









VERZEICHNIS DER ORIENTALISCHEN HANDSCHRIFTEN  
IN DEUTSCHLAND · SUPPLEMENTBAND 17

VERZEICHNIS DER ORIENTALISCHEN HANDSCHRIFTEN  
IN DEUTSCHLAND

IM EINVERNEHMEN MIT DER DEUTSCHEN  
MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT HERAUSGEGEBEN VON

WOLFGANG VOIGT

---

SUPPLEMENTBAND 17

ABRAHAM IBN ESRA'S KOMMENTAR  
ZU GENESIS KAPITEL 1

VON

LEO PRIJS



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

1973

**ABRAHAM IBN ESRA'S KOMMENTAR  
ZU GENESIS KAPITEL 1**

**EINLEITUNG, EDITION UND SUPERKOMMENTAR**

VON

**LEO PRIJS**

MIT 3 KUNSTDRUCKTAFELN



**FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN**

**1973**

4° 86 534 € , HB Or

Suppl.

17

Alle Rechte vorbehalten

Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, das Werk oder einzelne Teile daraus nachzudrucken oder auf fotomechanischem Wege (Fotokopie, Mikrokopie usw.) zu vervielfältigen. Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. © 1973 by Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden. Satz und Druck: Rheingold-Druckerei, Mainz

Printed in Germany



## INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	—————	VII
Faksimile des als Grundlage unserer Edition dienenden Textes: Das erste Genesis-Kapitel des Zweitdrucks des Pentateuch- kommentars Abraham Ibn Esras, Konstantinopel 1514		
Kritischer Apparat	—————	XIII
Bemerkungen zum kritischen Apparat	—————	LI
Literaturverzeichnis zum Superkommentar	—————	LVI
Superkommentar	—————	1



## EINLEITUNG

Das Leben und die schriftstellerische Tätigkeit des spanisch-jüdischen Klassikers Abraham ibn Esra (geb. um 1092 in Tudela, gest. 1167, unsicher ob in Rom oder London oder auf dem Weg von Südfrankreich nach Spanien) sind längst Gegenstand gründlicher wissenschaftlicher Untersuchungen<sup>1</sup>. Auch fehlt es nicht an kritischen Ausgaben seiner Werke auf dem Gebiet der Dichtkunst<sup>2</sup>, Religionsphilosophie<sup>3</sup>, Grammatik<sup>4</sup>, Mathematik<sup>5</sup> sowie der Astronomie und Astrologie<sup>6</sup>. Auch seine Kommentare zu den Büchern der Propheten und Hagiographen (soweit sie von ihm kommentiert worden sind) liegen zum großen Teil in wissenschaftlichen Editionen vor, teilweise sogar mit Übersetzung in europäische Sprachen<sup>7</sup>. Um so erstaunlicher ist es, daß ausgerechnet

<sup>1</sup> Hier sei nur ein neuestens erschienenenes Buch genannt: I. LEVIN, „אברהם אבן עזרא, חייו ושירתו“, Tel Aviv 1969. Vgl. dort die frühere Literatur.

<sup>2</sup> D. ROSIN, Reime und Gedichte des Abraham ibn Esra, Jahresberichte des Breslauer jüdisch-theologischen Seminars, Breslau 1885 ff. – J. EGGERS, Diwan des Abraham ibn Esra, Berlin 1886. – DAVID KAHANA, קובץ „אברהם אבן עזרא, חכמת הראב״ע“ השירה העברית בספר, Warschau 1894. – CH. J. SCHIRMANN, דבפרובאנס, 2. Aufl. Jerusalem 1960.

<sup>3</sup> „סוד מורא“, ediert von S. G. STERN, Prag 1833; von M. CREIZENACH, mit deutscher Übersetzung, Frankfurt/Main 1840; neu ediert von N. BEN MENAHEM, Jerusalem 1970.

<sup>4</sup> „ספר מאוניים“, ediert von W. HEIDENREIM, Offenbach 1791; neu ediert von M. WILENSKY, Berlin 1923. – „ספר צחות“, ediert von G. LIPPMANN, Fürth 1827. – „שפה ברורה“, ediert von G. LIPPMANN, Fürth 1839; neu ediert von M. WILENSKY in „דביר ספר ב׳“, Berlin 1924, S. 274 ff. (unvollendet); neu ediert von N. BEN MENAHEM, Jerusalem 1970.

