

# דָּבָר

כחבי-עת לפילוסופיה יהודית וקבלה

49

יוצא לאור פעמיים בשנה

עורך:

משה חלמיש

חברי המערכת:

יוסף דן, חנה כשר, יוחנן סילמן

חברי המועצה המורחבת:

משה אידל, יעקב בלידשטיין, אליאן אמדו לויבולנסקי,  
אריה מוצקין, אמיל פקנדיים,  
שלום רוזנברג, עמנואל רקמן, אליעזר שביד



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן • קיץ תשס"ב

# Daat

A JOURNAL OF JEWISH PHILOSOPHY & KABBALAH

49

Semi-Annual edited by the Department of Philosophy  
Bar-Ilan University

*Editor:*

*M. Hallamish*

*Editorial Board:*

J. Dan, H. Kasher, Y. Silman

*Advisory Board:*

E. Amado Levy-Valensi, J. Blidstein, E.L. Fackenheim,  
M. Idel, Aryeh L. Motzkin, E. Rackman,  
Sh. Rosenberg, E. Schweid

R. Meroz, "On the Time and Place of  
Some of Sefer Ha-Bahir"



Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan, Summer 2002

## רונית מרוז

### אור בהיר הוא בمزורה על זמנו ומקוםו של מקצחו של ספר הבהיר

גם אני התענגתי<sup>1</sup>

במאמר הנוכחי נטען כי חלק מספר הבהיר — אכנהו כאן בשם הרובד הבבלי — נכתב במאה התשיעית לספירה לערך (ואולי ראשית המאה העשירה) בקהילה יהודית-בבלית, אי שם ברכבי המזרח התיכון — ככל עצמה, או אולי פרס, סוריה, ארץ ישראל וכיוצא בהלה.<sup>2</sup> שם ננד, נראה, לאשכנז,<sup>3</sup> ובסתומו של דבר הגיעו לפרסון. לא כל ספר הבהיר נכתב בקהילה בבלית זו, שהרי כבר הראו חוקרים קודמים כי קטעים לא מעטים בספר נושאים עימם את חותם הלשון והתרבות הפרובנסיאליות.<sup>4</sup> אולם נראה כי באשכנז חולו שימושים של הטקסט ונוספו גlossen, אך לא נתגלו כל הוכחות שנוספו לו טקסטים של ממש בעת ששהה שם.<sup>5</sup> משמעות הטענה בדבר קיומו של רובד בבלאי היא אפוא כי בספר הבהיר קיימים לפחות שני רבדים השונים זה מזה בדעות ובסגנון — הרובד הבבלי, בין המאה התשיעית לערך (או ראשית העשירה), והרובד הפרובנסיאלי, בין המאה הי"ב או ראשית המאה הי"ג. הקביעה בדבר זמנו ומקוםו של הרובד הבבלי נשמכת על אבחנה חשובה אחת: עקבותיו של הניקוד הבבלי בחלק מסוים נמצאו גם בהשוואה בין הבהיר

\* בספר איוב (לו כב) כתוב: ועתה לא ראו אור בהיר הוא בשחקים. פסוק זה הנזכר בראש הבהיר הוא שנותן לו את אחד ממשותיו. חובה נעימה היא להודות על שיחה, נקודת מבט, הפניה לאמורים או הארה כלשיי אשר הוועילו לכתיבת המאמר למשה אידל, מלacci בית-אריה, עפרה בקר-תירוש, ישעה גפני, בועז הוס, ישראל ייבין, מנחם לרוברבום, יהודה לייבס, יוסי עופר, שמחה קוגוט ותלמידי בקורסים על הבהיר. במיוחד יבואו על הברכה אילן אלדר ואורי מלמד, אשר בנוסף לכל זאת הצלוני מפח יkowski.

1 הבהיר, סעיף 48/עא.

2 וראו לעניין זה, להלן, בסעיף 2 — 'הnikud הבבלי'.

3 שלום, מקורות, עמ' 97-123; אברמס, הבהיר, עמ' 27-29.

4 למשל, שלום, מקורות, עמ' 62-63; פדייה, ערכיה.

5 וראו במראי המיקומות הנזכרים בהערה 3.

לכתבים המאפיינים את ראשיתה של תורת הלשון העברית. לאבחנות אלו נסמכו כמה דיונים בהקשרים לשוניים ותרבותיים, אשר כשלעצמם אינם יכולים לקבוע את זمانן ומקוםן של אותן הפסקאות, אולם הם מתיישבים ותומכים בטענה זו.

אם אמם צודקת אני, יש לכך השלכות מרחיקות לכת על הבנתנו את תולדות הקבלה. מטענה זו עולה כי בשלב מרכזי בעיצובה של הקבלה לא התרחש באידופה הנוצרית, אלא במרחב הגיאוגרافي בו שלט האיסלאם ובתקופה המתאפיינת בסינקרטיזם דתי. כך נפתח פתח לבחינה מחודשת של היחסים הבין-תרבותיים והבין-דתים באותה העת. זאת ועוד, הקדמת זמנו של אותו שלב בהפתחות הקבלה למאה התשיעית לערך (או ראשית העשירה) תחזק את טענת הרציפות האידאית בין המקורות היהודיים הקלאסיים, בניגוד לתחושתו של גרשום שלום כי קיימים בקע בין ספרות חז"ל והמיתיקה בת הזמן לבין הבahir. ולבסוף, יש אף לבחון מחדש את אפשרות השפעתו על חסידות אשכנז, את השאלות ההיסטוריות הקשורות בהפתחות המרכז פרובנס ואת האפשרות שהומר שלא שרד בספר הבahir הגיע בדרך אחרת מבבל לאידופה והשפיע על הפתחות הקבלה.

במאמר הנוחאי אתמקד בעניין אחד בלבד – הניתוח הטקסטואלי המראה כי כמו וכמה פסקאות בספר אמם נכתבו בקהילה הנמנית עם התרבות היהודית-బבלית של המאה התשיעית לערך (או ראשית העשירה); וזאת בנוסף למגוון המשוקעות בבהיר מתוך ספר רוא רباء, אף הוא בבל' בן המאה התשיעית). במאמרי הבאים אנסה לשרטט את גבולותיהם של הרבדים השונים בספר, לדון במרקם האידי שליהם ובקשריהם ההיסטוריים כמו גם במשמעותם טעונה אלו להבנתנו את תולדות הקבלה.

### 1. מבחר דעתות בעניין זמנו ומקוםו של ספר הבahir

1.1. המסורת החשובה ביותר והמפורטת ביותר בעניינו של ספר הבahir מצויה בדבריו ר' יצחק בן יעקב הכהן, כפי שהוא על ידי ר' שם טוב בן שם טוב בספר האמונה ואחר כך גם על ידי מקובלים וחוקרים רבים.<sup>6</sup>

ספר הבahir המioso<sup>7</sup> בלשונו [בלשון] ירושלמי הו' היק' [היקר] מזוהב ומפוז רב אשר גלה ברומי וסתורי ונעלמי למשכילי ישראל חברת החכמים ימיבת [!] ציל: ישיבת ישישי וקדושי ר' נחוניה ב"ה [בן הקנה]. והספר ההוא בא מארץ ישראל לחסידי הקדמוניים אשכנז המקובלים ומשם הופיע והגיע עד קצת הגאנונים הקורדים רבני פרובינסיה הרודפים אחר כל מיני חכמוות הרשותות<sup>8</sup> יודעי דעת עליון. אף קצהו ראו, פלו לא ראו, כי לא הגיע לידיים מלאו ושלמותו. אמן הגע להם מkaza הארץ רוחקה בין הארץ בין חוצה הארץ, אנשים ישיים חכמים מקובלים קדושים,

<sup>6</sup> ר' שם טוב, ספר האמונה, צד ע"א.

<sup>7</sup> שלום פעה קצר זה בכתביו בכמה צורות – מיוחס (שלום, קובלות, עמ' קטו, שורה 18), מיוחד (ראשית, עמ' 18 וכן ראשית-הרצאות, עמ' 71), או מיוסד (ראשית-הרצאות, עמ' 71). ויונשטיוק חשב שיש לגורוס – מייסד (יונשטיוק, הנגלה, עמ' 18).

<sup>8</sup> 'חכמוות הרשותות' הוא ביטוי הנגזר מלשון 'דורשי רשותות' (ሞפייע, למשל, בסנה' קד ע"ב) ומשמעותו חכמת הנפטר, חכמה רוחנית. וראו שלום, ראשית-הרצאות, עמ' 71.

רב מפי רב, גאו' מפי גאון, קבלה ערוכה וננסכה, מסורת מאבותיהם ומאבות אבותיהם. כלם הולכים על דרכם מירושרים תורה אחת ומשפט אחד וסוד אחד. אשריהם ואשרי תלמידיהם השומעים מליהם העומדים לפניהם המקובלים מהם והשותה[!] בצמא את דבריהם.

על פי דברים אלו 'גילה' (כלומר, כתב) ר' נחונייה בן הקנה את תוכנו של הספר, אם כי לא בczורה מלאה, אלא בczורת רמזים וסתירים נעלמים. הספר כתוב czורה שמשמעותו ישראלי וחכמיו, היישים והקדושים, מוגלים לפעניהם את סודותיו. הידע עבר במסורת הנז בועל פה מדור לדור — 'רב מפי רב' וכו' — והן בכתב. הידע והטקסט ננדדו אפוא משך הזמן מארץ ישראל לאשכנז ולפרובנס, ובמהלכה של דרך ארוכה זו נשמרו מן הטקסט חלקיים רבים עד שלא זכו חכמי פרובנס אלא במקצתו.

גם מרבית המקורות האחרים יוצאים מתחום הנחת קיומו של קשר בין הבahir לר' נחונייה בן הקנה מבלי לבהיר את טיב הקשר וملابלי לתת פרטים נוספים. לעיתים קרובות נותרת עמיות אם הכוונה היא שאותו תנא אמן כתוב את הספר או שהוא אין הספר אלא מכונה על שמו. על כל פנים, כפי שציינו כבר מרבית חוקרי הבahir,<sup>9</sup> נקרא הספר במקורות רבים, החל מן הרמב"ן, גם בשם 'מדרשו של ר' נחונייה בן הקנה'.<sup>10</sup>

**מקורות בודדים מתמונה זו:** מקור אחד קובע כי הבahir נכתב בזמן האמוראים,<sup>11</sup> והבקורתיים שבהם מלגגים על טענת הקשר עם ר' נחונייה בן הקנה.<sup>12</sup>

2.1. **החוקרים אשר פעלו עד לזמן של שלום או באופן בלתי תלוי במחקרים נחלקו לשתי קבוצות.** מרביתם טוענו נהרצות כי הספר נכתב כולו באירופה. טיעונו של מ"א לנדאואר הם שזכו לתשומת הלב המירבית;<sup>13</sup> לדעתו, הספר נכתב על ידי ר' יצחק סגי נהו. שיקולו המרכדי היה ההכרות עם הבahir. ابن עזרא, הרמב"ם ור' אלעזר מגזריא אין מקרים עדין את הבahir; הרמב"ן ובכלל האמונה והבטחונו, אשר היו זמן קצר לאחר ר' יצחק סגי נהו, הם הראשונים המזכירים את הבahir. מפרטים אלו אפשר אףו לקבוע את זמן כתיבתו של הספר. ההשערה כי ר' יצחק הוא מחברו של הספר מבוססת על הינו לו זכה בכתביו של ר' בחיי בן אשר — 'אבי הקבלה'.<sup>14</sup> חוקרים אחרים, כגון לוי גינצבורג, טוענו שלא יתכן

9. כדוגמת אחת מני רבות — גרשם שלום, בפתחה העורך 'בהיר, ספר ה-', באנציקלופדיה העברית.

10. למשל: ר' משה בן נחמן, פירוש התורה, ברא' א, עמ' יג.

11. ר' מאיר ابن גבאי, עבודת הקודש, חלק סתרי תורה, פרק ל: 'ספר הבahir מיווחס לאביר הרועים ר' נחונייה בן הקנה, חברוחו חכמי התלמוד ע"ה, על פי הקבלה שנמשכה ממנו מדור לדור עד דורם.' ובחילק הכתלית, פרק יז: 'ספר הבahir הוא חבר האמוראים'.

12. ידועה היא אגרתו הבקרותית של ר' מאיר בן שמעון מנרבוננה. וראו בעניינה: שלום, שעודה. גם אצל יהודה אריה מודינה (ארי נוהם, פרק 16, עמ' נד) מצוי לוגו רב: 'כל הספרים הראשיים ויסודיהם לידעעה הזאת [דרהינו, הקבלה] הנודעים לנו עד היום הזה, אין גם אחד מהם שבאמת ובתמים יודיע לנו מי המחבר, אפילו לפי דברי המחזיקים בה: ספר יצירה, מי חיבורו? או אברהם אבינו ע"ה או רבי עקיבא? וספר זהה, מי? רשב"י או תלמידיו? ספר הבahir, מי? ר' נחונייה בן הקנה או אחד מן הגאנונים? אין בספרים האלה דבר מוסכם כלל.'

13. לנדאואר, תולדות הקבלה.

14. ובינו בחיי, ביאור על התורה, בראשית לב י, עמ' רפ.

כ"י אדם אחד כתוב את הספר; סגנונו מעיד על אופיו הקולקטיבי. משום כך שייערו כי הספר נכתב בבית מדרשו של ר' יצחק.<sup>15</sup> אהרן ילינק התלבט בין דעתו של לנדאואר לבין הדעה כי הספר נכתב על ידי ר' אלעזר מגראמייזא, השותף לדעתו, להלך הרוח המאפיין את הבהיר.<sup>16</sup> גרען גרס כי ר' יצחק סגי נהיר הוא אמןם 'אבי הקבלה', אך ר' עזרא מגראונה ור' עזוריאל הם שהשתמשו בספר כחומר לקבלה וגרמו להפיצו:<sup>17</sup>

ר' עזוריאל חתר להוכיח כי דעתתו בעניין אין סוף ועשר ספירות יש להן יסוד במקרא ובחלמוץ, אבל לא עלתה בידו. כדי לחת עטרת שיבת להקבלה פרסמו המקובלים ברבים ספר, אשר בתוכנותו ההגדית יכול להתייחס לזמןים קדומים והוא מלא דעת הקבלה וייחסותו להתנה הקדמון רבי נחונייא בן הנקה ועוד תנאים קדומים הנזכרים שם ... מי הם מחברי באמת קשה לדעת בכיר ... התפשטות 'ספר הבהיר' בקרב קהילות ישראל הייתה לעזר גדול לר' עזרא ור' עזוריאל בהפצת דעת הקבלה והרחבתן.

גם לדעת דוד נימرك נכתב הבהיר באירופה. נימrk מזהה בספר זה, ה'מיוחס לרבי יצחק סגי נהיר' השפעות שונות ומגוונות, כגון, ר' סעדיה גאון, שבתי دونולו, ר' שלמה אבן גבירול, ר' יהודה ברזילי, ר' אברהם אבן עזרא, ר' יהודה הלוי, מסכת אצילות, ואף הרמב"ם. הבהיר קודם, לדעתו, בספר הזוהר והשפייע עליון.<sup>18</sup>

דעת מייעוט בתקופה זו היא כי הספר נכתב בתקופת הגאנונים. בקצרה, ולא ראיות ופירוט טعن זו את גאסטר.<sup>19</sup> בפרט רב יחסית טען זאת ר' נחמן קרכמאל. ההנחה המובלעת בטיעונו היא הנחת האחדות בין גופיה השוניים של תורה הסוד — התורה שנפתחה בזמן הגאנונים, חסידות אשכנז והקבלה הפרובנסיאלית-ספרדיות כולם חד הן, הנחה שהחוקרנים הנמנימים עם הקבוצה הראשונה שלולים. בהסתמך על המסורות (אשר לאחר מותו של הרנ"ק נתקבלו כאמינות בעקבות גילוי מגילת אחימעץ), הטוענת כי ابو אהרון הוא שהביא עימיו מסורות מיסטיות מבבל במסעו לאיטליה, ואלו עברו ממש לאשכנז, הוא הניח כמובן מאליו שאלן הן המסורות אשר הזינו גם את מקובל פרובנס. מסורות אלו כללו, לדעתו, גם את הבהיר.<sup>20</sup>

יוצא דופן בתרמונה זו הוא הלל ציטלין, אשר ברי היה לו כי הבהיר הוא אמן מדרשו של ר' נחונייא בן הנקה ההיסטורי.<sup>21</sup> טענה זו השתלבה בתמונה ההיסטורית הרחבה של

15 גינצבורג, אנציקלופדיה, בפרט עמודות 456-467.

16 בדבר יהוסו של הבהיר לר' אלעזר: ילינק, דה לאון, עמ' 20, העלה 24. הסכמה עם דעתו של לנדאואר: הנ"ל, מבחר, עמ' 14.

17 הטענה על סגי נהיר: גרש-שפ"ר, ח"ה, עמ' 357-359. המובאה הבהאה: שם, עמ' 82. ההדגשות שלו – ר"מ.

18 נימrk, עמ' 166-186. אשר להלך הדעות ההיסטורית המאפיין את חשבתו של נימrk ראו שלום, ראשית, עמ' 10-11, וכן הנ"ל, מקורות, עמ' 8-10.

19 גאסטר, עמ' 1076.

20 ר' נחמן קרכמאל, מורה נבוכי הזמן, שער טו, עמ' 225.

21 ציטלין, בפרדס, עמ' 63.

תורת הסוד היהודית המצטיירת בדבריו. כבסיס לתמונה זו קבע צייטLIN מפורשות מהי מטרתו במאמריו העוסקים בעניין זה:

מטרתי היא להוכיח — עד כמה שאפשרת היא הוכחה בעניינים דקים כאלה — א) שהמסורת עתיקים הם בישראל כהדת עצמה. ב) שלא רק בזמן האמורים "נמצאו אנשים שעסקו בסודות התורה", כי אם גם בזמן התנאים ... ד) שאין הבדל עיקרי בין "מעשה בראשית" ו"מעשה מרכבה", שנזכרו במסנה ובחטלמוד, לבין ספרי הסוד שנכתבו בידי הגאנונים וספרי חכמת הקבלה שנכתבו בסוף האלף החמישי ובחילתו של אלף הששי; הינו, שנשתנו רק הצורות והסגנונות, אבל לא התוכן העיקרי. ה) שהמושא הראשון והעיקרי של מסורת-ישראל הוא לא מבבל ולא פרט, לא מהודו ולא מיון, לא מעוב ולא מעם אחר, כי אם עמוקה של תורה משה (צייטLIN). בפרדס, עמ' 78-79).

3.1 הדעה הדומיננטית במחקרים של שלום היא טענה הריבוד — הבahir 'התגללה' בפרובנס וככל הנראה אף נערך שם, אך קדמו לשלב זה שלבים נוספים של כתיבה. יחד עם זאת מגלה יהסו של שלום כלפי הספר התלבטוויות רכות ותונדות מסוימות בעמדותיו. בסופו של דבר, כל שאלת הרובדים הקודמים לפרובנס נותרת עומה וכaltı פתרה.  
עובדת הדוקטור שלו, שנכתבה בראשית שנות העשרים, יוחדה לבahir. בעבודה זו תרגם את הספר וליווה כל פסקה בהערות רבות, אבל לא הקדים מבוא כללי אשר הציג בצורה חד משמעות את עמדותיו. אולם בשנת 1929 יצא לאור הערך 'Bahir, Buch', באנציקלופדיה יודאיקה בגרמנית,<sup>22</sup> המציג דעתו אלו בצורה תמציתית. בעניין זמנו ומקום של הספר כתוב אז שלום:

In der Tat spricht alles, was bisher über den Zustand der Kabbala im Kreise Isaaks d. Bl. [des Blinden] und verwandter provenzalischer Zirkel bekannt ist, entschieden gegen die Annahme, daß B. [Bahir] dort entstanden sein könnte. Als sicher kann gelten, daß das Buch in der Provence zuerst an die Öffentlichkeit getreten ist; der Inhalt selbst widerstreitet einer einheitlichen Datierung und Interpretation ... Man wird den Ursprung des B. [Bahir] nach all dem im Orient (Syrien oder Palästina?) zu suchen haben. Daß aber in der Tat die ihm zugrunde liegenden Texte nicht direkt von dort nach der Provence gelangt sind, sondern, wie die Tradition der Kabbalisten bei Isaak Kohen behauptet, über Deutschland kamen, wird durch mehrere Gründe sehr wahrscheinlich gemacht ... Die Entstehung der Hauptteile des Buches ist ... im wesentlichen ins 10. bis 12. Jht. zu setzen.<sup>23</sup>

שלום, בהיר-גרמנית.

22

תרגומו: כל מה שידוע עד עתה על מצב הקבלה בחוגו של יצחק סגי נהור ובחוג הפרובנסיאלי המקובל אליו מייד למעשה באופן נחרץ נגד ההנחה שモצאו של הבahir עשוי להיות שם. [אולם] אפשר לקבל כוודאי את הדעה שהספר נודע לראשונה ברבים, בפרובנס. [על כל פנים] חכמי אינם ניתנים

23

שלום אמר טווען במאמר זה כי 'חלוקת העיקריים' של הספר נכתבו במזורה וכי בפרובנס חדרו אליו הగהות ותוספות, אבל איןנו מציג חלוקה טקסטואלית ברורה, שעל פייה אפשר לדעת היין נכתב חלק זה או אחר בספר.

