

אוניברסיטת תל אביב

הפקולטה למדעי-הרוח ע"ש לסטר וסאלי אנטין

בית הספר למדעי היהדות וארכאולוגיה ע"ש חיים רוזנברג

ר' יהונתן אייבשיץ וגישתו למדע

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

מאת: יהושע מאירסון

מנחה: פרופ' מעוז כהנא

הוגש לסנאט של אוניברסיטת תל אביב

בעבודה זו אבקש לתאר את הגותו של ר' יהונתן אייבשיץ דרך התמקדות בכתיבתו המתייחסת לידע מדעי. במהלך העבודה הצגתי את הידע המדעי של ר' יהונתן, ביקשתי להצביע על מקורותיו העשירים של הידע ולאפיינ את תגובתו של ר' יהונתן להשתנות הידע המדעי בעת החדשה המוקדמת. ר' יהונתן פיתח מודל של התמודדות עם מצבים של התנגשות בין ידע חדש לידע מסורתי כפי שהוא מופיע בספרות התלמודית. המודל של ר' יהונתן התמקד בהשתנות המתמדת של ידע המבוסס על ניסויים לעומת היציבות של הידע המסורתי. הידע המסורתי היציב, שלדברי ר' יהונתן נכתב ברוח הקודש, מהווה מקור לידע ברור, בניגוד לידע המשתנה באופן תדיר שאינו נותן תשובה חד-משמעית וברורה למתרחש בעולם. לאור הנחה זו ביקש ר' יהונתן לעמת בין הידע המסורתי לידע החדש ולהצביע על עליונותו של המסורת ורוח הקודש על פני הידע החדש.

בפרק הראשון סקרתי את היסודות המדעיים שהנחו את אנשי המדע במאות השש-עשרה והשבע-עשרה תוך השוואה למקבילות בדברי ר' יהונתן. במאות האלה התבססו מספר יסודות מדעיים שונים זה מזה שתפקדו כפרדיגמות מדעיות. במקביל לידע האריסטוטלי שהיווה עדיין פרדיגמה משמעותית, התפתחו פרדיגמות נוספות, כגון התאוריה המכניסטית והתאוריה הנאופלאטונית. במהלך הפרק סקרתי את ההופעות השונות של התאוריות האלה בדברי ר' יהונתן ואת השימוש שעשה בהן. לקראת סוף הפרק הצבעתי על התאוריה האלכימית כתאוריה שר' יהונתן הפנים באופן עמוק ומשמעותי. ביקשתי להדגיש את ההבדלים בין ר' יהונתן לר' יעקב עמדין בשימוש ברעיונות אלכימיים, והצעתי שהבדלים אלה נובעים מהבדלים בין התורות האלכימיות השונות שלהן היו שניהם חשופים. בנוסף ביקשתי להציע שהדמות של האלכימאי היוותה אצל ר' יהונתן מודל לשימוש בידע חדש והשראה ליכולת לסנן בין ידע 'טוב' לידע 'רע'.

בפרק השני ניתחתי את הקשרים שבין ר' יהונתן לכתבי דקארט. הצבעתי על כך שככל הנראה בשנות העשרים של המאה השמונה-עשרה הייתה לר' יהונתן היכרות שטחית בלבד עם רעיונות קרטזיאניים, והוא הכניס את הרעיונות הקרטזיאניים שהכיר לתבניות חשיבה מדייוואליות. משנות השלושים ואילך נראה שר' יהונתן נחשף בצורה יסודית יותר לרעיונות קרטזיאניים, הפנים אותם ובעקבותיהם יצר את ה'מודל של רוח הקודש'. בהשראת הספקנות הקרטזיאנית פיתח ר' יהונתן מודל המאפשר ידיעה ודאית.

בפרק השלישי בחנתי את הפולמוס שהתרחש בפראג בעשור הראשון של המאה השמונה-עשרה ועסק ב'מינקת בעל חלב ארסי'. סביב הפולמוס הזה נחשפו עמדות הנוגעים בדבר בעניין קבלת ידע רפואי כידיע מוסמך וברור והדרך שניתן ליישם ידע רפואי בהקשר הלכתי. ניתחתי את עמדות הפוסקים שעסקו בסוגיה וביקשתי להדגיש עד כמה הייתה עמדתו של ר' יהונתן חריגה ביניהן. בהמשך הדברים ביקשתי להראות את מקורות ההשפעה הקרטזיאניים על ר' יהונתן שבעקבותיהם התבסס חוסר אמונו בידע הרפואי. ר' יהונתן ביקר את הידע הרפואי וטען שבניגוד לרופאים מהעבר שהחזיקו ב'ספר רפואות' המכיל ידע רפואי מסורתי וברור, 'הרופאים האחרונים' "לא השיגו במציאות הטבע ככלב המלקק מהים". בסוף הפרק הצגתי מקרה נוסף של מינקת בעלת חלב ארסי, מקרה שבו הביע ר' יהונתן עמדה שונה מהעמדה שניתחתי לעיל, וביקשתי לעמוד על מניעיו השונים של ר' יהונתן בשני הפולמוסים האלה.

בפרק הרביעי ביקשתי לנתח את הידע האנטומי של ר' יהונתן. לטענתי, את התגלית בת המאה השבע-עשרה על מחזור הדם קיבל ר' יהונתן על פי ההסבר הקרטזיאני-מכניסטי שלה, והדבר התבטא הן בדרשותיו והן בפסיקותיו ההלכתיות. התפיסה של זרימת הדם כזרימה מחזורית אפשרה לר' יהונתן להציג את גוף האדם כמערכת מכנית-הוליסטית שבה קיימת השפעה הדדית בין האיברים השונים. הסברתי כיצד תפיסה זו הנחתה את ר' יהונתן הן בפולמוס סביב הסיפור לעיל על המינקת והן בפסיקות הלכתיות נוספות. בנוסף הראיתי כיצד התבטאה גישתו של ר' יהונתן הן בספר 'ואבוא היום אל העין' והן במהלך פולמוס הקמעות.

בפרק החמישי הצגתי את עמדתו של ר' יהונתן בפולמוס בין מהר"ל לעזריה מן האדומים. ראשית ביקשתי למקד את הוויכוח בין מהר"ל לעזריה ולהצביע על כך שעיקר המחלוקת ביניהם נסובה סביב ידע מדעי והאפשרות שחכמי התלמוד עלולים לטעות. הראיתי שעיקר הביקורת של מהר"ל על עזריה נוגעת לשאלת הידע המדעי של חכמי התלמוד. עזריה נקט בקריאה ראלית-פשטנית של דברי חז"ל וטען בעקבות כך כי החכמים שגו במקומות רבים. לעומתו הציב מהר"ל את דבריהם כנוגעים לעניינים שברוח ולא כעוסקים בממשי. בתוך ביניהם נמצא ר' יהונתן שקרא את דברי חז"ל קריאה קונקרטי, אך מצד שני הוכיח שהם לא טעו, אלא להיפך, דבריהם מתאימים לידע מדעי עדכני. ר' יהונתן, שהביע הזדהות פומבית עם מהר"ל, היה בסופו של דבר קרוב יותר לעמדותיו של עזריה מבחינת קריאת דברי חז"ל כאמירות ראליות. בסוף הפרק הצעתי שמקור השראה וכן מקור לידע רחב נמצא לר' יהונתן בכתבי אתנסיוס קירכר. קירכר היה מלומד ישועי שכתב על מגוון נושאים ונחשב למדען פופולרי ביותר במאה השבע-עשרה. ביקשתי להוכיח שר' יהונתן קרא חלק מחיבוריו והגיב עליהם באופן ביקורתי.

בפרק השישי ניתחתי את יחסו של ר' יהונתן ליוסף שלמה רופא [=יש"ר] מקנדיאה, 'לספר אילם' שנכתב על ידו בפרט ולדמותו של יש"ר בכלל. ר' יהונתן התעמת באופן חריף עם דברי יש"ר בספרו, וטען שהיה מקום להחרים אותו בעקבות הכתוב בספר. בניגוד ליחסו זה לספר אילם, קיבל ר' יהונתן בהערכה רבה את חיבוריו הקבליים של יש"ר בקובץ 'תעלמות חכמה' ונשען עליהם במידה מרובה בספריו שלו – 'שם עולם' ואף 'ספר מירב'. כדי להסביר את הפער הזה ביחסו של ר' יהונתן לכתביו השונים של יש"ר, ביקשתי לטעון כי הסתמכותו של ר' יהונתן בחיבוריו הקבליים על יש"ר הייתה הסתמכות רטורית בעיקרה ולא העידה על יחסו האמיתי ליש"ר, יחס שנחשף בספר מירב.

בששת הפרקים הראשונים בחנתי את גישתו של ר' יהונתן לידע מדעי ולמתווכי ידע יהודים – עזריה ויש"ר. בשני הפרקים האחרונים ביקשתי לבחון את עמדתו של ר' יהונתן כלפי ידע חדש מזוויות נוספות.

בפרק השביעי בחנתי את אופן התייחסותו של ר' יהונתן לידע שבתאי-קרדוזיאני. ערכתי השוואה בין ספר מירב לספר שם עולם והבהרתי שר' יהונתן הוא מי שכתב את שני הספרים. בהמשך ביקשתי לעמוד על כך שהמקור לדברי ר' יהונתן נמצא בדורש 'זה אלי' מאת אברהם קרדוזו. הדגשתי את הדומה והשונה בין דברי ר' יהונתן לדברי קרדוזו, כשההבדל המרכזי ביניהם קשור בשאלת הפצת 'סוד האמונה' – בעוד שקרדוזו ראה בכך משימה הכרחית לקידום הגאולה, הסתייג ר' יהונתן מהפצת סוד האמונה וסבר שאין בכך הכרח. הבדל משמעותי נוסף ביניהם נוגע למקור הדברים – בעוד שקרדוזו ראה בחשיפת סוד האמונה תגלית אישית שלו, ביקש ר' יהונתן להוכיח, בעיקר בספר שם עולם, שהשיטה התאולוגית הקרדוזיאנית (בלי להזכיר את קרדוזו בשמו) מתאימה ביסודה לדברי כל המקובלים –

האר"י, הרמ"ק ותלמידיהם. בפרק זה ניתן להיווכח כיצד השתמש ר' יהונתן בידע שבתאי-קרדוזיאני: הוא לקח את ה'חלק הטוב' ודחה את ה'חלק הרע' מתוך דברי קרדוזו, וכך יצר תאולוגיה 'כשרה'.

בפרק השמיני ניתחתי את התמודדותו של ר' יהונתן בספריו ההלכתיים – 'כרתי ופלתי', 'אורים ותומים' ועוד – עם השולחן ערוך והגהות הרמ"א. גם הידע בספרים האלה הינו חדש יחסית לתלמוד וכתבי הראשונים. בניגוד לדוגמאות מהפרקים הקודמים שבהן הידע המסורתי והעתיק נחשב לידע מהימן יותר הנובע מרוח הקודש, כאן התהפך טיעונו של ר' יהונתן. לדבריו, השולחן ערוך והרמ"א נכתבו ברוח הקודש, ועל כן יש לקבל את דבריהם ולהסביר מחדש את התלמוד כאשר מתגלעת סתירה בינו לבין השולחן ערוך והרמ"א. דווקא הידע החדש המקבל את חותמת רוח הקודש הופך להיות הידע היציב, ועל התלמוד להתארגן סביבו באופן גמיש. במהלך הפרק ניתחתי את הדרך בה ר' יהונתן התמודד עם קושיות מהתלמוד על הרמב"ם והשולחן ערוך. בנוסף בחנתי ויכוח סוער שהרחש בשנת 1725 בפראג בין ר' יהונתן לבין רב העיר, ר' דוד אופנהיים. מתוך דברי ר' יהונתן בנידון התחדדו גישתו ויחסו לדברי הרמ"א שעמדו במוקד המחלוקת.

בסוף העבודה הצגתי את המהדורה המוהדרת על ידי של ספר מירב כפי שהוא מופיע בכתב היד שתצלמו נמצא בספריה הלאומית. לספר הוספתי מבוא והערות שוליים הכוללות הפניות למקורותיו של ר' יהונתן ולמקבילות שבספר מירב וכתביו האחרים.

בעבודה זו ביקשתי 'לחלץ' את ר' יהונתן מן הוויכוח על אודות הקמעות והשבתאות ולהציג קווים נוספים לדמותו המיוחדת והרבגונית. ר' יהונתן, שהיה אדם בעל ידע עצום הן בספרי התלמוד, ההלכה והקבלה והן בספרות חיצונית רחבה הכוללת את כתבי דקארט, קירכר, ספרי מגיה ועוד, עולה מתוך הדברים כדמות חד-פעמית שעדיין רב בה הנסתר על הגלוי.

תוכן עניינים

1	מבוא
1	סקירה ביוגרפית
6	ר' יהונתן כמלומד
7	ספר מירב
7	סקירת המחקר
13	מבנה העבודה
15	פרק 1
15	ר' יהונתן אייבשיץ והיסודות של החשיבה המדעית בעת החדשה
16	המדע האריסטוטלי
25	נאופלאטוניזם
28	מכניזם
29	אלכימיה
37	סיכום
42	פרק 2
42	רעיונות קרטזיאניים בכתבי ר' יהונתן
44	אזכורים מפורשים של דקארט בכתבי ר' יהונתן
48	דקארט בספר מירב
50	תהליך החשיבה הקרטזיאני
55	השימוש בחושים לעומת רוח הקודש
58	רוח הקודש הקרטזיאנית
59	המסורת מייצרת ודאות
60	סיכום
63	פרק 3
63	ידע רפואי, ידע מדעי וחכם יהודי
63	יחס ההלכה לידע רפואי
65	מי הם הרופאים ומה הם יודעים?
68	מינקת עם חלב ארסי
75	עמדתו של ר' יהונתן
81	הרופאים האחרונים, ר' יהונתן ודקארט
88	סיכום – תלמיד חכם ורופא
89	מינקת עם חלב ארסי – סיבוב שני
96	פרק 4
96	גוף האדם על פי ר' יהונתן
99	השינויים בעולם הרפואה
101	גוף האדם כמכונה/שעון
104	מעבר הדם בין חדרי הלב
106	מחזור הדם
108	שימושים הלכתיים במחזור הדם הקרטזיאני
111	תפקידו של הלב על פי ספר ואבוא היום אל העין
112	היחס להקזת דם במסגרת פולמוס הקמעות
118	סיכום
120	פרק 5
120	ר' יהונתן בין עזריה למהר"ל

120.....	הידע המדעי של חכמי המשנה והתלמוד בעיני הראשונים
123.....	היחס בין הבאר השישי בספר באר הגולה לפרק י"א מספר מאור עינים
127.....	המחלוקת בין מהר"ל לעזריה
132.....	תגובת ר' יהונתן לויכוח
142.....	ננס על גבי ענק
147.....	סיכום
148	פרק 6
148	רבי יונתן קורא ומגיב לכתבי יש"ר מקנדיאה.....
149.....	יחסו של ר' יהונתן ליש"ר בספר מירב
156.....	הוויכוחים הסמויים של ר' יהונתן עם יש"ר
162.....	יש"ר כאיש קבלה
166.....	סיכום
168	פרק 7
168	יחסו של ר' יהונתן אייבשיץ לאברהם קרדוזו.....
169.....	דמותו של אנוש
171.....	ההקבלה בין ספר מירב לספר שם עולם
175.....	ר' יהונתן וקרדוזו
179.....	הפנמה והחצנה – בין ר' יהונתן לקרדוזו
182.....	כוונות התפילה
184.....	סיכום
187	פרק 8
187	פסיקה כרמ"א ושולחן ערוך – החזרת עטרה ליושנה.....
187.....	מאה שנות נושאי כלים
190.....	הדפסת ספרי הראשונים הספרדים
193.....	הכרעה כשולחן ערוך ורמ"א
195.....	השולחן ערוך והרמב"ם
198.....	ההגנה על הרמב"ם והשולחן ערוך
200.....	מחלוקת בעניין חלב שעל גבי הדקין
213.....	סיכום
215	מבוא לספר מירב.....
215.....	תיאור כתב היד
218.....	תיאור כתב היד של ספר מירב
224.....	הנושאים הנדונים בספר מירב
226	ספר מירב.....
290	סיכום.....
292.....	"חרקו עלינו שן כל העמים"
294.....	ר' יהונתן ואתנסיוס קירכר
294.....	ר' יהונתן – נאופלאטוני או רציונליסט
295.....	'בליעת' הידע המדעי
298	נספח.....
298	ביו-ביבליוגרפיה של כתבי ר' יהונתן.....
298.....	הספרים שנדפסו בחייו של ר' יהונתן
300.....	הספרים שנדפסו לאחר פטירתו של ר' יהונתן
309	קיצורים ביבליוגרפיים.....

שאלת היחס לידע מדעי מתחדש והאופן שהידע משפיע על העמדה הדתית בכלל ועל הידע המקובל שעובר במסורת בפרט מנסרת בחללו של עולם דורות רבים. הידע המדעי במובנו הרחב, קרי תמונת העולם שהאדם מצייר לעצמו על העולם וכיצד הוא פועל, משפיע באורח חד-משמעי על עמידתו של האדם מול האל. הדרך שהאדם תופס את היקום שסביבו יוצרת הקשרים חדשים ביחס למערכות הדתיות והתרבותיות שהוא חי ופועל בהן. אינו דומה האדם המסתכל על מערכות השמיים ומבין אותן על פי תיאוריהם של אריסטו ותלמי ורואה בעולמו את מרכז היקום הסופי והמוגבל, לאדם המודרני התופס את מקומו כנקודה צדדית אי-שם ביקום אינסופי.

תפיסת העולם המדעית והאופן שהמדע מתפתח ומתקדם מנקודה לנקודה מושפעים בתורם ללא ספק מאותם הקשרים דתיים, תרבותיים וחברתיים. אינו דומה האדם הקורא בכתבי הקודש ומוצא בהם את התשובות לכל ספקותיו, לאדם החוקר את העולם ומבקש לייצר תפיסה מדעית במנותק מכתבי הקודש.

ההיזון החוזר שבין תפיסה מדעית להקשר דתי ותרבותי עומד במוקד העניין שאני מבקש לחקור. המצב בעת החדשה המוקדמת, שתמונת העולם התחילה להתערער ולהשתנות בעקבות ידע חדש, ורעיונות חדשים הנוגעים ליסודות המדעיים שעליהם עמדה תמונת העולם צצו ועלו על פני השטח, יצר צורך בהקשרים תרבותיים חדשים. כיצד נבנו ההקשרים האלה, וכיצד הם השליכו על תפיסות רוחניות מחד ועל שאלות הלכתיות-ראליות מאידך – זוהי השאלה שביקשתי להבהיר במהלך העבודה.

ר' יהונתן אייבשיץ היה בזמנו, והינו עד היום, דמות חידתית וקשה לפענוח שעמדה במוקד של התרחשויות דרמטיות במאה השמונה-עשרה. המוקד המרכזי בבחינת דמותו של ר' יהונתן נסב סביב האשמתו בשבתאות. ההתמקדות הספציפית הזו של המחקר הסתירה צדדים נוספים באישיותו ובהגותו, צדדים שעשויים להאיר מחדש את דמותו, את התקופה ואת השינוי הדרמטי שחל בקהילה היהודית לאורך המאה השמונה-עשרה. במחקרי אבקש להוסיף גוונים לדמותו הרבגונית של ר' יהונתן, ולהראות כיצד הוא התמודד עם ידע מדעי חדש, וכיצד הוא הפנים יסודות מדעיים חדשים ושילב אותם בהגותו.

סקירה ביוגרפית

ר' יהונתן אייבשיץ נולד בפּינְטְשׁוֹב¹ בשנת 1690.² המשפחה עברה לאייבשיץ לרגל מינויו של אביו, ר' נתן נטע, לרב העיר. האב נפטר כשנה לאחר שנתמנה לרבה של אייבשיץ, ור' יהונתן הצעיר³ נדד בין

¹ ישנה מחלוקת בין כותבי תולדות חייו של ר' יהונתן אם הוא נולד בפּינְטְשׁוֹב או בקרקוב. ראו: ליבס, סוד האמונה, עמ' 233, ובהערות שם.

² שנת לידתו של ר' יהונתן נתונה אף היא בוויכוח בין כותבי קורות חייו. ראו: דמביצר, כלילת יופי, חלק א' דף קי"ח עמ' ב' – דף קי"ט עמ' ב'; צינץ, גדולת יהונתן, עמ' 226–227, וראו בהערות ר' צבי הורוויץ שבסוף הספר, הערה ג' (ללא מספור עמודים); גרינוואלד, אייבשיץ, עמ' 44–49.

³ ראו: דמביצר, שם, דף קי"ט עמ' א', שבפנקס של החברא קדישא של אייבשיץ נכתב כי ר' יהונתן היה בן 12 בלבד בשעת פטירת אביו, וראו בדיונים במקורות הנזכרים בהערה הקודמת.

ערי אירופה⁴ עד שהגיע לפראג בשנת 1710.⁵ שם נשא ר' יהונתן לאישה⁶ את עלקלי⁷ בת ר' יצחק שפירא.⁸ בפראג עמד ר' יהונתן בקשר עם ר' יונה לנדסופר⁹ ועם ר' שמואל קרקוור,¹⁰ תלמידיו של רבי

⁴ חוסר בהירות קיים באשר לקורותיו של ר' יהונתן בשנים אלו, היכן שהה ואצל מי למד. ראו: בית יהונתן הסופר, דף א' עמ' א', שמציין שר' יהונתן שהה בנערותו בווינה. צינץ, גדולת יהונתן, עמ' 5–6, 213, שכתב כי שהה בפרוסטיץ ולמד אצל ר' מאיר אייזנשטאט מחבר שו"ת פנים מאירות [יערות דבש, חלק א' עמ' ע"ז], וכן שהה בהעלישו, שם למד אצל ר' אליעזר איטונגא. פעלד, חלקי אבנים, עמ' רל"ו, כתב שמשנת תס"ח כבר כיהן ר' יהונתן ברבנות בומסלא למשך שלוש שנים. טפליצקי, אופנהיים, עמ' 90, כתב שר' יהונתן למד אצל רבי אברהם ברודא בליכטנשטט, ובניגוד לכך, ראו שם, עמ' 150. לגבי האפשרות שר' יהונתן למד ישירות מפי ר' אברהם ברודא ראו פרק 3 הערה 82.

ראוי להעיר כאן על טענתה של רחל אליאור שר' יהונתן אומץ על ידי ר' מאיר אייזנשטאט וראה בו את אביו החורג. ראו: אליאור, בעל שם טוב, כרך ב' עמ' 333 ופעמים רבות נוספות.

כאשר הספיד ר' יהונתן את ר' מאיר אייזנשטאט, כתב עליו ר' יהונתן כך: "אשר צירים אחזתני בשומעי הוא הגאון מפורסם בעולם התורה ויראה **אלוף נעורי אשר למדתי אצלו** כ"מ מאיר הרב אב"ד דק"ק אייזן שטאט ז"ל הלך למנוחות." [יערות דבש חלק א' עמ' ע"ז]. בתיאור זה אין ר' יהונתן מזכיר שגדל אצלו, אלא רק שבנערותו למד אצלו תורה. בניגוד לתיאור הזה, כאשר הספיד ר' יהונתן את חותנו כתב: "כי נלקח מאתי מחמד עיני פארי חבוש עלי עטרת ראשי חותני אשר מנעורי גדלני כאב ה"ה הגאון המפורסם [...] מוה' יצחק שפירא בן הרב הגדול מו"ה מיכל [...] ומעי המו ומדי דברי זכור אזכרנו לעורר אבל יחיד ומי יחוש חוץ ממני כאשר אמרתי **שהוא ממש אבי** ותורתי דיליה הוא כי הוא **אשר לקחני מבית אבי באשר אבי ואמי עזבוני בילדותי ונתן לי בתו לאשה וגדלני והלבישני לא חיסר לנפשי מאומה ואם כן איפוא חוב הבן לאב עלי** והריני כפרת משכבו." [יערות דבש, חלק א' עמ' רצ"ז–רצ"ח]. ההבדל הברור בתיאור שתי הדמויות על ידי ר' יהונתן מורה שר' יהונתן לא ראה בר' מאיר את מי שאימץ אותו, אלא את מי שלימדו תורה בלבד. אינני מוצא לדברי אליאור מקור נוסף מעבר לתיאור ההגיוגרפי בספר גדולת יהונתן, עמ' 5.

⁵ תאריך זה מוסכם, וכך כתב ר' יהונתן בהסכמה לספר אשל אברהם מאת רבי אברהם ברודא: "כי בבואי לפראג שנת תע"ל [=ת"ע לפרט קטן]". וכן מתשובתו בעניין מינקת עם חלב ארסי (ראו להלן עמ' 68 ואילך): "כי שני שנים לערך לאחר שנעשה הדבר ההוא (הפולמוס אודות מינקת עם חלב ארסי שהתרחש בסוף שנת תס"ז ותחילת שנת תס"ח) באתי לפראג וכבר נסע הגאון הנ"ל (רא"ב). [בני אהובה, עמ' רצ"ח].

⁶ ישנה עדות מעניינת על דרשה שנשא ר' יהונתן בהיותו חתן בפסח של שנת ת"ע. ראו: יש מנחילין, סי' קמ"ה.

⁷ כך נכתב שמה על מצבתה, ראו: צינץ, גדולת יהונתן, עמ' 126, וכן ליימן, מצבה.

⁸ משפחת שפירא הייתה משפחה חשובה בפראג ולמשפחה היו קשרים רבניים ענפים, ראו לדוגמה פרק 3 הערה 49. על אודות משפחת שפירא ראו: טפליצקי, אופנהיים, עמ' 90–95, 116–120. ההספד של ר' יהונתן על חותנו ר' יצחק שפירא מופיע ביערות דבש, חלק א' עמ' רצ"ז–רצ"ח.

⁹ ר' יונה לנדסופר התעניין במדע ואף שילב את ההתעניינות הזו בתשובותיו ההלכתיות ובדרך לימודו. יש מקום לשער, אם כי אין לכך עדות טקסטואלית, שר' יהונתן הושפע ממנו בעניין זה.

התעניינותו של ר' יונה במדעים מתבררת מספר השו"ת שלו 'מעיל צדקה'. ראו שם לדוגמה: סי' ה' מפנה לספר הקאנון ולספרי אבן ראשד; סי' י"ג מסתמך על ה'מחקרים' בעניין מחט הנקובה בקורקבן; סי' כ"ז מסתמך על קיצור הגאומטריה למדידת גודל של גריס ומוסיף:

עין בלימוד ל"א לספרי וי"ו לאוקלידוס ואם יסכים הזמן אעתיק קצת מדבריהם בקונטרס מיוחד למען

יהי תורת ה' תמימה ולא נצטרך לדרוש החכמים מספרי זולתינו דרשו מעל ספר ה'.

ואכן בסוף הספר הוסיף ר' יונה קונטרס מלוקט מספרי אוקלידס.

בקיאותו של ר' יונה במדעים ואופן השימוש שלו בהם מתוארים באופן מרתק על ידי ר' פנחס קצנלבוגן בספרו 'יש מנחילין':

יותר שהיה [=ר' יונה, י"מ] חכם מופלג חריף ובקי בש"ס ופוסקים היה ג"כ מופלג ממש בשבע חכמות ידועות ליודעים [...] למחרתו בשישי בשבת מיד אחר תפלת שחרית באנו אנחנו תלמידי רבנו מהרש"ק [=ר' שמואל קרקוור, י"מ] ז"ל לביתו [...] והיה החסיד [=ר' יונה, י"מ] ז"ל מגיד לפנינו איזה הלכה בפנים מסבירות בטעמא דמילתא בחידוד ובסברות ישרות, ועל שהיה החסיד ז"ל חכם גדול בחכמות הטבעיות בענין גידול בריאת הביצה בדספני מארעא והיה החסיד ז"ל מחדש ע"פ אותו הענין בסברא דהאי סוגיא דשמעתתא הנ"ל, ועל אודות שהיה הדבר מופלא בעינינו ולא היו רגילין תלמידים של רבינו הקדוש [=ר' שמואל, י"מ] זצ"ל לחדש דבר בסוגיא שמעתתא כי אם ע"פ דברי המפרשים ולפלפל בהם בחידוד הסוגיא בהלכה ותו[ספות], לזה הייתי אני וחברי שהי' מאז ת"ח מופלג כ' שלמה בנו של מהרש"ק ז"ל מסתכלין זה בזה ומתוך עקימת שפתינו ומקריצותינו היה ניכר להשומעים את דברי החסיד, ונראה בעיניהם כאילו אנחנו משחקין ח"ו על דברי החסיד ז"ל [יש מנחילין, סי' ק"ח עמ' ר"ב–ר"ג].

ר' יונה היה "מופלג ממש בשבע חכמות" ואף עשה שימוש בחכמות אלו בבואו להתמודד עם סוגיות למדניות. דבר זה היה לפלא בעיני ר' פנחס שכתב כי הוא ור' שלמה בן ר' שמואל קרקוור עיקמו שפתייהם וקראו אחד לשני כתגובה לתופעה המשונה בעיניהם.

אברהם ברודא [להלן: רא"ב].¹¹ בשנים 1713–1714 התגורר ר' יהונתן בהמבורג אצל סב אשתו, ר' מרדכי כהן.¹² בשנת 1714 חזר ר' יהונתן לפראג, וככל הנראה משנה זו ואילך הוא נשא בתפקיד בקהילה.¹³ ר' יהונתן נשאר בפראג עד שנת 1742, ואז עבר לכהן כאב בית דין של קהילת מיץ.

על אודות שנותיו בפראג ישנן מספר עדויות המספרות על פעילותו הציבורית והתורנית.¹⁴ קיימת עדות כבר משנת 1722 על מתיחות ששררה בינו לבין רב העיר ר' דוד אופנהיים [להלן: רד"א].¹⁵ בחודש סיון שנת 1725 נתגלע ויכוח הלכתי משמעותי בין ר' יהונתן לבין רד"א בדיני טרפות.¹⁶

בחודש אלול באותה שנה, שנת 1725, נתפסו כתבים שבתאיים בידי משה מאיר קאמינקר במנהיים ובפרנקפורט, ובתוכם כתב יד של ספר 'ואבוא היום אל העין' שיוחס לר' יהונתן.¹⁷ בעקבות החשיפה של הכתבים השבתאיים וחשיפת קיומה של רשת שבתאית סודית שהפיצה רעיונות שבתאיים, הוכרזו חרמות כנגד השבתאים בקהילות פרנקפורט דמיין, ג' קהילות – אלטונה-המבורג-וונדסבוק [להלן: אה"ו] – ואמסטרדם.¹⁸ ר' יהונתן לא הוזכר בשמו בחרמות האלה, על אף שלכל המעורבים היה ברור שהוא חיבר את כתב היד.¹⁹ ר' יהונתן הכריז אף הוא בפראג על חרם²⁰ כנגד השבתאים,²¹ ובמידה מסוימת הצליח להשקיט את הרוחות שמסביבו.²²

החל משנת 1726 החל ר' יהונתן לשמש כקדם-צנזור מטעם הקהילה היהודית בפראג ועבד בצמוד לצנזור הראשי הנזיר פרנסיסקוס הסלבואור על מהדורה חדשה של התלמוד.²³ נראה שלעבודה זו

¹⁰ על אודותיו ראו פעלד, חלוקי אבנים, עמ' שע"ח. לדבריו ר' יהונתן לא היה תלמידו של ר' שמואל, אולם מדברי ר' יהונתן נראה שכן למד אצלו וכך כתב: "זזה התי' [רוץ] אמרתי בשנת תע"ח כשלמדתי בדיבוק חכמים לפני מ"ו [=מורי ורבי] הגאון מוהר"ר שמואל מקראקא זלה"ה בפראג." [תומים, סי' מ"ט סעי' ו'].

¹¹ ראו בני אהובה, עמ' רצ"ח. הסכמה לספר אשל אברהם.

¹² ראו הקדמה לכרתי ופלתי. לדברי ר' יעקב עמדין [להלן: יעב"ץ], בהמבורג נפגש ר' יהונתן עם נחמיה חיון [בית יהונתן הסופר, דף א' עמ' א'], אם כי סביר להניח שהם נפגשו עוד קודם לכן בפראג. חיון שהה בפראג בחורף בשנת תע"ב [ראו מכתבו של ר' נפתלי כ"ץ בקונטרס: חכם צבי, לעיני כל ישראל. וכן: גרץ, דברי ימי ישראל, עמ' 593–595]. לדברי גרץ [שם, עמ' 366, 461], חיון היה גורם משמעותי שהשפיע על ר' יהונתן ולימד אותו תורות שבתאיות. וכן ראו: קרליבך, חגיז, עמ' 88–89.

¹³ ראו לוחת עדות עמ' 106: "כי מיום דע"ת לפ"ק שמתי תורה בישראל להקים עד"ת ביעקב ותורה שם בישראל ומאז לא פסקה ישיבה מתוך ביתי להשקות מים לצאן קדושים מי חיים הם למוצאיהם ולגול אבן הטיפשות מעל פי הבאר". וראו צינץ, גדולת יהונתן, עמ' 7–8, 227. לעומת זאת, ראו פוטיק, יעב"ץ, עמ' 69–70, הטוען שר' יהונתן לא שימש כדרשן עד שנת תפ"ו. אולם פוטיק לא התייחס לציטוט לעיל מתוך לוחת עדות.

¹⁴ על פי המתואר בספר שם עולם, בשנים אלו ר' יהונתן נסע לווינה לצורך הקהילה בפראג: "מפני שאז נתחדשו גזירות המלך שבין פרק לפרק בתולה נישאת גזר אף על הזכרים, ונשתלח מורי הרב לטובת הציבור לקרית מלך רב ווינא בהשתדלות חריצות כולי האי ואולי להשיב חמת המלך מהשחית" [שם עולם, עמ' 188].

¹⁵ טפליצקי, כתב שביוני 1722 הוצא צו מלכותי האוסר על קיום בתי מדרש חוץ מבית המדרש של רד"א. ראו טפליצקי, אופנהיים, עמ' 131–132. כשנה לפני כן נפטר ר' שמואל קרקוור, (נוסח מצבתו מופיע אצל: ליבן, גל-עד, עמ' 19 [מספר 45]), וסביר להניח שבשלב זה נתמנה ר' יהונתן לראש בית המדרש של רא"ב. הצו המדובר יכול ללמד על המתח שהיה קיים בין ר' יהונתן לרד"א החל משנת 1722.

¹⁶ על אודות הוויכוח הזה ראו בהרחבה עמ' 200 ואילך.

¹⁷ האירועים שהתרחשו בין השנים 1725–1726 תוארו ונדונו בהרחבה אצל: פרלמוטר, אייבשיץ, עמ' 26–5; קרליבך, חגיז, עמ' 167–194, וכן מצ'ייקו, מבוא, עמ' i–vii.

¹⁸ העתק הכרוזים נמצא בספר תורת הקנאות, דף ל"ז עמ' א' – ל"ח עמ' א'.

¹⁹ מצ'ייקו, מבוא, עמ' vi–viii.

²⁰ יחסו של רד"א לחרם בפרט ולר' יהונתן בכלל אינו ברור. מצד אחד רד"א לא חתם על החרם, ומי שהיה חתום בראש החרם היה ר' יהונתן עצמו. מצד שני יעב"ץ כתב שרד"א לא הסכים להחרים את ר' יהונתן בעקבות גילוי הכתבים. ראו בית יהונתן הסופר, דף ג' עמ' ב', שטוען שככל הנראה בעקבות קנאה אישית נמנע רד"א מלחתום על החרם.

²¹ העתק נוסח החרם נמצא בספר תורת קנאות, דף ל"ח עמ' א'–ב'.

²² מצ'ייקו, מבוא, עמ' xi.

²³ בעניין זה ראו בהרחבה מצ'ייקו, הרב והישועי. וכן ראו עמ' 298 ובהפניות שם.

בצמוד למלומדים ישועים ולהכרח להתעמת עמם בנוגע למגוון רחב של עניינים²⁴ הייתה השלכה על ההשכלה הכללית הרחבה של ר' יהונתן ועל הצורך שלו להרחיב את תמונת עולמו.²⁵ על עבודתו זו כקדם-צנזור זכה ר' יהונתן לביקורת חריפה מצדו של ר' משה חגיז.²⁶

במקביל להתרחשויות הללו, בשנות העשרים של המאה השמונה-עשרה עסק ר' יהונתן בכתיבת מספר חיבורים: 'בינה לעתים', 'ואבוא היום אל העין' [להלן: ואהא"ה], 'ספר מירב' ו'ספר שם עולם'.²⁷

בשנות השלושים של המאה השמונה-עשרה נראה כי חלה התייצבות מסוימת בפראג, ומערכת היחסים המתוחה בין ר' יהונתן לרד"א לא התפרצה שוב עד לפטירתו של רד"א בשנת 1736. במהלך שנות השלושים כתב ר' יהונתן את ספר 'בני אהובה'.²⁸ בשנת 1740 פרצה מלחמת הירושה האוסטרית שגרמה למצב קשה בעיר פראג.²⁹ ר' יהונתן הנהיג את הקהילה בשנים הראשונות של המלחמה, על אף שמעולם לא קיבל מינוי רשמי לרב העיר.³⁰

בשנת 1741 הוזמן ר' יהונתן לכהן כרבה של מיץ.³¹ הוא נענה להזמנה³² והגיע למיץ בקיץ של שנת 1742.³³ ר' יהונתן שימש כמנהיג קהילת מיץ במשך שמונה שנים עד שעבר לכהן כרבן של ג' קהילות אה"ו. בשנת 1748³⁴ נקרא ר' יהונתן לכהן ברבנות פיורדא. לדבריו, הוא היה מעוניין להיענות לבקשה, שכן בפיורדא בניגוד למיץ היה בית דפוס עברי, ור' יהונתן היה מעוניין להדפיס את ספריו ובעיקר את

²⁴ לתיאור של אחד מהדיונים הללו ראו יערות דבש, חלק א' עמ' צ"ג. לתיאור של הדיונים מהזווית הנוצרית, ראו שלום, ידיעות, עמ' 34.

²⁵ לניתוח ההשלכות של המפגש הזה על הגותו של ר' יהונתן בכלל ועל ר' יהונתן בפרט ראו כהנא, דת ומדע, עמ' 301–306, 318–321.

²⁶ על מכתבו של חגיז, ראו מצ'ייקו, הרב והישועי, עמ' 148–151. ר' יהונתן כתב מכתב תגובה והתנצלות על פעילותו כקדם-צנזור, ככל הנראה בתגובה למכתבו של ר' חגיז. ראו צינץ, גדולת יהונתן, עמ' 135–142.

²⁷ לגבי: בינה לעתים ראו להלן עמ' 304, ואהא"ה ראו להלן עמ' 308, זמן הכתיבה של ספר מירב ראו להלן עמ' 224, שם עולם ראו להלן עמ' 307.

²⁸ ראו להלן עמ' 305.
²⁹ תולדות המלחמה הזו מנקודת מבט יהודית בת-הזמן תוארו בספר אגרת מחלת. ראו ברנדס, אגרת מחלת. וראו במבוא מאת המהדיר.

³⁰ ראו ברנדס, אגרת מחלת, עמ' 2–5, 37. בספר זה מתואר ר' יהונתן כמנהיג העיר בשנים הראשונות של המלחמה. תוארו של ר' יהונתן הוא "הרב הדרשן מוהר"ר ר' יהונתן". בשנים אלו לא נזכר אף מנהיג רבני אחר. ראו צינץ, גדולת יהונתן, עמ' 212, אם כי הסברו לעניין לא משכנע, וייתכן שהיו סיבות אחרות לכך שר' יהונתן לא מונה לאב"ד פראג.

³¹ ראו את מכתב התשובה של ר' יהונתן לקהילת מיץ: צינץ, גדולת יהונתן, עמ' 149–152. התאריך הנקוב במכתב הוא י"ז בסיון שנת תק"א.

³² ראו את דברי ברנדס על עזיבת ר' יהונתן את פראג: "ואחרון הכביד פרישתו של אותו הצדיק מאתנו, ה"ה הגאון הרב החובל בלב ים התלמוד, קוטר יושר הלמוד, מוהר"מ יהונתן שיחי' לנצח אשר הי' לנו לעינים ובפרידתו מאתנו כמעט נתמוטטו עמודי התורה." [ברנדס, אגרת מחלת, עמ' 37].

³³ בהסכמה שנתן ר' יהונתן בתאריך כ"ו באדר ב' 1742 כתוב: "חותם פה פיורדא ורגלי כוננו ללכת לק"ק מיץ", היינו בתאריך זה הוא נמצא בדרכו לקהילת מיץ. ראו ליימן, הסכמות, עמ' 171–172.

³⁴ שנת תק"ו היא השנה שבה נפטר ר' ברוך כהנא, רבה של פיורדא (וראו את הספדו של ר' יהונתן עליו [יערות דבש, חלק א' דרוש י"ב]), אולם רק בשנת תק"ח נקרא ר' יהונתן לכהן כרבה של פיורדא ולא כמו שכתב גרץ, דברי ימי ישראל, עמ' 469, שהזמנה זו נשלחה בשנת תק"ו. בפנקס קהילת מיץ בכתב יד [מספר סרט במכון לתצלומי כתיבי יד: 2857] עמ' 46, כתוב כך: "פרוטסטאציון של קהל מיץ נגד קבלת האב"ד בק"ק פיורדא תק"ח לפרט. יום א' למד ניסן א' דר"ח אייר". ובעמ' 49 כתוב: "העתיק משטר קבלת האב"ד ר' יהונתן אייבשיץ, נעשה יום א' יד אייר תק"ח". ובעמוד לאחריו מופיעה התחייבות ובה נאמר שהחזזה בין הרב לקהילה הוא למשך שש שנים, ולא ניתן להפר את החזזה. ראו גם בפנקס קהילת פיורדא [מספר סרט במכון לתצלומי כתיבי יד: 45689], מדף כ' עמ' ב' ועד דף כ"ד עמ' ב', את ההתכתבות של ר' יהונתן עם קהילת פיורדא.

ספר 'אורים ותומים'.³⁵ מעבר זה לא התאפשר בשל התנגדות הקהילה במיץ וטענתם שר' יהונתן מחויב להישאר במיץ עד לתום החוזה.

בספר 'יערות דבש' כלולות דרשות רבות שנשא ר' יהונתן במיץ. הדרשה הראשונה המופיעה בספר היא דרשה מחודש אלול 1743, כשנה לאחר שהגיע ר' יהונתן לעיר. בספר 25 דרשות שנשא ר' יהונתן במיץ. בדרשות אלו נהג ר' יהונתן, בין השאר, להוכיח את הקהל ולתקן תקנות על מנת להדריך את הקהילה ללכת בדרך הישר.³⁶

בעת שבתו במיץ כתב ר' יהונתן שני ספרים: 'חדושי הלכות נדה', ו'אורים ותומים'.³⁷

בט"ז באלול שנת 1750 הגיע ר' יהונתן לג' קהילות אה"ו.³⁸ כחצי שנה לאחר שהשתקע בהמבורג התפרץ הפולמוס הגדול סביב הקמעות השבתאיות שכתב. הפולמוס פרץ בט' בשבט 1751 והחל בכך שר' יעקב עמדין [להלן: יעב"ץ]³⁹ האשים את ר' יהונתן⁴⁰ בכתיבת קמע שבתאית. פולמוס זה המכונה 'פולמוס עמדין-אייבשיץ' היה אירוע דרמטי שעירב רבנים ודמויות מכל רחבי אירופה ואף מעבר לה. הפולמוס נמשך בעצם עד לפטירתם של שתי הדמויות המרכזיות – ר' יהונתן בכ"א באלול 1764, ויעב"ץ בל' בניסן 1776. פולמוס זה נדון במחקר מכיוונים רבים ומגוונים, ולא ארחיב עליו כאן.⁴¹ בתקופה זו כתב ר' יהונתן והדפיס שני ספרים: 'ספר לוחת עדות' שעסק בפולמוס וביקש להצדיק את עצמו מההאשמות שייחסו לו, ו'ספר כרתי ופלתי'.⁴² ככל הנראה, אף ספר 'אהבת יהונתן' וספר 'תפארת

³⁵ כך סיפר ר' יהונתן בהקדמתו לכרתי ופלתי.

³⁶ ראו לדוגמה: יערות דבש, חלק א' עמ' כ"ג, מ', מ"ב, קי"ג, רל"א, רל"ג, רס"ו ועוד רבים.

³⁷ לגבי: חידושי הלכות נדה ראו להלן עמ' 300, אורים ותומים ראו להלן עמ' 301

³⁸ בהסכמה שנתן ר' יהונתן בחודש אב שנת 1750 כתב: "בעברי פה ק"ק מנהיים לדרכי אני מהלך לק"ק אה"ו יע"א לתורה ותעודה מתאכסן בבית הקצין התורני כמוהר"ר יעקל ווייל יצ"ו". בתאריך זה עבר במנהיים בדרכו לקהילות אה"ו. ראו ליימן, הסכמות, עמ' 180. וראו ליימן ושוורצפוקס, ראיות, הערה 10.

³⁹ כידוע חיבר יעב"ץ חיבורים רבים הנוגעים לפולמוס המדובר. כתבי יעב"ץ, ובתוכם כל כתבי הפולמוס שלו, נסקרו בחיבור ביבליוגרפי, ראו רפאל, כתבי ר' יעקב עמדין. להלן רשימת חיבוריו הנוגעים לפולמוס. הרשימה שערכתי כוללת אף חיבורים שאינם נוגעים ישירות לפולמוס אלא עוסקים בשבתאות באופן כללי, וכן חיבורים המכילים בתוכם עיסוק צדדי בר' יהונתן ומעשיו (על פי סדר הא"ב): אגרת פורים/מגילת פורים, לא נדפס; בית יהונתן הסופר, אלטונה תקי"ג; גחלי אש, לא נדפס (ככל הנראה לא נכתב על ידי יעב"ץ); התאבקות, ועמו עוד שלושה קונטרסים: שחוק הכסיל, יקב זאב, גת דרוכה, אלטונה תקי"ב-תקי"ט; חרב פיפיות, תקי"ז; מאירת עיניים, תקי"ג; מגלת ספר, נדפס לראשונה לאחר פטירת יעב"ץ, וורשה תרנ"ז; מטפחת ספרים, אלטונה תקי"ח; ספר שמוש, אמסטרדם תקי"ח; עקיצת עקרב, אמסטרדם/אלטונה תקי"ג; קיצור ציצת נובל צבי (זוהי הדפסה מחודשת של ספרו של ר' יעקב ששפורטש במהדורה מקוצרת שיצאה לראשונה על ידי בנו), אלטונה תקי"ז; שפת אמת ולשון של זהורית, אמסטרדם/אלטונה תקי"ב; שבירת לוחת האון, אלטונה/זאלקוע תקי"ז; תורת הקנאות, אמסטרדם תקי"ב; תשובת המינין, לא נדפס. על הסיבה לחוסר הבהירות באשר למקום ההדפסה של חלק מהחיבורים, ראו ארנהיים, הדפוס העברי, עמ' 7.

⁴⁰ בניגוד ליעב"ץ כתב ר' יהונתן ספר אחד בלבד בנדון, ספר לוחת עדות (אודותיו ראו עמ' 299). כמו כן ראו את מכתב התשובה שכתב ר' יהונתן לר' יעקב יהושע פלק בתוך צינץ, גדולת יהונתן, עמ' 129–135. כתב יד שיצא מחוגו של ר' יהונתן ועוסק אף הוא בפולמוס: סדר נזיקין, נכתב באלטונה תקי"א [מספר הסרט במכון לתצלומי כתבי יד: f20512].

⁴¹ ראו להלן בסקירת המחקר את ההתפתחויות בחקר הפולמוס לאורך השנים. מאמרים וחיבורים רבים עסקו בפולמוס בפרט ובשבתאותו של ר' יהונתן בכלל. להלן רשימה חלקית של חיבורים ומאמרים שעסקו בפולמוס: אליאור, בעל שם טוב, עמ' 286–407; גרינוואלד, אייבשיץ; גרץ, דברי ימי ישראל, חלק ח' עמ' 456–495, 614–636; השילוני, לפולמוס; לחובר, ריב היסטורי; ליימן ושוורצפוקס, ראיות; ליימן, עמדת הגאון; ליימן, עמדת הנודע ביהודה; ליימן, עמדת הפני יהושע; מצ'ייקו, הספירה הציבורית; מצ'ייקו, מבוא; מרגליות, להקטיגוריה; פרלמוטר, אייבשיץ; צינץ, גדולת יהונתן; שלום, ביקורת; שלום, ידיעות; שלום, לקט מרגליות; שלום, מפתחות; שלום, פרשיות; שלום, קמיע אחד; ראו אודות הספר עמ' 299.

יהונתן' חוברו על פי דרשות שדרש ר' יהונתן בתקופה זו,⁴³ וכן חלק מהדרשות שבספר 'יערות דבש' נישאו בהמבורג ובאלטונה.

ר' יהונתן כמלומד

הידע המדעי הרחב של ר' יהונתן הודגש עוד בחייו, והדעת ניתנה עליו אף במחקר.⁴⁴ ר' יהונתן נזכר כבעל ידע רחב בראש וראשונה בכתיבתה שלו עצמו. במכתב שכתב ר' יהונתן לקרובו, ר' נחמיה ריישר, כדי שיסייע בידו לקבל את תפקיד הרב של מיץ, כתב ר' יהונתן ללא ענווה יתרה:

ואין אחד מכל רבני אשר יאמר כי הוא כדאי להרביץ תורה ולהוציא יקר מזולל כמוני תה"ל [=תהילה לאל] שמעתי' מבדרין בעלמא עוד אני בעולם ת"ל [=תודה לאל] יש תורה בישראל לברר דבר קשה מש"ס ופוסקים ראשונים ואחרונים נגלה ונסתר חיצוניות לימודיות מושכלת תורניות טבעיות תוכניות פלוסופי' הנדסי' הגיוני' למודי' צחות הלצות הקשי' ומי הוא זה אשר תדמיוני ואשוה ויבא איתי בפלס...⁴⁵

במכתב זה השתבח ר' יהונתן בעצמו לא על ידיעת התורה בלבד אלא על תחומי דעת רחבים בהרבה: מדע, מתמטיקה ופילוסופיה יחד עם לוגיקה ורטוריקה. אף במכתב שכתב לר' יעקב יהושע פלק [להלן: הפנ"י] במהלך הפולמוס השתבח ר' יהונתן בידיעותיו הרחבות:

ת"ל מנעורי עד כי זקנתי הרבה חכמה למדתי וחקרתי ודרשתי היטב וכל העם יעידון ויגידון כי ת"ל לא נופל אנכי ממנו ומה ידע אשר לא אדע ומה בסתום חכמה אשר יודיעני הראני נא איה מקום בינה ואיה איפה בית הרואה בדעת אשר נשגבו הימני ולא אוכל לה...⁴⁶

וכמה חכמה הרקחתי והטבחתי חכמת לשונות העצומים מאיכות לאיכות וסגולות נסתרות בכל ברואים ומחצבים אשר נלאו למצוא פתח...⁴⁷

במכתב זה שנכתב במסגרת פולמוס עמדין-אייבשיץ טען ר' יהונתן כלפי הפנ"י שחכמתו שלו גדולה מחכמת הפנ"י, ועל כן אין לפנ"י שום יכולת לבוא כלפיו בטענות. משני המקורות הללו ניתן לראות את תודעתו העצמית הגבוהה של ר' יהונתן כחכם גדול הן בעניינים הנוגעים לבית המדרש והן בעניינים שמחוץ לבית המדרש: מדעים, אסטרונומיה, לשון ועוד.

ר' יהונתן הצליח ליצור לו שם של מלומד גדול כפי שניתן לראות ממכתבי התמיכה שקיבל ופרסם בספרו לוחת עדות:

לבאר קצת מעלות ומדו' תרומ' למודי' בכל מדע וחכמ' לו עשר ידות חכם מופלא ורב רבנן מ"ו הגאון מוהר"ר יהונתן נר"ו.⁴⁸

⁴³ לגבי: אהבת יהונתן ראו עמ' 300, תפארת יהונתן ראו עמ' 307.

⁴⁴ ראו להלן.

⁴⁵ מתוך שפת אמת ולשון של זהורית, ללא מספרי עמודים. ההדגשות בטקסטים המצוטטים במהלך העבודה נעשו על ידי י"מ.

⁴⁶ צינץ, גדולת יהונתן, עמ' 129.

⁴⁷ צינץ, שם, עמ' 132. וראו שם בהמשך המכתב שר' יהונתן הולך ומפרט את חוכמתו הגדולה בקבלה ובמדע.

⁴⁸ לוחת עדות, עמ' 77. כרוז וחרם קהילת קרעמנא נכתב ביום א' דסליחות תקי"א.

ומלבד זה הוא בקי בכל החכמות לדעת חוקות שמים ומזרות ומשטרם בארץ דנהירין לי' שבילין דרקיע ברור מבינתו ברצוא ושוב יסק שמים במרכבות התחכמות ויכלול מדעו טבע היצורים ותכונתם רוכב שמים לחבק זרועות עולם בחכמות אלקי' סודות התור' כל רז לא אניס לי'.⁴⁹

במכתבים אלו הדגישו הכותבים את בקיאותו הגדולה של ר' יהונתן בחכמות ובמדעים.⁵⁰ התודעה העצמית של ר' יהונתן והתודעה הציבורית כלפיו היו אפוא זהות - ר' יהונתן בקי בחכמות, ואולי הוא אף גדול המלומדים היהודים בני התקופה. ידענותו הגדולה של ר' יהונתן משתקפת באופן הבולט ביותר מבין דפיו של ספר שטרם נתפרסם עד כה – ספר מירב.

ספר מירב

בנוסף על ספריו הידועים של ר' יהונתן: כרתי ופלתי, אורים ותומים, יערות דבש ועוד, יש בידינו כתב יד נוסף של ספר של ר' יהונתן שמעולם לא נדפס, ובו דיון נרחב בנושאים שבהם עוסק מחקר זה – הידע המדעי. מדובר בכתב היד של ספר מירב, ספר שנזכר בכתבים אחרים של ר' יהונתן במפורש או ברמז, וכעת אני מוציא אותו לאור עם העבודה הזו. הספר, שנמצא בידינו באופן חלקי בלבד, מתמקד בפרשיות בתחילת חומש בראשית ועוסק במדע, מדרש וקבלה. בספר ביקש ר' יהונתן להראות ולפאר את גדולתה וחוכמתה של המסורת היהודית. מבנה הספר הוא כמעין מחזה שבו משתתפות 'מירב' היהודייה ונערות נוספות בנות עמים אחרים. כולן משוחחות ביניהן על עניינים העומדים ברומו של עולם, כגון: היחס בין יסוד האוויר ליסוד המים, גדולתה של השפה העברית בהשוואה לשפות אחרות, משמעותם של הכתמים שנתגלו על פני השמש, תאוריות אלכימיות-פאראצליאניות ועוד. ספר זה יהווה מוקד חושב בעבודה, שכן הוא חושף בפנינו צדדים חדשים נוספים באישיותו ובהיקף הידע הרחב של ר' יהונתן.⁵¹

סקירת המחקר

החיסרון המרכזי במחקר על ר' יהונתן, עד לאחרונה, הוא ההתמקדות החד-משמעית (והאמוציונלית, יש לומר) בשאלת שבתאותו של ר' יהונתן. בין שדורשים אותו לשבח ובין שדורשים לגנאי, הכול מתמקדים בטיעוניו של יעב"ץ כנגד ר' יהונתן ובתשובותיו של האחרון – בחיזוקן או בדחייתן. אף אם היה ר' יהונתן שבתאי בכל לבו, אין חולק על כך שהשתדל להסתיר זאת ולא חשף את שבתאותו בציבור. על כן המחקרים שעסקו בשבתאותו של ר' יהונתן התמקדו תמיד ברובד הסמוי של אישיותו ובכתבים שאין שמו חתום עליהם במפורש, וכן ניסו לחפש בדבריו של ר' יהונתן בכתבים הגלויים רמזים לשבתאות הנסתרת. בעבודה זו אתמקד בעיקר בכתבים ובמקורות שר' יהונתן עמד מאחוריהם באופן גלוי ומוצהר.

המחקר ההיסטורי שהתמקד בשבתאותו של ר' יהונתן הוא מקיף ורחב, וכאן אבקש לתאר בקצרה את הצדדים השונים שנדונו במחקר בהקשר זה.

⁴⁹ לוחת עדות, עמ' 84. העתק האיגרת שכתבו מקרקא לפני מתאריך ו' באב תקי"א.

⁵⁰ וראו גם לוחת עדות, עמ' 93, 94.

⁵¹ הספר עצמו יובא להלן עמ' 226–289, על אודות הספר ראו להלן עמ' 215–225. וכן: כהנא, דת ומדע, עמ' 301–356.

בשלהי המאה התשע-עשרה כתב היינריך גרץ פרק מקיף בספרו 'דברי ימי ישראל' על הפולמוס שבין ר' יהונתן ליעב"ץ, ובו נטה באופן מובהק לעמדתו של יעב"ץ וקיבל את רוב דבריו ללא ביקורת. במהדורה שתרגם לעברית שאול פנחס רבינוביץ [להלן: שפ"ר] ישנן הערות רבות שהוסיף שפ"ר משלו, ובהן התנגד באופן נחרץ לדברים שכתב גרץ.⁵² בשנות השלושים של המאה התשע-עשרה פרסם דוד ליב צינץ ביוגרפיה מלאה ומקיפה של ר' יהונתן.⁵³ במסגרת התיאור הביוגרפי, וההגיגרפי במידה רבה, השקיע צינץ רבות ב'טיהור' שמו של ר' יהונתן מהחשדות כנגדו, ובכך ביקש בין השאר להגיב לדבריו של גרץ.⁵⁴ כל החוקרים הללו התבססו בעיקר על הספרים והכתבים הרבים שנכתבו במהלך הפולמוס על-ידי הנוגעים בדבר. מחקרים אלה התמקדו בפולמוס הקמעות וזנחו במידה מרובה את הפולמוס שהתרחש בשנות העשרים של המאה השמונה-עשרה סביב ספר ואה"ה, וכן לא עסקו בכתבים נוספים של ר' יהונתן שניתן ללמוד מהם על עניין השבתאות.

התעוררות נוספת של הוויכוח על אודות ר' יהונתן התרחשה בשנות הארבעים של המאה העשרים. גרשום שלום הוציא מספר מאמרים וחוברות על אודות שבתאותו של ר' יהונתן,⁵⁵ ומנגד כתבו הרב ראובן מרגליות⁵⁶ ויצחק רפאל⁵⁷ מאמרים השוללים את עמדתו של שלום. באותן שנים הוציא משה אריה פרלמוטר, תלמידו של שלום, ספר שבו ניתח את ספר ואה"ה והשווה אותו לכתבים נוספים של ר' יהונתן.⁵⁸ על פי ניתוח זה קבע פרלמוטר שר' יהונתן היה ללא ספק שבתאי.

התעוררות זו גלשה הרבה מעבר לתחומי האקדמיה ובית המדרש והגיעה להרצאות לקהל הרחב ולכתבות בעיתונות הארצישראלית בת-הזמן.⁵⁹ בשלב זה של הוויכוח נוספו לדיון על ר' יהונתן דיונים על ספר ואה"ה וכן ספר שם עולם, שעל אודות ייחוסם לר' יהונתן נסוב חלק מהוויכוח.⁶⁰

בהמשך הופיעו מחקרים נוספים שביקשו להציע הקשרים היסטוריים נוספים לפולמוס הקמעות בכלל ולדמותו של ר' יהונתן בפרט. בספרה על אודות הרב משה חגיז תיארה אלישבע קרליבך את הפולמוס שהתעורר בנוגע לספר ואה"ה בשנות העשרים של המאה השמונה-עשרה.⁶¹ שניאור ליימן, שפרסם לקראת סוף המאה העשרים ובראשית המאה העשרים אחת מאמרים רבים הנוגעים לפולמוס, הוסיף וחקר את הקמעות שיוחסו לר' יהונתן, וכן חקר את התייחסותן של דמויות רבניות שונות לפולמוס.⁶²

⁵² גרץ, דברי ימי ישראל, חלק ח' עמ' 456–495. תגובתו של שפ"ר נמצאת בהערות לאורך עמודים אלו וכן בהערה מרוכזת בעמ' 614–636.

⁵³ צינץ, גדולת יהונתן.

⁵⁴ ראו לדוגמה: צינץ, גדולת יהונתן, עמ' 12 הערה 29.

⁵⁵ שלום, ביקורת; שלום, ידיעות; שלום, לקט מרגליות; שלום, פרשיות; שלום, קמיע אחד.

⁵⁶ מרגליות, להקטיגוריה.

⁵⁷ השילוני, לפולמוס.

⁵⁸ פרלמוטר, אייבשיץ.

⁵⁹ ראו לדוגמה: תשבי, הפולמוס; דון יחיא, הפרופסור.

⁶⁰ ראוי להזכיר כאן אף את מאמרו של לחובר, ריב היסטורי, שהציע סקירה מאוזנת יחסית של הוויכוח. ספר נוסף שכדאי לציין בשלב הזה הוא ספרו של גרינוואלד, אייבשיץ. ביקש גרינוואלד לעמוד לצד ר' יהונתן וכתב ביוגרפיה מקיפה אודותיו.

⁶¹ קרליבך, חגיז, עמ' 172–194.

⁶² ליימן ושוורצפוקס, ראיות; ליימן, עמדת הגאון; ליימן, עמדת הנודע ביהודה; ליימן, עמדת הפני יהושע, וכן מחקרים נוספים.

תרומה משמעותית למחקר ההיסטורי תרם יהודה ליבס בכך שההדיר והוציא לאור את המפתחות של גרשום שלום לפולמוס.⁶³

שלב נוסף בחקר העניין השבתאי אצל ר' יהונתן לא עסק במישרין בפולמוס אלא ביקש להעמיק בתורות הקבליות-שבתאיות שנכתבו על ידי ר' יהונתן ובני חוגו. בשנות השמונים של המאה הקודמת פרסם יהודה ליבס מספר מאמרים העוסקים בכתבים שבתאיים שונים שאותם שייך לר' יהונתן, לבנו ולבני חוגו.⁶⁴ במאמרים אלה בחן ליבס מקרוב את התאוריות הקבליות העולות מהכתבים שחקר ואת היסודות התאולוגיים שבהם. בדרך זו הלך גם החוקר פאבל מצ'ייקו. בשנת 2014 הדפיס מצ'ייקו לראשונה את ספר ואה"ה בתוספת מבוא ומספר מאמרים שבהם חקר יחד עם תלמידיו את התורה הקבלית בספר ואה"ה.⁶⁵

ראוי לציין בהקשר זה שתפיסת השבתאות עצמה עוברת בחינה מחודשת בשנים האחרונות. בניגוד לתפיסה הבינארית שליוותה את הוויכוח בראשיתו ובשלבם מאוחרים יותר, שעל פיה ישנם שבתאים וכאלו שאינם שבתאים, בעשור האחרון מתפתחת ההכרה שהשבתאות איננה תנועה אחידה בעלת תאולוגיה מוגדרת אלא אוסף של דעות ותפיסות תאולוגיות.⁶⁶ בעקבות זאת יש מקום לערער על 'ציד השבתאים' שהמחקר עסק בו, ויש צורך לבחינה מחודשת של גבולות השבתאות והגדרה מחדש של תפיסות שבתאיות שונות.

מחקרים נוספים על אודות ר' יהונתן

בנוסף על המחקרים שהוזכרו לעיל, ישנם מחקרים אחדים הנוגעים להתרחשויות ספציפיות נוספות בחיי ר' יהונתן: ההדפסה של התלמוד בפראג בשנת תפ"ח בשיתוף פעולה הדוק של ר' יהונתן עם הכומר הישועי פרנסיסקוס הסלבאואר (Franciscus Haselbauer) נדונה בהרחבה על ידי פאבל מצ'ייקו;⁶⁷ מערכת היחסים המורכבת שהייתה לר' יהונתן עם ר' דוד אופנהיים [להלן: רד"א] נדונה מספר פעמים בעבודת הדוקטור של יהושע טפליצקי על אודות רד"א;⁶⁸ הערות חשובות על חייו של ר' יהונתן בפראג נמצאות במאמרו של אלכסנדר פוטיק.⁶⁹

ראשון החוקרים שהזכיר את הידע המדעי של ר' יהונתן, ועשה זאת בזלזול, היה גרץ. לדבריו: "אך באמת הייתה ידעתו מעוטה מאוד [...] את ידיעותיו המעטות שאב מספר האלים להיש"ר מקאנדיא".⁷⁰ כל הידע המדעי של ר' יהונתן נבע, לדברי גרץ, מ'ספר אילם' שכתב יוסף שלמה רופא מקנדיאה [להלן: יש"ר]. תיאור זה חוטא לאמת במידה רבה. כפי שיוצג בהמשך העבודה, הידע המדעי של ר' יהונתן ומקורותיו היו עשירים בהרבה מהמצוי בספר אילם.⁷¹

⁶³ שלום, מפתחות.

⁶⁴ המאמרים קובצו יחד בספר סוד האמונה השבתאית. ראו ליבס, סוד האמונה, עמ' 70–197, 212–237.

⁶⁵ ראו מצ'ייקו, מבוא.

⁶⁶ ראו בעניין זה עמ' 184.

⁶⁷ מצ'ייקו, הרב והישועי.

⁶⁸ טפליצקי, אופנהיים, עמ' 105–106, 115–116, 131–132.

⁶⁹ פוטיק, יעב"ץ, עמ' 67–80.

⁷⁰ גרץ, דברי ימי ישראל, חלק ח' עמ' 459 בהערה.

⁷¹ על מערכת היחסים המורכבת של ר' יהונתן עם יש"ר בכלל ועם ספר אילם בפרט ראו להלן פרק 6.

בספרו 'עם חילופי תקופות' הקדיש עזריאל שוחט דיון לידע המדעי של ר' יהונתן וליקט באופן יסודי אמירות מדעיות בכתבי ר' יהונתן.⁷² שוחט ראה בידיעותיו הרחבות של ר' יהונתן "ניצני השכלה" ותיאר בהרחבה את ידיעותיו של ר' יהונתן הן בתחומים ראליים והן בתחומים הומניים. שוחט ייחס לר' יהונתן גישה רציונליסטית לשאלות רבות, כגון לענייני הגלות והגאולה, וראה בגישתו של ר' יהונתן מעין הפצה של "מחשבות ואידיאות השכלתיות". שוחט ביקש לתאר את ר' יהונתן כמעין 'משכיל מוקדם' ומצא בכתביו רעיונות שהתפתחו אצל משכילים בשלב מאוחר יותר. בעבודה זו העדפתי להתמקד במקורות שמהם שאב ר' יהונתן ובהתמודדויות שלו עם רעיונות מדעיים, ולא להקדים את הדיון בתקופת ההשכלה לזמנו של ר' יהונתן.⁷³

מעוז כהנא בספרו 'תרנגולת בלא לב', שעוסק בשיח המדעי הפנים-יהודי במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה, הקדיש שני פרקים לידע המדעי והכללי של ר' יהונתן. בפרקים אלה ביקש כהנא לשרטט את דמותו של ר' יהונתן ואת המוקדים המדעיים שהעסיקו אותו. לדברי כהנא, "ר' יהונתן היה מאוהב בסדר שיוצר המחקר המדעי השיטתי האקדמי בעולם הדעת", ולכן בחר להטמיע את הידע המדעי בכל סגנונות הכתיבה שלו, "בהלכה, בדרוש ובקבלה".⁷⁴ מצד שני טען כהנא כי בכתיבתו המדעית ר' יהונתן "נתן מקום מרכזי להיבטים מאגיים של המדע".⁷⁵ כהנא ייחד דיון רחב להתעניינותו של ר' יהונתן בתורות מגיות נאופלאטוניות ואחרות. כהנא ביקש לטעון כי בתורות אלו מצא ר' יהונתן את עיקר עניינו: "משיכתו של ר' יהונתן לשלל המדעים כפי שראינו אינה חסרת העדפות. הידע המדעי מוטה בעולמו לטובת הפענוח הדתי והתאולוגי, מתוך שהוא שולל את החומריות של ענפים במדע החדש".⁷⁶

כהנא אף ניתח את ספר מירב⁷⁷ ומצא קשר בין המחזה הדמיוני לבין המציאות הראלית שבה היה ר' יהונתן שרוי בפראג בשנות העשרים. בנייתו זה התמקד כהנא בקשר שבין ר' יהונתן לבין כתות סתר אירופיות, שהדגישו במסגרת עיסוקן המדעי את החיבור שבין המדע החדש והמדע הנאופלאטוני-אנימיטי. כהנא בחן את הקשרים שבין ר' יהונתן למסדר הישועי מחד ולמועצת האצילים הבוהמית מאידך, וכן העלה השערות בדבר קשרים אפשריים של ר' יהונתן עם כתות סתר בפראג, וביקש להצביע על ההשפעה של קשרים אלה על כתיבתו של ר' יהונתן בספר מירב וספרים אחרים.

אמנם תחום המחקר של עבודה זו וספרו של כהנא חופפים במובנים מסוימים, ובסיכום העבודה אערוך השוואה בין התמות השונות, אולם לעת עתה אצביע על המוקד השונה שאותו ביקשתי לחקור. בעוד שכהנא הצביע על האופן שר' יהונתן ביקש להבנות את עולם הידע המדעי, היינו לתאר את מקומו האידיאלי של המדע בתוך מערכת הידע בעולמו של ר' יהונתן, אני מעוניין בעבודה זו להתמקד באופן שר' יהונתן התמודד עם הידע המדעי – איזו עמדה נפשית וקוגניטיבית ניסה ר' יהונתן לייצר מול הספקנות הקרטזיאנית, מול התאוריות הנאופלאטוניות ומול הידע האלכימי? מהי מערכת החשיבה

⁷² שוחט, עם חילופי תקופות, עמ' 210–220. שוחט התייחס בעיקר לשלושה חיבורים: יערות דבש, תפארת יהונתן ואהבת יהונתן, כמו כן הזכיר גם את ספר שם עולם.

⁷³ וראו את הביקורת של כהנא על שוחט: כהנא, דת ומדע, עמ' 286.

⁷⁴ כהנא, שם, עמ' 359.

⁷⁵ כהנא, שם, עמ' 286.

⁷⁶ כהנא, שם, עמ' 287.

⁷⁷ כהנא, שם, עמ' 301–356.

שהוא הפעיל מול ידע מדעי חדש? בנוסף לכך אעסוק בעניין שלא זכה להתייחסות רחבה בספרו של כהנא – תגובתו של ר' יהונתן למתווכי מדע יהודים, ובעיקר לספר 'מאור עינים' מאת עזריה מן האדומים וספר אילם מאת יש"ר מקנדיאה.

הידע המדעי של יהדות אשכנז בעת החדשה המוקדמת

הידע המדעי של היהודים באירופה בעת החדשה המוקדמת הוא נושא רחב וסבוך הנוגע מצד אחד בהיסטוריה היהודית ומצד שני בהיסטוריה של המדע. המוקד של סקירה זו הוא מחקרים שנגעו בידע המדעי וביחס ללימוד מדע ופילוסופיה של יהודי מזרח אירופה ומרכז. ראשית יש להצביע על נקודה ברורה העולה מן הספרות בנושא – אין כל טענה בדבר קידום המדע על ידי יהודים בעת החדשה המוקדמת. הדיון על אודות הידע המדעי של יהודים אינו מבקש לטעון שיהודים היו מעורבים בחידושים מדעיים, מחקר מדעי, ניסויים שונים וכדומה. הדיון בנושא עוסק אך ורק בשאלת יחסם של היהודים ללימוד מדעים וללימוד פילוסופיה כהיכרות עם העולם שמחוץ לגבולות בית המדרש.

מחקרים רבים בתחום עסקו בנושאים מגוונים: חלק מהמחקרים דנו בנטייתן של דמויות ספציפיות כלפי מדע ופילוסופיה, כגון הרמ"א, מהר"ל, תוספות יום טוב, ר' דוד גנז ואחרים.⁷⁸ מחקרים נוספים עסקו בקבלה או דחייה של תאוריות מדעיות חדשות,⁷⁹ ומחקרים אחרים ניתחו את המגמות הכלליות ביחס למדעים בתרבות היהודית-אשכנזית.⁸⁰ נראה שרוב המחקרים התמקדו במאה השש-עשרה וראשית המאה השבע-עשרה בתקופתם של הרמ"א, מהר"ל ותלמידיהם ופחות בתקופה שמאמצע השבע-עשרה ועד לפרוץ ההשכלה.

סקירה רחבה ומקיפה של העניין מתקבלת מספרו של דוד רודרמן 'מחשבה יהודית ותגליות מדעיות'. בספר זה ניתח רודרמן מגוון דמויות ומגמות בהתייחס ללימוד ועיסוק במדעים בחברה היהודית. רובו של הספר מתמקד במגמות שניכרו באיטליה. הפרק המשמעותי בספר לענייננו הוא הפרק השני. שם בדק רודרמן את היחס למדע בפולין ובמרכז אירופה.⁸¹ רודרמן הציג את המחלוקת הקיימת במחקר בעניין היחס ללימוד מדע ופילוסופיה. לדבריו, החוקרים הראשונים ראו בנטייה זו נטע זר בתרבות היהודית-האשכנזית. חוקרים אלה טענו שהפריחה של הכתיבה הפילוסופית והמדעית בזמנם של הרמ"א, מהר"ל ותלמידיהם הייתה חריגה תרבותית, וכשם שהיא פרצה כך היא גם גוועה במחצית השנייה של המאה השבע-עשרה. לעומת זאת טענו חוקרים, שההיפך הוא הנכון, וההתעניינות התרבותית במדע ופילוסופיה הייתה מורשת אשכנזית עתיקת יומין, ודווקא העיסוק בקבלה היה חידוש בבתי המדרש הפולניים.

⁷⁸ ראו לדוגמה: פישמן, רמ"א; נהר, משנת מהר"ל, עמ' 80–95; ברויאר, דוד גנז; קפלן, מרדכי יפה; לנגרמן, אסטרונומיה; נהר, גנז; דיוויס, יום טוב ליפמן הלר.

⁷⁹ ראו לדוגמה: בראון, שמים חדשים; בולג, חשיבה פסיקלית; נהר, גנז, עמ' 317–329.

⁸⁰ ראו לדוגמה: אלבוים, פתיחות, עמ' 154–182, 248–260; רודרמן, מחשבה יהודית. ראו מלמד, רקחות וטבחות, עמ' 321–340, הבוחן את השאלה הנדונה דרך השימוש במיתוס שהיהדות היא מקור כל החוכמות, וראו שם, עמ' 337–338, את דיונו על אודות ר' יהונתן.

⁸¹ רודרמן, מחשבה יהודית, עמ' 63–101.

רודרמן ציטט את טענתו המפשרת של ג'וזף דיוויס שלפיה העיסוק הפילוסופי בתרבות היהודית-אשכנזית ידע עליות ומורדות לאורך ימי הביניים, ולאחר אדישות מסוימת כלפי עיסוק זה בין השנים 1450–1550, חלה פריחה מחודשת בתחום בתקופתם של הרמ"א, מהר"ל ותלמידיהם.⁸²

רודרמן עצמו הרחיב בדבריו בטענה כי יש לראות אפוא ברמ"א ובמהר"ל דמויות מפתח ששינו באופן מהותי את היחס למדעים. הרמ"א עודד לימוד עצמאי של תחומים מדעיים, ובעיקר אסטרונומיה כתחום לימוד העומד בפני עצמו.⁸³ לדברי רודרמן, מהר"ל חולל שינוי גדול בכך שיצר הפרדה בין לימוד הפילוסופיה – המטפיזיקה – לבין הפיזיקה והטבע עצמם. בכך אפשר מהר"ל למידה עצמאית של הטבע והפחית את המתח התאולוגי שבלימוד הזה.⁸⁴

בין כך ובין כך, נראה כי ישנה הסכמה בין החוקרים שהחל מהעשורים הראשונים של המאה השבע-עשרה חלה ירידה בהתעניינות בפילוסופיה ומדע עד ראשיתה או אף אמצעה של המאה השמונה-עשרה. למרות הטענה הזו ציטט רודרמן את דבריו של ישראל תא שמע במאמר שלא פורסם, שאף במהלך המאה השבע-עשרה לא הייתה הסתגרות מוחלטת בפני ידע מדעי, וכך כתב רודרמן:

אמת, מודה תא-שמע, במאה הי"ז הייתה תזוזה בכיוון של פרשנות רבנית ורוחניות; ובכל זאת, הסגירות מעולם לא שלטה בכיפה. רושם זה מתאשש, טוען תא-שמע, במיגוון הרחב של תחומי תרבות שבהם התעניינו ר' יונתן אייבשיץ ור' יעקב עמדין, בני המאה הי"ח.⁸⁵

התיאור המקובל אפוא הוא של פריחה בתחום ההתעניינות במדע ופילוסופיה מאמצע המאה השש-עשרה ועד אמצע המאה השבע-עשרה, ולאחר מכן דעיכה. עיקר המחלוקת במחקר היא עד כמה פריחה זו הייתה יוצאת דופן או שהייתה בעצם מושרשת היטב בתרבות, ומה היה תפקידם של הרמ"א ומהר"ל בנדון.

בספרו של מעוז כהנא ישנו ניסיון לבחון מחדש את ההתרחשות במחצית השנייה של המאה השבע-עשרה ולאחריה. כהנא ביקש לשרטט את גבולות השיח המדעי בעיקר דרך דיונים הלכתיים ודרך ההתעניינות היהודית בתחום הפלאי והחוץ-טבעי. כהנא הראה שלאור העולה ממחקריה פורצי הדרך של פרנסיס ייטס והבאים בעקבותיה⁸⁶ ניתן לטעון שההתעניינות המדעית במאות השש-עשרה והשבע-עשרה בחברה הכללית לא התמקדה במחקר מדעי ופילוסופי 'תקני' אלא כללה בתוכה גישות 'מדעיות' שונות כגון אלכימיה, נאופלאטוניזם וכישוף. במדע, במובנו הרחב הזה, היהודים דווקא הביעו עניין ועסקו רבות בתופעות 'פלאיות' שונות כמו שדים ומזיקים, התעברות ללא בעילה ותרגולת ללא לב.⁸⁷

העולה מדברי כהנא הוא שכאשר בוחנים את היחס למדעים בתרבות היהודית במזרח אירופה ובמרכז דרך פריזמה רחבה מתגלה תמונה שונה מן המתואר עד כה. אם כוללים בתחום הידע המדעי לא את הפילוסופיה האריסטוטלית ואת הידע האסטרונומי בלבד, אלא אף לדוגמה את הדיונים הערים

⁸² דיוויס, יום טוב ליפמן היר, 39–43.

⁸³ רודרמן, שם, עמ' 75–81.

⁸⁴ רודרמן, שם, עמ' 81–87.

⁸⁵ רודרמן, שם, עמ' 67–68.

⁸⁶ על אודות התזה של ייטס וכן הפניות לביקורת עליה ראו להלן עמ' 37 ובהערות שם.

⁸⁷ כהנא, דת ומדע, עמ' 113–131.

שהתקיימו בדבר מציאותם של שדים וההיתכנות האמיתית של כישוף, ניתן להגיע לתובנות חדשות. השאלה עד כמה היו היהודים פתוחים לשיח המדעי עם הסובב אותם ומעוניינים בו צריכה להיפתח מחדש לאחר שנגדיר מהו אותו שיח מדעי. לאור דבריו של כהנא, אין ספק בכך שהיהודים עמדו בשיח עם החברה הסובבת אותם וגילו עניין רב במתרחש סביבם. המחקר הנוכחי העוסק בידע המדעי של ר' יהונתן מתייחס אף הוא למדע במובנו הרחב כפי שמתבקש מתוך כתביו של ר' יהונתן.

מבנה העבודה

הפרק הראשון דן ביסודות המדעיים שר' יהונתן השתמש בהם, היינו הפרדיגמות המדעיות השונות שהתקיימו בו-זמנית בעת החדשה המוקדמת. בפרק זה אראה כיצד השתמש ר' יהונתן במגוון של יסודות מדעיים זה לצד זה בכתביו השונים. ר' יהונתן לא בחר פרדיגמה מדעית אחת לבנות את תפיסת עולמו אלא עשה שימוש אקלקטי על פי הצורך הפרשני או הדרשני שהיה לפניו. במהלך הפרק אצביע על כך שר' יהונתן השתמש בתאוריות מכניסטיות, נאופלאטוניות ואריסטוטליות ואטען שלמרות השימוש במגוון פרדיגמות מדעיות, נראה שיותר מכל הפנים ר' יהונתן את הפרדיגמה האלכימית כיסוד רוחני הנוגע לאדם הפרטי ומדריך אותו במהלך חייו. כמו כן אטען שהדמות של האלכימאי קסמה לר' יהונתן, וייתכן שהוא תפס את עצמו כ'אלכימאי של רעיונות' המתמקד בהפרדת ה"חלק הטוב" מה"חלק הרע".

הפרקים השני עד הרביעי מהווים יחידה אחת, ובהם אני בוחן את ההתמודדות של ר' יהונתן עם רעיונות קרטזיאניים. רנה דקארט היה פילוסוף ומדען שהשפיע עמוקות על השיח המדעי במאה השבע-עשרה ואחריה, וביחידה הזו אבחן עד כמה היה ר' יהונתן חשוף לרעיונות קרטזיאניים וכיצד הגיב להם. בפרק השני אבקש לטעון שר' יהונתן הכיר את הכתבים הקרטזיאניים היכרות שהלכה והתפתחה עם השנים, וכן אדון בתגובתו של ר' יהונתן למפנה האפיסטמולוגי של דקארט. אטען כי כתגובה לספק הקרטזיאני פיתח ר' יהונתן תפיסה שעל פיה רוח הקודש היא הדרך הנכונה והבטוחה להגיע לידע מדעי מדויק. לטענתי, תפיסה זו הנחתה את ר' יהונתן באופן משמעותי בחשיבתו כפי שאציג בהמשך.

בפרק השלישי אדון ביחסו של ר' יהונתן לידע רפואי. את היחס הזה אבחן דרך פולמוס הלכתי שהתרחש בעשור הראשון של המאה השמונה-עשרה במקרה של היתר נישואיה של 'מינקת עם חלב ארסי'. אבחן את התגובות ההלכתיות השונות ואמקם אותן על פי יחסן לידע רפואי. בפרק זה אבקש לטעון שיחסו השלילי של ר' יהונתן לידע רפואי נבע מיחס דומה של דקארט לידע הזה. בסוף הפרק אדון במקרה נוסף של מינקת עם חלב ארסי ובתגובתו השונה של ר' יהונתן במקרה השני.

בפרק הרביעי תידון תפיסתו האנטומית של ר' יהונתן. הוא השתכנע מן התיאור הקרטזיאני של מחזור הדם, והיו לכך השלכות בפסיקותיו ההלכתיות, פרשנותו, דרשותיו ואף במהלך פולמוס עמדין-אייבשיץ. אבקש להוכיח ולהדגיש שר' יהונתן קיבל את התיאור הקרטזיאני של מחזור הדם ולא את התיאור של ויליאם הארווי, ועל סמך התיאור הקרטזיאני הביע את עמדתו בפולמוס ההלכתי על אודות 'תרנגולת בלא לב'.

הפרקים החמישי והשישי מהווים יחידה נוספת, ובהם אדון ביחסו של ר' יהונתן ל'מתוכי מדע' יהודים, יהודים שכתבו בעברית יצירות המכילות מדע עדכני וכן ביקורת על הידע המדעי של חכמי התלמוד.

בפרק החמישי אדון בעמדתו של ר' יהונתן בעניין הוויכוח שבין מהר"ל לעזריה מן האדומים. לטענתי, מצד אחד פיתח ר' יהונתן עמדה ייחודית הנוגעת לוויכוח זה, ובהסתמך על פרשנות מחדשת ועל ידע מדעי 'מעודכן' ניסה לדחות את קושיותיו של עזריה מן האדומים בספרו 'מאור עינים'. מצד שני אראה כי ר' יהונתן שלל אף את עמדת מהר"ל בדיון. בנוסף אצביע על הקשר ההדוק שבין רעיונותיו של ר' יהונתן לבין כתביו של אתנסיוס קירכר, נזיר ומדען ישועי בן המאה השבע-עשרה.

בפרק השישי אדון ביחסו של ר' יהונתן ליש"ר מקנדיאה, רופא ומלומד יהודי שכתב את ספר אילם ובו בחן תאוריות מדעיות ובמרומז ביקר את דברי חכמי התלמוד, ואציג את ביקורתו הייחודית של ר' יהונתן עליו. בניגוד לרבים שביקרו את יש"ר בשל כתביו הקבליים בקובץ 'תעלמות חכמה', ובעיקר ספר 'מצרף לחכמה', קיבל ר' יהונתן את עמדותיו הקבליות וביקר דווקא את חיבורו המדעי. אבקש לעמוד על מניעיו של ר' יהונתן בהקשר זה.

בפרקים השביעי והשמיני אבקש להדגים כיצד המודלים של האלכימאי ושל רוח הקודש שהוצגו בפרקים הראשון והשני מתבטאים לא רק ביחס לידע מדעי אלא בתחומים נוספים וחשובים בהגותו של ר' יהונתן. בפרק השביעי אדון באופן שר' יהונתן הפנים את תורתו התאולוגית של אברהם קרדוזו. לטענתי, בספר מירב ובספר שם עולם צעד ר' יהונתן בעקבות אברהם קרדוזו, בעיקר בעקבות דרוש 'זה אלי ואנוהו', וזאת מבלי להזכיר את שמו. מצד אחד ביקש ר' יהונתן לטעון שאין בתורתו של קרדוזו כל חידוש, וכי היא בעצם תורתם של הרמ"ק, האר"י ותלמידיו, ומצד שני ר' יהונתן לא קיבל את כל תורתו כפי שהיא אלא גיבש בעניינים מסוימים רעיונות עצמאיים. אראה שר' יהונתן התמודד עם ידע קרדוזיאני באופן שהתמודד עם ידע מדעי: הפנים, עיבד וגיבש שיטה עצמאית וייחודית בעלת ניואנסים שונים.

בפרק השמיני אציג כיצד ר' יהונתן השתמש במובהק במודל של רוח הקודש על מנת לבסס את מעמדו של השולחן ערוך והרמ"א כפוסקים מכריעים. לדבריו, ספריהם נכתבו ברוח הקודש, ולכן הלכה כמותם. אבקש לטעון שהפרויקט הגדול ביותר של ר' יהונתן בספריו ההלכתיים היה ביסוס מעמדו של השולחן ערוך והרמ"א. בנוסף אבחן מחלוקת שהתקיימה בין ר' יהונתן לבין רד"א בשנת 1725 ואדגים כיצד התבטאו בה עמדותיו של ר' יהונתן בנוגע לשולחן ערוך והרמ"א, ולאופן בו יש לקבל את דבריהם.

בסוף העבודה תובא מהדורה של ספר מירב על פי כתב יד יחיד לתועלת הלומדים והחוקרים. במבוא לספר אנתח את כתב היד ואוכיח שהוא ספר מירב שאליו הפנה ר' יהונתן בכתביו. בהערות אשתדל להביא מקורות לדבריו של ר' יהונתן, הן המדעיים והן התורניים, וכן להפנות למקבילות רבות בכתביו האחרים.

בנספח לעבודה אציג את ספריו המרכזיים של ר' יהונתן שבהם השתמשתי במהלך המחקר ואתאר את גלגולי הכתיבה וההדפסה שלהם.

ר' יהונתן אייבשיץ והיסודות של החשיבה המדעית בעת החדשה

לראשונה אירופה חווה חוויה קיבוצית מרנינה שעוצמתה גוברת והולכת תדיר. בתוך פרק זמן של חיי דור אחד לבשו היסודות הקדומים של ההכרה האנושית, החלל והזמן, ממדים וערכים שונים לחלוטין...

בן לילה, כל שהיה בטוח הופך למוטל בספק, כל דברי האתמול נדמים כשייכים לעבר רחוק בן שנות אלף ואין בהם חיות.

מפות העולם של קלאודיוס תלמי (פטולמיס), מורשת מקודשת זה עשרים דורות, הן עתה ללעג בפי דרדקים הודות לקולומבוס ומגלן. ספרי הקוסמוגרפיה, האסטרונומיה, הגאומטריה, הרפואה, המתמטיקה, שאלפי שנים הועתקו בקפידה בידי בני כל הדורות עד עתה ושזכו להערצה כיצירות שאין בהן מתום – עתה אובד עליהן הכלח, כל מה שהיה אמת ויציב קמל נוכח נשימתו הקודחת של הזמן החדש.¹

דברים אלה שנכתבו על ידי שטפן צווייג בשנת 1934 מבקשים לכבוש רגע אחד בחיי הנפש של האדם האירופי בראשית המאה השש-עשרה. על אף שייטכן שהתיאור שוגה בפרטים שונים² ולוקה בדרמטיזציה יתרה, מן הראוי לתת עליו את הדעת. צווייג תיאר בדבריו את הבלבול ואת התחושה שאין קרקע יציבה שניתן לעמוד עליה בעולם שבו הידע המדעי, ויתרה מכך, תמונת העולם – כיצד העולם נראה ואיך הוא נע במרחב – משתנים כל הזמן. צווייג תיאר תקופה שצריך לחשוב בה מחדש על היסודות היוצרים את תמונת העולם בתודעה האנושית. תקופה כזו מאפשרת להציע תשובות חדשות לשאלות ישנות, ואף להעלות שאלות חדשות שינסרו בחלל העולם לאורך שנים ארוכות.

בפרק זה אבקש לתאר את העולם הפילוסופי-מדעי שבו חשב ופעל ר' יהונתן, את ריבוי היסודות הפילוסופיים שעליהם השתית את תפיסת עולמו. אמנם יסודות אלו שונים זה מזה וחלוקים זה על זה, ולמרות זאת, אצל ר' יהונתן כולם נארגו למסכת אחת שנתנה פשר לעולמו ולאתגרים שבפניהם ניצב.

היסודות המדעיים של ימי הביניים התבססו בעיקרם על התורות האריסטוטליות. אמנם יסודות אלו נדחו במידה זו או אחרת במהלך העת החדשה המוקדמת, ובמקומם נוסחו יסודות חדשים, ועליהם נעמוד להלן. אך ללא ספק, היסודות האריסטוטליים, הן היסוד הדיסקורסיבי והן היסודות המדעיים, המשיכו לתפקד בעיני אנשים שחיו ופעלו בעת היא כתפיסת עולם מופנמת, ולכל הפחות כאפשרות ראלית. הנחות בדבר ארבעת היסודות האריסטוטליים, תורת הליחות הגאלנית (Humorism) והתפיסה הגאוצנטרית מבית תלמי³ לא נעלמו באחת, והיוו מוקד תודעתי שעל בסיסו נוספו רעיונות חדשים.

¹ צווייג, אראסמוס מרוטרדם, עמ' 48–49.

² צווייג תיאר את השינוי שהתרחש וייחס אותו לראשית המאה השש-עשרה, אולם נראה שיש לאחר את התחושות המתוארות על ידי צווייג לסוף המאה השש-עשרה וראשית המאה השבע-עשרה. בדבריו חיבר צווייג בין גילוי אמריקה על ידי קולומבוס בשנת 1492 ומסע מגלן בין השנים 1519–1522 לבין פרסום ספרו של קופרניקוס בשנת 1543. אולם תהליך ההתקבלות של התורה ההליוצנטרית של קופרניקוס היה תהליך ארוך שנמשך שנים רבות עד לגילויהם של גלילאו וקפלר בראשית המאה השבע-עשרה ואף לאחר מכן.

³ לצורך הדיון כאן, במונח 'ידע אריסטוטלי' נכללות התורות המדעיות של העת העתיקה ששרדו לאורך ימי הביניים.

לעתים הרעיונות החדשים החליפו לחלוטין את התורות הישנות, אולם בדרך כלל הם נוספו למעין 'שוק רעיונות'⁴ שממנו ניתן לבחור ולעצב תפיסת עולם, שאמנם אין היא קוהרנטית, אולם היא עשירה ומלאת עניין.

דניאל גרבר⁵ סקר את היסודות התאורטיים השונים שעמדו בבסיס החשיבה המדעית בעת החדשה המוקדמת. במאמרו הוא ביקש לנתח את תאוריות היסוד ששימשו זו לצד זו בראשית העת החדשה. תאוריות אלו הן הפרדיגמה⁶ שעל פיה מדענים והוגים ביקשו לנתח את המציאות הפיזיקלית, האדם והעולם. להלן נסקור את התפיסות המדעיות שהציג גרבר במאמרו. במהלך הסקירה נערוך הקבלה בין היסודות שהציג גרבר לבין רעיונות מדעיים שונים העולים בכתבי ר' יהונתן.⁷ כך יתאפשר להדגים כיצד בכתביו השונים השתמש ר' יהונתן כמעט בכל הפרדיגמות המדעיות שהתקיימו בסביבתו התרבותית⁸ כדי להסביר או לנתח מקורות הלכתיים או מדרשיים מצד אחד, ולבחון את המציאות כדי להשיב תשובות הלכתיות מצד שני.

המדע האריסטוטלי

כאמור, באמצעות תיווכים שונים ופרשנויות שונות היווה המדע האריסטוטלי⁹ בסיס תאורטי או בסיס להתנגדות לתפיסות שהתפתחו לאחר מכן. יתר על כן, המדע האריסטוטלי שימש כחומר הלימוד הבסיסי בסיליבוס המדעי-פילוסופי שהיה המקובל במוסדות הלימוד השונים של אותה תקופה, ולכן המדע האריסטוטלי היווה את נקודת המוצא בעבודותיהם של אנשי מדע והוגים שונים ושפה משותפת ביניהם.¹⁰ הנקודות האריסטוטליות שניתן למצוא בכתבי ר' יהונתן רבות. נתייחס כאן רק לשתיים מהן.

בתחום הרפואי ביסס גאלנוס את הבנת גוף האדם על ארבע הליחות וקישר אותן לתורת ארבעת היסודות האריסטוטלית, כאשר כל אחת מהליחות מייצגת אחד מארבעת היסודות. ראו להלן עמ' 66, 96 ובהפניות שם. בתחום הקוסמוגרפיה שלטה כל ימי הביניים התפיסה התלמית-גאוצנטרית עד להדפסת ספרו של קופרניקוס בשנת 1543, ואף לאחר מכן.

⁴ המונח 'שוק רעיונות' משמש בהשאלה ממחקרים בתחום ההיסטוריה של הרפואה בעניין ה'שוק הרפואי' – מצב שיש בו רעיונות רפואיים רבים ודרכי טיפול רבות, והפצינט בוחר את הטיפול ואת המטפל שאליו יפנה. לעתים רבות הפצינט פונה אל מספר מטפלים הנוקטים בתאוריות שונות לחלוטין, וכולם יחד מטפלים בחולה, כל אחד על פי דרכו ושיטתו. בעניין זה ראו זינגר, בעל השם, עמ' 21–23 ובהפניות שם, ולהלן עמ' 65 ובהפניות שם. בדומה לכך נראה שניתן לתאר את האופן שר' יהונתן בחר רעיונות מדעיים ויישם אותם בעולמו שלו כמין 'שוק' של רעיונות, שמתוכו לעתים שאב רעיון מסוים ולעתים זנח אותו.

⁵ ראו גרבר, היסודות. ⁶ השימוש כאן במונח 'פרדיגמה' מתייחס לתאוריה המבקשת להציע תיאור מסוים של המציאות ולהסביר את הגורמים והכוחות הפועלים על המציאות על פי תפיסה מסוימת. בעניין המושג 'פרדיגמה' והמשמעויות השונות שלו ראו קון, מהפכות מדעיות, עמ' 271–283.

⁷ פרדיגמה מדעית אחת הוזכרה על ידי גרבר, ולא מצאתי לה התייחסות ברורה בכתבי ר' יהונתן. גרבר ציין מספר הוגים מהמאות השש-עשרה והשבע-עשרה שביקשו לתאר את הסדר העולמי כהרמוניה מתמטית. הוגים אלו תיארו את העולם ככלי נגינה וביקשו למצוא במבנה הקוסמולוגי הרמוניה הנובעת מיחסים מתמטיים קבועים. גרבר התייחס לרוברט פלוד, 'יהן קפלר ואתנסיס קירכר כמדענים שהשתייכו לאסכולה זו. בכתבי ר' יהונתן לא מצאתי ביטוי משמעותי לגישה זו. ראו גרבר, היסודות, עמ' 36–43.

⁸ השימוש במגוון פרדיגמות מדעיות, אף אם הן סותרות אחת את השנייה, לא היה תופעה יוצאת דופן בתקופה זו. ראו קמיניצקי, מדעי הברוק, עמ' 311:

Today, we know all too well that the work of most of the men of this period was closer to a heterogeneous assemblage of research programs and methodological procedures than a coherent and unified march toward knowledge of the world.

⁹ בניגוד מסוים לתפיסות המדעיות שיוצגו בהמשך, הידע המדעי האריסטוטלי היה זמין לגמרי בעברית ליהודים בימי הביניים ובעת החדשה מתוך ספרות פילוסופיה יהודית מימי הביניים. התפיסות שיוצגו בהמשך היו תפיסות חדשות, ומיעוטן בלבד היה מוכר לקוראי העברית.

¹⁰ גרבר, היסודות, עמ' 21, 26; שוסטר, המהפכה, עמ' 230.

א. ארבעת היסודות

אריסטו חילק את הקיים בעולם התת-ירחי לארבעה יסודות: אש, אוויר, מים, עפר. יסודות אלו יוצרים איכויות שונות: האוויר הוא חם ולח, האש חמה ויבשה, המים קרים ולחים, העפר קר ויבש. בנוסף להבדלים באיכויות שביסודות השונים, קיימים הבדלים גם במיקומים השונים של היסודות. היסודות נמצאים בארבעה מעגלים, ארבע ספרות המקיפות אחת את השנייה: האדמה היא היסוד התחתון או הפנימי ביותר, מעליה יסוד המים, מעליהם יסוד האוויר – ולמעלה יסוד האש. מיקומם של היסודות השונים מסביר את התנועה של אובייקטים שונים, שכן כל יסוד 'שואף' להגיע למקומו הטבעי, היינו לספרה שלו, ול'לנוח' שם. זהו גם ההסבר לכך שאובייקטים נופלים או מתרוממים. התנועה תלויה ביסוד שממנו האובייקט מורכב, שלמקומו של יסוד זה האובייקט שואף להגיע.¹¹

תורת ארבעת היסודות הייתה אחת מאבני היסוד של התורה האריסטוטלית והמשיכה לשמור על מעמדה כהסבר לגיטימי בעיקר בתחום הכימיה עד שלבים מאוחרים מאוד בהתפתחות המדעית בעת החדשה.¹² היהודי הראשון, ככל הנראה, שהביע התנגדות לתורת ארבעת היסודות, היה יוסף שלמה רופא מקנדיאה.¹³ יש"ר ביקש לטעון כי העולם מורכב משני יסודות: העפר והמים – היסוד הלח והיסוד היבש.¹⁴ לדבריו, האוויר שייך בעיקרו ליסוד המים, והאש היא חום ואין היא יסוד:

והנראה שמורי¹⁵ [=יש"ר, י"מ] **יכחיש הנחות אריסטוטליס** בהתחלות הטבעיות [...] שהוא יניח ג' התחלות מספיקות להויות, והן החם והוא הפועל והלח והיבש מתפעלים [...] והם הפועלים בשני היסודות, ר"ל העפר והמים, ויחשוב שהאוויר הוא בכלל המים וממינו שהוא קר ולח **נגד אריסטו**.¹⁶

בספר מירב פתח ר' יהונתן במערכה רחבה¹⁷ כנגד דברים אלה של יש"ר וביקש להוכיח שהוא טעה. במסגרת הדיון התייחס ר' יהונתן הן לשיקולים פנימיים – חוסר ההתאמה בין טענותיו של יש"ר למצוי במקורות יהודיים, והן לשיקולים חיצוניים – חוסר ההיתכנות המדעית של דברי יש"ר.

את הדיון הרחב והמפתיע שפיתח ר' יהונתן כנגד יש"ר נסקור להלן בפרק השישי.¹⁸ כעת יש רק לציין את החשיבות שראה ר' יהונתן בהגנה על המדע האריסטוטלי. פעמיים בקטע שהוא לעיל מספר אילם¹⁹ מודגשת הטענה כי יש"ר חלק על אריסטו, ור' יהונתן ראה צורך לעמוד כנגד הסטייה מההנחות

¹¹ לסקירה מקיפה של תורת ארבעת היסודות ראו לנג, הסדר, עמ' 165–263. בתיאורה מדגישה לנג את התפיסה המרחבית של אריסטו כבסיס שעליו מושתתת כל התאוריה המדעית האריסטוטלית. על כן התכונה המרכזית של היסודות היא הנטייה שלהם לספרה המתאימה להם (האדמה כלפי המרכז וכן הלאה).

¹² במקביל לתאוריות נוספות שהתפתחו באותה העת, כגון התאוריה הפאראצלסיאנית (ראו להלן) והתאוריה האטומיסטית שקנתה לה מחדש מקום של כבוד בשיח המדעי.

¹³ אודותיו ראו להלן עמ' 148.

¹⁴ במקומות שונים התבטא יש"ר אחרת בעניין זה. וראו בפרק 6 הערה 24.

¹⁵ ראו להלן עמ' 151 שכותב הדברים האלה איננו יש"ר עצמו, אלא תלמידו משה מץ, שהעתיק מדברי יש"ר שנכתבו לכאורה במקום אחר, ודבריו (של משה מץ) הובאו על ידי יש"ר בספר אילם שממנו ציטט ר' יהונתן.

¹⁶ ספר אילם, עמ' 49.

¹⁷ הדיון בנושא נמצא בספר מירב, דף 1 עמ' ב' – דף 2 עמ' ב'.

¹⁸ ראו להלן עמ' 150–154.

¹⁹ ספר אילם הוא ספר שעוסק בענייני מדע שנכתב על ידי יש"ר. אודות הספר ראו להלן עמ' 148.

של אריסטו ולשמר את התפיסה של ארבעת היסודות.²⁰ אמנם בסמוך נראה שאין התיאור של ר' יהונתן כמגן המסורת האריסטוטלית תיאור שלם, מכיוון שר' יהונתן עצמו הכליל בכתביו תאוריות נוספות שאינן דרות בכפיפה אחת עם תורת ארבעת היסודות האריסטוטלית. עם זאת ניתן להבחין כאן בהיצמדות של ר' יהונתן לתאוריות אריסטוטליות בתחומים מסוימים.

ב. "אין ריקות בעולם"

תורת אריסטו התנגדה בתוקף לקיומו של ריק – ואקום.²¹ טענה זו נדונה בחלק נרחב מהספר 'פיזיקה' לאריסטו, והתקבלה בסופו של דבר כהנחה מוסכמת בשיח המדעי בימי הביניים עד ראשית העת החדשה.²²

במסגרת הדיון הנזכר לעיל, שבו ביקש ר' יהונתן להוכיח שבמציאות לא ייתכן שהאוויר והמים הם יסוד אחד, השתמש ר' יהונתן ברעיון כי ריק הוא בלתי אפשרי במציאות:

ולכן אם המים עגולים הרי חלול ביניהם,²³ וכבר נמנו וגמרו בין חכמי קדמוני[ם] שאין ריקות בעולם וא"כ [=ואם כן] הלא בכל חלקי המים יצויר בלי ספק ריקות ואין זה כי מקום חלול בין טיפה לטיפה אויר ממלא כל חלול כי אין מים בלי אויר כאשר נראה בחוש האויר העולה מהמים כאשר יקפא והוא הממלא הריקות.²⁴

ר' יהונתן טען שלא ייתכן שהאוויר והמים הם יסוד אחד, שכן אם כך, נותר חלל בין חלקיקי המים, שהם בעלי צורה כדורית.²⁵ מה ממלא את החלל הזה? אם האוויר הוא מיסוד המים, גם הוא לא יוכל למלא את החלל כי אף הוא כדורי. מכיוון שלא ייתכן ריק בעולם, חייבים להסיק שהאוויר ממלא את החלל שבין חלקיקי המים, וממילא ברור שהאוויר והמים הם יסודות שונים.

אף בדיון זה ניתן לראות שימוש שעשה ר' יהונתן במושגים אריסטוטליים במסגרת דיוניו המדעיים בספר מירב.

ישנן תאוריות נוספות שאמנם אין הן אריסטוטליות במובן זה שיצאו מבית מדרשו של אריסטו, אך הן בהחלט משתייכות לאותו גוף ידע שנוצר בעת העתיקה ושלט בשיח המדעי באירופה במהלך ימי

²⁰ מקורות נוספים שבהם הסתמך ר' יהונתן על תורת ארבעת היסודות: יערות דבש, חלק א', עמ' קט"ו; יערות דבש, חלק ב' עמ' מ"ט, ע"ה, קי"ד, קצ"ז; אהבת יהונתן, הפטרת שבת ור"ח; ואבוא היום אל העין, עמ' 23; ספר שם עולם, עמ' 77, 128; הלכות ברכות, דף ס"ה עמ' ב' (הפירוש לדף נ"ט).

²¹ לתיאור מפורט של הדיון של אריסטו בעניין קיומו או אי קיומו של הריק ראו לנג, הסדר, עמ' 122–162. תיאור זה מתמקד בקשר שבין התפיסה המרחבית של אריסטו לבין התנגדותו לקיומו של ריק. לתיאור נוסף ראו טרופ, הפחד מריק. בתיאור זה מודגש הקשר שבין תפיסת החומר של אריסטו לבין התנגדותו לקיומו של ריק.

המושג 'פחד מריק' (horror vacui), המתאר את הטבע כמתנגד למצב של ריק ופועל למנוע את קיומו, הוא מושג מאוחר יותר שהתפתח במאה השלוש-עשרה על בסיס הרעיון האריסטוטלי. גרבר, היסודות, עמ' 27.

²² הוויכוח סביב קיומו של ריק התעורר מחדש בעקבות הניסויים של אוונג'ליסטה טוריצ'לי (Evangelista Torricelli) ולאחר מכן של בלז פסקל (Blaise Pascal) בשנות הארבעים של המאה השבע-עשרה. על אודות הדיון שהתפתח בעניין זה ראו גרבר, היסודות, עמ' 57–58.

²³ בשורות שלפני כן הסביר ר' יהונתן שלא ניתן להצמיד כדורים אחד לשני ללא חלל ביניהם.

²⁴ ספר מירב, דף 2 עמוד א'. הציטוטים מספר מירב במהלך העבודה לקוחים מהמהדורה של הספר שנמצאת בסוף העבודה. השלמות ופתיחת ראשי תיבות נוספו על ידי בסוגריים מרובעים.

²⁵ ראו בספר מירב, דף 1 עמ' ב', ראו להלן עמ' 153 את ההוכחה של ר' יהונתן לכך שחלקיקי המים הם כדוריים.

הביניים עד ראשית העת החדשה. להלן נבחן את היכרותו של ר' יהונתן עם המתרחש בשדה הגאוגרפיה והאסטרונומיה ותגובותיו לכך.²⁶

גאוגרפיה

בראשית המאה השש-עשרה חלה תפנית עצומה מבחינת תפיסת הגאוגרפיה של העולם. בעקבות גילוי אמריקה בשלהי המאה החמש-עשרה ומסעות נוספים, ובראשם מסע מגלן במאה השש-עשרה, הוברר שתפיסת הגאוגרפיה צריכה להתעדכן באופן משמעותי. ההבנה שישנן יבשות נוספות מעבר לאוקיינוס האטלנטי, וכן שהעבר הדרומי של הקו המשווה ראוי ליישוב אדם ומיושב בפועל, הביאה לציור הגלובוס באופן חדש לחלוטין.²⁷

גילוי אמריקה וקיומם של האנטיפודים (antipode) – אנשים החיים "תחת כפות רגלינו" – נזכרים בכתבי ר' יהונתן בהקשרים שונים.²⁸ הוא היה מודע לתגליות ולמסעות²⁹ ועשה שימוש דרשני ואינטלקטואלי בתגליות הללו.

העולם כפי שהיה מוכר לר' יהונתן היווה מקור לחשיבה דרשנית מחודשת. בספר יערות דבש הסביר ר' יהונתן מחדש את הפסוק "יום ולילה לא ישבתו"³⁰ לאור ההבנה החדשה של כדור הארץ:

כי נודע כאשר בזה חלק העולם לילה והעולם תחתינו הנקרא בלשון לטיין אנטאפעדי³¹ שהוא חלק אמעריקא הוא יום וכן להיפך ולכך אמרו "יום ולילה לא ישבותו" וא"כ כאשר אצלנו עמוד השחר הוא ליושבי ממולנו שקיעת החמה לנו תחלת היום ולהם תחלת הלילה.³²

תמיד במקום כלשהו בעולם יש יום, ובמקום אחר יש לילה, וזהו הסבר הפסוק "יום ולילה לא ישבתו". הסבר זה הוא הסבר חדש שלא יכול היה להתקיים על פי תפיסת העולם הגאוגרפית התלמית.

בספר מירב³³ ביקש ר' יהונתן ליצור 'מפה קבלית' שבה העולם מתחלק לעשר ספירות על פי קווי האורך שעל המפה.³⁴ בדיון על אודות המפה הקבלית ניתן לראות את השימוש שעשה ר' יהונתן במערכות ידע שונות. במהלך הדיון העלה ר' יהונתן (=מירב) שתי אפשרויות לחלק את מפת העולם לעשר ספירות. האפשרות הראשונה היא לחלק את 'העולם הישן' מקו אורך 0, העובר בסמוך לאיים הקנאריים, עד קו 180, המגיע לאוקיינוס השקט, לעשר ספירות, כאשר כל ספירה משתרעת על פני 18 מעלות. בחלוקה

²⁶ בעניין יחסו של ר' יהונתן לתורת הרפואה הגאלנית ראו להלן בעיקר בפרק 4.

²⁷ ראו ווגל, קוסמוגרפיה, לסקירת ההתפתחות של התפיסות הגאוגרפיות במאות השש-עשרה-שבע-עשרה.

²⁸ ראו להלן הערה 31.

²⁹ יערות דבש, חלק א' עמ' רע"ט; יערות דבש, חלק ב' עמ' ק"ה, קי"ז.

³⁰ בראשית ח', כ"ב.

³¹ תיקנתי על פי דפוס ראשון, דף י"ח עמ' א'. בדפוס הראשון של חלק ב' גם מופיע המינוח: "אנטא פעדו" [דף ע"ו עמ' ב'], והכוונה בשני המקרים למושג אנטיפוד (Antipod) (בתרגומו המילולי: 'כנגד כפות רגלינו') המתייחס לאלה השוכנים בצד השני של העולם.

³² ספר יערות דבש, חלק א' עמ' נ"ב. דיון דומה ואף מפותח יותר ניתן למצוא ביערות דבש, חלק ב' עמ' ר"ז, שדן בשאלה מתי חלה שעת רצון של חצות הלילה (וראו יעב"ץ, מור וקציעה, סי' א', שעסק אף הוא בעניין זה).

מקורות נוספים שבהם עסק ר' יהונתן בהשלכות הפרשניות והדרשניות של גילוי אמריקה הם:

זיהוי אופיר המקראית כפרו באמריקה הדרומית יערות דבש, חלק א' עמ' פ"ח (ראו בעניין זה פרק 5 הערה 74). על מנת להסביר את דברי חז"ל שהעולם פתוח מצד צפון [בבא בתרא דף כ"ה עמ' ב'], טען ר' יהונתן שישנו חיבור יבשתי בין אסיה, אירופה ואפריקה לבין אמריקה, ולכך התכוונו חכמים. תפארת יהונתן, ויקרא י"ד, ל"ז (ראו להלן עמ' 293 בעניין זה).

³³ ספר מירב, דף 17 עמ' א'-ב'.

³⁴ ראו להלן עמ' 159 דיון נוסף בקטע זה.

כזו הצד השני של העולם הוא ב"בחינת אחור".³⁵ ר' יהונתן התייחס לשאלה כיצד ניתן לדעת מהם ה"פנים" וה"אחור" של העולם – שמא הצד של "העולם החדש" הוא צד הפנים, ואנו שוכנים בצד האחור של העולם:

אבל האמת הוא כך כבר אמרנו, כי בא"י [=בארץ ישראל] וירושלים יש מעלה יתירה ששער השמים פתוח למולו, ואינו כן בכל ארצות, וא"כ [=ואם כן] ירושלים שתחת כפות רגלינו אין ש"ש [=שער שמים] פתוח ואין בה מעלה כמו מעלה מירושלים שלנו ו"זה השער לה' צדיקי'ם] יבואו בו "צדיקים ירשו ארץ" החיים למטה ולמעלה. ולא כן בעולם החדש ששם השערים סתומים ו"אם ה' לא ישמור עיר שוא שקד שומר", ולכן נקר' [א] זה פנים היות ש"ש [=שער שמים] פתוח ותחתון אחור ש"ש [=שער שמים] סתום והבן.³⁶

העולם הישן הוא הפנים של העולם, מכיוון שדווקא בצד זה של העולם שערי שמים פתוחים. בתמונה זו שיצר ר' יהונתן נראה שהוא מבקש לשמר את תמונת העולם שבה יש רק צד אחד של העולם שהוא רלוונטי ומעניין, והצד השני – העולם החדש – אין הוא רלוונטי, כי הוא 'בחינת אחור'. אין תמונת העולם הזו מנסה לכלול את תמונת העולם החדשה בתמונה השלמה אלא משאירה שניות המשמרת את תמונת העולם הישנה. גילוי אמריקה על פי תמונה זו הוא מעין סרח עודף שאין הוא מוכלל לכדי תמונת עולם רחבה.

ספר מירב מעלה אפשרות נוספת של מפה קבלית היוצרת תמונה אחידה של המרחב הגאוגרפי-קבלי. באפשרות השנייה שהועלתה על מנת ליישב את מפת העולם הקבלית עם דברים שנאמרו בשם האר"י,³⁷ ניתן לחלק את כדור הארץ כולו לעשר ספירות, וכל ספירה משתרעת על פני 36 מעלות. על פי תמונה זו אין העולם החדש בחינת אחור אלא חלק מתמונה אחת המחלקת את כל המרחב הגאוגרפי באופן אחיד.

שתי הדרכים הללו להבנת מפת העולם באופן קבלי מייצגות שתי אפשרויות להתמודדות עם האתגר שבתגליות של העת החדשה המוקדמת. אפשרות אחת היא להשאיר את התגליות החדשות ככל הניתן מחוץ למערכת החשיבה כפי שהתקיימה עד כה ולהשקיע את המאמצים הלבדניים בניסיון לשמר את תפיסת העולם המסורתית, להשאיר את העולם החדש מחוץ למפה ולשמור על המפה ועל קווי האורך כפי שהיו מקובלים עד לפני גילוי אמריקה. האפשרות השנייה היא גישה המבקשת ליצור תמונת עולם חדשה על סמך התגליות המרובות של המאות השש-עשרה והשבע-עשרה, ולכלול גם אותן בעולמו התאולוגי של בן המאות הללו. נראה שהאפשרות האחרונה הייתה דרכו של ר' יהונתן. בין כך ובין כך, ניתן לומר שר' יהונתן עסק רבות בהפנמה ועיבוד של הידע הגאוגרפי החדש. גילוי העולם החדש הפך אצל ר' יהונתן לנושא בעל השלכות דרשניות ומחשבתיות שיש להתמודד עמן.³⁸

³⁵ ספר מירב, דף 17 עמ' א'.

³⁶ ספר מירב, דף 17 עמ' ב'.

³⁷ ראו ספר מירב, שם ובהערות.

³⁸ לגילוי אמריקה היו גם השלכות הלכתיות. ראו לדוגמה: תורת חיים, ר' חיים שבתי (1556–1647), חלק ג' סי' ג', תשובה לשאלה שנשלחה מברזיל בעניין אמירת 'משיב הרוח ומוריד הגשם' בחלק הדרומי של כדור הארץ. וכן: טוקצינסקי, היום, בעניין קביעת קו התאריך ההלכתי. לא מצאתי בכתבי ר' יהונתן התייחסות לשאלות מעין אלו.

שנים ספורות לאחר ההתפתחות המדוברת בתחום הגאוגרפיה, חלה התפתחות דרמטית גם בתחום האסטרונומיה.³⁹ בשנת 1543 נדפס לראשונה ספרו של ניקולאס קופרניקוס (Nicholas Copernicus) 'על תנועתם של גרמי השמים'⁴⁰ (De Revolutionibus Orbium Coelestium). בספר זה ביקש קופרניקוס כידוע להפוך את התפיסה האסטרונומית על פיה ולעבור ממודל גאוצנטרי למודל הליוצנטרי. עשרות שנים חלפו עד שהתפיסה שהציע קנתה לה שביתה ממשית בין אנשי המדע, וזאת בעיקר בזכות תמיכתם של גליליאו גליליי ויוהן קפלר.⁴¹

קשה לפענח מה הייתה עמדתו המדויקת של ר' יהונתן בשאלת ההליוצנטריות.⁴² בדבריו ישנן אמירות בעניין הנראות כסותרות. להלן דבריו בנושא זה.

המקור הישיר ביותר שבו תקף ר' יהונתן⁴³ את עמדת קופרניקוס נמצא בדרשה שנשא במיץ בז' באב שנת תק"ד (1744). בדרשה זו טען ר' יהונתן שהסיבה המרכזית לצורך של קופרניקוס לפתח מערכת אסטרונומית חדשה הייתה חוסר הרציונליות, לדעת קופרניקוס, בטענה שהשמש מסתובבת סביב כדור הארץ, שאין היגיון בכך שהשמש והכוכבים יסתובבו רק על מנת להאיר את כדור הארץ הקטן מהם:

הוא אחד מגבורות ה' כמו שתמהו כל תוכנים שברגע אחד יסבב החמה שהוא ק"ע פעמים כדור ארצי אלף פרסאות לפחות,⁴⁴ ועבור זה נתטפשו הרבה מתוכני קופרניקוס וסייעתו באומרם שהארץ מסבב, אבל שקר נחלו והאמת עד לעצמו, כי הארץ לעולם עומדת, והם מסבבים בכח השם שהוחק בהם, ורצים לקבל שלמותן ואין אחד מעכב במרוצתו.⁴⁵

שכל טעם התנועה היא להשיג שלימות כי הם [=כוכבי הלכת, י"מ] בעלי נפש ושכל, נסתרה קושיית קופרניקוס וסייעתו שהקשו איך השמש וכל כוכבי שמים ירוצו כדי להאיר הכדור הארצי החומרי והקטן, ואינו כי מרוצתם לקנות שלימות נפשם ושפעת אלוה כי זוהיא מצותם ועבודתם.⁴⁶

³⁹ לקשר שבין התפתחות התפיסה הגאוגרפית לתפיסה האסטרונומית ולמהפכה של קופרניקוס, ראו ווגל, קוסמוגרפיה, עמ' 479–480.

⁴⁰ זהו התרגום המקובל לשם הספר, אך אין הוא מדויק. ראו הוסקין, אסטרונומיה, עמ' 118, שם תורגם שם הספר: 'על סיבוב מסלולי השמים'.

⁴¹ לסקירה של תהליך התקבלותה של התאוריה ההליוצנטרית ראו הוסקין, אסטרונומיה, עמ' 111–153.

⁴² לסקירה של ההתייחסויות השונות לקופרניקוס בעולם היהודי ראו ברודט, קופרניקוס; בראון, שמים חדשים.
⁴³ זהו המקור היחיד מדברי ר' יהונתן שהביא בראון. בראון ניתח את עמדתו של ר' יהונתן כמתנגד חד-משמעי לתפיסה הקופרניקאית. על רקע המקורות שיובאו להלן נראה לי שיש מקום להבנה מורכבת יותר של עמדתו של ר' יהונתן. ראו בראון, שמים חדשים, עמ' 158–161, שהציג את עמדתו של יעב"ץ כעמדה מורכבת ומשתנה. ייתכן שתיאור זה מתאים גם לר' יהונתן.

⁴⁴ ראו גם אהבת יהונתן, הפטרה לשבת וראש חודש:

בהקדים מה שתמה חכם אחד מחכמי העולם על מרכז הארץ שהוא קטן לערך הבורא ית', היות דג' יסודות מקיפין את מרכז הארץ, ולמעלה מהם מערכת המשרתים מתנועעין בשבעה גלגלים ומקיפין כל הד' יסודות, וחמה אחד מז' המשרתים הוא גדול ק"ע פעמים ממרכז הארץ, ולמעלה מהן גלגל המזלות וגלגל החוזר בכל כ"ד שעות וכולם קבועים ברקיע השני, ולמעלה מהן חמשה רקיעים רוחניים אשר אין סוף וחקר לגדולתם, והבורא ית' הוא עילת כל העילות ומלא כל הארץ כבודו, ולמה ברא הקב"ה מרכז הארץ כ"כ קטנה?

בחיבור זה הציע ר' יהונתן הסבר אחר לפער הגדול שבין השמש ומערכות הכוכבים לבין הארץ.

⁴⁵ יערות דבש, חלק א' עמ' צ"ג.

⁴⁶ יערות דבש, חלק א' עמ' צ"ג.

התשובה של ר' יהונתן כנגד הדברים האלה היא שהמוטיבציה של גרמי השמים להקיף את הארץ היא על מנת "לקנות שלימות נפשם ושפעת אלוה כי זוהיא מצותם ועבודתם".⁴⁷ גרמי השמים נעים במסלולים מעגליים על מנת "לקנות שלימות", ולא על מנת להאיר לכדור הארץ, ואם כן, אין מקום לקושיית קופרניקוס, וניתן להחזיק בגישה ההליוצנטרית.

בהמשך דבריו באותה דרשה תיאר ר' יהונתן את התנועה היומית והתנועה השנתית של השמש ומערכות הכוכבים⁴⁸ וביקש להסביר את שתי התנועות ולהעניק להן רציונל ומשמעות:

אבל דע כשהגלגל מוליך הכוכב ממזרח למערב נוכח פני השם לקבל השפעות, הכוכב הוא נחרד ונרתע מפחד ה' והדר גאונו והולך לאחוריו ליראת אש ה', והגלגל מוליכו בע"כ [=בעל כורחו] שמה לקבל השפעתו, אבל הוא הכוכב הולך הכל לאחוריו מחמת פחד. ודרך משל אם מוליכים אדם בעגלה נוכח פני המלך⁴⁹, האדם שהוא בעגלה נחרד מפני המלך, והוא עומד בראש עגלה הוא הולך אחוריו עד סוף עגלה, ובכל זאת העגלה מוליכו בע"כ לפני המלך, כי אין הליכתו כל כך נחוצה לאחוריו, כמו שמוליכו העגלה במהירות לפני המלך. וכן הדבר ממש בכוכבים הנ"ל, וזהו סיבת שתי תנועות תנועת הגלגל ותנועת הכוכבים.⁵⁰

התנועות הסדירות של הכוכבים הופכות, בדברי ר' יהונתן, למעין ריקוד רצוא ושוב של הכוכבים. הכוכבים נמצאים בתנועה מתמדת כלפי קונם מצד אחד, ומהצד השני הם נרתעים ממנו לאחוריהם. וכך העניק ר' יהונתן פשר מיתי למערכת הגאוצנטרית.^{51 52}

לאורך כל הקטע הנדון לעיל נקט ר' יהונתן באופן חד-משמעי בעמדה הגאוצנטרית. אך יש לציין שהוא לא כתב שיש לדחות את המודל ההליוצנטרי מצד עצמו אלא רק ביקש בדבריו להראות שניתן לדעתו להסביר בקלות את תנועת השמש, ואין צורך לומר שהשמש עומדת במקומה. בנוסף העניק ר' יהונתן הסבר לתנועה הכפולה של הכוכבים – התנועה היומית והתנועה השנתית.

במקומות אחרים נראה שר' יהונתן לא שלל אפשרויות נוספות להסביר את תנועת הכוכבים והציג את שתי המערכות כהסברים אפשריים:

ובת מלך כתיים [...] ותאמר [...] וכפי מאמרם סדרו חכמי' [ם] קדמוני' [ם], "בוקע חלוני רקיע מוציא חמה ממקומה, ולבנה ממכון שבתה ומאיר לעולם כולו במידת הרחמים"⁵³ והדבר נודע בחכמת תכונה, כי לא תצא חמה ולבנה מחלון יום יום, כ"א [=כי אם] בכדור תסובב יום ולילה לא תשבות, ודעת תלמי, ולדעת קרפונקי [=קופרניקוס] הארץ תסובב, סוף דבר, מאמר "בוקע

⁴⁷ בהמשך דבריו בעניין זה סיפר ר' יהונתן שעמד בוויכוח בפראג סביב השאלה אם לכוכבים יש נפש, והצליח להוכיח לכולם שלכוכבים יש נפש, "והודו כלם לדברי תודה לאל, וכן הסכימו להדפיסו בפראג וכל לשון אשר קם נגדי למשפט בפילוסופי הרשיעו" [יערות דבש, שם]. ראו בעניין זה כהנא, דת ומדע, עמ' 344–347.

⁴⁸ ראו ספר אילם עמ' 57–59, דיון מקביל לדיונו של ר' יהונתן בעניין תנועות הכוכבים.

⁴⁹ יש"ר בספר אילם התנגד למשל זה. ראו ספר אילם, עמ' 58.

⁵⁰ יערות דבש, חלק א' עמ' צ"ו.

⁵¹ לתיאור תמציתי של האסטרונומיה המקובלת עד קופרניקוס ראו הוסקין, אסטרונומיה, עמ' 52–68.

⁵² ישנם מקומות אחדים נוספים שבהם נראה שר' יהונתן חשב על תנועת הכוכבים באופן גאוצנטרי. ראו יערות דבש, חלק א' עמ' ק"ט, קס"ז; חלק ב' עמ' קע"ו; הלכות ברכות, דף ס"ה עמ' ב' בפירוש לדף נ"ט עמ' א'; ספר

מירב, דף 6 עמ' ב'. לתיאור שונה של השמיים והכוכבים ראו תפארת יהונתן, במדבר פרק ד', כ"ג.

⁵³ ברכת 'יוצר אור' בשחרית של שבת.

חלוני רקיע" הוא משובש ובנוי על פתוי (?) של שטות מאמר אנשים שלא השיגו בחכמת תכונה דבר.⁵⁴

לפי "בת מלך כתיים", שבפיה שם ר' יהונתן את הדברים בספר מירב, אין זה משנה איזו מהמערכות היא הנכונה, שכן ממילא הן סותרות את הנאמר בסיפור בעניין "חלוני הרקיע".⁵⁵ אם כן, שתי המערכות האסטרונומיות הן אפשריות, ויש לקחת בחשבון את שתיהן.

ישנם מקומות נוספים בכתבי ר' יהונתן שנראה בהם שהוא מקבל במידה מסוימת את התיאור הקופרניקאי:

אך יובן במהלך הכוכבים כי היות ארץ ושמים כדורים סביב יתהלכו כי לא יחול היום לכל יושבי תבל ובזמן אחד ושוה.⁵⁶

במשפט זה תיאר ר' יהונתן כמסיח לפי תומו את ההבדלים בזמני היום השונים כנגרמים מהסיבוב של הארץ ולא מהסיבוב של השמש.

בהמשך לדיון שנזכר לעיל בקשר לחלוני הרקיע, הציע ר' יהונתן שיטתו נרתיק סביב לשמש שיכול להסביר לדעתו את תופעת כתמי השמש:

כי כבר עמדו אחרוני'ים] ומצאו כתמים רבים בחמה [...] נדמו לנו כאילו סובב'ים] אף שהם במקום א' בחמה [...] ודבר זה קשה להאמין שיהי' [ה] כדור גדול כזה סובבת בעצמה.⁵⁷

על פני השמש ישנם כתמים הסובבים סביבה במחזוריות קבועה.⁵⁸ ר' יהונתן ביטא כאן את הקושי להאמין שהשמש "סובבת בעצמה". משמעות הדברים היא שלדעתו אין השמש מסתובבת אלא עומדת. ההסבר לכתמים ולביטוי 'חלוני רקיע' הוא שמסביב לשמש ישנו נרתיק – הוא זה שמסתובב סביב השמש ועליו יש כתמים, ולכן נראה לנו כאילו השמש עצמה מסתובבת:

ואפשר כי הנרתיק יסובב החמה כמו שארי גלגלי'ם] וגרמי שמים המסבבים החמה, והוא כמלך ישכון וסביב לו יתהלכו משרתיו כמ"ש [=כמו שמבואר?], וא"כ [=ואם כן] יבחין הראות הכתם מקום למקום, ואצ"ל [=ואין צריך לומר] כי כתם בחמה והיא תדלג וסביב תהלך כרום זולת.⁵⁹

בדבריו הדגיש ר' יהונתן כי אין החמה מסתובבת, כפי שהיה ניתן להבין מהתופעה של כתמי השמש – מה שמסתובב הוא רק הנרתיק שסביב השמש. ר' יהונתן כתב במפורש כי הגלגלים וגרמי השמיים מסתובבים סביב השמש, וסיים בטענה ש"אין צריך לומר כי [...] היא תדלג וסביב תהלך כרום זולת",⁶⁰ היינו שלומר שהשמש מסתובבת מהווה זלזול בה.

⁵⁴ ספר מירב, דף 3 עמ' ב'.

⁵⁵ ראו בהרחבה ביחס לדיון זה עמ' 154–156.

⁵⁶ יערות דבש, חלק ב' עמ' ר"ז.

⁵⁷ ספר מירב, דף 4 עמ' א'.

⁵⁸ בעניין כתמי השמש ראו להלן עמ' 134, 156–159 וכן בהערות בעמ' 235.

⁵⁹ ספר מירב, דף 4 עמ' א'.

⁶⁰ על פי תהלים י"ב, ט.

קשה להגיע למסקנה ברורה בדבר עמדתו של ר' יהונתן בעניין התיאור המדויק יותר של תנועת כדור הארץ ביחס לשמש, ונראה שיש בדבריו תיאורים סותרים. ייתכן שהוא חשב שיש להפריד את הדין בין הסיבוב של השמש וכדור הארץ סביב צירם לבין התנועה שלהם בחלל,⁶¹ וייתכן, אם כי אין לכך אישוש, שהוא קיבל את התאוריה של טיכו ברהה.⁶² אבל ברור בהחלט שר' יהונתן הכיר את ההתפתחויות בתחום האסטרונומיה עד גבול מסוים.⁶³ בספר מירב לא נקט ר' יהונתן עמדה חד-משמעית השוללת

⁶¹ בדבריו שהובאו בעניין נרתיק החמה, התנגד ר' יהונתן לרעיון שהשמש מסתובבת סביב צירה. לעומת זאת, ידוע לנו ממקורות נוספים, שחלקם הובאו כאן, שר' יהונתן סבר שאין מניעה לומר שהשמש נעה סביב כדור הארץ. אף ביחס לארץ, כפי שראינו בתיאור לעיל: "ארץ ושמים כדורים סביב יתהלכו", הזכיר ר' יהונתן את התנועה הסיבובית של כדור הארץ, התנועה המשפיעה על היום והלילה.

⁶² טיכו ברהה (Tycho Brahe) (1546–1601) פיתח תיאוריה שהיתה למעשה מעין הכלאה בין התיאוריה הגיאוצנטרית לתיאוריה ההליוצנטרית. לטענתו כדור הארץ נשאר יציב במקומו בעוד שאר כוכבי הלכת סובבים אולם כל כוכבי הלכת למעט השמש והירח הם בעצם ירחים של השמש וסובבים סביבה. רק הירח והשמש סובבים סביב כדור הארץ. תיאוריה זו תפסה פופולריות בשלהי המאה השש-עשרה ולאחריה, ראו: הוסקין, אסטרונומיה, עמ' 126–128. התאוריה של טיכו ברהה הייתה התאוריה המקובלת במסדר הישועי, שעמו עמד ר' יהונתן בקשר (ראו לעיל עמ' 4) וכך סבר אתנסיס קירכר, ראו: קירכר, המסע. על הקשרים בין קירכר לבין ר' יהונתן, ראו להלן עמ' 136–142.

⁶³ האם ר' יהונתן הכיר והבין את התיאוריות של קפלר?

כך נכתב במכתב שכתב ר' יהונתן לר' יעקב יהושע פלק בשנת 1754:

וא"כ מה זה שנשתנו שבילי דמאורות פעם בארוכה ופעם בקצרה בשינוי יצא מרכזים וסובבים מאורות עליונים [...] וסובבים בלתי שוים [...] לידע טעם כל כוכבי לכת ונבוכה איך ילכו ואיך יסבו בלכתן פעם גבוה ופעם נמוך [צינץ, גדולת יהונתן, עמ' 133].

מעוז כהנא בספרו: כהנא, דת ומדע, עמ' 280–283, טען כי ר' יהונתן רמז בדבריו אלה לתאוריה האסטרונומית של יוהן קפלר, לפיה המהירות של כוכבי הלכת משתנה יחסית לפוזיציה שלהם ביחס לשמש. כהנא הסתמך על הביטויים שהופיעו בדברי ר' יהונתן: "פעם בארוכה ופעם בקצרה", "גלגלים יוצאי מרכזים", "סובבים בלתי שוים", "פעם גבוה ופעם נמוך". אולם ניתן למצוא חלק מהביטויים האלו ואת כל התיאורים הללו בתיאורים אסטרונומיים קודמים:

הביטוי "פעם בארוכה ופעם בקצרה" מופיע במסכת ראש השנה ביחס לירח: "פעמים שבא בארוכה, ופעמים שבא בקצרה" [מסכת ראש השנה דף כ"ה עמ' ב']. הביטוי "פעם גבוה ופעם נמוך" בדברי ר' יהונתן מקביל לביטוי "פעם בארוכה ופעם בקצרה", כפי שנראה להלן בדברי התשב"ץ. הביטוי "גלגל יוצא מרכז" משמעותו איננה צורה אליפטית, אלא שמרכז הסיבוב של הגלגל איננו סביב כדור הארץ אלא מוסט ממנו. כפי שכתב הרמב"ם:

ובארו האחרונים במופת האמתי אשר אין ספק בו, כמה שיעור יציאת המרכזים ההם בחצי קוטר הארץ, כמו שבארו בו הרחקים כלם ובעלי השיעור, והתבאר שהנקודה היוצאת ממרכז העולם אשר יסוב סביבה השמש הנקודה היא יוצאת חוץ לחלל גלגל הירח בהכרח [מורה נבוכים חלק ב' פרק כ"ד].
פרק כ"ד כולו במורה נבוכים חלק ב' עוסק בקיומם של 'גלגלים יוצאי מרכזים'.
כך גם בשו"ת התשב"ץ: "דע כי גלגל הירח אין אמצעו מרכז הארץ אבל הוא יוצא ממרכז הארץ" [שו"ת התשב"ץ, חלק א' סי' ק"ד].

בתשובת התשב"ץ הנ"ל הוא הסביר את הקשר שבין העובדה שסיבוב הירח הוא 'יוצא מרכז' לבין המופעים של הירח 'פעם בארוכה ופעם בקצרה' והסיבובים הבלתי שווים:

כי כשהירח הוא בגלגלו באותו צד היותר רחוק מן הארץ ובגלגל היקף שלו ג"כ ביותר גבוה ממנו, אז הוא רחוק ממרכז הארץ תכלית מרחקו ויראה לנו שהוא מאחר במהלכו ויראה בתכלית קטנותו, וכשהוא בהפך שהוא ביותר קרוב מגלגלו אל הארץ, וגם בגלגל היקף שלו ביותר שפל ממנו, אז הוא קרוב קרוב אל הארץ תכלית קורבתו וירא לנו אז ממחר במהלכו ונראה אותו גדול יותר בתכלית גדולתו. ואף על פי שלפי האמת גופו ומהלכו אינם משתנים אלא לפי ראות העין בסיבת יציאת מרכזו וגלגל הקיפו וזהו פעמים בא ארוכ' כשהוא בגובה רומו וגבה רום גלגל היקפו הוא בא בארוכה. וכשהוא בשפל רומו ושפל רום גלגל היקפו הוא בא בקצרה וזו דרך קצרה [שו"ת התשב"ץ, חלק א' סי' ק"ד].

דברי ר' יהונתן שצוטטו ממכתבו לפני מקבילים לנאמר כאן בשו"ת התשב"ץ, שלעיתים הכוכבים נראים גבוהים ולעיתים נמוכים, וכן מהירות הסיבוב של הכוכבים נראית כאילו היא משתנה. על פי התשב"ץ, כל התופעות הללו אינן משקפות את המציאות כפי שהיא אלא כך הן מתגלות לעינינו. התופעות הללו נגרמות מכך שכדור הארץ אינו עומד במרכז הסיבוב של הירח, וכן אינו עומד במרכזם של השמש וכוכבים נוספים (כפי שמופיע בפירוט בפרק הנזכר ממורה נבוכים).

התופעה שעליה הצביע הרמב"ם והתשב"ץ מקבילה לתופעה שעליה הצביע קפלר. אולם קפלר נתן לכך פרשנות חדשה – שהתופעה הנצפית לא נגרמת בגלל 'יציאת המרכז' של הסיבוב של גרמי השמיים יחסית לכדור הארץ, אלא מכיוון שהסיבוב של כדור הארץ סביב השמש הוא סיבוב אליפטי ולא הרמוני (תודה לידידי נתנאל מילס שסייע לי בהבהרת העניין).

את התאוריה הקופרניקאית אלא העמיד אותה כתאוריה שווה לתאוריה התלמית.⁶⁴ בספר יערות דבש נראה שהוא נטה לתאוריה התלמית וביקש להסביר אותה ולעמוד על משמעויותיה,⁶⁵ אך מצד שני נראה שהוא לא שלל לחלוטין את התאוריה הקופרניקאית. ייתכן שההבדל בגישות נובע מכך שספר יערות דבש הוא אוסף דרשות שנאמרו בציבור, וייתכן שקיים הבדל בין עמדתו האישית המופנמת של ר' יהונתן לבין הדברים שהרגיש שהוא יכול לומר בציבור.

אף בעניין זה, כמו בנושאים אחרים, ניתן לראות בעיקר את האקלקטיות של ר' יהונתן ביחסו לידע המדעי. ר' יהונתן השתמש בתאוריות מדעיות כחומר רקע ליצירת רעיונות ודרשות. המסגרת של הידע המדעי הינה גמישה ואין היא שונה בעיניו מהמסגרת של הידע התלמודי-הלכתי. כמו שידע תלמודי הוא כר נרחב לפלפול, ליצירת רעיונות ולמשחק מחשבתי – כך גם התאוריות המדעיות השונות.

נאופלאטוניזם

לאחר בחינת יחסו של ר' יהונתן למדע הימיבינימי ותגובתו לערעור מעמדו של הידע המקובל, נבחן את יחסו לפרדיגמות חדשות שהתפתחו בראשית העת החדשה.

גרבר ציין את הגישה הנאופלאטונית כתאוריה מדעית יסודית שהתפתחה בראשית העת החדשה והציעה פרדיגמה מדעית חדשה.⁶⁶ הגישה הנאופלאטונית נולדה מחדש בשלהי המאה החמש-עשרה. הדמות הדומיננטית בהנעת התהליך הזה הייתה מרסלו פיצינו (Marsilio Ficino). פיצינו תרגם לראשונה ללטינית את כתבי אפלטון ופלוטינוס⁶⁷ ואת הקורפוס ההרמטי.⁶⁸ כתיבתו העצמאית של פיצינו, בנוסף למפעלי התרגום שלו, נבעה מתפיסה נאופלאטונית ברורה, כפי שניתן לראות בחלק השלישי של ספרו – 'על החיים' (De vita) (1489).⁶⁹

היסודות הנאופלאטוניים הבסיסיים הם הרעיון של Anima mundi – נפש העולם, והרעיון של ההקבלה בין האדם והעולם. על פי התאוריה הנאופלאטונית העולם הוא בעצם סוג של יצור חי בעל נפש. נפש

⁶⁴ העמדת התיאוריה הקופרניקאית כאפשרות ראלית ננקטה בידי המסדר הישועי בעיקר במחצית השנייה של המאה השבע-עשרה. ראו קרואנה, הצד השקט, עמ' 248–252.

⁶⁵ ישנו מקור נוסף בספר יערות דבש הראוי לדיון בהקשר זה: והוא כי דעת רוב חכמי אצטגנינות כי מזל צומח כאשר ישלים הקפתו בעולם אזי תשקע צמיחתו דרך משל מי שמזלו צומח בתשרי באלול הבא הוא סוף הקפתו, כי היקף בעולם לפי מהלך השמש שנה אז ישקע וחכמי תולדות אחרונים חולקים בזה והמן היה מדעת הראשונים בתולדות [...] רק מי יאמר שהנכון עם דעת חכמים אלו [...] כי בז' אדר נולד ואותו שנה מעוברת היתה ולפ"ז הגוים שפטו כי משה נולד בניסן ומת באדר וזה לראיה כחכמת התולדות הראשונים כנ"ל שמזל הצומח בניסן שוקע באדר כי בניסן נולד ובאדר מת ולכך שמח שמחה גדולה כי גם לישראל יקרה כזה אבל באמת שקר הוא כי בז' באדר נולד משה כפי שכתוב בתורה ולא מזל ניסן שוקע באדר כדעת המן [יערות דבש, חלק א' עמ' ע"ג].

ר' יהונתן הציג כאן את "חכמי אצטגנינות" לעומת "חכמי תולדות אחרונים". בעוד שהחכמים הראשונים חשבו שהמזל עושה הקפה שלמה במשך שנה, החכמים האחרונים לא חשבו כך. ייתכן, אם כי אין זה ברור לחלוטין, שר' יהונתן התכוון לשיטה הקופרניקאית, שהבינה שהשינוי ביחס לגלגל המזלות נובע ממקומו של כדור הארץ ומהסיבוב שלו ולא מהתזוזה של גלגל המזלות. ר' יהונתן הציג בדרשה את המן כמי שנוקט בגישה הישנה, ולעומת זאת כתב ר' יהונתן: "רק מי יאמר שהנכון עם דעת חכמים אלו". ר' יהונתן הציג עמדה זו כעמדה קונטרברסלית, שבלתי ניתן להכריע בה.

⁶⁶ גרבר, היסודות, עמ' 33–36.

⁶⁷ ראו לוביס, סימפטיה, עמ' 7–9.

⁶⁸ על היסודות ההרמטיים של הנאופלאטוניזם הרנסנסי ועל פרויקט התרגום של הקורפוס ההרמטי על ידי פיצינו ראו ייטס, ברוננו, עמ' 1–62. בעניין האזכורים של הרמס טריסמיגיסטוס בכתבי ר' יהונתן, ראו להלן עמ' 176–177.

⁶⁹ ייטס, ברוננו, עמ' 62–83.

העולם נמצאת בכל חלק מהעולם ומניעה אותו. מכך נובע שישנה השפעה ישירה של עצמים שונים בעולם זה על זה, מכיוון שכולם שייכים לישות אחת. בנוסף לכך התאוריה הנאופלאטונית טוענת שהאדם והעולם הם ישויות מקבילות. העולם הוא המקרו קוסמוס (Macrocosm), והאדם הוא המיקרו קוסמוס (Microcosm), והם משקפים האחד את השני ומקרינים האחד על השני.

שני הרעיונות הללו משליכים על האופן שיש לחקור את העולם ומתפקדים כיסודות מטפיזיים או כפרדיגמה בפילוסופיה הנאופלאטונית. ליסודות אלה יש השפעה עמוקה על פרקטיקות רפואיות שונות שאותן פירט פיצונו בספרו הנזכר.

ההשפעה שיש לעצמים שונים אחד על השני נקראת 'סימפטיה'. עצמים בעלי קשרים סימפטיים משפיעים אחד על השני אף ללא מגע, ואף כשהם נמצאים בנקודות מרוחקות. התפיסה של הסימפטיה ביקשה לתאר את העולם כרשת מסועפת של קשרים בין חפצים וישויות, קשרים הנובעים מדמיון פיזי, מילולי או תרבותי.⁷⁰ הקשרים הללו מעידים על יכולת השפעה הדדית בין עצמים שונים. כוכבים, מינרלים, צמחים וקמעות – כולם יכולים להיות בעלי השפעה סימפטית אחד על השני, וכן על האדם המשתמש בהם.

הקשרים הסימפטיים שבין ישויות ועצמים שונים בעולם מתייחסים אף לכוכבים וליכולת האנושית להשפיע על הכוכבים והמזלות ובאמצעותם להשפיע חזרה על המציאות הארצית. התפיסה הזו נתנה דחיפה משמעותית לעולם הקסם והמגיה. התאוריה הנאופלאטונית יצרה תשתית 'מדעית' למערכות חשיבה מגיות וחיזקה את המעמד של המגיה ככלי שימושי בתחום הרפואה ובתחומים נוספים.

על אף שהחלו לדעוך במחצית המאה השבע-עשרה, היו הרעיונות הללו עדיין בעלי השפעה ותפסו מקום משמעותי במערכת האמונות והתפיסות בחברה הרחבה בראשית המאה השמונה-עשרה. אף ר' יהונתן התייחס לרעיונות מעין אלו בהקשרים שונים וניצל אותם כיסודות מדעיים להסברת מקורות תלמודיים ומדרשיים.

מעוז כהנא בספרו⁷¹ דן במקום שאותו תפסו 'הסימפטיה' והמגיה במחשבתו של ר' יהונתן ובמשמעות העניין, ולא נאריך בכך כאן. אולם נבקש להדגים את השימוש שעשה ר' יהונתן ברעיון של נפש העולם (Anima mundi) ואת התפיסה המגית שאותה ביטא כהסבר לסיפור המקראי של דור הפלגה.

בדרשה שנשא במיץ בז' באב תק"ד (1744),⁷² הסביר ר' יהונתן כי חטאם של בני האדם מדורו של אנוש ועד המבול היה מגיה וכישוף. לדבריו, מימי אנוש ואילך

שהחלו לטעות ולעשות כוונים לכוכבי שמים, נפתו כוכבי שמים וכסיליהם לקולם ורב כשופם ולחישתם, עד ששמעו בקולם ועשו כאשר זממו ומרדו פי מלך עליון.⁷³

⁷⁰ לרשימה של דרכי דמיון וקשרים שונים בין ישויות נפרדות ראו אקו, פרשנות יתר, עמ' 48–50.
⁷¹ ראו כהנא, דת ומדע, עמ' 270–272. בעניין התייחסות של ר' יהונתן למגיה ראו יערות דבש, חלק א' עמ' צ"ג, ודיון על קטע זה כהנא, דת ומדע, עמ' 345–347.
⁷² יערות דבש, חלק א' דרוש ד' עמ' ע"ז–ק"ח.
⁷³ יערות דבש, חלק א' עמ' צ'.

בני האדם הצליחו להשפיע על כוכבי השמים וכך להוריד גשמים באמצעים מגיים בניגוד לרצון האל. בעקבות התנהגות זו נענשו בני דור המבול ואף הכוכבים והמזלות יחד עמם. לאחר המבול טעו בני דור הפלגה אף הם בשימוש בכוחות מגיים. על פי דברי ר' יהונתן, בניית מגדל בבל הייתה פעולה שנועדה להשיג יכולות מגיות. וכך כתב ר' יהונתן:

והנה לאחר מבול כאשר קמו דור הפלגה לא הונח בכשופים למטרי השמים, כי אם הוסיפו. והוא כמו שיש לכוכבי שמים מלאכים ושרים, והם נקראים נפש הגלגל כמ"ש הרמב"ם במדע⁷⁴ וכונדע, אף כי ארץ הכדורי וגשמי יש לו נפש, והוא נקרא נפש ארץ, והוא שר לארץ והוא נפשו.⁷⁵

הימצאות שר הארץ מסבירה לדבריו השערה פיזיקלית מעניינת:

והוא [=שר הארץ] שוכן במרכז הארץ כמשכן הנפש באדם בלב⁷⁶ שהוא מרכזו, וכן הוא במרכז הארץ, ולכך קימו וקבלו כל טבעים ומחקרים, כי אם תעשה נקב בכדור ארץ מכאן עד קצהו השנית מעבר לעבר⁷⁷ ותשליך אבן בו, יהיה האבן עומד קיים במרכז של הארץ.⁷⁸

בני דור הפלגה סברו שטעותם של בני דור המבול שהביאה את המבול הייתה שהם לא קישרו את הכוכבים לשר הארץ אלא פנו באופן בלעדי לכוכבים ולמזלות. בני דור הפלגה בחרו להשקיע את המאמצים שלהם בחיבור מגי בין הארץ לשמים:

ומגדל שרצו לבנות ע"פ חכמת הקסם יהיה מחברן, וא"כ [=ואם כן] יהיה קשה להפרידן ולנתק אגודתם.⁷⁹

לדברי ר' יהונתן, הטעות של דור הפלגה לא הייתה בכך שסברו כי שר הארץ קיים, זו הייתה בוודאי אבחנה נכונה. החטא של דור הפלגה התבטא בכך שהם המשיכו את מעשי דור המבול וניסו להשיג שליטה מגית על הארץ והשמים באמצעות מגדל בבל.⁸⁰ בעולמו של ר' יהונתן התיאור הנאופלאטוני של

⁷⁴ משנה תורה, הלכות יסודי התורה פרק ג' הל' ט'.

⁷⁵ יערות דבש, חלק א' עמ' צ"א.

⁷⁶ ההשוואה בין הלב באדם לנפש העולם או לגלגל נמצאת כבר במורה נבוכים חלק א' פרק ע"ב, אולם בדברי הרמב"ם הכוח המניע את הארץ הוא דווקא הגלגל – הגוף החמישי הנמצא מחוץ ומעבר לארבעת היסודות והוא היוצר את התנועה. לעומת זאת, ר' יהונתן תיאר את שר הארץ כנמצא במרכז כדור הארץ. ראו עוד בעניין השימוש שעשה החכם צבי בדברי הרמב"ם בספרו של כהנא, דת ומדע, עמ' 73–74.

⁷⁷ נראה שר' יהונתן טען שהסיבה שהאבן תיעצר באמצע כדור הארץ היא כי היא 'תיתקע' בשר הארץ, ולכן אף על פי שנראה כאילו יש חור "מעבר לעבר", אכן שר הארץ שוכן שם ולא מאפשר לאבן לעבור. עניין זה של זריקת אבן דרך מרכז העולם נזכר אצל יש"ר בספר אילם, תמר ס"ו עמ' 437. לדברי יש"ר, אריסטו הוא זה שטען שגוף שייזרק למרכז כדור הארץ 'יתקע' באמצע. ר' יהונתן ביקש להסביר את הרעיון המדעי של אריסטו באמצעות הסבר מגי נאופלאטוני.

עוד בעניין זה ראו בולג, חשיבה פיזיקלית, עמ' 51–53. וראו בהערות שם, שכתב שלא הצליח למצוא את דברי ר' יהונתן האלה בנדון.

⁷⁸ יערות דבש, שם.

⁷⁹ יערות דבש, שם.

⁸⁰ להסברים נוספים שהעלה ר' יהונתן בעניין המטרה של מגדל בבל בעיני מקימיו ראו תפארת יהונתן, בראשית ח', כ"א וכן בראשית י"א, ג'–ד'. ר' יהונתן הסביר שהסברות להקמת המגדל היו רבות, ולכן נאמר: "ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים" [בראשית י"א, א'], היינו המטרה הייתה משותפת אך הנימוקים היו שונים. מבין הסבריו של ר' יהונתן יש לציין את דבריו הבאים כיוצאי דופן:

וכבר חברו בזה חבורים איך לעשות ספינה כזה לילך לכדור ירחי, אבל העיקר שיגיע תחלה ספינה זו למעלה מאויר העכור הזה, וזה היה כוונת דור הפלגה ג"כ שבקשו לקבוע מושבם בכדור ירחי ששם יהיו נצולים ממבול וחשבו לעשות ע"י ספינה הנ"ל. אפס כיצד יגביהו אותו הספינה למעלה מאויר העכור, ולזה חשבו לבנות מגדל גבוה כל כך עד למעלה באויר ההוא ומשם יוכלו להשתמש בספינה הנ"ל לשוט באויר עד כדור הירחי [תפארת יהונתן בראשית ח', כ"א].

העולם הוא תיאור אמיתי. האתגר שהתפיסה הנאופלאטונית הציבה היה בהגבלה שיש להגביל את היכולות האינסופיות שבידי המגיקון.⁸¹

התורות הנאופלאטוניות קיבלו ביטוי רחב בכתביו של ר' יהונתן,⁸² והוא עשה בהן בעיקר שימוש דרשני. בנוסף לרעיונות הללו, השתמש ר' יהונתן ברעיונות מדעיים מסוג אחר לחלוטין, רעיונות שלכאורה נראים כמנוגדים לרוח הנאופלאטונית.

מכניזם

התאוריה המדעית שגרבר הקדיש לה את הדין הרחב ביותר, וככל הנראה הייתה בעלת ההשפעה הרבה ביותר, היא התאוריה המכניסטית.⁸³ החל מראשית המאה השבע-עשרה התפתחה פילוסופיה מכניסטית המתארת את העולם ואת חלקיו כמכונה. יותר מהתאוריות האחרות הנזכרות כאן מזוהה התאוריה המכניסטית עם 'המהפכה המדעית' ועם השינויים מרחיקי הלכת שהתרחשו בתפיסת העולם המדעית בראשית העת החדשה.⁸⁴ גלילאו גליליי ויוהן קפלר היו מהראשונים שחשבו וכתבו על העולם באופן מכניסטי, ואחריהם התפתחה אסכולה רחבה שחקרה את פעולתו של הטבע תוך השוואתו לפעולתה של מכונה.⁸⁵ רנה דקארט בספריו נתן דחיפה משמעותית לתאוריה המכניסטית ולפופולריות שלה, והיא מזוהה עמו⁸⁶ יותר מאשר עם כל הוגה אחר.⁸⁷

התאוריה המכניסטית ביקשה לתאר את העולם והתנועה שבו בדומה לפעולה של מכונה. כפי ששעון שנמתח יכול לנוע באמצעות מערכת מורכבת של גלגלי שיניים, כך גם ניתן להבין את התנועה האסטרונומית של הכוכבים ואת התנועה המקומית על פני כדור הארץ.⁸⁸ התאוריה המכניסטית הסבירה גם את תנועת בעלי החיים ואת גוף האדם באופן מכניסטי. גוף האדם, כמו שעון או מכונה, נע מאליו ללא צורך בנשמה שתניע אותו. התאוריה המכניסטית תיארה את העולם באופן הפוך לתאוריה הנאופלאטונית. בעוד שהנאופלאטוניסטים תיארו את העולם כגוף חי ואת התופעות שבו כקשרים נפשיים בין חלקים שונים של הטבע, תיארו המכניסטים את העולם כחסר נשמה – כמכונה הפועלת מאליה

בדבריו אלה טען ר' יהונתן שמגדל בבל היה בעצם כן שיגור לספינת חלל שמטרתה הייתה להוביל את בני האדם אל הירח. וראו בעניין זה פרק 5 הערה 126.

⁸¹ ראו ייטס, ברונן, עמ' 157–159, על המתח שבין הקסם הנאופלאטוני והיכולות המגיות שהוא מקנה לבין הדת הממוסדת. הטענה הנאופלאטונית הייתה בדרך כלל שישנו 'קסם טוב' המערב מלאכים, ובניגוד אליו 'קסם רע' המזמן שדים וכוחות שטניים. ההתנגדות של ר' יהונתן לקסם כאן היא עמוקה יותר ושוללת הפעלת כוחות מגיים מפני שהם משתלטים על המערכת הטבעית ומעבירים את השפע ממקום למקום באופן לא הגון, ראו גם יערות דבש חלק א' עמ' פ"ח-פ"ט לעיקרון דומה.

⁸² שימוש נוסף של ר' יהונתן ברעיונות נאופלאטוניים ניתן למצוא ביערות דבש, חלק א' עמ' ע"ח, פ"ח, רל"ח, וכן במקורות שהביא כהנא, דת ומדע, עמ' 270–272.

⁸³ גרבר, היסודות, עמ' 43–66.

⁸⁴ לתיאור בסיסי של הפילוסופיה המכניסטית ראו שייפין, המהפכה המדעית, עמ' 40–53.

⁸⁵ גרבר, היסודות, עמ' 45.

⁸⁶ בעיני בני המאה השבע-עשרה הייתה זהות בין הפילוסופיה המכניסטית לבין הפילוסופיה הקרטזיאנית. כשרוברט בויל ביקש ליצור רשימה של השמות השונים שניתנו לתאוריות המודרניות, הוא כינה את הפילוסופיה המכניסטית 'פילוסופיה קרטזיאנית': and [...] which by some is called the new [...] by others again the Cartesian (or mechanical) philosophy [בויל, כתבים, חלק ה' עמ' 513]. הובא על ידי: מאיר, סמכות וחופש, עמ' 55.

⁸⁷ לתיאור מפורט של התפשטות התאוריה הקרטזיאנית ברחבי אירופה על פי המדינות השונות ראו בלייר, פילוסופיה, עמ' 395–399.

⁸⁸ לדיון רחב במטפורת השעון בעניין אופן הפעולה של הטבע ראו מאיר, סמכות וחופש, עמ' 54–101.

בפרק הרביעי נראה שר' יהונתן הלך בעקבות דקארט ומצא בכך יתרון בשני תחומים: הראשון, בתיאור מחזור הדם על פי התיאורים הקרטזיאניים, שבניגוד למחזור הדם שתואר על ידי הארווי, התיאור הקרטזיאני היה תיאור מכניסטי,⁸⁹ והשני, בשימוש בדימויים מכניסטיים באשר לפעולת גוף האדם ככלל.⁹⁰ ר' יהונתן ראה בחוסר ההצלחה ליצור מכונת תנועה נצחית 'מאדם פערפעטום' (perpetuum mobile)⁹¹ הוכחה להכרחיות של המוות, כפי שאפרט שם.

אלכימיה

כל התאוריות שנזכרו עד כה על פי הסקירה במאמרו של דניאל גרבר היו אפוא מוכרות במידה זו או אחרת לר' יהונתן, והוא עשה בהן שימוש בכתביו השונים. אולם נראה כי יותר מכל הפרדיגמות שהיוו חלק מהשיח המדעי בראשית העת החדשה, שבתה תורת האלכימיה את ליבו של ר' יהונתן. גרבר מנה גם את האלכימיה כתאוריה יסודית שהתפתחה בראשית העת החדשה.⁹² תורה האלכימיה, שהושפעה רבות מהתורה הנאופלאטונית, לא התחילה בעת החדשה, אך ללא ספק עברה שינוי משמעותי במאה השש-עשרה.⁹³

בימי הביניים עסקה האלכימיה בעיקר בחקר מינרלים ומתכות וביקשה באמצעות זיקוק חומרים להגיע ליסודות עמוקים יותר של החומר, וכך להגיע להישגים, בעיקר בתחום החומרים. במאה השלוש-עשרה החלה פריחה של המדע או האומנות האלכימית, וחיבורים רבים השתמרו מתקופה זו.⁹⁴ כגוף ידע ימיבינימי לא עמדה האלכימיה כתאוריה המתנגדת למדע האריסטוטלי, אלא עסקה בצד המעשי של חקר החומרים ובניסיונות לזקק ולבחון את הרכיבים היסודיים של החומר בתוך הפרדיגמה האריסטוטלית.

מדע האלכימיה קיבל תפנית דרמטית במאה השש-עשרה עם הופעתו של פאראצלסוס (Paracelsus) (1541–1493/94). פאראצלסוס המשיך במובנים מסוימים את הפרקטיקה האלכימית של טיפול בחומרים, זיקוק שלהם ובחינה מעמיקה של היסודות שמרכיבים אותם, אולם הוא ביקש להרחיב את הידע האלכימי ואת היכולות של האלכימאים בתחומים נוספים.

פאראצלסוס הרחיב באופן ניכר את העיסוק האלכימי בתחום הרפואי ויישם בתחום זה פרקטיקות אלכימיות חדשות. מבחינה תאורטית ביקש פאראצלסוס לפתח תורה רפואית שונה לחלוטין מהרפואה הגאלנית ששלטה בכיפה.⁹⁵ בנוסף הציג פאראצלסוס תאוריה שביקשה להחליף את היסודות האריסטוטליים של תפיסת החומר וחוקי הטבע.⁹⁶ הוא טען שישנם שלושה 'עקרונות' של חומר: כספית,

⁸⁹ ראו להלן עמ' 98.

⁹⁰ ראו בעניין זה עמ' 300.

⁹¹ יערות דבש, חלק א' עמ' רל"ו.

⁹² גרבר, היסודות, עמ' 29–33.

⁹³ מורן, זיקוק, עמ' 68–70; לוביס, סימפטיה, עמ' 10.

⁹⁴ ראו ניומן ופרינסיפה, אלכימיה, עמ' 39–49.

⁹⁵ ראו בפרק 4 הערה 24 בעניין מידת ההתקבלות של התיאוריות הפאראצלסיאניות.

⁹⁶ מורן, זיקוק, עמ' 72–73.

גופרית ומלח. לדעתו, חומרים אלו הם העקרונות של החומר, אין הם עצמם יסודות במובן האריסטוטלי⁹⁷ אלא שלושה עקרונות חומריים שניתן לזהות בכל החומרים.⁹⁸

ממד נוסף חשוב בתאוריה הפאראצלסיאנית נוגע באופן שניתן לייצר ידע. על פי פאראצלסוס הידע לא נוצר בתהליך קוגניטיבי של למידה וקריאת טקסטים אלא באמצעות התבוננות פנימית על האיכויות של הדברים. על האלכימאי להגיע ליכולות רוחניות גבוהות המסוגלות להביא אותו להבנה עמוקה של המציאות סביבו. בעקבות התאוריות הנאופלאטוניות בדבר הקשר בין המיקרוקוסמוס והמקרוקוסמוס, סבר פאראצלסוס שכל הידע של האדם על העולם נמצא בעצם בתוכו. הדרך לחשוף את הידע הנוגע לקשר שבין עצמים וישויות, לדוגמה היכולת של מינרל מסוים לרפא מחלה מסוימת, עובר דרך יכולתו הרוחנית של המרפא, וכן באמצעות ניסוי וטעייה. ככל שעובר הזמן, המרפא רוכש יכולות רוחניות גבוהות המסייעות בעדו 'לדעת' אילו תרופות עשויות להועיל לפציינט מסוים.⁹⁹

הפרקטיקות הבסיסיות של האלכימיה – הזיקוק וההפרדה – תפסו מקום משמעותי במחשבתו וכתבי של ר' יהונתן,¹⁰⁰ אך רק עם חשיפתו של ספר מירב ניתן לראות עד כמה המקור לרעיונות האלה נבע מהתורה האלכימית הפאראצלסיאנית.

לפני שנציג את הקשרים בין כתבי ר' יהונתן לבין רעיונות פאראצלסיאניים, נקדים ונדגים את השימוש הנרחב והעמוק שעשה ר' יהונתן ברעיון של האדם כמורכב משני חלקים ובפעולת הזיקוק כפעולה דתית. לאחר מכן נראה כיצד הגדרה זו נובעת מהתאוריה של פאראצלסוס.

שני חלקים באדם

בכתביו השונים חזר ר' יהונתן מספר פעמים על הרעיון שהאדם עשוי משני חלקים – חלק טוב וחלק רע.¹⁰¹ לכאורה רעיון זה נראה כרעיון טריוויאלי המזהה את היצר הרע עם החלק הבהמי שבאדם:

אבל הענין כך, כי ידוע מה שאמרו חז"ל: "בכל לבבך בשני יצרך יצר טוב ויצר רע",¹⁰² כי באדם יש חלק טוב והוא חלק נפשי והוא הלב טוב ויצר טוב, וחלק רע שהוא חלק חומרי ולב רע ויצר רע, וחייב אדם לכבוש זה תחת זה.¹⁰³

במקום אחר הדגיש ר' יהונתן את היות היצר הרע חלק מהאדם ולא גורם זר וחיצוני אליו:

מלבד כי רוב המחקרים וחכמים העלו, כי היצר הרע אין דבר חוץ לגוף, רק הוא כח הגוף וחלק חומרי ורע שבו.¹⁰⁴

⁹⁷ ראו פגל, פאראצלסוס, עמ' 100–101. לטענתו, החומרים הללו אינם יסודות המרכיבים את כלל העצמים אלא עקרונות של חומר. פאראצלסוס לא טען שבכל דבר יש כספית אלא שבכל דבר יש 'יסוד כספיתי', היינו יסוד רוחני ומשתנה, וכן בעניין הגופרית והמלח.

⁹⁸ פאראצלסוס לא הכחיש את קיומם של ארבעת היסודות אלא סבר שתפקידם הוא חסר חשיבות. היחס שבין שלושת החומרים הללו לבין ארבעת היסודות של אריסטו על פי התאוריה של פאראצלסוס נדון באריכות אצל פגל, ראו פגל, פאראצלסוס, עמ' 83–104. וראו גם ניומן, מאלכימיה לכימיה, עמ' 502–506; גרבר, היסודות, עמ' 29–31.

⁹⁹ פגל, פאראצלסוס, עמ' 50–53; מורן, זיקוק, עמ' 69, 70–71, 78–83.

¹⁰⁰ ר' יהונתן אף תיאר היכרות קרובה עם עבודה אלכימית בפראג. ראו יערות דבש, חלק א' עמ' י"ב.

¹⁰¹ ראו לדוגמה: מאמר יהונתן, עמ' 11; יערות דבש, חלק א' עמ' קמ"ד, רל"ד; יערות דבש, חלק ב' עמ' כ"ו, קצ"ו.

¹⁰² מסכת ברכות פרק ט' משנה ה'.

¹⁰³ יערות דבש, חלק א' עמ' קמ"ד.

¹⁰⁴ יערות דבש, חלק א' עמ' קל"ה.

זוהי נקודת ההתחלה שממנה המשיך ר' יהונתן הלאה. בהנחה שהאדם מורכב משני חלקים, חלק טוב וחלק רע, על מנת להגיע לשלמות רוחנית יצטרך האדם לעבור פעולה של זיקוק.¹⁰⁵ בדומה לפעולת זיקוק מתכות, שבה ניתן להסיר את הסיגים מהמתכת הטהורה, אף האדם הרוצה לתקן את עצמו יצטרך להיפטר מהסיגים והמותרות. פעולת הזיקוק היא מהפעולות הבסיסיות של הפרקטיקה האלכימית, והתיקון של האדם את עצמו, על פי ר' יהונתן, מקבל אופי של פעולה אלכימית.

המצוות השונות המוטלות על האדם נמשלו על ידי ר' יהונתן למתכות:

כי דע כי מיני מתכות יש, זהב, כסף, נחושת, עופרת, והם שורש לכל מיני מתכות. וזהב רומז על התורה [...] ציצית הוא כסף¹⁰⁶ שהוא לבן ומלבין ישראל כשלג וכזמר [...] ומצות שיש בהם כח נחש¹⁰⁷ כגון: פריה ורביה שיש בו חמוד יצרו, אכילה ביום טוב ושבת, וכהנה יתר מצות שיש לסטרא אחרא חלק בהם, הם נקראים נחושת, כי לנחש יש חלק בהם.¹⁰⁸

ר' יהונתן הוסיף ודימה את התפילה לעופרת:

אמנם התפילה שהיא עיקר עבודה שבלב היא נקראת עופרת, כי עופרת יש לו כובד וכן יש להתפלל מכובד ראש. וכבר אמרו, כי עופרת טבעו עפר ואויר, ולכך בקל יותר ויהיה נמש באש, כי האויר נפרד בעפר בקל, כי טבע אויר למעלה וטבע עפר למטה. וכן בתפילה צריך שיתן לבו למעלה באויר ועינו למטה בעפר, ובכך תהיה עינו למטה, כי יזכור כי רוח שהוא אויר ורוח ילך למעלה, וגופו שהוא עפר ישוב אל האדמה [...] וכבר נודע כי כל הכורים לצרוף זהב וכסף שורשם עופרת, כי הוא המסיר כל סיגים ובדילים ומזכך¹⁰⁹ הכל, נקי ובהיר בשחקים. והטעם היותו עפר יסודי, ואם כן כל הסיגים נדבקים בו, כי הכל היה מעפר והכל שב לעפר.¹¹⁰

פעולת התפילה, על פי ר' יהונתן, היא פעולה של זיקוק, של הפרדת העפר מהאויר, הפרדת הסיגים והבדילים מהמתכת הטהורה, הפרדת הרוח מהגוף, ולכן התפילה נמשלה לעופרת שמהווה רכיב מרכזי בפעולת הזיקוק.¹¹¹

¹⁰⁵ פעולת הזיקוק איננה בהכרח פעולה השייכת לעולם המושגים האלכימי הפאראצלסיאני. אף מלאכת הצורפות התבססה על פעולת צירוף זיקוק של המתכת מהסיגים. אך כפי שאראה בהמשך, אצל ר' יהונתן המקור היסודי נובע מרעיונות פאראצלסיאניים.

ראו ספראי, צורף. במאמר זה עמד ספראי על הקשר שבין מושגים ממלאכת הצורפות לתורתו הקבלית של ר' חיים ויטאל. ישנן נקודות דמיון בין המושגים הקשורים לעולם הצורפות לבין המושגים האלכימיים, אולם בסופו של דבר כפי שנראה להלן, המערכות הללו נפרדות לידיע המקצועי של הצורפים לעומת הידע התיאורטי והמעשי של האלכימאים.

¹⁰⁶ בקטע מקביל, ביערות דבש, חלק ב' עמ' צ"ה, כתב ר' יהונתן: "זהב מרמז על התורה [...] כסף על מעשים טובים".

¹⁰⁷ ביערות דבש, חלק א' עמ' ר"ג, התייחס ר' יהונתן גם למצוות שיש בהן צד יצרי: "מצות עונה מצות פריה ורביה בלתי יצר לתאוה א"א לעשותו וכן לאכול בשבת בלתי יצר לתאוה וכיוצא בזה ממש", וכן ביערות דבש, חלק ב' עמ' קי"ג.

¹⁰⁸ יערות דבש, חלק א' עמ' קל"ח. וראו מקבילה לקטע זה, יערות דבש, חלק ב' עמ' צ"ה.

¹⁰⁹ בכתביו השתמש ר' יהונתן בהטיה זו של השורש זכ"ך פעמים רבות, בעיקר בספר מירב וגם ביערות דבש – 'לזכך', 'זיכך' וכדו'. ראו לדוגמה: ספר מירב, דף 4 עמ' א', דף 7 עמ' א'; יערות דבש, חלק א' עמ' י"ב, ר"ז.

¹¹⁰ יערות דבש, חלק א' עמ' קל"ח.

¹¹¹ ראו ספראי, צורף, עמ' 64–66, בעניין ההקבלה שעשה ר' חיים ויטאל בין פעולת הזיקוק לבין התפילה (וכן בעמ' 46, הדימוי של ר' אליעזר אזכרי של תפילה כזיקוק מתכות). אצל ויטאל הדמיון בין זיקוק לתפילה הוא שבדומה לזיקוק שבו מוציאים את המתכת הטהורה מתוך הקליפות, כך גם התפילה מעלה את הניצוצות מתוך

אף האכילה נתפסת אצל ר' יהונתן כפעולת אלכימית¹¹² המפרידה יסודות ארציים מיסודות רוחניים:

וגם קמח נתערב ויש בו חלק טוב וחלק רע, על ידי חטא אדם,¹¹³ ומזה בא אפילו לחם שאוכל אדם, נתברך על ידי אכילה ולעיסה וברכה וברכת המזון, שחלק טוב נזכר ללב ועיקרי אדם לנפשו והוא הנותן חיות לאדם, כי חלקו בחיים עץ החיים. וחלק רע הוא קיא צואה בלי מקום הם מותרות, ולית ביה חלק קדושה כלל.¹¹⁴

המזון מורכב מ"חלק טוב וחלק רע", ופעולת האכילה הנכונה והראויה מביאה להפרדה בין החלקים הללו – החלק הטוב שנכנס ללב ולמערכת הדם, והחלק הרע, 'המותרות', שנדחה החוצה.

אף בספר 'ואבוא היום אל העין' (ואה"ה) ישנו מקום רחב לפעולת הזיקוק. חלק גדול ממיתוס הבריאה בספר סובב סביב פעולות של זיקוק ותיקון מתכות.¹¹⁵ דוגמה אחת מתייחסת למיתוס של לידת הבל:

ולכך חמדה [=השכינה, י"מ] לאדם [=הבל, י"מ] שיהיה בתוכו לזכך המים הקפויים ולדחות מן האור שיב"מ [=שיש בו מחשבה] את האור שאב"מ [=שאינו בו מחשבה] והדינים וכל הסיגים להיות זהב וכסף מזוקק ולהחיותו ולהשיבה אל מקום אשר נלקחה להיות נקיה וברה.¹¹⁶

נראה אפוא שר' יהונתן נתן מקום מרכזי בעולמו הרוחני לפעולת הזיקוק, וראה בה דרך משמעותית להבנת תפקיד האדם בעולם ובפעולותיו הדתיות,¹¹⁷ אולם לחשיבה האלכימית של ר' יהונתן ישנו ממד נוסף ומרחיק לכת.

הפרדת החלק הטוב מהחלק הרע שבאדם
ברעיא מהימנא לפרשת כי תצא נכתב:

שכינתא אסתירת לה מאחשורוש ויהיב ליה שידה באתרה ואתהדרת איהי בדרועיה דמרדכי ומרדכי דהוה ידע שמא מפרש ושבעין לשון עבד כל דא בחכמתא ובגין דא אוקמוה מארי מתניתין דאפילו בלא דא אית ליה לב"נ קודם דיתיחד עם אתתיה למללא עמה בגין דשמא שידה אתחלפא באתתיה.¹¹⁸

העולם הגשמי. ר' יהונתן לא השתמש במונחים של העלאת ניצוצות אלא של הפרדה בין טוב לרע ושחרור הטוב מהרע כך שהרוח תהיה חופשית מהעפר.

נראה שקיים הבדל משמעותי בין המושגים של ר' חיים ויטאל לבין המושגים של ר' יהונתן. הדיון של ר' חיים ויטאל על העלאת ניצוצות מתאר את הגשמי כמכיל ניצוצות של קדושה שאותם ניתן להעלות באמצעות פעולת התפילה, בניגוד לתיאור של ר' יהונתן שעל פיו החלק הגשמי הוא רע גמור, והמטרה של פעולת הזיקוק היא הפרדת החלק הטוב מהרע ולא מציאת ניצוצות קדושה בחלק הרע.

¹¹² לפעולת העיכול כפעולה אלכימית ראו מורן, זיקוק, עמ' 74.

¹¹³ העיקרון שהפסולת שבחיטה נגרמה על ידי החטא וצריך פעולה של תיקון ובירור על מנת להוציא את האוכל מהפסולת נזכר גם בואה"ה, עמ' 120.

¹¹⁴ יערות דבש, חלק ב' עמ' ק"ה-ק"ו.

¹¹⁵ תיאורים של טוב ורע המעורבים זה בזה כמתכת מעורבת בסיגים ושל פעולת התיקון כזיקוק מופיעים פעמים רבות בספר. ראו לדוגמה: ואה"ה, עמ' 50, 60, 74, 76, 84.

¹¹⁶ ואה"ה, עמ' 56.

¹¹⁷ המציאות של חלק טוב וחלק רע באדם ועבודת הפרדה שלהם כפעולת תיקון נזכרת רבות בכתבי ר' יהונתן. מעבר למקורות שהובאו בגוף הדברים ניתן לציין מקורות נוספים: יערות דבש, חלק א' עמ' ו', קמ"ד, רל"ד, רע"א.

¹¹⁸ זוהר, חלק ג' דף רע"ו עמ' א'.

מהרעיא מהימנא נראה¹¹⁹ שבאמצעות שימוש בשמות הצליח מרדכי לגרום לכך ששדה תיכנס אל אחשוורוש במקום אסתר.¹²⁰ לכאורה נראה שהשדה היא גורם חיצוני לאסתר, וכי היא הלכה בשליחות אסתר אל אחשוורוש. האר"י פיתח את הרעיון של הזוהר באופן מפתיע:

זהו ענין אסתר שהיתה מנחת שידה במקומה ומזדווגת עם אחשוורוש, כמ"ש פרשת תצא דף רע"ו ובתקונים ד"ן,¹²¹ והוא קלי' נגה שלה מבחי' הרע הנקרא שד. והיתה יודעת היא ומרדכי להשביע השד היצה"ר שלה, ע"י שם המפורש כנזכר שם, שיתלבש בדמות גוף וילך אל אחשוורוש.¹²²

על פי האר"י, השדה לא הייתה גורם חיצוני שהגיע לשמש עם אחשוורוש אלא הקליפה מצד הרע שבאסתר עצמה. באמצעות שמות והשבעות התלבש היצר הרע של אסתר בדמותה ושימש עם אחשוורוש.

ר' יהונתן השתמש ברעיון הזה מבית מדרשו של האר"י בדרשה שמסר בהמבורג לקראת פורים:¹²³
ותירץ שדית נכנסה במקומה וכדמותה וצלמה [...] וזהו היה גנותו [=של אחשוורוש, י"מ] שלא שימש כלל עם אסתר רק עם שד חלק אדם רע ולא זכה להתדבק בטוב.¹²⁴

הרעיון שניתן להפריד את החלק הרע שבאדם מהחלק הטוב שבו שימש את ר' יהונתן ביערות דבש גם על מנת להסביר את הסיפור של יוסף ואשת פוטיפר.¹²⁵ אולם ההסבר המלא והמקיף לרעיון הפרדת החלק הרע מהחלק הטוב נמצא בספר מירב.

היסודות האלכימיים של הפרדת חלקי האדם

בספר מירב נשאלת מירב על אודות המדרש המספר שאדם הראשון היה נשוי ללילית:¹²⁶

ודבר זה הוא לצחוק בעיני עם, כל מכבדי' [ה] הזילו, באמרם שהוסיפו דבר מה שלא נזכר בתורה, ואם בריאה יברא ה' שתי נשים והתורה אמרה: "זאת עצם מעצמי".¹²⁷

על מנת לענות לשאלה זו הקדימה מירב הסבר של יסודות האלכימיה:

והוא כבר אמר אמרנו כי האדם מורכב מחלק טו"ר [=טוב ורע], והיינו קודם החטא היה הכל טוב רק בהירי, ובכל הדבר' [נים] כאשר יהי' [ה] ניתך בחכמה אלקימה [=אלכימיה] יוצאים

¹¹⁹ ראו מטפחת ספרים, חלק ב', פרק ט', דף ל"ב עמ' א'. יעב"ץ טען שהתלמוד חולק על הרעיא מהימנא וסובר שאסתר עצמה נבעלה ולא שדה.

¹²⁰ לסקירת המקורות הנוגעים לעניין זה ראו בן-אהרון, התחלפות אסתר.

¹²¹ תיקוני זוהר, תיקון כ"א דף נ' (דפוס אמסטרדם): "וכגוונא דאסתר דסתיר לה מאחשוורוש דאיהו ערל וטמא ושוי באתרה שנית [=ייתכן שהאר"י גרס "שדית", י"מ] בדיוקנא דילה".

¹²² עץ חיים, שער מ"ט (שער קליפת נגה) פרק ו'.

¹²³ יערות דבש, חלק ב' דרוש י"ג עמ' רי"ד-רכ"ד. הדרשה ניתנה בז' באדר בהמבורג, שנה לא ידועה.

¹²⁴ יערות דבש, חלק ב' עמ' רי"ט.

¹²⁵ יערות דבש, חלק ב' עמ' רס"ה.

¹²⁶ על אודות מקור המדרש ראו בספר מירב הערה 206.

¹²⁷ ספר מירב, דף 7 עמ' א'.

מכל גשמי בהירית נקרא רוח אשר קראוהו "שפיהרטום" (=spirituum) ושמן קראוהו "אליעם" (=oleum), ומלח קראוהו "סאלא" (=sal).¹²⁸

על פי ר' יהונתן, כל העצמים מורכבים משלושה רכיבים – רוח, שמן ומלח. התאוריה הזו מקבילה לתאוריה הפאראצלסיאנית כפי שנזכרה לעיל. על פי פאראצלסוס, כל העצמים מורכבים משלושה עקרונות – המלח מבטא את החומר הדומם, הגופרית מבטא את חומר הבעירה, והכספית מבטא את העשן או האדים.¹²⁹ לדוגמה, כאשר שורפים בול עץ, האפר הוא המלח, הלהבה היא הגופרית, והעשן הוא הכספית. כך גם על פי תיאורו של ר' יהונתן, המלח מקביל למלח בתאוריה הפאראצלסיאנית, השמן מקביל לגופרית כחומר הבעירה, והרוח מקבילה לכספית.

התאוריה האלכימית שהציג ר' יהונתן מתאימה אפוא לתאוריה של פאראצלסוס. גם המשך דבריו, שבהם טען ר' יהונתן שאף האדם מורכב משלושת היסודות הללו, מבוססים על רעיונות פאראצלסיאניים:¹³⁰

וכן גוף האדם הוא מורכב מג' [=משלושה] דברים כאלה, והרוח הוא בהירי' מהאדם והוא מרכב לנפש האדם נפש חיה אשר נפח ה' בקרבו, והוא עיקר האדם בבהירות, והוא ההולך במות האדם עם הנשמה הן לגיהנם, הן לג"ע [=לגן עדן] לקבל שכר ועונש כי הוא עיקר האדם, והמלח הוא חומר האדם והוא חלק רע כי הוא חומר מתאוה לתאות גשמיות, ורק רע כל היום, ורגליו יורדות מות ואין בו חלק בחיים והוא היורד בקבר ואל עפר ישוב [...] והשמן הוא אמצעי בריח התיכון ואם האדם הוא צדיק אף השמן תדבק ברוח והולך עם הנפש והמלח לבדו יבא בקבר, ואלו לא נשאר שמן בי' [ה] לא הי' [ה] מסריח ומעופש,¹³¹ כי המלח לא יקבל הפסד בעצם אבל השמן שמפעפע בו הוא מוליד עפושי ולסוף תסריח, וברשע השמן נשאר דבוק במלח, ומרבה בשר מרבה רימה ורקב עצמות כי השמן דבוק בו.¹³²

היסודות שמהם מורכב האדם, המלח והרוח, הם 'החלק הטוב' ו'החלק הרע' שעליהם דיבר ר' יהונתן במקורות שהוזכרו לעיל. בדבריו כאן נוסף עליהם השמן כמעין חומר ממוצע בין המלח לרוח. כפי שראינו קודם לכן, עיקר עניינו של האדם הוא להפריד את החלק הטוב מהחלק הרע, וכך עשו הקדמונים:

והקדמוני'ים] בעלי פעולת היה לאל ידם להפריד זה מזה עד שהיה אדם רע בפ"ע [=בפני עצמו] ואדם טוב בפ"ע [=בפני עצמו] כי כך הי' [ו] יכולים בחכמתם מזכרך גופם.¹³³

על מנת להוכיח שיכולת זו אכן אפשרית, הצביע ר' יהונתן על תופעה דומה שהכיר ממקורות אחרים – משפטי המכשפות:¹³⁴

¹²⁸ ספר מירב, שם.

¹²⁹ פגל, פאראצלסוס, עמ' 100–101; מורן, זיקוק, עמ' 72.

¹³⁰ פגל, פאראצלסוס, עמ' 129–130; מורן, זיקוק, עמ' 76.

¹³¹ רעיון זה, שגופם של הצדיקים אינו מסריח לאחר המוות, מבוסס על הסיפור על ר' אלעזר ברבי שמעון במסכת בבא מציעא דף פ"ג עמ' ב' – דף פ"ד עמ' ב'.

¹³² ספר מירב, שם.

¹³³ ספר מירב, דף 7 עמ' ב'.

¹³⁴ למקורות הדנים במשפטי מכשפות ראו בספר מירב הערה 219.

כאשר עוד היום עושים מכשפות נשים המקושרות לשד ובבואם למשפט מודים שהי' [נ] חוגגים עם השדים בכרמים והרים והי' [ה] להם כל חמדה,¹³⁵ ועינינו רואות שבאותו פעם הם ישינם סרוחים על מטתם כחומר עכור.¹³⁶

למרות שנראה כאילו שהמכשפות ישנות בביתן, הן מודות שבאותו זמן הן חגגו יחד עם השדים. היו שטענו שאלו סתם דמיונות של נשים שאין להאמין לדבריהן:

רבים מבעלי דתות מאקדימאי בזמן הזה מתלוננים על הקדמוני' [ם] שקבעו להם משפט מות כי הלא רק כח המדמה וחלומת הבל.¹³⁷

אולם לאור חכמת האלכימיה, ניתן להבין שהתופעה היא תופעה אמיתית, ואין היא דמיונות שווא בלבד:

כי זהו מכונן¹³⁸ ס"א [=סיטרא אחרא] לעשוק נפש ורוח פנימי שהוא חלק טוב מאדם וחלק אלוה לעבוד להתדבק להם לרוע, ולכן כל מעשיהם להפריד אדם מאדם, וחלק רע מונח במטה ישן, וחלק שהי' [ה] טוב יקחוהו כי הוא תכלית האדם ובו יעוללו כל הלילה, וזהו ממרי והזדון אשר נחרצה למות.¹³⁹

אצל המכשפות החלק הרע ישן במיטה, והחלק "שהיה טוב" הפך לרע. רצון הסטרא אחרא הוא להפוך את החלק הטוב לרע, וכך מתרחש בעולמם של המכשפות. החלק הטוב 'מעולל כל הלילה' והחלק הרע "מונח במיטה ישן". הווידויים של המכשפות אינם דמיוניים אלא מציאות ממשית.

המציאות המוכרת של המכשפות מהווה ראייה ליכולתם של הקדמונים אף הם להפריד את החלק הטוב מהחלק הרע:

וא"כ [=ואם כן] בפעולת מכשפות נשי' [ם] הארורים וכ"ש [=וכל שכן] בקדמוני' [ם] בעלי מעשה שהיה להם כח להפריד זה מזה ולחלק בין הדביקי' [ם].¹⁴⁰

הסבר זה יכול להבהיר עניינים רבים, גם מהמדרש והזוהר:

ומזה תבין מ"ש [=מה שאמרן] חזל [=חכמינו זכרונם לברכה] "שידה שמשא עם אחשורש" תמורת אסתר, ובמגילה אמרה שאסתר נכנסת, ובאמת חלק רע מאסתר נכנסת, ולכן ירקרקות הייתה {והוא א' [חד] ממראות נגעים והבן} וכן יוסף הניח בגדו חלק רע וז"ש [=זהו שאמרן] חזל [=חכמינו זכרונם לברכה] "לעשות צרכיו נכנס".¹⁴¹

כאמור לעיל, ביערות דבש עשה ר' יהונתן שימוש ברעיון שאסתר התחלפה עם שדה, וכן ביחס ליוסף טען ר' יהונתן שהחלק הרע שבו נכנס אל אשת פוטיפר. בספר מירב ניתן להיווכח שהרעיונות האלה

¹³⁵ ראו בספר נשמת חיים מאמר שלישי פרק ט"ז לתיאור דומה של שבת המכשפות וכן בהמשך ביחס לזיווכח האם התיאור הוא אכן אמיתי.

¹³⁶ ספר מירב, שם.

¹³⁷ ספר מירב, שם.

¹³⁸ אולי צריך להיות 'מכוונת'.

¹³⁹ ספר מירב, דף 7 עמ' ב'.

¹⁴⁰ ספר מירב, שם.

¹⁴¹ ספר מירב, שם.