<sup>5</sup> „ספר המספר“, ediert von M. SILBERBERG, mit deutscher Übersetzung, Frankfurt/Main 1895.

<sup>6</sup> „ספר ראשית חכמה“, ediert von F. CANTERA, mit französischer Übersetzung, Baltimore 1939. – „ספר הטעמים“, ediert von N. BEN MENAHEM, Jerusalem 1941; neu ediert von J. L. FLEISCHER, Jerusalem 1951. – „ספר העבור“, ediert von S. J. HALBERSTAM, Lyck 1874. – J. M. VILLAS VALLICROSA, El libro de los fundamentos de las Tablas astronomicas de R. A. i. E. (Edition, Kommentar, Einleitung), Madrid-Barcelona 1947.

<sup>7</sup> Kommentar zu Jesaja, ediert von M. FRIEDLÄNDER: Hebr. Text, London 1877; bereits vorher, London 1873, erschien, vom gleichen Verf., die englische Übersetzung, sowie, in einem separaten Band: The Anglican Version of Isaiah amended according to Abraham ibn Esra. Photomechanischer Nachdruck der Edition sowie der englischen Übersetzung in einem Band: New York, Feldheim, s. a. (ca. 1965). Von einer noch viel gründlicheren Edition I.E.'s zu Jesaja, die

sein Magnum Opus, der Pentateuch-Kommentar<sup>8</sup>, bis heute ohne wissenschaftliche Edition geblieben ist. Superkommentare gibt es zwar in großer Anzahl<sup>9</sup>, aber ein wirklich befriedigender Superkommentar ist ein ebenso großes Desideratum wie eine wissenschaftliche Textausgabe. „Gerade die Hauptarbeit I. E.'s“, stellte bereits 1910 D. HERZOG fest<sup>10</sup>, „seine Bibel-, insbesondere aber seine Pentateuchkommentare, die . . . zu den besten Erzeugnissen dieser Literaturgattung überhaupt gehören, haben noch immer nicht eine wissenschaftlich gründliche Durchforschung, geschweige denn eine den modernen Anforderungen entsprechende kritische Herausgabe erfahren. Gewiß ist eine solche Arbeit nicht leicht, die weil I. E. gerade hier eines äußerst knappen, aphoristischen Stiles sich bedient . . . Nun gibt es allerdings gerade zu diesen Kommentaren eine Menge Superkommentare, aber mit Ausnahme des צפנת פענח des Josef ben Elieser<sup>11</sup>, darf ruhig gesagt werden, haben sie alle den genialen

E. PORATH unternahm, erschien nur ein Muster (Jes. 1, 1–22) in der Jerusalemers Zeitschrift *Ha-hed* 10, 1945. (Text, kritischer Apparat sowie Erläuterungen in hebr. Sprache, 8 Seiten). – Kommentar zum Hohelied, ediert von H. J. MATHEWS, mit englischer Übersetzung, London 1874. – Kommentar zu den Klageliedern, ediert von J. M. SHOENFELDER, mit deutscher Übersetzung, München 1887. – Kommentar zu Esther, ediert von J. ZEDNER, London 1850, 2. Auflage Berlin 1873. – Kommentar zu Daniel, ediert von H. J. MATHEWS, London 1877. – Der Verf. dieses Buches edierte den Kommentar zu Psalm 1 in *Tarbiz* 28 (1959), S. 182–189, und den Kommentar zu Psalm 2 in *Beth Hamikra* 4 (1959), S. 55–69, – beides mit ausführlichen hebr. Erläuterungen.