מאמר גרמני זה נותר במידה רבה בחזקת מאמר נידח בעולם המחקר התוסט של המאה העשרים. לעומת זאת, ראיית הקבלה, אשר יצא לאור בשנת 1948 ועסק בנושא לראשונה בראשית הקבלה בכלל וספר הבahir בפרט, נקרה רבות. פרטים רבים בדיון זה והם לדבריו שנכתבו על ידי שלום בשני חיבוריו הקודמים, פרטים חדשים רבים נוספים (למשל, האבחנה כי מובאות מתוך ספר רוא רבא שוקעו בתחום הבahir), אבל השינוי העיקרי הוא השינוי המשקלם של הפרטים השונים בשקלול הכללי, לשון אחר — בתמונה הנרגשת מפרטים אלו. ביגוד לנאמר ביודאיקה הגרמנית הרי כאן מוצאים את הצהרה זו:<sup>24</sup>

הකלה של ימי הביניים בחינת חטיבה היסטורית נולדה בפרובנס, בחלק הנקריא Languedoc. שם עברה בתחילת המאה השלישי-עשרה לספרד, ועיקר התפתחותה הקלסית התחוללה שם. הרי שהיא תופעה ביהדות היושבת בארצות נוצריות, ורק לאחר שלושה-ארבעה דורות עברה השפעתה גם לארצות מוסלמיות.

ברוח זו מivid שלום מקיים נרחב לתיאור האוירה התרבותית וה精神ית הרווחנית אשר שרדו בפרובנס במהלך השתיים-עשרה (עמ' 12–16). הוא אמנם מרחיב את הדיבור על 'ריסיס השיטה' הגנוסטית שהגינו מתקופות קודומות (עמ' 36–39, ועוד רבות), על חלקים מן הבahir אשר נכתבו באשכנז (עמ' 36–40, 47–49) או בבל של המאה התשיעית (עמ' 41–43; 195–238), ויחד עם זאת שוב ושוב הוא מדגיש שעיקרה של ההתחדשות ארעה דווקא בפרובנס. הבahir עשה שימוש בחומרים קודמים, אבל את אופיו המוכר לנו היום הוא קיבל בפרובנס. כך, למשל, הוא מפרט אילו אלמנטים חדרו בספר מחסידות אשכנז, אבל מdegish את ההבדל — בחסידות אשכנז 'חללה התפתחות אימננטית בלבד', מתוך מהלך הרוח של המחשבה היהודית בימי הביניים' (עמ' 36), ואילו הבahir משקף את השתלבותו של חומר גנוסטי ומיתוי נוסף בעקבות היוצרים של התנאים ההיסטוריים או הרוחניים המתאים בפרובנס —

צירוף או מיזוג של חומר [גנוסטי] ישן או חדש [כלומר, שנתחדש בפרובנס] כזה ברעינונות הדתיים והאסキיטיים של חסידי אשכנז יש בו כדי להסביר את התהווותה של התיאוטופיה הגנוסטית או הקבלה הראשונית' שבספר הבahir (עמ' 38).

لتיאורך או לפירוש אחד ... יש להניח כי מקורו של הספר הוא במזורה (סוריה או ארץ ישראל?), אולי מעשה יש לשער שהתקסטים העומדים בבסיסו [של הבahir] לא הגיעו ממש לשירות בפרובנס, אלא כמו בגרסתה של המסורת המובאת בדבריו של יצחק הכהן, דרך אשכנז ... יש לקבוע כי מוצאים של חלקיו העיקריים של הספר הם במאור העשירות עד השתיים-עשרה.

שלום, ראשית, עמ' 12. סימוני העמודים הכאים יכולים מתיחסים בספר זה.

וכהמehr הוא אומר, בניסוח יותר אומזינגי:

כל מה שמדחים אותנו בבהיר כתמה וכמוור יותר, חסר כאן [בחסידות אשכנז]  
(עמ' 49).

וכך גם ביחס לספר רוזא רבא, שמקורו בבעל במאה התשיעית. כאמור, קטעים מסוימים מתוכו שוקעו בתחום הבהיר, ויחד עם זאת 'ברור' ש'איןנו אידנטי עם הבהיר' (עמ' 43). שלום מביא כדוגמא משפט המופיע בשני הספרים; אך ועוד שבבהיר מהו זה אותו משפט מובא לדין בתורת הגלגול הרוי תורה זו חסירה בספר רוזא רבא (עמ' 43). והוא תורה — 'האם נתחרשה תורה זו בחוגים פרובנסאליים יהודים בהשפעת הקתארים שהטיפו לה בגלי והוכנסה בעריכת האחורה של הבהיר?' או שמא באה מסורות מזרחיות, גנוסטיות או אחרות? (עמ' 46) ועונה על כך:

דבר אחד ברור: ספר רוזא רבא שנתגלה לנו בשירדיו כאחד מקורותיו המזרחיים של הבהיר, איןו המקור היחידי שמתוכו הורכב או עובד החיבור. אין בידינו לקבוע הימם בדיק גמור, מה ממנו שייך למקורות אחרים ומה הוא קנים של אלה שהידשו והחיו את המסורת הגנוסטית ותורת האיאונים, ולא נוכל להביע אלא השערות בלבד על הצורה הגלומית או הספרותית שבה הגיעו לידים. הדוגמה של תורה הגלגול מוכיחה, כמה גורמים מבית ומחוץ עשויים היו להשפיע על יצירותה, וכמה יפה הזרירות כאן... הרשות בידינו לחתור לנו תסיסה דתית חייה שנאהזה בקטוע מסודת ישנה, כפי  
שאני מניח כאן ... בפרובנס שנחרשה חרישה عمוקה ע"י התנועה הקתארית.<sup>25</sup>

אם נשווה את דעתינו של שלום בספר עברי זה למאמרו הגרמני הנזכר נוכל להבחין בבדלים עקרוניים: בעוד שבמאמר הגרמני טען שלום שהספר נכתב במאות העשרית עד השתיים-עשרה, הרי עתה מצא לו מקור עתיק יותר — רוזא רבא בן המאה התשיעית — וארן משלך רב יותר למקורות הגנוסטיים, אשר עשויים להיות עתיקים ממנו. ולמרות זאת, ייחס דוקא עתה הרבה יותר חשיבות לתחליכי העבודה והעריכה אשר התרחשו בפרובנס ואשר הם שנותנו בספר את אופיו היוצא דופן בעולם היהודי. דומני כי המהלך הלוגי העומד בסיס שנייני זה מושתת על התהיה — ההפוך הגיע חומר מיתי וגנוסטי מן המזרח לפרובנס דרך אשכנז, ובכל זאת אין הגנוסטיות ניכרת באשכנז אך בולטת בפרובנס?! אין זאת אלא שבפרובנס התרחשו תהליכי רוחניים שונים מאשר באשכנז, והם שהידשו והחיו את ההיבטים הגנוסטיים 'הרדוומיים' שבתקופה אלו.

מאמרו של שלום על הבהיר באנציקלופדייה העברית, אשר נדפס לראשונה בשנת 1959, נוטה להרבות יותר בשאלות בעניין זמנו ומקוםו של הספר מאשר בתשובות. הוא נוטן משקל שווה הן למקורות הקדומים והמזרחיים והן לעריכה הפרובנסאלית, ומסכם נושא זה במילים — 'החידה הספרותית של הספר הראשון של ספרות הקבלה בעינה עומדת'. בשנת 1962 ייחד שלום את שיעוריו באוניברסיטה העברית לנושא 'ראשית הקבלה וספר

הבהיר. את דבריו סיכם בראשית השנה שלאחריה במילים הבאים:

ספר הבהיר והבעיות הכרוכות בו שיכים לשאלת ראשיתה של הקבלה. הבעייה של ספר זה – אם כי הוא התפרסם בפרובנס בסוף המאה ה-12 – היא: מה הוא מקומו הנכון ומה מוצאו? בהרצאות אשתקד הראי תרاريות למה אין לנו לחשוב, ביסודו של דבר, כי ספר זה נתחבר בפרובנס, אלא יש כאן בעיקרים של הדברים מורשת קדומה של מסורות מבתי מדרש גנוסטיים יהודים, של בעלי סוד יהודים, שדעתותיהם נפתחו במורה ... גילוי הספר בא בפרובנס ועל כן נכשלו וטעו כמה מהחוקרים הראשונים של הקבלה מבחינה היסטורית בקורותיהם כשבכרו שמדובר פירסומו ועריכתו האחידן של הקונטרס הוא גם מקום חיבורו, דעתה שקשה לקבל לפיה שיקול ההיסטורי-ביקורתתי.<sup>26</sup>

למרות לכך, כמו בכל חיבוריו הקודמים, טוען שלום כי מקורותיו של הספר במורשת ועריכתו בפרובנס, הרי הדגש בתמונה זו דומה יותר למאמנו הגרמני מאשר לספרו העברי – הדגש על המקור המזרחי ולא על העריכה האירופאית. מן הרואי להזכיר כי השיקולים המרכזיים בסדרת הרצאות זו לקביעת מקורו המזרחי של הספר הם סימני השיעור, המובאות מהספר הבלתי, רוא ורא, בן המאה התשיעית, וכן הקרבה הרווענית הרבה למקורות הגנוסטיים המקוריים.<sup>27</sup>

בשנת 1962 יצא גם ספרו הגרמני של שלום על ראשית הקבלה. הספר יצא בשנת 1987 במהדורה אנגלית מוחשבת, ואליה נתיחס כאן. עושר רב יותר מאשר של מקורות קדומים מזכירים בפרק השני, אשר יוחד לספר הבהיר, ובכל זאת לא יותר שלום על חסיבותם של התהיליכים שהתרחשו לדעתו בפרובנס. משום כך כבר בפרק הראשון הוא מאריך כתוב על האיראה התרבותית בפרובנס, הן בקרב הנוצרים והן בקרב היהודים. וכך הוא חוזר על דבריו, אשר נאמרו בראשית הקבלה בדבר התחמות הקבלה בפרובנס (ראו בסמוך להפניה 24), ואף מוסיף להם דגש מיוחד:

It thus constitutes a phenomenon of Jewish life in the Christian Occident; we possess no historical information or direct testimony to its existence or propagation in the lands of Islam. However, we do have an important piece of negative evidence. Abraham, the son of Maimonides ... had an inclination toward mysticism ... Writing around 1220–1230, he evidently knew nothing of the Kabbalah, and it was the Sufism of Islam that served as his source of illumination and edification.<sup>28</sup>

לעומת זאת, בסופה של הניתוח הארוך והמפורט של הבהיר, על כל שלל מקורותיו, מסכם שלום את מסקנותיו, ולטיכום זה 'צלייל' מעט שונה מאשר לפתיחת דבריו:

26 שלום, פרובנס, עמ' 1.

27 שלום, ראשית-הרצאות, עמ' 114.

28 שלום, מקורות, עמ' 12.

We may now summuarize the results of our analysis of the oldest kabbalistic text, having examined at least its principal ideas. *The hypothesis that the oldest kabbalistic ideas were born in Provence and that the Book Bahir was composed there cannot be maintained. Materials coming from a number of much older Jewish sources arrived in this region, presumably by different paths, toward the middle of the twelfth century; they were edited sometime between 1160 and 1180 in a circle that had absorbed these materials, traditions, and concepts in creative ways and had developed them further.*<sup>29</sup>

כטיכום כלליל לדעתינו של שלום נציג כי בניוון לחוקרים שקדמו לו, אשר ראו את הספר כמקרה אחד – בין אם פרי הגות מזרחית ובין אם אירופאית, הדגיש שלום את קיומם של רבדים קדומים וمزוחים ורבדים אירופאים גם יחד. ההחלבותיות וההתהבותיות שהיו נחלתו של שלום ביחס לספר כולם סובבות סביב היחס המדויק בין רבדים אלו – דווקא בחיבוריו הפחות נפוצים נתה להדגיש באופן נחרץ את חשיבותם של הרבדים המזרחיים, ואילו בחיבוריו היותר נפוצים – את חשיבותם של הרבדים האירופאים. יתרה מזאת, חיבורו החשוב ביותר, חיבורו האנגלי משנת 1987, עשוי היה לתת רושם מוטעה, במיוודה למי שלא הקפיד לקרוא את דבריו על הבahir עד לשורה האחורונה: ראשיתם מדגישה את חשיבות הרובד הפרובנסיאלי וטוועת באופן נחרץ כי הקבלה לא הייתה ידועה בمزורת, אבל בסופם טוען שככל זאת חלקיים נכתבו בספר נכתבו במוראה.

עוד נציג כר��ע למאמרנו כי שלום אמן הצבע על קטיעים מן הספר הבהיר ר' זא רבא שנובכו בתחום הבahir ואף הצבע על רעיונות רבים אשר מקורם בمزורת, אבל פרט לר' זא רבא לא קבוע באופן נחרץ אילו קטיעים אמן נכתבו בمزורת ואילו עובדו בפרובנס על סמך רעיונות קדומים. ככל נראה שלום נתה לחשוב כי גם אם שולבו בבהיר טקסטים מזרחיים הרי בסופו של דבר מן הבחינה הריעונית הם נכלעו ברובד הפרובנסיאלי.

1.4 נסקור עתה בקצרה מקצת מן הדעות אשר הועלו, בין השאר, כדיelog עם פועלן האקדמי של שלום. בהמשך בדרךו של שלום מאפיינם הבולט ביותר (אם כי לא כולם שותפים לו) הוא טענת הריבוד. רק מיועטם טוען כי הבahir נכתב כולו באירופה.

בדומה לר' ניק לפניו, שילב ישראל ויינשטיוק בתיאור ההיסטוריה של הבahir את המסורות הקדומות על ابو אהרון, המיסטיין הפלאי שהגיע מbabel לאיטליה במאה התשיעית. את הבahir מתאר ויינשטיוק בספר הנעלם בסוד המרכבה הנקרה בזמן הופעתו המאווחרת "ספר הבahir".<sup>30</sup> ספר זה, לצד שורה ארוכה של ספרי סוד נוספים, נכתב, לדעתו בבל, במאה התשיעית על ידי ابو אהרון עצמו. לאחר מכן יצא לגלות מבל לאיטליה, כמסופר במגילת אחימעץ, הגיע לאיטליה ומסר לה את הידע והן את הכתבים לאבוחיה של משפחת קלונימוס. אלו נטלים עימם בשעה שנדרדו לאשכנז והשתקעו בה. עזובן הסודות של ابو

29 שם, עמ' 196-197. ההדגשות שלי – ר' זא.

30 ויינשטיוק, עוזון, עמ' 158. וכן חומר הוא על טיעון זה גם במקומות נוספים: דמות, עמ' 259, 262, 263.

אהרון נשמר בתיבה בבית הכנסת ברגנסבורג<sup>31</sup> עד לחורבנה בשנת 1519, ומשם התגלה העזובון (לפחות בחלקו) לכתחזיד המוזיאון הבריטי 752. וינשטווק מנתח את תכניו של כתבי-היד ומצביע על כל הדרכים בהם האניעו ابو אהרון את שמו בתחום (בדרך כלל תוך שימוש בשיטת הגימטריה). לטקסט הבהיר של הבahir חרדו במהלך הזמן (ובעיקר לפני שהגיע לפרובנס) הగותות רבות, אשר שיבשוו יותר משווילו.<sup>32</sup> מניה וביה מבוסת היסטורייה זו, אשר זכתה לקיתנות של רותחים מפי חוקרים שונים,<sup>33</sup> על הזיהוי בין תורות הסוד שנתקיימו בזמן הגאנונים, לתורות הסוד האשכנזיות ולתורות הסוד הפרובנציאלית והספרדית, והבהיר בכלל כולם.

מרק ורמן גורס בדומה לגרץ כי הבahir נערך בגרונה במאה הי"ג, ונעזר בטעון כי ניכרים עקבות השפעתו של הרמב"ם.<sup>34</sup>

משה אידל מערער על התואר 'הספר הקבלי הראשון' לו זכה הבahir, וזאת משום שכתביו של ר' יצחק סגנו נהרו אינם מזכירים את הבahir ואין מגלים כלפי זיקה רعنונית מובהקת — אין אלא שהוא בידיו (ובידי אביו, הראב"ד) מסורות נוטשות שהזינווה.<sup>35</sup> עוד הוא מצביע על מגוון מקורות אפשריים חדשניים לבahir — במיוחד הקשר היהודי; בין אם מקורות גנוסטיים שמקורם יהודי ובין אם מקורות יהודים פנימיים. לעניינו מענית דוקא הצבעה על מקורות מוסלמים והdagש הניתן במאמר על חסיבותם.<sup>36</sup> על כל פנים, גם מאמר זה מכונן את תשומת הלב המחקרית מזרחה ולתקופות קדומות יותר מן המאה הי"ב.

כאשר עסקה חביבה פדייה בספר הבahir במסגרת מאמרה — 'שכבת העrica הפרובנסלית בספר הבahir' — הנicha כਮובן מאליו, ולא כל היזקקות להוכחה שהיא, כי בספר הבahir שני רבדים — אחד בבל' בין המאה החשיעית, והשני פרובנסיאלי. היחס בין שני הרבדים הוא כיחס בין טקסט קצר, תמציתי, אינגמאטי לבין הගות המשובצות בין משפטיו, ואגב כך מעשיות, מאריכות ומסבירות אחרות. פדייה לא עסקה בניסיון לקבוע את זמנו ומקוםו של הבahir אלא התמקדה, כאמור, ביחס הטקסטואלי בין שני הרבדים. גם אנו עוסוק במקרה מסוים זה ביחס בין הרבדים, ובמאמר הבא — בהרבה יתרה.<sup>37</sup> לעומת זאת, בספרה מדגישה פדייה במיוחד את הגעתו של חומר שבעל פה לפרובנס אך לעיתים מעלה גם את ההשערה כי חלק מן הידע הקדום הגיע בכתב, ובכלל זאת אולי גם גרסאות מוקדמות של חומר הקשור בספר הבahir'. ברוח דבריהם אלו היא אינה מרחיבה את הדיבור על מהות החומר הקדום או מעריך רעינותו, אלא עוסקת בהרחבת תהליכי הרוחניים שהתחוללו דוקא בפרובנס ואשר גרמו להופעת ראשית וניצני כתiba קבלית' במתכונת הידועה לנו מכתבייהם של מקובלי פרובנס וממשיכי דרכם בגרונה.<sup>38</sup>

31 בעניין זה משתמש וינשטווק על הריש"ל, ש"ת, סימן כת, עמ' צו.

32 פסקה זו היא סיכום דבריו של וינשטווק בחיבוריו: עזובון, אוצר, דמות, הנגלה, סודות.

33 ראו שלום, ابو אהרון; גולדרייך, בקורת.

34 אידל, עמ' 165-170.

35 אידל, הספירות, במיוחד עמ' 239.

36 אידל, הבahir.

37 מחרקרים בעלי אוריינטציה כזו ביחס בספר הבahir מועטים ביותר. אפשר להצביע כאן על המובאות מרא רבא, אשר נחקרו על ידי שלום, וכן את נסינו הנויר של וינשטווק.

38 פדייה, השם, מבוא. המובאה הראשונה מדבריה מצויה שם בעמ' 10, והשנייה — בעמ' 5.

אליות וולפסון אינו עוסק באופן מפורש בזמנו ומקום של הבהיר, אך אמרו יחד כולם ליצירת הקבלות מפורחות לעולם האידיאות של היהודים-נוצרים, והקבלות אלו מסובות את תשומת הלב מזורה לתקופות קדומות בהרבה מן המאה הי"ב.<sup>38</sup>

**במכוון מהדורתו המדעית של הבהיר גורס דניאל אברמס כי:**

צורתו הספרותית התגבשה ונערכה במאה הי"ב ואולי במאה הי"ג באשכנז ובפרובנס. מקורותיו הם מעורפלים וקשה למקם או לתארכם (עמ' 1).

