

קביץ על יד

דברים שבכתב היוצאים לאור בפעם הראשונה

סדרה חדשה ספר י (כ)

הוצאת מקיצי נרדמים

ירושלים תשמב



כל הזכויות שמורות לחברת מקיצי נרדמים

נדפס בישראל

בדפוס דף-חן, ירושלים

Printed in Israel

לעילוי נשמות חברינו שהסתלקו בין קובץ לקובץ

גרשום שלום
יושב ראש החברה

חיים שירמן

יהודה אריה ואידה

מקדישים אנו את הקובץ הזה

ועד החברה

תוכן העניינים

11	"אחת שאלתי", קדושתא לשבת פרה לר' אלעזר בירבי קיליר יוצא לאור על ידי שולמית אליצור
57	מפירושו של הרב יצחק אבן גיאת למסכת בבא מציעא יוצא לאור על ידי ישראל מ. תא-שמע ושמעון שטובר
73	השלמה לתרגום רב אברהם אבן עזרא לאותיות הנוח של רב יהודה אבן חיוג' יוצא לאור על ידי שרגא אברמסון
123	פירוש לתורה של יהודה בן שמריה בכתב יד שבגניזה יוצא לאור על ידי לאה נעמי גולדפלד
161	אגרתו של ר' יצחק מפיסא (?) בשלוש נוסחאותיה יוצא לאור על ידי משה אידל
215	אגרת בידיש מסוף המאה הט"ז בענין עשרת השבטים יוצא לאור על ידי שרה צפתמן-בילר
253	קטע מפירושו של ר' משה קורדובירו ל"רעיא מהימנא" יוצא לאור על ידי ברכה זק
285	איגרת-שירה (ב) לאברהם היכני מאת משה יהודה עבאס יוצא לאור על ידי מאיר ולנשטיין
303	"פרי גינוסר", שו"ת לר' אריה יהודה ליב, בשנים תע"א—תקי"ד יוצא לאור על ידי מאיר איילי
323	תקונים והוספות ל"קטע גניזה מירושלמי שבת פרק המצניע" מאת שרגא אברמסון

"אחת שאלתי"

קדושתא לשבת פרה לר' אלעזר בירבי קיליר

יוצא לאור ע"י שו"מ יתא ליצור

מבוא

הקדושתא "אחת שאלתי פליאה חזות"*, אחת מיצירותיו המפוארות של ר' אלעזר בירבי קליר, היא קומפוזיציה שנייה שלו לשבת פרשת פרה. שלא כאחותה "אצולת אומן", שזכתה ונקלטה במחזורי אשכנז והועתקה ונדפסה עשרות פעמים¹, נשתקעה קרובה שנייה זו בגניזה; ומלבד קצת מובאות ממנה במחקר המודרני² לא נודעה עד כה. אמנם, דומה שעצם קיומה לא נעלם מעיני הראשונים שבחכמי אשכנז³ ואפשר שקטעים ממנה נודעו גם לרש"י⁴, אולם כל מה שנותר מזה במקורות האירופיים אינו מצטרף לשום חשבון. כנגד זה מעידים קטעי הגניזה על תפוצה לא קטנה של הקרובה במזרח: מלבד העתקה שלימה ונאה של הקומפוזיציה כולה, נתגלו לנו הימנה עד כה שרידים בלא פחות משבעה כתבי יד נוספים. מקורו העיקרי של הטכסט הניתן להלן הוא בכ"י אוקספורד 2714/9 (להלן — כ"י א)⁵; קרובתנו מופיעה בו בדפים 47—49א. לפניו נמצאת הקדושתא "אצולת

- * העבודה נכתבה בהדרכתו של מורי פרופ' ע' פליישר. תודתי נתונה לו על עזרתו הרבה.
- 1 ראה י' דוידזון, אוצר השירה והפיוט, א' 7256.
- 2 פסקה בודדת מתוך הסילוק פירסם ש' שפיגל במאמרו "מלשון פייטנים", הדואר מב (תשכ"ג), עמ' 398. את פיוט הקדושה הדפיס ע' פליישר במאמרו "עיונים באופיים הפרוודי של אחדים ממרכיבי הקדושתא", הספרות ג' עמ' 575. את השלמת הקרובה הדפיס ע' פליישר במאמרו "לפתרון של כמה בעיות יסוד במבנה הקדושתא הקלאסית", ספר חנוך ילון (בר-אילן תשל"ד), עמ' 450.
- 3 על כך מעיד בעל ספר קרובה (א"מ הברמן, "ספר קרובה", ידיעות המכון לחקר השירה העברית ג', עמ' קיב), המדבר על שני פיוטים לפורים שנתלשו מקומפוזיציה אחת והועברו לחברתה, ובהקשר זה הוא אומר: "כי ר' אלעזר יסד ב' קרובץ של כל השנה כולה ב' פעמים... ותפשו העולם אותם שני אלפא ביתא של פיוט הראשון ואמרום עד פיוט השני וכן זאת הוקשת מאד בעינינו ואינו מפיוט השני כי במחזוריים הישינים לא תמצאנו". הפיוט "זאת הוקשת מאד בעיניהם" הוא חלק מהקדושתא "אחת שאלתי" והוא נאמר באשכנז בתוך הקדושתא "אצולת אומן", ומעדות ספר קרובה ברור שהיה ידוע על קיום הקדושתא "אחת שאלתי" שממנה נתלש פיוט זה.
- 4 בפירושו לבמדבר יט: ב משתמש רש"י בצירוף לשון מדויק הנמצא בקדושתא, ולא נמצא ללשון זו בהקשר המסויים מקור אחר (אם כי תמיד ייתכן שיימצא המקור המדרשי המשותף לרש"י ולקלירי). רש"י מפרש "אליך — לעולם היא נקראת על שמך, פרה שעשה משה במדבר", ולשונו של הקלירי בקדושתא "אחת שאלתי" (בראש הרהיט השני) היא: "אליך ברמז רמזי כי לשמך תקרא. תקרא לדורות פרה שעשה משה במדבר" (טורים 176—177); הביטוי "פרה שעשה משה במדבר" איננו ידוע כלל כקשור למדרשים על "ויקחו אליך".
- 5 כתב היד תואר בפירוט בקטלוג של קאולי וכן על ידי מ' זולאי במחקרי ייני (ידיעות המכון לחקר השירה העברית ב) עמ' שלג, מס' 38.

אומן" כולה, שבעתא קלירית לפרה ושני רהיטים מתוך קדושתא נוספת לפרה. אחריה — שבעתא קלירית לפרשת החודש. כותרת הקדושתא בכתב היד היא "פרה ר' אלעזר".

מבנה הקדושתא הוא קלאסי ודומה בקווים כלליים למקובל בקדושתאות הקלירי לשבתות מצוינות. החוליה הראשונה⁶ (המגן, המחיה והמשלש) באה בהרכב המקובל; יוצא דופן בחוליה זו הוא שילובן של ארבע (!) סטרופות סיום פיקטיביות (ג' ג' ג' ג' 4) בשלשלת הפסוקים של המשלש⁷.

בחוליה השנייה מצוי, לאחר הציון "אל נא", פיוט חד-חרוזי שבסופו תיבת "קדוש" (פיוט ד), ופיוט שמבנהו מבנה קיקלר⁸ ובסופו הציון "אל נא לעולם" (המשמש כפיוט ה). הפזמון מצויין רק אחרי הגוש הראשון של שלוש סטרופות. החוליה השלישית פותחת בפיוט ו אלפביתי תלת טורי, אשר סטרופת קדוש ריפרינית קצרה מסומנת בו אחרי הסטרופה הראשונה. כותרת הפיוט: "זאת חוקת התורה".

אחרי פיוט ו ישנם שני רהיטים. הראשון כותרתו "ובכן זאת חוקת התורה" והוא פיוט מחורז ובעל מילות קבע, והשני כותרתו "ובכן ויקחו אליך" והוא פיוט משורשר ובלתי מחורז.

לאחר הרהיטים בא הסילוק תחת הכותרת "ובכן נעריצך מלך". הסילוק מוגז-מנטאלי ובנוי בקפדנות. הוא קשור בשרשור לרהיט השני, ובסופו המעבר לקדושה והציון "ככ(תוב) וקרא".

שני פיוטי הקדושה הראשונים (ט' ו-ט') אינם מופיעים אחרי הסילוק. כנגד זה מופיע פיוט ט' גדול, הבנוי בעיקרו על ארבע סטרופות וקטע של פרוזה מחורזת לאחריהן, ו"כותרתו" — הכתובה בקטן בשוליים — "אחד". בסימו הציון "להיות" (= להיות לכם לאלהים).

אחרי פיוט ט' נכתבה בכתב יד קטן יותר, וכנראה מאוחר יותר, השלמת קרובה לפרה, שכותרתה היא "דילוג ר' אלעזר" וחטיבותיה מכוונות כנגד ברכות "האל הקדוש", "מקדש השבת", עבודה והודאה. החטיבה האחרונה (כנגד "עושה השלום") חסירה.

6 הפיוטים מסומנים כאן על פי הסימון שקבע מ' זולאי ב"מחקרי ינאי". חלוקת הקדושתא לחוליותיה ולחטיבותיה נעשתה על פי החלוקה שקבע ע' פליישר בספרו "שירת הקדוש העברית בימי הביניים", ירושלים 1975, עמ' 140–151.

7 ראה ע' פליישר, "לקדמוניות הקדושתא: קדושתא קדם-ינאית ליום מתן תורה", הספרות ב עמ' 396 הערה 34; הג'ל בספרו (בהערה הקודמת), עמ' 145.

8 ראה ע' פליישר, "לחקר תבניות הקבע בפיוטי הקדושתא", סיני סה (ניסן תשכ"ט), עמ' כד–כח; הג'ל, "עיונים בהשפעת היסודות המקלהתיים על עיצובם והתפתחותם של סוגי הפיוט", יובל ג (תשל"ד), עמ' לא ואילך; הג'ל בספרו (לעיל הערה 6) עמ' 147.

כתבי היד

מלבד בכ"י אוכספורד 2714/9 הנ"ל, מופיעים קטעים מן הקדושתא שלנו בכ"י נוספים מאוכספורד ומקיימברידג'. תודתי נתונה לספריות אלו על הרשות להשתמש בכתבי היד, וכן למכון לתצלומי כתבי היד העבריים שעל פי הצילומים שבו עבדתי. ואלו כתבי היד הנוספים של הקדושתא:

כ"י קיימברידג' TSH 15/69 ; TS 10H 5/6 (להלן כ"י ב). שני דפים, הראשון סימנו H15/69 והשני 10H6/5. בראש עמוד א' סיום של שבעתא לפרה. אחריה הקדושתא "אחת שאלתי", תחת הכותרת "קדושתא פרה דר אלעזר". הדף הראשון מחזיק מתחילת הקדושתא עד סוף הסטרופה החמישית של פיוט ו, והדף השני — משם ועד לטור "לטהר על טומאת מיתה" (טור 276) שבסילוק. מכאן ואילך ממשיך הפיוט בקטע מתוך הסילוק "אין לשוחח" שבקדושתא "אצולת אומן", מן הטור "וכל המשכיל יבין" עד "וכמו טינף עם טהור / כן תטמא במגע...". ובמקום זה נקטע כתב היד.

סטרופות הסיום הפיקטיביות שלאחר המשלש חסירות, וכן חסר הרהיט השני. בכתב היד מצויים פה ושם סימני ניקוד ארץ ישראלי, אך לפעמים גם סימני ניקוד טברני.

בשולי כתב היד נרשמו פיוטים נוספים — בתחתית הדף הראשון ובראש הדף השני. בעמ' א' מצוי סיום של שבעתא (לא ניתן לפענחו). בעמודים האחרים — הרהיט שמצוי בקדושתא בכ"י ד (ראה להלן).

כ"י קיימברידג' TS NS 71/5 (להלן — כ"י ג) דף אחד קרוע ולקוי מאד, המחזיק חלקים מהקדושתא מפיוט בי וכמעט עד סוף פיוט ה. בגלל ליקויי הרבים לא הובאו ממנו חילופי נוסחאות בקביעות — אלא אם כן נמצא בו נוסח חשוב, או כאישור לנוסח של כתב יד אחר. עיקר חשיבותו של כ"י ג בכך שרק בו מצוי פיוט ג.

כ"י קיימברידג' TS 10H 10/6 (להלן — כ"י ד) שני דפים רצופים, קרע בפינה הימנית למטה. כולל רק קטעים מתוך הקדושתא לפרה — מפיוט ג³ עד סוף פיוט ו, רהיט כנראה זר (ראה להלן), והסילוק "אין לסוחח" מתוך הקדושתא "אצולת אומן". כתב היד נקטע באמצע הסילוק (בטור "תבוא אמו אשר היא פרה / ותהי"...).

כ"י אוכספורד 2714/1 (להלן — כ"י ה) כתב יד מפואר. בתחילתו לאורך כמה דפים פיוטים ליום כיפור — סדר עבודה ופיוטים שלאחרי סדר עבודה. אחריהם — דף המחזיק קטע מהקדושתא שלנו (ז² והסילוק עד טור 300). אחריו חלקים מקדושתא לפסח ופיוטים נוספים לפסח.

כ"י קיימברידג' TS 10H6/1 (להלן — כ"ו)

שני דפים לא רצופים. באחד — קטע מהקדושתא הקלירית ל"שובה" "אימנתה תעל לנמהרים" (דוידזון א 5782; כאן מסוף פיוט ה ועד אמצע הסילוק). בדף השני קטע מהקדושתא "אחת שאלתי" — מהטור האחרון של פיוט ז² עד אמצע הסילוק (טור 294).

כ"י קיימברידג' TS NS 116/13 (להלן — כ"ז)

שני דפים לא רצופים, מתוך קונטרס. לפני הקדושתא "אחת שאלתי" (ראש עמ' א) — אופן, מאורה ואהבה לפסח. אחריהם הכותרת "קדושה פרה" והקדושתא "אחת שאלתי" מתחילתה ועד פיוט ג² (בלי פיוט ג¹). בעמודים ג—ד מצוי הסילוק לפרה "אין לשוחח" מתוך "אצולת אומן", ואחריו יוצר ואופן קליריים לפרשת החודש. הצילום שבמכון לתצלומי כתבי יד משובשטש וכמעט שאינו קריא, ולכן גם מכתב יד זה לא הובאו שינויי נוסח באופן סדיר אלא רק כאישור לשינויים שבכתבי יד אחרים.

כ"י קיימברידג' TS AS 120/72 (להלן — כ"ח)

קרע עליון קטן משני דפים רצופים. בעמוד א — סוף הסילוק "אין לשוחח" מהקדושתא "אצולת אומן", והוא מסתיים בראש עמ' ב. לאחריו כהמשך ישיר בא קטע מסוף הסילוק בקדושתא שלנו (טור 277 ואילך). הקטע קטוע משום הקרע שבכתב היד, ומגיע בעמ' ד עד טור 297. גם מכתב יד זה הובאו שינויי נוסח באקראי בלבד.

קטע נוסף מכ"י של הקדושתא שלנו הוא כ"י קיימברידג' TS AS 63/10. הוא קרוע מאד וכמעט ואינו קריא; מצויים בו שרידים מעטים מפיוט ו, פיוט ז² ותחילת הסילוק.

ענייני צורות

1. המשקל

הקדושתא שקולה מתחילתה ועד סופה במשקל תיבות מדוקדק וקפדני — ארבע ארבע תיבות לטור. יוצאים מכלל זה רק הרהיטים. הם אינם שקולים במשקל התיבות אלא כנראה במשקל ההטעמות.⁹ גם פיוט ד והסילוק שקולים. במקום שישנן מילות קבע (בסילוק) הן נוספות על הטור השקול.

הסטיות מן המשקל בודדות. חיסור מילה בכ"י א נדיר, והושלם תמיד בין השיטין. סטיות שאינן מתקנות בכתב היד הן בהוספת מילים — וגם הן בודדות, ולכולן

9 על משקלי הפיוט הקדום ראה: ע' פליישר, "עיונים בדרכי השקילה של שירת הקודש הקדומה", הספרות 24 (ינואר 1977), עמ' 70—83.

נוסחאות אחרים, מתקנים מצד המשקל, באחד מכתבי היד האחרים¹⁰. סטיות מכוונות בודדות (כגון הארכת הטור בסוף המגן והמחיה) תידונה להלן. המשקל המדוקדק של הקדושתא בולט במיוחד על רקע משקלה של הקדושתא האחרת לפרה, "אצולת אומן". זו שקולה במשקל הטעמות (שהוא פחות קפדני וקצוב ממשקל התיבות) אפילו בחלקיה החשובים (בחוליה הראשונה). הסילוק איננו שקול כלל, וכנראה גם פיוט ד איננו שקול. נראה איפוא שהקדושתא "אחת שאלתי" נכתבה לאחר "אצולת אומן", שכן הקלירי הוסיף ודקדק בה, וקשה להניח שלאחר שכתב קדושתא השקולה בקפדנות לפרשת פרה כתב קדושתא אחרת והקל בה במקום שהחמיר בראשונה. פרטים נוספים בעיצוב שתי הקדושתאות מאשרים הנחה זאת, כגון תכני הסילוקים בשתי הקדושתאות, עיצובם של פיוטי ה, ועוד (עיין עוד להלן).

2. החריזה

עקרון החריזה המופסקת, המשתפת בחרו לפחות שנים מעיצורי השורש ודורשת זהות בעיצורים ובתנועה שבהברה האחרונה של מילת החרוז¹¹, שליט בקדושתא כולה. גם חלקים חד-חרוזיים ארוכים יחסית שומרים על כלל זה, כגון פיוט ד וקטע הפתיחה של הסילוק (בקטעים אלה אין בדרך-כלל חריזה קפדנית!).

שני עיצורים שרשיים זהים הבאים בתוך תיבה יכולים להחשב בקדושתא כעיצור אחד, והקלירי מוסיף עליהם עיצור נוסף לשם החריזה. כך למשל בפיוט ד ליד ספירה, שפרה וכו' (טורים 65—66) אנו מוצאים התפוררה (69), וכן וידמימה ליד דימה, אודמה, דמה (45—48) וכד'¹².

מצד שני מותר ששני עיצורי השורש המשתתפים בחרו יהיו זהים, וכך חורזו הקלירי גוזזות — בזוזות — מזוזות — זוזות (5—8).

לעתים רחוקות מפסיק עיצור גרוני (שאוילי לא היה הגוי) בין שני עיצורי השורש החורזים. כך חורזות בתפארה עם בחפירה ופרה (112—114), וכן אפארה, תפארה עם אספירה (75—77) ועוד. במקום אחר חורזות תאנה ותואנה עם חתונה (263—266). חילופי גרוניות בחרו אינם שכיחים. במקום אחד אחרי ארבעה טורים החורזים ב"הן" (למעשה כ/הן) חורזים שני טורים נוספים ב"חן" (247—252). במקומות אחרים מצויים חילופי גרוניות בודדים בעיצור השורש הנוסף (לא האחרון!) בלבד: נחילי — קהלי — מחלי (121—123; חילופי ה—ח). ובמקום נוסף מצטרפת "עיצורית לגרוניות (א—ע) המתחלפות: נשיאתה — עשייתה — חסייתה — נסיעתה (21—24), ואפשר שהגרוניות הללו שחיריק לפניהן היו הגויות כיו"ד.

10 ראה בטורים 15, 213, 248, 254, 285.

11 על דרך החריזה המופסקת בפיוט הקדום ראה ב' הרושבסקי, "השיטות הראשיות של החרוז העברי מן הפיוט ועד ימינו", הספרות ב' (1971), עמ' 738—742.

12 תופעה זו מצויה בפייתנות והיא תוארה בפרוטרוט בפיוטי שלמה הבבלי; עיין ע' פליישר, פיוטי שלמה הבבלי, ירושלים תשל"ג, עמ' 75 ואילך.

ו' ו-ב' מתחלפות אף הן בחריזה שלא בהברה האחרונה. לצוותה, מצוותה חורזות עם קצבתה, מצבתה (17—20) וכן 'שָׁנִים עם דברים, גיבורים (97—99). במקום אחד מתחלפות ב' ו-מ' (באה — טומאה — הביאה — טמאה, 217—220). החריזה המופסקת יכולה להשתרע על פני שתי מילות חרוז, כגון תורה-זאת החורזות עם פרוזות, חרוזות, מכריות (9—12), וכן בהררי-אל עם ישראל (164—165). מקומות מעטים בקדושתא יוצאים מכלל החריזה המופסקת. בשלוש סטרופות בפיוט ה מסתפק הקלירי בחריזה בהברה האחרונה — הכוללת עיצור שרשי אחד וסיומת דיקדוקית — בלבד. דרך משל, הוא חורז דלתות — מיתות — בדתות, וכן למלאות — לידלות — להעלות (100—108). גם ברהיט הראשון אין עקיבות מלאה בחריזה זו. בצד סטרופות החרוזות כדין, כגון חקוקה — חוקה, כתורה — התורה (156—159) ועוד, מצויה בשלוש סטרופות חריזה בהברה האחרונה בלבד: מלהתבזות — תורה-זאת (154—155), לתאווה — ציוה, לשינוני — מועדי יי (160—163).

מענין ומיוחד המתח הנוצר בכמה מקומות בין חריזה בהברה האחרונה בלבד לבין חריזה מופסקת מלאה. המגן, המחיה והמשלש, העשויים בדרך כלל במבנים סטרופיים, חורזים בקדושתא שלפנינו בחרוז אחיד. אך החרוז אחיד בהם רק לכאורה, שכן באמת מחולקים הפיוטים ל"סטרופות" מכוח העיצור השני של החרוז. כך מחורז, לכאורה, המגן בחרוז אחיד: "זות", אבל החרוז האמיתי מחלקו לשלוש מחרוזות מרובעות: חזות — מחזות — אחזות — שחזות // גוזות — בזוזות — מזוזות — זוזות // מכריות — פרוזות — חרוזות — תורה זאת; ודומה החלוקה גם במחיה ובמשלש.

חלוקה כזאת, אם כי פחות קפדנית, קיימת גם בפיוט ה. כל שלוש סטרופות, השייכות לגוש אחד, חורזות בחרוז משותף, אם כי לא תמיד חרוז מלא: שלוש הסטרופות הראשונות מביאות חרוז אחיד ממש (ג/לה), לשלוש הבאות חרוז אחיד — רים, אך לראשונה חרוז מופסק — צ/רים ואילו לשתי חברותיה — ב/רים. בשלוש הסטרופות הבאות החרוז האחיד הוא מינימאלי — אות. בשלוש הסטרופות שאחריהן החרוז האחיד לכאורה הוא — ךָה, אבל החרוז האמיתי בסטרופה הראשונה הוא — ןְךָה, בשניה — פ/ךָה ובשלישית ט/ךָה. דומה המצב בשלוש הסטרופות האחרונות: חרוזון האחיד הוא לִי, והחרוז המלא בסטרופה הראשונה הוא כ/לִי, בשניה ח/לִי (או ה/לִי) ובשלישית — יִלִי (ואולי א/יִלִי — ח/יִלִי).

חלוקת הקיקלר לגושי סטרופות על ידי חרוזים אחידים המתחלפים מגוש לגוש אופיינית לרוב הקיקלרים הקליריים שאין בהם סיומת מקראית.

3. סגולות תבנית מיוחדות בחוליה א' — המגן, המחיה והמשלש

א. גופי החמיכות

פיוטי החוליה הראשונה של הקדושתא, המגן, המחיה והמשלש, מעמידים ביחד

אקרוסטיכון אלפביתי שלם אחד. המגן מעמיד א"ב פשוט מ"א' עד ל', המחיה — א"ב כפול מ"מ' עד צ', והמשלש — א"ב מרובע מ"ק' עד ת'. חלוקה זו שכיחה למדי בפיטונות הקלאסית¹³.

במגן ובמחיה שלוש שלוש סטרופות, ובמשלש — ארבע¹⁴.
החריזה בפיוטים היא לכאורה אחידה, והחלוקה לסטרופות נרמזת בהתחלפות העיצור השרשי הנוסף אחת לארבעה טורים — כמו שהוסבר לעיל.
גופי החטיבות מעבירים בסופם לפסוקים בקריאת התורה — המגן לפסוק הראשון (למעשה — השני, שהוא הראשון בעל התוכן המיוחד, כי הראשון הוא "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר"), המחיה — לשני, והמשלש — לשלישי. הטור האחרון בכל פיוט מסתיים במלה מתחילת הפסוק הנרמז בו, וזו קובעת את החרוז ה"אחיד" של הפיוט כולו. כך חורז המגן כולו ב"זאת", על פי "זאת חוקת התורה" (במדבר יט: ב); המחיה ב"טה" — "ונתתם אותה" (שם ג), והמשלש חורז ב"מה", על פי "ולקח אלעזר הכהן מדמה" (שם ד). חריזה אחידה במגן, במחיה ובמשלש היא תופעה יוצאת דופן בקדושתאות הקליריות, אבל היא באה גם בקדושתא האחרת לפרה — "אצולת אומן", אם כי רק במגן ובמחיה.

הטור האחרון במגן ובמחיה חורג מן המשקל והוא מחולק לשתי צלעיות, תוך הוספת חרוז באמצע הטור. רמז לפסוק כבר מצוי בצלעית הראשונה של הטורים — אך עיקרו בסוף הצלעית השנייה. במגן: "לחזות בזאת להזות מי זאת / למי זאת כחוק תורה זאת". הרמז ל"זאת" שבראש הפסוק בונה את משחק המלים בצלעית הראשונה — ארבע מלים חורזות ב"זות / זאת". הצלעית השנייה רומזת לכמה מלים מן הפסוק — "כחוק תורה זאת" — "זאת חוקת התורה". בחירת הכינוי לישראל — "מי זאת" — משתלבת גם היא במערכת הרמזים לפסוק. סלסול וחזרה צלילית בסוף פיוטי מגן ומחיה מצויים גם בקדושתאות אחרות של הקלירי¹⁵. אבל כאן הגדיל הקלירי לעשות כי המלה המשמשת יסוד ללשון נופל על לשון היא מילת החרוז של הקטע כולו, והיא היא גם המלה הראשונה של פרשת היום.
הטור המורחב בסוף המחיה הוא: "צעד יציאתה ודת באתה / בכפל תת אותה". הטור פחות מסולסל ומשוכלל מן הטור המקביל במגן. חסירה בו גם החזרה על אות האקרוסטיכון בראש הצלעית השנייה. הרמז העיקרי לפסוק הוא כמובן "תת אותה" — "ונתתם אותה". אך רמז כלשהו לפסוק מצוי גם בצלעית הראשונה — המלה "יציאתה" רומזת להמשך הפסוק שם: "והוציא אותה".

13 עיין ע' פליישר בספרו (לעיל הערה 6) עמ' 141, 144.

14 העמדת המשלש בקטע שאיננו שווה בהיקפו למגן ולמחיה נהוגה גם אצל ינאי; גם הוא מעמיד את המגן והמחיה על שלוש-שלוש סטרופות ואת המשלש — על ארבע. מיוחד אצל ינאי הוא גם שינוי המקצב במשלש (משלוש הטעמות לשתיים; עיין ע' פליישר, "עיונים בתהליכי עיצובם התבניתיים של סוגי הפיוט הקדום", תרביץ לט [תשל"ל], עמ' 252, הערה 11).

15 כגון בסוף המחיה ב"אצולת אומן": "צוה צור לציר צור צורה לאלעזר", וטור דומה בסוף המחיה בקדושתא לשקלים: "צוה צור לציר כן תת מתן זה".

אין לי הסבר להארכת טורי המגן והמחיה האחרונים ונראה שלא צויין דוגמתה בשום מקום בפייטנות. ייתכן שהיא קשורה בנטייה הכללית המורגשת בפייטנות הקלאסית להאריך בפיסקאות סיום של פיוטים וחטיבות פיוט¹⁶.

ב. שרשרות הפסוקים

המגן, המחיה והמשלש מעבירים, כרגיל, לשרשרות פסוקים. אחרי המגן ואחרי המחיה — שבעה שבעה פסוקים, ואחרי המשלש — שלושה פסוקים, וארבעה פסוקים נוספים (מלבד הפסוק "ואתה קדוש וג'") הבאים כל אחד אחרי ארבע סטרופות הסיום הפיקטיביות¹⁷.

הפסוקים ברובם קשורים באופן ברור אל הנאמר בקטעים שלפניהם. מהם פסוקים שנרמזים בפיוט במפורש והם אף חשובים לעניינו בתוכנם¹⁸, ומהם פסוקים שנשאלה מהם לשון בפיוט בלי שעניינם חשוב ביותר¹⁹. אבל פסוקים אחרים נרמזים בפיוטים שלפניהם ברמז מועט וכמעט בלתי ניכר²⁰.

ישנם גם פסוקים הקשורים בקטעי הפיוט לא בלשונם אלא בתוכנם²¹. לפעמים נראה שהקלירי דורש אותם לעניין הפיוט אם כי, לכאורה, אין הם נדרשים כך במדרשים הרגילים שבידינו²². במיוחד נראה שפירש הקלירי פסוקים העוסקים

16 על תופעה זו עיין ע' פליישר במאמרו (לעיל הערה 14) עמ' 252 ואילך.

17 בכ"י ב חמישה חמישה פסוקים בלבד אחרי המגן והמחיה, ואחרי המשלש שלושה בלבד סטרופות סיום.

18 כגון הפסוק "מי יתן טהור מטמא לא אחד" (איוב יד: ד) הנדרש על פרשת פרה ונרמז בטור "טהור מטמא תת מכריות" (9).

19 כגון "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש" וכו' (תהילים כז: ד) ששתי מילותיו הראשונות שימשו בפיוט; וכן "ועוד בה עשירייה ושבה והיתה לבער כאלה וכאלון אשר בשלכת מצבת בם זרע קודש מצבתה" (יש' ו: יג) אשר הטור "נקות זרע קודש מצבתה" (20) בנוי עליו.

20 למשל, בפיוט נזכרה המלה "חרוות", ובשרשרת הפסוקים מופיע הפסוק: "נאו לחיך בתורים צוארך בחרוים" (שה"ש א: י). פסוקים אחרים נזכרו בהם המלים "זאת" או "חוק", "חוקה" וזה כנראה הקשר היחיד שלהם לפיוט. כך "ואחשבת לדעת זאת עמל הוא בעיני" (תהל' עג: טז), ובדומה יש' כח: כט ואיוב לז: א — כולם נזכרת בהם המלה "זאת", אם כי גם תוכנם הוא מעניין דבר רחוק שקשה לדעתו, ובאופן זה הם יכולים להידרש לענין פרה אדומה (שלושת הפסוקים חסרים בכ"י ב). הפסוק "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל" (תה' קמז: י) קשור לפיוט כנראה רק בגלל תיבת "חוקיו" שבו. כיוצא בו הפסוק הנרמז בפיוט ג' (יש' ל: ח) נבחר בגלל הפועל "חקה" שבו.

21 כגון הפסוק "ועתה אליכם המצוה הזאת הכהנים" (מלאכי ב: א) הקשור לקטע המדבר בכהן העוסק בפרה (טור 22) — אם כי גם נזכרת בו המלה זאת!

22 הפסוק הקשור לעניין שלמה שלא ידע טעמי פרה (טור 39—40): "בקש קהלת למצוא דברי חפץ וכתוב יושר דברי אמת" (קהלת יב: י) דווקא לא הוא הפסוק הנדרש בעניין שלמה ומבוכתו בעניין הפרה, אלא הפסוק "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני" (קהלת ז: כג); אכן גם פסוק זה נרמז בפיוט עצמו (40) והוא מצוטט במפורש בקטע מקביל בתוכנו ב"אצולת אומן" (בתחילת פיוט ד: "אמרתי אחכמה והיא רחוקה / ש אתיאל..."). ואפשר שהקלירי התיר לעצמו להסמך דרשותיו על פסוקים שונים

דבר נפלא ורחוק מלהשיגו, כאילו הם עוסקים בטעמי פרה הנעלמים מאתנו²³. פסוק אחד בלבד אי אפשר להסביר הבאתו אם לא בדוחק גדול²⁴.

ג. סטרופות הסיום

סטרופות הסיום (פיוטי א' ו-ב') מחוברות לפסוקים בשרשור מקשר, וכנהוג מעבירות בסופן אל הברכות. בפיוט ב' נזכר גשם, כראוי. הסטרופות משוחררות מכל אקרו-סטיכון, אך כל טורי פיוט ב' פותחים באות מ' — היא האות הראשונה שבמילת השרשור ("מצבתה"). בדרך כלל אין הקלירי נוהג כך (גם לא כאן בפיוט א'), וייתכן שאין זה אלא מקרה. אך התופעה ידועה — ואפילו בצורה יותר משוכללת — מפיוטי הדותה²⁵.

שאלות אחדות מעוררות סטרופות הסיום הפיקטיביות (פיוטי ג', ג² וכו') של המשלש. בכ"י א באות שלוש סטרופות כאלה, ובכ"י ג ארבע. שלוש הסטרופות שבכ"י א מעמידות באקרוסטיכון מרובע את המלה "חזק" (אות לכל סטרופה), והדבר מפליא — שכן לא רגילה בפייטנות החתימה "חזק" בלא שם לפנייה, וכאן אין כל חתימת שם. גם בכ"י ז חתומה ככל הנראה הסטרופה הראשונה ב"ח, ואחריה נקטע כתב היד. בכ"י ב אין סטרופות אלה מצויות כלל, ומיד אחרי המשלש מצוין "אל נא". כ"י ד נותר מאמצע הסטרופות — מזו שסימנה ז'. רק בכ"י ג, שבו, כאמור, מצויות ארבע סטרופות, נמצאת לפני הסטרופות שחתימתן "חזק" סטרופה אחת נוספת חתומה [א]לעזר.

ארבע סטרופות סיום פיקטיביות הן תופעה יוצאת דופן לגמרי בפייטנות ולא מצאנוה עד עתה אלא בקדושתא קלירית אחת לשבת וראש חודש²⁶. משום כך ניתן היה להטיל ספק באותנטיות של הסטרופה הנוספת בכ"י ג. אך הואיל והחתימה "חזק" בלא שם לפנייה איננה פחות תמוהה, נראה שהסטרופה אותנטית, אלא שהושמטה בידי מעתיקים שלא היו רגילים למצוא ארבע סטרופות סיום פיקטיביות בסופי משלשים; שלוש סטרופות כאלו מצויות בהרבה קדושתאות. סטרופות הסיום משולבות, כנהוג, בשרשרת הפסוקים של המשלש, וכל אחת מהן

מאלה שהובאו באגדות שלפניו בקשר לפיוט ולהביאם בשרשרת הפסוקים (אלא אם כן היו מדרשים שונים מצויים בידי; ואין הדבר נראה מלשון הפיוטים).

23 כגון "אורח חיים פן תפסל נעו מעגלותיה לא תדע" (משלי ה: ו). ובדומה גם משלי יב: יג; איוב לו: ג (שניהם חסרים בכ"י ב). וראה גם הערה 20.

24 "גיל יגיל אבי צדיק ויולד חכם ישמח בו" (משלי כג: כד) — ואולי דרשו הקלירי בעניין משה הנזכר בפיוט (טורים 17, 25—26).

25 ראה מ' זולאי, "פיוטים חדשים לר' חדותא", תרביץ כב (תשי"א), עמ' 30 ושם הערה 6.
26 פורסמה ברובה בידי ג' י' אורמן בנספח לספרו של א' מורטונ, Materials for a non-Masoretic Hebrew Grammar, הליסינקי 1958, עמ' נב—ס. גם שם בכתב היד העיקרי מצויות רק שלוש סטרופות וסימן "חזק", ובכתב יד שני באה לפנייהן סטרופה רביעית והיא חתומה "אלעזר". בניגוד לקדושתא שלנו, הסטרופה הראשונה שם מחומשת (ולא מרובעת). קדושתא זו לשבת וראש חודש דומה לקדושתא שלנו בעניינים נוספים, כגון במשקל התיבות המקיף את כולה (לרבות הרהיטים) — חמש חמש לטור.

מעבירה בסופה לפסוק. הסטרופה הראשונה (החתומה "[א]לעזר") והסטרופה הרביעית מעבירות בפירוש לאותו פסוק — תחילת הפטרת פרה (יח' לו: כה — על פי תוספתא מגילה ד: ג)²⁷. ההעברה הכפולה לפסוק אחד יכולה לשמש הסבר נוסף להשמטת הסטרופה הראשונה על ידי מעתיקים, כי כפילת הפסוק נראתה להם מיותרת. השמטת הסטרופה האחרונה במקום הראשונה היתה פוגעת בשלימות החתימה "חזק". אגב, עצם חתימת השם בסטרופת סיום פיקטיבית היא דבר יוצא דופן אצל הקלירי. בין כך ובין כך קרוב לקבל את הסטרופה הראשונה כחלק מהקדושתא — אם כי בספק מה. התמיהה שבהעברה הכפולה לפסוק אחד נשאת כמובן בעינה²⁸.

סטרופות הסיום המדומות אינן קשורות בשרשור לפסוקים הקודמים להן²⁹. אין להעלות על הדעת השמטת מילת השרשור על ידי מעתיקים, שכן מילת השרשור כלולה במשקל בפיוטי אי-רבי ואינה נוספת עליו, ואילו כאן עומד המשקל בשלימותו על ארבע תיבותיו. חוסר השרשור אינו חריג כאן. אמנם לפעמים נוהג הקלירי לשרשר סטרופות אלו³⁰, אך פעמים רבות הוא נוהג להעמידן לעצמן, עם סימן משלהן, ולשלבן בשרשרת הפסוקים רק על ידי הרמז לפסוק שבסופן. כך מנהגו למעשה בכל הקדושתאות לארבע הפרשיות: בקדושתא לשקלים ישנן שלוש סטרופות חתומות כל אחת בארבע פעמים ת', בקדושתא לזכור באה סטרופה אחת חתומה "יהודה", ובקדושתא לשבת החודש באות שלוש סטרופות חתומות ביחד "הודיה". כולן אינן משורשרות. גם בקדושתא ראש החודש הקלירית שנזכרה לעיל (ראה הערה 26) אין סטרופות הסיום המדומות משורשרות.

4. חוליה ב' — פיוטים דו-ה

שלא כמקובל בדרך כלל, פיוט ד של הקדושתא שלפנינו שקול בדקדוק. הוא מחורז בחרוז אחיד. כנגד זה אין הוא מביא שום אקרוסטיכון. לפניו מופיע, כראוי, הציון "אל נא", ואחריו — "קדוש".

קשה יותר עניינו של פיוט ה, שכן הפיוט "אצילי עם עולי גולה", המשמש כאן כפיוט ה, מופיע בדפוסים רבים של מחזורי אשכנז בין פיוטי הקדושתא הקלירית ה שניה לפרה, "אצולת אומן", אחרי פיוט ו ולפני הסילוק. אבל אין ספק שמקומו האותנטי של הקטע אינו שם: בכל כתבי היד השלמים של הגניזה מופיע הפיוט בקדושתא "אחת שאלתי", ואילו בקדושתא "אצולת אומן" אין הוא מופיע אף באחד מכתבי היד.

27 גם בקדושתא לשבת וראש חודש שנידונה בהערה הקודמת מעבירים הפיוטים ג' ו-ג' כמעט לאותו מקום — לפסוק אחר פסוק (יש' סו: כב, כג).

28 אפשר שמתחילה כתב הקלירי סטרופת סיום פיקטיבית אחת בלבד ורמז בסופה להפטרה, ואחרי כן הוסיף עליה עוד שלוש סטרופות ושוב רמז בסוף החטיבה כולה להפטרה (הצעת הד"ר י' יהלום).

29 על שרשור סטרופות הסיום ראה ע' פליישר בספרו (לעיל הערה 6) עמ' 145.

30 כגון בקדושתא ליום כיפור למנחה שבכ"י קיימברידג' TH S 15/66.

אך מצויים גם מקורות אשכנזיים המאשרים את זרותו של הפיוט ב"אצולת אומן". בספר קרובה מצויין בפירוש שהפיוט "זאת הוקשת מאד בעיניהם" (הוא הוא הפיוט "אצילי עם" הנידון כאן, ובאשכנז הוא מצויין על פי הריפרין שנאמר בראשו) שאל בקדושתא "אצולת אומן" מתוך קדושתא קלירית אחרת לפרה (ראה הערה 3). גם קהילות מאוחרות באשכנז הרגישו בזרותו של קטע זה, ובחלק מן הסידורים הוא מצויין בהסתייגות (כגון: "בקצת מקומות אומרים ג"כ זה")³¹ או חסר לגמרי.

אפשר שתוכנו המיוחד של פיוט זה, המתאר את עשיית הפרה כשעלו ישראל מן הגולה לכל פרטי הלכותיה, גרם להעבירו לקדושתא השנייה, שבכל חלקיה אין אף רמז שהוא לנושא זה.

מבנהו של פיוט זה הוא מבנה משוכלל של קיקלר, והוא התום "אלעזר בירבי קיליר", כדרכו של הקלירי לחתום את שמו בפיוטי ה³². חריזת הפיוט משוכללת, וכבר תוארה בפירוט (לעיל עמ' 18). הריפרין "זאת הוקשת", המכוון לבוא אחרי כל גוש של שלוש סטרופות³³, בנוי כאחת הסטרופות — הוא תלת-טורי ושקול בקפדנות.

5. חוליה ג'

א. פיוט ו

פיוט ו, שתחילתו "אחת לאחת", בנוי על א"ב שלם פשוט המקיף את כל ראשי טוריו (צ' ו-ש' כפולות)³⁴. בפיוט שמונה סטרופות משולשות, ואחרי הראשונה שבהן מצויין ריפרין בכל כתבי היד (א, ב ו-ד) וברור שהוא נועד לבוא אחרי כל סטרופה (וראה הערה 33).

כל סטרופה בפיוט מפייטת את אחד המספרים מאחד עד שמונה ומוצאת קשר בין המספר לבין הפרה האדומה. המספר נזכר בכל טור וטור בסטרופה — לרוב כמילת החרוז (חוץ מן הסטרופה הששית).

31 סידור אוצר התפילות למקום.

32 ראה מ' זולאי, מחקרי יוני, עמ' רלה; ע' פליישר בספרו (לעיל הערה 6) עמ' 146.

33 ואמנם כך הוא מצויין בכ"י ג. בכ"י א ו-ב הוא מצויין רק אחרי הגוש הראשון של שלוש סטרופות (בכ"י ב הוא נרמז גם בסוף הפיוט) — אך ברור שהוא נועד לשמש ריפרין (מנהגו של כ"י א הוא לציין את הריפרין תמיד רק במקום הראשון שבו הוא נאמר).

34 בהתאמת הא"ב לסטרופות בפיוט ו נוהג הקלירי חירות רבה. בפיוטים בני שמונה סטרופות בוחר הוא באות כלשהי — ללא כל קבע — להכפילה, כמו כאן צ' ו-ש', או משלש את הית', או משלש דווקא את ה-ש' ולא את הית', ולפעמים הוא משחרר מהאקרוסטיכון את שני הטורים האחרונים או אחד מהם. בפיוטים העשויים שבע סטרופות מוותר הקלירי לחלוטין על האות ת' או רמזו לה בטור של האות ש'. לעתים הוא אף מוסיף טור על הסטרופה האחרונה ומביא בו את האות ת'.

הריפרין דו־טורי ואיננו שקול, בניגוד לריפרין תלת־טורי שב"אצילי עם". כ"י ד אמנם מוסיף טור שלישי גם לריפרין שבפיוט ג.

ב. הרהיטים

בכ"י א שני רהיטים אחרי פיוט ו: "זאת חוקת אמרת צרופה" ו"אליך ברמז רמותי". שני הרהיטים הללו אינם מצויים ביחד בשום כתב יד נוסף של הקדושתא. כ"י ב מביא את הרהיט הראשון ועובר מיד לסילוק. כתבי היד האחרים (חוץ מכ"י ד)³⁵ נקטעים לפני שהגיעו לרהיטים. כ"י ה שרד מתחילת הרהיט השני ואחריו הסילוק, וכ"י ו נותר מהטור האחרון של הרהיט השני ואחריו הסילוק. למרות דילוגו של כ"י ב ברור שהרהיט השני אמנם שייך לקדושתא. הדבר מוכח גם מתוך הרהיט עצמו: הוא קשור בשרשור לסילוק. המנהג לקשור רהיט אחרון של קדושתא בסילוק שלאחריו קבוע בקדושתאותיו של הדותה³⁶. הרהיט הראשון הבא בכ"י א אף הוא, כנראה, אותנטי, כפי שמוכיחים כ"י א ו־ב בלא התנגדות שאר המקורות, וכפי שמוכח מן הפיוט עצמו, שנוסד על התחלת הפסוק הראשון של הפרשה, בעוד הרהיט השני מבוסס על סוף הפסוק. נראה איפוא שיש לקבל את הרהיטים שבכ"י א כאותנטיים.

הרהיט הראשון — "זאת חוקת אמרת צרופה" — מפייט את הפסוק "זאת חוקת התורה אשר צוה ה' את משה לאמר" וגו' (במדבר יט: ב). הפיוט בנוי על שלוש מלות קבע הלקוחות מהפסוק: זאת חוקת — בראש כל טור א', אשר — באמצע כל טור א' (אחרי כינוי לתורה), ולאמר — בראש כל טור ב'. הסטרופות דו־טוריות. הטורים בנויים על סדר הא"ב, וכל אות חוזרת ארבע פעמים: בטור הראשון — פעם אחת אחרי מלת הקבע הראשונה ושלוש פעמים אחרי השנייה, ובטור השני — ארבע פעמים בזו אחר זו. בסוף כל טור ב' מובאת לשון (מלה או יותר) מהפסוק המתפייט — על פי הסדר.

הרהיט מזכיר את האליטרציות של ינאי, אם כי הוא מורכב ומפותח יותר מהרגיל אצל ינאי בשל ריבוי מלות הקבע שבו³⁷. הוא דומה במקצת בבניינו לרהיט הקלירי לפרה שבקדושתא "אצולת אומן" — "פרה באומן אומן"³⁸.

הרהיט השני שונה לגמרי באווירתו ובעיצובו. אמנם גם הוא בנוי — אם כי שוב באופן יותר מורחב — בדרך שבה נוהג ינאי לעצב חלק מרהיטיו³⁹, אך זוהי דרך מאד לא מקובלת בפיוטי הקלירי: הפיוט משוחרר לגמרי מחרונו, ובנוי על שרשור

35 על המצוי בכ"י ד ידובר להלן.

36 וראה גם לעיל עמ' 21 ובהערה 25.

37 על האליטרציה אצל ינאי ראה מ' זולאי, מחקרי ינאי, עמ' רמג. על מלות הקבע בפיוטיו ראה שם, עמ' רמט—רנ.

38 מ' זולאי אמנם תהה אם אין רהיט זה של ינאי. ראה בספרו פיוטי ינאי, עמ' שצא.

39 ראה מ' זולאי, מחקרי ינאי, עמ' רנא.

קישוטי: כל טור פותח במלה שבה הסתיים הטור הקודם. הסימן בפיוט הוא א"ת ב"ש, והמלה האחרונה בכל טור קשורה גם היא לאקרוסטיכון כדי שתוכל לעמוד בראש הטור הבא. תבנית פיוט זו נדירה מאד אצל הקלירי, ולפי שעה ידוע רק פיוט אחד שלו שנתעצב בצורה דומה — בשרשור ובלא חרוז — והוא קינה לתשעה באב⁴⁰, אך פיוט זה תבניתו הרבה יותר מסובכת בגלל פסוקי המסגרת שלו. הרהיט נועד לכאורה לפייט את הפסוק "ויקחו אליך פרה אדומה תמימה" (במדבר יט: ב — מחציו השני), אך הואיל ואין בו מילות קבע המחזירות את הפיוט אל תוכנו הקבוע, הוא מתרחק לאט לאט מהפסוק ששימש לו מוצא ועובר לדון בעניינים אחרים.

בכ"י ד חסרים שני הרהיטים הללו, ובמקומם מופיע רהיט אחר. אך אחרי רהיט זה מופיע גם סילוק זר — הוא הסילוק "אין לשוחח" מתוך הקדושתא הקלירית האחרת לפרה — "אצולת אומן". מסתבר איפוא שחל כאן ערבוב של המעתיק. דבר זה עולה גם מן הכותרת שבראש הרהיט שבכתב יד זה שהיא "ובכן זאת חוקת התורה" ושנראית רומזת לרהיט הראשון שבכ"י א; הרהיט הבא בכ"י ד אחרי כותרת זו איננו מתקשר אליה כלל, כי הוא מיוסד על הקטע "אדם כי ימות באהל" (במדבר יט: יד), וכך אכן היא תחילתו⁴¹.

ג. הסילוק

הסילוק שקול כולו, כאמור, והוא קשור אל הרהיט האחרון בשרשור. הוא משוחרר מאקרוסטיכון ואין לו מבנה סטרופי מאורגן. אך משום המשקל המאורגן נראה יותר להעתיקו כשירה ולא כפרוזה מחזרות, מה גם שהחריזה איננה חופשית לגמרי, כפי שנראה.

הסילוק מחולק לארבע חטיבות עיקריות: החלק הראשון (טורים 198—212) משמש פתיחה לסילוק והוא קטע קצר וחד-חרוזי. החלק העיקרי והמקיף ביותר בסילוק הוא החלק השני (טורים 213—276). חלק זה בנוי ממחרוזות שאינן שוות באורכן ומקיפות מארבעה עד שבעה טורים. בראש כל טור א' בכל קטע מופיעות מילות הקבע "מה טעם", ואחריהן פרט מפרטי הדינים של פרה אדומה, ובראש כל טור ג' — מילת הקבע "כמו" ואחריה תשובה שעל פיה מתברר קשר של היקש

40 ראה ע' פליישר, קומפוזיציות קליריות לתשעה באב (1974) HUCA XLV, עמ' יח סעיף 5 ועמ' כח.

41 אמנם ברור שאין מקום בקדושתא לרהיט זה, שכן הרהיט הראשון מפייט את תחילת הפרשה, ואילו השני — המשכו הישיר — קשור בשרשור עם הסילוק. עם זאת נראה שהרהיט שבכ"י ד היה בכל זאת קשור בתודעת מעתיקים מאוחרים בקדושתא שלנו, שכן שני כתבי היד הנוספים (והיחידים!) שבהם נמצא רהיט זה הם שני כתבי היד החשובים והשלמים ביותר של הקדושתא — כ"י א וכ"י ב! בשניהם אין הרהיט חלק מתקדושתא: בכ"י א הוא מובא לפני תחילתה ובכ"י ב הוא כתוב בשולי העמודים של קרובתנו בכ"י צפוף ומטושטש. ייתכן שהוא כוון לתפוש את מקומו של הרהיט השני בגלל חסרון החרוז שנראה מוזר למתפללים מאוחרים (בכ"י ב אמנם חסר הרהיט השני!).

בין מעשה הפרה לעניין חטאה הקדמון של חווה. רק בכ"י ו מצויינת תמיד מילת הקבע "כמו". בכ"י א היא מוחלפת פעמיים ב"כ" (245, 273) — ושמה דרך קיצור, ובכ"י ה מצויין תמיד "כמו אם כל חי" (מלא או בקיצור חד-משמעי). בכ"י ב מצויין פעמיים "כמו אם כל חי"; אחרי כן מופיעים קיצורים, מהם המכוונים לרמוז אולי ל"כמו אם כל חי", אולי ל"כמו" ואולי למשהו אחר. נראה ברור שמילת הקבע האמיתית היא "כמו" ולא "כמו אם כל חי" כי כך מתחייב ממשקל הקרובה⁴².

בסיום חלק זה מובאת לשון הדומה לפתיחת הסילוק "זאת בזאת נכתבה פרשה" — "ובכן זאת בזאת עמותה" (275). כמובן הכוונה כאן שונה, אך הלשון מחזירה אותנו לתחילת הסילוק וסוגרת את המעגל שנפתח עם פתיחתו. מקום זה מתחיל הקצב האיטי והרחב של הדרשה להשתנות לקראת המעבר לקדושה. החלק השלישי (טורים 277—292), שגם הוא עדיין דרשני, זורם בקצב מהיר הרבה יותר. הוא בנוי סטרופות קצרות, דו־טוריות. בראש כל טור א' באה מילת הקבע "ולמה", ובראש כל טור ב' — "רמז ל...". (בכ"י ח מוחלף לפעמים "רמז" ב"כ"). כך מוקדש טור אחד בלבד לכל רעיון, והמעבר מעניין לעניין נעשה בלי עיכוב.

סיום הקטע במילת החרוז "אש" מעביר לחלק האחרון של הסילוק (טורים 293—336). זה קטע ארוך שנועד להעביר לקדושה, והוא מחורז בחרוז אחד — "אש".

ד. פיוטי הקדושה

אחרי הסילוק מופיע בכ"י א (כתב היד היחיד המגיע עד סוף הסילוק) פיוט אחד של הקדושה, והוא דווקא פיוט ט³ המעביר מן הפסוק השלישי של הקדושה (שמע ישראל) לפסוק הרביעי (להיות לכם לאלהים). שני פיוטי הקדושה הראשונים, ט¹ ו־ט², חסרים. לפיוט ט³ אין מקבילות בכ"י, ולא ברור אם אמנם שייך הוא לקדושתא שלנו. הפיוט פורסם, פורש ותואר על ידי ע' פליישר⁴³, וכאמור אצלו אף אין כל ראיה לשיכותו לקלירי — חוץ ממיקומו בכתב היד. מצד שני ברור מתוך לשון הפיוט ודרך עיבוד הנושא שאין כל ראיה שאין הפיוט של הקלירי. אך גם אם הוא אמנם פיוט קלירי, לא ברור אם הוא המשך ישיר של הקדושתא "אחת שאלתי", משום שבניגוד למשקל התיבות המדוקדק לאורך כל הקדושתא, שקול פיוט זה דווקא במשקל ההטעמות, וקטע הפרוזה שבסופו הוא פרוזה מחורזת

42 נראה שמילות הקבע "כמו אם כל חי" בכ"י ה נגררו מהטור הראשון שבו מופיעה מילת הקבע "כמו": "כמו אם כל חי שהיא נקבה" (טור 215), ובעיקר משום שתיבת "אם" חוזרת פעמים נוספות אחרי מילת הקבע "כמו" (טורים 219, 223, 233, 238). בכל המקומות הללו כלולה תיבת "אם" במשקל.

43 ע' פליישר, "עיונים באופיים הפרוודי של אחדים ממרכיבי הקדושתא", הספרות ג, עמ' 569—585, ובעיקר עמ' 562, 575—576.

ממש — דבר שלא נמצא בקדושתא שלנו אפילו בפיוטים ד ויח. קשה קצת לתאר מעבר ממשקל למשקל דווקא במקום חשוב זה בקדושתא — בעצם פיוטי הקדושה — ובעיקר משום שהמעבר הוא ממשקל קפדני וכנראה חגיגי, למשקל יותר חופשי ופחות מדוקדק.⁴⁴

בגלל הספיקות קשה לקבוע לאן באמת שייך הפיוט; הוא יובא להלן כדי לתת את הקומפוזיציה בשלימותה כפי שהיא מופיעה בכ"י א. את פירושו יוכל המעוניין למצוא בפירסומו של ע' פליישר.

ה. השלמת הקרובה

אחרי פיוט ט⁸ יש בכ"י א פיוט קלירי נוסף, והוא כתוב בכתב קטן וצפוף יותר; בראשו באה הכותרת "דילוג ר' אלעזר". הפיוט הוא השלמת קרובה לפרה והוא מביא עיטורי שירה בני סטרופה אחת לכל ברכה מ"האל הקדוש" ואילך. הסטרופה האחרונה, ל"עושה השלום", חסירה, ועמה האות האחרונה באקרוסטיכון "אלעזר[ר]" הבא בראשי הסטרופות.

הסטרופות פותחות במילת הקבע "פרה", והטור החמישי והאחרון בכל סטרופה הוא טור ריפריני "בזאת חוקת התורה". בהתאם לריפרין חורזות הסטרופות כולן בחרוז אחד — ת/כה. בכל טור רביעי יש לשון מעין הברכה.

הפיוט פורסם ופורש על ידי ע' פליישר⁴⁵. משום הכתב הקטן יותר וחסרון הסטרופה האחרונה הוא משער שפיוט זה נוסף לכתב היד בהעתקה מאוחרת (אם כי על ידי אותו סופר).

בפיוט כשלעצמו אין כל הוכחה פנימית לכך שאמנם שייך הוא לקדושתא "אחת שאלתי" — אך אין גם כל הוכחה שאין זה כך. ברור רק שההשלמה קלירית ונועדה לקדושתא כלשהי לפרה. ייתכן שהיא נועדה סתם להשלים כל קדושתא לפרה⁴⁶. למען השלימות יובא גם פיוט זה להלן; גם את פירושו אפשר למצוא בפירסומו של ע' פליישר.

תכנים בקדושתא

עניינה של הקדושתא "אחת שאלתי" כל כולה הוא קריאת היום — פרשת פרה. כל חלקיה עוסקים במצוות פרה אדומה⁴⁷. רובה בנוי על עניני אגדה של פרשה זו

44 אמנם מצאנו קדושתאות קליריות המתחילות במשקל התיבות ועוברות למשקל ההטעמות, כגון הקדושתא לשבת זכור "אזכיר סלה זכרון מעשים", אך שם המעבר בא אחרי החוליה הראשונה והנכבדת — ובמקום זה בקדושתא באמת אפשרי מעבר כזה. כאן, אחרי קדושתא השקולה אפילו בחלקיה הפחות חשובים (להוציא הרהיטים) באופן מדוקדק, קשה להניח הקלה בשקילה דווקא בפיוט שבתוך הקדושה עצמה.

45 ע' פליישר, "לפתרון של כמה בעיות יסוד במבנה הקדושתא הקלאסית", ספר חנוך ילון (בר אילן תשל"ד), עמ' 448—451.

46 את מנהגו של הקלירי לכתוב השלמת קרובה אולי כהצעה ולא כהשלמה הכרחית לקרובה

היא מבוססת בעיקרה על מדרשים ארץ-ישראליים קדומים (כגון פסיקתא דרב כהנא), ברם, קטעים נכבדים עוסקים גם בענייני הלכה, ואף פיוט שלם — הוא פיוט ה — מוקדש לענייני הלכה בלבד, ומתאר את סדר עשיית הפרה לכל פרטי דיניו דרך שנעשה כשעלו ישראל מגלות בבל (על פי המשנה והתוספתא).

לרוב העניינים שבקדושתא נמצא מקור במדרשים שבידינו, אם כי נשארו מקומות אחדים בלתי מובנים. מיוחד הוא העניין שעיקר הסילוק בנוי עליו — ההשוואה בין פרה אדומה לחטאה של חוה. בניגוד להשוואה בין חטא העגל לבין פרה אדומה, שעליה מבוסס הסילוק ב"אצולת אומן" ומקורה בא כבר במדרשים קדומים, הרי לעניין הפרה וחווה לא נמצא לי כל מקור קדום. מעין עניין זה נזכר בדרך אגב, דווקא כהסבר מדוע מכפרת הפרה על חטא העגל, רק בספר הדרשות המאוחר של רבי יהושע אבן שועיב (קראקא של"ג עמ' סט), ולא מן הנמנע שאף הוא הושפע מיצירתו של הקלירי. וזה לשונו: וסוד הענין כי בחטא אדם הראשון נקנסה מיתה על ידי מלאך המות מפני שבא נחש על חוה והטיל בה זוהמא, וכשעמדו על הר סיני וכו'... וכשחטאו בעגל חזרה זוהמא והוצרכו לכפרה במקו' הלחות הראשונות, וזה הוא חקת התורה, חקה במקום התור'. עכ"ל. אפשר בהחלט שאין שום זיקה בין דברים אלה לבין דברי הקלירי בקדושתא שלנו.

מקור מאוחר אחר המזכיר בפירוש את השוואת מצוות פרה לחטאה של חוה הוא ספר פתרון תורה (מהד' אורבך ירושלים תשל"ח, וראה השלמה 179 לספר), האומר בפירוש: למה נקבה דמיון חוה (עמ' 179), אך ברור שבעל מדרש זה הכיר את הסילוק הקלירי שלנו ואף השתמש בו בקטע ארוך (עמ' 182—183). ואכמ"ל.

עניין הפרה האדומה מעובד בחלקיה השונים של הקדושתא בצורות שונות: בחוליה הראשונה מובאים עניינים שונים ברמזים דקים ובלשון סתומה, וכך נוצרת דחיסות רבה וחדידיות. כנגד זה פיוטים ד, ה, ז¹ ו-ט² עוסקים כל אחד ואחד בהרחבה בעניין אחד. פיוט ז¹ — כדרך רהיטים מובהקים — אין בו כל פיתוח רעיוני והוא רק חזר שוב ושוב על תוכן הפסוק: זאת חוקת התורה... דבר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה... (במ' יט: ב). בסילוק ישנם עניינים שונים אשר כל אחד מהם נידון בהרחבה גדולה. הוא מעוצב בדקדוק ובשלמות פיוטית. צורה ותוכן משתלבים בו ויוצרים שיא אמנותי הראוי לתשומת לב מיוחדת.

מסוימת כבר מצאנו בקרובות תשעה באב; ראה ע' פליישר, "לענין המשמרות בפיוטים" א', סיני סב (תשרי-חשוון תשכ"ח), נספח ב (עמ' לו).

47 סטרופת הסיום של המגן היא הקטע הפיוטי היחיד בקדושתא שאיננו קשור לנושא זה; הקלירי הסתפק בקישור הפורמאלי לקדושתא שבשרשור ובמעבר לברכה, והוא דן בסטרופה בעניינים כלליים של שבח ה' ובקשת גאולה. גם בקדושתאות אחרות לא תמיד מקשר הקלירי את סטרופות הסיום לנושא הקדושתא, ונראה שעיקרן של סטרופות אלה ממקד במעבר לברכה שבסופן.

הסימנים בחילופי הנוסחאות

א — כ"י אוכספורד בודלי 2714/9, נוסח הפנים.

ב — כ"י קיימברידג' TS H 15/69, TS 10 H 5/6

ג — כ"י קיימברידג' TS NS 71/5

ד — כ"י קיימברידג' TS 10H 10/6

ה — כ"י אוכספורד בודלי 2714/1

ו — כ"י קיימברידג' TS 10H 6/1

ז — כ"י קיימברידג' TS NS 116/13

ח — כ"י קיימברידג' TS AS 120/72

×^א — כ"י X חסר במקום זה ואין להביא ממנו ראיה לנוסח כ"י א.

×(?) — הקריאה איננה לגמרי בטוחה.

×^ו — תיקון בכתב היד.

[] — השלמה לליקוי או לקיצור שבכתב היד.

פרה ל אלעזר

א אחת שאלתי פליאה חזות
בין באיביה בתשע מחזות
גזירות אשר בחוג אחזות
דלותם כבעליל לשורם שחזות

5 המיהורית מרה הן גזוזות
ומסין בחילוק שלל בזוזות
ויהרם שמור בפתחי מזוזות
חקיקות לעד בלי זוזות

טהור מטמא תת מכריות
10 יקש להדיח מיושבת פרוות
כענקים חוק וחוקה חרוזות
לחזות בזאת להזות מי זאת / למי זאת כחוק תורה זאת

2 בן ב 4 בעליל בשורם ב 5 המיהורית ב / הן תלויה הם ב ז 7 זיהרם] כתב
זירם ותלה ה' מיושבת] כתב מיושבי ותלה ת' על ה י' 11 חרוזות] כתב זאת ומעליה

1 אחת שאלתי: על פי תהלים כז: ד. פליאה: טעמה הנסתר של מצוות פרה. / 2 בין: להבין. באיביה: את סעיפיה ופרטי ענייניה. בתשע מחזות: כבמראה הנבואה, ש"כל הנביאים ראו מתוך תשע איספקלריות" (ויק"ר א: יד, מהד' מרגליות עמ' לא, ובמשנת ר' אליעזר פרשה ששית מהד' ענעלאו עמ' 115 נדרשת דרשה זו על הפסוק בדג' ט: כד: ו ב ין בדבר והבן במראה). / 3 בחוג: בשמים (על פי איוב כב: יד ועוד). / 4 דלותם: להעלותם ולגלותם. כבעליל: בבירור (ר"ה א: ה). לשורם שחזות: לראותם חדות וברורות. / 5 המיהורית מרה הן גזוזות: ה"א הידיעה פותחת משפט לואי מתאר במקום "אשר" (ראה ח' ילון, פרקי לשון, עמ' 312). ולענין הטור השווה סדר עולם זוטא פ"ד (מהד' גראסבערג עמ' י'): נתנו לישראל במרה מקצת פרשיות של תורה... ופרה אדומה (אך ייתכן שנוסח זה משובש, ואם כן אין לטור זה מקור בידינו; ראה מ' כשר, תורה שלמה יד, עמ' 293). / 6 ומסין: מהר סיני. בחילוק שלל: במתן תורה, על פי תה' סח: יג, שנדרש על מתן תורה בד"ר ז: ט. בזוזות: נתונות (על שום בחילוק שלל). / 7 זיהרם שמור: הזהיר עליהם (הקב"ה) לשמרם. בפתחי מזוזות: כנראה: בכל מקום. / 9 טהור מטמא תת: על פי איוב יד: ד: מי יתן טהור מטמא, והפסוק נדרש על פרה אדומה בפסד"כ פרה א (מהד' מגדלבוים עמ' 54) ובמקבילות. ור"ל: הגזירות (טור 3) מכריות להפיק טהרה מדבר המטמא. לפי שאפר הפרה המטהר טמאים, מטמא את המתעסקים בו. / 10 יקש: חטא. להדיח: לרחוק, להסיר. מיושבת פרוות: כינוי לישראל על שם ירושלים (זכ' ב: ח). / 11 כענקים: כעדיים. חוק וחוקה: מצוות התורה. / 12 לחזות בזאת: בפרה. למי זאת: לישראל (שה"ש ג: ו). / 13 בהיכלו... כבוד: תה' כט: ט. לעמ'... ולכבוד: על פי זכ' ב: ט. / 15 פרחי יחי

ככ[תוב] זאת חוקת [התורה אשר צוה ה' לאמר דבר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה
אדמה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה על] (במ' יט: ב)
ונ[אמר] ואחשבה לדעת זאת [עמל הוא בעיני]
ונ[אמר] גם זאת מעם יי צב[אות יצאה הפליא עצה הגדיל תושיה] (יש' כח: כט)
ונ[אמר] מי יתן טהור מטמא [לא אחד]
ונ[אמר] נאוו לחיך [בתרים צוארך בחרוים]
ונ[אמר] מגיד דבריו ליעקב [חקיו ומשפטיו לישראל]
ונ[אמר] אחת שאלתי[מאת יי וג' אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי לחוות
בנעם ה' ולבקר בהיכלו] (תה' כז: ד)

בְּהִיכְלוֹ כָּלוּ אוֹמֵר כְּבוֹד

לְעַמּוֹ יְהִי לְחוּמָה וּלְכְבוֹד

יִגַּן בְּעַד פּוֹצְחֵי יְהִי כְבוֹד

בְּשִׁמְשׁוֹ וּמִיָּן חָן וְכְבוֹד

15

ב[נר] מגן

ב מְהִיר מַעַת חָל לְצוּתָה

מִיָּד קוֹיָמָה בָּה מְצוּתָה

נוֹחֶצָה בְּשִׁנֵּי בְּרָאשׁוֹן קִצְבָּתָה

נְקוּת זֶרַע קוֹדֶשׁ מְצַבָּתָה

20

סְגוּר קָדִים יִפְתַּח לְנִשְׁיָאָתָה

סָגַן לְצִאֲתָה בּוֹ בְּעִשְׂיָתָה

חרוות 12 מי זאת] מזאת ב / כחוק] כזאת ב 14 יי לחומה ולכבוד ב 15 ויגן בפוצחי ב
16 בשמש] ב' תלויה שמש ב ז 17 חל לצוותה] כך גם ז צו לחוותה ב 18 קויים ב /
מצוותה ב ז 19 בשיני בראשון] כך גם ז בראשון בשיני ב / קיצבתה ב ז 21 יפתח ב

כבוד: כינוי לישראל, אולי על שם אמירת פיסקת "יהי כבוד" בפסוקי דזמרא (הפיסקא
נזכרת כבר במסכת סופרים סוף פרק יז). / 16 בשמש... וכבוד: תה' פד: יב. /
17 מדרי: משה (על פי מש' כב: כט: חזית איש מהיר במלאכתו, הגדרש על משה בשהש"ר
א: ב). חל: התחיל. / 19 נוחצה: נעשתה בזריות. בשיני בראשון: ביום השני לחודש
הראשון, הוא ב' בניסן, שבו נשרפה הפרה הראשונה (ספרי נשא מד, מהד' האראוויטץ,
עמ' 49). קצבתה: מצוותה, חוקיה הקצובים והקבועים. / 20 זרע קודש מצבתה: ישראל,
על פי יש' ו: יג. / 21 סגור קדים: השער המזרחי של המקדש, הסגור בדרך כלל. דרך
שער זה "כהן גדול השורף את הפרה ופרה וכל מסעדיה יוצאים להר המשחה" (מדות
א: ג). / 22 סגן: סגן הכהנים, שעליו מוטלת מצוות שריפת הפרה (ספרי חוקת כג,

עֲשׂוֹת כָּבֶשׁ לְסִלְסוֹל חֲסִייתָהּ
עַד הָר הַזֵּיתִים נִסִּיעָתָהּ

25 פּוֹלֵץ וְנִלְאָה צִיר לְחַוָּתָהּ
פָּקַק עֹז פָּנֶי מִמְרָאֵתָהּ
צוֹ אוֹמֵר אֵיךְ לְהַתּוֹתָהּ
צֵעַד יִצְיָאָתָהּ וְדַת בָּאָתָהּ / בְּכַפֵּל תַּת אוֹתָהּ

ככ[תוב] ונתתם אותה [אל אלעזר הכהן והוציא אותה אל מחוץ למחנה ושחט אותה
לפניו] (במ' יט: ג)
ונ[אמר] גיל יגיל אבי צדיק [ויולד חכם ישמה בו]
ונ[אמר] גם לזאת יחרד לבי [ויתר ממקומו] (איוב לו: א, ובפסוק – אף לזאת)
ונ[אמר] תוחלת ממושכה [מחלה לב ועץ חיים תאוה באה] (משלי יג: יב)
ונ[אמר] אורח חיים [פן תפלס נעו מעגלתיה לא תדע] (משלי ה: ו)
ונ[אמר] ועתה אליכם המצוה [הזאת הכהנים]
ונ[אמר] ועוד בה עשיריה וג' [ושבה והיתה לבער כאלה וכאלון אשר בשלכת מצבת
בם זרע קדש מצבתה] (ישעיה ו: יג)

מַצְבֵּתָהּ עַד עֵתָה עֹמֶדֶת
30 מְדוּר לְדוֹר לְמִשְׁמֶרֶת מוֹעֲמֶדֶת
מִמִּירָהּ לְדִרְאוֹן עוֹלָם מְאֻמֶּדֶת
מִמִּירָהּ בְּגִשְׁמֵי תַחִי מַעֲמֶדֶת
ב[רוך] מחיה

23 עשיית ב / לסילסול ב 25 ונילאה ב / לה [וותה ב 26 עוז] אור ב 27 להתוותה[תת
אותה ב 28 יציאתה ודת באתה] ודת תלויה בין השימי. יציא[ה] הביאתה ב 30 מדור
לדור] כך גם ג ז למדור דור ב / למשמרת מועמדת] מתוקן מ משומרת מועמדת 31 לדיראון
ב ז / מאמדת] כך גם ג ז. סופר א כתב מעמדת ותלה א'. ממדת ב 32 לגשמי ב ג(?) ז
* אורח חיים] נראה מנושטש ב"א אורח לחיים פן תפלס. 33 הסימה ב 34 משור]

עמ' 153). בו: בשער המזרחי. / 23 עֲשׂוֹת כָּבֶשׁ: על פי פרה ג: ו: וכבש היו עושים
מהר הבית להר המשחה. לסילסול חסייתה: לכבודה ולמעלתה, על פי פסדר"כ פרה ז,
עמ' 73–74: כבש פרה כהנים גדולים עושים אותו משל עצמן... משום סלסול פרה,
וירושלמי שקלים פ"ד סוף ה"א, מת ע"א: מעלה היא בפרה, סילסול הוא בפרה. ו"חסייתה"
קראה לשון חיסה וחיבה. / 24 הר הזיתים: שם היו שורפים את הפרה (מדות א: ג;
פרה ג: ו). / 25 פולץ: הודעו ונתבהל. ציר: משה. לחוותה: לספר ענייני סודותיה. /
26 פקק: הודעו, התמוטט. והמקור לטורים 25–26 הוא על פי פסדר"כ פרה ד, עמ' 69:
באותה שעה ניתכרכמו פניו של רבינו משה, הד' היא דכת' ועוז פניו ישונא (קהלת ח: א). /
27 צו: ציוה. להתוותה: לעשותה. / 28 בכפל: לא ידעתי פירוש. ואולי ר"ל: בריבוי
מצוות ודינים. / 29 מצבתה: קביעותה. / 30 למשמרת: על פי במ' יט:ט. / 31 לדיראון
עולם: על פי דנ' יב: ב. מאמדת: משקיעה (מלשון אמודאי). / 32 מאמריה: מגדליה

ג קדם מפעליו מאז השימה
קבעה משור לחוק לסמסמה
קראה מראש ובסוף סימה 35
קרבה ממרחק ושימה שמה
רטיה לראש טריה סכמה
רחוץ אבות טמאות בסכמה
ראות ניבכיה אגור כמה
רץ אחריה ולא חכמה 40
שבוע חוצב צמוד קיומה
שבועה משבעה שת לקיומה
שליש חלק לחים היקומה
שמור עדי עד להקומה

* אורח חיים] נראה מיושמש ב — א אורח לחיים פן תפלו. 33 הסימה ב 34 משור] יחד ב משור ב° ז / לחוק] חוק ב בחוק ב° ג ז / לסממה ב ג לסמסמה ב° 36 קירבה ב ז / מרחוק ב כמו א ג(?) ז / וסימה ב ז ושמה ג 37 רטייה ב / טרייה ב ז 38 הטמאות ב ז(?) / בסכמה ב ג(?) 40 חכמה] מתוקן מ — חיכמה 41 קיומה ב 42 שבעה משבעה אץ לקיומה ב שת ש[בעה] משבעה לקיימ[ה] ג שת שבעה בחוק לקיומה ז(?) 43 שילש חלק ב ז(?) 47 תולדות ב ז / מדעת ב [] ת ג לדעת ז(?) 48 לקחת

ומפאריה. מעמדת: מקימה לתחיה. / 33 קדם מפעליו מאז: על פי מש' ח: כב. ור"ל: חוקי התורה קדמו לבריאת העולם. / 34 משור: ממדבר שור, שבו, במרה, ניתנה מצוות פרה (ראה טור 5). לסמסמה: לקבעה, או לעשותה לסם מרפא (על פי שמ' טו: כו: ושמרת כל חוקיו, כל המחלה... לא אשים עליך). / 35 קראה מראש: מתחילת הבריאה, על פי מש' ח: כג. ובסוף: בזמן מתן תורה או במרה, פיימה: אמרה לישראל כמצווה קבועה. / 36 קרבה ממרחק: מבית גנזיו במרומים. ושימה: שם הפעולה של "שמה", על פי שמ' טו: כה: שם שם לו חוק ומשפט. / 37 רטיה: תרופה. טריה: מכה טריה. סכמה: קבעה בהסכמה. / 38 בסכמה: בסוף עשייתה. / 39 ראות ניבכיה: לדעת מעמקיה. אגור: שלמה, על פי מש' ל: א. כמה: השתוקק. / 40 ולא חכמה: לא הצליח לדעתה, על פי פסדר"כ פרה ג עמ' 65 ובמקבילות: אמר שלמה על כל אלה עמדתו ופרשה הזאת של פרה כיון שהייתי נוגע בה הייתי דורש בה וחוקר בה — "אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני" (קהלת ז: כג). / 41 שבוע... קיומה: על פי מש' ט: א: חצבה עמודיה שבעה, ור"ל: מצוות פרה נקבעה בחכמה רבה. / 42 שבועה משבעה שת לקיומה: על פי פסדר"כ פרה ב עמ' 59, ובמקבילות: "מוזקק שבעתים" (תה' יב: ז) — ר' חנן בן פזי פתר קריא בפרשת פרה שיש בה משבעה שבעה: שבע פרות, שבע שריפות, שבע הזיות, שבעה כיבוסי, שבעה טמאין, שבעה טהורים, שבעה כהנים. / 43—44 שליש... להקומה: שיעור הטורים: לשמור לזכר-עד ("עדי עד להקומה") שליש ("שליש חלק") מבשר גופה ("לחום היקומה"). והוא על פי המשנה בפרה ג: יא: וחולקים אותו (את האפר) לשלושה חלקים, אחד ניתן

45 תִּבְנִית אַרְבַּע רִבְרָבִן דִּימָה
תַּפֶּשׁ סוּד תַּעֲלֹמָה וַיִּדְמִימָה
תּוֹלְדֵת מַדְע תּוֹמָה וְאוֹדְמָה
תּוֹכֵן תְּחִינָה לְקִיחַת דָּמָה

ככ[תוב] ולקח אלעזר הכהן [מדמה באצבעו והזה אל נכח פני אהל מועד מדמה שבע

פעמים] (במ' יט: ד)

ונ[אמר] אשא דעי [למרחוק ולפעלי אתן צדק]

ונ[אמר] בקש קהלת [למצא דברי חפץ וכתוב ישר דברי אמת]

(איוב לו: ג)

(קהלת יב: י)

[...] לְפָנָיו תְּחִינָה בְּלִי שְׁקָרִים
50 לְטֹאטָא מְנִיא [...] רִים
עֲדָרִי [פֶּ]נִּס [לִ]מְרוֹם הָרִים
זְרוּק עֲלִימִי מִים טְהוֹרִים

[.....]

[...] [וז]רקתי [...] מים טהור' וטה' מ[...]

(יח' לו: כה)

חֻקָּה מְנַעַת כָּל נְתִיבָה
חֻבּוּאָה חָדֵר בְּחָדֵר כְּכַתּוּבָה
55 חוֹזָה כְּחוֹזָה בְּסֹפֶר כְּתוּבָה
חֶק עֲתָה בּוֹא כְּתָבָה

ככ[תוב] עתה בוא וגי' [כתבה על לוח אתם ועל ספר חקה, ותהי ליום אחרון לעד עד

עולם] (יש' ל: ח)

הזיית ב כמו א ג ז 49—52 חסר ביא ובכל כה"י חוין מיג 53—56 קיים רק ב

בחיל (למשמרת) וכו'. / 45 אַרְבַּע רִבְרָבִן: ארבע המלכויות הרמוזות בתכונות הפרה (פסדר"כ פרה ט עמ' 75 ובמקבילות). / 46 תַּפֶּשׁ: אחז, סגר. וידמימה: השתיק מלגלות סודה. / 47—48 תּוֹלְדֵת ... דְּמָה: ביאור ל"סוד תעלומה", והוא עניין תמותה ואודמה ("תולעת מדע תומה ואודמה") וכן עניין לקיחת דמה והזייתו ("תוכן הזיית לקיחת דמה"). / 49 ... לְפָנָיו תְּחִינָה בְּלִי שְׁקָרִים: אולי יש להשלים: אמת לפניו תחינה, ויתכן שתיבת "תחינה" תוספת (בגלל המשקל); מכל מקום עדיין קשה שמילת שרשור (אמת) תיכלל באקרוסטיכון (אלעזר). / 51 עֲדָרִי: נפוצות ישראל. / 52 זְרוּק ... טְהוֹרִים: על פי יח' לו: כה. / 53 חֻקָּה ... נְתִיבָה: שיעורו: אין כל דרך להגיע לסוד פרה אדומה. / 54 חֻבּוּאָה חָדֵר בְּחָדֵר: נסתרת לגמרי (על פי מל"א כב: כה). כְּכַתּוּבָה: כנראה: כפי שהיא כתובה בתורה. / 55 חוֹזָה: ישעיהו. כחוזה ... כְּתוּבָה: כשראה אותה (את מצוות הפרה) כתובה בספר התורה. / 56 חֶק ... כְּתָבָה: אז אמר

זֶה אָגוּר שְׁבַע פִּיתָח
זֶאת לְבַד לְדוֹרוֹת פֶּתַח
זְמוּמָה עַד יִקְרוּת יִפְתָּח
זָבַד יִהְיֶה מְקוֹר נִפְתָּח ⁶⁰

ככ[תוב] ביום ההוא וגו' [יהיה מקור נפתח לבית דויד ולישבי ירושלם לחטאת ולנדה]
(זכריה יג: א)

קְרוֹב יִתְמַנֶּה עַל כָּוְלָכֶם
קְדוֹשׁ הַמִּכְהֵן יִכְהֵן לָכֶם
קוֹל קוֹרָא בַּמִּדְבָּר אֲלֵיכֶם
קִידוּשׁ טְהוֹרִים אֲזוּרוֹק עֲלֵיכֶם

ככ[תוב] וזרקתי עליכם מים טהורים [וטהרתם מכל טמאותיכם ומכל גלוליכם אטהר
אתכם] (יח' לו: כה)

ואתה קדוש אל נא
⁶⁵ד מֵאֲתָיִים וְחֻמְשִׁים יָמֵי סְפִירָה
נִתְּלוּ לַמִּילָדוֹת פּוּעָה וְשִׁפְרָה

ג ז ולא ניתן לפיענח 56 כאן נקטע ז 49—64 חסר ב"ב 59 יפתח ד 62 קדוש
וכהן יכהן ד קרוב יכהן מכהן ד° / אתכם ד 64 טהורים] מים טהורים ד / אזורק ד
65 במאתים ג 66 ניתלה ב ד (ניתלו ג?) / למיילדות ב למולידות ד למולדת ד° /

את הפסוק "עתה בוא כתבה" וגו' (יש' ל: ח). / 57 אגור: שלמה (ראה טור 39). שבע
פיתח: הירבה לפרש ולגלות. / 58 זאת לבד: מצוות הפרה לבדה. לדורות פתח: השאיר
לדורות הבאים בלוא פירוש. / 59 זמומה: סגורה וקשורה, נסתרת. עד יקרות ייפתח:
לעולם הבא (על פי זכ' יד: ו ומדרשו בפדר"כ פרה ז עמ' 72 ובמקבילות; עיין בפירוש
לטור 185 להלן). / 60 זבד: מתנה תהיה התגלות הסוד. יהיה מקור נפתח: ליום הגאולה
העתידה (זכ' יג: א). / 61 קרוב: כמו בקרוב, והיא בשורה לגאולה העתידה. /
62 קדוש המכהן: כהן גדול שלעתיד לבוא. ואולי: הקב"ה, השווה סוף המשלש ב"אצולת
אומן": תיקרא כהן / בחטאך באזוב מתכהן / טהורים זרק כמכהן / תמור דם מיקח אלעזר
הכהן. / 63 קול קורא במדבר: על פי יש' מ: ג. / 64 קידוש... עליכם: על פי יח'
לו: כה. / 65—66 מאתים וחמשים... נתלו: חטאם של בני ישראל בעגל נתלה להם
למשך ר"ג יום עד שנתכפר להם בפרה האדומה. ישראל עשו את העגל ב"ז בתמוז (תענית
ד: ו: בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות), ואת הפרה טרפו ביום ב' בניסן בשנה שלאחריה
(עיין בפירוש לטור 19), ובין שני התאריכים רווח של ר"ג ימים בדיוק. ולא מצאתי מקור
לחשבון הזה (במדרש הגדול במ' יט: ב מהד' רבינוביץ עמ' שכו מובא חשבון אחר:
שמשבעה עשר בתמוז ועד שני בניסן מאתים וחמשה ושמנים יום, מניין פרה, כדי שתכפר
להם על אותו מעשה. והתקשו המפרשים בחשבון זה ובמקורו). למיילדות פועה ושפרה:
לא ידעתי פירושו. וייתכן שיש לגרוס כנוסח התיקון בכ"י ד: למולדת פועה ושפרה, והוא

עַת בְּמַעֲשֵׂה הָעֵגֶל חֲפָרָה
 שָׁת לָהּ בְּאִמּוֹ כִּפְרָה
 רוּעָה הַתְּרוּעָה וּפּוֹר הַתְּפוּרָה
 70 עַד הַיּוֹחֵק פְּרִשֶׁת פָּרָה
 פָּרָה שֶׁמֶץ בְּנֵה מִפִּירָה
 וַיִּנְדָּה בְּנִידָה בְּשֵׁם הוֹתֶפֶרָה
 וְשִׁבְעַת נְקִיִּים כְּדוּה סִפְרָה
 וַאֲיֵךְ אֵב טוֹמָאָה מִכִּפְרָה
 75 חוֹקָה אֶל חוֹק אֶסְפְּרָה
 בְּקִדּוּשָׁה וּבִטְהָרָה לְאֵלֵי אֶפְאָרָה
 בְּרוּחֵץ נוֹזֵף וְהוֹד תִּפְאָרָה
 לְטָהוֹר וְקִדּוּשׁ

ה אֶצִּילִי עִם עוֹלֵי גוֹלָה

80 כָּחַשׁ בּוֹא קֶץ גְּאוּלָּה

עָלוּ בְנוֹת בֵּית בְּגִילָה

לְחַגִּי זְכֵרִיָּה וּמִלֶּאכִי נִיגְלָה

וְלָהֶם אֵל בְּמַחֲזֵי גִילָה

לפועה ב / וספרה ד ושפרה ד° ב^ז 67 ועת ב 68 באמו ד 69 רוע ב ד 70 הוחק
 הוחק לה ב?ד 71 שימץ ב 72 ונדה בנדה ד 73 ושבעה ב ד / כדוה ב ד
 74 ואיך אבי אבות הטומאה מטהרה ד 75 וחוקה ב ד 76 וטהרה ב / לאל ב ד
 77 ברוחץ וניקיון ב בטהרה ובנקיות ד / בהוד ב ובהוד ד / ותפארה ב 78 לטהור
 וקדוש] קדוש ב חי וקיים ... וקדוש ד 73 עולה ב 80 כחש בוא [כחש בו ד?
 כחשבה ב / הגאולה ב ד 81 עלות ב / לבנות ד / ביית ב 82 ולזכריה ולמלאכי

כינוי לישראל. / 67—68 עַת בְּמַעֲשֵׂה ... כִּאֲמוֹ כִּפְרָה: על פי פסדר"כ פרה ח עמ' 74:
 לבן שפחה שטינף בפלטין של מלך, אמר המלך תבוא אמו ותקנה את הצואה בחיקה,
 כך אומר הקב"ה תבוא פרה ותכפר על מעשה העגל. / 69 רועה ... התפוררה: על פי
 יש' כד: יט. / 71 שֶׁמֶץ: לכלוך, חטא. / 72 וַיִּנְדָּה ... הותפרה: מאפר הפרה מתקינים
 מִי נִידָה (במ' יט: ט), והוא בשביל לכפר על עבודה זרה (= העגל) שנקראת נידה
 (דה"ב כט: ה). הותפרה: חוברת, הושוותה. / 73 וְשִׁבְעַת נְקִיִּים ... ספרה: דין הפרה
 כדין הנידה גם בשבעת הימים שבין הטומאה לסוף הטהרה. / 74 וַאֲיֵךְ ... מכפרה:
 מושא של "אספרה" שבטור הבא, ועניינו: ואת תהליך הכפרה על אבות הטומאה באפר
 הפרה. / 75 חוֹקָה: ואת חוקת הפרה. אֵל חוֹק אֶסְפְּרָה: אפרט לפי הסדר (והמליצה על פי
 תה"ב ז). / 77 בְּרוּחֵץ: בנקיון. / 79 עוֹלֵי גוֹלָה: הפיוט מספר בסדר עשיית פרה
 אדומה, כמתואר במשנה פרה פרק ג, ובתוס' פרה ג: ה (מהד' צוקרמנדל עמ' 632) נאמר
 עליו: מעשים אלו עשו כשעלו מן הגולה. / 80 כחש ... גאולה: כשהחיש הקב"ה את
 בוא זמן הגאולה, והכוונה לגאולה מגלות בבל. / 81 עָלוּ: אצילי העם. בנות: לבנות.
 בית: בית המקדש. / 82 חגי זכריה ומלאכי: נביאיהם של עולי הגולה. / 83 בְּמַחֲזֵי:

קִץ זְמַן פֶּרֶה וְעֹגְלָה

עֶרֶךְ מוֹל גּוֹרֵן עֹגְלָה ⁸⁵

זֹאת עֲשׂוֹת כְּחוֹק מְגָלָה

לְטַהֵר טוֹמְאֵת סוּרָה וְגוֹלָה

זֹאת הַקֶּשֶׁת מֵאֵד בְּעֵינֵיהֶם

אֵיךְ לְטַהֵר בֵּית מְעוֹנֵיהֶם

וְטָהוֹר וְקָדוֹשׁ הָאֵיר עֵינֵיהֶם

ק[דוש]

90

זָמְמוּ בְנוֹת בְּתֵי חֲצִירִים

עַל צִחִיחַ סֹלַע מְבוֹצְרִים

מִפְּנֵי טוֹמְאֵת תְּהוֹם מְאֻצָּרִים

רִיגְלוּ בָם מִלְאוֹת עוֹבְרִים

בְּתוֹכָם נוֹלָדִים וְשֵׁם בָּרִים ⁹⁵

עַד יוֹגְדְלוֹ בְּכַח כְּנִיבוֹרִים

בַּעַת יִפְרָחוּ כְּבַעֲלֵי דְבָרִים

יִגִּישׁוּ לָמוֹ אֵיתָנִי שׁוֹרִים

בְּפָנִים לְהַחְזִיק יְלָדִים גִּיבוֹרִים

יִרְכִּיבוּ עַל גִּבָּם דִּלְתוֹת ¹⁰⁰

נגלה בד / 84 זמן חק ב? 86 מגילה ד 87 גולה סורה ב? 88 הוקשת ד
91 חצירים ב 93 פני ב 94 במ מלאות מתוקן מ — בתים מלאים וכן כותב ומתקן ד /
עברים ב 96 יגדלו ד יגדלו ב / גיבורים ב ד² 97 יפריחו ב 98 שוורים ב?
שברים ד 99 בפנים] מ' תלויה על מלה זו ואולי היא מתוקנת ל — מדפנים, כנוסח

במחזה. / 84 פרה ועגלה: לא ידעתי למה הכוונה. / 85 גורן עגולה: הסנהדרין. /
86 מגלה: התורה. / 87 סורה וגולה: ישראל, על פי יש' מט: כא. / 88 הוקשת:
הוקשתה. / 89 בית מעוניהם: המקדש. / 90—91 זממו... מאוצרים: על פי פרה ג: ב:
חצרות היו בירושלים בנויות על גבי סלע, ותחתיהם חלול מפני קבר התהום. מבוצרים:
בנויים. מאוצרים: שמורים. / 92—94 ריגלו... כניבורים: על פי תוס' פרה ג: ב עמ' 631:
ומביאין נשים מעוברות ויולדות שם ומגדלות שם בניהן עד שיהיו בני שמונה עשרה שנה.
ריגלו: הביאו. מלאות: נשים הרות. ברים: ניזונים, והכוונה: חיים. / 97 בעת... דברים:
שעור הטור: כשיגדלו (אותם ילדים). / 98 יגישו... שורים: על פי המשנה שם:
ומביאים שוורים. / 99 בפנים: אם אמנם הנוסח נכון, יש לפרשו כהסבר ל"איתני שורים":
שוורים גדולים ורחבים כדי שיחזיקו את הילדים בפנים שטח־גבם. השווה להלן טור 103
ובביאור שם. / 100 ירכיבו... דלתות: על פי המשך המשנה שם: ועל גביהם דלתות

פֶּאִישׁ עַל דִּגְלוֹ בְּאוֹתוֹת
אֶל דֶּרֶךְ שִׁלּוּחַ לְאַתּוֹת

רָגַל מִלְּהוּצִיא חוּץ מִדִּלְתוֹת
בֵּל לְהִיאָהֵל בְּטֻמְאַת מִיתוֹת
דִּקְדוּק טְהָרוֹת שְ�מוֹר בְּדָתוֹת 105

בִּידֵם כּוֹסוֹת אָבֵן לְמִלְאוֹת
מִים קְדוּשִׁים בָּם לִידְלוֹת
וּמִי נִדָּה לְקִצִּים לְהַעֲלוֹת

יַעֲלוּ מִשֶּׁם לְבֵית עֲזָרָה
זָכִים מְשַׁנֵּית הֶרְהוּר זָרָה 110
לְהוּצִיא דָשֵׁן הַשְּׁמֹר לְעֲזָרָה

קִנְקֵן הַחֲבוּי שֶׁם בְּחִפְיָה
מָלֵא מָאוֹ אֶפֶר פָּרָה
לְתַשֵּׁעַ מְאוֹת וְשִׁשִּׁים לְתַפְאָרָה

יָבִיאוּ אֵיל מוֹקֵרֵן כְּמִטְרָה 115
בְּרָאוּ חֶבֶל וְשׁוֹט [טוֹרָה]

הדפוס [] ג'ג' ד' 101 דיגלו ב' 102 אל] על ב'ג'ד' / ליאותות ב' 103 ריגל
מ[] ב' 104 בלי לאהיל ב'ד' / לטומאת ב'ד' 105 דיקדוק ב'ג'ד' / שימור
בריתות ב' 107 קדושים] עמוקים ד' / להדלות ב'ד' 108 מי ב'ד' / נידה לקיצים ב'
109 העזרה ב'ד' 110 הירהור ב' 112 שחבוי ב' 113 הפרה ד' 115 במטרה ד'

והיניקות יושבים על גביהם. / 101 כאיש... באותות: על פי ב'מ' ב: ב. / 102 אל דרך
שילוח לאותות: לבוא אל מעיין השילוח (פרה ג: ב.). / 103 רגל מלהוציא חוץ מדלתות:
התינוקות צריכים להיוהר מלהוציא רגל חוץ מהדלתות, על פי תוס' שם: שוורים שכריסם
רחבה כדי שלא יהיו יוצאות רגלי התינוקות ומטמאות בקבר התהום. / 104 כל... מיתות:
כדי שלא תאהיל הרגל על טומאת מת וייטמא התינוק. / 105 שמור בדתות: לשמור
כחוקתו. / 106 בידם כוסות אבן: על פי משנה פרה שם: וכוסות של אבן בידם. /
107 מים קדושים: מים שישמשו למי חטאת. / 108 לקיצים: במועדס. / 109 יעלו משם
לבית עזרה: על פי משנה פרה ג: ג: באו להר הבית... ובפתח העזרה היה מתוקן קלל
של חטאת. / 111—112 דשן השמור: אפר הפרה השמור מפרתו של משה (ומכל פרה
שהיו שורפים) וממנו מקדשים את כל הפרות (על פי תוספתא פרה ג: ד עמ' 632). /
113 מאז: מימי משה. / 114 לתשע מאות וששים: כמספר השנים מיציאת מצרים והטמנת
האפר עד העליה מגלות בבל והוצאת האפר (עיין ריש סדר עולם זוטא: וארבעים שנה
שהיו ישראל במדבר, ותת'ן שנים משבאו לארץ ועד שגלו הימנה, וע' שנה בין בית ראשון
לבית שני). / 115 יביאו איל: על פי המשנה שם: ומביאים זכר של רחלים. כמטרה:
אפשר שהנוסח הנכון הוא במטרה, כלומר בשמירה, איל שהיה שמור לצורך זה. /
116 בראשו... טורה: הטור כולו על פי המשנה שם: וקושרים חבל בין קרניו, וקושרים

לְטַהֲרֶת זֹאת כְּרָמִים נוֹטְרָה

לְקַחוּ מֵעֵפֶר אֲשֶׁר בְּכָלִי

וְטַהֲרוּ וְקִדְּשׁוּ הוֹד הַיְכָלִי

מִפִּי דַעַת יֵינן חֲכָלִילִי ¹²⁰

יִדְעוּ כֹחַ נִיצוּחַ נְחִילִי

וְרַחֲצוּ וְהוֹכּוּ כָל קַהֲלִי

נִיחַתָּלוּ בְּחוֹבֶשׁ עוֹצֵב מִחֲלִי

רִיגֵל מְהִיר עוֹד לְאַיִלִי

וּפְרָה שְׁנִייה עֵשׂ וְחִיילִי ¹²⁵

וְנִקְדַּשׁ אֱלֹהִים יִי חִילִי

אל נא לעולם

ו זאת חוקת התורה

אחת לאחת מפי אחד

במתן טהור מטמא כאחד

גובר לדבר פקיד יחד

116 חיבל ב' / טהרה ד? סקרה ד? פזורה ב טהרה דפוסים 117 זאת] אום ב' / נוטירה ב
119 כאן נקטע ג / וטהירו וקידשו ב' ד' 121 יידעו ד נצוח ד לנצוח ב? 122 והיזכו ב
הזכו ד' 123 בחובש עוצב] לפני עוצב מ' מחוקה. חובש ועוצב ב' עוצב מכת ד'
124 ואיילי ב' 128 מיוחד ד' כאחד ד' 129 יואחד ד' יחד ד' 131 מפ' כציווי ב'

מקל ומסבך בראשו של חבל. מורה: הנוסח אינו ברור לגמרי, אך טורה כנראה במשמע
של טהורה מצוי גם בפיזי הדותא (ח' שירמן, שירים חדשים מן הגניזה, עמ' 21, טור 36). /
117 זאת כרמים נוטרה: ישראל (על פי שה"ש א: ו). / 120 יין חלילי: התורה (ראה
בר"ר מט: יב מהד' תיאודור-אלבק עמ' 1261; תנחומא ויחי י). / 121 ניצוח נחילי:
שירתי, מלשון "למנצח אל הנחילות" (תה' ה: א), והוא כנראה כינוי לתורה. / 122 ורחצו
והזכו: על פי יש' א: טז. ו"הזכו" לשון עבר בבניין הפעל (ראה ח' ילון, פרקי לשון,
עמ' 32–33). / 123 חובש: חבישה. מחלי: כמו מחלתי. / 124 ריגל: הזדרז. מהיר:
עזרא (סופר מהיר, עז' ו: ו). לאיילי: לחזקני. / 125 חיילי: חיזק אותי. / 126 אלהים
י חילי: על פי חב' ג: יט. / 127 אחת לאחת: בכל הפרטים, בבירור ובדייקנות. אחד:
הקב"ה. / 128 כמתן טהור כטמא כאחד: בעניין פרה שאפרה המטמא טהורים הוא המטהר
טמאים (והוא על פי איוב יד: ד' "מי יתן טהור מטמא לא אחד", והשווה מדרשו בפסדר"כ
פרה א ובמקבילות, ולעיל טור 9). / 129 גובר לדבר: אחראי, ממונה, על פי המדרש

לְטֹהַר גּוֹי אֶחָד
מִפִּי אֵל אֶחָד
טָהוֹר וְקָדוֹשׁ

130

דְּרוֹשָׁה מִתְחִלָּה בְּיַד שְׁנַיִם
הוֹעֲמָתָה בָּם כְּטוֹבִים הַשְּׁנַיִם
וְהוֹקֵצָהּ בְּשֵׁתִים לִפְנֵי שְׁנַיִם

135

וּזְמַנּוֹ לָהּ מִיָּנִים שְׁלֹשָׁה
חֻקִּים לָהּ כְּעֵדִים שְׁלֹשָׁה
טוֹמְאָה מְנַקָּה מִבְּנֵי שְׁלֹשָׁה

יְחוּסָהּ בְּהֵנָּה פְּרָשׁוֹת אַרְבַּע
כֹּלָה בְּרִישָׁפִיָּה חֵיוֹת אַרְבַּע
לִפְנֵי תִיוֹכָה לְהַקְרָאוֹת בְּאַרְבַּע

140

מַעֲטָרִים בָּהּ כְּתָרִים חֲמֹשֶׁה
נִזְרָה בְּחֻקָּה כְּחֻקֹּת חֲמֹשֶׁה
סוּיָמָה בְּכִינוּי רַהֲבִים חֲמֹשֶׁה

כחך ד 132 יחיד ומיוחד וקדוש ד 133 מתחילה ב מתחלתה ד 134 הוע[מ]תו ב /
בה בד² 135 לבין ד / שניים ב 136 לה[ת] בה ד 133 חוברו א² / כעידים בד
138 מבני[ן] מבני אבות ד 139 יוחסה בז ד / בהיגה ב בהגה ד 140 כלה א² כילה ב
כילא ד כולל ד² 141 תווכה בד / להקראת ד 144 סוימו א² (?) 145 עבודות

(ספרי חוקת קכג עמ' 151 ובמקבילות): "[ויקח] אליך" — שתהא גזבר לדבר. פקיד:
משה. / 133 ביר שנים: הסטרופה כולה קשה לפירוש. וכנראה הכוונה כאן למשה
ולאהרן. / 134 הועממתה בם: חוברה בהם, כלומר נמסרה להם. כטובים השנים: על פי
קהלת ד: ט, והפסוק נדרש בקה"ר על משה ואהרן. / 135 והוקצבה בשתיים: אולי: בהיותה
בת שנתים (פרה א: א). לבן שנים: לא ידעתי פירושו. ואפשר שהכוונה היא לדין ששניה
הלבנות של הפרה האדומה אינן פוסלות אותה (פרה ב: ב). [שמא, "לבן שנים", הוא
ר' אליעזר, שאומר "פרה בת שתיים" והקב"ה נענה למשה ואמר לו "חייך שהוא מחלצריך,
הד' הוא דכ' ושם האחד אליעזר" (פסיקתא דר"כ, עמ' 73) ואליעזר הוא בנו השני של
משה. אא"א]. / 136 מינים שלשה: עץ ארז ואזוב ושני תולעת (במ' יט: ו). / 138 מבני
שלשה: ישראל שהם בני שלשה אבות. / 139 יחוסה: פרשת פרה נחשבת. בהנא פרשות
ארבע: בקריאת ארבע הפרשות. / 140 כלה ברישפיה: מכלה בניצוצות סודותיה. חית
ארבע: ארבע המלכויות (פסדר"כ פרה ט עמ' 75 ובמקבילות; וראה טור 45). / 141 תיווכה
להקראות בארבע: קביעתה באמצע, בין ארבע הפרשיות. תיווכה: בכ"י א מנוקד תיווכה. /
142 כתרים חמשה: לא מצאתי מקור לכך. ואולי "חמשה" הם פרה, אדומה, תמימה, אשר אין
בה מום, אשר לא עלה עליה עול. ועיין גם להלן טור 243 ואילך. / 143 נזרה: מעוטרת (מלשון
נזר, כתנר). חוטות חמשה: חוקי חמשת חומשי תורה. / 144 סוימה: סומנה, נתיחדה. רהבים

145 עֲכִירַת פְּרוֹת שֶׁשׁ מְכֻסָּה

פְּשָׁעֵי שֶׁשׁ הִנָּה מִיתְכַּסֶּה

צָרוֹת שֶׁשׁ לְהַצִּיף בְּמֻכָּסָה

צָרוּפָה שֶׁבַעֲתִים שְׁבַעַה מִשְׁבָּעָה

קְדוּשָׁה לְהַפְרִישׁ בְּחֻצְבָּה שְׁבַעַה

150 רְשׁוּמָה לְהַבְדִּיל מִנְּוֹה שְׁבַעַה

שְׁאֵרוֹ מִעֻטָּה בְּגָדִים שְׁמוֹנָה

שְׁמוֹנָה לְקִימַת נִסְיָכִים שְׁמוֹנָה

תֵּת נִיצוּחַ שְׁמִינִית בְּאַמּוֹנָה

ובכן זאת חוקת התורה

זאת חוקת אמרת צרופה אשר אסם אל באוצרותיו מלהתבונות

155 לאמר לבאר לברה ביאור ביקורי תורה זאת

זאת חוקת גזירת עלי באר אשר גזר גדול בגזירות חקוקה

ד ב' / שש פרות ד 146 מתכסה ד 148—149 [...] להבדיל חוצבה שבע[ה]
[...]. צופה שבעתיים שבעה משבעה ב צובה צרופה [...] שבעה משבעה קדושה להבדיל
כחצבה שבעה ד 150 רשום ב ד' / להבדיל ... שבעה] לשוכן על שבעה ד 151 מעטה]
מעטות ב ד / בגדים] מעטה ד ב' 152 לקימת] לקימת חציבת ב 153 לניצוח ד
154 אל] אלהים ב / מילהיתבונות ב 155 ביאור] בירור ב 156 חקוקה] דחוקה ב?

חמשה: לא ידעתי לפרש. [הן חמש המלכיות, מצרים, בבל, מדי, יון ורומי שחמשת הכתרים
הנ"ל רומזים להן, פסיקתא דר"כ עמ' 75. אא"א]. 145 עכירת ... מכסה: לא ידעתי
פירושו. / 146 פשעי שש הנה: הפשעים שנאמר עליהם: "שש הנה שנא ה'" (משלי
ו: טז). מיתכסה: מכפרת. / 147 צרות שש להצפין: עיין מדרש חסרות ויתרות בשלח ס
(בתי מדרשות ב מהד' ורטעהימר עמ' רנז): כל חק חסר וי"ו, למה, שאם בני ישראל עוברים
על החקים ימסרו בשש צרות כנגד של חק חסר. במכסה: בכיסוי. / 148 צרופה ...
משבעה: על פי תה' יב: ז: כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים, ומדרשו בפסדר"כ
פרה ב עמ' 59 ובמקבילות: ר' חנן בן פזי פתר קריא בפרשת פרה שיש בה משבעה שבעה. /
149 כחצבה שבעה: בתורה, על פי מש' ט: א. / 150 רשומה: מצוותה. להבדיל מנווה
שבעה: להוציא את הכהן הגדול מביתו שבעה ימים, על פי פרה ג: א: שבעת ימים קודם
לשריפת הפרה מפרישין כהן השורף את הפרה מביתו. / 151 שארו: בשרו (של הכהן
הגדול). / 152 לקימת נסיכים שמונה: לזמן הגאולה (על פי מ' ה: ד). / 153 ניצוח
שמינית: נגינה שלמות המשיח, על פי במ"ר טו: יא: ז' נימין היו בכינור ... ולימות
המשיח נעשית שמונה, שכן דוד אומן בניגון, "למנצח בנגינות על השמינית" (תה' ו: א). /
154 אמרת צרופה: אמרת ה' שהיא צרופה, התורה (על פי שמ"ב כב: לא ועוד). אסם:
שמר באוצר. / 155 ברה: ישראל (על פי שה"ט ו: ט). ביקורי: דקדוקי. / 156 גזירת
עלי באר: התורה (במ' כא: יז) — והפסוק נדרש על התורה במדרש הגדול במדבר כא: יח

[לא]מר[חקת] דְּקִדְּוִקִי דַּת דְּרוּשָׁה עַל סֵפֶר חֻקָּה

[ז]את[חקת] הַלִּיכּוֹת עוֹלָם אֲשֶׁל[ר] הַחֲבִיא הַדּוֹר בְּהִיכְלוֹ כְּתוּרָה
[לא]מר[לופיע וועוד ווסת וותק חוקת התורה

160 [ז]את[חקת] זְמִימַת פִּיּוֹת אֲשֶׁל[ר] זָרַע זָךְ בְּזִבּוּלוֹ לְתַאֲוָה

[לא]מר[לַחֲוֹת חֶקֶר חִידוֹת חֻקָּה אֲשֶׁר צִיָּוָה

[ז]את[חקת] טְהוּרָה עֲמֻדַּת לְעֵד אֲשֶׁר[ר] טַפַּח טוֹב בְּטַמּוּנִי לְשִׁינוּנִי
[לא]מר[לִיידע יונתו יושר יקרות מועדי יי

[ז]את[חקת] כְּתוּבָה עַל לוח לֵב אֲשֶׁל[ר] כָּמֶס כְּבִיר בְּכֻלּוֹהָ בְּהֶרְרִי אֵל
[לא]מר[לְלַמֵּד לָקַח לִימּוּדֶיהָ לְדַבֵּר אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל

165

[ז]את[חקת] מְצוּה מְלומַּדַּת אֲשֶׁל[ר] מָסַר מֶלֶךְ בְּמַעֲוָנִי מְשׁוּפָּרָה
[לא]מר[לְנוֹת נועם נבוב נואם ויקחו אליה פרה

[ז]את[חקת] שׁוֹבַע שְׁמַחוֹת אֲשֶׁל[ר] סִידֵר סוּדָה בְּסַתְרֵיו קְדוּמָה
[לא]מר[לְעֻנּוֹת עֹז עֵינַי עֶרְךָ פָּרָה אֲדוּמָה

170 [ז]את[חקת] פִּיקוּדִים יִשְׂרָיִם אֲשֶׁל[ר] פָּקֵד פָּקִיד בְּפִלְאִיו חֲתוּמָה
[לא]מר[לְצֻחוֹת צִבְאוֹת צַחְצַחוֹת צִפִּית אֲדוּמָה תְּמִימָה

[ז]את[חקת] קִנְיָן קִדְּם אֲשֶׁל[ר] קָצַב קְדוּשׁ בְּקוּשְׁטֵיו בְּדִימוֹם

157 דקדוקי חסר ב 158 עולם] אלי ב 159 [וודיי] ווסת חוקת התורה ב
160 פירות ב / בזבוליו ב / לתאוה ב 161 צוה ב 162 עומדת ב / טפח
מתוקן מ — טמן. טפח ב / לשינוני] לשמור ב 163 למועדי ב 166 מלומדה ב /
מסר מלך] מ מלך מלך. מלך ב 167 נועם] נואי ב נועם ב¹⁶ / נואם] חסר ב
168 סדר סוד ב 169 עוז] תלויה בין השיטין. עז ב¹⁶ / עיניין עירך ב 170 חתומה]
פליאה ב חתומה ב¹⁶ 171 ציבאות ב / צפיית ב¹⁶ 172 קנין] קדושת ב / קצב]

עמ' שצ, ועיין גם בבמ"ר יט: כו). גדול: הקב"ה. / 157 דת... על ספר חוקה: מצוות
פרה שהיא חוק (והמליצה על פי יש' ל: ח). / 158 הליכות עולם: חוקי התורה ("אל תקרי
הליכות אלא הלכות", מגילה כה ע"ב ועוד), והלשון על פי חב' ג: ו. כתורה: עטורה,
מלשון כתר. / 159 לופיע: להופיע, לגלות. וועוד: חיבור וקיבוץ. ווסת: מנהג, סדר. וותק:
יקר. / 160 זמימת פיות: דיבור פה, כינוי לתורה. זך: הקב"ה. בזבולו: בשמינו. לתאוה:
לרצון (מלשון איוו). / 162 טהורה עומדת לעד: יראת ה', התורה (תה' יט: י). טוב:
הקב"ה. בטמוני: בסתריו. לשינוני: ללימודי. / 163 יונתו: ישראל (שה"ש ו: ט). /
164 כתובה על לוח לב: התורה (על פי יש' ל: ח; יר' יז: א). כמס: הסתיר. כביר: הקב"ה.
בכלולה בהררי אל: כנראה בתורה. / 166 במעניני: בשמים. משופרה: מיופה, מפוארת. /
167 לניות: ליפות. נבוב: דיבור, מלשון גיב שפתים. נואם: דיבור. / 168 שובע שמחות:
התורה, והלשון על פי תה' טז: יא. / 170 פיקודים ישרים: התורה (תה' יט: ט). פקיד:
כנראה משה. / 171 צבאות צחצחות: ישראל. / 172 קנין קדם: התורה (על פי מש'

לא[מר] לְרוֹת רַבָּה רַחֲשׁ רָשָׁם בְּכַתֵּב אֲשֶׁר אֵין בָּה מוֹם

ז[את] ח[קת] שְׁעִשְׁוֹעַ יוֹם יוֹם אֲ[שֶׁר] שְׁדִי בְשָׁמְיו לְפַעוֹל
לא[מר] לְתַנּוֹת תְּלַמּוֹד תּוֹרָה אֲשֶׁר לֹא עָלָה עָלֶיהָ ע[ל]

175

21 וּבִכְן וִיקַחוּ אֵלֶיךָ

אֵלֶיךָ בְּרָמּוֹ רְמִזְתִּי כִּי לְשִׁמְךָ תִּקְרָא
תְּק[רא] לְדוֹרוֹת פָּרָה שְׁעִשְׁוֹה מִשָּׁה בְּמִדְבָּר
בְּמִדְבָּר בְּסִינִי בְּמִשְׁכַּן בְּעֶרְבָה שְׁמַעְתִּיהָ
שְׁמַ[עְתִּיהָ] לְחֻלְכוֹת וְחֻקוֹתֶיהָ גִּנּוּתִי וְלֶךְ גִּלְתִּי
גִּלְתִּי[תִּי] כִּמוּ בְּאֶצְבַּע לְחֻוֹתֶיהָ רָאִיתָה ¹⁸⁰
רָאִיתָה[תִּי] לְדַעַת וְלִדְקַדֵּק וְלִשְׁמֹר דָּתָה
דָּת[ה] הִנֵּה הִיא לוֹטָה בְּשִׁמְלָה עַד יַעַת קֶץ
קֶץ שָׁם לְחֻשָּׁף לְהָאִיר חֻקֵּי הַלִּיכּוֹתֶיהָ
הַלִּיכּוֹתֶיהָ יְבוּקוּ בְּבוּקָה וּמִבּוּקָה נְתִיבוֹתֶיהָ צוּפִיהָ
צוּ[פִיהָ] הַלִּיכּוֹת בֵּיתָה בְּאוֹר יְקָרוֹת וְקַפְאוֹן ¹⁸⁵
וְקִי[פְאוֹן] קָפָה וִידוּעַ וְגִלּוֹי לְכָל פָּנִים
פָּנִים[ם] בְּפָנִים וּפָנִים מְפָנִים בְּבוֹא זְמַן

קידש ב / בקושטיון בקשתותיו ב 174 שפר] מתוקן מ — שמר / שדיי ב 175 לתמתו
לתמתי ב 176 תיקרא ה 177 תיקרא ה / פרה] בין השיטין, חסר ה 178 בסיני
בין השיטין 178—179 שימעתה ה / וחקותיה ה 180 לח[ו]תיך ה 181 רא' לדעת
לדקדק לשמור ולערוך דתה ה 182 בשמלה] חסר ה 184 נתיבותיה] צפית ה /

ח: כב). בקושטיו: באמתו. בדימום: בדומיה, בהסתר דבר. / 173 לרוות: להשקות, כלומר
ללמד. רבבה: ישראל. / 174 שעשוע יום יום: התורה (על פי מש' ח: ל). שפר: ייפה. /
175 לתמתו: לישראל (שה"ש ו: ט). / 176—177 אליך... במדבר: השווה פסדר"כ פרה ז
(עמ' 72) ובמקבילות: ויקחו אליך פרה... רמזו שכל הפרות בטילות ושלך קיימות.
וללשון המדויקת "פרה שעשה משה במדבר" בהקשר זה של ההבטחה למשה לא מצאתי
מקור, אך ייתכן שהיה כזה, שכן בלשון זו עצמה משתמש רש"י בפירושו לתורה (במ' יט: ב),
ועיין במבוא עמ' 13. / 179 וחוקותיה גנותי ולך גיליתי: על פי פסדר"כ ש: אמר לו
הקב"ה, משה, לך אני מגלה עסקי פרה אבל לאחרים חוקה, דאמר ר' חונא "כי אקח מועד
אני מישרים אשפות" (תה' עה: ג). / 180 לחיותך: לספר ולבאר לך. / 182 לופה:
נסתרת, על פי שמ"א כא: י (ואולי "בשמלה" גרירת המעתיק מפסוק זה). / 183 קץ שם
לחושך: על פי איוב כח: ג. / 184 בבוקה ומבוקה: בלבול, מבוכה (על פי נחום ב: יא) —
הליכותיה יבלבלו את הצופים בה. / 185 צופיה הליכות ביתה: על פי מש' לא: כז.
באור יקרות וקפאון: על פי הפסוק בזכ' יד: ו, שנדרש על גילוי טעמי פרה לעתיד לבוא
בפסדר"כ שם: דברים שהם מכוסים מכם בעולם הזה עתידין הן להיות צפין לכם וכו'. /
186 וקיפאון קפה: הגילוי נגלה (ראה בפירושו של באבער לפסדר"כ שם, עמ' לה
במהדורתו). / 187 פנים מפנים: בבירור ובגילוי (על פי דב' ה: ד). ופנים מפנים: הדברים

זמן קחתי מועד מִיִּשְׁרָיִם לִשְׁפוט עַד
עד יופיע ויגד לך תַּעֲלֹמוֹת חֶכְמָה
190 ח[כמה] לְהוֹצִיא יָקָר מִזֹּלֶל בְּחִבּוּן סְתָרִים
סְתָרִים] הַמְטַמְאִים טָהוֹר וּמִטְהַרִּין טָמֵא מֵה טַעַם
ט[עם] מְטַמְאִיף לֹא טְמוּנִי וְאַתָּה טְמֵאתִנִּי נִיגְלָה
נִיגְלָה] נִסְגְּרָה לִירְאִיךָ לְהַתְנוּסָה יוֹשֵׁר
י[וֹשֵׁר] לְבִי אֲמַרִי כֶסֶף צָרוּף מְזֻקָק
195 מְזֻקָק] שְׂבָעִתִּים עַל שְׂבָעִתִּים בִּפְרֹט וְכָלֵל
כָּלֵל גָּדוֹל לְפָרוֹט וּלְפָתוֹר וּלְלֵמֵד לְדוֹרוֹת
לְדוֹרוֹת לְהוֹדִיעַ כִּי לְשִׁמְם נִתְּנָה תוֹרָה זֹאת

ח ובכן נעריצך מלך

זאת בזאת נכתבה פרשה
בהגה בשינוי נקראה ונדרשה
200 לתלמוד להלכה ולמעשה הופרה
בדיקוק בבדיקה בחקירה בדרישה
ניס[ר]ה ניסדרה נידושה נחרשה

צופייה ה 186 קפאו א" 188 לשפוט] תשפט ה 190 מחביון ה 191 ומטהרים
ה 192 טמוני] טימאני ה / טימאני ה 194 אמריי ה 195 על שבעתים] על
ערכה א"י (?) / וכללו ה? 197 גיתנה ה / תורה] חוקה ה חוקת תורה ו 199 בהיגה ב
בהגא ו / ושינוי ב / וניקראה ב / ונידרשה ב ה 200 ולהלכה ה ו 201 בדיקוק
ב ה / ובבדיקה ה / חסר ב / בחקירה] י' תלויה / ובחקירה ובדרישה ה ו 202 ניסדרה

היותר נסתרים, ור"ל שבבוא הזמן ייגלו דברים אלו. / 188 זמן קחתי... עד: על פי
תה' עה: ג, ומדרשו על פרה ראה בביאור לטור 179. / 190 להוציא יקר מזולל: על פי
יר' טו: יט. / 191 המטמאים טהור ומטהרין טמא: על פי פסדר"כ פרה ו (עמ' 72)
והמקבילות: תמן תנינן כל העסוקים בפרה מתחילה ועד סוף מטמאין בבגדים, והיא עצמה
מטהרת טמאים. / 192 מטמאך לא טמוני ואתה טמאתני: לשון המשנה בפרה ח: ב—ז,
ור"ל שייגלה גם טעם פליאה זו שבמצוות טומאה וטהרה, שאפשר להיטמא מדבר גם
כשאי אפשר להיטמא ממטמאו של אותו דבר. / 193 נס נתת ליראך להתנוסס: על פי
תה' ס: ו. וישר: כמו ביושר. / 194—195 אמרי כסף... מזוקק שבעתים על שבעתים:
על פי תה' יב: ז, ומדרשו על פרשת פרה הובא לטורים 42, 148. בפרט וכלל: על פי ספרי
חוקת קכ"ג עמ' 151: זאת חוקת התורה — כלל, ויקחו אליך פרה אדומה — פרט, כלל ופרט
אין בכלל אלא מה שבפרט (ואמר פרט וכלל ולא כלל ופרט לצורך האקרוסטיכון). /
198 זאת בזאת: פרשה זאת (זאת חקת התורה) נכתבה בתורה (וזאת התורה אשר שם
משה — דב' ד: מד). / 202 ניס[ר]ה... נחרשה: אם הנוסח המקורי הוא "ניסדרה
(או גישדרה) נעדרה נידושה נחרשה" (קרוב לנוסח כ"י ה) הרי כל המטפורות לקוחות
מאותו תחום — עבודת האדמה, אך אין נוסח זה מאושש כל צרכו, שכן בכל הנוסחאות —

קהלת יעקב נחלה מורשה
נחתמה נעלמה נאלמה נתחרשה
בתורותיה והוריותיה וגזירותיה מפורשה
בחוקיה וטעמיה ומצפניה מאוששה
[נ]אני בער אירשה ואדרשה
אחד מני אלף לפרשה
נותרות קנצות תלפליה לחרשה
מעט מהרבה [דל]ות בפרישה
מאמר אשר אנוש הרשה
להתבונן לבונן לשנן ולאששה

205

210

מה טעם מכל שי היא כאה נקה
ולחטאת ולחיטוי בשם נקובה
כמו אם כל חי שהיא נקה
ובעונש לחטאת רובין נעקה

215

ניסרה ב ניס[דר]ה נעדרה ה נישד[נ]ה ניס[דר]ה ו / ונחרשה ו 203 קהילת בה
לקהילת ו / ומורשה ו 204 נחתמה / ניסתמה ה / ונעלמה ב ה / ונאלמה ב ו / ונתחרשה ה
וניתחרשה ב 205 והוריותיה / בחידותיה ב / בגזירותיה ב / מאוששה ה 206 ובטעמיה
ו / מעוששה ב עוששה ה 207 ארשה ה ו / ואפרשה ב ה 208 אחת ו
209 נותרות / ניתורי ב ניתורי ה ו / קנצות ב ה / לארשה ב לדורשה ה 211 מאמר
מה ב ה ומה ו 212 להתבונן ב / לבונן לשנן ה / לאששה ב 213 שיי ב ה ו
היא [חפר ב ה 214 לחטאת לחיטוי ב לחיטוי חטאת ו 245 חיי ב / אשר היא ב /
נקיב[ה] ו 216 ובעונש] ועבט ב ו? ועבט ה / לחטאת לחטאת לחיטוי ב 218 לטמאות

כנראה גם בנוסח ה — מופיע ”ניסדרה“. / 203 קהלת יעקב נחלה מורשה: על פי דב'
לג: ד. / 204 נאלמה נתחרשה: ר"ל נסתרה. / 205 והוריותיה: נוסח כ"י ב (בחדותיה)
סותר את כוונת הטור שהמצוות המעשיות הקשורות בפרה ידועות ומפורשות, בניגוד לצד
הנסתר שבה. / 206 ומצפניה: כמו וצפניה, מסתריה. / 207 ואני בער: על פי תה'
עג: כב, ור"ל ואני הבער, כלומר ואף על פי שאני בער. אירשה: אקח רשות. ואולי צ"ל
ארשה, מלשון דיבור, ארשת שפתים. / 208 אחד מני אלף: על פי איוב לג: כג. /
209 נותרות: שרידים, וכנראה נכונה יותר גירסת המקבילה: ניתורי. / 210 בפרישה:
באמירה מפורשת. / 212 לבונן: ללמד, להורות בינה. / 213 מה טעם מכל שי היא
באה נקבה: מטור זה ואילך (עד טור 276) מושווה עניין פרה אדומה לחטא חוה. למקורות
השוואה זו עיין במבוא עמ' 28 [ומפורש המקור בס' פתרון תורה שהו"ל, ירושלים תשל"ח,
עמ' 179; ד' א' למה נקבה דמיון חוה שהיא חטאה כתובה בעט תחלה]. אא"א. והשאלה
בטור זה על פי פסדר"כ פרה ח (עמ' 74) ובמקבילות: מפני מה כל הקרבנות באים זכרים
ויו באה נקבה (אך התשובה לשאלה שונה כאן). / 215 אם כל חי: חוה (בר' ג: כ). /
216 ובעונש: כנראה שיבוש מ"ועבט" (נוסח כה"י האחרים), ועניינו משכון כמטפורה
לעונש. לחטאת רובין: על חטאה, והלשון על פי בר' ד: ז. נעקה: נשתלמה (עקב — לשון

מ[ה] טע[ם] למספק זה היא באה
 לטני[מאת טהרה לטהר טומאה]
 כמו אם מספק זה הביאה
 וטהור ונקי טנפה וטמאה

230

מ[ה] טע[ם] מכל הבהמה לצוות פרה
 היות כפרה לסרה כפרה
 כמו אם ציוי יוצרה הפירה
 ונענשה בהריון כמו כפרה
 למניין [עברה] רבה ופרה

225

מ[ה] טע[ם] נחקה בחוקה לבוא אדומה
 וכל פה ולשון מדמימה
 כמו אשת פני איש האדימה
 ובה נמשל כבהמות נדמה
 כדומן על פני האדמה

230

מ[ה] טע[ם] תמה מאדמת ותמה מ[מוס]

בו לטמות ה / ולטהר ה ו 219 מיספק ב ה 220 ונקי וטמא ב ה^א / טינפה וטימאה
 ב ה ו 221 בהמה ב ה ו^א / ציויתה ב ה צוותה ו 222 להיות ב / לסררו ב לסוררה ה? ו
 223 ציווי ה ו^א / יוצר ב חסר ה / היפרה ב 224 כמו [תלוי בין השיטין / בכך בהריון
 נעשה כפרה ב? ה בכך בהריון נענשה כפרה ו 225 למיניין ב למיניין ו / עבירה ב? ה ו?
 227 לשון ופה ו / מדמימה] ב 228 אשת חסר ב ה ו / איש אישה ב ה אשת איש ו
 229 גימשל כבהמות נדמה ב 231 (הטור כולו ב — א בין השורות) תמה] תמימה ב ה ו /

שכר). ושיעור הטור: שולם לה עונש על חטאה. / 217 מספק: דבר תמוה ומוזר, מלשון
 ספק. / 218 לטני[מאת טהרה לטהר טומאה]: על פי פסדר"כ פרה ו, עמ' 72 (הובא לעיל
 לטור 191). / 219 מספק: צרה, עניין רע (ראה ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, מבוא,
 עמ' יט, וכן ש' שפיגל, "מלשון פייטנים", הדואר מב, כג [תשכ"ג], עמ' 398, וח' ילון,
 קונטרסים, מרחשון תש"ג, עמ' 44). / 220 וטהור ונקי: האדם שניתנה בו נשמה טהורה
 (ויק"ר יח: א) והיה חלה טהורה (ירושלמי שבת פ"ב ה"ו ה ע"ב) ונטמא על ידי החטא
 באשמת חוה. / 222 לסרה כפרה: השווה פסדר"כ פרה י (עמ' 76) ובמקבילות: פרה
 אלו ישראל, דכתיב: "כי כפרה סוררה סרר ישראל" (הושע ד: טז). / 224 ונענשה בהריון
 כמו כפרה: ההריון בא לכפר על חטאה; וייתכן שכוונת התיקון בכ"א היא "כמו פרה"
 ולא "כמו כפרה". והשווה נוסח כה"י האחרים. / 225 למיניין עברה: לא ידעתי לפרש;
 ושמא הכוונה למניין עבר"ה בגימטריא, כלומר שאשה יולדת אחר 277 ימים שהם בערך תשעה
 חדשים (והשווה בר"כ כ: טז עמ' 189). / 227 וכל פה ולשון מדמימה: משתיקה מלדבר
 בסודותיה שאינם גלויים. / 228 פני איש האדימה: ביישה את אדם אישה (השווה נוסח
 כ"י קופמן למשנה אבות ג: יא לעניין המבייש את חבריו: ה מ א ד י מ פני חברו ברבים). /
 229 נמשל כבהמות נדמה: על פי תה' מט: יג, ומדרשו על אדם לאחר החטא באדר"ג
 (נוסחא א פרק א): כיוון שאכל ממנו גטרד, לקיים מה שנאמר "ואדם ביקר בל ילין נמשל
 כבהמות נדמו". / 230 כדומן על פני האדמה: על פי יר' ח: ב ועוד. / 231 תמה

אֲשֶׁר אֵין בָּה מוֹם
כְּמוֹ
אִם נוֹצְרָה שְׁלִימָה מְמוּם
[ו]עוֹתָהּ וְנַעֲשֶׂת בַּעֲלַת מוֹם
כְּקִשְׁבָּה לְצָרוּעַ הַמְּנוּגָע בְּמוֹם

235

מ[ה] ט[עם] אֲשֶׁר לֹא עָלָה עָלֶיהָ עוֹל
וְנִהְיָתָה לְמִשָּׁא מְרִימִי עוֹל
כְּמוֹ
אִם מְשַׁכְּמָה פָּרְקָה עוֹל
וְהִשְׂיָאָה פֶּתֶן בְּנוֹחָה לְמַעוֹל
וְגִרְמָה לְעֶצֶל בֶּן מְלִיפְעוֹל
מֵאָה וְשָׁלִשִׁים שָׁנָה מְלִיבְעוֹל
בְּעֵד כָּל הַחַיִּים לְנוֹעוֹל

240

מ[ה] ט[עם] נִהְיָה בָּה אוֹתִיּוֹת חֲמִשָּׁה
וְנִכְתְּמוּ בָּה כְּהֻנִּים חֲמִשָּׁה

מאדמת ב ה ומאודמת ו 232 אשר] כפרה אשר ב 233 אם] בין השיטין / אם נוצרה]
כנוצרה תמימה ה נוצרה תמימה ו ב² / ושלמה ו 234 וכע[ותה] ב ונעוותה ה ו /
נעשית ב / בעלת ת' תלויה 235 מנוגע ו ב² 236 אשר] חסר ה ו ב² 237 ונהייתה
ה ו? / כמשא ב / כמרימי ה ו 238 אם] בין השיטין אשר ה ו ב² / משכם ו ב²
239 והישיאה ה ב² / לימעול ב 240 מלפעול ב? ו 241 מלבעול ה ו 242 לינעול ב ה
243 נהגה ה ב² / אותות ב² ה ו טעמים ב 245 ניכתמה ב ה / להיטמא ב להיטמות ה

לאדמימות. / 232 אשר אין בה מום: לשון הפסוק בבמ' יט: ב. / 233 כמז... ממום:
כנראה הנוסח המקורי של הטור הוא: כמו נוצרה תמימה שלימה ממום. / 234 ועוֹתָהּ:
וחטאה. וייתכן שהנוסח הנכון הוא "ונעוותה" (כ"י ה ו) — כלומר נתקלקלה ונתעקמה. /
235 לצרוע המנוגע במום: הנחש, על פי בר"ר כ: ד (עמ' 184): "ארור אתה" (בר' ג: יד) —
... איררו בצרעת. / 235 אשר לא עלה עליה עול: לשון הפסוק בבמ' יט: ב. / 237 ונהייתה
למשא: הוטלה כחובה. מרימי עול: ישראל הנושאים בעול המצוות. / 239 פתן: הנחש.
בנוחה: בהקבה"ה (על פי תה' כב: י ועוד). / 240 לעצל: אדם, על פי בר"ר כא: ב
עמ' 199: "על שדה איש עצל עברתי" (מש' כד: ל) — זה אדם הראשון. / 241 מאה
ושלושים שנה מליבעול: על פי תנחומא בובר בר' כו, עמ' 20: אמר ר' סימון מאה ושלושים
שנה נפרש אדם מחוה אשתו (ובדומה עירובין יח ע"ב, והשווה בר"ר כ: כ; כג: כג—כה). /
242 בעד כל החיים לנעול: להפוך את חוה ל"אימן שלכל החיים" (בר"ר כ: כ עמ' 195) —
גם של הרוחות שנולדו ממנה באותן ק"ל שנים. / 243 אותיות חמשה: מסתבר שהכוונה
לאותם "כתרים חמשה" שבטור 142; ועדיין לא ברור למה הכוונה. [ראה לעיל טור 144]. /
244 כהנים חמשה: כנראה על שם חמש פעמים שזכר כהן בציווי הפרה (ועיין במ"ר יט
סוף פיסקה ב). [אולי הכוונה לחמשה כהנים שעשו פרות מעזרא, פרה פ"ג מ"ה. אא"א]. /

245 כ נִתְּמָה לְהַטְמָאוֹת בְּדָמִים חֲמִשָּׁה
לְהִרְאוֹת צִאצָּאִיָּה עוֹלְמוֹת חֲמִשָּׁה

מ[ה] ט[עם] גַּמְסָרָה לְהִינָתֵן בֵּיד כְּהֵן
וְכָל מַעֲשֵׂיָהּ לְהַעֲשׂוֹת בֵּיד כְּהֵן
כְּמוֹ מִתְחִילַת בְּרִייתָהּ וְנִבְרָאת מִכְּהֵן
250 מִצֵּלֶע אָדָם הָרָאשׁוֹן הַמִּכְהֵן
בְּהֻטְבַּת שׁוֹר פֶּר לְהַכְהֵן
בְּמִקְרִין וּמִפָּרִיס לְמִצָּא חֵן

מ[ה] ט[עם] לְהוֹצִיאָהּ מִשְׁלֹשׁ מַחְנוֹת חוּצָה
וְצוֹאֵת בְּנוֹת צִיּוֹן בְּהָ רוֹחֶצָה
כְּמוֹ שׁוֹלְחָהּ וְגוֹרְשָׁהּ מִגֵּן חוּצָה
255 וְתוֹאמָהּ מִשְׁלֹשׁ מַחְנוֹת נִחְצָה
וּמִסָּךְ בְּדֶרֶךְ הַחַיִּים חָצָה

מ[ה] ט[עם] כָּל עֲסוּקִיָּה מִטְמָאִים בְּגָדִים

246 לצאצא[איה] ב 247 נימסרה ב ה / להנתן ו 248 כל ה ו? / מעשה ה / להיעשות
ו ב^כ / ביד כהן] בכהן ב ה ו 249 מתחילת ב ה ו / בירייתה ב ו / ניבנת ב ו נבנת ה /
מיכה ב 251 בהטבעת ה ב^כ / שור פר] שור ו פר שור ו^י [שור ב / להיבחן ב ו
252 למצא] ל' תלויה, למצוא ב ה ו(?) 253 משלוש ב ה 254 בנות] בת ה חסר ב ו /
רחוצה ב 256 ותאומה ב? ו? / משלוש ו / נירצה ב? נתוצה ה ו^י 258—262 לפני
257—258 ב 258 עיסקיה ה 259 ומטהרים ה / אדם ב ה ו 260 טימאה ב ה ו /

245 להטמאות בדמים חמישה: על פי המשנה בנדה ב: ו: חמשה דמים טמאים באשה. /
246 עולמות חמישה: הם "חמשה עולמות שאדם רואה" (בשעה ששרי במעי אמו, כשהוא
יוצא ממעי אמו וכו'. ויק"ר ד: ז מהד' מרגליות עמ' צד). / 247 ביד כהן: על פי במד'
יט: ג. / 248 וכל מעשיה... ביד כהן: על פי ספרי חוקת קכד (עמ' 157): כל מעשה
פרה בכהן. ונוסח הטור הוא כנראה "וכל מעשיה להעשות בכהן" (כמו כ"י ב ה ו), ו"ביד
כהן" גרירה מהטור הקודם. / 249 נבראת: מסתבר יותר הנוסח "ניבנת" (נוסח כ"י
ב ה ו) על שם בר' ב: כב: ויבן ה' אלהים את הצלע... לאשה. מכהן: מפורש בפיוט
בטור הבא. / 250—252 אדם הראשון המכהן... למצא חן: על פי במ"ר ד: ה ועוד:
אדם הראשון... כיון שקירב קרבנו שנא' "ותיטב לה" משור פר מקרין מפריס" (תה'
סט: לב) לבש בגדי כהונה גדולה. / 253 להוציאה משלוש מחנות חוצה: על פי יומא
סח ע"ב: ר' אליעזר אומר: נאמר כאן (בפר יום הכיפורים, רש"י) מחוץ למחנה, ונאמר
להלן (בפרה אדומה, רש"י) מחוץ למחנה, מה כאן חוץ לשלוש מחנות אף להלן חוץ לשלוש
מחנות. / 254 וצואת בנות ציון... רחצה: על פי יש' ד: ד. והנוסח בלי "בנות" או
"בת" (כ"י ב ו) מתאים יותר למשקל. / 256 ותואמה: כנראה אדם הראשון, והוא כמו
"תאומה" (גירסת כ"י ב ו; וראה חילוף זה גם למשל בבר"ר כב: א עמ' 205). משלוש
מחנות: כינוי לגן עדן, ולא ידעתי על פי מה. נחצה: שולת חוצה. / 257 ומסך: הכוונה
לכרובים וללהט החרב המתהפכת השומרים את דרך עץ החיים (בר' ג: כד). / 258—259 כל

וּנְטָהֲרִים בָּה אֶדָן וּבְגָדִים
 כְּמוֹ 260 טְמֵאָה טוֹהַר שְ�כִיבַת בְּגָדִים
 וְהוֹעֵדֶת מִבְּעַל חֲמֶדֶת בְּגָדִים
 וְעִירוּמִים צָגוּ כְּהִבִּיט בּוֹגְדִים

מַה טַּעַם רְגִילִים שֶׁרִיפְתָּה בְּעֵצֵי תֵּאֲנָה
 כְּמוֹ 265 וְנִקְנְסָה עֲלֵיהֶם כְּמִין תּוֹאֲנָה
 תִּפְרוּ וְחָגְרוּ עָלֵי תֵּאֲנָה
 וְלֹא לָנוּ בְּחֹפֶת חֲתוּנָה

מַה טַּעַם אֶרֶז וְאֹזֹב וְשֵׁנֵי תוֹלַעַת
 כְּמוֹ בְּהַשְׁלֵכַת אֶפְרָה אוֹתָם מְגֻלַּעַת
 קוֹמַת אֶרְזִים בְּשָׂאוֹל מְבֻלַּעַת
 270 לְהַשְׁתַּנּוֹת בְּאֶפֶר בְּרֶמָה וּבְתוֹלַעַת

מַה טַּעַם מְטַהֶרֶת עַל טוֹמְאָת מִיתָה
 בְּהִזְיָתָה לְטָהָר בְּנֵי תְמוּנָה

שמונת ה? שייכ[ב]ת ו? שמונה ב 261 והיפשיטה מבעלה ו ב² 262 ועירומוים ב ה / כהיביט ו 263 רגילת ב ו רגילה ה / תאינה ב ה 264 וניקנסה ב ה / כמין י' תלוייה כמו ו 265 תפרן ואישה תפרו ב / וחגרו חסר ב / תאינה ב ה 266 חתנ[ה] ו 268 כהשלכת ב / עפרה ב ה / מבלעת ב? ו בולעת ה 269 ארזין ב / בילעת ה 270 להשתנות ב ה? ו² / ורימה ב ה? רימה ו / ובתולעת כתב ותולעת ותלה כ² 271 על

עסוקיה מטמאין... ונמהרים בה אדן ובגדים: על פי פסדר"כ פרה ו עמ' 72 (הובא לעיל לטור 191). אדן: אדם (כמו בכל הנוסחאות; הכתיב "אדן" ארץ ישראלי). / 260 שכיבת בגדים: הנוסח שכיבת קשה ואין בידי לפרשו. ונראה שעדיפה גירסת כ"י ב ה "שמונת בגדים" והוא רומז לשמונת בגדי כהונה שלבש אדם הראשון (ראה ביאור לטורים 250—252). / 261 הועדת: הסירה, הפשיטה (בכתב היד מנוקד הועדת). והטור כולו רומז למדרש באדר"ב נוסחא ב פרק מב (עמ' 116): עשרה גזירות נגזרו על אדם הראשון, האחד שהיה לבוש כלי חמדה והפשיטה הקב"ה ממנו. / 262 צגו: עמדו. כהביט בוגדים: כשהסתכל בהם הקב"ה לאחר בגידתם (הש' חב' א: יג). / 263 רגילים: כנראה שיבוש מנוסח המקבילות: רגילת, כלומר רגילה. עצי תאנה: לאו דווקא, אלא גם בעצי תאנה (פרה ג: ח), ונבחרו דווקא הם כאן לצורך ההשוואה. / 264 תאנה: הדרש תאנה — תאנה על פי בר"ר יט: ז (עמ' 175) ושם דווקא בעניין חוה ולא הפרה: עלה תאינה... עלה שהביא תאנה לעולם. / 265 תפרו... תאנה: על פי בר' ג: ז. / 266 בחופת התונה: בגן עדן, ש"שלוש עשרה תופות קשר לו הקב"ה לאדם הראשון בגן עדן" (ויק"ר כ: ב עמ' תמו ועוד), והטור כולו על פי המדרש בבר"ר יא: א (עמ' 88): אדם הראשון לא לן בכבודו, מה טעם — אדם ביקר בל יליו" (תה' מט: יג). / 267—268 ארז ואוזב... בהשלכת אפרה: על פי במ' יט: ו. מגלעת: אין בידי לפרש. ואולי יש לקבל את הנוסח "בולעת". [מגלעת במשמעות: מפרסמת, כלומר אותם שהם "קומת ארזים" ישתנו באפר רמה ותולעת, ור' פסיקתא דר"כ עמ' 62, אא"א] / 269 קומת ארזים: קומתו הגבוהה של אדם הראשון. וכוונת הטור: זאת שהביאה מוות. / 270 להשתנות... ובתולעת: ששתנה לאפר, לרימה ולתולעת. / 274 למז:

כְּ גִרְמָה לְדוֹרוֹת לְטַעוֹם מִיתָה

וּמִסָּכָה לְמוֹ כּוֹס תְּמִיתָה

בְּכֵן זֹאת בְּזֹאת עֲמוּתָה

לְטַהֵר עַל טוֹמְאֵת מִיתָה

275

וּלְמָה בְּאַפֶּר הֵמֶת מִים חַיִּים

רָמְזוּ לְמַתִּים כִּי הֵם חַיִּים

וּלְ[מָה] נִקְרָאת חֲטָאת וּמִי נִדָּה

רָמְזוּ לְמַקּוֹר נִפְתָּח לְחֲטָאת וּלְנִידָה

280

וּלְ[מָה] מִזָּה מְמִנָּה שְׁלִישִׁי וּשְׁבִיעִי

רָ[מְזוּ] לְקִימַת שְׁלִישִׁי וְיִשׁוּעַת שְׁבִיעִי

וּלְ[מָה] כֶּהֱן שׁוֹחֵט וְטוֹבֵחַ וְשׁוֹרֵף

רָ[מְזוּ] לְטוֹבֵחַ גָּדוֹל זֹבֵחַ וְשׁוֹרֵף

וּלְ[מָה] נוֹכַח אוֹהֵל מוֹעֵד דְּמָה יוֹה

285

רָ[מְזוּ] לְדָמָם וְנִצְחָם לְמַלְבוּשׁ יוֹה

וּלְ[מָה] עוֹרָה וּבִשְׂרָה וּדְמָה וּפְרִשָּׁה

כל ה' 272—273 חסר ו' 272 והזייה ב' בהזייה ה' 273 ליטעום ב' 274—275 חסר ב' 274 ומסוכה ו' / מיתה ו' 275 בזאת] לזאת ה' 276 לטהר על] במיתה לטהר ה' [לטהר ו' לטהר ב' / מיתה] כל מיתה ב' ו' מכאן ממשיך ב' כסילוק "אין לשוחח". 277 למה ו' / המת] הפרה המתה ח' / ומים ה' 278 למיתים ה' 279 ניק[ראת] ח' / נידה ה' ו' ח' 281 מזים ה' מזין ו' / מנה ו' 283 וטובח] מתוקן מ' ומזה 284 לטבח ה' ו' / וזובח ועורף ה' זוביח ועורף ח' 285 אהל ה' ו' ח' / מועד] חסר ו' / דמה] חסר ה' (?) ח' 288 בשר

להם. / 275 עמדתה: מחוברת, וכוונת הטור: זו עומדת כנגד זו (הפרה כנגד חוה). / 277 ולמה באפר המת: אפר הפרה, ומטור זה עד טור 292 דורש הפייטן את פרטי מצוות פרה כרמזים לגאולה העתידה. מדרש דומה מצוי בפסדר"כ פרה ט' י' (עמ' 75—76) ובמקבילות, אך הפירוט שונה וגם העיקרון (השוואה לארבע מלכויות או לישראל) שונה. מים חיים: על פי במ' יט: יז. / 279 חטאת ומי נדה: על פי במ' יט: ט: למי נדה חטאת היא. / 280 מקור נפתח לחטאת ולנידה: על פי זכ' יג: א. / 281 מזה... שלישי ושביעי: על פי במ' יט: יט. ויותר נראה נוסח כ"י ה' "מזים". / 282 קימת שלישי: תחיית המתים, על פי הושע ו': ב' יחינו מימים, ב' יום השלישי יקיימונו ונחיה לפניו. וישועת שביעי: אולי ישועת משיח בן דוד ("דוד השביעי" — דה"א ב: טו). / 283—284 ולמה כהן שוחט... רמז לטובח... ושורף: השווה פסדר"כ פרה ט' (עמ' 75 שורה 11): "ושחט אותה לפניו" (במ' יט: ג) — "כי זבח לה' בבצרה" (יש' לד: ו). א"ר ברכיה "טבח גדול בארץ אדום" (שם). / 285 נוכח אהל מועד דמה יוה: על פי במ' יט: ד. והנוסח "אהל במקום" "אהל מועד" (כ"י ה' ו' ח') מתאים יותר למשקל. / 286 לדמם ונצחם למלבוש יוה: דמם ונצחם של אדום בזמן הגאולה, על פי יש' סג: ג. / 287 עורה... ופרשה:

ר[מז] לְבָשֶׁר גְּבוּרִים וְדָם נְסִיכִים לְשָׂרָה

וּלְ[מֶה] שְׁלֹשָׁה מִיָּנִים בְּתוֹכָהּ מִשְׁלִיךְ

ר[מז] לְשֹׁלֶשֶׁה לְאַתָּן גּוֹרָה לְהַשְׁלִיךְ ²⁹⁰

וּלְ[מֶה] הִיָּתָה לְשָׂרָפָה מְאֻכֶּלֶת אֵשׁ

ר[מז] לְהוֹבִיד גּוֹשְׁמָה בִּיקִידַת אֵשׁ

וְהָיָה בֵּית יַעֲקֹב אֵשׁ

וּבֵּית יוֹסֵף לְהִבָּת אֵשׁ

בֵּית גַּאִים לְהַחֲפִיר וּלְהַבְאֵשׁ ²⁹⁵

לְאַכְלֵם כֶּקֶשׁ יִבֵּשׁ בְּאֵשׁ

מִמְרָאָה מִתְנִי וּלְמַעֲלָה אֵשׁ

מְלֹא חֲפָנָיו גַּחְלֵי אֵשׁ

כְּגִיּוֹרֵת אֵשׁ אוֹכֶלֶת אֵשׁ

בְּרֻכָּב אֵשׁ וּבִסּוּסֵי אֵשׁ ³⁰⁰

יִבְעִיר רִכְבָּם בַּעֲשָׁן אֵשׁ

כְּמוֹ בָטְלוּ מַעֲרֶכֶת אֵשׁ

גיבורים] ה' ו' 290 לשלשה לאתון גורה] לשלשה קרנות א' לשלוש (לשלש ו') קרנות אותם ה' 291 לשריפה ה' ולמאכולת ה' למאכולת ו' 292 גישמה ה' ו' ליקידת ו' 293 ו' נוסף לפני טור זה: בתפתה הערוכה בעיצים ואש, ושור זה מושלם בין השורות. 294 כאן נקטע ו'. להבות ה' ח' 295 בית גיאים ל[...] באש להחפירם ולהבאישם בלהב אש ה' בית גאים ל[...] בלהב אש ח' 296 לאוכלם ה' 297 וממראה ה' 298 ימלא ה' ימלאו ה' 299 אוכלת ה' 300 כאן נקטע ה' 308 כתב בבית ותלה מ' על הב'

על פי ב"מ' יט: ה'. / 288 בשר גבורים ודם נפיקים: על פי יח' לט: יח' (ושם: "ודם נשיאי הארץ"). והשוואה דומה בפסדר"כ פרה ט' (עמ' 75 שורה 13) ובמקבילות: "את עורה ואת בשרה ואת דמה על פרשה ישרוף" — היא [אדום] ודוכסיה ואיפרכיה ואיסטרטיליה. / 289 שלשה מנינים: עץ ארו ואזוב ושני תולעת (ב"מ' יט: ו'). / 290 לשלשה לאתון גורה להשליך: לא ידעתי למה הוא מכוון. [הכוונה לחנניה מישאל ועזריה, ר' פסיקתא דר"כ עמ' 76. א"א]. אתון גורה: כבשן האש (דנ' ג: כא). / 291—292 ולמה היתה לשריפה... רמז להובד גושמה ביקידת אש: על פי דנ' ז: יא, והשוואה דומה לזו מצויה בפסדר"כ ט' (עמ' 75 שורה 12): "ושרף את הפרה לעיניו" (ב"מ' יט: ה) — "ויהיבת ליקידת אשא". הובד: כלה (דנ' שם). גושמה: במקום גישמה (דנ' שם וכ"י' ה' ו'). והטור רומז לאבדנה של המלכות הרביעית (על פי דנ' שם). / 293—294 והיה... להבות: על פי עובדיה יח. / 295 בית גאים: הגויים, והלשון על פי מ"ש טו: כה. / 296 לאכלם כקש יבש: על פי נחום א: י. / 297 ממראה מתניו ולמעלה אש: על פי יח' א: כו. / 298 מלא חפניו גחלי אש: על פי יח' י: ב' (ומלא חפניו גחלי אש). ושני הטורים האחרונים מתארים את כבוד ה' כשהוא בא להשמיד את הגויים. / 299 אש אוכלת אש: הקב"ה (יומא כא ע"ב). / 300 ברכב אש ובסוסי אש: על פי מל"ב ב: יא. / 301 יבעיר רכבם בעשן: על פי נחום ב: יד. / 304—305 ישייתם כתנור אש... ותאכלם

מִלְהַבְעִיר עַל הַמִּזְבֵּחַ אֵשׁ
כֵּן יִשְׁתַּחֲוֶה כְּתֹנֶיךָ אֵשׁ
בְּאָפוֹ לְבָלְעֵם וְתֹאכְלֵם אֵשׁ 305
וְלֵעָם הוֹיֵי דָת אֵשׁ
יִהְיֶה לְכַבּוֹד וּלְחֻמַּת אֵשׁ
מִבֵּית מִצָּא מִים וְאֵשׁ
וְכָל הָעָם רוֹאִים בְּרֹדֶת הָאֵשׁ
וְקוֹל מְדַבֵּר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ 310
וְטַעְמֵי פֶרֶה לְהָאִיר בָּאֵשׁ
לִפְנֵי בָאִי בַמִּים וּבָאֵשׁ
וּמַחְנִינֵהם תִּהְיֶינָה מַחְצִיזוֹת אֵשׁ
וְטִהָרְתָם תִּהְיֶינָה טְבִילַת אֵשׁ
בְּזִרְקַת מִים מִמָּקוֹם אֵשׁ 315
כִּי מִקֵּדָם נִיתְּנָה בָאֵשׁ
לְטַהֵר בְּאִיפֹר שְׂרִיפַת אֵשׁ
וְכָל דָּבָר שֶׁיָּבוֹא בָאֵשׁ
יִתְּנָה טִהָרְתּוֹ בְּהַעֲבֹרַת אֵשׁ
וְכָל אֲשֶׁר לֹא יָבוֹא בָאֵשׁ 320
נִתֵּן מִים תַּחַת אֵשׁ

הראשונה. 316 באש] כתב אש ותלה ב' / 319 בהעברת] כתוב בהבערת ומתוקן

אש: על פי תה' כא: י. / 306 עם הווי דת אש: כינוי לישראל העוסקים בתורה. דת אש: התורה (על פי דב' לג: ב). / 307 יהיה: הקב"ה. לכבוד ולחומת אש: על פי זכ' ב: ט. / 308 בית מצא מים ואש: המקדש, שיצאו ממנו מים באחרית הימים (זכ' יד: ח; יואל ד: יח; ועוד), ובו (על המזבח) בוערת האש שיצאה מלפני ה' (ויק' ט: כד; ועיין זבחים סא ע"ב). / 309 וכל העם רואים ברת האש: על פי דה"ב ז: ג. / 310 וקול מדבר מתוך האש: על פי דב' ד: לג. / 312 באי במים ובאש: ישראל, ועל פי תה' סו: יב. / 313 ומחניהם: אולי הכוונה "למחניהם", וייתכן שהטור מבוסס על זכ' ב: ט. / 314 טבילת אש: על פי זבחים לט ע"א: עיקר טבילתא בנורא הוא. וראה להלן (טור 318 ואילך). / 315 בזריקת מים: על פי יח' לו: כה. במקום אש: אולי השמים שעשויים אש ומים (בר"ר ד: ח עמ' 31), ואפשר גם שהכוונה היא "במקום אש" (עיין להלן). / 316 ניתנה: התורה (שמ' יט: יח). / 317 אפר שריפת אש: אפר הפרה. / 318—321 וכל דבר... מים תחת אש: על פי במ' לא: כג, והטורים עוסקים עדיין בטהרתם של ישראל ומפרשים את טורים 314—315, על פי זבחים לט ע"א (הובא לעיל טור 314), והראייה שם היא מהפסוק במדבר: "וכל אשר לא יבוא באש תעבירו במים". כלומר בעצם היו ישראל צריכים להטהר ב"טבילת אש", שהיא עיקר הטהרה, אך מפני שהדבר בלתי אפשרי "נתנן מים תחת אש" והם ייטהרו

וַעֲתָה צִאֲצָאִי בֵּית אֵשׁ
אֲשֶׁר כָּל צְבָאוֹתָם אֵשׁ
וְלֹא יִכְבּוּ בְּלִבַּת אֵשׁ
טַהֲרָתָם תִּהְיֶה כְּמוֹ אֵשׁ 325
כְּמוֹ מִשְׁרָתִים חֲצוּבִים מֵאֵשׁ
אֲשֶׁר בְּרִיתָם מִתּוֹךְ אֵשׁ
וְטוֹהַר טְבִילָתָם בְּנִהְרֵי אֵשׁ
בְּנֶהֱרֵי דֵי נֹהַר אֵשׁ
וְכִשְׁהֵן מִטְהַרִּין בְּטַהֲרַת אֵשׁ 330
יִשְׁמִיעֵנו זֶה לָזֶה בְּאֵשׁ
וְיִקְדִּישׁוּ קִדְשָׁתָהּ בְּקִדּוּשַׁת אֵשׁ
זֶה אֵל זֶה מֵאֵשׁ
יִקְדִּישׁוּ לְחֻצָּב לְהַבּוֹת אֵשׁ
וְיִוָּשֶׁב בְּכֶסֶּא שְׂבִיבֵי אֵשׁ 335
לְשִׁלֵּשׁ קְדוּשָׁה בְּשְׁלוֹשׁ אֵשׁ

ככ[תוב] וקרא

אחד

ט 3

אֵיחָד חֹק הַמִּיּוֹחָד / בְּחֹד דֵּת לְהִיאָחֵד / בְּךָ לְהִתְאַחֵד / מְגוֹי מִיּוֹחָד
יִי אֱלֹהֵינוּ יִי אֶחָד

אֵלֶּה יְעֻדוֹת חַק לְעַם חֻקָּה

1

ל — בהעברת 323 צבאותם] מתוקן ל — שירותם. 332 ויקדשו] מתוקן מ — קדשתה
336 לשלש] כנראה מתוקן ל — ישלשו (בין השורות) אחד] בשולי העמוד 337 איחד]
ה — י' תלויה בין השיטין. 339 חק] בין השיטין 340 בחרת] מתוקן כנראה ל — בהחרת /

"במים ממקום אש". / 322 צאצאי בית אש: ישראל (על פי עובדיה יח). / 324 ולא יכבו
בלבת אש: על פי שמו"ר ב: ה, שכשנגלה הקב"ה על משה "בלבת אש מתוך הסנה"
(שמו"ר ג: ב) רמז לו על ידי כך ש"המצריים אינם יכולים לבלות את ישראל". /
326—329 כמו משרתים... בנהר די נור נגד אש: על פי בר"ר עה: כז (עמ' 917) ובמקבילות:
בכל יום בורא הקב"ה כת מלאכים... מנגן איתברון [= מנגן נבראו] ? ... מנהר די נור. /
328 וטוהר טבילתם בנהרי אש: על פי שמו"ר טו: ז: המלאכים מתחדשים בכל יום...
והן חוזרים לנהר אש שיצאו ממנו ושוב האלהים מחדשן ומחזירן כשם שהיו בראשונה. /
329 נהר די נור נגד: על פי דג' ז: י. נגד: במקור — יוצא, וכאן — מוציא. / 332 קדשתה:
בכתב היד מנוקד קדשתה. ואולי צ"ל קדושתה, כלומר שיאמרו את הקדושה ("קדוש קדוש"
וגו'). / 333 זה אל זה: על פי יש' ו: ג. / 334 חוצב להבות אש: הקב"ה (תה' כט: ז). /
335 כסא שביבי אש: על פי דג' ז: ט: כרסיה שביבין די נור.

