

concern in writing this commentary seems to have been a certain polemic need: R. Elijah attacks therein the Kabbalists, who found support for their views in *Sefer ha-Bahir* and interpreted it in a manner suitable to their positions and beliefs. According to R. Elijah, the Kabbalistic reading of *Sefer ha-Bahir* (which he referred to as *Sefer Midrashim*, a book of midrashim) is distorted, and the manner in which it is used is totally improper. R. Elijah's interpretation is explicitly philosophical, belonging in this respect to the genre of philosophical interpretation of midrash and aggadah. R. Elijah's method in interpreting *Sefer ha-Bahir* is that of the allegorical, philosophical exegesis of Rabbinic sayings, like that of Maimonides and his followers. According to this view, the Talmudic Sages are seen as expert in the various sciences, like the great philosophers, their sayings being interpreted as philosophical discourse concealed in poetic idiom and homiletics on Biblical verses. R. Elijah's Commentary also displays influence of Samuel Ibn Tibbon's *Ma'amar Yikavu ha-Mayim*.

או על הפירוש המגלה סודות הנסתרים של הטקסט המתפרשי אלא על התאמה לאמונה, אשר מבוססת כדברי ראב"א על "הדעת הכולל המפורסם בכל האומה" (שם, ש' 17). יוצא שהתוכן הפילוסופי שראב"א חושף בפירושו הוא, לדעתו, בגדר "הדעת הכולל המפורסם באומה". האם מערכת המושגים הפילוסופיים שבאה לידי ביטוי בפירושו באמת נתפסת ע"י ראב"א כחלק בלתי נפרד מהאמונה היהודית הקונבנציונאלית שאין עליו עוררין או שמציג את הרצוי, לדעתו, בתלבושת המצוי או שמא מגיש את התוכן הפילוסופי במגש של נאמנות למסורת מתוך כוונה חינוכית-פוליטית? קשה כעת לתת תשובה חד-משמעית על השאלה הזאת.

בפירושו של ראב"א לספר הבהיר ניכרת השפעתו של מתרגם המורה רשב"ת. מעניין לבדוק האם קיימת השפעת ההקשר, בו פעל ראב"א, על פירושו. כבר הערנו לעיל, שר' אברהם בר' יהודה ליאון מקנדיאה בספרו **ארבעה טורים** מזכיר את ספר הבהיר. הוא מזכיר אותו, ואף מסתמך עליו, בהקשר דיונו במעשה בראשית². ישנם קווי דמיון לא מעטים בין תיאורו לבין פירושו של ראב"א³, אך ישנם גם הבדלים חשובים. ר' אברהם מפרש "בורא את הכל" כ"עשר ספירות הנקראים בכלל בשם כלה"⁴ ובניגוד לראב"א לעתים משתמש במושגים קבליים⁵. נזכיר שני המחברים הם ילידי קנדיאה, החיבור של ר' אברהם נכתב בשנת 1378, ואילו ראב"א כתב את פירושו לספר הבהיר בשנת 1385. האם קווי הדמיון בין שני החיבורים בתיאור מעשה בראשית מלמדים על מקור משותף או שמא על תורה סדורה בעניין זה שרווחה בחוגי קנדיאה במחצית השניה של המאה ה"ד? ושמה עצם התעוררותו של ראב"א לכתוב פירוש לספר הבהיר מוסברת לא בכוונתו לחלוק על המקובלים בכללם אלא בכאבו לראות איך שמושגים זרים נדבקים לתיאור מעשה בראשית בעקבות שימוש בספר הבהיר דווקא בכתיבתם של אלה שיצאו מבית מדרש רציונליסטי? אין בידינו להכריע בשאלות אלו, ולעת עתה נסתפק בצ"ע.

Uri Gershowitz

Chais Center for Jewish Studies, Hebrew University of Jerusalem

Fourteenth Century Philosophical Commentary on the Sefer Ha-Bahir

Abstract: The paper provides an overview and analysis of the philosophical commentary on Sefer Ha-Bahir written by fourteenth century thinker, R. Elijah ben Eliezer of Candia. This commentary was written in 1385, and remained in a single manuscript.

Rationalistic thinkers, generally speaking, did not relate to Sefer ha-Bahir. Indeed, that R. Elijah ben Eliezer, who belonged to the rationalistic school, chose to interpret Sefer ha-Bahir is itself a rather surprising fact that calls for explanation. R. Elijah's main

¹ השו"ל דברי הרמב"ם בתרגומו של רשב"ת: "ואבארם ואסבור בהם סברות שיהיו נאותים לאמתת הענינים" (הקדמה לפרק חלק).

² רונברג, ארבעה טורים, עמ' 573-566.

³ עניין של שלושת רובדי היקום (עולם השכלים, עולם הגלגלים ועולם השפל) ודרך התהוותם, השפע האלהי שבא בדרך ההטבה, הדגשה שסיבת הסדרן בנמצאים היא במקבילים, ואף דמיון במספר מטאפורות ובמקומות מסוימים ניתן להצביע גם על דמיון בסגנון.

⁴ שם, עמ' 570, ש' 5.

⁵ ש' רונברג מצביע על קשר עם מקובלי גירונה בתיאור מעשה בראשית של ר' אברהם, למרות השוני הקונצפטואלי (ראו שם, עמ' 620).

שהרוח מעברת העננים מלפני השמש" (6א, ש' 14-13). ובפירושו למאמר הרביעי¹, בו הובא משל על המלך שרצה לבנות פלטרין בסלעים חזקים ומצא מעיין כאשר חצב את הצורים, ראב"א מחזק את המשל: "אורחא דמלתא קתני כי כן ימצאו המעינות" (ב10, ש' 7-6).

4) הסתמכות על הדקדוק. לעתים נזקק ראב"א להערות דקדוקיות בפירושו. הנה הדוגמא בפירושו למאמר השביעי. נביא את המאמר לפי הנוסח שהיה לפני ראב"א:

מאי דכתי' **ירשהה** (דב' לג כג), רש היה לו לומר, אלא אף הקב"ה בכלל. למה"ד למלך שהיו לו שתי אוצרות והקצה אחד מהם לבנו לסוף אמ' לבן טול מה שבשני אוצרות הללו. אמ' הבן שמא לא יתן לי מה שהקצה. אמ' לו טול הכל ולואי שתשמור דבר והיינו ירשה רש יה (ב14)².

והנה הפירוש:

ופי' הפסקא כן. הפעלים שפ"א הפעל שלהם יוד העתיד שלהם והצווי יהיה בהפול פ"א הפעל ויאמר מידע דע ומיצא צא ולא ימצא ידעה מצאה. ולפי זה מירש לעתיד היה לו לאמר רש לא ירשה ולא נשתנה אלא לדרשה (ב14, ש' 21-17).

ההערה הדקדוקית הזאת מעניינת במיוחד לאור היחס המזלזל כלפי הפרשנות הפילולוגית שהוא הביע בפירושו לספר איוב (שם הוא אומר: "כונתי במאמ' הזה אם יעזרני העוזר האמיתי להשיגו בספר איוב ולבאר עניניו לא כדרך המפרשים אשר יכונו לזכור סגנוני הלשון שבו ותקון בניניו ולא ישגחו לקשור עניניו ולגלות מצפוניו"³). מהערתו כאן נמצאנו למדים שראב"א אינו שולל שימוש בדקדוק לצורך פרשנות אלא מתנגד לפרשנות שמתמקדת בהיבטים פילולוגיים בלבד ומתעלמת מהמשמעות של הטקסט המתפרש.

מספר הערות לסיכום

פירושו של ראב"א הוא פירוש פילוסופי מובהק, בו מגלה המחבר ידע רחב בפילוסופיה אריסטוטלית הבינימית, ומבחינה זאת הפירוש שייך לסוגה של פרשנות פילוסופית למדרש ואגדה⁴. עם זאת, נדגיש שכוונותיו ומטרותיו של מחברנו לכאורה שונות מאלו של מפרשי המדרש הפילוסופיים ההולכים אחר הרמב"ם והמנסים להוציא את דברי חז"ל מההבנה ההמונית הפשטנית והשטחית⁵. ראב"א מגדיר את מטרתו באופן הבא: "להשתדל לפרש מה שיתכן לפרש ממאמריו [של ספר הבהיר] כפי הכונה הרצויה והיא המסכמת לאמונת התורה" (שם, ש' 3-1). נשים לב, לא מדובר על ביאור "לפי האמת"

¹ שם.

² השו"ש שם, עמ' 121.

³ כ"י ותיקן 104.250.6 א.

⁴ על התפתחות הז'אנר לפני המאה ה"ג ראו M. Saperstein, *Decoding the Rabbis: A Thirteenth-Century Commentary on the Aggadah*. Harvard Univ. Press, London 1980, pp. 1-20. נציין שעשורים ספורים לפני זמן פעולתו של ראב"א יליד קנדיה ר' שמריה האיקרטי כתב פירוש לאגדות התלמוד הנקרא אלף המגן, אשר מכיל אלמנטים אחדים של פרשנות פילוסופית (ראו אלף המגן: פירוש על אגדות מסכת מגילה לר' שמריה בן אליהו האקרטי; ההדיר והוסיף מבוא והערות אהרן ארנד. ירושלים: מקיצי נרדמים, תשס"ג, עמ' 66-64).

⁵ השו"רמב"ם, הקדמה לפרק חלק. וראו Saperstein. Op. cit., pp. 21-78.

אחדים (למשל, במאמרים שלישי – 9א, רביעי – 12א, ארבעה עשר – 22א, חמשה עשר – 24א). אין בפירושים אלה מעין וויתור לתפיסה לא מפותחת די הצורך, נוסח "אין הזק בזה"¹, אלא נראה שמדובר על פירושים עיוניים ברמה שווה עם הראשונים.² נציין שבפירוש לספר איוב ראב"א אינו מביא פירושים אלטרנטיביים. (3) ביסוס מטאפורות ומשלים. ראב"א נוהג לבסס את המשמעות המטאפורית ואת רובד הנמשל. לדוגמא, בפירוש למאמר השני³, הוא טעון שהארץ, עליה מדבר המדרש, היא החומר הראשון, ומסביר: "ורומז בארץ הזאת על החומר הראשון, כי לפי שהארץ הוא השפל שבנמצאים המוחשים, כן ההיולי הוא השפל שבדברי' המושכלי"⁴ (7ב, ש' 9-10). אז מדוע נאמר על הארץ שהיא מתהה את בני אדם? ראב"א מסביר בפרוטרוט:

ומאמרו שהיתה תהו שמתהה בני אדם יודע כי אין הארץ בכאן היא הארץ הזאת אשר נדרוך עליה⁵, כי הדבר שהאדם תוהה בו הוא הדבר שאינו ברור בו ואין לו בו שום הכרעה לומר שהוא כך, ואלו הארץ הזאת הגלויה ואפי' שתהיה מכוסה במים אינה בענין שיתהו בה בני אדם שהרי היא ידועת החומר והצורה והמקום והאיכות והכמות והתכלית. ומה שהוא כן, אין האדם תוהה בו. ואין דבר שיהיה האדם תוהה בו ואי אפשר לו לומר בו שהוא כך כי אם ההיולי, כי לפי שההיולי מקבל צורה והפך צורה, צריך לומר כי אין לו שום טבע בעצמו שיתואר בו. שאלו היה לו שום ענין בפעל בעצמו בענין שיתכן לומר בו שהוא כך, לא היה מקבל כל דבר כדרך הזכוכית שאם יש לה שום גוון בעצמה אי אתה יכול באמצעה לראות כל הגוניים⁶. אבל תקבל כל גוון כשלא יהיה לה שום גוון. אף ההיולי מתוך שאין לו שום טבע בפעל מקבל כל הטבעים. ומתוך שאין לו שום טבע בעצמו, לפיכך הוא מתהה את בני אדם והוא בעצמו תוהה לפי שאין לו בטבעו נטיה לשום דבר (שם, ש' 11-21).

לעתים מחזק ראב"א את המטאפורות והמשלים ע"י טיעון "מנהגו של עולם" – חוקי הטבע האמפיריים הידועים לכל. לדוגמא, לפי פירושו למאמר הראשון⁷, הפסוק **ועתה לא ראו אור בהיר הוא בשחקים ורוח עברה ותטהרם** (איוב לז, כא) מדבר על האור העליון הבלתי מכוסה כעקרון, בהיותו בהיר, מרומם ואינו מוקף בשום דבר. על כך שאין דבר שמקיף אותו נאמר במילים אחרונות של הפסוק: "כי לא יקיף בו דבר שימנע הראותו ענן וערפל הוא אמרו **ורוח עברה ותטהרם**, כי כן מנהגו של עולם

¹ ראו מו"נ סוף פרקים ה' ו-ו"ט מחלק א.