אברמס אינו מקבל את טענתו של שלום כי המובאות המשובצות בבהיר מתוך רוזא רבא מקוון אמנים במאה התשיעית, ודבריו משתמש כי ישם שני ספרים בשם זה, וכי הבהיר משחטש במאוחר שביהם, שאינו בבלוי (עמ' 24, 27-28). בכלל הוא נוטה להציג את תהליכי הכתיבה והעריכה שעבר הספר באשכנז ובפרובנס (כפי שעולה, למשל, מן המובאה האחרון), ואף טוען שגם שלום זנה בסופו של דבר את הדעה בדבר הקשר חזק בין הבהיר למסורת גנותיות ומזרחיות ונטה לדעה כי מרביתו נכתב באירופה (עמ' 24). אברמס נוטה להציג את קיומן של מסורות שבעל-פה בבסיסו של הטקסט (עמ' 14) ואת הדינמיות של הטקסט, כפי שקרה בטקסטים רבים אחרים בימי הביניים — את היותו 'פתוח' ונתון לפרשנות מתמדת — אם בצורת הגהות אשר חדרו משולי הטקסט לתוכו ואם על ידי הוספה טקסטים של ממש; את הכתיבה ההלכתית ונמשחת שלו (בעיקר עמ' 8-25). פטר שפר מנתה במאמרו את מאפייניה הנשיים של השכינה. על סמך מקובלות אידיאות נוצריות שמצוין — שירות הטרובודרים ופולחן מריה — הוא קובע את מקומו של הבהיר בפרובנס.<sup>39</sup>

כסיום נציין שלמרות שכל החוקרים המודרניים מסכימים כי בספר קיימים רובם פרובנצייאלי הרי עימותים רביה נותרת בדבר קיומם של רבדים מוקדמים יותר; חוסר ההסכמה השורר בין החוקרים מותיר למעשה את השאלה פתוחה. אברמס ושפר שוללים את קיומם של רבדים מזרחיים, ואילו אחרים גורסים שיש רבדים כאלה אך אין אחד המתחייב לקבוע את זמן ומקום להוכיח זאת בראות הקבילות על ידי עמיתיו. עוד הוספה עמידות עצם העובדה שהקשרים מזרחיים שונים מוצעים בספר — יהודים, יהודים-נוצרים, מוסלמים, או גנוטים מתקופות שונות.

1.5 במכוא למאמר זה הזכרנו כי נקודת המוצא לקבעתנו בדבר זמן של מקצת מפסקאותינו של הבהיר הוא הניקוד הבעל. עניין זה העצדו לא הוועלה מעולם ביחס לספר, אולם עניין אחר, הקרוב לו, הוועלה כמה פעמים — עצם אזכורם של שמות הניקוד והטעמים. ר' עזירה מן האדומים גוזר עצם אזכורם בתחום הבהיר (וכן בזוהר) את קדימותם, שהרי ברי לו כי הבהיראמין נכתב על ידי ר' נחונייא בן הקנה:

הבהיר והזוהר והתיקונים ... אשר יצאו החוצה מפעולות ר' נחונייא בן הקנה ורשב"י  
ושיעתו לפניו חיבור המשנה, המפיקים ... אמרות טהורות על הנקודות והטעמים

38 וולפסון, הבהיר.

39 שפר, בת ואחות.

בצורותן ושמותן ... יש לנו ידים מוכחות שהנקודות והטעמים למיניהם נמצאו לא בלבד קודם חתימת הגمرا אבל גם לפני חבר המשנה.<sup>40</sup>

הייןרייך גראץ, לעומת זאת, השתמש בקשר זה עצמו דוקא כדי לטעון נגד קדמונו של הספר, ובמיוחד נגד יהושע לנחוニア בן הקנה:<sup>41</sup>

זמננו המאוחר יוצא גם מזה כי ידע לקרוא בשם את הנקודות והטעמים, שנתחדשו לכל הדעות אחרי חתימת התלמיד.

שלום שם לבו לכך שמדובר בפסקאות הדנות בניקוד מצוי ריכוז רב של סימני שיעורוב, והציג על כן שפסקאות אלו נכתבו בمزורה<sup>42</sup> – הצעה שתתקבל חיזוק נכבד במאמר זה, ובמיוחד ספציפיציה.

ונסיים בהערכתו של ארثور גרין על הדיון המצוי בבחירות בנושא טעמי המקרא:<sup>43</sup>

There might be some key here to dating or locating this portion of the Bahir.

## 2. הניקוד הבבלי

אננו משתמשים היום בשיטת הניקוד הטברנית. אולם בעבר מצויות היו בשימוש לפחות עוד שתי שיטות נוספות, אשר שימשו במקביל לה – הניקוד הבבלי והניקוד הארץ-ישראלי. יש לציין כי הניקוד הוא שיקופו של דקדוק השפה ומבטהה. ההבדלים בין שלוש שיטות הניקוד שיקפו אפוא ההבדלים מסוימים במבטאי העברית ובדקדוק השפה, ההבדלים אשר לא כאן המקום לדון בהם.

נראה כי הניקוד הבבלי נפתח בבל כבר במאה השמינית, וזאת למרות שהעדויות הראשונות למציאות בידינו לקיומו אינן מוקדמות למאה התשיעית (כאן ולהלן – ייבין, עמ' 27). הניקוד, אשר שיקף את מבטאם הייחודי ודקדוק לשונם של בני בבל, נפוץ גם מחוצה לה – למן פרס וסוריה ועד תימן, ואף מצוי היה בקרב כמה קהילות בארץ ישראל ובמצרים (עמ' 24). בתימן השתמשו בו כמעט עד לימינו, אולם במרבית המקומות האחרים דען השימוש בכל המאוחר במאה הטי'ו (עמ' 27). למרות זאת, כמעט שלא היה ידוע באותה התקופה – ידיעות ספרות בלבד הגיעו אליו ממש והעידו על מודעות עמומה לקיומו, אבל בודאי לא לשיליטה בו (עמ' 29-30). בשנת 1839 גילה הקראי א' פירקוביין שלושה כתבי-יד המנוקדים בניקוד בבל. מאז ואילך נחפרסמו באופן הדרמטי מקורות רבים ונתרחב מאוד מחקר מאפייניו הדקדוקיים (עמ' 37-53). על כל פנים, יש לשוב ולהדגיש כי כאשר מדובר במאמר הנוכח עלי מקורותיו המזרחיים של הבהיר הרי

40 ר' עזירה, מאור עיניים, אמרי בינה, פנ"ט, עמ' 472-473.

41 גראץ-שפ"ר, ה, עמ' 366.

42 שלום, מקורות, עמ' 56.

43 גרין, כתר, עמ' 137, עמ' 15.

נכילות בהגדירה זו כל הקהילות היהודיות אשר השתמשו בניקוד הbabelי גם אם גיאוגרפיה היו מחווץ לbabel.

ופנוי השימוש בניקוד הbabelי נחלקו לכמה שיטות. חלוקה אחת היא החלוקה בין ניקוד babeli רגיל לניקוד שסימני עשוים נקודות בלבד (עמ' 61-64 ובטבלה להלן). יתכן שהניקוד שסימני עשוים נקודות בלבד קודם יותר.<sup>44</sup> ולעומת זאת גם יתכן שתשתי השיטות נתקימו במקביל וייצגו מסורות שונות, ואולי אף מבטא שונה, או מוצא גיאוגרפי שונה (עמ' 63). על כל פנים, הניקוד שסימני נקודות בלבד נדריך לשיטת ניקוד הbabeli הרגיל (בתוך חב"היד שרדו), ואולי נהג זמן קצר בלבד (עמ' 64). יש לציין כי שיטה זו דומה לשיטת הניקוד הסורית מזרחה (עמ' 62), אם כי אין בכך לקבוע את מקומו. חלוקה אחרת (החללה על שתי הקבוצות הקודומות) היא החלוקה לניקוד עתיק, ביןוני וצעיר. ככל שהניקוד צעיר יותר כך ניכרת בו השפעה רבה יותר של הניקוד הטברני. יחד עם זאת, גם כאן נראה כי ההבדלים בין שלוש קבוצות אלו ייצגו גם מסורות לשוניות שונות ולא רק תקופה שונה (22, 24-27). ושוב נDIGISH כי שימוש בניקוד הbabeli מצוי גם מוחרן למרחבי הגיאוגרפי של babeli וכי על כן אפשר גם למצוא טקסטים, אשר מקורם בארץ ישראל, ובכל זאת מצויה בהם תערובת מסוימת של הניקוד הbabeli והטברני.<sup>45</sup>

במקביל להבדלים בשיטות הניקוד מצויים גם הבדלים בין הבדלים בין האחים בשימוש בטעמי המקרה. הבדלים אלו חלים על שמות הטעמים, צורותיהם וופנוי השימוש בהם, אך גם כאן – ככל שהשיטה צעירה יותר כך ניכרת השפעתה של השיטה הטברנית או השיטה הארץ-ישראלית, המקבילות לה (עמ' 60).

לשם הבהרה אציג בטבלה את סימני הניקוד babeli בהשוואה לניקוד הארץ-ישראלית והטברני (עמ' 55, 61):

טברני	בּוּבּ	בּוּ	בּ	בּּ	בּּּ	בּּּּ	בּּּּּ
babeli, רגיל	בּ	בּ	בּ	בּּ	בּּּ	בּּּּ	בּּּּּ
babeli, שיטת הנקודות	בּ	בּּ	בּּּ	בּּּּ	בּּּּּ	בּּּּּּ	
ניקוד הארץ-ישראלית	בּּּּּּּ	בּּּּּּּּ	בּּּּּּּּּ	בּּּּּּּּּ	בּּּּּּּּּ	בּּּּּּּּּ	

44. כדעת ד"ר יוסי עופר שהובעה בשיחתנו.

45. וראו למשל את חב"היד של התורה, אשר שלמה בן בויאע הוא שכתחבו, ואילו אפרים בן בויאע ניקודו, מיסרו ובדקו (ככל הנראה מדובר בשני אחיהם). כתיבתו נסתהימה בשנת 929 (כ"ז סנת פטרבורג, הספרייה הלאומית, II, 17 EBP). למרות שכ"ז זה שייך למסורת הטברנית הוא אינו נמנע מהתייחסות למסורת המזרחית. לחיאור חב"היד ומסורתיו ראו ירקוני, בויאע. לאזכור המסורת המזרחית ראו שם, עמ' 8, 19, 189, 175, 24, 194. נזכיר כי שלמה בן בויאע הוא שכתחב גם את כתר ארם צובה, אותו ניקד ומסר אהרון בן אשר. לחיאור הקודיקולוגי המעודכן ביותר של חב"היד אלו ואו בית-אריה, סייראט וגצער, אוצר, חב"ה יד 5, 6 (ואני מודה לפניו' בית-אריה על שהפנני למקור זה). מورو של שלמה הוא סעד בר פרגוי בלקוק (או: קווק), אשר פעל ככל הנראה ברבע האחרון של המאה התשיעית, ככלומר בזמןו המשוער של הרובד babeli שנדון כאן או קרוב לו. על מורה זה ראו אלוני, פרגוי.

### 3. השתקפותם של הניקוד הבבלי ושל ראשית תורה הלשון העברית בספר הבahir

#### 3.3. נפתח בפסקה המסגירה יותר מכל את מוצאו הבבלי של בעל הטקסט:

[25/לו]<sup>46</sup> שאלו לו תלמידיו: מפני מה עבה ד' מן הצד? אמר להם: מפני הסגול שהוא פתח קטן,<sup>47</sup> שנא' פתחי עולם [תה' כד ז]. שם פתח למלחה וסגול למטה, ובאה עבה.

המאפיין הבולט ביותר של המבטא הבבלי הוא העדרו של הסגול; הסגול הטרוני סומן ונagara בבל כפתח (יבין, עמ' 21, 35 ועוד רבות). כאשר השתמש הכותב במשפט 'שם פתח למלחה' הוא הציג על עצמו כמו שיש לו מסורת הניקוד הבבלי. כאשר הוסיף לכך את המילים – 'סגול למטה' הכריז על עצמו כמו שמכיר אף את המסורת הטרונית, שהרי רק בה מסומן הסגול מתחת לאות (ראו בטלת הניקוד שלעיל). אולם בציורף של שני ניקודים שונים אלו אותה גילה את אוזנו ביחס לזהות הצלילית שלהם – כמובן, שמבטאו הוא בבבלי!

אשר לראשית דבריו של המורה. על פי נוסחיהם של כתבי-יד מינכן ווטיקן יש לגורוס: 'מפני הסגול שהוא בפתח הקטן/קטון, שנא' פתחי עולם'. אולם להערכתי אין כאן אלא טעות סופר, ויש לגורוס בפשטות – 'מפני הסגול שהוא פתח קטן'. טענה זו מבוססת על כינויו היידוע של הסגול – 'פתח קטן'.<sup>48</sup> כפי שנראה בהמשך דברינו, פסקה זו מתחילה דיוון בניקודים כרמו ל'פתחי העולם' הקוסmolוגיים. נראה כי הtekst נוקט אסטרטגיה של הטעיה מכונה: הזכרת פתחי עולם מרמזת לנו כי علينا לקרוא תיבה זו – 'פתח', אבל הזכרתו של הסגול מרמזת לנו שגם שגשרו של הדיוון הוא הניקוד העברי, ומכאן שעלינו לקרוא כ-'/פתח'. ובכן, לאיזה מן הרמזים עליינו להענו? לדעתנו יש לקבל את הרימוז ההפוך, הן לניקוד והן לפתחים. בכלל אופן, כפי שנראה שוב ושוב במאמר, איסטרטגיות שונות של הטעיה מאפייניות את הרובד הבבלי בספר הבahir.

הנוסח המובא בכ"י מינכן ווטיקן מבוסס, ככל הנראה, על הבנתם של הסופרים (או מקורותיהם) כי הסגול ממוקם בפתח הקטן' שבאות. משמע, פתח זה מצוי בתחוםה של אותן בנותם ל'פתח הגדול' המצו依 במקום אחר באות. על פי הבנה זו מרמזים 'פתחי עולם' על פתחיה של האות ד'. אולם אם בוחרים בקריאה זו הרי נראה שאין אותן ד' מתאימה

46 סימנה של כל פסקה בספר הבahir במאמר הנוכחי מהו צירוף של המספר המסמך אותה במהדורות של שלום ואברמס, ושל האות העברית המסמנת אותה במהדורה של מרגלית. פנים מהדורתו של אברמס מבוססת על כ"י מינכן 209 (משנת 1298) וכוללת גם צלום שלו. חילופי הנוסח המובאים שם בעורות השולים מבוססים על כ"י ויטקין, אוסף ברבריני 110 (משנת 1297). כל שינוי מן הנוסח בו בחר אברמס צוין ונומק בעורת שולים. מתרתי במאמר זה לאינה להביא מהדורה מדעית, אלא לפרש את הטקסט ו'לתרגם' אותו לשוננו. חלק מגמה פרשנית זו הוספה חלוקה לפסקאות-משנה וסימני פיטוק.

47 פתח קטן מינכן – בפתח הקטן; ווטיקן – בפתח קטן. בחירת נוסח זה נעשתה כאן על פי המוסבר בהמשך הסעיף.

48 ראו ילין, חולדות, עמ' 14, 16. ועוד, במקרים בה נזכרת כאן אות בזדמת נראה כי הכוונה לשם, אבל את שם האות ד' – דלת – מנקיים היום בקמן וסגול. יהודה ליבס הפנוי למלונו של בן יהודה (בערך 'דלת'), המציין כי ניקוד זה נהוג מזמן של ר' אליהו בחור, וכי לפני כן היה מקובל לנקר בפתח וסגול.

במיוחד, שכן קשה לתארה ככعلת שניفتحים. ישנן כמה מועמדות טובות יותר מן הד', והטובה שבהן היא האות ה' שיש לה שניפתחים אשר נדרשו כבר אצל חז"ל.<sup>49</sup> כך חשב גם הגרא", כפי שבא לידי ביטוי בהגחותיו המצוירות לפסקה זו במהדורות מרגליות.

על כל פנים נבהיר, כי אין לדעתם של אוטם סופרים והן לדעתינו קיים כאן גם רמז לפתחי עולם, הקוסמוסולוגיים. על פי הבנתנו מرمזים לכך שני הניקודים, ואילו על פי ההבנה הניכרת בנוסחו הנוכחי של הטקסט — מرمזים לכך פתיחה של האות ד'.

ומאי משמע הטענה כי האות ד' עבה מן הצד? בסעיף 4 להלן אפרט את שיקולי بعد קביעת זמנו של הרובד הבבלי לסופ' המאה התשיעית (או תחילת המאה העשירה). מושם כך עיינתי בכתביו היד מתקופה זו וניסיתי לבדוק אם אכן תקפה לגבייהם טענה זו בדבר צורתה של האות ד'. בכתביה-היד הרהוטים או הבינווניים לא מצאתי לכך שום סימוכין, אולם בכתביה-היד המרובעים מצאתי. אנו נוהגים היום לשרטט אותה זו על ידי שני קווים הניצבים זה לצד זה, אולם באותה התקופה היה נהוג לשרטטה באות ר' אשר קצתה הימני העליון מעובה במקצת לכיוון ימין. ראו נא, למשל, את שתי הדוגמאות הבאות:

מתוך מצחף אשר נכתב ע"י שלמה בן  
בואייאו בשנת 929 (עליו ראו בהערה 45)  
לקוח מתוך בית-אריה, אוצר, עמ' 57.

מתוך כתור ארם צובח אשר נכתב ע"י שלמה  
בן בואייאו בשנת 930 לערך.  
לקוח מתוך בית-אריה, אוצר, עמ' 69.

## אחר

## בלעד

אשר להצעתנו לפתרון החידה בדבר סיבת עיבוייה של האות. זו מושחתה על פסקה קיד/83 שבבהיר, פסקה אשר היבטים מסוימים בה ישבו ויידונו בסעיף 3.6, ואגב' כך נתודע שם לשיקותה לרובד הבבלי. בפסקה זו מושווה היחס בין האותיות לניקודן הנו ליחס שבין גוף לנשמה המכילה אותו<sup>50</sup> והן ליחס שבין צנור למים הזורמים בתוכו — המים הם נקודות הניקוד העברי הרצות בצלירות המרובעים, דהיינו האותיות (שהןאותיות מרובעות). התעבותה של האות חלה אףו בעקבות 'גודש' נקודותיו של הסגול הזורם בתוכה.

בניגוד לפסקה אשר תידון בסעיף 3.2 הפסקה הנוכחיית לא זכתה לTAGובות רבות או העורות בטקסטים העוסקים בבהיר. בתרגומו הגרמני מתאר גרשם שלום את הקטע כ'МОקsha'.<sup>51</sup> הנטיון לתקן את הטקסט, וליתר דיוק — להבינו, מתמקד הן אצל שלום והן אצל מתרגמים אחרים בתשובה שניתנה לשאלת 'מן מה עבר ד' מן הצד?', דהיינו במשפט, אשר על פי דעתך צריך להיות — 'מן הפנוי שהוא פתח קטן'. למשל:<sup>52</sup>

49. מנחות כת ע"ב.

50. השוואה אשר זכתה לחשיבות לב מחקרית רבה. וראו למשל, גראץ-שפ"ר, ה, עמ' 366; שלום, דיסרטציה, סעיף 83, עמ' 85-90; אלוני, אותיות. וראו גם בהפניות המצוינות שם.

51. שלום, דיסרטציה, עמ' 29.

52. שם, עמ' 29, סעיף 25; סד, סעיף (25) 9xxxx, עמ' 59; קפלן, סעיף 36, עמ' 13. תרגומו של פוטסל אינו מועל בנקודה זו משומש שהפך לפירוש אלגורי.

**שלום :** Weil es mit Klein-Pathach geschrieben ist

**כלומר :** מפני שהוא נכתב בפתח קטן.

**סיד :** C'est que le segol se trouve avec le patah qatan

**כלומר :** מכיוון שהסגול מצוי יחד עם פתח קטן.

**קפלן :** Because of the Segol which is in the small Patach

**כלומר :** מפני הסגול שהוא בפתח הקטן.

מכאן שלושת התרגומים מנסים לפתרור את הקושי בהבנת הטעסט על ידי הסתמכות על כינויו של הסגול בשם 'פתח קטן', מתחלמים מן הרימוז ההפוך הן לפתח והן לפתח, ואינם מצליחים להנחייר את הטיעון המוצג בפסקה זו.

בהערות שצירף קפלן לתרגום העלה שתי הצעות לביאור פסקה זו:

Patach and Segol are vowels points. The meaning is somewhat ambiguous, but might refer to the shape of the letter, which looks like a Patach and a Segol. Alternatively, it might refer to the fact that in the word Dalet, the first vowel is a Patach,<sup>53</sup> while the second is a Segol (p. 192).

תרגום של קפלן מלואה בציור של האות ד' בה הפך הקוו העליון שלה לפתח, ואילו בתחום הקוו הצדדי שלה מצוי הסגול; ואם לסמן על ההסבר שהוא לעיל הרי שמצוותו של הסגול בתחום הקוו היא שמעצבת את הקוו. על כל פנים, שלוש נקודות אלו של הסגול ממוקמות כך שהן גורמות לקו זה להראות עבה.<sup>54</sup>

יהודיה ליבס (במכתבו אליו) מזכיר כי האות ד' מරמזת על דלת, דהיינו, פתח. כמו כן הוא מזכיר, בדומה לאחד מהסביריו של קפלן, שניקודה של הברה הראשונה (דהיינו, בהברה שהיא 'מלעיל' – למעלה) הוא פתח, ואילו ניקודה של הברה האחרונות (דהיינו, בזו שהיא 'מלרע' – למטה) הוא סגול. אולם עדין אין בכך הסבר מדוע מהו זה סיבה לעיבוה של האות ד'.

3.2. הבהיר נתפרנס במשליו המוזרים ובדבריו המוקשחים. במיוחד מופלא מבינתו של הכסא, הבא כהמשך לפסקה שנדרונה לעיל. נביא עתה במלואה את הפסקה בה משובץ המثل:

53 וראו בהערה 48.

