



המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל / Mandel Institute for Jewish Studies

On the Book "Be'ur Shemot Kodesh Ve-Hol" Attributed to Maimonides /

על הספר 'ביאור שמות קדש וחול' המיוחס לרמב"ם

Author(s): יעקב לוינגר and Jacob S. Levinger

Source:

Jerusalem Studies in Jewish Thought /

מחקרי ירושלים במחשבת ישראל

כרך חוברת (אדר תשמ"ה), pp. 19-30

Published by: Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23363280>

Accessed: 07-11-2016 06:16 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to

מחקרי ירושלים במחשבת ישראל / *Jerusalem Studies in Jewish Thought*

<http://www.jstor.org>

על הספר 'ביאור שמות קדש וחול' המיוחס לרמב"ם

מאת

יעקב לוינגר

בכרך הראשון של המאסף 'דביר', שהופיע בברלין בחדשים ניסן–סיוון תרפ"ג (עמ' 191–221), פירסם הרב מ' גסטר ספר קטן של הרמב"ם, שלא היה ידוע עד אז, בשם 'ביאור שמות קדש וחול', שהוציא אותו על-פי כתב-יד עתיק שרכש בעצמו ושמוצאו היה לפי דבריו ב'ארץ בבל הרחוקה'.¹ עיקר תוכנו של הספר הוא רשימה של כל תשעת השמות של הקדוש ברוך הוא הבאים בתורה, והכרעה אם הם מוסבים על ה' או על משהו אחר כגון מלאכים, אישים חשובים או גם אלוהים אחרים, דהיינו אם הם קודש או אם הם חול. הספר ערוך לפי סדר התורה מן הפסוק הראשון שבה, מציין כל שם הנזכר בה, דהיינו את השם המפורש של ארבע אותיות, את השמות 'אדני', 'אלהים', 'אל', 'שדי', 'צבאות', 'יה', 'אלוה' ו'אהיה', וקובע אם הוא קודש או חול, ומגיע עד לתחילת פרשת שופטים הקרובה לסוף התורה ובה לפי הנראה נקטע כתב-היד. כשמופיע השם המפורש מסתפק הספר בציון 'קודש' ותו לא מייד; אבל כשמופיע שם אחר מהשמות שאינם נמחקים הוא מביא בדרך כלל את אונקלוס כאסמכתה להכרעתו, אך לעיתים קרובות גם מוסיף עוד הערות פרשניות לכך. בשלושה מקומות הוא מעיר גם הערות ארוכות של שלוש-עשרה עד עשרים ושמונה שורות בהוצאה הנדפסת.² לעיתים קרובות מפנה המחבר את הקורא ל'ספר המורה', כלומר לספר מורה הנבוכים, שהוא בפירוש מייחס אותו לעצמו, ובמקום אחד גם ל'ספר

1 תדפיס מפירסומו זה של גסטר הופיע באותה שנה גם כחוברת בפני עצמה. כתב-היד נמצא כיום בספרייה הבריטית (Or. 10081, עמ' 1א–49). הוא ככל הנראה פרסי ומן המאה הט"ז. שגיאות דפוס שעלו בפירסום תוקנו לפי כתב-היד. אני מודה לפרופ' מ' בית-אריה ולגב' ע' אנגל, שהקדישו לי שעה ארוכה לקביעת מקומו וזמנו של כתב-היד.
2 בעמ' 200 – לביטוי 'בית-אל' שבכר' כח, יט; בעמ' 203–204 – לביטוי 'אהיה' שבשמ' ג, יד ובעמ' 207 – לביטוי 'אלהים אחרים' שבשמ' כ, ג.

המצוות, ששם כבר 'ביארנו' את העניין.³
 לספר יש מבוא של כעמוד וחצי בהוצאה הנדפסת, שבו עומד המחבר ברוחו ובמידה רבה גם בלשונו של הרמב"ם, על מעלתם של השמות הקדושים ועל החשיבות שיש להם למעתיקי ספרי התורה, על החובה לכותבם בטהרה, בנקיות ובכוונה שלימה, ועל מעמדו המיוחד של השם המפורש של ארבע אותיות לעומת יתר שמות השמות. הספר אינו רק מיוחס לרמב"ם בכותרת שבראשו אלא גם בגוף הספר ואינו מתכוון להשאיר בלב הקורא כל ספק, שאמנם נכתב על-ידי הרמב"ם עצמו. לדברי המהדיר 'אין להטיל כל ספק' באמיתת ייחוסו לרמב"ם (עמ' 191), וגם 'אין כל ספק בדבר שהספר הזה הוא אחד מספריו האחרונים, שחיבר אותו לנכון בשעה שכבר היה זקן מופלג' (עמ' 192).
 המאסף 'דביר' הופיע בעריכתם של י"מ אלבוגן, י"נ אפשטיין ונ"ה טורטשינר (טור-סיני), ומהדורת הרב גסטר של ספר זה נערכה בצורה יסודית על-ידי אפשטיין שגם תיקן אותה והוסיף לה הערות באריחיים ובר"ת של שמו (=אפ').⁴
 בעקבות אפשטיין, שכנראה לא הטיל כל ספק בייחוס הספר לרמב"ם, נתקבל הספר כחיבור אותנטי של הרמב"ם גם על-ידי תלמידו הפרופ' שאול ליברמן ז"ל הן בספרו 'הלכות הירושלמי'⁵ הן במהדורה המדעית של 'ספר המדע' שהופיע בעריכתו.⁶ הרב מנחם מענדיל קירשבוים מפראנקפורט, הקדיש לספר זה הערות מדעיות ותורניות ולא הטיל כל ספק בייחוסו לרמב"ם.⁷ גם הרב מנחם מענדיל כשר הקדיש לספר זה סעיף נרחב בכרך לה של 'תורה שלימה' שלו⁸ וכן מזכירו בלא הרף ביתר הכרכים של 'תורה שלימה'.⁹ הספר גם נחשב למקור אותנטי לבעלי הילקוטים המלקטים דברים ממשנתו של הרמב"ם.¹⁰ אמנם יש חכמים

