן תמצא לו במקומות אחרים אם תבקש בפירושו, וסוף סוף הלא מה שאמר בהקדמתו הוא דבר הלמד מעניינו, שרבנו סעדיה על פסוק יהי מאורות דיבר בעניני חכמת התכונה. ואני אף-על-פי שאתה מדבר עלי גבוהה גבוהה, אינני חושד אותך לא בסכלות ולא ברמאות בהביאך ראיה כוזבת כזו; אבל אחשוב שכבר ראית אותה מובאת באחד מספרי המקובלים, אשר בתום לבבך לא ידעת כמה הוחזקו כפרנים ושקרנים. לא כאלה אמנם הראיות העומדות על ימיני לסמכני בהכחשי קדמות הקבלה, הלא ידעת כי אחת מאמונות המקובלים, והיותר מפורסמת בהמון, לקלות הבנתה, היא אמונת הגלגול; ועתה בוא וראה מה כתב עליה רבנו סעדיה גאון בספרו הנכבד ס' האמונות והדעות, סוף מאמר שישי.

32 שמות כג, א.

שיקבצו איזה אותיות שירצו, ויאמרו שזה הוא שם, יעשה ויפעל כשייכתב או כשייאמר על תואר כך, ואחר-כך נכתבו הכוזבים ההם אשר בדאום הפתאים הראשונים, ונעתקו הספרים ההם לידי הטובים רכי הלב הסכלים, אשר אין אצלם מאזניים יידעו בהם האמת מן השקר, והסתירות ונמצאו בעזבונום, ונחשב בהם שהם אמת, וסוף דבר פתי יאמין לכל דבר.

השיבותיו: אין מכל זה ראייה כלל נגד קדמות חכמת הקבלה, כי הרמב"ם ז"ל ברוח התפלספותו מלא לבו להכחיש מאומדן דעתו כמה דברים המקובלים ומקוימים באומה. ומה תבקש? והלא כבר במציאות השדים, שמציאותם מפורסמת בדברי רבותינו ז"ל, וכפר במציאות הכשפים, שמציאותם מפורסמת בתורה עצמה.

האורח: הרמב"ם לא הכחיש חלילה מה שבא בתורה, אבל פירש דבריה באופן מסכים עם השכל; כי אמנם לא פירשה לנו התורה בפירוש אם יש באמת ממש בכשפים, ואם אינם אלא בתחבולה וערמה. אבל נגיה הרמב"ם: הלא רבנו סעדיה לא תאמר אלי שהיה מכחיש מאומדן דעתו מה שבאה עליו קבלת האומה, כי אין כמוהו באמן לכל דברי רבותינו ז"ל; אם כן תודה לי שכיוון שהוא מלגלג על אמונת הגלגול, אין ספק שהיה הדבר ברור לו שאין זו אמונה מקובלת באומה. ועתה לכה-נא אקחך אל מקום אחר, אשר תראה משם כי לא היתה אמונת הגלגול מקוימת באומתנו מקדם, אבל היה מפורסם אצלם שהדעת הזאת בטלה. הלא ידעת ר' בנימין בעל המסעות³⁴, שהיה זקן מהרמב"ם, ולא היה איש מתפלסף, אבל היה איש יהודי תמים עם אלהיו ועם קבלת אבותיו; ועתה קחה אלי ספר מסעיו, ואראך דבריו.

ואקח ס' מסעות לר' בנימין, ויקרא בו האיש לפני כדברים האלה לאמור: וקרוב מהם כמו עשרה מילין אומה אחת נלחמים עם אנשי צידון, והאומה נקראת דורזיאין* והם הנקראים פגאנוס, כופרים, ואין להם אמונה ודת, והם שטופי זימה, האב לוקח את

ואקח ס' האמונות, ויקרא בו האיש לפני את הדברים האלה: אבל אומר שאנשים ממי שנקראים יהודים, מצאתים אומרים בהישנות, וקוראים אותו ההעתקה³³, ועניינו אצלם שרוח ראובן תשוב אל שמעון ואחר כן בלוי ואחר כן ביהודה, ויש מהם רבים שאומרים יש פעמים שתהיה רוח האדם בבהמה ורוח הבהמה באדם, ודברים רבים מזה השיגעון והעירבוב; והסתכלתי במה שתושבים שהביאם אל המאמר הזה, ומצאתים ארבעה שיבושים וכו' וכו' ולא הבינו הפתאים וכו' ואני מנשא דברי מקלות דעתם, וארוממם מפחיתותם, לולא יראתי מן ההשאה עכ"ל.

עניתי: בימים הראשונים היתה חכמת הקבלה קבלה באמת, כלומר מקובלת מפה אל פה, ולא בכתב, לפיכך אפשר ואפשר שרבנו סעדיה עם רוחב חכמתו בחכמת תורה שבכתב וגם בתורה שבעל-פה, שכבר היתה כתובה בימיו על הספר, לא זכה לקבל סודות הקבלה מפי חכם מקובל.

האורח: רבנו סעדיה לא היה בלתי יודע אמונת הגלגול, מאחר שהוא מזכירה בכל פרטיה ודקדוקיה, ועם כל הראיות המובאות להכין אותה ולסעדה; אבל היה אומר שאין זו אמונה מקובלת באומה, אלא שהיא סברת קצת אנשים הנקראים יהודים, כלומר שאינם יהודים באמת. למה הדבר דומה? למה שהמקובלים אומרים שלא נגלו סודות הקבלה להרמב"ם, כי לא זכה לקבלם מפי מקובל אמיתי, ולכן לא היו מחשבותיו כמחשבותיהם; וזה אמנם כזב ושקר, כי הרמב"ם בספר המורה כבר הזכיר אחת מפניות חכמת הקבלה, אבל האריך לשון ללגלג עליה.

ואקח ס' המורה, ויקרא האיש לפני בחלק ראשון פרק סא כדברים האלה: ולא יעלה במחשבתך שיגעון כותבי הקמיעות ומה שתשמעוהו מהם או תמצאנהו בספריהם המשוניים, ומשמות חיברום לא יורו על עניין בשום פנים, ויקראו אותן שמות, ויחשבו שהם צריכים קדושה וטהרה, ושהם יעשו נפלאות; כל אלה הדברים לא יאות לאדם שלם לשומעם, כל שכן שיאמינם.

ועוד קרא לפני בפרק שלאחריו, וזה לשונו: וכאשר מצאו האנשים הרעים הפתאים אלו הדברים, התרחב להם הכוזב והמאמר.

³⁴ ר' בנימין בן יונה מטודילא, חי במאה ה"ב; נסע מנאוארה לבגדאד בין השנים 1159 ו-1173 וחיבר יומן על מסעו, החשוב מאוד בשל הידיעות הרבות שהוא מוסר על היהודים בארצות שבהן ביקר.
* החכם ר' אברהם אשר בעתקתו והערותיו למסעות ר' בנימין מצא בחכמתו שהכוונה על הדרוזים.

בתו וכו'; ואמונתם היא שאומרים שהנפש בעת יציאתה מן הגוף של אדם טוב תיכנס בגוף ילד קטן הנולד באותה שעה שתצא הנפש מגופו, ואם אדם רע הוא תיכנס בגוף הכלב או בגוף הבהמה: זה דרכם כסל למו. עכ"ל. ויוסף האיש ויאמר אלי: ואם היתה אמונת הגלגול מקובלת באומה בימי ר' בנימין, איך ימלאנו לבו לקרוא כסילות אמונת העמים ההם, שאינם רחוקים אלא מעט מדעות המקובלים?

המחבר: הלא אמרתי לך שהקבלה בימים הראשונים לא היתה נמסרת אלא בחשאי מפי מקובל חכם לאוזן מקובל משכיל; על כן איננו רחוק שהיתה אמונת הגלגול סוד נעלם מר' בנימין בעל המסעות.

האורח: איני רואה שום טעם להסתיר אמונת הגלגול מן ההמון, והנה בדורות האלה היא מפורסמת בין עם הארץ, ואינה מפסדת אמונתם כלל, אבל מועלת להם באיזה צד. התחשוב שהמקובלים האחרונים השכילו יותר מרבתיהם הראשונים? שהם היו חושבים שיש בפרסום האמונה הזאת סכנה להמון העם, ואלה הבינו שפרסומה טוב ומועיל?

ואולם, אדוני, הנה אנוכי הרואה שגם מרבתינו חכמי התלמוד היה הסוד הזה נסתר ונעלם. הלא במקומות הרבה אמרו אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף, ואם היה עולה על דעתם שהנשמות היוורדות בגופות הנולדים אינן כולן חדשות, איך לא הבינו שאין במאמרם ממש כלל? כי אמנם אם הנשמות מתגלגלות פעם אחר פעם מגוף אל גוף, אימתי יכלו הנשמות שבגוף, ואימתי יבוא בן דוד? והלא אפשר שתתגלגלנה הנשמות לדורי דורות, וכן דוד לא יבוא עוד כל ימי הארץ. ואיך זירזו את העם לעסוק בפריה ורביה כדי לקרב את הגאולה, מן הטעם הזה שאין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף? והלא אחרי שרוב הנולדים חוטאים במקצת וצריכים לגלול לחקן אשר עיוותו, נמצא שהמעמיד בן אחד הוא מאחר את הגאולה ולא ממחר אותה; כי הכן ההוא הנולד הוא עתיד לסגור הדלת בעד שתיים נשמות חדשות שהיו מוכנות לצאת מן הגוף, ולא תוכלנה לצאת, כדי להניח מקום לנפש החוטאת לשוב לשבת בארץ עד תום חלאתה. ראה איך אמונת הגלגול סותרת ומפלת ארצה דברי רבותינו חכמי התלמוד.

המחבר: אין ספק אצל הישרים בלבותם, כי העניינים האלה

מכלל כבשי דרחמנא³⁵, עמוקים עמוקים מי ימצאם, והם נקנים באמונת חכמים ולא בפלפול התלמידים כמוני וכמוך, שעדיין לא הגענו אפילו לרועי צאן.

האורח: עוד אחרת אנגידה-נא אליך, שכל כך היא חדשה האמונה הזאת בקרב בני ישראל, וכל כך היא רחוקה מהיות אמונה מקובלת באומתנו משנים קדמוניות, עד שהמליץ המפואר ר' ידעיה הפניני³⁶, בעל בחינת עולם, כשבא להליץ בעד הפילוסופיה בכתב-התנצלות אשר שלח להרשב"א³⁷ (אשר החרים כל מי שילמד החכמה ההיא בטרם היותו בן חמש ועשרים שנה) לא בוש ולא ירא מלהזכיר לפני הרב ההוא (אשר היה איש מקובל) שאחת מתועליות חכמת הפילוסופיה הוא מה שהיא סותרת ומכזבת אמונת הגלגול.

קח אלי ס' תשובות הרשב"א, ואראך הלשון כי ארוך הוא. ואקח ס' תשובות הרשב"א, ויקרא האיש לפני בסימן תיח בכתב-התנצלות הבדרשי, וזה לשונו: ומכלל זה התועלת גם כן ביטול מה שהאמינוהו קצת הקדמונים, כפי מה שזכר בס' הנפש³⁸, בגלגול הנפשות, והוא דעת אמרו בו שהנפש תתגלגל מגוף אל גוף, קצתם חשבו אפילו מגוף מין אחד לגוף מין אחר, ואמרו שנפש הסוס על דרך משל אפשר שתחול אחר זמן בגוף הכלב או תכף צאתה משם, לא ידענו מה שיבדילוהו בזה, וכן לא ידענו אם הפליגו בעלי זה הדעת להמשיכו שנפש אחד ממניי החי תיכנס בגוף האנושי, ונפש אנושית בגוף שאר החי, או אם לא המשיכו העניין כי אם במיני

³⁵ סודות הרחום, בהשאלה, סודות התורה.

³⁶ ר' ידעיה הפניני, או ר' ידעיה בן אברהם בדרשי (בערך 1270-1340), פילוסוף מדרום צרפת. ספריו החשובים ביותר הם 'בחינת עולם' ו'ספר הפרדס'. שיגר 'אגרת התנצלות' לרשב"א, לאחר שהטיל הלה חרם על לימודי הפילוסופיה, כדי להגן על קהילות פרובנצה מאשמת כפירה שהטיה נגדן הרשב"א.

³⁷ ר' שלמה בן אברהם אבן אדרת (בערך 1235-1310), הדמות המרכזית בספרד בימיו. פוסק גדול; הגן על הרמב"ם ועל לימוד המדעים, אבל הטיל חרם על לימודי פילוסופיה, פסיקה ומיטאפיסיקה לפני גיל 25; התיר ללא הגבלה את לימודי שאר המדעים. ידוע בעיקר בשל חידושי על התלמוד.

³⁸ אחד מכתביו של ר' יהודה אלהריזי (1170-1235), משורר והוגה-דעות; הכניס לעברית את ה'מקאמה' (מחברת) הערבית בספרו 'החכמוני'; תירגם לעברית את 'מורה נבוכים' מאת הרמב"ם.

אפילו לדעת המקובלים עצמם? וסוף דבר, איך תאמר אלי היות לבעלי הקבלה קבלה אמיתית בעניין הגלגול? קחה לי ס' האמונות לר' שם טוב ותראה.

ואלך ואקח ס' האמונות לר' שם טוב, ויימצא כתוב בו (שער ז, פרק ח): דע כי מה שסברו מקצת הקדמונים שיש העתק מאדם לבהמה, גם כן מצאתיו למקצת בני אדם דורכין בדרכי הקבלה, אין ראוי לשום בעל שכל להעלותו על לב.

ויאמר אלי האיש: והנה כל קהל עדת המקובלים האחרונים מאמינים אמונה שלימה בגלגול נפש אדם בבהמה, והנם מאמינים דבר שלפי דעת אחד מחשובי המקובלים הראשונים אין ראוי לשום בעל שכל להעלותו על לב, ואיה הסכמתם, ואיה קבלתם? המחבר: אין תימה בזה, כי גם רבותינו בעלי המשנה והתלמוד, בעלי הקבלה האמיתית, גם הם פעמים רבות נחלקו זה על זה בדעותיהם.

האורח: אם נחלקו, לא נחלקו אלא בפרטים אשר לא באה עליהם הקבלה, או שנשכחה.

המחבר: יש בידי ס' ברית מנוחה, שאמר עליו הרב האר"י³⁹ ז"ל שכל דבריו הם דברי רוח הקודש, וזכור אני שהוא מזכיר בהקדמתו סדר שלשלת קבלת חכמת הקבלה מן הדורות הראשונים; ועתה אראהו אליך ותשים עינך על דבריו.

ואקום לקחת את הספר, ויבוא האיש אחרי למען ראות בית ספרי; ואקח ס' ברית מנוחה⁴⁰, ואקרא לפניו בהקדמה, וזה לשונו שם: ועזרא ובית דינו מסרוהו לשמעיה ואבטליון וכו', ושמעיה ואבטליון מסרוהו להלל ושמאי, והלל זה היה נעריה מבני דוד מזרע המלוכה שנמצא בדברי הימים וכו', ור' עקיבא לר' יהודה הנשיא, עד שבא ליד ר' שמעון, עכ"ל.

ויצחק האיש ויאמר: כמה חבילות של שיבושים נאמרו בשתי שורות אלו, אשר נכתבו ברוח הקודש! תיאלמנה שפתי שקר! והנה ראשונה, שקר ענה באומרו שעזרא ובית דינו מסרו לשמעיה ואבטליון שהיו לכל הפחות שלוש מאות שנה אחריו, ואם בדרך

החי לבדם; וקצתם לא הפליג כל כך, אבל אמר שתיעתק מגוף לגוף ממין אחד, ומוזה אמרו בנפש ראובן המת שהיא תחול בגוף שמעון. והנה התחזקו המופתים האמיתיים על אלו הדעות למחותן, שתועלת ביטולם מבואר מאוד באמונה לפנים רבים. תחילה, שיהיה עוול וחמס, חלילה לאל ממנו, בחוק נפש מי שמת בצדק, שתשוב לחול בגוף אחר שירשע אולי, ויהיה מדינה שתיענש, או אם ייגמל טוב על צדקו הקודם עם היותו רשע גמור הנה הוא יותר רע. וכן עוול בחוק מי שמת ברשעו אם תשוב לחול בגוף אחר שיצדק ויהיה מדינה שתיגמל תחת הראוי לה מן העונש על מה שקדם לה מהעיוות, ואם ייענש זה על רשעת נפשו בגוף אחר יהיה יותר רע בחוק היושר, ויהיה צדיק ורע לו על זולת נכון. והתאמת בראיות האמיתיות שכל גוף תיוחד אליו נפש אחת, תיגמל ותיענש כפי הנהגתה, וזהו היושר הגמור. ועוד יועיל ביטול זה הדעת באמונה, מפני שזה יביא לרשל האדם מהשתדל על עבודת האל, ואפילו בתחילת זמנו, שהוא יחוש על נפשו שנמצאת בזולתו, ויחשוב שאם הרשיעה בזולתו יבואה העונשים על לא חמס בכפיו, ויבהל על זה ויעמוד תמיד בפחד ורפיון ידיים מזה; וכן אם צדקה בזולתו הנה יקווה שייטב וימתק זמנו בגמולות הצדק הקודם, ויתרשל בזה מהוסיף שלימות; כי כמה מן האנשים יישירו דרכם לתקוות גמול ולפחד מעונש. ועוד כי פעמים רבות תקפוצנה הצרות על מי שיחשוב עצמו נקי וצדיק, אבל עם כל זה לא יאמין בעצמו, וירבה לחשוד נפשו, וידין שקדמו לו עוונות נעלמים שהוא נענש עליהם, והנה מפני זה ירבה התודות והתשובה ויוסיף אהבה באל; אבל עם זה הדעת יתחייב בוודאי לייחס ייסורי רשעת נפשו בגוף אחר, ויתחיל להאשים מתוך צער ההנהגה העליונית, ולגזור על עצמו השלימות, וזה יהיה סיבה להתרשלו מהתשובה. ועוד כי יזיקנו זה גם כן באחת מן פינות אמונתנו החזקות, שהיא תחיית המתים; שאם לא נמצאת בין שני גופות או שלושה כי אם נפש אחת, איך יחיו שניהם או שלושתם יחד? כי לכל חי יש נפש אחת בהכרח וכו', עכ"ל.

ויוסף האיש ויאמר: ואיך מלאו לבו של ר' ידעיה לדבר כדברים האלה לפני הרשב"א שהיה מקובל, במכתב אשר כתב להסיר מעליו כעסו אשר כעס על העוסקים בחכמות חיצוניות; אלמלא שהיה ברור אצלו שאין אמונת הגלגול אמונה מקובלת באומנתו מקדם,

39 ראשי תיבות של 'האלקי רבי יצחק', והוא ר' יצחק בן שלמה לוריא (1534-1572), המקובל המפורסם מצפת.

40 ספר קבלה, מיוחס לרב חמאי גאון.

נס היה הדבר כן, לא היה רבנו הקדוש נשמט מלהזכירו בפרק משה קיבל תורה מסיני, כי חיזוק נפלא היה יוצא לנו מזה לעניין אמיתת תורה שבעל-פה.

המחבר: השכחת מה שמצאנו בתלמוד, שר' דוסא בן הרכינס, שהיה בדור חורבן הבית השני, העיד: על מדוכה זו ישב חגי הנביא?

האורח: זה נודע לו בקבלה מאבותיו, ואם תרצה להאמין שבעיניו ראה חגי הנביא, ושעזרא מסר לשמיעה ואבטליון, הרשות בידך. ומה תענה על השנייה? הלל הוא נעריה? והלא הוא התחיל נשיאותו מאה שנה בלבד קודם חורבן בית שני, והוא פרנס את ישראל ארבעים שנה, אם כן מאה ושמונים שנה קודם החורבן נולד, ואיך יאומן שהוא מהנזכרים בספר דברי הימים שנכתב בכבל בימי הגלות קודם בנין הבית או בתחילת בית שני, יותר ממאתיים שנה קודם שנולד הלל?

המחבר: סוף-סוף, הלא תראה שהזכרו בדברי הימים שישה דורות מזרובבל ואילך, וזרובבל נזרע בכבל, כדברי רבותינו, וקשה הוא לפי מנהג של עולם שיולדו שישה דורות בשבעים שנה: אם כן מה נאמר? אלא שקצת מן היוחסין ההם נתווספו בס' דברי הימים קצת דורות אחרי חתימת הספר ואחרי בנין הבית השני, ומעתה לא יקשה עלינו עוד להאמין שהלל הזקן נזכר בדברי הימים.

האורח: ולמה לא גילו לנו חכמי המשנה והתלמוד את כל הכבוד הזה הנעשה לאחד מגדולי עמודי תורה שבעל-פה, שהוזכר שמו בכתבי הקודש? ולמה שינו את שמו, ולא קראוהו נעריה, אלא הלל? האם עשו זה כדי להסתיר את יקר תפארת גדולתו? ומה תענה על השלישית? הלל הוא נעריה מזרע זרובבל, מזרע המלוכה, מזרע שלמה? והלא מצינו בתלמוד שרבנו הקדוש (שהיה שביעי להלל) לא היה מזרע שלמה, אלא מזרע שפטיה בן אביטל, וגם היחס הזה לא היה להלל מצד אביו אלא מצד אמו, שכן אמרו בירושלמי (הביאור תוספות בריש סנהדרין) שראש גולה מזכרים ונשיא שבארץ-ישראל מנקבות, ובבראשית רבה (פרשה לג) מבואר בפירוש שרבנו הקדוש היה מיהודה מצד הנקבות, ומצד הזכרים היה מבנימין. ומה תענה על הרביעית? ר' עקיבא מסר לר' יהודה הנשיא? והלא ביום שמת ר' עקיבא נולד רבנו הקדוש.

המחבר: דא עקא.

האורח: ועוד חמישית: עד שבא ליד ר' שמעון: ומי הוא זה ר' שמעון? וידע שר' שמעון בן יוחי (שהוא סתם ר' שמעון) היה מתלמידי ר' עקיבא ומרביתיו של רבנו הקדוש, ובאומרו עד שבא ליד ר' שמעון נראה שעברו עוד איזה דורות אחר רבי עד ר' שמעון, והוא היה באמת בימי אביו של רבי, ולא בימי בנו או בן-בנו. התוכל הדעת לסבול כל הביטולים האלה? וכל החלומות וההבלים האלה נכתבו ברוח הקודש?

ואקח הספר ואשיבהו בארון אל המקום אשר היה שם, וישא האיש את עיניו לראות ספרי, ויקרא בשמות הכתובים על גבי הספרים, וירא ס' אמתחת בנימין⁴¹, ויאמר מה זה? כי לא ידעו מתמול שלשום. ואומר אליו ס' קבלה הוא.

וילך האיש הלך וגלול עד שהגיע לסוף הספר, וירא והנה כתוב: תפילה נוראה מרבי ישמעאל כהן הגדול, ויאמר ראה זה חדש הוא, לא שמעתי עד היום, אקומה ואקרא את התפילה הנוראה הזאת.

ובתוך כך נקרא נקראתי לסעוד סעודת הצהריים, ויבוא גם האיש וישב אל הלחם בצל סוכתי, ולא היה סרבן באותה שעה. ויקח בחיקו ס' אמתחת בנימין, לקרא על הלחם התפילה הנוראה. וישב האיש על ימיני לשטני, ויאכל וישת ויין לא שתה, ובין הפרקים לקח הספר ויקרא בו התפילה הנוראה מר' ישמעאל כהן גדול, וזה לשונה: 'אנא ה' אלהי ישראל, שליט בעליונים ובחתוננים, קרוב לכל קוראיך באמת ובתמים, מציל עני מחזק ועני ואביון מגדול'.

ויאמר אלי: מה ראה להשמיט מלת 'ממנו'?

אמרתי לו: אין ספק שהוא טעות סופר, ואין בכך כלום, ויוסף לקרא.

'קבל ושמע נא בבקשה את תפילתי, כי יחיד ואביון אני, וקבל קול תחנוני'.