² כמדומני, התופעה של פירושים אלטרנטיביים, הנמצאים ברמה שווה, כמעט ואינה קיימת אצל הרמב"ם. בדרך כלל הוא מביא פירוש נוסף לאותה יחידה מקראית או כויתור מסוים לתפיסות רווחות (ראו דוגמאות בהערה הקודמת) או הכצנעה על רובד אחר של הנסתר, ואז הפירושים השונים משלימים זה את זה, כגון פירושים לפרשת סולם יעקב או נקרת הצור (ראו שרה קליין-ברסלב, "פירוש הרמב"ם לחלום הסולם של יעקב", בר אילן כב-כג, תשמ"ח, עמ' 329-349; חנה כשר, "פירוש הרמב"ם לסיפור נקרת צור", דעת 35, עמ' 29-66). הסגנון של פירושים אלטרנטיביים "שוויים" כתוצאת התלבטות עיונית נמצא אצל שמואל אבן תיבון. אברהם בן לוי הרבה במיוחד להביא מספר פירושים לאותה יחידה מקראית (וייתכן שאצלו חלקם משלימים זה את זה – ראו קרייסל, מבוא ללוית חן, עמ' 18-20). תפקידם של פירושים אלטרנטיביים על אותו עניין בפרשנות פילוסופית יהודית בימי הביניים דורש עיון נוסף.

³ שם, עמ' 119.

⁴ השו"מ"ג ב, ל; מלחמות ה', ג (גם רלב"ג מסביר בפרוטרוט את המטאפורות והדימויים).

⁵ השו"מ"ג א, כח.

⁶ ספר הבהיר, אברמס, עמ' 119.

אפשר ולפי' לא עבר עליו זמן שאין לו תכלית. הנה א"כ הארץ הזאת היא עד משני פנים לאל ית' ולתורתו על כי העולם הזה מחודש, והיא אחד מן העולמות השלושה (א25, ש' 24 – 25, ש' 3).

נוחכנו לדעת כי ראב"א הכיר היטב את מאמר יקוו המים, אשר שימש בשבילו מקור חשוב. אמנם ראב"א אינו תלוי לגמרי בדעותיו של רשב"ת, לעתים הוא מגלה עצמאות ואף מתייחס באופן ביקורתי לדברי ראש פרשני המורה¹. בכל אופן, הדרך, בה הולך ראב"א בפירושו לספר הבהיר, היא הדרך של פרשנות פילוסופית לדברי חז"ל, כאשר חכמי התלמוד נתפסים כבקיאים בתחומי המדע ברמה של הפילוסופים הגדולים, ואמירותיהם מתפרשות כשיח פילוסופי המכוסה במליצות השיר ודרשות הפסוקים². ובכן, ששה עשר המאמרים הראשונים של ספר הבהיר, לדעת ראב"א, עוסקים במעשה בראשית, כאשר בתחילה בתור מבוא ניתנת התמונה האונטולוגית הכללית של היקום ומתוארים מקומו של האדם, יכולות ההשגה שלו ותכליתו.

נוסיים את הסקירה בתמצית תוכנם של שלושה מאמרים נוספים של ספר הבהיר שנכללים בגרסת פירושו של ראב"א, אשר הגיעה אלינו. המאמר י"א³, בו בעל המדרש מגיע למסקנה "הה"ד יהי אור שכבר היה"⁴, מסכם ראב"א באופן הבא: "וכבר קדם כי במקומות הרבה יראה מדעת בעל המדרשים הללו כי החדוש לא היה רק לגשם אבל הנבדלים מאז מעולם... וכבר קדם זה במה שעבר וזה המאמר כפול" (א25, ש' 24-27). רמזי אותיות אל"ף, יו"ד ושי"ן שבמאמר י"ח⁵, בו נדרש פסוק יי' איש מלחמה (שמ' טו, ג) מדברים על כך ש"השם יתעלה הוא נמצא אחד ראשון פשוט ובלתי מתחלק שהוא הכל ובו הכל" (א26, ש' 24-25). ומאמר י"ט⁶ רומז על דירוג השכלים הנבדלים "לומר לך שיש בכל סדר קדימה ואחור וזה למעלה מזה. ומפני זה אפשר לעלות ולראות הנמצא הראשון. ואלו לא היה סדר קדימה ואחור לא היה דרך לעלות ולראות הנמצא הראשון" (א26, ש' 22-24).

על דרכי הפירוש

נציין את מגוון הכלים הפרשניים, בהם השתמש ראב"א בפירושו לספר הבהיר.

- 1) מבנה הפירוש. היות וראב"א סובר שישנו רצף הגיוני-רעיוני במאמרי ספר הבהיר, הוא מסכם בדרך כלל את המהלך המחשבתי ומגדיר באופן כללי את תוכן המאמר, ורק אחרי זה ניגש לפירוש פרטני. הדוגמאות כבר ראינו לעיל. באופן דומה הוא בונה את פירושו לספר איוב.
- 2) פירושים אלטרנטיביים. לעתים מביא ראב"א פירושים נוספים לקטעים

¹ בפירושו למורה הנבוכים, ראו, למשל, כ"י פריס 707, א27, ש' 4-6.

² ראו הרמב"ם, פירוש המשנה, סנהדרין י, א.

³ אמ' ר' ברכיא מאי דכתי' ויהי אור ולא אמר ונהיה אור. למלך שהיה לו חפץ נאה והקצהו עד שהזדמן לו מקום ושמו שם. הה"ד ויהי אור שכבר היה.

⁴ ספר הבהיר, אברמס, עמ' 127.

⁵ אמ' ר' אמורא מאי דכתי' יי' איש מלחמה, א"ל מר רחומאי לא תיבעי לי מילת' פשיטה משל למלך שהיו לו שלש דירות נאות, ולכל אחת מהם שם וזו טובה מזו אמ' אתן זו לבני זו טובה ממנה, אתן זו, זו טובה ממנה. אספס כולם ועשה מהם בית אחד. אמ' לו עד מתי תסתום דבריך. אמ' לו אל"ף ראש יו"ד שני שי"ן כלל כל העולם שכתו' בו תשובה.

⁶ שאלו תלמידיו מהו דל"ת א"ל למה"ד לעשרה מלכים שהיו במקום אחד, אע"פ שכולם עשירים, אחד מהם עשיר אך לא כאחרים. אע"פ שעשיר גדול הוא דל נקרא אצל אחרים.

לשלול את שתי המסקנות הבעייתיות. בשלילת המסקנה השניה אומר ר' לויטס דרך משלו:

ופעמים באין תכלית היה מבול ומינים שלא יהיו כי אם מהולדה מה תהא עליהם וכל שכן אדם... ואין לומר כי כמו שנתהוה אדם הראשון במבול שהיה קודם נח, כן ובכל מבול ומבול, שאילו היתה היות אדם גם לא מאדם אפשר, לא יהיה זה פעם אחת, כמו כי עכבר לא מעכבר אפשר והיה פעמים רבות. וזולת זה ענינים רבים מחייבים כי אין העולם בהתחייב (שם, ש' 21-16).

פירוש זה מהדהד באופן ברור עם דברי רשב"ת בפרק ג' של מאמר יקוו המים. רשב"ת מביא שם מחלוקת בין אבן רשד ואבן סינא ביחס לשאלת היגלות היבשה¹. לדעת אבן רשד, התכסות כל הארץ במים נמנעה, מכיוון שאילו הייתה זאת, וודאי הייתה יוצאת לפועל "לקדמות הזמן"², והאדם לא היה יכול להימצא, כי "מציאות האדם לא מאדם הוא מכת נמנע"³. לעומת זאת, לפי אבן סינא, "המצא האדם מאדם אינו הכרחי"⁴, האדם יכול להיווצר גם לא מהאדם, כמו ש"פעמים יתהווה מהעפר עכבר"⁵. קל לראות שבפירושו של ראב"א נוקט ר' לויטס בעמדתו של אבן רשד ביחס להיווצרות האדם ודוחה את עמדתו של אבן סינא, אך משתמש בטיעון זה כדי להוכיח שיש אלמנט רצוני בבריאה ולא הכל בדרך ההתחייב.

נראה שגם זיהוי הנושא של המאמר ט"ז⁶ מספר הבהיר כקשור לפרשת "יקוו המים" נעשה בהשפעת חיבורו של רשב"ת. במאמר נדרש מזמור ק"ד, אשר לפי רשב"ת מדבר דווקא על הנושא הזה: "נראה לי שאיכות הראות היבשה אשר זכר הפילוסוף מהתילד ההרים והבליטה והעומק הוא שרמז אליה דוד במזמור ק"ד"⁷. וכפי שמפרש ראב"א, לדעת ר' יוחנן⁸, "מאין ספק כי היבשה קדמה לרקיע ששם אוצרות גשם כי הניצוץ לא יתהפך אלא לזורחו על דבר קשה"⁹. לדעת ראב"א, מטרת המאמר היא להדגיש את ההיבט הרצוני של הבריאה ולהוכיח שהעולם מחודש, והנימוק זהו עם נימוקו של אבן רשד:

[ארץ] היא עד על חדוש העולם כי כפי טבע היסודות הוא ראוי שיהיו המים מקיפים הארץ מכל צד כאש לאויר. וכשהוא לא כן ואינו במקרה הוא בהכרח בכונה. והמינים שיש בה שאינם היום מאליהם עדים על זה כי מן הנמנע שיהיה באפשרות כסות המים את הארץ ולא יצא לפעל בזמן שאין לו תכלית אשר יאמר בו הפילו'. ואין ספק כי הוא

¹ יקוו המים, עמ' 7-8.

² שם, עמ' 8.

³ שם, שם.

⁴ שם, שם.

⁵ שם, שם. השו"מ מו"נ א, עב (ק"ב ע"ב במהדורה הסטנדרטית). וראו אריסטו, על בעלי החיים, 733ב, 17-20. השו"מ גם משנה, חולין פ"י, מ"ו ופירוש הרמב"ם.

⁶ אמ' ר' יוחנן הארץ נבראת קודם לשמים שנאמר ביום עשות יי' אלהים ארץ ושמים. אמ' לו והא כתי' את השמים ואת הארץ. א"ל מלה"ד למלך שקנה חפץ נאה ולא היה שלם לא קרה לו שם. אמ' אשלימנו ואקרא לו שם הה"ד לפני הארץ יסדת ומעשה.

⁷ יקוו המים, עמ' 10. רשב"ת חוזר לפירוש המזמור בפרק כ' (עמ' 162-122). הוא אומר במפורש שהמזמור עוסק במעשה בראשית. וכך גם אומר ראב"א: "אותו מזמור הוא פי' של מעשה בראשית" (עמ' 25, ש' 1).

⁸ במהדורת אברמס – ר' ינאי (עמ' 127).

⁹ השו"מ יקוו המים, עמ' 134. ראב"א משווה את דעת ר' יוחנן לדעת אבן עזרא בפירושו לבר' א, ט, בעניין קדימת היקוות המים לרקיע. יצוין, שלא פעם מביא רשב"ת בהערכה רבה מפירושי אבן עזרא בהקשר דיונו בפרק כ' (ראו, למשל, שם, עמ' 125).

שני פירושים לדברי ר' יוחנן ולתגובתו של ר' לויטס. לפי הפירוש הראשון, לדעת ר' יוחנן, המלאכים הם השכלים הנבדלים "והרקיע הוא הגלגל" (א21, ש' 4), וסובר ר' יוחנן שבחידוש הגלגלים "יש רושם לנבדלים" (שם, ש' 2). ר' לויטס חולק הן על הסמלים והן על הרעיון. לדעתו, הרקיע של היום השני הוא "הרקיע הניצוצי" (א21, ש' 5), דהיינו הרקיע שנוצר מהפוך נצוץ השמש¹. ר' לויטס גם מסרב לקבל את הרעיון שהגלגלים נבראים ע"י הנבדלים, וכל שכן בדרך החיוב. לדעתו הם נבראים בגזרת הבורא². אמנם, הפירוש השני של ראב"א קרוב מאד לפירושו של רשב"ת למחלוקת שבבראשית רבה.