- 3 שם, עמ' 208, לפסוק 'אלהים לא תקלל' שבשם' כב, כז. את הספר 'משנה תורה' אין הוא מזכיר בשמו המפורש, אבל בתחילת ההקדמה הוא מפנה את הקורא למה ש'ביארנו בחיבורנו' והכוונה למשנה תורה.
- 4 ר"ת אלה באים רק לפעמים בהערות שבאריחיים אבל יש להניח, שגם יתר ההערות שבאריחיים הן משלו.
- 5 ניויורק תש"ח, עמ' לו, טור שני מלמעלה.
- 6 הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ד, עמ' קכ בהערות לשורות 4–5. מפי כותב ההערות הרב יעקב כהן ז"ל שמעתי, שעל ההערות הללו עבר ליברמן בצורה יסודית מאוד ותיקן בהן כל מה שמצא לנכון לתקן.
- 7 ראה: י' רובינשטיין, ציון למנחם, ניויורק תשכ"ה (ד"צ), עמ' 30–34.
- 8 עמ' יד–ט.
- 9 למשל: כרך ו, עמ' תחתקמו בהערה; כרך ח, עמ' קנא בהערה; כרך יח, עמ' צח בהערה וגם עמ' קנד בהערה.
- 10 כגון: נ' אריאלי, אוצר הרמב"ם, תל-אביב תשט"ז–תשי"ז; מ"ד כן-שם, תורת הרמב"ם על התנ"ך, ירושלים תשל"ה.

רבים השותקים עליו גם בנושאים שבהם עוסק הספר, ואולי מתוך איזו תחושה אינטואיטיבית, שכאן כנראה משהו אינו לגמרי כשורה; אבל לא מצאתי עד כה מישוהו שעירער במלים מפורשות על האותנטיות של הספר.

ברשימתי זו אני רוצה לדון בשלושה דברים: (א) להבהיר את שאלת האותנטיות של הספר, כלומר את השאלה: האמנם נכתב הספר על-ידי הרמב"ם; (ב) אם לאו — מי כתב אותו, או על-כל-פנים אימתי נכתב; (ג) מהי בעצם מגמתו של הספר; האמנם אינו אלא 'תיקון' בעל אופי טכני הלכתי למעתיקי ספרי תורה, או שמא יש לו גם כוונה תיאולוגית פרשנית, ואם כן איזוהי?

ביחס לשאלה הראשונה הגיע הזמן להשמיע דברים ברורים ומפורשים: נראה לי שאין כל מקום לפקפק בדבר שהספר אינו אלא זיוף, חיבור שנתחבר על-ידי מישוהו אחר, לפחות כמה עשרות שנים אחרי מותו של הרמב"ם, והמחבר שהיה בקי מאוד בכתבי הרמב"ם ייחס אותו במצח נחושה לרמב"ם עצמו — כפי שעשה גם בעל האיגרת המזויפת לר' אברהם בנו שבכ"י פריס 767 ומחברים אחרים. נזכיר את הדבר בכמה ראיות ענייניות ונעבור מהן לראיות לשוניות: (א) בהקדמה לספר (עמ' 194 בפסקה השנייה, דהיינו השורה התשיעית מלמטה עד לעמ' 195, השורה השנייה מלמעלה), מסכם המחבר עיקרי דברים הבאים במו"נ (א, סא) על שמותיו של הקב"ה ועל מעמדו המיוחד של שם הויה בין השמות, וגם נראה כמעתיק חלקי פסוקים מתרגומו העברי של ר' שמואל אבן תיבון, מה שאמנם איני מצליח להוכיח בוודאות. אבל בהמשך הדברים הוא אומר (עמ' 195, שו' 3): 'וזהו שאמר עצמו שמו ושמו עצמו והמבין יבין'. זיהוי זה של שמו המפורש עם עצמותו של הקב"ה זר לחלוטין לכל מה שכתב הרמב"ם שם ובכל הפרקים הסמוכים. אמנם כותב הרמב"ם במו"נ, פרק סב, שאחת ההוראות של המלה 'שם ה'" היא עצמותו של הקב"ה, כלומר שאת עצמותו של ה' מציינים בתורה במלה 'שם ה'', והרי זה בפסוק 'מה שמו מה אומר אליהם' (שם' ג, יג). אבל אין שם, ולא בשום מקום אחר בכתביו של הרמב"ם, הרעיון של זהות העצם עם השם. רעיון זה, שאולי יש לו כבר מקור בספרות המדרשית וגם בספרות המרכבה, נעשה רעיון רווח ביהדות עם ראשיתה של הקבלה — בכתבי ר' עזריאל מגירונה, ר' יעקב בן ששת, ומכאן ואילך, וגם מצוי באחד הכתבים שיוחסו לרמב"ם בטעות¹¹, אבל אין לו רמז וזכר בכתביו האותנטיים של הרמב"ם.