ויאמר אלי: הלשון כבר התחיל לירד ממעלתו, ולא כזה לשון קדמונינו בתפילותיהם.

אמרתי לו: למה תפסיק קריאתך בדברים של מה בכך?

41 מאת בנימין ב"ר יהודה ל"ב כ"ץ (המאה ה"ח).

וישב ויקרא: 'זה שלך אימה ופחד ורעד ורעם ובהלה ומהומה ושיגע ותרדמה ושיגעון ועיורון וכל מיני הכנע'.

ויקצוף האיש ויאמר אלי: רב לי, ומה אקרא עוד? הרי זו תפילה מזויפת בלא ספק; וכי זה דרך החכמים להתחיל תחינותיהם בדברי קללה?

אמרתי לו: הלא גם דוד המלך חיבר מזמור של קללות; וסוף-סוף למה תשיב דבר בטרם תשמע טוף העניין?

ויען ויאמר: ומה זו מלת ש ע ג, אשר איננה לא לשון הקדש ולא לשון ארמית?

וחזר לקריאתו וקרא.

'לכל איש ואשה משבעים אומות, וזיק ומזיק'.

ויאמר: ומה עניין זיק לכאן? וזה לשונו של ר' ישמעאל כהן גדול? ייסכר פי דוברי שקר!

'ולילין ולילתין וכל כת דלהון, ורוחין דדכירין שמהן ודלא דכירין שמהן, וכל כת דלהון'⁴².

ויאמר: לא היה המחבר מקובל אם לא היה מדבר ארמית; אבל רבותינו לא עירבבו בתפילותיהם לשון ארמית, ואפילו מר בריה דרבינא, שהיה אחרון האמוראים אשר בבבל, תיקן אלהי בצור לשוני מרע בלשון הקודש ברה וצחה, ור' ישמעאל כהן גדול ישים תפילתו חציה ארמית?

'ולכל בריות שיקימו עלי לרעה, המבקשים רעתי'.

ויאמר: שיקימו! שיקומו היה לו לומר; ומה עניין המבקשים רעתי, אחר שאמר שיקומו עלי לרעה?

'ויבוא להזיקני בשום זק בעולם, הן זק גוף והן זק נשמתו ולנשמה לנשמתו'.

ויאמר: נשמה לנשמתו! זה לא נמצא לרבותינו.

אמרתי לו: אולי הוא מכלל הסודות שהיו מוסרים לתלמידיהם על פה.

'הן בפועל הן במחשבות רעות'.

ויאמר: מלת הן בעניין הזה היא לשון המחברים האחרונים, ורבותינו לא היו אומרים אלא בין, כאומרים בין לזכות בין לחובה.

⁴² לילים וליליות וכל כיתתם, ורוחות שנוכרים שמותיהן ושאין נוכרים שמותיהן, וכל כת שלהן.

ובלשון מקרא גם: גם לי גם לך לא יהיה. וכן מלת ב פ ו ע ל לא נשתמשו בה רבותינו מימיהם, ובמקומה היו אומרים במעשה.

'לטרדני מן אהבתך ויראתך, והצילני מכל פגע רע ומכל דבר המתרגשות ובאות לעולם'.

ויאמר כל דבר המתרגשות ובאות! הלא זה לשון מדוקדק.

'וליצרא דעבדא שיקום עלי להחטיא ולטמא אותי פלוני בן פלוני'.

ויאמר: יצרא דעבדא! דבר זה לא ראיתי ולא שמעתי בלתי היום.

'אנא השם הגדול קרע שטן, בקרע שטן, יקרע שטן, נקרע שטן, שקרע שטן (כאן צריך להזכיר אות אחת משמו, כמו שמי בינש נרשם בכל ראש משם קרע שטן, ובה מברית ומבטל מעליו כל מיני רע שלא יוכל לשלוט בו, וכך ירשום כל אחד ואחד שמו בשם קרע שטן)'.

ויאמר: נראה ששכח ר' ישמעאל את שמו, וחשב שהיה שמו בינש, או ששכח ר' בנימין שהוא מחבר תפילתו על שם ר' ישמעאל; שהרי מה נפשך? אם כתב ר' ישמעאל באותיות שמו ישמעאל: מי סני⁴³ שם ישמעאל, שיצטרך ר' בנימין להחליפו בשמו המשובש בינש? ואם לא כתב ר' ישמעאל שם קרע שטן בצירוף אותיות שמו ישמעאל, ר' בנימין מגין לו?

'בגדול זרועך ידמו כאבן ככתוב תפול עליהם אימתה ופחד בגדול זרועך ידמו כאבן (פסוק זה יאמר ג' פעמים) שלא יראוני, ואם יראוני לא יזיקוני, כדכתיב ואת האנשים אשר פתח הבית הכו בסגורים מקטון ועד גדול וילאו למצוא הפתח. הפתח למצוא וילאו גדול ועד מקטון בסגורים הכו הבית פתח אשר האנשים ואת (ג' פעמים פנים ואחור יאמר פסוק זה)'.

ויאמר: אין זה דרך תפילה, אבל דרך לחש.

'ואם יקראוני אל יגיעוני, מלך המרומים געור בהם וסתורם וחתורם פיהם באבנא'.

ויאמר: באבנא! ומי יתן וגסתם פי המזייף הזה בעפר!

'וקצוץ ידיהם ורגליהם שלא יזיקוני ושלא יגרמו לי רעה, והפוך עצתם רעה ממני שלא יבהלוני, ולא לכל אדם שעמי ואתי, בין

⁴³ האם ביוז השם ישמעאל, על-פי מגילה יד ע"ב.

בכית בין בשדה, בין בים בין ביבשה, לנפשי ורוחי ונשמתי ומאודי, ויהיה שמך הגדול הגיבור והנורא והאדיר והחזק שם המפורש שם של ע"ב ויסע ויבוא ויט עמי פלוני בן פלונית ולא עמהם, ויבושו המה ולא אבוש אני, ייחתו המה ולא איחת אני, יבושו שונאי באימה ופחד ורעדה ובחלחלה, ואני אשב לבטח אתך בשמחה ובטוב לבב, כי כך אני בוטח, והם יפוצו כקש לפני רוח, כדכתיב קומה ה' ויפוצו אויביו ויבושו משנאיך מפניך, שיר למעלות אשא עיני וכו', בבקשה ממך מטטרון שר הפנים כי שמך כשם רבך, ועזריאל ורפאל מיכאל וגבריאל מלאכי השרת, שתעמדו לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה אלהי האלהים ואדוני האדונים'.

ויאמר האיש: זה אסור לפי תורתנו, והוא אחד ממיני עבודה זרה. 'שתבקשו עלי רתמים על צד החן והחסד והרחמים לפני בעל הרהמים'.

ויאמר: על צד החן היא מליצה מהודשת בדורות אחרונים. 'לשמוע ולהשפיע את תפילתי ואת תחנוני, שיהיה לרצון ומקובל בקדושה ובטהרה, וכל המקטרגים יהיו מוכנעים ומושפעים תחתיו'. ויאמר: ומושפעים תחתיו! ראה זה חדש הוא. אמרתי לו: אולי צ"ל ומושפלים.

'שלא יהיה להם רשות לקרב בכל גבולי, הן בעת התפילה הן בעת לימודי הן בכל שאר צרכי'.

ויאמר: לימודי! תלמודי היה לו לומר, כי אמנם הרבה היו זהירים רבותינו בשתי המלות האלה, ולא אמרו לימוד אלא בעניין הרגל, כאומרם ומבקש לימודו ואינו מוצא, וכן אל תחמוד כבוד יותר מלימודך, אין פירושו אלא יותר ממה שמזדמן לך והורגלת בו. אמרתי לו: לא ידעתי.

'ולעשות בקשתי לסלוח ולמחול לי על כל עוונותי וחטאתי ואשמתי ופשעתי שחטאתי ושפשעתי לפניך'.

ויאמר האיש: לפניך! ולמי הוא מדבר? הלא למלאכי השרת, והוא אומר שפשעתי לפניך!

אמרתי לו: אולי טעות סופר הוא, וצריך לקרוא שפשעתי לפניו. 'בין באונס בין ברצון בין בשוגג בין במזיד בין בהרהור בין במחשבה בין בגלגול זה בין בגלגול אחר אני פלוני בן פלונית. ועשה למען שמך הגדול שם המפורש שם של ע"ב ושם של מ"ב הקדושים והטהורים והמפוארים והמפורשים בנקיות ובטהרה'.

ויאמר אלי: אין זה טעות סופר, אבל היא עבודה זרה גמורה, ולכל הפחות יהיה בלכול השכל ושיבוש הדעת מצד המחבר הסכל, אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו, והתברך בלבבו לייחס שגעונותיו לקדושים אשר בשמים המה.

'שתקחו את כל מפתחות החכמה הבינה והדעת'.

ויאמר: שתקחו! עשה למען שמך הגדול שתקחו! נראה באמת שגלקחו מאת המחבר כל מפתחות החכמה הבינה והדעת, וכל מפתחות הסכלות והכסילות נפלו לו לאחזות עולם. 'זהמפתח הפרנסה'.

וישב ויקרא: המפתח הפרנסה!

'והכלכלה ורווח והצלה, והכתירוני בהם כל ימי היותי על האדמה'.

ויאמר: ראה זה כתר נאה! כתר של מפתחות! אולי יכבד על ראשו מעט.

'ותהיה לי לעזר ולהועיל כל ימי'.

ויאמר: סובב סובב הולך הרוח (משוגע איש הרוח) מלשון יחיד ללשון רבים ומלשון רבים ללשון יחיד, ודומה הוא כמי שאין לו אלוה כלל.

'ויאיר קרני ומזלי כשמש בתקופת תמוז, וכירח בחצי חודש במילואה, ותצליחני במעשי, ובכל דרכי ובכל דברי, ויהיה דברי מתוקים'.

ויאמר: הדיבור היה מתוק יותר אם היה אומר ויהיו דברי מתוקים. 'מדבש ונופת צופים בעיני כל שומעי דברי, והמזכירים יזכרוני לטוב כל הימים, ומשביע אני עליך אהוביאל המלאך הממונה על האהבה ועל החיבה, לבקש עלי רחמים מלפני הקב"ה, שתתנני לחן ולחסד ולרחמים בעיני כל רואי'.

ויאמר: לבקש מלפני הקב"ה שתתנני! לשון נקבה אצל הקב"ה! 'ובעיני כל מאהבי, בין שהם על השמים או מתחת השמים, ותהיה השעה הזאת והיום הזה שאני מתפלל לפני הקב"ה עת רצון ועת רחמים וישועה ומחילה וסליחה וכפרה ורפואה שלמה וחיים טובים עלי אני פלוני בן פלונית, ומשביע אני עליך מטטרון עבד של יוצרי ששמך כשם רבך, לעשות חפצי ורצוני'.

ויאמר אלי האיש: ולמה אמר לו בתחילה בבקשה ממך, אחרי שהיכולת בידו לאוסרו בנחושתי ההשבעה?

ואימתי מוטלת על כל הבריות.

ויאמר: אי טיפש! אי סכל! השכח שכבר השביע המלאך הממונה על האהבה שיתן חנו בעיני כל רואיו? ואיך יבקש עתה שתהיה אימתו מוטלת על כל הבריות? והלא האהבה והאימה שני הפכים.

ושיזכרו אותי לטובה, ושיהיה קומתי נאה.

ויצחק האיש ויאמר: הלוואי שיהיה דיבורו נאה ומדוקדק! ומה יבקש אם נולד גיבן או דק?

ופני מזהירות ומצהיבות, ושתהיה תורתי שמורה וערוכה בלבי, ולא אשכח דבר מכל אשר למדתי ושעתידי אלמד.

וישב האיש ויקרא: ושעתידי אלמד!

ושיהיה חלומותי מיושבת עלי.

ויאמר כמעט שאני מקיא כל מה שאכלתי. ושיהיה חלומותי מיושבת עלי! הויכח הדיבור להיות משובש יותר?

ותצילני מאדם רע ומפגע רע, ותסגור פיות המדברים עלי עתק, והחושבים ברעתי, כי אתה שומע תפילה, ברוך אתה שומע תפילה אמן.

ויאמר אלי האיש: איני יודע מי הוא זה השומע תפילה, כי הנה יראה שהוא מטטרון אשר השביע לעשות חפצו ורצונו.

עניתיו: רוב דברים אך למותר, וגם אני מודה לך שאין התפילה הזאת מעשה ידי ר' ישמעאל כהן גדול*. נשיב הספר אל מקומו, כי איננו לא מעלה ולא מוריד.

האורח: אם אמת שאינו מעלה, אבל הוא מוריד מעלת המקובלים עד לארץ או מתחת לארץ; אחרי ראותנו כי כל יצר מחשבות לבם רק רע כל היום, לשקר ולזייף ולרמות הבריות, בלא דעת ובלא הבונה.

המחבר: אין זה באמת דרך החכמים לדון מן הפרט על הכלל כולו, ואם הימצא יימצא גם בקהל עדת המקובלים אחד מני אלף שלא יהיה מוכתר בכל המידות המשובחות.

האורח: ושיהיה שוטה רשע וגס-רוח.

המחבר: מכל מקום הלא תודה כי רובם ככולם אנשי חיל

* אחר זמן מצאתי התפילה הזאת בקצת משניות מנוקדות (בסוף סדר קדשים), אך שם היה מנוקה מכל השיבושים הנזכרים, ואיננה מיוחסת לרבי ישמעאל כהן גדול, רק כן כתוב בראשה: תחינה שנהגים לומר בארץ ישראל.

יראי אלוהים, אנשי אמת שונאי בצע, אשר היו למאורות בקרב עמם, והמה נזכרים בכל דור ודור לתהילה ולשם ולתפארת: ומי יאמר לקדושים כאלה שקר עניתם, וכל קבלתכם בדויה ומזויפת?

האורח: ואיך אאמין שהיא מקובלת בידם? והנה הם חולקים זה על זה בעיקר שהכול תלוי בו, הלא הוא עניין הספירות; שקצתם אומרים שהן עצם הכוונות, וקצתם יאמרו שאינן אלא כלים נבראים. וחכמה שעיקרה מוטל בספק, איך תהיה מקובלת קבלה נאמנה?

המחבר: הרי זה עניין נשגב מאוד ועמוק-עמוק, ולא נדבר בו בין המאכל והמשתה. רק זאת אומר אליך, כי הזכרתני בדבריך אלה מעשה קרה לי בימי נעורי, וכל ימי הייתי מצטער עליו, ולא מצאתי פשר דבר. דע כי בן שש-עשרה שנה הייתי, והייתי משמש לפני רבי מובהק החכם החסיד מוהר"ר מרדכי יצחק קולוניאה זלה"ה*, שהיה בסוף ימיו סניא נהור, ואני הייתי קורא לפניו, וכותב מפניו את דרשותיו. ויהי היום וקראתי לפניו פסוק וזכור את בוראך בימי בחורותיך, ואומר אליו: רבי! מלת בוראך כתובה ביו"ד. ויאמר הס! מה אתה מוציא מפיך? הלא טעות סופר תהיה זאת. ואען ואומר: אבל אדוני, נראה לי שכבר ראיתי ברכנו בחיי שהוא דורש היו"ד הזאת, והנה נראה שאין כאן טעות סופר. ויאמר אלי: קח ס' מנחת שי. ואקחהו, ואמצא כתוב בו: בוראך מלא יו"ד, ועיין בחיי ריש פרשת בראשית. ויאמר לי רבי: קח ס' בחיי; ואקח, ואבקש, ואמצא שהוא דורש מלת אלוהים בשתי מלות, אל הם, ושזה פירוש היו"ד של וזכור את בוראך מלא. וישתומם רבי ויאמר: חלילה! הספירות אינן אלהות. ואני שמעתי ולא אבין, ואעמוד מרעיד, איך יאמר ר' בחיי דבר שיצדק לומר עליו חלילה! ואני ידעתי את ר' הנזכר שהוא גדול מאוד בחכמה, וגם חכמת הקבלה לא נסתרה מלפניו, אף-על-פי שכל ימיו לא רצה לדבר בה דבר. ויותר תמהתי כשגדלתי וקראתי קצת בספרי הקבלה, וראיתי המחלוקת שבין המקובלים בעניין הספירות, ואמרתי בלבי: איך אפשר שתימצא עוד מחלוקת, אחרי שקם הרב האר"י ותיירץ כל הספקות ברוח הקודש השורה עלי? ומאין באה

* נאסף אל עמיו באדר ראשון, תקפ"ד, והוא אחיו של הרב המפואר אברהם די קולוניאה.

ל' הקבלה הזאת שאין הספירות אלהות, אחרי שהרב האר"י כבר הורה היותן עצם האלהות?

האורח: אני אברר לפניך העניין על בוריו, ועתה נברך על המזון שאכלנו.

ויהי אחרי הברכה, ויאמר אלי האיש: איני יודע איך יתפאר המקובלים שחכמתם מקובלת בידם, ושאין להרהר אחרי דבריהם, רק לקבלם כאילו מסיני ניתנו, אחרי שאני מוצא אותם נבוכים ובלתי-מסכימים בעיקר הגדול שכל חכמתם תלויה עליו.

המחבר: הווי זהיר בדברייך, כי אמנם לעומק המושג וגם לקוצר המשיגים, נקל להיכשל ולחשוב שנחלקו, והם מימיהם לא נחלקו, רק אנחנו לא ירדנו לסוף דעתם, ואם ריק הוא ממנו הוא⁴⁴.

האורח: כל זאת אמת, אבל ומה תאמין אתה, אחי, בדברי ר' בחיי על הו"ד הנמצאת במלת בוראיק, ועל שם אלוהים המ-תפרד לדעתו לשתי מלות אל הם? האם לא תאמין בכל לבבך שכ-וונת הרב לומר שהספירות הן עצם האלהות?

המחבר: כן נראה לי באמת, אבל אפשר שאני תועה, כי לא קיבלתי החכמה מפי מקובל חכם.

האורח: ועתה שמע מה שכתב הגאון המפורסם ריב"ש⁴⁵ (אשר היה תלמידו של רבנו נסים)⁴⁶ קח-נא ס' התשובות שלו, או ס' עבודת הקודש שהביא דבריו (בחלק העבודה פרק יג), ותראה.

ואקח ס' שו"ת ריב"ש, ויקרא האיש לפני בתשובה קנז: וכבר קרה לי בהיותי בסרקוסטא שבא לשם החכם הישיש דון יוסף בן שושאן⁴⁷ אשר כבר ראיתי אותו בבלנסיאה, והוא היה חכם בתלמוד וראה בפילוסופיה והיה מקובל וחסיד גדול ומדקדק במצוות, וביני וביני היתה אהבה וחשק גדול, ופעם אחת שאלתי לו, איך אתם

44 את הכתוב: 'כי לא דבר ריק הוא מכם' (דברים לב, מז), פירשו (ירושלמי פאה א, א): אם הוא נראה לכם ריק, מכם הוא, 'שאין אתם יגיעין בו' לירד לסוף כוונתו.

45 ר' יצחק בן ששת פרופייט (1326-1408), פוסק, מפורסם בתשובותיו, ממתנגדי הקבלה.

46 בן ראובן גירונדי מברצלונה (1320-1380), פוסק ופרשן תלמודי.
47 בן למשפחה ספרדית מפורסמת, שעליה התייחסו תלמידי-החכמים ומקובלים, ואחדים מהם עסקו בבנקאות.

המקובלים בברכה אחת מכוונים לספירה ידועה, ובברכה אחרת לספירה אחרת, ועוד הכי יש אלהות לספירות, שיתפלל אדם להן. וענה לי: חלילה שתהיה התפילה כי אם לשם יתברך עילת העילות; אבל הדבר הזה כמו מי שיש לו ריב, ושואל מן המלך שיעשה לו דין, יבקש ממנו שיצווה אל היושב על המשפט שידין לו, לא שיצווה זה אל הסוכן הממונה על האוצרות, כי תהיה שאלתו בטעות; וכן אם ישאל מן המלך שיתן לו מתן לא יאמר לו שיצווה אל השופט, אבל שיצווה אל הסוכן. וכן אם ישאל ממנו יין יבקש שיצווה זה לשר המשקים, ואם ישאל לחם יאמר לשר האופים, לא בהפך זה.

כך הוא בעניין התפילה, שהיא לעולם לעילת העילות, אלא שמכוון המחשבה להמשיך השפע לאותה ספירה המתייחסת לאותו דבר שהוא מבקש עליו, כמו שתאמר שבברכת על הצדיקים יכוון לספירה הנקראת חסד שהיא מידת רחמים, ובברכת המינין יכוון לספירה הנקראת גבורה, שהיא מידת הדין, והקש על זה. זה ביאר לי החסיד הנזכר מכוונת המקובלים, והנה טוב מאוד. אמנם מי מכניס אותנו בכל זה, הלא טוב הוא להתפלל סתם לשם יתברך בכוונה, והוא יידע באיזה דרך ישלים המבוקש, כמאמר הכתוב גול על ה' דרכך ובטח עליו והוא יעשה. וזהו מה שאמר הרב הגדול ר' שמשון דקינון⁴⁸ ז"ל שהזכרתי למעלה.

וכן הודעתין מה שאמר אלי בייחוד מורי הרב רבנו נסים ז"ל כי הרבה יותר מדי תקע עצמו הרמב"ן ז"ל להאמין בעניין הקבלה ההיא וכו'. עד כאן דברי הריב"ש בתשובה.

המחבר: הנני רואה בך מידת המסיתים, כי בעקבה באת אלי להראות לי שרבנו נסים היה אומר שהרבה יותר מדי תקע עצמו הרמב"ן להאמין בחכמת הקבלה, ושריב"ש היה אומר שאין לנו צורך לכוון בתפילותינו אל הספירות.

האורח: לא כן, אדוני, אבל עיקר כוונתי להראות לך באצבע כי אחד מן המקובלים הקדמונים היה מאמין שאין לספירות אלהות חלילה, אבל הן כמו פקידי המלך העומדים לעשות רצונו לכל אשר

48 ר' שמשון בן יצחק מקינון, אחד מאחרוני בעלי התוספות הצרפתיים (מאה י"ד); חיבר 'ספר כריתות'; ומדברי הריב"ש מתברר שהתנגד לקבלה ולתורת הספירות.

יצונו; והנה בינו ובין רבנו בחיי מחלוקת בלא ספק בעיקר שהכול תלוי בו, ואיה הקבלה?

המתברר: אם כן אני אומר ששגיתי במה שהבנתי מדברי רבנו בחיי, ושהוא מימיו לא נתכוון לומר שהספירות הן-הן האלהות.

האורח: אין זה מדרך בעל שכל, אחר שאין דברי הרב מתפרשים כלל אם לא יאמין שהספירות הן אלהות; כי מה יהיה טעם ליו"ד של בוראין וליו"ד של אלוהים, אחר שהפריד השם הזה לשתי מלות, אל הם? הלא כוונתו נראית מתוך דבריו, שיש שם עשרה דברים שהם אלהות, ועתה לכה-נא אתי אל מקום אחר ותראה אחד מקדמוני המקובלים ומחשוביהם אומר בפירוש כי הספירות הן עצם אלהות: קח-נא ס' מערכת האלהות⁴⁹.

ואקח הס', ויקרא בו האיש לפני בסוף מערכת השמות (דפוס פירארה דף מג ודף נז) כדברים האלה: עוד יש לדעת כי עניין האצילות, אשר זכרנו ואשר אזכיר עוד ממנו בעבודת הסדר, איננו עניין שנשתנה או שנתחדש במאציל או בנאצל דבר אשר לא היה טרם האצילות חלילה, כי כבר זכרנו כי האצילות שהם הספירות הוא האלהות יתברך וכו'. והבן העיקר הזה כי הוא עיקר כל העיקרים ויסוד כל הבניין, עם מה שזכיר תמיד בעבודה הזאת כי עשר ספירות האלה הן-הן האלהות יתברך כאשר זכרנו, ושהאלהות מיוחד בהם בלי פירוד ושינוי, והוא יסוד כל הבניין עכ"ל. האין דעתו מבוארת שהספירות עצם האלהות? ועתה למען תדע היש בין המקובלים מחלוקת, קרא-נא דברי המפרש, ר' יהודה חייט, בהקדמתו.