54 ויש בפתרונו שלנו מן הדמיון לציור המלווה את דבריו של קפלן – בציור שבו מצוי הסגול בתחום רגלה של האות ומושם כך היא עבה. לדעתנו, לעומת זאת, הבהיר אינו מתאר מצב סטטי אלא דינמי, בו זורם גודש הנקודות בתחום האות, עד להתעצבותה. כמו כן, אין אנו טוענים שרגלה התעצבה אלא קצה הימני העליון, לנדרן לעיל.

[25/לו] שאלו לו תלמידיו: מפני מה עבה ד' מן הצד? אמר להם: מפני הסגול שהוא פתח קטן,<sup>55</sup> שני' פתحي עולם [תה' כד ז]. שם פתח למעלה וסגול למטה, ובאה עבה.

[25/לו] מיי פתח?<sup>56</sup>  
פתח.

מיי פתח?<sup>57</sup>

הוא רוח צפונית שהוא פתח לכל העולם. מן השער שיווצא הרע יוצאה הטוב. ומאי טוב?

לגלג עליהם: והלא אמרתי לכם — פתח קטן!  
אמרו לו: שכחנו, שנה לנו.

שנה להן.<sup>58</sup> אמר להם: משל מלך שהיה לו כסא [נאה],<sup>59</sup> לפעםים לכה אותו בזרועו ולפעםים על ראשו.<sup>60</sup>

אמרו לו: למה?

שהוא נאה וחס לישב עליו.

אמ' לו: ואנישמו על ראשו?

אמ' להם: בממ' פתיחה, שני' אמת הארץ תצמץ וצדק משמעים נשקף [שם פה יב].

כאשר היביא שלום את משל הכסא הקדמים לו את הדברים הבאים:<sup>61</sup>

ראוייה לציון בעיקר שיטת המשלים המיסטיים בספר הבהיר משתמש בה במקומות רבים. הספר הקטן מכיל לא פחות מ חמישים משל, ולא מעטים מהם טבועים בחותם מזוזר ופרודוכסלי מאד. חכופות נאמר עיקר הרעיון במשלים בלבד, ומצד שני יש שהמשל עלול לערפל על הנמשל יותר מאשר להבהירו. המשל מוטבען מן הנמשל! בספרות הרבנית, וגם בספרות הקבלה שלאחר הבהיר אין דוגמה לשימוש כזה של משלים. מה נאמר ל'משל' כזה: 'למלך שהיה לו כסא...'

משל הכסא אמן מזוזר למדוי — איזה כסא משמש גם ככתר,DMI והוא 'העונדי' כסא על זרועו? ומה טיב השאלה — 'זאנה שמו על ראשו?' — והרי חלק מה שאלה על מקום הנחתו של אותו חפץ יוצא מצוויה גם התשובה!<sup>62</sup> ובמה מועילה לנו ההשווואה למם

פתח קטן מינכן — בפתח הקטן; ותיקן — בפתח קטן. בחרית נוסח זה נעשתה כאן על פי המוסבר בסעיף 3.1.

55 פתח קטן מינכן גם בכי"י מינכן ווטיקן.

56 פתחן וכך מנוקד גם בוטיקן, ובמיןכן מנוקדו בפתח.

57 פתחן כך בוטיקן, ובמיןכן רק ב galion.

58 שנה להן] כך בוטיקן, ובמיןכן רק ב galion.  
נאה] מצוי אצל טודروس אבולעפה, שער הרזומים, עמ' 12, ולא בהדרורה המדעית של הבהיר.

59 ראשן] כך במיןכן ובוטיקן. אברמס העדיף להזכיר ל'ראש'.

60 שלום, ראשית, עמ' 26. ובדומה גם הנ"ל, מקורות, עמ' 60. במקומות אחר העיר שלום על כך שמשל זה מעבד משל המצוי באיכה הרבה בא (הנ"ל, מקורות, עמ' 87, הערכה 64). דיוון בהקשר למשל זה יבוא במאמרי הבא.

61 ונראה בಗל תמייה זו חילק ניקולה סד משפט-שאלת זה לשניים — "Sur sa tête?" Ou l'a-t-il placé? (סדר, סעיף (25) xxxvii, עמ' 60). התרגומים האחרים הנזכרים בהערה 66 פיסקו את המשפט כפי

פתחה? וכי צד מסיע לנו הפסוק מתחילה להבהיר הקשר בין אותו חפץ עולם ל'ם הפתוחה', מה גם שיש בו חמישה מופעים של אות זו? אין תימה שכך כותב דוד שטרן על משליו של הבahir בכלל וכמבוא למשל הכסא בפרט:<sup>63</sup>

הסטרטגיה של הסתרה הרמניתית ... יתכן שהיא מעין הלצה של מיסטיון. אבל זאת היא יותר מאשר הלווה. אסטרטגיה היא מזכירה את ... [משליו של ישן] בברית החדשה ... היא מהויה מעין 'התנשאות' הרמניתית, השקפה לגבי היחס שבין הזדהות חברתיות לבין יכולת פרשנית ... היכולת להבין את המושל נחשבת כסימן לחברות בקהילה הרמניתית: אם אתה מבין את המושל, הרי אתה, בעצם עובדה זאת, בתחום הקבוצה וחבר בה. לעומת זאת, בדרך שבה משתמש 'ספר הבahir' במשל, הקורא שאינו בסוד הדברים מורה באמת ממשמעו. אין זה משחק; על אף המאונים מונחות האמיתות המוחלטות של הידע האיזוטרי. אבל פעולת הרהקה מושגת בספר הבahir, רק על ידי הפיכת המושל מצורה ספרותית אקווטרית לאיזוטריה, מסיפור מרמז עם מסר שעבר לו (אבל כזה שככל אדם בעל כישורי הפירוש הדורושים יכול להבין) לצופן סודי, בדרך הבעה פרטית בעלת ממשמעות נסתרת (יש לחשוף אותה רק בפני חבר הכת). היעלמותו של הנושל היא הסימן הבירור ביותר למפהן שעובר המושל בספר הבahir, אבל אין זה הסימן היחיד. מערכת הדימויים של המושל, הסמליות שלו, וקווי העלילה שלו, כולן נעשים יותר ויותר חידתיים ומוזרים. עיננו למשל הבא ... ושם משתמשים גם בו כאמצעי מכון להסתירה יותר מאשר להבהיר.

בדרכם כלל הבינו פרשנינו של הבahir ומתרגמיו את הצירוף 'ם פתווחה' כמרמז על צורתה של האות, להבדיל מ'ם סופית'.<sup>64</sup> יש לציין כי יש הגיון בתרגום מאוחר ואף הבahir עצמו דן ב'ם פתווחה' מסווג זה ובסמליוותה.<sup>65</sup> כך, למשל, מבוטסים תרגומיהם של פוסטל, שלום, סד, קפלן ושטרן על הבנה כזו, ועל כן נמצא אצלם במקומם המתאים — Mem apperto, offene Mem, open mem, mém ouverte, open letter mem.<sup>66</sup> כאן נציג, לעומת זאת, כי צירוף מילים זה דומה במשמעותם — מם פתווחה (להבדיל מסופית) המנקדת בפתח.<sup>67</sup> טענה זו מושתתת, בין השאר, על האבחנה כי הפתח הוא הווא

המופיע עצמו. ארחוור גrin, לעומת זאת, התיחס לחלקו השני של המשפט כאל תשובה, אם כי לא התיחס להמשך הפסקה, בלבד מזה לא פתר את התמייה מדוע שוב נאמר מיד לאחר מכן: 'אם' להם'. וזהו אפוא תרגומו (כולל סימני הפסיק שלו ושלוש הנקודות): 'They asked: "and where did he put...?"... On his head...?" (גרין, כתר, עמ' 139).

וראו עוד בעניין זה בסמוך להערה 69.

שטרן, המושל, עמ' 199-200. וראו גם שטרן ומירסקי, דמיון, עמ' 204. 63

וראו שבת קד ע"א: 'ם פתווחה מסתומה — מאמר פתווח מאמר סתום.' 64

הבהיר, פסקה 57/פד, וכבר ציין שלום הקבלה זו. למושל, שלום, מקורות, עמ' 60. 65

פוסטל, סעיף 37, עמ' 38; שלום, דיסרטציה, סעיף 25, עמ' 29; שלום, מקורות, עמ' 60; שטרן, מושל, 66

עמ' 200; סד, סעיף (25)xxxviii, עמ' 60; קפלן, תרגום, סעיף 37, עמ' 14; שטרן ומירסקי, סעיף II, עמ' 808. 67

ואולי יתכן שיש גם רמז נוסף בכך שהגימטריה של האות ד', בה תחילת המורה את הדיוון, היא 4 ואילו הגימטריה של האות מ, בה נמשך הדיוון, היא 40, כפי שהעירה תלמידתי, צופיה עוז.

נושאן של קבוצת פסקאות אלו, וכי בccoliן מօרים היבטים שונים שלו. בתחילת מושווה הפתוח לסתור, כפי שראינו בסעיף 3.1 לעיל. אחר כך הוא נדון גם כפתוח, ובכך נדון בסעיף 3.3 להלן. התלמידים מבקשים הסבר נוסף ובתגובהו ממשיל להם המורה את משל הכלסה. משל הכלסה מוצג אףו כהברהה של עניין כלשהו הקשור בפתח. מה אפוא תפקידו של משל הכלסה —

— גלגולות את עינינו או להסתיר מהן? גנסה לשוב ולנתח مثل זה:

למלך במשל זה יש חוץ כלשהו והוא בוחר להשתמש בו באופןים שונים; לעיתים הוא בוחר להשתמש בו ככסא, לעיתים — לקחתו בזרועו, ולעתים — להניחו כעין כתר על ראשו. במקומות ללכנת בדרכו של עולם ולהבהיר את כוונת דבריו באמצעות הצגתו של נמשל מציג המורה הנזכר בפסקאות אלו משל נוסף ומותר לחלוtin על הצגת הנמשל של כפל-המשלים:<sup>68</sup> ההנחה על הראש מתרחשת 'במם פתוחה' שבפסקוק מתחלים. אם נבין את הצורך 'ממ פתוחה' כرمز על כפל-המשמעות של מם פתוחה המנוקדת בפתח הרי נמצא רק מופע אחד של אותן זו במקום חמשה — האות מם של התיבה 'שמי'.

כפי שכבר רأינו גם בדוגמה הראשונה, את משמעותה של חוץ עלום ב'ראש' מם המנוקדת בפתח אפשר להבין במסגרת השיטות השונות של הניקוד הבבלי, שבו הניקוד הוא עילי (עלומת זאת בניקוד הטברוני לעולם איננו מסמנים 'ממ פתוחה' ביראה' אלא בירגילה'). אולם עיון בטבלת הניקוד שלעיל יבהיר לנו כי את הצורך בין שני המשלים אפשר להבין אך ורק באמצעות אחת משתי השיטות הבבליות — הניקוד על דרין הנקדות בלבד. סימון הפתח, כמו גם סימון הקמצ, נעשה בניקוד בבלי מסווג זה באמצעות שתי נקודות. בשני המקרים נקודה אחת נותרת קבועה מעל לאות. כדי לסמך קמצ מוסיפים נקודה מתחתתה של האות, בבחינת 'כסא'. לחילופין, האות עשויה 'לקחת' אותה נקודה 'בזרועה' ולתήיה במרכזה, ובכך תוכל להפוך אף בדרכו זו לIALIZED. אולם אם אותה נקודה שנייה 'נאה' היא בעיני האות ועל כן 'תחוט' 'מלישב' עליה עשויה היא לתייה 'בראה', ולהפוך בכך לאות פתוחה. הנחת דבר מה בראשה של המם הפתוחה אינה שונה אפוא מעצם הפיכתה למם פתוחה: גם שאלתו המורה של המורה — 'זונה שמו על ראש?' מובנת עתה יותר.<sup>69</sup> מאחר ועל פי הניקוד הבבלי אפשר להניח את 'החוץ' 'האהוב', דהיינו אחד מסימני התנועות, על ראשיהן של אותיות רבות מובן מדויע יש לשאול על איזה מראשי האותיות יש להניחו.

יש להניח כי הן המורה והן תלמידיו משתמשים בחי היום-יום שלהם בשיטת הניקוד הבבלי. משום כך הבנותו של משל זה קשה לנו, שאנו בני בית בניקוד זה, אך לא להם. למרות זאת מצויים הם 'מצוקה הרמנויות'<sup>70</sup> שכן טרם אמר המורה דבר על הנמשל. עתה יכולים הם (וגם אנחנו) להעזר בהקשרים של שני ניקודים אלו בפסקוק המקראי, או בחכמים הנקשרים להם, כדי לנסתות ולפענה דבר מה: האמת 'צומחת' ו'מתרוממת' מן

68. כבר שלום הפנה את תשומת הלב להעדתו התכוון של הנמשל, והוא למשל בMOVEDה הסמוכה להערה 61. בצורה שיטתית יותר עסק בכך דוד שטרן. ראו בMOVEDה הסמוכה להערה 63 ובכל אותו פרק כולם

— שטרן, שם, עמ' 197-202.

69. וראו בהערה 62 ובסמן לה.

70. גם 'מצוקה הרמנויות' זו כבר תוארה אצל שטרן, שם. לאבחןותיו הספרותיות בדברו המשל בספר הבהיר הוסטeti אפוא את הטיעון בדבר 'שרשו' משלים זה לתוך זה. בהמשך יבוא גם דיוון בעניין מתוכנותם של הרמזים לפענוח המשלים. דיוון נוסף בעניין זה ובמאפייניו של המשל בספר הבהיר יבוא במאמרי הבא.

הארץ, או מן הניקוד התחתי של המם הקמווצה בתיבה 'חצמה', ואז משתקפת מן ה'שמות' ומן הניקוד העליי של המם הפתוחה. כאן עברנו כבר מכפל-משלים לשילוש-משלים, וטרם נאמרה מילה אחת על הנמשל: הישות העולמה יכולה להיות 'למטה', 'בארץ', ואז היא כסא למלך, או כתנוועת הקמצן; והיא יכולה לעלות ולהתראומם' ל'שמות' ולהיות כעין כתרו של המלך וכתנוועת הפתוחה.<sup>71</sup>

על רקע דברים אלו מתבהרת במקצת משמעותו של משל אחר בספר (לאו דווקא של הנמשל):<sup>72</sup>

[23/לג] אמר לו: והא כתוי השליך ממשים ארץ תפארת ישראל [aic' ב א]? ואם כן נפלו!  
אמ' להם ... משל למלך שהיא לו עטרה נאה על ראשו ומילן<sup>73</sup> נאה על כחפו, ובאה לו שמוועה רעה. השליך עטרה מעלה ראשו והAMILן מלפני.

עטרתו של המלך המונחת על ראשו, 'למעלה', 'בשמות', היא ככל הנראה אותה נקודת המשמעות את המם הפתוחה שבתיבה 'שמות'. לחילופין היא מתוארת כ'AMILן', כעין אדרת, ככל הנראה בהקבלה לזרוע. בニיגוד למשל הקודם, אין הנקיודה בחזקת אמת הצומחת מן הארץ, אלא היא היא הארץ המושלכת מן השמים. משול זה מצטייר בתוכננו כהפקן לראשון, אך מתכונתו דומה לו של הראשון — הוא שוחר מכמה משלים והنمמשל עצמו אינו מוצג בו במפורש.

אכן, במפורש אין הנמשל מוצג, אך חלקו קיים בכל זאת ברמז. המונח 'עטרה' שייך לשני השדות הסמנטיים — של המשל ושל הנמשל. מחד גיסא, אין העטרה אלא חלק מן המשל; לכארה, אינה אלא אחד מקישוטיו של המלך, בדומה למילן. מאידך גיסא, היא היא הנמשל — העטרה (דהיינו, ספירת המלכות בלשון מקובלם מאוחרים יותר), אחד מרבדיו של העולם העליון — מן השמים הושלכה אףוא הארץ שהיא עטרה. בקצרה, הטקסט 'מרקף' בין מצב והיפוכו: הטקסט יוצר 'מצוקה הרמוניית' בכך שהוא נמנע מהבאת הנמשל, ויחד עם זאת הוא מפגז מצוקה זו בכך שהוא נוטע את אחד ממרכיבי הנמשל במשל עצמו ומספק אמצעי לפענוח הנמשל. בסעיף 3 להלן נראה כי גם במשל הכסה מצויה מתכוונת מבנית דומה של יצירה מצוקה והפגתה. לעומת זאת, ניתוח אידאי רחב יותר של הטענה בדבר השלכתה של העטרה מן שמים לא יכול במאמר הנוכחי אלא באחריו.

### פירוש למשל הכסה; פירוש הנכלל בספר הבahir עצמו

הניקוד הבבלי, כמעט שלא היה מוכר בקרוב שאור קהילות ישראל. משום כך, להערכתי, כאשר נתגלה הטקסט הבבלי למקומות אחרים לא האצלו לעמוד על טיבו של משל הכסה. מסתבר כי כדי לסביר את אוזנים שלהם הוטיפו לו פירוש, אשר נכלל אף הוא בספר הבahir:

71 לדיוון נוסף במשל הכסא ראו גrin, כתר, פרק 13 ובפרט עמוד 139 וכן במאמרי הבא.

72 לדיוון נוסף במשל הבא ראו וולפסון, מחקרים, עמ' 117; grin, כתר, פרק 13 ובפרט עמ' 141.

73AMILן — ככל הנראה הכוונה היא לمعنى אדרת צמר, כמו לא הנזכר בתרגום בר' מט יא, או כמליל הנזכר בתרגום ייח' כו: ייח. הנוסח שבביא מרגליות הוא 'מלת'. ר' שמעון לבי' מתיחס לקטוע זה בכahir וכותב: 'AMILן — גלים חכלת ורקמה תרגוםAMILן דזהורייתא' (כתב פז לפרשת נח, קנא ט"ב).

[101/קnb] מהה"ד ? למלך שהיה לו כלי נאה ומכושים ואוהבו מאד.<sup>74</sup> לעיתים שמו בראשו, והינו חפילין שבראש, לעיתים נוטלו בזרועו בקשר של חפילין, לעיתים משאילו לבנו לשבת עמו. לעיתים נקרא כסאו כי בזרועו נוטלו<sup>75</sup> בקמייע<sup>76</sup> כעין כסא.

למרות שימוש של פסקאות אלו ברור כי מפרשיה של פסקה 25/לז הצליחו تحت מענה חלקי בלבד לחידותיו. הם לא הצליחו למצוא 'כלי' אחד, 'נאה', 'מכושים' ואף אהוב, אשר אפשר להשתמש בו עצמו בשלושה מצבים שונים – 'למטה', 'באמצע' ו'למעלה'. לשון אחרת – הם לא הצליחו למצוא נמשל אחד לכל חלקיו של המשל. בלית ברירה הציעו שני פתרונות אשר אף אחד מהם אינו שלם. על פי הפתרון האחד 'למטה' הוא כסא, אך בשני המצבים האחרים יש לנו 'כלי' שונה לחלוتين – חפילין של ראש ושל יד.<sup>77</sup> פתרון אחר הוא הקמייע הדבקה בזרועו.<sup>78</sup> לא נאמר לנו כי 'כלי' זה גם משמש 'למטה' ו'למעלה', למרות השימוש בו 'למעלה' טبعי למדי. ושוב, למרות השיבוש ניכרים קשרים קשריה של פסקה זו לפסקה המתפרשת על ידה. העמדת שתי הפסקאות זו מול זו תבהיר את טיבם של הקשיים:

[101/קnb] ... מהה"ד ? למלך שהיה לו כלי נאה ומכושים ואוהבו מאד. [25/לז]... משל למלך שהיה לו כסא [נאה]<sup>79</sup>.  
לפעמים שמו בראשו, והינו חפילין שבראש, →  
לפעמים נוטלו בזרועו בקשר של חפילין, →  
ולפעמים משאילו לבנו לשבת עמו. →  
אמרו לו: למה? – שודא נאה וחס לישב עליו.  
לפעמים נקרא כסאו כי בזרועו נוטלו בקמייע כעין כסא.

לעתים נעשה הפירוש על ידי הוספת פירושים קצרים; דרך זו בולטת במיווחד בשורות השנייה והשלישית, אשר סדרן הפוך בפסקה המקורית ובפירושה. לעתים נעשה הפירוש על ידי עיבוד קל: הכסא הנאה אשר המלך חס לישב עליו הופך לכלי נאה ומכושים', שהמלך 'אוהבו מאד' ולעתים 'משאילו לבנו לשבת עמו' (שורה ראשונה ורביעית; מקצת מקשרים אלו סומנו באמצעות חיצים). יתרה מזאת, מהזהרתו של הכתב – 'מהה"ד?' נראה כי

74 מדן כך בוטיקן, ובגליון מינכן. פנים מינכן מופיעה לפני כן גם התיבה 'המלך', אך נראה מסומנת באות מחיקה.

75 נוטלון ונוטיף כי הנוסח בוטיקן הוא – נושאו. ובמינכן גליון – נ"א [נוסח אחר]: נושאו.

76 בקמייע על פי התיקון בוגליון מינכן; נוסח פנים מינכן – כקמייע; וטיקן – ובקמייע.