<sup>8</sup> Die Einleitung I. E.'s zu seinem Pentateuchkommentar ist bereits ediert, und zwar von D. ROSIN, in: *Reime und Gedichte etc.* (s. oben Anmerkung 2), Breslau 1885, S. 23–48 (mit Übersetzung ins Deutsche). – Auch die (im Wortlaut etwas abweichende) Einleitung I. E.'s zu seinem anderen, unvollständig erhaltenen Pentateuchkommentar wurde von ROSIN ediert, ebenfalls in: *Reime und Gedichte etc.*, Breslau 1887, S. 56–73 (ebenfalls mit deutscher Übersetzung), und bereits vorher durch M. FRIEDLÄNDER, *Essays on the Writings of Abraham ibn Esra*, London 1877, hebr. Teil, S. 1–5 (zusammen mit dem Text des unvollständig erhaltenen Kommentars zu Gen. 1, 1–27, 27). – Den Inhalt der Einleitung (nach der zuerst genannten, gewöhnlichen Fassung) analysiert W. BACHER, *Abraham ibn Esras Einleitung zu seinem Pentateuch-Kommentar*, Wien 1876 (vorher erschienen im Dezemberheft des Jahrgangs 1875 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, LXXXI. Band, S. 361–444).

<sup>9</sup> Die gedruckten Superkommentare sind aufgezählt bei N. BEN MENAHEM, *מפרשי אברהם אבן עזרא על המקרא*, im Jahrbuch *Areschet*, Nr. 3, Jerusalem 1961, S. 71–92.

<sup>10</sup> In der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 64 (1910), S. 220.

<sup>11</sup> Lebte im 14. Jahrhundert in Südfrankreich, Damaskus und Jerusalem. Der erwähnte Superkommentar wurde inzwischen von D. HERZOG selbst ediert: 1. Band, Heidelberg 1911; 2. Band, *ibid.* 1930. In der Einleitung zum 1. Band bezeichnet HERZOG eine kritische Ausgabe des Pentateuchkommentars I. E.'s als „ein Desideratum, das über kurz oder lang wird erfüllt werden müssen.“ (S. IV).

Scharfsinn und den tiefen Gehalt der Geistesarbeit I.E.'s nicht erfaßt und sind daher ohne jedweden wissenschaftlichen Wert."<sup>12</sup> Eine ähnliche Klage führt 19 Jahre später S. OCHS:<sup>13</sup> „Seine (I.E.'s) Bibelkommentare, in denen er in meisterhafter Kürze den Wortsinn zu erschließen und den inneren Zusammenhang in lichtvoller Darlegung herauszuarbeiten weiß, dürften sowohl dem modernen Bibelforscher wie dem schlichten Leser viel Interessantes und Wertvolles zu bieten haben. Leider haben aber diese Kommentare nicht die ihnen gebührende Verbreitung gefunden. Viel hat dazu die schwer verständliche und andeutungsartige Erklärungsweise I.E.'s beigetragen. Wohl gibt es mehrere Superkommentare zu I.E.'s' Bibelkommentar, doch sind diese leider wenig geeignet, I.E.'s Exegese der breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen, denn entweder sind sie lückenhaft und mangelhaft oder in einer unvolkstümlichen Form gehalten."<sup>14</sup> OCHS verweist jedoch auf das Projekt L. FLEISCHERS: Die Herstellung des lang erwarteten modernen und in leichtverständlicher Sprache geschriebenen Superkommentars. Leider ist aber von diesem nicht mehr erschienen als das Buch, dessen Besprechung OCHS' Artikel gewidmet ist: FLEISCHERS Edition des kurzen (also nicht des in den gangbaren Ausgaben enthaltenen langen) Kommentars I.E.'s zu Exodus, mit einem mustergültigen Superkommentar (Wien 1926)<sup>15</sup>.

Von FLEISCHER haben wir für unseren Superkommentar die Methode übernommen, I.E. sozusagen selbst sprechen zu lassen, indem wir seine eigenen Worte verwendeten, aber mit ausführlichen Erweiterungen und Zu-

<sup>12</sup> In seinem Artikel unterzieht HERZOG den damals (1907) erschienenen I. Teil (Genesis) des Superkommentars מחוקקי יהורה, verfaßt von J. L. KRINSKY, einer ebenso ausführlichen wie vernichtenden Kritik. Seither sind auch die übrigen 4 Teile (Exodus bis Deuteronomium) erschienen. (Photomechanischer Nachdruck aller 5 Bände: Bne Brak 1961.)

<sup>13</sup> Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 73 (1929), S. 489.