340 בַּחֶרֶת עַל לֹחַ אֵיתָם וְעַל סֵפֶר חֻקָּה
גָּמַר אוֹמֵר וּפֶץ וּבִיקָה
דְּבָרִים אֲרֻבָּעָה אֲטוֹם חֻקֹּק בָּם חֻקָּה

מצות יבמה

הוֹאֲסָרָה לְאָח [כַּ]דֶּת כָּל עָרִיָּה
345 וְיֵלֵד אִם אֵין אִיף לְיִיבוֹם רְאוּיָה
זֹאת בַּל תַּעֲשׂוּת יֵצֵר מֵאִיזוֹ רְאוּיָה
חַי חֻקְתָּהּ חֻק מְלֶהְרֶהֶר בְּרִיָּה

מצות [כלאים]

טַעַם שְׁעִטָּנוּ מֵאִז סוֹתֵר
350 יֵצֵר בַּל יִשְׁגֶּה אִיף בְּסִדִּין הוֹתֵר
כּוֹרֶת לוֹ חוֹק לְבַל יִתְנַתֵּר
לְקַץ הַיָּמִין [...]]

מצות [עזאזל]

מִתְבַּחֲנִים בּוֹ כָּל פּוֹשְׁעִים
355 גּוֹאֲמִים מֵה טַעַם זֶה מְכַפֵּר פִּשְׁעִים
שִׁיחַ גְּזִירוֹתָיו לּוֹאֲטִים אֲנִי שְׁבָעִים
עַד יֵצְרֻפוּ וְיִבְחֲנוּ כָּל רָשָׁעִים

מצות [פְּרָה]

פְּרָה אֲשֶׁר בָּהּ טְהוּרִים מִטְּמָאִים
360 צָרִי אִיף הוֹשְׁתָּה לְטַהֲרֶת טְמָאִים
קִיֻּצְבִי חֲבוּאִיָּה מִכָּל אֲטוּמִים
רְצוּפִים עַד קֵץ יִקְפִּיא טַעַמִּים

שְׁמַעְנוּ מִצּוֹת וְלֹא כָּל טַעַמִּיהֶם / תּוֹרוֹת וְלֹא כָּל נְעִימִיהֶם / לְדָרוֹשׁ וּלְקַבֵּל אֶתְנִיָּהֶם /
לְהַכְפִּיל בְּכַפֵּל שְׂכָר מְקִיִּימֵיהֶם / כִּי לֹא נִיאוֹתוֹ מָאוּם מֵהֶם / וּבִזְאוֹת [י] בְּחֲנִי גּוֹכַח
365 ק[מִיָּהֶם] / וְלֹא יִחְפְּרוּ פְּנֵיהֶם / בְּהִיגְלוֹתוֹ לְעִינֵיהֶם / וַיַּחֲזוּ עֵין בְּעֵין מוֹרִיָּהֶם / וְאֲנִיָּהֶם
תְּשַׁמְעֶנָּה מֵאַחֲרֵיהֶם / כָּל חִידוֹת וּבִיאוּרֵיהֶם / כָּל סְתוּמוֹת וּפְתָרֵיהֶם / כָּל מִצְוֹת
וְחִיקָרֵיהֶם / כָּל חֻקִּים וְיִקְרִיָּהֶם / כָּל אֲמִירוֹת וְדְבָרֵיהֶם / וְאִזּוֹ יִצְהִילוּ מִרְאֵיהֶם /
וְיִצְהִירוּ מֵאוּרֵיהֶם / לְעִינֵי כָּל רוֹאֵיהֶם וַיִּגִּדּוּ אֲשֶׁרֵיהֶם / כִּי לֹא לְרִיק הָיָה יִגְעִיָּהֶם /

וְיִשְׁשׁוּ וְיִשְׁמְחוּ בְּאַלְהֵיהֶם / וְיִגִּיל וְיִשְׂמַח בָּהֶם / בְּהִתְהַלְכוֹ בִּיְיָהֶם / בְּשִׂכְנוֹ
 בְּמַחֲנֵיהֶם / בְּשִׁבְתּוֹ עִמָּהֶם / בְּנֵאֻמוֹ לָהֶם 370
 להיות [לכם לאלהים]

דילוג ר' אלעזר

פָּרָה אֲשֶׁר בְּצִילָה סְתוּרָה
 וַיַּעֲזֵן כָּל חַי מְסוּתָרָה
 בְּטָהֳרָה וּבְקָדוּשָׁה כְּתוּרָה
 לְטָהוֹר וְקָדוֹשׁ מְכֻתָּרָה
 בְּזֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה 375
 ב[רוך... האל הקדוש]

פָּרָה לִיטָה לֹא פְתוּרָה
 לְמִקְח מוֹעֵד הוֹתָרָה
 בְּדַתוֹתֶיהָ מִיּוֹתָרָה
 לְמַעַנֵּי יוֹם מוֹתָרָה
 בְּזֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה 380
 ב[רוך... מקדש השבת]

פָּרָה עֲפָרָה מוֹתִירָה
 לְצַחֲצַח צוֹאֵת חָטָא כְּתוּרָה
 לְכַפָּרָה וְלַעֲתִירָה
 זְבָחִי שִׁי מְכַתִּירָה
 בְּזֹאת [חֻקַּת הַתּוֹרָה] 385
 ב[רוך... שאותך נירא ונעבוד]

פָּרָה זֹאת גְּתוּתָרָה
 לְדוֹר דּוֹרִים מְטָהֳרָה
 רוֹאֵי לְהַדִּיחַ גוֹתָרָה
 לְטוֹב כְּתוּדָה מְכַתִּירָה
 בְּזֹאת [חֻקַּת הַתּוֹרָה] 390
 ב[רוך... הטוב לך להודות]

מפירושיו של הרב יצחק אבן גיאת למסכת בבא מציעא

יוצא לאור ע"י ישראל תא-ש"מ ע"ש מעון שטובר

יצירתו הספרותית של הרב יצחק אבן ג'יאת, מגדולי חכמי התורה בספרד במחצית השנייה של המאה ה-11¹, טרם נחקרה. החלק המוכר-יותר של יצירתו הם פיוטיו הרבים, שנתפרסמו במקומות שונים, של קודש ושל חול, ולוו לעתים בהערות, בביאורים ואף בדיונים קצרים. פירושו לקהלת נדפס אף הוא פעם ופעמיים, ודברו בעניינו². מיצירתו בהלכה ידוע לנו חלק נכבד מספרו "הלכות כלולות"³, שנדפס לראשונה בשנת תרכ"א. מפירושו לתלמוד לא הגיע אלינו, עד עתה, דבר שלם, ואף לא קטעים רצופים של ממש. כפי שהראיתי במקום אחר⁴, אבד רובה המכריע של פרשנות התלמוד פרי-עטם של חכמי ספרד הקדמונים, בני המאות ה-11 וה-12, וצריכים אנו ללקט מובאות ששרדו בתוך ספרי חכמים אחרים, מאוחרים להם, כדי שנוכל לעמוד על אופיה המיוחד של פרשנותם.

מאמר ראשון בנושא שלפנינו, כתב פרופ' ש. אסף (ר' הערה 1), שציין לדברי הרב בעל העטור בהל' פסח (ח"ב, נ', ע"ב במהד' רמ"י): "ורבי יצחק בן ג'יאת כ' בספר הנר" וכו', והביא קטע פרשני ארוך לסוגיה בפסחים. בתוך כך קיבץ אסף את כל העדויות שנודעו לו בענין הזה, ועליהן הוסיף מן דיליה העורך, י. ג. אפשטיין. ולא אכפול הדברים. אסף העלה, כי ספר הנר, או בשמו המקורי: "סראג", הוא הפירוש שכתב ריצ"ג לתלמוד, נכתב במקורו ערבית, וכבר תורגם מקדם לעברית, והוא הקיף לפחות את שלוש המסכתות פסחים, כתובות ובבא-מציעא. לדעת י. ג. אפשטיין (שם) כתב רי"ץ ג'יאת פירוש נפרד למשנה, אך מכיון שהעדויות שהעלה

* רשימה זו נכתבה בשנת שהותי כחבר-מחקר במכון ללימודים מתקדמים של האוניברסיטה העברית, בהר הצופים, ירושלים. תודתי לצות המכון ולראשיו, על עזרתם ואדיבותם ועל התנאים המצויינים שאיפשרו, נתונה גם כאן.

1 מעט מאד הוא מה שנכתב בעניינו. ראה לאחרונה: י. מרקוס, ר' יצחק אבן ג'יאת, סיני, ס"ז, תש"ל. דברים קצרים, אך חשובים, כתב ש. אסף, ספר הנר לר' יצחק ו' ג'יאת, תרביץ, ג', תרצ"ב, 213/4. דיון בקשריו של ריצ"ג עם ר' שמואל הנגיד ובהשפעה הרבה שנודעה עליו ממנו, כתב מ. מרגליות, הלכות הנגיד, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 37—40. באיסוף פיוטיו למהדורה מדעית-בקרית עוסק מ. שמלצר; ראה מאמרו: יצירתו הפיוטית של ר' יצחק בן ג'יאת, תעודה, א', תש"מ; וראה א. אשתור, קורות היהודים בספרד המוסלמית, ב', תשכ"ו, עמ' 89—91, ובהערות שם. ולעניינו בפרט, ראה כל מראי המקום שבדברי ש. אברמסון הנ"ל בהע' 13.

2 ש. אברמסון, לפירוש רב יצחק בן ג'יאת לקהלת, קרית-ספר, נ"ב, תשל"ז.

3 ראה: ש. אברמסון, רב יוסף ראש הסדר, קרית-ספר, כ"ו, תש"י, עמ' 87, הע' 47.

4 י. תא-שמע, יצירתו הספרותית של רבי מאיר הלוי אבולעפיא, קרית-ספר, מ"ג—מ"ה, תשכ"ח—תש"ל; הנ"ל, יצירתו הספרותית של רבינו יוסף הלוי אבן מיגש, שם, מ"ו—מ"ז, תשל"א/ב.

מתייחסות למשניות זרעים וטהרות בלבד, נראה יותר כי המדובר בספר אחד, שהקיף את כל המשנה והתלמוד.⁵

מאז מאמרו של אסף נתרחבו ידיעותינו, ויכולים אנו לומר כמה דברים ברורים יותר. יש בידינו כ-50 מובאות, בלשונן המקורית, מתוך פירושו של ריצ"ג למסכת בבא-מציעא, מלוקטים בתוך ספר הגר של הרב זכריה אגמאתי (לונדון, 1967), ועל פיהם אפשר כבר לומר כמה דברים לאיפיון דרך הפירוש. פירושו לב"מ נתפרסם, כנראה, יותר מאשר פירושו למסכתות אחרות שזכרן נשתמר ברשימות-ספרים עתיקות מן הגניזה. ברישומים אלו תופסת מקום נכבד מסכת בבא-מציעא דווקא.⁶ רישומים למסכתות אחרות בגניזה הם: "כתא' אלסראג' ז[?]" מסכתות⁷; "לרבינו יצחק בן גיאת סראג'⁸; "משקין מן אלסראג'"⁹; "פ" שבת סראג'"¹⁰; "הלכות אלתי ללסראג' מן מועד"¹¹; "סראג' שבת ופסחים וסוכה ויום טוב ומגילה ומשקין"¹². למעלה מעשרים קטעים נכבדים למסכת גיטין ניתנים להתלקט מתוך ספרו של הרב יהודה אלמדארי למסכת זו שנדפס בשנים האחרונות מתוך כ"י (ש"ס "פרדס — אל המקורות"), וכמספר הזה, לערך, ניתן ללקט מתוך פירושו למסכת כתובות, אף זאת עפ"י ספרו של אלמדארי. נמצא, א"כ, שפירושו של ריצ"ג לתלמוד

5 ראה הערתו הנוספת של ש. אסף, תרביץ, ג', תרצ"ב, עמ' 339, ודברי אפשטיין, שם. נראה כי פרוש ריצ"ג לא כלל את משניות סדר קדשים, שהרי רבינו יוסף אבן מיגש, שעמד בראש ישיבת לוסנה אף הוא, כ-15 שנה לאחר פטירת ריצ"ג, מבקש מחכמי פרובאנס, במכתבו אליהם: "ויש לי צורך, לולי אורך הדרך, לבחור לי מכל הפירושים פרוש סדר קדשים, לו יש נדיב יעניקנו וסופר יעתיקנו ואני אתן את שכרו כי יבוא דברו" (בתוך דיואן ריה"ל, מהד' בראדי, א', עמ' 217/8, מכתב ד'). ולהיכן הלך פרושו של ריצ"ג לסדר זה? [ור' עתה: י. זוסמן, "כ"י ומסורות — נוסח של המשנה", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, תשמ"א, עמ' 235/6, הע' 88].

6 ראה: ג. אלוני, קרית-ספר, ל"ח, עמ' 540, שו' 38: "סראג' מצעא"; ג. אלוני, שם, ל"ו, עמ' 522, שו' 10—5: "סראג' מצעא לר' יצחק"; ש. אסף, שם, י"ח, עמ' 281, הע' 7: "מציעא סראג'"; שם, הע' 11: "מצעא סראג' איצ"א"; ג. אלוני, שתי רשימות ספרים לרושם אחד במאה ה-13, עלי-ספר, א', עמ' 54, שו' 39: "סראג' מצעא". וכבר העיר אלוני שם, כי פרוש המשניות של הרמב"ם לא נקרא "סראג'" בימי הביניים. וראה גם דברי י. קאפה במבואו לתרגום פירוש המשניות לרמב"ם, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 20, כי זהו שם חדש "מן האחרונים", ולא נודע בתימן מעולם. באמת שימש שם זה כתואר לטופס של פירוש המשנה לרמב"ם שבעצם כתב-ידו, אשר היה בארם-צובא. ראה דברי ר' שמואל לניאדו, רב העיר ההיא, בתשובתו שנדפסה בשו"ת "אבקת-רוכל", סי' כ"ז: "ובפירוש המשנה שחיבר הרמב"ם ז"ל בכתב ידו הקדושה של המחבר ז"ל, הנמצא היום פה צובא, הנקרא אצל הקהל הקדוש מוסתערב סראג'...".

7 אלוני, ק"ס, ל"ח, עמ' 550, שו' 1.

8 אלוני, שם, 554, שו' 54.

9 אלוני, שם, ל"ו, עמ' 521, שו' 97.

10 א. שייבר, שם, מ"ד, עמ' 547, שו' 3.

11 "הלכות אשר למאור מן מועד", שייבר, שם, שו' 5. וכנראה הכוונה לספר "הלכות כלולות".

12 ג. אלוני — א. שייבר, רשימת ספרים אוטוגראף לרב יוסף ראש הסדר, ק"ס, מ"ח, תשל"ג, עמ' 163, שו' 54.

הקוף, לפחות, את תשע המסכתות: שבת, פסחים, מועד קטן, ביצה, מגילה וסוכה, בבא-מציעא, כתובות וגיטין¹³.

באמת, אין בהיקף רחב זה כדי להפתיע. העובדה עצמה כי ריצ"ג הירבה לכתוב ספרי-הלכה רבי-היקף ידענו מדברי תלמידו-מערצו משה בן עזרא, בספרו "העיונים והדיונים" (מהד' א. ש. הלקין, ירושלים, תשל"ה, עמ' 73): "כתב טיטות של חיבורים רבים בהלכה ובלשון, ולא נח עד שליבנו, פרט לחלק קטן מהם"¹⁴. שלא כמותו, מגדיר המאירי, בהקדמתו למסכת אבות, את מפעלו זה של ריצ"ג, במילים: "והרב רבי יצחק אבן גיאת גם הוא חיבר הלכות קצרות בתלמוד". כאמור, נמצאות עשרות מובאות מפירושי ריצ"ג למסכת בבא-מציעא, בלשון, בספר הנר לרב זכריה אגמתי, מהן קצרות ומהן ארוכות למדי, ומהן רבות שקיצורן הוא מקורי ולא אגמתי הוא שקיצר בציטוט. אין קושי לזהות את היקפה המדויק של המובאה כמעט בכל מקום ומקום. בדרך כלל נזכר "רבי יצחק ב"ר יהודה ז"ל" סתם, אך ישנה גם הלשון "עד הנה מדברי רבי יצחק בן יהודה ז"ל" ויש גם: "עד הנה מפירושי רבי יצחק בן יהודה ז"ל". פעם אחת אומר ר"ז: "והכין פסק רבי יצחק בן יהודה ז"ל בהלכות שלו", וכוונתו לספר "הלכות כלולות" שהקיף גם חלק חו"מ. מלבד כל אלה ישנן בספר מובאות תחת הכותרת "סראג'", והן רובן בערבית; מובאות אלה נשמטו מן המפתח שהתקין ליון, המהדיר, לספרו של אגמתי¹⁵.

נראה לי ודאי כי כל המובא ע"י ר"ז אגמתי בשם ריצ"ג, הכל מספר אחד הוא, ששמו "סראג'", ושהיה כתוב עברית וערבית למקוטעין ולסירוגין. שהרי גם הפירוש שאינו מסומן "סראג'", הכתוב עברית ברובו, חלקים ניכרים מתוכו כתובים בערבית; פעמים קטעים שלימים, פעמים שורות אחדות בקטע, פעמים שורת הפתיחה ופעמים פירושי מילים בודדות בתוכו. אין צורך לומר כי הספר תורגם לעברית כבר בימים מקדם, אלא דו-לשוני הוא, ובפרט זה הלך פירושו של ריצ"ג בדרך פירוש סוגיות חמורות של רבי שמואל הנגיד, שאף הוא כתוב בלשון חכמים מעורבת בלשון הערבית, אך שלא כמותו ערוך היה פירושו של ריצ"ג לפי סדר המסכתות. בסוף כל קטע מצויה היתה, ברגיל, פסקת-סיום, לסיכום פרטי ההלכה של הסוגיא

13 על מובאה בכ"י למסכת ראש השנה העיר ש. אברמסון, ב"תוספות והערות" שלו בסוף שו"ת הרמב"ם, מהד' י. בלאו, ג', עמ' 158, תשכ"א. בשנת תשי"ב הדפיס ח. צ. טויבש בצירוף "ליקוטי ר' יצחק בן יהודה אבן גיאת" למסכת ברכות, מתוך רשימה ארוכה של מחברים שעשו שימוש בתורתו של ריצ"ג. אכן, כל המובאות לקוחות מתוך הלכות ברכות שב"הלכות כלולות", שלא הגיעו לידינו. יש להוסיף עליהן כיום עוד מובאות כאלה: ספר הנר לברכות (ירושלים, תשי"ח), עמ' 70, ומתוך ספר "הבתים" שנתפרסם לאחרונה, ועוד.

14 ואצל הלפר ("שירת ישראל", עמ' ע"ב): "יש לו הרבה חיבורים בהלכה ובלשון, ולא שקט עד שברר וליבן כמעט כל דבר".

15 המפתחות שהתקין ליון למהדורתו אינם יעילים. תחת הערך "יצחק ב"ר יהודה אבן גיאת" נשמטו כמה וכמה מראי-מקומות (לדפים: 100 א; 103 א; 114 ב; 127 ב; 149 ב) ומובאות הסראג' לא נרשמו בשום מקום. גם ביתר האישים אירעו השמטות דומות, ושמות אחדים חסרים לגמרי.

למעשה ("הוה ליה מסקנא דמציאה, המוצא דבר שאין בו סימן" וכו'; כ"ג, ע"ב). גיכרת יפה מגמת הפירוש, בכל מקום, להקל על הלומד להגיע אל חקר מסקנת ההלכה מתוך השתלשלות המו"מ התלמודי. סגנונו נחרץ: "וכשאנו יורדים לעומק שמועה ומדקדקין אחר סודה אנו מוצאים...", "כך אנו סוברים"...; "ופירוקא דאיתחזי לן" וכד', וממנו אימצוה חכמי ספרד הגדולים שאחריו. היסוד הפרשני הנקי — אם ניתן להתבטא כך — בחיבורו, הוא בפירושי לע"ז ובפירושי מונחים ומושגים, שמות עצם פרטיים וכד'. אין בספר, בשום מקום, פרשנות מרכבת, בנוסח "ואם תאמר — ויש לומר", ולא מצאתי בשום מקום השוואות אל סוגיות בהלכה שמחוץ לזו שעסקים בה, למעט סוגיות מקבילות. עפ"י רוב, לאחר שהיקשה דבר על הגמרא, בא תירוץ על דרך של אוקימתא (למשל: "אלא ש"מ דשמואל בשהפקיד בביתו ומתניתין בשהפקידו מחוץ לביתו" [לדף מ"ב]; "ופירוקא דאיתחזי לן כגון שהפקידן אצלו בערב שבת בין השמשות... אי נמי שהודיעו שאינו יכול לקברם" [שם]). העיון בסוגיה שואב הרבה מן התוספתא והירושלמי על-אתר או בסוגיות מקבילות, וציטאטות ארוכות למדי מתוכן מובאות בספרו בלשונן המדויקת. לרוב מובא קטע מן הירושלמי, בלא שום תוספת או הערה, והוא משולב בתוך הפרוש כצורתו, בדומה לדרך הר"ח בזה. מובאים פירושי גאונים, בלשונם ובפראפרזה, בעיקר רב משה גאון סורא, רב סעדיה גאון ורב האי¹⁶. כמה פעמים מובאים דבריהם על מגת לסותרם ולהעמיד פרוש אחר תחתיהם. ריבוי ההבאות מן הגאונים מלמד בבירור כי הדיון בדבריהם היה חלק בלתי-נפרד מן הלימוד בישיבה, ודבר זה הוא, על צד האמת, צידו השני של מטבע "ההינתקות" הספרדית המפורסמת מן התלות בתורת הגאונים.

ויש לי להוסיף כאן הערה חשובה. אפשר להוכיח כי במקרים אחדים, לפחות, מצטט הרב זכריה אגמתי דברי גאונים ומחלוקתם מתוך ספריו של רי"ץ גיאת, מבלי לקרוא בשמו כלל, וזאת למרות שהזכרת שמו על המובאות מספרו מרובות מאד אצל אגמתי. דברי רב האי המובאים אצל בלוי בעמ' שכ"א (= אגמתי, דף 151א) נמצאים לפנינו בתשוה"ג אסף, תש"ב, עמ' 28, ודברי רב שרירא ורב האי המובאים אצל בלוי בעמ' שי"ט (= אגמתי, דף 150א) — באותו הענין — נמצאים גם הם אצל אסף שם, עמ' 30; ועל דבר זה העיר כבר בלוי במקומות המתאימים במהדורתו. מה שלא הושם אליו לב הוא, שהקטע שהביא אגמתי בצמוד לקטע רב שרירא ורב האי, בשם ר' יצחק ב"ר יהודה עצמו (= "הכי קא עבדינן ולא מסלקינן, וכו'), נמצא אף הוא בתשובת רב האי גאון המקורית, הנמצאת אצל אסף שם, אלא שהרב אגמתי, שראה את הדברים בספרו של רי"ץ גיאת, ולא בתשובות הגאונים עצמם, טעה בסגנון, וסבור היה כי מכאן המדבר הוא רי"ץ גיאת ולא רה"ג; בכך גילה לנו — בדרך אגב וכמשיכת לפי תומו — מגין לקח את דברי

16 במקום אחד הביא את ויכוחו של רה"ג עם אהרן הכהן סרגאדו. ראה על הקטע הזה דברי ש. אברמסון, עניינות בספרות הגאונים, תשל"ד, עמ' 193 ואילך.

הגאונים הללו. ויש להניח כי ספרו של הרי"ץ גיאת שימש לרב אגמתי כמקור נכבד לידיעת דברי הגאונים המתייחסים למסכת בבא-מציעא, שעליה בלבד היה בידו פירושו של רי"ץ גיאת.

בשנת תשכ"ז פירסם הרב משה יהודה בלוי את אוסף פירושי רי"ץ ג' למסכת בבא-מציעא, מתוך ספר הנר של ר"ז אגמתי, בתוך הספר "שיטת הקדמונים". בלוי דילג, בשתיקה, על כל הקטעים הערביים של רי"ץ ג' שבספר, אף אם הם מהווים המשך אחד עם קטעים עבריים שהובאו על ידו, והקורא סבור כי מה שהביא בלוי הוא כל מה שיש בספר האגמתי מתוך פירוש רי"ץ ג' לבבא-מציעא. גם קצת קטעים עבריים נשמטו ממנו, וגם קטוע הדברים אינו משובע רצון תמיד. דברי-פתיחה וסיום מקוריים של רבינו יצחק ו' גיאת דולגו תמיד¹⁷. בלוי גם לא השתמש בקטעים שהובאו תחת השם "סראג'", וכנראה סבור היה כי אין אלה של רי"ץ ג'. גם לא השתמש בלוי בקטעי הרי"ץ ג' לבבא-מציעא הנמצאים ב"גנוזי-שכטר", ב', 383 ואילך, שעליהם כבר העיר אסף במאמרו הנ"ל. יש על כן מקום לעשיית העבודה מחדש, ולצרף אליה גם את יתר הקטעים המצויים מתורת הרי"ץ ג' למסכת ב"מ, וכגון מה שהביא ב. מ. לוין ב"גנוזי-קדם", ה', תרצ"ד, עמ' 101. להלן הבאתי את הקטעים הערביים מתוך ספר הנר, ואת תרגומם לעברית, כדי להשלים לפחות צד זה של הסוגיא. התרגום לעברית נעשה בידי מר שמעון שטובר, ופרופ' מ. צוקר הואיל בטובו לעבור על התרגום ולשפר כל שהיה טעון שיפור.

17 כגון: "בפירוש רבי' יצחק בן יהודה ז"ל" שלפני המילים "רבינו שמואל ומקצת גאונים הכי גרסי לה" וכו' [עמ' שי"ז] — שבלעדיהם אין הקורא יודע במה המדובר, ועימם שוב אין הוא בטוח בנכונות ייחוסו של הקטע הקודם שם; וכן: "ורבי' יצחק בן יהודה ז"ל אמ' " שבראש הקטע הבא שם, לפני המלים "כך נראה לנו", והמלים "עד הנה מפירוש רבי' יצחק בן יהודה ז"ל" — המלמדים על דרכי הקיטוע והציטוט של הרב אגמתי ועל היקף מובאותיו. וכן המלים: "עד הנה מדברי רבי' יצחק בן יהודה ז"ל" שבסוף הקטע הבא שם, המסתיים בעמ' שי"ט. חשוב במיוחד הוא הקטע הארוך המסתיים בראש עמ' שכ"א אצל בלוי, שם דילג בלוי את מילות הסיום "עד הנה מפירוש ר' יצחק בן יהודה ז"ל", ובמקומם קבע את המלים המטעות: "אמר המו"ל, אעפ"י שלא צוין בכ"י במפורש, מ"מ נלענ"ד שגם זה מדברי מהרי"ץ גיאות". כותרת זו שייכת לקטע הבא שם, ככל הנראה.

נוסח מקורי

דף י"ז, ע"א: אמר רבבב אמר ר' יוחנן האומר לחבירו מנה לי בידך והלה אומר אין... לרבי יצחק בן יהודה זל הדא אן מא יצח אדא קאל לה לא היה לך בידי כלום מעולם והו קול פי מעשה דשבתאי בריה דר' מרינוס לא היו דברים מעולם פהדא אלקול לא יצח לה דפעה בעד שהאדה אלשהוד לגחודה אצל אלמעאמלה ואמא מע קול אין לך בידי כלום תצח אלמדאפעה פיה פי מאבעד ויקול אין מהוה הוה ופרעתיו לך והא דקאמרי אין לך בידי כלום אין לך בידי השתא קאמינא ומא ימכן פיה אלמגויו לה יצח כונה כפרן יחקק הדא ענדכ קולחם פי סנהדרין. אמר ר' אבין אמר ר' אלעא אמר ר' יוחנן היה חייב לחבירו שבועה בבית דין פיר קאל רבי זל פי כתאב אלאימאן ודאך בראובן טאלב שמעון בימין וגבת לה ואראד אסתיפאהא ואדעא שמעון אנה קד חלף וקאמת עליה שהאדה אנה לם יחלף ואוגב עליה אלחכם אן יחלף ואנצורפו חגינד תם טלבה בהא ראובן דפעה תאניה פאדעא אנה קד חלף בעד אלמגלס אלחאני ולם תכון לה ביינה ולא לכצמה קד צאר כפרן לתלך אלשבועה ויחלף כצמה עלי מא אדעאה ויאכדה. ולה איצא פי בעץ אגובתה מי שנתחייב שבועה בבית דין ואמ נשבעתי ועדים מעידים... ולה איצא מי שהוחזק כפרן לאותו ממון (70 ב).

דף ל"ד, ע"א-ע"ב: רבי יצחק בן יהודה גיאת זל קימא לך... ההוא גברא דאפקיד כיפי גבי חבריה פיר כיפי הי אלאשנאף והי עגילים על אונגין ואנמא סמית עגילים לאנהא פי שכל אלאדאירה אלתי נסמיהא עגולה וכיפה פי הדה אללגה איצא אסם אל דאירה עד הנה מדברי רבי יצחק בן יהודה זל (83-84א).

דף מ', ע"ב: רבי יצחק בן יהודה זל ללמתקדמין... דודאי לא קנה ממנו אלא שמן צלול והכדי דרס אלקירואניין ונסכיהם אלדי יעוול עליהא מדה דניסן ומדה דתשרי באל דאל ופי עאמה נסכנא באלרא והכדי תקלדנא איצא במירא באלרא ויעתקדונה אנה יסתופי מנה בחסב מא כאן לה ליאכדה בתשרי פיכון אלגרץ בהדא אללפט בחסב או עלי רסם מא יאכדונה בניסן או בתשרי והדא אללפט לם ינתהי אלינא אלי אלאן לה צאחב ומתיל ונחן נעתקד אן מן ידרסה במידה באל דאל (בשולים: אנה לא) לא יקצד תגייר אלאכיאל בתגייר אלאוקאת ואנמא יריד בה מא יכץ אלוקת וכאן מעהוד בה כקולה מדת ר' עקיבא מידת בשר ודם פיכון קולה מדת ניסן ומדת תשרי מא יכץ וקתה מן אלכדר ואלצפא פאן כאן תשרי פי כצה מן אלזית אלכדר אד הו זמאן אלהדית וניסן אלמכצוץ בה אלצאפי אלעתיק והדא כיר מא יעתקד פיה. פקטים הו אלשי אלעכר והו גיר אלשמרים ובעץ אלמשאהיר ידרסה באלסין אעני פקטים וקאל אן הדה אללפטא יונאניה ואנהם יסמון אלזית אלעכר אלגליט פקטים באלסין ורבי האיי וגמיע אלרוסא ידרסוה באלמים או באלגון. עד הנה מדברי רבי יצחק בן יהודה זל (89 ב).

דף מ"ד, ע"ב: רבי יצחק בן יהודה זל לפדיון הבן יריד אנה אנמא יחיל פי פדיון הבן על שי מחדוד מרסום גיר מותקל. חמש סלעים של פדיון הבן הי עשרין דינאר פצה והי ארבעה אכמאס אלדינאר אלהב לאן אלדינאר אלהב כה דינאר פצה. אמר יוחנן אעפ שאמרו אסור ללוות דינר בדינר פיר דינר זהב בדינר זהב ותרגמה ר אבא בדינר ניאקא ואניגרא פיר מיני מטבעות יעני דרהאם גיר גאיוה כאנת ענדהם מעלומה אהדהא אסקטהא אלסלטאן ואלתאניה אסקטהא אהל אלמוצע (95 א).

דף ס', ע"ב: פירכוס דבהמה כדתניא... רבי יצחק בן יהודה זל יריד בדלך לא ינקי תפלה" ליטרה אגודה" ואטייבה ויורי אלמשתרי ליגאלטה כאנה יקול הכדי הו כלה. וחכמים מתירין לחאל אנה דבר הנראה אי אנה ממא ימכן אלמשתרי רויה גמיעה ואלוקוף עליה. ושון שלא יבור מעל פי מגורה פיר וגה אלמכון אלדי יכתון פיה אלגלה לא ינקיה אנה לא ימכן אלמשתרי אלוקוף עלי גמלתה פהו יגאלטה ויכאדעה ויוריה מא לים הו לאנה אנמא ירי וגהה פקט. ומשרבטין ישתק מן שרביט לאנהא אדא אסתעמלא אלאשיא אלמנפכה תטרה פי אלעין כאל שי אל מנתצב אלקאים ויפסר מיא דחיורא איצא מא מסתכרז מן בעץ אלאשוואך (105 ב). דף ס"ח, ע"ב: סראג אין שמיין עגלים וסייחין למחצה תקוימהא בתמנהא עליה וימהלה פי חצתה מן אלחמן פקד חצל לה נציבא פיהא ולה נצף פאידיהא פאדא תצרף פי אלנצף אלתאני לום דפע אגרתה ענה ואן תוקף ענה חצל תצרפה" אגר נטר לי ושרח מקבלין עגלים וסייחין למחצה רפע אתמאנהא דון אן יכון לה חצה פי אלאצל ומא זאד עלי אלתמן אלמרפוע אקתסמאה. סייחין גחאש משולשין דואת ג אעואם והנאך פי צדר משנת פרה מה לשון שלשי של שלש שנים וכדלך יקולו רבעי לבן ארבע שנים כרם רבעי — — — הוסיף עליהן מלשון פרוות רבי יצחק בן יהודה זל אן סאל סאיל מא אלפרק בין קול ר מאיר ור יהודה והוא קול ר יהודה לם יכרז מן אן יכון ממועט קלנא לה אלפרק ביניהם אן ר מאיר יחוג אלי קטע אלשכירות ואתפאק אלמצארב וצאחב אלמאל עלי שכירות מעלומה כאינה מא כאנת ואמא ר יהודה לם יחוג אלי שי מן דלך בל לו אתפק ללמצארב אן יגמס כסרתה מע רב אלמאל פי שי מן אלאדאם או אן יאכל מעה חבה תין ואחדה לקאם דלך ענדה מקאם אלשכירות ועלי אנהמא לם יתעמדה דלך ולא אתפאק עליה פקד באן לך פרק בין מדהב ר מאיר ור יהודה (114 ב). ס"ט, ע"א: סראג פי אלתוספה אם אמר לו בשליש אתה שותף לי והשליש עשוי עליך בבטילה מותר שרה דלך אנה אדא קאל לה נפרד לך ען תצרפך והוא אלמסמי שכר בטילה תלת אלרבת ואל תלתין נקתסמוה שטרין פחצל לך מנה אלתלת מן גהה אלשרכה והו קולה בשליש אתה שותף לי אי אלתלת יחצל לך מן גהה אלשרכה ותלת פי אגרתך ופי הדא אלוגה אכתלף רב ושמואל פי קולה מותר שליש בשכרך מותר יריד תלת אלרבת כאנה יקול שליש המותר ועליה אעתרץ שמואל לא מצא שליש ילך לביתו ריקם לאן אלמתצרף עלי כל וגה לה חק תצרפה פמתי לם ירבת לם יחצל לה שי (114—115 א).

דף ע', ע"ב: רבי יצחק בן יהודה זל סמיו צאן ברזל לאן ראס אלמאל קאים ואלרבח לה לא אלכסארה (118 א).

דף ע"ד, ע"א: על הבצים של יוצר סראג' אשתקאק בצים מן היגאה גומא בלא ביצה אלדי הוא חמא וטין (120 ב).

דף ע"ה, ע"ב: סראג' לא יאמר לו דע שבא איש פלוני כאל מבשר לה פיערפה בקדום קריב לה או צדיק מן מוצע ספרה פכאנה ינילה ישי ויפידה בכלאמה דאך. בסיפרי מנין שלא יאמר לו צא ושאל בשלום פלוני או דע אם בא איש פלוני שנא' נשך כל דבר (122 ב).

דף פ"ב, ע"ב: סראג' אלגרץ אן אלשי אלמחמול בין נפסין וכסראה ילזמהמא גרם אלנצף לאן כל שי יפוק מקדאר חמלה לואחד והו אקל ממא יחמלאה נפסין לא ילזם גרמה כלה לאנה יקתרן באלאונס לאן אלואחד לא ימכנה חמלה וימכן אן יכון מן אגלה דכלת אלדאכלה פכאן כאלמקהור אלמגלוב אלדי ליס יאתי אלשי ען קצד ואראדה בל קהרא ואצגאר ולא ישובה אלאונס באלכליה למא כאן ימכן חמלה להמא מעא פימכן וקוע אלגפלה פלהדא מא לזמהמא גראמה אל נצף (128 ב).

דף צ"א, ע"ב: וחמור כשתהא פורקת. מהיכא אכלה אימא עד שתהא פורקת. יעני אן לחא אן תאכל ממא תחמלא *1 אלי אן יחט ענהא (131 א).

דף ק', ע"א: סראג' היו לו שני עבדים אחד גדול ואחד קטן... פיר בשדבוקין זה לזה תרגום וחברת ותלפיף ואלמרעד אן תכון שתי הכסויות מחוברות זו לזו (138 א).

דף ק', ע"ב: מת' המוכר זיתיו לעצים ועשו פחות... סראג' אלדי נעתקדה נחן אן זיתים העומדות לעצים זקנות הן (138 ב).

*1 צ"ל: תחמלה.

תרגום עברי

דף י"ז, ע"א:

לרבי יצחק בן יהודה ז"ל; זה נכון אם אמר לו לא היה לך בידי כלום מעולם, והוא מה שנאמר במעשה דשבתאי בריה דר' מרינוס לא היו דברים מעולם, וזה המאמר לא תיתכן בו דחיה אחר עדות העדים, בשל כפירתו בעיקר המעשה. אבל אעפ"י¹ שאומר הוא אין לך בידי כלום תיתכן בו דחיה, כפי מה (שבא) לקמן, ויאמר אין מהוה הוה ופרעתי לך, והא דקאמרי אין לך בידי כלום, אין לך בידי השתא קאמינא. ו(כיון) שאי אפשר בזה שהוא יודה לו, לכן מתברר שהוא כפרן. ומוכיח לך על כך מאמרם בסנהדרין (כ"ט, ע"א).

אמר ר' אבין אמר אילעא אמר ר' יוחנן היה חייב לחבירו שבועה בבית דין. פ' אמר רבינו ז"ל בספר השבועות, והוא בראובן התובע משמעון שבועה אשר היה חייב לו ורצה שיקיים חובתו, וטען שמעון שהוא כבר נשבע והובאו כנגדו עדים שלא נשבע, ונתחייב בדין להישבע והלכו להם באותה שעה. אח"כ תבעו ראובן בשנית, וטען שהוא כבר נשבע אחר המושב (של ביה"ד) השני, ולא היתה לו ראיה ולא לבעל דינו, הרי נעשה כפרן לאותה השבועה ויישבע בעל דינו על מה שטענו וייקחנו.

ולו ג"כ באחת מתשובותיו מי שנתחייב שבועה בבית דין ואמ' נשבעתי ועדים מעידים אותו שלא נשבע, והחזק כפרן לאותה שבועה ומחייבין אותו שבועה, ולא שנא כי חזר ואמר לאחר העדת העדים נשבעתי או לא אמ'. ואית דלא גריס וחזר ואמ' נשבעתי ואידי ואידי כהדי גינהו.

ולו עוד, מי שהחזק כפרן לאותו ממון — ממון הוא דמתחייב. מי שהחזק כפרן לאותה שבועה — שבועה הוא דמתחייב (70 ב).

חידושו הראשון, בענין החזק כפרן, מקורו בתשובת רש"ג ורה"ג (שע"צ ע"ב, ע"ב, סי' ח'; אוצה"ג חלק התשובות, סי' צ'), והוא עיבוד פרשני של תוכן אותה תשובה. חידוש זה נפסק להלכה ברמב"ם (טוען ונטען ו', א') תוך הרחבת דברים. תשובת גאון זו נמסרה בקיצור רב, ובאופן סתמי, בשו"ת הרי"ף סי' פ"א (ר' אוצה"ג שם, סי' צ"ב), כאילו היא מתשובות הרי"ף, אך בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (בודפסט, תנ"ז) כתוב בראשה "נשאל לרב האי גאון", וכאמור נמצא הענין בשו"ת הגאונים שע"צ הנ"ל. גם תמצאהו בשו"ת הגאונים אסף, תש"ב, עמ' 53. ונקלט הענין הזה גם בליקוטי ספר הדין לר' יהודה הברצלוני (תשובה"ג אסף תרפ"ז, סי' ע"ד/ה). וראה גם דברי רה"ג בספרו "משפטי שבועות" (ויניציאה, שס"א), ט"ז, ע"ב. במקום זה גם נמצאים הדברים בענין החזק כפרן לשבועה, אשר ריצ"ג הביאם במפורש בספר זה.

1 במקור: מע. ואפשר צ"ל מע' = מעני = עניין.

דף ל"ה, ע"א: ההוא גברא דאפקיד כיפי גבי חברה וגו'. פיר' כיפי הם העגילים והם 'עגילים על אונ' [יחז' טז, יב] והרי נקראו בשם עגילים משום שהם בצורת העיגול אשר אנו מכנים אותם בשם עגולה. וכיפה בזאת השפה גם כן שם העיגול. עד הנה מדברי רבי' יצחק בן יהודה ז"ל (83—84א).

דף מ', ע"ב: הא דיהיב ליה זוזי בתשרי וגו'. רבי' יצחק בן יהודה ז"ל; אצל הקדמונים מנהג השמן החדש לימכר בתשרי, ובשעה שהוא מצוי ונמכר לכתחלה המדה גדולה, שמתוך שהוא מרובה ומצוי משפיעין את המדה ומרבין אותה, הולכך אם נתן לו זוזים בתשרי על שמן, ובא בניסן לקבלו ממנו כמדת תשרי מקבל עליו הפקטים, שדרך השמן בתשרי שהעכר מעורב בו, שעדיין לא שקטו שמריו, והיינו דפגא אחד הלוקח ואחד המפקיד לפקטים ולוקח מקבל פקטים. אבל אם בא לקנות ממנו בניסן, שהשמן צלול ושקט על שמריו, ובא ליטול ממנו כמידת ניסן ובשעת ניסן, אינו מקבל פקטים, דודאי לא קנה ממנו אלא שמן צלול¹. זאת היא הגירסא של אנשי קירואן² ונוסחתם אשר נסתמך עליהן — מדה דניסן ומדה דתשרי באות דל"ת. ובנוסחאות המצויות בינינו באות רי"ש, וכך קיבלנו אף אנו: במירא, ברי"ש. והם סבורים שהוא משתלם ממנו בכמות השווה למה שהיה עליו ליטול בתשרי, ותהא הכוונה בביטוי זה: בערך או בחשבון, שנוטלים אותו בניסן או בתשרי. וביטוי זה לא הגיע אלינו עד כה דוגמתו לא אח ולא ריע. ואנו סבורים כי מי שגורס במידה, בדל"ת, הרי הוא איננו מתכוון לשינוי המידות לפי שינוי העיתים, אלא רוצה לומר מה שמייוחד לאותו זמן והוא דבר מסויים, כמו שאמרו מידת ר' עקיבא, מדת בשר ודם ויהיה איפוא מאמרו מידת ניסן ומידת תשרי מה שמייוחד לאותו זמן מן העכירות ומן הצלילות, ואם יהיה זה תשרי הרי מיוחד הוא בשמן העכור שכן הוא זמנו של (השמן) החדש, ואילו ניסן המיוחד בו הוא (השמן) הוז והישן. וזו הדעה הטובה ביותר שאפשר לסוברה כאן.

פקטים הוא הדבר העכור, שהוא מלבד השמרים. וכמה מן (החכמים) המפורסמים קוראים אותו ב(אות) סי"ן, דהיינו: פקטים. ואמרו שמלה זו יווגית, והם מכנים את השמן העכור והסמך פקטים באות סי"ן. ורבינו האי וכל הגדולים קוראים אותו ב(אות) מ"ם או ב(אות) נו"ן. עד הנה מדברי רבי' יצחק בן יהודה" (89 ב).

הנוסחה "מרה" אינה מצויה בשום ספר או פרשן שראיתי. ולגבי המצב בכה"י העירני פרופ' שמא פרידמן, כי בחלק גיכר מהם אין סימן מיוחד המבדיל בין רי"ש לדל"ת, וע"כ לעולם אין ללמוד מנוסח כה"י — אפילו הברור ביותר — אלא את דרך קריאתו של אותו סופר במקור שלפניו. הפרוש שנתן הרי"ץ גיאת למילה נדירה זו: "בערך, או בחשבון" העלה, כהשערה מקורית, קוהוט (ערך מר, כרך ה', טור 236, הערך השני בטור) לגבי שני מקומות אחרים בש"ס (חולין צ"ד, ע"א:

1 עד כאן עברית בגוף המקור, והובא ע"י בלוי.

2 במקור: אלקירואניין. שלש האותיות האחרונות תלויות על גג השיטה.

"תרגולת טרפה הוא ויהבה ניהליה במר דשחוטה"; בכורות כ"ט, ע"ב: "ההוא טבחא דהוה חשוד לזבוני תרבא דמטמא במר דכנתא", אשר לגביהם פרש בעל הערוך "בתמורה וחילוף". לענין הגירסא פקטים-פקטים, הרי ריצ"ג עצמו מייחס מילה זו ליוונית, והכוונה ודאי למילה פקטוס — *πηκτος* = קפוא, שהיא ממש "השמן העכור והסמיך" (ולא שמרים). וכזה הציעו מדעת עצמם דימיטרובסקי וצובל במה-דורתם המתורגמת עברית והמבוארת (ירושלים, ת"א, תש"ך) למסכת בבא-מציעא על אתר. ור' מ"ש י. נ. אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1018, כי פקטים=פקטים=שמרים. אך שמרים *πεπτα* הם היורדים למטה ואילו כאן מדובר, לפי פרוש זה, על פסולת העולה למעלה.

דף מ"ג, ע"א: מתני'. השולח יד בפקדון וגו'.

רבי' יצחק בן יהודה ז"ל; לדברי הכל השולח יד בפקדון ילקה בחסר, שאם חסרה או כחשה משלם כשעת הגזילה, וכי פליגי ביתר הוא דפליגי, דהיינו שבחא, דבית שמאי סברי אם היה לה שבח ילקה הגזולן וישלם אותו כר' מאיר, ובית הלל סברי כשעת הוצאתה מרשות בעלים שהיא שעת הגזילה כר' יהודה (92 ב). — קטע עברי.

דף מ"ד, ע"ב: לפדיון הבן וגו'. — דף מ"ו, ע"א: בדינרא אנקא ואניגרא. רבי' יצחק בן יהודה ז"ל; לפדיון הבן רוצה לומר שהוא ימיר בפדיון הבן על דבר מוגדר ומדוד שאין לשנות אותו. חמש סלעים של פדיון הבן הם עשרים דינר כסף, דהיינו ארבע המישיות של דינר הזהב, שכן דינר הזהב שוה עשרים וחמשה דינר כסף (95 א).

אמר ר' יוחנן אעפ"י שאמרו אסור ללות דינר בדינר, פ"י דינר זהב בדינר זהב. ותרגמה ר' אבא בדינרא ניאקא ואניגרא. פיר' מיני מטבעות דהיינו דרהמים שאינם הילך חוקי, ושהיו ידועים אצלם, אחד מהם השליט הוציאו (מן המחזור), והאחר — בני המקום הוציאוהו.

דף ס', ע"ב: פרכוס דבהמה כדתניא אין משרבטין וכו'.

רבי' יצחק בן יהודה ז"ל; רוצה לומר לא ינקה את לכלוכה כדי לגלות את הטוב והמובחר שבה, ויראה לקונה כדי להטעותו, כאומר: כך היא כולה! וחכמים מתירים כי הוא דבר הנראה, ז"א, דבר שאפשר לקונה לראותו בכללותו ולעמוד על טיבו. ושזין שלא יבור מעל פי מגורה, פיר' פני היבול אשר נאצר במחסן, לא ינקה אותו כי בזה אי אפשר לקונה לעמוד עליו בכללו, והרי הוא מטעהו ומבקש לרמותו ומראה לו מה שאינו (בפועל), כי הוא מראהו דוקא את פניו בלבד. ומשרבטין נגזר מן שרביט. [ואין נופחין], כי כשאדם משתמש בדברים נפוחים נראים הם לעין כדבר הניצב זקוף ועומד. ומפרש מיא דחיורא ג"כ מים היוצאים מאחד הקוצים (105 ב).

דף ס"ח, ע"א: אין שמין עגלין וגו'.

סראג'. אין שמין עגלים וסייחים למחצה שומת מחירם ויתן לו ארכה על חלק מן המחיר וכבר רכש לעצמו חלק בהם, ולו מחצית השבח שישביחו, ואם ישתמש במחצית השניה יצטרך לשלם את שכירותה ואם יימנע מלהשתמש בה הרי מה שישתמש הוא אגר נטר לי. ופירוש מקבלין עגלין וסייחין למחצה ששילם¹ [חלק] מחירם בלא שיהא לו חלק בקרן, ומה שיתר על המחיר ששילם יחלקו [התשמיש] ביניהם. סייחין — עיירים. משולשין — בני שלש שנים. ושם בראש משנת פרה (א, א) מה לשון שלשי של שלש שנים. ובדומה אומרים רבעי לבן ארבע שנים, כרם רבעי. רבי' יצחק בן יהודה ז"ל; אם ישאל השואל מה הבדל בין ר' מאיר ור' יהודה, והרי דברי ר' יהודה אינם יוצאים מהיות ממועט. נאמר לו, ההבדל ביניהם שר' מאיר נזקק לפסיקת השכירות והסכמת השותף ובעל הממון על אודות שכירות ידועה, תהא מה שתהא, ואילו ר' יהודה אינו נזקק לשום דבר מכל זה, אלא אם כן אירע שהשותף טבל פרוסת לחמו עם בעל הממון במין מן התבלין או שיאכל עמו תאנה אחת, כי אז נתקיים אצלו מעמד השכירות; וזאת אעפ"י שלא נתכוונו שניהם לזאת ולא הסכימו עליו. וכבר נתבאר לך ההבדל בין דעת ר' מאיר ור' יהודה. (114 ב).

דף ס"ט, ע"א: סראג'. בתוספתא: "אם אמר לו בשליש אתה שותף לי והשליש עשוי עליך בבטילה מותר".

פירוש דברים אלו הוא, אם אומר הוא לו גיידך לך לשימושך — והוא הנקרא שכר בטילה — שלישי מן הריות, ואת שני השלישים האחרים נחלק בינינו לשניים, ויגיע לך מהם שלישי בגלל השותפות, והוא מה שאמר בשליש אתה שותף לי, דהיינו השליש מגיע לך מצד השותפות ושליש בשכרך. ובאופן זה נחלקו רב ושמואל במה שאמר מותר שלישי בשכרך — מותר, רוצה לומר: שלישי הריות, כאילו הוא אומר שלישי המותר. ועל דבר זה הקשה שמואל: לא מצא שלישי ילך לביתו ריקם? ! משום שלמשתמש בנכסים (מגיעה) על כל פנים זכות ההנאה מהם, וכאשר לא הרוויחו לא מגיע לו דבר? ! (114 ב—115 א).

דף ע', ע"ב: מתני'. אין מקבלין צאן ברזל וגו'.

ירושלמי אי זה הוא צאן ברזל היו לפניו מאה צאן אמ' לו הרי הן עשויות עליך במאה של זהב ולדן וחלבן וגיותן שלך ואם מתו אתה חייב באחריותן ואתה מעלה לי סלע על כל אחת ואחת משלך באחרונה אסור. רבי' יצחק בן יהודה ז"ל: קראוהו צאן ברזל כי הקרן קיימת והרווח שלו ולא ההפסד (118 א).

דף ע"ד, ע"א: על הביצים של יוצר. סראג'. גזרון (המלה) ביצים מן 'היגאה גומא בלא ביצה' (איוב ת, יא), אשר (מובנו) הוא טיט ובוצ. (120 ב).

1 בכה"י: רפע. וצ"ל: דפע, וכן להלן. ואם נקרא רפע יהא מובן הענין גם הוא בדומה.

דף ע"ה, ע"ב: לא יאמר אדם דע שבא איש פלוני, כזה המבשר לו ומודיעו על אודות בוא קרוב לו או ידיד ממקום נסיעתו, וכאילו הוא נותן לו דבר (מה) ומנהגו אותו בדיבורו זה. בספרי: מנין שלא יאמר לו צא ושאל בשלום פלוני או דע אם בא איש פלוני שנא 'נשך כל דבר' (דברים, פס' רס"ב). (122 ב).

דף ע"ו, ע"ב: ארשב"ג מלמדין אותן שלא יחזרו וכו'. רבי יצחק בן יהודה; ואפילו קנו מיד המוכר שקנה לו קרקע בסתם וחזר לאלתר ותבע את דמיו, הדין עמו ונותן לו דמים או מסתלק מן הקרקע, דהא מעשה דההוא חמרא דמשכיה לא קנה בדעייל ונפיק אוזוי ואע"פ שנמשכו ונעשה ברשות לוקח ומשיכה מקום קנין עומדת הם הכי אי קנו מידו ונתן לו דמיו נגמר המקח ואם לאו יכול לחזור בו. (124 א). — קטע עבר.

דף פ"ב, ע"ב: המעביר חבית ממקום למקום וכו'. סראג'. הכוונה שחפץ הנישא ע"י שני בני אדם ושברוהו, צריכים שניהם לשלם מחציתו משום שכל דבר ששיעור משאו יעלה על יכולת האחד והוא פחות ממה שישאוהו שנים, אין צריכים לשלם את כולו כי הוא קרוב לאונס, מאחר שהאחד אינו יכול לשאתו וייתכן שבגללו היתה התקלה והיה כאונס שאינו יכול לעשות מאומה, והדבר קרה בלא כוונה ורצון אלא באונס ובשוגג, ואינו דומה אונס למעשה הזנחה, שכן היו יכולים לשאתו שנים ביחד, ואפשר שיפול החפץ בהיסת הדעת ולפיכך אינם חייבים לשלם אלא מחצית. (128 ב).

דף צ"א, ע"ב: וחמור כשתהא פורקת. דהיינו אם הצליחה לאכול ממשאה קודם שיפרוק מעליה (131 א).

דף ק', ע"א: סראג'. היו לו שני עבדים אחד גדול ואחד קטן וכו'. כשטוענו עבד גדול בכסותו ושדה גדולה בעומריה, והודה לו בעבד קטן וכסותו ושדה קטן בעומריה. ובדלייפו — פי' בשדבוקין זה לזה. תרגום [=רס"ג] יחברת (שמות, כו, ו) — ותלפין. הכוונה היא שתהיינה שתי הכסויות מחוברות זו לזו. כגון שהיה למוכר טלית גדולה, לוקח טוען עבד גדול מכרת לי וטלית זו הגדולה כולה, והמוכר אומר עבד קטן מכרתי לך עם טלית זו הקטנה שהיא מקצת הגדולה, הרי הודה לו ממין הטענה, וכאילו אומר לו זו החתיכה כולה שיש בה כדי כסות גדולה מכרת לי עם העבד הגדול, והוא אומר לא מכרתי לך אלא מקצתה עם העבד הקטן, שהרי הודה לו ממין הטענה ונתחייב שבועה, ומתוך שנשבע על הכסות שהוא מטלטלין נשבע נמי על העבד בגלגול. והם הכי נמי שהיו העומרים מחוברים זה לזה, ואמ' הלוקח שדה גדולה מכרת לי בעומריה מהללו העומרים, והלה אומר לא מכרתי אלא שדה קטנה ועומריה מהני עומרים, נמצאת ההודאה ממין הטענה

ונשבע אף על הקרקע בגלגול, דנכסים שאין להם אחריות זוקקין נכסים שיש להם אחריות לישבע עליהן (138 א).—קטע עברי.

דף ק', ע"ב: המוכר זיתיו לעצים וכו'.
 סראג'. הנראה לנו הוא שזיתים העומדות לעצים זקנות הן ואינן ראויות לפירות
 והפרי שהן מוציאות יבש הוא ואין בו שום לחה אלא כמעט הולכך בזמן שיש
 בסאה של זיתים פחות מרביעית זית חוץ מן ההוצאה שהוציא עליהן הרי הן לבעל
 הזיתים ואם יתר מיכן חולקים, דארביעית קפדי אינשי אפחות מרביעית לא קפדי
 (138 ב).

השלמה לתרגום רב אברהם בן עזרא לאותיות הנוח של
רב יהודה חיוג'

יצא לאור ע"י שרגא אברמסון

א.

תרגומו של ראב"ע לספרי חיוג' נדפס קודם לכל תרגום אחר, ואף למקור הערבי; דוקס, הוציא את התרגום בשנת 1844¹ על פי כתב יד מינכן hebr. 63. כתב היד משובש בהרבה מקומות², ויש שדוקס הרגיש בשיבושים והעיר עליהם בסימן שאלה, או בתיקון, במקום שמצא לתקן. רוב שאלותיו של דוקס מוצדקות ותיקונם אפשר למצוא בכתב יד מקביל (עיין בסוף המאמר). מאז פרסומו של דוקס לא טרח חוקר לתקן את הספר, ונשאר כמו שהוא בשיבושיו. אף בצילום של כל הסדרה הנ"ל, שנעשה בהילדסהיים בשנת 1976, לא תיקנו דבר וצילמו את הספר על כל שיבושיו.

ולא שיבושים בלבד ישנם במהדורא זאת, יש אף חסרונות. הגדול שבהם הוא שבחלק השלישי (שרשי ל"ה) חסר במהדורא זאת כל השרשים מ'בנה' — עד 'חנה' (עמ' 101—111). בדפוס נגמר שרש 'בנה' בסוף העמוד, ובעמוד שבא אחריו — מתחיל 'חנה'. ובהשקפה ראשונה אפשר לחשוב שנשמטו בדפוס עמודים אחדים. אלא שאף בכתב היד חסר הכל. והמעתיק של כתב היד לא הרגיש בחסרון, וסיים את העתקת שרש 'בנה' בשורה 5 של עמוד, ומיד לאחריו שרש 'חנה', משמע שהוא כבר העתיק מכתב יד חסר³.

כיוצא בו בעמוד 127, אחר שרש 'עלה' נמצא כאן שרש 'צבה', וחסרים השרשים, 'עקה', 'ערה', 'עשה'. בעמוד 128 נמצא לנכון השרש 'פאה' עד סוף אותיות שרשי ל"ה, שפותחים ב'פ' (עמ' 129). בעמוד 130 — מתחיל בשרש 'צוה', וכאן מקומו של שרש 'צבה'. אלא שנשמט שרש 'צדה' ויש להשלימו. וכן הסדר וההשמטות אף בכתב היד.

1 בסדרה שנקראת "מורשת תורה" נתפרסם בשנת 9 לקום מדינת ישראל קונטרס בשם ספר אותיות נחות להרב יהודה יחיה (!) אבו זכריה (!) בן דוד... תרגם מחדש על ידי עקיבא הולנדר, ושם תורגם חלק מן ההקדמה, וכמה שרשים: 'אבד', 'אבה', 'אהב' (בחלקו) — והפסקה גדולה בינו ובין הערך שבא אחריו, ואחר כך שרש 'אין' עמ' 13, ושרש 'אכל' (לא נגמר).

המהדיר מודיע שיש בידו תרגום חדש של כל הספר, ומכיל 200 עמודים ולא נתפרסם. אבל אם ללמוד ממה שהופיע על מה שלא הופיע — אין כל סיבה לגנוז את התרגומים הישנים.

2 שיבושים אלה גרמו לתוספת משובשת, בשרש 'סכב' עמ' 166 כתוב: 'ויתכן שיהיה גם יסוב' (וכן אח"כ בסוף השרש), והוסיף המהדיר: [כל הארץ כערבה], זכריה יד, י. אבל במקור וכן בתרגום ר"מ ב"ג כתוב: גת יסוב, והוא בשמו"א כ, ח!

3 חסרון זה הורגש על ידי כל שהשתמשו בספר, אף על פי שדוקס לא העיר על זה. עיין למשל דרנבורג Opusculum עמ' cxx הע' 4. אבל לא הוכרו השמטות אחרות, עיין לקמן בסמוך. שד"ל, "אגרות שד"ל", עמ' 924, עמד על זה, ואף תיקן בכמה מקומות.

ומשיבושי המעתיק יש להזכיר כאן את השרש 'טוש', שאיננו בכתב יד זה ובמקומו כתוב (בעמ' 28) שרש שוש, ואף הדוגמות 'שש', 'ששת', "כאשר שש ה' עליכם, כן ישיש". כאילו מדובר כאן בשורש זה, שלא במקומו הנכון. ונמצא אף במקום הנכון לפי הסדר (בעמ' 98) שרש 'שוש' ופותח בדוגמא 'כאשר שש ד' וליתא הדוגמא: כן ישיש; לפעל הכבד, שאינה שם אף במקור.

והנני רואה לנכון לפרסם את כל החסרים על פי כתב יד אחר הוא כתב יד רומי קונטנזה 3132 (קטלוג 215), שיש בו תרגום ראב"ע לספרי חיוג', ואף תרגום של עובדיה ל'כתאב אלמסתלחק' לר' יונה בן ג'נאח. כתב היד הוא שלם (חוץ מספר הניקוד שאין בו), ובו הכל מתוקן. ועל פי כתב יד זה אני מתקן את המקומות שהרגיש בהם דוקס שהם משובשים והציג סימן שאלה. ומפרסם את התיקונים בסוף המאמר.

לא טרחתי לתקן את כל מהדורת דוקס, משום שאין זה מקומו ועניינו.

רואה אני צורך לחזור ולבקש מהעוסקים בדקדוק העברי של ימי הביניים, שיתקינו מהדורה טובה של המקור הערבי של חיוג' ואף מהדורות טובות של תרגומי ר' משה בן ג'קטילה וראב"ע. יש בידינו עכשיו כלים טובים יותר מאלה שהיו בידי המהדירים הקודמים, וראויה העבודה ליעשות.

בנוגע לכתב יד רומי יש לציין כאן פרט מעניין אחד. בשרש 'קבב' העתיק המעתיק את השגתו הגדולה של ר' משה בן ג'קטילה ופותח: "אמר משה הכהן המתרגם". כאילו הוא המתרגם של ספרי חיוג' שהעתיק, ולא ראב"ע! כנראה שמצא המעתיק את ההערה כתובה בגליון כתב היד של תרגום ראב"ע, וזה הכניס את ההערה בפנים, ועל ידי זה יצא משפט מעוקל. מכל מקום אני מפרסם את שרש 'קבב' לפי כתב יד זה, ומתקן על ידי כך את הנדפס במהדורת דוקס.

ב.

אין כאן המקום לדבר על כל דרכי תרגומו של ראב"ע, משום שמקומו הוא במהדורת תרגום ראב"ע בצורה מתוקנת. ולא אעיר כאן אלא על דברים אחדים, ויש שנמצאים אף בשרשים המתפרסמים כאן.

(א) ר.ק. כמו 'אמא' בערבית כך אף 'רק' בעברית יש לה הוראות כפולות: בלבד, והוא השימוש הרגיל בתיבה זאת, ועוד הוראה אחת: אבל. ותמצא פעמים הרבה בסוף השרש, כשחיוג' מונה צורות שונות של אותו שרש הוא מסיק: אבל (בערבית 'אמא'), זה וזה אינו מזה השרש, מתרגם ראב"ע: ר.ק זה וזה אינו מזה השרש (או: העניין). כגון לקמן בסוף שרש 'גרה': ר.ק יגורו בד, יגורו מלחמות הוא שרש אחר. ובשרש 'דמה': ר.ק ונדמה שם יי אלהינו, הדימנו, שרש אחר. וכן בשרש 'זכה'. והרבה מאד בחלקים שנדפסו כבר, ואף בספר "צחות", מהדורת ליפמאן דף לט ע"א ובשאר ספריו.

אין צריך לומר שראב"ע משתמש ב'רק' אף בהוראה הפשוטה ומוסיף לפעמים תיבת 'הוא' כדי להדגיש, כגון בסוף שרש 'כלה': ר.ק הוא למד הפועל. ו'יור' איננו מן ירה בים, ר.ק הוא מן הערה (צריך לומר: היורה). ובראש עמוד 104 (פעמיים).

וכן בשרש 'גור' (עמ' 73), 'בוה', 'בכה', 'מכה', 'צעה', 'קלה'. ובעמוד 133 ועוד הרבה. ובפירושו לשמות ט, כא: יש בלשון קדר טעם לו'ו ויעזב, רק אין יכלת בנו לתרגם הדבר בלשון אחרת.⁴

ויש שצירף את שני השימושים יחד, כגון בעמ' 105: "רק ומטיב להרג איננו מהשרש הזה רק הוא מן מט, ומט". ובעמ' 106: "רק יזה מדמה... איננו פועל כבד... רק הוא פועל קל"⁵. ובפירושו לבראשית ה, א: "זה ספר תולדות אדם, הבנים ובני הבנים שהוליד, רק הוא לא הולידוהו אב ואם רק בדמות אלהים נעשה" (כאן 'רק הוא' פירושו: אבל הוא, ו'רק בדמות', פירושו: אלא). וכיוצא בו בשרש 'מול', ועמ' 117. ועוד⁶. ובספר 'צחות' עג ע"א: רק הוא כן!
ואין צריך לומר ש'אמא' מתורגמת אצלו אף: 'אך', כגון בשרש 'חל' עמ' 44: "אך וייחל עוד הוא מבנין נפעל כמו ויכרת". וכך מתרגם רב משה בן ג'קטילה תמיד 'אמא' — אך.

ואף: א כן. בעמ' 69 שורה 5: "אכן יסובבוהו על חומותיה איננו מאלה". רמב"ג: אך.

(ב) ל כן. בכל ספרי ראב"ע נמצא ששימש בתיבה 'לכן' בהוראת 'אבל' (כמו "לפן" הערבי)⁷, בין בספרי הדקדוק שלו ובין בפירושו למקרא⁸. ואף בתרגומו לספרי חיוג' הוא מרבה להשתמש בו. ואף בתרגום הסתמי לספרי רב יהודה בן בלעם רב השימוש בו, וכבר כתבתי על זה בהקדמתי ל'כתאב אלתג'ניס', ספר היובל לחנוך ילון, עמ' 72, אות ב, וספקתי דעת האומר ששימוש 'לכן' בהוראת 'אבל' מוכח

4 יש לציין שבספר 'הרקמה' מהדורת וילנסקי עמ' סג, נאמר: "ותהיה (הו') בענין כמו הפא אצל הערב וענינם קרוב ל'אז'". התיבות המפוזרות אינן במקור הערבי, והעיר וילנסקי, הערה 8, שזוהי תוספת המתרגם לצורך קוראים שאינם בקיאים בשפה הערבית.

5 ועיי' לשונו בספר 'שפה ברורה' מהדורת ליפמאן דף כד ע"ב: "וטעם פעל כי משפטי המדקדים עבר ליחיד זכר, לב נשבר ונדכה (תהלים נא, יט) רק הוא העין לעולם קמוץ קמוץ גדול" וכו'.

המהדיר מבקש למחוק את "הוא". וכפי שאנו רואים אין למחוק.

ב'שפה ברורה' מרבה ראב"ע להשתמש ב'רק' במובן הרגיל והפשוט.

6 על פי שימוש זה יתבאר לנו אף לשון המתרגם של ספר 'אותיות הענינים' לרב יהודה בן בלעם (שלושה ספרים לרב יחזקיה בן בלעם, ירושלים תשל"ו עמ' 91): "אבל, אבל בן אין לה, אבל שרה אשתך, כמו ואולם או רק הוא הדבר כך". וכבר העיר פוקס, 'החוקר' שנה א עמ' 203 הערה 7 על קושי הלשון.

וכמו שאתה רואה פירושו הוא: "אבל" הוא כמו "ואולם" (או "רק הוא") הדבר כן. ויש כאן לשון כפול של המתרגם שאינו רגיל אמנם בכל התרגום כולו. ואולי אינו אלא גליון שנכנס בפנים?

7 הדוגמאות שהובאו במלון בן יהודה עמ' 2613 עמ' I לשימוש בלשון המקרא אינן מוכיחות! ויש להעיר דרך אגב, שאף דונש בהשגותיו על רס"ג, סי' 56, עמ' 18, משתמש ב'לכן' בהוראה זו: "לפי שאמר (רס"ג) ברודם, תהלים סח, כח, פתם, לא יעבור שיאמר ברודה רודם לכן יאמר ברודה רודם ובודה בודם וכו'".

8 כך למשל בפירושו לקהלת בלבד אנו מוצאים שימוש זה, לפרק ז, יד; ח, יז; ט, א; ט, טז.

שהמדרגה של ספרי בן בלעם הוא ראב"ע, עיין שם. ומכל מקום כדאי להביא מקום אחד, שדיברתי עליו בהקדמתי ל'אותיות העניינים' שעומד להדפס בספר 'מבואות לשלשה ספרים של רבי יהודה בן בלעם'.

בתג'יס ערך 'כן' אמר ר"י בן בלעם: "כן כן, הא' כן בנות צלפחד, וענינו אמת וישר ושוה, וכמהו כן יתן לידידו שגא (תהלים קכז, ב) וענינו מי שידע האמת יבנה וישן".

הפירוש הוא של ר"י בן ג'נאח בספר השרשים, ור"י בן בלעם לא העיר כאן כלום על הפירוש, ונראה כאילו קיבלו; אבל ב'אותיות העניינים' ערך 'כן' אמר: "כן — אמת, וכן הוא כן יתן לידידו שגא פי' בו ר' יונה ג'ע וענינו כשיגיע האדם לאמת ימצא מנוחה ותעבר לו שנתו. וזה פי' נכון לכן איננו מענין הפסוק". כלומר הוא מתנגד לפירושו של בן ג'נאח, שאמנם הוא יפה בענינו אבל אינו מענין הפסוק. לכן — הוא: א ב ל.

ומפליא שבלשון זה ממש אומר רב אברהם בן עזרא על פירושים בספר קהלת: בקהלת ז, א: "ויום המות מיום הולדו", אומר ראב"ע: "ויום מפרשים⁹ ויום המות", חייב אדם שיעלה על לבו יום המות, מיום הולדו. והענין בעצמו טוב לכן איננו מענין הפסוק".

וכן שם י, ו: "נתן הסכל" — "מפרשים אמרו¹⁰ שיהיה ראוי להיות בשי"ן והענין שבעלי השכל ראויים לשבת במרומים רבים והעשירים בהפך. והענין בעצמו נכון לכן איננו מענין הפסוק שהוא לפניו ואחריו" וכו'. אין להוכיח משימוש זה שראב"ע הוא מדרגם ריב"ב, אלא שנאמר שראב"ע שהכיר אמנם את ספרי ריב"ב, כמות שהכיר אותם רב משה בן עזרה, השתמש באותה מליצה שאמר ריב"ב. ושימש לו 'לכן' כדרכו בכמה מקומות¹¹.

על פי 'לכן' שהוא בהוראת 'אבל', נבין אף לשון קשה שנמצא בתרגום 'המקח והממכר', כ"י אוקספורד. בשער יג בדפוס וזין דף לג ע"ב: "ואפילו מי שהוא סבור דמטבע נקנה בחליפין הדר ביה במילתיה וכו' והקשינו בתויבתא עליה דרב פפא ואסיקנא אף רב פפא הדר ביה". בכ"י ברלין: "ואקשו... ומסקנא שם מיני" אין מטבע נקנה בחליפין ואף רב פפא הדר ביה". אבל בכ"י אוקספורד הלשון: "ולפיכך נסתרו דבריו ושא' מותיבי היה עומד וגורן" וכו' (בין התרגום ובין כ"י ברלין מקוצרים). אבל מהו הלשון: "לפיכך נסתרו דבריו"? אין ספק שבמקור הערבי

9 כן בפירוש רי"צ גיאת בשם "יש אומרים". וריצ"ג בעצמו מפרש שביום המות כבר ניצול ממאורעות העולם הזה ותהפוכותיו ע"ש.

10 המפרשים הם רי"צ גיאת ע"ש (בתרגום עברי: "ויהיה 'הסכל', אע"פ שהוא כתוב בסמך נגזר מענין שכל הכתוב בשי"ן").

11 שלילת אפשרות של ראב"ע כמדרגם ספרי ריב"ב, כבר הוכחתי בהקדמתי בספר חנוך ילון, ותתבאר עוד בהקדמתי ל'אותיות העניינים'. וכעין זה כתב ראב"ע בפירוש לבמדבר לד, יז ד"ה אלעזר: "רק (= אבל) יש טענה גדולה עליהם אע"פ שהפירוש נכון". ובלשון פשוטה, לדברים כט, יח: "ויפה פירש לולי שמלת רוח תאר השם והיה ראוי להיות רווי את הצמא" ועוד לבמדבר לד יט: "רק יש טענה גדולה עליהם אע"פ שהפירוש נכון".

היה כתוב כאן: ולכן, כלומר אבל, והמתרגם אגב שיטפיה לא דק ותרגם לכן — לכן = לפיכך.

ועיין לשונו של רב יונה בן ג'נאח ב'הרקמה' עמ' רה: "הענין יאות לו אבל ההקשה מוגעת ממנו".

וכעין זה אמר רבינו בהיי בפירושו לדברים כט, כה: "ושמעתי בשם הרמב"ם ז"ל בפירוש פסוק זה 'הנסתרות לה' אלהינו', יאמר: 'סודות התורה הנסתרות וטעם המדות לשם יתעלה הם' וכו' והפירוש הזה בעצמו שהם יקר וספיר, אבל אינו בענין הפרשה" (ב'כד הקמה' סוף ענין 'סוכה' הביא את הפירוש הזה ולא העיר עליו כלום דבר).

והנני מעיר כאן על שני מקומות בתרגום ראב"ע, שיש לומר בהם דבר.

(א) בשרש 'טב' כתוב: "והראוי נְטִיבִי טִיבִי בְּהִרְאוֹת הַיּוֹד וּפְתַחַת הַנוֹסָפִים (כלומר האותיות ו ת) שיש לפניו כמו תשליכו ישליכו. ל כן ראוי כי העלם היוד ונועמה שיש לפניו בצרי יותר קל על הלשון". הלשון משובשת בלי ספק, לא 'ראוי' שייך לכאן ולא 'נועמה' וצריך לומר: ר א ו, נוע מה (שתי מלים). ותרגם רמב"ג: "וראויין להיות ייטיבו תיטיבו בהראות היוד הנסתרת [שהיא פא הפעל] ¹² ופתחות הנוספות לפניו ¹³, כמו ישליכו תשליכו. 'אך ¹⁴ ר א ו להגית היוד והניע [הראשונה הנוספת] לפניו קל עליהם יותר". ותרגום זה קרוב ללשון המקור: "ייטיבו תיטיבו באטהאר אליא ופתח אל זאיד קבלהא מתל ישליכו תשליכו ול כ נ ה מ ראו לין אליא ותחריק מא קבלהא באלצרי אכף עליהם".

(ב) תרגום ראב"ע עמ' 114: "וכן הוא מין אחר מהפעל הכבד, והכבד והגיתי אייגה יגה ויגה בני איש". ובלי ספק צריך לומר: ל כ נ = אבל, הוא מין אחר (וכן הוא בכ" רומי). וכן תרגם רמב"ג: "אך ¹⁵ הוא מין אחר". ובמקור: "אלא אנה נוע אכר מן אלפעל אלתקיל ואל קיאס עליה יגה יגיתי איגה" וכו'. ומחמת שימוש זה ב'לכן', תמצא שבמקום שחיוג' רצה לומר: מפני כך וכך התוצאה היא כך וכך — מתרגם ראב"ע: על כן, כגון עמ' 66 שורה 8 מלמטה: "על כן ידגש" (במקור: פתצ'יר שדידה. רמב"ג: "ותדגש לזאת"). ועמ' 67 שורה 2: "על כן נדגש המם" וכו' (במקור: ולדלך אשתדת אלך) וסוף, שרש יבש. ועוד הרבה.

ושניהם יחד — בשרש 'צור': "ל כ נ (= אבל) הנח הנעלם הנוסף לא יסור להיות על השרש, על כן העמד בהארכה" ¹⁶.

12 הוספת התרגום.

13 לפני פא הפעל (ולשון זכר לאות מוכיח שאינו מלשונו של בן ג'קטילה, ש"אות" אצלו ברגיל לשון נקבה).

14 וכן תרגם רמב"ג תמיד: לכן בערבית — "אך", במקום שתרגם ראב"ע: ל כ נ.

15 ועיין בתרגום 'אותיות הענינים' ערך 'רק' (עמ' 136). במקור: "ותכון פי מע' ל כ נ רק יהיה אלהיך עמך", ובתרגום: "וימצא לענין ל כ נ רק יהיה יי' אלהיך עמך".

16 ועיין תרגום ראב"ע עמ' 14, 15; שרש 'אסר' בסוף, אחז; עמ' 34, יחם, ילד, ועמ' 59, 67 (פעמיים), ישוש, פוש, שור, נשה.

ג.

טעו בו רבים. ראב"ע רגיל לתרגם כך את לשון המקור: "כמא טן קום"¹⁷ (= כמו שטעו לחשוב בני אדם) ורמב"ג משנה כאן וכאן את לשונו. כגון בסוף שרש 'חתה': "כמו שדמו הטועים"¹⁸, וכן תרגם בשרש 'עשה'; ראב"ע: "כי טעו רבים", ובמקור: כמא טן בעץ אלנאס (= מקצת בני אדם = בני אדם ידועים). ובשרש 'צבה' במקור: "וליס... כמא טן קום, פאפהם". ראב"ע: "וטעו בו רבים" (ולא תרגם 'פאפהם' שבמקור. עיין לקמן). ב"ג: "כמו שטעו בני אדם, והבן". וכיוצא בו בשרש 'רבה' בסופו, ראב"ע: "וטעו בו רבים". רמב"ג: "כמו שדמו אנשים טועים".

ובשרש 'חזה' השמיט ב"ג בכלל את כל הביטוי, וכתב: "אך מחוז חפצם איננו מעקר זה". ואין זה כלשון המקור.

אבל אף ראב"ע שינה וכתב בסוף שרש 'יעט': "כאשר חשבו רבים". ו'חשב', כבר כולל שהוא טעות, ורגיל שימושו בכך. וב"ג מתרגם אף כאן שלא כלשון המקור: "לא יצא משרש זה"¹⁹.

ואני מעיר על שני ביטויים שגורים בפי חיוג' שהמתרגמים שניהם לא דקדקו בתרגומם.

א) ואללה אעלם. כשחיוג' מציע שתי אפשרויות בקביעת שרש ואינו יכול להכריע ביניהם, הוא מסיים: "ואללה אעלם", היינו: וה' יודע²⁰. כגון בעמ' 61 בתרגום ראב"ע: "והנה נתברר כי הו' במלה 'קום' וחבריו הוא עין הפעל והאלהים יודע האמת". במקור ליתא האמת. וב"ג השמיט וכתב: "הרי עדים נאמנים וראיות ברורות מוכיחות שהווי' ב'קום' [ו'שוב'] והדומה להם עיני הפעלים". תרגום ראב"ע קרוב ללשון המקור: "פהא אוצח אדלאל על אן אלווא פי קום ואצחאבה עין אלפעל ואללה אעלם".

כיוצא בו השמיט ב"ג בסוף שרש 'חבה' וכן בשרש 'סבב'. וכן בסוף עמ' 40 של תרגום ב"ג: "ויתכן להיות ניחח פעלול מן נח ינוח מנוחה מנוח", וכו'. ויש שהשמיטו שניהם מלתרגם, כגון בהקדמת הספר, בפרק על אותיות אהוי במבטא, ראב"ע עמ' 10: "ואת הנערים יודעתי (שמו"א כא, ג) הראוי הודעתי. ויתכן היות כל אלה לשונות משתנות וכלם נכונים". ב"ג עמ' 10: "וכבר נאמר ואת הנערים יודעתי ועקרו הודעתי ויתכן להיות כל אלה לשונות שונות [יש מי שאמר כזאת ויש מי שאמר כזאת, הוספת התרגום]". במקור עמ' 10: "וקד קיל באליה ואלהא (= וכבר אמרו ביד וה"א) ואת הנערים יודעתי ואלא צל הודעתי.

17 רגיל הרבה על לשונו של חיוג'. כגון בכתאב אלנתף לשמו"ב ח, יח ('לשונו' כרך מג עמ' 30), למל"א יז, כ; לישעיה יט, ג; ליחזקאל ז, יא. "כמא טן בעץ אללגויין", לירמיה מז, יט. — ר"י אבן תבון, 'הרקמה' עמ' צא, מתרגם: כאשר חשבו אנשים.

18 בתרגום ראב"ע הנדפס: "כאשר טעו בו אנשים", וצ"ל: טעו. בכ"י רומי: כאשר טעם!

19 על 'שרש' בלשון ב"ג, עיין לקמן.

20 ועיין כתאב אלנתף לישעיה כח, ח. וכן 'הרקמה' עמ' שנד.

וימכן אן תכון גמיעה הדה לגאת מכתלפה ואללה אעלם! (ועיין שרש 'ידע').

וכיוצא בו בסוף שרש 'אלה' לא תרגמו.

לצד שני תמצא בתרגום ב"ג בסוף שרש 'כתת': ואלהים יודע, וישנו במקור. אבל ראב"ע לא תרגם.

והנה ראב"ע תרגם שלש פעמים את הביטוי הזה, בלשון: וברוך ה' יודע.

(א) בעמ' 69: "ויתכן היות גיחות פיעלול רק (צריך לומר: מן) גח ינוח ומנוח, וברוך ה' יודע".

(ב) בשרש 'חבה': "וברוך ה' יודע".

(ג) בשרש 'סבב': "ויתכן, וברוך ה' יודע, שיהיה" וכו'.

'ברוך ה' יודע' הוא ביטוי שגור בספרות הרבנית²¹. לאחר משא ומתן בלי הכרעה, מסים הנושא והנותן: 'וברוך ה' יודע'. ונתפרש ללומדים, שהמחבר מברך את מי שידע להכריע לצד מן הצדדים, או לפשט ספק מן הספקות. מדברי ראב"ע מתברר שפירושו הוא אחר: ברוך ה' ה' יודע הכל, והוא יורה דעה להסיר הספק, והוא ביטוי קצר.

'ה' יודע' הוא אחד מתארי הקב"ה (כמו בערבית: אלעלים). ולא הובא במילונות ללשון העברית²². ועיין איגרתו של הרמב"ם לר' פנחס הדיין: "ה' יודע עד" (כמה פעמים).

והרמב"ם ב'אגרת תימן' מהדורת הלקין עמ' 84, במקור הערבי: "ואללה אעלם באלחק", ותרגמו אבן תבון ואבן חסדאי: והאל (והשם) הוא יודע האמת, אבל בתרגום נחום המערבי: וברוך ה' יודע! וב'אגרת קדוש השם' (השמד) בסופה, סוף המין הרביעי כתוב: "זו היא דעתי והשם יודע האמת" (קובץ מהדורת ליכטנברג ח"ב דף טו ע"ב. ובחמדה גנוזה דף יב ע"ב: "ודעת זו היא דעתי והשי"ת ויתעלה יודע האמת, יתרום ויתנשא". כנראה שבמקור היה כתוב: ואללה אעלם באלחק, כמו באגרת תימן). ובאגרתו לר' חסדאי הלוי (קובץ הנ"ל, כד ע"ד): "לא נוכל לדבר בשום דבר איך ידע הקב"ה ולפרש אם ידע דבר זה או לא ידע, שאם כן עמדנו על דעתו. וברוך ה' יודע בכל זה".

ובשני המובנים, בין שהכוונה לה' ובין לבני אדם, נמצא הביטוי ב'משנה כסף' (טירת כסף) לר"י כספי עמ' 7: "אבל ההמון יטעה לחשבם כפילוסופים מי שאין לו חלק כלל בפילוסופיא וברוך ה' יודע". אבל בעמ' 9: "ואמנם ברוך ה' יודע צפון לבי".

21 ובספר 'מאמר השכל' המיוחס בטעות לראב"ן, דף ג ע"א: וברוך ה' יודע האמת. ובספר 'המאור', סוף ר"ה, לפני ד"ה וזו שכתב.

22 ויש להעיר דרך אגב, על לשונו של ב"ג בעמ' 41: "אזכירם לו לבד בעזרת האל", ושתי תיבות האלה אינן לא במקור, ולא בתרגום ראב"ע.

ושם בסוף ההקדמה: "וזה החלי לארגם ולקבצם בעזרת ה'", לנכון כמו במקור: "וזהא חין אבתדי בתאליפהא אן שא אללה". ראב"ע השמיט כל זה. ואתה למד, שאין להקפיד את התיבות האלה בתרגום ב"ג כאילו הן שלו — ואין הדבר כך.

וב'חובות הלבבות' שער הבחינה פרק א, במקור: ואללה אעלם ואחכם, ותרגם קאפח עמ' צח—ט: וה' היודע והחכם. בתרגום אבן תבון חסר הביטוי הזה.

ולבסוף בספר 'לבנת הספיר' על התורה, ירושלים תרעב, בפרשת ויגש דף ע סוף ע"ג: "וברוך יודע האמת". ובפרשת ויחי ע"ש ראש ע"ג: "וברוך יודע האמת והוא ית' יעמידנו על דרך האמת".

ואצל ר"י בן ג'אנח עוד, באלאצול שרש 'אב' עמ' 91: 'ואללה אעלם, וב'שרשים' תרגם בן תבון: "והבורא יודע האמת". ובשרש 'כנע', באלאצול: "ואללה אעלם". וב'שרשים': "והבורא יודע". לשון דומה, בסוף אות מ: "ואללה באלחק אעלם", ותרגם ב'שרשים' עמ' 278: "והבורא יודע האמת" (וכאן התרגום קרוב יותר למקור, מאשר הקודמים). ובסוף שרש 'עם', עמ' 532: "ואללה באלצחית אעלם", וב'שרשים' עמ' 574: "והאלהים יודע האמת".

ועיין עוד בסוף שרש 'סאן': "ואללה אעלם ואחכם", ותרגם ב'שרשים': "והשם יודע האמת"! ובכתב יד אחד ב'הרקמה' סוף שער א: שמענה ואתה דע לך, כלשון הכתוב באיוב ה, כז.

ואצל כותבי עברית עוד: "תגמולי הנפש" לר' הלל מוירונה, מהדורת סרמוניטה, תשמ"א, עמ' 197.

ועיין למשל ברמב"ן ב'שער הגמול', והועתק בחידושי הרמב"ן, הוצאת 'תבונה' ירושלים, ח"א לאחר מסכת תענית, דף מט ע"א מובאות שתי דעות בענין 'רשע וטוב לו', ומסיק הרמב"ן: "וברוך יודע האמת". ושם דף נ סוף ע"ב: "וברוך היודע דיין האמת ושופט הצדק".

כאן כבר ברור ש"ברוך היודע" הכונה לה'.

ולשון הרדב"ז בתשובה סוף סימן אלף כט: "והכי מסתבר לן וברוך יודע האמת". ובראש ספר 'כתר שם טוב' להריטב"א, על שם ועל משה רבינו — "ישאלתי מפי רבותי מפני מה הוצרך לך ומורי החסיד נ"ר ברוך היודע אם חטא במחשבה או בדבור" וכו'.

וב'קונטרס בדקדוק שפת עבר' מהדורת פוזננסקי עמ' 69: "והבורא יודע האמת", ובעמ' 14: "והבורא יודע" (ועיין 'לקוטי קדמוניות' לש' פינסקר, הערות עמ' 197 סוף ההערה בשולי העמוד: "והשם יתעלה יודע").

ובפירוש אזהרות רשב"ג לר' יצחק ב"ר טודרוס, JQR, VI, 704: "אבל באתי להודיע כוונת בעל השיר בזה וברוך יודע האמת", מרגליות, JQR, XVI, 619, לא הזכיר את הפרסום הקודם של גויבואר.

רב יהודה בן בלעם בספר 'הפעלים הנגזרים מן השמות', סוף ערך 'חמר' אמר: "ואללה אעלם". ותורגם שם על ידי המתרגם הקדום: "וברוך היודע", כמו שמתרגם ראב"ע.

דרך אגב, בביטוי "ואללה אעלם" שבפי חיוג' השתמש קראי אחד כדי להראות שחיוג' לא היה רבני. ב'חדשים גם ישנים' מס' 7 (הוספה לגרף-שפר חלק רביעי) עמ' 12—13 פרסם א"א הרכבי קטע מדברי קראי ובו מדבר על חכמי הלשון,

וכשהוא מדבר על חיוג' הוא אומר: "תם דכר אשיא מן אקואל אלרבאנין פי כתאב אלנתף וקאל פי אכר דלך וקיל פי אלמשנה ואללה אעלם ומן יכון פי הדה אלמרתבה פי אלעלם אן דלך כיף יכון גאהלה פי אלמשנה" ובתרגום של הרכבי: גם זכר איזה דברים ממאמרי הרבנים בכתאב אלנתף * ובסוף כתב: "ונאמר במשנה וה' יודע". ומי שנמצא במעלה כזאת בחכמה איך לא יודע מה שנמצא במשנה? לנכון העיר הרכבי שם, שהקראי טעה כנראה וחשב שכונת החיוג' וה' יודע אם נמצא זה במשנה.

ויש להוסיף ולהעיר, שהלשון "וקיל פי אלמשנה ואללה אעלם" אינו לשון כלל, ורצו לומר שהביא תחילה מה שאמרו במשנה ואח"כ אמר "ואללה אעלם" והוא הביטוי הרגיל בפיו של חיוג'. והקראי צירף (וזה השמיט הקראי) הכל יחד. אבל קשה לומר שהקראי טעה בהבנת הביטוי, שהרי הוא עצמו משתמש בו שורות אחדות לאחר מכן!

(ב) בהדגשת דבר שמצריך התבוננות, או הדגשת דבר שנאמר לאחר משא ומתן ובירור, אומר חיוג': פאפהם. כלומר והבן. ורגיל הרבה בספריו הדקדוקיים ובכתאב אלנתף. ואף בזה אין קביעות אצל המתרגמים, בין ללשון תרגומה, ובין לתרגומה בכלל. ובדרך כלל השמיט ראב"ע את תרגום התיבה.

כגון בשרש 'יבש': פאפהם תעלם אן שא אללה, ב"ג: "תבין ותדע בעזרת ה'". ראב"ע השמיט את כל המשפט. ובלשון הזה בתרגום ב"ג בשרש 'כפה'. במקור: "פאפהם" בלבד, וראב"ע השמיט. ובאותו לשון אף ב'כתאב אלנתקיט' במהדורת גוט עמ' XIV ועמ' XV — ליתא בתרגום ראב"ע.

ובשרש 'מול': פאפהם, ב"ג: "תבין ותדע", ראב"ע השמיט.

וכן בשרש 'יעט' סופו: בתרגום ב"ג: והבן, ראב"ע השמיט.

ובהקדמת שרשי ל"ה: במקור: "שלמה אהיה כעוטיה, אליא לאם אל פעל", לא תרגמו שניהם, אלא ב"ג עמ' 61—62: "וכבר נמצאת מהם מלה אחת על העקר כמשפט שלמה אהיה כעטיה". ואף ראב"ע השמיט, בעמ' 101.

וכן בתרגום ראב"ע בעמ' 144 בהקדמת בעלי הכפל: "כל פועל עבר קל מן סבב וחביריו כאשר היה מבולע לא יהיה פא הפעל לעולם כי אם פתוח [במקור נוסף: 'ואפהם] ומצאתי" וכו'. וליתא אף בב"ג עמ' 99.

שם עמ' 146: "שהוא עלום העין [ובמקור נוסף: ואפהם], ומצאתי" וכו'. וליתא אף בב"ג סוף עמ' 100.

ובשרש 'ארר' ליתא בשניהם (אחרי 'ננארים').

וכן בשרש 'בלל', לפני 'וענין אחר' — ליתא לא בראב"ע ולא ב"ג.

ולבסוף בשרש 'אמר': בתרגום ב"ג: "סמכו על מה שיש בדעת, בין תדע". — במקור: "תקה באלפהם", "פאפהם" ²³. ב"ג תרגם את התיבה האחרונה.

* דברים אלה לא הגיעו אלינו עד עכשיו.

23 הדגשה כזאת (פאפהם) מצוייה הרבה אף בדברי ר"י בן ג'צאח, ור"י אבן תבון תרגם בתרגום תשובת רב שרירא (שטמ"ק לבבא קמא, ק', ע"ב): ודע זה.

ואולם בתרגום ראב"ע נאמר כאן: "האמינו בתנועת השומע", 'בתנועת' הוא ט"ס, וצ"ל: בתבונות, כמו בכ"י רומי (וכן תיקן מדעתו וילנסקי במהדורת 'הרקמה' לר"י בן ג'נאח עמ' תרכו לעמ' שפה). ולשון דומה לו אמר ראב"ע בספר שלו: ב'שפה ברורה' (לאחרונה, 'סיני', כרך שמיני עמ' נא): "ופעם יסמכו ואין להם למי יסמכו, רק ישענו על תבונת השומע, כמו²⁴ ושכורת ולא מיין" (ישעיה נא, כא).

ד.

"חסב" וחביריו. בלשונות שונים אומר חיוג' כשהוא רוצה לומר שאין הפירוש ודאי אצלו אלא אפשר. כגון מ'טן' = אטן, מ'כין' = וימכן אן יכון ועוד. ואחד משרש 'חסב'.

ובזה יש הפרש גדול בין תרגום ראב"ע לתרגום ר' משה בן ג'קטילה. חיוג' אומר פעמים הרבה ו"אחסב". וראב"ע מתרגם כמעט תמיד ואחשוב, אבל רמב"ג מתרגם משום מה: חשוב, בצווי, אף על פי שאין הלשון יפה! כגון בשרש 'פוש': ראב"ע: "ואחשוב כי השרש" וכו' (ואחסב דלך אלך). ב"ג: "וחשוב את זאת לפי" וכו'.

ובשרש 'נשה': "ואחשוב כי נשני אלהים אינו מזה השורש".

ב"ג: "וחשוב כי נשני" וכו' (במקור: ואחסב אן).

וכעין זה בשרש 'תוה': "ובמחשבתו כי ממנו תתאו לכם" וכו'.

ב"ג: "וחשוב מעקר זה תתאו לכם". במקור: "ואטן מנה תתאו לכם" וכו'.

אף כאן תרגם ב"ג בצווי, במקום גוף ראשון.

וכן בעמ' 149: "ובמחשבתו כי גם מדרך צוי מזה הענין מן בנין נפעל וזה הוא הדרך והמנהג לכן (=אבל) נאמר ידמו כאבן בקלות המם מקום שני ממין"

דומה לביטוי זה הוא: "פאעלמה". בתרגום ראב"ע לספר הניקוד של חיוג': "יזה (דבר) ברור". ובמקור, מהדורת נוט עמ' XIII: פאעלמה, ואסתען באללה = ודע אותו והשען על ה'. בכתאב אלנתף ליחזקאל יד, ג: פאפהם תעלם אן שא אללה. ובשרש 'חקה' מסיים חיוג': "פאעלמה", והשמיטו שני המתרגמים מלתרגמו. ור"י אבן תבון בתרגום 'הרקמה', מתרגם (כגון בסוף שער א, בעמ' צב, קי): "ואתה דע לדך" (איוב ה, כז).

בתרגום תשובת רב שרירא (שטמ"ק לבבא קמא, ק', ע"ב): ודע זה.

ובהשגות דונש על רס"ג, הוא מסיים ברגיל כל השגה: "הבן", או: "הבן ולמוד". ולפעמים: "הבן בני", סוף סי' 8, 9; "הבן והתבונן", סי' 30, 32, 42; "שמע בני והתבונן" סי' 101; "למד והבן", סי' 39; "בינה בני", סי' 56.

ובהשגות דונש על מנחם, הוא מסיים ברגיל: "התבונן" ואחריו השלמה. ויש לו אף ביטויים אחרים: "והודה לאמת", "הזהר". וכיוצא בהם הרבה.

²⁴ בפירושו לשם אומר ראב"ע: "סמוך ותחסר מלת חמת או אף או רעות". ר"י בן ג'נאח במקומות הרבה ב'הרקמה', כגון עמ' צח, קיב ועוד, סבור שהת"ו הומרה מה"א. ועיין שם עוד בעמ' שצד.

וכו'. בכ"י רומי לנכון: "כי גם מדמן תדומי מזה המין ומבנין נפעל... בקלות המם נחזא (?)".

ב"ג עמ' 103: "וחשוב כי מדמן תדומי מעניין מין זה" וכו'. מקור: "ואחסב אן גם מדמן תדמי מן הדא אלצרב אן אלאנפעאל הדא הו אלוגה ואלקיאס אלא אנהם קד קאלוא ידמו כאבן בתכפף אלמים" אלך (לענין — עיין שרש דום).

וכן בשרש 'צדה', ראב"ע: יתכן וכו'. ב"ג: וחסוב כו'. במקור: ואחסב. ויש שהשמיטו שניהם: ראב"ע עמ' 100: "וזה המין בלא תמורה". ב"ג עמ' 61: "נמצא מין זה חסר תמורה". ובמקור: "ואחסב הדא אלנוע גיר מעוץ" (עמ' 134). אבל בשרש 'ראה' מתרגם אף רמב"ג (עמ' 93): "ואחסוב כי נהגו בו כמנהג וישב ישמעאל (ירמיה מא, י) אלא שבחרו להניע היוד בפתח שתנועת הפתח קלה מחברותיה"²⁵.

ראב"ע: "ואחשוב כי רצו לנהוג בו כמנהג וישב ישמעאל, ויבך (בראשית כז, לח) רק²⁶ בחרו ביד הפתח בעבור שהוא הקל בכל התנועות".

במקור: "ואטנהם דהבוא בה מדהב וישב ישמעאל אלך". ואין צריך לומר בשרש 'אכל'. ראב"ע: "והייתי מחשב כי הסנה איננו אכל פעל עבר ובא הכף קמוץ וכו' עד שמצאתי" וכו'.

רמ"ג: "והייתי סבור כי הסנה וכו' עד שהתבוננתי". וכו'. הכל בלשון מדבר משום שהעניין מוכיח כן.

במקור: "וקד כנת אטן אן והסנה אלך וכנת אחסב קמצות אל כאף אלך". אבל אף ראב"ע מתרגם לפעמים "ואחסב" בלשון אחר; וכן ר"מ בן ג'קטילה: שרש 'שעע': "ויתכן שהוא מן לשע או נשע". ב"ג: "על כן לא יתכן רק כמוהם מן לשע או מן נשע" וכו' (הלשון איננו ברור).

במקור: "ואחסב מן לשע או מן נשע".

וכן בשרש 'עלה': "ויתכן להיות בעלותך את הנרות העלה את נרותיה ענין אחר".

ב"ג: "וענין שני" (כתוב כאן בהחלט, בלי שום פקפוק!).

במקור: "ואחסב... מעני אכר" (כמו ראב"ע).

וכן בשרש 'חרה': "ויתכן היות ויחר עלי אפו, בעבור שהוא משונה מן ויחר אף ה' בנין נפעל".

במקור: "העצמות יחרו אנפעאל (= נפעל) ואחסב ויחר עלי אפו למכאלפתה ויחר אף ה'".

בתרגום ב"ג הלשון משובש: "פן יחרה אף ה'. אך ויחר עלי אפו פועל כבד

25 רגיל אצל חיוג' נימוק זה, בכל ספריו. רמב"ג מדויק יותר. במקור: אלא אנהם אחתרא אלך.

החרה יחרה ויחרה והפילו הלמד ונותר ויחר והיה ראוי להיות ויחר כמו ויפן זנב אל זנב מן הפנה" וכו'.

ובשרש 'אור': ראב"ע: "ואחשוב כי שרש אור העובר אור במשקל יכול" וכו'. כמו במקור: "ואחסב אן אצל אור אלמאצי אור עלי זנה יכול" אלף.

אבל ב"ג: "ודע כי הבקר אור להיות אור, שהוא פועל עובר" (אף כאן תרגם לשון ודאי, במקום הספק של חיוג).

ובשרש 'המה' כתב ראב"ע: "ואולי הומיה מיוחס למלת הומה"; ב"ג: וחשוב. במקור: "אחסב" (בלי וו)!

ובשרש 'ירא': "ואחסב", ותרגם ראב"ע: "אולי". ורמב"ג: "ויתכן". וכעין זה בשרש אחר: בסוף שרש 'קרה': במקור: "ואטן ותקרא אותו. כי יקרא קן צפור מן אלאצל אלאול אלא אז אלאף כתבת מוצע אלהא עלי אלעאדה". ראב"ע: "ויתכן להיות ותקרא אותו, כי יקרא קן צפור מהשורש הראשון רק נכתב באלף במקום הא כדרכם".

ר"מ בן ג'קטילה מטושטש כאן: "וכבר דברו עוד בענין זה בלשון אלף גלויה במוצא שפתיים נאמר וקראהו אסון, כי יקרא קן צפור לפניך [שתים הנה קראותיך, מדוע קראנו אלה ותקרא אותם הנה הוא יוצא לקראתך] אך נחה האלף [לקראתך] להקל".

ובשרש 'ברה': ראב"ע: "והקרוב אלי ברו לכם איש", ב"ג: "אך ברו לכם איש מן עניין אחר ומעקר אחר". — ובמקור: "ואטן מן אצל אכר".

ויש שהשמיט ראב"ע מלתרגם, כגון ב'ספר הנקוד' עמ' 190: ואין להם רביעי. במקור: עמ' XIII: פמא אטן להא ראבעא (= ואינני סבור שיש להן רביעי).

ובסוף שרש 'חיה': ראב"ע: וכמדומה לי שהוא שורש אחר. בכ"י רומי: "והפעלים הם בכל המקרא ובדומה" (— וכדומה?) ב"ג: "ועל כן נכון שהוא מעקר אחר". במקור: "ומה אטנה אלא אצל אכר". ב"ג יותר קרוב למקור. וכיוצא בו בסוף שרש 'רכך': ראב"ע: "ויתכן שאיננו מזה השרש" (ספק). ב"ג: "לא יצא מעקר זה" (ודאי).

במקור: "פמא אטנה מן הדא אלאצל" (כמו ב"ג)²⁶. ומשרש 'קרב': ראב"ע (עמ' 106): והקרוב אלי. רמב"ג (עמ' 60 ד"ה אמר המחבר): ויתכן. במקור: ואלאקרב ענדי.

ואף משרש 'חסן' — הסכימו שניהם בלשון אחד אע"פ שאינו מדויק כל כך: שרש 'גלה': "ויחסן אן יכון מן הדא אלאצל והדא אלמעני גלותי את חרפת מצרים". ראב"ע: "ויתכן להיות מזה השורש וזה הענין גלותי" וכו'.

26 ואתה מוצא שב'אותיות הנוח', שרש 'צבה' הוא אומר: "ואחסב", ולאותו עניין הוא אומר ב'כתאב אלנתף', עמ' 26: "ימכן אן יכון צביה מתל צבאיה" = יתכן שיהא צביה כמו צבאיה!

וכן רמב"ג: "ויתכן להיות מעקר זה וענין זה גלותי" וכו'.
בדיוק היה צריך לומר: ונראה יפה שיהא וכו'.

ה.

והנני מביא כאן מקבילה של שני התרגומים שמוכיחה את דרכי המתרגמים, והעיקר, שנמצא מרויחים מונח חדש, שם הפעולה של 'חתך' שאיננו נמצא רשום בשום מקור, ומובנו: פסק, גזרה.

גזר, חצב, חתך, פסק, קטע, קצב, שרשים נרדפים הם; ומשמשים כאחת בין בהוראה היסודית ובין בהוראה מושאלת. וכשם שאתה גוזר דבר מדבר, כך אתה חוצב, וחותכו ופוסקו, וקוטעו. וכשם שאתה חותך הלכה, כך אתה גוזר הלכה, ופוסק הלכה, וקוטע הלכה. ו"הלכה פסוקה" ברכות לא, ע"א — היא "הלכות קצובות" ירושלמי ברכות ראש פ"ה, ב"ב פ"י, ה"א. כיוצא בדבר השתמשו חכמי הלשון בימי הביניים כשביקשו לומר: תיבה פלונית היא מפורש פלוני, ובעיקר כשתרגמו את השרש 'שק' הערבי, אמרוהו בלשונות שהזכרנו. גזר. כרגיל השתמשו בשרש הזה. כבר ר"י אבן תבון בכל תרגומיו. וכן למשל, ב"ג אותיות הנוח, עמ' 8: "וכשתגזור ממנו מן השרש פועל" וכו'. וערך 'גלה'. חצב. רגיל הרבה בספריו של רב אברהם ברבי חייא הנשיא. כגון 'הגיון הנפש', ג ע"א, וביספר העיבור' סוף השער השלישי, עמ' 39.

ובתרגום ב"ג לשרש 'ארר': "וברותי מכם הנחצב מצור ברור יתבררו". מליצה מקראית על פי ישעיה נא, א. ואינה שייכת לדברי חיוג', אלא תוספת היא על המקור. וכן עוד בעמ' 8 "וכמזהו אתה הצבת (תהלים עד, יז) הציבו משחית (ירמיה ה, כו) שהם יוצאים מעיקר ויתיצב (שמות לד, ה). וכמזהו אם לא ישים עליהם נוהם (ירמיה מט, כ) שהוא נחצב מן והבמות תישמנה (יחזקאל ו, ו) ²⁷ וכמזהו עוד בטרם אצרך בבטן (ירמיה א, ד) שהוא מן יצר יצרתי (ישעיה מג, כא)". הנך רואה שתורגמה אותה תיבה (משחק) בשלשה אופנים!

ואף ראב"ע שברגיל הוא מתרגם: "שהוא מן, שהם מן", מצאנוהו אומר בפירושו לבראשית ב, ח: "וגם יתכן להיות כן (האדם בהא הידוע) בעבור שהוא שם נחצב מהאדמה".

והנה 'גזר' משמש אף בהוראת 'החלטה'. ומצוי בכל תרגומיו של ר"י אבן תבון;

27 כאן פירש את הדבר דרך ודאי, אבל ב'כתאב אלנתף', שנכתב לאחר ספריו הדקדורי קיים, הוא אומר בפסוק זה: "קיל אנה מן אשם... ומתלה ונשים עד נופח מן הדא אלאצל איצא. וקד ימכן אנ יכוון ישים ונשים מן אצל אכר סאלם" אלה. ובעברית: אמרו שהוא (ישים) מן השרש 'אשם'... ודומה לו ונשים עד נופח (במדבר כא, ל) מן השרש הזה. ואפשר שיהא 'ישים' ו'נשים' מן שרש אחר שלם, וכו'. ואף ב"אותיות הנוח" בשרש 'אשם' אמר חיוג': יתכן.

וראב"ע ב'שפה ברורה' דף כג, עמ' ב, מביא: "ויאמר ר' משה (בן ג'קטילה) שהמלה מגזרת האשם שומרון (הושע יד, א) והאלף מבוזע בדגשות השין, ואיננו רחוק". ולא הזכיר את חיוג'. אלא שזו דרכו של ראב"ע בכל ספריו.

וכן בספרי רב אברהם ב"ר חייא הנשיא, בכל ספריו. ומצאנו לו שהשתמש לעניין זה אף בשרש 'חתם'. כגון ב'צורת הארץ' דף כד, ע"א: "ומפני זה אנו מעמידים הדבר בספקא וכו' ואין לנו לגזור ולחתום על אחת משתי דעות האלה" וכו'. וב'הגיון הנפש' ראש העמוד הרביעי, דף לא, ע"א: "והם הנחתמים להעשות בצאתם מפיו יתברך שמו וגזרותיו אשר הוא מזהיר בהם את הרשעים אינם יוצאים מפיו כדבר החלט גזור ולחתום כי אם על תנאי".

נראה לומר שהשימוש בנרדפים 'גזר—חתם' הוא על פי הערבית: 'קטע—חתם', שאתה מוצאן אף בפי חיוג'. ראה לקמן בסמוך.

והנה מצאנו לו לרב שמואל הנגיד שהשתמש בשרש 'חתך' לעניין מה שברגיל אומרים 'נגזר', 'נחצב'. בשיר ב'בן תהלים' מתחיל: "קראתו רב ישעיה ושם כזה יחתך ממריבה", ומכאן אתה בא לשימוש בשרש הזה לעניין החלטה. והנני מקביל את שני התרגומים לעניין הזה:

ראב"ע עמ' 106:

אמר מחבר הספר. כן אומר כי והנה (ויקרא ד, ו), וזה שבע פעמים (שם טז, יד), ומה מי הנדה (במדבר יט, כא) פועל כבד ובזין הדגוש אות מבולע הוא פא הפועל והקרוב אלי שיהיה האות נון כמנהג אלה הפעלים שהזכרתי וההא למד הפועל. ואמרתי הקרוב אלי שהאות המבולע נון כלא תפך (ד"ה ב יב, ז), ודעת שלימה. כי לא מצאנו במקרא מלה מזה הענין שתורה על ראש הפועל אם הוא נון או אות אחר כי לא היה חפץ המקרא לבאר הלשון לכן הקרוב במנהג היות שרשו והנהגה וכו'.

ר"מ בן ג'קטילה עמ' 66:

אמר המחבר, וכמו אלה, הזה יזה שבע פעמים ומוזה מי הנדה פועל כבד בזיין הדגושה אות נבלעת היא פה הפועל. ויתכן להיותה נון כשתלמוד מאלה הפעלים שהזכרתי וההא למד הפועל. אבל אמרתי יתכן ולא גזרתי בודאי שהיא נון ולא אות אחרת לפי שלא נמצא במה שיש בידינו מן המקרא ממנו מלה שנראתה בה פא הפועל כמו אלה הראשונים להוכיח עליו אם הנבלע הוא הנון או זולתה ועל כן אמרתי יתכן שיהיה עקרם יזה מזה וכו'.

כמו שאנו רואים יש שינויים בין שני התרגומים בין בהצעת הדברים ובין בתרגום הלשון, רמב"ג אומר: "ויתכן להיותה וכו' אמרתי יתכן" וכו', וראב"ע: "והקרוב אלי; ואמרתי והקרוב אלי" וכו'. וכמות שנראה, לשונו של ראב"ע קרוב יותר למקור.

וכאן אני רוצה להעיר קודם על דבר תמוה בלשון ראב"ע: "ואמרתי הקרוב אלי שהאות המבולע נון כלא תתך", וציין המהדיר דה"ב. אבל מה פירושו של דבר, ומה מקומו כאן? אמנם שרש תתך הוא נתך, אבל מה כוחו יפה יותר

מהפעלים הקודמים (נטה, נכה, נצב, נסה) שאליהם מבקש חיוג' לדמות את 'הזה', להוכיח ששרשו נון?

אין ספק שזנודמנה טעות סופר לפני המהדיר וזו הטעתה אותו לציין את ציונו. ומה צריך לומר? במקום: כלא תתך, צריך לומר: בלא תתוך. ומתוקן הוא בכ"י רומי, כלומר: בלי גזרה, בלי לקבוע בודאות, והמשכו: ודעת שלימה, ולשונו של רמב"ג: ולא גזרתי. ואמנם במקור הערבי הכול מבואר, ונתברר תיקונו.

וזה לשונו:

קאל ואצע אלכתאב וכלך והזה מן השמן באצבעו, יזה שבע פעמים, ומזה מי הנדה פעל תקיל ופי אלואי אלשדידה חרף מנדגם הו פא אלפעל ואלאקרב אן יכון נונא קיאסא עלי הדה אלפאעאל אתי שרחת ואלהא לאם אלפעל. ואנמא קלת ואלאקרב אן יכון דלך אחרף נונא מן גיר קטע ולא חתם לאנה יתפק אן יאתי פי מא בין אידינא מן אוצאף אלמקרא כלמה ואחדה תדל עלי אול אצלה אן כאן נונא או גירהא מן אחרוף אד לם יכן אלגרץ פי חכאיאת אלמקרא תתקיף אללגה ותחדידהא. ואקרב אליקיאסאת פיהא אן יכון אצלהא הנוה אלך.

ובתרגום חדש: אמר מחבר הספר וכך והזה מן השמן באצבעו, יזה שבע פעמים ומזה מי הנדה, פועל כבד ובזין הדגושה אות נבלעת הוא פא הפעל. והקרוב שתהא (האות) נון היקש לפעלים האלה אשר פירשתי, וההא למד הפעל. ואמרתי והקרוב שתהא זו האות נון, בלי גזרה וכלי הכרח שיוזמן שיבוא במה שיש לפנינו מתאורי המקרא, דבור אחד שיוכיח על ראש שרשו, אם הוא נון או זולתה מן האותיות, כי אין בדברי המקרא לעמוד על הלשון והגדרתה. והקרוב מן ההיקשות שיהא שרשה הנזה וכו'.

אנו רואים שתרגומו של ראב"ע קרוב יותר למקור מתרגומו של ב"ג. וממנו אנו למדים שראב"ע דקדק וכתב: חתוך (לא 'תתך') משום שכך כתוב במקור. אלא שהרווחנו עוד דבר: ראב"ע מתרגם את סוף דברי חיוג': כי לא היה חפץ המקרא לבאר הלשון, והוא תמצית מדברי המחבר, כמות שראינו. והרעיון הזה שאין במקרא כל אוצר הלשון העברית נמצא כבר אצל רס"ג בהקדמתו לפתרון שבעים מלים, שבו הוא מתוכח עם הקראים שאומרים שלשון המשנה היא לשון חדשה לגמרי, ורס"ג אומר שהרבה מלשונות המשנה עתיקים הם, וזמנם עוד מימי המקרא, ומה שאינם נמצאים במקרא, הטעם הוא שהמקרא אינו אוצר הלשון אלא דברים כתובים לעניינם מצות וחקים ותוכחות וספורים וכו'.

וכלשון הזה אמר אף בשרש 'אלה': "ומעני אכר פי אלאצל עלי אלמכאן לא עלי אלקטע ולא לתם אלי כבתולה חגורת שק אצלה אליי. ואנמא קלת עלי אלמכאן לאני לם אגד פי הדא אלמעני גיר אלי כבתולה אלדי הו אמר. וקד כנת אעלמתך אן אלאואמר יתסאוי לפטהא פי אלנועין אעני אלנוע אללין אלפא ואלנוע אללין אללאם. פקד ימכן אן יכון אלי כבתולה נאקץ אלפא. ואללה אעלם".

ותרגם ב"ג (עמ' 69): "וענין אחר בעקר זה לפי מה שיתכן להיות ולא בגזור
אומר אלי כבתולה חגורת שק (יואל א, ח), עקרו להיות אליי. אך אמרתי יתכן
ולא גזרתי בודאי לפי שלא מצאתי בענין זה זולת אלי כבתולה שהוא צוי
[לנקבה מן הפועל הקל, (וזהי תוספת בתרגום הזה)] על כן יש גם לומר כי הפועל
העובר ממנו יאל [ויצא על משקל רדי מן ירד שבי מן ישב]."
הסיום אינו בחיג' ובקיצור שם: ואפשר שיהא אלי כבתולה חסר הפא (הפועל),
וה' יודע.

וראב"ע עמ' 109 תרגם: "וענין אחר בשורש הזה ואינו על דעת שלימה.
אלי כבתולה חגורת שק, שרשו אליי. ולא אדע אם הוא ממין עלומי הלמד או ממין
עלומי הפא, כי כמו הודעתך כי בצוים בשני המינים ישתוו, ולא מצאתי במקרא
כי אם אלי כבתולה לבדו".

הצד השווה שבשני התרגומים שלא תרגמו בדיוק, ושניהם אף השמיטו את הסיום
ואללה אעלם = וה' יודע!

ועדות על נוסח חיג' יש באלאצול של רב יונה בן ג'נאח שרש 'אלה'; עד 'ואללה
אעלם' מלה במלה²⁸ ומוסיף: "הדא קולה נצא, והו יריד בקולה 'פקד' ימכן אן יכון
אלי כבתולה נאקץ אלפא' אן יכון מן [יאל] עלי זנה צאי מן יצא ורדי מן ירד.
ואמא אנא פאקול קאטעא חאתמא אן אלי כבתולה מן הדא אלאצל בלא שך
אלך".

ותרגם אבן תבון כמעט בדיוק גמור:

"וענין אחר בשרש הזה על האפשר ולא על הגזור אלי כבתולה חגורת
שק, עקרו אליי. ואמרתי על האפשר, מפני שלא מצאתי בענין הזה בלתי אלי
כבתולה שהוא צוי, וכבר הודעתך כי הצווים שוים בלשונותם בשני המינים רצוני
לומר המין שהוא רפה הפא והמין שהוא רפה הלמד. ואפשר שיהיה אלי כבתולה
חסר הפא [להיות מן יאל ע"מ צאי מן יצא ורדי מן ירד]²⁹.

הקפתי את הסוף משום שאלה אינם דברי חיג' אלא סיפור דברי בן ג'נאח
בפירוש דברי חיג'. וצריך לתרגם: זה דברו בלשוננו. והוא רצה לומר באמרו
"ואיפשר שיהיה אלי כבתולה חסר הפא" שיהיה מן [אלי] על משקל צאי מן יצא
ורדי מן ירד" וא"ג ממשיך: "אבל אני אומר, גזור וחותם, כי אלי בתולה
מהשרש הזה [רצוני לומר 'אלה', וזהי תוספת ביאור בתרגום!] בלי ספק" וכו'.

ואתה למד, דרך אגב, שר"י אבן תבון כאן הוא מתרגם בדיוק: גזור וחותם,
ולמעלה לא תרגם אלא "ולא על הגזור". ודאי אין כאן נוסח אחר,
אלא דרך תרגום של ר"י א"ת הוא.

ולשון אבן תבון בתרגום 'הרקמה' עמ' נח—נט: "מן הצווי מה שאינו גזירה
גמורה וחתימה" (וחתומה); "ואם יהיה לשונו לשון חתימה וגזר דין על מה שהוא

28 בתוספת תיבה אחת: [קד] יתסאוי.

29 ומכאן אתה למד מהיכן הגיעה התוספת בתרגום ב"ג.

נוהג בלשון". במקור: גזמא חתמה; חתמה גזמא. ולשון דומה בפירושו רב יהודה בן בלעם להושע יג, יד (JQR, מהדורא חדשה, כרך 15 עמ' 215): "ואמא קטבך והו פי מעני אלחתם ואלגום והו אסם, מתל פעלך בקרב שנים חייהו (חבקוק ג, ב)".

ו.

שרש ועיקר. ברגיל מתרגם ראב"ע 'אצל' הערבי ב'שרש', ורב משה בן ג'קטילה ב'עיקר'³⁰. אף במקומות שהיינו מתרגמים בלשון אחר, כגון 'משפט' וכיוצא בו. אלא שיש שינויים בתרגומיהם, כאן מתרגם זה כדרכו וחבירו משנה, וכאן זה כדרכו וחבירו משנה.

כגון בשרש 'ארר', ראב"ע: "השרש להדגש, שרש הריש להדגש", וב"ג: "הריש ראוי להדגש, ראוי להדגש". וכן בשרש 'צוד' ובשרש 'מרה'.

בשרש 'בזו', ראב"ע: "שרשם להדגיש", ב"ג: "עיקרו להדגש". וכן בהרבה מקומות, כגון בשרש 'הלל', 'חנן', 'חרר', 'חתת', 'מרר', 'צרר', 'חכך', 'שדד' ו'שרר'. ובשרש 'חצץ'—ראב"ע: 'שרש', וב"ג: והיה משפטה להדגש. וכיוצא בו בשרש 'זיד', ובשרש 'רבב'. ולהיפך בשרש 'חצה'. ראב"ע: "היה ראוי להיות" וב"ג: עקרו וכו'.

ובשרש חנן: אלוגה (במקור). ראב"ע: "היה ראוי להדגש", ב"ג: "היה משפטו"³¹ להיות ובשרש חיה. השתמש ראב"ע ב'עקר' במקום 'שרש' הרגיל אצלו.

וכיוצא בו: "וקד יגעל", (שרש חצץ), ראב"ע: "ויש מי שיפרש", ב"ג: "ויתכן להיות". וה'מפרשים' נזכרים בתרגום ראב"ע עוד, בשרש 'גמה': "יגמא ארץ ידמה באחד מן הפירושים ואם היה באלף": במקור: "לעל יגמא ארץ מנה בוגה מן אלוגה ואן כאן באלף". ב"ג: ואולי יצא מעקר זה ברעש ורגו יגמא ארץ ואע"פ שנכתב באלף. שני המתרגמים גם יחד לא דקדקו בתיבות ומסרו את העיקר (ועיין הערה 2 בשרש 'גמה', לקמן).

ו'עיקר' אצל ראב"ע: עמ' 1 שו' 11: עיקר חפצי. ועמ' 7: העיקר. עמ' 61: מעקר הלשון. שרש 'לוט': והעיקר.

ובעמ' 14: "והנה כל מה שהזכרתי עד עתה עיקר לכל מה שאני עתיד לפרש בפעלים בעלי הנוח".

במקור: "פפי מא אגתלבתה מן אלכלם ואתית בה מן אסבאב חרוף אללין מא

30 על 'שרש' ו'עיקר' אצל בן ג'קטילה, עיין 'קריית ספר', שנה נא עמ' 688—689 (ובשרש 'בוש' מתרגם ב"ג: "לעקום ושרשם"; בעמ' 102: "קן שרשו קנן". אבל בשאר המקומות—כרגיל). ועיין תרגום ב"ג עמ' 6: "מפני שיהיו מוספים על עיקרי המלים ולא יהיו משרשיהם". ואתה למד שבאכער בספר ר"א בן עזרא המדקדק, הפריז על המדה כשאמר (המקור הגרמני עמ' 6 הע' 21, התרגום העברי עמ' 9 הע' 2) שראב"ע מתרגם תמיד 'שרש' וב"ג תמיד עיקר. דרך אגב, בתרגום העברי כתוב פעמים הרבה: ר"י ג'קטיליא, וצריך לומר כמובן: ר"מ ג'קטילה.

31 על 'משפט' בלשון ב"ג, עיין 'קריית ספר' הנ"ל עמ' 692—693.

ארגו לאנתפאע בלדך פי מא אסתקבלה מן שרח אלאפעאל דואת חרוף אללין אן שא אללה".