ואפשר כי ר' לויטס בא לפרש דברי רבי יוחנן כי אין להאמין שר' יוחנן יאמין שהגלגלים מתחייבים מן השכלים אחר שכתוב אני יי' נוטה שמים לבדי. אבל לפי שהיה אדם מבין זה מדבריו לפי הסכמת השמות בפרסום, בא ר' לויטס לבאר כי הרקיע של יום שני אינו הגלגלים בהסכמת הכל, ור' יוחנן עצמו מודה שהרי המים קדמו לו והוא נמשך אחר שלמות מלאכת המים אשר הוא במאמר יקוו. גם אין להבין המלאכים שדבר בהם ר' יוחנן הם הנבדלים כפי המוסכם במפורסם, אבל אותו הרקיע הוא ההוה מן ההתהפך ואלה המלאכים הם הרוחות הנושבות והברקים והלפידים ודומיהם שכולם שלוחיו של מקום באמרו **התשלח ברכים וילכו** (איוב לח, לה). ובכלל בעבור שדברי ר' יוחנן סתומים, ואדם יכול לקחתם בדרך הראשון, בא ר' לויטס ואמר כי אין להבין אותם כך כי אם כך (א22, ש' 11-2).

גם בפירושו למאמר הבא (ט"ו)³ של ספר הבהיר, בו ר' סימאי⁴ מקשה על ר' לויטס, נראה שהשתמש ראב"א בדברי רשב"ת. לפי אחד הפירושים⁵, ר' לויטס נוקט בעמדה ש"הקודמים בכלל הם לצורך מאוחרים" (א23, ש' 17), דהיינו שהישים הנוצרים תחילה משרתים צורך הישים הבאים אחריהם בסדר היצירה, מפני שלכלל היצירה ישנה מטרה מסוימת. העמדה הזאת בעייתית משתי בחינות. ראשית, יוצא ש"המעולים הם לצורך השפלים" (א23, ש' 2)⁶, וניתן לחשוב "שמה האדם נכבד מן השמים" (שם, 25-26). שנית, היא יכולה להביא למסקנה שהכל "בהתחייבות העולם ובהכרח קדמון" (שם, ש' 16). לפי פירושו של ראב"א, מנסה ר' לויטס בתשובתו לר' סימאי (בהביאו משל למלך שבקש לטעת אילן)

¹ אותות השמים, עמ' 22. השוו אברהם אבן עזרא, פירוש לבראשית א, ו; יקוו המים, עמ' 134 ואילך.

² לפי ראב"א, ר' לויטס מנמק את עמדתו בהצבעה על אי סדר בתנועת הגלגלים, אשר מעיד על היווצרותם הרצונית ולא בדרך החיוב: "וכפי זה היה ראוי שיהיה הענין בגלגלים מסודר, ואין הענין כן, כי אנו רואים אותם ממרה למטה ממאחר וממהר על מאחר שלא על הסדר, כי הגלגל הראשון ישלים מסבתו אשר אין גדול ממנה בשיעור כ"ד שעות וגלגל המזלות אשר תחתיו ישלים מסבתו הקטנה ממנה בכ"ד אלפים מן השנים אם יעמד המציאות. ושבתי ב"ח שנים וחמה נוגה ולבנה בקרוב מזמן אחר... ולבנה כ"ט יום, וכבר היה הראוי שיהיה ההפך והוא שיהיה כל שפל הוא יותר מאחר מן העליון, ומלבד זה בכל אחד מכדורי שבעה כדורים מוחלפי זמני התנועות לא על סדר, ולפי לא נוכל לומר אע"פ שהרקיע של יום שני הם הגלגלים כי המלאכים נראת פעולותיהם בהם" (א21).

³ אמ' ר' סימאי מדברין נלמד שצורך העולם הזה נברא קודם לשמים. א"ל הן משל למה הדבר דומה, למלך שבקש לטעת אילן בגן בקש מקום בגן לדעת אם יש בו מעין נובע ולא מצא. אמר אחפור ואמצא מעין כדי שיתקיים הגן. חפר ומצא מעין מים חיים ואחר נטע אילן ועשה פרי והצליח בפירותיו שהשקה מן המעין.

⁴ במהדורת אברסם – ר' אמורא (עמ' 125) והשוו חילופי הנוסח שם.

⁵ ראב"א מביא שני פירושים למאמר. לפי הפירוש השני הערתו של ר' סימאי קשורה לשאלה, האם כל ענייני העולם הזה מסודרים ומונהגים ע"י העולם השמימי: "היה נראה לו כי הסברה היא שיהיה מה שהוא משתנה תחת הנהגת משתנה אבל שתהיה הנהגת משתנה ביד לא משתנה אינו סדר" (א24, ש' 9-7).

⁶ השוו מלחמות ה' ו, ח: "והנה כבאן שני ספקות עצומות ראוי שנשתדל בהתרם. האחד הוא שכבר יתבאר ממה שאמרנו שכבר המציא השם אלו הדברים בעבור אלו הנמצאות השפלות, ויהיה אם כן הנכבד בעבור הפחות, וזה שקר עצום אצל ההכמים".

המדרש מסביר בין השאר שהאופן, בו מגיע השפע מעולמות העליונים לעולמות שמתחתם, לא בדרך החיוב אלא בדרך גמילות חסד ונדבה (על סמך דברי המדרש שיגמ"ל גומלת חסד). וזבה חולק בעל המדרש על הפילוסופים. אמנם גם בעל המדרש מסכים "שההטבה על דרך גמילות חסדים בנמצא היא עד הגלגלים. ואמנם שלמטה מהם יעשו על דרך חיוב ולצורך עצמם" (בב, ש' 12-13), ולכן המאמר נחתם בעולם הגלגלים. במאמר השלושה עשר² מסתיים, לדעת ראב"א, ביאור הפרשה הראשונה של מעשה בראשית, ובמאמרים הבאים החל בעל המדרש לבאר את "סתיונות של פרשה שניה במעשה בראשית לפי שיש לה יחס עם ההתחלות" (שם, ש' 21-22). המאמרים י"ד-ט"ו מסבירים את ענייני פרשת הרקיע, מאמר ט"ז עוסק בפרשת יקו המים ומאמר י"ז – בפרשת יצירת האור.

המאמר הי"ד הוא ווריאציה של מקור חז"לי אחר – בראשית רבה (ג, ח), בו הובאה מחלוקת בין ר' יוחנן ור' חנינא על היום שבו נבראו המלאכים (לדעת ר' יוחנן – ביום שני, ולדעת ר' חנינא – ביום חמישי)³. ר' שמואל אבן תיבון בפרק ד' של מאמר יקו המים מפרש באריכות את המחלוקת⁴. לדעת רשב"ת, המחלוקת "לא היתה בזמן מציאת המלאכים שהם הדיעות הנפרדות, אך באיזה מין מן הנמצאות הנועשות בששת ימי בראשית הוצרך לאמצעיות מלאך"⁵. כולם מסכימים שהשכלים הנבדלים היו מצויים גם לפני היום השני של הבריאה, המלאכים שמדובר בהם אינם אלא אמצעים טבעיים, כגון "אש הלוהט והרוחות"⁶, שבעזרתם נבראו הדברים ההווים והנפסדים. בפירושו מסתמך רשב"ת באופן ברור על ספר האותות⁷ ועל חטיבת מורה הנבוכים הדנה במלאכים וגלגלים⁸ בתוספת פרק ל' מהחלק השני⁹. ראב"א נותן

¹ ספר בהיר, אברמס, עמ' 125.

² ישב ר' אמורא ודרש מפני [מה] אל"ף בראש לפי שהיא היתה קודם לכל ואפי' לתורה. ולמה ב"ת קרובה לה לפי שהיא נתינה תחילה. ולמה יש לה זנב להורות מאי זה מקום היתה ומשם מתקיים העולם. ולמה ג' שלישית מפני שהיא הותה שלישית ולהודיע שהיא גומלת חסד. והאמ' ר' עקיבה מפני שהיא גומלת ומגדלת שני' ויגדל הנער ויגמל. א"ל הוא דברי מתוך שהוא גדול וגומל חסד ושכנו עמו ואמון אצלו. ומפני מה יש לגימל זנב למטה. א"ל יש לה ראש למעלה דומה לצנור מה צנור מקבל מלמעלה ושופך מלמטה אף ג' שואבת מלמעלה ושופעת מלמטה.

³ נביא את שני המקורות, מכיוון שנוזקק להם בדיון דלהלן:

בראשית רבה	ספר בהיר (לפי הנוסח שאצל ראב"א)
אימתי נבראו המלאכים ר' יוחנן אמר בב' נבראו המלאכים ה"ד המקרה במים עליוניו וגו' וכתבי עושה מלאכיו רוחות. ר' חנינא אמר בב' נבראו מלאכים הדא הוא דכתבי ועוף יעופף על הארץ וגו' וכתבי ובשמים יעופף. רבי לוליאנא בר טברין אמר בשם רבי יצחק בין על דעתיה דרבי חנינא בין על דעתיה דרבי יוחנן הכל מודים שלא נברא ביום ראשון כלום שלא יאמרו מיכאל היה מותה בדרומו של רקיע וגבריאל בצפונה והקב"ה ממדד באמצעו אלא אנכי ה' עושה כל נוטה שמים לבדי רוקע הארץ מאתי	אמ' ר' יוחנן בשני נבראו המלאכי' שנאמ' המקרה מים עליוניו עושה מלאכיו א"ר לויטש בר נהורא מודה ר' יוחנן שהמים כבר היו, אבל המקרה במים מי השם עבים ומי המהלך על כנפי רוה, אבל שלשתן לא נבראו עד יום חמישי, ומודים הכל שלא נבראו ביום שני שלא יאמרו מיכאל מותה בדרומו של הרקיע וגבריאל בצפונה והב"ה באמצע אלא אני יי' עושה כל נוטה שמים לבדי רוקע [ארץ] מאתי

השוו גם בראשית רבה א, ג; פרקי דר' אליעזר, תחילת פרק ד'.

⁴ ראו מאמר יקו המים, פרעסבורג 1837, עמ' 10-18. יצוין שרשב"ת מפרש גם את הקטע הנ"ל מפרקי דר' אליעזר.

⁵ שם, עמ' 13.

⁶ שם, עמ' 17.

⁷ החוקרים כבר דנו במרכזיותה של המטאורולוגיקה של אריסטו בפרשנות מעשה בראשית אצל הרמב"ם וממשיכיו (שרה קליין-ברסלב, פרוש הרמב"ם לספרי בריאת העולם, ירושלים, תשמ"ח, מהדורה שניה מתוקנת, עמ' 66-67; אביעזר רביצקי, "ספר המטאורולוגיקה לאריסטו ודרכי הפרשנות המיימונית למעשה בראשית", ספר היובל לשלמה פינס, ב' תש"ן, עמ' 230-239).

⁸ מ"ב, ג, ג.יב. ראה *How to begin to study the Guide of the Perplexed* // Preface to the Guide of the Perplexed, L. Strauss, (trans. S. Pines, 1963), p. XII.

⁹ בפרק, בו הוא מפרש את מחלוקת בין "חכמי המשנה", רשב"ת מזכיר במפורש את הפרקים ד, ה, י' ל'. פרק ל' ידוע כפרק העוסק במעשה הבריאה. נראה ששפע דברי חז"ל שהרמב"ם משלב בדבריו בפרקים אלה והאופן, בו הם תפרשו, שימשו דוגמא לרשב"ת.

ובורא חושך (יש' מה, ז) – "אור שיש בו ממש כתיב ביה יצירה, חשך דלית ביה ממש כתיב ביה בריאה"¹. לדעת ראב"א, בעל המדרש משווה אור לטוב וחושך לרע "לומר לך כי הרע הוא כמו החשך, והוא כי כמו שהחשך אינו שום ממש שיתחדש באויר רק אפיסת האור מן האויר², כן הרע אינו שום דבר שיתחדש בחמר ואינו שום ממש, אבל הוא אפיסת הצורה מן החומר"³ (ש' 4-6). אולם שניהם, הן האור (טוב) והן החושך (רע) נעשו ע"י בורא אחד. **המאמר האחד עשר**⁴, בו נדרשת צורת אות ב"ת מדבר על כך שבהתחלות הנמצא (החומר והצורה) ישנו סדר, הנמצאות מונהגות בדרך החכמה ויש להן סבה תכליתית. האמירה של ר' רחומאי שהאורה קדמה לעולם **מהמאמר השנים עשר**⁵ מצביעה, לדעת ראב"א, על כך שר' רחומאי היה בדעה "שהחדוש אשר התורה זוכרתו הוא בעולם השפל, ואולם עולם המלאכים לא היה בו חדוש" (ש' 10-11). ראב"א מעיר שזאת היא דעת אפלטון אשר אמר "כי הדברים כולם היו אצל הבורא רוחניים מאז מעולם וכשרצה הדביקם לחמר וחדש העולם" (ש' 4-5). והאורה, לדברי ראב"א, היא "משל לנבדל המוציא שכלן של בני אדם אל הפועל" (ש' 12).