77 פתרון זה נעשה ברוח דברי חז"ל כי הקב"ה מניח חפילין – ברכותו ע"א. יש להדגיש שלמרות טענות כי פתרון זה אינו שלם עדין יש בו הרבה מן האמת, מן הבחינה ההסתורית יש אמן קשר בין רעיון העטרה לרעיון החפילין (וראו בר אילן, הכתראה; גריין, כתר, פרק 6) וכפי שвидון במאמר הבא, כך הדבר גם בבהירות עצמו.

78 לפתרון זה של משל הכסא נעוזו הפרשנים בדברי הירושלמי, חגייה, ריש פרק ב: 'וסערה עשהה הקב"ה כמו קמייע ותלויה בזרועו'. והרעיון מופיע במקומות רבים נוספים.

79 נאה] רואו לעיל, הערכה 59.

מדובר במשל נוסף לכל המשפטים של הפסקה העתיקה, אולם הלכה למעשה אין כאן אלא חזורה על דברי חז"ל, וספק אם יש נמשל לדברים אלו. למרות הצהרה זו דומה אפוא כי מדובר בחזרה על המשפט הישן (פסקה 25/לו), אשר הותיר אחריו את הנוסחה — 'מלה"ד'?

— במשמעות עם טקסט חדש.

יש לציין שפרשנות פנימית זו של פסקה 25 התקבלה על לב כל פרשני של הבahir (והרי לא היה עד עתה מי שפירשו על דרך הניקוד הבבלי!) וכך גם במסבירים פסקה זו שלום ושטרן.<sup>80</sup> יתכן שר' טודروس בן יוסף הלווי אבולעפה הוא הוא האחראי להכנסת פירוש זה בספר. בספריו הוא נהוג להביא מובאות רבות מספר הבahir ותמיד תוך כדי אזכור מקורן; אולם במקרה זה נוסח הדברים הוא כשל פירוש (לא ציון מקורו) ולא כשל מובאה: 'זהcona היא לתפילין של יד ... ולתפילין של ראש' (שער הרזים, עמ' 129).

### 3.3. בנייתם קבוצת הפסקות העוסקת בפתח דילגנו על כמה משפטים:

[25/לו] מי פתח?<sup>81</sup>

פתח.

מי פתח?<sup>82</sup>

הוא רוח צפונית שהוא פתח לכל העולם. מן השער שיצא הרע יוצאה הטוב.

ומאי טוב?

לגלג עליהם — והלא אמרתי לכם — פתח קטן!<sup>83</sup>

בשיטת הניקוד הבבלי באמצעות נקודות בלבד היבט מהותי בסימונו של הפתח, המצו, כאמור, מעל לאות. אם לעיל התמקדו המשפטים באופן כתיבتها של תנועת הפתח (שתי נקודות מעל האות) בהשוואה לאופן כתיבתה של תנועת הקמץ (נקודה אחת מעל אות ואחת בתחום או מתחתיה), הרי עתה מתמקד המשפט ברוחו המצווי בין שתי הנקודות המסמנות את הפתח. רוח זה הוא ממהותה של תנועת הפתח לא פחות ממיקומה, וכך עולה כאן הזיהוי בין רוח צפון, תנועת הפתח עצמה, והרווח, הוא הוא הפתח, או השער, המצווי בין שתי נקודותיה.שוב מוצאים אנו مثل חסר-نمישל, אולם אנו (ואיננו יודעים אם נכון הדבר גם ביחס לתלמידים) כבר יודעים כי מדובר בעטרה. הפעם אנו למדים כי היא היא המקור הן לטוב והן לדע שבעולם.<sup>84</sup>

80 שלום, ריסרטציה, עמ' 30; שטרן, המשפט, עמ' 200.

81 פתח] וכך מנוקד גם בכינוי מינכן ווטיקן.

82 פתח] כך מנוקד גם בוטיקן, ובמינכן מנוקדו בפתח.

83 פתח קטן משמעו הן פתח והן סגול, וזאת כתוצאה מן הזיהוי הנוהג בהגוי המזרחי בין שתי התנועות, וראו עוד לעיל בתיאור הניקוד הבבלי או בסעיף 3.1. אצל בן אשר מכונה הסגול בשם 'פתחה קטנה' (ואילו הצירה — קמץ קטן). ראו יlin, חולדות, עמ' 14, 16.

84 בנייתם אחר חזורת טענה זו גם בפסקאות הבאות — 24/לו, 27/ם. לדיוון במקבילות ראו ליבס, יצירה, פרק 23. דיון נוסף יבוא במאמרי הבא.

לפתח, העומד כאן בראשה של האות ד', יש אפוא ערכיות כפולה. אולם יתכן שערךיות כפולה זו קשורה לאות ד' לא פחות מאשר לפתח עצמו, שהרי גם המפתחה מנוקדת בפתח ובכל זאת אינה מתוארת כבעלת ערכיות כזו. ייחוס ערכיות כפולה כזו לאות ד' מובאת גם במדרש עתיק, אשר לא נשמר אלא בספר המנaging לר' אברהם ברבי נתן הירחי (בסוף המאה הי"ב), בחלק העוסק בהלכות כתיבתן של תפילין:<sup>85</sup>

נמצא שדרילית יש לה-tag, הה"ד יחלץ עני בעניוי [איוב לו טו]. הדילית יקשרו לו כתר, והוא תגא והוא קווץ, והוא עצרה — אם יקבלנו מהבה.

מן הנוסח המקביל אנו למדים כי אין מדובר בחידושו של ר' אברהם אלא במקור קדום:<sup>86</sup>

ואמר' במדרש דtag דת' הקב"ה לפניו: אם תפיב מעשיך אקשרו לך כתר, זהה יחלץ עני בעניוי [איוב לו טו]. בשכר עני יחלצחו מדינה של גהינט ויקשרו לך הקב"ה כתר ויצילחו כי חפץ בו.

הערךיות ההפוליה דומה מאוד לו המופיעות אצלנו — לאות ד'-tag. לאוהבי האל, המתieverים מעשיהם, משמש התג עצרה וכתר ואפילו מצילים מגיהנום. עברו האחרים הוא הופך לקווץ. הטוב והרע קשורים אפוא דוקא לענייני שכר ועונש. המעניין מן הבחינה ההיסטורית הוא הקרבה בין מסורתו של הבהיר ומסורתם של סופרים סת"ם.<sup>87</sup>

ראינו כבר כי המורה יוצר במכוון 'מצוקה הרמנונית' בקרבת תלמידיו. בפסקה הנוכחית נעזר המורה בדרכים נספות (פרט לסלוקו של הנמשל) לשם יצירתה. הדרך האחת היא שימוש במילה אחת בעלת שתי משמעותות. עברו בני הקהילה היהודית-בבלית צליין של המילים פתח ופתח זהה לחלוtiny, ובשיחה בעלפה (או בטקסט בלתי מנוקד) הריחן כמילה אחת. יתרה מזאת, מילים אלו נאמרות במסגרת משפטים אליפטיים אשר הקשרם המלא אינו ניתן. לעיל כבר אמרנו שהקשר הקיים עשוי לرمז לשתי האפשרויות גם יחד, אולם אין לנו שום דרך לדעת לאילו ממשמעות המילה מתכוון המורה וכיצד אפשר ליצור מהן תוכנה קוורנטית. בנוסף לכל אלו בנויה הפסקה הנוכחית על הסבר מעגלי, בו הדבר הבולט מובן מוסבר באמצעות עצמו: השאלה מהו הפתח נוענית בתשובה — פתח, אבל לשאלת מהו הפתח נוענית התשובה פתח קטן, הזזה כדיועץ לפתח. סוף דבר — פתח הוא פתח!

3.4. ראיינו לא רק את הסתמכותו של הרובד הbabeli על הניקוד הbabeli, אלא גם עדות להיכרותו עם הניקוד הטברני; עדות זו היא איזוכרו של הסגול מתחת לאות. לאור זאת קשה לדעת אם הפסקאות הבאות מתייחסות לסימנים הbabelים או הטברניים, שכן על פי שתי השיטות מסווגים הן החולם והן החיריק באמצעות נקודות. יתרה מזאת יש לציין שגם על פי

85 ר' אברהם הירחי, ספר המנaging, ב, הלכות תפילין, נוסח א', עמ' תקצא, שורות 80-82.

86 המנaging, שם, נוסח ב', עמ' תריב, שורות 57-60. וראו גם שם, נוסח ג', עמ' תרכב, שורות 56-58. על כל פנים, מהדייר הספר, יצחק רפאל, לא הצליח לאתר את מקור המדרש.

87 ועוד בעניין זה ראו בסעיף 4.3 להלן.

השיטות הארץ-ישראלית והכבלית הרגילה מסומנות תנוועות אלו באמצעות נקודות (וראו בטבלה לעיל):

[27/מ] שאלו לו תלמידיו: מהו חלם?  
אם' להם: נשמה ושם חלום.<sup>88</sup> שם תשמע לה תחלים גופך לעתיד לבא, ואם תمرוד בה ישובו חלאים בראשה וחלאים בראשך.<sup>89</sup>  
[27/מא] ועוד אם' שכח לום הוא בחלים<sup>90</sup> וכל מרגלית לבנה הוא בחולם, דכתבי ואחלמה [שם' כח יט].

[28/מכ] אם' להם: עולו ושמעו דקדוקי נקודה דאוריתא דמשה!  
ישב ודרש להם: חрак שונא את הרעים ומיסרים,<sup>91</sup> ולצדו הקנאה והשנאה והתחרות, דכתיב וחרק עליו שניו [תה' לו יב].  
אל תקרי חрак אלא רחך. רחך<sup>92</sup> אלה המדות — יתרחק ממק' הרע וכל שכן דהטוב<sup>93</sup> ידבק בר.

[28/ מג] חрак — אל תקרי חрак אלא קרעת, כל מקור שדבק בו חрак נשאר קרעת,<sup>94</sup> שניא' ונקה [שם' לד ז].

[28/מד] ומאי משמע חрак?  
לשון שורף, משומם דהיא אש שורפת כל האשות,<sup>95</sup> דכתבי ותפול אש יי' ותאכל את העולה ואת העצים ואת האבנים ואת העפר וגוו' [זאת המים אשר בטעלה לחכה], מל"א ייח לח].

כמו בפסקאות הקודמות מוצאים אנו כי הנקודה (כלומר, העטרה) עשויה להיטיב או להרע, וזאת בהתאם להתנהגותם של אנשים. כאן שורפת הנקודה את הרעים ומיסרים ומביאה חולין על המורדים בה; אלו הנשמעים לה זוכים, לעומת זאת, להחלמת גופם לעתיד לבוא. החולם מקשר על ידי הכתוב למרגלית, לנשמה, לחולי ולחלמה; אולם יש לציין כי בכמה מקורות מקשרת קבוצה של מילים זו גם לכתר, עטרה או נזר. מגילת אחימעץ נפתחת בשבח הבודריא:

מראש ומתחללה. אתן תהלה. ושבח וגדולה. לרוב העלילה ... אהל בשיח ומענים.  
להפגיע בתחנוןים ... לנגן בנגונים ... להכתיר בחילומים. ליושב מרים (עמ' יא).

88 ושם חלום רק בוטיקן.

89 ישובו ... בראשך כך בוטיקן. ובמינכן: ישוב חולים בראשה וחליה בראשה.

90 בחלים וכך מנוקד גם במינכן.

91 ומיסרים כך בಗלוון מינכן וכן בוטיקן. מינכן, פנים — ומשרם.

92 ככלומר, אם תרחק מלאה המדות.

93 דהטובן כך בוטיקן. ובמינכן: בהטוב.

94 קרעת — גם שלום הבין שיש לנתק מילה זו כך. ראו שלום, דיסרטציה, סעיף 28, עמ' 32.  
95 ביום כא ע"ב נזירות 'SSH אשות' — אוכלת ואינה שותה, שותה ואינה אוכלת, אוכלת ושותה, אוכלת לחין כבישין, דוחה אש ואוכלת אש. המקורה המוצג כאן — אש המזבח במקורה של אליהו — מוצג גם כהדגמה של אש אוכלת ושותה.

בקשר לתיבה 'חילומים' מפנה בנימין קלאר, מהדיר הספר, את קוראיו למקור הבא:<sup>96</sup>

'זיקח את עטרת מלכם מעל ראשו' [שם"ב, יב ל'] ... בשכר שפקודין נצרתי [ע"פ תה' קיטנו] זאת הייתה לי לעדות. מי עדותה? ... שהיה מניחה במקום תפילין והולמתו ... זיויציאו את בן המלך ויתנו עליו את הנזר ואת העדות' [דה"ב כגיאן נזר זו כלילה עדות]. א"ר יהודה אמר רב: עדות הוא לבית דוד שכל הרואי למלכות הולמתו וכל שאין ראי למלכות אין הולמתו.

בגרסת המצודה אצל העורך השלים, בעריכת קוהוט (ערך חלום) הלשון היא 'זהולמתו' במקום 'זהולמתו'.<sup>97</sup> יתרון אפוא גם לפיה דעתו של בעל פסקה זו בספר הבahir יש למילאים הנגזרות מן השורש חל'ם משמעות של נזר או עטרה, וזאת בזכות סימונה כ'עטרת האות', הן לשיטת הבבליים והן לשיטת הטברניים. עוד נוסיף כי בקבלה נפוצה ביותר ראיית הנשמה ככתר או עטרה.<sup>98</sup>

הקשר בין השורש חל'ם לעטרת מקויים גם בטקסטים של ראשית תורה הלשון העברית. בנוסח המקוצר של 'אלמכתצר' לאבו אלפרג' הרוון<sup>99</sup> נמצא:

ואסמה חָלֵם וּמְעַנְנָה מְלֹוָה לְאַנְהָא תִּמְלָא אֶלְפָטָם (שורה 120).

ובתרגוםמו של אילן אלדר:

ושמה חולם, והוראה "מלוא", מפני שהוא מלאת את הפה (שורה 120).<sup>100</sup>

אולם בעיבודו התימני של הספר, מחברת התיג'אן העברית, אשר יתכן שמשקף את דברי הנוסח הארוך והקדום יותר של הספר, נמצא:

ונראה חולם כמו שאמרו כל הרואי למלכות הולמתו,<sup>101</sup> ככלומר יבא כתיר מלכות מלא ראשו בשווה וכמו שנאמר 'זוחלימי ני וzechini' [יש' לח טז], ככלומר, בריא ושלם מלא ומפואר.<sup>102</sup>

96 עבדה זורה מד ע"א.

97 ועוד יש להעיר בעניין החילופין בין 'זהולמתו' ל'זהולמתו' כי מקורות נוספים עליה שבני בכלל התקשו להבחין בהגייתם בין שתי האותיות ה"א וח"ת. וראו בפירוש רב עופר, עמ' 287-294.

98 ראו, למשל, זהר חדש, י-ט-ט"ד (מדרש הנעלם על בראשית).

99 על חיבור-יסוד בתורת הקריאה במקרא, אשר נכתב במחצית הראשונה של המאה הי"א, ועל מחבריו ראו אלדר, מلت策ר — מבוא; הנ"ל, תורה הקריאה, מבוא. בעל החיבור מכיר את מסורת הלשון הקורדומות לו והוא מעביד עיבוד שיטתי וחידש (וראו אלדר, שם). עתה יש לתהות אם הרוכד הבבלי נמנה עם אחד מקורתו, או שהוא יש לשניהם מקור משותף אחר.

100 אלדר, מلت策ר. וראו גם אלדר, תורה הקריאה, עמ' 120-121.

101 ראו בסמוך להפניה 96.

102 מחברת התיג'אן, עמ' 54-55.

נראה אפוא כי בבסיס השוואתו של הבהיר בין חולם למרגלית מצוים הזיהויים הבאים. מצד אחד, חלים מות (הינו, חיוך ובריאות) היא חיים, ככלור היות בעל נשמה. מצד שני, החלומות היא מלאות, שלמות ופה, דהיינו, כעין התקשות בנזור ועטרה, או במרגלית. יתרה מזאת, מסתבר כי גם לצירוף בין חיריק לחיריקת שנים (פסקה 28/מב המובאת לעיל מן הבהיר) מצויה מקבילה שמקורה בעידן ראשית תורת הלשון העברית:

נקודה אחת מלמטה, קראו לה חירקמן: יוחורך עליו שניו' [תה' לו יב] בהוראת  
'חורך את השיניהם'.<sup>103</sup>

3.5. כפי שנאמר בסעיף 2 לעיל, בנוסף להבדלים בשיטות הניקוד מצוים גם הבדלים בין הבבלים לבין האחים בשימוש בטעמי המקרא, אך ככל שהשיטה הבבלית ציירה יותר כך ניכרים בה יותר מסימני השפעתן של השיטות המקבילות. הפסיקות הבאות, העוסקות בטעמי המקרא, צורפו אפוא לאכן משתי סיבות. האחת: אמנים לא נזכרה בהן שיטת הטעמי הבבלית אך ניכר בהן ערוב בין השיטה הטברנית לשיטה הארץ-ישראלית, ערוב אשר כדוגמתו מצאנו ברובם הבבלי. והאחרת: למרות שהמשלים לקווים הפעם מתחום טעמי המקרא הרי הסיטואציה הריאויאלית זהה זו אשר תוארה במשלים הקודמים, שעסקו בניקוד.

אלו הן אפוא הפסיקות העוסקות בטעמי המקרא?<sup>104</sup>

[61/פט] ישבי ר' אמרודא ודרש. מי דכתבי סגול?

אלא 'סגוללה' שמה,<sup>105</sup> בתר זרקה.

ומאי טעמא זרקה?

כשםו כן<sup>106</sup> דבר הנזדק ובתריהอาทית סגולת מלכים<sup>107</sup> והמדינות [קה' ב ח].

[61/צ] ומאי טעמא זרקה?

דכתבי ברוך כבoid השם ממוקמו [יח' ג יב], מכלל דличא מאן דידע את מקומו. ואמרי שם אפגא ואולא איה לראש קונה,<sup>108</sup> דכתבי קונה שמיים וארכן [בר' יד יט], וכדואלא הרואה כזרקה וסגוללה בתרא דהיא בראש על<sup>109</sup> האותיות.

[61/צא] ומאי טעמא היא בסוף התיבה ואינה בראשה?

לلمך שאותה תאגא עולה עד למלחה למלחה.

<sup>103</sup> בתרגום של אלדר, וראו אלדר, מלחצך, שורות 125-126. ובדומה גם בטעמי המקרא, מהדורות מרקROSS, עמ' 26: נקודת אחת מלמטה ושם חירק והוא כמו חרך עליו בשינוי – כשאדם חורך שניו' ומשמעו קול נשמע כמו אי. ועוד ראו אלדר, תורה הקראית, עמ' 124-125.

<sup>104</sup> לדין נוסף לאמור להלן ראו ולפסון, טעמיים; גריין, כתמר, פרק 13.

<sup>105</sup> שם[!] מינכן – שם דאיתה לעיל; ותיקן – שם כדאיתא. על ההנחה לדילוג ראו להלן.

<sup>106</sup> כן[!] מינכן ווטיקן – כן דהוא נברך כגון. ונלע"ד כתובות סופר ולכך דילגתי עליהם כאן. על פי הערת אברמס, גיליון מינכן מתקן את התיבה 'נברך' ל'נברן', אך תיקון זה אינו נראה בצלום הדף המתאים. מלכים] כך במקרא היום, וכן בוטיקן. מינכן – המלכים.

<sup>107</sup> ברוך...קונה – פרפרזה על הנאמר בחגיגה יג ע"ב, כהסביר לשאלת כיצד קשור סנדלפון כתרים לקונו.

<sup>108</sup> על[!] כך נוסח מינכן ווטיקן. במינכן התיבה מסומנת לתיקון, ואולם התיקון אינו נראה בצלום. אברמס הצביע – על כל[!].

ומאי משמע זהה תאגא אבן יקרה היא מוכלת ומעוטרת? דכתיבי אבן מסו הובנים היהת לראש פינה [טה] קיח כב, ועליה עד למקום אשר נחצבה ממנה, דכתיבי משם רועה אבן ישראל [בר] מט כד].