ויקרא בה האיש כדברים האלה: וגם שראיתי הס' הזה כולו מחמדים קב ונקי ויש לו עשר ידות על הספרים האחרים מספרי הקבלה, כי כולם מדברים בספירות הקדושות אחד המרבה ואחד הממעיט, ואת הדלת סגרו, והוא קם לפתוח את המנועול ואמר זה השער לה' צדיקים יבואו בו, ובקצת מקומות חפצתי לזכר בעיקרים גדולים אשר הם שורשים מיוחדים ורשומים בקבלה הקדושה, ורוב המקובלים הולכים בהם נעים ונדים, ואזרתי כגבר חלצי להילחם עם הרב בעל הספר הזה, ופעמים להילחם עם לוחמיו וכו'.

ויאמר אלי האיש: צא-נא עתה ואמור, שאין בין המקובלים מחלוקת בעיקרי חכמתם.

אמרתי לו: אולי המחלוקת נולדו בדורות אחרונים, כי זה ר' יהודה חייט היה בזמן גירוש ספרד.

ויען האיש: לך ואראך אחד קדוש, שהיה בתחילת האלף השישי, הלא הוא המקובל החשוב ר' מנחם מרקנאטי⁵⁰, וראה מה כתב בס' טעמי המצוות, הביא דבריו החייט (מדף לג עד דף מ), ואמר שיש בכאן מקום ספק, נבוכו בו רבים, ושהוא לא ראה מי שירד לעומק הדרוש הזה כי אם הרב מנחם. ואלה דברי ר' מנחם: דע כי אין בבורא יתברך שום שינוי בעולם, אך הוא יתברך מגיד מראשית אחרית, ובהתחדש הדברים המיוחדים אצלנו אין שינוי רצון בו יתברך ויתברך, כי הוא כבר ידע מתחילה הדבר הזה העתיד להיות ולא נשתנה דבר בחפץ הבורא כדי שנוכל לומר שיצא החפץ ההוא מהכוח אל הפועל, כעניין החפץ הנמצא בנו, מפני שכל פועל זולתו יתברך אינו פועל אלא מפני שצריך אל הפועל ההוא, לפיכך לא תתקרב דעתו עד שתיגמר הפעולה ההיא, ואם כן נמצא חפצו בכוח ויוצא לידי מעשה בהשלמת מלאכתו; וחלילה שיהיה הדבר כן אצל הבורא יתברך ויתעלה, כי הוא יתברך לא עשה הדבר כדי להשיג הצורך ההוא; ואם נאמין שחפץ מחודש בו, נמצא החדוש בעצמות ה' יתברך ויתעלה, ונחייב חידוש הקדמון. אך הבורא יתברך ויתעלה הוא וחפצו אחד, וכמו שהוא קדמון כן חפצו גם כן, מגיד מראשית אחרית, וכל העתידות גלויות לפניו; אם כן נתבאר שאין בבורא יתברך לא שינוי חפץ ולא שינוי רצון ולא גדנדו ולא פעולה, ואין לומר עליו לא יש ולא אין ולא שום דבר שבעולם, ואין מחיצות העולם מגבילים אותו, כי הוא יתברך בכל מקום שווה, ומאחר שאלו הדברים נעשו אצלנו כהקדמות אמיתיות, כי מי שאינו מודה בהן הרי אין לו אלוה כלל; אם כן יש לנו לתקן כל הדברים בין מדברי תורה ובין מדברי רז"ל שנראה מפשטם שסותרים דברינו אלה.

⁵⁰ ר' מנחם בן בנימין מרקנאטי, מקובל איטלקי שחי בסוף המאה ה"ג וראשית המאה ה"ד. בין ספריו יש להזכיר פירוש לתורה, ספר טעמי המצוות, הראוי לציון מיוחד, כי הוא מביע בו דעה מקורית על הספירות; פירוש התפילות. כן חיבר פסקי הלכות.

שיעור לרוחב ע"ז רבבות פרסאות, שנאמר תנו עוז לאלהים; ואם כן היאך נוכל לומר כי מן השכינה אמרו, אם היא צורה נבראת לא היה אומר עדות זה אני מעיד בה' אלהי ישראל, אם מצורה נבראת אמרו.

ויותר קשה הוא לומר כי מן הבורא ממש אמרו, כי כל האומר כזה אין לו אלוה כלל, כי ידוע הוא ומושכל ראשון הוא כי בבורא יתברך אין לומר כדברים האלה וכיוצא בהם. ועתה עמוד והתבונן פלאות דברי ותבין בהם בעיון דק מאוד, לתקן דברים אלו שהם כבשוננו של עולם; וזו היא כוונתי גם כן בעניין הייחוד. דע כי אמת הוא כי בבורא יתברך אין לומר עליו שום שינוי ושום דבר בעולם ממשגי הגשמות, וכל מה שמדדו רז"ל בס' המרכבה, לא מן הבורא ממש דברו, אלא מן הספירות אמרו.

ואם תרצה להקשות ולומר, כי כבר ידענו כי הספירות הם נאצלות ולא נבראות, וידוע הוא כי כל דבר שנאמר בו אצילות, כוח המאציל הוא בנאצל, ואין הנאצל נפרד מן המאציל, ואם כן כל מה שנאמר בספירות הוא כמו שנאמר בבורא יתברך, והיאך נוכל לומר כי מן הספירות אמרו, והלא הוא כמו שנאמר בבורא יתברך בעצמותו ממש. דע כי תשובת שאלה זו עמוקה מאוד לאין קץ ותכלית, וקודם שנתחיל בתשובה, דעתנו להוכיח כי כל מה שאמרו החכמים והגאונים בעניין אצילות הספירות, אין הדבר כמו שמוכן מפשוטי הדברים, בראיות אמיתיות. ואף-על-פי שה"ר אשר ז"ל נכנס בדוחק הגדול הזה גדר מזה וגדר מזה, עדיין לא יישב הכול לגמרי; ועל כן דעתי לבאר כאן כל דעתי וכוונתי, כי בעניין זה תלוי עיקר גדול והאמונה כולה.

דע כי כל מה שאנו מדברים בעניין הספירות לא מן הבורא נדבר, אלא הספירות הם כמו כלי האומן שהאומן פועל בהם פעולתו, להבדיל בין אלף אלפים, והם דברים שהם שווים לכל דבר ותמורתו, ועל כן אין אנו יכולים לקרב הדבר לדעת החוקר, כי לא נוכל לדמות אלא מן הדברים שאנו רגילים בהם, ועל כן אחד מן החכמים דימה אותם לרצון הנפש, שהוא שווה לכל החפצים ולכל המחשבות המתפשטים ממנו, אף-על-פי שהם רבים אין עיקרם אלא אחד, והנפש אינה משתנית, אלא השינוי הוא בגוף, שמוציא לפועל מחשבת הנפש.

ועל-כרחנו יש לנו לומר כי הם דברים שווים לדבר ותמורתו,

כבר ביארנו כי לא ייתכן לומר בבורא יתברך שום דבר שנוכל להבין ממנו כי הוא מוגבל, מפני שכל מוגבל הוא משתנה, ובבורא יתברך ויתעלה אין אצלו לא שינוי ולא חילוף. ואם תשאל ותאמר, הנה אנחנו רואים מן הכתוב שאוחז דרך הגבול, שאומר וירד ה' ויעל ה' וילך ה' ויבא ה' וידבר ה' ויאמר ה' וכל כיוצא באלו: דע כי תשובת שאלה זו, מלבד מה שאמרו רז"ל דיברה תורה כלשון בני אדם, היא עמוקה מאוד; וראיתי לאחד מחכמי הקבלה ז"ל שכתב כי כל זה ובכל מקום שנאמר כיוצא בזה מן הדברים שמורים חיסרון בחוק הבורא יתברך, הכל נאמר על הספירות, אך הבורא יתברך ויתעלה הסיבה הראשונה אין לומר עליו שום דבר ממה שמורה הגשמות; ולזה הדעת נראה לי שנטה ה"ר אליעזר מגרמישא, שכתב ז"ל: ומה שכתוב בה אמר רם ונשא הכול על השכינה וכו', הנה מוכן מדבריו שהפסוק אינו אומר מהבורא ממש; ועוד מי שיבין בספריו יוכל להבין כוונתו בטוב בלי ספק.

ועוד קשה ממה שאמרו במעשה מרכבה⁵¹: אומר לך שיעורו של יוצרנו וכו', וידוע הוא כי לבורא יתברך ויתעלה אין לו גבול וסוף, ואין המחיצות מקיפות אותו, על כן יש אומרים כי כל מה שמדדו לא מן הבורא אמרו, אלא איברי השכינה מדדו, ויחשבו כי השכינה היא צורה נבראה, ולא כן דעת הרמב"ן ז"ל, וכל חכמי הקבלה חולקין על זה.

ועוד נראה לי שקשה לומר זה, כי שם במעשה מרכבה אמר בלשון הזה: ראיתי את ה' אלהי ישראל מלכו של עולם יושב על כיסא רם ונישא, ומשמאלו אלו שרי הפנים וכו', עד שאומר: אומר לך שיעורו של יוצרנו וכו'; ואם על צורה נבראה מדדו לא היה אומר יוצרנו, אין יוצרנו אלא הבורא יתברך.

ועוד אומר במעשה מרכבה בלשון הזה: אמר ר' ישמעאל אמר לי מטטרון שרא רבא דסהדותא, עדות זו אני מעיד בה' אלהי ישראל אלהא חייא וקיימא מרנא ורבנא, דמנא מבית מותב יקריה ולעילא קי"ח רבבות פרסאות, ומבית מותב יקריה ולמטה קי"ח רבבות פרסאות; מזרועו של ימין עד זרועו של שמאל ע"ז רבבות פרסאות וכו', ונותן שיעור לקומה רל"ו אלף אלפים רבבות פרסאות, כמניין ורב כוח, שנאמר גדול אדוננו ורב כוח, ונותן

שהם לא היה בהם כוח שווה לדבר ותמורתו לא היו כוח לכל דבר, כי מה שהוא אור אינו חושך ומה שהוא חושך אינו אור; על כן דימה אותם החכם לרצון הנפש, וכמו שהנשמה היא מתלבשת מן הגוף, כן הבורא יתברך מאורו הגדול התנוצצו הכלים האלה, וקראו אותם החכמים ספירות, והתפשטות סיבה הראשונה יתברך בכלים האלה נקרא אצילות.

ובס' הזוהר מצאתי כך וכו'. והנני מוכיח לך בראיות וגם מדברי רז"ל כי כל מה שדיברו רז"ל בעניין הספירות אינו ראוי לאומרו בבורא יתברך ויתעלה.

האחד כי אם נאמר שהעשר ספירות הם הבורא יתברך ממש בעצמותו, אם כן היאך יהיה הבורא אחד והמספר עשרה, ואין לשם חילוק בעצמות הבורא יתברך.

ומה חילוק יהיה בין מידת הדין ומידת הרחמים, כי אף-על-פי שבזה נוכל לומר כי בעניין המידות אין שינוי בעצמותם, אלא השינוי הוא מצד המקבלים, מכל מקום היאך נשים חילוק בין המידות, לקרות לזו ימין ולזו שמאל, ולזו ענף ולזו שורש, כי ידוע הוא כי כל אלו הדברים הם חסרון בחוק הבורא יתברך.

ועוד כי כשנשים חילוק בין המידות נשים חילוק בעצמות הבורא ממש, וזה לא ייתכן לומר, כי ידוע הוא כי מצד שמאל נשפעות כל הטומאות ומעשה כשפים ושדים, כאשר ביארנו, ונקרא בס' הזוהר המופלא מחשבה רעה, ומצד ימין הוא הפך; ואם הם הבורא ממש, היאך נשים חילוק בפעולות הבורא יתברך, והרכה חיפשי ודקדקתי, ולא מצאתי שום חכם שדיבר בזה כלל, אלא ה"ר אשר ז"ל; ולעולם לא מצאתי תירוץ בקושיה זו, אלא במה שכתבתי למעלה בעניין הספירות ואצילותם, בהבלעה מפני הסתרת הדבר, שנאמר סוד ה' ליראיו.

ועוד יש לך לדעת בעניין אצילות הספירות, כי אמת הוא ודבר ברור כי כל הספירות הם נאצלות זו מזו, אך הראשונה היא כעניין שכתבנו למעלה; והבן זה מאוד, כי כן הסכים אחד מן הגדולים כאשר כתבנו. זאת היא ראייה אמיתית נתפשת בסברת הלב. ועוד אנו צריכים להביא ראייה לחזק את בית אלהינו מדברי רז"ל ממה שמצאתי בספר הזוהר המופלא וכו'. ומרוב דקות העניין הוצרכנו לדבר דרך משל. והמשל בזה הוא למלך אחד שיש לו שני עבדים, וציווה לאחד מהם כך: היזהר כשתראה איש מתחזק

והולך בדרך ישרה, תסייע אותו ותציל אותו מאויביו; ולשני ציווה: כשתראה איש הולך דרך לא טוב, תכה אותו ותיסרהו עד שישוב: וכשעבדי המלך עושים מצוותם, המלך אינו עושה שום דבר, ואין הדין בא ממנו כלל, אלא שהוא מסייע את עבדיו לפעול פעולתם. כך הבורא יתברך משפיע למידות לעשות פעולתם, והוא אינו משנה פעולותיו, אלא המידות עושות פעולתם. ובס' הזוהר המופלא מצאתי כך וכו'.

ועתה נשוב אל ענייננו, ונראה לי כי מכאן גם כן נוכל להבין כי הקצוות אינם דבקים בו יתברך וכי אם כן לא היו צריכים השפעה וברכה אם הוא אחד והמספר עשר, כמו שביארתי למעלה, כי אין הנאצל נפרד מן המאציל, אלא בעבור שהם צריכים השקאה יש לנו לומר כי לא מן הבורא אמרו, כי בבורא יתברך אין בו לא מגרעת ולא תוספת וכו', ובעבור כי הבורא הוא בתוכם, על כן קראו לשכינה שכינה, כי הבורא שוכן בתוכה וכו', וזהו מלת ברוך שהוא פעול, רוצה לומר אל המידות המתברכות מהבורא יתברך. וכך מצאתי בס' אחד שחיבר ה"ר אליעזר מגרמישא ז"ל, זה לשונו: לכך תיקנו בחתימת כל ברכה ברוך אתה ה' לשכינה, וכל שלא ידע זאת החכמה המופלאה, כשיכוון תפילתו אל יהי מהרהר למי מכוון לכו, רק לאביו בשמים, וכן ראיתי בכתב ר' יהודה החסיד ששלח לבנו, עכ"ל הרב ז"ל. אם כן מוכן מכאן שלשון ברוך אינו על הבורא ממש, אלא על המקבל מהבורא. ובעבור כי הבורא נמצא בתוכם ממש, על כן אין לקצץ ולומר כי עשרה מלכים הם שפועלים בכלים, אלא אחד הוא הפועל בכולם, כמבואר בס' יצירה שאומר ואדון יחיד אל מלך נאמן מושל בכולן ממעון קודשו ועד עדי עד; אחר שהזכיר כל העשר ספירות, אמר אף-על-פי שהמידות הם עשר, יחיד הוא הבורא יתברך המושל בכולן, כאשר ביארנו.

עוד יש לנו ראייה רביעית ממה שכתוב בתפילת ר' נחוניא בן הקנה ע"ה המיוסדת על הספירות, שבכל ספירה וספירה כשזוכר אותם משים בה ביי"ת, שאומר אהדרך בספירה הראשונה שהיא כתר עליון וכו', ותדקדק מאוד מדוע לא אמר אהדרך ספירה ראשונה וכו', אלא לא דיבר מן הספירה שהיא כמו מלבוש, אלא על הנשמה שבתוכה דיבר, כלומר אהדרך הבורא שאתה נמצא בספירה הראשונה, ומזהרירותה נעשה לו כמין מלבוש מאור מופלא

בזה שכתבתי, אבל אני לא מצאתי בדברים האלו תיקון בעניין אחר אלא זה שכתבתי, כי כל החכמים בחכמה הזאת כולם בנו על יסוד תהוה, ולא דיברו בעניין הייחוד דבר, לכן כתבתי מה שנראה לי, והשומע ישמע והחדל יחדל*.

ואומר אל האיש: ומה אריכות הקריאה הזאת, ומה יצא לך מדברי רבי מנחם?

ויען האיש ויאמר: ומה תבקש עדות ברורה מזו על היות חכמת הקבלה בלתי מקובלת איש מפי איש? הנך רוחה העניין הזה, עניין הספירות, עיקר שהכול תלוי בו, והחכם הזה ר' מנחם, אשר הוא מחשובי המקובלים, דורש וחוקר, שקיל וטרי, למען מצוא האמת, ולבסוף העלה בידו דעת וסברה שהוא בעצמו מודה שלא כל חכמי הקבלה יודו לו ויקבלוה. ובתחילת דבריו הלא ראית כשאמר שהשכינה היא צורה גבראה, אמר שאין כן דעת הרמב"ן, ושכל חכמי הקבלה חולקים על זה. התאמר עוד שאין בין המקובלים מחלוקת? ולו היה זה בענף מענפיה, החרשתי, אבל הנה המחלוקת בשורש השורשים, ובעיקר שהכול תלוי בו. ואין ספק שאם האמת עם ר' מנחם ועם החסיד שהזכיר הריב"ש, הנה כל המקובלים החולקים עליהם והמאמינים שהספירות עצם האלהות, כולם כעובדי עבודה זרה ייחשבו.

המחבר: עדיין לא נתברר אצלי כלל היות בין המקובלים מחלוקת, שעדיין יש בידי לומר שקבלת כל המקובלים כן היתה תמיד שאין הספירות עצם האלהות, כקבלת אותו חסיד שהביא

* המאמר הארוך שהעתיק החייט בספרו איננו נמצא בס' טעמי המצוות הנדפס (קונסטנצ'ה שנת ש"ד, בסיליאה שנת ש"מ"א), אבל הוא בכתב-יד, בסוף ס' טעמי המצוות וקודם פירוש התפילות, והספר כתיבת-יד היה בירי בימי נעוריי, ועכשיו הוא ביד ידידי מוה"ר רמשיג"ל, ומשם תיקנתי קצת טעויות-סופר שנפלו בדברי ר' מנחם בדפוס הווייט. ודע כי טעמי המצוות בכ"י הם ל"ד דפים, והמאמר הבא אחריהם, החסר בדפוס, הוא כולל בכ"י המישה עשר דפים, וברוך ה' שנתן בלב החייט להעתיקם רובם בספרו. ואחר ט"ו דפים הנ"ל יש בכ"י עו"ז שני דפים 'פירוש ברכת המזון על דרך הקבלה, כפי מה שמצאתי מבואר במדרש רות לה"ר מנחם זל"ה'. ואחר כך פירוש התפילות כמו בנדפס, אלא שבתחילתו יש כאן כמו שלושה דפים, החסרים בדפוס, וגם כאן הוא מדבר על הספירות כעין מה שאמר בסוף טעמי המצוות.

ומעמודי אור שהם להבדיל בין אלף אלפי אלפים לאין חקר, כמו הגוף לגשמה. ושמה על כן קראו הבורא יתברך ויתעלה נשמה לגשמות, כלומר נשמה לספירות שהם דברים דקים ועמודי אור מצוחצחין ואין לדקותם תכלית, כמו הנשמה שהיא בגוף האדם ואי אפשר לדעת מהותה.

ועוד אמר החסיד בתפילתו: מידת רחמים עלינו התגלגלי, לפני קונן תחנתנו הפילי וכו'⁵², הנה ששם חילוק בין המידה וכינוי יתברך ויתעלה. וגם בס' זוהר הגדול אמר על פסוק בראשית: על האי כתיב היתפאר הגרון על החוצב בו וכו', הנה שתיאר פעולת המידות לערכו יתברך ויתעלה בערך האומן בכליו, וזאת היא ראייה אמיתית יותר מכולן, וכו'. וכן כתב הרמב"ן ז"ל כמו שכתבנו, וזה לשונו: הרוצה להתחכם ידרים וכו', פי' ידרים יכוון למידת הימין לבקש משם את מלך מלכי המלכים, וכן פי' יצפין לבקש אותו משם. הנה דברי הרב ז"ל מכוונים כדברינו, שאינו אומר יכוון אל המידה, אלא אל הבורא שיפעול אליו במידה הצריכה לו, וכו'. ומצאתי טיוע לדברי בעניין המידות והספירות ממה שמצאתי כתוב לאחד מן הגדולים בלשון הזה: ומה שהספירה הראשונה נקראת אוויר קדמון, לא נקראת כך מפני שהיא קדמונית, כי אין קדמון ואין ראשון אלא הקב"ה וכו', אלו דבריו ז"ל וכו'. ונראה לי כי על זה כיוון הפייט באומרו ביוצר של ראש השנה: מלך בעשרה לבושים יתאזר בקדושים וכו'⁵³, קרא העשר ספירות לבושים מפני שהם כמלבוש לקב"ה, כגוף לגשמה שהוא לה מלבוש וכו'.

זאת היא דעתי וסברתי, אף-על-פי שאין פשטי הדברים מורים כך, ומי שמסתכל בהם בתחילת העיון יקשה לו שיהיו הדברים כמו שכתבתי; ויודע אני ידיעה ברורה שאין כל חכמי הקבלה מודים

52 נוסח תפילה שבו מבקשים ממידת הרחמים להיות מתווכת בין בני-אדם לה'; הוא מודפס, בין השאר, בספרי הסליחות לחודש אלול ולעשרת ימי התשובה, אך רבים המתנגדים לאמירתו, בשל פנייתו אל המידה ולא אל ה' במישרין.

53 פיוט של ר' אלעזר הקליר, המצוי גם במחזור האשכנזי וגם במחזור האיטלקי. במבואו למחזור האיטלקי הזכיר שד"ל פירוש בכתב-יד למחזור, משנת ס"א (1301), ובו מוסבר עניין הלבושים ללא קשר לספירות, אלא כרמז לעשרה לבושים שונים שילבש הקדוש-ברוך-הוא כשינקום את דם עמו.

הריב"ש, וכנראה מדברי ר' אליעזר מגרמיזא, וכדעת ר' מנחם והחייט, וכנראה גם כן מדברי ס' יצירה; ושכן היתה גם סברת הרמב"ן ור' בחיי ובעל מערכת האלהות וכל שאר המקובלים, אלא שהם לאהבת ההסתור סתמו דבריהם, ומקיצור לשונם נמשך לקצת מהמון המקובלים שהבינו דבריהם בהיפך מכוונתם, עד שהוצרך ר' מנחם להסיר מכשול מלפני עיוור, ולבאר העניין ביאור רחב. והלא תראה כי גם ר' מנחם בסוף דבריו הביא ראיה לסברתו מדברי הרמב"ן על מאמרם הרוצה להחכים וכו', הרי שלא היה ברור לו שאין סברתו מסכמת עם קבלת הרמב"ן, גם לא היה הוא חולק על הרמב"ן אחר שהוא מביא לעצמו סיוע מדבריו. הרי שאין כאן הכרח שתהיה בין המקובלים מחלוקת.