<sup>14</sup> OCHS scheint in dieser Kritik stillschweigend auch den oben erwähnten, von HERZOG edierten Superkommentar des Josef ben Elieser mit einzubeziehen, dem wir aber immerhin wertvolle Beiträge zum Verständnis I.E.'s verdanken. Nicht weniger deutlich als HERZOG und OCHS beklagt, von rabbinischer Seite, M. RATH das Fehlen eines befriedigenden Superkommentars, vgl. sein unten S. XI, Anm. 21 genanntes Buch, S. 28: „אין לנו עד היום אף פירוש אחד מספיק ומתוקן להבנת דברי הראב"ע“

<sup>15</sup> L. FLEISCHER (gest. 1955) hat die I.E.-Forschung außer durch den Exodus-Superkommentar auch durch viele andere wertvolle Beiträge bereichert, wie aus der von N. BEN MENAHEM zusammengestellten vollständigen Bibliographie der Arbeiten FLEISCHERS (Kirjat Sefer 33, 1958, S. 227–232) ersichtlich ist. Einige seiner Aufsätze, die in heute vergriffenen hebräischen Zeitschriften erschienen waren, sind neustens durch Aufnahme in den (ausschließlich Wiederabdrucke von Arbeiten über I.E. enthaltenden) Sammelband ראב"ע, קובץ מאמרים על תולדותיו ויצירותיו, – ediert vom Verlag Zion, Tel Aviv 1970, – wieder zugänglich gemacht worden.

sätzen, die das von ihm Gemeinte möglichst klar hervortreten lassen<sup>16</sup>. Wir gingen dabei von der Voraussetzung aus, daß I. E. hinter seiner knappen, oft nur andeutenden Ausdrucksweise nie irgend etwas Vages, Weitergeholtes verbergen will, daß er vielmehr stets einen ganz präzisen, logisch überzeugenden Gedanken zum Ausdruck bringen will, der durch ausführlichere Formulierung klarer hervortritt<sup>17</sup>. Diese Methode hat den Vorteil, daß der I. E.-Text, durch Fettdruck hervorgehoben, vollständig im Superkommentar mit aufgenommen ist, wodurch für den Leser des Superkommentars das ständige Mitlesen-Müssen im I. E.-Grundtext, auf den sich der Superkommentar bezieht, wegfällt. Selbstverständlich kann sich der Superkommentar nicht mit der umschreibenden Wiedergabe der Worte I. E.'s begnügen. Er muß darüber hinaus, teilweise in Anmerkungen unter dem Strich, soweit es möglich und nötig ist, die jeweilige Schrifterklärung I. E.'s mit den entsprechenden Schrifterklärungen anderer Exegeten (aus der Zeit vor und nach I. E.)<sup>18</sup> sowie mit Par-

<sup>16</sup> Da dies nur in der Sprache des Originals möglich ist, haben wir unseren Superkommentar in hebräischer Sprache abgefaßt.

<sup>17</sup> Auch will I. E. mit der von ihm häufig gebrauchten Wendung *יש לי סוד* nicht sagen, der Sache liege ein Geheimnis zugrunde (obwohl *סוד* im allgemeinen diese Bedeutung hat), vielmehr bedeutet *סוד* in diesen Fällen: tiefer Sinn, d. h. ein ganz bestimmter, genau definierbarer Sinn, der sich aber erst durch tiefes Eindringen in die Materie offenbart. FRIEDLÄNDER, *Essays* (vgl. oben S. VIII, Anm. 8) formuliert dies (S. 128 Anmerkung 1) folgendermaßen: „By the phrase *יש לי סוד* ibn Esra does not mean to indicate that he has some secret to reveal, but does not wish to discuss the subject publicly; he simply tells the intelligent reader that he should not content himself with a superficial notion, but should search deeper, as a more profound idea is contained in the verse“. Ähnlich BACHER, *Einleitung* (vgl. ebenfalls oben S. VIII, Anmerkung 8), S. 64 und S. 65, Anmerkung 3. Nur in den wenigsten Fällen enthalten die *סודות* I. E.'s kabbalistische Gedanken. I. E. war viel zu sehr Rationalist, als daß eine wie auch immer geartete Kabbala im Zentrum seines Denkens gestanden hätte, wenn er auch der Mystik – schon auf Grund der neuplatonischen Ausrichtung seiner philosophischen Ideen – nicht prinzipiell abgeneigt war. Der Kabbalist Nachmanides, dessen eigene „*סודות*“ ausgesprochen kabbalistischer Art sind, „hält . . . die vielberufenen ‚Geheimnisse‘ in den Kommentaren des Abraham ibn Esra nicht für solche im Sinne seines (d. h. Nachmanides') Sprachgebrauch, und darf sie daher anzweifeln. Übrigens ist er der Meinung, die freilich historisch unbegründet ist, daß ibn Esra einige der kabbalistischen Lehren zu Ohren gekommen sind, und er billigt denn auch diese einschlägigen, oder die von ihm so verstandenen, Andeutungen.“ (G. SCHOLEM, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962, S. 343; vgl. auch *ibid.* S. 364, Anmerkung 98). Vgl. auch unsere Bemerkungen zu I. E. Gen. 1,5 gegen Ende (*ויש סוד וגו'*), unten Anm. 152, am Schluß der Anmerkung.