בתור הקדמה לפירוש המאמר הבא (השלושה עשר), העוסק באותיות א', ב' ו-ג', שוב מסכם ראב"א את המהלך המחשבתי של בעל ספר הבהיר ומסביר את הגיון ההמשך:

אחר שביאר במה שקדם התחלות ההיים והנפסדים במה שהם היום ונפסדים והם החמר הצורה וההעדר, וביאר כי אין הטבע מספיק בהנהגתם אבל הם צריכים עם הטבע אשר הוא כח בגשם לכה נבדל מגשם. וביאר מדרגת הנבדל המיוחד בהנהגת צורות העולם השפל, ומתוך כך חייב מציאות מדרגות נבדלים אחרים, וחייב מתוך כך מדרגת נבדל למעלה מכולם הוא התחלה לכל, הוא בא לחלק הכל בשנים עליון ושפל. ומניח עולם ההויה וההפסד לפי שכבר נתבארו התחלותיו ומשיגיו, וזוכר העולם העליון אשר אין בו לא הויה ולא הפסד כלל, ואומר כי בו שלשה מדרגות בכלל, האלוה ית' במדרגה העליונה, והנבדלים העלולים בכללם במדרגה שנית, והגלגל במדרגה שלישית (ש' 13-21).

ובכן, אות א' מסמלת את האלוה שהוא הסיבה הראשונה, אות ב' – עולם המלאכים שהם השכלים הנבדלים, אות ג' – עולם הגלגלים. לדעת ראב"א, בעל

¹ ראו ספר הבהיר, אברמס, עמ' 123.

² השו"א א"ד, שם: "החושך אינו יסוד נגדי לאור אלא הוא העדר האור" (קאפה, עמ' נ).

³ השו"א רלב"ג, מלחמות ה' ו, ה (תחילת הפרק).

⁴ למה ב"ת פתוחה מלפניה וסתומה מכל צד, לומר לך שהיא בית לעולם והיינו שהב"ה מקומו של עולם. אל תיקרי בית אלא ב"ת, דכתי' בחכמה יבנה ביתי. למה ב"ת דומה לאדם שנוצר בחכמה שסתום מכל צד ופתוח מלפניו. והלאה פתוח מאחוריו. זהו זנב הב"ת שאלמלא הוא לא נתקיים העולם.

⁵ אמ' ר' רחומאי האורה קדמה לעולם שנ' יהי אור. א"ל קודם יצירת בנך תעשה לו עטרה. א"ל הן. משל למלך שנתאוה לבן ומצא עטרה, אמ' זו נאה לבני בראשו. א"ל וכי יודע היה שבנו ראוי לה, אמ' ליה שתוק במחשבה עלה ונדוע.

⁶ יתכן, שלדעת ראב"א, בעל ספר הבהיר (או בעל האמירה – ר' רחומאי) נוטה לעמדתו של ר' אליעזר הגדול, אותה מבקר הרמב"ם במו"נ ב, כו. כנראה, עצם העובדה שהיו חכמים שסברו שישנם דברים רוחניים שלא נבראו, נתנה לראב"א לגיטימציה לפרש את המאמר כפי שפירש.

⁷ השו"א א"ד א, ג (השיטה השניה); רמב"ם, מו"נ ב, יג; רלב"ג, מלחמות ה' ו, ב-ג. ניסוח דעת אפלטון אצל ראב"א קרוב לניסוחו של רס"ג (אשר לא יחס את העמדה לאפלטון) – "מי שאמר שיש בורא לגופים ויש לו דברים רוחניים (רוחאניה) קדומים ומהם ברא את הגופים הללו המורכבים" (קאפה עמ' מד). השו"א דברי ר' אברהם בר' יהודה מקנדיה, לפיהם בעל המאמר מבטל את "דעת אפלטון ואבן סינא והנמשכים אחריהם" (רוזנברג, ארבעה טורים, עמ' 567-568). וראו הערתו של ש' רוזנברג לגבי שלושה מודלים בהבנת דעת אפלטון בהגות היהודית הביניימית (שם, הערה לשורה 20).

יותר ראשון בענין המציאות. ואע"פ כי הגשם הוא היותר קודם בשיהיה מושג ממה שאינו גשם, והיותר קרוב לגשם הוא יותר קרוב אל ההשגה החושית והסברית... (שם)

המאמר השמיני: מאי מעולם נסכתי מראש מקדמי ארץ. מעולם דבר הצריך להעלים מן העולם. אמרה תורה אני קדמתי לעולם שנ' נסכתי מראש. ושמא תאמר הארץ קדמ' ת"ל מקדמי ארץ. כד"א בראשית ברא ומאי ברא צרכי הכל. ואחר כן אלהים. מה כתיב בתריה את השמים ואת הארץ.

לדעת ראב"א המאמר מביא למסקנה שישנם שלושה סוגי עצמים: "עצם שהוא גשם ועצם שהוא חלק מגשם ואינו גשם ועצם שאינו גשם ולא חלק מגשם, והוא הקודם והפועל לאחרים" (105, ש' 25-26). שלושת העצמים האלה הם הנבדל, החומר והצורה. היות ועל הנבדל וקדימותו בהירארכיה האונטית כבר דובר, עובר בעל ספר הבהיר לדון בחומר וצורה בתור ההתחלות הראשונות לנמצא (לזה מוקדש **המאמר התשיעי**). לפני כן כבר זיהה בעל המדרש, לדעת ראב"א, את ה"תוהו" עם החומר² ו"ובהו" עם הצורה³, ולכן האמירה "ברא בהו ושם מקומו בטוב ברא תהו ושם מקומו ברע" מתפרשת כמתייחסת לצורה וחומר בהתאם.

ואמר ברא תהו ושם מקומו ברע כי כל רע ובלבול שישנו בעולם ההויה וההפסד הן טבעי הן בחירי סבתו ההעדר אשר בחמר וכל טוב וסדר שישנו בעולם ההויה וההפסד הן טבעי הן רצוני התחלתו הצורה ולזה אמר ברא בהו ושם מקומו בשלום (א16, ש' 17-16).

באמירתו שהרע קשור לטבעו של העולם השפל ולא לעליונים חולק בעל ספר הבהיר עם דעת המניכאית או גנוסטית, לפיה "יש שתי אלהות אחד מהם התחלה לטוב והאחר התחלה לרע" (שם, ש' 22)⁴. הנושא הזה נמשך גם ב**מאמר עשירי**⁵ הדורש פסוק **יצר אור**

¹ מאי גם את זה לעומת זה עשה אלהים. ברא בהו ושם מקומו בשלום וברא תהו ושם מקומו רע. ברא בהו ושם מקומו בטוב דכתי' עושה שלום במרומיו. מלמד שמיכאל שר ימינו של נקב"ה מים. וגבריאל שר שמאלו של הב"ה אש. ושר שלום מכריע ביניהם דכתיב עושה שלום במרומיו. ומגן' הדואו בהו דכתי' עושה שלום ובורא רע. רע מתהו ושולום מבהו. בהו מקומו בשלום ותהו מקומו ברע דכתי' עושה שלום ובורא רע.

ישבר' אמורא ודרש מפני [מה] אל"ף בראש לפי שהיא היתה קודם לכל ואפי' לתורה. ולמה ב"ת קרובה לה לפי שהיא נהיתה תחילה. ולמה יש לה זנב להורות מאי זה מקום ומשם מתקיים העולם. ולמה ג' שלישית מפני שהיא היתה שלישית ולהודיע שהיא גומלת חסד. והאמ' ר' עקיבא מפני שהיא גומלת ומגדלת שנ' יוגדל הנער ויגמל. אל"ה הוא דברי מתוך שהוא גדול וגומל חסד ושכנו עמו ואמון אצלו. ומפני מה יש לגימל זנב למטה. אל"ה יש לה ראש למעלה דומה לצנור מה צנור מקבל מלמעלה ושופך מלמטה אף ג' שואבת מלמעלה ושופעת מלמטה.

² ליתר דיוק, "תוהו" זוהו עם ההעדר, ולכן טורה ראב"א בפירושו למאמר התשיעי להסביר כי "תהו" יכול לסמל הן את ההעדר והן את החומר: "ולפי שההעדר כאלו הוא טבעי לחמר לקח התהו במקום החומר לא שהחומר הוא ההעדר כי ההעדר אינו שום דבר כלל שיתעצם ממנו עצם ויתקומם ממנו ממש. והחומר כן, אבל להיות החומר הוא חומר בהעדר, לפי לקח החומר וההעדר כאחד" (א16, ש' 12-16).

³ פירוש דומה ל"תהו ובהו" אנו מוצאים כבר אצל אברהם בר חייה בהגיון הנפש העצובה (ליפצוי תרי"ך, דפוס צלום, ירושלים, תשכ"ז, עמ' 42). והשוו מעשה נסים, עמ' 89; לוי' חן, עמ' 234; מלחמות ה' ו, ד.

⁴ השו"ר ס"ג, א"ד א, ג (השיטה החמישית שם; קאפה, עמ' נא-נה) וגם פירוש המשניות לרמב"ם: "...כמו שאומר קצת כת המשנים והם שמאמינים שיש שם שתי רשויות והנותן החומר אינו נותן הצורה" (הולין, פ"ב מ"ט). מעניינת העובדה שג' שלום דווקא הבחין בשורשים גנוסטיים של ספר הבהיר (ראו G. Scholem, *Origins of the Kabbalah* / Trans. By יהודה גולדברג, 1987, pp. 68-97). אמנם, הסתייגויות מגישתו של ג' שלום: משה אידל, "לבעיית חקר מקורותיו של ספר הבהיר", ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו (ג-ד), ירושלים, תשמ"ז, עמ' 55-72; E. R. Wolfson, "The tree that is all: Jewish-Christian roots of a kabbalistic symbol in Sefer ha-Bahir // Journal of Jewish Thought & Philosophy 3,1 (1993), pp. 31-76.

⁵ ישב רבי ודרש מאי דכתי' יצר אור ובורא חשך, אור שיש בו ממש כתיב ביה יצירה, חשך זלית ביה ממש כתיב ביה בריאה. ואב"ת אור דכתי' ביה הויה, דכתי' יהי אור, ואין הויה אלא עשיה, כתי' ביה יצירה. חשך דלא כתי' ביה הויה ולא עשיה כתי' ביה בריאה.

והמציאות מתחלת ענין נראה שדרכו היה לשוב אל מקום שהתחיל. כי אחר שהגיע המציאות אל ההיולי הוא בתכלית הירידה לא עמד המציאות עדין, אבל שב להתעלות כסדר. ותחלת עליתו בצורת היסודות' ויותר למעלה] צורת המקורות, ולמעלה ממנה צורת המרגישים, ולמעלה ממנה הנפש הדברית. וכאשר התוספת בהדרגה היה בתוספת ההכרה הנה הדרך בעליה מן החומר היה אל השכל (14א, ש' 7-21).

מעבר לכך מוצא ראב"א בדברי המאמר הזה גם את הרעיון שהאדם הוא העולם הקטן, "בבואה וצלם של העולם הגדול" (13א, ש' 25).

המאמר השביעי: מאי דכתי' ירשה (דב' לג, כג), רש היה לו לומר, אלא אף הקב"ה בכלל. למה"ד למלך שהיו לו שתי אוצרות והקצה אחד מהם לבנו לסוף אמ' לבן טול מה שבשני אוצרות הללו. אמ' הבן שמא לא יתן לי מה שהקצה. אמ' לו טול הכל ולואי שתשמור דבר והיינו ירשה רש יה.