ב"ג: "וכל מה שהבאתי מן הראיות וכן סתתי מן הדברים. ואגרת מעניני אותיות סתר ומשך מה שאני מיחל להועיל בו במה שאני עתיד להזכיר מן הפעלים שיש בהם אחת מאותיות אלה עיקר בעזרת ה'".

והרחיק מלשון המקור.

ובשאר ספרי ראב"ע:

כגון בפירושו לקהלת יא, ב: תן חלק לשבעה: "עיקר שבעה במקרא מה שאמר בעל ספר יצירה, והיכל הקדש מכוון באמצע".

ושם עוד, לז, כו; "ודע כי האותיות מתחלקים לשני חלקים חצים משרתים פעמים ופעמים הם עיקרים, והמשרתים כשתילי א"ב המו"ן והשאר עיקרים" וכו' אבל תכף אחר זה הוא אומר: ת"ו השרש, במובן הרגיל³².

וב'צחות' דף כה א: אות ט: "אות ט' לעולם עיקר". ורגיל הרבה בספר זה. וכמובן אף 'שרש'.

וב'מאזנים' דף ק, ע"א: "דע כי עיקר התנועות שלשה". מא ע"א: "ויש שהוא עיקרו בתחלת ענין ידוע ויקראו בו אחר שהוא קרוב ממנו כמו ערב שעיקרו המלה מן ויתערבו בגוים וכו' גם כן נעשה מכל מלה שתהיה מענין אחד שיהיה עקרו אחד". מא ע"ב: "והסתכל בשם הפועל אז יתברר לך שרשו ועיקרו וכו'. וכן תמצא העיקר בקשת מלה ולעמשא תמרו וכו'. ועוד תוכל דעת העיקר מלשון פועל יחיד זכר".

דף מב ע"א: "כי הזכר יתר עקר מן הנקבה".

ודף נו ע"א: "עקר כל דבר הוא פועל".

וב'שפה ברורה' מהדורת ליפמאן דף ה ע"א: "והדורו' הבאים שמו כל דרש עיקר ושרש!".

ז.

והשוואות אחרות בין שני המתרגמים:

"ואחר שהקדמתי הכלל ופירשתי אותם באר היטב אחל לחבר הפועלים אחד

אחד" תרגום ראב"ע עמ' 69. ב"ג עמ' 41: "כל אחד ואחד בפני עצמו" (במקור: ואחדא ואחדא).

ובסוף ההקדמה לשרשי לה (עמ' 106): "ואחר שהשלמתי לדבר, אחל לחבר

32 ודברי ראב"ע בקהלת על האותיות העיקריות — דומים מאד לדברי השגות דונש על רס"ג עמ' 2 סי' 6: "ועוד אמר ר' סעדיה זצ"ל לעינין כ"ב אותיות שהן עיקר לכל לשון הקדש" (ראב"ע חיבר את 'שפת יתר' כדי להשיב על השגות דונש, כידוע). ואמר דונש עוד: "עיקר המלה", סי' 101 = "יסוד המלה", שם.

ואף ר"י אבן תבון אומר "עיקר ושרש" כאחת. כגון בתרגום 'השרשים' של א"ג שרש 'אשל': במקור: "אצל מא", ובתרגום: "עקר מן העקרים ושרש מן השרשים". וכן אף ר"א ב"ר חייא, ב'הגיון הנפש' דף ג סוף ע"א: "על עיקר הדבר ושרש יצירתו".

הפעלים ראשון ראשון כסדר". ב"ג: "ואגרם כאחד" (במקור: ותנטימהא אולא באולא).

ובסוף הקדמתו לאותיות הכפל: "ואחר שהזכרתי דרכי אלה הפעלים אחר כלל הפעלים שהם לכפל ראשון ראשון" (וכן במקור: אולא באולא), אבל ב"ג הרחיב (עמ' 106): "ואחר כל אלה היסודות אשר יסדתי, והשרשים אשר השרשתי, והכללות אשר כללתי. והפרטות אשר פרטתי אאגור כל פעלי הפעל אחד אל אחד, ומה' העזר!".

ח.

מליצות ראב"ע וב"ג.

'כט' ו'לפט' מתורגמות על ידי ראב"ע "מכתב" ו"מבטא". כך הוא בדרך כלל, וישנם אף יוצאים מן הכלל הזה. וב"ג משנה את דרכיו (בהשוואה מכאן ואילך, הובאו תחילה דברי ראב"ע בסתם ולאחר מכן דברי ב"ג).

הגות הלשון. הקדמה עמ' 15: "אמר אל אלוה (איוב י, ב) ואכל פתי לבדי (שם לא, יז) הו נופלת מהמכתב והוא עומד במבטא". ב"ג: "הו אע"פ³³ שנפלה מן המכתב קיימת בהגות הלשון".

במקור: "אלואו סאקטה מן אלכט תאבטה פי אללפט"³³.

שרש אבה: "ופעמים יפול מהם מהמכתב להשנים על המבטא".

ב"ג: "ופעמים שנופלת מן הכתב כי היא קיימת בהגות הלשון".

במקור: "ורבמא אסקט מן אלכט ותכאלא עלי אללפט"³⁴.

ובראש שרש 'אכל', כתב ב"ג במליצה: "תהפך גם זאת האלף בפועל העתיד לו נחה במקרא ותשאר אלף במכתב אבל יוצאה בהגות הלשון ומונע אשר לפניה בחלם"³⁵.

ראב"ע: "נהפך זה האלף בעתיד לו נעלם והונע מה שיש לפניו בחולם".

במקור: "תקלב הדה אלאף פי אלמסתקבל ואוא לינה מחרכא מא קבלהא באלחלם" (ראב"ע בדיוק, כמו במקור).

אבל אף לשון אחר:

שרש 'רא': "אך יראו את ד' קדושי (תהלים לד, י) האלף נופל מהמבטא להיותו קל והוא כתוב כי הוא שרש" וכי'.

33 במקור אין תיבה מקבילה ל"אע"פ", וכן לא בראב"ע.

34 "אללפט" תורגם בראש שרש 'אכל' על ידי ב"ג: "כמו שהוא בדבר". וראב"ע: "כמו שהוא במבואר" (2).

35 "כתב", "מכתב", מתחלף אצל ב"ג בתרגום "לפט". ראב"ע — בדרך כלל "מהמכתב". ויש להעיר על טעות סופר בתרגום ראב"ע בראש שרש 'אכל': "וגם נפל האלף והו מהמבטא ואכל פתי לבדי". וצריך לומר: מהמכתב, וכן ראינו אף בהקדמה, עמ' 15: "האלף והו", ליתא לא במקור ולא בב"ג! ובעמ' 7 מתרגם ב"ג: "נשמעים במקראם", וראב"ע: "וישענו שהם נמצאים במבטא".

ב"ג: "האלף נופלת מן המקרא³⁶ והיא קיימת במכתב על העיקר" וכו'.
מקור: "ואמא יראו את ה' קדושו פאלאלף סאקטה מן אללפט ואתכפאפא
תאבתה פי אלכט לאנהא אלאצל".

לשון אחר אצל רמב"ג: מוצא שפתיים, מליצה שלו וליתא במקור!
בשרש 'קרה': "והשרש בענין הזה באלף ונהג בו כמנהג בעלי האלף כמו וקראהו
אסון" וכו'.

ב"ג: "וכבר דברו עוד בענין הזה בלשון אלף גלוייה במוצא שפתיים
נאמר וקראהו אסון" וכו'.

במקור: "וקד גרי תצריף הדא אלאצל פי הדא אלמעני באלף ודהבוא פי
אסתעמאלה מדהבהא פקיל וקראהו אסון".
לשון אחר אצל ב"ג: דבור הלשון.

עמ' 6: "כמו אלף הכתוב בוקאם שאון, רפא נא לה שהיא נחה ונסתרת ואינה
יוצאה בדבור הלשון" (נו"א: באחד ממוצאי הדבר). ועיין לקמן משרש
'אפה'.

ראב"ע: "שהוא נח נעלם ואינו נראה", וכן במקור: "אלתי הי סאכנה
כפיה גיר טאהרה".

שרש אחז (ראב"ע): "ובא נפעל בהעלם האלף והתהפכו לוו נעלם במבטא".
ב"ג: "וגם לשון נפעל מעקר זה נחה האלף ממנו ונהפכה לו נסתר בדבור
הלשון". במקור: "פי אללפט".

ובשרש 'בוש': ב"ג: "קרובים זה לזה גם בדבור הלשון". ראב"ע: "ודברו בהם
שניהם בעבור היותם קרובים במבטא והענין אחד".

ובמקור: "ואנמא קילא מעא לאן לפטהא מתקארב ומענאהא מתפק".
ובלשון ב"ג לעצמו: סוף שרש 'אסר': ראב"ע: "ובאו מהם שבעה במספר כשורש
לאדוניהם למלך מצרים ואדני האדנים" וכו'.

ב"ג: "וכבר נמצאו מהם שבעה שיוצאת אלף בהם בדבור הלשון" וכו'.
מקור "וקד גאת מנהא שבעה באלעדד בתחריך אלאלף עלי אלאצל לאדניהם".
דבור הלשון עמ' 11. ושרש 'אהל'.

36 "מקרא" אצל ב"ג, אף בשרש 'אזר': "וכבר הפילו האלף הזאת מן הכתב והמקרא יחד".
ראב"ע: "מן המבטא והכתב".

לעניינים כאלה אומר מנחם, מחברת הה"א, עמ' 70 סוף עמודה א: "ושני אנשים
שרי גדודים היו בן שאול (שמו"ב ד, ב) היה ראוי להכתב לבן שאול, אבל
יוצא בלשון, ואין גריעתו גריעה".

וראב"ע בראש ספר 'שפה ברורה' אמר: "כי יאחזו העברים בדרך קצרה ויסמכו על
דעת השומע". וכיוצא בו בספר 'צחות', דף יח, ע"א: "ויש מקומות שיחסר ה"א התמה,
כמו יכרו עלי חברים (איוב מ, ל ובפירוש ראב"ע לשם), אתה עתה תעשה מלוכה
(מל"א כא, ז). ויתכן שיאמר זה מרמז ובתנועת המדבר להורות על התימה".
ר"א ב"ר חייא הנשיא בראש ספר 'הגיון הנפש' דף ב, ע"ב—ג, ע"א אומר: "ומלת
בוהו מתפרדת על הטעם הזה לשני ענינים מפני שהיא בנויה למשמע הלשון
מן שתי אותיות או מן שתי מלים, האחד בו והשני הו' וכו' עיין שם עוד הרבה.

מדבר עמ' 12 (שורה 6 למעלה).

וקודם לכן (באותו שרש): "כשבאו אותיות אלה עליהם תנוח אלף לעולם ותחסר במוצאי הלשון", ואינו במקור וראב"ע:

ראב"ע: "בהכנס אחד מאלה הארבעה אותיות על האלף תעלם".

וכן במקור: "אדא דכלת הדה אלארבעה אחרף עלי אלאלף אלאנוהא".

מוצא הלשון (אצל ב"ג): עמ' 13: "מוצא הלשון".

שרש 'קוא': "הפילו מוצא האלף מן הלשון אע"פ שהוא כתוב".

ועמ' 69; ושרש 'מסה' ("מוצא בלשון ארמי").

ולשון סתם, בלי "דבור" ו"מוצא" בשרש 'אמר':

ראב"ע: "אמר קהלת על הענין ועזבו המבטא ואמרה קהלת על המבטא ועזבו הענין". וכן במקור: "אמר קהלת עלי אלמעני ותרך אללפט אמרה קהלת עלי אללפט ותרך אלמעני".

ב"ג: "אמר קהלת לפי הענין והניח הלשון לפי שקהלת לשון נקבה [כמו יושבת שופכת, הוספת ב"ג] ונאמר אמרה קהלת לפי הלשון והניח הענין".

וכן ב'שפה ברורה' ('סיני' כרך 8 עמ' נא), בשם "אמרו חכמים" (ולא כמו שיש אומרים שחסרה תיבת נפש).

שרש 'אפה': ראב"ע: "ונהפך לוו במבטא, רק³⁷ במכתב פעם יכתב [אלף] ופעם וו".

ב"ג: "והפכוה לוו במוצא דבר ומשמע און אך היא כתובה אלף פעם ופעם וו".

במקור: "וקלבהא ואוא פי אללפט ואמא אלכט פתכתב ואוא מרה ואלפא מרה".

ובצירוף דבר הלשון:

שרש 'אשה', ראב"ע: "היוד פא הפעל ונפל מהמכתב להשענם על המבטא".
ב"ג: "ויש כשיחסירה מן הכתב בטוחים על מה שהיא מצואה בדבר הלשון ומשמע האון" (וכן בשרש 'אבה': "בדבור הלשון למשמע האון = ומשמע האון). במקור אף כאן: "אללפט".

ובלשון הזה כתב אף בשרש 'נשה' עמ' 87: "ואע"פ שנכתב בסמך ובהא (נסה) לפי מדבר הלשון ומשמע האון. לפי שנהגו לכתוב הא במקום אלף" וכו' (וכלשון הזה אף בשרש 'דבר').

ראב"ע: "ויתכן היות נסה עלינו (תהלים ד, ז) כמוהם, ונכתב בסמך בעבור המבטא ובהא על מנהגם להחליף³⁸ ההא באלף" וכו'.

במקור: "וימכן אן יכון נסה עלינו אור פניך ה' מן הדא וכתב בשין עלי אללפט ובהא על עאדתהם אן יכתבוא הא מוצע אלף" אלף.

37 עיין לעיל בסעיף "רק".

38 לפי המקור צ"ל: שיכתבו. וכן ב"ג.

ולהפך: משמע האזן ומדבר הלשון — שרש 'מלה, עמ' 85.
 ובלשון ב"ג בתוספתו, בהקדמת החלק השלישי עמ' 60: "והפילו למד הפעל
 והביאו תמורה תחתיה הנח הנסתר שאחרי היוד הכתובה והיא יוד נחה במשמע
 האזן ודבור הלשון, כמו שזכרתי בפעלים אשר לפני אלה".
 בראב"ע עמ' 99: "הפילו למד הפועל ושמו תמורתה הנח הנעלם שהיא אחרי
 יוד העתיד להשלים הבנין כאשר זכרתי בפעלים עלומי העין".
 ובמקור: "ואסקטוא לאם אלפעל ועוצוא מנהא אלסאכן אללין אלדי בעד יא
 אלאסקבאל תכמילא לבניה אלפעל כמו דכרת פי אלאפעאל אללינה אלעין".
 תרגום ראב"ע הוא מדויק, ולשון ב"ג היא לשונו שלו. עכ"פ הוא השתמש כאן
 במשמע האזן ודבור הלשון!
 ויש שהחליקו לשונם, כגון בהקדמה ל'בעלי הכפל'.
 ראב"ע עמ' 150: "ונשממו שרשו ונשממו נשמה שרשו נשממה וזה המנהג
 (ידיקר³⁹ על הלשון, רק³⁷ אמרו מלת נפעלה באות אחד כמו רחבה ונסבה
 ונבלה שם שפתם" וכו'.
 ב"ג עמ' 104: "ונשממו עקרו ונשממו, נשמה עקרו נשממה... זהו הדרך הנכון
 ומשפט האמת בכולם, אבל יש כשיאמרו לשון נפעל חסר אות מן הפועל
 כמו ורחבה ונסבה למעלה" וכו'.
 במקור: "ונשממו... אצלה ונשממו נשמה... אצלה נשממה הדא הו אלווגה
 אלצחית ואלקיאס אלחק אלא אנהם רבמא קאלוא אנפעלת עלי לפט
 אנפעל אעני במתל ואחד ורחבה ונסבה" אלה.
 כאן שניהם לא תרגמו במדויק וצריך לומר: זהו הפן הנכון וההיקש האמיתי,
 אלא לפעמים יאמרו נפעלת בלשון נפעל, רצה לומר באות דומה אחת, ורחבה
 ונסבה וכו'.

ט.

מקרא ומכתב, דבר, מכתב⁴⁰ (אצל ב"ג):
 עמ' 7, עמ' 8: "ונעשו שתי המלים במקרא כמו הם במכתב". מקור: "וגעלוא
 אלכלמתין כלמה ואחדה פי אללפט וגאזוא אסקאט אלהא מן אלכט וכתב הומא
 כלמה ואחדה בלא הא כמא ינטקון בהמא כלמה ואחדה".
 ובמקום מקרא, לפעמים: דבור, כגון בשרש 'דקק'.
 "ומקרא ודבור הלשון", שרש אמר.
 ויש: "כתב ולשון": שרש 'נקה': "אבדה מן הכתב ומן הלשון";
 "כתב ודבור הלשון", שרש 'אהל': "דבור הלשון אע"פ שהיא כתובה", שרש
 אחז.

39 בכ"י רומי לנכון: זה המנהג וזה הלשון.
 40 ובעמ' 8 סוף ד"ה נהגו העברים: "נופלים מן המכתב". במקור: "מן אללפט ואלכט".
 ולפי זה צריך לומר: מן המקרא (הדבר) והמכתב!

או: "מכתב ודבר", עמ' 13 שו' 3 מלמטה; שרש 'אזן', 'אכל'; עמ' 20 סוף העמוד.

או: "מכתב ודבור" לשון, עמ' 20.

ובמקום: מכתב — כתב, כגון שרש 'אזן', 'ארר'.

"כתב ומקרא" — שרש 'אזר'.

"מקרא — כתב", שרש 'אמר'.

ומליצה אחת: עמ' 7: "אך תגיעם אל שמע האזן בתנועות מהשרש לפניהם מקובץ או פתחות".

מבטא ומכתב (ראב"ע) ⁴¹.

עמ' 7, 8, שרש 'אסר' ('ונפל מהמכתב להשענם על המבטא' כמעט מלה במלה כמות שכתב חיוג' בשרש 'אבה', 'ואבל', בתרגום ראב"ע: "ופעמים יפול מהם מהמכתב להשענם על המבטא" עמ' 38—39. (פעמיים), שרש 'סר' ("מבטא — והוא כתוב"), שרש 'שב', 55, 'אבה', עמ' 107, 120—121; סוף שרש 'צבה', שרש 'בלל', עמ' 179, 182, וכן בכל ספריו. וב'שפה ברורה' דף כח ע"א—ע"ב: "שתחסר מהמכתב וישענו על המבטא".

אבל יש אף אצל ב"ג 'מבטא'. בשרש 'מלה' עמ' 85: אלא שהפילו האלף מן המבטא להקל וקבעו במכתב ללמד על עקרו.

ומליצת ראב"ע: עמ' 99 שו' 4—5: "כלם נמצאו על זה המנהג ולא עבר זר בתוכם".

ב"ג עמ' 59: "כלם נהגו על מנהג זה ונצמדו לצמד זה לא נמלט מהם איש ולא יצא מכללם אחד".

ובמקור: "גמיעהא אטרד עלי הדא אלמנהאג וגרי בהדא אלנטאם לם ישד מנהא שאד".

אם כן במקום "לא עבר זר בתוכם", צריך לומר: לא יהיה זר בתוכם = ביניהם. וראב"ע השתמש במליצת הכתוב (איוב טו, יט) וגיטשטשה הכוונה. ובטעם על "קרי וכתב"; ב"ג:

"על כן קבעו [הראשונים שרש 'מלה'] אחד מן הלשונות במקרא והשנייה במכתב שלא יפול דבר מלשונם (בשרש 'מלה' נוסף: וחכם). שרשים 'בדה' 'מלה'. במקור בשרש 'בדה': "פגעל אחד אלקולין מכתובא ואלאכר מקרוא לילא יסקט שי ממא כאנוא יסתעמלון" (בשרש 'מלה' מסיים "מן אלאסתעמאל אלקדים"). ראב"ע מתרגם: "ונכתב האחד ונקרא השני שלא יפול מדבריהם (שרש 'בדה'), ובשרש 'מלה': "על כן שמו הקדמונים אחת הלשונות כתובה והשנית קרואה שלא יפול מדבריהם ארצה". וכיוצא בזה ב"ג:

נשתמשו בו בשתי לשונות בהא ובאלף יש מי שדבר, ויש מי שדבר, שרש 'כלה'. אבל בראב"ע לשון אחר (כמו במקור):

⁴¹ "מכתוב ומקור" אף ב'כתאב אלנתף' לשמו"ב יא, כד ועיין שם הערה, 'לשוננו' כרך מג עמ' 39, וכן לירמיה מט, שם כרך מב עמ' 226 הע' ⁴⁴.

"נמצא בו זה השורש על שני לשונות בהא ובאלף כי יתחלף זה עם זה".

ובסוף שרש 'ריב':

במקור: "וימכן אן יכונא אצלין רוב ורב ואנמא קולא מעהא לתקארב אללפט, ואתפאק אלמעני". ב"ג: "ויתכן שיהיו שני עקרים רוב ורב". והשמיט את השאר!

ראב"ע: "ויתכן היותם שני שרשים וחוברו בעבור היותם קרובים במבטא והענין אחד".

אסתכפאפא ואדראגא ללכלאם (סוף שרש 'יסף'):

ראב"ע "להיות קל על הלשון בחיבור הדבורים". ב"ג: "לסמכה עם המלה שלא תריה". ואותו לשון שבמקור תורגם ע"י ראב"ע בשרש 'יכל': להקל בהתחבר המלות.

ב"ג: בהתכנס הדברים והתחברם.

"פי אדראג אלכלאם ואתצאלה" (שרש 'אסף'):

ראב"ע: "בסמיכות בענינם" (בעמ' 61: אלאתצאל = הסמוד).

ב"ג: "בהסמך הטעמים והתחברות המלים".

בשרש 'כתת': "לאדראג אלכלאם"; ראב"ע: "בעבור סמיכות הדברים", ב"ג: קיצר והשמיט. ובשרש 'בוש': אתצאל, ראב"ע: 'סמוד', ב"ג: השמיט מלתרגם.

השוניו כמה מדרכי התרגום של שני המתרגמים הגדולים. ועדיין יש הרבה דיו בקולמוס. אמור מעתה שדברי החוקרים על השוואת שני התרגומים כמעט שלא נאמר בהם דבר, עיין למשל דברי באכער בספרו: ראב"ע המדקדק עמ' 9 והע' 2 ודברי דרנבורג Opusculum עמ' CXXIX.

י.

השמיטת ראב"ע. בהערה לשרש 'טוש' שערתי שישנה השמטה מכוונת בתרגום ראב"ע.

ואולי כך הוא אף בשרש 'סכך'. מסתיים הערך בדבור: "ויתכן להיות ממנו ויסך בדלתים ים" (איוב לח, ח). ובמקור: "וימכן אן יכון מנה ויסך בדלתים ים ויסך אלוה בעדו (שם ג, כג) ואמא אתה שכת בעדו פליס מנה". וכאן תרגם רמב"ג בדיוק: "ויסך וגו'. אך אתה שכת בעדו איננו מעקר זה". (לפי המקור: הרי איננו ממנו. ועל נוסחו מעיד ספר השרשים של בן ג'צאח שרש שוך). ולמה השמיטו ראב"ע? אפשר מחמת השגתו של ריב"ג שם: "ומהשרש הזה (שוך) ומהענין הזה הלא אתה שכת בעדו ובעד ביתו והענין ששכת בעדו במשוכה. אך ר' יהודה זכר המלה הזאת בספר בעלי הכפל עם סככים בכנפיהם ויסך בדלתים ים ואמ' אבל אתה שכת בעדו ובעד ביתו איננו ממנו, ומורה דברו זה על שהוא אצלו כתוב בסמך והוא בשין, ואם לא היה צריך לזכרו הגה מפני שהיה לזכרו עם הגני שך את דרכך בסירים יותר ראוי כאשר עשינו אנחנו (וכן ימצא בכל ספרי בעלי הכפל כתוב בסמך כאשר כתבהו הוא בלי ספק בנוסח הראשון וכו')". אפשר שמשום כך השמיט ראב"ע את הדוגמא הזאת.

ובשרש 'סכך' הזכיר ריב"ג "סככים בכנפיהם", ואמר: "כבר נזכר בספר בעלי הכפל ונזכר עמו ושכתי כפי (שמות לג, כב) בשער הסמך והוא באמת ממנו אלא שהמחבר צריך להעיר שהוא כתוב בשין, ואם לא — יחזיקו אותו בטועה". ולפנינו ליתא הפסוק הזה לא במקור ולא בתרגומים. כלום הוא 'תיקון סופרים'? ומה שאמר ריב"ג: "ואין ספק אצלי כי ויסך בדלתים ים, ויסך אלוה בעדו מן השרש הזה (סכך), כי אין זה נמנע בדרך ההקשה וכי לא ימצא ממנו נח העין". אין הכוונה שהוא חידש את הגדרת השרש — שהרי הוא נמצא כבר אצל חיוג', אלא ריב"ג הדגישו במיוחד.⁴²

ויש לתת את הדעת על דבר שאינו רגיל בתרגום זה של ראב"ע: בשני כתבי היד, בין כ"י מינכן ובין כתב יד רומי, אין שום הקדמה של המתרגם לתרגומו, בניגוד לתרגום ר"מ בן ג'קטילה, ובניגוד לדרכו של ראב"ע בכל ספריו, בין בפירושו ובין בספרי הדקדוק שלו וב'שפת יתר'.

נראה קרוב לומר, שהמעתיקים לא העתיקו את ההקדמה של ראב"ע המתרגם. ובודאי יגידו ימים את החידה.⁴³
והנה ההשלמה:

42 ועיין עוד הערות לשרש 'חזה' הע' 10, ולשרש 'חזה' הע' 7, 9. ואולי אף שם השמטה מדעת היא!

43 לא ירדתי כלל לבדוק את דברי חיוג' על פי התרגומים, משום שעומדת לפנינו עבודה חשובה לאסוף את כל דברי חיוג' במקורם, כתבי יד שלמים וקטעי הגניזה. ולאחר מכן להסתייע בתרגומים. והרבה ברכה בעבודה זו.

טוש טש טשתי כנשר יטוש עלי אוכל¹, טוש².

בלה בלה בליתי לא¹ בלתה לא בלו² כבגד תבלה³, בולה בולים. ושם התאר⁴ בלה כמו רוה דוה⁵. והרבים בלים, שקים בלים⁶ וכן הרבים מן דוה רוה⁷ דוים רוים והנקבה בלה כמו דוה רוה. ואמר לבלה נאופים⁸. ודע⁹ כי בלים ודוים ורוים והדומה להם לכן אם תשיבם אל שרשם תדע כי בלים ודוים ממין שהוא עלום הלמד שלהם ושרשם בליים דויים רוים השמים¹⁰. ודע כי שבים ובאים וקמים ורמים מהמין שהוא עלום העין ואינמו חסרים לכן¹¹ נעלם העין שלהם ושרשם שיבים קיימים ביאים רימים. אחרי בלותי¹² בלוי¹³ הסחכות ובלואי¹⁴. והתהפך¹⁵ היוד לאלף. ויתכן¹⁶ להיות מזה השרש והענין ואפי על תבליתם¹⁷ כמו תבלית¹⁸ מן בלה בליתי מן בנה בניתי. ובענין הזה פועל כבד בלה בשרי¹⁹, בליתי, ומעשה ידיהם יבלו בחירי²⁰. מבלה מבלים מבלות²¹ כמו מגלה מגלות. פלה פלו פלינה וצורם²² לבלות שאול.

א"ג — רב יונה אבן ג'נאח בשרשים. ב"ג — תרגום רב משה בן ג'קטילה לספרי חיוג.

טוש

1 איוב ט, כו. 2 כלומר הצווי. בתרגום בן ג'קטילה: טוש לצווי הזכר, וכן למקור שהוא שם הפועל. ואף על פי שהדברים נכונים, אינם אלא תוספת ביאור שאיננה במקור. בתרגום ראב"ע הנדפס לשון הערך הוא: טוש שש ששתי, כאשר שש ה' עליכם (דברים כ"ח ס"ג) כן ישיש (שם). והכל משובש, ועיין הקדמתי. דרך אגב אף שרש טול משובש בדפוס ואף בכתב יד רומי. בדפוס נאמר בתוך הערך: "כי יפול לא יוטל", וגוסף עליו בכתב יד רומי: "מדוע הוטלו" (ירמיה כב, כח). וכן במקור ובתרגום ב"ג. "ובנין נפעל וכו'. ויתכן היות כדק יטול משרש אחר", וכן במקור ובתרגום ב"ג. אלא שבכתב יד רומי כתוב כאן: "ויתכן היות כדק יטול משרשם והבן משרש אחר". בספר השרשים אומר ר"י בן ג'נאח: "וכבר בארנו אנחנו ענין כדק יטל בספר ההשוואה (Opusculum עמ' 349, ועיין באלמסתלחק, שם עמ' 7) ובמאמר הראשון מספר ההכלמה גם כן". ר"י בן בלעם מביא את שתי הדעות או ששרשה טול או נטל, בסתם, כדרכו. ראב"ע בפירושו לישעיה ורד"ק בשרשים מביאים את הדעה שהיא משרש טול על שם רב יונה המדקדק, וצריך לומר: רב יהודה, וכן לנכון בפירוש רד"ק לישעיה (והוא חילוף רגיל מאד!).

בלה

1 דברים ה, ד. 2 שם כט, ד. 3 ישעיהו נא, ו. 4 בדיוק: ושם התואר גם כן. 5 ב"ג: "ושם איש או כל מאומה מפועל זה נאמר בלה על משקל היה דוה (מיכה ה, יג) כגון רוה (ישעיה נח, יא)". ואינו במקור. לקמן 'גלה' הע' 6. 6 יהושע ט, ד. 7 בדיוק: בהיקש. ב"ג: "ולרבים הזכרים שקים בלים". 8 יחזקאל כג, מג. ב"ג: "ולנקבות הרבות ונעלות בלות (יהושע ט, ה). ולאחת בלה לבלה נאופים". 9 ההעתקה מבולבלת ויש לומר בקירוב ללשון המקור כמות שנמצא בתרגום ב"ג: "ודע כי בלים, רוים, דוים והדומה להם שוה מדברם בעבור חסרונם עם מדבר שבים וקמים ובאים והדומה להם שהם על משקל אחד, אך בהשיבם אל עקרם ומולדם יודע כי בלים ודוים ורוים חסרי הלמד ומשפטם להיות בליים דויים רוים על משקל אשמים שכנים שלמים. ויודע כי שבים וקמים ובאים וחבריהם אינם חסרים כולם (כלום?) אך הם נחזי העין יורה עליו הנח הנסתר שהוא הקמץ שבשין שבים וקוף קמים, ומשפטם להיות שויבים, קוימים, בויאים". ובדיוק על פי המקור: ודע כי בלים ודוים ורוים והדומים להם שווים במבטא להחסירם כמו שבים

בנה כי בנה יי' ציון¹ בנה בניתי² ויבן³ מזבח שרשו ויבנה כאשר הודעתך. ונמצא השם על משקל פעלע בנין וכמהו מן מנה קנין⁴ מן קנה ענין מן ענה. לענות בו⁵.

בעה בעה בעיתי אבעה יבעה תבעה¹ ונמצא שלם בשרש² אם תבעיון בעיו³ והצווי כמנהג⁴ בעה בעי⁴ או בעיו כשרש ובא⁵ זר בע"ל⁶ בעיו. ובנין נפעל נבעו מצפוניו⁷ שרשו נבעיו. ובשרש הזה ענין אחר מים תבעה אש⁸ נבעה בחומה נשגבה⁹.

וקמים ובאים ורמים והדומה להם ועל כן אילו חזרת לשורשם, יודע שבליים ורמים מן הסוג נוחי הלמד והם חסרי הלמד ויהיה עיקרם: בליים, דויים, רויים. ודע כי שבים, ובאים, וקמים, ורמים, מן הסוג של נחי העין והם אינם חסרים אבל הם נחי העין והיה עיקרם שויבים, קוימים, בויאים, רוימים. 10 ד': השלמים. 11 = אבל, ורגיל הרבה בלשונו של ראב"ע. עיין בהקדמה. 12 בראשית יח, יב. 13 ירמיה לח, יא. 14 שם, שם יב. 15 כלומר בתיבה בלואי הפכה היוד לאלף. בדיוק: ולפעמים תתהפך היוד לאלף. ועיין הקדמתו לאותיות הנוח בפרק על אהוי במכתב, ועוד באלנתף. ב"ג: "ויש כשתהפך יוד לאלף ואמר בלואי הסחבות". ואינו לפי הנוסח שלנו במקור. 16 כן לפי המקור. ב"ג: "ויאות להיות מן עקר זה ומענין זה". 17 ישעיה י, כה. 18 משובש, וצ"ל: כמו תכלית מן כלה, כלים ותבנית מן בנה, בניתי, וכן לנכון בב"ג. 19 איכה ג, ד. 20 ישעיה סה, כב. 21 במקור עוד: מבולה מבולים מבולות כמו מגולה ומגולות. ומן "כמו", עד הסוף ליתא בתרגום ב"ג. 22 תהלים מט, טו. בכ"ז כתוב: וצורי. נזכר בשרשי א"ג בלשון של שבח שהביא הכל מה שנצטרך.

ב נ ה

1 תהלים קב, יז. 2 מל"א ח, יג. במקור נוסף: אבנה, וליתא אף בב"ג. 3 שמות כד, ד. 4 במקור וכן ב"ג: וקנין וענין. 5 קהלת ג, י. כאן מסתיים הערך אף בב"ג. במקור יש עוד: "הוא ענין רע נתן אלהים לבני האדם לענות בו (שם א, יג)". ואולי הביא את הכתוב הזה משום שיש בו "ענין" ו"לענות". ונשמט בשני התרגומים על ידי הדומות? נרמז בא"ג, ומציין למה שכתב בכתאב אלתקריב ואלתסהיל (בס' הקרוב והיושר) ומוסיף עליו.

ב ע ה

1 במקור: אבעה תבעו. ב"ג: אבעה תבעה. 2 בדיוק: על השרש. ואצ"ל: כשרש? ב"ג: על עקרו. "שלם בשרש" אף בשרש 'מחה', 'סלה', ועוד. 3 ישעיה כא, יב. 4 בדיוק: הדרך הידועה (כתרגום אבן תבון בס' השרשים של ריב"ג). 5 במקור: בעו, וכן ר"י בן גנאח. 5 במקור: "ולכנה קד גא עלי גיר אלוגה אלמערופ (בניגוד למה שאמר קודם: עלי אלוגה אלמערופ, שתרגם ראב"ע: כמנהג) אם תבעיון בעיו, ב"ג תרגם: "אך בא של א כ מ ש פ ט ונאמר אם תבעיון בעיו" (ונוסף בתרגום: נהגו בו מנהג הפסק הטעמים וכו'). שהוא מנוסח על דברי ר"י בן ג'נאח בשרש 'בעה'!). וכן תרגם ר"י אבן תבון בשרשי א"ג שם. ועדות על הנוסח בדברי חיוג' נמצאת אצל א"ג שם, שהעתיק מכאן. ובדיוק צ"ל: ובא שלא כמנהג הידוע (כמות שלפני כן צ"ל: והצווי כמנהג הידוע). וב"ג תרגם: "והצווי על החוק ועל המשפט". אבל "אלמערופ" בפעם הב' ליתא אף בא"ג. נמצאת אתה אומר שתרגומי ב"ג וראב"ע נכונים (אבל בהצעתו לתקן את דברי חיוג' אומר א"ג: "עלי גיר אלוגה אלמערופ", ושם תרגם א"ת: "והצווי על המנהג והדרך הידועה, אך בא שלא בדרך הידועה"). 6 ט"ס, וצ"ל: באם תבעיון. וכוונתו על הניקוד

ברה ולא ברה אתם לחם¹ בריתי, ואברה מידה² ויתנו בברותי³ כמו בכות⁴.
היו לברות למו⁵ הביאי הבריה⁶ רק שהבריה⁷ ומאכלו בריאה⁸ ענין אחר.
ובשרש הזה כבד הברה הבריתי יברה מברה⁹ הברות להברות את דוד¹⁰. והקורב
אלי¹¹ ברו לכם איש¹² משרש אחר, והוא ויד ברא¹³ ובראת לך¹⁴. ואם היה
נעלם¹⁵. ואלה שניהם כבדים ושרשו בראו ונעדר האלף¹⁶ ונכתב כמו המבטא¹⁷.

של בעיו. וכמות שפירש ב"ג בתרגומו: "נהגו בו מנהג הפסק הטעמים כמו ואם לא חדלו
(זכריה יא, יב) "וכו". 7 עובדיה ו. 8 ישעיה סד, א. בב"ג יש תוספת שלא צויינה
שהיא תוספת: "על משקל נבערו הרועים" (ירמיה י, כא). 9 שם ל, יג. ולכל העניין
עיין ריב"ג שרש 'בעה'. ומוסיף דיון באבעבועות ובעה — בעיו.

ברה

1 שמו"ב יב, יז. 2 שם יג, ו. 3 תהלים סט, כב. 4 נראה בכתב היד: ברות,
ואינו נכון, אלא כבמקור: בכות, בראשית לה, ה. שהוא מן 'בכה'. בב"ג ליתא "כמו בכות".
5 איכה ב, י. וליתא במקור ובב"ג. 6 שמו"ב יג, י. 7 יחזקאל לד, כ. 8 חבקוק
א, טז. ודוגמא זו ליתא במקור. ב"ג חסר כל ענין "רק — בריאה". הוא 'תיקונו' של ב"ג,
או השמטת המעתיקים? 9 במקור נוסף: הברה הברי (כלומר ציווי), וכן ב"ג.
10 להברות, שמו"ב ג, לה. בשרש 'כרה' כתוב: "מהברות את דוד יכתב להכרות את דוד
פאלמכתוב מן הלא אלמעני ואלקיאס עליה הכרה הכריתי מכרה להכרות". ובעברית: להברות
את דוד נכתב להכרות את דוד, והנכתב מן הענין הזה וההיקש עליו הכרת הכריתי מכרה
להכרות. (ובתרגום ראב"ע: "להכרות את דוד נכתב להברות והכתוב מזה הענין אחר והנה
הכרה הכריתי וכו' להכרות". והוא משובש ובכתב יד רומי לנכון: "נכתב להכרות את דוד
והכתוב מזה הענין. והכבד הכרה הכריתי מכרה להכרות". עיין לקמן בסוף המאמר.
ועל הנוסח במקור ישנה עדות של רב יונה בן ג'נאח בשרש 'ברה' (בתרגום א"ת): "וסבר
ר' יהודה בשער כרה בכף מספר אותות הרפיון בזכרו ויכרו להם כרה גדולה (מל"ב ו, כג)
כי להברות את דוד כתוב להכרות בכף, ואמר, 'והכתוב מהענין ויכרה להם כרה גדולה'.
ואנחנו לא ראינו זה, ולא עמדנו עליו במסרת... אלא שראיתי בפרק כהן גדול ממס'
סנהדרין (כ, ע"א) דרש רבא מאי דכתיב ויבא כל העם להברות את דוד כתיב להכרות
וקרינו להברות... וזה מן התמה אצלי". ובשרש 'כרה' הוסיף רב יונה ממחברת מנחם,
שאף הוא כתב בשער 'כר': לשון ארוחה הוא, "כותבים להכרות וקוראים להברות" (ויש
להעיר דרך אגב, שדונש לא השיג על מנחם כאן, משמע שאף לפניו היה כך!). אחרי ב"ג
נמשך הרד"ק בשרשיו, ועיין שם מה שהביא בשם אביו. ועיין ב'מנחת שי', כידוע, נמצא
בכמה כתבי יד "להכרות", עיין הערת דוקס בשרש 'כרה', והערת המהדיר במחברת מנחם.
ומכל מקום קצת תמוה שכאן בשרש 'כרה' לא הזכיר חיוג' כלל את הכתיב "להכרות",
ומביא "להברות" כאילו כל הנוסחאות שוות. בתרגום ב"ג בשרש 'כרה' אין כל הפסיקא
הגידונה כלל! כלום הוא תיקונו של ב"ג, או השמטת המעתיקים? ועיין בהקדמה על
'תיקונים' כאלה. 11 בדיוק: ואני חושב. 12 שמו"א יז, ח. 13 יחזקאל כא, כד.
בתרגום ב"ג: "מן ענין אחר ומעיקר אחר. שהלמד מן הפעל שלו אלף". ובמקור יש: "מן
אצל אכר = מן שרש (עקר) אחר, ולא יותר. 14 יהושע יז, טו. 15 משובש. במקור:
"ואן כאן ברו כפיפא והדאן תקילאן" = ואף על פי שברו הוא קל ואלו שניהם כבדים.
ובתרגום ב"ג: "אבל ברו מן הפעל הקל". 16 השלם: להקל (וכן ב"ג). 17 וכן
במקור. בתרגום ב"ג ליתא. ונוסף שם: "כמו שנפלה אלף יראו את ה' (תהלים לד, י) מן
המקרא ואע"פ שנקבעה בכתב". וזו הוספת ב"ג. ועיין שרש 'ירא' באותיות הנוה. נרמז בא"ג,
ומרבה לדבר על דברי חיוג' בשרש זה ושרש כרה (עיין שם בהערותיי).

גאה¹ גאיתי כי גאו המים² היגאה גמא³ ראה כל גאה⁴. ונמצא התאר⁵ בחסרון למד הפועל כי כבד על הלשון עם האלף⁶ שמענו גאון מואב גא מאד⁷ ושרשו⁸ גאה וחברו⁹ בית גאים יסח יי'¹⁰ ושרשו¹¹ גאיים, דברו בגאות¹² כמו בכות ברות¹³. ושם אחר גאיה או גאה חסר כמו גאה. וגאון¹⁴ גם הוא חסר על הדמיון¹⁵ שברון עורון עצבון. ויש אומ' כי זה האלף שהוא עין הפועל נחלף בו במלת גוה ותאמר גוה¹⁶, גם בא עם החלוק¹⁷ חסר ושרשם¹⁸ גויה.

גלה¹ גלה² כבוד, על³ כבודו כי גלה⁴ גלתה יהודה. והגלגל גלה⁴ עתה יגלו בראש גולים⁵ ויגל יהודה⁶ יגל יבול ביתו⁷ וגם⁸ גולה אתה כלי גון[לה]⁹, נסע וגולה¹⁰ לגלותנו¹¹. והכבד נאמר שם כל מאומה כמו זה בחסרון ההא שהיא למד הפעל¹². אשר הגולה אשר הגלתה¹³, אגלה ויגל את ישראל¹⁴, המוגלים בבלה¹⁵ הגלות. ובשרש הזה ענין אחר גלה¹⁶ את אוזון שמואל, וגלית¹⁷ גולה וסורה¹⁸ גלוי לכל העמים¹⁹. ובנין נפעל וגולה יסודו²⁰ וגלניו אליהם²¹ תגלה רעתו²² תגל ערותך²³ ויגל כמים²⁴. ובנין התפעל בהתגלות לבו²⁵. ויתגל²⁶ חסר, ושרשו ויתגלה, וכן ותתכס²⁷ שרשו ותתכסה, ויתחל²⁸ שרשו ויתחלה. ובענין הזה פועל כבד גליתי את מסתוריו²⁹

ג א ה

1 במקור: "כי גאה גאה" (שמות טו, א) וכן ב"ג, ושם נשמט "גאיתי", שישנו במקור. 2 יחזקאל מז, ה. 3 איוב ח, יא. 4 שם מ, יב. 5 השלם: גם כן. 6 בתרגום ב"ג: "וכבר נאמר שם כל מאומה כמו זה בחסרון ההא שהיא למד הפעל". 7 ישעיה טז, ו. 8 בתרגום ב"ג: "וראו להיות". (ואצלה [= ועקרו] במקור, ויש שתרגם כך אף ראב"ע. עיין לקמן ובמבוא). 9 במקור: "ואלגמע עלי לפטה" = והרבים כלשונו (של היחיד). ונשמט כאן. וישנו בב"ג: "ולשון רבים על לשונו". 10 משלי טו, כה. 11 ומשפטו להיות (= ואצלה, במקור). 12 תהלים יז, י. ב"ג נוסף: "כמו שכנים פלטים". 13 לעיל שרש ברה. 14 משלי ח, יג. 15 מדהג = מנהג. ב"ג מגומגם: "וגאון גם הוא חסר כמו שברון עורון". 16 ירמיה יג, יז. במקור וכן ב"ג כל הפסוק: "במסתרים תבכה נפשי מפני גוה". ועוד יש שם: "כי השפילו ותאמר גוה (איוב כב, כט). ונשמט כאן על ידי הדומות? 17 כלומר נוסף על החלוק. 18 צ"ל: ושרשו ("אצלה". ב"ג: ומשפטו להיות גויה).

ג ל ה

1 שמו"א ד, כא. 2 הושע י, ה. 3 איכה א, ג. 4 עמוס ה, ה (כי הגלגל). 5 שם ו, ז. 6 מל"ב כה, כא. 7 איוב כ, כח. 8 שמו"ב טו, יט. 9 ירמיה מז, יט. 10 ישעיה לח, יב. 11 יחזקאל מ, א. 12 ירמיה כט, ד. 13 אסתר ב, ו. לא נזכר כאן שהוא פועל שלא נזכר פועלו, וכן ליתא במקור. אבל ב"ג: "והפועל הכבד הגלה, אשר הגלה נבוכדנצר, אשר הגליתי מירושלם, ויגל את ישראל. והפעל שלא הוזכר פועלו אשר הגלה מירושלם". 14 מל"ב יז, ו. ובמקור הסדר כמו בראב"ע. 15 ירמיה מ, ז. נקד: הגלו. 16 שמו"א ט, טו. 17 שם כ, יב. 18 ישעיה מט, כא. במקור וב"ג: גולה סוד. משלי כ, יט והוא הנכון כאן, כי גולה וסורה אינו שייך לכאן. וט"ס הוא. 19 אסתר ג, יד. 20 יחזקאל יג, יד. 21 שמו"א יד, ח. 22 משלי כו, כו. 23 ישעיה מז, ג. 24 עמוס ה, כד. 25 משלי יח, ב. 26 בראשית ט, כא. — שרשו, ב"ג: "ראוי להיות". 27 שם כד, סה. ב"ג: עקרו! 28 שמו"א יג, ו. ב"ג: משפטו. 29 ירמיה מט, י. 30 ישעיה נז, ח. 31 ויקרא כ, יח.

גלית ותעלי³⁰, גלתה את מקור דמיה³¹, לא תגלה ערותה³², נודד אל תגלי³³, ויגל³⁴ אל תגל³⁵. גלה גלי צמתך³⁶ גל עיני ואביטה³⁷ גל מעלי³⁸ שרשם גלה, כאשר הודעתוך. מגלה עמוקות³⁹ תוכחת מגלה⁴⁰. ויתכן להיות גלותי⁴¹ את הרפת מצרים מזה הענין וזה השרש⁴² ויהיה שם הפועל⁴³. ואמרתי יתכן⁴⁴ בעבור היות הדבר בספק כי הטעם בלמד ואיננו בתיו, ומנהג⁴⁵ הטעם אם לא יהיה בתיו שיהיה פועל עבר, ואם כך הוא⁴⁶ אינו מן השרש הזה.

גמה מגמת¹ פניהם קדימה, יגמא ארץ² ידמה באחד מן הפירושים ואם היה באלף.

געה געה געיתי, אם יגעה שור¹ הלוח וגעה².

32 שם יח, ז. 33 ישעיה טז, ג. 34 במדבר כב, לא. 35 משלי כה, ט. 36 ישעיה מז, ב. 37 תהלים קיט, יח. 38 שם, שם כב. 39 איוב יב, כב. 40 משלי כו, ה. 41 יהושע ה, ט. 42 במקור: "מן הוא אלאצל והוא אלמעני" = מן זה השרש וזה העניין. ב"ג: "מעניין זה". ולא העתיק: מזה העיקר. 43 במקור: "ויכון מצדרא". ב"ג: "והוא המקור שהוא שם הפועל" (כרגיל בתרגומו של ב"ג). 44 במקור נוסף עוד: "בלא קטע", ותרגם בדיוק ב"ג: "ולא גזרתי" (עליו). מה שנוסף כאן: "בעבור היות הדבר בספק" — אינו בלשון המקור. 45 במקור: "ואזא לם יכן פי אלתא פהו פי אכתא אלאחואל ידל עלי אלפעל אלמאצי". ויש לתרגם: "וכשלא יהיה בתיו, הרי הוא מוכרח ברוב המקרים על הפועל העבר". 46 במקור: "פאן כאן גלותי מאציא פליס מן הדא אלאצל פאפהם". ויש לתרגם: ואם גלותי הוא (פועל) עבר הרי אינו מן השרש הזה. והבן. ב"ג: "ויכן יהיה גלותי פועל עובר יוצא מן וגללו את האבן" (בראשית כט, ג). נרמז בשרשים של א"ג ומוסיף עליו.

גמה

1 חבוקק א, ט. 2 איוב לט, כד. במקור: "לעל יגמא ארץ מנה בוגה מן אלוגה ואן כאן באלף" ותרגם: שמא יגמא ארץ ממנה באופן מן האופנים, ואף על פי שהוא באלף. ב"ג: "ואולי יצא מעקר זה רעש ורוגז יגמא ארץ ואע"פ שנכתב באלף". אבל הלשון שפזרתי — איננה. ועל הנוסח הזה ישנה עדות של בן ג'נאח בשרש 'גמא' וז"ל: "וכאשר זכר ר' יהודה מגמת פניהם במאמר השלישי בעלולי הלמד ר"ל בעלי ההא אמר: ושמא יגמא הענין ממנו על פנים אע"פ שהוא באלף. ואומר כי 'יגמא ארץ' אם ענינו אצל ר' יהודה הענין שאמרנו בו אנחנו (היינו): יגמא — יבלע) אין נכון שיהא מגמת פניהם ממנו כל עיקר. מפני חלישות הענין הזה. כל שכן באמרו 'ופניהם' וכו'. ואם איננו סובר בו סברתנו אין לתפוש עליו, אע"פ שלא פרש לנו אחד מהם; על מנהגו לברוח מכל ספק" (ולפי דעת ריב"ג "מגמת" הוא מפעלי הכפל (גמם) ע"ד הערבית: הממת, המה = כונתי, כונתו, עיין שם). ועיין בשרש 'תלל': "בוגה מן אלוגה". ואף שם תרגם ראב"ע: על אחד הפירושים, וב"ג: "כטעם מטעם הפתרון".

געה

1 איוב ו, ה. 2 שמו"א ו, יב.

גרה גרה גריתי גרתה, יגרה מדון¹. זה הפועל כבד ולולי² מקום הריש היה דגוש, כמו גלה גליתי גלו³ גלתה יגלה. והצווי⁴ גרה גרו גרי כמו גלה גלו גלי. ושם הפועל⁵ גרה כמו קוה קויתי⁶ או גרה כמו אם [ענה] תענה⁷ או גרות כמו יום ענות אדם⁸. ובנין התפעל כי ביי' התגרי⁹ למה תתגרה ברעה¹⁰, אל תתגרו במ¹¹ שרשם¹² תתגרי. אל תתגר במ¹³, גם הוא חסר ושרשו תתגרה כאשר הודעתך במלת ויתחל ויתגל ותתכס, רק יגורו¹⁴ בכ יגורו¹⁵ מלחמות הוא שרש אחר.

דאה דאיתי כאשר ידאה¹ וידא על כנפי רוח² שרשם³ וידאה.

דוה דוה דויתי¹ אדוה דוה דוי. ושם הפועל כימי נדת דותה² והתא³ היה דוה לבנו, ולנקבה כמו דוה⁴ ורבים דוים⁵ חסר והסמוך⁶ כדוי לחמי ויתכן היות שם⁷. לכן⁸ עלי לבי דוי הוא תאר על משקל גנב סלח קשת⁹ על כן נדגשה הו'. ונמצא¹⁰ שם על ערש דוי כמו סבך. ושם אחר¹¹ את כל מדוי מצרים וכל מדוי מצרים חסר ושרשו מדוי.

ג ר ה

1 משלי טו, יח. 2 בדיוק לפי המקור: ולולא מכאן אלרא. ב"ג: ולולי הריש. 3 במקור עוד: גלי. 4 ב"ג מפרש יותר: "והצווי לזכר גרה, ולרבים גרו, ולנקבה גרי, ולרבות גרינה" (דוגמא זאת איננה במקור). 5 ב"ג: "ולשון המקור שהוא שם הפועל". 6 תהלים מ, ב. 7 שמות כב, כב. 8 ישעיה נח, ה. 9 ירמיה נ, נד. 10 דהיי"ב כב, יט. 11 דברים ב, ה. 12 ב"ג: "משפטו להיות". 13 שם, שם ט. 14 ישעיה טו, ד. אין לא במקור ולא בב"ג. 15 תהלים קמ, ג. ב"ג: "ענין אחר ועקר אחר". הערך נרמז בשרשים של א"ג וע"ש.

ד א ה

1 דברים כח, מט. במקור: דאה דאיתי, כאשר. וכן ב"ג. 2 תהלים יח, יא. 3 שרשם, צ"ל ביחיד: שרשו. ונרמז בא"ג ע"ש.

ד ו ה

1 במקור נוסף: דותה, וליתא אף ב"ג. 2 ויקרא יב, ב. ב"ג כרגיל: "והמקור שהוא שם הפועל". 3 איכה ה, יז. ב"ג: "והשם הנבנה מפועל זה לכל מאומה" (כרגיל אצלו. לעיל שרש "בלה", הערה 5). ונוסף: "ר"ל שם התואר"! 4 ישעיה ל, כב. 5 במקור: "דוה דוים". ב"ג: "ולרבים הזכרים דוים". 6 איוב ו, ז. ב"ג: "וכשתטפלם אל אחר תגרע את המם נאמר המה כדוי לחמי על משקל וקשי לב", יחזקאל ג, ד. 7 בדיוק: "ויתכן שיהיה כדוי לחמי שם". ב"ג: "ויתכן להיות כדוי לחמי שם פעלים [ר"ל שם דבר, יאמר לרבים דוים ובסמוך דויי הפא בחרק ובנפל למד הפעל שב הפא לשוא]". 8 = אבל, ירמיה ח, טו. 9 ליתא ב"ג. ושם נוסף ביאור: "היוד במקום הבית מן גנב, והחית מן סלח". 10 בדיוק: וכבר אמרו בענין השם: ה' יסעדנו על ערש דוי (תהלים מא, ד). ב"ג: "וגם נאמר בשם הפועל ה' יסעדנו... דוי, והוסיף: כמו שאמר ישוב שאר יעקב" (ישעיה י, כא). 11 דברים ז, טו. במקור: והשם גם כן, את כל מדוה מצרים (דברים כח, ט), וכל מדוי מצרים הרבים. וכן צ"ל בראב"ע. ב"ג לא הביא אלא פסוק אחד: "ועוד שם אחר על בנין אחר וכל מדוי מצרים הרעים. עקרו מדויי". נרמז בשרשים של א"ג. ושרש דוה משמש תמיד לדוגמא לשרשים דומים (דוה — רוה).

דחה דחה¹ דחיתני, אדחה ומלאך יי' דוחה² לדחות פעמי³ גדר הדחוייה⁴ יעשה מדחה⁵ רגלי מדחי⁶, רק דחו ולא יכלו קום⁷ ידיחו את העולה⁸ ידיחו מקרבה⁹ הם שרש אחר. וכן¹⁰ הוא ומדוחים שרש אחר מן גדת, ידח נדחי ישראל¹¹.

דכה דכה דכיתי, ידכה ישוח¹ לב נשבר ונדכה² נשאו נהרות דכים³, ובשרש הזה פועל כבד דכה⁴ דכיתי, כי דכיתני⁵ עצמות דכית⁶ ידכה מדכה מדוכה. רק מדוכה⁷ מעונותינו ויי' הפץ דכאו החלי⁸. לא דכאו⁹ ואת דכאי רוח¹⁰ תשב אנוש עד דכא¹¹ הם שרש אחר מבעלי האלף. ויתכן¹² היות האלף תמורת ההא, ונמצא עם זה ועם זה. ואמרתי כי מדכא מבעלי האלף שלו היה מבעלי ההא היה מדוכה¹³ בסגול כמנהג¹⁴. אע"פ שהיה נכתב באלף. וכן דך נכלם¹⁵ או דכו במדוכה¹⁶ שרש אחר.

דלה דלה דלה לנו¹ דלו² דלו או דליו שוקים³ ידלה⁴ ותא בנה⁵ ותדלנה, כמר⁶ מדלי. והכבד דלה, כי דליתני⁷ ידלה.

דמה לא¹ דמה אליו דמיתי² לקאת מדבר, דמית ככה³ דמתה לתמר⁴ ידמה ליי⁵

ד ח ה

1 במקור: דחה דחה, תהלים קית, יג. ב"ג: "דחה דחיתי". 2 תהלים לה, ה. 3 שם קמ, ה. 4 שם, סב, ד. 5 משלי כו, כח. 6 תהלים נו, יד. 7 שם לו, יג. 8 יחזקאל מ, לח. 9 ישעיה ד, ד. 10 במקור: וכן גם משאת. 11 תהלים קמו, ב. בשרשים א"ג רמז לכאן, ולמה שכתב בספר ההשגה Opusculi etc. עמ' 125.

ד כ ה

1 תהלים י, י. 2 שם, נא, י. 3 שם, צג, ג. 4 תיבה זאת אינה לא במקור ולא בב"ג. 5 תהלים מד, כ. במקור נוסף עוד: דכא לארץ (תהלים קמג, ג) וליתא אף ב"ג. 6 שם, נא, י. 7 צ"ל: מדוכא, כבמקור. וכן ב"ג; ישעיה נג, ה. 8 שם, שם י. 9 ירמיה מד, ו. 10 תהלים לד, יט. 11 שם צ, ג. ב"ג: "הם מן הפעלים שהלמד שלהם אלף". 12 בדיוק לפי המקור: א ל א א מ כ נ א מ ר שהאלף בו נחלפת מן הה"א, ונשתמשו בהן הרבה עד שהיה שרש מן בעלי אלף. ב"ג: "אבל יש לאמר כי האלף מומרת מן ההא ש ב ז ה ה נ ז כ ר פ ה ונשתמשו בו בלשון אלף עד שנעשה בו עקר". 13 צ"ל: מדכא. ב"ג: ואמרתי כי מדכא איננו מעקר זה כי לא בא מדכא בסגול תחת הכף. 14 בדיוק: במנהג הידוע. 15 תהלים עד, כא. 16 במדבר יא, ח. ועיין בשרשים של בן ג'נאח שהוסיף על חיוג'.

ד ל ה

1 שמות ב, יט. 2 צ"ל: דליתי. 3 משלי כו, ז. 4 במקור וכן ב"ג: "ואיש תבונות ידלנה", משלי כ, ה. 5 צ"ל: ותבאנה, שמות ב, טו. 6 ישעיה מ, טו. 7 תהלים ל, ב. ברמז בשרשי א"ג ועיין שם.

ד מ ה

1 יחזקאל לא, ח. 2 תהלים קב, ז. 3 יחזקאל לא, יח. 4 שה"ש ז, ח. 5 תהלים

דמה לך⁶ דוה⁷ דמו דמי ודמות החיות⁸ בצלמנו כדמותנו⁹ שרשו כדמיותנו¹⁰, כמו¹¹ עבדותנו ומדרותנו, נדמה שומרון¹². והכבד, מה אדמה לך¹³ וביד הנביאים אדמה¹⁴. וענין אחר בשרש הזה ודמית אמך¹⁵ והשם בדמי ימי¹⁶. כי נדמה כל עם כנען¹⁷, נדמתה אשקלון¹⁸ אוי לי כי נדמתי¹⁹ אדמה ידמה. והכבד בענין הזה ואשר דמה לנו²⁰. רק ונדמה שם יי' אלהינו הדימנו²¹ משרש אחר. וענין שלישי בשרש²² כאשר דמיתי²³, והוא לא כן ידמה²⁴, אל תדמי בנפש²⁵, דמינו אלהים חסדיך²⁶.

הגא' הגא' ברוחו¹ והגיתי בכל פעלך² כאשר יהגא האריה⁸ יהגו⁴ ריק הגא' הגי⁵, כמו חנה חני⁶. והגא' מפיו יצא⁷. הגיון כמו עצבון⁸ ושגעון. ויש אומרי' כי הגיגי⁹ מהשרש הזה, והגמל¹⁰ עין הפועל כפול כמנהג קנין, בנין, ענין, מנין.

הדה הדה הדיתי, ידו הדה¹.

הזה הזה הויתי, הוזים שוכבים¹.

פט, ז. 6 שה"ש ב, יז. 7 אולי צ"ל: דומה, כמו בב"ג. במקור: "דמו, דמי, דמינה". 8 יחזקאל א, יג. 9 בראשית א, כו. 10 במקור: כדמיותנו. 11 במקור: "עלי מדהב" = כמנהג. ב"ג: כמשקל. עבדותנו (עזרא ט, ח), במקור וב"ג: "עבדות ומדרות" ועיין ערך 'בכה'. 12 הושע י, ז. 13 איכה ב, יג. 14 הושע יב, יא (ועיין מש"כ ב'לשוננו' כרך מב, עמ' 12). 15 שם ד, ה. 16 ישעיה לח, י. ב"ג: "ושם הפועל". 17 צפניה א, יא. 18 ירמיה מז, ה. 19 ישעיה ו, ה. 20 שמו"ב כא, ה. ב"ג "הפועל הכבד הנאמר בענין זה דמה, ואשר דמה לנו". 21 ירמיה ח, יד (כי ה'). בדיוק: ואינה מן השרש הזה. ב"ג: "אינם נאמרים מעקר זה". 22 בדיוק: בשרש הזה; ב"ג: "בעקר זה והוא פועל כבד". 23 במדבר לג, נו (וליתא ב"ג). 24 ישעיה י, ז. 25 אסתר ד, יג. 26 תהלים מח, י. ואמר ריב"ג בשרש דמה: "כבר נזכר זה כלל מבלי חלוק בספר אותיות הכפל, והשלמנוה בספר התוספת" (עמ' 126).

הגא

הכל כתוב באלף בסוף! ונרמז בשרשי א"ג והוסף וציין להשלמתו בספר התוספת (עמ' 126). ועיין אף "רסאלה אלתקריב ואלתשור" (עמ' 327) על "הגיגי".

1 ישעיה כז, ח. 2 תהלים עז, יג. 3 ישעיה לא, ד. 4 תהלים ב, א. 5 במקור וכן א"ג נוסף: "הגו", וליתא שם: כמו חנה חני! ב"ג הוסיף: הגינה. 6 במקור וכן א"ג הובאה דוגמא: "כלינו שנינו כמו הגה", תהלים צ, ט. 7 איוב לו, ב. 8 במקור עוד: "שברון" וכן ב"ג: (וליתא שם "שגעון"). 9 תהלים ה, ב. 10 בדיוק: והגימל השנייה. ב"ג: "ונאמר כי הגיגי יוצא מעקר זה, הגימל השנית הוא עין הפועל בשנית אחר הראשונה על משקל עניין מניין בניין" (במקור "קנין ובנין ומנין וענין"). אבל אף בשרש "זנה" הביא בתרגום ראב"ע פחות דוגמאות ועיין ערך 'זנה'.

הדה

1 ישעיה יא, ח. עיין שרש ידה, והעיר על זה ריב"ג בשרשים שרש 'הדה'.

הזה

1 ישעיה נו, י. נרמז בא"ג ומוסיף עליו מתרגום הוזים שוכבים: "נימין שכבין", ומפרשו.

היה הייתי, אהיה לו לאב¹. הויה הגה יד יי' הויה² היה היו היי והשרש היי והיי. ואמרו ואהי ונהי ותהי³. ונמצא⁴ מקצתם במקום המוכרת על דרך אחרת בסגול מי אמר ותהי⁴. ואמרו ויהי ברד⁵ בקלות היוד כי כבד על הלשון והיו מדברים בו ברב דבריהם והיה ראוי להיותו דגוש⁶ כמו ונהי ותהי. ופעם ישיבוהו במוכרת אל דרכו באמת כי הוא אמר ויהי, לו נהי⁷ שרשם⁸ בשלם ונהיה ואהיה ויהיה. ונמצא⁹ זה השר' בוו בענין הוה קנה קוית, הוה לכם למלך¹⁰ הוה גביר¹¹ הו' ארץ¹². ויתכן להיות מזה הענין הוה על הוה¹³. ודע כי האומר קנה הייתי יאמר¹⁴ תהי נהי יהי, כי הוא מבעלי היוד. והאומר הוה הויתי יאמר תהו יהו, אל¹⁵ מקום שיפול העץ שאם יהוא, כי הוא מבעלי הוה. ויש אומרי¹⁷ בשלם ועל כן נכתב באלף. הלא תראה כי נכתב הוא ארץ באלף ואין בו ספק כי הוא מן הוה גביר הנכתב בהא. וענין אחר בבנין נפעל היה נהיה נהייתי ונחלתי¹⁸.

המה המה¹ המיתי כהמות ימים יהמיון, אזכרה ואהמיה², יהמו יחמרו מימיו³

היה

1 שמו"ב ז, יד. 2 שמות ט, ג. 3 במקור: "ואלוגה פיה ואהי ונהי ותהי", בסגול, ולנכון ב"ג": "ו מ ש פ ט" (בחסרון הלמד) ואהי ונהי ותהי", בסגול. 4 במקור: "ורבמא גא בעדהא פי אלוקה ואלפצל עלי הדא אלוגה מי זה אמר ותהי" (איכה ג, לו). ותרגם ב"ג: "ופעמים שיהא מקצתם על המ ש פ ט [הזה כצ"ל] בהפסק הטעם כמו מי זה אמר ותהי. 5 ברד, ליתא לא במקור ולא אצל ב"ג (שמות ט, כב). 6 בדיוק: ואמרו ויהי בהקלת היוד לקושי (שיש ב) הדגשה, עם ריבוי השימוש והיה המשפט בו בהדגשה כמו ונהי... ופעמים חזר אל מנהגו הידוע בהפסק כי הוא אמר ויהי (תהלים לג, ט). ב"ג: "וכן אמרו ברפיות היוד ויהי שכבד עליהם ההדגשה ב ע ב ו ר כ י ה י א נ ח ה ב ש ב א (!). כי הוא אמר ויהי בהפסק הטעם ו נ ס ת ר ה י ו ד כ מ נ ה ג". 7 יחזקאל טז, טו. 8 "ועקרים על נכון ומלאת החסרון" (ב"ג). וקרוב ללשון המקור: "ואלאצל פיהא עלי אלכמאל ואלסלאמה מן אלעתאלאל ואהיה ונהיה ותהיה ויהיה". 9 וכבר השתמשו בזה השורש בוו (כן לפי המקור). ב"ג: "וכבר נשתמשו בפועל זה גם בוו תחת היוד הוה הויתי". 10 נחמיה ו, ו. 11 בראשית כז, כט. 12 איוב לו, ו: הוה! 13 יחזקאל ז, כו. 14 הוסף: ממנו (במקור: "קאל מנה"). 15 קהלת יא, ג. 16 שאם, כן בכתב היד! 17 במקור: "ומנה מן כאן יקול שם יהוא עלי אלאצל ואלכמאל ולדלך כתב באלף ואלאלף היא אלהא אלא תרי כיף כתב ראה ארץ באלף ואנה לא תשך אנה מתל הוה גביר אלמכתוב בהא". ובעברית: ויש אומרים ש"שם יהוא" על המשפט (העקר) והשלם, ועל כן נכתב באלף והאלף היא ההא. הלא תראה כיצד כתב הוא ארץ באלף, והוא, לא יסופק שהוא כמו הוה גביר שנכתב בהא. בתרגום ב"ג מטושטש וחסר כל הפיסקאות מן "הוה על הוה" — זה לשונן: "ודע כי אשר דבר מן העברים בלשון רוח רייתי יאמר כשיחסר הלמד יהי תהו, מקום שיפול העץ שם יהוא וי"מ כי יהוא משפטו יהיו (תוספת ב"ג?) ונכתב הוא ארץ באלף במקום הא הוה גביר". וחסר על "היה, היתי". (ודע הראשון!). 18 דניאל ח, כו. לכל השרש הזה עיין בראש כתאב אלגתף לחיוג' לספר יהושע. עיין 'לשוננו' כרך מב עמ' 206. נרמז בא"ג שרשים, ומציין לספר ההשגה עמ' 127.

המה

1 במקור: המיתי (וליתא: "המה". אבל ישנו בכמה כ"י, עיין ההקדמה האנגלית עמ' LXIII); ישעיה יז, יב. 2 תהלים עז, ד: "אזכרה אלהים ואהמיה", וכן הועתק אף במקור וב"ג.

קול הקריה הומה⁴ המית גבליך⁵, עיר הומיה⁶ כמו בוכיה. ואולי⁷ הומיה מיוחס למלת הומה וכן בוכיה למלת בוכה. אב המון גוים⁸ והמון לאומים⁹.

הרה הרה עמל¹ האנכי הריתי² הרית וילדת בן³ כי הרתה⁴ הרינו חלנו⁵ ותהרין שתי בנות לוט⁶ תהרו חשש⁷ שרשו תהריו. ותהר ותלד בן⁸ שרשו ותהרה, הנך הרה⁹. והרותיהם תבקע¹⁰ את כל ההרותיה¹¹. הורה גבר¹² פועל שלא נקרא שם פועלו, כמו והורג¹³ שורף¹⁴ מורד ושוטף¹⁵, ולולי הריש¹⁶ היה דגוש. ויתכן¹⁷ היותו תואר כמו הובישה הורתם והלמד חסר¹⁷, עצבונך והרונך¹⁸ שם חסר, הריין¹⁹ שלם.

זכה זכה זכיתי וכי¹ יזכה ילוד אשה. והכבד זכה. זכיתי לבי², במה יזכה גער את ארחו³. רק זך לקחי⁴, לא זכו בעיניו⁵ אינם מזה השרש⁶.

3 שם מו, ד. 4 מל"א א, מא. 5 ישעיה יד, יא. 6 שם נב, ב. 7 במקור: "אחסב [אן] הומיה נסבה אלי הומה" = א נ י ח ו ש ב שהומיה מיוחסת אל הומה. וכו' ב"ג: "ו ח ש ו ב ה הומיה ו ב ו כ י ה התיחש אל הומה ובוכה". על "וחשוב" עיין הקדמה עמ' 85. 8 בראשית יז, ה. 9 תהלים סה, ח. דוגמא זו חסרה בב"ג. א"ג מרמו לכאן ומציין שכבר השיג עליו בכתאב אלתקריב ואלתסהיל (עמ' 328) בענין "הומיה".

ה ר ה

1 תהלים ז, טו. במקור בט"ס: הרה עמל וילד און, ולנכון ב"ג וכן בכמה כ"י של המקור. עיין בהקדמה האנגלית עמ' LXIII. 2 במדבר יא, יב. 3 שופטים יג, ג. 4 בראשית טז, ד. 5 ישעיה כו, יח. 6 בראשית יט, לו. 7 ישעיה לג, יא. 8 בראשית ל, כג. 9 שם טז, יא. 10 מל"ב ח, יב. 11 שם טז, יא. 12 איוב ג, ג. 13 ישעיה כז, ז. 14 ויקרא ו, טז. במקור מנוקד בטעות: הורג, שוטף. 15 מורק ושוטף (ויקרא ו, כא), ליתא לא במקור ולא בב"ג. 16 למונח הזה עיין הקדמה. 17 כן במקור וחסרה כל הפסקא בב"ג. — הובישה, הושע ב, ז. 18 בראשית ג, טז. 19 רות ד, יג.

ז כ ה

1 איוב כה, ד. וצ"ל: מה. כמו במקור וב"ג. וכאן יש צירוף של שני פסוקים: מה אנו ש כי יזכה (איוב טו, יד), ומה יזכה ילוד אשה. 2 משלי כ, ט. 3 תהלים קיט, ט. 4 איוב יא, ד. 5 איוב כה, ה. 6 אלא משרש זכך עיין "בעלי הכפל" בשרשו. במקור נוסף עוד: והזיכותי בבור כפי (איוב ט, ל). ב"ג: "אך זה לקחי, אם זך ואם ישר פעלו (משלי כ, יא) זך אני בלי פשע (איוב לג, ט) כלם פתחים. זית זך (שמות כז, כ) קמץ. לא זכו בעיניו, והזיכותי בבור כפי, אינם מעקר זה". ולאחר מיכן יש שם תוספת גדולה על "רחצו הזכו" (ישעיה ט, טז) שהוא ראוי להיות מן "הזדכו", אף על פי שאין אות נבלעת רק בתברתה הנה מצאנו בלשון ארמית הקרוב אליו גפוי (גפיה, דניאל ז, ד), גדפוהי, וקמוהי כמו קדמוהי" וכו', והכל ישנו ב'כתאב אלמסתלחק' לר"י בן ג'נאח עמ' 129—141, ויש שם דיון ארוך בענין הזה. וציין לו בשרשים שרש 'זכה'. ועיין עוד שם בכתאב אלתנביה עמ' 257—258.

זנה וזנה [אחרי] אלהים אחרים.¹ כי זנתה אמם.² זנתה תמר³ עתה יזנו את תזנוניה⁴ ותזון גם היא⁵ מרב זנוני זונה.⁶ יש אומרים כי הגון השני במלת זנוני עין הפועל כפול כאשר הזכרתי במלת הגיגי ובמלת מנין ובנין וקנין.⁷ זנות יין ותירוש.⁸ לא זונה.⁹ יזונה.¹⁰ והכבד הזנה הזנו¹¹ הזנה¹² ויזן את יהודה.¹³

זרה זרה זריתי תורה לכל רוח¹ אשר זורה ברכת ובמזרה,² ואזרם במזרה³ ויזר על פני המים⁴ לא לזרות ולא להבר.⁵ והכבד זרה, זריתי את כל שאריתיך⁶ וזריתים לכל רוח⁷ אשר זרו את יהודה⁸ זורם מעבר הנהר⁹, אזרה בגוים¹⁰, מזרה ישראל¹¹, כי חנם מזורה הרשת¹², יזרו דעת¹³ ולזרותם בארצות¹⁴. לולי הריש היה בדגש¹⁵. ויתכן¹⁶ להיות מזה הענין וממזרים קרה¹⁷. וענין אחר בשרש הזה¹⁸ זרה, ארחי ורבעי זרית¹⁹. וכבד אחר בענין²⁰ הזרה הזריתי²¹ ותזוני חיל²².

זנה

1 שופטים ב, יז. במקור וכן ב"ג יש פסוק אחר: "זונה אחרי אלהי נכר הערץ (הארץ) דברים לא, טז. 2 הושע ב, ז. 3 בראשית לח, כד. 4 יחזקאל כג, מג ("את" מיותר בט"ס). והעתקת הפסוק לפי הקרי. 5 ירמיה ג, ח. 6 נחום ג, ד (כתב "תזנוני" ומחק הת'). 7 עיין שרש הגה. ב"ג בקיצור: "כדרך שהזכרתי בקנין, מנין". הסדר והנוסח במקור: ופי בנין ומנין וקנין וענין. 8 הושע ד, יא. 9 ב"ג נוסף: "והפועל שלא הוזכר פועלו ואחריה לא זונה (ואולי היה כך בנוסח המקור שלו ?) כמו צוה (במדבר ג, טז) "צוה" (יחזקאל לד, לה). לקמן בשרש 'צוה' לא הוזכר חיוג' את צוה ולא יצוה. 10 ליתא ב"ג (ואולי נשמט, וזכר לדבר: "יצוה", שנזכר שם). במקור מנוקד בטעות: יזנה (ואין מקומו כאן אלא בקל !). 11 הושע ד, י. 12 שם שם יח: הזנה הזנו ! 13 וכן ב"ג. במקור: "את יושבי ירושלים", מל"ב כא, יא. ובתרגומים (?) נשתגר על פי "הזנה את יהודה", שבשני פסוקים קודם לכן: "ותזנה את יהודה ואת יושבי ירושלים". נרמז בא"ג שרש זנה, וע"ש עוד.

זרה

1 יחזקאל ה, ב: תזרה לרוח, (וכן לנכון במקור וב"ג). וכאן — אשגרה מיתזקאל יב, יד: אזרה לכל רוח (ביחזקאל ה, יב: לכל רוח אזרה). ועיין שם בכתאב אלנתף עמ' 45. 2 ישעיה ל, כד. 3 ירמיה טז, ז. 4 שמות לב, כ. 5 ירמיה ד, יא. 6 יחזקאל ה, י. — שאריתיך, וכך אף במקור ביו"ד אחרי הת"ו. בב"ג חסרה דוגמא זאת. 7 ירמיה מט, לב. 8 זכריה ב, ב. 9 מל"א יד, טו (לנהר). 10 ויקרא כו, לג. 11 ירמיה לא, ט. אף בב"ג מובאה דוגמא זאת כאן, ועיין לקמן הערה 16, וליתא במקור. 12 משלי א, יז. 13 שם טז, ז. 14 תהלים קו, כז. 15 עיין הקדמה. 16 במקור כתוב לפני כן: "ואתכם אזרה בגוים מזרה ישראל אקבצנו". ואין ספק שזוהי ט"ס או טעות (דפוס) מהקודם, וגשמטה שם הדוגמא של מזרה ישראל שנמצאת בשני התרגומים, לעיל הערה 11. — הדוגמאות "יזרו דעת" ו"לזרותם בארצות" — ליתא ב"ג. 17 איוב לז, ט. 18 ליתא במקור. ב"ג: "וע"א (= וענין אחר) בעקר זה" (וליתא "ע"א" במקור). 19 תהלים קלט, ג. 20 הוסף: הזה. 21 במקור נוסף: ותזרה, וליתא אף ב"ג. 22 שמו"ב כב, מ. נזכר בא"ג ומציין למה שכתב בספר התוספת (עמ' 141).

חבה חבה חבי כמעט רגע¹, שם כמו דמי² שבי³. ושם חביון עזו⁴. ויש אומרי' כי בצל ידו החביאני⁵ הנה הוא נחבא⁶ ויתחבא האדם⁷ מכל המחבואי'⁸ מזה השרש והחליפו⁹ היוד ב' א ל פ¹⁰ ונהגו בו. ודע כי מלת החבאת'¹¹ זרת, והיתה ראויה להיות כי החביאה ואם¹² היא מבעלי האלף, או כי החבאתה¹³ אם היא מבעלי ההא ותיו חלף למד הפועל, רק החבאתה למד הפועל בו נמצא במבטא¹⁴, ולא אדע לתיו טעם¹⁵, על כן אמרתי כי היא מלה זרה. וברוך¹⁶ היודע.

חדה חדה חדיתי, ויחד יתרו¹ שרשו ויחדה. והכבד חדה חדיתי, תחדהו בשמחה². ויש אומרי' כי עז וחדה³. חדות יי⁴ מזה השרש והווי מקום הא⁵.

ח ב ה

1 ישעיה כט, כ. 2 שם לה, י (לעיל שרש ד מה). 3 שמות יב, כט (ועוד). על פירושו זה ב"חבי כמעט רגע", חזר אף בכתב אלנתף, קוקובצוב, "נוביה מטריאלי" (ברוסית) חלק שני עמ' 23 (בחלק שנדפס באותיות עבריות) והוסיף דוגמא: "חבי, אסם מתל בכי, דמי, שבי והו מן אלפעל אלדי לאמה חרף לין. חבה חביתי". ובעברית: "חבי שם כמו בכי (דברים לד, ח)... והוא מן הפעל אשר הלמד שלו אות נחה. חבה, חביתי". והובא אף בשרשים של ר"י בן ג'נאח שרש 'חבה' ורד"ק בשרשים על שם חיג', וכן מעיד תרגום ב"ג. יסטרוב במהדורת המקור הערבי סבור שהוא טעות, על סמך הערתו של ב"ג בתרגומו ("ויש לאמר שהוא צווי לנקבה שהיא עדה ולא על לשון עם שהוא זכר" וכו') ועל כן העביר את התיבה "אסם = שם", לאחר הדוגמא של "חביון" (לקמן בסמוך). והוא טעות של המהדיר. ועיין רד"ק בפירושו לישעיה שהביא דוגמא ל"עם" לשון נקבה. וכן ראב"ע הביא את הפירוש הזה וכן פירוש אחר, כמות שכתב כבר ריב"ג בשרשים: "ידע כי חבי אצל ר' יהודה שם, ואינו רחוק אצלי להיותו צווי לנקבה ורצה בו לשון העדה" (כלשון ההערה בתרגום ב"ג!). ואף בן בלעם בפירושו לישעיה מביא פירושו של חיג' על שם "יש אומרים" ("וקיל"), אלא שהוא סבור כמות ריב"ג שהוא צווי ל"עם". 4 חבוק ג, ד (בטעות הקיפו את הדוגמא הזאת במהדורת תרגום ב"ג, משום שחשבו שזוהי תוספת). 5 ישעיה מט, ב. 6 שמו"א י, כב. 7 בראשית ח, ג. 8 שמו"א כג, כג. 9 במקור: ולכן = אבל (ובלשונו של ראב"ע: ולכן). 10 באלף. וכן בכ"י אחד של המקור! בשאר כ"י של המקור, וכן בתרגום ב"ג לנכון: בהא. ועיין הערת ריב"ג בשרשים שרש חבא, שחיג' הביא את כל הלשונות 'חבא' בשרש 'חבה' בהא ע"ש. 11 יהושע ו, יז. 12 צ"ל: אם. 13 צ"ל: החבתה. 14 במקור: מתבתה פיה מלפוט בה". ונשמט בתרגום ב"ג. 15 תרגום ב"ג: ואין טעם לתו ולא עניין. ומקוצר מלשון המקור. ונוסף עליו. 16 זרה יוצאת מן ההיקש, כצ"ל לפי המקור. — במקור: ואללה (וה). ראש הפסקא על החבאתה לשונו בתרגום ב"ג הוא: "ידע כי החבאתה נפרד מאתיו ויצאו מכלל חבריו והיה משפטו להיות כי החביאה אם הוא בא מלשון האלף או כי החבתה אם הוא מלשון הא' [כמו וגם הגמלים השקתה (בראשית כד, מז) והיא תוספת בתרגום!] וכו'. חיג' חוזר על הענין הזה אף במקומות אחרים. ועיין 'לשונו' כרך מג עמ' 35. נזכר בשרשי ריב"ג שרש 'חבא' ומציין למה שכתב בספר 'הרקמה' (מהדורת וילנסקי עמ' צח, רפא) על הצורה הזאת. על 'ברוך היודע' — עיין בהקדמה.

ח ד ה

1 שמות יח, ט. 2 תהלים כא, ז. 3 דהי"א טז, כז. 4 נחמיה ח, ו. 5 בדיק: והווי מומרת מן ההא. ב"ג: "ונכנסה הווי תחת ההא". נרמז בשרשי א"ג, וע"ש עוד.

חזה חזה חותי, יחזה דעת¹ אחזה דעי² אחוך שמע לי³ מחות דעתי אתכם⁴.
ודע⁵ כי אחותי באזניכם⁶ כמו והחותי ובטאו באלף במקום הא⁷, כאשר הודעתוך
בתחלת הספר, והוא כבד כמו הרבה ארבה⁸, מהרבות⁹. והנה יאמר ממנו¹⁰ החזה
החותי חזה מחזה ולמד הפועל נופל מן אחותי. ויש או' שאינו מזה השרש וישם
האלף בו עקר¹¹.

חזה כי חזה נקם¹ וזה חותי² כלכם חותים³ אשר אני אחזה לי⁴ בל יחזיון⁵
ותחזו בציון⁶ בפתח בעבור החית, כי⁷ כן רוב מנהגו להשתנות דרכו⁷. וכן בעשותו
ולא אחז⁸ לולא⁹ שהו' במקום אתנח⁹ היה האלף פתוח והם חסרים, ושרשם, ותחזה
בציון ולא אחזה. חזיון לילה¹⁰ במחזה¹¹ לאמר חזון נראה אלי¹² ובחזות יעדו
החזה¹³ חזות קשה¹⁴. וענין אחר בית אבנים יחזה¹⁵ עשינו חזה¹⁶ רק מחזו
חפצם¹⁷ איננו מזה השרש¹⁸ וטעו בו רבים¹⁹.

חיה וחי בהם¹ וחיייתה אתה² וחיייתה נפשי³ חיו מן האנשים⁴ כי אחיה⁵ אלמנות

ח ו ה

1 בתרגום ב"ג נוסף: "פועל כבד עובר". 2 תהלים יט, ג. 3 איוב טו, יז. במקור,
וכן בתרגום ב"ג, ישנה דוגמא נוספת: כתר לי ואחד (שם לו, ב). 4 שם, שם. סדר
הדוגמאות שונה בתרגום ב"ג. 5 כן נשמט התרגום ב"ג. 6 איוב יג, יז. 7 תרגום
ראב"ע מדויק לפי המקור. במקור: "אלאלף נטק בהא". ב"ג קיצר: "האלף תחת ההא
ועקרו והחותי באזניכם". 8 בראשית ג, טז. ועוד. 9 שמו"ב יד, יא. 10 במקור:
"ואלקיאס עליה" = וההיקש עליו = והדומה לו. כל ההמשך מכאן ועד הסוף — חסר בתרגום
ב"ג. 11 במקור: "אצלאל". והוא מן המקומות הבודדים שראב"ע מתרגם תיבה זאת "עקר"
ולא "שרש" כרגיל אצלו. עיין מה שכתבתי בקרית ספר שנה נא עמ' 688 (מקור זה
לא הבאתי שם כי הבאתי מהדפוס בלבד). ועיין הקדמה. נרמז בשרשים לא"ג, ומתנגד
לימר "ואחותי" שהוא כמו "והחותי", ע"ש.

ח ו ז

1 תהלים נח, יא. 2 איוב טו, יז. 3 שם כז, יב. 4 שם יט, כז. 5 ישעיה
כו, יא. 6 מיכה ד, יא. 7—7 נשמט בתרגום ב"ג. 8 איוב כג, ט. 9—9 נשמט
בתרגום ב"ג. 10 שם לג, טו. ב"ג: "והשם חזיון לילה". 11 בראשית טו, א.
12 דניאל ח, א. 13 דה"ב ט, כט. 14 ישעיה כא, ב. בתרגום ב"ג: ומ"א (= ומקרא
אחר) חזיון נראה אלי ומ"א ובחזות יעדו החזה חזות קשה. 15 איוב ח, יז. ופירש
ריב"ג בשרשים את העניין עיין שם. ועיין מש"כ ב"תגניס" לר"י בן בלעם שרש 'חזה'!
16 ישעיה כח, טו. 17 תהלים קז, ל. 18 והוא משרש חוז (ריב"ג בשרשו).
19 בדיוק: כמו שטעו בני אדם. בב"ג נשמטה ההערה הזאת. הטועה הוא מנחם? (במחברת
שרש חז במחלקה השנית הסוג השני, שצירף את מחזו וחזה חזה, לענין אחד "עניין
גבול המה").

ח י ה

1 ויקרא יח, ה. והוא ט"ס וצ"ל וחיה בהם, נחמיה ט, כט. כמות שהוא במקור וב"ג
(ושרשים של ריב"ג). כי על "חיי" דבר אחר כך. במקור וב"ג נוסף: "וחיית ורביית"
(דברים ל, טז). 2 ירמיה לח, יז. 3 בראשית יב, יז. 4 במדבר יד, לח.

חיות⁶. ומרב שדברו במלה הזאת הפילו הה"א ואמרו אשר חי⁷ וחי בהם⁸ ושרשם אשר חיה וחיה בהם. ואמרו ואם בת היא וחיה⁹ ושרשו וחיתה¹⁰, כאשר¹¹ אמרו בלשון זכר בהפלת ההא¹² כן עשו¹³ בלשון נקבה¹⁴ ודרך¹⁵ ותהי ויהי כאשר הודעתך והתאר חסר כי אין גבות חי¹⁶. וגמצא שם¹⁷ חסר חי פרעה¹⁸. ודע כי אחד העודם חיים¹⁹ גבות חי¹⁶ ואחד מות וחיים²⁰ חי פרעה. ויש לך לדעת²¹ כי חיים מלא לדגשות היוד וכן נפש חיה²² מלא לדגשות היוד, ובלשון הקדש ימצא אחד הפעלים חסר ויראה שרשו כאשר יהיה²³ בלשון רבים או²³ יסמך באות, וזה יהיה אם יתחברו בפעל שתי אותיות שוים יפול האחד ויבא חברו במקומו, וכשיבא ממנו לשון רבים יתחבר באות שיסמך אליו אל שרשו שיתבלע האחד בשני הדגוש, כמו חי וחיים ושרשו שני אותיות מאותיות הנח, וכמו רך רכים רכה שהוא מן רככה²⁴, פת פתים פתי מן פתות אותה פתים²⁵ ובפתותי לחם²⁶, קן קנים קני מן קננה קפוו²⁷, עם עמי עמי מן עממי הארץ²⁸, סף ספים מן הסתופף בבית אלה²⁹, דל דלים מן דללו וחרבו³⁰, חג חגים מן המון חוגג³¹ חוגגים³², חם זה לחמנו חם הצטיידנו אותו³³, חמים³⁴ מן יתחמם³⁵, חק חקים, מן חוקקים חקקי און³⁶. חת מדרך³⁷ המה חתים³⁸ מן תראו חתת³⁹, לב לבי מן לבב, צל צלם מן וגסו הצללים⁴⁰, תל עול⁴¹ על תלם⁴² מן הר גבוה ותלול⁴³, תם ורשע⁴⁴ מן תמימה, ומן⁴⁵ בר לבב⁴⁶ לברי לבב⁴⁷, ברה בחמה⁴⁸ מזה המין כי הוא [מן] ברור מללו⁴⁹ יתבררו⁵⁰, וכן הר הרים שהוא מן הררי עד⁵¹, ומן⁵² מר

5 תהלים קיח יז. 6 שמו"ב כ, ג. 7 בראשית ה, ה. 8 ויקרא יח, ה (לעיל הערה 1). 9 שמות א, טו. 10 ב"ג נוסף: "כמו כאשר דמית כן היתה" (ישעיה יד, כד). 11 ב"ג לנכון: "אבל מפני". במקור: "ל כן למא קאלו". ויש להוסיף בשני התרגומים: בעבר. 12 בדיוק: בהפלת למד הפעל (אבל אף ב"ג: בחסרון הא). 13 הוסף: בעבר (וחסר אף ב"ג). 14 בדיוק הוסף: בהפלתה. 15 הוסף לפי המקור: והדרך בותחי ויחי כדרך אשר הודעתך בותחי ויהי. וקרוב לזה בתרגום ב"ג: "וטעם ויחי [ותחי רוח יעקב, בראשית מה כז, הוספה ?] כטעם ויחי ותהי כמו שהודעתך כבר". 16 מל"א כא, טו. מ"והתואר" עד כאן חסר ב"ג. ונוסף שם הרבה, ולא הקיפהו המהדיר! 17 הוסף: גם כן. 18 בראשית מב, טו. 19 שמות ד, יח. 20 משלי יח, כא. 21 הוסף: גם כן. 22 בראשית ב, ז. 23—23 חסר ב"ג. 24 ישעיה א, ו. 25 ויקרא ב, ו. 26 יחזקאל יג, יט. 27 ישעיה לד, טו. 28 נחמיה ט, כד. במקור, וכן ב"ג קודמת לזה דוגמא אחרת: בעממ"ד, שופטים ה, יד. 29 תהלים פד, יא. 30 ישעיה יט, ו. 31 תהלים מב, ה. 32 שמו"א ל, טו. דוגמא זאת נשמטה בב"ג. 33 יהושע ט, יב. 34 איוב לו, יז. 35 שם לא, כ. 36 ישעיה י, א. ב"ג נוסף: "גדולים חקקי לב" (שופטים ה, טו). 37 ירמיה ג, ב. 38 שם מו, ה. בכתאב אלנתף לפסוק זה כתוב מן דואת אלמתיין (פעל מאץ נאקץ מתל) רך לבבך (מל"ב כב, יט) וגירימא = מפעלי הכפל. פעל עבר חסר. כמו רך לבבך. וכו'. ועיין בעלי הכפל שרש 'חתת'. 39 איוב ו, כא. 40 שה"ש ד, ו. 41 דברים יג, יז. 42 יהושע יא, יג. 43 יחזקאל יג, כב. ועיין הפעלים וכו' לר"י בן בלעם שרש "תל". 44 איוב ו, כב. והוסף כאן לפי המקור וכן ב"ג: יונתי תמתי (שה"ש ה, ב), יהיו תמים (שמות כ, כד, והאחרונה חסרה אף ב"ג) מן "תמימה" (ויקרא ג, ט, ועוד הרבה). אבל תמים הרפה הרי הוא פעול מן תמימה, וגשמת בהעתקת ראב"ע על ידי הדומות "תמימה — תמימה". 45 צ"ל: וכן. 46 תהלים כד, ד. 47 שם מז, ו. וחסר ב"ג. 48 שה"ש ו, י. 49 איוב לג, ג. 50 דניאל ב, י. 51 חבקוק ג, ו. 52 צ"ל: וכן,

מרים שהוא מן מרור⁵³ וימררו⁵⁴, לכן⁵⁵ הריש לא ידגש⁵⁵. ויתכן להיות⁵⁶ כמוהם שר שרים כי תשתרר עלינו גם השתרר⁵⁷, וידמה להם דום ליי⁵⁸ יראה⁵⁹ שהוא מן דממה, על כן נדגש⁶⁰ דומו עד הגיענו אליכם, [סב] דמה לך⁶¹ שהוא מן וסבב בית אל⁶², במלת סובו ציון⁶³ יסוב אותו⁶⁴ יראה⁶⁵ שהוא מן וסבב בית אל⁶⁵, במלת יסובו עלי רביו⁶⁶, ותרון לשון אלם⁶⁷ יראה שהוא מן רנן ירנן⁶⁸ במלת [ירונן] יושבי סלע⁶⁹, ילק בלשונו⁷⁰ יראה שהוא מן המלקקים⁷¹ במלת ילקו הכלבים⁷² דגוש. וכמהו רבים בלשון הקדש והמחפש אותם ימצאם⁷³, על כן אמרתי כי חי חסר, וחיים שלם, ואם תרצה⁷⁴ לעשות לשון רבים מן החי והחי יתן אל לבו כמנהג הידוע בפעלים שהם עלומי הלמד תאמר חים⁷⁵ כי חיות הנה⁷⁶. והכבד, החיה יי אותי⁷⁷ ואותה החייתי⁷⁸ החייתם אותם⁷⁹ והחיה אותם⁸⁰. אחיה מחיה להחיו⁸¹ רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים⁸¹. וכבד אחר ונפשו לא חיה⁸² החייתם כל נקבה⁸³ אשר חיו⁸⁴ מכשפה לא תחיה⁸⁵ ממית ומחיה⁸⁶ לחיות זרע⁸⁷ ולחיותם ברעב⁸⁸.

חכה חכה חכיתי אחכה, כל חוכי לו¹. והכבד, חכה את איוב² וחכיתי ליי³. ולכן יחכה יי⁴ אשרי המחכה⁵ המחכים למות⁶.

53 צ"ל: מרורים, שמות יב, ח. 54 שמות א, יד. 55 לכן = אבל. כל ה פ י ס ק א ח ס ר ה ב"ג. 56 כן לגכון במקור: "וימכן אן יכוני". ב"ג ב ה ח ל ט: וממין זה. 57 במדבר טז, יג. 58 תהלים לו, ז. 59 אף כאן ב"ג ב ה ח ל ט: "וכמיהו דם לה' שהוא מן דממה דקה" (מל"א יט, יב). 60 הוסף: המים, שמו"א יד, ט. ב"ג נוסף: "כי הבליעו המם הראשונה בשנית". 61 שה"ש ב, יז. הוסף: נראה שהוא. ולגכון ב"ג: יראה. 62 שמו"א ז, טז. 63 תהלים מת, יג. 64 מל"א ז, כג. 65—65 חסר ב"ג. 66 איוב טז, יג. 67 ישעיה לה, ו. 68 תהלים קלב, טז. 69 ישעיה מב, יא. 70 שופטים ז, ה. ב"ג נשמט: יראה שהוא מן. 71 שם, שם ו. 72 מל"א כ"א, יט. 73 כאן קיצור. ותרגום ב"ג קרוב למקור: "החוקר והמבקר הפעלים הכפולים [מעין ולמד", ליתא במקור] ימצאם יוצאים באמת כמו שהזכרתי". 74 בדיוק לפי המקור: ואולם רבים (של) אדם אשר חי (בראשית ה, ה) והחי יתן אל לבו (קהלת ז, ב), קל חסר, בדרך הידוע בפעלים עלולי הלמד. 75 במקור וב"ג: חיים! וניקד במהדורת המקור: חיים, וטעות היא! וצ"ל: חיים. 76 שמות א, יט. והוסף: והיחיד חיה קל חסר. בתרגום ב"ג: "כמו שנאמר כי חיות הנה מעניין ין אחר יאמר לזכרים חיים כמו בליים". ונוסף שם עוד. ע"ש. כמו שהוא ברד"ק. ועיין פרסום פריץ ZAW 14 עמ' 188. 77 יהושע יד, י. 78 במדבר כב, לג. 79 שופטים ח, יט. 80 יהושע ט, כ. 81 ישעיה נז, טו. 82 תהלים כב, ל. 83 במדבר לא, טו. 84 שופטים כא, יד. 85 שמות כב, יז. 86 שמו"א ב, ו. 87 בראשית ז, ג. 88 תהלים לג, יט. — לכל העניין שעסק כאן חיוג' הקדיש רס"ג פרק מיוחד, על הכפולים. עיין קטע מן צחות לשון הקדש שפרסם הרכבי. חדשים גם ישנים. וז, 8 עמ' 30. — נרמז בא"ג בשרשו וע"ש עוד הרבה. ועיין חיוג' שרש 'נשה', וראב"ע לשמות א, טז וספר צחות דף כא, כו.

חכה

1 ישעיה ל, יח. 2 איוב לב, ד. 3 ישעיה ח, יז. 4 שם ל, יח. 5 דניאל יב, יב. 6 איוב ג, כא. נרמז א"ג בשרשים.

חלה ¹ כי חלה ² חליתי ³ אני ⁴ ואביך ⁵ חולה ואין חולה מכם ⁶ כי חולת אהבה ⁷ גם כל חלי וכל מכה ⁸ אכן חליינו ⁹ את חליו ¹⁰, נהייתי ונחלתי ¹¹, ולא נחלו ¹² ואתה בחללים רבים במחלה ¹³ ואת תחלואי ¹⁴, ואני בחלותם ¹⁵ ויצר ¹⁶ לאמנון להתחלות על מטתך והתחל ¹⁷ ויתחל ¹⁸, והכבד החלה, החליתי הכותך ¹⁹, חלה ²⁰ מחלה החלה ²¹ פועל שלא נזכר שם פועלו, ולולי ²² מקום החית היה ההא מקובץ ²³ בחולם או שורוק כמנהג. החלה יחלה החלו החלתה. וכבד אחר אשר חלה ²⁴ יי' חלות כמונו ²⁵, יחלה מחלה. ובשרש הזה ²⁶ ענין [אחר] וחלה את פני יי' ²⁷ ופני יי' לא חלתי ²⁸, חלו נא ²⁹, יחלו פני נדיב ³⁰ ויחל משה ³¹ שרשו ויחלה, וכן חלו נא שרשו ³² חלה.

ענה ¹ ענית ² ואמרת ויענו ³ כל העם. וקרוב מזה הענין ענה ⁴ באחיו לא ⁵ תענה ברעך וענתה ⁶ בי ⁷ מעץ יענה ענה ⁸ בי ⁹ וענה גאון ישראל ¹⁰. והכבד הענה העניתי הענתי ¹¹ אענה אף אני ¹² מענה ¹³, וענין אחר ענו ¹⁴ ליי' בתורה, ענו לה ¹⁵ ותען להם ¹⁶, וקרוב להם וענה ¹⁷ וענתה שמה ¹⁸, והכבד ¹⁹ על מחלה לענות ²⁰ קול ענות ²¹. חמר ענו לה ²², וענין שלישי ענה בדרך כחי ²³ עניתי בצום נפשי ²⁴

ח ל ה

1 ישעיה לט, א. 2 שמו"א ל, יג. 3 טעות סופר, ואין פסוק כזה. וחסר כאן והוסף לפי המקור (וכן אף ב"ג): וחליתי. והייתי כאחד האדם, שופטים טז ז. יחלה, ויחל (בט"ס במקור: ויחלה). אסא דהי"ב טז, יג. 4 אביך, בראשית מח, א. 5 שמו"א כב, ח. 6 שה"ש ב, ה. 7 דברים כח, סא. 8 ישעיה נג, ד. 9 הושע ה, יג. 10 ב"ג נוסף: ולשון נפעל. דניאל ח, כז. 11 עמוס ו, ו. 12 דהי"ב כא, טו. 13 תחלואיה, דברים כט, כא. 14 תהלים לה, יג. שלוש הדוגמאות האחרונות אינן בב"ג. 15 ב"ג נוסף: "ולשון התפעל". שמו"ב יג, ב. 16 שם, שם. 17 שם, שם. 18 ונוסף ב"ג: "משפטם להיות והתחלתה ויתחלה". ועיין לעיל, שרש ג'לה. 19 צ"ל: חלה. 20 הוסף: החלי, החלות, וליתא אף ב"ג. 21 צ"ל: החליתי, דהי"ב לה, כג. 22 עיין הקדמה. בענין למונח זה. 23 במקור: "לכאנת צמתהא פי אלהא עלי אלוהא אלמערופ" = והיתה ההא דגושה, על הדרך הידועה. ב"ג: "היתה ההא בקמץ חטף והאות אחריה בשבא, כמו הראית לדעת", דברים ד, לה! 24 דברים כט, כא. 25 ישעיה יד, ו. 26 "הזה", ליתא במקור וב"ג. 27 מל"א יג, ו. 28 שמו"א יג, יב. 29 מלאכי א, ט. 30 משלי יט, ו. 31 שמות לב, יא. 32 ב"ג "ראוי להיות", נרמז בא"ג שרש חלה. ועיין שם עוד.

ע נ ה

1 במקור וכן ב"ג נוסף: "עניתי מאד" (תהלים קטז, י). ומתאים לדרכו של חיוג' בכל ערך לרשום אף גוף ראשון. 2 דברים כז, ה. 3 שמות יט, ח. במקור וכן ב"ג נוסף: "ויען כל העם", מל"א יח, כד. 4 דברים יט, יח. 5 שמות כ, טו. 6 בראשית ל, לג. 7 צ"ל: וכפס יעננה, חבקוק ב, יא. במקור נוסף: "ענני ה'", מל"א יח, לד. וליתא אף ב"ג. 8 מיכה ו, ג. 9 הושע ה, ה. 10 ליתא במקור, ב"ג: "והפועל הכבד הענה יענה". 11 איוב לו, יז. 12 מיכה ג, ז. 13 תהלים קמו, ז. 14 במדבר כא, יז. 15 שמות טו, כא. 16 ישעיה יג, כב. 17 הושע ב, יז. 18 ב"ג: "והפועל הכבד מענין זה". במקור — כמו כאן. 19 תהלים פח, א. 20 שמות לב, יח. 21 ישעיה כז, ב. 22 תהלים קב, כד. 23 שם לה, ג. 24 דברים ח, ג.

ויענך וירעיבך²⁴, אם ענה תענה²⁵, נגש והוא נענה²⁶, ונפש נענה תשביע²⁷ ההא לשון נקבה במלת נענה והלמד חסר. לענות מפני²⁸ ענות עני²⁹, העניים³⁰.

עצה עצה עציתי אעצה עוצה¹ עיניו.

עקה ועשית¹ מעקה.

ערה יתחברו בשרש הזה ארבעה ענינים¹ האחד הערה² למות נפשו, העריתי³. ויש בו כבד אחר ערה ערית, אל תער נפשי⁴ ותער כדה⁵. והענין השני את מקורה הערה⁶ ערום ועריה⁷. פעל כבד⁸ פתהן יערה, ערות יסוד⁹. והצווי ערו¹⁰ ערי, ולולא מקום הריש היה נדגש כמו צוה צויתי צוו¹¹. והענין השלישי¹² וקיר ערה¹³, ובנין נפעל נערה נעריתי אערה¹⁴ עד יערה עלינו¹⁵. והענין הרביעי¹⁶

25 שמות כב, כב. 26 ישעיה נג, ז. 27 שם נח, י. הסדר במקור: ונפש נענה נגש והוא נענה. בב"ג, הסדר כמו כאן. 28 שמות י, ג. 29 תהלים כב, כה. 30 ישעיה מא, יז. — העניים והאביונים, כן במקור וב"ג. נרמז בשרשי א"ג ומראה למה שכתב בתוספת (עמ' 162) ונושא ונותן עוד.

ע צ ה

1 משלי טז, ל. במקור יש כאן אשגרה: עוצה עיניו מראות ברע! ואין פסוק כזה, אלא הוא צרוף של משלי עוצה עיניו, וישעיה לג, טו; עוצם עיניו מראות ברע. ומצויים הרבה צירופי פסוקים כאלה. ועיין למשל, מה שכתבתי ב'לשונונו' כרך לז עמ' 314. ב"ג מביא את כל הפסוק במשלי עצה עיניו לחשוב תהפוכות (כנראה כדי שלא תטעה!). וכן בשרשים של א"ג, שרמזו לכאן ומוסיף עליו.

ע ק ה

1 דברים לב, ח.

ע ר ה

1 כלשון הזה אף בשרש 'רבה' ובשרש 'שוה' ו'שעה'. אבל על פי הרוב איננו מפרט; בשרשים: 'חלל', 'עלל', 'קלל'. ב"ג: נמצא בעקר זה וכו'. וכן תרגם אף בשרש 'רבה' ועוד. 2 ישעיה נג, יב. 3 במקור נוסף: אערה. ב"ג נוסף: "פועל כבד העריתי יערה מערה" וליתא אף במקור. אבל מלשונו אחר כך: "ויש בו כבד אחר", משמע שלפני כן העיר שהעריתי הוא פועל כבד. 4 תהלים קמא, ח. 5 בראשית כד, כ. 6 ויקרא כ, יח. 7 יחזקאל טז, ז. 8 הוסף: אחר, ישעיה ג, יז. 9 חבקוק ג, יג. 10 במקור: "ערו ערו עד היסוד בה", תהלים קלז, ז. ונוסף שם: ערי. ואף ב"ג ליתא אלא: ערו. 11 במקור: יצוה, צוה, יצוה. ומשובש הוא. ב"ג: צוה, יצוה, צוה. וצ"ל: צוה, צוה, צוה, בב"ג — תוספת גדולה. 12 ב"ג חסר כל הענין השלישי והנפעל, עד "עלינו", והענין הרביעי אצלו הענין השלישי אע"פ שאף בראש הענין כתוב: ארבעה ענינים! — במקור, רק והשלישי. 13 ישעיה כב, ו. 14 במקור פעמים "אערה אערה". 15 ישעיה לב, טו. 16 במקור: והרביעי. 17 ישעיה

ערות אל יאור¹⁷ שם הפועל מפועל כבד. ויתכן היותו¹⁸ לשון נקבות ויהיה חסר הלמד. והאחד ערה כמו בלה בלות. ובנין התפעל ומתערה כאורח רענן¹⁹.

עשה [עשה] יי' אשר זמם¹, כאשר זמם לעשות², אנכי עשיתי ארץ³, הוא עשך⁴, העשויה בהר סיני⁵, כי עשה לו⁶. יעשה⁷ מעשה ויעש, בפתח בעבור העין⁸. דאין נעשה פתגם, לא יעשה כן⁹ עד חצי המלכות ותעש¹⁰ שרשו ותעשה. וענין שני¹¹ עשה עשיתי הנני¹² עושה את כל מעניך בעשות¹³ ממצרים. ובענין הזה כבד, עשה עשיתי, הנני עושה¹⁴ ושם עשו דדי בתוליך¹⁵ אשר עשיתי בסתר¹⁶. ואין מזה השרש ועסותם רשעים¹⁷ כי טעו רבים¹⁸.

צבה צבה צבית וצבתה בטנה¹, ואת בטנך צבה². והכבד הצבה הצבית צבה, לצבות בטן³ פתיחת הלמד תורה שהוא כבד, כי הפתח במקום ההא⁴ הנופל ושרשו להצבות. וכן לנפיל⁵ שרשו להנפיל, למרות עיני כבודו⁶ ששרשו להמרות, לשמיע⁷ בקול תודה שרשו להשמיע, לנחותם⁸ הדרך שרשו להנחותם. ואיננו מזה השרש

יט, ג. על יאור. 18 במקור: "וימכן אן יכון גמע נאקץ אללאם ואחדה ערה מתל בלה בלות". והמקור מטעה, כי הדוגמה היא ללשון נקבה וצ"ל ערה, בלה. ולנכון פירשוהו ראב"ע וב"ג: "ויתכן להיות לשון נקבות רבות האחת מהן ערה, כמו בלה, בלות" (ונשמט: חסר הלמד). 19 תהלים לו, לה. גרמו בשרשים, ומציין לספר ה'תוספת' עמ' 164. ומוסיף: "ובשרש ענין חמישי קרוב שיהיה נגזר מן הענין השני לא זכרו ר' יהודה והוא (לכסות בשר ערוה, שמות כ, מב, כן לפי המקור הערבי) לכסות את ערותה", הושע ב, יא.

ע ש ה

1 איכה ב, יז. 2 דברים יט, יט. כל הדוגמא ליתא לא במקור, ולא ב"ג. ונכון, כי דרכו של חיוג' צריך היה להקדים לפני דוגמא כזו: והמקור (שם הפועל). 3 ישעיה מה, יב. 4 דברים לב, ו. 5 במדבר כח, ו. 6 תהלים כג, ה: "כי עשה יעשה לו כנפים" (מקור וב"ג). 7 לשון ב"ג: "יעשה נעשה ויעש בפתח מפני העין. אין נעשה פתגם". ובמקור: נעשה, עשה לך (בראשית ו, יב), מעשה, ויעשה. וצריך לתקן בכולם בסדר. 8 אין, קהלת ח, יא. 9 בראשית כט, כו. 10 אסתר ה, ו. 11 במקור אכר = אחר. אבל אף ב"ג שני. ענין שני אצל ראב"ע עוד: שרש אור, גור, חול, ניר, ציץ, רוע, רוק, שוק, עמ' 107, שרש אבה, כרה, לוח, מחה, קוה, קנה, קרה, רדה, רעה, שנה. וששי: חגג, פתח, קשט, שלל, חמם. ואף אצל ב"ג אין קביעות "וענין אחר — וענין שני", משמשים לסירוגין. 12 צפניה ג, יט. 13 יחזקאל כג, כא. 14 משובש וכפול מלמעלה אות 12. 15 יחזקאל כג, ג. 16 תהלים קלט, טו. 17 מלאכי ג, כא. 18 במקור: כמא ט'ן בעץ אלנאס — כמו שטעו (מקצת) בני אדם. ב"ג: "כמו שדמו הטועים". ועיין הקדמה. גרמו בשרשים, ודן בו והוסיף הרבה. שרש זה נמצא בדפוס אחר שרש 'עלה'. והדפסתיו כאן על פי כ"י רומי.

צ ב ה

1 במדבר ה, כז. 2 שם, שם כא. 3 שם, שם כב. 4 דוקס: הא. 5 במדבר ה, כב. 6 ישעיה יג, ה. וכן כתב בכתאב אלנתף שם. 7 תהלים נו, ז. במקור נוסף כאן: למחות מלכין (משלי לא, ג) אצלה (שרשו) להמחות. וליתא אף ב"ג. 8 שמות יג, כא. במקור חסרה דוגמא זאת. 9 זכריה יא, טו. ב"ג: בקיצור ותוספת:

והנצבה⁹ לא יכלכל, וטעו בו רבים¹⁰. וענין אחר וכל¹¹ צוביה ומצודתה, שרשו¹² צבאיה, כדרך חוטאים ליי¹³ קראים אל יי¹⁴ בדרך האחר שהזכרתי בשתייהם¹⁵. רק חוטאים וקוראים נכתבו בשרש ונכתב זה על¹⁶ המבטא.

צדה ואשר לא צדה¹ צדיתי צודה את נפשי² בצדיה³. ויתכן⁴ היות נצדו עריהם⁵ מזה השרש וזה הענין⁶, והוא מהבנין נפעל נצדה נצדיתי, אצדה יצדה.

צפה צפה צפיתי, יצפה, עיניו בגוים תצפינה¹ יצף יי² שרשו יצפה. צופה נתתיך⁸ צופיו עורים כלם⁴. והכבד בצפיתנו צפינו⁵, ואצפה⁶, צפה דרך⁷ עמדי וצפי⁸. וענין אחר וצפה ראשיהם⁹ וצפית אותם¹⁰ ויצף את הבית¹¹ צפוי למזבח¹² מצופה על הרש¹³.

"להצבות, והוטלה פתחות ההא שנגרעה על הלמד לפניה. כמו שהזכרתי כבר בלנחותם". משמע שדוגמת "לנחותם" לא היתה לפניו כאן. ובאמת איננה אף במקור. וישנה בשרש 'מרה'. ולשון המקור: "לצבות בטן פתח אללאם ידל עלי אנה תקיל פקד יקום פתחא מקאם אלהא אלסאקטה מנה, ואצלה להצבות. וכדלך ולנפיל אצלה להנפיל, למרות עיני כבוד אצלה להמרות, לשמיע בקול תודה אצלה להשמיע, למחות מלכין אצלה להמחות". ואתה רואה שבין ראב"ע ובין רמב"ג לא תרגמו את מקור כצורתו. ¹⁰ לשון ב"ג: "כמו שדמו אנשים טועים". במקור "כמא טן קום פאפהם" (= והבן). וכלשון הזה אף לעיל בשרש 'עשה' והערה ¹⁷. ¹¹ ישעיה כט, ז. ¹² במקור: אחסב = ואחשוב. וכן צ"ל: ב"ג: וחסוב (וכן לקמן שרש צדה הערה ⁴), כי ראוי להיות, מתרגם כדרכו. ואמר חיוג' בכתאב אלנתף עמ' ²⁷: "ימכן אן יכון צביה מתל צבאיה, פכפפת אלאלף ואסקטת ובקי לפטה מתל לפט חטאים קוראים". ובעברית: יתכן שתהא צביה כמו צבאיה והוקלה האלף ונשארה במבטא כמו מבטא חוטאים קוראים. ¹³ ב"ג בדיק: ונהגו בו כמנהג חטאים. שמו"א יד, לג. ¹⁴ תהלים צט, ו. ¹⁵ לעיל שרש 'מלה'. ¹⁶ כן נכון. דוקס: במבטא. ב"ג: "בהנחיה להם למד הפועל אבל חטאים קוראים, נכתב על העיקר. וה נכתב לפי דבור הלשון [ומשמע האזן (הרחבת לשון המקור)]". נרמז בשרשים. — הדיבור על לצבות, לשמיע לסתיר נמצא אף בשרש 'מרה' באריכות יתר, ובכתאב אלנתף למקומות שונים, ועיין 'לשוננו' כרך מב, עמ' ²¹⁵.

צ ד ה

1 שמות כא, יג. 2 שמו"א כד, יג. 3 במדבר לה, כ. 4 במקור: ואחסב = ואני חושב. ב"ג: וחשוב, לעיל שרש 'צבה' הערה ¹². ועיין הקדמה. 5 צפניה ג, ו. הובא בשרשים ורומז למה שכתב בספר התוספת (עמ' ¹⁶⁴) ומפרשו על פי הארמית מלשון שממה (ומכאן תוספתו של ב"ג: "והוא ענין אחר מלשון שממה בלשון ארמי צדיה"). 6 ב"ג: "נצדו עריהם לשון נפעל מעקר זה, יצדה, יצדו". במקור: נצדה, צדיתי, נצדו עריהם, יצדה אצדה.

צ פ ה

1 תהלים סו, ז. 2 בראשית לא, מט. 3 יחזקאל ג, יט. 4 ישעיה נו, י. 5 איכה ד, יז. 6 תהלים ה, ד; "בקר אערך לך ואצפה" (מקור וב"ג). 7 נחום ב, ב. 8 ירמיה מת, יט. 9 שמות לו, לה. 10 שם כה, יג. 11 דהיי"ב ג, ו. 12 במדבר יז, ד. 13 משלי כו, כג. נרמז בשרשים שרש 'צפה'. והאריך בכמה דברים.

קהה קהה קהיתי, אקהה תקהינה שניו¹. קהה קהי קהו² קוהה. והכבד אם קהה הברול³ קהה⁴ קהיתי אקהה מקהה.

קוה קוה קויתי¹ מקוה¹ וקוי יי² אשר לא יבשו קוי³ מקוה ישראל⁴. והכבד קוה קויתי יי⁵ קוהה נפשי⁶ ויקו לעשות ענבים⁷ יקו לאור⁸ קוה אל יי⁹. וענין אחר¹⁰ בנין נפעל¹¹ נקוה יקוה ונקוו אליה¹² יקוו המים¹³ ולמקוה המים¹⁴. וענין שלישי¹⁵ את תקות חוט השני¹⁶, קו המדה¹⁷.

קבב קבותי¹ וקבותו לי משם² שרשו קבבתו³ מה אקוב לא קבה אל⁴ שרשו מה אקבב, לא קבבו, ודגשות קוף אקוב חלף⁵ החסרון. ובחרו האלף בסגול כמנהג⁶ אלף המדבר⁷ בפעל הקל שהוא שלם משינוי וחסרון. ואלו נאמר מה אקוב לקוב אויבי⁸ היה טוב. לכה קבה לא⁹ יתכן היותו צווי מן¹⁰ קבב יקבב ושרשו קבבה

קהה

במהדורת דוקס נשתבשו כאן הדברים. שם נקבע שרש קעה והדוגמאות קהה קהיתי אקהה, תקהינו שניו. ושרש 'קהה', קה קועה ! והכבד אם קהה הברול קהיתי אקהה אקהה. והכל משובש ומתוקן בכ"י רומי שאני מדפיס כאן.
1 ירמיה לא, ל. 2 ליתא במקור. בב"ג חסר כל הצווי, ו"קוהה" בכללם. 3 קהלת י, י.
4 ליתא במקור וב"ג. נרמז בשרשים ופירשו.

קוה

שרש זה נדפס במהדורת דוקס, ולא פרסמתי כאן אלא משום השינוי בכתב יד רומי, עיין לקמן.

1 במקור: אקה, וליתא ב"ג. 2 תהלים לז, ט. 3 ישעיה מט, כג. 4 ירמיה יד, ח.
5 תהלים מ, ב. 6 תהלים קל, ה: קויתי ה' קוהה נפשי. 7 ישעיה ה, ב. 8 איוב ג, ט. 9 תהלים כז, יד. במקור הובא כל הפסוק, שיש בו פעמיים קוה. 10 במקור: "ומעני תאני" = ועניין שני, וכן ב"ג. 11 בנין נפעל, ב"ג: "לשון נפעל". וליתא במקור, שנשמט בודאי. 12 ירמיה ג, יו. 13 בראשית א, ט. 14 בראשית א, י. במקור: מקוה מים, ויקרא יא, ל. וכן בשרשים לא"ג. ב"ג: "וה שם מקוה מים". 15 מכאן ועד סוף הערך אין במקור ! וב"ג: "וענין שלישי קו המדה את תקות חוט השני ויתכן להיות מזה אם אקוה שאול ביתי" — ולקוח אולי משרשים לא"ג: "ומן השרש הזה את תקות חוט השני קו המדה. 16 יהושע ב, יח. 17 ירמיה לא, לח. נרמז בשרשים והאריך עוד בזה.

קבב

שרש זה נדפס ע"י דוקס, והדפסתי כאן ע"פ כ"י רומי.

1 קבותי, במקור וכן דוקס נוסף: קבו. וליתא אף ב"ג. 2 במדבר כג, כז. 3 ב"ג נוסף: "על משקל וקברתי". 4 שם, שם, ח. 5 דוקס: תחת, ב"ג: תמורת. 6 במקור: "עלי אל תשביה" = בדמיון, בהשוואה. 7 במקור: "אללאחקה" = המצורפת. 8 לקוב אויבי, במדבר כג, יא. תיבות אלו באות במקור (וכן ב"ג) לאחר היה טוב, כי הוא כבר ענין אחר ! תרגום ראב"ע קרוב ללשון המקור. בתרגום ב"ג הלשון אינה ברורה ונוסף בה הרבה. וזה לשונו: "משפטם להיות על עקרם והמלא חסרונם להיות מה אקבב לא קבבה אל. ודגשות קוף אקוב תמורה מן החסרון עד שיצא אקבוב ("על משקל אשמור" הוספה) ותהיה האלף בסגול ("כמוה באשמור", הוספה) ואילו נאמר אקוב ("בקמצות האלף"

והרפו הבית הדגוש כדי שלא יכבד והתחברו שני ביתין רפין העמידו האחד מקום שנים כאשר הודעתך ממנה ¹¹ גם בפעל הכפל. רק ¹² וקבנו לי ¹³ הוא משרש אחר והוא קבן וכן ויקב בן האשה ¹⁴ ונקב שם ¹⁵ יי' שרש אחר והוא נקב. אמר משה הכהן המתרגם וכו' עד הסוף

♦♦

כמות שכתבתי¹ בהקדמה, אינני משווה את כ"י רומי למהדורת דוקס, אלא מתקן את המקומות שבהם שאל דוקס שאלות, לפי סדר העמודים. חוץ מן 'ספר הניקוד' שיש מהדורה מכתב יד אחר בסוף תרגום ר' משה בן ג'קטילה לספרי חיוג', מהדורת נוט.

עמ' 3: וקבצתי כל מין שבכל למין גבור? בכי"ר לנכון: וקבצתי כל מין שפל למין גבוה (לשון זה נמצא אף ביסוד מורא לראב"ע פרק שני). ועיין מה שתקנתי כבר ב'לשוננו לעם', מחזור כח עמ' 42.

עמ' 36—37 שרש 'אסר': וכן וישב אבימלך בארומה (שופטים ט, מא) בהעלם האלף ושרשו להתנועע האחרי? בכי"ר ליתא לנכון "האחרי". בנוגע לארומה הזכירה חיוג' אף ב"כתאב אלנתף" לירמיה מ, מא.

עמ' 58: ונפל זה הנח הנעלם מהמבטא והמכתב וכו' מזה שבתם? וניסו לתקן שם בהערה 2: ולא שבתם (עמ' ד, 2). בכי"ר: מה זה שבתם, מל"ב א, ה.

עמ' 60: הוא ישופך ראש... משרש ולא קרוב. בכי"ר: אשורנו ולא קרוב (במדבר כד, יז).

עמ' 65: שער [פעול שלא נקרא שם פעלו] בהשבת הנח הנעלם הנוסף אחר הנוסף ואחר הנוספים, וזו לקיבוץ מה שיש לפניו מאין (?) בו וכו'. כאן נשמט פסוק שלם וצ"ל: שיש לפניו [כי כל פועל שלא נקרא שם פועלו שהוא נלקח מן הפעיל ואין בו וכו'] (כי"ר).

עמ' 72, שרש בוש: ולא יתכן [וההתפעל] יתבוששו. התיקון מיותר, ומשבש. ולנכון: ולא יתבוששו (וליתא: יתכן!) ועיין בהקדמת חיוג' עמ' 68.

הוספה) גם זה טוב. 9 צ"ל: לי, במדבר כב, יא. 10 בדיוק: מן פעל כבד, קבב. 11 בדיוק: מדרכה באותיות כפולות. תרגום ראב"ע מדויק לפי לשון המקור, תרגום ב"ג: "לכה נא קבה לי בבית אחת עומדת במקום שנים והיתה ראויה להדגש [ולהיותה קוף לפניו בחטף] ויש לאמר שהוא מן הפעל הכבד קבב [על משקל סבב] ומשפטו להיות קבבה והרפו הבית הראויה להדגש ועמדה האחת במקום שנים". "ויש לאמר" עד הסוף הוא קרוב ללשון המקור. ונראה כאלו יש כאן תרגום כפול! 12 רק = אבל. עיין הקדמה. 13 במדבר כג, יג. 14 ויקרא כד, יא. 15 שם, שם טז. לאחר מיכן באה בכתב היד השגת ר' משה ג'קטילה על חיוג'. ועיין הקדמה. נזכר בשרשים ומציין לספר התוספת (עמ' 213).

עמ' 75, שרש ה'ו': סופו: ובנין נפעל ניהום נהימתו יהום, כמו ותהום כל העיר כמו והאיר להם יעיר (?). בכ"ר: נהום נהומותם... כמו ותהום כל העיר, כמו ויאור להם בחברון (שמו"ב ב, לב) יעור (יואל ד, יב) *.

עמ' 76, שרש ז'ו': זד יהיר, אורח, המים הזידונים. בכ"ר: זד יהיר לץ שמו, אזור (אזיד) המים הזידונים.

עמ' 87 שרש פ'ר: הפירותי או הפרתי על שני הפנים. אפיר יפיר או יפר, ואם הפר יפיר מפיר (?) או מפר אותות בדים. כן אף בכ"ר רומי, ואין כאן ספק. הכוונה היא שאפשר לומר בין מפיר ובין מפר כמו שכתב קודם לכן. כיוצא בו אף בעמ' 90 שרש ק'ום: ותואר השם קום, הקמים עליה, כאשר הזכרתי במלת בושם וטובים (בכ"ר: טובים) ? אין כאן ספק, והכוונה לשרש ב'וש ולהקדמתו לחלק זה עמ' 62, ושם אף הזכיר את השרש ט'ו'ב שהוא קרוב לבוש, עיין שם.

עמ' 91, שרש ר'יב: וכן ואת יריבך ואינו כי מריב. בכ"ר: ואינו את יריבך אני אריב (ישעיה מט, כה).

עמ' 96 שרש ש'וד: וסדת אותם בסיד. שוד אשר ישוד שוד. בכ"ר: שד שדתי ושדת אותם בשיד אשוד ישיד, שוד. וכן במקור (צורות שונות של הפעל כרגיל אצל).

עמ' 108 שרש א'וה: הכבד השרש ונסכו מזה השורש אוה איתי. בכ"ר: הוא אשר ענינו מזה השורש וכן במקור: אלתקיל הוא אלדי מענא מן הדא אלאצל.

עמ' 114 שרש י'גה: ויתכן היות ויגה בני איש מזה השורש ומזה הענין וכן הוא מין אחר מהפעל הכבד. והכבד והגיטי ? בכ"ר: ל'כן הוא מין אחר מהפעל הכבד יגה הגיטי איגה ייגה ויגה בני איש. במקור: וימכן אן יכון ויגה בני איש מן הדא אלאצל והדא אלמעני אלא אנה נוע אכר מן אלפעל אלתקיל ואלקיאס עליה יגה גיטי.

ל'כן הוא תרגומו של "אלא" במובן: אבל. ועיין בהקדמתי בסעיף "ל'כן".

עמ' 118 שרש כ'רה: להכרות את דוד (שמו"ב ג, לה) נכתב להברות את דוד והכת' מזה הענין. והכבד הכרה הכריתי מכרה להכרות. וכן במקור: להברות את דוד יכתב להכרות ואלמכתוב מן הדא אלמעני. ואלקיאס עליה הכרה הכריתי מכרה להכרות. ואמר שד"ל אגרות עמ' 926 שבכתב היד שלו ליתא כל העניין (להברות עד הסוף) והקשר הנראה ברור שזהו 'תיקון' מחמת הקושי.

* וכן כתב בהקדמתו לספר השני, שרשי ע"ו, עמ' 67: "ויאור להם ענינו מן ויפעל מן ניאור, והיה שרשו יאורו — כ'ר'וץ ו'יעור (צ"ל: תרוץ) להדגשות לולא שהם אותיות לא יקל בהם הדגש. וכן כל בנין נפעל שיהא הפא של אחד מן א'ה'ח'ע'ר'. ב"ג (עמ' 99): "ויאור להם מן נאור אתה (תהלים ע, ה) והיו אלה ראויים להדגש פ'יות הפעלים להבלעת גון נפעל בהם אבל אינם מקבלים דגשות אחד מחמש אותיות אלה". וכיוצא בו כתב כ'כתאב אלנתף' לירמיה כה, לב (קוקובצוב, 'נוביה מאטריאלי' וכו', רוסית, בחלק שנדפס באותיות עבריות עמ' 28).

עמ' 133 שרש ראה: ובנין נפעל נראה נראיתי לא נהיתה ולא נראתה כי בענין מראה... וכו': כי בענין אראה (ויקרא טז, ב) וכן לנכון במקור.

עמ' 134 שרש רבה: הוי המרבה לא לו והרבו לו. בכי"ר ובמקור: והרבית לו (משלי כב, טז).

עמ' 139 שרש שאה: רק ומשואה רחוק שיהיה ממנו. אין מקום לשאלה והכונה אבל ומשואה רחוק להיות משרש שאה. במקור: ואמא ומשואה פיבעד ענדי (רחוק אצלי) אן יכון מנה. רק—פירושו: אבל (כמו "אמא"), ועיין בהקדמתי סעיף רק.

עמ' 145: וכמו ותסוב לך אף יחום ותרון לשון אלם. בכי"י: וכמו ותבוז לך (דברים כ, יב). אף יחום.

שם סוף העמוד: ואם יתחבר יסוב ויסב וחבירו פועל הנח מן ישוב האות שיישוב האות הנופל וכו'. בכה"י: והפעיל נסמך שיישוב אות (במקור: ואלקיאס... במפעול מצמר אן ירד אלמתל באלתשדיד אלף).

עמ' 148: והמנהג אם נצמדו הסב וחבירו מצוי פעלי הכפל כפעול נתמו שיישוב האות הנופל וכו'. בכה"י: והפעיל נסמך שיישוב אות (במקור: במפעול אצמר אן ירד אלמתל באלתשדיד אלף).

עמ' 149: תיקונו של דוקס: בשורה 3—4: [ואם רצית לאמר נפעלתי. בכה"י: ובאמרך נפעלתי]. והמוסף בשורה 5 ליתא אף בכי"ר.

עמ' 150: ושם אנחנו נמקים. אין מקום לשאלה וכן בכה"י ובמקור. כי לשרש מקק עיין בשורשו עמ' 163.

עמ' 153 שרש גזז: גזים (את הצמר?) ותיקן דוקס: גזזים לך (שמו"א כה, ו). בכה"י: גזזים. את גזת הצמר (שופטים ו, לו).

עמ' 176 שרש שקק: אין מקום לסימן השאלה והכל מתוקן וכן בכה"י: (וליתא שם "ממנו" שלפני "ושרשו") אלא שנכפלו שם בטעות כמה תיבות.

לעמ' 91: אחרי ד"ה ולשון אבן תבון. ובסוף "תגמולי הנפש" לר' הלל מוירונה, מהדורת סרמוניטה, אמר: "ולא אמרתי אפילו דבר אחד בגזרה רק הבאתי על כל אחד מהם ראיות חזקות וברורות". אין הכוונה "בגזרה, בדרך האנלוגיה שהוא מופת חסר", אלא הכוונה: בהחלט, בלי ראיות לחזק דברי. וזה מזכיר לנו את הביטוי: "וארשה בגזרה", שנמצא ב"מגלת אחימעץ", מהדורת קלאר הי"ד עמ' יג—יד: "וארשה בגזרה, ברשות דר נהורא, שהספינה שאנו בה יושבים אינה חוששת מאויבים". וכמות שפירשתי ב'לשונו' כרך יג 125 שהכוונה: ואמר, ויש לנקד בקל, ולא וארשה. והערה במלון בן יהודה 6744 ה"ג 1 אינה נכונה, כי "ואקבל רשות" אינו מתאים כלל לעניין (מה זה לשון: ואקבל רשות בגזרה בעזרת ה' שהספינה אינה חוששת מאויבים?) דרך אגב, קלאר ניקד תחילה וארשה, אבל קיבל את פירושי, בהערות לשם וניקד בקל. במהדורה ב, שיצאה לאחר מותו, ניקדו כך בפנים והערת קלאר נעלמה, ואיני יודע ממי יצאו הדברים כבושים?

פירוש לתורה של יהודה בן שמריה בכתב־יד שבגניזה

יוצא לאור ע"י לאה נעמי גולדפלד

בין קטעי הגניזה הנשמרים בספריית האוניברסיטה בקמברידג', אנגליה, ראיתי אגב עיון דפים שעניינם פרשנות לפרשות אחדות מתוך ספר שמות וספר ויקרא. ניכר שדפים אלה הם חלק מחיבור מקיף יותר של פירוש לתורה.¹ בהסבריו משתמש המחבר במקורות של פירושים על דרך הפשט והדרש, על דרך הסוד ועל הוכחות שבפילוסופיה ואסטרולוגיה.

אנסה לבדוק את כתב-היד המתפרסם בזה² ולעמוד על אישיותו וזמנו של המחבר, ומה שמסתעף מזהוי כזה.

כ ת ב - ה י ד *

יחידת כתב-היד כוללת שנים-עשר דפים וסימנה בספריית קמברידג' הוא T—S K27/6. סימון הדפים דהה בכמה מקומות ולעתים אף אינו ניכר לעין. הסימון הנרשם בתחתית הדפים אף הוא משובש לעתים, ובמאמר סודרו הדפים לפי סדרם הנכון. בכל דף כתובים שני עמודים זה מול זה ובכל עמוד נרשמו 22 שורות. בשורות התחתונות שבכל עמוד נכתבו המלים באלכסון. הכתב הוא מרובע וברור בדרך כלל, והשורות ישרות. הנייר הולך ומתפרט. ויש מספר מלים וקטעים בלתי-קריאים. הנחתי היא, שזמן כתיבתו או העתקתו של כתב-היד חל במאה ה-14. הדמיון שבין צורת הכתיבה כאן לצורת כתב-יד ליידן³ מסופה של המאה ה-14 מחזק את הנחתי זו, הנתמכת גם על-ידי חוות דעת של מומחה לדבר⁴. מעתיק כתב-יד ליידן רושם בקולופון: "נשלם זה ספר מצוות טעמו גן עדן של מורי ורבי... הרב אהרן תנצב"ה... על ידי יהודה בכ"ר שמריא⁵ גב"ת... בשנת חמשת אלפים

- * פרסום כתב-היד הוא על פי העימוד בגניזה: הדף של ספר ויקרא קודם לספר שמות.
- 1 המחבר מעיר בפירושו: "כבר כתבתי ברמזו בפרשת ויצא יעקב", דף 6 ימין, שורה 5; וכן: "וכבר רמזתי בפרשת פנחס ברורות", דף 8 שמאל שורה 13.
 - 2 בנספח א'. תודתי ל-"Cambridge University Library, שאיפשרה לי לצלם את כתב-היד. [קטע קטן מתוך כ"י זה פורסם י. מאן, REJ 74, 1922, 154—7, אך לא ניסה לעמוד על טיבו].
 - 3 סימנו Cod. Or. 4759 (לפנים 21 Warn.). סימונו במכון לתצלומי כה"י העבריים בירושלים הוא ס' 28064. זהו חיבורו של הקראי אהרן בן אליהו מניקומדיה.
 - 4 תודתי על זאת לד"ר מ. בית-אריה, המכון לתצלומי כה"י העבריים, ירושלים. בספר של מפעל הפליאוגרפיה העברית, אוצר כתבי-יד עבריים מימי הביניים, בציוני תאריך עד שנת ה' ש', ירושלים-פריס, תשל"ב, כרך א' 1—2, לא מצאתי כתב-יד דומה לכתב-יד קמברידג' האמור.
 - 5 יש ידיעות על פייטן בשם כזה שהיה כנראה קראי בקונסטנטינופול. עיין Encyclopaedia Judaica, Berlin, 1932. Vol. 8, p. 1049. ואולי הוא גם המעתיק הקראי של כ"י ליידן הנ"ל. שם כזה מופיע גם על מצבה משנת 1403 בציריך. עיין בספרו של Dr. Zunz, Zur Geschichte, und Literatur, Berlin, 1845, p. 416. ראה גם: י. דאודיזאן, אוצר השירה והפיוט, ניריורק, צלום 1970, כרך 4, עמ' 392.

וקנ"ו ליצירה בחדש תמוז בכ"ה יום בו". אך מקרה הוא שגם בכתב יד קמברידג' מופיע השם, יהודה בן שמריה, ואין לזהותו עם שמו של המעתיק יהודה בכ"ר שמריא הקראי שחי במחצית השניה של המאה ה-14. ענין זה יובהר בהמשך דברי.

שמות האישים היהודיים הנזכרים בכתב-היד

בכתב-היד נזכרים שמותיהם של מחברים, אשר בחיבוריהם נועץ המחבר ושמותיהם של אנשים שהוא הכיר. שמות אלה על פי סדר הדפים הם:

1. ר' אברהם אבן עזרא, הראב"ע. דף 1 ימין, שורה 10, דף 4 שמאל, שורה 16.
2. ר' אלעזר המערבי, דף 5 ימין, שורה 22.
3. דוד הפרסי, דף 5 שמאל, שורה 18.
4. רבי מאיר, דף 5 שמאל, שורה 19.
5. ר' יוסף החלמי, דף 5 שמאל, שורה 21.
6. רבנו משה בן מימון, דף 7 ימין, שורה 5.
7. ר' יהודה הכהן מטלטולא, דף 8 ימין, שורה 4.

כמו כן נזכר בכתב"י השם יהודה בן הרב שמריה. שם זה מופיע בכתב-היד בלשון מדבר: בדף 4 ימין שורה 14 "אני הצעיר בבית אבי יהודה בן הרב שמריה ז"ל" ... ובדף 7 ימין שורה 16: "אני הצעיר בבית אבי יהודה בן הרב שמריה הגדול" ... מכאן נסיק ששמו של מחבר הפירוש בכתב-היד הוא יהודה ושם אביו שמריה. בנוסף לזהווי-עצמי זה של המחבר פוזרות בכתב-היד הערות אגב שלו, המאירות אור על אופיו ודרך כתיבתו. הערות אלה משולבות במשפטים חלקיים, המצויים בכל מקום שהוא מביא דברים בלשון מדבר: "חשבתי על עניין הקרבן" ... דף 1 שמאל שורה 18; "זה מצאתי" ... דף 2 שמאל, שורה 22; "ועל אותיות השם ראיתי פירושים רבים אכן אדברה גם אני חלקי" ... דף 4 שמאל, שורה 3; "ולי נראה כי הפסוק" ... דף 4 שמאל שורה 21; "וכבר דברתי בו בפסוק" ... דף 5 ימין שורה 2; "ברוך יוי אשר יעצני וגילה לי זה הסוד" דף 5 שמאל שורה 16; "כבר כתבתי ברמז" ... דף 6 ימין שורה 5; "ואע"פ שאיני ראוי להכריע בין חכמים גדולים כי צעיר אני ונבוה" דף 6 שמאל שורה 22; דף 7 ימין שורות 1—2; "ונ"ל (ונראה לי) לומר דוקא" ... דף 7 שמאל שורה 1; "ולא אדע סודו" דף 6 ימין שורה 8; "התבוננתי בחקירת השכל" דף 6 שמאל שורה 18; "כבר פירשתי לך סוד הענן וענינו" דף 9 ימין שורות 5, 6; "וזה אינו נ"ל (נראה לי) להביא ראיה על מין האדם והבהמה" ... דף 10 ימין שורה 5; "ובתמורות ... מצאתי" ... דף 11 שמאל שורה 14; "ובספר אסף מצאתי" ... דף 12 ימין שורה 20.