11 השווה לכך י' תשבי, פירוש האגדות לר' עזריאל, ירושלים תש"ה, עמ' 37; ס' האמונה והבחון לר' יעקב בן ששת, כתבי הרמב"ם, מהר"ש שוועל, ב, עמ' תיח והערה 42 שם;

(ב) במורה נבוכים (ב, סמ"א) מעניק הרמב"ם שני פירושים למאמרם של חז"ל ביחס לרבקה 'ויאמר ה' לה — עלידי מלאך' והוא אומר:

ודע שהנה יאמר ויאמר ה' לפלוני ולא היה זה לפלוני ולא באהו חזון כלל, אבל נאמר לו הדבר על ידי נביא כמו שבא הכתוב ותלך לדרוש את ה' ואמרו בבאור 'לבית מדרשו של עבר' והוא ענה אותה ונאמר בעבורו ויאמר ה' לה'. ואף על פי שאמרו ז"ל, ויאמר ה' לה — ע"י מלאך, יפורש בזה שיהיה עבר הוא המלאך שהנביא פעמים נקרא מלאך כמו שנבאר או יהיה רומז למלאך אשר בא אל עבר בזאת הנבואה, וגו'.

והנה מחבר ספרנו מביא (עמ' 199) בהערותיו לבר' כה, כג את שני הסבריו אלה של הרמב"ם למאמרם זה של חז"ל בזה הלשון: 'ואמ' רז"ל כי ותלך לדרוש את ה' הלכה לבית מדרשו של עבר ויאמר ה' לה על ידי מלאך ואפשר שהיה המלאך מעיר אל בית דינו של עבר או עבר עצמו הוא נקרא מלאך' וגו'. הרעיון שמלאך 'מעיר אל בית דינו' של משהו ולא לנביא באופן אישי זר לגמרי לכל מושגיו של הרמב"ם. כאן מסתבר שהמחבר הכשיל עצמו בשימוש במושגיו של הרמב"ם, משיגו המיסטיקאי של הרמב"ם, שאמנם אצלו מצינו כידוע ש'הופיע רוח הקודש בבית מדרשו' והורה לו שהדס שנקטם ראשו פסול (השגתו להלכ' לולב, ח, ה).

(ג) בעמ' 203–204 יש הערה גדולה של המחבר לפסוק 'אהיה שלחני אליכם' שבשם ג, יד. בהערה זו מובאים דברים דומים לאלה שבמו"נ (א, סג) על ראיותיו של משה רבנו לשליחותו. ברם בעניין אחד הוא סוטה לגמרי ממה שכתוב שם וגם ממה שכתב הרמב"ם במקומות אחרים. אף שלפי הרמב"ם במשנה תורה (הלכ' יסודי התורה ח, א–ב) רק מעמד הר סיני הוכיח לעם הוכחה גמורה את אמיתת נבואתו של משה, הרי לפי האמור כאן הגיעו לאמונה שלימה זו כאשר עמדו על ים סוף וראו את הנס הגדול שאירע להם שם. בהקשר של מאורע זה מצטט גם המחבר דרשה של חז"ל שהרמב"ם עצמו שתק ממנה: 'ראתה שפחה שבים מה שלא ראה יחזקאל בנהר כבר' (ע"פ מכילתא בשלח [השירה], פר' ג). ייחוסה של חשיבות זו לנס ים סוף זר מאוד לכל דבריו של הרמב"ם; והפנייתו של

ג' שלום, ראשית הקבלה, תל-אביב תש"ח, עמ' 166; G. Scholem, *Jewish Gnosticism*, ; 166
; *Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York 1960, p.114, pa. 28
מ' אידל, תפישת התורה בהיכלות ובקבלה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א),
עמ' 52, 67. כן ראה: ס' הוזהר ב, פו ע"א: 'הוא ושמה חד הוא' ו"א וואידה, תשעה פרקים
מיחוד המיוחסים לרמב"ם, קבץ עלייד, סדרה חדשה ה (תשי"א), עמ' קכט: 'זכבר העיד
הנביא שהוא ושמך דבר אחד באומרו אני ה' הוא שמי ואומר וידעו כי אתה שמך ה' לבדך'.

המהדיר בעמ' 204, שו' 5, להלכ' יסודי התורה ח א-ב, כאילו דברי הספר תואמים לשם, אינה אלא הטעייה קשה.

(ד) לפי הרמב"ם (בפרק הראשון מהלכ' ע"ז) ראשיתה של העבודה הזרה בפולחן הכוכבים ואילו פולחן המלאכים אינו אלא שלב מאוחר יותר; וכך גם נראה ממר"ג, כט. לעומת זאת, לפי החיבור שלנו (עמ' 207) בהערתו הארוכה של המחבר לביטוי 'אלהים אחרים' שבשמ' כ,ג, החלה העבודה הזרה בעבודת המלאכים ורק אחר כך התחילה עבודת הכוכבים. גם דברי המחבר, שעבודת המלאכים התחילה מתוך כך 'שהיו יודעים שיש למקצת השכלים הנפרדים שררה על האומות', זרים לגמרי לכל עולמו הרוחני של הרמב"ם. לפי הרמב"ם אין אלא 'שרו של עולם' והוא השכל האחד הנפרד השולט על כל כדור הארץ (ראה מו"נ ב, ח) ואין לו לשום עם שכל נפרד השולט עליו באופן מיוחד. את הרעיון הזה נטל המחבר, לפי כל הנראה, מ'בעלי הקבלה' שהוא מזכירם בעמ' 206, שו' 3-4, שפירשו את הביטוי 'אלהי מצרים' שבשמ' יב, יב על שרו של מצרים.

(ה) דרכו של המחבר להסתמך, כאמור, על אונקלוס, וכאשר אונקלוס מתרגם את הביטוי 'אלהים' בשם הויה הוא רואה בכך ראייה מכרעת לכך שהביטוי הוא קודש. וכך הוא עושה גם ביחס לביטוי 'אלהים' שבפסוק 'ויאמר אלהים לישראל במראות הלילה' שבכר' מו, ב, שלפי דבריו תירגמו אונקלוס 'ואמר ה''. ברם, הרמב"ם עצמו (מו"נ א כז) מטיל ספק בכוונתו של אונקלוס כאן ואומר, שאולי פירש כאן אונקלוס את הביטוי 'אלהים' בהוראה של מלאך. ועתה ממה נפשך: או שהנוסח שהיה לפני המחבר באונקלוס לא היה לפני הרמב"ם, או שהרמב"ם עצמו אינו רואה בתרגומו של אונקלוס את השם 'אלהים' בשם הויה ראייה מכרעת לכך, שאפילו לפי אונקלוס שם הויה בלשונו יצטרך להורות על הקדוש ברוך הוא עצמו.