המאמר מדבר על דבקות בשכינה לאחר המוות ובא להפריך את הטענה השוללת את השאריות הנפש². לדעת ראב"א, בעל ספר הבהיר מתוכח עם אלה ש"כבר הונו את מאמינים, אמרו להם כי אין בתורה יעוד לאחר המוות" (14ב, ש' 24-25). התורה אינה מבטיחה שום דבר לאחר המוות, מכיוון שהדבר הוא טבעי לנפש "ואין מבטיחים על מה שבטבע" (שם, ש' 26). יחד עם זה, ישנן אזהרות שהאדם לא יחשוב שהידבקות הנפש תהיה לכל אחד "יעשה האדם מה שיעשה" (15א, ש' 2). בתור הקדמה למאמר השמיני מסכם ראב"א את המהלך הרעיוני של בעל ספר הבהיר עד כה:

הכונה היתה לבאר ההתחלות הראשונות שהראשון שבהם הוא עצם הנבדל. והודיע כי השגת האדם בו היא קצרה לא מצד הדבר בעצמו אבל מצדנו לפי ששכלנו מסובך בחומר. וביאר לנו ענין החומר. וכאשר חשש שמא יטעה האדם לומר כי החומר ימנע מהדבק בשכינה בעולם הזה ובעולם הבא, והיה זה מביא להכחיש בנבואה ובחיי העולם הבא, והוצרך בעבור זה לסלק מזה הספק ולהודיע כי אין הסבוק שיש לשכל עם החומר מונע מזה, וכי האדם יתכן לו שידבק בשכינה בעולם הזה ובעולם הבא (15א, ש' 14-25).

ובכן, אחרי הסטייה מקו ביאור ההתחלות, המטפל בטעויות התיאולוגיות האפשריות הקשורות לנושאים כמו שלמות האדם, נבואה ותפיסת העולם הבא, חוזר בעל המדרש לציר האונטולוגי ולבעיות הקשורות להבנת מהות המדרגות העליונות של היקום.

וכשהגיע לזה, חזר למה שהיה בו לבאר ההתחלות הראשונות לנמצא. ונאמר כי היה מן המענינים מי שסבר כי הגשם הוא הראשון במציאות והוא העקר בנמצא, וכל מה שזולתו תפל אליו ומקרים סמוכי' לו³. ולפי' בא לבאר כי אין הדבר כן, וכי עקר המציאות הוא למה שאינו גשם, וכי כל מה שיהיה הדבר יותר מרומם ויותר נבדל מן הגשמות הוא

¹ בסוף אדרת האמונה ראב"א מרחיב את הדיבור על כך שהעולם הוא מעין בבואה של האלוה, ושם הוא אומר: "התורה אומרת אדם בצלמנו כדמותינו, ותבין כי שלשה עולמות הם: העולם הגדול והוא עולם האלהות, והעולם הבינוני והוא המפורסם בשם העולם, והעולם הקטן והוא המפורסם בשם האדם, ותבין מזה אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כולכם" (כ"י פרנצה לורנציאנה 494.1, 483). וראו גרשוביץ', פירוש איוב, עמ' 79-75.

² לדעת ראב"א, נושא השאריות הנפש הוא הנושא המרכזי של ספר איוב. וראו גרשוביץ', פירוש איוב, עמ' 197-190.

³ כנראה ראב"א מתכוון לדעות פילוסופים טרום-אריסטוטליים, ראו מטאפיסיקה א, ג (983א6 ואילך).

ורחבה מני ים (איוב יא, ט) והעולם הזה הנמשל לדרום שנ' **ארץ הנגב** (יהו' טו, יט) ומתרגמין ארע דרומא.

לפי רב"א המאמר מסביר שהצורה העליונה אינה רק התחלה אלא גם תכלית, דהיינו תכלית האדם להידבק בה. האדם אינו מגיע לתכלית זו "יעשה מה שיעשה" (ב1, ש' 16) אלא רק במקרה ו"שמר חקי השם ויהיה מלא מן התורה ומן המצוות" (שם, ש' 17-18). יחד עם זה אין להזניח את הטובות הזמניות של העולם הזה. לעבודת האל המושלמת ישנו גמול הן בעולם הזה והן בעולם הבא (הראשון מכונה בספר הבהיר "דרום", והשני – "ים"). רב"א גם מסביר שאין למאמין להתיימש מהטובות של העולם הזה, וזאת משום שלוש סיבות:

1) צורך אמוני (מבחינת שכנוע באמונה). התורה מבטיחה למקיים המצוות את הטובות הזמניות כדי שיהיה "מופת מזומן על אמתת התורה" (ב1, ש' 29). ומבחינה זאת התורה שונה "משאר התורות הבדויות" (א13, ש' 1), אשר מעבירות את כל הגמול לעולם הבא וגורמות בכך לספקנות.

2) צורך מדיני (מבחינת יישור קו התנהגות למען קיום ישוב העולם). אם האדם יזלזל בטובות העולם הזה וישאף רק לטובות הרוחניות לא יהיה לו חשק לעסוק בענייני ישובו של העולם. רב"א מדגיש שהעבודה הרוחנית הקשורה להתבודדות ואולי גם לסגפנות היא נחלת היחידים, "והשם רצה מרוב האומה שיהיו ממוצעי המדות"¹.

3) צורך השקפתי (מבחינת שמירה מטעויות בדעות). האדם שיזלזל בטובות הזמניות אמור לתפוס אותם כמקריות ולשלול את ההשגחה האלהית בעניינים אלה. **המאמר השישי**: ועוד ישב ודרש למה הוסיף באברהם אבינו ה' משאר אותיות כדי שיזכו כל איבריו לחיי העולם הבא הנמשל לים כביכול, בו נשלם הבנין שנאמר **כי בצלם אלהים עשה את האדם** (בר' ט, ו), ואברהם רמ"ח בגימטריא במנין איבריו של אדם. המאמר בא לטעון שתכלית הבריאה היא התאחדות השכל האנושי עם השכל הפועל, ושהתאחדות הזאת אפשרית גם כאשר נפש האדם "דבקה בגופו". אברהם שעליו מדובר במאמר הזה הוא אב טיפוס של האדם והנאמר ש"בו נשלם הבנין" מראה על השלמת מעשה האל. רב"א מפרש את דעת בעל **ספר הבהיר** בהתאם לתורת האצילות הניאופלטונית – ירידת דרגות היקום הנאצלות מהמקור אמורה להסתיים בעלייה². עצם התמונה הקוסמולוגית, שיש בה ירידה ועלייה, מלמדת על הידבקות השכל האנושי בשכל הנבדל.

ואם שהשם עשה נמצאות זה העולם ומדרגותיו בדרך עגלה זה יודע ממה שכבר נתבאר כי העולם תמים והתמים הוא שלא יקבל תוספת. והישר מקבל תוספת אבל העגלה אינה מקבלת תוספת. לפי מדרגות העולם הם בדרך העגלה. ומדרגות העולם העלולים מכח האל ית' הם חמשה כנגד חמשה: הנבדלים המיוחדים לגלגלים, והשכל הפועל, ונפש הגלגל, וגופו של הגלגל, וההיולי, והיסוד, והדומם, והצמח, והחי, והאדם. ויתחייב שיהיו אלו כמו עגלה ולא כמו קו ישר. לפי שהעולם תמים בעצם ואין הישר תמים בעצם. וכשהוא כן שלמות העולם הוא שידבק השכל האנושי בשכל הנבדל...

¹ השוו שמונה פרקים, ד.

² וכבר העיר מ' שניידר על ההשפעה האפשרית של ספר ניאופלטוני העגולות הרעיוניות על רב"א בפירושו למאמר השישי (ראו שניידר, בהיר, עמ' 8). ראו אלבטיוסי, העגולות רעיוניות, שערם א'-ב', בתרגומו של משה אבן תיבון, מהדורת ד' קייפמאן, אמשטרדם, תשכ"ז, עמ' 25-2.

המאמר הרביעי: ישב ר' אמורא ודרש מאי דכתי' **מלא ברכת יי'** (דב' לג, כג). כל מקום בי"ת הוא מבורך כי הוא המלא, שנ' **ומלא**. ומשם משקה הצריכין, ומן המלא נטל העצה תחילה. למה"ד למלך שרצה לבנות פלטרין בסלעים חזקים קצץ צורים וחצב סלעים מצא לו מעין מים חיים. אמר המלך הואיל ויש לי מעיין אטע גן ואשתעשע בו אני וכל העולם. הה"ד **ואהיה אצלו אמון** וכו' (מש' ח, ל). אמרה תורה אלפים שנה הייתי שעשועים בחיקו של ה'ב"ה שנ' **יום יום** (שם, שם), מיכאן ואילך לעתים דכתי' **בכל עת והשאר** (שם, שם) **ותהלתי אחטם** (יש' מח, ט). ומאי **תהלתי** דכתי' **תהלה לדוד** (תה' קמה, א). ומאי **תהלה לדוד** משום **דארוממך** (שם, שם). ומאי רוממות משום **דאברכה שמך לעולם** (שם, שם). אמר מאי **ואברכה שמך לעולם ועד**, למלך שנטע בגנו אילנות אע"פ שירדו גשמים והקרקע לח צריך להשקותו מן המעיין שנ' **ראשית חכמה יראת יי'** **שכל טוב לכל עושיהם** (שם, קיא, ז), ושמה תאמר היא חסרה, ת"ל **תהלתו עומדת לעד**.

נושא המאמר מוגדר אצל ראב"א באופן הבא: "כיון שביאר כי הדרך להשיג השם ית' הוא מתוך מעשיו ובפרט מתוך הידיעה כי שם כחות שאינם גשם ולא בגשם, התחיל להדריך אל מקום המופת על מציאות כחות נבדלות" (10א, ש' 11-13). המופת מבוסס על אי השתנות של הגלגלים ותנועתם, כמו אצל אריסטו:

הוא דרך הפילוסוף בעצמו שמתוך תנועת הגלגלים שאינה משתנה ולא נפסקת ולא נחלשת חייב מציאת נמצאים נבדלים¹ (11א, ש' 14-16).

קיום הנבדלים מביא את בעל המדרש לדבר גם על האופן, בו הם מקבלים את השפע מהסיבה הראשונה ומשפיעים על העולם השפל. על זה, לדעת ראב"א, מדובר במשל על המלך שרצה לבנות פלטרין, מצא מעין מים חיים והחליט לנטוע גן. לפי ראב"א, המשל רומז גם על תמידיות של השפע האלוהי שמגיע דרך הנבדלים, ומסביר שכל השינויים בעולם קשורים למקבלים את השפע ולא למקור השפע שאין בו שום שינוי. לפי ראב"א, יתכן ולמאמר ישנו גם היבט פולמוסי, בהביאו משל על מציאת המעיין, חולק בעל המדרש על הפילוסופים הטוענים שהעולם הוא קדמון דווקא על סמך תמידיות השפע האלהי. ואילו המשל השני על המלך שנטע אילנות ומשקה אותם מן המעיין, חולק על הדעה שהעולם אחרי שנברא כבר אינו זקוק לאלוהי "והוא יכול להתנהג על ידי הכחות השקועות בו ועל ידי הכחות המגיעות מעליוניו לשפלי" (11ב, ש' 20-21). אמנם ראב"א מביא גם פירוש אחר ואומר: "ויתכן שיהיה המעיין רומז אל ההיולי הנמשך אחר הגלגלים" (10ב, ש' 24). ואילו במשל השני יתכן שמדובר "בחק הארציות והנבדלים, והוא שיאמר כי עולם היסודות אין מה שבו מן הכחות השקועות ולא מה שיבואו לו מן הגלגלים מספיק לו להשלימו, אך הוא צריך עם כל אלה לפעולות הנבדלים" (12א, ש' 23-25). לפי פירוש זה, במשל השני מדובר על היחס בין הנבדלים לבין הארציות, על מנגנון נתינת הצורות לחומר וגם על כך שלנבדלים יש התחלה "שהיא בעצמה שכל" (12ב, ש' 4) ונקראת בספר תהילים "שכל טוב"³.

המאמר החמישי: ישב ר' אמורא ודרש מאי דכתיב **ים ודרום ירשה** (דב' לג, כג) כן אמ' משה אם תקיים החקים והתורות תירש העולם הבא שהוא נמשל לים שנ'

¹ מטאפיסיקה, יב, ח (1073א-40). השוו גם שם פרק ו' (1071ב-22-20).

² בקשר למעיין מפרש ראב"א גם את עניין ארבעת הנהרות היוצאים מהגן.