מי הוא יהודה בן שמריה? בדבריו הוא מעיד על עצמו שהיה הצעיר בבית אביו הרב שמריה (דף 4 ימין, שורה 14; דף 7 ימין, שורה 16). בפירושו נשמע הדם של זכרונות מימי ילדותו, כפי שמספר זאת הספור הבא של המחבר: "בהיותי קטן נער נסתכלתי בכותל בית הכנסת וראיתי כעין הקשת ונוגה אור השמש מכה

בעשית מלא מים וחשבתי כי כן מכה אור השמש על העבים המלאים מים. ונראתה הקשת בענן. וכת' כמראה הקשת אשר יהיה בענן כן מראה כבוד יוי והתבונן שהכבוד אינו גוף ועצם הדבר רק נוגה וזיו השפעים מאת השם ית' וכת' וענך הולך עליהם" ... דף 9 ימין שורה 22, דף 9 שמאל שורות 1—6. חוויה זו מימי ילדותו שנחרתה בזכרונו של יהודה מתבטאת בדבריו האליגוריים על משמעות הביטוי "כבוד ה'". על התרשמותו העמוקה מדרך השפעתם של הכוכבים על חיי האדם מוסר יהודה בשמו של ר' אלעזר המערבי שסיפר לו: "על אחד שאמ' החוזים בהולדו כי בן ל שנה ישלמד ואביו שמר את הדבר. והגיע העת ביום הכפורים והוא קבץ עשרה בביתו והתפלל וסגר הדלתות בחוץ ובהגיע אותה שעה עמד הבחור והיה מחפש מכאן ומכאן לצאת ולא יכול ועמד על גבי ספסל וצעק כדרך הישמעאלים מחומט נביא השם ואז נפל. והיה שוכב נרדם עד מחרת ואז עמד ואמ' תבואו שנתפלל וא"ל אתמול היה יום הכפורים והוא לא הרגיש" (דף 5 ימין שורה 22; דף 5 שמאל שורות 1—6). השפעתה של תורת האסטרונומיה שבזמנו נותנת אותותיה במה שנוגע לפירושו של יהודה בעניני המזלות, אבל הוא מנסה להוכיח שביחס לישראל אין גזירת הכוכבים תופסת. אמנם אין גזירה זו יכולה להשתנות לגמרי, אך היא נקבעת על פי רצון ה' ועל פי דרגתם הראויה של ישראל.

על מקום הולדתו וזמנו של יהודה אין ידיעה מפורשת בכתב־היד כולו. מאידך, מצויה אינפורמציה חשובה על שהותו באשכנז בפסקה שבה הוא אומר: "בעודי באשכנז במדרש המאור הגדול מורי ורבי מאיר זצוק"ל" (דף 5 שמאל שורות 18, 19). אם נניח שהכוונה בפסקה זו היא לשהותו של יהודה בבית מדרשו של המהר"ם מרוטנבורג (1293—1215), הרי שאת דבריו כתב כבר אחרי מותו של המהר"ם. הוא מספר על שהותו באשכנז כעל עובדה שבעבר וזה יכול היה להיות בשנים שלפני מאסרו של המהר"ם (1286). השימוש בתואר "המאור הגדול" או בתארים דומים הסמוכים לשמותיהם של גדולי הדור מקובל בספרות היהודית בימי הביניים, אבל הצירוף של "מדרש המאור הגדול" ⁶ באשכנז ו"מורי ורבי מאיר" מחזק את ההנחה ש"בעודי באשכנז" מציין את זמן שהותו של יהודה בבית מדרשו של המהר"ם.⁷ יהודה גר בבחרותו בבית מדרשו של ר' מאיר מרוטנבורג ובסביבה זו שאב כנראה מכאן את יסודות מחשבתו ודרך התבטאותו בפירושו לפרשות השבוע, שנכתב בשנים מאוחרות יותר. יהודה חי גם תקופה מסויימת באיטליה. בקשר לשהותו שם

6 "מוריננו המאור הגדול אני עבדו ותלמידו משתטח לפניו" — מרדכי הגדול עמ' 161 (עפ"י כתב־יד גולדשמידט, הסמינר התיאולוגי היהודי).

עין I. A. Agus, Rabbi Meir of Rothenburg, New York, 1970, 2nd ed.

p. 19, no. 31.

7 על מקום מגוריהם של תלמידיו מספר המהר"ם: "ובבית שלנו סבורני שיש קרוב לכ"ד מוזהות עשיתי מוזהו לבית המדרש ואף לבית החורף שלי ולפתח הבית ולשער החצר הפתוח לרשות הרבים, ולפתח הבית הפתוח לחצר ולעליית המקורה שאני אוכל בקיץ ולכל חדר וחדר של כל בחור ובחור" ... שו"ת המהר"ם, ד"ק ק"ת.

מתאר הוא תמונה יפה מאומנותם של יהודים שעסקו באריגת שטיחים: "וזה ראיתי בעודי בוויניציה שהיה אדם אחד אורג והיה לפניו והיה רואה בו והיה צועק לאדם אחר שהיה יושב כנגדו והיו ח' חבלים דקים קשורים כחוטי השתי והיה אומר לו תגביה ג חוטין ועוד תגביה י כמו שהיה רואה בספר וממנו היה יוצא צורת אריה או צורת נשר על פיו וכל מה שהיה רוצה..." (דף 6 ימין שורות 10—14).

על פי דבריו (דף 4 ימין שורה 14 ודף 7 ימין שורה 17) התייחס יהודה למשפחתו של הרב שמריה, שהיה ידוע בסביבתו בתואר "הגדול הראש הפרנס". מי היה רב שמריה זה, שחי, לפי אומדן זמן חייו של בנו יהודה, במחצית השנייה של המאה ה-13? לא מצאתי סימוכין בפרקים הנוגעים בתולדות היהודים במאה ה-13 לדמות של מנהיג, רב ופרנס בשם שמריה⁸. האם חי באשכנז והיה קרוב לחוגים של חסידי אשכנז? בשו"ת המהר"ם מרוטנבורג נזכר השם שמריה במקום שאומר עליו המהר"ם: "בעיני מאד קשה שמה"ר שמואל מחפש טעדי למיפטר נפשי ואני איך ארשה לשלוח יד במורי ה"ר שמריה ושיתחייב על פי"⁹. ואולי זהו "רבינו שמריה גדול אחד"... או רבי שמריה ב"ר מאיר אשר תשובה לו מובאת בהגהות מרדכי קידושין סי' תק"ס¹⁰.

האם קיים קשר בין "רבינו שמריה גדול" הנ"ל לבין אביו של יהודה ה"גדול הראש הפרנס" (כת"י קמברידג' דף 7 שורה 4)?

השערה אחרת לזהותו של שמריה, אביו של יהודה, כרוכה בהזכרתו של השם הזה בכתב יד פרמא די רוסי 1070 שהוא פירושו של רד"ק לספר ישעיהו. בשוליים של דף 151a—150b¹¹ אומר פרשן בשם עמנואל "זה מצאתי להרב רב שמריה ז"ל במאמר בראשית שעשה, "בשנת מות המלך עזיהו ומראה את ה' יושב"... תוספת פרשנותו של עמנואל נרשמה בכתב-היד אחרי זמן העתקתו של פירוש רד"ק אשר לפי הקולופון¹² חלה בשנת 1380. כלומר, דברי עמנואל המביא בפירושו ציטוט מדבריו של הרב שמריה על ספר בראשית נרשמו בשולי הפירוש בכתב יד פרמא

8 צבי גרץ, דברי ימי ישראל, ורשה, תרס"ה חלק ה'. ש. דובנוב, דברי ימי עם עולם, תל-אביב, תשי"ח, כרך ה'. א. א. אורבך, בעלי התוספות, ירושלים, תשמ"מ, פרק אחד-עשר, ב"צ דינור, ישראל בגולה, ירושלים, תשכ"ח, כרך ב' ספר ג'.

9 י. ז. כהנא, שו"א האור זרוע ומהר"ם בר ברוך, סיני, שנה 6 תש"ג, חוב' ז-ח, עמ' כ"ג, שאלה תט"ו.

דעתו של א. א. אורבך היא שהמהר"ם "נוהג להכתיר חכמים רבים בתואר 'מורה' אבל הלשונות שבהן הוא מביא את דבריהם מוכיחים שלא היו רבותיו וכי אין כאן אלא תואר כבוד". 'בעלי התוספות', ירושלים תשמ"מ, עמ' 527.

10 ראה יוסף מיכל, אור החיים, פרנקפורט, תרנ"א, ערך מס. 1223.

11 עימוד כתב-היד קיים רק במקור ולא בצילום של כתב-היד שנמצא במקוון לתצלומי כה"י העבריים בירושלים. תודתי נתונה ל-Biblioteca Palatina Parma על שאיפשרה לי לבדוק את כתב היד.

12 מעתיק כתה"י כותב: "ותכל כל מלאכת עבודת הקודש שעשיתי בזה הספר... על ידי שבתי בכ"ר מנחם... שנת חמשת אלפים ומאה וארבעים לבריאת העולם".

אחרי שנת 1380. לעמנואל¹³ ידוע היה פירוש של הרב שמריה שנכתב כנראה אחרי זמנו של רד"ק (1160—1235), ואולי בזמן חייו המשוער של שמריה, אביו של יהודה, כלומר במחצית השנייה של המאה ה-13.

הפרטים המעטים על הרב שמריה בכתב יד קמברידג' הגדון, ושתי ההשערות שהעליתי שהוא זה המוזכר בשו"ת המהר"ם או בשולי הפירוש לישעיהו בכתב יד פרמא, משאירים עדיין את דמותו של הרב שמריה הגדול, הראש והפרנס לוטה בערפל¹⁴.

בנוסף לשמותיהם של יהודה מחבר הפירוש לפרשות השבוע, ושמריה אביו, מצויים בכתב היד שמות אלה: ר' אברהם אבן עזרא, דף 1 ימין, שורה 10: "זה היה כוונת הראב"ע שכתב כי בעת תת חלק לחלק ימלט החלק..."; "וכתב החכם ראב"ע את מספר ימיך אמלא טעמו" ... דף 4 שמאל, שורה 16.

ר' אלעזר המעריבי, דף 5 ימין שורה 22: "ור' אלעזר המעריבי ספר לי על אחד שאמ' החזנים בהולדו" ... שם כזה נזכר בכתב יד הדין בספר המזלות, שמות המלאכים ומעשי כשפים¹⁵.

דוד הפרסי עליו מספר יהודה: "וכן... למד... [אותי?] דוד הפרסי בעודי באשכנז" ... דף 5 שמאל, שורה 18 "והגיד כי בארץ פרס בחודש אייר יש להם זמן קבוע" ...

ר' מאיר "... בעודי באשכנז במדרש המאור הגדול מורי ורבי מאיר זצוק"ל" ... דף 5 שמאל שורה 19.

ר' יוסף החלמי "וכן הגיד ר' יוסף החלמי מ"כ נשאו לבו..." דף 5 שמאל שורה 21.

רבנו משה בן מימון "ומה שרצה לתקן רבי משה ז"ל ולפרשו" ... דף 7 ימין, שורה 5.

ר' יהודה הכהן "... דברי ר' יהודה הכהן מטלטולא ז"ל" ... דף 8 ימין שורה 4.

ר' אלעזר המעריבי, דוד הפרסי ור' יוסף החלמי שאין זהותם ידועה לנו, שלושתם

13 בשלשלת הקבלה לגדליה בן יחייא, לבוב, 1864, בעמוד שכותרתו 'מחבר ס' התשב"ץ', נרשם: "... וסוף הגהות לס' משפטים השיב לרבינו שמריה במרדכי. פ' השוכר רבינו ברוך אביו היה חכם ר' עמנואל ממשפחת הצפרוני היה בדור הזה בעיר פירמו וחבר פי' על התורה וספר שירים". ייתכן שהפרשן הוא עמנואל הרומי (1261—1328) בערך).

14 בספרו של א. אורבך, בעלי התוספות, עמ' 189—192, נזכר ר' שמריה בר' מרדכי משפירא, שהיה "כנראה זמן מה בבית מדרשו של רבנו תם" (1100—1171).

15 עיין: אהל דוד D. Sassoon, Ohel David, Descriptive Catalogue of the Hebrew & Samaritan MSS., London, 1932, no. 862 כאן מדובר על 'ספר לחשים' כתי מהמאה ה-17. כולל גם: ספר המזלות, שמות המלאכים, תפלה נוראה וקדושה וכו'. בעמ' 57 נזכר שמו של אלעזר המעריבי.

היו בני זמנו של יהודה וייתכן שגם את ר' יוסף החלמי פגש יהודה באשכנז, כפי שפגש שם את דוד הפרסי.
על יהודה הכהן אדבר בהמשך.

המקורות בהם השתמש המחבר

תוך מהלך הפירוש הוזן במזלם של ישראל, ובמשמעותן של האותיות, סוטה המחבר מהמתכונת הרצופה של פירושו ואומר בדף 7 שמאל שורה 8: "כתב תלמי בספר התכונה" ¹⁶ במשפטי הככבים כפי מערכת המזלות היה ראוי שיושבי ארץ ישראל יהיו אנשי שקר ולא ידעו את יוי ולפיכך היו סוחרים כדכתי' כנען בידו מאזני מרמה והיו אנשים שוטים ולא ידעו את יוי. והשיב החכם כי דברי תלמי אמת אך ישראל אינם תחת ממשלת הכוכבים והשגחת השם ית' עליהם... "המובאה הזאת נמשכת עד דף 8 ימין שורה 4 ומסתיימת במלים "עד כאן דברי ר' יהודה הכהן מטלטולא ז"ל". המשפט "עד כאן דברי ר' יהודה" מבהיר לנו שהמחבר מצטט מדבריו של תלמי ומטקסט נוסף של דברי חכם שהשיב לתלמי, והחכם הזה הוא למעשה ר' יהודה הכהן מטלטולא. בחפושנו אחר זהויו של ר' יהודה הכהן אנו מגיעים אל החיבור 'מדרש החכמה' Inquisitio sapientiae, הידוע כחיבורו של יהודה הכהן מטולדו, ומצוי בכתבייד שונים בעולם ¹⁷.

מחבר הפירוש שבכתב יד קמברידג' ראה למסור מובאה ארוכה במיוחד מחיבורו של יהודה הכהן 'מדרש החכמה' ¹⁸, מבלי לציין את שם החיבור.

16 הוא ספר האלמגסט של Claudius Ptolemaeus מאלכסנדריה, המאה ה-2 לספה"נ. עיין: G. Sarton, Introduction to the History of Science, Baltimore, 1950, pp. 272-275.

17 החיבור לא פורסם עדיין בדפוס. כתביהיד נשמרים בספריות: פרמא, וטיקו, קמברידג', מילנו, פריס, לייזן, אוספורד, ניו-יורק, וינה, ברלין, לייפציג ומוסקבה. תודתי לאנשי מכון תצלומי כתביהיד העבריים, ירושלים, על עזרתם הנדיבה בעת בדיקת המיקרו-פילמים המבוקשים.

18 בגוף חיבורו מספר יהודה הכהן: "בתחילה חברתי זה הספר בלשון ערבי וכשנתגלגל... וירדתי לארץ טושקאנה פייסו ממני חברי להעתיקו בלשון הקדש". כתבי יד פרמא די רוסי 421 67b ו-144a. יהודה הכהן היה תלמידו של ר' מאיר אבולעפיה מטולדו ומחשובי האסטרונומים במאה ה-13 ועמד בקשרי מכתבים עם הקיסר פרידריך השני: "ובעת נערותי שלח לי החכם הפילוסוף של קיסר המלך הגדול האנפיראור פדריק יום הודו בעודי בארצי... וכשהרצו הדברים לפני הקיסר שמח מאד מאד בתשובות ועוד היה בינינו שאלות רבות וחשובות ואין להאריך בזה הספר יותר", כתי' פרמא 421 דף 134.

עימוד כתי' הוא לפי מקורו בפרמא; במכון לתצלומי כתי' העבריים אין עימוד תודתי ל-"Biblioteca Palatina Parma על שאפשרה לי לבדוק את כתי'". "מדרש החכמה" חובר בשנת 1246/7, כפי שמציין מחברו "וקרוב לזמננו זה שהיא שנת חמשת אלפים ושבע ליצירה" בכת' פרמא 421, בתחילת דבריו הנוגעים לספר התכונה של אלברטוטי.

גרץ משער, דברי ימי ישראל, חלק חמישי, עמ' 93, שהקיסר פרידריך הוא שהשפיע על יהודה לבא לאיטליה. גרץ מזהה את יהודה בן שלמה עם השם: יהודה בן שלמה כהן אבן מתקה, ועל פי זה הוא מופיע ב-Encyclopedia Judaica 1971 vol. 11, p. 1126.

החיבור 'מדרש החכמה' אינו ידוע לחיד"א בספרו 'שם הגדולים' ואילו בספר 'שפתי ישנים' כותב הביבליוגראף¹⁹ על 'מדרש החכמה': 'פירו' על ספרי אריסטו' ופילוסופים אחרים, וספר אלמגישטו וזו היא חכמת הלימודים... חכמת המספר וג'מטריא... וחכמת הגלגל... גם פ' על איזה מקומות מפרשת בראשית ותהלים ומשלי. ובהקדמה משביע לכל שלא יעתיק זה כי אם מי שמבין הכל. כתיבת יד'. בנושא זה מוסר מ. ש. גירונדי²⁰: "ועודנו בעיר מולדתו חבר בלשון עמו פירוש על ס' האלמגיסט... והיה ביד הכומר די רוסי כדהעיד בספרו מ"א דף צ"א... לעומתו נותן י. א. בן יעקב פרטים נוספים²¹ על כתב־היד העבריים בוניה, בוטיקן ובליידן. מרבית הפרטים החשובים על כתב־היד של 'מדרש החכמה' למדים מדבריו של דה רוסי²² שברשותו היו כתב־יד של החיבור.

בדקתי מספר כתב־יד עבריים של החיבור 'מדרש החכמה', על מנת לברר באיזה כתב־יד השתמש יהודה בפירושו לפרשות השבוע. נראה לי שיהודה הסתמך על הנוסח הדומה לזה של 'מדרש החכמה' שנרשם בכתב יד פרמא די רוסי 421 ובכתב יד וטיקן ebr. 338. לשם השוואה אני מביאה כאן את נוסח המובאה בכת"י קמברידג', את הטקסט המקביל לו בכת"י פרמא 421 ואת כת"י וטיקן 338²³.

נוסח כתב יד קמברידג' לעומת נוסח כתב יד פרמא
קמברידג' T-S K27/6, דף 7 פרמא דה רוסי 421, דף 195 a
שמאל, דף 8 ימין וגם תראה כי כזה כתב תלמי במשפטי
כתב תלמי בספר התכונה במשפטי הכוכבים מה שמורה כי ארץ ישראל

נראה לי שאין השם אבן מתקה מתאים ליהודה בן שלמה מחבר 'מדרש החכמה', אלא הוא שמו של יהודה בן משה שפעל בספרד בפטרונותו של המלך אלפונסו העשירי (84–1252). פרופ' י. בער מביא את שמו בתור "דון יהודה מתקה" (Mosca) הוא ר' יהודה בן משה הכהן, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, ירושלים תשי"ט, עמ' 71. החיבור 'מדרש החכמה' אינו מוזכר בספרו של פרופ' בער. מ. שטיינ-שניידר, מזכיר את יהודה בן שלמה ב-"Jewish Literature, New York, second American ed. 1965, p. 305, n. 20. Die hebraeischen Uebersetzungen ב" ומדבר עליו באריכות ב-"des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher, Berlin, 1893, pp. 1–4. כמו כן מזכיר מ. שטיינשניידר את יהודה בן שלמה ב'אוצר נחמד', וינה 1857, מחברת 2, עמ' 294. [ר' מאמרה של פרופ' ק' סיראט על יהודה הכהן ב" Italia I, 1978, pp. 39–61, בו היא מציינת שהשפעתו של ס' "מדרש החכמה" ניכרת אך ורק באיטליה].

19 ש. בס, שפתי ישנים, זאלקווי, תקס"ו, עמ' ל"ט ערך 86.

20 תולדות גדולי ישראל וגאוני איטליה, טריאסט, 1853, עמ' 196, ערך קנ"ח.

21 אוצר הספרים, וילנא, 1880, עמ' 579.

22 עיי' : I. B. De-Rossi, MSS. codices hebraici... Parma, 1803, vol. I, p. 37. ibid. Historisches Wörterbuch der jüdischen Schriftsteller und ihrer Werke. Leipzig, 1846, pp. 83–84. [קטע מן החיבור נדפס ע"י יעקב שפירא, בשם "משפטי הכוכבים", ווארשא תרמ"ו, ונכלל בו גם הקטע שלפנינו, בעמ' 3/4].

23 תודתי נתונה ל-"Biblioteca Apostolica Vaticana" שאפשרה לי לעיין בכתב־היד ולצלם קטעים ממנו.

לא היתה ראויה לנבואה וראוי היה להיות אנשיה טפשים סכלים כפי נטיית הכדור על אותו הקו וכן היו הגוים ששכנו בה קודם לישראל כדכתי' כי את כל התועבות האלה וגו'. ועל כן רצה הקב"ה לשכן שם את ישראל ונביאיו כדי לבטל גורת הכוכבים הרעה מהם כמו שהאכילם את המן במקום נחש ועקרב שרף. הלכך יש מזל לישראל לטובה לעולם בין ראויים בין שאינן ראויין ואין מזל לישראל לרעה אם הם ראויין להנצל ממנה כפי מעשיהם ועל כן כתוב ולך יי חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו. אע"פ שכל הגלגל נותן להרע לו אם מעשיו נותנין להטיב לו תעשה עמו חסד ותשלם לו כמעשהו הטוב לא ככח הגלגל. ומה שאמרוהו למעלה כל מאי דעביד רחמנא לטב. ושאר אותו ענין צריך באור יותר.

הכוכבים בפי מערכת המזלות היה ראוי שיושבי ארץ ישראל יהיו אנשי שקר ולא ידעו את יוי ולפיכך היו סוחרים כדכתי' כנען בידו מאזני מרמה והיו אנשיה שוטים ולא ידעו את יוי. והשיב החכם כי דברי תלמי אמת אך ישראל אינם תחת ממשלת הכוכבים והשגחת השם ית' עליהם. ואפי' אם נאמר יש מזל לישראל לטובה בין ראויים בין אינם ראויים כי דברי השם ית' אפי' על תנאי אינם חוזרים. כמו שארז"ל בפסוק ואעשה אותך לגוי גדול וכן יש להם מזל אפי' לרעה כשיצאו מהשגחת השם ית' ולכן נשתעבדו דכתי' ארץ אשר יוי אלוהיה דורש אותה תמיד עיני יוי אלוהיה בה. וכשיעשו הצלמים או יצאו מתחת ההשגחה וכן כתי' כי הגוים האלה אל מעוננים ואל סמים שמעו ואתה לא כן נתן לך יוי אלוהיה ואל יקשה בעיניך ומאז חדלנו לקטר למלאכת שמים כי אז היתה בעת ריחוק ההשגחה ושלט בהם המזל ולפי דברי תלמי לפיכך רצה הב"ה לשכן את ישראל בה שהוא עם חכם ונבון באלה הארצות שנותן דין הכוכבים להיות שוכניהם בוערים מדעת תלמי אלא כדי שלא יאמרו האומות כי החכמה האלוהית זאת הנמצאת באומה זו שאיננו לא מטבע הארץ ולא מן הגלגל וכן במדבר האכילם המן במקום נחש שרף ועקרב עד כאן דברי ר' יהודה הכהן מטלטולא ז"ל.

נוסח כתב-יד וטיקן 338. ebr. דפים 278—279

כת"י זה קרי רק בחלקו — ואלה הקטעים שיכולתי לקרוא בהם: —

דף 278

...ולפיכך היו אנשי אלו המקומות סוחרים ובעלי מרמה וארץ סוריא וארץ ישראל

סימנם (?) טלה ומאדים ולפיכך היו אנשיה שוטים לא ידעו את יי וכן אמר תלמי פרק... תשובות יש בדבר אפילו כי דברי תלמי אמת יש לנו על מה שנסמך וריוח והצלה יעמוד לנו ממקום אחר...

דף 279

כי יש כמה תשובות על דברי תלמי...

ונציע תחלה כי דבריו אמת... אך בני ישראל יש להם יתרון על דיני הכוכבים בהשגחת השם ית' כמו שספרנו בפתיחה שיש מזל לישראל לטובה בין ראויין בין שאינן ראויין ואין מזל לישראל.

...לפיכך רצוני שתדע כי אין ההשגחה תלויה בארץ כי אם בבני אדם... וכמו שהאכילם המן במקום נחש שרף ועקרב...

אחרי המובאה הארוכה מדברי תלמי ומדברי יהודה הכהן מטולדו חוזר יהודה לאופן פירושו הקודם ואומר: "כל מה דעביד רחמנא לטב (משפט זה עדיין בהשראת הדברים ב'מדרש החכמה', כת"י פרמא די רוסי 421), אלא שאינם מכירים אלא לאחר זמן" (דף 8 ימין שורה 5).

בנוסף למובאה מתוך 'מדרש החכמה', חיבור שאין שמו מוזכר על ידי יהודה, מציין המחבר מקורות אחרים שבהם השתמש לצורך פירושו. אחד החיבורים הללו הוא 'תמורות דר' ישמעאל ור' עקיבה'. הוא מציין: "זה מצאתי בתמורות דר' ישמעאל ור' עקיבה" דף 2 שמאל שורה 22 ודף 11 שמאל שורה 14. משפטים דומים לאלה שבציטוט 'תמורות' נמצאים ב'מדרש תמורה', שנדפס לראשונה על ידי חיד"א בסוף ההוצאה הראשונה של שם הגדולים, חלק שני 24: "מרו"ל שמצאתי בכ"י קדמון וש"ק וסדר הדורות מכנין אותו מדרש תמורה".

שמות חיבורים נוספים המוזכרים בטקסט באופן מפורש הם: 'ספר התכונה' דף 7 שמאל שורה 8 "כתב תלמי בספר התכונה", זהו ספר האלמגסט הנזכר כאן בקשר למדרש החכמה; 'ספר אסף', דף 12 ימין שורות 20—22: "ובספר אסף מצאתי כשיצא נח מן התיבה נתגרו בו רוחות רעות המחזרים והיו מחלאים אותם עד שקדש עצמו והתפלל ובא רפאל ולמד לו רפואות וכתב שם המפורש בחרבו". בדבריו מרמז יהודה כנראה לספרו של אסף הרופא המצוי עדיין בכתב־יד 25. ולגבי תוכן הציטטה ראה הערה שם.

חיבור אחר בלתי ידוע, שלא הצלחתי לזהות הוא 'ספר שמושא בשדי דשלמה', דף 12 ימין שורה 26.

24 ליורנו, תקמו, צ"ז—צ"ט. [ואתריכך ע"י א' יעלינעק, בית המדרש ת"א עמ' 106 ואילך. אא"א].

25 זוסמן מונטנר, מבוא לספר אסף הרופא, ירושלים, תשי"ח. מהקטעים שהוא מביא אין מקבילה לקטע המצוטט בכתב־היד. [ר' י. ד. איזנשטיין, אוצר מדרשים, נ"י, תרפ"ה, עמ' 400: "ספר נח"].

26 על 'שימושי שדים' עיין בספרו של יוסף דן, תורת הסוד של חסידי אשכנז, ירושלים, תשכ"ח. עמ' 194—190. ואולי חיבור זה דומה בתוכנו לחומר דימונולוגי שעליו מדבר ג. שלום בתרביץ, ט"ז, תש"ה, עמ' 207—196.

חיבורים נוספים שיהודה נעזר בהם מבלי לציין את שמותיהם הם: פרוש לתורה של אברהם אבן עזרא, דף 4 שמאל שורה 16 "וכתב החכם ראב"ע...". דף 1 ימין שורה 10 "זה היה כוונת ראב"ע שכתב...".

ספר 'מורה נבוכים' לרמב"ם: "ומה שרצה לתקן רבי משה ז"ל ולפרשו דרך משל כי יתחדש להם טובה ויראה כאילו העולם חדש הוא נוטה לדברי הפילוסופים מאמיני הקדמות שסוברים אחרי שאין לו תחלה אין לו סוף ודחה אותם בקנה רצון", דף 7 ימין, שורות 5—8²⁷.

במקומות שונים בטקסט מזכיר המחבר את דברי חז"ל, דברים מהתלמוד ומהמדרשים.

מדרשים נזכרים במפורש בדף 6 שמאל שורה 11: "ובמכילתא דורש החדש הזה לכם...", והמדרש תנא דבי אליהו מוזכר בכתב-היד שתי פעמים: דף 8 ימין שורה 12 ובדף 8 שמאל שורה 13. בטקסט מוזכרים באופן סתמי "חכמי המדות"²⁸, דף 5 ימין שורה 1 ו"חכמי המחקר"²⁹, דף 9 ימין שורה 1. ובמקום אחד הוא אומר: "אמ' הפייטן מלך בעשרה לבושים", דף 3 ימין, שורה 7³⁰.

מלים לועזיות בכתב-היד

במלים לועזיות משתמש יהודה רק במקום אחד, כשמגמתו היא לקבוע מה הם מיני הבשמים שעליהם מדובר בפרשת כי תשא, שמות, ל', כ"ב—ל"ה. הוא לומד מתרגום אונקלוס ומפירושים אחרים לענין זה. וכך הוא אומר בדף 3 שמאל שורות 11—20: "ומר דרור. יש אומ' שהוא איזמירנו. ורב היי פי' שהוא מין שרף ומריח ונקרא בערבי לובן אל דהבן"³¹. קנמון בושם הוא קנילא שמריח כי יש שאינו מריח. וקנה בושם הוא קלמוארמסטיקן, וקדה הוא קשיללואי אך כפי התרגום שאמ' וקציעא משמע שהיא קשילגיא שהיא קליפת [?] ואת הבית יקציע. תרג' יקלה. אך נוכל לומר' שגם הקשיללואי מנקים אותה מקליפותיה. נטף. רז"ל פי' שנוטף מעץ הקטף—והותכין העץ ויוצא לחותו ויתכן שהוא שמן בלשמואו... ושחלת קראוהו צפורן שמבהיק כצפורן. ולנ' שהיא בלנטא ביניציאה שדומה לגמרי כצפורן ונמצא בים ונקרא ג"כ שחלת כי מן המים משיתיהו תרג' שחלתיה. וקילופא היא קנילא שכבר כתב קציעא".

התוצאות המתקבלות מבדיקת כתב-היד

הפרטים המפורטים בדפים המעטים שבידינו מסייעים לנו לקבוע שמחבר הפירוש לתורה שבכתב יד קמברידג' T—S K27/6 הוא יהודה בן שמריה. ניתן לעמוד

27 רמב"ם, מורה נבוכים, ורשה, תר"ץ, ח"ב פרקים יג—לא.

28 עיין M. Steinschneider, Jewish Literature, p. 351.

29 שם, עמ' 296.

30 [הכוונה לפיוט של הקליר "מלך אזור גבורה" ליום א' דר"ה. אא"א].

31 צ"ל רהבן. [וכן בשם רב האי בס' השרשים לר' יונה ו' ג'נאח, ר' י"ג אפשטיין Der

על ידיעותיו בספרות חז"ל, בפרשנות המקרא, בפילוסופיה יהודית וכללית ובאסטרולוגיה. דרכם של קטעי פרשנות מיסטית מוביל הוא את הקורא לתחומן של שאלות פילוסופיות ואסטרולוגיות המקובלות בתקופתו. בפרשנותו טבוע הלוח המחשבה של מי שקרוב אולי לאסכולת תורת הסוד של חסידי אשכנז³². פרקים מסויימים בחייו עשה באשכנז ובאיטליה, ובעת היותו באשכנז היה תלמידו של המהר"ם מרוטנבורג. את פירושו זה לפרשות השבוע כבר כתב מחוץ לתחום אשכנז לאחר פטירתו של המהר"ם, כלומר, בסוף המאה ה-13 או בראשיתה של המאה ה-14. אפשר גם שמוצא אביו, הרב שמריה, הוא באשכנז. יש לצפות שעם מציאתם של דפים נוספים של הפירוש יתוספו פרטים שיאמתו ויבהירו את הנחותינו המתבססות על טקסט מקוטע.

בספרות הביבליוגרפיה העברית יש ידיעות בודדות אודות מחבר בשם יהודה בן שמריה³³. החיד"א, ב"שם הגדולים, אינו מזכירו כלל. ב"שפתי ישנים"³⁴ יש ידיעה בזה הלשון: "מקוה ישראל רבי יהודה ב"ר שמריה. קבלה הובא (בספר יצירה)". ואילו ב'אוצר הספרים' נרשם הערך הבא: "מקוה ישראל ה' יהודה ב"ר שמריה ס' קבלה. הובא בפי' הרמב"ן לס' יצירה פרק ה משנה א' ע"ש"³⁵.

בבדיקת מקורותיו של בן יעקב המורים על פירוש הרמב"ן לספר יצירה התברר שלא קיים כלל פירוש הרמב"ן לפרק ה' של 'ספר יצירה'³⁶. ואם בן יעקב הכיר פירוש מעין זה, הוא אולי פירוש שהיה מיוחס לרמב"ן, או שבן יעקב טעה בהזכרת שמו של הרמב"ן. על חיבור בשם "מקוה ישראל" מדובר בספר 'תולדות גדולי ישראל וגאוני איטליה'³⁷ בערך על משה בוטרילו, שמוזכר בפירושו על ספר יצירה "פירושים עמוקים על הספר הזה" ובהם גם את "ר' יהודה בר' שמריה המקובל הגדול חבר ספר מקוה ישראל".

Gaonäische Kommentar, 1915, עמ' 5 הע' 5, ואוצר הגאונים לשבת חלק הפירושים עמ' 39. אא"א].

32 עיין: יוסף דן, עיונים בספרות חסידות אשכנז, רמת-גן, 1975, עמ' 91—99, ובספרו תורת הסוד של יהדות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 119—116.

33 ראה: J. C. Wolf, Bibliotheca hebraea. Hamburg, 1727, vol. 1, p. 458, vol. 3. p. 342.

34 ש. ב. שפתי ישנים, זאלקווי, תקס"ו, עמ' מת, ערך 296.

35 י. א. בן יעקב, וילנא, 1880, עמ' 365, ערך 2105.

36 ח. ד. שעועל, כתבי הרמב"ן, ירושלים, תשכ"ד. חלק ב' עמ' תס"א, מציין שהפירוש הנדפס של הרמב"ן לספר יצירה הוא עד פרק ג' משנה ח' בלבד. דעתו של ג. שלום היא ש"הפירוש לס' יצירה הנדפס על שם הרמב"ן אינו שלו אלא לר' עזרא או לר' עזריאל... ואמנם מדברי המקובלים מבית מדרש הרשב"א מובאים כמה לשונות מפירוש ס' יצירה של הרמב"ן... והנה הפירוש הזה נמצא בכמה כתבי יד" והוא מוסב רק על פרק א' משנה י"א. קרית ספר ו', תר"ץ, עמ' 387.

37 מ. ש. גירונדי, תג"י, טריאסט 1853, עמ' 264.

בפירושו ל'ספר יצירה'³⁸ פרק ה', משנה א' אומר משה בוטריל: "וכתב הרב רבי יהודה ב"ר שמריה המקובל הגדול בספר הנקרא מקוה ישראל וז"ל... ובהמשך הוא מוסר מובאה ארוכה מדברי שמריה עד המלים: "...ולכן אמרו רז"ל ג' שותפין יש בו באדם הקב"ה ואביו ואמו, עכ"ל הרב ר' יהודה ב"ר שמריה ז"ל". על פי המובאה הארוכה אפשר לומר שמשה בוטריל ראה את החיבור 'מקוה ישראל' שעניינו נושאים בקבלה, ונכתב לדבריו על ידי יהודה ב"ר שמריה. למרות שספר זה נפקד מקומו בספרות העברית הידועה, הרי השאיר עקבות ברורים בתוך פירושו של בוטריל³⁹, מחבר שחי בסוף המאה ה-14 ותחילת המאה ה-15. למרות חשיפותו הרבה של מחבר זה לביקורת חריפה⁴⁰ על פירושו ל'ס' יצירה', נראה לנו שאין למחוק בהחלטיות את החיבורים והמובאות שהוא נזקק להם בכתובתו. דעתי היא שאכן קיים היה בדורו של בוטריל חיבור של מקובל בשם יהודה בן שמריה בשם 'מקוה ישראל', שעיקרו בנושאי קבלה, וממנו הביא מובאה ארוכה בפירושו ל'ספר יצירה'. ייתכן שקיים קשר, שאותו אין באפשרותנו להוכיח במפורש, בין מחבר הפירוש לתורה, יהודה בן שמריה, שבכתב יד קמברידג' T—S K27/6, לבין מחברו של החיבור 'מקוה ישראל'. אולי יסייע זהו מחבר הפירוש לפתרון חידתו של החיבור האבוד, וייתכן שיהודה בן שמריה זה הוא גם המחבר של הספר 'מקוה ישראל'.

תודה לידידי ד"ר י. תא-שמע שתיקן והשלים את קריאת כתב היד, פענח עמוד 11 ימין הדהוי, קבע את מראי המקום לספרות חז"ל ולספרות הרבנית שבהערות לטקסט והוסיף הערות אחדות המוסגרות בין חצאי-לבנה. ההערות החתומות א"א, הינן משל פרופ' א. א. אורבך.

38 ספר יצירה המיוחס לאברהם אבינו ע"ה ועליו כל שלטי הגבורים המפרשים... ירושלים, תשכ"ב. עמ' 111. ראה נספח ב'.

39 קשה לקבל בשלמותה את דעתו של י. זוסמן במאמרו "שני קונטרסים בהלכה מאת ר' משה בוטריל", קובץ על יד, סדרה חדשה ספר ו' (טז) חלק ב' תשכ"ו, עמ' 280, על תוכן כתיבתו של בוטריל כמו למשל: "דרך הצגת החבורים והבאת הקטעים... מעידים על כך שהמדובר בחבורים בלתי ידועים מלבד לכותב עצמו... חבורים אלה לא היו ולא נבראו". [קיימת אפשרות סבירה כי קטע זה עצמו הינו מזויפו של בוטריל, והעמידני על כך ד"ר מ. אידל — י. תא-שמע].

40 ג. שלום, בערך Botarel, Moses, 1971, vol. 4, Encyclopedia Judaica, 1971. וכן ג. שלום בתרביץ, ל"ב, תשכ"ג, עמ' 262.

כתב יד קמברידג' T—S K 27/6

[דף 1 ימין שמאל — ראה עמ' 125]

- דף 2. ימין. קריא בחלקו משורה 13
 את המן שהיה דבר רוחני שנ' כי לא ידעו
 לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על
 ויאמר משה אכלוהו היום 15
 זצ"ל אמ' מזה שאנו
 סעודות בשבת העולמות [?] היום
 שבת היום הגלגלים היום
 על עולם העליון עולם השכל יום שכולו שבת ומנוחה וכן רז"ל
 זיו לו יתן מכוון לשבתך עולמים פעלת יוי מקדש 20
 מקדש ברנע
 מקדושה של מעלה ולכך נקראת ארץ וכתב'

דף 2 ימין:

14. דברים ח', ג'.
 15. שמות ט"ז, כ"ה.
 20. מלכים א' ח', י"ג.

דף 2 ש מ א ל

- 1 וארגמן ותולעת שני כנגד ד' יסודות שהאור מקיימם. רבוע כנגד רבוע ישראל כפול העולם הזה והבא. זרת ארכו וזרת רחבו [כנ]גד ושמים בזרת תקן. וי"ב אבנים כנגד י"ב שבטים וי"ב מזלות ושתי טבעות זהב. כנגד עקיצת זנב התלי וראשו כי הוא נחש עקלתון.
- 5 על ליבו לזכרון. שיזכרו לפני השם ית'. וכתנת בד רמז ללבוש ה' הבדים דוגמה למלאכים המשתמשים [] כמו שזכר במדרש. ונתת על חשן משפט את האורים ואת התומים. כך קבלנו כי כתב שם המפורש היה משים בתוך כפל החשן. מעיל האפוד כליל תכלת שדומה לכסא הכבוד
- 10 ואלה המשפטים אם במחתרת ימצא אין לו דם וחשוב כאדם מת שאין לו דם כי הדין שיעמד
- אדם להרוג מי שבא להרגו וליקח ממונו. ואם זרחה השמש עליו ונתפש דמים לו שלם ישלם אם יש לו מעות ישלם.
- ואם לאו ונמכר בגנבתו. ולשון דמים כמו דמי המקח וכן פי' על
- 15 דרש גם כי תרבו תפלה איניני שומע ידיכם דמים מלאו מפני שאר"ז לא יתפוש אדם מעות ויתפלל ואמרתי זה הפסוק אסמכתא. ויבד הנביאים אדמה. ולא עוד אלא כשראה יחזקאל דמות לא ראהו אלא מתוך ט מראות וכולן כללן בפסוק אחד.
- כמראה המראה אשר ראיתי כמראה אשר ראיתי בבואי לשחת ומראות כמראה אשר ראיתי בנהר כבר. אבל הב"ה אין
- 20 מי שיידעו וידע את מקומו גם החיות משבחות ואומרות ב"שכ"מל"ו זה מצאתי בתמורות דר' ישמעאל ור' עקיבה ז"להה ז"תעא.

דף 2 ש מ א ל :

1. שמות כ"ח, ו', ח', ט"ו, ל"ג.
2. שם כ"ח, ט"ז.
- 3-4. שם כ"ח, כ"ז.
- 5-6. יחזקאל ט', ב'.
- 7-6. כמו שזכר במדרש : ויק"ר כ"א, יא.
7. שמות כ"ח, ל' (בפסוק : "אל").
- 8-7. כך קבלנו : רש"י שם, ומקורו בתיב"ע.
- 9-8. שם כ"ח, ל"א.
10. שם כ"ב, א'.
- 12-13. שם שם, ב'.
15. ישעיהו א', ט"ו.
16. לא יתפוש אדם מעות : ברכות כ"ג, ע"ב.
17. הושע י"ב, י"א.
- 19-20. יחזקאל מ"ג, ג'.
22. זה מצאתי בתמורות : ר' לעיל, דף 1 שמאל, שורה 5-1.

דף 3 ימין

- 1 **כי תשא** מחצית השקל הי גירות כנגד י
ספירות. ולכן אמ' לא אשחית בעבור העשרה. כאילו
קונה עצמו. וכן המקדים באלה הי' גירות לכך אמ' ולא יהיה
בהם נגף. וכן המשכן עשר יריעות י' גלגלים כעניין ועשרה
5 מאמרות ועשרה נסיונות וי' דורות מאדם ועד נח וי' מיני
מלאכים וי' מיני שדים וכן במעשר וק' ברכות י' מכות י' שמות
לשם וי' מחיצות לשכינה כשאר המלבושים לכך אמ' הפייטן מלך
בעשרה לבושים. ומאלה השקלים היו באים הקרבנות ושורפים
האיברים הידועים לעלותם לרוחניים ולהעביר בעשן רוח הט'
10 הטומאה*. ורחצו ידיהם שהם י' אצבעות וברית לשון שממנו
באמצע. וכן י' אצבעות ידיים וברית מילה באמצע. גם []
ל' ספירות. ואתה קח לך בשמים ראש. דע כי הריח הוא
משפט אצילות כח השמש ומחמו גולד ריח. כי החום הוא חיי
הברואים והצמחים גם התרנגולת לא תפריח אם לא תתחמם
15 להחיות זרע. וכן כל בעלי חיים זכר ונקבה לא יעשו ולד ובכל
מקום קר לא יצמיח צמח ולא יתליע דבר בתוך השלג לעולם.
ודע כי כל ריח רע הוא רוח טמאה וריח הרע ממית הנפש כן
הריח הטוב תשיב הנפש כי כל דבר כלה ונרקב מסריח וכל
דבר קיים מריח ותדע סיבת הקיום והריח הוא שנתגבר [כח]
20 השמש עליהם אבל בהתגבר המים והעפר על העשב לא יריח
כי אם בהתגבר האש והרוח שהוא רוח חיים לכן כאשר יריח
החולה ריח טוב תשוב נפשו לכן כתי' ולא יראה בכ ערות דבר

דף 3 ימין:

1. שמות ל', י"ג, ט"ו.
2. בראשית י"ח, כ"ח, ל"א, ל"ג.
- 3-4. שמות י"ב, י"ג; שם ל', י"ב.
4. שמות ל"ו, ח'.
12. שמות ל', כ"ג.
22. דברים כ"ג, ט"ז.

* [בגליון: שקל בגימט' נפש].

דף 3 ש מ א ל

- 1 ולכן מתחזקת הנפש בריח טוב על שהיא מאצילות עליון והנפש ש' שמחה בראותה הדומה לה כמו כן הסרחון הוא כליון היסודות. כי התבואה לא יסריח כי אם בעת שתתעפש וכן האוכל כשיהיה דומן מסריח לכן אין הנפש מקבלת הסרחון. ולכן נבחר שמן זית כי מכל המשקין אין דבר שהאש דבקה בו כי אם השמן כמו שהנפש דבקה בהם. ועוד שצף על כל המשקין ואינו מקבל בכל ולכן מושחים בו המלכים כלומ' להמשיך עליהם בו המלכים כלומ' להמשיך עליהם שפע עליון ולהצליח במלכותם כמו כן כלי הקדש כדי לחול עליהם כח עליון ולהצליח וכן הכהנים כמו כן הריח הוא משפע עליון בסית חום השמש ולא ימצא הבושם המובחר כי אם במזרח מקום תוקף השמש. ומר דרור. יש אומ' שהוא איזמירנו. ורב היי פי' שהוא מין שרף ומריח ונקרא בערבי לובן אל דהבן *. קנמון בושם הוא קנילא שמריח כי יש שאינו מריח. וקנה בושם. הוא קלמוארמסטיקו. וקדה. [הו]א קשילולאי. אך כפי התרגו' שאמ' וקציעא משמע שהיא קשילגיא. 15 שהוא קליפת [?] ואת הבית יקציע תרג' יקלף. אך נוכל לומ' שגם הקשילולאי מנקים אותה מקליפותיה. נטף. רז"ל פי' שנוטף מעץ הקטף את וחותכין העץ ויוצא לחותו ויתכן שהוא שמן בלשמואו ושחלת קראוהו צפורן שמבהיק כצפורן. ול"נ שהיא בלנטא ביניציאה שדומה לגמרי כצפורן ונמצא בים ונקרא ג"כ שחלת כי מן המים משיתיהו. תרג' שחלתיה. וקילופא היא קנילא שכבר כתב קציעא. וירא העם כי בשש משה. ר"ל כי לא היו כי אם ערב רב. ומה שאמ' וי[ת]פרקו כל העם לאו דוקא שאין למדין מן הכללות אפי' במקום

דף 3 ש מ א ל :

- 4 שמות ל', כ"ג.
11. יש אומ' שהוא איזמירנו : ר' רמב"ן לשמות ל', כ"ג. ורב היי פי' : יונה ה' ג'אנת, בספר השרשים, שורש מור (עמ' 256/7) כתב : "ואמר רבינו האי ז"ל בפירוש שבת שהוא השרף הנקרא בערבי לובני רהבאן, והוא שרף שיש לו ריח טוב". וראה עתה א. הורוויץ, שרידים מפירוש הגאונים, הדרום, מ"ו, תשל"ח, עמ' 176, שהביא שם, מקטע גניזה, קריאה מתוקנת בפירוש הר"ח לשבת, דף פ', ע"ב, המביא גם הוא מדברי רה"ג אלו (אף כי לא קרא בשמו).
16. רז"ל פי' : כריתות ו', ע"א.
21. שם ל"ב, א'.
22. שם שם, ג'.

* צ"ל רהבן.

דף 4 ימין

- 1 שנ' בהם והעד שאמ' אלה אלהיך ישראל. ולא אמרו אלה אלהינו. ועוד
כי לא נפל מן העם כי אם ג' אלפים. ועוד שא"ל לך רד כי שחת עמך
ולא אמ' לו לך רד כי שחת ישראל. כי פרעה אהרן. שלקח הנזמים
אשר באזניהם לסימן שיכירם להורגם.
- 5 דע באמת כי כל דבר שעולה למעלה מתדקק ומתעלה כמו הזהב
הצרוף שבהשליכו הפסולת יתעלה. וכן כל דבר היורד מתגנה ונפתח
ומתעבה כמו שהמים עולים בחום השמש ונעשה הבל ומתדקקים
וברדתם לארץ מתעבים ונעשים מים וכן המן והטל ולכך אמ'
רו"ל מים העליונים במאמ' הם תלויים. וכמו כן אמ' מלאכים ירדו
לארץ ואכלו ומשה רבי' ע"ה עלה להר סיני ולא אכל מ' יום. והתבונן
10 בזה הסוד כי הוא סוד גדול. כי המתקרב לאור יאור והמתקרב לחשך
יחשך. והמשכיל יבין. ועל עניין סוד שם המפורש
של ע"ב תמהתי מאוד למה קראוהו מפורש והוא סתום וחתום.
אמנם כפי הנראה לי אני הצעיר בבית אבי יהודה בן הרב שמריה
15 ז"ל כי לשון מפורש אינו כאשר יבינוהו ההמון אך פ' מפורד כי כאשר
נפרדו איי הגויים בלשונותם בארצותם הפרידו השם וקראוהו כל
אחד ואחד כלשונם כפי המלאך השולט עליו משבעים שרי מעלה
כי כל אומה יש לה שר כדכתי' שר מלכות יון ושר [מלכות פרס]
וכת' יפקוד יוי על צבא המרום במרום. וכל אלה השרים נאצלים הש'
20 השכינה וכוחם ממנו ית' כי ממנו נאצלים לכן קראום הפילוסופים
שכלים נפרדים אע"פ שאין הפרוד והדבוק אלא בגופות בעלי חמר
וכולם אדוקים ונשפעים משם הנכבד והנורא ולעתיד לבא כת' ביום

דף 4 ימין:

1. שמות ל"ב, ד', ח'.
2. שמואל ב א', ד' (בפסוק: גם הרבה נפל מן העם).
3. שמות ל"ב, ז'; שם, כ"ה.
- 8—9. אמרו רז"ל: ב"ר ד'. וכן אמרו: ב"מ פ"ו, ע"ב; שמו"ר מ"ז, ה' ומקבילות.
18. דניאל י', כ' (בפסוק: שר יון).
19. ישעיהו כ"ד, כ"א.
22. זכריה י"ד, ט'.

דף 4 שמאל

- שורה 1 ההוא יהיה יוי אחד ושמו אחד. וכן כתי' אז אהפוך אל עמים שפה
ברורה לקרא כולם בשם יוי ולעובדו שכם אחד. ועל אותיות השם
ית' ראיתי פירושים רבים אכן אדברה גם אני חלקי. דע כי
יוד יורה על שני ההים היינו שני הויות העולם הזה והבא. וההא
5 הוא רוח כי מכל האותיות לכך ארוז"ל עולם זה נברא בה"א וכן אמ' שהוא
הכל ברוח והעולם הבא נברא ביו"ד היינו כפל על העולם הזה.
והתבונן אתה המעיין בשם הא ויוד. כי פי' הא כמו הא לכם זרע כלומ'
העולם הזה נותן בו השם ית' לכל אחד חפצו לנסיון והעולם הבא יודו
לשמו הצדיקים על תגמוליו והוא להורות על ששה המרחקים
10 שהם מטה ומעלה פנים ואחור ושני קצוות ימין ושמאל כי הכל הוא
ית' בראם ומה שנפל ההא האחרון להודיע על שני ההויות כי הוא
ראשון והוא אחרון וכן מורה אלף אהיה אלף כי הוא ראשון. והיוד
כי הוא אחרון וכן באמצע כי הוא שופט כל הארץ ופי' שם כבר פי'
בפסוק ונעשה לנו שם אך יש לנו לדבר על עניין האותיות הם כעין
15 סימן כמו שאם תאמ' דבר משם אומרו השר ותראה חותמו יעשו
רצונך כמו גיצוצות מהאש. וכתב החכם ראב"ע
את מספר ימין אמלא טעמו שהשם ית' נתן כח לכל גוף ויחזק הרוח
המכלכל את הגוף והפך זה כי רחקו ממקור חיים וכן יראת יו"י תוסיף
ימים יראת השם ית' ידע בטרם ידע הנער כל אשר יבחר אין דעת
20 השם ית' מסבבת שיבחר ברע ויעזוב בטוב אחר שנתן בידו כח
ויכולת. ולי נראה כי הפסוק מוכיח בארצך את מספר ימין אמלא
כי השכינה שורה בארץ ישראל והוא מקור חיים וכן כתי' למען

דף 4 שמאל :

1. זכריה י"ד, ט'.
- 2-1. צפניה ג', ט'.
7. בראשית מ"ז, כ"ג.
13. בראשית י"א, ד'.
17. שמות כ"ג, כ"ו.
- 16-17. הראב"ע : שם.
18. משלי י', כ"ז.
19. ישעיהו ז', ט"ז ; שם ח', ד'.
21. שמות כ"ג, כ"ו.

דף 5 ימין

- 1 למען יאריכון ימיך על האדמה כי גם חכמי המדות מודים שאויר
ארץ ישראל מוזג ונכון לחיי הברואים וכבר דברתי בו בפסוק כי נפש
הבשר בדם. ואין צורך לומר שהשם ית' יחזק הרוח כי הדבק יהיה
כדכתי' ואתם הדבקים ביוי אלהיכם כי אלהיכם חיים וכתל' כי ר'
5 רחוקיך יאבדו ולעולם לא גזר השם ית' דבר וחזר בו כי כל גזירה
וכל מעשה בראשית בתנאי נברא כדכתי' וישב הים לאיתנו. בגימ'
לתנאו. שהבוחר בטוב ימצא והפכו. והמשל השמש בזרחו אין
כוונתו רק לעשות חוקו והיו שני בני אדם ושניהם יושבים בשמש
האחד היתה גוברת בו מרירה האדומה בגופו ומחוס השמש נ'
10 נתעוררה עליו והפילתו בחולי והאחר היה בעל ליחה וחממתו וה'
והבריאתו א"כ הכל לפי המקבל ומה שכת' וינחם יוי כי בני אדם
ימשלו הדברים לעצמם כי לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם
וכן אמ' ריש לקיש לעתיד לבא הב"ה מוציא חמה מנרת[קה] וצדיקים
מתענגים בו ורשעים נדונים בה שנ' וזרחת לכם שמי שמש
15 צדקה ומרפא בכנפיה והשמש הוא מזיו השכינה נמצא השם
ית' אינו משנה מעשיו ולא הוסיף ימים ולא יגרע. אך ה[עו]שה
רצון השם ית' הוא בעצמו יוסיף על ימיו. וכן כתל' יראת יוי תוסיף
ימים *. והתבונן זה. ומה שאמ' את מספר ימיך אמלא כלשון בני
אדם דברה תורה, כי אין לשם ית' לא כעס ולא רצון ומה שא"ר ז"ל
20 חיי בני ומוזני לא בזכותא תליא מילת' אלא במזלא אינו כאשר
יבינו ההמון. אך פי' מזל לשון ונוזלים מלבנון. היא השפעה עליונה.
ור' אלעזר המערבי ספר לי על אחד שאמ' החושים בהולדו כי

דף 5 ימין :

1. שמות י"ט, י"ב.
3. ויקרא י"ז, י"א.
4. דברים ד', ד'.
5. תהלים ע"ג, כ"ז (בפסוק : רחוקיך).
6. שמות י"ד, כ"ז. ור' ב"ר ה', ד'.
11. בראשית ו', ו'.
12. במדבר כ"ג, י"ט.
13. וכן אמר ריש לקיש : תענית ג', ע"ב—ד', ע"א.
- 14-15. מלאכי ג', כ'.
17. משלי י', כ"ז.
18. שמות כ"ג, כ"ז.
19. ומה שארז"ל : מו"ק כ"ח, ע"א.

* [בגליון : אין כת' יראת י' יוסיף ימים].

דף 5 ש מ א ל

- 1 בן ל שנה ישתמד ואביו שמר את הדבר והגיע העת ביום הכפורים והוא קבץ עשרה בביתו והתפלל וסגר הדלתות בחוץ ובהגיע אותה שעה עמד הבחור והיה מחפש מכאן ומכאן לצאת ולא יכול ועמד על גבי ספסל וצעק כדרך הישמעאלים מחומט נביא השם ואז נפל והיה שוכב נרדם עד מחרת ואז עמד ואמ' תבואו שנתפלל וא"ל א' אתמול היה יום הכפורים והוא לא הרגיש ומוזה העניין גם מעניין ר' חנינא שאמ' בעית דאחרביה לעלמי' כי גם מן ראו כי רעה והפכו לדם מילה אעפ"כ מתו במדבר משמע שלא ישתנה גזירת הכוכבים לגמרי אמנם האמת כדברי הנביאים ויודעי התורה וכמו שהוכיח תלמודינו במסכת יבמות כי בודאי כי השם ית' ישנה ויבטל כל גזירת הכוכבים לגמרי ויוסיף ימים ליריאיו וזה ראוי להאמין כל בעל תורה כי ישר[אל] בעשותם רצון השם ית' אינם תחת ממשלת ה' הכוכבים כי הם חלק יוי ומה שתראה צדיק שימות בלא זמנו אפשר שעשה דבר שלא היה רוצה בו השם ית' לכן מת וכן בבוא עליו מקרה רע מפני שבאותה שעה סר ליבו מימי וכן א"ר ז"ל ברבה בר נחמני וזה סוד גדול וברוך יוי אשר יעצני וגילה לי זה הסוד ויקהל משה אלים מאדמים. ב"ל מאיליהן וכן למד דוד הפרסי בעודי באשכנז במדרש המאור הגדול מורי ורבי מאיר זצוק"ל והגיד כי בארץ פרס בחודש אייר יש להם זמן קבוע ומכח הככב האחד הם נצבעים אדומים ולא ברור העניין וכן הגיד ר' יוסף החלמי מ"כ נשאו לבו כי הנדיבות לא יבוא כי אם מגובה לב זהב וכסף ונחשת ב"ל לומ' ש'

דף 5 ש מ א ל :

7. שמות י', י' ; וראה מה שהובא בילקוט שמעוני בשם מדרש רבה, וכן תו"ש שם, סי' כ"ט. בעית דאחרביה לעלמא : תענית כ"ה, ע"א. לפנינו : "דאפכיה לעלמא", אף בכ"י מינכן ובהרבה ראשונים — "דאחרביה". לפנינו בעל המעשה הוא ר' אליעזר בן פדת, ולא ר' חנינא — הנזכר בקשר למעשה הקודם בגמ' שם.
10. תלמודנו במס' יבמות : מ"ט, ע"ב—ג', ע"א.
- 15–16. וכן ארז"ל ברבה בר נחמני : בגמ' מו"ק כ"ח, ע"א אמרו רבותינו ז"ל על רבה בר נחמני את ההיפך הגמור, והוכיחו מגורלו המר כי "במזל תליא מילתא". וצ"ע.
17. שמות ל"ט, ל"ד.

דף 6 ימין

- 1 שרמוז על ג' כחות שבמוח חכמה בינה ודיעה ותכלת וארגמן תכלת כנגד הארץ שהיא תכלית הכל. וארגמן כנגד הרוח ותולעת שני כנגד האש ושש כנגד המים ועזים כנגד הכח המתויך ביניהם כי כן אמ' קצת הפילוסופים שהיסודות ה' עם הכח המתויך וסוד שמן המשחה
- 5 כבר כתבתיו ברמזו בפרשת ויצא יעקב. ויחבר את חמש היריעות כנגד נוטה שמים כיריעה היינו גלגלים ובהם עשו בתוך האריגה כרובים ויעש יריעות עזים. מכאן יש להתבונן כי יש י"א גלגלים על אלה ה' ולא השיגום הפילוסופים ומדתם מורה על עניין ולא אדע סודו. מעשה חושב ג"ל לפרש שעושין על ידי חשבון האריגה
- 10 ויוצא צורה וזה ראיתי בעודי בוונזיאנה שהיה אדם אחד אורג והיה לפניו והיה רואה בו והיה צועק לאדם אחר שהיה יושב כנגדו והיו ח' חבלים דקים קשורים כחוטי השתי והיה אומ' לו תגביה ג' חוטין ועוד תגביה י כמו שהיה רואה בספר וממנו היה יוצא צורת אריה או צורת נשר על פיו וכל מה שהיה רוצה ... ואלה פקודי
- 15 בחדש הראשון באחד לחדש הוקם המשכן. דע באמת כי המשכן היה כמו שהעולם תחלת בריתו היה בניסן כן הוקם המשכן ואע"פ שיש מחלוקת בין ר' אליעזר ור' יהושע. האמת כן נראה שבניסן נברא העולם שהרי [כל] בעלי חיים הצומחים מתחדשים בר"ח ניסן. ומאן דאמ' בתשרי נברא העולם דורש שם החדש. תחל לספור שבעה שבועות. תרג' תשרי למימני שבעה שבועות משמע שתחלת בריאת העולם דורש שם החדש שהיה מתשרי שבו ממשלה השחורה שטבעה כטבע הארץ

דף 6 ימין :

5. שמות כ"ו, ג' (בפסוק : וחמש יריעות).
6. תהלים ק"ד, ב'.
9. שמות כ"ו א', ל"א ; שם ל"ו, ח' ; שם כ"ח, י' ; שם ל"ט, ג'.
15. שמות מ', י"ז.
19. ומאן דאמ' בתשרי נברא העולם : ראש השנה י'—י"א.
20. תרג' תשרי וכו' : תרגום אונקלוס לדברים ט"ז, ט'.

דף 6 ש מ א ל

- 1 וסובר כי תחלה נמצאת הארץ וממנה נתדקדק המים ונתהוו ממנו הרוח והאש. ולנ' כי הרוח נמצא תחלה. כדכתי' בדבר יי' שמים נעשו. וברוח פיו כל צבאם. והרוח הוא חם ולח כטבע חדש ניסן והדם אע"פ שנאצל מרוח וכן אמ' שמואל הכל ברוח וכן משמע בספר יצירה. וכמו שתחלת העולם היה מים ואחריו רוח ואחריו אש דהיינו אור ואחר כך תראה היבשה כן תחלת האוכל באסטומכא נהפך לבן בלחה. ובעיכול שני נהפך דם והנשרף ממנו מרה אדומה והנשרף יותר שחורה. כן תחלה בתקופת טבת כח הליחה ומתקופת ניסן כח הדם שהוא כטבע הרוח ומאז תחל הבריאה כי הכל ברוח ואין ת' תועלת לגוף בלא רוח וכן הכל. וע"כ כל עניין זה העולם מתהפכים. ובמכילת' דורש החדש הזה לכם. שלא מנה בו אדם הראשון כי ברביעי נתלו המאורות. ואדם נברא בששי א"כ קדמו לו ג' ימים גם זה מוכיח שבניסן נברא העולם. ומאן דאמ' בתשרי סובר תחלת המחשבה היתה בתשרי או שמא זה מונה לתגבורת תחמה דהיינו מניסן וזה ללבנה דכתי' ויהי ערב ויהי בקר יום אחד. אלמ' הלבנה קדמ' ממה שארז"ל בפרשת נשא ביום הראשון הקריב נתנאל. וארז"ל ראשון למעשה בראשית משמע שבניסן נברא העולם. גם מזה התבוננתי בחקירת השכל כי בניסן נברא העולם כי תחלה ימשול באדם הדם. ועמו האדומה השיער צהוב והולך משחיר בעבור ממשלת השחורה ואחר כן מלבין בעבור הליחה הלבנה וישוב לימי עלומיו כי תחלתו היה ליחה וכן העולם היה מים בתחלתו. ואע"פ שאיני ראוי להכריע

דף 6 ש מ א ל :

- 2—3. תהלים ל"ג, ו'.
4. אמר שמואל הכל ברוח : ב"מ ק"ז, ע"ב.
11. ובמכילתא : מהד' הורוויץ-רבין, עמ' 7.
15. בראשית א', ה' וכו'.
16. ממה שארז"ל בפרשת נשא : כן הוא במד"ר י"ג, ו', על אתר. בספרי : ראשון לימות השנה.
- 16—17. במדבר ז', י"ח (בפסוק : ביום השני).

דף 7 י מ י נ

- 1 בין חכמים גדולים כי צעיר אני ונבזה. אכן רוחי הציקתני להודיע את אשר עם לבבי כי כאשר נראה אלי מפשטי הפסוקים ודברי הנביאים כי העולם יכלה באלף השביעי בלי ספק כי האדם עולם קטן ומן הקטן נלמוד בגדול כי ימי שנותינו בהם שבעים שנה
- 5 ובשביעית יצא לחפשי חנם ומה שרצה לתקן רבי' משה ז"ל ולפרשו דרך משל כי יתחדש להם טובה ויראה כאילו העולם חדש הוא נוטה לדברי הפילוסופים מאמיני הקדמות שסוברים אחרי שאין לו תחלה אין לו סוף ודחה אותם בקנה רצון. אכן האמת בדברי נביאנו שאמ' כי שמים כעשן נמלחו והארץ כבגד תבלה ודוד ע"ה אמ' על כן לא נירא בהמיר ארץ במוט הרים בלב ימים וכן אמ' ומעשה ידיך המה יאבדו ואתה תעמוד וכולם כבגד יבלו כלבוש תחליפם ויחלופו ואתה ושנותיך לא יתמו וזוה יבוש הפילוסופים הארורים האומ' שהעולם נמצא יחד עם השם יתעלה כרוכב על סוסו ולא קדם זה לזה ועוד הנביא אמ' ונמקן כל צבא השמים ונגולו כספר השמים וכל צבאם יבול כנבול עלה מגפן.
- 15 ומה הפסוק נ"ל אני הצעיר בבית אבי יהודה בן הרב שמריה הגדול הראש הפרנס ז"להה כי כל צבא השמים יכלול הכוכבים והמלאכים כעניין שני' יפקוד יוי על צבא המרום במרום. ואחרי שיכלו האומות יכלו המלאכים המושלים עליהם כעניין שני' סר צלם מעליהם ויוי אתנו. וכת' ונשגב יוי לבדו ביום ההוא. כי חלק יוי עמו יעקב חבל נחלתו. וכמו שהשם ית' יתקיים לעד כן ישר[אל] יתקיימו לעד לכן ארזו"ל אין מזל לישראל. שאין מזל שולט עליהם

דף 7 י מ י נ :

4. תהלים צ', י.
5. שמות כ"א, ב'.
7. ומה שרצה לתקן רבי' משה ז"ל : מו"נ, ח"ב, פכ"ט.
9. ישעיהו נ"א, ו'.
10. תהלים מ"ו, ג'.
11-12. שם ק"ב, כ"ו, כ"ז.
12. שם ק"ב, כ"ח.
14-15. ישעיהו ל"ד, ד'.
18. שם כ"ד, כ"א.
20. במדבר י"ד, ט' (בפסוק : צלם).
20. ישעיהו ב', י"א, י"ז.
20-21. דברים ל"ב, ט'.
22. אין מזל לישראל : שבת קנ"ו, ע"א.

דף 7 ש מ א ל

- 1 ונ"ל לומר דוקא בכל ישראל ובעודם מקובצים יחד בארץ ישראל כדכתי' ויהי בישורון מלך. אבל בהפרדם בארצות העמים ונפרדו נפרד גם הכח השופע עליהם והם תחת ממשלות המזלות לכן אמ' דוד ע"ה כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת יוי לאמר לך עבד אלהים
- 5 אחרים. וכתי' ביום ההוא יהיה יוי אחד ושמו אחד ומזה נ"ל כי שם של ע"ב אינו שם עצם כי אם נחלק כפי כח ע"ב שרי מעלה ולעתיד יבטלו וישאר הממשלה לשם ית' לבדו ואין להאריך כדכתי' ונשגב יוי ודי בזה למשכיל. כתב תלמי בספר התכונה במשפטי הככבים כפי מערכת המזלות היה ראוי שיושבי ארץ ישראל יהיו אנשי שקר ולא ידעו את יוי ולפיכך היו סוחרים כדכתי' כנען בידו מאזוני מרמה והיו אנשיה שוטים ולא ידעו את יוי. והשיב החכם כי דברי תלמי אמת אך ישראל אינם תחת ממשלת הכוכבים והשגחת השם ית' עליהם. ואפי' אם נאמר יש מזל לישראל לטובה בין ראויים בין אינם ראויים כי דברי השם ית' אפי' על תנאי אינם חוזרים. כמו
- 15 שארז"ל בפסוק ואעשה אותך לגוי גדול וכן יש להם מזל אפי' לרעה כשיצאו מהשגחת השם ית' ולכך נשתעבדו דכתי' ארץ אשר יוי אלהיך דורש אותה תמיד עיני יוי אלהיך בה. וכשיעשו הצלמים אז יצאו מתחת ההשגחה וכן כתי' כי הגוים האלה אל מעוננים ואל [קו]סמים שמעו ואתה לא כן נתן לך יוי אלהיך ואל יקשה בעיניך ומאז חדלבו לקטר למלאכת שמים כי אז היתה בעת ריחוק ההשגחה ושלט בהם המזל ולפי דברי תלמי לפיכך רצה הב"ה לשכן את ישראל בה שהוא עם חכם ונבון באלה הארצות שנותן

דף 7 ש מ א ל :

2. דברים ל"ג, ה'.
4. שמואל א' כ"ו, י"ט.
5. זכריה י"ט, ט'.
7. ישעיהו ב', י"א, י"ז.
- 10-11. הושע י"ב, ח'.
15. שמות ל"ב, י'. מאמר רז"ל. הוא בברכות ז', ע"א, אף שם מובא הפסוק מספר דברים ט', י"ד, והמחבר כתב מן הזכרון.
- 16-17. דברים י"א, י"ב.
- 18-19. דברים י"ח, י"ד.
20. ירמיהו מ"ד, י"ח.

דף 8 ימין

- 1 דין הכוכבים להיות שוכניהם בוערים מדעת תלמי אלא כדי שלא יאמרו האומות כי החכמה האלהית זאת הנמצאת באומה זו שאינו לא מטבע הארץ ולא מן הגלגל וכן במדבר האכילם המן במקום נחש שרף ועקרב עד כאן דברי ר' יהודה הכהן מטלטולא ז"ל.
- 5 כל מה דעביד רחמנא לטב. אלא שאינם מכירים אלא לאחר זמן כי אם היה צדיק וטוב לו ידוע לפני השם ית' שאי אפשר לו לעבוד אם לא בדרך זו ואם היה צדיק ורע לו איפשר אם היה בשלוה לא היה עובד השם א"כ לטובתו. ופעמים שהשם ית' יעשה משפט הכוכב בעניין אחר כמו שאמ' הפכו את הדם לדם מילה וכן אם נגזרו בשנה רוב גשמים והיו ישראל רשעים מורידן בזמן שאינו ראוי ואם היו טובים ונגזרו גשמים מועטים מורידן בזמן הראוי. בפר' חלק תאנא דבי אליהו צדיקים שעתיד הב"ה להחיותן אינן חוזרין לעפרם שנ' והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו. מה קדוש לעולם קיים אף הם לעולם קיימים ואם תאמ' אותן אלף שנים שעתיד הב"ה לחדש עולמו שנ' ונשגב יוי לבדו [ביום] ההוא צדיקים מה הן עושין הב"ה עושה להם כנפיים כנשרים [ושטים] על פני המים כיונים שנ' על כן לא נירא בהמיר ארץ במוט הרים בלב ימים ושמא תאמ' יש להם צער. ת"ל וקווי יוי יחליפו כח יעלו אבר כנשרים ירוצו ולא ייגעו ילכו ולא ייעפו לפני הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים המה יאבדו ואתה תעמוד זה יורה על ההויה וההפס[ד].
- 20 ור"ל שהצדיקים אחר תחיית המתים לא יחזרו אל יסודם משיכלה השם העולם הזה ויעשה עולם אחר חדש או יקל מעליהם כובד

דף 8 ימין :

9. הפכו את הרב וכו' : ר' תורה שלימה, שמות י', י', סי' כ"ט.
12. בפר' חלק וכו' : סנהדרין צ"ב, ע"א.
13. ישעיהו ד', ג'.
15. שם ב', י"א, י"ז.
- 17-18. תהלים מ"ו, ג'.
- 18-19. ישעיהו מ', ל"א.
- 19-20. תהלים ק"ב, כ"ו.
20. תהלים ק"ב, כ"ז.

דף 8 ש מ א ל

- 1 החומר הזה העכור. כאשר הוקל כנף העוף כובד החמור * שלו ומעופף מה שאין כן בבהמה. ואמ' וטסין על פני המים כי לא יגיעו למעלת חנוך ואליהו כי הם לא נמשכו אחר החמר כלל. לכן זכו באותה מעלה גם לא טעמו טעם מיתה. וכמו כן במכילת' כתבו בכמה מקומות שיתחדש העולם ויכלה. זה שני' כי הנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה. וכת' וחפרה הלבנה וכת' ולא יהיה לך עוד השמש לאור יומם ולגנה הירח לא יאיר לך והיה לך יוי לאור עולם. ואומ' עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחכה לו. ר"ל על אור השכינה שלא השיגתו עין. ולפי דעתי לבד גלגל שבתי ישאר כי לא נעשה בו מלאכה כי כל הווה נפסד וכן ישראל ישארו מכל המצוות האומות כדכת' כי א' אעשה כלה לכל העמים ואותך לא אעשה כלה וישארו ז' בני קטורה לאכרים וכורמים. כדכת' ובני נכר אכריכם וכורמיכם וכבר רמזתיו בפרשת פנחס ברורות. תנא דבי אליהו שיתא אלפי שני הוי עלמ' [וחד] חרוב וכל מי שיאמין שהעולם לא יכלה הוא כופר בתורה בנביאים ובכתובים כי כל דבר שיש לו תחלה יש לו סוף.
- 15 והמאמין במעשה בראשית מאמין שיכלה העולם כשישלם הזמן שגזר השם ית' דע באמת שלא יוכל להשיג האדם מחשבת השם ית' [וד] עתו כמו שלא יוכל היתוש להשיג כח גבורת האריה כדכת' כי גבהו שמים מארץ כן גבהו דרכי מדרכיכם וכת' מה ג[ד] לו מעשיך יוי כולם בחכמה עשית מאוד עמקו מחשבותיך. ועל החכמה כתי' כי אלהים הבין דרכה והוא ידע את מקומה כי אל דעות יוי ולו נתכנו עלילות והוא כולל כל הידיעה וממנו נאצלות ואין כל דעת

דף 8 ש מ א ל :

5. ישעיהו ס"ה, י"ז.
6. שם כ"ד, כ"ג.
- 6-7. שם ס', י"ט.
8. שם ס"ד, ג'.
11. ירמיהו ל', י"א ; שם מ"ו, כ"ח.
12. ישעיהו ס"א, ה'.
13. תנא דבי אליהו : ר"ה ל"א, ע"א ; [סנהדרין צ"ו, ע"א].
19. שם ב"ה, ט'.
- 19-20. תהלים צ"ב, ו'.
21. איוב כ"ח, כ"ג.
- 21-22. שמואל א' ב', ג'.

* צ"ל : החומר

דף 9 י מ ין

- 1 יכול לכלול אותו וחכמי המחקר טרחו להבין מעצמם אבל קבלת התורה היא האמת מפי האדון עצמו ית' וכת' את השמים ואת הארץ אני מלא. וארז'ל כל ההולך בקומה זקופה כאילו דוחק רגלי שכינה. שני השמים כסאי והארץ הדום רגלי. כי ענן יוי על המשכן כבר פירשתי
- 5 לך סוד הענן ועניינו. ודע והבן כי ענני הכבוד הם מזיו השכינה והם חיים ובעלי דיעה ויש חילוק בין ענני סתם ובין ענני הכבוד כי האידים העננים העולים מקיטור הארץ אינם כמו ענני הכבוד. כי ענני הכבוד הם מזיו השכינה והם חיים בעלי דעת ומדברים כמו שאמ' במסכת תעניות לוי שמעינהו להנהו ענני דהוו אמרין נזיל נשדי מים בעמון ומואב אמ' להו לוי שדו באתריכו כשרצה הב"ה לתת התורה חזר על ע' עמון ומואב ולא קבלו עליהם ועכשיו אתם אומ' נזיל. וכת' מאחו פני כסא פרשי' עליו עננו ורמזו רז"ל פירש שדי מזיו שכינתו וכת' ואשא אתכם על כנפי נשרים. ודרשו רז"ל מוטב יכנס בי החץ ולא בבני וכת' אשר נשאך יוי אלהיך כאשר ישא האומן את היונק. המסתכל בקשת עיניו כהות. וכת' כי ענן יוי על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו. וכת' ועננך הולך לפניהם. וא"ר ז"ל אני נעשה מיטטור לאדם שלי. וכת' וכבוד יוי מלא את המשכן. וכת' במקום אשר ישכון הענן שם יחנו בני ישראל. וכת' מלא כל הארץ את כבודו וכת' וברא יוי על כל מכוון הר ציון ועל מקראיה ענן יומם ועשן ונוגה אש להבה לילה. וכן א"ר ז"ל הענן היה הולך לפניהם ומגביה את הנמוך ומנמיך את הגבוה וזה לא יוכל לעשות כי אם כח אל־הי ועל דרך זה תבין סוד הקטורת וסוד התפלה אם יש לך לב. ובהיותי קטן נער נס

דף 9 י מ ין :

2. בראשית א', א'.
3. וארז'ל כל ההולך וכו' : ראה קידושין ל"א, ע"א והשו' ברכות מ"ג, ע"ב.
- 3-4. ישעיהו ס"ו, א'.
4. שמות מ', ל"ח.
- 8-9. במסכת תענית וכו' : כ"ה, ע"א. ולפנינו : היא בר לולייני, ולוי הוא בעל המעשה הקודם שב בגמ'.
11. איוב כ"ו, ט'.
12. ורמזו רז"ל וכו' : שבת פ"ח, ע"ב. 12-13. שמות י"ט, ד'.
13. ודרשו רז"ל וכו' : מכילתא, שמות, שם.
14. דברים א', ל"א.
- 14-15. המסתכל בקשת : חגיגה ט"ז, ע"א. 15. שמות מ', ל"ח.
16. במדבר י"ד, י"ד (בפסוק : ועננך עומד לפניהם). אני נעשה מיטטור : ראה ערוך ערך מיטטור שהביא כן בשם הילמדנו.
17. שמות מ', ל"ד, ל"ה.
- 17-18. במדבר ט', י"ז, י"ח.
18. ישעיהו ו', ג'.
- 18-19. ישעיהו ד', ה'.
20. וכן ארז'ל וכו' : ברייתא דמלאכת המשכן, פי"ד.

דף 9 שמאל

- 1 נסתכלתי בכותל בית הכנסת וראיתי כעין הקשת ונוגה אור השמש
מכה בעששית מלא מים וחשבתי כי כן מכה אור השמש על העבים
המלאים מים. ונראתה הקשת בענן. וכת' כמראה הקשת אשר יהיה
בענן כן מראה כבוד יוי והתבונן שהכבוד אינו גוף ועצם הדבר
- 5 רק נוגה וזיו הנשפעים מאת השם ית' וכת' ועננך הולך עליהם. וכת'
ואתה הולך לפניהם יומם וכת' ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמוד
מאחריהם. ומת שכת' ראב"ע אנה מצאנו שהענן נקרא מלאך. הנה
כל עושה מלאכת השם ית' יקרא מלאך דכת' וילך חגי במלאכות יוי
רוכב על עב קל ובא מצרים. ומבשרי אחזה אלוה פעמים שעתיד אדם
- 10 לראות קרובו והרוח ירופף עינו להודיעו כי רוח השם בקרבו ומודיעו
שעתיד ופעמים יזרקו אבן אדם והוא אינו רואה ועינו סוגר מעצמו
ומי שמרו הלא לא ידע ולא ראה הלא זה שאמ' הכתו' שומר פתאים
יוי נ"ל לפרש פתאים דברים הנעשים פתאום ואין האדם יודע להשמר
מהם השם ית' שומרו והוא שאמ' הכתו' השם בקרבו את רוח קדשו
- 15 וזהו נר אלהים נשמת אדם ופעמים יראה האדם בחלום מה שעתיד
להיות ומזה אנו יודעים כח הנפש מפעולותיה וכן אנו רואים שגור
השם ית' להיות ערב ובקר וקור וחום ואינם משנים גזירת יוצרם.
ומי מכה אור השמש והירה. והלא הנהרות יוצאים ושו[ט]פים והים
אינו ראשי לצאת לשטוף. אמ' שמואל הכל ברוח
- 20 כי מן המים נמצא הרוח שנ' ורוח אל-הים מרחפת על פני המים
כמו שאם יתחמם המים בתוך היורה על ידי האש יעלה חלק מן
המים ויתדקדק ויהיה רוח כן מכה גלגל האש בתחממו המים

דף 9 שמאל :

- 3-4 יחזקאל א', כ"ח.
- 5 במדבר י"ד, י"ד (בפסוק : ועננך עומד לפניהם).
- 6 שם, שם.
- 6 שמות י"ד, י"ט.
- 8 חגי א', י"ג. בפסוק : ויאמר חגי מלאך ה' במלאכות ה'.
- 9 ישעיהו י"ט, א'.
- 9 איוב י"ט, כ"ו.
- 12 תהלים קט"ז, ו'.
- 14 ישעיהו ס"ג, י"א.
- 15 משלי כ', כ"ז.
- 19 אמר שמואל הכל ברוח : ר' לעיל, דף 6 שמאל, 4.
- 20 בראשית א', ב'.

דף 10 י מ ין

- 1 ונעשה הרוח וכן יתחמם הזרע ברחם ויהיה רוח הולד כדרך סדר תחלת בריאת העולם. ואמ' הפילוסופים שכל גוף הולד נעשה מן האשה. אבל זרע הזכר לבד מקפיא כי החמר מהאשה והצורה מן הזכר כאשר נראה מביצי התרנגולת המתפלשת בעפר ויולדת בלא זכר שאותם
- 5 ביצים אינם מפרחים אפרוחים. וזה אינו ג"ל להביא ראייה על מין האדם והבהמה כי כל בעל חיים שבולע האוכל נעשה ביצים והביצים צריכים בישול שני על חום התרנגולת להיות בשר. אבל כל בעל חיים שטוחן האוכל נעשה מיד בשר. ומלאכי חבלה הם מרוח הטומאה לכך השדים נמצאים במקום מטונף והרוח * כי כל דבר מסריח
- 10 כלה ונרקב ונשחת ולכן הם משחיתים ונשחתים ואינם קיימים כמו המלאכים הקדושים ועליהם אמר הנביא ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ וכתי' ובלע המות לנצח. כי הוא מלאך המות הוא שטן הוא יצר הרע שכל פעולותיו לרע. כאשר פעולת המלאכים הקדושים לטוב ומעת שימשול רוח הטומאה באדם אע"פ שהוא חי אינו חשוב כי
- 15 אם מת ולכן התירו רז"ל מסוכנת לאכילה ואסרו אחרת אפי' [אוכלת] פקעיות כי שלט בה רוח הטומאה ואע"פ שהיא חזקה ובריאה חשובה כמת וכן אמ' גבי מגוייד שאינו מטמא ואם נשברה מפרקתו או נעשה גסטרא אע"פ שהוא חי מטמא ביד שאותו חיות הוא כזנב הלטאה שמפרסם
- אחר שנחתך כי כבר שלט בה רוח הטומאה וחשובה כמת ורז"ל שהיו משתמשים ברוח הקדש הם הבינו כל סתרי התורה ועומק כל העניין ולכך אמ' הרשעים אפי' בחייהם קרויים מתים כי שלט בהם רוח הטומאה. ועליהם נאמ' הן אתם מאיין ופעלכם מאפע תוע' [וכו]

דף 10 י מ ין :

11. זכריה י"ג, ב'.
12. ישעיהו כ"ח, ח'. הוא מלאך המות וכו' : ב"ב ט"ז, ע"א.
15. ולכן התירו רז"ל מסוכנת וכו' : חולין ל"ז, ע"א—ע"ב.
17. מגוייד : נזיר מ"ג, ע"א. ואם נשברה מפרקתו : חולין כ"א, ע"א.
21. רשעים אפי' בחייהם וכו' : ברכות י"ח, ע"ב.
22. ישעיהו מ"א, כ"ד.

* צ"ל סרוח.

דף 10 ש מ א ל

- 1 וזה סוד גדול ודעהו. והרוח הוא השפעה עליונה וכן בספר יצירה אצל רוח מרות ויש רוח חכמה ובינה רוח עיצה וגבורה רוח דעת ויראת יוי ואיפשר שנאצלים מז' המשרתים. רוח זנונים מנוגה. רוח דעת ממאדים וכן הכל ואותו הרוח נכנס בלב האדם ובכל אשר יחפץ יטנו כדכתי' פלגי מים לב מלך ביד יוי אל כל אשר יחפץ יטנו. ומן הרוח נאצלים רוחות ושדים כדכתי' עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לזהט. ומלאכיו הם הנשלחים בשליחותו בעולם השפל. משרתיו הם מלאכי השרת שבעולם העליון ואלו הן הנקראים מלאכי השרת והפילוסופים קראום שכלים נפרדים. הנם מגשימים כי כל דבר שאינו גוף אינו מקבל פירוד וחילוק אמנם אי אפשר לאדם לדבר בענין אחר וכמו שהמדליק מגר אחד כמה נירות ואין הראשון חסר כלום כן אצילות הרוח אינו חסר כלום. כדכתי' ויאצל מן הרוח אשר עליו ויתן על שבעים הזקנים. וכמו הניצוצות שיוצאות מן האש כן המלאכים נאצלים מאור העליון. והמלאכים הנשלחים אצל בני אדם הם מן הרוח כפי מעלת הנשלחים אליהם וא"כ אין תימה אם יראה אדם המלאך. כדכתי' עושה מלאכיו רוחות וכתי' מלאך יוי נצב בדרך לשטן לו ואפי' אם תאמ' שהיו מלאכי שרת כשרצון השם ית' לתת כח בעין האדם רואה. כדכתי' ויגל יוי את עיניה. ויגל יוי את עיני בלעם. ונקראים מוזיקים ושדים והם מכח מאדים ומעוררים כל דבר רע ולא נקראו עירין וקדישין. וכתי' עד יערה עלינו רוח ממרום וכתי' ואת כולם ישא רוח. וכתי' ותצלח ותצלח עליו רוח אלהים. וכתי' רוח חן ותחנונים. וכתי' אל אשר יהיה שמה הרוח ללכת ילכו כי

דף 10 ש מ א ל :

1. בספר יצירה : פ"א, מ"י (מהד' ורשא, תרמ"ד).
2. ישעיהו י"א, ב'.
3. הושע ד', י"ב ; ה', ד'.
5. משלי כ"א, א'.
- 6-7. תהלים ק"ד, ד'.
- 12-13. במדבר י"א, כ"ה.
16. תהלים ק"ד, ד'.
- 16-17. במדבר כ"ב, כ"ב.
18. בראשית כ"א, י"ט (בפסוק : יפקח אל-יהים את . . .).
- 18-19. במדבר כ"ב, ל"א.
20. ישעיהו ל"ב, ט"ו.
21. שופטים י"ד, ו' ; שם י"ד, י"ט ; ט"ו, י"ד ; שמואל א' י', י"ו.
22. זכריה י"ב, י'.
22. יחזקאל א', י"ב.

דף 11 ימין — ראה סוף הטקסט

דף 11 ש מ א ל

- 1 והרג מהם לאלפים ולרבבות ואלה נקראים שדים ואלה נקראים מזיקים ומלאכי חבלה ומחליאים וממיתים ולכן יועילו העישונים בעשבים שמעבירים רוח הטומאה כי כח האבנים והעשבים הם כחות רוחניות נשפעות מן העליונים. ופנדקליס החכם
- 5 עשה מסיבה בארץ והשביע אותם ומצא מהם ז' מינים ואמ' כי השחורים הם מטבע הארץ רעים הרבה והלבנים מן המים והם נקראים נְרִאֵי ש' ואחרים מן האויר ואחרים מן האש לכך אמ' דוד ע"ה עושה מלאכיו רוחות. וכל הנמשך אחרי התאוות החמריות שולטים בו השדים ומלאכי חבלה שהם בעלי חמר. וכל מי שנמשך אחר
- 10 האלהיות מושלים בו מלאכי שלום לכך א"ר ז"ל כשצדיק נפטר מן העולם יוצאים לקראתו כתות של מלאכי השרת. וכשהרשע מת יוצאין כתות של מלאכי חבלה.
- כת' ויוי עליהם יחיו ולכל בהם חיי רוחי כלומ' מי ששכינה שורה עליהם יחיו. ולכל שיש בו רוח מרוח הקדש. ובתמורות דר' ישמעאל ור' עקיבא מצאתי כל דבר יש לו שותף ויש לו תמורה
- 15 חוץ מן השם ית' שאין לו שני לכך רמז הכת' לא טוב היות האדם לבדו. ועוד אמ' שם תוסף רוחם יגועון כלומ' אם יתוסף על [] או יחסר אחד מן היסודות יגוע האדם והודיע לכל באי העולם שהוא אחד ואין לו שני והיא הרוח שאין לו תמורה ולא
- 20 שותף ואין אתה יכול לאחוז אותה ולא להשליך אותה ואם תאמ' אם ישאלך אדם מה יש בו ואמרת רוח וישאלך מה היא לבנה או שחורה או אדומה אינך יכול לומר כלום והיא נושאה

דף 11 ש מ א ל :

- 7-8. תהלים ק"ד, ד'.
 10. לכך אר"ל כשצריך נפטר וכו' : כתובות ק"ד, ע"א.
 13. ישעיהו ל"ח, ט"ז.
 14-15. תמורות דר' ישמעאל ור' עקיבא : ראה לעיל, דף 1 שמאל, שו' 5-1.
 16. בראשית ב', י"ח.
 17. תהלים ק"ד, כ"ט.

דף 12 ימין

- 1 רוח החיה באופנים. ובספר יצירה אחת רוח אלהים חיים ואצל רוח מרוה ואמ' הפילוסופים ז' מיני שדים הם. ובספר שמושא בשדי דשלמה מצאתי י' מיני שד ופעמים הם מלאכי מות ותועים כמו שא"ר ז"ל במרים מגדלא נשיא ורוח האדם הוא בלב לכך נקרא גבה לב גבה רוח ואותו הרוח מניע הלשון והלשון מחתך הרוח במילות להבין מה שבליבו ה' השומע. ולכך נקרא דבור. וינהג את הצאן. תרג' דבר ית ענא והמילה לשון חיתוך מלשון כי אמילם והוא מהשם ית' דכתי' לאדם מערכי לב ומימי מענה לשון. ופעמים יחשוב האדם לומ' דבר אחד ויאמר דבר אחר. וכת' את אשר ישים יוי בפי אותו אדבר. וכת' וישם יוי דבר בפי בלעם. וכת' רוח יוי דבר בי ומלתו על לשוני. וזהו שאמ' בספר יצירה קול ורוח דבור ר"ל שהקול ישמע על ידי הרוח והרוח ינהיג הלשון בחיתוך המילות ואולי זהו שאומ' בספר יצירה ספר ספר וספור. בבראשית רבה בפרשת כ"ז כתי' אלה תולדות ואין הראשונים תולדות אלא מההן רוחות דא"ר סימון שכל ק"ל שנה שפירשה חות 15 מאדם היו רוחות הזכרים מתחממין וממנה והיא מולדת מהם. ורוחות נקבות מתחממות ומולידות ממנו הה"ד אשר בהעוזה והוכחתי בשבט אנשים ובנגעי בני אדם דאדם קדמאה. מאן דאמ' דרוחי דביתא טבין דרבין עמיה. ומאן דאמ' בישין דחכימין יצירה. והחולאים נולדים מן הרוח וכן אמ' הפילוסופים כי משני האידים יולדו כל החלאים. ובספר אסף מצאתי כשיצא נח מן התיבה נתגרו בו רוחות רעות המחזרים והיו מחללים אותם עד שקדש עצמו והתפלל ובא רפאל ולמד לו רפואות וכתב שם המפורש בחרבו

דף 12 ימין:

1. יחזקאל א', כ', כ"א. ספר יצירה: פ"א, מ"ט.
- 3-4. כמו שארז"ל במרים וכו': חגיגה ד', ע"ב.
6. שמות ג', א'.
- 7-8. משלי ט"ז, א'.
9. במדבר כ"ג, י"ב.
- 9-10. שם כ"ג, ה'.
- 10-11. בספר יצירה: פ"א, מ"ט.
10. שמואל ב' כ"ג, ב'.
12. בספר יצירה: פ"א, מ"א.
13. בבראשית רבה בפרשת כ"ז: במהדורת תיאודור-אלבק הוא בפרשה כ"ד (אות ו').
- 16-17. שמואל ב' ז', י"ד.
20. ראה יעלינעק, בית המדרש, ג', 155 ואילך, בשם "ספר נח" (וממנו: אייזנשטיין, אוצר מדרשים, ב', עמ' 401). שם המפורש ב"חרבו" אינו נזכר לפנינו, וייתכן כי הקריאה אינה נכונה. וראה על קדמותו של הספר: Sh. Pines, The Oath of Asaph etc., Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, 9, 1975, esp. Appendix 4.

דף 1 ש מ א ל

- 1 השמים והארץ והכל וכן אתה רואה שאתה לפנים מבית לבית וממערה למערה ומניף בגדך והרוח יוצא מהיכן בא אתו הרוח הא למדת שהוא מלא כל העולם וכן אמ' שמואל הכל ברוח והמים והרוח לא נאמ' בהם בריאה במעשה בראשית והחושך שנ' ורוח אלהים מרחפת על פני המים וחשך על פני תהום
- 5 א"ר ישמעאל אחד ואין לו תמורה ולא שני עד לא [?] מי היה אין עוד אין להב"ה שני והחיות אינם יודעות את מקומו שנ' ברוך שם כבוד יוי ממקומו. והרוח נתלה בהב"ה דכת' ורוח אל־הים מרחפת על פני המים. רוח אל עשתני ונשמת שדי תחייני מנשמת אל יתן קרת ועתה יוי אלהים שלחני ורוחו רוח יוי דבר בי תשלח רוחך יבראון וכל אסיפה שבתורה לשון כינוס חוץ מזה תוסף רוחם יגועון. אסף עוף השמים. ועוד שם הלל הגדול משה רבינו ע"ה אמרו וכל מזמור שבתילים וראשו הודו ליוי משה רבינו ע"ה אמרו.....

15

ויקרא אל משה

- ויקרא הקורא אל משה כי יקריב מכם. רמז שהריח הוא [] חשבתי על עניין הקרבן כי מזבח הנחשת היא כנגד גיהנם שעים נשרפים שם. ומזבח הזהב כנגד גן עדן ומה שנשרף העולה רמז לעלות החמר העב בעשן להיות רוח לדבק [] ברוח הקדש. ושורף החלב שגורם לבעוט כדכת' וישמן ישורון ויבעט וזורק הדם שהוא הנפש המתאוה ולכן יקרא קרבן על שמקרב

- 1-5. כל הקטע הזה הינו פרפרזה על מדרש תמורה, מהד' ורטהיימר, בתי מדרשות, ב', פרק ה', עמ' קצ"ג/ד.
- 4-5. בראשית א', ב'.
- 7-8. עפ"י עזרא ג', י"ב (ובפסוק : ברוך כבוד ה' ממקומו).
9. איוב ל"ג, ד'.
- 9-10. איוב ל"ו, י'.
10. ישעיהו מ"ח, ט"ז.
10. שמואל ב' כ"ג, ב'.
- 10-11. תהלים ק"ד, ל'.
- 11-12. תהלים ק"ד, כ"ט.
12. צפניה א', ג'.
22. דברים ל"ב, ט"ו.

דף 1 ימין

- 1 אל השם ית' בו ויקרא עולה על שמעלה נפשו בו להדבק לשם ית' כמו שעלה המלאך שנראה למנוח בהבל האש וכששורף העולה כאילו שורף גופו ומהפכו רוחני לעלותיו
- סוד הקרבנות כי הוא מקרב ומדבק נפש החיה למשכלת כי באש יוי
- 5 לכך כתב לנו התורה איש אשר ישחט שור או כשב או עז מחוץ למחנה ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב ממנו קרבן ליוי דם יחשב לאיש ההוא דם שפך חטאו ישא האיש ההוא כי לא נתכוון לעלות הנפש אך להנאתו ובזה מקטרג השטן זה בעל חיים וזה בעל חיים ולמה ישחוט זה את זה אבל כשישחטו לכבוד השם ית' אין השטן מקטרג ושמא זה היה כוונת ראב"ע שכתב כי בעת תת חלק לחלק ימלט החלק. ועל דרך זה א"ר ז"ל עם הארץ לא יאכל בשר כי זה בהמה כזה כי לא השכיל ולמה ישחוט בהמה לבהמה ולכך אמ' השוכב עם בת עם הארץ עליו הכתו' אומר ארור שוכב עם כל בהמה. וכן סוד כסוי הדם על דרך זו שלא יקטרג השטן לאמר למה ישחוט בהמה לבהמה על זה מכסין אותו וע"כ אמרו רז"ל כסוי הדם נוהג בחולין אבל לא במוקדשין. גם שמא נראה כשוחט לשדים על זה אין שוחטין בחוץ והשם ית' יודע כי באו בפי הנבואה והאל
- [יאיר עינינו] במאור תורתו ויסיר לב האבן מבשרנו. כדכתי' והסירותי את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר ורוח חדשה
- 20 אביטה נפלאות מתורתך .
- צו את אהרן כתב פעמים לא תכבה. לומ' בין בשעת הקטרה בין שלא בשעת הקטרה. זאת תורת המנחה לשון

דף 1 ימין :

- 5-6. ר' ויקרא י"ז, ג', ד'.
10. כוונת ראב"ע : ויקרא א', א'. לפנינו : כי בתת כל חלק בעתו ימלט החלק שיש לו חלק לעוה"ב.
- 11-12. אמר ז"ל עם הארץ וכו' : פסחים מ"ט, ע"ב.
13. דברים כ"ז, כ"א.
15. כסוי הדם וכו' : חולין פ"ג, ע"ב.
19. עפ"י יחזקאל י"א, י"ט ; שם ל"ו, כ"ז.
20. תהלים קי"ט, י"ח.
21. ויקרא ו', ו'.

דף 11 ימין

- 1 מנחה ונחה עליו רוח השם ית' ובענין המלח והשמן והלבונה שהוא כנגד ג' הנפשות וכן והחטאת והעולה והשלמים וכן כהנים לויים וישראל וכן בקומץ ג' אצבעות על [] אלה [] האדם כמו שאדם נכנס בבית ובידו גר ורואה כל [מה שבתוך] הבית וכן [דוגמת] האדם כשיכנס האויר דרך הנחירים [מבין] ומגלה כל מה שראה בלב כי האויר אצילות מכבוד השם ית' לכך אמר הנביא אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו הלא את השמים ואת הארץ אני מלא וכתני' וימלא כבוד יוי את כל הארץ וכתני' אם אסק שמים שם אתה וכתני' בכל מקום עיני יוי צופות רעים וטובים וכתני' ואתה מחיה את כולם ועל דרך זה כוונת הקרבן והקטרת וזה סוד גדול.
- 5 ואשה כי ישכב איש אותה רש"י כתב גזירת הכת' הוא דטומאת בית הסתרים אינה מטמאה דיליף ליה מק' וידיו לא שטף במים מה ידיו בגלוי אף כל בגלוי וטומאת הגדה מפני שרוח רעה שולט עליה והוא חזק עד שארו"ל במסכת פסחים אם האשה הגדה [תמצע אותה]
- 15 בין שני בני אדם ימות אחד מהם ואם בסוף גידתה [עושה] מריבה ביניהם ועוד אמ' הבא עליה ביום הראשון יהיה הולד מצורע [לעשר שנים שימש ביום ב'] [לוקה] בן עשרים והן עד ע' שנה ובמסכת ש[בת ?] תתק משערה ומצפורנה ותשליך ישאר וישוב ותחזור לאחור שאפי' הנחש
- 20 בארץ יון מהדרקון כשיראה אשה יפה נעשה כאדם ובא עליה וזה ידוע אפי' בשירי זמר הקדמונים ושנעשו מעשים רבים ומזה נראה לפרש שבא נחש על חוה והיה דרקון וראה כי הנחש ירא מהגדה

דף 11 ימין:

1. ישעיהו י"א, ב'.
- 6—7. ירמיהו כ"ג, ג' כ"ד.
8. במדבר י"ד, כ"א.
- 9—8. תהלים קל"ט, ח'.
9. משלי ט"ו, ג' ; נחמיה ט', ו'.
11. ויקרא ט"ו, י"ח ("כי" במקום "אשר"). רש"י : שם.
12. שם, י"ח, י"א. דיליף ליה וכו' : גדה מ"ב/ג.
14. במסכת פסחים : קי"א, ע"א.
16. ועוד אמ' : תנחומא מצורע, סוף סי' א' ומקבילות מאוחרות.

קטע מהחבור 'מקוה ישראל' של יהודה בן שמריה
בתוך פירושו של משה בוטרייל
לספר יצירה

פ"ה מא':

"וכתב הרב רבי יהודה ב"ר שמריה המקובל הגדול בספר הנקרא מקוה ישראל וז"ל, כתב ספר יצירה שתיים עשרה פשוטות ה"ו ז"ח ט"י ל"ן ס"ע צ"ק, יסודן, ראייה, שמיעה, ריחה, שיחה, לעיטה, תשמיש, מעשה הליכה, רגזנות, שחוק, הרהור, שינה, בזה הפרק שהוא פרק חמישי בא לבאר בעל ספר יצירה מה שהביא בפרק ראשון, ואמר ושתיים עשרה פשוטות. והנה בפרק שלישי פירש סוד שלש אמות, ובפרק רביעי סוד בג"ד כפר"ת שהם שבע כפולות. ועכשו בא לפרש סוד השתיים עשרה פשוטות ביסודן ושמושם. ומצא לסוד אלו השתיים עשרה פשוטות שתיים עשר פעולות ראייה שמיעה ריחה שיחה וכו' ללמדנו ולכוין אל סוד השתיים עשר. ראייה היינו בעין כמו שנאמר יראו עיניו כידן, כי עין בעין יראו, עיניך תראינה ירושלים, עיניך לנכח יביטו. תשמיש הוא כשנעשה בטהרה. כפי הראוי ובזמן הראוי ובכוונה ראויה. וכל מי שיבין את דברינו ישכיל למה החבור נקרא בלשון ידיעה כמו וידע אלקנה את חנה. והנה במדרש קהלת אמרו רז"ל את אשר כבר עשוהו מלמד שהוא ובית דינו נמנו על כל אבר ואבר שכך חייבה יצירתו והושיבהו על כנו. ויש סוד גדול בזה האופן. והנה אתן לך משל כמו שיאמר שהידים בעת שעוסקות לעשות גניבה עושות דבר מגונה כך הוא במשגל שהוא חוץ משלשה תנאים, כפי הראוי ובזמן הראוי, ובכוונה ראויה. והידים בעת שמניחות התפילין עושות דבר נאה ומתקבל, כדוגמא זו הוא באופן החבור בהיות האדם כלול וחתום בסוד החכמה ותבונה ודעת. וזהו הסוד הנפלא בפסוק כמער איש ולויות, ואמרו רז"ל כאדם המעורה בלויה שלו. ולכן אמרו רז"ל ג' שותפין יש בו באדם הקב"ה ואביו ואמו. עכ"ל הרב ר' יהודה ב"ר שמריה ז"ל."

אגרתו של ר' יצחק מפיסא (?) בשלוש נוסחאותיה

יוצא לאור ע"י משה אידל

החומר הקבלי המצוי באגרות ובשאלות ותשובות שהמקובלים החליפו ביניהם, הוא בין המקורות החשובים ביותר לחקר הקבלה: אגרתו של ר' יצחק סגי נהור שנשלחה לר' יונה גירונדי ולרמב"ן¹, תשובותיו של ר' עזרא מגירונה למקובל ושמו ר' אברהם², תשובתו של ר' דוד בן יהודה החסיד לאחד מתלמידיו³ ועוד, הן מקור לא אכזב להבנת הלך הרוח ששרר בין המקובלים, ולידיעת תפיסות קבליות שהם נמנעו מלהעלותן על הכתב. כך גם שתי אגרותיו של ר' יצחק מר חיים אל ר' יצחק מפיסא⁴; הן מהוות את המקור היחיד לידיעותינו על תפיסה קבלית מיוחדת במינה — תפיסת הספירות כעצמות המשולבת בהדגשת הזהות בין אין סוף לכתר — שזכתה אחר כך להשפעה ניכרת⁵. אגרותיו של ר' יצחק מר חיים הן חלק מהתכתבות, אשר התחילה, ככל הנראה, ביוזמתו של יצחק מפיסא; באגרת הראשונה של מר חיים הוא כותב כי לאחר שיצחק מפיסא מצא את האגרת המיוחסת לרב האי גאון, הוא שלח אותה אליו⁶: "שלחתה אל עבדך ואני עיף ויגע, לחזק ידים רפות, וברכים כושלות תאמץ, ובאמת כאשר צוית כן עשתה, כי מדי דברי בה ושמתי לבי אליה, והטתי ברב לקחה לשתות יינה עם חלבה, ישתה וישכח רישו, ועמלו לא יזכור עוד. עוד בקשה נפשך פליאה דעת ממני וגדולה היא אלי, אכתוב למעלתך אגרת אוגרת מחברת מדברת כל המושג לי ממנה". ברור מכאן שראשית ההתכתבות בין שני המחברים נעוצה באגרת שנשלחה על-ידי יצחק מפיסא אל מר חיים, ואיגרתו הראשונה היא תשובה ומילוי מבוקשו של יצחק מפיסא. כך גם האגרת השניה⁷: "בי אדוני אל תשת עלי חטאת בעברי על בל תאחר להשיב

* מאמר זה הוכן במסגרת מחקר מקיף יותר על ספרות הפרשנות לעשר ספירות שנערך בסיועה של קרן פדרמן וקרן הזכרון לתרבות היהודית. במסגרת מחקר זה עזרה בידי גב' רוגית שמגר, ותודתי נתונה לה על עזרתה.

1 ג. שלום, תעודה חדשה לתולדות ראשית הקבלה (ספר ביאליק) תל אביב, תרצ"ד, 143—144.

2 שם, 155—162.

3 מ. אידל, דמות האדם שמעל הספירות (דעת, 4), תש"ם 41—42, הערה 3.

4 ראה: י. נדב, אגרת המקובל ר' יצחק מר חיים על תורת הצחצחות, (תרביץ, כ"ו), תשי"ו, 440—458 (להלן: נדב, אגרת); A. N. Greenup, A Kabbalistic Epistle by Isaac b. Hayyim Sepharadi (JQR, N.S., XXI) 1931, 365—375 (להלן: גרינפ, אגרת).

5 ראה א. גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה (בעריכת: י. הקר), תל אביב, תשל"ו, עמ' 403 ואילך; 412 ואילך.

6 נדב, אגרת, עמ' 448.

7 גרינפ, אגרת, עמ' 367. ועיין גם בעמ' 370, שם נאמר: "לא בקונדרסים ששלחתי למעלתך". האם הכוונה כאן לקונדרסים שהיו בהם העתקה של חיבורי קבלה משל אחרים, או לאגרות של ר' יצחק מר חיים עצמו, שטרם נמצאו?

אל מעלתך על שאלותיך... כי מה שאכתוב למעלתך בתשובת שאלותיך לא בפירוש אתמר... וראיתי להעיר מעלתך בשתי הקדמות תוכל לקחת מהם תשובה לשאלתך". משתי המובאות אנו למדים, כי לפחות שתי אגרות של ר' יצחק מפיסא הגיעו למר חיים, וגרמו לכתיבת איגרותיו. מהדירי אגרותיו של מר חיים לא ציינו דבר על אפשרות קיומן והישרדותן של אגרותיו של יצחק מפיסא אל מר חיים⁸, וראויה שאלה זו להתברר.

אגרתו הראשונה של מר חיים אל יצחק מפיסא השתמרה בכתב־יד יחיד, כ"י רומא-קונטנה 169⁹. בכתב־יד זה מצויות גם התשובות הקבליות המיוחסות לרב האי גאון, והן מופיעות מיד לפני אגרתו של מר חיים¹⁰. לפני התשובות, המיוחסות לרב האי גאון, נמצאים בכתב היד הנזכר, שני חיבורים קצרים, שתוארו על־ידי סצ'רדוטי בשמות *Breve trattato filosofico, breve scritto filosofico*¹¹. שני חיבורים אלה הם אנונימיים¹², ולא זכו לתשומת לב כלשהי מצד החוקרים. העיון בהם מלמד, כי לפנינו שתי גירסאות של אגרת¹³, ששם שולחה או מקבלה לא נזכרים בה. נוסח שלישי וארוך יותר משני הנוסחים הנזכרים נמצא, גם הוא בצורה אנונימית, בכתב יד אוספורד 1261¹⁴, דף 434א—441ב (נוסח ג'). אנסה בהמשך להוכיח, כי האגרת האנונימית בשלושת נוסחיה, היא חלק מההתכתבות בין יצחק מפיסא ומר חיים, והיא נכתבה, כנראה, כתשובה לאגרת הראשונה של מר חיים.

(א) עצם הופעתן של שתי הגירסאות בכתב־יד היחידי המחזיק את האגרת הראשונה של מר חיים, מלמדת על קשר אפשרי בין שני החיבורים.

(ב) בסיום אגרתו הראשונה של יצחק מר חיים¹⁵, הוא מודיע ליצחק מפיסא, כי ברשותו "כמו ד' ידות מספר הזוהר וגם יש לי ג' ביאורים נבחרים על סודות הרמב"ן ז"ל וגם מצאתי ספר נקרא ספר התמונה עם ביאורו¹⁶. כבר ידעתי ישמח כבודך על כל אחד מהם". והנה, אנו מוצאים בנוסח ב' וג' של האגרת האנונימית

8 איגרות בעניינים שונים, אך בלי תוכן קבלי, שנשלחו ע"י יצחק מפיסא ואילו, נדפסו בידי י. הקר, קבוצת איגרות על גירוש היהודים מספרד ומסיציליה ועל גורל המגורשים, פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה (מוקדשים לפרופסור יעקב כ"ץ), ירושלים, תש"ם, ס"ד—צ"ז.

9 לתיאור כתב היד ראה G. Sacerdote, *Catalogo dei Codici Ebraici della Biblioteca Casanatense*, Firenze 1897, 109–111.

10 דפים 720—722. דף 722 הוא ריק, ואילו איגרתו של מר חיים נמצאת בדפים 723—780. מן הראוי לציין, כי תשובות אלה היו ידועות גם לר' יוחנן אלימנו, שעליו נדון בהמשך, המעתיק חלקים מהן בחיבורו האנונימי שבכ"י פריס 849, דף 124ב—125א.

11 בקטלוג הנזכר לעיל, 109.

12 הם נמצאים בדפים 63ב—66א (נוסח ב') ובדפים 68א—68ב (נוסח א'). הדפים 66—67, 69—66 ריקים. נוסח ב' מצוי גם בכתבי יד אחרים. וראה בהמשך דיוננו.

13 עובדה זו, הבולטת לעין הקורא בקריאה חטופה, נעלמה מעיני סצ'רדוטי. הוא פותח את תיאור החיבור השני במלים: "*altro breve scritto filosofico*".

14 פרטים על השינויים שבין שלוש הגירסאות ראה בדיוננו בהמשך.

15 נדב, אגרת, 458.

16 יתכן כי זויהיו בין כתר לאין סוף, המצוי באגרותיו של מר חיים הושפע גם על־ידי

הבעת שמחה על ספרי קבלה: "הגיעה¹⁷ לידי אגרתך אלופי היקר ושמחתי כי הקרה ה' לפניך ספרים רבים מהחכמה האלקית השכלית"; "שלום"¹⁸, הגיעה לידי אגרתך אדו' ושמחתי בספרים הנמצאים אתך מהחכמה הישראלית". הרי שבפתיחת האגרת האנונימית יש, כך סביר להניח, התייחסות לסיום אגרתו של מר חיים. זאת ועוד: נוסחא ג' של האגרת האנונימית מסתיימת במלים אלו¹⁹: "ואם היה באפשרות להגיע לידי הקונטרסים מספר הזוהר הנמצאים אצלך היה לי לחן חן ושכל טוב". הרי שוב, התייחסות לדברי מר חיים, שהכריז כי בידו "ד' ידות מספר הזוהר".

ג) באגרתו הראשונה של מר חיים, הוא כותב ליצחק מפיסא²⁰: "ובמקומות שתראה אותי נוטה מדעת הר' יוחנן נ"ר אני בטוח בטוב שכלך שתמצא טעם מספיק אל הנטייה". כפי שהראתי במקום אחר, יש לזהות את ר' יוחנן הנזכר עם ר' יוחנן אלימנו, שהתגורר בתקופת כתיבת האגרת הראשונה של מר חיים, בבית משפחת די פיסא²¹. ר' יוחנן זה הוא האישיות היחידה בת דורם של שני המקובלים, הנזכרת בשתי אגרותיו של מר חיים²². והנה, בנוסח ב' וג' נזכר איש ששמו לא פורש ואשר היה בקשרים עם מחבר האגרת: "ואנכי²³ הרש והנקלה מאין יבא עזרי לדבר באלה העמוקות כי מעט מזער דברתי עם האיש הרמוז. גם לא כתבתי אז הדברים אשר שמעתי"; ואילו בנוסח ג' נאמר²⁴: "... כי מעט מזער דברתי עם האיש ההוא גם לא כתבתי בעת ההיא דברים אשר שמעתי". יתכן כי "האיש הרמוז" או "האיש ההוא" מתייחס לרמיתו של מר חיים לר' יוחנן. כדי לאשש אפשרות זו מן הראוי להשוות תפיסות אחדות שבאגרת האנונימית לדעותיו של אלימנו. השוואה זו עשויה לחזק את זיהויו של "האיש הרמוז" עם אלימנו ועל-ידי-כך גם לחזק את ההנחה כי יצחק מפיסא, אשר בבית משפחתו התגורר אלימנו, הוא מחבר האגרת האנונימית. אולם, גם אם "האיש הרמוז" איננו אלימנו, תחזק חשיפת הקירבה האידיאית בין האגרת האנונימית ובין כתבי אלימנו, את הנחת בדבר מחבר האגרת. באופן כללי יש דמיון ברור בין כתבי אלימנו והאגרת האנונימית: בשניהם יש עירוב של קבלה, פילוסופיה ומאגיה. עירוב זה, שהוא נדיר למדי, מתבטא בשימוש בחיבור מאגי מסוים בשני המקרים, כדי להגיע למסקנה וזהה.

דעתו של בעל הפירוש על ספר התמונה, הכותב: "והכתר יקרא אין סוף". ראה ס'

התמונה, למברג, תרנ"ב, דף ל"ח, ע"ג.

17 כ"י מונטיפיורי 316, דף 27א (נוסח ב').

18 כ"י אויכספורד 1261, דף 434א (נוסח ג').

19 שם, דף 441א.

20 נדב, אגרת, 448—449.

21 בין תפיסת העצמות והכלים בקבלה בתקופת הרינסנס, העתיד להתפרסם באיטליה,

תשמ"ב (להלן: אידל, תפיסת העצמות).

22 מלבד ר' יחיאל מפיסא, אביו של ר' יצחק.

23 כ"י מונטיפיורי 316, דף 27א, נוסח ב'.

24 כ"י אויכספורד 1261, דף 434א.

לצורך הבהרת הענין אביא קטע מהאגרת האנונימית ואנתח אותו לאור מקורותיו ותפיסותיו של אלימנו:

"כל²⁵ כח היוצא אל הפועל יצטרך בהגעתו פעולות מיוחדות גשמיות ופעולות מיוחדות רוחניות ולא תשלם הפעולה באלו זולת אלו. המשל הנה הצמח לא יספיק אליו הכח העליוני המכה אותו ואומ' לו גדל אם לא יצטרף אל זה עבודת הקרקע הראויה והלחות הראוי ויתר הפרטים וכן כל כיוצא בזה ביתר הנמצאות ר"ל כשנחוץ שיתדבק הכח הרוחני בדבר הגשמי ולזה כל מוריד כח עליוני לעשות פעולה ידועה צריך שיעבוד הכח בעבודות המתיחסות אליו עד שיהיה מוכן לעשות הפעולה ההיא המבוקשת וכל עוד שיהיה הפעל המבוקש יותר נכבד ראוי שתהיה העבודה יותר נכבדת כאלו תאמר ההתדבקות עם השדים לעשות פעל מיוחד כבר יפול שיגיע המבוקש בפעולות יותר מגוונות מהפעולות שיעשה הדורש אל המתים, שנפשות המתים יותר עליונות מן השדים. ומוריד כחות הגלגלים יעבוד אותם עבודות יותר נכבדות יגיע העניין שיצטרך אל הפעל יותר נכבד. וההשגחה היותר עליונה שתהיה והיא הצלחת הנפש ושובה אלהית עבודה היותר נכבדת שתהיה והיא העבודה הידועה מצד התורה ולזה אמ' ה' אחרי הצווי על מלאכת המשכן ושכנתי בתוך בני ישראל כלומר כאשר שמירת כח הקבול מחוייבת בהורדת הכחות העליונות להיות שומרת היחס במלבושים ידועים והקטרת ידועות ומקומות ידועים ופעולות ידועות בזמנים ידועים וכל עוד שיבצר אחד מן הפרטים ההם לא יגיע המבוקש ולא עוד, אלא שיגיע ההזק תמורת התועלת המקווה. כן כאשר רצה ה' ית' לקחת לחלקו האומה הישראלית הודיעם הדרך הראויה והעבודות הראויות והמאמרים הראויים להוריד ולהשפיע עליהם שכונתו ית' אשר באמצעותם תשכון אמתת מציאותו בתוך בני ישראל".

ההנחה שבפתיחה מאמר זה, גורסת כי יש צורך בשני סוגי פעולות כדי להוציא דבר מן הכח אל הפועל: פעולה גשמית ופעולה רוחנית; כדי להמחיש הנחה זו משתמש מחבר האגרת במשל מתחום החקלאות: יש צורך בעבודת האדמה כדי לאפשר את קליטת השפע מלמעלה; לפי ההמשך, שבו מדובר על המאגיה, מסתבר שמשל מתחום החקלאות תופס גם לגבי פרקטיקות מאגיות. והנה, תפיסה מעין זו מופיעה גם בכתבי ר' יוחנן אלימנו עצמו²⁶. המשך המאמר שהבאנו לעיל מבוסס על דברי ס' העצמים המיוחס לר' אברהם אבן עזרא ושם אנו קוראים²⁷: "כי כאשר

25 כ"י מונטיפיורי 316, דף 28ב, נוסח ב'. המאמר מצוי בשינויים קלים גם בנוסח א', כ"י רומא-קונסטנזה 169, דף 68א-68ב, ובנוסח ג', כ"י אוספורד 1261, דף 440א. ציונים למקורות המאמר ראה במקום במהדורת הטכסט השלם.

26 ראה מ. אידל, סדר הלימוד של ר' יוחנן אלימנו, (תרביץ, מ"ח), תשל"ט, 325-327. (להלן: אידל סדר הלימוד).

27 מהד' מ. גראסבערג, לונדון, תרס"א, י"ד.

יגבר על הרוחניים כח ההורדה ירדו למטה לעשות ולמלאות מה שיבוקש מהם ויהרגו²⁸ המורידים אותם כשלא יהיו בקיאים ויודעים לעשות ההורדה הרוחנית בכל מה שיאות לה מהמקומות וההקטרות והקרבנות והמלבושים והמאכלים והמאמרים". המעשים המאגיים חייבים להעשות בהתאם לתכונות ה"רוחניות" שברצון המאגיקון להוריד אותה. ההקפדה חשובה כיוון שטעות בטקס המאגי עלול לעלות בחיי המאגיקון ורמוז לתפיסה זו אפשר למצוא אף במשפט מתוך האגרת האנונימית "לא יגיע המבוקש ולא עוד אלא שיגיע ההוק תמורת המקווה". באגרת יש השלכה של דרך המחשבה המאגית על תפיסת העבודה בבית המקדש ולפנינו חידוש לעומת מה שנמצא בס' העצמים. והנה למסקנה דומה בקשר לתפיסת התורה שבעל-פה ועבודת בית המקדש, הגיע גם אלימנו, בהסתמכו על ס' העצמים²⁹: "כי כמו שיש להזכיר שמים ומלאכת הניגרומאנסיאה והשירומאנסיאה, ולאלה המלאכות הזרות סדרים ופעולות ומקומות והקטרות ומאכלים ומלבושים ועתורים וזמנים והכנות לקבל אותם הכחות הרוחניות הטמאות היורדות על המתעתדים אליהם מפני יחסי הדברים ההם עם הכחות ההם כמבואר לבעלי אלו המלאכות, כן יש פעולות ומאכלות ומלבושים והכנות ועתות וקרבנות והקטרות ומקומות ועתורים לקבל ולהדבק בכחות הרוחניות הטהורות היורדות מעולם הספירה והם סתרי התורה ומצותיה". הרי לפנינו דרך מחשבה דומה: הטכסים המאגיים מאפשרים קליטת כוחות טמאים ואילו קיום מצוות התורה מאפשר קליטת כוחות רוחניים טהורים. התפיסה המאגית של התורה כאן היא חלק מהערכה מאגית כוללת של המסורת היהודית, הערכה שבמסגרתה משמשים גם בית המקדש, הלשון העברית, התפילה ועוד, אמצעים לקליטת הכוחות הרוחניים³⁰. מתוך מה שידוע מכתבי אלימנו³¹, סביר להניח כי הוא שפילס את דרך הראיה הזאת בתקופת הרנסנס ואילו בעל האגרת הושפע על-ידי תפיסת אלימנו. ויש להזכיר כי דברי אלימנו שהבאנו לעיל מקורם בס' שיר המעלות, חיבור שאלימנו שקד על כתיבתו בבית משפחת די פיסא בתקופה שהאגרת הראשונה של מר חיים נשלחה אל יצחק מפיסא³².

28 השווה שם, י"ג.

29 שער החשק, מהד' הלבירשטט, דף מ"א, ע"ב, והשווה שם דף מ"ג, ע"ב. והשווה גם לדברי הרמב"ם בס' מורה נבוכים ג, מ"ה, שם מתואר בית המקדש כתחליף להיכלותיהם של עכו"ם. אולם, בעוד שאלימנו, ואלו שהלכו בעקבותיו, האמינו ביעילותה של המאגיה הקשורה לעכו"ם, וראו בתורה ובמצוות אמצעי יעיל יותר מן המאגיה, הרמב"ם דחה את תקפותה מכל וכל.

30 ראה על כך בהרחבה במאמרי: The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance, העתיד להתפרסם בדברי הכנס על המחשבה היהודית במאה ה"ו, שנערך באוניברסיטת הרווארד בינואר 1980. (להלן: אידל, הפירוש המאגי). נוסח עברי נדפס לאחרונה במחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד' (תשמ"ב) עמ' 60–112.

31 ס' העצמים השפיע השפעה רבה על אלימנו: ראה אידל, סדר הלימוד, 312, הערה 76, ר"ל 324.

32 ראה אידל, תפיסת העצמות, הערות 10–11.

קירבה זו בין תפיסתו של אלימנו את המסורת היהודית והתפיסה אשר באגרת האנונימית מלמדת, לדעתי, על זיקה הדוקה בין מחבר האגרת ובין אלימנו. קירבה דומה בין שני המחברים אפשר למצוא גם בנושאים אחרים המשותפים לחיבוריהם³² וסבירה הנחה, כי האגרת האנונימית נכתבה בהשראתו של אלימנו, לאיש אשר הזהיר את ר' יצחק מפיסא מלנטות לצד דעותיו של אלימנו.

(ד) ראייה נוספת לזיקתו של ר' יצחק לאגרת האנונימית היא העובדה שקטעים רבים מתוך נוסח ב' של האגרת הועתקו בפירוש לעשר ספירות של ר' יחיאל נסים מפיסא, אחיינו של יצחק מפיסא³³. לאור החומר שהצבעתי עליו לעיל דומני, כי סביר ביותר לקבוע כי מחברה של האגרת האנונימית הוא יצחק מפיסא. קביעה זו משתלבת יפה במגמה העיונית השולטת בשלהי המאה ה־ט"ו באיטליה, מגמה שעיקרה פילוסופיזציה של הקבלה: יוחנן אלימנו הנזכר לעיל ור' דוד מסר ליאון מפרשים את הקבלה פירוש פילוסופי, פירוש אשר ניכר היטב גם באגרת הנידונה. כנראה מתוך הכרת דעותיו של יצחק מפיסא — ושל אלימנו חבירו — כותב מר חיים באגרותיו: "שבהיותך³⁴ חוקר באילו הדברים לא תדרוך אותם החכמי העושים שרש מן המושכל ומפרשים דברי הקבלה באופן שיסכים אל העיון, אבל תעשה שרש מן הקבלה ותשתדל להסכים השכל אליה"; ואילו באגרת השניה הוא חוזר על ההזהרה: "והמחקר³⁵ השכלי עוד באלה הדברים הוא ממה שאסור לנו... אבל על הקבלה הנבואית עליה ראוי לסמוך כי היא למעלה מהשכל". חזרתו של מר חיים על ההזהרה עשויה לנבוע מהכרת דעותיו של יצחק מפיסא, שנטה לפיכך, בדומה לאלימנו, לפרש את הקבלה על דרך השכל, והאגרת האנונימית היא ראייה מובהקת לפירוש מעין זה.

זאת ועוד; אגרתו השניה של מר חיים הגיעה לידינו של יוחנן אלימנו אשר העתיק קטע ארוך ממנה, דחה את תפיסת העצמות שמר חיים דגל בה, והעמיד במקומה ארבעה "שורשים", דהיינו עקרונות, של הקבלה לפי שיטתו³⁶. והנה ארבעה עקרונות, מצויים גם בנוסח ב' של האגרת האנונימית³⁷, יחד עם תפיסה מס' העצמים³⁸. האם מקרה הוא שאלימנו העמיד ארבעה עקרונות כנגד התפיסות שבאגרת השניה של מר חיים? אם נכונה הנחתנו על זהות המחבר של האגרת האנונימית, הרי אפשר לראות באגרת זו ובדברי אלימנו בס' חשק שלמה תגובות לאגרותיו של מר חיים: שתי התגובות דומות ביותר מבחינה ספרותית ודומות למדי

32 א ראה שם, חלק ב', וכן בהמשך.

33 ראה בהמשך דיונו על גלגולי האגרת.

34 נדב, אגרת, 456.

35 גרינפ, אגרת, 370.

36 ראה על כך בהרחבה אידל, תפיסת העצמות, בהערות 46, 50, שם מרומזים השימושים שעשה אלימנו בתפיסות מס' העצמים הנזכר לעיל, כדי להעמיד תפיסה עיונית משלו.

37 ראה בהמשך, בתיאור הנוסחים השונים של האגרת.

38 ראה הערה 36 לעיל.

מבחינה רעיונית, והדעת נותנת כי נכתבו על-ידי מחברים שהיו ביניהם קשרים הדוקים, כפי שאמנם ידוע לנו בקשר לאלימנו ומשפחת די פיסא.

ב. שלושת נוסחי האגרת

האגרת של יצחק מפיסא הגיעה אלינו בשלושה נוסחים:

- (1) נוסח א', מצוי רק בכתב-יד אחד, כ"י רומא-קונטנוזה 169, דף 68א—68ב. נוסח זה מורכב משלושה כללים. שני הכללים הראשונים מקבילים לחומר המצוי בנוסחים האחרים בשני העקרונות הראשונים, ואילו כלל ג' הפך בנוסח ב' וג' להערה הנמצאת בסוף העקרון השלישי; החומר שבכלל ג' או בהערה נידון לעיל. יתכן כי נוסח זה לא הגיע אלינו בשלמותו וחסר כלל ד', אך יתכן גם כי יצחק מפיסא הפסיק את כתיבת נוסח זה אחר סיום כלל ג'. בנוסח חסרה גם הקדמה הקצרה שנמצאת בנוסח ג' ובשני כתב-יד של נוסח ב', הקדמה שמקנה לחומר הקבלי את האופי של האגרת, מכאן שנוסח א' הוא המוקדם מבין שלושת הנוסחים.
- (2) נוסח ב' מצוי בשלושה כתבי יד: א) כ"י מונטיפיורי 316, דף 27א—28ב. האגרת בכתב יד זה היא אנונימית³⁹, והחיבורים האחרים שיש בו דומים לאלו הנמצאים בשני כתב-היד שידונו בהמשך⁴⁰. ב) כ"י רומא-קונטנוזה 169, דף 63ב—66א. גם בכתב-יד זה האגרת אנונימית, אך סצ'רדוטי מיחס אותה לר' שם טוב בן שם טוב, על פי התוספת המופיעה בראש האגרת⁴¹. תוספת זו גורסת⁴²: "כך מצאתי בסוף ספר נקרא ספר האמונות לא ידעתי אם הוא חלק ממנו או מזולתו". כפי שלשונה של מובאה זו מעידה, אין קביעה ממשית, כי האגרת היתה שייכת לר' שם טוב בן שם טוב, אלא רק זאת מצא בעל ההערה בכתב-יד שהיה לפניו: האגרת נמצאה בסיום ס' האמונות. ג) ואמנם בכתב-היד השלישי שבו נמצאת אגרתו של יצחק מפיסא, כ"י ניו יורק בהמ"ל 1822, דף 136א—138ב⁴³, נמצאים שלושה דפים מס' האמונות וחיבור אחר של

39 ראה H. Hirschfeld, Descriptive Catalogue of the Hebrew Mss. of the Montefiore Library, London, 1904, 96. כתב יד זה הועתק על-ידי עזרא בן יצחק

בן עזרא בן יצחק מפנו, הנקרא גאיו דונפרד. ההעתקה נסתיימה בשנת 1555.

40 בכ"י מונטיפיורי 316/1 נמצא ס' אור השכל של אבולעפיה. לאחריו נמצא החיבור פרישת ספר העיון, שנכתב כנראה על-ידי ר' יוסף בן שלום אשכנזי, ואשר מיוחס ע"י הירשפלד לאבולעפיה. מן הראוי להעיר, כי בכ"י רומא-קונטנוזה 169, דף 83ב—87ב נמצא קטע מס' הזוהר, ואילו בכ"י מונטיפיורי 316 נמצא ספר התמונה ופירוש לס' התמונה. האם לפנינו הרכב המבטא את החומר הקבלי שהיה בידי יצחק מר חיים: "ד' ידות" מס' הזוהר וס' התמונה וביאור, כפי שהוא כתב באגרתו הראשונה ליצחק מפיסא?

41 ראה בקטלוג שלו שנזכר לעיל (הערה 9), 109.

42 כ"י רומא-קונטנוזה 169, דף 63.

43 ראה תיאור כתב-יד זה באוצר-כלי-חמדה של שוואגר ופרנקל, הוסיאטין, תרס"ו, 37—36, בעמ' 190. בסימן שאלה, לר' אברהם אבולעפיה,

ר' שם טוב בן שם טוב⁴⁴. נוסח זה כולל ארבעה "ציורים", מונח שבא להחליף, כנראה את המונח, "כלל" שבנוסח א'; זהו נוסח שלם, המרחיב את הדיונים הנמצאים בנוסח א'. לנוסח זה היתה, כפי שמספר כתב-היד מוכיח וכפי שנראה עוד בהמשך, ההשפעה הגדולה ביותר. יש לציין, כי בכ"י רומא-קונסטנזה חסרה ההקדמה וציור ד, ויתכן שלפנינו גירסא מוקדמת של נוסח ב', אליה נתוספו ההקדמה והציור האחרון בשלב מאוחר יותר. להלן יודפס נוסח זה מתוך כ"י מונטיפיורי 316 עם תיקונים קלים בלבד על פי שני כתבי-יד האחרים. לא אציין שינויים אלה, שאינם משמעותיים ומתקנים רק שגיאות העתקה שאינן משנות את משמעות הטקסט.

(3) נוסח ג', מצוי בכתב-יד אחד בלבד, כ"י אוכספורד 1261 (opp. 576), דף 434א—441ב. זהו הנוסח הנרחב ביותר, המרחיב את החומר כפי שהוא מצוי בנוסח ב' על ידי תוספות רבות. כתב-היד הועתק, סמוך לשנת ש"ז באיטליה, כפי שאנו למדים מהקולופון המופיע בדף 177א: "אני יעקב ב"ר יוסף ז"ל בשנת ש"ז לפ"ק הברירה וונציה". כנראה שהמעתיק לא היה מהימן ביותר, או שכתב-היד שהיה לפניו היה משובש, כיוון שהגירסאות שבכ"י זה משובשות במקומות אחדים. נוסח זה כולל שבע הקדמות שחלקן מקבילות לארבעת הציורים שבנוסח ב'.

אפשר לסכם את תיאור הימצאותם של נוסחי האגרת בכתב-יד כך: כל הנוסחים וכל כתבי היד שבהם הם מופיעים, נכתבו באיטליה במאה ה"ז ולפנינו ראה נוספת, כי מחבר האגרת היה יהודי איטלקי⁴⁵.

ג. השפעת האגרת

כפי שראינו לעיל, נוסח ב' של האגרת היה נפוץ יותר בכתב-יד משני הנוסחים האחרים. ואמנם זהו כנראה גם הנוסח היחיד שהשפיע על כמה מקובלים. הראשון

כנראה משום שהאגרת מופיעה לפני אגרת, שאמנם נכתבה על-ידי אבולעפיה ואשר מכונה בשם שבע נתיבות חכמה. החלק של כתב-היד, שהאגרת שלנו כלולה בו, נכתב על-ידי ר' אליהו מנחם חלפן, במחצית הראשונה של המאה ט"ז באיטליה.
44 ראה דף 20—22. וראה מה שכתבתי במאמר חומר קבלי מבית מדרשו של ר' דוד בן יהודה החסיד (עלי ספר, י"א), תשמ"ג, הערה 106. יש להעיר, כי למרות הנאמר לעיל, אין קשר בין האגרת ובין ר' שם טוב בן שם טוב, אשר השתדל, בניגוד למגמה הברורה שבאגרת, להפריד את הפילוסופיה מן הקבלה. כדאי לציין כי בהערת שוליים לס' שערי אורה של ר' יוסף ג'יקטילה, אשר בכ"י אוכספורד 1261, דף 320, כ"י שמחזיק נוסח ג' של האגרת, נזכר ס' האמונות.

45 בספרו Kabbalah, Jerusalem, 1974, 69, שלום ג. על אגרת ציורים, הנמצאת בכ"י ניו-יורק, כי נכתבה על-ידי מקובל לא ידוע במחצית הראשונה של המאה ה"ט באיטליה. בלי ספק, הכוונה של ג. שלום לכ"י ניו יורק 1822, שתוארנו לעיל. התיחסות אחרת לאגרתנו מופיעה במאמר אחר של ג. שלום, מפתח לפירושים על עשר ספירות (קריית ספר י'), תרצ"ג—תרצ"ד, 502, 30, ושם נזכר רק כ"י מונטיפיורי 316.

מביניהם הוא ר' יחיאל נסים מפיסא⁴⁶, אחיינו של ר' יצחק מפיסא, וכנראה הוא המקור שממנו הועתקו קטעי האגרת בספריהם של ר' מרדכי רושיליו⁴⁷ ור' משה אישרלס⁴⁸. נוסח ב' של אגרתו של ר' יצחק מפיסא מהווה עמוד התווך של פירושו של ר' יחיאל נסים על עשר ספירות⁴⁹; המקבילות הן רבות ולמעשה הועתקה רוב רובה של האגרת, מבלי להזכיר את המקור, בתוך חיבורו של ר' יחיאל נסים. נשאלת השאלה, האם עובדה זו אינה מצביעה על האפשרות כי מחבר האגרת הוא ר' יחיאל נסים? דומני כי יש ראיות אחדות נגד אפשרות זו. א) ר' יחיאל נסים מעיד בעצמו, בהקדמה לחיבורו הנזכר⁵⁰: "ואהיה מכת מאלמי' אלומי' חכמה ואלקטה בשיבוליהם לקוטי בתר לקוטי וכה בטחתי בל ימעדו קרסולי וישמרני מכל חטא ושגגה ואל תוחיל מני לבאר הכל דרך פרט כי בזה הייתי מחבר ספר וכבר חיברו ספרי' רבי' כמו ס' שערי אורה חברו הרב הגדול ר' יוסף ג'קטיאליא נ"ע והרב מנחם מריקנאטי הרחיב המאמר מאד בפירוש התורה ובשאר חיבורי' שלו וכן ס' מערכת האלקות ורבי' זולתם". המחבר מעיד כי הוא דרך את דרך הלקטנים והודאה זו תואמת את אופי פירושו לעשר ספירות. לעומת זאת, דרכו של מחבר האגרת שנכתבה לדעתי ע"י ר' יצחק מפיסא, מקורית היא עד מאד ונמנעת ככל האפשר ממובאות בשם אומרן או שלא בשם אומרן. זאת ועוד: ר' יחיאל נסים מודה כי הוא שאב גם ממקורות ששם לא הוזכר ברשימת הספרים הקצרה שהבאנו לעיל, ודומני כי לרשימה זו יש לצרף את האגרת של דודו. אולם, העובדה ששמו של ר' יצחק מפיסא לא הוזכר, אומרת דרשני, ואין בידי פתרון לקושיה זו. בדיקת דעתו של ר' יחיאל נסים בסוגית היחס בין הספירות והתארים בהשוואה לדעה שבאגרת מלמדת כי לפנינו שתי גישות שונות לגמרי; כפי שנראה באגרת, על כל נוסחיה, זהות הספירות לעצמות האל ולתארים, בעוד שבס' מנחת קנאות הספירות אינן אלוהות ואילו התארים מתארים את הספירות ואינם חלים על העצמות האלוהות⁵¹. לשם הוכחת הקשר בין ר' יחיאל נסים ואגרתו של ר' יצחק מפיסא, אביא דוגמא אחת מני רבות⁵² שאפשר להביא.

46 על המחבר ומגמותיו העיוניות ראה: ר. בונפיל, הרבנות באיטליה בתקופת הרינסאנס, ירושלים, תשל"ט, 182 ואילך. על הקבלה בכתביו של מחבר זה אני מקווה להרחיב במקום אחר.

47 על השפעת ר' יחיאל נסים על ר' מרדכי רושיליו, ארחיב במאמרי הנזכר בהערה 46.
48 על כך ראה אידל, תפיסת העצמות, וכן במאמרי תארים וספירות בתיאולוגיה היהודית (להלן: אידל, תארים), הערה 72.

49 כ"י ניו-יורק בהמ"ל Rab. 1586, דף A117—A129.
50 כ"י ניו יורק בהמ"ל Rab. 1586, דף A117. וראה גם בסיום החיבור, דף A129: "רק קבצתים ולקטתים א' מעיר ושנים ממשפחה מדברי החכמי' הקדמוני' והאחרוני' ו"ל".

51 על כך ראה במאמרי הנזכר לעיל, הערה 48.

52 ראה גם: אידל, תפיסת העצמות, שם הצבעתי על העתקת משל הנפש וכוחותיה מהאגרת לתוך פירוש הספירות של ר' יחיאל נסים. גם הטכסט, שהבאנו לעיל, מן האגרת על המאגיה, הועתק על-ידי ר' יחיאל נסים, כ"י ניו-יורק בהמ"ל Rab. 1586, דף B124—A125.

אגרת נוסח ב'

כ"י מונטיפיורי 316, דף 27ב

"כבר ידוע הוא שתכלית הידוע לנו במציאת העולם הוא בעבור התורה והוא החומר והצורה והתכלית וביאור דבר זה לא יכילהו עשרה יריעות כזאת ושומרים הם ישראל. וכבר גלוי לפניו ית' שיהי צריך לפעול בעבור פעולת החסד הגמור כלומ' בשנוי מנהגו של עולם כגון יציאת מצרים וקריעת ים סוף ומתן תורה וגסים אחרים שעברו ושעתידין להיות וגם הוצאת ההיות מן ההעדר חסד הוא אמרתי עולם חסד יבנה ע"כ האציל מדת החסד".