(ו) במבוא לספר (עמ' 194), מזהיר המחבר את מעתיקי הספרים שלא 'יקלו ראש ב'תקנות הסופרים', שהן 'מצוה מן המובחר... כי הם עיקרים גדולים כגון פיין הפופות ואותיות עקומות וגדולות וקטנות ואותיות מצוינות ומתוייגות ואי זה מהן בכמה תגין ועשרה נקודות שבתורה ושנים נונין הפוכין הכל כפי הקבלה ואין לזוז ממנה כי כולן סודות נפלאות והי'ת ישיר עינינו במאור תורתו: בינו'. והנה אמנם הרמב"ם בהלכ' ספר תורה ז, ח ו"ט וגם באחת מתשובותיו (מהד' בלאו, סי' קנד) תובע הקפדה זו על שמירה על צורת האותיות שנמסרו לנו וכן על התגים וגם מציין זאת בשני המקומות כ'מצוה מן המובחר'. אבל לא שם ולא שם מצינו שהוא ראה בכל הדברים הללו 'סודות נפלאות'. אדרבה! בתשובתו הוא אומר בצורה סתמית ש'אין ידוע טעם לזה', כלומר לתגים שלהם מוקדשת התשובה, וכך גם אומר בנו ר' אברהם בתשובתו על משמעותם של הקרי

והכתיב ועל האותיות המשונות שכתורה (מהד' פריימן, סי' יו). לא אצל הרמב"ם ולא אצל בנו ר' אברהם מיוחסת לתופעות הללו משמעות עילאית מיוחדת.¹² (ז) לכל העניינים הללו מצטרפת העובדה, שעד להופעת הספר על-ידי הרב גסטר איש אינו יודע על חיבורו זה של הרמב"ם ואפילו בכתביו של ר' אברהם בן הרמב"ם אין לו זכר. והלא ר' אברהם רגיל בפירושו לתורה להביא את דבריו של הרמב"ם, הן דברים שבכתב הן דברים שבעל-פה, ובמקומות שונים בפירושו היה מקום להביא גם את דבריו של הרמב"ם בספרו זה, למשל בפירושו למלים 'ויאמינו בה' ובמשה עבדו' שבשמ' יד, לא, שבו הוא מתייחס לעניין האמונה של ישראל בנס ים סוף מבלי להזכיר את חשיבות המאורע הזה בעיני אביו כביכול לפי ספר זה.¹³

מרבם המכריע של כתביו של הרמב"ם שנכתבו בערבית נשתמרו לנו מקורות ערביים. לספר זה לא נשתמר לנו מקור ערבי ולכן בטוח המהדיר, שהרמב"ם כתבו עברית, ואפילו רואה במובאות כאן ממורה נבוכים 'הדוגמאות היחידות של תרגום עברי מס' המורה שהרמב"ם בעצמו עשה' (עמ' 192). ברם אין לשון הספר תואמת כלל ועיקר את לשונו העברית של הרמב"ם. הספר נזקק לביטוי 'מופת' בהוראה של הוכחה ודאית, בעוד שהרמב"ם עצמו לא נזקק אלא לביטוי 'ראיה ברורה' (למשל הלכ' תשובה ה, ה והלכ' קידוש החודש יז, כה). הספר נזקק (עמ' 202) לביטוי 'עד' בהוראה של ראיה ממקום אחר, ביטוי שאין הרמב"ם נזקק לו כלל. גם אין להניח שהרמב"ם יציין את ספרו 'מורה הנבוכים' בכינוי הבלתי-מדויק 'ספר המורה', כפי שהדבר נעשה תמיד בספרנו זה (ראה למשל: עמ' 198, 200, 201, 202). גם שימוש של הספר במונח 'קבלה' אינו כשימושו של הרמב"ם. אמנם נזקק הרמב"ם לביטוי 'קבלה' בהוראה של מסורת ומקור של סמכות, אבל אין אצלו הביטוי 'בעלי הקבלה', וכל שכן שאין אצלו הביטויים 'על דעת בעלי הקבלה' ו'על דרך הקבלה' כשיטות פרשניות שניתן להעמידן לעומת שיטות פרשניות אחרות. כפי שנעשה הדבר בספרנו (עמ' 206 ו-208). אמנם כבר בס' הקבלה של ר' אברהם אבן דאוד מופיע הביטוי 'בעלי

12 בפירוש המיוחס לרמב"ם למגילה לא ע"ב (הרב מי"ל זק"ש, חידושי הרמב"ם לתלמוד, ירושלים תשכ"ג, עמ' קד) כנראה מייחס הרמב"ם חשיבות מרובה יותר לתגים ואומר שאם שינה בתגים יש לגנוז את הספר ונראה שאין הוא רואה בכך רק מצווה מן המוכרח, וכבר הביע ר"ש אברמסון בתוספותיו לחשובות הרמב"ם (מהד' בלאו, ג, עמ' 164) את דעתו, שאולי בצעירותו ייחס הרמב"ם לתגים חשיבות מרובה יותר. מכל מקום, גם שם לא מצינו, שהוא ייחס להם 'סודות נפלאות'. יתר על כן, גם בקטע זה מפירוש מגילה יש כמה דברים תמוהים המעוררים אותנו לפקפק מאוד באותנטיות שלו. אבל אין כאן מקום להאריך. ראה: פירוש ר' אברהם בן הרמב"ם לבראשית ולשמות, עמ' רע-רעא.