היוו חלק ממערך שלם של תאוריה אלכימית העוסקת בהפרדת החלק הטוב מהחלק הרע ומתבססת באופן ברור על התאוריה של פאראצלסוס.

המדרש שאתו נפתח קטע זה בספר מירב, על אודות אדם הראשון שהיה נשוי ללילית ולחיה, מוסבר גם הוא על ידי האלכימיה:

זהו ענין אדם וחיה שהיה כח בידם להפריד, והוא ענין חיה שהיא מורכבת משידת ולילית חלק רע, ומחיה חלק טוב, וכן באדם על חלק רע שלו אמרו "מי"ן היה"¹⁴² והוא שימש עם חלק רע מחיה והוליד קל [=מאה ושלושים] שנים שידין ורוחין, ובחלק טוב הי' [ה] חסיד וישב ק"ל [=מאה ושלושים] שנה במי גיחון,¹⁴³ ואח"כ [=אחר כך] עם חיה אמיתית שמש והוליד שת וזהו ענין ב' [=שתי] נשים של אדם, והכל ענין אחד.¹⁴⁴

לילית היא בעצם הצד הרע שבחיה. החלק הרע שבאדם יחד עם החלק הרע שבחיה בראו שדים ורוחות, בעוד שהחלקים הטובים שבשניהם חיו בפרישות במשך מאה ושלושים שנה, ולאחר מכן הולידו את שת.

נראה שהתפיסה הדואלית הזו של האדם כמורכב משני חלקים הגיעה כאן לשיאה. החלק הרע עושה פעולות מסוימות, בזמן שהחלק הטוב עושה פעולות אחרות לחלוטין. נראה שר' יהונתן לא היה מוטרד מהפעולות השליליות של החלק הרע. עיקר התיקון של האדם הוא בעבודה על החלק הטוב, בהפרדתו מהחלק הרע ובתיקונו. בתמונת מראה לפעולת המכשפות, שהחלק 'שהיה טוב' הוא החלק החוטא, בשעה שהחלק הרע מוטל במיטה, כך גם בפעולת התיקון של אדם הראשון, אין חשיבות לפעולותיו של החלק הרע, כל עוד החלק הטוב מגיע לתיקונו.

הדימוי של הצורך המזקק את המתכת מהסיגים הוא דימוי עתיק בעולם המחשבה היהודי.¹⁴⁵ הדימוי המקראי הצביע בעיקר על ההפרדה בין הטוב לרע במובן הקולקטיבי, הבחינה של בני ישראל, או של בני לוי, המסוגלים להתמודד עם האתגרים שבפניהם. הדימוי הזה וכן הדימויים הבאים אחריו המתייחסים לפעולת הזיקוק נובעים מפעולה טכנית של הפרדת מתכות וזיכוכן.

בדברי ר' יהונתן, הדימוי של זיקוק מתכת קיבל גוון חדש.¹⁴⁶ גוון זה נבע מידע מדעי שונה המכיר בפעולת הזיקוק כפעולה עמוקה הדורשת שלמות נפשית ואישית, ולא כפעולה טכנית בלבד של הפרדת מתכות באמצעות אש. המובן העקרוני שר' יהונתן העניק לפעולת הזיקוק נבע מיסודות פאראצלסיאניים המתייחסים לפעולת הזיקוק כניסיון להגיע אל מהות החומר ולהפריד את היסודות המהותיים של החומר

¹⁴² מסכת סנהדרין דף ל"ח עמ' ב'.

¹⁴³ פרקי דרבי אליעזר, פרק כ'; זוהר, פרשת בראשית דף נ"ה עמוד ב'.

¹⁴⁴ ספר מירב, דף 7 עמ' ב' – דף 8 עמ' א'.

¹⁴⁵ הדימוי המקראי של הזיקוק והצירוף הוא בעיקר דימוי של בחינה ובדיקה של האדם והעם. מצרים ככור הברזל [דברים ד', כ', ירמיהו י"א, ד'], וכור המתכת כזיקוק ומקום בחינה [מלאכי ג', ב'; זכריה י"ג, ט' ועוד]. לרשימת מקורות ראו ספראי, צורף, הערה 2. לדימויים מאוחרים של פעולת הזיקוק במסגרת המחשבה היהודית ובעיקר בתחום הקבלה, ראו ספראי, צורף, לאורך המאמר ובמיוחד הערה 2 והערה 51.

¹⁴⁶ ראו ספראי, צורף, עמ' 54. ישנו דימוי יוצא דופן בכתבי ויטאל לבני החבורה של האר"י. ר' חיים ויטאל קיבל הדרכה מהאר"י לקחת את החלק הטוב משאר בני החבורה ולהשאיר אותם עם החלק הרע. הדימוי הזה הוא דימוי קרוב לדימוי של ר' יהונתן של הפרדת החלק הטוב מהרע.

האחד מהשני.¹⁴⁷ במובן זה אין היכולת להפריד את החלק הרע מהחלק הטוב שבאדם נעשית באמצעות פעולה של העלאת ניצוצות, המקבילה לפעולת זיקוק המתכת מהסיגים, אלא באמצעות פעולת זיקוק מסדר אחר החודרת למהות החומר ומפרידה את המהויות השונות המרכיבות אותו.¹⁴⁸

סיכום

א. היחס בין פילוסופיה מכניסטית לתפיסות נאופלאטוניות המחקר ההיסטורי בראשית המאה העשרים שעסק בהתפתחות המדע בראשית העת החדשה תיאר את הפילוסופיה המכניסטית כמה שחולל והוביל את מה שכונה 'המהפכה המדעית'.¹⁴⁹ המהפכה המדעית נתפסה כאירוע חד-פעמי:

לפני שנים [...] הכריזו היסטוריונים על קיומו של מאורע אחיד, רעידת אדמה היסטורית המציינת את שיאה של תקופה, ששינה מן היסוד וללא שוב את מה שבני אדם יודעים על עולם הטבע...¹⁵⁰

מהותה של המהפכה המדעית על פי התיאור הזה הייתה, כלשונו של ובר, "הסרת הקסם מן העולם".¹⁵¹ במילים אחרות, הפילוסופיה המכניסטית שהובילה את המהפכה המדעית על פי תאוריה זו עמדה בסתירה לתאוריות הנאופלאטוניות והאלכימיות, שנתפסו כתאוריות לא-מדעיות המסיגות לאחור את ההתקדמות המדעית.¹⁵²

התיאור הזה של המהפכה המדעית ושל הסתירה לכאורה בין הגישות הללו אותגר באופן משמעותי על ידי היסטוריונים רבים מכיוונים שונים. היו שביקרו את הרעיון שהמהפכה הייתה אירוע אחיד והדגישו את הצורך לחקור תחומים מדעיים שונים באופן נפרד ולזהות בתחומים אלו את השינויים וההתפתחויות שחלו בהם במהלך הזמן,¹⁵³ והיו שביקרו את המחשבה שהרעיונות שעלו בזמן המהפכה היו רעיונות חדשים שלא היו קיימים קודם לכן.¹⁵⁴

אחד מכיווני הביקורת התמקד בראיית המהפכה המדעית כהתפכחות מתאוריות נאופלאטוניות ואלכימיות המעודדות מגיה וקסם. הביקורת הזו התמקדה בתפיסה שאותה ייצג ובר. מי שהובילה את הטענה הזו הייתה פרנסיס ייטס. לטענתה, ההתפתחות המדעית וההתפתחות הנאופלאטונית הלכו יד ביד והתקדמו במידה מרובה במקביל. הלך הרוח הנאופלאטוני עודד לדבריה מחקר מדעי ויישומים טכנולוגיים, ולא להפך. כראייה לדבריה הראתה ייטס, בין השאר, כי רבים מהגדולים שבאנשי המדע במאה השש-עשרה והשבע-עשרה – קפלר, ניוטון, בויל ועוד – עסקו באלכימיה ובאסטרולוגיה. בנוסף

¹⁴⁷ בעניין ההשראה השמיימית הדרושה לאלכימאי בעיסוקיו על פי התורה הפאראצלסיאנית ראו מורן, זיקוק, עמ' 81.

¹⁴⁸ ראו גם בספר מירב, דף 14 עמ' ב', דף 15 עמ' ב', התייחסויות רחבות לעניין הזיקוק והפרדה בין החלק הטוב והחלק הרע.

¹⁴⁹ לדברי שייפין, המושג הזה על משמעותו ה'מודרנית' נוצר ועוצב במידה רבה על ידי אלכסנדר קוירר בשנות הארבעים של המאה העשרים. ראו שייפין, המהפכה המדעית, עמ' 9.

¹⁵⁰ שייפין, המהפכה המדעית, עמ' 9.

¹⁵¹ ובר, המדע כיעוד, עמ' 110 ועוד.

¹⁵² בעניין ההיסטוריוגרפיה של המהפכה המדעית נכתב רבות. ראו את הסקירה הביבליוגרפית שכתב שייפין, המהפכה המדעית, עמ' 190–194. וכן ראו סקירה וביקורת היסטוריוגרפית, לדוגמה שוסטר, המהפכה, עמ' 217–227.

¹⁵³ ראו שוסטר, המהפכה עמ' 223–227.

¹⁵⁴ פונקנשטיין, המשכיות וחידוש.

הראתה ייטס שקופרניקוס בספרו 'על תנועתם של גרמי השמים' ציין את ההתאמה בין המערכת המתמטית, המבוססת על כך שהשמש עומדת במרכז וכדור הארץ מקיף אותה, לבין רעיונות הרמטיים ונאופלטוניים. לשיטתה, אין הסתירה שהאדם בן ראשית המאה העשרים, ואולי אף בן זמננו, רואה בין התאוריות השונות, הנאופלאטונית והמכניסטית, עומדת במבחן העובדות ההיסטוריות.¹⁵⁵

תזת ייטס עמדה בפני התקפות מרובות שביקרו את התאוריות שלה ואף את טיב עבודתה ההיסטורית,¹⁵⁶ ואף על פי כן, לא ניתן להתעלם מהגישה שהציעה. אין מנוס מלהודות בכך שבני המאה השש-עשרה וראשית המאה-השבע עשרה לא ראו בהכרח סתירה בין התחום המכניסטי-מדעי לבין התחום המגי-נאופלאטוני, וחלקם אף היו מעורבים בשניהם. שני התחומים האלה היוו דרכים אפשריות להבנה מעמיקה יותר של האופן שהעולם פועל, ועל כן, מי שביקש להבין זאת פנה אל מגוון תורות מדעיות כדי לקבל תשובות לבעיות שהעסיקו אותו.

נראה שניתן ליישב את הגישות השונות על ידי גישתו של החוקר קית תומס. לדבריו, המצב שהמדע המכניסטי נפרד מהמדע הנאופלאטוני לא היה מובן מאליו. בראשית התהליך היו שתי הפרדיגמות הללו שלובות זו בזו ועמדו יחד כנגד המדע האריסטוטלי, אולם ככל שהמדע התפתח, נוצר פער בלתי ניתן לגישור ביחסים שבין שני התחומים.¹⁵⁷

הגישה של ר' יהונתן משתלבת היטב בתיאוריה של ייטס של עולם שבו התורות המדעיות השונות עומדות זו לצד זו ולא האחת כנגד השנייה. מצד אחד קיבל ר' יהונתן תאוריות מכניסטיות כמחזור הדם הקרטזיאני, לדוגמה, ומן הצד השני היה מעורב באופן עמוק ברעיונות נאופלאטוניים וברעיונות אלכימיים. ר' יהונתן לא ראה סתירה בין הרעיונות השונים ועשה שימוש רחב בתאוריות המדעיות השונות שהגיעו לידיעתו.

האם ראה ר' יהונתן מתח בין תפיסות העולם הללו וכיצד יישב ביניהן? בעניין זה קשה להבחין בהתבטאות מפורשת שלו, אך ניתן אולי למצוא לכך רמז. כפי שציין מעוז כהנא בספרו,¹⁵⁸ ר' יהונתן תיאר את "חכמת סימפטי ואנטיפטי" כ"סתרי טבע".¹⁵⁹ תיאור זה מעלה את ההשערה שר' יהונתן ראה בתורות אלו מעין צד נסתר לתיאור המדעי. ייתכן שר' יהונתן הקביל את היחסים בין המדע הנגלה המכניסטי או האריסטוטלי למדע הנסתר הנאופלאטוני או האלכימי ליחסים שבין נגלה לנסתר. בעוד שסוג אחד של מדע מתאר את המערכת הפיזיקלית הגלויה, הסוג השני של המדע מוסיף רובד נוסף של יחסים נסתרים בין עצמים שונים.

ב. החשיבות של האלכימיה

השימוש שעשה ר' יהונתן בכתביו ברעיונות מדעיים עושה לעיתים רושם שטחי ובלתי מחויב. הרעיונות המדעיים שימשו כהסבר מוצלח כאשר ר' יהונתן נתקל במדרש קשה להבנה או בסיפור תמוה. במצב

¹⁵⁵ ייטס, ברונן, עמ' 144–156, וכן שוסטר, המהפכה, עמ' 221–224.

¹⁵⁶ אחד המבקרים החריפים של ייטס היה בריאן ויקרס. ראו ויקרס, מנטליות; ויקרס, ייטס וכתובה.

¹⁵⁷ תומס, דת וירידת הקסם, עמ' 641–646.

¹⁵⁸ כהנא, דת ומדע, עמ' 270–272.

¹⁵⁹ יערות דבש, חלק ב' עמ' קכ"ג.

זה הוא 'שלף' רעיון מדעי המתיישב עם העניין והשתמש בו באופן מקומי. נוצר הרושם שלאחר השימוש ברעיון, זנח אותו ר' יהונתן ועבר הלאה למערכת רעיונות מדעיים נוספת הפותרת בעיות אחרות.

אולם ישנה מערכת אחת של חשיבה שמופיעה בכתביו באופן שיטתי, ונראה כי היא הופנמה עמוקות על ידו – האלכימיה. הרעיונות האלכימיים חוזרים שוב ושוב בכתביו השונים. התפיסה שהאדם מורכב מחלק טוב וחלק רע, ותפקידו של האדם הוא לזקק וליצור הפרדה בין החלקים הללו וכך להביא את האדם לתיקונו, היא תפיסה בסיסית בכתביו ר' יהונתן כפי שהודגם לעיל.

האלכימיה, שהיא תורת ההפרדה והזיקוק, הניסיון להגיע אל מהות החומר, לחלק אותו לרכיביו הבסיסיים ולחלץ מהם את החלק טוב, היא במידה מרובה גם הגישה של ר' יהונתן לעולם הסובב אותו. ר' יהונתן זיקק את התורות המדעיות, את התורות השבתאיות, ובמידה מסוימת את עולם התלמוד¹⁶⁰ וההלכה, ובירר מהם את החלק טוב.

ג. האלכימיה – בין ר' יהונתן ליעב"ץ

מעוז כהנא הצביע על מקומן המרכזי של האלכימיה ופעולת הזיקוק בתודעה של יעב"ץ.¹⁶¹ לדבריו, יעב"ץ ראה באלכימיה "מדע יהודי" כפי שסברו גם מלומדים נוכרים. לפי יעב"ץ, הרפואה האלכימית היא רפואה "יהודית" ומהימנה יותר מאשר הרפואה הכירורגית. המדע המכני נתפס בעיני יעב"ץ כמדע אפיקורסי, וההסתמכות עליו נראתה בעיניו חסרת הצדקה, ולכן העדיף את המדע האלכימי-אנימטי.¹⁶² בניגוד לר' יהונתן, שלא דחה אף גישה מדעית, אלא השתמש בכלן על פי בחירתו האישית, ערך יעב"ץ בררה ומיון, בחר בתורה האלכימית ודחה את הפילוסופיה המכניסטית.

לדברי מעוז כהנא, פעולת הזיקוק האלכימית 'זלגה' בתודעת יעב"ץ מעבר לשאלות הרפואיות והמדעיות למערכות טקסטואליות והלכתיות. יעב"ץ ביקש 'לזקק' את הספרים¹⁶³ וכך יצר מערכת שלמה של הגהות והערות פילולוגיות על ספרים שונים, וביניהם: מאור עינים לעזריה מן האדומים, 'ספר סדר עולם', מורה נבוכים והתלמוד. אולם גולת הכותרת של מפעל ההגהות של יעב"ץ הייתה ספר 'מטפחת ספרים'¹⁶⁴ שכתב על ספר הזהור. יעב"ץ ערך עבודה פילולוגית מקיפה על הספר. הוא חילק אותו למקורות שונים, אפיין אותם וקבע את מקום הכתיבה וזמנה.¹⁶⁵ פעולה זו נתפסה בעיני יעב"ץ עצמו כפעולת זיקוק של הסרת הסיגים והפרדה של הטקסט ליסודותיו השונים, בדומה לפעולה אלכימית. אף על המרדף אחר השבתאות ניתן לומר שפעילותו של יעב"ץ הייתה בעלת מוטיבים אלכימיים – הוא זיהה את ה'סיגים'

¹⁶⁰ ראו להלן.

¹⁶¹ יעב"ץ היה אויבו המר של ר' יהונתן. הוא זה שעורר את הפולמוס כנגד ר' יהונתן בדבר הקמעות החשודים בשבתאות וביקש לגייס את כל האליטה הרבנית כנגדו. ראו לעיל עמ' 5. על אף הכעסים והמתחים שהיו ביניהם, נראה שבנקודות רבות יש השקה ודמיון בין שתי הדמויות הללו – שניהם חלקו התעניינות גדולה בעולמות ידע רחבים והביעו עניין עמוק במתרחש בשדה המדעי שסביבם. על אודות אופקיו המדעיים של יעב"ץ, ראו כהנא, דת ומדע, עמ' 165–262.

¹⁶² כהנא, דת ומדע, עמ' 225–230.

¹⁶³ הפועל 'לזקק' בקשר לספרים איננו שימוש מחדש של יעב"ץ. פעולת הצנזורה של ספרים על ידי הכנסייה נקראה 'זיקוק'. בשנת 1596 הושלמה על ידי דומיניקו ירושלמי כתיבתו של 'ספר הזיקוק', שהוא בעצם אינדקס כנסייתי המכיל הוראות עקרוניות ומפורטות למצנזרים. למרות האמור והשימוש המקובל ב'זיקוק' כפעולה של תיקון ספרים, אין ספק שיעב"ץ חיבר באופן מהותי בין המושג המוכר 'זיקוק ספרים' לבין הפעולה האלכימית של 'זיקוק', כפי שהראה מעוז כהנא. על אודות ספר הזיקוק ראו ברוכסון ופרבור, הזיקוק.

¹⁶⁴ נדפס באלטונה בשנת 1768.

¹⁶⁵ כהנא, דת ומדע, עמ' 236–250.

השבתאיים בספרים. יעב"ץ ביקש לטהר את הספרייה, וכאשר מצא 'סיגים' – ספרים המכילים מושגים ורעיונות שבתאיים – החרים אותם ופסל אותם משימוש.¹⁶⁶

האלכימיה תפסה אפוא מקום מיוחד במחשבתם של ר' יהונתן ושל יעב"ץ, אולם לא הייתה זו בהכרח אותה אלכימיה.

הדימוי האלכימי שאליו התייחס יעב"ץ הוא הפעולה הטכנית הפשוטה של הזיקוק. את המתכת יש לחמם, ואז ניתן להפריד את הסיגים מהמתכת הטהורה. על מנת לבצע פעולה כזו אין צורך באיכויות אישיות יוצאות דופן. הגהת הספרים עפ"י יעב"ץ היא פעולה מורכבת אמנם, אך בעלת היגיון פשוט, יש לעבור על הספרים ולהוציא מהם את הסיגים. לעומת זאת, הדימוי האלכימי של ר' יהונתן הוא דימוי פאראצלסיאני, דימוי של פעולה שאינה טכנית אלא מעין פעולה מגית. כדי לבצע אותה באופן הראוי על האדם להיות אדם ראוי. כדי להפריד את החלק הטוב מהחלק הרע, על האלכימאי לזהות את יסודות החומר ולעמוד על טיבם. ובאשר לנפש האדם, ר' יהונתן חשב שיש לבצע פעולה אלכימית פנימית – האדם צריך לזהות בתוך עצמו את החלק הטוב ואת החלק הרע ולהפריד ביניהם.

ר' יהונתן עסק בטקסטים שבתאיים (כפי שיוצע בפרק 7) ועשה בהם שימוש רב. נראה כי בעיניו, בניגוד ליעב"ץ, ניתן להפריד 'חלק טוב מחלק רע' גם בטקסטים פסולים או בעייתיים. כך נהג ר' יהונתן בספריו שם עולם וספר מירב כלפי הכתבים של קרדוזו. הוא בירר מכתבי קרדוזו את המוטיבים שנראו לו נכונים וראויים ודחה את העקרונות שהיו בעייתיים לטעמו.

אף בנוגע לפעולה של הגהת ספרים ניתן לעמוד על ההבדלים שבין ר' יהונתן ליעב"ץ דרך הפריזמה של האלכימיה. יעב"ץ נהג כפילולוג במובן המודרני של המונח הזה. הוא ביקש לעמוד על הרכיבים השונים בטקסט ולנתח אותם, וכך להגיע לרובד הבסיסי והמקורי של הטקסט. הגישה של ר' יהונתן להגהת ספרים הייתה שונה בתכלית. בהקדמה שכתב לספר 'כרתי ופלתי' גילה את דעתו בעניין תיקון הספרים. לדעתו, יש לתקן את הספרים ולעדכן את הגרסה המקורית המותאמת לימים עברו לפי המציאות החדשה:

והאמת עד לעצמו כי המכשלה הזאת הבא בספרים הוא משום כי (כי) הסדר להיותם נמשך אחרי ספרים קדמונים וכפי אשר ימצאו שם הנוסחא כן יחזיקו בו ויחשבו לעון לעשות בו שינוי ומגרעת מבלי משים על לב כי הכל משתנה לפי הזמן וטיב הענין ובספרי קדמונים כן היה וכן נמצא דברים בלתי טובים על העמים בזמן ההוא [...] ואחריהם בכל דור ודור זמן זמן לא שינו להדפיס כמעשה הראשונים משבשתא כיון דעל על והגיע אלינו הרעה הזאת אבל באמת אין הכוונה על הנוצרים בזמנים הללו [...] וכן חוב על כל קהילה וקהילה מקום אשר בית הדפוס להסיר מכשלה חרופים וגדופים...¹⁶⁷

¹⁶⁶ כהנא, דת ומדע, עמ' 236–237.
¹⁶⁷ כרתי ופלתי, הקדמה.

לדברי ר' יהונתן, המדפיסים חושבים שאין לשנות דבר בספרים, על אף שהתוכן שלהם אינו רלוונטי. ואין ספק, שעם השתנות הזמנים מן הראוי לשנות ולעדכן את הכתוב בספרים ולהוציאם מחדש במהדורה מתוקנת שתתאים למציאות המשתנה.

ר' יהונתן נקט בגישה הפוכה מזו של יעב"ץ. בניגוד ליעב"ץ שניסה לחשוף באמצעים פילולוגיים את הגרעין האמיתי הטמון בספרים דרך הסרת הסיגים שנוספו במהלך השנים, ביקש ר' יהונתן לבצע פעולה הפוכה. הוא רצה לעדכן את האמת העכשווית אל תוך הטקסט העתיק. כאשר המציאות משתנה יש לשנות בהתאמה גם את הכתוב בספר, וכך להישאר עם ידע מעודכן ורלוונטי ולייצר התאמה בין הטקסט למציאות.¹⁶⁸ ר' יהונתן אמנם לא השתמש במושגי האלכימיה בדונו בנושא, אך נראה שהרציונל שהנחה אותו בעניין זה היה רציונל דומה. הוא חיפש תמיד את החלק טוב שבכל דבר, ועל מנת לחשוף אותו בספרים שלפניו, הוא מוכן היה להפעיל עליהם מניפולציה ולתקן אותם, וכך להדגיש בתוכם את החלק הטוב. s

ר' יהונתן ויעב"ץ הוקסמו מהפעולה האלכימית ומהתאוריה העומדת מאחוריה וביקשו ליישם אותה בחייהם ובעבודתם הטקסטואלית והרוחנית. אולם התפיסה של כל אחד מהם את הדימוי האלכימי, וממילא האופן שכל אחד מהם השתמש ביישומים הנובעים מהדימוי, היו שונים מהותית.

יעב"ץ נקט במתודה מדויקת שבמסגרתה הוא סירב לקבל רעיונות חדשים כמובנים מאליהם וללא ביקורת.¹⁶⁹ הביקורת של יעב"ץ היא זו שהביאה אותו לרדיפה קנאית של מקורות שבתאיים וכן לדחייה של רעיונות מדעיים, כגון המדע המכניסטי. האלכימיה של יעב"ץ היא אלכימיה בסיסית, אלכימיה של זיקוק מתכות והפרדת יסודות. באלכימיה הזו לא ניתן לייצר ידע חדש אלא רק לפרק את הידע הקיים ליסודותיו הבסיסיים.

ר' יהונתן אימץ באופן בלתי סלקטיבי ובלתי מדויק תורות מדעיות וקבליות שונות והתאים אותן באופן שמצא לנכון. הגישה האלכימית של ר' יהונתן מתיישבת היטב עם השורשים הפאראצלסיאניים של האלכימיה שאותה הכיר. לדעת פאראצלסוס, לאלכימאי יש יכולת פנימית לייצר ידע לאור היכולות המנטליות, ולא דווקא הקוגניטיביות, שאליהן הגיע.¹⁷⁰ כך תפס ר' יהונתן את עצמו כמי שיכול לייצר מעצמו את הידע, וממילא כמי שמחזיק ביכולת האלכימית למצוא את החלק הטוב שבכל דבר.

¹⁶⁸ דוגמה מעניינת לכך ניתן למצוא ביחס לצנזורה שערך ר' יהונתן בתלמוד שנדפס בפראג בשנת 1728 ראו במכתבו של ר' יהונתן, צינץ, גדולת יהונתן, עמ' 139–141. במכתב זה ר' יהונתן הבחין בין חלקים שונים של הדיון התלמודי כאשר לטענתו ישנם חלקים שלא ניתן לצנזר ולעדכן לעומת חלקים אחרים: "אגדות חז"ל אשר נמצא בהם רב מהזרות היוצא מן ההיקש הטבעי..." אותם ניתן לצנזר ללא חשש. כמו כן ראו: מצ"יקו, הרב והישועי, בעיקר עמ' 174–176. לטענת מצ"יקו ר' יהונתן ערך צנזורה עצמית מקיפה מעבר למה שנדרש על ידי מערכת הצנזורה הישועית, על מנת לסגן מחדש את הטקסט התלמודי ולהתאים אותו לתקופתו.

¹⁶⁹ דוגמה נוספת לרצונו של ר' יהונתן למצוא את החלק הטוב בתלמוד ולעבד אותו באופן מעודכן, ניתן לראות בעניין דרכו בפסיקת הלכה על פי השולחן ערוך והתמודדותו עם הקשיים העולים כנגד פסיקה זו מן התלמוד וראו בעניין זה בהרחבה בפרק 8.

¹⁷⁰ ראו דוגמה מאלפת לביקורתיות של יעב"ץ לעומת העדר סינון של ר' יהונתן כלפי ידע חדש בעניין הטענה שאופיר המקראית היא פרו בפרק 5 הערה 74.

¹⁷⁰ פגל, פאראצלסוס, עמ' 50–53.

רעיונות קרטזיאניים בכתבי ר' יהונתן

הפילוסוף הצרפתי רנה דקארט (1596–1650) חולל מהפכה בחשיבה הפילוסופית והמדעית במאה השבע-עשרה. ההשפעה שלו על התפתחות החשיבה והמתודה המדעית הייתה עצומה, ועל אף ההתנגדות הרבה שעוררו כתביו ודעותיו ברחבי אירופה, ניתן לומר שעד ראשית המאה השמונה-עשרה עמדו התקבלו באופן ברור כנקודת המוצא לדיונים הפילוסופיים והמדעיים.¹

הרעיונות הקרטזיאניים נגעו בתחומים רחבים והקיפו חלקים גדולים מהנושאים הפילוסופיים והמדעיים שנידונו במאה השבע-עשרה, אולם מוקד דבריו, שעורר את העניין הרב ביותר ואת הדין הערני שנמשך לאורך כל המאה השבע-עשרה, ובמובנים רבים עד היום, נגע לדין האפיסטמולוגי שערך ולמתודה המדעית עצמה.² הדין האפיסטמולוגי שהתקיים בעקבות דקארט מכונה 'המפנה האפיסטמולוגי'. דקארט הציג מתודה מדעית חדשה. הוא ביקש להבנות את הידע המדעי על העולם באופן שונה לגמרי מהאופן שבו נלמד ונדון עד כה.

דקארט פיתח את הספקנות. הוא הטיל בספק את עצם היות קיומו ממשי ואמיתי וביקש לפתח תאוריה מדעית המתחילה מתוך יסודות ודאיים שוודאותם נובעת מהסובייקט החושב, ולהתקדם מהם לקראת מסקנות.³ דקארט התנגד להסקת האמת מספרים ומהסתמכות על סמכותם של פילוסופים מהדורות הקודמים⁴ וביקש להבנות את ידיעותיו המדעיות על סמך חשיבה סובייקטיבית.

ניתן לקרוא תיאור ביקורתי של החשיבה הקרטזיאנית מאת אחד ממתנגדיה:

Young people are no longer taught anything other than to rid themselves of their childhood prejudices and to doubt all things including whether they themselves exist in the world. They are taught that the soul is a substance whose essence is always to think, that children think from the time they are in their mother's bellies, and that when they grow up they have less need of teachers who would teach them what they have never known than of coaches who would have them recall in their minds the ancient ideas of all things which were created with them.⁵

¹ ראו אריו, דקארט והקרטזיאנים, עמ' 203–204.

² לנון, מורשת דקארט. ראו במיוחד עמ' 468:

It is generally acknowledged that Descartes's principal legacy, not just in the seventeenth century, but also in the whole of the modern period to the present, is what Gustav Bergmann dubbed "the epistemological turn."

³ ראו דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 47–48.

⁴ ראו דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 34–38.

⁵ דברים אלו נכתבו על ידי פרנסואה בבין (Francois Babin) (1651–1734) בחוברת שכתב בשנת 1679, ובה הוא תיאר את האירועים באוניברסיטה של אנג'רז (Angers) בשנות השבעים של המאה השבע-עשרה. בשנים אלו נאסר על המרצים ללמד תאוריות של דקארט. בדבריו תיאר בבין באופן עוקצני את אופן החשיבה שאותו מעודדים הקרטזיאנים. מתוך אריו, מילון דקארט, עמ' 41.

פסקה זו מתארת כיצד חווה אחד ממתנגדי הקרטזיאנים, פרנסואה בבין, את התוצאות של המפנה האפיסטמולוגי של דקארט ואת השלכותיו על אופן הלמידה ואופן החשיבה בעשורים האחרונים של המאה השבע-עשרה. לדבריו, לתלמיד הקרטזיאני המבקש לעמוד על האמת הפילוסופית והמדעית אין צורך במורים שילמדו אותו את האמת הזו אלא במאמנים שילמדו אותו לבקש בתוך תוכו את האמיתות הללו. אף התהייה על עצם הקיום הסובייקטיבי מוצגת כאן כמוקד נוסף בחשיבה הקרטזיאנית.

נקודה נוספת העולה מהתיאור היא ההשפעה העצומה של דקארט על החשיבה המדעית, השפעה שהגיעה עד לאוניברסיטאות הקתוליות. תיאור זה יכול ללמד על הלך הרוח ועל חלק מהבעיות שהטרידו את הוגי הדעות באירופה במאה השבע-עשרה.

דקארט הציג את רעיונותיו המתודולוגיים באופן מתומצת בספרו 'המאמר על המתודה' (Discours de la méthode). הספר נדפס לראשונה בשנת 1637 כמבוא לשלושת חלקי הספר הנוספים: אופטיקה, מטאורולוגיה וגאומטריה (La Dioptrique, Les Météores, La Géométrie). הספר נדפס בתחילה בצרפתית ותורגם ללטינית בפיקוחו של דקארט בשנת 1644. כפי שנכתב בכותרת הספר, דקארט ביקש להציע בו 'כיצד להדריך נכונה את התבונה ולבקש את האמת במדעים'.⁶

השפעתו העצומה של דקארט על החשיבה המדעית במאה השבע-עשרה ולאחריה מתוארת במאמרו של תומס לנון באופן הבא:

It is not too much of a Procrustean bed to take the philosophical world immediately after Descartes as largely, if imprecisely, divided into his followers, or would-be followers, and their opponents.⁷

לדברי לנון, ניתן לתאר את המתרחש בשדה הפילוסופי כמאבק בין תומכי דקארט למתנגדיו. המאה השבע-עשרה וראשית המאה השמונה-עשרה היו אפוא נתונות להשפעה חזקה של דקארט על השיח המדעי. רעיונותיו חלחלו באופן רחב אל השיח הפילוסופי והמדעי בין באקדמיה ובין ברפובליקת המכתבים של מלומדים במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה.

כאשר דנים ברעיונות קרטזיאניים במחצית השנייה של המאה השבע-עשרה ובראשית המאה השמונה-עשרה יש לשים לב לכך שלא המדובר על מבנה מונוליתי של שיטה וידע. כתביו של דקארט זכו לפרשנויות רבות ומגוונות, ובין אלו שראו עצמם כתלמידיו התקיימו ויכוחים סוערים על עמדתו של דקארט בעניינים שונים. במחקר כיום מושם דגש על כך שיש לדבר על 'קרטזיאניות' (Cartesianisms) במקום על 'קרטזיאניות' (Cartesianism).⁸

⁶ Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences

⁷ לנון, מורשת דקארט, עמ' 467.

⁸ שמאלץ, קרטזיאניות. טד שמאלץ קרא לספרו: 'Early Modern Cartesianisms'. ראו שם בעמ' 4–5 הסבר לשימוש שהוא עושה בלשון רבים. ספרו של שמאלץ נסוב סביב התיאור של התפיסות הקרטזיאניות השונות והויכוחים שהתקיימו בין תלמידיו של דקארט. וכן ראו את הביקורת על הספר מאת דניאל גרבר שקיבל את התיאור של שמאלץ. גרבר, קרטזיאניות.

במהלך המאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה התקיימו במקביל מגוון רחב של תפיסות שניתן להגדירן באופן רחב כתפיסות קרטזיאניות,⁹ ונראה שר' יהונתן נחשף לחלק מהן. בדברים הבאים נבקש לבדוק באיזו מידה הכיר ר' יהונתן את השיח הקרטזיאני, כיצד הגיב עליו וכיצד הפנים אותו בכתביו השונים אל תוך השיח הפנים-יהודי. בפרק זה נתמקד בעניין האפיסטמולוגי בכתבי ר' יהונתן, בהשפעתו של השיח הקרטזיאני על עמדותיו ועל האופן שר' יהונתן ביקש להבנות ידע ברור וודאי על המציאות ועל הטבע. בפרקים הבאים נתייחס להפנמת רעיונות מדעיים קרטזיאניים ספציפיים אצל ר' יהונתן.¹⁰

אזכורים מפורשים של דקארט בכתבי ר' יהונתן

ר' יהונתן הזכיר את דקארט בשמו פעמיים בלבד, ושתיהן בספר שם עולם. שני האזכורים הללו מתייחסים בעצם לנקודה אחת – מבנה הנפש על פי אריסטו ועל פי דקארט. נקדים לדברים את הקשרו הרחב של הדיון.

במסגרת הדיון על תורת התארים של האל כתב הרמב"ם שלא ניתן להעניק לאל שום תואר פוזיטיבי, מפני שתואר זה יחייב תפיסת האל כריבוי ולא כאחדות:

מי שמאמין שהוא אחד בעל מספר תארים – אומר במבטא פיו שהוא אחד ומאמין במחשבתו שהוא רבים. זה דומה לדברי הנוצרים: "הוא אחד, אבל הוא שלושה והשלושה הם אחד". כן דברי האומר "הוא אחד, אבל בעל תארים רבים, והוא ותארו אחד, תוך סילוק הגשמות ואמונה בפשטותו הגמורה".¹¹

לדברי הרמב"ם, הענקת תארים לאל דומה לאמונת השילוש הנוצרית בשני אופנים: ראשית, בשתי השיטות הללו ישנה אמונה בריבוי, ושנית, שתיהן טוענות שניתן לדבר על אחדות ועל ריבוי בו זמנית, עניין שהוא בלתי אפשרי לדעת הרמב"ם.

בניגוד לרמב"ם, טען רס"ג שישנם תארים פוזיטיביים שאכן ניתן להעניק לאל: 'יכול', 'חפץ', 'חכם'. שלושת התארים הללו, ויש שהוסיפו תואר נוסף – 'חי' – הם תארים שניתן לייחס לאל, ואין בכך פגיעה בשלמותו ובאחדותו.¹²

⁹ לטענת שמאלץ, ההבחנה איזו תפיסה נחשבת לתפיסה קרטזיאנית ואיזו לא אינה נובעת מסט ערכים או עקרונות מסויים אלא משיוך מעין 'גנטי-משפחתי' שמזהה כיצד התגלגל רעיון מסויים מדקארט דרך תלמידיו. לדבריו, קרטזיאניות היא 'סוג' ולא 'תמצית' (Species, not essence). ראו שמאלץ, קרטזיאניות, עמ' 5–11.
¹⁰ באיזו מידה הייתה קיימת היכרות של יהודים עם כתבי דקארט? על שאלה זו אני מתקשה לענות כעת. ידידי אהוביה גורן כותב כעת מאמר על הנושא, ואנו נמתין לפרסום המאמר.
לעת עתה אציין שני מקורות שיש בידי:

א. בספר 'מעשה טוביה', דף ס"ה עמ' א', הוזכר דקארט בשמו. ככל הנראה ר' יהונתן לא קרא את הספר. ר' יהונתן לא הזכיר את הספר בשום מקום, וככל שחיפשתי לא מצאתי קשרים משמעותיים בין כתבי ר' יהונתן לספר מעשה טוביה.

ב. במאמר על ספריות שונות של רבנים בקהילות האנוסים ציין יוסף קפלן את ספרייתו של ר' דוד נונס טורס (1660–1728), שהיה באחרית חייו רבה של 'קהילת חונן דל' בהאג. לדברי קפלן, על פי רשימות ספרי ר' נונס מסתבר שהוא גילה עניין עמוק בכתבי דקארט בפרט וכתבים קרטזיאניים בכלל. לטענת קפלן, השימוש המרכזי של ר' נונס בכתבי דקארט היה כתשובה לרעיונות הכפירה של שפינוזה, שגם ספריו היו בספריית ר' נונס. ראו קפלן, ספריות, עמ' 247–260.

¹¹ מורה נבוכים, מהדורת שוורץ, חלק א' פרק נ' עמ' 113. וראו שם הערה 7 על דיון בין ההוגים האסלאמיים המקביל לדיון שנערך כאן.

¹² ראו שביד, הפילוסופים, עמ' 38–39; בן שלמה, רמ"ק, עמ' 69.

קיים אפוא ויכוח פנימי במחשבה היהודית אם ניתן לדבר על תיאורים פוזיטיביים לאל, או שמא האל ניתן להתייחסות רק דרך תארים שליליים. ויכוח זה התגלגל לדיונים קבליים ובהם קיבל פנים חדשות על ידי הגדרת הספירות כתארים חיוביים.¹³

מקור נוסף שנזכר בדברי ר' יהונתן בעניין זה נמצא בספר הוויכוח של הרמב"ן 'מלחמת חובה'.¹⁴ בספר זה סיפר הרמב"ן שפראי רמון (Raymund de Penaforte) טען שהשילוש הנוצרי מקביל לתארים הפוזיטיביים: 'חכמה', 'חפץ' ו'יכולת'. על מנת לדחות את דבריו, הקשה הרמב"ן בין השאר, שאם כך הדבר, אין לתאר שלוש ישויות בלבד אלא חמש ישויות: 'האל עצמו', 'חי', 'חפץ', 'יכול' ו'חכם'.

לאור דברי הרמב"ן, נטען בספר שם עולם כי קיימת מחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן אם ישנם שלושה תארים פוזיטיביים או ארבעה.¹⁵ ר' יהונתן ביקש לדון בוויכוח שבין הרמב"ם לרמב"ן באמצעות השוואה לכוחות הנפש השונים. התארים הפוזיטיביים המיוחסים לאל מקבילים ליחס שבין הנפש לבין כוחותיה השונים. השוואה כזו איננה השוואה מקורית של ר' יהונתן. ככל הנראה, ר' יהונתן נחשף אליה בספר 'פרדס רימונים' שבו ציטט הרמ"ק [=רבי משה קורדובירן] מספר 'מגן דוד':¹⁶

וכמו שהנפש הוא אחד וכוחותיה אדוקים בה והם עצם הנפש, אלא שיש לה שמות מחולפים לפי התחלפות פעולותיה ולזה תקרא לפעמי' [ם] חיונית ולפעמי' [ם] טבעיות ולפעמים נפשית עם היות כוחות המשתלשלות מעצמות הנפש הפשוט, כן הספירות מתאחדות בעצמות הבורא ית' והרבו וההתחלפות הוא בערך אל הפעולות המשתלשלות מאחדות הבורא לא שיהא בו חלוף אלא בערך המקבלים.¹⁷

בעקבות דברים אלה ביקש ר' יהונתן להעמיק את ההשוואה בין הנפש וכוחותיה לבין התארים והספירות, וכן לבחון באופן רחב יותר את כוחות הנפש השונים:

אמנם מה שכתב מכ"ת [=מעלת כבוד תורתו] מהרמב"ן שמונה גם תואר חיות בשלימות מתחלפות, ולא כן הרמב"ם [...] והאמת הנכון כי דעת אריסטו כדעת הרמב"ן, שסיעת אריסטו אמרו שיש בנפשו כחות מובדלים, כח אחד נקרא החיוני, וכח אחד נקרא הזנה והוא הנותן יכולת לגוף, וכח אחד נקרא כח השכל והוא החכמה, וכח אחד נקרא כח ההרגש וממנו נתהווה החפץ על ידי הרגשה. רק הכח החיוני הוא ראשון שבכחות והוא המתגלה ראשון בגוף האדם. ואם כן אף שלא יצויר חכמה בלתי חיות, הוא הטעם שהכח הזה הוא נכנס ראשון בגוף והוא בטבע תמיד מוקדם לחכמה ולכך לא יצויר בלי חיות, אבל בנפש הן כחות מובדלים ונפרדים ויקראו מתחלפות.¹⁸

¹³ ראו בן שלמה, רמ"ק, עמ' 67-79.

¹⁴ ויכוח הרמב"ן, דף י"ב עמ' א', מקור זה נזכר בספר שם עולם, עמ' 82, 88.

על המידה שהתיאור שמסר הרמב"ן משקף את האירוע ההיסטורי ראו בער, הוויכוחים.

¹⁵ יש בטענה זו מספר בעיות: הרמב"ם התנגד באופן כללי לתארים החיוביים. בנוסף, הטענה שהרמב"ן מנה ארבעה תארים חיוביים היא בעייתית, שכן הדברים נאמרו במסגרת הוויכוח והניסיון לדחות את דברי הכומר, וקשה להסיק מכך על עמדתו האישית של הרמב"ן.

¹⁶ לדמותו של ר' דוד ראו שלום, מגן דוד. שלום מזהה את הספר לא כספרו של הרדב"ז אלא כספרו של ר' דוד בן ר' יהודה מסיר ליאון.

¹⁷ פרדס רימונים, דף כ"ב עמ' ב'. ציטוט של הרמ"ק מתוך ספר מגן דוד. הרמ"ק חולק על העמדה הזו.

¹⁸ ספר שם עולם, עמ' 89.

לאור ההקבלה בין כוחות הנפש לבין תארו של האל ביקש ר' יהונתן להשוות בין הגישה האריסטוטלית לנפש לבין התיאור של הרמב"ן את התארים הפוזיטיביים. התיאור האריסטוטלי מציג את נפש האדם כישות מורכבת מכוחות שונים או נפשות שונות.¹⁹ לדברי ר' יהונתן, אריסטו תיאר ארבעה כוחות שונים המבטאים ארבע נפשות שונות: 'כח החיוני', 'כח ההזנה', 'כח השכל' ו'כח הרגש'.²⁰ לפי ר' יהונתן, דעת אריסטו בעניין הנפש ומניית הנפש החיונית כאחת מהנפשות מקבילה לדעת הרמב"ן, הרואה ב'חיות' שלמות מתחלפת, היינו אחד מהתארים הפוזיטיביים שניתן לייחס לאל. ההשוואה בין האל והתארים הפוזיטיביים לבין הנפש על חלקיה השונים יכולה להכריע במחלוקת שבין הרמב"ן לרמב"ם.

את דבריו סיים ר' יהונתן בהערה קצרה:

ודברים אלו המה לכת אריסטו, כי לכת קארטעזיוס²¹ פנים אחרות בכל זה.²²

דקארט על הנפש

ר' יהונתן לא הסביר בדבריו מהי עמדתו של "קארטעזיוס" בהקשר זה, אך לקראת סוף ספר שם עולם הסביר ר' יהונתן את ההבדלים בין העמדות השונות:

ומ"ש מ"כ [=ומה שכתב מעלת כבודו] להודיע לו מי ומי הם שיאמרו נגד הרמב"ם שאין החי החכמה והחפץ וכו' שלימות מתחלפות,²³ זהו הפלוסופים הנמשכים אחר **כת קרטאזיוס שיבחר לו פלוסופיה חדשה נגד אריסטוטלס**, שאריסטו אומר שיש בנפש כחות מתחלפות, אך הפלוסופים האחרונים אמרו שהנפש עצם פשוט יש בו כל השלימות הנ"ל בשוה מבלי חילוק כחותיה כלל, רק הגוף מקבלן זה אחר זה ובזו נראים כשלימות מתחלפות, אבל הנפש בפשיטות מבלי חילוק כחותיה. ואם כן אמרו בנפש אדם, לא כל שכן בבוא נפשות יתעלה הבורא עליו רב.²⁴

¹⁹ חלוקת הנפש לנפשות או כוחות שחלקם משותף אף לצמחים, וחלקם משותף לבעלי חיים, נזכרת אצל אריסטו בספרו 'על הנפש', חלק ב' פרק ג'. חלוקה זו הייתה מקובלת על הוגים יהודיים רבים בימי הביניים, אולם מספר ה'נפשות' אינו חד-משמעי. אריסטו הזכיר חמישה כוחות: כושר הזנה, כושר החישה, כושר יצר, כושר תנועה וכושר חשיבה.

בספר הכוזרי, מאמר ראשון סע' ל"א-מ"ג, הכוזרי מציין שלושה 'עניינים': העניין הטבעי – לקיחת מזון, גידול והולדה – המשותף גם לצמחים; העניין הנפשי – תנועות, רצונות, מידות וחושים – המשותף גם לבעלי חיים; והעניין השכלי, הכולל תיקון המידות, תיקון ענייני הבית ותיקון ענייני המדינה, המשותף גם לבני האדם. הכוזרי מציין שיש עוד עניין בדרגה גבוהה יותר – העניין האלוקי, שלו זכה משה רבנו.

בספר מורה נבוכים, מהדורת שוורץ, חלק א' פרק ע"ב, ציין הרמב"ם ארבעה כוחות "המגיעים מן הגלגל אל העולם הזה". כוח אחד הוא "המחייב ערבוב והרכבה", שמתייחס אף לדומם, ואחריו שלושה כוחות המתייחסים לצמחים ולבעלי החיים: הכוח הנותן את הנפש הצמחית, הכוח הנותן את הנפש החייתית והכוח הנותן את הכוח המדבר. וכך חילק גם ר' יוסף אלבו בספר העיקרים, מאמר רביעי פרק ל'.

²⁰ תיאור זה אמנם איננו תיאור הכרחי של דעת אריסטו, אך העיקרון הבסיסי הנצרך לדיון זה הוא שבגוף האדם ישנן נפשות שונות המרכיבות יחד את סך היכולות והתחושות של האדם.

²¹ שמו של דקארט כפי שנכתב בלטינית. על פי הגייה זו נוצר גם המונח 'קרטזיאניות' ככל הנראה על ידי הנרי מור (Henry More) בשנת 1662. ראו שמאלץ, קרטזיאניות, עמ' 1.

²² ספר שם עולם, עמ' 89.

²³ שם, עמ' 256: "ובפרט כעת חדשים פלוסופים שאומרים שאין כלל שלימות מתחלפות בנפש כי אם בגוף שמקבלן זה אחר זה, אבל הנפש חד בלי מתחלף כלל..." ככל הנראה ביחס למשפט זה ביקש התלמיד (ראו להלן הערה 25) הבהרה על אילו פלוסופים מדובר, ועל כך ענה לו ר' יהונתן שהוא התכוון לפילוסופיה של דקארט.

²⁴ ספר שם עולם, עמ' 257.

בתשובה לשאלת תלמידו²⁵ הסביר ר' יהונתן כי דקארט חלק על אריסטו בעניין נפש האדם, וטען שאין באדם נפשות רבות אלא נפש אחת בלבד, וממילא יש לטעון כך ביחס לאל. דברי ר' יהונתן כאן מתייחסים לרעיון הקרטזיאני שהופיע במאמר על המתודה:

ובלי לתת בו מלכתחילה שום נפש תבונית ולא שום דבר אחר שימש בו נפש צמחית או חושית.²⁶

הרעיון הופיע באופן ברור יותר בספרו של דקארט 'רגשות הנפש':

שכן הנפש אחת היא ובנפש זו כשלעצמה אין שום הבחנה בין חלקים, זאת שהיא חושנית היא גם שכלית וכל התאוות הם רצונות.²⁷

דקארט טען שאין צורך ואין סיבה לטענה שבגוף ישנן נפשות רבות. ניתן להסביר במישרין את גוף האדם ואת יכולותיו ללא ההסבר האריסטוטלי, הגורס כי ישנן נפשות נפרדות האחראיות על תפקודים שונים.

מבחינת ר' יהונתן, התיאור הקרטזיאני של הנפש יצר הזדמנות לפתח את השיח על נושאים רחבים יותר. המשמעות של תיאור הנפש מחדש היא שהתיאור של האלוהות עצמה עשוי להשתנות כעת. את העניין הזה ניצל ר' יהונתן לזיוכוח מול עמדת "הטועים":²⁸

ובאמת שגם הטועים המבקשים ריבוי ממשל החכמה והחפץ והיכולת שבאדם שהכל אחד ונבדלים במין, חוזרים מזה [...] ובפרט כעת **חדשים פלוסופים** שאומרים שאין כלל שלימות מתחלפות בנפש כי אם בגוף שמקבלן זה אחר זה, אבל הנפש חד בלי מתחלף כלל, ומכל שכן בבורא.²⁹

ה'טועים' טענו כי כפי שבאדם הכישורים השונים – חכמה, חפץ ויכולת – מורים על אחדות וריבוי, "שהכל אחד ונבדלים במין", כך ניתן לומר גם על האל, שיש אחדות וריבוי. כפי שהאדם המורכב ממספר נפשות מתפקד כישות אחת, כך יש לומר גם ביחס לאל.

לטענת הטועים השיב ר' יהונתן שלפי התאוריה הקרטזיאנית כבר אי אפשר לטעון כך יותר. לדברי דקארט הנפש היא אחת, ועל כן אין באדם ריבוי נפשות המתפקדות כישות אחת אלא נפש אחת וישות אחת בלבד. האדם איננו משל ודוגמה לריבוי שיוצר אחדות, מכיוון שהאדם הוא בעל נפש אחת בלבד.

הפנמת הרעיון הקרטזיאני

ר' יהונתן הסתמך על הרעיון הקרטזיאני אך הוסיף לו בתיאור מסוים שאינו נמצא במקור בדברי דקארט: "רק הגוף מקבלן זה אחר זה ובזו נראים כשלימות מתחלפות, אבל הנפש בפשיטות מבלי חילוק כחותיה". אמנם הנפש היא עצם אחד פשוט, אך הגוף נחשף לאיכויותיה השונות באופן הדרגתי, ועל כן נראה כאילו יש בנפש "שלימות מתחלפות" – איכויות שונות.

²⁵ ספר שם עולם הוא בעצם לקט אגרות שכתב ר' יהונתן לתלמידו ר' שמעון בוכהלטר. ראו להלן עמ' 168.

²⁶ דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 75.

²⁷ דקארט, רגשות הנפש, עמ' 51, סע' 47.

²⁸ ה'טועים' הם קרדוזו וחיון. ראו: מאירסון, אייבשיץ וקרדוזו, הערה 193 ובגוף המאמר שם.

²⁹ ספר שם עולם, עמ' 255–256.

בדבריו אלו נשאר ר' יהונתן בעצם בתוך תבנית החשיבה האריסטוטלית-מדיוואלית, המסבירה את היכולות השונות של האדם באמצעות תיאור הנפש כנפשות מרובות. ר' יהונתן נשאר בתוך מסגרת החשיבה המקובלת, ואת דברי דקארט הוא הציג כמעין תירוץ נוסף: אמנם נראה כאילו יש באדם איכויות שונות הבאות ממקורות שונים, אך זאת רק מפני שהגוף מקבל את האיכויות באופן הדרגתי, ומצד האמת הנפש היא נפש אחת. המופעים השונים של הנפש מוסברים על ידי הגוף ולא על ידי הנפש.

נקודה נוספת שראויה לתשומת לב היא שר' יהונתן לא התייחס בדבריו לדקארט באופן ספציפי אלא אל "הפלוסופים הנמשכים אחר כת קרטאזיוס שיבחר לו פלוסופיה חדשה נגד אריסטוטלס". לדברי ר' יהונתן, מדובר בקבוצה, 'כת קרטאזיוס', ולא בפילוסוף בודד. אמירה זו משקפת את המציאות שתוארה בתחילת הפרק שרעיונותיו של דקארט זכו בה לתפוצה רחבה ויצרו 'כת' שלמה של הולכים בעקבותיו.

בנוסף, תיאר ר' יהונתן את הרעיונות של דקארט כ"פלוסופיה חדשה נגד אריסטוטלס". נראה כי כוונתו היא שלא מדובר כאן על רעיון בודד שבעניינו עמד דקארט במחלוקת עם דברי אריסטו, אלא על אופן שונה של הסתכלות על כלל המציאות – 'פילוסופיה חדשה'³⁰ – והסתכלות זו היא 'נגד אריסטוטלס'.

באזכור הגלוי היחיד של דקארט שמצאנו בדברי ר' יהונתן, מצד אחד לקח ר' יהונתן רעיון קרטזיאני ועיבד אותו לתוך תחביר מדיוואלי. הבעיות שאיתן התמודד ר' יהונתן והאופן שהציג את התשובה של דקארט לא היו חדשים כלל ועיקר. היו אלו אותן שאלות שהטרידו את הוגי ימי הביניים, שתיארו את הנפשות המרובות שבאדם.³¹ מצד שני הציג ר' יהונתן את הרעיונות של דקארט כ'פילוסופיה חדשה' ותיאר מציאות שבה רבים ההולכים בעקבות דקארט, היינו לר' יהונתן הייתה המודעות לכך שלפניו תאוריה חדשה ושונה מהתאוריה האריסטוטלית.

דקארט בספר מירב

ר' יהונתן הזכיר את דקארט פעם נוספת ברמז. רמז זה מופיע בספר מירב, ונראה כי בדומה לתהליך הקיים בספר שם עולם של עיבוד הרעיון הקרטזיאני לתוך מסגרת מסורתית, כך גם קרה בספר מירב.

מעוז כהנא בספרו זיהה את אחת הדמויות בספר מירב כרומזת לדמותו של דקארט:³²

ותען קארטיסני בת מלך גליא,³³ ביסוד האויר אם קבלה נקבל, אבל אין החוש מעידו ומופת מכריחו כי אולי הוא רק חלקי מים ואידים העולים מהמים...³⁴

הדיון שבו משתתפת קארטיסני/דקארט עוסק בשאלה האם יסוד המים ויסוד האוויר הם שני יסודות או יסוד אחד. הדיון התבסס בעיקר על דברים שר' יהונתן קרא ב'ספר אילם' מאת יש"ר,³⁵ אולם ר' יהונתן בחר לשים את הדברים דווקא בפי בת דמותו של דקארט.

³⁰ אף בציטוט האחרון שהובא לעיל תורת דקארט נזכרת כ"חדשים פילוסופים" המעלים תאוריות כנגד תורת אריסטו.

³¹ ראו לעיל הערה 19.

³² כהנא, דת ומדע, עמ' 314–315. יש לציין שלא הצלחתי לזהות אף אחת מהדמויות האחרות בספר מירב.

³³ "גליא" היא צרפת מקום הולדתו של דקארט, והשם "קארטיסני" מבוסס על ההטיה הלטינית 'קרטאזיוס'.

³⁴ ספר מירב, דף 1 עמ' ב'.

³⁵ בעניין דיון זה ראו להלן עמ' 150–154.

ר' יהונתן פתח את דברי קארטיסני בטיעון מתודולוגי: "אם קבלה נקבל, אבל אין החוש מעידו ומופת מכריחו". לדברי קארטיסני, אם עובדת היות האוויר והמים שני יסודות נפרדים היא מסורת ("קבלה") יש לקבל את העובדה הזו. אך אם העובדה הזו איננה מסורת אין הכרח לקבל אותה, כי "אין החוש מעידו ומופת מכריחו". לא ניתן לראות בחוש את העובדה הזו, ואף אין הוכחה לוגית ("מופת") המחייבת אותה. לדברי ר' יהונתן, החוש והמופת שניהם אפוא יסודות מוצקים לביסוס ידע, וגם המסורת יכולה להוות מקור ברור לידע.³⁶

ר' יהונתן שם בפי קארטיסני/דקארט טיעון מתודולוגי שדומה רק במקצת לדברי דקארט עצמו. קארטיסני מבקשת להטיל ספק בהנחת יסוד אריסטוטלית עתיקה בדבר קיומם של ארבעה יסודות. אולם הספק שהיא מציגה כאן עומד בכפוף לרשימת מקורות ידע וסמכות רחבה. בניגוד לספק המוחלט שדקארט ביקש להטיל במסורת, בחושים ואף בהוכחות לוגיות, אצל ר' יהונתן נשאר הספק כל עוד אין הוא מתנגש עם מקורות הידע והסמכות המוכרים.

מירב קיבלה את עמדת קארטיסני והסכימה עם דבריה:

ותאמר **מירב** כן משפט החכמה מבלי להאמין דבר בלתי מוכיח מופתי, כ"א [=כי אם] נאמין לרב דברים לא יחדל פתי וטפשות רבים כמאמר נשים הסכלות [...] ולכן נאמר "פתי יאמין לכל דבר".^{37 38}

לטענת מירב, אם נאמין לכל דבר ללא הוכחה חד-משמעית ("מוכיח מופתי") "לא יחדל פתי וטפשות". הספקנות הקרטזיאנית קיבלה כאן משמעות שולית וזניחה. לטענת ר' יהונתן, המתודה הקרטזיאנית היא פשוטה, ובמובן מסוים אין בה חידוש, מכיוון שכל מי שעניו בראשו מבין שאין להאמין לכל דבר, וכבר הדברים אמורים בספר משלי שרק "פתי יאמין לכל דבר".³⁹

ר' יהונתן הסתייג מהמתודולוגיה הקרטזיאנית מכיוון שלדעתו אין הצדקה לזניחת המסורת, ולכן לתוך דבריה של קארטיסני הכניס את הרעיון ש"אם קבלה נקבל". לאחר 'שיפוץ' דברי דקארט לא נותר בהם חידוש גדול, ואין הם אלא תובנה פשוטה וברורה, "כמאמר נשים הסכלות", שאין לראות בה חידוש של

³⁶ תבנית דומה של הצהרה מתודולוגית מופיעה בספר 'נשמת חיים' לר' מנשה בן ישראל, מאמר שלישי פרק ראשון:

שלושה המה מיטיבי צעד החוש הקבלה והמופת ומכחם יתברר ויתלבן אמיתת הדברים והמה הדרכים אשר בהם יתחזק הנפש באיזו ידיעה ואמונה [...] ואולם ראוי שתדע שהגם ששלשה המה הגבורים אשר מעולם אנשי השם בכל חכמה ודעת מן השלשה הכי נכבד הקבלה...

הספר היה מוכר לר' יהונתן, ובדבריו הוא הפנה אליו, ראו הלכות ברכות, דף ס"ה עמ' א'.³⁷ משלי י"ד, ט"ו.

³⁸ ספר מירב, דף 1 עמ' ב'.

³⁹ השאלה בדבר מידת החידוש במתודה הקרטזיאנית היוותה עניין משמעותי אף מבחינתו של דקארט עצמו. מצד אחד ביקש דקארט להציג את המתודה שלו כמתודה שאין בה חידוש כדי להימנע מקשיים בקבלתה על ידי ציבור המלומדים והכנסייה. ומצד שני אין ספק שהוא אכן ראה בה חידוש דרמטי ושיטה חדשה ושונה לחלוטין מכל מה שהיה לפניו.

כך כתב דקארט באיגרת הפתיחה לספרו 'הגיונות מטאפיזיים': "אמנם, מתודה זו אינה חדשה, שכן אין לך דבר עתיק מן האמת, אלא שידועים הם שהשתמשתי בה שימוש מוצלח למדי גם במקרים אחרים". דקארט, הגיונות, עמ' 5.

בעניין זה ראו אריו, דקארט והישועים, בעיקר עמ' 176–178.

קארטיסני. יתרה מכך, לאחר העיבוד של ר' יהונתן לדברי קארטיסני לא נותר בדברי דקארט שום ייחוד, והספק ההיפרבולי של דקארט הפך לספק זניח ולא לכזה שמניע מערכות חשיבה חדשות.

הרעיונות הקרטזיאניים שהופיעו בדברי ר' יהונתן שדקארט נזכר בהם בגלוי או ברמז נראים כעיבוד לא מדויק של רעיונותיו המקוריים, וכן נראה שעברו התאמה לתחביר מסורתי יותר. שני המקורות האלה מספר שם עולם ומספר מירב הינם מן התקופה שבה שהה ר' יהונתן בפראג, וככל הנראה שניהם נכתבו לכל המאוחר עד שנת ת"צ (1730).⁴⁰ במקורות מאוחרים יותר שאין דקארט נזכר בהם כלל בשמו הופיעו רעיונות קרטזיאניים נוספים. עיון בהם מראה שר' יהונתן התקרב למקור הדברים והפנים את הרעיונות הקרטזיאניים באופן עמוק יותר. אף על פי כן, אף בהקשרים שאותם נראה להלן עיבד ר' יהונתן מחדש את הרעיונות האלה והתאים אותם למסגרת החשיבה העצמאית שלו.

תהליך החשיבה הקרטזיאני

בספר 'אהבת יהונתן', הכולל דרשות שדרש ר' יהונתן בהמבורג על הפטרות,⁴¹ ישנה השוואה בין שני מיני חכמה:

דהענין הוא דהנה ב' מיני דרכי חכמה יש, אחד חכמה מכח מזל שנולד במזל רום ורוממות ואחד שהיא מהקב"ה בעצמו ובכבודו.⁴²

ישנם שני סוגים של חכמה: האחת נובעת מהמזל, והיא בעצם חכמה טבעית, שכן היא תלויה ברגע הלידה של האדם.⁴³ לעומתה ישנה חכמה הנובעת מהקב"ה ואינה תלויה בלידה אלא מגיעה ישירות מהאל.

ונפקא מינה בין שני דרכים אלו אי באה לו החכמה מכח המזל אי אפשר לעלות אליה בלי סולם ההדרגה וצריך לעלות ממדריגה למדריגה. מתחילה צריך להתעסק בחכמה קלה ואח"כ הולך לחכמה גדולה עד שיוכל לברר בין הטעאה למופת שלא ישאר לו שום ספק.⁴⁴

החכמה הטבעית צריכה "הדרגה". האדם צריך ללכת מן הקל אל הכבד וכך ללמוד "לברר בין הטעאה למופת". בתיאור זה אין ההדרגה ביסוס של הנחה על גבי הנחה מ'מושכלות ראשונות' ל'מושכלות שניות', כפי שנראה להלן, אלא מחכמות 'קלות' לחכמות 'גדולות', ובאמצעות ההדרגה האדם לומד להבין ולהפנים מהו ה'מופת' – מהי הוכחה. העיסוק ההדרגתי בחכמה מביא את האדם למצב שבו הוא ידע להבחין בין היסק לוגי תקין – 'מופת' – לבין היסק מוטעה – 'הטעאה'.

אף דקארט תיאר כיצד החל לעסוק בחכמות 'פשוטות' יותר על מנת שיוכל לעסוק בחכמות המורכבות יותר לאחר מכן:

⁴⁰ ספר שם עולם נכתב בין השנים תפ"ח-ת"צ, ראו: מאירסון, אייבשיץ וקרדוזו, ליד הערה 4, לגבי ספר מירב ראו עמ' 224.

⁴¹ אודות הספר ראו עמ' 300.

⁴² אהבת יהונתן, הפטרת פרשת תרומה.

⁴³ לפי ר' יהונתן, המזל הוא חלק מהטבע ואינו גורם זר לו. התפיסה של המזל כחלק מהטבע אינה יוצאת דופן. לתיאור מעניין של מצב זה אצל ג'ירולמו קרדנו (Girolamo Cardano) ראו ארנסט, קרדנו.

⁴⁴ אהבת יהונתן, שם.

ולא התקשיתי במיוחד להחליט באלו [=מדעים, י"מ] צריך לפתוח כי כבר ידעתי שיש לפתוח בפשוטים ביותר ובאלה שקל ביותר להכירם [...] אף על פי שלא קיוותי מהם לשום תועלת אחרת אלא שירגילו את שכלי להיות ניזון באמיתות ולא להסתפק בשיקולים שקריים.⁴⁵

מטרת ההתקדמות המדורגת על פי דקארט היא להרגיל את השכל ב"אמיתות" בניגוד ל"שיקולים שקריים", היינו להגיע למצב שהאדם הפנים באופן מלא מהן האמיתות, עד כדי כך ש'שכלו' ידע להיות ניזון מאמיתות בלבד.

בנוסף, מיקד ר' יהונתן את ההבחנה בין היסק נכון להיסק מטעה בכך שאין בהיסק שום ספק: "עד שיוכל לברר בין הטעאה למופת שלא ישאר לו שום ספק". אף דקארט הדגיש את הצורך להכיר באמיתות ככאלו רק בתנאי שאין בהן שום ספק:

ולא לכלול בין שיפוטי אלא רק מה שיהיה נוכח בהיר ומובחן לפני שכלי ולא תהיה לי שום סיבה להטיל בו ספק.⁴⁶

אולם ר' יהונתן ביקש להראות את החיסרון שבדרך של השגת חכמה באופן טבעי ומדורג. לדבריו, דרך זו דורשת מאמץ והשקעה רבים עד כדי כך שהאדם יגיע אל הידיעה וההבנה הברורה והאמיתית רק בגיל מתקדם:

ואל זה לא יוכל להגיע בתחלת הבנתו אלא בסוף ימיו עת שנתייבש הליחה וכל ימיו צריך לפרוש מתענוגי עולם המביאים לידי סכלות.⁴⁷

גם דקארט ציין את הזמן הרב והבגרות הפיזית והאינטלקטואלית הנדרשים כדי לברר את האמיתות הברורות על פי המתודה שלו:

חשבתי כי צריך לנסות קודם כל לכוון בה [=בפילוסופיה, י"מ] עקרונות כאלה וכי הואיל וזה הדבר החשוב בעולם [...] לא אקבל עלי להשלים את המלאכה הזאת עד שאגיע לגיל בוגר יותר כי הייתי אז בן עשרים ושלוש ועד שאוציא זמן רב להכשיר עצמי לכך.⁴⁸

לפני שיוצגו ההבדלים שיש, לדברי ר' יהונתן, בין חכמה הבאה מהמזל לבין חכמה הנובעת מהשכל, נערוך השוואה בין תיאורו של ר' יהונתן את ההכנות והדרך לקניית החכמה בדרך טבעית, לבין תיאור נוסף של דרך זו – תיאורו של הרמב"ם⁴⁹ – וזאת כדי לעמוד על הניואנסים הקרטזיאניים הייחודיים שמהם ככל הנראה שאב ר' יהונתן.

⁴⁵ דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 48.

⁴⁶ דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 47. ראו גם עמ' 62: "שהדברים שאנו תופסים באופן בהיר לחלוטין ומובחן לחלוטין הם אמיתיים כולם."

העיקרון שרק הדברים שאנו תופסים באופן בהיר לחלוטין הם אמיתיים הוא עיקרון יסודי ביותר במתודה של דקארט. בעניין זה ראו לדוגמה: צאודרר, דקארט, עמ' 114–121; קוטינגהאם, דקארט, עמ' 39–42.

⁴⁷ אהבת יהונתן, שם.

⁴⁸ דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 50.

⁴⁹ לדברי דב שוורץ, דברי הרמב"ם, ובעיקר הדיון הנמצא במורה נבוכים, חלק א' פרקים ל"ב–ל"ד, היוו בסיס לדיונים שבאו אחריו בדבר האופן שיש להבנות את תכנית הלימודים במטרה להגיע לחכמת האלוהות. לדברי שוורץ, המקור לדברי הרמב"ם נמצא בכתבי "אריסטו ובספרות הפילוסופית המוסלמית כמו בכתביו של אבן סינא". שוורץ הראה בהמשך דבריו כיצד פרשנים ימיביניים יישמו את דברי הרמב"ם כרעיונות פרשניים למקורות

הדרך לקניית החכמה על פי הרמב"ם
במורה נבוכים חלק א' פרקים ל"א-ל"ה הסביר הרמב"ם את המגבלות השונות הקיימות בתפיסה
האנושית וביכולתם של בני אדם לעסוק במטפיזיקה.⁵⁰ בפרק ל"ד פירט הרמב"ם את הסיבות מדוע יש
להימנע מהוראת מטפיזיקה להמון. הסיבה השלישית שמנה הרמב"ם היא הצורך בלימודים קודמים על
מנת להגיע להבנה של המטפיזיקה:

מכאן שבהכרח אין מנוס למבקש את השלמות האנושית מלהתאמן תחילה במקצוע ההיגיון,
אחר-כך במתמטיקה – לפי הסדר – אחרי-כן במדעי הטבע, ולאחר זאת במטפיזיקה.⁵¹

לדברי הרמב"ם, הסיבה לצורך בלימודים האלה – תורת ההיגיון, המתמטיקה ומדעי הטבע – לפני
לימוד המטפיזיקה היא הקשר בין הבורא לבריאה:

אך אתה יודע שדברים אלה קשורים אלה באלה, שהרי אין במציאות אלא האל יתעלה ומעשי
כולם, והם כל מה שהמציאות כוללת זולתו. אין דרך להשיגו אלא על-ידי מעשי, כי הם מורים
על מציאותו ועל מה שראוי להאמין על אודותיו, כלומר, מה שיש לחייב ומה שיש לשלול לגביו.
מכאן נובעת בהכרח החובה ללמוד לקח מן הנמצאים כולם כפי שהם כדי שניקח מכל תחום
ותחום הנחות יסוד אמיתיות וודאיות אשר תועלנה לנו בחקירותינו המטפיזיות.⁵²

מכיוון שהכרת האל תלויה בהיכרות עם העולם שברא, הכרחי להכיר היטב את העולם לפני שניגשים
להכרת האל עצמו.

הרמב"ם הסביר שישנה סיבה נוספת לצורך בהכנות מוקדמות ללימודי המטפיזיקה:

כי כאשר אדם מבקש לדעת במהירות – מתעוררים בו ספקות רבים, והוא מבין במהירות גם
את טענות-הנגד, כלומר סתירת היגד כלשהו, כי זה דומה להריסה לגבי בניין; ואילו אישור
ההיגדים ופתרון הספקות אינם אפשריים אלא על סמך הנחות רבות הלקוחות מתוך אותם
לימודי הכנה.⁵³

בלי ההכנה לא תהיה לאדם היכולת להפנים ולבסס את ההיגדים שהוא לומד. ללא רקע מוקדם שנרכש
בלימודי ההכנה אין לאדם ההנחות המתבקשות על מנת לבקר את הידע הנרכש, וממילא ידע זה יהיה
בלתי יציב, שכן כפי שנרכש במהירות כך הוא עלול להיאבד במהירות.

לאור האמור עד כאן, מתוך חמש הסיבות שמנה הרמב"ם להגבלת לימודי מטפיזיקה להמון ישנן שתי
סיבות הקשורות לצורך בלימודים מוקדמים לפני העיסוק במטפיזיקה: הסיבה הראשונה היא שבשל
הקשר שבין הבורא לבריאה ניתן להבין את הבורא רק דרך הבנת הבריאה באמצעות חכמות קודמות,

מקראיים ותלמודיים. לאור טענתו של שוורץ מתבקש להשוות את התיאור של ר' יהונתן על אופן השגת החכמה
דווקא לרמב"ם שהיה המקור הראשוני לדיונים אלו.

ראו שוורץ, תורת האלוהות, עמ' 153-179.
⁵⁰ כך תרגם שוורץ את המושג. בתרגום המקובל של המורה נבוכים (אבן תיבון) התרגום הוא "לפתוח הלמוד
ב[חכמות, י"מ] אלוהיות" בהמשך הדברים נשתמש בתרגום של שוורץ.

לגבי המושג 'מטפיזיקה' ומשמעותו בדברי הרמב"ם בהשוואה לאריסטו ראו שוורץ, תורת האלוהות, הערה 4.
⁵¹ מורה נבוכים, מהדורת שוורץ, עמ' 79.

⁵² מהדורת שוורץ, עמ' 78.

⁵³ מהדורת שוורץ, עמ' 80.

כדי לבסס היגדים באופן משמעותי הכרחי לרכוש יכולת מתאימה. בדברי ר' יהונתן שהובאו לעיל נזכרת סיבה אחת בלבד לצורך לערוך לימודי הכנה לפני העיסוק ב'חכמות גדולות', והיא – רכישת היכולת להבחין בין 'הטעאה' ל'מופת' – פיתוח החוש הביקורתי. דברי ר' יהונתן נראים קרובים יותר לדברי דקארט, שכתב במוקד דבריו על הצורך בעיסוק בחכמות:

אף על פי שלא קיוותי מהם לשום תועלת אחרת אלא שירגילו את שכלי להיות ניזון באמיתות ולא להסתפק בשיקולים שקריים.⁵⁴

דקארט הדגיש את חוסר התועלת שבלימוד חכמות מעבר למטרה שציון, מפני שלדעתו כל החכמות והמדעים דווקא מפריעים לאדם לחשוף את האמת, שכן רק הידע שאותו למד מתוך עצמו הוא הידע האמיתי.⁵⁵ ר' יהונתן כלל לא הזכיר את הצורך בלימוד 'חכמות קלות' על מנת שיהוו חומר בסיסי יותר להגעה ל'חכמות הגדולות'. בדומה לדקארט, יש לדבריו מטרה אחת ללימוד חכמות אלו והיא – ללמוד איך לחשוב.

הסיבה השנייה שמנה הרמב"ם לצורך בהכנות ללימוד המטפיזיקה היא "קוצר היכולת של דעת בני האדם כולם בראשיתם".⁵⁶ דעתו של האדם בצעירותו עדיין לא הגיעה למעלה שאליה יגיע בבגרותו, על כן אין להתחיל ללמוד מטפיזיקה אלא רק בגיל מבוגר, שאז יכולותיו הקוגניטיביות של האדם מגיעות לשלמות ומיצוי. בנוסף, אף אם יש לאדם פוטנציאל, אם הוא לא יתרגל את היכולת הקוגניטיבית שלו, שלמות זו תישאר בכוח ולא תצא לפועל.

סיבה זו דומה לדברי ר' יהונתן שהגעה אל החכמה בדרך המזל יכולה להתרחש רק בסוף ימיו של האדם. אולם ר' יהונתן לא הזכיר את חוסר השלמות השכלית בגיל צעיר אלא רק את משך הזמן שיארך התרגול לקראת הבנה נכונה של החכמה, וממילא האדם יהיה כבר מבוגר.

הסיבה החמישית שהרמב"ם מנה היא העיסוק בעניינים "הכרחיים". לדבריו:

אפילו אדם שלם, כאשר ירבה לעסוק בעניינים אלה ההכרחיים, לא כל שכן הלא-הכרחיים, ותשוקתו אליהם תגבר, תחלשנה בו התשוקות העיוניות ותוצפנה, ובקשתו אותן תהיה ברפיון, ברישול ובתשומת-לב מועטת. אזי הוא לא ישיג את אשר בכוחו להשיג, או ישיג השגה משובשת, שהשגה ואי-יכולת משמשים בה בערבוביה.⁵⁷

העיסוק בצרכים היומיומיים ההכרחיים ושאין הכרחיים מונע מהאדם להגיע אל חכמת המטפיזיקה ולעסוק בה באופן נלהב ויסודי.

ר' יהונתן הדגיש ממד נוסף של חיי היומיום המעמיסים על האדם. ל'חכמה הבאה מן המזל' יש לדבריו תביעה נוספת כלפי האדם, והיא הצורך בהסתגרות והתבודדות על מנת להגיע אל המושכלות.

⁵⁴ דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 48.

⁵⁵ ראו דקארט, מאמר על המתודה עמ' 39: "החלטתי יום אחד ללמוד מתוך עצמי ולאזור את כל כוחות רוחי כדי לבור לי את הדרכים שבהן עלי ללכת. וזה כמדומני עלה בידי הרבה יותר מכפי שהיה עולה אילו מעולם לא רחקתי גם מארצי וגם מספרי."

⁵⁶ מורה נבוכים, מהדורת שוורץ, עמ' 78.

⁵⁷ מורה נבוכים, מהדורת שוורץ, עמ' 83.

ועוד יש נפקא מינה אם החכמה באה לו מכח המזל מוכרח להיות יושב בדד ושאנן ושקט ואין מחריד ובמנוחה ובבטח⁵⁸ ואז יוכל להשיג...⁵⁹

ישנם שני דגשים בדברי ר' יהונתן – הבדידות מצד אחד והמנוחה והביטחון מצד שני. על האדם השואף אל החכמה להתבודד מן החברה ולדאוג לכך שצרכים יומיומיים לא יפריעו לו.

אף השגת החכמה באופן הקרטזיאני דורשת התבודדות⁶⁰ וחוסר דאגות, כפי שכתב דקארט:

ורצון זה הביאני בדיוק לפני שמונה שנים לידי החלטה להתרחק מכל מקום שאני עשוי למצוא בו מכרים ולפרוש לכאן [=להולנד, י"מ] [...] ובלי שאחסר שום נוחות שיש בהומות שבערים יכולתי לחיות בודד ופרוש מן העולם כמו במדבריות הנידחים ביותר.⁶¹

דקארט ביקש ואף הצליח בשהותו בהולנד לייצר לעצמו שילוב בין שני עניינים הנראים כסותרים – הבדידות מצד אחד והנוחות מצד שני. נראה שאף ר' יהונתן ביקש לתאר את שני הצרכים הללו בדבריו. לעומתם, הרמב"ם כלל לא ציין את ההתבודדות מבני אדם כתנאי להשגת חכמה אלא רק את השחרור מדאגות היומיום. בדברי ר' יהונתן, המוטיב של הבדידות בתיאור של דרך להשגת חכמה הוא יוצא דופן, ונראה כי אף מוטיב זה בדבריו התבסס על דברי דקארט.

החכמה שבאה מהאל

עד כאן הראינו שתיאור החכמה הבאה מן המזל בדברי ר' יהונתן דומה לתיאור תהליכי החשיבה של דקארט ב'מאמר', אולם ר' יהונתן הסביר שישנה חכמה נוספת, 'חכמה הבאה מן האל'. לעומת הדרך הסיזיפית להשגת החכמה בדרך הטבע, הדרך להשגת חכמה 'מן האל' היא קלה ופשוטה על פי ר' יהונתן:

אמנם אי באה לו החכמה מקב"ה בעצמו הרבה ריוח והצלה לפניו שיוכל להשיג כל זה בלי הכנה.⁶²

כאשר החכמה באה מהקב"ה היא ניתנת להשגה באופן פשוט וללא הכנה ארוכה. כל הקשיים והדרישות שהוזכרו לעיל כתנאים הכרחיים להשגת החכמה מתייחסים, על פי ר' יהונתן, לחכמה הבאה מהמזל, לחכמה טבעית. החכמה הבאה מן האל אינה נושאת עמה תנאים מחמירים, והאדם הזוכה לה בחסד האל אינו נדרש להתבודד ולבלות את שנותיו בהכנה לרכישת החכמה.

הדרך הטבעית להשגת החכמה היא דרך קשה ותובענית הדורשת תרגול רב ועבודה עיקשת הנמשכת על פני שנים רבות ותובעת התבודדות ושלווה. בקטע המתאר את חכמת שלמה, ר' יהונתן מנגיד את החכמה הבאה מן המזל ואת חכמתו של שלמה שבאה מן האל. לדברי ר' יהונתן, השלום המתואר בין שלמה המלך לבין חירם מלך צור [מלכים א' ה', כ"ו] מוכיח ששלמה לא נאלץ להסתגר והיה מעורב עם הבריות. ממילא ברור שחכמתו הייתה חכמה אלוקית ולא חכמה שבדרך הטבע.

⁵⁸ ראו תיאור דומה של השקט והמנוחה ככלים לרכישת חכמה – ספר מירב דף 3 עמ' ב'.

⁵⁹ אהבת יהונתן, הפטרת פרשת תרומה.

⁶⁰ על ממד הבדידות אצל דקארט ועל הדיון כיצד להבין אותו ראו צאודרר, דקארט, עמ' 218–246.

⁶¹ דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 59.

⁶² אהבת יהונתן, שם.

כאשר ביקש ר' יהונתן לתאר את קניית החכמה בדרך הטבע, הוא תיאר אותה באופן דומה יותר לתיאורים הקרטזיאניים מאשר לתיאורים המסורתיים של הוגי ימי הביניים. לעומת דרך קניית החכמה הזו, הציג ר' יהונתן מודל אחר שאותו ייחס לשלמה ואף ליוסף, שזכו לחכמה ישירות מהאל.⁶³

השימוש בחושים לעומת רוח הקודש

בספר יערות דבש ניתן למצוא השוואה נוספת בין החכמה האנושית לחכמה המגיעה לאדם ברוח הקודש. התיאור ביערות דבש איננו נוגע לאופן רכישת החכמה כפי שתואר לעיל בספר אהבת יהונתן אלא לוודאות של האדם המנסה להגיע אל המושכלות. אך ראשית נקדים את דברי דקארט בנידון כפי שנכתבו ב'מאמר'.

שם תיאר דקארט תהליך שעבר על מנת להגיע לתובנות האפיסטמולוגיות שלו. הוא סבר כי יש להטיל ספק בכל ידע שאיננו ברור וודאי:

חשבתי כי עלי [...] לבטל כשקרי לגמרי כל דבר שביכולתי לשער בו ספק שבספק [...] וכך מפני שחושינו מטעים אותנו לפעמים ביקשתי להניח כי אין שום דבר שהוא בדיוק כמו שחושינו גורמים לנו לדמותו.⁶⁴

לדברי דקארט, לא זו בלבד שאין לקבל כוודאיים את הרעיונות שאותם למד וקרא, אלא יתרה מכך, אף את המידע שקיבל דרך החושים אין לקבל כוודאי וברור. בהמשך הדברים נתייחס לאופן שדקארט התמודד עם הטלת הספק ההיפרבולי ואת הדרך שביקש לייצר ודאות. נבחן עתה את אימוץ הרעיונות הספקניים בידי ר' יהונתן.

בי"ח באב שנת תק"ט הספיד ר' יהונתן אייבשיץ בקהילת מיץ את ר' יחזקאל קצנלבוגן, רבן של ג' קהילות אה"ו, שנפטר כחודש לפני כן.⁶⁵ בהספד זה שנדפס בספר יערות דבש, חלק ב' [דרוש ז'], מתואר היחס שבין כלל החכמות לחכמת התורה. רשימת החכמות שפירט ר' יהונתן היא רשימה מפתיעה ומרתקת.⁶⁶ כאן נתייחס להיבט האפיסטמולוגי שבדבריו.

אך תדע כי כל החכמות בנויות על הקדמות מושכלות ראשונות יולידו שניות ושניות שלישיות וכן תמיד.⁶⁷

התיאור של החכמות בדברי ר' יהונתן מזכיר את התיאור הקרטזיאני של המבנה המתמטי של החשיבה המדעית. בחלק שלישי של 'המאמר' הסביר דקארט שניתן לחקור את כל העולם באופן מתמטי:

⁶³ הבדל נוסף ציין ר' יהונתן בין חכמה על פי המזל לבין חכמה מאת הקב"ה. לדבריו, לחכמה על פי המזל תמיד קיימת התנגדות. לעומת זאת לחכמה הבאה מהקב"ה אין התנגדות:

ואולם אם האל יתב' השפיע לו חכמה אין לו קטרוג כלל כי מאתו לא תצא רעה ואין טוב מצד ורע מצד כי הכל טוב [אהבת יהונתן, שם].

דרשה זו נאמרה, כמו ספר אהבת יהונתן כולו, בזמן כהונתו של ר' יהונתן כאב"ד בקהילות אה"ו. בתקופה זו היה ר' יהונתן נתון בעין הסערה במסגרת פולמוס הקמעות שבו הואשם על ידי יעב"ץ בשבתאות. מעניין לשער עד כמה רמז ר' יהונתן בדבריו אלו על עצמו ועל ההתנגדות שהייתה כלפיו באותה העת.

⁶⁴ דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 60–61.

⁶⁵ ר' יחזקאל קצנלבוגן נפטר בכ"ג בתמוז תק"ט, זאת על פי מצבתו. להעתק נוסח המצבה ראו דוקס, אוה למושב, עמ' 28.

⁶⁶ ראו כהנא, דת ומדע, עמ' 268–269, שם בחן כהנא את רשימת החכמות ואת העולה ממנה.

⁶⁷ יערות דבש, חלק ב' עמ' קכ"ג.

שרשראות השיקולים הללו הארוכות שהן פשוטות מאוד וקלות ושהן הגיאומטריקאים נוהגים להשתמש כדי להגיע אל ההוכחות הקשות ביותר שלהם אפשרו לי להעלות בדמיוני את ההנחה שכל הדברים העשויים להיכלל בתחום הידיעה האנושית באים זה אחר זה באותו האופן ושבנתאי [...] ששומרים תמיד על הסדר הדרוש כדי להסיק דבר מתוך דבר...⁶⁸

ונשוב לדברי ר' יהונתן, שלפיהם ישנה בעיה בביסוס ה"מושכלות הראשונות":

והמושכלות ראשונות בנויות על החושים ולכך יקרה בהן טעות. כי אבות חטאו בנים אינם, הרצון, כי החושים יטעו כאשר יקרה לחוש פתאום קול תוף באזניו ובאמת אין קול ואין קשב וכן בעינים לפעמים יראה קרוב והוא רחוק שחור והוא לבן.⁶⁹

לדברי ר' יהונתן, לא ניתן לבסס אפוא את החכמות על קרקע יציבה. המושכלות הראשונות מבוססות על החושים, אך החושים עצמם עלולים לטעות.⁷⁰ ייתכן שאדם ישמע קולות או יראה דברים שאינם נמצאים במציאות באותו אופן שהוא חש.⁷¹ לאור חוסר הוודאות שיש במושג מן החושים, שום טיעון שניתן לטעון לאחר מכן איננו ודאי, שכן אף הוא, בסופו של דבר, מבוסס על החושים:

ולכן אף התולדות טעות וזהו הכל מה שמושג על ידי מחקרו שכל המושג על ידי מופתים והקשים שכליים לזה צריך הקדמות.⁷²

ר' יהונתן לא הציע פתרון לבעיה במישור המדעי, אלא רק הצביע על החסרונות הקיימים במתודה המדעית. הבעיה שדקארט העלה 'במאמר' הפכה בעיני ר' יהונתן לבעיה מהותית בכל המדעים, מפני שלדעתו הם מונחים על קרקע בלתי יציבה. הספק הקרטזיאני נתן לר' יהונתן את הכוח לערער על תקפותו של הידע המדעי.

המוצא שמצא ר' יהונתן לחוסר היציבות הזה הוא "רוח הקודש".

אבל מה שמושג ע"י רוח הקודש אין צריך הקדמה ומושכל ראשון והצעה וסדר לימוד רק מושג מעצמו ולכך לא יפול בו הטעות.⁷³

הידע המושג מכוחה של רוח הקודש מקבל אפוא ודאות פנימית. הדברים שאדם יודע באמצעות רוח הקודש אינם זקוקים לסדר המתמטי של הבנת הדברים. הידיעה שאדם מגיע אליה ברוח הקודש היא ידיעה שלמה וברורה:

⁶⁸ דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 47–48.

⁶⁹ יערות דבש, שם.

⁷⁰ ר' יהונתן הביע חוסר אמון בנקלט מהחושים וציין את החושים כמקור לטעות. זאת בניגוד לדברים שהובאו לעיל בעמ' 48 מספר מירב שבהם החוש מוצג בדברי קארטיסני כמקור אמין ליצירת ידע מדעי – "אם קבלה נקבל, אבל אין החוש מעידו ומופת מכריחו."

⁷¹ ראו גם:

ויש להבין מה חכמה יתירה יש באדם מורכב בחומר עלול לטעות ומקרי זמן ופגעי זמן ופוגעים בו וכל חכמתו בנויה על החושים כנדע שהם המולידים המושכלות הראשונות וממנו יולדו תולדות וכבר מבואר כי החושים הם טועים על הרוב וכאשר בארתי במקום אחר [יערות דבש, חלק א' עמ' י"ב].

⁷² יערות דבש, חלק ב' עמ' קכ"ג.

⁷³ יערות דבש, שם.

דרך משל מי שלא ראה ספינה בלב ימים הוא חוקר בשכלו להיות מושכל כי ישנם א"י הים ואנשים אשר בקרבם באו לשאר ארצות וא"כ ישכיל מאין באו ועל כרחך ישפוט בשכל שיש דבר שיכול לשוט בו בים ויעברו בו אנשים אחר כך צריך לשפוט בשכל כיצד יעברו וכיצד יהיה אופן עשיית הספינה לבל תטבע בגלי הים וכדומה אמנם האיש אשר עבר בים וראה ספינה א"צ לשום הקדמה וחקירה, וכן הדבר המושג ברוח הקדש רואה הדבר, מה צריך לחקירה ומושכלות ראשונות.⁷⁴

אדם השט בספינה יודע ללא הקדמות ומושכלות ראשונות ושניות שקיימת ספינה, וזאת בניגוד לאדם החושב על האפשרות לחצות את הים מבלי שראה ספינה מימיו. לדברי ר' יהונתן, הידיעה ברוח הקודש דומה לאדם השט בספינה – הוא פשוט יודע שכך הדבר, ואין לו צורך בחקירה ובידור ובהבניה מסודרת של ההכרה.

בהמשך דבריו כתב ר' יהונתן:

חל עליה [=על ההבנה הטבעית, י"מ] רוח הקודש ושפעת שכל הקודש להאיר חשכים בלי הבנה ומושכלות כלל ואין צריך למופת וחקירה כלל כי רוח"ק נוססה⁷⁵ ואין צריך להבנה ומושכל עוד [...] ולכן השיגו בעלי רוח הקודש יותר מה שנלאו חכמי מחקר להשיגו ולמצוא לו מופת כי רוח"ק למעלה ממושכל.⁷⁶

ר' יהונתן קיבל את הביקורת הקרטזיאנית על החשיבה המדעית, והוא עצמו השתמש בה כדי לבקר את התקפות וההחלטיות של המסקנות המדעיות בהקשרים שונים. יתרה מכך, הביקורת הקרטזיאנית על החשיבה המדעית הפכה בידי ר' יהונתן להדגמה של היתרון שיש ברוח הקודש על ההישג המדעי האנושי. ר' יהונתן שאב מדקארט את הביקורת על הידע המדעי ופנה למצוא אמיתות ברורות ברוח הקודש וההשראה האלוקית.

לשתי הדוגמאות של רעיונות קרטזיאניים שעובדו והוצגו על ידי ר' יהונתן ישנו קו משותף. החכמה והחשיבה הקרטזיאניות מוצגות כחכמה מסדר נמוך. קניית החכמה הקרטזיאנית מוצגת על ידי ר' יהונתן כקניית חכמה בדרך המזל – הטבע, והספקנות הקרטזיאנית מוצגת כספקנות הנובעת מהסתכלות אנושית וחסרת השראה.

החשיבה הקרטזיאנית מייצגת בעיני ר' יהונתן את החשיבה הטבעית נטולת ההשראה. אדם הזוכה לרוח הקודש איננו נתקל בקשיים העומדים בדרכו של ההולך בדרך הטבע. ר' יהונתן תיאר את דמותו

⁷⁴ יערות דבש, שם.

⁷⁵ ר' יהונתן עשה שימוש רב בביטוי 'רוח ה' נוססה' שמקורו בספר ישעיהו נ"ט, ו"ט. ראו: ספר מירב דף 1 עמ' א', דף 3 עמ' א', דף 8 עמ' א', ספר שם עולם עמ' 156, הלכות ברכות דף ס"ה – ביאור לדף ל"א, לוחת עדות עמ' 54, עמ' 56, עמ' 166, אורים ותומים, קיצור תקפו כהן, ס' קכ"ג–קכ"ד. נראה שהמשותף לשימושים אלה הוא התייחסות להבנה עמוקה של התורה או של המציאות בסיוע רוח הקודש. ראו אצל כהנא, דת ומדע, עמ' 355, התייחסות לשני מקרים שבהם השתמש ר' יהונתן בביטוי. וראו להלן עמ' 193.

⁷⁶ יערות דבש, חלק ב' עמ' קכ"ד.

של החכם היהודי הזוכה לרוח הקודש כנעלה על החכם שאינו זוכה לה. ר' יהונתן, שנחשף לרעיונות קרטזיאניים, מצא בהם את הראיה לעליונות הידיעה הנובעת מרוח הקודש.⁷⁷

כאמור, דקארט הטיל ספק בכל תובנה וידע שהיו לפניו, אך גם הוא ביקש לייצר ודאות, ובדומה לר' יהונתן, גם דקארט מצא את הוודאות בקיומו של האל ובידע הנובע מכך. וייתכן שבמובנים מסוימים ר' יהונתן לא התרחק כברת דרך גדולה מדקארט.

רוח הקודש הקרטזיאנית

על מנת לפתור את חוסר הוודאות הנובע מהטלת הספק הגורפת שלו, ניסח דקארט בתחילת החלק הרביעי של 'המאמר' את המשפט הידוע: "אני חושב על כן אני קיים".⁷⁸ משפט זה, הנקרא בקיצור ה-cogito, הוא מאבני הפינה בפילוסופיה של דקארט. לאחר שדקארט הסביר שאין שום נקודת משען יציבה שעליה יכול היה להסתמך כוודאית וברורה, הוא הצליח לקבוע קביעה אחת ברורה [cogito=].

השלב הבא בחשיבה של דקארט הוביל אותו למסקנה כי יש משהו שהוא "מושלם יותר ממני":

וכך מה שנשאר אפוא שהוא שהאידיאה הזאת הושמה בי על ידי טבע שהוא מושלם יותר ממני באמת, ואף יש בו כל השלמויות אשר ביחס אליהן אפשר שתהינה לי אידאות כלשהן, כלומר אם להסביר במילה אחת, שהוא האל.⁷⁹

הספקנות של דקארט הובילה אותו להכרה באל כ"ש מושלם. האל הטביע בדקארט את ההכרה בדבר היות יש מושלם שממנו נובעות השלמויות האחרות בהכרתו של דקארט.⁸⁰ מהאל נובעת הוודאות של דקארט לגבי הדברים שאותם השיג "השגה ברורה ומובחנת".

אולם, משהכרתי שיש אלהים, הכרתי גם שכל הדברים תלויים בו, ושאינו רמאי כלל, ועל-יסוד זה אמרתי שכל מה ששיג אני השגה ברורה ומובחנת, אמתי הוא בהכרח.⁸¹

ודאיות אלו אפשרו לדקארט להבנות שיטה אפיסטמולוגית ותאוריה מדעית שהיו בעיניו ודאיות בניגוד לתאוריות המדעיות שקדמו לו. הוודאיות האלו התבססו על שתי קביעות: קיומו של הסובייקט החושב וקיומו של האל. האל, שהוא קיים, העניק לדקארט את הביטחון בתובנות ובתפיסה שלו. האל הוא המייצר את הוודאות האפיסטמולוגית.

האמת הקרטזיאנית נובעת מכך שרעיון או משפט נתפס אצלו באופן ברור וודאי.⁸² אולם אמת זו היא חמקמקה, מכיוון שדבר שנתפס ברגע מסוים כברור וודאי יכול לאחר זמן להיחשב מעורפל ונתון לספק.

⁷⁷ בדרשה מוקדמת יותר משנת תק"ו (1746) הביע ר' יהונתן באופן נחרץ יותר את הקושי שבהבנת המציאות והסברה:

ובפרטות אם יתגאה איש בלימודו וחכמתו הלא אם ילמד אלף אלפים שנה לא יבין תכליתו של קוצי של יו"ד הכתוב ולא ידע סיבת טעם טבעי מחקרי על בוריה [יערות דבש, חלק א' עמ' רל"ג].

בדבריו של ר' יהונתן ישנה הקבלה בין הקושי להגיע להבנה עמוקה בלימוד התורה לבין הקושי להגיע לשורשי "סיבת טעם טבעי מחקרי על בוריה".

⁷⁸ בלטינית: "Cogito ergo sum". המשפט מובא כאן על פי תרגומו של יהושע קנז. דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 61, ראו בהערה שם.

⁷⁹ דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 63.

⁸⁰ לניתוח הגותו של דקארט כהגות שהאל עומד במרכז ראו קוטינגהאם, תפקיד האל, ובמיוחד עמ' 294–296.

⁸¹ דקארט, הגיונות, עמ' 61.

⁸² ראו לעיל הערה 46.

הוודאות הנובעת מהאל, ומכך שאין הוא רמאי, מאפשרת לדקארט לסמוך על החשיבה המוקדמת שלו ולהמשיך הלאה בתהליך החשיבה.⁸³

וכך מכיר אני הכרה ברורה מאוד **שהוודאות והאמתות של כל ידיעה תלויה אך ורק בהכרת אלהי אמת**, באופן שבטרם הכרתי אותו לא יכולתי לדעת שום דבר אחר ידיעה שלמה, ועתה, כשאני מכיר אותו, יש ביכולתי לקנות לי ידיעה שלמה בנוגע למספר אין-סופי של דברים.⁸⁴

מכאן קצרה הדרך לגישה של ר' יהונתן. דרך עיני ר' יהונתן ניתן לקרוא את דקארט כמצביע על רוח הקודש בתור המקור לידע ברור ומושלם העומד בפני הביקורת שהוטחה קודם לכן בידע המדעי.⁸⁵ ניתן לטעון שהמהלך הקרטזיאני עצמו הוא ההשראה למבנה האפיסטמולוגי שאותו הציג ר' יהונתן בביקורתו על המדע. המדע עומד על בסיס מעורער בניגוד לידע שמגיע באופן ברור ישירות מהאל, כמו היחס בין המחשבה על הספינה לבין ראיית הספינה.

המסורת מייצרת ודאות

נראה, שלדעת ר' יהונתן, קיים מקור נוסף המאפשר לו לבסס ודאות על המתרחש בעולם. בהמשך, בפרק 3, נבקש להראות כי גם ביחסו לרופאים ולמידת אמונו בידע רפואי למד ר' יהונתן מדקארט.⁸⁶ בעקבות דקארט הביע ר' יהונתן חוסר אמון מובהק בדברי הרופאים וטען שלא ניתן לסמוך על דבריהם. אולם גם בעניין זה, בדומה לדברים שראינו לעיל, הסתייג ר' יהונתן מהדברים שלמד מדקארט והציע מוצא אחר. ר' יהונתן טען שאם דברי הרופאים מבוססים על "קבלה" – על מסורת – ניתן לסמוך עליהם.

והיה זה קבלה וכך היה מאומת בידם [=בידי הרופאים, י"מ] [...] ולכך שמעו חז"ל בקול דבריהם וצוו לעשות כן.⁸⁷

דברי ר' יהונתן כאן מהדהדים את הדברים ששם בפיה של קארטיסני/דקארט שהובאו לעיל:

ותען קארטיסני בת מלך גליא, ביסוד האויר **אם קבלה נקבל**, אבל אין החוש מעידו ומופת מכריחו.⁸⁸

⁸³ בנתחו את הפילוסופיה הקרטזיאנית, הדגיש ברגמן את מקומו המרכזי של האל בתורת האפיסטמולוגיה הקרטזיאנית. ראו ברגמן, הפילוסופיה החדשה, עמ' 163–167.

⁸⁴ דקארט, הגיונות, עמ' 62.

⁸⁵ אם כנים דברינו ר' יהונתן אינו היחיד שראה את תפקידו המרכזי של האל בידיעה והבנה של העולם כחלק מהתיאוריה הקרטזיאנית. היו מתלמידי דקארט וממשיכי שהציגו תיאוריות שונות בדבר תפקידו של האל באפיסטמולוגיה הקרטזיאנית. הדוגמה הקיצונית לראיית האל כמרכזי בתורת ההכרה הקרטזיאנית היא תורת ההכרה והפתרון האוקזיונליסטי (Occasionalism) לבעיית הגוף-נפש של ניקולא מלבראנש (Nicolas Malebranche). מלבראנש פיתח תיאוריה על פיה כל ידיעה שאדם יודע היא ידיעה באל, כלומר האדם אינו יודע את המציאות כפי שהיא אלא רק את מה שההשגחה האלוהית מראה לו. או בניסוחו של ברנמן: "לא הפילוסופיה אלא רק ההתגלות הדתית ערבה למציאות הממשית של הדברים מחוץ למושכלם". [ברגמן, הפילוסופיה החדשה, עמ' 218] אודות מלבראנש בפרט והאוקזיונליזם בכלל ראו: ברגמן, הפילוסופיה החדשה עמ' 205–230 וראו שם עמ' 210–211 לדיון האם אכן ניתן להגדיר את מלבראנש כקרטזיאני.

⁸⁶ להלן עמ' 81–83.

⁸⁷ פלתי, סי' קפ"ח סע' ה'.

⁸⁸ ספר מירב, דף 1 עמ' ב'.

החושים וההיסקים הלוגיים הבאים בעקבות הנקלט מן החושים הינם בעיני ר' יהונתן מקורות בעייתיים להבניית הידע המדעי. לעומת זאת, המסורת בכלל, והמסורת הרפואית בפרט, היא ידע מוצק שחכמי התלמוד נשענו עליו והכריעו על פיו הכרעות הלכתיות מורכבות.

סיכום

א.

במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה הדהדו רעיונותיו של דקארט בכל המרחב המדעי באירופה והגיעו אף לידיעתו של ר' יהונתן. ככל הנראה, נחשף ר' יהונתן לרעיונות אלו באופן הדרגתי, ובכתביו ניתן לראות את המשקעים שלהם וכן את היחסים המורכבים שהוא פיתח עמם.⁸⁹

בכתביו ר' יהונתן משנותיו הראשונות בפראג, ספר מירב וספר שם עולם, שנכתבו לכל המאוחר עד שנת 1729/30,⁹⁰ הוזכר דקארט בשמו כמי שהגה "פילוסופיה חדשה נגד אריסטוטלס". הרעיונות הקרטזיאניים שר' יהונתן הזכיר בשנים אלו עברו עיבוד משמעותי והופנמו למערכת חשיבה מסורתית. בכתביו ר' יהונתן מתקופות מאוחרות יותר, החל מהעשור הרביעי של המאה השמונה-עשרה ולאחר מכן,⁹¹ דקארט לא נזכר כלל בשמו, אולם בכתבים מאוחרים אלה רעיונות קרטזיאניים הופיעו בניסוח ותפיסה קרובים לניסוחיו של דקארט עצמו.

לאור זאת, ניתן לשער שר' יהונתן נחשף באופן יסודי יותר לרעיונות או לכתבים קרטזיאניים בשלב מאוחר יחסית, לאחר שנת 1730, ובעוד הרעיונות שלפני שנה זו אינם מדויקים, בשלב מאוחר יותר הפנים ר' יהונתן רעיונות קרטזיאניים מתוך קרבה רבה יותר למקור ועשה בהם שימוש משמעותי.

הבחנה זו בין השלבים בכתיבתו יכולה לשמש הסבר אפשרי לפערים שניתן למצוא בכתביו ר' יהונתן בעניינים שונים. לדוגמה ניתן להביא את יחסו של ר' יהונתן ליכולתם של החושים לקלוט מידע היטב ובמדויק. בספר מירב מופיע החוש כמקור אמין לרכישת ידע והבנה של המציאות. לעומת זאת בדרשתו של ר' יהונתן כפי שראינו, הובע פקפוק בחושים וביכולתם להקנות תפיסה אמיתית של המציאות. לאור ההנחה שר' יהונתן אימץ את הרעיונות הקרטזיאניים ואת הספק הקרטזיאני באופן עמוק רק לאחר כתיבת ספר מירב, ניתן להבין מה גרם לשינוי זה בעמדותיו.

ב.

ככלל ניתן לומר שר' יהונתן אימץ את הביקורת הקרטזיאנית ואת הספק הקרטזיאני כלפי הידע המדעי וההכרה האנושית, והם היו בידיו כלי המאפשר לדחות רעיונות מדעיים וסמכות מדעית.

⁸⁹ רעיון קרטזיאני נוסף שמופיע בכתביו ר' יהונתן הוא מערכת הצירים הקרטזית:

ולכך כתבו כל המהנדסים ובעלי גמטריאות כי כל עניינים שבעולם שמים וארץ וכל אשר בהם חוץ לאלוה נכללים בנקודות קו ושטח מעוקב. נקודה קטנה עומדת תמיד במרכז וממש אין לו כמות רק היא ראשית כל דברים, ואח"כ קו אין לו כ"כ רוחב רק אורך בקו מורכב מנקודות, ואח"כ שטח הוא דבר שיש לו אורך ורוחב אבל אין לו גובה אבל הוא בעל שתי קצוות אלו נבולים, ומעוקב הוא גשם שיש לו גובה ג"כ והוא בעל שלושה קצוות אורך רוחב גובה [יערות דבש, חלק א' עמ' רס"ז].

על מערכת הצירים הקרטזית ראו: ברטון, ההיסטוריה, עמ' 369.

⁹⁰ ראו לעיל הערה 40.

⁹¹ הספר 'בני אהובה' שבו הביע ר' יהונתן את חוסר אמונו בידע של הרופאים, ראו להלן עמ' 81, נכתב בשנות השלושים של המאה השמונה-עשרה. ראו עמ' 305.

הדרשות שהוזכרו לעיל מספר יערות דבש נאמרו ברובן בקהילת מיץ בשנות הארבעים של המאה השמונה-עשרה, ומיעוטן בג' קהילות אה"ו בשנות החמישים והשישים של המאה. הספר אהבת יהונתן נכתב בשנות החמישים והשישים של המאה השמונה-עשרה, ראו עמ' 300.

השימוש של ר' יהונתן ברעיונות הקרטזיאניים בהקשר זה הינו כפול:

- עצם הופעת מדע חדש 'נגד אריסטוטלס' הראה על חוסר היציבות וחוסר האמינות שיש לידע המדעי, כפי שכתב ר' יהונתן:

ובפרט יסודת חכמי טבע בנוי על פי נסיון, היום היתה הסכמה כך, וכאשר באו אנשים שראו ההיפוך אף הם נזרו אחור מהסכמתם ועשו כלל אחר.⁹²

- בעיני ר' יהונתן הספקנות הקרטזיאנית והביקורת על הנקלט מן החושים היוו מקור לפקפוק בידע המדעי ולהצבתו כנחות מן הידע המגיע באמצעות רוח הקודש.

חוסר היציבות וחוסר האמינות של הידע המדעי הביא את ר' יהונתן לנקיטת עמדה ביקורתית כלפי ידע רפואי. ר' יהונתן התבטא בבוטות רבה כלפי הרופאים כביקורת 'מדעית' ולא כביקורת ערכית.⁹³

ג.

לאור היחס הביקורתי למדע יצר ר' יהונתן היררכיה ברורה בין הידע ה'טבעי'-מדעי לבין ידע המגיע ממקורות אחרים.

הוא שירטט שלוש אפשרויות להשתחרר מהספקנות ומחוסר היכולת להגיע לידיעה ברורה ושלמה בענייני מדע ורפואה:

- א. חכמה אלוקית – שלמה המלך זכה לחכמה אלוקית ובזכותה יכול היה להשיג את החכמות ולהימנע מבידוד חברתי ומהתהליך הקרטזיאני הסיזיפי של קניית החכמה.
- ב. רוח הקודש – הכרה והבנה של העולם באמצעות רוח הקודש מאפשרת ידיעה טובה והבנה ברורה של המציאות, מפני שמי שסומך על רוח הקודש ניצל מההטעיה של החושים ומהטעויות שעלולות להיות מנת חלקו של המלומד.
- ג. קבלה – המסורת שמעבירה ידע מוסמך היא גוף ידע משמעותי שניתן לסמוך ולהישען עליו.

בעיני ר' יהונתן, המשותף לשלושת מקורות הידע האלה הוא, שבניגוד לידע מדעי מעודכן, הם נגישים גם ליהודים לכל הפחות במידה שווה, אם לא למעלה מכך. לחכם היהודי יש נגישות למסורת ובמקרים מסוימים אף לחכמה האלוקית ולרוח הקודש, מקורות ידע אלו נמצאים גבוה יותר בהיררכיית הידע מאשר החקירה והניסוי המדעי. בכך הציב ר' יהונתן באופן ברור את התלמיד החכם שזכה לחכמה אלוקית או לרוח הקודש בפוזיציה גבוהה יותר מאשר המדען החוקר.⁹⁴ כך נוצר מצב שהמלומד היהודי מסוגל לברור ידע, לבחון מה נכון ומה לא ולבקר את הידע המדעי על סמך רוח הקודש.

כפי שנראה בהמשך הדברים, ר' יהונתן הזדהה עם התיאור הזה והציב את עצמו כמלומד מול מערכות ידע שונות. הוא לקח לעצמו את החירות להעריך ולקבוע מה נכון ומה איננו נכון, מהי אמת

⁹² יערות דבש, חלק א' עמ' רכ"א; פלתי, סי' מ' סע' ד'. ראו עוד בעניין זה בעמ' 100.

⁹³ כפי שיפורט להלן עמ' 81–83.

⁹⁴ ניסוח אחר ליתרון של הידע היהודי ניתן למצוא בספר מירב, דף 3 עמ' ב'. הניסוח שם מעריך את היהודים על היותם חכמים למרות חוסר הפנאי והאפשרויות הפיזיות להשכיל ולהתמקצע במדעים.

ומהו שקר, בשאלות רפואיות ומדעיות מצד אחד, ומצד שני נהג כך אף בנוגע לדיונים קבליים והלכתיים שונים.

ידע רפואי, ידע מדעי וחכם יהודי

בפרק הקודם נדונה התייחסותו של ר' יהונתן לתפנית האפיסטמולוגית הקרטזיאנית. בין שאר הנושאים שבהם זוהתה השפעה קרטזיאנית על ר' יהונתן, הוזכר גם יחסו של ר' יהונתן לרופאים ולידע רפואי. בפרק זה יבחנו בפירוט עמדותיו של ר' יהונתן בנושא דרך תיאור מקרה שהתרחש בפראג ובהמבורג בשנת 1707. במקרה הנדון היו מעורבים גדולי הפוסקים במרכז אירופה בראשית המאה השמונה-עשרה, והיו לו השלכות מעבר לשאלה ההלכתית הספציפית. דרך העמדות השונות שיעלו במהלך הדיון תיבחן שאלת עמדת ההלכה לידע רפואי כפי שהיא השתקפה בשיח הרחב שהתפתח באותה העת. לאחר מכן יתמקד הדיון בעמדותיו של ר' יהונתן בנושא.

להלן נסקור בקצרה את המרחב ההלכתי שהיווה רקע למקרה שעל הפרק כדי לעמוד על ההתפתחויות הפנים-יהודיות בראשית המאה השמונה-עשרה.

יחס ההלכה לידע רפואי

במספר תחומים בהלכה יש אפשרות או צורך לפנות לרופאים ולידע רפואי ככלי לקביעת העמדה ההלכתית, ככלי לפסיקת הלכה. הפנייה אל הרופאים כמקור סמכות מופיעה בתלמוד בעניינים אחדים: פנייה לרופאים לצורך חוות דעת באשר ליכולתו של אדם לצום ביום הכיפורים;¹ הסתמכות על חוות דעת רפואית על מנת להתיר לחולה לאכול דבר האסור באכילה מפני שנזקק לו על מנת להתרפא;² אבחון רפואי ביחס לדם מחזור ועוד.³ בספרי הלכה מאוחרים יותר ישנן סוגיות רבות נוספות שבהן קיים הצורך להסתמך על ידע רפואי ולקבוע עמדה הלכתית מתוך התחשבות בידע זה.⁴

ההסתמכות של פוסקי הלכה על ידע רפואי אינה מוחלטת ונתונה לשינויים בין פוסקים שונים ובין תחומי פסיקה שונים. השאלות שהטרידו פוסקי הלכה לאורך הדורות סבבו סביב השאלות עד כמה האבחון הרפואי וחוות הדעת הרפואית הינם מהימנים, ועד היכן מגיעים יכולתו של הרופא והידע שלו להבין את המתרחש בתוך גוף האדם?

מקור חשוב שעמד ברקע הדיון שבהמשך מצוי במסכת נדה. שם מובא מקור תנאי המתאר מקרה של פנייה לרופאים:

א"ר אלעזר בר' צדוק, שני מעשים העלה אבא מטבעין ליבנה: מעשה באשה שהיתה מפלת כמין קליפות אדומות, ובאו ושאלו את אבא, ואבא שאל לחכמים, וחכמים שאלו לרופאים, ואמרו

¹ מסכת יומא דף פ"ג עמ' א'; משנה תורה, הלכות שביתת עשור פרק ב' הל' ח'; שולחן ערוך, אורח חיים סי' תרי"ח סע' א'-ו'.

² מסכת יומא שם; הלכות יסודי התורה, פרק ה' הל' ו'-ט'.

³ מסכת נדה דף כ"ב עמ' ב', וראו להלן דיון בסוגיה. עניין נוסף שנזכר כנתון לשיקול דעת רפואי קשור לדיון על מעמדו של אדם כפצוע דכא. ראו כהנא, דת ומדע, עמ' 165-170.

⁴ חילול שבת עבור חולה: משנה תורה, הלכות שבת פרק ב' הל' א'-ז'; שולחן ערוך, אורח חיים סי' שכ"ח סע' י'-ט"ו. קביעת טרפות בבהמה: משנה תורה, הלכות שחיטה פרק י' הל' י"ב-י"ג. מתנת שכיב מרע: הלכות זכיה ומתנה פרק ח' הל' כ"ו; שולחן ערוך, חושן משפט סי' ר"נ סע' ב'. וכן מקורות רבים נוספים.

להם: אשה זו מכה יש לה בתוך מעיה שממנה מפלת כמין קליפות, תטיל למים, אם נמוחו – טמאה.⁵

הברייתא מתארת מקרה שהחכמים פנו אל הידע הרפואי, אל הרופאים, על מנת להכריע בשאלה הלכתית. האישה ראתה קליפות אדומות, והחכמים לא ידעו להכריע אם מדובר בדם נדה – והאישה טמאה, או שמא הקליפות הללו אינן דם נדה – והיא טהורה. בעקבות ההתלבטות הזו פנו החכמים אל הרופאים וביקשו חוות דעת רפואית שתכריע מה מעמדה של האישה.

כיצד יש לקרוא את תשובת הרופאים: "אישה זו מכה יש לה בתוך מעיה שממנה מפלת כמין קליפות, תטיל למים, אם נמוחו טמאה"? האם הם אמרו רק את המשפט הראשון, שלאישה יש מכה (=פצע) בתוך מעיה וממנה בא הדם ולכן היא טהורה, ולאחר מכן הוסיפו חכמים בדיקה נוספת להטיל את הקליפות למים על מנת לבחון את דברי הרופאים? או שמא הרופאים עצמם הוסיפו ואמרו: "תטיל למים אם נמוחו טמאה"? ומשמע שהם עצמם לא היו משוכנעים שאכן זה דם מכה ונדרשת בדיקה נוספת.

בין שתי הקריאות הללו קיים מתח משמעותי. האם החכמים פסקו שאין לקבל את דברי הרופאים ללא בדיקה נוספת, או שמא הרופאים עצמם חיוו את דעתם באופן שאינו מוחלט, ואילו הם היו משוכנעים לחלוטין שמדובר בדם של מכה, דעתם הייתה מתקבלת לחלוטין.⁶

לשאלה זו, האם ניתן לסמוך על אבחונים רפואיים ולקבוע מצבים הלכתיים על סמך חוות הדעת הרפואית, היו מופעים רבים במהלך המאה השמונה-עשרה. השאלה עמדה במוקד של תשובות רבות ומסועפות ועוררה פולמוסים מתוחים. הפוסקים שעסקו בשאלה זו לא נתנו תשובות חד-ממדיות, אלא פיתחו מבנים הלכתיים מורכבים מחד והביעו התייחסויות אמביוולנטיות כלפי הידע הרפואי מאידך.

לפני שנפנה לדיונים במאה השמונה-עשרה, נבקש לראות את נקודת הפתיחה לדיון שנקבעה על ידי ר' גרשון אשכנזי במאה השבע-עשרה (1618–1693).⁷

עמדתו של ר' גרשון בשו"ת עבודת הגרשוני מתבררת בתשובה המתייחסת למקרה שהגיע לפתחו בעניין אישה "שבכל זמן שהיא בודקת את עצמה מצאת על העד קרטין קטנים כמו טיפין של זבוב אדומים". האישה לא הצליחה להיטהר לבעלה מפני ה'קרטין' [=חתיכות קטנות] הללו. לאחר התייעצות

⁵ תלמוד בבלי מסכת נדה דף כ"ב עמ' ב'. מעשה זה מופיע בתוספתא נדה פרק ד' הל' ג', אך משפט הסיום: "תטיל למים..." אינו מופיע. כך מתקבל הרושם מהתוספתא שישנו אמון מלא בחוות הדעת הרפואית, ואין מקום להתלבטות בעניין זה, זאת בניגוד לסוגיה התלמודית, שבה יש מקום לבחון את מידת האמון בחוות דעת רפואית.

⁶ מתח זה עמד במוקד שאלה שהפנה הרא"ש אל הרשב"א: עוד יאר רבינו עיני לבאר ההיא דפ' המפלת [...] "תטיל למים, אם נימוחו, טמאה". וקשה לי כיון שבא מחמת מכה, אמאי טמאה, הא אמרינן בפרק כל היד "הרואה דם מחמת מכה, אפילו בתוך ימי נדתה, טהורה, דברי רבי; רשב"ג אומר: אם יש לה וסת, חוששת לוסתה." [מסכת נדה דף ט"ז עמ' א'], ומסיק, דלכולי עלמא אשה טהורה, ובדם דקאתי דרך מקור פליגי. אלמא, אף על גב דהדם בא מהמקור, טהורה, הואיל ובא מחמת מכה. [שו"ת הרא"ש, כלל ב' סי' י"ח] (שאלה זו היא חלק מסדרת שאלות שהפנה הרא"ש אל הרשב"א, והן מופיעות בשו"ת הרא"ש, כלל ב' סי' י"ד–י"ח. תשובת הרשב"א לשאלה זו אינה בידינו).

⁷ הרא"ש הניח שדעת הרופאים היא שהדם בא מהמכה, ושהחכמים קיבלו לחלוטין את דעת הרופאים. הקושי של הרא"ש היה שאם אכן ברור שזהו דם מכה, מדוע טמאה האישה אם הקליפות נימוחו במים, הרי בכל אופן אישה שרואה דם ממכה אינה נטמאת. מה שהיה ברור לרא"ש שהידע הרפואי בעניין זה הוא ידע בר סמכא שניתן לקבל אותו ללא ערעור הפך לשאלה לא פתורה במהלך המאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה. ⁷ הדיון להלן נמצא בשו"ת עבודת הגרשוני, סי' כ"ב.

של ר' גרשון עם רופא 'מומחה' שטען כי החתיכות הללו אינן דם נדה, נותרת בעיה אחת – האם ניתן לסמוך על דבריו?

ר' גרשון דן בסוגיה שהבאנו לעיל והציע קריאה שאפשרה לו לטעון כי להלכה סומכים לחלוטין על דברי הרופאים אף על מנת להקל.⁸ אך למעשה נמנע ר' גרשון מלסמוך לחלוטין על ההסבר שהציע בסוגיה והוסיף עיקרון נוסף שניתן להסתמך עליו ולהקל במקרה זה.

במהלך התשובה הזכיר ר' גרשון תשובה שכתב מהר"ם לובלין⁹ (1558–1616) ואת הפרשנות שהציע מהר"ם לסוגיה במסכת נדה. ר' גרשון טען שלדברי מהר"ם לובלין, החכמים לא סמכו על הרופאים וביקשו לבדוק את דבריהם באמצעות הטלת החתיכות למים.¹⁰ בכך שרטט ר' גרשון את מרחב השיח בין שתי הפרשנויות האפשריות לסוגיה במסכת נדה. ר' גרשון תיאר בתשובתו שתי אפשרויות בינאריות – או שפוסקים שניתן להסתמך על דברי הרופאים כמו שהוא פסק, או שלא ניתן להסתמך עליהם כפי שפסק מהר"ם לובלין.

הדיכטומיה הזו: ר' גרשון/אמון – מהר"ם/חוסר אמון בדברי הרופאים עלתה לא אחת בוויכוחים מאוחרים יותר במאה השמונה-עשרה,¹¹ אולם בדרך כלל כנקודת התחלה של הדיון ולא כנקודת קצה. ההכרעות של ר' גרשון ושל מהר"ם, כפי שהציג ר' גרשון את דבריו, עברו במהלך הפולמוסים והתשובות שכלול ועדכון שאפשרו להציע מבנים מורכבים יותר על בסיס ההכרעות הבינאריות הללו.

מי הם הרופאים ומה הם יודעים?

לפני בחינת התייחסויות ספציפיות לשאלות שעל הפרק נקדים לכך דיון בדמותו של הרופא.

נמרוד זינגר בעבודת הדוקטור¹² שלו ובספרו¹³ עסק בדרכים שבאמצעותן התמודדו יהודים עם מצבים רפואיים שונים במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה. הציבור הכללי, ובדומה לו האוכלוסייה היהודית, פנו למספר מקורות רפואיים על מנת להתמודד עם מחלותיהם ובעיותיהם הרפואיות. 'השוק הרפואי' – כלל האפשרויות הטיפוליות שאליהן פנו החולים – הקיף רופאים בוגרי מוסדות אקדמיים, רופאים ללא

⁸ ר' גרשון טען שבאופן כללי ניתן לחלוטין לסמוך על רופאים, אולם כאשר ישנה אפשרות לבחון את דבריהם באמצעות בדיקה נוספת (השריית הקליפות במים), יש לבצע אותה.

הכרעה זו אינה מראה על חוסר סמכות ומהימנות של הרופאים בעיני ר' גרשון, אלא יש מאחוריה טענה שאם קיימת אפשרות נוספת לבדוק את המצב, אין לסמוך על מה שידוע כבר אלא יש לבצע את הבדיקה הנוספת ולא להימנע ממנה.

⁹ שו"ת מהר"ם לובלין, סי' קי"א.

¹⁰ כדאי לציין, שמקריאה צמודה בתשובת מהר"ם לובלין הנדונה כאן נראה שעמדתו קרובה לעמדתו של ר' גרשון עצמו.

בתשובה המדוברת לא עסק מהר"ם לובלין בשאלה אם ניתן לסמוך על הרופאים אלא בשאלה אחרת. תוך כדי הדיון הוא הציע פרשנות לסוגיה הנדונה בדברי ר' גרשון מתוך מגמות אחרות ותחומי עניין אחרים לחלוטין.

בהמשך התשובה טען מהר"ם במפורש שניתן לסמוך על רופאים, וכי יש להם נאמנות ברורה:

אם אשה רואה אפילו דם גמור ואומרים הרופאים שידוע להם בבירור שיש לה מכה בתוך הרחם שהוא המקור שממנה הדם יוצא [...] נאמנת וטהורה.

כך עמדת מהר"ם לובלין כמתנגד להסתמכות על דברי הרופאים והדיכטומיה שנוצרה בין ר' גרשון למהר"ם הן מעין מסגרת חשיבה שהתגבשה באופן שר' גרשון הציג את העניין. בניגוד לרוב התשובות שעסקו בעניין וקיבלו את החלוקה שיצר ר' גרשון, ציין ר' יעקב ריישר ב'שו"ת שבות יעקב' [להלן: השבו"], חלק א' סי' ס"ה, שמהר"ם לובלין התייר לחלוטין לסמוך על רופאים.

¹¹ ראו לדוגמה: שו"ת חכם צבי, סי' ע"ג; שו"ת שב"י, חלק א' סי' ס"ה; שו"ת מעיל צדקה, סי' ל"ד; שו"ת שב יעקב, סי' ל"ו (תשובה מ' גבריאל עשקלש); יעב"ץ, אגרת בקורת.

¹² זינגר, בעל השם.

¹³ זינגר, רפואה עמ' 15–21.

הכשרה אקדמית, מנתחים-גלבים, רוקחים, נשים בעלות ניסיון (מרפאים סוציאליים), בעלי שם ועוד. כל הדמויות הללו היו חלק מ'השוק הרפואי', והחולה ובני משפחתו יכלו לפנות אל כל אחת מהן.¹⁴ הבחירה אל מי לפנות הייתה תלויה בגורמים רבים – חלקם קשורים למצב כלכלי, חלקם קשורים לסוג הבעיה הרפואית הדורשת טיפול וחלקם קשורים למגוון האפשרויות האישיות העומדות בפני החולה התלויים במשפחתו ובקשריה.

זינגר אף תיאר בעבודתו¹⁵ חלוקה מנהלית משולשת של תפקידים שהתבססה במרחב העירוני באירופה: הרופאים, המנתחים-גלבים והרוקחים. שלושת הגורמים הללו היו אחראים במידה מסוימת על תחומים רפואיים נפרדים. הרופא עסק בעיקר באבחון של מחלות פנימיות וקביעת טיפול תרופתי ודיאטה, הרוקח עסק בייצור תרופות, והמנתח עסק בהקזת דם וטיפול בפצעים ובשברים. ההבדלים המקצועיים בין שלושת התחומים הביאו במידה מסוימת אף להבדלי גישה ותפיסה בענייני רפואה ובריאות. בחברה היהודית החלוקה לשלושה תפקידים נפרדים לא הייתה תקפה. פעמים רבות הרופא שימש אף כרוקח ולהפך, ועל כך ספגו הרופאים היהודים ביקורת רבה מצד עמיתיהם הנוצרים.¹⁶

השוק הרפואי היה חלק מתופעה רחבה יותר שהמחקר מכנה בשם 'פלורליזם רפואי'. מושג זה שנטבע לראשונה על ידי פיטר ברק¹⁷ מתאר "מציאות רפואית שבה לחולים הייתה אפשרות לבחור בין מספר רב של מרפאים ושיטות טיפול שונות, ושהפנייה אליהם (שהתבצעה פעמים רבות בו זמנית) נתפסה כלגיטימית".¹⁸ החולה בן המאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה יכול היה לבחור מטפל מסוים על פי הבנת החולה את מצבו הרפואי ואת צרכי גופו.

למרות הפלורליזם הרפואי המדובר, שאפשר פנייה למרפאים שונים בכל מצב נתון, התאוריה בעניין הגורמים הפיזיים 'הטבעיים' המשפיעים על גוף האדם הייתה בעיקרה תאוריה מרכזית אחת המקובלת באופן רחב בציבור. הייתה זו התאוריה ההומוראלית (ארבע הליחות) מבית מדרשם של היפוקראטס וגאלנוס.¹⁹ על פי התאוריה ההומוראלית יש בגוף ארבע ליחות שלכל אחת תכונות שונות ותפקידים שונים. מצב של מחלה נובע מחוסר איזון בין הליחות, ותפקידו של הרופא הוא להצליח לייצב מחדש את האיזון הזה באמצעות דיאטות והקזות דם.²⁰ תאוריה זו שלטה בכיפה ושימשה גם באקדמיה וגם בקרב הציבור הרחב כתאוריה מרכזית להבנת הגוף ופעולותיו, אופי האדם ומצבי מחלה.

בעת החדשה המוקדמת התעוררה ביקורת על התאוריה הגאלנית משני כיוונים עיקריים:

א. אנטומיה – בשנת 1543 התפרסם ספרו של אנדריאס וסאליוס (Andreas Vesalius) 'על אודות מבנה הגוף האנושי' (De humani corporis fabrica), ספר שחולל מהפכה בתחום מחקר האנטומיה ונתן לגיטימציה להביע עמדות כנגד גאלנוס.²¹ עמדות כאלה אכן הובעו,

¹⁴ זינגר, בעל השם, עמ' 22.

¹⁵ זינגר, בעל השם, עמ' 173. זינגר, רפואה, עמ' 209–210, וכן ראו ביינום, היסטוריה, עמ' 26–27.

¹⁶ זינגר, בעל השם, עמ' 175–176.

¹⁷ בורק, היסטוריה, עמ' 208.

¹⁸ זינגר, בעל השם, עמ' 20.

¹⁹ ראו אודותיהם להלן עמ' 96.

²⁰ על התאוריה ההומוראלית של גאלנוס ראו בקצרה ביינום, היסטוריה, עמ' 10–18. לצדדים נוספים של התאוריה

הגאלנית ראו להלן עמ' 96.

²¹ פורטר, רפואה, עמ' 179–182. ראו שם סקירה מפורטת לאלו עמדות גאלניות התנגד וסאליוס.

ובשנות העשרים של המאה השבע-עשרה פרסם ויליאם הארווי את תגליתו על אודות מחזור הדם. תגלית זו שינתה לחלוטין את התפיסה האנטומית של גוף האדם, כפי שיפורט בפרק על אודות תפיסתו האנטומית של ר' יהונתן. חיבורים אלו לא בהכרח שללו את התיאוריה ההומוראלית אך הן איפשרו לבקר אותה ולא לקבל אותה כתורה חד משמעית.

ב. אלכימיה – בראשית המאה השש-עשרה הובעה ביקורת משמעותית מפי פאראצלסוס (Paracelsus) כנגד התיאוריה ההומוראלית. הוא תקף את התיאוריה והציע הסברים מקוריים משלו למנגנוני הבריאות והחולי בגוף האדם.²² התיאוריה של פאראצלסוס תיארה את גוף האדם כמעין מעבדה אלכימית, ותפקיד הרופא במערכת הזו הוא לאפשר ל'אלכימאי הפנימי' להבריא את הגוף.²³ בעקבות תורותיו של פאראצלסוס התפתח ענף הרוקחות (פרמקולוגיה) באופן דרמטי, ולמרשמי התרופות נוספו רכיבים רבים מתחומים חדשים לחלוטין.²⁴

על אף הביקורת שהושמעה כלפי התיאוריה ההומוראלית, היא המשיכה לשלוט בכיפה במשך שנים ארוכות עד ראשית המאה התשע-עשרה.²⁵

לאור ההתייחסות ה'פלורליסטית' הזו למרפאים השונים, ראוי לשאול למי או למה בדיוק התכוון יהודי או פוסק בן המאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה כאשר הוא הזכיר 'רופא'. זינגר טוען כי מבחינת החולים הייתה למונח זה משמעות מעורפלת,²⁶ וסביר להניח שהוא הדין מבחינת המינוח בלשון הפוסקים. ניתן לומר כהכללה ש'רופא' הוא תואר שהתייחס לאדם העוסק ברפואה כמקצוע ללא הבדל אם היה רוקח, רופא או מנתח, וללא הבדל באופן ההכשרה המקצועית של הרופא, בין הכשרה אקדמית והכשרה מקצועית.

על אף המורכבות והגיוון בשוק הרפואי נראה כי רוב הפוסקים שנעסוק בדבריהם בהמשך, כמו גם ציבור החולים, לא ערכו אבחנות בין רופאים שונים והתייחסו אל הידע הרפואי באופן מונוליתי. הפוסקים מתחו קו ישר בין הרופאים הנזכרים בסוגיות בתלמוד לבין הרופאים הנזכרים בפסיקת השולחן ערוך ועד לרופאים בשר ודם שאותם פגשו כאשר עמדו להתמודד עם שאלות הלכתיות. האבחנה בין רופאים שונים הייתה יכולה לשמש מוקד לפתרון המתחים ההלכתיים, אך בדרך כלל לא נעשה בה שימוש בכתובה ההלכתית.

בהמשך נראה שר' יהונתן היה יוצא דופן בעניין זה, בכך שהצביע על הבדלים בין רופאים שונים והבחין בין הרופאים בזמנו לרופאים כפי שנזכרו בטקסטים היסטוריים.²⁷

²² על אודות פאראצלסוס והתיאוריות הרפואיות שלו ראו מורן, זיקוק, עמ' 70–79, וכן פורטר, רפואה, עמ' 201–205.

²³ מורן, זיקוק, עמ' 74–75.

²⁴ בעוד שפאראצלסוס התנגד לחלוטין לגאלנוס, ממשיכיו, שכונן 'איאטרוכימאים' (iatrochemists), נקטו עמדות מרוכזות יותר. ובעוד שהם השתמשו ברעיונות הכימיים של פאראצלסוס לייצור מחודש של תרופות, הם קיבלו במידה רבה את התיאוריה הגאלנית. ראו סונדקר, רוקחות, עמ' 39–45.

²⁵ זינגר, בעל השם, עמ' 39–41. על היות התיאוריה הגאלנית התיאוריה השלטת עד ראשית המאה התשע-עשרה ראו פורטר, רפואה, עמ' 55–62, 73–77.

²⁶ זינגר, בעל השם, עמ' 50, וראו שם סקירה של העמדות השונות כלפי המונחים 'רופא' ו'דוקטור'.

²⁷ אף יעב"ץ ערך חלוקה דומה בין רופאים בני תקופתו לבין רופאים בעבר וכן בין מסורות רפואיות שונות. ראו כהנא, דת ומדע, עמ' 184.

נפנה עתה לבחון את שאלת ההסתמכות על ידע רפואי לצרכים הלכתיים כפי שהתבטאה בפולמוס סוער שהתפרץ בשלהי שנת תס"ז.

מינקת עם חלב ארסי

אחת מההגבלות ההלכתיות על נישואין נקראת 'דין מינקת חבירו', ומשמעותה היא שאסור לאישה שהתאלמנה²⁸ במהלך ההיריון או ההנקה – 'מינקת חבירו', האישה המניקה את בן החבר שנפטר – להינשא שנית בטווח של כ"ד חודשים מהלידה. האיסור מוסבר בגמרא²⁹ כנובע מדאגה לוולד וכחשש לפגיעה בחלב האם במקרה שתהרהר לבעל החדש. הדין נפסק להלכה בשולחן ערוך³⁰ עם מספר יוצאים מן הכלל, כגון אישה שמת בנה או שפסקה להניק עוד בחיי בעלה. מכיוון שאין טעם לאסור על הנישואין במקרים אלה – הנישואין מותרים.

בהמבורג בשנת³¹ תס"ז נתאלמנה הענדלי בת ר' יוסף שטאט האגן³² מבעלה בהיותה מעוברת. החכם צבי [להלן: החכ"צ], רבן של המבורג וונדסבוק,³³ נדרש לשאלה האם ניתן להתיר לה להינשא מיד או שמא עליה להמתין כ"ד חודשים. ייחודיותו של המקרה של הענדלי היה שלהענדלי היה חלב ארסי [=רעיל] שהורג תינוקות, וכך תיאר החכ"צ את מצבה של האישה:

השלשה ילדים הראשונים שהיתה מניקתן מתו יונקים, ושפטו הרופאים שחלבה ארסי והוא סיבה למיתת בניה וגזרו שמשם והלאה לא תניק כלל, וכן עשתה. שבארבעה ילדים שילדה אחר' כן לא הניקתם כלל אלא נתנם למיניקות וחיו באופן שנתאמת הדבר שחלבה הרע היא הגורם למיתת הילדים יונקיה.³⁴

החכ"צ התיר לאישה להינשא מיד, ובתשובה קצרה שכתב באלול תס"ז פסק שאין עליה חיוב להמתין כ"ד חודשים.³⁵

²⁸ בעניין גרושה קיימת מחלוקת. ראו מסכת יבמות דף מ"ב ע"ב א' תוספות ד"ה: "סתם מעוברת"; שולחן ערוך, אבן העזר סי' י"ג, סע' י"ד.

²⁹ מסכת יבמות דף מ"ב ע"ב ב': "דלמא איעברה ומעכר חלבה וקטלה ליה". העניין נדון אף במסכת כתובות דף ס' ע"ב ב'.

³⁰ שולחן ערוך, אבן העזר סי' י"ג סע' י"א–י"ד.

³¹ האירוע ההיסטורי הזה נדון על ידי יהושע טפליצקי: טפליצקי, אופנהיים, עמ' 142–151. טפליצקי התמקד במשמעויות הפוליטיות של האירוע. להלן נבקש לבחון את העניין מזוויות אחרות.

³² מחבר הספר 'דברי זכרון'. ראו על אודותיו: פעלד, חלקי אבנים, עמ' רמ"ג, וכן טפליצקי, אופנהיים, הערה 30.

³³ בסלול תס"ז נפטר ר' משלם זלמן ניימארק [דוקס, אוה למושב, עמ' 8–11], רבן של קהילות אה"ו. החכ"צ התקבל לרבנות המבורג וונדסבוק, אולם קהילת אלטונה ביקשה לקבל לרבנות את ר' משה זיסקינד רוטנברג. בפשרה הסופית החכ"צ ור' משה שימשו ברוטציה ברבנות אלטונה, והחכ"צ שימש לבדו כרבן של קהילות המבורג וונדסבוק [דוקס, אוה למושב, עמ' 14–15 וכן עמ' 18]. שני הרבנים הסכימו ביניהם בעניין המינקת הנדון כאן.

בשנת תס"ט התעורר ויכוח בין החכם צבי לר' משה בעניין תרנגולת בלא לב, ובעקבות הוויכוח עזב החכ"צ את הרבנות בג' קהילות. בעניין הוויכוח על אודות התרנגולת ראו כהנא, דת ומדע, בעיקר בעמ' 66–98.

³⁴ שו"ת חכם צבי, סי' ס"ד.

³⁵ אף ר' משה רוטנברג, רבה של אלטונה, פסק להתיר לאישה להינשא. תשובתו בנדון מופיעה ללא תאריך, כך שלא ברור באיזה שלב של הדיון היא נכתבה. תשובת ר' משה רוטנברג נמצאת בשו"ת מהר"ם זיסקינד, סי' ל"א.

האלמנה השתדכה לר' יואל פעטשוי בפראג ונסעה אליו מהמבורג. כאשר היא הגיעה לפראג, הודיע רא"ב, מרבניה הראשיים של פראג,³⁶ כי הוא מתנגד לנישואים עקב היות האלמנה מינקת חברו ואסר עליה להינשא עד שיעברו כ"ד חודשים.³⁷

בשלב זה החל להיווצר עימות חריף בין הגורמים השונים שעסקו בעניין, כפי שעולה מן התשובות השונות. נבקש להתמקד בעניין אחד מתוך הדיון הסוער שהתנהל בנושא³⁸ – יחס ההלכה לידע הרפואי.

עמדתו של החכם צבי

בתשובתו הנזכרת לעיל ביקש החכ"צ להסתמך על דברי הרופאים ולקבוע לאור דבריהם את עמדתו ההלכתית:

אבל בני"ד [=בנידון דידן] כיון דחלבה מזיק וממית כאשר חכמי הרופאים יגידו, ונתאמת בחוש, הרי אסורה היא להניק את בניה [...] ובאיסורי כרת כמו אכילת יה"כ וחלול השבת שהוא איסור כרת וסקילה סמכינן ארופאים הכא לא כ"ש שיש לנו לשמוע אל הרופאים, וביחוד³⁹ שנתאמתו דבריהם בחוש.⁴⁰

לטענת החכ"צ, במקרה הנדון ניתן להסתמך על דברי הרופאים ללא פקפוק. לדבריו, הראיה לכך היא ההסתמכות על רופאים באיסורים חמורים, כגון האכלת חולה ביום כיפור וחילול שבת בשביל חולה, שבהם מסתמכים על רופאים מפני שיש במקרים ממד של פיקוח נפש. החכ"צ טען כי אף כאן, בדיון על אודות מינקת שחלבה ארסי, ישנו ממד של פיקוח נפש, מכיוון שאם האם תניק את בניה הם ימותו, כך לדברי הרופאים.

לאחר שנדפס הספר 'חכם צבי' בשנת תע"ב, הוסיף החכ"צ הערות על דברים שכתב בספרו, והן נדפסו על ידי בנו בספר 'דברי רבינו משולם'. בין ההוספות שהחכ"צ הוסיף ישנה השגה שכתב נגד רא"ב.

³⁶ ראו טפליצקי, אופנהיים, עמ' 89–118, בעניין רבנות קהילת פראג ורבנות מדינת בוהמיה. רא"ב שימש כראש ישיבת פראג וכרב חצי מדינת בוהמיה עד שנת 1708. ראו טפליצקי, אופנהיים, עמ' 147, שרא"ב טיפל במקרה מפני שר' דוד אופנהיים, רבה של פראג, היה באותה העת בווינה לרגל נישואי בנו עם בתו של ר' שמשון וורטהיימר. ³⁷ תשובת רא"ב נכתבה ביום רביעי, י' באלול. לדבריו, האלמנה הגיעה לפראג ביום ו' שלפני כן. תשובת החכ"צ הראשונה בנדון [תשובה ס"ד] נכתבה בתאריך כ"ז באלול, היינו לאחר התנגדות רא"ב. אך מתוכן התשובה ומכך שהוא לא התייחס לעמדה מתנגדת נראה כי היא תשובה מוקדמת, כעין היתר ראשוני להינשא, שכלל הנראה נכתבה בתאריך מאוחר מן התאריך שבו החכ"צ אישר לאלמנה להינשא. רק בתשובה ס"ה מח' בחשון תס"ח הגיב החכ"צ לראשונה על דברי רא"ב.

סדר הדברים התרחש ככל הנראה כך: האלמנה ביקשה היתר בשלב מוקדם, כאשר יצאה לפראג על מנת להינשא, כפי שכתב ר' יעקב ריישר בתשובתו בנדון:

והמשודכת קוד' נסיעתה על יום נשואין שלה עשתה שאלת חכם להרבני' המופלגים דק"ק המבורג ויצא הדב' מבית דינם הצדק להית' שתנשא תוך כ"ד חדש. והנה אחר יציאתה וביאתה ליום הנישואין למדינתנו נעשה בה רושם, שכנגדו חלק על הוראה זו ויצא מאתו בגזיר' נח"ש שלא תנשא עד סוף כ"ד חדש [שבוי', חלק א' סי' צ"ז].

לאחר שרא"ב מנע את קיום החתונה, החלה חליפת מכתבים רחבה שכללה את החכ"צ והשבוי' ועוד. וראו אצל טפליצקי, אופנהיים, הערה 27, המתייחסת לפערים בתאריכי האיגרות.

³⁸ התשובות עוסקות כמובן בנושאים נוספים ודנות בין השאר במחלוקת רבנו תם ור' שמשון הזקן בעניין דין מינקת חברו באישה גרושה ובשיטת הרמב"ם בדיון זה, שנראה כי פסק לאור העמדה הדחוייה בסוגיה ולא לאור המסקנה.

³⁹ ראו להלן עמ' 75 בעניין ההסתמכות של החכ"צ על 'החושנים'.

⁴⁰ שו"ת חכם צבי, שם.

ועוד שגג החכם הנזכר [=רא"ב, י"מ], דלענין פיקוח נפש אפי' רופא נכרי נאמן כמו שכתבו ז"ל.⁴¹ ואף שהוא להתיר איסורי כריתות ומיתת ב"ד כאכילת יוה"כ וחילול שבת כ"ש [=כל שכן] שהוא נאמן לאסור חלב האשה זאת על בני' מטעם פיקוח נפש.⁴²

לדבריו, "לענין פיקוח נפש", לרופא יש נאמנות גבוהה אפילו אם הוא רופא נכרי, ולכן ודאי שיש להקשיב לדברי הרופא במקרה הנדון, שהרופא היה יהודי. אף בתוספת מאוחרת זו לדין נחשף שהטיעון המשמעותי ביותר של החכ"צ היה שיש כאן דיון בתחום ההלכתי של פיקוח נפש. ומכיוון שכך, דברי הרופאים מתקבלים ברמת אמון גבוהה במיוחד.

באמצעות העברת ההתדיינות למערכת מושגים של פיקוח נפש, העביר החכ"צ את הדיון לתחום הלכתי שבו הידע הרפואי מתקבל כאמין ומשמעותי. המעבר שעשה החכ"צ לתחום ההלכתי של פיקוח נפש אינו מעבר הכרחי, שכן נושא הדיון לא היה אם האלמנה צריכה להניק את בנה, אלא האם היא מותרת להינשא. בכל זאת בחר החכ"צ להעתיק את הדיון לתחום ההלכתי של פיקוח נפש כדי שיוכל לטעון להסתמכות מלאה על ידע רפואי. הבניית ההסתמכות על ידע רפואי במקרה הנדון כמתבססת על דין אכילת חולה ביום כיפור וחילול שבת בשביל החולה ממתגת את הידע הרפואי עצמו כידע אמין וחד-משמעי.

החכ"צ פרץ את גבולות השיח ששורטטו בתשובת ר' גרשון בשו"ת עבודת הגרשוני בין אמון לחוסר אמון בידע רפואי. עמדת החכ"צ המסיטה את הדיון אל התחום של פיקוח נפש ומעניקה אמון גבוה לאבחון הרפואי גררה תגובות מגוונות, ובמהלך כל הדיון הוא נשאר יוצא דופן בגישתו ה'פרו-רפואית' הנותנת אמון מוחלט בדברי הרופאים.⁴³

עמדתו של ר' אברהם ברודא

רא"ב היה הרב היחיד⁴⁴ שהתנגד לנישואין אלו, והתנגדותו לקיום החתונה היא זו שהציתה את הפולמוס בנדון. רא"ב הביע את עמדתו בשאלה העקרונית שאנו דנים בה על אף שסבר שהיא לא רלוונטית במקרה הנדון.⁴⁵ בדבריו הוא התייחס לשאלה האם ניתן לסמוך על רופאים במקום איסור:

ואף לענין איסור משמע בגמרא דשמעין לרופא כדאמרין בפרק המפלת ושאלו לרופאים וכו', ואף שבתשובת מהר"מ מלובלין⁴⁶ כתב מה שאמרו חכמינו ז"ל "תטיל למים" לבחון דברי הרופאים לדעת אם הוא כדבריהם, הרי בהדיא לענין איסור לא סמכין על דברי הרופאי' [...]

⁴¹ שולחן ערוך, אורח חיים סי' תרי"ח סע' א'.

⁴² דברי רבינו משולם, סי' ו'. הספר נכתב על ידי ר' אברהם משולם, בנו של החכ"צ, והובא לדפוס בידי נכד החכ"צ, ר' צבי הירש בן ר' אברהם משולם.

⁴³ לתיאור נוסף של עמדת החכ"צ בסוגיה ראו כהנא, דת ומדע, עמ' 94–95. לתיאור של החכ"צ כמעניק אמון מלא לידע והסמכות המדעיים ראו כהנא, דת ומדע, עמ' 56–77.

⁴⁴ כך עולה מתיאורים שונים של האירוע. ראו בדברי ר' יהונתן להלן וכן בתיאור המקרה בספר שו"ת מקום שמואל, שאלה פ"ד דף צ"ג עמ' ב'.

⁴⁵ ישנו חוסר בהירות מסוים בדברי רא"ב בשאלה מה התרחש בפועל במקרה הנדון: האם האישה התייעצה עם רופאים, או שמא היא החליטה על דעת עצמה שהחלב שלה ארסי. בתשובה שלפנינו [שו"ת שב"י, סי' צ"ז] טען רא"ב "שרופא לא אמר שום דבר", אך בתשובת חכ"צ סי' ס"ה, שבה הוא התווכח עם רא"ב, מסר חכ"צ: עוד ראיתי למוהר"א ברודא נר"ו ששגג באומרו שאין הרופא נאמן יחידי להעיד על חלבה שהוא ארסי, שאין היחיד נאמן, ועוד שהוא שני בשני בחד בעל [חכ"צ סי' ס"ה].

רא"ב כתב לחכ"צ שהרופא אינו נאמן, מפני שהוא עד אחד ובנוסף הוא קרוב משפחה של האישה, בניגוד למה שהביא השבו"י בשמו, שהאישה כלל לא התייעצה עם רופאים.
⁴⁶ שו"ת מהר"ם לובלין, סי' קי"א. ראו לעיל פרק 3 הערה 10.

אלא שראיתי בתשובת עבודת הגרשוני,⁴⁷ שמפרש דלעולם סמכין אדברי רופא, ומה שלא ראו חכמינו ז"ל לסמוך אדברי רופא לפי שהיו יכולין להבחין הדבר אם כדבריהם הוא אם לאו. ולפ"ז ודאי צריך עיון בענין הרופאים אם אומר שחלבה מזיק לולד.⁴⁸

רא"ב לא פנה לתחום של פיקוח נפש כפי שעשה החכ"צ, ובכך כבר התאפשרה עמדה מסויגת יותר כלפי הידע הרפואי. רא"ב חזר לסוגיה שנדונה בענין הרופאים שאמרו שיש לאישה מכה ברחם, ועל פיה ביסס את התלבטותו בשאלות מדוע פנו החכמים לרופאים, ומדוע לאחר שהרופאים הביעו את דעתם צריך היה להטיל את הקליפות למים? בענין זה העלה רא"ב את שתי האפשרויות הפרשניות שנזכרו לעיל ולא הכריע. רא"ב התלבט בין פרשנותו של מהר"ם לובלין לבין הפרשנות של עבודת הגרשוני ונראה שהעדיף לא לנקוט צד ברור במחלוקתם. בכך נשאר רא"ב נאמן לגבולות השיח של תשובת עבודת הגרשוני, כפי ששרטטנו לעיל, ולא פיתח את הדיון בעניין.

עמדתו של ר' יעקב ריישר

ר' יעקב ריישר⁴⁹ (1670–1733) [להלן: שבו"י, על שם ספרו שבות יעקב] היה מעורב בפרשה זו באופן פעיל. אף שהשבו"י צידד בעמדתו של החכ"צ והתיר לאלמנה להינשא מיד, נראה שבשאלת היחס לידע הרפואי הוא נקט עמדה שונה בתכלית:

הנה כפי השאלה שנשאל קדמינו מבואר שגם הרופאי' הסכימו לזה,⁵⁰ וכבר הארכתי בתשובה א' להל' נדה⁵¹ דהרופאים נאמני' ובעסק ענייני נשים אפי' נשים נאמנות.⁵²

על פי המידע שהיה קיים אצלו, הסביר השבו"י שהרופאים הסכימו לכך שהחלב של האלמנה היה ארסי. אך ראוי לשים לב שאין הרופאים מוצגים בדבריו כמאבחנים הראשוניים אלא כמקור נוסף המאשר את האבחון הקיים. בניגוד לאופן שהציג החכ"צ את העניין – "ושפטו הרופאים שחלבה ארסי" – ולאופן שהציגו שאר העוסקים בענין את הרופאים כמאבחנים בלעדיים,⁵³ הוסיף השבו"י גורם נוסף לאבחון ולידע הרפואי – הנשים המומחיות.⁵⁴

בעיני השבו"י הייתה חשיבות גדולה לכך שהידע הרפואי של הרופאים היווה רק חלק מסיפור המסגרת במקרה זה, וכך הוא כתב כבר בתחילת התשובה כאשר הציג את המקרה הנדון:

⁴⁷ עבודת הגרשוני, סי' כ"ב. דבריו הובאו לעיל.

⁴⁸ שו"ת שבו"י, חלק א' סי' צ"ז. דברי רא"ב הגיעו לידינו בזכות שו"ת שבו"י. שם הביא ר' יעקב ריישר את תשובת רא"ב בעילום שם והוסיף את תגובתו כנגדו.

⁴⁹ השבו"י וכן ר' דוד אופנהיים שיוזכר להלן היו נשואים לאחיות שהיו בנותיו של ר' בנימין וולף שפירא. ר' יצחק שפירא, בנו של ר' יחיאל מיכל שפירא, היה נכדו של ר' בנימין וולף הנ"ל וחותנו של ר' יהונתן אייבשיץ, דהיינו השבו"י היה דוד חותנו של ר' יהונתן מנישואיו. על אף הקרבה המשפחתית ביניהם, היחסים בין ר' יהונתן לשבו"י בפרט ולמשפחת ריישר כולה לא היו טובים, ראו בספר שפת אמת ולשון זהורית (ללא מספרי עמודים) את מכתבו של ר' נחמיה ריישר (נכדו של השבו"י). בעניין יחסו של ר' יהונתן לשבו"י, ראו לדוגמה: פלתי, הלכות נדה סי' קפ"ג סע' ג'.

⁵⁰ בניגוד לדברי רא"ב שהרופאים לא הביעו עמדה בנדון, ראו לעיל פרק 3 הערה 45.

⁵¹ שו"ת שבו"י, חלק א', סי' ס"ה.

⁵² שו"ת שבו"י, חלק א', סי' צ"ז.

⁵³ כך כתב ר' דוד אופנהיים: "ונעשה הדבר ע"פ ציווי הרופאים" [שו"ת נשאל דוד, אבן העזר סי' ו', ראו בהמשך], וכן בתשובת ר' משה רוטנברג בנדון: "ואמרו הרופאים שחלבה גרמה מיתתם וגלל זה לא הניקה בניה שילדה אח"כ." [שו"ת מהר"ם זיסקינד, סי' ל"א].

⁵⁴ על מעמדן של הנשים כמרפאות סוציאליות ועל המתח בין לבין הרופאים ראו זינגר, בעל השם, עמ' 56–66.

ונטלה האשה עצה היעוצה מרופאים ומנשים מומחות באמרם שיש לחוש שחלבה גורם היזק ומיתה לילדים. בכך תשועה ברוב יועץ שילדה האשה אח"כ ד' ילדים זה אחר זה ושכרה להם מינק' ולא הניקה אותם כלל.⁵⁵

השבוי" עיצב מחדש את השתלשלות האירועים. על ידי העיצוב מחדש של הסיפור יכול היה להציב התייחסות שונה למהימנות הידע הרפואי. בסיפור של השבו"י האלמנה התייעצה עם שני גורמים רפואיים – "נשים מומחות" ורופאים. כבר בתיאור זה ניתן למצוא ניגוד מסוים בין הנשים המתוארות כ"מומחות" לבין הרופאים שלא נוסף להם תואר המעיד על מומחיותם. אף הצלחת האבחון לא נבעה לדבריו מהמקצועיות של הרופאים או מידע רפואי משמעותי שהיה בידם, אלא "תשועה ברוב יועץ". ההתייעצות עם גורמים מרובים היא שהביאה להצלחת האבחון וההתמודדות עם המצב.

לטענת השבו"י, מידת הוודאות הנדרשת במקרים מעין אלה היא מידת ודאות נמוכה, ודי בידע רפואי, שכל הנראה אינו מוערך על ידו יתר על המידה, על מנת להגיע למידת ודאות כזו. לדבריו, "בעסק ענייני נשים אפילו נשים נאמנות", היינו מידת הוודאות הנדרשת היא נמוכה. השבו"י הפנה לתשובה שהוא כתב בהלכות נדה, וככל הנראה התכוון לתשובה ס"ה. שם הוא כתב:

הרי להדיא דסומכין על דברי הרופאים [...] כמו שאשה עצמה נאמנת לומר מכה יש לי.⁵⁶

דבריו מסתמכים על הלכה בהלכות נדה: "ונאמנת אשה לומר מכה יש לי באותו מקום".⁵⁷ האישה עצמה יכולה לטעון כי יש לה מכה באזור הרחם וממנה מגיע הדם, ואין הוא דם נדה. השבו"י הסביר בשתי התשובות, זו העוסקת במינקת שחלבה ארסי וזו העוסקת באישה הרואה דם מחמת מכה, כי הסיבה שבגללה ניתן לסמוך על רופאים היא לא בשל המהימנות הגבוהה של הידע הרפואי, אלא להפך, בגלל רמת הוודאות הנמוכה הנדרשת בסוגיות בענייני נשים. ההשלכה של השבו"י מהלכות נדה לעניינינו אינה מתבקשת כלל, מכיוון שמדובר בשתי מערכות הלכתיות נפרדות. בעניינינו מדובר על שאלה של היתר נישואין לאלמנה מניקה, ובהלכות נדה מדובר על שאלת זיהוי הדם כדם מכה שאיננו מטמא. את ההצדקה להכללת שתי המערכות ביחד ביסס השבו"י באמצעות ההגדרה של שתיהן כ'עסקי נשים'.

בהשוואה שבין החכ"צ לשבו"י ניתן לראות שכל אחד מהם פנה למקור ידע שונה על מנת לבסס את פסיקת ההלכה במקרה הנדון. החכ"צ פנה למקורות הלכתיים המבססים את הידע הרפואי כידע ודאי, לעומתו השבו"י פנה למקורות בהלכות נדה הדורשים רמת ודאות נמוכה.

בעיני השבו"י, הרופאים אינם נושאים ידע מיוחד, ואין לראות בהם מומחים. הידע שלהם וההבנה שלהם בגוף האדם ורפואתו מבוססים על ידע בעייתי ובלתי אמין. האמון שאמנם ניתן בהם במערכת הלכתית מסוימת נובע מהדרישות הייחודיות לאותה מערכת. כאשר השבו"י דן בידע רפואי במערכת הלכתית אחרת הוא התבטא באופן שונה:

⁵⁵ שו"ת שבוי"י, חלק א', סי' צ"ז.

⁵⁶ שו"ת שבוי"י, חלק א' סי' ס"ה.

⁵⁷ מסכת נדה דף ס"ו עמ' א'; שולחן ערוך, יורה דעה סי' קפ"ז סע' ו'.

ואף שחקרתי אצל איזה חכמי רופאים ואמרו שבספריהם ספרי רפואות מבואר [...] מכל מקום כיון שעיקר ספריהם הוא מחכמת א"ה [=אומות העולם] ארסטו וחבריו אין לסמוך על דבריהם לדינא.⁵⁸

הידע הרפואי של הרופאים מסתמך על חכמת אומות העולם – דברי אריסטו וחבריו – ואין ספק שידע כזה אינו מחייב, ואין לראות בו אמת ברורה. בתשובה זו דחה השב"י את דברי הרופאים באופן חד-משמעי, ודבריו מבהירים היטב את המבנה המיוחד שיצר בתשובתו בעניין החלב הארסי.⁵⁹

עמדתו של ר' דוד אופנהיים

ר' דוד אופנהיים, רבה של פראג בזמן הוויכוח על נישואי האלמנה,⁶⁰ נדרש לדיון שהסעיר את העיר. אמנם רד"א לא נכח בפראג בזמן שהדיון התנהל, אך לאחר הנישואין הוא התבקש לחוות את דעתו בנדון.⁶¹

בעקבות תשובתו של רא"ב, התייחס רד"א בתשובתו לתקדים הלכתי שנדון שמונה-עשרה שנה קודם לכן בשנת ת"ן ומופיע בשו"ת בית יעקב.⁶² בתקדים זה, כמו במקרה הנדון כאן, האישה אובחנה כבעלת חלב ארסי וביקשה להינשא לפני תום כ"ד חודשים. במקרה של שנת ת"ן, המשיב, ר' יעקב מצויזמיר, התנגד להיתר הנישואין וכן התנגד לביסוס ההיתר על האבחון הרפואי של האישה כבעלת חלב ארסי. כשביקש רא"ב בתשובתו לאסור את נישואי האלמנה, הוא התבסס רבות על דברי הבית יעקב, ורד"א השיב על דברי שניהם. בתשובתו יצר רד"א חלוקה בין המקרים הנדונים, ובעקבות כך ביקש לטעון שההסתמכות על ידע רפואי היא הסתמכות מוגבלת התלויה במערכות הלכתיות רחבות:

בנידון דידן שהוחזקה תלתא זימנא אלו פרשו למיתה ואלו פרשו לחיים כ"ש דמוכחא מילתא טובא שחלבה העיקור גר'ם ועיקור' חלטה⁶³ לדברי הרופאים שדבריהם כנים ואמיתיים ואף שבתשובה הנ"ל [=תשובת בית יעקב, י"מ] מפקפק על דעת המתירין היינו משום דבנדון ההוא מסתפק אם דברי הרופאים אמיתיים או לא מה שאין כן בנידון דידן שהוחזקה מדברי הרופאים.⁶⁴

רד"א טען שאין מקום להשוות בין המקרה שנדון בתשובת בית יעקב לבין המקרה שלנו, מכיוון ששם קיים ספק אם לקבל את דברי הרופאים, כפי שכתב הבית יעקב: "כיון שהדבר ספק אם דברי הרופאים אמת". אך במקרה שלנו ישנה חזקה "שדבריהם כנים ואמיתיים". במקרה של שנת ת"ן לא ברור מן

⁵⁸ שו"ת שב"י, חלק ג' סי' כ'. ובהמשך התשובה הוא כתב: "כמה גדולים שהיו בזמנינו מנעו ולא למדו כלל ושב ואל תעש' עדיף דכתיב 'כי היא חכמתכם' מכלל דאינהו לא ידעו הדבר על בוריו, ואיך נלמד מספריהם, וכן עיקר דבריהם בנויים שהעולם הוא ככדור נגד משמעות סוגיא דש"ס דידן..."

⁵⁹ ראו: שילה, דין מוסר, עמ' 323 הערה 152. שם ערך שילה רשימת תשובות שבהן התייחס השב"י לעניין דעת הרופאים וציין כי: "הוא [=השב"י], י"מ] לא קיבל דעתם של הרופאים כבסיס לפסיקה". נראה שיש מקום להעריך מחדש ולהגדיר הגדרה מורכבת יותר את גישתו של השב"י למקומו של הידע הרפואי כפי שעולה בין השאר מדבריו כאן.

⁶⁰ ראו טפליצקי, אופנהיים, עמ' 104–112. רד"א קיבל את מינוי הרבנות שלו ב-1702, אך ככל הנראה הגיע לפראג רק בשנת 1704. עד 1708 שימש כאב"ד פראג במקביל לרא"ב שניהן כראש ישיבה. (כתב המינוי של רד"א לקהילת פראג נמצא בשו"ת נשאל דוד, כרך ב' עמ' ס"ו-ס"ב).

⁶¹ ראו לעיל פרק 3 הערה 36.

⁶² שו"ת בית יעקב, סי' קמ"ז.

⁶³ יש כאן משחק מילים המבוסס על שלוש מתוך חמש הפעולות הפוסלות בשחיטה: הגרמה, עיקור וחלדה. ראו מסכת חולין דף ט' עמ' א'.

⁶⁴ שו"ת נשאל דוד אבן העזר סי' ו'.

התשובה כמה תינוקות נפטרו בעקבות החלב הארסי, אך ברור שאין אף תינוק ששרד. התינוק שיונק בעת כתיבת התשובה הוא התינוק הראשון שאין האישה מניקה, ועדיין לא ידוע מה יקרה לו בעתיד. במקרה שלנו, לעומת זאת, שלושה תינוקות נפטרו וארבעה ילדים שרדו.

ההבדל הזה בין המקרים נראה לרד"א כהבדל דרמטי שיכול להסביר את הפער בפסיקה ההלכתית בין הסיטואציות. במקרה שרד"א דן בו ישנה חזקה כפולה של "תלתא זימנא אלו פרשו למיתה ואלו פרשו לחיים", לעומת התשובה של הבית יעקב שאין בה שום חזקה אלא רק ספק.

לשם ביסוס הידע הרפואי במקרה הנדון, השתמש רד"א במנגנון החזקה.⁶⁵ חזקה היא מנגנון הלכתי המסייע לקבוע מערכת התנהגותית אל מול מצבים מסופקים. כאשר הסיטואציה אינה ברורה, החזקה יכולה לאפשר לפוסק להכריע כיצד לנהוג וכיצד להתייחס אל המציאות.

מבחינת רד"א, כל עוד אין חזקה הלכתית, הידע הרפואי אינו יכול לאפשר פסיקה, מפני שהוא נתפס בעיני הפוסק כמצב של ספק. רד"א הסתמך על דברי הרופאים כידע מסופק שתפקידו במסגרת ההלכתית היא לבנות את המנגנונים ההלכתיים המאפשרים לנו לקבוע את עמדתנו כלפי המציאות. הידע הרפואי אינו ידע מוסמך בעיני רד"א, אך כאשר הרופאים טוענים טענה, והיא מוכחת שלוש פעמים – זו חזקה, ועל סמך החזקה יכול הידע הרפואי לקבל תוקף מוחלט.

בהמשך דבריו, תקף רד"א את דברי הבית יעקב עצמו והתנגד לקבל את דבריו כמחייבים. בתוך הדברים הוא הציע מבנה הלכתי נוסף המתבסס על ידע רפואי:

כי עיקור יסוד המוסד שלו [=של תשובת הבית יעקב, י"מ] כיון שהדבר ספק אם דברי הרופאים אמת או לא, והבעל אומר שלא לשמוע לדברי הרופאים, עלי' להביא ראיה, וכל זמן שלא תביא ראיה הדין עם הבעל עד כאן לשונו דבר זה אין לו שחר כלל, דאדרבה בספק סכנת נפשות מחויבין להציל.

המבנה הנוסף שרד"א יצר הוא הרעיון של 'ספק סכנת נפשות'. דברי הרופאים יכולים לשמש כספק הלכתי – לא כידע ודאי אך כאפשרות סבירה. אם ישנו ספק בענייני סכנת נפשות, ודאי שצריך לחשוש לספק זה ולא לקחת סיכון. היינו, אם ישנה אפשרות שהחלב אכן מזיק לתינוקות, ברור שבשום אופן אסור לאישה להניק בשל ספק סכנת נפשות.

בדומה לחכ"צ העביר הרד"א את הדיון הרפואי לתחום של פיקוח נפש כפי שנזכר לעיל, אך ראוי לשים לב לשני הבדלים בין שני הפוסקים:

- א. החכ"צ לא התייחס אל הכרעת הרופאים כספק אלא כוודאות. המינוחים שהוא השתמש בהם היו "סמכיני ארופאים" ו"שיש לנו לשמוע אל הרופאים". לעומתו, התייחס רד"א אל דברי הרופאים כאל ספק שרק מנגנון החזקה הופך אותו לוודאות.
- ב. דרכי האימות של הידע הרפואי והמציאותי של שני הפוסקים היו שונות. רד"א כתב בתחילת תשובתו:

⁶⁵ על אודות חזקה מסוג זה, ראו אנציקלופדיה תלמודית ערך 'חזקה (ה) מקרה החוזר'.

אשר על כן יצא הדבר מפי הרופאים לכלכל חיים בחדש שלא תתן הדד עוד בפי התינוק
שוב עד עולם ועלה בידה ברוך המקום נגד ארבעה בנים שעדיין הם חיים והוכיח סופו
על תחילתו שאמת יהגו חכם שחלבה פגום.⁶⁶

בניגוד לדברי רד"א שטען באופן כללי כי "הוכיח סופו על תחילתו", הדגיש החכ"צ את האופן
המדויק שבו התאמתו דברי הרופאים. בדבריו כתב החכ"צ פעמיים: "ונתאמת בחוש" וכן
"וביחוד שנתאמתו דבריהם בחוש". החכ"צ הדגיש את ההסתמכות על החושים כמקור ידע
המתקף את דברי הרופאים. ניתן לשמוע בכך הדים לדיונים שהתרחשו באותה העת מחוץ
לכותלי בית המדרש שעסקו בתיקוף הידע ובהסתמכות על החושים כמקור לוודאות.⁶⁷

סיכום – העמדות ההלכתיות שנכתבו במהלך הפולמוס
במהלך הפולמוס בדבר נישואיה של הענדלי התגלו עמדות וזרמים מרכזיים בנוגע ליחס לידע הרפואי
בראשית המאה השמונה-עשרה. אל מול עמדתו הייחודית של החכ"צ שהסתמך על הידע הרפואי והבנה
את המערכת ההלכתית באופן המאפשר לייחס לו מהימנות רבה, נוצר שיח אינטנסיבי שביקש לבסס
את הידע הרפואי בתוך מערכות הלכתיות שונות. בשיח זה נשאר ר"ב נאמן לגבולות השיח ששורטטו
בשלהי המאה השבע-עשרה על ידי ר' גרשון אשכנזי בספרו עבודת הגרשוני. לעומתו ביקשו רד"א
והשב"י לאפיין מחדש את ההסתמכות על דברי הרופאים. השב"י הנמיך את רמת ההוכחה הנדרשת
לפסיקה, ובכך התבסס על הידע הרפואי אך העניק לו רמת אמינות נמוכה. לעומתו הפך רד"א את הידע
הרפואי לפרשנות מוטלת בספק של המציאות, פרשנות המוכרעת על ידי מנגנונים הלכתיים המסייעים
להכריע במצבי ספק.

חמישים שנים לאחר מכן, לאחר שכל המעורבים בפולמוס הלכו לעולמם, שטח ר' יהונתן את נקודת
מבטו בשאלות שעלו בפרשה.

עמדתו של ר' יהונתן

בחודש חשון תקי"ח (1757) שלח ר' עקיבא איגר (הראשון), אב"ד פרשבורג, שאלה לר' יהונתן על
אודות אישה שבעלה הרופא אסר עליה להניק את ילדיהם מחשש לבריאותה, ולאחר מכן נפטר הבעל.
האלמנה שאלה האם עליה להמתין שנתיים לפני הנישואים הבאים, או שהיא רשאית להינשא מיד מכיוון
שממילא אינה מניקה.⁶⁸

בשאלתו העלה ר' עקיבא חשש לדעה הנזכרת בתשובת השב"י, דעתו של ר"ב, להחיל דין 'מינקת
חבירו' על אישה שאסרו עליה הרופאים להניק. ר' יהונתן הגיב לכך בהצגת הנפשות הפועלות וההקשר
הרחב שבו נכתבה התשובה:

⁶⁶ שו"ת נשאל דוד, שם.
⁶⁷ החכ"צ נטה להסתמך רבות על 'החוש', ובוודאי שאין זה מקרי שהוא מזכיר כאן את האימות בחוש של דברי
הרופאים. למקור נוסף בעניין זה ראו את המובאה אצל כהנא, דת ומדע, עמ' 81. וראו לעיל עמ' 56 על פקפוקו
של ר' יהונתן בנוגע למה שמתקבל מן החושים.
⁶⁸ השאלה של ר' עקיבא איגר מלווה בתשובתו של ר' יהונתן נדפסה בסוף ספר בני אהובה כבר במהדורה
הראשונה של הספר. השאלה והתשובה מופיעות, תוך העלמת שמו של ר' יהונתן, גם בסוף ספר 'משנת דרבי
עקיבא', דף צ"ו עמ' ב' – דף ק' עמ' א'.

ומעלתו חושש לדעת האוסר בתשובות שבות יעקב. ודעת האוסר הוא רבינו הגדול ר' אברהם ברודא זצ"ל, וזהו הוא שנחלק עם חכם צבי ודא ודא אחת היא, וכבר יצא אז הדבר בהיתר מכל חכמי הדור, ולית דחש לדברי רבינו הנ"ל. ואימא למעלתו כי שני שנים לערך אחר שנעשה הדבר ההוא באתי לפראג, וכבר נסע הגאון הנ"ל [=הרב אברהם ברודא, י"מ] למיץ [...] והיו שפתי הגאונים הנ"ל עדיין מרחשין מהאי פלפולא.⁶⁹

על אף שלא היה נוכח בשעת הפולמוס משום שהגיע לפראג כשנתיים לאחריו, תיאר ר' יהונתן מהיכרות קרובה את כל הנפשות הפועלות בעניין ואת ההכרעה שנפסקה שלא כרא"ב, והרגיע את ר' עקיבא שאל לו לחשוש מדעת רא"ב המופיעה בשבו".

לאחר התייחסות זו לשאלה שהפנה אליו ר' עקיבא, ביקש ר' יהונתן להגיב למקרה שהוזכר של החלב הארסי.

ר' יהונתן מסר כי כשנתיים לאחר שהגיע לפראג, בשנת תע"ב בקירוב, הוא החל להיות מוטריד מפרשת החלב הארסי. כפי שנראה בהמשך, העניין התעורר ככל הנראה סביב ביקורה של גברת הענדלי, האלמנה המפורסמת, בביתו בפראג. העיסוק המחודש בנושא הביא את ר' יהונתן לעמדה מקורית ושונה מכל התשובות שעסקו בנושא עד כה:

אבל שנתים אח"כ נתתי אל לבי כי הרופאים שהעידו באשה הנ"ל שחלב שלה ארסי וממית לילדים היונקים שקר דברו בזדון לבב כי מהרסים לימודי טבעיות, כי החלב היא מיץ ובהירות מורידים ויוצאים מסמפונות ועורקים אשר להם מוצא ובאו מלב, ואם בחלב האם להזיק הולד ע"כ אשה זו יש לה בוורידין ועורקים ארס גדול ממש כל ימי הנקה, ואיך אפשר שלא יזיק לאשה, ועכ"פ צריכה להיות נגועה ומוכה שחין ושחין פורחת וכפי ששמענו האשה הנ"ל היא שמן ודשן ורענן אין בה שכולה.⁷⁰

ר' יהונתן פתח בהתקפה על האבחון הרפואי שנתיים במקרה הנדון. האבחון של הרופאים הוא בלתי אפשרי, ואין מנוס מהקביעה כי הרופאים "שקר דברו בזדון לבב". האבחנה הרפואית איננה אפשרית מפני שהיא מתנגשת עם "לימודי טבעיות". לא ייתכן, לדברי ר' יהונתן, כי לאישה בריאה זו יש חלב ארסי, הרי החלב מקורו בדם "מיץ ובהירות מורידים" אשר מגיע בסופו של דבר מהלב וחוזר אל הלב.⁷¹ החלב אינו תוצר חיצוני בעל סירקולציה נפרדת מגוף האישה, אלא הוא נוצר מהדם.⁷² ולכן לא ייתכן שבחלב יהיה ארס והאישה תהיה בריאה, אלא יש לצפות שיהיו לו השלכות על בריאות האישה עצמה ולא רק על התינוקות היונקים ממנה.

באופן מפתיע אנו נתקלים לראשונה בדיון העוסק בחלב ארסי בוויכוח עם הרופאים על עצם האבחון שלהם. במרחב השיח שתואר עד כה השאלה המרכזית הייתה עד כמה ניתן להפנים את דברי הרופאים

⁶⁹ בני אהובה, עמ' רצ"ח.

⁷⁰ בני אהובה, שם.

⁷¹ תיאור זה המתאר את הוורידים כמוצא לעורקים מתייחס למחזור הדם כפי שתואר על ידי ויליאם הארווי ועל ידי דקארט, ראו להלן עמ' 97 ועמ' 108.

⁷² הרעיון שהחלב נוצר מדם נובע מסוגיית הגמרא שטוענת כי: "דם נעקר ונעשה חלב" [מסכת נדה דף ט' עמ' א'].

אל תוך השיח ההלכתי. ר' יהונתן חרג לחלוטין ממרחב זה ובחר ערוץ אחר, ובו הוא תקף את האבחון הרפואי עצמו באמצעות מקורות ידע וסמכות שונים.

מקור הידע הבסיסי העומד מול דברי הרופאים הוא 'לימודי טבעיות' – ידע מדעי-אנטומי. בהקשר זה ככל הנראה כוונתו של ר' יהונתן היא לגילוי מחזור הדם.⁷³ לאור הידע המדעי שר' יהונתן החזיק בו כי ידע ברור ומדויק, הפענוח הרפואי במקרה של הענדלי הוא בלתי אפשרי, ומסיבה זו אין לקבלו. ר' יהונתן לא פנה אל השיח ההלכתי וביקש לבחון דרכו את הסמכות הרפואית, אלא ניגש אל השיח המדעי-רפואי וביקש דרכו להתעמת עם דברי הרופאים.

כראיה לדבריו תיאר ר' יהונתן מפגש עם גיבורת הסיפור, האלמנה (שכבר נישאה) הענדלי:

ולא היו ימים מועטים באה האשה הנ"ל לפראג ובאה לבקר זוגתי הרבנית ז"ל כי היה קצת קורבה לה אתה [...] והיא בריאה מנוקה מכל מום.⁷⁴

במפגש זה ראה ר' יהונתן כי הענדלי "בריאה מנוקה מכל מום", מה שאישש את עמדתו. לדבריו, אם לאישה היה חלב ארסי, היו צריכות להיות לכך השלכות על בריאותה ומראה באופן כללי, והענדלי הייתה בריאה, וחזותה "שמן ודשן ורענן אין בה שכולה" לא התאימה למצב זה.

לאחר שתיאר ר' יהונתן את עמדתו הראשונית המבוססת על ידע מדעי-אנטומי, הוא המשיך ותיאר כיצד פנה אל מקורות סמכות שונים על מנת לאשש את דבריו.

ר' זלמן רופא

מקור הסמכות הראשון שר' יהונתן פנה אליו היה ר' זלמן רופא. ר' יהונתן לא היה צריך להתאמץ להגיע אליו מכיוון שר' זלמן נכח במפגש הנזכר.

וגם ר' זלמן רופא ז"ל נזדמן שם כי היה גם כן קרובה, ואמרתי לו הכר נא על פי רפואות אם יש אפשרי שתהי' לאשה זו ארס בחלב [...] ואמר שאין אפשרות לדבר זה והרופא שאמר זאת כיחש ובה בשכרו.⁷⁵

ר' יהונתן ביקש מר' זלמן להכיר "על פי רפואות" אם ייתכן שלאישה יש חלב ארסי. ר' יהונתן לא ביקש ממנו לקבוע את עמדתו על פי 'טבעיות', כפי שעשה ר' יהונתן עצמו, אלא על פי 'רפואות' – ידע רפואי ותרופתי.

על פי בקשתו של ר' יהונתן להכיר 'על פי רפואות', תרופות, ניתן להבין שר' זלמן לא שימש כרופא בלבד אלא אף כרוקח, והוא התבקש לחוות את דעתו לפי גוף ידע רפואי רחב יותר מאשר הידע של הרופאים ולהוסיף עליו ידע של רוקחים. ה'רפואות' הן תחום הידע הרפואי של הרוקחים ולא של הרופאים, ובקהילה היהודית שימשו הרופאים בתפקיד כפול – כרופאים וכרוקחים – והשתמשו בשני גופי הידע כדי לבצע את תפקידם.⁷⁶ על פי החלוקה בין רופאים לרוקחים שהוזכרה בתחילת הפרק,

⁷³ ראו להלן עמ' 97.

⁷⁴ בני אהובה, שם.

⁷⁵ בני אהובה, שם.

⁷⁶ ניתן לראות אף במקורות נוספים כי ר' יהונתן היה מודע למערכות חשיבה רפואית שונות. ראו תפארת יהונתן, בראשית כ"ג, ד'.

בעוד שהידע של הרופאים התבסס בעיקרו על התאוריה ההומוראלית, נשען הידע של הרוקחים במידה רבה גם על התאוריות של פאראצלסוס ושל ממשיכיו.⁷⁷

ר' יהונתן פנה אל ר' זלמן רופא וביקש לאשש את דבריו מזווית נוספת ועל סמך מקורות ידע נוספים, ואכן ר' זלמן קיבל לחלוטין את דעתו של ר' יהונתן והצטרף לעמדתו, ואף הרחיק לכת בקביעה כי הרופא שנתן את האבחון המדובר שיקר ביודעין.

האקדמיה של פראג

ר' יהונתן לא הסתפק בחוות הדעת של ר' זלמן הרופא ופנה אל מקור סמכות נוסף ומפתיע – האקדמיה של פראג.⁷⁸

ואח"כ הצעתי הדברים באקדמי [=באקדמיה] בפראג גם כן ואמרו כן דברת שדבר זה אי אפשר, רק לפעמים החלב שמן או כחוש ביותר ומקלקל מעי התינוק וגורם סכנה וזהו רפואתו בקל, וכן לפעמים האשה כעסנית ותתן בעת הכעס לתינוק לינק ותזיק לילד, אבל זולתו רחוק במציאות ואמרתי אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים.⁷⁹

ר' יהונתן פנה אל חכמי האקדמיה ושיבץ את תשובתם בתשובתו שלו כמקור סמכות נוסף המאשר את דבריו בעניין המינקת שחלבה ארסי. אך כאשר קוראים את דבריהם כפי שר' יהונתן הציגם, נראה כי חכמי האקדמיה לא קיבלו את דבריו של ר' יהונתן, ויתרה מכך, מוקד דבריהם היה שונה ממוקד דבריו. בעוד שר' יהונתן התמקד בדחיית העמדה הרפואית שקבעה כי חלב האישה היה ארסי, חכמי האקדמיה ביקשו להציע מודל חלופי להסבר המקרה. הם התמקדו בדרכים להבין את התופעה שתוארה בתשובה ולהציע לה הסברים תאורטיים שיניחו את דעתם.

בדבריהם הציעו חכמי האקדמיה שני הסברים אפשריים למות התינוקות:

- א. "לפעמים החלב שמן או כחוש ביותר ומקלקל מעי התינוק וגורם סכנה וזהו רפואתו בקל" – החלב איננו חלב ארסי, אלא הוא חלב שאינו מתאים לתינוק ומשפיע לרעה על מערכת העיכול שלו, אך ניתן לטפל בבעיה זו בקלות.⁸⁰
- ב. "לפעמים האשה כעסנית ותתן בעת הכעס לתינוק לינק ותזיק לילד" – האישה עלולה להזיק לתינוק, אך זוהי אשמתה מפני שהיא הניקה בשעת כעסה. היא עצמה פגעה בתינוק.⁸¹

נראה כי שני ההסברים האלה נבעו מתאוריות גאלניות, ולא משום שחכמי האקדמיה השתכנעו מהתאוריות שהציג ר' יהונתן. הם ביקשו לתת הסבר לתופעה ועשו זאת על פי התאוריות המקובלות

⁷⁷ ראו פרק 3 הערה 24.

⁷⁸ מעבר לפנייה זו לאקדמיה, תיאר ר' יהונתן פנייה נוספת לאקדמיה בעקבות דיון רפואי. ראו פלתי, סי' מ' ס"ק ד'. פנייה זו הייתה בשלב מאוחר יותר בחייו. אז פנה ר' יהונתן אל האוניברסיטה בהאלה. הפניות של ר' יהונתן לאקדמיה נידונות אצל כהנא, דת ומדע, עמ' 264–265.

⁷⁹ בני אהובה, שם.
⁸⁰ חשש מפגיעה במערכת העיכול בעקבות חלב שמן מדי נזכר בספרו בן התקופה של סטיבן בלנקארט (Steven Blankaart) (1704–1650) כנימוק לטענה שאין לשלוח את הילד למינקת אלא להניק אותו על ידי האם. ראו רוברטס, חור המנעול, עמ' 84–85.

⁸¹ ההשפעה של מצבה הנפשי של המניקה על הילד נזכרת בספרו בן התקופה של ברנרדו רמזיני (Bernardino Ramazzini) (1714–1633). ראו רמזיני, מחלות, עמ' 171–77, רמזיני ציטט את גאלנוס: "when nurses go mad the tiny bodies of innocent infants pay for it". ראו גם פילדס, הנקה, עמ' 103–105.

עליהם. הנקודה היחידה שעליה הסכימו חכמי האקדמיה עם ר' יהונתן ותמכו בדבריו הייתה שהאפשרות שהחלב ארסי היא בלתי סבירה.

ההסברים שהציעו חכמי האקדמיה נראו בעיניהם כאפשרויות המרכזיות להסבר תמותת התינוקות, ואפשרויות הסבר אחרות נדחו מפניהן, "אבל זולתו רחוק במציאות". בניגוד לר' יהונתן, ששלל מכל וכל את האפשרות של החלב הארסי והתייחס אליה כאפשרות שקרית ובלתי אפשרית, הם לא התייחסו אליה כך. חכמי פראג לא מיהרו לשלול את העמדה הרפואית אלא הציבו הסברים חלופיים סבירים יותר בעיניהם העדיפים על אפשרות בלתי סבירה.

על אף שתשובת חכמי פראג לא תאמה את דברי ר' יהונתן באופן מלא, הוא מצא בה את האישור שביקש לדבריו. מבחינתו, ככל הנראה די היה בכך שחכמי האקדמיה הסכימו עמו שהאפשרות הזו אינה סבירה, כדי להוסיף את דבריהם לתשובתו כמקור סמכות נוסף המאמת את דבריו.

מקור הסמכות השלישי שר' יהונתן פנה אליו היה מקור פנים יהודי – ר' יהונתן חזר לאשר מחדש את עמדתו של רא"ב, ובכך בעצם לאשר את דברי עצמו.

ר' יהונתן ור' אברהם ברודא הרב שהתנגד לנישואי האלמנה הענדלי היה רא"ב. ר' יהונתן הגיע לפראג בשנת 1710 לאחר שרא"ב כבר עזב את העיר ועבר לכהן כאב"ד מיץ, ולכן ר' יהונתן לא זכה לפגוש אותו בפראג.⁸² אך למרות שלא הספיק לדון עם רא"ב על עמדתו בסוגיה, יכול היה ר' יהונתן לנסות לעמוד על דעתו מתוך שיחה עם תלמידיו, כפי שאכן עשה.

בדבריו בתשובה על אודות החלב הארסי כתב ר' יהונתן:

ודברתי עם גדולי תלמידי רבינו [=רא"ב, י"מ] הנ"ל הלא המה הגאון מוהר"ר שמואל קראקאוור⁸³ והגאון מוהר"ר יונה לאנד סופר⁸⁴ וחביריו ואף הם הי' רע עליהם שתקע עצמו רבינו לדבר הלכה זו ביותר לאסור אשה מה שרבים מחכמי הדור נחלקו עמו והנכון אתם.⁸⁵

תלמידיו הגדולים של רא"ב, ר' יונה לנדסופר ור' שמואל קרקוור, הביעו הסתייגות מעמדת רבם והתעקשותו המוגזמת עליה, ובמיוחד שדובר על "לאסור אשה", בניגוד לנטייה הרווחת להשתדל להקל לנשים שנמצאות במצב מסוים של עגיונות. ר' יהונתן הציג את שיטת רא"ב כשיטה תמוהה הדורשת הסבר ופענוח בתוך העולם ההלכתי המקובל, מפני שלכאורה היא הייתה חריגה בו.

⁸² כך כתב ר' יהונתן בהסכמה לספרו של רא"ב 'אשל אברהם': "ואף אני אם לא זכיתי לאורו [=של רא"ב, י"מ] לחזות לרבי מקמא, כי בבואי לפראג בשנת ת"ע כבר חמק דודי ופנה הודו לכאן ק"ק מיץ". ר' יהונתן כתב את ההסכמה הזו בשעה שישב במיץ, ואף בכך הלך בעקבות רבו רא"ב.