פי' עשר ספירות

כ"י ניו יורק, דף 118א

ידוע הוא כי תכלית מציאות העולם הוא בשביל התורה ולזה קדמה לעולם וישראל הם הפועלים ושומרי' אותה. והיה גלוי לפני ה' ית' כי היה צריך לעשות שנוי במנהגו של עולם ולעשות נסים גלויים. והנה זה הפועל הוא מצד החסד המוחלט כגון יציאת מצרים וקריעת ים סוף וכל הנסי' שעתידי' להיות בעולם ע"כ גזרה חכמתו להאציל מדת החסד".

כפי שאפשר להוכיח בעליל, הוצאו מתוך נוסח האגרת יסודות עיוניים, כגון הגדרת התורה כחומר צורה ותכלית או הוצאת ההיות מן העדר. מיתון זה של תפיסות עיוניות שבאגרת מאפיין את דרכו של ר' יחיאל נסים, ומהווה ראיה נוספת, כי הוא איננו מחברה של האגרת.

התפיסה העיונית שבאגרת

1. עולם האלוהות

בויכוח שבין תפיסת הספירות כעצמות, שר' יצחק מר חיים דגל בה, ותפיסת הספירות ככלים, שר' מנחם רקנטי היה דובר, ובצורה מיוחדת שלה צידד ר' יוחנן אלימנו⁵³, גרס ר' יצחק מפיסא את תפיסת העצמות. אולם, בניגוד לדעתו של יצחק מר חיים, הבחין בעל האגרת הבחנה חדשה בין אין סוף ובין ספירת כתר. אין סוף מתואר במונחים שמקורם, כנראה, בתורתו של אבן סינא: "כי הדבר הנקרא אין סוף לפי המקובלים אי אפשר להרהר בו כלל, כי הוא המציאות מצד המהות"⁵⁴. לפנינו הגדרת אין סוף כמי שמציאותו גובעת מעצם מהותו ואיננה מקרה הנוסף למהות⁵⁵. בהתאם למקובל בתיאולוגיה הקבלית, אי אפשר לתפוס את מהותו של אין סוף ולפי נוסח ב'

53 על ויכוח זה ראה אידל, תפיסת העצמות.

54 נוסח ג', כ"י אוכספורד 1261, דף 437א.

55 A.-M. Goichon, La Distinction de l'essence et l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne) (Paris, 1937), 130-155.

של האגרת⁵⁶, "אי אפשר לדבר בו כלל אפי' המחשבה⁵⁷ אסורה". לעומת זאת, מותר העיון ב'אצילות'⁵⁸ מתוך אין סוף; אצילות זו מהווה את מערכת הספירות, שהיא 'עצמות האל ית'⁵⁹ "ומתאחד בו עד שהוא עצמו בלי שום פירוד"⁶⁰ ומשום כך, הספירות הן אין-סופיות⁶¹. יציאת הספירות מאין סוף מתוארת בעזרת דימויי השלהבת היוצאת מן הגחלת, כנראה בהשפעת ס' מערכת האלוהות⁶². המשל המרכזי המתאר את היחס בין אין סוף והספירות הוא משל הנפש וכוחותיה. אין סוף משול לנפש, שהיא זהה, לפי ההגדרה האריסטוטלית, למכלול כוחותיה, שמסמלים את הספירות. משל זה, שהובא בשם 'האיש הרמוז', נמצא גם בכתביו של ר' יוחנן אלימנו וסביר להניח כי יש זיקה בין הופעתו באגרת ובין הימצאותו בכתבי אלימנו⁶³. המגמה הפילוסופית של מחבר האגרת מתבלטת גם בשימוש הרווח במונח 'תואר' כדי לרמוז לספירות השונות⁶⁴; שימוש זה בא לציין את תפיסת הספירות כעצמות שהמחבר דוגל בה. בצידם של שני תיאורים אלה, אפשר להבחין גם בגישה אפלטונית אל הספירות: בנוסח ב' של האגרת, הן מתוארות כך⁶⁵: "אין שום דבר נמצא אלא יהיה לו שרש באחת הספירות ואלמלא כן לא היה נמצא".

חשובה במיוחד היא תפיסת השכינה שבאגרת. תשע הספירות העליונות מהוות עולם המסתיים בספירת יסוד, ואשר ממונה על העולם הרוחני: הכוונה לעולם

56 כ"י מונטיפיורי 316, דף א27.

57 השווה לנאמר בס' מערכת האלוהות, מנטובה, שי"ח, דף פ"ב, ע"ב: "והורנו בזה שלא תגע בו יד המחשבה כלל ומתוך זה שקבלנו מענינו אמרנו כי האצילות הראשון, שהוא [הספירה] הראשונה כי ממנו היה: אבל על דרך אחרת אין רשות להעלותו אף על המחשבה מגדל תעלומיו. ומהעלמת האין סוף... נשכיל ונתבונן מעלת אצילו' הראשון הקרוב אליו כשלהבת בגחלת." האיטור לחשוב באין סוף וההתר לעשות זאת באצילות הראשון, עשויים ללמד על השפעת תפיסה ישמעאלית; ראה בנושא זה: H. F. al-Hamdani, A Compendium of Ismā'ili Esoterics, Islamic Culture, R. J. Zwi Werblowsky, Die verbotene Meditation, XI, 1973, 212-213 וראה גם: munen musō — Ungegenständliche Meditation (ed. G. Stachel), Mainz, 1980, 237-242. וראה גם באגרתו של רב האי גאון, שהועתקה באגרתו של ר' יצחק מר חיים לר' יצחק מפיסא, נדב, אגרת, 451.

58 ראה לעיל, הערה 57; בעל האגרת הפך את "האצילות הראשון" לאצילות סתם — זאת אומרת תהליך האצילות או כלל הספירות המכונות בשם אצילות.

59 נוסח ב', כ"י מונטיפיורי 316, דף א27; נוסח ג', כ"י אוכספורד 1261, דף א437.

60 שם, שם.

61 שם, שם.

62 ראה הערה 57 לעיל. על השינויים במשל בין ס' מערכת האלוהות והאגרת, ראה בהערות לגוף הטכסט: נוסח ג', כ"י אוכספורד 1261, דף א437.

63 אידל, תפיסת העצמות.

64 על נושא זה ראה אידל, תארים.

65 כ"י מונטיפיורי 361, דף א27, וראה הערה 122 לקמן. על התפיסה האפלטונית של הספירות אצל אלימנו ראה אידל, תפיסת העצמות, וגם בפירוש המאג, חלק ב', וכמו כן לקמן, הערה 91.

העליון והאמצעי אשר שניהם נפרדים מן החומר. ספירות אלה קיימות בתמידות. לעומת זאת, נאצלת הספירה האחרונה, השכינה, כדי להנהיג את העולם השפל, דהיינו הגלגלים, הכוכבים והארץ. ספירה זו איננה מתגלה בתמידות: "התגלות הספירה הזאת והעלמתה תלוי בעשיית המצות"⁶⁶. השכינה היא ההשגחה הפרטית המיוחדת לעם ישראל, ורק הקיום השלם של המצוות, ובכלל זה עבודת בית המקדש, עשוי לגרום להתגלות השכינה על הארץ. בדומה לאלימנו, גורס בעל האגרת, כי המצוות מכוונות למשוך את השכינה לארץ⁶⁷. ירידתה של השכינה היא תוצאה של טכס הדומה לטכסים המאגיים, שמתואר בברור בעזרת ביטויים שמקורם בס' העצמים המיוחס לראב"ע⁶⁸.

2. תורת הרצון

אחד הנושאים החשובים החוזר בנוסחים השונים של האגרת היא תורת הרצון. בפרטים אחדים יש בדברי ר' יצחק מפיסא המשך לרעיונות שהיו קיימים כבר לפני סוף המאה ה־ט"ו, אולם דומה כי יש גם הדגשות חדשות של יסודות שטרם הובלטו בקבלה ואף גם מקוריות מסוימת.

בנוסח א', מזוהה הרצון עם השפעת האל, שהיא זהה למהותו⁶⁹: "איך תמשך השפעת האלהות ית' מאמתת מהותו ויגיע רצונו, אשר הוא עצמו, מספירה לספירה". תפיסת הזהות בין האל והרצון איננה חדשה⁷⁰, אולם דומני כי חשוב להדגיש, כי בין הדוגלים בה נמנה גם ר' יוחנן אלימנו; בספרו עיני העדה⁷¹ אנו למדים כי "החפץ אינו דבר חוץ מעצמו ית' כי הוא ורצונו וחפצו הכל אחד", ובהמשך נאמר: "והסבה הראשונה יודעת הכל מצד היותו פועל בחפץ פשוט שאינו דבר חוץ מעצמו". הזהוי בין האלהות והרצון מתבטא גם בתיאור הרצון כ'רצון קדום' וקדמות זו חשובה ביותר להבנת תפקיד הרצון בעולם. לדעת ר' יצחק, דפוסי כל הנמצאים צפונים ברצון הקדום והם יוצאים אל הפועל ללא שינוי כלשהו ברצון. כך, למשל, נאמר⁷²: "תוך הרצון הקדום נכנסים נ' שערי בינה שהוא כל העתיד להתחדש ולהתהוות בחמשים אלף שנים שהוא משך⁷³ המציאות". תפיסה זו הגורסת כי הכל

66 נוסח ב', כ"י מונטיפיורי 316, דף 28ב.

67 על נושא זה ראה אידל, הפירוש המאגי.

68 ראה לעיל, בדיון על השפעת ס' העצמים המיוחס לראב"ע על האגרת.

69 כ"י רומא-קונסטנזה 169, דף 68א.

70 ראה ס' התמונה דף ס"ט ע"ב: "אלהות עיקר הרצון כי הרצון הוא האלהות". ס' התמונה נזכר במכתבו הראשון של ר' יצחק מר חיים לר' יצחק מפיסא. ראה נדב, אגרת, 458.

71 כ"י ירושלים 598, 8, 22א. סביר להניח כי ניכרת כאן השפעתו של ר' יצחק אבן לטיף. וראה הערה 77 לקמן. וראה גם בחיבורו האנונימי של אלימנו, כ"י פריס 648, דף 36ב.

72 נוסח ב', כ"י מונטיפיורי 316, דף 27ב.

73 משמעות הביטוי 'משך המציאות' כזמן שהעולם קיים, קשורה, כנראה לביטוי 'המשך המציאות' שבתוך הגדרת הזמן שר' משה נרבוני מביא בפירוש לס' מורה נבוכים, וינא, 1852, דף כ"ט ע"א. על מקור ההגדרה של נרבוני ראה W. Z. Harvey, Albo's Discus-

טבוע ברצון קשורה בלי ספק לתפיסת הרצון של אבן גבירול, הגורסת שהרצון "הוא הכל והכל בו"⁷⁴; תפיסה זו התקבלה בקבלת גירונה; לדעת ר' עזרא⁷⁵ "הרצון הוא בכל והכל בו"; נוסחה זו חוזרת פעמים אחדות אצל ר' יצחק אבן לטיף⁷⁶, אחד המחברים החביבים על ר' יוחנן אלימנו⁷⁷. אולם התפיסה שהכל נמצא ברצון, שהיא פילוסופית במקורה, משתלבת כאן בתפיסה קבלית, הגורסת כי "הכל" משמעו: הדברים המתהווים בזמן היובל⁷⁸. מכאן, שנ' שערי בינה, שהם כלל הנמצאים וזהים לספירת בינה, טבועים בעמקי הרצון; משמעות הדבר שהרצון —

tion of Time, JQR, N.S., LXX, 1980, 220–221 יש לציין כי נרבוני עצמו הכיר את תורת היובל והשמיטה הקודמים, אך לא הגדיר את מ"ט אלפי השנה של היובל כ'המשך המציאות'. ראה בפירושו למורה דף ל"ז, ע"ב. והנה, הקשר בין תפיסת היובל הגדול של המקובלים ובין 'המשך המציאות' מופיע אצל ר' יוחנן אלימנו. בליקוטיו שבכ"י אוספורד 2234, רגיו, 23, דף 158א, הוא מעתיק דברים על היובל מתוך ס' מנחת יהודה של ר' יהודה חייט, אשר סיכם את דבריו של ר' יצחק דמן עכו בס' מאירת עינים, כ"י מינכן 17, דף 143ב, אך משלב בתוכם את המונח 'המשכות המציאות'. ומן הראוי להדגים את דרך הבאתו של אלימנו:

מנחת יהודה, בתוך מערכת האלוהות,

מנטובה, שי"ח, דף ל"ז ע"א

"היובל הגדול הבא לסוף ז' שמיטות הרמוזות בו' ספירות שהם הבנין המתחיל מהחסד שנ' דבר צוה לאלף דור (תהל') קה, ח) והדור הוא ג' שנה ואז יתבלה הכל וישבו המדות לשרשם ויתקבצו אליו כמו שהיו בראשונה . . . ואז יתבלו הדברי' הנבראים

ועל הנבראים נאמר המה יאבדו"

"דבר צוה לאלף דור (תהל' קה, ח)

הדור הוא ג' שנה. א"כ אלף דור' הם ג' אלפי שנה וזה המשכות המציאות שהם ז' שמיטות' בו' ספירות' מתחילו' מחסד. ובשנת החמשי' אלף יכלה ויתבלה הכל וישבו המדות' לשרשם כבתחילה בראשי' היצירה ואל מקורם אשר יהיה קיים כאמרו המה יאבדו ואז' תעמוד (תהל' קב, כז)."

התוספת היחידה בעלת משמעות עיונית שאלימנו הוסיף, היא הביטוי 'המשכות המציאות'. העתקתו — עיבודו של אלימנו נעשה כנראה באמצע שנות התשעים של המאה ה"ט, כיוון שבסוף שנות התשעים אלימנו השתמש כבר בחומר שאסף מתוך ס' מנחת יהודה בחיבור אחר: ראה אידל, סדר הלימוד, 330. אם אלימנו הכיר את מחבר האגרת או השפיע עליו, אזי ברור מדוע מוסיפים שניהם ביטויים דומים, שמקורם בפילוסופיה, לתפיסת היובל הקבלית. יש להדגיש כי ב-1499 מרחיב ר' יצחק אברבנאל את הדיון על תפיסת השמיטה והיובל הקבלית בספרו מפעלות אלים, מבלי להשתמש בביטוי 'המשך המציאות', וכך הדבר גם בס' ויכוח על האהבה של ר' יהודה אברבנאל. כפי שאראה במקום אחר, יש פילוסופיזאציה של הקבלה גם בפירושיהם של שני האישים הנזכרים, אך מבלי להזדקק להגדרה הפילוסופית של הזמן — המשך המציאות — כדי לתאר את תקופת היובל.

74 ליקוטי מקור חיים, ה', 18.

75 פ' האגדות כ"י ניו-יורק, בהמ"ל 1839, דף 29א.

76 ראה: S. O. Heller-Wilensky, Isaac Ibn Latif — Philosopher or Kabbalist?, Jewish Medieval and Renaissance Studies (ed. A. Altmann) Camb. Mass., 1967, 202–204.

77 אידל, סדר הלימוד, 309–310, הערה 64.

78 ראה לעיל, הערה 73.

הזהה לעתים באגרת גם לספירת חכמה⁷⁹ — כולל בתוכו, בצורה בלתי מובחנת, את כל העתיד להתרחש; התרחשות זו מתחילה בספירת בינה.

3. העולם העליון

תיאור העולם הראשון מבין שלושת העולמות הנבראים, מהווה תפיסה מיוחדת החשובה משתי בחינות: (א) ניתוח התיאור שבאגרת מלמד על קירבה למקורות קבליים שהיו ידועים היטב לר' יוחנן אלימנו, ומשום כך לפנינו ראייה נוספת לקשרים בין אלימנו ובעל האגרת; (ב) כמה מהתכונות של עולם זה עשויות להצביע על קיומה של תפיסה קבלית של העולם מתחת לספירות, הקרובה לתפיסתו של ר' יוסף קארו. תיאור העולם העליון כעולם השמות מצוי רק בנוסח ג' של האגרת, אף כי גם בנוסח ב' נרמזת מציאותו מתוך ההנחה כי יש שלושה עולמות מתחת לספירות. עולם זה כולל "השמות הקדושים אשר הם עצמים אמתיים נמצאים מציאות גמור יוצאים מכה צירוף אותיות העשרה שמות הנכבדים מהאל ית' אשר הם עשרה הספירות, באמצעות הכ"ב"⁸⁰. הגדרת השמות הקדושים כ"עצמים אמתיים" איננה חידושו של בעל האגרת: היא נמצאת כבר בפירוש למרכבת יחזקאל של ר' יעקב בן יעקב הכהן, הגורס "כי השמות של מעלה הם עצם אמתי והם כחות אלהיות חצובות מחצב אור השכל וכו'"⁸¹. דברים אלה הועתקו על-ידי יוחנן אלימנו בשנים מכתביו: בס' עיני העדה⁸² ובליקוטיו מחיבורי קבלה שונים, ויש רגלים להנחה כי החלק של הליקוטים שבו הועתקו דברי ר' יעקב נכתב בראשית שנות התשעים של המאה הט"ו, הן השנים שבהן נכתבה האגרת⁸³. השמות הקדושים "יוצאים" מתוך שמות אחרים שהם עשר ספירות; גם תפיסה זו איננה מקורית; לדעת ר' יוסף אבן וקאר⁸⁴ "השמות הם כחות באו מן הספירות" ואילו בס' העצמים המיוחס

79 ראה, לדוגמה, בנוסח ג', כ"י אוכספורד 1261, דף 438א. בעל האגרת הושפע, כנראה, מתפיסתו של ר' יוסף ג'יקטילה את החכמה כרצון: ראה בס' שערי אורה, מהד' י. בן שלמה, ירושלים, תשל"א, ב', 125.

80 כ"י אוכספורד 1261, דף 434א.

81 א. פרבר, פירוש מרכבת יחזקאל לר' יעקב בן יעקב הכהן מקאשטיליה, ירושלים, תשל"ח, (בשכפול), 3.

82 כ"י ירושלים 598 8°, דף 124ב. חיבור זה נכתב במשך שנים רבות, וכתיבתו לא הסתיימה מעולם.

83 כ"י אוכספורד 2234, דף 189ב. קשה לקבוע בדיוק מתי העתיק אלימנו את דברי ר' יעקב הכהן. אולם, דבריו בדף 186א "בכאן אכתוב ואלקט מהפרחי הצריכי' לי לפי' שיר השירי' אשר בארתי" מלמדים, כי הוא כבר החל בכתובת הפירוש כאשר העתיק את המובאה בדף 189ב. כפי שראינו לעיל, החל אלימנו בכתובת הפירוש בביתו של ר' יחיאל מפייסא, אביו של ר' יצחק. כדאי לציין כי דבריו של ר' יעקב הכהן, הועתקו גם ע"י ר' מנחם ריקנטי, בביאורו לתורה, פרשת בשלח, ירושלים, תשכ"א, דף מ"ג, ע"ב, אך סביר להניח, כי אלימנו לא העתיק את דברי ר' יעקב מתוך חיבור זה.

84 ראה ג. שלום, ספרו הערבי של ר' יוסף ו' וקאר על הקבלה והפילוסופיה, (קרית ספר, כ'), תש"ג-ד', 159.

לר' אברהם אבן עזרא נאמר ⁸⁵: "השמות האלהיות שהם הכחות ההוות מכח שמותיו, אשר הם ג"כ השכלים וכו'". והנה, שני המקורות הללו היו ידועים לר' יוחנן אלימנו: הוא הכיר יפה את חיבורו של אבן וקאר ⁸⁶ והן את ס' העצמים ⁸⁷. זאת ועוד: גם להעמדת השמות מתחת לספירות, תופעה נדירה ביותר בקבלה ⁸⁸, הבולטת כל כך באגרת, יש מקבילה אצל אלימנו; לדעתו, יש "ד" מיני מדרגות רוחניים שלא היו בכלל הספירות... הראשונה נקראת ספירות לא טהורות, השנייה נקראת שמות קדושים, והשלישית נקראת כתות מלאכים, הרביעית נקראת מחנות שכינה" ⁸⁹. אמנם, מדובר כאן בהעמדת השמות מתחת לספירות הטומאה, ולא

85 מהד' גראסבער, לונדון, תרס"א, "ג-י"ד. יש קירבה מסוימת בין דברי חיבור זה ודברי ר' יעקב שהבאנו לעיל; הקביעה ששמות האלה, שמהם יוצאים השמות האחרים, הם שכלים, עשויה להיות מושפעת מדבריו של ר' יעקב הכהן, בפירושו למרכבה, מהד' פרבר, 3: "כי המעלות השכליות נקראות מלכים ושמותיהם הנכבדים נקראים בני מלכים". המעלות השכליות מעמדן כמעמד השכלים; משתי המדרגות האלה יוצאים השמות.

86 ראה אידל, סדר הלימוד, 329—330, הערה 154. אבן וקאר מצוטט גם במקומות אחרים עליידי אלימנו: ראה בליקוטים, כ"י אוכספורד 2234, דף 96—97א, ובחיבורו האנונימי שבכ"י פריס 849, דפים 491, 492, א, 123ב.

87 ראה לעיל, הערות 25—28. דברי ס' העצמים על השמות הועתקו עליידי אלימנו בס' חשק שלמה: ראה שער החשק, מהד' הלבירשטט, דף מ', ע"ב.

88 ראה בהערה 85 לעיל. כדאי להזכיר כאן את דבריו של ר' יצחק הכהן, שיש בהם עדות מעניינת לענייננו; הוא מביא "דעת כת המקובלים כי שם המיוחד פרגוד לפני מדת המלכות", פירש למרכבת יחזקאל, שנדפס עליידי ג. שלום, לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן (תרביץ, ב') תרצ"א, 202, על-פי שינויי הנוסח לשורות 3—4. כאן לא מדובר בשמות שמתחת לספירות, אלא בשם המיוחד. וראה בהמשך, בדינונו על קארו.

89 כ"י פאריס 849, דף 482. והשווה לדברי אלימנו בס' עיני העדה, כ"י ירושלים 598, 8°, דף 352: "עולם הרוחניים אשר תחת כל השמים אשר לא יורגשו בחושים ועולם מלאכי השמים אשר לא נודעו בהקשים, ועולם האותיות אשר לא נראו בחויות ועולם הספירות אשר לא יושכלו כשאר המשכלת". הרי עולם האותיות בין עולם המלאכים ובין עולם הספירות, בדומה לשמות. והשווה גם לדברי אלימנו בליקוטים שלו, כ"י אוכספורד 2234, דף 22. יש לשים לב לדברי האגרת, הגורסת כי השמות יוצאים מציורפי כ"ב האותיות. סביר להניח כי לעולם האותיות מבנה אנתרופומורפי; בס' עיני העדה, שם, דף 54, נאמר: "הן כל אלה האברים הם שמות מלאכי וכתות מהספירות והמרכבה העליונה אשר קראוה האדם העליון, המורה עליו האדם תחתון עם אברי העולם האמצעי מהרכבי ומזלות ועם האותיות אשר מעולם הרוחני ולזה אמרו כי כל הפרסאות הספורות בשעור קומה הם אותיות". המשפט האחרון הושפע עליידי תפיסתו של ר' יהודה חייט את שיעור קומה: ראה מנחת יהודה, בס' מערכת האלוהות, דף כ"ד ע"ב—קכ"ה ע"א. אמנם במובאה האחרונה המונח עולם האותיות איננו מופיע, אך האותיות שבמובאה מרמזות בלי ספק לצירוף עולם האותיות: והשווה לנאמר בס' חשק שלמה, כ"י אוכספורד 1535, דף 104—105א: "וכמו שיראה גם כל ספרו [של אברהם אבינו] ספר צירה בנוי על זה הדבר בהראותו דוגמת כל אבר ואבר איך היה בגלגלים ובככים ואיך היא בעולם הרוחני הקורא אותו עולם האותיות". על זהות בין עולם השמות ועולם האותיות אנו לומדים מדברי אלימנו בליקוטים שלו, כ"י אוכספורד 2234, דף 110: "המקובלי" יאמינו כי משה רבי' ע"ה היה בקי במציאו' עולם הרוחני הנקר' אצלם עולם הספירות ועולם השמות או עולם האותיות והיה יודע לכוון מחשבותיו

הספירות הטהורות כמו באגרת, אך קביעת מקום השמות מעל המלאכים מתאימה ביותר לדעתו של ר' יצחק מפיסא.

עולם זה של שמות, המצוי בין הספירות ובין המלאכים, הוא בעל תכונות אנתרופומורפיות: הוא מתואר באגרת כ'אדם עליון'⁹⁰, כיון שיש בשמות כאלה "שנקראים יד ומהם עין וכן שאר האברים"⁹¹. והנה, ר' יוסף קארו יודע על 'עולם השם', שהוא מתחת לעשר ספירות⁹² ויתכן שהוא שונה מעולם המלאכים וגם מעולם ממנו⁹³ והוא בעל מבנה אנתרופומורפי מובהק⁹⁴; אצל קארו, מכונה עולם זה בשם "עולם השכינה" ומקורותיו לוטים בערפל. יתכן כי לעולם השמות שתיארנו כאן יש חלק בהתהוות התפיסה של 'עולם השם'⁹⁵. ודומה, כי גם לכינוי 'עולם השכינה' לרובד השונה ממערכת הספירות, הנמצא אצל קארו, יש תקדים בחיבור

ותפילותיו באופן שהיה מתקן מתוך דבריו ההשפעה האלהיו... ובכל עת שהיה צריך לחדש אותות ומופתים בעולם, היה מתפלל מזכיר שמות ודבורי' וכוונות עד שהיה מתקן השפע באופן שהיו באו' ומחדשו בעולם חדושי' אשר אינם על פי הטבע'. מתוך דברי הסיפא ברור, כי בעזרת השמות תיקן משה את ההשפעות שמקורן בעולם הספירות; משום כך יש להבחין בין עולם הספירות שברישא ובין 'עולם השמות או עולם האותיות' שהם שני כינויים לרובד מחוץ לספירות. על עולם האותיות ראה אידל, הפירוש המאג, הערה 73. על אפשרות השימוש המאגי בעולם העליון, הוא עולם הכולל שמות קודש, בתוך האגרת ראה נוסח ג', כ"י אוכספורד 1261, דף 434ב, נוסח ב', כ"י מונטיפיורי 316, דף 28ב.

90 נוסח ג', כ"י אוכספורד 1261, דף 434א. על תפיסת מכלול המלאכים כמבנה אנתרופומורפי, ראה במאמרי עולם המלאכים בדמות האדם, בספר היובל לכבוד י. תשבי (בדפוס).

91 שם, דף 334. יתכן שתיאור זה הושפע מתיאור הספירות אצל ר' יוסף ג'יקטילה, שערי אורה א', 49. ר' יצחק מפיסא העביר את התיאורים האנתרופומורפיים שנמצאים אצל ג'יקטילה, גם אם הם סמליים בלבד, מן הספירות אל השמות. במקום התיאורים האנתרופומורפיים, הוא העדיף, כפי שראינו לעיל, לתאר את הספירות בעזרת כוחות הנפש השונים. על קיומם האונטולוגי של השמות יודע גם פרוקלוס בתיאולוגיה האפלטונית שלו, שם הוא מניח את הדרגה הראשונה של השמות שהיא בדרגת האלים, הדרגה השנייה, המשקפת את הראשונה, היא בדרגת השכל, ואילו הדרגה השלישית מקבילה לעולם התופעות המשתנות. בדרגה זו דומות השמות לפסלים של האלים; הרי סממן אנתרופומורפי של השמות, הדומה לדעתו של ר' יצחק מפיסא. ראה: Proclus, *Theologie Platonicienne* (ed. H. D. Saffrey — L. G. Westerink), Paris, 1968, I, 124–125, 164. כדאי לציין, כי לדעת ר' יצחק מפיסא "העולם העליון מציאותו קיים בלתי משתנה כלל, אבל העולם האמצעי יש בו השתנות" (כ"י אוכספורד 1261, דף 435א). זה ותיאור בעל אופי אפלטוני, שלא מצאתי לו מקורות מדויקים במחשבה היהודית, וראה גם לעיל, הערה 65.

92 ראה, (Oxford), R. J. Zwi Werblowsky, Joseph Karo, Lawyer and Mystic, (1962), pp. 216–233 בעמ' 228 הצביע ורבלובסקי על הופעת המונח 'עולם השם' מתחת לספירות אצל ר' משה קורדובירו. וראה לעיל, הערה 88.

93 שם, עמ' 223.

94 שם, 224–225.

95 קארו הכיר את אגרותיו של ר' יצחק מר חיים אל ר' יצחק מפיסא; ראה ורבלובסקי, קארו, 196 והערה 3; ויתכן, אם אמנם נכונה הקביעה כי אגרתנו היא תשובה לאחת האגרות הללו, כי כל ההתכתבות בין שני המקובלים הנזכרים היתה לעיני קארו.

שנכתב בזמן כתיבת האגרת של ר' יצחק מפיסא: כוונתי לס' חשק שלמה של אלימנו; "אמנם חכמי ישראל דברו בעולם שאיננו מעולמם"⁹⁶ והוא עולם הנקרא עולם הספירות, ועולם אחר דברו בו והוא נקרא אצלם עולם מחנה השכינה אשר באלה נוכל להמלט מדבר במרוב הגלותם אצל הראשונים... ונקרא בדברנו זה העולם התחתון עם כל צורותיו עולם התמורה, כי הוא ממיר צורותיו תמיד, ועולם הגלגלים עם מניעיהם נקראהו עולם התנועה⁹⁷ כי הוא בתנועה תמידית, ועולם השכינה נקראהו עולם המלאכים, כי שם מלאכי אלקי' עולים ויורדים⁹⁸, ועולם הספירות נקראהו עולם הספירה⁹⁹. מדברי אלימנו מתברר היטב כי עולם השכינה הוא כינוי לעולם מהוץ לספירות, ובנקודה זו דומה דעתו לדעתו של יוסף קארו. אמנם, אלימנו מזהה כאן עולם זה עם עולם המלאכים, כנראה בניגוד לקארו, אולם כבר ראינו לעיל, במובאה מתיבורו האנונימי מכ"י פריס 849, כי מתחת לספירות יש שמות של האל.

4. עולם המלאכים

תחום זה כולל את סוגי המלאכים השונים כפי שהם מופיעים במסורת המדרשית¹⁰⁰ והן במחשבה הפילוסופית בימי הביניים. המחבר מכנה עולם זה בשם 'העולם הרוחני' — הכולל את 'הרוחניים'¹⁰¹ — דהיינו המלאכים. יש להניח כי שני התפקידים החשובים ביותר המיוחסים למלאכים, מלמדים על השפעתו של אבן סינא: המלאכים 'ממונים על צבאות הגלגלים והכוכבים' ואילו 'נבואת הנביאים היתה באמצעות הרוחניים'¹⁰². תפקידים אלה גרמזים גם בהגדרת המטפיזיקה של אבן סינא שתידון בהמשך: 'העצמים הרוחניים אשר מקצתם עושים מניעים' — דהיינו מניעים את הגלגלים, 'ומקצתם מצוים והם המגיעים מאדון הכל ית' הנבואה".

96 הכוונה לפילוסופים. סביר להניח כי הביטוי 'בעולם שאינו מעולמם' הושפע מדבריו של אבן טופיל בספרו חי בן יקטן: "לפי שהוא ענין בלתי עניינם ועולם בלתי עולמם" (כ"י מינכן 59, דף 25), הבאים להבחין בין ההכרה הפילוסופית וההכרה המיסטית.

97 הצירוף 'עולם התנועה' נדיר למדי, ומצאתיו בליקוטים קבליים שבכ"י קמברידג' Add. 651, דף 193א: "מהאדם האמצעי ר"ל מעולם הגלגלים שהוא העולם האמצעי עולם התנועה והזמן". הכינוי 'האדם האמצעי' עשוי להיות מעניין: אם העולם שמעל עולם הגלגלים כונה בשם 'האדם העליון', הרי שיתכן כי גם עולם השכינה של אלימנו עשוי היה להתקרא בשם זה. והשווה לחומר שבהערה 89 לעיל.

98 בראשית כח, יב. סביר להניח כי אלימנו רומז לעולם שמעל הגלגלים ומניעיהם, והוא עולם הנפש הכללית. ראה את דעתו של יוסף אבן כספי על נושא זה, במאמרו של A. Altmann, *The Ladder of Ascension, Studies in Mysticism and Religion* (presented to G. G. Scholem), Jerusalem, 1967, 23–24.

99 כ"י ברלין Or. 832, דף 83א.

100 נוסח ג', כ"י אוכספורד 1261, דף 34ב.

101 במשמעות זו מופיע המונח בכוזרי ג', ס"ה, ובמורה נבוכים ב', י"ד.

102 נוסח ב', כ"י מונטיפיורי 316, דף 28א. והשווה לנוסח ג' כ"י אוכספורד 1261, דף 34ב–435א.

ההתבחנות בין הרוחניים השונים, שהיותה בעיה במטפיזיקה של ימי-הביניים¹⁰³, נפתרת על-ידי המחבר בשתי צורות שונות: בנוסח ב' הוא גורס, כי "כפי התיחסות הנבדל אל הדבר הגופני התיחסות יותר קרוב תהיה מדרגתו יותר שפלה ורחוקה מהאל ית'¹⁰⁴". כאן ההנחה היא כי ההבחנה בין הרוחניים נוצרת על-פי התחום הגשמי שהוא ממונה עליו. לעומת זאת גורס המחבר בנוסח ג', כי בעולם המלאכים יש "מדרגות רבות כפי ממשלתם וכחם וטבע השגתם מהאל ית'" ¹⁰⁵. כאן נרמז הפתרון הראשון: המדרגות מתבחנות לפי 'ממשלתם', אף מתוסף גם הסבר אחר: המלאכים שונים זה מזה גם לפי יכולת ההשגה באל; הסבר זה דומה לתפיסה המופיעה אצל ר' יוחנן אלימנו: בליקוטים שלו הוא כותב¹⁰⁶: "ענין רבוי השכלים דע כי כמו שהחומר המוחש מושג בדרכי רבי' בחוש ובמשתוף ובמדמה ובזכר ובשומר ובשכל... כן העלה ית' מושג בדרכי רבי' וזהו רבוי השכלי מצד ואם הם אחד מצד".

5. העולם הגשמי

כולל את הדברים הקשורים בחומר: גלגלים, כוכבים ומה שמכונה בדרך כלל בימי-הביניים העולם התחתון או השפל.

חלוקה זו לארבעה תחומים מזכירה את תפיסת עולמות אבי"ע בס' תיקוני זוהר¹⁰⁷ בכמה פרטים, אף כי יש שינויים גדולים ביניהם¹⁰⁸. בעל ס' תיקוני זוהר גורס כי מתחת לעולם הספירות נמצא עולם שיש בו כסא הכבוד, ואילו תפיסה דומה משתמעת מדברי האגרת נוסח ג', שם נאמר על עולם המלאכים¹⁰⁹ "מהם ארבע חיות הקודש נושאי הכסא". מכאן משתמע שמעל עולם המלאכים, דהיינו בתוך עולם השמות מצוי כסא הכבוד¹¹⁰. הגלגלים נמצאים לדעת ס' תיקוני זוהר בעולם העשיה ודעה דומה נמצאת גם באגרת, שהגלגלים נכללים בעולם הגשמי¹¹¹. למרות הקירבה בפרטים אלה, אין להניח כי תפיסתו של בעל ס' תיקוני זוהר השפיעה על בעל האגרת¹¹²; בדיקת תוכנה מלמדת כי השפעת ספרות זוהר לכל שכבותיה

103 ראה על כך אידל, תפיסת העצמות.

104 כ"י מונטיפיורי 316, דף 28א.

105 כ"י אוכספורד 1261, דף 343ב.

106 כ"י אוכספורד 2234, דף 227ב.

107 ראה: ג. שלום, התפתחות תורת העולמות בקבלת הראשונים (תרביץ, ג'), תרצ"ב, 46 ואילך; י. תשבי, משנת זוהר, א, שפ"ו—שצ; ורבילובסקי, קארן, 213—233.

108 ס' תיקוני זוהר רואה בספירות עולם בפני עצמו, השונה מאלוהות, בניגוד לדעת מחבר האגרת, וכמו כן איננו מכיר את 'העולם העליון' נוסח האגרת הנידונה כאן.

109 כ"י אוכספורד 1261, דף 343ב.

110 שמות האל וכסא הכבוד כרוכים יחד בתחום אחד כבר בספרות ההיכלות.

111 ראה י. תשבי, משנת זוהר, א, ש"צ, שציין כי הכללת הגלגלים והעולם התחתון בעולם העשיה, היא מעשה ידיהם של מקובלים אחרונים, שלא נקט בשמם, "וביחוד האר"י ותלמידיו". צירוף זה מצוי גם באגרתנו.

112 על מיעוט השפעת ס' זוהר באיטליה שלפני הגירוש ראה אידל, תפיסת העצמות.

איננה סבירה ובקשתו של מחבר האגרת ממכותבו לשלוח לו קונטרסים מס' זוהר היא עדות בולטת לכך. חלוקת העולמות שבאגרת, מעידה על תפיסה נוספת של ארבעה עולמות, השונה הן מדעת ס' תיקוני זוהר, והן מתפיסה המרובעת של העולמות בס' המשיב או בס' מגיד מישרים של ר' יוסף קארו¹¹³.

6. הגדרת הקבלה

בסיום נוסח ב' של האגרת, מגדיר ר' יצחק את הקבלה העיונית והמעשית; עצם החלוקה, שמתחילה להיות רווחת בשלהי המאה הט"ו¹¹⁴, איננה חדשה, אולם יש בה כמה פרטים המלמדים על הגישה המיוחדת אל הקבלה. ר' יצחק מודע לעובדה, כי עצם החלוקה של הקבלה לעיונית ומעשית וזה לתפיסה הפילוסופית של חכמה עיונית ומעשית: "הכלל הראוי להקדים בחכמה הזאת הוא שהיא נחלקת, כמו שאר החכמות, לשני חלקים עיון ומעשה". בקביעתו זו הוא הקדים את הסברו של ג. שלום למקור המונחים קבלה עיונית ומעשית, בדברי הרמב"ם בס' מילות ההגיון, פרק י"ד¹¹⁵. אולם, חשובה לא פחות היא הגדרתו של ר' יצחק את הקבלה העיונית: "החלק העיוני היא לדעת התקשרות הג' עולמות בעשרה הספירות הנז' וסודות התורה ורמזיה ומדרגות השלשה עולמות האלה וממשלתם". מן הראוי להתרכז בטיבה של הגדרה זו: לדעת מחברה, עוסקת הקבלה העיונית בחקר הקשרים שבין העולמות השונים, שעל טבעם עמדנו לעיל, ובין עשר הספירות, ובסודות התורה. עשר הספירות, שהן לב לבה של הקבלה הן רק נושא אחד של הקבלה נוסח ר' יצחק מפיסא, ואילו העולם הלא-אלוהי הוא נושא לא פחות מרכזי בקבלה. העברת מרכז העיון מן הספירות אל העולמות התלויים בהן, מלמדת שוב על האופי המיוחד של הקבלה אשר באגרת זאת. אולם, דומה כי רגישותו של ר' יצחק למקור הפילוסופי של חלוקת הקבלה לשנים, איננה מצטמצמת לפרט זה: יתכן כי עצם הגדרת הקבלה כחכמה העוסקת ב'התקשרות' העולמות, הושפע על-ידי הפילוסופיה. לדעתו של אבן סינא, שנביא אותה בתרגום העברי של ר' שם טוב פלקירה¹¹⁶,

113 ראה ורבלובסקי, קארו, 215–216, 223.

114 היא מופיעה אצל פיקו דלה מירנדולה ואצל יוחנן אלימנו: ראה אידל, הפירוש המאגי, ובס' המשיב, שנכתב בספרד בתחילת השליש האחרון של המאה הט"ו. ראה ג. שלום ה'מגיד' של ר' יוסף טאיטאצאק (ספונות, י"א), תשל"א–תשל"ח, ע"ז; וראה במגלת סתרים המיוחסת לרמב"ם (נדפסה בחמדה גנוזה של עדעלמאן), קניגסברג, 1856, דף מ"ה, ע"א; מסורת החכמה של ר' אברהם בן אליעזר הלוי, ראה ג. שלום, (קרית ספר, ז'), 449–450 ועוד.

115 ראה G. Scholem, Kabbalah, Jerusalem, 1974, 5. על הרקע לחלוקה זו של הרמב"ם ראה H. A. Wolfson, Studies in the History of Philosophy and Religion (ed. I. Twersky — G. H. Williams), Cambridge, Mass., 1973, I, 510.

116 ראשית חכמה, מהד' מ. דוד, ברלין, תרס"ב, 55. על מקור דברי פלקירה אצל אבן סינא ראה: L. Strauss, Eine vermisste Schrift Farabis (MGWJ, LXXX) 1936, 97. יש לציין כי ספריו של פלקירה זכו להערכה רבה אצל ר' יוחנן אלימנו: ראה אידל, סדר הלימוד, 308, הערה 54, 309, הערות 58, 62. אלימנו רושם ברשימת ספרי הקבלה

אחד מנושאי חכמת האלוהות היא "בידיעת שאלה העצמים הגופניים השחקיים והעפריים משועבדים לאלו העצמים הרוחניים אשר מקצתם עושים מניעים ומקצתם מצוים והם מגיעים מאדון הכל ית' הנבואה והראיה בקשירת העפריים בשחקיים והשחקיים במלאכים העושים והמלאכים העושים במלאכים המניעים וקשירת הכל בדבר אשר אינו חלקוהו אלא כהרף עין". הקשירה בטכסט של פלקירה וההתקשרות שבמובאה מהאגרת, מהוות מקבילות קרובות ביותר, שמעידות, יחד עם תפיסת המלאכים הדומה שבשני המקורות על השפעת ההגדרה הפילוסופית של המטפיזיקה, על הגדרת הקבלה העיונית¹¹⁷.

בהקשר דיוננו כאן, מן הראוי להזכיר שתי הגדרות נוספות של הקבלה: האחת של פיקו דלה מירנדולה והשניה של ר' שמחה לוצאטו. פיקו כתב בתזויות הקבליות שלו¹¹⁸:

את שרשי פלקירי, ללמדנו כי בעינינו נחשבו דבריו של פלקירה למחזיקים עקרונות קבליים. על השעפת ס' ראשית חכמה על אלימנו ראה בס' חשק שלמה, כ"י אוספורד 1535, דף 43ב, 96א. על חלוקת החכמות האחרות לעיוניות ומעשיות, ראה בראשית חכמה, 41, 42, 46 ועוד. על קשירה ראה גם בראשית חכמה, 54, וכן בהגדרת מעשה בראשית של ר' חסדאי קרשקש, ס' אור ה', מאמר ד', דרוש י'.

117 הזיקה בין הגדרה זו של המטאפיזיקה של אבן סינא, שהוא חלק מהגדרה כוללת יותר, ובין הקבלה, נוצרה משום המבנה האפלטוני הדומה, המונח ביסודותיהן של שיטת אבן סינא ושל המקובלים. על הזיקה בין שתי השיטות כבר עמד ר' שמחה לוצאטו במאמר על יהודי ונציה, מהד' ירושלים, תשי"א, (בתרגום ד. לאטס), 146: "ואילו אביצינא, המחבר הערבי המפורסם, נראה שהיה קרוב אל המקובלים; כדי להמנע מן הקושי, שמתוך סיבה פשוטה אחת יצא ריבוי של תולדות — הוא הניח כי קיימת השתלשלות ידועה של סיבות רוחניות, כפי שניתן לראות במיטאפיזיקה שלו. מלבד זה, קובעים המקובלים וכו'". המקור האיטלקי של דברי לוצאטו, והן איזכורים של מחברים אחרים שהצביעו על הקירבה בין אבן סינא והקבלה, ראה: F. Secret, Un text mal connu de Simon Luzzatto sur la Kabbale (REJ, CXVIII) 1959-60, 125-126, n. 2.

G. Pico della Mirandola, Conclusiones (ed. B. Kizskowski), Genève, 1973, 83 118 "Quicquid dicant alii cabaliste, ego partem speculatiuam Cabale quadruplicem divideram, correspondentem quadruplici particioni philosophiae... Prima est scientia, quaem ego uoco alphabetarie reulucionis, correspondentem parti philosophiae, quaem ego philosophiam catholicam uoco. Secunda, tercia et quarta pars est triplex merchiaua, correspondentes triplici philosophiae particularis, de diuinis, de mediis et sensibilibus naturis".

על "המרכבה המשולשת" ראה פירושו של ח. וירשובסקי, שלושה פרקים בתולדות הקבלה הנוצרית, ירושלים, תשל"ה, 35-38, הגורס כי משמעו שלושת המבנים של שלוש ספירות. אם פירוש זה נכון, הרי שהקבלה העיונית של פיקו עוסקת אך ורק בתחומים שונים בתוך מערכת הספירות. אולם, דומני כי פירוש זה איננו פותר את משמעות 'הפילוסופיות המיוחדות', שעוסקות בטבע האלוהי, האמצעי והמוחשי. טבעים אלה עשויים להיות מקבילים לשלושה עולמות, שהם עשויים להיות, כפי שהציעה פ. ייטס, עולם הספירות והמלאכים, עולם הכוכבים, והעולם השפלי. ראה F. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition, London, 1964, 95, ודומני כי סיוע מסויים לפירוש זה אפשר להביא מחיבור קבלי שעשוי היה להיות ידוע לפיקו;

"כפי שמקובלים אחרים אומרים, אני חלקתי את הקבלה העיונית לארבעה חלקים, המקבילים לארבעת החלקים של הפילוסופיה... הראשונה היא החכמה שאני קורא לה גלגולי האלפא ביתא, המקבילה לחלק של הפילוסופיה שאני קורא לה בשם הפילוסופיה הקאטולית¹¹⁹. [החלק] השני השלישי והרביעי הוא המרכבה המשולשת, המקבילה לשלוש פילוסופיות מיוחדות: על הטבע האלוהי, [הטבע] האמצעי ו[הטבע] המוחשי".

שתי עדויות ברורות וחשובות לענייננו נמצאות בדברי פיקו: (א) "מקובלים אחרים" חילקו את הקבלה העיונית לארבעה חלקים. חלוקה זו מקבילה לתפיסת הקבלה באגרת שם מדובר על התקשרות שלושה עולמות במערכת של עשר ספירות, וגם כאן יתכן שמשתקפת חלוקת הקבלה לארבעה. (ב) ההקבלה בין הקבלה והפילוסופיה בדברי פיקו, דומה דמיון מסוים להגדרת הקבלה העיונית במונחים פילוסופיים שבאגרת; למרות שהפרטים שונים, יש מגמה כללית אחת והיא להסמך את הקבלה אל הפילוסופיה ככל האפשר. אם האגרת שאנו דנים בה כאן אמנם נכתבה על-ידי ר' יצחק מפיסא, הרי שהיא נכתבה כחמש שנים לאחר כתיבת התיוות של פיקו בסביבות העיר שפיקו התגורר בה¹²⁰, ועל-ידי מחבר שהכיר את אחד ממוריו של פיקו: יוחנן אלימנו, שגם הוא דגל במגמה הכללית שהזכרנו לעיל.

בשנת 1638 פירסם ר' שמחה לוצאטו מאמר על יהודי ויניציה, ובתוכו הוא מתאר גם את המקובלים. הוא מזכיר את פיקו ואת התיוות שלו, ואחר-כך מגדיר את הקבלה העיונית¹²¹. "...החלק השני [של הקבלה] הריהו יותר עיוני ומדעי; הוא דן על תלותו של העולם הגשמי בעולם הרוחני, עולם בלתי מוחשי, המשמש

בתיזה ה-14 לפי זורואסטר נאמר *apparuit mihi per arithmetica superioris merchiaue*. "כאן יש קשר בין 'המרכבה העליונה' והאריתמטיקה. והנה, שלוש מרכבות המסומלות על-ידי המספרים האחדים, העשרות והמאות, המציינות את עולם הספירות, עולם הגלגלים והעולם השפל, ידועות לר' יהודה חייט בספרו מנחת יהודה, וראה בס' מערכת האלוהות, דף ס"א, ע"ב—ס"ב, ע"א. אולם, אין ספק כי דברי החייט הושפעו על-ידי דבריו של ר' ראובן צרפתי בפירושו לס' מערכת האלוהות, דף ק"ג ע"א—ע"ב, ואילו צרפתי הושפע ע"י ר' אברהם אבולעפיה: ראה מ. אידל, הספירות שמעל הספירות, חלק ד' (תרביץ, נ"א), תשמ"ב. עצם המושג 'שלוש מרכבות' נמצא בחיבור שנכתב בהשראת האסכולה הקבלית, שממנה יצא גם ר' אברהם אבולעפיה: כוונתי לס' אור זרוע לר' משה די ליאון, (מהד' א. אלטמן), קבץ על יד (סדרה חדשה), ט', תש"ס, 271: סוד המרכבה העליונה התיכונה והתחתונה. בחיבור זה אין כל אפשרות להניח כי המרכבות הללו הן כינויים לתחומים בתוך הספירות; אדרבה, סביר להניח, כי הן רומזות לעולמות השונים, נוסח דברי החייט, שמקורם אצל ר' ראובן צרפתי.

119 משמעות המונח 'כוללת': דהיינו פילוסופיה כוללת או כללית, לעומת שלוש הפילוסופיות המיוחדות או הפרטיות שנזכרות בהמשך.

120 פיקו התגורר בפירנצה, ואילו ר' יצחק מפיסא התגורר בעיר הסמוכה פיסא ובפירנצה.

121 בתירגומו של לאטס, 144, ובמקור האיטלקי, מהד' סקרה, 123.

אב־טיפוס. הם סבורים, כי כל הדברים המוחשיים מיוסדים על שרשים וזרעים ראשוניים, שהם כמעיינות בלתי פוסקים, ומתוכם, כאלו מתוך תעלות־מים וצינורות, מגיע שפע כוחה של הגבורה האלוהית המיועדת לעולמנו זה הגשמי". גם לוצאטו מדגיש את היחסים בין העולמות כעיקר עיסוקה של הקבלה עיונית¹²², הדגשה שאינה מצויה, עד כמה שידיעתי מגעת, מחוץ לאגרת של ר' יצחק מפיסא. קשה להוכיח כי אמנם השפעת דברי האגרת היא שעיצבה את תיאורו של לוצאטו, ואולם הדבר אפשרי: כתב־יד ניו־יורק בהמ"ל Mic. 1822, המחזיק את נוסח ב' של האגרת, הועתק על־ידי ר' אליהו מנחם חלפן, אחד מרבני ויניציה במחצית הראשונה של המאה ה־18, ואילו נוסח ג' של האגרת הועתק בידי מעתיק אחר בוניציה¹²³.

122 בנוסח ב' של האגרת נאמר: "יתחלף כל פרטי הנבראים ופעילותיהם לעשר הספירות הנזכרות עד שנאמ' נברא פלוני מיוחס לספירה פלוני' ופעל פלו' מיוחס לספירה פלונית". משפט זה נמצא כמה שורות לפני הגדרת הקבלה העיונית שנידונה לעיל, וראה הערה 65 לעיל.

123 ראה לעיל בתיאורנו את נוסח ג'.

נוסח א כ"י רומא, קונטנזה 169.

דף 68א

בהא עמי עשן 124

כלל א כשתבונן איך יצאו כל פעולתו האדם ממקור הנשמה בהדרגה כשתתלבש כרגע בכחותיה¹²⁵ אשר הם עצמה כי היא בלתי מתחלקת ותוציא הוית הפעל¹²⁶ מן המחשבה אל השכל ומן השכל אל הכח המתעורר העומד בלב¹²⁷ ומשם אל הכלי הגופני ומן הגוף בכלל יגיע ויראה הדבר אשר עלה במחשבה, אל הפעל ונאמר גוף האדם פעל ועשה הרבה הפלו' (!) לפי שהוא הפועל מכל כפי השפע הבא אליו ממקור הנשמה באמצעות השכל והכח המתעורר יועיל זה לצייר כמו כן ע"ד משל איך המשך השפעת האלהית (!) ית' מאמתת מהותו ויגיע רצונו אשר הוא עצמו¹²⁸ מספירה לספירה עד הספירה הנק' יסוד אשר הוא ע"ד משל כמו הרוח החיוני¹²⁹ העומד בלב וממנו¹³⁰ הכח המתעורר ושם יתקבצו כל הכחות ויצאו אל הפעל הגופני ולכן נאמר ע"ד משל בספירה האחרונה שהיא הפועלת הכל כפי אשר תקבל מן היסוד אשר הוא כדמיון בית שער לקבל שפע העליונות. והכל נמשך ממקור אחד כי אין פעלת גוף האדם אלא פעלת הנשמה ואין כח הלב אלא כח הנשמה ואין כח השכל אלא הנשמה. ית' האל מכל דמיון עלוי רב, ואל זה רמזו רז"ל פ"ק דברכות¹³¹ הני חמשה ברכי נפשי וכו' ונאמ'¹³² נעשה אדם בצלמנו וכו'.

124 תהלים קכא, ב; ראשי תיבות "עזרי מעם יהוה, עושה שמים וארץ".

125 על התהוות משל הנפש וכוחותיה ראה אידל, תפיסת העצמות, חלק ב'.

126 לדעת המחבר, אין בתוך האלוהות מקום למצבים בכח; הכל נמצא שם בפועל ורק בעיני המסתכל מבחוץ נראה תהליך האצילות כיציאה מן הכח אל הפועל; לדעת המחבר יש פועל רוחני, במחשבה, שעשוי להפוך לפועל גופני ע"י כוחות הנפש השונים. וראה הערות 175, 312 לקמן.

127 הכח המתעורר מתקשר כאן במפורש בלב ולאור זאת יש להבין את המשפטים האחרים שבהם נזכר הכח המתעורר בהקשרים ברורים פחות. הביטוי 'העומד בלב' חוזר בהמשך בהקשר לכוח החיוני, ואילו זה האחרון הוא מרמז על ספירת יסוד. מכאן אפשר לשער, כי גם הכח המתעורר הוא סמל ליסוד. לעומת זאת המחבר מציין בנוסח ב', כי הספירות חסד גבורה תפארת מכוונות בשם רוח, כיון שהרוח החיוני נובע משם, ולפיכך סביר להניח שרוח זו זהה שם לתפארת. וראה הערה 129 לקמן וליד הערה 219 לקמן.

128 ראה במבוא, ליד הערה 69.

129 הקשר בין הרוח החיוני ובין ספירת יסוד נרמז כבר בפירוש האנונימי לעשר ספירות שנכתב בראשית המאה ה'י"ד, ושמו 'שער השמים', שבו נאמר: "נקרא יסוד ונקרא אל חי כי הוא חיות האדם" (כ"י מוסקבה 96, דף 40ב). וראה גם בהערה 172 לקמן. עצם הביטוי 'הרוח החיוני' עשוי להיות מושפע מהנאמר בשער השמים דף 38א, שם מתוארת ספירת תפארת בכינוי 'רוח החיות'.

130 'וממנו' חוזר לרוח החיוני ולא ללב, וראה הערה 127 לעיל.

131 דף י, ע"א.

132 בראשית א, כו.

כלל ב יועיל לצייר ע"ד משל¹³³ האחדות הפשוט עם רבוי ההשפעות המתחלפות אצלנו¹³⁴. הנה המלך הגדול אשר לא ימנע ממנו דבר מכל הפרטים המסכימים בהשלמת רצונו יודע כל הדברים הצריכים בהנהגת המדינה באופן היותר שלם שאפשר ורוצה בהוייתם ושמח בקיומם. ובכלל ההנהגה השלמה יחוייב לפעול לפי הדין במקבל מה. ולפי הרחמי' במקבל מה ולפי ההפסד הגמור ולפי ההוייה ולפי החסד ולפי המשפט. והכל ברגע אחד לפי המקבלים¹³⁵. ומכח הרצון והידיעה אשר בו יתפשטו כל אופני ההנהגה למשפחותם למקומות בארצותם בגוייהם עד שיאמר שמרצון המלך נבנה הבנין או נהרס ונעשת המלחמה והשלום והחסד והאכזריות והמשפט והשמחה והתוהו וזולת זה באמצעות הממונים על כל דבר ודבר. א"כ כשנרגיש פעלת החסד ע"ד משל נאמר כי המלך הוא בעל החסד ומצוה לגמול חסד וזה נמשך מצד רצונו הפשוט¹³⁶ בקיום המדינה אשר מתנאי הקיום הוא גמילות החסד וכן כשנרגיש פעולת האכזריות ואחיות נקמה נאמ' כי המלך חרה אפו על הרעים וילבש בגדי נקם ואין זה כי אם מצד רצונו הפשוט בשלמות ההנהגה אשר מתנאיה העניש החוטאים וכן כיוצא בזה בשאר המקרים הנמשכים והפעולות המתחדשות. א"כ הרצון וההוייה והקיום וההנהגה שלמה הם דבר אחד מכל צד ומכל פנה. וכל השמות האלה הם ביחס ההצטרפות¹³⁷ בין המלך והמונהגים ממנו. אמנם עצמות המלך ומהותו הם ענין עומד בעצמו בלתי מתחסם לאלו הפעולות ובלתי צריך אליהם. והמשל הזה כולל סודות גדולות ונוראות בהתאחדות הספירות¹³⁸ והביניהן.

כלל ג¹³⁹ כל כח היוצא אל הפועל יצטרך בהגעתו פעולות מיוחדות גשמיות ופעולות מיוחדות רוחניות ולא תשלם הפעולה באלו זולת אלו. המשל הנה הצמח לא יספיק עליו הכח העליוני המגדל אותו אם לא יצטרף אל זה עבודו¹⁴⁰ הקרקע הראויה והלחות הראוי ויתר הפרטים וכן כל כיוצא בזה ביתר הנמצאות. ולזה

133 משל המלך נעלם משני הנוסחים האחרים, ואילו בנוסח ג' מופיע משל המעיין, שבא לתאר את האחדות שמאחורי הריבוי המדומה.

134 ברור, כי המחבר סובר כי השינויים הם מצד המקבל ואינם מלמדים על ריבוי בתוך האלוהות. וראה הערה 135 לקמן.

135 תפיסה זו היא גיאופלטונית וחדרה למחשבה היהודית דרך ס' כוזרי ד', ט"ו, ובמיוחד דרך ראב"ע, בפירושו לדברים לא, טז. ראה D. Rosin, Die Religions-philosophie Abraham ibn Ezra's (MGWJ, XLII), 1898, 30. תפיסה זו התקבלה בקבלה; ראה במיוחד בס' מערכת האלוהות, מנטובה, שי"ח, דף ו' ע"ב, וכן בטכסטים שהדפסתי במאמרי עולם הדמות וליקוטי הר"ן (אשל באר שבע, ב'), תש"ס, 174, ובס' בחינת הדת של ר' אליהו דל מדינו, וינא, 1833, 68. ראה גם G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism (New York, 1967), p. 402, n. 66.

136 הכוונה שהרצון איננו מורכב מתכנים שונים.

137 על בעית התארים המצטרפים ראה הערה 188 לקמן.

138 מכאן שהדין על האחדות הפשוטה שממנה יוצאות פעולות שונות, מטרתו לרמוז לאחדות הספירות עם האל (דהיינו המלך) למרות השינויים שאנו עדים להם בעולם.

139 כלל זה הפך ל'הערה' בשני הנוסחים האחרים. על מקורותיו ראה בדיונו במבוא.

140 כך בכ"ב; בנוסחים ב'–ג' הגירסא היא "עבודת".

כל מוריד כח עליוני לעשות פעולה ידועה צריך שיעבוד הכח ההוא בבעודות המתיחסות אליו עד שיהיה מוכן לעשות הפעולה ההיא המבוקשת¹⁴¹ והיה זה להיות העליונים והתחתונים קשורים זה בזה

דף 68ב

התחתונה¹⁴² והעליונה יותר נכבדת עד שיגיע הענין שיצטרך אל הפועל היותר נכבד וההשגחה היותר עליונה שתהיה והוא הצלחת הנפש ושובה אלהית¹⁴³ עבודה היותר נכבדת שיהיה והיא העבודה הידועה מצד התורה ולזה אומר ה' אחרי הצווי על מלאכת המשכן ושכנתי¹⁴⁴ בתוך בני ישראל כלומ' כאשר שמירת כח הקבול¹⁴⁵ מחוייבת בהורדת¹⁴⁶ כח הככבים והמזלות וכ"ש בהורדת כח המלאכים להיותה שומרת היחס במלבושים ידועים והקטרות ידועות ומאמרי ידועי ומקומות ידועי ופעולות ידועות בזמנים ידועים וכל עוד שיבצר אחד מן הפרטים ההם לא יגיע המבוקש ולא עוד אלא שיגיע ההזק תמורת התועלת המקווה. כי רצה האל ית' לקחת האומה ישראלית והודיעם הדרך הראויה והעבודות הראויות והמאמרים הראויים להוריד ולהשפיע עליהם שכנתו¹⁴⁷ ית' אשר באמצעות עבודת כך וכך ע"י כהן מלובש כך וכך והתקדש העובד באופן כך והשמירה מהפעולות ההפכיות והמתנגדות אל זה כפי הנודע אצלו ית' אז תשכון אמתת מציאותו בתוך בני ישראל והיה להם לאל ודבר זה יפול בו האריכות מאד.

141 עד כאן מקבילים הדברים לנוסח ב'; בהמשך מנמק המחבר, באמצעות משפט שאיננו נמצא בהקשר זה בשני הנוסחים האחרים, את סיבת הצורך לעבוד את העליונים בעבודות המתייחסות אליהם; סיבה זו היא הקשר שבין העליונים והתחתונים. על תלות זו ראה במבוא, בסעיף 'הגדרת הקבלה'. והשווה לדברי ר' יחיאל נסים מפיסא, הגורס כי "המעשים הנרצים מאתו ית' וקושרים התחתונים עם העליונים מורידים השפע העליון מעולם האצילות על השכלים ומהם לגלגלים ומהם לעולם התחתון" ראה ב'מאמר על האדם הצדיק ותכלית העולם' מהד' ש. ג. רוזנטל, (קובץ על יד, ח' [יח]) תשל"ו, 470, וראה גם בעמ' 475, שם מדובר על "העבודות המקשרות התחתונים עם העליונים". בשני ההקשרים מוגדר הצדיק כקושר העולמות, וראה הערה 248 לקמן. על התפיסה המאגית של התורה ראה הערה 186 לקמן.

142 אולי הנוסח כאן משובש.

143 ראה ריה"ל, כוזרי א', ק"ג: "שתשוב נפש האדם אלהית", וראה גם בפירוש האגדות של ר' עזריאל מגירונה, מהד' י. תשבי, ירושלים, תש"ה, 14 והערה 6 שם.

144 שמות כט, מה.

145 ביטוי זה נמצא כבר אצל ראב"ע בפירושו על דברים לא טז, וראה גם במאמרי הפירוש המאגי, בדיון ליד הערות 81—111.

146 ראה אידל, הפירוש המאגי, ליד הערות 60—69.

147 על תפיסת השכינה ראה במבוא, ליד הערות 67—68.

נוסח ב, כ"י מונטיפיורי Jewish College, 316.

דף 27א

ציורים לששה ספירות¹⁴⁸

הגיעה לידי אגרתך אלופי¹⁴⁹ היקר ושמחתי כי¹⁵⁰ הקרה ה' לפניך ספרים רבים¹⁵¹ מהחכמה האלקית השכלית¹⁵² אם כי בעונותינו היא רחוקה ממנו. ואנכי הרש והנקלה מאין¹⁵³ יבא עזרי לדבר באלה העמוקות כי מעט מזער דברתי עם האיש הרמוז¹⁵⁴ גם לא כתבתי אז הדברים אשר שמעתי. ובהיותי מכיר השכחה הגוברת עלי זחלתי¹⁵⁵ ואירא מאוד לכתוב דברים כאלה אשר לא נתנו ליכתב אף ליודעים. והשגגה¹⁵⁶ הקטנה בכיוצא בזה עולה זדון ע"כ לאמונה אמרתי יותר¹⁵⁷ אקבל שכר על הפרישה ממה שאקבל על הדרישה לולי שהאהבה¹⁵⁸ מקלקלת השורה עם כי בטחתי שיהיו הדברים צפונים בלבבך עד יזדמן לפניך איש מקובל ראוי לסמוך עליו ויברר הצודק מהבלתי צודק כי אינני גוזר בודאי שיהיה הדבר כן. ואם אמנם¹⁵⁹ שגיתי טוב שאתי תלן משוגתי ולא יכשלו בה רבים והדברים שיפול עליהם הספק יושמו מן הצד לזכרון עד נדבר יחד פה אל פה. ואחר בקשת המחילה מהאל ית' הסולח ביראה ורעדה גדולה אפתח שפתי ואענה ואשמרה לפי מחסום לקצר במקום

148 מכאן ועד "שראוי להאריך" חסר בכתב-יד רומא-קונסטנזה 169, ונראה שהמחבר חיבר תחילה את הכללים=נוסח א', אח"כ עיבד את הכללים לשלושה ציורים ללא הקדמה, ונוסח זה מצוי בכ"י רומא-קונסטנזה, ואילו בשלב השלישי הוא הוסיף את ההקדמה הקצרה והציור הרביעי ונוסח זה, הנדפס כאן, מצוי בכ"י מונטיפיורי וכ"י ניו יורק. השלב הבא היה חיבור נוסח ג'.

תיאור זה של תהליך היווצרותם של נוסחי האגרת עשויה לענות על השאלה, מדוע יש התייחסויות לענינים הקשורים לאגרותיו של ר' יצחק מר חיים, רק בהקדמת נוסחים ב-ג' ובראשית ציור א'; הכללים והציורים לא נכתבו מלכתחילה כנגד פרטים אלה או אחרים שבאגרותיו של מר חיים, אלא נוסחו בנפרד, וכנראה לפני התחלת ההתכתבות, ורק במהלכה נתוספו ההקדמה וציור ד.

149 השווה לנאמר בפתיחה לאחת האגרות של יצחק מפיסא, שנדפסה ע"י י. הקר (לעיל, הערה 8), צ"ה: "ה' יעלך גם עלה אלופי ומיודעי". ושם, בסיום אגרת אחרת, "והאלוף הנעלה כר' אברהם חיון".

150 על פי בראשית כז, כ.

151 על טיבם של ספרים אלה ראה במבוא, ליד הערות 15—19.

152 הכוונה לקבלה, שמוגדרת כאן כשכלית; בכ"י ניו יורק ובנוסח ג' הגירסא היא "היש-ראלית".

153 תהלים קכא, א.

154 הכוונה כנראה, לאלים: ראה במבוא, ליד הערות 40—24, ולקמן ליד הערות 254, 314.

155 איוב לב, ו.

156 ע"פ אבות ד, יג.

157 ע"פ פסחים דף כ"ב ע"ב.

158 בראשית רבה נה, יא.

159 איוב יט, ד.

שראוי להאריך, הציור הראשון. לפי ¹⁶⁰ הנראה בעיני ממה ששמעתי שראוי להתבונן איך יצאו כל פעולות האדם התחתון ¹⁶¹ ממקור ¹⁶² הנשמה ע"י אמצעי והוא בזולת אמצעי ¹⁶³ כי אין האמצעי רק מקום התגלות ¹⁶⁴ הכת. ותחלת התפשטות כח הנשמה הוא במחשבה ¹⁶⁵. ויאמר הנשמה חושבת בעת בלתי עת א"כ כבר עלתה בידנו מציאותה ושהיא בעלת רצון ¹⁶⁶. ומכח המחשבה תתפשט להיות משכלת ויודעת ¹⁶⁷ א"כ היא בעלת שכל. עוד נראה כי יתעורר הלב ¹⁶⁸ לפועל א"כ הנשמה יש בה כח על הפעולות ¹⁶⁹. ובראותנו שיתנועעו האיברים לפי החפץ ידענו שיש בה כח להניע. עוד נראה הגוף בכלל פועל פעולות רבות ומתנהג באיבריו הנסתרים והנגלים לקיום מציאותו ידענו שיש בה כח מנהיג ¹⁷⁰ בפועל. וכל הדברים שזכרנו אינם כי אם דבר אחד. כי אין הכח המחשבי והרצון כי אם הנשמה ואין ההשכל כי אם הנשמה ואין ההתעוררות שבלב כי אם הנשמה ואין תנועה כ"א הנשמה ואין הנהגת הגוף בכלל כ"א הנשמה ובהעדרה יהיו כלם בטלים ברגע. והנשמה היא בעצמה היא עצם מה לא נודע מהותה ואין לה יחס אל הפעולות ההם רק היא דבר פשוט יצאו ממנו כל הפעולות הנזכרי' ואי' הדבר יוצא לפועל עד שישתלשל ממדרגה אל מדרגה גם כי לא יורגש מרוב המהירות. כן נוכל לצייר דרך משל אצילות או התפשטות כח או ניצוץ או זוהר נקרא אותו כמו שנרצה מאמתת מהותו ית' ובהדרגה מאצילות לאצילות יגיע אל הפועל אשר המדרגות ההם מקובלים אנו שהן עשרה שאין להם סוף כלומר כל אחד מהאצילות בלתי בעל תכלית ¹⁷¹ ואין לו ראשית ואין לו אחרית והם בעצמם עצמות האל ית'. ונקראות ספירות אשר פי' ¹⁷²

¹⁶⁰ מכאן ועד "שראוי" חסר בנוסח א'. התוספת חשובה, כיון שיש בה עדות, כי משל הנפש וכוחותיה איננו מחידושי בעל האגרת אלא שייך למה ששמע, סביר להניח, מן 'האיש הרומי'; ואמנם, בכתבי אלימנו אפשר למצוא דיונים הרומזים בביורר לתפיסת הנפש וכוחותיה כדיומי' ליחס אין סוף — ספירות; ראה אידל, תפיסת העצמות, חלק ב', ולקמן, ליד הערה ¹⁷⁶.

¹⁶¹ התוספת "התחתון" לעומת נוסח א', גועדה כנראה להבליט כי לא באדם העליון המדובר במשל.

¹⁶² כך גם בנוסח א'. אולם בכ"ב ובנוסח ג' — "ממקום".

¹⁶³ בנוסח ג' נאמר "והוא באמת בזולת אמצעי" והכוונה לתפיסת כוחות הנפש כחלק בלתי נפרד ממנה, ולא כאמצעי שהנפש משתמש בו לצורך פעולתה.

¹⁶⁴ ראה משמעות השימוש במונח 'התגלות' בהערה ³¹² לקמן.

¹⁶⁵ הכוונה, קרוב לודאי, לספירת כתר המכונה בשם זה.

¹⁶⁶ רמז לספירת חכמה המזוהה עם הרצון; ראה בהמשך הערה ³²².

¹⁶⁷ על הידיעה כסמל לבינה ראה לקמן הערה ¹⁸⁸.

¹⁶⁸ לב הוא סמל לתפארת; ראה הערה ²¹⁸ לקמן.

¹⁶⁹ כנראה רמז לכח המתעורר, שגורם לפעולות, וראה הערה ¹²⁷ לעיל.

¹⁷⁰ על כח המנהיג ראה במורה הנבוכים א', ע"ב; כנראה שכאן הוא מסמל את ספירת מלכות, המנהיגה את העולמות שמתחתיה, וראה ליד הערה ²⁷⁸ לקמן.

¹⁷¹ תפיסת אינסופיות הספירות איננה רווחת כל כך בקבלה; היא מבטאה כאן את הזהות המוחלטת בין אינסוף ובין הספירות.

¹⁷² בנוסח ג', דף 437 יש גירסא שונה במקצת, הפותחת במלים "וכבר פי"; לשון זו עשויה להתפרש "וכבר פירשו", שהכוונה לפירוש שאמנם נמצא אצל מקובלים; מכל הפירושים

הנכון אצלי לשון ספור כלומ' שאיפשר לאדם לדבר בם מלבד כי הדבר הנקרא אין סוף לפי קצת המקובלים אי אפשר לדבר בו כלל אפי' המחשבה אסורה.¹⁷³ אמנם לדעת איך האצילות נאצל מאין סוף ומתאחד בו עד שהוא עצמו בלי שום פירוד והרכבה דמוהו המקובלים¹⁷⁴ כשלהבת קשורה בגחלת כי השלהבת היא בגחלת תמיד בפעל¹⁷⁵ רק שאינו נראה ובעת הגלות השלהבת אין זה רק הגלות הדבר הנעלם. ומפי האיש קבלתי¹⁷⁶ לפי הנראה לי שהמשל מעניין הנשמה אשר זכרתי למעיין בדקדוק מתישב יותר ית' האל מכל דמיון ואל זה רמוז בפ"ק דברכות¹⁷⁷ הגי ברכי נפשי חמשה כנגד מי אמרן דוד ע"ה כנגד הקב"ה והנשמה. מה הב"ה ממלא¹⁷⁸ את כל העולם כלו אף הנשמה ממלאה¹⁷⁹ את כל הגוף כלו. מה הקב"ה

דף 227

רואה ואינו נראה אף נשמה רואה ואינה נראית. מה הקב"ה זן את כל העולם כלו אף הנשמה זנה את כל הגוף כלו. מה הקב"ה טהור אף נשמה טהורה. מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים אף נשמה יושבת בחדרי חדרים. אמ' דוד תבא הנשמה שיש בה חמשה דברים הללו ותודה ותשבח למי¹⁸⁰ שאמ' והיה עולם שיש בו חמשה דברים הללו. ועל זה נאמר באחד מן הפנים נעשה¹⁸¹ אדם בצלמנו כדמותנו גם כי יש בו סוד יותר עמוק מזה¹⁸². הציור השני. ראוי לדעת כי כל נברא מקטן ועד גדול שיהיה ושיהיה עד סוף כל העולמים נמצא בידיעת ה' ית' הן שיהיה עצם או מקרה ומכח הידיעה ההיא נמצא או ימצא הן הן שיהיה דבר רוחני או גשמי ע"כ אין שום דבר נמצא אלא יהיה לו שרש באחת מן הספירות ואלמלא כן לא היה נמצא. א"כ כח¹⁸³ האלוה בכל דבר וכל דבר בכח האלוה ואין עמידה וקיום לכל נמצא

של המונח 'סיפור' נראה לי הפירוש שבס' שער השמים האנונימי הקרוב ביותר לזה שבאגרת, וסביר להניח כי הוא אמנם המקור; בכ"י מוסקבה 96, דף 221 נאמר: "ולשון ספירה הוא לשון סיפור שמותר לספר בהם כמו שאמ' שאין לדבר באין סוף כלל". קטע זה הועתק בס' עבודת הקודש של ר' מאיר אבן גבאי, חלק הייחוד, פרק י"ד. והשווה גם לנאמר במבוא, ליד הערות 56–57 וכמו כן בס' שער השמים שם, דף 21א: "ואסור לחשוב בו (באין סוף) ולהרהר".

173 ראה לעיל, הערה 57.

174 ראה ס' יצירה א', ז'.

175 ראה לעיל הערה 126, וראה 312 בהמשך.

176 ראה הערה 160 לעיל.

177 דף י ע"א.

178 בתלמוד "מלא".

179 בתלמוד "מלאה".

180 למי שאמר והיה העולם — ליחא בברכות.

181 בראשית א, כב.

182 הסוד הוא הדמיון בין כוחות הנפש ובין הספירות. הספירות מכונות בהמשך בשם 'אדם עליון', ראה ליד הערה 204.

183 ראה הערה 187 בהמשך.

אפי' ברגע אם לא מכח ההשפעה הנשפעת עליו מהש"י בתמידות¹⁸⁴. ע"כ ומחדש¹⁸⁵ טובו בכל יום תמיד מעשה בראשית. לא בדמיון הבן מן האב והכלי מהאומן ולא נאמר על דרך משל שהכחות הבאות מפאת הגרמים השמימיים נתנו להם בעת שנבראו ומעתה תהיה פעולתם מעצמם אלא בכל רגע שיפעלו ויתנועעו גם כי יש להם נפשות ומניעים נבדלים הנה הכח האלוהי פועל בהם בתמידות כאיש אשר יניע יד הכותב ויד הכותב תניע הקולמוס¹⁸⁶ וכן כל כיוצא בזה. וזאת ההקדמה צריכה מאד. הציור השלישי בביאור הספירות. דבר ידוע הוא כי האל ית' אין לו יחס ודמיון וערך כלל אל זולתו¹⁸⁷ וכל התארים¹⁸⁸ הנאמרים עליו הם על צד שהם

184 ראה הערה 187 בהמשך.

185 בברכה ראשונה שלפני שמע.

186 דימוי הגלגלים והכוכבים הקולמוס המוציא אל הפועל פעולת הכותב, מלמד על הכפפת עולם הגלגלים לחוקיות גבוהה ממנה. ראה גם נוסח ב', דף 28א, נוסח ג', דף 439א; חוקיות זו מתוארת כאן כ'כח האלהי' שהוא הוא המקור לנפשות הגלגלים ומניעיהם. אלא, דומה כי תיאור זה תופש לגבי הפעולה של הגלגלים והכוכבים באופן כללי; לפי הנאמר במקומות האחרים שבהם חוזר דימוי הקולמוס, אופי השפעתה של תנועת הגלגלים בעולם הזה נקבע על ידי קיום מצוות התורה. קיום המצוות משפיע על התהוות הברכות והקללות שבתורה, לפי טבע אימננטי הטבוע בהן. הביטויים 'כפי הטבע' ו'לפי הטבע' מקבילים לביטוי 'לפי התורה והנימוס האלוהי'. מכאן מסתבר, קרוב לודאי, שהתורה והנימוס האלוהי משמעים הטבע. אם כך, הכח האלוהי הוא מניע את הגלגלים, ואילו הנימוס האלוהי מאפשר את ההשפעה של מי שנוהג לפי נימוס זה. על אופי ההשפעה שהוא יקבל מהעולם האמצעי ראה בנוסח א' כלל ג' ובמקבילות שלו בנוסחים ב', ג', שם מתוארות העבודות המסוגלות להוריד את השפע של המלאכים או של הגלגלים כך: "העבודה הידועה מצד התורה" וראה לעיל, הערה 141. סביר להניח כי 'הנימוס האלוהי' איננו אלא הכח המאגי הטמון במצוות התורה ובשמות האל הנסתרים בתורה. ראה נוסח ג', דף 434ב. על התפיסה המאגית של התורה בתקופת הרנסנס ראה אידל, הפירוש המאגי, וראה במיוחד בס' מנחת קנאות של ר' יחיאל נסים מפיסא, 39, 108. יתכן שלפנינו גילגול של תפיסת הרמב"ם המשתמש בתאורים 'אלוהי' ו'טבעי' כשמות נרדפים: ראה מורה הנבוכים, א', ל"ב, ובעל האגרת משלב תפיסה עיונית זו בתוך מסגרת קבלית. הספירות נצח והוד ממונות על הגלגלים, או לפי הביטוי שבנוסח ב' דף 28א על 'הצבאות שהם הכחות הגלגליות'. סביר מאד להניח, כי לפנינו השפעת ס' שערי אורה של ג'קטילה, א', 149: "כי שתי המדות הללו הנקראות יהוה אלהים צבאות ומהם נמשכים כל צבאות העולם, עליונים ותחתונים" וראה עוד שם, 162. בהמשך שם, גורס ג'קטילה, כפי שעושה זאת גם בעל האגרת, כי "ממקום זה (נצח והוד) יונקים הנביאים נבואתם". וראה עוד שם, 158.

דעה שטרם מצאתי לה מקור, היא ראית הספירות נצח והוד כמקור לנסים הנסתרים, שהם תוצאה של התנהגות לפי הטבע או הנימוס האלוהי כפי שראינו לעיל. בספרות הקבלה מסמלים הנסים הנסתרים את 'טבעו של עולם' והכוונה להנהגת העולם באמצעות ספירות מלכות: ראה בס' מערכת האלהות דף ע', ע"ב—ע"א, ע"א.

187 סביר להניח כי יש להבין משפט זה בהקשר לנאמר לעיל, דף 27ב, על הכח האלוהי הפועל בתמידות, או ההשפעה הנשפעת בתמידות ובלעדיה אין קיום לכל נמצא. גם הביטוי 'הוא בכל והכל בו' מצטרף להלך מחשבה שאפשר להגדירו כפאנאנתאיסטי, כפי שג. שלום הגדיר את תפיסת האגרת: ראה: G. Scholem, Kabbalah, Jerusalem, 1974, 69 וראה גם את משל המעין בנוסח ג' והמקבילה של אריג'נה למשל זה. מכמה בחינות, דומה תפיסה זו שבאגרת למאמרים אחדים הנמצאים בכתבי ר' יוחנן אלימנו; כך, למשל, נאמר בס' חשק שלמה, כ"י ברלין 832, Or., דף 100ב: "ואין ספק אצל

שלמיות וראוי הוא שימצאו בו כל השלמייות (!) ע"כ אם יתבונן האדם באל ית' מצד עצמו לבד לא יהיה שום דבר נמצא זולתו. ואנו רואים שהעולם נמצא והוא מחדש מהאפס הגמור לפי התורה א"כ רצה האל שימצא. כבר עלה בידינו שני דברים הא' שהוא נמצא ושהוא רוצה. על הענין הראשון רמז הכתוב בשם אהיה ויקראוהו כתר כמו שהכתיר על מציאות המלך ולא על דבר אחר. על ענין הרצון רמז הכתוב בשם יה ויקראוהו חכמה כי חקוקים בה ל"ב¹⁸⁹ נתיבות חכמה שהם הכ"ב אותיות ועשר ספירות עם היכלותיהם¹⁹⁰, שהם שרש¹⁹¹ והתחלה לכל

מי שהיה שקוע בספרי הממשיכי' וידע והבין כי כל הנמצאות אין ואפס בם אין ממש כי אם השפע הנשפע תמיד ממנו ית' בעולם הספירה וממש אל עולם התנועה וממנו אל עולם התמורה עד כי יראה וידע ויחוש ישכיל כי אין בעולם כי אם הוא ית' וכל דבר הוא הבל בלתי, ואילו בחיבורו שבכ"י פריס 849, דף 91א, נאמר: "כי הצופים לא צפו בעולם כי אם הוא כי הוא הנמצא" כלם להיות פעלם ומתקנם ומתמיד מציאותם כי הם כאין בלעדו" ובאותו חיבור, בדף 36ב, נאמר: "כי בו באמת ובתמים תלוי עליו כל שלטי הנבראים ולא יראה ולא יחוש חוץ ממנו דבר אמת כי הכל בו והוא בכל ואין עוד מלבדו; כי כל אשר המה עושים הוא עושה הוא גוזר ומקיים". וראה עוד שם דף 37א, ראה לעיל במבוא הערה 71.

השווה את דעותיו של אלימנו לנאמר בס' משכיות האורות של אלגזאלי, כ"י וואטיקן 209, דף 74א: "כי אין במציאות אלא האל ית' וכי כל דבר אלא הוא ית'... א"כ אין נמצא אלא האל ית'". וראה גם שם דף 74ב. חיבורו של אלגזאלי היה ידוע בלי ספק לאלימנו ראה הפירוש המאגי, הערה 170. והשווה מובאות אלה לנאמר בנוסח ג' ליד הערה 319.

188 האל כשלעצמו הוא מחוסר תארים; אולם, כאשר אנו מתבוננים בעצם קיומו של העולם, אנו מסיקים כי האל רצה שהעולם יהיה — וכך נוצר תואר הרצון — ולכן יש להסיק כי האל קיים — וכן נוצר תואר המציאות. שני תארים אלה הם, לפי הסדר, הספירות חכמה וכתר. זיהוי המציאות לכתר והרצון לחכמה נעשה בהשפעת דעתו של ר' יוסף ג'יקטילה: ראה אידל, תארים, פסקה ג'. בנוסח א', דף 68א, מתאר בעל האגרת את "הרצון וההווה והקיום וההנהגה... ביחס ההצטרפות בין המלך והמונהגים ממנו", ומכאן אנו למדים כי הוא ראה ברצון ומציאות תארים מצטרפים. לשני תארים אלה יש לצרף את תואר 'הידיעה' או 'הידיעה האלוהית' (נוסח ג', דף 438א) או 'הידיעה העליונה' (שם, דף 440ב) הוזהה לספירת בינה. זיהוי זה יוצא דופן, וטרם מצאתי לו מקור ברור. וראה ג. שלום, לידיעת הקבלה בספרד ערב הגירוש (תרכ"ץ, כ"ד), תשט"ו, 178, והערה 22. בדרך כלל, משמעות הסמל ידיעה הוא תפארת: ראה בס' מערכת האלוהות, דף סג, ע"א, ועוד, ואילו הספירה בינה היא 'הידוע' או 'הידוע' בשילוש של ידיעה, יודע, ידוע כסמלים לשלוש הספירות הראשונות. שלוש הספירות הראשונות נתפסות כאחדות אחת, לעומת הריבוי שבשבע ספירות הבנין. בתארו, בהמשך כאן, את שלוש ספירות אלה כ"נאמרות על ה' ית' מצד עצמו" לעומת שבע "האחרות מצד עולמו" סותר בעל האגרת את תפיסת התארים מציאות ורצון כתארים צירופיים, כפי שתיארנו אותה לעיל; לפי המשפט האחרון, רק שבע ספירות הבנין יכולות להיחשב לתארים צירופיים. על חלוקת עשר הספירות לשלושה ושבעה בהקשר לתארים, בדרך דומה ביותר לזו הנמצאת באגרת, אצל שלושה מחברים במאה ה"ז, ראה אידל, תארים, פסקה ח'.

189 ס' יצירה א', א'.

190 קשה לקבוע מתוך רמז קצר זה מהי מהותם המדויקת של היכלות אלה.

191 ראה לעיל בצירור ב.

הנמצאות. והשם הזה הוא סוף אהיה והתחלת שם יהוה כי ¹⁹² תחלת המחשבה סוף המעשה כי זאת הספירה כוללת הכל והיא בדמות המחשבה ¹⁹³ אשר רמזנו אליה. וידענו כי השם י' הוא השכל הגמו' ¹⁹⁴ והוא הידיעה עצמה והשם הרמז על זה הוא יהוה נקוד בשם אלקים ¹⁹⁵ והיא הספיר הנק' בינה. והשם הזה כולל שני שמות שהם כלל כל השמות כי גם שם אדני עם שם אהיה עולים בשם אלהים ¹⁹⁶ והוא כרך שהכל בו כי ידיעת ה' ית' הקדימה בכל העתיד להתהוות בזה המציאות. והיות טוב שיתהוו משלא יתהוו היה סבת הוצאת המחשבה אל הפעל וקראוה בשם בינה שהיא אם הבנים וראש ובניין. וביאורה ¹⁹⁷ ביה נ' כלומ' בתוך הרצון הקדום נכנסים נ' שערי בינה שהוא כל העתיד להתחדש ולהתהוות בחמשים אלף שנים שהוא משך המציאות ¹⁹⁸. והחושב ¹⁹⁹ מה יהיה אחכ'ו כחושב מה לפני' מה לאחור לא שיהיה לידיעתם גבול חלילה וחס אלא שלא ידענו במה תפיל ידיעה כי אם בזה. והג' ספירות האלה נחשבות כאחד ²⁰⁰ נשמה ²⁰¹ לאחרות וצורה כי הם נאמרות על ה' ית' מצד עצמו ²⁰² והו' האחרות מצד עולמו ואין רשות באדם לחשוב באלה הג' כלל. אמנם יען כי לספירה השלישית יש שני פנים האחת מצד ידיעתו ²⁰³ אסור להתבונן בה. אכן מצד שהוא יודע ענייני המציאות בכלל ובפרט יתחילו הבניין והמניין ממנה. וראוי לדעת כי העשר ספירות נקראות האדם העליון ²⁰⁴ ואי אפשר לפרש ²⁰⁵. אמנם הדבר הנק' בניין הם השבע בלבד כלומ' אחר שגזרה חכמתו והשכיל היות המציאות טוב מההעדר ישב ²⁰⁶ לכסא שופט צדק מימינו

192 על גילגוליו של פתגם זה ראה: S. Stern, The First in Thought is the Last in Action, (Journal of Semitic Studies, VII), 1962, 234-252. וראה י. ליבס, ספר צדיק יסוד עולם – מיתוס שבתאי (דעת, 1) תשל"ח, 83, הערה 65.

193 ראה הערה 165 לעיל.

194 הביטוי 'שכל גמור' כתיאור לאלוהות נמצא בס' מערכת האלוהות, דף ו', ע"א; לעומת זאת ביטוי זה מתאר כאן את ספירת בינה בלבד.

195 השווה לס' שערי אורה, מהד' י. בן שלמה, ירושלים, תשל"א, א', 191, ב', 43.

196 אהיה (21) + אדני (65) = אלהים (86).

197 לא מצאתי פירוש מעין זה בכתבי המקובלים.

198 על צירוף זה ראה הערה 73, לעיל.

199 חגיגה, דף י"א ע"ב. הבאת מאמר זה בהקשר לתורת השמיטות נמצאת כבר אצל ר' מנחם רקנטי, ביאור התורה, ירושלים, תשכ"א, דף ס"ט, ע"א, (בהר).

200 על שלוש הספירות העליונות כיחידה אחת ראה מ. אידל, עולם המלאכים בדמות אדם, (ספר תשבי), הערה 112.

201 ראה לקמן, הערה 221.

202 ראה הערה 188 לעיל.

203 הידיעה האלוהית כתאר עצמי נאסרה במחשבה. על חוסר יכולתנו להשיג את הידיעה האלוהית, כיון שהיא זהה למהות האל, ראה בדברי ר' יוסף אלקשטייל, שנדפסו על ידי ג. שלום (תרביץ, כ"ד), 178.

204 לעומת זאת יש להניח, כי הכינוי 'אדם עליון' משמעו העולם שמתחת לספירות בנוסח ג', ליד הערה 257.

205 השווה גם לנאמר ליד הערה 182 לעיל.

206 תהלים ט, ה.

חסד משמאלו דין ונאצלו כלומ' נתגלו²⁰⁷ ג' הספירות האלה אשר השמות הרומזים אליהם הם אל אלהים יהוה ונקראו חסד גבורה תפארת. וביאור הדבר בקצרה כבר ידוע הוא שתכלית הידוע לנו במציאות העולם הוא בעבור התורה²⁰⁸ והיא החומר²⁰⁹ והצורה²¹⁰ והתכלית. וביאור דבר זה לא יכולה עשרה יריעות כזאת. ושומריה הם ישראל. וכבר גלוי לפניו ית' שיהיה צריך לפעול בעבור פעולת החסד הגמור כלומ' בשנוי מנהגו של עולם כגון יציאת מצרים וקריעת ים סוף ומתן תורה ונסים אחרים שעברו ושעתידין להיות. וגם הוצאת ההויות מן ההעדר הוא²¹¹ אמרתי²¹² עולם חסד יבנה. ע"כ האציל מדת החסד ונתיחסה אל הימין להיות רב חסד מטה כלפי חסד. והאל ית' הוא הטוב הגמור והרחמים הגמורים ואם יתערב דין בכל הספירות הוא מצד הטוב שבו. ונשוב לענין כאשר גזרה חכמתו ית' שיהיה האדם בעל בחירה ורצון ובזה

דף 28א

נתעלה על כל הנבראים יחוייב לפעול פעולת הדין בממרים בהפיכת סדום והמבול וטביעת מצרים בים וכיוצא בהם בעבר ובעתיד. והם נקראים הנסים הנגלים. אמנם יען היות הרע על צד הכונה השנית כלומ' בלתי מכוון לעצמו נתיחסה מדת הדין אל השמאל ושתי מדות אלו שהם מדת רחמים ומדת הדין האציל אותם הש"י כלומ' גזר שיתגלה הדבר הנעלם בו קודם בריאת²¹³ ההויות. ומפני כי מצד מדת הרחמים הגמורים וכן מצד הדין הגמור לא יתהווה דבר כי ההויה צריכה להיות מורכבת משניהם והעניין כי אין שום נברא שלא יהיה בו צד חסרון והחסרון הוא רע במקבל ואין שום נברא שיהיה כולו רע. וגם אין שום נברא שיהיה בתכלית השלמות יהיה כלו טוב²¹⁴ ע"כ האציל הש"י כלומ' גלה הכח המהוה²¹⁵ המכריע

207 ההאצלה משמעה התגלות ולא חידוש של דבר שטרם היה קיים: וראה הערה 312 לקמן.
208 השווה פסחים דף ס"ח ע"ב, וראה גם בס' אור ה' של קרשקש, מאמר ב', כלל ו', פרק א', ואלבו, ספר העיקרים, ג', י"ב.

209 לא מצאתי תפיסה הגורסת כי התורה היא החומר שממנו נברא העולם. יתכן שהסבר להגדרה זו של התורה נמצא בנוסח ג', ליד הערה 327.

210 רמז לבריאת העולם על פי התכנית שהיא התורה. וראה לקמן ליד הערה 330. והשווה לדברי ר' יוסף יעבץ בפירושו לאבות, ורשא, 1880, 68: "כי העולם כחומר והתורה כצורתו" וראה גם בפירושו לתהלים יט.

211 ראה בהערה 291 לקמן.

212 תהלים פט, ד.

213 הופעת הספירות מתוארת כאן כהתגלות (ראה הערה 312 לקמן), ואילו הופעת ההויות — דהיינו הנמצאות — מתוארת כבריאה. וראה בנוסח ג' ליד ההערות 328, 342.

214 לפנינו פירוש ספקולאטיבי לבריאת העולם באמצעות הספירות חסד וגבורה. החסד מגלמת את הצד השלם שבנברא, ואילו הגבורה — הצד הרע שבו; הנמצא הוא מורכב מהשלם — שנותן קיום, ומן הרע — שנוטה להעדר; לפנינו פירוש קבלי לביטוי הויה והפסד כהתגלמות פעולת החסד והגבורה. וראה בהמשך בתיאור ספירת תפארת.

215 תיאורו של השם המפורש כמהוה ההויות הנבראות והדין על י"ב צירופיו דומה לדברי אלימנו בחיבורו האנונימי שבכ"י פריס 849, דף 297: "שם יוד הא ויו הא

בנתיים²¹⁶ והוא הנרמז בשם יהוה ונקרא תפראת (!) והוא יסוד²¹⁷ האילן ועקר האמצעי המהווה הפארות והענפים לכל צד והוא הלב²¹⁸ השולח רוח החיוני²¹⁹ לכל האיברים. והשם הזה כולל כל הנמצאות העליונים והתחתונים עד אין סוף כי גם אתיה מורה על מציאותו ית' יפול עליו שם ההויה וכל העצמים והמקרים נכנסים בשם זה. וגם ההפסד הוא הויה ע"כ בספירה הזאת נקשר הכל ויפול האריכות בזה מאד מאד ואין זאת הכונה כי על כן קראתי ההערות האלה ציורים כי אין זה כי אם ציור מעט. והג' ספירות אלה האחרונות נקראות רוח לטעם הנו'²²⁰. ונבוא אל הג' ספירות האחרות שהם נקראות נפש²²¹ והם נצח הוד יסוד. כבר זכרנו כי הטוב והרע הראשונים והם נקראים זרועות עולם והם חסד גבורה נאמרים על הדברים הכוללים והנסים הנגלים והביאור באלו הם מקור הטוב ומקור הרע ר"ל העונשים לממרים כמו הדין הגמור. אמנם הנצחיים²²² והם נצח והוד הם מדת רחמים הרפה ומדת הדין הקשה²²³ והם מכוונים כנגדם כי הם יונקים מהזרועות²²⁴ כחם והם עושים פעולתם באמצעות הצבאות²²⁵ שהם הכחות הגלגליות.

כי אם תצרפהו כצורף כסף בכל י"ב צרופי' שיש לו לא ישתנה הכונה הראשונה המורה שהוא מהוה כל נמצא". בדף 97א נאמר על שם זה "כי הוא המהווה כל ושם יוד הא יהיה י"ב צרופי' לא פחות ולא יתר ולא ישתנה הוראתו". על השם המפורש כמהווה היות ראה בס' גנת אגוז, הנאו, שע"ה, דף ז' ע"ב, ובס' ראשית חכמה לר' אליהו די וידאש, שער האהבה, פרק ו'. לכינוי הספירה תפארת ככח מהווה ראה נוסח ג', דף 440א, ודף 435ב—436א.

216 ס' יצירה ב', א'.

217 השווה לס' שערי אורה של ג'יקטילה, א', 251.

218 הלב כסמל לתפארת רוח בקבלה; ראה לדוגמא בס' שושן עדות לר' משה די ליאון, נדפס ע"י ג. שלום (קבץ על יד, ח' [יח]) תשל"ו, 336—337, ובס' חשק שלמה של אלימנו, כ"י ברלין 832, דף 216א.

219 ראה הערות 127—129 לעיל.

220 משום הכינוי רוח חיוני, שהוזכר קודם לכך.

221 טרם מצאתי חלוקה מדויקת של מערכת הסיפרות למשולשים המכונים בשם נשמה, רוח, נפש. ג' ספירות העליונות מתוארות כנשמה, בין היתר בס' שער השמים, כ"י מוסקבה 96, דף 225: "כי השלושה הראשונות הם בעלמות ביותר והם כדמות נשמה לספירו' האחרות". וראה גם לעיל ליד הערה 201. והשווה לדבריו של ר' יהודה אלבוטיני, בן דורו של בעל האגרת, הכותב: "ויש מן המקובלים האחרונים ע"ה שאמרו שהנשמה והרוח הם מאת ה'... והנפש היא סבה חומרית... הם רמז לג' עולמות... העולם התחתון זו עולם הנפש המתגשמת בסוד גופני, והעולם האמצעי הוא סוד עולם הרוח... ועולם המלאכים הוא סוד עולם הנשמה. וענין רמיותם הוא ככה ודוגמתם בעולם האצילות הוא כך, שהנפש הוא דומה לספירת המלכות... והרוח הוא סוד עולם התפארת עם ד' קצוות מהו' ספירות שבו והנשמה הוא סוד עולם העליון". ראה מ. בנייה, ר' יהודה בן ר' משה אלבוטיני וספרו יסוד משנה תורה (סיני, ל"ו), תשס"ו, רנ"ח.

222 כך בכתביידי. על 'נצחים' ככינוי לנצח והוד, ראה בס' שערי אורה, א', 172.

223 לתיאור פעולת שתי הספירות כמוציאות אל הפועל גזירות ראה בס' שערי אורה א', 169—170.

224 הכוונה לחסד וגבורה.

225 ראה הערה 186 לעיל.

וכבר ידענו כי מתנועות הגלגלי' והכוכבים ומבטיהם ומשפטיהם ימשכו בעולם התחתון טובות ורעות כפי הטבע ר"ל שהם הכלי כמו הקולמוס²²⁶ הכותב ע"כ התורה והמצות שהם סבת הברכות והקללות האמורות בתורה שכלם לפי הטבע והם נסים נסתרים מיוחסים אל שתי הספירות האלה שהם נצח והוד. ועל הדרך היותר עמוק ראוי לדעת כי העולם הרוחני מדרגות²²⁷ מתחלפות כאשר נבאר עוד, ויש בהם צד עליונות ושפלות גם כי הנבדל לא יצוייר זה בו. אמנם כפי התיחסות הנבדל אל הדבר הגופני התיחסות יותר קרוב תהיה מדרגתו יותר שפלה ורחוקה מהאל ית' והספירות הנזכרות שהם האלוה עצמו^{227א} ית' וית' תהיה הספירה המבטת²²⁸ אל הרוחניים העליונים במדרגה יותר גדולה מזה הצד מהמבטת אל הרוחניים התחתונים הקרובים אל הדבר הגופני. המשל מצאנו כתוב וירד²²⁹ ה' לראות את העיר. ארדה²³⁰ נא ואראה. ובזה הדרך נאמ' שהספירות מקבלות זו מזו וע"כ הנצח וההוד הם הספירות המביטות אל הרוחני' הממונים על צבאות הגלגלים והכוכבים ונבואת²³¹ הנביאים היתה באמצעות הרוחניים האלה וע"כ היו מתנבאים בשם יהוה צבאות ואלהים צבאות הראשון הוא הנק' נצח והשני הוד. ומשם יבואו הטובות והרעות וכל (!) בצדק ובמשפט לפי התורה והנימוס האלהי²³². ואין רצוני עתה להאריך ביותר מזה. אמנם הספירה התשיעית הנק' יסוד ורמוזה בשם אל חי או אלהים חיים²³³ היא הספירה אשר ממנה נבראות הנפשות מכל בעל חי²³⁴ יען כי הנפש סבת הקיום וממנה נבראו נפשות הצדיקים וממנה נבראו נפשות הגלגלים וממנה ימצא להם כח הקיום וממנה קיום הצורות המינייות²³⁵ מכל דומם צומח חי מדבר הזמן הראוי להם. וממנה החומר הראשון אשר הוא החבור אשר בו יהיה הכדור כלו נקשר קצתו בקצתו²³⁶, ובה שבת המשתלשלת (!) ונקרא שבת כי אז

226 ראה לעיל, הערה 186.

227 ראה במבוא בדיון על עולם המלאכים.

227א השווה לנאמר בס' בחינת הדת של ר' אליה דל מדיגו, וינא, 1833, 45: "יש מהם מי שאמר כי העשר ספירות הם האלוהות בעצמו... וזאת הדעת היא כפירה בדת".

228 דהיינו המתייחסת אל הרוחניים: כנראה לפנינו יישום מונח אסטרונומי, המיוחד לתיאור היחסים בין הכוכבים, לתיאור תפיסה קבלית, העוסקת ביחס בין ספירה ובין גלגלים וכוכבים. וראה במיוחד בנוסח ג', דף 441א. שימוש זהה במונח 'הבטה' נמצא כבר

אצל ר' משה מבוגרוש. ראה ג. שלום (תרביץ, ד'), תרצ"ג, 209.

229 בראשית יא, ה.

230 שם, יח, כא.

231 השווה לנאמר בס' שערי אורה א', 158, 160 ועוד.

232 ביטוי זה מצוי בכוזרי ד', י"ז, וראה גם לעיל, הערה 168.

233 ראה ס' שערי אורה א', 93, 95.

234 ראה שם, 93—94.

235 שם, 94.

236 הכוונה לצורות הנמצאות בחומר ומהוות את העולם השפל, הכולל, לדעת מחבר האגרת, גם את הגלגלים: ראה בתחילת חלק ג' של נוסח ג', ושם דף 439ב. והשווה למורה נבוכים א', ע"ב.

נשלם העולם²³⁷ ונשלמה הכונה האלקית. וכל הספירות הט' האלה כלם הם בהתייחסות אל הדבר הנברא והרוחני אמנם הנהגת²³⁸ העולם השפל ר"ל הגופים ומעשיהם וההשגחה בהם לא היה מן הראוי שייחוס אל ה' ית' כי אם אל דבר נברא וזה היה טעות כל הטועים והריסת²³⁹ כל ההורסים. ואנחנו עדת ישראל אשר בחר בנו ה' ונתן לנו התורה האמתית והודיענו על יד מרע"ה ואמ'²⁴⁰ וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד אשר הפסוק הזה כולל סוד היחוס (!) השלם למבינים. יש לנו להאמין באמת כי מט' הספירות הנז' נאצלה ספירה אחרת²⁴¹ והיא עצם הש"י כראשונות שאמנם אין אצילותה נגלה בתמידות כראשונות וזהו שכ'²⁴² שמעטתי את הירח והוא סוד גדול ועצום. והספירה הזאת היא הנרמזת בשם אדני ונקראת מלכות

דף 28ב

ועוד ירמוז אליה שם אחר והוא אל²⁴³ שדי. ואופן התגלות הספירה הזאת והעלמתה תלוי בעשיית המצות של תורה והיא ההשגח'²⁴⁴ האמתית הפרטית ואינה נגלית אלא לישראל ואינה נגלית בשלמות כי אם בזמן הבית ובארץ ישראל והוא מן הפליאות הנוראות שיתגלה דבקות הש"י בדבר גופני בלתי אמצעי. אשריהם ישראל הזוכים לכל הטובה הזאת בקיום המצות ואוי להם לרשעי' ומי שיתבונן בדברים האלה התבוננות הראוי תהיה יראת ה' על פניו ויוסיף שמחה ואהבה באל ית' ובתורה מה שלא ישוער. ואזכיר עתה הצעה אחת קטנה לקרב אל השכל ובדרך קצרה. הערה כל כח היוצא אל הפועל יצטרך בהגעתו פעולות מיוחדות גשמיות ופעולות מיוחדות רוחניות ולא תושלם הפעולה באלו זולת אלו. המשל הנה הצמח לא יספיק אליו הכח העליוני המכה אותו ואומ' לו גדל²⁴⁵ אם לא יצטרף אל זה עבודת הקרקע הראויה והלחות הראוי ויתר הפרטים וכן כל כיוצא בזה ביתר הנמצאות ר"ל כשנחוץ

237 השווה לס' שער השמים, כ"י מוסקבה 96, דף 40ב: "והוא שבת שהיא סיום העולם" ולנאמר בס' מערכת האלוהות, דף קפ"ג, ע"ב. שבת כסמל ליסוד וכמקור לנשמות, נמצא כבר בס' הבהיר, סימן נ"ז—נ"ח. יסוד בקשר לעולם הנשמות, נזכר באגרתו של ר' האי גאון שר' יצחק מר חיים פירש לפי בקשתו של ר' יצחק מפיסא; ראה נדב, אגרת, 450.

238 ראה לעיל, הערה 170.

239 השם 'הריסה' ככינוי לטעות תיאולוגית נמצא כבר בס' מערכת האלוהות, ראה שער תשיעי — שער ההריסה.

240 דברים ד, לט.

241 על ספירת מלכות ראה במבוא ליד הערות 66—68.

242 חולין דף ס' ע"ב, פרקי דר' אליעזר, נ"א.

243 לא מצאתי יחוס של שם זה למלכות.

244 השווה לנאמר בס' שער השמים, כ"י מוסקבה 96, דף 42א: "כי זאת המדה הנקרא שכינה היא ש' אשר יקראו לה הפילוסופים השגחה, והעד: אשר שכנתי בתוכם" והשווה גם לנאמר בפירושו של ר' ראובן צרפתי על ס' מערכת האלוהות, דף צ"ד, ע"ב.

245 ע"פ בראשית רבה י, ז.

שיתדבק הכח הרוחני בדבר הגשמי ולזה כל מוריד כח עליוני לעשות פעולה ידועה צריך שיעבוד הכח בעבודות המתיחסות אליו עד שיהיה מוכן לעשות הפעולה ההיא המבוקשת. וכל עוד שיהיה הפעל המבוקש יותר נכבד ראוי שתהיה העבודה יותר נכבדת כאלו תאמר ההתדבקות עם השדים לעשות פעל מיוחד כבר יפול שיגיע המבוקש בפעולות יותר מגונות מהפעולות שיעשה הדורש אל המתים שנפשות המתים יותר עליונות מן השדים. ומוריד כחות הגלגלים יעבוד אותם העבודות יתר נכבדות יגיע העניין שיצטרך אל הפעל יותר נכבד. וההשגחה היותר עליונה שתהיה והיא הצלחת הנפש ושובה אלהית, עבודה היותר נכבדת שתהיה והיא העבודה הידועה מצד התורה ולזה אמ' ה' אחריה צווי על מלאכת המשכן ושכנתי בתוך בני ישראל כלום' כאשר שמירת כח הקבל מחוייבת בהורדת הכחות העליונות להיותה שומרת היחס במלבושים ידועים והקטרויות ידועות ומקומות ידועים ופעולות ידועות בזמנים ידועים כל עוד שיבצר אחד מן הפרטים ההם לא יגיע המבוקש ולא עוד אלא שיגיע ההזק תמורת התועלת המקווה. כן כאשר רצה ה' ית' לקחת לחלקו האומה הישראלית הודיעם הדרך הראויה והעבודות הראויות והמאמרים הראויים להוריד ולהשפיע עליהם שכינתו ית' אשר באמצעותם תשכון אמתת מציאותו בתוך בני ישראל ואין דבר זה מבואר כל הצורך.

הציור הרביעי. כבר אמרנו²⁴⁶ כי כח האל ית' בכל דבר וכל דבר הוא בכח האל ית'. ע"כ צדק המאמר²⁴⁷ שאין כל דבר גשמי שאין לו כח רוחני מעלה ובוה הדרך נקשר העולם קצתו בקצתו והתחתונים צריכים אל העליוני' ובאופן מה גם העליונים צריכים אל התחתונים, עד שוב העולם כלו דבר אחד²⁴⁸. ובוה האופן יתחלף כל פרטי הנבראים ופעולותיהם לעשרה הספירות הנזכרות עד שנאמ' נברא פלוני מיוחס לספירה פלוני' ופעל פלו' מיוחס לספירה פלונית כי ידוע שאין פעולה לשום נברא כי אם מכח האלהי. והספירות נכללות בשלשה כללים חסד דין ורחמים והרחמים אמצעים בין החסד והדין. ושלשה הספירות האמצעיות והם כתר תפארת יסוד הם רחמים. והימניות חסד והשמאליות דין והכל לטעם הנז'. הכלל הראוי להקדים בחכמה הזאת הוא שהיא נחלקת כמו שאר החכמות לשני חלקים²⁴⁹ עיזון ומעשה והתורה²⁵⁰ עצמה נחלקת לשני חלקים אלו החלק העיוני הוא לדעת

²⁴⁶ לעיל, ליד הערה 183.

²⁴⁷ זו תפיסה אפלטונית ברורה, ויתכן שבעל האגרת מצטט כאן פתגם שמצא לפניו. וראה לקמן, ליד הערה 264.

²⁴⁸ בניגוד לתפיסת הקבלה המיתית-מינית של ס' הזוהר, שם משפיעים האנשים על היווצרות ההרמוניה בתוך הספירות, כאן מתמקד תפקיד האדם ביצירת הקשר בין העליונים ובין התחתונים; תפקיד זה של האדם כקושר העולמות חוזר פעמים אחדות אצל אלימנו. ראה לדוגמא בכ"י פריס 849, דף 79א. רעיון זה מצוי גם אצל פיקו בחיבורו "Homo et coelestium et terrestrium viculum et nodus est" Heptaplus V, 7. על נושא האדם הקושר במקורות ימי-ביניים ורנסנסיים ארחיב במקום אחר. על העולם כ"דבר אחד" ראה בס' מורה הנבוכים א', ע"ב; ב', א'.

²⁴⁹ ראה במבוא, בסעיף על הגדרת הקבלה.

התקשרות הג' עולמות בעשרה הספירות הנו' וסודות התורה ורמזיה ומדרגות השלשה עולמות האלה וממשלתם. החלק המעשי הוא בדבור בלבד והוצאת שמות הקדש בדרך הצירוף ואופן השתמש בהם לצורך המצוה אשר יעשו פעולתם בהזכרה בלבד לאנשים השלמים כמו הנביאים בעשותם הנפלאות לקדש ה' וידיעת זה הענין אי אפשר שיושג רק על ידי נבואה²⁵¹. ובחלק הזה מן המעשי הזהירו כל החכמים שלא יתעסק אדם בו בשום פנים כי סכנה גדולה הוא מאד ר"ל הזכרת השמות וגורם לאבדן הנפש והעוסקים בהם מצד עיונם או מפי ספרים מבלי קבלה²⁵² מפי אנשי מעשה הם בכלל כל שלא חס על כבוד קונו. רחמנא ליצלן מהאי דעתא ויקרב לבנו לאהבתו וליראתו אמן.

250 על חלוקת התורה לעיון ומעשה ראה בס' חשק שלמה, כ"י מוסקבה 140, דף 190א: "כי היא נחלקת ראשונה לשני חלקי' וכל חלק מהם נחלק לשנים. הנה הראשונה תורת ה' שבכתב ושבע"פ הוא נחלקת אל חלק ממנה המושג בשכל המעשי והחלק המושג בשכל עיוני; הוא נחלק לשני חלקי'... חלק יחקור בנמצאו' הטבעי'... והוא הנקרא מ"ב [מעשה בראשית] והחלק האחר יחקור בעולם הנבדל מהחומר הבדל עצמי... והוא כולל עולם הספירו' והאותיו' והשמות האלוהיו' עלת העלת ונקרא זה החלק מעשה מרכבה, והחלק המעשי ג"כ יחלק אל שני חלקי' חלק ממנו יעויין במעשה מצד שהוא מועיל בהנהגה המדינית... והחלק השני הוא עשיית אלו המעשיות באופן נאות ומסכים עם הנמצאות עליונות רוחניו' ושכליות ואלהיות רומזות אליהם ומתעררות לפעול בתחתוני' באמצעות אלו המעשים המתדמי' והנרמזי' בס'."

251 על הקשר בין נבואה ומאגיה ראה מ. אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו, (עבודת דוקטור), ירושלים, תשל"ו, 130, 132—133, וגם אצל ר' משה מבורגוש, בטכסט שנדפס ע"י ג. שלום (תרביץ, ה'), תרצ"ד, 56—57.

252 השווה לנאמר בס' מסורת החכמה של ר' אברהם בן אליעזר הלוי, נדפס ע"י ג. שלום בקרית ספר, ז', 449.

נוסח ג, כ"י אוכספורד 1261

דף 434א

שלוש הגיעה לידי אגרתך אדו' ושמחתי בספרים הנמצאים אתך מהחכמה הישראלית אשר כמעט נאבדה ממנו בעונותינו ואנכי איש רש ונקלה מאין ²⁵³ יבא עזרי לדבר בנסתרות כי מעט מזער דברתי עם האיש ההוא ²⁵⁴ גם לא כתבתי בעת ההיא הדברים אשר שמעתי ובהיות השכחה גוברת עלי אמרתי יותר ²⁵⁵ אקבל שכר על הפרישה ממה שאקבל על הדרישה לולי כי אהבתך תלחצי (!) ליכנס לפני ממיציתי עם כי בטחתי שהיו דברי אלה צפונים בלבבך והספקות הנופלות בהם יושמו לזכרון ליום נדבר יחד פה אל פה ואתחנן לאל יתברך יסלח על שגגותי אם אחטא בשפתי ועם שכונתי לבאר ידעתי כי ירבה הנסתר מן הנגלה.

ההקדמה הראשונה היא שהעולמות שלשה ר"ל מדרגות הנבראים נחלקות לג' חלקים גדולים וכל אחד מהם למדרגות רבות. החלק הראשון ²⁵⁶ הם השמות הקדושים אשר הם עצמים אמתיים נמצאים מציאות גמור יוצאים מכח צירוף אותיות העשרה שמות הנכבדים מהאל ית' אשר הם עשרה הספריות באמצעות הכב וכלם נדבקים בשם המפורש בן ארבע אותיות וכחם גדול ועצום בכל הנמצאות ברצון האל הפועל על ידם והם האדם העליון ²⁵⁷

ב434

יען כי יש בהם שנקראים יד ומהם עין וכן שאר האברים וכישראל מקודשים בקדושת התורה נדבקים בעולם ההוא ויש מהם לפעול בחסד ויש בדין ויש ברחמים כפי רצון האל ית' והם כמפליא ²⁵⁸ של מעלה ובית דינו של הקב"ה ועל ידם יצוה האל ית' למלאכי אלהים העולם האמצעי ²⁵⁹ לפעול בתחתונים, והם בעצמם חומר התורה שהיא כלה מלאה שמות הקדש ²⁶⁰ והאיש הטהור הבקי בהזכרתם

253 תהלים קכא, א.

254 ראה הערה 154 לעיל.

255 ע"פ פסחים דף כ"ב ע"ב.

256 ראה במבוא בתיאור העולם העליון.

257 ראה בהערות 90—91 לעיל.

258 כך בכ"י. על הזהות בין פמליא של מעלה, בית דינו של הקב"ה, שמות, אותיות כסא הכבוד והתורה ראה במובאה מפירוש ס' יצירה של ר' ברוך תוגרמי, שניתחתי בחיבורי כתיבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו, 168—169, ובמובאה מס' סתרי תורה של ר' אברהם אבולעפיה, שנותחה שם, 169—170.

259 המונח 'עולם האמצעי' משמעותו עולם המלאכים שמתחת לעולם השמות; שימוש זה שונה מן המקובל בימי הביניים, שם מציין מונח זה את עולם הגלגלים; וראה גם בהמשך, דף 435א.

260 על תפיסה זו ראה במאמרי תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה, (מחקרי

לפי סודות הקבלה בזמן ומקום הראוי ותהיה הכנתו לכך ויודע אופן אצילותם מהאל ית' ר"ל משמו הגדול יהיה לו כח לפעול בהם כרצונו ולעשות אותות ומופתים ברגע וכלם עומדי' הכלות ²⁶¹ הכלות וכל אחד יש לו מלאך או מלאכים מיוחדים בעולם המלאכים אשר בהיות האדם הראוי לכך משביע המלאך בשם הממונה עליו לעשות פעולה מיוחדת תכף ימלא שאלתו וזה הוא החלק המעשי מחכמת הקבלה אשר בעונותינו מאד אין חזון נפרץ אחר זכרו מיני ארץ.

החלק השני מן הנבראים הוא עולם המלאכי' והם מדרגות רבות כפי ממשלתם וכחם וטבע השגתם מהאל ית' מהם לדין מהם לרחמים מהם ארבע מחנות שכינה מהם ארבע ²⁶² חיות הקדש נושאין הכסא ונשואות ממנו כי יש ²⁶³ כסא למעלה מכסא וכבוד למעלה מכבוד ע"כ נקראים כלם כסא הכבוד ובכלל הם הדברים הנקראים רקיע בתורה כי הם המבדילים מהם שרפים מהם כרובים מהם מלאכי השרת המניעים נפשות הגלגלים ויש לכל כוכב מלאך מיוחד ממונה עליו ונותן לו כח על הצורה המניית (!) אשר בארץ המיוחסת אליו ²⁶⁴ ואין חקר למספרם ואשר אמרו ²⁶⁵ החכמים עשרה שכלים נבדלים ויש שאמרו שהם מט הכל שב אל מקום אחד

א435

כי יש כח כללי ויש כח פרטי, ומהם השבעים שרים הממונים על ע' אומות. וכל השני עולמות האלה אין שם גוף ולא כח בגוף אמנם יש הפרש בין עולם העליון לעולם האמצעי כי העולם העליון מציאותו קיים בלתי משתנה כלל אבל העולם האמצעי ²⁶⁶ יש בו צד השתנות ופרטיו מתלבשין ²⁶⁷ בגופות לעתים מזומנות לפי החפץ האלהי.

החלק השלישי מהנבראים הוא העולם הגשמי אשר מדרגותיו ידועות והם גלגלים כוכבים ומזלות יסודות מורכבים וכלם תלויים ביסוד אחד דק חקוקים בו כל הצורות והנפשות מהגויות התחתונות והעליונות והוא נורא מאד אשר ישערוהו חכמי המחקר

ירושלים במחשבת ישראל, א), תשמ"א, חלק א'—ב', שם נידון גם הרקע המאגי של תפיסה זו. על התפיסה המאגית של התורה אצל אלימנו ראה אידל, הפירוש המאגי, חלק א.

²⁶¹ כך בכ"י.

²⁶² השווה למרכבה של ש. מוסיוב, ירושלים, תרפ"א, דף כ', ע"א: "וארבע חיות נושאות ומנושאות בכסא". על נושא זה ראה א. גרינוולד (קריט ספר, נ"א), תשל"ו, 662, ובפירוש המרכבה של ר' יוסף ג'יקטילה, כ"י ירושלים 381 28°, דף קס"ט, ע"ב.

²⁶³ הביטויים 'כסא למעלה מכסא' ו'כבוד למעלה מכבוד' היו נפוצים בקבלה; ראה, לדוגמא, בפירוש התורה של הרמב"ן על בראשית א, ח.

²⁶⁴ ראה לעיל, הערה 247.

²⁶⁵ השווה לס' מורה הנבוכים ב', ד', שם נזכרים חמשים שכלים נבדלים.

²⁶⁶ ראה הערה 259 לעיל.

²⁶⁷ רמז ברור לתורת ההתגלות על ידי 'מלבוש' שמלאך מתלבש, כדי שיראה לעיני בשר ודם.

וקראוהו היולי²⁶⁸. ושלשה העולמות האלה נקשרים זה בזה²⁶⁹ ובאופן מה עלולים זה מזה וצריכים זה אל זה וכח האלוה ית' עובר עליהם ומעמידם והוא סבת פעולותיהם והכל בהדרגה עד שוב הכל בדמות זכר ונקבה²⁷⁰ ר"ל משפיע ומקבל (!) וסימן לשלשה העולמות הנו כי²⁷¹ גבוה מעל גבוה שומר וגבוהים עליהם. וידוע הוא למקובלים כי מטטרון המלאך הנכר (!) נקרא שומר²⁷² מתרגום משמרת²⁷³ מטרת והוא מנהיג²⁷⁴ העולם התחתון בכח האל ית' והענין²⁷⁵ האלהי הנקרא שכינה פועל על ידו והוא שטעה בו אחר בראיתא בחגיגה²⁷⁶, וגבוהים עליהם הוא העולם העליון.

השנית²⁷⁷ ראוי לדעת כי כל מספר מיוחד לנבראים ידועים יש סוד גדול למספר ההוא ולזה אמרו רז"ל²⁷⁸ הני שלשה הני²⁷⁹ חמשה כנגד מי וזולתם והמתבונן בסגלת המספרים הוא עניין אלהי נורא מאד וכמעט כל סודות המציאות תלויים בו וע"כ אמרו²⁸⁰ שנברא העולם בספר ספר וספור והדק שבכלם הוא חבור האותיות הן במכתב הן בדבור במספר מה והם נתיבות החכמה כאשר יתבאר

268 ראה הערה 263 לעיל.

269 תיאור זה שונה מהגדרת הקבלה העיונית כהבנת תלותם של העולמות בספירות, עליה דנתי במבוא בסעיף הגדרת הקבלה. והשוה לנאמר בס' צפנת פענח של ר' שם טוב אבן שפרוט, כ"י פריס 852, דף 143ב: "שאלו האצילים השיגו האל ית' וסוד התקשרות ג' עולמות זה בזה".

270 תיאור הדרגות השונות שבמציאות כזכר ונקבה, ומשפיע ומקבל, מקורו בכתבי ר' יוסף ג'יקטילה: ראה לדוגמא בשער הניקוד שנדפס בס' ארזי הלבנון, ונציה, שס"א, דף ל"ח ע"א, בסוד בת שבע, ובס' שערי אורה ב', עמ' 120. וראה גם לקמן, דף 437א—437ב.

271 קהלת ה, ז. השווה לפירוש הפסוק הזה אצל ר' ראובן צרפתי בטכסט שנדפס, בטעות, על שמו של אבולעפיה או אחד מתלמידיו אצל ג. שלום, הקבלה של ספר התמונה ושל אברהם אבולעפיה (אקדמון, ירושלים תשכ"ט), עמ' 227—228.

272 ראה את החומר שאסף H. Odeberg, 3 Enoch, or the Hebrew Book of Enoch, Cambridge, 1928, 126.

273 ראה תרגום אונקלוס על במדבר ג, לו ועוד.

274 על מטטרון כמנהיג העולם ראה אידל, כתבי ר' אברהם אבולעפיה ומשנתו, 92.

275 על הענין האלוהי כשכינה ראה כוזרי ב', י"ד. 276 חגיגה דף ט"ו ע"א.

277 הדיון על מעמד המספרים נעדר בשני הנוסחים הקודמים של האגרת והופעתו בנוסח ג' מלמדת על השפעת תפיסה שנקלטה ע"י ר' יצחק מפיסא. והנה, ר' יוחנן אלימנו מיחס חשיבות רבה למספרים וכותב בס' חשק שלמה, כ"י ברלין 832, דף 207ב—208א: "ואולם בחכמת המספר הנה הוא מהחכמות הגלויות אצל צורת העולם ופועלו כי הוא מונה מספר לככבים הגשמיים וכנגדם בארץ מונה בדומם ובצמח ובחי ובהתחלפות אולי המדבר כדעת רבותי ז"ל שכל הנמצאות יש להם מספר ידוע אצלם כאשר ראיתי מספרו (!) ולא עלה על זכרוני" וראה גם אידל, הפירוש המאגי, הערה 217, ובטכסט הרמזו שם ע"י הערה 215.

יש להזכיר כמו כן את דעתו של פיקו דלה מירנדולה, הכותב בתיזות שלו על-פי המאטימאטיקה, מס' 11: "Per numeros habetur via ad omnia scibilis inuestigationem et intellectionem". Conclusiones, (ed. B. Kieszkowski), Genève, 9173, 74.

278 אולי הכוונה לנוסח שבגיטין דף י"ד, ע"א, בבא בתרא, דף קמ"ד ע"א: "הני תלתא".

279 ראה ברכות דף י' ע"א. 280 ס' יצירה א', א'.

ב435

עוד החקוקים בעומק הרצון²⁸¹ האלהי יתברך. השלישית ראוי לדעת כי כל דבר נברא מקטן ועד גדול שיצא אל הפועל ושעתיד לצאת כל ימי המשך²⁸² זה המציאות אשר לפי קבלתנו הוא חמשים אלף שנה הן שיהיה דבר פלא הן דבר טבעי הן עצם הן מקרה הכל נמצא בידיעת²⁸³ האל ית' ומצד הטוב הנמצא בו יצא אל הפועל כי מה שהוא בתכלית השלמות אינו נברא, א"כ כל נברא אמצעי בין הטוב והרע ואין ספק כי גם הרע משוער וידוע אצלו ית' א"כ ההנהגה האלהית בכל הנמצאות בכלל ובפרט אל האומה הישראלית נמשכת ונובעת ממקור הידיעה ולזה אין שום דבר נברא שלא יהיה לו שורש והתחלה באחת מהעשרה ספירות²⁸⁴ שהם עצמות²⁸⁵ האל ית' הן שיהיה הדבר טוב הן שיהיה רע. הנה יציאתו אל הפועל הוא מצד הטוב שבו והכל במשפט.

הרביעית ידוע הוא כי החסד והדין הם שני הפכים ושניהם הכרח שימצא בחק הנהגת העולם וקיומו ולפי שהטוב והרע הם מדרגת החסד והדין רצוני הטוב הגמור והרע הגמור שאי אפשר שיצדקו שניהם על נושא אחד היה מן ההכרח במשפט כי שני קצוות שימצא האמצעי וזה הקו האמצעי הוא אשר ממנו יתהוו²⁸⁶ הנבראים כלם והוא הנותן להם ההגבלה והשעור הראוי מן הטוב ומן הרע והאמצעיות הנה נקרא מדת הרחמים שהוא נמוג מן החסד ומן הדין כי מצד החסד לבד לא יתקיים העולם וכן מצד הדין לבד וכן מצד השלמות לבד לא היה העולם נמשך כלל אל התאוה ולא היו בעלי החיים נמצאים וכן מצד החסרון לא היתה מדת הדין נותנת

א436

שימצא א"כ החסד והדין הם שרשים כמו היסודות למורכבים מהם והם תארים תלויים בידיעת²⁸⁷ האל ית' פעם יפעול בזה ופעם בזה אמנם הויית ההויות וקיומם צריך שיהיה בדבר האמצעי הנושא לשניהם והם הרחמים. החמשיית שאין עמידה וקיום ופעולה לשום נמצא אפי' ברגע אם לא מכח ההשפעה

281 הרצון כאן הוא סמל לספירת חכמה, ראה במבוא, ליד הערה 79.

282 ראה הערה 73 לעיל.

283 דהיינו בספירת בינה, ראה הערה 188 לעיל.

284 השווה לדברים שהעתיק אלימנו, ממקור קבלי שטרם זיהיתיו, בליקוטיו שבכ"י אוכספורד 2234, דף 97א: "שכל מה שיש בעולם הוא כנגד י' הספירות" ושכלל מצוי מהמצויים ההווים הנפסדי' עשרה ענייני כנגד עשר ספירות' ושהאחד מהם כבר יגבר בקצת' ויתחסס אותו המצוי לאות' הספיר' הגוברת".

285 ראה הערה 227 לעיל.

286 ראה הערה 295 לעיל.

287 תלותם של שני התארים האלה, דהיינו חסד וגבורה, בידיעת האל ופעולת הידיעה על ידם, הוא פירוש פילוסופי למבנה הספירות הקבלי לפיו שתי הספירות תלויות בספירות בינה היא הידיעה. ראה הערה 283 לעיל.

הנשפעת הנשפעת (!) עליו מהאל ית' בתמידות²⁸⁸ כמו שאמר²⁸⁹ ומחדש טוב בכל יום תמיד מעשה בראשית לא בדמיון הבן מן האב והכלי מן האומן ולא נאמר על דרך משל שהכחות השממיות (!) נתנו להם בעת הבראים (!) ומעתה תהיה פעולתם מעצמם חלילה אלא בכל רגע ורגע שיפעלו ויתנועעו הנה הכח האלהי פועל בהם בתמידות כאיש אשר יניע יד הכותב לכתוב. המשל²⁹⁰ על זה ממעיין הגדול הנובע מתהום הארץ ומתפשט על פני הארץ ועובר הנה ימשכו ממנו דרך פעולות מתחלפות ופעמים יכנסו המים בבטן הארץ ואחר יצאו ממקום אחר או ממקומות רבים יחשב לעיני הרואים שיהיה זה התחלת המקור ואינו כי אם מן המקור הראשון ואפשר שיתחלפו המקורות במראה ובטעם ואין זה כי אם מצד טבע המקום אשר עברו עליו ולכן המשילו החכמי' על הרוב הכח האלהי העובר בנבראים ומשתלשל ויוצא ממדרגה אל מדרגה על השפע היוצא מן המקור ומזה הצד נקראו ההויות בשם מים²⁹¹ ומזה אמרו השפעה ומשפיע וכיוצא בזה נקראו המקור הראשון הברכה העליונה²⁹² ונכון הוא המשל הזה למבינים.

השישית ראוי להתבונן איך יצאו כל פעולות האדם התחתון ממקום הנשמה ע"י אמצעי והוא לפי האמת בזולת אמצעי כי אין אמצעי רק

288 ראה הערה 187 לעיל.

289 ברכה ראשונה שלפני שמע.

290 החל בתיבה "משל" ועד "למבינים" חסר בנוסח א' וב'. משל המעיין הוא תוספת מובהקת וסביר להניח, כי מקורו בחיבורו של J. Scotus Erigena, De Divisione Naturae (III, 11), Patrologia Latina, CXXII f. 653, A-B: "... non ubi fons apparet, ibi aqua incipit esse, sed aliuinde per occultos poros sensibusque infinitos longe ante manat, priusquam in fonte appareat. Ac per hoc, quemadmodum abusive dicitur fons, ubi primo visibiliter surgit; longe enim nate erat in secretis terrae, sive oceani sive alibi, ubi invisibiliter latebat" ... (המים אינם מתחילים במקום שם נראה הבאר, אלא הם נוזלים [במקומות] אחרים דרך נקבים נסתרים לחושים, הרבה לפני שהם מופיעים בבאר. משום כך, כפי שהבאר מכנה, שלא בצדק, המקום שם [המים] מופיעים לראשונה לראיה, בעוד שהם היו קודם לכן בהרבה [בצורה] נסתרת באדמה, או באוקינוס או [במקומות] אחרים, שם היו נסתרים [מהראיה] ...). והשווה גם לאנאדה ג', 8, 10 (בתרגומו של נ. שפיגל), ירושלים, 1978, א', 440. על המגמה הפאנאנאטיסטית שבאגרת ראה הערה 187 לעיל. וראה גם לקמן ליד הערה 323.

291 הכינוי 'מים' להויות רומזו לפירוש ספירתי שלהן; כבר בפירוש שיר השירים של ר' עזרא מגירונה נאמר: "והם הויות הנכללים בשם מים במעשה בראשית" (כתבי הרמב"ן ב', מהד' שעוועל, עמ' תפ"ג), וכמעט באותה לשון כותב הרמב"ן בפירושו לאיוב כח, כח: "ויקרא אורים ההויות הנכללות בשם מים במעשה בראשית" (כתבי הרמב"ן א', פ"ט). לעומת זאת משמש המונח 'הויות' במקומות אחרים באגרת, במשמעות 'נמצאות', וראה הערה 215 לעיל.

292 המונח 'ברכה עליונה' ככינוי לאין סוף איננו נמצא, ככל הידוע לי, בקבלה, שם מרמז סמל זה לספירת כתר או חכמה.

ב436

מקום התגלות הכח ותחלת התפשטות כח הנשמה הוא במחשבה ונאמר הנה הנשמה בעלת מחשבה ומשתוקת (!) אל ההשגה ומכח המחשבה תשוב להיות משכלת ויודעת הנאות מבלתי נאות. והכחות האלה מיוחסים אל המוח ונקראים נשמה²⁹³ שהם ביחס אל עצמותה לא ביחס הגוף המונהג ממנה. אח"כ נתבונן כי יצא מן הלב רוח חיוני ממנו יתפשט הכח אל כל האברים לעשות פעולתם כלומר להתנועע ולהרגיש, וממנו יצא הכח המתעורר אל הטוב ואל הרע ונקראו הכחות האלה רוח. אח"כ נתבונן בכח הזון המיוחס אל הכבד והוא הפועל בגדול הגוף ובקיום האברים הזמן האפשרי, ונקרא הכח הזה נפש והוא נוטה אל הדברים הגשמיים והוא סבת התאוות, אח"כ נתבונן בכח הקושר²⁹⁴ כל הדברים האלה ומנהיג אותם כראוי והוא המזג והטבע אשר בכל איש ואיש לפי הרכבתו. א"כ ידוע הוא כי אין כל הפעולות האלה הנז' כי אם מכח הנשמה גם כי נקרא לזה רוח ולזה נפש הנה הוא בבחינת ההתקרבות אל הגשמיות כי הנשמה בלתי מתחלקת אמנם היא עצם מה נעלם ובלתי ידוע אצלינו מהותו רק נאמר שהוא כחני של כל הפעולות האלה כי טבע המקור ראוי שימצא בנחצב ממנו²⁹⁵ וכן בהפך ויתגלו²⁹⁶ הפעולות ע"י האמצעים הנז' כן נוכל לצייר דרך משל אצילות או התפשטות או ניצוץ או זוהר, נקרא אותו כמו שנרצה, מאמתת מהותו ית' ובהדרגה מאצילות לאצילות יצא אל הפועל, וטעם ההדרגה וקבול הספירות שפע זו מזו הוא בבחינת מקבל השפע כי ידוע הוא שהדבר הגופני חסר מן הנבדל והנבדל הממונה על הטוב שלם באופן מה מן הממונה על הרע וכן נאמר בעלת העלות ית' שיהיה התואר המיוחס אל הידיעה²⁹⁷ בדמות צורה

293 ראה לעיל, הערה 221. לפנינו חלוקה אפלטונית המבחינה בין מקורות הכוחות השונים: הנפש המשכלת (כאן הנשמה) מן המוח; הנפש החיונית (כאן הרוח החיוני) מן הלב, והנפש הצומחת (כאן כח הזון) מן הכבד. תפיסה זו שונה מן ההגדרה האריסטוטלית העומדת ברקע משל הנשמה וכוחותיה ואשר מטרתו להדגיש דווקא את אחדות הנפש למרות פעולותיה השונות. ואמנם בהמשך כאן מדגיש ר' יצחק מפיסא, "כי הנשמה בלתי מתחלקת".

294 לפנינו השפעה ברורה של דברי הרמב"ם בס' מורה הנבוכים א', ע"ב: "וכמו שבאדם כח אחד יקשור אבריו... וינהיגם... ואמרום הכח המנהיג... יקראוהו טבע, כן בעולם בכללו כח יקשור קצתו בקצת'". יש לציין כי פרק זה מס' מורה הנבוכים השפיע השפעה ניכרת על בעל האגרת, וראה לעיל, הערות 236, 248. עצם הביטוי 'כח הקושר' חוזר באגרת בהמשך, והוא מצוי גם אצל נרבוני בפירוש על מורה הנבוכים א', ע"ב.

295 השווה לדברי ר' יוחנן אלימנו בס' חשק שלמה, כ"י ברלין 832, דף 385: "שכל מה שהוא במאציל הוא בנאצל ומה שבנאצל הוא במאציל". הקשרו של טכסט זה נדפס על ידי במאמר תפיסת העצמות, ליד הערה 49.

296 ראה הערה 312 לקמן.

297 הבינה היא מעל החסד.

437A

אל הפועל על צד החסד בבחינת מקבל החסד ופועל החסד בדמות צורה אל הפועל
בדין מצד הרע²⁹⁸ הנמשך ממנו והפועל²⁹⁹ בהיות³⁰⁰ וקיומם הוא בדמות צורה
לכל הספירות כי זה נמשך מצד השווי הגמור³⁰¹. אמנם הפועל בהיות בלתי
[³⁰² כמו צורה לפועל במניעים³⁰³ ופועל במניעים בדמות צורה לפועל
בנפשות ובהיולי ופועל בנפשות ובהיולי בדמות צורה אל המשגיה בגשמים הפרטים
עד שיקרא תמיד המשפיע זכר והמקבל נקבה כאשר זכרנו³⁰⁴. כבר בהיות האל ית'
פועל במדותיו כפי רצונו נאמ' בהיותו פועל במדה המיוחסת אל המקבלים החסדים
לשון ירידה כמו שכתוב³⁰⁵ וירד ה', ובהיותו פועל במדות העלינות לשון עליה
ואל³⁰⁶ משה אמר עלה אל ה' למבין אשר (!) מדרגות האצילות הנז' מקובלים
אנו שהם עשרה שאין להם סוף כלומר כל אחד מהאצילות בלתי בעל תכלית
ואין לו ראשית ואין לו אחרית³⁰⁷ כמו שאמ' בס"י³⁰⁸ עומק טוב ועומק רע
עומק רום ועומק תחת עומק מזרח עומק מערב עומק צפון ועומק דרום, אשר
למתבונן בזה הם הספירות באמת והם בעצמם עצמות האל ית' וכבר פי'³⁰⁹ שספירות
לשון ספור באחד מן הפנים מלבד כי הדבר הנקרא אין סוף לפי המקובלים
אי אפשר להרהר בו כלל כי הוא המציאות³¹⁰ מצד המהות ואין שום נברא יודע בו
דבר. אמנם לדעת איך האצילות נאצל מאין סוף ומתאחד בו עד שהוא עצמו בלי
שום פירוד כלל הנה דמוהו המקובלים³¹¹ לשלהבת קשורה בגחלת כי השלהבת
היא בגחלת בפועל תמיד רק שאינו נראה לעינים ובעת התגלות השלהבת אין שנוי

298 החסד הוא מעל הגבורה.

299 הכוונה לספירת תפארת: ראה הערה 215 לעיל.

300 בס' גנת אגוז של ר' יוסף ג'יקטילה נאמר בדף ו' ע"ב: "הרי לך יהיה שהוא יסוד כל היות העולם וקיומם".

301 הכוונה להמצאותה של ספירת תפארת על הקו השווה: הביטוי 'השווי הגמור' חוזר בהמשך בדף 440 שוב בהקשר לתפארת.

302 בכ"י חסרה תיבה אחת ויתכן שהיא 'משתנות', לעומת 'מניעים', דהיינו נפשות הגלגלים. השווה לנאמר לעיל, בדף 435א: "יש הפרש בין עולם העליון לעולם האמצעי כי העולם העליון מציאותו קיים בלתי משתנה כלל, אבל העולם האמצעי יש בו צד השתנות". יתכן ש"הפועל בהיות בלתי [משתנות]" הוא ספירת תפארת, כיוון שסביר להניח, כי 'הפועל במניעים' הכוונה לנצח והוד הממונים על הצבאות, דהיינו הגלגלים (ראה לעיל, הערה 186), ואילו הפועל בנפשות ובהיולי הוא ספירת יסוד, שממנה הנפשות והיולי; ואילו המשגיה איננו אלא ספירת מלכות (ראה הערה 244 לעיל).