כינויים הטעמים הנזכרים כאן הם טברנים מובהקים,<sup>110</sup> וכמוותם — כפיפותו של הזרקא לסגול (שר ומלה) והופעתו לפניו. הסגול (הוא הסגולתא) מעיד, על פי הכתוב כאן, על 'סגולה', דהיינו אוצר, 'אבן יקרה' וכן 'תאגא' (כלומר,-tag או כתף). היא נזרקה כלפי מעלה, בדומה ל'תאגא' העולה, על פי מסכת חגיגה, עד ל'ראש קונה', קונה שמיים וארץ. שוב חזרנו לאותה ישות עולמה, אשר טענו כי אינה אלא העטרה ואשר לעיתים היא 'למטה' ולעתים 'עליה' מעלה. על פי הקבלה למשלים הקודמים נראה כי סימונם של הזרקא והסגול הוא דוקא ארץ-ישראל, דהיינו, באמצעות נקודה אחת; 'בתחילה' הנקודה מצויה בחפקיד של זרקה מתחת אותה, אבל יותר מאוחר, במילאה המופיעעה לאחר מכן, היא כבר סגול/סגולתא העומד 'מעל' לאות שב'סוף התיבה'. לשם הבירה נציג את סימוניהם של הסגול/סגולתא והזרקא בשלוש השיטות:<sup>111</sup>

שם הטעם	צורת כתיבת הטעמים	nikud A"i	nikud bavli	nikud tiberiani
סגול (סגולתא, שרי)	ט ב" א			
זרקא (צינורי)	ט ב" א			

נוסף כי עצם המדרש על שמה של הסגולתא מעוגן בדרכי חשיבותו של עידן וראשיתה של חורת הלשון העברית. במשפט הקצרצר — "אלא 'סגולה' שמה, 'בתור זרקה'" — מצוי משחק מילים כפול ומכופל. ה'סגול' הוא אמנם אחד משמותיו של אחד מטעמי המקרא, הוא הסגולתא, אך מסתבר כי בראשית עיצובה של המסורת היה שם אחר שלו — 'בתור זרקה'.<sup>112</sup> אחד המעתקים המאוחרים יותר לא הזכיר כבר שם זה ומשום כך הפך באמצעות גלוסא את השם להסביר הכלול את חוק-הופעתו — 'אלא סגולה שמה, כדאית בתור זרקה', כמופייע בכ"י וטיקן של הבהיר.

אבל יחד עם שמות אלו של הטעמים מצף הכותב גם את המדרש המקובל בזמןו על מקור שמו של הסגול — כשמו של אחד מסימני הניקוד. ב'מלתץ הדיאה אלקאר' הובאה ההנמקה הבאה לשמו:

segolah וְהִתְלַאתָה נְקֵט מִן אָסֶפֶל כְּאֵנָה עֲנֻקֹּד (שורה 123).

110 שמו של הזרקא בשיטה המזורה — ניחלא; שמו של הסגול — שיריא (יבין, עמ' 60).

111 על פי לוי, טעמי המקרא, עמודה 867.

112 יקוני, בויאעא, עמ' 157.

ובתרגומו של אילן אלדר:

**סגול והוא שלוש הנקודות מלמטה כאילו הן אשכול (שורה 123).**

הסגול נקרא אפוא כך משום דמיון צורתו לאשכול ענבים, דהיינו – סגול בארכמית.<sup>113</sup> מילה אחת הופכת אפוא למעט המכיל את המרובה – מילה אחת ויחידה מורמות לנו על הסגול כኒקוד ועל צורתו כאשכול ענבים, על הסגולותא כאחד מטעמי המקרא, על סגולה שהיא ابن יקרה או כתר, ועל התנוועה מלמטה (מן הסגול כኒקוד, או מן הזורקא כתעם) כלפי מעלה (אל הסגולותא כתעם). ואין כל אלו אלא רמז לעטרה במצביה השונות.

3.6. בכל הדוגמאות שהובאו דבק הטקסט שלנו אך ורק בשיטת הסימון באמצעות נקודות בלבד. בדרך כלל היה זה הניקוד הבבלי בשיטת הנקודות, ולעתים יתכן שהכוונה הייתה לתנוועות המסתומנות באמצעות נקודות בלבד גם על פי הניקוד התרבותי או הארץ-ישראלי. לא מקרה הוא אפוא כי הבהיר גורס:

[3/קטו] ומאי ניהו עגולה?  
הדין נקודה דאוריתא דמשה, דאיינו כלחו עגולה!

אולם אגב כך נתקבלו גם שימושיות נוספות למשפט הבא:

[28/מכ] אמי' להם: עולו ושמו דקדוקי נקודה דאוריתא דמשה!

לכוארה עוסקת משפט זה בnikud, אולם למעשה המילה 'נקודת' היא רב-משמעות. יש לזכור כי בעידן ראשיתו של תורת הלשון העברית שימש המונח 'דקוק' במובן רחיב יותר מאשר היום, וכלל את כל כללי תורה הקריאה ובכללם גם טעמי המקרא.<sup>114</sup> זימונם של התלמידים לשמווע את 'דקוק' נקודה דאוריתא דמשה' הרינו אפוא כזימון לעסוק הן בניקוד והן בטיעמים, אשר כולם כאחד אינם אלא צירופי נקודות.

3.7. כפי שהעיר כבר שלום אחד מכינוי הספרות הוא 'מלכים'.<sup>115</sup> כך הדבר, למשל, בפסקה הבאה:

[19/כז] שאלו תלמידיו: מהו דלת?  
אמ' להם: משל לעשרה מלכים שהיו במקום אחד וכולם עשירים, ואחד מהם עשיר אך לא כאחד מהם; אף שעשרו גדול נקרא דל לגבי העשירים.<sup>116</sup>

113 ראו גם אלדר, תורה הקריאה, עמ' 123-124.

114 וראו אלדר, קריאה.

115 למשל, שלום, ראשית, עמ' 30.

116 האות ד' מרימות על הדל כבר על פי שבת קד ע"א.

אולם כאן נזכיר כי לספרות סמלים רבים; בין הבולטים שבהם הם האותיות והתנוועות. והנה ספר יצירה, אותו מרבה הבחירה לפresher, חוזר ומתאר (בפרקדים-ה) את המלכתן של כל אותיות האלף-בית. גם לתנוועות קשור למונח זה: המונח 'מלכים' שימש במשמעות של תנוועות בחורת הלשון העברית החל במאיה התשיעית או העשירית.<sup>117</sup>

לאחר שעמדנו על הקשר בין ספרות, מלכים, אותיות ותנוועות נשוב לדיוון במשל הכסא. עתה אפשר להבחן מאפיין נוסף של חנינו. בסעיף 3.2 עמדנו על כמה מאפיינים של משל הבחירה — ובאים מן המשלים הם חסרי נמשל ומוחדרים את שומעיהם או קוראיםם ב'מצוקה הרמנונית'; ובאים מן המשלים משתרשרים זה זהה — נמשלו של משל אחד הוא משל אחר; ולבסוף, לעיתים זרעים המשלים ברמזים לנמשליהם מתחוקך שאחת ממילוטיו של המשל היא דר-משמעות ושיכת גם לנמשל (כך היה במשל האדרת והעתרת שנזכר שם).

עתה נוכל לראות שמאפיין אחרון זה מצוי גם במשל הכסא. כזכור, נristolו של משל הכסא, העוסק במלך בעל חפץ המונח במקומות שונים, הוא משל הפתח, ואילו נristolו של משל הפתח נרמז בפסוק מתhalbלים. אבל למעשה המילה 'מלך' משוחפת הן לשדה הסמנטי של משל הכסא והן לנristolו, שהוא משל הפתח, שכן הפתח הוא תנוועה ('מלך') המופיעה יחד עם האות ('מלך') מ"מ. משל הכסא עוסק אפוא הן במלך בשור ודם המניח את החפץ האהוב עליו במקומות שונים, אך גם במלך שהוא אותן או תנוועה; אם 'מלך' זה הוא אותן — הרי הוא מניח את החפץ האהוב עליו, דהיינו, נקודות התנוועה, במקומות שונים בו עצמו; ואם 'מלך' הוא התנוועה הרוי החפץ האהוב עליו אינו אלא הוא עצמו, דהיינו, הנקודות המרכיבות אותו. ואגב, יתכן גם כי הבחירה דזוקא באות מ"מ לשם דיון 'מלך' אף היא אינה מקרים, ובאה להוסיף היבט צלילי לעושר האסוציאציות.

#### 4. זמנו של הרובד הכספי בספר הבחירה ומקצת מהקשריו

1. טענתנו היא אפוא כי הניקוד והמבטא הכספיים משתקפים במספר פסקאות של הבחירה. לצד הניקוד הכספי ניכרת בהן גם הিירות עם הניקוד הטברני, ואולי אף עם הניקוד הארץ-ישראל. כאמור, זמן פריחתו של הניקוד הכספי הוא במאות השמינית והתשיעית (ייבין, עמ' 22), אולם מסתבר כי כבר במאיה העשירית יורדת קרנו של ניקוד זה ואיilo

<sup>117</sup> בדרכן כלל נחשב אהרון בן משה, בן המאה העשירית לספרה, למחדרו של המונח 'מלכים' במקורן של תנוועות (ראו לילין, תולדות, עמ' 17). לדעת אלוני (אלוני, ספר הקולות) כבר קדם לו בעל ספר הקולות בן המאה התשיעית, המכונה אף הוא את התנוועות בשם מלכים. אלדר, לעומת זאת, חולק על זיהויו של אלוני (אלדר, קולות) ובכך נותרה שאלת זמנו של החיבור פתוחה. למשמעות הכפולה של המונח 'מלך' הן כאות והן כתנוועה רואגס במילון בן יהודה בערך זה. יתכן שגם בזורה מצויה דר-משמעות מסוימת זו של המונח 'מלכים'. וראו דיון במגוון של אפשרויות אצל ליבס, יצירה, עמ' 137-138. עוד מעניין להזכיר כי באחת מפסקאותיו של הבחירה מחולקות עשר הספרות לשתי קבוצות — 'שבע קולות וג' אמרים' (פסקה 32/מט; וגם על כינויים אלו כבר העיר שלום, שם). בתקופה מאוחרת יותר שימוש המונח קולות כשם גדרף לתנוועות. יהודה הדסי, בן המאה הי"ב, אומר, למשל: 'ידע כי המלכים הם אשכול הכופר, סא ע"ב, 161ב). אלוני (שם) טוען כי כבר בספר הקולות שימש מונח זה כאחד מכינויי התנוועות. אולם, כפי שהעיר באזוני אילן אלדר, יש לדמיין ולומר כי הקולות, הכתוב עברית, אינו מזכיר כלל מונח זה אלא את המונח הערבי 'מצוחאת' (אשר יש אמנים לתרגם למונח 'קולות').

מעמדו של הניקוד הטברני מתחזק באופן בולט ביותר בקרב בני בבל. שלמה מורג תיאר מצב זה:

נראה שבתקופתו של רס"ג כבר נתפסה המסורת הטברנית הרבה, ונתייצבה גם במקומות רבים בתפוצות הגולה, ואף בבל, וחתמה<sup>118</sup> מפנה מסורות אחרות, ובכללها את המסורת הבבלית. תקופתו של רס"ג בבל הייתה תקופה עירוב תחומי במסורות הלשון; נראה שמסורת טבRIAה ומבטאה הורכבו שם על נוגע הקריאה הבבלי, ומסתבר שהייתה זה תהליך מודרג, שהגיע בימי רס"ג לאחד משלביו האחוריים ... מסתבר שאסכולחה של טבRIAה זכתה למעמד של חסיבות עליונה בעטיו של השם שיצא לבניה בקדנסים מופלגים בענייני מסורת-המקרא ובענייני צחות המבטא והלשון, ואפשר גם משום שבעם לתפוצותיו נתבססה ההכרה שמסורת טבRIAה ברה היא מהשפעות זרות, בניגוד לאסכולות אחרות.<sup>119</sup>

מורג מביא לעזר כנגדו מדברי קראקסאני משנת 937 בטענו כי 'באותה תקופה עדין נתקיימה המסורת הבבלית בкриאה מפני הזקנים, אבל הכל היכרו בעליונתה של הטברנית':

ומי זה יפקק במצב עניינים זה שקריאת ארץ ישראל [כלומר, הקריאה הטברנית?] היא האמיתית והיא אשכח דבר ה' אל נביינו?<sup>120</sup> ולא נשאר בדרך זה איש מבין העוסקים במדוע הלשון והדקוק בין אנשי אצפן ובצורה ותستر זולתם, שלא יתנו את הבכורה לкриאת א"י ולא יכירו בה שהיא האמיתית ושלא יראו שאין אמיתתו של הדකוק מתבררת אלא על פיה ... ולא עוד אלא שחברה מזקניהם, שאינם קוראים קריאת ארץ ישראל (לפי טבעם) ואין יודעים קריאת א"י אלא מפני השמואה, אם הם רוצחים לדבר על ענייני הלשון והדקוק, אינם מדברים אלא על הלשון הא"י ולא זולתה.<sup>121</sup>

גם בספרו של ישראלי ייבין נזכרים מקורות אלו (עמ' 23). בנווף לכך הוא מציין שני מקורות נוספים המעידים על מעמדה של קריאת ארץ-ישראל כкриאה המועדרת:

ולפיכך תראה את האנשים קורים בדרך שאינה לאנשי בבל, ולפרטים יש דרך שאינה لأنשי בבל, ולפרטים יש דרך שאינה לביזנטים ולבבלים. ولאנשי המערב שאינה להנזכרים לעיל. ואולי יש לאלה שאין אנו מכירים אותם דרך המתנגדת לכלם ... וכי שאומרים דרך ארץ ישראל היא המקור — והוא אשר קוראים אותה 'הקריאה הטברנית' — מאשר מה שפירתי, שהמורים אשר נסעו לארצות הרחוקות הללו, הופיעו בהם אנשי הגולה שיורו את ילדיהם את קריאת ארץ ישראל, וספגים את זה מהם ומוסיבים אותו, כדי שילמדו את זאת מהם במאםץ עליון. וכי שבא מגולה

118. ההדגשה שלי, ר"מ.

119. מורג, *כפולות*, עמ' 234-235.

120. ההדגשה שלי, ר"מ.

121. מורג, שם, עמ' 235, מתוך דברי קראקסאני בתרגומים קלאר, מחקרים, עמ' 327-328.

לאין ישראלי דין כדין אנשי הנכר بما שנוגע לחשוקתו ללמידה את קריית ארץ ישראל ולפרישתו מקלטיו הוא.<sup>122</sup>

וכן:

מנהל נפתלי יצאו המלמדים והמורים כמו בן אשר ובן נפתלי אשר המלומדים היהודים הולכים בעקבות קריית שני מלמדים אלו, והיא קריית ארץ-ישראל אשר נפשטה בקצות העולם; וشمגדים מתחום יצאו אל ארצות עיראק ואחרות ולימדו את האנשים וכתבו עותקים מרובים.<sup>123</sup>

ברונו קייזה עסק בנושא זה כבר בשנת 1979 (*לפניהם הנזכר של ייבין*). קייזה סיכם את עדויותיהם של המקורות השוניים בטענה כי כבר מסוף המאה התשיעית הוכחה עלילוניה של המסורת הטברנית על פני האחרות, עלילנות שהושתתה על החפיסה כי רק במסורת זו נשמרה העברית בטוהרתה. מנגד, נחקרו המסורות האחרות (ובעיקר המסורת הבבלית) למסורת שהוכתמו על ידי השפות הזרות אותן רכשו היהודים.<sup>124</sup>

אלין אלדר ממקד את תשומת לבו בדבריו של הקראי ابو אלפרג' הרון, איש ירושלים בן המאה הי"א.<sup>125</sup> אף ابو אלפרג' מצין כי בקהלות שונות קיימות מסורות קרייה שונות (ומתייחס במיוחד לעניין הטעמים) ויחד עם זאת מדגיש את עלילוניה של קרייה הטברנית. ראשיתה של קרייה זו משתלשת לדעתו עד לזמןו של עוזרא הסופר. היא נשמרה בארץ ישראל בין השאר בזכות החמדת היישוב היהודי בארץ ישראל מז. נראה שבני הארץ הקפידו כראוי על שמירת המסורת הקרייה בעוד שאצל בני התפוצה נשתחוו הטעמים ונחפלו דרכו קרייה.

רינה דורוי גורסת כי השינוי במעמדו היחסי של שתי המסורות מתרכש רק במאה העשירה ולא קודם לכן (בדעת קייזה, למשל). היא מפנה את תשומת הלב לעובדה ששינוי זה מתרכש לרובו של העם דווקא משתמש בשיטה הבבלית:

למרות תפוצתה הרבה הרבה של קרייה הבבלית, העולה בקנה אחד עם hegemonia של המרכז הבבלי בעולם היהודי, התפתח בראשית המאה העשירה תהליך של קאנונייזציה, המunix את הבכורה דווקא לקריאה הטברנית.<sup>126</sup>

עוד היא מעירה על כך שיש כאן שינוי בדגם תרבותי; יותר מכל משתנה כאן החפיסה בדבר עלילוניה של השיטה הטברנית. שינוי זה נובע, לדעת דורוי, מהשפעה של התרבות הערבית ותפיסתה היא את מהותה של צחות הלשון.<sup>127</sup>

122 מותו מאמר השווא, מהדורת לוי, עמ' לה; תרגום: אסף ומair, ס' היישוב, עמ' 135.

123 הקטע הוא מדברי פרשן קראי, כנראה בן המאה ה"ז או הי"א — על פי מאן, עמ' 104, וקייזה, עמ' 9.

124 קייזה. וראו במיוחד בסיכום הספר, עמ' 44-45.

125 אלדר, השקפה; זונ"ל, קרייה.

126 דורוי, עמ' 135.

127 דיזנגוף, עמ' 135-140, ובמיוחד עמ' 139, דצמ"ג.

נוכל אפוא לומר כי מן המאה העשירית לכל המאוחר דחק הניקוד הטברני את זה הbabelי גם 'בביחתו' לפחות באופן אידיאולוגי, אם כי לא תמיד הলכה למעשה בדיבורים וכתיותם של האנשים. הרובד babelי, המיחס קדושה לניקוד babelי, חייך היה אפוא להיכתב קודם לכן – במאה התשיעית לספירה לערך, או לכל המאוחר בראשית המאה העשירית. בסעיף 4.2 נקבע על שיקול נוסף אשר יקשר אף הוא את הרובד babelי לסופ' המאה התשיעית או ראשית העשירית.<sup>128</sup>

2.4 כפי שראינו כבר טعن בעל הרובד babelי בהרי, בדומה לקראים ובניגוד לחז"ל,<sup>129</sup> כי מקור הניקוד הוא בהר סיני:

[28/מב] אמר להם: עולו ושמעו דקדוקי נקודה דאוריתא דמשה!

אולם למעשה אין דעה זו זהה לדעת קראים. הם גורסים שמקור הניקוד הטברני הוא בהר סיני, ואילו מן הדוגמאות שהבאנו ברור שבעל הרובד babelי מתייחס הן לניקוד babelי והן לטברני, ככלומר, טוען שמקורו שתי השיטות בהר סיני. דעה זו דוגלת אפוא ב'התגלות כפולה', שהרי המשתרע ממנה הוא שהקב"ה מסר את התורה בשני מבטאים שונים או בשתי צורות שונות גם יחד.<sup>130</sup>

יש להתבונן בעניין זה מתוך הקונטקסט של הויוכחים בין קראים לרבניים בסוף המאה התשיעית וראשית העשירית. הקראים נהגו באotta העת לנכח את הרבניים בעניין החילוקים המציגים בתורתם – חילופי הנוסח במקרא בין 'מדינחאי' ל'מערבי', הבדלי המבטא והדקוק בין בבליים לטברניים וחילוקים בעניינים שבתורה שבעל פה.<sup>131</sup> לעניינו נזכיר (כנדון בסעיף 1) כי בנושאי המבטא והדקוק גבריה ידים של הטברנים בסופו של דבר על האחרים, ובמידה לא מבוטלת בזכותם של הקראים.

והנה בקונטקסט זה של ויכוחים מועלית דעה זו של ההרי על ידי יעקב בן אפרים הربני, אשר פעל בראשית המאה העשירית (ואולי כבר בסוף המאה התשיעית). דבריו מובהקים על ידי קרקסאני:<sup>132</sup>

אמר יעקב בן אפרים, איש ארץ ישראל: <sup>133</sup> אנשי ארץ ישראל ואנשי בבל, אף על פי שיש ביניהם חילוף במנגינים שניים צdko יהדי, ויתכן לעבור את ה' בשני דברים [שונים] יחד, כמו שתיכן לעבשו בשתי קריות [שונות], ר"ל קריית הארץ ישראלים

128 ובמאמרי הבאים יבואו שיקולים נוספים.

129 דעת הרבניים היא כי סימני הניקוד והטעמים נקבעו על ידי סופרים, וכי כתוב משה לישראל את התורה שאינה מנוקדת. לעומת זאת, דעת מרבית הקראים היא כי כל התורה כלה מהמנוקדת ומוטעם יצאה מידי משה איש האלים. על עניין זה ראו קלאר, מחקרים, עמ' 295–300; אלדר, השקפה (דוקא קרקסאני הנזכר כאן אינו מצטרף לדעת רוב הקראים. וראו קלאר, שם, עמ' 297, הערה 136).

130 וראו עוד בעניין זה בסמוך להפנייה 147.

131 ראו למשל, דרורי, שם; קלאר, מחקרים, עמ' 321; צוקר, מחłówת ועוד.

132 הבאתך כאן את הדברים מתוך תרגומו של קלאר, מחקרים, עמ' 322. לעניין המועלה כאן ראו גם קייזה, עמ' 36–37.

133 במקור: אלשامي, מונח המתייחס הן לתושבי ארץ ישראל והן לוחשי סוריה.

וקריית הבבליים, שהרי אנו רואים שאנשי בבל קוראים קרייה השונה מקריאת אנשי ארץ ישראל במבטא, ולא עוד אלא שאנו מוצאים באחת משתי הקריאות חוספת, כגון קריית הארץישראלי – 'קנאת ה' צבאות תעשה זאת' [ישע' לו לב] ואילו הbabelי אין אצלו 'צבאות'.