³ תה' קיא, ז

שום נטיה לשום צורה אבל הוא בכח שוה על כולם. והענין השלישי כי הוא לא ימצא ערום בפעל מצורה אבל לעולם בו שום צורה מצורות הנמצא, וזהו מה שפרשו המדרש הזה בשלש תיבות אלו היתה תוהו ובוהו (א8, ש' 27-23).

כאמור, לדעת ראב"א, הארץ בתחילת ספר בראשית, לפי בעל המדרש, היא החומר ההיולו¹, ואילו הביטוי «היתה תוהו ובוהו» מציין את ההיולי על ממדיו השונים. המילה «היתה» מציינת את הדינמיות המתמדת שבשינוי הצורות. המילה «תוהו» – העדר הנטייה לשום צורה ספציפית, והמילה «בוהו» – את העובדה שתמיד שוכנת בהיולי צורה כלשהי. ובגלל אופיו ומעמדו האונטולוגי «החמקמק», החומר ההיולי אינו ניתן בקלות לתפיסה מושגית מצדו של האדם², דהיינו מהווה בעיה אפיסטמולוגית – «מתהה את האדם» בלשונו של המדרש³.

המאמר השלישי חוזר לעולם העליון ומבאר מהי «ראשית העלולים» (שהיא מדרגת הנבדלים, השנייה במדרגות היקום לאחר מדרגת האלוה) הנקראת בספר הבהיר חכמה או תורה. לדעת ראב"א בעל המדרש קושר את מושג החכמה ל«שמים» שבפסוק הראשון של ספר בראשית. והשוואת החכמה לברכה⁴ מרמזת על דרך היווצרותם של כל הנמצאים, כולל העלול הראשון, שהיא דרך שפע ואצילות רצונית. האדם אינו יכול להבין עד הסוף את השתלשלות הדברים מלמעלה למטה⁵, אך נסללת לפניו דרך הכרת האלוה מתוך מעשיו⁶.

בפירושו של ראב"א למאמר זה ראויות לציון שתי נקודות. הראשונה היא הנימוק לטענה שהחכמה היא התורה המסמלת את השכל הנבדל. לדברי ראב"א ישנם שני סוגי החכמה: (א) ידיעת דבר, (ב) אומנות, דהיינו התחלה ונימוס למעשים. הסוג הראשון בדרך כלל מזוהה עם החכמה העיונית, והשני – עם החכמה המעשית. התורה היא החכמה מהסוג השני, «היא התחלה ונימוס של מעשים גופיים ושכליים» ודווקא בזה, לדברי ראב"א, היא דומה לשכל הנבדל. הנקודה השניה היא הערתו של ראב"א ש«השלם באמונה מובטח לו שהוא יזכה באחרונה להדבק בשכינה» (א9, ש' 1). שתי הנקודות קשורות לתפיסתו של ראב"א ביחס לאמונה, לשכל המעשי ולהצלחה האחרונה שבספר **אדרת האמונה**⁷.

¹ השו"ת רלב"ג, מלחמות ה' ו, ג.

² השו"ת כוזרי ה, ב; מלחמות ה' שם, ד: «וכבר ידעת אתה המעיין מה שיש מההעלם בענין החמר הראשון והחסרון אשר בציוורו מצדנו»; השו"ת גמ"נ ב, כו'...

³ השו"ת פירוש למאמר זה אצל ר' לוי בן אברהם (לויית חן, עמ' 235, 397), וגם אצל ר' נסים בר' משה ממרסיי (מעשה נסים, עמ' 89, עמ' 218). נציין שפירושו של ר' נסים לארבעת הימים הראשונים של מעשה בראשית (שם, עמ' 238-215) דומה ברוחו ולעיתים גם בתוכנו לפירושו של ראב"א לספר הבהיר. נראה, שהדמיון נובע מהסתמכותם של שניהם על שמואל אבן תיבון. ר' נסים מזכיר את מתרגם המורה במפורש (שם, עמ' 217) ועל השפעתו של רשב"ת על ראב"א ראו להלן.

⁴ ואין חכמה אלא ברכה – לשון ספר הבהיר.

⁵ למשל, האדם לא יכול לצייר «שישפע מאת האל ית' חומר» (פירוש לבהיר, א9, ש' 10) או «איכות הגעת החומר משכל נבדל» (שם, ש' 14-13).

⁶ ראב"א מביא שלושה פירושים אפשריים למשל של בית המלך: (א) בית – מגן ומחסה, ומתוך הכרה בכך שישנם המקבלים, שהם פמליא של המלך, ניתן להגיע למסקנה שישנו הנותן שהוא המלך; (ב) בית – פמליא, ומתוך הכרה בעלולים מכירים את העילה; (ג) בית – משעו כולל בניגוד למיוחד, כי הכולל יותר קל להבין מאשר המיוחד. ולפי זה, הדרך להכרה במלך היא: «שהוא ישים בדתו או אם יש נמצא ראשון במוחלט הוא נצחי על כל פנים ואין לכתו תכלית, ואינו כח בגשם. ולפי' ישים תחלה עיונו לראות הימצא דבר שאינו גשם, וכשיתבאר לו זה, יחקור על כמה פנים הם, ואי זהו ראשון בהם, ויתבאר לו כי הוא העצם שאינו גשם, וישים עיונו אחר כך האם ימצא עצם שאינו גשם לא [כח] בגשם, וכשיתבאר לו זה ישים עיונו אם יש בזה רבו או לא, וכשיתבאר לו זה ישים עיונו האם ברבוי ההוא אחד שהוא ראשון עליהם, וכשיתבאר לו זה הגיע אל המלך» (9 ב, ש' 25-10, ש' 4).

⁷ על התורה כחכמה מעשית ראו אדרת האמונה (17ב, ש' 16 ואילך; רונברג, גרשוביץ, אדרת אמונה, עמ' 82-81). ועל השגת השלמות בדרך האמונה (הקבלה) ראו דיונו של ראב"א שם, א13-15; שם, עמ' 76-72.

הראשון וכו'), הופך ראב"א את מאמרים של ספר הבהיר למסה פילוסופי-תיאולוגי מובנה ומסודר רווי מחלוקות עם הדעות המוטעות. ההצדקה לפרשנות זאת נעוצה, לדעת ראב"א, בהתאמה בין שורשי האמונה לבין החכמה האלהית.

המאמר הראשון של ספר הבהיר: א"ר נחוניא בן הקנה: פסוק אחד אומר **ועתה לא ראו אור בהיר הוא בשחקים ורוח עברה ותטהרם** (איוב לז, כא). וכתו' אחר אומר **ענן וערפל סביביו** (תה' צז, ב) וכתו' **ישת חשך סתרו** (שם, יח, יב). בא הכתוב השלישי והכריע ביניהם **גם חשך לא יחשיך ממך ולילה כיום יאיר** (שם, קלט, יב).²

לפי פירושו של ראב"א, המאמר מעלה בעיה אפיסטמולוגית: מדוע נבצר מאדם להשיג באופן ברור את האמיתות העליונות שהן ברורות ובהירות כשלעצמן? התשובה היא שהאדם (או שכלו) סבוך בחומר. אם כן, לפי פירושו של ראב"א, בעל המאמר ר' נחוניא בן הקנה מסביר באמצעות המדרש את היסוד של הגבלת ההכרה האנושית, הידוע היטב בפילוסופיה הביניימית.³ מוסיף לזה ראב"א שהאדם "שעיקרו שכל" נברא סבוך לחומר כדי שיוכל להכיר את הנמצאות באופן בלתי אמצעי, ע"י מגע ישיר אתם. הכרת הנמצאות היא בגדר השגת דרכי אלוה ומהווה שלב ראשון והכרחי בהכרת האלוה. ודווקא לטובת האדם שם ה' מחיצה (הענן) בין האור העליון לבין האדם, כדי שלא יימחק קיומו של האדם בעולם השפל מפני הצצה בשכינה "בתחילת העניין", "כי איך יציץ באורו והוא סכל בפעולותיו" (זא, ש' 21). יחד עם זה באמצעות "הנביאים ואנשי רוח הקודש" (שם, ש' 27) האלוה מאפשר לבני אדם "לזכך ולצחצח את הענן" (שם, ש' 25), כדי "שאע"פ שלא יוכלו לראות האור פנים בפנים והם בכאן [בעולם השפל], יוכלו לראותו באספקלריא" (שם, ש' 26-27).

ובכן, כבר בפירוש למאמר הראשון מסתמנת התפיסה, לפיה האדם עולה בעצמו לדרגת ההתאחדות עם האור העליון (הידבקות בשכינה בלשונו של ראב"א) ועושה זאת ע"י הכרתו בדרגות היקום השונות. התפיסה הניאופלטונית הזאת, אשר, כידוע, חדרה גם למסורת האריסטוטלית הביניימית, מהווה מעין מסגרת קונספטואלית לפירושו של ראב"א.

כאמור, לידינו הגיע פירושו של ראב"א רק לתשעה עשר מאמרים ראשונים של ספר הבהיר. נשרטט בקצרה את המהלך הרעיוני, אשר ראב"א רואה במאמרים אלה. לאחר שבמאמר הראשון הוסבר שישנה סיבה שמונעת מאדם להשיג את הדברים האלהיים, בא המאמר השני (אמ' ר' ברכיא מאי דכתי' **והארץ היתה** (בר' א, ב) - שכבר היתה, ומאי **תוהו** - דבר המתהא את האדם וחזרה לבוהו, ומאי **בוהו** - בו הוא) להסביר מהי. הסיבה הזאת היא החומר הראשון המכונה בספר הבהיר "ארץ". בנוסף מתוארות במאמר המיוחס לר' ברכיא תכונותיו של החומר ההיולי:

וביאר מעניניו שלשה דברים. אחד מהם כי אינו קיים תחת דבר אחד, וכי מה שהוא תחת זו הצורה כבר היה תחת צורה אחרת. והענין השני כי הוא בבחינת עצמו אין לו

¹ אנו מביאים מאמריו של ספר הבהיר לפי הנוסח שראב"א משתמש בו.

² השו" נוסח ספר הבהיר למהדורת ד' אברמס.

³ השו" מו"ג א, ל; וגם שם ג, ח-ט.

⁴ על המושג ושימושו בהגות הערבית והיהודית בימי הביניים ראה מ"נ א, כה, מהדורת מ' שורץ, עמ' 67, הערה 18 (והפניות ביבליוגרפיות שם). נראה שראב"א אינו מבחין בין החומר הראשון לבין החומר ההיולי; והשוו פירוש המילות הזרות לשמואל אבן תיבן, ערך "היולי".

- 1) דירוג הנמצאים (עלולים מלמעלה למטה) – ארבע מדרגות המציאות: האל, הנבדלים ("הצורות הקדושות"), גלגלים, העולם של ההווה וההפסד.¹
 - 2) קיימת הירארכיה גם בעולם הנבדלים והגלגלים.
 - 3) הנבדלים מהווים מעין נפשות (או צורות)² נצחיות של הגלגלים, אשר מניעים אותן.
 - 4) הצורה האחרונה בהירארכיה של הנבדלים היא אחראית על נתינת הצורות המשתנות בעולם השפל והיא נקראת שכל הפועל.
 - 5) הנמצאים בעולם השפל מורכבים מחומר וצורה.
 - 6) גם בעולם השפל ישנו דירוג הנמצאים: יסודות, דוממים, צמחים, בעלי חיים, בני אדם.
- למעשה הסקירה של ראב"א אינה שונה בהרבה מזאת שנותן הרמב"ם בפרקים הראשונים של ספר המדע³. ויתכן שהעובדה שהנושאים הללו נכללו בספר הלכת נותנת לראב"א בטחון להצמידם לאמונה היהודית.

דעות המקובלים

ראב"א מתאר את תורת הספירות של מקובלים ומציג שלוש גישות למערכת הספירות:

- 1) זיהוי מערכת הספירות עם האל⁴;
 - 2) זיהוי מערכת הספירות עם מדות האל;
 - 3) תפיסת הספירות כאמצעים שדרכם מגיע הטוב מאת האל לעולם השפל.
- ראב"א מותח ביקורת חריפה נגד שתי הגישות הראשונות: את הגישה הראשונה הוא משווה לדרך הנוצרים ואומר ש"ראוי לזום אותם למחוק זכרם" (ב5, ש' 8), והגישה השנייה, לדבריו, דומה לדרך "בעלי התארים מן הישמעאלים". רק הגישה השלישית היא נכונה ומסכימה לדרך העיון. ראב"א אינו מסביר איך הגישה הזאת עולה בקנה אחד עם העיון, אך מדבריו בסעיף הקודם ניתן להסיק שלדעתו הגישה השלישית מזהה את מערכת הספירות עם השכלים הנבדלים⁵.