303 הכוונה לעולם האמצעי, ראה הערות 266, 301 לעיל.

304 ראה בהערה 270 לעיל.

305 בראשית יא, ה.

306 שמות כד, א.

307 על אין-סופיות הספירות ראה לעיל הערה 171.

308 ספר יצירה א', ו'.

309 ראה הערה 172 לעיל.

310 ראה במבוא בסעיף עולם האלוהות.

311 ס' יצירה א', ז'.

בגחלת ולא רבוי כלל רק התגלות³¹² הדבר הנעלם ביחס אל האומה³¹³, ומפי האיש קבלתי³¹⁴ שהמשל הגז' מענין הנשמה אשר זכרתי למעיין בו בדקדוק מיושב יותר ית' האל

דף 437ב

מכל דמיון עלוי רב ואל זה רמזו רז"ל בפרק קמא דברכות³¹⁵ הגה ברכי נפשי כו' ועל זה נאמר באחד מן הפנים נעשה³¹⁶ אדם בצלמנו כו' גם בי רמזתי כבר בו סוד עמוק מזה³¹⁷, השביעית בביאור הספירות בדרך הקצרה. דבר ידוע הוא כי האל ית' אין לו דמיון ויחס וערך כלל אל זולתי³¹⁸ וכל התוארים הנאמרים עליו הם על צד שהם שלמיות וראוי הוא שימצאו בו כל השלמיות. ואם יתבונן האדם בו מצד מהותו לבד לא יהיה שום דבר נמצא זולתו³¹⁹. ואנו רואים שהעולם נמצא אחר שיהיה נעדר³²⁰ לפי התורה א"כ רצה האל ית' שימצא. הרי שכבר עלה בידינו שני דברים האחד שהאל ית' נמצא³²¹ מצד שהעולם נמצא, השני שהוא ית' בעל רצון³²². על

312 הפועל 'התגלות' בהקשר לתיאור האצילות חוזר פעמים רבות באגרת; השימוש הרווח בא ללמדנו כי לדעת בעל האגרת אין לדבר כלל על תהליך ממשי בתוך האלוהות; התהליך של הופעת הספירות נתפס כשינוי רק מצד המסתכל מבחוץ. תפיסה זו מקורה בס' מערכת האלוהות, שם נאמר (מהד' מנטובה, שי"ח, דף לו ע"ב) "כי האלקות לא ישתנה מדבר לדבר אבל ענין האצילות הוא שנתגלה הכח הכמוס והחתום מהכח אל הפועל. והמשל מזה מהדלקת הנר מהגחלת ומעלה להבה, כי לא נודע להבה בגחלת עד יציאתה לפועל לאור העינים. וידוע כי הלהבה בגחלת בכח ובצאתה מהכח לאור בפעל אין חדוש בלהבה אך הפועל, שהוא האור שנתגלה הוא חדוש לרואה בה עתה ולא טרם... אמנם יש בגחלת על השלהבת מעלה לעיני הרואה אותה עתה ולא טרם הראותה טרם השלהבת". וראה עוד שם, דף מ"ט ע"א; פ"ב ע"ב. בעל האגרת קיבל את החוספת של ס' מערכת האלוהות, שהוסיף את הרואה כחלק מהמשל שבספר יצירה; אולם, הוא דחה את תיאור הספירות כנמצאות בכח והדגיש היטב שהן "בגחלת בפועל תמיד".

313 כך בכ"י, ויתכן שצריך לתקן ל'רואה' והשווה למובאה מס' מערכת האלוהות, שהבאנו בהערה 213.

314 ראה הערה 154 לעיל.

315 דף י' ע"א.

316 בראשית א, כו.

317 הכוונה למשל הנפש וכוחותיה כרמז ליחס שבין אין סוף והספירות.

318 כך בכ"י וע"פ נוסח ב', ליד הערה 187 לעיל.

319 ראה לעיל הערה 187.

320 בניגוד להתגלות הספירות, כפי שתיארנוה לעיל, הערה 312, העולם אמנם נברא יש מאין במובנה הפשוט של תפיסה זו. והשווה לדברי ר' יחיאל נסים מפיסא במאמרו על האדם הצדיק, מהד' ש. רוזנטל, 461: "כי כאשר עלה ברצונו ית' להמציא העולם נתגלה עולם האצילות העליון הקדוש הגשג וברא עולם העליון והמציא בו כל כחות המלאכים... וברא כל הגלגלים... וברא העולם התחתון".

321 על פי ההמשך ברור, שהכוונה לספירת כתר שסמל 'המציאות' חוזר לגביה, בכתבי ר' יוסף ג'יקטילה. ראה, לדוגמא, בס' שערי אורה ב', 124–125.

322 הכוונה לספירת חכמה, המתוארת בביטוי 'בעל הרצון' אצל ג'יקטילה, שם, 96.

הענין הראשון רמז הכתוב בשם אהיה וקראו אנשי החכמה לזה כתר עליון כי הכתר יורה על מציאות המלך לא על דבר אחר ע"כ הספירה הזאת נעלמת מאד וכל מה שדברו בה הוא להודיע גודל התעלומה וקראוהו הרחמים הגמורים לשלול אותה מכל מיני התיחסות, כמו הדבר האמצעי שאינו נוטה כלל לאחד מהקצוות, רק היא בדמות המקור שנתגלה³²³ כי קודם שנברא העולם היו הספירות נמצאות³²⁴ בו בפועל³²⁵ כי מה שיציאתו מן הכח אל הפועל הוא מעצמו נק' תמיד בפועל ואין חדוש³²⁶ בבריאה כי אם התגלות הדבר הנעלם כאשר זכרתי. הספירה השניה הוא מה שתצייר המחשבה ראשונה אחרי ידיעת המציאות והוא הרצון³²⁷ ואל זה רמז הכתוב בשם יה ויקראוהו חכמה לפי שחקוקים בה ל"ב נתיבות חכמה שהם הכ"ב אותיות ועשרה השמות הקדושים שהם יסוד³²⁸ ראשון לכל הנבראים כי בתנועתם וצירופם יצאו כל ההיות אל ה'ש מן האין³²⁹ וזו היא התורה³³⁰ כמו שאמ' הביט בתורה

דף 438א

וברא העולם לפי שהתורה היא החומר והצורה והתכלית לכל הנבראים והשם הזה הוא סוף אהיה וראשית השם המפורש כי תחלת מחשבה היא סוף המעשה והוא מפתח לכל הנמצאות³³¹ כמו שאמ' פותח את ידיך ומשביע לכל חי רצון ומה שקראוהו חכמה הוא על צד ההעלמה לא על הצד שתהיה החכמה אשר בנו נמשכת משם, כי היא חכמת אלהים³³² ולא נוכל להשיג ממנה דבר ובכלל כי היא התפשטות המחשבה³³³ בדמיון התעוררות לברא העולם.

הספירה השלישית היא הידיעה האלהית אשר גם היא נעלמת בתכלית ההעלם כי כמו שלא נוכל להשיג ענין הרצון כן לא נוכל להשיג ענין הידיעה אמנם העקר בידיע (!) שהאל ית' יודע כל דבר כאשר אמרנו, א"כ נוכל לומר כי ידיעתו הקדימה

323 ראה לעיל, הערה 290.

324 ראה לעיל, הערה 312.

325 שלילת החדוש מכוונת לספירות ולא לבריאה; לשון אחר: בזמן הבריאה לא היה חידוש לגבי הספירות; וראה הערה 320 לעיל.

326 המחשבה האלוהית יודעת תחילה את המציאות ואחר כך את הרצון; דהיינו ספירת כתר וספירת חכמה.

327 האם יש לפרש יסוד כשורש כל הנבראים, או כחומר הנמצאים? אם נאמץ את האפשרות השניה, הרי לפנינו תפיסת התורה, שנוכרת בהמשך, כחומר העולם; וראה הערה 209 לעיל.

328 ראה הערה 213 לעיל.

329 הכוונה לזיהוי התורה הקדומה שלפני בריאת העולם, עם הספירה החכמה, זיהוי שרווח בקבלה.

330 בראשית רבה א', א'.

331 תהלים קמה, טז.

332 אין הכוונה לכינוי ספירת מלכות, כברוב כתבי המקובלים, אלא לתיאור ספירת חכמה כמגלמת את החכמה האלוהית, בניגוד לאנושית.

333 תיאור החכמה כהתפשטות המחשבה חוזרת פעמים רבות בס' שערי אורה, ב', 83, 87, 88, 98 ועוד.

בכל העתיד להתהוות בזה המציאות והיותו טוב יתהווה משלא יתהווה היה סבת היותו נברא וקראוה בינה לפי שנמשכת מן החכמה והיא אם הבנים וראש לבניין כי הדבר הנקרא בניין הם השבע ספירות האחרות אשר הם ביחס אל העולם והשלשה הנז' הם ביחס אל עצמו³³⁴ ואמרו בינה כלום' בתוך יה הם נ' שערי בינה והשערי' האלה עם מה שכ' בזה הרמב"ן³³⁵ ז"ל בתחילת פי' הוא מה שיתהווה ויתחדש בנ' אלף שנה כאשר זכרנו³³⁶ כי למקובלים יתחדש המציאות בכל אלף³³⁷ והחושב אחר כן כחושב מה לפניו מה לאחור³³⁸, והג' ספירות הנק' הם נשמה³³⁹ לאחרות ע"ד המשל הרמוז. והשם הרומז אל הספירה הזאת הוא שם יהוה נקוד בנקודת אלהי' שהוא כולל שני שמות שהם כלל כל הספירות³⁴⁰ כי גם שם אדני עם שם אהיה עולים כמו אלהים שפי' בעל הכחות.

ב438

הספירה הרביעית והחמשית והששית אחר שגזרה חכמתו והשכיל היות המציאות טוב מההעדר ישב³⁴¹ לכסא שופט צדק מימינו חסד ומשמאלו דין ונתגלו שלשה הספירו' האלה אשר השמות הרומזים אליהם הם אל אלהים יהוה ונקראת חסד גבורה תפארת וביאור הדבר בקצרה כבר ידוע הוא שהתכלית הידוע לנו במציאות העולם הוא בעבור התורה וכבר גלוי לפניו ית' שיצטרך לפעול לשומריה שהם ישראל פעולת החסד הגמור בשנוי מנהגו של עולם כמו יציאת מצרים וקריעת ים סוף ומתן תורה ונסים אחרים גלויים שעברו ושעתידי' להיות וגם הוצאת ההיות מן ההעדר³⁴² כלומר בריאת העולם עצמו חסד הוא אמרתי³⁴³ עולם חסד יבנה ע"כ האציל מדת החסד ונתיחסה אל הימין להיות רב חסד מטה פי' כלפי חסד בכחו הגדול ובהיות כי יחוייב ג"כ לפעול פעולת הדין הגמור בממרים בהפיכת סדום והמבול וטביעת ים סוף ודומיהם בעבר ובעתיד והם הנקראים הנסים הנגלים ע"כ האציל מדת הדין. אמנם יען היות הרע הנמשך מצד הדין על צד הכונה השנית,

334 ראה הערה 188 לעיל.

335 ראה בפירוש התורה (מהד' שעוועל), ירושלים, תש"ל, א', עמ' ג'.

336 ליד הערה 282 לעיל.

337 זוהי דעה חריגה בקבלה: מצאתיה רק בטכסט פסוידו־זוהרי, שנדפס בס' זהר חדש (מהד' מרגליות), דף קכ"א, ע"ד, שם נאמר, כי כל ספירה משבע ספירות הבנין שולטת במשך אלף שנה. האם לפנינו גילגול של התפיסה האסטרונומית של השנה הגדולה שהיא בת אלף שנה ?

338 חגיגה, דף י"א ע"ב.

339 ראה הערה 221 לעיל.

340 השמות אהיה ואדני הם כינויים לכתר ומלכות ומשום כך כוללים את כל הספירות. והשווה להערות 195 196. בנוסח ב' נמצאת התיבה "שמות" במקום ספירות. עשרה שמות קודש הם כינויים לספירות, וראה בראש נוסח ג' של האגרת.

341 תהלים ט, ה.

342 ראה הערה 213 לעיל.

343 תהלים פט, ג.

כלומר בלתי מכוון עצמו, נתיחסה מדת הדין אל השמאל מלבד כי יש בימין ושמאל סוד עמוק מזה כאשר רמזנו³⁴⁴. ושתי המדות האלה שהם החסד והדין האציל אותם האל ית' קודם בריאת ההויות. וכבר אמרנו³⁴⁵ כי פועל ההויה צריך להיות מזוג משניהם ע"כ גילה האל ית' הכח המכריע בינתיים והוא הנרמז בשם יהוה ונקרא תפארת והוא נוף האילן ועקרו האמצעי המהוה הפאורות והענפים לכל צד והוא בדמות הלב השולח רוח חיוני לכל האברים. והשם הזה כולל כל דבר שנתהוה וכל הנמצאות העליונים והתחתונים עד אין סוף כי גם שם אהיה המורה על

דף 439א

המציאות יפול עליו שם ההויה רק ששם זה יותר קרוב אל הפועל וכל העצמים והמקרים נכנסים בשם זה ע"כ בספירה הזאת נקשר הכל ויפול האריכות מאד מאד רק אין זה כי אם הערה לבד וציור מועט. ונבא אל הג' ספירות האחרות שהם הנקראות נפש והם נצח הוד יסוד. כבר זכרנו³⁴⁶ כי החסד והדין הראשונים שהם הנקראים זרועות עולם והם חסד גבורה, נאמרים על הנסים הנגלים אמנם הנצחיים והם נצח הוד מדת רחמים הרכה ומדת הדין הרפה והם מכוונים כנגדם כי הם יונקים מן הזרועות כחם והם הנקראים שוקי ע"ד הנסתר הרמז והם עושים פעולת (!) באמצעות הכחות הגלגליות³⁴⁷ ר"ל העולם האמצעי ולפי שמתנועות הגלגלים ומבטיהם וחבוריהם ומשפטיהם ימשכו בעולם התחתון טובות ורעות ר"ל שהם הכלי כמו הקולמוס³⁴⁸ לכותב ע"כ בסבת התורה והמצות ימשכו לישראל מהעולם האמצעי בתמורות הטובות והרעות כפי הגמול והעונש והם הברכות והקללות הבאות בתורה ונקראים ניסים נסתרים יען היותם לפי הטבע בדרך פעולת האמצעים אשר מאתם יבאו ונבואת הנביאים³⁴⁹ היתה באמצעות הרוחניים האלה ע"כ היו מתנבאים בשם יהוה צבאות אלהים צבאות. הראשון הוא הנקרא נצח שוק הימין מדת רחמים רכה והשני נקרא הוד שוק שמאל מדת הדין רפה והכל בצדק ובמשפט לפי התורה והגימוס האלהי³⁵⁰. ולא אאריך ביותר מזה כי כבר יתבאר באופן יותר עמוק מן הדברים הקודמים אמנם הספירה התשיעית הנקראת יסוד הרמוזה בשם אל חי או אלהים חיים היא הספירה אשר ממנה נבראו נפשות והגלגלים והמלאכים כלומר הצורה המבדלת בין מין למין כי גם במלאכים יפול זה העניין ר"ל ההבדל ומשם קיום הצורות מכל דומם צומח חי מדבר

344 אולי הכוונה לנאמר לעיל, ליד הערות 297—298.

345 ראה לעיל, ליד הערה 286.

346 לעיל בדף 438ב.

347 הכוונה לכוחות הממונים על הגלגלים, שהם המלאכים המהוים את עולם המלאכים.

348 ראה לעיל, הערה 186.

349 ראה לעיל, הערה 231.

350 ראה לעיל, הערה 232.

דף 439ב

וממנה החומר הראשון אשר הוא החומר לכל בעל חומר והוא סבת החבור שבו יהיה הכדור נקשר קצתו בקצתו, בדמות המזג והטבע הקושר חבור כחות האדם ובה שבת ההשתלשלות ונק' שבת ובה שבת הבריאה כי משם והלאה לא יצטרך כי אם עשייה ותקון ובה גשלתה הכוונה האלהית וכל התשעה ספירות האלה הנו' הם בהתייחסות אל הדבר הנבדל והרוחני כי גם התשיעית שהיא היסוד היא בהשקפה אל הנפשות. אמנם בהשגחה בדבר בגופני הפרטי ובמעשים הגשמיים בכל איש ואיש לא היה מן הראוי שיוחס אל האל ית' בעצמו כי אם אל דבר נברא וזה היה טעות כל הטועים והריסת כל ההורסים שהפרידו ההשגחה³⁵¹ מן הבניין. אמנם אנחנו עדת ישראל אשר בחר בנו ה' ונתן לנו התורה האמתית (!) והודיענו ע"י משה רבינו ע"ה ואמר³⁵² וידעת (!) היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד, אשר הפסוק הזה כולל סוד היחוד השלם מהעשר ספירות למבינים ולהורות את בני ישראל באמת כי מתשעה הספירות הנו' נאצלה ספירה אחת אשר היא עצם האל ית' כראשונות וממנה ההשגחה הפרטית אמנם אין אצילותה נגלה בתמידות ראשונות וזה שמעטתי³⁵³ את הירח והוא סוד גדול. ועצם הספירה הזאת היא הנרמזת בשם אדני ונקראת מלכו' גם ירמוז אליה שם אל שדי. ואופן התגלות הספירה הזאת והעלמתה תלוי בעשיית מצות התורה והיא ההשגחה האמתית הפרטית ואינה נגלית כי אם לישראל ואינה נגלית בשלימות באור הירח במלואו כי אם בזמן הבית ובארץ ישראל והוא מן הפלאות הנוראות שיתגלה דבקות האל ית' בדבר הגופני ובמעשי' הגופניים מבלי אמצעי אשריהם ישראל הזוכים לכל הטובה הזאת בקיום המצוות ואוי לרשעים המונעים הטוב ממנו. ואזכיר עתה דעה אחת קצרה לקרב הדבר אל השכל ואח"כ אחדל

א440

כי ידעתי כי לבאר באופן רחב הדברים הנאמרים לא יכילהו ספר גדול ולא נתן ליכתב אמנם אם כב' יתבונן כפי שכלך הטהור ויקרא וישנה וישלש תחונה עיניך אור גדול בהיות כב' קורא בספרים המחוברים בחכמה הזאת. כל דבר היותר יקר ונכבד בנמצאות יותר קשה השגתו וכל כח יוצא אל הפועל יצטרך בהגעתו פעולות מיוחדות גשמיות ופעולות מיוחדות רוחניות ולא תשלם הפעולה באלו זולת אלו המשל הנה הצמח³⁵⁴ לא יספיק אלו הכח העליוני המכה אותו ואומ' לו גדל, אם לא יצטרף אל זה עבודת הקרקע הראויה והלחות הראוי ויתר הפרטים וכן יקרה בכל הדברים כשנחפוץ שיתדבק הכח הרוחני בדבר הגשמי

351 דהיינו המלכות.

352 דברים ד, לט.

353 ראה לעיל, הערה 242.

354 ראה הערה 245 לעיל.

באופן שלם וזהו כי ³⁵⁵ לא המטיר ואדם אין לו לעבוד. וזה דבר מבואר מן החוש כי אם יונח הצמח אל הטבע יצא ממנו פרי בלתי שלם וכן הענין בדומם מה שאין כן בחי ובמדבר מצד היותם בעלי נפש ולעולם הדבר ³⁵⁶ הגשמי יכין החומר והגבדל נותן הצורה ואין כח אפילו בגלגל העליון להכניס רוח חיוני ביתוש אחר (!). ופועל הדבקות הזה מהרוחני עם הגשמי הוא האל ית' אשר הוא המחבר ההפכים ³⁵⁷ כאשר רמזנו ³⁵⁸. ובזה האופן יצויר בשכל עניין התואר האלהי הנקרא לבעלי הקבלה יסוד אשר הוא הכל ³⁵⁹ ולזה יזכירו החכמים לפעמים קבול השכינה מן היסוד במקום הקבול מן התפארת לפי ששניהם על קוה השוה ³⁶⁰ כנגד אהיה, ששלשתם רחמים אלא ששם אהיה הם רחמים גמורים כלומר שווי גמור בלתי נוטה אל ההיות הנבראות ושם יהוה הוא המהוה כל הנבראות, כלומר גזור שיתהוו כל הצורות והחמרי, ומשם משתלשל ובא למדת יסוד שהוא הגזור הדבוק מן הצורות אל החמרים וגם גזור שימצא כח התנועה לכל נברא מתנועה וגם במלאכים ימצא זה בהם באופן מה. ומזה הטעם ימצא שהספירה הזאת שהיא יסוד קושרת כל הספירות כלם והיא

דף 440ב

האחרונה כלומר התואר האחרון המושג ביחס אל הבריאה ולפי שכל הפעולות האלהיות הם כלולות מן החסד והגבורה והכל מכח הידיעה העליונה שהיא הבינה נאמ' שהכחות האלהיות הבאות ומגיעות אל ספירת היסוד באות בהדרגה בדמות לצורות וכשנבחין אופן המשכם ימצא שהם י"ב ³⁶¹ צנורות והם י"ב גבולי אלכסונים הנמצאים לחכמים. ולפי שהכל יוצא מאמתת השם הגדול שהוא יהוה נאמ' שהצנורות ההם הם יב צרופי ההויה אשר בזה השם הגדול שכלם מורים הויה מה שאין כן בארבע אותיות אחרות כלומר שלא יהיה נשמע מהם בהפוכם דבר בעינו. ונשוב אל ההצעה ונאמר כי דבקות הכח הרוחני עם הגופני באחד ממיני הדבקות שלא בדרך הטבע צריך שיהיה על ידי פעולות מיוחדות אל הכח ההוא וכל עוד שיהיה

355 בראשית ב, ה.

356 השווה לס' מורה הנבוכים, ב', א'.

357 מחבר ההפכים: ביטוי דומה נמצא בס' כוזרי, ד', כ"ה, ושם משמעותו הענין האלהי הנמצא במרכזים של שש קצות העולם: הענין האלוהי מחבר בין הקצוות השונות. כאן משמעות 'ההפכים' היא רוחני מול גשמי.

358 על התפארת כאיחוד בין ההפכים חסד וגבורה, ראה לנוסח ג', דף 435ב—436א.

359 כל' הוא סמל מקובל ליסוד.

360 המונח 'הקו השוה' מציין קו המחבר את הספירות כתר, תפארת ויסוד, והשווה לס' חשק שלמה, כ"י ברלין 832, דף 209א: "כי הקרבנות רומזות אל המלכות ליחדה עם יסוד שישבו דבר אחד ולהכניסם לקבל מת"ת המשפעת עליהם דרך הקו השוה מאין סוף". כנראה במשמעות זו הוא נזכר גם בחיבורו האנונימי של אלימנו, אשר בכ"י פריס 849, דף 108ב.

361 ראה הערה 215 לעיל.

הכח ההוא יותר נכבד תהיה הפעולה יותר נכבדת ויותר צריכה אל תנאים רבים כאלו תאמר ההתדבקות עם השדי' כבר יושג ע"י פעולות יותר מגוונות וקלות מההתדבקות עם נפשות המתים וההתדבק' עם נפשות המתים יותר בקלות מההתדבקות עם הכחות הממונות על הגלגלים ובאופן יותר מגונה ותמיד שתהיה הפעולה שומרת היחס והאישי ההוא יהיה מוכן לשמור כח הקבול³⁶². והתורה האלהית אסרה לנו ומנעה ממנו כל העבודות האלה ולזה אמ' השם אחרי הצווי על מלאכת המשכן ושכנתי³⁶³ בתוך בני ישראל, כי הפעולות התוריות מיוחדות אל הדבקות היות' עליוני שיהיה אפשרי בחק האדם והוא נמנע מדרך הטבע והוא דבקות השכינה אשר כבר רמזנו שהוא עצמות האל ית' והיא ההשגח' הפרטית אשר כבר הבטיחנו האל ית' שלא תהיה נעדרת מן האומה לגמרי והוא סוד להפר³⁶⁴ את בריתי אתם כלומר שלא יסור השפע הבא מן היסוד הנק' ברית אשר השפע³⁶⁵ ההוא נקרא שכינה. אמנם כבר רמזנו כי יגדל ויחסר

דף 441א

השפע ההוא לפי הפעולות התוריות ואי אפשר שיגיע באופן שלם עד שיושלמו כל התנאים המתיחסים אל זה ולפי³⁶⁶ שההשגחה היא לפי ההשגחה (!) ע"כ איננה כי אם במין האדם ע"כ אמרו שהספירה הזאת מושכת כח מן ספירת בינה ובכלל היא יונקת הרוחמים ממדת תפארת ויסוד וכל עוד שתביט מדת התפארת אליה היא בדמות הירח במלואו ומתמלאת ברכה ורצון טוב ואם ח"ו יגרמו העונות ותחסר אור הירח ירבו המקטרגים וכחות הטומאה³⁶⁷ להיותה מיוחסת אל מדת הדין וכל עוד שה"א משם אהיה והי ית' (!) ישראל אז בהסתר פנים סוף דבר הזה הספירה הזאת היא הנקראת שכינה והיא אשר רוב התורה רומזת אליה מצד שבאופן הזה אשר התורה נתנה לנו מדברת בדברים גשמיים והיא מדברת³⁶⁸ בלשון בני אדם

362 ראה הערה 145 לעיל.

363 שמות כט, מה.

364 זכריה יא, י.

365 יתכן כי זיהוי השכינה כשפע הוא תוצאה של תפיסת השכינה כהשגחה, שחוזרת פעמים אחדות באגרת. לדעת הרמב"ם בס' מורה הנבוכים ג', נ"א, יש קשר בין השגחה ושפע: "ותהיה השגחה הש"י מתמדת במי שמגיע לו השפע ההוא המזומן וכו'". יתכן שהזיהויים שכינה=השגחה, השגחה=שפע יצרו את הזיהוי שכינה=שפע.

366 לפנינו תפיסת ההשגחה של הרמב"ם, לפיה ההשגחה היא כמידת ההשגחה או השכל של המושגת; ראה בס' מורה נבוכים ג', נ"א. אם כן, הרי שאפשר לתקן את התיבה 'ההשגחה' בפעם השניה ולגרוס "השגחה".

367 השווה לנאמר בס' עיני העדה לר' יוחנן אלימנו, כ"י ירושלים 598, דף 42א: "והיה זה סבה בחשכה אשר תחשיך פני אדמה להופיע רוח רעה ורוחין ולילין ומלאכי חבלה אשר בחשך... כי בזה יש תקנה להציל יודעי בינה עובדי ה' נאמנה להביא קרבן לה' על הרע הקורה מפני שמעטתי את הירח מהאיר על הארץ".

368 ברכות דף ל"א ע"ב.

ולא³⁶⁹ נתנה התורה למלאכי השרת. והמדה הזאת היא המשגחת בכלל ע"י אמצעי³⁷⁰ ובפרט בלתי אמצעי והמנהגת הכל לפי הטבע ושלא לפי הטבע ומתוך הדבקות אשר יהיה לאדם בה ימשוך הרחמים דרך הצנורות אליה. ולא אוכל לפרש בכתב יותר מזה ולוואי שלא חטאתי בלשוני. ואשוב לחלות פניך שיהיו דברי אלה צפונים אתך עם כי צריכים גניזה מפני השמות ואיש לא יעלה עמך לראות מהם דבר ואחשוב כי רובם תשיגם אחרי התבודדות הישר והקריאה בספרים ואם היה באפשרות להגיע לידי הקונטרסים מספר הזוהר הנמצאים אצלך היה לי לחן חן ושכל טוב ימצא בכ"ו בעיני אלהים ואדם כל"נלך וא"ע

369 שם, דף כ"ה ע"ב.

370 יתכן שהכוונה למטטרון, שהשכינה פועלת באמצעותו; ראה לעיל, ליד הערה 275.

אגרת בידיש מסוף המאה הט"ז בעניין עשרת השבטים

יוצא לאור ע"י שרה צפתמן - בילר

דמותו האגדית של פריסטר יוהן ומלחמותיו עם היהודים אשר מעבר לסמבטיון הינם, כידוע, מוטיב שכיח בספרותנו בימי הביניים העוסקת בעניין עשרת השבטים¹. נראה כי דמות אגדית זו חדרה לראשונה לספרותנו בעקבות תרגומיה העבריים השונים של 'אגרת פריסטר יוהן', אשר נפוצו בכ"י החל מהמאה הי"ד². בתרגומים אלה פותחה, בדרך-כלל, בעיקר אותה פיסקה יחידה במקור המזכירה את שבטי היהודים ('שהם עבדינו ומשלמים לנו מס אע"פ שהם בודים להם מלבם מלכים'), והיא הפכה, בנוסחיה העבריים של האגרת, לקטע נרחב למדי, המתאר את עוצמתה ועושרה של ממלכת היהודים ואת עליונותה על פני ממלכת פריסטר יוהן³. לאחר מכן, חוזר מוטיב זה ונשנה פעמים רבות בספרות של המאות הט"ו והט"ז,

* תודתי העמוקה למרכז ללימודייהדות מתקדמים באוקספורד, ולמנהלו ד"ר ד. פטרסון, על האפשרות לשהות באוקספורד ולהכיר מקרוב את אוצרות הבודליאנה, ששניים מהם מתפרסמים להלן. הפרופסורים ח. שמרוק, ד. נוי, מ. בניהו וי. דן הואילו לעבור על כה"י ולהעיר לי את הערותיהם המועילות — ועל כך נתונה להם תודתי. ד"ר חנה טורניאנסקי עזרה לי בפיענוח הטקסט ובפירוש מילותיו. כמו כן ברצוני להודות לקרן הזכרון לתרבות ישראל על תמיכתה, ולספריית הבודליאנה על הענקת הרשות לפרסום הטקסטים. חומר רב בעניין זה פרסם נויבאואר עוד בסוף המאה הקודמת, ראה: א. נאיבואר, 'קבוצים על עניני עשרת השבטים ובני משה', קבץ על יד, ד (תרמ"ח), 1—74. חומר נוסף ראה אצל: א"ז אשכלי, 'יהודי חבש בספרות העברית', ציון, א (תרצ"ו), 316—336; 411—435; וכן: א"ז אשכלי, סיפור דוד הראובני, ירושלים ת"ש, עמ' מד—סד; א. יערי, 'שליחים מארץ-ישראל לעשרת השבטים', סיני, ו (ת"ש), קסג—קעח, שמד—שנו, תעד—תפב; ולכך יש להוסיף: ד. תמר, 'אגרת מצפת בענין עשרת השבטים, משנת שפ"ה או רפ"ה', ספונות, ו (תשכ"ב), שה—שי; מ. בית-אריה, 'אגרת מעניין י' השבטים מאת ר' אברהם בן אליעזר הלוי המקובל', קבץ על יד, סדרה חדשה ו (תשכ"ו), 371—378. — על דמותו ההיסטורית של פריסטר יוהן ראה: C. E. Nowell, 'The Historical Prester John', *Speculum* 28 (1953), 435—445. ולאחרונה: *Prester John and Europe's Discovery of East Asia*, Canberra 1972 גרפיה עניפה.

2 ראה כ"י פרמא 3175 (דה רוסי מס' 166,3 במתכ"י ס' 13913); כ"י קדום זה, שהוא קרוב לנוסח המובא בשולי כ"י פרמא 2445 (דה רוסי 15, 402 מס' ס' במתכ"י 13449), לא נכלל בין הנוסחים השונים של האגרת שפירסם נויבאואר (שם, עמ' 11—16, 22, 64—69), וכנראה לא היה ידוע לאשכלי אשר קבע את זמן חיבורו של הנוסח העברי של האגרת לא לפני המאה הט"ז ('יהודי חבש', עמ' 328). על האגרת הלטינית המקורית שנכתבה בשנת 1165 ונפוצה לאחר מכן בכל אירופה בנוסחים שונים, ראה: F. Zarncke, 'Der Priester Johannes', *Abhandlungen der Philologisch-Historischen Classe der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, VII (1879), pp. 1—186. 827—1030, VIII, (1883), pp.

3 על זיקתה האפשרית של אגרת זו בכלל, ושל הפיסקה המצוטטת בפרט (מס' 41 במהד' צרנקה) לכתבי אלדד הדני ראה: א. עפשטיין, ספר אלדד הדני, בתוך: כתבי אברהם

והוא רווח במיוחד באגרות שנשלחו מא"י בין השנים 1435–1535⁴. במקורות אלה מדובר בדרך-כלל על עימות צבאי ישיר בין היהודים ובין פריסטר יוהן, אולם אין בהם אלא ציון עצם קיומה של המלחמה ותוצאותיה, ואילו על דרך ניהולה ועל אופייה הממשי כמעט ולא נמצא בהם דבר⁵.

במאמר זה ברצוני להציג טקסט בלתי ידוע שבמרכזו עומד סיפור מפורט ורב-רושם על מלחמת היהודים בפריסטר יוהן ועל ניצחונם המופלא עליו, בעזרתם של שני גיבורים עוללי-ימים. הטקסט הגיע לידינו בידידיש, בשני נוסחים שונים בכ"י ובדפוס, והוא מתפרסם להלן במלואו בשני נוסחיו.

ב

הטקסט המתפרסם להלן מעוצב כאגרת שנשלחה מצפת לחוץ-לארץ ע"י יעקב בן אליעזר. באגרת מדווח ר' יעקב על בואם של שני יהודים תושבי שושן, לצפת בשנת של"ט, והוא מוסר במלואם את דבריהם, כפי שנאמרו בשבועה לפני הקהל בצפת⁶.

עפשטיין א, ירושלים תש"י, עמ' טו; *Die Recensionen und Versionen des Eldad Had-Dani*, Vienna 1892, pp. 3–8; א"ז אשכלי, סיפור דוד הראובני, עמ' קפט, הערה 4; וכן: S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, VI, New-York 1958, p. 434, n. 86. על אופייו האמיתי של הנוסח העברי עמד במיוחד אשכלי, אשר הגדירו בצורה קולעת ביותר כ'אפוקריף לאפוקריף' ('יהודי חבש', עמ' 323, 328).

4 על אגרות אלה ראה במאמרו של יערי, 'שליחים מארץ ישראל', עמ' קסג–קע; בין הזכרותיו של מוטיב זה במחצית השנייה של המאה הט"ז יש למנות את ר' אברהם יגל בספרו 'בית יער הלבנון' (ראה אשכלי, 'יהודי חבש', עמ' 426–427), יצחק עקריש 'קול מבשר' (וראה על כך להלן), גדליה בן יחיא 'שלשלת הקבלה' (וראה על כך: א. דוד, 'מפעלו ההיסטוריוגרפי של גדליה אבן יחיא בעל שלשלת הקבלה', דיסרטציה, ירושלים תשל"ו, עמ' 179–181) וכן ב'ספר החזיונות' לר' חיים ויטאל (מהד' אשכלי, ירושלים תשי"ד, עמ' רמו, סימן כא).

5 בתיאורים אלה בדרך כלל, ידם של היהודים היא על העליונה, אולם במקורות מסויימים יש וידו של פריסטר יוהן היא על העליונה, כגון באגרות ר' עובדיה מברטנורה ("ובאחרית, בעונות, גברה יד הפרישטי יואני עליהם", א. יערי, אגרות ארץ ישראל, רמת גן 1971, עמ' 133), בכתבי ר' אברהם הלוי ("וילך יד בני אלחביש הלך הלוך וגדול על בני ישראל, עד אשר הכריתו את שמם", אשכלי, 'יהודי חבש', עמ' 415) וכן בכתבי עזריה די רוסי ("... יהודים הפורעים מס אל מלך האיטיאופיאה הנקרא פריטי יואני", אשכלי, שם, עמ' 425).

6 יש להזכיר בעניין זה את דבריו של עקריש בדברי הקדמתו ל'קול מבשר': "... ובפרט המצאה אחת שראיתי בעיני מכתב אחד ששלח מצפת תוב"ב יהודי, אנגילו שמו יש"ו, והוא שטן ומלאך המות, וזה היה בהיותי בן ט"ו שנה היום קרוב לשנים ושלושים שנים, שנת הש"ה [מכאן שהדברים נכתבו בשל"ז], והיה כתוב בכתב, שבאו קרוב לצפת תוב"ב השבטים, והם לאלפים ולרבבות...". ובהמשך: "ואחריו קמו שני רשעים בצפת תוב"ב, שם האחד שמואל אושקי ושם השני שמואל צרפי, וגם המה היו ליצני הדור, והיה אומר כל אחד בפני עצמו: אני דברתי עם ערבי אחד שבא מארץ השבטים...". (לפי א. יערי, 'הרפתקאותיו וספריו של ר' יצחק עקריש', בתוך ספרו מחקרי ספר, ירושלים תשי"ח, עמ' 238–239). האם הדמיון בין שני הטקסטים — כולל הדמיון בין

דבריהם של השניים נאמרו בלשון הקודש ונרשמו בלשון 'טייטש', ועיקרם תיאור מצב היהודים בשושן ובממלכות רחוקות אחרות, ודבר הגזירה הנוראה שגזר פריסטר יוהן על היהודים בארצו וכיצד ניצלו ממנה בעזרת שני ילדים פלאיים אשר נשלחו לעזרתם ע"י דניאל, מלך היהודים אשר מעבר לסמבטיון.

ניתן, איפוא, להבחין באגרת בשני חלקים עיקריים:

(א) סיפור המסגרת — דבריו הישירים של יעקב בן אליעזר בהם הוא פונה לקוראיו בכתב ומספר להם על מה שהתרחש בצפת בשנת של"ט; דברים אלה מובאים בתחילת האגרת [1—5] ובסיומה [98—99].⁷

(ב) גוף הסיפור — דבריהם הישירים של שני היהודים משושן כפי שהושמעו ב"פ לפני יהודי צפת. חלק זה מהווה את רובה המכריע של האגרת [6—97], ובו מועלים על הכתב, בתרגום לידידש, דברים שנאמרו ב'מקורם' בעברית ובע"פ.

גם ב'גוף הסיפור' עצמו ניתן להבחין במספר חלקים:

(א) החלק התיאורי — ובו נכללים תיאוריהן של מספר ממלכות רחוקות ובעיקר של היהודים החיים בהם; הממלכות הן: שושן [6—9], רוט הוט [10—11], קיויל בש [12—13] ופריסטר יוהן [14—17].⁸ תיאורים אלה מצטיינים בפירוט רב ובריבויים של נתונים 'סטטיסטיים' שונים, והם מזכירים בכללותם את התיאורים הקונבנציונליים של שבטי אסיה ואפריקה כפי שנטבעו לראשונה באגרותיו של אלדד הדני.

(ב) החלק העלילתי — ובו סיפור הגזירה שהתרגשה על היהודים בממלכת פריסטר יוהן, ומעשה הצלתם ממנה בעזרת אחיהם אשר מעבר לסמבטיון [18—92]; חלק זה מהווה את הסיפור המרכזי בדבריהם של שני היהודים משושן ובאגרת כולה, והוא מסתיים בתיאור ביקורו של בן-אחות המלך דניאל בשושן [93—97] המשמש לו כאפילוג.⁹

השמות 'אושקי' ו'אשר' — הינו פרי זיקה ישירה ביניהם, או שמא, השתמר בשניהם הד עמום לאותו מאורע היסטורי? — על אגרות אחרות שנכתבו בא"י בידידש באותה תקופה (שכ"ז) ראה: ש. אסף, 'מכתבים באידיש מירושלים עיר הקודש', ציון, ז (תש"ג), עמ' 65—72.

7 מכאן ואילך מציינים המספרים [1] עד [99] בסוגריים מרובעים את הפסקאות המתאימות בטקסט.

8 בשם Kizyl (Orda), שפירושו: אדום, מכונים אזורים מסויימים לחוף הים הכספי; בשם 'רוט הוט' (— כובע אדום) מכונים השיעים בפרס (תודתי לפרופ' מ. זנד על עזרתו בפיענוח שמות אלה). לגבי מקור השם 'פריסטר יוהן' מצויות השערות שונות (ראה לדוגמא במאמרו של Nowell הנזכר לעיל בהערה מס' 1, עמ' 438). וברצוני להוסיף כאן הסבר שונה המופיע באחת הנוסחאות העבריות של אגרת פריסטר יוהן, לאמור: "ודעו כי נקראתי פיטריי גואן יען כי יש לנו אדנות כמו פטרנו [איטלקית] (?) [Paterno] ובעבור כי הגדלה מפיטריי נקראתי פיטריי גואן" (כ"י בית המדרש לרבנים בניו-יורק, מס' 2237, מובא אצל נויבאוואר, שם, עמ' 21).

א8 לתמצית עלילת הסיפור בעברית [18—97] ראה להלן בנספח.

ג

אחת המסורות הסיפוריות המעניינות והמפורטות ביותר שהגיעו לידינו על ממלכת היהודים אשר מעבר לסמבטיון ועל מלחמתם בפריסטר יוהן, הינה המסורת המובאת מפי משה הכהן אשכנזי 'היו' [שב] באי קריטי העיר קנדיאה' בתוך ספרו הידוע של ר' יצחק עקריש, מעשה בית דוד, קושטא של"ז⁹. דבריו של ר' משה מקנדיאה מובאים תחת הכותרת: 'גם זה מבשר', ועיקרם דברים שסופרו לו בשנת רמ"ג על ידי ישמעאלי אחד ושמו עלי, אשר התגלגל בעצמו, לדבריו, לארץ היהודים אשר מעבר לסמבטיון וראה את הדברים כמו עיניו¹⁰.

הישמעאלי מתאר בהרחבה את עוצמתם של היהודים ושל מלכיהם, ומתעכב במיוחד על המלך אהרן אשר מלך בשנת רל"ו¹¹. והנה, בין שאר דבריו על מלך זה מספר הישמעאלי לר' משה את המקרה הבא:

"והגיד הישמעאלי איך יש למלך אהרן שני בנים בחורים גבורים נחמדים... וספר לי כי פעם א' רצה בנו הקטן ללכת עם אביו במלחמה ויכעס עליו ולא עזבו והנער הלך וימצא את חביריו ויזינם ויזיין גם את עצמו וירכב על סוסו ויעבור ורעיו את נהר סבתיון וימצא כמו שמנ' איש מאוביו ויהרגם וישב לביתו בשלום: וישמח אהרן אביו בראותו אבירותו וגבורתו"¹².

אנקדוטה קצרה זו כוללת, איפוא, אם כי בכיווץ ובצימצום רב, את המוטיב העיקרי עליו מושתתת למעשה האגרת שלפנינו, או ליתר דיוק: אותו חלק מתוכה שכוונה כאן 'הסיפור המרכזי', דהיינו: מימוש נצחונם של היהודים על פריסטר יוהן דווקא ע"י גיבורים עולי ימים.

יתר על כן: מסתבר כי גם אותם מוטיבים משניים המצויים באנקדוטה זו ואשר אינם נכללים בסיפור המרכזי של האגרת — דהיינו: קרבתו המשפחתית של הנער-הגיבור למלך ותגובתו השלילית של המלך לבקשתו — אף הם מצאו את דרכם

9. לתיאורו של הספר ראה א. יערי, הדפוס העברי בקושטא, ירושלים תשכ"ז, מס' 186.
10. ואלה דברי הקדמתו של עקריש לדבריו של ר' משה מקנדיאה: "אעפ"י שדברי זה הישמעאלי הם דברי תימה בהיות שמכונים דבריו עם דברי האגרת ששלח פרישטי זואן אל האפפיור ראיתי להדפיסם כי אין כונתי אלא לאמת דברי ולאמץ לב נדכאים כי גוי מסית לפי תומו עדותו כשר אפי' להתיר אשת איש" (ע"פ מהד' קראקא [שנ"א], דף 17ב). ובאשר לזהותו של ר' משה מקנדיאה: בתקנות קנדיאה מהשנים רע"ט ורפ"א מופיע השם 'משה בן כהן בן שמואל כהן אשכנזי' (א"ש הרטום ומ"ד קאסטו, תקנות קנדיאה וזכרונותיה, ירושלים תש"ג, עמ' 82, 87, 88); כן ידוע על ר' משה כהן אשכנזי שהשתתף בוויכוח על גילגול נשמות שנערך בקנדיאה בשנת רכ"ו (א. גוטליב, 'ויכוח הגילגול בקנדיאה', ספונות, יא [תשל"ח], עמ' מג—ס). עם זאת, יש לציין כי גם ר' משה אשכנזי, השליח הנודע מא"י הידוע בכינויו 'עשרים וארבע' ואשר לו מיוחס 'השמואל בוך' בידיש (גוטליב דוחה את הזיהוי בין השניים) שהה בקנדיאה באותן שנים עצמן (רל"ד—רל"ה), ואפשר שיש לייחס לו את המסורת הסיפורית על עשרת השבטים.

11. והשווה להלן, הערה לפיסקה [40] בטקסט.

12. מהד' קראקא, דף 20א.

לאגרתנו, אם כי לחלק אחר שלה. כוונתי, לאותה אנקדוטה קצרה המהווה את האפילוג של גוף הסיפור, והמתארת את בקשתו של בן-אחות המלך דניאל לחצות את הסמבטיון, ואת תגובתו המסוייגת של המלך לבקשה זו, לאמור: "טו וויא דו ווילשט" [93].

קיימות עדויות שונות לכך שמחברה של אגרתנו הכיר, ככל הנראה, את ספרו הנזכר של עקריש, שהופיע רק זמן קצר קודם לכן¹³. וייתכן, אפוא, כי מאנקדוטה זו שבתוכו, הוא אכן שאב את הגרעין העלילתי המרכזי לסיפורו, וזאת תוך שהוא מפתחה פיתוח מופלג ומקיף ביותר הכולל, בין היתר, את פיצולה לשתי תתי-חידות נפרדות: סיפור נצחון הילדיים מחד, והסיפור על בן-אחות המלך מאידך. עם זאת, קשה להתעלם מהפער הסיפורי העצום השורר בין שני טקסטים אלה, וייתכן, על כן, כי יהיה נכון יותר להניח כי האנקדוטה שהשתמרה בכתביו של ר' משה הכהן אשכנזי מקנדיאה אינה מהווה אלא הד עמום ומעורפל למסורת סיפורית עשירה ומפותחת אשר השתמרה באגרת שלפנינו במלוא פארה.

ואגב: קטע זה בספרו של עקריש ('גם זה מבשר') שימש ככל הנראה גם כמקורה של האנקדוטה המקבילה המופיעה בספרו של גרשון בן אליעזר, גלילות ארץ ישראל, פראג ש"צ¹⁴; אלא שגם כאן 'עידכון' הנוסע הפראגי את האירוע על פי צרכיו, וכן שינה והוסיף קמעא לפרטי הסיפור, כדי להאדירו; ואלה דבריו:

"בשנת ש"ץ לפ"ק [1630] האבן דיא קינדר וועלן מיט דעם מלך אין דר מלחמה ציהן איז דר מלך צארניג גוועזן ווארום זיא זיין נאך קליין גוועזן אזו האבן זי גזעהן ווי אירי חברים זיינן גוואפנט גוועזן אין הארגיש אונ' פנציר אזו האבן זיא זיך אויך אן גטאן אז דער מלך האט ניקש גיוואושט דער פון אונ' רייטן גאר גשווינד אויף אירי פערד איבר דען (סמבטיון) אונ' גפינדן טוויזנט מאן פון אירי פיינד אונ' זיא דר שלאגן זיא אונ' ציהן בשלום ווידר אהיים דא האט דער מלך איין גרושי שמחה גיהאט אז זיא אין דער יוגנט אזו איין גבורה האבן"¹⁵.

משמע: בנוסח זה הפך בן-המלך לילדיו, ושמונים קורבנותיו 'מקוריים' — לאלף

13 השווה לעיל הערה 6, וכן להלן סוף סעיף ד ופיסקה [7] בטקסט.

14 ראה: י. בן צבי (מהדיר), גרשון בן אליעזר סגל, גלילות ארץ-ישראל, עם תרגום לעברית בשם אגרת הקודש, ירושלים תשי"ג; על המהדורה הראשונה של הספר ראה: ת. שמרוק, 'רשימה ביבליוגרפית של דפוס פולין בידידיש עד גזירות ת"ח ות"ט', קרית ספר, נב (תשל"ז), 51. — על מקורה של אנקדוטה זו בספרו של עקריש עמד כבר אשכנזי ('יהודי חבש', עמ' 431), אולם לא הוא ולא בן צבי — אף ששניהם עמדו על חוסר מקוריותו של גרשון בן אליעזר בחלקו השלישי של ספרו, בו הוא מתאר את מסעותיו בארץ השבטים — לא עמדו, כמדומה, על מלוא היקפה של זיקת ר' גרשון לספרו של עקריש. למעשה, רוב רובם של דבריו בעניין השבטים לקוחים ישירות מתוך 'גם זה מבשר' (כאשר דיבורו בגוף ראשון של הישמעאלי הופך להיות דיבור בגוף ראשון של גרשון בן אליעזר), וזאת תוך 'עידכון' כרונולוגי ושינויים קטנים אחרים (ראה לדוגמה הערה לפיסקה [40]).

15 מהד' בן צבי, עמ' פח (מבוססת על מהד' אמשטרדם תפ"ג של הספר), ותיקנתיה על פי מהד' אמשטרדם תס"ה.

איש. ובעל 'אגרת הקודש' — הוא התרגום-עיבוד העברי של 'גלילות ארץ ישראל' — הוסיף אף הוא לדברים נופך משלו, בהעמידו את מספר בני המלך המשתתפים באירוע על שניים (בתיאום עם ספרו של עקריש?) ובשימו בפיהם דיבור ישיר איש אל רעהו, לאמור:

"בשנת ש"ץ לפ"ק שאלו שני בני המלך את המלך וחלו פני אביהם המלך למלחמה. כעס עליהם המלך כי קטנים היו ורכי שנים. ויהי כראותם את הרוכבים יושבים על הסוסים מזויינים, ותפארתם על הדרך, ותבער בהם אהבת המלחמה כי עדיין הבחרות בהם, ויאמר איש אל אחיו יעבור עלינו מה קום ונתחזק ונצא מזויני' לקראת אויבינו ונקחה נקמה מהערלים האלו ונעשה לנו שם בגבורה וילבשו שריונים ויקחו להם כידונים. וירכבו על סוסיהם לבל יודע למלך מדעם [?] וירוצו מעבר לסמבטיון. והנה אלף גבורים מאויביהם ויחגרו שני בני המלך אתם מלחמה ויכו בהם מכה רבה ויציעו כולם ארצה, אכלום ומדקום ושארם ברגלי סוסיהם רמסו ולא נשאר מהם עד אחד. וחזרו להם בשמחה והלל והודות לה'. ויהי בבואם שלום וישמח המלך שמחה גדולה על שובם שלום ועל הנצוח אשר ילדים רכים כאלו נצחו את אויביהם והרגו בשונאיהם"¹⁶.

ד

השאלה החשובה הנשאלת בהקשר לאגרת זו היא כמובן, האם לפנינו אגרת אוטנטית, או שמא יצירה אפיגרפית מחושבת היטב. מבחינה ספרותית ניתן לומר, כי אין ספק שניכר בטקסט מאמץ עקבי, קפדני ומרשים ביותר לעיצובו כמסמך מהימן ואוטנטי בתכלית, דהיינו: כמסמך 'אמיתי', המתאר בדייקנות מאורע שאכן התרחש במציאות¹⁷. דברים אלה אמורים במידה שווה הן לגבי מהימנותו של סיפור המסגרת (כלומר, של האגרת ושל מחברה), והן לגבי מהימנותם של שני היהודים משושן ואמיתות סיפורם — שהרי 'אמיתותו' המלאה של הטקסט תלויה במהימנותם של שני גורמים אלה גם יחד.

האמצעים המופעלים ליצירתו ולהבטחתו של מימד כפול זה של מהימנות הם רבים ומגוונים ביותר, והם באים לידי ביטוי בכל מישורי הטקסט.

דגש מיוחד ניתן, מטבע הדברים, לעצם מהימנותה של האגרת כדיווח המתאר בנאמנות אירוע אמיתי. מבחינה זו יש, כמובן, חשיבות רבה לזהותו הידועה של כותב האגרת (המתגלמת כאן בנקיבת שמו ה'מלא' ובציון 'מדוייק' של מקום

16 מהד' בן צבי, עמ' מט-נ (מבוססת על המהדורה הראשונה: תק"ט), ותיקניה על פי מהד' האראדנא תקנ"ו.

17 על מרכיב האמונה באגדה כז'אנר של סיפור עממי ראה: H. Jason, 'Concerning the "Historical" and the "Local" Legend and their Relatives', *Journal of American Folklore*, LXXXIV (1971), pp. 134-144; L. Dégh & A. Vázyonyi, 'Legend and Belief', *Genre*, IV (1971), pp. 281-304.

מוצאו), למהימנות אישיותו [99] ובעיקר לעובדה שאדם זה מתאר דברים שהתרחשו בזמנו ובמקומו ואשר הוא עצמו היה עד ראייה ושמיעה להם.

התאמתו המלאה — אך יחד עם זאת ה'ריאליסטית' — של דיווח כתוב זה למונולוג המקורי של שני היהודים משושן, כפי שנישא בע"פ בצפת בשנת של"ט, באה לידי ביטוי מאלף במסירת הדברים במלואם ו'כלשונם' מחד (סיפורם נמסר ע"י יעקב בן אליעזר כ'ציטוט'), ויחד עם זאת תוך הדגשת העובדה שדברים אלה נאמרו במקורם בשפתם של יהודי שושן, דהיינו: בלשון הקודש וב'תרגום' [5].

מהימנותם של שני היהודים משושן מובלטת אף היא, אם כי, מטבע העניין, בדרכים אחרות: לצד עיצובם הישיר כאנשים ישרים ומעוררי אמון [2], ניתנים דבריהם בשבועה כדת וכדין כשספרי תורה בידיהם [4], דבר המונע כל אפשרות ליחס להם דברי שקר. אולם, דומה כי גם בעצם מבנה סיפורם ניתן למצוא עדות מאלפת למודעותו של מחבר הטקסט לבעיית המהימנות ולדרכים המורכבות בהן נקט להבטחתה גם לגבי 'הסיפור המרכזי', שהוא, ללא ספק, החלק ה'פנטסטאי' ביותר בסיפורו. כזכור, אין סיפורם של היהודים משושן פותח ישירות בסיפור המרכזי, דהיינו: בחלק העלילתי המתאר את העימות בין היהודים ובין פריסטר יוהן, אלא בחלק תיאורי מקדים, המתאר בהרחבה סידרה של ממלכות רחוקות ושונות. חלק זה של סיפורם פותח בתיאורה של העיר שושן, ממנה באו, וממשיך בהדרגה מודגשת ("אוג' דר גוך", "אוג' ווייטר" וכו', ראה [10, 12, 14]) בתיאורן של ממלכות יותר ויותר רחוקות. תיאורים אלה אינם קשורים ישירות לעלילה המרכזית בסיפור, ונראה כי תפקידם המבני הוא ליצור מעין 'רצף טריטוריאלי' המקשר בין שושן והסמבטיון, והמאפשר זרימת מידע או מגע ישיר בין האינפורמנטים משושן לבין מושאי סיפורם. גם תיאורה של ממלכת היהודים אשר מעברו השני של הסמבטיון אינו מהווה בעייה מבחינה זו, שהרי כמה וכמה מהדמויות הפועלות בסיפור חוצות את הנהר (כגון נציגי היהודים, הילדים הפלאיים ופריסטר יוהן), והידע הנמסר על ממלכה זו יכול היה, איפוא, להיוודע מפיהם.

זאת ועוד: השאיפה להעניק לסיפורם של היהודים משושן מהימנות מלאה ככל האפשר, על אף הקושי הנובע מעצם אופיו הדמיוני של סיפורם, עשויה להסביר לנו יפה גם את מקומה ותפקידה של האפיוזודה המסיימת הנספחת לסיפור המרכזי, והמתארת, כזכור, ביקור של בן-אחות המלך דניאל אצל יהודי שושן. באמצעותה של אפיוזודה זו חוזר, איפוא, הסיפור לשושן, הנקודה ממנה יצא, ובכך נשלם המעגל המרחבי שלאורכו נע גוף הסיפור ואשר עליו נשען במידה רבה עיצוב מהימנותו.

לצידם של אמצעים מורכבים אלה המתגלים במישורי התוכן והמבנה, מצטיין הטקסט שלפנינו ב'ריאליזם' גם במישור הסיגנוני. 'ריאליזם' זה בא לידי ביטוי מובהק בספציפיקציה יתירה הנשמרת הן בספור המסגרת והן בגוף הסיפור, והכוללת דיוק ניכר בעיצוב נתונים של זמן ומקום ובציון שמן של דמויות שונות. בגוף הסיפור בולט במיוחד הכימות המדויק והמפורט של נתונים דמוגרפיים, צבאיים ואחרים. כך, לדוגמא, הגיעו יהודי שושן לצפת בתאריך מוגדר ביותר — של"ט

(בנוסה כה"י אף נקבע הזמן ביתר דיוק: אחרי פסח [2, 98]), ואף גזירתו של פריסטר יוהן התרחשה 'אחרי פסח' [18]; מוצאו של מחבר האגרת 'ממדינות אופיר אשכנז' ומקום מושבו הנוכחי הוא בצפת 'בארץ ישראל אצל שכמ אצל חברון אצל ירושלים' [99]; שמו של מחבר האגרת הוא יעקב בן אליעזר [99], שמותיהם של שני היהודים משושן הם שמואל ואשר [2], ואף שמו של ראש ישיבת שושן הוא ידוע: יצחק בר שמואל צרפת או צרפתי [7].

על רקע כל האמור לעיל נשאלת, כאמור, השאלה המכרעת: האם האגרת שלפנינו היא טקסט אוטנטי ומהימן, או שלפנינו יצירה אפיגרפית השואפת בכל דרך להראות ככזאת? במלים אחרות: האם עלינו להניח קיום היסטורי של יהודי אשכנזי בשם יעקב בן אליעזר אשר חי בצפת במחצית השנייה של המאה ה"ז, או שמא לפנינו דמות פיקטיבית שלא נבדטה אלא לצרכי האפיגרפיה בלבד?

אין בידינו לענות על שאלה זו בוודאות מוחלטת, אולם קרוב לדעתי כי האפשרות השנייה היא הנכונה; כלומר: נראה לי כי לפנינו יצירה ספרותית בדיונית, אשר אימצה לעצמה תבנית אפיסטולרית, כדי לשוות לעצמה נופך של מהימנות היסטורית. מכאן שאף דמותו של יעקב בן אליעזר איננה, ככל הנראה, דמות היסטורית, אלא שהוא שם המהווה חלק מן הפיקציה האפיגרפית¹⁷.

השאלה הצריכה, איפוא, להישאל בהקשר זה היא: האם קיימת סיבה מיוחדת כל שהיא לבחירתו של שם זה דווקא כשמו הבדיוני של מחבר האגרת, או שבחירתו של השם 'יעקב בן אליעזר' היא מקרית וסתמית בלבד. נראה לי כי בחירה זו איננה מקרית, וברצוני להציע לה פתרון אפשרי.

זמן קצר בלבד לפני הופעת האגרת (של"ז), נדפס בקושטא ספרו של ר' יצחק עקריש 'מעשה בית דוד', הכולל מכתבים ועדויות שונות בעניין עשרת השבטים, ואשר היה ככל הנראה מוכר למחבר האגרת שלפנינו. והנה בין שאר הדברים הנכללים בספר זה נמצאת גם — לראשונה בדפוס — ההתכתבות המפורסמת בין חסדאי אבן שפרוט ובין יוסף מלך הכוזרים, ובה מופיע השם 'יעקב בן אליעזר', כשמו של מי שהביא את אגרתו של חסדאי למלך¹⁸. ואם כי שם זה מופיע כאן רק כשמו של נושא מכתבים ולא של מחברם, מתקבל מאד על הדעת שמחברה

17 יצוין כי שם זה איננו כלול בפנקס קהל האשכנזים בצפת מסוף המאה ה"ז וראשית המאה ה"ז (כ"י אדלר 74 בגנזי בית המדרש לרבנים בניוירוק; תודתי לד"ר מ. בניהו על מידע זה). על טכניקות שונות של אוטנטיזציה כפי שהן באות לידי ביטוי בסוג אחר של 'מעשה ביכל' ביידיש, השווה מאמרי 'מעשה של רוח בק"ק קארץ' — שלב חדש בהתפתחותו של ז'אנר עממי, מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, ב (תשמ"ב), עמ' 25–29.

18 "הנה אודיעך שבא אלינו כתבך המכובד על יד ר' יעקב בן אליעזר מארץ נמץ [כינויה של גרמניה בפי הסלבים] ושמחנו וששנו על בינתך"; ונראה כי מכאן אף נלקח מוצאו של יעקב בן אליעזר כמי שבא 'ממדינת אשכנז' [99]. יש לציין כי נוסע אלמוני בשם זה הוא גם גיבורו של החיבור 'עקטאן דמר יעקב', שאף הוא עוסק בעשרת השבטים, והשווה: א. כרמלי, עקטאן דמר יעקב, ירושלים תרמ"ה, עמ' 8.

של האגרת שלפנינו מצאו ראוי לשמש לצרכיו האפיגראפיים, מאחר ושם זה כבר התקשר איכשהו בדמיונם של הקוראים כחלק ממסורת אפיסטולרית עתיקת יומין הקשורה אף היא לעניין השבטים, ואשר מהימנותה איננה מוטלת כלל בספק. נראה כי על רקע זה יש גם להבין את הצמדתה של אגרת זו ל'שבחי האר"י' בנוסח הגדפס וחיבורם לכדי 'מעשה ביכל' אחד¹⁹. שהרי גם 'שבחי האר"י' אינם אלא חלק מחיבור אפיסטולרי, אשר נשלח אף הוא מצפת, וכמעט באותה תקופה עצמה (ש"ס—ש"ט); אולם מעבר לזה דומה שיש בהצמדה זו משום רצון להעמיד מעין גזירה שווה בין שני הטקסטים: מה אגרותיו של שלמה שלומיל מדרוניץ מהימנותן אינה מוטלת בספק, אף אגרתו של יעקב בן אליעזר דין שתהא כן. סיכומו של דבר: כעין משקל נגד לאגרתו של פריסטר יוהן, על רקע הספרות האפיסטולרית העניפה שמוצאה בא"י של המאות ה"ט"ו וה"ט"ז, תוך שימוש מתוחכם בשם מתוך אגרתו של מלך הכוזרים ותוך הצמדה — בשלב מאוחר יותר — לאגרותיו של שלמה שלומיל מדרוניץ, נתחבר בידיש סיפור נחמד ומלבב ביותר על מלחמת היהודים בפריסטר יוהן ועל נצחונם המופלא עליו. אימוצה של מתכונת אפיסטולרית משווה לסיפור לוויית חן נוספת ומעניקה לו, ללא ספק, נופך רב של מהימנות.

ה

האגרת מתפרסמת להלן מתוך שני המקורות הבאים:

א) כ"י בודלי Opp. 714, דפים 41א—54א (קטלוג נויבאוואר, מס' 2213,9); זהו כ"י אשכנזי מסוף המאה ה"ט"ז, או לכל המאוחר מתחילת המאה הי"ז, הכולל אוסף מגוון של פרוזה סיפורית בידיש, ביניהם: סיפור ר' מאיר ש"ץ, ס' זרובבל, נוסח של החיבור האפוקליפטי 'אותות משיח', 'דיא גזירה אויו אוישרייך', ס' יהודית מהספרים החיצוניים ועוד²⁰.

ב) ספרון (— 'מעשה ביכל') חמוש"ד (פראג, שנות ה-60 של המאה הי"ז), שבראשו הכותרת: "פון צווייא מעשים וואונדר בערליך דיא דוא גישעהן זיין אין צייטן דז דא גילבעט האט מאן מורינן הרב רבי יצחק לוריא אשכנזי...".²¹

19 לתיאורו של ספרון זה ראה להלן סעיף ה.

20 בקביעת זמנו של כ"י הסתייעתי בחוות דעתו האדיבה של מר א. קופפר מהמכון לתצלומי כ"י אשר בבית-הספרים הלאומי. — תיאורים חלקיים ופירסומים מתוך כ"י זה ניתן למצוא אצל: י. ריווקינד, 'די היסטארישע אלעגריע פון ר' מאיר ש"ץ', פילאגאישע שריפטן, 3 (1929), 42—1; J. Meitlis, *Das Ma'assebuch*, Berlin 1933, pp. 91—101; י. מייטליס, 'מעשיות קודמות מ"מעשה בוך" ומחוצה לו', ידע"ע, 11 (1966), 58—65; J. Meitlis, 'Some extant folktales in Yiddish Mss', *Fabula*, XII (1971), pp. 216—217.

21 כולל תרגום ליידיש של אגרתו הראשונה של שלמה שלומיל מדרוניץ, כפי שהיא מובאת בספרו של יש"ר מקנדיאה 'תעלמות חכמה', באול שפ"ט (דף לו ע"א—לט ע"ב). זהו, איפוא, נוסח ראשון של 'שבחי האר"י' בידיש והוא נעדר מרשימתו של מ. בניהן, 'שבחי האר"י בידיש', ארשת, ד (תשכ"ו), עמ' 481—488.

הספרון כולל 20 דפים בלתי ממוספרים (הדף האחרון ריק) ; האגרת מתחילה באמצע דף [10]א ומסתיימת בדף [19]ב. עותק יחיד בעולם מצוי בספריית הבודליאנה (Opp. 8°1058,4 ; שטייגשניידר, קטלוג הבודליאנה, מס' 3926).

שני הגנוסחים דומים ביותר מבחינת השלד הסיפורי, אך קיימים ביניהם הבדלים רבים בלשון ובסיגנון, וכן, לעתים, בפרטים שונים של עלילת הסיפור (ראה לדוגמא פסקאות 21, 25, 39, 59, 70, 86, 93 ועוד). ההבדל הלשוני הבולט ביותר לעין הוא שימוש התכוף של כה"י במלים ובצירופים מתוך המרכיב העברי של לשון יידיש, בעוד הדפוס מעדיף בדרך כלל את השימוש במרכיב הגרמני (במידה שקיים, כמובן, ביידיש מרכיב גרמני מקביל), אם כי גם בנוסח זה מצויים הבראיזמים בכמות בלתי מבוטלת.

לדוגמא: בעוד שבכה"י נאמר 'חמשת אלפים ושלש מאות ושלשים ותשעה', נאמר בדפוס: 'פינף טויזנט און דרייא און ניין און דרייסיג' [2] ; וכן: למדונים — לערנר [2], וכן: תלמידים חכמים גדולים — גרושי לערנר [35] ; מְשָׁפֵּעַ גיוון — האט בישווארן [4] ; בעלי מלאכות — הגטווערקש לייט [6] ; אכילה שתיה — עשין און טרינקן [7] ; גר ויל אַין מַסְפֶּר — ווער קאן דר צילין [8], וכן: אַין מספר — אן צאל [43] ; רשע — ביור [10] ; הלט מלחמה — קריגט [11] ; חייב מיתה — שולדיג איז צו טיטן [12] ; מְלָכּוֹת — קיניג רייך [13, 14, 15 ועוד], וכן: מלך אונ' מלכה — קיניג און קיניגין [72] ; אבנים טובות — אידל גשטיין [13, 80] ; עשרת אלפים — צעהן טויזנט [15] ; אים עולם — אויף ערדן [17] ; צרות — לייך [46], וכן: עַת צרה — גרוש לייך [42, 47] ; איש ואשה — מגין און ווייבר [46] ; ב' יומים ולילות — צווייא טאג און צווייא נכט [46] ; מימית זיין — אום ברענגן [47] ; ציוה — גיבאט [46] ; עיצה — ראט [47] ; בני ישראל — קינדער ישראל [48], [50] ; מן השמים — פון הימל [50] ; חדושים — וואונדר [56] ; מעשה — גשעכניס [61] ; ברוגז — צארניק [66] ; אדוני המלך — גינעדיגר קיניג [67] ; עם — גזינד [80] ; נהר — באך [81, 92] ; כבודים — ערן [84] ועוד.

במקרים בודדים המצב הוא הפוך, דהיינו: במקום בו משתמש כה"י בגרמניזם, משתמש הדפוס במילה מן המרכיב העברי ; לדוגמא: 'ווארהייט' בכה"י לעומת 'אמת' בדפוס [4], וכן: געלט — ממון [35] ; וועכטר — שומרים [43] ; שלום צו אייך — שלום עליכם [91] ועוד.

מבחינה סיגנונית יש לציין כי כה"י שומר יותר על מסירת דבריהם של היהודים משושן בגוף ראשון (דהיינו: כפי שנאמרו 'במקורם'), בעוד שבנוסח הנדפס מופיעים הדברים בצורה יותר מטושטשת ולעתים אף בגוף שלישי ; לדוגמא: "אונ' ביא אונז זיינן גר וויניג לייט" בכה"י, לעומת "אונ זיין וויניג ארמי לייט" בדפוס [6] ; וכן: אונ' מיר הלטן זיך — אונ דיא לייט הלטן זיך [7] ; אונ' מיר בוירן איין הייליג וועזן אין אונזרן לגדן שושן — מן פירט איין ליב היילג וועזן אין שושן [8]. ואף: אונ' דער מלך הוט איין שוועשטר זון — אויך האבן זיא גיזאגט וויא דער קיניג האט איין שוועסטר זון [93].

טיבם של ההבדלים בין שני הנוסחים מצביע על כך שאין לשלול לחלוטין את האפשרות כי לפנינו שני תרגומים-עיבודים שונים לידיש של טקסט עברי אחד. יחד עם זאת, יש להדגיש כי עובדת כתיבתם של הדברים בידיש, מופיעה, כזכור, כחלק בלתי נפרד מ'עלילת הטקסט' [5].

שני הטקסטים חולקו על ידי לפיסקאות ענייניות מקבילות ומוספרו במספרים 1—99. תוספות המהדיר ניתנו בין סוגריים מרובעים ואילו שחזורי מלים או אותיות שאינן ניתנות לקריאה הובאו בין סוגריים חדים (<). סימן כוכב * בטקסט מפנה להערה בפסקה המתאימה המתייחסת לשני הנוסחים (עמ' 248—250); סימן ° באחד הנוסחים מפנה להערה המתייחסת לנוסח זה בלבד. יש לציין כי הניקוד בכה"י איננו תמיד ברור לחלוטין, וכן הדפסתו של הספרון היא מטושטשת ובלתי ברורה ביותר, ובמיוחד ההכרעה בין 'ש' ו'ס' נעשתה, לעתים, ללא כל בטחון.

נוסח כתב היד

[1] דו גרוש גס דז אונז גישעהן איז <הוט> מן הרויש גישריבן אויז ארץ ישראל אין חוצה לארץ אלז וויא איר היא ווערט לייאן [2] אין דעם יאר דז מן שרייבט חמשת אלפים ושלש מאות ושלשים ותשעה דא איז עז גישעהן נוך פסח צייט זיין קומן צווייא 'יהודי' גר ערליכי לייט גרושי למדונים איינר הוט גיהיישן רבי שמואל אונ' דער אנדר מהר"ר אָשֶׁר זיא זיין אויז דער שטט שושן גיוועזן. דא הבן זיא איר וואנונג. זיא זיין קומן גען ק'ק שְׁפֹט. [3] אונ' זי הבן עז גיזגט כְּבָבִים אין אלן שולן בלשון הקודש אונ' דיא יהודים בֶּזֶן ק'ק שְׁפֹט הבן זיא גיבֶּרֹיגט אויף בני ישראל מעבר הנהר סמבטיון אונ' ווז זיא בון אין הוירן אונ' וויא עז אין שושן שְׁטִיט אונ' וויא זיא זיך הלטן אונ' ווז איר וועזן זייא [4] אונ' הבן זיא זער מְשָׁבִיעַ גיוועזן דא הבן זיא גינומן איין איטליכֶּר איין ספר תורה אין דיא הנט אונ' הבן בלשון הקודש גשווארן / ווען זיא ניט מעלן דיא ווארהייט (.). זגין דא זול זיא אן קומן אלי דיא קללות דיא אין דער ספר תורה זיין [5] אונ' דז הבן זיא גיטון אין אלן שולן בק'ק שְׁפֹט זיא הבן אן גיהובן בלשון הקודש צו רִידן אבר דיא רִיד הוט מן אויף טויטש גישריבן וויא עז ווערט היא שְׁטִין נוך אנגדר.

דף 41ב

[6] צו שושן זיין דרייא אונ' זעכציק שולן. אונ' עז וואנן יהודי' דא דיא מן ווייש כֹּד אלפים בעלי בתים די מַס געבן דעם מלך פרס ומדי אז איר וואל ווערט הוירן זי זיין ניט בישווערט מיט גרוש מַס אונ' זי הבן שיר הענטיל וויא דיא תּוֹגְרִים זיא הלטן קרעם אונ' שנייטן גיוונט אויז אונ' זיא טרייבן אלרלייא סחורה גען כָּבֵל גען שְׁפֹט ביז גען גִּינְנָה אונ' עז זיין אך אלרלייא בעלי מלאכות. אונ' דיא יהודים זיינן גרושי עשירים. אונ' בייא אונז זיינן גר וְיִנְיָג לייט דיא ארים זיין עז ווערט אין גיהולפֶּן דז ער זיין פנים ניט דרף ור שעמן עז ווערט אין גישיקט אין איר הויז דז ער ניט ווייש וואו עז אים הער קומט. [7] אונ' אין שושן זיין גר ויל קֶהִילוֹת / דא וואנן בעלי בתים צו ג' אלפים אונ' צו ב' אלפים אונ' דיא דר נערן זיך אל מיט סחורה אונ' מלאכה אונ' עז ור מַסְכָּת קיינר דען אנדרן אונ' ווען מן הוירט דז איינר איין עבירה טוט דא ווערט ער גיברוכֶט ואר דעם ראש ישיבה דער היישט מהר"ר יצחק בר שמואל צִרְפֶּת * אזו טוט מן אים נוך דִּין תּוֹרָה מן ור שונד קיין עז זייא מאן אודר ווייבה מן טוט אים זיין רעכט אונ' מיר הלטן זיך בקדושה ובטהרה מיט אלן זֶכֶן מיט טבילה גִין אונ' מיט אכילה שתיה [8] אונ' דיא צל בֶּזֶן דען יהודים וויא זיא דא בישריבן זיין ור אונזרם ראש ישיבה קמ"ב

דף 42א

נוסח הדפוס

[1] דען ברייך שיק איך איוך [!] צו [2] אין דעם יאר דו מן צילט פֿון אנפֿנג דער וועלט פֿינף טויזנט און דרייא הונדערט און ניין און דרייסיג יאר זיין קומן צווייא קעשטליכֿי ערליכֿי לייט און גרושי לערנר איינר האט גיהיישן רבי שמואל און דער אנדר רבי אשר * און זיא זיין וואון הפֿטיג גיוועזן פֿון שושן הבירה און קאמן הער קען קק שופֿט [3] און איר לשון איז גיוועזן לשון הקודש און תרגם און זי זיין גישטנדן פֿור כל הקהל דו האבן זי דו קהל גיפֿרעגט אויף אונזרי ברידר וויא זי זיך האבן וואו איר הנדל איז און אוב אידר ויל זיין אוב זי ביי אנדר וואונן און ווי מן זי הלט דארטן און אוב זי וואו הערן פֿון מער יהודים אין ווייט לנד [4] אזו האט דאז קהל בישווארן דו זי אייטל אמֿת זאלין זאגן דא דף [10] ב מיט / דו דיא לייט ווישן גושליך וואו זיא זאגן. אזו האבן דיא צוייא רבנים גישווארן אייטל ווארהייט צו זאגן אודר די קללות זאלטין זי אן גין * די אין דער ספֿר תורה שטיגן זיא ווערדן אנדרשט זאגן אז עז איז [5] און אז זי האבן גיזאגט אין לשון הקודש אזו לאזין זיא ווישן אין דער טייטשין שפראך און דו זיין אירה ריד

[6] אין שושן זיין דרייא און זעכטציג שולין און וואונן דרינגן יהודים בעלי בתים די מן ווייש פֿיר און צוונציק * טויזנט די אל מוזן מס געבן דען מלך פֿון פרס זי זיין ניט בישווערט מיט גרושי מסים און אין הענדל אז זי האבן קרמן שניידן גיוואגט און טריבן אליר לייא סחורה און ציהן מיט סחורה קען בבֿל און קען [ני]נוה. עז זיין אך פֿיל הנטווערקש לייט און די יהודים זיין גרושי עשרים און זיין וויג ארמי לייט און מן שיקט איטלכֿם אינש הויז דו ער ניט בידרף זיין פנים צו ור שעמן זיין בידרפֿנים [7] און עז זיין אין שושן פֿיל קהלות און גינערן זיך איטליכֿר מיט זיינם טון ערליך און עז פֿר מסרֿת [!] קיינר דען אנדרן און עז נעמט זיך קיינר אין זיין זין דו איינש דאז אנדר וועלט מקנא זיין אודר און רעכט ביגערן אז איינר אויז טריט און זינט אז איין האר דוא ווערט ער גריכטש גיבראכט פֿור אלי רבנים און בייא זיא זיצט דער ראש ישיבֿה דער הייסט דף [11] א מהרר יצחק בר / שמואל צרפֿתי * און זי טונין נאך רעכט דער תורה אן אים נאך זיינש ור דינשט עז זייא ורויא אודר מאן מן ור שונט קיין און דיא לייט הלטן זיך בקדושה ובטהרה מיט אלי זכֿין און זיין זיך טובל

[4] במקור: גוי
[6] במקור: ציינציק

אלפים דיא מַס געבן אונ' עז זיין גיוויש מער אז יב אלפים דיא דא זיין
אין אונזרן לנדן אז נעמליך זקנים אונ' למדונים אונ' שמשים אונ' חֲנָנִים
אונ' די דז ואלק צווינגאן מיט רעכט אונ' דיינים אונ' וועכטר אונ' די
קרנן וורטן דער זיין גר ויל אין מִסְפָּר אונ' ווז ואלק זיין אין בתי מדרשות
אונ' מיר בִּירְרִין איין הייליג וועזן אין / אונזרן לנדן שושן. [9] אונ' אין
דעם זעלביגן קרייס וויא איין ורייד איז צו שושן ווען עז גיט גיגין פורים
אין דעם גנצן לנד אונ' צו שושן איז דיא גרוש ורייד זיא איז נישט צו זגין
אונ' שטייט נישט צו שרייבן דיא שְׁמֻחָה דיא דא איז דז ווערט דען גנצן
חדש אָדֶר אויז אונ' דז לנד שושן אונ' ווז דר צו גיהוירט איז גר גרוש
מן קאן עז נישט אויז גין אין ג' חֲדָשִׁים.

דף 42ב

[10] אונ' דר נוד בֶּן ענד אונזר לנד הִיבט אן ווידר איין מלך דער
היישט רוט הוט אונ' עז וואגן נישט ויל יהודים אין זיינעם לנט. דען ער איז
איין רָשָׁע ואר יהודי אונ' ער הלט זיא גר אויביל מיט גרוש מַס אונ'
עוילים [!] אונ' ער היישט אין גר אופֿט גרושי בְּקָשׁוֹת אן °. ער איז איין
גרושר רשע אויף יהודי עז שטייט נישט צו זגין וויא ער אין אונגליק אן טוט
איז זיינעם מלכות. [11] אונ' דער רוט הוט הלט גרוש מלחמה מיט דעם
תַּגֵּר אונ' זי זיין גרושי שונאים זֶה עִם זֶה אונ' דער רוט הוט הוט / איין
גרוש מְלָכוֹת אונ' זיין ואלק זיינע גראשי בעלי מלחמות מיט אלן כָּלִי זיין
מיט פויקסן אונ' שווערט אונ' שיסן מיט פפיייל אונ' בוגין אונ' שפיסן.
אונ' זיין ואלק איז זער שטרק זי היישן ווייזן רפין אונ' ווייזן מארן *
ווען זי איינר זיכט דעם דר שרעקט זיין הערץ אים לייפה אונ' איין מענש
דער זיא זיכט דעם קרויזט ואר זיא דען איין מענש איז גר גירינג גיאכט
אין אירן אויגין וויא איין וליג

דף 43א

[12] אונ' ווייטער בֶּן ענד זיין לנט הִיבט ווידר איין מלכות אן דער
היישט מלך קיסל בשט דער הוט אויך איין גרוש הויפט לנד גר גרוש
אונ' ווייט אונ' ברייט אונ' ער הוט וואגן אין זיינעם לנט גר ויל יהודי
נאך מער אז דער מלך פֶּרַס. אונ' זיא הבן אירי אייגיני עקיר אונ' וויין
גרטן אונ' גר גרושן עושר איז בייא זיא אונ' זיא הבן גר הויפשי שולן
אין אירן לנדן אונ' אין אלן שטיטן עז איז קיין מלך אזו ורום אז ער איז.
ער איז איין ישמעאל ער הלט דיא יהודי גר ערליך אונ' זיינע יועצים
זיינע די מיינשטן / יהודים אונ' זויללִיך עושר אז אונטר יודן איז נישט
צו שרייבן אך נישט צו זגין אונ' זי זיין גר ורום אונ' זא לערנן אל גלייך
תורה אונ' נביאים אונ' כתובים אונ' אנדרי ספרים דיא דא נישט זיין היא
אין דען לנדן בייא אויך אונ' זיין אויך בֶּן דִּין תורה. אונ' ווען איינר
חייב מיתה איז זא איז מן אין בֶּן וויא די תורה אויז ווייזט. [13] אונ' זיין

דף 43ב

נאך אידיר און רייניקייט און מיט עשין און מיט טרינקן צימליך און ציכטיג [8] און די צאל פֿון יהודים די דא וואונן אונטר דען מלך פרס זיין בשריבן ביא דעם ראש ישיבֿה קמ'ב ° אלפֿים די מס געבן און זונשט זיין זקנים מלמד [!] שמשים די בצווינגן דאז פֿאלק צו רעכטן און דייגן וועכטיר און די קרענקין ווערטן ביא י"ב אלפֿים און ווער קאן דר צילין די זעלבגן די דא זיין אין בתי מדרשות מן פֿירט איין ליב היילג וועזן אין שושן [9] און אין דען זעלבגן קרייס קומט עז קיגן פורים דא איז מן אין לנד זער פֿרילך און אין שושן איז גרושי פֿריד דען גנצין חדש אדר דו לנד פֿון שושן און וואו דר צו גיערט קאן מן גיט אויז גין אין דרייא טאגן

[10] און דר נאך איז איין גרוש קיניג רייך דאז הייסט מן דאז ראט הוט און עז וואונן גיט פֿיל יהודים דרינגן ער איז איין ביור מלך אויף יהודים און הלט זי איבל מיט שווערין מסים און עולים און ער הייסט אפֿט פֿון זיא גרושי בקשות און דער ברמיג און עז איז גיט צו זאגן וויא ער יהודים און קליק אן טוט אין זיינס רייך [11] און דר דף [11] ב קינג / רוט הוט קריגט אפֿט מיט דעם טירקין און זיין גרושי שונאים און זיין מלכות איז גרוש און לנג און ברייט און איז איין שין לנד און זיין לייט קעגן וואול מלחמה טרייבן מיט אלי כלי זין ביקסן שווארוור ° פֿפֿיילין און בוגין שפיו אויך מיט גלייכן זער שטרק מן היישט זי די ווישן רפין די ווישי מארן * ווער זי זיכט דער דר שריקט פֿר זי און איינס גרויזט פֿר זי און די לייט זיין גאר גרינג גיוואגן אין אירן אויגן וויא איין פֿליג

[12] און דער נאך ווייט פֿון אים דו איז איין אנדר קיניג דען היישט מן קיזיל בש דער הוט אויך זער איין גרוש לנד און זער היפש און ווייט און עש וואונן אין זיין לנד ויל יהודים נאך מער אז ביא דען מלך פרס און זי האבן איר אייגנה אקיר און וויין גערטין און זי האבן גאר שיני שולין און וואונן אין אלי שטעטין אין זיינס קיניג רייך דער קיניג איז איין ישמעאל און הלט די יהודים ערליך און דו מיישטן זייני יועצים זיין יהודים און די רייניקייט פֿון יהודים איז גיט צו שרייבן און זיין פֿרום און לערני תורה נביאים כתובים און אנדרי ספֿרים די אין גיט האט אין דען לנדרן און זי רעכטן נאך דר תורה ווער שולדיג איז צו טיטן דען ברענגן זי אום נאך גהייש דר תורה [13] און דאז פֿאלק קאן וואול דף [12] א מלחמה הלטן מיט כלי זיין ביקסן שפיו פפיל און / בוגין שווערט און האבן שלידר עז לאזט איינר זיך גיט גרויזן און זיין קיניג רייך איז זער

[8] במקור: קמוב

[11] צ"ל: שווארטיר [?]

ואלק איז זער גרוש אונ' שטרק אונ' זיא קוינן בֹּוירן אלרלייא מלחמות
מיט שווערט פויקסן ארם ברושט מיט שפיסן גל(.)ן מיט שליידרן
אונ' איינר לוט זיך ניט לייכטליך גרויזן אונ' זיין מלכות איז זער רייך
אונ' אלרלייא גוט איז אין זיינעם לנד גאלד זילבר אונ' אבנים טובות.
אונ' ער הלט גר אופט מלחמה מיט דעם טוירקן אונ' טוט דעם טוירקן גר
וויא מיט מלחמה עז זייא אויף לנד אודר ג'ם ער הוט שיר אוימדר צו
קריגן

[14] דא הִיבט ווידר אן איין מלכות דער היישט פרישטר יהן * דער
איז איין גרושר מלך. נוך אזו גרוש אז דער מלך קִיסל בשט אונ' זיין
מלכות / קן מן ניט אויז גִין אין ו' חֲדָשִׁים אונ' אים זיין אונטר טון מִב'
בֹּוירשטן דיא אים מויוז דינן אונ' מִס געבן [15] אונ' ער הוט אך גר ויל
יהודי' אין זיינעם מלכות וואגן אונ' ער הלט זיא גר וואל עז זיין אין זיינעם
לנד אך גר גרושי קהילות דיא זער ור נגיש זיין חֲמִישִׁים אונ' עז וואגן
אין אלן קהילות בייא אנגדר צו עשרת אלפים אונ' יב אלפים אונ' ו'
אלפים דער זיין גר ויל וואל טויונט עז זיין סך הכל מער אין דעם מלכות
אז יציאת מצרים אונ' זי זיין אל ורום דיא יהודי' דיא אין דען לנדן וואגן
אונ' עז איז קיין קנאה שנאה ביי אין [16] אונ' וואניו בייא איינעם ואלק
דיא היישן דיא ערביים אונ' רפים אונ' מיט דען ווייוז מארן * אונ' מיט
דען כִּפְתוּרִים אונ' מִמָּאֲלִיקוֹן אונ' צגייניר. אונ' זוינשט גימוישט ° ואלק
הוט דער פרישטר יהן אונ' טרייבט גר גרושי הערשפֿט מיט שוינן
פֿפֿערדן אונ' ווייון מויל אִיוִיל אונ' מיט העלפֿן ביין אונ' זוינשט מיט
אלרלייא חִיוֹת / אונ' ער ור טרייבט זיין לושט מיט שפאצירן רייטן מיט
שָׁרִים. [17] אונ' ער הוט איין שטט דיא היישט כֶּלֶח * איז איין טג רייט
גרוש אונ' איין שלוס איז אין דער שטט דא הליט ער הויו אויף דיא שטט
אונ' דז שלוס איז אין דער וועלט ניט שוינר אונ' שטערקר מיט אלרלייא
שוינ גיבויא אונ' איין מעכטיגר מלך איז גיוויש אים עולם ניט אז ער איז.
[18] אונ' עז בֹּויגט זיך איין מולט נוך פֿסח צייט וויא עז שוין אים
ועלד איז. דא ריט דער מלך שפאצירן מיט אלי זייני שָׁרִים אונ' זיא ריטן
דורך דיא יודן גסין אונ' עז וור גר איין שויני גֶאס. אונ' עז וור איין שר
אונטר אין דער קונט גר וואל יוֹדֶש אונ' הט ויל יודשה שפראך גילערנט
וויא איין רַב [19] אונ' וויא ער מיט דעם מלך ריט אן איינש יודן הויו
דא הורט דער שר וויא דער מִלְמֵד לערנט מיט איינעם תלמיד אִיכָה ירדף
אחד מהם אלף ושנים יניסו רבבה *. אונ' ער הילט שטיל אונ' ער ור
וואונדרט זיך / זער דער שר [20] (אונ' דער) מלך הטש גיזעהן אונ'
אנדרי שָׁרִים וויא דער אליין וור שטיל גישדנטן אונ' הט זיך ור וואונדרט.

דף 44א

דף 44ב

דף 45א

רייך מיט זילבר און גאלד און אידל גשטיין און הלט אױפֿט מלחמה מיט
דעם טורקין און טוט אים זער וויא מיט זיינעם פֿאלק אױף דעם לנד אױך
אױף דער באך קיזל באם [!]

[14] דר נאך היבט זיך אן איין קיניג רייך דר קיניג הייסט פריסטער
יוהניס * דר איז איין גרושער מעכטיגער קיניג מין וועדר קיזל בש און זיין
קיניג רייך דאז קאן מן אויז גין אין זעקש חדשים. און אונטיר קיניג
יוהניס זיין מ'ב פֿורשטן די אים מוזן דינן. און אנדרי קיניג די אים מוזן
מס געבן [15] און האט פֿיל יהודים אונטער זיין קיניג רייך וואונן און הלט
זי גאר וואול און זיין ° דרינן גרושי קהילות הקדושות די דוא זיין פֿר
נאנט און עז וואונן ויל יהודים אין אלין קהילות ביי אנדער צו צעהן טויזנט
בעלי בתים און עז זיין מער יהודים אין דין לנדן די איך גינענט האב
אז אויז מצרים זיין גנגן און דיא יהודים זיין אלי פֿרום אױך דו פֿאלק
אונטער דעם מלכות האבן קיין שנאה קיין קנאה אױף אנדער און איז
צווישן זי שלום [16] און וואונן מיט איינעם פֿאלק דו זיין ערביים און
וויישי רפין און וויישי מארן * און כפתורם און ציגיינר און זונשט אנדרי
גארשט ° פֿאלק האט דר פריסטער יוהניס אונטיר זיך און טרייבש גרושי /
דף [12] ב הערשפט מיט שיני פפערד און מיט וויישי מויל איזל און העלפֿנט און
זונשט אנדרי פֿיל ארלייא חיות און האט גרושן לושט צו שפאצירן רייטן
מיט זייני שרים [17] און ער האט איין שטאט איין גרושי די כלח *
זי איז איין טאג רייט גרוש און איין שלאס איז קייניש אױף ערדן שטערקר
און איז גאר היפש מיט אליר לייא שונהיד פֿון גבייא און עז איז
גוויש קיין קינג אױף ערדן דער דו איז גלייך דעם קינג פריסטער יוהניס:
[18] און עז איין וואר אן מאל ° נאך פסח און עז וואר גאר שין אים
פֿעלד און דער קינג פריסטער יוהניס ריט שפאצירן מיט זייני שרים און עז דו
זי ריטן דארך די יהודים גס און איינר וואר אונטער די שרים דער פֿר
שטונד וואול לשון הקודש און קאנט אך יודשי ספֿרים לייאן [19] און עז
וואונט מלמדים אין דער גס און דער שר דער הערט ° דו זי לערנטן מיט
דען קינדרן אירי תלמידים איכֿה ירדוף אחד אלף ושנים ינוס ° רבֿבה *
דו איז אין טייטשן ער שפראך וויא איינש ווערט יאגן טויזנט און צווייא
ווערן מכין פֿליהן צווייא טויזנט און ער פֿר וואונדערט זיך און הלשט שטיל
פֿר דען הו [!] [20] און דער קינג האט דאז דער זעהן דו זיך אזו זער
דף [13] א פֿר וואונדערט פֿלוקש שיקט דער קינג / נאך אים און ער קאם צו אים
דו שפראך דער קינג צו אים זאג מיר וואז דו דיך האשט גיוואונדערט

[15] במקור: און זיין און זיין

[16] נתעב, מבעית (גרמנית של ימי-הביניים: Garst)

[18] צ"ל: און עז וואר איין מאל [?]

[19] במקור: בערט °° במקור: ינום

דא שיקט דער מלך נוך דעם שר ער זיילט אים זגן ווו ער זיך אזו גר
זער ור וואונדערט העט ואר דז יודן הויז אונ' זג מיר דיא רעכט ווארהייט.
[21] דא הוב ער אן אונ' זגט אים דיא שמועה וויא זיא אין דז יודן גס
זיינן קומן דא הב איך גיהוירט דען שול מיינשטר מיט דען יונגאן יודן
קינדר לערנן וויא איינר בון דען יודן זול יאגין טויזנט אונ' אירר צוויין
יודן זיילן מכן וליהן צווייא טויזנט. דא הב איך מיך ור וואונדערט אדוני
המלך. [22] דז הורט דער מלך אונ' דיא שרים עז וור אין איין גרוש
וואונדר אונ' שפרכן אל גלייך איין זך איין זיילכי ווער ניט מער גיהוירט
ווארדן דיא ווייל דער עולם איז גישדנטן [23] דער מלך שפרך צו זיינן
שרים אייא וויא איין ולש לערנן איז דז איך וויל נוך דען יודן שיקן
זיא מויון מיר עז וואר מכן אודר איך וויל אזו ויל בון אינן מימית זיין
אלז ער אין זיינן / ולשן לער גילערנט הוט דז שווער איך פרישטר יהנו *

[24] אונ' ער שיקט נוך דען רבנים אונ' ראשים זיא זיילטן בלד צו דעם
מלך קומן נון פפלג ער ניט ויל נוך אין צו שיקן אונ' הט אין ניא קיין
אויבר לשיט גיטון מיט ליהן אודר בורגין [25] דוך דר שרק דז גנץ קהל
איינר שפרך דז דער אנדר דז וויא נון אונור סדר איז. זיא נמן מיט אין
תקשיטין דז זי וואלטן דעם מלך שענקין לְכבוד אונ' ינגאן מיט גרושם
מורא צום מלך [26] אונ' וויא זיא נון וורן קומן ואר דז שלום וורן זיא
בויר דעם מלך גיברוכט אונ' דער מלך שפרך הוירט מיר צו איר יודן
ווז איך אויך וראגן וויל אונ' זגט מיר די ווארהייט איר ווישט וואל דז
אירש זער גוט בייא מיר הבט גיהט נון בין איך מיט מייני שרים דורך
דיא גס גיריטן דא הוט דער שול מיינשטר מיט דען יונגאן גילערנט
וויא איינר בון אויך זול יאגן טויזנט אונ' צווייא זיילן מכן וליהן צווייא
טויזנט / זגט מיר דען אמת הוט עז גאט גירעט אודר משה [27] זיא שפרכן
וויש אדוני המלך דז עז גאט ית' שמו הוט גירעט צו משה זיינן קנעכט
[28] דא שפרך ער ווידר צו זיא דיא ווייל איר זגט גאט ית' הוט עז גירעט
צו משה זיינן קנעכט דא וויל איך גיהט הבן בון אויך יודן איר זיילט
מיר איינן אודר צווייא שטעלן דיא איין זיילכש טון טויט אירש ניט
ווערליך עז מויון אזו ויל בון אויך שטערבן אזו ויל אויאר שול מיינשטר
גיזגט הוט אין זיינר ולשי לער אונ' גיבט מן זיילט דיא רבנים תופס לִיגן
[29] דיא פרנסים בטיין למען השי' ווו זיא דר צו טון קוינטן דיא ווייל
מיר נון בועיה ° אים גולת [1] זיין דא וור עז קיין אַפְשֵׁר ניט. דא הלף קיין
ביטן אן אונ' וור גר בְּרוֹגֶן [30] דא זיא נון זיין דז דער מלך ניט אנדרשט
וואלט דא ביגערטן זיא איין זמן אן שָׁנָה [32] נוך מער ביגערטן דיא

דף 445ב

דף 446א

דא דוא ביטש פֿר יענום הויז גישטנדן און זיך דו מיר די רעכט וואר
הייט זאגשט עז גילט דיר דיין הלז [21] דער שר שפראך הוך גיבערין
קינג גינעדגר מיין הער ווען מיר קומן אויף דעם שלאס דו וויל איכש
זאגן מיט וואר הייט דער קינג היש אלי זייני שרים ווידר צו ריק רייטן
אויף שלאס און גאר בלד טעטין זי ווי ער גהיישן האט און דא זי קאמן
אויף שלאס דו בגערט דער קינג ער זאלט אימש זאגן דו שפראך דער
שר איך האב גיהערט איין יודשר שול מיישטר האט גילערנט מיט זייני
שוליר וויא איינר ווערט יאגן פֿון דען יודן טויזנט און צווייא ווערן מֿכֿין
פֿליהן צווייא טויזנט דאז האב איך מֿיך גיוואונדרט בייא דען רידן
[22] דו שטונד דר קינג און אלי זייני שרים און עז וואש אין איין נייא
צייטונג ° און שפראכין אלי צו מאל גלייך זולכי זכֿין איז נישט גיהערט
גיווארדן [23] שפראך דער מלך דאז קאן נישט זיין און שיקט נאך דען
מלמד און הילט אים ויר זו דו דאז ביווערשט דאז איז גוט וואו נישט זוא
מוזן אזו פֿיל פֿון יהודים אום קומן * [24] און שיקט נאך אלי רבנים
און פרנסים איילנדיק און עז וואר דען מלך סדר נישט דו ער זיא אזו
דף [13] ב דר שרעקט דער ער העט זיא ליב גאר / זער [25] אז מן קאם צו זי
איילנדיג צו ברענגן זי פֿר דען מלך דו וואר דו גנץ קהל זער דר שראקן
און וואר שיר פֿר שטומט זי וואושטן נישט וואו צו טאן און זי גינגן
און נאמן מיט זיך פֿיל אידל גשטיין אין גרושי שענק און הטיין גרושי
מורא [26] און זי קאמן אויף שלאס דוא ליס מן זי גירעכטש צום מלך
דו שפראך דער מלך הערט מיר צו איר יהודים און זאגט מיר די רעכט
וואר הייט וואו איך אייך ווער פֿרעגין איר ווישט דו אירש האט גוט
אונטר מיר אין מיינס גנצין קיניג רייך און העט פֿון מיר נאך פֿון אלי
מייני הערן קיין איבר לסט דרום זייט וואול ביפֿשט מיט דר וואר הייט
וואו האט גאט גהיישן זיין קנעכט משה אודר הוט ערש פֿון זיך זעלברט
גירעט דו איינר פֿון אייך זאל יאגין טויזנט און צווייא זאלין מֿכֿין פֿליהן
צווייא טויזנט איך גביט אייך דו אירט מירש זאלט זאגין. [27] דו שפראכין
זי הוך גיבארניר קיניג גאט י"ת הוטש צו משה זעלברט גירעט [28] דו
שפראך דר מלך דו וויל איך האבן פֿון אייך יהודים דו איר מיר זולכי
צוויי שטעלין זאלט דיא זולכי זכֿין ווערן טאן גישכט עז נישט עז איז טיאר
גישווארן עז מוזן אזו פֿיל אום קומן אז אייער שול מיינשטר גיזאגט
האט אין אייערן פֿלשין לערנן און האט זיא גהיישן איין זעצן [30] דוא /
דף [14] א שפראכין די ארמי יהודים ליבר הער קיניג מיר ביטן דעמוטיג דיין קיניג
רייך דער ברם הערציקייט וויל אונז דער קיניג שטרעקין איין צייט
און איין ציל דאז מיר אונז קענטן זוכֿין זעלכי לייט [31] דר מלך שפראך

פרנסים אן ° זוילטש אין גישריבן געבן דז ער איין זוילטש ביגערט בון
 דף 46ב אין דז גישך. [33] אונ' אזו לויטט דער בריף איך זלמן פרישטר יהנז
 דער דא איז איין / מלך אויבר מ'ב בוירשטן אונ' אויבר ציהן מלכים גרושי
 איך וויל גיהט הבן בון אויך יודן זיא זוילן מיר איינן שטעלן דער דא
 טויזנט זול שלגין אודר צווייא דיא דא מ'כ צווייא טויזנט וליהן אונ'
 טוינן זיא עז ניט זא וויל איך אזו ויל בון אינן מ'מית זיין ב' אלפים
 אייטל תלמידים חכמים חו'

[34] בון זיא טעטן גרושי תשובה מיט ושטן אונ' תפילה אונ' צדקה געבן
 דז הט קיין ערך ניט יונג אונ' אלט כופר יצע לרבים אונ' הילטן עיצה
 וויא זיא די זך זוילטן אן גרייפן [35] זיא נמן צווייא תלמידים חכמים
 גדולים מן הדור אונ' גבן אינן ויל געלט מיט זיא זוילטן אויבר דען נהר
 סמבטיון צו דען רוטן יודן *. [36] אונ' זיא ציהן לחיים ולשלום הין וועק
 די צווייא גדולים אונ' זי ציהן גר ווייט אונ' זיא קמן אין איין לנד דיא
 דא היישן לַחֲלָח וְחָבֵר * דא הוט גימנץ קוינן איין קימן בון וועגין גיגייטר
 זי זיין ור שלוסן דיא לנט דז מן ניט איין נוך אויז קאן קומן מיט
 כישוף [37] אונ' זיא / טעטן תפילה (צו) השי' אונ' הקבה הוירט איר
 דף 47א תפילה אונ' ער שיקט אין איין מלאך דער זיא איין ווייז אין לַחֲלָח וְחָבֵר
 [38] אונ' זיא קמן מיט הוילף הקב'ה דורך דיא חיות רעות מיט גרושר
 תפילה דען עז זיין גר ויל חיות רעות אין לַחֲלָח וְחָבֵר אי מן קאן קומן אין
 אירן לנדן. הקב'ה ביהויטט זיא אונ' זיא צוגן דורך אלי חיות רעות.
 [39] אונ' זיא קמן אן די בעריג דיא דא היישן דיא שניא בעריג דיא זיין
 קליט בון אייז אונ' גלט וויא איין שפיגל גלאז גימנט קאן אויף אודר
 אב קומן. אויך זיין דר ואר גימנט אייזרי גיגייטר מיט כישוף דיא דא דער
 מלך אליכסנדריא מוקדן הוט גימנט מיט גרושר קונשט ° [40] אונ' זיא
 הוירטן איין בת קול דז איר ווערט קומן צו דעם מלך דניאל * אונ' עז
 גישך וויא זיא הטן גיהוירט

[41] אונ' זיא קמן צו דעם מלך דניאל אין זיין לנד. אונ' דז לנד איז
 גר שוין מער אז אנדרי מלכים אויף ערדן אונ' גר ויל בהמות אונ' גר גוטן
 דף 47ב וויין אונ' גוט ווייצן ברוט עז שטיט ניט צו שרייבן / בון דעם מלך דניאל
 דז לנט דז ער הוט [42] אונ' זיא קמן צו ואר אים דיא רבנים גדולים
 אונ' זגטן אים דיא נויאי בויזי מער דיא ואר הנדן ווערין אונ' וויא איין
 ית צרה ווער ור הנדן בישראל וויא דער מלך פרישטר יהן הוט גר ויל
 יודן תופס גילעגט אונ' וואלט זיא מ'מית לוזן זיין. דעז הלבן ער וויל הבן
 צווייא יהודים דז איינר זאל יגן טויזנט אונ' צווייא ב' אלפים [43] אונ'

[32] צ"ל: מן [?]

[39] על שערי אלכסנדר ועל יחסו לממלכת גוג ומגוג מחד ולממלכת השבטים מאידך
 ראה: A. R. Anderson, *Alexander's Gate*, pp. 58-86.

צו זי דו זאלט אייך גיווערט ° איין גנץ יאר גיב איך אייך צייט און זוכט
די לייט איין טייל פֿון אייך זאלין זיין גיפֿנגין עז צו דר צייט דו זי זולכֿי
לייט ברענגן [32] זי ביגערטן איין ברייב דו זי קאנטן ווייזן דו דער מלך
ביגערט לייט דו איינר זאל יאגין טויזנט און צוויי זולין מֿכֿין פֿליהן
צוויי טויזנט וואו נישט די וויל ער לאזן אום ברענגין צוויי טויזנט פֿון
יהודים די אליר קעשטליכטן אונטיר זי [33] און ער שרייבט ° אין דר
גישטלט איך קיניג פרישטער יוהנס דר איז איין קיניג איב(ר) מ'ב פֿירשטן
און צעהן קיניג רייך גרושי איך וויל גיהט האבן פֿון מייני יהודים די אלי
זיין אונטיר מיינ קיניג רייך דו זי מיר שטעלין זאלין איין יהודי דר דו ווערט
יאגן טויזנט און צוויי ווערין מֿכֿין פֿליהן צוויי טויזנט וואו זי עז נישט
ברענגן דו וויל ער אונש לאזן פֿון דען בעשטן יהודים צוויי טויזנט
[34] זי גינגן צו הויף און הילטן עצה דרויש וויא מן עז זעלט
אן גרייפֿן [35] זי קלויבטן צוויי גרושי לערנר און גאבן אין גרושי
ממון מיט זיא זאלטין ציהן אין אלי לנד דו זי מעכטן ביקומן זעלכֿי
דף [14] ב לייט / גלייך איבר דען באך סמבטיון צו דען רוטן יודן * [36] און צוגין
דער פֿון די צווייא רבנים און צוגין ווייט ביז זיא קאמן אין דו לנד
לחלח ו(ח)בֿר * אן אז קאן נימנט אריין צו די גיגערט און אייזירי טאר די
דער פֿיר זיין [37] דוא טעטן די רבנים גרושי תפילה דו אין גאט ית
זאלט אין העלפֿן אין דו לנד און הקבה דער הערט איר תפילה און בקשה
און שיקט זיא איין מלאך אז איין מענשן גישטעלט דער ווישט זיא אין
לנד לחלח וחבֿר [38] און זי קאמן ווייט מיט גאטש הילף און זי טעטן
פֿון תפילה דו זי גאט ית זאל בהיטן ור חיות רעות און זי זאלטן בשלום
ווידר היים קומן און זאלין אויז ריכטן וואו זי בידערפֿטן [39] אזו צוגן
זי בשלום וארט דארך דאז לנד ביז זיא קאמן אן איין בערג דיא זיין גלאס
אז איין שפיגל פֿון וועגין אייז און גרושי פראסט נימנט קאן אויף די
בערג אדר הראב [40] אזו שטונדן זי די צווייא רבנים און ווארדן טרויאריג
הערטין זיא איין בַת קול גינג אויז דעם הימל איר ליבה קעשטליכֿי לייט
זייט נישט עזו [!] טרויארג עז ווערט אייך גיהאלפֿין זיין דו איר ווערט
קומן צו דען קינג דני' * און אזו גשיכט
[41] און זיא קאמן צו דען קינג דני' אין זיין לנד און דאז לנד
איז שעניר אז לנד און קינג רייך אויף ערדן און פיל שיני בעך
דף [15] א זיין דרינג ° און ער האט פֿיל גאלד און זילבר אין / לנד און אידל גשטיין
און גוטי וויין און גוט ווייש ברוט קאן עש נישט דר שרייבן פֿון דעם
גוטיין לנד אז דער קינג די אך האט [42] און זי קאמן ור דען קינג

[31] פֿיסקה זו איננה בנוסח כה"י ° מן: Gewären (לחת, להעניק)

[33] במקור: שרייבן

[41] במקור: קריין

דער קויניג פרישטער יהנז הוט גר ויל יהודים אונטער אים וואנן וואל צווייא הונדרט טויזנט בַּעֲלֵי בָתִּים און אנדרי לויט אונ' און אלי אלמנות אונ' יתומים אונ' און דיינים אונ' שופטונים אונ' וועלכט אונ' דיא קרנקן וורטן דער זיין גר ויל אַיִן מספר [44] אונ' דו ורומר מלך דר ברים דך דוך אויבר דו ארם ואלק ישראל דיא איצונטר ליידן גרושן נוט אונטר דעם מלך דער דא היישט פרישטער יהנז. אונ' דא הבן מיר בריף דיא ער אן אויך גישריבן הוט

דף 48א

[45] / אונ' דער מלך דניאל הוט וואל מער גיזעהן זיין חותם אונ' ער קענט עז אונ' הוט אויך לויט אן זיינס הואף [!] דיא דא וואל קונטן דו לָשׁוֹן אונ' לייטן עז דעם מלך דו ערש וואל ור שדנט [46] אונ' וויא דער מלך הוירט דיא גרושי צרות די דא ור הנדן וורן דא דר שרק ער זער דער בויון מער איין דר שרעקנים איין גרושי אונ' ער הוב אן צו וויינן גר זער אונ' ער שפרך צו אלי זייני קנעכטן זיא זוילטן אלי קריעה רייסן אונ' מן זוילט גוזר תענית זיין איין איטליכר דער איין בר מצוה איז דער זוילט ושטן ב' יומים ולילות איש ואשה ובתולה אונ' ווער דיא ציוה [!] עובר ווער דער זוילט חייב מיתה זיין און אלי אויז ריד אונ' ער אך וואלט ושטן מיט אלי זיינן שרים ושרתה [!] דו מוזטן זיא אל טון

[47] אונ' דער מלך דניאל דער ליו אין זמלין אלי תלמידים חכמים אונ' דיא שבעים סנהדרין אונ' אונטר אינן וורן גרושי למדונים אונ' ער זגט אין דיא עַת צרה די ור הנדן ווער בישראל וויא דער מלך יהניש הוט גר ויל יודן אונטר אים תופס אונ' וויל לוזן צווייא טויזנט יודן מימית זיין ווען מן ניט / ווערט קריגן צווייא יודן דו איינר ק(א)ן יא(ג)ן טויזנט אונ' צווייא טויזנט אונ' דארום ליבי רבותינו געט מיר איין עיצה וויא מן טון זול דו מן זיא קוינט מציל איך ווז ליידר אין ניט צו העלפן זונדר אויאר תפילה אונ' אייאר לערנן

דף 48ב

[48] זיא שפרֶכֶן צו דעם מלך עז ° זוילט זיך ניט מצער זיין זיא וועלטן גאט' ית' שמו ביטן דער ווירט אין איין לער געבן דו זיא ניט ווערדן אים קומן אזו ויל נפשות בֶּן בני ישראל אונ' זיא שפרֶכֶן צו דעם מלך מיר מויון זיך שליטן אין איין חֲדָר דרייא טג אונ' נֶכֶט אונ' מיר מויון תפילה טון צו הקב"ה אלז דען וועלן מיר דיר ווידר זגין ווער דיא ווערדן זיין דיא מן ווערט שיקן אונ' דיא דא מְצִיל זיין אונזרי ברוידר בני ישראל [49] אונ' זיא טעטן אזו וויא זי גירעט הטן אונ' זיא טעטן גרוש תפילה אונ' הילטן תענית ג' ימים ולילות [50] דא הורטן זיא איין בת קול מן השמים הוירט אויף איר סנהדרין תפילה צו טון ווישט דו הקב"ה אויאר תפילה הוט גיהוירט אונ' ווילש טון בֶּן וועגין דו מלך דניאל אונ' /

דניאל און זי זאגטן אים פֿון דעם ביון נייאן מער וויא גאר גרוש
לייד איז ביי זי דער היים און זאגטן ווי פֿיל יהודים תפֿוס זיין און
ווייל זיא אלי ממיִת זיין דז הלבן אז דער מלך וויל האבן צווייא יהודים
דז איינר זאל יאגן טויונט מאן און צווייא זאלין מִכִּין פֿליהן צווייא
טויונט [43] און עז זיין יהודים אין ^ו זיינס לנדה [!] מער אז צווייא
מאל הונדרט טאונט בעלי בתים די אונטיר זיין קינג רייך זיין אן אירה
ווייבר און אירה קינד און אן אלטי לייט און אלמנ[ו]ת און יתומים
און דיינים און שומרים און אן קרנקי לייט און איר וורטיר דיא זעלבגן
זיין גאר פֿיל אן צאל [44] דז קינג דניאל דר ברם דיך איבר אונז איצונט
איבר דז ארים פֿאלק בני ישראל די איצונט ליידין גרושי גוט אונטיר דעם
קינג רייך פריסטיר יוהניס דז האבן מיר גשרייבט בריִב די ער אייך האט
גשריבן

[45] און דר קינג דניאל האט זולִכִי לייט אין זיינס הויף די דען
בריב קאנטן לייענן און קענטן דאז חותם און לייאנטן עז בשיידלך
דז עז דער קינג פֿר שטונד [46] און דוא ער הורט דיא ביזי שמועות
און דאז גרוש ליידי דז דוא פֿר הגדן וואר דא דער שראק ער איין דר /
ב [15] דף [15] שרעקניס איין גרוש און הוב אן צו וויינן און ער שפרך צו אלי זיין
קנעכטן זי זאלטן אלי קריעה רייסן און מן זאלט איין תענית אויז ביטן
און זאלטן אויז שרייאן איטליכר דער נייארט בר מצוה איז דער זאל פֿסטן
איין טאג און מגין און ווייבר דיא גיט טראגן די זאלין פֿסטין צווייא טאג
און צווייא נכט און ווער דא ווערט עובר זיין דז גיבאט פֿון דעם קינג
דניאל דער זאל גיטיט ווערן אן אלי אויז ריד און דער קינג זאל אויך
פֿסטין מיט דער קינג און מיט זיין קינד און אלי זייני שרים און דז
הוף גזינד

[47] און דער קינג דניאל ליו רופֿין אלי תלמידים חכמים דיא
אונטיר אים ווארן און ער האט שבעים סנהדרין דיא ליש ער צו זיך
רִופֿן און ער זאגט אין פֿון דעם גרושין ליידי די דז זיין אונטיר קינד
ישראל היא דער פריסטיר יוהניס הוט גאר פֿיל יהודים תפֿוס און וויל
לאזן צווייא טויונט נפֿשות אום ברענגן ווען זי ווערדן גיט גפֿינדן איין
יודן דער דוא ווערט יאגן טויונט און צוויי ווערן מִכִּין פֿליהן צווייא טויונט
דרום ליבן רבוֹתִינו גיהט מיר איין גוטן ראט דז איך זי קענט מציל
זיין איך ווייש אין ליידיר גיט צו העלפֿן זונדר אייער תפֿילה און גרוש
לערנן

[48] די רבנים אלי שפראכִין צו דעם קינג ער זאלט זיך גיט מצער
זיין זי וואלטן בעטן צו הקבה דז ער אין ווערט איין הילף געבן דז גימנט

דף 49 א בֹּן אוֹיָאָרְט וועגין אונ' וויל שיקן הוילף צווייא מלאכים דיא דען שטרייט
זוילן טון אונ' נומנט איין יונגאן אונ' איין מיידלן בֹּן זיבן יארן אונ'
זיא ווערן דעם מלך אל זיין ואלק יאגין אונ' דר שלגין ווען עז נומנט
וועלן הבן מיין ואלק בני ישראל [51] אונ' זיא גינגאן אויז דעם חָדָר
אונ' זי זגטן עז דעם מלך דניאל ווו זיא גיהוירט הטן אין דעם חָדָר
[52] אונ' דיא רבנים שפּרֹכֶן צו דעם מלך ער זוילט קריגן איין יונגאן
אונ' איין מיידלן בֹּן זיבן יארן דעם ווערדן דעם מלך פרישטער יהן אל זיין
וואלק מֶכֶן ור צייגט אונ' זיא ווערדן יאגן איינר טויזנט

[53] אונ' דער מלך דניאל ליו זוכֶן אין זיינר גרושן שטט אונ' מן וניד
איין יונגאן אונ' איין מיידלן אונ' זיא וורן זער קלוג אונ' מן ברוכט זיא
וואר דעם מלך דניאל. [54] אונ' ער שיקט נוך דען סנהדרין אונ' שפּרֹך
דא הב איך גיקריגן צווייא וויא איר מיר גיזגט הט בֹּן זיבן יארן [55] אונ'
דיא סנהדרין גינגאן מיט דעם מלך אונ' מלכה אונ' מיט דען קינדן /
דף 49 ב אונ' כל חכמי ישראל אין דער שטט אונ' טעטן אין לְיָהָא אונ' זיא מכטן
אין איין קרייס אונ' זיא בִּירְדֶן [?] ° דען יונגאן אונ' דו מיידלן דאריין
אונ' לערנטן זיא שְׁמוֹת [56] אונ' שפּרֹכֶן צו דעם מלך אונ' מלכה אונ'
צו אלן שָׂרִים איר ווערט גרושי חדושים זעהן אז איצונטר ווערט גישעהן
בֹּן גאַט דעם הערן [57] אונ' וויא זיא אויז גירעט הטן דא הבן זיא גרוש
תפילה גיטון אונ' הבן אירי הענד גִּיגִין הימל אויף גיהובן אונ' עז אר הוב
זיך איין גרושר ווינט אונ' וירט דען יונגאן אונ' דו מיידלן אין דעם
לופט * [58] אונ' זיא שפּרֹכֶן צו דעם שלוחים איר ווערט אך בלד קומן
וואר דיא שטט אין איינר שְׁעָה דא איר דא היימן זייט. דו גישך [59] אונ'
וויא דיא שלוחים רשות בֹּן מלך אונ' מלכה גמן אונ' כל חכמי ישראל
דא וילן זיא אויף איר ענצלט דא זך מן זיא ניט מער וואו זיא הין וורן
אך אין דען לויפֶטן וויא איין ואגיל הין וועק / גיולאגין דף 50 א

[60] אונ' וורן מיט אנגדר אין דיא שטט דא זיא דא היימן וורן דא דער
מלך זלמן וואנט [61] אונ' דיא לויט אין דער שטט זעהן דיא רבנים אונ'
זיא וורן אל גר ורוא אונ' די רבנים זגטן אין דו מעשה דו אין גישעהן
וור אונ' דיא הערליכקייט בֹּן דעם מלך דניאל אונ' וויא זיא העטן מיט
גיברוכט צווייא די דעם מלך זיין ואלק ווערדן יאגן איינר טויזנט אונ'
צווייא ב' אלפים ביז צו צִיהֶן טויזנט [62] אונ' דיא פרנסים ליון עז דעם
מלך זלמן זגן וויא זיא צווייא העטן גיקריגן דיא זיינש ואלקש ב' אלפים
ווירדן שלגין אונ' יאגין [63] אונ' דער מלך ליו זיין בעלי מלחמות
הרבשין אונ' ליו זיא אויף גרושי פפערד זיצן אונ' ער גינג זעלורט מיט

[55] מן: פירן [?]

[59] פנים (גרמנית: Antlitz)

דף [16] א ווערט אום קומן אזו פֿיל נפֿשוֹת פֿון קינדֿר ישראל / אונ' מיר וועלין זיך
 ור שליסן אין איין חדר דרייא טאג אונ דרייא נכֿט אונ מיר מוזן פֿסטן
 אונ תפֿילה טאן דען ווערן מיר דיר זאגן ווער די ווערן זיין די מן זאל
 שיקן אונ ווערן זי קענין מציל זיין אונזרן ברידֿר [49] אונ זי טזטן אזו
 אונ בישלוסין זיך דרייא טאג אונ דרייא נכֿט אונ טעטן גרושי תפֿילה
 [50] דו הארטן זי איין בֿת קול פֿון הימל אונ שרייא צו דען רבנים אונ צו
 דען סנהדרין הקבה האט אייער תפֿילה דער הערט אונ ווילט טאן פֿון וועגן
 דו קינגש דניאל אונ אלי הערן אונ וויל אייך שיקן צווייא צו הילף
 די דען שטרייט ווערן טון איז דען גישטלט געמט איין יו[ג]לין אונ
 איין מיידליין פֿון זיבן יארן דיא ווערן דען קינג מיט אל זיינס פֿאלק
 יאגן אונ דער שלאגן אלש ווי די קינדֿר ישראל ווערן וועלן האבן
 [51] זי גינגן אויז דעם חדר אונ לישן עז דעם קינג דניאל זאגן אלש
 וואו זיא גיהארט האבן אין דעם חדר [52] זיא שפראכֿן צו דעם קינג
 דניאל ער זאלט קריגן איין יונגליין אונ איין מדליין פֿון זיבן יארן
 די ווערן יאגן שלמן פרסטר יוהנס אונ אל זיין פֿאלק יאגן

[53] דער קינג ליס זוכֿן אונ ° דער שטאט אונ מן גיפֿאנד איין יונגליין
 אונ איין מיידליין פֿון זיבן יארן אונ דיא קינדֿר ווארן זער קלוג אונ מן
 בראכֿט זי פֿר דעם קינג דניאל [54] אונ ער שיקט נאך דען סנהדרין אונ
 דער קינג שפראך דוא האבן / מיר גיפֿונדן צווייא קינדֿר וויא איר הוט
 וועלין האבן [55] אונ די סנהדרין גינגן מיט דעם קינג דניאל אונ מיט
 דיא קינדֿר פֿור די שטאט אונ די סנהדרין מֿכֿטן איין קרייס אונ אונטר
 וויזן די קינדֿר אונ לערנט[ן] מיט זיא גאר גרושי שמוֹת [56] אונ זי
 שפראכֿן צום מלך אונ צו זייני שרים איר ווערט גרוש וואונדֿר זעהן
 וואו איצונדֿרט ווערט גישעהן פֿון גוט דעם הערן [57] אונ אז זי האטן
 אויז גירעט דוא הוב זיא אירה הענד אויף קיגן דעם הימל אונ טעטן
 תפֿילה צו הקבה אונ עש דר הוב זיך איין גרושר ווינט אונ פֿירט די קינדֿר
 אין ליפֿטן * [58] אונ שפראכֿן צו דען שלוחים איר ווערט אך בלד קומן
 פֿר דער שטאט וואו איר ואונט אונ עז גישאך אלז וויא זיא זאגטן [59] דו
 נאך דער קינג וויא די קינדֿר אונ די שלוחים ווארן מיט לופֿט הוועק קומן
 - [60] אונ דיא קינדֿר אונ דיא שלוחים קאמן פֿר דיא שטאט אונ דער
 קינג [!] פֿרישטר יוהנס וואונט אך דארטן [61] אונ די לייט די דארטן
 תפֿוס ווארן די זאכֿן דיא צווייא רבנים דו זיא ווארן בשלום קומן אונ
 זי הארטן פֿון זי אלז גשעכֿנים די אין גישעהן ווארדן ביז אל הער
 אונ דו זיא ברענגן צווייא קינדֿר דיא דא ווערדן יאגן טויזנט אונ ווערן
 מֿכֿן פֿליהן צווייא טויזנט אונ זאגטן פֿון דער גרושן הערשפֿט דיא דער

דער מלכה אונ' אלי שרים אונ' וואלטן דו חידוש זעהן וויא וואל דו
זיא עז ור איין הצרכה הילטן אויף איינן ווייטן פלאץ [64] דא ליו ער
דיא פרנסים צו אים קומן אונ' וראגט זיא וואו דיא לויט ווערן דיא
מיט זיינן שטרקין וועלטן מלחמה הלטן. [65] דא ברוכטן זיא דען יונגאן /
אונ' דו מיידלן. [66] דער מלך וור זער ברוגז אונ' מיינט מן ווער אין
אונ' זיין שטרקין מצריך דו זיא ווילטן מיט קינדער מלחמה הלטן. [67] דיא
פרנסים שפרכן אדוני המלך דו ווערשט גאטש וואונדר זעהן [68] אונ'
דער מלך היש זיא קומן.

[69] דא קמן זיא אויף וויישי פפערד צו רייטן דיא וורן גרויליך אן
צו זעהן דו אלי לויט דר שרקין דיא זיא אן זיהן [70] אונ' דער יונג
אונ' דו מיידלן צוהן אירי שווערטער אויו דער שאדן אונ' הובן אן איינן
שם צו שרייאן דא דר שרקין אלי דו מלכות אונ' דער מלך אונ' מלכה
וילן צו דער ערדן אויף איר פנים ואר גרושי וארכט אונ' זיא שלוגין
צו ערדן ויל ואלק אונ' יגטן אינן נוך. [71] אונ' דער מלך בט דיא פרנסים
מן זוילט דוך זיינר ער (>ארן בישוינן אונ' מן זוילט זיין ואלק ניט
גר טוט שלגן דא שריאן דיא פרנסים צו דעם יונגאן אונ' מיידלן זיא
זוילטן אויף הוירן למען השי' דא שטעקטן זיא / איר שווערט ווידר איין
[72] דו הוט דער מלך אונ' מלכה וכל שריה גיזעהן. דא ליו ער דען
יונגאן אונ' דו מיידלן צו אים קומן. [73] דא זגט דו יונגלין דו רשע
בן רשע ווען מיר גיט דיינר ארמן יודן גישונט ° העטן מיר וועלטן דיר
אל דיין ואלק גיהרגת הבן וויא וואל מיר קינטר זיין בון זיבן יארן
דא קנשטו מערקין דו השי' שמו מעכטיק איז אונ' אל דינג בון אים
מויגליך איז [74] דא הוב ער אן זי ווילטן מיט אים אין דו שלוס רייטן
ער וועלט אינן איין גרושי שענק טון אונ' הוב אן איר זייט וואל ווערט
דו מן אויך זול ערן. [75] דא שפרכן זיא מיר זיין גיט קומן בון וועגין
גאלד אונ' זילבר אודר אידיל גישטיין גויארט דו מיר דיר הבן גיוויזן
דו דער לעבנדיג גאט' ית' שמו איז מיט ישראל אונ' מיר הבן גיהולפן
אונזרי ברוידר אויו דער גרושי נוט.

[76] דער מלך שפרך דו איז וואר ווערט איר גיט קומן עז העטן מויזן
ויל שטערבן [77] אונ' זיא שפרכן צו דעם מלך גים דו דיא שענק אונ' גיב
זיא אונזרי ברוידר דען ארמן לויטן אונ' לאז דיא / תפוסים לדיג ° דו
טעט ער. [78] אונ' זיא גמן רשות בון דעם מלך אונ' מלכה אונ' טעט
אין לוינה ביו ואר דו טור דא נענטן זיא איין שם דא דר הוב זיך איין

[68] פיסקה זו אינגה בנוסח הנדפס

[73] פיסקה זו אינגה בנוסח הנדפס ° מן: שוינען (לחוס)

[77] חפשי (גרמנית: ledig)

דף [17] א קינג דניאל העט / פֿרייאטן זיך די לייט זער און זיא טריסטין [?] די תּפֿוסים [62] דו גינגן דיא פרנסים און לישן עז אן צייגן דעם קיניג פריסטער יוהסט [!] דז ער זאלט אן גרייטן צוויי טויזנט מאן אינש פֿעלד [63] און דער מלך היס זייני שטרקי קנעכט זי זאלטן זיך אן ציהן אין הרניש און פנציר און זאלטן נעמן די בעשטן ראס ° צו רייטן און אלש וואז דו גיהערט צום שטרייט און דער קיניג פריסטער יוהניס צוך אינש פעלד מיט אלי זייני שרים אויף דען פלאץ דען מן הוט אן גרייט צום שטרייט [64] און שיקט צו יהודים זיא זאלטן שטעלין דען דער דו זאל יאגן טויזנט און דו ער ווערט מלֶכֶּט פֿליהן צווייא טויזנט [65] די פרנסים קאמן מיט אירן צווייא קינדרן אויף ראס און שפראכֿין די זיין פֿון דען לייטן די דוא זיך דר וועגן צו שטרייטן איינש פֿון זיא יאגט טויזנט און פֿר דען אייגן זוא מוזן פֿליהן צווייא טויזנט [66] דער מלך הילט דאז פֿר איין גישפעט און וואר גאר צארניק [67] די פרנסים שפראכֿין גינעדיגר קיניג זעכט דאז ענד שפראך עז ווא עש די קינדר טוני [!] זוא איז דאז וואונדר נאך גרעשר

[69] און זי קאמן דיא קינדר צו רייטן אויף שוורצי ראס און ווארן גאר זער גרייליך אן צו זעהן דו זיא דר שראקן זער דער קיניג און אך דו קיניגש פֿאלק דר שראקין אך זער [70] און דא צוך דאז יונגלין דף [17] ב זיין שווערט אויז און טעט איין שרייא און / נענט איין שם דוא ציטרט אלש פֿאלק און דער מלך און דיא מלכה פֿלן אויף אירן פנים פֿר אנגשט און דו קאם דאז מיידליין אויך מיט זיינס [!] שווערט און זו פֿר יאגטן אלי דאז פֿאלק און שלאגטן אידר פֿיל צו טוט [71] דא שריא דער מלך צו די פרנסים מן זאלט זייני לייט שווגן פֿון זיינט וועגין און זיא זאלטן ווייטער ניט דער שלאגין און זי גיווערטן ° דען מלך אבר זיא גאבין אין גרושי שלעק [72] דו דאז דער קיניג און קיניגן זאכֿין מיט אירן שרים און שררוּתֿות [!] דוא הובין זי אן גיהובן אלי מיט אנדר צו לובן גֶוט דען הערן דער דו טוט וואונדר [74] און רופֿטן די קינדר צו זיך און שענקט ° אין איין גרוש שענק און דער מלך ליש זאגן דען קינדרן זי זאלטן די שענק פֿר גוט נעמן [75] און זי ענטוורן מיר זיין ניט קומן פֿון וועגן זילבר אדר גאלד נייארט צו ווייזן דו דער לעבדיג גאט איז מיט אונז און מיר האבן גיהאלפֿין אונזרי ברידר מיט דער הילף גאטש אויז אירר נוט

[76] שפראך דער מלך עז איז וואר ווערט איר ניט קומן עז העטן פֿיל יהודים מוזן אום קומן [77] און דיא קינדר שפראכֿין צו דעם מלך היישט

[63] סוסים (גרמנית: Ross)

[71] ראה לעיל הערה לפיסקה [31]

[74] במקור: שענקט

ווינט אונ' בֹּרַט זיא אין דיא לויפֿט [79] דז הט מלך אונ' מלכה אונ' כל שרה מלוכה גיזעהן דא הוב דער מלך זיין אייגין אויף גיגין הימל אונ' שפרך גון זיא איד וואל דו איין לעבנדיגר גאַט ור הנדן איז אונ' איד זיך וואל דז אלי זייני וואונדר ווארהפֿטיק זיינן אונ' איד וויל ניט רואן אונ' וויל זעהן דז מלכות בֹּן דניאל [80] אונ' ער ליו זיין עם [!] שוין קליידן אונ' ער קליידט זיך אויך גר שוין אונ' ליו אים מֶכֶן צווייא בעכֿיר איין גוילדנן אונ' דען אנדרן בלייאן אונ' דעט [?] דען גוילדנן ואל אבנים טובות אונ' דען בלייאן ואלר פערליך [81] אונ' ער הוב זיך אויף אונ' צוך לנד איין מענֿכן ווילדן וועג ביז ער קם צו דעם נהר סמבטיון אונ' ער ואר וואונדרט זיך דער מלך זלמן אן דעם הערליכֿן לנד [82] אונ' וויא / ער הוירט דער ם מלך דניאל דז ער זעלוורט קם דער

דף 52א

מלך פרישטר יהו דא רייט ער אים אנטגֿיגין אונ' ער ברוכֿט אין זעלוורט אין זיין שלום דא וור ער זיך ור וואונדרן דער מלך זלמן אן דעם גוטן לנד אונ' אן דעם הערליכֿן וועזן דז ער זך. [83] אונ' ער טרוג זעלוורט דען פריזנט אין זיין הענדן אונ' שפרך אזו ווייניג אז זיך בלייא אן הִיבט גיגין גאלד אונ' אידיל גישטיין אזו ווייניג הִיבט זיך אן מיין מלכות גיגין דיינן דו אִידלר מלך דניאל. [84] אונ' דער מלך דניאל טעט אים גרושי כבודים אן בֹּן דעו וועגין דז ער יהודים דער בעסר הלטן זוילט אין זיינן לנט [85] דא הוב דער מלך אן גון וויל איד בֹּן דעם מולט אן אז איד היים קום אין מיין לנד זא וויל איד דז מֶס נעמן בֹּן מיינן יודן אונ' ויל עז געבן צו בעסרן אירי שולן אודר צו ארמן לויטן. אונ' ער מֶכֶט איין שלום מיט דעם מלך דניאל. [86] אונ' דר גוך גם ער רשות בֹּן דעם מלך דניאל דז ער וואלט היימן ציהן. דא ער קם אן דען / סמבטיון דא מוזט ער וורטן ביז (דען שבת (ד)ר גוך (בֹּ)ר ער אויבר מיט זיינן עם [87] אונ' עז ווקשט איידיל גוטי וואוירצן אין זיינן לנט אונ' גוטן וויין אונ' אלרלייא גוט אופש אונ' הויפשי חיות אונ' ויל ויש. [88] אונ' דער מלך דניאל שענקט אים איין ערליכֿי שענק אונ' ער רייט ווידר צו זיינן לנד.

דף 52ב

[89] אונ' ער קם ווידר בשלום היים אונ' ער דר צילט וויא ער איין הערליך וועזן העט גיזעהן אין זיינן לנט אונ' שויני שטיט גיבויאט מיט מוירמיל שטיין אונ' וויא רייך זיין לנט ווער אונ' אלרלייא גוטש איז אין זיינן לנד [90] אונ' ער זגט עז דען פרנסים אונ' אלז ווז ער גיזעהן הט אונ' דער מלך דניאל הט אים איין בריף געבן צו דען יודן [91] אונ' אזו לויטט דער בריף שלום [?] צו אייך אלן אירי מייני ליבי ברוידר בני זרע הקודש אברהם אבינו בני רחמנים איך מלך דניאל דער רוטן

[82] במקור פעמיים: אן דעם הערליכֿן לנד אונ' וויא ער הוירט דער

דיא שענק נעמן און לאזט זי געבן אונזרי ברידר דען ארמי לייטן [78]
און זיא גיזעגטן דען מלך און דיא מלכה און אלי זייני שרים און זיא
דף [18] א גינגן אויך מיט די פרנסים און נעניטן איין שם / דוא קאם איין ווינט
און טרוג זיא אוועק [79] דוא זאך עז דער מלך און דיא מלכא [!] און אלי
זייני שרים דוא הובין זי אלי מיט אנגדר אן נון זעהן מיר דו דר לעבינדיגר
גאט רענגגירט ° און זיין וואונדר זיין גרוש און וואר הפטיג

[80] און דער מלך נאם זיך ער וועלט ניט רואן ביז ער זיכט דו
קיניגרייך פֿון דניאל המלך און ליש זיין גזינד שין קליידן און זיך אויך
אויף דאז אליר שענ[ש]טר איב ליש זיך מ־כֿין צווייא בעכ־ר איין פֿון גאלד
און פֿון אידל גישטיין און דאז גלייכ־ן איין פֿון בלייא [81] און צוך אזו
לנג ביז ער קאם אן דער באך סמבטיון דא פֿר וואונדרט זיך דר מלך זער
און דא זי קאמן אינש לנד דא זאכין זי דאז קעשטליך לנד און עז גפֿיל
אין זער וואול

[82] דוא הערט דער קיניג דניאל דו דער מלך שלמון פריסטר יוהניס
אין לנד וואר און ער נאם אלי זיין הוף גזינד און ריטן אים אלי אנטקיגן
מיט גרושר הערשפֿט און בראכ־טן אים אין דאז שלאס אזו ווארן זי זיך
נאך אין פֿר וואונדרן אן דען גבייא און אן הערלי(כ)קייט און די גרוש
הערשפֿט אז זי דוא זאכין [83] און דער מלך שלמון פריסטר יוהניס דער
נאם די צווייא בעכ־ר אין די הנט און שטעלט זי פֿר דען קיניג דניאל
און שפרך אז דר בעכ־ר פֿון בלייא איז גלייך דעם בעכ־ר פֿון גאלד
דף [18] ב און אידל גשטינן אזו איז מיין קיניגרייך / גלייך צו דיינעם קיניגרייך דוא
אידלר קיניג דניאל [84] און מן הילט זי דארטן אין גרושן ערן איז ניט
צו שרייבן אלז דרום דו זיא זאלטן גלובט זיין אויף די קינדר ישראל
דיא אונטר דעם קיניג רייך פריסטר יוהניס [!] זיין [85] דוא הוב דער
מלך פריסטר יוהניס אן צו רידן און שפראך פֿון דעם טאג אן אז איך קום
אין מיין לנד דו וויל איך ווייטר קיין מס נעמן פֿון אלי יהודים דיא אונטר
מיר זיין און וויל אונש געבן צו בעשרן אירה שולין און איין טייל איר
ארמי לייטן און מכט איין איבגן שלום (מי)ט ד(ע)ם ° קיניג דניאל [86] און
דער קיניג דניאל בלייטט אין ביז אן דער באך סמבטיון און ווייטר
טארן זיא ניט ציהן [87] און דער קיניג פריסטר יוהניש לובט פֿר אים
דו לנד מיט אלין דאז דוא ווקסט אס לנד פֿון אליר לייא גיוורץ און גוטי
וויין ° און גוט אופש און גוטי וושר און פֿיל פֿיש און שין גווילד ° און
שיני חיות [88] דא שענקט דר קיניג דניאל דעם מלך פריסטר יוהניס איין
שענק איין גרושי און זער ערלך און זי גיזעגטן זיך און צוכ־ן ווידר
פֿון אנגדר

[79] מולך, מושל (לטינית: regnare) [85] במקור: ארט דמם [?]

[87] במקור: וויון ° ° גרמנית של ימי־הביניים: ge-wilde (= Wildnis)

דף 53א יודן איך שרייב אויך זעלענע מיט מיינר אייגניגט איז זיילט גיהורום זיין דעם מלך פרישטער יהוה ער הוט מיר צו גיזגט וועל / אויך ניט אויבן הלטן נאך טון וויל אויך ניט בישווערן מיט מַסִּים נאך מיט עוילים אונ' קליינן מַס וויל ער נעמן בֶּזֶן אויך מיין ליבי ברוידר אונ' זייט ורום אונ' דינט גאַט דעם הערן דא ווערט עז אויך וואל גין אונ' דיא יודן טריבן איין גרושי שמחה מיט דעם בריף

[92] אונ' דער מלך דניאל ריט אלי עשרה ימי תשובה צו דעם נהר סמבטיון ער מיינט ער וועלט תפילה טון אונ' דער סמבטיון מוֹיֶכֶט שטיל שטין דו ער אויבר דער בך מוֹיֶכֶט קומן. דא הוירט ער איין בת קול בֶּזֶן הימל רופֿן קער אום דו מלך עז איז נוך ניט צייט ישראל זיין איצונט ניט אזו ורום דו זיא זוכה זיילן זיין צו דער גאולה. אונ' ער זעצט זיך אויף דיא ערד אונ' שפּריכט מַכֵּט קְרִיעָה אוים ווילן אונזרי ברוידר בני ישראל. דו טעטן זיינ קנעכט אונ' ער רייט ווידר היים.

דף 53ב [93] אונ' דער מלך הוט איין שוועשטער זון דער איז איין גרושר תלמיד חכם אונ' ער איז שוין בֶּזֶן פֿנים אונ' ער רייט אן מולט שפּאַצירן מיט / דעם מלך דניאל אונ' ער זגט הויר מיר צו מיין ליבר אונקיל וויז דו איך הב איין גִּדֵּר גיטון איך וויל רייטן אויבר דעם סמבטיון ביז קען שושן הבירה אונ' וויל אך ביזעהן ווו אונזרי ברוידר מֶכֶן. דא הוב דער מלך אן ווען דו קנשט אויבר קומן דו דו ניט מחלל שבת בישט זא טו וויא דו ווילשט. [94] אונ' דער יונג שיקט נוך דען סנהדרין אונ' זגט אין דיא שמועה. דא טעטן זיא אויך תפילה ואר אים אונ' מֶכֶטן מיט שְׁמוֹת דו ער אויך קם בליד גען שושן [95] אונ' מן הילט אין גר ערליך אונ' ער טעט ויל גוטש צו דען ארמן לויטן דיא דא וורן אונ' ער זגט אין מוֹיֶכֶטליך ווו איר וועזן אין אירן לנדן איז. [96] ער שפרך ביא אונז איז קיין קרנקהייט אונ' איז קיין ווינטר מיר הבן קיין אויבר ול בֶּזֶן קיינעם מלך ניט אויף ערדן אונ' עז איז קיין קנאה נוך שנאה ביא אונז עז איז קיין ניאוף ביא אונז / אונ' קיין גזילה אונ' מיר זיין ורום אונ' מיר הלטן זיך ורוימטליך אונ' לעבן אין וריידן [97] אונ' נוך דען רידן דען דוויגן דא גיזעגנט ער דו גנץ קהל אונ' איז ווידר אין לויפֿטן היים גיולהאן.