האורח: אבל ר' מנחם לא אמר ולא רמז שדעתו מקובלת בידו, ונהפוך הוא שהוא דורש וחוקר כדרך הפילוסופים, והוא מוציא מדעתו סברה חדשה שהוא יודע שלא יסכימו בה כל בעלי החכמה, והוא אומר על כל החכמים שקדמוהו שבנו על יסוד תוהו: וזו קבלה? ועתה עוד אחת אשימה לנגד עיניך, ומשם תראה היש בין המקובלים מחלוקת. קחה-נא לי ס' שני לוחות הברית.⁵⁴

ואקח הספר ויקרא בו האיש לפני (דפוס אמשטרדם, דף לד, ע"ב) וזה לשונו: ולהשלמת עניין זה אעתיק דעת דברי המגיד⁵⁵ שהיה להרב הגדול הבית יוסף ז"ל וכו' דאייתי לבעל מנחת יהודה (הוא רבי יהודה חייט) למימר מאי דקאמר דהוא דוגמת כלי הספינה וכו', שרי ליה מריה, רחמנא לישזיבין מההוא דעתה⁵⁶, ומכל מקום לא איענש על ההיא מלה דאמר, בגין דלא אמרה בכוונה למחטי קמי קב"ה⁵⁷, אבל טעות גמורה איהו וכו', וכל הני עשר ספירות יחודא חדא איהו, ואינן עצם אלהות⁵⁸, דהא אינן באין

54 מאת ר' ישעיהו בן אברהם הלוי הורביץ (1565–1630), חכם הקבלה; נולד בפראג, גדל בפולין, נפטר בטבריה ושם קברו. 'שני לוחות הברית' (של"ה) הוא ספרו העיקרי.

55 'מגיד' – רוח שגילתה לו לר' יוסף קארו סתרי תורה, נאספו בספר המיוחס לו 'מגיד מישרים'.

56 יסלח לנו ריבוננו, יצילנו הרהמן מאותה דעה.

57 לא נענש על מה שאמר כיוון שלא אמר בכוונה לחטוא לפני הקדוש-ברוך-הוא.

58 כל עשר הספירות אחד הם בייחודן, והם עצם וכו', שהם הם באין סוף וכו'.

סוף כשלהבת הקשורה בגחלת, והוא דוגמת נשמה בגוף האדם עם האיברים, שהכול אחד, הכול ייחוד גמור, בלי שום צד פירוד בעולם ח"ו, ומלכות שהיא מטרוניתא, ושאר ספירות, הכול אחד בייחוד גמור עם אין סוף, והכול היה והכול הווה והכול יהיה.

אמרתי לו: באמת זה קשה בעיניי, שיהיה ר' יהודה חייט, ור' מנחם ריקנאטי, ור' אליעזר מגרמיזא, ואותו חסיד שהביא ריב"ש, כולם מקובלים בשם ולא מקובלים באמת, אחרי שכולם לא ידעו את ה' ואת ספירותיו. ומכל מקום על-כורחי אודה בזה ואומר שכל החכמים האלה לא היו מקובלים באמת, ושהקבלה האמיתית היתה את הרמב"ן ור' בחיי ובעל מערכת האלהות, אשר נראה מדבריהם שהאמינו היות הספירות עצם האלהות.

האורח: אי-אפשר לך שתאמר כן, יען וביען הר"מ קרדווירו, והרמ"ע מפאנו⁵⁹, והאר"י עצמו, אשר לפי דברי המקובלים היתה רוח הקודש שורה עליו, כולם פה אחד אמרו שאין הספירות עצם האלהות, ושכבר היה להן התחלת הוויה. ועתה קחה לי ס' פלא הרימון לר' מנחם עזריה מפאנו, ותראה.

ואקח ס' פלח הרמון, ויקרא בו האיש בשער ד פרק א וזה לשונו: ואחרים תקעו עצמם בדבר הלכה להאמין שהספירות הם עצם האלהות, לא זולת, ואמרו שאין חילוף השמות ומניין הספירות מחייב ריבוי במאציל, לפי שאינן מיוחדות לו אלא בערך המקבלים בבחינות מתחלפות; ועמהם נתורכח נשפטה יחד. יאמר-נא יראי ה', מה צורך אם כן לייחוד מידה כמידה שזו תקבל וזו תשפיע, ומי נתן בעצם אחד בחינות מתפעלות זו מזו, ואיה הייחוד המשתלם מתפילותינו וכוונת מצוותינו וכו'; וגם על מציאות המידות עצמן, מי המכריח לייחס אליהן מספר במקום שראוי אלינו לחדול לספור כי אין מספר.

ועוד שם, שער ג, פרק א: כבר נתבאר מהא דתנן עשר ולא תשע שהכתר העליון איננו המאציל, כדעת קצת דדייקי מסיפא עשר ולא אחת-עשרה, והלכה רווחת אצלם שהספירות הם עצם האלהות כפי שיטתם; ובשער הרביעי אנו עתידים בסייעתא דשמיא לפקוח עיניים עיוורות בדרוש הזה.

59 ר' מנחם עזריה מפאנו (1548–1620), הפיץ את דעותיו של משה קורדבירו במערב, ו'פלח הרימון' שלו הוא אוסף פירושים ל'פרדס רימונים' מאת קורדבירו.

ועוד קרא לפני בס' עסיס רמונים⁶⁰ הגדפס בצד פלח הרמון, והוא לר' משה קרדוידו ז"ל, וזה לשונו: ולדעת השנית שהם עצמות, כמה לא חלי ולא מרגיש האי גברא, וכי נאים ושכיב אמרה⁶¹, דאם כן אין צורך שתקבל המלכות מהתפארת, ולא שום מידה אחרת מזולתה, כמו שלא יצדק אמרנו בשמש שמידת היותו מייבש הוא תלוי וצריך אל מידת היותו מתיך וכו'; ועוד לפי דעתו לא תימצא הספירה אלא בזמן הפעולה, ובהסתלק הפעולה תסתלק הספירה ח"ו, וסוף דבר לפי דבריו הספירה אינה במציאות אמיתי ח"ו, וכזה לא יישמע על פינו, לכן חלה עלינו מצוות פשר הדיעות האלה, כי אלה ואלה דברי אלוהים חיים ויחדיו יהיו תמים.

אמרתי לו: באמת תחילת הדברים הגדילו בלבי המבוכה והספק, אבל סוף הדברים היה לי למנוחה מעוצבי ומרוגי, והנך רואה בעיניך איך אין כאן מחלוקת כלל ועיקר, כי אלה ואלה דברי אלוהים חיים, ויחדיו יהיו תמים.

האורח: תנחומין של הבל ניחמך ר' משה קרדובירו. וכיוון שהגיד בתחילת דבריו שהאומר שהספירות הן עצם האלוהות כי נאים ושכיב אמרה, שוב אינו חוזר ומגיד שאלה ואלה דברי אלוהים חיים; כי אמנם שני ההפכים לא יעמדו יחד בנושא אחד, וכל גיעו ועמלו לקרב הרחוקים בזרוע אינה אלא חנופה, שתלמידי חכמים שבארץ-ישראל מחניפים זה את זה פן יהיו לבזו כולם כאחד בעיני הגולה המספקת להם צורכיהם. והנה תראה כי הרמ"ע מפאנו, אשר לא היה נושא פנים לאדם מפני שהיה מופלג בעושר, אף-על-פי שתמיד הוא הולך בדרך ר' משה קרדובירו, לא אמר ולא רמז היות אלה ואלה דברי אלוהים חיים, אבל ערך מלחמה לקראת האומרים שהספירות אלהות, ואמר ועמהם נתווכח נישפטה יחד. ועתה קחה אלי ס' שומר אמונים⁶² ותראה דברי האר"י.

ואקח הספר ויימצא כתוב בו בוויכוח ראשון סימן סג: מה שנקרא אדם קדמון אינו משום שאין לו התחלה וראשית, אלא מפני שהוא קודם לכל שאר הנאצלים כמ"ש הרב (הוא האר"י) זלה"ה בס' אדם ישר ענף ד; ובענף ראשון כתב וזה לשונו: ואמנם אצילות

אדם קדמון הזה, ומכל שכן שאר העולמות שתחתיו כנזכר, היה להם ראש וסוף, והיה להם זמן התחלת הויתם ואצילותם.

ויאמר האיש: וכן בספר זה, ס' שומר אמונים, תמצא מבואר שהספירות עלולות מן האין סוף, ויקרא בו לפני בוויכוח ראשון סימן מא וזה לשונו: ונעלה במדרגות מעלול תחתון אל עלול עליון, עד אשר נעמוד בעלול הראשון שהמציא הבורא, והוא הכתר העליון, ונגזור שהוא מצוי אחד שלם בתכלית השלמות שאפשר להיות בעלול וכו', וזהו שכתב הראב"ד בהקדמת פירושו לס' יצירה וזה לשונו: עילת העילות יתחייב ממנו כתר עליון, שכל פשוט בתכלית הפשיטות, עד שאין בינו ובין עילתו דבר רק שזה עילה וזה עלול.

ויאמר: צא-נא עתה ועשה פשרה בין הראב"ד והרמ"ק והרמ"ע והאר"י ובעל שומר אמונים שאומרים שהספירות עלולות ומחודשות, ובין האחרים שהזכיר הרמ"ע, שתקעו עצמם בדבר הלכה להאמין שהספירות כולן עצם האלהות.

המחבר: לך ואראך בס' אמונת חכמים⁶³ הקדמה אחת אשר על-ידיה יתבררו ויתלבנו כל הסתירות האלה.

ואקח הס' ואמצא כתוב בו בסוף פרק כג וז"ל: רק את זאת ראיתי להזכיר כדי להסיר מכשול מעיני הלומדים מפי ספרים ולא מפי סופרים, שבדברי חכמי האמת והצדק מלת אין סוף ברוך הוא אינה מורה בכל מקום על הבורא יתברך, אלא לפעמים אינו כן, ועיין בזה הרמ"ע זצ"ל בפלח הרמון, וביאורו יותר בהקדמת ס' יונת אלם, ואני לא זכיתי לקבלו מפי ממהר"ז, אבל קיבלתי הדברים בבירור מפי כמהר"ר בנימין הכהן שקיבל ממהר"ז, שקיבל ממהר"ר בנימין הלוי, שקיבל ממהר"ר חייא רופא שקיבל מפי כמהר"ר חיים ויטאל בעצמו. עוד ידעו כל חכמי הפשט שבדברי חכמי האמת האלהות אינו האל יתברך אלא אצילות אורו, כמו שאור השמש אינו השמש ממש, ולכן אל תתמה אם תמצא בדברי האחרונים שהאלהות הוא עשר ספירות וכו', והרי השמש הנכנס בבית אינו השמש בעצמו, אלא אורו המתפשט בעולם, והוא כמו כן ממש שכינתא דקב"ה. עכ"ל.

⁶⁰ מאת שלמה אביעד שר שלום בסיליאה ממנטובה (1680–1749), מקובל לפי שיטת האר"י; הן על המשכיות הגישה המיסטית לתורה; לא האמין שר' שמעון בר יוחאי היבר את הוזהר, אך חשב שהוזהר מכיל דעותיו.

⁶¹ מאת שמואל גאליקו (סוף המאה הט"ז).

⁶² כמה לא חש ולא מרגיש האיש הזה, וכאשר שכב ונמנם אמר זאת.

⁶³ דרשיח על הפילוסופיה והדת מאת יוסף ארגאס מליורנו (1685–1739).

ויען האיש: גסות-הרוח שהיתה בירבעם טרדתו מן העולם, וגסות-הרוח שבמקובלים גרמה להם שהם בוחרים לכחש באלהים, ולומר שהאל איננו האל, ושהאין סוף איננו האין סוף, באופן שאין להם עוד אלוה כלל, מלהודות שיש בין חכמיהם מחלוקת, מה שהוא ברור כשמש בצהריים.

המחבר: אחת היא תשובתי, שאינני מקובל ולא למדתי החכמה הזאת מפי חכם מקובל, על כן אינני מבין העניינים הנשגבים האלה; וכיוצא בזה זכורני שראיתי להגאון הגדול בעל חוות יאיר⁶⁴ (סימן רי) שכתב, כי אנחנו בלמדנו ספרי האר"י וגוריו לא יעלה בדעתנו דבר מובן, זולת קריאת המלות.

האורח: אם כן מי יתן ודע הספרים הרבים ההמה למה נכתבו, אם אי-אפשר לעמוד בקריאתם על העניין הנרצה בהם, ומי יתן ודע עוד, אור השכל למה ניתן באדם, אם אין בידנו להחליט ששני ההפכים הם סותרים זה את זה, ולא יעמדו בנושא אחד בזמן אחד. וגם אני לא נעלמה ממני תשובת הגאון בעל חוות יאיר, אשר כל מגמתה להרחיק את האדם מלימוד הקבלה, והוא מזכיר כדבר פשוט וידוע שיש בין חכמי הקבלה מחלוקת וחילוף סברות בעניינים מעניינים שונים, ושם כתוב גם כן שאף-על-פי שס' הוזהר וכל המקובלים אומרים שנרמזו במשנה ובתלמוד כמה סודות מחכמת הקבלה, אם קבלה היא נקבל, רק אם אין חשש חטא בזה הוא אומר שהמקובלים סמכו הסודות ההם על דברי רז"ל, כמו שבעלי המוסר סומכים דברי תוכחה על דיני השופר, מה שלא כיוונו לו חז"ל ולא עלתה על דעתם. וכתב גם כן שדברי המשנה שחיבר ר' הקדוש מתוך דברי כל התנאים שנחלקו, וכל שכן התלמוד שחיבר רב אשי באסיפה גדולה של חכמים ובפלפול רב, מהיכא תיתי לן שכיוונו לסוד? ועוד על מה שרצה הרב יש"ר מקנדיאה⁶⁵ להשיב על דברי בעל בחינת הדת⁶⁶, באומרו שאין

64 אברהם בן יחיאל הכהן פורטו חי בקרימונה ובמאנטובה במאה ה'י"ז; ספרו 'חוות יאיר' הוא רשימה של מלים עבריות עם פירוש לפי הקבלה. 65 יוסף שלמה רופא מקנדיאה (1591-1655) מחבר 'מצרף לחכמה', נגד 'בחינת הדת' מאת אליהו דל-מדינו.

66 ר' אליהו בן משה אבא דל-מדינו (1460-1527), נולד בקריטה וחי באיטליה. בספרו 'בחינת הדת' דן בקשר בין דת לפילוסופיה. הביע התנגדות לקבלה.

ראיה נגד הקבלה ממה שלא הוזכר מדברי סודותיה דבר במשנה ובתלמוד, אחר שלא היו הסודות ההם עניין המכוון במשנה ובתלמוד, כמו שלא תיזכר מלאכת חרש עצים בספרי הרפואה, אמר הוא ז"ל (בעל חוות יאיר) שאין זו תשובה כלל, שהרי חכמי התלמוד כבר מצאנו להם שדיברו בחכמת התכונה וברפואות, אף-על-פי שאלו גם כן דברים חוץ לעניינם ז"ל.

עוד דבר אחר ראיתי מובא בס' חוות יאיר, והוא לשון מהר"ם איסרליש⁶⁷ בס' תורת העולה, והוא מתיישב מאוד עליך ועל שכמותך המקבלים ההפכים, ולא ירגישו בהתנגדותם, ומאמינים הביטולים ולא יכירו בהימנעותם. וזה לשונו: וכמה לא חלי ולא מרגיש הסכל הערום מכל בטבע הנמנעות, ולא יקשה עליו מאומה.

המחבר: אחרי שהטחת דברים כלפי מעלת גאוני ארץ בעלי הקבלה, לא אתפלא אם גם עלי תעבור כוס גיאוציץ וגידופיץ; וגם אמנה סכל הייתי שהבאתיך חדרי, והייתי אוזני לקול דבריך. ועתה הנה פנה היום, ואני צריך להכין עצמי ליום טוב הכא עלינו, וגם אתה תעשה כן.

האורח: באמת אין לי בגד ללבוש יותר ממה שאתה רואה על בשרי, גם לחם לאכול אין לי אם לא אקח ממעט הכסף אשר בכיסי לצורך הנסיעה.

המחבר: אחר שהדבר כן הוא, הנה אתה קרוא לי לאכול לחם על שולחני, כל שני הימים הטובים האלה הבאים לקראתנו לשלום; אפס את הדבר הזה תעשה, לא תדבר אלי משוב עד רע בעניינים כאלה הנשגבים משיקול דעת אנוש, הנסתרים ממני וממך הסתר מוחלט.

האורח: היום ידעתי כי לא כיוזבו לי האנשים אשר הגידו לי חכמתך ותום דרכיך, ואהבתך את האמת ובזותך הכבוד המדומה, וכאלה רבות; אשר על כן מלאני לבי לבוא לדבר אליך דברים, אשר לא אומנם בפני אדם מישראל בגלילות האלה. הלא זאת החכמה אשר ראוי לקרוא לה באמת חכמת האמת, לאהוב את רענו

67 ר' משה בן ישראל איסרלס, הרמ"א (1525 או 1530-1572), מחבר ה'מפה' או 'הגהות' ל'שולחן ערוך'; הסכים לקבלה כל עוד לא התנגדה להלכה.

כנפשנו, בלי נפנה כלל לסברות אשר בלבו, המסכימות הן, אם אין, עם הסברות אשר בלבנו, בעניינים הכלתי-נוגעים במוסר ובאהבת הטוב והישר. ישלם ה' פועלך ותהי משכורתך שלימה מעם ה' אלהי ישראל, אשר פרשת כנפיך עלי ולא עזבת חסדך מעני ודך; וגם אני אשתדל כפי כוחי להנעים לך חברתי בדברי תורה ובחקירות יקרות אשר אולי תעלינה לפני חכמתך לרצון ואדוני שלום.

ה מ ח כ ר : לך לשלום, ואחר תפילת הערב תשוב אלי*.

מבוא למחזור בני רומא

קדמונינו זכרונם לברכה קבעו לנו מטבע הברכות להודות לה' ולהתפלל לפניו, אך לא נתכוונו בתקנתם שיהיה נוסח תפילותינו קבוע כיתד בל תימוט, עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע, אבל היתה כוונתם לקבוע בקרב כל ישראל העניינים אשר עליהם גודה לאלהינו ונתפלל אליה, ולקבוע לנו סדר הברכות והתפילות, כגון בשחר מברך שתיים לפני קריאת שמע ואחת לאחריה, ובערב שתיים לפני שתיים לאחריה, ושתיהם התפילה פותחת בשלוש ברכות של הודיה, ראשונה אבות, שנייה גבורות, ושלישית קדושת ה', ואחר-כך שתיים-עשרה ברכות לשאלת צרכינו, ושתיהם תחילת הבקשות שנבקש מהאל שיחננו דעת בינה והשכל, ואחריה נבקש על התשובה, ואחר-כך על הסליחה, ואחריה על הגאולה, ואחריה על הרפואה, וכן עד שומע תפילה, ואחר כן נסיים בעבודה והודאה ושים שלום; וכל זה כדי שיהיה עיקר התפילה וענין כל ברכה וברכה, וסדר הברכות ופתיחתן וחתמתן שווה בקרב כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם.

אך לא כתבו קדמונינו ז"ל הברכות והתפילות על ספר, ובהיפך אמרו (שבת קטו) כותבי ברכות כשורפי תורה, והניחו לכל יחיד ולכל שליח ציבור שיאריך ויקצר כפי חכמתו, ולפיכך התקינו שמנה-עשרה בלחש כדי שיסדר שליח ציבור תפילתו בינו לבין עצמו קודם שיאמרה באוזני כל העם (ראש השנה לד), ור' אליעזר אמר (ברכות פרק ד) העושה תפילתו קבע אין תפילתו תחנונים, וחברו ר' שמעון בן נתנאל היה אומר (אבות פרק ב) אל תעשה תפילתך קבע, אלא רחמים ותחנונים לפני המקום, ופירוש קבע שמתפלל במלות קבועות ואינו מחדש בהן דבר, כמו שפירשו רבה

* לענין מה שהבאתי למעלה (עמוד יב) בשם בעל עבודת הקודש, כי אליהו נגלה לר' דוד אביו של הראב"ד, דע כי בעל עבודת הקודש קורא לר' דוד זה 'אב בית דין', אבל ר' שם טוב בס' האמונות (שער ד פי) אומר שאליו היה מתגלה לר' אברהם (לא לר' דוד) אב בית דין, וממנו קיבל הרב הגדול ראב"ד חתנו (לא בנו) רב פעלים עכ"ל, ובעל עבודת הקודש אחר שטעה ועשה את הראב"ד בנו של הרב אב בית דין, הוכרח לקרוא להרב אב בית דין בשם דוד, כי ידוע כי הראב"ד בעל ההשנות היה שמו אברהם בן דוד. ר' אברהם אב בית דין נזכר גם בס' היוחסין, והיה שם אביו יצחק, ובעל שלשלת הקבלה מביא גם הוא שהיה חותנו של בעל ההשנות. ודע כי תואר רב פעלים הניתן להראב"ד בס' האמונות לא להינם ניתן לו. בוא וראה דברי ר' בנימין במעעותיו: ושם ישיבה גדולה על-יד הרב הגדול ר' אברהם בר ר' דוד זצ"ל רב פעלים, חכם גדול בתלמוד ובפסוק, ובאים מארץ מרחק אליו ללמוד תורה, ומוציאים מנוחה בביתו והוא מלמדם, ומי שאין לו להוציא הוא מוציא להם משלו ומממונו לכל צורכיהם, והוא עשיר גדול. עכ"ל. ועל דבר סודות הקבלה שקיבל מאליו לא הגיד לנו ר' בנימין מאומה.

ורב יוסף (ברכות כט) ופירש רש"י: והיינו לשון קבע, כיום כן אתמול וכן מחר (ועיין דברי תלמידי וידידי היקר מהה"ר מרדכי מורטרה הי"ד בספר האשכנזי איזראעליטישע אנאלען 1840, עמוד 209, ובספר Rivista Israelitica מן עמוד קלו עד קנז).

כך היה הדבר נוהג כל ימי חכמי המשנה, ומפני זה היה שהוצרכו ללמדנו (ברכות פרק ה) האומר על קן צפור יגיעו רחמיך, ועל טוב ייזכר שמך, מודים מודים, משתקין אותו; שאם היה הנוסח קבוע ממש, מהיכן יעלה על הדעת שיאמר אדם בתפילתו לשונות אלו שאינם בנוסח המקובל בידנו? וכן בספרי (פרשת וזאת הברכה, על פסוק ויאמר ה' מסיני בא) שנינו: ואף שמונה-עשרה שתיקנו חכמים הראשונים שיהיו ישראל מתפללין, לא פתחו בצורכם של ישראל תחילה עד שפתחו בשבחו של מקום, שנאמר האל הגדול הגבור והנורא, קדוש אתה ונורא שמך, ואחר-כך מתיר אסורים, ואחר-כך רופא חולים, ואחר-כך מודים אנחנו לך. הנה נוסח קדוש אתה ונורא שמך, שאנו אומרים בראש השנה ויום הכיפורים, הוא נזכר כאן בשמונה-עשרה של כל יום ויום, ועוד ברכת מתיר אסורים איננה בשמונה-עשרה שלנו; ואם היתה תקנת קדמונינו ז"ל שנתפלל שמונה-עשרה בנוסח אחד בלי שינוי, איך היה נוסח התפילות המפורסם מכמה דורות בישראל, משונה מנוסח התנאים בעלי ספרי דבי רב? ונראה כי מתיר אסורים היא ברכת גואל ישראל; ובאמת יקשה מאוד, מה ראו להזכיר גאולת ישראל בברכות הראשונות שאינן אלא צורכי היחיד (דעה ובינה, תשובה, סליחה ורפואה)? מלבד כי מה מקום לברכה זו, אחרי שאנו עתידין לומר אחר כך מקבץ נדחי עמו ישראל, בונה ירושלם ומצמיח קרן ישועה? לכן נראין הדברים כי ברכת ראה בעוניינו לא ניתקנה על גאולת האומה, אלא על גאולת היחידים העומדים בשביה ובבית-כלא, ויפה נקבעה ברכה זו אחר ברכת הסליחה, כי כן במזמור קו מצאנו יושבי חשך

1 מרדכי מרקו מורטרה (1815-1894), חכם וחוקר, רב במנטובה, אחד המעטים באיטליה שתמך בריפורמה.