האם ר' יהונתן למד תורה ישירות מפי רא"ב לפני שהגיע לפראג? לשאלה זו אין תשובה ברורה. מצד אחד, בדבריו שהובאו כאן כתוב "רבי מקמא", היינו רבי מלפנים, ומשמע שהם למדו יחד בשלב מסוים. אולם מצד שני, אין תיעוד ברור לכך שר' יהונתן אמנם למד אצל רא"ב. ייתכן שר' יהונתן הרגיש כתלמידו של רא"ב ואף רצה להצטייר כך, כפי שנראה להלן, ולכן אין לראות בדבריו עדות לכך שלמד ממנו ישירות.

לגבי מעשיו ונדודיו של ר' יהונתן לפני שהגיע לפראג, ראו לעיל מבוא הערה 4.

⁸³ ר' שמואל קרקוור, מגדולי תלמידיו של רא"ב וראש בית המדרש שלו, אודותיו ראו במבוא הערה 10.

⁸⁴ ר' יונה לנדסופר, אף הוא מגדולי תלמידיו של רא"ב, אודותיו ראו במבוא הערה 9.

⁸⁵ בני אהובה, שם.

הנרטיב של תשובת ר' יהונתן היה בקשה לאשר מחדש את עמדתו של ר"ב. כל המהלך המדעי שהוא קידם וההתייעצות עם ר' זלמן רופא ועם חכמי האקדמיה הוליכו למסקנה אחת:

ואמרתי אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים. אשריך רבינו [=רא"ב, י"מ] אם הספיקות שלך כך וכו'.⁸⁶ ולדעתי אף הוא בלבו לא האמין לקול הרופאים, ורופאי אליל היו, ולכך תקע עצמו ביותר מכפי מדת חכמים.⁸⁷

המסקנה הראשונה של ר' יהונתן הייתה שרא"ב צדק על אף כל ההשגות שהופנו כלפיו, ובכך ניתן לראות הוכחה לגדולתו של ר"ב, שאפילו במקרה זה שכולם הפנו לו גב, בכל זאת הצדק היה עמו.

המסקנה הנוספת של ר' יהונתן נועזת יותר. לטענתו, הפער המדעי שר' יהונתן עצמו זיהה כפי שהובא לעיל, הוא עצמו היה הסיבה שרא"ב הורה כפי שהורה.

ההתקשות של ר"ב שהוצגה כ"תקע עצמו ביותר"⁸⁸ מכפי מידת חכמים, היינו התקשות החורגת מהמידה הראויה לתלמיד חכם במסגרת דיון הלכתי, נבעה לדברי ר' יהונתן מתובנה מדעית שהתנגשה עם הידע הרפואי. בתמונה ששורטטה מחדש על ידי ר' יהונתן הפך ר"ב כלוחם על אמת מדעית, אף שהדבר הצטייר בעיני יריביו כעמדה החורגת מהשיח ההלכתי "יותר מכפי מידת חכמים". ר"ב לא התפשר גם כשהותקף על ידי מתנגדיו, ואפילו תלמידיו לא הזדהו עמו. בדברים אלו אישר ר' יהונתן את דרך החשיבה שלו עצמו באמצעות תליית תובנותיו שלו בדעתו של ר"ב. במידה מסוימת ביקש ר' יהונתן לשרטט אתוס של אמון והתבססות על תובנות מדעיות (ולא רפואיות) ועמידה עליהן במסגרת דיון הלכתי.

כפי שתיאר ר' יהונתן, הוא עצמו היה הממשיך האמיתי של ר"ב,⁸⁹ בניגוד לגדולי תלמידיו של ר"ב שלמדו תורה ישירות מפיו. זאת מכיוון שר' יהונתן היה היחיד שהבין והצדיק את עמדותיו של ר"ב. באמצעות תליית התובנות שלו בדעת רבו, יכול היה ר' יהונתן לבסס את עמדתו כעמדה מסורתית הנובעת מדעת רבותיו. בכך הוא הרוויח מצד אחד את הצדקת עמדתו של ר"ב כעמדה בעלת היגיון פנימי, ומצד שני את הצדקת עמדתו שלו עצמו כתלמיד הדבק במסורת רבותיו ואינו מחדש דבר יוצא דופן.

ר' יהונתן, המינקת והרופאים

את השאלה על השימוש בידע רפואי במסגרת הדיון ההלכתי ביקשנו לבחון לאור הפולמוס בעניין החלב הארסי. הצגנו את עמדות החכמים הפוסקים שהיו מעורבים בפרשה ושרטטנו את השיח שהתפתח בראשית המאה השמונה-עשרה. אל מול עמדת החכ"צ ביקשו הפוסקים השונים המעורבים בפרשה

⁸⁶ "שישו בני מעי שישו ומה ספיקות שלכם כך ודאית שלכם על אחת כמה וכמה מובטח אני בכם שאין רמה ותולעה שולטת בכם." ראו מסכת בבא מציעא דף פ"ג עמ' ב'.

⁸⁷ בני אהובה, שם.

⁸⁸ ביטוי זה נמצא בתשובת הריב"ש הידועה שציטט את דברי רבו רבנו ניסים: "הרבה יותר מדאי תקע עצמו הרמב"ן ז"ל להאמין בעניין הקבלה", תשובת ריב"ש, סי' קנ"ז.

⁸⁹ הקשר שבין ר' יהונתן לרא"ב התבטא בכך שר' יהונתן עמד בראש בית המדרש של ר"ב בפראג. בפראג התקיימו שני בתי מדרש מתחרים – בית מדרשו של רד"א ובית מדרשו של ר"ב. בין שני בתי המדרש הללו היו יחסים מתוחים. בעמדו בראשות בית המדרש של ר"ב, הפך ר' יהונתן להיות האופוזיציה למנהיגותו של רד"א. ר' יהונתן ביקש לשאוב סמכות והצדקה לעמדתו האופוזיציונית לרד"א באמצעות הסתמכותו על ר"ב ומיתוג עצמו כתלמידו. בעניין שני בתי המדרש והיחסים שביניהם ראו יש מנחילין, סי' פ"ו, צ"ד, צ"ו. בעניין מערכת היחסים בין רד"א לרא"ב ראו טפליצקי, אופנהיים, עמ' 105–106, 115–116.

לנתח את המקום של הידע הרפואי באופן מסויג יותר ולבסס את מקומו של הידע הרפואי על בסיס מנגנונים הלכתיים קיימים.

על רקע העמדות האלו ניתן לראות עד כמה חריג הדיון שערך ר' יהונתן, ובאלו אופנים הוא שונה מהשיח ההלכתי ה'קונבנציונלי' של הדוברים האחרים בפרשה. ר' יהונתן חרג ממסגרת השיח שהוצגה לעיל ובחן את העניין ההלכתי ואת הידע הרפואי מזווית חדשה לחלוטין. הוא ראה בעצמו שותף לשיח המדעי-רפואי שהתנהל סביב מצבה של האישה, ומתוך ראייה זו פנה ר' יהונתן אל המעגלים הרפואיים-מדעיים שתוארו לעיל. בתוך הקשר זה, בפנייתו למקורות סמכות רפואיים אמנם מצא ר' יהונתן אישור לדבריו, אך לא מצא שותף להשקפתו הרפואית-מדעית שהתבססה על תגליות חדשות בתחום הרפואה מבית מדרשם של הארווי ודקארט. בכך נחשפת שוב התודעה העצמית של ר' יהונתן כמלומד יהודי החשוף לאמת ומחזיק בה, אף כאשר אין הוא מוצא שותפים ברורים לאמת זו. תודעת התלמיד החכם היודע סודות רפואיים ומדעיים כידע אזוטרי תוסיף להתגלות בדברי ר' יהונתן בהמשך.

הרופאים האחרונים, ר' יהונתן ודקארט

עמדתו הביקורתית של ר' יהונתן כלפי הרופאים והידע הרפואי כפי שהתבטאה בפולמוס על אודות החלב הארסי נחשפה פעמים נוספות במסגרות הלכתיות ובמסגרות אחרות. נבקש לבחון כאן מקרה שבו ערך ר' יהונתן השוואה בין "הרופאים הקדמונים" ל"רופאים האחרונים".

במהלך דיון תאורטי על אודות האפשרות של אישה להתעבר ללא בעילה על ידי זרע שנשאר באמבטיה,⁹⁰ נתקל ר' יהונתן בביקורת של ידע רפואי על הידע ההלכתי. בעוד המקורות ההלכתיים דנים באפשרות הממשית של התעברות באמבטיה, שללו הרופאים את האפשרות הזו כאפשרות ראלית. בתגובה לכך כתב ר' יהונתן בחריפות:

ותוכל להתעבר כמו שכתבו **הרופאים הקדמונים** ואל תשגיח בדברי **רופאים אחרונים** שרצו להשיב וכחשו ואמרו שלא יתכן, כי נואלו וטפשו בשכלם וחשבו מה שלא השיגו בדמיונם הכוזב שאי אפשר להיות ולא השיגו במציאות הטבע ככלב המלקק מהים.⁹¹

"הרופאים האחרונים", בני זמנו של ר' יהונתן,⁹² טענו שלא תיתכן אפשרות כזו של התעברות באמבטיה. מולם הציב ר' יהונתן את "הרופאים הקדמונים" שכתבו שאפשרות זו היא אפשרות ממשית. ר' יהונתן כתב בחריפות כנגד הרופאים בני זמנו, כנגד הידע הרפואי וכנגד כל אופן החשיבה הרפואי-מדעי.

בדבריו של ר' יהונתן ישנם שני טיעונים המצטרפים לטיעון אחד:

⁹⁰ לתיאור רחב ומעמיק של ההקשר ההיסטורי והתרבותי שבו התפתח הדיון על אודות התעברות באמבטיה ראו כהנא, דת ומדע, עמ' 123–126. בדברי כאן אינני מבקש להרחיב את הדיון בעניין זה אלא להתמקד באופן שהרופאים וספר הרפואות תוארו בדבריו של ר' יהונתן.

⁹¹ ספר בני אהובה, הלכות אישות פרק ט"ו הל' ו'.

⁹² מצאתי התייחסות מראשית העת החדשה לעניין הנדון, בספר Pseudodoxia Epidemica. מטרת הספר מאת Thomas Browne (1605–1682) היא לשלול אמונות עממיות, או כפי שכתרת המשנה שלו מנסחת: "Enquiries into very many received tenets and commonly presumed truths".

כך נכתב בספר בעניין התעברות באמבטי: "And now is common in every mouth, of the woman that conceived in a bath [...] I have scarce faith to believe." [בראון, פסידוקסיה, עמ' 424]

א. "וחשבו מה שלא השיגו בדמיונם הכוזב שאי אפשר להיות" – מה שהרופאים לא היו מסוגלים לחשוב עליו ולדמיין אותו לא ייתכן לדעתם.

ב. "ולא השיגו במציאות הטבע ככלב המלקק מן הים" – הידיעות של הרופאים הן מינימליות, וישנו ידע רחב נוסף על גוף האדם שהם עדיין לא גילו ולא למדו.

טיעונים אלה הצטרפו יחד לטיעון מכריע אחד: אם הידע הרפואי הוא חלקי בלבד, אזי המסגרת של ה'דמיון' – האפשרויות שניתן לחשוב עליהן כאפשרויות ראליות – היא מוגבלת, ואין טעם להתבסס עליה.

כיצד התגבשה בהכרתו של ר' יהונתן ביקורת קיצונית כל כך על רופאים בני זמנו? מה היו מקורות ההשראה שלו כאשר הוא השיג על הרופאים באופן כה נחרץ?

לאור הקשר שעליו הורחב בפרק הקודם בין החשיבה של ר' יהונתן לבין רעיונות קרטזיאניים, ניתן להציע שגם עמדתו השלילית של ר' יהונתן כלפי האמינות והיקף הידע הרפואי התקבלה מקריאה במאמר על המתודה, ספרו של רנה דקארט.

הטיעון הראשון של ר' יהונתן כנגד הרופאים היה שהרופאים סברו שמה שאי אפשר להעלות בדמיון הוא בלתי אפשרי. עמדה זו מוצגת במסגרת טיעונו של דקארט כלפי אלו שאמרו שלא ניתן לדעת את האל או להבין מהי הנפש. כלפיהם טען דקארט:

שרוחם לעולם אינה מתעלה מעל לדברים החושיים, והם כה מורגלים שלא לבחון שום דבר אלא כשהם מדמים אותו, והוא אופן המחשבה המיוחד לדברים החומרניים ולפיו **כל מה שאי אפשר לדמותו נראה להם שהוא בלתי מובן**.⁹³

דקארט תיאר דרך חשיבה השוללת את מה שלא ניתן להעלות בדמיון. אף שדברי דקארט התייחסו לאלה השוללים את ההכרה בישויות רוחניות, כמו האל או הנפש, בעיני ר' יהונתן היה בדברים אלה טיעון תקף כנגד מסגרת החשיבה הרפואית. הרופאים סירבו לקבל כאפשרות ממשית את 'מה שלא השיגו בדמיונם הכוזב', ולכן לא התאפשר להם להתפתח ולקבל אפשרויות חדשות כראליות.

הטיעון השני של ר' יהונתן התייחס לידע החלקי של הרופאים 'ככלב המלקק מן הים'. טיעון דומה באשר לידע הרפואי הקיים הופיע ב'מאמר' כאשר ביקש דקארט להסביר את החשיבות שבחקר גוף האדם ודרכי הרפואה:

אכן הרפואה הנוהגת היום מעטים בה הדברים שראוי לציין את תועלתם, אך בלי שיהיה בדעתי לבוז לה, אני בטוח שאין איש אף לא מבין אלה שזה מקצועם שלא יודה בכך **שכל הידוע לרפואה הוא כאין וכאפס לעומת מה שעוד נותר לדעת**, וכי יכולנו להיפטר ממחלות ללא סוף הן בגוף והן בנפש ואולי אף מתשישות הזקנה אילו היתה בידינו ידיעה מספקת על סיבותיהן ועל כל התרופות שסיפק לנו הטבע.⁹⁴

⁹³ דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 65.
⁹⁴ דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 92.

דקארט ציין את הידע המזערי של הרופאים ושל מדע הרפואה "כאין וכאפס לעומת מה שעוד נותר לדעת", ובדומה לו ביקר ר' יהונתן את הרופאים על חוסר הידע שלהם. נראה סביר להניח שר' יהונתן שאב את הביקורת שכתב על הרופאים ועל הרפואה מדברי דקארט.

ר' יהונתן חיבר את שני הטיעונים שעלו בדברי דקארט בעניינים שונים והפך אותם לטיעון רחב אחד כנגד הידע הרפואי. אך בעוד שר' יהונתן חלק עם דקארט השקפה דומה על חוסר הידע והבורות הקיימים אצל העוסקים במדע הרפואה, נראה כי פתרונו של ר' יהונתן לכך היה שונה מאוד מפתרונו של דקארט.

אחת הנקודות העקרוניות ב'מאמר' היא התביעה החד-משמעית לזנוח את הכתוב בספרים ו"לא לחפש לי עוד ידיעה אלא זו שאוכל למצוא בתוך עצמי או גם בתוך הספר הגדול של העולם".⁹⁵ דקארט ביקש לזנוח את הידע העתיק, הידע האריסטוטלי בעיקרו, הנמצא בספרים, ולייצר מערכת חדשה של ידע הנובעת מהיקשים לוגיים.

בניגוד לעמדה זו, העמיד ר' יהונתן מול 'הרופאים האחרונים' את 'הרופאים הקדמונים' כבעלי סמכות וידע אמיתי שניתן לסמוך עליו. גישה זו נראית הפוכה לחלוטין מגישתו של דקארט בשאלת הידע שראוי לסמוך עליו שיכול לתאר נאמנה את העולם שסביבנו. בעוד שדקארט הסתכל פנימה אל תוך עצמו והתבוננות האישית שלו, פנה ר' יהונתן אל ידע עתיק לשם הבנה טובה יותר של העולם.

כדי לעמוד על עמדתו של ר' יהונתן ועל מקורותיו ניתן לבחון את התייחסותו ל"ספר רפואות".

ספר רפואות

במסכת פסחים נכתב שחזקיהו המלך גזז את ספר רפואות:

תנו רבנן: ששה דברים עשה חזקיה המלך, על שלשה הודו לו ועל שלשה לא הודו לו [...] גזז

ספר רפואות - והודו לו.⁹⁶

הסבר מהותו ותוכנו של ספר רפואות וכן הסיבה שבעטיה צריך היה לגנוז את הספר היו נתונים במחלוקת בין הראשונים.⁹⁷

בפירושו לתלמוד הסביר רש"י: "שגזז ספר רפואות, לפי שלא היה לבם נכנע על חולים אלא מתרפאין מיד."⁹⁸ רש"י טען שמכיוון שלכל מחלה הייתה תרופה, החולים לא הרגישו צורך להתפלל, והמחלות איבדו את האפקט שלהן כגורם המדרבן אנשים לתפילה ותשובה.

הרמב"ם⁹⁹ הציע שני הסברים אחרים בנוגע לספר רפואות, ולענייננו נצטט כאן את הראשון:

⁹⁵ דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 38.

⁹⁶ מסכת פסחים דף נ"ו עמ' א'. לדברי אפשטיין מקור זה נכנס כתוספת למשנה מתוך הברייתא המופיעה בתלמוד, ראו אפשטיין, מבוא, כרך ב' עמ' 950.

⁹⁷ למקורותיו של ספר רפואות בעיני כותבי ימי הביניים ראו מלמד, רקחות וטבחות, עמ' 158–164.

⁹⁸ רש"י, שם, ד"ה: "וגזז ספר רפואות".

⁹⁹ בדבריו בפירוש המשנה הזכיר הרמב"ם פירוש דומה לפירוש רש"י והתנגד אליו נחרצות: "ואתה שמע הפסד זה המאמר ומה שיש בו מן השגינות ואיך יחסו לחזקיהו מן האולת מה שאין ראוי ליחס כמותו לרעועי ההמון וכמו כן לטיעתו שהודו לו."

ספר רפואות היה ספר שהיה ענינו להתרפאות בדברים שלא התירה תורה להתרפאות בהן כמו הדברים שחשבו בעלי הצורות, והוא כי יש אנשים חכמים בחכמת הכוכבים ועל פיהם יעשו צורה לעיתים ידועים ויועילו או יזיקו לדברים ידועים, וזו הצורה נקראת בלשון יון טלס"ם [...] ומחבר זה הספר לא חברו אלא על דרך החכמה בטבע המציאות לא על דרך שיעשה אדם פעולה ממה שנכתב באותו הספר וזה מותר.¹⁰⁰

הרמב"ם הסביר שמהותו של ספר רפואות הייתה שימוש בכוחות המזל והכוכבים על מנת להתרפא. לדברי הרמב"ם, מחבר הספר חיברו על אף שרפואה בדרך זו אסורה, מכיוון שביקש להסביר רפואה זו "על דרך החכמה בטבע" – כידע מדעי תאורטי ולא כפרקטיקה. במערכת זו הרפואה נעשית באמצעות צורות מסוימות (טלסימאות) בשילוב עם תזמון מדויק להפעלת המזל והשפעת הכוכבים על החולה. לדברי הרמב"ם, חזקיהו גנז את הספר, מפני שעל אף האיסור להשתמש ברפואה כזו בני האדם החלו להשתמש בספר.

במרחב השיח הזה המיתוס של ספר רפואות נע בין שני הקטבים. האפשרות האחת הייתה שמדובר בספר המכיל את הרפואה האולטימטיבית לכל מחלה, וחסרונו נעוץ בדיוק בכך שהוא מונע מהמחלה להוות גורם המקשר בין החולה לאביו שבשמים. האפשרות השנייה הייתה שמדובר בספר המכיל רפואות אסורות וידע אסטרוולוגי שאין להשתמש בו.

בין לדברי רש"י ובין לדברי הרמב"ם, ספר רפואות התקיים כקורפוס של ידע החושף ממד מסוים מטבעו האמיתי של העולם ושל האדם, אך אסור או לא ניתן להשתמש בו. לעצם קיומו של קורפוס ידע כזה ברגע מסוים בהיסטוריה היהודית הייתה משמעות מרחיקת לכת מבחינת ר' יהונתן.

רופאים קדמונים, רופאים אחרונים וספר רפואות

ותוכל להתעבר כמו שכתבו הרופאים הקדמונים ואל תשגיח בדברי רופאים אחרונים שרצו להשיב וכחשו ואמרו שלא יתכן, כי נואלו וטפשו בשכלם וחשבו מה שלא השיגו בדמיונם הכוזב שאי אפשר להיות ולא השיגו במציאות הטבע ככלב המלקק מהים וכהנה רבות שחשבו להשיג על הראשונים, וכולו כזב, ופעולתם יוכיח שכאב קטן אינם יכולים לרפאות על נקלה מה שהראשונים פעלו בכל חלי גדול ומחלה כבדה עד שהוצרכו לגנוז ספרי רפואות כי לא שמו בה' כסלם.¹⁰¹

ר' יהונתן הישווה את הידע של 'הרופאים האחרונים' ש"אינם יכולים לרפאות על נקלה" לידע של 'הרופאים הקדמונים' ש"פעלו בכל חולי גדול ומחלה כבדה" משום שהחזיקו בספר רפואות. ההנגדה בין העבר הרפואי המפואר לבין המציאות העכשווית העגומה היא שמעניקה פרופורציה ליחס לרופאים ולידע הרפואי העכשווי.

הרמב"ם התנגד לפירוש הנזכר מכיוון שלדעתו אין שום בעיה או חסרון בשימוש בתרופות ורפואות על מנת להתרפא. הרמב"ם השווה את הרעיון שאסור לאדם חולה לבקש תרופה טובה למציאות שבה נאסר על אדם רעב לאכול לחם, מכיוון שבשל כך הוא לא יתפלל לקב"ה ולא יסמוך עליו.

¹⁰⁰ פירוש המשניות לרמב"ם, מסכת פסחים פרק ד' משנה ט', על פי נוסח פירוש המשנה המסורתי כפי שעמד בפני ר' יהונתן.

¹⁰¹ בני אהובה, הלכות אישות, פרק ט"ו הל' ו'.

בדבריו אלו בחר ר' יהונתן בפרשנות הכוללנית של רש"י לספר רפואות על מנת לייצג את רופאי העבר כיודעי כול, אולם במקורות אחרים¹⁰² התייחס ר' יהונתן אף לשיטת הרמב"ם:

דודאי אם הגיע החולשא עד שמגיע לכלל טריפות מה יועיל מזל, אין מזל משנה מהיפוך להיפוך. רק בזה הענין פועל המזל שיהיה רפואה שלו מצליחים, כי זהו מפעולות המזל, כאשר נחשו **הקדמונים** מבלי לעשות רפואה רק בזמנים ידועים במהלך כוכבים, וכדומה בלקוט עשבי רפואה, ועיין רמב"ם פרק מקום שנהגו (פסחים פרק ד' משנה ט') בגניזת ספר רפואה לחזקיה.¹⁰³

ר' יהונתן הסביר בדבריו את עניינו של המזל. לטענתו, תפקיד המזל הוא לתזמן את השימוש ברפואה בלבד ולא לייצר את התרופה. מהלך הכוכבים הוא זה שייקבע מתי הזמן הנכון להשתמש בתרופה או בעשבי הרפואה.¹⁰⁴ כהכחה לדבריו, הוא הפנה לדברי הרמב"ם בעניין גניזת ספר רפואות לעיל. אולם יש כאן שימוש מהופך בדברי הרמב"ם. בעוד שהרמב"ם התייחס לשימוש בתזמון על פי הכוכבים כשימוש בעייתי ואסור שבעקבותיו נגזז ספר רפואות, הביא ר' יהונתן את דבריו כמקור מוסמך לאופן פעולת המזל ואופן השימוש ברפואות 'קונבנציונליות' על פי תזמון מהלך הכוכבים. בתיאורו, בניגוד לתיאורו של הרמב"ם, אין כלל התייחסות שלילית לשימוש במזל ולהתחשבות בו במהלך הטיפול הרפואי.

מתוך בחינת שני המקורות הללו המתייחסים לספר רפואות נראה כי ר' יהונתן השתמש בשתי הדעות החולקות ולא ביקש להכריע ביניהן. בעולמו הפנימי של ר' יהונתן שני התיאורים של ספר רפואות השתלבו יחד ויצרו תמונה של עבר מיתי, שהידע הרפואי המלא והמוסמך היה חשוף בו לכול. הרופאים ידעו את התרופה לכל מחלה באמצעות שימוש בידע אסטרוולוגי וגם בידע הרחב של ספר רפואות שעמדו לרשותם. קורפוס הידע המדומיין הזה היווה בעיני ר' יהונתן את מדע הרפואה השלם שהיה בידי הרופאים הקדמונים.

ניתן לציין בנוסף שבמובן מסוים ר' יהונתן הסביר מחדש את **גניזתו** של ספר רפואות. התיאור של הרופאים הקדמונים כרופאים יודעי כול הוא תיאור על-זמני שאינו תחום בכרונולוגיה אמיתית, אלא מונח כניגוד בין העבר להווה – מצד אחד הרופאים הקדמונים יודעי כול ולעומתם הרופאים האחרונים השוללים את הידע של קודמיהם. הרופאים האחרונים שללו את האפשרות של 'העיבור באמבטי' מתוך שלילה של דברי הרופאים הקדמונים, ובכך הוכיחו את חוסר הידע שלהם עצמם ואת הסתמכותם על דמיון כוזב.

¹⁰² בספר יערות דבש הוזכר ספר רפואות בארבע דרשות שונות. בכולן הביא ר' יהונתן את פרשנותו של הרמב"ם לתוכנו של הספר כספר המלמד על שימוש בידע אסטרוולוגי לרפואה, אם כי ישנם הבדלים בתיאוריו השונים כיצד בדיוק השתמשו בכוחות השמים בספר רפואות. יערות דבש, חלק ב' עמ' קע"ה, עמ' ר"ט, עמ' רכ"ח, עמ' רע"ז.

¹⁰³ פלתי, סי' ל"א ס"ק ה'.

¹⁰⁴ התיאור של ר' יהונתן את הרפואה כתלויה ומתוזמנת על פי הכוכבים והשימוש הנזכר בעשבים רפואיים הוא תיאור נאופלאטוני. ראו: ייטס, ברונן, פרק 4.

אם כן, בעיני ר' יהונתן ספר רפואות לא הושמד אלא נגנז בלבד, היינו נשמר במקום נסתר והפך לידע אזוטרי.¹⁰⁵ ייתכן שהידע שנמצא בו הועבר במסורות שונות ולא אבד מן העולם. הרופאים הקדמונים שחיו לאחר גניזת ספר רפואות עדיין שלטו בידע שהפך להיות ידע אזוטרי והפסיק להיות ידע ציבורי.

ספר רפואות הוא במידה מסוימת תשובה לתביעה של דקארט שלא להסתמך על ידע עתיק. אמנם הידע האריסטוטלי הגלוי אינו בעל ערך, וכנגדו יצא דקארט ור' יהונתן הסכים עמו, אך הידע הנמצא בספר רפואות הוא ידע שניתן לסמוך עליו ולקבוע באמצעות קביעות רפואיות. בעיני ר' יהונתן, דקארט לא מצא מקור לידע רפואי אמין, ולכן היה לו צורך להבנות מחדש את כל הידע הרפואי באמצעות היקשים לוגיים וניסויים.¹⁰⁶ אולם אילו היה בידו ספר רפואות, היה זה מייתר את כל המסע של דקארט.

פסיקת הלכה על פי רופאים

במקרה של המינקת עם החלב הארסי סירב ר' יהונתן לקבל את האבחון הרפואי עצמו, אך האם במקרים אחרים הסכים ר' יהונתן לראות באבחון הרפואי אבחון מהימן?¹⁰⁷

ניתן לבחון שאלה זו דרך ניתוח התמודדותו של ר' יהונתן עם פרשנות הסוגיה ממסכת נדה, סוגיה שהובאה לעיל בדיון על החכמים שפנו לרופאים. ראשית הסביר ר' יהונתן את הבעייתיות שבאבחון הרפואי:

דרופאים בעצמן לא החליטו הדבר היותו מכה בבירור במעי האשה, **כנודע בכל מחקרי הרופאים אין בהם דבר ברור והחליטו** אשר יאמר עליו כי הוא זה ברור בלי ספק, רק לפי שכלם ומראה עין ישפטו.¹⁰⁸

על סמך היכרות עם "כל מחקרי הרופאים" מסר ר' יהונתן את חוות דעתו על האבחונים הרפואיים באופן כללי. לדבריו, אין ביכולתם של הרופאים להציע אבחון מדויק, כי הם "לפי שכלם ומראה עין ישפטו". אך ר' יהונתן לא הסתפק בכך והוסיף פסקה שלא ממין העניין:

(ולכך אמרו חז"ל טוב שברופאים לגיהנם [מסכת קדושין פרק ד' משנה י"ד], אף נאמר בתורה ורפא ירפא מלמד שנתנה רשות לרופא [מסכת בבא קמא דף פ"ה ע"ב ב'], אבל התורה דברה ממכות חוץ באבר שבר יד או פצע וחבורה **שזה מוחש והרופא יורד עד תכליתו, ובהן כמעט מופת חותך כמופת הנדסה**. משא"כ בחולי באברים פנימי' שאין עין רופא שולט בו, בזהו ידונו כפי שכלם וכמדומה ובספק שקול וכדומה, עד כי **רבים חללים הפילו** ועצומים כל הורגיה, כי לדברי' כאלה צריך ישוב הדעת ומתן וכהנה תנאים רבים לבל ישגה ח"ו ונפש הוא חובל).¹⁰⁹

¹⁰⁵ וראו בספר שם עולם, עמ' 147, בעניין פעולת הגניזה: "וגנוז הוא מורה שהיו, רק שהיה נסתר וגנוז".

¹⁰⁶ דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 93.

¹⁰⁷ ישנו מקור מפתיע של (העדר) התייחסות של ר' יהונתן לשאלת ההסתמכות על ידע רפואי ב'שו"ת השיב ר' אליעזר ושיח השדה'. בי"ב באב שנת תק"ב שלח ר' אליעזר בן ר' שלמה זלמן ליפשיץ, אב בית דין של נייאוויט, תשובה לר' יהונתן. לאחר שאסף וליקט למעלה משלושים מקורות בנדון ערך ר' אליעזר דיון רחב בשאלה אם ניתן לסמוך על דברי הרופאים. לאכזבתו הגדולה של ר' אליעזר, שלח לו ר' יהונתן בתגובה מכתב קצר ובו הסביר כי תלמידיו גנבו ממנו את השאלה ולא נתנו לו הזדמנות להשיב עליה. בספר 'עקיצת עקרב' [דף י"ז ע"ב ב'] לגלג יעב"ץ על ר' יהונתן בעניין זה וכתב: "לא עלה בידו אפי' אות אחת לדוגמה, והוציאו [=את ר' אליעזר, י"מ] בפחי נפש עגומה". ראו: ליפשיץ, השיב ר' אליעזר, סי' ב'.

¹⁰⁸ פלתי, סי' קפ"ח סע' ה'.

¹⁰⁹ פלתי, שם. הסוגריים במקור.

ר' יהונתן הבחין בין פצעים חיצוניים, שעליהם נאמר: "שנתנה רשות לרופא", מכיוון שבמקרה שלהם האבחון והריפוי הם "מופת חותך כמופת הנדסה", לבין "אברים פנימיים שאין עין הרופא שולט". לטענת ר' יהונתן, בבעיות פנימיות הרופאים מאבחנים "כפי שכלם וכמדומה ובספק שקול", ועל כך נאמר: "טוב שברופאים לגיהנם". אבחון כזה, שהוא אבחון בקירוב בלבד ללא יכולת ביסוס על הוכחות ממשיות, נראה לר' יהונתן בעייתי, ואין לסמוך עליו לא בשאלות הלכתיות הנסמכות על ידע רפואי ולא בשאלות הרפואיות עצמן, שכן "רבים חללים הפילו".

אבחון על סמך השערות רפואיות ומראית עין בלבד אינו יכול לשמש אבחון תקף בתוך מערכת הלכתית. מדוע אפוא פנו החכמים לרופאים והקשיבו לדבריהם? לשאלה זו הציע ר' יהונתן שני הסברים:

והיה זה **קבלה** וכך היה מאומת בידם אי נימוח וודאי לאו מהמכה קאתי, כי אלו הן מן שומא שבתוך מעיהן לא ימוחו בכל מימות שבעולם, ואם אינו נימוח הרי הן מהמכה כי חזותם מוכיח עליהן, ולכך שמעו חז"ל בקול דבריהם וצוו לעשות כן.¹¹⁰

האבחון הרפואי לא התבסס על השערות אישיות אלא על "קבלה" – מסורת של ידע רפואי שעבר בין הרופאים. במקרה המתואר במסכת נדה המסורת הרפואית הייתה שאם הקליפות האדומות נימוחו בהשריה – הרי הן דם טמא, ואם לאו – הן באו ממכה או משומה ברחם. החכמים שמעו בקול הרופאים מפני שהידע שלהם עבר במסורת.

ידע רפואי שעובר במסורת נראה לר' יהונתן אמין ורציני וניתן לסמוך עליו מבחינה הלכתית, זאת בניגוד לידע רפואי חדש שמתבסס על השערות רפואיות בלבד ולא על מסורת. שוב עולה מדברי ר' יהונתן ההתייחסות להבדל בין הרופאים הקדמונים לרופאים האחרונים עם העדפה ברורה לראשונים.¹¹¹

ר' יהונתן הציע אפשרות נוספת לפענוח המתח שבין הרופאים לחכמים בסוגיה:

או דהרופאים סתמא אמרו כפי חכמתם דהוא מן המכה, אבל חז"ל, **אשר קבלתם יותר אמיתית מן חכמה טבעיות שלהם**, הסכימו דאין לסמוך עליהם במקום דיש לברר הדבר בבחינות ונסיון, וצוו להטיל במים, ואם ימוחו הרי נראה בעליל כי שקר נחלו הרופאים. דזה ברור דבר הבא מהמכה לא ימוח במים, ואם לא ימוח יש מקום לדבריהם, ועליהם אנו סומכין, ולכך הצריכו לדברי רופאים, כי לולי כן מה בכך שלא נימוח, דם יבש שלא נימוח מכל מקום טמא.¹¹²

ייתכן שהרופאים אכן "אמרו כפי חכמתם", מסברתם שהדם הוא דם מכה ואינו מטמא, אך לחכמים הייתה דרך לבדוק את דבריהם באמצעות הטלה למים. הידע הרפואי של חכמים עולה על הידע הרפואי של הרופאים, ולכן חכמים קיבלו את דברי הרופאים רק בכפוף לבדיקת דבריהם על פי הידע של החכמים עצמם.

¹¹⁰ פלתי, שם.

¹¹¹ אף בספר לוחת עדות התייחס ר' יהונתן לידע רפואי העובר בקבלה: "ובעל ספר נוה שלום וכן הקול יהודא בכוזרי העלו שהוא [=פעולת הקמע, י"מ] כטיב סגולה ונשענים על קדמונים כסומא על פקח וכרופא על רפואות הנמסר מקדמונים מדברי כולם נלמוד שלא ידעו כלל על טיב הקמיעות רק כתבו כפי מסורת." [לוחת עדות, עמ' 13]. הידע הרפואי העובר במסורת הוא ידע מוחלט שניתן להישען עליו גם בלי להבינו כלל.
¹¹² פלתי, שם.

ר' יהונתן תיאר מצב שבעזרת הידע ה'מדעי' שלהם היו החכמים, "אשר קבלתם יותר אמיתית מן חכמה טבעית שלהם", מסוגלים לבחון את העמדה הרפואית. בזכות קבלתו האמיתית יכול החכם לעמוד מול הרופאים ולבחון את דבריהם – אם הרופאים שיקרו הוא יכול לחשוף את השקר, "נראה בעליל כי שקר נחלו הרופאים", זאת כפי שר' יהונתן עצמו חשף בדיון על המינקת שחלבה ארסי, שהרופאים "שקר דיברו בזדון לבב". כך מצופה מן החכם לבחון את הידע הרפואי.

סיכום – תלמיד חכם ורופא

בספר יערות דבש תיאר ר' יהונתן כיצד כל "החכמות נצרכות לתורתנו".¹¹³ וכך הוא תיאר את הצורך בחכמת הרפואה לצורך התורה:

חכמת הטבע אשר נכלל בה חכמת רפואה בכלליה צריכה מאוד לחכמת התורה הן לדעת ולהבחין דמים דמי נדה אם טהור או טמא, והיא חכמה לא שערו כל חכמי רופאי זמנינו. ואמרו חז"ל טבע דארץ לא ידענו ודמא קחזינא¹¹⁴ הרי צריך לכך חכמת הטבע ומחקר לרפואה וביחוד לדעת בשפיר אם תוך מ' יום או לאחר כך ולהבחין בין זכר לנקבה **צריך חכמה הרבה וחקירה נפלאה וכלו כל חכמות בחקירתם ולא יגיעו לכך**, ומכל שכן שצריכים להבחין כאשר יכה איש את רעהו אם יש בו כדי להמית ואם מת אם בשבילו הוא ועל איזה חולה מחללים שבת.¹¹⁵

חכמת הרפואה נדרשת לתלמיד חכם על מנת להבחין בין דם טמא לדם טהור. ר' יהונתן כתב שחכמה זו "לא שערו כל חכמי רופאי זמנינו" – הרופאים האחרונים – אולם תלמיד חכם אמיתי שזכה ללמוד את שבע החכמות החיצוניות, כפי שהוא נדרש לעשות בדרשה זו, מסוגל להבחין בין דם טהור לדם טמא ולערוך אבחנות רפואיות נוספות.

ישנן יכולות רפואיות-אבחנתיות נוספות שהמלומד היהודי מסוגל להגיע אליהם באמצעות "חכמה הרבה וחקירה נפלאה", אך "רופאי זמנינו" אינם מסוגלים לרכשם "וכלו כל חכמות בחקירתם ולא יגיעו לכך". כפי שהדגים במקרה של החלב הארסי, ר' יהונתן עצמו היה מסוגל לבדוק אבחנות רפואיות ולבקר אותן, ובכך היווה דוגמה חיה לחכם שתיאר בדרשתו. ר' יהונתן הגשים את התביעה שהוא תבע מתלמיד חכם והיווה בעיני עצמו מודל לאופן שתלמיד חכם יהודי אמור להתנהל בעולם הידע המדעי.¹¹⁶

בעולם אידיאלי הידע הרפואי שנמצא בשימוש בתוך המערכת ההלכתית הוא ידע 'יהודי' שאינו נזקק לרופאים ולדבריהם. הידע הרפואי אמור לנבוע מהיכרות מעמיקה עם מסתרי העולם והאדם העוברת

¹¹³ בדרוש זה ערך ר' יהונתן רשימה של חכמות 'הנצרכות לתורתנו'. ראו בפרק 2 בהערה 66.
¹¹⁴ הציטוט אינו מדויק. מסכת נדה דף כ' עמ' ב'. הציטוט המדויק הוא: "אמר רבי זירא: טבעא דבבל גרמא לי דלא חזאי דמא, דאמינא בטבעא לא ידענא, בדמא ידענא". בהמשך הסוגיה מובאים סיפורים על חכמים שהפגינו יכולת יוצאת דופן בזיהוי מקור הדם, וככל הנראה היוו בעיני ר' יהונתן מודל לתלמיד חכם שיודע את רזי הרפואה.
¹¹⁵ יערות דבש, חלק ב' דרוש ז' עמ' קכב.

¹¹⁶ מי שהציב עמדה דומה לעמדתו של ר' יהונתן היה יעב"ץ. מעוז כהנא ניתח במפורט את עמדתו של יעב"ץ מול עמדתו של ר' שמשון בלוך בנוגע לידע הרפואי. בעוד שר' שמשון, בדומה לעמדת החכ"צ לעיל, קיבל לחלוטין את הידע הרפואי כידע מהימן שניתן להסתמך עליו לחלוטין, התנגד לכך יעב"ץ וטען שהידע הרפואי כלל אינו ברור ואינו יכול להוות מקור ודאי שניתן להישען עליו מבחינה הלכתית. מהשוואה בין שני הפולמוסים הללו בעשורים הראשונים של המאה השמונה-עשרה ניתן לראות ששאלת היחס לידע רפואי הפכה לשאלה בוערת, ונדרש עדכון של ההתייחסות ההלכתית אליה. ראו כהנא, דת ומדע, עמ' 165–188.

ככל הנראה באופן מסורתי ומעניקה לתלמיד חכם יכולת להכריע בשאלות הלכתיות מורכבות ולאבחן אבחונים רפואיים מהימנים.¹¹⁷

מינקת עם חלב ארסי – סיבוב שני

הדיון במקרה של מינקת עם חלב ארסי לא יהיה שלם ללא התייחסות לתשובה נוספת שהשיב ר' יהונתן במקרה דומה ובה הציג גישה שונה. בסיפור של המינקת משנת תס"ח התנגד ר' יהונתן לדברי הרופאים ותיאר את דבריהם כשקר. אך כאשר דבריו נקראים בתוך ההקשר הרחב שלהם, נראה שלמרות כל דבריו הנחרצים להצדקת דברי רא"ב, כתב ר' יהונתן שאין להחמיר כדברי רא"ב:

ומעלתו חושש לדעת האוסר בתשובות שבות יעקב ודעת האוסר הוא רבינו הגדול ר' אברהם ברודא זצ"ל וזהו הוא שנחלק עם החכ"צ [...] וכבר יצא אז הדבר בהיתר מכל חכמי הדור ולית דחש לדברי רבינו הנ"ל.¹¹⁸

אף שלאחר דברים אלו הצדיק ר' יהונתן באריכות את עמדתו של רא"ב, כפי שפורט לעיל, בסופו של דבר הוא טען שאין לחוש לשיטה זו הלכה למעשה, וניתן לסמוך על כך שכל שאר העוסקים בפרשה חשבו שיש להתיר את האלמנה. תשובה זו נכתבה בשנת תקי"ח, ובה תיאר ר' יהונתן את כל האירועים שהתרחשו בשנת תס"ח ולאחר מכן. פחות משנה לאחר ששלח את תשובתו לר' עקיבא, בסמיכות מקרים מעניינת, נשאל ר' יהונתן הלכה למעשה על מקרה נוסף של חלב ארסי.

ר' שמואל אשכנזי

בכ"ז בסיון תקי"ח כתב ר' שמואל אשכנזי אב"ד מיטיוא (Jelgava)¹¹⁹ תשובה בעניין רעילה בת ר' נתן נטע כ"ץ, שבעלה מנחם בר' יוסף נפטר, והיא מבקשת להינשא לאחר י"ב חודש ולא להמתין כ"ד חודש. במהלך התשובה העלה ר' שמואל זיכרונות ממקרה מוכר:

גם זכרתי בספרי הנ"ל¹²⁰ שבימי חורפי כשיצקתי מים ע"י מורי ורבי המנוח הגאון המפורסם רבן של כל בני הגולה מו"ה אברהם ברודא זצוק"ל בק"ק פראג נשאלה כזו לפניו באשה שאמרו לה הרופאים שלא תניק [...] ונסתבכו בזה כל חכמי אשכנזי ומורי הגאון הנ"ל היה מהאוסרים [...] ומורי הגאון המנוח החכם צבי זצוק"ל ומורי הגאון המנוח מו"ה משה זצוק"ל הרבנים דק"ק המבורג הי' מן המתירים, ונעשה מעשה כהמתירין [...] ונהירנא כי הרע לו

¹¹⁷ ראו מאמרו של אדוארד רייכמן שעסק ברבים מהמקורות שהובאו כאן. רייכמן חקר בעיקר את הזווית הפרקטית בשימוש בידע רפואי ליישומים הלכתיים ועסק פחות בממדים ההיסטוריים ובהקשרים ההיסטוריים שבהם נכתבו הדברים. ראו רייכמן, מכתב. ראו גם את ביקורתו של כהנא על המאמר כהנא, דת ומדע, עמ' 160 הערה 38.

¹¹⁸ בני אהובה, עמ' רצ"ח.

¹¹⁹ ר' שמואל בן אלקנה אשכנזי היה מילידי אלטונה המבורג כפי שכתוב בשער ספרו 'מקום שמואל'. ככל הנראה כיהן ברבנות בקהילות באזור ליטא (ליפמאן, קובנה, עמ' 134. בספר זה כתוב כי ר' שמואל נפטר בשנת תק"ב. אולם מכתב ששלח לר' אריה ליב אפשטיין בתאריך א' בטבת תק"כ בנוגע למינקת שחלבה ארסי מוכיח שאין הדבר כן) ר' שמואל נפטר בין שנת תק"כ לשנת תקכ"ג, שכן בשנת תקכ"ג, שבה נדפס ספר 'קמח פסח', שכתב ר' פסח, בנו של ר' שמואל, הזכיר ר' שמואל בברכת המתים.

¹²⁰ שו"ת מקום שמואל, שאלה פ"ד דף צג עמ' ב', בשאלה על אודות אלמנה מינקת חברו שהרגה את בנה בשוגג – האם יש לקנוס אותה ולאסור עליה להינשא. קטע זה על אודות רא"ב והחלב הארסי מופיע באותה לשון.

[=לרא"ב, י"מ] עד מאוד ולא הועיל כלום כי רבו עליו חבריו כל גדולי אשכנז התירו לעת הנ"ל בכחו דהתירא עדיף.¹²¹

ר' שמואל היה במקור מהמבורג, ובשנת תס"ח, בעת שהתרחש הפולמוס בעניין מינקת שחלבה ארסי, למד בפראג אצל רא"ב. כך יכול היה ר' שמואל למסור תיעוד של המתח בין מורו רא"ב לבין רבותיו מהמבורג, החכ"צ ור' משה רוטנברג, ושל התסכול של רא"ב כאשר עשו מעשה כנגד פסיקתו.

ר' שמואל כתב תשובה מרחיקת לכת, ועיקר טענתו היה שאין אומרים 'לא פלוג' בתקנות חכמים. הרעיון של 'לא פלוג' הוא שדינים מסוימים נוהגים גם כאשר אין לכך סיבה טובה, מכיוון שחכמים לא חילקו בין המקרים וקבעו את הדין בשווה לכולם, ללא התחשבות במקרים שונים שבהם הטעם לתקנה פחות רלוונטי. ר' שמואל חילק בין 'גזרות' לתקנות'. בגזרות חכמים חל העיקרון של 'לא פלוג', בניגוד לתקנות חכמים שבהן אין הוא חל. לדברי ר' שמואל, בכל הנוגע לתקנות חכמים אין אומרים 'לא פלוג', ולכן יש להפעיל את ההיגיון ולבדוק אם הטעם שבגללו תיקנו את התקנה תקף במקרה הנדון, ואם אין הוא תקף במקרה הנדון לא תחול התקנה.¹²²

כפי שהוסבר לעיל, ההיגיון שביסוד התקנה האוסרת על מינקת להינשא הוא לדאוג לוולד. אם האם תיכנס להיריון מהבעל השני, לא יהיה לה חלב להניק, ובעלה החדש שאיננו אבי הילד לא ישתתף בתשלום למינקת אחרת או למזון חלופי לתינוק. מסיבה זו אסרו חכמים למינקת להינשא עד תום שנתיים מהלידה, כל תקופת ההנקה. במקרה שבו דן ר' שמואל, האישה עצמה הייתה ממשפחה עשירה,¹²³ ולא היה חשש שלא תוכל לממן מינקת או מזון חלופי לתינוק, לכן לדעתו לא חלה עליה התקנה של מינקת חברו.

התשובה מרחיקת לכת וחורגת מתחומי השיח ההלכתי המקובל. הרעיון שאין אומרים 'לא פלוג' בתקנות חכמים הוא רעיון יוצא דופן ללא ביסוס הלכתי משמעותי. אף בגזרת מינקת חברו הרעיון הינו חדש, וללא ספק אין הוא מתיישב עם השיח ההלכתי המקובל, שכן הוא שומט את הקרקע מתחת לכל הדיונים לעיל בעניין החלב הארסי. אם ברגע שטעם התקנה אינו תקף, התקנה אינה חלה, אזי כל הדין על חלב ארסי כלל אינו רלוונטי, ופשוט הוא שמותר לאלמנה כזו להתחתן.

תשובתו של ר' שמואל נתקלה בהתנגדות, כפי שמסר נכדו ר' דוד שהביא את הספר לדפוס. בסוף התשובה מופיעה הערה של ר' דוד המתארת מה שאירע לאחר שר' שמואל פסק להיתר:

מעשה שהיה כך היה. מעיקרא דדינא בא השואל לשאול שאלה זו לפני א"א זקני מורי ורבי הגאון המנוח זצוק"ל, והתיר אותו להינשא. אחר זמן הלך השואל הנ"ל על קברי אבותיו לק"ק המבורג ובא לפני הגאון מורנו ורבינו יהונתן אב"ד ור"מ דק"ק הנ"ל, ואסרה הגאון הנ"ל באיסור גמור. ויהי בחזירת השואל הנ"ל לביתו שהיא מדינת קירלאנד והושיט דבריו לפני א"א זקני הגאון המנוח זצוק"ל והודיע לו מן האיסור הנ"ל. על כן יצא דבר המלכות מלפני המלך לכתוב

¹²¹ התשובה נדפסה בסוף ספר קמח פסח. בנו של ר' פסח, ר' דוד, הביא את הספר ואת התשובה לבית הדפוס. התשובה מתחילה בדף כ"ט עמ' ב' וממשיכה ללא מספרי עמודים עד סוף הספר.

¹²² שיטתו זו מופיעה אף בספר התשובות שלו. ראו: מקום שמואל, תשובה י"ב, פ"ב, פ"ד. ככלל, הגישה ההלכתית בספר מקום שמואל היא גישה ייחודית, ויש מקום לחקור את דמותו של ר' שמואל, את מקורותיו ואת השפעתו.

¹²³ אביה של האישה, נתן נטע כ"ץ, נזכר בתחילת ספר קמח פסח כאחד הנדיבים שתרמו כספים להוצאת הספר.

כל השאלה והתשובה בכתיבה תמה כמו שכתוב כאן, וכשראה הרב הגאון מורינו הרב יהונתן הנ"ל דברי תשובה הנ"ל נענה ראשו, והוא כהפה שאסר הוא הפה שהתיר.¹²⁴

ר' דוד כתב על הוויכוח שבין ר' יהונתן לבין ר' שמואל, ויכוח שנפתר על ידי התשובה שכתב ר' שמואל. לאחר שראה ר' יהונתן את הכתוב הודה לר' שמואל והתיר לאלמנה להינשא. אולם תיאור זה לוקה בחסר, שכן קיים תיעוד נוסף של המקרה המתאר אחרת את מה שקרה לאחר האיסור שהטיל ר' יהונתן. יתרה מזו, אין ספק, וכפי שיתברר להלן, שר' יהונתן לא היה מוכן להסכים עם רעיונותיו החריגים של ר' שמואל בעניין תקנות חז"ל ותוקפן.

ר' אריה ליב אפשטיין
הדין במקרה של רעילה מובא בספר 'תשובות מהרא"ל' מאת ר' אריה ליב אפשטיין, רבה של קניגסברג.¹²⁵ ר' אריה ליב כתב תשובה לר' יהונתן בנדון בי"ג בחשון תקי"ט,¹²⁶ ובה הוא טען שפרטי המעשה לא הובאו לפני ר' יהונתן בשלמותם.

לפי ר' אריה ליב, עוד לפני שנודע לו על ההתכתבות המוקדמת שבין ר' שמואל לר' יהונתן, הוא נשאל על ידי האלמנה אם היא מותרת להינשא. ר' אריה ליב הפנה את האלמנה לר' יצחק אב"ד סקידל ולר' משה יהושע אב"ד הורודנא, ושניהם כתבו תשובות להתיר את הנישואים. לאחר שבאו התשובות לידיו, הצטרף ר' אריה ליב לדעתם וביקש לשלחן לר' יהונתן לקבל את חוות דעתו בנדון. אז נודע לר' אריה ליב על ההתכתבות שבין ר' שמואל לר' יהונתן, וכן שר' יהונתן פסק שאסור לאישה להינשא. ומשכך, הבין ר' אריה ליב שהוא מחויב לשתף את ר' יהונתן בעניין. מאחר שר' יהונתן אסר את הנישואין, היה על ר' אריה ליב לבקש ממנו להתירם.

לדברי ר' אריה ליב, בתשובתו התעלם ר' שמואל מהצד החשוב ביותר להיתר האישה, והוא שלאישה יש חלב ארסי.

ושורש השאלה שהאשה האלמנה הנ"ל הניקה שני בנים הראשונים ולא היה להם שום היזיק מחמת חלבה. אח"כ ילדה בת אחת והניקתה גם כן ונחלתה הבת וגזרו הרופאים שחלבה ארסי ומתה הבת. ואח"כ ילדה בן, לא רצה בעלה שתניק את הילד מחמת גזירת הרופאים, והאשה עשתה כרחמי האם על הבן ואמרה שהיא תשגיח יותר על בנה והתחילה להניק אותו, ונחלה הבן מאוד, וגזרו גם כן הרופאים שחלבה ארסי והזהירו שלא לשנות רק לגמול הבן תיכף ומיד, והחלב הארסי שלה גרם שלא יועיל עוד אף מינקת אחרת אלא למסמס לי' בביצים וחלב, וכן

¹²⁴ קמח פסח, עמוד אחרון.

¹²⁵ ר' אריה ליב אפשטיין (1775–1708), רבה של קניגסברג, הדפיס את 'ספר הפרדס' ובנוסף הדפיס את 'סידור האר"י' (ככל הנראה הראשון שנדפס במרחב האשכנזי). את ספריו הדפיס כסדרה מתמשכת החל מ-1754 ועד 1769. החלק האחרון שנדפס בשנת תקכ"ט מכיל תשובות של הרב אפשטיין, ובו נדפסה ההתכתבות שלו עם ר' יהונתן על אודות המקרה הנדון. חלק זה נדפס ללא שער וללא שם, אך לאורך הספר הכותרת העליונה שלו היא 'תשובות מהרא"ל', וזהו שמו. במהדורה שנדפסה בשנת תשע"ב מכונה הספר 'שו"ת אור השנים' על שם ספר אחר בשם זה שחיבר ר' אריה ליב, ספר העוסק במניין המצוות.

¹²⁶ בספר הפרדס נמצא מכתב ששלח ר' אריה ליב לר' יהונתן בי"ג בחשון שנת תקי"ט. במכתב הופיעו שתי שאלות ובקשה אחת. הבקשה הייתה לקבל הסכמה מר' יהונתן לספר הפרדס. שאלה אחת עסקה בעניין כוונות בתפילה, והשאלה השנייה עסקה במינקת שחלבה ארסי. את התשובה שקיבל חילק ר' אריה ליב לשניים. את ההסכמה ואת התשובה בעניין הכוונות הוא הדפיס באותה שנה שבה קיבל את התשובה – תקי"ט [דף ח]. את התשובה בעניין המינקת הוא הדפיס בספר תשובות מהרא"ל.

עשתה ושב הילד לאיתנו וחי, ואמרו הרופאים שאילו הניקתו עוד לא היה תקנה להילד וקצף עליה הבעל.¹²⁷

ר' אריה ביקש לבסס את ההיתר של האלמנה להינשא על כך שחלבה ארסי, ובניגוד אליו, העדיף ר' שמואל להתמקד בכך שמדובר באישה מבית עשיר, ואין טעם לתקנה. כפי הנראה לעיל, ר' שמואל הכיר מכלי ראשון את התשובות בעניין החלב הארסי משנת תס"ח ויכול היה להסתמך עליהן בקלות, אולם הוא העדיף ככל הנראה לפתוח פתח רחב להיתר ולא להתמקד במצב הספציפי של האישה. ר' שמואל ביקש לבסס את עמדתו שאין אומרים 'לא פלוג' בתקנות חכמים, ואין מקום כלל לאיסור מינקת חברו במקרה הנדון, אף אם לא היה לאישה חלב ארסי, ולכן הוא לא התייחס למצבה הספציפי של האישה שלפניו.

תשובת ר' יהונתן

ר' יהונתן התנגד לתשובת ר' שמואל, דחה את דבריו ואסר על האלמנה להינשא. התשובה שכתב ר' יהונתן לר' שמואל לא הגיעה לידינו ואף לא לידי ר' אריה ליב.¹²⁸ כפי שנראה להלן, ר' יהונתן לא הסכים לקבל את גישתו של ר' שמואל ודחה את הרעיון הפרובוקטיבי שלו בעניין 'לא פלוג' בגזרות חכמים.

ר' יהונתן שלח מכתב תשובה נוסף, הפעם לר' אריה ליב, בו' בכסלו תקי"ט, ובו הוא התיר את נישואי האלמנה בהסכימו עם ר' אריה ליב שהמידע החדש על אודות היות האישה בעלת חלב ארסי אכן משנה את התמונה, ו"פנים חדשות באו לכאן". ר' יהונתן כתב תשובה ארוכה ומפורטת בנדון, אף שלכאורה הסתמך בפשטות על החלב הארסי וסבר שיש בכך נימוק מספיק להתיר את נישואי האלמנה.

להמציא לאחותינו האלמנה תרופה ולהאיר אופל, ויפה דיבר, ובנדון כזה כמו שכתב מעלתו אף אני אודה לו וימיני תכון עמו כפה שאסר פה שהתיר, כי יש דרך ישרה להתיר האשה. אבל לבל ישים על לבו כי לא עיינתי בדבריו, אמרתי לבא על סדר דבריו ולשעשע בדבריו הנעימים.¹²⁹

ר' יהונתן הסביר בתשובתו כי אמנם די בדברי ר' אריה ליב על מנת להתיר לאישה להינשא, אך בכל זאת האריך ר' יהונתן "לשעשע בדבריו הנעימים". נראה שאריכות דבריו של ר' יהונתן, אף שלא אמר זאת במפורש, כוונה כנגד התשובה שכתב ר' שמואל. כזכור, התעלם ר' שמואל מכך שלאמנה היה חלב ארסי, וביקש לטעון שניתן להתיר את נישואיה על סמך מצבה הכלכלי בלבד.

בדבריו האריך ר' יהונתן להוכיח שאכן אומרים 'לא פלוג' בתקנת חכמים בעניין מינקת חברו, היינו שאין הבדל בתוקף הגזרה גם במצבים שבהם אין לה טעם. הוא עשה זאת באמצעות הטענה כי השיטות שיש לפסוק לפיהן להלכה הן השיטות התופסות את התקנה כתקנה כללית שאינה מתחשבת במקרים השונים.¹³⁰

¹²⁷ מתוך המהדורה חדשה של הספר, אפשטיין, אור השנים, עמ' כ"ט.
¹²⁸ "ואני לא זכיתי לראות דברי קדשו בתשובתו הרמתה כי לא נשלחה אלי, ולמי שבא לידי נשבע שנעלמה התשובה ואיננה כל בעולם." [אפשטיין, אור השנים, עמ' כ"ח].

¹²⁹ אפשטיין, אור השנים, עמ' ל"ב.

¹³⁰ לדברי ר' יהונתן, יש להכריע כרבנו תם במחלוקתו עם רבנו שמשון הזקן בשאלה אם התקנה חלה גם על גרושה או רק על אלמנה [מסכת יבמות דף מ"ב עמ' א' תוספות ד"ה: "סתם מינקת"]. במחלוקת זו חילק ר' שמשון בין מצבים שונים וטען שכאשר אבי הילד עודנו בחיים (באישה גרושה) אין חשש שלא יהיה מי שידאג לילד, ובניגוד אליו ר"ת החמיר וטען שאין לחלק בין מצבים שונים של מעוברת חברו. ר' יהונתן סבר שיש לפסוק כר"ת והביא

בהתייחסו לעניין החלב הארסי, ר' יהונתן כלל לא הזכיר את הדברים שכתב בתשובתו הקודמת, שנכתבה אך שנה לפני כן, בחשון תקי"ח, ולא הביע כל התנגדות לדברי הרופאים שלאישה יש חלב ארסי. ר' יהונתן קיבל את דברי הרופאים כמסגרת התייחסות שבתוכה הוא פעל כפוסק הלכה, ובתשובתו הוא ביקש לבחון את גבולות הסמכות של הידע הרפואי:

אבל באמת אף למפקפקים בעלמא מבלי לסמוך ארופאים אין ענין לכאן, כי חדא הא הוחזקה האשה לשני ולדות [...] ואין תולין בדבר אחר דאם לא כן אף במת מחמת מילה אולי אויר גרמה, וברואה דם מחמת תשמיש אולי דבר אחר גרם ולא התשמיש, אלא תלינן כפי הראות ואם כן אף כאן דהוחזקה והרופאים העידו כן, אם כן על כל פנים מאמתים הרופאים החזקה...¹³¹

לדבריו, אף לסוברים שאין לקבל את הידע הרפואי כי ידע סמכותי וברור, עדיין יש לידע הרפואי תוקף ותפקיד בתוך המערכת ההלכתית. בדבריו כאן הלך ר' יהונתן בעקבות רד"א, שביקש להבנות את הידע הרפואי בתוך המסגרת ההלכתית ולעצב מסגרות הלכתיות שיכילו את הידע כפי שנראה לעיל.

שני המצבים שהעלה ר' יהונתן כסיפור מסגרת הלכתי הם 'רואה מחמת תשמיש' ו'מתו אחיו מחמת מילה'. במצבים אלה אנו מבקשים לקבוע התייחסות הלכתית למצבו הרפואי-בריאותי של האדם מבלי שיש בידינו דרך לדעת זאת בוודאות. כאשר אחיו הגדולים של תינוק נפטרו לאחר ברית המילה, הדין הוא שאין מלים את התינוק מחשש שמא ימות מחמת המילה. אין יודעים בוודאות שהאחים נפטרו מחמת הברית, אך מניחים שכך קרה ואין תולים את מיתתם בדבר אחר.

בדומה לכך, אישה שראתה דם נדה מספר פעמים במהלך התשמיש, מתייחסים אליה כאל אישה שרואה דם מחמת התשמיש, והיא צריכה להתגרש מבעלה.¹³² גם במקרה זה אין לדעת בוודאות שזהו אכן המצב, אך אנו מניחים זאת לאור הישנות המקרים ומשום שזהו ההסבר הסביר ביותר למתרחש.

טענתו של ר' יהונתן היא שבכל הקשור לגוף האדם שיטת העבודה של ההלכה היא שיטה של הסתברות. סביר להניח כי מסוכן למול את התינוק, ולכן נפטור אותו מברית מילה; סביר להניח כי האישה רואה מחמת תשמיש, ולכן בעלה יאלץ לגרשה. בדומה לכך סביר להניח, כפי שהסבירו הרופאים, והדבר נשנה מספר פעמים, שהחלב של האישה הנדונה רעכלה מסוכן לתינוקות. אף שהידע הרפואי אינו ודאי ואין סומכים עליו, אנו מוכנים להתחשב בו, לקבל אותו כהסבר סביר למצב ולפעול לפיו.

בנוסף הציע ר' יהונתן דרך נוספת להתייחסות אל הידע הרפואי:

הוכחה שאף רש"י סבר כר"ת. הטענה של ר' יהונתן שיש לפסוק כר"ת עמדה בניגוד לדברי ר' שמואל שיש לפסוק כר' שמשון. הפסיקה כר"ת מוכיחה שאמנם אומרים 'לא פלוג' במצב של מינקת חברו. מהלך נוסף שר' יהונתן נקט בתשובתו הוא יישוב פסיקת הרמב"ם בעניין [הלכות גרושין פרק י"א הל' כ"ה]. בניגוד לעולה מן הסוגיה, פסק הרמב"ם שהסיבה לתקנה היא בנימוק אחר (דחסה), נימוק שהוא אינדיפרנטי למצבה הכלכלי של האלמנה. אף מפסיקת הרמב"ם עולה ששיטת ר' שמואל, שניתן להסתמך על מצבה הכלכלי של האלמנה על מנת להקל עליה, איננה נכונה, ור' יהונתן ביקש לאשש את שיטת הרמב"ם ולהסביר כיצד היא מתיישבת בסוגיה.

שתי שיטות אלו הן שיטות המרחיבות את תקנת מינקת חברו ומבססות את העיקרון של 'לא פלוג' בתקנה זו.

¹³¹ אפשטיין, אור השנים, עמ' ל"ט.

¹³² ראו שולחן ערוך, יורה דעה סי' קפ"ז סע' א'.

ושנית כי לא סמכינן ארופאים להקל אבל לא להחמיר ודאי סמכינן [...] ואם כן כאשר תרצה האשה זו להניק ולדה, הרי ודאי צריכים לחוש עכ"פ לדברי הרופאים כי ספק נפשות, ולא יהי אלא ספק רחוק, צריכים אנו לחוש, ומכל שכן בספק קרוב ולגזור עליה לבל תניק.¹³³

דרך נוספת להבנות את ההתייחסות ההלכתית לידע הרפואי היא להתייחס אליו כאל ספק. הידע הרפואי הוא אפשרות בלבד, ומן הסיבה הזאת אנו נחשוש לאפשרות הזו כאשר יש צורך להחמיר לפיה, אך לא נקל על פיה. לכן במקרה הנדון יש צורך להחמיר ולאסור על האישה להניק את התינוק, ומשום כך ניתן להתיר לה להינשא, שכן לא ייתכן שמצד אחד נאסור עליה להניק, ומצד שני נאסור עליה להינשא כי היא מניקה, והרי זה "כשני הפכים בנושא אחד ודרכיה דרכי נעם וח"ו לומר היום אסורה אתה להניק ולמחר נימא אל תנסב כדי שתניקי דבר זה אין לו שחר."¹³⁴

שתי תשובות – מגמות שונות

בתשובה זו ששלח ר' יהונתן לרב אפשטיין, ר' יהונתן כמעט שלא התייחס לתשובה הקודמת ששלח פחות משנה קודם לכן לר' עקיבא אייגר, וכלל לא הזכיר את הפקפוק שהיה לו בדברי הרופאים. להפך, בדומה לרד"א הבנה ר' יהונתן את דברי הרופאים כבסיס שעליו ניתן לפתח רעיונות הלכתיים, כגון חזקות וספקות.

נראה שההבדל בין התשובות נובע מהמגמות השונות של ר' יהונתן בכל אחת מהן. בתשובה לשאלת ר' עקיבא אייגר, שבה לא נשאל ר' יהונתן כלל על אודות מינקת עם חלב ארסי, הוא התייחס לעניין זה בעקבות חששו של ר' עקיבא שמא יש להחמיר כדעת רא"ב. ר' יהונתן השיב לו שמצד אחד אין להחמיר כרא"ב, אך מן הצד השני הסביר ר' יהונתן מניין נובעת עמדת רבו רא"ב וביקש להצדיק אותה. לעומת זאת, בתשובה לר' אריה ליב השקיע ר' יהונתן את עיקר דבריו בהתנגדות לעמדת ר' שמואל.

נראה שר' יהונתן זיהה בעייתיות גדולה בשיטת ר' שמואל ובדרכו ההלכתית, שמשמעויותיה חורגות מהשאלה הספציפית הנדונה ונוגעות לתפיסות רחבות ביחס לגזרות חכמים. ואכן בתשובה הראשונה של ר' יהונתן שנשלחה לר' שמואל, דחה ר' יהונתן את דברי ר' שמואל ואסר על האלמנה להינשא. בתשובתו לר' אריה ליב, המשיך ר' יהונתן להחזיק בעמדתו שדברי ר' שמואל אינם רלוונטיים וכתב כנגדם, אך באשר להיתר האלמנה, הוא הסתמך על כך שחלבה ארסי ואסור לה להניק את ילדיה.

אין בדברי ר' יהונתן בתשובתו השנייה שינוי עמדה כלפי ידע רפואי. לאורך כל הדרך התייחס ר' יהונתן לידע רפואי כידע בלתי אמין שיש להטיל בו ספק. על הפוסק מוטלת האחריות לקבוע כיצד לפענח את הידע הרפואי לתוך המערכת ההלכתית. ישנם מקרים שבהם הפוסק מקבל את הידע הרפואי ומשתמש

¹³³ אפשטיין, אור השנים, עמ' ל"ט.

¹³⁴ אפשטיין, אור השנים, עמ' ל"ט. כדאי לציין ששני המבנים ההלכתיים הללו – חזקה וספק – הועלו כבר במהלך הדיון הקודם על ידי רד"א, וראו לעיל בדברינו על אודות תשובתו. בשתי התשובות לא הזכיר ר' יהונתן כלל את רד"א ואת תשובתו. בנוסף יש לציין, שתשובת רד"א לא נדפסה עד המאה העשרים, ועל מנת לקרוא את התשובה היה על ר' יהונתן לקרוא את כתב-היד של התשובה. אולם מצד שני, הדמיון בין דברי ר' יהונתן לדברי רד"א והשימוש במבנים הלכתיים דומים בהסתמכות על דברי רופאים מצביעים על האפשרות שר' יהונתן אמנם הכיר את דברי רד"א וביקש להסתמך עליו בשתיקה.

במנגנונים הלכתיים על מנת להתייחס אליו כאל ידע ודאי, וישנם מקרים שבהם אין הוא מקבל את הידע הרפואי ומבקש לבחון אותו, כמו בדוגמה של הטלת הקליפות האדומות למים.

הנקודה הייחודית אצל ר' יהונתן, שלא נמצאה בדברי פוסקים אחרים שדבריהם נדונו בפרק הזה, היא היומרה שלו לבקר את הידע הרפואי עצמו. הוא סבר שעל תלמיד חכם להשתלם בידע רפואי ולהגיע לרמת ידע גבוהה יותר מאשר הידע הקיים אצל רופאים. לאור תביעה זו מתלמידי חכמים העריך ר' יהונתן כי הוא עצמו הגיע ליכולת כזו, ואף נטל רשות לעצמו לבקר את הידע הרפואי ולהציע תאוריות משלו בנוגע למצבים רפואיים מסוימים.

גוף האדם על פי ר' יהונתן

בפרק הקודם נדונה עמדתו של ר' יהונתן בעניין מינקת שחלבה ארסי. לדבריו, העמדה הרפואית בנדון מקורה בטעות, שכן "הרופאים שהעידו באשה הנ"ל [...] שקר דברו בזדון לבב כי מהרסים לימודי טבעיות".¹ מהם אותם "לימודי טבעיות" שעליהם התבסס ר' יהונתן בדבריו? מניין נבע הידע המדעי של ר' יהונתן שעליו נשען כשהתנגד לעמדה הרפואית?

על מנת להשיב לשאלות אלה נרחיב את היריעה ונבחן את התפיסה האנטומית של ר' יהונתן – כיצד הוא הבין את גוף האדם, את תפקודו ואת המערכות הפנימיות שלו, וכיצד התפיסה האנטומית של ר' יהונתן התבטאה בהקשרים שונים לאורך ויכוחים ופולמוסים שלקח בהם חלק. כמו כן נעמוד על המשמעויות הרוחניות-תאולוגיות שהעניק ר' יהונתן לדרך תפיסתו את גוף האדם.

כרקע לדברים נערוך סקירה קצרה של ההתפתחויות בתחום הרפואי בראשית העת החדשה.

את הידע הרפואי ניתן לחלק לשתי קטגוריות: התאוריה של טיפול הרפואי – הפרקטיקה, והתאוריה של המבנה הפנימי והתפקודי של גוף האדם – האנטומיה.

הפרקטיקה הרפואית המרכזית ששלטה באירופה ובאגן הים התיכון החל מהעת העתיקה ובמהלך כל ימי הביניים יוחסה יותר מכל לאדם אחד – גאלנוס (129–200 לסה"נ לערך). על פי התפיסה המדיוואלית, הרופא הגדול שקדם לגאלנוס היה היפוקראטס (460–377 לפנה"ס לערך), והתאוריה של גאלנוס, שהיו בה כמובן חידושים רבים, נבעה בעיקר מהכתבים ההיפוקראטיים² שהיו לפניו ומכתבי אריסטו. התאוריה של הפרקטיקה הגאלנית מבוססת על חלוקת נוזלי הגוף לארבעה סוגי ליחות ותפיסת הגורמים למחלות כחוסר איזון בין הליחות.³ הקזת דם ודיאטות שונות, כפרקטיקות שנועדו להשיג איזון גופני, היוו את עמוד השדרה של הפרקטיקה הרפואית.

התאוריה האנטומית של גאלנוס תיארה את המערכת הפנימית של גוף האדם כמערכת בעלת שלושה מוקדים: הכבד, הלב והמוח. תפקיד הכבד לייצר את הדם ולהוסיף לו 'איכות צמחית' (vegetative spirits) של גדילה ותזונה. הדם נע מהכבד אל הלב ושם מתחלק לשני חלקים – חלק מהדם עובר אל המערכת הוורידית, שם הוא מתפזר באברים. החלק השני של הדם מגיע לחלל השמאלי של הלב דרך חורים שהניחו שקיימים בין שני חדרי הלב, ומקבל שם תוספת של 'איכות חיונית' (vital spirits). מערכת העורקים מובילה את הדם מהצד השמאלי של הלב למוח, שם הדם מקבל 'איכות בהמית-חייתית' (animal spirits), ומשם שוב באמצעות מערכת העורקים הוא מתפזר בגוף. לפיכך ללב יש תפקיד משמעותי ביותר, הוא מוסיף רוח חיונית לדם ובעצם מתפקד כמקור החיוניות של האדם. הדם נע אם כן בגוף בשתי מערכות נפרדות – המערכת של הוורידים שמתחילה מהכבד והמערכת של

¹ בני אהובה, עמ' רצ"ח.

² בניגוד לכתבי גאלנוס המיוחסים לו באופן ברור, הכתבים ההיפוקראטיים אינם מיוחסים באופן ברור להיפוקראטס, אלא מהווים תוצרים שלו ושל תלמידיו. פורטר, רפואה, עמ' 55–56.

³ על התאוריה ההומוראלית מבית מדרשו של גאלנוס, ראו בקצרה: ביינום, היסטוריה, עמ' 10–18.

העורקים שמרכזה בלב. על פי תאוריה זו, הדם אינו חוזר אל הלב אלא מתחלק לאברים ונבלע בהם, והכבד מייצר דם נוסף.⁴

תפיסה זו הייתה התפיסה הרפואית השלטת לאורך כל ימי הביניים. היא קיבלה חיזוק משמעותי מספר הקנון של איבן סינא שהתבסס אף הוא על גאלנוס והיווה ספר לימוד בסיסי בלימודי הרפואה.⁵ כאמור בפרק הקודם, בשנת 1543 נדפס ספרו של וסאליוס ובו ניתוח אנטומי מפורט של גוף האדם. הוא מנה בספרו טעויות רבות של גאלנוס והביע חוסר אמון בתפיסותיו הרפואיות. אולם בסופו של דבר, גם וסאליוס חשב ופעל בתוך מסגרת החשיבה הגאלנית ובתוך התיאור המקובל של המערכת האנטומית של גוף האדם.⁶

פעולת הלב ומחזור הדם

שינוי משמעותי נוסף בתחום האנטומיה החל בשנת 1628 שבה נדפס ספרו של ויליאם הארווי (William Harvey) (1578–1657) 'חקירה אנטומית על תנועת הלב והדם בבעלי חיים' (Exercitatio Anatomica de Motu Cordis et Sanguinis in Animalibus). בספר תיאר הארווי את מחזור הדם באופן שונה לחלוטין מהתיאור שהיה מקובל עד כה. לדבריו, המערכות של הוורידים והעורקים הן בעצם מערכת מחזורית אחת ולא שתי מערכות נפרדות – הדם זורם בעורקים מהלב אל האברים וחוזר אל הלב דרך הוורידים.

על אף שתגליותיו של הארווי פרצו את הדרך לשינוי משמעותי בכל התפיסה האנטומית, הארווי עצמו פעל עדיין במובנים מסוימים בתוך הפרדיגמה ולא פרץ אותה.⁷ בספרו על אודות הארווי ודקארט,⁸ טען תומס פוקס (Thomas Fuchs) ששינוי משמעותי יותר בתפיסה האנטומית של הגוף התרחש רק בכתבים של דקארט, במאמר על המתודה⁹ שהתפרסם כ-10 שנים לאחר פרסום ספרו של הארווי וכן בספרים נוספים של דקארט שעסקו בגוף האדם.¹⁰ הארווי אמנם תיאר באופן חדש לחלוטין את תפקידו של הלב במחזור הדם, אך מבחינת תפקיד הלב בגוף, הארווי לא התקדם לכלל חשיבה מחודשת. לפי

⁴ ישנם ניואנסים שונים בתיאור המערכת האנטומית על פי גאלנוס. הסקירה כאן מתבססת בעיקר על פורטר, רפואה, עמ' 73–77.

⁵ בדברים אלה אין התייחסות לשינויים שפאראצלסוס (Paracelsus) (1493/94–1541) ותלמידיו הנהיגו בתפיסות הרפואיות. אמנם פאראצלסוס הציג תפיסות רפואיות חדשות ושונות לחלוטין מהתפיסה הגאלנית, אך תלמידיו נטו לתפיסה הגאלנית במובן התאורטי, למרות שבממד המעשי, בעיקר בתחום הרוקחות, הם אמנם פיתחו תרופות חדשות.

על אודות פאראצלסוס והתאוריות הרפואיות שלו ראו מורן, זיקוק, עמ' 70–79. וכן: פורטר, רפואה, עמ' 201–205.

על אודות ממשכיו של פאראצלסוס ויחסם לתאוריה הגאלנית ראו סונדקר, רוקחות, עמ' 39–45. וראו לעיל בפרק 3 הערה 24.

⁶ פורטר, רפואה, עמ' 178–181.

⁷ אמנם פוקס, מכניזציה, עמ' 33–34, טען שהתפיסה של הארווי הייתה אריסטוטלית יותר מאשר גאלנית, ועמד על ההבחנות ביניהן, אך עדיין תפיסה זו לא חרגה מהפרדיגמה המקובלת באופן כה קיצוני כפי שחרג ממנה דקארט.

⁸ פוקס, מכניזציה, זוהי הטענה הכללית לאורך הספר, אך ראו באופן ממוקד עמ' 12–15.

⁹ בפרק ה' של המאמר על המתודה תיאר דקארט את מחזור הדם ואת הניתוחים שעשה לאברים פנימיים של בעלי חיים.

¹⁰ כתבי דקארט המתייחסים לגוף האדם הם: א. דקארט, מאמר על המתודה, פרק ה' נדפס לראשונה בצרפתית בשנת 1637 ובלטינית בשנת 1644. ב. דקארט, רגשות הנפש (Passions of the Soul), נדפס לראשונה בצרפתית בשנת 1649. ג. דקארט, מסכת על האדם (Treatise on Man), נדפס לראשונה בלטינית בשנת 1662 ובצרפתית בשנת 1664. ד. דקארט, תיאור של גוף האדם (Description of the Human Body), נדפס לראשונה בלטינית בשנת 1662 יחד עם המסכת על האדם'.

הארווי, תפקידו של הדם הוא לשאת בתוכו חום, חיוניות ו'רוח' לכלל הגוף. לדבריו, כפי שהשמש מסתובבת סביב העולם, מחממת ומחיה אותו, אף הדם מסתובב בגוף האדם, מחמם ומחיה אותו. הדם 'רוצה' לחזור אל הלב, ותפקידו של הדופק הוא 'לגרש' את הדם אל האברים.¹¹ על פי הארווי הלב נשאר כמקור החיוניות בגוף האדם.

דקארט היה הראשון שייחס לגוף האדם איכויות מכניות והתייחס אל הלב, כמו אל שאר מנגנוני הגוף, כאל מנגנון מכני בלבד ללא שימוש במושגים אנימטיים וטלאולוגיים, כגון 'רצון' של הדם וכדומה. תנועת הדם בגוף איננה מקבילה לדעתו לתנועת גרמי השמיים (במובנה האריסטוטלי) אלא לתנועה פיזיקלית של עצמים דוממים.¹² תפקיד הדם הוא להוביל חלקיקי מזון וחום לאברים על מנת להזין אותם ולהביא לצמיחתם התקינה.¹³ בסופו של דבר, תפקידו של דקארט בהובלת שינוי התפיסה ביחס לגוף האדם גדול מכפי שמקובל לתאר.¹⁴ אצל דקארט הלב הוא בוודאי מרכיב חשוב וחיוני בגוף האדם, אך אין הוא 'מקור החיים' – אין הוא יוצר החיים אלא רק מאפשר באופן מכני לדם לזרום בגוף האדם ולשאת עמו מזון ואנרגיה לאברים.

בניגוד ל'מאמר' שבו הזכיר את הארווי במשפט אחד,¹⁵ בספרו 'תיאור של גוף האדם' (La description du corps humain) ערך דקארט ויכוח עם הארווי.¹⁶ בפרק השני של הספר ביקש דקארט להוכיח את צדקת עמדותיו לעומת טענותיו של הארווי. ההבדל המשמעותי בין הארווי לדקארט בעניין מחזור הדם הוא בהסבר של תנועת הדם עצמה. הארווי חשב שהתנועה של הדם נובעת מהלב. ההתכווצות של הלב מניעה את הדם ונותנת לו כוח להגיע עד לאברים המרוחקים ביותר.¹⁷ בניגוד לעמדה זו הסביר דקארט שהלב הוא פסיבי, ומה שיוצר את התנועה הוא הדם עצמו. לדבריו, הדם מגיע אל הלב ובשל חום הלב, הדם מתנפח עד שאין לו מקום בלב, והוא פורץ החוצה דרך השסתומים אל העורקים.¹⁸ ההתכווצות של הלב היא פעולה פסיבית שבה הלב מתרוקן מהדם, ואין היא פעולה אקטיבית של יצירת לחץ על הדם.

למרות חשיבותן, תגליותיהם של דקארט והארווי בתחום האנטומיה לא השפיעו באופן מדי על הפרקטיקה הרפואית.¹⁹ הרופאים המקצועיים המשיכו לחשוב במסגרות החשיבה הגאלניות והמשיכו לטפל בחולים באמצעות הקזת דם על מנת להגיע לאיזון בין הליחות השונות. התפיסות החדשות של גוף האדם תפסו מקום משמעותי כפרקטיקה רפואית רק במאה התשע-עשרה.²⁰

¹¹ פוקס, מכניזציה, עמ' 83–86.

¹² פוקס, מכניזציה, עמ' 122.

¹³ דקארט, תיאור של גוף האדם, עמ' 182–183.

¹⁴ פוקס, מכניזציה, עמ' 1–3.

¹⁵ מאמר על המתודה, עמ' 80: "מה שכבר נכתב על ידי רופא אנגלי שראוי לשבחו על כי שבר את הקרח במקום זה והיה הראשון שלימד כי ישנם מעברים קטנים בקצות העורקים והדם מגיע אליהם מן הלב נכנס דרכם לענפים הקטנים של הוורידים ודרכם ישוב מיד אל הלב..."

¹⁶ דקארט, תיאור של גוף האדם, עמ' 179–182.

¹⁷ פוקס, מכניזציה, עמ' 51–53.

¹⁸ דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 79.

¹⁹ פורטר, רפואה, עמ' 173.

²⁰ ראו להלן עמ' 113 אודות הקזת דם כפרקטיקה רפואית.

הגישה המכניסטית

בכתביו המתייחסים לגוף האדם, מבנהו ותפקודו נקט דקארט גישה חדשה לחלוטין בהשוואה לתיאורים שכתבו הרופאים והמדענים שקדמו לו. כפי שהוזכר לעיל, דקארט החזיק בעמדה מכניסטית המתייחסת לגופם של בעלי החיים ושל האדם כאל מכונה המתפקדת בכוחות עצמה ללא רעיונות 'אנימטיים' ששמו דגש על מקומה של הנפש בתפקודו של גוף האדם. לדברי דקארט, אין צורך במושג 'הנפש' על מנת להסביר את התפקוד הבסיסי של גוף האדם.²¹

דקארט הציע דימויים מכניים לגוף האדם,²² והבולטים שבהם היו השעון²³ והאוטומט המכני.²⁴ תפקידם של הדימויים הללו היה להסביר כיצד גוף האדם יכול לנוע 'מעצמו' ללא צורך בנפש שתסביר את התנועה והחיות של גוף האדם. אמנם הדימוי של גוף האדם לשעון הופיע כבר בתקופות מוקדמות יותר,²⁶ אך דקארט היה הראשון שביקש לפתח את האנלוגיה הזו כבסיס לתיאור מדעי מפורט של גוף האדם, ובעקבותיו הפך דימוי זה לרווח ביותר.²⁷

על פי דקארט, נפש האדם היא ישות נפרדת מגוף האדם. מערכת היחסים בין הגוף והנפש כמערכות נפרדות יצרה בעיה שההתמודדות עמה נמשכה לאורך שנים רבות ונקראת בעיית הגוף-נפש (mind-body problem). הדיון בעניין זה עסק בשאלה הנובעת מההנחה שהגוף והנפש הם ישויות נפרדות – כיצד יש להבין את הקשר ואת ההשפעות ההדדיות שבין שתיהן.²⁸

השינויים בעולם הרפואה

כפי שעולה מכתביו, ר' יהונתן היה מודע לדיונים ולמחלוקות בתחום האנטומיה. במספר מקומות הוא התייחס במפורש לכך שעולם הידע הרפואי והאנטומי עבר שינויים ואיננו כפי שהיה.

בשנת תס"ט התעורר פולמוס הלכתי רחב בעניין תרנגולת בלי לב.

מעשה בריבה אחת שפתחה בטן תרנגולת להוציא בני מעיה בשפת השלחן. וחתול אחד עומד למטה אצלה, עומד ומצפה לאכול ממה שיפול ארצה. ואמרה הריבה שלא מצאה לב בתרנגולת.²⁹

²¹ עניין זה נדון רבות במחקר. להלן המקורות שהשתמשתי בהם בעבודה:

פוקס, מכניזציה, 125–122; גוקרוגר, העולם, עמ' XXIII–XXVI; מאיר, סמכות וחופש, עמ' 62–67. למקורות נוספים ראו שייפין, המהפכה המדעית, עמ' 209–210.

²² עצם השימוש בדימויים ככלי להסבר ולתיאור מדעי לא היה מקובל לפני דקארט ונחשב כלא מדויק. בעקבות השימוש הרווח של דקארט בדימויים מכניים, הפך השימוש בדימויים בכלל ובדימויים מכניים בפרט לשימוש מקובל והסבר מדעי לגיטימי. ראו מאיר, סמכות וחופש, עמ' 61–62.

²³ דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 80.

²⁴ דקארט, מסכת על האדם, עמ' 99. וכן דקארט, רגשות הנפש, סעיף 6 עמ' 29, שם מופיעים גם דימוי השעון וגם האוטומט המכני.

²⁵ ההבחנה בין השעון לאוטומט איננה חדה, ויש לשים לב כי בני התקופה לא הבחינו ביניהם באופן חד-משמעי. אוטו מאיר הסביר בספרו שהשעונים והאוטומטים היו בעצם מושג אחד. לדבריו, במילונים מהמאה השש-עשרה עד המאה השמונה-עשרה השעון הוא תת-סעיף בתוך הקטגוריה של אוטומטים. ראו מאיר, סמכות וחופש, עמ' 21.

²⁶ ראו מאיר, סמכות וחופש, עמ' 45–46.

²⁷ לדימוי של גוף האדם למכונה ישנן כמובן השלכות רבות על כל התפיסה של האדם, ראו כהנא, דת ומדע, עמ' 39–46.

²⁸ לתיאור קצר של ההתמודדויות עם בעיה זו ראו לנון, מורשת דקארט, עמ' 471–473.

²⁹ שו"ת חכם צבי, סי' ע"ד.

מקרה זה עורר ויכוח רחב מכיוון שבניגוד לפסיקת השולחן ערוך שתרנגולת זו היא טרפה, טען החכם צבי כי לא תיתכן מציאות של תרנגולת שחיה ללא לב, ולכן אין ספק שהיה לתרנגולת לב והוא נפל (ואולי נאכל על ידי החתול), והתרנגולת כשרה. תשובת החכ"צ עוררה פולמוס רחב שהביא לכך שבסופו של דבר עזב החכ"צ את תפקידו כרבן של קהילות אה"ו ועבר לאמסטרדם.³⁰

בספר 'כרתי ופלת' שנכתב בשנות החמישים והשישים של המאה השמונה-עשרה, כארבעים שנה ויותר לאחר האירוע והפולמוס, ביקש ר' יהונתן להגיב ולהתנגד לעמדת החכ"צ. הבעייתיות שזיהה ר' יהונתן בעמדת החכ"צ היא הסתמכותו המופלגת על "השכלת הטבע ומציאות":

רק בנוי לדעתו על פי השכלת הטבע ומציאות שלא יצויר לבעל חי להיות חי בהעדר הלב וכי

זהו הכחשת הקבלה והתורה.³¹

עמדת החכ"צ נסמכה על הידע המדעי שנחשב בעיניו כתקף כנגד "הקבלה והתורה". לעומתו ביקש ר' יהונתן לבסס את הידע התורני כידע בעל תקפות גבוהה יותר: "עד שנימא שיבטל אלף עדים ואות אחת מהתורה לא יבוטל".

הוויכוח על התרנגולת בלי לב הציב שוב את ר' יהונתן והחכ"צ משני צידי המתרס כמו בוויכוח על המיניקת שחלבה ארסי. גם במקרה זה כמו במקרה הקודם נשען החכ"צ לחלוטין על ידע מדעי חדש וראה בו ידע מוסמך. גם במקרה של התרנגולת כמו במקרה של המיניקת התנגד ר' יהונתן להסתמכות יתרה על ידע מדעי, כי לדעתו הידע הזה הוא בעייתי.

הסיבה שלא ניתן להתבסס על הידע המדעי כאשר הוא מתנגש עם המקורות התורניים היא ההשתנות המובנית והתמידית של "יסודת חכמי הטבע":

ובפרט יסודת חכמי טבע בנוי על פי נסיון, היום היתה הסכמה כך, וכאשר באו אנשים שראו

ההיפוך אף הם נזרו אחור מהסכמתם ועשו כלל אחר.³²

חכמת הטבע מיוסדת על "נסיון" לעומת הידע התורני שנמסר במסורת ועבר בקבלה. השינויים העוברים על הידע המדעי הם אימננטיים, מפני שלידע זה אין קנון ואין ספר שממנו ניתן להסיק מסקנות. המעבר למדע אקספרימנטלי שאינו תלוי בכתבי אריסטו הפך את חכמת הטבע לחכמה ללא צד יציב ומוסכם שניתן להתבסס עליו, ולכן היא נדונה לשינוי. לעומתה, הידע התורני מתבסס על קבלה ומסורת, והן מהוות יסוד יציב המונע שינויים ותהפוכות בחוקי התורה.

ר' יהונתן ביקש להדגים את ההשתנות וחוסר היציבות של חוכמת הטבע וכתב:

וכן תמיד, עד כי עכשיו על ידי נסיון, בזה נסוגו אחור ממש מכל הנחת גלינוס ארסט"ו

וכדומה יבחרו הנחות ויסודות חדשים, אם כן איך בשביל יסודת טבע מציאות, נכחיש העדים

ונתיר איסור טריפה וספק שלה.³³

³⁰ נושא זה נידון בהרחבה מרובה אצל כהנא, דת ומדע, בעיקר עמ' 66–98, והקורא יוכל לבקשו משם.

³¹ פלתי, סי' מ' סע' ד'.

³² פלתי, שם.

³³ פלתי, שם. ראו ניתוח נוסף של פסקה זו, כהנא, דת ומדע, עמ' 158–159.

חכמת הטבע נסוגה מהנחות היסוד של אריסטו וגאלנוס³⁴ "על ידי נסיון", לאור ניסויים חדשים, ובחרה בהנחות יסוד חדשות המסבירות באופן שונה לחלוטין את הטבע והמציאות. חכמה כזו איננה יסוד יציב מספיק על מנת לבסס עליו תחומים הלכתיים כהלכות טרפות לדוגמה:

מה שמקובל בידינו ומסורת הלכה למשה מסיני שטרפיה אינה חיה י"ב חודש, ואפילו חוקות שמים וארץ אינם יכולים להכחישו ולנתק מוסרות התורה של בעל פה, ואם תאמר כן הרי אתה עוקר דבר תורה.³⁵

חוקות שמים וארץ – חוקי הטבע – אינם יכולים לעקור דבר מהתורה, שכן התורה היא היסוד היציב, בניגוד לחוקי הטבע שבעיני ר' יהונתן ובחוויה שלו מתפקדים כיסוד משתנה.

ר' יהונתן בחר להציב מול החכ"צ עמדה השוללת את הידע המדעי כמקור לוודאות. שלילת הידע המדעי בעיניו לא נבעה משלילה גורפת של "חכמת האומות" או של "חכמת אריסטו"³⁶ אלא דווקא מתוך היכרות עם המתרחש בשדה המדע בתקופתו. חוסר היציבות וההשתנות המתמדת שר' יהונתן זיהה בידע המדעי הן הסיבה שאין להסתמך על ידע זה כידע מוחלט.

אין ספק שר' יהונתן לא זנח לחלוטין את היסודות הגאלניים, והם שימשו בידיו כאופציה פרשנית וראלית.³⁷ להלן יוצגו הדיונים שבהם השתמש ר' יהונתן דווקא בידע מדעי חדש וסטה אף הוא מהתאוריה הגאלנית. בהמשך הדברים נבקש להראות כי ההתרחקות הנזכרת מגאלנוס ואריסטו היא בעצם המעבר לתאוריות קרטזיאניות שר' יהונתן הכיר היטב ויישם בדיוניו ההלכתיים ובדרשותיו.

גוף האדם כמכונה/שעון

כפי שנזכר לעיל, דקארט הוביל את החשיבה המבקשת לראות בגוף האדם מכונה שפועלת בדומה למנגנון של שעון. הדימוי של גוף האדם כשעון נזכר בדרשה שדרש ר' יהונתן במיץ בשנת תק"ו (1746).³⁸ כדי להעריך את החידוש שבדברי ר' יהונתן, נביא תחילה את דברי הרמב"ן בעניין ההכרחיות של המוות, ובהמשך נוכל לעמוד על דברי ר' יהונתן:

ועל דעת אנשי הטבע היה האדם מעותד למיתה מתחלת היצירה מפני היותו מורכב [...]. ועל דעת רבותינו אלמלא שחטא לא מת לעולם, כי הנשמה העליונית נותנת לו חיים לעד, והחפץ האלהי אשר בו בעת היצירה יהיה דבק בו תמיד, והוא יקיים אותו לעד, כמו שפירשתי במלת 'וירא אלהים כי טוב'. ודע כי אין ההרכבה מורה על ההפסד אלא לדעת קטני אמנה כי הבריאה

³⁴ בהתייחסותו לאריסטו בפסקה, סביר להניח שר' יהונתן התכוון לשינויים בתחום הבנת גוף האדם, הרפואה והאנטומיה, אך ייתכן שכונתו לתחומים אחרים, כגון הפיזיקה והאסטרונומיה, שגם בהם המדענים נסוגו אחר ממש' מהידע האריסטוטלי ובחרו יסודות חדשים לחלוטין.

³⁵ פלתי, שם. דברי ר' יהונתן כאן מבוססים על שיטת הרשב"א בעניין. ראו את דבריו המובאים להלן עמ' 122.
³⁶ דוגמה ליחס השולל את חכמת הטבע עצמה רק מכיוון שהיא נובעת מכתבי אריסטו ניתן לראות בדברי ר' יעקב ריישר שהובאו בפרק 3 הערה 58.

³⁷ ניתן למצוא התייחסויות של ר' יהונתן לתאוריית ארבע הליחות הגאלנית, לדוגמה: יערות דבש, חלק א' עמ' קד, עמ' רמ"ו, עמ' רנ"ד; חלק ב' עמ' רנ"א ועוד.

³⁸ יערות דבש, חלק א' דרוש י"ב. על אף שכותרת הדרשה היא 'חורף שנת תק"ו', היא נמסרה ככל הנראה לא לפני ניסן תק"ו. בדרשה נכלל הספד על ר' אברהם פסלבורג שנפטר בכ"ו באדר תק"ו. ראו: לבין, גל-עד, סע' 34, עמ' 15.

היא בחיוב. אבל לדעת אנשי האמונה האומרים כי העולם מחודש בחפץ אלוהי פשוט, גם הקיום יהיה בו לעד כל ימי החפץ. וזה אמת ברור.³⁹

הרמב"ן טען שהשאלה אם המוות הוא עניין טבעי והכרחי לאדם עומדת במוקד הוויכוח בין "אנשי הטבע" לבין "רבותינו". אנשי הטבע סבורים שמכיוון שהאדם מורכב מיסודות סופו למות, מפני שסוף היסודות להתפרק ולחזור למקורם. לעומת עמדה זו, "דעת רבותינו" היא שלולא החטא הקדמון לא הייתה מיתה בעולם.⁴⁰ הנשמה שבאדם חיה לעולם, ולכן הייתה מעניקה חיים נצחיים לגוף שבתוכו היא שוכנת. לדעת הסוברים כי העולם נברא בחפץ אלוהי אין סיבה להניח שהמוות הוא הכרחי, אלא ודאי הוא נובע מהחטא הקדמון בלבד.

הרמב"ן יצר מערכת שבה ההסתכלות על המוות מתחלקת בין מצב טבעי הנובע מהתפרקות היסודות המהווים את האדם לבין הסתכלות על כלל הבריאה כעל מצב חוץ-טבעי שבו הכול אפשרי מלכתחילה, כולל חיי נצח.

בדרשתו הציע ר' יהונתן להסתכל על המוות באופן אחר:

והענין כי כבר אמרו טבעיים כי המיתה מוכרחת והוא כי כל דבר שהוא בהכרח סופו לבטל המכריח וחוזר למקומו כאשר תכוף ברזל בתכלית עקמימות סופו להתפשט ולחזור מעקימתו וכן אם תזרוק אבן בהכרח למעלה בכח לא ינוח שם ויחזור למקומו וכן בכלי שעות שבנוי על דבר המכריח הוא עקימות הברזל שקורין קולמוס כלי שעה סוף להתפשט וינוח ואם הקולמוס הוא גדול ומעוקם הרבה ושוהה להתפשט יהיה הכלי שעה מתנועע זמן רב אבל עכ"פ סופו לנוח.⁴¹

ר' יהונתן לא טען כאן שגוף האדם מורכב מארבעת היסודות, אלא ביקש להמחיש את הסופיות של חיי האדם בדימוי 'מודרני' יותר – דימוי השעון. ה"טבעיים" אמרו כי "המיתה מוכרחת", הכרחית, בדרך הטבע, אך ההסבר או הדימוי שממחיש את העניין איננו ארבעת היסודות והתפרקותם אלא הסבר מכני – גוף שהנוע על ידי גוף אחר יסיים את תנועתו כאשר האנרגיה שהניעה אותו תסתיים. ר' יהונתן הביא לכך שלוש דוגמאות: זריקת אבן כלפי מעלה, עיקום של ברזל ומתיחת הקפיץ בשעון. בשלוש הדוגמאות הללו מדובר על אנרגיה שכאשר היא מסתיימת הפעולה חוזרת למצב מנוחה. אמנם השעון פועל זמן רב לאחר מתיחת הקפיץ אך גם הוא סופו לנוח. מדוע אפוא לא תיתכן אנרגיה שאיננה מסתיימת? כאן עבר ר' יהונתן לשלב נוסף בטיעונו:

וכמה מתנות אשר נדרו שרי מדינות למי שיעשה כלי בתנועה תמידית⁴² שקורין **מאדם פערפעטום** ונלאו ולא יכלו כי כל דבר המכריח סופו לנוח ואין דבר המוכרח המתמיד.⁴³

³⁹ פירוש רמב"ן על התורה, בראשית ב', י"ז.

⁴⁰ כך עולה לכאורה מסוגיית הגמרא:

אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, מפני מה קנסת מיתה על אדם הראשון? אמר להם: מצוה קלה צויתיו ועבר עליה [מסכת שבת דף נ"ה, עמ' ב].

⁴¹ יערות דבש, חלק א' עמ' רל"ה.

⁴² ראו: שפר, תנועה נצחית: "Rumours from Vienna in 1713 that the Emperor had promised a huge reward to his court engineer to build a perpetual-motion machine." (p. 166)

⁴³ יערות דבש, חלק א' עמ' רל"ו.

ר' יהונתן הזכיר כאן את ה"מאדם פערפעטום" (perpetuum mobile) – 'מכונת תנועה נצחית' המסוגלת לייצר מספיק אנרגיה על מנת להניע את עצמה.

הנושא של התנועה הנצחית העסיק רבות את המלומדים האירופאים בראשית המאה השמונה-עשרה. העניין בה התעורר מחדש בעקבות טענתו של ג'והאן בסלר (Johann Bessler) המכונה 'אורפיראוס' (Orffyreus) (1745–1680) שהצליח לבנות מכונת תנועה נצחית. בין השנים 1721–1715 טען אורפיראוס שהצליח לייצר מספר מכונות כאלו ואף הדגים את יכולותיהן בפני אנשי מדע וסוחרים רבים שביקשו לחזות בפלא. מדענים מהשורה הראשונה באירופה ראו את המכשיר, ואם כי היו ספקנים לגביו, לא שללו לחלוטין את היתכנותו.⁴⁴

על אף טענותיו של אורפיראוס, סבר ר' יהונתן שבניית מכונת תנועה נצחית היא בלתי אפשרית "כי כל דבר המכריח סופו לנוח". לדבריו, חוסר ההצלחה לייצר מכונת תנועה נצחית יוכיח שהמוות הכרחי:

ומזה שפטו כל המחקרים כי היות אדם כמו כלי שעה כאשר יתמו חום השרשי וחום הטבעי שהם העושים תנועת אדם כקולמוס בכלי שעה כאשר ינוח מלנוע ינוח וימות.⁴⁵

דימוי המכונה והשעון הביא את "כל המחקרים" למסקנה בדבר הטבעיות וההכרחיות של המוות. ר' יהונתן השתמש בדימוי של השעון על מנת להמחיש את הסופיות של החיים וההכרחיות של המוות.⁴⁶ כפי שלא ניתן לפתח שעון עם תנועה תמידית, כך באופן טבעי חיי האדם צפויים להסתיים בשלב מסוים, והמוות אינו עונש אלא תופעה טבעית לחלוטין.

לדברי ר' יהונתן, כאשר תסתיים האנרגיה, הבעירה הפנימית המניעה את האדם, ה"חום השרשי וחום הטבעי", האדם "ינוח מלנוע ינוח וימות."⁴⁷ החום המניע את מערכות החיים היה גורם חשוב בתיאור החיים ומערכת הדם גם אצל הארווי כפי שהוזכר לעיל וגם אצל דקארט כפי שכתב ב'מאמר':

אלא הצית בלבו אש ללא אור [...] כי כשבחנתי את התפקודים העשויים להיות בשל כך בגוף הזה מצאתי בדיוק את כל אלה העשויים להיות בנו.⁴⁸

ההסבר של ר' יהונתן כי המוות נובע מכך שהאנרגיה של החיים מסתיימת מזכיר את דבריו של דקארט על אודות הגורמים לסיום החיים:

⁴⁴ על הפרשה כולה ראו שפר, תנועה נצחית.

⁴⁵ יערות דבש, חלק א' דרוש י"ב עמ' רל"ו.

⁴⁶ דימוי דומה מופיע בהספדו של הנרי קינג על המלך השבדי גוסטב השני אדולף בשנת 1632. ראו מאיר, סמכות וחופש, עמ' 46.

⁴⁷ וראו בדומה לזה (אם כי כאן הרעיון מיוחס לגלנוס והיפוקראטס):

ולזה גזרו הרופאים וביחוד **גאלינוס ואביקראטוס** כי המיתה דבר טבעי הוא ומחמת הטבע אדם מוכרח למות כאשר אפסו יתמו כוחות **חום הטבעיים וליחות השרשי** ויתקשו הוורידים קטנים אשר אין בהם מוצית (!) דם הזך שהוא משכן רוח החיוני עד יהי' כאבן דומם מבלי תנועה אז יפסוק רוח החיוני [מאמר יהונתן עמ' 11].

⁴⁸ דקארט, המאמר על המתודה, עמ' 76. אופן הניסוח ההיפותטי הזה נובע מהאופן שדקארט כתב את ספריו 'העולם ו'האדם'. בספרים אלה תיאר דקארט עולם היפותטי שנברא בדומה לעולם שלנו ואת דרכי פעולתו. בפרק החמישי של ה'מאמר' מסר דקארט מעין סיכום של ספרים אלה לאחר שהחליט לא לפרסמם בעקבות תגובת הכנסייה לספריו של גלילאו בשנת 1633. דקארט כתב שאילו האל "הצית בלבו אש ללא אור", בגוף האדם ההיפותטי, היה אדם זה מסוגל לכל התפקודים הקיימים אצל בני אדם רגילים. הספרים הללו נדפסו, בסופו של דבר, לאחר מותו של דקארט.

המוות לעולם אינו מתרחש מחמת היעדר הנפש אלא אך ורק משום שאחד מחלקי הגוף העיקריים נרקב. ונבחין שגופו של אדם חי שונה מגופו של אדם מת כמו ששעון או אוטומט אחר [...] שונה מאותו שעון או מנגנון אחר כאשר הוא נשבר.⁴⁹

לדברי דקארט, המוות אינו קורה מעזיבת הנפש את הגוף אלא מסיום תפקידו של הגוף או של אחד מחלקיו העיקריים. בעקבות המוות הגופני הנפש עוזבת את הגוף ולא להפך.

הקיום הטבעי אכן לא מאפשר מוצא מהכרחיות של המוות, אך ר' יהונתן ביקש להציע לקהל שומעיו מוצא מהדטרמיניזם האנושי-מכניסטי. לדבריו, ההכרחיות של המוות היא המצב הרגיל והטבעי, אך בדרך חיים שונה, חוץ-טבעית, ניתן להיחלץ מהמצב הזה:

וצ"ל אף דלפי האומרים דטבע אדם למות מכל מקום אם עושים רצונו של מקום היו החיים ע"פ ניסים ולמעלה מהטבע כדכתיב: 'אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כולכם' הרי שאתם למעלה ממזל ומהטבע המכריח המיתה.⁵⁰

הקיום האנושי הנתון לטבע ולמזל אמנם פועל על פי חוקים מכניים ובתוך המערכת המכנית, ואין בו מקום לחיים נצחיים, אולם ישנה מערכת נוספת, מערכת שהיא מעל הטבע ומעל המזל, ועם ישראל, אשר שייך למערכת הזו, היה ראוי לחיות חיים ללא מוות, חיים שאינם נתונים למערכת המוכתבת על ידי מנגנונים מכניים.

הרמב"ן הציג את שתי העמדות האלו כעמדות מתנגשות: עמדת אנשי הטבע הסבורים שהמוות הוא הכרחי, ועמדת רבותינו הסבורים שהמוות הוא רק עונש לחטא אדם הראשון, ובמציאות 'מתוקנת' אין הוא הכרחי. לעומתו איחד ר' יהונתן את שתי התפיסות לכלל מערכת אחת. המוות הוא אמנם הכרחי, אך ישנו מוצא – חיים מעל הטבע והמזל יכולים לאפשר לאדם חיים ללא מוות.

אופן התיאור של ר' יהונתן את פעולתו של גוף האדם כפי שמשתקף בדרשה זו נטוע היטב בתוך מערכת הדימויים המדעית של התקופה שבמרכזה עמדה מערכת הדימויים הקרטזיאנית.

המודל הכפול של החיים המוצע בדרשה זו מזכיר את המודל הכפול שתיאר ר' יהונתן בעניין תורת ההכרה הקרטזיאנית, כפי שצוין בפרק הקודם. האדם שחי על פי הטבע יכול להגיע לחכמה רק ביגיעה גדולה ובמאמץ ניכר, אולם ישנה חכמה המגיעה מהאל. אף באשר לחיים עצמם, ישנו המודל הטבעי-מכניסטי, ומעליו מודל של חיים המגיעים מהאל: "אם עושים רצונו של מקום היו החיים ע"פ ניסים ולמעלה מהטבע". לקיום הטבעי ישנה מקבילה על-טבעית המחלצת את האדם מהלפיתה המכניסטית והשרירותית של הטבע.

מעבר הדם בין חדרי הלב

אחד הגורמים לפקפוק בתאוריה האנטומית הגאלנית שהביאו בסופו של תהליך לגילוי מחזור הדם היה האבחנה של וסאליוס שלא ייתכן מעבר של דם בין החלל הימני לחלל השמאלי בלב.⁵¹ על פי התאוריה

⁴⁹ דקארט, רגשות הנפש, סעיפים 5–6 עמ' 29. וכן דקארט, תיאור של גוף האדם, עמ' 172: "The heat that it has in its heart is like the great spring or the principle of all its movements."

⁵⁰ יערות דבש, שם.

⁵¹ פוקס, מכניזציה, עמ' 28; ביינום, היסטוריה, עמ' 30.

הגאלנית, חלק מהדם המגיע לחלל הימני של הלב עובר דרך חורים במחיצה שבין שני החללים (septum) לחלל השמאלי ומשם למערכת העורקים. וסאליוס בספרו הבחין כי אין חורים במחיצה שבין שני החללים, ואם כן תיאור זה הוא בלתי אפשרי.⁵²

ר' יהונתן ידע שאין מעבר בין החללים וכתב זאת בספרו 'פלת':

אבל לא הבנתי בשלמא התם כל סמפונות הם נשפכים לסמפון גדול [=שבריא, י"מ] והיינו "בית סמפונות" מקום לכל סמפונות. אבל בלב אין החללים מתאספים ביחד כלל, ואיך יתנה [=ישנה, י"מ] "בית חללים" הא לא שפכי אהדדי כלל.⁵³

ר' יהונתן ציין שישנו הבדל בין בית הסמפונות, מונח המתאר מערכת של סמפונות המתאחדים יחד, ובין חלל הלב, שמורכב מחללים נפרדים ללא אפשרות של מעבר דם בין החללים. לאחר מכן ביקש ר' יהונתן להסביר ששלב הדין בגמרא משקפים את ההתלבטות אם ישנם מעברים בין חללי הלב בדומה לחיבורים בין הסמפונות שבריא, או שמא אלו חללים נפרדים, וכך במובן מסוים הוא מיקם את הוויכוח המדעי בתוך סוגיה תלמודית:

רבי זירא סבירא ליה אולי סמך המשנה בית חלל הוא כמו בית סמפונות, דמפרשינן סמפון גדול הוא הדין חלל גדול, אבל בתר דפשטא דלא דמיא זה לזה חלל לסמפון, א"כ תו ליכא למימר דסמך התנא על כך, אם כן תו ליכא לספק דנתכווין לסמפון⁵⁴ גדול, דלא הוא לסתום על כך.⁵⁵

כדאי לשים לב שר' יהונתן לא ציין שהעובדה שאין מעבר של דם בין חללי הלב היא עמדה עכשווית, ושבעבר הבינו אחרת את פעולת הלב ומבנהו. ר' יהונתן העיר כעובדה פשוטה וברורה שאין מעבר של דם בין החללים, והוא הניח שעובדה זו הייתה נכונה גם בחשיבה התלמודית. הרעיון הישן יותר שהדם אכן עובר בין חללי הלב מובא בדברי ר' יהונתן כהווא אמינא תלמודית ולא כרעיון מדעי. העלאת הרעיון המדעי הגאלני כהווא אמינא תלמודית עשויה להעיד במידה מסוימת כי ר' יהונתן היה ער לשינוי שהתחולל בשאלה זו.

לר' יהונתן היה ברור שחכמים בתקופת התלמוד הכירו את הלב על פי התיאור המודרני שלו כפי שהוא באמת, ולא על פי התיאור הגאלני. מכיוון שהידע של חכמים הוא ידע ברור ומוחלט, הוא הניח שהם ידעו את מה שנכון בזמנו מבחינה מדעית, שאין מעבר בין חללי הלב. הביטחון בכך שחכמים החזיקו מאז ומעולם בידע "הנכון" קשור ככל הנראה בתודעתו של ר' יהונתן כפי שתוארה לעיל שהידע של חכמים נובע האל ולא מלימוד טבעי.

⁵² הוויכוח בשאלה אם ישנו מעבר בין חדרי הלב לא הסתיים עם הדפסת ספרו של וסאליוס, ולא עם פרסומו של הארווי על מחזור הדם. עד אמצע המאה השבע-עשרה המשיך פייר גסנדי (Pierre Gassendi) (1655–1592) להתעקש על כך שישנו מעבר בין שני חדרי הלב, ובעקבות זאת המשיך להתנגד לתיאור הארוויאני של מחזור הדם. ראו דבוס, פלאד ומחזור הדם.

ראו דבוס, פלאד ומחזור הדם, עמ' 384–385, את תיאורו של גסנדי את השתתפותו בניתוח בתיאטרון האנטומי, ניתוח שבו הוכח שישנם חורים במחיצה שבין שני חדרי הלב.

⁵³ פלתי, סי' מ' סע' א'.

⁵⁴ נראה לי שצריך לגרוס כאן: 'לחלל הגדול'.

⁵⁵ פלתי, שם.

מחזור הדם

כאמור, דקארט והארווי הציעו תפיסה חדשה לחלוטין של מחזור הדם, של המבנה האנטומי של מערכת הדם וכן של התפקוד של האברים הפנימיים המרכזיים. כפי שהוסבר לעיל, ישנו הבדל משמעותי בין הארווי לדקארט בנוגע להבנת פעולתו של הלב. בעוד שהארווי ראה בלב את הגורם המרכזי לתנועה ולמחזור הדם ותפס את הלב כאבר אקטיבי הפועל ו'דוחף' את הדם עד לאברים הפריפריאליים, סבר דקארט שההפך הוא הנכון. לדברי דקארט, הלב הוא אבר פסיבי והדם עצמו הוא מחולל התנועה – הדם מגיע אל הלב, שם הוא מתרחב ופורץ דרך השסתומים של הלב, ואז הלב מתכווץ בחזרה.⁵⁶

ניתן לראות ממקורות רבים כי ר' יהונתן קיבל את התיאור החדש של מחזור הדם כפי שכתב במפורש בספר יערות דבש:

דהנה כבר אמרו כל טבעי רופאים כי מזג הגוף להיותו שלם במזגו וכדי שיהיה מוכן לחול עליו נשמתו ויהיה לאחדים הוא כשכל אבריו הם בריאים והלב נותן לכל חוק וטרף דם ובהירות האוכל והם שבים והולכים חלילה ע"י עורקים וגידים מאבר לאבר ובמקום שהולכים הם שבים ללכת אל לב ושם יזדכך ויחזור ליתן לכל אבר ואבר כפי ענינו אז הגוף ההוא מזג שלם וראוי.⁵⁷

דברי ר' יהונתן כאן ניתן למצוא תיאור ברור ביותר של מחזור הדם. הדם זורם מהלב ומחלק מזון – "בהירות האוכל" (chyle). אין הוא מחלק לגוף האדם חום וחיוניות אלא תזונה. לאחר מכן הדם חוזר ללב, שם הוא מזדכך מחדש ואז חוזר לזרום באברים. ניתן למצוא אצל דקארט ב'מאמר' תיאורים מקבילים לדברי ר' יהונתן אלה:

ומה עוד דרוש כדי להסביר את התזונה ואת יצירת נוזלי הגוף השונים אם לא האמירה שכוח של הדם המידלל העובר את הלב בדרכו אל קצות העורקים מארגן שכמה מחלקיו ייעצרו בחלקי האיברים שהגיעו אליהם...⁵⁸

על פי דקארט, הדם הוא האחראי על הזנת הגוף ואבריו. חלקי הדם הנושאים עמם "מיץ מזון"⁵⁹ עוצרים ליד אברים מסוימים ו"דוחפים החוצה" חלקי דם אחרים שחוזרים לזרימה בעורקים, כפי שכתב ר' יהונתן שהדם נושא עמו 'בהירות אוכל' לכל האברים.

דקארט אף התייחס לזיקוק הדם בלב:

ההבדל שאפשר לראותו בין הדם היוצא מן הוורידים ובין הדם היוצא מן העורקים שאינו אלא תוצאה של דילול הדם וזיקוקו כביכול בעוברו דרך הלב. והוא יותר דק ועירני וחס תיכף לצאתו משם – כלומר כשהוא בעורקים – מכפי שהוא לקראת היכנסו ללב כלומר כשהוא בוורידים.⁶⁰

⁵⁶ ככל הידוע לנו, המקור העברי הראשון שתיאר את מחזור הדם היה בספר 'מעשה טוביה' מאת הרופא ר' טוביה כ"ץ. בחלק הנקרא 'בית חדש' שער ב' פרק ג', הוא הזכיר את הארווי ותיאר את מחזור הדם. ראו אף בהקדמה שכתב שלמה קונאן, שהזכיר את החידוש של מחזור הדם: "ויקראו שם הכבד אי כבוד כי גלה ממנו כבוד הולדת הדם אשר היו הקדמונים חולמים". ראו לעיל פרק 2 הערה 10, שם טענתי כי לא מצאתי כל ראיה להיכרות של ר' יהונתן עם ספר מעשה טוביה.

⁵⁷ יערות דבש, חלק א' עמ' פ"ו.

⁵⁸ דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 83.

⁵⁹ דקארט, מאמר על המתודה, שם.

⁶⁰ דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 81–82; דקארט, רגשות הנפש, עמ' 30–31.

לדברי דקארט, הדם עובר תהליך של זיקוק בלב. מדובר בתהליך כימי-מכני המתרחש בעקבות ההתחממות של הדם בלב וכן המעבר שלו בריאות, ולא בכך שהלב נותן לדם איכות כלשהי. אף ר' יהונתן ייחס למעבר הדם בלב פעולה של זיקוק: "ושבים ללכת אל לב ושם יזדכך ויחזור ליתן לכל אבר ואבר כפי ענינו".⁶¹

הדברים של ר' יהונתן שהובאו מתוך הספר יערות דבש נאמרו בדרשה שניתנה במיץ בז' באב תק"ד (1744). הרעיון הדרשני שביקש ר' יהונתן להמחיש באמצעות תיאור מחזור הדם הוא רעיון הוליסטי המתייחס לגוף האדם ולעם ישראל. לדבריו, רק כאשר הגוף מתפקד בשלמות 'תחול' הנשמה בגוף בשלמות, וכאשר יש פגם בגוף יהיה גם פגם בנשמה.

כי כך תנאי בריאות וטבע אדם להיות כל אברים עתידים ומשרתים ללב **לקבל ולחזור וליתן** והחיות הלב ושפעו רצוא ושוב ובזה הכל ממוזג על בוריו ובהעדר דבר אחד יבוטל המזג הראוי וגם אין לנפש לחול על הגוף בשלימות להיות חסר המזג וקנין השלמות הראוי.⁶²

הטענה של ר' יהונתן כי שלמות הגוף והנפש תלויה בכלל האברים נובעת, כך נראה מדבריו, מהתפיסה החדשה של מחזור הדם המתארת את הגוף כמכלול אחד, תפיסה הוליסטית של גוף האדם.⁶³ הרעיון העיקרי שרצה ר' יהונתן למסור בדרשתו היה כי בדומה לגוף האדם, כן גם עם ישראל⁶⁴ אינו שלם, והשכינה אינה שורה באופן מלא על העם ועל מנהיגיו כאשר חלק מהאברים חסר:

אם כל אברים עלולים ועתידיים לקבל ולהיות בקיבוץ עם הלב לא יחסר אבר הרי מזג אחד ההוא בשלימות ויחול נפש ונשמת ישראלי בכלל שהוא רוח הקדש שלם בכל מדע מבלי חסרון על העם ומנהיגים בכלל, ואם יפקדו אברים שלא יהיה עמם לקבל ולסייע לעבודתם הרי כחסר אבר באיש פרטי אשר אין מזגו שלם וגם השריית נפשו אי אפשר להיות שלם בתכלית בלי מחסור.⁶⁵

וכן ראו: דקארט, תיאור של גוף האדם, עמ' 181: "The blood does not leave the heart with the same qualities it had when it entered it, but is very much warmer, more rarefied, and more agitated."

⁶¹ יערות דבש, שם.

⁶² יערות דבש, שם.

⁶³ אף תלמידו של ר' יהונתן, ר' ידידיה וייל (תפ"ב [1721]–תקס"ו [1805]), השתמש בתיאור דומה של גוף האדם בדרשת הספד שנשא בשנת תקל"ח (1778):

כי הדם בוורידין גורם הדפק כי כל הדם חוזר על הלב וחוזר ומשלחו וזה גורם דפיקת הדפק וממנו יורגש החולאת אם במהירות או בכבד החזק הוא אם רפה כידוע למביני דפק.

לדרוש המלא ראו וייל, הספד.

⁶⁴ ר' יהונתן טען כי ההשוואה בין גוף האדם לעם ישראל היא השוואה עתיקה ומקובלת:

דע כי יתד תקוע בפי כל פילוסופים והרמב"ם במורה נבוכים [חלק א' פרק ע"ב] השתמש בו למאוד כי מין אנושי בכלל הוא איש אחד וכמו שאדם אחד כרוך ומורכב מאברים רבים פנימיים חיצוניים גידים עורקים ועצמים וכהנה כך מין אנושי מחובר מעמים רבים ובכללן יחשב איש אחד. [יערות דבש, חלק א' עמ' פ"ה].

ר' יהונתן טען כי כפי שכל העמים הם כגוף אחד, כך עם ישראל בפני עצמו נחשב כגוף אחד, ועל סמך השוואה זו ניתן לנתח את מצב העם באופן שבו מנתחים את מצבו של גוף האדם.

⁶⁵ יערות דבש, חלק א' עמ' פ"ו.

הסבר זה מזכיר את ההתייחסות של הבעש"ט להמרה של כת הפרנקיסטים:

השכינה מיללת ואומרת: כל זמן שהאבר מחובר יש תקוה שתהיה לו איזה רפואה וכשחוטכין האבר אין לו תקנה עולמית, כי כל אחד מישראל הוא אבר מהשכינה [שבחי הבעש"ט, סי' ס"ז].

אף ר' יהונתן כתב בהמשך דבריו:

התיאור של מחזור הדם, בניגוד לתיאור הגאלני, אפשר לר' יהונתן להצביע על ההשפעה החוזרת והולכת בין חלקי הגוף ובין חלקי העם השונים. אם הדם אינו נעצר באברים אלא חוזר אל הלב וחוזר חלילה, יש כאן תמונה של היזון חוזר – לא רק המרכז (הדם והלב) משפיע על הפריפריה (האברים), אלא אף הפריפריה חוזרת ומשפיעה על המרכז.

ההתייחסות ההוליסטית אל עם ישראל כגוף אחד ואל יחסי הגומלין שבין אברי העם התאפשרה לר' יהונתן בדרשתו בעקבות השימוש בתיאור האנטומי החדש כפי שהופיע, בין השאר, במאמר על המתודה.

שימושים הלכתיים במחזור הדם הקרטזיאני

מינקת עם חלב ארסי

בתשובתו בעניין מינקת עם חלב ארסי,⁶⁶ נראה שר' יהונתן הסתמך על התפיסה הקרטזיאנית כדי לבסס את קביעתו המדעית וההלכתית שלא ייתכן שיש לאשה חלב ארסי:

אבל שנתים אח"כ נתתי אל לבי כי הרופאים שהעידו באשה הנ"ל שחלב שלה ארסי וממית לילדים היונקים שקר דברו בזדון לבב כי מהרסים לימודי טבעיות כי החלב היא מיץ ובהירות מורידים ויוצאים מסמפונות ועורקים אשר להם מוצא ובאו מלב ואם בחלב האם להזיק הולד ע"כ אשה זו יש לה בוורידין ועורקים ארס גדול ממש כל ימי הנקה ואיך אפשר שלא יזיק לאשה ועכ"פ צריכה להיות נגועה ומוכה שחין ושחין פורחת.⁶⁷

ר' יהונתן תיאר בדבריו אלה באופן ברור את מערכת הוורידים והעורקים כמערכת אחת.⁶⁸ זהו תיאור מודרני של מערכת הדם ולא תיאור גאלני. חלב האם שהוא "מיץ ובהירות" מגיע מהוורידים והעורקים המהווים מערכת אחת ולא שתי מערכות נפרדות.⁶⁹

שוב מובעת כאן תפיסה הוליסטית של גוף האדם, שעל פיה לא ייתכן מצב שבו החלב 'ארסי' אך האם בריאה, מכיוון שהגוף כולו מתפקד כמערכת אחת. לא ייתכן שחלק מהגוף יהיה חולה והחלק האחר יתפקד היטב. תפיסה זו של ר' יהונתן גרמה לו לחלוק על הרופאים שהציעו את אבחונם על בסיס התפיסה הגאלנית מבלי להבין את האנטומיה האמיתית של גוף האדם. לפי הידע המדעי שברשותו חש ר' יהונתן שיש בסמכותו לקבוע כלפי הרופאים שאבחנו את האישה כי "שקר דיברו בזדון לבב".

ואף שלא ימלט שישנם בדור רשעים הן מעט וגם הן כמו מום עובר ובכל מקום הלב משפיע ומקבל ומזגו שלם [יערות דבש, שם].

היינו, אף כאשר ישנם רשעים, בכל זאת קיימת השראת שכינה מלאה, ומצב זה מקביל למום עובר. אולם אם הגוף אינו שלם וחלק מהאברים נפרדים מהגוף, השכינה לא תוכל לחול בשלמות על העם. הדוגמה שהביא ר' יהונתן בהמשך דבריו היא המקרה שבו הצדוקים והבייתוסים נפרדו מהפרושים. וראו: מצ"יקו, ערב רב, עמ' 14.⁶⁶ ראו בפרק הקודם.

⁶⁷ תשובת ר' יהונתן לר' עקיבא אייגר מופיעה בסוף ספר בני אהובה, סי' א', עמ' רצ"ח. וראו בפרק 3 את ההתייחסות לפסקה זו.

⁶⁸ נראה כי דברי ר' יהונתן "אשר להם מוצא" כוונו לוורידים, ויש לקרוא את דבריו כך: 'ובהירות מורידים ויוצאים [הוורידים] מסמפונות ועורקים אשר [הוורידים] להם מוצא ובאו מלב'. אף אם קריאה זו אינה נכונה, ואם אמנם לדבריו העורקים הם מוצא לוורידים, ולמרות שיש כאן חוסר דיוק, בכל אופן יש כאן תיאור של מחזור דם אחד ומערכת אחת של ורידים ועורקים.

⁶⁹ מובן שר' יהונתן הסתמך בדבריו גם על המימרה התלמודית המסבירה כי: "דם נעכר ומעשה חלב" [מסכת נדה דף ט' עמ' א], היינו החלב נוצר מדמה של האם. את המימרה הזו הוא העתיק אל תוך המבנה של מחזור הדם. לתיאור נוסף של העיקרון של "דם נעכר ונעשה חלב" ראו לוחת עדות, עמ' 146. שם ב'פירוש הקמיע' תיאר ר' יהונתן את התהליך של הריון ולידה באופן מיתי והשתמש בעיקרון של "דם נעכר ונעשה חלב".

נראה שר' יהונתן היה משוכנע שתיאור מחזור הדם הקרטזיאני הוא הנכון ועליו התבסס בבואו לקבוע קביעות הלכתיות. אף בספרו כרתי ופלתי, סימן מ', העוסק בדיני טרפות הקשורים ללב, השתמש ר' יהונתן בידע מדעי שהיה ברשותו על פעילות הלב ומחזור הדם. לעיל ראינו כי ר' יהונתן הסביר שאין נקבים בין חללי הלב, ואף בדיון במקרה של מחט שנמצאה בתוך לב השתמש ר' יהונתן בידע מדעי עדכני.

מחט שנמצאה בלב

בעל הלכות גדולות⁷⁰ [להלן: בה"ג] תיאר מצב שבו נמצאה מחט בלב הבהמה לאחר שחיטה. במצב כזה ישנו חשש שמא המחט ניקבה את הלב, ואם כן הבהמה טרפה.⁷¹ בה"ג חילק בדבריו בין מקרה שבו קוף המחט (=החלק הרחב) נוטה כלפי מטה והחוד כלפי מעלה לבין המקרה ההפוך. אם חוד המחט נוטה כלפי מטה וקוף המחט כלפי מעלה, הבהמה טרפה, אך אם קוף המחט נוטה כלפי מטה וחוד המחט כלפי מעלה, הבהמה איננה טרפה. לדבריו, במקרה זה הבהמה כשרה מפני ש"תלין דילמא בהדי דשעלא פלטה", היינו שיש להניח שהמחט תצא ללא עשיית נקב תוך כדי שיעול.

דבריו של בה"ג היו נתונים במחלוקת רחבה בין פרשני הטור ונושאי הכלים לשולחן ערוך.⁷² ר' יהונתן ביקש להסביר את דבריו של בה"ג באמצעות הסתמכות על הכרת פעולת הלב ומחזור הדם:

ובזה רבו פרושים, ומה שנראה לי פשוטן של דברים כך, דטבע הלב לדחות כל הבא לחללה, כי היא מלא תנועה ודם ההולך ושב כנודע.⁷³

ראשית הניח ר' יהונתן שהלב מלא תנועה ודם "ההולך ושב", היינו הדם עובר בלב בסירקולציה. ר' יהונתן טען שבשל התנועה המתרחשת בלב, הלב מטבעו יבקש לדחות את העצם הזר שהגיע אל חללו:

ולכך בבא מחט לקרבה מן סמפון וירד למטה מן סמפון לבפנים ללב [...] הלב לא יכול לסובלו, ויעשה הטבע כל פעולות להוציא, ולהעלותו לסמפון ולשוב אחרנית וקשה מאוד, והטבע בוחר תמיד דרך הקצר והקל לעשות, ולכן ברור שתדחה המחט לנקוב הלב ולצאת, הואיל כי ראשו דהיינו חודו לתתאי וכמה דאתי נקובי מנקב, ואם כן ודאי יפעול הטבע לנקוב ולצאת, וכיון דודאי סופו לנקוב ולא ספק – טריפה.⁷⁴

הלב יתאמץ לדחות את המחט, והוא יעשה זאת בדרך הקלה ביותר האפשרית. מכיוון שהמחט לא תחזור לאחור בניגוד לכיוון זרם הדם, ומכיוון שחוד המחט מוטה כלפי מטה, הדרך הפשוטה ביותר של

⁷⁰ ספר הלכות גדולות, סי' ס"א, הלכות טריפות. דבריו הוזכרו בטור יורה דעה סי' מ' והובאו בשלמותם בדברי הבית יוסף באותו סימן.

⁷¹ ראו: משנה, מסכת חולין פרק ג' משנה א'; שולחן ערוך, יורה דעה סי' מ' סע' א'.

⁷² הקושי בדברי בה"ג נובע ראשית מהניסיון להבין מהי המציאות הראלית המדויקת שאותה הוא מתאר – היכן בדיוק נמצאת המחט ולאן היא נוטה, ושנית מהשאלה מדוע יהיה כך הדין במקרים השונים. סוגיה נוספת שעולה מתוך דברי בה"ג היא אם ההבנה היא שיש בהמות שדין כטרפה מפני שהן עומדות להיעשות טרפה כמו במקרה זה, האם העובדה שהמחט עומדת לנקוב את הלב היא סיבה לפסוק שהבהמה טרפה כבר עכשיו, כאשר נשחטה לפני שהמחט הספיקה לנקוב את הלב.

הבית יוסף הציע שתי אפשרויות להבנת דברי בה"ג, והרמ"א חלק על המסקנה שלו. הב"ח האריך בעניין זה והציע חמש אפשרויות לפרש את דברי בה"ג, ובסוף כתב שלעניין הלכה יש לחשוש לכל האפשרויות הפרשניות שהוא העלה.

⁷³ פלתי, סי' מ' סע' ג'

⁷⁴ פלתי, שם.

המחט לצאת החוצה תהיה באמצעות ניקוב הלב. וכיוון שוודאי כך יקרה, שכן הטבע תמיד בוחר ב"דרך הקצר והקל", הבהמה במקרה זה ודאי טרפה.

אבל אם קופא וראש עב מחט לתתא, דאין באפשרי למיעל ונפק אלא דרך סמפון [...] אם כן הטבע דלא אפשרי לנקוב אף היא כחה תסייע להוציאו דרך שיעול ופליטה, ואתי שפיר ואין כאן חשש איסור.⁷⁵

אם קוף המחט מוטה כלפי מטה, המחט לא תוכל לנקוב את הלב ולצאת אלא תהיה מוכרחה לצאת החוצה דרך הסמפון – העורק – באמצעות שיעול ופליטה. המחט שנמצאת בלב תגרום לבהמה להשתעל, וכך תצא המחט ללא ניקוב הלב – והבהמה כשרה.

ההסבר הראלי של ר' יהונתן במקרה זה לא הסתמך דווקא על מחזור הדם. ר' יהונתן יכול היה להסביר את דברי בה"ג ללא אזכור מחזור הדם אלא בהסתמך על העיקרון שהטבע מבקש תמיד לבחור בדרך הקצרה והקלה ביותר,⁷⁶ אך בכל זאת טרח ר' יהונתן להזכיר את הלב ה"מלא תנועה" ולתאר את הדם "ההולך ושב" בלב.

תרנגולת ללא לב

בספר פלתי, סימן מ', נזכר דיון נוסף הנוגע לאופן תפקודו של הלב, הדיון המפורסם על התרנגולת חסרת הלב.⁷⁷ ההצעה שכתב ר' יהונתן בספרו במסגרת הוויכוח הסתמכה אף היא על תפיסתו את מחזור הדם. כזכור, החכ"צ טען שלא ייתכן שתרנגולת תחיה ללא לב, ומכיוון שכך, אם ניתקל במקרה כזה, נניח שאמנם היה לתרנגולת לב, אבל הוא נפל ונעלם מעיני מי שפתח אותה, והתרנגולת כשרה. המתנגדים לדברי החכ"צ הסתמכו על דברי השולחן ערוך וטענו שאם יהיה מצב כזה שבו ברור שלתרנגולת לא היה לב, התרנגולת טרפה, מפני שכך פסק השולחן ערוך. אולם נדרש הסבר – כיצד ייתכן שיתקיימו חיים בלא לב?

ר' יהונתן נענה לאתגר וביקש לטעון שהדבר אפשרי. לדעתו, ייתכן שאבר אחר יבצע את תפקידו של הלב במקומו:

והנה ברור דלפעמים נימס וניטל הלב, רק יש אבר אחר אשר למראית עין אין מראהו דומה ללב כלל, ולא תואר לו כלב, רק יש לו בעצמתו חללים וכדומה כמו לב, אזי שם משכן רוח חיוני ויכול להחיות הן בהמה והן עוף, אלא בבהמה ודאי מורגש בכמות, אבל בעוף אין לו ממש כמות רק הוא קטן בתכלית הקטנות.⁷⁸

לדברי ר' יהונתן, על מנת שאבר אחר יחליף את הלב יש צורך בחללים בלבד, "רק יש לו בעצמתו חללים וכדומה כמו לב". נראה שהסברה שהלב אינו חשוב כשלעצמו, ושבחללי הלב מתרחש תהליך שיכול להתרחש אף בחללים אחרים, תהיה תקפה רק על פי התיאור הקרטזיאני.

⁷⁵ פלתי, שם.

⁷⁶ העקרון שהטבע פועל תמיד באופן יעיל נזכר גם בספר מירב דף 2 עמ' א': "הטבע פועל חכם", וכן בדף 12 עמ' א': "כי לא יפעול הטבע ללא צורך כאשר גזרו הפילוסופים" [מ] כי הטבע נעשה מפועל חכם ית"ש וגדר פועל חכם שלא יעשה ללא צורך ותועלת."

⁷⁷ ראו לעיל עמ' 99–101.

⁷⁸ פלתי, סי' מ' סע' ד'.

בניגוד להארווי שטען כזכור שהלב בפעימותיו הוא המניע את הדם, ויתרה מכך, הלב הוא האבר הקרדינלי המעניק חיים לגוף כמו השמש המעניקה חום לכל העולם, ראה דקארט בלב אבר משני בחשיבותו המשמש רק כחלל שבו מתרחשת התרחבות הדם כתוצאה מהחום הנמצא בו. דקארט ראה בהתכווצות הלב פעולה פסיבית של התרוקנות ולא פעולה אקטיבית של הנעת הדם.⁷⁹ ואמנם האבר שאותו תיאר ר' יהונתן נראה קרוב בהרבה לתיאור של דקארט מאשר לזה של הארווי או לתאוריות הגאלניות.

ר' יהונתן היה ער ומודע לתיאורים האנטומיים החדשים החל מהתגלית של וסאליוס שגילה את חוסר האפשרות למעבר דם בין חללי הלב ועד למחזור הדם של הארווי ודקארט. את הידע האנטומי החדש הזה ביקש ר' יהונתן להחיל על הדיון ההלכתי ועל התיאור העולה מספרי התלמוד וההלכה. נראה שר' יהונתן הניח שהידע המדעי המצוי בידיו על גוף האדם היה מצוי גם בידיהם של חכמי ההלכה, ולכן ביקש ליישב את הידוע לו עם המצוי במקורות שלפניו.

תפקידו של הלב על פי ספר ואבוא היום אל העין

במחשבתו של ר' יהונתן היה הלב אבר משמעותי, והוא תפס מקום משמעותי גם בספר 'אבוא היום אל העין'.⁸⁰ כפי שנאמר בהקדמה לפרק, תפקידו של הלב על פי התאוריה הגאלנית הוא לייצר את האיכות החיונית ולחלק אותה לגוף באמצעות הדם. אף במחשבתו של ר' יהונתן הלב הוא אבר חשוב והכרחי, אך אין מתפקידו של הלב לייצר חיוניות. לפי ר' יהונתן, באמצעות תהליכים של מיזוג וזיכוך הלב מניע את הדם ומתקן אותו וכך שומר על החיוניות של האדם.

בתוך תיאור סדר האצלת השפע האלוקי לעולם הסביר ר' יהונתן שלאחר הצמצום⁸¹ נוצרה נקודה שבה היו מרוכזות 'עשר בחינות' – עשר הספירות. נקודה זו סודרה על פי מבנה של סת"ר – סוף, תוך, ראש. הראש מייצג את השלב הראשוני, לפני שהבחינות מתחלקות לצדדים שונים וניכרות כבחינות נפרדות, ובראש "אינו ניכר הבחינות כלל וכלל".⁸²

אך תוך הוא בסוד לב שהוא מגלה ומברר סוד בחינותיו ומדביר⁸³ הכל וקוצב חיים לכל חי ונותן לכל מדה וקצבה וזן לכל הפרצוף **כנודע לכל באי שער חכמי המחקר**⁸⁴ כן הדבר בזה התוך הוא בסוד לב שהוא המוציא הבחינות לפועל ומברר אותם ועל פיו יצאו ועל פיו יבואו והוא הקוצב ונותן חיים לכל חי.⁸⁵

הלב מתפקד כאן כאבר המנהל את הגוף. הוא חותך חיים והוא המוציא והמביא. תיאור ברור ומקיף יותר ניתן למצוא בהמשך הדברים:

⁷⁹ ראו לעיל עמ' 97.

⁸⁰ בעניין ספר 'אבוא היום אל העין' וייחוסו לר' יהונתן ראו פרלמוטר, אייבשיץ; מצ'ייקו, מבוא, עמ' I-XIX.
⁸¹ תפיסת הצמצום בספר ואה"ה היא יוצאת דופן. בניגוד לתיאור המקובל, שהצמצום נועד ליצור מקום לעולם, היינו שהצמצום פינה מקום מהשפע האלוקי על מנת לתת מקום לבריאת העולם, בספר ואה"ה הצמצום מתואר כמיקוד השפע האלוקי. הנקודה של הצמצום היא הנקודה שאליה מכוונים כל הכוחות של האלוהות. ראו ואה"ה, עמ' 19-20 וכן שם הערה 39.

⁸² ואה"ה, עמ' 26.

⁸³ ראו במהדורה של מצ'ייקו שהביא גרסאות שגרסו כאן "ומזכיר" או "ומזכזך".

⁸⁴ ראו בגרסאות: "בכל חכמי מחקר וטבע".

⁸⁵ ואה"ה, עמ' 26.

כי לזאת הוצרך הנקודה ההיא להיות בסוד מתקלא, ולהיות הלב על מכונו בחמימות הדמים שהוא סוד השפע על מזגו לא חם ולא לח. וכאשר יתוקן הלב גם הראש יתוקן ביותר כי כח הלב מושך אצלו מהראש כל הליחות והחמימות וימזגם ויחזור ויתן לו כנודע בחכמי הטבע.⁸⁶

הלב יוצר תנועה של רצוא ושוב של 'משוך מהראש' ולחזור וליתן לו, של הוצאה והבאה. תנועה זו מזכירה ממד מסוים של זיווג, וייתכן שר' יהונתן ייחס זאת למערכת היחסים שבין הראש והלב.⁸⁷

הלב מוגדר בקטע זה כ"מתקלא". תפקידו של ה'מתקלא' הוא לחלק את הספירות או הבחינות ולהפוך אותן מתערובת לכוחות נפרדים:

וא"כ לולי אשר נעשה סוד מתקלא דהיינו דין בפני עצמו וחסד בפני עצמו כל אחד בכלי מיוחד ובריוח התיכון וצינור א' מערבן היו הדינים גוברים על החסדים.⁸⁸

הלב הוא המתקלא, היינו הנקודה המאזנת והממזגת. הלב "מושך" מהראש את החסדים והגבורות ככוחות מעורבים, יוצר את הפרדה והמיזוג, ושולח חיים – דם – לגוף כולו באופן תקין ומאוזן.

נראה שהתיאור המדעי החדש של מחזור הדם יצר אצל ר' יהונתן הבנה חדשה של הממד המיתי של הלב. הלב מקבל תפקיד של איזון, זיכוך ומיזוג. תפקיד זה נשמע כתפקיד מינורי. אין הוא מייצר חיים או חום כהגדרתו של הארווי אלא מחלק את החיים באופן מאוזן. אולם נראה שהתפקיד הזה הפך להיות משמעותי יותר בחשיבה המדעית והמיתית של ר' יהונתן. החיים קיבלו ממד שוטף והרסני, "הדינים היו גוברים על החסדים", והאבר היחיד שבכוחו לנהל את כוח החיים הזה ולהנהיגו הוא הלב, שאינו מדכא את כוח החיים אלא מצליח למזג ולמתן אותו כך שיוכל למלא את תפקידו.

באופן דומה בהמשך הספר הלב מתואר כמלך:

וגם למעלה רחמים גדולים ואינם ממוזגים עם הדין ואינו מתקלא, אבל בבחינת התפשטות שהוא בסוד לב יש לו ג' חללים שהוא מתקלא דין ורחמים ועמודא דאמצעייתא שהוא הממזגם, וגם הלב הוא באמצע כמלך במדינה כנודע הנותן לכל כפי חוק וקצבה. וכבר הארכנו לעיל בבחינת לב שהוא כמלך המנהיג היושר וחוק בלי חסר ויתר רק הכל כפי הצורך.⁸⁹

הלב הוא כמו המלך. המלך איננו מייצר את החיים במדינה אלא דואג לתפקוד המתמיד שלה. כך גם הלב מנהיג את האדם ודואג לשיתוף פעולה ולאיזון בין האברים השונים.

היחס להקזת דם במסגרת פולמוס הקמעות

בשנת 1751 הואשם ר' יהונתן על ידי יעב"ץ בשבתאות. הראיה המרכזית לשבתאותו של ר' יהונתן בהקשר זה⁹⁰ הייתה הקמעות שכתב. הקמעות נבדקו על ידי יעב"ץ, ובעקבות ממצאיו הוא טען שאין מנוס מלקבוע שר' יהונתן הוא שבתאי ויש להחרימו. את הקמעות החשודות, לצד ההתכתבויות הנוגעות

⁸⁶ ואהא"ה, עמ' 36.

⁸⁷ ראו ואהא"ה, עמ' 27.

⁸⁸ ואהא"ה, עמ' 34.

⁸⁹ ואהא"ה, עמ' 73.

⁹⁰ בשנת 1726 הואשם ר' יהונתן בשבתאות בעקבות מציאת הספר ואהא"ה וייחוסו לר' יהונתן. סקירה מפורטת של אירועים אלו ראו במקורות שנזכרו לעיל במבוא הערה 17.

אליהן, פרסם יעב"ץ בספר 'שפת אמת ולשון זהרית'. יעב"ץ פרסם ספרים רבים נוספים בעקבות הפולמוס ובהם תיעד באופן מדוקדק מנקודת מבטו את כל מה שהתרחש בפולמוס. לעומת זאת, ר' יהונתן פרסם ספר אחד בלבד על העניין, ספר 'לוחת עדות'. הוויכוח על אודות ר' יהונתן והקמעות היה חריף מאוד, והיו לו השלכות רבות על ר' יהונתן, על יעב"ץ ועל רבנים נוספים רבים שנכנסו או נגררו לוויכוח.⁹¹

באופן מפתיע, אחד המוקדים שסביבם נסוב הוויכוח היה הבנת התאוריה העומדת מאחורי הפרוצדורה הרפואית של הקזת דם. הקזת דם הועלתה במהלך הדיון על ידי ר' אריה לייב מאמסטרדם, גיסו של יעב"ץ, כדימוי ליחס שבין האותיות והמילים לבין המשמעות שלהן, והדימוי עצמו הפך להיות נתון לוויכוח שבו הפגין ר' יהונתן את יכולותיו וידיעותיו המדעיות והרפואיות.

הקזת דם

לאורך שנים רבות, מגאלנוס ועד לראשית המאה התשע-עשרה, נחשבה הקזת הדם לטיפול רפואי בסיסי.⁹² היא נתפסה כפתרון לבעיות רפואיות רבות, והשימוש בה היה מצוי ביותר. על פי הדיסציפלינה הגאלנית, התפקיד של הקזת הדם היה לאפשר איזון בין הליחות השונות בגוף האדם. באמצעות הפחתת 'גודש' הדם מתאפשרת זרימה יותר טובה של הנוזלים בגוף, וכך הגוף מגיע לאיזון בין הליחות השונות.⁹³

על השימוש המצוי בהקזת דם ניתן לקרוא לדוגמה בספר מעשה טוביה:

כבר ידוע כי הרופאים הראשונים שמו מבטחם בכל קדחת ע"י ההקזה וזהו לדעת גאלינו [...] צוה להקיז לא בלבד בקדחות חדות אלא גם לזולתו בכל קדחת שיכול 'להתעפש ומכל שכן בבחורים ובעלי כח'.⁹⁴

על אף שניתן היה לצפות שהתגליות של הארווי ודקארט ישנו באופן דרמטי את הפרקטיקה הרפואית, ובמיוחד את הפרקטיקה של הקזת דם, המחקרים מציינים שהשימוש בהקזה נותר כשהיה ללא שינוי משמעותי.⁹⁵ הארווי עצמו כתב שלמרות התגליות שלו הוא סבור שהקזת דם היא הליך רפואי מומלץ.⁹⁶ בנוסף, רק מעט נכתב על ההשפעות של התאוריה החדשה על התאוריה שעמדה מאחורי הליך הקזת הדם,⁹⁷ ועל כן קשה יהיה לעמוד על המשמעות וההשפעות של התפיסות האנטומיות החדשות על הדיון שהתנהל בין ר' יהונתן למתנגדיו.

⁹¹ ראו לעיל עמ' 5.

⁹² בכתבים ההיפוקראטיים נזכר שימוש בהקזות דם, אך אין הן תופסות מקום מרכזי בהליך הרפואי כפי שתפסו אצל גאלנוס. ראו קוריאמה, הקזת דם. עמ' 15–21.

⁹³ ביינום, עמ' 13.

⁹⁴ מעשה טוביה, דף קכ"ז עמ' ב'.

אמנם לדבריו, הרופאים המאוחרים יותר, 'רופאי זמננו', "הרחיקו נתיבם מהקזת הדם כי אם לצורך גדול". בכל אופן, גם רופאים אלו לא שללו לחלוטין את ההקזה אלא ביקשו להשתמש בה באופן מבוקר יותר "לצורך גדול". תיאור זה עומד בניגוד למתואר במחקרים שראיתי בנידון (ראו להלן), שמסקנתם היא שלא חל שינוי משמעותי בפרקטיקת ההקזה בעת החדשה עד המאה התשע-עשרה. נראה כי נושא זה ראוי לבחינה נוספת.

⁹⁵ בעניין זה ראו: דיוויס, השלכות, עמ' 31, שהזכיר את עמדותיהם של ג'ונתן סוויפט וויליאם טמפל. לפיהם, למחזור הדם אין שום השלכה על הטיפול הרפואי. וכן: תומס, דת וירידת הקסם, עמ' 657–658.

⁹⁶ ראו: דיוויס, השלכות, עמ' 28, וכן קוריאמה, הקזת דם, עמ' 12.

⁹⁷ דיוויס, שעסק בכך במאמרו, ציין כי רק מעט נכתב על עניין זה, דיוויס, השלכות, עמ' 28.

במאמר הסוקר בין השאר את ההבדלים ביחס להקזת דם שבין שני הרופאים הגדולים של המערב בעת העתיקה, היפוקראטס וגאלנוס, טען שיגיהסה קוריאמה (Shigehisa Kuriama) שאחד ההבדלים התמקד במה שהוא מכנה Topological bleeding – הקזה מרחבית-מקומית.⁹⁸ לדבריו, היפוקראטס טען שיש להקיז הקזה מקומית על פי הבעיה שבה יש לטפל. לדוגמה, יש להקיז דם מהמרפק הימני על מנת לטפל בבעיה בכבד וכדומה. בניגוד אליו גאלנוס היה סבור שהמקום שממנו מקיזים דם הוא פחות משמעותי, וההקזה אינה 'מטפלת' באבר מסוים אלא מייצרת אפקט כללי של הפחתת הגודש של הדם בגוף.⁹⁹ עמדות דומות לאלו נמצא בוויכוח של ר' יהונתן ור' אריה לייב.

פולמוס הקמעות

לטענת יעב"ץ, משמעותן של מילים מסוימות שהופיעו בקמעות הייתה 'אלהי שבתי צבי'. שמו של שבתי צבי אמנם לא נכתב במפורש, אלא הוא מתקבל אם ממירים חלק מהאותיות באמצעות מפתחות כגון אתב"ש ודומיו, וחלק מהאותיות אין ממירים אלא משאירים באלפבית רגיל. לטענת יעב"ץ, בדרך זו יש לפענח את הקמע, ולפי פענוח זה מוכח כי ר' יהונתן הוא שבתאי.

לבלבל הלשונות בלשון א"לב"ם א"קבכ"ר א"תב"ש ומערבב השטן בכמה הלשונות לפעמים בראש התיבה ולפעמים באמצע או בסוף התיבה לפעמים רק אות אחת בתיבה ולפעמים שנים ושלוש אותיות בתיבה אחת להסתיר טומאתו אשר נראה בעליל.¹⁰⁰

עוד לפני פרוץ האירועים באופן גלוי בחודש שבט שנת תקי"א, נשלחה על ידי ר' שמואל הילמן בחודש אלול בסוף שנת תקי"ק קמע שכתב ר' יהונתן¹⁰¹ לבדיקה אצל ר' שמואל ממינטשר כמומחה לקמעות.¹⁰² ר' שמואל ממינטשר כתב מעין חוות דעת מקצועית על קמעותיו של ר' יהונתן.¹⁰³ על אף שהביע הסתייגות מסוימת מן הקמעות "שלא נמצאו בכל ספרי הקבלה לכתוב הקמעות בתמורת הללו", בכל אופן ראו ר' יהונתן ואף יריביו בחוות דעתו תמיכה בכותב הקמעות, שכן כך כתב ר' שמואל ממינטשר:

⁹⁸ קוריאמה, הקזת דם, עמ' 19–21.

⁹⁹ קוריאמה, הקזת דם, עמ' 25–31.

¹⁰⁰ שפת אמת ולשון זהורית, עמ' 5 (מספור שלי).

¹⁰¹ במכתב מר' שמואל הילמן לר' אריה לייב בט"ו באייר תקי"א הוא מסר כי שלח לר' שמואל ממינטשר קמע לבדיקה (מובא בספר שפת אמת ולשון זהורית עמ' 43–44, המספור שלי). ר' יהונתן עבר במנהיים בדרכו ממיץ לקהילות אה"ו לקבל עליו את משרת הרבנות. בהיותו במנהיים בחודש אב שנת תקי"ק כתב שתי הסכמות לספרים וכן כתב קמעות. אחת מהקמעות הללו נשלחה לבדיקה אצל ר' שמואל ממינטשר. ראו גדולת יהונתן, חלק א' עמ' 25 ושם הערה 18 וכן בחלק ב' עמ' 250.

¹⁰² ר' שמואל ממינטשר שנקרא גם ר' שמואל עסינג נודע כבעל שם. אודותיו ראו נגאל, דיבוק, עמ' 107–116. נגאל ההדיר מסמך [מעשה נורא זכה וברורה, פיורדא, 1743] על גירוש דיבוק שבוצע על ידי ר' שמואל ממינטשר בשנת 1743 בכפר בעגה (Bega). הרוח שעמד ר' שמואל לגרש מזכירה שלושה בעלי שם מפורסמים: ר' יואל בעל שם, ר' שמואל ממינטשר ור' יהונתן אייבשיץ. יעב"ץ [תורת קנאות, נ"ח עמ' ב' – נ"ט עמ' א'] מסר שאת המסמך כתב ר' שמואל ממינטשר עצמו על מנת לפאר את שמו.

בנוסף הביא נגאל בספרו דיווח של יעב"ץ שר' שמואל זה הגיע לאלטונה בשנת תק"ח/תק"ט, ובזמן שניסה להוציא רוח מגופה של נערה הרג את הנערה מפני שעישן אותה באדי גופרית. ניתוח של גירוש הרוח על ידי ר' שמואל ניתן למצוא אצל זינגר, בעל השם, עמ' 146–150.
¹⁰³ המכתב מופיע בספר שפת אמת ולשון זהורית (39–40, מספור שלי). התאריך המופיע במכתב הוא ז' באלול שנת תקי"ו.

כפי שהזכיר יעב"ץ במכתבו לר' שמואל הילמן מתאריך י"ג בשבט תקי"א: "בתחילת שנה זו באה השמועה מק"ק פפ"ד שנתעורר על הנ"ל לעז מחמת קמיע שכתב שם והעוכר ישראל התפאר והשתבח בעירו שהראה סכלות האנשים החושדים אותו" [שפת אמת ולשון זהורית, עמ' 32, מספור שלי].
וכן כתב ר' שמואל הילמן במכתבו לר' אריה לייב בתאריך ט"ו באייר תקי"א: "גלל כן שלחתי לו [=לר' שמואל ממינטשר, י"מ] תחילה קמיע בעת אשר הי' טומאה בלועה [=לפני שפרץ הפולמוס בקול, י"מ] מבלי דעת מבטן מי יצאה וגזרתי עליו להודיע לי מה שנראה לו מקמיע זו." [שפת אמת ולשון זהורית, עמ' 44, מספור שלי].

ותמה על תמה אני קורא על התמורת המלאכים בא"ב [=אני תמה על התמהים על כך שאפשר להחליף את שמות המלאכים לאלפבית אחר, י"מ] כאשר עיני תחזינה מישרי' בנוסחא קמיע זו כאשר רשמתי כל מלאך ומלאך בתמורת א"ב.¹⁰⁴

לדבריו, המילים חסרות הפשר המופיעות בקמעות אינן 'שבת' צב' באתב"ש חלקי וכדומה, אלא הן שמות מלאכים בתמורה – החלפת אותיות.

בתגובה לטענה זו כתב ר' אריה לייב מאמסטרדם לר' שמואל הילמן ממיץ בתאריך כ"ז בניסן (י"ב למב"א) שנת תקי"א שהרעיון שניתן לכתוב את שמות המלאכים בתמורה הוא בלתי אפשרי. על מנת להוכיח את דבריו דימה ר' אריה לייב את האותיות לדם בגוף האדם:

כי כל אות יש לו קדושה פנימות בפ"ע כמו למשל אברי אדם ודם הנפשי אף שדם חוזר ומקיף כל איברי' כנודע לחכמי רופאי'. אמנ' כל אבר יש לו דם בפני עצמו ולכך מקיזין לפעמים בראש פעמים ביד פעמים ברגל כדי שיצא גם דם מעצמות אותו אבר, והן הוא ברוחנית וא"א לכתוב הכל ודי לחכימא עכ"ל.¹⁰⁵

אף שהדם עובר בכל האברים, לכל אבר יש דם משלו, ולכן ישנה משמעות לשאלה היכן מקיזים דם, ואינה דומה הקזה בראש להקזה ברגל. על פי המשל, המהות של שמות המלאכים מקבילה לדם הנפש, והביטוי של השמות בכתב מקביל לדם הנמצא באברים מסוימים. לטענת ר' אריה לייב, אף שישנם רל"א (=231) סוגי אלפבית ואפשר לבטא את המהות (=דם הנפשי) בדרכים שונות, עדיין ההופעה של כל אלפבית (=דם מהאברים) עומדת לעצמה, והטענה שניתן לכתוב שמות מלאכים בהחלפת אותיות אינה נכונה. וכך חתם ר' אריה לייב את עמדתו ביחס לחוות הדעת של ר' שמואל ממינשטר:

אמנם זה האיש [=ר' שמואל ממינשטר, י"מ] ראוי למותחו על העמוד שידבר כדברים האלה לומר שהם מלאכי' בחילוף אותיות אוי לו ולנשמתו.¹⁰⁶

הטענה של ר' אריה לייב על שני פניה נדחתה בידי ר' יהונתן, גם במשל וגם בנמשל:

ואמת כי דברים אלו [=דברי ר' אריה לייב, י"מ] הם דברי בורים ומעידין בהעדר ידיעתו ולא ידע במשל כלום ובריש כל מרעין דם, שהרכיב דם עורקים¹⁰⁷ שהו דם הנפש עם דם אברים וח"ו שיהיה בהקזה דם אברים והוא מושלל מידיעה בחכמת נתוך.¹⁰⁸

לטענת ר' יהונתן, המשל איננו נכון, שכן בהקזת דם מקיזים אך ורק את דם הנפש ואין מקיזים כלל את דם האברים, לכן אין חשיבות לנקודה הספציפית שממנה מקיזים דם. לדברי ר' יהונתן, אין ההקזה מתבצעת מדם האברים, היינו דם שנמצא בבשר שבאברים השונים אלא מן העורקים עצמם.

¹⁰⁴ שפת אמת ולשון זהורית (עמ' 40, מספור שלי).

¹⁰⁵ שפת אמת ולשון זהורית (עמ' 41, מספור שלי); לוחת עדות, הקדמה סע' ז' עמ' 17.

¹⁰⁶ שפת אמת ולשון זהורית (עמ' 41, המספור שלי).

¹⁰⁷ כדאי לציין שבנוגע להקזת דם, אין זה מדויק לדבר על 'עורקים', שכן ההקזה נעשית באמצעות פתיחת ורידים ולא עורקים. הורידים סמוכים יותר לפני השטח, והם גם רכים יותר, ולכן ההקזה הייתה מתבצעת באמצעות פתיחת הוריד דווקא. ראו לדוגמה דקארט, מאמר על המתודה, עמ' 80. עם זאת, מדובר על 'דם עורקים' במובן שדם זה נמצא במחזור הדם ולא באברים עצמם.

¹⁰⁸ לוחת עדות, הקדמה, עמ' 16.

הוויכוח הרפואי שבין ר' יהונתן לר' אריה לייב נגע בשאלה אם יש חשיבות לנקודה שממנה הדם מוקז. לדברי ר' אריה לייב, בכל חולי וכאב יש להקיז דם מאבר מסוים. על אף שהדם עובר בכל הגוף, ישנו אפקט שונה להקזה שבכל אבר.

ר' אריה לייב יצר דימוי מתוחכם המבקש להכליל שתי תופעות סותרות לכאורה. מצד אחד ידוע לנו ש"דם הנפשי [...] חוזר ומקיף כל איברים", שדם הנפש הוא אחד והוא עובר בכל האברים, אך מצד שני ידוע שבהקזת דם ישנה חשיבות לאבר שממנו מקיזים, ואם כן, יש להניח כי "כל אבר יש לו דם בפ"ע". הכפילות הזו של מהות אחת (דם הנפש) המתחלקת להופעות שונות (דם האברים) היא הדימוי שר' אריה לייב ביקש להשתמש בו בנוגע לשמות המלאכים המופיעים בקמעות. אמנם למלאכים יש מהות פנימית, אך יש להם גם ביטוי חיצוני שמתבטא בהופעה באותיות מסוימות, ואין יכולת לייצג מלאכים בחילוף אותיות. פעולה כזו תהיה כמו הקזה במקום הלא נכון שאינה יכולה לרפא את הבעיה הדורשת ריפוי.

לדברי ר' יהונתן, הקזת הדם אינה נוגעת כלל לדם האברים אלא לדם הנפש בלבד. ר' יהונתן הצהיר כי הכותב "מושלל מידיעה בחכמת נתוך (=אנטומיה)"¹⁰⁹ ולכן טעה לחשוב שההקזה נעשית בדם האברים. ההפניה של ר' יהונתן לאנטומיה מורה על כך שמבחינתו הוויכוח מתמקד בהבנה נכונה של המבנה הפנימי של גוף האדם.

אף שנמשל חלק ר' יהונתן על ר' אריה לייב:

וכמו כן אף שנמשל לא ידע בין ימין לשמאל כי פשיטא ששמות הקדושים ושמות של מלאכים מתחלפים ויש להם סגולה בכל רל"א אלפא ביתות.¹¹⁰

לדברי ר' יהונתן, אין ספק שהמהות בלבד היא החשובה, ולכן שימוש באתב"ש ובשאר חילופי אותיות בנוגע לשמות המלאכים יפעל בצורה טובה, שכן כפי שבהקזת דם, מכל מקום בגוף ייצא דם הנפש, כך באלפבית, בכל קוד שנשתמש תתקבל אותה מהות.¹¹¹

דם הנפש ודם האברים

ר' יהונתן השתמש בדבריו במושגים 'דם האברים' ו'דם הנפש'. מושגים אלה הם מושגים תלמודיים שהשימוש בהם הוא בענייני בהמות, בין השאר בדיני מליחה והכשרת הבשר לאכילה, וכן בדיני קרבנות.¹¹² דם הנפש שהוא הדם היוצא בשעה שהבהמה נשחטת¹¹³ שונה באופן מהותי מדם האברים

¹⁰⁹ "חכמי הניתוח שקורין אנטומיה" [יערות דבש, חלק א' עמ' רכ"א, וכן שם, עמ' רס"א].
¹¹⁰ לוחת עדות, שם.

¹¹¹ ר' יהונתן הוסיף וטען שאמנם ניתן להשתמש בשמות המלאכים באתב"ש ובשאר חילופי אותיות, אך רק אם כל המילה מוחלפת, מכיוון שכל שינוי אותיות שייך לעולם מסוים. יש עולם האלפבית הרגיל, ויש עולם האתב"ש. לכן הטענה של מתנגדיו כי בתיבה אחת הוא שינה חלק מהאותיות בצופן אתב"ש וחלק מהאותיות השאיר באלפבית רגיל איננה הגיונית [לוחת עדות, עמ' 17].

¹¹² ראו מסכת פסחים דף ט"ז.

¹¹³ להגדרה מדויקת של דם הנפש ולדיונים בשאלה באיזה שלב בדיוק הדם שיוצא מוגדר כדם הנפש ראו אנציקלופדיה תלמודית, כרך ז' ערך 'דם(א)' עמ' תכ"ג–תכ"ד.

משתי בחינות: א. דם הנפש הוא דם הכשר לזריקה על המזבח,¹¹⁴ ב. על אכילת דם הנפש חייבים כרת בניגוד לאכילת דם האברים שאסור בלאו בלבד.¹¹⁵

כיצד יש להבין את שני המושגים הללו כמושגים ראליים? לכאורה, התיאור של דם נפש לעומת דם אברים נובע מהתיאור של דם שמיצר בכבד ומגיע בסופו של תהליך לאברים. הדם הנמצא בעורקים ובוורידים הוא דם הנפש, והדם שסיים את מסלולו והגיע לאברים הוא דם האברים. אולם לאור ההבנה שהדם אינו מסיים את מסלולו באברים אלא עובר מהעורקים לוורידים וממשיך להתגלגל במחזור הדם, וכל הדם הוא בעצם חומר אחד שקשה לתאר הפרדה בין חלקיו השונים – כיצד ניתן להסביר את המשמעות הראלית של דם האברים ודם הנפש?

בדברי ר' יהונתן לא נמצאה לכך התייחסות, אולם בדברי ר' יונה לנדסופר ניתן למצוא התמודדות מסוימת עם המושגים הללו. ר' יונה היה מראשי התלמידים של הרב אברהם ברודא בזמן שר' יהונתן הגיע לפראג, ור' יהונתן נפגש עמו שם.¹¹⁶

נ"ל כי יש שני מיני דם בבהמה, דם הנפש שהוא הדם שחיות הבהמה תלוי בו, והוא היוצא דרך הסימנים וורידין כל שמניחה לזנק מוציא כל אותו הדם שהוא הדם הנפש, והוא שכתבו חכמי הטבעים שעושה גלגול בכל הגוף דרך מוזרקי הדם ושבילין שבתוך הבשר. ויש עוד דם שהוא מזנק הבשר לציר הבשר, והוא שאינו נמשך אחר שחיטת הסימנים, והוא דם האברים.¹¹⁷

בדומה לר' יהונתן, גילה ר' יונה עניין רב במדעים ועסק בהם רבות.¹¹⁸ הוא ביקש להבחין בין ההגדרות של דם הנפש ודם האברים. את דם הנפש תיאר ר' יונה באריכות והסביר שדם זה הוא הדם שאליו התכוונו "חכמי הטבעים" ואמרו "שעושה גלגול בכל הגוף דרך מוזרקי הדם ושבילין שבתוך הבשר". דם הנפש הוא הדם העובר את כל ה'גלגול' – מחזור הדם – דרך ה'מזרקים' וה'שבילים', ובשחיטת הבהמה הוא יוצא החוצה דרך הוורידים, וחייבים כרת על אכילתו.

¹¹⁴ ראו לדוגמה מסכת פסחים דף ס"ה עמ' ב'.

¹¹⁵ ראו מסכת כריתות דף כ"א עמ' ב'; שולחן ערוך, יורה דעה סי' ס"ז סע' א'-ד'; משנה תורה, הלכות מאכלות אסורות פרק ו' הל' ד'.

השולחן ערוך חילק בין דם אברים שפירש' שאסור באיסור לאו לבין דם אברים שלא פירש' שמותר: בדם בהמה וחיה נמי אין איסור כרת אלא בדם הנפש שהנשמה יוצאה בו, אבל דם האברים אינו אלא בלא תעשה. והני מילי כשפירש מן האבר ויצא לחוץ, או שנצרר בחתיכה, או שפירש ממקומו ונתעורר לצאת ונבלע במקום אחר, אבל אם לא פירש ולא נצרר, מותר. [שולחן ערוך, יורה דעה סי' ס"ז סע' א'].

¹¹⁶ ראו לעיל עמ' 2, ר' יהונתן אף קרא בכתבי ר' יונה:

שמעני ידידי כי נמצא בכתבים להרב החסיד השלם מוהר"ר יונה לאנד סופר שנתווכח עם רבו רבן של ישראל מוהר"ר אברהם ברודא בנדון זו [תשובות בסוף ספר בני אהובה, סי' ב'].

ההפניה של ר' יהונתן היא לסימנים א'-ד' ב'שו"ת מעיל צדקה' (השו"ת נדפס שנים רבות לאחר פטירתו של ר' יונה בשנת 1756), ר' יהונתן הזכיר את התשובות לכתבים, משמע שעדיין לא נדפסו כספר.

¹¹⁷ כנפי יונה, סי' ס"ז סע' א'.

¹¹⁸ ראו מבוא הערה 9.

על דם האברים כתב ר' יונה שהוא "מזנק הבשר לציר הבשר" ואין הוא יוצא בעת השחיטה. הניסוח של ר' יונה עמום,¹¹⁹ אך נראה בבירור שר' יונה הבחין בכך שישנן שתי מערכות נפרדות, מערכת אחת של דם הנפש שנמצאת בכלי הדם ומערכת אחרת של דם האברים שנמצא בבשר.¹²⁰

אין סיבה להניח שר' יהונתן הכיר את דברי ר' יונה אלו,¹²¹ אך הם יכולים לשמש כמודל של התמודדות למדנית עם מערכת מושגים מדעית חדשה. החשיפה לידע חדש על אודות גוף האדם, וכן גופם של בעלי החיים, יצרה צורך בפענוח מחודש של מערכות המושגים ההלכתיים. המושג 'דם האברים' קיבל מעמד משני אצל ר' יונה כדם שנמצא אי שם בבשר. חובה הלכתית חלה להוציא את דם האברים באמצעות הכשרת הבשר, אך לא ניתן לזהות את דם האברים עם התיאור המדעי של הדם. אף ר' יהונתן אינו שולל כמובן את קיומו של דם אברים, אך הוא שולל את שימושם בתוך הפרקטיקה הרפואית של ההקזה.

סיכום

ר' יהונתן קיבל את התיאור הקרטזיאני של מחזור הדם וביקש להפנים אותו לתוך מערכות החשיבה הפנים יהודיות. ההשפעה של התיאור הקרטזיאני של גוף האדם ומחזור הדם איננה נוכחת רק בדיונים ישירים של ר' יהונתן בתופעות גופניות ברמה העובדתית-הלכתית אלא אף כדימוי ומיתוס. ר' יהונתן הפנים לחלוטין את התיאור החדש של מחזור הדם, ובבואו להשתמש בגוף האדם כדימוי, היה זה דימוי של 'גוף האדם החדש', גוף הוליסטי-מחזורי שמקור החיים שבו איננו בלב אלא בדם, והלב מתפקד בתוכו "כמלך המנהיג היושר וחוק בלי חסר ויתר רק הכול כפי הצורך".¹²²

ר' יהונתן הכיר היטב את ההגות הקרטזיאנית וביקש ליצור מנגנונים שיאפשרו לו להפנים אותה לתוך מערכת המושגים והחשיבה האישית שלו. המערכת שיצר ר' יהונתן הייתה כפולה: הדרך האחת היא הדרך הטבעית, החכמה הטבעית, הביולוגיה הטבעית, שעובדת באופן מסוים – קרטזיאני, והדרך הנוספת, הדרך של עם ישראל, הדרך של החכמה שבאה מהאל. בדרך זו היהודי בפרט ועם ישראל ככלל נחלצים מהדרך הקרטזיאנית וחיים בתוך ממד אחר של מציאות. בממד זה הידע האנושי יכול להגיע רחוק יותר ומהר יותר מאשר הידע המתקדם על פי הטבע, בממד הרגיל. המוות אינו הכרחי

¹¹⁹ במהדורת זכרון אהרן ניסו לתקן את הנוסח וכתבו: 'מזנק [מן] הבשר לציר הבשר', אך ספק אם תיקנו בכך משהו.

¹²⁰ בהמשך דבריו כתב ר' יונה שהדם הנמצא בתוך הוורידים לאחר פירוק הבשר גם הוא דם הנפש, ולכן יש לנקר את הוורידים מתוך הבשר.

ואותו הדם [=דם הנפש, י"מ] אוסר תמיד אף בלי פרישה, וזהו דם הורידין שאוסרים משום דם וצריכין ניקור, ולא מהני לא צלייה ולא מליחה [כנפי יונה, שם].

¹²¹ הספר 'כנפי יונה' על שולחן ערוך, יורה דעה סי' א'–ק"א, שנכתב על ידי ר' יונה לנדסופר, נדפס לראשונה בפראג בשנת 1812, כך שר' יהונתן לא הכיר את הספר המודפס. נראה שר' יהונתן לא הכיר את הספר אף מתוך כתב-היד, שכן על אף שבספר פלתי מוזכר ר' יונה בסי' צ"ב סע' ג', והרעיון שנזכר בשמו הופיע בספר כנפי יונה [סי' פ"ז ד"ה: "כתב הפרי חדש"], מלשונו של ר' יהונתן מסתבר שהוא לא קרא זאת בספרו אלא התוודע לרעיון מפי ר' יונה עצמו:

והרב הגדול החסיד מהור"ר יונה לנדסופר בפראג מנוחתו כבוד דעתו כמו דכתב הרא"ש בשבת [...] ויפה דיבר שפתים ישק [פלתי, סי' צ"ב סע' ג].

בנוסף יש לציין שהספרים כרתי ופלתי וכנפי יונה מקבילים מבחינת תוכנם: שניהם נכתבו כחיבורים סביב השולחן ערוך, חלק יורה דעה סי' א'–ק"א. אילו הכיר ר' יהונתן את ספרו של ר' יונה, ניתן היה לצפות שיזכיר אותו לעיתים קרובות בספרו.

¹²² ואהא"ה, עמ' 73.

בממד הקיום היהודי, ואף תרנגולת 'יהודייה' יכולה לחיות ללא לב, באמצעות אבר אחר, תחליף ללב, משום שכך פסק השולחן ערוך.

הדרך שר' יהונתן תמרון בין קבלת הידע הקרטזיאני לבין היכולת לחמוק מהממד המחייב והמשתק שבו היא דגם לדרך ההתייחסות של ר' יהונתן לידע מדעי והשימוש בו, דגם לדרך שבה הכניס ר' יהונתן את הידע החיצוני פנימה לתוך המגרש הביתי שלו.

ר' יהונתן בין עזריה למהר"ל

הידע המדעי של חכמי המשנה והתלמוד בעיני הראשונים

לאורך הדורות כבר מתקופת הגאונים ואילך התקיימו פערים בין הידע הראלי והמדעי של חכמי התלמוד ובין הידע המעודכן שבכל תקופה.¹ מצב זה של סתירה בין ידע מדעי לבין המסורת המשיך להתקיים ולדרוש התייחסות גם במהלך ימי הביניים וכמובן בעת החדשה.

פרק זה יתמקד בהשוואה בין ההתמודדות של ר' יהונתן לבין ההתמודדות של מהר"ל בנושא, וכיצד יש לקרוא בהקשר זה את תגובותיהם לחיבור 'מאור עינים' שכתב עזריה מן האדומים. תחילה נבקש לשרטט את גבולות השיח בימי הביניים² על אודות הידע המדעי של חכמי התלמוד, ולאחר מכן יוצגו עמדותיהם של עזריה ומהר"ל ותגובתו של ר' יהונתן לוויוכוח ביניהם.³ הדיון להלן יתרכז אך ורק בשאלה אם חכמי התלמוד עלולים לטעות בדבריהם בתחומי הטבע, וכיצד יש להגיב כאשר נראה שישנה סתירה בין דברי חכמי התלמוד לבין הידע הראלי והמדעי.

בשתי קצוות הקשת בימי הביניים ניתן להציג את הרמב"ם מצד אחד לעומת הרשב"א מן הצד השני. ראשית, הרמב"ם קיבל לחלוטין את הידע המדעי האריסטוטלי כידע ברור וודאי:

שכל מה שאמר אריסטו על כל הנמצא אשר למן סמוך לגלגל הירח ועד מרכז הארץ, נכון הוא בלי ספק. לא יסטה ממנו אלא מי שלא הבינו, או מי שהיו לו מראש דעות אשר הוא רוצה להגן עליהן, או שהדעות האלה מביאות אותו להכחיש דבר נראה לעין.⁴

הרמב"ם במורה נבוכים הביע את עמדתו שהידע המדעי של החכמים נסמך על הידע המדעי הרחב באותה תקופה:

אל תדרוש ממני להתאים את כל ענייני האסטרונומיה שהם [=חכמי התלמוד, י"מ] ציינו אל המצב כפי שהוא, כי המתמטיקה היתה לקויה באותם זמנים. והם לא דנו בזאת מבחינת שהם מוסרים אמרות אלה מפי הנביאים, אלא מבחינת שהם היו חכמי אותן תקופות במקצועות אלה או שמעו אותן מפי חכמי אותן תקופות.⁵

¹ בתקופת הגאונים הובעה הסתייגות משימוש בדרכי הריפוי הנזכרות בתלמוד. זהו ביטוי ראשוני לפערים שבין ידע ראלי לידע מסורתי בהקשר לתלמוד. ראו תשובתו של רב שרירא גאון: "דרבנן לאו אסותא אינון ומלין בעלמא דחזונין בזמניהון וכחד חד קצירא אמרונין ולא דברי מצוה אינון הילכך לא תסמכון על אלין אסותא" [אוצר הגאונים, גיטין, עמ' 152].

² לסקירה של שיטות הראשונים בעניין הידע המדעי של חכמי התלמוד ושל השימוש במרשמים הרפואיים המופיעים בתלמוד ראו הלפרין, מדע ורפואה, עמ' 90–102. וכן ראו פרימר, קביעת אבהות, ראו בעיקר עמ' 192–197 והערה מספר 45.

³ בספרו 'מחשבה יהודית ותגליות מדעיות' ייחד דוד רודרמן פרק לשאלת היחס למדעים בימי הביניים, אולם כאן מוקד הדברים שונה, שכן בכוונתי לדון רק בהתייחסות לסתירה שבין הידע המדעי לבין הידע התלמודי. ראו רודרמן, מחשבה יהודית, עמ' 29–62.

⁴ מורה נבוכים, מהדורת שוורץ, חלק ב' פרק כ"ב עמ' 333.

⁵ מורה נבוכים, מהדורת שוורץ, חלק ג' פרק י"ד עמ' 468–469. ראו להלן פרק זה הערה 48 לשימוש של עזריה בדברי הרמב"ם הללו.

אל מול הפערים שבין הידע האסטרונומי המופיע בתלמוד לבין הידע האסטרונומי האריסטוטלי 'הנכון', טען הרמב"ם שהידע האסטרונומי של החכמים התבסס על ידע מתמטי לקוי, ולכן ייתכן שהוא יהיה שגוי.⁶

ייתכן שהחכמים טעו גם ברובד ההלכתי, אולם במקרים אלה נוצר מצב מורכב יותר, כפי שתיאר הרמב"ם בהלכות שחיטה:

ואין להוסיף על טריפות אלו כלל, שכל שאירע לבהמה או לחיה או לעוף חוץ מאלו שמנו חכמי דורות הראשונים והסכימו עליהן בבתי דיני ישראל אפשר שתחיה, ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות. וכן אלו שמנו ואמרו שהן טריפה אף על פי שיראה בדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממתין ואפשר שתחיה מהן, אין לך אלא מה שמנו חכמים שנאמר על פי התורה אשר יורוך.⁷

הרציונל המרכזי של הלכות טרפות הוא שהטרפה היא בהמה העומדת למות מבלי סיכוי לשרוד.⁸ אולם ייתכן שמצב רפואי מסוים אצל בהמה שהוגדר כטרפה במשנה ובתלמוד מתברר כמצב שאינו סופני, ולבהמה יש סיכוי לחיות עוד שנים רבות. למרות זאת פסק הרמב"ם שהבהמה טרפה, כי על כך הסכימו "בתי דיני ישראל". אף במקרה ההפוך, כאשר מצב רפואי מסוים איננו מוגדר מבחינה הלכתית כטרפה, אבל כיום ידוע לנו שהבהמה לא תשרוד, הרמב"ם פסק כי "אין לך אלא מה שמנו חכמים", והוא מוסיף את הפסוק: "על פי התורה אשר יורוך".⁹ נראה שהרמב"ם רומז לדרשת חכמים על פסוק זה: "אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם",¹⁰ היינו אף אם דברי חכמים מנוגדים לאמת כפי שהיא ידועה לך, והם אומרים על שמאל שהוא ימין, בכל אופן יש להישמע לחכמים. מדברי הרמב"ם ברור שחכמים עלולים לטעות, וכי סוגי הטרפות שהם מנו התבססו על ידע רפואי מסוים שעשוי להשתנות ולהתעדכן.¹¹ זוהי עמדת הרמב"ם במישור העקרוני. אך לדעתו, ברמה הפרקטית אין העדכון המדעי גורר אחריו עדכון הלכתי.¹²

⁶ ראו רודרמן, מחשבה יהודית, עמ' 42–45, שניתח את דברי הרמב"ם הנזכרים כאן. ראו שם הערה 49. רודרמן ציין שבינו לבין החוקר דוד ברגר התקיים ויכוח אם הרמב"ם טען לעליונות הידע המדעי בתחום האסטרונומי בלבד או אולי ביחס לכלל הידע המדעי. רודרמן לא התייחס לציטוטים שיובאו להלן מהלכות שחיטה לרמב"ם, שמהם ניתן לכאורה להוכיח כי עמדת הרמב"ם בנידון הקיפה תחומים רחבים מעבר לאסטרונומיה.

⁷ משנה תורה, הלכות שחיטה פרק י' הל' י"ב–י"ג.
⁸ ראו: משנה תורה, הלכות מאכלות אסורות פרק ד' הל' ז'. וכן ספר החינוך מצווה ע"ג: "ועוד יש להבין לכל מבין כי לא תקפיד התורה כשהגיע לה טרפות זה על ידי זאב או ארי או דב, אלא שתאסר כל בהמה המכה מכה המביאה אותה לידי מות על כל פנים, והם המכות שמנו אותן חכמים שהן ממיתות".
⁹ דברים י"ז, י"א.

¹⁰ ספרי, דברים פרשת שופטים פסקה קנ"ד.
¹¹ ראו רודרמן, מחשבה יהודית, עמ' 45, את הניסוח הכוללני והמקיף של העמדה שניסח ר' אברהם בן הרמב"ם בנידון.

¹² לניתוח שיטתו של הרמב"ם ראו אומן, תורה ומדע; רודרמן, מחשבה יהודית, עמ' 42–45. אך יש להעיר בעניין זה את דברי הרמב"ם בדין "ניטל לחי העליון", שנראה שעל סמך ידע מדעי הוסיף הרמב"ם טרפה על הנאמר בתלמוד, בניגוד למה שכתב במשנה תורה. ראו משנה תורה, הלכות שחיטה פרק ח' הל' כ"ג, ונושאי כליו שם. וראו תשובתו לחכמי לובלי בנידון: "ואין לך מי שאין כמוה חיה יותר מזו [...] וזה שאמרתם שלא שמעתם ולא ראיתם בחיבור מי שמנה טרפה זו. הרבה דברים לא יזכירו אותם המפרשים מפני שלא שמו דעתם להם וכשיבין אדם באותם הדברים יראו." [שו"ת הרמב"ם, סי' שט"ו] (וראו בדברי ר' יהונתן בעניין זה [פלת], סי' ל"ג סע' א' שטען שכוונת הרמב"ם שהיא ספק טרפה ולא ודאי טרפה).

בצד השני ניתן להציב את הרשב"א,¹³ שדן באותה שאלה בדיני טרפות. הרשב"א כתב תשובה על אודות מקרה שבהמה שהיא טרפה ודאית מבחינה הלכתית נצפתה חיה כבר יותר משנה, וזאת כנגד הקביעה שטרפה אינה חיה יותר משנה.¹⁴ הרשב"א הגיב בחריפות לשאלה ופרש את משנתו בעניין:

ואם תשוב ומה נעשה וכבר ראינו בעינינו יתרת ברגל [=בעלת רגל יתרה שזהו סימן טרפה ודאי, י"מ] ששהתה שנים עשר חודש. זו היא שאמר רבי יהושע בן לוי לרבי יוסי בן נהוראי על דא את סמיך כלומר אי אפשר. וכאילו אתה מעיד על שאי אפשר שראית אותו בעיניך. או סבה אחרת יש. וכן בכאן אנו שואלין אותו שמעיד מאין אתה יודע ששהתה זו. שמא שכחת או שמא טעית או שמא נתחלף לך בזמן או שמא נתחלפה לך בהמה זו באחרת. שאי אפשר להעיד שתהא בהמה זו בין עיניו כל שנים עשר חודש.¹⁵

הרשב"א¹⁶ טען שהמצב שטרפה, שמוגדרת מבחינה הלכתית כטרפה, חיה יותר מי"ב חודש הוא בלתי אפשרי. לדבריו, אם תתקיים עדות בעניין זה, אין לסמוך עליה. וכך הוא מסיים את דבריו:

ואם יתחזק בטעותו ויאמר לא כי אהבתי דברים זרים והם אשר ראו עיניהם ואחריהם אלך. נאמר אליו להוציא לעז על דברי חכמים אי אפשר. ויבטל המעיד ואלף כיוצא בו ואל תבטל נקודה אחת ממה שהסכימו בו חכמי ישראל הקדושים הנביאים ובני נביאים ודברים שנאמרו למשה מסיני.¹⁷

לדבריו, הידע בהלכות טרפות אינו מתבסס על ידע מדעי, אלא כולו הלכה למשה מסיני, ואין לזוז ממנה.¹⁸ כל אמירה המבקשת לערער על האמת הראלית של הלכות טרפות כפי שנמסרה על ידי חכמים היא הוצאת "לעז על דברי חכמים", ואין לקבל מציאות כזו.¹⁹

גבולות השיח ששורטטו כאן בין עמדת הרמב"ם והרשב"א, בין תפיסה הרואה בידע של חכמי התלמוד ידע יחסי תלוי-מרחב תרבותי ומדעי לבין תפיסה הרואה בידע זה ידע מוחלט שהגיע אל החכמים דרך

¹³ עמדת הרשב"א בנושא הנידון כאן מתיישבת היטב עם התנגדותו הכללית ללימוד מדעים. ראו שו"ת הרשב"א, חלק א' סי' תי"ד-תי"ח, בעניין החרם של הרשב"א על לימוד כתבי אריסטו ואפלטון. לדיון מקיף בגישתו של הרשב"א לפילוסופיה וללימוד פילוסופיה ראו שוורץ, שמרנות.

¹⁴ כך משמע מדברי הגמרא: "אמר רב הונא: סימן לטרפה – י"ב חדש" [מסכת חולין דף נ"ז עמ' ב']. ובעקבות כך נפסק שבמקרה של ספק אם הבהמה טרפה או לא, ניתן לתת לבהמה לחיות, ואם היא תשרוד יותר משנים-עשר חודשים מוכח שהיא כשרה. וזו לשון הרמב"ם בעניין זה: "כל בהמה או עוף שנולד בהן ספק טרפות [...] אם היה זכר ושהה שנים עשר חדש הרי זו בחזקת שלימה כשאר כל הבהמות, ואם הייתה נקבה עד שתלד" [משנה תורה, הלכות שחיטה פרק י"א הל' א']. וראו גם שולחן ערוך, יורה דעה סי' נ"ז סע' י"ח.

¹⁵ תשובות הרשב"א, חלק א' סי' צ"ח.
¹⁶ ישנה התייחסות לדברי הרשב"א בדברי ר' יהונתן, פלתי, סי' כ"ט סע' ג':

וצריך לומר דהרשב"א [בתשובה ח"א סי' צ"ח] ומהרש"ל [פרק ג' סי' פ'] האריכו דהא דטריפה חיה או אינו חיה הוא רק לספק טריפות, אבל ודאי טריפה אפילו חיה ימים רבים מכל מקום טריפה, והוסיף מהרש"ל בטעם דרוב טריפות אינו חיים, אבל מיעוטן חיים, ולכך בספק טריפה אזלינן בתר רובא ומדחי שמע מינה דאינו טריפה, כי רוב טריפות מתים, אבל בודאי טריפה אמרינן מן מועט הוא. ואם כן יש לומר דזהו הפירוש בקרא, מן החיה דהיינו טריפה ודאי והיא חיה, מכל מקום לא תאכל, להוציא מלב השואל בתשובת רשב"א [שם] דסלקא דעתיה הואיל וחי שרי, והורה לנו התורה אף על פי שהיא חי מכל מקום לא תאכל, כיון דאיהו טריפה.

¹⁷ תשובות הרשב"א, שם.

¹⁸ לקריאה שונה של תשובת הרשב"א ראו סולובייצ'יק, לעז, עמ' 186–187.