קבלתו' בהוראה של תלמידיו של משהו שקיבלו מסורת מפיו,¹⁴ ברם רק בספרות הקבלה עצמה נולדו המושגים 'חכמי הקבלה' ו'בעלי הקבלה' כקבוצה מסוימת של חכמי תורה. הביטוי 'בעלי קבלה' מופיע, לפי מיטב ידיעתי, לראשונה אצל הרמב"ן ובני דורו.¹⁵

את מחבר הספר שלנו לא הצלחתי לזהות אבל כבר ביקורתנו לעיל רומזת יפה למקומו ההיסטורי. יש בו בספר השפעה ברורה מפירושו של הרמב"ן לתורה. בעמ' 206 הוא אומר על הפסוק 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים' (שם' יב, יב): 'על דעת בעלי הקבלה כי אלהי מצרים אלו שרו של מצרים' ופירוש זה הוא פירושו של הרמב"ן לאותו פסוק, שאותו מזכיר הרמב"ן בפירושו העצמאי.¹⁶ גם פירושו 'על דרך הקבלה' (עמ' 208) לפסוק 'זובח לאלהים יחרם' (שם' כב, יט) בא בפירוש הרמב"ן לתורה.¹⁷ יתר על כן, כל ההערה הארוכה שלו (עמ' 207) לביטוי 'אלהים אחרים' אינה לפי הנראה אלא פארפראזה מועתקת מפירושו הרמב"ן לאותו פסוק בתורה.¹⁸ העתקה זו מפירושו הרמב"ן היא היא שגררה אותו, לפי הנראה, לעניין השכלים הנפרדים שיש 'לחלק מהם שררה על האומות' ולקדימתה ההיסטורית של עבודת המלאכים לעבודת הכוכבים, שני דברים שנראו לנו כל כך זרים להגותו של הרמב"ם.¹⁹ מפירושו של הרמב"ן לתורה הוא גם נטל לפי הנראה את הביטוי 'בעלי קבלה' עצמו.²⁰ מהרמב"ן הוא גם קיבל כנראה את הכינוי 'ספר המורה' ככינויו של הס' מורה הנבוכים.²¹ כן קיבל מן הסתם מן הרמב"ן, או מאחד מרבותיו, את ההשקפה על המשמעות הסודית של האותיות המשוונות ושל התגין, השקפה שנעשתה אז רווחת מאד.²² לעומת השפעה ברורה

- 14 ראה: ספר הקבלה לר' אברהם אבן דאוד הלוי, מהד' ג"ד כהן, פילאדלפיה תשכ"ז, עמ' 65.
- 15 אצל הרמב"ן בהקדמה לפירושו לתורה (מהד' שעוועל, א, עמ' ז); בפירושו לאיוב (מהד' שעוועל, א, עמ' פח) ובדרשתו 'תורת ה' תמימה' (שם, עמ' קמו). כן הוא מופיע בכתביו של ר' יצחק הכהן. ראה: ג' שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק הכהן, ירושלים תרפ"ז, עמ' קא. והשווה גם הנ"ל, כתבי יד בקבלה, ירושלים תר"צ, עמ' 209.
- 16 ראה: מהד' שעוועל, א, עמ' שכח-שכט: 'ועל דעתי ירמוז הכתוב לשר מעלה אלהי מצרים'.
- 17 מהד' שעוועל, שם, עמ' תלד. אמנם כבר לפי אבן עזרא מכיון האיסור גם למלאכים, אבל אי אפשר לציין את פירושו של אבן עזרא כ'על דרך הקבלה'.
- 18 מהד' שעוועל, שם, עמ' שצב-שצג והשווה הנספח למאמרנו.
- 19 ראה בנספח והשווה גם דרשתו 'תורת ה' תמימה' (כתבי הרמב"ן, מהד' שעוועל, א, עמ' קנו-קנז).
- 20 ראה: לעיל, הערה 16.
- 21 ראה: דרשתו 'תורת ה' תמימה' (כתבי הרמב"ן, שם, עמ' קנו-קנז).
- 22 ראה: הקדמת הרמב"ן לפירושו לתורה (מהד' שעוועל, א, עמ' ד); ר' עזרא בפירושו לשר השייים (כתבי הרמב"ן, מהד' שעוועל, ב, עמ' תקמח) ור' עזריאל בפירושו האגדות (לעיל, הערה 11), עמ' 37-38. והשווה גם: שלום, ראשית הקבלה (לעיל, הערה 11), עמ' 157.

זו של הרמב"ן, או גם של בני זמנו, לא מצאתי בספר כל סימן ברור להשפעה ממקור מאוחר יותר – לא מכתבי ג'יקאטילה, לא מס' הזוהר וגם לא מפירושו של רבינו בחיי בן אשר לתורה. מסתבר אפוא שהספר הוא מן המאה הי"ג קרוב לזמנו של הרמב"ן. כתב־היד שממנו הועתק הספר הוא כאמור לפי הנראה מן המאה הט"ז, ולכן אין לאחר את חיבור הספר מתקופה זו גם אם לא נרצה להסתמך בקביעתנו את זמנו של הספר על העובדה, שלא נמצאת בו השפעה ממקורות מאוחרים.



מהי אפוא מטרתו ומגמתו של הספר?