וצלמות אסירי עני וברזל כי המרו אמרי אל ועצת עליון נאצו, ואם עינוי בית-הכלא הוא מפני החטא, סליחת העון תהיה סיבה ליציאה ממאסר. ויפה נקבעה אחר ברכת מתיר אסורים ברכת רופא חולים, כמו שבא במזמור הנ"ל ויזכרון רפואת החולים סמוך מיד אחר יציאת האסורים ושבירת דלתות נחושת. והנה נראה קרוב לוודאי, כי חתימת ברכה שביעית היתה מתחילתה מתיר אסורים, כגוסת ספרי, ואחר זמן (קודם חכמי התלמוד) אולי היה מי שחשב שאינו כבוד לאומה להתפלל בציבור על יושבי כלא, והחליפו מתיר אסורים בגואל ישראל, שהיא מליצה סובלת שתי כוונות, הגאולה הכללית מן הגלות, והגאולה הפרטית מן השביה ומן המאסר.

ונשוב לעניינו ונאמר, כי גם בימי תלמידי חכמי המשנה מצינו (ברכות כג) ההוא דנחית קמיה דר' חנינא אמר האל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעוז וכו', ורבי חנינא אמר לו סיימתינהו לכולהו שבחי דמרך? למה לי כולי האי? אגן הני תלת דאמרינן, אי לאו דאמרינהו משה וכו', משל למלך בשר ודם וכו'. ולא אמר לו מי הרשה אותך לזוז מהנוסח המקובל מרבתינו?

וגם אחר-כך בימי רבה מצינו (שם) ההוא דנחית קמיה דרבה ואמר אתה חסת על קן צפור, אתה חוס ורחם עלינו. גם מצאנו (יומא דף פו) כי רב ושמואל לא היה להם נוסח אחד בווידיי יוה"כ, כי רב היה מתחיל אתה יודע רזי עולם, ושמואל היה מתחיל ממעמקי הלב, ואולי בסורא מקומו של רב נמשך המנהג לומר אתה יודע רזי עולם, ומשם נתפשט בכל ישראל, ובנהרדעא מקומו של שמואל אמרו ממעמקי הלב, ולא נתפשט הנוסח הזה בשאר ארצות, ולבסוף נשכח ונאבד.

והנה נשאר נוסח התפילות והברכות בעל-פה עד אחר חתימת

2 שירד לפני התיבה במעמד ר' חנינא.

3 האם סיימת את כל שבחי אדונך? למה לי כל זה? שלושה אלה [שלושת התארים: הגדול הגיבור והנורא] שאנחנו אומרים לולא אמרם משה [רבנו בתורה ולולא באו אנשי הכנסת הגדולה ותיקנום בתפילה, לא היינו יכולים לומר אותם, ואתה בא ומוסיף את כל אלו].

התלמוד, כלומר עד שקם אחד ממלכי פרס והרס בתי-מדרשות ונטל מישראל כוח המשפט וגזר על היהודים ללכת בערכאות של פרסיים (עיין סדר תנאים ואמוראים שהוצאתי לאור בשנת תקצ"ט בכרם חמד רביעי, עמוד קפז), אז שרו חכימא למהו כתלמידא, וגם אם בהחבא היו חכמי ישראל דנים דיני ישראל, היו מוכרחים לקרוא עצמם תלמידים בעלמא, ואז נחתם התלמוד ונשלמה התוראה, כלומר שלא היה עוד רשות לחכמי ישראל להורות ולדון, והחכמים ההם נקראו סְבוּרָא, כלומר תלמידים (כמו שמצינו בירושלמי דשבת [דפוס ווין, דף יד] מה יעביד הדין סבורא דלא יליף ולא שימש, הכוונה מה יעשה אותו תלמיד); והם (רבנן סבוראי) בראותם חורבן בתי-מדרשות וביטול הישיבות ואובדן כבוד התורה, וקודם לכן כבר בטלו גם הנשיאים בארץ-ישראל, ראו שלא היה אפשר עוד לתורה שבעל-פה לעמוד שמורה וערוכה בלב התלמידים, לפיכך כתבו המשנה והתלמוד והתוספתא והברייטות והתרגומים והברכות והתפילות על ספר, והיה זה אחר שנת ר"ס לאלף החמישי (500 לחשבונם), ומאז והלאה נשאר נוסח התפילות קבוע, ולא היו עוד שליחי ציבור מאריכין אותו כרצונם. ומכל מקום עדיין לא חדלו גדולי הדורות וראשי הישיבות להוסיף ולגרוע כה וכה מלה או מלות, כנראה מחילופי נוסחאות הנמצאים עדיין בין מנהג למנהג, וגם הוסיפו והכניסו בנזף הברכות קצת פיוטים.

והנה כבר בימי רבנו הקדוש מצינו כי ר' אלעזר בר' שמעון היה פייטן, עיין ספר הערוך⁴ ערך פייטן, שהביא זה בשם ויקרא רבא, והוא שם בפרשה ל, ועוד הביא המאמר בשם פסיקתא דסוכה, והוא בפסיקתא כ"י שבידי⁵ (ואיננה כאותה שבדפוס), בפסקת ולקחתם לכם ביום הראשון.

4 המילון התלמודי הראשון, מאת ר' נתן בן יחיאל מרומא (חי במאה ה"א, מת ב-1106).

5 הכוונה לפסיקתא דרב כהנא, שהוציאה לאור ש. בובר לאחר שכתב שד"ל מבוא זה.

ובתחילת מדרש שיר השירים ובמדרש קהלת על פסוק ונתתי את לבי לדרוש ולתור בחכמה, מצינו שהפייטנים היו עושים שירים על סדר אל"ף בית, ולפעמים היו משלימין הא"ב, ולפעמים לא היו משלימין אותה. נראה מזה כי גם בימי האמוראים נעשו פיוטים על סדר א"ב, ואנחנו לא נדע אם נאבדו כולם, או אולי נשארו מהם בידינו, כגון אל ברוך גדול דעה, אל אדון על כל המעשים, ואשמנו בגדנו, ועל חטא, ועל סדר תשר"ק תיקנת שבת.

אך פיוט אל אדון על כל המעשים נראה בעיני שנעשה אחר שנתחדשו הנקודות, כלומר אחרי שנכתבה תורה שבעל-פה על ספר (כי גם קריאת ספרי הקודש בתנועות ובטעמים היא מן הדברים שהיו הקדמונים מלמדים לתלמידיהם בעל-פה, עד שבאו רבנן סבוראי והמציאו הנקודות והטעמים לבלתי תשתכח הקריאה המקובלת, ולפיכך ספר מנוקד פסול, שאיננו כנתינתו מסיני).

כי הנה בתהלים ובקניות⁶ מצינו השי"ן השמאלית נחשבת לאות אחת עם הימנית, הלא תראה באני הגבר, שלושת הפסוקים שאחר הרי"ש, הראשון והשלישי מתחילין בשי"ן (שמעת, שבתם וקמתם), והאמצעי מתחיל בסי"ן (שפתי קמי); וכן במזמור קיט מצינו ג' פסוקים בסי"ן (שרים רדפוני, שש אנכי, שברתי לישועתך), והחמישה הנשארים מתחילין בשי"ן ימנית (שקר שנאתי וגו'), וכל זה היה יען קודם המצאת הניקוד, אף-על-פי שכבר היו שני מיני השי"ן גבדלים במבטא, הנה לא היו גבדלים כלל במכתב; אבל אחר שנתחדש הניקוד נעשו שתי השי"ן כשתי אותיות שונות זו מזו, זו מנוקדת על ימינה וזו על שמאלה, ומאז והלאה התחילו להשתמש בשי"ן שמאלית כאילו היא סמ"ך. והנה בפיוט אל אדון על כל המעשים מצינו שמחים בצאתם וששים בבואם, עושים באימה רצון קוניהם, הסי"ן משמשת במקום סמ"ך, וזו בעיני ראייה שנתקן השיר הזה אחר חתימת התלמוד. ומדי דברי בפיוט אל אדון, לא אכחד תחת לשוני כי מליצת ראה והתקין צורת הלבנה אין ספק שלא היתה כן מתחילתה,

6 מגילת איכה.

התלמוד, כלומר עד שקם אחד ממלכי פרס והרס בתי-מדרשות ונטל מישראל כוח המשפט וגזר על היהודים ללכת בערכאות של פרסיים (עיין סדר תנאים ואמוראים שהוצאתי לאור בשנת תקצ"ט בכרם חמד רביעי, עמוד קפז), אז שרו חכימא למהוי כתלמידאי, וגם אם בהחבא היו חכמי ישראל דנים דיני ישראל, היו מוכרחים לקרוא עצמם תלמידים בעלמא, ואז נחתם התלמוד ונשלמה ההוראה, כלומר שלא היה עוד רשות לחכמי ישראל להורות ולדון, והחכמים ההם נקראו סְבוּרָא, כלומר תלמידים (כמו שמצינו בירושלמי דשבת [דפוס ווין, דף יד] מה יעביד הדין סבורא דלא יליף ולא שימש, הכוונה מה יעשה אותו תלמיד); והם (רבנן סבוראי) בראותם חורבן בתי-מדרשות וביטול הישיבות ואובדן כבוד התורה, וקודם לכן כבר בטלו גם הנשיאים בארץ-ישראל, ראו שלא היה אפשר עוד לתורה שבעל-פה לעמוד שמורה וערוכה בלב התלמידים, לפיכך כתבו המשנה והתלמוד והתוספתא והבריתות והתרגומים והברכות והתפילות על ספר, והיה זה אחר שנת ר"ס לאלף החמישי (500 לחשבונם), ומאז והלאה נשאר נוסח התפילות קבוע, ולא היו עוד שליחי ציבור מאריכין אותו כרצונם. ומכל מקום עדיין לא חדלו גדולי הדורות וראשי הישיבות להוסיף ולגרוע כה וכה מלה או מלות, כנראה מחילופי נוסחאות הנמצאים עדיין בין מנהג למנהג, וגם הוסיפו והכניסו בנזף הברכות קצת פיוטים. והנה כבר בימי רבנו הקדוש מצינו כי ר' אלעזר בר' שמעון היה פייטן, עיין ספר הערוך⁴ ערך פייטן, שהביא זה בשם ויקרא רבא, והוא שם בפרשה ל, ועוד הביא המאמר בשם פסיקתא דסוכה, והוא בפסיקתא כ"י שבידי⁵ (ואיננה כאותה שבדפוס), בפסקת ולקחתם לכם ביום הראשון.

4 המילון התלמודי הראשון, מאת ר' נתן בן יחיאל מרומא (חי במאה ה"א, מת ב-1106).

5 הכוונה לפסיקתא דרב כהנא, שהוציאה לאור ש. בוכר לאחר שכתב שד"ל מבוא זה.

ובתהילת מדרש שיר השירים ובמדרש קהלת על פסוק ונתתי את לבי לדרוש ולתור בחכמה, מצינו שהפייטנים היו עושים שירים על סדר אל"ף בית, ולפעמים היו משלימין הא"ב, ולפעמים לא היו משלימין אותה. נראה מזה כי גם בימי האמוראים נעשו פיוטים על סדר א"ב, ואנחנו לא נדע אם נאבדו כולם, או אולי נשארו מהם בידינו, כגון אל ברוך גדול דעה, אל אדון על כל המעשים, ואשמנו בגדנו, ועל חטא, ועל סדר תשר"ק תיקנת שבת.

אך פיוט אל אדון על כל המעשים נראה בעיני שנעשה אחר שנתחדשו הנקודות, כלומר אחרי שנכתבה תורה שבעל-פה על ספר (כי גם קריאת ספרי הקודש בתנועות ובטעמים היא מן הדברים שהיו הקדמונים מלמדים לתלמידיהם בעל-פה, עד שבאו רבנן סבוראי והמציאו הנקודות והטעמים לבלתי תשתכח הקריאה המקובלת, ולפיכך ספר מנוקד פסול, שאיננו כנתינתו מסיני).

כי הנה בתהלים ובקיעות⁶ מצינו השי"ן השמאלית נחשבת לאות אחת עם הימנית, הלא תראה באני הגבר, שלושת הפסוקים שאחר הרי"ש, הראשון והשלישי מתחילין בשי"ן (שמעת, שבתם וקמתם), והאמצעי מתחיל בסי"ן (שפתי קמי); וכן במזמור קיט מצינו ג' פסוקים בסי"ן (שרים רדפוני, שש אנכי, שברתי לישועתך), והחמישה הנשארים מתחילין בשי"ן ימנית (שקר שנאתי וגו'), וכל זה היה יען קודם המצאת הניקוד, אף-על-פי שכבר היו שני מיני השי"ן נבדלים במבטא, הנה לא היו נבדלים כלל במכתב; אבל אחר שנתחדש הניקוד נעשו שתי השי"ן כשתי אותיות שונות זו מזו, זו מנוקדת על ימינה וזו על שמאלה, ומאז והלאה התחילו להשתמש בשי"ן שמאלית כאילו היא סמך. והנה בפיוט אל אדון על כל המעשים מצינו שמחים בצאתם ושישים בבואם, עושים באימה רצון קוניהם, הסי"ן משמשת במקום סמך, וזו בעיני ראייה שנתקן השיר הזה אחר חתימת התלמוד. ומדי דברי בפיוט אל אדון, לא אכחד תחת לשוני כי מליצת ראה והתקן צורת הלבנה אין ספק שלא היתה כן מתחילתה,

6 מגילת איכה.

סעו המה למנוחות, עזבו אותנו לאנחות; ולא היה מספר התנועות או מספר התיבות שווה בכל פסוק ופסוק, אבל מכל מקום היו הפסוקים קרובים זה לזה בשיעורם, והיו נחלקים לשני חלקים, שווים או בלתי-שווים, כגון:

אל אדון על כל המעשים ' ברוך ומברך בפי כל נשמה:
שבח נותנים לו כל צבא מרום ' תפארת וגדולה שרפים ואופנים
וחיות הקודש

וכן:

אשר הניא עצת גימ' ' ויפר מחשבות ערומים:
ראית את תפלת מרדכי ואסתר ' המן ובניו על העץ תלית:
ורובם בסדר א"ב, או בסדר תשר"ק, ולא נרשם בהם שם המחבר.
ולפעמים לצורך העניין היו הפסוקים רחוקים זה מזה בשיעורם,
כגון בסדר העבודה שבמנהג ספרד:

נתנו לו בגדי זהב ולבש וקדש ידיו ורגליו:

מיד יקבל את כבש התמיד ושוחט בו רוב שנים ומניח אחר
לגמור השחיטה ומקבל את הדם וזורקו על המזבח כמצותו:

וכיוצא בזה באזהרות אתה הנחלת שבמנהג אשכנז מצאנו:

דיני ממונות ודיני נפשות ונתינת מום בנותני מומים:

הזהרת שופטים כל שחד רשע למות וצוואת שופטים לבל הכר פנים:
ושבועת העדות ושבועת הפיקדון ושבועת העלם דבר ושילום גול
והשב אבדה:

נקיית לבית לבוא לשמוח בכלה, מארס ובונה ונוטע ורך הלבב,
וקידוש מחנה מערות דבר:

ולפעמים עשו הפסוקים בעלי שלושה חלקים הקרובים זה לזה
בשיעורם, כגון:

אל רחום שמך	בנו נקרא שמך	עשה למען שמך:
אתאנו עדיך	לחלות פניך	בזה יום עשור:
בעבור תרחם	דופקי דלתיך	כמודה ועוזב:

9 (מנהג צרפת כ"י שבידי)

9 נדפס אחר-כך על-פי העתקת שד"ל בספר 'טל אורות', פרמישל 1881.

אבל והתקין אינו אלא תיקון שתיקנו האחרונים, והגרסה הראשונה
לא כך היתה, אלא ראה והקטין צורת הלבנה⁷, ועדיין בימי רבותינו
חכמי התוספות היתה גרסת והקטין נוהגת קצת, עיין דעת זקנים דף
א, וגם במחזור בני רומא כ"י על קלף שבידי מצאתי והקטין.

וכן על חטא נכתב אחר חתימת התלמוד, כי מצאנו בו הסיין
משמשת במקום סמ"ך, על חטא שחטאנו לפניך בשיח שפתותינו, וכן
אמת ואמונה בשביעי קיימת גזרת דיברת, שאומרים האיטאליאני
בליל שבת, נתקן גם הוא אחר המצאת הניקוד, כי מצאנו בו מעת
ניתנה שמח בה לב ישרון, הסיין משמשת במקום הסמ"ך.

ואולם אם אחר חתימת התלמוד ואחר שנכתבו התפילות על ספר,
המנהג לחדש דברים בנוסח התפילה נתמעט ולבסוף נתבטל, הנה
בהיפך נתרבה מאז והלאה המנהג לחבר פיוטים, לא להכניסם בגוף
התפילה, אלא לאומרם חוץ מהתפילה, כגון תחנונים לבקשת
סליחה, וסדר עבודת יום הכיפורים, וסדר המצוות (אזהרות),
וקינות.

הן אמת כי רוב הפיוטים האלה נאמרים בגוף התפילה, אך נראה
לי כי מתחילה לא לכך נתקנו, אלא לאומרם אחר התפילה, אבל
מפני שראו שהיו העם יוצאים מבית-הכנסת והולכים להם, הכניסו
הפיוטים בתפילה עצמה, ואחרי שהותר הדבר להפסיק התפילה
בפיוטים, התחילו לחבר גם כן פיוטים אחרים העשויים מתחילתם
להיות נאמרים בתוך התפילה, כגון בתוך ברכת קדושת השם ובשאר
ברכות.

הפיוטים היו מתחילה מתדמים לשירי המקרא, כי היו בלי חרוז
(rima), אם לא לפרקים ודרך עראי, כמו באנשי אמונה אבדו⁸,

7 לפי המאמר (חולין ס"ב), שבתחילה היה אורו של הירח כשל השמש,
כיוון שטען: 'אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד', אמר לה
הקב"ה: 'לכי ומעטי את עצמך'.

8 סליחה, שהספרדים אומרים אותה בכל יום ב' וה' ובסליחות של חודש
אלול ושל עשרת ימי התשובה, והאשכנזים ביום חמישי בסליחות
התעניות בה"ב.

האמונה הישראלית, ושכונתו כשייסד האמונה החדשה לא היתה אלא לשם שמים ולטובתם של ישראל.

והנה משמות הפייטנים הראשונים, שלא חתמו שמם בפיוטיהם, לא הגיע אלינו רק אחד, והוא יוסי בן יוסי, או יוסף היתום¹⁵, אשר לפי הנראה מת אביו קודם לידתו, או קודם מילתו, ולפיכך קראוהו בשם אביו (יוסי בן יוסי), וגם קראוהו היתום.

והנה בפירוש מחזור אשכנזי, כ"י על קלף שהזכרתי למעלה (ומן כתיבתו שנת חמשת אלפים וששים ואחת) מצאתי (דף כב) 'טפשו בני כונען דר' יוסף היתום', משמע שכך היתה קבלה בידם שפיוט אהללה אלהי (מלכיות זכרונות ושופרות ליום שני דראש השנה במנהג אשכנז) הוא לר' יוסף היתום. ולקדמונים אחרים נמצא כי יוסי בן יוסי הוא בעל סדר עבודת יום הכיפורים שתחילתו אתה כוננת, ויש שחשבו שהכונה על אתה כוננת שבמנהג ספרד, ואינו כן, אבל הכונה על אתה כוננת שהיה נוהג בצרפת, וגשאר עד היום בשלוש קהילות שבפיימונטי שסימנם אָפֶם (אֶסְטִי, פּוֹסְאָנו, מוֹנְקֶלוֹ). שבאו לשם מגלות צרפת¹⁶. ויש שכתבו יוסי בן יוסי כהן גדול, וזה גם כן נעשה בכונה טובה, להגדיל מעלת הפיוט ההוא. ובקצת ספרים כתוב יוסי בר אביתור היתום, ומלות בר אביתור אינן אלא טעות, כי ר' יוסף בן אביתור, או בן שטנאש¹⁷, היה בספרד בימי רבנו האי גאון, וגם

ואחרי אשר פשטה מלכות ישמעאל בעולם, ונתפשטה עם זה לשון ערבית ושיריה וחרויה, התחילו הפייטנים לעשות פיוטיהם בחרוז, דבר שלא נמצא בשירי המקרא ובפיוטים הקדמונים רק לפרקים ודרך עראי, ומן הישמעאלים למדו משוררי ישראל לעשות שיריהם בחרוז דרך קבע.

ומאז והלאה התחילו גם כן לחתום שמם בראשי הבתים, מה שלא נמצאו בפיוטים היותר קדמונים, העשויים בלי חרוז, ועל כן נאבדו שמותם. ומתוך שנשכחו שמות הפייטנים הראשונים, נמשך שיוחסו לפעמים קצת פיוטים לאנשים שמעולם לא עלתה על לבם לעשות פיוטים, וזה אמנם לא נעשה בטעות, אלא בכונה טובה לחזק האמונה. והנה אני השתוממתי ובהלתי זה כ"ד שנים, כשראיתי במחזור ויטרי¹⁰ (כ"י ביד ידידי החכם היקר יוסף אלמנצי הי"ו)¹¹ תשובת רבנו תם¹², כתוב בה כי שמעון כיפה¹³ יסד סדר של יום הכיפורים אתן תהילה; וסרה תמיהתי אחרי עשרים שנה, כשראיתי בפירוש המחזור כ"י שבידי (דף קנה) אתן תהלה, שמעון כיפה שקורין ק' פיירו מרומי (מלות שקורין וכו' כתובות על המחק, ולא אדע מה היה כתוב בתחילה) עשה השבת הזה לאחר שתיקן להם אמונת... ושם עצמו במגדל רומי כל ימיו בלחם צר ומים לחץ, ושלח להם זה השבח, להודיע להם כי כלל לא היה מאמין ב... אבל להשקיט הפריצים שהיו פורצים בישראל נתכוון. עכ"ל.

אז הבנתי כי דברי רבנו תם מיוסדים על שמועת-שווא שנתפשטה בישראל בימי קדם, בזמן הצרות והשמדות, בכונה טובה לחזק אמונת ההמון, כשישמעו כי ראש האפוסטול¹⁴ כתב פיוטים בשבח

10 הלכות תפילות וסדר תפילות, מאת שמחה בן שמואל מויטרי, תלמידו של רש"י (מאה י"א); הספר הודפס לראשונה ב-1889.

11 יוסף אלמנצי (1801-1866), אספן-ספרים גדול, שירש את ספרייתו הגדולה של אביו ברוך חיים, הכוללת בין השאר חלקים גדולים מספריית ר' חיים יוסף דוד אוולאי (החיד"א).

12 הוא ר' יעקב בן מאיר (1100-1171), נכדו של רש"י, אחד מבעלי-התוספות המפורסמים.

13 הוא פטרוס, תלמידו של ישו.

14 ראש שליחי ישו.

15 לפי הדעה המקובלת ביותר היום, חי יוסי בן יוסי בארץ ישראל במאה הרביעית או החמישית.

16 ה'סדר' גרס בפיוט המחזור של בני רומא, ליוורנו תרס"ז (הוא המחזור שבו הודפס לראשונה גם מבוא זה), ובאותה שנה בקובץ 'מעשי ידי קדמונים' לר"י רוזנברג, ברלין. מחזור אפ"ם בשלמותו לא הודפס מעולם. מנהג אפ"ם נחקים בשלוש הקהילות הנזכרות כאן עד לפני עשרות שנים מעטות. כיוון שנשטו היהודים כמעט כליל את שלוש העיירות, נתבטל גם מנהג המיוחד.

17 ר' יוסף אבן אביתור (מאה י"א), פייטן ופוסק. התחרה עם ר' הנך בן משה על כיסא הרבנות בקורדובה אחרי מותו של ר' משה בן הנך, והיתה ידו על התחתונה. בסוף ימיו התגורר בבבל ובארץ-ישראל, ונראה שמת בדמשק.