¹⁹ אף הריב"ש נקט בעמדה דומה לעמדת הרשב"א, אך בעלת דגש שונה מעט: "ידעת האדון נ"ר שאין לנו, לדון בדיני תורתנו ומצותיה, על פי חכמי הטבע והרפואה. שאם נאמין לדבריהם, אין תורה מן השמים, חלילה, כי כן הניחו הם במופתיהם הכוזבים. ואם תדין בדיני הטרפות, על פי חכמי הרפואה, שכר הרבה תטול מן הקצבים, כי באמת, יהפכו רובם ממות לחיים ומחיים למות; ויחליפו חי במת." [שו"ת הריב"ש, סי' תמ"ז].

מסורת המשתלשלת אחורה עד להתגלות למשה מסיני, נמצאים ברקע הוויכוח של מהר"ל עם עמדותיו של עזריה.

היחס בין הבאר השישי בספר באר הגולה לפרק י"א מספר מאור עינים

בשנת 1573 נדפס ספר 'מאור עינים' לר' עזריה מן האדומים – עזריה דה רוסי.²⁰ חלקו המרכזי של הספר²¹ עוסק בבחינה היסטורית ביקורתית של דברי חז"ל בהשוואה למקורות היסטוריים מקבילים. עם זאת הספר החדשני הוא נתקל בהתנגדות בעיקר באיטליה, ועזריה נאלץ לתקן ולהגיה את הספר ולהוציאו במהדורות נוספות.²²

לצד ההתנגדות שהושמעה באיטליה, נראה שההתנגדות המנומקת והנחרצת ביותר שהובעה כלפי הספר מאור עינים הייתה התנגדותו של מהר"ל,²³ והוא הקדיש לכך דיון ארוך בספרו 'באר הגולה'.

הספר באר הגולה שכתב מהר"ל נדפס בפראג בשנת 1598.²⁴ מטרתו הרשמית של הספר הייתה לבסס את מהימנותם וסמכותם של דברי חז"ל. בספרו השיב מהר"ל לטענות שחכמי התלמוד פירשו את התורה באופן מוטעה והוסיפו וגרעו ממצוות התורה, ולטענות נוספות כנגד התלמוד. מי היו אלו שטענו כך כנגד התלמוד?

הספר היחידי שאותו הזכיר מהר"ל במפורש כספר בעייתי היה ספרו של עזריה מן האדומים. וכך הוא כתב לקראת סוף הבאר (הפרק) השישי:

והיה ראוי לסיים דברינו לולי כי הגיע לידינו ספר אחד שחבר אחד מבני עמנו והובא הספר לפני ואמרו ראה כי זה חדושי דברים, וכאשר ראיתי שמחתי לקראתו כשמחת חתן לקראת כלה. ובקראי בו נקרע לבבי ונשפך רוחי בקרבי ואמרתי אוי לעיני שכך ראו ואוי לאזני שכך שומעים דברים כאלו.²⁵

אולם למרות דברים אלה נראה שספרו של עזריה לא עמד במוקד ספר באר הגולה. במאמר מבריק הוכיח מרדכי ברויאר²⁶ שמהר"ל הגיב אחת לאחת לקונטרס הנוצרי *Li erori & impietaretrouate nelli libri del thal mud*, שנכתב כנגד התלמוד. קונטרס זה²⁷ כלל לקט מקורות תלמודיים המוכיחים

²⁰ מהדורה ראשונה של הספר נדפסה במנטובה בשנת 1573. ההפניות כאן הן על פי מהדורת קסל.
²¹ ספר מאור עינים מתחלק לשלושה חלקים, ולכל חלק שם אחר: א. קול אלקים – חלק זה מתאר את רעידת האדמה שהתרחשה בפראג בשנת 1571; ב. הדרת זקנים – חלק זה הוא תרגום של איגרת אריסטיאס לעברית; ג. אמרי בינה – החלק העיקרי של הספר. בדבריו על הספר קרא לו מהר"ל בשם 'אמרי בינה', אולם בהמשך הדברים כאן נשתמש בשמו הכולל כפי שמקובל 'מאור עינים'.

²² לסקירה היסטורית רחבה של הפולמוס סביב ספר מאור עינים ראו בניהו, הפולמוס. לסקירת המהדורות השונות שעזריה הדפיס בעקבות ההשגות נגדו ראו מהלמן, מאור עינים.

²³ בניהו, הפולמוס, עמ' רמ"ט–רנ"א.

²⁴ ההפניות לספר באר הגולה הן על פי מהדורת לונדון, תשכ"ד.

²⁵ באר הגולה, עמ' קכ"ו.

²⁶ ברויאר, באר הגולה.

הביקורת של יעקב אלבוים על דברי ברויאר איננה דוחה את דבריו, אלא מבקשת להציע שלספר באר הגולה יש פנים נוספות. ראו אלבוים, פתיחות, עמ' 111 הערה 88.

²⁷ על אודות הקונטרס ראו מרחביה, קונטרס.

בעיני מחבריו את הבעייתיות של התלמוד. הספר אף היה חלק מקמפיין שהביא בסופו של דבר לשריפת התלמוד ברומא ובערים נוספות באיטליה.²⁸

ברויאר טען שבבאר הגולה מהר"ל התייחס לכל המובאות התלמודיות בקונטרס, למעט אלו העוסקות בישו וביחסו של התלמוד לנכרים, וכן שמהר"ל דן שם במקורות תלמודיים נוספים.²⁹ לפי ברויאר, ספרו של עזריה הגיע לידי מהר"ל במהלך עבודתו על באר הגולה,³⁰ וההתייחסות של מהר"ל לעזריה היא אגבית ואינה מהווה חלק מהותי מן הספר. אולם בנקודה זו נראה שיש מקום להרחיב.

הבאר השישי של ספר באר הגולה דן בטענה שחכמי התלמוד טעו בעניינים הקשורים ל"חכמה האנושית":

התלונה השישית [=של החולקים על דברי חז"ל, י"מ] באמרם כי היה נעלם מהם חכמה האנושית הם החכמות אשר לפי שכל האנושי. ולא שהיה נעלם מהם רק דברו בהם בתכלית הזרות [...] והחכמות שאמרו עליהם שדברו בהם זרות היא החכמה טבעית וחכמה לימודית.³¹

32

הטענות שמהר"ל הגיב אליהן בפרק הזה היו שדברים שנכתבו בתלמוד הקשורים לענייני אסטרונומיה וגאוגרפיה, או בקצרה לקוסמוגרפיה,³³ הם שגויים, מכיוון שחכמי התלמוד הסתמכו על הידע שהיה בזמנם. טענות אלו זהות לטענות שהעלה עזריה בפרק י"א של ספר מאור עינים.

ספר מאור עינים עוסק ברובו בביקורת היסטורית פילולוגית על דברי חכמי התלמוד, כגון ביקורת על תיארוך התקופה הפרסית ועל מניין השנים הנהוג לבריאת העולם,³⁴ וכגון הביקורת המפורסמת על התיאור של היתוש שחדר למוחו של טיטוס.³⁵ בנוסף, דן עזריה בספרו בביקורת מקורות וייחוד דיון ארוך ליחס הראוי לדמותו וכתביו של פילון האלכסנדרוני.³⁶ דיונים נוספים בספרו של עזריה מבקשים להמחיש

²⁸ בעניין שריפת התלמוד באיטליה ראו יערי, שריפת התלמוד.

²⁹ במכתב בעניין הדפסת התלמוד בפראג בשנת תפ"ח כתב ר' יהונתן שבדפוס בזיליאה הודפס התלמוד עם השמטות מרובות, ושלגאונים באותו זמן לא הייתה ביקורת על ההדפסה, אלא להפך, הם עודדו אותה. וכך כתב: אז ה' בעולם המהר"ל מפראג אשר חיבר ס' מיוחד על אגדות זרות להמליץ בגינם אצל בני נכר ויקרא שמו באר הגולה [גדולת יהונתן, חלק ב' עמ' 141].

ר' יהונתן הגדיר כאן את מטרת ספר באר הגולה ל"המליץ אצל בני נכר". הוא הבין שהספר היה תגובה לטענות הנכרים כנגד התלמוד, כפי שטען ברויאר במחקרו. מסתבר שר' יהונתן בעבודתו כקדם-צנזור בפראג ראה את עצמו כממשיך דרכו של מהר"ל כממליץ על התלמוד "אצל בני נכר" [בעניין המכתב שנכתב על ידי ר' יהונתן על הדפסת התלמוד והראיות לכך ראו מצ'ייקו, הרב והישועי, עמ' 163–166].

³⁰ ברויאר, באר הגולה, הערה 24.

³¹ "החכמה טבעית" היא חכמת המדע, כפי שמהר"ל ממשיך: "כי לא באו חכמים לדבר מן הסיבה הטבעית כי דבר זה יאות לחכמי הטבע או לרופאים לא לחכמים" [באר הגולה, עמ' ק"ו]. החכמה הטבעית ראויה לרופאים ולחכמי הטבע. כוונת מהר"ל בביטוי "חכמה לימודית" איננה ברורה. ייתכן שכוונתו לחכמה הנלמדת מן הספרים ולא מן הטבע והכוללת את התחום ההומניסטי העוסק בהיסטוריה, פילולוגיה וכדומה.

ראו גם באר הגולה, עמ' מ"ט: "והנה הרב הגדול שהיה מלא חכמה כים בכל החכמות טבעיות אלקיות למודיות הוא הרמב"ם ז"ל".

³² באר הגולה, עמ' ק"ה-ק"ו.

³³ בעניין המשמעות המדויקת וההתפתחות של המונחים 'גאוגרפיה' ו'קוסמוגרפיה' ראו ווגל, קוסמוגרפיה, עמ' 469–470.

³⁴ לעניין זה מוקדשים פרקים כ"ט-מ"ד בספר מאור עינים.

³⁵ מאור עינים, פרק ט"ז.

³⁶ מאור עינים, פרקים ב'-ו'.

את היתרונות שיש בשימוש במקורות חיצוניים, כגון השימוש בכתבי פילון ויוספוס כדי לעמוד על התיאור המדויק של בגדי הכהן הגדול.³⁷

אולם פרק י"א בספר מאור עינים הוא יוצא דופן. הפרק עוסק בביקורת על הידע המדעי-קוסמוגרפי של חכמי התלמוד. טענתו של עזריה כפי שנוסחה בשורות הפתיחה לפרק הייתה:

עם המצא לעת כיום אנשי התבונה והנסיין נוטים מקצת דבריהם אשר כתבו על עצמי קצת נמצאות ומקריהן, כי הנה לא דברו במדיני תורה על פי מסורת מסיני וקבלה נבואית, אשר לה בודאי בלתי הרהור ומחקר תכרע כל ברך, אבל כפי חכמת האדם והשערתו.³⁸

כאמור, לקראת סוף הבאר השישי הזכיר מהר"ל במפורש את עזריה ופירט את טענותיו שלו כנגד ספרו של עזריה בעניין פרקים ספציפיים. הרושם המתקבל מקריאת הבאר השישי, כך נראה שברויאר הבין את תהליך הכתיבה של הספר,³⁹ הוא שמהר"ל כתב את טיעונו כלפי הקונטרס הנוצרי, ולפתע הגיע לידו ספר מאור עינים, והוא הוסיף על דבריו עד כה התייחסות לדברי עזריה.

אך בחינה מדוקדקת של הבאר השישי מובילה למסקנה שהוא כולו תגובה לעזריה. אף אחד מן המקורות התלמודיים שברשימה שבקונטרס כנגד התלמוד אינו מופיע בבאר השישי. לעומת זאת חלק גדול מהמקורות שמהר"ל התייחס אליהם בבאר השישי אכן הופיעו בפרק י"א של ספר מאור עינים.

עד הנקודה שבה הזכיר מהר"ל את עזריה בשמו, הוא הגיב רק לפרק י"א מן הספר מבלי להזכיר את שמו של עזריה. לאחר מכן הזכיר מהר"ל את ספר מאור עינים והגיב לטענות נוספות שהופיעו בספר, חלקן מפרק י"א וחלקן מהפרקים אחרים, עם ציון מקור הדברים. לפיכך מתבקש לדון בבאר השישי כיחידה נפרדת משאר פרקי הספר שעניינה הוא תגובה לטענות עזריה בספר מאור עינים.

מקובל לדון בוויכוח מהר"ל ועזריה בהקשר של היחס לאגדה,⁴⁰ אולם אין ספק שאחד ממוקדי הוויכוח שביניהם הוא העניין שנדון לעיל בדבר הידע המדעי של חכמי התלמוד וטענותיו של עזריה כנגד 'הטעויות המדעיות' של חכמי התלמוד, המיוסדים על ידע מדעי ישן ולא מעודכן. מהר"ל בחר להתמקד בחלק שולי יחסית בספר מאור עינים ודווקא בתגובה לטענה שחכמים שגו בנוגע לחכמת הטבע, בעוד שלטענות ההיסטוריות של עזריה הגיב מהר"ל בקצרה ובאופן ספורדי.

נראה לכאורה שההתייחסות לעזריה בספר באר הגולה איננה מקרית ואגבית אלא התייחסות מובנית הכוללת את הבאר השישי כולו, שהוא מן הפרקים הארוכים בספר.⁴¹ האיום המשמעותי ביותר שראה מהר"ל בספר מאור עינים, לא היה הביקורת ההיסטורית ולא הבנה שגויה של אגדות חז"ל, אלא הטענה

³⁷ מאור עינים, פרקים מ"ו-נ'.

³⁸ מאור עינים, פרק י"א, עמ' 154.

³⁹ ברויאר, באר הגולה, הערה 24.

⁴⁰ ראו דיונים בעניין הוויכוח בין מהר"ל ועזריה: אלבוים, להבין, עמ' 305-378; נהר, משנת מהר"ל, עמ' 80-97; וולטרי, מהר"ל נגד עזריה; בניהו, הפולמוס, עמ' ר"ג-רנ"א.

⁴¹ זאת בניגוד לדברי רודרמן: "הוא [=מהר"ל, י"מ] פותח בדרשות הנוגעות לעניינים אסטרונמיים קודם שהוא יוצא להתקפה על המלומד האיטלקי [=עזריה, י"מ]" [רודרמן, מחשבה יהודית, עמ' 85-86]. על אף הסתייגות זו מדברי רודרמן, ועל אף שהוא לא כתב זאת במפורש, נראה שגם הוא הבין את עיקר הוויכוח בין מהר"ל לעזריה כוויכוח סביב היחס לאמירות מדעיות בעייתיות של חכמים. ראו רודרמן, מחשבה יהודית, עמ' 82-87, בעניין גישתו של מהר"ל באופן כללי ובעניין הוויכוח של מהר"ל ועזריה, וכן: שם, עמ' 97-101, בעניין מקורות ההשראה האפשריים של מהר"ל.

שחכמי התלמוד טעו בתחום הידע המדעי,⁴² ושניתן להוכיח את חוסר הידע המדעי שלהם לאור "המצא לעת כיום אנשי התבונה והנסיון נוטים מקצת דבריהם".

מהשוואה בין האמור בהקדמה לספר באר הגולה לבין הכתוב בבאר השישי בעניין מאור עינים נראה כי אכן התגובה למאור עינים השתלטה בתודעת מהר"ל על הספר כולו.

בהקדמה לספר ניתח מהר"ל את הנאמר בתלמוד:

אמר ר' יוחנן לבן של ראשונים כפתחו של אולם ושל אחרונים כפתחו של היכל ואנו כמלא נקב מחט סידקית.⁴³

מימרה זו של ר' יוחנן והמשך הסוגיה הם מוקד הטענה של מהר"ל בהקדמתו. לדבריו, הפער המהותי שבין חכמי התלמוד לחכמים בני זמנו אינו ניתן לגישור, ולכן כל ניסיון לבקר את דבריהם הינו חסר תוחלת:

ולכך כאשר ימצא מי מדברי הראשונים דברים רחוקים מן הדעת ומן השכל אשר נטוע בנו, ויחשוב בדעתו מחשבת זר על הראשונים. אין זה רק לסכלות החושב אשר הוא סכל, בשתים יסכל, במה שאינו יודע להבין דברי חכמת הראשונים, ויסכל בעצמו יחשוב עצמו חכם ובעל מדע, שאם לא כן היה אומר כי לאשמת הדור האחרון הוא כמו שהוא האמת.⁴⁴

כאשר התחיל מהר"ל לכתוב במפורש כנגד עזריה בבאר השישי, הוא פתח בטענות דומות לטענות שכתב בהקדמה:

תמצא כי האמוראים לא היו חולקים על הראשונים הם התנאים, ואשר אחר כת האמוראים לא היו חולקים על האמוראים, כי ידעו ערכם בעצמם שאין ערך לאחרונים עם הראשונים, שהיו קרובים אל הנביאים. ועתה בדור הזה הפחות והסכל מכל חכמה, יעמוד אחד וישלח לשונו בקדושים אשר היו לפנינו יותר מאלף שנה, ויאמר ראה דרכי וחכם.⁴⁵

הדמיון בין הטענה של מהר"ל בהקדמה לספר באר הגולה לבין הדברים שכתב ישירות על עזריה מעלה את ההשערה שההקדמה של ספר באר הגולה שנכתבה ככל הנראה בסיום תהליך הכתיבה, נכתבה כהמשך ההתקפה של מהר"ל על עזריה בבאר השישי. הצבת דמותו של עזריה במרכז ההקדמה מעידה על הסטת מוקד הספר מהטענות הנוצריות כנגד התלמוד אל הטענות היהודיות כנגדו.

⁴² יש לציין שמהר"ל ראה בחיוב את עצם לימוד אסטרונומיה ו"מדעי הטבע". כך עולה מדיונו בנושא בנתיב התורה, נתיב י"ד, עמ' ס"ו-ס"ב. אגב, בדיון זה הוא מזכיר (אמנם לא בשמו) את קופרניקוס: "בעל תכונה חדשה אשר נתן ציור אחר וכל אשר הבינו הראשונים [...] סתר את כולם ונתן ציור חכמה חדשה רק שהוא עצמו כתב כי עדיין לא יוכל ליישב את הכל". וכן רודרמן, מחשבה יהודית, עמ' 87-95, הטוען שהיהודים במרחב האשכנזי שגילו עניין במדעים היו כולם תלמידי מהר"ל והמשיכו בדרכו.

⁴³ מסכת עירובין דף נ"ג עמ' א'.

⁴⁴ באר הגולה, הקדמה עמ' י'.

⁴⁵ באר הגולה, באר השישי עמ' קכ"ז.

המחלוקת בין מהר"ל לעזריה

בביקורת של מהר"ל על עזריה ישנו פער גדול בין העצמה הרטורית שבה נקט מהר"ל כנגד עזריה לבין הטענות עצמן. כאשר טענות מהר"ל נבחנות אחת לאחת נראה כי מהר"ל ועזריה היו קרובים בדעותיהם, ושורש המחלוקת ביניהם טעון בירור.⁴⁶ בדברים הבאים נעמוד על אחד ממוקדי המחלוקת.

עזריה

עזריה שירטט את גבולות הביקורת שביקש להעביר על חכמי התלמוד ותיאר באופן מתודולוגי את שיטת העבודה שלו:

אומר דרך כלל, כי בכל מה שנוכל להפך בזכות חכמינו, גם בעיוניות אשר לא דברו בהם רק כפי החכמה האנושית (כי במקובלות אין צורך שכלם מתאימות וכלי זינם עמם), הרי איש כמתנת ידו משובח על זה ומבורך לנצח. ובמה שיבצר מאתנו, כי לא יסכים בו הנסיון והשכל, נתור אחרי התנצלותם בצד מן הצדדים הראויים [...] ואל יונה איש את נפשו, להפציר מאמריהם בחזקת היד שיכוננו על אשר בלבבו יבין שלא כך עלה במחשבה לפניו...⁴⁷

על פי עזריה, עלינו להשתדל "להפך בזכות חכמינו" ולקרוב בין דבריהם לבין החכמה האנושית.⁴⁸ אולם אם בנושא מסוים בלתי ניתן ליישב את דבריהם, אין בררה אלא להודות כי בעניין זה טעו חכמינו, מתוך כך שדבריהם בנדון הסתמכו על חכמה אנושית. יש להעדיף את האמת על פני הסבר מאולץ החוטא לאמת, מכיוון שאף חכמינו אהבו את האמת והעדיפו אותה על פני הטעות או השקר.

אולם מהי ההצדקה העקרונית לכך? כיצד ניתן להשלים עם טעויות בדברי חכמינו?

באופן שכלל זה יעלה בידינו מכל ההערות האלה, כי עם שתבין דברי חכמינו האמורים בשמים וכסיליהם ותמונתם ותנועתם כפי פשטן, וכן בצורת הארץ כמדובר, וכל כיוצא בזה, ותראה נגדם איזו סתירה מדעת הפילוסופים אשר נתגלו אחריהם. אף אם יחשב כי דברי חכמי האומות ההם מיוסדים ביותר, ושאפשר לתת על אמתתם מופת אין זה חסרון בחקם [=של חכמינו, י"מ] ז"ל, או בחק יתר הדברים שמסרו לנו. כי הנה באלה לא דברו כמקבלים מן הנבואה, רק ככל אדם אשר למראה עיניו ישפוט, או למשמע אזניו יוכיח, ורבים גם כן אשר אתם מחכמי יתר האומות קדמונים, או חדשים מקרוב באו. והלא על כל אלה אמר נעים זמירות "כל האדם כוזב".⁴⁹

⁴⁶ כך כתב וולטרי, מהר"ל נגד עזריה, עמ' 72: "The most intriguing aspect of the controversy between the Maharal and Arazilah de' Rossi lies in the fact that both of them are refusing to accept the literal meaning of the Aggadah."

וכן נהר, משנת מהר"ל, עמ' 84, 87.
ראו אצל אלבוים, שביקש לפענח את הבעייתיות בדברי עזריה. אולם נראה שאלבוים לא ניסה להבין את עצם ההתנגדות של מהר"ל אלא את הבעייתיות של עזריה בפני עצמה. ראו אלבוים, להבין, עמ' 309–317.
⁴⁷ מאור עינים, פרק י"א עמ' 179.

⁴⁸ טענה דומה נמצאת בדברי הרמב"ם במורה נבוכים שנזכרו לעיל, ליד הערה 5, וכן בהמשך דבריו: "אין אני אומר בגלל זה על אודות אמרות שלהם, שאנו מוצאים אותן מתאימות לאמת, שהן אינן נכונות או שהן הופיעו במקרה. אלא כל אימת שאפשר לפרש דברי אדם כדי שיתאימו למציאות שהוכח בהוכחה מופתית שהיא נמצאת, יהיה זה הראוי והנאות ביותר לאיש מעולה מטבעו עושה צדק" [מורה נבוכים, מהדורת שוורץ, חלק ג' פרק י"ד].
דברי הרמב"ם הללו צוטטו על ידי עזריה, מאור עינים, פרק י"א עמ' 156.
⁴⁹ מאור עינים, פרק י"א עמ' 167.

עזריה טען שחכמים עלולים היו לטעות בעניינים הקשורים לאסטרונומיה, מכיוון שמקור הדברים איננו נבואה אלא "ככל אדם אשר למראה עיניו ישפוט". יתרה מזו, הלוא גם רבים מ"חכמי יתר האומות הקדמונים" ואף "חדשים מקרוב באו" טעו גם הם בטעויות שחכמי התלמוד נכשלו בהן. אם כן, אלו הן טעויות נפוצות, ואין להסיק מכך מסקנות שליליות על חכמי ישראל.

דוגמה לגישתו של עזריה ניתן לראות בפרשנותו לנאמר במסכת פסחים:

מצרים היא ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה, ומצרים אחד מששים בכוש, וכוש אחד מששים בעולם, ועולם אחד מששים בגן, וגן אחד מששים בעדן, ועדן אחד מששים בגיהנם, נמצא כל העולם כולו ככיסוי קדירה לגיהנם.⁵⁰

מקור זה הופיע בדברי עזריה במסגרת דיון שערך בפרק י"א בשאלה על מהות תמונת העולם של חכמים. עזריה טען כי בדברי חכמים ניתן למצוא עמדות חלוקות בשאלה האם הארץ היא כדורית או שטוחה:

שחכמי המחקר המעולים [...] הביאו ראיות [...] שהארץ כדורית ונתונה למרכז השמים, הלא קדמו בזה דעות שונות לחכמי א"ה [=אומות העולם, י"מ] ובהם מן האומרים היותה שטוחה כמו שזכרנו והנה אליהם הסכימו או מהם למדו קצת רבתינו...⁵¹

לדברי עזריה⁵² הברייתא המתארת את העולם "ככיסוי קדירה לגיהנם" היא אחד המקורות המתארים את העולם כשטוח, ומכאן נובע שהיו מבין חכמי התלמוד שסברו שאכן כך הוא. אולם בהמשך הפרק טען עזריה כי ניתן להציע הסבר אחר לברייתא:

שלפעמים נבין מלת עולם לא על כולו באמת רק על קצתו כפי העניין [...] והמשל מה שזכרנו למעלה, שהעולם ככסוי קדירה לגיהנם, נבאר שהרצון בו כי הישוב הצפוני הנזכר, הרי הוא ככסוי אל יתר חלקי הכדור, אשר להיותם כפי סברת הזמנים ההם, כלם תהו ילל ישימון וארץ מאפליה [...] כנו זה החלק התחתון הזה גיהנם, מצורף להאמינם גם כן קרוב לדעת חכמי הנצרים כמו שזכרנו למעלה, כי ערוך מאתמול תפתה, ושאל מתחת סמוך למרכז הארץ והישוב הנזכר יכסנו.⁵³

ההסבר הנוסף שהציע עזריה הוא שניתן להבין את המילה "עולם" כמתייחסת לא אל העולם כולו אלא אל החלק המיושב שלו. לדעת עזריה, התיאור של החלק המיושב של העולם ככיסוי קדירה נבע מהתפיסה שהחלק הדרומי של כדור הארץ אינו מיושב וראוי לכנותו גיהנום, ואף ייתכן שחכמי התלמוד סברו באופן ראלי שמקומו של גיהנום הוא בחצי הכדור הדרומי.

דוגמה זו בדברי עזריה ממחישה שהוא קרא והסביר את דברי חכמי התלמוד באופן ממשי ומציאותי. הברייתא המתארת את העולם ככיסוי קדירה לגיהנום נתפסת בעיניו כמתארת תיאור ראלי ושגוי של העולם. 'ההתנצלות' המיטבית שהוא מציע היא ש'העולם' איננו העולם כולו, ואם כן אין כאן תפיסה של

⁵⁰ מסכת פסחים דף צ"ד עמ' א'. מקור זה מופיע גם במסכת תענית דף י' עמ' א'.

⁵¹ מאור עינים, פרק י"א עמ' 157: "ואמת הדבר כמו שזכרנו כי גם דעת הכדוריות לארץ נמצא לקצת חכמינו..."

⁵² מאור עינים, פרק י"א עמ' 159.

⁵³ מאור עינים, פרק י"א עמ' 177.

הארץ כשטוחה. לאור הסבר זה הארץ היא כדורית, אך הברייתא עדיין יוצאת מנקודת הנחה שגויה שהחצי הדרומי של כדור הארץ איננו מיושב. לדברי עזריה, ייתכן שישנה 'טעות' נוספת בברייתא, טעות המתיישבת עם טעות דומה של חכמי הנוצרים – שגיהנום הוא מקום ממשי הנמצא בחצי הכדור הדרומי, סמוך למרכז הארץ.

עזריה ביקש אם כן לקרוא את דברי חכמים כמתייחסים למציאות קונקרטיה, וממילא הם חשופים לטעויות ככל שמשנתנה תפיסת העולם המדעית הרווחת.

טענות מהר"ל

מהר"ל פתח את הבאר השישי בהצגת עמדתו העקרונית בנדון, וטענתו הראשונה הייתה בעניין הפרשנות הקונקרטית של עזריה:

כי כל שהביאום לדבר זה לחשוב על חכמים כך, זהו מה שמצאו בדבריהם שנתנו סבות לדברים טבעיים שנתהוים בעולם, והיה נראה להם כי הסבות האלו הם רחוקים שיהי' דבר זה סבה טבעית ובשביל זה אמרו עליהם שהיו רחוקים מהחכמות האלו. אבל אין האמת כך כלל כי לא באו חכמים לדבר מן הסיבה הטבעית כי קטון ופחות הסבה הטבעית כי דבר זה יאות לחכמי הטבע או לרופאים לא לחכמים. אבל הם ז"ל דברו מן הסבה שמחייב הטבע [...] שהסבה אשר נתנה התורה הוא הסבה שלכל דבר יש סבה טבעית מחייב אותו, ועל אותה הסבה הטבעית יש סבה אלוקית והוא סבת הסבה ומזה דברו חכמים.⁵⁴

זוהי עמדתו העקרונית של מהר"ל. דברי חכמים כלל אינם מסבירים את הטבע אלא מתייחסים לסיבות מהותיות יותר - "סבת הסבה". לאור עמדה זו, אין מקום להקשות על דברי חכמים מתוך ידע מדעי, כיוון שהשיח המדעי מדבר ברובד שונה (ונמוך יותר) מהשיח התורני. כדוגמה לדבר פתח מהר"ל בעניין שאינו נמצא בדברי עזריה והוא עניין ליקוי המאורות.

במסכת סוכה נכתב:

תנו רבנן: בשביל ארבעה דברים חמה לוקה [...] ובשביל ארבעה דברים מאורות לוקין...⁵⁵

הברייתא מציינת סיבות ערכיות-מוסריות שבגללן מתרחש ליקוי המאורות. כנגד אמירה זו העלה מהר"ל קושי:

כי ידוע שלקות המאורות תלוי במהלך המאורות בחבורם ובנגודם בהתרחקם ובהתקרבתם באורך וברוחב. וא"כ איך אפשר לומר שיהי' ליקוי המאורות תלוי בדברים כאלו שהאדם יודע זמן הלקות שהם על פי החשבון ואיך יתלו הלקות בחטא ובמעשים.⁵⁶

⁵⁴ באר הגולה, באר השישי עמ' ק"ו.

⁵⁵ מסכת סוכה דף כ"ט עמ' א'. ארבעת הדברים שעליהם חמה לוקה על פי הנאמר בתלמוד הם: אב בית דין שמת ולא נספד כהלכה, נערה מאורסה שנאנסה ואין איש בא לעזרתה, משכב זכר, ושני אחים שנשפך דמם כאחד. גם הלבנה לוקה על ארבעה דברים: כותבי פלסתר, מעידי עדי שקר, מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל, וקוצצי אילנות טובות.

⁵⁶ באר הגולה, באר השישי עמ' ק"ו.

ליקוי מאורות הוא מאורע טבעי שמתרחש בזמנים קבועים וידועים מראש. כיצד ניתן לומר שהוא מתרחש בעקבות חטאים ספציפיים?

תשובתו של מהר"ל היא הדגמה לרעיון של 'סיבת הסיבה'. לדבריו, האופציה הממשית לעצם קיומם של ליקויי מאורות נובע מהיות העולם שלנו מסוגל להכיל עיוותים מוסריים. עולם שבו יכולים להתרחש מעשים כאלה הוא עולם שראוי שילקו בו המאורות. דברי חכמים לא ביקשו להסביר את הסיבה הטבעית להתרחשות ליקויי החמה והלבנה אלא את הסיבה הרוחנית שבעקבותיה מתרחשת התופעה הטבעית.

גם את המקור שהבאנו לעיל מדברי עזריה בעניין גודלו של העולם ביקש מהר"ל ליישב באופן מהותי ולא באופן קונקרטי. התיאור ש"מצרים אחד מששים בכוש" איננו תיאור של מציאות אלא תיאור המתייחס לכוחות מהותיים במציאות. לדברי מהר"ל מצרים מייצגת את כוח המים וכוש מייצגת את כוח האש. התיאור של היחסים בין הארצות מבקש לתאר את מערכת היחסים בין הכוחות הללו.⁵⁷

בהמשך כתב מהר"ל:

ואמר כי העולם אחד מששים בגן כי אין ספק כי העולם הזה גשמי ולכך הגן שאינו גשמי מדריגה יותר עליונה והעדן יותר נבדל מן הגן [...] ולפיכך אמרו גן אחד מששים בעדן.⁵⁸

מהר"ל עשה כאן צעד נוסף וטען שגן עדן אינו גשמי כלל.⁵⁹ לדבריו, מדובר במהות רוחנית וממילא עליונה יותר ממהותו הגשמית של העולם.

טענתו המרכזית של מהר"ל כנגד עזריה הייתה אפוא כנגד הקריאה הקונקרטית והפשטנית של עזריה בדברי חכמי התלמוד. לפי מהר"ל, דבריהם מוסבים מתחילה על רעיונות רוחניים מהותיים ולא על מציאות גשמית. יש לציין שבחלק מדברי עזריה שעליהם הגיב מהר"ל, מהר"ל התווכח עמו בהבנת פשט דברי התלמוד. לדוגמה בעניין דברי התלמוד:

תנו רבנן, חכמי ישראל אומרים: גלגל קבוע ומזלות חוזרין, וחכמי אומות העולם אומרים: גלגל חוזר ומזלות קבועין.⁶⁰

⁵⁷ באר הגולה, באר שישי עמ' קי"ג-קי"ד.

⁵⁸ באר הגולה, באר שישי עמ' קי"ד.

⁵⁹ על הדין אם גן עדן הוא מקום ממשי או מהות רוחנית ראו בהמשך הפרק בהרחבה.

⁶⁰ מסכת פסחים דף צ"ד עמ' ב'.

בספר מורה נבוכים כתב הרמב"ם שחכמי ישראל הודו שחכמי האומות צדקו באומרם שהגלגל חוזר והמזלות קבועים.⁶¹ עזריה חלק עליו⁶² והוסיף שכאן צדקו חכמי ישראל דווקא, מכיוון שלפי התורה התלמית⁶³ ברור שצריך לומר ש"גלגל קבוע ומזלות חוזרים".⁶⁴

מהר"ל ביקש לתקן את ההבנה הבסיסית של המימרה התלמודית. לדבריו, המחלוקת בין חכמי אומות העולם לבין חכמי ישראל איננה בשאלה מה קבוע ומה זז, אלא בשאלה מה מניע את מה. אין ספק שגם הגלגל וגם המזלות נעים, אולם ההבדל בין שיטת חכמי האומות לחכמי ישראל הוא אחר:

והפרש שביניהם כי לחכמי האומות הכוכב בגלגל כמו מסמר בספינה מתנועע עמו, ולדעת חכמי ישראל הפך הדבר שהגלגל דומה אל הקרון שהקרון הולך ע"י תנועת הסוס המושך הקרון אחריו כך יאמרו שהכוכב מתנועע והגלגל נמשך אחריו.⁶⁵

טענה זו היא דוגמה לכך שמהר"ל לא התווכח עם עזריה במישור התאורטי בלבד של הבנת דברי חכמים כהתייחסות לעניינים מהותיים בלבד. גם מהר"ל הבין חלק מדברי חכמים כאמירות קונקרטיות והתווכח עם עזריה ברובד הפשט, כיצד יש להבין מימרות מסוימות.⁶⁶

מהר"ל טען כנגד עזריה שהוא:

איש אשר לא ידע להבין דברי חכמים אף דבר מדבריהם הקטנים וכ"ש הגדולים וכל שכן דבריהם העמוקים.⁶⁷

כי זה האיש הוציא מפיו דברים כנגד קדושים עליונים ולא הבין פשט דבריהם כמו שעשה בכמה מפרקיו.⁶⁸

הוויכוח בין מהר"ל עזריה התרחש בשני רבדים: ברובד אחד טען מהר"ל כלפיו שאין הוא מבין את "פשט" דברי חכמים. כנגד טעויות מסוג זה הסביר מהר"ל מחדש את דברי חכמים באופן שיובנו בצורה

⁶¹ מורה נבוכים, מהדורת שורץ, חלק ב' פרק ח'. אמנם מהסוגיה נראה שהרמב"ם לא דייק, שכן האמירה של רבי "נראין דבריהם מדברינו" נאמרה בהמשך הדברים על מחלוקת אחרת בעניין מיקומה של השמש בלילה: "חכמי ישראל אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למעלה מן הרקיע וחכמי אומות העולם אומרים ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע ובלילה למטה מן הרקיע אמר רבי ונראין דבריהן מדברינו שביום מעינות צוננין ובלילה רותחין." [מסכת פסחים דף צ"ד ע"ב].

⁶² הביקורת של עזריה כלפי הרמב"ם היא שאמנם נראה מהסוגיה שחכמי ישראל הודו לחכמי אומות העולם רק בעניין מיקום החמה בלילה, ולא בעניין היחס שבין הגלגלים למזלות. ראו בהערה הקודמת.

⁶³ ראו: גז, נחמד ונעים, שער א' סי' כ"ה, דף ט"ו ע"ב. גז כתב שטיכו ברהה טען בפניו שחכמי ישראל לא היו צריכים להודות לחכמי אומות העולם שגלגל חוזר ומזלות קבועים מכיוון שהצדק בסופו של דבר היה עם חכמי ישראל. נראה כי הדיון בין ברהה לגז היה מבוסס על דברי הרמב"ם במורה נבוכים, שכן בסוגיה עצמה לא הודו חכמי ישראל לחכמי אומות העולם כפי שצויין בהערה 61. וראו בעניין זה יערות דבש, חלק א' ע"ב צ"ה, (הדרשה ניתנה בשנת תק"ד בעוד שההדפסה הראשונה של ספר נחמד ונעים הייתה בשנת תק"ג, כך שייתכן שהעמדה של "גויים בעלי תכונה" היא בעצם עמדתו של ברהה המצוטטת אצל גז), וראו בהערת הרב ישעיהו פיק ברלין ותשובת המהדיר.

⁶⁴ מאור עינים, פרק י"א ע"ב 156.

⁶⁵ באר הגולה, ע"ב ק"ט. דימוי דומה לדימוי של המסמר התקוע בספינה מופיע גם אצל ר' דוד גז תלמידו של מהר"ל: "הכוכבים עלייתם ושקיעתם [...] איננו אלא על ידי תנועות גלגליהם הנושאים אותם כאנשים היושבים בספינה או כיתדות התקועים בגלגל" [גז, נחמד ונעים, שם].

⁶⁶ ראו גם: באר הגולה, ע"ב קי"א, בעניין חמה הולכת למעלה מן הרקיע; שם, ע"ב קכ"ג-קכ"ד, בעניין המאמר שאדם הראשון היה מן הארץ עד לרקיע.

⁶⁷ באר הגולה, באר שישי ע"ב קכ"ז.

⁶⁸ באר הגולה, באר שישי ע"ב קמ"א.

נכונה, וממילא לא יהיה קושי בדבריהם. ברובד שני מהותי יותר טען מהר"ל כנגד עזריה שאין הוא מבין את דברי חכמים "העמוקים", שאין הוא מבין שחכמים דיברו על 'סיבת הסיבה' ולא על סיבות פיזיות-גשמיות.

הוויכוח של מהר"ל ועזריה נגע במקרים רבים בשאלת הקונקרטיזציה של דברי חכמים. לטענת מהר"ל, אין להבין את דברי חכמים כמתארים ומסבירים את המציאות הקונקרטיית אלא כמתארים ומסבירים רעיונות רוחניים.

תגובת ר' יהונתן לויכוח

בכתבי ר' יהונתן הזכר הוויכוח בין מהר"ל לעזריה פעם אחת בלבד, וזאת בספר מירב.

ותשיב מירב, אמת כי החכם עזרי' [ה] מן האדומי' [ם] בספרו מאיר עיני' [ם] דף פ"א⁶⁹ נטו קו על חכמי ישראל, ונשען בסופרי א"ה [=אומות העולם]⁷⁰ כי הראשוני' [ם] אחרו להוליד, וכבר המובהק בחכמה ובתורה ויראה ר' ליווא מפראג [=מהר"ל מפראג] ב"ס [=בספר] 'באר הגולה'⁷¹ פירסם קלונו בפומבי בקהל ישראל, שאין לעיין בספרו, וכל מוצאו ישרפו באש המטיח דברים נגד חכמי התורה⁷² ויפה עשה, ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטילה של א"ה [=אומות העולם], אשר כל דבריהם בשכל בדוי ומקור אכזב.⁷³

ברמה ההצהרתית נקט ר' יהונתן עמדה חד-משמעית כנגד עזריה והביע הזדהות מוחלטת עם דברי מהר"ל על ספר מאור עינים. אולם מצד שני, כפי שניתן לראות בבירור מן הקטע, ר' יהונתן אמנם קרא את הספר במקור ולא רק שמע עליו מכלי שני, ובנוסף, פעמים מספר בספר מירב ובכתבים נוספים של ר' יהונתן נראה שהוא אף הסתמך בכתבתו על קריאת ספר מאור עינים.⁷⁴

⁶⁹ ההפניה של ר' יהונתן היא על פי מהדורת מנטובה של"ד 1574. בדף זה מתחיל פרק י"ז ובו עסק עזריה באריכות בגיל ההולדה המינימלי. במהדורת קסל עמ' 219. מציון מספר הדף בספר מאור עינים ברור שר' יהונתן קרא את הספר במקור ולא רק שמע על הרעיונות שלו מתוך ספר באר הגולה.

⁷⁰ מאור עינים, עמ' 221: "והיה כאשר יניח המשכיל ידו גם על הספרים של חכמי האומות המשיחים לתומם...".
⁷¹ התגובה של מהר"ל לטענה הספציפית של עזריה בעניין גיל ההולדה כתובה בספר באר הגולה, עמ' קל"ו. וראו בעניין זה גם תומים, ס' ז' סע' ג'.

⁷² באר הגולה, באר שישי עמ' קכ"ז: "דברים כאלו אשר הם ראויים להישרף כמו ספרי מינים וספרי קוסמים והם יותר גרועים מהם ונתנו בדפוס כאילו היו מספרי הקודש".

שם, עמ' קמ"א: "לכן ספר זה הוא בכלל ספרים החיצונים אשר אסור לקרות בהם, וכל איש בעל דת תורת משה ומאמין בתורה שבכתב ובתורה בעל פה יהא הספר הזה בכל יראה ובבל ימצא ולא יביט אליו ולא יסתכל בו."

⁷³ ספר מירב, דף 13 עמ' א'. שם הוא מנסח גם את תגובתו שלו לדברי עזריה בעניין גיל ההולדה המינימלי.
⁷⁴ בספר מירב, דף 4 עמ' א', הזכיר ר' יהונתן את: "העיקר הוא דכבר באר יידי' [ה] אלכסנדר נקרא אצל א"ה [=אומות העולם] פילאנס שהי' [ה] בימי קיסר קלודיא משולח מקהל אלכסנדר לרומי להשתדל אצל קיסר, וחיבר ספרי' [ם] הרבה." "יידיה האלכסנדר" הוא כינוי שנתן עזריה לפילון: "רק זה שמו אשר אקראנו יידיה האלכסנדר." [מאור עינים, עמ' 129].

בספר מירב, דף 6 עמ' א', הזכיר ר' יהונתן את איגרת אריסטיאס: "הלא בכל ספרי הזכרון בית לא"ה [=לאומות העולם] וביחוד ס' [פר] אריסטו [=אריסטיאס, י"מ] שליח המלך תלמי שהפליג לדבר בשבח הבית ולא נעדר דבר מענייני הבית". איגרת זו תורגמה לעברית על ידי עזריה, והיא מהווה את חלק ב' של ספר מאור עינים.

בספר מירב, דף 9 עמ' א', הזכיר ר' יהונתן את עמדתו של פילון שהתורה ניתנה בארמית. וראו מאור עינים בשם פילון: "תורתנו בזמן נכתבה בלשון ארמי וכן התמידה אורך ימים בלשון ההוא..." [עמ' 109].

בספר יערות דבש, חלק א' עמ' פ"ח, הזכיר ר' יהונתן את הזיהוי של פרו עם אופיר המקראית. זיהוי זה נידון באריכות בספר מאור עינים, עמ' 162. (זיהוי זה יוחס מוקדם יותר לקולומבוס עצמו ונידון באריכות על ידי בניטו אריאס מונטאנו (Benito Arias Montano) בפולוגלוט שהדפיס בשנת 1571. ראו שלו, מילים קדושות, עמ' 61. [יעב"ץ התנגד נחרצות לזיהוי של אופיר עם פרו. ראו: גאלדשטיין, הגהות הריעב"ץ, עמ' שפ"ג-שפ"ד].)

מה הייתה אפוא עמדתו של ר' יהונתן בקונפליקט שבין עזריה למהר"ל? האם אכן נהג כפי שהצהיר שכל דברי עזריה אינם ראויים ומהר"ל הוא הדובר "נכונה"? נראה שר' יהונתן התמודד באופן חדש עם הבעיות שעליהן דנו עזריה ומהר"ל, ופיתח גישה פרשנית מקורית בעניינן. מתוך ההתמודדות של ר' יהונתן עם רבות מהסוגיות שעלו בוויכוח, ניתן להבין שר' יהונתן הכיר היטב את הטענות של הצדדים וביקש לנסח תגובה שונה מתגובתו של מהר"ל לבעיות שהעלה עזריה.⁷⁵

נדגים תחילה כיצד הגיב ר' יהונתן לחלק מהדיונים שנזכרו לעיל.

ליקוי המאורות

לעיל הוזכרה עמדת מהר"ל בעניין ליקוי המאורות. לדבריו אין להבין את המימרה: "בשביל ארבעה דברים חמה לוקה" כמתארת את ליקוי החמה כתוצאה ישירה של חטאים מסוימים אלא כתיאור המציאות בעולם, עמדה המפרשת מחדש את דברי התלמוד כמתייחסים לסיבות מהותיות ולא כמתארים סיבות טבעיות. ר' יהונתן נקט בגישה שונה:

וכבר הבינו רבים זה הכוונה בליקוי, הוא הניגוד שקורין ליקוי חמה ליקוי לבנה. ולכך צחקו צעירים על דברי חז"ל, שדבר זה טבעי הוא על פי חשבון, ויכול אדם לחשוב מהיום עד סוף עולם, כמה שנים יהיה בו הליקוי המאורע, באיזה יום, ובאיזה שעה, ובאיזה מקום, ועל המדינות יאמר, איזה ירגישו ואיזה לא ירגישו, וא"כ מה זה דיתייחס לחטא ועונש. אך באמת אין זה שם ליקוי, ואם יעמיד אדם דבר בפני נר החוצץ בינו לאורו, וכי הליקוי בנר? הלא הנר מבהיק אורו מבלי חסרון, רק חסרון במקבלים שיש כאן דבר חוצץ. ואף כאן בזמן נגודי הנ"ל, כי השמש והירח הולכין ומאירין מבלי השתנות, רק הלבנה חוצצת בפני חמה או צל ארץ חוצץ בפני לבנה, ומה זה ליקוי אשר יקרא לו.⁷⁶

ר' יהונתן תיאר בדרשתו ש"צחקו צעירים על דברי חז"ל",⁷⁷ מכיוון שדברי חז"ל על אודות הליקוי אינם נכונים, ואין קשר בין החטאים לבין הליקויים. לשאלה זו עצמה נדרש מהר"ל בבאר השישי. בתשובתו פתח ר' יהונתן בטענה שהאירוע האסטרונומי המכונה 'ליקוי מאורות' שר' יהונתן כינה "זמן נגודי" אינו הליקוי שאליו מתייחסים בתלמוד. לשון המימרה היא "חמה לוקה", היינו החמה עצמה לוקה, וכאשר לצורך העניין הירח מסתיר מעינינו את השמש, אין זה ליקוי בחמה עצמה.

⁷⁵ מעבר לנושאים שנדון בהם להלן במפורט, נדונו נושאים נוספים במשותף אצל עזריה, מהר"ל ור' יהונתן: "מצד צפון העולם פתוח" (או בניסוח התלמודי: "ר"א אומר העולם לאכסדרה הוא דומה ורוח צפונית אינה מסובבת" [מסכת בבא בתרא דף כ"ה עמ' ב]). ראו מאור עינים, עמ' 157, 180; באר הגולה, עמ' קכ"ז; ואהא"ה, עמ' 43; תפארת יהונתן, ספר ויקרא י"ד, ל"ז.
"גלגל קבוע ומזלות חוזרים" [מסכת פסחים דף צ"ד עמ' ב]. ראו מאור עינים, עמ' 156, 166; באר הגולה, עמ' ק"ט; יערות דבש, חלק א' עמ' צ"ד-צ"ה.
ירושלים באמצע העולם [מסכת יומא דף נ"ד עמ' ב' ועוד]. ראו מאור עינים, עמ' 169, 176; באר הגולה, עמ' ק"ל; ספר מירב, דף 17 עמ' א'-ב'.
גיל ההולדה. ראו מאור עינים, פרק י"ז עמ' 219-224; באר הגולה, עמ' קל"ו; ספר מירב, דף 13 עמ' א'-ב'.
בנוסף למקורות האלה שבהם ר' יהונתן הגיב למקורות שנדונו גם על ידי עזריה וגם על ידי מהר"ל, הגיב ר' יהונתן לעניינים שנדונו רק אצל אחד משניהם.
⁷⁶ יערות דבש, חלק ב' דרשה י"ב עמ' קצ"ה, דרשה שנאמרה בט' בטבת תקי"א בהמבורג.
⁷⁷ מבוסס על הפסוק באיוב: "ועתה שחקו עלי צעירים ממני לימים..." [איוב ל, א]. ראו להלן עמ' 292 בעניין השימוש של ר' יהונתן בביטוי זה.

מהו אפוא הליקוי שעליו דן התלמוד?

אך באמת הוא כך כאשר דרשתי כבר,⁷⁸ כי לפעמים נמצא בחמה עצמה כתמים גדולים, כאשר מצאו בזמנים בכלי הבטה, וכתמים אלו אין להם סבה ידועה ומכל שכן זמן ידוע וחשבון וכאשר יהיו בה כתמים אין אורה מבהיק כל כך כמו בלי כתמים, וא"כ זהו ליקוי חמה באמת כי החמה אפסה אורה וזהו סיבת עונש וזהו מאורות לוקין.⁷⁹

ליקוי המאורות הנזכר בתלמוד מתייחס לכתמים המופיעים על פני השמש והירח.⁸⁰ כתמי השמש הם הליקוי שעליו דברו חכמי התלמוד, והם אמנם אינם ניתנים לחיזוי על פי חשבון. ר' יהונתן ציין בדבריו שהכתמים הם תגלית חדשה יחסית, "כאשר מצאו בזמנים בכלי הבטה".⁸¹ כיצד ידעו חכמי התלמוד על מציאותם של הכתמים כאשר הזכירו את ליקוי החמה?

ובאמת לעבירות שנולדו בנו אין אנו מרגישים בו כלום בהעדר קצת אור מהחמה אבל קדמונים הרגישו למאוד בחסרון אורה ברוב או במעט⁸² כי הוא חשכת אור וכל כך מיעוט שפעת בבני אדמה בצחצחו ובמתכונתו.⁸³

החטאים הביאו אותנו למצב שאין אנו מרגישים את ליקוי החמה ללא אמצעי עזר טכנולוגיים – "כלי הבטה" - אך הקדמונים חשו ללא כלי עזר את מיעוט האור הנגרם מהכתמים שעל פני השמש.⁸⁴

ר' יהונתן הציע בדבריו הסבר ממשי למימרה התלמודית בדבר ליקוי המאורות. את הבעיה שהתעוררה עם חוסר הדיוק שבדברי חז"ל הוא פתר באמצעות הסבר קונקרטי שהסתמך על ידע מדעי חדש יחסית.

מצרים אחד משישים בכוש

לעיל הוזכר הדין במימרה: "מצרים אחד משישים בכוש [...] ועדן אחד משישים בגיהנם, נמצא כל העולם כולו ככיסוי קדירה לגיהנם".⁸⁵ עזריה ביקש לקרוא אמירה זו באופן ממשי, ולכן פירש אותה כטעות מדעית של חכמי התלמוד, ואילו מהר"ל הסביר כי מדובר באמירה מהותית ולא פיזית.

⁷⁸ מהלך דומה למהלך שצוטט כאן נמצא ביערות דבש, חלק ב' דרשה י' עמ' קע"ב. הכותרת לדרשה זו היא: "תוכחת מוסר מה שדרש הגאון אמיתי זצ"ל בק"ק האמבורג בכ"ה אלול", אולם לא צוין בכותרת הדרשה באיזו שנה היא ניתנה.

בפתיחה ליערות דבש, חלק ב' דרשה ח', נאמר: "אלה הדרשות אשר דרוש דרש הגאון אמיתי זצ"ל בהיות על מכוון שבתו בגק"ק אה"ו והגיע לידי מכ"י [=מכתב יד] הקדש רק לא נאמר בו זמן מהשנה". היינו בכל הדרשות שנאמרו בהמבורג המופיעות בספר יערות דבש (דרוש ח"י"ז) נזכר התאריך ללא ציון השנה שבה נאמרה הדרשה, למעט דרשה י"ב שנזכרה לעיל בהערה 76 בפרק זה.

אם ההנחה היא שבאמרו: "כאשר דרשתי כבר" התכוון ר' יהונתן לדרשה י', ניתן לשער שדרשה זו נאמרה בכ"ה באלול תק"י בהמבורג, ואם כן, זאת הדרשה המתועדת הראשונה שנשא בהמבורג.

ר' יהונתן התחיל לכהן ברבנות באה"ו בשלהי שנת תק"י. ראו מבוא הערה 38. יערות דבש, חלק ב' עמ' קצ"ה.

⁸⁰ בעניין הוויכוח המדעי ביחס לכתמי השמש ראו עמ' 156–159.

⁸¹ ראו להלן עמ' 156 שנושא כתמי השמש הגיע לתודעה המדעית והציבורית בעקבות הוויכוח בין גליליאו והישועי כריסטוף שיינר, שראו את כתמי השמש באמצעות טלסקופ בעשור השני של המאה השבע-עשרה.

⁸² תודעת התמעטות הדורות הנזכרת כאן, והשפעתה הכוללת על כלל האנושות והמציאות מופיעה פעמים רבות בכתבי ר' יהונתן. ראו להלן עמ' 142–146.

⁸³ יערות דבש, חלק ב' עמ' קצ"ה.

⁸⁴ גם בספר מירב הזכיר ר' יהונתן את כתמי השמש, אך שם הוא הציע הסבר 'מדעי' אחר. ההסבר המופיע כאן עומד בסתירה לדברים שכתב בספר מירב, שלא ייתכן שהכתמים הם בשמש עצמה אלא בנרתיק המקיף אותה.

ראו ספר מירב, דף 4 עמ' א'.

⁸⁵ מסכת פסחים דף צ"ד עמ' א'.

ר' יהונתן התייחס גם הוא למימרה זו בספר מירב:

ותען מירב [...] והוא לא על הכמות, רק על רבוי אנשים השוכנים בקרבה ובכוש יושביה חלק ס' מכל העולם כי הוא מחוז גדול ויושביה מרובים ומין אנושי בכל עולם הוא חלק ס' מן אנשים אשר בגן, כי כל דור ודור באים שם אנשים ושוהים שם עד שמזכזכין זכזוך גמור להסיר כל בדילהם, ואינם ממהרים לצאת משם ולבוא אל עדן, ולכן רבים שוכני גן מכל שוכני ארץ אשר הם חיים עדנה, וכן הבאים בעדן יתמהמהו ביותר וטרם יזכו לעלות לצרור החיים לחזות בנועם עליון, ובני עליה מעוטים הם, ולכך ס' פעמים אנשים בעדן מגן, כי מגן ימהרו לבוא לעדן יותר משיבואו מעדן לצרור החיים העליון, אבל כל זה איננו שוה נגד אנשים בגיהנם כי בני עליה מעוטים ורבים רשעים הנדוני' [ם] דורי דורו' [ת] בעו"ה [=בעוונותינו הרבים], ולכן המין האנושי שבגיהנם מדור דור ס' פעמ' [ים] נגד צדיקי עולם אשר בעדן.⁸⁶

לדברי ר' יהונתן, המימרה התלמודית איננה מתייחסת לגודל או לאיכות של המקומות הנזכרים אלא לכמות האנשים הנמצאים בכל אחד מהמקומות האלה. על מנת לעשות זאת הוא מאריך להסביר את מערכת היחסים בין "גן" ל"עדן", ומדוע בגן יש יותר אנשים מאשר בעולם כולו. גם במקרה זה העדיף ר' יהונתן לתת הסבר ממשי-קונקרטי על פני ההסברים המהותיים והמופשטים של מהר"ל.

גן עדן ארצי

חידת גן עדן העסיקה דורות רבים של הוגים. השאלה בעניין קיומו של גן עדן ארצי – גן עדן עלי אדמות – העסיקה פרשני מקרא, פילוסופים, מקובלים ועוד. הכותבים הביעו עמדות שונות בדבר קיומו או אי קיומו של גן עדן ארצי ונסתייעו בדבריהם במגוון רחב של מקורות.⁸⁷

לעיל נזכרה עמדת מהר"ל שגן עדן איננו מקום ארצי אלא רוחני. לעומתו טען עזריה בספרו שגן עדן הוא מקום ממשי על פני האדמה. בדיוניו הארוכים ביחס לפילון ודעותיו – אם הן 'כשרות' או לא⁸⁸ – ציין עזריה שאחת הבעיות באמונתו של פילון היא שלפיו גן עדן הוא מקום רוחני ולא גשמי:

הוא ידידיה [=פילון האלכסנדרוני, י"מ] לענין הגן אשר נטע האלהים בעדן כתב וז"ל [=וזזה לשונו]: אל תחשוב שהגן ההוא היה כגנות ופרדסים הנמצאים אצלנו אשר פרים למאכל ועליהם לתרופה, כפי הידוע כי האלהים אינו צריך אליו ובני האדם לא ישכנו שמה, אבל משמעו גן חכמה והשתכלות אשר יורה אותנו על דבר הנפש וכל חלקי כחותיה.⁸⁹

כנגד דברי פילון אלה הציב עזריה את עמדת הרמב"ן והרמב"ם:

⁸⁶ ספר מירב, דף 6 עמ' ב' – דף 7 עמ' א'.

⁸⁷ לדיון רחב בהתייחסות לשאלות אלו בעיקר בימי הביניים ובמגוון המקורות שנעשה בהם שימוש בנידון ראו בר-אשר, מסעות. לדיון במקורות המדעיים בנידון ראו שם, עמ' 377–391. לתיאור השקפתם של הוגים יהודים בתקופת הרנסאנס באיטליה ראו ברנס, מקום גן עדן. על אודות הדיון המקביל בקרב ההוגים הנוצריים ראו סקאפי, למפות את גן עדן.

⁸⁸ מאור עינים, פרקים ד'–ו'.

⁸⁹ מאור עינים, עמ' 115.

וכבר הראה הרמב"ן ז"ל בשער הגמול⁹⁰ מכמה הוכחות⁹¹ ודברי רבותינו היות הגן ההוא נמצא ואמתי בפועל, גם הרמב"ם ז"ל בפרוש משנת חלק⁹² כתב ז"ל [=זוהו לשונן]: גן עדן הוא מקום דשן ושמן מבחר הארץ יש בו נהרים רבים ואילנות עושים פירות וגלה אותו ה' ית' לבני האדם לעתיד לבוא ויורה אותם הדרך ללכת אליו ויתענגו בו...⁹³

אתנסיוס קירכר וגן עדן הארצי

בחנית עמדתו של ר' יהונתן בעניין גן העדן הארצי תדגיש כיצד הוא דבק בתפיסה ובפירוש ראליים כפי שעלה קודם לכן. הדין בעמדתו של ר' יהונתן בהקשר זה הוא דיון מורכב יותר מאשר בדיונים הקודמים, שכן ישנם גורמים נוספים ומשמעותיים שאתם התמודד ר' יהונתן.⁹⁴ נראה שהדיון של ר' יהונתן בעניין גן עדן ומקומו עלי אדמות מבוסס יותר מכול על הדיון שערך אתנסיוס קירכר (Athanasius Kircher) בספרו Arca Noe [להלן: קירכר, תיבת נח]. במסגרת הדיון בעמדתו של ר' יהונתן בנדון יש להרחיב את היריעה מעבר לדיון הפנים-יהודי שהובא לעיל להקשרים רחבים יותר.

אתנסיוס קירכר (1602–1680) היה מדען ישועי ממוצא גרמני שהקיף בלמדנותו תחומים רחבים ביותר. הוא עסק בנושאים מגוונים מגאולוגיה ועד אופטיקה ומאגיפטולוגיה ועד ההיסטוריה והגאוגרפיה של סין. מסתבר שבעקבות תפוצתם הרחבה של ספריו⁹⁵ ובעקבות קשריו של ר' יהונתן עם נזירים מהמסדר הישועי בפראג,⁹⁶ נחשף ר' יהונתן לספריו של קירכר, והם עוררו אצלו עניין רב, זימנו לו ידע רחב חדש ושונה והניעו אותו להתמודד מולו.⁹⁷

בספרו 'תיבת נח' עסק קירכר בין השאר בשאלת קיומו ומיקומו של גן עדן על פני האדמה.⁹⁸ הכותרת שנתן לפרק זה היא: "האם גן העדן הארצי נהרס על ידי המבול והיכן היה ממוקם".⁹⁹ קירכר ערך דיון רחב ומפותל בדרכים השונות להבנת פרשת גן עדן בספר בראשית. טענתו המרכזית של קירכר הייתה שגן עדן היה ממוקם באזור מסופוטמיה. נהרות הפרת והחידקל שימרו את שמם הקדום, והם מוכיחים כי באזור זה היה ממוקם גן עדן.

בספרו הביא קירכר את דברי הטוענים כנגד פרשנות זו שהקשו כיצד זה לא נשאר זכר לגן עדן:

⁹⁰ שער הגמול, עמ' נ"ב.

⁹¹ כך כתב הרמב"ן שם: "ובספרי הרפואות ליוונים הקדמונים וכן בספר אסף היהודי יספרו כי אסקלפיוס חכם מקדוני וארבעים איש מן החרטומים מלומדי הספרים [...] ובבואם אל המקום ההוא ויברק עליהם להט החרב המתהפכת ויתלהטו כולם..."

על אודות מוטיב ההליכה לגן עדן ראו: אידל, המסע.

⁹² פירוש המשנה לרמב"ם, הקדמה לפרק חלק סדר נזיקין עמ' קל"ט.

⁹³ מאור עינים, עמ' 115.

⁹⁴ מקור משמעותי נוסף בעניין, שלא יורחב עליו הדיבור הוא פירוש אברבנאל על התורה. ראו ספר מירב, דף 5 עמ' ב' הערה 161.

⁹⁵ קמניצקי, מדעי הברוק, עמ' 311.

⁹⁶ ראו לדוגמה מצ'ייקו, הרב והישועי; כהנא, דת ומדע, עמ' 300–305.

⁹⁷ מעוז כהנא הציג וניתח חלק מהקשרים של ר' יהונתן לכתבי קירכר. אבקש להציע כאן ניתוח שיטתי של מקרה אחד של קשרים בין הכתיבה של ר' יהונתן לכתבי קירכר, ולהציג כיצד השתלבה עמידתו של ר' יהונתן מול הפרשנות הקירכריאנית בעמידתו מול מהר"ל ועזריה. ראו כהנא, דת ומדע, עמ' 287–294.

⁹⁸ קירכר, תיבת נח, ספר שלישי חלק שלישי פרק רביעי עמ' 197–204.

⁹⁹ Utrum Paradisus Terrestris Diluvio destructus sit, et ubinam locurum fuerit. קירכר, תיבת נח, עמ' 197. אני מודה למתיאו פראדלה על הסיוע בתרגום.

וכאן אני שומע כמה מתנגדים. (הם יגידו ש)עד היום הזה לא נשאר אף אחד מהדברים שכתבי הקודש מספרים עליהם, כלומר המעיין ההוא שעולה באמצע הגן ושנפרד לארבעה נהרות שונים.¹⁰⁰

קירכר מסר כי קיימות מספר דרכים להתמודד עם הטענה. יש הטוענים כי גן עדן זז למקום אחר לאחר שאדם גורש ממנו, ויש הטוענים כי גן העדן הארצי מרחף מעל האדמה באזור הרי אררט. טענה נוספת שקירכר הזכיר היא שגן עדן הפך להיות בלתי נראה. קירכר התנגד נחרצות לכל הרעיונות הללו, ונראה שהתנגדותו נובעת מתוך תפיסה קונקרטיית של התיאור המקראי.

צריך למנות את האנשים האלה [=הטוענים שגן עדן הפך לבלתי נראה, י"מ] בין המחברים שסבורים שכל ההיסטוריה של גן העדן שמשה סיפר היא לא ראלית ומוחשית, אלא אך ורק מיסטית, אלגורית, טיפולוגית. אף אחד לא רואה שלטעון דבר כזה יהיה מסוכן בשביל האמונה.¹⁰¹

מכיוון שקירכר לא קיבל אף אחד מההסברים שנזכרו, הוא בחר לטעון כי גן העדן פשוט חדל מלהתקיים. הוא תיאר את חורבן גן עדן בשני שלבים. לאחר גירוש אדם מגן עדן נסתם המעיין שהוביל מים דרך גן עדן לנהרות, ומקורות המים עברו להזין את הפרת והחידקל באופן תת-קרקעי. בזמן המבול, כאשר התברר שלא יהיה שום שימוש לגן עדן הארצי, הוא נחרב סופית.

אחר כך מפני חילול הקודש הגלוי של בני אנוש לפני המבול, ובגלל גודל פשעיהם שהיה כבר די צפוי, משום שלא היה גן העדן בשימוש של אף אחד, וגם לא יהיה מותר לאף אחד להיכנס אליו בעתיד, הגן נשחת לגמרי עם שטפון המבול.¹⁰²

לאחר המבול לא נשאר זכר לגן עדן למעט שמותיהם של הפרת והחידקל, וכן:

עד היום הזה יש במסופוטמיה נעימות יוצאת מן הכלל ושפע גדול ביותר של הדברים הנזקקים לחיי בני האדם שמבלים את חייהם בעונג, ואלה שרידים ושאריות של האושר שהיה פעם בגן העדן.¹⁰³

הדיון של קירכר מכיל מספר מוטיבים שנמצאו לאחר מכן בדיון של ר' יהונתן, ונראה כי ר' יהונתן קרא את הדיון הקירכריאני והשתמש בו גם כמקור השראה וגם כמקור להתנגדות.

ר' יהונתן סבר כי גן עדן הוא מקום ממשי המוסיף להתקיים עד ימיו שלו, ובספר מירב הוא כתב בעניין זה באריכות:

¹⁰⁰ קירכר, תיבת נח, עמ' 199.

¹⁰¹ קירכר, תיבת נח, עמ' 200.

¹⁰² קירכר, תיבת נח, עמ' 199.

¹⁰³ קירכר, תיבת נח, עמ' 198.

כי מ"ש [=מה שאמרו] היותו [=גן עדן, י"מ] תחת קו השוה, הלא סוחרי ארץ ועוברי ימים חפשו ועברו ולא השאירו ממש מקום שלא עברו ולא מצאו דבר, ולכן רבים מעמים שאמרו שנשטף ביום זעם ה' במבול.¹⁰⁴

ר' יהונתן פתח את הדיון בהצגת הטענה של קירכר שגן עדן נשטף במבול, הביע התנגדות לעצם הרעיון שגן עדן נחרב:

ותען מירב וא"כ [=ואם כן] בריאה גדולה ונחמדה חמדת היצורים, אשר לפי טובה ורב יופיו לא יערכנה כל העולם ומלואה, ואל מי תדמיון ברב עוצם מהלל יופי'ה] יטע ה' לשעה קטנה¹⁰⁵ בין לילה הי'ה] ובין לילה אבד ואיך לא יחס ה' על ארזי לבנן אשר נטע ה' וכי לא גדלו חסדי ה' יותר מחמלי יונה אשר חס על קיקיון, והלא מטבע פועל טוב וחכם מבלי לחבול מעשי ידיו, ויתום לריק כחו.¹⁰⁶

לדברי ר' יהונתן לא יעלה על הדעת שגן עדן נחרב, שאם כן, כל בריאתו הייתה לשעה קצרה בלבד, ומדוע יברא הקב"ה גן משוכלל ויפה כל כך לזמן קצר כל כך?

אחיזת עיניים וספרי כישוף

מכיוון שר' יהונתן לא קיבל את הטענה של קירכר, היה עליו להציג דרך התמודדות אחרת עם שאלת מקומו של גן עדן. לדברי ר' יהונתן, הטענה שגן עדן נחרב במבול נבעה מכך שאף אחד לא מצא את גן עדן. כנגד טענה זו הוא כתב:

ומה שטוענים איה מקומו, כי כל הולכי ארץ חפשו ולא מצאו, אני אומר אי שוטים, ולא תהיה כח ה' ח"ו [=חס ושלו] כח המכשפים אשר כל מעשיהם תוהו והבל, ויפעלו באחיזת עינים, וכדומה להראות לאדם גן נאה ומשובח בפרדס'ים] ובנין מהודר מקושט באבני חפץ, עד שהאיש היושב בו יתפלא לרב טוב יפיו ותארו ומזג אוירו וריח בשמיו, והוא כולו סמיות עינים, כי הוא באמת מקום אשפה וקיא צואה בלי מקום, וכן יכולים בלי ספק לפעול בהפוכו אשר יחשוב העובר מקום אשפה וזבל, והוא באמת גן יקר יחמד לשבת וכל הספר'ים] מפעולות מכשפי'ם] מלאים מזה, ואם הדבר כן במכשפי'ם] מה תענו במפעלות אלוקים אשר לא יפלא ממנו דבר הכבד עליו לעשות שיהי'ה] באמת גן עדן ולמען לא יכירוהו בני אדם עשה מסוה עורים על פניהם וילכו במקום ההוא, וחשבו כי הוא יער קוצים ודרדר ובקעה ואילני סרק וכדומה, ואל פעולות ה' לא יביטו ועינים להם ולא יראו ולא ראינו אין ראייה.¹⁰⁷

ר' יהונתן טען שאין ספק שבכוחו של האל להעלים מעיני העוברים סמוך לגן עדן את מהותו האמיתית של המקום. לדבריו, כשם שמכשפים מסוגלים לפעול "באחיזת עינים", ליצור אשליה של מקום נאה במקום שלמען האמת הוא מקום "אשפה וקיא צואה", כך בוודאי הם מסוגלים "בלי ספק לפעול בהפוכו

¹⁰⁴ ספר מירב, דף 6 עמ' א'.

¹⁰⁵ על פי מסכת סנהדרין דף ל"ח עמ' ב', אדם וחווה גורשו מגן עדן ביום השישי לבריאה עוד לפני כניסת השבת.

¹⁰⁶ ספר מירב, דף 5 עמ' ב'.

¹⁰⁷ ספר מירב, דף 6 עמ' א'.

אשר יחשוב העובר מקום אשפה וזבל, והוא באמת גן יקר יחמד לשבת". לדברי ר' יהונתן "כל הספרים]ים] מפעולות מכשפיים]ם] מלאים מזה".

קירכר סבר שהטענה שגן עדן הוא בלתי נראה הופכת את כל הסיפור המקראי לסיפור אלגורי ולא ממשי, אולם ר' יהונתן לא הוטרד מטענות אלו. לדעתו, ההפך הוא הנכון. הטענה בדבר אחיזת עיניים 'משאירה' את גן עדן עלי אדמות ממשי. בעיניו אחיזת עיניים היא פעולה קונקרטיה לחלוטין המתקיימת במרחב הראלי.

על מנת לטעון זאת הסתמך ר' יהונתן על ספרי כישוף, וביניהם ספר כישוף אחד שמופיע במפורש בספר מירב, הוא 'ספר אברמלין'.¹⁰⁸

ויש אצלם ספר מן ר' אברהם מווירמז תלמיד ר' אברהם אלים שכתב שהי'ה] משתמש במאגיא המז'כרת]¹⁰⁹

לדברי ר' יהונתן במקום אחר, ספר זה הוא ספר כישוף, או ליתר דיוק, ספר המלמד כיצד ניתן להתגונן מכישוף:

והדבר יצא מפי החסיד ר"י ז"ל [=ר' יהודה החסיד], ובימיו היו הרבה מנחשים ומכשפים באווזות, כנודע בכתבי מעשיות שיש על זה מר"א מגרמיזא לבטל כחם.¹¹⁰

אכן בספר אברמלין נזכרת יכולת הכישוף של אחיזת עיניים, היכולת לגרום למקום מסוים להיראות באופן שונה מכפי שהוא באמת:

A Greek Pilovior, on a sunny clear afternoon created for me a dark night with lightening, a thunder storm, and rain. I sweated in fright. It snowed even it was summer to a height of half a wade. This carried on until the old man took me by the hand and walked me six paces out of the snow; then when I turned around, everything had disappeared and the sky was sunny and clear.¹¹¹

ר' יהונתן נאחז בתיאורים מעין אלו שקרא ב"ספרים מפעולות מכשפים", ומהם קיבל את ההשראה להסבר שלו, כי אמנם גן עדן נמצא, אך לא ניתן לראות אותו בשל מעין אחיזת עיניים שיצר הבורא.

ר' יהונתן לא הסתפק בספרי כישוף על מנת להוכיח את טענתו בעניין אחיזת עיניים, והמשיך לנסות להסביר אותה בעזרת תיאור היסטורי שאותו מצא ככל הנראה בספר מאור עינים מאת עזריה.

וכן אש של מעלה שהי'ה] אפי'לו] בבית שני רובץ על מזבח ככלב כעדות ר"ח [=רבי חנינא] סגן הכהנים¹¹² וכי יהי'ו] הנכרים שבאו לחצר ה' ראוה. הלא בכל ספרי הזכרון בית לא"ה [=לאומות העולם] וביחוד ס'פר] אריסטו, שליח המלך תלמי, שהפליג לדבר בשבח הבית ולא

¹⁰⁸ ראו על אודות הספר במהדורת ספר מירב הערות 113–115 מעוז כהנא עסק באריכות במשמעויות ההיסטוריות והתאורטיות של השימוש של ר' יהונתן בספר אברמלין. ראו כהנא, דת ומדע, עמ' 322–338.

¹⁰⁹ ספר מירב, דף 4 עמ' א'.

¹¹⁰ כרתי, סי' י"א, סע' י"ד. ר' יהונתן התייחס כאן למנהג של שחיטת אווזות בחודשים טבת ושבת.

¹¹¹ אברמלין, עמ' 24.

¹¹² מסכת יומא דף כ"א עמ' ב'.

נעדר דבר מעיני הבית, ולא נזכר דבר מאש של מעלה. אלא ברור שלא כל עין ראוהו רק איש אשר עינו זכה וטהר גבר, אשרי עין ראתה.¹¹³

על פי עדותו של ר' חנינא סגן הכהנים הייתה בבית המקדש השני אש תמיד על גבי המזבח, ואף על פי כן, בתיאוריהם של הנכרים את בית המקדש, כפי שניתן לקרוא באיגרת אריסטיאס, אין האש נזכרת. זוהי הוכחה נוספת שיש דברים שרק מי שראוי לראות אמנם רואה, והוא הדין בגן עדן. כפי שמסתבר, ר' יהונתן קרא את איגרת אריסטיאס, מתורגמת על ידי עזריה, שמופיעה בחלק 'הדרת זקנים'¹¹⁴ של מאור עינים.¹¹⁵

הרעיון שגן עדן הפך לבלתי נראה הופיע בדברי קירכר, אולם נחשב כרעיון מוטעה. ר' יהונתן נאחז ברעיון הזה ופיתח אותו באמצעות מגוון מקורות מפתיע החל בספר מאור עינים וכלה בספרי כישוף.

מקור ארבעת הנהרות

הטענה השנייה שר' יהונתן ביקש להגיב לה הייתה שמוצא ארבע הנהרות הוא מקום שממה, ולא ייתכן כי שם נמצא גן עדן.

והביאו ראי' [ה] ממקורת הד' [=הארבע] נהרות, שהוא לפי התורה במקום ג"ע [=גן עדן], וכעת מקו' [ם] החמה ציה ושממה.¹¹⁶

ר' יהונתן הגיב לטענה זו:

ומה שהם חשבו לראי' [ה] ממקום הנהרות נהפך הוא, דהא לפי עדות התורה ד' [=ארבע] נהרות יפרדו מנהר א' היוצא מעדן ושורש א' לכולן, ואולם כפי חכמי גריפא' [ה] מרחק רב יש בין מוצא נהר פרת לנהר נילוס שהוא א' מד' נהרות לדעת רוב מחקרים, וכן שאר נהרות שרשו של זה רחוק משרשו של זה, ואם המבול ששם גן, הנהר הזה אנא היא ולא יזהה מקום הלך.¹¹⁷

הבעיה שאותה העלה ר' יהונתן חריפה יותר, שכן לאור הזיהוי של נהר הפישון עם הנילוס,¹¹⁸ קשה להבין כיצד גן עדן הוא מוצא שני הנהרות הללו גם יחד, שהרי הם יוצאים מנקודות רחוקות זו מזו:

ע"כ [=על כרחך] תודה כי טבע נהרות הללו, כטבע שאר נהרות אשר בספרד, ויתר חלקי עולם, שהולכים כמה פרסאות בשטח המדינה ואח"כ [=ואחר כך] יזובו בתחתיות ארץ בנקרת צורים ומחילות ונאבדו כלא היו כמה פרסאות ונשכח זכרם ואח"כ חוזרים וזוחלים על הארץ עד שנראה כאלו משם מקורם. וכן הדבר בד' נהרות, כי ה' יעץ לבל ילכו אנשים דרך נהרות עד בואם אל מקום אשר בחר ליראיו וחושבי שמו,¹¹⁹ ולכן אחר הליכתן והפרדן מנהר היוצא מעדן ויקלחו עלי ארץ, ישובו לילך תחת הארץ כמה פרסאות בדרכי עקלתון, ואח"כ [=ואחר כך]

¹¹³ ספר מירב, דף 6 עמ' א'.

¹¹⁴ ראו לעיל הערה 21 בפרק זה.

¹¹⁵ מאור עינים, עמ' 40–44.

¹¹⁶ ספר מירב, דף 5 עמ' ב'.

¹¹⁷ ספר מירב, דף 5 עמ' ב' – דף 6 עמ' א'.

¹¹⁸ בפרק הנדון דחה קירכר את זיהוי הפישון עם נילוס וטען שהפישון והגיחון הם נהרות באזור המפרץ הפרסי. ראו: קירכר, תיבת נח, עמ' 202–203.

¹¹⁹ נראה כי ברקע לטענה זו עומד הסיפור שהופיע (לראשונה בספר 'אסף הרופא' ולאחר מכן) בעיבודים שונים בספרי ר' משה די לאון בעניין האנשים שניסו להגיע לגן עדן על ידי מציאת מקורו של נהר פרת. ראו: אידל, המסע.

במרחק רב יחזרו להתראות ע"פ [=על פני] ארץ ויזחלו עד שלא נודע מקורן הראשון כלל, והרואים יחשבו שהוא מקורן האמיתי ממקום השני וטועים, ומקור האמיתי נסתר מעיניהם ולו נתכנו עלילות.¹²⁰

ארבעת הנהרות רק נראים כיוצאים ממקומות מרוחקים, אך האמת היא שמקורם האחד הוא גן עדן. חלק מהדרך הנהרות עושים מתחת לאדמה, ולאחר מכן הם מתגלים על פני השטח. לפיכך אין לדעת מהו מקום מוצא הנהרות, ולכן הטענה שמקום גן עדן היה מקום שמם איננה רלוונטית, כי אין לדעת היכן הוא היה.

גם הרעיון של המעבר התת-קרקעי של הנהרות הופיע בדיון של קירכר על מיקומו של גן עדן, אולם בהקשר אחר:¹²¹

וכיצד המעיין ההוא שזרם בשפע דרך ארבעה נהרות, בסוף, בזמן כל כך קצר התפוגג, כך שלא היה יכול להימצא ע"י האבות לפני ואחרי המבול? [...] לאחר שהוא סגר את המעיין הזה, אשר ממנו יצאו המים, החזיר את המים למאגרים בהרים, ושם, דרך מעיינות אחרים, שני הנהרות החידקל והפרת עלו על פני האדמה, באמצעות מימיהם היו משקים את המקום המקורי של גן העדן.¹²²

קירכר השתמש ברעיון של הזרמים התת-קרקעיים כדי להסביר כיצד לאחר שיבשה הנביעה של גן עדן המשיכו ארבעת הנהרות לזרום ולהשקות את אזור מסופוטמיה.¹²³ ר' יהונתן השתמש ברעיון הזה כדי להסביר כיצד ייתכן שארבעת הנהרות יוצאים מנקודה אחת. לדבריו, ארבעתם מתחילים בגן עדן וזורמים מתחת לפני האדמה אל המקומות שם הם נמצאים כיום. אם כך, לא ניתן לדעת היכן בדיוק נמצא גן עדן, שכן המקום שבו הנהרות זורמים איננו מקום תחילת זרימתם.¹²⁴

נראה אפוא שהדיון של ר' יהונתן הושפע מהקריאה בספרו של קירכר, אמנם לא כמקור סמכות אלא כמקור לידע. המוטיבים שמצא ר' יהונתן בספרו של קירכר היו הבאים: הטענה שגן עדן נחרב במבול – טענתו המרכזית של קירכר שלה התנגד ר' יהונתן; היות גן עדן בלתי נראה – טענה שקירכר התנגד לה, אך ר' יהונתן קיבל וחיזק אותה באמצעות הרעיון של אחיזת עיניים; רעיון המעבר של המים במעברים תת-קרקעיים – טענה שקירכר השתמש בה בהקשר מסוים, ור' יהונתן השתמש בה בהקשר אחר.

אולם מעבר לנקודות האלה, נראה שספרו רחב היריעה של קירכר השפיע על ר' יהונתן באופן עמוק ביותר. קירכר הפעיל כלי חשיבה רגילים וביקש לבסס את האמינות והממשות של סיפורי המקרא.¹²⁵

¹²⁰ ספר מירב, דף 5 עמ' ב' – דף 6 עמ' א'.

¹²¹ קירכר התבסס בעניין זה על ספרו Mundus Subterraneus [להלן: קירכר, מונדוס סבטרנוס] והפנה את הקוראים לעיין בו. בספר זה תיאר קירכר את המתרחש מתחת לפני הקרקע והאריך להסביר שהמים זורמים מתחת לפני האדמה ומתפרצים החוצה בשלב מסוים. ראו על אודות הספר: וודל, מונדוס סבטרנוס.

¹²² קירכר, תיבת נח, עמ' 201.

¹²³ ראו: סקאפי, למפות את גן עדן, עמ' 313–317.

¹²⁴ נראה שקירכר היה במובן מסוים מודע לאפשרות הזו ושלל אותה, מפני שנראתה בעיניו בלתי ראלית. ראו קירכר, תיבת נח, עמ' 202.

¹²⁵ ישנן דוגמאות רבות למאמצי של קירכר ליישב את הסיפור המקראי מול קשיים רגילים, ובמובן מסוים זוהי מהות ספריו על תיבת נח ועל מגדל בבל (Turris Babel).

את צורת החשיבה הזאת וההתמודדות עם סיפורי המקרא הפעיל ר' יהונתן לא רק על סיפורי המקרא אלא אף על מימרות תלמודיות שבעיניו ובעיני מהר"ל ועזריה התנגשו עם ידע ראלי. שוב ושוב הציע ר' יהונתן הסברים חדשים למדרשים ישנים וביקש להבנות את הידע המדעי התלמודי כידע אמין ומתקדם המבוסס על התגליות המדעיות האחרונות.¹²⁶

בעניין גן עדן השתמש ר' יהונתן במגוון רחב של מקורות יוצאי דופן כדי לבסס את עמדתו שגן עדן הוא אכן ארצי. ספרי כישוף גרמניים, ספרי מדע לטיניים וספר מאור עינים, כולם יחד שימשו את ר' יהונתן על מנת להוכיח כי ניתן לדחות את הטענות המושמעות כנגד היות גן עדן מקום ממשי.

ר' יהונתן היה מעוניין לנקוט בפירוש קונקרטי ולא אלגורי לדברי חכמי התלמוד. דוגמת גן עדן והדוגמאות האחרות שהוצגו לעיל לטיעונו מובילות לידי מסקנה שר' יהונתן התנגד לעמדת מהר"ל.

בניגוד למהר"ל שטען שהרובד שבו עוסקים דברי חכמי התלמוד הוא רובד רוחני ולא ראלי, ביקש ר' יהונתן 'להוריד' את דברי חכמי התלמוד לרובד הקונקרטי, הממשי. במובן זה הוא היה קרוב יותר לעזריה מאשר למהר"ל. עזריה, כמו ר' יהונתן, הבין את דברי חז"ל כעוסקים בממשי, ועל כן ביקש לדחותם. אף ר' יהונתן הבין כך, אך סבר שיש בידו הידע המדעי להוכיח שהידע הקונקרטי של חכמי התלמוד היה מדויק ואמין. הידע המדעי המעודכן של ר' יהונתן שימש בידיו כלי לדחיית טענותיהם של עזריה מחד ומהר"ל מאידך על חוסר האמת הממשית בדברי חכמי התלמוד.

ננס על גבי ענק

דרך נוספת לבחון את מקומו של ר' יהונתן בתווך בין מהר"ל לעזריה בשאלת הידע המדעי של חכמים היא המקום שהוא נתן לדימוי של 'ננס על גבי ענק'.¹²⁷

הדימוי של ננס על גבי ענק הוא דימוי ששימש במשך מאות שנים לתיאור היחס בין ראשונים לאחרונים. בהנחה שאנו, האחרונים, כננסים ביחס לראשונים, כיצד אפוא נוכל לחדש או לחלוק על דבריהם? האם נוכל לומר דבר שלא שמענו מפי הראשונים? בתשובה לשאלה זו נעשה שימוש בדימוי של ננס על גבי ענק – אמנם אנו ננסים, אך אנו רוכבים על כתפיהם של הענקים, ולכן אנחנו גבוהים מהם ורואים יותר למרחוק. ראייה זו למרחוק היא המאפשרת לנו לראות ולדעת דברים שהראשונים לא ראו ולא ידעו.

בספרו תיבת נח הסביר קירכר כיצד נדחקו כל בעלי החיים יחד לתיבה. ראו בריידברג וגיטלין, תיבת נח. התמודדות דומה של קירכר הייתה הניסיון ליישב את הבעיות בכרונולוגיה המקראית בהשוואה לכרונולוגיה המצרית, ראו בעניין זה גרפטון, קירכר.

¹²⁶ דוגמאות נוספות להשפעה של קירכר על ר' יהונתן ניתן לראות בפרשנות סיפור מגדל בבל. ראו בפרק ראשון הערה 80 את הסברו של ר' יהונתן בעניין. ההשפעה של קירכר על ר' יהונתן בעניין זה מוזכרת אצל כהנא, דת ומדע, עמ' 293.

השפעות נוספות של קירכר על ר' יהונתן: בעניין הייחודיות של השפה העברית, ראו: ספר מירב, דף 8 עמ' א'–ב'; ספר שם עולם, עמ' 10; קירכר, מגדל בבל, עמ' 164–171. וראו אקו, השפה המושלמת, עמ' 83–85. בעניין זרימה תת-קרקעית ראו יערות דבש, חלק א' עמ' קצ"ד, וראו וודל, מונדוס סבטרונוס. בעניין כתימי השמש ראו להלן עמ' 157.

¹²⁷ לניתוח רחב ומעמיק של הדימוי והופעותיו השונות בימי הביניים והרנסנס ראו מלמד, על כתפי ענקים, בעיקר עמ' 177–247.

הדימוי הזה הוכנס לראשונה למקורות עבריים¹²⁸ על ידי ר' ישעיה דטראני [להלן: הרי"ד] (נפטר בסביבות 1240),¹²⁹ ומשם הועתק להקדמת ספר 'שיבולי הלקט' לר' צדקיה הרופא (נפטר בסביבות 1280).¹³⁰ עזריה השתמש בדימוי הזה וביקש להצדיק באמצעותו את הביקורת שהוא העביר לעתים על דברי הראשונים:

יכולים אנחנו [...] לבחון דברי הח(ו)לקים כפי כח דעתנו. הן לא מטעם השוואת ערך אלו לאלו [...] שהרי באמת אמרו פרק כיצד מעברין¹³¹ ליבם של ראשונים כפתחו של אולם ושל אחרונים נקב מחט כאמרם גם כן בכמה דוכתי אם הראשונים בני אדם או בני חמורים וכו' ופרק קמא דיומא¹³² טובה צפרנן של ראשונים מכרסן של אחרונים.¹³³

אנו האחרונים איננו שווים לראשונים. עזריה הביא מספר מקורות לכך שערכם של הראשונים עולה על זה של האחרונים. מניין אפוא הזכות לחלוק על דבריהם?

האמנה אחרי הגיע אל האחרונים מה שהשיגו הראשונים לבד מהשגתם עצמה נראה דהוה ליה כמשל הננס הרוכב על הענק, שזכר בעל שבולי הלקט בהקדמתו על שם אחד מחכמי קדם באופן שיאות להאמר, כי היתרון אשר אמנה נמצא לקדמון על האחרון בדברים הנתלים בנבואה מצד היותו יותר קרוב לבעליה הנו לאחרון על הקדמון בדברים אשר חטרם יצא מגזע העיון והנסיין, יען היותו תמיד הולך ומוסיף חבל לחבל ומשיחה למשיחה, עד כי בעזר הראשונים עצמם אשר נלאו סביבות היאורים להוציא להם מים אמור יאמר הכורה אחר כורה אני קרתי ושתיתי.¹³⁴

אמנם בדברים הנובעים מן הנבואה יש יתרון לראשונים על האחרונים, אך בדברים הנובעים "מגזע העיון והנסיין" היתרון הוא של האחרונים. עזריה השתמש בכתיבתו בדימויים נוספים, לדוגמה האחרונים הממשיכים לכרות את הבור שהראשונים התחילו בכרייתו. התיאור הוא של מעין מאמץ משותף, כאשר כל דור מוסיף נדבך המתבסס על הדורות הקודמים, ולפיכך לאחרונים יש יתרון על הראשונים.

לדברי אברהם מלמד בספרו 'על כתפי ענקים', העניק עזריה "משמעות רדיקלית" לדימוי של ר' ישעיה דטראני. לדבריו, בניגוד לדימוי של ננס על גבי ענק, שבו ניתנת עדיפות מהותית לראשונים, הדימוי של "כורה אחר כורה" מתאר מאמץ משותף בין שווים. עזריה השתמש בדימוי של ננס על גבי ענק, אך

¹²⁸ הדימוי של ננס על גבי ענק הופיע לראשונה במאה השנים-עשרה ויוחס לברנרד משארטר (Bernard of Chartres) (נפטר 1167) על ידי תלמידו ג'ון מסליסבורי (John of Salisbury) (נפטר 1180).
¹²⁹ כך כתב הרי"ד בתשובה:

שמעתי מחכמי הפילוסופים, שאלו לגדול שבהם ואמרו לו הלא אנחנו מודים שהראשונים חכמו והשכילו יותר ממנו, והלא אנחנו מודים שאנו מדברים עליהם וסותרים דבריהם בהרבה מקומות, והאמת אתנו היאך יכון הדבר הזה, השיבם אמר להם מי צופה למרחוק הננס או הענק, הוי אומר הענק שעניו עומדות במקום גבוה יותר מן הננס, ואם תרכיב הננס על צוארי הענק מי צופה יותר למרחוק, הוי אומר הננס שעניו גבוהות עכשיו יותר מעיני הענק, כך אנחנו ננסים רכובים על צוארי הענקים מפני שראינו חכמתם ואנו מעניקי' עליה ומכח חכמתם חכמנו [שו"ת הרי"ד, סי' ס"ב].

¹³⁰ כתיבת הספר הסתיימה בשנת 1260 לכל המאוחר. לרשימה רחבה של שימושים בדימוי בספרות העברית ראו ליימן, גמדים.

¹³¹ ראו בסמוך כיצד השתמש מהר"ל במקורות האלה.

¹³² מסכת יומא דף ט' עמ' ב'. יש לציין שדווקא בסוגיה זו הדברים נמצאים במחלוקת בין ר' יוחנן לריש לקיש.

¹³³ מאור עינים, פרק י"ד עמ' 196.

¹³⁴ מאור עינים, שם.

הוסיף לו דימוי נוסף שהקהה את הדגש על פערי הגודל בין הננס לענק.¹³⁵ כנגד דברי עזריה עמד מהר"ל וביקש להדגיש בדיוק את הפער המהותי שבין הראשונים לאחרונים.

כאמור, את הקדמתו לספר באר הגולה ייחד מהר"ל להדגשת הפערים שבין הראשונים לאחרונים. הוא פתח את הקדמתו בהדגשת החשיבות שיש לאדם לדעת את ערך עצמו. על אף שידעה זו לכאורה היא ידיעה פשוטה, עדיין "לא רבים יחכמו בהשגה זאת היא השגת מדריגת עצמו".¹³⁶ מהי הסיבה לדעת מהר"ל שרבים טועים בהבנת ערך עצמם?

כי יערוך עצמו לראשונים ויאמר כי גם לו לב והימים הראשונים אינם טובים מאלה, כי החכמה שנטע יוצר הכל הלא ממקום אחד בא כי אישי המין אחד הוא והמכשלה הזאת תחת ידם.¹³⁷

הטעות הבסיסית של הרוצים להכיר בערך עצמם היא בכך שהם משווים עצמם לראשונים ומציבים את עצמם על אותו רצף עמהם. אולם לדברי מהר"ל, ההבדל בין הדורות הוא מהותי:

כי בארו, שהראשונים היו כלם שכל. כי האדם הוא מגוף ושכל, והדורות הראשונים גבר כח השכלי על הגוף, והיה ידו על העליונה, עד שהיה להם לב רחב לקבל החכמה, ולא היה להם מונע מן הגוף [...] כי מדריגת בני אדם עתה הוא מדריגת הגוף שגובר הגוף על השכל [...] וכך בדורות האלו גובר הגוף על השכל ולא נמצא השכל רק מה שהוא מוכרח להיות לפי צורת האדם [...] ומאחר ששכלו רק בשביל שיהיה נקרא עליו שם שכל, שעור שלו ביותר קטון כדי שיתקיים בו שם שכל, וזהו שעור הדור הזה שהרי הגוף גובר על השכל.¹³⁸

בין הראשונים לאחרונים קיים פער בלתי ניתן לגישור הנובע מיחסי הגוף והשכל, יחסים שהשתנו לאורך הדורות. הגוף מונע מהשכל להתפתח ולתפקד באופן מלא, לכן ככל שכוח הגוף גובר בדורות האחרונים, כך מתמעט כוח השכל. לדברי מהר"ל, אין שום מקום לחלוק על דברי חכמי התלמוד בשום תחום, שכן הרמה הקוגניטיבית שלהם הייתה שונה מהותית מזו של החכמים המאוחרים להם.

מהר"ל לא הזכיר את הדימוי של ננס על גבי ענק, ונראה שהוא התנגד לו נחרצות. המחשבה כאילו מדובר על הפרשי גובה מסוימים הניתנים לפיצוי באמצעות העלייה על כתפי הענקים נראתה לו מוטעית. הוא טען שהיחסים בין הדורות אינם על אותה סקלה, אלא מדובר על מערכות שונות לחלוטין.

ובאשר לעמדתו של ר' יהונתן בנוגע לדימוי זה – ר' יהונתן הזכיר מספר פעמים את הדימוי של ננס על גבי ענק:

אבל הענין הוא כך במה שאמרו אל תאמר מה היה שהימים ראשונים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת על זה,¹³⁹ והפירוש הוא כך, כי המחקרים אמרו כי ראינו בדורות אחרונים בכל

¹³⁵ ראו מלמד, על כתפי ענקים, עמ' 204.

¹³⁶ באר הגולה עמ' ט'.

¹³⁷ באר הגולה, שם.

¹³⁸ באר הגולה, שם.

¹³⁹ קהלת ז', י'.

תחבולות עשיית אומנים ומחקרי מחצבים וכדומה, כמו כן בידיעת כוכבים, בכולם מצאו עשר ידות יותר מראשונים כנראה בכל דברים.¹⁴⁰

אין ספק שהדורות האחרונים מתוחכמים ומשכילים יותר בהרבה בחינות מהדורות הראשונים. הידע מתפתח, וה"אחרונים מוסיפים אומץ בחכמה" ומפתחים עולם טוב יותר, ולכן הטענה ש"הימים הראשונים היו טובים מאלה" אינה נכונה – "לא מחכמה שאלת על זה". אך עם זאת, אין הדבר נובע מכך שהדורות האחרונים חכמים יותר:

ואין הטעם שכך דור הזה יפה מראשונים, כי זה אינו, כי הם נגדם כפרעוש נגד ארי, רק הכל הוא **כנס על גבי ענק**. כי הם ראו דברי ראשונים, ובעיונם הוסיפו דבר והגדילו מראשונים, וטובים שנים מאחד. ולכך נאמר כי "לא מחכמה שאלת" כי ימים ראשונים היו טובים, כי נהפך הוא, **תמיד אחרונים מוסיפים אומץ בחכמה כי גם הדעת ורוח ראשונים עמם**.¹⁴¹

ר' יהונתן הסביר שהסיבה להתפתחות הרציפה של הידע אינה נובעת מעדיפותם של האחרונים, כי אין ספק שהראשונים היו עדיפים על האחרונים, אלא מפני הצטברות הידע "כנס על גבי ענק". בדברי ר' יהונתן, הדימוי הוא מעין 'תירוץ' לכך שהעולם והידע האנושי מתפתחים.

בדבריו כאן לא סייג ר' יהונתן את הדימוי, ונראה שהוא נכון בעיניו לכל מערכות הידע, אולם בדרשה אחרת הוא קבע גבולות לדימוי של ננס על גבי ענק.

ולכך אף שבימי אחרונים הרבו לחקור ולבדוק במושכלות יותר מקדמונים, שדרך וחיוב הענין כי יותר נחקר בזמן אחרון מראשון **כנס על גבי ענק**, ולכן בכל החכמות תמצא בדור אחרון יותר בירור ועמקות יתירה ודרך קצרה ויותר בירור מדורות ראשונים, חוץ מתורתנו הקדושה אשר בעוונותינו הרבים לא הגענו לראשונים לצפורנם.¹⁴²

ר' יהונתן חזר על דבריו שדרך החכמות להתפתח ולהתקדם כנס על גבי ענק, אך הוא החריג את חכמת התורה כיוצאת דופן. גם בנוגע לחוכמת התורה הציג ר' יהונתן תמונה מורכבת שבה יש גם ממד מצטבר ומתפתח וגם ממד הפוך שבו יש יתרון לראשונים:

ובאמת הם [=עם ישראל, י"מ] חכמים וחריפים בחקירה ובפלפול התורה ביותר, וכמו שכתב מהרש"ל¹⁴³ מעולם לא שמענו בדור אחרון מי שיעלה קושיא בלי תירוץ בימיו, כי ידיהם רב להם בפלפול, והפסוק צווח: "אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה כי לא מחכמה שאלת זאת", כי טבע החקירה חייב כי תתרבה הדעת יום כיומו למרבה החקירה, ונס על גבי

¹⁴⁰ יערות דבש, חלק א' עמ' רצ"ט.

¹⁴¹ יערות דבש, שם.

¹⁴² יערות דבש, חלק ב' עמ' קכ"ד.

¹⁴³ ייתכן שכוונת ר' יהונתן לקטע זה מתוך ההקדמה של מהרש"ל ל"ים של שלמה":

אף שהדור שלפנינו לעת ההיא מרוב חולשת ורפיון ידם אין יכולת בשכלם להשיג שגדול אחד מן המחברים יטעה בדמיונו, וסוברים מה שכתב בכתב ישן אין להרהר אחריו ואין נותנים טעם אלא לסתור דברי חביריו וכל מה שיוצא מפי אדם. אפילו הוצק חן בשפתים ופיו מפיק מרגליות אפ"ה אומרים מה גבר מגוברין הלא יש גם לנו לשון למודים ויד ושם בתלמוד כמותו [ים של שלמה בבא קמא, הקדמה]. אם אכן לקטע זה כוונתו, הרי שהוא הוציא אותו מהקשרו. עיקר הטענה של מהרש"ל איננה על היכולת של האחרונים לתרץ כל קושיא. טענתו היא כנגד התופעה שהאחרונים אינם חולקים כלל על הראשונים, אלא רק על בני דורם.

ענק ישמעו סברת ראשונים ויוסיפו לקח. אבל בעו"ה שפעת רוח ממרום נתמעטה, לדעת תורת אמת ודין ברור כאשר בעוונותינו הרבים לרוב פלפול אין לנו ממש בכל התורה דין אחד ברור¹⁴⁴ שאין בו ספק ושאלה אולי כה ואולי כה, ובכל הראיה תמיד יש לדחות ונבוכים אנו בארץ.¹⁴⁵

הידע מתפתח ומצטבר גם בתחום הלימוד התורני. האחרונים שומעים את סברת הראשונים ומגיבים אליה, וכך הידע מתפתח. לדברי ר' יהונתן, זהו "טבע החקירה" אף ביחס ללימוד תורה. אולם בממד אחד חלה נסיגה ביחס שבין הדורות הראשונים לאחרונים – "שפעת רוח ממרום נתמעטה לדעת תורת אמת". האמת הברורה והחד-משמעית היא זו שנתמעטה. האמת הזו שמקורה בהשראה אלוקית איננה מתפתחת ומצטברת, אלא להפך, היא הולכת ודועכת, עד שכבר לא ניתן לדעת דבר ברור.

ר' יהונתן הנגיד בין הידע ויכולת הפלפול המתפתחים לבין יכולת ההכרעה הנמצאת בנסיגה. יתרה מזו, נראה שיכולת הפלפול עצמה היא זו שמביאה למצב של העדר הכרעה ברורה. היכולת לא להשאיר אף קושיה ללא מענה משתקת את היכולת להכריע, מכיוון שלא ניתן לדחות אף דעה. ר' יהונתן תיאר עולם שבו הידע מתפתח באופן דטרמיניסטי, עולם שחייב להתקדם ולהשתפר כל הזמן, והוא מבחינת ר' יהונתן המצב המתואר בדימוי של ננס על גבי ענק. בכל דור אנחנו מטפסים גבוה יותר ויכולים לראות רחוק יותר.

ניכר דמיון בין דברי ר' יהונתן, שטען שרק בתחום הקשור להשראה שמיימית חלה נסיגה, לבין דברי עזריה, שטען אף הוא שיתרונם של הראשונים הוא בהיותם סמוכים יותר למקור הנבואה. אולם במובן מסוים הציג ר' יהונתן גישה מרחיקת לכת יותר. הוא טען שאף בתוך בית המדרש ישנה התפתחות והתקדמות. יכולות הפלפול (לא כמילת גנאי) והתירוץ לכל קושיה נמצאות היום במקום מתקדם יותר מאשר בימים ראשונים.

התפיסה של ר' יהונתן היא שהעולם מתפתח מצד אחד, אך ההשראה השמיימית מאבדת מכוחה מצד שני. כאמור בפרק השני רוח הקודש היא הדרך לדעת דברים באופן אינטואיטיבי, עמוק ומשמעותי, והיא המספקת את היכולת 'לדלג' מעבר לכל הקשיים שיש בלימוד בדרך העיון. למרות זאת, ההתקדמות הדטרמיניסטית, המתרחשת הן בידע המדעי והן בתחום הלימודים התורניים, מאפשרת לאנושות להתקדם ולהתפתח ללא השראה שמיימית ולהגיע להישגים מעבר למה שהאנושות הכירה עד היום.

בשאלת היחס לראשונים, השאלה שהציף מהר"ל באופן בוטה כמענה לעזריה, ר' יהונתן נמצא באופן ברור בצדו של עזריה. ר' יהונתן היה מודע להתפתחות המהירה בתחומי ידע רבים ואף בתחום הידע התורני. אמנם השיח המדעי ואף התורני מתפתח ומתקדם אך היכולת שאבדה בדורות האחרונים היא יכולת ההכרעה הברורה שהתמעטה בעקבות היחלשותה של רוח הקודש: "שפעת רוח ממרום נתמעטה, לדעת תורת אמת ודין ברור".

¹⁴⁴ לתיאור נוסף של חוסר הבהירות בהכרעה ההלכתית ראו עמ' 192.

¹⁴⁵ יערות דבש, חלק ב' עמ' קכ"ד-קכ"ה.

סיכום

מעיון במסגרת הוויכוח שבין מהר"ל לעזריה מתברר שברמה ההצהרתית קיבל ר' יהונתן את הגבולות שתחם מהר"ל וטען שיש להוציא את עזריה מחוץ לתחום. למרות זאת, נראה שבמובנים רבים נטה ר' יהונתן לעמדותיו ותפיסותיו של עזריה. ר' יהונתן העדיף לקרוא את דברי חכמי התלמוד כתיאור של מציאות ממשית, ולא כאלגוריה או כמטפורה. הוא לא קיבל את גישתו של מהר"ל, שהעדיף לראות בדברי חכמים התייחסות ל'סיבת הסיבה' במקום להבין את דבריהם כמתייחסים למציאות הקונקרטי. באופן עקבי הסביר ר' יהונתן את המימרות של חכמי התלמוד כמימרות ממשיות המתארות עולם גשמי.

את הפערים שבין הידע המדעי לבין דברי חכמים ביקש ר' יהונתן לפתור באמצעות שימוש בידע מדעי מעודכן יותר. הוא השתמש במקורות רבים ומגוונים על מנת להצדיק את התיאורים שכתבו החכמים, תיאורים שהיו מציאותיים בעיניו – החל מספרי כישוף, עבור ברעיונות מעולם המיסטיקה וכלה בספרי מדע ישועי. המקורות האלה ייצגו מבחינתו את 'העולם האמיתי', בין אם היו אלה ספרי מגיה, חיבורי המונומנטליים של אתנסיוס קירכר או רעיונות קרטזיאניים. המציאות המתוארת והמוסברת במקורות שימשה בסיס להצדקה ואימות של המימרות של חכמי התלמוד.

אכן, ר' יהונתן היה שותף למגמותיו השמרניות של מהר"ל והתנגד לטענותיו של עזריה בדבר ה'טעויות' של החכמים. אולם על מנת להגן על דברי חכמים הוא טען שכל שהזמן עובר ורעיונות מדעיים חדשים נחשפים, מתברר שהחכמים צדקו בדבריהם. ההקבלה שבין ר' יהונתן לעזריה איננה במגמותיהם אלא בתפיסתם שחכמים תיארו את המציאות הממשית ולא אמרו אמירות שאינן מעוגנות בה.

במידה מסוימת קיבל ר' יהונתן את ההשקפה לאופן עמידתו מול בעיות שעלו בדברי חז"ל דווקא מספריו של קירכר. קירכר השקיע אנרגיה עצומה בהצדקת הסיפור התנ"כי אל מול הקשיים שעמד בפניהם במהלך המאה השבע-עשרה, והשתמש רבות בידע עדכני לשם כך. נראה שהמאמץ של קירכר השפיע על ר' יהונתן, וניתן להבחין בדמיון הרב שבדרכי ההתמודדות שלהם עם הקשיים שביקשו ליישב.

ניתן לראות קרבה נוספת בין ר' יהונתן לעזריה, וזאת בתפיסתם את היחס שבין דורות ראשונים לאחרונים. בעוד שמהר"ל טען להבדלים אימננטיים בין הדורות לטובת הדורות הראשונים, קיבל ר' יהונתן את הדימוי של ננס על גבי ענק, שעזריה השתמש בו, ותיאר את הידע כמתפתח באופן דטרמיניסטי. הידע של דורות ראשונים נבע מרוח הקודש ששרתה על חכמים, וזו הלכה ונתמעטה עם הדורות. ככל שהזמן עובר, צדקתם של הדורות הראשונים נחשפת באופן שיטתי, והידע המדעי העכשווי מאשר את הידע שבא ממקור השראתי שהיה קיים בזמן חכמי התלמוד.

רבי יונתן קורא ומגיב לכתבי יש"ר מקנדיאה

במחצית הראשונה של המאה השבע-עשרה נדפס ספר מדעי חשוב בעברית, 'ספר אילם', שכתב יש"ר מקנדיאה. בפרק זה תיבחן דרך התייחסותו של ר' יונתן לספר אילם בפרט וליש"ר בכלל, כיצד שאב מידע מן הספר ואף חלק עליו בהקשרים שונים.

ר' יוסף שלמה רופא דלמדיגו נולד בשנת 1591 בכרתים (=קנדיאה), למד רפואה בפדובה וזכה ללמוד בין השאר עם גלילאו גליליי.¹ לאחר לימודיו נדד באגן הים התיכון, כרתים, מצרים ותורכיה, ובסופו של דבר הגיע למזרח אירופה ומרכזה, שם המשיך בנדודיו עד לפטירתו בפראג בשנת 1655.² יש"ר היה דמות יוצאת דופן בעולם היהודי. בשונה מרוב בני זמנו, הוא רכש ידע מדעי עדכני ובנוסף לכך רכש ידע קבלי נרחב בתורת האר"י, והיה מראשוני מפיצייה באירופה.

יש"ר הדפיס שני ספרים בחייו: האחד הוא 'ספר אילם', שנדפס באמסטרדם בשנים 1628–1629 בבית הדפוס של רבי מנשה בן ישראל. ספר זה עסק באופן רחב במדעים: מתמטיקה, פיזיקה, אסטרונומיה ומדעים נוספים;³ והשני הוא קובץ 'תעלמות חכמה', שנדפס ככל הנראה בהנאו⁴ בין השנים 1629–1631. קובץ זה שהופיע בשני כרכים הוא קובץ כתבים שחלקם נכתבו על ידי יש"ר וחלקם על ידי מחברים קודמים. הנושא העיקרי של קובץ הכתבים הוא קבלה, בדגש על קבלת האר"י, אם כי הקובץ מכיל אף כתבים נוספים שאינם קשורים לקבלה. על פי האמור בשער הספר ליקוט הכתבים והבאתם לדפוס לא התבצע על ידי יש"ר אלא על ידי תלמידו של יש"ר, ר' שמואל בן יהודה ליב אשכנזי.⁵

ספר אילם, חיבורו המדעי של יש"ר, פתח לציבור היהודי צוהר למתמטיקה ומדעים. יש"ר מסר בעברית לקוראיו את החידושים והוויכוחים האחרונים בעולם המדעי מהיכרות מקצועית קרובה, וסיפק מקור משמעותי לחשיפתם בפני הציבור היהודי.⁶ כתביו של יש"ר בקבלה היוו מקור חשוב ביותר להכרת

¹ ראו ספר אילם, עמ' 301. וכן ברזילי, יש"ר, עמ' 43. לדבריו, גלילאו הוא היחיד שיש"ר כינה 'רבי'.

² לפירוט קורות חייו של יש"ר ראו ברזילי, יש"ר, עמ' 24–87.

³ מבנהו של ספר אילם מורכב. הוא בנוי משני חלקים המתחלקים באופן כללי לחמישה חלקים: החלק הראשון נקרא 'ספר אילם' ומכיל מכתבים שונים שנכתבו אל יש"ר ומיש"ר ומתלמידו משה מץ לשואלים השונים. בחלק זה נמצא מכתבו של זרח בר נתן שמפרט 12 שאלות גדולות ועוד שבעים שאלות קצרות – "שתים עשרה עינות מים ושבעים תמרים". החלק השני 'מעין גנים' מתחלק בעצמו לארבעה חלקים ומכיל בעצם את התשובות לשאלות זרח בר נתן. ארבעת חלקי 'מעין גנים' הם: 'סוד היסוד', 'חוקות שמים', 'גבורות ה'", 'מעין חתום'.

⁴ על פי שער הספר מקום הדפוס הוא בסיליאה (=בזל), אולם פרייס, שחקר את בתי הדפוס של בזל, טען כי זוהי טעות, ומקום הדפוס הוא הנאו (Hanau). ראו פרייס, דפוס, עמ' 475, וכן הלר, הספר העברי, עמ' 495.

⁵ ראו להלן על אודות התרומה של רש"א לספר ולהדפסתו.

⁶ להלן רשימה חלקית של ציטוטים שונים מתוך ספר אילם בספרות העברית במאה השבע-עשרה וראשית המאה השמונה-עשרה. ראו שו"ת חוט השני, סי' צ"ז; שו"ת חוות יאיר, סי' רי"ט; תוספות יום טוב, מסכת ברכות פרק א' משנה א'; ספר ישועה בישראל, הלכות יסודי התורה פרק ג' הל' ב'; ספר כנפי יונה, סי' ס"ט סע' ט'; שו"ת מהרי"ף סי' ו'.

קבלת האר"י וסדר האצילות על פי תורת האר"י⁷ בתפוצה האשכנזית. בנוסף, לראשונה יכלו קוראי הספרים להכיר את דמותו של האר"י ואת סיפורי המופתים שסופרו עליו.⁸

עמדתו האותנטית של יש"ר מול הקבלה נתונה בוויכוח החל מהמאה השבע-עשרה ועד היום. יש שראו בספריו הקבליים אחיזת עיניים וטענו שעמדתו האמיתית דוחה את כל חכמת הקבלה.⁹ מנגד יש שהתנגדו לקריאה ביקורתית זו בספריו הקבליים וביקשו ליצור סינתזה בין כתביו השונים.¹⁰ הוויכוח על עמדותיו של יש"ר נסוב בעיקר סביב כתביו הקבליים, 'מצרף לחכמה' ו'נובלות חכמה', שנדפסו בקובץ תעלמות חכמה, ו'מכתב אחוז', שחלק ממנו נדפס בספר אילם וחלק נוסף נחשף מאוחר יותר.¹¹ ר' יהונתן הכיר את כתביו של יש"ר וקרא בהם בעיון, כפי שיפורט להלן, ונראה שבניגוד לביקורת המקובלת על כתיבתו של יש"ר, ר' יהונתן הביע חוסר שביעות רצון דווקא מחיבורו המדעי של יש"ר, ספר אילם.

יחסו של ר' יהונתן ליש"ר בספר מירב

לפני שייבחנו האזכורים הישירים והלא ישירים של ספר אילם בכתיבתו של ר' יהונתן, יש לשים לב להשפעה הגדולה שהייתה לספר נוסף שכתב יש"ר – 'ספר בשמת' – על ספר מירב שכתב ר' יהונתן. ספר בשמת אינו בידינו ואף לא היה בידי ר' יהונתן,¹² אך כפי שטען כהנא,¹³ תיאור הספר על ידי יש"ר ועל ידי תלמידו משה מץ¹⁴ היווה השראה למסגרת הספרותית של ספר מירב. להלן התיאור של ספר בשמת, כפי שהופיע בספר אילם:

שכל הספר הוא על צד הויכוח שחכמים ומלכים באים לנסות חכמת בשמת בחידות וסודות [...]

נפלאתה חכמת בשמת ותשב באיתן קשתה בכל מלאכה ותבונה ידיה רב לה ויהי אמונה.¹⁵

⁷ על החיבור 'סדר האצילות בקיצור מופלג' [תעלמות חכמה, כרך א' דף נ"ה עמ' א' – דף נ"ט עמ' א'] כתב יוסף אביב: "זהו הדרוש הראשון שמפרש את מהלך האצילות על פי קבלת האר"י שהגיע אל הדפוס" [אביב, קבלת האר"י, עמ' 142].

בהיסטוריוגרפיה המודרנית של הקבלה לא עסקו הרבה בכתביו של יש"ר, והדגישו בעיקר את תרומתו של ספר 'עמק המלך', שנדפס כעשרים שנה מאוחר יותר, להפצת קבלת האר"י באירופה. ראו לדוגמה: "ושמעתי מפרופ' ג' שלום שמשער שהצינור שדרכו עברה קבלה זו [=קבלת ר"י סרוק, י"מ] הוא ספר עמק המלך לר' נפתלי הרץ בכרך, אמסטרדם ת"ח". [ליבס, סוד האמונה, עמ' 70]. נראה כי יש מקום לבחון קביעה זו באופן מקיף יותר.

⁸ בעניין מכתביו של שלומיל מדרזניץ המופיעים בקובץ תעלמות חכמה [דף ל"ז עמ' א' – דף נ' עמ' ב'], שעל בסיסם נתחבר הספר 'שבחי האר"י', ראו: בניהו, ספר תולדות האר"י.

⁹ ראשון הקוראים שהביע עמדה כזו היה ר' יהודה אריה די מודינה בחיבורו 'ארי נהם'. ראו: מודינה, ארי נהם, עמ' 201. הספר נכתב בסביבות שנת 1638, אולם הוא נדפס בשלב מאוחר יותר – במאה התשע-עשרה. וראו גם: שו"ת חוות יאיר, סי' ר"י.

¹⁰ לסקירה מקיפה של הוויכוח, ראו רודרמן, מחשבה יהודית, עמ' 118–146. וראו גם: בן-זקן, חוצה תרבויות, עמ' 76–103.

בימים אלה יידי שמואל אליקן כותב בהרחבה בנדון, ואני מודה לו מקרב לב על ששיתף אותי בדברים שכתב ובמחשבותיו בנדון. וראו להלן עוד בעניין זה.

¹¹ ראו גיגר, מלא חפנים, חלק עברי עמ' 1–28. לדיון אודות מידת האותנטיות של הפרסום של גיגר, ראו: רודרמן, מחשבה יהודית, עמ' 141–146.

¹² לגבי קיומו האמיתי של ספר בשמת ניתן ללמוד ממספר מקורות המופיעים בעבודתו של שמואל אליקן (טרם פורסמה).

בספר מירב הזכיר ר' יהונתן את ספר בשמת: "התפאר [=יש"ר, י"מ] כי ב"ס [=בספר] בשמת ביארם באורך" [ספר מירב, דף 1 עמ' ב].

¹³ כהנא, דת ומדע, עמ' 315–317.

¹⁴ בספר אילם עמ' 40–74 נמצא מכתב ארוך ממשו מץ, תלמידו של יש"ר, מכתב העוסק בעניינים שונים הנוגעים ליש"ר ולשיטותיו המדעיות, ובין השאר מתאר את ספר בשמת שכתב יש"ר.

¹⁵ ספר אילם, עמ' 47. קטע זה בספר אילם הוא ממכתב שכתב ר' משה מץ, תלמידו של יש"ר.

במקביל למבנה המתואר כאן של ספר בשמת, אף ספר מירב כתוב כמעין מחזה, ובו הנערה העבריייה מירב מגיבה לטענות בנות המלכים האחרות.

ספר מירב מקביל לספר בשמת אף בשמו. שמו של הספר של יש"ר הוא על שם בשמת בת שלמה¹⁶ – בת יוסף שלמה רופא, ושמו של ספר מירב הוא על שם מירב בת שאול אחות יהונתן.¹⁷

ספר בשמת היווה בעיני יש"ר את פסגת יצירתו שלו,¹⁸ ובו כתב את כל אשר על לבו. הספר מוזכר מספר פעמים בכתבי יש"ר כספר גלוי הלב ביותר שכתב:

וכלל גדול אני מוסר בידך שלא תדמה בנפשך לירד לסוף דעת המחברים מתוך ספריהם כי השם לבדו יודע תעלומות לב [...] ואין שום רב או אב שמגיד לתלמידו או לבנו כל מה שבלבו בכמו אלה הענינים ותהי האמת נעדרת. אבל אני נשבעתי שבספר 'בשמת' לא אשא פנים לשום אדם זולת לחכמי התלמוד ואגלה דעתי בכל דרוש.¹⁹

הטענה של יש"ר שבספר בשמת הוא "לא נשא פנים לשום אדם זולת לחכמי התלמוד" מהדהדת אף היא בדבריו של ר' יהונתן על ספר מירב, כפי שהם כתובים בספר שם עולם: "והארכתי בספרי מירב אשר שם לא נשאתי פני האיש".²⁰ נראה שר' יהונתן התכוון לכתוב ספר דומה לספר בשמת גם מבחינת הצורה, מחזה המתאר דיון במושכלות בחצר מלכותית, וגם באופן נוסף, במידת הכנות שבו.

בכתב היד של ספר מירב שבידינו יש שני אזכורים גלויים של יש"ר.²¹ בשניהם דמותו של יש"ר כמייצג את דמותו של יהודי המוכן לקבל תיאוריות מדעיות כנגד רעיונות מסורתיים עומדת במרכז הקונפליקט שבין מירב הדוחה את דבריו לבין הנערות המשוחחות עמה הרואות בו דוגמה ומופת.

בנוסף לכך, בקריאה משווה בין ספר אילם לספר מירב ניתן למצוא מקרים רבים שר' יהונתן הסתמך על ספר אילם בלא לציין זאת במפורש, כפי שנראה בהמשך.

הוויכוח בעניין יסוד האוויר

במהלך דיון בין מירב לנערותיה בשאלה אם האוויר הוא יסוד בפני עצמו או שמא הוא רק תולדה של יסוד המים אומרת מירב לנערות העומדות סביבה:

והנה כבר עמד חכם מופלא מחכמי דיהודאי והוא יש"ר מקנדיא ב"ס [=בספר] אלים,²² כי אין רק ב" [=שני] יסוד[ות] מתפעלים מים ועפר והוא לח ויבש ואויר בכלל המים, והם בהירים ודקים ביותר, והפועל הוא החם אשר הוא מן כוכבי שמים, וישלחו משטרם ויהל אורם להחם

¹⁶ ראו ספר אילם, עמ' 17, 47. בשמת בת שלמה נזכרת במקרא בספר מלכים א' ד', ט"ו.

¹⁷ ראו בספר שם עולם, עמ' 248: "ובספרי שחיברתי קראתי לו מירב אחות יהונתן."

¹⁸ ראו ספר אילם, עמ' 47.

¹⁹ ספר מצרף לחכמה, דף כ' עמ' א'–ב'. וראו את דיונו של רודרמן בקטע זה, רודרמן, מחשבה יהודית, עמ' 125 ואילך.

²⁰ ספר שם עולם, עמ' 254.

²¹ ככל שידי מגעת, ר' יהונתן הזכיר את יש"ר בספר יערות דבש פעם אחת בלבד, ראו יערות דבש, חלק א' עמ' צ"ה.

²² ציטוט זה איננו מדברי יש"ר אלא מדברי תלמידו, ובכל זאת ר' יהונתן התייחס לציטוט כאל דברים שיש"ר עצמו כתב. התופעה של העדר הפרדה בין הכותבים השונים בספרי יש"ר בכתיבתו של ר' יהונתן תחזור על עצמה אף בספר שם עולם.

לכל יסודי[ות] השני[ים] לערבם ולמזגם ולעשות פרי והתפאר כי ב"ס [=בספר] בשמת ביארם באורך.²³

טענה זו שנזכרת בשם יש"ר מופיעה בספר אילם בתוך מכתבו של משה מ"ץ, תלמידו של יש"ר.²⁴ במכתב כתב משה מ"ץ שהוא קרא בספר בשמת שיש"ר "יכחיש הנחות אריסטוטליס".²⁵

שהוא יניח ג' התחלות מספיקות להיות והן החם והוא הפועל והלח והיבש מתפעלים והם משונים בטבעם ומקומם [...] ויחשוב שהאור הוא בכלל המים וממינו שהוא קר ולח נגד אריסטו', אלא שהאור הם מים ספוגיים ויותר בהיריים ודקים [...] ואם כי סתומים הדברים הנה למביני מדע דברי אמת נכרים וכלם הם בספר בשמת מבוארים.²⁶

התאוריה שהוצגה כאן שוללת לחלוטין את תורת ארבעת היסודות. אין כאן רק צמצום של היסודות מארבעה לשניים אלא תיאור של החום בתור אנרגיה – "החם והוא הפועל" – ומעבר לכך, העולם מתחלק לאיכויות לחות ואיכויות יבשות. הוויכוח להלן של ר' יהונתן עם דברי יש"ר מתמקד באיחוד של המים והאוויר ליסוד אחד.

בדברים שצוטטו נזכר יש"ר לחיוב כ"חכם מופלא מחכמי דיהודאי", ואכן הנערות המשתתפות בדיון מביעות את התפעלותן מיש"ר:

ותען גאזטי ותאמר זה נאה לסבור, כי עקב רוח אחרת עמו משארי העברי[ם] הכרוכי[ם] אל דברים הנאמרים ב"ס [=בספר] קדמון, לא יבקשו לו מופת והמכחיש הוא בעיניהם כאפקורס מכחיש מושכלת ראשוני[ם], והלא ב"ס [=בספר] זוהר אשר הוא ס' [פר] מקודש ליהודי[ם] ובספרי המקובלי[ם] הבאים אחריו יחליטו ב"ד [=בארבעה] יסודו[ות] שהוא נגד ד' [=ארבע] אותיות מהשם הוי"ה, ואיך יעיז החכם הנל [=הנזכר לעיל] לומר ברבים כי כזבו בזו, ואיך נשא ארץ יהודי לשבת אתו ולא גרשו מהסתפח בנחלת ישראל.²⁷

בדברים אלה הנגיד ר' יהונתן בין שתי דרכים להכרת טבעו של העולם. הדרך הראשונה היא הדרך המסורתית – "העברים הכרוכים אל דברים הנאמרים בספר קדמון לא יבקשו לו מופת". ישנם המבקשים להכיר את טבעו של העולם דרך הספרים הקדמונים. כל דבר שכתוב בספר קדמון הוא נכון בעיניהם, ואין הם צריכים שום הוכחה נוספת כדי לקבל את הכתוב כאמיתי. יתרה מזו, בעיני 'העברים', "המכחיש הוא בעיניהם כאפקורס", וכלל לא ניתן להתווכח עם הכתוב בספרים הקדמונים.

הדרך השנייה, דרכו של יש"ר, הפוכה לחלוטין. יש"ר התעלם מהדברים שנכתבו בספרים קדמונים וביסס את הכרת הטבע שלו ככל הנראה על מופתים והוכחות. כאשר סבר יש"ר שהדברים הכתובים בספרים מתנגשים עם הכרת הטבע כפי שהוא באמת במפגש בלתי אמצעי, הוא חרג מדרך החשיבה

²³ ספר מירב, דף 1 עמוד ב'.

²⁴ בספר אילם עצמו העמדה שיסוד האוויר ויסוד המים חד הם היא עמדה יוצאת דופן. לאורך כל הספר יש"ר מקבל את קיומם של ארבעה יסודות, ורק במכתבו של משה מ"ץ מופיעה העמדה השוללת את קיומם. ראו לדוגמה ספר אילם, עמ' 337, שמסביר את מהות יסוד המים ויסוד האוויר, וברור שהוא רואה בהם שני יסודות נפרדים.

²⁵ ראו לעיל עמ' 17–18 בעניין ההגנה של ר' יהונתן על המדע האריסטוטלי.

²⁶ ספר אילם, עמ' 49.

²⁷ ספר מירב, שם.

המסורתית הנתלית בספרים ובחר להתעלם מהם ואף לחלוק עליהם. דרך החשיבה המדעית של יש"ר מביאה בהכרח להתנגשות בין הידע המדעי לבין הספר הכתוב.

היכן מיקם ר' יהונתן את עצמו בקונפליקט הזה? באמצעות קולה של הנערה גאזטי הביע ר' יהונתן התפעלות מהעובדה שיש"ר לא נודה מקרב הקהילה היהודית בעקבות דבריו כנגד ארבעת היסודות, דברים שהתכחשו באופן חד-משמעי לדברי ספר הזוהר וספרי המקובלים. מה שנשמע בדברי גאזטי כהתפעלות נראה כביקורת חריפה של ר' יהונתן על יש"ר.

בניגוד לספר מאור עיניים של עזריה מן האדומים שנתקל בהתנגדות חריפה, כפי שנזכר בפרק הקודם, התקבל ספרו של יש"ר כספר ראוי,²⁸ ויש"ר עצמו לא נתפס כדמות בעייתית. ר' יהונתן קרא בעיון רב וברגישות את ספר אילם ולא הבין את הפער הזה בהתייחסות לשני הכותבים, ואף הביע את תמיהתו על כך.

ר' יהונתן ראה בספר אילם ובגישתו המדעית של יש"ר איום על ספרי היסוד של המסורת היהודית. בספר מירב ביקש ר' יהונתן ליישב את הערעור שהוא מצא בגישתו של יש"ר לידע המדעי במקורות היהודיים. יש"ר קיבל ללא פקפוק את הרעיונות המדעיים החדשים אף כאשר הם התנגשו עם מוסכמות יסודיות, ובכך, בעיני ר' יהונתן, הוציא את עצמו מן הכלל.

תגובתו של ר' יהונתן לעמדתו של יש"ר בעניין קיומם של שני יסודות בלבד מתפצלת לשתיים. התגובה הראשונה נאמרה מפי בת מלך כתיים, שהסבירה כי היהדות יכולה להכיל עמדה הטוענת לקיומם של שלושה יסודות בלבד. אם נוותר על יסוד האוויר ונטען שהוא חלק מיסוד המים, נוכל לטעון ששלושת היסודות הם כנגד שלושת האבות, ויעקב, יסוד המים, שהיה נשוי לשתי אחיות, מבטא את הכפילות של יסוד המים – רחל ולאה כנגד מים ואוויר. עמדה כזו היהדות יכולה להכיל, אך עמדה הטוענת שישנם שני יסודות בלבד היא עמדה בלתי אפשרית ולא ניתנת להכלה במסגרת המסורת היהודית.

ואם כי אויר עכ"פ [=על כל פנים] הוא נשתנה משארי מים, ואם הוא אחד בסוגו יש בו הבדלה, ולכן הי' [נ] ד' [=ארבע] אמהות, ואם הם בעצם ב' [=שתי] אחיות דבוקו' [ת] כרחל ולאה כמים ואויר, אבל החכם הנל [=הנזכר לעיל] (=יש"ר, י"מ) יכחיש יסוד אש ג"כ [=גם כן] ואין כאן רק שנים.²⁹

ר' יהונתן הניח כי קיימת התאמה בין עולם הטבע לבין העולם המיתי היהודי, והאמירה של יש"ר מנפצת את ההתאמה הזו.

התגובה השנייה של ר' יהונתן ליש"ר נאמרת מפי מירב. תגובה זו לקוחה משדה השיח המדעי, ובה מירב מוכיחה במהלך ארוך שלא ייתכן שהאוויר איננו יסוד בפני עצמו. ר' יהונתן ביקש להתמודד מול יש"ר ב'מגרש הביתי' של יש"ר – השיח המדעי. במהלך התשובה הארוכה שלו התבסס ר' יהונתן על ידע מדעי רב שאותו שאב מספר אילם, מבלי לגלות זאת לקוראים.

²⁸ בעבודתו של שמואל אליקן נזכר ויכוח שהתקיים סביב הדפסת ספר אילם בין ר' מנשה בן ישראל שהדפיס את הספר לבין ראשי הקהילה הפורטוגזית באמסטרדם, אולם כפי שהוא כותב, נראה כי היה זה בעיקרו ויכוח פוליטי ולא מהותי.
²⁹ ספר מירב, דף 1 עמ' ב'.

בספר 'מעין חתום',³⁰ תמר נ"ד, התמודד יש"ר עם הטענה כי "השונה במרתף ישתה יותר מהשונה בעליה ובאותה כלי מדה".³¹ הטענה היא כי מי ששותה במרתף שותה כמות יותר גדולה של נוזלים ממי ששותה על הגג, אף ששניהם משתמשים באותו כלי. על מנת להסביר כיצד הדבר ייתכן, התמקד יש"ר בתכונת הכדוריות של המים. יש"ר הצביע על שתי הוכחות לכך שהמים כדוריים: ההוכחה האחת היא העובדה שאדם שמתקרב בספינה אל החוף, ואין הוא רואה עדיין את החוף מסיפון הספינה, יוכל לראות את החוף אם יעמוד על ראש התורן, על אף שהקו הקצר יותר אל החוף הוא מהסיפון ולא מהתורן. תופעה זו מוסברת בכך שהמים כדוריים.³²

ההוכחה השנייה מראה שהמים כדוריים לא רק בים אלא אף בתוך הכלי. אם אדם ימלא כוס במים ויזרוק פנימה מטבע, המים לא יישפכו מלמעלה אלא ייצרו מעין כיפה, כי הם כדוריים.³³ כדוריותם של המים בכוס נובעת מכך שיסוד המים באופן כללי הוא יסוד כדורי, לכן ככל שהכוס נמצאת במקום נמוך יותר תהיה הקשת שנוצרת על שפת הכוס גבוהה יותר מאשר הקשת שעל שפת הכוס במקום גבוה יותר,³⁴ ומשום כך מי ששותה במרתף שותה יותר מאשר בעלייה.³⁵

מהלך זה של יש"ר חוזר על עצמו בדיוק באותו סדר בדברי ר' יהונתן. ההקבלה בין הכתוב בספר מירב לכתוב בספר אילם היא גם בתוכן וגם בשפה. בשני המקומות בספר אילם שיש בהם התייחסות לעניין כתב יש"ר: **"השונה במרתף ישתה יותר מהשונה בעליה"**,³⁶ וכן: **"שממש יתחייב השונה בו במרתף שישתכר יותר** בנקלה מהשונה בראש ההר או במגדל".³⁷ בספר מירב הסביר ר' יהונתן במילים דומות: **"ולכן המליצה נמרצה כי השונה במרתף ישתכר יותר מבשונה בעליה"**,³⁸

הטענה של ר' יהונתן כנגד דברי יש"ר היא שאם האוויר גם הוא מיסוד המים, תהיה גם לו תכונה כדורית, ואם כך עולה השאלה איזה חומר ממלא את הריק שיש בין טיפות המים. מכיוון שהמים הם כדוריים חייב להיות רווח בין הטיפות, ואם גם האוויר כדורי, גם הוא לא יוכל למלא את הרווחים שבין הטיפות, וכך ייווצר מצב של ריק במים. מצב זה הוא בלתי אפשרי, שכן: **"וכבר נמנו וגמרו בין חכמי קדמוני[ם] שאין ריקות בעולם"**,³⁹ ובדומה לכך כתב בספר אילם: **"כל הפילוסופים מחזיקים שאין מקום רק בעולם, שכולו מלא מאחד מארבע יסודות"**.⁴⁰

כדי לדחות את דברי יש"ר בעניין איחוד יסוד האוויר ויסוד המים, נכנס ר' יהונתן למהלך מדעי ארוך שתואר כאן בקצרה. במהלך זה הסתמך ר' יהונתן בשתיקה על דברי יש"ר כדי לדחות בגלוי את דבריו.

³⁰ ספר אילם מחולק לחמישה חלקים. החלק האחרון נקרא 'מעין חתום' והוא מחולק לשבעים תמרים, ה'תמרים' הם שאלות קצרות ששאל זרח בר נתן את יש"ר. התמרים, שאלותיו של זרח בר נתן, כתובים בחלק הראשון של ספר אילם, עמ' 30–40.

³¹ ספר אילם, עמ' 37, בשאלה נ"ד מתוך השאלות ששאל זרח בר נתן את יש"ר.

³² ספר אילם, עמ' 421.

³³ ספר אילם, עמ' 422.

³⁴ הסבר זה מבוסס על התפיסה שארבעת היסודות מסודרים במעגלים – ספרות – מיסוד העפר הכי נמוך ועד יסוד האש הכי גבוה.

³⁵ על מנת להבהיר את העניין, הוסיף יש"ר תרשימים המדגימים את הנושא. ראו שם בספר אילם.

³⁶ ספר אילם, עמ' 37.

³⁷ ספר אילם, עמ' 421.

³⁸ ספר מירב, דף 2 עמוד א'.

³⁹ ספר מירב, דף 2 עמוד א'.

⁴⁰ ספר אילם, עמ' 337.

בדברי בת מלך כתים שהובאו לעיל יש דרך אחת של התמודדות. אם יש קושי בטקסט ניתן להגמיש את הטקסט ולמצוא בו משמעויות נוספות המאפשרות ליישב את הקושי. אילו היה יש"ר טוען שקיימים שלושה יסודות, היה ניתן 'להכיל' טענה כזו. באמצעות תיאור ארבעת היסודות כשלושה יסודות שאחד מהם מתפצל לשניים נוצרת אפשרות להרחיב את גבולות הטקסט, וכך ניתן לטעון טענות מקוריות על העולם, שעל אף שלא נטענו בעבר במפורש, אין הן חורגות מגבולותיו הרחבים והגמישים של הטקסט. אולם לדרך זו יש גבול ואין היא אינסופית. בסופו של דבר, אין המקורות היהודיים יכולים להכיל את הטענה שקיימים שני יסודות בלבד.

דרך ההתמודדות השנייה היא להתווכח עם יש"ר בשדה השיח המדעי באמצעות "המופת מבואר כי אין האויר מחלק מים ואין בו מסגולת המים".⁴¹ ר' יהונתן הניח שדברי יש"ר אינם נכונים, מפני שהם מצויים בניגוד לטקסטים יהודיים קדמונים, ועל כן יצא לבסס את הכתוב בספרים באמצעות שיח 'מדעי'.

הוויכוח בעניין חלוני רקיע

אזכור נוסף של דברי יש"ר בספר מירב נועד אף הוא כדי להתווכח עמו, והפעם בלשון נחרצת יותר.

בת מלך כתים ביקשה להראות שהיהודים הם חסרי מדע ומאמינים בהבלים, על כן היא ציטטה מתוך תפילת שחרית של שבת, שבה נאמר:

בוקע חלוני רקיע מוציא חמה ממקומה, ולבנה ממכון שבתה ומאיר לעולם כולו במידת הרחמים.⁴²

לדברי בת מלך כתים, אין ספק שאין החמה עוברת דרך חלון ברקיע, בין לדעת תלמי ובין לדעת "קרפונקי" [=קופרניקוס]. ממילא דברים אלו אינם נכונים. לסיכום הטענה בת מלך כתים מנגידה בין היהודים לבין יש"ר:

סוף דבר, מאמר "בוקע חלוני רקיע" הוא משובש ובנוי על פתוי של שטות מאמר אנשים שלא השיגו בחכמת תכונה דבר, ועלינו לשבח לחכם יש"ר אשר שהי[ה] גדול בבית יהודי[ם] ואחד מרבנים, מ"מ [=מכל מקום] בספרו מעין חתום סי[מן] ס"ז⁴³ ב"ס [=בספר] אילם הודו כי נטו בזה מהאמת ושגו בזו ולא ידעו תכלית החכמה, וזה האיש אהב האמת ביותר.⁴⁴

באהבתו את האמת, הודה יש"ר בכך שיש כאן טעות, ותיאור זה של גרמי השמים כיוצאים מחלון ברקיע הוא שגוי, כפי שכתב בספר אילם:

הילכך מה שתיקנו ביוצר של שבת "ובוקע חלוני רקיע" הוא כפי מחשבתם שהוזכרה בתלמוד, ואין לתמוה אם היו נוטים מן האמת בדברם בענינים שאינם מעסקם ואומנותם ואינם מקובלים אצלם שהרי האומנים היונים שגו בהם וישגו תמיד הבאים אחריהם.⁴⁵

⁴¹ ספר מירב, דף 2 עמ' ב'.

⁴² יוצר לתפילת שחרית של שבת.

⁴³ ספר אילם, עמ' 438.

⁴⁴ ספר מירב, דף 3 עמ' ב'.

⁴⁵ ספר אילם, עמ' 438.

ר' יהונתן הציג כאן עמדה המתארת את יש"ר כאוהב האמת ומנגידה בינו לבין שאר היהודים. גם כאן, בדומה לקטע הנדון לעיל, ישנה מידה של הפתעה ביחס לאופן ההתקבלות של יש"ר – העם היהודי מסוגל להכיל בתוכו אדם המודה על האמת וחושב באופן עצמאי בלי כניעה לדוגמות החשיבה המקובלות. הפתעה זו מכילה בתוכה התפעלות מכך שיש"ר התקבל כהוגה יהודי, אולם בכך שטענה זו נאמרה על ידי בת מלך כתים ולא על ידי מירב עצמה מרומזת ביקורת שהולכת ומתעצמת:

ותען מירב, החכם הנל [=הנזכר לעיל] יצא שכרו בהפסדו, וכל מה שתיקן בכל הספר הנל [=הנזכר לעיל] להראות חכמת מעשה ה" ונפלאות ה" אשר חלק לברואיו שוכני בתי חומר, שישגו לדעת מחקרי כוכבי שמים, ולשונם בשמים ומפענח נעלמים קלקל בזו, וטוב הי' [=היה] לו שתיקתו מכל דבורו.⁴⁶

ר' יהונתן חיווה כאן את דעתו על הפרויקט הגדול של יש"ר. לדבריו, הספר של יש"ר, שנועד להראות 'חכמת מעשה ה", קלקל במקום לתקן. ככל הנראה, הפוטנציאל של הספר היה גדול מאוד בעיני ר' יהונתן, אולם כגודל הציפיה כך גם גדלה אכזבתו, ולדבריו "היה עדיף לו שתיקתו מכל דבורו":

כי איך יחשוב חכמי קדמוני[ם] שתקנו לנו סדר תפלה, ואין ספק שהוא ברה"ק [=ברוח הקודש] שלא ידעו יותר מן תלמי וחבריו הערלים, ולא כן עשה הרמב"ם, כי אף שהי' [ה] שלם בחכמה לא מלאו לבו לשים תפלה במסדרי תפיל(ת)[ה], וע"ז [=ועל זה] נאמר "משיב חכמי[ם] אחר וכו'".⁴⁷

ההתנגשות לעיל הייתה בין עמדתו של יש"ר לבין ספר הזוהר וספרי המקובלים, אולם כאן התנגש יש"ר עם הנאמר בנוסח התפילה. לדעת יש"ר, מסדרי התפילה הבינו את מהלך השמש והכוכבים פחות טוב מ"תלמי וחבריו הערלים". בעיני ר' יהונתן תפיסה זו הייתה מוקד הבעיה של יש"ר, שלא העריך נכונה כנגד מי טען את טענותיו. לר' יהונתן היה ברור שמחברי התפילה, שללא ספק רוח הקודש שרתה עליהם, הבינו את מערכת הכוכבים היטב, ולכן לא היה לו ספק שצריך להסביר למה התכוונו בדבריהם "בוקע חלוני רקיע". בהמשך הציג ר' יהונתן שני הסברים מרתקים ל"חלוני הרקיע", הסברים שנסמכים גם הם במידה זו או אחרת על ספר אילם.⁴⁸

בסוף דבריו סיכם ר' יהונתן את הדברים:

⁴⁶ ספר מירב, שם.

⁴⁷ ישעיהו מ"ד, כ"ה; ספר מירב, שם.

⁴⁸ ר' יהונתן הסביר שהמונח 'רקיע' מתייחס לאטמוספירה ולעננים. המשמעות של 'בוקע חלוני רקיע' היא שניתן לקרני השמש כוח לבקוע דרך העננים ולהאיר לארץ. ההוכחה לכך שישנו אוויר צפוף העשוי למנוע מקרני השמש להגיע לארץ היא מתוך כך שקיים יישוב תחת קו המשווה, מקום שהיה אמור להיות חם מכדי שיתאפשר לבני אדם להתקיים בו. האוויר הצפוף – הרקיע – מסנן את קרני השמש ומאפשר לחיות בקו המשווה. רעיון זה נסמך במידה מסוימת על דברי יש"ר בספר אילם, עמ' 430, על אף ששם מדובר על מצב השמש בקטבים ולא תחת קו המשווה. וראו ספר מירב, הערות 76–77. הסבר נוסף שהציע ר' יהונתן לביטוי 'בוקע חלוני רקיע' קשור לדבריו בעניין כתמי השמש, וראו להלן.

זזהו בשביל חסד עולם שלא יכוו באור החמה ולבנה הקרובה לנו למאוד וז"ש [=זזה שאמרו] "ומאיר לעולם כולו וליושביו שברא במידת רחמים"⁴⁹ כי זהו מרחמי וחמלת ה' ויפה דברו לא שערום כל חכמי גוים.⁵⁰

חכמי ישראל שדיברו על חלוני רקיע הבינו את הדבר שחכמי הגויים לא שיערו, ולכן הם תיקנו את התפילה כפי שתיקנו.

המודל שהציב ר' יהונתן כנגד יש"ר הוא מודל של חכם יהודי שאינו מתבטל למדען הנכרי. החכם היהודי יודע כל מה שהמדען הנכרי יודע ויותר מכך. בזכות הנגישות של היהודים אל מקורותיהם נחשף בפניהם ידע קדום ואמיתי שאינו זמין לעמיתיהם הנכרים. בעניין זה טעה יש"ר שלא סמך על המקורות היהודים, כגון נוסח התפילה וספר הזוהר בדוגמה לעיל.

הוויכוחים הסמויים של ר' יהונתן עם יש"ר

על אף הביקורת הנוקבת שהשמיע ר' יהונתן כלפי יש"ר וכלפי ספר אילם, אין ספק שהוא השתמש רבות בספר. אמנם לר' יהונתן היו מקורות רבים לידיעותיו המדעיות, אך אחד מהמקורות החשובים שלו היה בבירור ספר אילם.⁵¹ בהרבה מן הדיונים בספר מירב הנוגעים לעניינים 'מדעיים' כגון אסטרונומיה, פיזיקה וגאוגרפיה הסתמך ר' יהונתן על מידע שמצא בספר אילם.⁵²

ניתן להצביע על מספר דוגמאות בספר מירב של ויכוחים בין ר' יהונתן ויש"ר על טענות ספציפיות של יש"ר בלי להזכיר את שמו.

כתמי השמש

על פני השמש מופיעים לעיתים כתמים. אלה נוצרים כתוצאה מפעילות מגנטית על פני השמש. הם אמנם נצפו בעולם העתיק,⁵³ אך רק בעשור השני של המאה השבע-עשרה, לאחר שהכתמים נצפו בטלסקופ,⁵⁴ הם עוררו דיון ועניין והיו מוקד לוויכוח משמעותי. בשנת 1612 פרסם נזיר ישועי בשם כריסטופר שיינר (Christopher Scheiner) את תצפיותיו על כתמי השמש. מסקנותיו היו שהכתמים אכן קיימים ואינם נובעים מטעויות בתצפית, ובנוסף טען שהכתמים אינם נמצאים על פני השמש אלא נגרמים בגלל עצמים נפרדים מהשמש, מעין ירחים החולפים על פניה.⁵⁵ גלילאו גליליי התווכח עמו במספר מכתבים שנדפסו בסופו של דבר בשנת 1613.⁵⁶ לדעת גלילאו, הכתמים נמצאים על פני

⁴⁹ מילות הסיום של המשפט המתחיל במילים 'בוקע חלוני רקיע'.

⁵⁰ ספר מירב, דף 4 עמ' א'.

⁵¹ ראו עמ' 9 את טענתו של גרץ שכל הידע המדעי של ר' יהונתן נבע מיש"ר.

⁵² ראו בספר מירב שציינתי בהערות היכן הסתמך ר' יהונתן על מידע מתוך ספר אילם: דף 1 עמ' ב', דף 2 עמ' א', דף 3 עמ' א', עמ' ב', דף 4 עמ' א', עמ' ב', דף 7 עמ' א', דף 14 עמ' ב', דף 17 עמ' א'.

⁵³ ראו ריבס, על כתמי שמש, עמ' 9–22; ריינר, רישומים היסטוריים, עמ' 3–6; שיאה, גלילאו ושיינר.

⁵⁴ בעניין תצפיות טלסקופיות לפני שיינר וגלילאו ראו ריבס, על כתמי שמש, עמ' 25–34, וכן ריינר, רישומים היסטוריים, עמ' 12–13.

⁵⁵ הפרסום הראשון של שיינר נקרא: 'שלושה מכתבים למרק וולצר על כתמי השמש' (Tres Epistolae de Maculis Solaribus Scriptae ad Marcum Welsorum), ינואר 1612. מכתבים אלה נדפסו תחת שם העט 'אפלוס המסתתר מאחורי הציור' (Apellis latentis post tabulam), בספר שפרסם בשנת 1630 קיבל שיינר את עמדתו של גלילאו שהכתמים אינם ירחים הנעים מסביב לשמש, אלא שהם כתמים על השמש עצמה. ראו בונאנו, הכוכבים של גלילאו, עמ' 93.

⁵⁶ גלילאו הוסיף להתווכח עם רעיונותיו של שיינר גם בספריו הבאים: Il Saggiatore, Rome, 1623, Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo, Florence, 1632.

השמש, והתזוזה שלהם מוכיחה לדעתו שהשמש סבה סביב ציר. העובדה שהשמש עצמה מסתובבת היוותה לדעת גלילאו תמיכה משמעותית בעמדתו של קופרניקוס שכדור הארץ מסתובב אף הוא סביב צירו.

בספר אילם נזכרים כתמי השמש כבדרך אגב. יש"ר תיאר את השימוש בקמרה אובסקורה⁵⁷ וכתב על השימושים השונים של המכשיר:

ובדרך זה נוכל לראות את הכתמים הנראים בשמש ונבין שגופו מתנועע ומתגלגל סביב במקומו.⁵⁸

יש"ר ציין שאם מסתכלים על השמש באמצעות הקמרה אובסקורה רואים את כתמי השמש ומבינים שהשמש מסתובבת. דבריו מסבירים את הופעת כתמי השמש והמחזוריות שלהם על פי הסברו של גלילאו לתופעה.

ר' יהונתן כתב על כתמי השמש במסגרת ניסיונו לעיל להתמודד עם המושג 'חלוני רקיע'.

כבר עמדו אחרוני'ים] ומצאו כתמים רבים בחמה עד שמכח זה פסלו הראשוני'ים] ששפטו שהחמה היא אור בהיר שהרי יש בו כתמים, ואמרו שהוא דבר כמות בוער והכתמים הוא עשן או מחלק א' [=אחד] מחלקי כמות חמה שאינו בוער כ"כ [=כל כך] או שכבה אורו ודברים אלו מבהילי'ים] לשפוט כן בחמה אשר ברא ה', וכן אמר ראש חכמים בנועם מליצתו ברה כחמה⁵⁹ וצלולה היתה ועצרה⁶⁰ האחרוני'ים].⁶¹

ה"אחרונים" פסלו את טענת ה"ראשונים" שהשמש היא אור בהיר וטענו שהכתמים שעל פני השמש נוצרים מעשן או מחלקי השמש שאינם מאירים כמו סביבתם. התיאור של הכתמים כעשן⁶² או כחלקים שאינם בוערים נראה מתאים יותר מכל לתיאור של אתנסיוס קירכר לכתמי השמש בספרו מונדוס סבטרנוס.⁶³

ר' יהונתן אף תיאר את המחזוריות של כתמי השמש:

⁵⁷ התצפיות על השמש נערכו בדרכים מגוונות: בשעת הזריחה והשקיעה ובזמן של עננות קלה, דרך עדשות צבועות או בהקרנה על משטח לבן (קמרה אובסקורה). השיטה האחרונה התבררה כנוחה ביותר לשימוש מפני שהיא אפשרה לשרטט את כתמי השמש באופן מדויק על גבי ההקרנה שלהם. ראו ריבס, על כתמי השמש, עמ' 81–80, 61.

⁵⁸ ספר אילם, עמ' 413. גם בעמ' 300, מוזכר העיקרון של הקמרה אובסקורה והאופן שניתן לראות את השמש. הדיון שם הוא בקשר למעבר של כוכב (Mercury) על פני השמש.

⁵⁹ שלמה המלך הוא ראש החכמים, והוא אמר זאת בשיר השירים ו', י'.

⁶⁰ כך מופיע בכתב היד, ואולי צריך לתקן: 'ועכרהו האחרונים'.

⁶¹ נראה שיש כאן רמז לדברי המדרש: "צלולה היתה החבית ועכרתם אותה" בראשית רבה פ', י"ב. כך גם השמש "הייתה צלולה" עד שבאו "האחרונים" ועכרו אותה בכך שטענו כי יש עליה כתמים.

⁶² הרעיון שהכתמים נוצרים מעשן דומה לרעיון שהעלה גלילאו במכתבו הראשון בנושא, שהם בעצם עננים. לדבריו, הגופים היחידים שהוא מכיר על פני כדור הארץ שדומים לכתמים הללו הם עננים. ראו: ריבס, על כתמי השמש, עמ' 98–99. אולם, בסופו של דבר, התיאור מתאים יותר לקירכר המתאר את הכתמים כעשן.

⁶³ ראו קירכר, מונדוס סבטרנוס עמ' 64–65. בעמודים אלו מופיע ציור מפורט של השמש שצויר, לדברי קירכר, על פי תצפיותיו של שיינר. ניתן לראות את הציור בחיבורים נוספים. ראו בונאנו, הכוכבים של גלילאו, עמ' 96. ראו לעיל עמ' 136–142 בעניין השפעתו של קירכר על ר' יהונתן.

ועוד הולידו מזו תולדה בראותם כי הכתמים אינם עומדים תמיד במק' [ום] א' [=אחד] רק (י"ג) [ר"ג]⁶⁴ יום לערך סובב' [ם] ממזרח למערב בפני החמה וכן באחור, ומזה שפטו כי השמש סובבת בעצמו על קוטבים שלה אחור מול פנים בכל ר"ג [=עשרים ושלוש] יום י"ב [=שתיים עשרה] שעות, ולכן הכתמים נדמו לנו כאילו סובב' [ים] אף שהם במקום א' בחמה כי החמה בעצמה סובבת בכל ר"ג [=עשרים ושלוש] יום י"ב [=שתיים עשרה] שעות קוטבים שלה ולכן הכתמים נראים לנו בשינוי מקום.⁶⁵

ר' יהונתן מסר שהתצפיות הראו שהכתמים נעים סביב השמש, ומכך הגיעו למסקנה כי השמש סובבת סביב צירה במהירות של 23.5 ימים. תצפיות כאלו אינן מוכרות לי, וקשה לדעת על מי הסתמך ר' יהונתן בדבריו.⁶⁶ אולם בכל אופן ברור שמקורותיו של ר' יהונתן בעניין כתמי השמש היו רחבים יותר מאשר ספר אילם, שבו העניין מוזכר במשפט אחד ללא כל הפרטים וההסברים שבספר מירב.

עד כאן הציג ר' יהונתן את הטענה כי יש כתמים על פני השמש, וכי היא סובבת על צירה, אולם הוא התנגד נחרצות לרעיונות אלו והציע להם הסבר משלו.⁶⁷

ודבר זה קשה להאמין שיהי' [ה] כדור גדול כזה סובבת בעצמה, ולכן יותר נראה כי החמה ברה זכה טהורה בלי שמץ⁶⁸

ר' יהונתן טען שתי טענות נגד ההסבר שמצא. הראשונה היא ש"קשה להאמין" שהשמש יכולה להסתובב סביב עצמה, זאת כנגד ההסבר שהשמש מסתובבת. הטענה השנייה היא ש"החמה ברה זכה טהורה בלי שמץ", וזאת כנגד התיאור שיש עשן על פני החמה או חלקים פחות מאירים.⁶⁹

רק החמה יש לו נרתיק והוא כעין רקיע הסובב אותו מכל צד כי חומו גדול והי' [ה] ח"ו [=ח] [שולום] מזיק לעולם, ולכך נתן ה' דבר מעצם השמים מקיף אותו מכל צד והוא למחסה לעולם והקו' [ם] ונוצי השמש יוצאים דרך הנרתיק הנל [=הנזכר לעיל] לארץ, ולכן נאמר על השמש "והוא כחתן יוצא מחפתו"⁷⁰

⁶⁴ ההגהה על פי המשך הדברים.

⁶⁵ ספר מירב, דף 4 עמ' א'.

⁶⁶ המקור שנמצא הקרוב ביותר לדברים אלו הוא התיאור של גסנדי על סיבוב של 25–26 ימים.

⁶⁷ בספר אהבת יהונתן, הפטרה לפרשת מסעי פסוק י"ב. ר' יהונתן קיבל אפוא את העמדה שהכתמים נמצאים על השמש עצמה:

מה שכתבו הפילוסופים שאור החמה איננה בתכלית שלימות זכות אורה אלא יש מעט שחרורית במזגה ודוק ותשכח בנסיון כשהיא במזרח או במערב ונראה לומר טעם למה באמת איננו זך בשלימות כדי להפיק רצון המאמינים בחמה שהיא קדמון ואין לה גבול לכך אינה זכה בשלימות להורות שיש לה גבול ומחיצה וכל שיש לו גבול אינו קדמון.

בקטע זה ר' יהונתן אף הזכיר את אחת הטכניקות של צפייה בכתמי החמה – הסתכלות בשמש בזמן הזריחה והשקיעה כאשר אין היא מסנוורת. ראו לעיל הערה 57 בפרק זה.

⁶⁸ ספר מירב, דף 4 עמ' א'.

⁶⁹ הטענה שלא ייתכן שינוי וחוסר שלמות בגרמי השמים נובעת מהתורה האריסטוטלית המבחינה בין ישויות העומדות מתחת לירח ונתונות לתהליכים של השתנות וכליה, לבין העצמים שמעל הירח שאינם נתונים לתהליכים אלו. ראו שיאה, גליליאו ושיינר, עמ' 500, שחשיבה זו הייתה בעצם היסוד לתובנות של שיינר.

⁷⁰ ספר מירב, דף 4 עמ' א'.

ר' יהונתן הציע הסבר חלופי המתאר באופן מוצלח את התופעה של כתמי השמש. לדעתו, סביב החמה ישנו נרתיק המכסה אותה, ויש בו כתמים. מטרתו של הנרתיק היא להגן על הארץ שלא תינזק מהחמה. הנרתיק הזה מסתובב ויוצר את מראית העין שהחמה מסתובבת.

ואפשר כי הנרתיק יסובב החמה כמו שארי גלגלי[ם] וגרמי שמים המסבבים החמה,⁷¹ והוא [= השמש, י"מ] כמלך ישכון וסביב לו יתהלכו משרתיו כמ"ש [=כמו שביארנו], וא"כ [=ואם כן] יבחין הראות הכתם מקום למקום, ואצ"ל [=ואין צריך לומר] כי כתם בחמה והיא תדלג וסביב תהלך כרום זולת,⁷²

ר' יהונתן המשיך והסביר את היחס שבין הנרתיק לבין שאר כוכבי הלכת ואת ההשפעות ההדדיות שבין כוכבי הלכת לבין הנרתיק. לדבריו, כוכבי הלכת משפיעים על הצלילות של הנרתיק, והכתמים נוצרים ומשתנים על פי מידת ההארה של כוכבי הלכת על הנרתיק.⁷³

כאמור, מקורותיו של ר' יהונתן בעניין זה היו רחבים בהרבה מאשר ספר אילם, והטענות שבדברי ר' יהונתן לא היו כנגד עמדת יש"ר דווקא. אף על פי כן ניתן לראות בדברים אלה ויכוח סמוי עם יש"ר שתמך בעמדת גלילאו בעניין כתמי השמש. ר' יהונתן התנגד באופן עקרוני לרעיון שהשמש אינה מושלמת ואינה עומדת במקום אחד, ובכך הוא גם התנגד לעמדה, שסביר להניח, שאותה ראה בספרו של קירכר, והביע עמדה דומה לעמדתו של כריסטופר שיינר.⁷⁴

ר' יהונתן תיאר את כתמי השמש ואת הנרתיק הסובב את השמש על מנת להסביר את הנאמר בתפילה. לדבריו, ניתן לומר שהתיאור מתייחס לקרני השמש העוברות את הנרתיק ומגיעות לארץ ועליהן נאמר "בוקע חלוני רקיע". דברים אלה באו כתשובת ר' יהונתן להשגתו של יש"ר על הציטוט הזה מן התפילה.⁷⁵

המפה

בספר אילם בחלק חוקות שמים הסביר יש"ר מדוע קווי האורך מתחילים ממערב וממשיכים מזרחה. לדעתו, הקביעה שהתחלת ספירת קווי האורך מהאוקיינוס האטלנטי מקורה בטעות היסטורית:

והנה הראשונים לא שטו בכנפות הארץ ולא אחזו בקצוות העולם כמו האחרונים עד שהאומרים שיש ישוב תחת המשווה נחשבו בזמניהם למינים [...] ובראותם שאחר האיים הנקראים פורטונאטיס⁷⁶ היה הים הגדול הולך כאין סוף חשבו שאין עוד שום ישוב למערב משא"כ לצד מזרח שלא ידעו סופו, הסכימו להתחיל האורך מהאיים הנזכרים שבקצה מערב כי לא נודע להם ברזיליאה וכל העולמות החדשים הידועים לנו שהם יותר מערביים מהאיים הנזכרים.⁷⁷

⁷¹ על אודות תפיסתו האסטרונומית של ר' יהונתן והתייחסות נוספת לקטע זה ראו עמ' 21–25.

⁷² ספר מירב, שם.

⁷³ להסברים נוספים שהציע ר' יהונתן לתופעת כתמי השמש ראו עמ' 134.

⁷⁴ ראו הערה 55 ששיינר חזר בו מדבריו בסופו של דבר והודה לגלילאו שהכתמים הם על פני החמה ולא בספרה המקיפה אותה.

⁷⁵ זוהי דוגמה נוספת לתופעה שתוארה בפרק הקודם שר' יהונתן השתמש במדע עדכני על מנת ליישב קשיים שהועלו כלפי מקורות תלמודיים. הנוסח 'בוקע חלוני רקיע' מתיישב לאור התגלית של כתמי השמש.

⁷⁶ האיים הללו מופיעים במפות מהמאות ה-16–17 באזור שהאיים הקנריים שוכנים בו, מערבית למרוקו.
⁷⁷ ספר אילם, עמ' 269–270.

הטעות נבעה מחוסר ההיכרות של "הראשונים" עם "העולמות החדשים הידועים לנו". לאור המידע ה'מודרני' שבידי יש"ר, אין הצדקה לקביעת קו האפס באוקיינוס האטלנטי, שכן אף מערבית לו נמצא מקום יישוב ב'עולם החדש', אולם מכיוון שכך כבר נקבע ויש על כך הסכמה כללית, השתמש בו יש"ר כפי שהוא.

כפי שהוזכר בפרק הראשון, בספר מירב תיאר ר' יהונתן את מפת העולם וחילק אותה כמתייחסת למפת הספירות הקבלית:

דע כי כדור הארץ הוא ג"כ [=גם כן] בכלל נחלק לעשר ספי' [רות] כי אין דבר שאין בו י"ס [=עשר ספירות], וההתחלה מתחיל מן מעריב עד קצה מזרח, וכן נאמר "ויהי ערב ויהי בקר"⁷⁸, כי ערב שהוא שקיעה והוא מערב קודם לבוקר שהוא מזרח הזריחה, ומשם מתחילים י"ס [=עשר ספירות] בקצה מערב מתחיל ספי' [רת] כתר, ולכך אחזל [=אמרו חכמינו זכרונם לברכה] "שכינה במערב"⁷⁹.

ר' יהונתן ביקש להצדיק את תחילת הספירה ממערב. לדעתו, קווי האורך מתחילים ממערב כי שם מתחילות גם הספירות להתפרש על פני העולם. ההצדקה לכך נסמכת על הפסוק: "ויהי ערב ויהי בוקר" המורה שתמיד מתחילים ממערב. אין זו טעות ואף לא מקריות, הקווים מתחילים במערב כי שם הם אמורים להתחיל.

הספירות מתחלקות על המפה ועל העולם בהתאם לקווי האורך, שהם קווים המונחים בתשתית הקיום של העולם:

ומקצה מערב לקצה מזרח ק"פ [=180] מעלות ותחלקן ליו"ד [=לעשרה] חלקים, עולה לספי' [רה] ח"י [=שמונה עשרה] מעלות נגד ח"י עולמים.⁸⁰

נראה שדברי ר' יהונתן כאן משמשים כתגובה לדברי יש"ר, שלא ייחס כל חשיבות לקווי האורך וראה בהם עניין של הסכם בין הגאוגרפים. ר' יהונתן העניק לקווי האורך חשיבות מיסטית-קבלית וביקש לצייר דרכם תמונת עולם גאוגרפית-קבלית.

רוקע הארץ על המים

בספר אילם התייחס יש"ר לפסוק: "לרוקע הארץ על המים"⁸¹. בדבריו הותיר יש"ר עמימות מסוימת באשר לעמדתו כלפי מידת התקפות המדעית שבפסוק:

נראה ששאלת שלא נחה דעתך בדברי המשורר שאמר 'לרוקע הארץ על המים' שערבך ערבא בעי תאמר לו והמים הניגרים היאך רוקעים והניח עיקר הנס וזכר הטפל, ואם היה חושב כתליש מולישיאוס⁸² שהארץ צפה על המים שהוא נגד הטבע שהכבד יהיה צף על הקל היה חושב

⁷⁸ בראשית א', ה'.

⁷⁹ מסכת בבא בתרא דף כ"ה עמ' א'-ב'.

⁸⁰ ח"י עולמים' הוא שם שר' יהונתן הרבה להשתמש בו בספר שם עולם. ראו בשם עולם, עמ' 190, 194, 200, 237. וראו בואהא"ה, עמ' 32, ש'ח"י עולמים' הוא היסוד המחיה את כולם.

⁸¹ תהלים קל"ו, ו'.

⁸² תאלס איש מילטוס (Thales of Miletus). דעתו של תאלס נזכרה אצל אריסטו (מטפיזיקה b938).

שעומק המים בלי תכלית, ודעתו עם כל יתר הדמיונות בטלות אחר שנתבאר במופת שהיא כדורית.⁸³

יש"ר העלה אפשרות שמשורר תהלים הסכים עם דעתו של תאלס איש מילטוס שטען כי "הכל מים", שראשית הבריאה החלה במים ושהארץ עומדת על מים. יש"ר המשיך ודחה את דברי תאלס, שכן הדברים יכולים היו להיות אפשריים כל עוד לא הוכח שהארץ היא כדור, אולם מרגע ש"נתבאר במופת שהיא כדורית" בטלו דבריו. עצם הרעיון שעמדתו של משורר תהלים נובעת מקבלת עמדתו של תאלס איש מילטוס הוא רעיון בעייתי המבקר את הידע המדעי של כותבי המקרא. כפי שנראה להלן, ניתן לומר על חכמי התלמוד שהסתמכו על בני זמנם שהם טעו, ואם גם משורר תהלים הסתמך על בני זמנו, אזי אפשר להגיע לאותה מסקנה.

יש"ר לא המשיך להסביר את הפסוק ולקבוע את עמדתו כלפיו, אלא עבר במעבר חד לעניין אחר:

הלכך מה שתקנו ביוצר ש"ש [=של שבת] ובוקע חלוני רקיע הוא כפי מחשבתם שהוזכרה בתלמוד ואין לתמוה אם היו נוטים מן האמת בדברם בענינים שאינם מעסקם ואומנותם...⁸⁴

בעניין זה עסקנו לעיל, וכלפיו טען יש"ר מפורשות שזו טעות של חכמי התלמוד, ושהם עלולים לטעות בעניינים מסוג זה מכיוון שאין זה מקצועם. חז"ל לא עסקו באופן יסודי ומקצועי במדעי האסטרונומיה וכדומה, ולכן הם טעו בדבר.

נראה שיש"ר הסתיר כאן אמירה נוספת לגבי הפסוק, שגם הוא בטעות יסודו, על אף שלא ציין זאת במפורש. במקום להביע את דעתו על מידת נכונות הפסוק, הצביע יש"ר על עניין אחר שיש בו טעות ויצר סמיכות בין השניים. כך שאף שלא כתב זאת במפורש, דעתו של יש"ר על הפסוק התבררה. ישנו הבדל גדול בין שתי הטעויות: הטעות בעניין 'חלוני הרקיע' היא טעות של חכמי התלמוד, זאת ציין יש"ר בגלוי, ואילו הטעות בעניין 'רוקע הארץ על המים' היא טעות של משורר תהלים, ועל כך יש"ר רק רמז.

ר' יהונתן אף הוא העלה את הבעייתיות שבפסוק "לרוקע הארץ על המים" והתייחס אליה. הדיון בספר מירב על הפסוק מופיע מיד לאחר הדיון בעניין חלוני הרקיע. הזהות בסמיכות העניינים שבספר אילם ובספר מירב, על אף שאין ביניהם קשר מהותי, מלמדת על מידת הקרבה שבין הספרים, ובאיזו מידה הגיב ר' יהונתן בספרו לספר אילם.

ותען **מירב** הוא מחסדי ה' אשר בתוך הכדור הארצי מים רבים, ולא תחפור איזה אמות שלא יהי' [ה] מקור מים ומשם בארה להשקות כל חי ומשם נחלי מים בכמה מקומו' [ת] ומאלה נפצה ארץ וצפוי על ראשם עפר מתחת הרים יעמדו מים⁸⁵ והלא אין מטבע הכבד לעמוד על הקל והי' [ה] מפאת טבע ראוי שיהי' [ו] המים למעלה ועפר למטה ולא שיהי' [ו] המים תוך הקרקע

⁸³ ספר אילם, מעין חתום עמ' 438.

⁸⁴ ספר אילם, שם.

⁸⁵ יש כאן פרפרזה על הפסוק "על הרים יעמדו מים" תהלים ק"ד, ו'.

במחילת ונקיקי סלעים אך זהו מחסדי ה' ז"ש [=זזהו שכתוב] "לרוקע הארץ על המים", שהעפר עליהם כעין רקיע כי כל חללה ממש מלא מים וזהו כי לעולם חסדו.^{87 86}

ר' יהונתן הסביר שאין משמעות "רוקע הארץ על המים" שהארץ כולה מיוסדת על מים, אלא שמשורר תהלים הצביע על כך שמתחת לאדמה ישנם מים רבים (מי תהום). בזאת נראה שר' יהונתן הסתמך על רעיונות של אתנסיוס קירכר בספרו מונדוס סבטרנוס העוסק בגאולוגיה. קירכר עסק בהרחבה בתאוריה בדבר הימצאותם של מים תת-קרקעיים, במיוחד מתחת להרים.⁸⁸ עובדת הימצאות מי התהום איננה דבר פשוט, אלא הוא מפלאי הבריאה, שכן מצד חוקי הטבע אין הכבד אמור לעמוד על הקל, אלא להפך, לכן מסתיים הפסוק במילים "כי לעולם חסדו".

יש"ר כאיש קבלה

לעומת הביקורת הקשה שכתב ר' יהונתן כנגד יש"ר בספר מירב, יש בספר אזכור אחד של יש"ר מקובץ תעלמות חכמה, ושם יש"ר מוזכר ללא ביקורת אלא כסמכות בתחום הקבלה שניתן להישען עליה.

ולס"ר [=ולסיבה ראשונה] א"צ [=אין צריך] ראי' [ה] וסימן, כי הוא שורש לכל הסיב' [ות] אבל הכוונה על א"י [=אלוהי ישראל] ולו העבודה כמ"ש [=כמו שכתב] מהרמ"ק⁸⁹ [=מורינו הרב משה קורדובירו] וכל המקובלי' [ם] בחד לשונם וכן האריזל [=האר"י] זכרוננו לברכה], ועמ"ש [=ועיין מה שכתב] בספר **נובלת החכמה**⁹⁰ בתחלתו מ"ש [=מה שכתב] בשם מהרמ"ע⁹¹ [=מורינו הרב מנחם עזריה] ומהר"י [=מורינו הרב ישראל] סרוג⁹² שחולק בין בעל מחשבה למחשבה.⁹³

בעניינים הנוגעים לקבלה ר' יהונתן הסתמך לחלוטין על יש"ר. יש"ר וקובץ תעלמות חכמה מהווים בספר שם עולם מקור חשוב המסייע לר' יהונתן לבסס את עמדתו הקבלית-תאולוגית. האזכור היחידי החיובי של יש"ר בספר מירב הוא דווקא בהפניה לחיבוריו הקבליים ולא לספר אילם.

הפרק הבא יעסוק בהרחבה בספר שם עולם ובמקורות הגלויים והסמויים לספר. כאן תתואר רק זווית אחת מתוכו – ההסתמכות של ר' יהונתן על יש"ר בענייני קבלה.

⁸⁶ ספר מירב, דף 4 עמ' א'-ב'.

⁸⁷ מילות הסיום של הפסוק "לרוקע הארץ על המים כי לעולם חסדו".

⁸⁸ ראו: וודל, מונדוס סבטרנוס, וראו לעיל פרק 5 הערה 121

⁸⁹ ראו בפרק 7 הערה 29.

⁹⁰ תעלמות חכמה, חלק ב' נובלות חכמה דף ה' עמ' א'. בספר שם עולם הפנה ר' יהונתן אל: "דברי הר"י קנדיאה בספר נ"ח [=נובלות חכמה] בהקדמה", ואז ציטט מספר 'נובלות חכמה', דף ה' עמ' א'. ככל הנראה, גם כאן הוא התכוון להפניה זו. ראו ספר שם עולם, עמ' 96.

⁹¹ תעלמות חכמה, חלק א' דף פ"ה עמ' ב'; תוספת מהרמ"ע לקונטרס קבלת מהר"י סרוג.

⁹² ראו תעלמות חכמה, חלק א' דף פ"ד עמ' ב': "והנה לבעל השם אין לו תחלה ולא סוף ואין לנו כח לתארו בשום תואר בעולם אבל לשמו שנקרא כן בעבור רצונו הטוב שמשפיע לברואיו אין לו סוף ברצונו הטוב אבל תחלה יש לפי שבעל השם קודם אליו." (בעניין חיבור קבלת מהר"י סרוג שממנו לקוח ציטוט זה, ראו: אביבי, קבלת האר"י, חלק א' עמ' 236–244). פיסקה זו מצוטטת בספר שם עולם, עמ' 54.

⁹³ ספר מירב, דף 20 עמ' א'.

יש"ר משקף נאמנה את דברי האר"י עצמו

קובץ תעלמות חכמה הנזכר לעיל הוא קובץ של חיבורים שונים שרובם עוסקים בקבלה – חלקם נכתבו על ידי יש"ר, וחלק גדול מן החיבורים הם חיבורים שונים שליקט יש"ר בנדודיו.⁹⁴ מעבר לחיבורים בתחום הקבלה שהוא עצמו כתב, קיבץ יש"ר ליקוטים מקבלת האר"י.⁹⁵ הקובץ הובא לבית הדפוס, כנגד רצונו של יש"ר,⁹⁶ על ידי ר' שמואל אשכנזי [להלן: רש"א],⁹⁷ תלמידו של יש"ר, שאף הוסיף הערות רבות משל עצמו בעיקר בספר נובלת חכמה.

כך ניתן למצוא הערה של רש"א בתוך הספר:

המחבר [=יש"ר, י"מ] נראה שהביא [א] הדברי[ם] כמו שמצאם או[ן]ת] באות מלה במלה וכן ראיתי בקונטרסי[ם] שבאו מא"י ולכן לא תקנמם כפי חכמתו בפילוסופי[ה] ורפואה כי לא עשה חיבור רק ילקוט.⁹⁸

הגהה זו מוסבת על האמור בספר 'שבר יוסף' שכתב יש"ר על הדרך שהדם מעביר חיות לגוף האדם. נראה שרש"א ביקש להגן על יש"ר, שלא יואשם בכתיבת רעיונות מדעיים בלתי מעודכנים,⁹⁹ ולכן טען שיש"ר לא כתב את הדברים מעצמו אלא העתיקם ממקורות קדומים. לטענתו, הספר שבר יוסף הוא בעצם ילקוט ולא חיבור מקורי של יש"ר, ולכן אין להשיג על דבריו מן הצד הרפואי.

אף בספר נובלות חכמה, שאי אפשר לטעון לגביו שהוא ליקוט ואינו חיבור עצמאי, כתב רש"א בהגהה:

וכבר הקדמתי והודעתי שרוב מה שנכתב כאן הוא כמעט מלה במלה לקוח מספרי תלמידי האר"י, ולכן אל יתפוש בנו הפלוסוף בדברינו אלא אם דעתו יפה יפרש ויטה אותם לדעת הפלוסופיים האמתיים וישא ברכה מאת ה'¹⁰⁰

גם במקרה זה כתב רש"א שיש"ר העתיק את דבריו מתלמידי האר"י ולא כתבם מעצמו, זאת כדי להצדיק את חוסר 'הדיוק המדעי' שבספר,¹⁰¹ אולם ר' יהונתן קרא את הדברים כקביעה מוחלטת שנובעת מתוך ידע ברור:

⁹⁴ רשימת החיבורים הנמצאים בכרך הראשון של תעלמות חכמה: בחינת הדת, מצרף לחכמה מאת יש"ר, שבחי האר"י, מאמר עולם קטן, קיצור עולם התיקון, דרוש אדם קדמון, סדר האצילות בקיצור מופלג, שבר יוסף מאת יש"ר, קבלת מהר"י סרוג, אגרת הרמב"ן אודות הספר מורה נבוכים, נוסח החרם ששלח הרמב"ם, אגרת הרמב"ם לר' יהונתן הכהן, אגרת תימן לרמב"ם, מאמר תחיית המתים לרמב"ם. כרך ב' של הקובץ מכיל את הספר 'נובלות חכמה' שנכתב על ידי יש"ר עם הערות רבות של תלמידו ר' שמואל אשכנזי, נובלות אורה, רשימת ספרי הקבלה של יש"ר (כתשעים ספרים), אותיות דר' סעדיה גאון, כח ה' ליש"ר וכן קטעים מחיבורים נוספים.

⁹⁵ לסקירה של כל החיבורים מהקובץ העוסקים בקבלת האר"י ראו אביבי, קבלת האר"י, עמ' 551–555.

⁹⁶ ראו בהקדמה לנובלות חכמה [תעלמות חכמה, חלק ב' ללא מספרי עמודים] את הצטדקותו של ר' שמואל אשכנזי על כך שהביא את הדברים לדפוס, ואת המכתב הנזעם שכתב לו יש"ר.

⁹⁷ בעניין ר' שמואל אשכנזי והטענות שאין הוא אלא בדיה ספרותית של יש"ר ראו זקש, המליץ. כנגד דבריו ראו שטראשון, הכרמל. לדיון של ברזילי בעמדות אלו ראו ברזילי, יש"ר, עמ' 116–121.

⁹⁸ תעלמות חכמה, חלק א' דף ס' עמוד ב'.

⁹⁹ מדובר בספר על האופן שבו "הרוח החיוני" שורה על הדם. לדיון בעניין התפיסות הרפואיות והאנטומיות בתקופה זו ראו עמ' 97–98.

¹⁰⁰ תעלמות חכמה, חלק ב' נובלות חכמה דף קכ"ו עמ' ב' (הגהה על עלה י"ט).

¹⁰¹ נראה כי הקושי המדובר הוא בעניין היחס שבין נקודה הנדסית לנקודה טבעית. בעמוד הקודם כתב יש"ר שהנקודות ההנדסיות מתקבצות לכדי נקודה טבעית. על דברים אלה העיר רש"א: "לכאורה נראה זה שקר אבל מה אעשה שכן נמצא בלמודי האר"י וכן בפרדס [...] והמחבר כתב לפי דעתם." אם כי ניתן להבין את הדברים כמופנים לעניין אחר, בכל אופן, ר' יהונתן הבין כך את הדברים.

ובספר שבר יוסף שהעתיק מהרי"ק [=ר' יוסף קנדיאה] מן כתבי האר"י שבאו לידו מא"י.¹⁰²

וכן במקום אחר בספר שם עולם העתיק ר' יהונתן את ההגה הנזכרת של רש"א מספר שבר יוסף וכתב בסופה:

הרי שלא ענה מלבו רק באו מכתבי האר"י ז"ל מארץ ישראל.¹⁰³

ר' יהונתן ציטט את הדברים לעיל מספר נובלות חכמה וכתב לפניהם:

ולמען שלא תאמר כי מבטן הר"י קנדיאה יצאו הדברים האלה וכאלה, שמע מה שכתב בסוף עלה י"ט [...] ונאמן אותו חסיד וצדיק חכם הרזים להעיד וכדאי הוא להעתיק ספרים, ואם השלם שבחכמים הרכין ראשו לזה מי יפקפק אחריו בזה.¹⁰⁴

בספר שם עולם קיבל ר' יהונתן את דברי רש"א והציג את ספר שבר יוסף ואת ספר נובלות חכמה כמועתקים מכתבי האר"י שבאו מארץ ישראל. בכך נתן ר' יהונתן לספרים אלה מעמד של חיבורים המייצגים נאמנה את תורת האר"י. מבחינת ר' יהונתן, יש"ר הוא מקור נאמן לכתבי האר"י, "וכדאי הוא להעתיק הספרים". לא רק כתבים מועתקים באופן מוצהר, אלא אף הכתבים שנכתבו על ידי יש"ר עצמו הם בעצם ייצוג נאמן לתורת האר"י המקורית.

יש"ר כפילוסוף ומקובל

ר' יהונתן ביקש להסתמך על יש"ר בראש ובראשונה מתוקף היותו מקובל ומוסר מהימן של תורת האר"י, אך יותר מכך, מתוקף מעמדו כפילוסוף המסכים לדברי המקובלים. הסמכות שהעניק ר' יהונתן ליש"ר לא הייתה רק בעקבות הדברים שאמר אלא אף בעקבות מעמדו של אומר הדברים. יש"ר ייצג לדברי ר' יהונתן את הפילוסוף "השלם שבחכמים",¹⁰⁵ שהסכמה שלו לדברים אינה מותירה מקום לוויוכוח:

הרי לך שחכם הרזים הר"י קנדיאה שהושלם בפילוסופיא יותר מכל החכמים הודה בזה.¹⁰⁶

וחי ראשי אין חכם גדול במושכלות מימי הרמב"ם כמו הרב רבי יוסף קנדיאה, ואלו היה הוא מרגיש שיש בדברים אלו נגד המושכל לא היה כותבן פעמים ושלוש.¹⁰⁷

היש מופת גדול ממה שהאמין ראש הפילוסופים מוהר"י קנדיאה.¹⁰⁸

ר' יהונתן ביקש להיבנות על מעמדו של יש"ר כאדם הבקי בחכמות ובמדעים ועקב כך נתן לדבריו משמעות מיוחדת. מבחינת ר' יהונתן היווה יש"ר מעין חותמת מדעית-פילוסופית המאשרת את הרעיונות הקבליים שר' יהונתן ייחס לו.

התחומים השונים שבהם עסק יש"ר לא נתפסו בעיני ר' יהונתן כתחומים סותרים שיש ליישבם יחד, אלא להפך, כתחומים משלימים. לפי ר' יהונתן, לקבלה יש תשובות לשאלות שהפילוסופיה לא הצליחה

¹⁰² ספר שם עולם, עמ' 108.

¹⁰³ ספר שם עולם, עמ' 54.

¹⁰⁴ ספר שם עולם, עמ' 154.

¹⁰⁵ ראו בציטוט לעיל.

¹⁰⁶ ספר שם עולם, עמ' 96.

¹⁰⁷ ספר שם עולם, עמ' 103.

¹⁰⁸ ספר שם עולם, עמ' 134.

לענות עליהן, וההתמחות של יש"ר בשני התחומים העניקה לדבריו משקל כפול גם בכובעו כמקובל וגם בכובעו כאיש מדע.

ר' יהונתן טען שישנו צורך בשילוב של חכמת הפילוסופיה וחכמת הקבלה. לדעתו, אדם שלא למד פילוסופיה אינו יכול להבין את הקבלה מצד אחד, ומצד שני מי שלמד פילוסופיה בלבד נשאר עם הרבה קושיות בלתי פתורות. וכך כתב ר' יהונתן על עצמו בספר שם עולם:

אני הגבר שלקטתי אוכל מתוך הפסולת לבחור דעת ישרים שבחכמה הלזו ולקרבה לחכמת הקבלה ולא להיות כהנהו המקובלים המצפצפים ואינם יודעים במושכלות וגלל כן לבם בל עמם להבין שום ענין מהתחלת הקבלה על מכונו.¹⁰⁹

מצד שני גם חכמי הפילוסופיה לא הצליחו להגיע לתשובות ברורות:

כאן נתגלה ערות הפילוסופים האומרים ידינו רמה זולת חכמת פילוסופים אין עוד [...] ואין דבר נשגב הימנה והיא מעשה מרכבה ומעשה בראשית, ואם כן יאמרו נא מה סוד יש בשם הויה ולמה נבחרו אלו אותיות...¹¹⁰

הפילוסופים סבורים שבידיהם כל החכמה כולה, אך ישנן שאלות פשוטות שחכמת הפילוסופיה אינה יודעת להשיב עליהן.

רק דרך השילוב בין קבלה לפילוסופיה ניתן לפתח תאולוגיה נכונה ואמיתית, ויש"ר הצליח להגשים את השילוב הזה. בעיניו שלו, הצליח גם ר' יהונתן עצמו לעמוד בדרישה הזו, וממילא להגיע להשקפה תאולוגית מדויקת המתגברת על כל הבעיות שהטרידו את הפילוסופים לאורך מאות שנים.

אין ספקות ביש"ר

כפי שנאמר בתחילת הפרק, כבר במאה השבע-עשרה התעורר פקפוק בכנות כוונותיו של יש"ר בקשר לקבלה. הוויכוח התעורר במיוחד בעניין הספר 'מצרף לחכמה'¹¹¹ שנועד באופן מוצהר להגן על חכמת הקבלה. פקפוק זה כלל לא נזכר בדברי ר' יהונתן, ולהפך, לדבריו יש"ר היה מקובל שלם שראוי לסמוך עליו לחלוטין.¹¹²

יחס זה של ר' יהונתן ליש"ר נראה תמוה לאור הביקורת החריפה של ר' יהונתן על ספר אילם ועל עמדתו של יש"ר. מצד אחד ביקר ר' יהונתן את האופן שיש"ר טיפל בבעיות של התאמה בין דברי חכמי התלמוד לבין ידע מדעי עדכני, ומצד שני הסתמך על דבריו והביע הערכה גדולה למעמדו כמקובל ופילוסוף.

בספר שם עולם קיים ממד רטורי ברור. לאורך רובו של הספר ניסה ר' יהונתן לשכנע את תלמידו ר' שמעון בצדקת דבריו. בנוסף, במהלך הספר נערך ויכוח ארוך עם דודו של ר' שמעון, ר' חיים

¹⁰⁹ ספר שם עולם, עמ' 88.

¹¹⁰ ספר שם עולם, עמ' 9.

¹¹¹ ראו לעיל עמ' 149 ובהפניות שם.

¹¹² במספר מקומות בספר שם עולם טען ר' יהונתן כי בינו לבין יש"ר מתקיים ויכוח אחד בקבלה, והוא בשאלה האם 'ציור עשר ספירות' הוא מחויב מהסיבה הראשונה, או שהוא נברא ממנה ברצון. ראו: ספר שם עולם, עמ' 71, 104, 178, 182, 183, 188. ר' יהונתן טען שהוויכוח הזה אינו מאוד משמעותי, "רק פילוסופיאה דקות השכל", והציע לתלמידו ר' שמעון לבחור בין הגישה שלו לגישה של יש"ר, ראו: ספר שם עולם, עמ' 178.

כהן,¹¹³ שהתנגד נחרצות לדברי ר' יהונתן. גם במהלך הוויכוח הזה ניתן להבחין בכלים הרטוריים שגייס ר' יהונתן כדי לשכנע את ר' שמעון בצדקת דבריו לעומת דברי ר' חיים כהן. כחלק מהמאמץ הרטורי ציטט ר' יהונתן את חיבוריו הקבליים של יש"ר, וכדי שלא לפגום באמינותם, הציג ר' יהונתן את יש"ר כמקובל שלם וראוי ללא כל פקפוק.

את הצד הרטורי שבהסתמכות של ר' יהונתן על יש"ר ניתן לראות גם באופן שציטט את דבריו ואת דברי תלמידו רש"א.