<sup>18</sup> Von den vor I. E. lebenden Exegeten ist der für das Verständnis I. E.'s wichtigste der im 10. Jahrhundert lebende Saadja ben Joseph (Rektor der babylonischen Talmud-Akademie), den I. E. häufiger als alle anderen Autoritäten zitiert.

allel-Aussagen I.E.'s an anderen Stellen<sup>19</sup> vergleichen. Es müssen natürlich – mit allem nötigen Vorbehalt – die bisherigen I.E.-Superkommentare herangezogen werden<sup>20</sup>, dazu aber auch die Erklärungen zu einzelnen I.E.-Stellen, die weit verstreut in Zeitschriften und Büchern zu finden sind<sup>21</sup>. Der Superkommentar darf einerseits nicht zu knapp ausfallen, andererseits nicht zu ausführlich, d. h. er darf einerseits keiner Schwierigkeit aus dem Weg gehen und muß alles zum Verständnis Nötige sagen, aber andererseits alle Exkurse vermeiden, die nicht zum Verständnis I.E.'s beitragen. Wenn irgendwo, so gilt wahrlich hier die talmudische Regel:<sup>22</sup> „Wo Länge geboten ist, ist Kürze nicht gestattet, wo Kürze, – ist Länge nicht gestattet.“

Daß I.E.'s Bibelkommentar, mehr als jeder andere hebräische Bibelkommentar des Mittelalters, eine Fundgrube wichtiger Erkenntnisse auch für die

I.E. seinerseits wird von allen nachfolgenden Bibelkommentatoren zitiert, wohl am häufigsten aber von seinem im 13. Jahrhundert lebenden spanischen Landsmann, Nachmanides, der im gereimten Vorwort zu seinem Pentateuchkommentar sein Verhältnis zu I.E. als dasjenige einer „offenen Zurechtweisung, aber heimlichen Liebe“ bezeichnet. ((ועם רבי אברהם בן עזרא / תהיה חוכחת מגולה ואהבה מסותרת)).

<sup>19</sup> Zu unserem Text (Genesis Kap. 1) kommt vor allem in Frage der von M. FRIEDLÄNDER herausgegebene, fragmentarisch erhaltene, von der gangbaren Fassung wesentlich abweichende Kommentar I.E.'s zur Genesis, vgl. oben S. VIII, Anmerkung 8. Diesen Kommentar hat I.E. nach Annahme der meisten Forscher nach dem gangbaren, vollständig erhaltenen verfaßt, vgl. zuletzt U. SIMON לדרך הפך שני של ראב"ע גוי, Jahrbuch der Bar Ilan Universität 3 (1965), S. 93, Anmerkung 3. Die umgekehrte Meinung (daß also der fragmentarisch erhaltene Genesis-Kommentar vor dem gangbaren verfaßt worden sei) wird u. a. vertreten durch S. OCHS, Die Wiederherstellung der Kommentare I.E.s zu den Büchern Jeremias, Ezechiel, Sprüchen Salomos, Esra, Nehemia und Chronik, Zeitschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 60 (1916), S. 130.

<sup>20</sup> Eine ausführliche Auseinandersetzung mit den bisherigen Superkommentaren zu den einzelnen Stellen konnte natürlich nicht Aufgabe unseres Superkommentares sein.