הוא עשה סדר עבודה והוא בידי במחזור מונפלייר, והוא בחרו, אבל אהללה אלהי וסדר אתה כוננת שבמנהג אפ"ם הם בלי חרוז, ולשונם רחוק מאוד מלשוננו של בן שטנאש, ואין ספק כי יוסי י' יוסי קדם הרבה לר' יוסף בן אביתור.

והנה זה יוסי בן יוסי וחבריו בעלי הפיוטים בלי חרוז אין ספק שלא היו באיברופה, אלא באזיאה, אם בארץ-ישראל, ואם בבבל.

כי אמנם התחלת הפיוטים בלי חרוז נראה שהיתה בארץ-ישראל, ושם פייטן נמצא באגדות ירושלמיות (כמו שהם הפסיקתא, ויקרא רבא ומדרש חזית), ולא בתלמוד בבלי; ובסדר אתה כוננת שבמנהג אפ"ם מצאתי שלושה דברים שהם על-פי תלמוד ירושלמי, ולא על-פי תלמוד בבלי, ואלה המה.

הראשון הוא:

ךד בדמעות כי נחשב לפתי, והם בכי יזילו כי לכך הוצרכו:

והטעם הוזה (שהיו בוכים על שהוצרכו להשביעו) הוא בתוספתא ובתלמוד ירושלמי, ולא בבבלי.

והשני הוא:

שיר ישוררו לו פרחי דוכן, בפה וחך ערב ונעימות צרדה:

ומליצת נעימות צרדה היא לקוחת מהתלמוד ירושלמי.

והשלישי הוא:

נבהל לשוע בקוצר בהיכל, לבל רדות עם קודש רב בצעיר:

וכן בירושלמי (יומא פרק ה' וגם בויקרא רבא פרשה ב'): ורבנן דקיסרין אמרין ועל עמך ישראל שלא יגביהו שררה זה על גב זה, ובבבלי (יומא נג ותענית כד) לא נמצא כזה.

אבל הפיוטים בחרו, והמנהג להכניס פיוטים בגוף הברכות, דעתי נוטה להאמין שהתחילו בבבל, בימי הגאונים, שמהם היתה תורה יוצאה לכל ישראל; שאלמלא לא היה הדבר יוצא משיבותם, לא היו אנשי איברופה, ואף לא אנשי ארץ-ישראל אחר שבטלו הנשיאים, מתירים לעצמם חידוש גדול כזה, להפסיק התפילה בחרוזים שאינם מתאחדים בגוף הברכות כמו שהם אל ברוך ואל אדון, אבל הם

נבדלים מהברכות בעניינם ובצורתם, והם כמו גופים מן החוץ הנתונים בתוך גוף אחר ובלתי מתערבים עמו.

ולענין זמן התחלת הפיוטים, הנה מצאנו לרבנו סעדיה גאון (ספר האמונות והדעות, מאמר ה', פרק ג') שכתב: החכמים הראשונים נהגו לומר ביום הכיפורים כמו אלה החיבורים, אתה מבין שרעפי לב, ואל תבוא עמנו בתוכחות, אדון כל פועל, והדומה להם עכ"ל. והנה רבנו סעדיה היה בשנת ת"ש לאלף החמישי (940 למנינם), ואחר שהוא מייחס הפיוטים לחכמים הראשונים, אין ספק שקדמו לו יותר ממאה שנה. ומלבד זה הפיוטים והסליחות נזכרים בדברי רב נטרנאי ורב עמרם (לדוגמא עיין טור אורח חיים סימן תר"ך) שהיו זה אלף שנים. ומלבד זה הנהגה לנו פיוטים בחרו לרבי משה בירבי קלונימוס¹⁸, שהוליד אותו קארלו הגדול מרומי למנוצח (עיין מה שכתבתי בספרי האיטלקי יודאיזמו אילוסטראטו, קונטרסים א, עמוד ל'). והנה קארלו מאיני¹⁹ היה זה אלף וחמישים שנה, ואם כבר בימי היה איש איטלקי עושה פיוטים בחרו והיו מתקבלים בקהילות, אין ספק שכבר קודם לכן נתקבל המנהג הזה בישיבות הגאונים.

לפיכך נראה לי, כי בין שנת ת' לת"ק לאלף החמישי כבר נעשו פיוטים בחרו, והוא הזמן שפשטה מלכות ישמעאל בעולם, והפיוטים בלא חרוז קדמו לביאת מחמד.

ועתה אם תשאל, מי היה הפייטן הראשון בעל פיוטים בחרו, ומי היה השני, אשיבך כי הראשון בין הידועים לנו נראה שהיה שמו יניי או ינאי²⁰, והשני הוא ר' אלעזר בירבי קליר²¹, ומלאכת שניהם נזכרת

18 חי ברומא ובלוקא, ולדעת שד"ל הובא למנוצח על-ידי הקיסר קארל הגדול.

19 קארל הגדול.

20 חיבורים רבים של פייטן זה נתגלו בגניזת קאהיר. נראה עתה כוודאי שחי בארץ-ישראל; חלוקות הדעות על זמן חייו: בדרך כלל חושבים שחי במאות ו-ז, אך יש גם מקדימים את תקופתו למאות ה-ד.

21 חלוקות מאוד הדעות על זמן חייו של הקליר, ממאה ו עד מאה ט.

בכל תפוצות ישראל בהגדה של פסח, כי הפיוט אז רוב נסים הפלאת בלילה הוא לרבי ינאי, והוא לקוח מן הקדושה לשבת הגדול (מנהג אשכנז). כי מלות ובכן כי אין לפניך לילה (בסיום הקדושה התיא) דבקות עם הפיוט ההוא, שתחילתו וסופו יהי בחצי הלילה, ובתחילת הקדושה היא חתום ינאי; והפיוט אומץ גבורותיך הפלאת בפסח, הוא לר' אלעזר בר' קליר, והוא לקוח מן הקדושה ליום שני של פסח (מנהג אשכנז), ובקדושה ההיא נרשם אלעזר בירבי קליר.

בספר שבלי הלקט²², סימן יא מצאנו תשובת רבנו גרשום מאור הגולה²³, וכתוב בה: וגם יש לנו ללמוד מן הפייטים הראשונים שהיו חכמים גדולים, הרי רבי ינאי שהיה מן החכמים הראשונים ופייט קרובץ לכל סדר וסדר של כל השנה, וגם רבי אלעזר בירבי קליר היה מן החכמים הראשונים ופייט קרובות לכל הרגלים. עכ"ל. על ר' ינאי זה יצאה דיבה רעה (מצא אותה החכם צונץ בפירוש המחזור כ"י) כל השומע יצחק לה, וזה הוא מה שכתוב באותו פירוש, ביוצר לשבת הגדול: אוני פטרי רחמתיים, אומרים העולם שהוא יסוד ר' ינאי רבו של ר' אלעזר בר' קליר, אבל בכל ארץ לומברדיאה אין אומרים אותו, כי אומרים עליו שנתקנא בר' אלעזר תלמידו, והטיל לו עקרב במנעלו והרגו, יסלה ה' לכל האומרים עליו, אם לא כן היה. עכ"ל. ואני אומר כי אחרי שפיוט אז רוב נסים הפלאת בלילה נתקבל בכל תפוצות ישראל בהגדה של פסח, והוא בלא ספק חלק מהקדושה לשבת הגדול שחתום בה ינאי, ואחרי שרבנו גרשום מאור

דעת החוקרים היום בקשר לשם קליר או קלירי היא כדעת שד"ל. כלומר כי קליר היה שם אביו של הפייטן; יש רואים בשם קליר צורה של השם היווני קיריל. ואולם נוטים לחשוב שהיה מארץ-ישראל.
22 חיבור בהלכה מאת ר' צדקיה מן הענווים מרומא (מאה י"ג); בימי שד"ל היתה ידועה רק מהדורה מקוצרת של הספר; את הספר הדפיס בשלמותו ש. בובר בוויילנא בשנת תרמ"ז (1887).

23 רבנו גרשום בן יהודה, המכונה מאור הגולה, חי בגרמניה, בערך בין השנים 960 ו-1028; פרשן התלמוד ופוסק; מפורסם בעיקר בשל תקנותיו האסורות בין השאר את ריבוי הנשים; אחד הפייטנים הראשונים בגרמניה.

הגולה הזכיר את רבי ינאי לשבח ולא לנאי, מבואר הוא כי השמועה ששמע המפרש ההוא אינה אלא שמע שוא ועלילה בדויה ומזויפת. גם מה שכתוב באותו פירוש, שאין אומרים היוצר ההוא בכל ארץ לומברדיאה, אינו מובן, שהרי עכשיו אומרים אותו גם בלומברדיאה, בכל מקום שיש שם מנהג אשכנז, והוא נמצא במחזור אשכנזי הנדפס באיטליאה על-ידי שונצין זה יותר משלוש מאות שנה²⁴. ואם הכוונה על מנהג איטליאני, אין ללמוד כלום ממה שאין היוצר הזה נוהג בו, כי כמה וכמה פיוטים מחשובי הפייטנים, וגם מר' אלעזר בר' קליר, אינם נוהגים בו.

ונבוא עתה לרבי אלעזר ברבי קליר. הנה חתימת שמו היא בכמה מקומות אלעזר בירבי קליר מקרית ספר, והקדמונים האמינו שהיה מעיר קרית ספר, הנזכרת ביהושע ובשופטים, וחשבו שהיה רבי אלעזר אחד מן התנאים, אם רבי אלעזר ברבי שמעון שכבר ראינו שהיה גם פייטן (וזו היא דעת רבנו תם), או רבי אלעזר בן ערך, ושתי הדעות האלה מובאות בספר יוחסין. ובמחזור כ"י על קלף אחות ק"ק אשכנזים בפאדובה מצאתי במוסף יום ראשון של פסח, במלות בכך ערך תחן למוליד אגלי טל, אותיות בן ערך כתובות בדיו אדום, וזה נעשה לפי דעת החושבים שהקלירי הוא ר' אלעזר בן ערך.

ורבי שמואל שולם²⁵ שעשה הגהות לספר יוחסין²⁶ כתב: זה אי-אפשר, שאני מצאתי במחזור אשכנזים קרובות יום ז' של פסח, ראשי-תיבותיו אני אלעזר ברבי יעקב הקלירי מקרית ספר, והבן (כוונתו לומר שאם היה בן יעקב, לא היה בן ערך, או בן ר' שמעון). ועדות המגיה הזה תמוהה מאוד, כי ביום שביעי של פסח לא נמצא פיוטים לקליר, ומלבד זה מלת אני לא נמצאה בשום מקום בחתימת ר' אלעזר, לפיכך גם חתימת בר' יעקב הקלירי (שלא מצאנוה בשום

24 נדפס בשנת רפ"א (1521).

25 רופא והיסטוריון, חי בקושטא במאה ה"ט.

26 מאת ר' אברהם זכות (בערך 1450-1510).

מקום) אין לנו לקבלה, ובפרט כי המגיה לא אמר שראה כן במחזור כ"י, אבל אמר במחזור אשכנזים סתם, ואני יש בידי הדפוסים הראשונים ממחזור אשכנזים, דפוס שונצין, אויגספורג וסאלוניקי, וכולם שווים, ואין בהם לא פיוטים לקליר ליום ז' של פסח, ואף לא חתימת ברבי יעקב הקלירי בשום פיוט אחר.

וזה שלושים שנה²⁷ עמד בעיר פראג ר' משה לנדא ע"ה, והוציא לאור ספר הערוך עם פירוש המלות בלשון אשכנז ועם קצת תוספות בלשון אשכנז ובלשון הקודש, וקרא לו מערכי לשון, ובערך קרוב כתב שא"אפשר שיהיה ר' אלעזר מקרית ספר הנזכרת במקרא, כי כבר בימי יהושע לא היתה נקראת קרית ספר, אלא דביר, וזה אמת ונכון. אך הוא הוסיף על זה רעיון חדש, ואמר כי קליר היא עיר קליירי (Cagliari) אשר בארץ סרדיניאה, ואמר שהיא היתה עיר ואם בישראל, שהיה בה בית-המדרש גדול ליהודים, ואולי לכך נקראה בכינוי קרית ספר. ואחריו נפתו גדולי חכמי אשכנז ופולין, וכתבו כדבר פשוט ומוסכם שהקלירי היה מעיר קליירי; ואני התקוממתי נגד הסברה הזאת זה שבע-עשרה שנה באיגרותי לידידי החכם המופלא מהר"ר יום טוב צונץ²⁸, אשר נדפסו בכרם חמד, חלק שישי, ועתה מקרוב (בספרו די סינאוגאלי פואזי, עמוד קי) חזר בו ממה שכתב מלפנים שהקלירי היה באיטליאה הדרומית, בעיר קליירי, או אולי בעיר בארי, אך לא חזר בו בפה מלא, רק כתב כי מקומו של ר' אלעזר הוא עדיין בלתי-ידוע.

ואני דעתי נוטה לחשוב שהקלירי היה בבלי, ותחילה הייתי אומר כי קרית ספר הוא כינוי לפומבדיתא, וסמכתי על מה שהוכיח ידידי הרב הגדול החכם המופלא מוה"ר שלמה יהודה רפאפורט²⁹ (בכורי העתים תקצ"ב, עמוד טל), כי רבנו חננאל בקינתו על רבנו

²⁷ בשנים 1819–1824.

²⁸ יום-טוב ליאופולד צונץ (1794–1886), מגרמניה, ממייסדי חקר התפילה היהודית.

²⁹ המכונה ש"ר (1790–1868), יליד לבוב, רב בפראג, אחד ממייסדי חכמת ישראל.

האי גאון קרא לפומבדיתא קרית יעבץ, על שם מאמרם הוא יעבץ הוא עתניאל, ועתניאל לכד את קרית ספר, אחר כן קרית יעבץ היא קרית ספר, ונקראה פומבדיתא בכינוי שירי קרית ספר, מפני שהיתה אז ראש משכן לימוד התלמוד, וממנה יצאה תורה לכל ישראל, ששיבת מתא מחסיא הלכה ונידלדלה קודם ימי רבנו סעדיה גאון ואחריו. והיה נראה לי שאין לתמוה על הקלירי הרודף אחר משלים וחידות, אם קרא לעירו קרית ספר, אחר שבאמת היא היתה בימיו משכן החכמה בישראל.

אחרי כן בסיון תר"ד הראני בני-בכורי אוהב גר זצ"ל (ואז לא שלמו לו עדין חמש-עשרה שנה, חבל על שמש גדול שאבד מן העולם) כי קרוב לפומבדיתא ולנהרדעא יש עיר נקראת Sippara, וייתכן שהיא היתה עירו של רבי אלעזר, ותוא קרא לה קרית ספר, ועיין מה שכתבתי על זה בספר הליכות קדם (אמסטרדם, תר"ז, עמוד סח).

ולענין מלת קליר, ידוע מה שכתוב בספר הערוך (ערך קלר): שמענו שיש מקום שקורין לעוגה קליר, ועל כן נקרא רבי אלעזר בירבי קליר, שאכל עוגה שהיה כתוב בה קמיעה ונתפקח. עכ"ל. וכבר הלעינו על זה קצת מחכמי הצפון, ואני מצאתי כי בלשון סורי קורין קלורא לעוגה שכתובים עליה דברי תחנונים, ומאכילין אותה לתינוק, גם מצאתי שגם בישראל היה המנהג שביום ראשון שהיו מוליכין תינוק לבית-הספר היו מאכילין אותו עוגה שנילושה בדבש וכתובים עליה קצת פסוקים, והיו אומרים כי זה טוב לפתיחת הלב, כך מצאתי בספר בעלי אסופות כ"י³⁰, והעניין נזכר גם כן במרדכי³¹ דשבת סוף פרק כלל גדול, וברוקח³² סימן רצו, וקצתו גם בכל

³⁰ איני יודע לאיזה ספר התכוון כאן שד"ל.

³¹ ספר הלכה מאת ר' מרדכי בר הלל הכהן, שחי בגרמניה (בערך 1240–1298).

³² ספר הלכה מאת ר' אלעזר בן יהודה מזורמס (בערך 1156–1230); עסק גם בקבלה וחיבר 'סודי רויא'.

ב³³ סימן עד, ועיין הליכות קדם³⁴ עמוד סב. ויהי מה, אין ספק כי אביו של הפייטן כך היה שמו קליר.

ולענין זמנו של ר' אלעזר, כבר חשבו רבים כי מלות אאבין תשע מאות ועוד כי לא דש בן גרני (הכתובות בקרובות לתשעה באב, מנהג אשכנז) הכוונה כי בימי הפייטן עברו תת"ק שנים אחר חורבן הבית, ולפי זה היה הפייטן עומד בשנת תשכ"ח (968 למנינם), וזה שיבוש, כי מליצת לא דש בן גרני לא ייתכן שיהיה עניינה שאין לנו מלך, כי בן הגורן הוא הדגן, והוא הגידוש, ולא הדש, המתפעל ולא הפועל. אבל הכוונה כי לא דש הקביה את דגני, כלומר כבש חמתו ולא דש את ישראל, וכן יונתן בפסוק מדושת ובן גרני (ישעיה כא, י) תרגם מלכין דאומנין לאנחא קרבא ייתון עלה למיבוה, הא כאיכרא דאומן למידש ית אידרא³⁵, וכוונת הפייטן על תשע-מאות שנה שהיתה שנאה כבושה, הנוכרים בויקרא רבא ריש פרשת צו^{35*}, ואליהם גם כן רמז הפייטן בסוף הקינה לך ה' הצדקה. ומלבד זה כבר הבאתי בכרם חמד ז', עמוד סד, דברי רבי שבתי דונול³⁶ שהיה בשנת ת"ש, וזה לשונו: וכן למדנו בחכמי ישראל, זכרונם לברכה, ומחכמי בבל והודו כמו-כן, כי כימה היא ראש מזל שור. ורבי אלעזר בירבי קליר זכר צדיק לברכה פייט בקרובה המתחלת אור חמה ולבנה, הנאמרת בשבת וראש חודש, כימה מהם אינה נספרת, והיא לטלה זנב ולשור עטרת. עכ"ל. הרי מבואר כי הקליר

33 ספר הלכה, שהובר בסוף המאה ה"ג או בתחילת המאה ה"ד; מחברו אינו ידוע.

34 אוסף שירים ומאמרים מדעיים שהוציאו שד"ל וגבריאל פולאק באמ-שטרדאם ב"1847.

35 מלכים המאומנים להילחם בקרב יבואו עליו לבח אותו, כאיכר המאומן לידוש את הדגן.

35* וזה לשון המדרש שם: דאמר ר' שמואל בר נחמן, קרוב לתשע מאות שנה היתה השנאה כבושה בין ישראל לבין אביהם שבשמים, מיום שיצאו ישראל ממצרים ועד שנה שנתעוררה עליהן בימי יחזקאל וכו', ועשיתי עמהם בעבור שמי הגדול שלא יתחלל.

36 רופא והוגה-דעות מאיטליה (בערך 913-982), כתב ספרי רפואה, פירוש ל'ספר היצירה' ואוספי שירים.

קדם הרבה לרבי שבתי, כי מי יאמר וכן למדנו מחכמי ישראל, זכרונם לברכה, על אדם שהיה בזמנו או קרוב לזמנו? ואין ספק כי כבר בימיו היו דברי הקליר נחשבים כדברי קבלה, לא כסברת יחיד, אלא כדעת חכמי ישראל, כלומר שהיה קצת דורות קודם ר' שבתי.

ואבואה לענין לשון הפייטנים ואומר, כי רבים חושבים כי המלות הזרות והמליצות הקשות הנמצאות כה וכה בפיוטים היתה סיבתם מיעוט ידיעת הפייטנים בחכמת לשון הקודש, ואחרים תולים הדבר בדוחק החרוז והאלף-בית. ושם המחבר החתום בראשי החרוזים. ואני לא אומר שהיו הפייטנים בקיאים הרבה במעמקי הדקדוק ובמשפטי הנחים והחסרים, אשר נגלו אחר זמנם בעמל החוקרים, דונש, חיוג וגאח ואחרים³⁷, גם לא אכחיש כי קצת מלות קשות וזרות באו לפעמים בפיוטים מפני דוחק הא"ב והחרוז; אבל אומר כי רוב המלות החמורות שבאו בפיוטים לא נכתבו מפני שום דוחק, ולא מפני חסרון ידיעה, אבל נכתבו בכוונה ורצון, כדי לפאר ולרומם את המליצה, כדרך שמצאנו בשירי המקרא מלות ארמיות ומלות יוצאות ממנהג הלשון, לתפארת המליצה, כי כל דבר המתרחק מן המורגל עושה רושם יותר חזק בנפש (עיין מה שכתבתי בבית האוצר דף לז ולח על רמה בים).

וגם בתלמוד מצינו שהספדינים היו לפעמים מפארים לשונם במשל ומליצה, כגון: ועמו ספר מלחמות, קאת וקיפוד הוכפלו, באו רוב שלישית במים (מועד קטן כה), וחכמי התלמוד כשבאו להמציא שירה לכבוד הארון, אמרו: רני רני השיטה (עבודה זרה כד), דרך מליצה קראו לאחרון שיטה, להיותה מעצי שיטים, וכן כשנסמך ר' זירא שוררו לו: לא כחל ולא שרק ולא פרכוס ויעלת חן (כתובות יז), והוא משל ומליצה לקוח ממה שהיו רגילים לשורר בשבח הכלה,

37 דונש בן לבראט, יהודה חיוג, אבן-אל-ואליד מרוואן אבן ג'נאח, מדקדקים יהודים מספרד, ממניחי היסוד של הדקדוק העברי (מאות י"א-י"ב).

בו³³ סימן עד, ועיין הליכות קדם³⁴ עמוד סב. ויהי מה, אין ספק כי אביו של הפייטן כך היה שמו קליר.

ולענין זמנו של ר' אלעזר, כבר חשבו רבים כי מלות אאבין תשע מאות ועוד כי לא דש בן גרני (הכתובות בקרובות לתשעה באב, מנהג אשכנז) הכוונה כי בימי הפייטן עברו תת"ק שנים אחר חורבן הבית, ולפי זה היה הפייטן עומד בשנת תשכ"ח (968 למנינם), וזה שיבוש, כי מליצת לא דש בן גרני לא ייתכן שהיה ענינה שאין לנו מלך, כי בן הגורן הוא הדגן, והוא הגידוש, ולא הדש, המתפעל ולא הפועל. אבל הכוונה כי לא דש הקב"ה את דגני, כלומר כבש חממו ולא דש את ישראל, וכן יונתן בפסוק מדושת ובן גרני (ישעיה כא, י) תרגם מלכין דאומנין לאנחא קרבא ייתון עלה למיבוה, הא כאיכרא דאומן למידש ית אידרא³⁵, וכוונת הפייטן על תשע"מאות שנה שהיתה שנאה כבושה, הנוכרים בויקרא רבא ריש פרשת צו³⁶*, ואליהם גם כן רמז הפייטן בסוף הקינה לך ה' הצדקה. ומלבד זה כבר הבאתי בכרם חמד ז', עמוד סד, דברי רבי שבתי דונלול³⁶ שהיה בשנת ת"ש, וזה לשונו: וכן למדנו בחכמי ישראל, זכרונם לברכה, ומחכמי בבל והודו כמו"כן, כי כימה היא ראש מזל שור. ורבי אלעזר בירבי קליר זכר צדיק לברכה פייט בקרובה המתחלת אור חמה ולבנה, הנאמרת בשבת וראש חודש, כימה מהם אינה נספרת, והיא טלה זנב ולשור עטרת. עכ"ל. הרי מבואר כי הקליר

33 ספר הלכה, שחובר בסוף המאה ה"ג או בתחילת המאה ה"ד; מחברו אינו ידוע.

34 אוסף שירים ומאמרים מדעיים שהוציאו שד"ל וגבריאל פולאק באמ"שטרדאם ב"1847.

35 מלכים המאומנים להילחם בקרב יבואו עליו לבח אותו, כאיכר המאומן ל"דוש את הדגן.