הספר נובלות חכמה הוא בעצם חיבור שנכתב בשני קולות – קולו של יש"ר וקולו של רש"א. החיבור מורכב מפרקים המכונים 'עלים'. בין סופו של עלה א' בדף א' עמ' ב' לבין עלה ב' בדף קמ"ט עמ' א' נמצא חיבור נוסף שמשתרע מדף א' עמ' ב' עד דף קמ"ח עמ' ב'. חיבור זה נקרא בשם 'נובלות אורה' ונכתב על ידי רש"א.¹¹⁴ בספר שם עולם הרבה ר' יהונתן להפנות לקטע מתחילת נובלות אורה, אך הוא הפנה אליו כאל טקסט של יש"ר עצמו ולא כטקסט של רש"א.¹¹⁵ ר' יהונתן היה מודע לכך שחלקים מהספר נכתבו על ידי רש"א, שכן במספר מקומות הוא הפנה אל דברים שכתב רש"א בנובלות אורה, ואף ציין שהדברים אינם דברי יש"ר אלא דברי תלמידו.¹¹⁶ על מנת שיוכל להציג את החיזוק לטענותיו כהסתמכות על דברי יש"ר, העדיף ר' יהונתן לא לציין שהמקור העיקרי להסתמכותו על יש"ר הוא בעצם דברי רש"א תלמידו.

סיכום

ר' יהונתן היה מבקר חריף של יש"ר. אף שספר אילם היווה מקור משמעותי לידע המדעי של ר' יהונתן, גישתו של יש"ר בספר אילם הייתה פסולה בעיני ר' יהונתן. יש"ר הציג את הידע המדעי המעודכן כידע ודאי בלתי ניתן לערעור, ועל פיו הוא דחה את דברי חכמי התלמוד, נוסח התפילה ובמרום אף את דברי המקרא עצמו. גישה זו של יש"ר הביאה לביקורת קשה מצד ר' יהונתן עד כדי התמיהה שהכניס בפי גאזטי בספר מירב: "ואיך נשא ארץ יהודי לשבת אתו ולא גרשו מהסתפח בנחלת ישראל."¹¹⁷

בספר מירב ביקש ר' יהונתן בין השאר להציע תגובה מקיפה ומפורטת לעמדותיו של יש"ר ולהראות כיצד החכם היהודי מסוגל להשיב להתקפות המדעיות כנגד מקורות היהדות תוך כדי שימוש בידע מדעי מעודכן. המקורות היהודיים שנכתבו ברוח הקודש בוודאי שאינם מסוגלים לטעות, מכיוון שהידע שלהם בא בהשראה שמיימית, ולאור זאת יש ליישב את הקשיים העולים מחוסר ההתאמה שבין ידע מדעי למקורות.

הדרכים ליישוב הקשיים והסתירות הינן מגוונות. חלקן משתמשות בשיח המדעי (הוויכוח אודות מספר היסודות והוויכוח אודות 'חלוני הרקיע'), חלקן מפרשות מחדש מקורות יהודיים (התמודדות עם 'רוקע הארץ על המים').

¹¹³ ראו להלן עמ' 184.

¹¹⁴ כך כתב רש"א בסוף החיבור: "ובהיות רוב ס' זה לקוח מחבור נחמד שחבר הרב בחכמת מעשה בראשית קראו אור שבעת הימים ר"ל ממהדורא קמא שלו, קראתיו נובלות אורה ונראה לי לעשותו צוות לס' נובלות חכמה כי קטן הוא." [תעלמות חכמה, חלק ב' נובלות חכמה דף קמ"ח עמ' ב'].

¹¹⁵ ראו ספר שם עולם, עמ' 96, 62, 68, 71, 75, 106, 116 ועוד.

¹¹⁶ ראו ספר שם עולם, עמ' 149, 150, 173.

¹¹⁷ ספר מירב, דף 1 עמ' ב'.

בספר שם עולם הביע ר' יהונתן הערכה מרובה ליש"ר ולא חשף את הביקורת שלו כלפיו. אך כפי שנטען לעיל, גישה זו היא בעיקרה גישה רטורית שנועדה לשרת את מטרותיו שלו בספר שם עולם, ורק בספר מירב ניתן לראות את עמדתו הביקורתית של ר' יהונתן. כפי שהוזכר בתחילת הדברים, ספר מירב, בדומה לספר בשמת של יש"ר, הוא הספר ה'כן' ביותר של ר' יהונתן, על פי הצהרתו. נראה שבנוגע ליחסו של ר' יהונתן ליש"ר, ספר מירב אכן מבהיר את ביקורתו של ר' יהונתן וממסגר את היחס החיובי המתגלה בספר שם עולם בתוך הקשר מסוים.

יחסו של ר' יהונתן אייבשיץ לאברהם קרדוזו

בפרקים הקודמים נבחנה דרך ההתמודדות של ר' יהונתן עם ידע שבא מחוץ לבית המדרש, ידע שנראה כחיצוני למערכות הלמידה המקובלות בחברה היהודית. נדונה בהרחבה יכולתו של ר' יהונתן להשתמש ברעיונות קרטזיאניים ולבקר אותם, לבקר את עזריה מן האדומים אך לקבל את הקריאה הראליסטית שלו, לבחון ברגישות את עמדותיו של יש"ר ולזהות את הבעיות בגישתו, ליישם את הרעיונות שקרא בכתבי קירכר אך גם להתעמת עמם. מערכת נוספת של ידע עברה עיבוד דומה תחת ידיו של ר' יהונתן, והיא מערכת הידע התאולוגי-קבלי של אברהם קרדוזו.

בפרק זה תיבחן דרכו של ר' יהונתן בהפנמת רעיונות קרדוזיאניים וביצירת מערכת תאולוגית-קבלית המבוססת על כתבי קרדוזו ועל כתבים קבליים נוספים.

הקשר שבין ספר שם עולם לר' יהונתן אייבשיץ לבין דרושיו של אברהם קרדוזו זוהה, בין השאר, על ידי יהודה ליבס, שכתב כך:

ממשיך דרכם של חיון וקרדוזו היה ר' יהונתן אייבשיץ בספרו שם עולם, המוקדש לחקר הדת לפי הדרך הקרדוזיאנית הנ"ל (לא כך ספר ואבוא היום אל העין וספרים אחרים מאותו חוג, השייכים לאסכולת ממשיכי נתן העזתי).²

ספר זה [=ספר שם עולם, י"מ] אינו עוסק עוד בשכלול פרטי המיתוס ובפירוש המדרשות ודברי הזהרה לפי קבלת נתן העזתי, אלא דן דיון תאורטי בשאלה מיהו אלהי ישראל ומה יחסו לסיבה הראשונה, כפי שעשה נחמיה חיון, שהלך בדרכי רבו, אברהם מיכאל קרדוזו. לא רק במגמתו הכללית דומה הספר שם עולם לכתבי חיון. רוב דברי הספר אינם אלא פיתוח של דברי חיון וקרדוזו.³

בדברים הבאים נשווה בין שני חיבורים שחיבר ר' יהונתן אייבשיץ בשנות העשרים של המאה השמונה-עשרה – ספר מירב וספר שם עולם – לבין דרוש 'זה אלי ואנוהו' של אברהם קרדוזו, נצביע על הקשרים ההדוקים שבין שלושת החיבורים הללו ואף נברר במה הם חלוקים. באמצעות השוואה בין החיבורים נבדוק את האופן שהגיב ר' יהונתן בשני חיבוריו לרעיונות של קרדוזו, ונבקש להציע זווית חדשה לבחינת היחסים הטקסטואליים ואף היחסים ההגותיים העקרוניים שבין שני הכותבים הללו.

ספר שם עולם⁴ הינו בעיקרו קובץ איגרות העוסקות בנושאים קבליים-פילוסופיים המבקשים, לכל הפחות ברובד הגלוי שבהם, ליצור תמונת עולם קבלית מלאה המיישבת יחד את תורתם של ר' משה

¹ לעניין הקשר שבין 'ספר הבריאה' לנתן העזתי לבין ספר ואה"ה, מופיעה הערה במבוא של ליאור הולצר לספר הבריאה, הולצר, ספר הבריאה, מבוא הערה 16. הולצר כתב על כך באריכות אך טרם פרסם את דבריו. תודתי נתונה לו על כך ששיתף אותי בחומרים שכתב בעניין זה.

² ליבס, סוד האמונה, עמ' 18.

³ ליבס, סוד האמונה, עמ' 224. יש להעיר שבניגוד לדברי ליבס שקרדוזו וחיון אמרו דברים דומים, ידידי תום פרנס הגיש לאחרונה עבודת תזה העוסקת בתורתו הקבלית של נחמיה חיון, ובה הוכיח פרנס שחיון חלק על קרדוזו בעניינים מהותיים ביותר בקשר לסוד האלוהות. ראו פרנס, חיון. תודתי נתונה לתום פרנס על השיחות המפורטות בעניינים אלה.

⁴ בגלגוליו הביבליוגרפיים של ספר שם עולם וכתבי היד דנתי במאמרי מאירסון, אייבשיץ וקרדוזו.

קורדובירו [=הרמ"ק] והאר"י לכלל תמונה אחת קוהרנטית. הספר מורכב ברובו מאיגרות ששלח ר' יהונתן אייבשיץ לתלמידו ר' שמעון סגל בוכהלטר בין השנים תפ"ח-ת"צ (1728-1730).⁵

דמותו של אנוש

ספר מירב שבידינו מסתיים בקטע ארוך⁶ המברר את "סוד יוצר בראשית ואמונת ישראל".⁷ הקטע בנוי כדו-שיח בין גאזטי לבין מירב ודן בשאלה למי ראוי להתפלל, ומהי האמונה הנכונה של עם ישראל. בספר שם עולם, המוקדש ברובו לנושאים האלה, ובעיקר בוויכוח שבין הרב והתלמיד בראשית הספר,⁸ ישנן הקבלות רבות לקטע הנדון בספר מירב. נבקש לבחון כאן את ההקבלות שבין הספרים.

הקטע הנדון בספר מירב פותח בשאלת גאזטי בעניין דמותו של אנוש, נכדו של אדם הראשון:

ותאמר גאזטי בזמן אנוש כתיב "אז הוחל לקרוא בשם ה"⁹ ומה אומר בזה יש דורשים לשבח ויש לגנאי. שאמרו כי נתחלל שם ה' כמ"ש [=כמו שכתב] הרמב"ם¹⁰ 'בימי אנוש טעו טעות גדול להקריב ולעשות כוונים בטלסמאות למלכת השמים כוכבי שמים במקומתם ומחנתם', והפליגו הענין עד שאמרו "אפי' [לן] עובד ע"ז [=עבודה זרה] כאנוש".¹¹ אמנם המתרגום (!) אמר "אז הוחל לצלות בשם ה"¹² וכן דעת הראב"ע [=הרב אברהם אבן עזרא]¹³ והר"י [=הרב יצחק] אברבנאל¹⁴ וכך מורה פשוטה של מקרא...¹⁵

לדברי גאזטי, ישנה מחלוקת פרשנית כיצד להתייחס לאנוש, וכיצד יש להבין את הפסוק: "אז הוחל לקרוא בשם ה'". האם אנוש עבד עבודה זרה כפי שנזכר במסכת שבת וכפי שכתב הרמב"ם, או שמא אנוש היה האדם הראשון שיזם את הפנייה והתפילה לאל?

⁵ במסגרת הוויכוח על נטייתו של ר' יהונתן לשבתאות, נטען כי ר' יהונתן לא כתב את הספר, וכי הוא מזויף. לשאלה זו הוקדשו דיונים רבים, והמרכזי שבהם התנהל בין גרשום שלום לרב ראובן מרגליות. ראו בעניין זה שלום, ביקורת; מרגליות, להקטגוריה; שלום, לקט מרגליות; השילוני, לפולמוס; לחובר, ריב היסטורי; פרלמוטר, אייבשיץ.

ההשוואה שתובא להלן בין ספר מירב לבין ספר שם עולם מבססת את העמדה שבה נקט גרשום שלום, שהיה זה ר' יהונתן שכתב את ספר שם עולם.

⁶ ספר מירב, דף 18 עמ' ב' – דף 20 עמ' ב'.

⁷ ספר מירב, דף 19 עמ' ב'.

⁸ ספר שם עולם, עמ' 6–22. ספר שם עולם נפתח ב'וויכוח' בין רב לתלמיד, ויכוח שנכתב כולו על ידי ר' יהונתן. חלק זה בספר שם עולם מקביל באופן מובהק ביותר לקטע הנדון מספר מירב.

⁹ בראשית ד, כ"ו.

¹⁰ משנה תורה, הלכות עבודה זרה פרק א' הל' א'.

¹¹ מסכת שבת דף קי"ח עמ' ב'.

¹² תרגום אונקלוס, בראשית ד, כ"ו: "ביומוהי חלו בני אנשא מלצלאה בשמא דה".

¹³ אבן עזרא, בראשית ד, כ"ו: "והוא מגזרת תחלה. והטעם שהחלו להתפלל. ואילו היה מחילול היה השם סמוך אל המלה".

¹⁴ פירוש אברבנאל על התורה, בראשית פרק ד': "וצדקו דברי הראב"ע כפי הפשט".

¹⁵ ספר מירב, דף 18 עמ' ב'.

ישנו קטע מקביל לקטע זה בספר שם עולם:

אשאלך בני, מה תאמר במקרא [בראשית ד' כ"ו] שנאמר באנוש אז הוחל לקרא בשם ה', שהשם הלזה הוא קודש, וגם "הוחל" כלשון תחילה כמו שמדקדק הראב"ע מדקדוק המלה, וכן התרגום פירש דאתחילו בני אנשא לצלאה בשמא ה'. וחכמינו ז"ל [שבת קי"ח ב'] אמרו שדור אנוש התחילו בקלקול עבודה זרה, ורש"י פירש שהתחילו עצבים לקרוא בשם ה', זהו דוחק למאוד והעיקר חסר בפסוק. וגם הרמב"ם [הלכות עבודה זרה פ"א ה"א] כתב שבימי דור אנוש טעו טעות גדול לעבוד למשטרי השמים, שמגדלות עבד ניכרת גדולת רבו... [שם עולם, עמ' 12–13].

מירב, בת שיחה של גאזטי, השיבה שתי תשובות. לפי התשובה הראשונה הטעות של אנוש הייתה שהוא התפלל לה' בשמו ולא בכינוי, ולכן הוא לא נענה.

ואין לבטות שם הוי"ה ב"ה [=ברוך הוא] שהוא שם המפורש, רק יהי' [ה] בלבו, ובפי יהי' [ה] אדני¹⁶ אם לא במקום מקודש וטהור¹⁷ [...] אבל להזכירו בפה א"א [=אי אפשר], כי מי שאינו ראוי להכנס בפלטרין דמלכא בלי בר, ככהן גדול וכדומה אנשים בני עלי' [ה] [...] וזה כי אנוש טעה בזה, וחשב כי אין ראוי לכנות כינוי'ים] ויאתה התפלה לשם העצם, והוגה ה' באותיות ולזה הרבה להתפלל וצעק ואינו נענה, ובכל קוראו לא ענהו ה' בשום דבר.¹⁸

כשבני דורו של אנוש ראו שהוא לא נענה, הם טעו לחשוב שה' הסיר את השגחתו מהעולם ומסר אותו ביד המזלות – "צבא השמים":

עלה טעות זה בלבם כי בחטא אדם סילק השגחתו מן התחתונ'ים], ומסר השגחת והנהגת ברואים דרי מטה למשטרי שמים, וא"כ [=ואם כן] ראוי להם העבודה ולא להיוצר הכל, כי גם תרבו תפילה אינו שומע כלל, ובזה החלו העבודה לעשות לצבא השמים בכל מיני עבוד' [ה] כפי הכישוף שלמדו מן רוחות.^{19 20}

כדאי להתעכב על הנאמר כאן בעניין הגיית השם באותיותיו. המילים שבחר ר' יהונתן לתאר את התנאים להגיית השם באותיותיו מפתיעות. לדבריו, ניתן להגות את השם באותיותיו רק "במקום מקודש וטהור". הוא לא כתב שדווקא בבית המקדש ניתן להגות את השם. על האדם האומר את השם הוא כתב: "אבל להזכירו בפה א"א [=אי אפשר], כי מי שאינו ראוי להכנס בפלטרין דמלכא בלי בר, ככהן גדול וכדומה אנשים בני עלי' [ה]". לדברי ר' יהונתן, לא רק הכהן הגדול יכול להגות את השם, הכהן הגדול הוא רק דוגמה. גם שאר אנשים בני עלייה יכולים להגות כמותו את השם. הגיית השם המפורש הינה פרקטיקה שיכולה להתבצע במגוון רחב של מקומות ועל ידי אנשים שונים.

הפרקטיקה של הגיית השם המפורש יושמה פעמים רבות על ידי שבתי צבי,²¹ ואפשר שבדברי ר' יהונתן כאן יש ממד של הצדקה לפעולה הזו. אם הגיית השם מתבצעת באופן הנכון אין בה בעיה,²² ולכן ייתכן שהפעולה הזו של שבתי צבי הייתה פעולה נורמטיבית שאין בה סטייה מהחוק.²³ עם זאת, אם אמנם

¹⁶ מסכת פסחים דף נ' עמ' א': "רבי אבינא רמי: כתיב, זה שמי לעלם, וזה זכרי לדר דר. אמר הקדוש ברוך הוא: לא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב אני ביו"ד ה"א, ונקרא אני באל"ף דל"ת".

¹⁷ מסכת סוטה דף ל"ח עמ' א'. וראו שם תוספות ד"ה: "או אינו".

¹⁸ ספר מירב, דף 18 עמ' ב' – דף 19 עמ' א'.

¹⁹ ניתן להשוות את הביטוי שנקט ר' יהונתן: "הכישוף שלמדו מן הרוחות" להמשך דברי הרמב"ם בהלכה שנזכרה לעיל: "והתחילו [=כהני עבודה זרה, י"מ] כוזבים אחרים לעמוד ולומר שהכוכב עצמו או הגלגל או המלאך דבר עמהם ואמר להם עבדוני בכך וכך והודיע להם דרך עבודתו ועשו כך ואל תעשו כך." [משנה תורה, הלכות עבודה זרה פרק א' הל' ב'].

בעוד שהרמב"ם תיאר את המציאות שבה הכהנים מלמדים את העם ככזב של הכהנים, שטענו שמלאכים וגלגלים נגלו אליהם, תיאר ר' יהונתן את לימוד הכישוף מן הרוחות לא ככזב אלא כמציאות אמיתית.

²⁰ ספר מירב, דף 19 עמ' א'.

²¹ למקורות לנהג זה של שבתי צבי ראו כהנא, איש ההלכה, הערה 102.

²² זאת בניגוד לדברי הרמב"ם. ראו משנה תורה, הלכות תפילה פרק י"ד הל' י': "שאין מזכירים את השם ככתבו אלא במקדש".

²³ בעניין הגיית שם המפורש והקשר של מעשה זה למקום המקדש ולתפיסתו העצמית של שבתי צבי כמגלם בהווייתו את מקום המקדש ראו כהנא, איש ההלכה, עמ' 417–418.

יש כאן הצדקה לפעילותו של שבתי צבי, ראוי לשים לב לכך שההצדקה היא באמצעות הפיכת "המעשים הזרים" למעשים נורמטיביים ולא באמצעות הצדקת הסטייה מהנורמטיביות החוקית.²⁴

לדברי ר' יהונתן בספר מירב, התנהגותו השלילית של אנוש, שאיננה עבודה זרה, אלא הגיית השם באותיותיו, השפיעה לרעה על בני דורו, והם החלו בעקבותיו לעבוד עבודה זרה. כך ניתן להבין את הפסוק "אז הוחל לקרוא בשם ה'", שאנוש החל לקרוא בשם המפורש, היינו בשם הוי"ה, שמירב מכנה "שם העצם".

הכינוי של שם המפורש – 'שם העצם' – מופיע רבות בספר שם עולם, ובעיקר בקטע הראשון. לאחר פסקאות הפתיחה לספר התחיל הדיין בין הרב והתלמיד:²⁵

רב: הידעת ההבדל בין שם לשם, רצוני בין שם הוי"ה ובין שאר שמות שאינם נמחקין.

תלמיד: כי הוא שם עצם והשאר כנויים, ולכך הוא נקרא שם המפורש באמת לדעת הרמב"ם ויתר הפלוסופים והמפרשים, ולהיותו שם עצם לא הורשנו להזכירו רק במקום מקודש ובזמן ידוע, זולת כאשר נאבה להזכיר הסיבה הראשונה נדבר בו בכנויים.²⁶

מקטע זה ואילך, לאורך מספר עמודים²⁷ בספר שם עולם, ביקש ר' יהונתן להבהיר את ייחודו של 'שם העצם' על פני שאר הכינויים.

בשני הספרים ניתן לראות את נושאי הדין הדומים ואף את השימוש הלשוני הקרוב באותו הקשר – 'שם עצם', 'כינויים', 'מקום מקודש'.

ההקבלה בין ספר מירב לספר שם עולם

עניין זה של השימוש של אנוש בשם העצם הוא התשובה הראשונה שהשיבה מירב לגאזטי. התשובה השנייה של מירב היא תשובה ארוכה ומפורטת יותר, ובה הסבירה מירב את "סוד יוצר בראשית ואמונת ישראל על בוריה".²⁸ מירב פתחה והסבירה שאת התפילה יש לכוון אל עשר הספירות שהיו גנוזות בסיבה ראשונה:

אבל תדע שכבר כ' [תב] הרמ"ק [= ר' משה קורדבירן] ויתר חכמי אמת כי עיקר כוונתנו בי"ס [=בעשר ספירות] דאצילות,²⁹ כי ל"ר [=לסיבה ראשונה] אין העבודה כי הוא נשגב מכל עבודה, ולית בי' [ה] שינוי רצון ואינו שומע לתפילתנו כלל, וגם לאצילות אין להתפלל³⁰ דכתי' [ב]

²⁴ הניסיון להצדקה נומית של ההתנהגות של שבתי צבי מתיישב יפה עם הגישה שהציג כהנא במאמרו הנ"ל. כהנא תיאר את שבתי צבי כעושה מעשים בעלי משמעות הלכתית ספציפית ולא כהפרות חוק אנטינומיות, וייתכן שגם ר' יהונתן הסתכל כך על מעשי שבתי צבי.

²⁵ ראו לעיל הערה 8 בפרק זה.

²⁶ ספר שם עולם, עמ' 7.

²⁷ ספר שם עולם, עמ' 6–12.

²⁸ ספר מירב, דף 19 עמ' ב'.

²⁹ פרדס רמונים, שער ל"ב שער הכוונה פרקים ב'–ג', דף ע"ח עמ' ב' – דף ע"ט עמ' א'.

³⁰ בעניין שאין להתפלל לא לסיבה ראשונה ולא לספירות ראו ספר שם עולם, עמ' 64, 73, 101, 121 ועוד.

"אלי ולא למדות"³¹ וח"ו [=חוס ושלום] להתפלל לדבר נאצל,³² אבל הס"ר שהי' [ה] בעצם עצמותו הקדום גנוז י"ס והוא עצם שם הוי"ה זזה הי' [ה] כמוס עמו בעצמותו, וזשחזל [=זזהו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה] קודם שנברא העולם היה הוא ושמו גנוז בגווי' [ה]³³ והם סוד י"ס שהם כבר גנוז עם ס"ר ודבוקים אתנו עמו באחדות גמור, וע"ס [=ועשר ספירות] אלו נקראי' [ם] א"ס [=אין סוף] כי ס"ר נקרא אין ראשית³⁴ אבל הם א"ס והוא אחד ושמו אחד באחדות גמור.³⁵

לדברי מירב בקטע הזה, התפילה של עם ישראל צריכה להיות מופנית לעשר הספירות שהיו גנוזות עם ה'סיבה ראשונה' [להלן: ס"ר] עוד לפני בריאת העולם. מבחינת ר' יהונתן, הס"ר היא ישות המקבילה ל'אלהי הפילוסופים', הוא האל שאין לומר עליו דבר, שאינו משתנה, ואי אפשר לייחס לו 'צמצום' ושאר מושגים הלקוחים מהנרטיב הקבלי.

אין להתפלל אל הס"ר כי הוא "נשגב מכל עבודה", אך מצד שני כפי שכתב כאן ר' יהונתן, גם להתפלל אל הספירות הנאצלות עצמן אי אפשר כי נאמר: "אלי ולא למדות". על מנת להיחלץ מן הבעיה יש להתפלל אל הישות שמכונה כאן 'עשר הספירות שהיו גנוזות' עם הס"ר ודבוקים אתנו עמו באחדות גמור". בהמשך כינה ר' יהונתן את הישות הזו 'אלהי ישראל' [להלן: א"]. בספר שם עולם כינה ר' יהונתן ישות זו בעיקר בשני שמות: 'ציור עשר ספירות' ו'א"י'.

על א"י אומרת מירב שהוא נקרא 'אין סוף' בניגוד לסיבה ראשונה שנקראת 'אין ראשית'.³⁶ תפיסה זו בעניין ס"ר וא"י היא הרעיון המרכזי שנדון בספר שם עולם. ר' יהונתן חזר על רעיונות אלו בספר שם עולם פעם אחר פעם וטרח להוכיח כי דעה זו היא דעתם של רוב המקובלים.³⁷

הטקסט בספר מירב החל מדף 18 עמ' ב' ועד סוף כתב היד בדף 20 עמ' ב' מקביל באופן ברור מאוד לספר שם עולם. הצבת חלק מהטקסטים זה לצד זה ממחישה את ההקבלה.

ספר מירב דף 19 עמ' א'	ספר שם עולם
ותוסף מירב ותאמר אם כי זה נכון יש בזה עוד ענין כי בלא"ה [=בלאו הכי] צריך להבין בכל המקראות, אם כי ישראל עבדו לס"ר [=לסיבה	רב: אם כן מה זה שאמר פרעה מי ה' אשר אשמע בקולו, וכי לא ידע פרעה מסיבה ראשונה, וכי לא

³¹ מאמר 'אליו ולא למידותיו' מיוחס לספרי פרשת עקב, אם כי איננו מופיע שם. וכבר הרמ"ק ור' שלמה אלקבץ ייחס אותו לספרי. ראו בן שלמה, רמ"ק, עמ' 82, וראו שם, הערה 219.

³² ספר שם עולם, עמ' 15: "ואם כן העבודה לספירות ומה נעשה בספרי על פסוק מי כה' אלוקינו בכל קראינו אליו ולא למדותיו".

³³ ספר שם עולם הפנה פעמים רבות למאמר מפרקי דרבי אליעזר, פרק ג': "עד שלא היה העולם היה הב"ה הוא ושמו בלבד". ראו לדוגמה ספר שם עולם, עמ' 150.

³⁴ מקביל לספר שם עולם, עמ' 33, 54, 75, 76 ועוד.

³⁵ ספר מירב, דף 19 עמ' א'.

³⁶ ראו בספר ואהא"ה עמ' 12. שם ישנו הסבר אחר לשאלה מדוע נקרא הקב"ה 'אין סוף' ולא 'אין ראשית'.
³⁷ על העניין שר' יהונתן התאמץ להוכיח שהדעה שהציג היא הדעה הרווחת בין המקובלים יורחב בהמשך.

<p>האמין שיש סיבה ראשונה בעולם, ואם תאמר שלא האמין שמשה רבנו נשלח מאתו, הוי ליה למימר לא ה' שלחך ולא מי ה' כמו שהאמין בסיבה ראשונה.⁴³</p> <p>רב: אם פרעה כפר בסיבה ראשונה האיך עשה עצמו לאלוה, וכל הכופרים בזה אומרים שאין אלוה כלל בעולם, ומקרא מלא כי תועבת מצרים רועה צאן להיות שחושבים לע"ז, והכופרים במציאות סיבה ראשונה כופרים במציאות אלוה כלל. ויש ספרים שכתובים בלשון לאטי"ן על עצם הסיבה ראשונה המיוחס להיראנימוס השני שהוא פרעה שהיה בימי משה.⁴⁴</p> <p>רב: האיך תבין שהיו אומרים על הסיבה ראשונה שהוא בן חכמים בן מלכי קדם, כמבואר בקרא בישעיה סימן י"ט וכדעת חז"ל⁴⁵ שכך אמרו לפרעה על שם ה' שהזכיר משה אדונינו.⁴⁶</p> <p>והוא במלכים א' סימן כ' אלהי הרים אלהיהם . . . ואיך יתפשו אנשים שרים בהיכל מלך ששכלם רב לאין ספק לומר על הסיבה ראשונה שכחו בהר ולא במישור, מי פתי יסור הנה לומר זאת על הסיבה ראשונה שהוא פשוט בתכלית הפשיטות.⁴⁷</p> <p>וכן אמרו חז"ל על טיטוס שהיה בעל שכל בהגיון ופלוסופיא כנודע, שאמר כמדומה שכח אלוה של אלו אינו אלא בים יעלה עמי ביבשה.⁴⁸</p>	<p>ראשונה] כפי האמת וכפי הראוי, איך נולד בזה טעות עד שפרעה אמר "מי ה' אשר אשמע בקולו",³⁸ וכי לא ידע מס"ר [=מסיבה ראשונה], והירמו"ס הראשון³⁹ שהי' [ה] פרעה בימי משה חיבר מחברת על ס"ר [=סיבה ראשונה] ואיך אמרו "בן חכמים הוא ובן מלכי קדם" {כמ"ש [=כמו שכתוב] ישעיהו [הו] י"ט} איך צייר על ס"ר לומר "בן חכמים ובן מלכי קדם",⁴⁰ הלא אנו אומרי' [ם] סיבה קדמון לכל דבר סיב' [ת] כל הסיבות ואיך יתכן לומר כן. וגם מצינו שאמרו "אלהי הרים ה'" {כמ"ש [=כמו שכתוב] מלכי"א [=מלכים א'] ר'41}. וכן אמרו "אין כחו של א"י [=אלוהי ישראל] אלא בים".⁴² והדבר מתמיה, איך ייתכן לייחס לסיבת כל הסיב' [ות] שכחו בזה ולא בזה, הלא הוא שורש כל הכחות והנמצאי' [ם].</p>
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

³⁸ שמות ה', ב'.

³⁹ ראו להלן על אודות "הירמו"ס הראשון".

⁴⁰ ישעיהו י"ט, י"א.

⁴¹ מלכים א' כ', כ"ג. הציטוט אינו מדויק. הסוגריים במקור.

⁴² על פי מסכת גיטין דף נ"ו עמ' ב'. אלו דבריו של טיטוס כנגד הקב"ה.

⁴³ ספר שם עולם, עמ' 13.

⁴⁴ ספר שם עולם, עמ' 13-14.

⁴⁵ ראו להלן את המדרש משמות רבה.

⁴⁶ ספר שם עולם, עמ' 15.

⁴⁷ ספר שם עולם, עמ' 16.

⁴⁸ ספר שם עולם, עמ' 16.

<p>ואם היו ישראל רק בסיבה ראשונה לא היו החכמים אומרים "בן חכמים הוא בן מלכי קדם", ולא היו אומרים אלהיהם על ההרים, להיות יודעים כי הסיבה ראשונה ידו בכל, וזה ברור.⁴⁹</p>	
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--

בנוסף להקבלה בתכנים של שני החיבורים, אף במקורות שבהם השתמשו שני הספרים בהקשר זה ישנו דמיון. ספר שם עולם הוא ספר עשיר מאוד מבחינת מקורותיו, ואף על פי כן ניתן להצביע על מספר מקורות מרכזיים שעליהם הוא בנה את שיטתו התאולוגית ברובד הגלוי. המקור הגלוי המרכזי לשיטתו הוא הרמ"ק, שמו נזכר בספר יותר מכל מחבר אחר. בנוסף, השקיע ר' יהונתן מאמצים רבים על מנת להוכיח שבעניין היחס בין ס"ר לא"י ולעשר הספירות אף האר"י הסכים עם הרמ"ק.⁵⁰

אף כתבי ר' מנחם עזריה מפאנו וספר נובלות חכמה של יש"ר מקנדיאה⁵¹ מהווים מוקדים מרכזיים בספר שם עולם, והם שימשו כהוכחות לשיטתו התאולוגית. כאמור בקטע שהובא לעיל מספר מירב, ר' יהונתן הזכיר את הרמ"ק כיסוד שיטתו: "אבל תדע שכבר כ[תב] הרמ"ק ויתר חכמי אמת". את הקטע שמירב הסבירה בו למי יש להתפלל ובמה להאמין היא סיימה ברשימת מקורות המוכיחים את דבריה:

אבל הכוונה [=בדיבר הראשון אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, י"מ] על א"י ולו העבודה כמ"ש [=כמו שכתב] מהרמ"ק וכל המקובלי' [ם] בחדש לשונם וכן האריזל [=האר"י] זכרונו לברכה, ועמ"ש [=ועיין מה שכתב] בספר נובלות החכמה בתחלתו⁵² מ"ש [=מה שכתוב] בשם מהרמ"ע⁵³ [=מורינו הרב מנחם עזריה] ומהר"י [=מורינו הרב ישראל] סרוג⁵⁴ שחולק בין בעל מחשבה למחשבה⁵⁵ והן הדברים אשר דברנו, ומזה תבין הכל על בורי' [ו].⁵⁶

כאן ביקש ר' יהונתן להוכיח שדבריו בעניין הס"ר וא"י, שהאל הנזכר במקרא הוא א"י ולא הס"ר, יונקים מדברי שלומי אמוני ישראל, והינם יסוד ברור ומוסכם בין חכמי הקבלה. בספר שם עולם הוכיח ר' יהונתן את אותה נקודה באופן מקיף ומפורט הרבה יותר. לאורך חלקים נרחבים מהספר ציטט ר' יהונתן מכתבי

⁴⁹ ספר שם עולם, עמ' 73.

⁵⁰ ראו ספר שם עולם, עמ' 95: "והלא האר"י העיד, שאין מקום טעות בהתחלה לדברי מהרמ"ק, רק שנשמתו מעולם התהו, ולא ידע מסוד מאינן תבירין ומתקלא דלהון, אבל לא ערער עליו בהתחלה, שהוא פינת ושורש כל עמודיו".

שם, עמ' 193: "והאר"י ז"ל שהעיד על תורת מהרמ"ק שהיא אמת, רק שדיבר בענין מצב הספירות וכדומה בעולם התהו טרם שנעשה המתקלא, אשר בענין זה לית פקפוק".

⁵¹ בעניין ספרי הקבלה של יש"ר בפרט ויחסו של ר' יהונתן ליש"ר בכלל ראו בפרק הקודם.

⁵² תעלמות חכמה, חלק ב' נובלות חכמה דף ה' עמ' א'.

⁵³ ראו: תעלמות חכמה, חלק א' דף פ"ה עמ' ב'. זוהי תוספת של רמ"ע לקונטרס קבלת מהר"י סרוג.

⁵⁴ החיבור קבלת מהר"י סרוג נדפס בקובץ תעלמות חכמה, חלק א' דף ע"ז עמ' ב' – עמ' פ"ד עמ' ב'. בחיבור זה ישנה הפרדה בין השם לבעל השם: "והנה לבעל השם אין לו תחלה ולא סוף ואין לנו כח לתארו בשום תואר בעולם אבל לשמו שנקרא כן בעבור רצונו הטוב שמשפיע לברואיו אין לו סוף ברצונו הטוב אבל תחלה יש לפי שבעל השם קודם אליו." [דף פ"ד עמ' ב'] פסקה זו מצוטטת בספר שם עולם, עמ' 54 [בעניין החיבור קבלת מהר"י סרוג ראו אביב", קבלת האר"י, חלק א', עמ' 236–244].

⁵⁵ ספר שם עולם, עמ' 75: "הלא כל כתבי הר"י סרוג שאין לנו השגה בבעל הרצון כי אם ברצון, ומהרמ"ע ז"ל מדבר בלשון רבו 'בעל מחשבה ומחשבה' וכתב שאין לנו עסק כי אם במחשבה." ר' יהונתן הסביר כאן שהר"י סרוג כינה את הס"ר וא"י 'בעל הרצון' ו'הרצון', והרמ"ע תלמידו כינה אותם 'בעל המחשבה' ו'המחשבה'. ציטוט זה מספר שם עולם מבהיר את הציטוט מספר מירב.

⁵⁶ ספר מירב, דף 20 עמ' א'.

האר"י ותלמידיו וכן מקובלים נוספים⁵⁷ על מנת להוכיח כי אף הם הבינו, כפי שכתב בשם הרמ"ק, את קיומם הנפרד אך המאוחד של הס"ר וא"י.

מקור נוסף שאינו נזכר כלל בספר מירב נזכר בקצרה בספר שם עולם כעמדה דחווה, ודבריו מבצבים מתחת לפני השטח כמקור מרכזי לדברי ר' יהונתן בשני חיבוריו. המהלך הלוגי שצוטט בטבלה לעיל, המבקש להוכיח את קיומו של א"י בנוסף לקיומו של הס"ר על סמך יחסם של הנכרים במקרא לא"י ולשם הו"ה, איננו מהלך מקורי של ר' יהונתן אלא מהלך שהתחיל בחיבוריו של אברהם קרדוזו.

ר' יהונתן וקרדוזו

הקטעים שהובאו לעיל בטבלה מספר מירב ומספר שם עולם נכתבו באופן ברור בהשראת חיבורו של אברהם קרדוזו זה אלי ואנוהו.⁵⁸ אותם מקורות ואותן טענות עמדו במרכז חיבור זה, ונראה שממנו שאב ר' יהונתן את רעיונותיו הבסיסיים.⁵⁹ בדברים הבאים אבקש להצביע על הקשרים ועל ההבדלים בין דרוש זה אלי ואנוהו של אברהם קרדוזו לבין החיבורים של ר' יהונתן.

ראשית, יש לציין שהמושגים עצמם, 'סיבה ראשונה' ו'אלוהי ישראל', לקוחים מדרוש זה אלי ואנוהו. המושגים 'ס"ר' ו'א"י' אינם יצירה של קרדוזו, אך הצבת שני המושגים הללו האחד לצד השני כמתייחסים לשתי ישויות בעלות יחסים ביניהן הינה קרדוזיאנית באופן מובהק.⁶⁰ בדרוש זה אלי ואנוהו הרבה קרדוזו להשתמש במושגים הללו, בניגוד לדרושים קרדוזיאניים אחרים שבהם המונחים המרכזיים הם: 'קודשא בריך הוא', 'עילת העילות', 'עילת על כל העילות' ועוד. עצם השימוש הנרחב של ר' יהונתן דווקא במושגים 'ס"ר' ו'א"י' מצביע על כך שהמקור לדבריו נמצא בדרוש זה אלי ואנוהו.

יתרה מזו, נראה שר' יהונתן ביקש בדבריו לרמוז על מקורותיו ועל התמודדותו עם הדרוש של קרדוזו, על אף שנמנע מלהזכיר את שמו בגלוי. הוא הזכיר רק ברמז את שם הדרוש שממנו לקוחים הדברים בספר מירב:

⁵⁷ אלו ספרי קבלה הנזכרים ומצוטטים בספר שם עולם (ע"פ סדר א'-ב'): אוצרות חיים, ברית מנוחה, גנת אגוז, דרוש אדם קדמון [בקובץ תעלמות חכמה], דרוש אדם קדמון, דרוש ג' רישין, דרוש האר"י, ויקהל משה, זהר, חוקת התורה לר' אברהם חזקוני, חסד לאברהם, יאיר נתיב, יד ה' ויד רוממה, יונת אלם, כתבי האר"י, מאה קשיטה, מגיד מישרים, מגן דוד, מצרף לחכמה [בקובץ תעלמות חכמה], משנת חסידים, נובלות חכמה [בקובץ תעלמות חכמה], סדרי תפילות להאר"י, ספר הפליאה וספר הקנה, ספר רזיאל, עץ חיים, עבודת הקודש, עמק המלך, עסיס רמונים, פלח הרמון, פרדס רמונים, קבלת מהר"י סרוג [בקובץ תעלמות חכמה], קונטרס לר' מאיר פאפרש, קצור עולם התקון [בקובץ תעלמות חכמה], ראשית חכמה, שבר יוסף [בקובץ תעלמות חכמה], שומר אמונים, שני לוחות הברית, שער השמים, שפע טל.

⁵⁸ החיבור נדפס אצל שלום, מחקרים ומקורות, עמ' 332-369. במבוא לחיבור כתב שלום שהוא נתחבר בין השנים 1684-1686.

⁵⁹ ראו פרלמוטר, אייבשיץ, עמ' 261. אף פרלמוטר זיהה את הקשר שבין ספר שם עולם לבין קרדוזו, אך הוא לא התייחס כלל לדרוש זה אלי ואנוהו [ראו פרלמוטר, אייבשיץ, עמ' 341], אלא לדרושים אחרים שבהם הקשר פחות מובהק כפי שמפורט בגוף המאמר ובהערות הבאות. פרלמוטר לא נתן ליבו למערכת היחסים המורכבת שבין החיבורים, והכריע כי קרדוזו לא היווה את עיקר ההשפעה על ספר שם עולם.

⁶⁰ בעניין התאולוגיה הקרדוזיאנית ראו את דיונו הרחב של ניסים יושע וטענותיו כנגד תאוריית 'הגנוסטיות ההפוכה' של גרשום שלום. יושע, היסודות, עמ' 18-56.

שאז⁶¹ [=לעתיד לבוא, י"מ] יתפרסם אלהותו הנל [=הנזכר לעיל], ואפי' [לו] תינוק ב"י [=בן יומו] יבחין כאשר הי' [ה] בים שאמרו "זה אלי",⁶² והיינו א"י.⁶³

להלן נשווה בין נושאים מתוך הפסקאות שצוטטו מספר מירב ומספר שם עולם בטבלה שלעיל לבין רעיונות מתוך דרוש זה אלי ואנוהו, ונבקש לפענח את מערכת היחסים הטקסטואלית בין שלושת החיבורים הנדונים.

הרמס טריסמגיסטוס

מובא לעיל שר' יהונתן טען שפרעה ללא ספק הכיר בקיומו של הס"ר, מכיוון שהוא למד זאת מהרמס/הירונימוס. אף קרדוזו התייחס לנקודה זו וביקש להוכיח באמצעותה שהס"ר הייתה ידועה לגויים ולא הייתה 'אמונת ישראל' הייחודית.

ולא היה מלכות או עם מיושב במוסר שהכחיש היות הס"ר ומרקו"ריו תרמג"סטו רבו של פרעה כתב בחכמה נפלאה על הס"ר כנראה מספריו ופרעה יודע אותה ומודה בה וכן כל חכמי מצרים.⁶⁴

כוונתם של ר' יהונתן ושל קרדוזו⁶⁵ הייתה להרמס טריסמגיסטוס (Hermes Trismegistus),⁶⁶ שרוב הכתבים המיוחסים לו (Corpus Hermeticum) תורגמו מיוונית ללטינית על ידי מרסלו פיצינו (Marsilio Ficino) ונדפסו לראשונה בשנת 1471.⁶⁷ ההקשר המצרי של הרמס וכתביו, כפי שהופיע בדבריהם של ר' יהונתן וקרדוזו, היה מקובל ונבע מזיהוי הרמס עם האל המצרי תחות (Thot), וכן מהחיבור ההרמטי Asclepius המתאר כיצד המצרים הקדמונים הפיחו חיים בפסליהם. גם אוגוסטינוס (Augustine) ולקטנינוס (Lactantius) זיהו את הרמס כמצרי בן תקופה קדומה. הזיהוי של הרמס כבן זמנו של משה רבנו נבע מהדמיון בין תיאור הבריאה המצוי בכתבים ההרמטיים לבין התיאורים בספר בראשית. הכותבים השונים התווכחו אם הרמס קדם למשה רבנו, חי אחריו או שמא היה בן זמנו.⁶⁸

אף עזריה מן האדומים בספרו מאור עינים הזכיר את הרמס:

⁶¹ קרדוזו השתמש בפסוק "זה אלי ואנוהו" בדרוש 'בקר דאברהם', דף 10 עמ' ב'. שם הוא כתב, בניגוד לנאמר בדברי ר' יהונתן, שהפסוק מדבר בלשון עבר, ואילו על העתיד נאמר הפסוק: "ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו." [ישעיהו כ"ה, ט']. וכן ראו שם, דף 15 עמ' א'.

⁶² שמות ט"ו, ב'.

⁶³ ספר מירב, דף 20 עמ' ב'.

⁶⁴ קרדוזו, זה אלי, עמ' 347.

⁶⁵ על מקומם של הרמס והפילוסופיה הנאופלאטונית בהגותו של קרדוזו ראו יושע, היסודות, עמ' 74–85. בהקשר המחקר הנוכחי, חשיבותו של הרמס נובעת אך ורק מכך שהוא הכיר בקיומו של הס"ר והעביר את הידע הזה לפרעה ולאחרים, וראו שם בהקשר זה עמ' 50–51.

⁶⁶ על אודות הכתבים ההרמטיים וייחוסם להרמס טריסמגיסטוס מתקיים ויכוח ארוך שנים בנושא זהות המחברים וזמנם. ראו בול, הרמס, עמ' 4–11. על אף שישנה הסכמה כללית במחקר שיש לתארך את הכתבים בעיקר למאה השנייה (אם כי בול מתארך חלק מהכתבים למאה הראשונה לפני הספירה), הוויכוח נסב בעיקר סביב זהות הכותבים – האם לכותבים היה רקע מצרי או שהם היו יוונים-לטיניים ללא שום קשר למצריים. עמדתו של בול, שאותה הוא מוכיח בספרו, היא שהכתבים הגיעו מחוגים מצריים מובהקים. ראו עמ' 456–460.

⁶⁷ ראו ייטס, ברוננו עמ' 1–61. ייטס הקדישה את שלושת הפרקים הראשונים לדמותו של הרמס, ובעיקר להתקבלותו בתקופת הרנסנס.

⁶⁸ בעניין זה ראו אצל ייטס, ברוננו, עמ' 11–14. בראשית המאה השבע-עשרה הוכיח איזק קזובון (Isaac Casaubon) שהכתבים ההרמטיים הם פסידו-אפיגרפיה, ויש לתארך את הכתבים למאות הראשונות לספירה. על אף התגלית של קזובון, התפיסה המקורית שעל פיה מדובר בחכמה מצרית עתיקה קנתה לה שבייתה אצל כותבים רבים למשך שנים ארוכות לאחר מכן. לסקירה קצרה של התגלית הפילולוגית החשובה של קזובון ועל הקשר העברי-הבראיסטי שלה ראו גרפטון ווינברג, קזובון עמ' 30–42.

זכה לשם חכם נפלא נקרא בלשון יון הירמיס ולרומיים מירקוריו אשר כינוהו טריסמיגיסטו שפתרונו שלוש פעמים גדול.⁶⁹

'הרמס' שר' יהונתן כתב עליו ו'מרקוריו' שקרדוזו התייחס אליו הם אותו אדם,⁷⁰ אף כי קשה לקבוע מדוע כל כותב השתמש בשם אחר. גם עזריה הזכיר בדבריו את ספריו של הרמס בעניין האלוהות וכתב כי "יצא במ מאוד בעקבי תורת משה".⁷¹

ברור שאף שעזריה הזכיר את הרמס, ואף שר' יהונתן קרא את ספר מאור עינים, עזריה לא שימש כאן כמקור הישיר לדברי ר' יהונתן, והקרבה הטקסטואלית של דברי ר' יהונתן היא לדברי קרדוזו. בספר מאור עינים ניתן למצוא את ההקשר המצרי של הרמס, אך עזריה לא קישר בין הרמס לפרעה אלא רק לדורו של משה:

כי קרוב הוא שידע את המסות הגדולות אשר עשה אלהינו במצרים ושמע מתן תורתו מקרא קודש.⁷²

קרדוזו כתב ש'מרקוריו' תרמגיסטו' היה מורו של פרעה, וספריו על הס"ר מוכיחים שגם פרעה ידע על אודות הס"ר. הרעיון לכשעצמו הוא רעיון מורכב, ובו חיבר קרדוזו בין דמותו וכתביו של הרמס לאמונתו של פרעה בקיומו של הס"ר.

ר' יהונתן כתב בספר מירב ש"הירמו"ס הראשון", שהוא "פרעה שהיה בימי משה", חיבר מחברת על הס"ר, ובספר שם עולם כתב ר' יהונתן ש"היראנימוס השני", שהוא "פרעה שהיה בימי משה", חיבר "ספרים שכתובים בלשון לאטי"ן על עצם הסיבה ראשונה". אין ספק שהרעיון המקורי להביא את דמותו של הרמס וכתביו – הקורפוס הרמטיקה (Corpus Hermeticum) – כראיה לאמונה כלל עולמית בס"ר הגיע אל ר' יהונתן מכתבי קרדוזו.⁷³ בספר מירב חיבר ר' יהונתן בין הרעיון הזה לבין רעיון נוסף של קרדוזו בעניין "בן חכמים" ו"בן מלכי קדם".

בן חכמים ובן מלכי קדם

בקטע שהוא בטבלה לעיל הודגם כיצד ביקש ר' יהונתן להשתמש בפסוק: "אך אולים שרי צען חכמי יעצי פרעה עצה נבערה איך תאמרו אל פרעה בן חכמים אני בן מלכי קדם"⁷⁴ כהוכחה ליחסם של הנכרים לס"ר ולא"י. רעיון זה נבע מדברי קרדוזו להלן, אך בראש וראשונה התבסס על המדרש הבא:

⁶⁹ מאור עינים, עמ' 101.

⁷⁰ מעמדו של הרמס כאדם התקבל במהלך התקופה ההלניסטית, בעוד שלפני כן זוהה כאל. ראו בול, הרמס, עמ' 1.

⁷¹ עזריה כתב שבכוונתו להוציא מהדורה מתורגמת לעברית ומוערת של כתבי הרמס: "באופן שכל משכיל יהי במ רחוק מהפסד וקרוב לרווח". מאור עינים, עמ' 101.

⁷² מאור עינים, שם.

⁷³ על אף שישנה קרבה גדולה בין הנושא הנדון בדרוש זה אלי ואנוהו לבין דרוש בקר דאברהם, קרדוזו לא הזכיר כלל את הרמס בדרוש בקר דאברהם.

בדרוש 'אני המכונה' מוזכר הרמס אך בהקשר שונה: "והאשורים בזמן סנחריב ואבותיו [...] יען שקראו בספרי קאדמו ומירקורין והכהנים אשר היו במצרים בזמן יוסף הצדיק..." [קרדוזו, אני המכונה, עמ' 116]. הרמס הוזכר כאן כ"מירקורין", וזמנו אינו מיוחס לפרעה שהיה בימי משה אלא לזמנו של יוסף. אף דרוש זה אינו מתאים לשמש כמקור לדברי ר' יהונתן.
⁷⁴ ישעיהו י"ט, י"א.

באותה שעה קבץ כל חכמי מצרים אמר להם שמעתם שמו של אלהיהם של אלו, אמרו לו שמענו שבן חכמים הוא ובן מלכי קדם, אמר להם הקדוש ברוך הוא לעצמכם קראתם חכמים ולי בן חכמים שנאמר: חכמי יועצי פרעה עצה נבערה איך תאמרו אל פרעה בן חכמים אני בן מלכי קדם.⁷⁵

לפי המדרש, תיארו חכמי מצרים את הקב"ה כ"בן חכמים ובן מלכי קדם" בהתבסס על הפסוק מישעיהו. את המדרש הזה פיתח קרדוזו בדרוש שלו:

ופרעה אמר מי ה' אשר אשמע בקולו לא ידעתי את ה', וכאשר אמר לו משה שהוא אלהי העברים שאל לו אם זקן הוא אם בחור ומתי מלך וכמה מדינות כבש ואמר לחכמיו אם ידעו אותו והשיבו לו שמענו כי בן חכמים הוא בן מלכי קדם ראייה ברורה שהאמינו היות השי"ת אלהי העברים כאחד מהאלהים המשתלשלים מהס"ר וגם משה ואהרן וזקני ישראל לא אמרו לפרעה שהשולח להם הוא הס"ר.⁷⁶

קרדוזו טען שניתן להוכיח מהמדרש שהמצרים חשבו שא"י הוא אחד מהאלים המשתלשלים מן הס"ר, ושאינן הוא שונה באופן מהותי מאלוהי העמים האחרים. בנוסף ניתן להוכיח מהסיפור שמשה ואהרן עצמם לא טענו שהס"ר הוא זה שנגלה אליהם ושלח אותם אל פרעה, אלא א"י שלחם.

אף בספר מירב הופיעה ההוכחה שכתב קרדוזו:

והירמו"ס הראשון שהי' [ה] פרעה בימי משה חיבר מחברת על ס"ר ואיך אמרו "בן חכמים הוא ובן מלכי קדם" {כמ"ש [=כמו שכתוב] ישעיהו [הו] י"ט} ⁷⁷ איך צייר על ס"ר לומר "בן חכמים ובן מלכי קדם".⁷⁸

וכן בספר שם עולם:

רב: האיך תבין שהיו אומרים על הסיבה ראשונה שהוא בן חכמים בן מלכי קדם, כמבואר בקרא בישעיה סימן י"ט וכדעת חז"ל שכך אמרו לפרעה על שם ה' שהזכיר משה אדונינו.⁷⁹

לדברי ר' יהונתן, מתוך כך שהמצרים קראו לא"י 'בן חכמים ובן מלכי קדם', ניתן להוכיח שלא ייתכן שהם חשבו שהאל ששלח את משה ואהרן הוא הס"ר. ר' יהונתן התמקד בצד אחד של דברי קרדוזו ולא התייחס לטענה שהופיעה בדברי קרדוזו שהמצרים חשבו שא"י הוא אחד מן האלים הרבים שיש לכל אומה ואומה.

אף לעניין "אלהי ההרים אלהיהם" הנזכר לעיל בטבלה ניתן למצוא מקבילה בדרוש זה אלי ואנוהו.⁸⁰

⁷⁵ שמות רבה, פרשת שמות פרשה ה. על התיארוך של מדרש שמות רבה א' (פרק א'–י') ראו רייזל, מבוא למדרשים, עמ' 117–118.

⁷⁶ קרדוזו, זה אלי, עמ' 359.

⁷⁷ הסוגריים במקור, וככל הנראה הן תוספת של המעתיק.

⁷⁸ ספר מירב, דף 19 עמ' א'.

⁷⁹ ספר שם עולם, עמ' 15.

⁸⁰ קרדוזו, זה אלי, עמ' 360.

אולם מספר מוקדים בספרי ר' יהונתן אינם נמצאים בדרוש זה אלי ואנוהו. ר' יהונתן הזכיר בשני חיבוריו את טיטוס שאמר: "שכח אלוה של אלו אינו אלא בים יעלה עמי ביבשה",⁸¹ על אף שקרדוזו לא הזכירו בדרוש זה. ר' יהונתן הפנים את התאולוגיה הקרדוזיאנית ועשה בה שימוש על מנת לבאר מדרשים שלא הוסברו על ידי קרדוזו.⁸²

על אף הקשר שבין ספרי ר' יהונתן לדרוש של קרדוזו, נראה אפוא ששני הספרים של ר' יהונתן נבדלים מהדרוש. ניתן לומר שהחיבור שבין ספר מירב לספר שם עולם הוא חיבור חזק וברור, אבל הקשר שבין שני הספרים האלה לדרוש זה אלי ואנוהו מורכב יותר.

הפנמה והחצנה – בין ר' יהונתן לקרדוזו

הדיון סביב אנוש, דיון שבעקבותיו עלה עניין הקשר בין א"י לס"ר בספר מירב, מזכר גם בספר שם עולם.⁸³ בדרוש זה אלי ואנוהו קרדוזו לא הזכיר במפורש את אנוש, אך עם זאת התייחס לאופן שעבודה זרה החלה בעולם בדורם של "בני אדם ובני נח עד דור הפלגה". לטענת קרדוזו, בני האדם הבינו כי אין להתפלל לס"ר אלא ל"איזה אמצעי", והעדיפו להתפלל לכוחות אחרים ולא לא"י. קרדוזו שם בפי בני האדם את הפסוק "מה שדי כי נעבדנו",⁸⁴ היינו אין טעם לעבוד דווקא את א"י, וניתן לפנות אל כוחות אחרים.⁸⁵ עמדתו של ר' יהונתן בנוגע לטעותו של אנוש תובא בסמוך, וכך יתברר ההבדל שבין קרדוזו לר' יהונתן.

בספר מירב נראה שהדיון על אודות אנוש הוא המוקד, ושאר המקורות סובבים סביבו. הסיבה הפשוטה לארגון הטענה באופן כזה היא סיפור המסגרת של חלק גדול מספר מירב, שבו גאזטי מעלה קשיים מהמקרא ומן המדרשים בפרשת בראשית ומירב משיבה לה. בשל מבנה הספר העוקב אחרי פרשת בראשית, ביקש ר' יהונתן לדון בעניין היחס בין הס"ר לא"י ומצא לכך פתח דרך סיפורו של אנוש.

ר' יהונתן מצא בתורתו של קרדוזו כלי פרשני ודרך להתמודד עם הקשיים העולים מדמותו של אנוש ומהבדלי הפרשנות בעניינו.

אולם מעבר לכך, נראה כי ההתייחסות של ר' יהונתן לאנוש והיישום של הרעיונות הקרדוזיאניים בהקשרו חושפים רובד נוסף ומתח בין תורתו של ר' יהונתן לדרכו של אברהם קרדוזו. דמותו של אנוש והפערים הפרשניים בעניינו היוו בידי ר' יהונתן הזדמנות לתגובה לתורת קרדוזו. דרך הדיון הבהיר ר' יהונתן את עמדתו הביקורתית על הצורך הקרדוזיאני בחשיפה והפצה של סוד האמונה:

לעיל הוצגה תשובתו הראשונה של ר' יהונתן לבעיות בפירוש הפסוק: "אז הוחל לקרוא בשם ה'". להלן תשובתו השנייה כפי שהיא מופיעה בספר מירב:

⁸¹ ע"פ מסכת גיטין דף נ"ו ע"מ ב'. ראו ספר שם עולם וספר מירב המצוטטים לעיל בטבלה.
⁸² יש לציין שר' יהונתן לא הביא את כל הדוגמאות שקרדוזו הביא בחיבורו. ראו קרדוזו, זה אלי, עמ' 360.
⁸³ ספר שם עולם, עמ' 12–13, וראו לעיל בהערה 15 ציטוט מספר שם עולם. בספר שם עולם הדיון לא הגיע עד שלב התשובות בעניין אנוש, מכיוון שהדיון הורכב בעיקר משאלות ולא מתשובות: "רב: סופך להשמע כאשר נרבה בחקירות, כי הכל ענין אחד ובחקירה אחת יסקר הכל."
וכך ניתן לקבל מספר מירב את התשובות לשאלות שעלו בספר שם עולם.
⁸⁴ איוב כ"א, ט"ו.
⁸⁵ ראו קרדוזו, זה אלי, עמ' 358–359.

והנה עד אנוש הי' [אדם ושת מסתירים בפני המוני עם דבר כזה [=ההבחנה שבין הס"ר לא"י, י"מ] ולא הי' [אדם מזכירי' [אדם] בשום דבר רק הס"ר ומזה לא נולד טעות כלל [...]. אמנם אנוש חשב לפרסם אמיתות האמונה כי לא יתכן העבודה לס"ר כ"א [=כי אם] למי ששוכן באצילות שהוא א"י באמת ושמו הכמוס בגווי' [ה] שהם י"ס [=עשר ספירות] השוכני' [אדם] באציל' [לוח] והוא עצם שם הוי"ה וזש"ה [=זהו שאמר הכתוב] "אז הוחל לקרוא בשם ה'" דייקא, וכאשר המוני עם שמעו כזאת חשבו א"כ [=אם כן] שהס"ר אין לו העבודה רק חלק לנאצלי' [אדם] אף הם עשו כמוהו, זבחו וקטרו לצבא השמים בטעותם כי המה צבאיו והמה שכלי' [אדם] נבדלי' [אדם] כי שמעו מאנוש כי אין התפלה והעבודה לס"ר למדו ממנו לשקר לעשות לצבא השמים ולא הבדילו בין אמת לשקר.⁸⁶

אדם ושת לא גילו לשאר האנושות את הקשר בין ס"ר לא"י, ובפני זרים ייחסו את כל הכוחות לס"ר. לעומת זאת, אנוש חשב שראוי לגלות ולהפיץ את האמונה המורכבת יותר ואת הקשר בין הס"ר לא"י. אנוש פרסם את העניין של התפילה לא"י ולא לס"ר, וזו הייתה הסיבה לטעות ולהתפשטות עבודה זרה כפי שתיאר הרמב"ם לעיל בתחילת הדברים.

בעקבות ההבדל הנזכר בין אדם ושת לבין אנוש, נראה שלר' יהונתן ישנה אמירה ערכית בדבר הפצת האמונה בא"י והפצת הידע על אודות קיומו כישות נפרדת מן הס"ר. בדרוש זה אלי ואנוהו טען קרדוזו כי המצב שעם ישראל טועים בהבנת האלוהות ומתפללים לס"ר ולא לא"י הוא מצב של גלות, והגאולה תבוא באמצעות החשיפה של סוד האמונה.⁸⁷ בניגוד אליו, טען ר' יהונתן בספר מירב שהעבודה הזרה התחילה דווקא בגלל חשיפת סוד האלוהות. לדבריו, עדיף היה שאנוש לא יחשוף את הסוד אלא ימשיך לפרסם ברבים את האמונה בס"ר בלבד.

קרדוזו ראה במהלך החשיפה של סוד האמונה את מהלך הגאולה ואת תפקידו של המשיח.⁸⁸ קרדוזו ובעקבותיו נחמיה חיון⁸⁹ ראו בהפצה ובהחצנה של סוד האמונה בפרט וסודות הקבלה בכלל, משימה אקוטית שעליהם למלא כחלק מתהליך הגאולה. קרדוזו כתב שהגאולה תבוא בעקבות הקריאה לה' "באמת", היינו הקריאה לא"י ולא לס"ר.

ונאמר "קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת",⁹⁰ וכתוב בזוהר פ' האזינו⁹¹ וכי יש מי שיקרא אליו בשקר, והשיב הן כל מי שיקרא ואינו יודע למי הוא קורא...⁹²

⁸⁶ ספר מירב, דף 19 עמ' ב'.

⁸⁷ "כי בלתי דעת סוד האלוהות שכפרו ואחר שכחו א"א לצאת מן הגלות." [קרדוזו, זה אלי, עמ' 369], וראו להלן. ⁸⁸ חשיפת סוד האמונה הייתה משימתו העליונה של קרדוזו, והוא ראה חשיבות בהפצת האמונה והתנגד להסתרתה: "ועתה אגיד לך ההפרש שיש בידיעתי ואמונתי בהק"ב ושכנתי לאמונת כל אנשים המתפארים עצמם [...]. כי לא מראש בסתר דברתי אלא בפרסייא והרבתי לכתוב דרושים לפי התורה והחכמה ולא מנעתי מהם לשום אדם שהיה חפץ לקרוא או לשמוע." [קרדוזו, אגרות אוטוביוגרפיות, עמ' ר"ב].

⁸⁹ ראו: ליבס, היסוד האידיאולוגי.

⁹⁰ תהלים קמ"ה, י"ח.

⁹¹ זוהר, חלק ג' דף רצ"ז עמ' א'.

זכאה חולקיה מאן דקרי למלכא וינדע למקרי כדקא יאות. ואי איהו קרי ולא ידע למאן קרי אתרתיק קב"ה מניה דכתיב קרוב לכל קוראיו וגו'. קרוב יי' לכל קוראיו. למאן קרוב. חזר ואמר לכל אשר יקראוהו באמת. וכי אית מאן דיקרי ליה בשקרא. א"ר אבא אין. ההוא מאן דקרי ולא ידע למאן דקרי. מנלן דכתיב לכל אשר יקראוהו באמת. ⁹² קרדוזו, זה אלי, עמ' 341.

היה הכרח להפליא הפלא ופלא עד שיסתתר וישתכח מישראל בעבור שלא ידעו אותו ולא יוכלו לקראתו באמת לסבב כפרתם ולהתם עונם ולהביא קודש קדשים, כי בזה יתמשך הגלות זמן הראוי לתקן את אשר עותו ופגמו למעלה...⁹³

לדברי קרדוזו היה הכרח להעלים מעם ישראל את סוד האלוהות כדי שלא ידעו כיצד לקרוא לה' "באמת". אם עם ישראל היה יודע כיצד באמת יש להתפלל, הייתה הגלות מתקצרת יותר מדי, ולא היה תיקון מלא לעוונות עם ישראל. לכן הסתיר הקב"ה מעם ישראל את סוד האמונה. המשיח שיחשוף את סוד האמונה יוכל להביא את הגאולה.⁹⁴

תגובתו של ר' יהונתן לשאלת הפצת סוד האמונה מורכבת ראשית מהתייחסותו של ר' יהונתן לטעותו של אנוש. כפי שנראה מהציטוט לעיל, ראה ר' יהונתן בחשיפת סוד האמונה בימי אנוש מהלך בעייתי. יש בכך כדי לרמז על חוסר הרצון לחשוף סוד זה אף בימיו של ר' יהונתן. בנוסף לכך, בהמשך הדיון בספר מירב טען ר' יהונתן כי אין התפילה לס"ר בלבד, ולא לא"י, כה בעייתית:

ותאמר גאזטי א"כ [=אם כן] רוב המוני ישראל אין תפלתם ועבודתם רצוי, וח"ו [=חוס ושלום] שלא יועיל כי מתפללים לס"ר?⁹⁵

לאחר שמירב הסבירה את היחס הנכון בין הס"ר לא"י, העלתה גאזטי חשש שהתפילה של "המוני ישראל" אינה נשמעת.

בתשובה ענתה לה מירב שאמנם יש יתרון למתפללים באופן הנכון:

ועובדים ללא אלהי אמת⁹⁶ רק לס"ר ובאמת אין עבודתם נרצה כ"כ [=כל כך]⁹⁷ כמו הקוראים ומתפללים לא"י כמ"ש [=כמו שכתוב] "קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראו באמת".⁹⁸

אך בניגוד לקרדוזו, חשב ר' יהונתן שמי שאינם מתפללים בכונה נכונה, גם תפילתם שלהם מתקבלת:

אבל מ"מ [=מכל מקום] הואיל והוא וישמו חד אף המוני עם שאינם קוראי[ם] רק לס"ר, א"י מקבל תפילתם אשר הוא השומע תפילה, כי לבבם שלם עם ה' וכוונתם רצוי[ה] והוא ברחמי מקבלן כי עכ"פ [=על כל פנים] תפילתם דרך כללי אמת.⁹⁹

⁹³ קרדוזו, זה אלי, עמ' 342.

⁹⁴ רעיונות אלה חוזרים פעמים רבות בכתבי קרדוזו:

"כי ישראל בגלות צועקים ואינם נענים מפני שאינם יודעים את השם המפורש וכשיתגלה מציאותו ורוממותו התחיל הגאולה" [קרדוזו, אגרות אוטוביוגרפיות, עמ' קפ"ז-קפ"ח].

"וחכמים אמרו שישראל בגלות צועקים ואינם נענים מפני שאינם יודעים את השם המפורש" [קרדוזו, אגרות אוטוביוגרפיות, עמ' ר"ב].

⁹⁵ ספר מירב, דף 20 עמ' ב'.

⁹⁶ בעניין הפסוק "ללא אלהי אמת" ראו בהמשך.

⁹⁷ ראו דיונו של הרמ"ק על אודות אלה שאינם מאמינים בספירות, ספר פרדס רמונים, שער א' (עשר ולא תשע) פרק

ט' דף ה' עמ' ב' - דף ו' עמ' א'.

⁹⁸ ספר מירב, דף 20 עמ' ב'.

⁹⁹ ספר מירב, דף 20 עמ' ב'.

אמנם אין זו הכוונה האמיתית, אך ב"דרך כללי" ניתן להחשיב כוונה זו כאמת, ולכן א"י מקבל את תפילת עם ישראל לס"ר. את דבריו¹⁰⁰ סיים ר' יהונתן כך:

"אשרי תמימי דרך ההולכי[ם] בתורת ה'"¹⁰¹ כי הואיל ומחשבתם שלם לה', ירצה ה' מעשיהם ויקשיב לקולם ויחנן אותם כי נחמו עמו והוא "אלהינו בכל קראינו אליו."¹⁰²

נראה כי בציטוט הפסוק התכוון ר' יהונתן לטעון שאמנם אין זו קריאה "באמת", אך הכתוב אומר: "בכל קראינו אליו", אף אם אין זו קריאה באמת.

ר' יהונתן חשב שיש מקום אף לתפילה לס"ר. אמנם אין זו האמונה הנכונה ואין זו התפילה המדויקת, אך גם היא נשמעת. לאור זאת מסתבר שר' יהונתן חש שאין דחיפות בחשיפת סוד האמונה, והוא דחה אותה "לעתיד לבוא":

ולכך בא הבטחה שלעל [=שלעתידי לבוא] כולם ידעו את ה' מקטנם ועד גדולם,¹⁰⁴ והס"ר בלא"ה [=בלאו הכי] הכל יודעי[ם] ובפרט כת הפלוסופי[ם] ואין כאן הבטחה, ואם הכוונה שיעבדו אותו בלב שלם הלל [=הוא ליה למימר] ויעבדו כולם את ה' ולא 'וידעו', אבל הכוונה להנל [=להנזכר לעיל]¹⁰⁵ שאז יתפרסם אלהותו הנל¹⁰⁶.

בניגוד לשיטתו של קרדוזו, חשיפת הסוד איננה תפקידו של המשיח, אלא היא הבטחה לעתיד לבוא. בדבריו לא ביקש ר' יהונתן להסתיר את האמונה הזו, אך גם לא עודד את הפצתה. נראה שאין המדובר כאן ברצון לשמור על מחתרתיים, אלא על זהירות מסיימת בהפצת סוד האמונה.¹⁰⁷

ר' יהונתן ציין אפוא מצד אחד את הסיכון שבחשיפת האמונה כפי שקרה בדור אנוש, ומצד שני את היתרון של אלה המתפללים על פי הכוונות הנכונות. הוא לא קרא להפצתה ולא להסתרתה של האמונה, אך רמז כי בעתיד, בזמן הגאולה, הידע הזה יהיה נחלת הכלל.

כוונות התפילה

בספר מירב כתב ר' יהונתן כנגד המגמות הטוענות כי יש להתפלל אל הס"ר, אך טען שעל אף חוסר ההבנה והדיוק שבעמדה זו, יש לכך מקום והתפילה אינה חוזרת ריקם. גם בספר שם עולם התמודד ר'

¹⁰⁰ זהו סוף הספר הנמצא בידינו. לפי הכרונולוגיה הפנימית של ספר מירב, סביר להניח שזהו אף סופו של הספר השלם, וראו להלן עמ' 219.

¹⁰¹ תהלים קי"ט, א'.

¹⁰² דברים ד', ז'. פסוק זה הוא גם המקור לדרשת הספרי 'אליו ולא למידותיו', ראו לעיל הערה 32. לאור דרשה זו ישנה עדיפות לטעות ולהתפלל לס"ר מאשר לטעות ולהתפלל אל הספירות, וראו להלן.

¹⁰³ ספר מירב, שם.

¹⁰⁴ מתייחס לירמיהו ל"א, ל"ג: "ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם".

¹⁰⁵ ההבטחה בספר ירמיהו שכולם ידעו את ה' מכוונת להבנה שא"י היא הישות האלוהית שאליה יש להפנות את התפילות והעבודה.

¹⁰⁶ ספר מירב, שם.

¹⁰⁷ במבחן המעשי ניתן לראות שבספר יערות דבש ר' יהונתן התייחס מספר פעמים לסיבה הראשונה ולמתח שבין עם ישראל לשאר העמים בהבנת מהותו של הבורא ושל מנהיג העולם. אולם ר' יהונתן לא חשף שם את התפיסות שכתב בספר שם עולם ובספר מירב. נראה אפוא שבפועל הוא נמנע מלחשוף את תפיסתו התאולוגית בדרשותיו ברבים. ראו יערות דבש, חלק א' עמ' מ"ה, קל"ו, חלק ב' עמ' נ"ו, ק"א.

יהונתן עם כוונות בלתי נכונות בתפילה, אולם מכיוון הפוך. הביקורת של ר' יהונתן בספר שם עולם הייתה על המתפללים אל הספירות עצמן:

הלא זה כל המקובלים עונים ואמרים שעיקר העבודה צריך להיות לא להתלבשות, כי אם להעצם א"ס שהוא ציור י"ס באמת הנקרא א"ס כמ"ש מהרמ"ע [=כמו שכתב מורינו הרב מנחם עזריה] שהעתיקתי כבר, והכוונה צריך להיות להן, אך לא להן לבדו כי אם להעצמות א"ס המתלבש בהן כמ"ש מהרמ"ק [=כמו שכתב מורינו הרב משה קורדובירן] [...] ואור אלהי ישראל שהוא א"ס באמת הוא נשמה להם [=לספירות ולפרצופים, י"מ], ולהם ולו התפילה [...] אמנם בכל זאת נאמר: "ימים רבים ישבו ישראל ללא אלהי אמת",¹⁰⁸ כי המכוונים להם [=לספירות, י"מ] ואין כוונתם לאלהי ישראל השוכן בתוכם נקרא "ללא אלהי אמת" [...] שהרי הספרי אמר¹⁰⁹ בפה מלא שאין להתפלל להמדות.¹¹⁰

הטעות בכוונת התפילה הנדונה כאן ובמקומות נוספים בספר שם עולם היא הכוונה בתפילה אל הספירות.¹¹¹ ר' יהונתן הסביר כאן שהכוונה הראויה בתפילה איננה לספירות עצמן אלא ל"ציור י"ס" שהוא "עצם הא"ס" שמתלבש בספירות. הספירות עצמן הן כעין לבוש לא"ס, והתפילה פונה אל הא"ס. אף כאן כמו בספר מירב לעיל השתמש ר' יהונתן בפסוק: "ימים רבים ישבו ישראל ללא אלהי אמת", אך בניגוד לספר מירב, שם כתב ר' יהונתן שהפסוק מתייחס לאלו שאינם מבינים את היחסים בין הס"ר לא"י ומכוונים אל הס"ר, בספר שם עולם הסביר ר' יהונתן את הפסוק על אלה שמתפללים אל הספירות עצמן ולא אל א"י המלוּבש בספירות.¹¹²

גם קרדוזו עצמו השתמש בפסוק "ימים רבים לישראל ללא אלהי אמת" בדרושו הרבים, ואף בדרוש זה אלי ואנוהו.¹¹³ על פי קרדוזו כולם טעו, גם המקובלים וגם ה"פשטנים":

בעבור שהמקובלים מאמינים שהספי' הן אלהות גמור ובלתם א"א לעבוד ולקרוא לאלהי ישראל דהיינו הס"ר ונמנע מציאות הנבראים. והפשטנים מאמינים שאין שום נמצא אלהות חוץ מהס"ר פשוטה הרי איך אנו מאלף שנה עד היום הזה ללא אלהי אמת.¹¹⁴

¹⁰⁸ ר' יהונתן יצר כאן פסוק חדש משילוב של שני פסוקים נפרדים: א. "כי ימים רבים ישבו בני ישראל אין מלך ואין שר ואין זבח ואין מצבה ואין אפוד ותרפים." [הושע ג', ד.]. ב. "ימים רבים לישראל ללא אלהי אמת וללא כהן מורה וללא תורה." [דברי הימים ב' ט"ו, ג.].

הפסוק מדברי הימים שימש בתנועה השבתאית באופן משמעותי כהצדקה וכביקורת על המערכת הרבנית המקובלת. לסקירה רחבה של השימוש בפסוק בתנועה השבתאית ומעבר לה ראו אלקיים, סוד האמונה, עמ' 49–66. לטענת אלקיים ישנה השפעה קראית ניכרת על הקריאה השבתאית של הפסוק.

¹⁰⁹ ראו לעיל הערה 31.

¹¹⁰ ספר שם עולם, עמ' 115.

¹¹¹ הוויכוח המרכזי בין ר' יהונתן ובין ר' חיים כהן, דודו של ר' שמעון, שאיגרת אחת שכתב מופיעה בספר שם עולם (עמ' 26–29), נסוב סביב השאלה האם הספירות הן אלהות ממש. איגרות רבות של ר' יהונתן מכוונות לר' חיים כהן ועוסקות בעניין זה. כחלק מהוויכוח עולה השאלה למי יש לכונן בתפילה. ראו לדוגמה עמ' 42, 74. מכתב ט"ו מלא טענות כנגד ר' חיים כהן, עמ' 104–112.

¹¹² עמדה דומה המסבירה את התפילה אל הספירות כפנייה ל"לא אלהי אמת" הובאה אצל אלקיים בשם 'מאמר הייחוד לר' אברהם הלוי'. ראו אלקיים, סוד האמונה, עמ' 55–56.

¹¹³ ראו את הניתוח של אלקיים לשימוש של קרדוזו בפסוק, אלקיים, סוד האמונה, עמ' 61–63.

¹¹⁴ קרדוזו, זה אלי, עמ' 351.

דברי ר' יהונתן בשני הספרים, בספר שם עולם ובספר מירב, מקבילים בהתאמה לשתי הקבוצות שביקר קרדוזו – אלו המתפללים לספירות ואלו המתפללים לס"ר, אולם אל המתפללים לס"ר נטה ר' יהונתן להתייחס בסלחנות.

ההתמודדות בספר שם עולם היא בעיקר עם ר' חיים כהן, דודו של ר' שמעון בוכהלטר, שעסק בקבלה ונטה להתפלל אל הספירות עצמן ולא לא"י.¹¹⁵ בניגוד לסנגוריה בספר מירב על המתפללים לס"ר, בספר שם עולם התמודד ר' יהונתן עם בעיה הפוכה – אלה שאינם מתפללים אל הס"ר אלא אל הספירות עצמן, ונראה שר' יהונתן היה פחות 'סובלני' לטעות הזו. המתפללים אל הספירות אינם מבינים שהספירות הן לבוש בלבד שאין להתפלל אליו אלא אל הפנימיות המלוכשת בהן, והיא "עצם א"ס שהוא ציור י"ס".

סיכום

לפני סיכום גישתו של ר' יהונתן לקרדוזו ולכתביו, ראוי להקדים הערה בעקבות דבריו של פאבל מצ'ייקו בנוגע לחקר השבתאות.¹¹⁶ גרשום שלום התייחס אל השבתאות כאל 'תנועה', תנועה שבתאית, היינו תנועה בעלת תאולוגיה ואידאולוגיה מוגדרות השואפת למטרות מסוימות ומבקשת להגשים אותן.

כפי שהעירו קרליבך¹¹⁷ ומצ'ייקו,¹¹⁸ תפיסה זו נבעה באופן ברור מכתביו של יעב"ץ, שאף הוא התייחס לתנועה השבתאית כתנועה אחת רחבה בעלת תאולוגיה אחידה. אולם ככל שהתפתח חקר השבתאות, ניתן להצביע על מגוון רחב של רעיונות תאולוגיים החוסים תחת המטרייה של 'השבתאות'. רעיונות שבתאיים שונים וסותרים¹¹⁹ ואף עימותים סוערים¹²⁰ התקיימו אצל הוגים בני המאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה, וכולם יחד זכו להתכנות 'שבתאות' בהיסטוריוגרפיה המקובלת.¹²¹

¹¹⁵ ראו פרלמוטר, אייבשיץ, עמ' 219–220 וכן עמ' 222–225 בעניין מקומו של הדוד בחיבור כמייצג את הדמות של המקובל הלוריאני ובעניין היחס אל המקובלים האורתודוקסים. אף כי אני חולק על קביעותיו של פרלמוטר, שר' יהונתן ור' שמעון זלזלו במקובלים ככלל, כולל האר"י והרמ"ק, אני מסכים עמו שבעיני ר' יהונתן ישנם מקובלים, ודודו של ר' שמעון מייצג אותם נאמנה, שאינם יורדים לעומק המשמעות של התפיסות הקבליות והלוריאניות.

¹¹⁶ מצ'ייקו, הסכנות, עמ' 249–255.

¹¹⁷ קרליבך, חגיז, עמ' 16.

¹¹⁸ מצ'ייקו, הסכנות, עמ' 254.

¹¹⁹ תקצר היריעה מסקירת כל המחקרים העוסקים בהבדלים שבין הוגים שבתאיים שונים, אך להלן מספר דוגמאות להמחשת העניין.

הבדלים רבים צוינו בין התאולוגיה של נתן העזתי ובין התאולוגיה של קרדוזו. ראו לדוגמה יושע, הבריאה והזמן. אלקיים בעבודת הדוקטור שלו עמד על ההבדלים שבין 'אלוהי אמונתו' של שבת צבי לבין 'אלוהי אמונתו' של נתן והיחס בין עילת כל העילות לבין האין סוף ועתיקא קדישא. בעוד ששבת צבי הדגיש את הצד הפרסונלי ביחסיו עם האלוהות, הדגיש נתן את הצד התאולוגי-משיחי. ראו אלקיים, סוד האמונה, עמ' 66–71.

¹²⁰ מצ'ייקו במאמרו הנזכר עמד על ההבדלים שבין יעקב פרנק לבין ברוכיה ביחסם להמרה. ראו מצ'ייקו, הסכנות, עמ' 277–278.

¹²¹ ראו דוגמאות לעימותים ולהבדלים שבין קבוצות שבתאיות: קרליבך, חגיז, עמ' 77. וכן ראו את עבודת המסטר של ידידי דור סער-מן העוסקת בעימות החרף שבין קרדוזו לבין ר' שמואל פרימו: סער-מן, הפולמוס. עימות זה עמד על הבדלים תאולוגיים מובהקים בתפיסת האלוהות ובתפיסת המשיח. וראו שם עמ' 77: "עימות זה היה מהבולטים ביותר בתוך התנועה השבתאית, ולמעשה הוא אחת הראיות המרכזיות לכך שקשה לטעון שאף הייתה תנועה שכזו."

¹²¹ ראו את ניסוחו של אלקיים לדומה ושונה בין ההוגים השבתאיים השונים: "ההנחה המשותפת לכל האידיאולוגים השבתאיים היא שעם ישראל שרוי בגלותו ימים רבים ללא אלהי אמת [...] אולם בהבנת 'סוד האלוהות' חלוקות האסכולות השבתאיות." אלקיים, סוד האמונה, עמ' 5–6.

לפיכך, ההצגה לעיל של ההתאמות וההבדלים שבין ר' יהונתן לקרדוזו לא נועדה על מנת לסמן את ר' יהונתן כ'שבתאי' או 'אנטי-שבתאי', אלא להראות כיצד הוא התמודד עם התאולוגיה הקרדוזיאנית.¹²²

ראוי להוסיף כאן הערה בדבר מעמדו של ר' יהונתן בזמן כתיבת האיגרות שהפכו לספר שם עולם. בשנת 1725, כשלוש שנים לפני שהחלה ההתכתבות בין ר' יהונתן לר' שמעון, נחשד ר' יהונתן בשבתאות ונחלץ מחרם בעור שיניו.¹²³ יש להניח שבמצב עניינים זה חשש ר' יהונתן מחרמות וביקש להימנע עד כמה שניתן מכתובה שתיתפס כבעייתית ותעמיד אותו במבוכה.

כדי לעמוד על מידת האזטריות בדיון התאולוגי של ר' יהונתן, יש לעמוד על קו נוסף המבדיל בין ר' יהונתן לקרדוזו. הבדל משמעותי קיים ביניהם במידת החדשנות של התורה התאולוגית שלהם על פי תפיסתם. על פי קרדוזו, סוד האמונה הוא חידוש של זמן המשיח, והוא עצמו, כמשיח בן אפרים,¹²⁴ מתפקידו לגלות ולהפיץ את הסוד הזה.¹²⁵ לשאלה, עד כמה, לפי דעתו של קרדוזו עצמו, השיטה התאולוגית שלו מתיישבת עם כתבי האר"י או עומדת בסתירה אליהם, אין תשובה פשוטה. ניסים יושע נתן עליה את דעתו באריכות בעבודת הדוקטור שלו.¹²⁶ בכל אופן, קרדוזו לא ביקש לבסס את שיטתו על יסוד כתבי האר"י וכתבי המקובלים, אלא פיתח אותה בעצמו וביסס אותה על סמך רעיונות עצמאיים שחלקם הובאו לעיל.

לעומת זאת טען ר' יהונתן שהרעיון התאולוגי העוסק ביחס שבין ס"ר לא"י נובע מכל דברי המקובלים מאז ומעולם, ובעיקר מדברי הרמ"ק והאר"י. בקטע שהובא לעיל מספר מירב ציין ר' יהונתן רשימת מקובלים הסוברים כדבריו. לאורך ספר שם עולם התאמץ ר' יהונתן להוכיח כי החידוש התאולוגי שלו, שהוא ההבדל בין ס"ר לא"י, ושיש להתפלל לא"י, יסודתו בהררי קודש. ספר שם עולם מורכב בחלקו הגדול מציטוטים ארוכים מספרי קבלה, בעיקר מכתבי קבלת האר"י, המאששים ומוכיחים שהתורה התאולוגית-קבלית שהציג היא תורתם של האר"י ושל רמ"ק ושל מקובלים רבים נוספים, וכך לדוגמה כתב ר' יהונתן לר' שמעון בספר שם עולם:

כיון שבעצמו מודה שהרב מהרמ"ק והמפרש ספר ויקהל משה מאמר אדם דאצילות אמרו כן ומה צריך עוד לשום מגור ויראה, הלואי שאני אהיה הדום רגל צדיקים הללו לעולם הבא. והלא האר"י העיד שאין מקום טעות בהתחלה לדברי מהרמ"ק [...] אבל באמת כבר כתבתי למכ"ת שכל המקובלים מזמן הגאונים אמרו כזאת, ולמה ירך לבבו כיון שהר"י סרוג תלמיד נאמן של האר"י ז"ל וכל השומע קדוש יאמר לו העיד בפירוש כן ואמר ביתר שאת שאין לדבר כלל מבעל השם או בעל הרצון [=הס"ר, י"מ], כי אם מהשם שהוא הרצון והמחשבה [=א"י, י"מ].¹²⁷

אין ספק שלאורך ספר שם עולם הפעיל ר' יהונתן מניפולציות פרשניות רבות על מנת לשכנע את בן שיחו בכך שמקובלים רבים סוברים כמותו. לענייננו אין חשיבות בכך שבמקרים רבים הדברים רחוקים מפשט הדברים, אלא העמדה שאותה הציג חשובה יותר, שעל פיה הפיצול שבין ס"ר לא"י איננו עמדה

¹²² ברוח דומה כתב הולצר, ספר הבריאה, עמ' 50–52.

¹²³ ראו לעיל עמ' 3.

¹²⁴ שלום, לידיעת השבתאות, ראו עמ' 13–14 וההפניות שם.

¹²⁵ ראו לעיל הערה 88 בפרק זה, וכן קרדוזו, אגרות אוטוביוגרפיות, עמ' ר"ג, רל"א–רל"ד.

¹²⁶ ראו יושע, היסודות, עמ' 167–185.

¹²⁷ ספר שם עולם, עמ' 95. לרשימת הספרים שבהם השתמש ר' יהונתן בספר ראו הערה 57 בפרק זה.

חדשה אלא מקובלת לחלוטין. לאור טענה זו אין צורך להסתיר ולהחביא עמדה זו, אם כך סברו כל המקובלים.

מה שמתקבל בהשוואה בין קרדוזו לר' יהונתן הוא מבנה מהופך. ר' יהונתן סבר שהיחס בין ס"ר לא"י איננו חידוש, ואין צורך להסתירו מצד אחד, אך מצד שני, כפי שהוצג לעיל, אין דחיפות משיחית לגלות את הסוד, וגם התפילה לס"ר מתקבלת ברצון מכיוון שהיא "בדרך כללי אמת". לעומת זאת, קרדוזו הציג עמדה שעל פיה ההפרדה שבין ס"ר לא"י והתפילה לא"י היא תגלית אישית שלו שאינה עומדת בהכרח בקו אחד עם המקובלים שקדמו לו מצד אחד, ומן הצד השני הוא סבר שיש להפיץ עמדה זו ככל האפשר.

הצד הנסתר בספר שם עולם ובספר מירב אפוא איננו עצם החידוש ביחס לס"ר וא"י אלא מקור הדברים. הנקודה שאותה טרח ר' יהונתן להסתיר היטב בשני החיבורים היא זהותו של מי שעליו התבסס. כפי שהוצע לעיל, אין ספק שקרדוזו היה המקור המרכזי של ר' יהונתן לדיון שלו בס"ר וא"י, ובסופו של דבר הלך ר' יהונתן בעקבותיו וקיבל במידה מרובה את התאולוגיה שלו. בספר מירב טען ר' יהונתן כי המקורות לדבריו הם כתבי הרמ"ק, האר"י, יש"ר מקנדיאה, ר' מנחם עזריה ור' ישראל סרוג. בספר שם עולם הביא ר' יהונתן מקורות נוספים לדבריו מעבר למקורות שנזכרו לעיל, ובשום מקום לא חשף שקרדוזו היה המקור לדבריו. ההפך הוא הנכון. ר' יהונתן ביקש להרחיק את עצמו מקרדוזו והדגיש מספר פעמים לאורך ספר שם עולם שיש להתרחק מדעותיהם של קרדוזו וחיון.¹²⁸ ר' יהונתן שאף להעמיד שיטה קבלית המבוססת על כתבי קרדוזו ולהפוך אותה לעמדה לגיטימית מבלי לחשוף את מקורותיה הבעייתיים.

הדרך שר' יהונתן קרא בכתבי קרדוזו, הפנים את רעיונותיו והפך אותם לחלק קוהרנטי מהתפיסה הקבלית הראויה מדגימה שוב את השימוש שעשה ר' יהונתן במקורות שונים. ר' יהונתן לא נרתע מקריאה ולימוד של החומרים השונים שהגיעו לידיו ממגוון מקורות. להפך, הוא ראה במקורות האלה הזדמנות לשכלול ועיצוב התפיסות שהחזיק בהן.

¹²⁸ ספר שם עולם, עמ' 245, 246, 253, 254.

פסיקה כרמ"א ושולחן ערוך – החזרת עטרה ליושנה

התמודדותו של ר' יהונתן עם ידע חדש ועם ערעור כלפי הסמכות והוודאות של הידע הקודם נבחנה בהקשרים שונים. בפרקים קודמים (2–4) נדונה תגובתו של ר' יהונתן על ערעור הוודאות ועליית הספקנות מבית מדרשו של דקארט. ר' יהונתן טען שלעומת הידע המעורער המגיע דרך החושים ודרך החשיבה האנושית, ישנו ידע המגיע ברוח הקודש, והוא ידע ברור המביא את האדם לוודאות פנימית עמוקה ללא אפשרות לטעות:

אבל מה שמושג ע"י רוח הקודש אין צריך הקדמה ומושכל ראשון והצעה וסדר לימוד רק מושג מעצמו ולכך לא יפול בו הטעות.¹

בפרק החמישי, הוצגה גישתו של ר' יהונתן שחשב ככל הנראה שהידע החז"לי מתאים לידע המדעי המעודכן ומסונכרן עמו, וחכמי המשנה והתלמוד אמנם ידעו את הדברים שאותם גילה המדע מאות שנים מאוחר יותר.

בתחום נוסף ומפתיע הציב ר' יהונתן את תזת 'רוח ה' כמקור לידע ברור וודאי שביכולתו להכריע מחלוקות וספקות אנושיים – התחום ההלכתי. עולם ההלכה העסיק את ר' יהונתן באופן משמעותי לאורך כל שנות פעילותו. מספריו ההלכתיים שיש בידינו ניתן לקבוע שר' יהונתן החל בכתיבה הלכתית משנות העשרים של המאה השמונה-עשרה² ועד שנה אחת לפני מותו, אז הוציא לאור את ספרו כרתי ופלתי.³ ספרי ההלכה של ר' יהונתן מקיפים חלקים נרחבים מהנושאים הנדונים בשולחן ערוך. הם תופסים את החלק הגדול מכלל הכתיבה שלו שיש בידינו.⁴ אלה חיבורים מונומנטליים בגודלם ובאיכותם, וללא ספק הושקעו בהם רוב כוחו ומרצו של ר' יהונתן.

בדברים הבאים נציג את המגמה המרכזית של ר' יהונתן בספרי ההלכה שלו ונברר את הרציונל התאורטי לגישתו, וכן נציע את התשתית הביוגרפית העומדת ברקע הדברים. נבקש להראות כיצד משתלבת גישתו ההלכתית של ר' יהונתן עם הגישה שהוצגה בפרקים הקודמים.

מאה שנות נושאי כלים

שאלת מעמדם וסמכותם של השולחן ערוך והרמ"א כספרי פסיקה מרכזיים היא שאלה יסודית המלווה את הדיון בספרות השולחן ערוך ונושאי כליו משעת הבאתם לדפוס ואילך.⁵ במובנים רבים כל אחד

¹ יערות דבש, חלק ב' עמ' קכ"ג.

² ראו להלן בעניין זמן כתיבת ספר בינה לעתים.

³ ספר כרתי ופלתי נדפס בשנת תקל"ג. ר' יהונתן נפטר בכ"א באלול שנת תקל"ד 18.9.1764.

⁴ ספרי ההלכה של ר' יהונתן שעסקתי בהם בפרק זה הם (ע"פ סדר הכתיבה): בינה לעתים, בני אהובה, אורים ותומים, פלתי הלכות נדה, כרתי ופלתי. בנוגע לשני החיבורים הראשונים ראו להלן, ובנוגע לכל החיבורים של ר' יהונתן ראו בנספח הביו-ביבליוגרפי. קיימים כתבים הלכתיים-תלמודיים נוספים, אך מדובר בכתיבה ספורדית ולא בספרים מלאים.

⁵ תחום זה טרם זכה למחקר מקיף דיו. המחקר המקיף ביותר שנעשה בעניין הוא הספר 'תולדות הפוסקים' של רב צעיר. עבודת התזה הרחבה של משה דוד צ'צ'יק, מורשת אשכנז, עוסקת בחלקה בעיקר בשלבים הראשונים של התקבלות זו. נעם סמט, קצות החושן, עסק גם הוא בתהליך ההתקבלות של השולחן ערוך, ראו שם עמ' 37–64. בימים אלו יידי אלעד שלזינגר כותב את עבודת הדוקטור שלו בנושא זה.

מנושאי הכלים של השולחן ערוך הציג עמדה משלו בנדון, בין בהקדמות הספרים באופן מפורש ובין במהלך המשא והמתן ההלכתי באופן מרומז.

בשנת 1614 נדפס ספר 'מאירת עיניים' [=סמ"ע] שהוא הספר הראשון שמוגדר כ'נושא כלים'⁶ של השולחן ערוך במובן הצר של הז'אנר.⁷ הספר נכתב על ידי ר' יהושע ולק כץ על חלק חושן משפט של השולחן ערוך.⁸ החל משנה זו ואילך, כמאה שנה לפני שהחל ר' יהונתן לכתוב את ספריו ההלכתיים, נכתבה ספרות רחבה של הערות, פירושים, התקפות והרחבות על דברי השולחן ערוך, ספרות המכונה 'ספרות נושאי הכלים'.⁹

הכתיבה המרובה של נושאי הכלים הביאה לכך שפסקי השולחן ערוך והרמ"א הועמדו בסימן שאלה. נושאי הכלים הקשו על דבריהם ופסקו פעמים רבות כנגד דברי השולחן ערוך והרמ"א. השיא של המגמה הזו נמצא ככל הנראה בספר 'פרי חדש' מאת ר' חזקיה די סילוה (1656–1695).¹⁰ הוא כתב באופן מפורש בהקדמת ספרו שהוא לא קיבל את דברי השולחן ערוך והרמ"א אלא הכריע מדעתו כאשר היה צורך בכך:

מלבד קצת תמיהות מלאות וטובות אשר על הראשונים מצאתי וגם על האחרונים הרב המובהק מהרי"ק [=מורנו הרב יוסף קארו] והרב מהרמ"א עליהם ידי הניפותי והשגות נכבדות עליהם השגתי ובמקום שהביאו שני סברות ולא הכריעו אני בס"ד הכרעתי ואם הזכירו איזה דין בשם סברת יחיד כתבתי אם בר סמכא הוא בדין הלז או לא והכל בפנים מאירות בהלכה הסברתי.¹¹

הפרי חדש ראה לנכון להכריע מחדש בדין ההלכתי ולא קיבל כמובנות מאליהם את הכרעות השולחן ערוך והרמ"א. הפרי חדש ביקש לראות במעמדו המעורער של השולחן ערוך מצב נתון, וכך מצא לנכון

⁶ לגבי מקור הכינוי ראו סמט, קצות החושן, הערה 113.

⁷ הז'אנר של נושאי הכלים הוא ז'אנר רחב של ספרים שנכתבו מתוך התייחסות באופנים שונים לפסיקות השולחן ערוך והרמ"א. אולם ישנו מובן צר של ספרות זו, ספרים שנכתבו כהערות ישירות על ספרי השולחן ערוך והרמ"א עצמם. ספר מאירת עיניים הוא הספר הראשון שנדפס במתכונת זו. עוד לפני ספר הסמ"ע נדפס ספר 'הלבוש' בין השנים 1590–1598 על ארבעת חלקי השו"ע על פי המבנה של ספר שולחן ערוך. ספר הלבוש לא נכתב כהערות אלא כחיבור מקביל. לסקירה חלקית של ספרי נושאי הכלים ראו בעבודת התזה שכתבתי מאירסון, פני יהושע, עמ' 12–17.

⁸ על ספר זה ראו סמט, קצות החושן, עמ' 41–55.

⁹ לתיאור מעניין של היחס שבין הטקסט של השולחן ערוך לבין הטקסט של נושאי הכלים כפי שהם מופיעים יחד בהדפסות השולחן ערוך ראו סמט, קצות החושן, עמ' 38–40. אף הוא מתאר את איבוד הסמכות של השולחן ערוך והרמ"א בעקבות ספרות הנושאי כלים.

¹⁰ ספר פרי חדש על יורה דעה נדפס באמסטרדם בשנת 1692. החלק על אורח חיים (וכן חלק מהלכות גיטין חלק אבן העזר) נדפס בחלקו לאחר פטירת המחבר באמסטרדם בשנת 1706, וחלק נוסף נדפס בשנת 1730. חלקים אלו הובאו לדפוס על ידי בנו של ר' חזקיה, ר' דוד די סילוה.

¹¹ פרי חדש, יורה דעה הקדמה.

להכריע בפסיקה ההלכתית מדעתו. בספרי הלכה מראשית המאה השמונה-עשרה,¹² וביניהם בספרי ההלכה של ר' יהונתן,¹³ ניתן למצוא הדים לבעייתיות שזיהו בספר פרי חדש.

מצב זה של ערעור מעמדו של השולחן ערוך ניכר היטב בספריו של ר' יהונתן. ספרי ההלכה של ר' יהונתן מתמקדים בחילוץ השולחן ערוך והרמ"א ממגוון הבעיות והקשיים שהעלו נושאי הכלים על דבריהם. דבריו מהווים מסמך הגנה רחב יריעה על מעמדם של השולחן ערוך והרמ"א כפוסקים מכריעים שיש לסמוך על דבריהם.

כך תיאר ר' יהונתן את המעמד המעורער של הפסיקה ההלכתית והעדר הכרעה בדיון:¹⁴

ובעו"ה [=ובעוונותינו הרבים] נשכח התורה מאתנו אשר אין בכל חו"מ [=חושן משפט] ממש דין אחד שאין בו בכללים או בפרטים מחלוקת הפוסקים ראשונים או אחרונים, וא"כ לשוא עמלו בונים הפוסקים ומחברים בראיות שונות ופלפול עמוק בתורה, כי לעולם המוחזק יטעון קים ליה וח"ו תורתנו הפקר.¹⁵

בכל עניין מתקיימת מחלוקת בין הפוסקים, ראשונים או אחרונים. על כל סעיף בשולחן ערוך התקיימה כבר בזמנו של ר' יהונתן ספרות מסועפת המאשרת או לחלופין דוחה את דברי השולחן ערוך והרמ"א. לדברי ר' יהונתן, אין דין ברור אחד המאפשר לייצר מערכת משפטית ברורה שאיננה אנרכיה, "וחס ושלום תורתנו הפקר".¹⁶

¹² ראו רב צעיר, תולדות הפוסקים, חלק ג', עמ' 175–180.

עדות בת הזמן לבעייתיות שבספר פרי חדש נמצאת בהקדמה לספר 'שמלה חדשה ותבואות שור'. שם צוין במפורש הצורך בתגובה לספר פרי חדש. כך כתב ר' אלכסנדר שור בהקדמת ספרו:

והנה בא לידי ס' פרי חדש על י"ד ועיינתי בו היטב בס"ד ועם היות שנרא' מחבורו שהי' גדול בתור' חריף ומקשה מ"מ נראה שלא חברו בחוש של מתו"ן ומסיק כאשר ביאר בעצמו בהקדמתו שעסק בו רק ב' שנים ולכן ברוב המקומות נחלק על רבותינו האחרונים ולפעמים גם על הקדמוני' ומיקל נגדם שלא כדין [...] כי ימצא בחבור זה [=תבואות שור, י"מ] בסייעתא דשמיא תשובה על רוב השגותיו שעל דברי הפוסקים ומהם ידן על השאר [הקדמה, שמלה חדשה ותבואות שור].

ספר שמלה חדשה ותבואות שור נכתב על ידי ר' אלכסנדר סנדר שור [1673–1737]. הספר, העוסק בעיקר בדיני שחיטה וטרפות, נדפס לראשונה בשנת 1733 בזאלקווא וזכה לתפוצה רחבה בעיקר בקרב שוחטים ורבני קהילות. לגבי יחסו של ר' יהונתן לספר (ר' יהונתן לא הזכיר את הספר בשמו כלל, אך נראה שהוא קרא אותו והשתמש בו), ראו כרתי ופילתי, זכרון אהרן פתח דבר עמ' 6 (ושם טעו לגבי השנה שבה נדפס ספר תבואות שור).

¹³ לאורך ספריו הגיב ר' יהונתן פעמים רבות לדברי הפרי חדש, בעיקר בחיבוריו כרתי ופילתי ובינה לעתים. להלן מספר דוגמאות לדחיית דברי הפרי חדש:

"ושגיאה כזו קרה להרב פר"ח לעוצם פלפולו, וצווחים עליו בבי מדרשא ונטל שכרו הואיל ולא שם מחסום לפיו לדבר גבוה נגד גדולי חקרי לב." [פילתי, סי' נ"ד סע' ג].

"והפר"ח השיג עליו דמאי שנא [...] והפריז על מדה להמרות פי ראש בסנהדרין הרמ"א שהורה למעשה להטריף, והוא דעת קלה עליו להתיר" [פילתי, סי' ל"ג סע' ז].

"ובאמת הרב הפרי חדש תמה בזאת על הרמ"א ועל כרחך צ"ל כמו שכתבתי." [בינה לעתים, פרק ג', הל' ד].¹⁴ תיאור זה מופיע כחלק מהדיון הרחב שנראה בהמשך.

¹⁵ אורים ותומים, קיצור תקפו כהן סי' קכ"ג, קכ"ד.

¹⁶ אמנם בקטע הזה ישנה התייחסות ספציפית לדיני ממונות ולאפשרות לטעון "קים לי" (ראו להלן) כיוצרת אנרכיה, אולם כפי שאראה לקמן, במסגרת הדיון חרג ר' יהונתן מדיני ממונות והתייחס באופן רחב לדרכי ההכרעה של השולחן ערוך, וממילא להשגות לגביו.

הדפסת ספרי הראשונים הספרדים

לפני בחינת דבריו החד-משמעיים של ר' יהונתן בעניין פסיקה כשולחן ערוך ורמ"א, שאותם ביטא בחיבורו 'קיצור תקפו כהן', נבקש לתאר מצוקה נוספת העולה מתוך דבריו אלה. החיבור קיצור תקפו כהן, שמתוכו צוטטו הדברים לעיל, מבוסס על הספר 'תקפו כהן'¹⁷ של ר' שבתי כ"ץ [להלן: הש"ך]. ר' יהונתן חיבר לספר קיצור וסביבו כתב ביאור¹⁸ ודיון בדברי הש"ך.¹⁹

ספרו של הש"ך דן בדיני 'תפיסה', היינו יכולתו של התובע לתפוס את ממונו של הנתבע בחזקה – מתי לתפיסה כזו יש משמעות, שאז התפיסה משפיעה על מהלך הדיון ההלכתי, ומתי אין היא תקפה, וניתן להוציא מהתופס את הממון שתפס ולהמשיך בדיון הממוני כפי שהחל. אחת מהטענות העומדות לרשותו של התופס כאשר עומדים להוציא ממנו את הממון שתפס היא טענת "קים לי",²⁰ היינו 'אני סובר כמו השיטה ההלכתית המצדיקה את מעשיי, וממילא אין לבית הדין סמכות להוציא ממני את הממון שתפסתי'. אחת הסוגיות המתבררות בספר תקפו כהן היא מהם גבולות הטענה הזו.

בחיבורו דן ר' יהונתן בשאלה אם ניתן לטעון טענת 'קים לי' כמיעוט הפוסקים כנגד רוב הפוסקים. ר' יהונתן ביקש לברר מדוע יהיה הבדל בין הכרעת בית דין על פי רוב הדיינים, המחייבת לחלוטין את בעלי הדין, לבין הכרעה כרוב הפוסקים לעומת מיעוט הפוסקים, שאז ההכרעה בין הפוסקים נתפסת כהכרעה לא מחייבת. לאור זאת, התובע שתפס את הרכוש העומד לדיון יכול לטעון טענת קים לי כסברת מיעוט הפוסקים, בניגוד למצב שבו בית הדין הכריע את הדין, וההחלטה מחייבת לחלוטין את תופס הרכוש.

מהו המקום לחלק בין שתי ההכרעות הללו? הרי בכל אופן מדובר על הכרעה על פי רוב, ומהו ההבדל בין רוב הדיינים בדיון הקונקרטי לבין רוב הפוסקים המשתתפים בדיון התאורטי לאורך הדורות? ההצדקה שמצא ר' יהונתן לחלוקה הזו²¹ נבעה מהתפתחויות חדשות שהתרחשו בראשית המאה השמונה-עשרה – הדפסת ספרי פרשנות התלמוד מבית מדרשם של ראשוני ספרד.

¹⁷ על אודות החיבור ראו סמט, קצות החושן, עמ' 79–89.

¹⁸ לביאור זה קרא ר' יהונתן במקומות רבים: "קונטרס התפיסה/ות": "ובחבורי על חו"מ ספר אורים ותומים אשר שם מחברתי על ספר תקפו כהן קראתי אותו קונטרס התפיסות." [פלתי, סי' ס"א סע' ח'] (וכן ראו קונטרס 'קיצור תקפו כהן' סי' ק"ל; אורים, סי' כ"ה סע' י"ז; תומים, סי' קי"ט סע' ה').

¹⁹ חיבורו של ר' יהונתן נדפס כחלק מחיבורו 'אורים ותומים' על שולחן ערוך חלק חושן משפט בסוף סי' כ"ה. החיבור כולו נכתב בשנות הארבעים של המאה השמונה-עשרה, בתקופה שר' יהונתן כיהן כאב"ד מיץ (ראו למשל אורים, סי' ג' סע' ח'; תומים, סי' ס"ז סע' ג'). לדיון נוסף על אודות החיבור של ר' יהונתן ראו סמט, קצות החושן, עמ' 89–95.

כך כתב ר' יהונתן בהקדמה לחיבור הזה:

ואם כי ספר תקפו כהן מאריך, וגם אינו בכרך אחד עם ספר תורת כהנים [=תורת כהנים הוא שמו של חלק חושן משפט של השולחן ערוך שנדפס יחד עם ספריהם של הש"ך והסמ"ע, י"מ], והירצה לעיין ולהבין דבר, דבר ה' זו הלכה, יכבד עליו ללקט בספרים ולפותרן, חשבתי כי טוב הוא להעתיק דברי תקפו כהן בקצרה על סדר פרקיו וסימניו אשר קבע המחבר בספרו, ואני אערוך למולו מערכה מה שנראה לי בו להוסיף ולגרוע ולשנות על כל סימן וסימן [קיצור תקפו כהן, הקדמה].

²⁰ בעניין המקור ההיסטורי של טענת קים לי ראו בן מנחם, קים לי, וכן סמט, קצות החושן, עמ' 71–79.

²¹ ר' יהונתן הציע מספר הצדקות לבעיה זו, והצדקה זו היא האחרונה שבהן.

במאמר ביבליוגרפי בעיקרו²² תיאר ישראל תא-שמע את תולדות הדפסת הספרות הפרשנית לתלמוד, ובעיקר את חידושיהם של ראשוני ספרד החשובים – הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א. תא-שמע הראה שפירושי ראשוני ספרד לא נדפסו בהיקף משמעותי עד שנת תע"ה. לפני שנה זו נדפסו מעט חידושים על התלמוד מבית המדרש הספרדי,²³ ומשנת תע"ה ואילך החלה הדפסה בהיקף גדול של ספרי הראשונים הספרדים על התלמוד.²⁴ משמעות הדברים היא שרק חיבורים מעטים ביותר בתחום פרשנות התלמוד של ראשוני ספרד היו זמינים באירופה עד תחילת המאה השמונה-עשרה.

כאשר עסק ר' יהונתן בכתבת ספריו ההלכתיים החל משנות העשרים של המאה השמונה-עשרה, ובמידה גוברת והולכת ככל שהמשיך בעבודתו, הגיעו לידי חלק מהספרים שנדפסו בשנים אלו ויצרו אצלו קונפליקט. יחסו של ר' יהונתן לספרים אלו היה אמביוולנטי: מצד אחד הוא השתמש במידה מרובה בספרי החידושים החדשים ולא נמנע מהם,²⁵ אך מצד שני הוא חש כי יש בהם איום מסוים על הסמכות ההלכתית של השולחן ערוך והרמ"א. וכך הוא כתב במהלך הדיון בקיצור תקפו כהן בשאלת הליכה אחר רוב הפוסקים:

כי לא ידעין מהו הרוב כי אין אנו בקיאים בכל דעת חכמי דור וסברתם ודבריהם, דרך משל אם נאמר דעת הרי"ף והרמב"ם הרי כאן שנים, מי יודע כמה חכמי דור שהיו בימי הרי"ף, וכן כמה חכמי דור שהיה בימי הרמב"ם שחלקו עליהם עד שבטלה דעת הרי"ף והרמב"ם במיעוט נגד דעתם המרובה, ואם כי לא בא דעתם לאור עולם הוא מחמת צרות וכובד השמד ועול הגלויות וטלטול בעוונותינו הרבים, אשר רבים לא העלו דבריהם על ספר לזכרון בהיכל ה', רבים ספרים שנאבדו נשרפו ונשללו רבים שעוד עדיין בכתובים ספון בהיכל יחידים ולא שזפתהו עין הקורא כאשר תיתי לן **חדשים לבקרים נדפסים וזורח אור לישרים ספרים מקדמונים שהיו טמונים עד היום הזה**, כמו חדושי רשב"א על שיטות הרבה, חדושי רא"ה

²² תא שמע, סדר ההדפסה.

במאמרו התייחס תא שמע רק לספרי פרשנות התלמוד, אולם לענייננו ישנם ספרי ראשונים נוספים שנדפסו סמוך לתקופתו של ר' יהונתן ונזכרו בספריו, כגון פסקי נדה לרמב"ן [פלתי, סי' קפ"ה סע' ב', סי' קפ"ט סע' ז', סי' קפ"ט סע' י"ח] ופירוש הרא"ש למסכת מכשירין [פלתי סי' ק"ח סע' י'].
²³ לפני שנת 1715 נדפסו בשנת 1523 חידושי הרמב"ן למסכת בבא בתרא, וחידושי הרשב"א למסכת ברכות. גיטין וחולין נדפסו אף הם באותה שנה על ידי מדפיס התלמוד דניאל בומברג בוונציה. שלושים שנה אחר כך, בשנת 1553, נדפסו בסביוניטה חידושי הריטב"א למסכת קדושין.

²⁴ לסקירה מפורטת של סדר הדפסת הספרים הללו ראו תא שמע, סדר ההדפסה, עמ' 229–232.
²⁵ ר' יהונתן הרבה להשתמש בספרים חדשים שהגיעו לידי, כפי שעולה בבירור מספריו. יתרה מכך, ר' יהונתן הראה מספר פעמים שהוא ער לכך שספרים חדשים שנדפסו לאחרונה לא היו זמינים לקודמיו:

ויפה כתב הט"ז בס"ק כ"ח, וחכם עדיף מנביא, שכתב שאולי גירסא זו היה לרמב"ן בגמרא, כי לא ידע מחילוף גירסאות, כי לא נדפס בזמנו חדושי הר"ן והשגת הרז"ה, והדבר מבואר שם שיש כאן חלופי גרסאות [פלתי, סי' קפ"ט סע' י"ח].

אבל ראה זה מצאתי בחדושי הרשב"א בשבת מה שלא היה נדפס בזמן המג"א [בינה לעתים, פרק ב' הל' י"א].

ומה שכתב כאן בעל משנה למלך לא ראה חידושי הרשב"א למסכת קידושין, כי כל דבריו נכללו בדברי הרשב"א ז"ל [בני אהובה, הלכות אישות פרק ז' הל' י'].
ועיין בחידושי רשב"א בריש גיטין שהאריך בכל זה והתרומת הדשן לא ראה חידושי רשב"א [בני אהובה, הלכות גירושין פרק ג' הל' ח'].

וריטב"א ואסיפת זקנים בשיטה מקובצת לכמה מסכתות, ובזו מצאנו ראינו מה שהיה מקדם בעינינו לדברי יחיד מצאנו להם חברים רבים.²⁶

ההופעה המחודשת של ספרי הרשב"א, הרא"ה ומחברים אחרים²⁷ הביאה את ר' יהונתן להכרה שיש מקום לבחון מחדש את שאלת יחסי הרוב והמיעוט. לעיתים עמדות הלכתיות שנתפסו כעמדות מיעוט קיבלו תמיכה משמעותית מספרים שנדפסו לאחרונה, ובסופו של דבר הפכו להיות עמדות כבדות משקל. לפיכך כאשר אדם טוען 'קים לי' כעמדת מיעוט, הוא בעצם טוען שעמדה זו איננה בהכרח עמדת מיעוט. אין אנו יודעים מה היו עמדות שאר הפוסקים שספריהם לא הגיעו לדפוס, או שאולי כלל לא כתבו ספרים, ואין בידינו היכולת לדעת איזו מהעמדות היא עמדת הרוב ואיזו היא עמדת המיעוט, וזאת בניגוד להכרעת בית דין שבה ברורות עמדת הרוב ועמדת המיעוט.

לאחר שהעלה ר' יהונתן את הטענה הזו, הוא ביקש לדחותה באמצעות הרחבת המבט מדיני ממונות אל כלל העולם ההלכתי. לדבריו, יש ביכולתה של טענה זו לבטל את תוקפו של שולחן ערוך כולו.

אבל עם כל זה אין דעתי נוחה בכל הסברות, כי לפי זה אף באיסורים, ובפרט באיסור תורה כרת ומיתת ב"ד איך אזלין בתר רוב פוסקים, ובספק קידושין דיש בהן ספק אשת איש וח"ו רבים ממזרים בישראל, אנו אזלין בתר רוב פוסקים, וזאת חקת התורה, ולמה לא נאמר ג"כ כהנ"ל אולי שמעו המרובים דעת המיעוט חזרו בהם, או אולי אינו הרוב כי רבו החולקים רק נחנו לא נדע כמש"כ לעיל, ואם לא חששו לדברים כאלה באיסורים החמורים הנוגעים לנפשות וחיי עולם, איך נחוש לענין ממון לדברים כאלה ונזוז מהכלל אשר נמסר לנו אחרי רבים להטות.²⁸

על פי הטענה שישנן עמדות הלכתיות נוספות שאינן ידועות לנו, כיצד אפוא ניתן לפסוק הלכה בכלל התחומים ההלכתיים? כיצד ניתן להתיר אישה להינשא בספקות של גיטין וקידושין?

בדבריו זיהה ר' יהונתן בעיה אמיתית שקיימת בדרך הפסיקה של הבית יוסף. ר' יוסף קארו כתב בהקדמותיו לבית יוסף כי הוא הכריע את ההלכה על פי שלושת עמודי הפסיקה: הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש, וכאשר הם חלוקים הוא הכריע על פי הרוב. ואם אחד מהפוסקים הללו לא גילה את עמדתו בסוגיה מסוימת ונוצר מצב של שוויון, כתב הבית יוסף:

ומקום שאחד מן הג' העמודים הנזכרים לא גילה דעתו בדין ההוא והשני עמודים הנשארים חולקין בדבר הנה הרמב"ן והרשב"א והר"ן והמרדכי וסמ"ג ז"ל לפנינו אל מקום אשר יהיה שמה הרוח רוח אלהי"ן קדישין ללכת נלך כי אל הדעת אשר יטו רובן כן נפסוק הלכה.²⁹

אולם לאור ההדפסה והחשיפה של ספרים חדשים, יחסי הכוחות והגדרת הרוב והמיעוט עלולים היו להשתנות.

²⁶ אורים ותומים, קיצור תקפו כהן סי' קכ"ג, קכ"ד.

²⁷ להשפעה מקבילה של הדפסת פרשנות התלמוד הספרדית על בן דורו וכן הפלוגתא של ר' יהונתן – הפנ"י, ראו תא שמע, סדר ההדפסה, עמ' 234, וכן ראו מאירסון, מהותה של פרשנות, עמ' תש"ו-תשי"א.

²⁸ אורים ותומים, קיצור תקפו כהן שם.

²⁹ בית יוסף, הקדמה.

ואם הדין כן, בואו ונצוח על רבינו הגדול הבית יוסף שפסק בשו"ע חשן משפט הלכה פסוקה כרוב, ונשען כמו שכתב בהקדמת ספרו על רוב בנין ומנין, ואיך לא חש...³⁰

לדעת ר' יהונתן, בשיח ההלכתי ישנו צורך מהותי לשרטט גבולות ברורים – אילו עמדות הלכתיות מקובלות ואילו עמדות אינן מקובלות. הצורך הזה קיים הן בדיני ממונות בעניין טענת 'קים לי' וגבולותיה והן בענייני איסור והיתר בנוגע ליכולת של הפוסק לקבל הכרעה בלי חשש מדעות שאין הוא מכיר. יש לייצר הכרעה הלכתית חד-משמעית שלא תשתנה ככל שתיחשף ספרות הלכתית חדשה.

הכרעה כשולחן ערוך ורמ"א

מערכת הלחצים הכפולה הזו, מצד אחד ההשגות המרובות של נושאי הכלים על השולחן ערוך והרמ"א, ומצד שני החשיפה לחומרים תלמודיים חדשים שלא היו בידי הקודמים לו, הביאה את ר' יהונתן לנסח כתב הגנה חד-משמעי לספרי השולחן ערוך והרמ"א. ר' יהונתן ביקש להעניק סמכות מוחלטת לשולחן ערוך וכך כתב:

ולכן צריך ישוב רב ובפרט דין שנזכר בשו"ע, והמחבר והרמ"א השמיטו דעת החולק, קבלה בידי וכן ראיתי מדיינים מומחים וכן דן אני ובא מבלי לטעון קים ליה כדעת החולק, כיון שהרב ב"י ורמ"א שמו זכרונו אחרי הדלת אין לחוש לו, וקיימו וקבלו חכמי הדור לשמור ולעשות ככל האומר במטבע הקצר שו"ע והגהת רמ"א.³¹

חכמי הדור הסכימו כי יש לקיים את כל הנאמר "במטבע הקצר שו"ע והגהת רמ"א". ר' יהונתן הדגיש דווקא את 'המטבע הקצר', היינו לשון השולחן ערוך עצמה, בניגוד לדיונים הרחבים בבית יוסף ובדרכי משה. לשון השולחן ערוך היא לשון מחייבת, והיא הקובעת את גבולות השיח ההלכתי. כל עמדה שנמצאת מחוץ לגבולות אלו לא תהיה קבילה בבית דין, ולא ניתן לטעון 'קים לי' כעמדה זו.

מהי ההצדקה שהציע ר' יהונתן לקביעה דרמטית זו? מדוע דווקא ספרים אלו הם גבולות השיח?

ולדעתי אין ספק כי **הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם**, כי קושיות רבות שהקשו עליהם אחרונים ותירצו בדרך חריף ועמוק, וכמו כן כללו במתק וקוצר לשונם דינים הרבה, ולאין ספק שלא כוונו להכלל כי איך היה אפשר לרב המלאכה מלאכת שמים שהיה עליהם, ומי הוא הגבר שיעשה חיבור על כל התורה לקוח מכל דברי הראשונים ואחרונים ולא יכבד עליהם מלאכה מלאכת שמים, רק **רוח ה' נוססה בקרבם** להיות לשונם מכון להלכה בלי כוונת הכותב, וחפץ ה' בידם הצליח. ולכן ח"ו לומר קים ליה נגד הכרעת המחבר ורמ"א.³²

בפסקה זו יש מספר מוקדים משמעותיים להבנת הגישה של ר' יהונתן לספרים האלה.

1. לר' יוסף קארו ולר' משה איסרליש הייתה סיעתא דשמיא בכתיבת ספר שולחן ערוך והגהות הרמ"א. "הכל בכתב מיד ה' השכיל על ידם". ההישג של ספר שולחן ערוך לא יכול היה להתרחש בכוחות אנושיים בלבד, ואין ספק כי "רוח ה' נוססה בקרבם".³³

³⁰ אורים ותומים, קיצור תקפו כהן סי' קכ"ג, קכ"ד.

³¹ אורים ותומים, קיצור תקפו כהן שם.

³² אורים ותומים, קיצור תקפו כהן שם.

³³ לגבי ביטוי זה בכתביו של ר' יהונתן ראו פרק 2 הערה 75.

2. הדיון הלמדני בספרי השו"ע והרמ"א משוחרר מכוונת המחברים "להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב". "כוונת הכותב" איננה משמעותית לקורא וללומד, מפני שהספר נכתב בהשראה שמיימית, ובעקבות זאת הוא פתוח לפרשנות רחבה.³⁴

3. "כי קושיות רבות שהקשו עליהם אחרונים ותירצו בדרך חריף ועמוק". קושיות האחרונים ותירוציהם על השולחן ערוך הוכיחו בעיני ר' יהונתן את גדלותו של הספר. היכולת לחלץ את השולחן ערוך מכל קושיה היא המלמדת על הסיוע הרוחני שקיבלו ר' יוסף קארו והרמ"א בכתיבת ספריהם. לדברי ר' יהונתן, ישנה ספרות רחבה של נושאי הכלים המגינים על השולחן ערוך, אולם לאור הדברים לעיל על המתרחש בשדה ההלכתי של נושאי הכלים, נראה כי ר' יהונתן התייחס בעיקר לעצמו, וכך כתב בספר אורים ותומים:

ואתי שפיר, ודינם מוכרח, ודו"ק כי חריף הוא. אבל מכל מקום רחוק לומר זה בכוונת

דבריהם, אבל לדעתי הוא סיוע גדולה לדבריהם.³⁵

ר' יהונתן עצמו הוא זה שתירץ את דברי השו"ע והרמ"א בדרך 'חריפה' גם כאשר אין להניח שזו הייתה כוונתם. המפעל הפרשני של ר' יהונתן חשף בעצם את העובדה ש"רוח ה' נוססה בקרבם" של השולחן ערוך והרמ"א. הפרשנות של ר' יהונתן עצמו לשולחן ערוך היא זו שהבנתה מבחינתו את המעמד הסמכותי והמוחלט של השולחן ערוך, מעמד שלטענת ר' יהונתן היה לו ממילא.

אכן, ר' יהונתן שם בראש מעייניו את ההגנה על השולחן והרמ"א, וזוהי המטרה המרכזית בספרי ההלכה שלו. הדברים שהוא אמר במפורש בקיצור תקפו כהן מקבלים חיזוק משמעותי לאורך הלימוד בספרי ההלכה שכתב.³⁶ העמדה שנקט ר' יהונתן מנסה להתמודד מול שתי המצוקות שהועלו לעיל:

א. ערעור על פסיקת השולחן ערוך והרמ"א על ידי נושאי כלים. לדברי ר' יהונתן, ספרי שולחן ערוך והרמ"א, שנכתבו כאשר "רוח ה' נוססה בקרבם", הם מעל להשגות של האחרונים. הפעולה הנכונה שיש לנקוט ביחס לספרים אלו היא לתרץ "בדרך חריף ועמוק" וליישב את דברי השולחן ערוך והרמ"א ולא לדחותם.³⁷

³⁴ אף שנראה כי יש כאן קריאה לקריאה מרחיקת לכת בדברי השולחן ערוך והרמ"א לפרשנות טקסטואלית משוחררת מכוונת המחבר, בפועל לא נראה שר' יהונתן הרבה לפרש כך את דבריהם. בדוגמה המובאת בסע' ג' הוא אמנם מצהיר במפורש על התעלמותו מכוונת המחבר, אך זהו מקרה יוצא מן הכלל. תומים, סי' פ"ו ס"ק ה'.

³⁵ בסקירת ספרי ההלכה של ר' יהונתן כתב רב צעיר את הדברים הבאים: "כמעט אפשר לומר שכל עיקרם של פלפוליו וחדושויו בספריו על השו"ע לא באו אלא כדי לחזק את הכרעות השו"ע וליישב ולתרץ את הקושיות והתמיהות שהעלו מפרשיו ומשיגיו." [רב צעיר, תולדות הפוסקים, חלק ג' עמ' 238].

³⁶ אמנם ר' יהונתן לא תירץ כל קושיה על השולחן ערוך, אבל בדרך כלל, אם קיימת בעיה בדברי השו"ע שאותה לא רצה ר' יהונתן או לא יכול היה ליישב, הוא נקט בדרך השתיקה, כך שלא נוצרת תודעה של ערעור או ספק בדברי השולחן ערוך. ראו לדוגמה:

א. סי' צ"ח טורי זהב ס"ק ו' מקשה על הסתירה שבין הדיון בשולחן ערוך על אתר לבין הדיון בסי' פ"א

סע' ב' בשאלה האם חסרון ידיעה נחשב לספק או לא. ר' יהונתן אינו מתייחס לעניין.

ב. סי' ק"י טורי זהב ס"ק ט'; שפתי כהן ס"ק מ"ט מקשים על דברי הרמ"א וטוענים שהם אינם מחויבים.

ר' יהונתן כלל אינו מתייחס לקושי זה בדברי הרמ"א.

עם זאת, יש לציין שישנם מקרים שר' יהונתן נשאר בקושיה על השולחן ערוך, אך נראה שאלו מקרים נדירים יותר. ראו לדוגמה פלתי, סי' כ"ט סע' ב', סי' צ"ח סע' ז'.

ב. הדפסת ספרי ראשונים ספרדים המערערת את ההכרעה על פי רוב של השולחן ערוך. ר' יהונתן חשב שהעובדה שר' יוסף קארו והרמ"א כתבו את ספריהם בהשגחה שמיימית הצילה אותם מלטעות גם בדברים שלא הייתה להם דרך לדעתם.

השולחן ערוך והרמב"ם

נראה כי ההעדפה שהעניק ר' יהונתן לחיבור השולחן ערוך עם הגהות הרמ"א באה לאחר התלבטות למי לתת את הבכורה מבחינתו – לשולחן ערוך או לספר משנה תורה לרמב"ם. על מנת להוכיח טענה זו נסקור בתחילה את החיבורים שכתב ר' יהונתן על הרמב"ם.

שני חיבורים כתב ר' יהונתן על סדר חיבורו של הרמב"ם משנה תורה: 'בני אהובה' על ספר נשים לרמב"ם, וספר 'בינה לעתים' על הלכות יום טוב לרמב"ם. לאחר מותו של ר' יהונתן נדפסו חיבורים אלו כחיבורים על סדר משנה תורה. האם אמנם כך נכתבו?

ספר 'בינה לעתים'

ספר בינה לעתים שיש בידינו מכיל חידושים על הלכות יום טוב מתוך משנה תורה לרמב"ם. ספר זה, בדומה לספר בני אהובה, עוסק גם בשולחן ערוך ובנושאי כליו ולא בדברי הרמב"ם בלבד. בהקדמה לספר כרתי ופלתי כתב ר' יהונתן כך: "על ש"ע אורח חיים כליל יופי ובו כל חמדת ישראל בזמנים ובמועדים קראתיו 'בינה לעתים' שהוא על עתים מתחלפות." מדבריו אלו נראה שספר בינה לעתים עסק בחלק אורח חיים של השולחן ערוך ולא בהלכות יום טוב בלבד, ונראה כי לא נכתב על הרמב"ם אלא על השולחן ערוך.

אכן, שם הספר שיש בידינו הועתק מדברי ר' יהונתן אלה, ואולי ללא הצדקה.³⁸ ייתכן שלא זהו הספר שאליו התכוון ר' יהונתן, וישנו חיבור אחר שכתב ר' יהונתן על חלקים נרחבים יותר משולחן ערוך אורח חיים.³⁹ בין כך ובין כך החיבור שיש בידינו הוא בבירור חיבור על הלכות יום טוב לרמב"ם, וכך גם כינה אותו ר' יהונתן בהפניות מתוך חיבוריו האחרים.⁴⁰

ספר בינה לעתים הוא ספר ההלכה הראשון שכתב ר' יהונתן וככל הנראה נכתב בשנות העשרים של המאה השמונה-עשרה.⁴¹

ספר 'בני אהובה'

בהקדמה שכתב ר' יהונתן לספר כרתי ופלתי הוא הזכיר חיבורים נוספים שכתב, וכך הוא כתב על אודות כתיבת ספר בני אהובה:

וביחוד ספר בני אהובה אשר חברתי על הרמב"ם ושו"ע אבן העזר [...] אשר העיר ה' רוחי ללכת מפראג לעיר גדולה של סופרים עיר ואם בישראל ק"ק מיץ.⁴²

³⁸ ראו להלן עמ' 305.

³⁹ אכן ישנן אצל ר' יהונתן הפניות לחיבור על אורח חיים שאינו בידינו: תומים, סי' ע"ב ס"ק מ"ג, סי' קמ"ט ס"ק ל'. בשני המקרים הללו הפנה ר' יהונתן לחידושי לאו"ח, אך החידושים הללו אינם בידינו.

⁴⁰ פלתי, סי' א' ס"ק י"א, סי' ט"ו ס"ק ב', סי' צ"ט ס"ק י"א.

⁴¹ ראו להלן עמ' 304.

⁴² כרתי ופלתי, הקדמה.

מדברים אלו ניתן להגיע לשתי מסקנות. האחת, שר' יהונתן מסר בדבריו תיאור כרונולוגי שבו נכתב כי תחילה כתב את הספר ולאחר מכן עזב את פראג. לפיכך ניתן לקבוע כי ספר בני אהובה נכתב בתקופה שבה שהה ר' יהונתן בפראג,⁴³ וליתר דיוק, בשנות השלושים של המאה השמונה-עשרה.⁴⁴

מסקנה שנייה שעולה מן הדברים, שבעיני ר' יהונתן הספר נכתב על הרמב"ם והשולחן ערוך. על אף שהוא סודר על סדר דברי הרמב"ם, מבחינת ר' יהונתן הספר עוסק גם בספר שולחן ערוך.

בהמשך ההקדמה לכרתי ופילתי הזכיר ר' יהונתן שוב את ספר בני אהובה, וכך כתב: "ועל אבן העזר חברתי חיבור נפלא יעלו הרים ירדו בקעות קראתיו בני אהובה". כאן וכן באזכורים הרבים של ספר בני אהובה בספריו האחרים, התייחס ר' יהונתן לספר בני אהובה כחידושים על "שולחן ערוך אבן העזר" ולא תיאר אותו כספר על הרמב"ם.⁴⁵

לספר בני אהובה יש אפוא תפקיד כפול – הוא ספר נושא כלים גם לספר נשים מתוך משנה תורה לרמב"ם וגם לשולחן ערוך חלק אבן העזר.⁴⁶

כתיבה על הרמב"ם

כתיבת חיבור על ספר משנה תורה יכולה להיראות טריוויאלית בעיני המתבונן המודרני, אך אין היא כזו כלל ועיקר. בניגוד חד למתרחש במרחב העות'מאני והצפון אפריקאי, עד לזמנו של ר' יהונתן נכתבו במרחב האשכנזי חיבורים מועטים ביותר סביב ספר משנה תורה לרמב"ם.

החיבור האשכנזי הראשון בעת החדשה שהקיף את כל ספר משנה תורה היה 'מרכבת המשנה' לר' שלמה מחעלמא (נפטר 1781).⁴⁷ לפניו נכתבו חיבורים אשכנזים מעטים בלבד שעסקו בנושאים ספציפיים מתוך החיבור הגדול משנה תורה.⁴⁸

⁴³ גם מגוף הספר עולה שהוא נכתב בפראג: "כתב הרב רמ"א באה"ע סימן ק"ב סעיף ב' בהגה דאין כותבין אגב בכתובה אבל פה פראג ואגפיה כותבין אגב כמ"ש רמ"א גופיה [בני אהובה, הלכות אישות פרק ט"ז הל' ח]. גם יחזקאל דוקס כתב בפרק על אודות ר' יהונתן שר' יהונתן כתב את ספר בני אהובה בפראג [דוקס, אוה למושב, עמ' 32].

⁴⁴ ראו להלן עמ' 305.

⁴⁵ אורים, סי' ס"ו סע' קמ"ו; תומים, סי' ל"ה סע' א', סי' מ"ה סע' ב' ועוד. להפניות אלו אכן נמצאות מקבילות בספר בני אהובה.

ישנן הפניות נוספות שכל הנראה לא נמצאו להן מקבילות בספר בני אהובה. יתרה מכך, באחת ההפניות ל'חדושי אבן העזר' כתב ר' יהונתן: "ויתר דיני שאלה כתבתי בחדושי לאה"ע סי' י"ז כי שם מקומו, והארכתי בזה בקונטרס עגונות אשר לי." [תומים, סי' ס"ה סע' י"ב]. בהפניה זו הפנה ר' יהונתן לקונטרס שאין בידינו, וכן לסימן מדויק בשולחן ערוך שעליו כתב את הדברים, ונראה כי חיבורו המקורי של ר' יהונתן היה רחב יותר ממה שנמצא בידינו.⁴⁶ המביא לבית הדפוס העיד בהקדמתו כי הספר היה מסודר על פי סדר הרמב"ם ולא על פי סדר השולחן ערוך: וראיתי שהרב הגאון המחבר חיבר וסידר את ספרו על ספר היד החזקה להרמב"ם ולא על השו"ע כחבוריו כרתי ופילתי ואורים ותומים וחדושי דינים ופסקי הלכה שלו בספר בני אהובה מפוזרים המה שלא על סדר סימני' וסעיפי השו"ע... [בני אהובה, הקדמה].

⁴⁷ חלק ראשון נדפס בשנת 1750, והמהדורה הראשונה הושלמה בשנת 1782.

⁴⁸ מתוך כ-270 חיבורים פרשניים על הרמב"ם המופיעים בפרויקט פרידברג 'יד הרמב"ם' והוכנסו לפרויקט השו"ת, ישנם חיבורים בודדים מהמרחב האשכנזי שנכתבו בראשית המאה השמונה-עשרה על חלקים ממשנה תורה. אין אפילו חיבור אשכנזי אחד על הרמב"ם שנכתב במאות ה-16-17.

בנוסף על ספרי ר' יהונתן על הלכות יום טוב וספר נשים, נכתבו: א. אורח מישור לר' יוחנן מקרעמיץ (נפטר 1735) על הלכות נזיר (נדפס בברלין 1723). ב. דת א"ש לרבי אורי שרגא פייביש חלפן (נפטר 1707) על הלכות כלאים (נדפס בברלין 1743). ג. ארבעה טורי אבן לר' אלעזר רוקח (נפטר 1741) בעיקר על ספר המדע ומספר

לאור זאת, ההחלטה של ר' יהונתן לכתוב חיבור על הלכות יום טוב לרמב"ם, ולאחר מכן על ספר נשים מתוך משנה תורה, היא החלטה יוצאת דופן. בעוד שרוב הכתיבה הרבנית במרחב האשכנזי בזמנו נסבה סביב ספר שולחן ערוך, בחר ר' יהונתן בתחילת דרכו הספרותית לא ללכת עם הזרם ולכתוב דווקא על הרמב"ם.

ר' יהונתן התחיל את הכתיבה ההלכתית שלו בספר בינה לעתים, שמבחינתו נכתב באופן ברור על הרמב"ם, והוא גם כינה את החיבור 'חדושים על הלכות יום טוב לרמב"ם'. לאחר מכן כתב את ספר בני האובה, שאמנם נכתב על פי סדר הרמב"ם, אך ר' יהונתן תיאר את הספר 'חיבור על שו"ע ורמב"ם' כאמור לעיל. לאחר מכן, עם המעבר למיץ, החל ר' יהונתן לכתוב את ספריו סביב השולחן ערוך, וגם בספרים אלה הקדיש דיונים נרחבים לשיטת הרמב"ם, אף כשזו לא הייתה רלוונטית לפסיקת ההלכה.⁴⁹

ניתן אפוא לשרטט את המהלך המלווה את הכתיבה של ר' יהונתן. בצעדיו הראשונים בכתיבה ההלכתית בחר ר' יהונתן בספר משנה תורה כחיבור שעליו יכתוב את ספריו. כתיבתו ההלכתית בתקופה זו רצופה בהגנה על הרמב"ם מפני הקושיות עליו. בספר בני האובה ניתן לראות מעין התלבטות של ר' יהונתן בנוגע לספר המרכזי שעליו הוא מבקש לכתוב, ובפועל נכתב ספר שהוא חידושים 'על שו"ע ורמב"ם' כאחד. לאחר מכן העביר ר' יהונתן את מוקד הכתיבה שלו לשולחן ערוך ורמ"א, אם כי הוא לא זנח את הרמב"ם והקדיש לשיטתו דיונים נרחבים גם בספריו שנכתבו על השולחן ערוך.

קשה לדעת מה היו מניעיו הפנימיים של ר' יהונתן שגרמו לשינוי, מכיון שהוא לא התייחס אליו במפורש. עם זאת ניתן להציע שני הסברים למהלך המתואר:

א. כתיבה אזוטריה – כתיבה על השולחן ערוך במאות השבע-עשרה והשמונה-עשרה היוותה חלק משיח ער שהתרחש בתקופה זו. התרבות המפותחת של נושאי הכלים שהלכה והתפתחה בדיוק באותן שנים היוותה את השיח המרכזי בשדה ההלכה. המחלוקות בין הש"ך לט"ז ובין הבית שמואל לחלקת מחוקק עמדו במוקד השיח ההלכתי, וכל כתיבה בתוך השדה הטעון הזה הייתה כתיבה מתוחה ונפיצה.

הערות קצרות נוספות בהלכות אחרות (נדפס בלבוב 1789). ד. ישועה בישראל לר' יהונתן מרז'נאי על הלכות קידוש החודש (נדפס בחיי המחבר בפרנקפורט דמיין 1720). ה. סדר משנה לר' חיים יונה תאומים (נפטר 1728, קרובו של ר' יהונתן ותושב פראג) על הלכות סנהדרין ועדות (נדפס לראשונה 1981[!]).

ספרים ספורים נוספים המכילים הגהות והערות בודדות על הרמב"ם מהמרחב האשכנזי נכתבו בתקופה זו. ניתן בהחלט לראות כאן תופעה שאשכנזים התחילו לכתוב על הרמב"ם בראשית המאה השמונה-עשרה, ויש מקום להרחיב בבחינת התופעה הזו.

על כל פנים, אין ספק שהכותבים במרחב האשכנזי בראשית המאה השמונה-עשרה הם בודדים. בזמן שר' יהונתן כתב את ספריו על הרמב"ם, עדיין לא הודפסו רוב הספרים שנסקרו כאן, כך שמבחינתו מדובר על מהלך יוצא דופן.

⁴⁹ דוגמאות לדיון בשיטת הרמב"ם בספרים שחוברו על השולחן ערוך, אף כשזו אינה רלוונטית להלכה: תומים, ס' ה' ס"ק ג', מקדיש דיון ארוך לשאלה מדוע הרמב"ם למד את ההלכה שאין דנין בלילה ממקור אחר שאינו המקור שנכתב בגמרא.

פלתי, ס' ק"ה ס"ק ה', דן בשיטת הרמב"ם ביחס לכלים שבושלו בהם קרבנות. פלתי, ס' ק"א ס"ק ב', דן בדעת הרמב"ם בביטול חתיכה הראויה להתכבד שאסורה מדרבנן, ודן באריכות אם הרמב"ם סבר שחולין שנשחטו בעזרה הם איסור דאורייתא או דרבנן.

הבחירה של ר' יהונתן לכתוב על הרמב"ם הציבה אותו מחוץ לשדה הזה. אמנם לר' יהונתן היו טענות משמעותיות בתוך אותו שיח הלכתי ער שהתרחש מחוץ לכותלי ביתו, אך הכתיבה על הרמב"ם השאירה את כתביו מחוץ למוקד ההתרחשות. ייתכן שר' יהונתן הצעיר, שעדיין לא נשא בתפקיד רשמי כרב קהילה, העדיף להישאר בתחום האזוטרי ולא לקחת חלק בשיח המרכזי. כשהגיע ר' יהונתן למיץ הוא הרגיש שהגיע לבשלות מספקת והחל לכתוב ספרות נושאי כלים בסגנון 'קלאסי' על השולחן ערוך והרמ"א.

ב. מיתוג מחדש של הרמב"ם – ניתן להציע הסבר מהותי יותר לתופעה המתוארת. ייתכן שבראשית דרכו ביקש ר' יהונתן למצב את הרמב"ם כפוסק מכריע. ישנה אפשרות שר' יהונתן ביקש להפוך את הרמב"ם לגורם משמעותי יותר בשיח ההלכתי. באמצעות כתיבה אינטנסיבית על הרמב"ם, יישוב הקושיות עליו והתמודדות עם סוגיות אקטואליות דרך פסיקת הרמב"ם, ביקש ר' יהונתן לטעון שהרמב"ם הוא הפוסק החשוב ביותר שיש ללכת אחריו ולפסוק כמוהו, ולכל הפחות להתחשב בדעתו באופן משמעותי.⁵⁰ כאשר ר' יהונתן הגיע למיץ, ואולי בתגובה לאירועים שיתוארו בהמשך, הוא עבר לכתובה על השולחן ערוך והרמ"א.

ההכרעה של ר' יהונתן בסופו של דבר לכתוב על השולחן ערוך הביאה אותו להבניית ספר שולחן ערוך כקנוני וככזה שנכתב ברוח הקודש. אמנם הוא לא כתב דברים דומים בנוגע לרמב"ם, אך כפי שנראה להלן, ההגנה הרחבה שהעניק ר' יהונתן גם לרמב"ם וגם לשולחן ערוך מרמזת ששני הספרים שכנו האחד סמוך לשני בפנתאון שבנה בתודעתו.

ההגנה על הרמב"ם והשולחן ערוך

כאמור בתחילת הפרק, בעיני ר' יהונתן איימה ספרות הנושאי כלים על מעמדם של השולחן ערוך והרמ"א כפוסקים מכריעים. הערעור על סמכותו של השולחן ערוך נבע מביקורת דברי השו"ע והרמ"א מול המקורות הראשוניים – התלמוד ומפרשיו. הפערים וחוסר ההתאמה שנמצאו לעיתים בין דברי התלמוד לבין דברי השולחן ערוך והרמ"א הביאו את נושאי הכלים לבחינה מחודשת של פסיקותיהם ולדחיית דבריהם.

כיצד ביקש ר' יהונתן להשיב לשולחן ערוך את מעמדו כפוסק אחרון? וכיצד יישב את הקשיים הקיימים בדברי השולחן ערוך בהשוואה לתלמוד? עיון בדוגמה למהלך למדני אחד מיני רבים שר' יהונתן השתמש בו בספריו עשוי לספק את התשובה.

הדוגמה לקוחה מהדיון הראשון של ר' יהונתן בספר בינה לעתים. בדוגמה זו נועד המהלך הלמדני להגן על דברי הרמב"ם וכן על שיטת השולחן ערוך שפוסק כמותו.⁵¹

⁵⁰ ניתן לראות דוגמה לזה בדיון של ר' יהונתן על עישון ביום טוב:

ומעתה אף המעוררין על שתיית טובאק ביום טוב ואומרין דדמי למוגמר שאינו שוה לכל נפש [...] מ"מ יש לסמוך על הרמב"ם דאוסר מוגמר מטעם כיבוי כמ"ש לעיל [...] וא"כ לדעת הרמב"ם מותר [...] וא"כ אין למחות ביד הנוהגין היתר בזה ופוק חזי מאי עמא דבר [בינה לעתים פרק ד', הל' ט"ו].

⁵¹ כך נראה מלשון השו"ע, אורח חיים ס"ו תקי"ח, סע' א'. והמגן אברהם שם בתחילת הסימן הראה שכך משמע גם בבית יוסף. המשנה ברורה ס"ק א' פסק שלא כפי שמשמע מהשולחן ערוך לאור הסוגיה המובאת להלן.

בהלכות יום טוב כתב הרמב"ם:

כל מלאכה שחייבין עליה בשבת אם עשה אותה ביום טוב שלא לצורך אכילה לוקה חוץ מן ההוצאה מרשות לרשות, וההבערה שמתוך שהותרה הוצאה ביום טוב לצורך אכילה הותרה שלא לצורך אכילה.⁵²

הרמב"ם פסק שבעניין מלאכת הוצאה ומלאכת הבערה הכלל הוא "מתוך שהותרה לצורך אכילה הותרה גם שלא לצורך אכילה". היינו, מותר להבעיר אש ולהוציאה מרשות לרשות ביום טוב, גם כאשר אין בכך צורך אכילה.⁵³ באשר לשאר המלאכות שהותרו ביום טוב לצורך אכילה, נראה שהרמב"ם סובר כי ההיתר הוא מוגבל ומתייחס למצבים שבהם יש צורך אכילה בלבד.

בשיטת הרמב"ם יש קושי העולה מהשוואת דבריו לדברי התלמוד. מסוגיית הגמרא במסכת ביצה דף י"ב משתמע שאין הבדל בעניין זה בין המלאכות השונות, ואם מקבלים את הטענה ש"מתוך שהותרה לצורך הותרה גם שלא לצורך" באחת מהמלאכות המותרות ביום טוב, מקבלים אותה בכל המלאכות שהותרו ביום טוב.⁵⁴ במילים אחרות, כל מלאכה שהותרה לצורך אכילה הותרה לחלוטין, ומלאכות שלא הותרו לצורך אכילה לא הותרו כלל.

על מנת ליישב את הקושי בדברי הרמב"ם, טען ר' יהונתן⁵⁵ שהסוגיה התלמודית היא רק לפי שיטה תלמודית אחת הסוברת שיש חילוק⁵⁶ מלאכות ביום טוב,⁵⁷ אבל להלכה⁵⁸ אנו פוסקים על פי השיטה השנייה, שאין חילוק מלאכות ליום טוב, ולכן הסוגיה אינה להלכה:

והנה בסוגיא דביצה [...] **הכל לפי הסלקא דעתך** דחילוק מלאכות הוא ליו"ט כמו לשבת דלפי **המסקנא** דקיי"ל דאין חילוק מלאכות ליו"ט [...] ומעתה הסוגיא דביצה ע"כ ס"ל יש חילוק מלאכות ליו"ט [...] וא"כ אתי שפיר דלכך ס"ל הש"ס דביצה דאף בשחיטה ובישול אמרינן ביה "מתוך" כנ"ל **משא"כ למסקנת הש"ס דפסחים**⁵⁹ דקיי"ל אין חילוק מלאכות ליו"ט וכמ"ש

⁵² משנה תורה, הלכות יום טוב סי' א' סע' ד'. וכן כתב השולחן ערוך: "מתוך שהותרה הוצאה לצורך אכילה, הותרה שלא לצורך" [אורח חיים סי' תקי"ח סע' א'], וכן נראה מסי' תקי"ד סע' א'. ויש שחילקו בין מלאכות באוכל נפש לבין מלאכות במכשירי אוכל נפש [ראו פסקי תשובות סי' תקי"ח סע' א'].

⁵³ מחלוקת קיימת האם ב"הותרה שלא לצורך" הכוונה היא שלא לצורך כלל, או שהמלאכות הותרו אף שלא לצורך אוכל נפש, אבל צריך שיהיה צורך כלשהו בעשיית המלאכה. ראו בית יוסף, אורח חיים סי' תקי"ח סע' א'.

⁵⁴ הסוגיה משווה בין שיטת בית הלל הסוברים שהוצאה הותרה אף שלא לצורך אכילה ובין שיטת קרבנות שגם היא לא לצורך אכילה. בנוסף, מלאכת בישול הושוותה בסוגיה למלאכת הבערה, המותרת גם שלא לצורך אכילה. נראה אפוא מהסוגיה כי אין הבחנה בין מלאכות שונות, וכולן נכנסות תחת הכלל 'מתוך שהותרה לצורך אכילה הותרה גם שלא לצורך אכילה'.

⁵⁵ בינה לעתים פרק א' הל' ד'.

⁵⁶ משמעות המושג 'חילוק מלאכות' מתייחסת לדינו של אדם שעשה מספר מלאכות ביום טוב או בשבת. בניגוד לשבת שבה אדם מתחייב להביא קרבן חטאת על כל מלאכה ומלאכה שהוא עשה בנפרד (ראו בהרחבה משנה תורה, הלכות שגגות פרק ז' הל' ב'-י', הלכות שבת פרק ז', הל' ז'-ט'), אם אדם עשה ביום טוב מספר פעולות אסורות הוא מתחייב בקרבן אחד בלבד.

⁵⁷ ההוכחה של ר' יהונתן נובעת מסוף הסוגיה, שבה דנים כמה פעמים אדם ילקה בסיטואציה מסוימת של בישול ביום טוב. ברור מתוך מהלך הסוגיה שהיא מתאימה רק לשיטה הסוברת שיש חילוק מלאכות ביום טוב.

⁵⁸ משנה תורה, הלכות יום טוב פרק א' הל' ג'.

⁵⁹ מסכת פסחים דף מ"ח עמ' א'.

הרמב"ם [...] **ודברי הרמב"ם וסוגית הש"ס המה נכונים וברורים** בכל דוכתין והמה בנויים הכל לפי המסקנא דקיי"ל אין חילוק מלאכות ליו"ט.⁶⁰

מהלך כזה הטוען כי על רקע קושי בדברי הרמב"ם או בדברי השו"ע סוגיה מסוימת אינה נפסקת להלכה מכיוון שהיא על פי שיטה דחוויה, הוא מהלך שחוזר פעמים רבות בספריו של ר' יהונתן.⁶¹ לדבריו, יש ללמוד את התלמוד לאור דברי הרמב"ם והשו"ע, ולא להפך. הטקסט המחייב איננו התלמוד אלא השולחן ערוך.

מבחינת ר' יהונתן, הקנוניזציה של השולחן ערוך, הנובעת מרוח ה' ששרתה על ר' יוסף קארו ועל הרמ"א, הביאה להחלפת מקומו של התלמוד בשולחן ערוך. השולחן ערוך הוא הטקסט הקנוני והיציב שמסביבו כל שאר הטקסטים צריכים להתארגן מחדש. את הבעיות ביחס שבין השולחן ערוך והרמ"א לבין התלמוד ניתן ליישב באמצעות קריאת התלמוד כטקסט גמיש ובלתי קבוע. התלמוד הוא אמנם הבסיס לפסיקת ההלכה, אך בסופו של דבר, לאחר כתיבת השולחן ערוך יש להתאים את התלמוד לשולחן ערוך, וזאת המשימה שנטל על עצמו ר' יהונתן בכתיבת ספרי ההלכה שלו.⁶²

מחלוקת בעניין חלב שעל גבי הדקין

מה הביא את ר' יהונתן לעמדה שתארנו עד כה? אלו קווים ביוגרפיים ניתן למצוא בהלך הרוח הלמדני של ר' יהונתן?

נראה שניתן להציע תשובה אפשרית לשאלה זו מתוך עיון במחלוקת משנת 1725 בעניין כשרותה של בהמה אחת,⁶³ מחלוקת שתחילתה ויכוח בין ר' דוד אופנהיים, רבה של פראג, לבין ר' יהונתן, וסופה חילופי מכתבים שחצו את גבולות אירופה והגיעו עד לאימפריה העות'מאנית. על מנת לרדת אל שורשי המחלוקת ולפענח את הקולות השונים שהושמעו בה ואת הקשרם ההיסטורי נציג תחילה את המקורות התלמודיים הנוגעים לעניין.

מבוא

במסכת חולין מתוארת מחלוקת בעניין חלב (החי"ת בצירי) אסור ומותר.

את כל החלב אשר על הקרב וגו', להביא חלב שעל גבי הדקין [=המעיים], דברי רבי ישמעאל, ר' עקיבא אומר: להביא חלב שע"ג הקבה.⁶⁴

רש"י על אתר הסביר את דברי ר' ישמעאל:

⁶⁰ בינה לעתים, פרק א' הל' ד'.

⁶¹ פלתי, סי' כ"ט סע' ג', סי' ק' סע' ב'; בינה לעתים, פרק ב' הל' ו', י"ח; בני אהובה, הלכות אישות פרק ז' הל' י"ב; פלתי, סי' קפ"ו סע' ב'; וכן ראו דוגמה נוספת להלן בדיון הבא.

⁶² גישה הפוכה לחלוטין מייצג הגאון ר' אליהו מוויילנא (1720–1797) בחיבורו 'ביאור הגר"א'. שם דוחה הגר"א ללא היסוס את דברי השו"ע והרמ"א במקום שדבריהם אינם מתאימים לדעתו לדברי הגמרא והראשונים. ראו בעניין זה כהנא, הלכה והגות, עמ' 153–158.

בעניין מערכת היחסים שבין ר' יהונתן לגר"א ראו ליימן, עמדת הגאון.

⁶³ יהושע טפליצקי בעבודת הדוקטור שלו תיאר את המחלוקת המדוברת ואת הכוחות הפוליטיים שהניעו אותה, אולם הוא לא ירד לשורש הוויכוח ההלכתי עצמו, והניח לי מקום להתגדר בו. ראו טפליצקי, אופנהיים, עמ' 160–167.

⁶⁴ מסכת חולין דף מ"ט, עמ' ב'.

חלב שעל הדקין – לקמן אמרין "ריש מעיא באמתא בעי גרירה",⁶⁵ וזהו חלב שעל הדקין כשהמעים מתחילים לימשך מן הקיבה הוי חלב שעל הדקין אסור עד אמה לדברי רבי ישמעאל, מפני שחלב שעל הקרב שקורין טיל"א מחובר בו והכתוב מרבהו בכלל מ"ואת כל החלב" אבל חלב שעל הקיבה לרבי ישמעאל מותר.⁶⁶

רש"י הסביר שדעת ר' ישמעאל שבברייתא⁶⁷ מסכימה עם המימרה המופיעה בהמשך המסכת "ריש מעיא באמתא בעי גרירה". לדברי רש"י, לא כל החלב שעל הדקין אסור, כפי שמשמע מדברי ר' ישמעאל, אלא רק האמה הראשונה של הדקין ממקום חיבורם בקיבה ואילך. רש"י הוסיף והסביר שחלב זה אסור מפני שהוא מחובר לחלב שעל הקרב. לדבריו, על אף שר' ישמעאל לומד מן הפסוק את איסור החלב, החלב איננו אסור מצד עצמו אלא רק בגלל חיבורו בחלב שעל הקרב.

אף הרמב"ם בדומה לרש"י כתב את הדברים הבאים:

חלב הלב וחלב המעים הן הדקין המלופפין כולן מותרין והרי הם כשומן שהוא מותר, חוץ מראש המעי שסמוך לקיבה שהוא תחלת בני מעים שצריך לגרור החלב שעליו וזהו חלב שעל הדקין שאסור, ויש מן הגאונים שאומר שראש המעי שצריך לגרורו הוא המעי שיצא בו הרעי שהוא סוף המעים.⁶⁸

הרמב"ם כתב כפי שהסביר רש"י שחלב המעיים שאסור הוא רק החלב הסמוך לחיבור המעיים לקיבה. אולם שלא כרש"י, הרמב"ם לא קבע שיעור עד היכן החלב אסור.⁶⁹

בנוסף, הרמב"ם הציג שיטה נוספת, שיטה של חלק מהגאונים, שאף הם הסכימו שרק חלק מהחלב שעל המעיים אסור באכילה. אך לדבריהם מדובר על החלב שבסוף המעיים – המעי הגס – הסמוך למקום יציאת הרעי ולא על החלב הסמוך לקיבה.

להלכה פסק השולחן ערוך שראוי להחמיר כפי שתי השיטות:

חלב שעל הדקין, אסור באורך אמה משמתחילין לצאת מן הקיבה, ומשם ואילך שומן הוא ומותר. ויש אומרים שראש המעי שצריך לגרור חלב שעליו הוא המעי שיוצא בו הרעי שהוא סוף המעיים. וירא שמים יוצא ידי שניהם לגרור אורך אמה מכאן ואורך אמה מכאן.⁷⁰

אך הרמ"א סייג את דבריו והוסיף:

⁶⁵ מסכת חולין דף צ"ג, עמ' א'.

⁶⁶ מסכת חולין דף מ"ט, עמ' ב', רש"י ד"ה: "חלב שעל הדקין".

⁶⁷ למסקנת הסוגיה בהמשך יש לתקן את הברייתא ולהפוך את הדעות שבה כך שדעה זו למסקנה איננה דעת ר' ישמעאל אלא ר' עקיבא.

⁶⁸ משנה תורה, הלכות מאכלות אסורות פרק ז' הל' ט'.

⁶⁹ הרא"ש [חולין פרק ז' סי' ו'] טען כנגד הרמב"ם שלא כתב שאורך אמה אסור. הרא"ש הציע שיתכן שהרמב"ם הסביר שמשמעות "אמתא" הוא מלשון 'אמת מים' ולא מידת האורך 'אמה'. לפירוש זה, המימרה "ריש מעיא באמתא בעי גרירה" אף היא לא קבעה את אורך החלב שיש להסיר. בתשובתו להלן הציע רד"א שלשיטת הרמב"ם יש להסיר את כל החלק הישר שבמעיים מנקודת היציאה מהקיבה עד מקום תחילת התפתלותם, וזאת בסתירה לעמדתו בתשובה אחרת ראו הערה 101 בפרק זה.

⁷⁰ שולחן ערוך, יורה דעה סי' ס"ד סע' ט"ו.

ואין צריך להסיר רק הקרום עם הדבוק בו שעל אורך אמות אלו, אבל לא השומן הדבוק בטבחיא שתחתיו וכן נוהגין.⁷¹

הרמ"א כתב שאין צורך לגרד את כל החלב הדבוק למעיים אלא רק להסיר את הקרום ואת החלב שמחובר אליו. שאר חתיכות החלב הדבוקות במעיים הן חלב טהור – שומן – שאין צורך להסיר אותו.⁷² דברי הרמ"א נבעו מדברי ה'כלבו' המופיעים בבית יוסף:

ולשון הגמרא כזה ריש מעיא באמתא בעיא גרירא, כלומר שצריך לגררו באורך אמה, והמנהג לגרור שניהם מיהו של צד הקיבה ושל צד הכרכשא אין גוררין אותו לגמרי, לפי שיש שם חלב טהור אבל מסירין הקרום הארוך עם חלבו שאינו דבוק עם הכרכשא כשאר השומן.⁷³

לדברי הכלבו אין צורך לגרור לגמרי את החלב שעל המעיים מפני שיש שם חלב טהור. על דברי הכלבו הסתמך הרמ"א בפסק דינו.

לפסיקה זו של הרמ"א יש כמובן השלכה על אופן ניקור החלב ואכילתו, אולם מעבר לכך יש לפסיקה זו השלכה נוספת לדיני טרפות.

בסמוך לסוגיה שהובאה לעיל בעניין חלב הדקין הובאה מימרה של רב:

אמר רב: חלב טהור - סותם, טמא - אינו סותם.⁷⁴

משמעות דברי רב היא שבמקרה שיש נקב המטריף את הבהמה, כגון נקב במעיים או בקיבה, אם על פי הנקב יש חלב הסותם את הנקב, יש להבדיל בין חלב טהור המותר באכילה לבין חלב טמא האסור באכילה. חלב טהור סותם את הנקב והבהמה איננה טרפה, וחלב טמא איננו סותם את הנקב והבהמה טרפה ואסורה באכילה.

דעתו של רב נפסקה להלכה ברמב"ם⁷⁵ ובשולחן ערוך.⁷⁶ בעקבות פסיקה זו נראה כי ישנה השלכה נוספת לדברי הרמ"א לעיל. במקרה שיתגלה נקב במעיים בסמוך לקיבה או לסוף המעיים, נקב שעלול

⁷¹ הגהת רמ"א, שם.

⁷² ההבנה המקובלת של דברי הרמ"א היא שבשני צדי המעיים אין צורך לגרד את כל החלב אלא רק להסיר את הקרום והחלב שעליו. הבנה זו נובעת מכך שהרמ"א כתב: "הקרום עם הדבוק בו שעל אורך אמות אלו", היינו שתי האמות שיש להסיר מהן את החלב – האמה שבצד הקיבה והאמה שבסוף המעיים – לא צריך להסיר מהן אלא את הקרום בלבד.
⁷³ ספר כלבו, סי' ק"ד.

דבריו צוטטו כך בבית יוסף בדפוס ראשון, אולם בהוצאות מאוחרות יותר של הבית יוסף תיקנו את דבריו על פי הגהת 'בדק הבית' (יש להעיר שבכל המהדורות שראיתי שהנוסח תוקן בהן לא ציינו שהנוסח תוקן על פי הגהת בדק הבית, אלא תיקנו מבלי לציין זאת. במהדורה דפוס ראשון של הבית יוסף [ונציה, שי"א] הכלבו צוטט כפי שהובא בגוף הדברים). כך כתוב בנוסח הכלבו במהדורות הבית יוסף שבפנינו לאחר ההגהה:
כתב הכל בו המנהג לגרור שניהם מיהו של צד הקיבה **גוררין אותו לגמרי** ושל צד הכרכשא אין גוררין אותו לגמרי... [בית יוסף סי' ס"ד].

הגהה זו מתאימה לטענתו של רד"א שנראה להלן (אם כי הוא הגיה באופן אחר), אך ברור שבפני הרמ"א ובפני כל המשיבים בנושא עמדה הגרסה שהבאנו לעיל. ר' יעקב כולי (ראו להלן) הזכיר את הגהת בדק הבית בדבריו, ולמרות זאת פסק כדברי הרמ"א.

⁷⁴ מסכת חולין דף מ"ט ע"ב.

⁷⁵ הלכות שחיטה פרק ו' הל' י'.

⁷⁶ שולחן ערוך, יורה דעה סי' מ"ו סע' א'.

להטריף את הבהמה משום 'נקובת המעיים', אך הנקב אינו מפולש מכיוון שהחלב סותם אותו – אם אין צורך להסיר את כל החלב, היינו שהוא חלב טהור, נתייחס אליו כאל חלב שסותם את הנקב, והבהמה תישאר כשרה.

עד כאן מסתבר שחלב שעל המעיים בסמוך לקיבה ובסמוך לסופם אסור באכילה, אולם שיטת הרמ"א היא שרק הקרום שעל המעיים אסור באכילה, והחלב הדבוק למעיים מותר.

תשובת ר' דוד אופנהיים

בחודש סיון תפ"ה (1725) שלח רד"א למספר פוסקים תשובה שכתב בנידון בהמה עם נקב במעיים שהיה מכוסה בחלב. ידוע על ארבעה פוסקים שקיבלו את התשובה, הגיבו אליה, ותשובותיהם נמצאות בידינו: ר' יעקב כ"ץ אב"ד פפד"מ,⁷⁷ ר' יעקב ריישר אב"ד מיץ (וגיסו של הרד"א),⁷⁸ ר' יחזקאל קצנלבוגן אב"ד אה"ו⁷⁹ ור' יעקב כולי.⁸⁰

וזו לשון התשובה בתחילתה:

נשאל דוד שאלה בבעלים בענין מחט שנמצאת תחובה מעבר לעבר במעי היוצא מן הקיבה סמוך לקיבה מצד אקשתא [=הקשת, בניגוד לצד השני של הקיבה, צד היתר, י"מ]⁸¹ כמו שלשה וארבע אצבעות [=המחט נמצאה תחובה במעיים במרחק של כשלוש-ארבע אצבעות מהקיבה, י"מ] והיה המחט מכוסה קצת בחלב שעל גבי אותו המעי ובא השואל להורות לו אם אותה הבהמה כשר או טריפה.⁸²

לאור הדברים שהקדמנו, נראה כי השאלה היא שאלה פשוטה כפי שכתב רד"א:

לכאורה נראה להתיר [...] משמע בלשון הבעל המפה שכתב "שא"צ [=שאיין צריך] להסיר רק הקרום שעל אורך אמות אלו" לשון רבים, ר"ל [=רוצה לומר] דעל שני אמות אלו הן המעי הסמוך לקיבה והן המעי שיוצא בו הרעי שניהם שווים בסוג אחד ובתרווייהו א"צ [=איין צריך]

⁷⁷ שו"ת שב יעקב, חלק א' סי' כ"ו.

⁷⁸ שו"ת שבות יעקב, חלק ג' סי' ס"ה.

⁷⁹ שו"ת כנסת יחזקאל, סי' כ"ו (ישנה בעיה במספור, במהדורה הראשונה יש שתי תשובות הממוספרות כתשובה כ"ה ולאחריהן תשובה כ"ז).

⁸⁰ התשובה נמצאת בספר 'משנה למלך', הלכות שגגות פרק י"ג הל' ה'. ר' יעקב כולי ערך את ספר משנה למלך מאת ר' יהודה רוזאניס. לתוך הספר הכניס העורך את התשובה שכתב בעצמו בענין חלב הדקין, והיא נפתחת במילים: "אמר הכותב".

בתשובת ר' יעקב כולי אין התייחסות ברורה לרד"א, והדיון שהוא ערך לא הוצג כתשובה לשאלה אלא ככתיבה עצמאית. בדברים שנראה להלן, טרח ר' יהונתן לציין את דברי ר' יעקב כולי כתגובה לרד"א. ניתן להוכיח שר' יהונתן צדק בכך, וזו אכן תגובה לרד"א מכך שר' יעקב כולי ציטט את דברי האליה רבה' הנוגעים לעניין. ספר אליה רבה על חלק יורה דעה מעולם לא נדפס, אך הוא צוטט בתשובת רד"א הנדונה. הדרך היחידה שר' יעקב כולי יכול היה לצטט את דברי האליה רבה הייתה שתשובתו של רד"א הגיעה לידינו. ראו הערה 100 בפרק זה.

הפנייה של רד"א לר' יעקב כולי היא מעניינת, שכן הוא התגורר באימפריה העות'מאנית מחוץ לגבולות הרגילים של רפובליקת המכתבים של רד"א. ראו טפליצקי, אופנהיים, עמ' 135. טפליצקי לא ציין את ההתכתבות עם ר' יעקב כולי בסקירה של הפולמוס המדובר.

⁸¹ בעניין חלב הקשת, ראו לקמן הערה 87 בפרק זה.

⁸² שו"ת נשאל דוד, חלק ג' יורה דעה סי' ו'.

להסיר רק הקרום, ומה שתחתיו חלב טהור הוא, וזה ברור דחלב טהור סותם ולפיכך הבהמה כשרה.⁸³

רד"א הביא בדבריו את תשובת 'שער אפרים' (סי' ס"ב). ר' אפרים כהן (1616–1678), סבו של החכם צבי, דן במקרה דומה⁸⁴ והוסיף נימוק להיתר. לדבריו, מכיוון שיש מחלוקת איזה חלב הוא החלב הטמא, החלב הסמוך לקיבה או החלב שבסוף המעיין, אף שאנו מחמירים שלא לאכול את החלב לפי כל אחת מהשיטות, לא נחמיר להטריף את הבהמה. דברי השער אפרים נסמכים על תמיהתו של רב נחמן בסוגיה בחולין: "אינהו מיכל אכלי ולדידן מיסתם נמי לא סתים?"⁸⁵

רב נחמן התייחס לחלב היתר⁸⁶ – דאייתרא – שנמצא על הקיבה. בארץ ישראל נהגו לאכול את חלב היתר, ואילו בני בבל נהגו לאסורו.⁸⁷ רב נחמן פסק שעל אף שבני בבל אוסרים לאכול את חלב הדאייתרא, לכל הפחות הם מודים לבני ארץ ישראל שחלב זה סותם את הנקב שתחתיו.

על עקרון זה הסתמך ר' אפרים כהן וטען שעל אף שאנו מחמירים שהחלב הסמוך למעיין הוא חלב טמא, לשיטת הגאונים הנזכרת ברמב"ם החלב טהור, ולכן נסמוך עליהם לעניין זה שהחלב שעל גבי המעיין סותם את הנקב במעיין.

לאחר הקדמה זו התומכת בהיתר הבהמה נקובת המעיין, הסביר רד"א שכלל אין לסמוך על דברים אלה, והבהמה טרפה ואסורה:

נשמע מכל הלין גם בנדון דידן לפי דברי השואל שהחלב על אותו המעיין היה מכוסה על המחט ג"כ סותם ויש להתיר הבהמה בהשקפה ראשונה, ואולם כד נחתין לעומק הדין ולעומקה של הלכה אין לה שום צד היתר כלל.⁸⁸

בשלב זה ביקש רד"א להוכיח כי רוב רובם של הראשונים סברו שחלב הדקין האסור הוא החלב הסמוך לקיבה, וחלב זה אסור מדאורייתא. בדבריו הפגין רד"א את עושר ספרייתו⁸⁹ ובנוסף לספרי הפוסקים

⁸³ שו"ת נשאל דוד, שם.

⁸⁴ התשובה בספר שער אפרים התייחסה למקרה של יתד התקועה בקיבה, אולם לפי אחת העדויות המופיעות בשאלה, הייתה תקועה בדקין, והחלב סתם את הנקב.

⁸⁵ מסכת חולין דף מ"ט עמ' ב'.

⁸⁶ היו"ד סגולה. לקיבה יש שני צדדים, צד אחד מעוגל הנראה כמו קשת, וצד שני ישר המזכיר את היתר (=החוט המתוח של הקשת), וראו בהערה הבאה.

⁸⁷ אמנם בעניין זה יש שתי שיטות בגמרא [מסכת חולין דף נ' עמ' א'], אך השולחן ערוך [יורה דעה, סי' ס"ד, סע' י"ד] פסק שחלב הקשת אסור מדין תורה, וחלב היתר אסור על פי מנהג בני בבל. ומנהג בני ארץ ישראל היה להתיר את חלב היתר, ועל פי דבריו הסברנו את דברי ר' אפרים כהן.

⁸⁸ שו"ת נשאל דוד, חלק ג' יורה דעה סי' ו'.

⁸⁹ על אודות הספרייה של רד"א ראו לדוגמה טפליצקי, אופנהיים, עמ' 180–221. קטלוג הספרייה נקרא 'קהלת דוד'.

המקובלים הנמצאים תחת ידו של כל פוסק,⁹⁰ ציטט ישירות מספרי פוסקים שאינם מצויים לכול, כגון הלכות גדולות,⁹¹ ספר יראים,⁹² צפנת פענח לראב"ן,⁹³ ספר התרומה,⁹⁴ חידושי הרשב"א לחולין.⁹⁵

לאחר שהראה רד"א שרוב הראשונים סברו שהחלב הסמוך לקיבה הוא החלב הטמא בבירור, ושיטת הגאונים, הסוברים שהחלב האסור הוא החלב הסמוך לפי הטבעת, היא שיטה אזוטריית שאין להסתמך עליה, הוא הסביר מהיכן נובעת דעת הרמ"א, שכתב שצריך להסיר רק את הקרום ולא לגרר את החלב שתחתיו. לדבריו, דעת הרמ"א שהתבססה על דברי הכלבו נובעת בעצם מטעות סופר בספר הכלבו.

רד"א יצא מתוך הנחה שהרעיון שהופיע בכלבו, שלא צריך להסיר את כל החלב אלא רק את הקרום, נובע מכך שההתייחסות לחלב כאל איסור היא חומרה בלבד ולא מעיקר הדין. לפיכך לא ייתכן לומר שבשני צדי המעיים יהיה צורך בהסרת הקרום בלבד, שכן אחד הצדדים הוא בוודאי אסור מעיקר הדין, והצד השני אסור מספק. לדברי רד"א, מוכרחים לומר שיש טעות סופר בכלבו, שכן הוא כתב שבשני צדי המעיים אין צורך לגרד את החלב אלא רק להסיר את הקרום העליון.

בנוסף לכך היו לרד"א הוכחות טקסטואליות שיש טעות סופר בדברי הכלבו, ובסופו של דבר הגיע רד"א למסקנה שיש למחוק מדברי הכלבו את האזכור של צד הקיבה:

דון מינה דעל כורחנו טעות סופר נפל בספרו וכצ"ל: "ונוהגים לגרור שניהם מיהו (של צד הקיבה ו) של צד הכרכשא אין גוררין אותו לגמרי אבל מסירין הקרום הארוך שאינו דבוק עם הכרכשא" ובזה יתכן הכל ורמ"א ז"ל אגב חורפיה העתיק דבריו כאשר הם לפנינו.⁹⁶

אם נמחק את המילים "של צד הקיבה" נבין שהכלבו התייחס רק לחלב שסמוך לפי הטבעת, שבאותו צד אין צורך לגרור את כל החלב אלא רק להסיר את הקרום והחלב שעליו. לאור זאת, פסיקת הרמ"א הסתמכה על טעות סופר בדברי הכלבו, ויש לתקן את הפסיקה.

⁹⁰ כגון משנה תורה לרמב"ם, מגיד משנה, ספר מצוות גדול, טור, הגהת אשר"י ואיסור והיתר הארוך.

⁹¹ דפו"ר ונציה 1548, לא נדפס שוב עד זמן כתיבת התשובה.

⁹² דפו"ר ונציה 1566, לא נדפס שוב עד זמן כתיבת התשובה.

⁹³ דפו"ר פראג 1610, לא נדפס שוב עד זמן כתיבת התשובה. רד"א כינה את הספר 'צפנת פענח': "ה"ה מופת הדור הראב"ן ז"ל מ"ש בספרו צפנת פענח" [שו"ת נשאל דוד, חלק ג' יורה דעה סי' ו'], אולם שם הספר כפי שהוא נקרא בשער הספר הוא 'אבן העזר'. ראו 'שם הגדולים' לחיד"א בערך 'צפנת פענח' שלא זיהה את הספר אבן העזר כצפנת פענח. כאן הוכיח רד"א את כוחו הביבליוגרפי. וראו במהדורת בני ברק תשע"ב בהערה א' למבוא, שאכן ספר אבן העזר וספר צפנת פענח לראב"ן חד הוא. מספר 516 בקהלת דוד.

⁹⁴ דפו"ר ונציה 1523, לא נדפס שוב עד זמן כתיבת התשובה.

⁹⁵ דפו"ר ונציה 1523, נדפס פעם נוספת עד כתיבת התשובה באמסטרדם 1715.

⁹⁶ שו"ת נשאל דוד, שם.

בנוסף למהלך הלמדני שלו, ציטט רד"א ספרי פוסקים אחרונים נוספים שתמכו בדבריו, וביניהם כנסת הגדולה,⁹⁷ דמשק אליעזר,⁹⁸ שו"ת הב"ח⁹⁹ וכן 'ספר אליה רבה' על יורה דעה.¹⁰⁰

מהתשובה הארוכה והמפורטת של רד"א, וכן משליחתה בתפוצה רחבה, מתקבל הרושם שמאחורי התשובה מסתתר סיפור, וכי יש כאן מאבק של רד"א בעמדה אחרת.¹⁰¹ אולם כנגד מי נאבק רד"א בתשובתו?

הרקע לוויכוח של ר' יהונתן עם רד"א

את פשר הדבר ניתן למצוא בתיאור שכתב ר' יהונתן על המקרה הזה כארבעים שנה לאחר מכן בספרו 'כרתי ופלת':

וקרה בפראג שהיה מסמר תחוב בריש מעי, רק החלב הדבוק במעי היה סותמו. ויצא הדבר בהכשר, דהא מותר לאכלו, וטהור הוא וסותם. ובא השמועה לאזני ה"ה הגאון מהור"ד אופנהיים ז"ל אב"ד דפראג והורה לאיסור. וצווחיה עליה בבית מדרשא, ואמר כי הרמ"א טעה במקור הדין, וח"ו שיהיה מותר באכילה. וחבר על זה שו"ת ושלחו וחלקו¹⁰² ביעקב.¹⁰³

ר' יהונתן כתב שהמקרה התחיל באופן שונה, שלא הייתה זו שאלה תמימה שהגיע לבית מדרשו של רד"א. הרושם המתקבל מדברי ר' יהונתן הוא שהשאלה הגיעה בתחילה לבית מדרשו של ר' יהונתן, ואף "יצא הדבר בהכשר". לאחר שהבהמה הוכשרה הגיעה השאלה אל רב העיר רד"א, והוא אסר

⁹⁷ הספר נדפס לראשונה בשנת 1716 בקושטא. (מספר 566 בקהלת דוד).

וכד מרחשין שפתותינו ועסקנו בהאי פלפולא מצאנו ראינו דאתי לידינו חמדה גנזה ספר החמודות המוכלל המכונה בשם כנסת הגדולה שנדפס חדשים מקרוב בשנת תע"ו בקושטא מצאנו און לדברינו [שו"ת נשאל דוד, שם].

⁹⁸ מחבר הספר ר' אליעזר בן שמואל מאפטא. נדפס בלובלין שנת 1646 (מספר 780 בקהלת דוד).

⁹⁹ דברי הב"ח בתשובה ובספרו על הטור נראים כסותרים זה את זה. כדי להוכיח שהב"ח אמנם תומך בדבריו, נכנס רד"א לדין המסביר את הסתירה בדברי הב"ח.

¹⁰⁰ ספר אליה רבה נכתב על ידי ר' אליה שפירא (נפטר 1712), גיסו של רד"א (רד"א היה נשוי בזיווג שני לאחותו של ר' אליה. על הנישואים האלה ומשמעותם הפוליטית ראו טפליצקי, אופנהיים, עמ' 119–121). הספר הוא ספר הלכה בסגנון נושא כלים על השולחן ערוך, אולם הספר התבסס על ספר הלבוש ולא על ספר שולחן ערוך. החלק על יורה דעה שממנו ציטט רד"א מעולם לא הגיע לדפוס. הוא נשרף יחד עם כתבי ר' אליה נוספים בשריפה שפרצה בפראג בשנת תקי"ד (ראו בהקדמה לספר אליה רבה על אורח חיים), כך שיש כאן ציטוט נדיר מספר שלא הגיע לידינו.

הציטוט הובא על ידי רד"א בהקשר מקומי בתוך התשובה כדי ליישב את דברי הלבוש כנגד דברי ר' יום טוב ליפמן הלר שהקשה עליו. אך מתוך הקריאה של דברי האליה רבה המצוטטים בתשובה, עולה שדברי ר' אליה שפירא היו בעצם הבסיס לכל המהלך שהציע רד"א. גם ר' אליה דן בדברי הכלבו, כפי שעשה רד"א, והעלה את הקשיים שבהם. אף ר' אליה הציע למחוק מדברי הכלבו את המילים "של צד הקיבה" כדי ליישב את דברי הכלבו, וכן גם ר' אליה ציטט מספר הראב"ן כפי שציטט רד"א.

¹⁰¹ יש להוסיף לכך שתשובת רד"א כאן סותרת דברים שכתב בתשובה מוקדמת [שו"ת נשאל דוד, יורה דעה, חלק ה'] מתקופת רבנותו בניקלשבורג [1690–1704], (ראו טפליצקי, אופנהיים, עמ' 105). בתשובה המוקדמת דן רד"א, מסיבות אחרות, בחלב שעל הדקין וטען שהחלב הטמא איננו חלב באורך אמה אלא קטע קצר מאוד של חלב סמוך לקיבה. דברים אלה סותרים במפורש את הדברים שכתב בתשובה הנדונה אצלנו, בהסבר דברי הרמב"ם ואכמ"ל.

¹⁰² יש כאן משחק מילים שכן רוב המכותבים של רד"א נקראו יעקב: ר' יעקב כ"ץ, ר' יעקב ריישר ור' יעקב כולי.

¹⁰³ פלתי סי' ס"ד, סע' ו'.

אותה. לפיכך מובן שהתשובה לעיל של רד"א הייתה בעצם חלק מפולמוס מול הרב הצעיר בעיר שהורה להיתר.

על מנת להבין את הרקע הפוליטי לוויכוח בתוך קהילת פראג יש להתעכב בקצרה על יחסי הכוחות בקהילה. בראשית המאה השמונה-עשרה היו בפראג שני בתי מדרש מרכזיים – בית מדרשו של רד"א ובית המדרש של ר' אברהם ברודא. בין שני רבנים אלו הייתה יריבות פוליטית ומנהיגותית. עדות של בחור צעיר שבא ללמוד בפראג בשנת תס"ט משקפת את מערכת היחסים המתוחה באותן שנים:

שהיו בני ישיבות של שני הגאונים ז"ל הנ"ל כמו שונאים אלו לאלו ולא קרב זה אל זה.¹⁰⁴

ר' אברהם ברודא עזב את העיר בשנת תס"ט ועבר לכהן ברבנות מיץ,¹⁰⁵ אולם בית מדרשו נשאר כאופוזיציה לרב העיר רד"א. ר' יהונתן הגיע לעיר בשנת ת"ע 1710, השתלב בבית המדרש של רא"ב וראה ברא"ב את מורו.¹⁰⁶ לאורך כל תקופת שהותו של ר' יהונתן בפראג עד לפטירתו של רד"א בשנת 1736 היו מתחים בין ר' יהונתן לרד"א.

בין ר' יהונתן לרד"א התנהלו ויכוחים הלכתיים אחדים שנותרו בכתובים, כגון בעניין מינקת עם חלב ארסי וכן בעניין התרנגולת חסרת הלב. אך בוויכוחים אלה היו ר' יהונתן ורד"א רק צדדים שוליים, ועל אף שלא הסכימו ביניהם, הם לא ייצגו את שני הצדדים המרכזיים בוויכוח.¹⁰⁷ בנוסף, אין עדות ברורה לכך שבוויכוחים הם התנגשו באופן גלוי וחזיתי.¹⁰⁸ מה שנשאר בידינו אלו התייחסויות מאוחרות של ר' יהונתן לוויכוח שהתקיים שנים רבות קודם לכן.

לעומת זאת, במקרה הנדון פרץ ויכוח גלוי בין ר' יהונתן לרד"א. על פי דברי ר' יהונתן, רד"א ביקש להטריף את הבהמה שר' יהונתן הכשיר. על פי תיאורו של יעב"ץ, האירוע התגלגל באופן אחר, וכך הוא תיאר את האירוע:

ומעולם לא זכה [=ר' יהונתן, י"מ] לומר שמועה משמו בהוראה, מימיו לא הסכים להלכה. ואעידה לי מהמפורסם עדים נאמנים שדברי כנים, כי הנה בפראג חלק על הוראת הגאב"ד מהר"ד ז"ל בהעזה יתרה, אף כי באיסור חלב דכרת, והתיר מה שאסר מר באתריה, ולא הראה שום חכמה, רק שמח בהוראה לקולא, לסמוך על פר"ח, שכל המקל מגיד לו,¹⁰⁹ והגאב"ד ז"ל

¹⁰⁴ יש מנחילין סי' פ"ו. וראו שם גם סי' צ"ו.

¹⁰⁵ ראו פרגר, קהילת מיץ, עמ' שמ"ז. לגורמים לעזיבתו של ר' אברהם ברודא את פראג, ראו טפליצקי, אופנהיים, עמ' 149.

¹⁰⁶ לגבי השאלה אם ר' יהונתן למד בפועל אצל רא"ב, ראו פרק 3 הערה 82.

¹⁰⁷ בוויכוח על המינקת עם חלב ארסי ר' יהונתן לא היה כלל צד. הוויכוח התרחש בעיקרו בין רא"ב לחכ"צ, וכעבור שנים רבות ביקש ר' יהונתן לבסס את עמדתו של רבו. הוויכוח המקורי בעניין התרנגולת נטולת הלב התנהל בין החכ"צ לבין הרב משה רוטנברג שניהן לצידי ברבנות אה"ו, ורד"א נקרא לחוות את עמדתו בנושא. ר' יהונתן טרם הגיע לפראג בזמן הוויכוח וחיווה את עמדתו רק שנים רבות לאחר מכן.

¹⁰⁸ ראו במבוא על אודות מתיחות שהייתה קיימת בין ר' יהונתן לבין רד"א כבר בשנת 1722.

¹⁰⁹ ראו לעיל הערה 12 בפרק זה, בעניין ההתנגדות לספר פרי חדש.

טעמו ונמוקו עמו [...] והמין בשטותו הלך לחלוק על רבו [...] בשאט בנפש להתיר איסור כרת שכך יפה לו לפי אמונתו.¹¹⁰

יעב"ץ האשים את ר' יהונתן, שביקש להתיר איסור חלב בעקבות אמונתו השבתאית. מסגור העניין ההלכתי הנדון על ידי יעב"ץ בתוך הרעיון השבתאי של אכילת חלב מדגים את חוסר ההבחנה של יעב"ץ בין זרמים שבתאיים שונים. הוויכוח שראינו עד כה, שנשא אופי הלכתי ברור ואף לא עסק בעיקרו באכילת חלב אלא בכשרותה של הבהמה, הפך בידי יעב"ץ לוויכוח בעל משמעויות שבתאיות במה שנראה כחריגה דרמטית מהמסגרת ההלכתית שבה עסקנו.¹¹¹

כפי שנראה מתגובתו המאוחרת, ר' יהונתן לא קיבל את דברי רד"א, אלא עמד על צדקת דבריו, מה שהביא את רד"א להפעיל את רפובליקת המכתבים שלו כדי לייצר תמיכה רחבה בעמדותיו כנגד דברי הרב הצעיר.¹¹² רד"א שלח מכתבים לארבעה מגדולי הדור, אך לא כולם הסכימו עמו. הוא נקלע להתכתבות ממושכת בנדון עם ר' יחזקאל קצנלבוגן, וכן נתקל בהתנגדות מר' יעקב כולי. להלן נבקש לבודד את מוקד ההתנגדות של ר' יהונתן לדברי רד"א, ולאחר מכן נבחן כיצד דברי ר' יהונתן משתלבים במגמתו הכללית בספרי ההלכה שלו.

להשלמת התמונה המתוארת כאן של מערכת היחסים בין רד"א ור' יהונתן, יש להוסיף אירועים משמעותיים שהתרחשו בסמיכות זמן לפולמוס המתואר. ימים ספורים לאחר שנשלחה התשובה הראשונה של רד"א בעניין החלב, עבר בפראג יהודי מזאלקווה ושמו משה מאיר קאמינקר. משה מאיר קאמינקר הגיע לבית המדרש בפראג בפסח תפ"ה¹¹³ והמשיך משם למנהיים ופרנקפורט. בפרנקפורט נתפס משה מאיר ונערך חיפוש באמתחתו, ושם התגלו ספר 'ואבוא היום אל העין'¹¹⁴ וכתבים נוספים. הגילוי של ספר ואהא"ה וייחוסו על ידי כל המעורבים בעניין לר' יהונתן עוררו את הקהילות לפעול ולפרסם במהלך חודשי הקיץ חרמות כנגד הכת השבתאית וכנגד הכתבים השבתאיים. אולם למרות הדרישה של ר' משה חגיז להחרים ישירות את ר' יהונתן, כתבי החרם נמנעו מכך ולא הזכירו אותו בשמו.¹¹⁵ אף בפראג יצא חרם כנגד השבתאים, ובראש החותמים עליו היה ר' יהונתן. רד"א לא חתם על כתב החרם יחד עם ר' יהונתן על אף שהיה רב העיר.¹¹⁶

¹¹⁰ עקיצת עקרב, דף י"ז עמ' ב'. יש לציין שיעב"ץ כתב את דבריו בלי לקרוא את דברי ר' יהונתן בנדון, שכן ספר עקיצת עקרב נדפס בשנת תקי"ג לפני ספר כרתי ופולתי שנדפס בשנת תקל"ד.