[98] דו איז גישעהן נוך פֿסח שנת שלט אונ' דיא ריד הבן גיזגט די צווייא רבנים בֶּזֶן שושן הבירה צו ק'ק שְׁפֵט אונ' דו הוט מן גישריבן אין חוצה לארץ [99] אונ' דיא ריד דיא דוויגן זיין אייטיל אַמַּת אונ' דער רבי דער עז גישריבן הוט היישט מהר"ר יעקב בן הקודש רבי אליעזר זל ממדינות אופיר אשכנז הדר בק'ק שְׁפֵט בארץ ישראל אַצֵּל שְׁכֶם אַצֵּל חֶבְרוֹן אצל ירושלים ער [!] הקודש תוב"ב אמן סלה

[89] און דער מלך פרישסטר [!] יוהניס קאם היים צו דער מלכה און שרים און דער צילט זיא ° פֿון דעם לנד און וויא איין הערליך וועזן דרינן זייא פֿון שינן שטעטן און שיני גבייא און רייכטן און אלש גוטן [90] און דף [19]א ליס רופֿן ד(י)א פרנס(י)ם און זאגטש / אין אויך און גאב אין איין ברייב דו הט דער קיניג דניאל צו זיא גשריבן [91] און אזו וואר דער ברייב שלום עליכֿם איר אלי מייני ברידר זרע אברהם אבינו בני רחמנים בנים ליו [?] איך דניאל קיניג איבר די רוטן יודן איך שרייב אייך זעלברט מיט איינגער [!] הנט און דער מאן אייך דו איר זאלט פֿרום זיין און גיהארום זיין דעם קיניג פרישטר יוהניס ער האט מיר צו גיזאגט ער וויל אייך וואול הלטן און וויל אייך ניט בשווערן מיט מסים אדר מיט עולם [!] און דינט גאט יתברך דא ווערט ער אייך אלש גוטץ בישערן

[92] און דאז האבן זיא אויך גזאגט וויא דער קיניג דניאל רייט אלי עשרת ימי תשובה צו דער באך סמבטיון און זיך אוב ער שטיל שטייט דו ער קענט אריבר קומן דא הערט מן איין בת קול און שרייט קער אום דוא קיניג דניאל דען עז איז נאך ניט צייט זיא זיין ניט זוכה איצונד צו דער ליזן זיא דא זעצט ער זיך אויף דיא ערד און רייסט קריעה און אלי זייני דינר דר נאך רייטן זיא אלי היים

[93] אויך האבן זיא גיזאגט וויא דער קיניג דאט איין שוועסטר זון דער וואר איין חכֿם און איין לערנר און שיין פֿון פנים און ער שפראך מיין הער און פֿעטר וויש דאז איך האב איין נדר גיטאן דו איך וויל ציהן הינטר דר באך קען שושן הבירה און וויל בועהן אונזרי דף [19]ב ברידר / בני ישראל. ער שפראך ליבש קינד טוא וויא דוא ווילשט [94] און שיקט נאך דיא סנהדרן און טעטן תפלה און מלכטין מיט שמוח דו ער זאלט בלד הין קומן קען שושן הבירה. און ער קאם הין ° [95] און טעט אין פֿיל גוטץ און ער זאגט אין אלש וואו דא איז אין אירם לנד [96] ער זאגט אז דארטן איז קיין קרנק הייט און איז קיין ווינטר און זי האבן קיין איבר לשט פֿון קיינס קיניג רייך אויף ערדן און יוצן בשלום מיט אננדר איז קיין קנאה שנאה קיין בטרוג קיין גזילה וג(נ)כה זונשט זיין זיא פֿרום [97] און ער גזעגנט דאז קהל און פֿלוך ווידר היים

[98] דו האבן גזאגט ° די ב רבנים צו קק שופעט ביא דער שבוועה און מן האט זיא גשריבן אויז ארץ ישראל אין חוצה לארץ [99] דער עז האט גיהערט אויז אירם מויל איין מאן איין וואר העטיגר ער היישט ר' יעקב בן ר' אלעזר ממדינת אשכנז דר דוא וואונ[ט] צו קק שופט אין ארץ הקדושה

סליק סליק סליק

[89] במקור: איז

[98] במקור: גזאבט

[94] במקור נוסף כאן: און טעט הין

הערות לטקסט (לשני הנוסחים)

- [2] על דמיונו של אירוע זה למסופר בספרו של עקריש השווה לעיל עמ' 218 הערה 6.
- [6] = האגדל (מסחר).
- [7] ויש לציין כי שמו של אחד היהודים בסיפורו של עקריש נקרא 'שמואל צרפי' (והשווה לעיל הערה 6).
- [8] מטפלים בחולים.
- [11] לגבי עמים אלה ראה לדוגמא דבריו של ר' גרשון בן אליעזר: "וויא איבר דען סמבטיון זיינן כמה אלפים יהודים גיקומן אונ' זענן מחריב דאש גנצי לנד פון פריסטייאן אונ' דאש לנד פון דיא וויישן מארן דיא דא היישן מארי פראנקוס, עש זיינן איין מין טירקן אונ' איר לשון איז שפניאש" (גלילות ארץ-ישראל, מהד' בן צבי, עמ' פא); ובתרגום 'אגרת הקודש': "... ומחריבין [היהודים] את ארץ "פריסטיאן" כולו ואת אנשי כושים לבנים הנקראים "ווייסע מאריין" בלשון אשכנזי ובלשונם מארי פראנקוס והמה תוגרמי" ולשונם לשון אספמית" (שם, עמ' מה). וראה גם הערתו בעניין זה של ר' שמעון צבי הורביץ בספרו 'קול מבשר', בו הוא מביא קטע זה מתוך 'אגרת הקודש': "ונק' ווייסע מארינעס ויש מהם מינים שונים ויש מהם שתוארם לבן כשלג והם לא יאריכו ימים כ"א בערך כ"ה שנה ומשונים הם בעיניהם משאר כל אדם כי אישון עיניהם הוא אדום ומשמונה קצוות לכן לא יכלו לראות רק בלילה באישון חושך ולא ביום ועיין מהם בס' הברית מאמר י"ז בענין נפש החי המדבר" (ירושלים תרפ"ד, עמ' 98, הערה 1).
- [14] לפי אחת המסורות, ארצו של פריסטר יוהן היא חבש, היא ארץ שבא; ראה למשל את דבריו של ראמוסיו על דוד הראובני: "ובאשר ידע כי תחת עול שלטונו של פריטי ג'אני, שקוראים לו עתה מלך דוד הנוצרי, יש הרבה שבטים יהודים, בייחוד מבני משה ואצאיו היושבים על (שפת) הנילוס בחבש הג' ובאי מירואה של עתה, וליהודים נקרא בימי קדם בשם מלכות שבא" ("א"ז אשכלי, התנועות המשיחיות בישראל, ירושלים תשט"ז, עמ' 282). ונראה כי בעקבות זיהוי זה נוצרה המסורת הקושרת בין הפלשים ושלמה המלך (שהרי לפי האגדה נשא שלמה את מלכת שבא לאשה; ראה ל. גינצבורג, אגדות היהודים, ה, רמת-גן תשל"ה, עמ' 195, הערה 42); והפלשים מאמינים כי מלכם מנלך הוא בנם של שלמה ומלכת שבא והוא היה זה שגייר את עמו. לפי המסורת המובאת באגרתו של המקובל ר' אברהם בן אליעזר, פריסטר יוהן הוא יוצא חלציהם של השניים, ואלה דבריו: "ומלך פרישט"ר זאנ"ו הוא המושל על כל בני אלחבי"ש כי רבים הם וקורין לו סולט"ן באט"י ואומרים כי הוא מזרע שלמה ומלכת שבא שטבלה ושכב" בחיקו של שלמה" (מ. בית-אריה, 'אגרת מענין' ו' השבטים מאת ר' אברהם בן אליעזר הלוי המקובל', קבץ על יד, סדרה חדשה, ו' [תשכ"ו], 376–377); ושמא יש בכך לרמוז על מוצאו הדימוני של פריסטר יוהן, שהרי ידוע הזיהוי מלכת שבא=לילית (בעניין זה ראה ג. שלום, 'פרקים חדשים מענייני אשמדאי ולילית', תרביץ, יט [תש"ח], 165–172). — ויצויין בהקשר זה, כי בהמשך נקרא פריסטר יוהן גם בשם 'זלמן' [כה"י 33, 62, 81, 82] ובשם 'שלמון' [דפוס 52, 83].
- [16] על השמות 'ווייש רפין אונ' ווייש מארן' השווה לעיל בהערה לפסיקה [11].
- [17] כנראה שיבוש של השם 'חלח' המופיע בפסוק: "ויגל את ישראל אשורה וישב אותם בתלה ובחבור" וגו' (מלכים ב, יז: 1). וכבר העיר אשכלי ש"יש לשים אל הלב שרבות מאגדות עשרת השבטים כמו והיו מתוך שלא ידעו את השמות הגיאוגרפיים חלח וחבור, שאינם אלא שמות מקומות בבבל" ('יהודי חבש', עמ' 318).
- [19] דברים, לב: 1; יש לציין כי מטיב זה מופיע לעיתים קרובות בסיפורת על עשרת השבטים. ראה לדוגמא שתי הנוסחאות של אלדד הדני: "הם [שבטי אפרים ומנשה] גיבורי חיל מלומדי מלחמה אחד מהם ינגף אלף איש ... ועליהם [נאמר] ורדפו מכם חמשה מאה ומאה מכם רבבה ירדופו (ויקרא כו: ח)" (עפשטיין, ספר אלדד הדני, שם, סיפור יא, עמ' 318).

צד). וכן: "והקטן שבהם ירדוף רבים מהם" ו"אחד מהם יוציא באלף" (א. ילינק, בית המדרש, ב, עמ' 107, ג, עמ' 7-8). וראה גם באחד הנוסחים הקדומים של אגרת פריסטר יוהן: "והמלך הגדול מיש' משגר לנו עבדיו... ואין אנו מניח' אחד מהם ליכנס לעיר בעבור גבורתם איש אחד מהם ירדוף אלף ממנו ושנים יניסו רבבה" (ראה נויבאואר, שם, עמ' 22). וראה גם דברי הישמעאלי לר' משה אשכנזי: "ואהרן המלך הוא איש גבור מלחמה... והוא לבדו ירדוף חמש מאות איש", ובהמשך: "ויש למלך אחד מגבוריו שמו שמעון... והוא ירדוף אלף איש לבדו" (קול מבשר, מהד' קראקא, עמ' 19א, 19ב); וב'אגרת הקודש': "ועוד מלך ביניהם הוא דניאל החסיד... ומכה אלף חלל בפעם א'", וכן: "וירוצו (בני המלך) מעבר לסמבטיון והנה אלף גבורים מאויביהם... ויכו בהם מכה רבה" (מהד' בן צבי, עמ' מט, נ). וכן באגרתו של ר' אברהם בן אליעזר שנכתבה לפני רפ"ג: "ובתוכם יש שמונים מלכים וד' נשיאים... איש אחד מהם ירדוף אלף ושנים יניסו רבבה" (ראה: יערי, 'שליחים מארץ-ישראל', עמ' קסו). מוטיב זה מופיע גם בנוסח העברי של רומן אלכסנדר, בו מגיע אלכסנדר לארץ השבטים: "ויאמר לו הזקן אין אנו יריאים מפניך כי קיים בנו ה' המקרא ורדפו מכם חמישה מאה ומאה מכם רבבה ירדפו...". (ויקרא כו, ח; י. לוי, 'ספר אלכסנדר מוקדון', תהלה למשה [שטיינשניידר], ליפסיה תרנ"ו, 52) וכן: "שם [באי] הוא רחוק מהם מלכות דניאל היהודי, עם רב כחול הים ושנים מהם יניסו רבבה ומפחדו שוכרים אנשים (מדבריים [?]) אשר שם באי ההוא, חוקים מאד, אחד מהם יניס מאה אנשים" (רבי חיים ויטאל, ספר החזיונות, מהד' אשכנזי, עמ' רמו). סיפורנו הוא למעשה במידה רבה סיפור מימושה הקונקרטי של מליצה מקראית זו.

[23] פרופ' י. דן העמידני על דמיונה של פתיחה עלילתית זו, לגזירה הפותחת את 'מעשה עשרת הרוגי מלכות' אשר אף מקורה בהתקלותו של המלך בפסוק; ראה: א. ילינק, בית המדרש, חדר ב, עמ' 64, חדר ו, עמ' 19.

[35] אינני יודעת מה מקורה של המסורת המזהה את היהודים אשר מעבר לסמבטיון כיהודים 'אדומים', ומה רקעה. מכל מקום נראה כי מסורת זו החלה בסוף המאה ה-13, והיא מופיעה בעיבודים גרמניים של אגרת פריסטר יוהן (משנת 1280), ובנוסחים שונים של רומן אלכסנדר. בענין זה ראה: A. R. Anderson, *Alexander's Gate, God and Magog, and the Inclosed Nations*, Cambridge 1932, pp. 68-70.

[36] על השמות 'לחלח וחבר' השווה לעיל הערה לפיסקה [17].

[40] דמותו של המלך דניאל, מלכם של היהודים אשר מעבר לסמבטיון, היא דמות ידועה בספרות ימי-הביניים המאוקרת על עשרת השבטים. אולם ראוי לציין כי לפי מיטב ידיעתי, בכל המקורות שהגיעו לידינו עד המאה ה"ז, דמותו של מלך זה היא אנונימית, והוא נקרא בסתמיות 'מלך גדול חסיד' (אגרת 'בני קדם' משנת רט"ז, נויבאואר, שם, עמ' 46) וכדומה. הוא הדין בכל הנוסחים העבריים המוקדמים של אגרת פריסטר יוהן, בהן אין הוא נקרא בשם, אלא מכונה בכלליות 'המלך הגדול מישראל', ורק בשני הנוסחים המאוחרים (דפוס ראשון קושטא רע"ט וכ"י בודלי 1311 Opp. Add. 4° 65 מס' ס' במתכ"י 22125) שנכתב אחריו) הוא נקרא בשם 'המלך דניאל' (ראה נויבאואר, שם, עמ' 14). יוצאת דופן מבחינה זו היא הגרסה המובאת אצל ר' משה הכהן אשכנזי מקנדיאה והמיוחסת לשנת רמ"ג/1483, אשר בה אמנם נקרא לראשונה (?) מלך זה בשם, אך שמו הוא לפי גירסא זו 'אהרן' והוא מלך בשנת רל"ו (וראה לעיל סעיף ג). לאחר הזכרתו הבוודדת של המלך דניאל בנוסחים המאוחרים של אגרת פריסטר יוהן בראשית המאה ה"ט, הוא נעלם למשך זמן מה (המקובל ר' אברהם בן אליעזר, למשל, אינו מזכירו כלל), ואנו פוגשים בו שנית רק בשנות ה-70 של המאה ה"ט (כגון בכתבי אברהם יגל [ויעליהם סופר מהמלך דניאל], נויבאואר, שם, עמ' 40) ובאגרת המתפרסמת להלן), ובראשית המאה הי"ז (ראה: רבי חיים ויטאל, ספר החזיונות, מהד' אשכנזי, 'ירושלים תשי"ד, עמ' רמו, סימן כא). בשנות ה-30 של המאה הי"ז, היתה כבר כנראה המסורת המייחסת למלך היהודים את השם דניאל מושרשת למד, וכוהנכה לכך יש לראות את ר' גרשון בן אליעזר אשר בספרו 'גלילות ארץ ישראל' לא הותיר את שם המלך 'אהרן' כמו שמצא במקור שהיה מונח לפניו, אלא החליפו ב'דניאל'. מקורה של הבחירה בשם 'דניאל' אינו ידוע לי, אך נראה לי כי אין להוציא מכלל אפשרות כי יסודו

בבילבול עם הנביא דניאל המופיע אף הוא בספרות על עשרת השבטים. עדות ברורה לבילבול מעין זה אנו מוצאים כבר בנוסחים העבריים של אגרת פריסטר יוהן, בהן אנו פוגשים, למשל, את הפיסקה: "שאנו הולכין בכל שנה ושנה לראות קבר דניאל הנביא" (כ"י אדלר 2237, ראה נויבאואר, שם, עמ' 20), ולחילופין: "וגם כן בכל שנה אני הולך לראות המלך הגדול מלך דניאל היהודי" (דפוס קושטא וכ"י בודלי 1311, ראה נויבאואר, שם, עמ' 16).

[57] מוטיב קפיצת הדרך באוויר או על גב ענן ידוע לנו מהסיפור ההאגיוגרפי הראשון שהגיע לידינו על דמות מחסידי אשכנז, והוא סיפור על 'תאונה אווירית' שאירעה לר' אלעזר מוורמס ומקורו במחצית השנייה של המאה הי"ג (ראה: ג. שלום, 'מאמר על האצילות השמאלית לר' יצחק הכהן', מדעי היהדות, ב [תרפ"ז], עמ' צב); וראה גם את מסעו של ר' אלעזר על גב ענן ב'ספר מעשה נסים', אמשטרדם תנ"י, סיפור ו. בהאגיוגרפיה המאוחרת על חסידי אשכנז יוחס מוטיב זה גם לר' חנינה, חתנו (!) של ר' יודא חסיד (ראה: 'מעשה בוך', באול שס"ב, סיפור כסג [מהד' גסטר מס' 169], וכן 'מעשה בוך' כ"י ירושלים 85245 סיפור 96. לא ידוע נוסח עברי של סיפור זה); וראה עליו יותר במאמרי 'מעשה בוך' — קווים לדמותו של ז'אנר בספרות יידיש הישנה' הספרות, מס' 28, אפריל 1979, 143—144.

נספח: תמצית עלילת הסיפור בעברית [18—97]

א. הסיפור המרכזי [18—92]

פעם אחת עברו המלך פריסטר יוהן ושריו ברחוב היהודים, והנה שמע אחד השרים, המבין את שפת היהודים, שמלמד יהודי קורא עם תלמידיו את הפסוק "איכה ירדף אחד אלף ושנים יניסו רבבה" (דברים לב: 30) [18—19]. כשסיפר על כך למלך ציוה הלה על היהודים להוכיח כי אכן מסוגלים הם לממש את דברי הפסוק ולא — ימותו מהם כמספר הנזכר בו [20—23]. המלך זימן אליו את ראשי הקהל ושאלם אם דברים אלה נאמרו על ידי האל למשה, או שמא בדה אותם משה מליבו [24—26]. משענו היהודים כי פסוק זה נאמר למשה מפיו הקב"ה, ציוה עליהם המלך להעמיד לפניו אחד או שניים שאמנם מסוגלים לרדוף אלף ולהניס רבבה, כדברי הפסוק, ולא — ימותו מהם כמספר הנזכר בפסוק שקרי זה [27—28]. היהודים הסבירו למלך כי מימוש הפסוק איננו אפשרי כאשר ישראל שרויים בגלות, אולם המלך עמד על דעתו, ונתן להם ארכה של שנה לקיים את מצותו [29—31]. היהודים בקשו מהמלך אישור בכתב על דרישתו והמלך נתנו להם [32—33].

היהודים טכסו עצה, ובחרו מתוכם שני תלמידי חכמים ושלחום אל היהודים האדומים אשר מעבר לנהר סמבטיון [34—35]. השניים חצו את ארץ לחלח וחברו שהינה בלתי-עבירה, בעזרת מלאך ששלח להם הקב"ה [36—37], ניצלו מהחיות הרעות, והתגברו על הרי השלג ושערי הברזל המכושפים שעמדו בדרכם והגיעו בסופו של דבר לארצו של המלך דניאל [38—40].

השליחים סיפרו למלך דניאל על צרת היהודים בארצו של פריסטר יוהן, הראו לו את המכתב שהביאו עמם, ובקשו את עזרתו [41—44]. משהוקרא המכתב לפני המלך ע"י אנשים המבינים את הלשון בה נכתב, פרץ המלך בבכי וציווה לקרוע קריעה ולהכריז על תענית של יומיים על כל איש ואישה, כולל בית המלוכה [45—46]. המלך קרא אליו את הסנהדרין וביקש את עצתם [47]. הסנהדרין אמרו למלך כי עליהם להסתגר בחדרם שלושה ימים, להתענות ולהתפלל, ואח"כ יאמרו לו את מי עליו לשלוח כדי להציל את היהודים ממלכת פריסטר יוהן [48—49].

אחרי שלושת ימים שמעו בת קול המבשרת להם כי הקב"ה ישלח שני מלאכים לעזרתם; עליהם לקחת נער ונערה בני שבע והם שיצילו את ישראל [49—50]. המלך דניאל שלח שליחים לחפש את הילדים — ואכן נמצאו נער ונערה מתאימים בני שבע — והם הובאו לפני המלך [51—54]. הכל יצאו אל מחוץ לעיר, והסנהדרין חגו מעגל ולמדו את הילדים שמות [54—55]. אז פרשו הסנהדרין ידיהם בתפילה, ורוח גדולה באה ונשאה את שני הילדים ואת שני השליחים לעיני כל הקהל. הם הגיעו לעירו של המלך פריסטר יוהן — תוך שעה, כפי שהבטיחו להם הסנהדרין [56—59].

שני השליחים סיפרו ליהודי הקהילה את כל הקורות אותם וכי הביאו עמם שני ילדים לביצוע המשימה [60—61]. פרנסי הקהילה הודיעו על כך למלך, והלה שלח את חייליו לשדה כשהם מזויינים היטב, ואף הוא עם המלכה וכל שריו יצאו לראות את החידוש [62—63].

משהובאו שני הילדים לפני המלך, הוא כעס מאד כי חשב שמשטים בו; אולם היהודים הסבירו לו כי בעשות זאת ילדים יגדל הנס שבעתיים [64—67]. הילדים באו ברכיבה והמלך ועמו חרדו מאד. הילדים שלפו חרבותיהם וקראו בשם, והמלך והמלכה נפלו על פניהם. הילדים הניסו את העם והכום לפי חרב [69—70]. המלך התחנן לפני הפרנסים שיופסק הקטל; אלה מסרו את בקשתו לילדים והללו נענו [71]. משראו זאת המלך והמלכה נתנו שבח והודיה לה' ורצו להעניק לילדים מתנה; אולם הילדים סרבו לקבלה בטענם כי לא למען כסף וזהב באו, כי אם כדי לעזור לאחיהם בצרתם, וכדי להוכיח כי הקב"ה עומד לצידם של ישראל [72—75]. הם הורו לו לתת את המתנה לעניי ישראל ולשחרר את האסירים שהחזיק [77]. לאחר מכן נפרדו הילדים מהמלך והמלכה, וקראו בשם, ורוח באה ונשאתם לעיני המלך ובני פמליתו. אז הודה המלך בקיום האל ובאמיתות נפלאותיו וגמר אומר בלבו לראות כמו עיניו את המלך דניאל [78—79].

המלך לבש את מיטב מחלצותיו, ולקח עמו שני גביעים: האחד עשוי זהב ואבנים

טובות והשני עשוי עופרת ויצא לדרך. הוא חצה את הסמבטיון, ובא לארצו של המלך דניאל והארץ מצאה חן בעיניו [80—81]. המלך דניאל יצא לקראת המלך פריסטר יוהן והביאו לארמונו. פריסטר יוהן לקח את שני הגביעים אשר הביא עמו ואמר למלך דניאל שכשם שאין גביע העופרת יכול להשתוות לגביע הזהב, כן לא תשווה מלכותו למלכות דניאל [82—83].

המלך דניאל קבל את פריסטר יוהן בכבוד גדול, וזאת כדי שזה ייטיב עם היהודים בארצו. המלך יוהן הבטיח כי מיום שישוב לממלכתו לא יקח עוד לעצמו את מסי היהודים, אלא יקדישם לשיפוץ בתי-הכנסת ולעניים. פריסטר יוהן כרת ברית שלום עם המלך דניאל [84—85].

המלך פריסטר יוהן שיבח בפני המלך דניאל את ארצו, והמלך דניאל העניק לו תשורה, ולווהו עד לסמבטיון. המלך יוהן המתין עד לבוא שבת ואז חצה את הגהר עם פמליתו [86—88].

כששב פריסטר יוהן לארצו סיפר על כל הפאר והעושר שראו עיניו, ומסר לפרנסי הקהילה אגרת השלוחה להם מאת המלך דניאל [89—90], וזו לשונה: "אני דניאל, מלך היהודים האדומים, כותב לכם מכתב זה בעצם ידי, ומבקש מכם שתצייתו למלך פריסטר יוהן אשר מצדו הבטיחני כי לא יכביד עוד עולו עליכם; עבדו את ה' וייטב לכם" [91].

המלך דניאל מגיע כל עשרת ימי תשובה לסמבטיון בתקוה שהגהר ישקוט והוא יוכל לחצותו. אז נשמעת בת קול האומרת: חזור על עקבותיך המלך, העת טרם הגיעה, ישראל עדיין אינם ראויים לגאולה. המלך ועבדיו יושבים לארץ וקורעים קריעה, ואח"כ הם שבים לביתם [92].

ב. אפילו ג [93—97]

בן-אחותו של המלך דניאל מספר למלך כי נדר נדר לחצות את הסמבטיון ולהגיע לאחיו היושבים בשושן. המלך אינו נלהב לרעיון, אך הסנהדרין עוזרים לו להגיע למחוז חפצו [93—94]. בהגיעו לשושן מספר בן-אחותו של המלך ליהודי שושן על ארצם המופלאה של היהודים אשר מעבר לנהר סמבטיון (אין בה חולי ואין בה חורף) ועל מעלתם הדתית והמוסרית (אין קנאה ושנאה, אין ניאוף וגניבה), ולאחר מכן הוא נישא שוב באוויר לארצו [95—97].

הערה: מקבילה מאוחרת לסיפור המרכזי ניתן למצוא בכ"י גסטר 1060 (המוזיאון הבריטי Or. 10385,9, מתכ"י ס' 7747), וראה: M. Gaster, *The Exempla of the Rabbis*, New York, 1968, No. 445. בנוסח זה לא נזכר פריסטר יוהן (ואף לא המלך דניאל) ומדובר בו על 'מלך' סתם.

קטע מפירושו של ר' משה קורדובירו ל"רעיא מהימנא"

יוצא לאור ע"י ברכה זק

על התורה במשנת ר' משה קורדובירו

לפי שערי אור יקר¹, כמו לפי שערי פרדס רמונים² ומעינות אילמה רבתי³, נקל להיוכח שרמ"ק הירבה להפוך במשמעותה של התורה. ביחוד ראויה לעיון חטיבת הדיונים הנדפסת להלן, שהיא מקפת וממצה, ומגלה לנו כמה מרעיונותיו העיקריים בשאלות מהות התורה ומעמדה. חטיבה זו לקוחה מתוך פירושו לרעיא מהימנא' המצוי עדיין בכ"י⁴. דברי הרעיא מהימנא' שפירושו של רמ"ק מלווה אותם, אינם משולבים — כמו בדפוס הוזהר — בחלקיה האחרים של ספרות הוזהר, אלא מהווים חיבור בפני עצמו. החיבור, עם פירושו, נמצא בספריית מודינה, ככרך מכרי הקובץ 'אור יקר', בלא ציון נוסף. אבל מכ"י פריס עולה שחלק זה מפירושו, נקרא בפי מחברו בשם 'חלק שמחת הקציר'⁵. בשער א', סימן י"ח מוסבר קטע מדברי הרעיא מהימנא', המתחיל במלים: "קום רעיא מהימנא, טול אבנא דא בידך...".⁶ רמ"ק מציג בפתח ההסבר חטיבה של עשר הקדמות, אשר מתפקידן ליצור בסיס להבנה מעמיקה של הקטע⁷. פסקה אחת מתוכן כבר פירסם ג. שלום⁸,

1 'אור יקר' הוא שם חיבורו של רמ"ק המכיל את פירושו לתורה, לספר יצירה ולספרות הוזהר. החיבור התחיל להדפס בירושלים בשנת תשכ"ב. עד כה יצאו לאור רק חלקים אחדים ממנו: מפירושי התורה והוזהר — עד פרשת פקודי ופירושים לכמה מתיקוני הוזהר. ספרו "שיעור קומה", נמנה גם הוא על חלקי אור יקר שכבר נדפסו. ראה: י. בן שלמה, תורת האלהות של רמ"ק, ירושלים תשכ"ח, עמ' 10—9. כרכי אור יקר נחלקים לשערים ואלה — לסימנים.

2 רמ"ק, פרדס רמונים (דפוס מונקאטש), ירושלים, תשכ"ב.

3 רמ"ק, אילמה רבתי, ירושלים, תשכ"ו.

4 בספריית מודינה שמור כתב היד של אור יקר כולו. סימנו: כ"י מודינה ספריית אסטנזה α L.I. 1-16. תואר על ידי ס. יונה בכתב העת Mosé, כרך ב', עמ' 145—142. מלבד זה מצויים: כ"י לונדון Add. 27,026 (קטלוג מרגליות 779), וכן כ"י פריס, heb. 789.

5 בראש כה"י כתוב: חלק ספר שמחת הקציר שלי מרעיא מהימנא.

6 רעיא מהימנא לזהר, חלק ג', דף רעט, עמ' ב'.

7 כ"י מודינה דף ל', עמ' ב' — דף ל"ו, עמ' ב'.

8 ג. שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 72. ג. שלום שאב את הפסקה מתוך ספרו של ר' אברהם אזולאי, חסד לאברהם (לבוב תרכ"ג). ר' אברהם אזולאי העתיק בספר חסד לאברהם, במעין השני, עין הקורא, בנהרות י"ב, כ"ז, כ"ח, כ"ט ול"ו מן ההקדמות א', ב', ג', ו' ויד'. בספרו אור החמה (בני ברק, תשל"ג) המכיל העתקה מקוטעת של פירוש אור יקר לזהר, ולרעיא מהימנא המשובב בו, לא העתיק ר' אברהם אזולאי את עשר ההקדמות, אבל בהקדמת המחבר, הפותחת את הספר, כלולות פסקאות מהקדמה ג'. פירוש דברי הרעיא מהימנא אשר בשער א', סימן י"ח, מצויים בהעתקה מקוטעת באור החמה, חלק ג', דף קי"ח.

כהדגמה להבחנת רמ"ק בין מעמדה של התורה קודם חטאו של אדם הראשון ובימות המשיח, ובין מעמדה המוחשי בהווה.

רמ"ק מדגיש את אופיה העילאי של התורה, בכמה דרכים. דרך שגורה בכתביו היא זו המתארת את השתלשלות יסודות התורה כמשולבת בתהליך האצלת הספירות העליונות וכמקבילה לו. התורה, אשר לפי אגדת חז"ל קדמה אלפיים שנה לבריאת העולם והעולם נברא לפיה⁹, מזוהה בקבלה עם ספירת חכמה, השניה לעשר הספירות¹⁰. רמ"ק, נאמן לשיטתו המצביעה תדיר על רציפותה של השתלשלות הנמצאים בלי להשאיר חוליה חסרה¹¹, מדקדק בהבחנתו ורואה בתורה הקדומה שלושה רבדים. הראשון שבהם מציין את השפעת אור הספירה הראשונה, ספירת כתר, ואור האין סוף הגלום בו לספירת חכמה. הרובד הזה כולו עומד בסימן העילום והוא פניה הנסתרים של התורה. רובד ראשון זה מרומז בטעמיה של התורה שאין סוף לאפשרויותיהם. הרובד השני מסתמן בספירת חכמה, המכילה את תכנית המציאות כולה, בכעין חותם עליון שלה. רובד זה משתקף בנקודות התורה, אשר להן כבר שיעור ומספר. הרובד השלישי מציין את שפיעת האור מספירת חכמה לספירת בינה. בראשית ההווה, אותיות התורה הן שנועדו להוציא לפועל את תוכנית המצאת הנמצאים. ואמנם בסיום התהליך, שנמשך אלפיים שנה, ואשר אותיות הא"ב לקחו בו חלק, התחיל העולם להתממש באות ב'. זיקת האותיות אפוא היא לרובד הזה. פיתוחן של מצוות עשה ומצוות לא תעשה צמוד לספירות חסד ודין. כאשר התורה כוללת טעמים, נקודות, אותיות, מצוות עשה ומצוות לא תעשה היא התורה שבכתב ומדרגתה — ספירת תפארת¹². באופן שונה במקצת, רמ"ק מקביל את תהליך התעבות האותיות לתהליך האצלת ספירות חסד, דין ותפארת. האותיות שבספירת בינה, הוא אומר, דקות ורוחניות. הן מתגלות כמציאות המצויינת כאור, בספירת חסד, וכמציאות מעובה יותר המשולה למים, בספירת דין, עד שהן מתבררות בספירת תפארת ומתגבשות בה כמו רקיע. ההעתקה מאור למים וממים לרקיע מסמנת את נתיב האצלת הספירות הללו¹³.

דרך נוספת להבלטת עליונותה של התורה היא הצגתה כעצמותה של הקדושה

9 ע"פ בראשית רבה ח', ב' ובראשית רבה א', א'.

10 ראה ג. שלום, שם, עמ' 44. י. תשבי, משנת זוהר, א', ירושלים תש"ט, עמ' קב"ג/ד; ב. ירושלים תשכ"א, עמ' שס"ה/ו.

11 ראה: י. בן שלמה, שם, עמ' 290—281.

12 על פי תיקוני זוהר ע"פ אור יקר, כרך ב', עמ' פ"ב—פ"ג, לתיקוני זוהר חדש, זהר חדש, ירושלים תשל"ו, דף ק"ג, עמ' ב'. ועל פי שיעור קומה, ירושלים תשכ"ו, דף י"ג, עמ' א'—ב'. גרעין הרעיון שהטעמים, הנקודות והאותיות הם סימנים של תהליך ההאצלה בזוהר, חלק א', דף ט"ו, עמ' ב'. ראה: י. תשבי, משנת זוהר, א', עמ' קס"ו. על שפיעת הטעמים מכתר, הנקודות — מחכמה והאותיות — מבינה, ראה: תיקוני זוהר זיטאמיר תרכ"ג, תיקון ע', דף ככ"ח, עמ' א'.

13 ע"פ שיעור קומה, דף פ"ה, עמ' א' וע"פ זוהר ע"פ אור יקר, פרשת תרומה, כרך י', עמ' פ"ט—צ"א, לזוהר, חלק ב', דף קי"ו, עמ' א' בפירוש סוד 'אור, מים, רקיע'.

האלהית וכלבושיה בעת ובעונה אחת. התורה שבכתב, שהיא סוד עץ החיים, מתפשטת מספירת תפארת דרך הספירות שמתחתיה אל ספירת מלכות, התחתונה שבעשר ספירות עולם האצילות, וממנה אל עולמו הבריאה והיצירה, ומשם אל העולם הזה, עולם החומר ההווה ונפסד, כשהיא לבושה לבוש בתוך לבוש. וכך הטעמים, הנקודות, האותיות וצירופי האותיות, בהיותם אפילו בעולם הזה, שורשיהם נעוצים בעולם הספירות והם חדורים בקדושתו¹⁴. החיות הרוחנית הממלאה את סימני התורה, ונביעתם ממקור גבוה, מתוככי עולם האצילות, מקנות להם קיום מתמיד. הן גם מבדילות ביניהם ובין סימני ספרים אחרים, ספרי דתות אחרות או ספרי מדע, שהראשונים אינם עבריים, והאחרונים נועדים להשכיל ענין זה או אחר, ומשהושגה מטרתם אין להם כל ערך¹⁵. אותיות התורה, אשר למעלה בעולם האצילות הן אורות, ובחינות רוחניות, מתלבשות בשמות. שם מרכזי הוא השם המפורש המצורף מארבע האותיות י' ה' ו' ה', שכיניו תפארת, ושהאמירה 'התורה הוא שמו של הקב"ה' מכוונת אליו. מכיון ששמות האלהות נתפסים כלבושי האותיות, ניתן לומר שבשלב מסוים של התלבשותה, התורה כולה שמותיו של הקב"ה היא. בשלבים נוספים של התלבשותה התורה היא כינויי הקב"ה לסוגיהם השונים¹⁶. רמ"ק מעמיד את הדירוג הזה כאשר הוא עורך השוואה בין האותיות ובין שמות האלהות המורכבים מהן ובין כינויי האלהות ושמותיה. כלומר, כאשר הוא בא לבדוק את התכנים ההולכים ומתעבים של צירופי אותיות התורה. אולם כאשר הוא מתבונן במבנה של התורה כיחידה שלימה, הוא שם לב לכך שהכוליות קודמת לפרטים המתפצלים ממנה והיא המפרה אותם. לכן התורה מעניקה מכוחה לפרשיותיה, הפרשיות לפסוקים, הפסוקים לתיבות והתיבות לאותיות. בדומה לכך: לכל אות אור מופלא משל עצמה, כאשר היא מתלכדת עם אות זולתה כדי יצירת תיבה — יתעלה אור התיבה יותר. לפיכך יתעלה אור התורה פי כמה¹⁷.

העולם הזה הוא עולם של כוב שכל שעמידו אמת הוא רק האלהות, התורה ונשמות ישראל¹⁸. האלוהות מצויה בעולם החומר כשכינה, שהיא הבחינה המתגלה של ספירת מלכות. היא חודרת אליו דרך עולמות הבריאה והיצירה ומתפשטת בו

14 ע"פ תיקוני הזהר ע"פ אור יקר, ג', עמ' ע'. להקדמת תיקוני הזהר, דף י"ב, עמ' ב'.

15 ע"פ פרדס רמונים, שער כ"ו, שער האותיות, פרק ראשון, חלק ב', דף נ"ט, עמ' א'. הרעיון מצוי כבר אצל ר' שלמה אלקבץ בחיבורו ליקוטי הקדמות לחכמת הקבלה, כ"י אוקספורד מס' 40 (ברשימת נויבאואר, ס' 1663) דף עמ' ב'. וכן בחיבור "פרקי החכם כמהר"ר שלמה הלוי אלקבץ זלה"ה", כ"י מנטובה ס' 66, בפרק הששה עשר. שם הביא ר' שלמה אלקבץ את דברי ר' שם טוב בן שם טוב בעניין זה. וראה: ר' שם טוב בן שם טוב, ספר האמונות, ירושלים תשכ"ט, דף כ"ו, עמ' ב'.

16 ע"פ שיעור קומה דף ס"ג, עמ' ב', ותיקוני הזהר, שם. וראה: ג. שלום, שם, עמ' 41—43.

17 ע"פ תיקוני הזהר ע"פ אור יקר, א', עמ' כ"ו, לתיקוני זהר חדש, זהר חדש, דף צ"ד, עמ' א'. הרעיון הזה נזכר הרבה פעמים בכתבי רמ"ק ומתואר כמשל התרופות. מקור הדברים כנראה הוא ליקוטי הקדמות לר' שלמה אלקבץ. ראה: שם, דף 170 עמ' א'.

18 ע"פ שיעור קומה, דף פ"א, עמ' ב'—דף פ"ב, עמ' א'.

באמצעות ניצוצותיה, כדי להשגיח עליו ולהנהיגו¹⁹. התורה, הנובעת אף היא מעולם הספירות, בפנימיותה היא הוויה דקה ורוחנית, אולם לבושיה גסים, גם בשל התגלמותה הארצית כגון באותיות גשמיות וגם בשל פשטיה. נשמות ישראל גם הן אצולות ומקורן בעולם האלוהות וגם הן אינן מצויות בעולם הזה אלא כשהן נתונות בתוך גופים. באמצעות התורה ניתן לנשמה להתקשר עם אלוהיה, משום שסודות האלוהות משוקעים בתורה כפי שהיא בידינו, ובה הם משתקפים. עולם הספירות הוא מקור הנשמה ומקור התורה. הנשמות נובעות מספירת בינה והתורה — מהשפע הנשפע לספירת תפארת מספירת בינה. לפיכך, אומר רמ"ק, הנשמה והתורה אצולות ממקום אחד וממקור אחד, אלא שהנשמה נובעת מצד אחד והתורה מצד אחר. הספירות כל אחת מהן כלולה מבחינות רבות. כוחות הנפש של האדם נחצבים מספירות בינה, תפארת ומלכות. חציבתם משאירה את רישומה בכל אחת מן הספירות האלה. אבל מקום הרישום בכל אחת מהן מותנה באותה בחינה שלה, שבה גם ניתן לציין את אופי עבודתו של האדם, כגון בחינת חסד. אותה בחינה קובעת גם מה יהיה המקור שבו תסתייע נשמת האדם בהשגת סודות התורה. גם התורה קשורה בעצם בכל הספירות ובבחינותיהן השונות. לכן השגת סודות התורה משמעותה הבנת סודות הספירות האלוהיות כולן, ומה שהן כוללות; הכוחות, הפעולות וקשרם וייחודם של אלו באלו²⁰.

השכלת הסודות האלהיים במדרגת עולם האצילות, הוא דבר המסור בידי יחידי סגולה שהם בעלי נפש, רוח, נשמה ונשמה לנשמה. אולם לא כל בני האדם מעולים הם. רמ"ק מונה ארבע מדרגות בבני אדם בהתאם לארבעת כוחות הנפש הללו, שהם קשורים בארבע מדרגות של השכינה ושל התורה, בארבעה עולמות אצילות, בריאה, יצירה ועשייה ובארבעה חלקי הפרד"ס. הנפש זוכה להבנת הפשטים בלבד. מי שהוא רק בעל נפש משיג את התורה בלבושי הפשט שלה שהם לבושיה הנמוכים, לבושי עולם העשייה. אמנם הפשטים בהשתייכם למסכת התורה שלימים הם ואסורים בזולזול. מי שהוא בעל רוח מבין את צד הראיה שבתורה, צד המתגלה בדיני המשנה, שיש בו העמקת מה והשגת דבר מדבר. בעל נשמה מעולם הבריאה, הוא המבין את דברי הדרש של התורה, דברים שהם למעלה מן הפשט, כגון י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. בעלי נשמה מעולם האצילות הם המבינים את סודותיה הנסתרים של התורה ומפרשים אותם כדוגמת מחברי הזוהר. הם זוכים להשיג את כוחה הפנימי האלהי של התורה, את מדרגתה העילאית²¹.

19 ע"פ פרדס רמונים, שער ט"ז, שער אבי"ע, פרק א'. חלק א', דף ע"ז, עמ' ב'. ופרק ז', שם, דף פ', עמ' ב'.

20 ע"פ תיקוני זוהר ע"פ אור יקר, שם.

21 ע"פ תיקוני זוהר ע"פ אור יקר, ב', עמ' ס'—ס"א, לתיקוני זוהר חדש, שם, דף ק"ב, עמ' ב'. וראה: ג. שלום, שם, עמ' 60. על חשיבות הפשטים עמד הרבה גם ר' שלמה אלקבץ בספרו אילת אהבים. ראה למשל: אילת אהבים, ויניציאה, שי"ב, דף ח', עמ' ב'; דף י"ג, עמ' ב'; ועוד. על יחסו של בעל תיקוני זוהר לפשטי התורה ראה: י. תשוב, משנת הזוהר, ב', עמ' שע"ו—שע"ז. על מעלת המקובלים בעלי הסוד בהשואה לבעלי

בגן עדן, כשהאדם היה בריה זכה, רוחנית, קל היה לו להשיג את סודות התורה שהיתה אף היא זכה ורוחנית. רמ"ק מדמה את מצוות התורה לנטיעותיו של גן עדן ואת קיומן לטיפול בנטיעות האלה. אדם הראשון היה מתהלך בגן ומשקה את נטיעותיו, כל נטיעה בתדירות מתאימה לטבעה. כל מערכת המצוות כולה היתה קיימת בידי אדם הראשון. על האדם היה לקיים כל מצווה בהתאם לאופייה המיוחד ובזמנים המיוחדים לקיומה, אלא שהכל נעשה ברוחניות, בהשכלה ובכוונה ובהתקשרות לספירות. משחטא, ירד האדם ממדרגתו וגופו נתעבה. יחד עמו ירד העולם כולו ושקע ונעשה תומרי ועכור. אז ירדה גם התורה ונתלכשה לבושים גשמיים. רמ"ק רואה בירידה זו של התורה גילוי של חסד אלוהי. משום שאלמלא התגשמה התורה לא היה אפשר כלל לאדם לקלוט את אורה בעולם הזה, מכיון שעין גשמית לא תוכל לקלוט דבר דק ורוחני אלא מתוך לבושו. אבל תורת גן עדן לא אבדה. היא כלולה, כמו הלוחות הראשונים, בתוך התורה הנתונה לנו כיום בבושי החומר שלה. תפקידי האדם לא נשתנו גם במציאות הזאת. הוא מסוגל להבין את סודות התורה והוא יכול להשפיע במעשיו על הספירות האלוהיות.²²

אמנם ראייה זו, שהיא אופטימית ביסודה, אינה מונעת את רמ"ק מלמנות את קשיי עבודת אלהים בעולם החומר, מלסקור את מצבו של למוד התורה ההולך ומדרדר מדור לדור, ומלצייר את התורה כתורה גולה וכתורת גלות, שאלה הם סימניה בהווה. מבקש הוא להתנחם בעובדה שהתורה, כשכינה, גולה עם ישראל. כמו שהשכינה הגולה מציינת את תקות העם לעתיד, כך התורה הגולה, ממנה תצמח לישראל הגאולה.²³ תורת הגלות חסרת חירות היא, מציינים אותה לבושי מטטרון, לבושי דיגים, קושיות ומחלוקות.²⁴ עולמו של מטטרון, הוא עולם היצירה. הוא גובל בעולם הקליפות הסובבות את היכלות הקדושה שבעולמו.²⁵ במצב של גלות עם ישראל אינו מקיים את עבודת המקדש, ובכלל את המצוות התלויות בארץ.

ההלכה רמ"ק כותב בפירושו להקדמת תיקוני הזהר דף י"ד (תיקוני הזהר ע"פ אור יקר, כרך ג' ירושלים תשל"ה, עמ' ק'): "...הזוכה לקבלה היא היא השכינה בלי מסך ובלי לבוש זוכה בעולם הזה מה שתזכה הגשמה אחר סילוקה לבעל ההלכה". על הדימוי הנועז של רמ"ק על המקובל המזדווג עם פנימיות התורה, ראה: י. בן שלמה, שם, עמ' 42.

22 ע"פ זהר ע"פ אור יקר, ב', פירוש לתורה, פרשת בראשית, עמ' קפ"ב, ושעור קומה, דף נ"ג, עמ' ב'—דף נ"ד, עמ' א'.

23 ע"פ תיקוני הזהר ע"פ אור יקר, כרך ג', עמ' ק"י, להקדמת תיקוני הזהר דף ט"ו, עמ' א'.

24 ע"פ תיקוני הזהר ע"פ אור יקר, כרך א', עמ' קנ"ט, לתיקוני זהר חדש, שם, דף צ"ח, עמ' א'. על היחס ברעיא מהימנא ובתיקוני הזהר למחלוקת, ראה: י. תשבי, משנת הזהר, שם, עמ' שפ"ג.

25 ע"פ פרדס רמונים, שער כ"ה, שער התמורות, פרק ששי, חלק ב', דף נ"ה, עמ' ב'—דף נ"ו, עמ' א'. וראה: דברי הרעיא מהימנא, זהר, חלק ג', דף רכ"ו, עמ' א' ולהלן הערה 33. ר' שלמה אלקבץ ייחד דרוש מיוחד לעניין הקליפות ובו הוא מברר בקצרה שהקליפות תחומן מגבולו של מטטרון האחראי לעולם היצירה, ומטה. ראה ליקוטי הקדמות, דף 178, עמ' ב'—דף 180, עמ' ב'.

השכינה בשפל המדרגה וכוהות הרע גוברים. הבנת התורה נמצאת בתהליך ממושך של ירידה; תחילה היו חכמי המשנה והברייתא, אח"כ פעלו האמוראים והסבוראים, אחריהם הגאונים, הפוסקים והמפרשים, והבנת התורה, לפי הרגשתו, הולכת ופוחתת. רמ"ק מצייר את הירידה הזאת בצבעים קודרים, ומשתמש באותם הביטויים שבהם הוא מתאר את מצבה השפל של השכינה הגולה.²⁶

געגועי הגאולה מתמקדים גם במשאלותיו הקשורות בתורת החירות שלעתיד לבוא. רמ"ק מכריז הרבה פעמים כי בתורה לא יחול כל שנוי. לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה. ובכל זאת הוא מבדיל בין קיומן של התורות ובין אופיו של קיומן. התורות, זו שבכתב וזו שבעל-פה, יוסיפו להתקיים כמו הספירות שמהן הן נובעות, אלא שהאור שישפיע מן התפארת, מעץ החיים, משם יהו"ה, מהרחמים, ילבין את אודם שם אלהי"ם, וימתיק את הדין הקשה של עץ הדעת טוב ורע. התורה לא יהיה בה לא קושי ולא מרירות, לא דינים ולא מחלוקות. י"ג המדות שהתורה נדרשת בהן יהפכו לי"ג מדות הרחמים, שאין בהן 'קל וחומר' ואין בהן עבודה קשה.²⁷ אבל עיקר עידון התורה יהיה בעת תחיית המתים: "...ויש כאן מקום שאלה: אחרי בטול הקליפות אם יותר כל איסורי תורה? ונמצא חס ושלום ביטול לתורה... וענין זה נאמר כי כמו שיסתלקו בני אדם כך תסתלק אור התורה עמהם. והנה תורה לא נתלבשה בלבוש זה אלא בסבת ישראל. וכן זמן שהם יורדים, תורה יורדת עמהם. ולכך נתלבשה באלו האסורים והלבושים הכתובים בה. יסתלקו ישראל תסתלק תורה עמהם, ותתלבש עניינה בסודות, ותסר בגדי המיתה והאסור והמותר מעליה. ואין זה שנוי לתורה שהיא היא, אלא שבגד זה שנתלבשה לישראל, תתפשט לאותם שיוכו להודרך...".²⁸

דברי עשר ההקדמות שלפנינו מתרכזים בעיקר בשאלת התלבשותה של התורה בקליפותיה. התורה במהותה הפנימית היא רוחנית וטהורה וככל מהות רוחנית וטהורה, בשלבים הנמוכים של ההווה, היא עטופת קליפות. מן האין סוף הנסתר והנעלם נובעות עשר הספירות ומהוות את עולם האצילות. עשרה ענפיהן שבעולם הבריאה הם לבושי עשר הספירות. להם עשרה ענפים — לבושים בעולם היצירה, ולאלה עשרה ענפים — לבושים בעולם העשיה.²⁹ עשר ספירות האצילות מתלכדות על ידי ארבע אותיות השם המפורש, והן גם מיוצגות על ידן כדי לציין ארבע דרכי זרימת שפע לקיום העולמות הנמוכים ולהנהגתם. ארבע הדרכים קשורות בארבע ספירות: דרך החסד בספירת חסד, דרך הדין בספירת הדין, דרך הרחמים בספירת

26 ע"פ תיקוני זוהר ע"פ אור יקר, א', עמ' י"ח—י"ט, לתיקוני זוהר חדש, שם דף צ"ד, עמ' א'.

27 ע"פ תיקוני זוהר ע"פ אור יקר, שם, עמ' קס"ב—קס"ד, לתיקוני זוהר חדש, שם, דף צ"ח, עמ' א'.

28 ע"פ זוהר ע"פ אור יקר, פרשת פקודי, עמ' של"ב, עמ' ב', לזוהר, חלק ב', דף רס"ב, עמ' ב'.

29 ע"פ פרדס רמונים, שם.

תפארת והדר הכלולה מן השלש — בספירת מלכות, בבחינת התחתונה שהיא השכינה המנהיגה את העולמות הנמוכים. הקליפות מתפשטות וסובבות את הקדושה ממדרגת ההיכלות שבעולם היצירה ומטה. מספרן אף הוא עשרה. אבל גם הן מיוצגות על ידי ארבעה כוחות³⁰. ארבעה כוחות הרע, שהם עון, משחית, אף וחימה³¹, ניצבים לעומת ארבעה המלאכים מיכאל, גבריאל, אוריאל ורפאל³², שתחומם בעולם היצירה, בהיכל הששי להיכלות הקדושה, הוא היכל הרצון. ארבעה כוחות הרע האלה משולים לקליפות האגוז³³. לאחר שחטא, ירד האדם ממדרגתו ונתלבש בקליפות. התורה צריכה היתה להימסר לאדם על מנת שיוכל להשיג את תכניה הפנימיים שהם סודותיה, שהם סודות האלהות. אך האדם השוכן בעולם שהקליפות שולטות בו, אינו יכול להשיג את הרוחניות הפנימית של התורה בלא שתתלבש אף היא בחומר הקליפות. ורוחניותה הפנימית של התורה בין כה וכה אינה יכולה לרדת אל מקום הקליפות מבלי להתלבש בהן. לכן גם לתורה קליפות, מספרן ארבעה והן גם כן משולות לקליפות האגוז³⁴. על האדם לפשוט את לבושי החומר שלו ולהידבק באלהות. אמצעי לדבר — שבירת קליפותיה של התורה. על ידי החדירה לסודות התורה, תוך הסרת לבושי פשטיה, יזכה האדם להתעלות מעין זו שתהיה נחלת המחזיקים בתורה לעתיד לבוא³⁵.

30 ראה הערתו של י. תשבי במשנת הזהר, א', עמ' ש"א, בענין עמדת רמ"ק כלפי מקורותיו בפרדס רמונים.

31 ע"פ הפסוק: "והוא רחום, יכפר עון ולא ישחית והרבה להשיב אפו ולא יעיר כל חמתו", תהלים ע"ח, ל"ח. וראה במקור המתפרש ע"י רמ"ק ברעיא מהימנא, זהר, חלק ג, דף רע"ט, עמ' ב'.

32 מניין המלאכים ע"פ דברים רבה, ב', ח'. וראה: זהר, חלק ג', דף קי"ה, עמ' ב'.

33 ראה: י. תשבי, משנת הזהר, שם, עמ' ש'—ש"א, וכן: שכ"ו—שכ"ט. י. תשבי מצביע על כך שהצגת מערכת של ארבע קליפות מעידה על צמצום המגמה הדואליסטית. תפיסתם של ר' שלמה אלקבץ ושל רמ"ק תואמת מגמה כזאת.

34 ראה: ג. שלום, שם עמ' 56, וי. תשבי, משנת הזהר, ב', עמ' שע"ח. רמ"ק ממתן את דברי הקדמת תיקוני הזהר. ראה להלן: הערה 75. בפירוש העוקב אחר עשר ההקדמות המובאות להלן, רמ"ק מציין כי ארבעה המלאכים: מיכאל, גבריאל, אוריאל ורפאל הם ארבעה המוחות של האגוז (כ"י מדינה, דף ל"ו, עמ' ב').

35 דברים אלה מושפעים בודאי מאילת אהבים לר' שלמה אלקבץ: התורה, רק מפני שהיא מסורה לאדם השרוי בחומר בהיותו בעוה"ז, נתונה אף היא בחומר (אילת אהבים, דף ל"ב, עמ' א'). אלמלא התלבשה התורה בלבושיה לא יכול היה האדם לקלוט את אורה מרוב תקיפותו (אילת אהבים, דף י"ב, עמ' ב'). רק לעתיד לבוא יוכל האדם להתבונן בתורה מבלי להיזקק אל מלבושיה (אילת אהבים, דף י"ג, עמ' א').

ולהשכיל משמועה הזאת אל נכון צריך שידע המעיין עשר הקדמות ואלו הן: ההקדמה הא' היא שהקדושה תתלבש בעשרה לבושין עם עשר קליפות. אמנם להיות שהקליפות האלו הם קליפות חצונות מתדמות אל הקדושה כקוף לפני בני אדם.¹ ונודע היות הקדושה עשר מדרגות נכללות בארבע דהיינו ארבעה שבשם, שהם חסד, דין, רחמים והכלל.² כן החצונים נכללים בארבעה והם: עון, משחית, אף וחימה, כמבואר בשמועות הקודמות, שאלו שקולים נגדיים למיכאל, גבריאל, אוריאל, רפאל בקדושה.³ ולהיות בטבע האגוז היות בה ארבעה מוחות פנימיים בסוד ארבעה ראשי הקדושה הנזכרים, ועליהם ארבע קליפות כנודע, לכך הקדושה בקליפותיה אנו מכנים באגוז כאומרו: "אל גינת אגוז ירדתי", וכו'.⁴ והארבעה קליפות הנזכרות אין מהותם ועניינם שוה כאשר נבאר כמו שאין ענין רמז הקדושה הנגדיית שוה. ולזה [דף לא עמ' א] זו קשה מזו וזו מזו והאגוז בטבעה יוכיח. כי קליפתה הראשונה רכה וקלה להשבר והשני קשה כאבן והשלישית קלה ביותר שהיא דקה אמנם. הרביעית והיא האויר הריקן שבין שלש קליפות למוח הוא חשוך וארוך, עד שבשמועות הקודמות כנו אליה גלותינו זה המר והארוך.⁵ האמנם

1 הבטוי חוזר בכתבי רמ"ק, ראה למשל: פרדס רימונים שער כ"ה, שער התמורות, חלק ב', דף נ"ה, עמ' א' ודף נ"ו, עמ' א'. על בטוי זה במקורותיו של רמ"ק, ראה: ג. שלום, שם, עמ' 201; י. תשובי, משנת הווהר, א', עמ' רצ"ב. על תפיסת הרע של רמ"ק ראה: י. בן שלמה, שם, עמ' 291—290.

2 לארבע דרכי ההנהגה אחראיות ארבע הספירות חסד, דין, תפארת ומלכות, שהן שייכות לעולם האצילות. כנגדן בעולם הכסא ארבע חיות: אריה, שור, נשר, אדם. וכנגדן בעולם היצירה המלאכים מיכאל, גבריאל, אוריאל ורפאל. הם בהיכל הששי, הנקרא היכל הרצון. מטטרונו, האחראי לכל עולם היצירה, משכנו בהיכל השביעי, הנקרא היכל קודש הקדשים. ראה: זהר ע"פ אור יקר, כרך ד', עמ' פ"א—פ"ו, לזהר, חלק א', דף ע"א, עמ' ב'. שם ברר רמ"ק גם את ההקבלה בין ארבעה כוחות אלה ובין ארבעה מינים של אבות האופי, של התפילות, של המצוות וגם בין ארבע הקליפות. וראה: פרדס רמונים, שער ח', שער מהות והנהגה, פרק י"א.

3 בשמועות הקודמות, כלומר, בקטעי רעיא מהימנא, המתפרשים קודם לכן; רעיא מהימנא, שער א', סימנים ט"ו וי"ו, לפרשת כי תצא, זהר חלק ג' דף ש"ז עמ' ב'—ש"ח עמ' א', ודף רע"ט עמ' א'—ב'. בפירוש אור יקר לרעיא מהימנא שער א' סימן ט"ו, כ"י מודינה דף כ"ה עמ' ב'—דף כ"ו עמ' ב', מדובר על החיות, המלאכים, ארבעת יסודות הגוף (אש, רוח, מים, עפר) ומתבררת ההקבלה הניגודית בין היצר הטוב שהוא בסוד המרכבה הקדושה של מיכאל, גבריאל, אוריאל ורפאל ובין היצר הרע שהוא בסוד מרכבת הקליפות של עון, משחית, אף וחימה. קיצור הדברים באור החמה, חלק ג', דף קי"ח, עמ' א'.

4 שה"ש ו', י"א. ראה לעיל, הערה 33 לדברי המבוא.

5 הוונה לרעיא מהימנא, שער א', סימן י"ו, לפרשת כי תצא, זהר חלק ג', דף רע"ח,

ביחס הענין בקושי הקליפות גילה לנו הכתוב ואמר: "והוא רחום (ברחמיו) יכפר עון"⁶. ומלת יכפר ירצה יבטל, כמו "ואיש חכם יכפרנה"⁷. והיינו לקלותה יבטל אותה מכל וכל. וכן גם כן "ולא ישחית"⁸. ולא אמר שיבטל ההשחתה אלא שלא יפעול בה, הרי שהיא קשה יותר. ואמנם בשלישית שהיא אף — "והרבה להשיב אפו"⁹. אמנם קשה הרבה שצריך להרבות ההשבה [דף לא עמ' ב] "וכולי האי ואולי"¹⁰. והרביעית שהיא חמימה קשה מכולם שבה נאמר "ולא יעיר כל חמתו"¹¹, מפני שהיא קשה, ואם היתה מתעוררת חס ושלום אי אפשר לסובלה ולזה מרע"ה נצח שתיהן. וזהו שאמר: "ה' סלח נא לעון העם הזה כגדל חסדך" וכו'¹². ואחר כך בהשחתה נאמר "למה יאמרו מצרים לאמר" וכו'¹³. אמנם באף וחמימה נאמר "כי יגרתי מפני האף והחמה"¹⁴ שכביכול מרע"ה נתפחד מהם לקשיים. ולזה בהיות באי עולם התחתונים מתלבשים בחומר, בסוד עון אדם הראשון, משועבדים ומלובשים בארבע קליפות הנזכרות, בעור הנחש ממש, ושולטים בעולם הקללות דהיינו לט קללות, כנודע, שהם אדם, חוה, נחש וארץ, שהם נגד ארבעה קליפות כנודע¹⁵. והעולם משועבד לקליפות אלו ואין העולם יוצא משעבוד זה עד לעתיד שיתבטלו הקליפות. לכך גזרה ההכמה האלהית היות אלהותו מתפשט לתחתונים וגם תורתו

רע"ט. בפירוש אור יקר, כ"י מודינה דף כ"ח, עמ' א' כתוב: "... אמנם בחרבן בית שני כסה אופל העולם כולו ומאז ועד עתה התחיל העולם, ושכינה עמו, לרדת דרך מורד הקליפות. והקליפות שולטות ... בתהום רבה, דהיינו בתוך עמקי תהום שהוא משכן ההצוננים, ספירותיו הטמאות והיכליו המקולקלים, שם סוד הגאולה ממי שידע ויהיה בקי בהן ויראה ירידת השכינה והמקום שהיא עומדת וכמה מדרגות נשאר לה עד ירידתה ...". וראה: אור החמה שם, דף קי"ז, עמ' ב' — דף קי"ח, עמ' א'.

6 תהלים ע"ח, ל"ח. בפירוש אור יקר לרעיא מהימנא, דף כ"ו עמ' ב' נמצא שרמ"ק מייחס ערך לאמירת הפסוק הזה מדי בוקר בשעת יציאה מפתח הבית, משום שכך יכניע האדם את כוחו של היצר הרע.

7 משלי ט"ז, י"ד.

8 תהלים, שם.

9 תהלים, שם.

10 ע"פ חגיגה דף ד' עמ' ב'.

11 תהלים, שם.

12 במדבר י"ד, י"ט.

13 שמות ל"ב, י"ב.

14 דברים ט', י"ט.

15 בפירוש אור יקר לתיקוני הזוהר, כרך ג', עמ' נ"ג, להקדמת תיקוני הזוהר, דף י"ב עמ' א', מצאנו כתוב: "... בט"ל מלאכות ... הם 'לקביל מ' מלקיות', דהיינו על יד רצועה בישא, שהוא לוקה ל"ט כנגד ל"ט קללות שנתקללה חוה, אדם, נחש, ארץ, שהם סוד לטותא, ודאי הפך ט"ל ברכה ובימות החול הם משמשות אלו הקללות להלקות החייבים מלקות ...". וראה: במדבר רבה, י"ה, י"ז. ובשערי זר לר"מ מרגליות בתוך זר חדש, דף ק"ג, עמ' א', מראי מקומות לעניין זה בספרות הזוהר. בענין עור הנחש ראה: שיעור קומה, דף ל', עמ' ב': "... והקב"ה הלביש התורה שאפילו בגשמיות הזה יקיימו התורה בעור הנחש ...". בפירוש אור יקר לרעיא מהימנא שער א' סימן י"ב, לזהר חלק ב', דף קט"ז, עמ' ב', מוצגת ההתלבשות בעור הנחש כסמל להתגברות החומר על הרוח (כ"י מודינה, דף י"ט, עמ' א').

מתלבשת בארבעה קליפות אלו. שאם לא תתלבש התורה בלבושים אלו, אין מציאות לאדם להורידה לעולם התחתון כי העולם משוקע בעמקי הקליפות. ואיך ירד דבר רוחני למטה שלא תתלבש בארבעה לבושים אלו? ולכך התורה מלובשת בד' לבושים אלו. וכמו שהאדם משוקע ומלובש בהן ובעצם הנשמה שובר ומכתת הקליפות לעלות מטיט היון אל האור הבהיר שהיה בו קודם חטא, וזהו תכלית העבודה להדבק באלהות הפשוט ולהתלבש¹⁶ מהלבושים המלוכלכים האלו, כן ראוי לאדם שיעשה לתורה, להפשיטה מלבושיה ולשבר קליפותיה ולהבין עומקה ורוחניותה הנעלמת. ועל ידי ענין זה הוא סילוק הנשמה. והנה יוכל האדם לשבר בקלות הקליפה הראשונה שהיא נוחה ליכבש ולישבר, דהיינו עון. אמנם השנית לא יוכל מפני קושיה וכל שכן שנית או שלישית. ולכך בתורה, כשישברו הקליפה הראשונה ישכילו בה השכלה אחת ודרך אחד. אמנם יתרבה ויתוסף חלק ההשכלה הזאת לאין תכלית, מפני שיפשיטו התורה בלי ספק מכל הקליפה הנזכרת, וידקדקו בהלכה על אמינותה, רק אחר הגלות, שנאמר "הנני יוסיף להפליא את העם הזה הפלא ופלא ואבדה" וכו'¹⁷. ופירשו רז"ל שאין הלכה פסוקה במקום אחד¹⁸. אבל סוף סוף קודם לכך לא היתה הפלאה זו. אמנם הקליפה השנית קשה לישבר ואין מי שיפשיט התורה מקליפתה כל כך מפני קושיה יותר. ומשלשית כל שכן וקל וחומר מרביעית. שאין דרך רק אחר שיצא העולם משעבודו וישבר הקב"ה הקליפות ויבטלם מכל וכל. שאז ישכילו התורה בלי לבוש חצוני כלל. וזהו סוד התורה שעתיד הקב"ה לחדש¹⁹. שחס ושלום שיחליף הקב"ה תורתו לתורה אחרת, אפילו כחוט השערה, אין תורה מתחלפת. אמנם ישברו קליפותיה כולם ונשיג התורה במוחה הפנימית אשר להשגה זו ולמתיקתה ולנעימותה אין תכלית, כאשר אני עתיד לבאר.

ההקדמה הב' הוא לפרש מה ענין התורה ומה ענין קליפותיה ומספר הקליפות אשר לה אחד לאחד למצוא חשבון. ולזה נאמר כי התורה היא עצם אצילות רוחני עליון מתפשט לתחתונים. והיא השגה אלהית אי אפשר שיושג לתחתונים זולתי על ידי הנבואה, מפני שאינה השגה מושגת בכח הדעת הגשמי. ואין התחלותיה מן השכל הגשמי כענין הטבעיות שהתחלות מהחוש המושג אבל היא אלהית, התחלותיה מהנבואה. ואם חס ושלום יכחיש המכחיש הנבואה, יכחיש הדת²⁰.

16 כך בכל כתיבי היד. אולם, בחדס לאברהם נמצא "ולהתפשט". ראה: חסד לאברהם, דף י', עמ' ב'.

17 ישעיה כ"ט, י"ד.

18 ע"פ שבת, דף קל"ח, עמ' ב'—דף קל"ט, עמ' א': "שלא ימצאו הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד". וראה: תוספות רי"ד לר' ישעיה מטראני על מסכת שבת, ירושלים, תשכ"ב, עמ' ר"א: "... שבתחלה היתה כל התורה ברורה בלי מחלוקת שאם היה גולד להן ספק היו עומדים על המנין בסנהדרין גדולה וקובעין הלכה... עד שגברו השמדות בישראל ולא יכלו לעסוק בתורה כראוי. ומתוך כך נתרבו הספיקות והחלוקות בישראל". וראה: א. א. אורבך, חז"ל, אמונות ודעות, ירושלים תשל"א, עמ' 266.

19 ע"פ ויקרא רבה י"ג, ג'. ראה: א. א. אורבך, שם, עמ' 276.

20 ראה: ר' שלמה אלקבץ, אילת אהבים, דף י"ח, עמ' א'. ר' שלמה אלקבץ מנסח עניין זה גם כן בלשון פילוסופית: "התורה הקדמותיה אמיתיות, עליגות, כי ממקור גבוה חוצבן.

ולזה היתה הראיה לישראל מהקב"ה על התורה השגת הנבואה כולם, אפילו קטנים במעי אמם, כנודע²¹. והאצילות הוה המתפשט, יתפשט מהספירה הידועה שהיא התפארת ומקורה מהחכמה העליונה להתפשט דרך הבינה. ולזה יוכלל מחכמתו ומבינתו מה שלא יושג, ותתפשט דרך הספירות עדי תרד לתחתונים בסוד התלבשה מדרגה אחר מדרגה, אצילות רוחני כלול מכל האצילות העליון. וענפים העליונים יחייבו בהגשמת מצות, יהיו בקצת רוחניות ובקצת גשמיות מצד הגשם התורה למטה יתגשמו המצות. ומצד רוחניותה מלמעלה יהיו רוחניות. וכשידקדק המעיין עתה דבר זה ישיג כי התורה הזאת היא רוחנית ולה [דף לב, עמ' א] מציאות בעולם האצילות, מציאות נבחר לא ישיגוהו ולא ידעוהו אלא בסוד נשמות אצילות. והנשמות האצילות יתחלקו. כי הנשמה שהיא מבינה תשיג דרך דק, והרוח שמתפארת תשיג דרך אחר דק ולא כקודם. והנפש שממלכות תשיג בה דרך דק ולא כקודמין. ונשמה תודיע לרוח מאותה הידיעה הרוחנית הנעלמת. ורוח יודיע לנפש. וזה על דרך שהבינה משפיע בתפארת ותפארת במלכות, ואצילות הבינה נעלם ודק מהתפארת והתפארת דק מהמלכות, כנודע. ושלושה דרכים אלו גם כן בבריאה, יצירה ועשיה דמתמן נשמתין ורוחין ונפשין כדפירשנו בספ"ר, בשער נשמה²². ולזה נאמר כי האותיות הם ענפים ידועים בסוד כ"ב אותיות ועשר נקודין הם ל"ב נתיבות המצטרפים מסוד צירוף האותיות והנקודות כדפירשנו בספ"ר, בשער הצירוף²³. ובתורה כך מספר אותיות וכך מספר נקודות וכך מספר טעמים, שהם מהכתר²⁴. וכבר הארכתי במציאות אותיות וטעמים ונקודות בספ"ר, כל אחד בשער בפני עצמו²⁵. והתורה היא סוד אצילות נכלל מאותם האצילויות הרוחניות בסוד צרופם, פעמים יקדם זה לזה בזה וזה בזה יורו עניינים רוחניים מה שאין שכלנו יוכל להשיג ואין פינו יכול לדבר ולא אוזן יכולה לשמוע. מתלבש לבוש בתוך לבוש ומתפשט מעילה לעלול עד הגיע אל סוד המושג. ואחר כל זה נתלבשה התורה בסוד הקליפות ארבע, כאלו תאמר, כשתאמר התורה: לא תלבש שעטנז. נודע אם

לא כענין ההקדמות הפילוסופיות אשר גזרתם מהשכל האנושי אשר לא יתעלם חסרונן ולאותו".

21 ע"פ זהר חלק ב', דף צ"ד, עמ' א': "... אפילו עוברין דבמע' אמן הוו חמאן ומסתכלן ביקרא דמריהון... " ופירוש דברים אלה בזהר ע"פ אור יקר, כרך ח', עמ' רמ"ח: "... ישראל היה להם לבוש חומרי, לא חומר המונע ההשגה ומערבב ההשכלה, אלא לבוש צח, העוזר שליחותם, דהיינו להשיג ולהשכיל... והנה ממש לדרך זה היה עניין אדם הראשון קודם חטאו ובסוד החטא ירד אל העכירות הזה... וכאשר עמדו ישראל לפני ה' סיני פסקה זוהמתם ונזדכך חומרים... ".

22 בפרסד רמונים, בשער ל"א, שער הנשמה, בפרקים א' וב' מדובר הן בהאצלת הנשמה, הרוח והנפש מספירות בינה, תפארת ומלכות והן בהתגלות אור הבינה בעולם הבריאה, אור התפארת בעולם היצירה, ואור המלכות בעולם העשייה.

23 שער ל', שער הצירוף. פרקים א'—ג' עוסקים בצירוף האותיות ופרק ד' — בצירוף הניקוד. הטעמים מהכתר — ע"פ תיקוני הזהר, תיקון ע', דף קכ"ח, עמ' א'.

24 שערין כ"ז, כ"ח וכ"ט. בשיעור קומה הוקדשו הביאורים פ"ה, פ"ו ופ"ז לאותיות, לנקודות ולטעמים.

לא נתלבש אדם הראשון בסוד העור שהוא עור הנחש, ובשר מהעפר העכור לא היתה תורה מתלבשת באמירת לא תלבש שעטנו. דמה לבוש שעטנו שייך בנשמה הרוחנית המלוכב בלבוש רוחני בלתי צריך לצמר ופשתים? ויהיה פירוש המלות קודם חטא אדם הראשון: לא תלבש שטן עז מצר ותפשים²⁶. והכוונה לאדם הראשון שלא יתלבש ויחליף לבוש אור שבו ללבוש עור הנחש, דהיינו הקליפות שהן נקראות ודאי שטן עז. וקשה בלי ספק, ובו צרה וצוקה, ותופסים באדם ומושכים אותו לגיהנם. ומי גרם לו שיצטרך שעטנו, שפירושו שוע טווי נזו צמר ופשתים?²⁷ העבות אדם הראשון גופו. וכבר נתלבש בשטן עז ומצר ותפשים וגשאר לו עתה שיבטל השטן והקליפות מעליו ויקדש עצמו ויטהר עצמו מהקליפות. והא כיצד? שלא יחזיקם עליו. ובמה מחזיק אותם עליו? — במה שהוא לובש ומחמם בשר הנחש אשר בו בשעטנו צמר ופשתים. ועל דרך זה שאר המצוות שהם גשמיות. ועל דרך זה יודרך התורה בהיותה עולה מדרגה אחר מדרגה כן תעלה עניינה ותתפשט מהגשמיות הנה שעור לא נדעהו. מפני שאנו מלובשים בחמר. כמו שלא נוכל לדעת מהות גופינו קודם חטא אדם הראשון וגם לא נדעהו מה שיהיה אחר התחיה. לא נוכל להשיג אמתות התורה קודם חטא אדם הראשון וגם לא נדעהו מה שיהיה אחר התחיה. לא נוכל להשיג אמתות התורה קודם חטא אדם הראשון או מציאותה בתחיה רק רמז מועט כרואה האור מבין סדקי המחט²⁸. כי כאשר עוד נעלה מדרגה שנית נאמר כי לא תלבש לא שייך ענין לבוש אלא מצד מה שהנשמה מקבלת לבושים. אמנם למעלה יותר 'לא תלבש' לא שייך, ויהיה עניינו דבר אחר. וגם זה למעלה יותר ויהיה ענין אחר. כי יש פשט הענין כמצוות. והיינו, מה ששברו קליפה דאגוזא ונתוצץ אור הנשמה הפנימית אור התורה 'מוחא דאגוזא'²⁹. וידענו מציאות המצוות ועשיית המצוות הגשמיות ידענום על מתכונם בלי שיחסר דבר. והחושב או מהרהר שאם יבוא משה רבינו ע"ה עתה יבאר לנו דרך אחר בתפילין או בציצית או בסוכה או בלולב ודרך זה שאנו עושים יש בו טעות, המאמין זה הוא מין, כופר, אפיקורוס.

26 בחיבור הנפש החכמה, לר' משה די ליאון (בזילאה, ש"ס"ח), דף ס"ד, עמ' א' נאמר שיש שטן ממונה על מי שלובש שעטנו והוא שטן ע"ז ובצירוף אותיות: שעטנו. מצר ותפשים עניינם — צמר ופשתים בחילוף אותיות. בפירוש אור יקר לתיקוני הזהר, כרך ג' עמ' נ"ג, להקדמת תיקוני הזהר, דף י"ב עמ' א', נמצא גם את הנוטריקון: שעטנ"ז — שפחה, ערלה, טמאה, נדה זונה. הערות חשובות בענין מהות השעטנ"ז מצויות למשל בתיקוני הזהר ע"פ אור יקר, כרך ג' עמ' ק"ה, ובפירושו של רמ"ק לעבודת יום הכפורים, תפלה למשה, פרעמישלא תרנ"ב, עמ' שע"ז. וראה: פרס רמונים, שער כ"ג, שער הכנויים, פרק כ"א, ערך שעטנו. וכן י. תשבי, משנת הזהר, כרך שני, עמ' תע"ב—תע"ו.

27 ראה: כלאים, ט. ח. וראה: תשבי, שם, עמ' תע"ה.

28 השווה פרס רמונים, שער י"ד, שער המציאות, פרק א': "... אין מי שיורד לעומק אחד מסודותיה [של התורה] לרוב העלמם אם לא מעט האור הזה היוצא מבין בדקי וסדקי השער כעובי המחט". וקרוי לזה בשעור קומה, דף פ"ה, עמ' ב': "... ונעלם ממנו סוד האורות האלו, רק כמי שרואה אור כשיעור מחט הסדקית".

29 מוח האגוז — כנוי לקדושה. ראה: י. תשבי, משנת הזהר, א', עמ' שכ"ז.

רק שיש לנו ספיקות בדינים כגון תיקו שבתלמוד שאם היה בא אליהו עם מרע"ה ומשיח צדקינו, יפרש לנו הספיקות ויתרץ לנו כל הקושיות³⁰. האמנם מעשה המצות והדינים וכל תלמודינו לא ישתנה אפילו נקודה אחת. ואין בו שום ספק. והמסתפק כזה חייב מיתה. וכבר נענשו הרבים בהיותם מסתפקים בדברי רז"ל אפילו בדברי המדרשים בענין סנפירינן דבית המקדש וכיוצא³¹. כל שכן וקל וחומר בענייני הדינים [דף לב, עמ' ב'] הפשוטים. לזה בלי ספק נאמר שקליפה ראשונה המעלמת ומסתרת התורה שברוה גביאנו וחכמינו בעזרת שוכן סנה³². וכאלו לא נשאר עליה קליפה זו כלל. והיא קליפה קדמה דאגוזא שלא כסתה פני התורה, רק כל זמן שעמדו ישראל בגלות מצרים. שכן גלותם רמז לאותה קליפה כדפירשנו בשמועה הקודמת, סימן י"ו³³. אמנם הקליפה השנית שהיא קליפה קשה כאבן לא יכול לשברה מכל וכל ולכך מסודות הקבלה משיגים דבר מעט מהרבה. אמנם מתלבש בסוד הקבלה פשט כי לא נדע לדורשה רק על דרך הפשט כאלו תאמר אברהם היה איש חסד ובלכתו למצרים ירד לקליפות. ולקחת שרה הוא סוד שכינה בגלות³⁴. ונגעי פרעה היינו "עת אשר שלט האדם באדם לרע לו"³⁵, ועל דרך זה לעולם

30 בתיקוני זוהר ע"פ אור יקר, כרך א', עמ' רי"ג לזוהר חדש דף צ"ח, עמ' ב', רמ"ק כותב "סוד התיקון אינו ענין יפה אלא הסתלקות שכינה למעלה להפליא... שבהסתלקות ההלכה [מלכות] אל הפלא [כתב]... ואין שם השגה... וזה סוד הגלות...". בימים קדמונים היתה ההלכה עולה רק עד תפארת ולכן היו יכולים להשיגה. ועתה היא מתעלמת לגמרי. בענין התיקון, ראה י. תשבי, משנת הזוהר, ב', עמ' ת"ט.

31 כוונת הכתוב כנראה היא לסיפור אותו מביא א. א. אורבך במאמרו "ירושלים של מטה וירושלים של מעלה", בתוך ירושלים לדורותיה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 167—170.

32 ע"פ דברים לד, ט"ו.

33 הכוונה לשער א', סימן י"ו. ראה לעיל, הערה 5. בדברי הרעיא מהימנא לפרשת כי תצא, זוהר, חלק ג', דף רע"ט, עמ' א', נמנות ארבע הגלויות שהן גלות מצרים, גלות בבל, גלות יון וגלות רומי: "ארבע גלויות וכו' — כלומר בארבע גלויות ירדה שכינה אל עמקי הקליפות...". (כ"י מודינה, דף כ"ח עמ' ב'). רמ"ק מברר את טיבן של ארבע הקליפות בקשר לגלויות ישראל. גם בפרדס רמונים, שער כ"ה, פרק ז', בסימן י"ו של שער א' של פירושו לרעיא מהימנא, הוא מתרכז בעיקר בשני דברים: א. העליה מבבל שציינה עיסוק בהלכות והכנעת הקליפות באמצעותו. ב. הגלות הנוכחית, הדרדרות למוד התורה בדורותיה, וסיועו של לימוד תורת הסוד לשכינה הגולה.

34 רמ"ק מפרש: כוונת ירידת אברהם למצרים והכרתו על שרה כעל אחותו לא היתה אלא להכין כראוי את ההצלה מגלות מצרים: "... וענין ירידתו יהיה ממש שביל נעשה, שכבר הורגלה הקדושה לירד שם ולעלות, וזהו סימן לבנין והקליפות נכנעות. יכנסו הקדושים אליהם פנימה בבטן החיצונית הזאת ויכנסו בשלום ויצאו בשלום. וכן היה שהב"ה גרם עוד ענין שרה, להראות שהם יאנסו את ישראל יותר מדאי והב"ה מביא עליהם עשרה מכות בזכות שרה, והיינו שנתנו כח עשר ספירות במצרים כדי להכניע הקליפות (זוהר ע"פ אור יקר, כרך ד', פירוש התורה, פרשת לך לך, עמ' ר"ג—ר"ד). לקחת שרה למצרים באה על מנת להכין כאילו את רישום הדברים שיתרחשו בשעת הגאולה ממצרים, ואגב כך לחוקם: "ואין ספק שענין לקחת שרה במצרים הוא סוד גלות שכינה...". באותה משמעות של הכנה למכות מצריים שיהיו במצוות השכינה. וראה הסבר הדבר גם בזהר ע"פ אור יקר, שם, עמ' קל"ו לזוהר חלק א', דף פ"ב, עמ' א'.
35 קהלת, ח, ט. וע"פ קהלת רבה, ח', י"ב: "יש עת לרע לשולט" — התהפכות הדין על הקליפות עצמן.

לא נדבר בקבלה בלי שיתערב בה סוד הפשט והגשמיות. אמנם יש דרך אחרת שכל מציאותו נעלם כעין המסעות הנדרשות בפרשת ברית המנוחה³⁶ ופרשת ואלה המלכים באדרא³⁷ וכיוצא, דברים מתפשטים מלבוש הפשט אל הרוחניות. ואם זה אינו אלא דרך משל כי מציאותו דק בלתי ידענוהו כדי שנשיגהו, רק ידמהו שכל המעיין. ולעתיד ישבר הקליפה הזאת מכל וכל ויתברר לנו מציאות התורה בלי אמצעי³⁸, וגם ישבר השלישית ויתברר לנו בתורה עוד צורה אחרת יותר דקה וכן תשבר הרביעית. עד שנדמה התורה במציאות סודותיה בלי אמצעי מסך מבדיל ויתעלה השכל וישכיל דבר לא נשערהו מפני שלא ידענו מה הוא.

ההקדמה הג'. הוא להודיע כי עם היות שאמר שכבר נשברו הקליפות שהם הירוקה והחורא³⁹ בקצת, ראוי שנדע שעם כל זה לא נשארה התורה מופשטת בלי הקליפה. שאי אפשר להמצא בעולם הזה דבר פשוט בלי קליפות אלו כלל. אמנם נשברו ונפשטה הקדושה מתלבשת בסוד קליפותיה והותרה רצועה להיות כל אחד ואחד שובר הקליפה לשאוב מי התורה הנובעים דרך הבקיעה הנשברת על ידי מרע"ה⁴⁰. ועתה אתה אחי הט אונך ושמע את דברי. דע שאם תהיה עוסק כל ימך בתורה בלי להשכיל בה, רק קורא, אתה אוכל החטה עם סובין שלו והמוח עם הקליפה כי קושיין דהלכתא אינון קליפין. ואתה חייב להקשות ולשבר הקליפות ולהוציא

36 ברית מנוחה, מיוחס לר' אברהם מרימון ספרד, אמשטרדם, ת"ח, דף ה', עמ' ב: "... והואיל ובאנו בחכמה המופלאה הזאת יש לנו להבין מה שכתוב "ובתבערה ובמסה ובקברות התאוה" (דברים ט', כ"ב) "ובדף ו', עמ' א': "... ואל יעלה במחשבתך מחשב רעה לאמר כי דברי תורה הם רק כפשטן לבד. חלילה מלהאמין זה. וזה המקום שנקרא בשם קברות התאוה אשרי האדם המעמיק לדעת להשיג חכמתו". הדברים מובאים על-ידי רמ"ק בקשר להיכלות, כשהוא רוצה להדגיש, בעקבות ברית מנוחה, שכל הכוחות המתאווים לעלות למעלה ממחיצתם — יתעלמו (זהר ע"פ אור יקר, כרך ט', עמ' קפ"ה, בפירוש דברי ההיכלות שבזהר, פרשת בראשית דף מ"ד, עמ' ב') ובאותו אופן: "כל הנמצאים למטה, בעלותם להסתלק אל יותר ממחיצתם יתבטלו שם ולא ימצאו" (זהר ע"פ אור יקר, כרך ד', עמ' מ"ט, לזהר, חלק א', דף ס"ד, עמ' ב').

37 ע"פ בראשית לו, לא—לט, והאגדה על "בונה עולמות ומחרבן" (בראשית רבה ג, ט, וקהלת רבה, ג, י"ג). באדרות נתפס דבר זה כ"זיכור המחשבה האלהית משרשי הרע"; ראה: י. תשבי, לבירור נתיבי ההגשמה וההפשטה בקבלה, בתוך נתיבי אמונה ומינות, רמת גן 1964, עמ' 23—29. רמ"ק מצרף את דברי ברית מנוחה ואת דברי האדרא ובונה עליהם את דבריו הנוגעים לסוגית "בונה עולמות ומחרבן" בעולם ההיכלות. ראה: אילימה רבתי, דף ק"ז, עמ' ב'. י. תשבי במאמרו הנ"ל מברר את דעתו של רמ"ק בקשר למיתת המלכים. וכן י. בן שלמה, שם, עמ' 230—238.

38 ובמקום אחר: "מי שירצה להשיג את סודות התורה לא יודקק למורה, השגתו לא תהיה על ידי רב מלמד, אלא ע"י דבקות ותשוקה" (תיקוני הזהר ע"פ אור יקר, כרך א', עמ' קסג, לתיקוני זהר חדש, דף צ"ח, עמ' א').

39 הירוקה והלבנה, והן שתי הקליפות החיצוניות של האגוז. ראה: י. תשבי, משנת הזהר, א', עמ' שכ"ז.

40 כביכול סימן משה על ידי הבקיעה את הדרך לשוברי הקליפה הבאים אחריו, למחדשים סודות, ויצר תנאים מוקדמים לחיזוקם.

המות ולתרץ ולדקדק המלה ולהבין בעלמה⁴¹. ועל המדקדק בה נאמר "יעשה למחכה לו"⁴² כדפירשנו בזוהר פרשת [חיי שרה]⁴³. ולהיות העוסק כך בלי הבנה כל מה שאפשר בידו מערב קדש בחול וחול בקדש, נאמר: ודלא מוסיף יסוף⁴⁴, שחס ושלום חייב מיתה כיון שבידו לפלפל בתורה והוא אינו עושה. והוא מחזיק הקליפות ומעמידם. ואחר שידע המעיין וישכיל זה גכניסהו עוד פנימה. דע שהתורה הוא עצם האצילות המתפשט והיא היתה המצאה אלהית להדבק האדם באלהותו, להזדכך הגשמות לאור החיים, החיים האמתיים, דהיינו הדבקות באלהותו בעולם הזה וכל שכן בבא. והדבקות בו צריך שיהיה בלי מסך מבדיל בינך ובין תורתו. וכיון שאתה מעיין בתורתו והיא רחוקה מידיעתך ונעלמת ממך על ידי קושיות הם קליפות המכסות התורה ומעלימים אותה מעין שכלך הרי הקליפות הם מחבת ברזל⁴⁵ בינך ובינו. ולזה אם חשק האהבה שקוע בלבך להדבק בו, צריך שתחכם אחר הקושיא ותשבר אותה. ותבטלה ותדבק בתורה הנעלמת בתוך אותם הקליפות. והעושה כן הרי הוא דבק תכלית דבוק. וזו היא ההתבודדות הגדולה המקרב אותך אל קונך בלי מסך [דף לג, עמ' א'] מבדיל בינך ובינו. ואף אם תעשה כך, אם תפריד מחשבתך מהתורה ומהעיון בה, הרי אתה באותה שעה חשוב כאחד משאר בני אדם בענין הדבקות. מפני שאין בין דבקותך עמו לבינך, בעודך מחשב בתורתך, מפריד כלל. אמנם בהפרד המחשבה משם הרי הם מזומנות הקליפות להמצא בינך ובינו והפרדו⁴⁶. לכך צריך האדם לבלתי הפרד המחשבה משם. ולא תליא הא מלתא בין חכם גדול לחכם קטן כי כחכם כסכל. בהפרד המחשבה הרי נפרד ונתרחק.

41 הסובין הם הפסולת של החיטה, הקליפה השלישית. ראה: י. תשבי, שם. קושיות ההלכה הן קליפות, על האדם להעמיק להבין את סודות ההלכה, כך ישבור את קליפותיה.

42 ישעיה, ס"ד, ג'.

43 פרשת חיי שרה. זהר ע"פ אור יקר, כרך ה', עמ' פ"ג, לזהר, חלק א', דף ק"ל, עמ' ב'. "ואף אם יתעסק בפשוטי הדברים בחכמה הזאת, לא ישיג המדרגה הזאת אלא כאשר יפלפל ויטיב עיונו. ואם לא ישיג בפעם אחת וב' — יחכה, כי בהתמדת העיון ישיג. אז נקרא מחכה. וישיג המדרגה הזאת מטעם שאז משתמש בסוד חכמה ובינה. כי החכמה הם ראשי פרקים שנמסרו לו ונמצאים בספרי הרשב"י ע"ה. ובינה היא להבין דבר מתוך דבר, ולהתפלפל ולדקדק הרבה בחכמה ואז יצא לו סוד. והרי הוא מחדש חדוש בתורה...". טעו "האומרים שאין לפלפל בחכמה הזאת ולא לחדש בה דבר". באמת אין להמציא רעיון שהוא בבחינת חידוש עקרוני, אבל "לפלפל בראשי פרקים, ולחדש מתוכם הקדמה מורכבת על ראשי הפרקים הידועים, הן הן הדברים החשובים לפני הבורא, שאם לא תאמר כן, מה שכר העוסק בה, או בשאר התורה ומה ענין אומרים 'אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש', אם לא נתן רשות להתעסק אלא במה שלמד". ראה להלן, הערה 53.

44 ע"פ הענין דף ל"א, עמ' א', בבא בתרא, דף קכ"א, עמ' ב'.

45 ע"פ יחזקאל ד', ג'. ציון שכיח בכתבי רמ"ק לחציצה שחוצצות הקליפות.

46 הדבקות היא דוקא באמצעות העיון בתורה ובשעתו; שרק העיון בתורה מחסן מפני הקליפות. בענין ההתבודדות כתנאי לנבואה ראה: י. בן שלמה, שם, עמ' 41. וראה: א. גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב תשל"ו, עמ' 42.

ואדרבה שנוי יותר לפני הקב"ה תלמיד חכם ששנה שפירש⁴⁷. ולזה אסרו לתלמיד חכם שיעמוד במקום המטונף⁴⁸, כדי שלא יפריד ממחשבתו כי המחשבה בתורה שם אסורה. ובפירוש פירשו במעשה תורה דרבי, כי ההרהור בבית הכסא⁴⁹ יהיה בחושבו שפלותו ומיעוטו וישפיל בהשכלתו הפועל המגונה המטונף ההוא כמה מהבזיון דבק עם האדם. וכל זה אדרבה להדבק, והא כיצד? כי במקום הטנופת הוא מקום הקליפות ואין שם קדושה רק סוד הכנעתם כדפירשנו בספ"ר, בשער אבי"ע⁵⁰. כי שכינתא אתלבשת בעשר אתוון בעשר קליפון לאכפיא לון. וכיון שאדם מוכרח בפועל ההוא כדי שלא יפרד, צריך שיתדבק עם הקדושה המצויה שם, דהיינו נצוץ ההכנעה. ובולתו גופו באמרו: אוי לך כי עון האדם גרמה להצטרך אל הדברים הגשמיים. והרי אתה לעת כזה שקוע בתכלית הבזיון, גוף נגוף, למה תתגאה?

והרי ממש מכניע הקליפות, מתדבק באותם הנצוצות הקדושות, כל זה להיות האדם מתדבק בקדושה ובאלוהותו. ולא יהיו החצונים מפרידים בינו ובין הדבקות. כל שכן שצריך האדם בהיותו נכנס לקדושה אל הדבקות הנפלא בעיון התורה, שעונותיו גורמין לו כמה מכשולים בקושיות וצריך שיתחזק ויבטלם ולא יהיו מפרידים בינו ובין קונו. עד שפירשו בתיקונים⁵¹ כי כאשר יראה האדם הקושיות מתחזקות לפניו בהלכה ישכיל שהם הקליפות המבדילות. והנה הלשון, להיות האדם חוזר ועוסק בדבר וחוזר עליו ומעיין בהם פעמים הרבה הוא סבת שבירת הקליפות מפני שהתורה בסוד הבל פה האדם, ממש אותיות הקבועות בפה האדם מתגלמות באויר והם עולות בסוד אבי"ע ממציאות אל מציאות כדפירשנו בסוד התפלה בספ"ר, בשער הכוונה⁵². ועל ידי העליזה הזאת שהיא עולה להדבק בשורשה,

47 ע"פ מדרש שוחר טוב למשלי, פרשה י': "... כל תלמיד חכם שהוא עוזב דברי תורה, מעלין עליו כאילו מתעתע במי שאמר והיה העולם. ולא עוד אלא כיון שעזב דברי תורה בעולם הזה הקב"ה עוזבו לעולם הבא ...".

48 ע"פ ברכות דף כ"ד, עמ' ב': "תלמיד חכם אסור לו לעמוד במקום הטנופת ...".

49 ע"פ ברכות, שם; וכן שבת דף מ', עמ' ב' — "בכל מקום מותר להרהר בתורה חוץ מבית המרחץ ובית הכסא". הנימוק בפרדס רמונים, שער י"ט, שער שם בן ד', פרק א' — שדברי "תורה הם רוחניות הקדושה ואם יזכירם במקום אויר מטונף, נמצא מרכיב טהור בטמא ...".

50 שער ט"ז, שער אבי"ע, פרק ז': "... כאשר ברצון הקדושה להכניע הקליפות, תתלבש בהם כדי להכניעם ... וכן השכינה ב' ניצוצות של ה' ספירות מתפשטת להתלבש ב' קליפות להכניעם ...".

51 הקדמת תיקוני הזהר, דף י"א, עמ' ב'. וראה: תיקוני הזהר ע"פ אור יקר, כרך ג', עמ' מ"ג—מ"ה. בעניין העמידה על תוכן ההלכה על ידי שבירת הקליפות שמשמעותה — תירוץ הקושיות, ראה: י. תשבי, משנת הזהר, כרך שני, עמ' שפ"ג.

52 פרדס רמונים, שער ל"ב, שער הכוונה, פרק ב': "כי הבל פיו של אדם לא דבר ריק הוא ...". ובתיקוני הזהר ע"פ אור יקר, כרך א' עמ' ק"ל, לתיקוני זהר חדש, דף צ"ז עמ' א'—ב', השלמת הרעיון שהבל הפה העולה בשעת לימוד התורה אינו כלה ואינו אובד. בזהר ע"פ אור יקר, כרך ד', עמ' נ"ג, לזהר, חלק א', דף ס"ד, עמ' ב' מתבררת

אין ספק שאותם האותיות עולות ובוקעות האויר ופותחות פתח ומדבקים את בעל העסק באלהות ומשפיע בו ההבנה והדקות אשר לא היה בכחו להשכיל, וזה פשוט. ההקדמה הד'. הוא להודיע כי אחר שכבר קדם לנו כי הקליפות הם מבדילות בין האדם והתורה, דהיינו ממש בין האדם ובין האלהות, ראוי שנאמר כי הדבק היותר שימצא בעולם הוא המשכיל יותר. ואם כן לפי זה מרע"ה שנתדבק באלהות יותר, הוא השיג בתורה מכל באי עולם. וכמו שהוא רב לכל ישראל ולכל הנביאים, כן ראוי שנאמר שמה שמרע"ה חדש בתורה הוא מה שאנו מחדשים בה. ואין דבר שיתחדש במציאות שלא ידעוהו הוא בטוב השכלתו. ולזה כווננו רז"ל באומרו: אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה⁵³. האמנם נאמר במרע"ה "בכל ביתי נאמן הוא"⁵⁴. אם היה מרע"ה רוצה לגלות לנו המרכבה כמה וכמה יותר ויותר היה מחדש לנו מיחזקאל. אמנם גלה הקב"ה למרע"ה ואמר לו דע שיש נביא עומד לישראל ממשפחה פלונית וזאת וזאת נבואתו, ומכחך והשפעתך הוא מתנבא [דף לג, עמ' ב] כך וכך. ולא נתן למרע"ה רשות לגלות הסוד ההוא עד עמוד ירמיה וגילוהו על ידו. ועל דרך זה לכל התורה מה שמתחדשים בה מהפירושים והדינים ופירוק קושיות מפני שיש עת לכל חפץ⁵⁵. וכענין שיר השירים שנתגלה על ידי שלמה ודווקא עד בנין בית המקדש⁵⁶. וכן מצות עירוב וכיוצא. והסוד על זה תלוי במה שנודע כי התורה, והנשמות והזמן בספירות המתגלגלות למעלה ענין אחד ויחס אחד. וזה כי הזמן הוא סוד גלגול הספירות: ביום ספירה פלונית ובלילה ספירה פלונית ובשבת ספירה פלונית. וזמן שהיה מיום שנברא העולם ונתגלגלו הספירות אינו הזמן שמתגלגל מכאן ואילך, אלא בחינות חדשות. כי סדר זמנים שלפניו⁵⁷ אין לו גבול ולא תכלית⁵⁸. ועל דרך זה יש בסוד התורה שאפילו יעמדו

עליית הבל פה האדם בשעת תפילה או לימוד תורה, דרך כל העולמות עד עולם האצילות והורדת השפע כתוצאה מעלייה זו.

53 ע"פ ירושלמי, פאה, פרק ב', הלכה ד': "אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו, כבר נאמר למשה בסניי". ראה: א. א. אורבך, שם, עמ' 271—272, וראה: ג. שלום, שם, עמ' 50.

54 במדבר י"ב, ז'.

55 קהלת ג', י"ז.

56 ע"פ זוהר, חלק ב', דף קמ"ג, עמ' א': "... שיר השירים אשר לשלמה. שירתא דא אתער לה שלמה מלכא כד אתבני בי מקדשא ...". ראה: י. תשבי, משנת הזוהר, ב', עמ' קצ"ג.

57 ע"פ בראשית רבה, ג', ח': "מכאן שהיה סדר זמנים קודם לכן".

58 בסבא דמשפטים ע"פ אור יקר, כ"י מודינה דף ס"ג, עמ' א', מבואר שלזמן אין סוף: "... היובלות הם לאין תכלית והטעם כי מבינה ולמעלה סוד הבחינות המתגלגלות הם לאין תכלית וחשבון, ובכל בחינה מהם יובל, ולפיכך אין השגה מבינה ולמעלה שאין תכלית. ... הזמן אינו במציאות א' עומד בכל רגע ובכל שעה. ... הזמן ישתנה בבחינת הספירות זמן אחר זמן ...". לכן "אין מעשה המצוה היום כמעשה המצוה למחר. ...". (שם, דף ס"ג, עמ' ב'). ראה: ג. שלום, כתבי יד בקבלה, ירושלים תר"ץ, עמ' 100—101. בפירוש אור יקר לזוהר, פרשת פקודי, דף רל"ה, עמ' ב', רמ"ק מפרש את דברי זוהר על "גלגלין דסחרן" באומרו שהם הספירות ש"יש להם כמה פנים עד

כל צדיקי עולם בעולם הזה וכל הצדיקים בעולם הבא מיום שנולד אדם הראשון ועד עתה, לעולם מוסיפים ידיעה על ידיעתם ומשיגים יותר ויותר. ועדין ישיגו וילכו השגה אחר השגה עד אין תכלית. ולעולם לא יגיעו לסוף כי אין לו סוף. וזהו שאמר "רחבה מצותך מאד"⁵⁹. ועל דרך זה ההשגה באלהות. כי מיכאל וגבריאל ושאר חיילי מרום לעולם משתעשעים בהשגת סבתם⁶⁰ ולעולם לא הגיעו עד סוף ולא יגיעו. ואפילו הכתר, בהשגת האין סוף לעולם משיג ומוסיף ומעולם לא יגיע אל קצה, שאין לו סוף. ולמה אין לו סוף מאי איכא למימר. וזה ממש סוד הנשמות שאין לגלגולם תכלית. לעולם נובעים ומתחדשים וכל אחד ואחד מביא סוד חלק בתורה. מפני שכל נשמה ונשמה אצולה מבחינה ידועה. ובהיות הצדיקים עוסקים בתורה מלמדים זה לזה חלק תורתו: פלוני חדש כך ופלוני כך, ממש בכללים בחינות עליונות זו בזו ואור נשמה זו בזו. ובחינת נשמה זו עם בחינת נשמה זו. וזהו השלימות העליון שאין למעלה ממנו, שאפילו בספירות משובח והוא האחדות והקשר והכללות⁶¹. וזהו סוד האומר דבר בשם אומרו⁶², כי ממש מאיר אותה הבחינה שגלה סוד זה בענין שמגלה בה המקור ומוסיף בתורה ובאחדות. ונודע שלא ימצא בענף מה שלא ימצא בשורש. והסוד כי כל מה שהבחינות והענפים משפיעים בהכרח גמור נמשך דרך המקור ועצם הכולל הכל. ואחר שכן הוא נקשה למה לא נתגלה אור זה על ידי השורש ונתגלה על ידי הענף? ודאי, לא שיש יחס לאותו האור להגלות על ידי הענף ההוא ולא יתגלה על ידי זולתו. וכן הוא ענין

אין תכלית ונקראים דסחרן מפני שהם מתגלגלין מבחינה אל בחינה, פעם יתגלו פני הכתר, פעם יתגלו פני החכמה פעם פני הבינה, וכך הם מתגלגלים בסוד סדר ומנם העליון, שכל הזמן העליון תלוי בבחינות אלו שאין שם זמן ממש. ועל סוד זה אמרו מלמד שהיה סדר זמנים לפניו... ואלו הם הגלגלין וסחרן להנהגת העולם פעמים בחסד פעמים בדין, פעמים ברחמים. והזמן שנתגלגל מיום שנמצאו ועד עתה אינו זמן שהוא מכאן ואילך. שכל רגע וכל שעה ענין חדש שלא היה, וטעם חדש בזווג, ומציאות חדש אל התפילה ואל המצות... יש מי שהוא תופס חלק כך מבחינת גלגל, ויש כך...".
ראה: זהר ע"פ אור יקר, כרך י"א, ירושלים תשמ"א, עמ' ר"ב. וראה: פרדס רמונים, שער י"ג, שער השערים, פרק ג', סעיף ב'.

59 תהלים קי"ט, צ"ו.

60 שעשוע המלאכים מבטא את הרעיון הפילוסופי של תשוקת המסובב אל סיבתו. הסבר מפורט יותר של שעשוע הכסא, ושל שעשוע המלאכים, מצוי בדרישות בעניני מלאכים מהרמ"ק, שהוא חלק מאור יקר. ראה: ר. מרגליות, מלאכי עליון, ירושלים, תש"ה (עמ' כ"ט).

61 האחדות, הקשר והכללות נתפסים כפעולות של תיקון. ראה: תיקוני הזהר ע"פ אור יקר, כרך א', עמ' קס"א, לתיקוני זהר חדש, דף צ"ח, עמ' א': "... והיינו שסוד הגלגולים האלו שמתגלגלין ובאין, הכל לתיקון השכינה ותיקון מרע"ה ותיקון התורה. שסוד הגלות מגיע לכולם. לתורה, כמדובר, שאינה שלימה. לשכינה, שהיא בגלות, למרע"ה, הנשמות שהן מתגלגלות והוא מתגלגל עמהם ומאירם להשלים התורה". ובתיקוני זהר ע"פ אור יקר, כרך ב', עמ' קנ"ח, להקדמת תיקוני הזהר, דף ג', עמ' ב': כל נשמה מתקנת בחינה אחת עד "שכל ישראל יחד הם תיקון אחד".

62 ע"פ מגילה, דף ט"ו, עמ' א.

התורה שכמו שכל הסודות כלולים בתפארת שבו כלל עצם התורה ומתפשטין בסוד הענפים ומתגלים על ידי ענף פלוני ועל ידי ענף פלוני, כן בסוד הנשמות נשמת מרע"ה כולל הכל ומתגלים על ידי נשמה פלונית ענין פלוני ועל ידי נשמת פלוני מצות עירוב ומגילה וכיוצא. והכל נתגלה למרע"ה שהוא השורש. וגלגול בחינות עליונות גורם עד בחינה פלונית שיתגלה בזמן פלונית על ידי נשמה פלונית שימצא לזמן פלוני. ובהתאחד והקשר בחינת התורה ובחינת גלגול הבחינה, דהיינו זמן עליון רוחני, והיות נמצא או נשמה פלונית התלויה בענף פלוני, יתגלה סוד פלוני: חנוכה, או מגילה, או עירוב על ידי הידועים וכיוצא לשאר חדושי התורה. והכל מתגלה על ידי השורש שהוא מרע"ה והתפארת, וזמן נתינת התורה שאז נמצא בחינת זמן גילוי התורה ותפארת מתפשט ומתגלה בכלל. והיינו התורה שאין דבר מתחדש שלא יהיה מהתורה. לא נביאים ולא כתובים ולא דברי רז"ל ולא מה שחדשו ויחדשו מעתה ועד עולם. ונשמת מרע"ה בסוד הנשמות. אם כן נקטינן שאין דבר מתחדש שלא יהיה הכל מתגלה על ידי מרע"ה כדפירשנו והכל בטעם הגון כדפירשנו.⁶³

[דף לד, עמ' א] ההקדמה הה'. לפרש בתורה המדרגות שיש בה. הדרגה שיש בה גבול והדרגה שאין בה גבול יותר והדרגה שהיא באין סוף. והענין כי אחר שפירשנו היות התורה סוד הספירה הידועה המתפשטת אלינו ונודע שאי אפשר שיתפשט האלהות הקדוש והטהור למטה אם לא על ידי ההדרגות, מעלות הסולם. והא כיצד? אין דרך להשיג האצילות כולו בתחתונים ולא השפעה או הנהגה ממנו אם לא על ידי המלכות שהיא נקראת שכינה מטעם שהיא משכן ואחיות האלהות בתחתונים.⁶⁴ וכל המעלה בדעתו שאפשר לאחוז באלהות בשאר הספירות אינו אלא טועה. שאין האצילות ממלכות ולמעלה נכנס בהשגה כלל. וכל מה שנאמר מדה פלונית וכיוצא הוא במלכות. וכל מה שנתבאר באדרא ושאר המדות מתיקוני

63 יסוד הדברים במדרש שיר השירים פרשה ד', ב': "משה ששקול כנגד ששים רבוא שהם כל ישראל". ראה: תיקוני זוהר ע"פ אור יקר, כרך א', עמ' ק"ס: הנשמות הן בניו וענפיו של מרע"ה. זהו פירוש היותן כלולות בו. ומה שהן מחדשות בתורה — הכל מכחו: "כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, ניתן למרע"ה בסיני — אלא שלא ניתן רשות להגלות. ונאמר לו אתה עיקר ושורש לכל הנשמות וסוד זה נובע מנשמתך ולא יתגלה אלא על ידי ענף פלוני השופע אורו ממך" (שם, עמ' צ', לתיקני זוהר חדש, דף צ"ו, עמ' א'). משה מאיר בששים רבוא נשמות כמו שהתפארת מאיר "בששים רבוא ענפים מתפשטים ממנו" (שם, עמ' קל"ג, לתיקוני זוהר חדש, דף צ"ז עמ' ב'). וראה: ג. שלום, שם, עמ' 65, ועמ' 330—334, ובעיקר — הערה 54.

64 ראה: פרדס רמונים, שער כ"ג, שער ערכי הכנויים, פרק כ"א: "והטעם שהמלכות נקראת שכינה, מפני שמשכנת בעולם התחתון כל האצילות העליון". בעקבות זהר שיר השירים, זוהר חדש, דף ס"ג עמ' א', רמ"ק דן בארבעה פנים של ספירת מלכות ובמיוחד בפן הנרמז באופן שראה יחזקאל, אשר היה "בארץ אצל החיות" (יחזקאל, א, ט"ו). הוא מסביר שהפן הזה הוא בחינת מלכות שבספירת מלכות אשר תפקידה הוא להנהיג את העולמות אשר מתחת לעולם האצילות ולקשר ביניהם. ראה: זוהר ע"פ אור יקר, כרך ד', עמ' קמ"ט—ק"נ לזוהר, חלק א', דף פ"ד.

אריך וזעיר ונוקביה⁶⁵, וכל מה שנתבאר בשיר השירים מתיקוני אבא ואימא וברא וברתא⁶⁶, הכל בסוד המלכות שאין פרטי אלו העניינים מושגים אלא בה. לכך כל מה שהיה רמז לתורה ראוי שניחם אותו אליה בפרטות הספירות בה. שאין דרך השגת הספירות אלא על ידה⁶⁷. האמנם יש בה בחינות מצד דקותה בחכמה והיא נקראת חכמה כמותה. ומשם היא נאצלת חכמה תתאה דא"ת מחכמה עילאה בסוד 'ה' בחכמה יסד ארץ"⁶⁸. דהיינו "אני ישנה" — אני שניה לחכמה⁶⁹. ומציאותה שם י' והיינו "והחכמה מאין תמצא"⁷⁰, כלומר, היא נאצלת מכתר אל החכמה ומצד מדות אלו היא באין סוף דבקה במאצילה. וכיון שכן ראוי שלמציאות התורה מצדה לא יהיה לה סוף וגבול⁷¹. אמנם מצד מה שהתורה נמשכת מצד הבינה ראוי שיהיה לה סוף וגבול כענין סוד גבול היוכלין שבבינה, אחרית ותשובת כל הנאצלים, וסוד חזרת הדברים אל שורשם וכיון שישבו בה כל הנאצלים מכללם סוד התורה, יהיה לה סוף וגבול, שכבר בעת ההיא תהיה התורה נגלית ומושגת כל מציאותה לנמצאים וכבר נשלמו גלגולי הנשמות וגלגולי בחינות הספירות וגלגולי התורה בגילוי ענייניה ויתבאר כולה לכל דרי מטה. וזהו גבול קצתי⁷². אמנם מצד מציאותה למטה שהיא שמטה יהיו גלגוליה נשלמים יותר במהירות. ובחינת התורה משם

65 ראה: זוהר, חלק ג', דף רפ"ט, עמ' ב'—דף ר"צ, עמ' א'. וראה: י. תשבי, משנת הזהר, כרך א', עמ' קפ"ד—קפ"ו. בפרדס רמונים, שער ב', שער האם האין סוף הוא הכתר, פרק ו' מוסבר שהכתר הוא אריך אנפין. הספירות מחכמה עד יסוד הן זעיר אנפין, ומלכות היא הנוקבא.

66 חכמה, בינה, תפארת ומלכות. ראה: י. תשבי, שם, עמ' קצ"א, המביא את דברי האדרא וטא בעניין הזה. וראה: פרדס רמונים, שער ח', שער מהות והנהגה, פרק י"ג ואילך. חכמה ובינה הן המקושרות כרעים ותפארת ומלכות — כדודים (רעים ודודים — ע"פ שיר השירים ה', א'). ראה: י. תשבי, שם, עמ' קנ"ט הערה 8.

67 ראה: תיקוני זוהר ע"פ אור יקר, כרך ב', עמ' ס"ח, לתיקוני זוהר חדש, דף ק"ג, עמ' א': הספירות אין להן גבול ושיעור "וכל מה שאנו אומרים שיעור וגבול הוא מצד מה שמתראות הספירות במדת המלכות... והיא דומה לצורה גדולה הנראית במראה קטנה... שנכנסים מתוכה להשכלת כל עשר ספירות...". על ספירת מלכות כשער — ראה: י. תשבי, שם, עמ' רמ"ב—רמ"ג.

68 משלי ג', י"ט. ארץ — כנגד מלכות.

69 'אני ישנה' — שיר השירים ה', ב'. 'אני ישנה' — אני שניה' — לפי תיקוני זוהר, תיקון ס"ט, דף ק"ו, עמ' ב'. וראה: זוהר ע"פ אור יקר, כרך ג', עמ' ס"ח—ע". בפרדס רמונים, שער י"ד, שער המציאות, פרק ד', מוסבר הדבר גם כן ע"פ תיקון ס"ט. וכמו כן, בסימן י"ז של השער, הוא הסימן הקודם לסימן המתפרש כאן.

70 איוב כ"ח, י"ד. 'י' של שם בן ד' ו' של אדנ"י. ראה: פרדס רמונים, שם. א"י — כתר, חכמה, בינה.

71 הקשר לספירות כתר וחכמה מצביע על שכבות רוחניות של התורה שאין להן סוף.

72 הקשר של התורה לספירת בינה מצביע על כך שבאלף האחרון של היוכל, שספירת בינה אחראית לו, יסתיימו כל גלגוליו. אז תתגלה התורה במדרגת הרוחניות של ספירת בינה. ראה: פירוש אור יקר לרעיא מהימנא, לזוהר חלק ג', דף ק"ח, עמ' ב', כ"י מודינה, דף קמ"ז, עמ' א': אחרי עבור מ"ט אלף שנות שבע השמיטות תשוב כל נשמה אל משפחתה.

גבול, בסוד השמטה שהיא מלכות משלמת בשבעת אלף שנה, תתגלה בחינת התורה ואצילותה מצדה בשבעת אלף שנה אלו⁷³. ומצד סוד הבריאה דהיינו סוד האצילות המתלבש בלבושין דבריאה לתת גבול לאין גבול, ויכולל בזה סוד התורה המתפשט ומתלבשת בסוד בריאה, יצירה, עשיה. כי בחינת אצילות וניצוץ המלכות המתפשט במקום זה יקרא בשם אמה העבריה, כדפירשנו בספ"ר, בשער אבי"ע⁷⁴, יש לתורה גבול מושג אפילו לבאים לכתוב או לחבר ספר יגבילו הדינים בסוד העשיה ויגבילו הדרשות בסוד היצירה והראיות. והיינו סוד פרד"ס פשט מעשיה, ראה מיצירה, דרשה מבריאה, ויש לה גבול. סוד — מהאצילות אין סוף והוא בסוד גלגולי הספירות דדא ודא אחת היא כדפירשנו⁷⁵. ולכך מרע"ה גלה לישראל ולמדם כל דיני התורה בשיטת סדרי משנה שהם מצד האסור והמותר, הטהור והטמא, החייב והזכאי, הפסול והכשר, הכשרה והטרפה, החיוב והפטור. והם ששה פנים טהור מצד מ"ט פנים טהור דמטטרון עץ הדעת טוב וששה פנים טמא מצד מ"ט פנים טמא דסמאל, דעץ הרע⁷⁶. וזה גבול לעניינו ולדינים הנמצאים למצוות וההלכות. והיינו משנה שפחה, שהיא מסטרא דעץ הדעת טוב ורע⁷⁷. וכמו שיש גבול לגלגוליו בששת ימי חול, וכל יום שבת בטל ושובת ממלאכתו, עד שיקבל פעם אחרת, כן סוד

73 עם סיום השמיטה, תושג הרוחניות של התורה לפי מדרגת הרוחניות של ספירת מלכות מכיון שספירת מלכות היא האחראית להנהגת כל השמיטות. ראה: פירוש אור יקר לפרשת פקודי, שם, דף תשל"ז, עמ' ב'.

74 זוהי התורה שלנו, המתפשטת מעולם האצילות עד לעולם הזה, שרק הסוד שבה מצביע על קשרה עם האצילות האין-סופית. רמ"ק מבחין בין תורה דאצילות ובין תורה דבריאה, יצירה ועשייה. כי התורה, כדוגמת השכינה מגיעה לעולם הזה כשהיא לבושה בכל שלושה הלבושים לבוש בתוך לבוש. הבריאה הוא עולם כסא המשמש מרכבה לאצילות. ראה: פרדס רמונים, שער ט"ז, שער אבי"ע, בעיקר פרקים א', ב', ג', ו'. וראה בדבר הכנוי אמה: שם, שער כ"ג, שער ערכי הכנויים, פרק א'.

75 רק שלש בחינות של התורה קשורות בשלושה העולמות הנמוכים המציינים הגבלה. בחינת הסוד קשורה בנצנוצי הספירות בהתאם למהלכן. ראה לעיל, במבוא, הערה 21. וכן: תיקוני הזהר ע"פ אור יקר, כרך ג', עמ' ר"ג, להקדמת תיקוני הזהר, דף י"א, עמ' ב'. רמ"ק מוציא מן האפשרות התיחסות לפשט, לראיה ולדרשה כאל חלקי תורה שהם בחיצונים; הוא קורא לגלות את הסודות המסתתרים בהם. בשיעור קומה, דף ס"ד, עמ' א' הוא מדריך להזהר ולהכנס לפרד"ס רק באמצעות ספרות הזהר.

76 במדבר רבה, י"ט, ב'. ראה: תיקוני זהר חדש, דף ק"ו, עמ' ב'. וראה: מראי מקום בשערי זהר, שם, דף קנ"ז, עמ' א'. רמ"ק מסביר את הקשר בין מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא ובין הנהגת מטטרון, שהיא הנהגת הגלות. ראה: תיקוני הזהר ע"פ אור יקר, כרך א', עמ' קנ"ח—קנ"ט, לתיקוני זהר חדש, דף צ"ח, עמ' א'. מטטרון הוא האחראי לעולם היצירה. מצד אחד הריהו עומד בתחום הקדושה, מצד אחר הריהו בגבול הקליפות. סמל עץ הדעת טוב ורע אינו סימלה של ספירת מלכות כי אם סמלו של מטטרון.

77 על המשנה כשפחה, ראה: הקדמת תיקוני הזהר, דף י"ד, עמ' א'. וראה: י. תשבי, משנת הזהר, ב', עמ' שצ"ו—שצ"ז. רמ"ק אינו מבחין בין הלכה קדומה ובין פלפול שבימינו. אצלו המשנה הופכת לסמל של מדרגת ההארה הנקלטת בעולם היצירה לפי גבולותיו, או מגבולותיו. התורה שבע"פ, כמו זו שבכתב, רוחניותה מותנית במדרגת ההשתלשלות

התורה, סוד הנצוצות, המתלבשים בו ומתפשטים בו, יש גבול להלכותיו [דף לד, עמ' א'] ולסדריו כדפירשנו. לכן יש גבול לראיות ההלכות ולמדרש משלש עשרה מדות שהתורה נדרשת, שהם בסוד שלש עשרה מדות מלבשים למטה, ולמעלה אין להם גבול, ודאי. אמנם בו מצד המתפשט בו יש לו גבול, סוד שיתא סדרי כדפירשנו⁷⁸.

ההקדמה הששית. לפרש שיש שני חלקים בתורה. האחד סוד האצילות דהיינו ממלכות ולמעלה והשני סוד בריאה, יצירה ועשיה, והיינו ממלכות ולמטה⁷⁹. והנה בסוד התורה ממלכות ולמעלה אין כח באדם להוסיף בה דבר אלא בסוד הנבואה המתחדשת לנביאים ומגלים סודותיה וכיוצא. אמנם מצד הבריאה נמסר לתחתונים. והענין כי סוד בית דין העליון דן יחידי בסוד הספירות עד המלכות וכל הגזרות תלויים בגזרת הקב"ה. אמנם מהאצילות אל סוד הכסא נדון על פי הרוב⁸⁰. מפני ששם יש מימינים ליכות ומשמאלים לחובה. ושם סוד לשכת הגזית ששם שבעים סנהדרין כדפי' בזהר פרשת 'וה' המטיר"⁸¹. ושם תלוי הכל על פי הרוב. ולכך חלק התורה בסוד בריאה יצירה עשיה, כתיב "כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם, בין דין לדין, בין נגע לנגע" וכו'⁸². ולזה אמרו בשנענו בבת קול, שהיא סוד האצילות כדפירשנו בשמועה הקודמת⁸³, לא בשמים היא⁸⁴, כי הגזרה התחתונה

שלה מעולם האצילות עד העולם הזה. מכיון שלפני אדם ניתנה הסגולה להתעלות למדרגות השגה שונות, הרי מי שהוא בעל כשרון ומבין בסודות, ישיג את הארת התורה כפי שהיא נקלטת בעולם הבריאה, הישר מעולם האצילות, ובמלוא הארתה שם. מי שהוא במדרגה פחותה הימנו, ישיג את האור המועט יחסית, שנובע בעולם היצירה. המשנה, מבחינה זו, היא סימן למדרגה מסוימת של השגה. אמנם היא מבטאה גם את מידת שיעבוד החומר: המעשה, הקושיות, המחלוקות, שהם במדרגתה, מכיון שעולמו של מטטרון, הקליפות סובבות אותו. ראה גם פירושו של רמ"ק לתיקוני זוהר חדש, דף ק"ו, עמ' ב', בתיקוני זוהר ע"פ אור יקר, כרך ג', עמ' קפ"ד—קפ"ה.

78 על הגבלת הנהגת מטטרון להנהגת ימי החול ולהנהגת הגלות, ראה: פרדס רמונים שער ט"ו, שער אבי"ע פרקים א', ד', ה'. כמו כל דבר שבשורשו למעלה אין הוא מוגבל כך גם י"ג מצות הרחמים שלמעלה באצילות אין להן גבול. ראה: תיקוני זוהר ע"פ אור יקר, כרך א', עמ' קס"ג, לתיקוני זוהר חדש, דף צ"ח, עמ' א'. וראה: י. תשבי, שם, עמ' שע"ה.

79 ראה: הקדמת תיקוני זוהר, דף ד', עמ' ב'. ופירושו של רמ"ק בתיקוני זוהר ע"פ אור יקר, כרך ב', עמ' קע"ז—קע"ח. ראה: ג. שלום, שם, עמ' 67—68.

80 בזהר: בית הדין העליון היא השכינה המנהיגה את העולמות שמתחתיה. ראה: י. תשבי, משנת זוהר, א', עמ' רכ"ג—רכ"ד. למטה — נהוג הכלל: "ואין הלכה אלא כדברי המרובין", עדויות א', ה'.

81 בראשית י"ט, כ"ד. פרשת וירא. זהר ע"פ אור יקר, כרך ה', עמ' ל"ה, לזהר, חלק א', דף ק"ו, עמ' ב'—דף ק"ח, עמ' א'.

82 דברים י"ז, ח'.

83 השמועה הקודמת, היא סימן י"ז של שער א', כ"י מודינה דף כ"ט, עמ' ב', לזהר, חלק ג', דף רע"ט. רמ"ק מתאר את השכינה הגולה כגון שהיא בת קול, דבור שאינו מדבר (קול כנגד תפארת, ודבור כנגד מלכות. ראה: י. תשבי, משנת זוהר, א', עמ' קע"ז).

84 דברים ל', י"ב.

תלוי על פי הרוב. וצחק ואמר: נצחוני בני נצחוני⁸⁵. מפני שהדין התחתון תלוי על פי הרוב. ולא כן בסוד התורה על פי הקבלה הסודות הנסתרים, שאינו תלוי על פי הרוב חס ושלום אלא על פי הקבלה העליונה הנסתרת. ומשגיחין בבת קול דהיינו מלכות בסודותיה, דתמן תליא מלתא. המוסיף מדעתו דבר שהוא הפך הקבלה כגון המחדש במדות דבר שלא קבלו מהקדמונים בסוד השרשים וראשי פרקים הנמסרים גדול עונו מנשוא, אם לא על ידי נביא, משגיה בבת קול ומודיע לנו הדברים הנסתרים הסתומים. ולכך אם יסתפק לנו סוד מסודות התורה או הקדמה מהקדמותיה, אינו תלוי על פי הרוב כלל אלא תלוי בבת קול. כגון הרשב"י ע"ה וחביריו שהיו מיורדי מרכבה ומשגיחין בבת קול ומשיגים עניינים נסתרים כסודות האדרא וכיוצא⁸⁶. אמנם בדיונים אין משגיחים, דלא תליא תמן מלתא אלא על פי הרוב תליא מלתא. וכשיסתפק לנו דין מן הדינים יתקבצו כל חכמי ישראל וידונו בו על פי הרוב משום דבהכי תליא מלתא. ולכך בריתא דמלכא נובעת ומחדשת תמיד סודות. אמנם אמה בסוד בריאה, יצירה ועשיה, אינה נובעת אלא נבעה מאז שנתנה תורה למשה ופסקה נביעתה ואין בה נביעו לנבוע אלא אנו נזונים ומסתפקים בהלכות המסורות לנו ודנים על פיהם. ואף אם ירצה עתה הקב"ה להשפיע על ידו בסוד בת קול, אין משגיחים אם לא שיתלבש סוד המקור שהוא בנשמות החכמים ויוכללו בסוד הנביעו וההלכות המסורות ומשם דנים בסוד הבריאה כדפירשנו. ובזה יובן ענין מחלוקת רבן גמליאל ור' אליעזר⁸⁷.

ההקדמה הו'. היא להודיע כי יש בין בת מלך, דהיינו תורה הנאצלת, לאמה, היא תורה דבריהא, יצירה ועשיה חילוק גדול בענין אחר. והוא כי התורה דבריהא אין בכוחה לבטל קושיא כלל. והטעם כי הקושיא הוא סוד הקליפה הקשה העולה למעלה ויש לה כח לעלות עד מקומות אלו. ומה גם בסוד הגלות. כי אחר שגלתה סנהדרי גדולה [דף לה, עמ' א] וגלתה שכינה נאמר בתלמוד תיקו. דהיינו שאין כח לתרץ קושיות ולפשט הבעיות. ונאמר קשיא דפלוני קשיא, שעם היות דבריו דברי אלהים חיים נתחזקה שם הקליפה ואין כח לבטלה כלל, אם לא בזמן שבית המקדש היה קיים "ואלהים נצב בעדת אל"⁸⁸ ובעזרתה הם מלמטה והיא מלמעלה. "וגללו

85 בבא מציעא, דף נ"ט, עמ' ב': "... אמר רבי ירמיה שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה "אחרי רבים להטות" (שמות כ"ג, ב'), אשכחיה רבי נתן לאלהו. א"ל: מאי עביד קוב"ה בההיא שעתא? א"ל: קא חייר ואמר: נצחוני בני נצחוני בני ...". ראה: א. א. אורבך, שם, עמ' 268.

86 מתוך המבחר העצום של תיאורי גדולתו של רשב"י וחיבורו נציג מעט מזעיר: "... הטה הקב"ה שמים ושמי השמים ממש מקום ישיבת ר"ש. והחברים היו מלוכשים באש, עד שרוחניות עליון היה מתנוצץ אליהם ...". תיקוני זוהר ע"פ אור יקר, כרך א', עמ' קל"ג, לתיקוני זוהר חדש, דף צ"ז, עמ' ב'. תכלית גניות ספר הזוהר וגילוייו המאוחר מורה "שהיה עיקר צורכו לסוף הגלות בירידת השכינה אל תכלית הנפילה, כדי שיהיה לה סמך בסוף גלותנו זה". תיקוני זוהר ע"פ אור יקר, שם, עמ' כ"ד, לתיקוני זוהר חדש, דף צ"ד, עמ' א'.

87 בבא מציעא, שם.

88 תהלים פ"ב, א'.

את האבן⁸⁹ והיא אבן נגף. והיו מפרשים ההלכה בלי קושיא ובלי מחלוקת כלל. ואין כח זה בגלות אלא תיקו או קשיא. אמנם מצד בת מלך, שהיא אורייתא דאצילות נאמר: "אני ה' הוא שמי וכבודי לאחר לא אתן"⁹⁰, אין בה קשיא ולא תיקון כלל. ועליה נאמר: "חזה הוית עד די התגזרת אבן די לא בידין ומחת לצלמא"⁹¹, דהיינו בת מלך, מלכות מסטרא דאצילות שיש בה כח לבטל הקליפות ולכך מסטרא דידה לית קושיא ולא מחלוקת שהם הקליפות. ואדרבה מסטרא דידה מתבטלות הקליפות. ההקדמה הח'. לפרש מה בין סלע לאבן, ומה בין סלע לסלע, ומה בין אבן לאבן, דקאמר בשמעתין⁹². ולפרש מה בין סלע לאבן ראוי לדעת כי סלע תקרא במקום חבורו ואבן תקרא שלא במקום חבורו, אחר שנעקר ממקומו לאיזה צורך שיהיה. ואחר שידענו שכינוי סלע יהיה במלכות, וכאשר תהיה במקום חבורה, דהיינו במקום אצילותה מיוחדת ונקשרת תקרא סלע כזה: הו"ה, הם סוד ההרים, דהיינו שלשה אבות. ואבן מחוברת בהר, דהיינו יסוד. ובהרים שהם שלשה אבות היא סוד י', או ראוי שתקרא סלע. אמנם מציאות סלע ואבן היא בלי ספק. כי מציאותה הנקראת ה' אינה מתייחסת לא בשם סלע ולא בשם אבן. אמנם בחינתה בידו תתייחס בשם סלע או בשם אבן לפי הבחינות. ואחר שידענו זה נאמר שעקירת אבן זו היתה על שני דרכים או בסוד הגלות או בסוד ביטול הקליפות. בביטול הקליפות — כאמרו: "די התגזרת אבן די לא בידין ומחת לצלמא"⁹³. לגלות — דכתיב: "משם רעה אבן ישראל"⁹⁴, וכתיב: "השליך משמים ארץ תפארת ישראל"⁹⁵. וכתיב: "וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות כסא"⁹⁶. והיינו סוד הבריאה שהיא אבן הגולה עם ישראל, ואבן שהיא בת מלך אינה גולה בסוד הגלות רק שהיא נגזרת למטה. ובהיות כל אחת מהן מיוחדת אל מקומם יקראו כל אחת מהן סלע. והיינו סוד שם יהו"ה ושם אדנ"י. כי י' של שם אדנ"י בהיותה באותיות אדנ"ג נקראת סלע ובהיותה נפרדת מהם נקראת אבן. וכן שם יהו"ה בהיות י' למטה מהו"ה להכניע הקליפות נקראת אבן שהיא עקורה וחצובה מעל ראשי ההרים, דהיינו שהיא למטה: הו"ה, כדפירשנו בשמועות הקודמות⁹⁷. ובהיותה למעלה בסוד יהו"ה

89 בראשית כ"ט, ג'.

90 ישעיה מ"ב, ח'.

91 דניאל ב', ל"ד.

92 ברעיא מהימנא, סימן י"ח, המתפרש: "אית סלע ואית סלע, אית אבן ואית אבן".

93 דניאל ב', ל"ד.

94 בראשית מ"ט, כ"ד.

95 איכה ב', א'.

96 יחזקאל א', כ"ו.

97 בסימן י"ז: במצב תקין, במצב של שלום, האות יו"ד המציינת את ספירת מלכות מפאת קשרה אל ספירת חכמה, עולה אל מעל לאבות, אל מעל לספירת חסד, דין ותפארת, ואז שפע ההנהגה שופע ללא הפרעה, בהתאם לאותיות יהו"ה של שם בן ד', המסודרות כיאות. אולם במצב של גלות, האות יו"ד יורדת אל תוך האות ה"א האחרונה של השם. דבר זה מציין התלבשות המלכות בשפחה והאדם ביצר הרע. דבר זה נרמז גם באות

היא נקראת סלע ודאי. ועתה ידענו שיש ארבעה בחינות בעניינים אלו והם סלע באצילות, והיינו סוד התורה מצד הקבלה קודם הגלות, שהיתה ודאי מתרבת ומתגלית על ידי הנבואה. ואבן היא בחינתה בגלות, לא שהיא גולה, שעליה נאמר: "אני ה' הוא שמי וכבודי לאחר לא אתן"⁹⁸, שאין זר שולט בה. ולכך אסור ללמד סוד לזר בזולת טעמים אחרים שיש בדבר. אלא היא מתפשטת ונעקרת ממקומה, דהיינו מראשי ההרים לבטל כח הקליפות. ולכן יש בסוד החכמה הזאת להכניע כח הקליפה כדפירשנו⁹⁹. ועם כל זה אינה מושגת ומתרבת כמו קודם הגלות. ועם כל זה שלח מלאך קדוש, הרשב"י וחביריו, ואפילו אחר הגלות האירו עיני ישראל ועשו סעד לשכינה בחבוריהם בחכמה הזאת. וסלע מצד הבריאה והיא סוד ההלכות בשיטת סדרי. והיינו בחינתה קודם הגלות, קודם שנתרבו המחלוקות בין בית שמאי ובין בית הלל¹⁰⁰. ואבן היא בחינתה אחר הגלות שירדה ושקעה אל בין הקושיות והקליפות והספקות כאומרו: "והפלא ה' את מכתך"¹⁰¹, הפלאה זו איני יודע מהו כשהוא אומר: [דף לה ע"ב] "הגני יוסף" וכו'¹⁰² ופירשו רז"ל: דהיינו, דאין הלכה פסוקה במקום אחד. והיינו אבן ודאי שנטרדה ממקומה וסבבה הקליפות. ונעלמת הידיעה וההשגה והרבו המחלוקות והקושיות והספקיות והכל תלוי בסוד עליון. ואומרינו דבריהא—אל יחשוב המעיין שהוא ענין אחר חס ושלום, אלא ממש היות אור המלכות מתפשטת בעשר נצוצות בכסא הכבוד. וכבר הארכתי בזה בספר"ר, בשער אבי"ע, בס"ד¹⁰³.

ההקדמה ה'. לפרש מה ענין דבור ופיוס ומה ענין מחאה דקאמר בשמעתין ולהבין בזה חטא מרע"ה¹⁰⁴. ולזה נאמר כי המצות יחלקו לשני חלקים והם דבור

י"ד שהיא אחרונה לאותיות השם אדנ"י שהוא שם המלכות. וראה לעיל, הערה 69. הדברים חוזרים ועולים בהמשך, ומתקשרים בסוד חטאו של משה.

98 ישעיה מ"ב, ח'.

99 בענין איסור ללמד סוד לזר — ראה: ג. שלום, שם, עמ' 66, הערה 75.

100 ע"פ עדויות, פרק א'.

101 דברים כ"ח, ב"ט.

102 ישעיה כ"ט, י"ד. בזה ע"פ אור יקר, כרך י', עמ' פ"ז, לזהר, חלק ב', דף קס"ו, עמ' א' נאמר: "שבזמן שהיתה נבואה וסנהדרין, היו הדינים, והוראות, יוצאים ומתחדשים... אמנם עתה אין אור תורה יוצאת משם... אם כן אור תורה וההוראה וחינוכי תורה יוצאין ממה שנתברכה תורה בדורות הקודמין...". חידושי התורה כגון אלה שבוזרה הם הם הגורמים סעד ותמיכה לשכינה. וראה: פרדס רמונים, שער ח', שער מהות והנהגה, פרק כ"ו.

103 בספר פרדס רמונים, שער ט"ז, שער אבי"ע, פרק א'.

104 ההבחנה בין דבור ופיוס ובין מחאה קשורה במשמעות חטאו של משה. ראה: י. תשבי, משנת הזוהר, ב', עמ' שפ"ג. כאן מודגש שטעותו של משה היתה בזה שהתייחס אל בת המלך, מלכות, כאל שפחה. במקום לדבר אליה, כיאה לבת מלך, ייסר אותה בהכאה המתאימה לשפחה. כך גרס לכך שישרור מצב של גלות. וראה גם: תיקוני זוהר עפ"י אור יקר, כרך א', עמ' קנ"ח—קנ"ט, לתיקוני זוהר חדש, דף צ"ח, עמ' א': משה הכה את הסלע. מלכות ו"גרע כחה משני צדדים, האחד שהמשיך לה דין ורדה אותה במדרגת עבד ושפחה, במקל, בהכאה, והשנית שהלבישה בסוד המעשה והגלות למטה".