מתוך תשובתו של קרקסאני ברור שהמדובר הוא בכך שמקור ההבדלים הוא בהתגלות האלוהית עצמה ולא בתחום מסירתה עלי אדמות. למשל:

בעניין דבריו [של יעקב הנזכר] שה' ייעבד בשתי קרייאות: וממי זה הביאך לידי כך וכי זה אמר ששתייהןאמת? ואחר כך יישאל ויאמר לו: הגד נא לנו בעניין דבר ה' אל נביאו ישעה ע"ה – 'כי מירשלם יצא שאրית' [ישע' לו לב] ודברו אל זכירה ע"ה – 'ועמדו רגליו ביום ההוא' [זכ' יד ד']. האם אמר כך לכל אחד מהם פעם אחת או שתי פעמים? ואם יאמר – פעמים – נאמר לו: אם כן היה מן החיוב שייכתבו הדברים [במקרה] פעמים כדרך שאמר להם, ויהיה בכתביה האחת 'צבאות' ובאחרת לא, וכן באחת 'בום ההוא' ובאחרת לא, שכן כל מה שאמר הבורא ית' או נביאו פעמים נכתב פעמים. וכיון שאין הדבר כך [שאין אלו מוצאים את הדברים כתובים פעמיים במקרה] הרי זה מבטל טענה זו ומוכיח שה' ית' לא דבר אלא פעם אחת בלבד, הרי לא ימלט שאמר באותה פעם 'צבאות' וכן 'בום ההוא' או לא. ואם אמר, הרי מה שאמר הוא הנכון ומה שלא אמר ה' הרי זה מטעה ללא ספק. ואם לא אמר, הרי מי שאומר [במקרה] מה שלא אמר ה' הרי וזה מטעה ללא ספק. מכאן שבטול הוא שיתכן לעבד את ה' בשתי קרייאות (שם, עמ' 324).

תורת 'התגלות ההפולה' ביחס למבטא ולניקוד בהם נמסרה התורה למשה יכולה היה להתקיים רק בפלח זמן קצר של ההיסטוריה, שהרי ויכוח זה בין יעקב לקרקסאני נערך ממלילא על סיפו של ניצחון הניקוד והמבטא הטברניים על פני מתרחיהם הבבליים, ומאותו יותר כבר לא היה לו כל מקום.

הרובד הבבלי שבספר הבהיר וייעקב בן אפרים קרובים אףוא לא רק בדעותיהם (בעניין מסוים זה של ההתגלות) אלא גם בזמןם.

4.3. במהלך דיונו ראיינו גם קרבה עניינית רבה בין הרובד הבבלי לתקסטים הנמנים עם ראשית תורת הלשון העברית, אשר התפתחותה החלה במאה התשיעית לערך (ואולי אפילו כבר במאה השמינית).

דומה אףוא כי מחברי הרובד הבבלי שבספר הבהיר היו מעוררים בעולם של סופרים ומדקדקים ראשונים – הם מיחסים חשיבות רבה לצורת האותיות, הם עוסקים במדרשיות, אשר לשכמותם יש מהלכים בספריה הדרכה לסתורי סת"ם, והם מראים היכרותם ר uninoot המאפיינים את ראשית תורת הלשון והמסורת. בניסוח אחר נטען כי קיימים קשר עמוק בין התפתחות המיסטיקה היהודית להתפתחות כתיבת התורה וקרייתה, לתורת הלשון ולמסורת. קשר כזה בלט כבר בספר יצירה, והוא ממשיך ומצטיר גם בהמשך תלדות הקבלה בספרד. וכך מתאר זאת גרשム שלום:<sup>134</sup>

מי היו אנשי הקבלה בבורגosh? אין הדבר ידוע בודאות, אעפ"י שיש להניח שמשפחתו של ר' מאיר אבולעפה ואחיו ר' יוסף שמצוות היה מבורגosh והאחרון שנראה גם ישב שם, היו בינויהם ... מעניין גם בכך שבסבורgoš הייתה לפחות ידיעות שונות קבוצה של אנשים שעסקו באופן מיוחד במסורה,<sup>135</sup> דהיינו בדקודוק שמיידתם של נוסח כתבי הקודש על כל הסגולות החיצונית המיחודות בהן, כגון אותיות רבתיות, זעירות, עקומות וכיוצא בהן. מקובלי גירונה, ובפרט ר' עזרא והרמב"ן מגדישים בכתיביהם, שלכל הסימנים המיוחדים שבתורה שבعلي המסורה עוסקים בהם יש סוד.<sup>136</sup> ובאמת מצינו שרבים מהעסקים במסורה במאת השנים הבאות בספרד, הם מבuali הקבלה. מסתבר שגם בעלי המסורה בבורגosh נמצאו בין התלמידים הראשונים של הקבלה בספרד, אשר נסכה זהה מיסטי על מלaconsם. המקבלים מצאו עניין מיוחד בסודות על צורת האותיות, דהיינו בדברים הקורובים ביותר ללבם של הספרים ובעלי מסורה. ר' יצחק בן יעקב הכהן (1270) מזכיר קבוצה של 'חכמי קבלה בצורת האותיות' בדור שלפניו שבכתביהם מצא 'מסורת גדולה' בטעמי הנגינות.<sup>137</sup> ואולי היו גם אלו מקבלי בורגosh שבין תלמידיהם יצא בדור שלאחר הרמב"ן אחד מגדולי המקבלים, ר' משה בר' שלמה מבורגosh.

#### 5. הקרים לשוניים נוספים — השפה הארמית

קבעתנו בדבר זמנו ומקוםו של הרובד הבבלי מעמידים באור שונה את נוכחותה של השפה הארמית בספר הבahir. ההנחה כי הספר נכתב בפראנס מובייל למסקנה, כי יש בשימוש בשפה זו משומן נסיוון להטמיה בהיבט הפסודואpigרפי של הספר, דהיינו, ייחוסו לר' נחונייא בן הנקה, בדומה לתופעה הפסודואpigרפית המאוחרת יותר של הזוהר. אולם עתה מסתבר שימוש זה כביטוי טבעי לשפתם של כתבי הטקסט, לפחות על פי דעתו של שלמה מורג; טענתו היא שיהודו בכל המשיכו לדבר ארמית (לצדה של העברית) לפחות עד לאמצע המאה האחת-עשרה. בעקבות הרכבי טווען בלאו (ודורי בעקבותיו), לעומת זאת, שהיהודים שחיו במרכזים הירונאים דיברו ערבית, ואילו באזורי הרים דיברו ארמית. בין כך ובין כך, וודאי הוא כי הארמית שימשה כשפת המשכילים וכאהת מלשונות הכתב, לצד העברית והערבית.<sup>138</sup>

הארמית המופיעה ברובו של הבahir אופינה לאրמית הבבלית ולא לגילית. וכך,

135 והערה שלום כאן: 'מלבד ר' מאיר אבולעפה בעל ס' מסורת סייג לחכמה, שמוצאו מבורגosh, נזכרו 'חכמי בורגosh' כבעלי מסורה גם בכ"י שwon 567. עיין אהל דוד, עמ' 524'.

136 וראו בעניין זה אידל, החורה. אולם הערת שלום כאן היא: 'הרמב"ן בהקדמת פירושו לתורה ובמאמר ארוך (המייחס לו אולי בצדק) שהודפסתי בקרית ספר, שנה ו', עמ' 410-414. לדברי ר' עזרא ור' עזרא אל עיין בספר, כתבי יד בקבלה, עמ' 195-196. ר' עזרא הוא המוביל הראשון שקבע את הכלל שהتورה יכולה שמו של הקב"ה — שמו המיסטי האחד ולא רק אסיפה שמות שונים, כמו ברמב"ן'.

137 הערת שלום כאן: 'מדעי היהדות, ב (חרפ"ז), עמ' 275'.

138 על השימוש באրמית בכלל — מורג, כפולות, 221-220; 235 (וכמה מראוי מקומות לחיזוק דעתו נזכרים שם בגוף המאמר ובהערכותיו); בלאו, מעמדן, עמ' 182-181; הנ"ל, הופעה, עמ' 20-19. על שפת המשכילים כעדות של ארמית ובערבית או ארמית בלבד ראו גויטין, חינוך, עמ' קס-קסד; בלאו, מעמדן, עמ' 282; בלאו, הופעה, עמ' 20; דדרוי, עמ' 41-43.

למשל, נמצא בפסקה 37/נה – 'אנא אלפים אמרי', ובארמית גלילית יש לומר – 'אמרית'. כמו כן צורות הריבוי, הן של זכר והן של BINONI, הן צורתה של הארמית הcabilitah: בפסקאות 83/קיד ו-135/קיד מופיעה המילה 'חיה', דהיינו חיים, ובארמית גלילית היה לומר 'חיאן' או 'חיאא'; בפסקה 83/קיד מופיעה התיבה 'רהתי' ובארמית גלילית היה לומר 'רהתין'.<sup>139</sup>

#### 6. הקשרים לשוניים נוספים – נוכחותה של השפה הערבית ר' מאיר בן שמעון מנרבונה, מבקרו החריף של הבahir, טען בין היתר כי:<sup>140</sup>

**לשון הספר ההוא וכל עניינו מוכחים כי היה מאיש שלא היה יודע שפה עברית ואמרי ספר.**

כפי שנראה להלן, אותה עברית שלא ערבה לאוינו של ר' מאיר לא הייתה אלא עברית משוערתת, של אדם אשר שפת אמו היא ערבית. שלום חזר וטعن בחיבוריו על הבahir כי בפרובנס לא ידעו ערבית, ותעיד על כך היזקקותם לתרגוםיהם של התיבונים. סימני השיעורוב מצבעים אףוא בעיניו על קיומו של מקור מזרחי בספר.<sup>141</sup> ללא ספק מתישב הדבר עם טענתו של אמרנו, כי חלק מהספר נכתב דווקא במסגרת התרבות היהודית-బבלית במהלך התשיעית (או ראשית העשוית). יש לזכור כי העברית החלה, ככל הנראה, את השתלטתה על הרחוב היהודי במורה כבר בראשית המאה השמינית, ואולי עוד קודם לכן.<sup>142</sup> בהדרגה חדרה גם ללשון חכמים, לפחות לדרגים הנמוכים שבהם.<sup>143</sup> קרוב לוודאי שגם שפטו של ר' מאיר הייתה משוערתת במידה מה, אלא שהיא זה שיעורוב שניוני ומוגבל, שמקורו לא היה בשפת הדיבור שלו אלא בתרגומים מערבית, ומשמעותו לכך לא עבר השיעורוב הראשוני לאוינו.<sup>144</sup>

אולם לא רק שיעורוב ניכר בbahir, אלא גם משחקים דו-לשוניים. אין הרובד הcabili רואה פסול בשימוש בערבית בדרשותיו המיסטיות; משמע, גם בערבית יש מן הקדושה! דברים אלו משתלבים עם העורתו של יהודה ליבס בדבר תופעה דומה הנזכרת בתלמוד,

139 פסקה זו – על סמך שיחה עם אוריה מלמד.

140 על פי שלום, ראשית, עמ' 19. ושם הנוסח הוא 'שפת ספר'. בחיבורים מאוחרים יותר תיקן זאת שלום לשפת עבר'. ראו, למשל, שלום, ראשית-הרוצאות, עמ' 113.

141 למשל, שלום, מקורות, עמ' 56.

142 אצל בלואו, מעדרן, עמ' 281 נזכרת ראשית המאה השמינית, ואילו אצל הניל, הופעה, עמ' 19 – המאה השביעית.

143 אצל ראו דרווי, עמ' 41-48. אולם זאת יש להדגיש – לעניינו רلونתית רק הפיכתה של הלשון הערבית ללשון דיבור.

144 על מידות שונות של שיעורוב, ראו גושן-גוטשטיין, שיעורוב, עמ' 110. בשיעורוב שניוני הכוונה כאן לקטגוריה שהוגדרה אצל גושן-גוטשטיין כתגובהו – 'כתיבה עברית מעיקרה בידי מhabרים שאינם יודעי ערבית, וזאת בהשפעת מופתים ספרותיים [כגון, תרגומי התיבונים]'.

אצל היהודים האלכסנדרוניים וכן אצל המקובל ר' אברהם אבולעפיה.<sup>145</sup> דומה כי הדברים והבאים הם שמהדדים בתפיסה זו:

'ויאמר ה' מסיני בא' [כאן ולהלן — דבר' לג ב] — כשהנגלת הקב"ה ליתן תורה לישראל לא בלשון אחד נגלה אלא בארכע לשונות. ויאמר ה' מסיני בא' — זה לשון עברי. וזרח משער למו' — זה לשון רומי. הופיע מהר פרץ' — זה לשון ערבי. ואתא מרבבות קודש' — זה לשון ארמי.'<sup>146</sup>

מסתבר אפוא כי לא רק שבעל הרובד הבבלי דוגל בהתגלות כפולה, דהיינו שדברי האל נשמרו הן במבטא הבבלי והן בטברני,<sup>147</sup> אלא כפולה ומכופלת, דהיינו גם בארכמית ובערבית, וכי אין הוא ראשון בדעתו אלו.

#### 6.1. חלק מדרושים אותן מצאנו את הדברים הבאים:

[24/لد] שאלו לו: מפני מה ח' צורת פתח ונקודה בפתח קטן?

נראה כי תיאורה של האות ח' נעשה לא רק באמצעות צורתה הגרפית, אלא גם באמצעות כינוי שמה על דרך הערבית — 'חא'.

6.2 בפסקה הבאה מצוי השימוש בצירוף 'באה עבה' במקום 'הייתה לך', 'הפקה', או 'נעשה'. שימוש זה נוצר כתוצאה מתרגום מוטעה של המילה הערבית ג'את, הנושאת את כל המשמעות האלה גם יחד.<sup>148</sup> בדומה למצאות סעיף 6.6 להלן — 'ישבו' במשמעות של 'יהפכו לך'.

[25/לו] שאלו לו תלמידיו: מפני מה עבה ר' מן הצד? אמר להם: מפני הסגול שהוא פתח קטן,<sup>149</sup> שנא' פתח עולם [תה' כד ז]. שם פתח מעלה וסגול למטה, ובאה עבה.

#### 6.3. השרש הערבי ד'הב, קלומר הלך, נרמז ככל הנראה במשפט הבא:<sup>150</sup>

145 וראו דיוינו המעניין של יהודה ליבס בהופעה זו: ליבס, יצירה, פרק 16, עמ' 118-120. כל זאת, בניגוד לדעה הנפוצה יותר, אשר באה, למשל, לידי ביטוי בתפילה 'אתה יצרת עולם מקדם ... בחרת בנו מכל עם ... ורוממתנו מכל הלשונות'.

146 ספרי, חזאת הברכה, ב.

147 נזכר לעיל בסמוך להפנייה 130.

148 על סמך דברי שלום, דיסרטציה, עמ' 29; הניל, ראשית-הרצאות, עמ' 114; הניל, מקורות, עמ' 56, העלה 12. על תופעת שיעורוב זו ראו גושן-גוטשטיין, שיעורוב.

149 פתח קטן] מינכן — בפתח הקטן; וטיקן — בפתח קטן. בחירות נוסח זה נשתה כאן על פי המוסבר בסעיף 3.1.

150 בהיסוס רב כבר העלה שלום אפשרות זו בדיסרטציה, עמ' 41, ואף טען שם אמן נesson הדבר הרי שימושה הדבר תהיה שלפחות חלק מן הבahir נכתב בארץ דוברת ערבית. יותר מאוחר (שלוט,

[38/נו] מי זהב ? מלמד שמננו יוצאה הדין, ואם תטה דרכיך ימין – שמאל נזהב מימך מיד.

ו' זפעת הערבית ניכרת גם בעצם השימוש בתבנית הפאסיבית (אנדרבה – המועתק כאן בערבית לבניין נפעל).

6.5-6.4. את דברי הבahir על החיריק השווינו לעיל לטקסטים של ראשית תורה הלשון (בסעיף 3.4). אולם בדיקה נוספת תגלה עוד אוטוציאיות המושתחות על הקשרים שונים עם השפה הערבית:

[28/מג] ישכ ודרש להם: חֲרֵק שׁוֹנָא אֶת הַרְעִים וּמִיסְרִים...  
חרק – אל תקרי חرك אלא קרט, כל מקור שדבק בו חرك נשאר קרט, שנא' ונקה [שם]  
לד ז].

[28/מד] ומאי משמע חֲרֵק ?  
לשון שורף, משום דהיא אש שורפת כל האשות.

כאן מסתתר בעילן השרש הערבי 'חרק' הקשור בשရיפה.<sup>151</sup> אולם יתרן ומצוות כאן גם כמה אוטוציאיות נוספות: החיריק, הוא כאמור כאן, כוח הדין השורף את 'הרעים' ומניה וביה מטהרם. יתרן שטיהור זה נרמז במובאה מן התורה, שכן 'נקה' בערבית משוערבת משמעו היה נקי וחף מפשע.<sup>152</sup> ראשו הנקי של הקרט הוא אפוא סימן לנקיון פנימי. עוד יתרן שיש כאן התייחסות דוקא לחידוך הטברוני – לאחר והוא מסומן מתחת לאות נותר ראה קרט.

#### 6.6. עוד דנו (בסעיף 3.4) בפסקאות העוסקות בחולם:

[27/מ] שאלו לו תלמידיו: מהו חלם ?  
אמ' להם: נשמה ושמה חלום, אם תשמע לה תחלים גופך לעתיד לבא, ואם תمرוד בה ישבו חלאים בראשה וחלאים בראשן.  
[27/מא] ועוד אמ' שככל חלום הוא בחולם וכל מרגלית לבנה הוא בחולם, דכתבי ואחלמה [שם' כח יט].

שלום העיר כי המילה 'בראה' אינו אלא שיעורוב שמשמעותו 'בה עצמה' ('פי ראסהא').<sup>153</sup> מן הרואוי להויסף כי יתרן ששיעורוב זה מופיע כאן באופן מכוון כדי ליצור משחק מיללים

ראשית-הרצאות, עמ' 114) כבר טען באופן פוזיטיבי ונחרץ שאمنם יש כאן סימן לשיעורוב והסיק מכך, בין השאר, את מקורו חלקו של הספר. וזה היא גם עמדתו בספריו המאוחר – שלום, מקורות, עמ' 56, הערא 12.

<sup>151</sup> על סmak דברי שלום, ראשית-הרצאות, עמ' 114 ; הניל, מקורות, עמ' 56, הערא 12.

<sup>152</sup> וראו גוטשטיין, דיסרטציה, הערך 'בראה' בעמ' 149, והערך 'נקה' בעמ' 207, ובמיוחד שם, הע' 35.

<sup>153</sup> שלום, מקורות, עמ' 56, הערא 12. על צורת שיעורוב זה מעיד גם גוטשטיין, דיסרטציה, עמ' 80.

אשר ינגיד בין המרגלית, בחינת עטרה על הראש (שהיא נשמה ביראשו של האדם, כנדון בסעיף 3.4), לחלאים בראשה, דהינו, בה עצמה.

#### 6.7 המשפט הבא מתייחס לאמרות כל הדברות בכת אחת:

[32/מט] ד"א. כדי שלא יאמרו העולם הוαι וهم עשרה מאמרות לעשרה מלכים שמא לא יוכל לדבר על פה אחד כתיב' ביה אני [שם' כ ב] וכלל כל העשרה.

בלשון המקרא נמצא במשמעות זו את הצירוף 'פה אחד'<sup>155</sup> – 'בלשון חז"ל – 'בפה אחד'<sup>156</sup>. מילת ההצהרה 'על' מקורה בערבית והצירוף 'על פה אחד' מראה אפוא סימני שיעורוב.

#### 6.8. באחת הפסקאות מצאנו:

[34/נא] שאלו תלמידיו את ר' ברכיה: נרצה דברינו לפניך, ולא נתן להם רשות. פעם אחרית נתן להם רשות, והוא דעבד לבדוק אם איןונו השטא כוינו נפשיהם.

לשון חז"ל היא – 'פעם אחת ... פעם שנייה'. הצירוף 'פעם אחרת' אף הוא תוצאה של שיעורוב.

#### 6.9. התחבנית 'בקש על' אף היא נובעת משיעורוב:<sup>157</sup>

[48/עה] מהה"ד ? למלך אמון מופלא ומכוסה שנכנס לבתו וצוה בל יבקשו עליו. על כן כל המבקש עליו יפחד פן ידע המלך שהוא עבר על מצותו.

10. פי מחקרו של משה גושן-גוטשטיין מתרבה בעברית המשוערכת השימוש ב'אה' במובן של 'אייפה'.<sup>158</sup> כמה דוגמאות לכך מוצויות גם בבהיר:

[3/ד] מהה"ד ? לבקשת פני המלך ואינם יודעים أنها המלך. שואלים ביחסו של מלך תקופה, ואחר כך שואלים أنها המלך.

<sup>154</sup> סעיפים 6.7 ואילך – על סמך שיחה עם אורו מלמד, ואני מודה לו על כך מקרוב לב.

<sup>155</sup> וראו מל"א כב יג; דה"ב ייח יב – 'הנה נא דברי הנכאים פה אחד'.