התוכן הפילוסופי של ספר הבהיר

לאחר שהגדיר את גישתו והכין את בסיס התכנים בהקדמה, עובר ראב"א לפירוש. דרכו של ראב"א היא דרך פרשנות פילוסופית אלגוריסטית של הרמב"ם וממשיכיו. באמצעות חשיפת מטאפורות, אשר "מעבירות" את מושגי המקרא והמדרש למושגי החכמה האלהית (כגון האור=האמיתות העליונות, החושך=ההעדר, הארץ=החומר

¹ השוו משנה תורה, הלכות יסודי התורה, פ"ב, ה"ב. אצל הרמב"ם המלאכים הם "צורות נפרדות". יתכן שראב"א משתמש במונח "קדושות" במונח "נבדלות", "נפרדות".

² ראב"א בפירוש קורא לנבדלים צורות קדושות (ב4). הוא גם מוסיף ש "לכל גלגל צורה קדושה היא נפשו" (שם).
³ והשוו גם מ"נ"ב, ל.

⁴ על תפיסת הספירות כעצמות כנגד תפיסת הספירות ככלים ראה: מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 158-159.

⁵ כידוע, גם בין המקובלים היו שנטו לזיהוי זה. ראו מ' אידל, "תארים וספירות בתיאולוגיה היהודית". מחקרים בהגות יהודית (תשמ"ט), עמ' 87-111. לגבי מקורות נוספות ראו אביעזר רביצקי, "מעמד רגלי המקובלים בראשי הפילוסופיה?" על יוכוח קנדיאה במאה החמש עשרה", תרביץ 58, תשמ"ט, עמ' 467, הערה 81. ראו גם G. Vajda, Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Age. Paris, 1962, pp. 255-291. וכפי שמעיר מ' שניידר, ראב"א ראה לנכון לזהות את הספירות עם השכלים הנבדלים גם לאור העובדה שהמקובלים פירשו את פרטי נבואתו של יחזקאל כתיאור של מערכת הספירות (שניידר, בהיר, עמ' 104, הערה 298).

אלוה" (4א, ש' 21-22), וזה מביא בהכרח לעמדה שיטתית "צד ריבוי וחילוק באלוה". ומדוע? מכיוון שאם נצא מההנחה שמכל דבר באופן טבעי יתחייב משהו דומה לו, אז נצטרך להתמודד עם השאלה:

ואיך א"כ יתחייבו בעצם מן האל ית' החומר והשכל שבפעל' והם בתכלית המחלוקת והסתירה אם אין באל ית' שום צד רבוי וחילוק (4א, ש' 24-26).

במילים אחרות, תורת התחייבות (האצלה אמננטית של העולם מן האל) מביאה לסתירה. וביתר פירוט באדרת האמונה:

ולפי' אם אמת אומרים הפילוסופים כי העולם נמצא מאת האלוה על דרך ההתחייבות, יתחייב שיהיה באלוה שני צדדים צד אחד יתחייב ממנו החומר וצד זולתו יתחייב ממנו השכל. אבל היות באלוה שני צדדים הוא שקר בטל, לפי' שקר בטל הוא שיהיה מציאות העולם מאת האלוה ית' על דרך ההתחייב².

ובכן, לדעת ראב"א, התהליך הטבעי אינו יכול להביא להיווצרות דברים שאינם כלולים בסבת היווצרותם, רק תהליך רצוני של היצירה אינו מחייב דמיון בין היוצר והנוצר³. לדבריו של ראב"א, אפילו הפילוסופים לא השכילו להבין את זה. ומכאן שייחוד האל במונן האמיתי מאפיין אך ורק את האמונה היהודית⁴. ברור שבכך מכין ראב"א בסיס לתקיפת תורת הספירות של המקובלים.

עניינים מהחכמה האלוהית

ראב"א מתכוון לפרש את ספר הבהיר על סמך ממצאים מדעיים מוכחים, אשר מבחינתו עולים בקנה אחד עם דברי הנבואה. ולכן בצורה תמציתית הוא מתאר את רובדי היקום בהתאם להשתקפותם במדע הביניימי הבנוי על הקורפוס האריסטוטלי בפירושו הרבים שסיפקו לו הפילוסופים הערביים. ראב"א מגלה ידע כללי רחב למדי אשר בא לידי ביטוי במודעותו לחלוקי הדעות הקיימים באסטרונומיה (באשר למספר הגלגלים, לסדרם⁵ ולשאלה איזה גלגל מיוחד לתנועה היומית⁶) ובמטאפיזיקה (כגון מהו המניע של התנועה הראשונה, האם הגלגל מורכב מחומר וצורה, האם חומר הגלגלים הוא מיוחד או החומר הראשון וכד'). ראב"א אינו מתכוון להביע את דעתו בנושאים הללו ולהכריע בוויכוחים. מטרתו היא להציג תמונה קוסמולוגית כללית, אשר תהווה בסיס לפירושו, כי לדעתו "רצה מקבץ המדרשים הללו לזכור לנו כללים גבהים מן החכמה האלוהית" (6א, ש' 2). הנקודות החשובות לראב"א הן:

¹ לגבי הניגוד בין החומר והשכל שבפועל ראה שניידר, בהיר, עמ' 81, הערה 223.

² כ"י פירנצה לורנציאנה 495, 76א.

³ בעיית היווצרות העולם בדרך החיוב העסיקה את ההוגים היהודיים מזמן (ראו, למשל, אבן גבירול, מקור חיים, שער שלישי; כוזרי, ד, כה בסוף הפרק; וראו D. Schwartz, "Divine Immanence in Medieval Jewish Philosophy", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 3 (1993/94), pp. 249-279. // אך נראה שדברי ראב"א עומדים בזיקה לדינו של הרמב"ם במורה הנבוכים ב, יט-כב; ראו במיוחד פרק כ"ב וגם פירושיהם של פלקירה ואבן קספי לאותו הפרק.

⁴ על כך ראב"א דן בפרוטרוט באדרת אמונה (שער ג', פרק ה').

⁵ השו"מ"ב, יט.

⁶ ראו שניידר, בהיר, עמ' 87-92.

ראיה לקיים אמונה או לבטל אם לא שיהיו מסכימים עם שרשי האמונה המפורסמי"¹
(ב, ש' 21-19).

עם זאת, כפי שמעיר ראב"א, בהתייחסות הרצינית ובהפעלת כללי הפרשנות הנ"ל זוכים אך ורק הטקסטים האוטוריטיביים. מכאן בעיית האותנטיות של ספר הבהיר.

האותנטיות של ספר הבהיר

הקריטריון העיקרי של האותנטיות קשור גם הוא, לדעת ראב"א, ליסוד של ההסכמה הרחבה באומה. הטקסטים שניתן לסמוך עליהם הם אלו ש"יתעסקו בהם ברבים וישאו ויתנו בהם ברבים בגלוי" (ב, ש' 26-25). ספר הבהיר אינו עונה על הקריטריון הזה. יתירה מזו, לדברי ראב"א הוא אינו מסודר בדרך הרגילה לספרות חז"ל (כמו התוספתא, הספרא וכו') אלא "מדלג על ההרים ומקפץ על הגבעות". ראב"א שולל גם את "יחוסו של הספר לר' נחוניא בן הקנה. במילים אחרות, לספר הבהיר חסרים כמעט כל סימני האותנטיות. מדוע, אם כן, לוקח ראב"א על עצמו את המשימה לפרשו? משום שמאמריו מיוחסים לגדולי ישראל, ולמרות שמאמרים אלו אינם ידועים ממקורות אחרים, ראב"א ניגש "לפרש מה שיתכן לפרש ממאמריו בדרך נאות אל שורשי האמונה" (א, ש' 12-13). נראה שראב"א מתמודד כאן עם טענה על קיום ספרים שמשקפים את המסורת האוטורית, מעין תורת הנסתר שהייתה קיימת מקדמת דנא, אשר כוללת בין השאר שורשי אמונה הלא מפורסמים. לכן הוא משתדל להוכיח שספר הבהיר כשלעצמו אינו אוטוריטיבי, ובמקרה הטוב נשמרו בו מספר מאמרים שנאמרו ע"י חכמים ידועים. ברם, היות ומאמרים אלו לא נמסרו בצינור העתקה "ברבים לרבים", תמיד יהיה מוטל עליהם צל של ספק שמא משובשים או בדויים הם. מכאן, שאם נצליח לפרש את המאמרים הללו בהתאם לשורשי האמונה המפורסמים, מה טוב, ואם לאו – נוציא אותם החוצה כלא מוסמכים. לשאלה, מהם שורשי האמונה המפורסמים עליהם יש להסתמך, מתייחס ראב"א בהמשך דבריו.

על שורשי האמונה

לדעת ראב"א, שורש השורשים של האמונה הישראלית הוא אמונת הייחוד¹, ייחוד האל הוא מוקד המחלוקת בין היהדות לבין שאר הדתות והפילוסופים. רק היהדות נוקטת בייחוד טהור ועקבי, שעה שאחרים טועים בהיבטים שונים של היסוד הזה. הייחוד הטהור הוא בשלילת ריבוי במספר, ריבוי בעצם, ריבוי בתארים ובשלילת הימצאות העולם מאלוה "בדרך ההתחייב". הסדר של שלילת הריבויים אינו מקרי אלא מצביע על דרגות שונות של טיהור תפישת הייחוד². לדבריו של ראב"א חלק מכתות הפילוסופים (הקדומים) מחזיקים בריבוי במספר (יש שסוברים שאין בכלל עילה לנמצאים, יש שסוברים שסדרת הסיבות היא אינסופית, ויש שסוברים שישנן מספר התחלות לנמצאים), תורת השילוש של הנוצרים למעשה מדברת על ריבוי בעצם האלוה, הישמעאלים מחזיקים בריבוי התארים, והפילוסופים האלוהיים, כפי שמכנה אותם ראב"א, שוללים את שלושת הריבויים, אבל לדעתם "העולם נמצא מאלוה בדרך ההתחייב וזהו טבעו של

¹ לנושא הייחוד ראב"א מקדיש שער שלם בחיבורו הגדול אדרת האמונה (השער השלישי על הייחוד).

² ראו שניידר, מיכאל, הגותו של ר' אליהו בן אליעזר מקנדיה בפירושו לספר הבהיר ובכתביו האחרים, חיבור לקבלת תואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשנ"ב (להלן: שניידר, בהיר), עמ' 69.

לטעויות השקפתיות, "כי כמו זה אי אפשר שיהיה בו שגיה מחמת אחד טעה ושגה בו". ומהצד השני מגייס ראב"א את העיקרון הידוע מספרות חז"ל "אין מקרא יוצא מידי פשוטו", וקובע שללא הכרח השקפתי אמוני אין להוציא את הכתובים מפשטם.

ומה שיהיה מפשטי המאמרים לנביאים או לרבתי' ע"ה מסכים עם שרשי האמונה המפורסמים לכל ילקחו על פשטיהם ולא יפורשו, וכן כשלא² יסכימו אך לא יתחייב מהם מחלוקת עליהם ולו בפינות רחוקים, ומה שיביא אל מחלוקת³ ולו בדרך רחוק לא יכחישו ואמרו כי נביא הוא או בעל רוח הקדש, אבל יפורש דברו וימצאו לו פנים מסכימים ואפי' בדרך זר. אבל להוציא פשטים המסכימי' עם השרשים, ואפי' שיהיו סובלים⁴, הוא מגנה ומרוחק והרי הוא מגלה פנים בתורה שלא כהלכה⁵. אבל הפשטי' שאין להם מגע בשרשים, הדבר בהם מסור לאדם ולפי שכלו יהולל איש⁶.

ראב"א מדבר על שלוש אפשרויות של היחס בין פשטי הכתובים ובין שרשי האמונה: הסכמה, מחלוקת, דהיינו סתירה, ומצב ביניים כאשר אין הסכמה מלאה עם המפורסם, אך גם אין התנגשות, דהיינו ההשלכות הנובעות מהנאמר אינן מביאות לסתירה עם שרשי האמונה.