¹¹¹ בעניין אכילת חלב ומשמעותיותה אצל שבת צבי ראו כהנא, איש ההלכה, עמ' 417–421.

¹¹² ראו טפליצקי, אופנהיים, בעניין רפובליקת המכתבים של רד"א, עמ' 133–179.

¹¹³ בית יהונתן הסופר, דף ב' עמ' ב'.

¹¹⁴ בפסקת הפתיחה לתשובת השב יעקב נכתב: "באתי היום אל העיון". טפליצקי זיהה זאת כרמז לאירועים שהתרחשו במקביל שבהם היה לר' יעקב כ"ץ מקום נכבד בתור אב"ד של פרנקפורט [טפליצקי, אופנהיים, עמ' 166], אך ניתן לומר שזו מטבע לשון שר' יעקב כ"ץ הרבה להשתמש בה אף לפני שנת תפ"ה. ראו שו"ת שב יעקב, חלק א' תשובות י"ח, כ"א, ל"ד, מ', מ"ז ועוד.

¹¹⁵ לתיאור העניין ראו תורת הקנאות דף ל"ה עמ' ב' – דף ל"ח עמ' ב', וכן מצ'ייקו, מבוא, עמ' XI–I.

¹¹⁶ לעמדתו של רד"א בעניין זה וביחסו לר' יהונתן נדרש ברור נוסף. לדברי מצ'ייקו (עמ' VIII מצטט מתוך 'גחלי אש', חלק א' עמ' 129), רד"א לא הסכים להחרים את ר' יהונתן, ויתרה מכך, אף איים שהוא יחרים וידווח לשלטונות על כל מי שיפגע בשמו הטוב של ר' יהונתן. לעומת זאת בספר 'בית יהונתן הסופר' (דף ב' עמ' א') טען יעב"ץ שרד"א פעל יחד עם ר' משה חגיז להחרים את ר' יהונתן ולא עלתה בידם. העדות שהביא מצ'ייקו המתארת יחסים מורכבים של רד"א עם ר' יהונתן ברמה הציבורית מסתברת יותר, שכן אם לא, קשה להסביר את השתיקה של רד"א סביב פרסום החרם בפראג על ידי ר' יהונתן.

הוויכוח בין רד"א לר' יהונתן

הוויכוח בין רד"א לר' יהונתן על אודות מסמך שניקב את המעיים התמקד בנקודה אחת – האם החלב שסתם את הנקב נחשב לחלב טהור שסותם את הנקב והבהמה כשרה, או שמא הוא נחשב לחלב טמא שאינו סותם. הוויכוח ביניהם היה תלוי יותר מכל בדברי הרמ"א, שפסק שאין צורך להוריד את כל החלב הדבוק למעיים אלא רק להסיר את הקרום והחלב שעליו. החלב שמתחת לקרום, לדברי הרמ"א, הוא חלב טהור, וממילא לענייננו הוא סותם את הנקב.

הביקורת של רד"א על פסיקת הרמ"א התמקדה בנקודה מרכזית אחת. לדבריו, הרעיון שאין צורך להסיר את כל החלב מתחילת המעיים נבע מחוסר בהירות מהו החלב האסור – האם חלב המעיים שסמוך לקיבה או חלב הכרכשתא הסמוך לפי הטבעת. על רקע חוסר הבהירות הזה הקל הרמ"א ולא דרש הסרה מושלמת של החלב הסמוך לקיבה.

לאחר שרד"א הכניס את דברי הרמ"א לתוך התבנית הזו, יכול היה לתקוף את דבריו נחרצות. רד"א הוכיח שרוב הפוסקים לא התלבטו כלל בשאלה איזה חלב הוא החלב הבעייתי. רוב הפוסקים סברו שהחלב הבעייתי הוא בוודאי החלב הסמוך לקיבה, שהוא בוודאי חלב טמא. ובאשר לחלב הכרכשתא החמירו הפוסקים כדי לחשוש לשיטת הגאונים הנזכרת ברמב"ם. לכן רק בעניין חלב הכרכשתא יש להקל ולא להסיר את כל החלב הדבוק למעיים, מפני שזו החמרה שאיננה מעיקר הדין, אולם לגבי החלב הסמוך לקיבה, אין שום הצדקה להקל בו וודאי שצריך להסירו לגמרי.

דברי ר' יהונתן בספרו, שבאו בתגובה לדברי רד"א, נכתבו ככל הנראה כשלושים שנה ומעלה לאחר האירוע הנדון,¹¹⁷ ונראה שלאורך השנים הללו היה ר' יהונתן מוטרד מהסוגיה והמשיך לעסוק בה. עד לכתיבת הספר הוא קרא חלק מהתשובות שנדפסו בנושא¹¹⁸ וביקש להשיב לרד"א מתוך פרספקטיבה רחבה יותר. תשובת רד"א לא נדפסה עד למאה העשרים,¹¹⁹ וככל הנראה, ר' יהונתן לא קרא אותה במלואה. נוסח מקוצר של התשובה היה בידיו כפי שנדפס ב'שו"ת כנסת יחזקאל' בתשובתו של ר' יחזקאל קצנבלוגן. בדבריו הגיב ר' יהונתן בעיקר לדברים שנכתבו בשו"ת שב יעקב בעניין זה, מכיוון

עמדה אמביוולנטית זו של רד"א בפולמוס השבתאי בשנת תפ"ה–תפ"ו מעוררת תהייה במיוחד בשל הוויכוח ההלכתי הקשה שהתנהל ביניהם באותם חודשים ממש.

למערכת היחסים המורכבת בין רד"א לר' יהונתן יש להוסיף את העובדה שבחורף של שנת תפ"ז, ככל הנראה, קיבל ר' יהונתן את תפקיד הקדם-צנזור של הקהילה, ובכך מילא את מקומו של רב העיר. באופן רשמי התפקיד הזה היה מוטל על רב העיר. ראו מצ'ייקו, הרב והישועי, בעיקר עמ' 155–165.

¹¹⁷ ר' יהונתן כתב את ספר כרתי ופלתי בשנותיו האחרונות בהמבורג (ראו בנספח הביובי-ביבליוגרפי), ככל הנראה בשנות השישים של המאה שמונה-עשרה. האירוע סביב המחט במעיים התרחש בחודש ניסן תפ"ה 1725, כך שעברו מאז מעל לשלושים וחמש שנה.

¹¹⁸ ספר משנה למלך, שבו הופיעו דברי ר' יעקב כולי, נדפס בשנת 1731. שו"ת כנסת יחזקאל נדפס בשנת 1732. שו"ת שב יעקב נדפס בשנת 1742.

שו"ת שבות יעקב, חלק ג', שבו כתובה תשובת ר' יעקב ריישר בעניין, נדפס לראשונה בשנת 1789, ולא היה בידי ר' יהונתן. כאשר מנה ר' יהונתן בתחילת דבריו את המשיבים בעניין, הגיע למסקנה כי רוב המשיבים לא הסכימו עם רד"א, מכיוון שהיו בידיו שלושה חיבורים: כנסת יחזקאל, שב יעקב, ומשנה למלך, ומתוכם רק השב יעקב פסק כרד"א.

אמנם ר' יהונתן הזכיר במהלך דבריו פעם אחת את ה'שבות יעקב': "ולשווא צרף צורף בעל שבות יעקב לאסור מדינא, כאלו אכלו אבותינו חלב" (כך הנוסח גם בדפוס ראשון), אך נראה כי שגגה פלטה קולמוסו, וכוונתו ל'שב יעקב' כפי שפירט בתחילת התשובה (אם כי ניבא ולא ידע מה ניבא).

¹¹⁹ תשובות רד"א נדפסו לראשונה בשו"ת נשאל דוד בשנת תשל"ב.

שמבחינת ר' יהונתן הייתה זו התשובה היחידה שתמכה ברד"א. אולם למרות חוסר התגובה הישירה של ר' יהונתן לרד"א, ניתן לנתח את ההבדלים שבניהם ולעמוד על יסודות גישתו ההלכתית של ר' יהונתן.

ניתן לפרק את תגובתו של ר' יהונתן לשני מוקדים: מוקד הלכתי-פסיקתי – המברר כיצד יש לפסוק הלכה ואת המוטיבציות שהניעו את ר' יהונתן בספריו ההלכתיים, ומצד שני מוקד למדני – המדגיש את האופן הלמדני שר' יהונתן התמודד עם בעיות פסיקה.

הגנה על הרמ"א

בתחילת תשובתו הסתייג ר' יעקב כ"ץ מדברי רד"א. כיצד ניתן לחלוק על הרמ"א, והרי "עומד לנגדו הג"ה רמ"א אשר עמוד הוראה נשען עליו במדינות האילו",¹²⁰ אולם בסופו של דבר כתב ר' יעקב כ"ץ:

ויצא מכל הנ"ל כיון דנראה בעליל וגלוי לכל המעיין דפוסקים רובם ככולם תפסו עיקר [...] חוץ הרמ"א דמשמעות לשונו דאוסר רק הקרום [...] והואיל דלא ידענא שום סמך משמעות מהש"ס ופוסקים מאין שהוציא דין זה רק מלשון הכל בו ולשון כל בו בלאו הכי משבשתא היא וצריך להגיה ע"כ וודאי טוב ויפה להגיה כמ"ש רום כת"ר...¹²¹

האופן שר' יעקב כ"ץ ניסח את דבריו מורה שהוא נאלץ לדחות את דברי הרמ"א בלית בררה, מכורח הקושיות עליו. בהמשך יובאו דברי ר' יהונתן שטען כנגדו שלא זו הדרך להתמודד עם קשיים בדברי הרמ"א.

ההשלכה של הוויכוח בעניין הבהמה הטרפה היא השלכה מינורית העוסקת במקרה נדיר יחסית של מחט התחובה במעיים באופן מסוים. אולם השאלה המשמעותית יותר הנוגעת לכל בהמה שנשחטת היא אם החלב הדבוק למעיים אסור באכילה. אם ר' דוד אופנהיים ור' יעקב כ"ץ אמנם צודקים, מסתבר שקהילות ישראל, לפחות האשכנזיות, אוכלות חלב מזה מאות שנים. על נקודה זו הצביע ר' יהונתן בדבריו:

ובאמת רע המעשה לא לחלוק אגאונים הנ"ל, אף גם להוציא לעז על אבותינו שנהגו כך עכ"פ מזמן הרמ"א עד היום הזה, אכלו חלב גמור וסוג כרת, אבות יאכלו בשר חלב ח"ו, וכי כך המדה, כל רבותינו נוחי נפש טרחו ויגעו ליישב דברי מנהג אבותינו לבל יהיה במ פקפוק, ונהפך זה [=רד"א/שב יעקב, י"מ] טרח עמל ויגע בסברות רעות לומר אבותינו חטאו ואכלו תמיד חלב גמור, מי יתן ושתוק ויהיה לו לחכמה.¹²²

ההסתמכות על הרמ"א היא זו אשר נותנת קרקע יציבה ובטוחה לפסוע עליה. אם הרמ"א טעה, יש לכך השלכות מרחיקות לכת למנהג ישראל מזה מאות שנים, וקהילות ישראל אכלו חלב לפחות מתקופת הרמ"א.

¹²⁰ שו"ת שב יעקב, סי' כ"ו.

¹²¹ שו"ת שב יעקב, שם.

¹²² פלתי, סי' ס"ד, סע' ו'.

פסיקת הרד"א נוגדת במהותה את האופן שעל הפוסק לפעול. "רבותינו נוחי נפש" תמיד ביקשו ליישב "דברי מנהג אבותינו" ולא לדחות אותם. דחיית המנהג המקובל ולימוד קטגוריה על עם ישראל הן פעולות הפוכות לפעולת הפסיקה כפי שר' יהונתן הבין אותה.

בעיני ר' יהונתן, לימוד זכות על עם ישראל והסברת מנהגיו מהוות חלק חשוב מעבודת הפוסק, והוא התבטא בנושא זה במקומות נוספים:

והלואי שיהיה לנו כל איסורים כל כך ברור. ובעוונותינו הרבים הרבה מהמצות ואיסורים אשר אנו סומכים על דברי יחיד נגד רבים, ולפעמים חותרים הפוסקים רק בדוחק ליישב המנהג, אף שבאמת לבם על עמם לגוף הדין כפי סוגיא דתלמודא. ולמה נאמר פה להחמיר בדבר שיש בו היתר מכל צד.¹²³

לעיתים על מנת להצדיק מנהג מסוים צריך להסתמך על דעת יחיד או לחלופין לפסוק באופן הנראה כמתנגד לסוגיית התלמוד, אולם זוהי עבודתו של הפוסק.¹²⁴

שיקולים אלה העלה ר' יהונתן בדבריו כשיקולים עקרוניים בגשתו לעניין. אך כיצד הוא חלק בפועל על רד"א? אלו כלים למדניים הפעיל ר' יהונתן כאשר ביקש לבסס את עמדתו?

קריאה מחדש בתלמוד

רד"א העמיד את כל העניין הנדון על מוקד אחד פשוט – מחלוקת על מיקומו של חלב הדקין הטמא. לאור שאלה זו יש לבחון את הסוגיה, והתשובה לשאלה זו תכריע בפשטות אם צריך להסיר את כל החלב או רק את הקרום העליון בלבד. ר' יהונתן כלל לא קיבל את המבנה שיצר רד"א, והציע מספר אפשרויות אחרות לדון בסוגיה שאינן מתבססות על השאלה היכן הוא חלב הדקין הטמא.

לדברי ר' יהונתן, ההסתפקות בגרירת החלב איננה נובעת מהספק היכן החלב הטמא. היא נובעת מהתפיסה שחלב הדקין אינו אסור מצד עצמו אלא רק מצד סמיכותו לחלב הקיבה. לכן צריך להסיר מהדקין רק את החלב הקשור ישירות לחלב הקיבה ולא את החלב שתחת הקרום הדבוק לדקין:

וגם מזה מוכח בידינו דאינו אסור רק מה שלמעלה מהקרום, כיון דנתן גבול דאסור כפי התפשטותו, והא למטה מקרום אינו מתפשט כלל, ואינו בוקע חלוני קרום, וכיון דאינו מתפשט מהיכי תיתי לאסור, הא אפילו למעלה חוץ למקום התפשטותו אין אסור, ומכל שכן למטה מקרום. ולכן זה שאינו אסור למטה מקרום, יש לו יסוד מוסד ברש"י ומרדכי ורא"ש.¹²⁵

¹²³ כרתי ופלתי, קונטרס פני נשר.

¹²⁴ דוגמה למקרה שבו הסתמך ר' יהונתן במוצהר על דעות בעייתיות על מנת ללמד זכות על עם ישראל ניתן למצוא בפלתי, סי' ק' סע' ב', הדין בבעיות ההלכתיות שיש בהימצאות חרקים בפירות ובקמח: ולהיות כי לצורך נפש הוא, כי בעו"ה במדינות הללו בימים החמים, ממש אין פרי ומחיה ומזון לחם וכדומה שאין בו רחש, ואי אפשר כמעט לבדוקן, אמנם הוא מעט הכמות, עד אשר אם נחית לביטול במועט יבטלו, אמרתי מאין לנו עזרה אשר נענה ביום פקודה, אנוסה לבית המלך מלכי רבנן, ולחקור הדין, ודעת קדושים נמצא [...] וא"כ כדאים הם הרי"ף ורש"י ור"ש מקינן ורשב"א, להגין עלינו מיום חרון ומיום פקודה, שלא נגעל נפשנו באכילת דברים אסורים.

¹²⁵ פלתי, סי' ס"ד, סע' ו'.

תפיסה זו שומטת את הקרקע תחת שיקוליו של רד"א. לדברי ר' יהונתן, למרות שניתן לחלוטין לקבל את כל ההוכחות שרד"א כל כך התאמץ לייצר, שהחלב האמיתי הוא החלב שסמוך לקיבה, אין זה מעלה ואינו מוריד לשאלה שעל הפרק, שכן, בכל אופן מדובר רק על החלב שמעל לקרום ולא על החלב הדבוק לדקין.

זהו המבנה הראשון בדברי רד"א שפירק ר' יהונתן, אך בסוף דבריו, לאחר שביקש להוכיח כי תיקון הנוסח של רד"א בספר הכלבו הוא בלתי אפשרי, הרחיק ר' יהונתן לכת וביקש לעיין מחדש במה שנראה כמושכל ראשון לעוסקים בסוגיה. ההנחה הפשוטה שחלב טהור סותם וחלב טמא אינו סותם התקבלה בסוגיה ללא עוררין, אך בלמדנותו ביקש ר' יהונתן לבחון מחדש אף את ההנחה הזו.

לדברי ר' יהונתן, אף אם נקבל שהחלב הוא חלב טמא, עדיין יש מקום לטעון שחלב שעל הדקין נחשב כחלב שסותם את הנקב, והבהמה שניקבו מעיה איננה טרפה. בסוגיית הגמרא מוכח שההבדל בין חלב טמא לחלב טהור הוא שחלב טמא איננו מהודק – דבוק היטב - וחלב טהור הוא חלב מהודק, לכן חלב טמא איננו סותם וחלב טהור אמנם סותם את הנקב. לדברי ר' יהונתן, הכלל שחלב טמא אינו סותם את הנקב תלוי במחלוקת תנאים המופיעה בסוגיה.

"את החלב אשר על הקרב" ר' ישמעאל¹²⁶ אומר מה חלב המכסה את הקרב קרום ונקלף – אף כל קרום ונקלף, ר"ע אומר: מה חלב המכסה את הקרב תותב, קרום ונקלף – אף כל תותב קרום ונקלף.¹²⁷

לשיטת ר' ישמעאל, חלב טמא הוא חלב "קרום ונקלף", ולשיטת ר' עקיבא ישנו תנאי נוסף – "תותב קרום ונקלף". רש"י הסביר את המונחים הללו:

קרום ונקלף – קרום דק יש עליו ונקלף הקרום מעל החלב שאינו אדוק בו כל כך.

תותב – [...] כשמלה הוא פרוש על הקרב [...] אבל חלב הקבה אינו תותב אלא חתיכות חתיכות הוא אדוק.¹²⁸

ההבדל בין ר' עקיבא לר' ישמעאל הוא שלדברי ר' עקיבא חלב טמא הוא רק חלב תותב, היינו חלב ש"פרוש כשמלה" על האבר שאותו הוא מכסה ואינו דבוק אליו.

ר' יהונתן טען כי החלוקה בין חלב טהור שסותם נקבים לבין חלב טמא שאינו סותם נכונה רק לדברי ר' עקיבא. אולם לדברי ר' ישמעאל, אף חלב טמא יכול לסתום נקבים, מפני שלפיו חלב טמא הוא לאו דווקא חלב הפרוש כשמלה. במילים אחרות, ר' עקיבא ור' ישמעאל מסכימים על השאלה איזה חלב סותם את הנקבים ואיזה חלב אינו סותם, והמחלוקת ביניהם היא רק בשאלה איזה חלב טמא ואיזה חלב טהור.

¹²⁶ בנוסח הנדפס מופיע כאן "ר' שמעון", ובמסורת הש"ס תיקנו את הנוסח ל"ר' ישמעאל". כאן נקטתי בגרסה של מסורת הש"ס על מנת להתאים את נוסח הסוגיה לאופן שר' יהונתן וכן שאר העוסקים בנושא קראו אותה.

¹²⁷ מסכת חולין דף מ"ט עמ' ב'.

¹²⁸ רש"י, מסכת חולין דף מ"ט עמ' ב'.

לאור רעיון זה ניתן להבין מחדש את תשובת שער אפרים שדחה רד"א לעיל. שער אפרים ביקש להסתמך על דברי רב נחמן שהופיעו בגמרא: "אינהו מיכל אכלי ולדידן מיסתם נמי לא סתים". את הדברים האלו יש להבין כעת מחדש:

"אינהו מיכל אכלי" ש"מ דס"ל כרבי עקיבא דבעי תותב, וזה אינו תותב [=בני ארץ ישראל אוכלים את החלב היתר שכן הם סוברים כר"ע שחלב זה טהור, י"מ], וא"כ למה לא יסתום לדידן, דאף דמחמירין כרבי ישמעאל דסגי בנקלף, מ"מ אינו תותב [=אף שאנו פוסקים שהחלב אסור באכילה עדיין אנו מקבלים את שיטת ר' עקיבא שהחלב הזה סותם את הנקב, י"מ], וא"כ איך לא יסתום, הא כל טעמא דחלב טמא אינו סותם משום דלא מהדק.¹²⁹

אין זו שאלה פורמליסטית פשוטה של ספק, כפי שביקש רד"א להציג את הדיון, אלא עניין הנוגע בעצם השאלה מתי חלב סותם ומתי אינו סותם. כך, בשל הרצון להגן על פסיקה הלכתית שפסק בצעירותו, יצר ר' יהונתן קריאה חדשה בסוגיה וקריאה חדשה בתשובת שער אפרים. המהלך הלמדני שהודגם כאן הוא מהלך מקביל למהלך הלמדני שהוצג לעיל.¹³⁰ התלמוד הוא ספר גמיש שניתן ללוש אותו מחדש, ומתוך כך לייצר הצדקות למהלכים מאוחרים יותר.

ר' יהונתן ביקש לקרוא מחדש את דברי התלמוד כמתאימים לשיטת ר' עקיבא בלבד ולא לשיטת ר' ישמעאל. שיטה זו של קריאה לאחור של התלמוד לאור פסיקות השו"ע, הרמ"א והרמב"ם ודחיית דברי התלמוד לאור פסיקת ההלכה היא שיטה שנקט ר' יהונתן פעמים רבות, והיא היוותה מהלך עקרוני במפעלו ההלכתי של ר' יהונתן.

סיכום

במסגרת הוויכוח בין רד"א לר' יהונתן סביב המחט שניקבה את הדקין עלו מספר נקודות מפתח בעניין דרכו ההלכתית והלמדנית של ר' יהונתן, כפי שהיא מתבטאת בספרי ההלכה שלו:

1. הפסיקה החד-משמעית כרמ"א וההתנגדות להטלת ספקות מבחינה הלכתית בפסיקתו.
2. המחויבות למנהג ולפסיקה קודמת.
3. קריאת התלמוד לאור פסיקת ההלכה והסבר מחדש של מימרות או סוגיות בתלמוד באופן שלא יקשו על ההלכה הפסוקה.

קשה לקבוע שהפולמוס הזה הוא שכונן את שיטתו ההלכתית של ר' יהונתן ואת ההליכה שלו אחרי פסיקות השולחן ערוך והרמ"א, אך אין ספק כי במחלוקת עם רד"א באה לידי ביטוי שיטתו ההלכתית של ר' יהונתן באופן רחב, כפי שהתבטאה בספריו ההלכתיים בהמשך.

המודל המחשבתי שהנחה את ר' יהונתן בפסיקת הלכה היה מחויבות לספר שולחן ערוך ולהגהות הרמ"א. את המחויבות הזו הצדיק ר' יהונתן בכך ש"רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה."¹³¹ המבנה המחשבתי המייצר הצדקה באמצעות השימוש ב"רוח ה'" הוא מבנה שר' יהונתן

¹²⁹ פלתי, סי' ס"ד סע' ו'.

¹³⁰ ראו לעיל עמ' 198–200.

¹³¹ אורים ותומים, קיצור תקפו כהן סי' קכ"ג, קכ"ד

השתמש בו בהקשרים שונים ורחבים, כפי שהוזכר בפתיחה לפרק. בעולם שבו הידע משתנה במהירות נאחז ר' יהונתן ברוח ה' כמקור ידע ודאי וברור שניתן להישען עליו, בניגוד למערכות ידע אחרות המשתנות בשכיחות גבוהה.

נראה שר' יהונתן חש כי שינוי דומה לשינוי שהתרחש בשדה המדעי, שבו הידע משתנה באופן תדיר, התרחש גם בשדה ההלכתי. בעיני ר' יהונתן, ההתקפות הרבות של נושאי הכלים על השולחן ערוך והרמ"א, וכן הגילוי המחודש של ספרי פרשנות והלכה בלתי מוכרים, יצרו איום על מערכת הפסיקה ההלכתית. איום זה עלול היה להביא למצב שספרי ההלכה המקובלים יאבדו את הרלוונטיות שלהם, ואף מנהג הקהילות יאבד מתוקפו. כנגד זה יצא ר' יהונתן במהלך רחב, שמטרתו הצדקה מוחלטת של השולחן ערוך והרמ"א. הצדקה זו תלויה ב'רוח ה' כמערכת המאפשרת ידע ברור, ודאי וחד-משמעי.

מהלך הקנוניזציה של השולחן ערוך כספר פסיקה שנכתב ברוח הקודש הביא את ר' יהונתן לתפיסה שעל פיה ניתן להצדיק את דברי השולחן ערוך בכל מחיר, אף במחיר של הסבר הגמרא באופן שאין היא מכוונת להלכה, אלא נוקטת עמדה שנדחתה הלכה למעשה. בדומה לדרך שר' יהונתן הצדיק את דברי חז"ל מול ידע מדעי מתפתח,¹³² מכיוון שלדעתו דברי חכמי התלמוד חייבים להיות נכונים, כך לדעתו גם הדברים הכתובים בשולחן ערוך חייבים להיות נכונים, ועל כן ניתן לנקוט כל דרך כדי להצדיקם. דפוסי החשיבה שהפעיל ר' יהונתן לעיל בשאלות על מידת האמת בדברי חז"ל הופעלו על ידו גם בנוגע לשאלות הלכתיות.

המודל של 'רוח ה' נוססה' מתפקד במקרה זה באופן שונה מאשר בהקשר לידע מדעי. בפרקים הקודמים הוצג השימוש ברוח הקודש כמודל הנותן תוקף לדברי חכמי התלמוד לעומת רעיונות מאוחרים יותר, כמודל מסורתי. כאן, בעניין פסיקת הלכה, הקריאה בשולחן ערוך וברמ"א המאוחרים משתלטת על הקריאה בתלמוד, ורוח ה' מתפקדת כמודל להצדקה של מקורות מאוחרים לעומת התלמוד. מבחינת ר' יהונתן, רוח ה' יכולה להופיע בתקופות שונות ובאופנים שונים, אך ברגע שר' יהונתן קבע מהו הטקסט הקנוני, הטקסט שנכתב ברוח הקודש, כל שאר הרעיונות והטקסטים מתארגנים סביב אותו טקסט קנוני המשמש כטקסט יציב ובלתי משתנה.

¹³² ראו בעניין זה בפרק 5.

מבוא לספר מירב

ספר מירב נכתב על ידי ר' יהונתן בשנות העשרים של המאה השמונה-עשרה בעת שבתו בפראג. הספר בנוי כמחזה שבו מירב הנערה היהודייה מנהלת דיונים במגוון נושאים מדעיים, קבליים ופרשניים עם מספר 'נערות': בת מלך כתיים, קארטיסני בת מלך גליא, בת מלך יוון ועוד, והמשתתפת הבולטת ביותר בדיונים נקראת 'גאזטי'. הנערות בספר מקשות ושואלות את מירב מגוון שאלות, והיא לרוב מפליאה אותן בתשובותיה. העקרון המארגן את הספר הוא דיון לאורכה של פרשת בראשית, וזהו הבסיס שממנו מתפתחים דיונים רחבים ומגוונים. הספר אינו נמצא בידינו במלואו, אולם אף החלק שישנו בידינו מרתק, וכולי תקווה כי יפתח אופקים חדשים במחקר על אודות ר' יהונתן ועל אודות התקופה שבה חי.

כתב היד של ספר מירב כלול בתוך כתב יד גדול [להלן: כתב יד פטרבורג] המכיל בעיקרו פירוש על ספר הזוהר. כתב יד¹ זה דורש מחקר מקיף ומעמיק. זהו כתב יד בעל מוטיבים שבתאיים רבים וטקסטים שטרם נחקרו. כתב היד מכיל מספר רב של טקסטים, ונראה שלא כולם נכתבו בידי אדם אחד. הדברים שלהלן הם התרשמות ראשונית בלבד מכתב היד.

תיאור כתב היד

כתב יד פטרבורג כולל כשלוש מאות דפים.² עד דף 45 כתב היד מכיל קטעים מגוונים ובתוכם ספר מירב:

- א. דף ב עמ' א³ – דף ט' עמוד ב', פירוש על ספר הזוהר מתחילת ספר בראשית (מאמר 'בריש הרמונתא דמלכא'). קטע זה הינו שבתאי באופן מובהק ועוסק רבות בדמותו של אמיר"ה.⁴
- ב. דף ט' עמ' ב' – דף י"ז עמ' א', פירוש על 'רעיא מהימנא' פרשת וארא דף כ"ה עמ' א'. קטע זה דן באריכות בגרסת אמיר"ה. גרסת הרעיא מהימנא היא: "למנדע דאית שליטא עלאה דאיהו רבון עלמא וברא עלמין כלהו שמיא וארעא וכל חיליהון". לעומת זאת: "וגירסת אמיר"ה ברא עלמין והוא רבון עלמין וסתם דבריו וס"ס⁵ פי' דבריו של אמיר"ה".
- ג. דף י"ז עמ' ב' – דף י"ח עמ' ב', פירוש לזוהר בראשית דף ה' עמ' ב'.
- ד. דף י"ח עמ' ב' – דף כ"א עמ' א', פירוש לזוהר בראשית דף ל' עמ' א'. בניגוד לקטעים הקודמים, קטע זה מרבה להזכיר את האר"י.
- ה. דף כ"א מכיל פירוש לתיקוני זוהר, תיקון ע' דף קל"ח עמ' א' (הסוף של תיקון ע').

¹ מספרו של צילום כתב היד במכון לתצלומי כתבי יד הוא F53403. מספרו של כתב היד המקורי בספריית סנט פטרבורג – האקדמיה הרוסית – המכון ללימודים מזרחיים B 268.

² המספור של כתב היד נוסף לכתב היד לאחר הכתיבה עצמה, שכן בעמוד הימני בתחילת כתב היד נמצא סופו של קטע קודם, ולאחר מכן מתחילים קטעי הטקסט שייסקרו להלן, ושם מתחיל גם המספור.

³ המספור בכתב היד הוא כפול גם באותיות וגם במספרים. בספר מירב עצמו ישנו מספור נוסף המתחיל ממספר 1. במהלך הפרק אפנה לכתב היד הגדול על פי מספור באותיות, ולמספורו הפנימי של ספר מירב אפנה במספרים.

⁴ המילה 'אמיר"ה' מורכבת מראשי תיבות: אדונינו מלכינו ירום הודו. זהו כינוי מקובל בחוגים שבתאיים לשבתי צבי. בדף ב' עמ' ב' נכתב ש"ואהב"ת לרע"ך כמו"ך" [=814] בגימטריה שווה לאמיר"ה [=256], וברור שכוונתו לשמו של אמיר"ה – שבת"י צב"י [=814]. וכן בדף ג' עמ' ב': "פי'רוש] ויבר"א אל[ו]הי"ם א"ת [=712] גימ'טריה] שמו" שבתי [=712].

⁵ לא הצלחתי לפענח את ראשי התיבות הללו. 'ס"ס' הוא לכאורה דמות שפירשה את דברי שבתי צבי, ואינני יודע על איזו דמות מדובר כאן. יידי עקיבא שבריק העלה בפני הצעה שמדובר בראשי תיבות של 'סניור סנטו' – ברוכיה.

ו. דף כ"ב מכיל קטע שכותרתו 'שאלת תלמיד לרב'. קטע זה מכיל מעין דיאלוג חלקי ומקוטע בין תלמיד לרב הדן בקבלה.

ז. בדף כ"ג מתחיל ספר מירב ונמשך עד דף מ"ב עם כותרת נפרדת ומספור נוסף, ועליו ראה להלן.

אחרי ספר מירב מופיע החלק העיקרי של כתב היד, והוא כולל כמאה ועשרה דפים של פירוש רציף על ספר הזוהר, ולאחריו קטעים מפוזרים, בעיקר פרשנויות על ספר הזוהר, רעיא מהימנא והאיירות. אך ישנם גם פירושים רבים על אגדות ועניינים נוספים, כמפורט להלן:

ח. דף מ"ה⁶ – דף קנ"ו עמ' א', פירוש רציף על ספר הזוהר מפרשת וישלח עד פרשת בשלח. קטע זה הוא הקטע הארוך ביותר בכתב היד. מדף קל"ט עד קמ"ד עמ' ב' ישנו קטע מפרשת בא שכותרתו 'דרוש התנינים'.

ט. ישנו דילוג במספור מדף קנ"ו – דף קע"ב. מדף קע"ב עמ' א' – דף קע"ד עמ' ב', פירוש על ספר הזוהר פרשת אחרי מות וקטע קצר מפרשת אמור (וכן פירוש על קטע ממסכת סנהדרין דף ל"ט עמ' א').

י. דף קע"ד עמ' ב' – דף קע"ו עמ' א', פירוש הזוהר פרשת שלח.

יא. דף קע"ז עמ' א' – דף ק"צ עמ' א', פירוש על האדרא רבה.

יב. אחרי מספר דפים ריקים, מדף קצ"ג עמ' א' – דף ר' עמ' ב', פירוש על הזוהר פרשת בלק.

יג. דף ר' עמ' ב' – דף ר"ח עמ' א', פירוש על זוהר פרשת ואתחנן. בדף ר"ח עמ' א' מתחיל קטע קצר של פירוש לרעיא מהימנא פרשת פנחס, אך הוא נקטע בסוף העמוד.

יד. דף ר"ט עמ' א' – רט"ו עמ' א', פירוש על רעיא מהימנא פרשת כי תצא. בדף ר"ט כתובה כותרת: "פרשת כי תצא מיוסד על מדרש רות בז"ח ס' ע"ג".

טו. דף רט"ו עמ' א' – דף רי"ח עמ' א', פירוש לזוהר נשא בענין אשה סוטה.

טז. דף רי"ח עמ' א' – דף רכ"ה עמ' ב', פירוש לרעיא מהימנא פרשת כי תצא.

יז. דף רכ"ו עמ' א' הוא עמוד אחד שכותרתו: "ביאור על זוהר פ' תרומה קס"ה ב' ובזוהר בראשית ט"ז ב'".

יח. דף רכ"ז – א' עד דף רמ"ב עמ' א' המשך הפירוש לרעיא מהימנא פרשת כי תצא.

יט. דף רמ"ב עמ' א' – דף רמ"ו עמ' ב', פירוש לזוהר על פרשות וילך-האזינו.

כ. דף רמ"ז עמ' א' – דף רנ"ד עמ' ב', פירוש על האדרא זוטא.

כא. דף רנ"ה עמ' א' – דף רנ"ח עמ' א', רעיא מהימנא לפרשת עקב, כוונות סעודת ליל שבת, קידוש, נטילת ידיים ובציעת הפת.

כב. דף רנ"ח עמ' ב' – דף ר"ס עמ' ב', פירוש על הזוהר פרשת עקב.

כג. דף ר"ס עמ' ב' – דף רס"ד עמ' א', פירוש על רעיא מהימנא פרשת שופטים.

כד. דף רס"ד עמ' ב', פירוש על מסכת מועד קטן דף י"ג עמ' א' ("האי כלבא דאכיל מנא דרבנן שדיא רבנן שמתא עלי[ה]") וכן קטע נוסף: "להבין כ"מ [=כל מקום] שכתוב בתורה הוא וקרינן היא".

⁶ דפים מ"ג – מ"ד ריקים.

כה. דף רס"ה עמ' א' – דף ש"ב עמ' ב', לקט עניינים שונים⁷ כמפורט: סוד ר"ה שופר,⁸ כוונת ה' עינויים דיום כיפור,⁹ סוד דחג הסוכות,¹⁰ ביאור קבלת פני רבו ברגל,¹¹ ביאור הפטרת יונה, קהלת, סוד חנוכה,¹² חידוש על מסכת חולין דף ס"ג, בבא בתרא דף נ"ח, בבא בתרא דף ק"א, תהלים ס', בבא בתרא דף ע"ג–ע"ד, בבא בתרא דף קי"ח, קכ"א, ויקרא רבה פרשת צו, פרשה ט', ברכות דף י' עמ' ב', שבת דף ע"ג, שבת דף ק"מ, יומא דף ע"ו, יבמות דף ס"ב, יבמות דף ע"ט, פסחים דף צ"ד, בבא מציעא דף פ"ו, סנהדרין דף ק"י, סנהדרין דף צ"ה, בבא בתרא כ"ג, מגילה דף ו' עמ' א', סנהדרין דף צ"ה, גיטין דף ב', סוד יין נסך, עבודה זרה דף נ"ו, בבא בתרא דף י', עירובין דף י"ג, עניין ר"ח, בכורות דף ח', ראש השנה דף י"ח, בבא מציעא דף נ"ט, אבות פרק ה', סוד נטילת ידים ציצית ותפילין,¹³ פסח מצה ומרור.¹⁴ כו. דף ש"ג עמ' א' עד הסוף (דף ש"ו עמ' ב'), פירוש מגילת אסתר על פי סוד.¹⁵

החלק של כתב היד שמתחיל אחרי ספר מירב כולל מספר רב של קטעים ופירושים לעניינים שונים, כשהמשותף לכולם הוא כתיבה קבלית המתמקדת בתיאור מערכת היחסים שבין אלוהי ישראל לשכינה/למלכות. קטעים רבים מתייחסים למשיח בן דוד.¹⁶

ההערות בכתב היד

ראוי לציין, שבנוסף לכתב היד עצמו, ישנן על הגיליון הערות בכתב יד אחר. הן מופיעות לאורך כתב היד כולו, למעט ספר מירב שאין בו כלל הערות על הגיליון. חלק מן ההערות – אורכן עד כחצי עמוד, וחלקן – הערות בנות מילים ספורות. בהערות אלה יש הפניות רבות לכתבים שונים המיוחסים לר' יהונתן:

- בדף ט"ו עמ' ב' הערה: "הוא כמ"ש [=כמו שכתב] הרב מה"ר יונתן ז"ל כשמקבל א"י מא"ס הוא בבחי' [נת] ארם".
- בדף נ"ג עמ' ב' הערה: "ועמ"ש [=ועיין מה שכתב] הרב ז"ל בס' מירב שלו על מ"ש [=מה שכתוב] בוקע חלוני רקיע ע"ש.¹⁷
- בדף ס"ה עמ' ב' הערה: "עיין בפירוש הקמיע בצירוף לו"נ מ"ש הרב בזה".

⁷ רבים מהטקסטים הללו מקבילים לקטעים במהדורת 'ואבוא היום אל העין' (ואהא"ה) של מצ'ייקו. הקטעים אינם מקבילים מילה במילה אלא בשינויי לשון מסוימים. חלק מהרעיונות מפותחים יותר באחד המקורות.

⁸ ראו ואהא"ה, עמ' 171–172.

במכתב הנודע ביהודה מחודש אייר תקי"ב [ב'ספר גחלי אש', חלק ב' דף קל"ב עמ' ב'] כתוב: "אחד מארבעה ספרי מינות שנמצאים במדינתנו: 'כוונת תקיעת שופר' דבר ה' בזה ומצותו הפר וכל דת היהודים כפר הפך הקערה על פיה ולפומי עפר". הביטוי "הפך הקערה על פיה" מתייחס כנראה לעניין המוסבר בכוונת תקיעת שופר, שא"י מפנה את אחוריו לעם ישראל ומקבל שפע מא"ס, ולאחר מכן הוא מתהפך ומעביר את השפע לישראל.

⁹ ראו ואהא"ה, עמ' 172–173, שמסביר רק את עניין אכילה בתשיעי ולא את חמשת העינויים.

¹⁰ ראו ואהא"ה, עמ' 173–174.

¹¹ ראו ואהא"ה, עמ' 185, וכן ליבס, סוד האמונה, עמ' 162, שמקביל קטע זה לקטע מתוך פירוש ספרא דצניעותא שאותו הוא מייחס לוולף אייבשיץ.

¹² ראו ואהא"ה, עמ' 175–176.

¹³ ראו ואהא"ה, עמ' 178–179.

¹⁴ ראו ואהא"ה, עמ' 183. בכתב היד מופיעה רק הפסקה הראשונה "מעניין פסח מצה ומרור", אך הוא מתחיל רק את ההקדמה. את ההמשך ניתן למצוא בואהא"ה.

¹⁵ במכתב הנודע ביהודה (לעיל הערה 7) נזכר גם "פירוש מגילת אסתר כתב פלסתר".

¹⁶ ירדת המשיח לתהום רבה, דף רל"ד עמ' א', דף רע"ח עמ' א'. המשיח נולד בתשעה באב, דף ק"מ עמ' ב'.

¹⁷ מתייחס לספר מירב, דף 3 עמ' ב'.

- בדף ס"ו עמ' א' הערה: "עמ"ש הרב זצ"ל בס' מעין החכמה¹⁸ מ"ט א".
- בדף ע"ג עמ' א' הערה: "ועי' מ"ש הרב בפני'רוש] הקמיעות בשם ילד שהם שם ע"ב".
- בדף קע"ד עמ' ב' הערה: "ביאור סוד מגדף ונוקב שם ה' כמ"ד [=כמו דכתיב] ויקוב חור בדלתו עמ"ש בכתבי מהר"י ז"ל מ"ו א".
- בדף רע"א עמ' א' הערה: "ועי' בס' אהבת יהונתן בהפטרות חנוכה".

ייחוס כתב היד

בתחילת העמוד הראשון בכתב יד פטרבורג מופיע בכתב שונה משפט מטושטש שהמילים הברורות שבו הן "מו"ר יהונתן". ייתכן שהמשפט כולו הוא "פירוש מן מו"ר יהונתן אב"ד...". נראה כי קורא מאוחר של כתב היד ייחס אותו לר' יהונתן.

אף אם נקבל את ההערה כמייחסת את כתב היד לר' יהונתן, אין בהכרח צורך לקבל את עדות כותב ההערה. ייתכן שהוא הסתמך על הטקסט ועל כך שבהמשך מובא ספר מירב של ר' יהונתן (זיהוי כותב ספר מירב כר' יהונתן נעשה על ידי המעתיק המקורי), ולכן הכותב קבע כי הפירוש הוא מאת ר' יהונתן. אולם סביר שהזיהוי הזה שגוי בגלל מספר סיבות:

- א. נראה כי אין כאן כותב אחד של הטקסטים. הם בעלי אופי שונה ומובאים באופן בלתי רציף ובלתי אחיד.
- ב. בחלק העיקרי של פירוש ספר הזוהר (קטע ח'), בדף קנ"א עמ' ב' נכתב: "שמעתי מאדמ"ו מהר"י ז"ל למה נאמר בחבקוק תפילה על שגינות", היינו הכותב רואה את עצמו כתלמיד של ר' יהונתן הכותב לאחר פטירתו.
- ג. המעתיק הראשון ייחס רק את ספר מירב לר' יהונתן, ולכן נראה כי לדעתו רק קטע זה נכתב על ידי ר' יהונתן בניגוד להמשך כתב היד המובא ללא ייחוס.

הטקסטים האלה אינם אחידים. הטקסט הראשון כולו עוסק באופן מובהק בדמותו של אמיר"ה, בעוד שהטקסטים האחרים דנים בנושאים מגוונים יותר בעלי גוון שבתאי פחות מובהק. המונח 'אמיר"ה' מופיע רק בשני הטקסטים הראשונים. בטקסטים הבאים אחריהם, כאשר נראה שמתייחסים לשבתי צבי, הוא מכונה 'משיח' או 'משיח בן דוד'.

לסיכום, נראה כי ישנה אפשרות משמעותית שהטקסטים המופיעים לפני פירוש ספר הזוהר, וביניהם ספר מירב, הם אוסף קטעים מלוקטים מכותבים שונים, ומתוכם הטקסט היחיד המיוחס במפורש לר' יהונתן הוא ספר מירב. אחרי ספר מירב ישנו פירוש נרחב על ספר הזוהר שנכתב על ידי אדם הרואה עצמו כתלמיד של ר' יהונתן.

תיאור כתב היד של ספר מירב

בדף כ"ג של כתב היד מתחיל ספר מירב תחת כותרת נפרדת. הכותרת של הספר בכתב היד שלפנינו (באותו כתב יד של גוף הטקסט) היא:

¹⁸ "מעין החכמה" הוא כינוי של ספר ואה"ה. ראו פרלמוטר עמ' 33–34.

העתק מספר מירב שחיבר הרב המפורסם מהורר יהונתן רב ד(ל)אה"ו

כותב כתב היד מזהה את הספר כספר מירב שנכתב על ידי ר' יהונתן, רבן של שלוש קהילות: אלטונה (Altona), המבורג (Hamburg), וונדסבוק (Wandsbek).

כתב היד איננו שלם והוא קטוע במספר מקומות.¹⁹ כאשר ישנה קטיעה בהעתק כתב היד הטקסט נגמר באמצע העמוד, ובעמוד הבא הוא מתחיל בדרך כלל מנקודה אחרת באמצע דיון נפרד ולא בתחילתו. בנוסף, לאורך כל כתב היד המילה הראשונה של העמוד הבא מופיעה בסוף עמוד כשומר דף, אולם בעמודים שבהם אין רצף לעמוד הבא אין המילה הבאה כתובה. כלומר, המעתיק הפסיק בכוונה תחילה להעתיק במקום מסוים ודילג מסיבות בלתי ידועות לנו לקטע אחר.

על ההיקף של הדילוגים ניתן לעמוד לאור הכרונולוגיה הפנימית של הסיפור. הסיפור נפתח ביום שבת: "ויהי בשבת קודש ויעריכו הנר, ועודנו המלך מיסב עם הקרוא'ים] אשר אתו לדבר בקריאה של יום.²⁰

הסיפור ממשיך לאורך כל השבוע, כאשר מדי פעם מירב פורשת לישון. בטקסט שבידינו מצוין פעם אחת שמירב הולכת לישון בדף 8 עמ' א', אך מאזכורים שונים ברור שעברו מספר לילות במהלך הסיפור. בדף 15 עמ' א' מירב אומרת לגאזטי: "וכבר אמרנו לך גאזטי זה לילות שעברו, כי [=חנוך, י"מ] הי' [ה] שביעי לאדם כמו נעמה מזרע קין", היינו כבר עברו לילות אחדים, בזמן שבכתב היד שבידינו עבר רק לילה אחד. כמו כן האמירה שחנוך הוא שביעי לאדם לא הופיעה בכתב היד עד כה.

על פי כתב היד היום האחרון בסיפור הוא ליל שבת. הדיון האחרון של מירב ונערותיה מתקיים בליל שבת לאחר הארוחה:

ובתוך הדברים ויבאו סריסי המלך וימהרו להביא מירב ונערותי' [ה] אל משתה המלך אשר טבח טבח והכן ליום השבת ויאכלו וישבעו ויברכו לה'. ותקום מירב ותלך החדרה היא ונערותיה וכבר עבר אשמורה בלילה. ותאמר מירב לגאזטי טרם אישן להיות כי נפשי מקבלת נייחא ונעם מסיפורי קור' מראש מקדם וחשבתי מבלי להמנע ביום שבת קודש יום תענוגים ולא אאציל מנפשי תענוג ועדן הזאת.²¹

הדיון שמתחיל בדברים אלה נמשך עד סוף כתב היד. נראה אם כן, שמבנה הסיפור הוא שבוע שלם של דיונים שמתחיל בשבת ומסתיים בשבת. בכתב היד שאצלנו חסרים ימים ולילות רבים להשלמת השבוע המלא של הסיפור, לכן סביר שבידינו רק חלק קטן מן הספר המלא. יש לציין שנראה שבכתב היד חסרה גם חתימה סיפורית שתתאר את סופו של המפגש שבין מירב לנערות, כך שיתכן שאף סוף הספר אינו נמצא בידינו.

ניתן לחזק את הטענה שבידינו טקסט חסר באופן משמעותי בעקבות עדות מאוחרת על ספר מירב:

¹⁹ דף 2 עמ' ב', דף 4 עמ' ב', דף 12 עמ' ב', דף 16 עמ' א'. הדילוג האחרון הוא יוצא דופן. בדף 16 עמ' א' הטקסט ממשיך עד סוף העמוד, אולם העמוד הבא נותר ריק. העמוד שלאחריו, דף 17 עמ' א', מתחיל באמצע דיון. בנוסף המעתיק הוסיף כותרת: "מספר מירב".

²⁰ ספר מירב, דף 1 עמ' א'.

²¹ ספר מירב, דף 17 עמ' ב'.

גם סיפר לי כי שמע מזקני הנ"ל²² אשר ראה אצל מ"ס [=מוכר ספרים] אחד ספר הנקרא מיכל ומריב [!] מהגאון ר' יהונתן מפראג בעהמ"ח התומים ועביו היה יותר מאמה ולא הי' אז לי דעת לשאול על מה החיבור הטבע יען כי הייתי עודנו נער.²³

אף אם נניח שיש חוסר דיוק והגזמה בתיאור הזה, בלתי סביר שבספר שבידינו, המכיל עשרים ואחד דפים, יהיה מקום לתיאור כזה. נראה אפוא שגם מקור זה מעיד שסביר שבידינו חלק קטן בלבד מספר מירב השלם.

זמן ההעתקה

בכותרת ספר מירב הספר מיוחס לר' יהונתן, אולם אין בה לא ברכת החיים ולא ברכת המתים. עם זאת הוא מופיע כרבן של ג' קהילות, לכן ודאי שההעתקה התבצעה לכל המוקדם אחרי שנת 1750. מהמשך הספר נראה בבירור שההעתקה נעשתה לאחר פטירתו של ר' יהונתן, שכן בדף 1 עמ' א' ישנה הפניה לספר אהבת יהונתן:

ועמש ב"ס [=ועיין מה שכתוב בספר] אהבת יונתן ב"פ [=בפרשת] תולד[ות] דף יו"ד.

ההפניה מופיעה עם מספר הדף כפי שהוא בדפוס שלפנינו, ואכן בדף י' עמ' ב' נמצא העניין שאליו מפנה ההערה הזו. מכאן נמצאנו למדים שהספר הועתק לאחר הדפסת הספר אהבת יהונתן. ספר אהבת יהונתן נדפס בהמבורג בחודש תמוז בשנת תקכ"ו 1766,²⁴ והעתקת כתב היד התבצעה אפוא לאחר פטירתו של ר' יהונתן.

שיוכו של ספר מירב לר' יהונתן

נראה שניתן להוכיח בבירור שיש לייחס את כתיבת ספר מירב הנמצא לפנינו לר' יהונתן.

ר' יהונתן הזכיר את ספר מירב בשמו בספר שם עולם.²⁵ להלן פירוט האזכורים הללו:²⁶

א. ספר שם עולם, עמ' 120:

והלא הבדל רב בין פילוסופים למקובלים שהן אומרים שאפילו לגלגל חמה אין פגמי בני אדם מגיעים והמקובלים אומרים שמגיעים ממש לכל העולמות עד או"א [=אמא ואבא] ועד אריך אנפין כ"י [=כביכול]. ואם רצון מכ"ת [=מעלת כבוד תורתו] כוסף לו אני אעתיק לו **מספרי מיר"ב** שחברתי ההבדל שיש ביניהם ודעת של תורה.

בקטע זה ר' יהונתן טוען שבספר מירב הוא מסביר את ההבדל הקיים בין הפילוסופים לבין דעת התורה. לא נמצא בספר מירב קטע העוסק ישירות בעניין זה.

ב. ספר שם עולם, עמ' 158:

²² דודו של הכותב, ר' אברהם לייב מינץ, סיפר לכותב ששמע מסבו, אבי אביו ר' יחיאל מיכל אב"ד פאסוואל.
²³ ברמן, תפארת בנים אבותם, עמ' 8. ראו כהנא, ספר מירב, הערה 16.
²⁴ ראו להלן עמ' 300.
²⁵ לחיזוק הזיהוי של ר' יהונתן ככותב ספר שם עולם ראו מאירסון, אייבשיץ וקרדוזו.
²⁶ ראו פרלמוטר, אייבשיץ, עמ' 239, שהעלה אפשרות שספר ואה"ה הוא ספר מירב ואף הוכיח זאת באמצעות גימטריה.

ומ"ש [=ומה שכתב] מל"ת [=מעלת כבוד תורתו] מספר חסד לאברהם שגם בו לא
זכר דבר מזה הסוד מלבד שאין להביא ממנו ראיה כי אותיותיו לא ראינו להחזיק בו
ולדחות כל דברי חז"ל שהעתיקתי לעיל ומל"ת [=מעלת כבוד תורתו] מתפאר אותו
שהוא שלם בפילוסופיאה לא ראיתי חכמתו. אדרבה **בספרי מירב** ביררתי השגות
רבות על זה.

קשה לדעת לאיזה עניין בספר מירב מפנה ר' יהונתן בקטע זה, שכן יש בדבריו תשובה על
איגרת של תלמידו שאיננה נמצאת בספר. ייתכן שהדברים אמורים בעניין קיומם של א"י וס"ר,
עניין שמופיע בספר מירב שבידינו בדף 18 עמ' ב' עד דף 20 עמ' ב'.²⁷

ג. ספר שם עולם, עמ' 248 :

ובספרי שחיברתי קראתי לו מירב אחות יהונתן הארכתי ובררתי שכל אדם אם איש
או אשה יש בהן בחינת דכר ונוקבא ולכך ראויים להוליד כי בחינת הנוקבא שבו
מכשרת הזרע וכן באשה בחינת הדכר שבה.

בקטע זה ר' יהונתן מפנה לספר מירב בשמו המלא "מירב אחות יהונתן",²⁸ והוא מפנה לקטע
שבו הסביר שבכל אדם יש בחינת זכר ונקבה. קטע זה נמצא בכתב היד שלפנינו בדף 15 עמ'
ב':

כי אין זכר בלי בחי' [נת] נקבה ונקבה בלי בחי' [נת] זכר, ובעלמא דפרודא הבחי' [נת]
נוקב' [א] בזכר ובחי' [נת] זכר בנוקב' [א] המה כמעט לבטלה, אבל בעלמא דחבורא
בזווג זו"נ [=זכר ונוקבא] בחיבור שלם זה בזה, וזהו צלם ודמות בכ"א [=בכל אחד].

ד. ספר שם עולם, עמ' 254 :

מה שאינו כן לדבריהם [=לדברי קרדוזו וחיון הנזכרים לפני כן, י"מ] היש לך ריבוי גדול
מזה ובפרט שמחליטים שהכל עילה עם היותם אומרים נבדלים ונפרדים עד שמפני
זה גם התפילה אינו בשווה כאשר כתבתי למל"ת [=מעלת כבוד תורתו] **והארכתי**
בספרי מירב אשר שם לא נשאתי פני האיש ולא ידעתי מה קשיא לך מהיות זאת כפי
דברי הטועים ח"ו [=חט ושלום].

כאן ר' יהונתן מפנה לספר מירב לדין בדחיית דברי קרדוזו וחיון בעניין התפילה לשלוש ישויות.
בספר מירב ר' יהונתן דן בכוונת התפילה בדף 20 עמ' ב'. בדבריו שם הוא התמקד בעניין
הכוונה לאצילות ולא לסיבה ראשונה עצמה, אך הוא לא הזכיר את קרדוזו וחיון בשמם.

ה. ספר שם עולם, עמ' 257 :

וכבר ביררתי כל הדעות **בספרי מירב** אשר בררתי **הכולל חכמת חיצונית ופנימית**
ובה ב"ה לא נשאתי פני איש.

²⁷ ראו לעיל בפרק 7 בהרחבה בעניין דפים אלה.
²⁸ על אודות שם הספר ומקורו ראו לעיל עמ' 149.

ר' יהונתן חזר על דבריו שבספר מירב הוא לא נשא פני איש. בהפניה זו נראה שהוא הפנה לספר מירב באופן כללי, ותיאר אותו כספר "הכולל חכמה חיצונית ופנימית".

ר' יהונתן הפנה לספר מירב בספר שם עולם. אמנם חלק מההפניות שלו לא נמצאות בספר מירב שבידינו, אך כבר הוסבר לעיל שבידינו מצוי חלק ואולי אף חלק קטן מהספר, לכן היעדרן של ההפניות של ר' יהונתן אינו יכול ללמד אותנו דבר.

הפניות אלו יכולות ללמד אותנו גם על שם הספר. ר' יהונתן כתב בפירוש שהוא קרא לספר 'מירב אחות יהונתן', וזהו שמו המלא של הספר. במקורות אחרים הוא קרא לספר בקיצור 'ספר מירב'.

העדויות המכרעת²⁹ המייחסת את כתב היד שבידינו לר' יהונתן כתובה בספר יערות דבש. ר' יהונתן דרש בקהילת מיץ בדבר חשיבותה של ידיעת העברית, ואז אמר את הדברים הבאים:

והארכת³⁰ במקום אחר סגולות רבות בסגולת הלשון ורב יקרתו ואחד ממנו כי **שומרת משמרת הקודש ביחוד**, כי בכל לשונות אף שיש חילוק בין לשון זכר לנקבה אם ידברו לנוכח אין הבדל וא"כ יכולים הזכר ונקבה להיות במחשך מעשיהם ולדבר והשומע בחוץ לא ירגיש ויחשוב כי שני זכרים מדברים זה עם זה, **אבל בלשון עברי אפילו לנוכח יש הבדל בין את לאתה** לך ולכי וכהנה רבים שינוים, וא"כ השומע בחוץ יבדיל וירגיש תיכף אם מדבר ומתייחד עם אשה או איש ולכך נקרא לשון הקדש שמשמר את ישראל מדבר ערוה ח"ו.³¹

התיאור שעל פיו "במקום אחר" האריך בחשיבותה של לשון הקודש "סגולות רבות בסגולת הלשון ורב יקרתו" מרמז על קטע ארוך בספר מירב העוסק בייחודה וחשיבותה של העברית. ההסבר שלפיו בכוחה של העברית לשמור מדבר ערוה מובא בספר מירב בקטע האמור:

עוד יש מעלה בלה"ק [=בלשון הקודש], והוא כי בכל הלשונות, כשמדבר לנוכח עם הנקבה, אין הבדל בין מדבר לזכר, **אבל בלה"ק [בלשון הקודש] יש הבדל בין את לאתה** וא"כ [=ואם כן] היא **משומרת מן היחוד** כשיתיחד איש ואשה בסתר, והעומד[ים] בחוץ יכירו אם הוא מסתתר עם זכר או נקבה ועקימת שפתיו ענת[ה] בו להבחין, ולכן נקר[א] לה"ק [לשון הקודש], כי בכ"מ [=בכל מקום] שנמצא גדר מדבר ערוה שם קדושה, וא"כ [=ואם כן] בלה"ק [=בלשון הקודש] גודרת לבלי יסתר זכר עם נקבה, והוא ענין נפלא מסגולת לה"ק [=לשון הקודש] ומעלה יתירה מכל הלשונות.³²

בלי ספק הפנה ר' יהונתן בדרשתו ביערות דבש למה שכתב בספר מירב.

²⁹ אין לי ספק שר' יהונתן אמנם כתב את ספר שם עולם, לפיכך העדויות שבספר שם עולם הן עדויות ברורות לכך שר' יהונתן כתב את ספר מירב. לטוענים שייחוסו של ספר שם עולם לר' יהונתן הוא בעייתי, ניתן להוכיח מספר יערות דבש שר' יהונתן כתב את ספר מירב.

³⁰ אכן בספר מירב ישנה אריכות גדולה ביחס למעלת הלשון העברית מדף 8 עמ' א' ועד דף 10 עמ' א'.

³¹ יערות דבש, חלק ב עמ' ל"ג.

³² ספר מירב, דף 8 עמ' ב'.

עניין זה של הייחודיות של השפה העברית בכך שהיא מבחינה בין זכר לנקבה בגוף שני נזכר בשם ספר מירב במקור נוסף, בכתב יד שתצלומו נמצא במכון לתצלומי כתבי יד ומספרו f7420. בכתב יד זה שזהות כותבו אינה ידועה לנו מופיע הקטע הבא:

ליתן טעם לשבח על לשוננו המתוארת /לשון הקודש/ לא נעלם ממני מה שכתוב הכוזרי והרמב"ם בס' המור' **הגאון הגדול מו"ה יונתן נ"ע** הראה לי/ ביום הראשון דסוכת [אולי – דחנוכת] שנת תקי"ד לפק' בעברי דרך המבורג מלונדיש לברלין / **ספרו אשר הכין לו בכתיבת ידו ממש** ובספר זה פשט ידו לפרסם(?) במדינו' תוכנו' הגיונו' ודתו' ונימוסי' וקצת טבעי' **וקרא שם הספר מרב** [מנוקד] /ע"ש מרב אחות יהונתן ע"ד אמור לחכמה אחותי/ והראה דעתו? בס' הזה שבלשון הקודש אינו שייך כ"כ שיסתירו האיש עם אשה ע"ד זנות וערו' כי מדי דברו בה **יבינו השומעי' מבחוץ שזכר עם נקיבה ידברו יחד כי הנוכח לזכר אתה ולנקבה את וא"כ אינו שייך ייחוד כ"כ כמו בשאר לשונות** ודפח"ח.³³

הכותב מתאר כי עבר אצל ר' יהונתן בהמבורג בתחילת שנת תקי"ד (1753), ור' יהונתן הראה לו מה שכתב בספר מירב בעניין לשון הקודש. יש כאן עדות ברורה לכך שר' יהונתן החזיק אצלו את אותו ספר מירב שהעתקו נמצא בידינו.

מעבר לראיות שהובאו עד כה ניתן למצוא לאורך הספר הקבלות רבות בין הדברים שכתב ר' יהונתן בספר מירב לדברים שכתב בספרים אחרים כפי שיובא בהערות לאורך הספר.

אזכורים נוספים של ספר מירב

בספר גדולת יהונתן ישנה רשימה ארוכה של ספרים מאת ר' יהונתן. ערך מספר 65 ברשימה הוא הספר 'מירב אחות יהונתן', ובו הפנה צונץ לשלושה מקורות שבהם נזכר הספר. 1. כרתי ופלתי, סי' קפ"ט ס"ק ז'. 2. יערות דבש, חלק ב' דרוש ז'. 3. שם עולם, עמ' 248.

ההפניה השלישית של צונץ נזכרה ונדונה לעיל, אך בשתי ההפניות האחרות לא נזכר ספר מירב כלל: 1. פלתי, סימן קפ"ט ס"ק ז': "ובחבורי במחקרי טבעי ולמודי ותורני, עשיתי לדברי רשב"א סמוכים מטעם אחר טבעי ואין כאן מקומו." הנושא הנדון הוא השפעה של התאריך העברי ומחזור הירח על המחזור של האישה. נושא זה לא נזכר בספר מירב שבידינו.

2. יערות דבש, חלק ב' דרוש ז': "וכל החכמות משתלשלות מתורתינו נמשם מקורם ושמה ישובו כי כולם הם נערות משרתות את המלכה כמ"ש הרמב"ם שהם לרקחות וטבחות וכלם צריכים לתורתנו כאשר הארכת' בזה וחברתי ספר מיוחד ועל זה אדני הספר הטבעו כי כל החכמות הם פרפראות וצורך לתורתנו." במקור זה אין הפניה לנושא ספציפי הנדון בספר הנזכר אלא תיאור של הספר.

בשני המקורות הללו לא נזכר ספר מירב בשמו, וצונץ הוא שעשה את הקישור המסתבר בין ספר מירב הנזכר בשם עולם לבין הספרים הנזכרים בחיבורים השונים של ר' יהונתן.

³³ דף 31 עמ' ב'.

זמן הכתיבה של ספר מירב

את תיארוך הכתיבה של ספר מירב ניתן לבצע על סמך ספר שם עולם, מכיוון שר' יהונתן הפנה בו לספר מירב. ספר שם עולם מכיל איגרות מאת ר' יהונתן שנכתבו לתלמידו ר' שמעון בוכהלטר בין השנים תפ"ח עד ת"ץ, כך שספר מירב נכתב לכל המאוחר בשנת ת"ץ.

על פי משה אריה פרלמוטר, הרעיונות המופיעים בתחילת ספר שם עולם, שנכתבו כמעין דו-שיח של רב ותלמיד, נכתבו לפני ט"ו בטבת תפ"ח.³⁴ רעיונות אלה כתובים בספר מירב החל מדף 18 עמ' ב' ועד הסוף בהתאמה כה גבוהה לספר שם עולם, עד כי נוצר הרושם שהדברים נכתבו כמעט במקביל.³⁵ הקבלה זו מחזקת את ההשערה כי הספר נכתב בשנות העשרים של המאה השמונה-עשרה.

אף הדרשה שהוזכרה לעיל, שבה הזכיר ר' יהונתן את דבריו בספר מירב, עשויה לתחום את זמן כתיבת ספר מירב. הדרשה ניתנה בתאריך ז' באדר תק"ח בקהילת מיץ, והיא מסייעת בידינו לקבוע שספר מירב נכתב בשלב מוקדם יותר בחייו של ר' יהונתן.

הערות בגוף הטקסט

לאורך הספר ישנן הערות שכל הנראה נכתבו על המעתיק של הספר. ההערות מוקפות על פי רוב³⁶ בסוגריים, ובהן הפניות למקורות נוספים. הערה אחת שכבר דובר עליה לעיל מפנה לעיין בספר אהבת יהונתן, וברור שאין היא חלק מהטקסט שכתב ר' יהונתן. הערות נוספות מעין אלה פזורות לאורך הספר, ובדרך כלל הן מכילות הפניות למקורות נוספים רלוונטיים לדברים הכתובים בספר מירב³⁷ או מדייקות את ההפניה הכתובה בגוף הספר.³⁸ ישנן הערות ספורות בלבד המבקשות להסביר במשפט קצר את הכתוב בגוף הספר או לפתח רעיון מסוים.³⁹ ככל הנראה, אין הערות אלה מדברי ר' יהונתן עצמו, אך הן נמצאות בגוף הטקסט ולא מחוצה לו (בניגוד להערות שנזכרו לעיל בקשר לשאר חלקי כתב היד). בסך הכול נספרו 19 הערות כאלו,⁴⁰ וייתכן שאף השורה האחרונה בספר אף היא שורה שלא נכתבה על ידי ר' יהונתן עצמו.⁴¹ ככלל ניתן לומר, שכותב ההערות נמנע מלהרחיב והעיר בתמציתיות בעיקר כדי להוסיף מקורות והסברים.

הנושאים הנדונים בספר מירב

בספר מירב העלה ר' יהונתן רעיונות רבים ודן בנושאים רבים, אולם ישנם מספר נושאים מרכזיים שלהם הקדיש דיונים ארוכים. להלן מעין תוכן עניינים לנושאים האלה:

³⁴ ראו פרלמוטר, אייבשיץ, עמ' 198–200.

³⁵ להקבלה בין שם עולם לספר מירב ראו לעיל עמ' 171–175.

³⁶ למעט ההערה הראשונה המפנה לספר אהבת יהונתן שאיננה מוקפת בסוגריים, אבל יש רווח באמצע השורה, בינה ובין שאר הטקסט.

³⁷ הערות מסוג זה מופיעות בדף 1 עמ' א', דף 4 עמ' א', דף 5 עמ' ב', דף 8 עמ' א', דף 13 עמ' ב', דף 18 עמ' א'. ההערה בדף 4 עמ' א' הינה יוצאת דופן בכך שהיא מפנה לפירוש הזוהר בכתב היד, וראו ספר מירב, הערה 100.

³⁸ הערות מסוג זה מופיעות בדף 9 עמ' ב', דף 14 עמ' א', דף 15 עמ' א', דף 19 עמ' א', דף 19 עמ' ב', דף 20 עמ' ב'.

³⁹ הערות מסוג זה מופיעות בדף 7 עמ' ב', דף 8 עמ' א', דף 9 עמ' ב', דף 15 עמ' ב', דף 18 עמ' א'.

⁴⁰ בנוסף ישנן מספר שורות מודגשות לאורך הטקסט, והערתי על כך במקום שישנה הדגשה.

⁴¹ נראה שזאת הערה, ושאין היא מדברי ר' יהונתן, מכיוון שחוץ מאשר במקום אחד לא הפנה ר' יהונתן אף פעם לדף מדויק בספר הזוהר אלא רק לפרשה. לעומת זאת בהערות שנסקרו לעיל, להפניה לספר הזוהר ישנו תמיד מראה מקום מדויק. בנוסף, הערה זו באה לאחר מה שנראה כמשפט הסיום של הקטע.

טעם הקטורת (חלק א'), היחס בין יסוד המים ליסוד האוויר.	דף 1 עמ' א' – דף 2 עמ' ב'
העננים הם הרקיע.	דף 3 עמ' א' – דף 3 עמ' ב'
חלוני הרקיע, רוקע הארץ על המים.	דף 3 עמ' ב' – דף 4 עמ' ב'
טעם הקטורת (חלק ב'), טיהור האוויר משדים.	דף 4 עמ' ב'
היזק ראייה בארבע אמות.	דף 5 עמ' א'
מידתו של אדם הראשון.	דף 5 עמ' א' – דף 5 עמ' ב'
מקומו של גן עדן.	דף 5 עמ' ב' – דף 6 עמ' ב'
כוש אחד משישים בעולם.	דף 6 עמ' ב' – דף 7 עמ' א'
אדם וילית (האדם מורכב משלושה חלקים).	דף 7 עמ' א' – דף 8 עמ' א'
גדולתה של הלשון העברית.	דף 8 עמ' א' – דף 10 עמ' א'
טעמים לאיסורי עריות.	דף 10 עמ' א' – דף 10 עמ' ב'
התאומות של קין והבל (עניין צלם ודמות).	דף 10 עמ' ב' – דף 11 עמ' א'
הריגת הבל ועונשו של קין.	דף 11 עמ' א' – דף 12 עמ' ב'
גיל ההולדה המינימלי (ויכוח עם מאור עינים).	דף 13 עמ' א' – דף 13 עמ' ב'
דמותו של חנוך – מטטרון – שר העולם.	דף 14 עמ' א' – דף 16 עמ' א' -
המפה הקבלית.	דף 17 עמ' א' – דף 17 עמ' ב'
שמו של אנוש.	דף 18 עמ' א' – דף 18 עמ' ב'
אז הוחל לקרוא בשם ה', סיבה ראשונה ואלוהי ישראל.	דף 18 עמ' ב' – הסוף

ויהי בשבת קודש ויעריכו הנר, ועודנו המלך מיסב עם הקרואים] אשר אתו לדבר בקריאה של יום, והנערה ירדה לטייל אל הגינת ביתן אשר למלך היא ונערותיה]ה] הולכת אל יד היאור אשר בגינה ההוא הולך ושטף, ותאמר הנערה, הנפש ינוח בטיול גנים ואויר ערב וביחוד במים ההולכים ועוברים עלי יבלי שדה ועצי אילן, שמה ינוחו כל יגיעי כח, והאויר חיות האדם כאשר אמרו מחקרים בהרים גבוהים למאוד לא יהיה]ה] אפשר לאדם לשכון לדקות וקלות האויר אשר א"א [=אי אפשר] לאדם לנשוב נשימה רוח באפו, ולכך כאשר האויר ממוזג בדבר]ים] מתוקים ממגד שמים ומגד ארץ בלתי חריפי]ם] וגפרתי ודברי]ם] ארסי]ם]² יתענג הדם אשר הוא חיות הטבעי של אדם למאוד וינוח בו נפש שכלי הנחה שלימה והוא בקישור הגוף.

ויאמר **בת מלך כתים**, חכם מחכמי העברים,³ שם טעם הקטרת קטורת סמים בבהמ"ק [=בבית המקדש] לעבודת ה' כדי שלא יהיה]ה] בו ריח רע מעופש מרחיצות הזוהמה בבהמ"ק]ה] ועופ]ות] וצואה, והקטרת חלבים ובשר שהם מוליד]ים] ריח שמני וכאשר יבא באויר מעורב עם ריח זוהמי יוליד ריח עפושי וארסי ויזיק לנפש חומרי ושכלי, וגלל כן הקטירו קטור]ת] מעשה רוקח להעביר הזוהמה ולבסים האויר במזג הטוב ונחמד.

ותצחק האפקיסני, ותאמר וכי זו היא מעבודת הנשגבת והרוממ]ת] אשר שמו יהוד]ים] אותתם אותה אשר הכהן המקטיר לבד ישכון, וצריכ]ים] כל אדם להבדיל מקיר היכל וחוצה כ"ב אמ]ות]ה]⁴ והוא בהיכל המלך מלכו של עולם, עד שאמרו שכ"כ [=שכל כך]ה] הי]תה] נשגבה שראו מבלי להיות א' [=אחד] שונה בה ותמיד חדש]ים] לבקר]ים]⁵ ויותר הי]תה] נאות לטעם זו להקטירו בחצר המשכן מקום אשר יבשלו הכהנים החטאות ואשם, ומקום אשר ירחצו הקרביים, ולשכת מדיחי]ם] קראוהו,⁶ וכל אדם יהיה]ה] במעמדו להאציל עליהם מהריח הטוב הנודף לבל יזיק להם ריח הרע, ובלתי נאות לטוב מזג האנושי, ואין בה בקדושה נפלאה, וככה יעשו השרים וסגנים לאחר אכילה אשר יש בו ריח]ות] ממאכלי]ם] שונים ובהתערב]ות] הריחות ואינם בערך הנאות ומזג הטוב כפי הראוי, כי מי שומר סדרם והם באים במקרה ממאכלי]ים] ומשקי]ים] שונים קר ולח חומץ ומתוק מלח וטפל וריח פיות אדם מערבן אשר ג"כ [=גם כן] לא טיב של זה כטיב של זה, וכל עמל אדם לפיהו יוציא רוחו, ומי יודע אם לא יגרמו שינוי וקלקול

* כתב היד הוא כתב יד יחיד, על כן אין הצעה לנוסחים שונים למעט מקרים בודדים שהנוסח המקורי היה קשה, ועל כן הוקף בסוגריים עגולים יחד עם הצעה לתיקון בסוגריים מרובעים. פתיחת ראשי תיבות הוכנסה לסוגריים מרובעים. גרשיים נכתבו רק היכן שהיו גרשיים בכתב היד המקורי. הפסיקים הועתקו מן המקור. הדגשות (בולד) ומירכאות לציון ציטוט נוספו לשם הבהרה.

¹ בכותרת ר' יהונתן לא נזכר בברכת החיים או המתים, אולם מהערות הכותב בהמשך מוכח שההעתקה נעשתה לאחר מותו של ר' יהונתן. ראו במבוא לספר.

² ראו בדומה לזה: "כי אויר העולם לאחר המבול מקולקל מאוד לרוב אידי גפרית ומלח שהיה במים ונטבע לארץ." [תפארת יהונתן, בראשית ח, ט"ו].

³ כך הסביר הרמב"ם את עניינה של הקטורת, ראו מורה נבוכים, חלק ג' פרק מ"ה.

⁴ ראו מסכת יומא דף מ"ד עמ' א', שבשעת הקטרת הקטורת על מזבח הזהב שבהיכל אסור לשאר הכהנים להימצא במתחם של "בין האולם ולמזבח". מתחם זה ארכו כ"ב אמות. ראו מסכת מדות פרק ה' משנה א'.

⁵ ראו מסכת יומא פרק ב' משנה ד'. שם הנוסח הוא: "חדשים לקטורת בואו והפיסו".

⁶ ראו מסכת מדות פרק ה' משנה ג'.

באור ויפסיד טובו אשר בצלו חיינו יביאו בשמים טובי'ם] להעלות עשן בכל החדרים (בריטוב) [בריה טוב] ושמן אפרסמון, וכך הי'ה] דרכם של ראשוני'ם] במוגמר⁷ ושמן אפרסמון⁸ ובארצות הקדם נהוג כן אצל כל איש בלי שנות ואין בה מעבוד'ה] הקדוש'ה] והחמור'ה].

ועמש ב"ס [=ועיין מה שכתוב בספר] אהבת יונתן ב"פ [=בפרשת] תולד'ות] דף יו"ד⁹

ותען מירב אמת כי דברי חכם הנל [=הנזכר לעיל] אם הדבר'ים] כהויתן בלי רוח פנימי בהן, אין בהם ממש ולא כך כוונת ה' המנחיל לעמו ישראל חוקים בקדושת¹⁰ אבל אם חכם הנל [=הנזכר לעיל] זמם כאשר אמר רוח ה' נוססה¹¹ במילתו אשר דיבר ויש דברים בגו ורוח קודש (בקרבו)

דף 1 עמ' ב' [דף כ"ג עמ' ב']

בקרבו כגוף ונפש בגויתי, ¹² ומקדם נדבר בענין אויר אשר ממנו יתד ופינה לכל דברים אלה.

ותען בת מלך מקדין יסוד מוסד אצל קדמוני'ם] כי ד' יסוד'ות] הן ומהן נעשו כל המתהוו תחת גלגל הירח, כי שינוי מזגן והרכבת כמות ואיכותם, והן ארמ"ע [=אש, רוח, מים, עפר].

ותען קארטיסני בת מלך גליא, ¹³ ביסוד האויר אם קבלה נקבל, אבל אין החוש מעידו ומופת מכריחו¹⁴ כי אולי הוא רק חלקי מים ואידים העולים מהמים, והם חלק מחלקי המים, רק הם זכים ובהירי'ם] לא עכורים כ"כ [=כל כך] כמו המים, ולכן הוא לח וכל לח הוא תולד'ת] המים.

ותאמר מירב כן משפט החכמה מבלי להאמין דבר בלתי מוכיח מופתי, כ"א [=כי אם] נאמין לרב דברים לא יחדל פתי וטפשות רבים כמאמר נשים הסכלות, ויעשו לגמל כנפים, ¹⁵ ודרך נשר לחפור פירות כתנשמ'ת] ובאמת שבשרצים, ¹⁶ ולכן נאמר "פתי יאמין לכל דבר", ¹⁷ והנה כבר עמד חכם מופלא מחכמי

⁷ ראו מסכת שבת דף י"ח עמ' א', וכן מסכת כתובות דף ז' עמ' א'.

⁸ ראו מסכת ברכות דף מ"ג עמ' א'.

⁹ אהבת יהונתן (דפוס המבורג, תקל"ו), דף י' עמ' ב'. הערה זו בוודאי לא נכתבה על ידי ר' יהונתן, שכן ספר זה נדפס לאחר מותו, אולם היא כתובה באותו כתב יד של החיבור כולו, והיא מאפשרת לתארך את זמן ההעתקה של הספר. ראו במבוא לעיל עמ' 220.

בספר אהבת יהונתן מופיעה הדעה המובאת כאן שמטרת הקטורת היא להפיג את הריחות הרעים בלבד כדעה פסולה. ר' יהונתן הסביר שם שעל בעלי דעה זו נאמר הפסוק: "לכם הכהנים בוזי שמי" [הפטרות תולדות, מלאכי א', ו']. שם מובא הסבר אחר לעניינה של הקטורת. וכן ראו בספר אהבת יהונתן בהפטרה לפרשת ויקרא פסוק כ"ד, שדחה את דעת הרמב"ם בעניין הקטורת.

¹⁰ נראה שצריך לתקן את הנוסח: "בקדוש(ת)ה]" או "בקדושת[ו]".

¹¹ על פי הפסוק בישעיהו נ"ט, י"ט. לגבי השימוש של ר' יהונתן בפסוק זה ראו פרק 2 הערה 75

¹² היחס שבין הדברים שנאמרו על ידי החכם לבין הכוונה האמיתית העומדת מאחוריהם הוא כיחס שבין הגוף והנפש – הנפש היא העניין הפנימי המוסתר באמצעות הגוף.

¹³ לזיהוי הדמות המסתתרת מאחורי קארטיסני בת מלך גליא כדקארט ראו לעיל עמ' 48, וכן כהנא, דת ומדע, עמ' 315.

¹⁴ בעניין דברי קארטיסני ראו את הדיון לעיל עמ' 48–50.

¹⁵ ראו מסכת שבעות פרק ג' משנה ח'.

¹⁶ המשפט קשה ונראה שכך צריך להסביר את כוונתו: התנשמת מופיעה פעמיים בספר ויקרא פרק י"א – ברשימת העופות הטמאים [פסוק י"ח], שם תרגם רש"י את העוף 'תנשמת' כ"קלבא שוריץ", וכן ברשימת שמונת השרצים הטמאים [פסוק ל'], שם רש"י תירגם את 'תנשמת' כ"טלפא". בספר ישעיהו [ב', כ'] כתוב: "לחפר פרות ולעטלפים". רש"י על אתר תרגם את המילים "חפר פרות" כ"טלפא" ואת המילה "עטלף" כ"קלבא שוריץ". מתוך ההשוואה הזו עולה כי ישנה הקבלה בין החפרפרת לבין התנשמת שברשימת השרצים הטמאים. מתרגם בלתי זהיר עלול להשוות בין העוף תנשמת לבין השרץ חפרפרת ולטעון כי 'דרך הנשר (=העוף) לחפור פרות' אולם 'באמת שבשרצים', היינו החפרפרת מקבילה לתנשמת שבשרצים ולא לתנשמת שבעופות.

ראו בעניין זה: פנקובר, הגהות, עמ' 174.

¹⁷ משלי י"ד, ט"ו.

דיהודאי והוא יש"ר [=יוסף שלמה רופא] מקנדיא¹⁸ ב"ס [=בספר] אלים, כי אין רק ב" [=שני] יסודות] ות' מתפעלים מים ועפר והוא לח ויבש ואויר בכלל המים, והם בהירים ודקים ביותר, והפועל הוא החם אשר הוא מן כוכבי שמים וישלחו משטרם ויהל אורם להחם לכל יסודות] ות' השני]ים] לערבם ולמזגם ולעשות פרי והתפאר כי ב"ס [=בספר] בשמת ביארם באורך.¹⁹

ותען גאזטי ותאמר זה נאה לסבור, כי עקב רוח אחרת עמו משארי העברי]ם] הכרוכי]ם] אל דברים הנאמרים ב"ס [=בספר] קדמון, לא יבקשו לו מופת והמכחיש הוא בעיניהם כאפקורס מכחיש מושכלת ראשוני]ם], והלא ב"ס [=בספר] זוהר²⁰ אשר הוא ס'פר] מקודש ליהודי]ם] ובספרי המקובלי]ם] הבאים אחריו יחליטו ב"ד [=בארבעה] יסודות] שהוא נגד ד' [=ארבע] אותיות מהשם הוי"ה, ואיך יעזי החכם הנל [=הנזכר לעיל] לומר ברבים כי כזבו בזו, ואיך נשא ארץ יהודי לשבת אתו ולא גרשו מהסתפח בנחלת ישראל.²¹

ותען בת מלך כתיים, ותאמר אלו הודה ב"ג [=בשלושה] יסודות והכחיש האויר, היתה מצא לו רמז, דלכן הם ג' [=שלושה] אבות לאומה הנבחרת מה' אשר הם עיקרי תבל ומובחרי]ה] לכל נוצר ארצי, ואולי אברהם נרמז ביסוד עפר כמ"ש [=כמו שכתוב] "ואנכי עפר ואפר",²² ולכן נמלט מאור כשדים כי ביסוד עפר לא יזיק אש, ואם יבער בו כל היום, עפר הי]ה] ולעפר ישוב.²³ ויצחק ביסוד אש, ולכך נאמר "הנה האש והעצים",²⁴ להעלותו על מוקדו אם לא כי ה' המליטו, ולכך כהו עיניו, כי אמרו כי אש יסודי אין בו אור והוא חושך כמ"ש במ"א [=כמו שביארנו במקום אחר]. ואולם יעקב הוא יסוד מים מערב אש ועפר, ולכך שם (מעלות) [מקלות] ברהטי מים, ונתגדל עלי באר מים כנודע, וכבר אחז"ל [=אמרו חכמינו זכרונם לברכה] דבכ"מ [=דבכל מקום] שבא הי]ן] המים עולים לקראתו, עד שאמרו אפי"לון] נילוס נהר מצרים עלה על גדותיו שלא בעתו,²⁵ ולכך לא מצינו שהוצרך חפיר]ת] בארות כאבותיו אברהם ויצחק, ואם כי אויר עכ"פ [=על כל פנים] הוא נשתנה משארי מים, ואם הוא אחד בסוגו יש בו הבדלה, ולכן הי]ן] ד' [=ארבע] אמהות, ואם הם בעצם ב' [=שתי] אחיות דבוקו]ת] כרחל ולאה כמים ואויר, אבל החכם הנל [=הנזכר לעיל] יכחיש יסוד אש ג"כ [=גם כן] ואין כאן רק שנים.²⁶

ותאמר מירב אם נאמר דב' [=שני] יסודות]ת] הם יפול בו ספק וכמעט מופת מכחישו, דכבר בארו כל הטבעי]ם] וביחוד ארכימודוס²⁷ כי טבע המים כדורים סובבי]ם] כדור ארץ, כי שומרים מצב מרכז הארץ והם מתדבקים אל מרכז הארץ, ולכן הם סובבים בעיגול, והים הולך וסובב למרכז הארץ והוא סובבי

¹⁸ יוסף שלמה רופא דלמדיגו מקנדיאה (1591–1655) היה מלומד יהודי שפרסם ספרים בתחום המדע – ספר אלים, ובתחום הקבלה – קובץ תעלמות חכמה, ובתוכו, בין השאר, חיבוריו מצרף לחכמה ונובלות חכמה. אודותיו ואודות השפעתו על ר' יהונתן ראו פרק 6.

¹⁹ ראו ספר אלים, עמ' 49. חלק זה בספר אלים איננו כתיבתו של יש"ר אלא מכתב של תלמידו משה מץ.

²⁰ ראו למשל זוהר, פרשת וארא דף כ"ג עמ' ב'.

²¹ ראו לעיל עמ' 150–154 דיון בקטע זה.

²² בראשית י"ח, כ"ז.

²³ ע"פ בראשית ג', י"ט.

²⁴ בראשית כ"ב, ז'.

²⁵ בראשית רבה פרשת ויגש פרשה צ"ה.

²⁶ ראו יערות דבש, חלק ב' עמ' ע"ג: "ולכך ג' אבות ד' אמהות כי ד' נפק מגו תלת הנ"ל וכן ביסודות אף על פי שיחסו היסודות לארבע מכל מקום שורשם רק ג' מים אש עפר ויסוד רביעי רוח נפק מביניהם בהתערבות חלקים יסודות הנ"ל."

²⁷ ראו ספר אלים, עמ' 428–429, שדן בטענתו של ארכימדס שהמים כדוריים.

וכדורי והוא במופת²⁸ כאשר תלך בספינה בלב ים ותעמוד בספינה לא תראה יבשה, אבל כאשר תעלה במעלה אל תורן הספינה העומד לנס משם תראה, ואלו הים בשוה עם יבשת הארץ הלא מושג בחכמת הראי' [ה] כי הראי' [ה] בקרוב יותר חזק וטוב מברחוק, וא"כ [=ואם כן] קו היבשה קצה א' והספינה קו ב' כזה²⁹ הראי' [ה] בקרוב, אבל אם תעמוד (בראש)

דף 2 עמ' א' [דף כ"ד עמ' א']

בראש תורן קצה ג' ותראה מן ג' לא' קו א"ג הוא אלכסון ואותו קו הוא יותר רחוק מן קו א"ב הפשוט ואיך יראה ברחוק יותר מקרוב,³⁰ וע"כ [=ועל כרחק] צ"ל [=צריך לומר] שהים סובב כדורי וכל עוד שתפליג בים יורד מטה מטה כזה³¹ ולכן בעודך בנקוד' [ה] ב" א"א [=אי אפשר] לראות א" כי גבנונית הים בנקוד' [ה] ב" מפסיק ולכן צריך לעלות לתורן השוה לנקודת ג", והנה לא זו שהמים כדורים אף גם כל טפה וטפה וחלק מחלקי המים כדורים ועגולים וזה מושג בחוש, כאשר תמלא כוס מלא מים ע"כ [=על כל] גדותיו ותניח מטבע בשולי הכוס סביב ולא באמצע אזי לא יריקו המים מכוס לחוץ, והוא לאות כי המים כדורים ונצבים כמו נד באמצע ויש קצת חלל בקצה הכוס מה שלא מושג בחוש הראות והמופת מעידו והוא האמת כי להיות כי הקו ההולך למרכז מכל עגולים הם קוים שוים כזה³² ולכן בכל עולם מרכז אין עושה עגול ואם הוא קרוב לארץ עושה עגול קטן ולמעלה עגול יותר גדול עיגול בתוך עיגול ותמיד המים טבעם לירד ולא לעלות למעלה אם לא בהכרח כי תמיד רוצים להתקרב אל המרכז, ולכן תמיד יורדים ואינם עולים, והנה אם תיתן בכוס המים אשר בתוכו מרכז הארץ עושה עגול כזה³³ א"כ [=אם כן] באמצע הם קרובים אל מרכז בקו ישר וכן בצד ג"כ אל מרכז בקו ישר, אבל אם תאמר שממלאי' [ם] כל הכוס א"כ [=אם כן] בצד הכוס בנקודת א" ב" הם רחוקים מהמרכז ביותר מן נקודת ג" ותמיד המים אינם מבקשים לעלות יותר ולהרחיק מהמרכז וע"כ [=ועל כן] כשבאים לנקוד' [ה] ב" וא" הם יורדי' [ם] לנקודה שתחתיו כדי שיהי' [ה] בקו השוה עם הקו היורד מנקודת ב" והדבר מבואר,

ולכן המליצה נמרצה כי השותה במרתף ישתכר יותר מבשותה בעלי' [ה]³⁴ דכך אמרתי כי המרכז ארצי עושה עגולים, ולכן מן מרכז ארץ עד מרתוף תמשוך קו עגולה הוא כן³⁵ ובעלי' [ה] תעשה ג"כ [=גם כן] עגולה והא יותר גדולה, ומשך כלי או אדם השותה הוא דרך משל באמה ואם תמשוך אמה בעיגול הקטן יהי' [ה] עודף יותר בקשר העגולה מבעיגול קטן וא"כ [=ואם כן] המים הולכי' [ם] למעלה גבוה ממוח האדם במרתוף מן עלי' [ה]³⁶ ואם כי באמת לפי גודל הערך הארץ אינו נרגש והוא שקר בטעם הנל [=הנזכר לעיל], רק הטעם כי במרתוף האויר יותר עב ולח עד שנכנס בגוף האדם, והרי זה כאלו כבר

²⁸ כל הקטע הבא מבוסס על ספר אילם, עמ' 421–422 וכן עמ' 428–429.

²⁹ ראו נספח איורים, איור א'.

³⁰ ראו יערות דבש, חלק ב' עמ' ק"ד, שהשתמש בתיאור של ראיית היבשה מתורן הספינה על מנת להוכיח שהיבשה גבוהה מהים.

³¹ ראו נספח איורים, איור ב'.

³² ראו נספח איורים, איור ג'.

³³ ראו נספח איורים, איור ד'.

³⁴ ראו ספר אילם, עמ' 37. "כי כסלי מלאו נקלה בשמעי שהשותה במרתף ישתה יותר מהשותה בעליה באותו כלי ובאותה מידה כפי סך הפעמים היינו כחולמים" (מתוך השאלות של ר' זרח בר נתן).

³⁵ ראו נספח איורים, איור ה'.

³⁶ אף על פי שכל הדיון על השותה במרתף לקוח מדיונו של יש"ר, נראה שר' יהונתן הסביר באופן שונה מעט את עמדתו. יש"ר הסביר כי הכוס תכיל במרתף יותר מאשר בעליה, לעומת זאת, נראה שר' יהונתן הסביר שבמרתף היין עולה יותר מהר לראש ולכן הוא יותר משכר.

ישתה עצמו מלא מים, ואח"כ [=ואחר כך] בכוס יין יתמלא משא"כ [=מה שאין כן] בעלי'ה] לדקות האויר ויבשתו נפשו יבשה אין כל והרי זה צריך שתית יין הרבה למלאות גופו.

מ"מ [=מכל מקום] מופת לימודי אמיתי, ולהיות כי זה אמת שכל טפה וטפה מן המים הם כדורי'ם] ועיגולי'ם] הלא מבואר ומושג במופת אם תתן ג' [=שלושה] או ד' [=ארבעה] כדורים זה בצד זה וזה ע"ג [=על גבי] זה כזה³⁷ יהי' מקום פנוי ביניהם כי א"א [=אי אפשר] שיהי'ו] כדורים זה בצד זה מבלי חלול, ולכן אמרו הטבע פועל חכם³⁸ ושם בטבע הדבורים שעושים חדריהם לא עיגול ממש רק מעוגל ממש צלעות³⁹ כדי שיהי'ה] השני בצדו מבלי מקום חלול כלל,⁴⁰ ולכן אם המים עגולים הרי חלול ביניהם, וכבר נמנו וגמרו בין חכמי קדמוני'ם] שאין ריקות בעולם⁴¹ וא"כ [=ואם כן] הלא בכל חלקי המים יצויר בלי ספק ריקות ואין זה כי מקום חלול בין טיפה לטיפה אויר ממלא כל חלול כי אין מים בלי אויר כאשר נראה בחוש האויר העולה מהמים כאשר יקפא והוא הממלא הריקות וכבר נודע כי גדר הכל כחלק וחלק כהכל ואילו האויר מן מים ומחלקיו רק הוא דק ביותר מ"מ [=מכל מקום] לא ימנע היותו (ג"כ)

דף 2 עמ' ב' [דף כ"ד עמ' ב']

ג"כ [=גם כן] כדורים וכל טיפה וטיפה שבו קטנ'ה] ודקה כמו שהיא מ"מ [=מכל מקום] עגול וכדורי וא"כ [=ואם כן] עדיין לא ימלט מן הריקות והחלל בין כדור וטיפה לטיפה ולכן המופת מבואר כי אין האויר מחלק מים ואין בו מסגולת המים וטבעו להתדבק אל המרכז ולירד מטה כי אם מרומים ישכון ואין חלק מחלקיו כדורים והוא הממלא ריקות המים.⁴²

דף 3 עמ' א' [דף כ"ה עמ' א']

כי העננים אשר בקצה החלק התחתון ראש חלק הב' [=השני] הם נראים כמו רקיע ומסך מבדיל כמ"ש [=כמו שכתוב] "סכות'ה] בענן לך"⁴³ כי הענן הם כמו יריעה ומסך ולכן נקרא'ים] רקיע והם המבדילי'ם] בין מים אשר עליהם הנקבצים לתוך העבים מכל חלק אמצעי ובין האויר וחלקי המים אשר בחלק

³⁷ ראו נספח איריים, איר ו'.

³⁸ ראו לדוגמה כוזרי מאמר א' סע' ע"ו. שם כתוב: "הטבע חכם פועל".

³⁹ ראו נספח איריים, איר ז'.

⁴⁰ הסיבה לבניית הכוורת בצורת משושה נדונה על ידי ר' יוסף אלבו בספר העקרים:

...לבנות הבתים ההם מהשעוה שהדבש כנוס בתוכה בתמונת הששיות, להיות הפועל מבחר הפועלים נתן בה הבנה לבנותם בתמונה הזאת, להיותה דומה לעגולה שהיא התמונה הטבעית, ויש לה יתרון עליה, שבתמונת הששיות יתמלא כל השטח והפנוי אשר במוגשם ממשושים סמוכים זה לזה כדי שלא ישאר מקום פנוי וריקים ביניהם [הקדמה לספר העקרים, ר' יוסף אלבו, עמ' 40-41].
היתרונות של צורת המשושה נדונו בראשית העת החדשה על ידי יוהאן קפלר בחוברת 'על פתותי שלג משושים'.
ראו קפלר, פתותי שלג.

⁴¹ ספר אילם, עמ' 337: "כל הפילוסופים מחזיקים שאין מקום רק בעולם, שכולו מלא מאחד מארבע יסודות [...]. לא שהרקות פועל שהוא העדר חלוטי ...". למקורות נוספים בעניין התאוריה על אודות אי קיומו של הריק ראו פרק 1 הערות 21, 22.

⁴² בעמוד זה כתובות שלוש שורות בלבד ושארית העמוד נותרה חלקה, והעמוד הבא של כתב היד נפתח באמצע עניין חדש. העניין שבו דן ר' יהונתן עד כאן – טענת יש"ר מקנדיאה שקיימים שני יסודות בלבד – נראה שנסתיים, אך הנושא שלצורכו נפתח הדיון – מהותה של הקטורת – לא הסתיים, וראו להלן דף 4 עמ' ב' שחוזר לדיון בעניין הקטורת.

⁴³ איוב ג', מ"ד.

התחתון קרוב לארץ למטה מעננים והוא הרקיע המבדיל⁴⁴ ואם כי מצינו רקיע לשמים עליוני[ם] הוא בשיתוף ושמות נרדפי[ם] או מושאלי[ם]⁴⁵ ולזה כיוון ג"כ [=גם כן] החכם הראב"ע [=הרב אברהם אבן עזרא] בספרו⁴⁶ ואולי גם הרמב"ם שאמר באמצע חלל יש רקיע כוון לענני[ם] הנל [=הנזכרים לעיל]⁴⁷ וא"צ [=ואין צריך] לראב"ע לדחותו בכל ידי[ם].⁴⁸

והנה נודע כי פיזור העבים ומקום רדת הטפת מים נקרא בלשון עברי ארובו[ת] השמים כמ"ש [=כמו שכתוב] במבול⁴⁹ וכמו "דלתי שמים פתח"⁵⁰ והוא מקום כינוי לריבוי פיזור הטפ[ת] וירידת המים מן העבים, וכן מן⁵¹ שהי' חיבור הטל והאידי[ם]⁵² שנהפכו לאוכל כנודע והנה לפעמי[ם] ראינו כי נתקבצו עבים וכמעט נפתח מקום ירידו[ת] גשמים מן עבים ההמה להורידן לארץ ולרוות הארץ מטובם ורוח בא ויתפזרו העבים והגשם חלף הלך לו ואין זה מפאת הטבע, אמנם האמת כי ירידת גשמים והרות ארץ תלוי ג"כ [=גם כן] בסיבוב הגלגלים כפי השפעתן ומשטרם בארץ אם לרעב ואם לשובע ולכך תלוי המטר בשמים כמ"ש [=כמו שכתוב] "ועצר⁵³ השמים ולא יהי[ה] מטר",⁵⁴ אף כי המטר הוא מהארץ דכתיב: "ואד יעלה מ[ן] הארץ",⁵⁵ ונודע כי העננים הם חלקי הארץ וקטורי[ם] ואידי מים מארץ ולא יתכן במ קריאת שמים,⁵⁶ והכתוב מייחס תמיד המטר לשמים, ולכאורה הדבר תמוה. אבל יובן כמ"ש [=כמו שבארנו] כי אין המטר יורד וקטורי הארץ ואידיים כ"א [=כי אם] במערכו[ת] כוכבי השמים כפי משטרם

⁴⁴ גם מהר"ל בספר באר הגולה [באר שישי עמ' קי"א] דן בעניין הרקיע והסביר: "אבל ענין גלגל וענין רקיע כל אחד בפני עצמו כי הרקיע נופל על מה שהוא הרקיע שהוא על התחתונים ודבר זה נקרא רקיע בדברי חכמים והוא רקיע הנאמר בתורה כי לא בא שם רקיע על הגלגל כלל".

⁴⁵ כך כתב הרמב"ם בעניין. ראו מורה נבוכים, חלק ב' פרק ל'. ראו לקמן דף 6 עמוד ב', התייחסות נוספת ליחס בין השמים לרקיע.

⁴⁶ ראו פירוש אבן עזרא לספר בראשית א', ו'. האבן עזרא הסביר שם שהרקיע הוא "דבר נטוי", והטענה של ר' יהונתן היא שהכוונה לעננים.

⁴⁷ ראו מורה נבוכים, חלק ב' פרק ל'. ר' יהונתן כתב כאן שלדברי הרמב"ם: "באמצע חלל יש רקיע". ייתכן שכוונתו לדברי הרמב"ם: "והרקיע עצמו מן המים נתהוה, כמו שאמרו הוגלדה טפה האמצעית." [מורה נבוכים, מהדורת אבן תיבון, חלק ב' פרק ל']. נראה שמדברים אלו הסיק ר' יהונתן שהרקיע נתון באמצע החלל, וניתן לטעון שהעננים הם הרקיע גם לדברי הרמב"ם.

בעניין המשמעות של השמים והרקיע בדברי הרמב"ם ראו קליין-ברסלבי, בריאת העולם, עמ' 131–133.
⁴⁸ בפירושו למושגים 'שמים' ו'רקיע' האבן עזרא לא הזכיר את דברי הרמב"ם. ייתכן שר' יהונתן סבר שכאשר האבן עזרא כתב: "אמר הגאון על הרקיע דברים שלא היו" [פירוש אבן עזרא לספר בראשית א', ו'] הוא התכוון לרמב"ם, אולם אין זה מוכרח.

גם בספר מעשה טוביה, דף נ"ה עמ' א', נזכרת מחלוקת בין הרמב"ם לאבן עזרא. לדברי מעשה טוביה, הם נחלקו בשאלה האם המים שמעל לשמים הם מים ממשיים כמו יסוד המים הנמצא בעולם התת-ירחי, לדעת האבן עזרא, או שמא מדובר על 'צורה' שונה לחלוטין, לדעת הרמב"ם.

⁴⁹ בראשית ז', י"א.

⁵⁰ תהלים ע"ח, כ"ג.

⁵¹ ההמשך של הפסוק שנזכר קודם עוסק בירידת המן מהשמים: "וימטר עליהם מן לאכל שמים נתן למו" [תהלים ע"ח, כ"ד], וראו מסכת יומא דף ע"ו עמ' א'.

⁵² ראו להלן בסוף דף 3 עמ' ב' בעניין המן.

⁵³ הציטוט אינו מדויק: "ועצר את השמים ולא יהיה מטר".

⁵⁴ דברים י"א, י"ז.

⁵⁵ בראשית ב', ו'.

⁵⁶ ראו תפארת יהונתן על בראשית ח', כ"א: "הם (=אנשי דור הפלגה) שפטו כפי חכמת הטבע כי כל גשמים יורדים מהקיטורים ואדים העולים מן הארץ ויסוד המים ומזה התהוות העננים ומשם יזובו המים ואין המים באים משמים כלל."

בארץ וכפי אשר בם רוח ה' אם להוריד או להעצר הגשם ולכך נתלו הגשמים בשמים שהוא כינוי לכוכבי השמים וכפי מערכתם כן יהי' [ה] הגשם.⁵⁷

ובזה יובנו דברי רבב"ח [=רבה בר בר חנה] בפ' [רק] הספינה⁵⁸ דהראוהו מקום "דנשקו רקיע וארעא אהדדי"⁵⁹ פי' [רש] הרשב"ם⁶⁰ "הר גבוה" והוא המוחש כי הרקיע הוא הענני' [ם] סוף חלק האמצעי תחילת חלק האחרון, וכבר נודע כי הענני' [ם] אינם גבוהי' [ם] מהארץ יותר מחצי פרסה אשכנזי⁶¹ כאשר נבחין במדיד' [ת] הענני' [ם],⁶² וא"כ [=ואם כן] הר גבוה הוא כ"כ [=כל כך] גבוה עד שנוגע בענני' [ם] כמ"ש [=כמו שאמרנו] כי פעמי' [ם] רבי' [ם] הענני' [ם] נראים סמוכי' [ם] להר הגבוה, וזהו האמת כי יש הר גבוה יותר מחצי פרסה וא"כ [=ואם כן] הענני' [ם] נוגעי' [ם] בהר וזהו מקום דנשקי ארץ ורקיע, כי רקיע הוא לענני' [ם] הנל [=הנזכרים לעיל] ראש חלק אמצעי בצד חלק אחרון וזה פי' [רוש] מכוון ברשב"ם ופי' [רוש] הגמ" [רא] הנל [=הנזכרת לעיל], דאם בסוף עולם ופי' [רוש] רקיע הוא שם משותף לשמים הלא מרחק רב שהוא מהלך ת"ק [=חמש מאות] שנה ולכך פי' [רוש] הר גבוה ורקיע היינו הענני' [ם] כנל [=כנזכר לעיל], "וחזי כוי כוי" היינו ארובו' [ת] שמים להוריד מטר כי ראה כל הכנת להוריד מטר ולהרוות פני תבל "שקילת' [א] לסלתא ואנחא בכוותא", ר"ל [=רצונו לומר] סיל' [תא] מזונות ופרנסת כי הוא הלחם ובו יאכלו וישבעו כאשר יהי' [ה] מטר נתך ארצה ולא לחסר לחם איש בהורדת מטר, אמנם בין רגע לא נראה המטר ופתאום שודד מבטחו לא נודע מה היה לו, ואמר "איכא גנבי הכא", והשיבו לו כי מה שנמנע הגשם לירד הוא מפאת מערכת השמים וז"ש [=זוהי שאמר] "גלגל הרקיע [הוא] דהדר" ובסיב' [ת] סיבוב הגלגלים קרה עיכוב ופיזור העבים כי הם הממטיר' [ם] וז"ש [=זוהי שאמרנו] "מזוני במזלא תלי' [א]",⁶³ ולכן "נטר עד למחר" ולאחר זמן שיהי' [ה] אות לטובה ומערכת הכוכבים על מכונם לפקוד האדמה במטר ואז תשכח פרנסתך ותאכל ותשבע ותותר וכן יהי' [ה]⁶⁴ ודבר גדול דיברו בזה וכמה עניני' [ם] טובים לומדים מזה וישרים דרכי ה' צדיקי' [ם] ילכו ויחכמו, ופושעי' [ם] יכשלו וימותו בלי חכמה,

וכל הנער' [ות] השומעים דבר זה יקומו ויענו מה נמלצו לחיך דבר זה ויפה דיבר החכם הנל [=הנזכר לעיל],⁶⁵ אין זה אלא רוח ה' נוססה⁶⁶ בקרב יהודי' [ם] כי העם ההולכי' [ם] בגולה צאן נדחה אין להם,

⁵⁷ בניגוד מסוים לאמור כאן, שהגשם נוצר בארץ אך נשלט על ידי הכוכבים והגלגלים, בספר ואהא"ה, עמ' 89, מתואר הגשם כזיווג של השמים והארץ.

⁵⁸ מסכת בבא בתרא דף ע"ד עמ' א': "אמר לי: תא אחוי לך היכא דנשקי ארעא ורקיעא אהדדי. שקלתא לסילתאי אתנחתא בכוותא דרקיעא, אדמצלינא בעיתיה ולא אשכחיתיה, אמינא ליה: איכא גנבי הכא? אמר לי: האי גלגלא דרקיעא הוא דהדר, נטר עד למחר הכא ומשכחת לה."

⁵⁹ ראו אהבת יהונתן, הפטרה לשבת של חנוכה פסוק ט', שהציע הסבר אחר לסיפור זה. לדבריו שם, המקום שבו נושקים השמים והארץ הוא האדם. וכן ראו יערות דבש, חלק ב' עמ' רכ"ד-רכ"ה, שהסביר שמקום הזה הוא בית המקדש ובתי כנסיות ומדרשות לאחר החורבן.

⁶⁰ שם, רשב"ם ד"ה: "היכא דנשקי". בגרסה שלנו כתוב: "מקום גבוה".

⁶¹ ראו ספר מעשה טוביה, דף נ"ד עמ' ב', עולם הגלגלים פרק ו': "גבול או אויר הראשון לא יתפשט למעלה יותר ממיל האיטלקי וכבר בחנו התוכנים שהעננים היותר כבדים אינם משפילים עצמם למטה יותר מת"ק אמות מהארץ [...] וזה ידוע ובחון ליושבים על ההרים הגבוהים אשר קדקדם חצי פרסה כמדת הקו העמודי הנזכר ועם כל זה הם רואים איך הגשם והשלג יורד עליהם ובהכרח נאמין שיהיו העננים מהם ולמעלה ויגביל גבול האויר השני בגובה פרסה מפני הארץ." וראו ספר אילם, עמ' 338.

⁶² ראו תפארת יהונתן, בראשית ח', כ"א. שם הסביר שמעל לגובה של חמישה מילין אין הגשם יורד.

⁶³ מסכת מועד קטן דף כ"ח עמ' א': "אמר רבא: חיי, בני ומזוני, לא בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא."

⁶⁴ ראו מהרש"א בחידושי אגדות ב"ב דף ע"ד עמ' א' ד"ה: "אחוי לך היכי דנשקי" המפרש בכיוון דומה. גם הוא מסביר ש"סילתא" אלו המזונות, ושיש כאן מטפורה ליחס שבין המזל לבין המזון.

⁶⁵ מכיוון שהקטע קטוע בראשו קשה להבין על איזה חכם מדובר, וכיצד דברי מירב מיישבים את דבריו.
⁶⁶ לביטוי זה ראו פרק 2 הערה 75.

מושב וקביע(י)ות] לשעה כי בכל שעה רבים קמים עליהם, וזה כלי משחיתו בידו להרוג ולטבוח בלי חמלה וידרכו לשונם לשון שקר איך ידעו בחכמה, וכמה סדרים עלי אוכל תקנו חכמי גוים בישיבתם בקניני זמן אשר כל מלמדי[ם?] (ינוחו)

דף 3 עמ' ב' [דף כ"ה עמ' ב']

ינוחו בלי דאגה וחסרון, שכבו ואין מחריד לא חסרו לנפשם כלום מקניני הכלים הצריכי[ם] וארץ רחבת ידים לפנייהם בהר ובמישור בעמק לחקור, כל הדבר[ים] לא עצבם איש מעולם ואין מהתימה שקמו וחקרו דבר בחכמה⁶⁷ לא כן העברי[ות] כי חיות הנה⁶⁸ להחבא ביער מפני חמת הארץ לא מצאו מנוח לכף רגלם ד" [א=ארבע] אמות קרקע שמלתם בלו מעליהם, ימותו ברעב בחוסר כל, ואיך יהי[ה] דעתם צלולה להבין דבר חכמה⁶⁹ אם לא מחמלת ה" להעיר אזנם בלימודי[ם] ולרב דביקתם בחכמה אשר לא יעצרהו כל טרדות וסכנות עצומות בחיי גוף ונפש, תמות נפשם מות ישרים ותהי אחריתנו כמוהם"

ובת מלך כתים בשמעה חרה אפה, ותאמר היש מקום להליץ בעד אלה אשר הי[נ] נעדרי מחכמה, וקבעו בתפילתם פומבי, וכפי מאמרם סדרו חכמי[ם] קדמוני[ם], "בוקע חלוני רקיע מוציא חמה ממקומה, ולבנה ממכון שבתה ומאיר לעולם כולו במידת הרחמים"⁷⁰ והדבר נודע בחכמת תכונה, כי לא תצא חמה ולבנה מחלון יום יום, כ"א [=כי אם] בכדור תסובב יום ולילה לא תשבות, ודעת **תלמי** ולדעת **קרפונקי** [=קופרניקוס] הארץ תסובב, סוף דבר, מאמר "בוקע חלוני רקיע" הוא משובש ובנוי על כנוי של שטות מאמר אנשים שלא השיגו בחכמת תכונה דבר ועלינו לשבח **לחכם יש"ר** [=יוסף שלמה רופא] אשר שהי[ה] גדול בבית יהודי[ם] ואחד מרבנים, מ"מ [=מכל מקום] בספרו מעין חתום סי' [מן] ס"ז ב"ס [=בספר] אילם⁷¹ הודו כי נטו בזה מהאמת ושגו בזו ולא ידעו תכלית החכמה⁷² וזה האיש אהב האמת ביותר.

ותען **מירב**, החכם הנל [=הנזכר לעיל] יצא שכרו בהפסדו,⁷³ וכל מה שתיקן בכל הספר הנל [=הנזכר לעיל] להראות חכמת מעשה ה" ונפלאות ה" אשר חלק לברואיו שוכני בתי חומר, ששיגו לדעת מחקרי כוכבי שמים, ולשונם בשמים ומפענח נעלמים קלקל בזו, וטוב הי' [=היה] לו שתיקתו מכל דבורו. כי איך יחשוב חכמי קדמוני[ם] שתקנו לנו סדר תפלה, ואין ספק שהוא ברה"ק [=ברוח הקודש] שלא ידעו יותר מן תלמי וחביריו הערלים, ולא כן עשה הרמב"ם, כי אף שהי[ה] שלם בחכמה לא מלאו לבו לשים תפלה

⁶⁷ בכתב היד ישנה הדגשה של קו תחתון החל מהעמוד הקודם מהמילים "איך ידעו בחכמה" עד "דבר בחכמה".

⁶⁸ על פי הפסוק, שמות א', י"ט.

⁶⁹ רעיון דומה מופיע בדברי אברהם קרדוזו:

אין הכוונה לומר שתאבד חכמת האלהות אלא חכמת הטבע או חכמת הרוחניות או התשבורת או התכונה או העצה או התושיה או העורמה להתנהג בתור הגויים כל זה לא היה ולא נברא כי בכל זמן ובכל דור ודור היו ויש עד היום הזה בתוך חכמי ישראל חכמים ובונים בכל חכמה ועצה ואם ניתן או ינתן המציאות שלא ידעו אלו החכמות מה פלא או הסתרה יש בדבר הזה כי מטבע הגלות יוכרח שהעני ואביון ונרדף והמתייסר בצרות רעות ורבות לא יקנה חכמה מהחכמות אדרבה נס ופלא שתמצא עצה וחכמה ותושיה למי שהוא חסר מנוחה וישוב דעת [שלום, מחקרים ומקורות, עמ' 340].

⁷⁰ ברכת 'יוצר אור' בשחרית של שבת.

⁷¹ ספר אילם, עמ' 438.

⁷² וכך היא לשונו בספר אילם: "הילכך מה שתיקנו ביוצר של שבת 'ובוקע חלוני רקיע' הוא כפי מחשבתם שהוזכרה בתלמוד ואין לתמוה אם היו נוטים מן האמת בדברם בעינינים שאינם מעסקם ואומנותם ואינם מקובלים אצלם שהרי האומנים היונים שגו בהם וישגו תמיד הבאים אחריהם."

⁷³ המשפט האחרון מודגש בקו תחתון.

במסדרי תפילת, וע"ז [=ועל זה] נאמר "משיב חכמי" [ם] אחור וכו" 74 כי לפי מה שאמרנו 75 כי האויר נקרא רקיע ואויר אמצעי מלא מים מקטורים העולים מהארץ, והם כמו רקיע מסך מבדיל, ואם הם תכופי' [ם] צפופי' [ם] ועומדים לא הי' [ה] אור החמה ומכ"ש [=ומכל שכן] הלבנה נראית כ"א [=כי אם] כמו דרך עששית והוא תמונה שני' [ה] ולא ראשונה כנודע ולא הי' [ן] קווי השמש פועלי' [ם] בארץ כראוי כי ספו וגם תמו באויר בחלקי מים וענני' [ם] אשר בו, וכאשר העידו תחת חגור השריפה 76 מקום אשר שפטו קדמוני' [ם] כי אינו מקום ישוב לרוב חמימות שעה י"א [=אחת עשרה] עד אחר חצי היום כי באו צללי ערב, אך מצאנו שם ישוב 77 כי בהגיע החמה למקום קו חצי היום אז יעלו הענני' [ם] ויכסו השמש כשעה שתיים לא יראה אור ולא יבוא חום כי כסהו הענני' 78 וכן היה ראוי לכל מקום הישוב בכל זמן, אמנם ה' ברוב רחמיו להטיב לברואיו שיהי' [ה] אור החמה פועל בעב הארץ לכל דבר חפץ, נתן כח בחמה לבקע עבים ולפזר קישור קיטורי עננים, ולהיות קווי הולכים דרך האויר הנל [=הנזכר לעיל] מפלג מבדיל באויר הנל [=הנזכר לעיל]. והוא הנקרא חלוני רקיע כמ"ש [=כמו שביארנו] "וארובי' [ות] השמים" 79 וז"ש [=זוזה שאמרן] "בוקע חלוני רקיע כו' ומאיר לעולם כולו ברחמים" 80 כי הוא חסד מה' להאיר לארץ ולבקע עבים וענני' [ם] ולפתוח ארובי' [ות] בשמים שיהי' [ן] קווי חמה באים ולא יהי' [ן] נפסקי' [ם] ותש כחם בפגישת העבים חשוכי מים רבים לא יכבו אהבת ה' לברואיו, וזרחה שמש צדקה. וכן אמר המשורר: "חשכת מים עבי שחקים" 81, כי עבי העבים נקראו שחקים שטוחנים מן 82 כי הוא מן אויר בחלק ה"ב [=השני] כנודע כי שם נפתחו דלתות ויהי' [ן] האויר והקיטור (למן)

74 ישעיהו מ"ד, כ"ה

75 לעיל דף 3 עמ' א'.

76 ראו ספר אילם, עמ' 397: "בחגורה השרופה בין המשווה לעיגול הסרטן". שם, עמ' 398: "שתחת החגורה השרופה דרך משל בספר החדשה כעיר מיק"סיקו ובקאפו די בונה שפי"ראנצא בבראזי"ליאה בקלי"קוט בפיי"רו ביא"וה מאויר ודומיהם."

77 טענה זו שלא ניתן לחיות באזור הקו המשווה נדחתה גם על ידי אברבנאל (ראו לקמן הערה 161 גם שם נזכרת פרשנותו של אברבנאל לפסוק זה):

שלהיות מקום ג"ע תחת קו השווה היה שם חום מופלג מן השמש עד אשר לא יוכל אדם לשבת שמה ולא יעבור בו. ואותו חום מופלג כנה כלהט וחרב הוא רומז על היות באותו מקום חום ממית הנכנסים בו מפני חום ההתפכות שיעש' שם ניצוץ השמש. ואמרו שהכרובים הוא רמז לגרמו' השמימיים אותו חום מופלג בתנועתם. אבל הדעת הזה הכחיש אנ"ס ואמר שיהי' ראוי שיהי' תחת קו השו' ישוב יותר טוב משאר המקומות ושאינן נכחיות השמש שם שורף כמו שישורף בהתמדת הנכחיות והקורבה לנו וצדקו דבריו באמת כי הנה היום הזה הולכים אניות רבות ממלכות פורטוגאל אשר בקצה המערב לארץ כוש ועוברים תחת קו השווה ומצאו שם ישוב בני אדם וארץ זבת חלב ודבש כמו שהוא מבואר אצלם [בראשית ג', כ"ב]

וראו גם ספר מעשה טוביה, דף נ"ד עמ' ב'.

78 ראו: ספר אילם, עמ' 430: "שהשמש מכה בעקמימות ואין לו כח לעבור הקיטורים שהם שם מאוד עבים". יש"ר מתייחס בדבריו לקטבים ולא לקו המשווה, אך הרעיון שהקיטורים חוסמים את קרני השמש דומה לרעיון המופיע בדברי ר' יהונתן.

79 בראשית ז', י"א. וראו לעיל דף 3 עמ' א', שארובות השמים הם כינוי לעננים.

80 ברכת 'יוצר אור' בשחרית של שבת

81 תהלים י"ח, י"ב

82 מסכת חגיגה דף י"ב עמוד ב': "שחקים – שבו רחיים עומדות וטוחנות מן לצדיקים". וראו לעיל דף 3 עמ' א'.

דף 4 עמ' א' [דף כ"ו עמ' א']

למן והם שהחשיכו ונעשו עבים עד שהעולם חשך בעדם, אבל "מנגה נגדו"⁸³ כו' והיינו שה' האיר לעולם וברב אורם "עביו עברו"⁸⁴ והיינו כנל [=כנזכר לעיל] שעברו העבים, ונתן במים עזה נתיבה⁸⁵ לקוי שמש וירח לא יטו לארץ מנהלם,⁸⁶

זהו מה שיש לנו לדבר בתחילת המובן, אבל באמת עוד יש כי כבר עמדו אחרוני'ם] ומצאו כתמים רבים בחמה⁸⁷ עד שמכח זה פסלו הראשוני'ם] ששפטו שהחמה היא אור בהיר שהרי יש בו כתמים⁸⁸, ואמרו שהוא דבר כמות בוער והכתמים הוא עשן⁸⁹ או מחלק א' [=אחד] מחלקי כמות חמה שאינו בוער כ"כ [=כל כך] או שכבה אורו ודברים אלו מבהילי'ם] לשפט כן בחמה אשר ברא ה', וכן אמר ראש חכמים⁹⁰ בנועם מליצתו "ברה כחמה"⁹¹ וצלולה היתה ועצרה האחרוני'ם],⁹² ועוד הולידו מזו תולדה בראותם כי הכתמים אינם עומדים תמיד במק'ום] א' [=אחד] רק י"ג יום⁹³ לערך סובבי'ם] ממזרח למערב בפני החמה וכן באחור, ומזה שפטו כי השמש סובבת בעצמו על קוטבים שלה אחור מול פנים בכל ר"ג [=עשרים ושלוש] יום י"ב [=שתיים עשרה] שעות, ולכן הכתמים נדמו לנו כאילו סובבי'ם] אף שהם במקום א' בחמה כי החמה בעצמה סובבת בכל ר"ג [=עשרים ושלוש] יום י"ב [=שתיים עשרה] שעות קוטבים שלה ולכן הכתמים נראים לנו בשינוי מקום.⁹⁴ ודבר זה קשה להאמין שיהי'ה] כדור גדול כזה סובבת בעצמה, ולכן יותר נראה כי החמה ברה זכה טהורה בלי שמץ, רק החמה יש לו נרתיק והוא כעין רקיע הסובב אותו מכל צד כי חומו גדול והי'ה] ח"ו [=חס ושלום] מזיק לעולם, ולכך נתן ה' דבר מעצם השמים מקיף אותו מכל צד והוא למחסה לעולם והקוי'ם] ונצוצי השמש יוצאים דרך הנרתיק הנל [=הנזכר לעיל] לארץ, ולכן נאמר על השמש "והוא כחתן יוצא מחפתו"⁹⁵ כי נרתיק הנל [=הנזכר לעיל] הוא חופה ומגין על כל שלא יזקו מהחמה, והחמה מאיר מתוך החופה כחתן והנה הנרתיק הנל [=הנזכר לעיל] מקבל שפע ג"כ [=גם כן] מאור הכוכב'ים] בגלגל המזלות והם המאירים ומזכזכ'ים] אותו אשר ע"י [=על ידם] יהי'ה] אור החמה נראה ביותר כי כפי יותר זכות הנרתיק כן יראה יותר אור החמה, והנרתיק מקבל זכותו מאור כוכב'ים] עליוני'ם], כי כל אבן חפץ שיהי'ה] באור כפי יותר אורו יזכך כמותו ועצמותו, ולהיות כי במצב כוכבי גלגל ה"ח [=השמיני] יש כל יום שינוי פעם יראו כוכבי'ם] רבים

⁸³ תהלים שם, י"ג.

⁸⁴ תהלים שם.

⁸⁵ על פי ישעיהו מ"ג, ט"ז.

⁸⁶ על פי איוב ט"ו, כ"ט.

⁸⁷ כתמי החמה נצפו באמצעות טלסקופ בראשית המאה השבע-עשרה. התצפיות על כתמי השמש עוררו ויכוח בין גלילאו גליליי (Galileo Galilei) לבין כריסטופר שיינר (Christopher Scheiner). הוויכוח התפרסם בדפוס בשנת 1611. לתכתובת כולה ראו ריבס, על כתמי השמש. להפניות ומקורות על הנושא ראו פרק 6 הערות 53–57.

כתמי החמה נזכרו גם בספר אילם, עמ' 413: "ובדרך זה נוכל לראות הכתמים הנראים בשמש ונבין שגופו מתנועע ומתגלגל סביב במקומו."

⁸⁸ השורה האחרונה מודגשת בקו תחתון מהמילים "כי כבר" ועד "כתמים".

⁸⁹ לגבי ההסבר שהכתמים מקורם בעשן ראו פרק 6 הערות 62, 63.

⁹⁰ שלמה המלך בספר שיר השירים.

⁹¹ שיר השירים ו', י'.

⁹² ייתכן שיש כאן טעות של המעתיק, והנוסח המקורי היה 'ועכרוהו האחרונים'. נראה שיש כאן רמז לדברי המדרש: "צלולה היתה החבית ועכרתם אותה" [בראשית רבה פרשה י"ב]. כך גם השמש "צלולה היתה" עד שבאו 'האחרונים' ועכרו אותה בכך שטענו כי יש כתמים על השמש.

⁹³ נראה על פי ההמשך שצריך לתקן: 'ר"ג'.

⁹⁴ התאוריה הזו שהכתמים הם על פני החמה עצמה, והתנועה של הכתמים נובעת מהתנועה של החמה, הוצגה על ידי גלילאו במכתביו לשיינר. ראו לעיל עמ' 157.

⁹⁵ תהלים י"ט, ו'.

ופעם יסתירו ויסבו בלכתן א"כ [=אם כן] אף בנרתיק ימצא שינוי בזהר עצמותו, ולכן פעמ'נים] נראה מיעוט אור במקום אחד ואנו חושבי'ם] לכתם בחמה ואינו כ"א [=כי אם] בנרתיקו, ואפשר כי הנרתיק יסובב החמה כמו שארי גלגלי'ם] וגרמי שמים המסבבים החמה, והוא כמלך ישכון וסביב לו יתהלכו משרתיו כמ"ש [=כמו שביארתי], וא"כ [=ואם כן] יבחין הראות הכתם מקום למקום,⁹⁶ ואצ"ל [=ואין צריך לומר] כי כתם בחמה⁹⁷ והיא תדלג וסביב תהלך כרום זולת,⁹⁸ וז"ש [=זוהר שאמר] "שלעל [=שלעתיד לבוא] יוציא חמה מנרתיקה"⁹⁹ והיא כעת בנרתיקה וזהו שהחמה מבהיק דרך נרתיקה שהוא גשם ועצמות השמים, ויפה אמרו "בוקע חלוני רקיע", דע"י [=דעל ידי] נקבי נרתיק הנל [הנזכר לעיל] יוצאי'ם] קווי אורות מהחמה והם חלוני רקיע, וכן הדבר בלבנה, וזהו בשביל חסד עולם שלא יכוו באור החמה ולבנה הקרובה לנו למאוד וז"ש [=זוהר שאמר] "ומאיר לעולם כולו וליושביו שברא במידת רחמים" כי זהו מרחמי וחמלת ה' ויפה דברו לא שערום כל חכמי גוים.

{ועמ"ש [=ועיין מה שכתב] בפ' [רוש] על הזוהר פ' [רשת] וישב ק"פ ב' במ"ש [=במה שכתוב] בוקע חלוני רקיע¹⁰⁰}

ויטב הדבר בעיני השומעי'ם] ותען א' [=אחת] **מנערות מירב העבריות**¹⁰¹ ותאמר הנה כתיב "לרוקע הארץ על המים"¹⁰² ואם יסוד אויר אינו בכלל מים¹⁰⁴ איך רקע ארץ על המים הלא מודע במפות הארץ כי הים אינו חלק ממאה מיבשה¹⁰⁵ והוא נכלל בתוך כדור ארצי ותמיד חשבתי כי הוא מובן על אויר ולכן כדור ארצי תלוי באמצע כי האויר מכל צד מעמידו שלא יפול הנופל¹⁰⁶ ואל תתמה האויר הנל [=הנזכר לעיל] איך יחזיק ויעכוב הכבוד מבלי ליפול כי הלא עין רואה כי מחזיקי'ם] העבים מלאים ברד ומטר לרב שיש לו כובד לרוב ומ"מ [=ומכל מקום] ריבוי האויר מכל צד מעמידו וכן בארץ וז"ש [=זוהר

⁹⁶ התאוריה שמה שנראה כסיבוב של השמש הוא בעצם תנועה של עצמים מחוץ לשמש הייתה בבסיסה התאוריה של שיינר, ואין היא תאוריה מקורית של ר' יהונתן. לעומת זאת, התיאור של נרתיק המקיף את החמה, ושהכתמים נובעים מהשפעת שאר הכוכבים על הנרתיק הוא ככל הנראה תיאור מקורי.

⁹⁷ ראו יערות דבש, חלק ב' עמ' קע"ב, שהסביר שהכתמים הם בשמש עצמה ולא בנרתיק חיצוני. וכן ראו יערות דבש, חלק ב' עמ' קצ"ה; אהבת יהונתן, הפטרת פרשת מסעי פסוק י"ב.

⁹⁸ על פי תהלים י"ב, ט'.
⁹⁹ על פי מסכת עבודה זרה דף ג' עמ' ב', הציטוט אינו מדויק.

¹⁰⁰ הסוגריים במקור, ההערה באותו כתב. ההפניה לפירוש הזוהר נמצאת בכתב היד שלפנינו בדף נ"ג עמ' א': כי טעו התוכנים שחשבו שהשמש יש לו אור בפני עצמו די עד שא"צ לקבל מכוכבי' העליונ' במזלות בגלגל ה"ח [=השמיני] ושקר הוא כי באמת יש לו אור אבל אין מספיק להאיר לארץ ולעשות כל פעולות רק כדורי (הכוכבי') [מכאן ואילך תוספת בכתב יד אחר] הגדולי' שבגלגל ה"ח שהם גדולים מאוד יותר משמש כמ"ש [=כמו שאמר] כל התוכני' הם המאירי' בכדור השמש ומהם מקבלית אורה ולהיות שהם כדורי' רבים מאירים בשמש כל הכדור ד"מ [=דרך משל] כוכב זה מאיר מצד זה וזה מצד אחר עד שכל הכדור מאיר והתוכני' טועים בזה.

¹⁰¹ משפט זה מודגש בקו תחתון

¹⁰² תהלים קל"ו, ו'.

¹⁰³ ראו ספר אילם, עמ' 438, שדן במשמעות הפסוק הזה. ראו לעיל עמ' 160–162 בנוגע לעמדת יש"ר ועמדת ר' יהונתן בדיון זה. בהמשך דבריו דן יש"ר בשאלה כיצד כדור הארץ עומד באויר, בדומה לדיון המופיע כאן.

¹⁰⁴ ראו לעיל הדיון מדף 1 עמוד ב' ועד 2 עמוד ב' בעניין הפרדה בין יסוד המים ויסוד האויר.

¹⁰⁵ ראו ספר אילם, עמ' 441, וכן עמ' 336.

¹⁰⁶ ראו ספר אילם, עמ' 438.

שכתוב] בס"י [=בספר יצירה] "ויסד אותו באויר שאינו נתפס"¹⁰⁷ אבל לפי דברך גברת ממלכה כי אין אויר בכלל מים הבנני נא פי' [רוש] הפסוק ואדע.¹⁰⁸

ותען **מירב** הוא מחסדי ה' אשר בתוך הכדור הארצי מים רבים, ולא תחפור איזה אמות שלא יהי' [ה] מקור מים ומשם בארה להשקות כל חי ומשם נחלי מים בכמה מקומו' [ת] ומאלה נפצה ארץ וצפוי על ראשם עפר מתחת הרים יעמדו (מים)

דף 4 עמ' ב' [דף כ"ו עמ' ב']

מים¹⁰⁹ והלא אין מטבע הכבד לעמוד על הקל והי' [ה] מפאת טבע ראוי שיהי' [ו] המים למעלה ועפר למטה ולא שיהי' [ו] המים תוך הקרקע במחילת ונקיקי סלעים אך זהו מחסדי ה' ז"ש [=זזהו שכתוב] "לרוקע הארץ על המים", שהעפר עליהם כעין רקיע כי כל חללה ממש מלא מים וזהו כי לעולם חסדו¹¹⁰

111

ותאמר **הנערה** הואיל והחילות להראות חסדך כן תוסיף לבאר מה שהבטחת בענין הקטורת¹¹² למען אדע אשיב חורפי דבר

ותאמר **מירב** הלא נודע ומפורסם אצל נוצרים העוסקי' [ם] במאגיא אלבא שהוא ע"י רוח' [ו] ויש אצלם ספר¹¹³ מן ר' אברהם מווירמז¹¹⁴ תלמיד ר' אברהם אלים¹¹⁵ שכתב שהי' [ה] משתמש במאגיא הנז' [כרת] וכי פעל רבות על ידי רוחו' [ת] שחורים ובלתי טהורים הי' [ו] לו לעבדים,¹¹⁶ והעיקר הוא דכבר באר

¹⁰⁷ ספר יצירה ב', ט'.

¹⁰⁸ הנערה הציעה פירוש לפסוק "לרוקע הארץ על המים", שהכוונה היא לאויר שמחזיק את כדור הארץ במקומו. לדבריה, הפרשנות אפשרית בתנאי שנייה שהאויר והמים הם יסוד אחד. אך לאור טענתה של מירב בדף 1 שהמים והאויר הם שני יסודות נפרדים, לא ניתן להבין כך את הפסוק.

¹⁰⁹ נראה שר' יהונתן הסביר שישנם מים רבים מתחת לפני הקרקע (מי תהום). הוא לא טען שהקרקע ניצבת על מים, אלא שמתחת לפני הקרקע ישנם מים "במחילות ונקיקי סלעים". התאוריה הזו נמצאת בספרו של אתנסיוס קירכר מונדוס סבטרנוס. ראו וודל, מונדוס סבטרנוס. בעיקר עמ' 13. וכן ראו להלן דף 6 עמ' א', בענין הנהרות הזורמים מתחת לפני הקרקע. להשפעה של כתבי קירכר על ר' יהונתן ראו עמ' 136–142

¹¹⁰ זה סופו של הפסוק: "לרוקע הארץ על המים כי לעולם חסדו".

¹¹¹ "לעולם חסדו" מודגש בכתב היד בקו תחתון.

¹¹² ראו לעיל 1 עמ' א'.

¹¹³ מדובר כאן על ספר אברמלין (Abramelin). ספר זה מיוחס לר' אברהם בר' שמעון מוורמס, יהודי בן המאה החמש-עשרה שקיבל סודות מאברמלין (=אברהם אלים). ראו כהנא, דת ומדע, עמ' 322–324, ובהערות שם ביחס למקור כתבי היד ולתיארוך הכתיבה שלהם. הספר נדפס לראשונה בשנת 1725 בגרמנית. על אודות הוצאה זו ראו כהנא, שם, עמ' 332. ההפניות להלן הן על פי המהדורה האנגלית, ראו ביבליוגרפיה.

¹¹⁴ ר' אברהם מוורמס נזכר גם בספר כרתי ופלת' בענין אכילת לב אווז על ידי השוחט: "והדבר יצא מפי החסיד ר"י ז"ל [=ר' יהודה החסיד], ובימיו היו הרבה מנחשים ומכשפים באווזות, **כנודע בכתבי מעשיות שיש על זה מר"א מגרמיזא** לבטל כחם, ואפשר דאף זה היה לבטל כחם. אבל בזמן הזה דלא שמענו ענין זה, ודאי אין להקפיד." [כרתי, סי' י"א עמ' י"ד].

¹¹⁵ שמו של הקוסם המופיע בספר הנדפס ב-1725 הוא אברמלין Abramelin, אך ר' יהונתן קורא לו 'אברהם אלים'. שם זה מופיע בכתב יד עברי של הספר (ראו כהנא, שם, עמ' 323 הערה 68), ייתכן שמשם לקח ר' יהונתן את השם, אך ברור מתוכן דבריו כאן שהוא קרא יותר ממה שיש בכתב היד העברי שבידינו, שהוא כתב יד חלקי. ¹¹⁶ בספר אברמלין, הספר השלישי מפרק ארבע-עשרה עד פרק עשרים (עמ' 108–129), ר' אברהם מוורמס הסביר כיצד ניתן להשביע רוחות רעות ולהשתמש בהן למטרות שונות.

ידידי'ה] אלכסנדר¹¹⁷ נקרא אצל א"ה [=אומות העולם] פילאנס¹¹⁸ שהי'ה] בימי קיסר קלודיא¹¹⁹ משולח מקהל אלכסנדר לרומי להשתדל אצל קיסר, וחיבר ספרי'ם] הרבה, וכתב שלא יצויר שבכל אויר הגדול הזה מארץ עד לרקיע חלול גדול לא ישכנו שם יצורים, והוא אינו מטבע אומן החכם, ולכן שפט שבכל אויר שוכנים רוחו'ת],¹²⁰ ולכן תדע כי באויר מארץ עד שמי שמים שוכנים הכל רוחות¹²¹ והאויר מרכב להם ואינם כמו גוף בגויה ונפש או כשדים אשר בארתי במ"א [=במקום אחר], אבל הם שוכנים רק באויר כמו בתוך מלבוש, וכמו מלאכי מעלה הבאים ושוכנים בכבוד נברא שהוא ג"כ [=גם כן] רק אויר דאתגלם¹²² ובהם שוכנים לשעה, והנה לפי ערך זכות האויר כן הוא ענין הרוחו'ת] כי באויר מעופש וארסי גפרתי ישכון רוחו'ת] רעים לא טהורים¹²³ והם מזיק'ים] לאדם כמ"ש [=כמו שכתוב] "מדבר באופל יהלך"¹²⁴ והוא האויר המעופש ואופל צלמות, ואויר הדק והטוב ישכנו רוחו'ת] טובי'ם] ויותר שהאויר טוב ודק וממוזג יותר שכנו רוחו'ת] טובי'ם], וכן עולה מעלה מעלה זה טפל לזה עד רום רקיע ששם באויר שוכנים רוחו'ת] טובי'ם] וטהורים מנהיגי כדורי שמים ובצלם ישכנו נקראים שרי חמה ושרי שאר כוכבי'ם], וכבר נודע כי קטורי ארץ הם לרוב גפריתי'ם] ומלוחי'ם] ועפושי'ם] אבל קיטור העולה מעצי וורדים וגנים ועצי בשמים, כי מכל עצים יוצא קיטור וזיעה והם העולים באויר והם טובי'ם] ומזוגים וכן קיטור העולה מאדם מהבל פי שיש בו רוח חיים, וכן קיטור מגופו הוא הכל טוב למאוד וינחתו בו רוחו'ת] השוכנים באויר ההוא כי אויר נאה להם, אך צריך האדם להיות נקי מזוהמא וטהור למאוד שלא יהי'ה] זיעה ההולכת ממנו מעופש כי אדם לא מטוהר מורחץ הזיעה מוליד ריח רע והוא משכן רוחו'ת] טמאים,¹²⁵ ואצל [=ואין צריך לומר] כאשר יקטירו עצי בשמים העשן וקיטור העולה הוא מטהר האויר ומוליד באויר ריח טוב למאוד, אשר ע"כ [=על ידי כן] מגרש כל רוחו'ת] טמאי'ם]¹²⁶ השוכנים באויר מזוהם ונותן כח לרוחו'ת] טהור'ים] לשכון בתוך אויר טוב ובהיר, ולכן זה הרוצה לעסוק

¹¹⁷ "ידידיה האלכסנדר" הוא הכינוי שנתן ר' עזריה דה רוסי בספרו מאור עינים לפילון האלכסנדרוני: "גם ידידיה האלכסנדר יוני המכונה אצל היוונים והרומיים פילוני [...] החילותי מראש לכנותו קרוב להוראת שמו הנזכר ידידיה ואלכסנדר באשר היה מתושבי אלכסנדריאה של מצרים" [מאור עינים, עמ' 90].
¹¹⁸ הכתוב מתחילת הפסקה עד כאן מודגש בקו תחתון.

¹¹⁹ כאן כתב ר' יהונתן שפילון חי בימי הקיסר קלודיא. ראו להלן דף 9 עמ' א', שם כתב שפילון נשלח לקיסר 'קארו' (ואולי צריך להיות 'קאיו', ראו מאור עינים, עמ' 109). בספר יוסיפון, עמ' 272–274, נכתב שפילון נשלח לקיסר גאיוס, ולאחר שהקיסר מת בעקבות תפילתם של פילון ושאר היהודים, מילא הקיסר קלאודיוס את מקומו.
¹²⁰ פילון חזר על טענה זו בשני ספרים שונים: ראו פילון, על הענקים, 7–9, וכן פילון, מן החלומות, א' עמ' 135. ישנו הבדל מסוים בהדגשים בין שני המקורות. ההבדל מודגש עוד יותר בציטוטים השונים של פילון המובאים במקורות העבריים, עזריה מן האדומים ויש"ר.

הספר מאור עינים, עמ' 125–128, דן בתפיסתו של פילון ביחס למלאכים ומצטט באריכות מספרו על הענקים: "כי באחד אחד מחלקיו הראשיים שהם היסודות יש בעלי נפש הנאותים לו [...] ובכן ימשך בהכרח כי גם יסוד האויר יהיה מלא מן בעלי חיים אשר אליו יאתו הגם באמת בלתי נגלים לנו..." לטענת פילון, בכל אחד מהיסודות שוכנים בעלי חיים, ולכן גם ביסוד האויר מחויב שישכנו יצורים חיים והם המלאכים. הדגש בדברים אלה הוא על כך שראוי שבכל יסוד ישכנו יצורים חיים.

בספר מצרף לחכמה, פרק כ"ח, יש"ר מצטט מן הספר מן החלומות של פילון: "שאין להאמין שהחללות הגדול הזה שמן הארץ עד השמים יהיה פנוי וריק מכל בריה". הדגש בדברים אלה הוא על כך שמציאות המלאכים מחויבת, מפני שאחרת יהיה תחום מסוים שיהיה ריק מיצורים חיים. מדבריו של ר' יהונתן כאן נראה שהוא מצטט דווקא מספר מצרף לחכמה ולא מספר מאור עינים.

¹²¹ ראו גם תפארת יהונתן, בראשית ח', כ"א.

¹²² אולי צריך להיות 'דאתגשם'.

¹²³ ראו בדומה לזה בפירוש לספר הזהור בכתב היד, דף מ"ט עמ' ב': "לבאר ענין עשן המערכה [...] ולכן שדים נהנים מעשן ומדורם בבית העשן."

¹²⁴ תהלים צ"א, ו'.

¹²⁵ ראו אברמלין, עמ' 96.

¹²⁶ ראו יערות דבש, חלק א' עמ' קפ"ז: "כי תפילה בלחש היא במקום קטורת [...] היא המגרשת רוחות רעות היא המקשרת ישראל לאבינו שבשמים."

במאגיא ולפעול ע"י [=על ידה] רוחו[ת] טהור[ים] ילך למקום שאויר טוב ומזוג וביחוד בגינה מקום צמיח[ת] עשבים טוב[ים] ועצי אילן טוב מעלה ריח זזיע טוב וישים שם אהלו¹²⁷ ויהי[ה] אהלו נקי מכל טינוף וזוהמא¹²⁸ לבל יוליד ריח רע בשום אופן וישכון שם ביחוד בלי היות מתחבר עם שום אדם¹²⁹ כי זיעת ב' [=שני] בני אדם הם משונים וכן הבל פיהם וכל דבר השינוי המתחבר יוליד עפושי וארסי ולכן הוא גורם משכן לרוח[ות] בלתי טהור[ים] ולזה טוב היות אדם לבדו שוכן במקום הנזכר ובכל יום בבוקר ובערב¹³⁰ אשר מזגי אויר משונים מזריחת ושקיעת השמש וגורם ג"כ [=גם כן] שינוי באויר מקטיר קטורת¹³¹ בשמים טובים ועצי בשמים^{132 133}

דף 5 עמ' א' [דף כ"ז עמ' א']

ותען מירב¹³⁴ שאלה גדולה שאלת אבל יובן על ב' [=שתי] דרכי[ם] כי בלאו הכי יש להבין הא חדר גדול צריך אורה ביותר מחדר קטן כנודע וא"כ [=ואם כן] איך השוו חכמי[ם] מדותם ליתן קצבה ד' [=ארבע] אמו[ות] הרחקה לחלון¹³⁵ הן שפתוח לחדר קטן, והן שפתוח לגדול, וצל [=וצריך לומר] כי מדת חכמי[ם] ליתן קצבה לחלון פתוח לחדר בינוני כנהוג בחדר[ים], וכן דרכן ליתן דבר השוה לרוב נפש אדם, ואם דבר פרטי יוצא מהכלל אין לחוש בזה, כי א"א [=אי אפשר] לכוון לכל דבר בכל דבר פרטי, וכן כל נמוסי ודתי מדינה ומלכים לצורך תיקוני מדינה הוסדו על כלל מה לעשות דבר השוה לטוב לרוב המוני, ואם כי מתי מעט לא ישוו בו אין לחוש, ובדינא דשמיא אמרו "העולם נדון אחר הרוב"¹³⁶ ולכן אין להקפיד אם החדר הוא גדול וצריך רב אורה, כי נתנו קצבתם לחדר בינוני וא"כ [=ואם כן] הם מסורת בידם מבעל הנותן גבול שד' [=ארבע] אמו[ות] יספיקו להאפיל חדר בינוני ולא חששו יותר אם קטן וגדול שם הוא¹³⁷ וחדר[ים] בינוני[ם] הם עשויים לפי ערכי בני אדם בגדלותם, וערך גוית השוכנים בקרבם, וכי ענק ישכון בחדר שלנו לא יספיק למקום מטתו, וא"כ [=ואם כן] בדורו[ות] קדמוני[ם] היה חדרם בינוני גדול לפי ערך קומתם ואף האורה צריך ביותר והרחקה הוא בד"א [=בארבע אמות] שלהם, וכעת לקטנות הדורו[ות] החדר קטן ואף האורה א"צ [=אין צריך] כ"כ [=ככל כך], ואף האפילה סגי בד"א [=בארבע אמות] שלנו לפי ערך הבתים והחדרים.

¹²⁷ ראו אברמלין, עמ' 97: It is best to go to the wilderness and be in solitude until the time is over and the work completed, in the same way that the holy forefathers did.

¹²⁸ ראו אברמלין, עמ' 99.

¹²⁹ ראו אברמלין, עמ' 97.

¹³⁰ בעניין תפילות בוקר וערב, ראו אברמלין, עמ' 90.

¹³¹ בעניין הכנת הקטורת ראו אברמלין, עמ' 101. בעניין הזמנים לשימוש בקטורת ראו אברמלין עמ' 102–103.

¹³² מעניין לציין עיסוק נוסף של ר' יהונתן בקטורת. על פי עדותו של ר' נחמיה ריישר, ר' יהונתן נהג למכור בשמים לקטורת:

מכר בשמים להקטיר ולהעלות עשן ומכרן בדמים יקרים באומרו שטובים להבריה קליפות מבתים וקראן

בשם אבדלתא דר"ע [שפת אמת ולשון זהורית, מכתבו של ר' נחמיה ריישר, אין מספרי עמודים].

¹³³ הטקסט מסתיים כמה שורות לפני סוף העמוד. ההמשך בעמוד הבא נראה קטוע ולא רצוף עם הנאמר כאן.

¹³⁴ קטע זה מופיע באופן קטוע, כך שלא ברור עם איזו שאלה התמודדה כאן מירב. ראו להלן הערה 141. ר'

יהונתן התייחס לסוגיה במסכת בבא בתרא שדנה באדם הבונה כותל כנגד חלונו של חברו, ומחייבת אותו להרחיק את הכותל מהחלון ארבע אמות.

בנוסף נראה כי מעתה ואילך הרצף הסיפורי מתייחס לסיפור הבריאה.

¹³⁵ מסכת בבא בתרא פרק ב' משנה ד'. ובגמרא שם דף כ"ב עמ' ב', וכן בתחילת המסכת דף ב' עמ' ב': "ומכנגדן

שלא יאפיל".

¹³⁶ מסכת קדושין דף מ' עמ' ב'.

¹³⁷ על פי איוב ג', י"ט.

ועוד דרך שני, כי בלא"ה [=בלאו הכי] הא דקצבו ד"א [=ארבע אמות] להרחקה אין הטעם דביותר מזה אין זה האפילה דעין ראתה ותעידה שימש חושך ויהי'ה] לילה ואפי'לו] אם תרחיק כהנה וכהנה לא ימלט מהאפילה ומחיצה מפסקת מקווי אור אשר באים באלכסון ומרחוק, אבל היא הנותנת הואיל שלא ימלט האפילה בכל הרחקותו, וא"כ [=ואם כן] אין לדבר סוף שאפי'לו] במרחק רב יאפיל וכי לא לבדו ינתן ארץ והלא לשבת יצרה ולכן ראו חזל [=חכמינו זכרונם לברכה] ליתן קצבה ד"א [=ארבע אמות] שהוא שיעור קומת אדם, וכן קונה אדם באמרם "ד' [=ארבע] אמי'ות] קונת לאדם בכ"מ [=בכל מקום]"¹³⁸, ופתח יש לו ד"א [=ארבע אמות]¹³⁹ ועד שיעור הזה יכול לעכב שלא יאפיל, אבל אח"כ [=אחר כך] אף שמאפיל אין בידו לעכב כי אינו ברשותו לעכב ביותר ולכן נתנו ד"א [=ארבע אמות] לכל אדם כפי הדור ההוא שכך קונו לו ובכך יכול לעכב, ואם כי בדורותינו יותר האפלה¹⁴⁰ מה בכך אינו קונות לו ביותר כמו שבדורו'ת] קדמוני'ם] גם ביותר יהי'ה] אפילה, ומ"מ [=ומכל מקום] אין בידו לעכב ביותר מקנינו, ואת איש חיל תבחר מב' [=משתי'ת] הדרכ'ים] הנאות ואולי שניהם כאחד טובים¹⁴¹

אבל שאלה ראשונה בק' [=במאה] אמות של אדם¹⁴² עדיין לא נחה רוחי, והמה טפחות¹⁴³ נתנו מדותינו, ועדיין סתום איך ומה, וכל עומדים שם לקחו נרות ויחפשו מטמונים בספרי'ם] [ישנים] וחדשים, כי חשבו עושי מלאכה במי תבונות המה ידברו בזה לריק יגיעו, כי חפשו ולא מצאו דבר ויחילו עד בוש, וישבו אל הנערה **מירב**, ויאמרו הלא אתה אתה החכמות מקור התבונות את דבר אתה ונשמע כי לך משפט החכמה

ותאמר דעו, דכבר אמרו חכמי תבונה כי ה' אמר לעולמו די¹⁴⁴ שהי' שמים וארץ מתרחבים והולכים, ומזה יובן דמתחלה נברא כמות אחד ואותו כמות שלח פארותיו כעיסה קטנה המתחמצת וממלאת כל העריבה כן יהי'ה] בכמות הנברא מאת ה', וכמות ההוא הוא עיקר אשר יקרא עליה שם יציר'ה] והנשאר הוא מני'ה] ובי'ה] קרבו, ותולד'ת]¹⁴⁵ הכמות הראשון הוא מקום מקדש ה' אשר נתן ה' עינו ליצור אותו והוא נוצר מעם ה' בדבר קדשו והיא עיקר ארצי הנברא מ"ה [=מאת ה'] וממנו נתרחב הארץ בכדורי עד שגער ה' בו והיא הארץ אשר לפנינו ולזאת מקדש ה' נבחר מכל אדמה ויש בו קדושה יתירה, וכמה רבו סגולות ומעלות שישנו למקום (מקדש)

¹³⁸ מסכת בבא מציעא דף י' עמ' ב'.

¹³⁹ מסכת בבא בתרא דף י"א עמ' א'

¹⁴⁰ ראו כרתי, סי' ל"ד סע' י"ט.

¹⁴¹ נראה שר' יהונתן ביקש לדון בשאלה מה המקום להרחקת ארבע אמות לענין היזק ראייה לאור השינויים שחלו בטבע. ייתכן שהדברים עלו בעקבות הדיון בכתמי החמה, שכן בדיון לגבי כתמי החמה בספר יערות דבש כתב ר' יהונתן שהאור בעבר היה בהיר יותר, והיה ניתן לראות את כתמי החמה בעין בלתי מזוינת [יערות דבש, חלק ב' עמ' קצ"ה]. בנוסף לכך במקום אחר כתב כי בעבר היו ענקים [יערות דבש, חלק א' עמ' פ"ט], ואם כן, היה מקום לשינוי בדיון זה בין העבר להווה. על כך באו תשובותיו של ר' יהונתן כאן.

¹⁴² במסכת בבא בתרא דף ע"ה עמ' א' ובמסכת סנהדרין דף ק' עמ' א', מופיעה המימרה: "ואולך אתכם קוממיות רבי מאיר אומר מאתים אמה כשתי קומות של אדם הראשון." הגמרא לא מביאה מקור לכך שקומתו של אדם הראשון הייתה מאה אמה. בפירוש רש"י למסכת סנהדרין על אתר נכתב שהמקור לכך שגובהו של אדם היה מאה אמה הוא ממסכת חגיגה, שם נאמר: "דאמר רבי אלעזר אדם הראשון מן הארץ עד לרקיע שנאמר למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ וכיון שסרח הניח הקדוש ברוך הוא ידיו עליו ומיעטו שנאמר אחר וקדם צרתני ותשת עלי כפף" [מסכת חגיגה דף י"ב עמ' א']. משמע מכך שהקב"ה מיעט את אדם הראשון באמצעות 'כף', שהערך הגימטרי שלה הוא מאה, שגובהו של אדם לאחר המיעוט היה מאה אמה.

¹⁴³ על פי תהלים ל"ט, ו'

¹⁴⁴ מסכת חגיגה דף י"ב עמ' א'.

¹⁴⁵ מילה זו איננה ברורה בכתב היד.

דף 5 עמ' ב' [דף כ"ז עמ' ב']

מקדש יותר מכל כדור ארצי, להיות כי היא היתה אם כל הארץ ושם חל מאמר ה' יהי ארץ ומשם נפצה הארץ והולידה והצמיחה, והיא רק כמו כח שני מ"ה [=מאת ה'] משא"כ [=מה שאין כן] ארץ האמיתי שהיא מקדש ה' ה' [ה] בדבר ה' ז"ש [=זזה שכתוב] "מקדש ה' כוננו ידיך",¹⁴⁶ ונקר' [א] "יפה נוף משוש כל הארץ"¹⁴⁷ ומשם הופיע תבל, והנה אדם נברא מאדמה, והוצבר עפרו העקרי הצורך לרקמת גופו ממקום מקדש ה' כי היא עיקר ארץ אשר נוצר בדבר ה', וכאשר ה' [ה] טבע הארץ ההיא להתרחב ברב עוד, כן ה' [ה] באדם שאף שעפרו ה' [ה] רק ממקדש ה', מ"מ [=מכל מקום] התרחב בכח שה' [ה] בארץ למאוד, ולכך ה' [ה] קומתו גדול ביותר כאשר הפליגו בקומתו,¹⁴⁸ ואמרו כמו שה' [ה] נמשך הכדור ולהתרחב בכח שה' [ה] באדמה כ"כ [=כמו כן] ה' [ה] כן באדם כח ג"כ [=גם כן] כמו כדור ארצי, אבל אחר חטאו לוקח הימנו תוספת ההוא ונשר ממנו אבל עיקר מקום לקיחתו שה' [ה] מארץ אשר ברכו ה' שהוא מקום מקדש ה' עמד בו להיות שהוא עיקר יצירתו, וגם לרוב קדושת מק' [ום] ההוא אשר שם חביון עז ה' לא שלט בו כ"כ [=כל כך] זוהמת הנחש היותו ארץ מוטהרה ולכן נשאר על עמדו, ונדע שמקום ההיכל ה' [ה] ק' [=מאה] על ק' [=מאה] אמה,¹⁴⁹ וא"כ [=ואם כן] ז"ש [=זהו שאמרו] שה' [ה] אדם ק' [=מאה] אמה, דכך תבנית ההיכל ומדת האדם, ולכן בחרו חזל [=חכמינו זכרונם לברכה] במדה זו היותו מדה של מקדש ה', ואין כאן עוד שאלה על קצבת מדת האדם כי הוא כמדת תבנית ההיכל ואמות ההיכל היה קומתו, אבל הוא היה אדם ישר בלי מום ודופי גופו כערך איבריו, ובזה יובן שאחזל [=שאמרו חכמינו זכרונם לברכה] דוקא מאה אמה, ורומזו בכפ"ך כמ"ש "ותשת עלי כפ"ך"¹⁵⁰ וא"צ [=ואין צריך] לגמטריאות¹⁵¹ רק לכפיו של הקב"ה כוננו מק' [ום] מקדש כמ"ש [=כמו שכתוב] "מקדש ה' כוננו ידיך", ולכן יש דיעה א' [=אחת] במד"ר ר' [=במדרש רבה] שה' קומתו רק ר' [=עשרים] אמה,¹⁵² כי דעתו שהוצבר עפרו רק ממקום ק"ק מקום ארון ואבן שתיה שה' [ה] ר' [=עשרים] אמה¹⁵³.

וישמעו כל הנצבים ויתמהו לרב חכמת הנערה, ואמרו צדקו בזה דברי האומר [ים] כי בחברון נקבר אדה"ר [=אדם הראשון]¹⁵⁴ להיותו שוכן לאחר החטא בירושל' [ים] כמ"ש [=כמו שכתוב] "לעבוד [את] האדמה אשר לוקח משם"¹⁵⁵ ושכן בירושל' [ים], והיה קבורתו בחברון קרוב לירושל' [ים]¹⁵⁶ מקום שיפול העץ שם יהי' [ה]¹⁵⁷ קבורתו,¹⁵⁸ /וזשחזל [=זזהו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה] ד"אדם ממקום כפרתו

¹⁴⁶ שמות ט"ו, י"ז.

¹⁴⁷ תהלים מ"ח, ג'.

¹⁴⁸ מסכת חגיגה דף י"ב עמ' א': "דאמר רבי אלעזר: אדם הראשון מן הארץ עד לרקיע [...] אמר רב יהודה אמר רב: אדם הראשון – מסוף העולם ועד סופו היה."

¹⁴⁹ מסכת מדות פרק ד' משנה ו'.

¹⁵⁰ תהלים קל"ט, ו' (בנוסח המסורה: "ותשת עלי כפכה", אולם במדרש [אבות דר' נתן פרק א', ילקוט שמעוני פרשת ואתחנן רמז תתכ"ז ועוד] נמצא הנוסח "כפך"). וראו מסכת חגיגה, שם.

¹⁵¹ רש"י, מסכת סנהדרין דף ק' עמ' א' ד"ה: "קוממיות", ראו לעיל הערה 142.

¹⁵² לא מצאתי מדרש כזה. ייתכן שהכוונה לדברים שמופיעים בסוגיה הנזכרת במסכת סנהדרין שגודלם של הפתחים של ירושלים לעתיד לבוא יהיה עשרים אמה, ראו שם.

¹⁵³ מלכים א' ו', ט"ז; מסכת מדות פרק ד' משנה ז'.

¹⁵⁴ ראו מסכת עירובין דף נ"ג עמ' א'.

¹⁵⁵ בראשית ג', כ"ג.

¹⁵⁶ ראו קירכר, תיבת נח, עמ' 199A, שכתב שאדם נפטר בירושלים.

¹⁵⁷ ע"פ קהלת י"א, ג'.

¹⁵⁸ ראו לקמן הערה 161 בדברי האברבנאל.

נברא¹⁵⁹ היינו היכל ה' /¹⁶⁰ אבל לפ"ז [=לפי זה] אין א"י [=ארץ ישראל] ג"ע [=גן עדן] ארצי כמו שחשב הר"י [=הרב יצחק] אברבנאל¹⁶¹ דהא אמר הכתוב מן הגן נגרש לארץ אשר משם לוקח וזה מורה שמקום ג"ע [=גן עדן] וא"י [=ארץ ישראל] ב' [=שני] מקומו[ת] הן, ומי יתן ואדע איה מקומו,¹⁶² כי מ"ש [=מה שאמרן] היותו תחת קו השווה הלא סוחרי ארץ ועוברי ימים חפשו ועברו ולא השאירו ממש מקום שלא עברו ולא מצאו דבר, ולכן רבים מעמים שאמרו שנשטף ביום זעם ה' במבול,¹⁶³ והביאו ראיה[ה] ממקורת הד' [=הארבע] נהרות, שהוא לפי התורה במקום ג"ע [=גן עדן], וכעת מקו[ם] החמה ציה ושמה¹⁶⁴.

ותען מירב וא"כ [=ואם כן] בריאה גדולה ונחמדה חמדת היצורים, אשר לפי טובה ורב יופיו לא יערכנה כל העולם ומלואה, ואל מי תדמיון ברב עוצם מהלל יופי[ה] יטע ה' לשעה קטנה בין לילה ה' [ה] ובין לילה אבד ואיך לא יחס ה' על ארצי לבנן אשר נטע ה' וכי לא גדלו חסדי ה' יותר מחמלי יונה אשר חס על קיקיון, והלא מטבע פועל טוב וחכם מבלי לחבול מעשי ידיו, ויתום לריק כחו, ולכן השמר מלזוז מאורחת מעתיקי שמועה אשר באו בסוד ה' וכל סתום לא עממו והעידו שג"ע [=שגן עדן] עודנו בנמצא בפועל והוא תחת קו הישר,¹⁶⁵ וכאז כן עתה לא חסר דבר ובו ינחו כל יגיע כח בהפרדם מעה"ז [=מעולם

¹⁵⁹ בראשית רבה פרשה י"ד ד"ה: "מן האדמה"; וראו משנה תורה, הלכות בית הבחירה, פרק ב' הל' ב'.
¹⁶⁰ הקווים הנטויים בגוף הטקסט.

¹⁶¹ פירוש אברבנאל על התורה, בראשית ג', כ"ב ד"ה: "הנה מקום גן עדן". בדברי ר' יהונתן ישנה התייחסות מרובה לדברי האברבנאל, ולכן אביא אותם בשלמות:

הנה מקום ג"ע אמרו הראשונים שהי' תחת קו משו' היום כמו שביארתי. והחוש מכחיש זה מאד לפי שהיום הזה הן רבים עתה עם הארץ הולכים לאותו מחוז אשר תחת קו משו' היום ולא מצאו רמז לענין הגן ההוא וכבר ראיתי דעת חכם אחד מחכמי דורנו זה שחשב שהגן נחרב ויבש וכי לא נברא אלא לשבת אדם בו וכאשר גורש משם נעתק ממקומו והביא על זה ראיות מחכמי התכונ'. ואני חושב שלא היה הגן תחת קו משוה היום אבל שעדן הית' הארץ אשר נקראת אח"כ ארץ ישראל וששם נעש' הגן ואחרי שחטא אדם וגורש משם סבב הקדוש ברוך הוא לקדושת המקום ההוא ומעלתו שיבנה עליו המקדש וירושלם עיר הקדש. ולכן היו תמיד עיני ה' בה והיה שם חוזק השגחתו והשפעתו ויורה על זה אמרם ז"ל במקומות רבים אדם ממקום כפרתו נברא כד"א (שמות כ' כ"א) מזבח אדמה תעשה לי אמר הקדוש ברוך הוא הריני בורא ממקום המזבח מקום כפרתו הלואי יעמוד בו. ובפרקי רבי אליעזר אמר ויגרש את האדם, יצא אדם וישב לו חוץ מג"ע בהר המוריה ששערי ג"ע סמוכים אל הר המוריה משם לקחו ושם החזירו שנאמר לעבוד את האדמ' אשר לוקח משם ע"כ. וידוע כי בהר המור' נבנה בית המקדש כמו שכתוב בדברי הימים. ויסכים עם זה קבלתם ז"ל שאדם הראשון וחווה אשתו נקברו במערת המכפלה אשר בחברון אשר הוא סמוך לירושלים שהוא מקום הגן ולכך השתדל אברהם לקנות' למקום קבורתו והשתדל יעקב להקבר בה לפי שהי' מקובל אצלם ששם נקברו אדם וחווה. וזה באמת ענין גדול הוא לתת לב עליו ולהשיג בו מאד. כי גם בירושלים מצאנו זכר רוב הנהרות פרת וחדקל וגיוחון כמו שנזכר למעל'.

¹⁶² שאלת קיומו ומיקומו של גן עדן הארצי נידונה החל מהעת העתיקה ולאורך ימי הביניים בעיקר בין הפרשנים הנוצרים. לסקירה מקיפה ראו סקאפי, למפות את גן עדן.

בספרו תיאר סקאפי מעבר מימי הביניים לעת החדשה. בימי הביניים ניתנו מספר הצעות למיקומו של גן עדן הארצי. הדעה המקובלת, כפי שהופיעה ברוב מפות העולם המדייוואליות, הייתה שהוא נמצא על קו המשווה בקצה המזרחי של אסיה. סקאפי, למפות את גן עדן, עמ' 47–57.

בעקבות שינויים קרטוגרפיים ויתרה מזו, שינויים תאולוגיים והרמנויטיים במאה השש-עשרה, השתנתה התפיסה הרווחת והתקבלה עמדה שגן עדן היה קיים בעבר על פני האדמה אך הוא חרב במבול. בעקבות התפיסה הזו נעלם גן העדן ממפות העולם ששורטטו במאה השש-עשרה ולאחריה. סקאפי, למפות את גן עדן, עמ' 254–277.

¹⁶³ טענה זו הייתה בין השאר טענתו של קירכר בספרו תיבת נח, ספר שלישי חלק שלישי פרק רביעי עמ' 197–204. כותרת הפרק העוסק בנושא היא: "האם גן העדן הארצי נהרס ע"י המבול, והיכן היה ממוקם" (Utrum Utrum) הפרק היא חיובית, גן עדן נהרס במבול. ראו תיבת נח, עמ' 199B.

¹⁶⁴ ארבעת הנהרות עמדו במוקד הדיון לזיהויו הגאוגרפי של גן עדן במאה השש-עשרה. סקאפי, למפות את גן עדן, עמ' 291–312.

¹⁶⁵ "קו הישר" הוא קו המשווה, וראו בהמשך הדיון כאן, וכן ראו לקמן דף 17 עמוד א'–ב', התייחסויות נוספות למיקומו של גן עדן.

[הזה], כאשר בארנו במ"א [=במקום אחר] טיב שיבתם שם, ומה שהם חשבו לראי' [ה] ממקום הנהרות¹⁶⁶ נהפך הוא, דהא לפי עדות התורה ד' [=ארבע] נהרות יפרדו מנהר א' [=אחד] היוצא מעדן ושורש א' [=אחד] לכולן, ואולם כפי חכמי גריפא' [ה] מרחק רב יש בין מוצא נהר פרת לנהר נילוס שהוא א' [=אחד] מד' [=מארבע] נהרות לדעת רוב מחקרים,¹⁶⁷ וכן שאר נהרות שרשו (של זה)

דף 6 עמ' א' [דף כ"ח עמ' א']

של זה רחוק משרשו של זה, ואם המבול ששםם גן הנהר הזה אנא היא ולאִיזה מקום הלך, ע"כ [=על כרחך] תודה כי טבע נהרות הללו כטבע שאר נהרות אשר בספרד ויתר חלקי עולם שהולכים כמה פרסאות בשטח המדינה ואח"כ [=ואחר כך] יזובו בתחתיות ארץ בנקרת צורים ומחילות ונאבדו כלא היו כמה פרסאות ונשכח זכרם ואח"כ [=ואחר כך] חוזרים וזוחלים על הארץ עד שנראה כאלו משם מקורם¹⁶⁸ וכן הדבר בד' [=בארבע] נהרות,¹⁶⁹ כי ה' יעץ לבל ילכו אנשים דרך נהרות עד בואם אל מקום אשר בחר ליראיו וחושבי שמו, ולכן אחר הליכתן והפרדן מנהר היוצא מעדן ויקלחו עלי ארץ ישובו לילך תחת הארץ כמה פרסאות בדרכי עקלתון, ואח"כ [=ואחר כך] במרחק רב יחזרו להתראות ע"פ [=על פני] ארץ ויזחלו עד שלא נודע מקורן הראשון כלל, והרואים יחשבו שהוא מקורן האמיתי ממקום השני וטועים, ומקור האמיתי נסתר מעיניהם ולו נתכנו עלילות .

ומה שטוענים איה מקומו, כי כל הולכי ארץ חפשו ולא מצאו, אני אומר אי שוטים, ולא תהיה כח ה' ח"ו [=חס ושלום] כח המכשפים אשר כל מעשיהם תוהו והבל, ויפעלו באחיזת עינים, וכדומה להראות לאדם גן נאה ומשובח בפרדס' [ים] ובנין מהודר מקושט באבני חפץ, עד שהאיש היושב בו יתפלא לרב טוב יפיו ותארו ומזג אוירו וריח בשמיו, והוא כולו סמיות עינים, כי הוא באמת מקום אשפה וקיא צואה בלי מקום, וכן יכולים בלי ספק לפעול בהפוכו אשר יחשוב העובר מקום אשפה וזבל, והוא באמת גן יקר יחמד לשבת וכל הספר' [ים]¹⁷⁰ מפעולות מכשפי' [ים] מלאים מזה, ואם הדבר כן במכשפי' [ים] מה תענו במפעולות אלוקים אשר לא יפלא ממנו דבר הכבד עליו לעשות שיהי' [ה] באמת גן עדן ולמען לא יכירוהו בני אדם עשה מסוה עורים על פניהם וילכו במקום ההוא, וחשבו כי הוא יער קוצים ודרדר ובקעה ואילני סרק וכדומה,¹⁷¹ ואל פעולות ה' לא יביטו ועינים להם ולא יראו¹⁷² ולא ראינו אין ראייה, וכמו קול ה' הי' [ה] אל משה בקול גדול ולא יסף, ומ"מ [=ומכל מקום] סגרו חושי השמיעה, עד שמשה שמע וכל ישראל לא שמעו,¹⁷³ וכן אש של מעלה שהי' [ה] אפי' בבית שני רובץ על מזבח ככלב כעדות ר"ח סגן הכהנים¹⁷⁴ וכי יהי' [ון] הנכרים שבאו לחצר ה' ראוה הלא בכל ספרי הזכרון בית לא"ה [=לאומות העולם] וביחוד ס' [פר]

¹⁶⁶ ראו לעיל עמ' 140–142 עד כמה הסתמך הדיון של ר' יהונתן על הדברים שקרא בספרו של קירכר, תיבת נח. קירכר טען שגן עדן נמצא בעבר לפני שהושמד במבול באזור מסופוטמיה, שכן שם נמצאים ארבעת הנהרות היוצאים מעדן. ראו קירכר, תיבת נח, עמ' 198B.

¹⁶⁷ ראו קירכר, תיבת נח, עמ' 199A וכן 202A.

¹⁶⁸ רעיון זה של הנהרות התת-קרקעיים נידון באריכות בספרו של קירכר, מונדוס סבטרונוס, ראו בהפניה בהערה 109.

¹⁶⁹ ראו קירכר, תיבת נח, עמ' 201B–202A. וכן סקאפי, למפות את גן עדן, עמ' 313–317. להבדלים שבין קירכר לר' יהונתן בענין טענה זו ראו לעיל עמ' 141.

¹⁷⁰ ראו אברמליון, עמ' 24.

¹⁷¹ בעניין מסעות לחיפוש גן עדן ראו אידל, המסע.

¹⁷² תהלים קט"ו, ה'.

¹⁷³ מסכת יומא דף ד' עמ' ב', וראו פירוש רש"י על ויקרא א', א'.

¹⁷⁴ מסכת יומא דף כ"א עמוד ב'.

אריסטו¹⁷⁵ שליח המלך תלמי שהפליג לדבר בשבח הבית ולא נעדר דבר מעניני הבית ולא נזכר דבר מאש של מעלה, אלא ברור שלא כל עין ראוהו רק איש אשר עינו זכה וטהר גבר, אשרי עין ראתה, א"כ [=אם כן] אף בג"ע [=בגן עדן] הדבר כן מי שאינו ראוי לכך חושבים למקום נמאס ונבזה והיא שושנה בין החוחים וצדיקי'ם] גמורים אשר הפשיטו בגדים צואים יראו וירגישו בג"ע [=בגן עדן] האמיתי ונועם מגדיו כי טוב הארץ כי נעמה ולזה מקום הג"ע [=הגן עדן] בעה"ז [=בעולם הזה] הרבו חכמי לבב רש"י ותוס' [פות] ¹⁷⁶ לדבר זה פונה מזרח וזה פונה מערב, והנכון אמיתי כפי סוד חכמי אמת הוא נגד דעת עליון¹⁷⁷ והוא במקום קו השווה¹⁷⁸ כאשר בררתי במ"א [=במקום אחר] בסוד בתכונה הגלגלים ויוצאי מרכזים¹⁷⁹ כיצד טיב עמידתם במרכבה, ואת זה לעומת זה עשה ה' מחנה מול מחנה ושם מבואר כי הקו היושר בבחי' [נת] דעת¹⁸⁰ ושם הג"ע [=הגן עדן].

ותאמר **גאזטי**, אני תמה על חכמי צרפתי'ם] שהיו מופלאים בחכמת התורה ויוצאו מפייהם דבר בלי מובן, בשאלם על אדם קודם החטא שהיה קומתו מארץ לרקיע איך קם, ותירצו שהיה בג"ע [=בגן עדן]¹⁸¹ ודבר זה אינו מובן וכי השמים המקיפין כל כדור ארץ אינו ממול הג"ע [=הגן עדן] כמו על שאר כדור ארץ וכי יעשה ה' ארוב' [ות] בשמים פתוח מול ג"ע [=גן עדן] ארצי אשר שם האדם עמד רגליו בארץ הג"ע [=הגן עדן] יתהלך וראשו

דף 6 עמ' ב' [דף כ"ח עמ' ב']

בשמים וכבר הסכימו חכמי תלמוד¹⁸² כי השמים סובב'ים] וא"כ [=ואם כן] הארובה מול ג"ע [=גן עדן] ברגע אחת הוא נגד ארץ אחר סביב יתהלך, ואמת קושי' [א] זו קשה ג"כ [=גם כן] לחכמים האומרים שכנגד א"י [ארץ ישראל] שער השמים¹⁸³ כי בסביב השער יהלך מאתר לאתר, ומה נשתנה א"י [=ארץ ישראל] משארי ארצות אבל יותר תמוה בדברי תוס' [פות] הנל [=הנזכר לעיל].

ותען **מירב**, ותאמר דברי תוס' [פות] באמת זרים ולא היו שלימים בכמה זולת בחכמת התורה אשר בה הראו חכם ועוצם ידם, והראב"ד הודה שלא הי' [ו] הוא ורבותיו מבעלי חכמה זו,¹⁸⁴ אבל מ"מ [=מכל מקום] ודאי שלא ישגו בזה וחובה עלינו ליישב דבריהם, כמאמר הפילוסוף¹⁸⁵ להשיב דברי חכם שלא יהי' [ה] הוללת, צדקה תהי' [ה] לנו במה שמגדלי'ם] בזה החכמה ולא יצחקו הוללים לומר מה פעלת בחכמה, הלא חלית כמונו לדבר דברי שטות, ולכן ודאי מהקושי' [א] אדה"ר [=אדם הראשון] איך קם וכי

¹⁷⁵ איגרת אריסטיאס. האיגרת תורגמה לעברית על ידי ר' עזריה מן האדומים ונקראה על ידו 'הדרת זקנים'. האיגרת נדפסה כחלק ב' מהספר מאור עינים. תיאורי המקדש וירושלים מופיעים בעמ' 40–44.

¹⁷⁶ פירוש רשב"ם (ייתכן שהתחלפו לר' יהונתן רש"י ורשב"ם) מסכת בבא בתרא דף פ"ד עמ' א' ד"ה: "בפניא" ו"איכא דאמרי איפכא". תוספות באותו מקום ד"ה: "בצפרא" וכן תוספות מסכת בכורות דף נ"ה עמ' ב' ד"ה: "מטרא במערבא".

¹⁷⁷ ראו לקמן דף 17 עמ' ב', שדעת האר"י היא שגן עדן הוא דעת. ושם מביע ר' יהונתן דעה נוספת שגן עדן הוא מלכות. בדף 17 עמודים א'–ב', ישנו דיון נרחב במפת העולם, ובה התייחסות נוספת למיקומו של גן עדן.

¹⁷⁸ ראו יערות דבש, חלק א' עמ' רע"ג: "כי אדם הראשון קודם חטא ישב בגן עדן שהוא לפי דעת רוב המחברים וביחוד האר"י ז"ל תחת קו השווה".

¹⁷⁹ ראו צינץ, גדולת יהונתן, עמ' 133, איגרת ר' יהונתן לר' יעקב יהושע פלק: "מה זה שנשתנו שבילי דמאורות פעם בארוכה ופעם בקצרה **בשינוי יצאו מרכזים** וסובבים מאורות עליונים [...] הלא המה במחברתי **זוהר הרקיע**".

¹⁸⁰ כאן משמע שדוקא קו המשווה הוא כנגד הדעת, וראו לקמן דף 17 עמ' א', שר' יהונתן סידר את הספירות על פי קווי אורך ולא על פי קווי רוחב, ונראה מדבריו שם שקו המשווה מתחלק על פני ספירות רבות.

¹⁸¹ תוספות מסכת חגיגה דף י"ב עמ' א' ד"ה: "אידי ואידי".

¹⁸² ייתכן שהכוונה למסכת פסחים דף צ"ד עמ' ב', וראו יערות דבש, חלק א' עמ' צ"ד–צ"ה.

¹⁸³ ראו בראשית כ"ח, י"ז.

¹⁸⁴ השגת הראב"ד, הלכות קידוש החודש פרק ז' הל' ז'.

¹⁸⁵ לא מצאתי מקורם של דברים אלה.

נעלם מאתם ניסא שהי' [ה] מקום ארון אינו מהמדה, ¹⁸⁶ וכן במקדש לא הי' [ה] אומר א' [דם] לחבירו צר לי המקום ¹⁸⁷ ומאה על מאה אמה, הי' [ה] ¹⁸⁸ מכיל ס' [=שישים] ריבוא ויותר וכשהיו משתחווים ומודים הי' [תה] ארץ רחבת ידיים לפניהם, ¹⁸⁹ ואם הי' [ה] כן באורך ורוחב השטח כן הי' [ה] בגובה השטח, דמ"ש [=דמאי שנא] זה מזה, והכל בכלל המדה וא"כ [=ואם כן] מה יפלא זה על אדם רק דעת תוס' [פות] במקדש ה' שהוא מקום מקודש ועיני ה' בו, בו יחול נס שלא יציר המקום כי הוא השוכן מקומו של עולם אבל לא יהי' [ה] כן במקום זולת המקדש, וא"כ [=ואם כן] אדם שלא הי' [ה] במקום מקדש ולא נתקדש אז מקדש ה', א"כ [=אם כן] הקושי' [א] במקומו הי' [ה] המקום קטן מהכיל קומתו, וע"ז [=ועל זה] תירצו שהי' [ה] בג"ע [=בגן עדן] ששם עוצם קדושה כמו במקדש וגם בו בחר ה' משכן שכינתו כמ"ש [=כמו שכתוב] וה' אלקים מתהלך לרוח היום, ¹⁹⁰ וא"כ [=ואם כן] יצייר בו הנס כמו במקדש ואין כאן קושי' [א] איך הוה גם כי הוא מפלאות הטבע

ועל ערבב בתוך שאלתך ענין שער השמים המכוון נגד א"י [=ארץ ישראל] וירושלי' [ם] שהרי סביב יתהלך ממקום למקום, אל בתי כי חכמי התכונה לא באו בסוד ה' כי הם חושבים ה"ט [=תשעה] גלגלים לשמים והם הנקר' [אים] שמים, אבל לא כן הוא, הם אינם שמים אמיתים רק הם רקיע השמים, אבל למעלה מ"ט [=מתשעה] גלגלים שם מתחיל שמים, כי משם מתחילי' [ם] מדור צורות ושכלים קדושים, והוא הנקרא שמים באמת, ואם לפעמי' [ם] בדרך שאלה ומקרי נקרא מקום שבת הכוכבי' [ם] ושמש וירח שמים, ¹⁹¹ אין לתמוה כ"כ [=כי כן] נימוס וחוק העברי, ובפרט בדברו בשיר ומליצה להנעים הדיבור, אבל העיקר כי שמים הן למעלה מכיפת המזלות ולשם הוציא ה' את אברהם כמשחז"ל [=כמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה] "למעלה מכיפת הרקיע", ¹⁹² ושמים הללו לא יסבו בלכתן ¹⁹³ כ"א [=כי אם] תמיד יחנו על המקום אשר הוקבעו מתחילה, וזש"ה [=זוהו שאמר הכתוב] "הנוטה כדוק שמים וימתחם כאוהל לשבת" ¹⁹⁴ שהוא כמו אוהל שיתדותיו חזקו במקום נאמן, כן השמים קוטרי' הוקבעו מיוצר הכל לבל ימוטו סלה ויפה אמרו ששער השמים פתוח נגד בהמ"ק [=בית המקדש] למטה וירושלים עה"ק [=עיר הקודש], ולא יזוז ממקומו לעולם כי בחר ה' בציון, והשמר לך לדבר דבר על דברי חכמי אמת כי תורת ה' בקרבם ולא ימעד אשורם

ויען א' [חד] מהעומדים, מה תאמר במאמר בעלי התלמוד שאמרו "כוש א' [חד] מס' [=משישים] בעולם, ועולם א' [חד] מס' [=משישים] בגן, וגן א' [חד] מס' [=משישים] בעדן, ועדן א' [חד] מס' [=משישים] בגיהנם", ¹⁹⁵ דהרי אתה מודה שהג"ע [=שהגן עדן] ארצי הוא חלק א' [חד] מחלקי עולם וא"כ [=ואם כן]

¹⁸⁶ מסכת יומא דף כ"א עמ' א'; מסכת מגילה דף י' עמ' ב'.

¹⁸⁷ מסכת אבות פרק ה' משנה ה'. במקור נאמר על ירושלים ולא על המקדש, וראו מסכת יומא דף כ"א עמ' א'.

¹⁸⁸ מסכת מדות פרק ד' משנה ו'.

¹⁸⁹ מסכת אבות פרק ה' משנה ה': "עומדים צפופים ומשתחווים רוחים".

¹⁹⁰ ראו בראשית ג', ח'.

¹⁹¹ ראו לעיל, דף 3 עמ' א'.

¹⁹² בראשית רבה פרשת לך לך פרשה מ"ד.

¹⁹³ על פי יחזקאל א', ט'.

¹⁹⁴ ישעיהו מ', כ"ב.

¹⁹⁵ מסכת תענית דף י' עמ' א'.

החלק גדול מהכל, ¹⁹⁶ ואם תפרשהו על האיכות לא יתכן אמרם עדן א' [חד] מס' [=משישים] בגיהנם הוי שמים אור חשך. ¹⁹⁷

ותען מירב, בדברים אלו הארכתי במ"א [=במקום אחר], אבל כעת אשר כבדו עיני משינה אדבר לך באופן א' [חד/אחר], והוא לא על הכמות, רק על רבוי אנשים השוכנים בקרבה ובכוש יושביה חלק ס' [=שישים] מכל העולם כי הוא מחוז גדול ויושביה מרובים ומין אנושי בכל עולם הוא חלק ס' [=שישים] מן אנשים אשר בגן כי כל דור ודור באים שם אנשים ושוהים שם עד (שמזכזכין)

דף 7 עמ' א' [דף כ"ט עמ' א']

שמזכזכין זכורך גמור להסיר כל בדילהם, ואינם ממהרים לצאת משם ולבוא אל עדן, ולכן רבים שוכני גן מכל שוכני ארץ אשר הם חיים עדנה, ¹⁹⁸ וכן הבאים בעדן יתמהמהו ביותר וטרם יזכו לעלות לצרור החיים לחזות בנועם עליון, ובני עליה מעוטים הם, ולכך ס' [=שישים] פעמים אנשים בעדן מגן, כי מגן ימהרו לבוא לעדן יותר משיבואו מעדן לצרור החיים העליון, אבל כל זה איננו שוה נגד אנשים בגיהנם כי בני עליה מעוטים ורבים רשעים הנדוני' [ם] דורי דורו' [ת] בעו"ה [=בעוונותינו הרבים], ולכן המין האנושי שבגיהנם מדור דור ס' [=שישים] פעמ' [ים] נגד צדיקי עולם אשר בעדן אלהים ולקחו בלשונם ס' [=שישים] שהוא מספר סגולי' [י] ¹⁹⁹ להפלגת הריבוי כמו ס' [=שישים] רבוא ולא אמרו ת"ר [=שש מאות] אלף או כמ"ש [=כמו שכתוב] "ששים המה מלכות" ²⁰⁰ וכן במספר קטן בחרו תמיד במספר ששה מכוון לששת ימי המעשה, וחילוק ופירוד וריבוי ותוספ' [ת] ומגרעת סגולי' [ים] במספר ששה וששים, יותר מכל המספר' [ים] כנודע, ²⁰¹ ובפרט בהפלגת המספר בחרו בס' [=שישים] שהוא עגולה, ובמושכו בתוכם קוים לקצוות כאשר גדר אקלידוס הוא משושה ולכך בריבוי הוא ס' [=שישים], והוא כאלו אמרו כנקודה נגד העגול המקיף

וכבר הארכתי בחלק המספר ²⁰² ביותר מסגולת מספר ו' [=שש] וס' [=שישים] וכעת די, ובפ"א [=ובפעם אחרת] אדבר בזה ביותר איכות הענין שהוא מליצה צרה ותוכו רצוף אהבה

ואתה גאזטי חזור לך למילתך בספורי הדברים ²⁰³

ותאמר גאזטי, ה' ברא לאדם עצם מעצמו, אשה להוליד ממנה תולדות והיא נקראת חוה וקצת מחכמ' [ים] אומר' [ים] שהי' [תה] לאדם קודם חוה האמיתי, אשה ונקראת חוה ראשונה ²⁰⁴ ולא עולה זוגתו

¹⁹⁶ לביטוי זה ראו שם עולם, עמ' 42, 81.

¹⁹⁷ ראו לעיל עמ' 128, 130 את ההתדיינות בין מהר"ל לעזריה בעניין זה, וראו לעיל עמ' 134 את הדיון בדברי ר' יהונתן כהן.

¹⁹⁸ ראו בדומה לזה תשובת רס"ג המובאת בספר אילם, עמ' 334, וכן עמ' 20.

¹⁹⁹ ספר אילם, עמ' 140: "כדרך תלמי והקדמונים שלקחו כל הבקע מתחיל במספר השישה רצוני 60 או 600 או 6000 או 60000 גם שמספר זה סגולתי ויפה יותר ממספרים אחרים."

²⁰⁰ שיר השירים ו', ח'.

²⁰¹ בספר מאור עינים, עמ' 114–115, מזכיר את דעתו של פילון על המספר שש: "מטעם חכמת ההנדסה הוא מספר שלם." וכן ראו מאור עינים, עמ' 234–239.

²⁰² ייתכן שהכוונה לחלק מספר מירב שאינו בידינו.

²⁰³ מכאן ואילך תפקידה של גאזטי הוא לשמור על רצף בסיפורי פרשת בראשית ולהעלות שאלות על התורה והמדרש, אולם קטע ההתחלה אינו בידינו.

²⁰⁴ ראו פירוש הקמיע בספר לוחת עדות, דף ס"ט עמ' א': "ולכך לילית נקראת חוה ראשונה."