36 * זה לשון המדרש שם: דאמר ר' שמואל בר נחמן, קרוב לתשע מאות שנה היתה השנאה כבושה בין ישראל לבין אביהם שבשמים, מיום שיצאו ישראל מצרים ועד שנה שנתעוררה עליהן בימי יחזקאל וכו', ועשיתי עמהם בעבור שמי הגדול שלא יתחלל.

36 רופא והוגה דעות מאיטליה (בערך 913-982), כתב ספרי רפואה, פירוש ל"ספר היצירה" ואוספי שירים.

קדם הרבה לרבי שבתי, כי מי יאמר וכן למדנו מחכמי ישראל, זכרונם לברכה, על אדם שהיה בזמנו או קרוב לזמנו? ואין ספק כי כבר בימיו היו דברי הקליר נחשבים כדברי קבלה, לא כסברת יחיד, אלא כדעת חכמי ישראל, כלומר שהיה קצת דורות קודם ר' שבתי.

ואבואה לענין לשון הפייטנים ואומר, כי רבים חושבים כי המלות הזרות והמליצות הקשות הנמצאות כה וכה בפיוטים היתה סיבתם מיעוט ידיעת הפייטנים בחכמת לשון הקודש, ואחרים תולים הדבר בדוחק החרוז והאל"ף ב"ת. ושם המחבר החתום בראשי החרוזים. ואני לא אומר שהיו הפייטנים בקיאים הרבה במעמקי הדקדוק ובמשפטי הגונים והחסרים, אשר גילו אחר זמנם בעמל החוקרים, דונש, חיוג וגנאח ואחרים³⁷, גם לא אכחיש כי קצת מלות קשות וזרות באו לפעמים בפיוטים מפני דוחק הא"ב והחרוז; אבל אומר כי רוב המלות החמורות שבאו בפיוטים לא נכתבו מפני שום דוחק, ולא מפני חסרון ידיעה, אבל נכתבו בכוונה ורצון, כדי לפאר ולרומם את המליצה, כדרך שמצאנו בשירי המקרא מלות ארמיות ומלות יוצאות ממנהג הלשון, לתפארת המליצה, כי כל דבר המתרחק מן המורגל עושה רושם יותר חזק בנפש (עיין מה שכתבתי בבית האוצר דף לו ולח על רמה בים).

וגם בתלמוד מצינו שהספדים היו לפעמים מפארים לשונם במשל ומליצה, כגון: ועמו ספר מלחמות, קאת וקיפוד הוכפל, באו רוב שלישיית במים (מועד קטן כה), וחכמי התלמוד כשבאו להמציא שירה לכבוד הארון, אמרו: רני רני השיטה (עבודה זרה כד), דרך מליצה קראו לאחרון שיטה, להיותה מעצי שיטים, וכן כשנסמך ר' זירא שוררו לו: לא כחל ולא שרק ולא פרכוס ויעלת חן (כתובות יז), והוא משל ומליצה לקוח ממה שהיו רגילים לשורר בשבח הכלה,

37 דונש בן לבראט, יהודה חיוג, אבן-אל-ואליר מרוואן אבן ג'נאח, מדקדקים יהודים מספרד, ממניחי היסוד של הדקדוק העברי (מאות י"א-י"ב).

ולסמיכת רבי אמי ורבי אסי שוררו: לא תסמכו לנו לא מן סרמיסין וכו', וגם זה משל ומליצה.

ומדרשי אגדה הם מקור גדול לדיבורים מושאלים, כגון אין לבנון אלא בית-המקדש, אין ראשית אלא תורה, אבות ואימהות קרויים הרים וגבעות, יבוא ידיד ויבנה בית ידיד לידיד וכו' (ספרי וזאת הברכה ומנחות כג), יבוא אדיר ויפרע לאדירים וכו', יבוא טוב ויקבל טוב וכו', יבוא זה ויקבל זאת וכו' (מנחות שם); ובפרט כל מה שכתוב בשיר השירים הוא נדרש דרך משל וחידה, כידוע, ודברי אגדה היו מפורסמים הרבה בקהל החכמים ואפילו בהמון העם, כי מתחילתם לא נעשו אלא להועיל להמון, ולהכניס יראת שמים בלבם, ולחזק אותם באמונת האמת; והפייטנים לקחו מהם מליצות שיריות לרוב מאוד, בלי שהיו דבריהם סתומים ותמוהים כאשר הם למי שלא הורגל בדברי אגדה.

והנה הפיוטים היותר קדמונים, כגון אל ברוך ואל אדון ותיקנת שבת ואשמנו בגדנו ועל חטא ואשר הגיא, לא ייראה ולא יימצא בהם בקשת הלשונות הזרים, אבל לשונם פשוט כלשון התפילות והברכות, או כלשון שירי המקרא היותר מובנים, ורק לפרקים תבוא בהם מליצה בלתי פשוטה או מלה זרה, מפני דוחק הא"ב, כגון נץ פרח מלולב, שושנת יעקב, וכמו סָעו המה למנוחות, במקום נָסְעו, כדי להתחיל בסמ"ך.

בסדר העבודה (אתה כוננת) שבמנהג ספרד אנו מוצאים קצת מלות בלתי-רגילות, שבחר בהן הפייטן בלי שום הכרח, רק בכוונה לרומם מליצתו, אבל אינן רק מעט מוער, כגון בשורך עולם תוהו ובוהו, שהיה יכול לומר בראותך.

בסדר אתה כוננת שבמנהג אפ"ם, וכן באהללה אלקי שבמנהג אשכנז, המלות הבלתי-מורגלות והמשקלים החדשים והכינויים השיריים מתחילים להיראות בריבוי יותר, כגון באתה כוננת לְעֵטָה וְהַלְעֵטָה במקום אכלה והאכילה, נִינְיוּ במקום בניו, רָבְעוּ להתורות תשמיש המטה, פְּדָבְרוּ (כמנהגו), גִּינְיוּ במקום גִּיחְתוּ, תָּמְנוּר במקום

תמורה, מִי שֶׁעָל על שם מי מדד בשעלו מים³⁸, וכן באהללה אלקי, תָּמְנוּר, מִי שֶׁעָל, מִנּוּחַ, דָּצָתִי, שְׁנֵי עֶפְרַיִם (כינוי למשה ואהרן), חָלָק (יעקב), יָדִים שְׁעִירוֹת (אדום). שני אלה הפיוטים הם מיוחסים ליוסי בן יוסי, והם לדעתי מאוחרים לאתה כוננת שבמנהג ספרד, וקודמים לינאי ולא לעזר בר' קליר.

הפייטן ינאי לא היה רודף הרבה אחר המלות החמורות, ורוב המלות הקשות הנמצאות בקרובות לשבת הגדול אינן אלא לדוחק החרוז והא"ב, כגון אוֹנִי (מן כי הוא ראשית אונו)³⁹, אך על הרוב לשונו פשוט ומובן ויפה, כמו שהוא אז רוב נסים הפלאת בלילה וכו', ובכן כי אין לפניך לילה וכו'; והוא משתמש בכינויים שיריים נכונים ומובנים, כגון גר צדק (אברהם), ארמי (לבן), גייד חרושת (סיסרא), מחרף (סנחריב), איש חמודות ופותר ביעתותי לילה (דניאל), משתכר בכלי קודש (בלשאצר), אָוִי (ציון ובית המקדש על שם אוה למושב לו)⁴⁰.

רבי אלעזר ברבי קליר החל להיות גיבור בארשת שפתיו, כי חכמתו ובקיאותו בכל חלקי המדע הישראלי היתה רחבה מני ים, וכוחו וגבורתו היו בלי קץ וגבול לחדש מליצות ומלות דרך משל וחידה, ולבנות תיבות חמורות ובלתי-נהוגות אשר אמנם יש להן דוגמה במקרא, לא במלות ההן, אבל במלות אחרות. הפייטן הזה היו בו כל המידות והכוחות הצריכות למשורר גדול ותקיף, אבל היו בו בשיעור מופלג יותר מן הראוי, או שרצה להראות עוצם כוחו, או כי בני-דורו אהבו כן. וכמה חכמים גדולים מצינו שנמשכו אחר המנהג הגובר בימיהם, ומעטים הם אשר ימלאם לבם להיות במלחמה עם בני-דורם, ולהיות למרמס תחת כפות רגלי השועלים, בתוחלת ממושכת שהדורות הבאים כבוד וגדולה יתנו לשמם.

הקלירי אסר עצמו פעמים רבות בכבלי ברזל, כדי להראות כוחו בהתגברו עליהם. הוא עשה חחרוז כפול ומכופל במלות סמוכות זו

38 ישעיה מ, יב.

39 דברים כא, יז.

40 תהלים קלב, יג.

לזו, כגון אנוסיכה מלכי, לפניו בהתהלכי, אמצו בהמליכי, וכו' (מוסף לראש השנה במנהג אשכנז); ובמוסף לשמיני עצרת התחיל חרוז ראשון שלישי חמישי וכו' בתיבה אחת מפסוק יפתח ה' לך את אוצרו הטוב וגו', וחרוז שני רביעי שישי וכו' בתיבה אחת מפסוק כי כאשר ירד הגשם והשלג מן השמים וגו', ומלבד זה אותיות הא"ב רשומות בראשי חרוזות אחר תיבת הפסוק. ויותר קשה מזה הוא העול אשר נתן על צווארו בקרובות לתשעה באב מנהג בני רומא, והוא כי כל בית מתחיל בתיבה שבתחילת פסוקי סי' חמישי מהקניות (בית ראשון זכור, בית שני נחלתנו וכו'), ומסיים בתיבה שבסוף הפסוקים ההם (בית ראשון חרפתנו, בית שני לגכרים וכו'), ומלבד זה כל בית כולל שישה חרוזים, הראשון (אחר מלת זכור) מתחיל במלת איכה, והשני מתחיל אך, השלישי אותי, הרביעי אני, החמישי איכה, והשישי איכה, שהם ראשי פסוקי שאר הקניות מלמטה למעלה, איכה יועם, אך בי ישוב, אותי נהג, אני הגבר, איכה יעיב, איכה ישוב, ומלבד זה כל החרוזים הם בסדר א"ב, וכל אות כפולה ז' פעמים. ובסוף כל בית יש עוד שישה חרוזים קטנים, הראשון מהם מתחיל בתיבה שבסוף הבית שלפניו, והתיבה השנייה מתחלת באות אחת מחתימת הפייטן (אלעזר בירבי קליר), והחרוז השלישי מתחיל במלות למה תהיה כ... ואחר-כך האות הנ"ל מחתימת הפייטן, והחרוז החמישי מתחיל במלת זכור, ואחריה תיבה שבתחילתה האות הנ"ל מחתימת הפייטן, באופן שחתימת המחבר כפולה שלוש פעמים. אמנם, הנחושתיים האלה היו כבדים יותר מדי גם לגיבור כמוהו, וכשהגיע לאות הוי"ו גלאה נשוא כולם יחדיו, ומשם ואילך עזב הא"ב ושמר שאר החוקים הנ"ל כאשר בחמישה בתים הראשונים, אך לא רשם עוד הא"ב בראש כל חרוז אחר התיבות הלקוחות מפסוקי איכה.

בדרכי הקלירי הלך רבי שלמה ברבי יהודה⁴¹, שהזכירו רש"י

41 ר' שלמה בן יהודה הבבלי, חי במאה העשירית; הדעה הרווחת היום היא שהיה יליד איטליה (המכונה לעתים קרובות בבלי).

ז"ל בכינוי הבבלי (שמות כו, טו, ושיר השירים ד, י, ובתחילת איכה הזכירו בכינוי הפייטן), והוא בעל אור ישע מאושרים (ליום א' של פסח) וכמה פיוטים אחרים, ואין ספק שהיה בבלי, ויצא משם ובא לאיברופה, ומהרש"ל⁴² (תשובה כט) הזכירו בין גדולי לותר (היא לוטאריניאה, היא לוריקה). אם כן היה בצרפת, ור' יוסי הכהן בספרו עמק הבכא⁴³ (עמוד ט) כתב כי מת בספרד ויקבר שם ואולי בטעות החליף ר' יוסף צרפת בספרד.

אך גדולי הפייטנים שעמדו אחר-כך עזבו הלשון הסתום, ובהרו שיחה דיבורם מובן, בלי שיחדל להיות בלשון קצר וחזק, ומפואר במליצות שרירות; וכך הוא על הרוב לשונם של ר' משה בר' קלונימוס⁴⁴, רבי משולם ברבי קלונימוס⁴⁵, רבי שמעון בר' יצחק הגדול⁴⁶, רבנו גרשם מאור הגולה, ר' יוסף טוב עלם⁴⁷, ר' מאיר בר' יצחק שליח ציבור⁴⁸, ורש"י ז"ל⁴⁹, ואחרים רבים.

והנה מלאכת הפיוטים התחילה במזרח, בארץ-ישראל ובבבל, בפיוטי הקלירי וחבריו (שהיו לפניו ואחריו) נתפשטו באיברופה, ומהם למדו גם חכמי איברופה ועשו להם פיוטים חדשים, אם להוסיפם על הראשונים, ואם לאמרם תמורתם וישן מפני חדש הוציאו, כי כמו שמתחילתם לא היו הפיוטים חובה, אלא רשות, כן

42 ר' שלמה לוריא, פוסק ופרשן התלמוד מפולין (בערך 1510–1574).

43 ר' יוסף הכהן היה היסטוריון, פילוסוף ובלשן מאיטליה (1496–1578); 'עמק הבכא' (1558) הוא תיאור הצרות שבאו על עם ישראל מימי החורבן עד ימי המחבר.

44 נולד באיטליה, חי בגרמניה (מאה י').

45 חי במגנצה במאה י"א.

46 ממגנצה, נולד בערך בשנת 950; חיבר פיוטים רבים. כונה, מלבד 'הגדול', גם 'רבנא שמעון'.

47 הוא יוסף בן שמואל בונפילס. פרשן התלמוד; חיבר פיוטים רבים, שברובם נכללו במחזור צרפת; חי במאה הי"ג בצרפת.

48 מאיר בן יצחק, כונה גם 'נהורא'; חי במאה הי"א; פיוטיו הידוע ביותר הוא 'אקדמות מלין', הנאמר במנהג האשכנזי בשבועות לפני קריאת התורה.

49 ר' שלמה יצחקי (1105–1105), פרשן המקרא והתלמוד המפורסם.

היתה הרשות נתונה ביד חכמי כל מדינה ומדינה לקבל קצת מן הפיוטים ולעזוב קצתם, או לתת חדשים תחתיהם; ומכאן נמשך חילוף המחזורים במדינה ומדינה.

מחזור עניינו היקף, והוא מלשון חזור חזור שהוא תרגום ירושלמי של סביב, ומזה מחזור הלבנה ומחזור החמה, עניינם היקף (Cielo); ובלשון סורי אומרים להוראת הסיבוב חדר (בדלית תמורת זיין), ובספרי די רוסי⁵⁰ נמצא ספר גדול בלשון סורי, הכולל סדר תפילות ופיוטים לכל השנה כפי מנהג קצת כומרים היושבים אצל גינוה, ושם הספר חודקא כלומר מחזור.

המנהג והמחזור היותר קדמון במנהגי איברופה הוא מנהג רומניא, שנקרא כך על שם Romania, הלא היא ארץ טורקיא אשר באיברופה, והיה נוהג בכל ארץ יוון, ועכשיו כמעט נשכח וזכרו, והוא ספר גדול נדפס שתי פעמים, ראשונה בוויניציאה בבית דניאל בומבירג, ושנית בקוסטנטינופול שנת שס"ב; הדפוס הראשון נמצא פה פאדובה ביד ידידי הקצין המהולל ברוב התשבחות, המשכיל ונבון כמיר גבריאל ישראל חיים יוסף טריאסטי, יאריך ה' ימיו בנעימים, לטובת קהילתו, ולתפארת עמנו ותורתנו, והדפוס השני נמצא בקרית מלך רב ויאניה, בבית ספרי הקיסר יר"ה, וכבר דברתי על המחזור הזה בכרם חמד רביעי, מעמוד לו עד לט.

אך המחזור הזה, וכן כל שאר המחזורים, לא היו מתחילתם כאשר הם עתה בדפוס, כי בכל דור קיבלו תוספת וגירעון, ויש בידי חלק ממנו כתיבת יד, ויש בו עניינים שאינם בדפוס.

המחזור הזה אינו כולל כל פיוטי הקליר הנמצאים במחזור אשכנז, רק מיעוטם, ובהפך יש בו קצת מפיוטי הקליר שאינם במנהג אשכנז. מארץ תוגרמה ויוון אהשוב שנתפשטו הפיוטים באיטליאה הדרו-מית, ומשם לרומא, וחכמי רומא (הקהילה היותר קדמונית שבאיב-

⁵⁰ Giovanni Bernardo De' Rossi (1742–1831), מלומד איטלקי בענייני יהדות, ספרן וחוקר הספרות העברית.

רופה, ומפורסמת בימי קדם לתהילה ולתפארת בתורה ובחכמה) קיבלו קצת מהפיוטים אשר באו להם ממזרח, ועוד הוסיפו עליהם כהמה וכהמה. גם המחזור הזה הוא כולל בספרים כ"י עניינים רבים שאינם בספרי הדפוס. המחזור הזה (וגם מחזור רומניא) כולל קרובות לתשעה באב משונות מאותן שבמנהג אשכנז, ואלו ואלו מלאכת הקלירי, וחתום בהן אלעזר בירבי קליר, אבל קינת שבת סורו מני, הנמצאת גם במחזור אשכנז וגם במנהג רומניא ובמנהג בני רומא, היא דבקה עם הקרובות שבמנהג רומניא ובני רומא, ולא עם אותן שבמנהג אשכנז, כי באו בה ראשי פסוקי איכה מאות הסמך ואילך, שאינן בתוך הקרובות. והיה זה מפני שהקרובות כוללות ארבעה עשר בתים, בית אחד לכל ברכה וברכה עד בונה ירושלם, ומשם ואילך אין עוד קרובות, כי הפייטן הכניס כל קינותיו ונחמותיו בברכת בונה ירושלם, והתם מנחם ציון ובונה ירושלם, ושאר שמונה אותיות שלא היה להן מקום בקרובות, עשה להם בתים בקינת שבת סורו מני. ואמנם הקרובות לתשעה באב הנמצאות במנהג אשכנז אין בהן ראשי פסוקי איכה, ואינן מלאכה אחת עם הקינה שבת סורו מני, ונראה שעשה אותן רבי אלעזר לאומרן לבדן בתוך התפילה, והקרובות האחרות עשה לאומרן עם הקינות, הכול בתוך התפילה. והאשכנזים בחרו להם הראשונות שהן יותר מובנות, כי לא נדחק הפייטן להכניס בהן ראשי פסוקי איכה, והתקינו לומר הקינות לבדן אחר התפילה, ולקחו הקינות כמו שמצאו אותן, ולא רצו להשמיט הראשונה, אף-על-פי שבאמת כשאין לפניו הקרובות השייכות לה הרי היא כגוף בלי ראש, כי תחילתה מאות הסמך.

מחזור בני רומא נדפס קודם לכל שאר מחזורים, כי הדפוס הראשון ממנו היתה התחלתו בתשרי שנת רמז' (1485) בעיר (קטנה) שונצין, והשלמתו בסוף השנה הגיל בקואל מיורי (ב' המקומות הם בלומברדיאה במדינת קרימונה) על-ידי המדפיסים המפוארים בני שונצין, ועוד שתי פעמים נדפס אחר כך על-ידי המדפיסים הגיל, ואחר כך נדפס בבולוויא בשנת ש', והיתה השלמתו בערב חג

הסוכות ש"א, והוא עם פירוש נכבד, מלאכת הרב רבי יוחנן טריוויס ז"ל⁵¹, וקרא לפירושו קמחא דאבישונא, והפירוש הזה לא נדפס עוד פעם אחרת, אך המחזור בלא פירוש נדפס כמה פעמים, במנטובה ובוויניציאה.

סדר התפילה כמנהג בני רומא נדפס מתורגם איטלקית בכתב אשורי בעיר בולוניה, והיתה השלמתו בתשרי שנת בעזר"ך (1538), גם נדפס עם תרגום איטלקי שלי בעיר ויאנינה בשנת תקפ"ט ובליזוורנו שנת תקצ"ז.

המנהג הזה נוהג ברוב קהילות איטליאה, וגם בסלוניקי הוא נוהג בשני בתי כנסת, אחד נקרא איטליאה ישן, ואחד נקרא איטליאה חדש. המנהג הזה עיקר שמו מנהג בני רומא, והוא נקרא גם כן מנהג לועזי, מנהג לועזים, מנהג ק"ק איטליאני, ובדפוס מנטובה שנת ש"ך דפוס קטן, בסוף החלק השני (והראשון לא בא לידי) מצאתי כתוב מחזור איטלי (יהי שם ה' מבורך אשר זיכנו כרחמיו וכרוב חסדיו להגיע אל תכלית מלאכת המחזור האיטלי הזה).

מאיטליאה ובפרט מעיר רומא (אשר משם הלכו למאעצה עם קארלו הגדול רבי קלנימוס ורבי משה בנו, והם הפיצו מעיינות התורה באשכנז) נתפשט המחזור בארצות הצפון, וגם חכמי הצפון הוסיפו בו פיוטים רבים ועזבו קצתם.

מחזור אשכנז ייפרד והיה לשלושה ראשים, שניים מהם קיימים עד היום ומפורסמים בעולם, ונדפסו פעמים רבות, ועם פירושים שונים, ותורגמו כמה פעמים, והם מחזור אשכנז, ומחזור פיהם (בואמיאה) ופולין (פולוניאה); והשלישי לא נדפס עדיין, והוא מנהג צרפת, קצת ממנו נמצא בידי בכתובת יד ישן נושן, וקצתו נשאר בפיימונטי במנהג אפ"ם שהוכרתי למעלה, ועל מחזור צרפת זה נעשה הפירוש כ"י שבידי, שהיתה כתיבתו בשנת ס"א לאלף השישי, אבל חיבורו היה

51 יוחנן בן יוסף טריוויס (בערך 1490–1557), חי בכמה קהילות איטליה, היה רב ופוסק. עסק כנראה בהנהגה בדפוס העברי בבולוניאה וגם אצל בומברג בוויניציאה.

בזמנים שונים, כי איננו מלאכת מחבר אחד, וקצת מחלקיו נכתבו בחיי רש"י ז"ל.

רב עמרם⁵² גאון שלח סדר תפילה לספרד, ואין ידוע אם שלח להם גם הפיוטים שהיו בימיו, ואולי באו להם מאיטליאה, על-ידי ר' משה⁵³ ור' חנוך בנו⁵⁴, שבאו לשם מעיר בארי אשר במלכות נאפולי, והפיצו מעיינות התורה בספרד, זה תשע מאות שנה.

אבל חכמי ספרד להיותם בין הישמעאלים למדו חכמה יוונית וישמעאלית, ולא היתה רוחם נוחה בפיוטי הקלירי וחבריו, ועזבו ועשו להם פיוטים חדשים. וגדולי משוררי ספרד הם ר' יוסף בן אביתור המכונה בן שטנאש (שתירגם התלמוד למלך ישמעאל), ורבי שלמה בן יהודה גבירול⁵⁵, ורבי יצחק גיאת⁵⁶ (שהיה גדול בחכמת התלמוד, וגם גיבור במלאכת השיר), ורבי יהודה הלוי⁵⁷ (בעל הכחור, לא קם כמוהו במשוררי הגלות), ורבי משה אבן עזרא⁵⁸, וראב"ע⁵⁹, ור' אברהם חזן⁶⁰.

פיוטי הספרדים הם מרובים מכל פיוטי שאר ארצות, ואולי כמעט כל מדינה ומדינה מארץ ספרד היה לה מחזור בפני עצמו, ואחר

52 ר' עמרם בן שטנא, גאון סורא, חי במאה ט'. נשמרו ממנו תשובות. סדר רב עמרם, הנקרא גם יסוד העמרמי או מחזור דרב עמרם, הודפס לראשונה בשנת 1865.