ומעשה. ויש מצות שיהיו כולם מעשה ומצות שיהיו כולם דבור. ומצות שיהיו קצתם דבור וקצתם מעשה. והם מעקה ולולב וסוכה וציצית וכיוצא, כולם מעשיות גשמיות. והלל וברכת מזון ותפלה וכיוצא, כולם דבור. אמנם מזוזה ותפילין יש בהם דבור בקצת, והיינו דבור גשמי, כתיבה, ומעשה גשמי. ויש ודוי מעשר ובכורים שיש בהם מעשה ודבור רוחני בפה. ויש ספר תורה שהוא דבור כולו מעשה גשמי ורוחני, ויש קרית שמע דבור רוחני כולו, בענין שהם ששה חלקים. האחד, מעשה גשמי לבדו. השני, מעשה גשמי עם דבור גשמי. השלישי, מעשה גשמי עם דבור רוחני. הרביעי, דבור גשמי עם דבור רוחני. החמישי, דבור גשמי (ודבור רוחני). השישי, דבור רוחני לבדו. בענין שהם דבור במלכות בסוד בחינתה באצילות שאין מעשה עולה שם כלל מפני שהיא דקה ורוחנית. ומעשה גס ועב עיקרו בסוד הבריאה להשפיעה ולהמשיכה, לקשרה ולייחדה מפני שהיא מתלבשת בסוד המעשה שהם ששת ימי החול, ימי המעשה. אמנם הדבור בה להמשיכה בסוד קול תפארת הנמשך לדבור מלכות, שהיא בת קול כדפירשנו לעיל. ולכך מצותיה ראוי שיהיו כולם בדבור ולא במעשה. כי הדבור רוחני כמוה כדפירשנו. אמנם לפעמים גם המלכות דאצילות תתייחד בסוד הכסא והיינו שתעשה אז היא דבור גשמי מעשי, כגון תפילין ומזוזה שיש בהן כתיבה שהוא דבור גשמי, היינו המלכות שירדה למטה ונקשרה עם סוד הכסא. ומתייחדות ונשפעות. ולכך המצוה הזאת כלולה מגשמי ורוחני ושתייהן במעשה: דבור מעשי ומעשה, והיינו הנחת תפילין וקביעת מזוזה. ולפעמים תתקשר המלכות עם בחינה זו שהיא מלכות המתפשטת ונקשרת עם הבריאה, והיינו סוד אבן וסלע מיוחדות. ולכך יש במצוה הזאת דבור גשמי, כתיבה, שהיא סוד אבן, מלכות, למטה עם הבריאה ודבור רוחני שהיא מלכות בסוד הסלע, שהיא בראשי ההרים נקשרת בקול כדפירשנו. ולפעמים תתקשר סוד הסלע דאצילות עם סוד הסלע דבריאה. ולכך ימצא במצוה רוחני וגשמי. והיינו בכורים בקריאה וכיוצא. ולהיות זה קשר נבחר ואמיץ פירשו רז"ל וחייבו ברכות בכל המצות המעשיות. להיות קול ודבור נקשרים יחד גם במצות ההם כגון לולב וכן מעקה ושחיטה וסוכה וכיוצא. ולפעמים תתקשר המלכות בסוד הסלע דאצילות עם בעלה קול ודבור. והיינו בחינת המצוות שהם דבור כולם, כגון קריאת הלל וברכת המזון וקרית שמע ותפלה וכיוצא רבות. ועם כל זה כווננו רז"ל לכלול בהם הגוף כגון הזמנת האדם לתפלה, לברכת המזון, עיטוף וכיוצא ודברים אחרים כדי שימצא הקשר לעולם בכל. ועל דרך זה גבין ענין הנביאים בענין נבואתם. פעמים היה בא להם הנבואה בסוד הדבור לבד כגון "לך ואמרת", "דבר אל העם הזה" וכיוצא. ופעמים במעשה כגון: קח לך בקבוק¹⁰⁵. ופעמים בדבור ובמעשה כגון: לך אל בית היוצר וכו'¹⁰⁶. והענין בסוד משך הנבואה. מבחינות אלו יצוה הנביא שיעשה מעשה או יצוה שידבר אם מבריאה אם מאצילות. וכן גילוי הנבואה פעמים יתגלה אליו בדבור לבד

105 ע"פ ירמיהו י"ט, א'.

106 ע"פ ירמיהו י"ח, ב'.

כגון: "כה אמר ה'" [דף לו ע"א] וכיוצא, ופעמים במעשה, כגון מראות דניאל בחיות¹⁰⁷. ופעמים בדבור-מעשה כגון "מה אתה ראה ירמיהו"¹⁰⁸ וכגון נרות זכריה¹⁰⁹. ומן הטעם הנזכר. והנה לפי זה העושה מעשה כאלו היא גשמית, רוצה לומר מתלבשת בסוד הבריאה, וזה כביכול פגם גדול, יפריד הסלע מעל ראשי ההרים שמקומה על הו"ה ומורידה על הבריאה בסוד הוה"י. ולפיכך מרע"ה נאמר לו "ודברתם אל הסלע"¹¹⁰, דהיינו להורות כי מציאות ענין מים אלו יושפעו לישראל עתה מסוד הכלה העליונה בסוד הסלע מלכות דאצילות. והוא טעה וחשב כי היה הענין במעשה, להכות במטה כענין הצור שנאמר לו "והכית בצור"¹¹¹ ולא ראה שהצור הוא סוד מלכות דבריהא בסוד התלבשה במעשה. ולכך היא בסוד אמה ועבד, וצריך מעשה גשמי. שהדבור הרוחני לא היה מועיל. כי "בדברים לא יוסר עבד"¹¹², שאין רמו הדבור בו. אמנם עתה שהיא בת קול, בת מלך, בדבור תליא מלתא, ונתחלף לו בין סלע לסלע והפריד חס ושלום. שמה שהיה סלע בסוד יהו"ה י' על הו"ה, גרם שיהיה אבן, דהיינו הו"ה, י' למטה מהו"ה, נעקרת ממקומה מתלבשת בבריהא, עולם המעשה, בסוד י' של אדנ"י. וזה היה חטא הסלע שבו נענש מרע"ה. ההקדמה העשירית. לפרש עניין קבורת מרע"ה בחוצה לארץ לעונש העון וירידתו בשבט דקאמר¹¹³. הענין הוא כי סוד ארץ ישראל הוא סוד בת עין. כי לשלמות המלכות בבחינה זו אין אוחזים בה השרים כלל ולא יונקים ממנה, אלא היא נקודה אמצעית ארץ ישראל ודאי, טבור העולם¹¹⁴. ואם יכנס מרע"ה לארץ ישראל ויהיה קבור בה הנה ירמוז עניינו גניזתו והעלמו בסוד הסלע שהיא מיוחדת עם

107 ע"פ דניאל, פרק ז'.

108 ירמיהו א', י"א.

109 ע"פ זכריה ד', ב'.

110 במדבר כ', ח'.

111 שמות י"ז, ו'.

112 משלי כ"ט, י"ט.

113 הירידה בשבט, ע"פ "וירד אליו בשבט...". (שמואל ב, כ"ג, כ"א). העניין מתפרש ברעיא מהימנא, שער א' סימן י"ח, כאמור על משה (הרקע: הכאת המצרי. השבט — נתפס בהוראה כפולה כשבט הלקאה וכשבט משבטי ישראל. ראה להלן, הערה 116).

114 ארץ ישראל מושווית לספירת מלכות בשעה שהיא קשורה בשלושה האבות הרומזים לספירות חסד, דין ותפארת, שאז היא נקראת בת עין. משמעות זו של הכנוי בת עין נתבררה בסימן י"ז. וראה גם: פרדס רמונים, שער י"ד, שער המציאות, שם. על הנקודה האמצעית בספרות הזוהר ראה: מראי מקומות בשערי זוהר, זוהר חדש, דף מ"ו, עמ' א'. וראה: י. תשבי, משנת הזוהר, כרך ראשון עמ' שצ"ט—ת"א. פירוש רמ"ק לקטע המובא במשנת הזוהר — בזוהר ע"פ אור יקר, כרך ו', עמ' רט"ו (לזוהר, חלק א', דף רל"א). ארץ ישראל היא ההתגלמות הגשמית הנובעת מספירת מלכות על פי קישורה לספירות חסד, דין ותפארת, כלומר, משפיעה מעולה. אמנם הנקודה האמצעית, שהיא אבן השתיה, היא נקודת ציון שבתוך ארץ ישראל "ושאר חלקי הארץ הם חלקים מתייחסים אל השכינה בסוד י"ב גבוליה המתפשטים מהנקודה האמצעית...". זוהר ע"פ אור יקר, כרך ד' עמ' קנ"ה, לזוהר חלק א', דף פ"ד. וראה שם, עמ' קמ"ט—קנ"ט, דברים בעניין מעלת ארץ ישראל. מתוך הדברים המרובים המוקדשים לארץ ישראל ולקשר שלה עם הקדושה, ראה למשל: שם, עמ' ק"ג, לזוהר, חלק א', דף ע"ה.

בעלה. כאומרו: "ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלהיך בה" וכו' ¹¹⁵. והגנוזו עפרו בעפרה מורה סוד כניסתו למעלה ממש. וכיון שמרע"ה אדרבה על ידו חוייב לה הגירושין, וירדה למטה להתלבש בסוד הבריאה כדפי', אם כן אין ראוי שמי שגרם לה הגירושין ינוח ויגנו בהעלמה ופנימיותה בסוד הסלע למעלה, אלא שיגרש בגרושה וירד למטה אל חוצה לארץ, מקום השרים בגלותה ממש. וכמו שהיא ירדה למטה להתלבש בסוד עולם הנפרדים להיותה גולה להכניע הקליפות לשמור את ישראל, דהיינו סוד הוה"י, כדפירשנו. וכן מרע"ה ירד מסוד התפארת אל אחד מהשבטים שלו, דהיינו סוד התפארת המתפשט בעולם ממטרון שהוא המטה שבט הנוגש ושם ירד מרע"ה מאצילות אל יצירה, להיותו גולה עמה, מדה כנגד מדה כדפירשנו לעיל בשמועה סימן ג'—ד ¹¹⁶. והסוד הזה כי השרים העליונים שהם שרים לשבעים אומות אינם יונקים מהסלע הקדוש והטהור מבוע מים קדושים, והיינו סודות התורה שאין לגלותם לאיש זר, אמנם השרים יונקים ממטרון והוא שר העולם שהוא הזן ומפרנס הכל. ולזה מרע"ה ירד שם להיותו גולה עם השכינה בכל תפוצות ישראל בשבעים אומות, בשבעים שרים, עם השכינה. ואם היה קבור בארץ ישראל היה נשאב בסוד גופו בארץ ישראל, נשמתו בנקודה האמצעית העליונה שאין שם אחיזה לחצונים ואינה מתלבשת בגלות בשרים. ואם כן לא היה גולה. לזה נקבר חוצה כדי שיהיה נאחו בשכינה בבחינתה המתפשטת בגלות בכל תפוצות בניה, כיון שמרע"ה גרם לה. והיינו "כצפור נודדת מקינה", דהיינו שכינה, "כן איש נודד ממקומו" ¹¹⁷, דהיינו: "והאיש משה ענו מאד מכל האדם" ¹¹⁸ ונדנוד שלו

115 דברים י"א, י"ב.

116 סימנים ג'—ד', בשער א' של רעיא מהימנא, שהם דברי רעיא מהימנא לפרשת משפטים, וזה חלק ב' דף ק"ד, עמ' ב'—דף קט"ו, עמ' א' (הדברים מובאים באור החמה, כרך ב', דף קמ"א, עמ' ב'—דף קמ"ב, עמ' ב'). הכאת המצרי על ידי משה ציינה את הקדמת הגאולה מגלות מצרים. בכך היא קשורה בהכשרת הגאולה העתידה לבוא. משה, שהוא מרכבת ספירת התפארת, גרם לכך שבגלות הנוכחית "יורדת התפארת להתלבש בסוד שש קצוות המתלבשים במטרון הנקרא נער, לרדוף אחר השכינה, להקימה מעפרה, שהיא מתלבשת באופן...". (כ"י מודינה דף ד', עמ' ב'). משה קבל על עצמו "ירידה למטה בסוד ההיכלות עם התפארת לשמרה [לשמור את השכינה] שם משעבוד מלכיות...". (כ"י מודינה, דף ו', עמ' ב').

117 משלי כ"ז, ח'.

118 במדבר י"ב, ג'. פסוקים אלה רומזים על סוד השותפות שבין תפארת ומשה, ובין השכינה. הם מצויים ברעיא מהימנא לפרשת כי תשא, וזה חלק ג', דף רע"ח, עמ' א'. בפירוש אור יקר, שער א', סימן י"ג, כ"י מודינה, דף כ"ב, עמ' ב', פסוקים אלה מובאים כמציינים את נדודי השכינה והתפארת (ראה: אור החמה, כרך ג' דף קי"ז, עמ' א'). אולם דוקא בתיקוני הזהר ע"פ אור יקר, כרך ב', עמ' קי"א—קט"ו, להקדמת תיקוני הזהר דף א', עמ' ב', ישנם תיאורים רחבים של השכינה הגולה ושל מלוויה, לומדי התורה אשר נשמת משה מתנוצצת בהם, ובעיקר אלה שהם המקובלים, בעלי הסודות. הם, בסיוע הארת משה אשר בנשמותיהם, משמשים כסיס ומעון לשכינה ומתדמים אליה בנדודיהם. התיאורים מהווים פירוש לפסוקים אלה, ולדברי הקדמת תיקוני הזהר המביאים אותם.

הוא שמה שלמעלה היה בסוד התפארת באצילות, ירד למטה בסוד מטטרון, דהיינו אחד מהמלאכים לפי הצורך. וזהו שאמר "חד משבטיא דילי"¹¹⁹ כי כל הכחות הקדושים יונקים מהספירות שהם שש קצוות. ומקור לכולם התפארת. והספירות שבטים לתפארת כעין שנים עשר בני יעקב [דף לו, עמ' ב] שנים עשר שבטים. ויש כנגדן שנים עשר שבטים למטה — תיקוני דשכינתא. ושכינתא נתלבשה באופן, דהיינו סנדלפון להתלבש בחצונים להכניעם. ותפארת הוא מתלבש במטטרון כדפירשנו בספ"ר, בשער אבי"ע. דהיינו סוד שבטים, ובאחד מהם נתלבש מרע"ה, הכל לפי הצורך¹²⁰.

119 בקטע המתפרש — בעקבות הפסוק משמואל ב'.

120 ספירת התפארת כוללת י"ב ענפים, כנגד שנים עשר בני יעקב. י"ב צורות שיש בספירת מלכות הן כעין נקיבות שכנגדם (ראה: פירוש אור יקר לתורה, פרשת ויצא, פירוש חלום יעקב. זוהר ע"פ אור יקר, כרך ה', עמ' רנ"ב). זוהי תקבולת המצביעה על השותפות שבין שתי הספירות הללו. השכינה נתלבשה באופן, בסנדלפון. סנדלפון הוא האחראי לעולם העשיה והוא לבושו של מטטרון האחראי לעולם היצירה (ראה: דרישות בעניני המלאכים מהרמ"ק, שם, עמ' נ"א). השכינה לבושה באופן, חודרת באמצעותו אל הקליפות למען הכניען (ראה: פרדס רמונים, שער ט"ז, שער אבי"ע, פרק ז'). ספירת תפארת, ומשה הקשור בה, מלווים את השכינה בהתלבשותה במטטרון. כלומר יורדים לעולם שהוא סמוך לעולמה. וכך, הקרבה בעינה עומדת לעד.

איגרת־שירה (ב) לאברהם היכיני מאת משה יהודה עבאס

יוצא לאור ע"י מאיר ולנשטיין

דבריי הבאים הם מעין המשך של מחקרי הקצר "איגרת (א) לאברהם היכני מאת משה יהודה עבאס", שנתפרסם ב-1977 בספר הברמן. כאן מטפל אני באיגרת שניה, שנכתבה גם היא מאת עבאס להיכני.

איגרת שניה זו, כראשונה, כלולה בתוך קובץ האיגרות הרבות, ששלח עבאס לעשרים ושבעה מבני-דורו — איגרת אחת, או יותר מאחת, לאיש. על איגרת שניה זו, שעל תוכנה וצורתה ידובר להלן, כתבתי שורות ספורות במלילה א, שיצאה לאור במנצ'סטר בשנת תש"ד. שיערתי אז, שעבאס, כרבנים בני-דורו וולתו, נטה אחרי השבתאות, ובאיגרת הוא מוקיע את תקיפיהקהילה, שהירבו להציק לנוהים אחרי שבתי צבי. הפרופ' שלום, שעיין באיגרת בשלמותה, העמידני על הטעות שבהשערתי, לאמור: רדיפות על חסידי שבתי צבי לא תיפכנה אלא אחרי ההמרה ההמונית של השבתאים בשאלוניקי, והמרה זו הרי אירעה אחרי פטירתו של היכני, ואין האיגרת יכולה אפוא לדבר על דבר שלא בא עדיין לעולם.

בתקווה, שיימצא חוקר מן החוקרים, שיכוון לרקע המבוקש, פירסמתי (לצערי, בליקויים מסוימים, כגון: חוסר-ניקוד והשמטת שורות אחדות) את האיגרת בשלמותה ב-2, Journal of Semitic Studies II. החוקר לא נמצא! ונדמה לי עתה, שעלה בידי למצוא את הטעון מציאה ופיתרון. ולעינינו, עלינו לפתוח תחילה בדברים קצרים על: א. מקבל האיגרת; ב. שולח האיגרת; ג. העיר ששולח האיגרת היה דר בה.

א. מקבל האיגרת היה אברהם היכני, שנולד בקושטא בין 1610—1615 ומת ב-1682. היכני עסק בתורה, בשירה ובקבלה לפי תורת האר"י. בהיותו מאנשי-בריתו המובהקים של שבתי צבי, הומלך על ידו בשנת 1666 כמלך על קושטא, וכוונה בשם "המלך שלמה". כדרשן, הירבה היכני לתבל את דבריו במקרא, ורבו שומעיו ומעריציו. הוא היה גם 'בעל-הידור וקומה' ועניו בדרכיו. אנשי-מעלה שבחצר-המלכות שבתורכיה היו מידידיו, ופרנסתו היתה מצויה ונענה לרבים בעצה ובתושיה¹.

ב. שולח האיגרת היה משה יהודה עבאס, פוסק ומשורר, שחי במאה הי"ז ברוזיטה, היא ראשיד, היושבת בזרוע המערבית של הגילוס, במערבה של אלכסנדריה של מצרים. עבאס עמד בראש ישיבה שהיתה בעיר, וכדי לקיימה הריץ איגרות לחכמי-דורו ופרנסיו ונסע לערים שונות שבאימפריה העות'מאנית לשם קבלת נדבות².

1 על פרטים נוספים על היכני, עיין ג. שלום, שבתי צבי 2, עמ' 132 ואילך; ציצת נובל צבי (מהד' תשבי), ע"ע 165—166; מ. ולנשטיין, ספר הברמן, עמ' 119—124.

2 על פרטים נוספים על עבאס, עיין מלילה א, עמ' 54—60.

ג. רוויטה. על רוויטה זו, שעבאס היה דר בה, אנו צריכים, לשם הקלה במציאת פיתרון לבעייתנו, להרחיב קצת את הדיבור. היא נכבשה, כיתר ערי מצרים, מידי הממלוכים על-ידי העות'מאנים בשנת 1517, ומאז הכיבוש נודע לעיר זו, בין יתר ערי-הדלתה של הנילוס, חשיבות מיוחדת, וגדלה חשיבותה מן המאה ה"ט ואילך, שכן אז התחילו להתאחד סידרי-המכס שבין אלכסנדריה ורוויטה, וגדל גמלה של העיר, ונוצרו בה שווקים ובזארים שונים והותקנו בה מאזניים ציבוריים לסוחרים בני-המקום ולזולתם. מיסחרה של העיר פרץ אפוא בארץ ובחוצה לה, וניתרבו הכנסות השילטון, ונוצרו מישורות ממלכתיות חדשות בעלות-ערך. רבות מן המישורות האלה נימסרו ליהודים ולנוצרים, שנחשבו אז למבינים במיסחר יותר מאשר תושבי-המקום האחרים, וכך נתרקמה לאט לאט שיכבה של פקידים רישמיים. פקידים אלה, שניתמנו על-ידי מושל-המחוז, ידועים היו בשם "מועלמין", או "אמינים". בדרך זו גדלה רוויטה עוד במאה ה"ט, ועם גידולה גדל בה גם הישוב היהודי — ממנו מתוכה וממנו ממה שהגיע אליה מערי-האימפריה העות'מאנית האחרות. על הפרטים האלה על רוויטה במאה ה"ט, שמקורם לא-יהודיים³, יש להוסיף פרטים על רוויטה של המאה שלאחריה — של המאה שחי בה עבאס — ממקורות יהודיים:

משנתבטלה מישורת הנגידות במצרים⁴ וניתנה עצמאות לכל קהילה וקהילה בארץ וגדל יחסית השפע הכלכלי של קבוצות סוחרים ובעלי-מישורות גבוהות בכרשות, נישתנו פני-הקהילות, ברוב או במעט, ובכלל זה — גם פני-קהילת רוויטה; ובמאה הי"ז אנו מוצאים כבר בעיר זו סימנים מובהקים של חיים יהודיים. והרי עדויות אחדות: שמואל בן דוד הקראי, שביקר את מצרים בשנת 1641, מספר על שני בתי-הכנסת שבה⁵. באותה מאה שימשו כ"אמינים" בעיר זו יוסף הכהן קוטיגה ובנו אברהם, ובכוח מעמדם השפיעו הרבה על בית-הדין ועל סידרי-הקהילה⁶. אשר לידם של יהודים במיסחר, הרי תעיד תעודה אחת מן המאה הי"ז, המדברת בקובלנה ששלחו סוחרים-מצרים ערבים לשולטאן בקושטא נגד בנו של הסוחר יעקב מראשיד. סוחרים אלה רצו להוציא מידו את המונופול, שניתן לו מטעם השולטאן, ולא עלה בידם!⁷ באותן שנים, בערך, היגיע אברהם נתן משלונקי לרוויטה, והירבה בסחורה עם איטליה ותורכיה, ולחברתו ארחו חכמי-רוויטה וסוחריה החשובים⁸.

ידיעות נוספות על חיים יהודיים תוססים ברוויטה במאה הי"ז אנו מוצאים גם

3 עיין: S. T. Shaw, *The Financial and Administrative Organization... of Ottoman Egypt, 1517-1798*, pp. 99; 103; 124; 150; 175.

4 על זמן סיומה של הנגידות במצרים, עיין אברהם דוד, תרביץ מא, ג, עמ' 325 ואילך.

5 עיין טולידנו, HUCA, 12-13, עמ' 711-712.

6 עיין מ. בניהו "לתולדות בתי-המדרש בירושלים במאה הי"ז", HUCA, 21, עמ' 19, הע' 66.

7 עיין הערה 5.

8 עיין בניהו, HUCA, 21, עמ' 13-18.

בשאלות ותשובות אוקספורד 822, שבהן כלולים הרבה מדברי-עבאס ובני-דורו. אבל נשוב-נא בינתיים לאיגרת.

האיגרת היא קצידה בת שבעים וארבעה בתים, שכולם חורזים בהברה "גם", ומישקלה הוא המרובה (הנאפר, בערבית), והבית הראשון משמש כמדריך לכל יתר הבתים. והרי עיקר תוכן הקצידה, הניתן על-פירוב בסגנון הקצידה ממש. היא פותחת בקיטרוג על בני-הדור, ש"עו את שביליהם וטעו והלכו אל נתיב עקל כמין גם", ו"שנו את טבעיהם ומוגם", "ועזבו בית תכונות, בית רננים וישבו בית סכלים", "וישפילו מתי מדע ובינה", "ויטילו בקודש הקדשים למומיהם בחסרון ובפגם, והכום ראש בשוט לשון כסוסים", "וישימו אלי פיהם למתגם". ויאסרו את יינם ובשרם, ו"ככותיים למאכלם ידמו", מגרשים הם את "נשי עמי, וימעט ויחסר כל פרי בטן וידגם". "בשכלם מצאו זאת ההלכה ולא ידעו לריש יע"ל קג"ם". זאת ועוד: הם "לוקחים הנכסים מיתומים, ומנשים — לכל נכסי מלוגם". כולאים הם את עניי-העם בכלא, ושותים דמי-מרודים. מראים הם את כל תוקפם וגבורתם בבואם "ללקט את כרגם" מדליי-העם. לעומת זאת, מקילים הם על העשירים ומדלגים על פתחיהם ופוטרים אותם ממסים. אמנם, יש מהם יודעי-ספר, אבל "דבר פיהם לעולם הוא מגומגם". ושואל עבאס: "ואיך יוכל לבב אנשי תעודה ראות טעמי יסוד תורה בפוגם"? מקביל הוא באריכות את מעשי-התקיפים הרשעים למעשיהם של העוסקים בתורת ה', ש"עלי ראשם עטרה כמלכים ולא ישתמשו המה בתגם". הללו הרי יזכו לחוות נועם פני-אל בביאת המשיח וילבשו מעיל-ארגמן, שה' רקמו מאז ברא את העולם, ויתענגו על טוב העולם הבא, "ואיכה ישכחו כל זה נדיבים"? "ואיך לא יזכרו את היום שבו יודש בשרם במורג"? ועבאס עצמו — כאב גדול ישופנו: עריצים "דבקהו, חשבוהו ספוגם, והרחיקו תרופה ממזורו", "ואין חומל ואין חונן לנפשו".

איגרת-שירה זו, הרומזת למאורעות ולמעשים, שאינם ידועים לנו, נעשית ברורה על-ידי השאלות ותשובות הנ"ל מעמוד 40 ואילך, והלא הם: מעשה בתלמיד חכם אחד, שלוחא דבי דינא דמתא קדישא, שהיה חוזר במדינות לעשות שליחותו, ובבואו למקום אחד נודע לו, שמי-שהוא הוציא עליו שם רע וקיפח על-ידי-כך את פרנסתו. ביקש התלמיד-חכם מאת חברי בית-הדין שינדותו, ולהוותו לא נימלך תחילה על-כך ב"אנשי-המעמד" (= הפרנסים והגבירים) של העיר. רגזו עליו "אנשי-המעמד", ומסרוהו לערכאות. הללו היטילוהו לבית הסוהר והרעיבוהו, ולא נתנו לשום יהודי לבקרו, באומרם, שיש להם "הסכמה", שעליהם "לאבד מן העולם" את כל-מי שמגדה את חברו בלי רשותם. עבאס מתבקש לחוות את דעתו על מעשיהם של שני הצדדים; והנה הוא שוקל וטורה בעניין באריכות, ופוסק לטובת התלמיד-חכם, אבל לפני הדיון היבש באה כמין הקדמה, ובה מדבר המליץ שבפוסק הזה. כאן אנו מוצאים שיח רב בפרווה חרוזה, המוסיפה להאיר פרטים אחדים של המעשה, והמבהירה על-ידי-כך גם שורות אחדות שבאיגרת הניראות כסתומות.

והרי משפטים אחדים מתוך הקדמה זו: "תחת זית — שמיר ושית במעצת ענתתם" ⁹ בשיבתם ובקימתם, וישבו לפעול והוסיפו למעול, ועשקו בחירופיהם והיגדילו בגידופיהם. וישבו לדין מתוחים ¹⁰ ולנתוח נתחים מעוללי-טיפוחים ¹¹ בהיותם בטוחים ברוב הפרחים ¹². ובנים שובבים ¹³ הומים כדובים על ראשי עם קודש בכל יום וחודש, ובשפתיים גלזו ויעזו וימרטו ויגזו ויעלוזו; ובני-אלהים ¹⁴ — שואפים לתורה ולתעודה בתוך העדה, ואין עונה מכהני-המשנה ¹⁵, וכל-איש-תם — נסתם מצעו ונעתם ¹⁶. ... עליהם נקבצו, שלא לטהר אשר שיקצו. ופוקדי רחובות ¹⁷ ... עיניהם זבות במי-המהפכת ¹⁸ ... כי גלאו ללכת לשומרי המערכת" ¹⁹.

הדברים ש בשאלות ותשובות מבארים, כפי שראינו, כמה מן הפראזות שבאיגרת. ובעצם: שני הטקסטים מתמלאים, כביכול, האחד מחולייתו של חברו, ואם עליסודם ניתן להפעיל קצת את כוח-המדמה, הרי שתתקבלנה סצינות מכאיבות ביותר, שעברו על אותו שלוחא דבי דינא ועל המהפכים בזכותו בשל ידם התקיפה של בעלי-הממון שבעיר ופקידי-הרשות שתמכו בהם. ומתוך התגובות הרבות של רבני מצרים על פסק-דינו של עבאס אפשר ללמוד על הסערה הגדולה שהוטלה בקהילות ישראל שבמצרים בשל המאורע. בין המגיבים היו הרבנים גדולי-התורה האלה: ראובן בן יצחק חדידא (שו"ת 44א); מאיר בן אברהם די בוטון (שם, 44ב—45ב) ²⁰; חיים מבורך בן אליהו גאליפפא (שם, 46א); אברהם חנניא (שם, 46א). מאחר שבאיגרת-שירה אנו מדברים, מן הראוי להביא עוד פרט אחד, שיש בו כדי להוסיף סממנים אחדים לדיוגנו באיגרת, והלא הוא: בימי השולטאן מוראד הרביעי פירסם המשורר התורכי וויסי, הוא אובייס אבן מוחמד, שמת בשנת 1628, קצידה

- 9 "ענתה", שהיא יחידאית (איכה ג, נט), סמוכה "לשפטה משפטי". ול"מועצת ענתתם", השווה את הדומה לו בקינות ת"ב ("איכה תפארת").
- 10 השווה: "הדין מתוח כנגד המשפחה" (ירוש' מו"ק ועוד).
- 11 היש כאן זיקה ל"וימעט ויחסר כל פרי בטן וידגם" (איגרת, ש' 17)?
- 12 פרח — מטבע-זהב עות'מאני בדוגמת הדוקאט האיטלקי, ונקרא הוא במקורות העבריים גם בשם אדום זהב. יש להזכיר כאן, שראשי-העדה היו כרגיל משלמים במחיר מינויים למושלי-הפלך (הואלי) את הסכום הגדול (אז!) של 6250 פארא (ראה S. J. Shaw, עמ' XXII, הקדמה).
- 13 כאן (שלא כביר' ג, יד ועוד), הנוגשים, עושי-דברים של תקיפה-העדה.
- 14 עיין איוב א, ו. כאן: הדיינים ותלמידי-החכמים.
- 15 עיין מל"ב כג, ד, וכאן: פקידי-הרשות (הזוטרים).
- 16 נעתם — על-פי יש' ט, יח. ובמשפט האחרון רמזה פרישות-דרך-ארץ (השווה "וקלקל את הציועיו", מד"ר בר' צח ועוד) שמקבילו בא באיגרת, ש' 17 (ראה הערה 11).
- 17 הכוונה היא לחכמי-התורה. השווה מש' א, כ; ה, טו.
- 18 מתכוון לעשוקים שדימעותיהם יורדות בבית-הכלא.
- 19 לפי ההקשר, הכוונה היא לפקידי-הרשות. ובשורות האחרונות ר"ל: גזירת בית-הסוהר והכרוך בה עמדו בעינם, אף-כי הירבו החכמים לכתת את רגליהם ממשרד רישמי אחד למישנהו, כדי לבקש על נפשות הסובלים.
- 20 רב מפורסם זה התעניין גם בשירה, ועבאס שלח אליו אחד משיריו-איגרותיו, שכן "רצה לחזות כתב מעשה ידו" (כ"י אוקספורד הנ"ל, עמ' 17א—18א).

ארוכה, שהרוב המכריע של כל אחד מבתיא חותם במלה "אללה". בה תוכחה נוקבת ויורדת עד תהום על הגיוון המוסרי שאחז את כל תורכיה. אובייס מוקיע כאן בלי רחמים ובלי פחד אפילו את השולטאן בכבודו ובעצמו בגלל הרע שפשה במדינה. הקצידה הזאת, הידועה בשם "משא קושטא", פותחת במילים: "כרו אוון, בני־איסלאמבול", ומדברת היא בפאתוס של נביא־ישראל, לאמור: "הנה היום תהפכו את משפט ה' לאפע ואת מצוותיו למדוחים"; "לא אדע דעתכם מהי, אף לא אדע טיב אמונתכם; בתורת האימאמים לא תדבק, וקולה — לא קול הספרים הקדושים הוא". "ה'צופים' ימלאו את המסגדים צריחות וצווחות ללא נשוא...". "ואיה סוד שיח־קול המדבר אל ה'?" "בה' נשבעתי: אף פרעה... לא בנה בתים לתפארת כאשר בניתם אתם". "האומנם תשאלו: 'מי הם הגנבים ומי הם שודדי־הדרכים אשר בימינו?' — הטרם תדעו, כי הם השופטים והשוטרים אשר בערינו... הלא המה הפחות והסגנים אשר בשערינו, המביאים שואה על עולמנו". "מרודים ושבורי־לב תדכאו בעריצותכם; ליבכם לב־אבן לצעקת־יתום, ובשמחה תשודו את רכשו"²¹.

הדמיון שבין ה"חזון" של עבאס, שהוא מובע בכמה משורות הקצידה שלו, ובין כמה שורות הבאות ב"משא קושטא" לאובייס נותן מקום להרהור הבא: גם אם נגיה, שעבאס לא נמנה עם המשוררים היהודים שבאימפריה העות'מאנית שידעו תורכית (כר' ישראל נגארה, למשל), הרי מסתבר מאוד, שידע על תוכנו וצורתו של המשא שחיברו המשורר המפורסם בזמנו — המשורר, שדבריו היו נקראים בחוגים מסויימים באימפריה העות'מאנית עוד בתחילת המאה העשרים²². ועתה, בבוא עבאס לדבר על השחיתות הרבה שהיתה רווחת במקומו, כמו בקושטא, כתב במתכונת המשא אל היכני, שחי בקושטא, שבוודאי ידע את המשא במקורו, כדי שיתעורר לעזור לו ולעניי־העם במצוקתם.

משאמרנו מה שאמרנו, יש להסב את תשומת־הלב: א. לקפיצות מענייני־אחד־למישנהו שבקצידה — קפיצות הפוגמות בצד האומנותי של היצירה²³; ב. לסטיות במשקלה, שמרובות הן מן ה"מיכסה" של הסטיות שאנו רגילים בהן, ביצירות הדומות לה²⁴, אף־כי אפשר שכמה מסטיות אלו שנקט בהן עבאס מקורן במסורת־קריאה, השונה ממסורת־הקריאה הרווחת בימינו²⁵; ג. לשימושי־הלשון שבה. אף

21 עיין E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, pp. 214–217.

22 עיין שם, עמ' 208. כדאי להעיר כאן, שמשורר תורכי זה היה איש אוסקוב, היא סקופליה שביוגוסלביה שבימינו (לפי הכתיב שבכ"י: "אישקופיאי"), שעבאס ידעה ובא בחליפת־מכתבים עם "החכם השלם כמה"ר יוסף חנדאלי", שגר באותה עיר (כ"י אוסקפורד 2580, עמ' 7–8; 22–23).

23 השווה, למשל, את השורות 1–4, המדברות בדרך הרעה, שבה הולכים "ילידי הזמן", אל השורות 5–9 הבאות אחריו, המדברות בהולכים בדרך ה', והשווה שוב את השורות האלה לשתי קבוצות השורות, האחת המתחילה בש' 10 והנגמרת בש' 28, החוזרות ומדברות במעווי־הדרך הישרה, והשניה — הפותחת בש' 28 (מן המלים "בני שם") והנגמרת בש' 54, הקופצות שנית לתימה של ש' 5–9 וכו'.

24 ראה, למשל, טבעיהם (ש' 3); דוגגם (ש' 11); שריגם (ש' 28); עצייהם (ש' 42).

25 ראה, למשל, יגרשו (ש' 16); ישמחו; ירגנו (ש' 24); ילבשו (ש' 50). את כל אלה,

וְעֵין חֲמֵלָה יִסְרֹן מִלְּבָבָם
 וְלֹא יִטּוּ לְאֲזֵנָם בָּם בְּשֹׁאֲגָם.
 וְאִיךָ יוּכַל לְבַב אֲנָשִׁי תַעֲזֹדָה
 רְאוּת טַעֲמֵי יָסוּד תּוֹרָה בְּפוּגָם?
 וְעֵינָם חֲדָלָה מִרְאוּת בְּנֵי שָׁם,
 אֲשֶׁר יִפְרַח כְּמוֹ גֶפֶן שְׂרִיגָם;
 בְּתוֹרַת אֵל בָּעֵז עוֹסְקִים וְהוֹיָם –
 וְכֵה נִיבָם וְשִׁיחַתָּם וְלֵהָגָם;
 תְּבוּנָתָם בְּקוֹל, בְּחוּצוֹת,
 בְּרֹאשׁ הָרִים וּגְבֻעוֹתָם וּפְסָגָם;
 עָלֵי רֹאשָׁם עֲטָרָה כְּמַלְכִּים,
 וְלֹא יִשְׁתַּמְשׁוּ הֵמָּה בָּתָנָם.
 בַּחֲרִירִי אֶל מְדוּמִים כְּאַרְזִים; [54א]
 דְּבָרֵיהֶם מְתוֹקִים רַב כְּפִנְגָּם,
 בְּפִיהֶם מִצָּאוּ מִיָּנִי מְגִדִּים,
 כְּמוֹ: תוֹרִים, בְּנֵי יוֹנָה וּפְרָגָם.
 וְכָל מִין מֵאֶפֶל פִּיהֶם עֲרָבִים,
 כְּמוֹ: כְּבֶשֶׂם וּכְרִבּוֹרִם וְדָגָם

26. ולא יטו לאזנם בם בשאגם – ר"ל: לא יטו את אזנם אליהם בזעקם ובשאגם (השווה "שאגתי" שבתה' לח, ט).
 27. אנשי תעודה – בנייתורה, והשווה את ההקבלה ביש' ח, טז. תורה בפוגם – ע"פ חבק' א, ד.
 28. חדלה – בכ"י יחדלו. בני שם – אנשי־שם מפורסמים ולנע"ל ברא' י, כב. מכאן הוא קופץ ומפליג בתיאור הצדיקים שהחל בו לעיל, שורות 5–9. כמו גפן וכו' – ע"פהו הוש' יד, ח, וברא' מ, י. נראה שעבאס, לשם המשקל, קרא: שריגם.
 29. וכה – וכך, כלומר: ניבם ושיחתם ומחשבתם גם הם מלאי עוז.
 30. תבונתם וכו' – ע"פ ותבונה תתן קולה וכו' (מש' ח, א–ב). המשקל לקוי, ונראה שנשרה המלה "תתן" (פסיב הקל) אחרי "בקול". וגבעותם – בכ"י: גבעותם.
 31. עלי ראשם וכו' – אע"פ שכתר־תורה בראשם לא השתמשו בו, וראה אבות א, יג.
 32. בחירי אל וכו' – ע"פ שבת קיח, ע"ב. רב – הרבה. תואר הפועל. ראה הערות על שורות 10 ו־19, המדברות על שימושי לשון מיוחדים שרווחו בין משוררי מצרים בני־דורו של עבאס. כפנגם – ראה יחו' כז, יז. לפי המשקל יש לקרוא כאן – ושלֹא כדין – כפנגם.
 33. ופרגם – לפי ההקשר: פרגיתם, אפרוח של תרנגולת, והמשקל הוא שהישיאו לטבוע שם סגולי זה לפרגית.
 34. וכל מין וכו' – פיהם מתמתק בכל מיני מאכל.

המשקל : המרובה (ואפר), בסטיות.

עוד שלחתי [52א]
 יְלִידֵי הַזֶּמֶן הָלְכוּ בְּשָׁגִם,
 וְנִעְדָּר מִחֶלֶף דֶּרֶגָם וְחֻגָם.
 וְעוֹי אֶת שְׂבִילֵיהֶם, וְטָעוּ
 וְהָלְכוּ אֶל נְתִיב עֶקֶל כְּמִין גַּם.
 וְשָׁנָא אֶת מְקוֹר שֶׁכֶּל גְּבוּנִים,
 וְשָׁנָא אֶת טְבַעֲיהֶם וּמִזָּגָם.
 וְאֵין מְשִׁים בְּלָבוֹ לַחֲזוֹת אֶת
 זְמַן בּוֹגֵד, יִמְעַט "אֶת" וְאֵף "גַּם".
 5 וְעֲזָבוּ בֵּית תְּבוּנוֹת, בֵּית רְנָנִים,
 לִישֵׁב שָׁם בְּשִׁבְתָּם וְחָגָם,
 לְרַנֵּן אֶת זְמִירֵיהֶם בַּחֲדוּהָ, [52ב]
 בְּקוֹל עֶרֶב, בְּמִינֵי תַעֲנוּגָם;
 לְשִׁמְח בְּכָל חֲכָמָה וּמַדָּע,
 וְשׁוֹם כְּתָר לְאוֹתִיּוֹת וְתָגָם;
 וְשִׁחֲתָם קְדוּשַׁת אֵל, וְנִיכָם
 לְמוֹל עֲלִיּוֹן, וְאֵל קְדוֹשׁ הַגִּיגָם

1. ילידי הזמן — כאן (שלא כמוכנו הרגיל בשירת ספרד העברית): בני-הדור. הלכו בשגם — מלה מתחדשת במשקל קטל. ראה פירוש הרמב"ם ל"הנסרין ששיגמן" (כלים כב, י) ור"ל: נועדו יחד כדי להרע. ונע דור (בכ"י: דד) וכו' — מקביל לדלת, ור"ל: סטה הדור ונע מן הדרך שהותוותה לו לפי ערך מעלתו, וריחפו לפניו מש' ה, ו; תה' צה, י; דב' לב, ה ויש' לח, יב.
2. ועווי וכו' — ע"פ איכה ג, ט. אל נתיב עקל — ע"פ שופ' ה, ו, והרחיב את תואר השם "עקל" להול גם על "נתיב", ושלא כבבכורות ז, ו, המיוחד לאדם שרגליו כפופות ואין ארכובותיו נושקות זו לזו. כמין גם — ראה ערובין נה, ע"א, והתכוון כאן לגמה היוונית, שרגלה אינה רגל ישראל.
3. טבעיהם — המשקל לקוי, אבל נראה שהיטה את השם הסגולי הזה וכשמותו לא בדרך הנהוגה כיום, וראה פתיחת דבריניו.
4. זמן בוגד, ימעט "את" ואף "גם" — ראה ירוש' ברכות ט, יד, ור"ל: הזמן הבוגד ממעט שפע וגדולה.
5. לישב שם — המשקל לקוי, ומסתבר שראה את הצירה של ל' בכל"ם זה כשווא. ור"ל: הם עזבו את הישיבה בבית-המדרש ובבית-הכנסת בשבת ובמועד לשם תפילה ותלמוד-תורה.
6. במיני תענוגם — השווה: הללוהו במנים ועוגב (תה' קנ, ד). אשר ל"זמיריהם" במקום זמרותיהם, יש להזכיר ש"זמיר" = "זימרה" רווח בין משוררי מצרים בני המאה הי"ז. ראה ולנשטיין: "המשורר רחמים קלעי...". ספר ח. שירמן, עמ' 129—130.
7. ושום תחר לאותיות ותגם — לאותיות התורה ותגיה. עיין מנחות כט, ע"ב.

לִזְאֹת עֲזוֹבוּ; וַיֵּשְׁבוּ בֵּית סְכָלִים,
 אֲשֶׁר תוֹכֶם מְלָאִים הֵם בְּבִלְגָם,
 10 וַיַּהֲמוּ לְשׁוֹנָם עַל מַתִּי בִין,
 וַיַּפְּצוּ פֶה לִנְגִדָהּם בַּפֶּתָנָם,
 וַיִּשְׁפִּילוּ מַתִּי מִדָּע וּבִינָה,
 וַיַּמְסוּ לְלִבּוֹתָם כְּדוֹנָנָם.
 וַיִּטִּילוּ בְּקוֹדֶשׁ הַקִּקְדָּשִׁים
 לְמוֹמִיָּהֶם בַּחֲסָרוֹן וּבַפָּגָם,
 וַהֲכֹסוּ רֹאשׁ בְּשׁוֹט כְּסוּסִים,
 וַיִּשְׁיֻמוּ אֵלֶי פִיהֶם לְמַתָּנָם.
 וַיֹּאסְרוּ לִיַּיְנֵיהֶם וּבִשָּׁר,
 וַיִּשְׁלִיכוּ לַחֲרָצָנָם וּזְגָם.
 15 [א⁵³] כְּכֹוֹתִיִּים לְמֵאכָלָם יָדְמוּ;
 סָחֹב קָרְאוּ לְכָל פֶּתָם וּבָגָם.
 וַיִּגְרְשׁוּ גִשִׁי עָמִי, וַיִּמְעַט
 וַיַּחֲסֹר כָּל פְּרִי בֶטֶן וַיִּדְגָם.

9. לזאת עזבו — חזר ל"ועזבו" שבתחילת ש' 5, שכן הרגיש שהאריך יותר מדאי ברעיון שאינו המשך ישר למה שנאמר עד שורה זאת. בבלגם — תיים רבין פתר לי את המלה הזאת על-פי הערבית: بِلْغَم "ברירם", ורומז אפוא כאן לשולחנותיהם המלאים קיא צואה.
10. ויהמו לשונם על מתי בין — ר"ל: היממו את אנשי-הבינה בשננם את לשונם עליהם ועל-פי תה' קמ, ד. ו"בין" = "בינה" רווח גם הוא בשירי משוררי מצרים בני המאה ה"ז. ראה הערה ל"זמיריהם" שבש' 6. לנגדהם — לנגדם (בדומה: ... כלהם = כולם, שמו"ב כג, ו). בכ"י: לנגדיהם, והמשקל מכתישהו.
11. כדונגם — המשקל לקוי, אך מסתבר, שראה את "דונג" כשם סגולי, וגרס "כדונגם".
12. ויטילו וכו' — ייחסו את מומיהם, חסרונותיהם ומגרעותיהם לרמייהמעלה. הח' של "בחסרון" מונעת בכה"י בחיריק. ומעט מאוד הניקוד בכ"י!
13. והכוס וכו' — צירוף יר' יח, יח; יש' לו, כט; ומש' כו, ג. ור"ל: שמו רסן בפיהם כדרך שעושים לסוסים, כדי שלא יוכלו לדבר ולהתאונן.
14. ויאסר לייניהם (= את יינם) ובשר וכו' — עיין שבת יז, ע"ב. להרצנם וכו' — ע"פ במד' ו, ד.
15. ככותיים וכו' — ראה הע' על ל"ייניהם ובשר". למאכלם — כך קרא עבאס, ושלא כדקדוק הלשון. סחוב — לשון קצרה: סחוב והשלך, וע"פ יר' כב, יט. ומקור נסמך — המשקל גרמו. פתם ובגם — לחמם. בדג' א, טז — כמילה אחת.
16. ויגרשו — המשקל לקוי. ומסתבר שקרא ויגרשו, בכסוף פסוק. ראה פתח דברינו. וידגם — שם סגולי נתייני של "דגה", ע"פ "ידג", והשווה: וידגו לרב (בר' מז, טז), והוא נרדף ל"פרי בטן".

בְּשִׁכְלָם מִצְאוּ זֹאת הַהֶלְכָה,
 וְלֹא יִדְעוּ לְרִישׁ יַעֲלֵל קִגְם.
 וְלֹקְחִים הַנִּכְסִים מִיתוּמִים,
 וּמְנָשִׁים—לְכָל נִכְסֵי מְלוּגָם.
 וְאִם קוֹרְאִים עָלֶי סֶפֶר מְדוּקָה,
 דְּבַר פִּיהֶם לְעוֹלָם הוּא מְגוּמָגָם.
 20 וְאִם פֶּסוּק בְּפִי אֶחָד מְסוּדָר,
 בְּרֹאשׁ חוּצוֹת בְּקוֹל קוֹרֵא בְּגָגָם.
 דְּבַר פִּיהֶם הֵלֵא יֵצֵא מִצִּוֹן
 בְּעֵת חוֹרֶף בְּרֹאשׁ תְּבוּר בְּשִׁלְגָם.
 וְעֵנִי בְּנֵי עַמִּי כְּלוֹאִים
 בְּתוֹךְ בֵּיתָם, וְכָל אֶחָד בְּעוֹגָם.
 [53 ב] וְהֵם יֵאָכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ דָם מְרוּדִים,
 וַיִּשְׁמְחוּ וַיִּרְנְנוּ בְּדִלְגָם.
 וְכָל תִּקְפָם, גְּבוּרָתָם וְכֹחָם
 בְּעֵת יֵשְׁבוּ לְלִקֵּט אֶת כֶּרֶגָם.
 25 לְאִישׁ עֲשִׂיר בְּרֹאשׁ עַמִּים יִשְׁמֹן;
 סְחִי, מְאוּס יִשְׁמֹן דָּל וְנֶרְגָם.

17. ולא ידעו וכו' — לא ידעו מה־טיב ראשי־התיבות של "יעל קג"ם", שהחמישי שבראשי־תיבות אלו עוסק בגילוי דעת בנִיטא, ועיין בבא־מציא כב, ע"א. המשקל לקוי, ואולי, צ"ל: "וקגם".
18. נכסי מלוגם — עיין ב"ב קלט, ע"ב.
19. ואם — ואע"פ, ורווח שימוש זה של "ואם" בין משוררי מצרים בני המאה הי"ז (ראה הע' על "מתי בין" ש' 10).
20. ואם פסוק וכו' — עיין תענית ח, ע"ב. בראש חוצות וכו' — ישמיעו זאת בקול גדול בראש חוצות וממרומי הגגות. השווה מש' א, כא, ושמו"ב יח, כד—כה.
21. בעת חורף וכו' — בהוציאם מפיהם את דבריהם הצוננים כשלג יצנו את סביבתם כאשר יוצן ראש התבור בעונת החורף. ומתכוון לפסקי־דינם הקשים הניתנים בקור־רוח.
22. ועניי — המשקל לקוי, אלא אם כן טבע מלה חדשה: עני, על משקל בני (בנאי).
23. והם — ילידי הזמן. ראה ש' 1. וישמחו וכו' — לבם טוב עליהם בדלגם על פיתחי עשירים ובשחררם אותם ממתן מס־גולגולת (השווה: "גבאי צדקה... מדלגים על פיתחיהם של..."). תוס' דמאי ג, יז. המשקל לקוי, וכנראה שראה את "וישמחו" ואת "וירננו" כסופי־פסוק.
24. וכל וכו' — אכן כוחם אינו אלא בגביית מיסים (ראה תרג' לאיכה א, א).
25. לאיש עשיר וכו' — ולא זו אף זו: את העשיר ישימו בראש הקהל ואת הדל ישימו כסחי וכמאוס (וע"פ איכה ג, מה).

כי לפנינו רק איגרת-שיר אחת מתוך קובץ האיגרות הרבות של המשורר, הרי לא-מעט הוא, יחסית, מספר המלים שחידש²⁶, וכמו-כן — גם מספר המלים שהירחיב את מובנן²⁷.

להלן הקצידה במלואה על ההערות הרבות התלויות בה; יש בהן כדי לבאר בפרוטרוט את האמור בדברינו האחרונים ולהוסיף עליו.

הבאים באמצע פסוק, מחייב המישקל לראות כאילו באו בסוף פסוק. כאן מעניין להביא את דברי עבאס עצמו בהורותו את מלאכת השירה לאחד מתלמידיו, לאברהם שניאור, הלא כה יכתוב באיגרתו אליו (40ב ואילך): "...ונשתנתי מחברי בקול ובמורא ובדעות". בראשונה של שלוש המלים האחרונות, במלה "בקול", הוא רומז, כמסתבר, לסטיותו מן המיבטא המקובל. ונראה ש"במורא ובדעות" מתכוון הוא, בלגע"ל, כדרכו, גם ליתר סטיותיו ("מראה" שבסנהד' לה, ע"א, למשל, נעשית אצל עבאס "מורא" [= הוראה, מובן]).

26 שגם (ש' 1); ידג (ש' 16); דאג (ש' 36); פרג (= פרגית, ש' 33).

35 וְנִגְשִׁים לְשׁוֹלְחָנָם יִסְרוּן
כָּאֵב לָבָב, יְגוּנָתָם וְנוֹגָם.
וְעֶצְבוֹן הַנַּפְשׁוֹת הַעֲגוּמוֹת
יִסְרוּן, גַּם מְגִנָּתָם וְדָאָגָם.
וּמַעֲיָנָם וּמַפִּיָּהֶם כְּמוֹ מִי
וְרָדִים יִדְמוּ הֵיטֵב בּוֹלָגָם.
זֶהֱב אֹפִיר וְכֶתֶם טוֹב וְחֵרוֹץ
בְּדִילֵיהֶם וְחִלָּאתָם וְסִיגָם.
פְּרָחִים יִפְרְחוּ אֶל תּוֹךְ שְׂדֵיהֶם;
בְּשָׂמִים יִלְקְטוּ עֵם, רֹאשׁ עֲרוּגָם.
40 צִמְאִים יִמְצְאוּ מִי עוֹ בְּמִשְׁתָּם,
וּמִי חַיִּים נְכוּנִים הֵם בְּלוֹגָם.
[54 ב] מְלָאִים יוֹשְׁבִים תָּמִיד כְּנֹהֵר,
וְכֶפֶס הִיא מְלֶאכָה בֵּין כְּפֻלָּגָם.
וְצִיצֵיהֶם יִצִּיצוּן מִן סִמְדָּר,
וְעִצֵּיהֶם וְאֵילָנָם וּפָגָם.
וְאֵם יֵרָאוּ בְּרֹאשֵׁיתָם לְחוּצִים,
הֲלֹא יֵיטִיב בְּאַחֲרֵיתָם וְיִשְׁגָּם.

35. ונגשים — והנגשים. ונוגם — ונוגתם. והשווה: "בשבעת ימי נוגה" ("אזכיר גבורות", מוסף רה"ש).
36. הנפשות — בכ"י נפשות, שלא כמשקל. ודאגם — שם סגולי זכר של דאגה. והשתמשו בו גם משוררי־ימינו, וביניהם — יצחק שלו ("קולות אנוש", עמ' 180).
37. ומעינם ומפיהם וכו' — ומעין תורתם אשר יפיצו חוצה וכן כל אשר יוציאו מפיהם ידמו (אגב: המשקל מוכיח, שעבאס קרא בטעות: "ידמו") מאוד למי־וורדים, שריחם קוטר ועולה. ולנע"ל "ולגו עיניו" (סוטה מא, ע"א). הקריאה: "ומעינים" בשני צירי, אינה מתיישבת יפה כאן.
38. זהב אופיר וכו' — ר"ל: אפילו פסולתם יקרת־ערך היא.
39. אל תוך — בתוך. בשמים וכו' — ר"ל: העם ילקטו בשמים משובחים שבערוגה (= ערוגתם). ולזכר־לשון, השווה: שטו העם ולקטו (במד' יא, ח); בשמים ראש (שם' ל, כג). בכ"י מערוגם, והמשקל מכחישהו.
40. מי עוז . . . ומי חיים — דבר־יתורה, ולנע"ל יש' מג, טז; במד' יט, יז. בלוגם — בכליים.
41. מלאים . . . כפלגם — ע"פ שיה"ש ה, יב ותה' סה, י. ולכף ביו" (= בינה), השווה: כף נחת (קוה' ד, ו), שגם כאן במפשט הכתוב מדבר.
42. וציעיהם וכו' — ע"פ שיה"ש ב, יג—טו. ועציהם — עבאס קרא ועציהם.
43. ואם יראו — לשון קצרה: ואם יראו את עצמם. וישגם — ויגדילם, והחרונו מחייב קמץ תהת הג'.

וַיִּבְנוּ בֵּית תְּכוּנָתָם כְּאַרְמוֹן,
עֲלִיּוֹת חָן אֱלֹהִים חַי מְפַסְגָּם;
45 וּבִנְיָנָם-בְּרוּשִׁים וְאַרְזִים,
יִסּוּדָתָם בְּכָל מִינֵי אֱלֻמוֹגִם.
וַחֲזֻקֵּי יִסּוּדוֹתָם בְּחֻזֵּק;
בְּתוֹרַת אֵל, בְּצַחֲוֹת גִּיב מְתוֹרָגָם.
וְכָל מִינֵי בְשָׁמִי מֵר יִרְיָחוֹן,
מְשׁוּחִים הֵם בְּשֶׁמֶן דְּרָדוּגָם.
לִפְנֵי עֵדוֹן, לְעוֹלָם הַנְּשָׁמוֹת,
לְרִצּוֹן יַעֲלוּ מֵהָר בְּדִרְגָּם,
וַיִּזְכּוּ לַחֲזוֹת נֹעִם פָּנֵי אֵל
בְּבִיאַת צִיר וְהָרָג גּוֹג מְגוֹגָם.
50 [א⁵⁵] וַיִּלְבְּשׁוּ מַעֲיֵל צֶדֶק וְתַכְרִיף
בְּאַרְגָּמָן, בְּרֹאשִׁית אֵל אֲרָגָם.
וְתִשִּׁיחַ לְשׁוֹן אֵלִים וִירוֹן
כְּבֹד-שֹׁפָה וְהֶלְשׁוֹן וְעֶלְגָם.
וְשֵׁם יִשְׁתּוּ לֵינִן כִּי הוּא מְשׁוֹמֵר,
וְטַעַם כָּל כְּצַפְחִית וְעֵנָם.

44. בית תכונתם = תכונת ביתם (= בתיהם) — וע"פ יחז' מג, יא. עליות חן וכו' — בתים נאים, כחן המקום עליהם, יתנוססו ביניהם — וע"פ תה' מח, יד.
45. יסודתם וכו' — משכנם (והשווה תה' פז, א, וכאן מקביל "בינינם") נתון בתוך עצי-פאר. בכ"י: יסודותם, ו"יסודותם" שבש' שלאחריה גרם. אלמוגם — כנראה, שראה את הא' כא' שוענת (prosthesis), ולא עלתה במשקל. ועל הדעות השונות על שורש מלה זו, ראה בכ"י ערך "אלמג", הע' 1, עמ' 248.
46. וחזקים וכו' — ויסודותיהם מושגות היטב במשגב ה' ומעווז (וע"פ: ה' חזק, תה' יח, ב). לפי המשקל, אפשר שקרא: וחז(י)קים, במשקל ואמ(י)צים. בתורת... מתורגם — ר"ל: דבר בחיריאל מבואר בדרך שבה מבוארת תורת-אל.
47. בשמי — המשקל לקוי. משוחים... דרדוגם — בשמן המטפטף על ראשם, ומלש': דרדוגי דמשחא ארישא דרבנן (כתו' יז, ע"ב), וראה את השווא שבר' כשווא נע.
48. לרצון — לשון קצרה: לרצון ה', ולנע"ל יש' ס, ז.
49. והרג וכו' — ראה יחז' לח, ב.
50. וילבשו — כנראה שקרא: וילבשו כבסוף פסוק. בארגמן — הרקום בארגמן, וראה שמ' לה, לה. בראשית אל ארגם — שה' רקמם בשבילם מאז ברא את העולם.
51. ותשיח וכו' כבד שפה וכו' — ע"פ יש' לה, ו ויחז' ג, ה. בכ"י: וישיח... וירון כבד פה — ושלא כדקדוק הלשון ושלא כמשקל.
52. ושם ישתו וכו' — ראה ברכות כד, ע"ב. ליין — הניקוד, שהוא ע"פ שיה"ש ז, י, מחוייב המשקל הוא. כי הוא — אשר הוא. וטעם וכו' — ע"פ שמ' טז, לא ובמד' יא, ח. וענם — עוגתם.

וּמִזֹּהָר קְדוּשַׁת הַנְּפֹשׁוֹת
 יִחוּגֶנּוּ אֶז כְּמוֹ שְׂכּוֹר וְחָגֵם,
 וַיֵּאִירוּ כְּאוֹר בְּקֶר וַיֵּצֵר אוֹר
 וְלֹא תִכְבֶּה לְעוֹלָם אוֹר שְׂרָגֵם.
 55 וַאֲיֵכָה יִשְׁכְּחוּ כָּל זֶה נְדִיבִים?
 לְזֹאת, בִּי תֵאָבֵל נַפְשִׁי וְתַעֲגֵם.
 וַאֲיֵךְ לֹא יִזְכְּרוּ אֶת יוֹם בְּמַתְּנָן,
 יְהִי מוֹדֵשׁ בְּשֶׁרֶם רַב בְּמָרְגֵם!
 מַחֲקָה הוּא בְּשֶׁשֶׁר כָּל יוֹנֵם
 בְּמִסְפָּרֵם וְכָל אֶחָד וּוּגֵם.
 וַיִּכּוּ הֵם בְּמַכּוֹת נִמְרָצוֹת
 כְּמוֹ מָשֶׁל כְּהַעֲזֹר וְחָרְגֵם.
 56 [ב] וַיִּזְכְּרוּ יָמֵי קֶדֶם קְדוּמִים,
 יַעַת שְׁבַתָּם וְהוֹרָתָם וְהוֹגֵם.
 60 וַיֵּלְכוּ הֵם לְהַתְּגוֹלֵל בְּבִיצָה,
 בְּטִיט חוּצוֹת וּבְעָפָר וּבֶאֱגֵם.
 וּמִלֵּאךְ מֵר יִנְהֹג אֶת שְׂבִילָם;
 כְּמוֹ עוֹרִים יִהְיֶינָם וַיִּשְׁגֵם.

53. וחגם — ר"ל: ומזוהר הנפשות ומן השמחה שבחגן יחונו וכו'.
 54. יצר אור — ע"פ יש' ה, לו, וראה ספר השרשים לרד"ק, ערך "צור", האומר: "פירשו בו שמש וירח", והרי זה מקביל ל"ויאירו כאור בוקר" שלפניו. ולא תכבה... אור וכו' — אור לשון נקבה בכמה מקומות במקרא. השווה, למשל, איוב לו, לב; יר' יג, טז.
 55. יום במתבן וכו' — את היום אשר בו יהא בשרם נידוש הרבה במתבן (כיניו למצע-הקבר). בכ"י: יחדש, והי' של "יהי" שלפניו גרמה. במרגם — קרא, בגלל המשקל וכשלא כדקדוק הלשון, במרגם. לזכר-לשון, השווה יש' כה, י; מא, טו.
 56. מחקה וכו' — ע"פ יחז' כג, יד. ור"ל: כל אחד מכלל חטאיהם חרות במספר וזוג ובולט הוא לעין. ו"מספר" לשון יחיד הוא של מספריים, ו"זוג" הוא מלשון: "בין בזוג ובין בתער" (נזיר לט, ע"א), ויש כאן פאראפראזה של "חטאת... כתובה בעט ברזל בצפרן שמיר" (יר' יז, א).
 57. כמו משל וכו' — וישמשו כמשל. חרגם — שיכול אותיות: חזיגרם. ולמשל, השווה סנהדר' צא, ע"ב.
 58. 59. — ויזכרו — לפי המשקל: ויזכרו, (כבסוף פסוק) וכו' — ע"פ תה' קמג, ה. והשווה: "ואין לך ימים שאדם שרוי בטובה יותר מאותן הימים (ימי-שבת הולד במעי אימו)... ומלמדים אותו את כל התורה" (גידה ל, ע"ב). ובאגם (כנראה, שעבאס קרא: ובאגם) — כאן: מים עומדים שהדליחו (והשווה ב"מ לו, ע"ב), ומקביל ל"בביצה" שלפניו.
 60. ומלאך מר וכו' — ע"פ משי' יז, יא. כמו עורים וכו' — ע"פ דב' כו, יח. לצורה: "הכשילים", השווה הדומה לה, "יהליל (יש' נב, ה), — וניקוד "וישגם" — התרח מחייבהו.

וְעֹבְדֵי אֵל תְּהִי נַפְשָׁם צָרוּרָה
 בְּתוֹךְ חַיִּים וְתוֹךְ חֲמֵדַת רָגֶם.
 וּמִשָּׁה, הוּא יְהוּדָה דֵּל וְעֵבָאס,
 בְּצָרוּתֵיו לְגַמִּים הַפְּלִיגִם,
 לְהִרְחִיק מִלְּכָבוֹ אֶת כְּאָבוֹ,
 אֲשֶׁר סָתוּם כְּחֵלֹן אֹז לְבָלָגִם.
 65 וּמִפְּנֵה לְפָנֶה הוּא מְשׁוּמֵר
 כְּמוֹ תוֹלָע בְּתוֹךְ מָשִׁי וְעָגִם.
 וְאֵין חוּמַל וְאֵין חוּגֵן לְנַפְשׁוֹ,
 וְהָכּוֹ הֵךְ עָלֵי רֹאשׁוֹ בְּסִיגִם.
 וּבֵין יָדָם לְנִשְׁמָתוֹ בְּכַפָּם;
 דְּבָקוּהוּ וְחֻשְׁבוּהוּ סְפוּגִם.
 [א⁵⁶] וְהִרְחִיקוּ תְרוּפָה מִמְּזוּרוֹ
 וּמִרְפָּא מִכְּנָפוֹת, צֵר וְחֶרְגִם.
 רְאִיתִימוֹ, וְאֵם הֵמָּה כְּתָמֵר –
 בְּתוֹכָם הֵן אֲדוֹנֵי אֲתֵרוּגִם.

62. נפשם וכו' – ע"פ שמ"א כה, כט. רגגם – רצונם, ראה תרגום ליה' ז, כא.
 63. הוא יהודה דל ועבאס – עבאס, שידע "ספרדית", כמוכח מכמה מקומות שבאיגרותיו ושבוש"ת שלו, השתמש ב"דל ועבאס" כשמות נרדפים, שכן בספרדית המלה abismado פירושה: "מדוכא", "נתון להיראהורים נוגים" (שים לב: המלה "עבאס" באה כאן ב"ר" החיבורי). לגמים הפליגם – הירבה להשתמש ב"גם" בחרוזיו.
 64. אשר וכו' – קשה, ונראה שיש לגרוס "עז" במקום "אז", ולנע"ל המבליג שד על עז (עמוס ה, ט), ור"ל: הפליג בחרוזיו כדי להקל מעליו את כאבו העז והמתגבר והולך – את כאבו, הנתון כבמחילה סתומה, שמוצא אין לו. ולזכר לשון, השווה יחז' מ, טז. ומבאר הוא והולך.
 65. ומפנה וכו' – גם בנדוד הכאב ממקום אחד למישנהו שבגופו, הריהו עצור ומקופל כתולעת זו בתוך פקעת משייה. (עוג = עוגה, יצירה פייטנית), ור"ל: המכאוב מרוכז והצער מעמיק וקוסס את נפשו.
 66. והכו הך עלי (בכ"י: על) ראשו בסיגם – ר"ל: היכוהו קשות בשרביט. השווה: הסיג של אשכולות (תוספתא עוקצין א, ב). בכ"י: ספק בסגם, ספק בשגם.
 67. ובין ידם וכו' – את נפשו שמו בכפם כדי לעשות בה כחפצם, ולנע"ל שמ"א יט, ב. דבקהו וכו' – הידיקהו ועשאוהו בית־קיבול לספיגת מלקות ויסורים. סוגר זה, כזולתו, סובל עוד פירושים, ואחד מהם: עשאוהו כמין אלונטית להסתפג בה.
 68. ומרפא מכנפות – הירחיקו רפואה מאברי גופו (השווה תוס' דמאי ב, י), ולנע"ל שמש... מרפא בכנפיה (מלא' ג, כ). צר וחרגם – מצרה ומיסורים. ראה תרגום על איכה א, כ.
 69. ראיתימו – מוסב על פרנסיה־הקהל התקיפים. ואם המה כתמר... הן אדוני אתרוגם – ר"ל: אתה הדור ונאה מהם. ומדבר עבאס על פירקו וקומתו של היכניג, שהדורים הם משל רמיהקומה זולתו, גם באיגרתו הראשונה אליו (ראה ולנשטיין "איגרת א"... ספר הברמן, תחילת עמ' 123).

70 לך תורה, גדולה תוך מקום אח:
 לך, רוני, זבחימו וחגם.
 לעזרתי מהרה קום, סגני,
 תרצצם דמות חלקה וטרם,
 ויד לפה ישימון, יברחון על
 מרום גבעות וראש הרי תלגם.
 ובזכות זה משיחנו לבניו
 בחר קדש, ברום מעלות יווגם.
 יקימך על בתוך עמו כנס רם,
 ותצילו כמו חובל בעגם.

70. לך תורה וכו' — לנע"ל גיט' בט, ע"א. אח — אחד. ראה יחו' יח, י. כאן נראה שהוא רומז גם לאחוה ורעות. ענוותנותו של היכיני, המתבטאת באחוותו לכל אדם, נזכרת פעמים אחדות באיגרת א שכתב עבאס להיכיני, הנזכרת בהערה 69.
71. זבחימו — זבחים. תרצצם וכו' — שברם ועשם כאותן חיטים המפוררות לשניים או לשלושה חלקים, וראה מו"ק יג, ע"ב.
72. גבעות — לפי המשקל נראה שגרס כאן גבעות כסמיכות, ולא כדין. תלגם — שלגם, וריחף לפניו: טור תלג (שבת קנב, ע"א).
73. ובזכות זה משיחנו לבניו — היש כאן רמז לבנים-ממש שהיו לו להיכיני? יווגם — הניקוד מתוויב החרוז הוא.
74. יקימך על וכו' — ע"פ... הגבר הקם על (שמ"ב כג, א). ותצילו וכו' — ויעלה בידך להצילו (הוא מתכוון לעצמו) כרבי-חובל זה המציל טובעי אונייתו בעוגה של מים (השווה: חולין מא, ע"א), כלומר, במי-הים.

"פרי גינוסר", שו"ת לר' אריה יהודה ליב, בשנים תע"א—תקי"ד

יוצא לאור ע"י מאיר איילי

א. על כתב־היד ומחברו

כתב־יד זה שמראשית המאה ה־18 הוזכר לראשונה ע"י דוד קויפמן ב"הגרן" בשנת תר"ס¹, והוא אף העתיק שם את דברי ההקדמה. קויפמן ראה את כתה"י שהובא אליו מידי ד"ר פונק², רבה של בוסקוויץ, והוא מקדיש לספר שורות אחדות של דברי שבח. לאחריו הוזכר כתה"י שוב, דרך אגב, ע"י י"ז כהנא³, ונראה שהוא עצמו לא ראה אותו. כתה"י נחשב כאבוד בשנות החשש והשמד, ולא כן הוא, כי למזלנו הוא נשתמר במשפחתנו, צאצאי אבותיו של המחבר, והוא בא לידינו בירושה מאבינו. ר' יהודה הירשֶׁלר ז"ל, שקיבלו מאחיו ר' עזרא הי"ד. כיצד הגיע כתה"י לידי דודנו. לא נתברר לנו אלא בדרך ההשערה.

ר' אריה יהודה ליב היה בנו של ר' מנחם מנדל, בעל שו"ת "צמח צדקה" (בכתב־יד. ועל כך להלן), שנולד בשנת תכ"ז, אפשר באייזנשטדט, וכבן עשרים נבחר לרבה של רויסטיץ⁴, ובשנת תס"ה נבחר לראש בית דין בניקלשפורג, ושם נפטר בשנת תק"ז⁵. על תולדותיו ויחסו של ר' מ"מ זה כבר הרחיבו את הדיבור קויפמן⁶ וי"ז כהנא⁷. בקיצור ייאמר כאן, שהוא היה בנו של ר' דוד⁸ ב"ר ישראל

תודה מרובה אני חייב לאחי, אוצר בלום, ר' שלום איילי מקיבוץ עין הנצי"ב, שסיפק לי מידע היסטורי וגניאלוגי רב, משפע ידיעותיו, בכתיבת חיבור זה.

- 1 במאמרו "לדוד צמח, תשובת בעל צמח צדק וקצור תולדות משפחתו". הגרן, מאסף לחכמת ישראל, ברדיטשוב, ספר שני, תר"ס, עמ' 48 ואילך.
- 2 ד"ר שלמה פונק (1867–1928), רבה של בוסקוויץ. חיבר בין השאר את הספר Die Juden in Babylonien.
- 3 במאמרו "השבת אבידה", סיני, שנה ד', ת"ש, חוב' א—ב.
- 4 ראה י"ז כהנא במאמרו הנ"ל.
- 5 דוד קויפמן מביא את הכתובת שעל מצבתו, במאמרו הנ"ל בהגרן.
- 6 במאמרו הנ"ל.
- 7 במאמרו הנ"ל בסיני, ובמאמרו "תשובות היסטוריות מחיי היהודים במורביה במאה הי"ז וי"ח", ארשת, תש"ד.
- 8 נולד בשנת שפ"ה לערך, והיה רב בברודא (אונגריש ברוד) במורביה, ואח"כ ב"עיר ברזל", היא אייזנשטדט, ואחר הבחרו של גיסו, ר' יהודה ליב קרוכמל, לרב המדינה בשנת תל"א, נבחר הוא במקומו לרבה של טריביטש ונפטר בגיל מופלג בשנת תע"ח. בשולי ההקדמה לספרו "פרי גינוסר" כותב המחבר על אביו ר' מנחם מנדל, שהיה "בן הרב הגאון החסיד כמהור"ר דוד נ"ע, שהיה אב"ד ור"מ בכמה קהלו" מפורסמו במדינת מעהרין ומדינת הגר ואח"כ ישב על כסא ההוראה בק"ק טריביטש וישכב דוד שם, גם הוא הפליא פלאו בחיבורו צמית לדוד קרן קרנא דתורה בחריפו ובקיאו על כל הש"ס — —". כתב־היד של "צמית לדוד" שהיה בידי בנו ר' מ"מ, היה למאכולת אש בשריפה הגדולה בנ"ש בשנת תע"ט.

איסרל מוינא⁹, ושל פעסיל, בתו של ר' מנחם מנדל קרוכמל, בעל "צמח צדק", והוא נקרא על שם סבו. אשתו של ר' מ"מ השני, בעל "צמח צדקה", דהיינו אמו של ר' אריה יהודה ליב, היתה עלקעלע, בת חנה, בתו של ר' גרשון אשכנזי (אוליף), בעל "עבודת הגרשוני". יוצא אפוא, שמחברנו היה נינו של ה"צמח צדק" מצד אביו, ונינו של ה"עבודת הגרשוני" מצד אמו¹⁰.

כמרומו לעיל, הגיח אחריו ר' מנחם מנדל השני כת"י של שאלות ותשובות "צמח צדקה", (השם ניתן בוודאי בהשענות על שם חיבור סבו "צמח צדק"), המכיל גם דרשות והספדים. כיוון שהכתיבה האשכנזית הרהוטה והיפה זחה, כפי שניתן לי להשוות, לכתב היד של שו"ת "פרי גינוסר" שברשותנו, סביר לומר שכתה"י "צמח צדקה" נערך ונכתב ברובו ע"י בנו של ר' מ"מ, ראי"ל. כתב יד זה של "צמח צדקה" היה בדורנו ברשותו של י"ז כהנא, והוא אף פירסם מתוכו כמה תשובות¹¹. לאחרונה הגיע למכון לכתבי-יד של הספריה הלאומית בירושלים¹².

כתה"י "פרי גינוסר" מכיל רצ"ט דפים כפולי עמודים (פאגניציה עד דף ר"ד), בס"ה 597 עמודים (דף רצ"ט, ע"ב, ריק), גודל העמודים 305×165 מ"מ, ובכל עמוד 28—32 שורות, בכתיבה אשכנזית רהוטה יפה מאד, כאמור לעיל. יש בו קמ"ג תשובות, ונוספו עוד ט"ז תשובות, עד סימן קנ"ט, מאת ר' גרשון בוסקוויץ (נקרא כן ע"ש עיר כהונתו כדיון), בנו של מחברנו, ובכתיבת ידו.

כפי שמסתבר מתוך דברי ההקדמה¹³, אין בחיבור הזה אלא מכתב מתשובותיו וחיבוריו של ר' אי"ל, שכבר היו ערוכים בידיו ואף נתכנו בשמות "שדות" שונים: "שדה אחוזה" (עזה"ת), "שדה צופים" (פי' על ילקוט נביאים ראשונים), "שדה שאול" (שו"ת הלכה למעשה רב פעול", כחרוזו של המחבר), "שדה בית הבעל" (על גפ"ת מס' כתובות), "שדה מגרש" (על מס' גיטין), "שדה חמד" לשבתות ומועדים. שאין אלה דברי מליצה או חזון לעתיד, מוכח מדברי אביו, ר' מ"מ, בכת"י

9 קויפמן, במאמרו הנ"ל בהגהן כותב בעמ' 43, שאביו של ר' ישראל איסרל היה ר' יששכר הלוי שבא להשתקע בווינא. אם כן פליאה, שהן ר' דוד והן צאצאיו ר' מ"מ ורא"ל אינם חותמים "הלוי". בכתב היד של "צמח צדקה", 130 ב', רושם רמ"מ פרטים אוטוביוגרפיים, ועל אביו "הגאון החסיד המפורסם כמוהר"ר דוד במהר"ר ישראל איסרל מווינא וצלה"ה", והוסיף בשוליים: "בן הקצין כהר"ר זכרי' הי"ד בהר"ר יוסף זלה"ה". וראה גם B. Wachstein, Die Inschriften des Alten Judenfriedhofs in Wien, Bd. I, (Wien u. Leipzig 1912) עמ' 200, ומוכת שר' ישראל איסרל היה בנו של ר' זכריה הקדוש מא"ש, וגיסו (אח אשתו) של ר' יששכר בר הלוי.

10 ידוע לנו על שני בנים שהיו לרא"ל: ר' גרשון בוסקוויץ, שעליו עוד ידובר להלן (שנקרא ע"ש סב"סבו, ר' גרשון אשכנזי, בעל "עבודת הגרשוני"), ור' משה. צאצאיו של ר' משה זה היו: ר' יהודה אריה ליב, ר' משה Loew, ר' יהודה אריה ליב Leopold ("בן חנניה"), עמנואל לעף (Die Flora der Juden).

11 בשני המאמרים שהוזכרו לעיל בהערות 3 ו-7.
12 אני מודה לד"ר מ' נדב על הרשות שניתנה לנו לעיין בכת"י זה ועל הזכות להשתמש בכמה פרטים מתוכו לשם מאמרנו זה. ותודה למר שלמה צוקר שטרח וסיפק לנו מידע נוסף על תוכנו של כתה"י, וכן לגברת רבקה פלסר על עזרתה בהעתקת כתה"י.

13 שכבר פורסמה ע"י קויפמן בהגהן, כנ"ל.

ספרו "צמח צדקה", דף 207 ע"א: "אח"כ מצאתי בס' שדה צופים שחיבר בני הרב הגדול ש' שכיוון לדעתו"¹⁴.

התשובות שנתקבצו ב"פרי גינוסר" אינן ערוכות לפי סדר ענייניהן או עפ"י חלקי השו"ע, אבל הן מגוונות ועוסקות בכל תחומי ההלכה, מדיני תפילין ועד היתר עגונות, (ותשובות בענין עגונות תופשות חלק רב בספר), מהלכות מאכלות אסורים ועד דיני נזיקין, ובראש הספר מביא המחבר רשימת השו"ת לפי סדרי השו"ע, ומקדים לה: "גבולי השדה להלוך בה, לארכה ולרחבה, לדרוש בה אמצרי סימני" באורייתא, בקדמייתא ובתרייתא, כסדר הטורים, כולם ברורים"¹⁵. בין הסימנים מופיעות פה ושם תשובות משל מחברנו בכתביה אחרת, כגון סי' קי"ט, שאלה בעניין תביעת ממון מאת "בן אחותו הד"ש הק' גרשון במהר"ר אברהם חיות"¹⁶ חפ"ק האציפלאץ יע"א, מיום י"א ניסן תק"י, ותשובת ריא"ל מיום "ט"ו למב"י"¹⁷ באותה שנה, ולא יכולתי לזהות כתב ידו של מי השאלה והתשובה. ראי"ל היה דבק מאד באביו וראה בו סמכות עליונה בענייני הלכה, ומשום כך שלובים בדפי הספר מדבריו של ר' מ"מ ותגובותיו על דברי בנו ראי"ל שביקש את הערותיו והסכמתו של אביו לפסיקותיו הוא¹⁸. כבר בתשובה הראשונה, משנת תע"א, שנת כהונתו הראשונה במעורבות, בעניין היתר שנתן לעגונה להנשא, הוא כותב: "אך באשר שאנכי צעיר לימי" ורך בשנים¹⁹ איני מתירה לשוק עד

14 מטרתו של הליקוט הזה מתבררת מתוך דברי ההקדמה. כיוון שלא ראה סיכוי כלשהו שישגיג את הכסף הנדרש להדפסת ספרי אביו וספריו הוא, "כי לא הגיע לפרק השג יד בערכין ערך גדול על חבור כמות שהוא להביאו לבית הדפוס. אך כדי להראות חזותו לרבי" יבקשו רחמי" — לכן הרב מהר"ל הנ"ל תפס המועט וכו'". ברם גם קיצור היריעה לא עמד לו למחברנו ולא נמצא גואל לכתה"ל להדפיסו עד היום הזה.

15 וכרגיל לגבי ספרי שו"ת נמצאים גם בכת"י זה פרטים מאלפים על הווי חייהם של היהודים בארצות אשכנז. נציין לדוגמא פרטים מתוך גביית עדות לשם היתר עגונה, בס' ב, מעשה ביהודי צעיר מק' בוסקוויץ, פרוון, שלשם שיפור מצבו הכלכלי הוא נספח להבר "משוררים" עם חזן ומרחיק אתם עד וורמייזא ושאר קהילות מערב אשכנז, ומגיה את אשתו ושלוש ילדיו. לבסוף הוא מתחבר אל כנופיית גנבים יהודים, משנה את שמו ושם עיר מוצאו, ובאחד ממעשי השוד בכפר מכפרי גרמניה הוא נורה על ידי אחד האיכרים, שמכלים את חמתם ונקמתם בגופתו ותולים אותה על עץ למאכל כלבים. ר' גרשון חיות היה לאחר מכן רב המדינה. אביו ר' אברהם חיות, נשא את בתו של ר' מ"מ (השני), בעל "צמח צדקה", אחות ראי"ל, לאשה.

17 ט"ו למספר בני ישראל, דהיינו לספירת העומר, והוא ל' בניסן, אדר"ת אייר.
18 אולי משום כך אין אנו מוצאים בספרי שו"ת מאותה תקופה חילופי מכתבים בין ראי"ל ובין גאוני דורו, כגון ב"פנים מאירות" לר' מאיר א"ש, ב"שאל דוד" לר' דוד אופנהיים. בהיותו צעיר לימים פנה כנראה רק אל אביו, ולאחר פטירת ר' מ"מ היה ראי"ל כבר בעל סמכות בזכות עצמו. בעניינים חמורים, כגון היתר עגונות, הוא פונה אל גדולי דורו ומתנה היתרו בהסכמתם, כך למשל חתומים על היתר העגונה שנזכרה לעיל (הערה 15) משנת תפ"ב, אביו ר' מנחם מנדל, ונא' הצעיר מרדכי בלא"א כהר"ר י"ט בנעט זלה"ה, ונא' הק' יששכר בע' בהרח"א זלה"ה, ונא' הק' חיים בלא"א ה"ר דוד פסק זצ"ל".

19 כיוון שמתבררנו נקרא על שם אבי-סבו, ר' אריה יהודה ליב קרוכמל, בנו של ה"צמח צדק", (ולא "דודו של אביו", כדעת קויפמן במאמרו הנ"ל עמ' 46), שנפטר בשנת

שיסכימו אתי הרב הגאון הגדול מו' כמוהר"ר גבריאל נ' ²⁰ הרב מדינה, ואחריו אבן פינה, א"א מו' הרב הגדול המובהק המופ' כמוהר"ר מנחם מענדל נ' ואזי אהיה להם סניף וכו'". תשובה זו היא מעיר כהונתו הראשונה כאב"ד מעזריטש הגדולה שבמורביה. מכאן נתקבל בשנת ת"פ לרבה של בוסקוויץ, שבה כיהן כעשרים שנה, ולעת זקנתו עבר לנ"ש לכהן כאב"ד הגדול עד יום פטירתו, ז"ך באדר תקט"ו ²¹. שנות כהונתו בנ"ש חלו בסוף ימיו של ר' בריש יששכר דב בן ר' גבריאל עשקלעס, רב מדינת מעהרין, ולאחר מות חותנו ר' שמשון ורטהיימר גם רב מדינת הגר, שמהיותו טרוד בעסקיו הציבוריים והכספיים של חותנו ישב לרוב בוינא, והטיל את עול ההנהגה והפסיקה בנ"ש על הראב"ד, ממלא מקומו ²².

התשובה האחרונה בכתה"י הנושאת תאריך, היא סי' קמ"ב (בענייני יין נסך), והיא נכתבה ביום ד' אייר תקי"ד בנ"ש. לאחריה באה תשובה קמ"ג, בת שורות ספורות. ומכאן ואילך באים דברי הבן, ר' גרשון, הפותחים כך: "ע"כ דברי אבי הרב מהור"ר אריהודאליב זצ"ל המדבר: מכאן ואילך דברי הכותב אני הק' גרשון בן המתבר".

ב. דברי מבוא לתשובה ל"ח, המתפרסמת להלן

תשובה זו נתחברה במעזריטש בשנת תע"ג (1713), דהיינו בצעירותו של ר' אריה יהודה ליב, בשנות כהונתו הראשונות כרב ופוסק, ועובדה זו ניכרת היטב בתשובות מאותן השנים, שבהן הרצאת הטענות בשקלא-וטריא אינה בנויה עדיין באותה שיטתיות ורהיטות כבתשובותיו המאוחרות יותר. כמו כן ניכר שלא עמדה לרשותו באותם הימים במעזריטש ספריה ענפה בפוסקים, ראשונים ואחרונים, כי רוב ההבאות מהם נלקחו, כנראה, מכלי שני או עפ"י הזכרון, ולכן הם משובשים לעתים קרובות (לא בתכנם, אבל בלשונם). הבאות על פי הזכרון ניכרות גם בטקסטים ממקורות הש"ס, שציון דפיהם ונקיטת לשונם אינם מדויקים.

הנושא לשאלה שנשאל רא"ל יש בו משמעות היסטורית מיוחדת. חיילים מהקסרקטין ("קוואטיר") של צבא הקיסר האוסטרי ²³ נכנסו לרחוב היהודים והתחילו

חמ"ד (ראה כתובת מצבתו אצל פויכטוואנג — Epitaphien Mährischer Landes- u. Localrabb. v. Nikolsburg, Gedenkbuch Z. Erinnerung an David Kaufmann, 1900), לא היה מחברנו בשנת תע"א אלא כבן כ"ז או פחות מזה.

20 ר' גבריאל בן ר' יהודה ליב עשקלעס, שהיה משנת תס"ח עד פטירתו בשנת תע"ח רב מדינת מעהרין בנ"ש.

21 ראה הכתובת על מצבתו אצל פויכטוואנג, כנ"ל.

22 ב"פרי גינוסר" יש גם התכתבות אתו בעניין היתר עגונה, ור' יששכר דב חותם: "הכ"ד פה ווינא הבירה בשנת תק"ג ליציירה הק' יששכר בערוש מקראקא החפ"ק ניקלשבורג ומדינת מעהרין ומדינת הגר יע"א".

23 בתקופה זו מלך הקיסר ההבסבורגי קארל ה-6, שמלכותו לא הצטיינה באהבת ישראל

להכות ביהודים בחרבותיהם בצידן הרחב. במאורע הזה לא היה משום חידוש, אלא שבמקרה דנן היהודים לא נסו אל בתיהם אלא "עמדו לנגדם ויכום ויכתום"²⁴. נער אחד מנערי היהודים אף הצליח להוציא מידי אחד החיילים את חרבו ובה היכה את החייל "מכת חרב ממש בתוך הזרוע עד שזב דמו ממנו והוצרך להתרפאות כמה ימים מן המכה הנ"ל". ראשי הקהל נקראו להתייצב לפני המפקד ונדרשו להסגיר את הנער שפצע את החייל וגרם "גנאי ובזיון" לצבא. ראשי הקהל מסרבים להסגירו מחשש למה שעלול לקרות לו, "ומי יודע מה יולד יום"²⁵. רק ע"י כופר נפש, קנס ושחדים למפקד ותשלום דמי רפוי לחייל, הוסר רוע הגזירה. ועתה נשאל הרב, על מי מוטל תשלום נזק זה, האם על הקהל שלהגנתו יצא הנער להלחם, או על הנער, שלאחר שכבר הוציא את החרב מידי החייל ונטל ממנו כח פגיעתו, עשה בפוזיותו ועוד רדף אחריו ופצעו במכת חרב חדה, בשעה שיכול היה להסתפק במכה קלה.

המחבר פורס לפנינו יריעה רחבה של טיעונים לזכותו של הנער, וכנגדם טיעונים לחובתו.

לחובתו: לכאורה חייב הנער, שכן היתה לו ברירה, בדומה לנאמר בברייתא בב"ק, כח ע"א, "שור שעלה ע"ג חבירו וכו', דחפו לעליון ומת, חייב", כי יכול היה לשמט לתחתון.

לזכותו: לפי דברי התוספות, שם, מבדילים בין היות המזיק בהול, ובין לא בהול. גם במקרה דנן הנער היה בהול, "להציל ישראל מיד שושהו", ולכן ההפסד על הקהל.

לחובתו: רא"ל מנסה להוכיח בפלפולו, שעפ"י ההלכה יש לחייב גם בבהול. הוא גם מסתמך על הברייתא בסנהדרין עד, ע"א, "ר' יונתן בן שאול אומר, רודף

יתירה, בימי אביו, ליאופולד ה"1, נגזר גירוש ווינא הגדול, ובין הגולים היה סב אביו של רא"ל, ר' גרשון אשכנזי, רבה של ווינא.

24 התגוננות נועזת כזאת חוזרת במורביה לאחר 30 שנה בנ"ש. רושם קורות העתים של קהילת ג"ש, ר' אברהם טריביטש (קורות העתים, ברין תקס"א, דף ח' ע"ב ואילך. ואפשר שמקור הרשימות בס' "ישועות ישראל", לר' בנימין ביניש פרנקל, פורסם בקובץ על-יד, ז' (תרנ"ז), מספר על הפוגרומים שהיו בקהילות מעהרין בשנת תק"ב, בימי שלטונה של מריה-תרויה, בעקבות ההסתה מצד המלכות ביהודים, שנחשדו על ידה בסיוע לפרוסים במלחמת הירושה. בשעה שיהודי קרעמזיר היו "נתבאים בגנות ובקריפות ובמקומות הצנועים", הרי בנ"ש "כמעט לא נשאר אחד מהיהודים בבית ומהמלחמה חדל, ומתחזקים עצמם בקרדומות והערלים ואנשי מלחמה עמדו לעומת, וערכו מלחמה ברחוב היהודים על פני חוצה, וגברו היהודים שנית ולקו כרבא בהדי הוצא", ואף כאן נפצע אחד מחיילי המלך שהיו בין הפורעים, והמלכה הטילה על יהודי מעהרין כופר נפש גדול.

25 על אף הבדלי הנסיבות וחומרתן (אמנם ריחפה סכנת מות על ראש הנער, אבל לא איימו על חיי בני הקהילה אם לא יסגירוהו), יש לשער שנגד עיניהם של ראשי הקהל עמדו דברי התוספתא בתרומות פ"ז, ה"כ, ודומה להם בירושלמי פ"ח, מו ע"ב, "סיעה של בני אדם שאמרו להם גוים תנו לנו אחד מכם וכו' ואם יחדוהו להם וכו'" והדילמה של ר' יהושע בן לוי, במעשה דעולא בר קושב ש"תבעתיה מלכותא", ירושלמי, שם.

שהיה וכו' ויכול להצילו באחד מאבריו ולא הציל, נהרג עליו". אף כאן יכול היה להציל במה שלקח חרבו מידו וגם בהכאה (קהה), "והנער לא כן ידמה".

לזכותו: בדומה לספינה שחשבה להשבר מכובד המשאוי ועמד אחד מהן והיקל המשאוי והשליך לים, פטור, שהמשאוי שבה היא כרודף וכו', כדברי הרמב"ם, הל' חובל ומזיק פ"ח, הט"ו, וחז"מ סי' ש"פ. אף כאן הנער בא להציל, כמו משליך המשאוי, והוא פטור.

לחובתו: לפי הרמ"א, אם אין הספינה טעונה מדאי חייב, אף הכא, מכיוון שלא היתה סכנה של ממש והנער עשה דבר שלא בהכרח, הרי זה מעין ספינה שאינה טעונה מדאי.

לזכותו: "אין לך אדם נתפש על חבירו". הנער יכול לטעון, אילו תפסו אותי, "מפייסינא הוינא ליה".

לחובתו: במקרה שהאדם חייב, אין הוא יכול לטעון "מפייסינא הוינא ליה", וגם הנער חייב, שהרי לא היתה לו רשות להכות את החייל כך.

לזכותו: בדומה לפסיקת הרשב"א בתשובותיו, במעשה שלוי ויהודה עשו שחוק בפורים בבית ראובן ושמעון הסמוך לבית ההגמון, והעלילו עליהם שעשו שחוק נגד דתם, שכל ההיזק על הציבור, דאין אדם נתפש על חבירו וכו', אפילו אם עשו מעשה שיתחייבו עליו מן הדין.

לחובתו: כאן משלב המחבר תקפותה של תקנה בהלכה. לפי הרמ"א בחז"מ, סי' קכ"ח, ההלכה שאין אדם נתפש על חבירו כוחה טוב כשאין תקנה בעיר, אבל אם יש תקנה, הולכים אחריה. גם בנושא שלנו משתלבת תקנת מדינת מעהרין, שכאשר נתעקל אדם בשל חוב אמיתי של חבירו, חייב זה לסלק את ההיזק. אף כאן לגבי הנער, היה הקנס מן הדין.

לזכותו: ראשי הקהל עשו משגה, שלא הפצירו בנער ללכת אתם אל המפקד וינסה לפייסו. אע"פ שיש להניח, שהנער היה ירא ללכת אתם, עתה הוא נהנה משגיאתם.

בסיכומם של הדברים פוסק מחברנו, שיש כאן "ספיקא דדינא, והוא חומרא לתובע וקולא לנתבע, והנער פטור" מן הקנס, אבל חייב לשלם דמי רפוי וצער. הוא שולח את פסק דינו אל אביו, ר' מ"מ. זה משיבו בקצרה ורומזו על וויכוח שיש לו עמו בנידון, אבל מטעמי פשרה מקבל את מסקנות ראי"ל.

שאלות ותשובות "פרי גינוסר", סימן ל"ח

שאלה

נשאלתי על הבעלי מלחמ' שהי"ל פ"ק מעוריטש אכסנאי שלהם שקורין קוואטיר ויהי היו' באו לתוך רחוב היהודי' והתחילו בריב להכות איזה יהודי' אשר ברחוב ברוחב הכלי זיין שקורין פלאזים גשלאגן¹ ולא הכה שום אחד מהם מכת חרב במקו' החד. ונקהלו היהודי' ועמדו לנגדם ויכום ויכתום². ונער אחד ממשרתי היהודים בא ויקח את החרב מיד הב"מ ונשאר ריקן מבלתי עוד ידו נטוי' ובאותו החרב הכה הנער את הב"מ מכת חרב ממש בתוך הזרוע עד שזב דמו ממנו והוצרך להתרפאו' כמה ימי' מן המכה הנ"ל. ואח"כ כשבא הראש שלהם לביתו סיפרו לו כל המאורע ובאו הב"מ בקובלגא רבא על היהודי' אל הראש וצוה לקרות לקהל שיבאו אליו ולעמוד לפניו. וכן נעשה והתקצף עליה' למאוד. וכל קצפו וכעסו הי' שאמר אלו חזרו היהודי' להכות את הב"מ סתם הכאה הי' כמחריש כי כאשר עשו כן יעשה להם³. אך על שהכום מכת חרב אינו יכול למחול כי הוא גנאי ובזיון לב"מ להיותן מוכי' בחרב להיות פלאזירט⁴ מאת יהודי' והוא מעשה אשר לא יעשה. ובפרט כי הב"מ לא הכום רק פלאזים. והנה הב"מ רצו מן קהל להעמיד הנער המכה לפני הראש. אך היהודי' פחדו לנפשם להראותו להעמידו מחשש פן הראש יתפוס אותו ומי יודע מה יולד יו'⁵. ומתוך כך הוצרכו הקהל ליתן קנס להראש ושחדים ושכר ריפוי לערך עשרים זהו' ריינ"ש. בכך באו לפני לדין להורו' מי המחויב ליתן סך הנ"ל. אם יפסידו הקהל הסך הנ"ל דהרי הנער בא להציל לאחיו מיד מכהו וירד ברשות. ועוד טען הנער דבאם לא היה מכה להב"מ הנ"ל מכת חרב אף שהיה ריקן מן החרב מ"מ הי' חשש שידקור בסכין שלא הי' נזור אחור כי ע"י מכת חרב הי' נבהל בראותו שזב דם ממנו. או דלמא הנער חייב לשלם סך הנ"ל דכיון דכבר לקח חרבו ממנו לא יוכל עוד. ואם ירצה לדקור בדבר אחר הי"ל להכותו במטה ובמקל ולא בחרב. הדין עם מי.

1 ללא סיבה.

2 עפ"י במדבר יד : מה, "ויכום ויכתום עד החרמה".

3 עפ"י ויקרא כד : יט, "כאשר עשה כן יעשה לו".

4 בגרמנית עממית plaesiert, להיות לצחוק.

5 עפ"י משלי כז : א, "כי לא תדע מה ילד יום".

תשובה

הנה הדין הלז הצעתי לפני א"א מו' הרב הגאון נ' במכתב לאמר וז"ל אדון בקרקע לפני⁶ אמ"ו ולא להיות כמורה הלכה⁷ אך בשקלא וטריא בשמעתתא ובפוסקי' עד אשר דעת קדושים אדע⁸, אך יצא מפי א"א אשר לו ניתן החכמה והמדע⁹.
 תמן אמרינן בש"ס בב"ק דכ"ח¹⁰ ע"ב ר"י¹¹ אמר לא עביד אינש דינא לנפשי' ורנ"א¹² עביד אינש דינא לנפשי'. היכא דאיכא פסידא דכ"ע ל"פ¹³ דעביד דינא לנפשי'. כי פליגי היכא דליכא פסידא כו'. ת"ש¹⁴ שור שעלה ע"ג חבירו להרגו ובא בעל התחתון ושמט את שלו ונפל ומת העליון פטור. מאי לאו במועד דליכא פסידא דהרי הי' משתלם נזק שלם מבעלי' ואפ"ה פטור תיובתא דר"י דאמר בדליכא פסידא לא עביד דינא לנפשי'. לעולם בתם דאיכא פסידא. א"ה אימא סיפא דחפו לעליון ומת חייב ואי בתם אמאי חייב. ומשני שהי' יכול לשמטו ולא שמטו. וכתבו תו' ד"ה ואי בתם כו' וז"ל בשלמא אי איירי במועד יש לו להתחייב שאינו בהול והי"ל לשומטו. אבל אי בתם איירי לס"ד שהי"ל לשמטו לפי שהוא בהול ויירא להפסיד ולא מסיק אדעת' לשמטו עכ"ל. והתירצן השיב אף שהיה בהול אפ"ה חייב דהי"ל לשמטו. וצ"ל הטעם משום דאדם מועד לעולם¹⁵.
 וא"כ מינ' נקח דומה לנ"ד כמו דהכא חייב לפי שהי"ל לשמט ולא שמט כך בנ"ד הנער לקח החרב בידו ולא הי' בו עוד כח להכו' בחרב ואעפ"כ הכה הנער את הב"מ מכת חרב לכן חייב הנער לשלם מטעם דה"ל לשמט. ואף דהתם לא הי' בהול אלא על ממונו והכא על גופו. הא אמרינן בגמ' אדם בהול על ממונו ואינו בהול כ"כ על גופו¹⁶.

- 6 ראה סנהדרין יו, ע"ב, "ושמעון התימני דן לפניהם בקרקע", ופירש"י שם, ד"ה רב נחמן. וראה פירושו של יד רמ"ה, "ולפי שלא היה כדאי לדבר עמהן אלא לדון ולהקשות, לא היה יושב על הספסל".
- 7 עפ"י ברכות לא, ע"ב, "וכל המורה הלכה בפני רבו וכו'".
- 8 משלי ל: ג.
- 9 דה"ב, א: יב, "החכמה והמדע נתון לך".
- 10 צ"ל דכ"ז ע"ב ודכ"ח ע"א. ואין ההבאה מדוייקת, כי מחברנו משלב לתוך הטקסט את פירושו.
- 11 רב יהודה.
- 12 ורב נחמן אמר.
- 13 דכולי עלמא לא פליגי.
- 14 בדף כח, ע"א. וראה תוספתא ב"ק, ס"ד ה"ו. וראה ירושלמי, שם, פ"ג, ג, רע"ג.
- 15 ב"ק, פ"ב מ"ו.
- 16 "אדם בהול על ממונו", ראה שבת קיז, ע"ב ובמקבילות, אך בכולן אין מוזכרת הסיפא "ואינו בהול כ"כ על גופו", וכנראה זוהי סברת מחברנו, מסתמא עפ"י מה שאמרו "ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו", ברכות סא, ע"ב; "מיכן לצדיקים שממונם חביב עליהן יותר מגופן"; "לפי שממונו של אדם חביב עליו כנפשו", ירושלמי, סנהדרין פ"ח, כו ע"ג, ועוד.

אמנם נוכל למשדי ב' נרגא¹⁷ ולומר דהכא דמשני בגמ' לא בתם, הך קיימא אליב' דר"י דס"ל דבליכא פסידא לא עביד דינא לנפשי. והקשו עלי' מהך מתנית' ואליב' צריכי' למוקמי' בתם, דלדיד' מיירי הברייתא במועד. וברישא פטור דעביד אינש דינא כו', ובסיפא חייב דה"ל לשמט ומטעם דלא בהול אבל בתם איכא למימר מתוך שה' בהול פטור. וא"כ ה"נ הנער פטור דה' בהול ולא שייך הי"ל לשמט כיון דכוונתו הי' להציל את ישראל מיד שוסהו ולפ"ז מוטל ההפסד על הקהל. איברא כד נעיין בש"ס מוכח ע"כ דהך שינוייא קיימא אליבא דכ"ע בין לר"י בין לר"ג דהא קשה הא תנינן מ' ב"מ¹⁸ וקי"ל בח"מ סי' רצ"ה ז"ל שומר חנם שאמר הריני משלם ואיני נשבע אם הי' הפקדון דבר שהוא מצוי ושוה לקנותו

מצויר' וכל כיוצא בו. ה"ז משלם ואינו נשבע. אבל אם הי' הפקדון בגד מצויר או דבר שאינו מצוי לקנו' כמותו בשוק חוששין שמא עיניו נתן בה ונשבע שאינו ברשותו. וה"ה לשאר שומרי' כגון השואל שאמר מתה או נגנב כו' אעפ"י שהם חייבי' לשלם נשבעים ואח"כ משלמי' דמי הבהמה כו'. והנה ע"כ הא דמנה בהמה בכלל הנשבעי', משו' דהוה אינו מצוי לקנות כמותו בשוק, דרוב פעמי' בהמה א' אינה דומה לחברתה הן לרדי' או לגדל ולדו' או לחליבה. ומוה הטעם צריך לשבע שאינו ברשותו אף דמשלם לו מה ששוה. משו' דאמר בשלי ניהא לי דאינו מוצא כל פעם לקנו' כמותה.

וא"כ ל"ל¹⁹ להש"ס למוקי' דמיירי בתם הל"ל²⁰ לעולם מיירי במועד. והא דאר"י דלא עביד דינא לנפשי' בדליכא פסידא, התם מיירי בדבר שמצוי כמותו בשוק, והכא גבי שור משו' שאינו מצוי כמותו לקנו' בשוק לכן פטור דמצוי אמר אלו לא השמטתיו אותו מתחתיו הי' מת. ואף שהי' משלם לו דמי' מצוי למימר בשלי אני חפץ שאיני מוצא לקנו' כמותו בשוק או צ"ל דבאמת פסיקא לי' להתירצן דהברייתא מיירי ע"כ בתם, מדתני סתמא שור שעלה דסתם שוורים בחזקת שימור קיימי דאי במועד הוה מפרש שור המועד שעלה כו' או' מיירי בתם. ולר"י ס"ל דווקא תם פטור משום דאיכא פסידא. ובסיפא חייב אף שהוא בהול משו' דהי"ל לשמט וכו'. ולר"ג ג"כ מיירי בתם וה"ה במועד אף דליכא פסידא עביד

17 נוכל לזרוק בו גרון. מטבע לשון בגמרא לשם פירכה. "שדו ביה נרגא", פסחים לב ע"ב; "שדא ביה נרגא", סוכה יב, ע"א, ר"ה יג, ע"א. ושכיח מאד בספרות השו"ת.

18 מתכוון למשנה בב"מ, פ"ג מ"א, שילם ולא רצה לישבע וכו', ולדברי רב הונא בגמרא שם, לד ע"ב, "משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו. מ"ט, חיישינן שמא עיניו נתן בה". ברם דברי החו"מ סי' רצ"ה, ס"א, "אם היה הפקדון דבר שהוא מצוי וכו'", אין להם מקור בתלמודינו, ומקורם ברמב"ם, הל' שאלה ופקדון, פ"ו ה"א. וראה המאירי על ב"מ (עמ' 126), "ולגדולי המחברים ראיתי שלא החמירו בשבועה וכו'". יש מהראשונים שמציינים שזו הוראת הגאונים, ראה סמ"ג עשין פת, (דף קעא ע"א), "הורי הגאונים", ובלשון זו בס' האגודה על ב"מ, (דף יו ע"א), וראה מגדל עוז על הרמב"ם הנ"ל.

19 למה ליה.

20 הוה ליה למימר.

דינא לנפשי' והא דנקט תם להודיעך רבותא בסיפא דאף שהוא בהול חייב. וא"כ אף לר"נ מוכח דאף בבהול חייב. וכוותי' דר"נ קי"ל כמ"ש הר"ף והרא"ש שם בההיא פלוגתא דר"י ור"נ מטעם דהי"ל לשמט כו'. וא"כ לפ"ז יש לחייב את הנער.

וכן בהגהת אשר"י כתב ז"ל אף בתם שהי' פסידא לבעל התחתון אם הי' הורגו. אפ"ה אין לו להיות בהול לדחפו אלא לשמטו עכ"ל. הרי איהו פסק ג"כ כחך שינוי'א דמיירי בתם ואליב' דר"נ קאי דפסקינן כוותי'. והרי לר"נ כמ"ש²¹ מיירי גם במועד דהא לדידי' אין הכרח להך שינוי'א דמיירי בתם דווקא דהא איכא למוקמי גם במועד. וס"ל דבסיפא דווקא במועד חייב משו' דלא בהול אבל בתם ס"ל לר"נ דפטור משום דבהיל. וא"כ מנ"ל להגהת אשרי לחייב אף בתם. או' דכוונת הגהת הנ"ל כמ"ש דשינוי' דמוקי' בתם אתי' אליב' דכ"ע גם לר"נ. וס"ל לר"נ דבאמת ה"ה במועד דפטור ברישא אף דבליכא פסידא. והא דקתני סתם שור דמיירי בתם. להודיעך רבותא בסיפא דבתם חייב אף שהוא בהול.

וכן במ' סנהדרין דע"ד ע"א²² ז"ל ריבש"א²³ הרודף אחר חבריו להרגו ויכול להצילו באחד מאיבריו ולא הצילו נהרג עליו עכ"ל. וא"כ ה"נ בג"ד דהב"מ הי' רודף אחר היהודי' להכותם והנער בא להציל. והי' יכול להצילו במה שלקח חרבו מידו, וגם בהכאה, והנער לא כן ידמה אלא הלקהו מכת חרב חייב לשלם הפסידא. והדבר' ק"ו, מה אם התם דרדף אחר חבריו להרגו אפ"ה חייב הרודף אם יכול להצילו באחד מאיבריו, מכ"ש הכא דלא הי' רק הכאה ליהודי' פשיטא שלא הי"ל רשות להכותו יותר. דהא ידע שיש דין ומשפט בארץ ואויבינו פלילי'²⁴.

ותו יראה להביא ראיה ממ"ש בטח"מ סי' ש"פ²⁵ ז"ל ספינה שחשבה להשבר מכובד המשאוי ועמד א' מהן והיקל המשאוי והשליך לים פטור שהמשאוי שבה היא כמו רודף אחריהן להרגן ומצוה רבה עשה שהושיען במה שהשליך בים. ושם בהגה' וי"א דווקא טעונה יותר מדאי דאז הוה משאוי כרודף אבל אם אינה טעונה יותר מדאי ובא נחשול לטבען חייבים לשלם. וא"כ לפ"ז בג"ד הנער שהכה בא להציל כמו משליך המשאוי מן הספינה לים להקל, לכאורה הוא פטור. אך לפ"ד רמ"א הנ"ל דס"ל דאם אינה טעונה יותר מדאי ובא נחשול לטבען דלא הוה המשאוי כרודף וחייב' לשלם. וא"כ לפ"ז (הנער שהכהו בא להציל כמו משליך המשאוי מן הספינה לים להקילה דלכאורה יפטור הנער)²⁶ ה"נ הוה כאין טעונה יותר מדאי דהא מתחלה לא הכהו הב"מ אלא ברוחב החרב ולא הי'

21 כמו שפירשנו לעיל.

22 ברייתא שם, וכן בדף נז ע"א.

23 ר' יונתן בן שאול אומר.

24 דברים לב : לא.

25 כלשון זה בשו"ע חו"מ, סי' ש"פ, ס"ד. בטור חו"מ נוסח שונה במקצת. והיא מלשון הרמב"ם, הלכות חובל ומזיק, פ"ח, ה"ט. ועל מקורה של ההלכה, אם היא מסברת הרמב"ם או שהיה לו מקור קדום, ראה מגדל עוז על הרמב"ם, שם.

26 שורה מוסגרת זו מחוקה במקור.

כלל סכנ' נפשו' והנער הכהו מכת חרב מה שלא הי' בהכרח והי' כמו השליך המשאוי לים ואיננה טעונה כ"כ דחייב.

ואין להקשות אי להא מדמינן לי' א"כ נימא נמי כמו הכא אם אינה טעונה יותר מדאי דאז לא הוה המשאוי כרודף ואפ"ה כולם חייבי' ולא אמרינן דהמשליך ²⁶א (הוא כרודף) חייב ושאר אנשי' שבספינה פטורי'. וה"נ פסידא הנ"ל הי' מוטל על הקהל ועל הנער. ולמה יתחייב הנער לבדו בשביל שפשע. דהא בהשלכת המשאוי הנ"ל פשע גם המשליך ואפ"ה ההפסד על כולן.

אי מהא לא אירי' דהא כתב שם הב"י ז"ל ²⁷ מתוך דבריו נ"ל שהוא מחלק בין זו לזו דהאי דווקא עמד עלי' נחשול ואין הספינה טעונה יותר מדאי אלא להשקט שאון גלי הים הן משליכים כו' עכ"ל. הרי דדרכן של יורדי הים באני' הוא כשבא עליהן גל המה משליכים דבר מה מן המשאוי לתוך הים. א"כ אותו המשליך כדין עשה שהשליך להשקט שאון וזעף הים רק החילוק הוא אם הספינה קרובה להיטבע מכובד המשאוי, אזי הוה כרודף ומצוה להשליך ולכן פטורי' לשלם לבעל המשאוי, אבל אם אינה טעונה יותר מדאי והסכנה היא מכח הגל אז ג"כ מצוה להשליך להשקט הגל אמנם ישלם אח"כ דמי המשאוי לבעלים דמציל עצמו בממון חבירו ²⁸, וא"כ לא דמי. דהתם הצלת הספינה לא הי' באפשרי בזולת כ"א בהשלכת המשאוי להשקט הגל לכך חיוב התשלומין מוטל על כל בני הספינה ולא על המשליך לבד. משא"כ בג"ד דהי' אפשר להציל בלי מכת חרב בזה חייב הנער אף כי מענה בפיו שאם לא הי' מכהו בחרב לא הי' נזור אחר. זה אינו מן השכל ומן הסברא, דוודאי הב"מ נכנס מורך בלבבו ופחד לנפשו אם עדיין יחרחר ריב פן יוסיפו עוד להלקותו מכו' רבות ונכבדות יותר מן הראשונ'. וא"כ הי' אפשר להציל בלא"ה לכן חייב לשלם הכל.

איברא יש להביא ראי' מהדא דאי' בירושלמי ²⁹ הביאו הרי"ף ³⁰ וכן פסקו בח"מ סי' קכ"ח ³¹ ובסי' שפ"ח ³² וז"ל הירושלמי ³³ ריב"א אין לך אדם נתפש על חבירו וחייב ליתן לו אלא בארגון או בגולגולת. רב אמר כל הנתפש על חבירו חייב ליתן לו כו'. ואפסק הלכתא כריב"ל דס"ל כוותי' דר"י. וא"כ בג"ד אף שהקהל נתפסו בשביל הנער שהראש הי' תובע הונם מידם שהוצרכו ליתן ממון כנ"ל אפ"ה הנער פטור דיוכל לומר מפייסנא הוינא לי'. כמו הפורע חובו של חבירו

26 א כנ"ל.

27 בטוח"מ סי' ש"פ, סעי"ק ז.

28 בבא קמא, ס ע"ב ומקבילות.

29 ב"ק, פ"י, ז ע"ג.

30 על כתובות, קח ע"א.

31 סעיף ב.

32 סעיף ו.

33 זו לשון הרי"ף שם, ושונה מקורו בירושלמי שלפנינו: "רב אמר יכיל מימר ליה את שרי עביטיך מיני".

שלא מדעתו דפטור ³⁴ מה"ט, וכמ"ש הסמ"ע ³⁵ סי' שפ"ח סי"ז ³⁶ ז"ל ואין חבירו חייב לשלם לו דריע מזלי' גרם לו שיהא נתפס עבורו אע"ג ³⁷ שחבירו נפטר עי"כ מחובו יכול לומר מפייסנא הוית ³⁸ לי' עד דפטרו' בלא דמים עכ"ל. וא"כ הרי אפי' גבי נכרי דארז"ל כיון שנפל לתוא מכמר כו' ³⁹ אפ"ה כתב דיוכל לומר מפייסנא כו' וה"נ שכבר נתנו הקהל להראש. הנער פטור דיוכל לומר אלו באתי אליו מפייסנא הוינא לי' והי' פוטר אותי בלי דמי'.

אך יש לחלק ולומר הא דאין אדם נתפס כו', ה"מ כשנתפס בעד חבירו שלא הי' חייב מן הדין לשלם לנכרי רק בעלילה הוא דפטור, אבל אם היה חייב לשלם מן הדין אזי אותו הנתפס יוכל לחזור ולהשתלם ממנו. ואין לומר איך אפשר לחלק בזה בין הי' מן הדין או לא, והרי גבי פורע חוב של חבירו דפטור לשלם אף שהי' חייב מן הדין דהרי הי' חייב לו בחיוב גמור ואפ"ה פטור ש"מ דאין לחלק כו'. אי מהא לא תרמי ⁴⁰ די"ל לעולם שחילוק בין שהי' חייב להנכרי ובין שהוא מחמת עלילה. והתם גבי פורע דפטור ה"ט משום' שלא הי' אנוס לכך לפרוע בעד חבירו והוא עשה מדנפשי' ופרע שלא מדעת חבירו והוא כיורד שלא ברשו' ⁴¹ ולא השביח דאינו נוטל שכר. וכמ"ש התו' שלהי מ' כתובו' ⁴² בפלוגתא דאדמון וחנון במי שהלך למד"ה ועמד א' ופרנס את אשתו כו'.

והא דבסי' שפ"ח אהא דאין אדם נתפס בשביל חבירו כתב הסמ"ע שם אף שנפטר מחובו כמס"ל עכ"ל. הרי משמע דגם בחוב איירי שהי' חייב להנכרי חוב גמור וראובן נתפס עבור זה והי' אנוס ליתן המעו' בשביל חבירו ואפ"ה פטור. אי מהא באמת קשי' לי מגל' להסמ"ע לפתור כך. דהרי מקור דין זה הוא מהירושלמי אין לך אדם כו' כמבואר לשונו לעיל. וא"כ מצינו למימר דהירושלמי מיירי בדבר שלא הי' חייב מן הדין לשלם חוץ מן הארנון כו' ונתפס על חבירו בזה אינו חייב לשלם להנתפס אף שהשר מטיל עליהן יותר מן הראוי, אבל אם נתפס בשביל חבירו בדבר שהוא חייב לשלם הן בדיניהם והן בדיניהם וודאי חייב לשלם להנתפס ולפ"ז ה"נ הנער עשה שלא כדין שהכה את הב"מ מכת חרב דמסתמא אין לו רשות

34 רמב"ם הל' מלוה ולוה, פכ"ו ה"ו, ותו"מ סי' קכ"ח ס"א, ומקורו בירושלמי, כתובות פ"ג, לה ע"ד, ושם גדרים פ"ד, לה ע"ג, "ר' בא בר ממל בעי, הפורע שטר חובו לחבירו שלא מדעתו וכו'", ויסודו בפלוגתת חנון ובני כה"ג, כתובות פ"ג מ"ב.

35 ספר מאירת עינים, לר' יושע וולק כהן, על חו"מ.

36 צ"ל סי"ח.

37 במקור: אף.

38 צ"ל: הוינא, וכן במקור.

39 ראה ב"ק, ק"ז ע"א, "מה תא זה כיון שנפל במכמר אין מרחמין עליו, אף ממון של ישראל כיון שנפל ביד נכרי אין מרחמין עליו".

40 מכאן לא תחקוף. לשון מליצה כהא דאמרו בב"מ מב, ע"ב, "מהאי רמי ומהאי לא תירמי", ושם משמעות אחרת.

41 כתובות פ, ע"א, וב"מ קא, ע"א, "היורד לתוך שדה חבירו ונטעה שלא ברשות וכו'".

42 דף קז, ע"ב, ד"ה חנון אומר, דמחלק בין השביח ובין לא השביח.

להכותו יותר ממה שעשה הוא אבל לא לחבלו כדארז"ל⁴³ גבי שני' שחבלו זה בזה בטח"מ סי' תכ"א סי"ג⁴⁴ דאם הראשון התחיל לחבול בו אז יש רשות לשני לחבול בו ביותר. ואם הראשון הכהו יש לו רשות להכות אותו ביותר כיון שהוא הי' המתחיל. משמע דאם הראשון הכה אותו אין רשות לשני לחבול כ"א להכות ואם חבל בו חייב לשלם, ומה גם הב"מ הי' שיכור⁴⁴ ושלא מדעת. ותו דנכרי' שאין בינינו ובינם איבה אין מוריד' כמבואר בח"מ סי' ת"ד. וא"כ עשה הנער שלא כדין שחבל בו ולא מצי למימר מפייסנא כו', וחייב לשלם להנתפס עבורו משום שהי' חייב מן הדין לשלם. והקהל היו אנוסי' על ככה ליתן להראש הסך הנ"ל מכמה חששות וודאיות שאין להאריך בהם. וא"כ נ' דהנער חייב.

אבל כד נעיין בדבר א"א לחלק בהכי. דהא הרשב"א בתשו' ⁴⁶ והביאו הב"י בח"מ סי' קס"ג סט"ו⁴⁷ ז"ל ראובן ושמעון שהיו דרים בבית סמוך להגמון כו' ובאו לוי ויהודה באותו בית בפורי' ועשו שחוק ואמרו הנכרי' שאותו שחוק הי' נגד דתם והעליל על היהודים עבור הדבר ההוא והטיל על קהל ופסק דראובן ושמעון פטורי' דאף שהי' להגמון שנאה עמהם מצד הבית עכ"פ מצידם לא בא ההיזק. ולוי ויהוד' ג"כ פטורי' שהם לא עשו דבר שיתחייבו בו עליו מן הדין. ועוד אפי' עשו דבר שיתחייבו עליו מן הדין והטיל ההגמון העונש על הצבור ונתנו לו ממון וסלקוהו, אינם מחויבי' לשלם לקהל דאין לך אדם נתפס על חבירו וחייב לשלם לו אלא במסים עכ"ל. וא"כ הרי תשובה זו דומה ממש לנ"ד שהראש הטיל הכל על קהל והם היו צריכים ליתן לו ממון הנ"ל לסלקו ממה שעשה הנער שלא כדין ועכשיו רוצים הקהל להוציא הקנס מן הנער הנ"ל. הרי הוא פטור כפי תשו' הרשב"א הנ"ל.

אמנם אכתי יש לחלק ולומר דמהתם אין ראי' לפטור. דמה שפטר הרשב"א ליהוד' ולוי אף שעשו שלא כדין הי' עוד טעמא אחרינא לפטורא דהמעשה הי' בפורים והשחוק ההוא הי' שמחת מצוה⁴⁸. וכדאי' בטח"מ⁴⁹ סי' שע"ח⁵⁰ בהגה' וז"ל בחורי' הרוכבי' לקראת חתן וכלה והזיקו זא"ז בממון חבירו דרך שמחה ושחוק וכן בשאר דבר שמחה הואיל ונהגו כן פטורי'. וכן בא"ח⁵¹ סי' תרצ"ו⁵² ז"ל

43 ב"ק, פ"ג מ"ח, "וכן ב' אנשים שחבלו זה בזה, משלמין במותר נזק שלם".

44 והמקור ברא"ש, על ב"ק לג, ע"א.

44א פרט זה, שהב"מ היה שיכור בשעת מעשה, אינו מוזכר בסיפור המעשה בשאלה לעיל.

45 נראה.

46 ראה שו"ת הרשב"א, ח"ג, סי' שפ"ט (מהד' תל אביב, תשל"ג, עמ' רכ"ד), באריכות.

46א אינו מעתיק דיוק לשונו של הרשב"א, רק דיוק פסקו. וראה עוד בתשובות

הרשב"א, שם, סי' תכ"ו, בנושא קרוב לענייננו.

47 צ"ל: ס"ט.

48 זוהי סברת מחברנו, הרשב"א אינו מוזכר עניין שמחת מצוה.

49 צ"ל: חו"מ.

50 סעי' ט.

51 בהגה' הרמ"א.

52 סעיף ח.

וכן ב"א החוטפי זה מזה דרך שמחה בפורי' ⁵³ אין בזה משו' לא תגזול הואיל ונהגו כך עכ"ל. וא"כ התם דפטרו משו' שהי' דבר מצוה. אבל בדבר הרשות שהי' חייב מן הדין צריך לשלם וא"כ הנער חייב. אבל בתשו' שארית יוסף ⁵⁴ סי' נ"ז מוכח דאין לחלק. דשם כתב ז"ל ראובן הי' חייב לנכרי זהב א' וגם קלקל סוס שלו. ושלח הנכרי לראש הקהל לרדוף את ראובן לשלם לו ואח"כ תפס הנכרי את חתנו של ר"ה עבור ראובן והשוה עצמו חתנו של ר"ה ליתן להנכרי ששה זהו. ועכשו עיכב הר"ה את ראובן שיתן לחתנו אותן ו"ז ⁵⁵ שנתן עבורו להנכרי. והשיב דראובן פטור מליתן מטעם הג"ל דאין אדם נתפס כו'. ואף אם קבל ראובן ק"ס ⁵⁶ לפצות לחתנו של ר"ה בכל מה שנתן בעבורו, אפ"ה ראובן פטור מטעם כיון דראובן אינו חייב לשלם לחתנו של ר"ה אין הקנין חל עכ"ל. הרי מוכח מהך תשובה אף אם הוא חייב מן הדין לשלם והנתפס הי' אנוס ליתן אפ"ה פטור אפי' בדבר הרשות שהוא חייב מן הדין וה"ג בנ"ד.

ואשובה ואראה מ"ש הרמ"א בסי' קכ"ח ס"ב ז"ל הא דאין אדם נתפס על חבירו היינו שאין תקנה בעיר. אבל אם יש תקנה בעיר הולכי' אחר התקנה ⁵⁷ עכ"ל. וכיון דמדבריו נלמד דהולכי' אחר התקנה והרי תקנת מדינתנו היא בסי' רמ"ב ⁵⁸ ז"ל אם מבני המדינה בא לעיר אחרת או לכפר אחד הן במדינה זו או במדינה אחרת ומעכבי' אותו שם בשביל אחד שחייב שמה באותה העיר או מחמת עסק ביש שהי' ל שם כו' אזי מחויב האיש ההוא לסלק ההיזק מעל חבירו המעוקל אפי' מגלימא דעל כתפאי', או ילד החייב למקום ההוא ולמסור נפשו וגופו לבע"ח כו'. וכל זה כשהחוב ההוא חוב אמיתי כו' או כשהנכרי הי' קובל על היהודי ההוא לפני ר"ה או לפני הפקיד והוא עדיין תלוי בדין שיש רגלים לדבר שיש בו ממש בדו"ד ⁵⁹ ההוא מה שהנכרי כו' עכ"ל התקנה. וא"כ כפי התקנה מבואר נגלה שחייב הנער לשלם ההיזק שבא לקהל מחמתו, דהרי הי' קנס מן הדין, וגם הראש הי' קובל

53 מלה זו, בפורים, היא הוספת מתברנו.

54 לר' יוסף בן ר' מרדכי גרשון כ"ץ. במקורה התשובה שונה במקצת בלשונה.

55 ו' זהובים.

56 קנין סודר.

57 ברמ"א במקור: "הולכי' אחר המנהג". וראה באורי הגר"א על הגליון, שדברי הרמ"א מיוסדים על הברייתות בב"ק קטז, ע"ב, "רשאי' החמרין להתנות וכו'", "ורשאי' הספנים להתנות וכו'". על תקפותן של תקנות הצבור במערכת ההלכה והמשפט העברי, נכתב הרבה. אצל הראשונים ראה, למשל, תשובות הרשב"א, ח"ד, סי' קפה. וראה בהרחבה מנחם אלון, למהותן של תקנות הקהל במשפט העברי, בתוך "מחקרי משפט לזכר אברהם רוזנטל", (ירושלים תשכ"ד), עמ' 1 ואילך, וכן הג"ל, המשפט העברי, פרק ארבעים. ראה גם אהרון נחלון, סמכות הציבור להתקין תקנות לפי התשב"ץ, שנתון המשפט העברי, א'. מ' אלון, במאמרו הג"ל ב"מחקרי משפט", עומד על הצורך של אישור "אדם חשוב" לתקנות הקהל, כדי שיהיו תקפות מבחינה הלכתית. עפי"ז יש להבין, מדוע מדגיש מתברנו להלן אישורם של גדולי הדור לשי"א התקנות.

58 ב"תקנות מדינת מעהרין", מהדורת הלפרין, (ירושלים תשי"ב), עמ' 86. תקנה זו מסומנת בסי' רסב, ונוסח לשונה שונה במקצת.

59 בדין ודברים.

על היהודים לפני השררה ויש רגלים לדבר באותן דו"ד של הראש לכן חייב. ואע"ג שהתקנה הזאת היא סותרת את הדין דאין אדם נתפס, הא כתב מור"ם⁶⁰ בח"מ סי' מ"ב ז"ל לשון שרגילים לכתוב בשטרות אעפ"י שאינו מתיקון חכמי' כו' הולכין אחריו וה"ה תקנו' הקהל עכ"ל. נשמע מזה שהולכין אחר התקנה אף שאינה מתיקון חכמים.

ובפרק המקבל דק"ד ע"א אמרינן דתנאי טובא⁶¹ היו דורשים לשון הדיוט. פירש"י לשון שהרגילו בו הדיוט' לכתוב שלא כתקנו' חכמי' הי' דורש הלשון לפסוק הדין אחריו. וא"כ מכ"ש תקנו' הנ"ל אשר עשו הגדולי' אשר בארץ המה אא"ז הרב הגאון המחבר תשו' צמח צדק⁶² והגלוי' אליו גאוני דורו בשכלם הו' והצח, וודאי יש לדרוש לשונם נכרי' דדייק בלישני'. ולשון התקנה היא דמיירי במעכבין אותו או סחורתו. לפ"ז איכא למימר דלא סתרא התקנה את הדין ומא"ח ומא"ח ולא פליגי⁶³. והוא דהתקנה מיירי דאותו פלוני לא נתן עדיין ממון עבור חבירו רק שהמעכבין אותו בזה מחויב חבירו לסלק אותו היוק מפלוני משו' דהנכרי עדיין לא נסתלק מהבעל חוב והוא מוכן ועומד לקבל הפרעון ממי שיתן לו, או מפלוני המעוכב או מן הבע"ח לכך חייב חבירו לסלק ההיזק, ואינו יכול לומר מפייסנא הוית לי'. דאם כדברך יאמרו לו עוד היום תלך אליו ופייסי' במאי דאפייסי דהרי עדיין לא לקח הנכרי כלום רק עיכבו ועדיין לא בא לרשות הנכרי. ומזה איירי לשון התקנה דנקט תיבת המעוקל.

משא"כ היכא דהנכרי כבר נפרע מפלוני בשביל חבירו שאנסו הנכרי ליתן אז כבר נסתלק הנכרי מחובו ואינו פוצה עוד פה. ובהא הדין קיים וחוזר לדין תורה דאין אדם נתפס כו' ופטור, דיוכל לומר ריע מזלך גרם אלו לא לקח ממך מעו' הייתי מפייסו, ועכשיו שכבר לקח ונסתלק לא מקבל עוד פיוס כי קשה גזל הנאכל כו' וא"כ בנ"ד יכול הנער לומר אלו הודיעו לי הקהל בשעה שהלכו אל הראש להתפשר עמו שאלך אתם שבאם לאו אתחייב לשלם כל הקנס, הייתי הולך אליו ומפייסנא הוית לי' בדברי', אף שהראש הי"ל קצף גדול וקרוב לוודאי שלא הי' מוחל לו, אע"ג דחזינן שמחל לשארי היהודים שהכו ג"כ את הב"מ משו' שהוא התחיל בריב ובנימוסיהם ג"כ מי שמתחיל בריב שלא כדין רשאי' היהודי' לעמוד נגדם ולהכותם. משא"כ להנער מסתמא לא הי' מתרצה ומתפייס כיון שעשה שלא כדין, אפ"ה הנער פטור מטעם מפייסנא הנ"ל. דמה אם לקח הנכרי ממון

60 הרמ"א, בהגה' שם, סעי' טו, "וה"ה תקנות הקהל (או דבר שהוא מנהג העיר)". הרישא, "לשון שרגילים וכו'", היא מדברי השו"ע.

61 תנאים רבים. כגון הלל, ר' מאיר ור' יהושע בן קרחה.

62 לר' מנחם מגדל קרוכמל, סב אביו של מחברנו. ראה בראש מאמר זה. ר' מנחם מגדל היה כנראה ראש החותמים על שי"א התקנות של ועד גאי משנת ת"י, שכן היה אז אב"ד דנ"ש ורב המדינה. ראה הלפרין, תקנות מדינת מעהרין, עמ' 102 הערה 16.

63 מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. עפ"י חולין קה, ע"א.

64 לפי חולין פט, ע"א, "אמר ר' אבא, קשה גזל הנאכל שאפילו צדיקים גמורים אינן יכולין להחזירו".

מן פלוני בגלל חבריו שהי' חייב לנכרי חוב גמור ומהיכי תיתי יקבל פייס למחול לו חוב גמור שחייב לו היהודי, אפ"ה יכול לומר מפייסנא כו', מכ"ש בנ"ד שאינו חוב גמור כ"א קנס, וודאי הדעת גותנת שיוכל הנער לומר מפייסנא כו'.

ולכא למימר דהקהל המה מוחזקי' נגד הנער במה שנתנו קנס להראש והדר דינא דהוה כמו אם יש בידו משל חבריו נפרע חובו דמה שעשה עשוי כדעת מהרי"ו שם בח"מ סי' קכ"ח בהגה' ⁶⁵, והנער הוא כמוציא מהם. וליתא דאנן נקראי' מוחזקי' לגבי יחיד כ"א לענין מסים ולא בשארי דברי' כמבואר בח"מ סי' ד' ⁶⁶. ואע"ג דבאמת ברור דאלו הודיעו לו הקהל שילך אתם אל הראש, היה משמיט עצמו מלכת מפני פחד ומגור התפיסה והכאה כי מי יוכל לדין עם התקיף ⁶⁷. מ"מ הקהל אפסידו אנפשייהו שהי' לעשות את שלהם להתרות בו קודם לכתם שילך אתם לפייסו ובאם לאו כל הקנס שיצטרכו ליתן לו יהי' מוטל עליו לשלם מבלי אמתלא. ומדלא התרו בו שפיר יוכל לומר מפייסנא כו' ומזלו גרם ששגגו בזה.

אכן לפמ"ש זקיני הגאון בתשו' צ"צ ⁶⁸ סי' מ"ד וז"ל בכה"ג אזלינן בתר כוונת התקנה ולא בתר הלשון כמו בנדירים כו' וה"נ בהסכמות ותקנה' הולכין אחר כוונת המתקנים דכולא חדא טעמא הוא. ובתשו' רד"ך ⁶⁹ בית ל"ב ז"ל כללא דמלתא בהסכמות ותקנו' אמדינן דעות המתקני תקנו' בין להוציא ממשמעו' והסכמת התקנה מה שנראה לנו, בין להכניס ולהוסיף בכלל התקנה מה שלא פירש בו, עכ"ל. וא"כ ה"נ בנ"ד הרי דעת המתקני תקנה הי' כדי שלא יופסד אחד ע"י חבריו חנם. מסתברא דכמו שתקנו וגדרו גדר באם נתעקל א' בעד חבריו שחייב להוציא כנ"ל, נוסף על דעת המתקני' דדעתם היה ג"כ אף שכבר נתן בשביל חבריו לנכרי ע"י אונס אם הי' מן הדין, אזי חייב לשלם לו הפסידא. וא"כ עכשיו יש ספק בלשון התקנה אם תקנו דווקא בנתעקל ולא בשכבר נתן, ומטעם דאורחא דמלתא של הנכרי לעכב לאחד בשביל חבריו להעמיד לו בע"ת ולא ליקח ממנו ממון להתפרע ממנו והוה מלתא דל"ש ל"ג בו ⁷⁰ ולא תקנו בו וכדאי כחן בהך סוגי' בדוכתי טובא בש"ס, או דלמא גם בזה הי' תקנתם לשלם רק לא פירשו דבריהם. ולפ"ז הוה ספיקא דדינא והוא חומרא לתובע וקולא לנתבע והנער פטור.

אך כיון דבנ"ד גלוי וידוע לכל בבירור גמור שלא הי' הנער הולך אצלו מפני אימת תפיסה והכאה ופן בחרב יצא לקראתו ⁷¹, יקראנו אסון לכן מהראוי עכ"פ

65 סוף סעי' א.

66 בהגה' הרמ"א בסוף הסימן.

67 ע"פ קהלת ו, י: "ולא יוכל לדין עם שתקיף ממנו".

68 בשו"ת צמח צדק, שם, בענין מינוי ראש המדינה לראש הקהל, בניגוד לתקנות המדינה.

69 תשובות ר' דוד בן חיים הכהן מקורפו. וצ"ל: בית י"ב (סוף חדר ו) ולא: בית ל"ב (בדפוס תשובות הרד"ך יש רק ל' בתים). השיבוש הוא בשו"ת צמח צדק, שממנו מעתיק מחברנו, ואפשר שגם ר' מ"מ לא ראה את התשובה במקורה, אלא העתיקה מכלי שני. אף כאן אין הלשון מדוייקת לפי המקור.

70 "מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן", עירובין סג, ע"ב, ומקבילות.

71 "פן בחרב אצא לקראתך", במדבר כ: יח.

אף שהוא פטור מן הקנס כמש"ל אכתי צריך ליתן להקהל מה שעלה דמי ריפוי וצער שנתנו לרופא ולב"מ. ומן השאר פטור הנער מליתן. כנלע"ד (וכך הוריתי למעשה) ⁷² ה"ו י' ב' פ' ויחי תעג"ל ⁷³ הצעיר אריהודאליב ⁷⁴ חפ"ק ⁷⁵ מעזריטש.

וז"ל א"א שהשיב לי בקצרה

אהו' בני הרב המופל' מחמת דין הקנס של הקהל בקצת מן הראיו' שלך מה שיש לי להתוכח עמך, יהי' א"ה פא"פ ⁷⁶ ובעיקר הדין שהעלית שיש לו דין שאין אדם נתפס על חבירו, אינו נלפע"ד דמה שעושים הקהל הנ"ל כאלו עשו בשליחתו שהם כאפוטרופסי'. וזה מבואר בקצרה בתשו' הרשב"א ⁷⁷. ואל תשיבני מתשו' שארית יוסף הנ"ל. התם לא התפשר הר"ה כ"א חתנו של ר"ה, אבל הכא מה שעשו עשו לטובתו להצילו, דהרי הב"מ לא רצה רק להעמיד את הנער והם הצילום וה"ל כאלו פדאוהו מהשב' דחייב לשלם. מיהו להשליך את כל המשאוי על הנער לבד ג"כ אינו נכון מאחר שיצא להציל וגמצא אתה מכשילן לע"ל ⁷⁸. ע"כ נכון הדבר לפשר שמחצית הקנס יתנו הקהל ומחצית הקנס יתן הנער. ומפני שטרידנא עכשיו טובא א"א להאריך ולא לעיין היטב ועשה כטוב בעיניך. כ"ד אביך הצעיר מנחמענדל פ"ק ג"ש לע"ע ⁷⁹.

72 ג' תיבות מוסגרות אלה מחוקות במקור.

73 תע"ג לפ"ק.

74 אריה יהודא ליב.

75 חונה פה קהל.

76 פנים אל פנים.

77 מתכוון למה שמביא הב"י, חו"מ סי' קס"ג, ס"י, בשם הרשב"א, במי שפטרו המלך ממסים וכו', שו"ת הרשב"א, ח"א סי' תרמ"ד, (מהד' בני ברק, תשי"ח, עמ' רלט).

78 לעתיד לבוא. אולי רומז על דברי רבה, "ורודף שהיה רודף אחר רודף להציל ושבר כלים וכו', פטור. ולא מן הדין, אלא שאם אי אתה אומר כן, אין לך אדם שמציל את חבירו מן הרודף", ב"ק קיז, ע"ב ועוד. תמוה שמחברנו אינו משתמש בטיעון זה.

79 פה קהל ניקולשפורג לעולמי עד. אך נראה לי שהקריאה הנכונה היא יע"א (יבנה עירנו אמנו), ולא לע"ע.

תיקונים לקבץ על יד ספר ח (יח)
(ירושלמי פרק המצניע)

ש. אברמסון

כשהוצאתי את הקטע מן הארגזים של קטעי הגניזה ה"חדשה" היה עפר מרובה מכסה אותו, וחששתי להסיר את כל העפר והאבק ביד לא אמונה פן יבולע לכתב. עכשיו ניקו אותו בספרייה בקיימברידג', ונתבררו כמה קריאות טובות ונקוד תיבות נתבהר. כתב היד סימנו עכשיו Or 2116/14. וידיים עסקניות שמו את הקטע תוך תיבת קטעים ששמו של אברמסון עליה!

לעמ' 3: סד"ה הדוגמא, צ"ל: דוגמא לאין צריך לכלי.

לעמ' 4: לשם השלמות יש לציין לדברי שי"ר במאמרו "תיובתא", "המגיד" שנה ח (תרלד) גליון 7 ("המעמר" ג ספר ב עמ' שכד): הוא מפרש: הצעירים היו עומדים והמבוגרים היו יושבים, והפירוש הוא: בימי נעורי כשעומדים עוד מפני הרב וכו'. (ולזה התכוונתי כשאמרתי, שאין זה ענין של גיל).

עמ' 8: ד"ה בדפוס: סי' רכד.

עמ' 10, 1: שיעקור כולן. — מנוקד: מנא, כמו בהערה.

6: הרבים] עד.

8: לרש]ות הרבים ומרשות (להעביר משורה 9). וכן יש להעביר מרש]ות

שבשורה 11 לשורה 10.

12: גבוהה עשרה.

עמ' 11: להעביר [הו]ציא משורה 17 לשורה 16. ופקודת

שורה 20: אם תאמר שה[יה]

שורה 3 מלמטה: יחיד שעשה.

שורה 2 מלמטה: ה (לא: ה')

עמ' 12: 4: שמע', יוחי, קורשיי,

5: צ"ל: שימש[תה]

7 : צ"ל : שוה, את, מן די[ד]מך ש[ל]ח תבע ב[איתתיה]
9 : תוספה, ל[כילים, אילין תו]תיה. לא לא תו[יניל]ה. ולפי זה כל
מה שכתבתי בעמ' 3 לעניין גם לא נשאר אלא הסוף : שזו
דיטוגרפיה.

10 : במיטה.

11 : כל שהוא שמ[ע] מוֹדִי, ומוֹדִי

12 : והוציאו לָלֵבו (!)

13 : ור[ש]מע'.

עמ' 13, 16 : הוא] אבל [בשנט]לן אחר מאוסין דברי. ר' ת. ...

18 : בְּנִיָּה, צְוֹחִין

19 : מ[שם].

21 : הד[ד]תמר

22 : מלישפר

בקטע הקטן בע"ב : ד.נ. [הש]ם, ועמוד 1 שייך לפ"ט ה. וע"ב לפ"כ ה.
החילוף בכתב היד בין ינאי—ינאי הוא אף בקטע אפשטיין עמ' 244 שורות 21—