לא מסתבר בעיני שאין מגמתו אלא הלכתית־מעשית גרידא. שהרי אילו היתה כן, היה יכול המחבר להסתפק בהזכרתם של אותם מקומות ספורים למדי שבתורה, שבהם ניתן להסתפק אם השם הבא בהם הוא קודש או חול, כפי שהדבר נעשה במסכת סופרים פ"ד ובמסכת ספר תורה פ"ד, וכפי שהדבר גם נעשה בתיקונים המאוחרים: בס' מאיר נתיב (שבריש הס' עזרת הסופר, אמשטרדאם תקכ"ט); בס' מלאכת הקודש לר' אלעזר פלעקלס (פראג תקע"ב); בס' קסת הסופר לר' שלמה גנצפריד (בקונטרס השמות שבסוף מהד' תרי"א) ובס' מאיר עיני סופרים (וילנה תרנ"ט, סי' טז ה"ה), ובדקדוקי סופרים שבאותו ספר ולאותו סימן. מן התיקונים הנ"ל נראה יפה, שמכל מאות השמות הבאים בתורה אין יותר משבעים־שמונים שמות, שבכלל ניתן להסתפק בהם אם הם קודש או חול. גם אין מגמה הלכתית־שימושית זו יכולה להסביר את רובן של ההערות הפרשניות שהמחבר מעיר אגב קביעותיו אם המלים הן קודש או חול מחוץ להפניותיו לתרגומו של אונקלוס. מסתבר אפוא מאד שעוד מגמה אחרת היתה לו בספרו זה. שני דברים בולטים מאד יש בו בספר:

(א) בניגוד למה שמצינו במסכת סופרים ובמסכת ספר תורה ובכל התיקונים המאוחרים הנ"ל אין מחבר ספרנו מחזיק אף פעם בדעה, ששם מן השמות הוא גם קודש וגם חול, או שהוא קודש בספק, אלא בכל מקום מכריע לכאן או לכאן הכרעה מוחלטת. למשל ביחס לפסוק 'אלהים לא תקלל' (שמ' כב, כז) באות במסכת סופרים (ד, ה) ובמסכת ספר תורה (ד, ה) שתי דעות: 'יש אומרים שהמלה 'אלהים' שבו היא קודש, ויש אומרים שהיא משמשת קודש וחול יחד. נדמה שהדעה האחרונה תואמת גם את דעתו של הרמב"ם, שבהלכ' סנהדרין כו, א לומד מהכתוב הזה את האיסור לקלל את הדיין, ובהלכ' עבודה זרה ב, ח לומד מן הכתוב הזה את האזהרה למגדף. גם בעל 'מלאכת הקודש' הביע את הדעה, שהמלה 'אלהים' שבו משמשת בשתי ההוראות, ולכן פסק לגביה להלכה שהוא

'קודש'. לעומת דעות אלה הוראות בביטוי 'אלהים' שבפסוק זה שתי הוראות – קודש וחול, פוסק מחבר ספרנו שהשם 'אלהים' שבו אינו אלא חול וגם מסתמך בעניין זה, וכמדומני בלא כל הצדקה, על מה שהוא כתב כביכול בספר המצוות שלו.²³ מסתבר שעצם הרעיון, שמלה אחת מורה בכת אחת על ה' ועל זולתו, נראה בעיני המחבר כביטולה של המחיצה התהומית שבין הכורא לבין הנבראים. כיוצא בזה הביטוי 'אלהי אביהם' שבפסוק 'אלהי אברהם ואלהי נחור ישפטו בינינו אלהי אביהם' (בר' לא, נג). נדמה שלפי פשוטו של הכתוב מורה הביטוי 'אלהי אביהם' על צוות השופטים 'אלהי אברהם' עם 'אלהי נחור' הנזכרים בו לפניו. הצוות הוא 'אלהי אביהם' של יעקב ושל לבן. בהתאם לכך גם נאמר בבראשית-רבה, פרשה עד (טז), ש'אלהי אברהם קודש, אלהי נחור חול ואלהי אביהם משמש קודש וחול'. גם שני המחברים האחרונים, בעל 'קסת הסופר' ובעל 'מאיר עיני סופרים', קבעו שהביטוי 'אלהי אביהם' שכאן הוא ספק קודש. לעומתם פוסק מחבר ספרנו בצורה החלטית, שהביטוי הוא חול, והוא מפרש אותו בצורה דחוקה כמורה על אלוהי אביהם של אברהם ונחור, דהיינו על אלוהי תרח.²⁴ דוגמה שלישית היא קביעתו על הפסוק 'כי שם נגלו אליו האלהים בבחרו מפני אחיו' (בר' לה, ז). ייתכן לפרש שהמלה 'האלהים' שבפסוק זה מורה על המלאכים שעלו וירדו באותו סולם, וייתכן לפרש שהיא מורה על הקב"ה, שהיה ניצב על הסולם. אך גם מסתבר ביותר, שהמלה 'האלהים' האמורה כאן, ושי'נגלו' אליו אל יעקב בלשון רבים, מציינים את הקב"ה יחד עם המלאכים; וכך למשל מתפרש הכתוב במדרש 'לקח טוב' (מהד' בוכר א, פט ע"ב). מחבר ספרנו מתבסס על הגירסה שהיתה לפניו בתירגום אונקלוס, הגירסה 'אתגלי ליה ה' (עמ' 201), ובהתאם לכך פוסק שהביטוי הוא קודש; אך בנוסף לכך גם רואה צורך להתווכח עם הדעה, שהביטוי מורה על ה' עם המלאכים, בזה הלשון: 'ויש

23 אמנם אומר הרמב"ם בס' המצוות בהסברתו למצוות לא תעשה ס, שהואיל והתורה מפרשת את עונשו של המגדף ייתכן למנות את הגידוף כאיסור בפני עצמו, אם כי הפסוק המשמש אזהרה לאיסור זה ('אלהים לא תקלל') יהא המקור למצוות לא תעשה אחרת: האיסור לקלל את הדיין (מצוות לא תעשה שטו). אבל אין הרמב"ם אומר שם, שהאזהרה לברכת ה' מהפסוק 'אלהים לא תקלל' אינה נלמדת אלא 'בדרך ההקש', כפי שמחבר ספרנו מייחס כאן לרמב"ם. ועיין שם יפה והשווה גם בהקדמה שבסוף השורש הארבעה-עשר.