יפה,²⁰⁵ ויגרש אותה ותלך לה והיא מקור הלילית ושדים,²⁰⁶ ודבר זה הוא לצחוק בעיני עם כל מכבדי[ה] הזילו, באמרם שהוסיפו דבר מה שלא נזכר בתורה, ואם בריאה יברא ה' שתי נשים והתורה אמרה זאת עצם מעצמי²⁰⁷

ותען מירב, יצאת מגדר הסיפור ונעימה המשמחת לב לדבר עיוני עמוק, ולא כך הייתי באמנה אתך, ומ"מ [=מכלל מקום] לכבוד חכמים ההמה לא אחשה, ובאמת כי במחברת מאמר מ"ב [=מעשה בראשית?]²⁰⁸ הארכתני בעיני רוחות קדושות וסטר[א] דמסאבא, וענין אשמדי²⁰⁸ ומלכא שבא,²⁰⁹ ושם תמצא בכל דבר ודבר מה שאהבה נפשך, ודדי החכמה ההוא ירווך מ"מ [=מכלל מקום] כעת אדבר אתך בעיני[ים] האלו רק בראשי פרק[ים], והוא כבר אמר אמרנו כי האדם מורכב מחלק טו"ר [=טוב ורע]²¹⁰, והיינו קודם החטא היה הכל טוב רק בהירי, ובכל הדבר[ים] כאשר יהי[ה] ניתך בחכמה אלקימה²¹¹ יוצאים מכל גשמי בהירית נקרא רוח אשר קראוהו 'שפיהרטום' [=spirituum] ושמן קראוהו 'אליעם' [=oleum] ומלח קראוהו 'סאלא' [=sal], וכן גוף האדם הוא מורכב מג' [=משלושה] דברים כאלה,²¹² והרוח הוא בהירי מהאדם והוא מרכב לנפש האדם נפש חיה אשר נפח ה' בקרבו, והוא עיקר האדם בבהירות, והוא ההולך במות האדם עם הנשמה הן לגיהנם, הן לג"ע [=לגן עדן] לקבל שכר ועונש כי הוא עיקר האדם, והמלח הוא חומר האדם והוא חלק רע כי הוא חומר מתאווה לתאוות גשמיות, ורק רע כל היום, ורגליו יורדות מות ואין בו חלק בחיים והוא היורד בקבר ואל עפר ישוב, ונקר[א] הרוח במליצה סוס כי הוא נושא לרוח החיוני ולכן נקרא אצל בני החכמ[ה] נושא בני אדם שהוא נושא עיקר האדם ובין כתפיו שכן הנפש חיוני ולעומת זה המלח נקרא חמור²¹³ כי הוא חומר עכור ונושא בעול התאוה ולא משיג מחום הטבעי הנושא לנפש ז"ש [=זוהו שאמרן] חזל [=חכמינו זכרונם לברכה] "חומר בתקופת תמוז קרירא לי[ה]",²¹⁴ והשמן הוא אמצעי בריח התיכון ואם האדם הוא צדיק אף השמן תדבק ברוח והולך עם הנפש והמלח לבדו יבא בקבר, ואלו לא נשאר שמן בי[ה] לא הי[ה] מסריח ומעופש, כי המלח לא יקבל הפסד בעצם אבל השמן שמפעפע בו הוא מוליד עפושי ולסוף תסריח, וברשע השמן נשאר דבוק במלח, ומרבה בשר מרבה רימה (ורקב)

²⁰⁵ ראו דיון דומה ב'ספר המפואר' לר' שלמה מולכו, דף כ"ה עמ' א'-ב'.
²⁰⁶ ראו: יסיף, בן סירא, עמ' 231-234. וראו בעמ' 63-71 דיון על אגדה זו. חוה הראשונה מוזכרת גם במדרש רבה, בראשית רבה פרשת בראשית פרשה כ"ב, אך הסיפור שר' יהונתן מזכיר מקיף יותר מזה הנמצא שם, וככל הנראה מקורו ב'אלפא ביתא דבן סירא'. עם זאת, יש לציין שישנם הבדלים מסוימים בין הסיפור הכתוב כאן לבין הצורה שהוא מופיע בספר אלפא ביתא דבן סירא.
²⁰⁷ על פי בראשית ב', כ"ג.
²⁰⁸ ראו מסכת גיטין דף ס"ח עמ' א'-ב'.
²⁰⁹ על הקשר שבין מלכת שבא ללילית ובין עולם הרוחות והשדים ראו יסיף, בן סירא, עמ' 50-63. וכן ראו שלום, אשמדאי וילילית.
²¹⁰ ר' יהונתן חזר פעמים רבות על כך שהאדם מורכב מחלק טוב וחלק רע, ולהלן מספר הפניות: יערות דבש, חלק א' עמ' ו', קל"ה, קמ"ד, רע"א; חלק ב' עמ' צ"ו, ק"ו.
²¹¹ תאוריה אלכימית זו יצאה מבית מדרשו של פאראצלסוס, ראו פרק 1 הערות 92-99 למחקרים אודות התאוריה האלכימית. ראו לעיל עמ' 29-37 דיון בעניין מקומה של התאוריה האלכימית בהגותו של ר' יהונתן.
²¹² תיאור דומה לתיאור זה (עם הבדלים מסוימים) מופיע בספר אברמליון, ספר 3 עמ' 136-137: "Humans divide themselves into three parts when they die: body, soul and spirit. The body gets buried into the ground. The soul travels to God or the Devil. The spirit is given its specific time from the creator [...] Then the spirit devolves itself and travels to where it came from."
²¹³ ראו מסכת מגילה דף ט' עמ' א', שבתרגום התורה ליוונית שינו חכמים את המילה 'חמור' (שמות ד', כ') ל'נושא בני אדם'.
²¹⁴ מסכת שבת דף נ"ג עמ' א'.

דף 7 עמ' ב' [דף כ"ט עמ' ב']

ורקב עצמות כי השמן דבוק בו, וע"ז [=ועל זה] שאלו חכמי אתונא²¹⁵ מילחא דסריא במה מלח ליה²¹⁶ הרצון לדבריכם היות[כם] כופרים בהשארת הנפש, ושאלו לריב"ח [=לרבי יהושע בר חנניה] לדברך מילחא סריא במה מלח הרצון איך יקבל מלח סרחון ועפושי, והשיב ריב"ח [=רבי יהושע בר חנניה] כי השמן הממוצע הנל [=הנזכר לעיל] בין רוח למלח, והוא שיליתי[ה] דכודניתא שהוא פרד מורכב מסוס וחמור כי הוא גורם כל הנל [=הנזכר לעיל] והבן

והנה קודם חטא אדה"ר [=אדם הראשון] הי' [ה] הכל בצד הטוב אפי' [לן] מלח וחמור הנל [=הנזכר לעיל] ועם אבני שדה הי' [ה] בריתו,^{217 218} אבל אחר החטא נפרדו והחומר רע, והרוח הלואי הי' [ה] טוב ומיטב, וחלקו החכמ' [ים] לזה האדם לשנים, כי חלק פנימיות הרוח כינהו אדם פנימי חלק טוב, וחלק המלח ושמן כינהו אדם חיצוני חלק רע, והקדמוני' [ים] בעלי פעולת היה לאל ידם להפריד זה מזה עד שהיה אדם רע בפ"ע [=בפני עצמו] ואדם טוב בפ"ע [=בפני עצמו] כי כך הי' [ן] יכולים בחכמתם מזכזך גופם, כאשר עוד היום עושים מכשפות נשים המקושרות לשד ובבואם למשפט מודים שהי' [ן] חוגגים עם השדים בכרמים והרים²¹⁹ והי' [ה] להם כל חמדה, ועינינו רואות שבאותו פעם הם ישינם סרוחים על מטתם כחומר עכור²²⁰ עד שמחמת זה רבים מבעלי דתות מאקדימאי בזמן הזה מתלוננים על הקדמוני' [ם] שקבעו להם משפט מות כי הלא רק כח המדמה וחלומת הבל, אבל לא בחכמה ישכילו וזה דרכם כסל למו לצחוק על חכמי תורה וקדמוני' [ם], כי זהו מכונן [=אולי צ"ל: מכונת] ס"א [=סיטרא אחרא] לעשוק נפש ורוח פנימי שהוא חלק טוב מאדם וחלק אלוה לעבוד להתדבק להם לרוע, ולכן כל מעשיהם להפריד אדם מאדם, וחלק רע מונח במטה ישן וחלק שהי' [ה] טוב יקחוהו כי הוא תכלית האדם ובו יעוללו כל הלילה, וזהו ממרי והזדון אשר נחרצה למות, וא"כ [=ואם כן] בפעולת מכשפות נשי' [ם] הארורים וכ"ש [=וכל שכן] בקדמוני' [ם] בעלי מעשה שהיה להם כח להפריד זה מזה ולחלק בין הדביקי' [ם], ואמת כי אותיות אד"ם ואי"ש חל על כללות אדם, מ"מ [=מכל מקום] בפרטות א' 221 מורה על רוח, ומ' על שמן בסוד מרכב, וד' על מלח דומם, ומלת איש א' על שמן היותו אויר מורכב מאש ומים י' על הרוח כנודע טיב י', והשי"ן על מלח שהוא כחומר עכור שהוא בתכלית השקר כנודע בחומר עכור, ובאשה תמורת י' ה' כי אשה עלול לחומר שהיא הד' רק הי"ד שהיא רוח מאי"ש כרוך בה ומזכזה ומכריחה להיות שוב לרוחני, ולכך היא ה' ד" 222 וזשחזל [=וזהו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה] "אין האשה כורתת ברית אלא למי שעושה כלי"²²³ כי הוא הי"ד אות ברית פותח דלתי רחמה ומוציא כלי

²¹⁵ מסכת בכורות דף ח' עמ' ב': "מילחא כי סריא, במאי מלחי לה. אמר להו: בסילתא דכודניתא. ומי איכא סילתא לכודנתא. ומילחא מי סרי."

²¹⁶ ראו בכתב היד בדף רצ"א עמ' א' פירוש נוסף לסוגיה זו.

²¹⁷ ע"פ איוב ה', כ"ג.

²¹⁸ ספרי דברים פרשת עקב פיסקא נ': "אמר לו רבי אלעזר בן עזריה או לפי שישראל צדיקים הם למה יראים מן החיה והלא אם צדיקים הם אין יראים מן החיה שכן הוא אומר כי עם אבני השדה בריתך". המדרש אינו מתייחס לאדם הראשון אלא לצדיקים באופן כללי, כאשר עם ישראל צדיקים אין להם לחשוש מחיות השדה.

²¹⁹ ר' יהונתן מתייחס כאן לאירוע שנקרא Witches Sabbath שתואר על ידי הנאשמות בכישוף. המפקפקים באמיתות הכישוף טענו שהנאשמות המציאו זאת בדמיון, ובזמן שלטענתן הן הסתובבו בכרמים הן בעצם ישנו במיטתן. ראו רופר, מכשפות, עמ' 22, 95-97.

²²⁰ תיאור דומה מופיע בספר אברמליון, ספר ראשון פרק 6 עמ' 24. מתואר שם סיור רוחני של מכשפה, כאשר הגוף נשאר במקום והרוח עוברת למקומות אחרים, אם כי הכותב מטיל ספק באמיתות העניין.

²²¹ הקו התחתון כאן ובהמשך הקטע נוסף כאן על ידי, ואין הוא מופיע בכתב היד.

²²² ראו תפארת יהונתן, במדבר ה', י"ח, שהסביר באופן אחר את היחס שבין המילה 'איש' למלה 'אשה'.

²²³ מסכת סנהדרין דף כ"ב עמ' ב'.

למעשיהו, ²²⁴ ו"ד בשוליה ונעשה ה"א לכם זרע ובעודה בתולה באמת ה' תלוי' [ה] ולכן נכתב בתורה חסר ה' בנערה ונער כתיב והבן, ²²⁵ ולכן חומר עכור ואדם רע שהוא אדם חיצוני נקר' [א] ש"ד ואדם פנימי הוא גי"מ [=גימטריה] ב"ן [=חמישים ושתיים] ²²⁶ ר"ת [=ראשי תיבות] בר נפלי שהוא משיח, ²²⁷ שהוא חלק הבחירי מאדה"ר [=מאדם הראשון] הכולל כל אדם והוא הטוב הכולל, וזהו מה שקראוהו חכמים ש"ד הוא רק חלק חיצוני חלק רע מאדם, וכפי בחינת אדם כן מתחלף בחינת שדים, ומזה תבין מ"ש [=מה שאמרו] חזל [=חכמינו זכרונם לברכה] "שידה שמשה עם אחשורש" תמורת אסתר, ²²⁸ ובמגילה אמרה שאסתר נכנסת, ובאמת חלק רע מאסתר נכנסת, ולכן ירקרקות היתה ²²⁹ [והוא א' [חד] ממראות נגעים והבן] ²³⁰ וכן יוסף הניח בגדו חלק רע וז"ש [=זוהו שאמרו] חזל [=חכמינו זכרונם לברכה] "לעשות צרכיו נכנס", ²³¹ ובזה תבין דברים רבים וקורות בני אדם, כי לפעמים יקרה כאשר יגיעו בני אדם עד שערי מות ויברא ואח"כ [=ואחר כך] ימיר דתו וכדומה ורק רע כל היום כי תדע כבר מת וחלק טוב שבו הלך לו ולא נשאר רק שד וחלק רע ²³² וזהו ענין רשעים בחייהם קרויי' [ם] מתים וזהו ענין אדם וחוה שהיה כח בידם להפריד, והוא ענין חוה שהיא מורכבת משידת ולילית חלק רע, ומחווה חלק טוב, וכן באדם על חלק רע שלו אמרו "מי"ן היה" ²³³ והוא שימש עם חלק רע מחווה והוליד קל [=מאה ושלושים] שנים שידין (ורוחין)

דף 8 עמ' א' [דף ל' עמ' א']

ורוחין, ²³⁴ ובחלק טוב הי' [ה] חסיד וישב ק"ל [=מאה ושלושים] שנה במי גיחון, ²³⁵ ואח"כ [=ואחר כך] עם חוה אמיתית שמש והוליד שת וזהו ענין ב' [=שתי] נשים של אדם, והכל ענין אחד, וכן אדם בעצמו {וזהו ג"כ [=גם כן] משרזל [=מה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה] אדה"ר [=אדם הראשון] מושך בערלתו ²³⁶ הוו ועי' [ין] ת"ז [=תיקוני זוהר] ס"ט קי"ו ב' ²³⁷ {²³⁸ והדברים ארוכ' [ים] ועתיקין אשרי יודעי ס"ת [=סתרי תורה], כי כך מטבע היציר' [ה] זה בתוך זה כמו לבוש, וכן בנפש גופא נפש בתוך נפש וכן הי' [ה] משה חלק רע נתגדל בבית פרעה, וחלק טוב לא מש מאהל תורה, וכן עשרה הרוגי מלכות חלק טוב שלהן לא שלט בהן שונא, רק חלק רע לסמא עינו של רשע, והבן, ואל תתמה על החפץ כלל, ובזו עיני מירב סגרו בשינה ותישן:

²²⁴ ראו בכתב היד בפירוש הזוהר, דף ח' עמ' א', שעסק בעניין זה.

²²⁵ ראו בספר שם עולם, עמ' 236, בענין סוד הבתולה, וכן יערות דבש, חלק ב' עמ' ע"ג, בענין הקרי והכתיב של המילה 'נער'.

²²⁶ 'אדם' ללא ד' ו'איש' ללא ש' הם יחד בגימטריה 52.

²²⁷ מסכת סנהדרין דף צ"ו עמ' ב'.

²²⁸ זוהר, חלק ג' (רעיא מהימנא) פרשת כי תצא דף רע"ו עמ' א'; עץ חיים, שער מ"ט פרק ו'. וראו בענין זה יערות דבש, חלק ב' עמ' רי"ט.

²²⁹ מסכת מגילה דף י"ג עמ' א'.

²³⁰ הסוגריים במקור.

²³¹ מסכת סוטה דף ל"ו עמ' ב' ועוד. וראו יערות דבש, חלק ב' עמ' רס"ה.

²³² בספר אברמלין, ספר שלישי עמ' 137, מופיעה האפשרות להשאיר אדם בחיים ללא הנשמה שלו אלא רק גופו ורוחו, אולם לא מוזכר שם שהם דווקא החלק הרע שבו.

²³³ מסכת סנהדרין דף ל"ח עמ' ב'.

²³⁴ מסכת עירובין דף י"ח עמ' ב'. למסקנת הסוגיה מדובר שם על הוצאת זרע לבטלה ולא על תשמיש, בניגוד לדברי ר' יהונתן כהן, וראו מורה נבוכים, חלק א' פרק ז'. ראו התייחסות נוספת של ר' יהונתן לענין, אהבת יהונתן, הפטרת פרשת שלח פסוק י"ב.

²³⁵ פרקי דרבי אליעזר פרק כ'; זוהר פרשת בראשית דף נ"ה עמ' ב'.

²³⁶ מסכת סנהדרין דף ל"ח עמ' ב'.

²³⁷ נמצא בתיקוני זוהר, תיקון ס"ט דף צ"ט עמ' א'.

²³⁸ הסוגריים במקור.

ויהי כאשר הגיע אשמורת הבוקר ותיקץ מירב, ותקרא להנערה גאזטי, ותאמר הנה ישנתי ותנוח לי עתה, קום והגידה לי יותר הקורו[ת] מן האדם והאלה, כאשר החילו לרוב ע"פ [=על פני] האדמה, אפס אל תעמיק בדברי[ם] עיונים, כ"א [=כי אם] בדברים משמחי לבב משיבי נפש,

ותען ותאמר הנה כבר כתבתי מענין אדם כל מה שהיו בו לאחר החטא אבל מענין לשונו עדיין לא הגדתי דבר מה הי[ה] לשונו וכבר העלו כל סופרי קורות שהי[ה] לשונו לשון עברי והביאו ראי[ה] מן התורה²³⁹

ותען מירב היות כי הסכמת כל חכמי מבטא ובעלי שיר, כי רבים עשו חיל, לשון יוני בשירים, ולשון ערב בהתרחבת הלשון כדברי הגיוני ופלוסופי[ה] ולשון לאטין בנימוסי משפטי[ם] ודייני[ם], ולשון הגר, בטכסיסי מלחמה, והרמת קול לאיים הנלחמים, ולשון פרס בחשק הנשים, ולשון המצרי בחכמת הכוכבים ומדידה, ולשון עברי עלה על כולם, כי לו עשר ידות בכל אלה ליודעי[ם] השתמש בו, ומועט תופס מרובה, כאשר הארכת בשער צחות ובוויכחי עם בת מלך רומי זיצסרי,²⁴⁰ אבל עוד תוספי[ת] מעלה, וקבל רוח יתירה דאית בי[ה] בלשון עברי כי חיות היא, ואות היא כי רוח החיה בו ונוססה בקרבו, כי בכל לשונות אם תבקש להחליף המלה בחלוף אתון לא ישתנה לתיבה אחרת, והרי היא כגויה אשר תפרקנה אבריו ולא ישובו לכסלו, וככלי יוצר תנפצם לא כן לשון עברי, אם תקח מכל שרשי עברי מלה ותחלוף התיבה, ישובו לתיבה אחרת, ושאר לשונות כבגד" יבלו, ועברי לעולם תעמוד, וישתנו מגוף לגוף ורוח החיה בקרבם, וועי' מ"ש [=מה שכתוב] בזוהר בלק ר"ד א' ב"פ [=בפסוק] "הן עם לבדד ישכון"²⁴¹{²⁴² ודרך משל, ארץ בעברי בחילוף אצר לשון אוצר, לא כן בלשון לאטין טרא [=Terra] אם תחלוף האותיות הרי הן פגר מת, וכן שמים שרשו שום, אם תחלוף הרי מוש מגזרת לא ימוש, וכן בחילוף שמו, ובלשון לאטין סעלי [=caelum], וכן בשאר לשונות אם תחליפם לא יהי[ה] שום מובן בקרבו, וכזה תעשה לכל שרשי עברי ותראה כי חיות הנה מתחלפי[ם] לשאר תיבות, והוא כי רוח חיה בהן וסגולתו היא כי המניחו הוא ח"י עולמים, ודבריו חיים וקיימים וא"ס [ואין סוף] להם, כמ"ש [=כמו שכתוב] בס"י [=בספר יצירה] "נעוץ סופו בתחילתו",²⁴³ "והחיות רצוא ושוב",²⁴⁴ וחזר הגלגל, כי האותיות בכל התגלגלם עושים רושם, והיא המלה, כי יש הבדל בין עברי לשאר לשונות,²⁴⁵ כי מה שנקר[א] ארץ בלשון אשכנז ערד [=Erde] ובלאטין טרא הוא הסכמי, ואין טעם לו למה נקר[א] כן רק כך הניחו ליתן לו שם, ואלו נתן לו שם אחר הי[ה] ג"כ [=גם כן] שאלה בזה, אבל לשון עברי כי בצירוף אותיות א"ב נברא עולם, וכאשר נברא אותיות ארץ אז נברא יבשת ארץ, ולכן נקר[א] ארץ כי היא שמו האמיתי, כי בו נוצר, וכן כאשר נצרפו אותיות בחילוף אצר אז נבראו אוצרות הטובים והרעים, ולכן נקר[א] אוצר,

²³⁹ בראשית רבה פרשת בראשית פרשה י"ח. וכן פירוש רש"י על בראשית ב', כ"ג ד"ה: "לזאת יקרא": "לשון נופל על לשון מכאן שנברא העולם בלשון הקדש."

²⁴⁰ אין בדינינו הוויכוח המדובר.

²⁴¹ ראו זוהר, במדבר דף ר"ד עמ' א': "ישראל אית לון כתב ולשון, ובכל את יכלין לאסתכלא בדיוקנא וצירוא כדקא יאות, אבל בגוים עכו"ם לא יתחשב רזא דנא בגין דלית לון כתב ולשון ולית לון לאסתכלא ולמנדע כלום".

²⁴² הסוגריים במקור.

²⁴³ ספר יצירה, א'ז.

²⁴⁴ ספר יצירה, א'ח.

²⁴⁵ נראה שהמקור לדברי ר' יהונתן הוא אצל קירכר, מגדל בבל, עמ' 164–171. וראו אקו, השפה המושלמת, עמ' 83–85. קירכר מנתח בין השאר את המילה 'אריה'. כאן ניתח ר' יהונתן את המילה 'ארץ', אך בשם עולם, עמ' 10, הזכיר ר' יהונתן בדומה לקירכר את המילה 'אריה' כמילה עברית בעל משמעות פנימית.

ומעולם לא יצא שום בחי' [נה] וצירוף לבטלה, ולעולם כאשר עמדו צירוף האותיות נעשה וניכרים בו דבר וא"כ [=ואם כן] זה שמו הנאה לו, ואף אתה תבין כי א"א [=אי אפשר] לשום תיבה (בחילוף)

דף 8 עמ' ב' [דף ל' עמ' ב']

בחילוף אותיות שלא יורה מלה אחרת, כי תמיד פעלו והם שם הפעולה הנפעלת ע"י [=על ידם] וא"כ [=ואם כן] לעולם אם תצרפם ותגלגלם כחפצך תמיד יש להם מובן וכוונה כאשר פעלו בקרב העולם, ומזה תבין מ"ש [=מה שאמרו] חכמי המבטא כי לשון עברי אין אצלינו בשלימות כי בעו"ה [=בעוונותינו הרבים] נשכח ואין לנו רק מ"ש [=מה שכתוב] במקרא ותכיר החסרון בצירוף האותיות ד"מ [=דרך משל] ארץ בח"א [=בחילוף אותיות] אצר לנו נודע, אבל צירוף רא"ץ רצ"א צא"ר צר"א הוא בלתי מובן וזהו לחסרון ידיעתינו כי ודאי לקדמוני' [ם] יודעי לשון עברי הי' [ה] נגלה מבוא כי אין צירוף בלי פעולה, ואין פעולה בלי הנחת שמו הפועלו ומזה תקיש בכל צירוף ואפשר כי מזה הולידו בעלי מבטא כי אותיות אחה"ע וכדומה מתחלפי' [ם] וא"כ [=ואם כן] רא"ץ הוא כמו רעץ, מגזרת תרעץ אויב, רצה ורצ"א ג"כ [=גם כן] מתחלף צא"ר מגזרת צע"ר צר"א ג"כ בחילוף צר"ה, ומזה תקיש חכמת אדה"ר [=אדם הראשון] שקרא שמות לכל חי, ואלו הי' [ן] שמות הסכמה²⁴⁶ מה חכמה מתייחס לו.²⁴⁷

ויען נער יוני ויאמר החכמה היא הזכרון כי מיני' [ם] רבים שבאו לפניו ולכולם בשם יקרא בהסכמה, ולא שכח אח"כ [=אחר כך] מלקרותן כמו שנקר' [א] בפעם הראשון בלי שינוי כלל ויותר שהי' [ה] השם בלי טעם רק בהסכמה יותר נפלא הזכרון בו שלא ישנו תפקידו לקרותו בשם אחר פעם כה ופעם כה וזש"ה [=זוהו שאמר הכתוב] כל אשר יקרא להם זה שמו רל [=רצונו לומר] שהתמיד השם בתמידות ולא שינה בו כלל בשם אחר וזה כמעט קשה לצייר אם לא בנס ורוח ה' בקרבו,

ותשיב מירב יתכן זה אם לא כתב "ויביא' לאדם לדעת מה יקרא לו",²⁴⁸ ומה הי' [ה] נסיון כיון שהוא הסכמי, ואם לנסותו בכח הזכרון הי' [ה] ראוי לקרותו בעצמו או שלוחו ולהגידו לאדם לראות אם יש בו כח הזכרון, וכבר הפליגו במדרש²⁴⁹ עוצם חכמה זו עד שמ"ה [=שמלאכי השרת] לא ידעו בשם, והרמב"ן²⁵⁰ איזן וחקיקר בזה ואמר שנתן שם עפ"י [=על פי] טבעת כל בעל חי,²⁵¹ אבל דבריו נסתרים, כי מה שייך לטבע האריה עם קריאת שם ארי"ה ולטבע שור ועז וכבש עם שמהן, אבל הוא הדבר אשר כתבתי כי אדה"ר [=אדם הראשון] הי' [ה] יודע צירוף האותיות, אשר בהן ברא ה' כל יצורים ויודע בצירוף כל אות ואות נברא כל בריאה וזהו קוטר כל ספר יצירה, והיכר כי בתיבת שור ברא שור, ולכן נקרא שור וכן בתיבת נשר, נשר ולזה קראו נשר, והוא חכמה עליונה כי ידע מחכמת ה' וצירוף האותיות שנבראו שמים וארץ, וזהו חכמת אדה"ר [=אדם הראשון], עד שאפי' [לון] מ"ה [=מלאכי השרת] לא ידעו וזהו מעלות לשון עברי שהכל מטעם ושכל ולא בהסכמה כלל²⁵²

²⁴⁶ הרמב"ם סובר שהשמות היו בהסכמה, מורה נבוכים, חלק ב' פרק ל'.
²⁴⁷ ראו שם עולם, עמ' 10, שם כתב ר' יהונתן שהוא מסכים שלא ייתכן לומר שהשמות שאדם נתן לחיות היו שמות הסכמה אלא שמות עצם. בנוסף הוא מסביר שהלשונות האחרות באו מן הקליפה, אך נפלו בהן ניצוצי קדושה. וראו תפארת יהונתן, בראשית כ"ו, י"ח.

²⁴⁸ בראשית ב', י"ט הפסוק מצוטט באופן שגוי.
²⁴⁹ בראשית רבה פרשת בראשית פרשה י"ז; פרקי דר' אליעזר, פרק י"ב.

²⁵⁰ פירוש רמב"ן על התורה, בראשית ב', כ"ד: "וקריאת השמות".

²⁵¹ הרמב"ן הסביר שהשמות שאדם הראשון נתן לחיות היו על פי ההתבוננות שלו בטבע שלהן והתאמת השמות לטבען.

²⁵² ראו פירוש אברבנאל על התורה, בראשית ב', י"ט, שהסביר באופן דומה.

ויען **גאזטי** הטבת לדבר, הראני נא חסדך במה שנבוכו בו כל שוקדי דלתי התורה למה הביא לאדם לקרות שם לב"ח [=לבעלי חיים] ולא לשאר דברים גשמי'ים] שמים וארץ אבן ועפר וכהנה רבים,²⁵³ ואם כי זהו בכלל הלשון שחקק בו הבורא, בשומו לחי מדבר, וקבע בו בטבע לשון מדבר כמו שתרגום "ויהי [האדם] לנפש חיה",²⁵⁴ "לרוח [מ]מללא", וא"כ [=ואם כן] בידיע'ת] הלשון נכלל שמות כל דברים כאלה, וזהו חלק גדול מחלק המבטא שמות, ולא יתכן ממש הפעלים והמלות בלי ידיעות השמות וכן הוא בכל הלשונות, א"כ [=ואם כן] אף שמות ב"ח [=בעלי חיים] בכלל, ולמה יפלא זה מזה, ואולי כי ב"ח [=בעלי חיים] נבראו לשמש לאדם כמ"ש [=כמו שכתוב] "ורדו בדגת הים",²⁵⁵ ראה ה' שיתן להם אדם שם להור'ות] כי הוא כאדון שקרא שם לעבדו, והוא ימשול בו להיות לו השם שקראו משא"כ [=מה שאין כן] אם יכנהו איש אחר שם מהשמות מי הוא כי שמע בקולו להיות נקרא בשמו

ותשיב **גאזטי** תברר ותשפיע לי מטוב בינתך

ותאמר **מירב** אבל דע כי מי שיודע ספר יצירה יבין כי לקרוא דברים פשוטים בלי מורכבים רוחני וגשמי יחדיו קל בו הצירוף אותיות כי לדבר פשוט א"צ [=אין צריך] רק צירוף פשוט, והוא בגדר מ"ב [=מעשה בראשית] שא"צ [=שאינן צריך] אלא פשוטים, אבל בדבר מורכב רוחני וגשמי בזו צריך צירוף אחר לרוחנ'י]²⁵⁶ ולגשמי צירוף אחר, ואח"כ [=ואחר כך] צריך התגלגלות בצירופי'ם] שיהיו צירופי שניהם עולים יחד וזיווגם יפה, בזו צריך חכמה רבה וזהו בגדר מעשה מרכבה, שהרכיב רוחני וגשמי, וז"ש [=זהו שאמר] "אשר יצר את האדם בחכמה",²⁵⁷ כי חכמה רבה יש בזה, ולכן ב"ח [=בעלי חיים] ובפרט בעת הקריאה שהיה ב"ח [=בעל חיים] משכי'ל] כמ"ש בזה במ"א [=במקום אחר],²⁵⁸ וא"כ [=ואם כן] הי'ו] בהן נפשות משכי'ל'ים] וגוי'ה] בגשם בזו צריך חכמה גדולה להכיר, ולכן שכלי'ם] נבדלים שהם עלולים פשוטים נלאו להכי'ל] צירוף המורכב, להיותם פשוטים, והפשוט לא יבחין בנקל במורכב, אבל אדם שהי'ה] מורכב הרגיש והבין בסוד הצירוף המורכב, לכן ידע לכוון שמות כל ב"ח [=בעלי חיים] והוא חכמה נפלאה

"ועמ"ש [=ועיין מה שכתוב בזוה'ר] נח ע"ה ב' "ויאמר ה' הן עם א'חד] וגו'"²⁵⁹ משבח לה"ק [=לשון הקודש]²⁶⁰

עוד יש מעלה בלה"ק [=בלשון הקודש], והוא כי בכל הלשונות, כשמדבר לנוכח עם הנקבה, אין הבדל בין מדבר לזכר, אבל בלה"ק [=בלשון הקודש] יש הבדל בין את לאתה וא"כ [=ואם כן] היא משומרת מן היחוד כשיתיחד איש ואשה בסתר, והעומד'ים] בחוץ יכירו אם הוא מסתתר עם זכר או נקבה ועקימת

²⁵³ ראו פירוש אברבנאל על התורה, בראשית ב', י"ז, שהתייחס אף הוא לשאלה זו.

²⁵⁴ בראשית ב', ז', ותרגום אונקלוס, שם.

²⁵⁵ בראשית א', כ"ח.

²⁵⁶ מכאן ועד סוף העמוד חסרה האות האחרונה בכל שורה בגלל צילום כתב היד, השלמתי מדעתי בסוגריים מרובעים.

²⁵⁷ מסכת ברכות דף ס' עמ' ב'.

²⁵⁸ ראו להלן דף 9 עמ' ב'.

²⁵⁹ זוהר, בראשית דף ע"ה עמ' ב': "ועל דא אתבלבל לישנהו דלא יכילו לאתתקפא רעותהו בלשון הקדש כיון דאתחלף לישנהו לא אצלחו בעובדא בגין דחילא דלעילא לא ידעי ולא אשתמודעי בר בלשון הקדש, וכד אתבלבל לישנא דלהוון אתחלש חיליהוון ואתבר תוקפא דלהוון, ת"ח דהא מלה (דא) דאמרי תתאי בלשון הקדש כלהו חילי שמיא ידעי ביה ואתתקפי ביה ולישן אחרא לא ידעין ולא אשתמודעי ביה ועל דא אלין כיון דאתבלבל לישנא דלהוון מיד ויחדלו לבנות העיר דהא אתבר חיליהו ולא יכילו למעבד מדי ברעותא דלהוון".

שפתיו ענת[ה] בו להבחין, ולכן נקר[א] לה"ק [לשון הקודש], כי בכ"מ [=בכל מקום] שנמצא גדר מדבר ערוה שם קדושה,²⁶¹ וא"כ [=ואם כן] בלה"ק [=בלשון הקודש] גודרת לבלי יסתר זכר עם נקבה, והוא ענין (נפלא)

דף 9 עמ' א' [דף ל"א עמ' א']

נפלא מסגולת לה"ק [=לשון הקודש] ומעלה יתירה מכל הלשונות, וא"כ [=ואם כן] יוצר האדם שיוצרו בתכלית השלימות, ובטוב לא חסר כל והוצרך לחקוק בטבעו איזה לשון להיותו חי מדבר כי לולי זאת נמשל כבהמות נדמו, א"כ [=ואם כן] ברור²⁶² שחקוק בטבעו לה"ק [=לשון הקודש] שהוא בתכלית המעלה ויפה אמרו שלשון אדה"ר [=אדם הראשון] לה"ק [=לשון הקודש] היה.²⁶³

ותען **גאזטי** נמצא בספר קטן הנקר[א] אגודת שמואל,²⁶⁴ כי מלך א' [חד] שם ב' [=שני] נערים קטנים מיום הולדת אותם בחדר מבלי שמוע שום קול אדם, וג"כ [=וגם כן] צוה על האומנים אותם לבלי ידברו דבר, ובשנה הג' [=השלישית] ללידתם הוציאים והיו מדברים לשון עברי, וזהו לאות כי טבע ששם לאדם חי מדבר הוא שם בפיו לה"ק [=לשון הקודש]

ותאמר **מירב** אפשר שהי[ה] בדרך ניסי ומשמים הראהו למלך טיב ומעלה לה"ק [=לשון הקודש], אבל לולי זאת כזב מחבר הנל [=הנזכר לעיל], כי אין הטבע מלמד שום לשון לאדם ואלו נעשה כן ודאי אותן הבנ[ים] שיצאו לא ידעו לדבר שום דבר והמופת, החרש שנולד מבטן אמו לא ידבר דבר והרי הוא אלם כשחזל [=כמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה] "חרש בכ"מ [=בכל מקום] שאינו שומע ואינו מדבר"²⁶⁵ והטעם אף כי אין בכלי המבטא שום חסרון מ"מ [=מכל מקום] להיותו בלתי שומע קול דיבור סגר עליו המדבר לדבר שום אות ומלה ונסתר ממנו טיב הלשון, ולא ידע איך ומה ידבר, ואם כדבר הספר הנל [=הנזכר לעיל] הלא הטבע בעצמו מלמדו דעת לדבר, ומה בין זה לתינוק הנסגר דלתי חדרו ואין שומע קול חי מדבר, ולכן דברים אלו מפאת טבע לא יתכנו כ"א [=כי אם] אדה"ר [=אדם הראשון] נולד מדבר, כי יצרו בראו וגמרו בכל תכלית השלימות חכם גדול וחכם חרשים והרזים, משא"כ [=מה שאין כן] בצאצאיו אחריו.

ותאמר בת מלך כתיים **נאצרי**, אמת כי אדה"ר [=אדם הראשון] לשונו לה"ק [=לשון הקודש] דיבור, ולא כאשר אמרו מקצת חכמי יהודים שבלשון הארמי סיפר²⁶⁶ וכל השומע יצחק להן, וכי יש לארמאי תוספת מעלה מלה"ק [=מלשון הקודש], ואולי נגררו אחרי פילון היהודי הנקרא ידידי[ה] [ה] אלכסנדר[ה] שהי[ה] בזמן קיסר קארו²⁶⁷ מ' [=ארבעים] שנה קודם חורבן הבית²⁶⁸ שכתב בספריו לא"ה [=לאומות העולם]

²⁶¹ פירוש רש"י על ויקרא י"ט, ב'.

²⁶² "שקו" עם קו מחיקה.

²⁶³ על אודות חשיבותו של קטע זה לזיהויו של ר' יהונתן ככותב ספר מירב ראו לעיל במבוא עמ' 222 וראו יערות דבש, חלק ב' עמ' ל"ג.

²⁶⁴ ראו: דלוגטש, אגודת שמואל, בפירושו לישעיהו ל"ג, י"ט. בעניין הספר ראו הלל, אגדות שמואל, עמ' 30-44.

וראו שם עמ' 78-79 והערה 138.

²⁶⁵ מסכת תרומות פרק א' משנה ב'.

²⁶⁶ מסכת סנהדרין דף ל"ח עמ' ב'.

²⁶⁷ אולי כוונתו לקיסר קאיו/גאיוס. ראו לעיל הערה 119.

²⁶⁸ מאור עינים, עמ' 83, כתב שפילון חי כעשרים וחמש שנה לפני החורבן.

שהתורה ניתנה בארמית,²⁶⁹ וכבר צחקו עליו חכמים רבים²⁷⁰ כי נתנה בלה"ק [=בלשון הקודש] ומקרה א' [חד] לו ולחכמי ישראל.

ותען מירב כן אורחת כל אבירי לבב, בשמעם מחכם דבר בלתי נאות לדעתם יגדילו עליו פה ולשון ולשמח בקלקלתו, ויתהללו בשער וידברו עתק מבלי לשום לב כי חכם לא יפלוס דרכו, וחובה לזכות גבר בדבריו, ואולי יש בו מהעומק, ויוכר החכם האמיתי, כאשר יחפש בכל כחו להתנצל על כל דבר פשע, וחלופיהן באיש אשר לבבו נעור באמת מחכמה, ואין אתו רק דבר שפתיים למחסור, כי ראש לחכמי המבטא ראב"ע [=רבי אברהם אבן עזרא] אמר כי ארמאי הוא לה"ק [=לשון הקודש] באמת ושפה אחת רק שנשתבש,²⁷¹ וחקרו איך ואימת קרה השיבוש הזה לבלי שמור גדר לה"ק [=לשון הקודש], אבל תדע החוקרים במבטא לשונות אמרו כי מי שנולד בארץ אלמיני"א היא אשכנז ידבר לשון אלמיני"א, ואם יבא לשם איש נכר מאיטליא וצרפת אפי' [לן] שיתמיד בלשון הזה שנים רבות וילמוד במקור המבטא בצחות הלשון ודקדוקיו, מ"מ [=מכל מקום] כל השומע תיכף יבחין שאיש נכר הוא מולדת חוץ, וכן בכל המדינות בצרפית ושאר לשונות הארצות ונלאו המחקרים לתת בו טעם הגון, אבל עיקר הטעם, תדע שכל שרשי המבטא יוצא מהברות והברות מקולות, וקולות יוצאים מן תנועות קני וסמפוני הריאה, כי הם כל שרשי קול קורא בגרון, ומאלה נפצו הברות והתנוע' [ות] המבטא ויתחלקו בשינוי הקולות כפי שינוי תנועות ונשיבות קני הריאה, ונשיבות קול הריאה בנוי על מזג אויריו אם חם וקר, חזק ורפה, ומזג ארצות, וכפי טיב הלידה בארץ ומזג ארץ ואויריו, כן ישנה טיב קני הריאה בנשיבתה החזק או רפה, קל או חזק חד ונח והטבע חופש תמיד לעשות הדבר נח קל ומהיר לעשותו, ולכך תבקש לשון ומבטא הקול לכלי המבטא וסמפוני הריאה בארץ היא וטיב ארצות ומזגיהן גורם שינוי לשונות ולכן נתייחסו שינוי לשונות לשינוי ארצות אדמה, ומאלה נפרדו בארצותם ללשונם²⁷² כי זה וזה גורם, שינוי מזג ארצות גורם שינוי לשונות, ולכן כאשר נפצו בארצותם מחולקים גם הלשון נתחלק זה בכה וזה בכה, כי טבע תמיד תופש דבר הנח וקל לכלי מבטא, ותלוי במזג ארץ, ולכן צרפת ידבר צרפת יותר בטוב מכל כי מזג ארצות ומולדתו גורם וכן כולם והבן, א"כ [=אם כן] תדע כי לה"ק [=לשון הקודש] הוא לשון צח מאוד וצריך נשיבת הריאה וכלי גרון ומבטא בתכלית הדקות ובהירות, כי בקל בשינוי תנועה במקצת כדגש ורפא, ובנין הקל וכבד, כחטפין וקמצין ת"ג [=תנועה גדולה] ות"ק [=תנועה קטנה] (ישתנה)

דף 9 עמ' ב' [דף ל"א עמ' ב']

ישתנה הענין משא"כ [=מה שאין כן] בכל הלשונות ובפרט באותיות ט"ס שק"ץ נוזלי"ם²⁷³ שמקבלים רק דגש,²⁷⁴ מי הוא בזמנינו איש דברים לדבר ולתת אות בדבריו החזק או רפה, וכן באותיות ג"ד מהו דג"ש או רפ"ה, ומי הוא שיבחין בין א' לע' ובין ח' לכ' רפה כי קריאת האשכ[נזים]²⁷⁵ ובין פ' פשוטה לכפופה

²⁶⁹ במאור עינים, עמ' 109, מובא ציטוט של פילון (מספרו השני 'מחיי משה', דף תקנ"ה): "תורתנו בזמן קדמון נכתבה בלשון ארמי וכן התמידה אורך ימים בלשון ההוא עד אשר חשקו גם אומות העולם ביופיה ובא תלמי וכו'".
²⁷⁰ מאור עינים שם: "ועל דבר זה תפש אותו המעתיק לנוצרים [הירונימוס Jerome] בפירושו לדניאל א' כי אמר כפי האמת שנתנה בלשון הקודש"
²⁷¹ לא מצאתי מקור לזה.
²⁷² על פי בראשית י', ה', י', כ'.

²⁷³ אותיות אלו הן האותיות שבהן יכול לבוא דגש חזק בלבד, בנוסף לאותיות בג"ד כפ"ת שבהן יכולים לבוא גם דגש קל וגם דגש חזק, למעט אותיות האחר"ע שבהן כלל לא יבוא דגש.

²⁷⁴ ישנה תוספת בכתב יד שונה: 'קל', וככל הנראה זו טעות, שכן אותיות אלו אינן יכולות לקבל דגש קל אלא דגש חזק.

²⁷⁵ סוף המילה חתוך בגלל צילום כתב היד.

בקריאת הספרדים וכהנה רבים כנודע, כמה יגיעות יגעו בעלי דקדוק ולא העלו דבר ברור ולזאת שמו טעמים אשר ינהג התיבות לתת להם מובן ועל הרוב לא הועילו, אבל תדע כי באמת ארץ המיוחד לעברי, אשר בו יהי' [ה] השפה ברורה ודבור על אופניו היטב והברה על בוריה הוא בג"ע [=בגן עדן] הארצי,²⁷⁶ אשר שם נשימות אויר ארצי, אויר טוב, ונשימות חיים ממוזג, ונערוך כפי קישור נפש וגוף, שם נשיבת הריאה בקני' [ם] וסימפוני' [ם] הדק היטב על בורי' [ה], שם ידברו דבר ה' זו לשון עברי על בורי' [ה] בהברת התנ[ועו'] [ת] והבדל המוצאות ואותיות, שם יכירו היטב טיב הדיבור והאמירה, ושם ארץ אמיתי ומקומו הנאות לו, והכי נקרא לה"ק [=לשון הקודש] כי ארצו ומקום מולדתו לידת קודש, ולכן אדם בצאתו מהקודש ג"ע [=גן עדן] ארצי ונטרד ממנו, ונשתנו לו סדרי נשיבת קני הריאה כפי מזג הארצות אשר דר שם הכיר בחסרונו, וכי כבד פה ולשון הוא בלשון עברי, ולא יוכל לדבר בטוב ולהכיר ולהבדיל כנל [=כנזכר לעיל], ובלשון לעג ידבר, כי נטל ממנו מדבר, ולכן בחר לדבר בלשון אחר, וכמ"ש [=וכמו שכתב] הרמב"ם²⁷⁷ טוב לקרות ק"ש [=קריאת שמע] בלשון אחר מדוקדק בלשון ההוא משיקראו בעברי ולא ידקדק בכל התנוע' [ות] והקריאה כמשפט הלשון, ולזאת החל לדבר בלשון ארמאי הקרוב ללה"ק [=ללשון הקודש],²⁷⁸ הואיל ונשתבש להיות חסר הברות הראוי' [ות] ללה"ק [=ללשון הקודש] בשינוי הארצות, ובאמת א"י [=ארץ ישראל] הוא שני לג"ע [=לגן עדן], וגם שם אוירו זך ומסוגל ללשון עברי יותר מכל הארצות וביחוד בבית ראשון ששם יהי' [ה] השכי' [נה] שרוי' [נה]²⁷⁹ קנתה האדמה טיב ג"ע [=גן עדן] כמ"ש [=כמו שכתוב] "כי אדמת קודש היא וגו'"²⁸⁰ ולא יש אויר זך ונקי ובהיר בשחקים ונשמת חיים כמו מקום שריות השכינה ולכן אברהם זרעו, וכן במצרים שלא פסקה השכי' [נה] מהם, והטיבו דברי חזל [=חכמינו זכרונם לברכה] במדרשי' [ם] שלא שינוי לשונם במצרים²⁸¹ כי ג"ע [=גן עדן] מקומם ולכן משה במדבר טרם שקבע ה' שכינתו אתו אמר כבד פה ולשון אנכי כי הרגיש בחסרונו בדברו העברי, אבל אח"כ [=אחר כך] יהי' [ה] ראש מדברים וזשרזל [=זוזהו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה] "אדה"ר [=אדם הראשון] בלשון ארמאי דיבור"²⁸² כי הרגיש בחסרון ג"ע [=גן עדן] וסילוק השכי' [נה], וראה כי אבותינו אח"כ [=אחר כך] ידברו בלשון עברי בשפה זכה כי השכי' [נה] לא ימוש מקרבם, אמר "מה יקרו רעיק אל"²⁸³ ואמרו במד"ר [=במדרש רבה]²⁸⁴ אברהם יצחק יעקב ומשה שהם רעים, ואמר במה יקרו ממנו שהם הגיעו למדריגות מדבר משא"כ [=מה שאין כן] הוא שנאלם דומי' [ה] וז"ש [=זוזהו שאמרן] חזל [=חכמינו זכרונם לברכה] "אדה"ר [=אדם הראשון] בלשון ארמאי סיפר שנא' [מר] " (ולך) [ולין] מה יקרו רעיק וגו'"²⁸⁵ והיינו כמ"ש [=כמו שביארנו] ברוך שבחר בהם והתמיד הענין כל ימי בית ראשון שלא

²⁷⁶ בענין "גן עדן הארצי" ראו לעיל דף 5 עמ' ב – דף 6 עמ' א'.

²⁷⁷ משנה תורה, הלכות קריאת שמע פרק ב הל' י': "קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה, והקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שבוש שבאותו הלשון ומדקדק באותו הלשון כמו שמדקדק בלשון הקדש." בניגוד לדברי מירב, הרמב"ם לא כתב שיש **עדיפות** לקריאה מדוקדקת בשפה זרה על פני קריאה שאינה מדוקדקת בעברית.

²⁷⁸ ראו יערות דבש, חלק ב' עמ' ר"ד.

²⁷⁹ ראו מסכת יומא דף כ"א עמ' ב'.

²⁸⁰ הפסוק "כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא" [שמות ג', ה'] נאמר למשה במעמד הסנה בהר סיני ולא בארץ ישראל. ייתכן שהכוונה היא לפסוק מספר יהושע: "של נעלך מעל רגלך כי המקום אשר אתה עמד עליו קדש הוא" [יהושע ה', ט"ו] שמצוטט באופן בלתי מדויק. פסוק זה נאמר בארץ ישראל.

²⁸¹ שיר השירים רבה ד', י"ב.

²⁸² מסכת סנהדרין דף ל"ב עמ' ב'.

²⁸³ תהלים קל"ט, י"ז. במקור במסכת סנהדרין הרעיון שאדם הראשון דיבר ארמית נלמד מפסוק זה.

²⁸⁴ לא מצאתי את מקור המדרש.

²⁸⁵ מסכת סנהדרין דף ל"ח עמ' ב'.

זזה השכי'נה] משם, אבל כאשר גלו ולא הי'נה] כ"כ [=כל כר] השראת השכי'נה] בגלוי כמקדם פסק מאתם לשון מדברת בעברי, ונאמר עליהם "בלעגי שפה ידברו"²⁸⁶ לשון נלעג ולשון נועז²⁸⁷ ולכן בחרו בלשון ארמאי והי'נה] לשום הכל בארמא"י ומ"מ [=ומכל מקום] הוכשר א"י [=ארץ ישראל] יותר לזו מכל ארצות, ובו הבדילו יותר בין הברות האותיות משאר מקומו'ת],²⁸⁸ ולכן אמרו כי אנשי בית שאן אינם מבדילים בין א' לע',²⁸⁹ כי בית שאן בספר א"י [=ארץ ישראל] עד שחצי'נה] בו חל [=חוץ לארץ] כמ"ש התוס' [פות] [כתוב'ות] {290} ויש עד בזה כי תיכף בצאת אדה"ר [=אדם הראשון] מג"ע [=מגן עדן] נתחלף הא' והע' והוא כתנת או"ר²⁹¹ ועו"ר [ובית שאן בפתחו של ג"ע [=גן עדן] כמ"ש [=כמו שאמרו] חז"ל [=חכמינו זכרונם לברכה] במס' [כת] עירובין בפ"ב [=בפרק ב']²⁹² ולכן אינם מבחינים בין א' לע' והבן

ועוד דע כי כפי מאמר המקרא הי' [ו] כל בהמות משכילים ומדברים, כמ"ש [=כמו שכתוב] "והנחש היה ערום מכל החיות",²⁹³ משמע שאר החיות היו ערומים רק הנחש הי'נה] [ה] ערום ביותר,²⁹⁴ ואם הי' [ו] משכילים בודאי שהי'נה] להם כלי הדיבור, כי באמת הי' [ו] בגדר חיים משכילים מדברים כמ"ש [=כמו שכתוב] שנחש דיבר לאדם וחיה ואל תשגיח במפרשים²⁹⁵ שכתבו שברמיזה דיברה, כי אין מקרא יוצא מידי פשוטה, ולכן לא כתוב והנחש שהיתה מדברת יותר מכל החיות, רק שהיתה חכם להרע ביותר, והדיבור הי'נה] אצל כל החיות²⁹⁶ וזהו שתרגום "ויהי האדם לנפש חיה",²⁹⁷ "לרוח ממללא",²⁹⁸ הרי כי אז הי'נה] החי בטבעו לדבר ולמלל, ומה ששאלו א"כ [=אם כן] כאשר נתקלל הנחש למה לא נאמר בקללה שניטל הימנו הדיבור וירדה ממדריגות מדבר למדריג'ת] חיי²⁹⁹ אין זו שאלה שלא נאמר רק מה שהי'נה] נוגע לנחש בלבד ולא בשאר בהמות, אבל מה ששואל לכל נפש בהמה בג"ש [=בגזירה שווה] לא נזכר כלל, ומי לא ידע בחטא אדה"ר [=אדם הראשון] שירד ממדריגה עליונה, ועולם חשך בעדו מה שלא הגיע לכל דיירי ארץ ויושבי'נה] ונפילה שאין כמוהו ולא דיבר הכתוב מזה, ולכך פרק שירה מכל

²⁸⁶ ישעיהו כ"ח, י"א. ציטוט בלתי מדויק, וזהו הפסוק המקורי: "פִּי בִּלְעָגִי שֶׁפָּה וּבִלְשׁוֹן אֶחָרֶת יִדְבֹר אֶל הָעָם הַזֶּה".
²⁸⁷ אולי צריך להיות 'לועז'.

²⁸⁸ ראו בעניין זה יערות דבש, חלק א' עמ' ט"ז.

²⁸⁹ מסכת מגילה דף כ"ד עמ' ב'.

²⁹⁰ הסוגריים במקור. אכן במסכת חולין [דף ו' עמ' ב'] מבואר שבית שאן נמצאת במקום גבולי מבחינת מיקומה בתוך ארץ ישראל או מחוצה לה: "העיד רבי יהושע בן רזוז בן חמיו של רבי מאיר לפני רבי על ר"מ שאכל עלה של ירק בבית שאן, והתיר רבי את בית שאן כולה על ידו". לעומת זאת, בתוספות במסכת כתובות, שאליהם מפנה ההערה בסוגריים, כתבו לגבי עכו שחציה בארץ ישראל וחציה בחוץ לארץ, ולא לגבי בית שאן [תוספות, מסכת כתובות דף קי"ב עמ' א' ד"ה: "מנשק כיפי דעכו"].

²⁹¹ בראשית ג', כ"א. במקרא נכתב "כתנות עור" אולם במדרש בראשית רבה [פרשת בראשית פרשה כ'] ישנה מימרה המציינת את החילוף שבין 'כתנות אור' ל'כתנות עור': "בתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב כתנות אור אילו בגדי אדם הראשון שדומין לפנס". בספר ואה"ה מתייחס לחילוף בין כתנות אור לכתנות עור, ראו שם עמ' 115.

²⁹² הסוגריים במקור, מסכת עירובין דף י"ט עמ' א'.

²⁹³ בראשית ג', א' הציטוט אינו מדויק, במקור: "והנחש היה ערום מכל חית השדה".

²⁹⁴ ראו תפארת יהונתן, בראשית ג', א': "והנחש היה ערום מכל חית השדה ע"כ צריך לומר דשאר ברואים נמי היו משכילים רק דנחש היה מושכל ביותר".

²⁹⁵ בפירוש אבן עזרא לבראשית ג', א', מביא עמדה זו בשם "יש אומרים" ומתנגד לה. דבריו נזכרים בפירוש אברבנאל על התורה, בראשית ב' שאלה כ"ו.

²⁹⁶ אברבנאל מתנגד לתפיסה שכל בעלי החיים דיברו לפני החטא. ראו פירוש אברבנאל על התורה, בראשית פרק ב' שאלה ז'.

²⁹⁷ בראשית ב', ז'.

²⁹⁸ תרגום אונקלוס שם.

²⁹⁹ ראו פירוש אברבנאל על התורה, בראשית ב' שאלה כ"ה (וכן שם ג', א'):

ועוד שאם היה הנחש משכיל ומדבר ובחטאו שוללה ממנו ההשכלה והדבור ונאלם היה הכתוב מזכירו בתוך קללותיו כי היא היתה באמת הגדולה שבהם.

חיות ועופות] הוא שהי'ה] בבריאתן אשר נתכנו לעבודת ה' ולשורר, ולאחר החטא המלאך אומר במקומן,³⁰⁰ ולעל [=ולעתיד לבוא] מה שהי'ה] הוא (שיהי')

דף 10 עמ' א' [דף ל"ב עמ' א']

שיהי'ה], אך שיהי'ה] הבדל בין אדם לבהמה הפליא ה' כי בטבע האדם שם לשון עברי, ובטבע בהמה שם לשון ארמאי והי'ה] מבדיל בינותם ואח"כ [=ואחר כך] בחטא אדם ירד מטה מטה וניטל מהבהמה כל הדרם, ואדם הגיע למדרגת בהמה, ואולי ע"ש [=על שם] סופו נאמר "ויהי האדם לנפש חיה" וזש"ה [=זזה שאמר הכתוב] "ויפח באפיו נשמת חיים"³⁰¹ בתחילה "ויהי" לבסוף רק "לנפש חיה", ות"א [=ותרגם אונקלוס] "לרוח ממללא" היינו כחיה מדברת שהוא לשון ארמאי, אוי לאותה ירידה שהגיע למדרגת בהמה וזש"ה [=זזה שאמר הכתוב] "אדם ביקר בל ילין נמשל כבהמת נדמו"³⁰² כי היקר הוא שהי'ה] מדבר לשון עברי שנברא בו העולם, ולית בי'ה] בחי'נה?] לבטלה בל ילין בו, ונמשל כבהמות נדמה היינו שהן עכשיו דוממין, והאדם בחטאו נמשל לבהמות ההמה שהי'ו] מדברים לשון ארמאי, ולהיות כי לה"ק [=לשון הקודש] הוא היקר אשר נאמר עליו בל ילין אמרו על אבות עולם משה ואהרן שזכו לשלימות הלשון מה יקרו רעיך וגו' והבן, ויטב הדבר בעיני כל השומעים וישמחו, ותקח מירב הכינור ותשורר,

יפית מלשון אדם,³⁰³

את לשון עברי,

לכל נוצר את יסודם,

שור וארי',

בסובבנה מילך³⁰⁴ אחור וקדם,

חדשות תבשרי,

תסלף בוגדים,

מזמה תנצורי,

לכל דבר את מוקדם,

ולנצח בל יעבורי,

תקונך כעצי מגדים

נגידים שם תדברי,

ותאמר מירב אמור דבריך מזרע אדם והלאה כאשר החילות, ויען אדם הוליד מחוה קין והבל, ולפי משמעות הכתוב הי'ה] תיכף בגירושו מג"ע [=מגן עדן], וכן בא בקבלה, אבל נולד עם כ"א [=כל אחד] תאומים וממנה הולידו.

³⁰⁰ ראו חיד"א, מראית עין, מסכת עבודה זרה דף י"ז עמ' א', שכתב בדומה לזה שהמלאך הממונה אומר את השירה ולא בעלי החיים עצמם.

³⁰¹ בראשית ב', ז'.

³⁰² תהלים מ"ט, י"ג.

³⁰³ במקור השורות ממשיכות כרגיל. סידרתי את השורות על פי החרוזים.

³⁰⁴ הלמ"ד מנוקדת בסגול.

ותען א' ממשרת'י אפקוסיני שמה יש מהתימה על איסור ערוה, לאח נושא אחותו, ומהם נשתכלל העולם ויהי'ה] שרשם מגזע איסור, ואם אמרו "עולם חסד יבנה"³⁰⁵ מ"מ [=מכל מקום] יש בו מהתעוב והיד ה' תקצר לברוא נקבה שיהי'ה] להם לאשה.

ותשיב מירב יש בזה מס"ת [=מסתרי תורה], וכבר הקדמתי שאין רצוני כעת בדברים עמוקים כי עדין עיני מלא תנומה, וכל עסקי בדברים נוחים משיבי נפש מעוררי שמחה

ותען גאזטי הלא תוכל להאציל מדבר עמוק להטעימני בקצה המטה ויאירו עיני³⁰⁶

ותאמר מירב מה אעשה פתונני ואוכל, אם הדבר כמ"ש [=כמו שכתבון] קצת חכמים, כי לכך אסור אח אחותו כי התורה שקדה על קדושת ישראל, לבל ירבו בתענוגי המשגל ויהי'ה] מצויים אצל נשותיהם כתרנגולים, והקפידה מאוד על המותר'ים] בזה זולת לקיום המין ואלו יהי'ה] אח נשוא אחותו הלא מנעוריו כרוך עמה, ובאהבתה ישגה יומם ולילה ותהי לו לסוכנת ויבלה כל ימיו בהבל, וא"כ [=ואם כן] בזמן הבריאה שחפץ ה' שיהי'ה] פרים ורבים כי "לשבת יצרה", א"כ [=אם כן] חפץ ה' שיהי'ה] קשור באשתו לא ימוש ממנה למען הרבות זרע, ואם תהי'ה] מסוג אחרת אולי תתנגד הטבע, ויהי'ה] תחרות וריב בינותם, וישבתו מפ"ו [=מפריה ורביה], אבל בהיותם אחים ומבטן א' [חד] יצאו והי'ה] לבשר א' [חד] ולא יתפרדו ויפריה תבל צאצאיהם וזשחזל [=זזהו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה] במד"ר [= במדרש רבה] כי שבטי י"ה נשאו אחותם³⁰⁷ כדי שירבו זרעם, כי חפץ ה' שיפרו זרע עמוסים זרע אבות והן הי'ה] תחלה למיסידי ארץ כמו אדה"ר [=אדם הראשון], והן ממש כמו תחילת הבריאה.

ותשיב גאזטי נעמו דברין, ודאי הטעם הזה בהרחקת האחוה, אף כי טעם יפה ויצא מפה קדוש הרמב"ם במורה³⁰⁸ ברור שיש בו טעם בגוף הדבר כי טעמים אלו הם רק סניפים ואין תועבה בעצמותם, ולא כן מורה עצמות הענין, ולכן פתח פיך ויאירו דברייך.

ותאמר מירב, אבל עיקר איסור קרובים הוא כי ה' יסוד עולמו בהרכב זה בזה, ובעירוב כוחות עליונים יוליד חידוש וכמ"ש [=וכמו שאמרו] חכמי אצטגנינות כי כח כוכב א' [חד] משמר מינו, אבל לא יולד דבר חדש, אבל כאשר ישתתפו ב' [=שני] כוחו' [ת] מתחלפי' [ם] מכוכבי' [ם] אזי בצירופין יולד דבר חדש, וזהו כל ענין חכמי התולדו' [ת] כאשר יצטרפו ב' [=שני] כוחות באורך ורוחב ואלכסון יולד דבר חדש אם לרוע, אם לטוב כפי מערכתן ומשטרן, וכן האדם הוא מכח א' [חד] ולו כוכב א' [חד] המשפיע בו, ואלו יתחבר בכח שלו וכוכבו הרי אין כאן תולדה וחידוש ואם יולידו לא יתקיימו זמן רב כי אין הרכבה הראוי, ודע אפי' [לו] חכמי טבעי' [ים] בארץ, לעשות לאילן קיום ומעמד ירכיבו אותו ואז יהי'ה] פירות ומתקיים וזהו סוד יבום בהרכבה בכח אחיו מעורב ודי, ולכך ראוי לאדם לישא אשה אשר לה כח וכוכב מובדל ואז בהרכבתם יולידו ויצמחו ויעשו פרי לנצח, משא"כ [=מה שאין כן] באח נושא אחותו ושאר קרובים שהן בכח א' [חד] ושורש א' [חד] ואין כאן הרכבה ולא יעשו פרי טוב וכל תולדתם רק רע (ולא)

³⁰⁵ תהלים פ"ט, ג'. ר' יהונתן רומז כאן למדרש המופיע במסכת סנהדרין דף נ"ח עמוד ב' על פסוק זה. על פי המדרש, ההיתר של קין לשאת את אחותו היה היתר מיוחד המוגדר כחסד.

³⁰⁶ יש כאן רמז לשם הכותב – יהונתן – על פי הפסוק מספר שמואל: "ויונתן לא שמע בהשביע אביו את העם וישלח את קצה המטה אשר בידו ויטבל אותה ביערת הדבש וישב ידו אל פיו ותארנה עיניו" [שמואל א' י"ד, כ"ז].

³⁰⁷ בראשית רבה פרשה פ"ד, כ"א. פירוש רש"י על בראשית ל"ז, ל"ה.

³⁰⁸ מורה נבוכים, חלק ג' פרק מ"ט.

דף 10 עמ' ב' [דף ל"ב עמ' ב']

ולא יתקיים והיה לקללה, וזשחזל [=זהו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה] ממזר אינו חי ואחת לע' [=לשבעים] שנים כל ממזרים כלים,³⁰⁹ ואם זה הטעם מספיק לאיסור קריבות אח ואחות ושאר עריות מ"מ [=מכל מקום] זהו לדורו[ת] הבאים, אבל נודע כי אדם ראש ואב ליצורים והי[ה] כולל כל הכוח[ות] הכוכבי[ם] ובו הי[ו]ן כלולים כל באי עולם עד סוף כל הדור[ות], והוא הי[ה] מאסף כל כוחת והארת הכוכב[ים], ואח"כ [=ואחר כך] בזרעו נחלקו הכוח[ות] לחלקי[ם] רבים וכח[ות] מחולקים כמו בחכ[מת] המספר שמן א[חד] נולד כל המספרי[ם], וא"כ [=ואם כן] בקין והבל נתחלקו הנשמ[ות] והכוח[ות] וכ"א [=וכל אחד] נטל את שלו, וכן הוא בנקבה כי התאומו[ת] נטלה חלקה בכח הנוקב[א] וא"כ [=ואם כן] קין ואחותו לא הי[ו]ן בכח א[חד] וכוכב א[חד] רק נחלקו והגיעו לכ"א [=לכל אחד] אחת כחו[ת] נפרדי[ם] והרי הן כנוכריו[ת] וא"כ [=ואם כן] בהת[רכב]ת³¹⁰ הכוחו[ת] הרי הרכבה מכוח[ות] מתחלפי[ם] ויולידו ויעשו פרי לקיום הדור, וזהו הטעם ביעקב שהי[ה] שני לאדם כשחזל [=כמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה] "שופרי דיעקב כשופרי דאדם",³¹¹ כמו שאדם הי[ה] אבי כל שוכני תבל כן הי[ה] ביעקב אבי כל עם הנבחר לה' והי[ה] ג"כ [=גם כן] ביעקב כלולי[ם] כל כוח[ות] מזרע עמוסי[ם] בי[ה] [=בה] עד קץ הימי[ם] וכאשר הוליד בניו ובנות כ"א [=כל אחד] וא[חת] נטלו חלקו הראוי להן בכוח[ות] נפרדי[ם] ולכן הולידו תולדו[ת] קיימים ויעמידם לעד ולא יעבור, וזהו מה שלקטתי באמרים אחרי הקוצרים כפי אפשר ומכוון לדברינו, ואתה **גאזטי** תשמע ותאסף לקח כפי חכמתך בדברי[ם] נשגבי[ם] כאלה, וכעת אל תעמוד בזה וכלה דברך אשר החילת.

ותען **גאזטי** אמרו בשם כותבי זכרונות וביחוד בס[פר] יוסף בן גוריון כי תאומו[ת] קין היה שמה קאלמני, ותאומו[ת] הבל היתה שמה בל ביירי.³¹²

ותצחק **אפקוסטיני** מהתימא מזכירת שם הלזה מימות עולם, ובפרטות שכל זרעו של קין שהי[ה] לו מנשים הנל [=הנזכרות לעיל] נשטפו במבול ואין זכר למו, עד שנאמר שהבנים שמרו ומסרו מדור לדור שם אמותם, ולא יזה צורך ותועלת נמסרו.

ותאמר **מירב** לדעתי יש טעם בשמות הללו להורו[ת], שבדור המבול הי[ו]ן נושאי[ם] ב' [=שתי] נשים³¹³ א[חת] להוליד והב' [=השניה] רק לנוי ולהתעדן,³¹⁴ וכן הי[ה] שקין נתקנא וחומד ביופי[ה] של תאומי[ת] הבל ובמות הבל לקחה לאשה ולא היתה רק לנוי והיתה עקרה וכל זרעו הי[ה] לו מן תאומתו ולכן נקראת תאומתו כל ממנה, שכל זרעו ובניו עולם ממנה היתה ובהמשך הזמן נקראת קאלמני, ואשתו

³⁰⁹ ויקרא רבה פרשת אמור פרשה ל"ב, ו'.

³¹⁰ המילה נחתכה בסוף הדף בצילום כתב היד, השלמתי מדעתי.

³¹¹ בבא מציעא דף פ"ד עמ' א'. הציטוט איננו מדויק.

³¹² וכתוב בספרי האומות שתאומות קין שהיתה אשתו היתה שמה **קלמ"אנא** ותאומות הבל שהיא אשתו היתה שמה **בלב"ירא** ומדברי **יוסיפון** הקדמוניות ואולי שהתאומות והבנים האלו נכללו במה שאמר הכתוב בפרשה זה ספר תולדות האדם" [פירוש אברבנאל על התורה, ספר בראשית פרק ד' ד"ה: "והאדם ידע"]. נראה שדברי ר' יהונתן מבוססים על דברי האברבנאל, אולם שמות התאומות של קין והבל אינם מופיעים בספר יוסיפון ואף לא בדברי יוסיפוס בקדמוניות היהודים. ייתכן שאין כוונת האברבנאל, כפי שהבינה ר' יהונתן, ששמות התאומות מופיעים בספר יוסיפון.

³¹³ ראו ואהא"ה, עמ' 57, בעניין דור המבול שלקחו שתי נשים.

³¹⁴ המקור למנהגם של דור המבול לשאת שתי נשים מופיע בפירוש רש"י על בראשית ד', י"ט, וכן בספר הישר, ונציה שפ"ה, דף י' עמ' ב' (ספר זה נזכר בהמשך בדף 16 עמ' א').

השנית אחותו שהי' [תה] תאומי' [ת] הבל נקראת בלי בר שהיתה רק ליופי ובהמשך הזמן נקראת בל ביירי וייטב הדבר בעיני השומעי' [ם], ואמרו את המוציא יקר מזולל

ותאמר **בת מלך כתיים** מהתימא על התורה שלא זכר כלל מלידת תאומה עם קין, ובלי ספק שנולד תאומה עמהם דאלת"ה [=דאי לא תימא הכי] מאין הי' [ה] להם נשים, ויותר תמוה מ"ש [=מה שכתוב] במדרש³¹⁵ שגם עם שת נולדה תאומים שלא ירצה לשדך עם זרע קין אשר אררה ה', וא"כ [=ואם כן] למה העלם התורה כל זה, ועכ"פ [=ועל כל פנים] הי' [ה] להזכיר תאומי שת שהיתה אם כל חי אחר המבול, וחכמי ישראל עשו לזה סמוכין במלת "את קין" שנולדו עמו תאומים³¹⁶ ודבר זה הוא רק אסמכתא' [א], הואיל שמצינו הרבה את, את אברהם את יצחק, וכי תוסף בלידת האבות תאומים, ויותר תמוה מ"ש [=מה שכתוב] באנוש בן שת "ויולד בנים ובנות"³¹⁷ משמע שקודם לכן לא הולידו בנים ובנות, ובודאי הולידו, דאל"כ [=דאם לא כן] מאין הי' [ו] להם לזכרים הנולדים בנות.³¹⁸

ותען **מירב** אמת כי הדרש ממלת 'את' הוא רק סמך בעלמא ולהור' [ות] שאין תיבה בתורה שאין בו דרש ורמז, וכמ"ש [=וכמו שאמרו] רזל [=רבותינו זכרונם לברכה] "כשם שקבלת שכר על הדרישה כו",³¹⁹ אבל חזל [=חכמינו זכרונם לברכה] במדרש נראה שפתחו לנו פתח בזה שדרשו בשת "ויולד את אנוש, עד כאן צלם ודמות כו"³²⁰ ולהבינו צריכין אנו להעמיק בפסוק "נעשה אדם בצלמינו"³²¹ מהו צלם ודמות, וגם לדקדק בפ' [סוק] "בצלם אלהים ברא אותו זכר ונקבה ברא אותם",³²² למה נאמר 'בצלם אלהים' ולא נזכר דמות אלהים,³²³ וגם מלת 'אותם' מיותר והלל [=והוא ליה למימר] 'זכר ונקבה בראם',³²⁴ ובפרט שהכל מיותר הלא אח"כ [=אחר כך] נאמר איך יצר נקבה מצלעו, ובאמת כבר נודע שאדם נברא בשיתוף העולמות, דהיינו שאדם נברא מעלול מה' שהוא עילה ראשונה מעולמות עילה אחר עילה והיו נקראי' [ם] דמות שע"י [=שעל ידה] ידומה הבורא כי א"א [=אי אפשר] להשיג הבורא אם לא ע"י [=על ידי] עולמות וברואים יוכר וידומה הבורא בדמיון כמו מראה שע"י [=שעל ידה] יוכר הצלם, כמ"ש [=כמו שכתוב] "ובידי הנביאי' [ם] אדמה"³²⁵ ולכן נקראים העולמו' [ת] דמות שע"י [=שעל ידן] משיגין הבורא בדמיון, ונודע שהבורא הוא בתואר משפיע ובתואר זכר, והעולמות הן בתואר נקבה שהן מושפיעין מיוצר הכל וזש"ה [=זה שאמר הכתוב] "נעשה אדם בצלמינו"³²⁶ היינו צלם אלוקים (בתואר זכר)

דף 11 עמ' א' [דף ל"ג עמ' א']

בתואר זכר המשפיע, ו"כדמותינו" היינו העולמות בחי' [נת] נקבה המקבלת שפע, וזש"ה [=זה שאמר הכתוב] "בצלם אלהים ברא אותו" כי הזכר אינו בדמות רק בצלם לבד, אח"כ [=אחר כך] אמר הכתוב

³¹⁵ ראו פירוש אברבנאל על התורה, בראשית ד', כ"ה: "ואז הוליד את שת ואין ספק שנולדה עמו בת תאומה כי הנה אדם כמו שזכר יוסיפון השביע את שת בנו שלא יקחו להם נשים מבנות קין הוא וכל זרעו כי היה יודע בחכמתו שהיה עתיד זרעו של קין להיות נמחה במי המבול". וראו קדמוניות היהודים, ספר א' פרק ב'.

³¹⁶ בראשית רבה פרשת בראשית פרשה כ"ב.

³¹⁷ בראשית ה', י'.

³¹⁸ אין הטענה ברורה, שכן גם לגבי אדם ולגבי שת נאמר: "ויולד בנים ובנות" [בראשית ה', ד'; ה', ז].

³¹⁹ מסכת פסחים דף כ"ב עמ' ב' (ועוד). סיפור זה הוא המקור לכך שאין דורשים את המילה 'את'.

³²⁰ בראשית רבה פרשת בראשית פרשה כ"ד: "אמר להם עד כאן בדמות וצלם, מיכן ואילך קינטורין".

³²¹ בראשית א', כ"ו.

³²² בראשית א', כ"ז.

³²³ ראו בראשית ה', א'.

³²⁴ אכן כך נכתב בבראשית ה', ב'.

³²⁵ הושע י"ב, י"א

³²⁶ בראשית א', כ"ו.

"זכר ונקבה ברא אותם"³²⁷ שנשלם הצלם והדמות, ומאמר ה' לא הי' [ה] על אדם לבד רק על כל צאצאיו, ומש"ה [=ומה שאמר הכתוב] "נעשה אדם", והיינו צלם ודמות ולא הי' [ה] צלם בלי דמות ולא דמות בלי צלם, והיו תמיד הצלם ודמות תאומים וכרוכים יחדיו וזש"ה [=זשה שאמר הכתוב] "זכר ונקבה ברא אותם"³²⁸, ומלת 'אותם' אינו מוסב על אדם וחיה לבד כ"א [=כי אם] על כל צאצאיו היו בצלם ודמות, היינו זכר ונקבה בכרך א' [חד] לא יתפרדו וכל התולדו [ת] היו מעין הבריאה בצלם ודמות וא"צ [=ואין צריך] להזכירם בפרט שכבר כלל הכתוב במלת 'אותם' שקאי על כל תולדו [ת] שהי' [ו] ג"כ [=גם כן] בצלם ודמות, היינו זכר ונקבה עד לידת אנוש שפסק הצלם ודמות רק לפעמי' [ם] נולד זכר שהוא הצלם בלי דמות ולפעמי' [ם] נולדה נקבה שהיא בחי' [נת] דמות בלי צלם ומשם והלאה כח מאמר היצירה שהי' [ה] תמיד הצלם ודמות כרוך יחד דו פרצופין זכר ונקבה תאומי' [ם] בלידתן ולא יתפרדו ועד לידת אנוש פסק אותו כח הטבע, ולכן אחר שנולד אנוש כתיב "ויולד בנים ובנות" היינו לפעמי' [ם] הוליד בנים ולפעמי' [ם] בנות, והיה הפסק בין צלם ודמות זו"נ [=זכר ונקבה] בלידה אחת זו"ש [=זשה שאמר] חזל [=חכמינו זכרונם לברכה] "ע"כ [=עד כאן] צלם ודמות", ראה נא עוצם חכמים עד היכן הגיע ויסכר פה דוברי נבלה המלעיגים במלאכי אלקים ושורש רת[מ]ים לחמם.³²⁹

ותען **גאזטי** אשר שוקדי דלתות חכמתך ואני אתנהלי בסיפורי הדברי' [ם] והוא כאשר גדל קין הי' [ה] עסקו לעבוד אדמה כמ"ש [=כמו שכתוב] "וקין היה עובד אדמה"³³⁰

ותאמר **בת מלך כתיים** גם זה סותר למדרש חכמים האומרי' [ם] כי בימי אדם נתקלל האדמה ולא הצמיחה רק קוצים ודרדרים³³¹ וא"כ [=ואם כן] וכי לשוא עבד קין את האדמה ומהו הקללה שאמר הכתוב "כי תעבוד את האדמה לא תוסף תת כחה לך"³³² הלא כבר נתקלל בימי אדם ונ"ל [=ונראה לי] ואפשר וקוץ ודרדר לאו דוקא רק קאי על פסולת וקליפה כמו מוץ ותבן שאלו לא חטא הי' [ה] הכל בלא פסולת והבן

ותשיב **מירב** השותים לעג כמים³³³ לא דקדקו היטב בלשון חזל [=חכמינו זכרונם לברכה], וכך אחזל [=אמר] חכמינו זכרונם לברכה [אדם זורע חיטין ומגדל קוצים,³³⁴ והוא כי ה' מינים³³⁵ שנשבח בהם א"י [=ארץ ישראל] לא הצליחו, אבל שארי מינים הולידו ועלו פרי, ואכלו בזעת אף ולא סעד לבבו והי' [ה] אך לקללה, ולכן אין להפליא על קין שהי' [ה] עובד אדמה, כי גדלה ארץ שאר מיני צמחים זולת ה' מינים הנל [=הנזכרים לעיל]

³²⁷ בראשית א', כ"ז.

³²⁸ בראשית, שם.

³²⁹ על פי איוב ל', ד'.

³³⁰ בראשית ד', ב'.

³³¹ מדרש תנחומא, פרשת בראשית פרשה י"א.

³³² בראשית ד', י"ב.

³³³ על פי איוב ל"ד, ז'.

³³⁴ ראו פירוש רש"י על בראשית ה', כ"ט, וכן מדרש תנחומא פרשת בראשית פרשה י"א.

³³⁵ אינני יודע מדוע ר' יהונתן ציין ה' מינים – יש חמישה מיני דגן, ושבעה מינים שנשתבחה בהן ארץ ישראל.

ותאמר **גאזטי** "והבל רועה צאן"³³⁶ וזהו אות על דביקתו בה' כי היות שלא הותר להם לאכול בשר וא"כ [=ואם כן] כל יגיעתו לרעות לא הי' [ה] כ"א [=כי אם] להקריבו קרבן לה' מהצאן המובחר, ולכן כאשר הביאו פנה ה' לקרבנו היותו כל כוונתו לשמים ולכן רצה ה' פעלו.

ותאמר **מירב** בגוף הקרבן מהו הרצון בזה בהרוג בקר ושחוט צאן, והארכתי במ"א [=במקום אחר].³³⁷

ותאמר **גאזטי** "ויהי בהיותם בשדה ויקם קין אל הבל ויהרגהו",³³⁸ וסיבת הריגה רבו טעמים ואם התורה כסהו, איך אגלהו אבל מה שיש בו דבר מתמי' [ה] לכל כי נודע לכל חכמי פליסופי' [ה] שא"א [=שאי אפשר] לזכות לרה"ק [=לרוח הקודש] אם לא שהוא שלם במדות וירחק המגונה עד שהרע רחוק בעיניו בטבעו, כאשר רחוק מאדם לעבור בנהר ברגליו וישלם שכלו במושכלת עד שישוב הוא ושכלו הפועל אחד ואז יזכה לרה"ק [=לרוח הקודש] בהתדבק ע"י [=על ידי] שכלם נבדלים והלך וגדל מעלה מעלה³³⁹ אבל כת התורנים יודעי חן ימאנו זה בהתחכמם באמצעות הטבע יהי' [ה] מבוא לרה"ק [=לרוח הקודש] כי רבים עשו כן ולא הועילו, אבל אמרו שצריך זהירות טהרה ופרישות וקדושה למאוד וחסידות הרחק מהתיעוב ועבירה ואז יזכה לרה"ק [=לרוח הקודש] מעלה אחר מעלה, והפליגו ואמרו שזהו תכלית ואושר האחרון ולכך אמרו בס' [פר] הכוזרי³⁴⁰ (שאין)

דף 11 עמ' ב' [דף ל"ג עמ' ב']

שאין היהודים מתפללים בתפלתם הקבוע על עה"ב [=עולם הבא], היות שמתפללים שיחזו עיניהם בשוב ה' לציון הוא עה"ב [=עולם הבא] ואושר האחרון ולזאת תמי' [ה] נשגבה על קין שעשה תועבה להרוג הבל אחיו על לא חמס, וממש החריב חצי עולם היש לך מדה רעה מזה, יזכה למראות ה' ודיבור ה' אתו כמדבר איש אל רעהו, וכי כך הוא המדה להשרות שכינתו על מגואל כזה, וידיו דמים מלאו, ואלו כתיב 'ויאמר אלהים' החרשתי אולי הוא ע"י [=על ידי] מלאך ושליח כמ"ש [=כמו שכתוב] אפי' [לון] על קל שביסודו' [ת] יתואר שם מלאך ואלקים כשפועל שליחות המק' [ום], אבל כתוב הוי"ה ב"ה [=ברוך הוא] שלא יתואר בלתי לה' לבדו עלת ע"כ [=על כל] העלת ויתמה למאוד ובזה מצאו מכחי' [שי] התורה פתחון פה להתלוצץ.

ותען **מירב** שאלה עמוקה היא ודברים נחמדים דברו חכמי חן מענין קין ושורש נשמתו³⁴¹ ואין כאן מקומו, אבל להמתיק הענין ולהבין מ"ש [=מה שכתוב] "קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה",³⁴² וגם מ"ש [=מה שכתוב] "ארור מן האדמה אשר פצתה פיה לקחת דמי אחיך",³⁴³ בודאי בפסוקי' [ם] אלו יש איזה כוונה מיוחד שנבלע הדם בארץ³⁴⁴ ולא הי' [ה] על צחיות הסלע מבלי מאסף ונראה שמסכים למ"ש [=למה שכתוב] בתיקוני זוהר "קין חב במחשבה",³⁴⁵ והיינו שחב במחשבתו, וענין טעותו הוא מ"ש

³³⁶ בראשית ד', ב'.

³³⁷ עניין הקרבנות נדון ב'ואהא"ה', עמ' 60–61.

³³⁸ בראשית ד', ח'.

³³⁹ ראו משנה תורה, הלכות יסודי התורה פרק ז'; מורה נבוכים, חלק ב' פרק ל"ז; ספר הכוזרי, מאמר א' סע' א'.

³⁴⁰ ספר הכוזרי, מאמר ג' אות כ'. בספר הכוזרי נטען שהיהודים כמעט שאינם מתפללים על עולם הבא, מפני שהם מתפללים לקרבת אלוקים ולנבואה, שהן גדולות יותר מאשר עולם הבא.

³⁴¹ ענין קין נדון ב'ואהא"ה', עמ' 55–56, וכן עמ' 61.

³⁴² בראשית ד', י'.

³⁴³ בראשית ד', י"א.

³⁴⁴ עניין זה נדון ב'ואהא"ה', עמ' 69–70.

³⁴⁵ ראו תיקוני זוהר, סוף תיקון ס"ט.

[=מה שכתוב] הטעם שלא הותר לאדה"ר [=לאדם הראשון] לאכול בשר היות הב"ח [=הבעלי חיים] היו בדרגת משכילים, ומתחלה היו אפי' [לון] מדברים כמשל [=כמו שכתבנו לעיל],³⁴⁶ ואף לאחר חט[א] אדה"ר [=אדם הראשון] עדיין לא סר צלם לגמרי והי' [ה] עדיין השכלה בהם ונשאר לדוגמא לדורו[ת] חמורו דר"פ ב"י [=דרבי פנחס בן יאיר]³⁴⁷ ואין חדש תחת השמש מה שיהי' [ה] כבר הי' [ה] כחמורו דר"פ [=דרבי פנחס] בן יא[י]ר היו מתחילה כל הבהמות ובפרט' בהמות טהורו[ת] הי' [ה] בהן השכלה מרובה ולכך הריגתן אסור ולכך אמרו³⁴⁸ על רבינו הקדוש באמר לעגל שילך לשחיטה כי לכך נוצרת ונענש ביסורים, ולכאורה היטב דיבר ששלימות הבהמה לשחיטה משתמות נבלה כנודע, אבל לא יפה דיבר באמרו 'לכך נצרת' כי היצירה לא הי' [ה] לשחיטה כי היו חיים משכילים³⁴⁹ והתמיד הענין בב"ח [=בבעלי חיים] עד השחית כל בשר דרכו וירד המבול, והוסר עדים והדרם עד שהם בלתי שכל כלל והותר בהם השחיטה שהוא שלימתן להגיע ולהדבק נפשם בנפש האדם השכלי כנודע, ולהיות שעד כה הי' [ה] מקרה א' [חד] לאדם ולבהמה באיסור הריגה, וא"כ [=ואם כן] כאשר היתר להם הריגת בהמה לבל יטעה כי גם הריגת אדם הותר, לכך³⁵⁰ נשנה האיסור "שופך דם האדם וגו'"³⁵¹ אף שכבר מוזכרים מימות אדה"ר [=אדם הראשון], והנה אף שהריגת ב"ח [=בעלי חיים] אסור היותם משכילים מ"מ [=מכל מקום] להקריבם קרבן לה' מותר ואין זו רציחה כי זהו תכלית שלימתן לעלות בקרבן למדריגה גבוה וזה תקונתן ומתחלה טעה קין בזה להק[ריב] ב"ח [=בעלי חיים] רק מפרי האדמה, הואיל וחשב כי לא ירצה ה' בהרוג ב"ח [=בעלי חיים] משכילים, אבל הבל הבין שנבחר לה' זבח והביא מצאן ורצה ה' ופנה לקרבנו³⁵² וכראות קין שירצה ה' לריח ניחוח מדמים הנזרקים מב"ח, חשב לעשות קרבן יותר מעולה מב"ח ולהרוג אחיו קרבן לה' מפני שהוא נכבד מכל ב"ח [=בעלי חיים], וחשב כיון שהותר לקרבן הריגת ב"ח מקרה א' [חד] לאדם, וזהו שלימותו שיעלה מעלה מעלה כמ"ש [=כמו שכתוב] "ונקדשתי במכבדי"³⁵³ כמו נשמת נדב ואביהו שנתקדשו ביום חינוך בית ה', ובאמת אף אברהם חשב כן בשלימות יצחק בנו בהעלותו עולה לה' אלא שזה הי' [ה] כמצוה ועושה, וזש"ה [=זוהו שאמר הכתוב] "ויהי בהיותם בשדה"³⁵⁴ וראה שפנה ה' לקרבן הבל ויקם עליו לשחטו לזבח לה', והואיל שלא נרצה כלל כינהו התורה להריגה כי באמת אין כאן קרבן לה' רק שפיכת דמים וז"ש [=זוהו שכתוב] במדרש במקום ששחט אדה"ר [=אדם הראשון] הפר באותו מקום שחט להבל בצואר בסימנים³⁵⁵ וכווננו להנל [=להנזכר לעיל] מפני שכל כוונתו הי' [תה] קרבן לה', אמנם ה' לא רצה בזה ופגול הוא וזבח תועבה ולגלות אזן קין שלא רצה ה' פעלו כאשר זמם תיכף נבלע דמו בארץ מבלי לזרוק דמו במזבח וכשראה קין כי לשוא הכה אחיו ושפך דמו ארצה ללא יועיל ולרצח (יחשב)

³⁴⁶ דף 9 עמ' ב'.

³⁴⁷ מסכת חולין דף ז' עמ' ב'; תלמוד ירושלמי מסכת דמאי פרק א' הל' ג'.

³⁴⁸ מסכת בבא מציעא דף פ"ה עמ' א'.

³⁴⁹ ראו תפארת יהונתן, בראשית ח', כ"א: "ולכך היה אסור לאדם הריגתן להיותם משכילים ולא היה תחילת בריאתם לשחיטה ולכך נענש רבי באמרו לעגל שילך לשחיטה כי לכך נוצרת כי זהו שקר דתחילת היצירה לא היה לכך ולאחר המבול הגיע לבהמה מדה פחותה כזה שאין בהם תבונה ולכך הריגה מותר בהם".

³⁵⁰ "נשתנה" עם קו מחיקה.

³⁵¹ בראשית ט', ו'.

³⁵² הסבר שונה לענין קרבנם של קין והבל נדון ב'ואהא"ה', עמ' 61–62.

³⁵³ שמות כ"ט, מ"ג. לשון הפסוק היא "ונקדש בכבודי", אך בתלמוד (מסכת זבחים דף קט"ו עמ' ב') נדרש הפסוק: "אל תקרי בכבודי אלא במכבודי" כמתייחס לנדב ואביהו בני אהרן שמתו ביום חנוכת המשכן, ראו ויקרא, י', א'.

³⁵⁴ בראשית ד', ח'.

³⁵⁵ בראשית רבה פרשת בראשית פרשה כ"ב.

דף 12 עמ' א' [דף ל"ד עמ' א']

יחשב כי עיקר קרבן הוא זריקת דם ועתה הוא נבלע בארץ ולכן שאלו ה' "אי הבל אחיך",³⁵⁶ הרצון אתה חשבת להעלותו מעלה אי הוא עכשיו, "ויאמר קין השומר אחי אנכי"³⁵⁷ לא ידעתי משכנו ובאיזה מדרגה עלה, ויאמר ה' איך אפשר שיהי' [ה] לו תועלת וירצה לקרבן לה' הלא לא נזרק דמו וזבח פסול הוא, וז"ש [=זהו שכתוב] "קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה [...] אשר פצתה פיה"³⁵⁸ לקחת דמו מבלי לזרוק דמו אשר הוא ללא רצון ה' ולכך הסכלת, ו"ארורה האדמה בעבורך" כי דם נקי שפכת ואז הרגיש קין בטעותו ואף שהי' [ה] שוגג כבר אחזל [=אמרו חכמינו זכרונם לברכה] אדם גדול חטאיו למרדים יחשבו, וכן קין שהי' [ה] שני ליציר כפיו של הקב"ה וז"ש [=זהו שאמר] קין "גדול עוני מנשוא"³⁵⁹ וכשחזל [=וכמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה] ששב קין לה' ומודה על פשעיו כי תועבת ה' כל עושה אלה כמ"ש [=כמו שכתוב] "ולא עלתה על לבי",³⁶⁰ ודי בזו אף שיש בזה דברי' [ם] רבים עת לשתוק ועת לדבר בזמן אחר.

ותאמר **גאזטי** ה' קלל לקין, באמור לו "כי תעבוד את האדמה לא תוסף תת כחה [לך], נע ונד תהי' [ה] בארץ"³⁶¹ ולפי דברי הרמב"ן שענין נע ונד הי' [ה] לעונש גלות³⁶² וראי' [ה] לדבריך גברת מירב, שהריגת קין להבל הי' [ה] בשגגה והורג נפש בשגגה חייב גלות³⁶³ ואם היה במזיד לא מצינו עונש גלות, וכבר אמרו "דין ד' [=ארבע] מיתות לא בטלו"³⁶⁴ והרבה שלוחים למקום, אבל המשך הפסוקי' [ם] מורים כי זה נמשך למ"ש [=למה שכתוב] "לא תוסף תת כחה",³⁶⁵ בשביל כך יהי' [ה] נע ונד, ולכן יותר נראה לי דברי אברבנל(ע)[א]ל ז[א]ל שצל [=שצריך לומר] נע ונד למצוא איפא מק' [ום] צמח כדרך הנוודים ללחם איה,³⁶⁶ אבל גם דבריו לא נוחי' [ם] לי כיון שקלל ה' שלא תתן האדמה כחה מה מועיל שנדד ממקום למקום הלא עיני ה' משוטטת בכל הארץ, ודוד צוח "אנא מפניך אברח".³⁶⁷

ותשיב **מירב** לא הי' [ה] הקללה שלא יצמיח האדמה כלל, אבל כי טבע אדמה לאחר שזרע וקצרו בשנה אחרת יחזרו ויזרעו במקום ההוא, ותחזור האדמה לגדלה זרעים רק בארץ כחושה ימתינו בין זרע לזרע שנה א' [חת] להוברה, ואח"כ [=ואחר כך] יזרעו ויצמחו אבל כאן הי' [ה] קללה במקום שזרע וצמח פעם א' [חת] לא הי' [ה] המקום ההוא מוכשר לעולם לזריעה כי לא יצמח וזש"ה [=זהו שאמר הכתוב] "לא תוסף תת כחה", היינו הוספה והצמחה פעם שנית, וגלל כן הי' [ה] מוכרח קין כל שנה לקבוע אהלו במקום אחר, מפני שבמק' [ום] שזרע³⁶⁸ בשנה א' [חת] נעשה ארץ גזירה ולא יצליח וא"כ [=ואם כן] הוכרח כל ימיו להיות נע ונד ממקום למקום, והוא מדה כנגד מדה ששפך דם ומיעט זרע אדם אשר מאדמה נוצר, כן יתמעט זרע אדמה לבל תת פרי ולכך בנמצא חלל באדמה והביאו עגלה ערופה, יעצה

³⁵⁶ בראשית ד', ט'.

³⁵⁷ שם.

³⁵⁸ שם פסוק י', י"א.

³⁵⁹ בראשית ד', י"ג.

³⁶⁰ ירמיה י"ט, ה'. פסוק זה נדרש במסכת תענית (דף ד' עמ' א') ביחס לקרבנות אדם: "אשר לא צויתי זה בנו של מישע מלך מואב [...] ולא דברתי זה יפתח ולא עלתה על לבי זה יצחק בן אברהם".

³⁶¹ בראשית ד', י"ב.

³⁶² פירוש רמב"ן על התורה, בראשית ד', י"א.

³⁶³ ראו למשל דברים י"ט, ד'-ו'.

³⁶⁴ מסכת סנהדרין דף ל"ז עמ' ב'; מסכת כתובות דף ל' עמ' א'.

³⁶⁵ בראשית ד', י"ב.

³⁶⁶ פירוש אברבנאל על התורה, בראשית ד', ט'.

³⁶⁷ תהלים קל"ט, ז'.

³⁶⁸ בכתב היד כתובה המילה "במקום" עם קו מחיקה ומעליה "בשנה".

התורה מבלי לזרוע ולעבוד מקום העריפה ולמעט שם זרע ופירות אדמה³⁶⁹ ויהי' [ה] מקום חלל חל קללת וגזירות ה' אם מעט ורב, ויש עוד בזה טעם מסתרי טבעי כנודע מחכמת סימפוט' [ה] שהוא אהבה³⁷⁰ כי זהו תכלית וסוד יצירה שהכל יהי' [ה] נמשך מין במינו הדומה לו, ובפרט המועט נמשך תמיד אחר הרוב כאשר עין רואה כי שלהבת הנר נמשך לאבוקה שלמעלה ממנו ויכבה הנר, וכבר גזרו הטבעי' [ים] כי נפש הצומחת המצמיח הוא מהשפעת הכוכבים כמשחזל [=כמו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה] "אין לך עשב מלמטה שאין לו כוכב מלמעלה שאומר לו גדל"³⁷¹ וכווננו לנפש הצומחת הנל [=הנזכרת לעיל], והנה גם לאדם יש לו נפש הצומחת הדבק בנפשו ומגדלו כנודע, רק הוא נשגב בכמה מעלות מנפש הצומחת הנל [=הנזכרת לעיל] ולכך כאשר נשפך דם האדם בארץ ובפרט בקין שנבלע דם הבל בארץ לגמרי, ודם הוא משכן לנפש חיוני ונפש הצומחת הנל [=הנזכרת לעיל], וא"כ [=אם כן] נפש הצומחת בארץ נמשך ונדבק בנפש הצומחת של אדם ונפש קשורה בנפש כפי טבעי סימפוט' ובפרט הקטן לגדול ואליו תשוקתו וכרוך בו ולכן אמר דוד על שאול ויהונתן "אל טל ומטר עליכם [...] כי שם נגעל מגן גיבורים",³⁷² והיינו כמ"ש [=כמו שכתבת] במה שנשפך דמם בארץ נפש הצומחת בארץ אליהם יאסף לרב מעלת נפשם החיוני וצומח, וא"כ [=ואם כן] לא יצמח מההרים ההם, וא"כ [=ואם כן] טל ומטר למה כי לא יפעול הטבע ללא צורך כאשר גזרו הפילוסופי' [ם] כי הטבע נעשה מפועל חכם³⁷³ ית"ש [=יתברך שמו] וגדר פועל חכם שלא יעשה ללא צורך ותועלת.

ותאמר **גאזטי** קין התפלל לה' וחרד על נפשו להיותו נע ונד שכל מוצאו יהרגו ואפשר הוא מפני שבכ"מ [=שבכל מקום] שיבא יגרום קללה ורעה לאדמה שלא תצמיח, ולכן יהרגו להסיר רעה מקרב הארץ וה' שמע בקולו ונתן לו אות ומה האות לא נזכר בתורה ונבוכו בו מפרשי תורה זה בכה וזה בכה (ותאמר מירב)

דף 12 עמ' ב' [דף ל"ד עמ' ב']

ותאמר **מירב** לולי שקרב עת קימה ולילך למקום רינה ותפילה הייתי מפרש לך כל עניני סתרי חכמת היד ופרצוף ואז תבין מהו האות שנתן לקין ועוד חזון בזמן אחר.

ותאמר **גאזטי** "שבעתים יוקם קין",³⁷⁴ גם בזה רבו המפרשים ואמרו כי דור ז' [=שביעי] לקין שהוא תובל קין נהרג ואמרו שיהי' [ה] נקמה לקין לאחר ז' [=שבע] דור' [ות]³⁷⁵ נכרת זרעו ואין זכר למו, ואפשר הכוון במספר ז' [=שבע] דורו' [ת], הוא כי נודע כי אין מזל לישראל,³⁷⁶ היינו השפעת כוכבי לכת כי איך יהי' [ן] הם מושלים בישראל, הלא הכוכב הנבחר בהם הוא השמש, ורבים מישראל שמשלו בשמש כנודע,³⁷⁷ אבל י"ב [=שנים עשר] מזלות הם שאמרו "בני חיי ומזוני במזלא תליא מלתא"³⁷⁸ המורה שיש

³⁶⁹ דברים כ"א, א'-ט'.

³⁷⁰ בעניין חכמת הסימפטיה ראו לעיל עמ' 25-28. וכן, כהנא, דת ומדע, עמ' 270-272.

³⁷¹ בראשית רבה פרשת בראשית פרשה י'. (במקור כתוב "מזל". ר' יהונתן גורס כאן "כוכב").

³⁷² שמואל ב' א', כ"א.

³⁷³ ביטוי זה ראו לעיל דף 2 עמ' א' וראו הערה 38 שם.

³⁷⁴ בראשית ד', כ"ד.

³⁷⁵ פירוש רש"י על בראשית ד', י"ט.

³⁷⁶ מסכת שבת דף קנ"ו עמ' א'.

³⁷⁷ משה ויהושע, ראו מסכת תענית דף כ' עמ' א'.

³⁷⁸ מסכת מועד קטן דף כ"ח עמ' א'.

מזל לישראל³⁷⁹ כאשר בעו"ה [=בעוונותינו הרבים] הנסיון מעיד כאשר מזל דלי במערכה רעה³⁸⁰ תמיד וידל ישראל³⁸¹ וכן הי' [ה] בעת הבריאה שהי' [ו]ן כולם בתואר מעלת ישראל, וקין סבר היות הוא והבל נולדו ברגע א' [חד] וקרה לו הרעה פתאום, א"כ [=אם כן] לאין ספק שמזל לידתן הי' [ה] במערכה רעה וחרד לנפשו שגם לו יקרה רעה מפאת המזל וה' הסיר חסדו מאתו וזש"ה [=זזהו שאמר הכתוב] "מפניך אסתר"³⁸² שלא תשגיח בי להפליא אותי וא"כ [=ואם כן] כל מוצאי י הרגני היינו שאני מוטל לפגעי המזל ח"ו [=חס ושלום] לכן "וישם ה' לקין אות"^{383 384}

דף 13 עמ' א' [דף ל"ה עמ' א'] המצות שנצטוו ב"נ [=בני נח]³⁸⁵ יש להם הבדל רב בינותם בכל אופני' [ם], וזה מורה כי הם בענין וסוג אחר משארי גוים, כמו שהרופא יתן לכ"א [=לכל אחד] לפי ענינו וסוגו רפואות נבדלות, כן המצות הי' [ה] משתנה לישראל מן בני נח, אפי' [לו]ן במצוה עצמה שנצטוו עלי' [ה] ב"נ [=בני נח] הי' [ה] בו שינוי לישראל ותאמר **בת מלך יון**, הלא ראוי מפאת הנותן שיהי' [ה] הדת שוה בכל בראיו, כי הלא אין לו יחס לזה יותר מזה

ותען **מירב**, אבל מפאת מקבל כמו שהמלך ירבה דתות להשרים העומדים לפניו מן האכרים עובדי אדמה, לחוסר תבונתם וגרעון מזגם, וכן הדבר בישראל כי יותר ראויים לקבל, ואם האור אחד מ"מ [=מכל מקום] למי שענינו כהות לא יוכל לראות האור מבלי צער וכאב והפסד, ומי שענינו יפות וקבלו ברוב נועם ותענוג, וכן הדבר בישראל שמזגם טוב ובפרט שכבר הורגלו במצרים זמן ארוך לעבוד עבודת משא ופקודת מלך אכזרי, ולא יכבד על טבעם לשמור משמרת ופקודת מלך קב"ה, כי יפו ונעמו פקודיו ישרים ונוחים לעשותו באהבה, וכל משפטי וחוקי ה' בחסד וברחמים, ועוד מקום בזה לדבר מה שהארץ בעצמותו גורם לקיום המצות, אפס לא אדלג מענין לענין

ואתה **גאזטי** אמור דבריך מכאן ולהלאה בעניני השתלשלות הדור' [ות]

ותאמר **גאזטי** דעת רבים האומרים כי הואיל והראשוני' [ם] הי' [ו]ן ימיהם ברב אורך באה כח הלידה בשנים מרובים, כאשר הי' [ה] בן נו"ן [=חמישים] או שישים

ותשיב **מירב**, אמת כי החכם **עזרי' [ה] מן האדומי' [ם]** בספרו מאיר עיני' [ם] דף פ"א³⁸⁶ נטו קו על חכמי ישראל, ונשען בסופרי א"ה [=אומות העולם]³⁸⁷ כי הראשוני' [ם] אחרו להוליד, וכבר המובהק בחכמה

³⁷⁹ הטענה שיטתו הבדל בין ההשפעה של כוכבי הלכת להשפעת כוכבי השבת נזכרת פעמים נוספות בכתבי ר' יהונתן, ראו למשל יערות דבש, חלק א' עמ' קס"ז; חלק ב' עמ' ק"א, קע"ו.

³⁸⁰ ראו פירוש הקמיע בספר לוחת העדות, עמ' 146: "זזהו השם הקדו' מגין על ישראל בסוד 'ילד' שעשועים, ולכך מזל ישראל מזל 'דלי' כמ"ש התוכנים ומקובלים".

³⁸¹ על פי שופטים ו', ו'.

³⁸² בראשית ד', י"ד.

³⁸³ בראשית ד', ט"ו.

³⁸⁴ בכתב היד העמוד נקטע כאן, ובעמוד הבא מתחיל ענין אחר.

³⁸⁵ ראו בענין זה משנה תורה, הלכות מלכים ומלחמותיהם פרק ט'.

³⁸⁶ ההפניה על פי דפוס ראשון, מנטובה של"ד. בספר מאור עינים, פרק י"ז (עמ' 219–224), ר' עזריה דה רוסי עסק באריכות בגיל ההולדה המינימלי. ר' יהונתן התייחס בדבריו לרוב הנקודות שהעלה ר' עזריה. מציון מספר העמוד ברור שר' יהונתן קרא אפוא את דברי עזריה בתוך הספר ולא קיבלם מכלי שני.

³⁸⁷ מאור עינים, עמ' 221: "והיה כאשר יניח המשכיל ידו גם על הספרים של חכמי האומות המשיחים לתומם עד אשר יראה באמת אם יולד זכר מנעוריו כאלה".

ובתורה ויראה ר' ליווא מפראג [=מהר"ל מפראג] ב"ס [=בספר] 'באר הגולה'³⁸⁸ פירסם קלונו בפומבי בקהל ישראל, שאין לעיין בספרו,³⁸⁹ וכל מוצאו ישרפו באש המטיח דברים נגד חכמי התורה³⁹⁰ ויפה עשה, ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטילה של א"ה [=אומות העולם], אשר כל דבריהם בשכל בדוי ומקור אכזב, ואמרו חכמי ישראל בזמנם "המשהה בתו בוגרת הרי זה רשע ערום",³⁹¹ רק יש להשיאה נערה שהיא בת י"ב [=שתים עשרה] שנים וע"כ [=ועל כרחך] שתוכל להוליד בלי צער ובלי נזק וא"צ [=ואינה צריכה] לשמש במוך כמ"ש [=כמו שאמרו] בקטנה³⁹² הרי בת י"ב [=שתים עשרה] שנים כבר גדלה ביותר, עד שהמשהה ו' [=ששה] חודשים יותר הרי זה מחלל בתו להזנותה³⁹³ ואלו בימינו הן תנוקות שמשחקין ברחובו' [ת] קרי' [ה],³⁹⁴ וכל הרופאים אמרו שלא יוכשר להתעבר ולהוליד עד שתהא לפחות בת ט"ו [=חמש עשרה] שנים וכולי האי ואולי האי עדיין ממש בכלל קטנה תחשב עד שהיא בת ח"י [=שמונה עשרה] שנים ואז היא בת י"ב [=שתים עשרה] גדולה, וא"כ [=ואם כן] תקיש אם בערך זמן חכמי תלמוד נגד זמנינו הי' [ה] שינוי כ"כ [=כל כך] שאינו יותר מיג' [=משלוש עשרה] מאות שנים לערך, צא הערך מן זמן קדמון עד חכמי התלמוד שהי' [ה] קרוב לג' [=לשלושת] אלפים

דף 13 עמ' ב' [דף ל"ה עמ' ב']

שנים כמה הי' [ה] בערך הזמן, זמן גדלות בעת ההיא הלא יעלה שהי' [ה] צור חלמיש כחם אז והטבע כראי מוצק עד שלא יפלא אם בן ו' [=שש] או ג' [=שלוש] שנים ילד, ונקבה תלד, ועזרי' [ה] הנל [=הנזכר לעיל] נעזר מדברי רש"י³⁹⁵ וחכמי גמרא האומרי' [ם]³⁹⁶ כי בימי ראשוני' [ם] הי' [ו] מתעכבים להוליד, ולכך בנשא אשה ולא ילדה צריכים להשהות יו"ד [=עשר] שנים טרם יגרשנה, אבל בזמן הזה שאין מתעכבים לילד זמנם בג' [=בשלוש] שנים, ולא הבין כי הכוונה לא על מהירות הלידה, רק על איחור הלידה כי הראשונים שהי' [ה] כחם חזק הולידו בהיותם זקנים בת ס' [=שישים] וע' [=ושבעים] שנים, ולכך יש להמתין עד כלות י' [=עשר] שנים אבל כאשר נתמעטו השנים אף כח הלידה פוסק במהרה ובת מ"ה [=ארבעים וחמש] שנים חדל לה ארח כנשים המולידות, ולכך ס"ד [=סלקא דעתך] שיהי' [ה] רק זמן קט מספיק לגרש אשה, ואלו הי' [ה] משמעות הפסוקי' [ם] סותרים דברי חכמים, הי' [ה] חובה עלינו לדחוק בפ' [רוש] המקרא ליישב דברי קדמוני' [ם] שהי' [ו] בקיאים בטבעם קדמונים אף כי משמעות הפסוק מסייע להם, "ויהי בעת ההיא וירד יהודא"³⁹⁷ דמבואר דהי' [ה] לאחר זמן מכירת יוסף, וא"כ [=ואם כן] צא וחשוב בזמן ר"ב [=עשרים ושתים] שנים שהי' [ה] מן מכירתו עד ירידת יעקב למצרים הי' [ו] ער ואונן שלה פרץ וזרח ובני פרץ כו' מזה מבואר שהי' [ו] מולידים [ם] כבן ז' [=שבע] או כבן ו' [=שש] ונל וכן הוא בב"ר [=בבראשית רבה] בפ' [רוש] דהרן הוליד את מלכה עודנו בן ו' [=שש] שנים³⁹⁸ ועמ"ש [=ועיין מה

³⁸⁸ ספר באר הגולה, עמ' קכ"ו-קמ"א, בעמודים אלו נמצא הוויכוח הגלוי של מהר"ל עם עזריה.

³⁸⁹ על אודות הפולמוס של מהר"ל ור' עזריה ראו פרק 5.

³⁹⁰ באר הגולה, עמ' קכ"ז, קמ"א.

³⁹¹ ראו מסכת סנהדרין דף ע"ו עמ' א'-ב' (ציטוט בלתי מדויק).

³⁹² מסכת יבמות דף י"ב עמ' ב'; מסכת נדה דף מ"ה עמ' א'.

³⁹³ מסכת סנהדרין, שם.

³⁹⁴ ראו בדומה לזה תומים, סי' ז' סע' ג'.

³⁹⁵ פירוש רש"י על בראשית י"ז, י"ז ד"ה: "ואם שרה", ראו מאור עינים, עמ' 220.

³⁹⁶ מסכת יבמות דף ס"ד עמ' ב', מאור עינים שם.

³⁹⁷ בראשית ל"ח, א'.

³⁹⁸ בראשית רבה פרשת נח פרשה ל"ח.

שכתב] הרב האלשיך פ'רשת] חיי שרה בפ'סוק] ויאמר עבד אברהם כו³⁹⁹ ע"ש [=עיינין שם] 400 ומה שהרב ראב"ע⁴⁰¹ [=רבי אברהם אבן עזרא] ביקש לדחותו דלאו דוקא כמ"ד [=כמה דאיתא] בעת ההיא הבדיל את שבט לוי⁴⁰² מלבד דאינו דומה בשם רק פסוק א'חד] נכנס בתוך ענין, אשר כל רואה יכיר כי אין שם מקומו רק נכנס בתוך הענין וכמ"ש [=וכמו שכתבו] המפרשים הטעם, 403 וא"כ [=ואם כן] בעת ההיא חוזר על מעלה, משא"כ [=מה שאין כן] כאן איך שייך בעת ההיא אם אין ענין למעלה, אף גם יש הבדל כשנאמר 'בעת ההיא' יל [=יש לומר] דמוסב לזמן ומקום אחר, משא"כ [=מה שאין כן] כשנאמר 'ויהי בעת ההיא', הלא ויהי 'וי' מוסיף על ענין ראשון', 404 ונאמר 'ויהי' הרי פשוטו של מקרא מורה דקאי למעלה והי'ה] באותו עת, וכן דברים רבים כאשר הבעל מ"ע [=מאיר עיניי] בעצמו מביא מן מלכ"י[ם] 405 אלא שדחק לדחותו וכי כך המדה לדחוק בקרא ולדחות דברי חזל [=חכמינו זכרונם לברכה] בסנהדרין דף ס"ט. 406

ותאמר **גאזטי** קינן הוליד מהללאל, ומהללאל ירד וירד את חנוך, 407 ואמרו דורשי פרפראות לחכמה 408 כי בלידת חנוך 409 בא ברכה לעולם כי נולד לבריאת עולם שנת תרכ"ב שהוא כמנין ברכ"ת שהביא ברכה לעולם, והנה חנוך נאמר בו בתורה "ויתהלך חנוך את אלקי' [ם] ואיננו כי לקח אותו האלקי' [ם]" 410 ונבוכו בו מפרשים כי רבים ובכללם רש"י 411 וראב"ע 412 אמרו שמת רק נלקח קודם זמנו לבל יחטא ואשם, וכן הוא במדרש, 413 כי חנוך פעם רשע ופעם צדיק ומת כמ"ש [=כמו שכתוב] "והנה לוקח את מחמד עיניך", 414 אמנם כת מקובלים 415 וכ"כ [=וכן כתב] הפיוט 416 אמר כי הוא עלה לשמים ונעשה שר גדול ע"כ [=על כל] מלאכי' [ם] והוא נקרא מטט' [רון] שר הפנים 417 (ונקרא)

399 פירוש אלשיך על בראשית כ"ד, לד.

400 הסוגריים במקור.

401 פירוש אבן עזרא לבראשית ל"ח, א'.

402 דברים י', ח'.

403 ראו פירוש רש"י על דברים י', ח' ד"ה: "בעת ההיא".

404 ראו לדוגמה מסכת פסחים דף ה' עמ' א'.

405 מאור עינים, עמ' 223.

406 הסוגיה במסכת סנהדרין דף ס"ט עמ' ב' מוכיחה מהמקרא שניתן להוליד בגיל שמונה. הסוגיה הזו מופיעה בתחילת דבריו של ר' עזריה, ועיקר דבריו בפרק הגדון הם כנגד הסוגיה הזו.

407 על פי בראשית ה', י"ב-כ"ד.

408 לא מצאתי את המקור שאליו התייחס ר' יהונתן.

409 לדמותו של חנוך בספרות הבית השני ראו אליאור, זיכרון ונשייה, עמ' 169-196. לסקירה כללית ביותר של דמותו של חנוך לאורך הדורות ראו צוויק, חנוך.

410 בראשית ה', כ"ד. ציטוט בלתי מדויק.

411 פירוש רש"י על בראשית ה', כ"ד.

412 פירוש אבן עזרא לבראשית ה', כ"ד.

413 בראשית רבה פרשת בראשית פרשה כ"ה.

414 יחזקאל כ"ד, ט"ז. (ציטוט בלתי מדויק). על פי הפסוק מיחזקאל, המדרש מוכיח שהשורש לק"ח שכתב בעניין חנוך משמעותו 'מוות'.

415 בספרות הזוהר ישנם אזכורים רבים של חנוך שהפך להיות מטטרון. ראו זוהר, בראשית דף כ"ז עמ' א; במדבר דף קפ"ט עמ' א-ב. ראו מרגליות, מלאכי עליון, עמ' ע"ג-ק"ח, שם הובאו במרוכז כל האזכורים של חנוך/מטטרון מספרות הזוהר ומספרות המדרשים שבהם מוזכר חנוך כמי שעלה לשמים והפך להיות מטטרון שר הפנים. בנוסף ראו אידל, עולם המלאכים, פרקים ב'-ג'.

416 אופן לשמחת תורה המתחיל: "אשנבי שחקים, נראים כנרתיקים, תקף מטטרון שר, הנהפך לאש מבשר".

417 למשמעות הכינוי "שר הפנים" ראו אידל, עולם המלאכים, עמ' 82-84.

דף 14 עמ' א' [דף ל"ו עמ' א']

{ונקרא ברזל [=ברבותינו זכרונם לברכה] יבמות ט"ז ע"ש [=עייין שם] בתוס' [פות] 418 שמביא הפיוט} 419 שר העולם 420 ואני לא ידעתי לברר הענין כי באמת קשה לומר שחי לנצח, והמשורר צועק "מי גבר יחיה ולא יראה מות", 421 והנוצרים אומרים שאלהו וחונך יהי' חיים עד סוף ימי עולם 422 שאז יקום אחד ויתנשא לומר שהוא משיח ויהרוג חונך ואלהו ויראו מות, אבל הוא טפשות, עד שרוב מנוצרים מכת לוטריאנר וקלווינר 423 וכדומה יצחקו עליהם 424 כי הוא הבל ורעות רוח, למה יחיו עד זמן ההוא, ואם כבר חיו עד סוף ימות עולם, מה ראה הבורא להמיתן אז, ודברים אלו יוצאים מהיקש שכלי, כי אם מושבם עד היום הזה בג"ע [=בגן עדן] וכדומה למה יצאו אז שיהי' [ון] נהרגי' [ם] מהנל [=מהנזכר לעיל], והנוצרים שוחקים ומנבלים פיהם על העברים 425 בשומעם דבר קטן יוצא מהיקש, אשר במעט התבוננות יש ליישבו, והם אומרים דברים שטות מרחיק הרעיון ומתמיה השכל, ואין להם על מה שיסמוך כלל בשום דבר, ולכן דבריהם אסור ולא אשמע בקולם, אבל מ"מ [=מכל מקום] לא ידעתי דבר ברור בחונך,

ותען מירב יפה דברת כי בחונך 426 יש דברים מתמיהם, אבל אין לתמוה אלו הי' [ון] דברים פשוטים בעצמותו לא היה התורה מכסהו והי' [ה] כותבו באר היטב, אבל היותו דבר מס"ת [=מסתרי תורה], לכך העלימו התורה בסתר הדברי' [ם] ודע כי אחזל [=אמרו חכמינו זכרונם לברכה] "אין דיבור יוצא מפי הקב"ה לבטלה אפי' [לן] על תנאי", 427 ויפה דיברו כי דיבורו של קב"ה יש בו ממש ותיכף נעשה ממנו נאצל והוא מתפשט לכמה ענפי' [ם] ופארות, ואיך יהי' [ה] ח"ו [=חס ושלום] דבר זה לבטלה רק הוא עומד עד שיהי' [ה] זמן לחול, אבל בין כך הדבר היצא מפי מלך ממ"ה [=מלך מלכי המלכים] יש לו קיום ולא ישוב ריקם ח"ו [=חס ושלום] ולא זו דיבור, אלא אף מחשבתו המוחלט 428 כי אצלו המחשבה כמעשה, כי עושה רושם כמו דיבור עד שמאמר הראשון ביו"ד [=בעשרה] מאמרות 429 אשר הי' [ה] לבריאה

418 ד"ה: "פסוק זה".

419 הסוגריים במקור. ייתכן שמיקום הסוגריים איננו מדויק, והם היו צריכים להתחיל לפני המילה "יבמות".
420 תוספות סבורים שקיימת מחלוקת בשאלה אם חונך הוא שר העולם. ישנה שיטה הסוברת ששר העולם איננו חונך, מכיוון שבמסכת חולין [דף ס' עמ' א'] כתוב ששר העולם קיים כבר בששת ימי בראשית, וחונך עדיין לא היה קיים בימי הבריאה. וראו להלן שר' יהונתן תירץ את קושיית התוספות.

421 תהלים מ"ט, מ"ט.

422 בחזון יוחנן י"א, 3–14 נזכרים שני עדים אשר ינבאו באחרית הימים, ובסוף נבואתם "תלחם בהם החיה העולה מן התהום ותהרוג אותם", ולאחר שלושה וחצי ימים הם יקומו לתחייה ויעלו לשמים. זהותם של שני העדים האלה נתונה לוויכוח ארוך בתוך הכנסייה. כמה מאבות הכנסייה זיהו את שני העדים כחונך ואלהו. ע"פ הזיהוי הזה חונך ואלהו יחיו עד קץ הימים ואז ימותו ולאחר מכן יקומו לתחייה בשנית. לדיון בזהותם של שני העדים ראו קוסטר, חזון יוחנן, עמ' 439–440.

423 ראו קוסטר, חזון יוחנן, עמ' 48–53 בעניין מעמדו של הספר 'חזון יוחנן'. החל מאראסמוס חל פחות משמעותי במעמדו, ולותר עצמו התלבט אם יש לתת לו מעמד קנוני כשל שאר ספרי הברית החדשה.

424 ראו קוסטר, חזון יוחנן, עמ' 440, לפירושים הפרוטסטנטיים לדמויות שני העדים. הנטייה הפרוטסטנטית היא לפרש את חזון יוחנן כמתאר את תולדות הכנסייה, וממילא הם ראו בשני העדים דמויות רפורמטיות שונות הנלחמות כנגד האפיפיור.

425 בעניין ההתמודדות של ר' יהונתן עם הצחוק ראו להלן עמ' 292.

426 ראו יערות דבש, חלק א' עמ' פ"ד.

427 מסכת ברכות דף ז' עמ' א'. בשינוי מסוים: "כל דבור ודבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה, אפילו על תנאי, לא חזר בו." ר' יהונתן השמיט מהציטוט את המילה "לטובה" ובכך שינה את משמעות המימרה. ראו משנה תורה, הלכות יסודי התורה פרק י' הל' ד' (וכן בהקדמה לפירוש המשנה לרמב"ם), שהדגיש את הנקודה שדווקא מדיבור 'לטובה' הקב"ה אינו חוזר בו.

428 ראו בדומה לזה שם עולם, עמ' 47.

429 מסכת אבות פרק ה' משנה א'.

ראשונה לא הי' [ה] בדיבור כ"א [=כי אם] במחשבה כנודע "בראשית" מתרגמין "במחשבת[א]"⁴³⁰ נמי מאמר הוא",⁴³¹ והוא הראשון לבריאה, ונודע כי בבריאת אדה"ר [=אדם הראשון] הי' [ה] רצון הבורא שיהי' [ה] הוא אדם מושל וראש לכל מלאכי מעלה,⁴³² והוא המושל בכל מכל כל כמ"ש [=כמו שכתוב] "ותחסרהו מעט מאלקים"⁴³³ והי' [ה] ראוי להיות עומד בעולם הבריאה שהוא קרוב לעולם אצילות, אלו הי' [ה] שומר מצות ה' והי' [ה] בגן עדן לעבדו ולשמרו הי' [ה] עולה מעלה מעלה ע"י [=על ידי] מצות ומע"ט [=ומעשים טובים], ואמר דוד "תמשליו במעשה ידך כל שתה תחת רגליו כו"⁴³⁴ והטעם שהי' [ה] רצון ה' ליחס לאדה"ר [=לאדם הראשון] מעלה נשגבה כזו, ואם כי נשמתו הי' [ה] גבוה גבוה מאצילו[ת] ומרכבה למלאך קדישא ושכינת[יה] [ה] הלא הי' [ה] הקב"ה יכול לתת נשמה כזו לתוך מלאך ושכל נבדל ולא לקרוץ מחומר,⁴³⁵ והטעם כי הקב"ה בוחר בשפלי[ם], ויותר שהוא שפל באיכותו יותר הקב"ה חפץ בו, "כי במקום גדולתו שם ענותנותו"⁴³⁶ וגם כמו שהקב"ה חותמו אמת, שהוא ראשון לכל מדרגות ואמצע לכל מדרגות וסוף, ולכן בר"ב [=בעשרים ושתיים] אתוון עם אותיות מנצפ"ך⁴³⁷ אות מ" באמצע אותיות י"ג [=שלוש עשרה] לפני[ה] [ה] וי"ג [=שלוש עשרה] אותיות לאחריה, ולכן כשדרש במ"ר [=במדרש רבה] על מלת "בראשית ברא אלקים" ס"ת [=סופי תיבות] אמת⁴³⁸ והוא חותמו של הקב"ה אמר "מנצפ"ך צופים אמרו שכחם וחזרו ויסדם"⁴³⁹ כי לולי [כן]

דף 14 עמ' ב' [דף ל"ו עמ' ב']

כן אין המ"ם אמצעי לא"ב [=לאלפבית], וכן אדם שהי' [ו] יחידה וחיה שלו מראש אצילות, ונשמתו ורוחו ונפשו משאר עולמות זה תחת זה עד שגופו הי' [ה] מכדור ארצי השפל וירד מכל עולמות, א"כ [=אם כן] הי' [ה] כלול מראש עד סוף דכל סופי[ם] [ה] והרי זה סולם מארצה עד ראשו שמימה, ולכך בחר בו היותו כולל כל מציאות ולו נאה לשמש לקב"ה שהוא מקור ושורש וכולל לכל מציאות, ולכך נאמר אדם מ"האדמה"⁴⁴⁰ ולא מעפר וארץ, כי מלת אדמה מורה לשון "אדמה לעליון"⁴⁴¹ כב"י [=כביכול] שהי' [ה]

⁴³⁰ בתרגום הירושלמי מתרגמים את המילה "בראשית" "בחכמא". ר' יהונתן ביערות דבש כתב: "וכבר נודע כי התרגום על בראשית אמר במחשבתא או בחכמתא" [יערות דבש, חלק ב' עמ' ע"ט], וכן ראו ספר שם עולם, עמ' 189.

⁴³¹ "בראשית נמי מאמר הוא" מסכת ראש השנה דף ל"ב עמ' א'; מסכת מגילה דף כ"א עמ' ב'. ר' יהונתן צירף שני מקורות, האחד הוא התרגום של המילה 'בראשית' למילה 'במחשבתא' (ראו בהערה הקודמת), והשני הוא הגמרא שמסבירה כי המילה 'בראשית' היא המאמר הראשון מעשרת המאמרות שבהם נברא העולם. מכך נובע שהמאמר הראשון לא היה בדיבור אלא במחשבה בלבד, ומכאן לומדים שאצל הקב"ה המחשבה עצמה הופכת למעשה, ואין צורך אפילו בדיבור.

⁴³² ראו תיקוני זוהר, תקונא שבעין דף קל"ז עמ' ב'.

⁴³³ תהלים ח', ו'.

⁴³⁴ תהלים ח', ז'.

⁴³⁵ ראו תיקוני זוהר, שם.

⁴³⁶ מסכת מגילה דף ל"א עמ' א' (ציטוט בלתי מדויק).

⁴³⁷ מנצפ"ך הן האותיות הסופיות. לדברי ר' יהונתן, אם מחברים את עשרים ושתיים האותיות יחד עם חמש האותיות הסופיות, האות מ"ם היא האות האמצעית.

⁴³⁸ דרשה זו איננה מופיעה במפורש במדרש רבה. במדרש מופיעה המימרה הבאה: "א"ר יצחק מתחלת ברייתו של עולם ראש דברך אמת, בראשית ברא אלהים" [בראשית רבה פרשת בראשית פרשה א']. ייתכן שר' יהונתן הבין שכוונת המדרש לסופי תיבות (כפי שהבין בפירוש 'עץ יוסף' על המדרש).

⁴³⁹ בראשית רבה פרשת בראשית פרשה א'. המדרש הזה נראה שלא במקומו מכיוון שאיננו קשור לפרשה (ובפירוש 'ענף יוסף' על מדרש רבה כותב: "עד סוף הסימן אינו עניין לכאן, ונראה שמקומו הראוי לקמן ריש פרק ב"). ר' יהונתן הסביר שהסיבה שהמדרש הובא כאן בתוך הדרשות לפסוק "בראשית ברא אלהים" היא מכיוון שרוצים להבהיר שאותיות מנצפ"ך אינן חידוש של הנביאים אלא קיימות מבריאת העולם, ולכן מראשית הבריאה הייתה האות מ"ם האמצעית.

⁴⁴⁰ בראשית ב', ז'.

⁴⁴¹ ישעיהו י"ד, י"ד.

ראוי להיות תיכף מושל בכל עולמות כעין מעלה, וגם אין יסוד מכל ד' [=ארבע] יסודו[ת] העומד ואינו נאבד איכתו כמו עפר כי אם תשימהו במים ואש לא יתמעט ולא יתהפך, והרי הוא עפר מתחילה ועד סוף, וא"כ [=ואם כן] הרי הוא בסוג אמת ששומר איכתו וענינו ולא יאבד כלל, ולכך נבחר יציר אדמה, וגם אין לך דבר שמושך הסיגים ומזכזך הדבר המעורב בסיגים כמו עפר כנודע לכל מצרפי כסף ומתכות והכתוב מסייע ואמר "אם תכבסי בנתר ותרבי לך בור[ית]",⁴⁴² הרי שאין אש ומים מועילים לטהר כתם ולהסיר סיגים כמו עפר ולכך הנשמה בהיותה בגוף, הגוף מקבל ומושך כל הסיגי[ם] מן הנשמה, והנשמה נשארה טהורה וזכה במותה כי נמשכו כל הסיגי[ם] לגוף החומרי שכחו עפר, ולכן נאמר "אמרת ה' כו' כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתי[ם]"⁴⁴³ כי אין לך דבר שמזקק ומטהר ומבדיל הסיגים כמו עפר, ולכך תכלית נשמה בגוף כמו ששמים זהב טוב בכור ארצי לזכזכו ולטהרו, ובשובה היא יפה כלבנה ברה כחמה, והנה עדיין השאלה א"כ [=אם כן] הסיגי[ם] נכלל בגוף ובו ידבוקו, אבל גם ממנו יסרו כאשר יצר ה' אדם בחכמה וברא בו נקבים להוריק המותר[ות] ובו ילכו כל הסיגי[ם] וישאר גוף נקי, אבל א"א [=אי אפשר] שיהי[ה] כח באוכלי[ם] ומשקין שיהי[ה] בהם כח כמו עפר בכור למשוך לעצמו כל סיגי[ם] וללבן כל כתמים כמו בורית, אך בפרי ג"ע [=גן עדן] וביחוד פרי עה"ח [=עץ החיים] הי[ה] כח זה כח מושך כמו עפר בכור הזהב למשוך לעצמו בעברם דרך גופו כל הסיגי[ם] ותערובו[ת] ופסולות ושמרים, ובהרוקין האדם ישאר נקי למאוד, אבל האדם באכלו מעה"ד [=מעץ הדעת] פרי ההיא לא הי[ה] כחה לזכזך רק אדרבה מערב הכחות ובו לדבק הרע ולמשוך הטוב וכן להיפך, גלל כן נקר[א] עץ טו"ר [=טוב ורע] כי אין בו זכזוך ומעורב ועי"כ [=ועל ידי כן] לא מצאנו לגוף תקנה לטהרו מכל סיגי הנמשך אליו רק במותו ששב לעפר, והוא הכור האמתי שמזכזך אותו מכל סיג, ולכך נאמר "כי עפר אתה"⁴⁴⁴ ואתה מושך לעצמך כל סיג, ולכן לעפר תשוב לזכזך מאתך כל סיג, ולזאת לא לחנם ובתרמית לבב ח"ו [=חס ושלום] נתרעמו ישראל במדבר על המן הנבלע באברים,⁴⁴⁵ כי ידעו שע"י [=שעל ידי] הרקת המותר[ות] ילכו רבים מהסיגי[ם] וא"כ [=ואם כן] לא יהי[ו] הסיגי[ם] נבדלי[ם] מאתם כלל, ובאמת עמ"ש [=עייני מה שכתב] הזוהר פ[ר]ש[ת] שלח⁴⁴⁶ כי ד"ה [=דוד המדבר] פעמים רבים שגופם נקבר בארץ ועולי[ם] בהולכה ממדרגה למדרגה כדי שיטוהר סיגי[ם], ולכן נאמר "במדבר הזה יתמו ושם ימותו",⁴⁴⁷ ופי[ר]וש[ם] כמה פעמים ימותו כדי שיתום הפסולות ויהי[ו] אה"כ [=אחר כך] שלימים ותמים בלי פסולות וזהו 'יתמו' שיהיו בגדר תמים ולכך 'ושם ימותו', וזשארזל [=זוהו שאמרו רבותינו זכרונם לברכה] "והנה טוב מאוד זהו קבורה",⁴⁴⁸ כי העפר מסיר כל הסיגי[ם], והי[ה] אדה"ר [=אדם הראשון] קודם חטא שר של כל עולמות מן בריאה עד תחתי[ת] דעשי[ה] וזהו "ותחסרהו מעט מאלקי[ם]"⁴⁴⁹ כי אצילות בכלל אלקי[ם], אבל בחטא ירד מן מדרגה זו למאוד ונתקלל כנודע אבל

⁴⁴² ירמיהו ב', כ"ב.

⁴⁴³ תהלים י"ז, ב'.

⁴⁴⁴ בראשית ג', ט.

⁴⁴⁵ במדבר כ"א, ה', ופירוש רש"י שם: "בלחם הקלוקל – לפי שהמן נבלע באיברים קראוהו קלוקל. אמרו עתיד המן הזה שיתפח במעינו, כלום יש ילוד אשה שמכניס ואינו מוציא."

⁴⁴⁶ זוהר, במדבר דף קס"ב עמ' ב'.

⁴⁴⁷ במדבר י"ד, ל"ה.

⁴⁴⁸ לא מצאתי דרשה כזו. ישנה דרשה: "בתורתו של רבי מאיר מצאו כתוב, והנה טוב מאד והנה טוב מות [...]. בשם רבי מאיר, הנה טוב מאד הנה טוב מות [בראשית רבה פרשת בראשית פרשה ט'], וישנה דרשה: "לעת מצא זו קבורה" [מסכת ברכות דף ח' עמ' א'], ונראה שר' יהונתן עירב כאן שתי דרשות.

⁴⁴⁹ תהלים ח', ו'.

מחשבתו דקב"ה לא יצא לבטלה ח"ו [=חס ושלום], ונתקיים בחנוך זרעו⁴⁵⁰ שהוא נעשה לשר עולם⁴⁵¹
כמו שהי' [ה] ראוי לאדם⁴⁵² (והוא)

דף 15 עמ' א' [דף ל"ז עמ' א']
והוא בן אדם,

וכבר אמרנו לך גאזטי זה לילות שעברו, כי הי' [ה] שביעי לאדם כמו נעמה⁴⁵³ מזרע קין זה פורש לחיים
נצחי' [ים] וזה למיתה נצחי' [ת] וא"צ [=ואין צריך] לשנות הדברים,⁴⁵⁴ ולכך נעשה חנוך לשר עולם, ומזה
תבין מ"ש [=מה אמרון] חכמי צרפתי' [ם] בתוספ' [ות] שלהם [במ"ס [=במסכת] חולין⁴⁵⁵ דף ס' וביבמות
דף ט"ז⁴⁵⁶] "כאשר יצאו הדשאי' [ם] למינהם פתח ש"ה [=שר העולם] ואמר "יהי כבוד כו"⁴⁵⁸ והק' [שו]
הא עדיין לא הי' [ה] חנוך זה, ודשאים לא יצאו עד אחרי שהתפלל אדה"ר [=אדם הראשון] וכמ"ש [=וכמו
שכתב] רש"י בפ' [סוק] "ואדם אין לעבוד האדמה"⁴⁵⁹ ע"ש [=עייין שם], אבל לפי כוונתינו על אדה"ר
[=אדם הראשון] שהי' [ה] אז ש"ה [=שר העולם] יותר גבוה מן חנוך, רק שאח"כ [=שאחר כך] נעשה
חנוך, ונאמר כי בחיות הקודש ומרכבה עליונה ב' [=שתי] צורת לאדם דמות אדם, ודמות כרוב שהוא
אפי זוטרי ורברבי,⁴⁶⁰ והן ב' [=שני] שרי עולמות, כי דמות אדה"ר [=אדם הראשון] הוא אפי רברבי
באמת והוא דמות אדם, אבל דמות כרוב הוא דמות חנוך שהוא בערך אדם זוטרי והוא נער שלו זרעו
ונגרע מערכו והוא כרוב, ולכך נקר' [א] חנוך 'נער'⁴⁶¹ כמ"ש [=כמו שכתב] הפיוט⁴⁶² היותו אפי זוטרי
וסי' [מן] "חנוך לנער כו"⁴⁶³ והוא אפי זוטרי ונקר' [א] כרוב, ולכן נאמר בקב"ה "וירכב על כרוב",⁴⁶⁴ כי
ביצירה רוכב במרכבה על חנוך ש"ה [=שר העולם] הנקר' [א] כרוב והוא בהיפוך אתון ברו"ך כי באצילות
ובבריאה אמרי' [נן] קדוש שהוא בתכלית הקדושה, אבל ביצירה אמרי' [נן] ברו"ך כי אינו כ"כ [=כל כך]
קדוש כי בחטא אדה"ר [=אדם הראשון] בעה"ד [=בעץ הדעת] טו"ר [=טוב ורע] לא נזדכך האדם אף
חנוך ולכן לא זכה להיות שר בבריאה היותו כולו טוב רק ביצירה שיש שם חסד' [ים] וגבור' [ות] בפועל
והוא טו"ר [=טוב ורע] ולכך הוא אפי זוטרי ונער משמש לפעמים לרעה, כמו 'כי נער ובער אתה',⁴⁶⁵

⁴⁵⁰ ראו בדומה לזה ספר המפואר, דף כ"ה עמ' א'.

⁴⁵¹ ראו תיקוני זוהר, דף קל"ז עמ' א': "זה ספר תולדות אדם דא ספרא דחנוך נער דעליה אתמר ויתהלך חנוך את
האלקי"ם ואינונו כי לקח אותו אלקי"ם ואמאי קארי ליה תולדות אדם אלא הכא רזא דגלגולא תולדות אדם אתקרי
דמניה נפק ואיהו הוה תולדה דיליה."

⁴⁵² על הזיקות והקשרים שבין חנוך לאדם הראשון ראו אידל, עולם המלאכים, עמ' 95–100.

⁴⁵³ נעמה אחות תובל קין [בראשית ד', כ"ב] נתפסת בספרות הסוד והזוהר כשייכת לעולם השדים. ראו זוהר,
בראשית דף נ"ה עמ' א'. ראו מרגליות, מלאכי עליון, עמ' רמ"ו–רמ"ח. וכן ראו שלום, אשמדאי ויליית.

⁴⁵⁴ ככל הנראה הפנה כאן ר' יהונתן לאחד הקטעים שנשמטו בהעתקה זו.

⁴⁵⁵ מסכת חולין דף ס' עמ' א' ד"ה: "פסוק זה".

⁴⁵⁶ מסכת יבמות דף ט"ז עמ' ב' ד"ה: "פסוק זה".

⁴⁵⁷ הסוגריים במקור.

⁴⁵⁸ מסכת חולין דף ס' עמ' א'.

⁴⁵⁹ פירוש רש"י על בראשית ב', ה'.

⁴⁶⁰ מסכת חגיגה דף י"ג עמ' ב'; מסכת סוכה דף ה' עמ' ב'.

⁴⁶¹ ראו תיקוני זוהר, שם: "ואמאי אתקרי נער אלא הכא רזא ישוב לימי עלומיו כמה דהוה בקדמיתא לעילא ולבתר
נחית בההוא דאתמר ביה והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו". וראו אידל, עולם המלאכים, עמ' 81–
82.

⁴⁶² יוצר לשמחת תורה: "השר המשרת נער נקרא, הוא מטטרון הנכבד והנורא".

⁴⁶³ משלי כ"ב, א'.

⁴⁶⁴ תהלים י"ח, י"א.

⁴⁶⁵ האזכור הראשון שמצאתי לביטוי זה נמצא בשו"ת הרא"ש, כלל נ"ב סי' א': "על יבמה שנפלה לפני יבם נער
ובער ואינה חפצה להתיבם לו".

ופעמי'ם] לטובה "כי נער ישראל וה' אהבו",⁴⁶⁶ והוא ביציר'ה] ונקר'א] מט'ט[רון]⁴⁶⁷ מ"ט [=ארבעים ותשע] פנים טומאה ומ"ט [=ארבעים ותשע] פנים טהור כי יש בו תערוב'ת] סיגי'ם] ולכן מ"ט [=ארבעים ותשע] פני טומאה והוא עה"ד [=עץ הדעת] טו"ר [=טוב ורע] כנל [=כנזכר לעיל],⁴⁶⁸ אבל בבריאה הכל טהור כי יסורו כל הסיגי'ם] והוא צח ונקי, כי ב"פ [=שתי פעמים] מ"ט [=ארבעים ותשע] עולה צ"ח [=תשעים ושמונה], ואין כאן חלוק במ"ט [=בארבעים ותשע] לכאן וכאן, ודרשו בעלי נוטריקון במלת חנוך חצי נועם וחצי כעס,⁴⁶⁹ וז"ש [=זהו שכתוב] במד"ר [=במדרש רבה] "חנוך שקול הי'ה] פעמים צדיק ופעמים רשע",⁴⁷⁰ והיינו שהוא ביצירה עה"ד [=עץ הדעת] טו"ר [=טוב ורע], ולעל [=ולעתיד לבוא] מלך המשיח יהי'ה] במדריג'ת] אדם מחשבה ראשונה להיותו שר העולם בבריאה אפי רברבי ולכך "הנה ישכיל עבדי ירום ונשא",⁴⁷¹ "ירום ממ"ה [=ממלאכי השרת]⁴⁷² שיהי'ה] שר בבריאה,

ודע והבן כי מתחילה שהי'ה] במחשבה שיהי'ה] שר הבריאה ולהמשיל אותו במעשה ידיו הי'ה] על ד"ו [=שני] פרצופין,⁴⁷³ דהלא גם חוה נכלל באדם ועצם מעצמו, וא"כ [=ואם כן] אף עליה הי'ה] המחשבה לרדות ולמשול בכל העולם כמ"ש [=כמו שכתוב] "רדו"⁴⁷⁴ לשון רבים, ואח"כ [=ואחר כך] בחטא שהיא קלקלה יותר וארסה ארס נחש, ואחר ז' [=שבעה] דורו'ת] שנזדכך הזוהמה ונתקיים מחשבת ה' להעלות חנוך להיות שר ביצירה, אבל נקבה לא הי'ה]תה] ראוי לעלות הואיל שקלקלה ביותר ולכך הי'ה]ה] נקבה שהי'ה]א] בחי'נת] חוה נשאר אחור ולא הגיע למעלות מט'ט[רון] וחנוך, אבל כאשר הי'ה]ה] ד' [=ארבע] פעמי' ז' [=שבעה] דור'ות] נגד ד' [=ארבע] אותיות הוי"ה וד' [=ארבע] עולמות שפגמה חוה שהם ר"ח [=עשרים ושמונה] דורו'ת], אז נזכך סיגי חוה והוא בחי'נת] אליה הנביא זל [=זכרונו לברכה] שהוא בחי'נת] חוה, ומאדם עד פנחס שהוא אליהו⁴⁷⁵ ר"ח [=עשרים ושמונה] דור'ות], כי מאדם עד אברהם ר' [=עשרים] דור'ות],⁴⁷⁶ יצחק יעקב לוי קהת עמרם אהרן אלעזר פנחס והוא ענין בחי'נת] חוה והוא שר בעשי'ה]ה] כי נקבה גמר המעשה, ולכן בר"ח [=בעשרים ושמונה] דורו'ת] הי'ה]ה] "כ"ח מעשיו",⁴⁷⁷ כי לתקן עשי'ה]ה] צריך כח, ורובו רע, כי חוה ארסה מנחש ורובו רע, ואליהו הוא שם שר, ולכן גם אליהו חי ולא הי'ה]ה] בו מיתה לקיים מחשבת הבורא, וחוה נקראת "אם כל חי", ולכן כל

⁴⁶⁶ הושע י"א, א'. ציטוט בלתי מדויק.

⁴⁶⁷ ראו לעיל הערה 415 לגבי זיהויו של חנוך כמטטרון. זיהוי זה נזכר גם בתרגום יונתן בן עוזיאל לבראשית ה', כ"ד.

⁴⁶⁸ על זיהויו של מטטרון כעץ הדעת טוב ורע, ראו: אידל, עולם המלאכים, עמ' 88–91.

⁴⁶⁹ בדומה לזה יש בספר המפואר, דף כ"ה עמ' ב'. "ונקרא שר הפנים לפי שיש בו שני פנים פנים של רחמים ופנים של זעם".

⁴⁷⁰ בראשית רבה פרשת בראשית פרשה כ"ה. מקור זה הוא מהמקורות המתנגדים להאדרת שמו של חנוך וממעיטים בדמותו. בפרשנותו של ר' יהונתן למדרש, המדרש הופך להיות אחד מהמקורות הדנים בדמותו של חנוך כמלאך.

⁴⁷¹ ישעיהו נ"ב, י"ג. פרק זה פורש בידי הנוצרים כמדבר במפורש על ישוע, וראו לקמן הערה 506.

⁴⁷² מדרש תנחומא, פרשת תולדות סי' כ': "מהו מי אתה הר הגדול, זהו מלך המשיח, ולמה קורא אותו הר הגדול, שהוא גדול מן האבות, שנאמר הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד, ירום מן אברהם, ונשא מן משה, וגבה ממלאכי השרת."

⁴⁷³ מסכת ברכות דף ס"א עמ' א': "דאמר רבי ירמיה בן אלעזר: דו פרצופין ברא הקדוש ברוך הוא באדם הראשון, שנאמר אחור וקדם צרתני".

⁴⁷⁴ בראשית א', כ"ח.

⁴⁷⁵ פרקי רבי אליעזר, פרק מ"ו; זוהר, שמות דף ק"צ עמ' א'. אמנם הרעיון שפנחס הוא אליהו נזכר מעט במדרשי אגדה, אולם מפרשי המקרא התייחסו רבות להשוואה זו. ראו לדוגמה פירוש אברבנאל, ספר מלכים א' פרק י"ז, פירוש רד"ק שם, פירוש רלב"ג, שם. גם מאור עינים התייחס לעניין זה בפרק י"ח עמ' 226–227.

⁴⁷⁶ מסכת אבות פרק ה' משנה ב'.

⁴⁷⁷ תהלים קי"א, ו'.

ת"ה [=תיקון העולם?] ע"י אליהו זל [=זכרונו לברכה] היותו אם כל חי, ואדה"ר [=ואדם הראשון] אלו לא חטא (ה')

דף 15 עמ' ב' [דף ל"ז עמ' ב']

הי' [ה] ד"ו [=שני] פרצופין ביחד וזהו אפי רברבי כי ד"ו [=שני] פרצופין ביחד אחור וקדם, ודע כי עשי' [ה] נגד היציר' [ה] כנקבה לגבי זכר כי זה משפיע בזה והיא בבחי' [נת] נוקב' [א], והם הי' [ו] ב' [=שני] כרובים, כי כרוב נוקב' [א] הוא חנוך ואלי' [הו] והם בני אדם וסוככי' [ם] על ארון שהוא בריאה, ואם ישראל עושי' [ם] רצונם הם מעורים כנודע כמו זו"נ [=זכר ונקבה],⁴⁷⁸ ואם אין עושים רצון המקום עשי' [ה] נפרד מיציר' [ה] ועשי' [ה] רובו רע ולכך פניהם אל הבית,

ותאמר **גאזטי** א"כ [=אם כן] למה הי' [ה] זכר עולה ולא נקבה ואם כי אלי' [הו] הוא בבחי' [נת] נוקב' [א] הלא הי' [ה] יכול לעלות נקבה ממש ושמענו שיש למעלה מלאכי' [ם] בצורת נקבה⁴⁷⁹ ועליהם נאמר עולמות תופפ' [ות]⁴⁸⁰

ותשיב **מירב** בענין מלאכים אין כאן מקומו, אבל דע כי מ"ש [=מה שאמרו] ד"ו פרצופין הי' [ו] אדם וחיה כמ"ש [=כמו שכתוב] "זכר ונקבה בראם"⁴⁸¹ אין הפי' [רוש] שהי' [ה] אדם זכר לבד וחיה נקבה לבדה, רק חיה כלול זו"נ [=זכר ונוקבא], ואדם כלול זו"נ [=זכר ונוקבא] כי הי' [ה] לזה זכר' [ות] ונוקב' [א] ולזה זכה פרצוף שלם כי אין זכר בלי בחי' [נת] נקבה ונקבה בלי בחי' [נת] זכר,⁴⁸² ובעלמא דפרודא הבחי' [נת] נוקב' [א] בזכר ובחי' [נת] זכר בנוקב' [א] המה כמעט לבטלה, אבל בעלמא דחבורא בזווג זו"נ [=זכר ונוקבא] בחיבור שלם זה בזה, וזהו צלם ודמות בכ"א [=בכל אחד],⁴⁸³ ולכך התולדו' [ת] הי' [ו] הכל תאומי' [ם] כי הי' [ו] כל בחי' [נות] בשלימות,⁴⁸⁴ ולמעלה כ"י [=כביכול] היותם בני אדם אף שהמה מזוכז' [ים] מ"מ [=מכל מקום] לא יתכן אשה בשר ודם להיות שר למעלה, ולכך בחי' [נת] זכר משניהם חנוך מאדם ואליהו מחיה עלו למעלה, אבל בחי' [נת] נוקב' [א] שניהם באו לגע [=לגן עדן] ארצי, שבחי' [נת] נוקב' [א] דאדם ונוקב' [א] דחיה אמרנו כי הוא משה⁴⁸⁵ שכולל כל חיים, ואמנם כבר אמרנו כי הגוף אשר יסודו מעפר ממשיך עצמו כל סיגי' [ם] וא"כ [=ואם כן] תקנתו וטהרתו בעפר, וגם בלא"ה [=בלאו הכי] אדם הנוצר מזווג איש ואשה אף שהזיווג הי' [ה] לש"ש [=לשם שמים] מ"מ [=מכל מקום] א"א [=אי אפשר] כ"א [=כי אם] בסיועת חימום היצה"ר [=היצר הרע],⁴⁸⁶ וא"כ [=ואם כן] צריך להיות ג"כ [=גם כן] חלק הס"א [=הסיטרא אחרא] כלול בהו לתת להם קיום עד יום התיקון, ולכך נבחר' [ו] לשר עולם ביציר' [ה] ועשי' [ה] שיש לס"א [=לסיטרא אחרא] אחיזה באדם היותו להם קצת חלק בבריאותו הואיל שנולד מחימום יצה"ר [=יצר הרע] וא"כ [=ואם כן] יש להם קיום במקצת ואוחזי' [ם] בו ואין להם קטרוג עליו כמו על אדם הנוצר מאדמה ואין להם חלק בו, אבל יציר מאשה יש להם חלק ואין מקטרגים כ"כ [=כך] על שר עולם ואין להם קנאה כ"כ [=כך] כמו על אדה"ר [=אדם הראשון] ולכך נבחרו

⁴⁷⁸ מסכת יומא דף נ"ד עמ' א'.

⁴⁷⁹ ראו זוהר, בראשית דף רל"ב עמ' א'.

⁴⁸⁰ תהלים ס"ח, כ"ו.

⁴⁸¹ בראשית ה', ב'.

⁴⁸² ראו שם עולם, עמ' 248.

⁴⁸³ ראו לעיל דף 10 עמ' ב' – דף 11 עמ' א' בענין צלם ודמות.

⁴⁸⁴ לעיל דף 11 עמ' א' הסביר שעד דור אנוש תמיד נולדו תאום ותאומה.

⁴⁸⁵ בענין הרעיון הקושר את משה לזהות נקבית ראו ליבס, סוד האמונה, עמ' 164 ובהערה 93 שם.

⁴⁸⁶ ראו מסכת יומא דף ס"ט עמ' ב', וכן מסכת סנהדרין דף ס"ד עמ' א', שבאין יצר הרע יכלה העולם.

אלו לשרי עולמות הנל [=הנזכרים לעיל], מ"מ [=מכל מקום] כל הגוף א"א [=אי אפשר] לעלות למעלה, אבל כבר אמרנו בליל הראשון⁴⁸⁷ כי אדם יש לו חלק טוב וחלק רע ומי שכחו יפה ושלם יכול בחייו להפריד חלק טוב מחלק רע, וכן עשה יוסף הצדיק בפטיפרע, ואסתר באחשורש,⁴⁸⁸ וכן הי' [ה] בחנוך ואלהיו כי הפרידו עצמן חלק טוב מחלק רע, וא"כ [=ואם כן] כל הסיגים וכחות היצה"ר [=היצר הרע] בלידתן נשאר בחלק רע, וחלק טוב זך ונקי עלה לשמים, ועומד ומשמש פני עליון והמה שרים למעלה כנל [=כנזכר לעיל], אך יש הבדל בין חנוך לאלהיו כי בחנוך חלק רע להיות שיש לנשמה וחלק טוב דבוק [ה] בו כמשל [=כמו שכתבתי לעיל] בחכמת סימפוטטיאה⁴⁸⁹ כי התחבר [ות] ודביקות לא יתפרד, וביחוד מי שכחו חזק ואפילו בדיוקן שלו, ומכ"ש [=ומכל שכן] בגוף חלק רע ולכך אם לא יזכזך חלק רע גם לחלק טוב יפגום בדביקותו בדקות כחותיו ונקבר בארץ לעכל הסיגים ולזכזך אותו למען לא יפגום לחלק טוב, ולכך הטיבו אשר דברו כי חנוך מת כי באמת חלק רע שלו שיש לו צורת חנוך נקבר וקבורה הי' [תה] לו [ומשרזל] [=ומה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה] "אסתר ירקרק [ת] היתה"⁴⁹⁰ וכווננו על חלק רע שלה⁴⁹¹ רק חלק טוב עלה למעלה, ולכך העלימה התורה שעלה למעלה ולא כתבה עליתו כמו באלהיו, כי יהי' כשקר (בעיני)

דף 16 עמ' א' [דף ל"ח עמ' א']

בעיני הבריות שידעו קבורתו וכבוד שנעשה לו במותו, ולכך התורה כסהו במתק הלשון מלישנא דמשתמע לתרי אפי, אבל אלהיו חלק רע שבו ג"כ [=גם כן] לא בא לקבורה כי ברב סגופיו ועבודתו וקנאתו במעשה זמרי⁴⁹² נזכזך גם חלק רע שבו עד שעלה בכל גופו בסערה שמים, ולכך נאמר בו "הנני נותן לו את בריתי שלום"⁴⁹³ בשלימות בלי פירוד גוף כלל, והחלק רע נשאר למעלה בסערה מזוכזך אשר לפעמ' [ים] כאשר הולך בשליחות למטה כשנגלה לצדיק' [ים] מתלבש בגוף הזה שנזכזך בסערה והוא כותנת עור,⁴⁹⁴ כי למעלה הוא בחלק טוב כתנות אור,⁴⁹⁵ ולכך באלהיו כתוב שעלה בסערה כי לא ניתן לו קבורה כלל וכל עולם ידעו כי עלה בשמים וזה ההבדל בין חנוך לאלהיו, ובין תבין אשר לפניך.⁴⁹⁶

ותאמר **גאזטי** א"כ [=אם כן] משיח ב"ד [=בן דוד] שאמרת שהוא יהי' [ה] אפי רברבא ויהי' [ה] שר בריאה ועליו נאמר "ירום ונשא" "ירום ממ"ה [=ממלאכי השרת]"⁴⁹⁷ מה יהי' [ה] בו ומת או יחיה, ומה יהי' [ה] בחלק רע שבו.

ותאמר **מירב** למה לא שאלת על משה שעלה למרום איך עלה בחלק רע שבו, ואם הי' [ה] מועט מחלק יצה"ר [=יצר הרע] כי אמרו כי עמרם הי' [ה] נקי מחטא ומת בעטיו של נחש⁴⁹⁸ מ"מ [=מכל מקום] לא

⁴⁸⁷ ראו לעיל דף 7 עמ' א'.

⁴⁸⁸ לעיל דף 7 עמוד ב', הביא את שתי הדוגמאות הללו.

⁴⁸⁹ ראו לעיל דף 12 עמ' א'.

⁴⁹⁰ מסכת מגילה דף י"ג עמ' א'. ראו לעיל דף 7 עמ' ב', שהסביר כך מאמר זה של חז"ל.

⁴⁹¹ הסוגריים במקור.

⁴⁹² הכוונה למתואר בספר במדבר כ"ה, א'–ט'. המעשה הזה התרחש על ידי פנחס, אך מבחינת ר' יהונתן הזיהוי בין פנחס לאלהיו הוא זיהוי מלא.

⁴⁹³ במדבר כ"ה, י"ב.

⁴⁹⁴ ראו לעיל דף 9 עמ' ב', ושם הערה 291 בעניין החילוף בין 'כתנות אור' ל'כתנות עור'.

⁴⁹⁵ ראו אידל, עולם המלאכים, עמ' 95.

⁴⁹⁶ בניגוד לגאזטי לעיל, שדחתה את דעת הנוצרים בעניין חנוך ואלהיו, נטתה מירב לקבל את הייחוד שלהם כדמויות אנושיות שחיות בעולמות אחרים.

⁴⁹⁷ ראו לעיל הערה 472.

⁴⁹⁸ מסכת בבא בתרא דף י"ז עמ' א'; מסכת שבת דף נ"ה עמ' ב': "ארבעה מתו בעטיו של נחש".

אפשרי בלי סיגים, ובפרט היותו נתגדל בבית פרעה ואח"כ [=אחר כך] בכוש⁴⁹⁹ ומדיון, ובאמת אמרו כי חלק רע נפרד ממנו בתחילה בסנה, וזהו "הבה ידך אל חקיך כו"⁵⁰⁰ כמ"ש [=כמו שכתוב] בתיקוני זוהר⁵⁰¹ על פסוק "של נעליך וגו"⁵⁰² וכאשר נדבר במ"א [=במקום אחר] כי משה חלק רע נפרד ממנו בסנה, ונעשה אח"כ [=אחר כך] כמעט ברי' [ה] חדשה, וראוי הי' [ה] שלא למות אלא שלא הי' [ה] אז עולם תיקון נפרד נפשו מגופו הזך והזוהר אלא שלא נקבר בארץ כי לא הי' [ה] בו סיגים כ"כ [=כל כך] שעפר הלזו יקבלו וימשכו, כי מעט סיגים יש בו ולכך נגנז בעפר יסודי פשוט, כי ארץ לפנינו אין עפר יסודי פשוט כי מעורב בה שאר יסודי [ות] וגפרית ומלח ונטרי⁵⁰³ והוא עכורי וזה א"צ [=אין צריך] למשה כי לא הי' [ה] בו כ"כ [=כל כך] סיגים, אבל נקבר בעפר יסודי פשוט שהוא ג"כ [=גם כן] זך כמו אבן בדולח כמ"ש [=כמו שאמרנו] בליל ראשון, ואם אינו בנמצא לפנינו אלקי' [ם] ידע מקומה להמציא לו עפר יסודי פשוט בלי תערוב' [ות] והיא בתכלית הזוהר ודקות ושם נקבר ולכן "לא ידע איש את קבורתו"⁵⁰⁴ כי קברו מיוחד נערך לגופו הזך, וכן משיח ב"ד [=בן דוד] כשיהי' [ה] רצון ה' להגלות יזכך חלק רע ממנו ויבוא לקבורה כמו חנוך, וחלק טוב יהי' [ה] שר בבריאה, והוא שנאמר עליו "חיים שאל ממך נתת לו"⁵⁰⁵ ולהיות חלק רע יקבר נאמר עליו ישעיה' נ"ג⁵⁰⁶ "ויתן את רשעים קברו",⁵⁰⁷ ואמרו המפרשי' [ם] על משיח כי חלק רע שלו יהי' [ה] מאוד סיגים היותו כלול כל עומת וסיגי ישראל הכלול מכולם כמ"ש [=כמו שכתוב] "וה' הפגיע בו את עון כלנו",⁵⁰⁸ ובהיותו דבוק בחלק רע נאמר עליו "עני ורוכב על החמור",⁵⁰⁹ אבל בהתפרד נאמר "וארו עם ענני שמיא",^{510 511} והוא שר בריאה, שהוא עולם הכסא והוא מרכבה לכסא הכבוד, וז"ש [=זהו שאמרו] רזל [=רבותינו זכרונם לברכה] בסנהדרין ל"ח ב' "די כורסיא רמו אחד לו וא' [חד] לדוד"⁵¹² ודי בזה⁵¹³

⁴⁹⁹ למקורותיו של הסיפור על כך שמשה שהה בכוש ראו זקוביץ ושנאן, לא כך כתוב, עמ' 159–163. לדיון בספרות הפרשנית ראו פירוש רשב"ם על במדבר י"ב, א', שמקבל את הסיפור, ולעומתו פירוש אבן עזרא לשמות ד', כ', שדוחה את הדברים.

⁵⁰⁰ שמות ד', ו'. ציטוט בלתי מדויק

⁵⁰¹ ראו: תיקוני זוהר, דף מ"ח עמ' ב'; דף כ"ז עמ' א'.

⁵⁰² שמות ג', ה'.

⁵⁰³ נתרן – Niter.

⁵⁰⁴ דברים ל"ג, ו'.

⁵⁰⁵ תהלים כ"א, ה'.

⁵⁰⁶ כידוע היווה פרק זה מוקד למחלוקת בין הפרשנות היהודית לפרשנות הנוצרית לתנ"ך. ראו למשל נויבאוואר, ישכיל עבדי. וראו בהקדמה למהדורה האנגלית מאת אדוארד פוסי:

The remarkable chapter which has for ages formed one of the principal battle-fields between Christians and their Jewish opponents".

ר' יהונתן הציע כאן פרשנות המתייחסת לפרק זה כדן בדמותו של המשיח על אף השימוש הנוצרי שנעשה בזיהוי זה. פרשנים יהודים רבים העדיפו, ככל הנראה מסיבות פולמוסיות, לפרש את הפרק כעוסק בעם ישראל ולא באדם ספציפי. אף באיגרת ההמרה של נתן העזתי נראה שמייחס את הפסוק הזה למשיח. ראו שלום, מחקרים ומקורות, עמ' 241–242.

⁵⁰⁷ ישעיהו נ"ג, ט'.

⁵⁰⁸ ישעיהו נ"ג, ו'.

⁵⁰⁹ זכריה ט', ט'.

⁵¹⁰ דניאל ז', י"ג.

⁵¹¹ מסכת סנהדרין דף צ"ח עמ' א': "רבי יהושע בן לוי רמי, כתיב וארו עם ענני שמיא כבר אנש אתה, וכתוב עני ורכב על חמור! – זכו – עם ענני שמיא, לא זכו – עני ורוכב על חמור".

⁵¹² מסכת סנהדרין ל"ח עמ' ב'. כוונת המימרה היא שישנם שני כסאות – אחד לקב"ה ואחד לדוד – ואלו דברי ר' יהונתן, שהמשיח יהיה שר בבריאה שהוא עולם הכיסא.

⁵¹³ בדברים אלו מצוי תיאור יוצא דופן של המשיח. לדברי מירב, המשיח הגופני ימות על מנת לזכך את חלק הרע שבו, והחלק הטוב שבו יתעלה למדרגת שר בבריאה, ולאור הדברים מסתבר שהוא לא יהיה בעל נוכחות פיזית ממשית. בעניין ההפרדה בין חלק טוב וחלק רע ראו עמ' 29–37.

ותאמר **גאזטי** בס' [פר] הישר⁵¹⁴ שהוא כמו דברי הימ' [ים] וספורי קור' [ות] מראש ורוב דבריו הם דברי יוסף בן גורין במחברתו לרומים כאשר הי' [ה] חנוך נפרד הלכו עמו רבים מבני אדם ולא השגיחו בהתראות חנוך⁵¹⁵

דף 16 עמ' ב' [דף ל"ח עמ' ב']
עמוד ריק

דף 17 עמ' א' [דף ל"ט עמ' א']
מספר מירב⁵¹⁶

שהוא פרצוף בפ"ע [=בפני עצמו] והוא רק תוספ' [ת] מתורה שבע"פ [=שבעל פה] ומנקודת ציון והיא שכינת' [א] דקב"ה ולכך אינו עצם דכורי' [ה] כי הוא רק תוספ' [ת] וכך הי' [תה] הבריאה כי הי' [תה] רק צלע מצלעותיו והוא שייך לדכורי' [ה] ואח"כ [=ואחר כך] נתרחב ונעשה ממנה פרצוף שלם מהאשה וכן הדבר בתורה שבע"פ [=שבעל פה] וכדור ארצי⁵¹⁷ והכל אחד ודברים אחדים אשרי איש ההוגה בתורת ה' זוכה לדברים הרבה מה שלא עמדו עליהם רבים מחכמי הדור⁵¹⁸

ואולם עוד אודיעך בענין א"י [=ארץ ישראל],⁵¹⁹ דע כי כדור הארץ הוא ג"כ [=גם כן] בכלל נחלק לעשר ספי' [רות]⁵²⁰ כי אין דבר שאין בו י"ס [=עשר ספירות], וההתחלה מתחיל מן מעריב⁵²¹ עד קצה מזרח, וכן נאמר "ויהי ערב ויהי בקר",⁵²² כי ערב שהוא שקיעה והוא מערב קודם לבוקר שהוא מזרח הזריחה, ומשם מתחילים י"ס [=עשר ספירות] בקצה מערב מתחיל ספי' [רת] כתר, ולכך אחזל [=אמרו חכמינו זכרונם לברכה] "שכינה במערב"⁵²³ כי כתר הוא ראש ומקור לכל ספי' [ות] כנודע, ומקצה מערב לקצה מזרח ק"פ [=180] מעלות ותחלקן ליו"ד [=לעשרה] חלקים, עולה לספי' [רה] ח"י [=שמונה עשרה] מעלות נגד ח"י עולמים,⁵²⁴ וא"כ [=ואם כן] מן מעלות נ"ד [=54] עד מעלה ע"ב [=72] הוא ספירה רביעי כי שלש ספי' [רות] שהוא כח"ב [=כתר חכמה בינה] נ"ד [=54] מעלות ומן נ"ד [=54] עד ע"ב [=72]

⁵¹⁴ ספר הישר, וונציה שפ"ה. בענין ספר זה ראו דן, ספר הישר, עמ' 7-17. לדעת דן הספר נכתב במאה השש-עשרה באיטליה על ידי יהודי שייכתן שהיה ממגורשי ספרד. הספר מאריך בסיפורו של חנוך ומקביל באופן ברור בין מותו של חנוך לבין סיפור ההסתלקות של אליהו, ראו עמ' 49-52.

⁵¹⁵ כאן נקטע הענין בסוף העמוד. העמוד הבא ריק ובעמוד שלאחריו מתחיל ענין חדש.
⁵¹⁶ בתחילת העמוד כתובה כותרת "מספר מירב" מחדש. מסתבר שהיה כאן דילוג משמעותי, ולכן המעתיק נתן כותרת חדשה לדברים שהעתיק.

⁵¹⁷ בענין ההתרחבות של העולם ממקום המקדש וההתרחבות של אדם הראשון, ראו לעיל דף 5 עמ' א'-ב'.
⁵¹⁸ קטע זה קטוע מתחילתו. ככל הנראה הסביר ר' יהונתן כי יש דמיון בין בריאת האישה מן הצלע, התרחבות התורה שבעל פה והתרחבות כדור הארץ שמתחיל מירושלים. כולם נבראו כנקודה בסיסית וממנה הלכו והתרחבו. וראו בספר שם עולם, עמ' 235, בענין 'סוד התפשטות אבן השתיה'.

⁵¹⁹ בענין ארץ ישראל שנמצאת באמצע העולם ועל ההתמודדות עם התודעה הגאוגרפית המשתנה בראשית העת החדשה ראו מלמד, מן הטבור. וכן בספר באר הגולה, עמ' ק"ל-קל"ב.

⁵²⁰ ראו בדומה לזה ספר המפואר, דף כ"ב עמ' א': "דע שכל הארצות שבעולם יש להם מקום מכוון למעלה כנגדם ולכן צריכים התוכנים כשרוצים להוציא משפט על איזו עיר לידע באיזה אקלים היא לידע המקום שמכוון כנגדו בשמים".

⁵²¹ ראו השוואה לעמדתו של יש"ר בענין זה לעיל עמ' 159.

⁵²² בראשית א', ה'.

⁵²³ מסכת בבא בתרא דף כ"ה עמ' א'-ב'. יש כאן זיהוי יוצא דופן של השכינה עם ספירת הכתר, בניגוד למקובל, שהשכינה קשורה לספירת המלכות. העיקרון של שכינה במערב חוזר פעמים רבות אצל ר' יהונתן. ראו לדוגמה יערות דבש, חלק א' עמ' צ"ה.

⁵²⁴ שם זה מקבל חשיבות גדולה בספר שם עולם, ראו בשם עולם, עמ' 190, 194, 200, 237, בענין "ח"י עולמים". וראו ב'ואהא"ה', עמ' 32, ש'חי עולמים' הוא היסוד המחיה את כולם.

מעלות הוא ספי' [רה] החמישית⁵²⁵ שהוא גדולה וחסד לאברהם, וח"י [=18] מעלות תחלק ליו"ד [=לעשרה] חלקים, כי כל ספי' [רה] כלול מיו"ד [=מעשר] כנודע א"כ [=אם כן] מגיע לכל ספי' [רה] קרוב לב' [=לשתי] מעלות פחות חלק יו"ד [=עשירי], וא"כ [=אם כן] מעלה י"ב [=12] הוא במדת ת"ת [=תפארת]⁵²⁶ וירושלי' [ם] הוא רחוק מן מערב ס"ו [=66] מעלות⁵²⁷ והוא ת"ת [=תפארת] שבחסד, ולכך א"י [=ארץ ישראל] הי' [א] בחסד ה' והיא ארצו של אברהם, ולו נתנה ארץ כמ"ש [=כמו שכתוב] "קום התהלך וגו"⁵²⁸ וזש"ה [=זוהו שאמר דהכתוב] "ויסע הנגבה"⁵²⁹, וכן אמר משה למרגלי' [ם] שעלו לא"י [=לארץ ישראל] "עלו בנגב"⁵³⁰ והוא דרום מדת חסד דאברהם ות"ת [=תפארת] היא מדה העיקרת בכל הספי' [רות], והכל בתר גופא ולבא תלוי וגריר והיא תכלית כל הספי' [ות] עמודא דאמצעית' [א] והיא מדת יעקב מדת אמת, אשר ירשו ב"י [=בני ישראל] סבא ונקראת א"י [=ארץ ישראל] והיא ת"ת [=תפארת] שבחסד ולכך בירושלי' [ם] שהיא ת"ת [=תפארת] ששם י"ב [=12] צירופי הוי"ה⁵³¹ שהם נגד י"ב [=12] שבטי י"ה ולכן לא נחלקה ירושלים לשבטי' [ם]⁵³² כי כולם שוכני' [ם] בקרבה, וסוף קצה עולם במזרח הוא מלכות והיא ג"ע [=גן עדן] ארצי⁵³³ וזש"ה [=זוהו שאמר הכתוב] "ויטע ה' אלקי' [ם] ג"ע [=גן עדן] מקדם"⁵³⁴

ותען א' [חת] מנערוטי' [ה] א"כ [=אם כן] בקצה הב' [=השני] מהכדור יש ג"כ [=גם כן] ק"פ [=180] מעלות,

ותשיב מירב הן בבחי' [נת] אחור,⁵³⁵ כנודע בכל הספי' [רות] יש פנים ואחור וק"פ [=180] מעלות וא"כ [=אם כן] בזה חלק העליון הוא בבחי' [נת] פנים, וק"פ [=180] מעלות בכדור התחתון עולם החדש הוא נגד כפות רגלינו ונקרא אנט"א פער"⁵³⁶, הוא בבחי' [נת] אחור,

ותשאל בת מלך כתי' [ם] הלא היושבים בעולם החדש אומרים שהם עליונים ואנחנו יושבי' [ם] בחלק הארץ הזאת תחתונים, ואיך תעשה מאתנו פנים ומהם אחור כי בכדור אין מעלה ומטה כלל,

⁵²⁵ נראה לי שצריך להגיה 'הרביעית'.

⁵²⁶ נראה שיש כאן בעיה בחישוב. על פי הטענה שלו שכל ספירה בחישוב הפנימי שבתוך ספירת החסד היא 1.8 מעלות, נובע מכך שמעלה 66 נמצאת בתוך מידת נצח שבחסד, ותפארת שבחסד היא ממעלה 63 עד מעלה 64.8.

⁵²⁷ בספר אילם, עמ' 289, יש טבלה עם קווי האורך והרוחב של ערים חשובות בעולם. על פי ספר אילם, ירושלים נמצאת בקו אורך 66 ובקו רוחב 31.30.

⁵²⁸ בראשית י"ג, י"ז.

⁵²⁹ בראשית י"ב, ט': "ויסע אברם הלך ונסוע הנגבה".

⁵³⁰ במדבר י"ג, י"ז: "עלו זה בנגב".

⁵³¹ ראו שם עולם, עמוד 8: "דרך המקובלים כן הוא השם אהיה בכתר ושם הויה בתפארת".

⁵³² מסכת מגילה דף כ"ו עמ' א'.

⁵³³ לעיל דף 5 עמ' ב', טען ר' יהונתן שגן עדן הארצי נמצא "תחת קו היושר" – קו המשווה, וכאן הוא טוען שגן עדן נמצא בקצה המזרחי של יבשת אסיה, בסוף 180 מעלות של צד זה של כדור הארץ. מיקומו של גן עדן בקצה המזרחי של אסיה באזור קו המשווה היה המקובל יותר במפות מימי הביניים. ראו סקאפי, למפות את גן עדן, עמ' 131–153.

⁵³⁴ בראשית ב', ח': "גן בעדן מקדם". על פי ר' יהונתן, הכוונה היא שגן עדן נמצא במזרחו של עולם. בעניין זה ראו קירכר, תיבת נח, 197A.

⁵³⁵ הרעיון שחלק מהמקומות על פני כדור הארץ הם "בבחינת אחור" נמצא בכתבי האר"י. ראו לקמן הערה 542.

⁵³⁶ אנטפוד (Antipode) (מילולית: כנגד כפות רגלינו). כוונתו לנקודה הנמצאת במקביל מצדו השני של כדור הארץ. ר' יהונתן מדגיש את המילה 'אנטי', היינו הצד שכנגד, בדומה ל'אחור' שהוא כנגד הפנים. המונח מתייחס גם לנקודה הגאוגרפית ההפוכה מהנקודה המדוברת, אך גם לאנשים החיים בצד השני של הכדור. ראו לעיל עמ' 19 לשימוש נוסף של ר' יהונתן במונח הזה.

ותשיב מירב ולמה לא תשאל, א"כ [=אם כן] היושבי'ם] בעולם החדש במקום הוא מכון כנגד ירושלי'ם] בזה חלק (העולם)

דף 17 עמ' ב' [דף ל"ט עמ' ב']

העולם דהיינו באורך ס"ו [66=] מעלות מן המערב ורוחב ל"ב [32=] מעלות מן קוטב הצפוני יהי'ה] כאלו יושבים בירושלי'ם] ושבתם בארץ אשר חפץ ה' בו ויהי'ה] זו א"י [=ארץ ישראל] וירושלים שנית ויהי'ה] ארצות שוות, אבל האמת הוא כך כבר אמרנו⁵³⁷ כי בא"י [=בארץ ישראל] וירושלים יש מעלה יתירה ששער השמים פתוח למולו, ואינו כן בכל ארצות, וא"כ [=ואם כן] ירושלים שתחת כפות רגלינו אין ש"ש [=שער שמים] פתוח ואין בה מעלה כמו מעלה מירושלים שלנו ו"זה השער לה' צדיקי'ם] יבואו בו⁵³⁸ "צדיקים ירשו ארץ"⁵³⁹ החיים למטה ולמעלה ולא כן בעולם החדש ששם השערים סתומים ו"אם ה' לא ישמור עיר שוא שקד שומר",⁵⁴⁰ ולכן נקר'א] זה פנים היות ש"ש [=שער שמים] פתוח ותחתון אחר ש"ש [=שער שמים] סתום והבן⁵⁴¹

ותוסף מירב ותאמר אולם נמצא לאיש אלקים קדוש מדבר הוא האריזל [=האר"י זכרוננו לברכה]⁵⁴² שג"ע [=שגן עדן] הוא דעת⁵⁴³ ⁵⁴⁴ וא"י [=וארץ ישראל] מלכות ולדבריו יש לומר כי מתחילת קו אמצע יום⁵⁴⁵ מתחיל מנין הספי'רות] ומתגלגלים והולכים בהיקף כל הכדור עד בוא בקצה שני'ת] מן הקו אמצע יום לצד מערב ואם תחלק ש"ס [360=] מעלות ל"ס [=לעשר ספירות] תבוא לכל ספי'רה] ל"ו [36=] מעלות ולכן מן קו אמצעי עד סוף מזרח בזה החלק שהוא צ' [90=] מעלות וא"כ [=ואם כן] ע"ב [72=] מעלות היא ח"ב [=חכמה בינה]⁵⁴⁶ ומע"ב [=ומ-72] עד צ' [90=] הוא דעת⁵⁴⁷ והוא ג"ע [=גן עדן]

⁵³⁷ ראו לעיל דף 6 עמ' ב'.

⁵³⁸ תהלים קי"ח, כ'.

⁵³⁹ תהלים ל"ז, כ"ט.

⁵⁴⁰ תהלים קכ"ז, א'.

⁵⁴¹ בקטע זה נתן ר' יהונתן לגאוגרפיה פענוח קבלי המעניק משמעות אימננטית למפה לספירת קווי האורך ולמיקומה של ארץ ישראל. גם המחשבה שלכאורה כדור הארץ הוא כדור ללא מוקד בעל שני צדדים שווים (יבשת אמריקה לעומת אירואסיה) נשללת, וכדור הארץ מקבל 'פנים' ו'אחור' ומשמעות מגובשת. לדיון בקטע זה ראו לעיל עמ' 19–20, 159.

⁵⁴² ספר עץ חיים, שער מ"ג פרק א'. הטענה של ר' יהונתן בלתי מדויקת לפי הכתוב בספר עץ חיים. ארץ ישראל מזוהה בממד מסוים עם מידת היסוד: "היסוד שבה שהיא הנקודה שבה היא מקבלת השפע מהשמים שעליה היא ארץ ישראל נקו' אמצע הישוב וסוד ערוה הדבוקה אליה היא ארץ מצרים הסמוכה לה". ובממד אחר ארץ ישראל מזוהה עם מידת המלכות: "שעיקר סוד הארץ הזו היא בינה של מלכות דעשיה הנקרא גם היא ארץ בערך החכמה והמלכות שבה היא א"י וכנגדו הוא נקודת סט"א".

⁵⁴³ ראו לעיל דף 6 עמ' א': "הנכון אמיתי כפי סוד חכמי אמת הוא [=גן עדן] נגד דעת עליון והוא במקום קו השוה".
⁵⁴⁴ גם כאן ישנו חוסר דיוק: "וכנגד נקודת הטבור שהוא ממש אמצע כל העולם ולא של הישוב לבדו כמו א"י היא הבינה שבבינה דמלכות דעשיה והיא ג"ע הארץ והעדן הוא חכמה שבה והנהר הוא הדעת".

גן עדן נמצא כנגד נקודת הטבור שהיא אמצע העולם ולא אמצע היישוב. בתוך גן עדן ישנה חלוקה פנימית: גן עדן הארצי הוא בינה, העדן הוא החכמה, והנהר הוא הדעת. ייתכן שלר' יהונתן היה מקור אחר מכתבי האר"י המסביר את חוסר ההתאמה בין המצוי בכתבי ר' חיים ויטל לבין דברי ר' יהונתן.

יש לציין שהמבנה של האר"י הוא רב ממדי בניגוד למבנה השטוח של ר' יהונתן. ר' יהונתן מדבר רק על פריסה ארצית-דו-ממדית של הספירות. אצל האר"י בפרק זה הארץ היא רק הממד הנמוך ביותר בתוך מערכת שלמה, והחלוקה בתוך הארץ בין מקומות שונים בארץ היא רק חלוקה משנית בתוך ממד מסוים של מערכת הספירות. לעומת זאת נראה שר' יהונתן הרבה יותר צמוד למפה, ומנסה לשרטט מפת ספירות גאוגרפית או גאוגרפית-קבלית מדויקת אשר תוכל לתת משמעות לכל נקודה על פני כדור הארץ.

⁵⁴⁵ קו אמצע היום הוא קו אורך 90 (על פי הספירה שהוצגה קודם המתחילה מהמערב מא"י פורטונאטיס).

⁵⁴⁶ על פי ספירה זו, ספירת הכתר איננה מקבלת ביטוי ארצי, והספירות הארציות מתחילות מחכמה.

⁵⁴⁷ על פי הספירה של ר' יהונתן כאן, ספירת הדעת היא מ-72 מעלות ועד 108 מעלות. נראה שכונתו היא שגן עדן נמצא בקצה של 'צד הפנים' של כדור הארץ, דהיינו בקצה 180 מעלות. ואם מתחילים לספור ממעלה 90, בסוף 90 מעלות נמצא גן עדן (אזור סין). ואם כך, טענתו היא שכל האזור המיועד לגן עדן נמצא בתוך ספירת הדעת.

ארצי וכן תקיף כל הכדור עד בוא ל"ו [=36] מעלות סמוך לקו אמצעי שהוא סוף נ"ד [=54] מעלות אז מתחיל ספי' [רת] מל' [כות] והולך עד קו אמצעי וסוף א"י [=ארץ ישראל] שיהי' [ה] מתרחב בזה האופן שכל ל"ו [=36] מעלות יהי' [ה] א"י [=ארץ ישראל] וזהו "כי ירחיב ה' גבולך כו"י⁵⁴⁸ ובעת כאשר תחלק ל"ו [=36] מעלות ליו"ד [=לעשרה] חלקים עולה קרוב לשלוש מעלות וחצי לספי' [רה] וא"כ [=ואם כן] מנ"ד [=מ-54] עד ס"ו [=66] י"ב [=12] מעלות הם ספי' [רה] ד' [=רביעית] והוא חסד שבמל' [כות]⁵⁴⁹ והוא ירושלים וא"י [=ארץ ישראל] בחלקו של אברהם שהוא חסד כמ"ש [=כמו שכתוב] "עלו בנגב"⁵⁵⁰ כנל [=כנזכר לעיל],⁵⁵¹ וזה ברור כי א"י [=ארץ ישראל] בחסד וברחמי ה' הנחיל לנו ארץ זאת, וכעת יושבי' [ם] שאר עמים ג"כ [=גם כן] כי החיצונים אוחזים בארץ, אבל כאשר ירחיב ה' יהי' [ה] כל מלכות עד קו אמצעי ואז יהי' [ה] אמצע עולם לנו ולבנינו עד עולם.

ויתמהו **כל הנערות** מעוצם חכמת מירב, ויבקשו להלל אותה, ותאמר דומי ותנו כבוד לה' כי איך יתכן להלל לאדם ביום שבת קודש אשר שם ה' לנגדנו תמיד ומי יעוז להלל לעבד בפני רבו ובתוך הדברים ויבאו סריסי המלך וימהרו להביא מירב ונערותי' [ה] אל משתה המלך אשר טבח טבח והכן ליום השבת ויאכלו וישבעו ויברכו לה',

ותקום **מירב** ותלך החדרה היא ונערותיה וכבר עבר אשמורה בלילה.

ותאמר **מירב לגאזטי** טרם אישן להיות כי נפשי מקבלת נייחא ונעם מסיפורי קור' [ות] מראש מקדם וחשבתי מבלי להמנע ביום שבת קודש יום תענוגים ולא אאציל מנפשי תענוג ועדן [הזאת]

דף 18 עמ' א' [דף מ' עמ' א']

הזאת אשר גלל כן חכמי ישראל התיירו לאנשים המתענגים בספורי מעשים לקרוא בשבת⁵⁵² לבל יחדל נפשו מטוב ובל יתעצב, ולכן אתה גאזטי סיפר לי מן המעשים מקדם,⁵⁵³ במקום שכלו דברך בליל אתמול כי יעבור משם תתחיל על הסדר וינעמו דברך אלי.

ותשיב **גאזטי** למצותך ארוצה, הנה אדם הוליד שת, ושת הוליד אנוש⁵⁵⁴, ולא נזכר טעם בתורה לקריאת שם, ואפשר כי טעם קריאת שמות היה רק לאדם, שניתן לו הכח מן השמים לקרוא לכל חיים שמות,⁵⁵⁵ אף כי לזרעו, וכן יהי' [ה] הכח לאבות עולם וזרעיהם שהיו בקיאים בצירופי שמות, אבל משת ואילך לא

⁵⁴⁸ דברים י"ב, כ'.

⁵⁴⁹ על פי חישוב זה, ממעלה 64.8 ועד מעלה 68.4 זהו אזור חסד שבמלכות.

⁵⁵⁰ במדבר י"ג, י"ז: "עלו זה בנגב".

⁵⁵¹ דף 17 עמ' א'.

⁵⁵² שולחן ערוך, אורח חיים ס"ו ש"ז סע' ט"ז-י"ז. השולחן ערוך אסר לקרוא "מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק כגון ספר עמנואל וכן ספרי מלחמות". הרמ"א כתב שכאשר ספרים אלה כתובים בלשון הקודש מותר לקרותם. ביחס לספרי חכמה שאינם דברי תורה, השולחן ערוך הציג שתי עמדות, שיש אוסרים ויש מתירים. נראה שלשונו של ר' יהונתן "התיירו לאנשים המתענגים" רומזת לסימן אחר בשולחן ערוך, אורח חיים ס"ו ש"א סע' ב'. שם כתוב: "וכן לראות כל דבר שמתענגים בו", נראה שר' יהונתן הרחיב היתר זה גם לקריאת 'סיפורי מעשים' בשבת (וראו שם במגן אברהם, ס"ק ד', שניתן להבין כך מדבריו).

⁵⁵³ היתר לקרוא סיפורי מעשים בשבת לכאורה כלל לא רלוונטי לעניין, שכן כאן עוסקים בסיפורי בראשית ולא בספרי היסטוריה כלליים. נראה שר' יהונתן ציין את ההיתר לקרוא סיפורי מעשים בשבת רק כראיה לכך שיש תענוג בשיחה על מעשים משנים קדמוניות.

⁵⁵⁴ על פי בראשית ה'.

⁵⁵⁵ ראו לעיל דף 8 עמ' ב'.

הי' [ה] בם חכמה כ"כ [=כל כך], ואינו רק שם הסכמי,⁵⁵⁶ ואולם חכמי מבטא⁵⁵⁷ אמרו כי בן אדם יקרא אנוש, לשון "אנושה מכת",⁵⁵⁸ כי הוא עלול למכאובת, ובגידת הזמן, וזה הוחל בימי אנוש כנודע, דאז פסק צלם ודמות,⁵⁵⁹ ואז החל הצרעת ממארת לעבוד לכו"מ [=לכוכבים ומזלות] כנודע,⁵⁶⁰ ולכן נקרא אנוש המורה כאב וכליון, וכל זרעו נקראו על שמו כי כולם עלולים למכאוב וצער,

ותאמר מירב יפה דיברת, והוא הטעם שנכתוב אנוש מלא וא"ו, אבל באמת עיקר שמו אַנְשׁ⁵⁶¹ ומבנין זה רבים נקראים אַנְשִׁים חסר וי"ו, כי השם אַנְשׁ {ועמ"ש בזהור תרומה קס"ח א'⁵⁶² ובז"ח ש"ה [=בזוהר חדש שיר השירים] מ"ט ג'⁵⁶³ ומשם תבין למה נכתב אנוש מלא בוי"ו וכל צירוף אותיותיו⁵⁶⁴} והנה אדם זכר יקרא אִישׁ תיכף בעת הבריאה כמ"ש [=כמו שכתוב] "לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה כו"⁵⁶⁵ והיה שרשו מיו"ד דשם הוי"ה, אבל אח"כ [=אחר כך] ירד ושורש נשמתו מן י"ה כמ"ש [=כמו שכתוב] "כל הנשמה תהלל יה"⁵⁶⁶ וה' [=חמש] פעמים י' [=עשר] הוא נוי"ן [=חמישים], ולכן תמור אִישׁ נקרא אַנְשׁ נוי"ן במקום י', אבל עוד דע כי חותמו דקב"ה אמת כי אַמְתַּ בַּמ"ק [=במספר קטן]⁵⁶⁷ ט' [=תשע] שהוא חי וקיים,⁵⁶⁸ והוא תכלית כל עלולים ומספרים, כי יו"ד [=עשר] חוזר לראש כמ"ש [=כמו שכתוב] בס"י [=בספר יצירה] "נעוץ סופו בתחילתו, [...] ולפני אחד מה אתה סופר",⁵⁶⁹ ולכן ט' [=תשע] אם תכפולו לנצח יבא במ"ק [=במספר קטן] ט' [=תשע] ולא יאבד מנינו היותו תכלית מספרים, והוא קיום המספרים הנמצאים באמת בל ימוט והוא ט' [=תשע] שהוא קיום נצחי ולכן חותמו של הקב"ה, הרצון הנמצאים ועלולים מאתו שהוא החותם הנחקק מצלם בעל החותם הוא אמת שהוא תשעה וכן בס"י [=בספירת?] כתר בעל החותם אומן מופלא, וחקוק דיוקנו דיוקן עליון בשאר ספיי' [רות] ט' [=תשע] והם אמת, ועיקר דיוקנו בת"ת [=בתפארת] שהוא בחי' [נת] לב ולכן נקר' [א] אמת, ועכ"פ [=ועל כל פנים] כל קשר הנצחי מהעלולים בט' [=בתשע] שהוא חי וקיים כי הוא תכלית המספר, ובעגולם כולם עשרה והוא אחד באמת כמו א"ט ב"ח ג"ז ד"ו ו"ה [=האות ה'] הוא כפל בעצמו כנודע⁵⁷⁰ {בס"ה ובס"ד שא"א [=שאי אפשר] לומר ה' אם לא שמושך עמו ה' אחרת⁵⁷¹}⁵⁷² וכמו שחותמו של הקב"ה בן אדם הנוצר מ"ה [=מאת ה']

⁵⁵⁶ כוונתו היא שלכל הילדים של אדם ניתן הסבר למשמעות השם שקיבלו: "ותקרא את שמו שת כי שת לי אלהים זרע אחר..." [בראשית ד', כ"ה], ומאנוש ואילך רוב השמות ניתנו ללא הסבר.