<sup>156</sup> צירוף זה מצוי בטקסטים מוקדמים ומאוחרים, ואף בספרות ההלכות. וראו, למשל: שהש"ר ח יט – 'בשבעה שישראלי קורין את שמע בפה אחד בקול אחד בנעימה אחת'; תנחותם, ויחי ח – 'כיוון ששמו כך אמרו כולם בפה אחד שמע ישראל'; אלהו רבבה א: 'זהו יעכו"ם משיבין ואומרים במה (נ"א בפה) אחד'; פסיקתא רבתיה, כ; פרקי דרבנן אליעזר מ; מדרש אותיות רבי עקיבא, נוסח א, אותן א, בתווך: ורטהימר, בתי מדרשות, ב, עמי' שמט: 'משיבין ממטרון וחיות הקדש וקרח ועדתו כלם בכת אחת בקול אחד בפה אחד ובברבור אחד'.

<sup>157</sup> גוטשטיין, דיסרטציה, עמ' 149.

<sup>158</sup> שם, עמ' 53.

[25/לו] אמר להם: משל למלך שהיה לו כסא [נאה], לפעמים לcko אתו בזרועו ולפעמים על ראשו.

אמרו לו: למה? – שהוא נאה וחס לישב עליו.  
אם' לו: ואני שמו על ראשו?

[48/ע] מי באקדש? בהיכל קדרש. ואני היכל הקדרש? هو אומ' במחשבה.  
[90/כלא] מה לה"ד? למלך שהיה לו מטרוניתא בחדרו של חילותו משתעשעים בה, והיו לה בניים נאים, ובאים כל يوم לראות פניו המלך וمبرכין אותו. אמרו לו – אני אמנו? ואם' להם – לא תוכלם לראותה עתה. אמרו – ברוכה תהא בכל מקום שהוא.

#### 11.6. בבהיר נמצא דרשה זו על ערכו של מעשה מרכבה:

- 1 [46/סח] שאלו תלמידיו את ר' רחמי: מי דכתבי תפלת לחבקוק הנכיה על שגינותו [חכ' ג א]? ?
- 3 תפלת? תחלה מיבעי ליה! אלא כל המפנה לבו מעסקי העולם ומסתכל במעשה מרכבה מקובל לפני הקב"ה כאלו התפלל כל היום כלו שנאי תפלת לחבקוק.
- 5 ומאי על שגינותו?
- 7 כמה דעת' אם' באהבתה תשגה תמיד [מש' ה יט].  
ומאי נינהו?  
מעשה מרכבה.

בפסקה זו מצויים כמה קשרים לשוניים: 'שגינות' הקשור לתשגה' (שורות 5 ו-6), ואחר כך הקשורות שתיהן למעשה מרכבה (שורות 7-8). עוד יכולים אנו למלוד כי 'עסקי העולם' מונגד כאן ל'מעשה מרכבה' (שורות 2-3). בציরוף כל הפרטים אנו למדים אףו כי 'שגינות' ותשגה' הם צורות 'עיסוק' במעשה מרכבה, שיש בה משום אהבה (shoreה 6) והיא מהויה אלטרנטיבה ל'עסקי העולם' (shoreה 3).

משמעות אחת מכל אלו מופיעה גם – ככל הנראה – בשם אלדר הדני, הדמות הפלאית בת המאה התשיעית.<sup>159</sup> וגם אם הקישור הבא לאלדר הדני הוא שגוי, עדין יש ככל הנראה בשני המקדים סימן לשיעורוב, כפי שמעיר מורג, בעצם הקישור בין 'תשגה' ל'עסק':

האיש הדני אומר 'יש לי תשגה' בעניין [כלומר, בנסיבות] – יש לי עסק.<sup>160</sup>

<sup>159</sup> אורן מלמד הוא שהציג לי לעין בהיבטים הלשוניים הכרוכים בסיפורו של אלדר הדני, ואף הפנה ארתי למאמרו הבא של מורג. בפרטים שמצאתו לעת עתה אין כדי לקשרו בין שאלה מוצאו של הדני לשאלת מוצאו של הבahir, ונראה כי אין המשותף לשנייהם אלא השיעורוב. פרט להשווואה המוצגת כאן בפנים אפשר להזכיר כי אף הדני משתמש בפועל 'בא' באותה המשמעות הנזכרת בסעיף 6.1 (וראו מורג, הדני, עמ' 236, סעיף 4.2).

<sup>160</sup> דברי הדני משובצים כМОבאה בתוך מוביאה: יונה בן ג'נאח, ספר השרשים, עמ' 497, בתרגום בן חביבן. כל זאת מובא כאן מתוך מORG, הדני, עמ' 224-225.

לדברי מורג 'לענין "שגיה" בהוראת התעסוקות: נראה שבהתפתחות הוראה זאת חקרו ההקשר הענייני במש' ה יט ("באבחנה תשגה תמיד") והשפעת הערבית ("שאגי" – "התעסק בדברו"). והשווא דבריו רשי' לכחוב זה במשל: "תשגה תמיד" – ראיתי בדברי ר' משה הדרשן תשגה תעסוק תמיד והוא לשון ערבי והביא ראייה כמו לבקש שגיה לבקש עסק, ולא ידעתני".<sup>161</sup>

#### 7. הקשרים תרבותיים

כאמור לעיל, אם אמם נכתב חלקו של הכהיר בתרבות יהודית-בבלית במאה התשיעית לערך (או ראשית העשידית) הרי אפשר למצוא לכך כמה הקשרים לשוניים (אשר נדונו בסעיפים 3 ו-6) והקשרים תרבותיים. הקשרים אלו כשלעצמם אינם יכולים לקבוע את זمان ומקום של הפסקאות הנدونות, אולם הם מתיישבים ותומכים בטענה המועלית כאן. הקשר כזה הוא הדיון בחלון-שכבה הנרמז בפסקה הבאה:

[36/נג] משל למלך שהוא לו בת טובה נאה ונעים ושלימה, והשיאה לבן מלך והלבישה ועטרה וקשתה וננתנה לו במנון רב. אפשר למלך זה לשבת חזן מבתו? אמרת לא. אפשר לו לשבת תמיד כל היום עמה? אמרת לא. הא כיצד? שם לו חלון בינו לבינה, ובכל שעה שצרכיה הבית לאביה או האב לבתו מתחברים יחד דרך החלון, הה"ז כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה [תה' מה יד].

חלון-שכבה כזו נפוץ בתרבות הערבית לדורותיה, ואסתפק בדוגמה ספרותית אחת המתיחסת לבבל של המאה הי"ב:

בתו של ר' שמואל בן עלי היה בקريا בקריה [דרהינו, במרקא] ובתלמוד, והוא מלמדת הקרייה לבחורים והוא סגורה בבניין דרן חלון אחד, והתלמידים בחוץ למיטה ואין רואים אותה.<sup>162</sup>

161 מורג, הדני, עמ' 225, הערה 7, וכבר העיר על כך בן יהודה במילונו בערך 'שגיה'.

162 ר' פתיחה מרגנסבורג, סבוב העולם, עמ' 10.

## ביבליוגרפיה

### מקורות

ר' אברם ברבי נתן הירחי, ספר המנהיג, מהדורות י' רפאל, ירושלים תשל"ח.  
ס' הכהיר, מהדורות ד' אברמס, על פי כתבי יד קדומים ... עם מבואות מאת מ' אידל וד' אברמס, לוט אנגלס תשנ"ד.

מהדורות ר' מרגלית, ירושלים תש"א.

ר' בחוי, ביאור על התורה, מהדורות ח"ד שעוזל, ירושלים תשכ"ח.

ר' טודروس בן יוסף אבולעפה, שער הרזים — ראו קושניר-אורון.

ס' טעמי המקרא והוא ספר הורית הקראו, פאריז שכ"ז, מהדורות מרקרים, ד"צ: ירושלים תשל"ח.

ר' יהודה אריה מודינה, ארי נוהם, ירושלים תרפ"ט.

יהודה הדסי, אשכול הכהן, גוזלוב 1836.

יונהaben ג'יאת, ספר השרשים, מהדורות ב"ז באכער, ברלין תרנ"ז.

ר' מאירaben ג'בא, עבודת הקודש, ורשה תרס"ב.

מאמר השוא, מהדורות לוי: K. Levy, Zur Masoretischen Grammatik, Stuttgart, 1936

J. Derenbourg, Manuel du lecteur d'un auteur incougnu, Paris 1871  
(Journal Asiatique, 1870, pp. 309–550).

ר' משה בן נחמן, פירוש על התורה, מהדורות ח"ד שעוזל, ירושלים תש"ט.

ר' נחמן כהן קרכמאן, מורה נבוכי הזמן, מהדורות י' לייפמן צונץ, לעמברג 1851.

ר' עזריה מן האדומים, מאור עיניים, וילנא תרכ"ג.

ר' פתחיה מרגנסבורג, סבוב העולם, מהדורות א' גרינהוות, ירושלים תרס"ה.

ר' שלמה לודיא, שאלות ותשובות, ירושלים תשנ"ג.

ר' שם טוב, ס' האמונה, פירוה שי"ו.

ר' שמעון לביא, כתם פז, ירושלים תשמ"ט.

### מחקרים

ר' אברמס	הבהיר
מי אידל	קבלה
	הבהיר
	הבהיר
	הספריות
	התורה
	השקפה
אי אלדר	השקפה
	מכחצר-מבוא
	מכחצר
	קריאה
	תורת הקריאה
נו' אלוני	אותיות
	הקולות
	פרגוי

מבוא מהדורות הנזכרות של ספר הכהיר.  
קבלה — היכטים חדשים, ירושלים ותל-אביב תשנ"ג.  
לביעית חקר מקורותיו של ספר הכהיר, ראשית המיסטיקה  
היהודית באירופה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ו  
(תשמ"ז), עמ' 55–72.

תרביזן, נא (תשמ"ב), עמ' 239–280.  
חפיטת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה, מחקרי  
ירושלים במחשבת ישראל, א (תשמ"א), עמ' 23–84.  
השקבת הראייאabo אלפרג' הרון על קרמות הטעמים', בתוך:  
מ' בר-אשר (עורך), ספר היובל לרוב מרדכי ברויאר, ירושלים,  
תשנ"ב, עמ' 147–156.

'מכחצר הדניה אלקאר', לשונו, נ (תשמ"ו), עמ' 214–231.  
'מכחצר הדניה אלקאר', לשונו, נא (תשמ"ז), עמ' 3–41.  
תורת הקריאה במקרא, תרביזן, נד (תשמ"ה), עמ' 225–243.  
תורת הקריאה במקרא, ירושלים תשנ"ד.  
'אותיות כגותות', מחקרי לשון וספרות, כרך ו — לקוטות, עמ'  
149–150.

'כתאב אלמצותאת', מחקרי לשון וספרות, כרך ב — אסכולות  
הניקוד והמסורת, עמ' 325–476.

N. Allony, 'An Autograph of Sa'id ben Farjoi of the Ninth Century', Textus 6 (1968), pp. 106–117.

<p>ספר היישוב, ב, ירושלים, תש"ד.</p> <p><b>אוצר המצחפים העבריים</b> — כתבי יד בכתב עברי מימי הביניים בצוני תאריך, חלק א — עד שנת 1020, Monumenta Hebraica 1 Palaeographica Medii Aevi, Series Hebraica 1 וירושלים 1997.</p> <p>על מעמדן של העברית ושל הערבית בין יהודים ובני ערבית במאות הראשונות של האסלאם, לשונו, 26 (1962), עמ' 284-281.</p> <p>J. Blau, <i>The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic</i>, Jerusalem 1981 (first edition — Oxford 1965).</p> <p>'יעיון הכתורת ה' בכתור והפולמוס הקראי נגד החפליין של ה', מקרים ירושלים במחשבת ישראל, ו (תשמ"ז) (= י' דן [עורך], דברי הכנס הבינלאומי הראשון לולדות המיסטיקה היהודית: המיסטיקה היהודית הקדומה), עמ' 221-234.</p> <p>M. Gaster, <i>Studies and Texts</i>, London 1925-1928. 'חקר העברית המשוערת בימי הביניים — מבואות המחבר ותפקידיו', דברי הקונגרס העולמי הרביעי למורעי היהדות, 4(2) (תשכ"ט), עמ' 109-112.</p> <p>תחבירו ומילונה של הלשון העברית שבתחום השפעתה של העברית, דיסרטציה, ירושלים תש"א. סדרי חינוך בימי הגאנונים ובית הרמב"ם, ירושלים תשכ"ב. זונישטוק ישראל, במעגלי הנגלה והנסתר — אמר בקורס, קרית ספר, מז (תש"ב), עמ' 599-602.</p> <p>L. Ginzberg, 'Cabala', <i>The Jewish Encyclopedia</i>, NY &amp; London, 1903, III, p. 456-479.</p> <p>A. Green, Keter — <i>The Crown of God in Early Jewish Mysticism</i>, Princeton, 1997. דברי ימי ישראל (ימים היהודים בישראל לעם עד ימי הדור האחרון). מהדורות ש"פ ורבינוביין (שפ"ר), ורשה תרנ"ז, דפוס צלום ירושלים תשל"ב.</p> <p>ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירה, תל-אביב 1988.</p> <p>E. Wolfson, 'The Tree That is All: Jewish-Christian Roots of a Kabbalistic Symbol in Sefer ha-Bahir', <i>Journal of Jewish Thought and Philosophy</i>, 3 (1993), pp. 31-76. —, 'Biblical Accentuation in a Mystical Key: Kabbalistic Interpretation of the Te'amim', <i>Journal of Jewish Music and Liturgy</i> 11 (1988-89), pp. 1-16; (1989-1990), pp. 1-13. —, <i>Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism and Hermeneutics</i>, NY 1995. 'אוצר-רוזם קדרמן וגלגוליו', שנה בשנה, תשכ"ג, עמ' 345-358. 'דמות רבי אהרון הכהני במגילת אחימעץ', שנה בשנה, תשכ"ד, עמ' 242-265. במעגלי הנגלה והנסתר — מחקרים בתולדות הפילוסופיה ומסתורין בישראל, ירושלים תש"ל.</p>	<p>ש' אסף וליא מאיר ס' היישוב מ' בית-אריה, ק' סיראט ום' גלצ'ר אוצר</p> <p>י' בלאו מעמדן</p> <p>הופעה</p> <p>מ' בר אילן הכתורה</p> <p>מ' גאסטר מ' גושן-גוטשטיין שייעורוב</p> <p>דיסרטציה</p> <p>גוייטיין ע' גולדרייך</p> <p>אנציקלופדיה ל' גינצברג</p> <p>כתר</p> <p>גרץ-שפ"ר</p> <p>ר' דרורי</p> <p>הבהיר א' וולפסון</p> <p>טעמים</p> <p>מחקרים</p> <p>י' וינשטיוק אורוצר דמות</p> <p>הנגלה</p>
--	---

סודות	ש"א ורטהימר
עובון	מ' ורמן
	"יבין"
תולדות דה לאון	דוד ילין איילינק
מחבר	ר' ירכוני
כוביאא	יל לוי
טעמי המקרא	יעקב ליבס
תולדות הקבלה	לנדאוואר
הדרני	י' מאן ש' מורג
כפולות	די נימרכז ני סדר יעופר פידיה
השם	הערכה
ג' פוטסל	ג' ציטילין
מחלוקת	מ' צוקר
בפרדס	

אוצר ה"סודות" של ابو אהרון — דמיון או מציאות? (חשובה לגורש שלום), סייני, נד (תשכ"ד), עמ' רכו-רנט.

גילי עזובון ה"סודות" של ابو אהרון הבבלי, תורביאן, לב (תשכ"ג), עמ' 153-159.

בתיה מדרשות, מהדורה חדשה עםתוספות ותיקונים מאות א' ורטהימר, ירושלים תש"ג.

M. Verman, *The Books of Contemplation; Medieval Jewish Mystical Sources*, NY 1992.

מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, ירושלים תשמ"ה, כרך א.

תולדות התפתחות הרקוווק העברי, ירושלים תש"ה.

A. Jellinek, *Moses Ben Schem-Tov de Leon und sein Verhältniss zum Sohar — Eine historisch-kritische Untersuchung über die Entstehung des Sohar*, Leipzig 1851; oder: *Kleine Schriften zur Geschichte der kabbala*, Hildenheim-Zürich-NY 1988.

Auswahl kabalisticcher Mystik, Leipzig 1853; oder: *Kleine Schriften zur Geschichte der kabbala*, Hildenheim-Zürich-NY 1988.

כתב יד שלמה בן בויઆ — שיטו ומונחיו, עבודה גמר, אוניברסיטת תל אביב, תש"ג.

הערך 'טעמי המקרא', באנציקלופדיה העברית, כרך יח, עמודות 866-871.

תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים ותל-אביב תש"א.

M. H. Landauer, 'Übersicht der Geschichte und Literatur der Kabbala', *Der Orient* (Herausgeber: J. Fürst), vol. 6 (1845), S. 215-121.

J. Mann, *Texts and Studies*, Philadelphia, 1935.

לשאלות מוצאו של אלרד הדני — בחינה לשונית, תורביאן, סו (תשנ"ז), עמ' 223-246.

'שבע כפולות בג"ד כפר"ת', בתוך: מ' הרן ובן-צין לורי (עורר), פרטומי החיבור לחקר המקרא בישראל, ח, ספר היובל לנ"ה טור-סיני, ירושלים תש"ך, עמ' 207-242.

תולדות הפילוסופיה בישראל, א, ני"ו ורשה ומוסקבה תרפ"א.

N. Sédi, *Le Livre Bahir (Sefer ha-Bahir)*, Milan 1987.

המסורת הcabilitית לתורה עקרונית ודרךיה, ירושלים תשס"א.

השם והמקדש במסנת ר' יצחק סגי נהו — עיון משווה בכתביו הראשונים המקובלים, ירושלים תשס"א.

שכבת הערכיה הפורובנסלית בספר הבהיר', ספר היובל לשלהמה פינס, מחקרים ירושלים במחשבת ישראל, ט (תשנ"ז), עמ' 139-164.

G. Postel, *La Traduction Latine du Bahir dans: F. Secret, Postelliana*, Nieuwkoop, 1981, pp. 21-112.

לביתת המחלוקת במסורות (הרבב"ם נגד ר' יעקב בן אפרים מאאן ישראלי'), ספר היובל לכבוד שלום ברון למלאת לו שנים, החלק העברי, ירושלים חשל"ה, עמ' שיט-שכט.

בפודס החסידות והקבלה, תל-אביב תשכ"ה.

שער הרזים לר' טודורוס בן יוסף הלווי אבולעפה, ירושלים תשמ"ט.	מ' קושניר-אורון
B. Chiesa, <i>The Emergence of Hebrew Biblical Pointing</i> . FAM, 1979 מחקרים ועיונים, תל אביב תש"ד. A. Kaplan, <i>The Bahir</i> , NJ & London 1995. המשל במדרש — סיפורת ופרשנות בספרות חז"ל, תרגם יי' עמנואל, תל-אביב 1995.	ב' קיוה
D. Stern & M.J. Mirsky, <i>Rabbinic Fantasies</i> — Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature, Philadelphia & NY 1990. 'האם נתגלה עזובן הסודות של אבו אהרון הכהני?', תרביץ, לב (תשכ"ג), עמ' 252-265. "בahir, ספר ה-", האנציקלופדיה העברית, ירושלים תש"ט, ז, עמ' 655-658.	ב' קלאר אי קפלן ד' שטרן ד' שטרן ומ"ג מירסקי
G. Scholem, 'Bahir, Buch', <i>Encyclopedia Judaica</i> , Berlin 1929, vol. III, pp. 969-979. ———, <i>Das Buch Bahir</i> , Leipzig 1923. ———, <i>Origins of the Kabbalah</i> , Philadelphia 1987, edited by R.J. Zvi Werblowsky; translated by A. Arkush. הקבלה בפרובנס [חוג הראב"ד ובנו ר' יצחק סגני נהור]. הרצאותיו של פרופ' ג' שלום בשנת תשכ"ג, בעריכת ר' ש"ץ, ירושלים תשל"ט. קבילות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן בני ר' יעקב הכהן (מקורות לתולדות הקבלה לפני התגלות הזזה), מדעי היהדות, ב (תרפ"ז) (יצא גם בחוברת נפרדת). ראשית הקבלה (1250-1150), ירושלים ותל-אביב תש"ח. ראשית הקבלה וספר הבahir, הרצאותיו של פרופ' ג' שלום [בשנת תשכ"ב], בעריכת ר' ש"ץ, ירושלים תשל"ט. תעודה חדשה לחולדות ראשית הקבלה, ספר ביאליק, תל-אביב תרצ"ד, עמ' 141-162.	ג' שלום בahir פרובנס קבילות ראשית ראשית-הרצאות תעודה בת ואחות פ' שפר
P. Schäfer, 'Tochter, Schwester, Braut und Mutter — <i>Bilder der Weiblichkeit Gottes in der Frühen Kabbala</i> ', Saeculum 49 (1998), s. 259-279; = JAAR 68 (2000), pp. 221-242.	