24 ראה: עמ' 201: 'אלהי אביהם חול, שהיו עובדי ע"ז גם נחור גם אביו'. ואמנם כבר במסכת סופרים (שם) ובמסכת ספר תורה (שם) נפסק שהביטוי 'אלהי אביהם' הוא חול ובעקבותיהם גם נמשכו רש"י (בפירושו לפסוק) ובעל 'מאיר נתיב'. ברם יש להניח, שהכרעתם שהביטוי הוא חול לא נבעה מהפירוש הדחוק ש'אלהי אביהם' הוא אלהי אביהם של אברהם ושל נחור אלא מן התפישו, שאם משתפים לקב"ה אל אחר הרי קבוצת האלים אינה קודש.

מפרש כי האלהים האמור כאן הוא השם עם מלאכיו שהרי כתוב והנה מלאכי אלהים וג' ואין צורך לזה הפירוש וכל זה כי מילת נגלו לשון רבים והלא שם אלהים ג"כ לשון רבים ודרך כבוד הוא'. אכן גם מכאן משתקף יפה, שמחבר ספרנו מסתייג מעצם הרעיון, שמלה אחת תורה בבת אחת גם על הקב"ה וגם על המלאכים שאינם אלא ברואיו.

עניין שני הבולט מאד בספרנו הוא נטייתו המובהקת של המחבר להפחית ממעלתם של מלאכי השרת. בהערתו לפסוק 'ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים' (שם' ג, ו) אומר המחבר במלים מתמיהות (עמ' 203): 'והאומר כי אל האלהים האמור כאן הוא חול לא אמר כלום כי אין גדול הנביאים מסתיר פניו מן המלאך והלא יהושע תלמידו לא הסתיר'. אכן מלים אלה מתמיהות מאד: שהרי יהושע אמנם לא הסתיר פניו, אבל נפל על פניו ארצה (ראה: 'יהו' ה, יד), וגם לא מצאתי דברים תמוהים אלה במקום אחר. לפי מו"נ א, ד יש כאן להסתרת הפנים שתי הוראות: הסתרת הפנים מה' והסתרת הפנים מהאור הנראה, שהוא כנראה זהה עם המלאך שבאמצעותו נתגלה לו ה' (השווה לכך מו"נ ג, מו). בשביל מחבר ספרנו אין 'האלהים' שכאן אלא הקב"ה לבדו, כי גדול הנביאים אינו מסתיר פניו מן המלאך. כיוצא בזה מתווכח המחבר (עמ' 200) בהערתו לבר' כח, יט עם הפירוש שהשם 'בית אל' מורה על מקום המוכן לקבל כוחות עליונים: 'שאם כן היה כדבריו לא היה נקראת בית אלהים אלא בית מלאכי אלהים', כאילו לא היה אפשר לכנות את המלאכים בשם 'אלהים'. בהתאם לתפישה מנמיכה זו של מעלת המלאכים, הוא גם מוסיף בהערתו לשם' כ, ג לדברי הרמב"ן את תוספתו המקורית מדוע השכלים הנפרדים נקראים אלהים, כי טועים בהם לחשוב, שהם מיטיבים או מריעים — תוספת שהיא בוודאי זרה מאוד לדעתו של הרמב"ן.²⁵ כן מפרשת השקפתו המנמיכה את מעלתם של המלאכים את הערתו המוזרה לפסוק 'כי ראיתי אלהים פנים אל פנים' שבבר' לב, לא: 'ואל יעלה על דעתך כי הוא קדש כי אילולי היה כן היה אומ' והציל נפשי אלא הכת' אומ' ותנצל נפשי', דקדוק מוזר מאוד, שאינו ניתן בעיני להתפרש אלא מתוך כוונה מודעת שלא לייחס למלאכים שום פעילות אקטיבית משלהם.

שני עניינים אלה כבר מוליכים אותנו לראות את מגמתו התיאולוגית של הספר. הספר רוצה להביע ייחוד גמור ומוקצן ביותר של מושא הקדושה האמיתי, והפרדה גמורה ומוקצנת ביותר בינו לבין זולתו — ייחוד גמור ומוקצן יותר

25 הרמב"ן אומר: 'כי המלאכים נקראים אלהים', ואילו הוא אומר 'והעובדים לאלו השכלים הנפרדים חושבים כי יש להם יכולת להיטיב או להרע ומפני זה נקראים "אלהים"', וראה הנספח בסוף המאמר.