53 ר' משה בן חנוך בא כנראה לספרד מאיטליה. היה רב בקרדובה במאה י'; מפורסם בשל תשובותיו, ראש ישיבה חשובה.

54 היה כאביו רב בקרדובה, מת בשנת 1014. היה רבו של ר' שמואל הנגיד.

55 המשורר והפילוסוף הידוע (1020–1057).

56 ר' יצחק בן יהודה אבן גיאת (1038–1083), חכם ופוסק בלוצנה שבספרד. 1141–1075 57.

58 ר' משה בן יעקב אבן עזרא (נולד ב-1055, מת אחרי 1135) משורר ופילוסוף; כתב בערבית חיבור על תורת השירה העברית.

59 ר' אברהם אבן-עזרא (1089–1164) משורר, דקדקן, פרשן המקרא, פילוסוף, תוכן ורופא. נולד וחי בספרד, ובסוף ימיו התגורר באיטליה.

60 ר' אברהם חזן, המכונה גרונידי (מהעיר גרונה) חי במאה הי"ג. מפורסם הפיוט שלו 'אחות קטנה', שהספרדים וקצת אשכנזים אומרים אותו בליל ראש-השנה.

הגירוש עזבו הספרדים רוב פיוטיהם, ונשארו בספרים כ"י, ובסאלון-ניקי יש עד היום קהל קטאלוניאה, ויש להם מחזור לר"ה ויוה"כ דפוס סאלוניקי (היתה השלמתו ערב יוה"כ שנת תנ"ד), ובשער הספר כתוב: מחזור לנוסח ברצילונה מנהג קטאלוניאה, והוא מאתיים דפים אין קוארטו, וסדר העבודה אשר בו הוא לר' יוסף בן אביתור. גם יש שם עוד קהל אראגון, ויש להם מחזור לר"ה ויוה"כ דפוס סאלוניקי שנת תנ"ט, ובשער הספר כתוב: מחזור לר"ה ויוה"כ למנהג קה"ק אשר היה מאז ומקדם במלכות אראגון, והוא קפ"ד דפים אין קוארטו (כל זה הודיעני באגרותיו ידידי החכם היקר הר"ר יהודה נחמה היו, איש סאלוניקי). גם בארץ אפריקא יש קהילות המתפללות עדיין בר"ה ויוה"כ במחזור מיוחד להם הכולל שירי משוררי ספרד הגל, וכבר נדפס בוויציאה בשנת ת"ח גם בשנת תע"א ספר שפתי רגנות והוא כמנהג ק"ק טריפולי, ובעיר פיסא (Pisa) נדפס מנהג תוניס (דפוס שני, תקנ"ד), ומנהג אלגואיר (היא Algeri) נדפס בקוש-טנדינא שנת ת"ק, וכארבעים שנה אחר-כך נדפס בפיסא, ועוד נדפס שם פעם שנית בשנת תקנ"ב, ואחר-כך בליוורנו בשנת תקס"א, ואני יש בידי מחזור כ"י בארבעה חלקים, ואחד מהם (ואולי כולם) נכתב בעיר והראן (Oran), והוא כולל שירים רבים ונכבדים, הבלתי נמצאים בכל הדפוסים הנוכריים, ואני קורא לו מנהג והראן, ועיין מה שכתבתי עליו בכרם חמד רביעי.

פיוטי המשוררים הספרדים עשו להם שם גדול, ונתפזרו בארצות רחוקות, ונתקבלו קצת מהם גם במחזור רומניא ובמחזור בני רומא, וקצתם נתקבלו גם כן בין הקראים, והנם נדפסים בסידור התפילות שלהם (Eupatoria, 1836). וביותר נתקבלו שירי הספרדים בארץ ליגנאדוקא הקרובה לספרד, ומשם בפרובינצא, ונשאר עדיין מחזור מיוחד למנהג אוויניון, ומחזור מיוחד למנהג קרפינטראץ, ואני אין בידי אלא מחזור לימים נוראים מנהג אוויניון דפוס אמשטרדם (מתנת הנכבד רבי אברהם יחייא בעיר מודינה ה"ו) ומחזור לד' צומות וארבע פרשיות מנהג קרפינטראץ. גם יש בידי מחזור כ"י הדומה

ממש לכ"י אחר הנמצא באקספורד, וזה האחרון כתוב על גבו מחזור מונפלייר⁶¹. והמחזורים האלה כוללים מלבד פיוטי הספרדים גם פיוטים רבים מלאכת חכמי ליגנאדוקא עצמם, כגון ר' זרחיה הלוי בעל המאור⁶², ואביו ר' יצחק, ואחיו ר' ברכיה⁶³, ור' שלמה בן יצחק⁶⁴, ואיננו רש"י ז"ל, כי רש"י לא היה חותם בן יצחק, אלא ברבי יצחק, או בר יצחק, אבל היה תלמיד הרמב"ן (עיין תשובות הרשב"ש סימן תכ"א ותכ"ו), וטעות גדולה היא לייחס לרש"י ז"ל פיוט אל גולה במידות שלוש עשרה בסיני (אוויניון יוה"כ דף יד), כי מלבד שהוא חתום בן יצחק, הנה עוד כתוב בו: ויען כי בחיק האדמה, הוא אמון הרבה אשמה, והדרך הזה להשתמש במקראות שלא כמשמען הוא דרך צחות הנוהג בין משוררי ספרד וההולכים בדרכיהם, ואיננו דרך רש"י ז"ל וחבריו.

וחכם אחד ממשפחת כרמי עשה פירוש לפיוטי מנהג פרובינצא, ולא ראיתיו עד הנה. ודע כי הפיוט הקדמון מלך עלין, חציו חסר במחזור אשכנז (והם הבתים המתחילים מלך אביון), והוא נמצא במנהג אוויניון.

מליגנאדוקא ופרובינצא נשתרבבו שירי הספרדים גם לצרפת הצפונית, והרבה מפיוטי הספרדים נתקבלו במנהג צרפת, והרבה זמירות לליל שבת ולמוצאי שבת ממשוררי ספרד מצאתי במחזור יטרי כ"י; ומעט מזער מפיוטי הספרדים נתקבלו גם במנהג אשכנז ופולין. ורבנו תם החל בצרפת לחבר שירים שקולים על דרך הספרדים (עיין מה שכתבתי בכרם חמד שביעי מן עמוד לה עד לה).

בארצות המערב הקרובות לספרד נמשכו הפייטנים גם אחר

61 כל המחזורים הנוכריים כאן הודפסו במרוצת הזמן.

62 ר' זרחיה בן יצחק הלוי גרונדי; ספר המאור הוא ספר הלכה. גם אביו ידוע כחכם וכפייטן.

63 ר' ברכיה, כונה יצהרי (שמן) על שם העיר אוליווה או אוליווארס (זיתים) שבספרד. נזכר בספר המאור של אחיו.

64 אף הוא מגרונדה, חי במאה ה"ג.

הגירוש ואולי עד היום, ומגדולי משורריהם הרשב"ץ⁶⁵ ויוצאי חלציו, ומשפחת קנשינו⁶⁶, ומשפחת גבישון⁶⁷, ור' מגדיל בר' אברהם אבי זמרה, ועיקר שמו יצחק, והיה בשנת ש'.

גם אחר שנדפסו המחזורים ונקבעו המנהגים, לא חדל רוח האמונה ורוח השיר לחדש ומירות חדשות, ואם לא נתקבלו עוד פיוטים חדשים בתוך סדר התפילה, הגה שירים ופזמונים רבים ותחינות וקניות חוכרו ונתקבלו לאומרים אם בבית הכנסת, ואם בבית איש ואיש, לחתונה ולמילה, ובסעודות שבת, ואם בתעניות ובמשמרות שנתחדשו, כגון ערב ראש חודש ושובבי"ם, וליל שבועות והושענא רבא, ותיקון חצות; מלבד מה שמזמרים בקצת קהילות להודות לה' על התשועות שעשה להם, ביום הזיכרון שקבעו להם בכל שנה ושנה.

ר' שלמה הלוי אלקבץ⁶⁸, מעיר צפת, קרוב לשנת ש', חיבר לכה דודי להכנסת שבת, ונתקבל ברוב בתי כנסיות, ובדור ההוא ר' יצחק לוריא⁶⁹ חיבר שירים בלשון ארמי לסעודת שבת, ונתקבלו על שולחן המקובלים.

ואחריהם ר' ישראל ג'ארה⁷⁰, מעיר דמשק, חיבר פזמונים לכל השנה, ונדפסו בחייו בשנת שני' בוויניציאה, בשם זמירות ישראל, ומקורב נדפסו שנית בבילגראד, וממירות ישראל נשתרבו בסידורי תפילות האשכנזים הפזמון הארמי יה רבון עלם ועלמא. גם יש בידי

65 ר' שמעון בן צמח דוראן (1361–1444), רב ופוסק, מחבר פיוטים ותחינות.

66 אברהם בן יעקב קנשינו, מאה י"ז, מחבר ספר 'אגדת אוזב', כולל שירים ומליצות. ישב בעיר אוראן באלג'יריה.

67 אברהם בן יעקב גבישון (1492–1577), רופא, פרשן ופייטן.

68 ר' שלמה בן משה הלוי אלקבץ, מאה ט"ז, מחבורת המקובלים של צפת.

69 ר' יצחק בן שלמה אשכנזי, המכונה האר"י (1534–1572), מגדולי המקורבלים, מייסד שיטה חדשה בתורת הקבלה.

70 ר' ישראל בן ר' משה ג'ארה, נולד בצפת ונפטר בעזה (1555–1628), מפורסם בשיריו ובפזמוניו.

בכתיבת יד ספר שארית ישראל, הכולל שירים אחרים לר' ישראל הנ"ל.

ובימיו היה בצפת רבי אלעזר אזכריי, בעל ידיד נפש אב הרחמן, וקצת פזמונים אחרים, הגם בספרו ספר חרדים (ויניציאה, שס"א).

ר' מנחם די לונאו⁷¹ חיבר גם הוא פזמונים ובקשות, ונדפסו בספרו שתי ידות (ויניציאה, שע"ח).

ועל הכול באיטליאה עמדו משוררים וכבדים, כגון רבי מרדכי דאטו, רבי עזריה מהאדומים⁷² (בעל מאור עינים), הרב שמואל ארקיוולטי⁷³ (רב בפאדובה, בעל ערוגת הבושם), הרב שמואל מארלי (במנטובה), ואחרים, קצת משיריהם נדפסו בסדר ברכות מנהג איטליאני, והחכם ד"ר רוסי ראה בכתיבת יד ספר זמרת יה לר' מרדכי דאטו.

גם הוקמו חברות להודות לה' ולזמר ולהתחנן לפניו בבוקר השכם, כגון במנטובה חברת שומרים לבוקר, והסדר שלה נדפס ראשונה במנטובה שנת שע"ב בשם אילת השחר, והחכם המסדר, רבי מרדכי ירא⁷⁴, אסף וקיבץ בו שירים יקרים מחשובי המשוררים הקדמונים, אשר מצא בספרים עתיקים כ"י, גם הכניס בו משירי רבי חנניה אליקים ריאטי⁷⁵ שהיה בימיו. ר' חנניה זה חבר גם כן ספר מקיץ רדומים, כולל פיוטים להושענא רבא קודם עלות השחר (מנטובה, ת"ח).

בשנת שע"ז הוקמה בעיר מודינה חברה דומה לזו, ונקראה בשם מעירי שחר, וסדר שלה נקרא אשמורת הבוקר, והמסדר הוא רבי

71 ר' אלעזר בן משה אזכריי, מאה ט"ז, ישב בצפת.

72 ר' מנחם בר' יהודה די לונאו, נפטר בירושלים, 1608, פרשן וחוקר-המסורה ופייטן.

73 רופא וחוקר בתולדות ישראל וספרותו, ממשפחת די רוסי באיטליה (1513–1578).

74 ר' שמואל בן אלחנן יעקב ארקיוולטי, מאה ט"ז, מדקדק ופייטן.

75 ר' מרדכי בר' ברכיה ראובן ירא, רב במנטובה, מאה י"ז.

76 ר' חנניה אליקים בר' עשהאל ריאטי, מאה י"ז.

אהרן ברכיה ממדינה⁷⁷, בעל מעבר יבק; גם סדר זה כולל עניינים קדמונים, וגם בקשות חדשות מלאכת המסדר, רובן על דרך הקבלה (מה שאין כן באילת השחר).

בימים ההם ר' יוסף ידידיה קרמי⁷⁸ חבר ספר כנף רעים, כולל שירים ותפילות ותוכחות לכל השנה, והלך גם הוא בדרך המקור בליים, ונדפס הספר בוויניציאה שנת שפ"ז. ואחר הדור ההוא זרחה בוויניציאה ואחר-כך במנטובה שמשו של הרב המפורסם רבי משה זכות⁷⁹, שהיה גם כן משורר גדול ותקיף, וגם הוא על דרך הסוד, ושיריו ופיוטיו רבים ונכבדים, ואם היה בדורות הראשונים, היה אחד מגדולי המשוררים. גם תלמידו הרב בנימין הכהן חיבר ספר עת הזמיר (ויניציאה, תס"ז), כולל שירים לכל השנה, גם הם על דרך הנסתר, והכניסם אחר-כך באילת השחר דפוס שני (מנטובה, תפ"ד). אחר-כך היה באנקונא הרב יוסף פיאמיטא, וחיבר גם הוא תחנות ובקשות ושירות ותשבחות, בספר אור בוקר (ויניציאה, תס"ט), והוידיו שחיבר לשוברים נדפס שנית בסליחות (ויניציאה, תע"ב), ונתפשט באיטליאה, גם נדפסו במחזור בני רומא פזמונים שלו לשמחת תורה.

ובעיר קורפו (Corfu) רבי משה הכהן⁸⁰ חיבר שירים ותשבחות אין מספר, ובפרט השיר והשבת המפואר אשר נהגו לאומרו בעיר קורפו ביום האדיר יום הכיפורים, שמתחיל מי כמכה באלים ה', כך כתב אחד מתלמידיו בסוף ספר ישיר משה, הכולל שירת רבי משה הנ"ל על מגילת אסתר, והספר נדפס במנטובה שנת שע"ב, אחרי מות המחבר. ובעיר שפאלטו (או ספלטור) הרב הגדול ר' דוד פארדוני⁸¹,

77 ר' אהרן ברכיה בר' משה, מקובל, יליד מודינא, נפטר 1639.

78 ר' יוסף ידידיה בר' בנימין קרמי, מאה י"ז.

79 ר' משה בן מרדכי זכות (1625–1697), מקובל ומשורר, בין השאר מחברו של הספר 'תפתה ערוך'.

80 ר' משה הכהן, רב בקורפו בשנים 1580–1600.

81 ר' דוד פארדוני (1719–1792), נולד בוויניציאה ונפטר בירושלים. חיבר בין השאר, סיפור אסתר בדרך שיר בשם 'שירה חדשה'.

המפורסם בחיבוריו התלמודיים רבים ונכבדים, חיבר גם כן קצת פזמונים, ונדפסו במחזור ספרדי.

זה מעט מהרבה ממה שנוגע למחזורים ולפיוטים דרך כלל, וכמה עניינים אחרים היה לי להוסיף, לולא כי אין לי המקום ולא אוכל להאריך.

ופה אשים קנצי לחלק ראשון מן המבוא הזה, ובחלק השני יהיו דברי על מחזור בני רומא בפרט, ועל כל הפיוטים הנמצאים בו, והאל אשר עד כה עזרני הוא יהיה עמדי ויצילני משגיאות, אמן.

ותשלם מלאכת המבוא הזה יום ר"ח שבט שנת התרי"ז, מקץ י"ח שנים שהתחלתי לאסוף ולכנס מחזורים וספרי פיוטים ושירים, מכל המנהגים, ואחר שבע שני קיבוץ החילתי זה י"א שנים לרשום על סדר א"ב שמות כל הפייטנים וכל הפיוטים שמצאתי לכל אחד ואחד, עם רשימת כל הספרים אשר הם כתובים בהם, ורשמתי לי גם כן כל הפיוטים אשר אין בהם חתימת המחבר, עם זכרון הספרים אשר מצאתים שם. והמבוא הזה, ואם דל הוא, הוא פרי יגיעת כל השנים האלו, וגם ידעתי כי עוד נשאר לאחרים מקום להתגדר בו, ולגלות עוד מטמוני סתרים, ולתקן שגיאותי. והני נותן הודאה על חלקי, כי בירך ה' את עמלי, אשר לא חסתי על ממוני ועל אור עיני, והוצאתי ממחשכים כמה וכמה שירים נחמדים, והפיצתי מהם בארצות כל מה שיכולתי, ומהם תורגמו בשאר לשונות, והיו לתהילה ולתפארת לקדמוניו. ויהי רצון שיועיל המבוא הזה להעיר ולעורר את האהבה גם בין אחינו היושבים באיטאליאה, לחקירת קדמונותינו, ולבדיקת הספרים כתיבת יד ודפוסים עתיקים, יתר הפליטה אשר הותר העש בכל עיר ועיר, ויוציאו לאור פנינים יקרים, הנסתרים מדורי דורים. וכל זה יועיל לתחיות בקרבנו לשון הקודש ולחדש געוריה, ולהפר עצת רשעים, המבקשים להשכיחה מפניו ומפי זרעו, והם מלעזים על הפייטנים, ולא יבינו כי היו סיבה גדולה לשמירת האומה, בימים הרעים שעברו עליה, ולא ירגישו מעלת הגיבורים ההם, שהיו מחזיקים את אחיהם בשיריהם ובתחנוניהם, ואימצו את

המשך רשימת ספרי 'דורות' שיצאו עד כה לאור

הירש דוד נומברג : סיפורים, בעריכת מתי מגד
ר' אפרים ב"ר יעקב : ספר זכירה, פליחות וקנינות,
בעריכת א. מ. הברמן
מ. ל. ליליינבלום : כתבים אוטוביוגרפיים,
שלושה כרכים, בעריכת ש. בריימן
אברהם גולדפאדן : שירים ומהזות,
בעריכת ראובן גולדברג
דרשות בציבור בתקופת התלמוד, בעריכת יוסף היינמן
'שערי אורה' לג'קטיליה, בעריכת יוסף בן-שלמה,
שני כרכים
מיכה יוסף בן-גריון : רומאנים קצרים,
בעריכת ע. בן-גריון
עזרא גולדן : סיפורים, בעריכת יוסף אבן
ר' עקיבא ב"ר יוסף, חייו ומשנתו,
בעריכת שמואל ספראי
אברהם בריהייא : הגיון הנפש העצובה,
בעריכת ג'פרי ויגודר
יצחק קארדוויז : מעלות העכרים, בעריכת יוסף קפלן
משה חיים לוצאטו : מגדל עז, בעריכת יונה דוד
יהושע השיל שזר : מאמרים
בעריכת עזרא שפירזהנדלר
מסכת אבות, מפורשת ומבוארת על-ידי בן-ציון דינור
אליעזר צבי הכהן צווייפל : שלום על ישראל,
בעריכת אברהם רובינשטיין, שני כרכים
כתבי ר' ישראל סלנטר, בעריכת מרדכי פכטר
ניצני הריאליזם בסיפורת העברית,
בעריכת יוסף אבן. כרך ראשון
ספר הברית וזיכוחי רד"ק עם הנצרות,
בעריכת אפרים תלמי
ילקוט המקאמה העברית, בעריכת יהודה רצהבי
ראובן אשר ברודס : הדת והחיים, שני כרכים
הקדים מבוא גרשון שקד
מרדכי דוד ברנדשטטר : סיפורים,
בעריכת בן עמי פיינגולד
פרקי פילון, בעריכת דוד רוקח
שמואל דוד לוצאטו : כתבים, בעריכת מנחם עמנואל
הרטום, שני כרכים
אברהם-בר גוטלובר : זכרונות ומסעות,
בעריכת ראובן גולדברג, שני כרכים

לבבם להתגבר על העולם כולו, ולהחזיק באמונת האמת, בלי
להמיר החי במת. ואמנם אמירת הפיוטים בבתי כנסיות יש בה תועלת
גדולה גם בדורות האלה, להיות בקרבנו האמונה בהשגחת ה',
והדבקות בתורתו, ובדרכי צדקה וחסד, אשר היו למורשה לקהילת
יעקב, ועכשיו בעונותינו הרבים הולכות ומתמוטטות. ועם כל זה
אינני אומר שחובה על כל מדינה ומדינה ועל כל קהל וקהל להחזיק
במנהגם; אבל אם יהיה אפשר שיסכימו כל ישראל במחזור חדש,
מלוקט מכל המנהגים, שיכלול הפיוטים המובחרים המפוררים בכל
המחזורים, זה יהיה לפי דעתי תיקון גדול ורב התועלת. הלא נודע
הדבר כי קדמונינו החליפו כמה פעמים פיוטיהם, וישן מפני חדש
הוציאו; ואם אנהנו נחליף ישן בישן, ונשבית חילוק המנהגים, אשר
הוא גרמא לכמה נזקים, ונהיה כולנו לאגודה אחת להתפלל אל ה'
ולהודות לשמו במנהג אחד ובדברים אהדים, ויהיו פיוטינו תרומות
מתרומות הפיוטים אשר נעשו בימי קדם בכל מקומות תפוצותינו,
נראה לי כי גם קדמונינו ממרום שבתם מן השמים יאמרו לנו טובה
עצתכם, יישר כוחכם, וערבה לה' אחדותכם. ה' עוז לעמו יתן, ה'
יברך את עמו בשלום.

ספריית 'דורות'

דברי ספרות והגות של היצירה העברית, למן ימי בית שני ועד ספרות התחייה, מפורשים ומבוארים מחדש לפי צורכי הדור.

שמואל דוד לוצאטו: כתבים

שמואל דוד לוצאטו, הדמות הבולטת בעולמה הרוחני של יהדות איטליה במאה הקודמת, חידש והפית רוח-חיים חדשה במסורת הנאורה של חכמי ישראל באותה מדינה מאז ימי הריניסאנס. קשור היה בכל נימי נפשו להשכלה היהודית של מזרח-אירופה ושל מרכז-אירופה כאחת, ושילוב זה נתן אותותיו בכל דרך מחקרו, שראש מגמתו לחשוף, להאיר ולקרב אל הלבבות את אוצרות-הרוח הגנוזים במורשת עם ישראל. הוא הורה לדורו, והוראתו שמרה על חיותה גם לדורנו ולדורות הבאים.

בסדרה זו יצאו עד כה לאור

הנוכילה החסידית, בעריכת י. דן
סל הענבים, בעריכת ג. ירדני
ספר העיקרים לר' יוסף אלבו, בעריכת א. שביד
'מעשה שמשון' לרמח"ל, בעריכת י. דוד
דברי סיפור לאיוויק מאיר דיק, בעריכת ד. סדן
ספר חזון עזרא, בעריכת י. ליכט
יהודה אריה ממודינא, לקט כתבים, בעריכת פ. נוה
נפוליון ותקופתו, עדויות עבריות, בעריכת ב. מבורך
יהל"ל: זכרונות והגיונות, בעריכת י. סלוצקי
ישעיהו ברשדסקי: כאין מטרה, בעריכת י. אבן
שמואל רומאנילי, כתבים נבחרים, בעריכת ח. שירמן
ילקוט שירי תימן, בעריכת י. רצהבי
'מורה נבוכים' לרבנו משה בן מימון,
בעריכת י. בן-שלמה
'מלוכת שאול' ליוסף האפרתי, בעריכת ג. שקד
'קבורת חמור' לפרץ סמולנסקין, בעריכת ד. ויינפלד
פרקי זוהר, שני כרכים, בעריכת ישעיהו תשבי
השירה העברית בתקופת חיבת ציון,
בעריכת רות קרטון-בלום
עלילות אלכסנדר מוקדון, בעריכת יוסף דן
[המשך הרשימה בפנים העטיפה]