ובכן, ראב"א מעמיד את הכללים הבאים לפרשנות המקרא ודברי חז"ל:

1) אם פשט הדברים מסכים עם שורשי האמונה המפורסמים או אינו מתנגש עם האמונה בהשלכותיו כלשהן, יש להבין את הדברים לפי הפשט ולא לפרשם (ומי שמוציא את הדברים מידי פשוטם, אפילו באופן שיסכים למפורסם, הוא "מגלה פנים בתורה").

2) אם פשט הדברים חולק ("ולו בדרך רחוק") על שורשי האמונה המפורסמים, חובה לפרשם כך שיסכימו, ואפילו "בדרך זר".

3) אם אין לפשט הדברים מגע לשורשי האמונה, אז ניתן לפרש את הכתוב לפי רצונו של הפרשן (כמובן כך שהפירוש לא יסתור את האמונה).

ההבחנה בין הדברים "שלא יסכימו אך לא יתחייב מהם מחלוקת", השייכים לקטגוריה (1), לבין אלה "שאינן להם מגע בשורשים" אינה ברורה די הצורך. כנראה הדברים השייכים לקטגוריה (1) נאמרים בנושאים הקשורים לאמונה, ואילו הדברים השייכים לקטגוריה (3) הם בכלל לא מתחום האמונה.

ראב"א מדגיש שהאוטוריטה של בעל המאמר (או מאמרים), יהיה מי שיהיה מחכמי התלמוד, בשום פנים ואופן אינה מצדיקה היאחזות בפשטי דבריו. ומכאן שלילת דרכם של המקובלים ועקיצה בנושא השימוש בספר הבהיר:

וכשהוא כן, אין לסמוך שורש אמונת ישראל אל פשט מדרש והגדה או להביא מהם

¹ ראו, למשל, שבת סג ע"א.

² בכ"י וכשלא.

³ השוו אדרת האמונה: "כי לכל כלל מהם ולכל פרט מפרטיהם ראיות התחלותיהם מקובלות והם מאמרים נבואיים. אבל יתחלפו בדרך האמונה מפני הבחינה. כי מהם [מה] שהעמידה עליו אפש' מצד הבחינה ואפי' שלא באה בו הקבלה. ומהם מה שאי אפש' לעמוד עליו מצד הבחינה ולולוי שאמרתהו הקבלה לא הייתה הבחינה מביאה אותו אליו, אבל כאשר אמרתהו הקבלה התפלפלו ומצאו לו פנים מכשירים או נתחכמו לבטל מה שיתכן שיהיה עליו מחלוקת. ומהם שאי אפש' בו דרך אחרת כי אם ראית הקבלה" (כ"י פרנצה לורנציאנה 495, 16ב, ש' 18-10; רוזנברג וגרשוביץ', אדרת אמונה, עמ' 79).

⁴ דהיינו אפילו אם הדברים סובלים את הפירוש שלא על דרך הפשט.

⁵ הביטוי ראו בסנהדרין צט ע"ב. כאן יוצא ראב"א כנגד הפרשנות האלגוריסטית של רובד המקרא הקשור לשורשי האמונה, כגון פירוש אלגורי של הנסים.

⁶ עפ"י משלי יב:ח.

ראב"א בכתבת פירושו, כפי שהוא מסביר בעצמו¹, הוא צורך פולמוסי². המקובלים מצאו בספר הבהיר אסמכתות לדעותיהם ופירשו אותו בכתביהם באופן הנאות לעמדותיהם ואמונותיהם³.

ואמנם יקראו עצמם מקובלים ובעלי הקבלה לפי שהדעות אשר יאמרו אותם ויאמינם לא יסמכו אותם אל ראייה עיונית וכל שכן אל מופת עיוני⁴, ולא יכריעו דעתם מפורסם או מושכל ולא יביאו עליהם עדים ואמתלות מן הנמצאות אבל ייחסו אותם אל הקבלה ויאמרו כן קבלנו ואין לפקפק ולהרהר אחריהם. ותכלית מה שיכריעו בו את דעותיהם ויקימו בו אמונותיהם הוא פסוק או מדרש לרז"ל, וזה גם כן בשיפרשו אותו לפי דעתם (א2, ש' 4-9)⁵.

לדעת ראב"א, קריאת המקובלים בספר הבהיר (אגב, הוא קורא לו, "ספר מדרשים") מעוותת, והאופן שהם משתמשים בו (וגם בספרות חז"ל בכלל) פסול בהחלט, למרות ש"הרבה ממאמרינו נוטים לדעות המקובלים" (א2, ש' 10). כנראה דווקא העובדה שמאמרי ספר הבהיר עוזרים למקובלים לתלות את דעותיהם במקור סמכותי⁶ דחפה את ראב"א לפרש את הספר. אחד מיסודות משנתו של ראב"א הוא שהסמכות בענייני האמונה נמצאת בפועל בקונסנסוס של האומה. הרעיון הזה מפותח בחיבורו הגדול של ראב"א אדרת האמונה⁷. בפירושו לספר הבהיר משתמש ראב"א ברעיון זה כדי לקבוע את היחס המתאים לדברי המקובלים, אותם יש לשפוט על פי המקובל בהסכמה הכללית של האומה.

בתיאור דרכם של המקובלים מציין ראב"א שהם אינם טורחים להוכיח את דעותיהם בהוכחה כלשהי. הם טוענים שדעותיהם מקובלות, אך לאמיתו של דבר מבססים את דבריהם על פרשנות פסוקי המקרא ומאמרי חז"ל, דהיינו עמדותיהם למעשה מבוססות על הפרשנות. ראב"א רומז שפרשנותם היא שרירותית ולקויה, וכדי להוכיח את זה עובר לדיון בדרכי הפרשנות.

תורתו הפרשנית של ראב"א

הגישה הפרשנית של ראב"א קשורה קשר הדוק לתורת האמונה שלו. כאמור, לדעתו, האמונה חייבת להתבסס על הקונסנסוס הרחב של האומה – על המפורסמות כלשונו של ראב"א. מכאן שיש לשפוט את הכתוב ודברי חז"ל עפ"י קנה-מידה של הדעות המפורסמות. "אין ראוי לסמוך האמונות אל פשטי המאמרים", כי ההבנה לפי הפשט יכולה להביא, למשל, להגשמת האל. הקריטריון העיקרי בפרשנות הכתובים הוא שוב "הדעת הכולל המפורסם בכל האומה". הקריטריון הזה ערב לכך שלא ניפול

¹ "ואשר הביאני לזה הוא כי עמדו באמתנו אנשים יקראו עצמם מקובלים, להם אמונות קצתם מסכימות לראוי וקצתם נוטות... ויתחזקו בהם [במאמרי ספר הבהיר] בדיעותיהם הנוטות" (א2).

² יתכן שפירוש ספר יצירה לרס"ג היה לו לדוגמא.

³ דוגמא של ביקורת קדומה על ספר הבהיר מביא אברמס (בהיר, אברמס, עמ' 48).

⁴ לגבי ההבדל בין ראייה ומופת ראו פירוש מהמלות זרות לר"ש אבן תיבון, ערך "מופת". והשוו גם לדברי ר' יהודה בן שלמה הכהן במדרש החכמה: C. Sirat. "Juda b. Salomon ha-Cohen: philosophe, astronome et peut-être kabbaliste: de la première moitié du 13e siècle" // Italia 1,2 (1978), p. 57

⁵ כל ההפניות בגוף הטקסט לפירוש ספר הבהיר לראב"א הם עפ"י כ"י ותיקן 250.6.

⁶ עד כמה ראב"א רואה בספר הבהיר מקור אותנטי וסמכותי ראה להלן.

⁷ ראו שלום גונברג ואורי גרשוביץ, "ספר אדרת האמונה לר' אליהו בן אליעזר הירושלמי: השער הראשון", דעת 49, תשס"ב, עמ' 86-47, להלן: גונברג, גרשוביץ, אדרת אמונה).

אורי גרשוביץ' (האוניברסיטה העברית בירושלים)

פירוש פילוסופי לספר הבהיר מהמאה הי"ד¹

ספר הבהיר נתחבר במאה הי"ג וזכה להערכה רבה בקרב המקובלים². הוגים יהודיים בעלי השפעה רבה, כמו הרמב"ן, השתמשו בספר הבהיר בכתביהם. נכתבו לא מעט פירושים לספר, אך רובם שייכים לזרם הקבלי של ההגות היהודית³. ההוגים הרציונליסטיים בדרך כלל לא התייחסו לספר הבהיר⁴, אך במאה הי"ד אנו מוצאים נסיון יוצא דופן של פירוש פילוסופי סדיר לספר הבהיר. מחבר הפירוש הוא ר' אליהו בן אליעזר הירושלמי מקנדיה (להלן ראב"א)⁵. הפירוש נכתב בשנת קמ"ה⁶, ונשתמר בכ"י יחיד – ותיקן 431 (ס' 504). הפירוש כולל התייחסות ל"ט המאמרים הראשונים של ספר הבהיר. פירוש זה מוזכר בהקשרים שונים במספר מאמרים⁷, אך לא נידון במחקר מלבד עבודת מ"א של ד"ר מיכאל שניידר שנכתבה בהדרכתו של פרופ' ש' רוזנברג. במאמרי זה אתייחס למניעיו ומטרותיו של ראב"א בפירושו, לדרכי הפרשנות שלו, ואנסה לתת סקירה של התוכן הפילוסופי שהמחבר מוצא בספר הבהיר.

על הצורך לפרש את ספר הבהיר ועל דרכם של המקובלים

כאמור, עצם פנייתו של ראב"א, המשתייך לזרם רציונליסטי, לפרש את ספר הבהיר מהווה עובדה מפתיעה למדי ואומרת דרשני. מסתבר שהמניע העיקרי של

¹ תודתי נתונה לד"ר מיכאל שניידר אשר התחיל לחקור את הגותו של ר' אליהו בן אליעזר בעבודת המסטר שלו ומסר לידי את עבודתו שלא נשתמרה בספרייה. נעזרתי רבות בהערותיו המחכימות. הריני אסיר תודה גם לפרופ' שלום רוזנברג, אשר הפנה את תשומת לבי לחיבוריו של ר' אליהו בן אליעזר והדריך אותי בעבודת דוקטור שלי באוניברסיטה העברית. אף התחלנו יחד עם פרופ' שלום רוזנברג לעבוד על המהדורה המדעית של פירוש ספר הבהיר לר' אליהו בן אליעזר, אך העבודה טרם הסתיימה.

² ראה דברי מבוא של מ' אידל למהדורתו של ד' אברמס: ספר הבהיר על פי כתבי היד הקדומים, לוס אנג'לס, תשנ"ד (להלן: בהיר, אברמס) עמ' 1-1; סקירה תמציתית של תולדות המחקר בעמ' א וביבליוגרפיה בהערות 1-6.

³ ראה רשימת הפירושים והחיבורים הדנים בספר הבהיר אצל אברמס, בהיר, עמ' 103-58.

⁴ ראו, אמנם, חיים קרייסל, לויט חן לר' לוי בן אברהם: מעשה בראשית, ירושלים, תשס"ד, עמ' 235, 397; להלן: לויט חן; וגם שלום רוזנברג, "ארבעה טורים לר' אברהם בר' יהודה, תלמידו של דון חסדאי קרשקש". מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג, ד, תשמ"א (להלן: רוזנברג, ארבעה טורים), עמ' 567, ש' 15 ואילך. ראו גם רח"ק, אור ה', מאמר א', כלל ג', פרק ג'. ר' נסים בר' משה ממרסיי פעמים מצטט קטע מספר הבהיר, אך מייחס אותו לקובצי המדרש הידועים, כגון בראשית רבה ופרקי דר' אליעזר (חיים קרייסל, מעשה נסים: פירוש לתורה לר' נסים ממרסיי, ירושלים, תש"ס – להלן: מעשה נסים, עמ' 89, הערה 30; עמ' 218, הערה 26).

⁵ על ראב"א וחיבוריו ראו אורי גרשוביץ'. פירוש ספר איוב לר' אליהו בן אליעזר הירושלמי מקנדיה בהקשר של הפרשנות הפילוסופית היהודית בימי הביניים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשס"ט (להלן: גרשוביץ', פירוש איוב), עמ' 17-20.

⁶ כי הרי בגוף הטקסט אנו קוראים: "כן חדוש העולם מהיום הקמ"ה, ולא פחות ולא יתר" (כ"י וטיקן 431, 10, ש' 23-24).

⁷ ראו בהיר, אברמס, עמ' 58-59.