אפילו מזה של הרמב"ם עצמו, שהרי לפי הרמב"ם עד שלא נברא העולם לא היה אלא הקב"ה ושמו בלבד אך הוא נפרד משמו (השווה מו"נ א, כט). לפי הרמב"ם כנראה ייתכן ביטוי אחד, שורה בתורה על ה' ועל זולתו כאחד, כגון המלה 'אלהים' שבפסוק 'ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים' (שם' ג, ו) וכנראה גם זו שבפסוק 'אלהים לא תקלל' (שם, כב, כז), כפי שהראינו לעיל. לפי הרמב"ם אמנם אין לעבוד לזולת ה' — והריהו אחד משלושה-עשר העיקרים — אבל אין הוא נוטל מן המלאכים ומן הגלגלים את פעילותם האקטיבית (השווה מו"נ ב, ח). לעומת זאת לפי מחברנו שמו המפורש של הקב"ה מזדהה עם עצמו, אין מלה בתורה המורה עליו ועל זולתו ופעולתו של ה' אינה אלא על-ידי שליחים פאסיביים, שאין להם משלהם כלום ושאפילו אדון הנביאים אינו מסתיר פניו מהם. מסתבר מאוד שייחוד מוקצן זה של מושא הקדושה אצל מחברנו נולד כתגובה להגות הקבלית של המאה ה"ג, שבה האלוהות התפצלה לגילוייה הנפרדים ושבה גם התבטלה במידה רבה המחיצה שבין האלוהות לבין המלאכים. תפישה זו של מגמת הספר לייחוד גמור ומוקצן כניגוד להגות הקבלית גם מבהירה לנו את כוונתו של המחבר בהערתו הארוכה (עמ' 203–204) לשם' ג, יד. כאן לפי הנראה מעוניין המחבר לפרש את הביטוי 'זה אלי ואנוהו' (שם' טו, ב) דווקא על הקב"ה לעומת המקובלים שפירשו אותו על אחד המלאכים, על השכינה או גם על שבע הספירות התחתונות.²⁶ כן הוא מעוניין כנראה להדגיש כאן, שההבדל בין השמות האלוהיים אינו נובע מהבדלים במושאים השונים, שעליהם מורים השמות השונים, אלא נובע אך ורק ממגבלה לשונית שלנו, שאינה מאפשרת לנו לציין את המושא האחד בשם פרטי אחד. אכן גם בעניין זה סוטה מחבר הספר מדעתו של הרמב"ם. לפי הרמב"ם לא מגבלה לשונית, אלא המגבלה השכלית שלנו מביאה אותנו לייחס לקב"ה שמות ותארים רבים זולת השם המפורש, ואילו לפי מחברנו לא השכל אלא 'הפה אינו יכול לכלול את כל שמותיו של הקב"ה' כבת אחת במלה אחת כאשר יכול אותם השכל' (שם). בניגוד לדעתו של הרמב"ם, לפיה לא הגיע שום אדם שבעולם להכרה מלאה של הקב"ה, הגיעו לכך לפי מחברנו כל ישראל לאחר קריעת ים סוף, הן בשכלם הן בחושם, והצביעו עליו ואמרו 'זה אלי ואנוהו'; אלא שהמגבלה הלשונית שלנו אינה מאפשרת לנו לבטא בפיו את המוכר לנו בחושנו ובשכלנו. ריבוי שמותיו של הקב"ה אינו נעוץ לפי מחברנו במגבלות של תפישותינו החושניות והשכליות אלא במגבלות שביכולת הביטוי שלנו.

26 ראה: פירוש ר' עזרא לשיר השירים א, ט (לעיל, הערה 22), עמ' תפז ופירוש הרמב"ם לשם' טו, א ושם פסוק יא (מהד' שעוועל, א, עמ' שנד ושנז).

נספח

ביאור שמות קדש וחול, עמ' 207
[ההדגשות שלי – י"ל]

דע, כי ג' מיני ע"ז היו בעולם. הראשונים כשהתחילו לעבוד ע"ז היו עובדים למלאכים מצד שהיו יודעים שיש למקצת השכלים הנפרדים שררה על האומות והעובדים לאלו השכלים הנפרדים חושבים כי יש להם יכולת להיטיב או להרע ומפני זה נקראים אלהים כמו שאמר וישתחוו לו כל אלהים כי גדול ה' מכל האלהים זוכח לאלהים וזהו כת אחת.

והכת השניה שבאו לעבוד ע"ז בעולם היו עובדים לחמה וללבנה ומזלות וגם זה הכת סוברים שיש לאלו יכולת להיטיב ולהרע ועל זה נאמר מאלהי העמים אשר סביבותיכם, אשר חלק ה' אלהיך לכל העמים גוי גוי ואלהיו ר"ל מזלו.

והכת הג' התחילו לעבוד השדים... ועל זה אמר הכתוב יזבחו לשדים לא אלה ר"ל לא מלאך ומפני זה מזהיר הכתוב ואמר לשון רבוי אלהים אחרים שכולל ג' מינין אלו שהן בשמים ממעל ובארץ מתחת ובמים מתחת לארץ.

פירוש הרמב"ן לשמ' כ, ג (מהד' שעוועל, א, עמ' שצב-שצג) [ההדגשות שלי – י"ל]

...ובכאן אני מזכיר מה שידורו הכתובים בעניין ע"ג, כי היו שלושה מינין. הראשונים החלו לעבוד את המלאכים שהם השכלים הנבדלים בעבור שידוע למקצתן שררה על האומות... וחשבו שיש להם יכולת בס להיטיב או להרע... והנה הם הנקראים בתורה ובכתובים כולם אלהים אחרים, אלהי העמים, כי המלאכים נקראים אלהים, כמו שנאמר הוא אלהי האלהים, השתחוו לו כל אלהים, כי גדול ה' מכל האלהים... ובזה אמר הכתוב זוכח לאלהים יחרם הזכירם בשם הידיעה.

והמין השני בע"ג שחזרו לעבוד לצבא השמים הנראה, מהם עובדי השמש או הירח ומהם למזל מן המזלות... וכמו שנאמר... אשר חלק ה' אליך אותם לכל העמים תחת כל השמים...

והמין השלישי בע"ג אחר כך חזרו לעבוד את השדים... ובזה אמר הכתוב יזבחו לשדים לא אלוה... לעג להם הכתוב שהם זוכחים גם לשדים שאינם אלוה כלל כלומר שאינם כמלאכים הנקראים אלוה... וכך אמרו אשר בשמים לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות, ממעל לרבות מלאכי השרת... ואמר אשר במים מתחת לארץ לרבות השדים מתחת מים ושוכניהם (כ, ד).