⁵⁵⁷ לא מצאתי מקור לדברים אלו.

⁵⁵⁸ ירמיהו ט"ו, ח': "ומכתי אנושה".

⁵⁵⁹ בעניין הפסקת "צלם ודמות" בימי אנוש ראו לעיל בדף 10 עמ' ב'.

⁵⁶⁰ פירוש רש"י על בראשית ד', כ"ו. וכן משנה תורה לרמב"ם, הלכות עבודה זרה פרק א' הל' א'.

⁵⁶¹ הקו התחתון כאן ובהמשך הקטע נוסף כאן על ידי ולא נמצא בכתב היד.

⁵⁶² במקור זה מוסברים שמותיהם של שת, אנוש, קינן ומהללאל.

⁵⁶³ נראה שכוונתו לזוהר חדש על שיר השירים, דף ס"ג עמ' ב'. בזוהר חדש, מהדורת אמסטרדם תס"א, ההפניה הנ"ל נמצאת בדף נ' עמודה ג', וככל הנראה זוהי המהדורה שהייתה בידי ר' יהונתן. ראו לקמן הערה 623.

⁵⁶⁴ הסוגריים במקור.

⁵⁶⁵ בראשית ב', כ"ג.

⁵⁶⁶ תהלים ק"נ, ו'.

⁵⁶⁷ "מספר קטן" הוא שיטת גימטריה המסירה את ה-0 מהחישוב, ולכן א' = 1, מ' = 4, ת' = 4, סכום כל אלה הוא 9.

⁵⁶⁸ סכום הספרות של כפולות 9 שווה תמיד ל-9. ר' יהונתן הסביר זאת באופן ברור יותר במקומות אחרים. ראו יערות דבש, חלק א' עמ' רכ"ג: "וה' אלהים אמת למה אמת שהוא חי וקיים והוא כי אמת חי וקיים היותו במספר קטן תשעה ותשעה חי וקיים כי אם תכפילו בכל אופן שתוצאה ישאר לעולם תשעה ולכך חותמו אמת שהוא חי וקיים". וכן תפארת יהונתן, ספר שמות ו', י"ד: "אמנם מספר ט' חי וקיים כנודע כי לכך חותמו של הקב"ה אמת שהוא מספר קטן ט' שהוא שומר מספרו תמיד".

⁵⁶⁹ ספר יצירה, א' ז'.

⁵⁷⁰ כל המספרים מאחד עד תשע – כאשר מחברים את שני הקיצוניים 1+9 ו-2+8 וכן הלאה, הסכום יהיה שווה ל-10. והאות ה"א (5) כשהיא מוכפלת ב-2 שווה ל-10.

⁵⁷¹ נראה שהכוונה שהאות ה"א ניתנת לביטוי רק אם כותבים אותה פעמיים 'הה'.

⁵⁷² הסוגריים במקור.

הי' [ה] ראוי להיות אמת זרע אמונים, ולכן אדם במ"ק [=במספר קטן] ט' [=תשע] וחותרו של הקב"ה ברבוי הנמצאים לעשירות ומאות כי הכל מאתו ולכן א' [לף] באחדי' [ם] ומ' [ם] בעשירי' [ות] ות' [ן] למאות ואלפים, והכל הולך וסובב למקום א' [חד], כי אדם במ"ק [=במספר קטן] ט' [=תשע] כי הוא ראש וקיום הנמצאים, כי הכל נברא בשביל אדם היותו מס"ר [=מסיבה ראשונה] שהוא אחד ועיקר מציאותו משם הוי"ה במספר ד' [=ארבע] שהוא מקור לד' [=לארבע] יסודו' [ת] שמהם האדם, ולכן ד' [לת] ומ"ם במ"ק [=במספר קטן] ארבעה שהוא שם העצם⁵⁷³ מקור לכל היסודו' [ת], והנה אנ"ש הוא ג"כ [=גם כן] במ"ק [=במספר קטן] ט' [=תשע], וכאשר חטא והתגאה בלבו לומר "והיתם כאלקי' [ם]"⁵⁷⁴ נתחסר ותחת שהי' [ה] אמצעו וסופו ד' [=ארבע] (אותיות)

דף 18 עמ' ב' [דף מ' עמ' ב']

אותיות מהשם שהם נגד ד"א [=ארבע אותיות] ד' [=ארבע] יסודו' [ת] ארמ"ע [=אש, רוח, מים, עפר] נעשה סופו בגלותו ג' [=שלוש] יסודו' [ת]⁵⁷⁵ שהם אש מים עפר, אבל רוח שהוא נשמת חיים הולך ממנו, ובחטא הלך וחסר, ולכן לית בי' [ה] צלם ודמות שהוא ה' [א] אחרונה שהוא הנוקב' [א] רק בג' [=בשלוש] אותיות מהשם, ולכן נקרא אנ"ש כי הוסיף תמור המ' הנו"ן שהוא אחת יתירה, ונגד זה נגרע ונעשה מן ת' של אמ"ת שהוא ד' שלש שהוא ט' [=תשע], וזהו כל המוסיף גורע ונעשה מן ת' ש', ואם בכלל זרע אדם לא ימוש והוא ט' [=תשע] נצחי מ"מ [=מכל מקום] אינו בגדר אמת,⁵⁷⁶ ונעשה מן מ' נו"ן המורה על נחש ו' דגחון⁵⁷⁷ שהיא ארוכה כנו"ן כי היא אומרת לו "והייתם כאלקי' [ם]"⁵⁷⁸ ולעומת זה נתחסר ונעשה מת' [ן] ש' [ין] המורה על שקר מוחלט ונו"ן מורה על קטנות, כי נתקטן אדם בחטא,⁵⁷⁹ ונודע כי נו"ן מורה קטנות, כי מנו"ן פשטה הנפילה כי היא נחש, ולכן לא נאמר נו"ן באשרי שיש בו נפילה,⁵⁸⁰ והיא עיקר נפילה הנו"ן שנעשה באדם ונקר' [א] אנוש, ומתחילה הי' [ה] בנין אדם בד"ו פרצופי' [ן]⁵⁸¹ אדם ט' [=תשע] בנין עלולים, וחנה י"ט [=תשע עשרה] במ"ק [=במספר קטן] יו"ד [=עשר] וט' [=תשע] אחד הוא מורה על אחדות ראש הנמצאים ואשת חיל עטרת בעלה מורה על כתר ראש לכל עולמות ובחטא נקר' [א] אנ"ש מורה על ט' [=תשע] ובמילוי וא"ו הוא י"ה [=חמש עשרה]⁵⁸² במ"ק [=במספר קטן] ה"י כמ"ש [=כמו שאמרנו] כי הוא מן ה' והוא עולם נפרד כי היא' אין לו הצטרפ' [ות] במספרם להזווג להעלות למספר קיימא ט' [=תשע], ואשה עולה למספר ט' כי קיום ושורש עולם ע"י [=על ידי] אשה וממנה נשתלשלו הברואים, וב"פ [=ושתי פעמים] ט' [=תשע] עולה ח"י [=שמונה עשרה] כי הם נותני' [ם] חיות לכל ובמ"ק [=במספר קטן] ג"כ [=גם כן] ט' [=תשע] נצחי, אבל אנוש ואשה הוא במ"ק [=במספר קטן]

⁵⁷³ שם הוי"ה הוא שם העצם, ראו בעניין זה לקמן דף 19 עמ' א'.

⁵⁷⁴ בראשית ג', ה'.

⁵⁷⁵ ראו לעיל דף 1 עמ' ב' דיון במספר היסודות.

⁵⁷⁶ במילה "אמת" נוסף 1 למ"ם והפך לנו"ן, והופחת 1 מהתי"ו והיא הפכה לשי"ן, כך שסכום הספרות הוא עדיין 9, אבל המילה כבר איננה 'אמת' אלא 'אנש'.

⁵⁷⁷ האות וי"ו במילה "גחון" [ויקרא י"א, מ"ב] כתובה בתורה כאות גדולה ולכן היא ארוכה כמו נו"ן סופית. (במסכת קדושין דף ל' עמ' א' ישנה מסורת שו"ו דגחון היא האות האמצעית בתורה).

⁵⁷⁸ בראשית ג', ה'. הנחש אמר: "והייתם כאלקים".

⁵⁷⁹ ראו לעיל דף 5 עמ' ב' בעניין קטנות האדם לאחר החטא.

⁵⁸⁰ "אמר רבי יוחנן: מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי? - מפני שיש בה מפתן של שונאי ישראל, דכתיב: נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל" [מסכת ברכות דף ד' עמ' ב'].

הכוונה היא למזמור קמ"ה בתהלים שפסוקיו מסודרים לפי האלפבית, אולם הוא מדלג על האות נו"ן.

⁵⁸¹ ראו לעיל דף 15 עמ' א'.

⁵⁸² אם מוסיפים ל"אנש" וי"ו סכום אותיותיו במספר קטן שווה ל-15.

כ"ג [=עשרים ושלוש]⁵⁸³ העולה ג"כ [=גם כן] ה' [=חמש], וכן אי"ש ואש"ה י"ד [=ארבע עשרה] במ"ק [=במספר קטן] ה' [=חמש] הכל מנפרד'ים]⁵⁸⁴ עד שתפול איש באשה ואשה באיש יעלה ב"פ [=שתי פעמים] ה' [=חמש] היחוד והוא הטעם שאין אשה מתעבר'ת] מביאה ראשונה.⁵⁸⁵

ותאמר **גאזטי** בזמן אנוש כתיב "אז הוחל לקרוא בשם ה"⁵⁸⁶ ומה אומר בזה יש דורשים לשבח ויש לגנאי⁵⁸⁷ שאמרו כי נתחלל שם ה' כמ"ש [=כמו שכתב] הרמב"ם⁵⁸⁸ "בימי אנוש טעו טעות גדול" להקריב ולעשות כוונים בטלסמאות למלכת השמים כוכבי שמים במקומתם ומחנתם, והפליגו הענין עד שאמרו "אפי' [לון] עובד ע"ז [=עבודה זרה] כאנוש",⁵⁸⁹ אמנם המתרג'ם אמר "אז הוחל לצלות בשם ה"⁵⁹⁰ וכן דעת הראב"ע [=הרב אברהם אבן עזרא]⁵⁹¹ והר"י [=הרב יצחק] אברבנאל⁵⁹² וכך מורה פשוטה של מקרא, אם כי הדוחק מבואר, וכי אדם ושת בשם ה' לא קראו, ולא ידעתי הדבר, הדין עם מי, ונפשי שומה⁵⁹³ איך יהי' [ה] בפסוק א' [חד] ב' [=שני] הפכים במובן, מטוב ועד רע המוחלט, וגם בגוף הדבר מ"ש [=מה שאמר] בימי אנוש החל הטעות לומר לקטר לצבא השמים כי ה' מסר להם השגחתו⁵⁹⁴ קשה לומר דור שני לאדם יציר כפו של הקב"ה ורוח ה' יהי' [ה] בו ומלתו על לשונו יטעה בקל ומה יהי' [ה] הטעות דברים כאלו מבלבלים המחשבה ומסירים המנוחה לאדם באשר ישים אל לבו לדעת ראש והתחלות המרי אשר יהי' [ה] בעולם, ולך תהי' [ה] צדקה גברתי אם תעמדני בזה על קרן אורה.

ותשיב **מירב** כבר נאמר כי "זה שמי לעלם"⁵⁹⁵ ואין לבטות שם הוי"ה ב"ה [=ברוך הוא] שהוא שם המפורש, רק יהי' [ה] בלבו, ובפי יהי' [ה] אדני⁵⁹⁶ אם לא במקום מקודש וטהור⁵⁹⁷ והטעם שאין ראוי להזכיר שם הנכבד והנורא הזה, ולא זה השער לבוא לפני המלך כ"א [=כי אם] בפיו יקרא לאדני ו(תרעא)

דף 19 עמ' א' [דף מ"א עמ' א']

תרעא דמלכא ובלבו ברעיון מחשבתו ישם לה' הוא אדון כל הנאצלים ומקור לכל הוי"ת והשמות הקדושים אבל להזכירו בפה א"א [=אי אפשר], כי מי שאינו ראוי להכנס בפלטרין דמלכא בלי בר, ככהן

⁵⁸³ זו ככל הנראה טעות, כי 'אנוש' ו'אשה' במספר קטן שווים 24.
⁵⁸⁴ הסכום במספר קטן של 'איש ואשה' וכן של 'אנוש ואשה' הוא 5, כאשר הם נפרדים כל אחד מהם שווה 5 אך כאשר הם מתחברים הם ביחד $10=5 \times 2$ וזהו מספר של ייחוד.

⁵⁸⁵ מסכת יבמות דף ל"ד עמ' א'.

⁵⁸⁶ בראשית ד, כ"ו.

⁵⁸⁷ ראו בספר שם עולם, עמ' 12-13, דיון מקביל עם אותם מקורות וקושיות. וראו לעיל עמ' 171-175 ניתוח של ההקבלות בין ספר מירב מכאן ועד סוף הספר לספר שם עולם.

⁵⁸⁸ משנה תורה, הלכות עבודה זרה פרק א' הל' א'.

⁵⁸⁹ מסכת שבת דף קי"ח עמ' ב'.

⁵⁹⁰ תרגום אונקלוס בראשית ד, כ"ו: "ביומוהי חלו בני אנשא מלצלאה בשמא דה".

⁵⁹¹ פירוש אבן עזרא לבראשית ד, כ"ו: "והוא מגזרת תחלה. והטעם שהחלו להתפלל. ואילו היה מחילול היה השם סמוך אל המלה".

⁵⁹² פירוש אברבנאל על התורה, בראשית פרק ד': "וצדקו דברי הראב"ע כפי הפשט".

⁵⁹³ הכוונה אולי "נפשי שוממה".

⁵⁹⁴ משנה תורה, הלכות עבודה זרה פרק א' הל' א': "בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדול ונבערה עצת חכמי אותו הדור ואנוש עצמו מן הטועים היה, וזו היתה טעותם, אמרו הואיל והאלהים ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשים המשמשים לפניו ראויין הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד, וזהו רצון האל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו".

⁵⁹⁵ שמות ג', ט"ו.

⁵⁹⁶ ראו מסכת פסחים דף נ' עמ' א': "רבי אבינא רמי: כתיב, זה שמי לעלם, וזה זכרי לדר דר. אמר הקדוש ברוך הוא: לא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב אני ביו"ד ה"א, ונקרא אני באל"ף דל"ת".

⁵⁹⁷ מסכת סוטה ל"ח עמ' א'. שם נאמר שניתן לומר את השם המפורש רק במקדש. כאן ר' יחזקאל מרחיב את ההגדרה ל"מקום מקודש וטהור". בעניין הגיית שם המפורש והקשר של מעשה זה למקום המקדש ולתפיסתו העצמית של שבתי צבי כמגלם בהווייתו את מקום המקדש ראו כהנא, איש ה, עמ' 417-418.

גדול וכדומה אנשים בני עליה⁵⁹⁸ איך יקרא למלך בשם העצם,⁵⁹⁹ וראוי לקרותו בשם התואר, שהם כולם מלבושים ופרגודים] לשם עצם, אשר הוא פנימי דכולם, וראוי לכנוס מדרגה תוך מדרגה, אבל ההוגים] השם אין תפילתם נשמעת כלל כי כולם פוני] לו עורף, וע"ז [=ועל זה] נאמר "וישועו ואין מושיע אל ה' ולא ענם",⁶⁰⁰ והיינו שצועקי] אל ה' הנכבד באותיותיו, וזה כי אנוש טעה בזה, וחשב כי אין ראוי לכנות כינוי]ים] ויאתה התפלה לשם העצם, והוגה ה' באותיות ולזה הרבה להתפלל וצעק ואינו נענה, ובכל קוראו לא ענהו ה' בשום דבר, ובני דורו ברואם כי הרבה תפלה לה', וחשבו כי יותר ראוי להיות נענה בקריאת שם עצם מן קריאת כינוי]ים] ומ"מ [=ומכל מקום] לא נענה, עלה טעות זה בלבם כי בחטא אדם סילק השגחתו מן התחתוני]ים], ומסר השגחתו והנהגתו ברואים דרי מטה למשטרי שמים, וא"כ [=ואם כן] ראוי להם העבודה ולא להיוצר הכל, כי גם תרבו תפילה אינו שומע כלל, ובזה החלו העבודה לעשות לצבא השמים בכל מיני עבוד]ה] כפי הכישוף שלמדו מן רוחות הנקר' מאני⁶⁰¹ הנל [=הנזכר לעיל] שהי]ון] שגורים ושכיחי]ם] עמהם בכל אופן כנל [=כנזכר לעיל] בענין הקטורת,⁶⁰² וזהו "אז הוחל לקרוא בשם ה"⁶⁰³ וכתב שם הויה הנכבד והנורא, ותרגומו "לצלאלה לשם ה"⁶⁰⁴, ומזה החל הטעות והמרי לייחס לבורא עולמות סילוק השגחה כמ"ש [=כמו שאמרנו] ומאנוש פשטה הטעות והנגע הזאת.

ותוסף מירב ותאמר⁶⁰⁵ אם כי זה נכון יש בזה עוד ענין כי בלא"ה [=בלאו הכי] צריך להבין בכל המקראות, אם כי ישראל עבדו לס"ר [=לסיבה ראשונה] כפי האמת וכפי הראוי, איך נולד בזה טעות עד שפרעה אמר "מי ה' אשר אשמע בקולו",⁶⁰⁶ וכי לא ידע מס"ר [=מסיבה ראשונה], והירמו"ס הראשון⁶⁰⁷ שהי]ה] פרעה בימי משה⁶⁰⁸ חיבר מחברת על ס"ר [=סיבה ראשונה] ואיך אמרו "בן חכמים הוא ובן מלכי קדם"⁶⁰⁹ {כמ"ש [=כמו שכתוב] ישעי]ה]ון] י"ט⁶¹⁰}⁶¹¹ איך צייר על ס"ר [=סיבה ראשונה] לומר "בן חכמים ובן מלכי קדם", הלא אנו אומרי]ם] סיבה קדמון לכל דבר סיב[ת] כל הסיבות ואיך יתכן לומר כן, וגם מצינו שאמרו "אלהי הרים ה"⁶¹² {כמ"ש [=כמו שכתוב] מלכי"א [=מלכים א'] ר'612}613 וכן אמרו "אין כחו

⁵⁹⁸ ר' יהונתן משאיר פתח לאמירת השם המפורש לאנשים בני עלייה. וראו בהערה הקודמת.

⁵⁹⁹ ראו שם עולם, עמוד 7-12, דיון על משמעות שם העצם – שם הויה.

⁶⁰⁰ תהלים י"ח, מ"ב. הציטוט בלתי מדויק.

⁶⁰¹ נראה שכונתו לנקרומנסיה הנזכרת כבר בפירוש הרמב"ן על התורה [שמות כ', ג'; ויקרא ט"ז, ח']: "וזה יודע ברוחות, בחכמת נקרומנסיה", ויודע גם בשכלים, ברמזי התורה למבין סודם". הכוונה היא ליכולות תקשור עם רוחות.

⁶⁰² ראו לעיל דף 4 עמ' ב'.

⁶⁰³ בראשית ד, כ"ו.

⁶⁰⁴ תרגום אונקלוס שם.

⁶⁰⁵ מכאן ועד סוף הספר נדון הנושא של היחס בין סיבה ראשונה לאלוהי ישראל. ראו בעניין זה לעיל פרק 7.

⁶⁰⁶ שמות ה', ב'.

⁶⁰⁷ הכוונתו להרמס טריסמגיסטוס (Hermes Trismegistus), וראו בעניינו לעיל עמ' 176-177 ובהערות שם.

⁶⁰⁸ שם עולם, עמ' 14: "ויש ספרים שכתובים בלשון לאטין על עצם הסיבה הראשונה המיוחס להירונאמוס השני שהוא פרעה שהיה בימי משה", וראו שם, עמ' 101.

⁶⁰⁹ שמות רבה פרשת שמות פרשה ה': "באותה שעה קבץ כל מלכי מצרים. אמר להם: שמא שמעתם שמו של אלהיהם של אלז? אמרו: שמענו שבן חכמים הוא, בן מלכי קדם. אמר להם הקדוש ברוך הוא: לעצמיכם קראתם חכמים ולי בן חכמים בן מלכי קדם? שנאמר: [אך אוילים שרי צען] חכמי יעצי פרעה עצה נבערה איך תאמרו אל פרעה בן חכמים אני בן מלכי קדם." וראו לעיל עמ' 177.

⁶¹⁰ ישעיהו י"ט, י"א.

⁶¹¹ הסוגריים במקור.

⁶¹² מלכים א' כ', כ"ג.

⁶¹³ הסוגריים במקור.

של א"י [=אלוהי ישראל] אלא בים⁶¹⁴ והדבר מתמיה, איך ייתכן לייחס לסיבת כל הסיב[ות] שכחו בזה ולא בזה הלא הוא שורש כל הכחות והנמצאי[ם] אבל תדע שכבר כ[תב] הרמ"ק [=הרב משה קורדובירן] ויתר חכמי אמת כי עיקר כוונתנו ב"ס [=בעשר ספירות] דאצילות,⁶¹⁵ כי לס"ר [=לסיבה ראשונה] אין העבודה כי הוא נשגב מכל עבודה, ולית בי[ה] שינוי רצון ואינו שומע לתפילתו כלל, וגם לאצילות אין להתפלל דכתי[ב] "אלי ולא למדות"⁶¹⁶ וח"ו [=חוס ושלום] להתפלל לדבר נאצל, אבל הס"ר [=הסיבה ראשונה] שהי[ה] בעצם עצמותו הקדום גנוז י"ס [=עשר ספירות] והוא עצם שם הוי"ה וזה הי[ה] כמוס עמו בעצמותו, וזשחזל [=וזהו שאמרו חכמינו זכרונם לברכה] קודם שנברא העולם היה הוא ושמו גנוז בגווי[ה]⁶¹⁷ והם סוד י"ס [=עשר ספירות] שהם כבר גנוז עם ס"ר [=סיבה ראשונה] ודבוקים אתו עמו באחדות גמור, וע"ס [=ועשר ספירות] אלו נקראי[ם] א"ס [=אין סוף] כי ס"ר [=סיבה ראשונה] נקרא אין ראשית אבל הם א"ס [=אין סוף] והוא אחד ושמו אחד באחדות גמור וי"ס [=ועשר ספירות] אלו מתייחדים בע"ס [=בעשר ספירות] דאצי[לו]ת ולהם העבודה לפנימיות שהוא שם עצם הוי"ה והוא שם המפורש כי כחו גדול היותו עצם אלקות וממש ס"ר [=סיבה ראשונה] מתייחד בע"ס [=בעשר ספירות], והיודע זה (יודע)

דף 19 עמ' ב' [דף מ"א עמ' ב']

יודע סוד יוצר בראשית ואמונת ישראל על בורי[ה], ורבים חתרו כמו בפרד"ס ושאר ספרי קבלה ולא עלה בידם דבר ברור בזה, אבל היודע זה ומעיין בספריהם יתברר לו האמת וקראו לס"ר [=לסיבה ראשונה] בעל מחשבה, ולע"ס [=ולעשר ספירות] הנל [=הנזכרות לעיל] שהי[נ]ו כמוסי[ם] עמו מחשבה,⁶¹⁸ והוא עיקר עבודת ישראל והוא מאמר "אנכי ה' אלקיך"⁶¹⁹ כי לס"ר [=לסיבה ראשונה] לא הי[ה] צריך אזהרה, עד שרבים בשביל זה מנעו למנות זה הדיבור בכלל יו"ד [=עשרת] דברות⁶²⁰ כי מה יש בזה מהמאמר, כי הס"ר [=הסיבה ראשונה] אלקי[ם] מי יכחישו, אבל המאמר הי[ה] על מחשבה וי"ס [=ועשר ספירות] הנל [=הנזכרות לעיל],⁶²¹ ואין כאן מקומו להאריך יותר כי זהו עיקר אמונת ישראל, ובזו נבדלים אנו מישמעאלים שהם מאמיני[ם] ג"כ [=גם כן] בס"ר [=בסיבה ראשונה] בלי דופי, אבל אנחנו מאמיני[ם] ב"ס [=בעשר ספירות] פנימיות דאצילות ולכן בבוא משה אל פרעה לא אמר שס"ר [=שסיבה ראשונה] שלחו, כי ידע פרעה היותו נשגב למאוד ולא ינבא בני אדם, אבל משה אמר שם הוי"ה שהוא עצם פנימיות דאצילות כי שם הוי"ה שורש ע"ס [=עשר ספירות] שהיה כמוס תמיד קודם אצילות עם ס"ר [=סיבה ראשונה], וכאשר נאצל עולם אצילות, שם משכנו בתוכם והם לבוש שלו וכולן דבוקים בו והם קוי אור מאורו האמיתי, ופרעה לא ידע מזה, ולכן אמר "מי ה' אשר אשמע בקולו"⁶²² כי מאן להאמין בהנל [=בהנזכר לעיל], ושאל לחכמי והם ידעו מאצילות וז"ס [=ושבע ספירות] הבנין

⁶¹⁴ מסכת גיטין דף נ"ו עמ' ב'.

⁶¹⁵ פרדס רמונים, שער ל"ב שער הכוונה פרקים ב'–ג' דף ע"ח עמ' ב' – דף ע"ט עמ' א' (חלק ב').

⁶¹⁶ מאמר 'אליו ולא למידותיו' יוחס לספרי פרשת עקב על ידי הרמ"ק ור' שלמה אלקבץ, אם כי איננו מופיע שם.

ראו בן שלמה, רמ"ק, עמ' 82 וראו שם הערה 219.

⁶¹⁷ פרקי דרבי אליעזר, פרק ג: "עד שלא היה העולם היה הב"ה הוא בשמו בלבד", וראו לקמן הערה 638.

⁶¹⁸ ראו להלן דף 20 עמ' א'.

⁶¹⁹ שמות כ', ב'.

⁶²⁰ פירוש אבן עזרא לשמות כ', א', מביא דברים אלה, אולם הוא חולק עליהם וטוען ש"אנכי" הוא הדיבר הראשון.

⁶²¹ ראו: שם עולם, עמ' 16–17.

⁶²² שמות ה', ב'.

שהוא ת"ת [=תפארת] ושש קצוות {כדאי[תא] בזוהר ובז"ח ש"ש נ"ו ג⁶²³{⁶²⁴ שהוא נקר' [א] בכינוי א"י [=אלוהי ישראל] ועצם שם הוי"ה, וטעמו נפרש במ"א [=במקום אחר]⁶²⁵ כאשר יהי' [ה] מקום לדבר בסתרי מרכבה, ואמרו שהוא נאצל "בן חכמים" כי הוא נאצל מחכמה ו"מלכי קדם", כי עולם התיקון נתקן מש"כ [=משברי כלים] אשר מלכו מקדם לפני מלך ישראל ונקראי' [ם] "מלכי קדם", והכתוב צווח 'ישעי' י"ט⁶²⁶ כי "נואלו"⁶²⁷ לומר כן על ה', כי העיקר העבודה לפנימיות שהוא קדמון ויחיד מיוחד בשורש הנעלם וס"ר [=וסיבה ראשונה] ושוכן בי"ס [=בעשר ספירות] דאצילות וכן תמיד הי' [ה] זה לפוקה ולמכשול בין האומ' [ות] אשר לא באו בסוד ה', כי חשדו תמיד לישראל היותם מאמיני' [ם] בדבר נאצל, וחשבו שהוא כמו מלאך ושכל נבדל כמו באמת הרבה פילוסופי' [ם] חשבו לי"ס [=לעשר ספירות] לשכלי' [ם] נבדלי' [ם] ולכך יחסו לו לא"י [=לאלוהי ישראל] כח מיוחד וגבול, כאשר חלק לו ס"ר [=וסיבה ראשונה] עד פה תמשול, ולכך אמרו ממשלתו בים ובהרים וכהנה דברים, אבל באמת לא כצורם צורנו כי יוצר הכל והוא ושמו אחד וזה כלל גדול לבאי דתינו, והנה עד אנוש הי' [ו] אדם ושת מסתירים בפני המוני עם דבר כזה ולא הי' [ו] מזכירי' [ם] בשום דבר רק הס"ר [=הסיבה ראשונה] ומזה לא נולד טעות כלל כי "לפני אחד מה אתה סופר"⁶²⁸ ומה דמות וגבול וטעות תעריכו לו, אמנם אנוש חשב לפרסם אמיתות האמונה כי לא יתכן העבודה לס"ר [=לסיבה ראשונה] כ"א [=כי אם] למי ששוכן באצילות שהוא א"י [=אלוהי ישראל] באמת ושמו הכמוס בגווי' [ה] שהם י"ס [=עשר ספירות] השוכני' [ם] באצי' [לות] והוא עצם שם הוי"ה וזש"ה [=זהו שאמר הכתוב] "אז הוחל לקרוא בשם ה"⁶²⁹ דייקא, וכאשר המוני עם שמעו כזאת חשבו א"כ [=אם כן] שהס"ר [=שהסיבה ראשונה] אין לו העבודה רק חלק לנאצלי' [ם] אף הם עשו כמוהו, וזבחו וקטרו לצבא השמים בטעותם כי המה צבאיו והמה שכלי' [ם] נבדלי' [ם] כי שמעו מאנוש כי אין התפלה והעבודה לס"ר [=לסיבה ראשונה] למדו ממנו לשקר לעשות לצבא השמים ולא הבדילו בין אמת לשקר, כי מה שהעבודה לאצילות הוא אחד עם ס"ר [=וסיבה ראשונה] ודבוק עמו ביחוד גמור והוא (שמו)

דף 20 עמ' א' [דף מ"ב עמ' א']

שמו ומחשבתו של ס"ר [=וסיבה ראשונה] וקשור בי' [ה] כבעל המחשבה למחשבה, וכמשכיל למושכל והוא עצם שם הוי"ה ולא כן כל הנאצלים ומכ"ש [=ומכל שכן] צבא השמים ושכלי' [ם] נבדלים שכולם הם משרתי ה' וח"ו [=וחס ושלום] לעבוד ולכנות להם תואר העבודה כלל אך מטעות א' [חת] פשתה טעות רבים, ומתחילה הי' [תה] הטעות בשכלי' [ם] נבדלים, ואח"כ [=ואחר כך] הולך ומתגבר עד שעבדו לגרמי שמים ואפי' [לו] יסוד' [ות] בכלל ועבירה גוררת עבירה ולכן עבודת א"י [=אלוהי ישראל] נסתרה בחכמי דור, ואמרו "אין דורשין במרכבה ביחיד" הוא יחידו של עולם "אא"כ [=אלא אם כן] חכם ומבין מדעתו",⁶³⁰ לבל ישגו ח"ו [=חס ושלום] ויקצצו בנטיעות ח"ו [=חס ושלום] כי אחד אליהו אשר הוצאנו ממצרים, ואין כאן פירוד כלל ח"ו [=חס ושלום] הוא ושמו חד ועל זה בנוי כל התורה "אני ה' אשר הוצאתך מארץ

⁶²³ בזוהר חדש, מהדורת אמסטרדם תס"א, מופיעה התייחסות לפרעה ולמצרים בדף נ"ו עמודה ג'. דברים אלה מקבילים למה שכתוב במהדורה המקובלת בדף ע"א עמ' ב'. ראו לעיל הערה 563.

⁶²⁴ הסוגריים במקור.

⁶²⁵ ראו: שם עולם, עמ' 7-12.

⁶²⁶ הסוגריים במקור.

⁶²⁷ ישעיהו י"ט, י"ג.

⁶²⁸ ספר יצירה, א' ז'.

⁶²⁹ בראשית ד', כ"ו.

⁶³⁰ מסכת חגיגה פרק ב' משנה א'. הציטוט הוא: "ולא במרכבה ביחיד אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו".

מצרים",⁶³¹ ולס"ר [=ולסיבה ראשונה] א"צ [=אין צריך] ראי'ה] וסימן, כי הוא שורש לכל הסיב'ות] אבל הכוונה על א"י [=אלוהי ישראל] ולו העבודה כמ"ש [=כמו שכתב] מהרמ"ק⁶³² [=מורינו הרב משה קורדוביר] וכל המקובלי'ם] בחסד לשונם וכן האריזל [=האר"י זכרוננו לברכה], ועמ"ש [=ועיין מה שכתב] בספר נובלת החכמה בתחלתו⁶³³ מ"ש [=מה שכתב] בשם מהרמ"ע⁶³⁴ [=מורינו הרב מנחם עזריה] ומהר"י [=מורינו הרב ישראל] סרוג⁶³⁵ שחולק בין בעל מחשבה למחשבה⁶³⁶ והן הדברים אשר דברנו, ומזה תבין הכל על בורי'ו], ברוך שבחר בנו מכל העמים והנחילנו תורת אמת לעבוד אותו ולברך בשמו האמיתי, ודי בזו גאזטי, די שתבין כל שאלתיך על בורי'ה] כי לא יכיל ספר לבאר הכל והן סתרי תורה

ותשיב גאזטי שכרך יהי'ה] מ"ה [=מן השמים] אשר נתת לי ראיות אמיתיות להנחיל לי דת אמת, וע"ז [=ועל זה] נאמר "דע את אלהי אביך"⁶³⁷ ואלו הכוונה על ס"ר [=סיבה ראשונה] אין כאן ידיעה, והכל יבחינו כי יש שורש הנמצאים סיב'ות] כל הסיב'ות] ועלות לכל העולמים, ואין כאן צורך ידיעה, אבל יפה דיבר שידע הנל [=הנזכר לעיל] כי הוא אלהינו ואילו פינו מלא שירה כים לא יספיק להוד'ות], כי הנחלת ברכה לנו בזה לדעת מקור נאמן בעבודת ישראל, והנני מיחל לחסדך שתוסף לנו אומץ בזה להבין אותנו ולהנחיל אותנו טובה.

ותשיב מירב עוד חזון לטובה, אבל בין כך השמר לך ושמור נפשך מאוד לבל תהי'ה] ח"ו [=חס ושלום] מפריד אלוף ותבדיל בין ס"ר [=סיבה ראשונה] לא"י [=אלוהי ישראל], כי אחד הוא עמו קשור בי'ה] כהחושב למחשבה, ומשכיל למושכל במחשבתו, ולכן קראוה בעל הרצון, ולא"י [=ולאוהי ישראל] הרצון והוא אחד באמת כמ"ש [=כמו שאמר] "הוא ושמו אחד"⁶³⁸ ביחוד גמור מתאחד וקשור עמו קדמון בקדמותו אחוז באחדותו, ועל זה הזהיר משה "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד",⁶³⁹ ואלו כוונתו לס"ר [=לסיבה ראשונה] לא הי'ה] צורך אזהרה לומר שס"ר [=שסיבה ראשונה] יהי'ה] שנים, איך יתכן על סיב'ות] כל הסיב'ות] שנים דבר זה מהנמנע, וכי לא הי'ה] ישראל עם נבון וחכם, זרע אברהם, ולמדו במדבר מ' [=ארבעים] שנה בינה וחכמה, לא ישיגו שלא שייך לומר על סיב'ות] כל הסיב'ות] שנים, הלא אפי'לן] הירמוס הראשון⁶⁴⁰ שהוא פרעה שהי'ה] בימי משה חיבור בזה חיבור בעוצם מעלות הס"ר [=הסיבה ראשונה], אבל משה ירא הואיל והודיע להם ענין עבודתינו, שהוא להשוכן באצילות כמ"ש [=כמו שכתב] מהרמ"ק [=מורינו הרב משה קורדוביר],⁶⁴¹ וחשב לבל יטעו ח"ו [=חס ושלום] לעשות קיצוץ כנהל [=כנהזכר לעיל], ולכך הזהירם, ואמר "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" עם השורש שהוא

⁶³¹ שמות כ', ב'. הציטוט בלתי מדויק.

⁶³² ראו לעיל הערה 615.

⁶³³ תעלמות חכמה, חלק ב' נובלות חכמה דף ה' עמ' א'.

⁶³⁴ ראו: תעלמות חכמה חלק א' דף פ"ה עמ' ב'. זוהי תוספת של רמ"ע לקונטרס קבלת מהרר"י סרוג.

⁶³⁵ החיבור קבלת מהר"י סרוג נדפס בקובץ תעלמות חכמה, דף ע"ז עמ' ב' – דף פ"ד עמ' ב'. ראו שם דף פ"ד עמ' ב'. וראו פרק 7 54.

⁶³⁶ ראו תעלמות חכמה, חלק א' דף נ"ג עמ' ב'. וראו פרק 7 הערה 55.

⁶³⁷ דברי הימים א' כ"ח, ט'.

⁶³⁸ זוהר, בראשית כ"ט, א': "דעד לא ברא קודשא בריך הוא עלמא הוה הוא ושמייה סתים בגויה חד". נובלות חכמה, דף א' עמ' א': "ועל זה אמרו חכמים שהוא ושמו אחד". ראו שם עולם, עמ' 105.

⁶³⁹ דברים ו', ד'.

⁶⁴⁰ ראו לעיל הערה 607.

⁶⁴¹ ראו לעיל הערה 615.

ס"ר [=סיבה ראשונה] יחיד בלי פירוד וקשור עמו ומתאחד עמו בתכלית היחוד, וכן יהי' [ה] בלבך תמיד ואז תשכיל ותצליח לדעת לפני מי אתה עומד (ולמי)

דף 20 עמ' ב' [דף מ"ב עמ' ב']
ולמי העבודה והתפלה וק"ש [=וקריאת שמע] וכל הדברים

ותאמר **גאזטי** א"כ [=אם כן] רוב המוני ישראל אין תפלתם ועבודתם רצוי, וח"ו [=וחס ושלום] שלא יועיל כי מתפללים לס"ר [=לסיבה ראשונה]

ותען **מירב** כבר אמרו המקובלים מי שאינו יודע ס"ת [=סתרי תורה] עבודתו אין כ"כ [=כל כך] רצוי, מפני שהס"ר [=שהסיבה ראשונה] נשגב מכל סתרי' [ם] וסתום, וכבר נאמר ברה"ק [=ברוח הקודש] על זה {דה"ב [=דברי הימים ב'] ט"ו⁶⁴²}⁶⁴³ "ימים רבים היו לישראל ללא אלהי אמת",⁶⁴⁴ והקשו בזו ח"ו [=חס ושלום] הלא כל ימי' [ם] שהי' [ו] ישראל עובדי' [ם] לה' בכל לבבם והן יקטלנו לו נייחל, אבל כאשר שכחו לעבוד לא"י [=לאלוהי ישראל] השוכן באצילות והוא נקר' [א] אמת דא חותמו של הקב"ה, והיינו אצילות שהוא חותמו ודיוקנא דמלכא קדישא נקרא, ועובדים ללא אלהי אמת רק לס"ר [=לסיבה ראשונה] ובאמת אין עבודתם נרצה כ"כ [=כל כך] כמו הקוראים ומתפללים לא"י [=לאלוהי ישראל] כמ"ש [=כמו שכתוב] "קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראו באמת"⁶⁴⁵ וכן [תב] הזוהר ח"ג [=חלק ג'] קפ"ג ב"י⁶⁴⁶ ורצ"ז א"י⁶⁴⁷ דידעו למקרי למאריהון כדקא יאות, והכוונה הוא שיודע עצם אצילות ופנימיותו ולו התפילה כדעת מהרמ"ק [=מורינו הרב משה קורדובירן] ושרידים אשר ה' קורא, אבל מ"מ [=מכל מקום] הואיל והוא ושמו חד אף המוני עם שאינם קוראי' [ם] רק לס"ר [=לסיבה ראשונה], א"י [=אלוהי ישראל] מקבל תפילתם אשר הוא השומע תפילה,⁶⁴⁸ כי לבבם שלם עם ה' וכוונתם רצוי' [ה] והוא ברחמיו מקבלן כי עכ"פ [=על כל פנים] תפילתם דרך כללי אמת, כי אחד הוא מבלי פירודא ח"ו [=חס ושלום], ולכך בא הבטחה שלעל [=שלעתיד לבוא] כולם ידעו את ה' מקטנם ועד גדולם,⁶⁴⁹ והס"ר [=הסיבה ראשונה] בלא"ה [=בלאו הכי] הכל יודעי' [ם] ובפרט כת הפלוסופ' [ים] ואין כאן הבטחה, ואם הכוונה שיעבדו אותו בלב שלם הלל [=הוא ליה למימר] 'יעבדו כולם את ה' ולא 'ידעו', אבל הכוונה להנל [=להנזכר לעיל] שאז יתפרסם אלהותו הנל [=הנזכר לעיל], ואפי' [לן] תינוק ב"י [=בן יומן] יבחין כאשר הי' [ה] בים שאמרו

⁶⁴² דברי הימים ב' ט"ו, ג'.

⁶⁴³ הסוגריים במקור.

⁶⁴⁴ בעניין השימוש בפסוק זה ראו פרק 7 הערה 108.

⁶⁴⁵ תהלים קמ"ה, י"ח.

⁶⁴⁶ זוהר, כרך ג דף קפ"ג עמ' ב': "כל בני עלמא אזלין לבי כנישתא לאתערא מלה דלעילא, אבל זעירין אינון דידיעין לאתערא וקודשא בריך הוא קריב לכלא **למקרי ליה ולא תערא מלה כדקא יאות** אבל אי לא ידעי למקרי ליה לאו איהו קריב דכתיב קרוב יי' לכל קוראיו וגו', מאי באמת דידיעי לאתערא מלה דקשוט כדקא יאות וכן בכלא".
⁶⁴⁷ זוהר (אדרא זוטא), כרך ג דף רצ"ז עמ' א': "זכאה חולקיה **מאן דקרי למלכא וינדע למקרי כדקא יאות**, ואי איהו קרי ולא ידע למאן קרי אתרחיק קודשא בריך הוא מניה דכתיב קרוב יי' לכל קוראיו וגו', קרוב יי' לכל קוראיו, למאן קרוב, חזר ואמר לכל אשר יקראוהו באמת, וכי אית מאן דיקרי ליה בשקרא, א"ר אבא אין, ההוא מאן דקרי ולא ידע למאן דקרי, מנלן דכתיב לכל אשר יקראוהו באמת, מאי באמת בחותמא דגושפנקא דמלכא דהוא שלימו דכלא".

⁶⁴⁸ המתפללים לסיבה ראשונה – אלוהי ישראל מקבל את תפילתם, כי הוא – אלוהי ישראל – השומע את התפילה.

⁶⁴⁹ ירמיהו ל"א, ל"ג.

"זה אלי",⁶⁵⁰ והיינו א"י [=אלוהי ישראל] שנגלה עליהם באספקלריא שאינה מאירה,⁶⁵¹ וזה לא יתכן על ס"ר [=סיבה ראשונה] ראש לכל הנמצאים לצייר בי' [ה] דמות ודיוקן ומראה ולא יתכן עליו 'זה אלי' והבן. "אשרי תמימי דרך ההולכי" [ם] בתורת ה"⁶⁵² כי הואיל ומחשבתם שלם לה', ירצה ה' מעשיהם ויקשיב לקולם ויחנן אותם כי נחמו עמו והוא אלהינו בכל קראינו אליו. ועמ"ש [=ועיין מה שכתוב] בזוהר בא ל"ז א' סוד הפסוק "מי כה' אלהינו המגביה (ו) [י] לשבת"⁶⁵³ ע"ש [=עיין שם].⁶⁵⁴

⁶⁵⁰ שמות ט"ו, ב'. ייתכן שיש כאן רמז לשם הדרוש של קרדוזו העוסק בעניין זה, ראו לעיל עמ' 176.
⁶⁵¹ לא מצאתי את הביטוי 'אספקלריא שאינה מאירה' בקשר לפסוק זה, אך ישנו מדרש המובא בפירוש רש"י על הפסוק:
"זה אלי - בכבודו נגלה עליהם והיו מראין אותו באצבע, ראתה שפחה על הים מה שלא ראו נביאים".
⁶⁵² תהלים קי"ט, א'.
⁶⁵³ תהלים קי"ג, ה'.
⁶⁵⁴ זוהר, כרך ב דף ל"ז עמ' א': "פתח ר"ש ואמר מי כיי' אלהינו המגביהי לשבת וגו', מי כיי' אלהינו דסליק ואתער לאתישבא בכתרא עלאה קדישא נהירו על כל בוציני דנהרו כתרין ועטרין, המשפילי לראות דנחית בכתרוי מכתרא לכתרא מנזרא לנזרא מנהירו לנהירו מבוצינא לבוצינא, לאשגחא בעלאין ותתאין הדא הוא דכתיב יי' משמים השקיף על בני אדם וגו'".

סיכום

בעולם של ידע מעורער ביקש ר' יהונתן להתוות דרך, בעיקר לעצמו, למציאת ודאות ויציבות. הערער על הידע הגיע משני מוקדים. מוקד אחד הוא המוקד החיצוני – העולם התמלא בתגליות חדשות, בין אם מדובר בגילוי אמריקה, ובין אם מדובר בגילוי מחזור הדם בגוף האדם. מוקד שני הוא המוקד הפנימי – עליית הספקנות מבית מדרשו של דקארט. בין שני המוקדים האלה ועל סמך ידע כללי רחב יצר ר' יהונתן מערכת פילוסופית-תאולוגית שסללה את דרכו בחיפוש הוודאות המבוקשת.

ר' יהונתן הנגיד בין ידע המבוסס על מדע אקספרימנטלי לבין ידע המבוסס על ספרים:

עכשיו על ידי נסיון, בזה נסוגו אחור ממש מכל הנחת גלינוס ארסטו וכדומה יבחרו הנחות ויסודות חדשים.¹

הידע שנרכש "על ידי נסיון" גרם לנסיגה מהתורות המדעיות של אריסטו וגאלנוס ויצירת יסודות מדעיים חדשים. ידע המבוסס על ניסיון הוא ידע משתנה מעצם מהותו, ועל כן הוא בלתי יציב. התאוריות החדשות שהועלו כנגד התאוריות העתיקות מבית מדרשו של אריסטו וההשתנות המתמדת של התאוריה המדעית ערערו על הסמכות של הקביעות המדעיות. ה'ספר' היציב שעל פיו יש להבנות את הידע המדעי אינו כתבי אריסטו אלא תורת ישראל במובנה הרחב. בניגוד לאריסטו וגאלנוס שאכן טעו, אין התורה יכולה לטעות מפני שהיא נכתבה ברוח הקודש. הידע המדעי כמצב משתנה נתן לר' יהונתן מקום לפקפק ולערער על מוסכמות מדעיות שונות ולקבוע בעצמו מהו 'הידע הנכון'.

כפי שהצגתי בפרק הראשון של העבודה ר' יהונתן העלה על נס את דמותו של האלכימאי, האדם שבעזרת יכולותיו האישיות יודע להפריד בין 'החלק הרע' ל'החלק הטוב'. גישה זו עמדה בבסיס ההתייחסות של ר' יהונתן לעבודת האל על ידי תפילה ומצוות, ל'תיקון' של ספרים, וככל הנראה, גם לידע מדעי. ר' יהונתן, בעיניו שלו, ידע לבחון ידע, לזהות את החלקים הטובים שבו וליצור על בסיסם תפיסת עולם מקורית. מתוך הערכה עצמית זו ניגש ר' יהונתן לקרוא בעבודותיהם של דקארט, קירכר וספר אברמלין וכן בחיבוריהם של עזריה מן האדומים ויש"ר מקנדיאה.

בפרק השני הראיתי שהטענה לערעור הסמכות של הידע המדעי נסמכה גם על רעיונות קרטזיאניים. על פי דקארט, אפילו החושים עצמם אינם יסודות ודאיים שניתן לבסס עליהם תאוריה יציבה. חוסר הוודאות בנקלט מן החושים יחד עם הקושי שבהסקת מסקנות מדויקות גורם לטעויות רבות בידע המדעי. לעומת זאת טען ר' יהונתן, וייתכן שאף בכך הסתמך על דקארט, שהדרך היחידה להגיע לידע ברור וודאי היא באמצעות רוח הקודש.

רוח הקודש או 'רוח ה', כפי שכינה אותה לעתים ר' יהונתן, תפסה מקום משמעותי בכתביו. היא זו שבאמצעותה ניתן להגיע לוודאות. כמו כן היא מהווה אישור לידע הברור שהיה בידי חכמי התלמוד. ההנחה שהידע שבידי חכמי התלמוד, או לחלופין בידי מנחם התפילה, הוא ידע ברור וודאי הנובע מרוח הקודש משמשת כנקודת מוצא לדיון בבעיות העולות לאורך כתבי ר' יהונתן.

¹ פלתי, סי' מ' סע' ד'.

נקודת מוצא זו באה לידי ביטוי בפרק השלישי במהלך הדיון בעניין המינקת עם החלב הארסי, דיון שבו ייחס ר' יהונתן לרא"ב הבנה מדעית ודחייה של עמדת הרופאים ושאר הפוסקים בעקבות הבנה זו. התנגדותו של רא"ב להיתר נישואיה של המינקת בהתבסס על חוות דעת רפואית קיבלה אישור מהשיח המדעי של ר' יהונתן. בסיכומו של הדיון טען ר' יהונתן כי אין ספק ש"אין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים. אשריך רבינו [=רא"ב, י"מ] אם הספיקות שלך כך וכו".² העובדה שר' יהונתן התייעץ עם האקדמיה בפראג שימשה רק כאישור חיצוני לידע הברור והאמיתי שהיה בידי ר' יהונתן ובידי רבותיו.

בפרק הרביעי הוכח שר' יהונתן קיבל לחלוטין את התגלית של מחזור הדם, והייתה לכך השפעה על כתביו ההלכתיים, הדרשניים והקבליים. ר' יהונתן הניח כמובן מאליו שחכמי התלמוד היו ערים אף הם לתאוריות האנטומיות החדשות, ולכן היה צריך להסביר את דברי התלמוד בעניין חללי הלב לאור התגלית בת המאה השש-עשרה שאין מעבר של דם בין חלל הלב הימני לבין החלל השמאלי.

בניגוד לר' יהונתן היו חכמים יהודים שלא הפנימו את עליונותם המדעית של חכמי התלמוד ועימתו את התלמוד עם תגליות מדעיות חדשות. מעימותים אלה יצאו חכמי התלמוד לעיתים כשידם על התחטונה. שני החכמים שר' יהונתן התייחס אליהם במפורש היו עזריה מן האדומים ויש"ר. בעוד שעזריה כתב בצורה ברורה, ובהסתמך על הרמב"ם, שיש להעדיף ידע מדעי מעודכן על פני דברי התלמוד, יש"ר לא כתב זאת בגלוי, אך הדברים נרמזו בחיבורו. ספרו של עזריה הותקף כבר בין השאר בידי מהר"ל, בעוד שבמרחב היהודי לא התפרסמה תגובה משמעותית לספר אילם של יש"ר.

גישה זו של יש"ר ועזריה נראתה בעיני ר' יהונתן שיטה בעייתית שיש להיאבק בה, ובמובן מסוים הפרויקט הגדול של ספר מירב היה מכוון למטרה זו. הדמיון בשם ובצורה בין ספר מירב לספר בשמת מוביל למסקנה שר' יהונתן ראה בספרו במידה רבה תגובה לספר בשמת שכתב יש"ר. אכן ר' יהונתן רכש ידע רב מספר מאור עיניים וספר אילם, אבל מן הצד השני הוא סבר שאין להשאיר את הספרים האלה ללא תגובה. המהלך שביקש ר' יהונתן להוביל בספר מירב וכן בדרשותיו וכתביו היה לתקן את הבעייתיות שבספרי יש"ר ועזריה וליצור ידע מדעי 'מתוקן' – ידע מדעי מעודכן המצוי בחידושים המדעיים מצד אחד, ומצד שני נובע מתפיסה בסיסית שכל דברי המקרא והתלמוד נאמרו ברוח הקודש ואין בהם טעות.

המודל של רוח הקודש קיבל תפנית מפתיעה בפרק השמיני, שם הצגתי את השימוש של ר' יהונתן ברוח הקודש כדרך לבסס את מעמדם של השולחן ערוך והרמ"א כפוסקים מכריעים. רוח הקודש 'המודרנית' פונה אחורנית כלפי התלמוד ומכריעה נגדו. הסוגיות התלמודיות נדחות מפני ההכרעה השמיימית המובאת בשולחן ערוך.

² בני אהובה, עמ' רצ"ח.

"חרקו עלינו שן כל העמים"

התיקון שערך ר' יהונתן בידע המדעי היה מכוון כלפי שני מוקדים של ביקורת. ביקורת יהודית הנובעת מידע מדעי, כפי שהתבטאה בספר מאור עיניים ובספר אילם, זכתה לתגובה מקיפה של ר' יהונתן בעיקר בספר מירב וגם בדרשותיו ביערות דבש וכתבים נוספים. בנוסף לתגובה זו ביקש ר' יהונתן להגיב גם לביקורת חיצונית שהופנתה כלפי היהדות מחוגי הנוצרים.

לפי ר' יהונתן, הביקורת החיצונית התבטאה כלעג למסורת. לדבריו, הנוצרים "צוחקים" ו"חורקים שן" על היהודים על רקע הכתוב בתלמוד:

תחת אשר ישברו מתנגדים לשלט ברובי אגדות ודרשות חז"ל [...] ושאר ספרי נוצרים החורקים שן עלינו בגינם והי' לצחוק בעיניהם, נהפך הוא אשר רובם אשרוהו וקיימוהו וסרה מעלינו תלונת הנוצרים.³

הצורך בצנזור התלמוד נבע בין היתר מהזלזול של הנוצרים ביהודים. ואכן בעקבות המהדורה ה'מתוקנת' השתנה אפוא המצב – "נהפך הוא [...] סרה מעלינו תלונת הנוצרים".

כאשר תיאר ר' יהונתן את עבודתו כצנזור הוא ציין כי התווכח עם "השרים וכהני מלומדי נוצרים" שלעג לתלמוד והמסורת היהודית:

נכנס ויוצא בחצרי השרים וכהני מלומדי נוצרים יר"ה להתווכח עמם בשל תורתנו אשר צחקו עלי שרים מכמה דברים אשר יחפאו עלינו ושמו עלינו עלילות דברים ואני הייתי כמליץ מוציא לאור תעלומה לברר דברי קדמונים ז"ל כשחר נכון מוצאו עד שתודה לאל יתברך חכמתי עמדה ל⁴.

בספר מירב תיאר ר' יהונתן את התופעה באופן מפורט יותר:

הנוצרים שוחקים ומנבלים פיהם על העברים בשומעם דבר קטן יוצא מהיקש [=דברים שסוטים מעט מהלוגיקה, י"מ], אשר במעט התבוננות יש ליישבו, והם אומרים דברים שטות מרחיק הרעיון ומתמיה השכל, ואין להם על מה שיסמוך כלל בשום דבר.⁵

בניגוד לצחוק על כל "דבר קטן יוצא מהיקש" שכתבו יהודים, הנוצרים עצמם טוענים טענות משוללות היגיון ומשוללות מקור לחלוטין. את הצחוק הזה של הנוצרים יש להפנות כלפיהם כאשר בוחנים את טענותיהם התאולוגיות.

אף בספר ואה"ה ישנה התמודדות עם תופעת 'חריקת השן' על דברי חז"ל:

ז"ס [=זזה סוד, י"מ] שמצד צפון העולם פתוח⁶ אשר לכאורה אין לו שחר שהלא השמים מקיפים כל הארץ ככדור ואיזה צד פתוח וחרקו עלינו שן כל העמים בזה.⁷

³ מתוך המכתב על הדפסת התלמוד בפראג, גדולת יהונתן, חלק ב' עמ' 138.

⁴ מתוך ההקדמה לכרתי ופלתי.

⁵ ספר מירב, דף 14 עמ' א'.

⁶ על פי דברי הגמרא, מסכת בבא בתרא דך כ"ה עמ' ב': "עולם לאכסדרה הוא דומה ורוח צפונית אינה מסובבת."

⁷ ואה"ה, עמ' 43.

האמירה שהעולם פתוח מצד צפון זכתה ללעג מצד "כל העמים", מכיוון שכל הארץ ככדור ואין פתח מצד צפון. בעיה זו הוזכרה גם בספר תפארת יהונתן בלשון דומה:

ובזה שאמרו שצד צפון פתוח **ילעיגו הרשעים על דברי חז"ל** כי הטבע מכחישו כי השמים שבעה גלגלים מקיפין כדור הארצי מכל צד ואיך יתכן שבצפון פתוח.⁸

במענה לבעיה הציע ר' יהונתן בספר תפארת יהונתן התמודדות כפולה – התמודדות 'מהר"לית' מצד אחד והתמודדות 'טבעית' מצד שני.

ומלבד שהאמת שלא כווננו לגלגלים רק למעלה מגלגלים וכל דברי חז"ל הן למעלה ממה שהשיג החוקר הטבעי ודבריהם דברי קבלה מסוד ה' ליראיו.⁹

אין דברי חכמים מתארים כלל את המתרחש בעולם הטבעי, אלא הם "למעלה ממה שהשיג החוקר הטבעי". טענה זו נוקטת אותה גישה כגישתו של מהר"ל כפי שהוצגה בפרק החמישי. חכמים לא דיברו מהסיבה הטבעית אלא מ'סיבת הסיבה'. דברי חכמים אינם נוגעים לדברים שחוקר הטבע מסוגל לחשוף, אלא לממד גבוה יותר.

אולם לר' יהונתן יש תשובה נוספת המתמודדת עם הבעיה באופן 'טבעי', בטענות שחוקר הטבע יכול להתווכח עמן:

אף גם שידוע כי הים אוקינוס מקיף כצנור לכל כדור ארצי ומצד מעלה שלשה חלקי עולם אסיא אפריקא ואירופא והים מקיפן לכל צד ועולם חדש שקורין אמעאריקא ג"כ הים מקיפו לכל צד וזהו המחיצה כדקי"ל מחיצת הים שמה מחיצה [...] שגם בצפון יש מחיצה אמנם באמת כאשר נמצא ג"כ דעה זו לקצת חכמי האומות כי בצד צפון לשלשה חלקי העולם אין ים אוקינוס מקיף כי מצד צפון רצועה של יבשה ומקום מעבר יוצא מחלקי עולם הישן לחלק עולם חדש אמעריקא והיה לאחדים. וראיה לזה שמצינו חיות ארסיות בעולם החדש וכל היקום גוע במבול זולת מה שהיה לנח בתיבה ומי הטריח ליקח אניה משוט להעביר חיות ונחשים שרופים מחלקי אסיא אפריקא ואירופא לעולם החדש זולת אניה אי אפשר לעבור בים אוקינוס לעולם החדש ומזה ראה כי יש מעבר ביבשה לעולם החדש ומשם יצאו לעולם החדש וזהו שאמרו שבצד צפון העולם פתוח.¹⁰

לטענת ר' יהונתן, המשמעות של "מצד צפון העולם פתוח" היא שישנו מעבר יבשתי מצד צפון בין אירופה לאמריקה. מעבר זה מסביר את תופעת הימצאות נחשים וחיות ארסיות באמריקה.

דוגמה זו ממחישה היטב את דרך ההתמודדות של ר' יהונתן עם הלעג והצחוק. ר' יהונתן השתמש בידע החדש על אודות גילוי אמריקה ובדעת "קצת מחכמי האומות" על מנת להסביר את המימרה התלמודית ולהגן עליה מפני ביקורת. הוא נקט הסבר ממשי, וניכר מהדברים שהסבר זה היה עדיף

⁸ תפארת יהונתן, ויקרא, י"ד, ל"ז.

⁹ תפארת יהונתן, שם.

¹⁰ תפארת יהונתן, שם.

בעיניו על פני הטענה שאין לחוקר הטבע מקום להתווכח עם דברי חז"ל מפני שהם נמצאים ברובד אחר.

ר' יהונתן ואתנסיוס קירכר

ר' יהונתן הציג גישה ראליסטית נוקבת שלפיה דברי חכמים מתייחסים לעניינים קונקרטיים וניתן להסבירם ולהגן עליהם מפני ביקורת באמצעות שימוש בידע מתקדם נרחב. נראה שמקור ההשראה של ר' יהונתן בעניין זה היה המלומד הישועי אתנסיוס קירכר. בפרק החמישי הצבעתי על כך שר' יהונתן ככל הנראה קרא בכתבי קירכר ולמד מהם רבות.

בכתביו התמודד קירכר בין השאר עם ביקורת כלפי המקרא. כנגד טענות על אמינות סיפורי המקרא שהושמעו בעת החדשה המוקדמת הועלתה ההצעה שאין המקרא אלא אלגוריה ומשל לחיי ישו. קריאה זו מאפשרת להיחלץ בקלות מן הקשיים שבעניין האמת ההיסטורית שבמקרא, מפני שעל פי קריאה זו אין המקרא בא לתאר מציאות היסטורית, אלא להוות משל בלבד לתולדות ישו. קריאה כזו הייתה בלתי מקובלת על קירכר והוא נאבק להוכיח ש'התנ"ך קרה באמת'.

בדיון שהוזכר בעניין מיקומו של גן עדן כתב קירכר שיש שטענו כי הסיפור כולו הוא סיפור אלגורי:

מפני שכמה מהמפרשים לא היו מסוגלים לקבוע את המיקום המקורי והאמתי של גן העדן בוודאות, הם העדיפו להעביר את כל הסיפור הזה של גן העדן אל המובן המיסטי והאלגורי, במקום להבין את המשמעות האמתית והראלית שלו מילולית. זאת דעה בהחלט בלתי סבירה, בלתי נסבלת ומנוגדת לגמרי להיסטוריה הקדושה של משה [...] לאור זאת צריך לחשוב שהפרי שהיה אסור לאבותינו הקדמוניים לא היה מוחשי, אלא אך ורק מטאפורי. הכופר מאמין בדבר כזה, ושיחשוב כך. אני מצדי אומר שאלוהים לא רצה לומר שום דבר מיסטי בכתבי הקודש, בלי שקודם כל הדבר יתבטא דרך המשמעות הליטרלית והמוחשית.¹¹

קירכר התנגד נחרצות לקריאה אלגורית בלבד של כתבי הקודש וטרח רבות לפרש את המקרא באופן ראלי וממשי.¹² קריאה אלגורית בלבד נראתה בעיניו כפירה מוחלטת. ר' יהונתן הציג תפיסה דומה בהקשר למאמרי חז"ל ונטה לפרשם באופן מילולי. טרחה רבה טרח ר' יהונתן בפרשנות ראלית של דברים תמוהים שמצא בתלמוד.

ר' יהונתן – נאופלאטוני או רציונליסט

כפי שהזכרתי במבוא, בספר 'תרנגולת בלי לב: דת ומדע בכתיבה הרבנית במאה השמונה-עשרה' ניתח מעוז כהנא צדדים מסוימים בדמותו וכתביו של ר' יהונתן הנוגעים לכתיבתו המדעית. כהנא טען שר' יהונתן העדיף ידע מגי ונאופלאטוני ונטה לשלול תאוריות חומריות. בנתחו את הכתיבה המדעית של ר' יהונתן זיהו כהנא שני מוקדים: המשיכה לסדר ומבנה, והעדפה הברורה של ידע נאופלאטוני. בעבודה זו ביקשתי להרחיב את המבט לצדדים נוספים בכתיבה של ר' יהונתן.

בפרקים השני עד הרביעי ביקשתי להוכיח שלאחר היכרות שטחית יחסית עם ידע קרטזיאני בתחילת המאה השמונה-עשרה, החל משנות השלושים של המאה התחיל ר' יהונתן לקרוא ולהפנים תאוריות

¹¹ קירכר, תיבת נח, עמ' 198A.

¹² ראו פרק 5 הערות 125, 126.

קרטזיאניות שהשפיעו עמוקות על יחסו למדע. בתאוריות האלו הוא מצא אישור לעמדתו הביקורתית כלפי ידע מדעי וכן לתודעתו העצמית כמי שמסוגל לבחון ולברור את המזון מתוך הפסולת. כפי שהדגמתי שם, וכן בפרק הראשון, ר' יהונתן השתמש בתאוריות מכניסטיות מבית המדרש הקרטזיאני במקביל לשימוש שעשה בתאוריות אחרות, ולא ראה בכך סתירה.

השימוש האקלקטי של ר' יהונתן בידע מדעי מכל סוג שהוא עשוי להפתיע את הקורא המודרני, אך בתקופה הנדונה שימוש כזה היה סביר בהחלט. וזאת משתי סיבות.

בפרק הראשון הוזכרה התאוריה של פרנסיס ייטס, שטענה שהמדע הנאופלאטוני לא עמד בסתירה להתפתחות וההתקדמות המדעית בעת החדשה המוקדמת. לטענתה ההיפך הוא הנכון. החשיבה הנאופלאטונית – ההרמטית והמגית – עמדה בבסיסם של רעיונות מדעיים שונים ובתודעתם של חלק מהממציאים והחוקרים באותה העת. לאור תזת ייטס ניתן להבין את האופן שר' יהונתן השתמש במקביל ברעיונות שהגיעו מפרדיגמות שונות בלי שיחוש בסתירה ביניהם.

בנוסף לטענה זו יש לעמוד על כך שתפיסה הרואה הבדלים איכותיים בין פרדיגמות מדעיות שונות, תפיסה המתייחסת לפרדיגמה המכניסטית כרציונלית לעומת פרדיגמות אלכימיות ונאופלאטוניות כבלתי רציונליות היא תפיסה אנכרוניסטית. בתקופה שבה התפתחו הידע המדעי והפרדיגמות המדעיות השונות לא הייתה הבחנה ברורה ביניהן. פרדיגמה אחת לא נתפסה כרציונלית יותר מפרדיגמה אחרת. במאות השש-עשרה והשבע-עשרה ריחפו בחלל מספר הצעות לאופן בו יש להבין את העולם כפי שפורטו בפרק הראשון ורק לקראת סוף המאה השבע-עשרה ולאחר מכן החלו להתבהר היתרונות שהיו לגישה המכניסטית.

בתוך מרחב תרבותי כזה הבחירה בפרדיגמה אחת על פני השנייה נובעת משאלות ונטיות לב אחרות שאינן נוגעות לשאלת הרציונליות אלא לשאלות הנוגעות בין השאר לסמכותם של כתבי הקודש ושל כתבי אריסטו, סמכותה של הכנסייה ושל הכתבים ההרמטיים. כמו כן, רצונו של דקארט לייצר ידע מדעי 'מתוך עצמו' על ידי הגעה להבחנה 'ברורה ומובחנת' והערעור על הנקלט מן החושים היו גם כן רכיבים יסודיים ביצירת פרדיגמות מדעיות שונות.

ניתן למצוא בכתביו של ר' יהונתן תגליות ותאוריות שונות הנובעות מפרדיגמות שונות מבלי שהוא חש צורך להכריע ביניהן ולבחור בכיוון מסוים על פני אחר. כפי שהוצע בפרק הראשון, נראה שהפרדיגמה שליוותה אותו והופנמה על ידו באופן משמעותי הייתה הפרדיגמה האלכימית הפאראצלסיאנית, שכן במסגרתה יכול היה ר' יהונתן לייצר עמדה אישית ולבחור רעיונות על פי תחושתו הפנימית.

'בליעת' הידע המדעי

בספר יערות דבש מובא דימוי מרתק של היחס שבין התלמיד חכם למדעי הטבע. בדרשתו ביאר ר' יהונתן את הסיפור הפלאי של רבה בר בר חנה:¹³

¹³ ראו כהנא, דת ומדע, עמ' 278–280, כהנא ניתח גם כן פסקאות אלו מתוך ספר יערות דבש. כהנא הדגיש בדבריו את המתח שבין ידיעת הטבע הטובה לכשעצמה לבין הפילוסופיה הבולעת ומעלימה את ידיעת הטבע.

ואמר רבה בר בר חנה לדידי חזיא לי ההיא אקרוקתא דהויא כי אקרא דהגרוניא ואקרא דהגרוניא כמה הויא שתין בתי אתא תנינא בלעה אתא פושקנצא ובלעה לתנינא וסליק יתיב באילנא תא חזי כמה נפיש חיליה דאילנא.¹⁴

בסיפורו של רבה בר בר חנה מתוארת סיטואציה שצפרדע עצומה נבלעת על ידי תנין, והתנין נבלע על ידי עורב. שלושת בעלי החיים שבסיפור ייצגו בעיני ר' יהונתן שלושה סוגים של חכמים או של חכמות. הצפרדע מייצגת את חכמת הטבע:

והוא כי חכמי טבע לחקור בטבעים מחצבים מתכותים ב"א ושאר טבעי יסודות ותחבולות שקורין פיזיקו נדמה לצפרדע כי הוא תמיד מגיד מעשה ה' ונפלאותיו.¹⁵

התנין שבלע את הצפרדע מייצג את אריסטו בפרט ואת הפילוסופיה הטוענת שהעולם קדמון ומכחישה את קיומו של הבורא בכלל:

אבל על זה יסדו הפילוסופים למודים במחקר השמימי בענין מלאכים ושכלים נבדלים וענין אלהות וזהו דבר מתעה ונחש ארס בשיניהם שיכחשו בבריאת עולם ויאמרו עולם קדמון ויכחישו בבחירה ושהאל מנבא בני אדם ויהרסו תורה ומצותיה כאשר הזהירו רבים ושלמים להתרחק מחמת תנינים יין אריסטון ימ"ש וחבריו.¹⁶

העורב מייצג את תלמידי החכמים:

אבל אתם הלומדים תורתנו לשמה שהם נדמים כעורב דכתיב קווצותיו תלתלים שחורות כעורב שדרשו על תלמידי חכמים שמשחירים עליהם כעורב [...] והם הלומדים תורה לשמה והם הבולעים הכל וסומכים בתורה דהיא אילן עץ חיים.¹⁷

תלמידי החכמים סומכים על האילן – התורה – שהיא עץ החיים ובכוחה הם מסוגלים 'לבלוע הכול'. הדימוי של התלמיד החכם כמי שבוֹלע אל קרבו את חכמת הטבע וחכמת הפילוסופיה מתארת באופן ציורי ומדויק את עמדתו של ר' יהונתן כלפי הידע המדעי. ר' יהונתן בולע הכול – את חכמת הטבע ואת חכמת הפילוסופיה, את הטוב ואת הרע – ובתהליך אלכימי הוא 'מעכל' את הידע שבלע, משאיר אצלו את החלק הטוב ופולט החוצה את החלק הרע. הדימוי של הפעילות של לימוד חכמת הטבע והתעניינות

¹⁴ מסכת בבא בתרא דף ע"ג עמ' ב'. להלן הסיפור על פי תרגומו של הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ): "ואמר רבה בר בר חנה: אני ראיתי צפרדע אחת שהיתה גדולה כמו מבצר הגרוניא, והמבצר של הגרוניא כמה הוא? כשישים בתים. בא תנין בלעה את הצפרדע, בא עורב ובלע את התנין ועלה וישב באילן. בוא וראה כמה גדול כוחו של האילן".

¹⁵ יערות דבש, חלק ב' עמ' רנ"ז. דרשה זו (דרוש ט"ז בחלק ב') היא דרשה לכבוד סיום מסכת בבא מציעא. הכותר של הדרשה הוא אלטונה ללא ציון שנה ותאריך, ואם כן, ניתן לומר שהדרשה נמסרה בשנות החמישים או השישים בקהילת אלטונה. אולם בספר קיצור תקפו כהן, סי' י', כתב ר' יהונתן: "ואמת בחדושי לב"מ בסימא דמסכת אמרתי כמה דברים הגונים בישוב דברי הרי"ף". הדברים שהובאו לאחר מכן בקיצור תקפו כהן מקבילים לנאמר בדרשה זו (יערות דבש, חלק ב' עמ' רמ"ח). ככל הידוע לנו ספר קיצור תקפו כהן נכתב יחד עם ספר אורים ותומים במיץ היינו עד בשנות הארבעים. נראה לענ"ד שייטכן שנפלה טעות בכותרת הדרשה, והיא ניתנה במיץ ולא באלטונה. הדבר מסתבר לאור דברי ר' יהונתן בדרשה המתארת שהם למדו בעיון רב את מסכת בבא מציעא [שם, עמ' ר"ג], וסביר להניח שר' יהונתן עסק במסכת בבא מציעא בזמן שכתב את ספר אורים ותומים בעת שבתו במיץ. אודות ספר אורים ותומים ראו להלן עמ' 301.

¹⁶ יערות דבש, שם.

¹⁷ יערות דבש, שם.

בפילוסופיה כפעולה של בליעה מייצג נאמנה את התיאור של ר' יהונתן שביקשתי לפתח במהלך
העבודה.

ביו-ביבליוגרפיה של כתבי ר' יהונתן

עשרות רבות של כתבים וספרים מיוחסים לר' יהונתן. ברשימה שערך בספר 'גדולת יהונתן'¹ הגיע ר' דוד צינץ לרשימה של 89 חיבורים.² רשימתו של צינץ כוללת בתוכה ספרים שנדפסו, כתבי יד וכן חיבורים שר' יהונתן הזכיר שכתב אך מעולם לא נתפרסמו, אף לא ככתב יד.

בנספח זה לא ייסקרו כל החיבורים המיוחסים לר' יהונתן, אלא נבקש לתאר את מהלך הכתיבה וההדפסה של ספריו המרכזיים שבהם השתמשנו במהלך המחקר. בסקירה שתיערך על פי סדר הדפסת החיבורים נציג בעיקר את שנות הכתיבה של החיבורים ונעקוב אחר תהליך הדפסתם.

הספרים שנדפסו בחייו של ר' יהונתן

1. הלכות ברכות תפ"ח

בעקבות פיקוח הדוק של הצנזורה בפראג בפרט ובבוהמיה בכלל נאסרה החזקתו והדפסתו של התלמוד. לאחר משא ומתן ארוך עם השלטונות הגיעה הקהילה היהודית להסכמה כי התלמוד יודפס תחת צנזורה משותפת של ר' יהונתן והנזיר הישועי פרנציסקוס הסלבאואר (Franciscus Haselbauer).³ מסכת ברכות עם תוספות רבות נדפסה בפראג בשנת 1728 תחת השם 'הלכות ברכות'.⁴ בנוסף להוצאה זו של התלמוד, היה ר' יהונתן מעורב בצנזורה ובהדפסה של חמישה חומשי תורה וסידור שהודפסו בפראג באותן שנים.⁵ במסכת ברכות המדוברת ישנו חלק שנכתב במקור על ידי ר' יהונתן.⁶ חלק זה נמצא בדף ס"ה עמ' א'–ב⁷ ובו "פירוש לקצת אגדות במסכת ברכות".⁸ בחלק זה כתב ר' יהונתן הסבר לחלק מהדרשות והסיפורים המופיעים במסכת שלא צונזרו במהדורה. הסבריו של ר' יהונתן מבקשים לתת גוון 'רציונלי' לסיפורים השונים, והם ככל הנראה היו תנאי להיתר של הצנזור להדפיס את הסיפורים האלה.

מידע על כתיבת הספר: העבודה על הספר נמשכה בין השנים 1726–1728.

מידע על הדפסת הספר: הספר נדפס בפראג בשנת תפ"ח בדפוס "נכדי יהודה בק". תיאור רחב של השתלשלות האירועים שהובילו להדפסה זו וכן של הספר עצמו כתוב במאמרו של פאבל מצ'ייקו.

¹ צינץ, גדולת יהונתן, כרך ב' עמ' 169–176.

² ברשימה זו כלולים 32 ספרים שנדפסו ו-57 כתבי יד, אולם מצויות חפיפות רבות בתוך הרשימה.

³ לדיון רחב ומקיף של פרשה זו ראו מצ'ייקו, הרב והישועי.

⁴ בהוצאה זו של התלמוד ישנן מסכתות רבות נוספות אך לא כל התלמוד. לרשימה המקיפה ביותר ראו ליימן, פירוש הגאון, הערה 1. וכן באתר 'הביבליוגרפיה של הספר העברי' תחת הערך 'הלכות ברכות תפ"ח'. מעורבותו של ר' יהונתן בהדפסת המסכתות הנוספות אינה ברורה. חלקן הודפסו לאחר שהוא כבר עזב את פראג.

⁵ החומש נדפס בשנת 1728 והסידור בשנת 1731. מצ'ייקו, הרב והישועי, עמ' 148.

⁶ מצ'ייקו טען שאף בצנזורה של התלמוד עצמה ניתן לזהות מגמות עצמאיות של ר' יהונתן, ראו שם עמ' 177–178. יש לציין כנגד זאת כי בצטטו מתוך מסכת ברכות בדרשותיו וחיבוריו, ר' יהונתן לא ציטט על פי נוסח פראג אלא על פי הנוסח המקובל. ראו לדוגמה יערות דבש, חלק ב' עמ' רל"ח, ר"נ, רנ"א; שם עולם, עמ' 211.

⁷ בגוף המסכת ישנן הפניות למקומות שיש בהם פירוש המופיע בסוף המסכת: "עיין הפירוש בדף ס"ו". פירוש ר' יהונתן מופיעים בסוף המסכת בדף ללא מספור אחרי דף ס"ד ולפני דף ס"ו, כך שמסתבר שבסופו של דבר החידושים הודפסו בדף ס"ה ולא בדף ס"ו, בניגוד להפניות בגוף המסכת.

⁸ שניאור ליימן סקר בקצרה את המהדורה של מסכת ברכות הנדונה כאן וכן העתיק וההדיר את הדף של הפירוש של ר' יהונתן על אחדות מאגדות התלמוד. ראו ליימן, פירוש הגאון.

2. ספר לוחת עדות

ספר זה נכתב על ידי ר' יהונתן כתגובה לכך שהואשם כשבתאי בעקבות קריאת הקמעות שכתב. הספר כולל בתוכו הקדמה ובה תגובה מפורטת לפנ"י, התכתבויות הנוגעות לפרשת הקמעות, מכתבי תמיכה והסכמה ממגוון רחב של רבנים מרחבי אירופה, פירוש על קמע אחד שכתב ר' יהונתן ודרשה שנשא ר' יהונתן באלטונה בתאריך כ"ו בשבט תקי"א כתגובה להאשמות נגדו.⁹

מידע על כתיבת הספר: זמן כתיבת המכתבים המופיעים בספר נמשך החל משנת תקי"א ועד שנת תקט"ו. המכתב המאוחר ביותר שנמצא בספר הוא מכתבו של הגאון מווילנא מתאריך ה' בסיוון תקט"ו,¹⁰ וכחודש לאחר מכן נדפס הספר.

מידע על הדפסת הספר: הספר נדפס באלטונא בתאריך י"ח בתמוז תקט"ו בדפוס אהרן בן אליה כץ.¹¹

3. כרתי ופלתי

ספר כרתי ופלתי הוא ספר ההלכה היחיד שר' יהונתן הדפיס בימי חייו. ספר זה הוא נושא כלים ל-111 הסימנים הראשונים של שולחן ערוך חלק יורה דעה. הספר מורכב משני חלקים:

א. פלתי – דיונים רחבים בסוגיות התלמוד, בפסיקות הראשונים ובשיטות השולחן ערוך, הרמ"א ונושאי הכלים.

ב. כרתי – המסקנות ההלכתיות העולות מהדיונים בפלתי כתובות בקצרה.

בנוסף לפרשנות הרציפה על השולחן ערוך יש בספר שני קונטרסים נוספים המכילים דיונים הלכתיים ממוקדים:

א. פני נשר – דיון הלכתי של ר' יהונתן על כשרותם של אוזנים בפרט ועל סימני העופות הטהורים בכלל. הקונטרס נמצא בסוף סימן פ"ו.

ב. בית הספק – דיון הלכתי בענייני ספקות, מעין תגובה לקונטרס 'ספק ספיקא' שכתב הש"ך. הקונטרס מופיע בסוף סימן ק"י.

מידע על כתיבת הספר: הספר נכתב בעת שבתו של ר' יהונתן כאב בית דין בשלוש קהילות אה"ו, ככל הנראה, בשנות השישים של המאה השמונה-עשרה. מספר ראיות יש לכך שהספר נכתב בשנים אלו:

• "אשריכם תושבי ק"ק המבורג שכל הבשר הוא מבהמה שלא נמעכו ויערב ויבושם לכם".¹²

• "ובהיותי במיץ נמצא בהמה כזו, ולא הייתי רוצה להורות בו לא איסור ולא היתר".¹³ ר'

יהונתן כיהן ברבנות באה"ו לאחר שהיה רבה של מיץ.

⁹ לספר זה נדפסו שתי תגובות: 1. 'חרבות צורים' מאת הפני יהושע, נדפס בתאריך כ"ב באלול תקט"ו, כחודשיים לאחר הדפסת ספר לוחת עדות. 2. 'שבירת לוחות האון' מאת יעב"ץ, נדפס בשנת תקט"ז באלטונה בבית הדפוס של יעב"ץ.

¹⁰ המכתב מופיע בעמ' 162.

¹¹ בעבודה זו נעשה שימוש במהדורת ירושלים, תשכ"ו, המהדורה נדפסה כדפוס צילום בתוספת מספרי עמודים.

¹² כרתי, סי' ל"ט סע' י"ג.

¹³ פלתי, סי' נ"ד סע' ג'.

- "ומעידני שזה לי חמישים שנה שאני מורה צדק לעדת ה'".¹⁴ ר' יהונתן כתב שהוא מורה צדק כבר חמישים שנה, ואף בשער הספר הוא כתב: "זה חמישים שנה לערך שאני יושב על כסא הוראה ראיתי מעשה ונתעורר הלכה". ככל הנראה הוא מנה חמישים שנות הוראה החל מהרגע שהתיישב בפראג בשנת 1710.¹⁵

הדפסת הספר: הספר נדפס באלטונה בשנת תקל"ג, כשנה לפני פטירתו של ר' יהונתן. הספר הוא הספר ההלכתי האחרון שכתב ר' יהונתן והראשון שהוא הדפיס.¹⁶

הספרים שנדפסו לאחר פטירתו של ר' יהונתן

4. אהבת יהונתן

ספר אהבת יהונתן כולל את הדרשות שנשא ר' יהונתן בקהילת המבורג על ההפטרות, וכן פירוש למגילת איכה שנקרא 'אלון בכות'. הספר נכתב מתוך סיכומי הדרשות על ההפטרות, כפי שתיאר המוציא לאור דוד בן יוסף מאדיבורג בהקדמותיו.

מידע על כתיבת הספר: הספר לוקט מתוך דרשות שנאמרו בשנות כהונתו של ר' יהונתן כרבן של קהילות אה"ו בין השנים 1751–1764. סביר להניח שהדרשות הללו נאמרו בשנותיו האחרונות, אך לא מצאתי ראיה לכך.

מידע על הדפסת הספר: הספר נדפס כשני חלקים. החלק הראשון מתחיל בפירוש על מגילת איכה – 'אלון בכות'. המוציא לאור כתב שראוי לעסוק במגילת איכה מכיוון שהיה זה בתוך השנה הראשונה לפטירתו של ר' יהונתן. לאחר מכן נדפסו דברי ר' יהונתן על שבע הפטרות הנחמה (משבת פרשת ואתחנן עד פרשת ניצבים), ולאחר מכן הפטרות למועדים מיוחדים, כגון ראש השנה, סוכות, פסח, ראש חודש ועוד.

החלק השני של ההדפסה הוא פירוש על ההפטרות, החל מההפטרה לפרשת בראשית ועד ההפטרה לפרשת דברים. בפועל הודפסו שני החלקים יחד בהמבורג בדפוס קונראד יאקאב שפירינג בשנת תקל"ו. ההדפסה הסתיימה בחודש תמוז שנת תקל"ו, כמעט שנתיים לאחר פטירתו של ר' יהונתן.¹⁷

5. חדושי הלכות נדה

ספר חדושי הלכות נדה כולל את חידושיו של ר' יהונתן¹⁸ על שולחן ערוך חלק יורה דעה סימנים קפ"ג–קצ"ו.

¹⁴ פלתי, סי' מ"ב סע' ב'.

¹⁵ ר' יהונתן התחנן והתיישב בפראג בשנת 1710. ראו במבוא.

לאור ההתאמה בין הכתוב בגוף הספר לבין הכתוב בשער, מסתבר שכתובת הספר הייתה סמוכה להדפסתו, ולפיכך ניתן לקבוע כי כתיבת הספר התרחשה במהלך שנות השישים של המאה השמונה-עשרה.

¹⁶ בעבודה זו נעשה שימוש בעיקר במהדורת זכרון אהרן, ירושלים, תשס"ו, עם השוואות לדפוס ראשון.

¹⁷ בעבודה זו נעשה שימוש במהדורה שיצאה במסגרת הוצאה של חמשה חומשי תורה עם פירושי רבינו יהונתן, מכון ירושלים, ירושלים תשס"ט, עם השוואות לדפוס ראשון.

¹⁸ אין ספק שר' יהונתן הוא שכתב את הספר. ניתן להוכיח זאת מתוך כתב היד שהועתק בביתו של ר' יהונתן, ראו לקמן הערות 22, 23, וכן מהפניות של ר' יהונתן לספריו האחרים: "ובספרי בני אהובה לאבן העזר ששם לפלתי בזה." [פלתי, סי' קצ"ה סע' ג']. ההפניה היא לספר בני אהובה, הלכות אישות פרק ט"ו הל' ו'.

מידע על כתיבת הספר: הספר נכתב במיץ.¹⁹ כך עולה מדברי ר' יהונתן בספר:

ולכן כבר עמדו הגאון מהר"צ בהמבורג [=חכם צבי, י"מ], ונחנו בפראג, ואני פה ק"ק מיץ, ובטלנו המנהג שאין לו עיקר ושרש.²⁰

מקור נוסף לגבי זמן כתיבת הספר מופיע באותו סימן:

נשאלתי שנת תקב"ל [=תק"ב לפרט קטן, י"מ] בעברי דרך ק"ק פפ"ד מהמאור הגדול מה"ו משה ראפ נר"ו בדברי הרמב"ם...²¹

בנוסף לכך יש בידינו כתב יד של 'חדושי הלכות נדה'²² שהועתק במיץ בשנת תק"ז בביתו של ר' יהונתן.²³ יוצא אפוא שהספר נכתב בין השנים תק"ב–תק"ז.

מידע על הדפסת הספר: הספר נדפס בשנת תקל"ג 1773 בקארלסרווא. הספר הובא לדפוס על ידי ר' ישראל בן נתן נטע, נכדו של ר' יהונתן. בהקדמה הסביר הנכד שר' יהונתן ביקש שידיפסו את חדושי הלכות נדה לפני שמדפיסים את הספר אורים ותומים. המדפיס של הספר היה ר' יהודה ליב בן ר' משה מוורמיז.

ר' ישראל הוסיף לחיבור קונטרס שכתב בעצמו בשם 'תפארת ישראל', ובו הוא דן בדברי זקנו, וכן הוסיף קונטרס בהלכות ספקות שקשור לקונטרס בית הספק שנזכר לעיל של ר' יהונתן.

מידע על שם הספר: בדפוס ראשון שם הספר היה 'חדושי הלכות נדה', אולם לאחר מכן בהדפסות נוספות הוא קיבל את השם 'פלתי הלכות נדה' בהשפעת ספר כרתי ופלתי, אף על פי שאין קשר מהותי בין שני החיבורים הללו. במהדורות רבות חיבור זה הודפס יחד עם ספר כרתי ופלתי.²⁴

6. אורים ותומים

ספר אורים ותומים מכיל את חידושיו של ר' יהונתן על חלק חושן משפט מהשולחן ערוך מסימן א' עד סימן קנ"ב. הספר מורכב משני חלקים:

א. תומים – בדומה לחלק הפלתי על יורה דעה בחלק זה ישנם דיונים רחבים על סוגיות התלמוד ומשא ומתן בדברי הראשונים והאחרונים.

ב. אורים – בדומה לחלק הכרתי על יורה דעה בחלק זה יש תמצות הדינים העולים להלכה מחלק התומים.

¹⁹ ר' יהונתן כיהן כרבה של מיץ בין השנים 1741–1750.

²⁰ חדושי הלכות נדה, סי' קצ"ד סע' ב'.

²¹ חדושי הלכות נדה, סי' קצ"ד סע' ג'.

²² מספר כתב היד הוא סינסינטי-היברו יוניון קולג' 138. מספר סרט בספריה הלאומית: F 17943. כתב יד זה מכיל מספר חיבורים הלכתיים של ר' יהונתן, החיבור המדובר נמצא בדפים קי"ט–ק"ן.

²³ וזהו נוסח הקלופון בכתב היד (דף ק"ן):

"היום יום ב' כ"ד אדר תק"זל גמרתני הלכות נדה לפני הרבני השלם בתבונה מוהר"ר מיכל אייבשיץ בן אמו"ר הגאון המפורסם מוהר"ר והעתקתיו מלשון אמו"ר אות באות בלי טעות כלל, והמעין בו ימצא מרגוע לנפשו כי הדברים המה מחודדים ועומקים למאוד מאוד וב"ה אשר בחר לנו מורה דרך חיים המאיר עיני ישראל בגולה להסיר מהם מסוה עור ומסך הסכלות ובימינו יקוים ומלאה הארץ דעה כמים לים מכסי' אמן אני הקטן חנוך ארי' במוהר"ר אליקים געץ נר"ו מפיכטוואנגר לע"ע בבית הגאון הנ"ל.

²⁴ בעבודה זו נעשה שימוש במהדורת זכרון אהרן, ירושלים, תשע"א.

בנוסף יש בספר שני קונטרסים:

- א. קיצור תקפו כהן – כפי שהוזכר לעיל בפרק שמונה,²⁵ בקונטרס זה תמצת ר' יהונתן את דברי הש"ך בספרו תקפו כהן והגיב להם באריכות. קונטרס זה נדפס בסוף סימן כ"ה.
- ב. כללי מיגו – קונטרס זה מורכב מתמצות של כללי מיגו שכתב ר' חיים בנבנישתי בספרו 'כנסת הגדולה'. סביב הקיצור של דברי הכנסת הגדולה פיתח ר' יהונתן דיונים רחבים לאור דברי התלמוד ודברי הראשונים והאחרונים. הקונטרס נדפס בסוף סימן פ"ב.

מידע על כתיבת הספר: בהקדמה לספר כרתי ופלתי כתב ר' יהונתן כי לאחר שעבר מפראג למיץ החל לעסוק בספר אורים ותומים:

ושם במיץ יאספו אלי כל בני לוי לויית חן אשר לה תלמידים הגונים מקצות הארץ [...] שמה הוחלתי לעשות חיבור על חושן משפט ישועת חכמה שמה הרביתי לבוא במשפט כל דבר נעלם פוסקים ראשונים ואחרונים [...] ויהי לי לעטרה ולמצנפת דברי הכהנים נושא בד קודש יקרא הסמ"ע והש"ך גלל כן קראתיו אורים ותומים²⁶ עם יתר טעמים המבוארים שמה בהקדמה²⁷ ועלה ברוחי להדפיסו.²⁸

אף מדברי ר' יהונתן בגוף הספר ניכר כי הוא נכתב בתקופת כהונתו של ר' יהונתן כרבה של מיץ: "ופה **ק"ק מיץ** תקנת קהל מה שהוא פחות מכ"ה ר"ט [=25 רייכסטלר] שאב"ד ידון לבד".²⁹ ניתן אף להצביע על השנה המדויקת שעסק בה ר' יהונתן בכתיבת הספר, והיא שנת תק"ט: "דרך משל, בעת הזה הוא שנת **חמשת אלפים ותקט"ל**".³⁰

מידע על הדפסת הספר: הספר נדפס בשני חלקים: א. חלק א' – סימנים א'–ע"ב, נדפס בקארלסרוה בתקל"ה 1775 עם הקדמה שכתב המביא לדפוס נכדו של ר' יהונתן, ר' ישראל בן נתן נטע. ב. חלק ב' – סימנים ע"ג–קנ"ב, נדפס בקארלסרוה בתקל"ז 1777 עם הקדמה נוספת מאת המביא לדפוס.

בהקדמה לחלק הראשון כתב ר' ישראל שהסכמות וחרמות יופיעו בחלק השני, אך בפועל לא נמצאו שם. בסוף החלק השני ישנו מפתח שיצר ר' ישראל. המדפיס של הספר הוא ר' יהודה ליב, המדפיס של חדושי הלכות נדה.

²⁵ ראו לעיל עמ' 190.

²⁶ חלק חושן משפט של השולחן ערוך יחד עם ספרי הסמ"ע והש"ע כונה 'תורת כהנים'. ר' יהונתן קרא לספרו 'אורים ותומים' מכיוון שהאורים והתומים ניתנו בתוך חושן המשפט בבגדי הכהן הגדול [ראו שמות כ"ח, ל"].

²⁷ בפועל לא נדפסה ההקדמה של ר' יהונתן לספרו אורים ותומים, ולספר נוספה רק הקדמת נכדו שהביא את הספר לדפוס.

²⁸ הקדמה לספר כרתי ופלתי. ר' יהונתן תיאר בהקדמה שרצה להדפיס את ספר אורים ותומים ולשם כך ביקש לעבור לכהן כרבה של פיורדא, מכיוון שהיה שם בית דפוס, אולם אנשי קהילת מיץ לא הניחו לו לעבור. ראו לעיל עמ' 4.

²⁹ אורים, סי' ג' סע' ח'. וכן: "והתבוננתי כמו שראיתי כאן ק"ק מיץ". [תומים, סי' כ"ו].

³⁰ אורים, סי' ס"ז סע' ה'. לאור קביעת תק"ט כשנת הכתיבה ניתן לקבוע כי ספר חדושי הלכות נדה נכתב לפני ספר אורים ותומים, כפי שעולה מקלופון כתב היד של חדושי הלכות נדה שהובא לעיל.

פסקה נוספת בספר נכתבה בוודאי לאחר שנת תק"ו: "ובתשובת שב יעקב הביא קושיא בשם שאירי הגאון **המנוח** מוהר"ר ברוך כהנא אב"ד ק"ק פיורדא". [תומים, סי' י"ג סע' ב']. משפט זה נכתב לאחר פטירתו של ר' ברוך כהנא בתאריך כ"ג בניסן תק"ו. (בספר יערות דבש ישנו הספד שאמר ר' יהונתן על ר' ברוך כהנא, יערות דבש, חלק א' דרוש י"ב).

ספר יערות דבש הוא ספר בשני חלקים המכילים 36 דרשות שנשא ר' יהונתן. רוב הדרשות בספר נאמרו בקהילת מיץ וחלקן בקהילות אה"ו.

מידע על כתיבת הספר: הדרשה האחרונה בספר – דרוש י"ח בחלק ב' – היא מבחינה כרונולוגית הדרשה הראשונה שמופיעה בספר, והיא נאמרה בפראג. חוץ מהדרשה מפראג, הדרשה הראשונה שבספר ניתנה במיץ באלול שנת תק"ג, והיא הדרשה הראשונה ממיץ שיש בידינו. אחרי הדרשה ממיץ הדרשות כתובות פחות או יותר על פי סדר כרונולוגי לאורך שנותיו של ר' יהונתן במיץ. רוב הדרשות שנשא בקהילות אה"ו מופיעות ללא ציון השנה, ולכן לא ניתן לדעת במדויק מתי נאמרו. הדרשה המאוחרת ביותר שניתן לזהות את זמן אמירתה היא דרשה י"א בחלק ב' של יערות דבש. דרשה זו נאמר לאחר כ"ב בסיוון תקל"ב, שכן יש בה הספד על ר' דוד פרנקל, מחבר פירוש 'קרבן העדה' לתלמוד הירושלמי, שנפטר בתאריך הזה.

מידע על הדפסת הספר: הספר נדפס בשני חלקים – החלק הראשון, המכיל 17 דרשות, נדפס בקארלסרוה תקל"ט, והחלק השני, המכיל 19 דרשות, נדפס בקרלסרוה תקמ"ב.

המביא לבית הדפוס היה יעקב בן יהודה ליב מוואדיסלאב, בן אחיו של ר' יהונתן. בהקדמה הוא כתב שהדפיס את הדרשות מתוך כתב יד שכתב ר' יהונתן עצמו.³¹

ספר זה הוא ספרו הראשון של ר' יהונתן שנדפס עם הסכמות – לחלק א' נדפסו חמש הסכמות³² ולחלק ב' נדפסו שתי הסכמות.³³

בסוף ההקדמה לחלק הראשון כתב הבחור "העוסק במלאכת שמים", יהודה ליב בן משה מוורמס: "הפעם אודה את ה' שזה הספר הרביעי".³⁴ בסוף ההקדמה לחלק השני הוא כתב:

וזאת ליהודא ויאמר שמע קול יהודא אשר ידיו רב לו במה שזכיתי עד הנה לברך על המוגמר על ידי מלאכתי מלאכת הקודש ספרים של הגאון אמיתי מה"ו יהונתן ז"ל הני חמשה חומשי תורה.

יהודה ליב בן משה מוורמס היה מעורב בהדפסת חמישה מספרי ר' יהונתן: חדושי הלכות נדה, אורים ותומים בשני כרכים ויערות דבש בשני כרכים.

מידע על שם הספר: שם הספר 'יערות דבש' נמצא בהקדמה לכרתי ופלתי. שם נכתב: "גם הוא בכתובים דרך דרוש ודרך אמת על פרשות והפטורות שבתורה וקראתיו יערות דבש והיה בפי כל צוף דבש...".

³¹ הוא הוסיף שם שיש תחת ידו מכתב ידו של ר' יהונתן: "כסדר על תורה מה שהיה דרכו לומר ברבים בכל שבת ושבת", וכן שהוא מתעתד להדפיס את ספר בני אהובה אם יקבל את אישורה של המשפחה. בסופו של דבר הוא לא היה המדפיס של ספר בני אהובה.

³² המסכימים על חלק א': ר' אריה ליב אב"ד מיץ (מחבר ספר 'שאגת אריה'), ח' בכסלו תקל"ט; ר' דוד דיזבעק מפיוורדא, כ"ה בכסלו תקל"ט; ר' ידידיה המכונה 'טיאה' ווייל מפראג, קרלסרוה י"ב באב תקל"ט; ר' בנימן ב"ר וואלף, פוסוויילר א' בשבט תקל"ט; ר' ראובן שמעון פלעגנה, דארמשטאט.

³³ המסכימים על חלק ב': ר' אריה ליב ממיץ, כ"א באדר א' תק"ם; ר' ידידיה וייל, א' בכסלו תקמ"ב.

³⁴ על פי בראשית כ"ט, ל"ה. משחק המילים כאן הוא ששם הבחור יהודה, ופסוק זה נאמר על שמו של יהודה, שהיה בנו הרביעי (של יעקב), כפי שהספר הוא הספר הרביעי.

על פי תיאור זה ספר יערות דבש הוא ספר על התורה ועל ההפטרות, ואין הוא ספר יערות דבש העומד בפנינו.

בהקדמתו כתב ר' יעקב המדפיס את ההסבר לשמו של הספר:

ומפני זה קראתי זה הספר יערות דבש כי הוא כיער כרמילו מלא טוב הוא ומטיב לאחרינא לעורר לב העם לתשובה כי הוא אמריו מתוקים מדבש ונופת צופים וגם על שם הקרא: "ויגע יהונתן בקצה מטהו ביערות דבש ויאורו עיניו."³⁵ וגם זה ספר מאיר לארץ ולדרים עליה איך ילכו בדרכי ה' וישמו מוכיח עליו כי ג' תיבות "ספר יערות דבש" גמטריה "דברי מוסר המתוקים ונחמדים מאוד".

על פי זה, שם הספר 'יערות דבש' הוא שם שהמדפיס החליט להעניק לספר על דעת עצמו. המדפיס לא הפנה בדבריו לדברי ר' יהונתן עצמו בהקדמת ספר כרתי ופלתי.

8. ספר בינה לעתים

ספר בינה לעתים הוא חיבור של ר' יהונתן על הלכות יום טוב מתוך משנה תורה לרמב"ם.³⁶ החיבור מקיף את ששת הפרקים הראשונים מתוך שמונת הפרקים בהלכות אלו.³⁷

מידע על כתיבת החיבור: חיבור זה הוא ככל הנראה החיבור ההלכתי הראשון שכתב ר' יהונתן וכך היה מקובל בקרב תלמידיו כפי שכתב המביא לבית הדפוס³⁸ בהקדמתו לחיבור: "כי המחברת הלזה ראשית בכורים לכל שאר חיבוריו של הגאון ז"ל כאשר מעידין עליו אנשי בריתו".³⁹

בנוסף על עדות זו, ניתן לציין כי הספר המאוחר ביותר מבחינת שנת ההדפסה הנזכר בספר בינה לעתים⁴⁰ הוא ספר 'חידושי הרשב"א על הלכות שבת',⁴¹ שנדפס בקונסטנטינופול בדפוס יונה בן יעקב [אשכנזי] בשנת 1720.⁴² בניגוד לשאר ספרי ר' יהונתן, אין בבינה לעתים אזכור לספרים מאוחרים יותר, וכן אין בו הפניות לספרים אחרים שכתב ר' יהונתן. אם אכן ניתן להישען על עדות זו של המביא לדפוס ועל הראיות הנסיביות, הרי שספר זה הוא המוקדם ביותר מבין ספרי ר' יהונתן.

מידע על הדפסת החיבור: ספר בינה לעתים הודפס פעמיים כמהדורה ראשונה ללא קשר בין שתי ההדפסות. הספר נדפס לראשונה בשנת 1796 על ידי ר' הלל שטאמפי בווינה בדפוס אנטון שמידט.

³⁵ שמואל א' י"ד, כ"ז. הציטוט כלל אינו מדויק: "ויונתן לא שמע בהשביע אביו את העם וישלח את קצה המטה אשר בידו ויטבל אותה ביערת הדבש וישב ידו אל פיו ותארנה עיניו".
³⁶ בעמ' 195 דנתי בשאלה אם יש להתייחס לחיבור זה כחיבור על הרמב"ם, או שמא הוא בעצם חיבור על השולחן ערוך.

³⁷ שני הפרקים האחרונים עוסקים בהלכות חול המועד, ועליהם ר' יהונתן לא כתב.

³⁸ של מהדורת ברלין, ר' יוסף מטרפוי. ראו להלן.

³⁹ חדושים על הלכות יום טוב להרמב"ם (בינה לעתים), מהדורת ברלין 1799, הקדמה.

⁴⁰ בהקשר זה יש לציין את חסרונו הבולט של ספר 'משנה למלך' שנדפס בשנת 1731 ואינו מופיע כלל בספר בינה לעתים. הספר משנה למלך נזכר עשרות פעמים בספר בני אהובה ואף לא פעם אחת בספר בינה לעתים. ההבדל הזה בין שני החיבורים של ר' יהונתן מצביע על שנות העשרים של המאה השמונה-עשרה כזמן כתיבתו של ספר בינה לעתים. (אמנם צריך לציין שיש הערות ספורות של ספר משנה למלך על הלכות יום טוב, ובזה ניתן להסביר את העדרו מספר בינה לעתים, אולם אף הערות מהלכות אחרות מספר משנה למלך יכלו להיכלל בחיבור).

⁴¹ בינה לעתים, פרק ב' הל' י"א.

⁴² ראו תא שמע, סדר ההדפסה, עמ' 230.

שלוש שנים לאחר מכן נדפס החיבור שוב בנפרד, וככל הנראה ללא ידיעה על ההדפסה הקודמת, על ידי יוסף ב"ר חיים סג"ל מטראפוי. הספר נדפס בברלין בדפוס חברת חנוך נערים בשנת 1799.

ישנם הבדלים גדולים בנוסח בין שתי ההדפסות. ההבדלים נובעים ככל הנראה משינויים שערך המדפיס מברלין, שכתב כך בהקדמת ספרו: "ויען יוסף את אשר ישים ה' בפי שכלי אותו אשמור לצרף כבור הסיגים ומלות שונות מכתב ישן נושן עד יעבור חדש". מדבריו אלה ניתן להבין שהוא שינה את הנוסח על מנת להבהירו ולתקנו. גם מתוך השוואה בין כתבי היד של החיבור⁴³ נראה בעליל כי דפוס וינה נאמן יותר למקור מאשר דפוס ברלין.⁴⁴ בפועל נראה שה'תיקונים' שערך ר' יוסף מקשים על ההבנה ומפריעים לקריאה קלה יותר של החיבור.

מידע על שם הספר: ספר זה נקרא בדפוס וינה 'בינה לעתים'. כך כתב ר' הלל בהקדמתו: "ואדמ"ו הגאון מהר"י זל"ה כבר קרא שמו כפי ענינו בינה לעתים וי"ט הוא זמן ועת בפני עצמו". לדבריו, ר' יהונתן כבר קרא את שם החיבור 'בינה לעתים'. כוונתו למה שכתב ר' יהונתן בהקדמת ספר כרתי ופלת: "אולי אזכה אחר כך להדפיס ולהוציא לאור עולם שאר חיבורי [...] הרי הן על ש"ע אורח חיים כליל יופי ובו חמדת כל ישראל בזמנים ובמועדים קראתיו בינה לעתים שהוא על עתים המתחלפות." בניגוד לדברי ר' הלל, מדברים אלה עולה כי ספר בינה לעתים הוא חיבור על חלק אורח חיים מספר שולחן ערוך ולא על הלכות יום טוב לרמב"ם.

בדפוס ברלין הספר לא נקרא בינה לעתים אלא 'חדושים על הלכות יום טוב לרמב"ם'. בהקדמתו לספר כתב ר' יוסף: "ולמען הביא בספרו כרתי ופלת במקומות הנזכרים למעלה 'והארכתי בזה בחדושי הלכות יום טוב' לא נתן למחברת הלז שם חדש וכשמו כן נתקיים לעד." היינו, במספר הפניות שהפנה ר' יהונתן מספר כרתי ופלת לחידושויו על הלכות יום טוב⁴⁵ הוא קרא לספר 'חדושי הלכות יום טוב', ואכן הפניותיו מכוונות לחידושויו כאן. לאור זאת קבע ר' יוסף כי השם הראוי לספר הוא 'חדושי הלכות יום טוב'. למעשה מקובל לקרוא לספר 'בינה לעתים', ככל הנראה משום שכך הוא נקרא במהדורה השנייה שבה נדפס שהפכה להיות המהדורה הפופולרית.⁴⁶

9. ספר בני אהובה

ספר בני אהובה הוא ביאור על ספר נשים מתוך משנה תורה לרמב"ם.⁴⁷ הספר אינו עוסק בספר נשים כולו אך הוא מכסה חלקים נרחבים ממנו – את כל הלכות אישות, תשעה פרקים מתוך שלושה-עשר

⁴³ ישנם שני כתבי יד מלאים של הספר עם קלופון משנת 1748: א. כתב יד סינסינטי 138, מספר סרט במכון לתצלום כתבי יד f17943. בקלופון נכתב: "משה בן הרב יעקב שפירא, תק"ח לפ"ק מיץ". ב. כתב יד ירושלים, הספרייה הלאומית 4°676 מספר סרט במכון לתצלום כתבי יד B236. בקלופון כתוב: "סליק הל' י"ט שהעתקתי מכתב יד של אמ"ו הגאון מהר"י נר"ו יום א' כ"ד תמוז תק"ח ל' פה המבורג."

⁴⁴ למרבה הצער, הנוסח שהודפס שוב ושוב הוא נוסח ברלין המשובש ולא נוסח וינה. ככל הנראה, הסיבה לכך היא ההדפסה השנייה של החיבור שהתרחשה בלבוב בשנת תרי"ז 1857. להדפסה זו נוסף חיבור בשם 'מקום בינה' מאת ר' בנימין מזוזה, שדן והאריך לפלפל בדברי ר' יהונתן בספר בינה לעתים. מהדורה זו נדפסה על פי דפוס ברלין ולא על פי דפוס וינה והפכה להיות המהדורה הפופולרית שעל פיה הוסיפו והדפיסו את הספר עד לימינו.

⁴⁵ פלתי סי' א' ס"ק י"א (מפנה לספר בינה לעתים פרק ב' הל' ו'), סי' ט"ו ס"ק ב' (מפנה לספר בינה לעתים פרק ב' הל' א'), סי' צ"ט ס"ק י"א (מפנה לספר בינה לעתים פרק ב' הל' י"א).

⁴⁶ ראו לעיל הערה 44, בעבודה זו נעשה שימוש במהדורת זכרון אהרן, ירושלים תשע"א.
⁴⁷ לעיל בעמ' 195 דנתי גם בקשר לספר זה בשאלה אם נכון להגדיר את הספר כביאור על הרמב"ם או כנושא כלים על השולחן ערוך.

הפרקים של הלכות גירושין וכן פרק אחד מהלכות ייבום וחליצה. בנוסף הודפסו בסוף הספר שלוש תשובות שכתב ר' יהונתן.

מידע על כתיבת הספר: הספר נכתב בפראג כפי שניתן לראות בדבריו אודות המנהג בפראג: "אבל פה פראג ואגפיה כותבין אגב כמ"ש רמ"א".⁴⁸ אף מההקדמה לספר כרתי ופילתי ניתן להבין שהספר נכתב בפראג: "וביחוד ספר בני אהובה אשר חברתי על הרמב"ם ושו"ע אבן העזר [...] אשר העיר ה' רוחי ללכת מפראג לעיר גדולה של סופרים עיר ואם בישראל ק"ק מיץ".⁴⁹ התיאור המובא בהקדמת הכרתי ופילתי הוא תיאור כרונולוגי המתאר שלפני עזיבתו את פראג כתב ר' יהונתן את ספר בני אהובה.

נראה שהספר נכתב בשנות השלושים של המאה השמונה-עשרה. ר' יהונתן עזב את פראג בשנת 1741, כך שהספר נכתב לא יאוחר מאשר בשנה זו. מצד שני, ספר 'משנה למלך' מוזכר בספר עשרות פעמים⁵⁰ ומהווה מקור חשוב לעימותים ולהסכמות בכתיבתו של ר' יהונתן. ספר משנה למלך נדפס לראשונה בשנת 1731, וספר בני אהובה נכתב לאחר שנה זו.⁵¹

מידע על הדפסת הספר: הספר הובא לבית הדפוס על ידי הרב אורי מדרעזן⁵² ונדפס בפראג בשנת תקע"ט 1819. הספר נדפס בשלושה חלקים, כשלכל חלק שער נפרד,⁵³ ושלושתם נדפסו באותה שנה. החלק הראשון כולל את עשרת הפרקים הראשונים מהלכות אישות. החלק השני כולל את חמישה-עשר הפרקים האחרונים מהלכות אישות. החלק השלישי כולל את תשעת הפרקים הראשונים מהלכות גירושין וכן את פרק א' מהלכות ייבום וחליצה. בנוסף לזה, בסוף החלק השלישי נדפסו שלוש תשובות של ר' יהונתן.⁵⁴

בסוף החלק השלישי הוסיף ר' אורי מפתח לספר בני אהובה על פי סדר הסימנים של השולחן ערוך חלק אבן העזר.

כפי שעולה מההסכמות לספר ומההקדמה של ר' אורי, הכתבים היו בידיו של ר' גבריאל אייבשיץ⁵⁵ בן ר' נתן נטע בן ר' יהונתן. בהקדמה תיאר ר' אורי שלאחר שקיבל את הכתבים ועסק בהגהתם ביקש להדפיס את הספר. עלויות הדפוס היו גבוהות, והוא יצא למסע גיוס כספים לשם ההדפסה. אולם משלא הצליח ר' אורי לגייס כל כסף, הוא התייאש מהדפסת הספר. אז פנה אליו ר' גבריאל אייבשיץ והתחייב לשלם את כל עלויות הדפוס.

⁴⁸ בני אהובה, הלכות אישות פרק ט"ז הל" ח'.

⁴⁹ כרתי ופילתי, הקדמה.

⁵⁰ בני אהובה, אישות פרק ד' הל" ט', פרק ו' הל" ב', פרק ט"ו הל" ו' ועשרות פעמים נוספות.

⁵¹ ספר מאוחר נוסף שהוזכר בספר בני אהובה הוא ספר 'עזרת נשים' לר' משה אבן חביב, הספר נדפס בשנת תצ"א [בני אהובה, הלכות אישות פרק ט"ז הל" כ"ו מפנה לדיון בספר עזרת נשים, סע' ח'].

⁵² על פי דבריו בהקדמתו לספר, היה הרב אורי מדרעזן תלמיד של הרב זרח איידליץ, שהיה תלמידו של ר' יהונתן בפראג. ניתן לקרוא את ההספד שכתב ר' זרח על ר' יהונתן בספרו 'אור לישרים', דרוש ב'.

⁵³ בשלושת השערים נכתב שהספר כולל את הלכות אישות, גירושין ואיסורי ביאה, אולם אין למצוא בספר חידושים על הלכות איסורי ביאה.

⁵⁴ במהדורת זכרון אהרן נוספו תשובות נוספות שנכתבו על ידי ר' יהונתן, מעבר לתשובות שנדפסו במהדורה המקורית.

⁵⁵ אחדים מבניו של ר' יהונתן התיישבו בעיר דרזדן, ובבית הקברות של העיר קבורים רבים מצאצאיו. ראו גוראריה, תולדות. בספר מוצגות מצבות רבות של בני משפחת אייבשיץ שהשתמרו בחלקן בבית הקברות של דרזדן.

הקשיים בגיוס הכספים מסבירים את פערי השנים שבהן ניתנו ההסכמות. ההסכמות מבית הדין של פראג ומבית הדין של ברלין ניתנו בשנים תקס"ז ותקס"ח, והספר עצמו נדפס רק בשנת תקע"ט.⁵⁶ מידע על שם הספר: השם 'בני אהובה' ניתן על ידי ר' יהונתן בהקדמתו לכרתי ופלטת, ואין ספק שזהו הספר שאליו הוא התכוון.^{57 58}

10. תפארת יהונתן

ספר תפארת יהונתן הוא פירוש של ר' יהונתן אייבשיץ על חמישה חומשי תורה. הספר מכיל פירוש חלקי בלבד ובדרך כלל איננו מקיף את כל הפרשה.

מידע על כתיבת הספר: על פי דברי המעתיק של הספר, הפירוש נאמר בתור דרשות בשבתות בהמבורג, אולם קשה לדעת על מה הוא מסתמך. לא מצאתי בספר רמז לזמן כתיבתו.

מידע על הדפסת הספר: על פי קטלוג 'הביבליוגרפיה של הספר העברי' הספר נדפס בסדליקוב בשנת תק"ף. לעומת זאת, בקטלוג הספרייה הלאומית נכתב שהוא נדפס בשנת תקפ"ה. על שער הספר אין פרטים אשר יכולים לסייע בקביעת שנת ההדפסה המדויקת. הספר נדפס על ידי ר' אפרים זלמן שור שכתב שהשיג את הספר מהעתקה שהעתיק ר' אורי מדרזדן.

בפתח הספר ישנה הקדמה של ר' אורי, ובה כתב שקיבל את הכתבים מנכדו של ר' יהונתן, ר' גבריאל אייבשיץ, והם זוהו על ידו ככתב ידו של ר' יהונתן. זיהוי זה מספק אינדיקציה טובה לכך שר' יהונתן אמנם כתב את הספר. בנוסף, נראה שניתן להתייחס לספר זה ברמת ודאות גבוהה כספר שכתב ר' יהונתן לאור ההקבלות הרבות שניתן למצוא בין דברים הכתובים בספר לבין דברים מקבילים שכתב בספריו האחרים.⁵⁹

מידע על שם הספר: ר' אורי כתב בהקדמתו שמכיוון שלא מצא בכתב היד שם לספר, הוא העניק לו את השם 'תפארת יהונתן'.⁶⁰

11. ספר שם עולם

ספר שם עולם מכיל חליפת אגרות בין ר' יהונתן לתלמידו ר' שמעון בוכהלטר בענייני קבלה ותאולוגיה.

⁵⁶ הסכמות רבני פראג: ר' אליעזר פלקלס, ר' שמואל סג"ל ור' ליב מעליש תקס"ז, הסכמת בית דין ברלין תקס"ח, הרבנים מאיר וייל, שמעיה לנדסברג, לייזר סג"ל הורוביץ.

הסכמות נוספות: ר' מרדכי בענט, ללא ציון שנה; ר' דוד לנדא מדרעזדן, תקע"ט. ר' דוד לנדא היה תלמידו של ר' זרח איידליץ, כפי שכתב בהסכמה לספר, ורבו סיפר לו: "גודל היגיעה אשר יגע המחבר ואת אשר הסכימו אתו גאוני הזמן אשר היו בימיו". גם מצוטט זה נראה שר' יהונתן עבד על כתיבת הספר בפראג, שכן ר' זרח למד אצל ר' יהונתן בפראג.

⁵⁷ ראו בפרק 8 הערה 45 הפניות מספרים אחרים של ר' יהונתן לספר בני אהובה. כמו כן ראו שם שהספר המקורי היה ככל הנראה גדול יותר מהספר שיש בידינו, וכך גם עולה מהקדמתו של ר' אורי לספר: "הגם שנראה בעליל שהספר אינו במלואו..."

⁵⁸ בעבודה זו נעשה שימוש במהדורת זכרון אהרן, ירושלים, תשע"א.

⁵⁹ ראו לדוגמה ספר מירב הערות 121, 246, 294, 349, 569. ראו השוואות בין ספר תפארת יהונתן לבין ספר שם עולם אצל פרלמוטר, אייבשיץ, עמ' 188–193.

⁶⁰ בעבודה זו השתמשתי במהדורה של חמשה חומשי תורה עם פירושי רבינו יהונתן, מכון ירושלים, ירושלים תשס"ט, עם השוואות לדפוס ראשון.

מידע על כתיבת הספר: האגרות שבספר נכתבו בין השנים תפ"ח-ת"צ. הספר נערך וסודר לדפוס על ידי ר' שמעון בשנת תק"ח.⁶¹

מידע על הדפסת הספר: הספר הובא לדפוס בשנת 1891 על ידי ר' אשר שמחה וייסמן. על אודות ספר זה וגלגוליו הביבליוגרפיים ראו במאמרי 'יחסם של ר' יהונתן אייבשיץ ובני חוגו לאברהם קרדוזו לאור ממצאים חדשים'.⁶²

12. ואבוא היום אל העין

ספר ואבוא היום אל העין הוא קונטרס ארוך בקבלה שנכתב ככל הנראה על ידי ר' יהונתן.

מידע על כתיבת הספר: הספר נכתב לכל המאוחר בשנת 1725, שכן באלול של אותה שנה נתפס כתב היד של הספר בידי משה מאיר מזאלקווא.⁶³

מידע על הדפסת הספר: הספר נדפס לראשונה על ידי פאבל מצ'ייקו במהדורה מדעית בלוס אנג'לס בשנת 2014 ובמהדורה נוספת בשנת 2016. פרטים נוספים על אודות כתבי היד השונים וגלגוליהם וייחוס הספר לר' יהונתן ניתן למצוא במבוא שכתב מצ'ייקו לספר.

13. ספר מירב

בעניין חיבור זה ותיאורו ראו במבוא לספר מירב הכלול בעבודה זו.

⁶¹ התאריך שבו נכתבה ההקדמה כתוב בסופה: 'י בטבת תק"ח 12.12.1747. (בספר הנדפס מופיעה שנת תקל"ח, אך זו טעות דפוס שתוקנה ב'לוח הטעות'. בסוף המבוא וכן בכתב יד ורשה רשומה שנת תק"ח) ראו: פרלמוטר, אייבשיץ, עמ' 196-197.

⁶² מאירסון, אייבשיץ וקרדוזו.

⁶³ לגבי האירועים שהתרחשו סביב ספר ואה"ה ראו לעיל עמ' 3.

קיצורים ביבליוגרפיים

ספרי ר' יהונתן
רשימת המהדורות שהשתמשתי בהן במהלך העבודה (לרשימת המהדורות הראשונות וגלגוליהם של הספרים ראו נספח ביו-ביבליוגרפי).

- אהבת יהונתן – חמשה חומשי תורה עם פירושי רבינו יהונתן, מכון ירושלים, ירושלים תשס"ט.
- אורים ותומים – מהדורת פלדהיים, ירושלים תש"ע.
- בינה לעתים – מהדורת זכרון אהרן, ירושלים תשע"א.
- בני אהובה – מהדורת זכרון אהרן, ירושלים תשע"א.
- הלכות ברכות – פראג תפ"ח.
- ואבוא היום אל העין – מהדורת פאבל מצ'ייקו, לוס אנג'לס 2016.
- חדושי הלכות נדה – מהדורת זכרון אהרן, ירושלים תשע"א.
- יערות דבש – מכון אור הספר, ירושלים תשמ"ח.
- כרתי ופלתי – מהדורת זכרון אהרן, ירושלים תשס"ו.
- לוחת עדות – מהדורת ירושלים תשכ"ו, במהדורת צילום של דפוס ראשון, בתוספת מספרי עמודים.
- מאמר יהונתן – לבוב 1862.
- ספר מירב – המהדורה הנדפסת כאן כחלק מעבודת הדוקטור.
- שם עולם – וינה תרנ"א.
- תפארת יהונתן – חמשה חומשי תורה עם פירושי רבינו יהונתן, מכון ירושלים, ירושלים תשס"ט.
- מקורות ומחקרים
אביב"י, קבלת האר"י – יוסף אביב"י, קבלת האר"י, ירושלים 2008.
- אברבנאל פירוש לתורה – ר' יצחק אברבנאל, פירוש לחמשה חומשי תורה, ורשה תרכ"ב.
- אברמלין – אברהם בן שמשון מוורמס, אברמלין, *The Book of Abramelin: A new Translation*. Translated and edited by Georg Dehn and Steven Guth, Florida 2006.
- דפוס ראשון בגרמנית: Peter Hammer, Cologne 1725.
- אגרת בקורת – ר' יעקב עמדין, אגרת בקורת, אלטונה תצ"ו.

- שלמה אומן, "בין תורה למדע: מאמרי חז"ל בעניינים שהגישה המדעית אליהן כיום היא שונה", המעין כ"ג(ג) (תשמ"ג) עמ' 1–7.
- אומן, תורה ומדע –
- אוצר הגאונים – אוצר הגאונים, גיטין, בעריכת ב. מ. לוין, חיפה תש"א.
- אור לישרים – ר' זרח איידליץ, אור לישרים, פראג תקמ"ה.
- אידל, המסע – משה אידל, "המסע לגן עדן: גלגוליו של מוטיב מהמיתוס היווני לתחום היהדות", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כרך ב' (תשמ"ב), עמ' 7–16.
- אידל, עולם המלאכים – משה אידל, עולם המלאכים: בין התגלות להתעלות, תל אביב 2008.
- אלבויים, להבין – יעקב אלבויים, להבין דברי חכמים: מבחר דברי מבוא לאגדה ולמדרש משל חכמי ימי הביניים, ירושלים תשס"א.
- אלבויים, פתיחות – יעקב אלבויים, פתיחות והסתגרות: היצירה הרוחנית-הספרותית בפולין ובארצות אשכנז בשלהי המאה השש-עשרה, ירושלים תש"ן.
- אליאור, בעל שם טוב – רחל אליאור, ישראל בעל שם טוב ובני דורו, ירושלים תשע"ד.
- אליאור, זיכרון ונשייה – רחל אליאור, זיכרון ונשייה: סודן של מגילות מדבר יהודה, רעננה תשס"ט.
- אליקים, סוד האמונה – אברהם אליקים, סוד האמונה בכתבי נתן העזתי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב תשנ"ד.
- אפשטיין, אור השנים – ר' אריה ליב אפשטיין, שאלות ותשובות אור השנים, בני ברק תשע"ב.
- אפשטיין, מבוא – יעקב נחום אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, מאגנס, ירושלים תש"ס.
- אקו, השפה המושלמת – Umberto Eco, *The Search for the Perfect Language*, translated by James Fentress, Oxford 1995.
- אקו, פרשנות יתר – אקו, פרשנות ופרשנות יתר, אומברטו אקו עם ריצ'רד רורטי, ג'ונתן קאלר, כריסטין ברוק-רוז, עריכה: סטפן קוליני, תרגום: יניב פרקש, עריכה מדעית: דרור ק' לוי, תל אביב 2007, עמ' 48–50.
- אריו, דקארט והישועים – Roger Ariew, "Descartes and the Jesuits: Doubt, Novelty, and the Eucharist", in Mordechai Feingold (ed.), *Jesuit Science and the Republic of Letters*, Cambridge 2003, pp. 157–194.
- אריו, דקארט והקרטיזיאנים – Roger Ariew, *Descartes and the First Cartesians*, Oxford 2014.

- Roger Ariew, Dennis Des Chene, Douglas M. Jesseph, Tad M. Schmaltz and Theo Verbeek, *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*, U.S.A 2015. – אריו, מילון דקארט –
- William D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*. A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1924. – אריסטו, מטפיזיקה –
- Arthur Arnheim, "Hebrew Prints and Censorship in Altona", *Studies in Bibliography and Booklore* 21 (2001), pp. 3–9. – ארנהיים, הדפוס העברי –
- Germana Ernst, "'Veritatis amor dulcissimus': Aspects of Cardano's Astrology", in William R. Newman and Anthony Grafton (eds.), *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*, Cambridge M 2001, pp. 39–69. – ארנסט, קרדנו –
- ר' אברהם ברודא, אשל אברהם, פרנקפורט דמיין תק"ז. – אשל אברהם –
- מהר"ל מפראג, באר הגולה, לונדון תשכ"ד. – באר הגולה –
- Robert Boyle, "The Christian virtuoso" (1690), in Thomas Birch (ed.), *The Works of the Honourable Robert Boyle*, 6 vols, London 1772. – בויל, כתבים –
- Christian H. Bull, *The Tradition of Hermes Trismegistus: The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*, Leiden-Boston 2018. – בול, הרמס –
- שמעון בולג, חשיבה פסיקלית בספרות העברית במאה ה-18 וה-17, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטה עברית, ירושלים תשד"מ. – בולג, חשיבה פסיקלית –
- Roberto Buonanno, *The Stars of Galileo Galilei and the Universal Knowledge of Athanasius Kircher*, translated by Roberto Buonanno and Giuliana Giobbi, Switzerland 2014. – בונאנו, הכוכבים של גלילאו –
- Peter Burke, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*, Cambridge 1987. – בורק, היסטוריה –
- ר' ידעיה הפניני, ספר בחינות עולם, עם תרגום ליידיש, זולצברג תק"ד. – בחינות עולם –

- William Bynum, *The History of Medicine: A Very Short Introduction*, Oxford 2008. – ביינום, היסטוריה –
- ר' יעקב עמדין, בית יהונתן הסופר, אלטונה תקכ"ג. – בית יהונתן הסופר –
- Ann Blair, "Natural Philosophy", in Katharine Park and Lorraine Daston (eds.), *The Cambridge History of Science*, vol. 3: *Early Modern Science*, Cambridge 2006, pp. 365–406. – בלייר, פילוסופיה –
- פנחס בן אהרון, "התחלפות אסתר בשדה", ירחון האוצר כ"ו (אדר ב' תשע"ט), עמ' ס"ב–ע"ה. – בן-אהרון, התחלפות אסתר –
- Avner Ben Zaken, *Cross-Cultural Scientific Exchanges in the Eastern Mediterranean, 1560–1660*, Baltimore 2010. – בן-זקן, חוצה תרבויות –
- חנינה בן-מנחם, "טענת 'קים לי': המקור ההסטורי והמשפטי", דיני ישראל: שנתון לחקר המשפט העברי ג (תשל"ב), עמ' 89–96. – בן-מנחם, קים לי –
- יוסף בן-שלמה, תורת האלוהות של ר' משה קורדובירו, ירושלים תשכ"ה. – בן-שלמה, רמ"ק –
- מאיר בניהו, "הפולמוס על ספר מאור עינים לרבי עזריה מן האדומים", אסופות ה' (תשנ"א), ירושלים, עמ' ר"ג–רס"ה. – בניהו, הפולמוס –
- מאיר בניהו, ספר תולדות האר"י: גילגולי נוסחאותיו וערכו מבחינה היסטורית: נוספו עליו הנהגות האר"י ואזכרות ראשונות, ירושלים תשכ"ז. – בניהו, ספר תולדות האר"י –
- יצחק בער, "לבקורת הוויכוחים של ר' יחיאל מפאריש ושל ר' משה בן נחמן", תרביץ ב (1931), עמ' 87–172. – בער, הוויכוחים –
- אבישי בר-אשר, מסעות הנפש: גן עדן במחשבה ובדמיון בספרות הקבלה בימי הביניים, ירושלים 2019. – בר-אשר, מסעות –
- Thomas Browne, *Pseudodoxia Epidemica*, London 1672. – בראון, פסידודוקסיה –
- Jeremy Brown, *New Heavens and a New Earth: The Jewish Reception of Copernican Thought*, Oxford 2013. – בראון, שמים חדשים –
- שמואל הוגו ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה: מניקולאוס קוזאנוס עד תקופת ההשכלה, ירושלים 2012. – ברגמן, הפילוסופיה החדשה –
- אליעזר ברודט, "יחסה של הספרות היהודית לקופרניקוס במשך הדורות", חקירה 13 (2012) (Hakirah), עמ' ה'–מ"ח. – ברודט, קופרניקוס –

- ברויאר, באר הגולה –
 מרדכי ברויאר, "ויכוחו של מהר"ל מפראג עם הנוצרים: מבט חדש
 על ספר באר הגולה", תרביץ נ"ה(ב) (תשמ"ו), עמ' 253–260.
- ברויאר, דוד גנז –
 Mordechai Breuer, "Modernism and Traditionalism in
 Sixteenth-Century Jewish Historiography: A Study of David
 Gans' Tzemah David", in Bernard D. Cooperman (ed.), *Jewish
 Thought in the Sixteenth-Century*, Cambridge 1983, pp. 49–88.
- ברוכסון ופרבור, הזיקוק –
 Shifra Baruchson-Arbib and Gila Prebor, "Sefer Ha-Ziquq (An
 Index of Forbidden Hebrew Books): The Book's Use and Its
 Influence on Hebrew Printing", *La Bibliofilia* 109(1) (2007), pp.
 3–31.
- ברטון, ההיסטוריה –
 David M. Burton, *The History of Mathematics: An
 Introduction*, 6th edition, Boston 2006.
- בריידבך וגיסלין, תיבת נח –
 Olaf Breidbach and Michel T. Ghiselin, "Athanasius Kircher on
 Noah's Ark: Baroque Intelligent Design Theory", *Proceedings
 of the California Academy of Sciences* 57(36), (2006), pp. 991–
 1002.
- ברמן, תפארת בנים אבותם –
 יחיאל מיכל ברמן, תפארת בנים אבותם, ורשה תרע"ד.
- ברנדס, אגרת מחלת –
 ר' בצלאל ברנדס, "אגרת מחלת", אהרן פריימן (מהדיר), לקורות
 היהודים בפראג: בשנות תק"ב–תקי"ז – ספר אגרת מחלת, בתוך
 קבץ על יד כרך שמיני, שנה י"ד, ברלין: מקיצי נרדמים, תרנ"ח.
- ברנס, מקום גן עדן –
 Andrew D. Berns, "The Place of Paradise in Renaissance Jewish
 Thought", *Journal of the History of Ideas* 75(3) (July 2014), pp.
 351–371.
- גאלדשטיין, הגהות הריעב"ץ –
 מנחם מנדל סג"ל גאלדשטיין, הגהות הריעב"ץ כת"י על ספר מאור
 עינים לר' עזריה מן האדומים, קובץ תפארת מרדכי, קובץ שלישי,
 קרית טאהש כסלו תשס"ג, עמ' שס"ג–ת"ט.
- גוקרוגר, העולם –
 Stephen Gaukroger, "Introduction", in *Descartes: The World
 and Other Writings*, Cambridge 2004, pp. VII–XXXII.
- גוראריה, תולדות –
 אליהו יוחנן גוראריה, תולדות צאצאי רבי יהונתן, חולון תשס"ז.
- גייגר, מלא חפנים –
 אברהם גייגר, מלא חפנים, ברלין ת"ר.

- גחלי אש – יוסף פראגר, גחלי אש, צילום כתב היד: ניו-יורק תשנ"ב, כתב יד שמספרו 2189 מספרית הבודלינה.
- גנז, נחמד ונעים – הרב דוד גנז, נחמד ונעים, יסניץ תק"ג.
- גרבר, היסודות – Daniel Garber, "Physics and Foundations", in Katharine Park and Lorraine Daston (eds.), *The Cambridge History of Science, vol. 3: Early Modern Science*, Cambridge 2008, pp. 21–69.
- גרבר, קרטזיאניאיות – Daniel Garber, "Early Modern Cartesianisms: Dutch and French Constructions by Tad M. Schmaltz (review)", *Journal of the History of Philosophy* 55(4) 2017, pp. 732–734.
- גרינוואלד, אייבשיץ – ר' יקותיאל יהודה גרינוואלד, הרב ר' יהונתן אייבשיץ, ניו יורק תשי"ד.
- גרפטון ווינברג, קזובון – Anthony Grafton and Joanna Weinberg, *"I Have Always Loved the Holy Tongue": Isaac Casaubon, the Jews, and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship*, Cambridge, Massachusetts 2011.
- גרפטון, קירכר – Anthony Grafton, "Kircher's Chronology", in Paula Findlen (ed.), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*, New York 2004, pp. 171–187.
- גרץ, דברי ימי ישראל – צבי גרץ, דברי ימי ישראל, מהדורת שפ"ר, ירושלים 1972.
- דבוס, פלאד ומחזור הדם – Allen G. Debus, "Robert Fludd and the Circulation of the Blood", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 16(4) (October 1961), pp. 374–393.
- דברי זכרון – ר' יוסף שטטהאגין, דברי זכרון, אמסטרדם תס"ה.
- דברי רבינו משולם – אברהם משלם זלמן אשכנזי, דברי רבינו משולם, קאריץ תקמ"ג.
- דון יחיא, הפרופסור. – דון יחיא (בשם העט 'שי"ן'), "הפרופסור והרב", עיתון הצופה, ט' באייר תש"א 6.5.1941.
- דוקס, אוה למושב – יחזקאל דוקס, אוה למושב, קרקא תרס"ג.
- דיוויס, יום טוב ליפמן הלר – Joseph M. Davis, *Yom-Tov Lipmann Heller: Portrait of a Seventeenth-Century Rabbi*, Oxford 2004.
- דיוויס, השלכות – Audrey B. Davis, "Some Implications of the Circulation Theory for Disease Theory and Treatment in the Seventeenth

- Century", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*
XXVI(1) (January 1971) pp. 28–39.
- דלוגטש, אגודת שמואל – שמואל דלוגטש, ספר המגיד, אגודת שמואל, אמסטרדם תנ"ט.
- דמביצר, כלילת יופי – ר' חיים נתן דמביצר, כלילת יופי, ירושלים תשמ"ט.
- דן, ספר הישר – יוסף דן, ספר הישר, ירושלים תשמ"ו.
- דקארט, הגיונות – רנה דקארט, הגיונות מטפיזיים, תרגום: יוסף אור, ירושלים 2015.
- דקארט, מאמר על המתודה – רנה דקארט, מאמר על המתודה: כיצד להדריך נכונה את התבונה ולבקש את האמת במדעים, תרגום מצרפתית: יהושע קנז, תל אביב 2010.
- דקארט, מסכת על האדם – René Descartes, "Treatise on Man", in *The World and Other Writings*, translated and edited by Stephen Gaukroger, Cambridge 2004, pp. 99–169.
- דקארט, רגשות הנפש – רנה דקרט, רגשות הנפש (Passions de l'âme), תרגום מצרפתית: עידו בסוק, תל אביב 2007.
- דקארט, תיאור של גוף האדם – René Descartes, "The Description of the Human body", in *The World and Other Writings*, translated and edited by Stephen Gaukroger, Cambridge 2004, pp. 170–205.
- הולצר, ספר הבריאה – ליאור הולצר, ספר הבריאה לר' אברהם בנימין נתן בן אלישע חיים הלוי, מהדורה ביקורתית וניתוח, ירושלים תשע"ט.
- הוסקין, אסטרונומיה – מייקל הוסקין (עורך), היסטוריה של האסטרונומיה: מהפרה היסטוריה עד ימינו, תרגום: יקי מנשנפרוינד, תל אביב 2012.
- הלל, אגדות שמואל – משה הלל, אגדות שמואל בירור זהותו של מחבר הספר "הר אדני" – זוהר על מגילת רות (אמסטרדם תע"ב) – על חיבוריו הבדויים של שמואל דלוגטש מק"ק הראדני, ירושלים תשע"ט.
- הלפרין, מדע ורפואה – מרדכי הלפרין, "מדע ורפואה בתלמוד – קבלה או אקטואליה? על ההבדל בין הדרכה רפואית לבין הלכה פסוקה", אסיא ע"א-ע"ב (שבט תשס"ג) (כרך י"ח ג'-ד'), עמ' 90–102.
- הלר, הספר העברי – Marvin J. Heller, *The Seventeenth Century Hebrew Book*, vol. 1, Leiden-Boston 2011, pp. 495.

- השילוני, לפולמוס – א. השילוני (יצחק ורפל [רפאל]), לפולמוס המחודש על שבתאותו של רבי יהונתן אייבשיץ, ירושלים תש"ב.
- ובר, המדע כיעוד – מקס ובר, "המדע כיעוד", תרגום: אלעד לפידות, תכלת 36 (קיץ תשס"ט), עמ' 98–128.
- ווגל, קוסמוגרפיה – Klaus A. Vogel, "Cosmography" translated by Alisha Rankin, in Katharine Park and Lorraine Daston (eds.), *The Cambridge History of Science*, vol. 3: *Early Modern Science*, Cambridge 2008, pp. 469–496.
- וודל, מונדוס סבטרנוס – Mark A. Waddell, "The World, As It Might Be: Iconography and Probabilism in the Mundus subterraneus of Athanasius Kircher", *Centaurus* 48(1) (2006), pp. 3–22.
- וולטרי, מהר"ל נגד עזריה – Giuseppe Veltri, "Maharal Against Azariah De' Rossi: The Other Side of Skepticism", in Meir Seidler (ed.), *Rabbinic Theology and Jewish Intellectual History, The Great Rabbi Loew of Prague*, London and New York 2012, pp. 65–76.
- וייל הספד – הרב רפאל נ. אויערבך, "דרוש הספד מאת הגאון ר' ידידיה טיאה וייל זצ"ל", ישרון י"ח (תשס"ז, 2006), עמ' תשע"ד–תת"ג.
- ויכוח הרמב"ן – ר' משה בן נחמן, ויכוח הרמב"ן, מלחמת חובה, קושטנדינא ת"ע, דף א'–י"ג.
- ויקרוס, ייטס וכתובה – Brian Vickers, "Frances Yates and the Writing of History", *The Journal of Modern History* 51(2) (Jun 1979), pp. 287–316.
- ויקרוס, מנטליות – Brian Vickers, "Introduction" in Brian Vickers (ed.), *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge 1984, pp. 1–55.
- זוהר חדש – זוהר חדש, עם הערות מאת ר' ראובן מרגליות, ירושלים תשס"ח.
- זינגר, בעל השם – נמרוד זינגר, בעל השם והרופא: רפואה בחיי היומיום בקרב יהודי גרמניה 1648–1770, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון, באר שבע תש"ע.
- זינגר, רפואה – נמרוד זינגר, בעל השם והרופא: רפואה ומאגיה בקרב יהודי גרמניה בראשית העת החדשה, אוניברסיטת חיפה 2017.
- זקוביץ ושנאן, לא כך כתוב – יאיר זקוביץ ואביגדור שנאן, לא כך כתוב בתנ"ך, תל אביב 2004.

- זקש, המליץ – שניאור זקש, המליץ שנה ראשונה (ניסן תרכ"א), עמ' 437–435, 466–463, 450–448.
- חידושי הרא"ה למסכת כתובות – ר' אהרן הלוי, חידושי הרא"ה למסכת כתובות, דפוס נכדי יודא ב"ק, פראג תפ"ב.
- חכם צבי, לעיני כל ישראל – ר' צבי אשכנזי, לעיני כל ישראל, אמסטרדם תע"ד.
- טוקצינסקי, היומם – ר' יחיאל מיכל טוקצינסקי, ספר היומם בכדור הארץ: הפותר שאלת מקום "קו התאריך" הישראלי (לשנוי היום), ומקום "קו המרכז" למזרח ולמערב והקובע את ימי השבוע והשבת בכל היקף העולם. ירושלים תש"ג.
- טפליצקי, אופנהיים – Joshua Z. Teplitsky, *Between Court Jew and Jewish Court: David Oppenheim, the Prague Rabbinate, and Eighteenth-Century Jewish Political Culture*, Ph.D. diss., New York University, New York 2012.
- טרופ, הפחד מריק – John Thorp, "Aristotle's Horror Vacui", *Canadian Journal of Philosophy* 20 (1990), pp. 149–166.
- ישע, הבריאה והזמן – נסים ישע, "הבריאה והזמן: 'ויכוח' תיאולוגי-פילוסופי של קארדוזו עם נתן העזתי", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י"ב (1996), עמ' 284–259.
- ישע, היסודות – נסים ישע, היסודות הפילוסופיים בתורת האלוהות של אברהם מיכאל קארדוזו, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1985.
- ייטס, ברונו – Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964.
- ים של שלמה, בבא קמא – מהרש"ל, ים של שלמה, בבא קמא, דפוס אברהם היידא, פראג, עמ' שע"ו–שע"ח.
- יסיף, בן סירא – עלי יסיף, סיפורי בן סירא בימי הביניים: מהדורה ביקורתית ופרקי מחקר, ירושלים תשמ"ה.
- יערי, שריפת התלמוד – אברהם יערי, שריפת התלמוד באיטליה במלאות ארבע מאות שנים לגזירה, תל אביב תשי"ד.
- יש מנחילין – ר' פנחס קצנבלוגן, יש מנחילין, ירושלים תשמ"ו.

- יש"ר, מצרף לחכמה – יוסף שלמה רופא, מצרף לחכמה, תעלמות חכמה חלק א', הנאו (בזל) 1629.
- כהנא, איש ההלכה – מעוז כהנא, "שבתי צבי איש ההלכה", ציון פ"א(א) (תשע"ו), עמ' 435–391.
- כהנא, דת ומדע – מעוז כהנא, תרנגולת בלי לב: דת ומדע בכתיבה הרבנית במאה השמונה-עשרה, ירושלים תשפ"א.
- כהנא, הלכה והגות – מעוז כהנא, מהנודע ביהודה לחת"ם סופר: הלכה והגות לנוכח אתגרי הזמן, ירושלים תשע"ו.
- כהנא, ספר מירב – מעוז כהנא, "ספר מירב האבוד וחזון הדת המדעית", ציון פ"ד(ב) (תשע"ט), עמ' 277–229.
- כלבו – ר' אהרן הכהן מלוניל (מיוחס אליו), ספר כלבו, ירושלים תשנ"ז.
- כנפי יונה – ר' יונה לנדסופר, כנפי יונה, ירושלים תשע"ג.
- לבוש מלכות – ר' מרדכי יפה, ספר הלבושים, מהדורת זכרון אהרן, ירושלים 2004.
- לוביס, סימפטיה – Seth Lobis, *The Virtue of Sympathy: Magic, Philosophy, and Literature in Seventeenth-Century England*, New Haven and London 2015.
- לחובר, ריב היסטורי – פישל לחובר, "להמשכו של ריב היסטורי", מאזנים י"ג (תש"א–תש"ב), עמ' 186–177.
- ליבן, גל-עד – קלמן ליבן, גל-עד, פראג תרט"ז.
- ליבס, היסוד האידיאולוגי – יהודה ליבס, "היסוד האידיאולוגי שבפולמוס חיון", סוד האמונה השבתאית: קובץ מאמרים, ירושלים תשנ"ה 1995, עמ' 52–49.
- ליבס, סוד האמונה – יהודה ליבס, סוד האמונה השבתאית: קובץ מאמרים, ירושלים תשנ"ה 1995.
- ליימן, גמדים – Shnayer Z. Leiman, "Dwarfs on the Shoulders of Giants", *Tradition* 27(3) (1993), pp. 90–94.
- ליימן, הסכמות – שניאור ליימן, "הסכמות רבי יהונתן אייבשיץ ורבי יעקב עמדין", אור המזרח נ"א (2005), עמ' 203–169.
- ליימן ושוורצפוקס, ראיות – Sid Z. Leiman and Simon Schwarzfuchs, "New Evidence on the Emden-Eibeschutz Controversy: The Amulets from Metz", *Revue des Etudes Juives* 165(1–2) 2006, pp. 229–249.

- Sid Z. Leiman, "Mrs. Jonathan Eibeschuetz's Epitaph: A Grave Matter Indeed", in Leo Landman (ed.), *Scholars and Shholarship: The Interaction Between Judiasm and Other Cultures*, New York 1990, pp. 133–143. ליימן, מצבה –
- Sid Z. Leiman, "When a Rabbi Is Accused of Heresy: The Stance of the Gaon of Vilna in the Emden-Eibeschuetz Controversy", in J. M. Harris (ed.), *Me'ah She'arim: Studies in Medieval Jewish Spiritual Life in Memory of Isadore Twersky*, Jerusalem 2001, pp. 251–263. ליימן, עמדת הגאון –
- Sid Z. Leiman, "When a Rabbi is Accused of Heresy: R. Ezekiel Landau's Attitude Toward R. Jonathan Eibeschuetz in the Emden-Eibeschuetz Controversy", in J. Neusner et al (eds.), *Ancient Israel to Modern Judaism (Essays in Honor of Marvin Fox)* 3, Atlanta 1989, pp. 179–194. ליימן, עמדת הנודע ביהודה –
- Sid Z. Leiman, "When a Rabbi is Accused of Heresy: The Stance of Rabbi Jacob Joshua Falk in the Emden-Eibeschuetz Controversy", in D. Frank and M. Goldish, (eds.), *Rabbinic Culture and Its Critics*, Detroit 2008, pp.435–456. ליימן, עמדת הפני יהושע –
- שניאור ליימן, "פירוש הגאון ר' יהונתן אייבשיץ צ"ל לקצת אגדות ממסכת ברכות", אור המזרח כ"ט(ג'-ד') (תשמ"א), עמ' 418–428. ליימן, פירוש הגאון –
- ד"מ ליפמאן, לתולדות היהודים בקובנה, קיידן תרצ"ד. ליפמאן, קובנה –
- ר' אליעזר ליפשיץ, השיב ר' אליעזר ושיח השדה, נייאוויט תק"ט. ליפשיץ, השיב ר' אליעזר –
- Helen S. Lang, *The Order of Nature in Aristotle's Physics Place and the Elements*, New York 1998. לנג, הסדר –
- Y. Tzvi Langermann, "The Astronomy of Rabbi Moses Isserles", in Unguru S. (ed.), *Physics, Cosmology and Astronomy, 1300–1700: Tension and Accommodation*, Boston Studies in the Philosophy of Science 126, Dordrecht 1991, pp. 83–98. לנגרמן, אסטרונומיה –
- Thomas M. Lennon, "Descartes's Legacy in the Seventeenth Century: Problems and Polemic", in Janet Broughton and John לנן, מורשת דקארט –

- Carriero (eds.), *A Companion to Descartes* (Blackwell Companions to Philosophy), Singapore 2008, pp. 467–481.
- מאור עיניים – עזריה דה רוסי, מאור עיניים, ההדיר דוד קסל, וילנה תרכ"ו.
- מאיר, סמכות וחופש – Otto Mayr, *Authority, liberty, & Automatic Machinery in Early Modern Europe* (The Johns Hopkins studies in the history of technology), Baltimore 1986.
- מאירסון, אייבשיץ וקרדוזו – יהושע מאירסון, "יחסם של ר' יהונתן אייבשיץ ובני חוגו לאברהם קרדוזו", דעת (תשפ"א) (טרם פורסם).
- מאירסון, מהותה של פרשנות – יהושע מאירסון, "למהותה של פרשנות 'פני יהושע' לתלמוד", חצי גברים – פליטת סופרים י"א (תשע"ט), עמ' תרפ"ג–תשכ"ט.
- מאירסון, פני יהושע – יהושע מאירסון, פרשנות ה'פני יהושע' לתלמוד, עבודת מסטר, אוניברסיטת בן-גוריון, באר שבע תשע"ד.
- מודינה, ארי נוהם – ר' יהודה אריה ממודינה, לקט כתבים, ההדירה וצירפה מבואות: פנינה נווה, ירושלים תשכ"ח.
- מור וקציעה – ר' יעקב עמדין, מור וקציעה, מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ו.
- מורה נבוכים, מהדורת אבן תיבון – ר' משה בן מימון, מורה נבוכים על פי תרגומו של אבן תיבון, ירושלים, תש"ך.
- מורה נבוכים, מהדורת שוורץ – ר' משה בן מימון, מורה נבוכים על פי תרגומו של מיכאל שוורץ, ירושלים, תשס"ג.
- מורן, זיקוק – Bruce T. Moran, *Distilling Knowledge: Alchemy, Chemistry, and the Scientific Revolution*, Cambridge, Massachusetts 2005.
- מטפחת ספרים – ר' יעקב עמדין, מטפחת ספרים, אלטונה תקכ"ח.
- מלמד, מן הטבור – אברהם מלמד, "מן הטבור אל הלב: ארץ ישראל והתיאוריה האקלימית במחשבה היהודית בראשית העת החדשה", בתוך אביעזר רביצקי (עורך), ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 42–53.
- מלמד, על כתפי ענקים – אברהם מלמד, על כתפי ענקים: תולדות הפולמוס בין אחרונים לראשונים בהגות היהודית בימי הביניים ובראשית העת החדשה, רמת גן 2003.

- מלמד, רקחות וטבחות – אברהם מלמד: רקחות וטבחות, המיתוס על מקור החכמות, חיפה 2010.
- מהלמן, מאור עיניים – ישראל מהלמן, "סביב ספר 'מאור עיניים' לר' עזריה מן האדומים" (שתי מהדורות לדפוס ראשון, שלד-ה), זר לגבורות – קובץ מחקרים במקרא, בידיעת הארץ, בלשון ובספרות תלמודית (מוגש לר' זלמן שזר, נשיא המדינה, ביום הולדתו הפ"ג), תשל"ג, עמ' 638–657.
- מעשה טוביה – ר' טוביה כץ, מעשה טוביה, ונציה תס"ז.
- מצ'ייקו, הסכנות – פאבל מצ'ייקו, "הסכנות והתענוגות שבסינקרטיזם דתי", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כ"ג (2011), עמ' 249–278.
- מצ'ייקו, הספירה הציבורית – Paweł Maciejko, "The Jews' Entry into the Public Sphere – the Emden Eibeschutz Controversy Reconsidered", *Simon Dubnow institute* 6 (2007), 135–154.
- מצ'ייקו, הרב והישועי – Paweł Maciejko, "The Rabbi and the Jesuit: On Rabbi Jonathan Eibeschutz and Father Franciscus Haselbauer Editing the Talmud", *Jewish Social Studies* 20(2) (2014), pp. 84–147.
- מצ'ייקו, מבוא – Paweł Maciejko, "Coitus Interruotus" in *And I Came This Day Unto the Fountain*, I–XIX, בתוך ואבוא היום אל העין, מהדורה מוערת ומבוארת מאת פאבל מצ'ייקו, לוס אנג'לס תשע"ו.
- מצ'ייקו, ערב רב – פבל מצ'ייקו, ערב רב: פנים וחוץ בוויכוח הפרנקיסטי, ירושלים 2016.
- מרגליות, להקטיגוריה – הרב ראובן מרגליות, "סיבת התנגדותו של רבינו יעקב מעמדין לרבינו יהונתן אייבשיץ", "להקטיגוריה שנתחדשה", תל אביב תש"א.
- מרגליות, מלאכי עליון – הרב ראובן מרגליות, מלאכי עליון, ירושלים תשכ"ד.
- מרחביה, קונטרס – חן-מלך מרחביה, "קונטרס נגד התלמוד מימי שריפת התלמוד באיטליה", תרביץ לז (1968), עמ' 78–96, 191–207.
- משנה למלך – ר' יהודה רוזאניס, משנה למלך, קושטנדינא תצ"א.
- משנת רבי עקיבא – ר' עקיבא אייגר (הראשון), משנת דרבי עקיבא, פיורדא תקמ"א.
- נגאל, דיבוק – גדליה נגאל, סיפורי דיבוק בספרות ישראל, ירושלים תשנ"ד.
- נהר, גז – אנדרה נהר, דוד גז זמנו: מחשבת ישראל והמהפכה המדעית של המאה השש-עשרה, תרגום: אביטל ענבר, ירושלים 2005.
- נהר, משנת מהר"ל – אנדרה נהר, משנתו של המהר"ל מפרג, ירושלים, ירושלים 2003.

- נויבאואר, ישכיל עבדי – אברהם נויבאואר, פירושי הנה ישכיל עבדי על פי חכמי ישראל ז"ל, אוקספורד תרל"ו.
- William R. R. Newman and Lawrence M. Principe, *Alchemy Tried in the Fire: Starkey, Boyle, and the Fate of Helmontian Chymistry*, Chicago 2005. – ניומן ופרינסיפ, אלכימיה –
- William R. Newman, "From Alchemy to 'Chymistry'", in Katharine Park and Lorraine Daston (eds.), *The Cambridge History of Science*, vol. 3: Early Modern Science, Cambridge 2008, pp. 497–517. – ניומן, מאלכימיה לכימיה –
- ר' מנשה בן ישראל, נשמת חיים, אמסטרדם תי"ב. – נשמת חיים –
- מהר"ל מפראג, נתיבות עולם, ירושלים תשל"א. – נתיבות עולם –
- אליהו סולובייצ'יק, "החשש ללעז על דברי חכמים בשיטת הרשב"א", אסיא חוברת ע"ג-ע"ד (תשס"ד), (כרך י"ט חוברות א'-ב'), עמ' 86–87. – סולובייצ'יק, לעז –
- Glenn Sonnedecker, *Kremers and Urdang's History of Pharmacy*, American Institution of the History of Pharmacy, Wisconsin 1986. – סונדקר, רוקחות –
- נעם סמט, "קצות החושן": ראשית הלמדנות – מאפיינים ומגמות, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון, באר שבע תשע"ו. – סמט, קצות החושן –
- דור סער-מן, הפולמוס בשבתאות בין שמואל פרימו לאברהם מיכאל קארדוזו, עבודת מסטר, אוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2017. – סער-מן, הפולמוס –
- יוסף שלמה רופא, ספר אילם, מהדורת אודסה תרכ"ד. – ספר אילם –
- ספר הישר, וונציה שפ"ה. – ספר הישר –
- ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, תרגום: יהודה אבן שמואל, תל אביב 1994. – ספר הכוזרי –
- ר' שלמה מולכו, ספר המפואר, ורשה תרמ"ד. – ספר המפואר –
- ר' יוסף אלבו, ספר העיקרים, תל אביב תשי"א. – ספר העיקרים –
- ר' אריה לייב אפשטיין, ספר הפרדס, קניגסברג תקי"ט. – ספר הפרדס –
- ספר יוסיפון, הגיה וההדיר דוד פלוסר, ירושלים תשל"ט. – ספר יוסיפון –

- ספראי, צורף – אורי ספראי, "ר' חיים ויטאל צורף האלוהות", פעמים 157 (תשע"ט), עמ' 39–74.
- סקאפי, למפות את גן עדן – Alessandro Scafi, *Mapping Paradise: A History of Heaven on Earth*, Chicago 2006.
- עבודת הגרשוני – ר' גרשון אשכנזי, עבודת הגרשוני, פרנקפורט תנ"ט.
- עזרת נשים – ר' משה אבן חביב, עזרת נשים, קושטנדינא תצ"א.
- על הנפש – אריסטו, על הנפש, תרגום: מנחם לוז, תל אביב 1989.
- עץ חיים – ר' חיים ויטאל, עץ חיים, ירושלים, תש"נ.
- עקיצת עקרב – ר' יעקב עמדין, עקיצת עקרב, אלטונה תקי"ג.
- פגל, פאראצלסוס – Walter Pagel, *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, 1982 (2nd edition).
- פוטיק, יעב"ץ – Alexander Putik, "The Prague Sojourn of Rabbi Jacob Emden as Depicted in his Autobiography *Megilat Sefer*", *Judaica Bohemiae* 42 (2006), pp. 53–124.
- פונקנשטיין, המשכיות וחדוש – עמוס פונקנשטיין, "המשכיות וחדוש במחשבת המאה הי"ז ובמדעיה", האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ('דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים') כרך ו חוברת 6 (תשמ"א), עמ' 105–131.
- פוקס, מכניזציה – Thomas Fuchs, *The Mechanization of the Heart Harvey and Descartes*, translated from the German by Marjorie Grene, Rochester 2001.
- פורטר, רפואה – Roy Porter, *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity*, London 1999.
- פילדס, הנקה – Valerie Fields, *Wet Nursing: a History From Antiquity to the Present*, New York 1988.
- פילון, מן החלומות – פילון האלכסנדרוני, "מן החלומות", בתוך יהושע עמיר ומארן ר' ניהוף (עורכים), כתבים, כרך חמישי חלק ראשון, ירושלים תשע"ב.
- פילון, על הענקים – פילון האלכסנדרוני, "על הענקים", בתוך מארן ר' ניהוף (עורך), כתבים, כרך רביעי חלק שני, ירושלים תשע"ה.

- פירוש המשנה לרמב"ם – רמב"ם, פירוש המשנה, מהדורת הרב יוסף קפאח, ירושלים תשכ"ה.
- פישמן, רמ"א – David E. Fishman. "Rabbi Moshe Isserles and the Study of Science Among Polish Rabbis", *Science in Context* 10(4) (1997), pp. 571–588.
- פנקובר, הגהות – יצחק שרגא פנקובר, "הגהות רש"י לפירושו לתורה", JSIJ 6 (2007), pp. 141–188.
- פעלד, חלוקי אבנים – יצחק דוב פעלד, "חלוקי אבנים", בתוך יש מנחילין, ירושלים תשמ"ו, עמ' שמ"ט–תפ"ב.
- פעלד, חלקי אבנים – יצחק דוב פעלד, חלקי אבנים, בתוך נשאל דוד כרך ג', ירושלים תשמ"ב, עמ' ר"ד–רצ"ד.
- פרגר, קהילת מיץ – יוסף פרגר, "תולדות קהילת מיץ", ירושתנו, כרך ב' (תשס"ח), עמ' ש"ל–שס"ד.
- פרדס רימונים – ר' משה קורדובירו, ספר פרדס רימונים, מהדורת מונקאטש תרכ"ו.
- פרי חדש – ר' חזקיה דה סילוה, פרי חדש חלק יורה דעה, אמסטרדם תנ"ב. חלק אורח חיים א', אמסטרדם תס"ו. חלק אורח חיים ב', אמסטרדם ת"ץ.
- פרייס, דפוס – Joseph Prijs, *Die Basler Hebraeischen Drucke 1492–1866*, Olten 1964.
- פרימר, קביעת אבהות – דב פרימר, "קביעת אבהות ע"י בדיקת סוגי דם", בתוך מרדכי הלפרין (עורך), ספר אסיא ה', ירושלים תשמ"ו, עמ' 185–208.
- פרלמוטר, אייבשיץ – משה אריה פרלמוטר (ענת), ר' יהונתן אייבשיץ ויחסו אל השבתאות, ירושלים ותל אביב תש"ז.
- פרנס, חיון – תום פרנס, 'מפתחא דמהימנותא': נחמיה חייא חיון והקבלה השבתאית בראשית המאה השמונה-עשרה, עבודת מסטר, האוניברסיטה העברית, ירושלים 2021.
- צאודרר, דקארט – נועה נעמן צאודרר, דקארט: בדידותו של הפילוסוף, תל אביב 2007.
- צוויג, אראסמוס מרוטראדם – סטפן צוויג, אראסמוס מרוטרדם, תרגום מגרמנית: יוסף ונקרט, ירושלים 2004.
- צוויק, חנוך – יהודית צוויק, "חנוך כדמות איקונית בספרותנו", דפים למחקר בספרות 13 (2001–2002), עמ' 55–77.
- צינץ, גדולת יהונתן – דוד ליב צינץ, גדולת יהונתן, פיעטרקוב ת"צ–תצ"ד.

- משה דוד צ'צ'יק, במאבק על מורשת אשכנז בפולין: הדפסת 'שלחן ערוך' בפולין והתגובות לה, עבודת מסטר, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשע"ט. – צ'צ'יק, מורשת אשכנז –
- יוסף בן מתתיהו, ימי עם עולם, תרגום: קלמן שולמן, וילנה תרמ"ז. – קדמוניות היהודים –
- יצחק מץ, קהלת דוד, המבורג תקפ"ו. – קהלת דוד –
- ג'ון קוטינגהאם, דקארט, תרגום: דורי מנור, תל אביב 2000. – קוטינגהאם, דקארט –
- John Cottingham, "The Role of God in Descartes's Philosophy", in Janet Broughton and John Carriero (eds.), *A Companion to Descartes*, Oxford 2007, pp. 288–300. – קוטינגהאם, תפקיד האל –
- תומאס קון, המבנה של מהפכות מדעיות, תרגום מאנגלית: יהודה מלצר, תל אביב 2015. – קון, מהפכות מדעיות –
- Craig R. Koester, *Revelation: a New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven 2014. – קוסטר, חזון יוחנן –
- Shigehisa Kuriyama, "Interpreting the History of Bloodletting", *The Journal of the History of Medicine and Allied Science* 50 (1995), pp. 11–46. – קוריאמה, הקזת דם –
- Athanasius Kircher, *Itinerarium Exstaticum Quo Mundi Opificium*, Rome 1656. – קירכר, המסע –
- Athanasius Kircher, *Turris Babel*, Amsterdam 1679. – קירכר, מגדל בבל –
- Athanasius Kircher, *Mundus Subterraneus*, Amsterdam 1665. – קירכר, מונדוס סבטרנוס –
- Athanasius Kircher, *Arca Noe*, Amsterdam 1675. – קירכר, תיבת נח –
- שרה קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשמ"ח. – קליין-ברסלבי, בריאת העולם –
- ר' פסח בן שמואל, קמח פסח, קניגסברג תקכ"ג. – קמח פסח –
- Carlos Ziller Camenietzki, "Baroque Science between the Old and the New World: Father Kircher and His Colleague Valentin Stansel", translated by Paula Findlen and Derrick Allums, in Paula Findlen (ed.), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*, New York 2004, pp. 311–328. – קמניצקי, מדעי הברוק –

- Lawrence Kaplan, "Rabbi Mordekhai Jaffe and the Evolution of Jewish Culture in Poland in the Sixteenth-Century" in Bernard D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth-Century*, Cambridge 1983, pp. 266–282. קפלן, מרדכי יפה –
- יוסף קפלן, "ספריותיהם של שלושה רבנים ספרדים במערב אירופה בעת החדשה המוקדמת", משה סלוחובסקי ויוסף קפלן (עורכים): ספריות ואוספי ספרים, ירושלים תשס"ו, עמ' 225–260. קפלן, ספריות –
- Johannes Kepler, *Strena Seu De Nive Sexangula*, Frankfurt 1611. קפלר, פתותי שלג –
- יצחק מולכו ואברהם אברהם אמריליו, "אגרות אוטוביוגרפיות של קארדוזו", ספונות: מחקרים ומקורות לתולדות קהילות ישראל במזרח ג-ד (תשי"ט-תש"ך), עמ' קפ"ג-רמ"א. קרדוזו, אגרות אוטוביוגרפיות –
- Carlo Bernheimer, "Some אברהם קרדוזו, דרוש אני המכונה, New Contributions to Abraham Cardoso's Biography", *The Jewish Quarterly Review* 18(2) 1927, pp. 97–129. קרדוזו, אני המכונה –
- אברהם קרדוזו, דרוש בוקר דאברהם, כ"י מוסקבה – גינצבורג 660. קרדוזו, בוקר דאברהם –
- אברהם קרדוזו, "דרוש זה אלי ואנוהו", בתוך גרשם שלום, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגליה, עמ' 332–369. קרדוזו, זה אלי –
- Louis Caruana, "The Jesuits and the Quiet Side of the Scientific Revolution", in Thomas Worcester (ed.), *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge 2008, pp. 246–260. קרואנה, הצד השקט –
- Elisheva Carlebach, *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies*, New York, 1990. קרליבך, חגיז –
- ר' אליעזר בר נתן, אבן העזר, בני ברק תשע"ב. ראב"ן –
- חיים צ'רנוביץ' (רב צעיר), תולדות הפוסקים (ג' כרכים), ניו יורק, תש"ו-תש"ח. רב צעיר, תולדות הפוסקים –
- Benjamin Roberts, *Through the Keyhole: Dutch Child-Rearing Practices in the 17th and 18th Century: Three Urban Elite Families*, Verloren 1998. רוברטס, חור המנעול –
- דוד רודרמן, מחשבה יהודית ותגליות מדעיות בעת החדשה המוקדמת באירופה, תרגום: דוד לוביש, ירושלים 2002. רודרמן, מחשבה יהודית –

- Lyndal Roper, *Witch Craze Teror and Fantasy in Baroque Germany*, New haven 2004. – רופר, מכשפות –
- Eileen Reeves and Albert Van Helden translated and introduced, *On Sunspots Galileo Galilei and Christoph Scheiner*, Chicago and London 2010. – ריבס, על כתמי שמש –
- ענת רייזל, מבוא למדרשים, אלון שבות תשע"א. – רייזל, מבוא למדרשים –
- Edward Reichman, "A Letter from an 18th Century Torah Sage to the Faculty of a Medical School: The Selective Deference of R. Yonatan Eybeschuetz to Medical Expertise", *Verapo Yerape: Journal of Torah and Medicine of the Albert Einstein College of Medicine Synagogue and Rabbi Isaac Elchanan Theological Seminary (RIETS)* 6 (2015), pp. 89–112. – רייכמן, מכתב –
- Rainer Arlt and José M. Vaquero, "Historical sunspot records", *Living Reviews in Solar Physics* 17(1) (2020), pp. 3–6. Published online 26 February 2020, – ריינר, רישומים היסטוריים –
- Bernardino Ramazzini, *De Morbis Artificum Diatriba [Diseases of Workers]*, Modena 1713, translated by Wilmer C. Wright, Chicago 1940. – רמזיני, מחלות –
- יצחק רפאל, כתבי ר' יעקב עמדין: ביבליוגרפיה, ירושלים תשכ"א. – רפאל, כתבי ר' יעקב עמדין –
- ר' דב בער שו"ב, שבחי הבעש"ט, תל אביב 1947. – שבחי הבעש"ט –
- אליעזר שביד, הפילוסופים הגדולים שלנו: הפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ישראל 2009. – שביד, הפילוסופים –
- דב שוורץ, "בין שמרנות לשכלתנות (הגותו העיונית של חוג הרשב"א)", דעת: כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה 32–33 (תשנ"ד), עמ' 143–182. – שוורץ, שמרנות –
- דב שוורץ, "תורת האלוהות ולמידה: פרק בתולדות ההשפעה המימונית על ההגות השכלתנית בימי-הביניים", דעת: כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה 37 (תשנ"ו), עמ' 153–179. – שוורץ, תורת האלוהות –
- עזריאל שוחט, עם חילופי תקופות, ירושלים 1960. – שוחט, עם חילופי תקופות –

John A. Schuster, "The Scientific Revolution", in R. C. Olby, G. N. Cantor, J. R. R. Christie and M. J. S. Hodge (eds.), <i>Companion to the History of Modern Science</i> , London & New York 1990, pp. 217–242.	שוטר, המהפכה –
יעקב בן שמואל מצויזמיר, שו"ת בית יעקב, דיהנפורט תנ"ו (דפוס ראשון).	שו"ת בית יעקב –
ר' חיים יאיר בכרך, שו"ת חוות יאיר, פרנקפורט דמיין תנ"ט (דפוס ראשון).	שו"ת חוות יאיר –
ר' אברהם שמואל בכרך, שו"ת חוט השני, פרנקפורט דמיין תל"ט (דפוס ראשון).	שו"ת חוט השני –
ר' יחזקאל קצנלבוג, שו"ת כנסת יחזקאל, אלטונה תצ"ב (דפוס ראשון).	שו"ת כנסת יחזקאל –
ר' יעקב פראג'י, שו"ת מהרי"ף, אלכסנדריה תרס"א (דפוס ראשון).	שו"ת מהרי"ף –
ר' מרדכי זיסקינד רוטנברג, שו"ת מהר"ם זיסקינד, המבורג תע"ו (דפוס ראשון).	שו"ת מהר"ם זיסקינד –
ר' מאיר מלובלין, שו"ת מהר"ם לובלין, וונציה שע"ח-שע"ט (דפוס ראשון).	שו"ת מהר"ם לובלין –
ר' יונה לנדסופר, מעיל צדקה, פראג תקי"ז (דפוס ראשון).	שו"ת מעיל צדקה –
ר' שמואל בן אלקנה מאלטונה, שו"ת מקום שמואל, אלטונה תצ"ח (דפוס ראשון).	שו"ת מקום שמואל –
ר' דוד אופנהיים, שו"ת נשאל דוד, כרך א: ירושלים, תשל"ב. כרך ב: ירושלים, תשל"ה. כרך ג: ירושלים, תשמ"ב (דפוס ראשון).	שו"ת נשאל דוד –
רבנו אשר בן יחיאל, שו"ת הרא"ש, מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ד.	שו"ת הרא"ש –
ר' יצחק בר ששת, שו"ת הריב"ש, ירושלים תשנ"ג.	שו"ת הריב"ש –
ר' ישעיה דטרני, שו"ת הרי"ד, לבוב תר"כ.	שו"ת הרי"ד –
ר' משה בן מימון, שו"ת הרמב"ם, ירושלים תשע"ו.	שו"ת הרמב"ם –
ר' שלמה בן אדרת, שו"ת הרשב"א, ירושלים תשנ"ז.	שו"ת הרשב"א –
ר' צבי אשכנזי, שו"ת חכם צבי, אמסטרדם תע"ב (דפוס ראשון).	שו"ת חכם צבי –
ר' יעקב כ"ץ פופרש, שו"ת שב יעקב, פרנקפורט תק"ב (דפוס ראשון).	שו"ת שב יעקב –

- שׁו"ת שבות יעקב – ר' יעקב ריישר, שׁו"ת שבות יעקב, כרך א': האלה תס"ט. כרך ב': אופיבאך תע"ט. כרך ג: מיץ תקמ"ט (דפוס ראשון).
- שׁו"ת שער אפרים – ר' אפרים בן יעקב הכהן, שׁו"ת שער אפרים, זולצברך תמ"ח–תמ"ט (דפוס ראשון).
- שׁו"ת התשב"ץ – ר' שמעון בן צמח, שׁו"ת התשב"ץ, ירושלים תשנ"ח.
- שטראשון, הכרמל – ר' מתתיה שטראשון (בשם העט: והוא והוא), בתוך 'הכרמל' שנה ראשונה (תר"כ–תרכ"א), עמ' 376–379, 385–388, 395–396.
- שיאה, גליליאו ושיינר – William R. Shea, "Galileo, Scheiner, and the Interpretation of Sunspots", *Isis* 61(4) (1970), pp. 498–519.
- שיטה מקובצת (אספת זקנים) – ר' בצלאל אשכנזי, שיטה מקובצת למסכת בבא מציעא, אמסטרדם תפ"א (דפוס ראשון).
- שייפין, המהפכה המדעית – סטיבן שייפין, המהפכה המדעית, תרגום: מתן קמינר, תל אביב 2009.
- שילה, דין מוסר – שמואל שילה, דין, מוסר ויושר במשפט העברי: קובץ מאמרים, ירושלים תשס"ז.
- שלו, מילים קדושות – Zur Shalev, *Sacred Words and Worlds: Geography, Religion, and Scholarship, 1550–1700*, Leiden-Boston 2012.
- שלום, אשמדאי ולילית – גרשום שלום, "פרקים חדשים מענייני אשמדאי ולילית", תרביץ 9 (תש"ח), עמ' 160–175.
- שלום, ביקורת – Mortimer J. Cohen, *Jacob Emden: A Man of Controversy*, Philadelphia, 1937, פורסם לראשונה: קרית ספר ט"ז (תרצ"ט–ת"ש), עמ' 320–338. נדפס שנית: שלום, מחקרי שבתאות, עמ' 655–680.
- שלום, ידיעות – גרשום שלום, "ידיעות על השבתאים בספרי המיסיונרים במאה הי"ח", ציון ט' (תש"ד), עמ' 27–28.
- שלום, לידיעת השבתאות – גרשום שלום, "לידיעת השבתאות מתוך כתבי קרדוזו", בתוך ציון ז(א) (1942), עמ' 12–28.
- שלום, לקט מרגליות – גרשום שלום, לקט מרגליות, תל אביב תש"א. נדפס שנית: מחקרי שבתאות, עמ' 686–706.

- שלום, מגן דוד – גרשום שלום, "ספר 'מגן דוד' הנזכר בספר פרדס רימונים", קרית ספר ט (תרצ"ב-תרצ"ג), ע' 258.
- שלום, מחקרי שבתאות – גרשום שלום, מחקרי שבתאות, ההדיר יהודה ליבס, תל אביב, 1991.
- שלום, מחקרים ומקורות – גרשום שלום, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים 1974.
- שלום, מפתחות – גרשום שלום, מפתחות לכתבי הפולמוס עמדין-אייבשיץ, מבוא מאת יהודה ליבס, ירושלים 2005.
- שלום, פרשיות – גרשום שלום, "לשאלת יחסו של ר' יונתן אייבשיץ לשבתאות, פרשיות בחקר התנועה השבתאית", ציון ו (תש"א), עמ' 96–100.
- שלום, קמיע אחד – גרשום שלום, "על קמיע אחד של יהונתן אייבשיץ ופירושו עליו", תרביץ י"ג (תש"ב), עמ' 226–244.
- שמאלץ, קרטזיאניאיות – Tad M. Schmaltz, *Early Modern Cartesianisms Dutch and French Constructions*, Oxford 2017.
- שער הגמול – רמב"ן, שער הגמול, מהדורה מהודרת על פי כתבי יד על ידי יוחנן דוד סופר, ירושלים תשנ"ח.
- שפר, תנועה נצחית – Simon Schaffer, "The Show That Never Ends: Perpetual Motion in the Early Eighteenth Century", *The British Journal for the History of Science* 28(2) (1995), pp. 157–189.
- שפת אמת ולשון של זהורית – ר' יעקב עמדן, שפת אמת ולשון זהורית, אלטונה תקי"ב.
- תא שמע, סדר ההדפסה – ישראל תא-שמע, "הדפסתם של חידושי הראשונים לתלמוד", כנסת מחקרים – עיונים בספרות הרבנית בימי הביניים, כרך ב', עמ' 236–219.
- תבואות שור ושמלה חדשה – ר' אלכסנדר סנדר שור, תבואות שור ושמלה חדשה, זאלקווה תצ"ג (דפוס ראשון).
- תומס, דת וירידת הקסם – Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, London 1971.
- תורת הקנאות – ר' יעקב עמדן, תורת הקנאות, אלטונה תקי"ב.
- תורת חיים – ר' חיים שבתי, תורת חיים, שלוניקי תע"ג-תפ"ב (דפוס ראשון).
- תעלמות חכמה – ר' יוסף שלמה רופא (יש"ר מקנדיאה), תעלמות חכמה (שני חלקים), הנאו (בזל) 1629 (דפוס ראשון).

- תקפו כהן – שבתֵי כַךְ, ספר תקפו כהן, פרנקפורט דאודר תל"ז (דפוס ראשון).
- תשבי, הפולמוס – ישעיהו תשבי, "הפולמוס החדש מסביב לר' יהונתן אייבשיץ", הארץ, כ"ג בתמוז תש"א 18.7.1941, עמ' 5.
- תשובות מהרא"ל – ר' אריה לייב אפשטיין, תשובות מהרא"ל, קניגסברג תקכ"ט.

Abstract

In this dissertation, I attempt to describe the thought of Rabbi Yehonatan Eibeschütz, focusing on his writings that concern scientific knowledge. The dissertation surveys the breadth of Rabbi Eibeschütz's scientific knowledge, and I have tried to identify the rich sources of this knowledge and to characterize his response to the rapidly changing state of scientific knowledge in the early modern age. Rabbi Eibeschütz developed a model for dealing with conflicts between new knowledge and the traditional knowledge contained in talmudic literature. This model focused on the constant evolution of knowledge based on empirical methods as contrasted with traditional knowledge. According to Rabbi Eibeschütz, stable, traditional knowledge, formulated under divine inspiration [רוח הקודש], constitutes a source of clear knowledge, whereas knowledge that is constantly changing does not provide an unambiguous and clear response to what happens in our world. In light of this assumption, Rabbi Eibeschütz sought to contrast traditional knowledge and the new knowledge of his time and to point up the superiority of the tradition and divine inspiration.

In the first chapter, I review the scientific foundations that guided men of science in the sixteenth and seventeenth centuries and compare these principles with parallel constructs in the writings of Rabbi Eibeschütz. During the centuries mentioned, a number of different scientific principles came to function as scientific paradigms. In parallel with Aristotelian knowledge, which remained quite influential, other paradigms developed, including the mechanistic theory and the Neoplatonic theory. In this chapter, I survey the various appearances of such theories in Rabbi Eibeschütz's writings and the use he made of them. Toward the end of the chapter, I relate to the theory of alchemy as a theory that Rabbi Eibeschütz internalized in a deep and significant way. I emphasize the differences between Rabbi Eibeschütz and Rabbi Ya'akov

Emden in their use of alchemical ideas, and I suggest that these differences flow from differences in the alchemic doctrines to which the two were exposed. I also suggest that, for Rabbi Eibeschütz, the alchemist as a type served as a model for use of the new knowledge and an inspiration for the ability to distinguish between “good” and “bad” knowledge.

In the second chapter, I analyze the connections between Rabbi Eibeschütz and the writings of French philosopher René Descartes. I note that, in the 1720s, apparently, Rabbi Eibeschütz had but a superficial acquaintance with Cartesian ideas. However, it appears that, from the 1730s on, Rabbi Eibeschütz was exposed in a more thorough manner to Cartesian ideas, internalized them, and under their influence created his model of “divine inspiration”. With the help of Cartesian skepticism, Rabbi Eibeschütz developed a model that allowed for certainty.

In the third chapter, I study a controversy that occurred in Prague during the first decade of the eighteenth century concerning a nursing mother whose milk was thought to be poisonous. Surrounding this controversy positions were taken concerning whether medical knowledge is clear and authoritative and concerning how medical knowledge can be applied in the halakhic context. I analyze the positions of the halakhic authorities involved in this matter and emphasize the extent to which Rabbi Eibeschütz’s opinion was unique among these. I also seek to show the sources of Cartesian influence on Rabbi Eibeschütz’s lack of confidence in medical knowledge. Rabbi Eibeschütz criticized the medical knowledge and claimed that, “Whereas doctors of the past relied on *Sefer Refu’ot*, which contains clear and traditional knowledge, ‘recent doctors’ have not comprehended any more of the reality of nature than a dog licking at the sea.” At the end of the chapter, I present another case of a nursing mother whose milk was poisonous—a case in which Rabbi Eibeschütz’s position differed from the position analyzed

in the first case. I attempt to discover why Rabbi Eibeschütz's opinion differs in the two controversies.

In the fourth chapter I seek to investigate Rabbi Eibeschütz's knowledge of anatomy. I argue that Rabbi Eibeschütz received the seventeenth century discovery of how blood circulates through the body according to its Cartesian-mechanistic explanation. This fact is manifest in his *derashot* as well as in his halakhic decisions. The understanding of circulation as cyclical, enabled Rabbi Eibeschütz to present the human body as a mechanical, holistic system with reciprocal influences among the different organs. I explain how this approach guided Rabbi Eibeschütz in the controversy mentioned above concerning the nursing mother as well as in additional halakhic rulings. I also show how Rabbi Eibeschütz's approach is manifest in his book *VaAvo El ha' Ayin* and in the amulet controversy.

In the fifth chapter, I present Rabbi Eibeschütz's position in the controversy between Maharal and Azarya of Adumim. First, I seek to focus the disagreement between Maharal and Azarya and to show that the main point of contention turned on scientific knowledge and on whether the talmudic Sages could err. I show that Maharal's main critique of Azarya's position concerns the scientific knowledge of the Sages of Talmud. Azarya applied a straightforward, literal reading of talmudic statements and on this basis argued that the Sages had erred in many places. By contrast, Maharal interprets such statements as dealing with spiritual matters and not with realia. Between these two positions, Rabbi Eibeschütz applied a concrete reading to talmudic statements but proved that the Sages had not erred. On the contrary, he asserts, their statements were consistent with the up-to-date scientific knowledge of his day. In the final analysis, Rabbi Eibeschütz, who agreed with Maharal publicly, was closer to Azarya in his reading of talmudic sources concerning reality. At the end of the chapter, I suggest that Rabbi Eibeschütz found a

source of inspiration and broad knowledge in the writings of Athanasius Kircher. Kircher, a Jesuit scholar who wrote on a wide variety of subjects, was considered the most popular scientist of the seventeenth century. I seek to demonstrate that Rabbi Eibeschütz read a number of Kircher's works and responded to them critically.

In the sixth chapter, I analyze Rabbi Eibeschütz's attitude toward Yashar (Shlomo Yosef Rofe of Kandia)—his attitude toward Yashar in general and to Yashar's book *Sefer Elim* in particular. Rabbi Eibeschütz strongly opposed statements appearing in the book and argued that it would be justified to excommunicate Yashar on the basis of these statements. By contrast to his reaction to *Sefer Elim*, Rabbi Eibeschütz greatly appreciated Yashar's kabbalistic writings in the latter's *Ta'alumot Hokhmah*, and, to a large extent, based himself on these in his own works *Shem Olam* and *Sefer Meirav*. To explain the great difference in Rabbi Eibeschütz's attitude toward Yashar's different writings, I argue that Rabbi Eibeschütz's reliance on Yashar's kabbalistic writings was mainly rhetorical and does not reflect Rabbi Eibeschütz's true attitude as revealed in *Sefer Meirav*.

In the first six chapters I explore Rabbi Eibeschütz's approach to scientific knowledge and to Jewish mediators of such knowledge—Azarya and Yashar. In the final two chapters, I use different perspectives to investigate Rabbi Eibeschütz's position on new knowledge.

In the seventh chapter, I explore Rabbi Eibeschütz's approach to Sabbatean-Cardozian knowledge. I compare *Sefer Meirav* with *Sefer Shem Olam* and show that Rabbi Eibeschütz was the author of both works. I then show that Rabbi Eibeschütz's source was in the *derush* "Zeh Eli" by Avraham Cardozo. I emphasize the similarities and differences between Rabbi Eibeschütz's statements and those of Cardozo, the main difference being related to the question

of whether to publicize “*sod ha’emunah*,” the secret of faith: Whereas Cardozo saw publicizing *sod ha’emunah* as a necessary step in bringing the redemption [גאולה], Rabbi Eibeschütz demurred, holding that publication was not necessary. Another significant difference between the two men relates to sources: Cardozo saw *sod ha’emunah* as his own personal discovery. Rabbi Eibeschütz, however, in his *Sefer Shem Olam*, sought to prove (without mentioning Cardozo by name) that, at its foundation, Cardozian theology was consistent with the writings of all the kabbalists—ha’Ari (Rabbi Yitzhak Luria Ashkenzai), Rabbi Moshe Kordevero, and their followers. In this chapter, it is possible to learn how Rabbi Eibeschütz used Sabbatean-Cardozian knowledge: He accepted the “good” and rejected the “bad” elements of Cardozo’s writings, thereby fashioning a “kosher” theology.

In the eighth chapter, I analyze how Rabbi Eibeschütz—in his halakhic works *Kereti uPleti*, *Urim veTumim*, and others—deals with *Shulhan Arukh* and *Hagahot haRema*. The knowledge in *Shulhan Arukh* and *Hagahot haRema* is also new by comparison to the Talmud and the early talmudic commentators [ראשונים]. Nevertheless, in contrast with the examples cited in the earlier chapters, where traditional and ancient knowledge is considered more reliable and as flowing from divine inspiration, in the case of *Shulhan Arukh* and *Hagahot haRema*, Rabbi Eibeschütz reverses his argument. Here he claims that *Shulhan Arukh* and *Hagahot haRema* were written with divine inspiration, and, consequently, their words should be accepted, and the Talmud re-interpreted when a disagreement arises. In the case of *Shulhan Arukh* and *Hagahot haRema*, the newer knowledge also bears the imprimatur of divine inspiration and becomes stable knowledge, requiring that the Talmud “organize itself” flexibly around such knowledge. In this chapter, I analyze how Rabbi Eibeschütz deals with questions arising from the Talmud on Maimonides and *Shulhan Arukh*. I also investigate an acrimonious controversy that occurred in 1725 between Rabbi Eibeschütz and Rabbi David Oppenheim, chief rabbi of

Prague. Through Rabbi Eibeschütz's arguments in this controversy, his views concerning Rema—whose opinion lies at the heart of the disagreement—become clear.

At the end of the dissertation, I present a critical edition of *Sefer Meirav* as it appears in manuscript (a photocopy of which can be found in the National Library of Israel). I have added an introduction and footnotes that include references to Rabbi Eibeschütz's sources and to parallels between *Sefer Meirav* and his other writings.

In this dissertation, I have attempted to "extricate" Rabbi Yehonatan Eibeschütz from the controversy concerning amulets and Sabbateanism and to present additional aspects of this unique and multi-faceted personality. Rabbi Eibeschütz, who was possessed of tremendous knowledge of the Talmud, *halakha*, and *kabala* as well as a wide command of external literature, including the writings of Descartes, Kircher, treatises on magic, and so forth, emerges as a figure unique in Jewish history, a figure concerning whom much remains shrouded in mystery.

TEL AVIV UNIVERSITY
THE LESTER AND SALLY ENTIN FACULTY OF HUMANITIES
THE CHAIM ROSENBERG SCHOOL OF JEWISH STUDIES AND
ARCHAEOLOGY

**Rabbi Yehonatan Eibeschütz and his Approach to
Science**

THESIS SUBMITTED FOR THE DEGREE OF DOCTOR OF PHILOSOPHY

By: Yehoshua Mayerson

Under the Supervision of: Prof. Maoz Kahana

SUBMITTED TO THE SENATE OF TEL AVIV UNIVERSITY

October 2021