<sup>21</sup> Unüberschbar sind die gelegentlichen Bemerkungen zu I.E.-Stellen in Abhandlungen, die nicht primär I.E. zum Gegenstand haben. Es gibt aber auch Artikel, die sich speziell mit der Erklärung einzelner I.E.-Stellen befassen, z. B.: N. BEN MENAHEM, Tarbiz 27 (1958), S. 508–520; A. I. BROMBERG, Sinai 63 (1968), S. 7–12 (sowie andere Artikel des gleichen Verfassers in vorausgehenden Sinai-Bänden); ders. im Jahrbuch des Hechal Schlomo 1964, S. 236–241; ders. in חורה 4 (1962), S. 61–68; der Verf. dieses Buches in Tarbiz 29 (1960), S. 359–369. Einige umfassendere Beiträge zu einzelnen I.E.-Stellen erschienen in Buchform: J. REIFMANN, עיונים במשנה ראב"ע (= gesammelte Aufsätze, herausgegeben von N. BEN MENAHEM), Jerusalem 1962. – M. RATH, ספר מבשר עזרא (posthum erschienen), Jerusalem 1968. – A. LIPSHITZ, עיונים בלשונות ראב"ע, Chicago 1969.

<sup>22</sup> מקום שאמרו להאריך אינו רשאי לקצר לקצר אינו רשאי להאריך (Mischna Berachoth 1, 4, in bezug auf lange und kurze Segenssprüche).

heutige Bibelwissenschaft ist, wurde längst erkannt;<sup>23</sup> daß trotzdem viele Schätze dieser Fundgrube noch ungehoben sind, liegt nicht zuletzt am Fehlen einer wissenschaftlichen Edition mit Superkommentar. Schon deshalb wäre zu wünschen, daß I. E.'s Bibelkommentar bald ganz ediert und kommentiert wird.

<sup>23</sup> So konstatiert z. B. bereits H. GRAETZ vor über 100 Jahren, aber in noch heute gültiger Formulierung (Geschichte der Juden, 6. Band, 1861, S. 200), daß I. E. „den ersten Rang als gründlicher und taktvoller Erklärer der heiligen Schrift behauptet, die er stets an der Hand richtigen grammatikalischen Verständnisses und mit Rücksicht auf den Zusammenhang behandelte. Er war zum Exegeten wie geschaffen . . . Sein unruhiger, flüchtiger Geist war nicht dazu geeignet, etwas Ganzes und Systematisches zu schaffen . . . In der biblischen Exegese dagegen war er durchaus originell, erhob sie zu einer Wissenschaft mit bestimmten Grundsätzen, so daß er eine lange Zeit als Alleinherrscher auf diesem Gebiet stand. (S. 206:) I. E.'s pentateuchische Erklärung ist eine Art Kunstwerk nach Inhalt und Form. Die Sprache ist lebendig, fließend, witzig, die Auslegung tief eindringend, nüchtern und überhaupt mit vieler Hingebung gearbeitet. Sein reiches Wissen, seine Belesenheit und Erfahrung hatten ihn befähigt, das Buch der Bücher dem Verständnisse näher zu bringen und den Nebelschleier zu zerreißen, den das Halbwissen und das Vorurteil darüber gedeckt hatten.“



FAKSIMILE DES ALS GRUNDLAGE UNSERER EDITION  
DIENENDEN TEXTES: DAS ERSTE GENESIS-KAPITEL  
DES ZWEITDRUCKS DES PENTATEUCHKOMMENTARS  
ABRAHAM IBN ESRAS, KONSTANTINOPEL 1514

**כפירוס סמים תמצאנו בפסוק ראשון** ועל זה המספט כל הלשון ולא אזכיר טעמי חכמי המדרש למה זאת מלאה ולמה זאת נחמדת כי כל טעמיהם כדרך הדמס הם כי הכותב פעם יכתוב המלה מלאה מביארה ופעם יחסר אות נעלם לאחז דרך קצרה ואחר טירדמו טעם למלחים ולחמרים וירצנו איך יוכלו לכתוב הספרים ומהם כתב בלא ווי' ימלך ומעתיק משלי כתב בול' תחת עבר כי ימלך וסמים רבות בין שניהם רק לפי נוק' טעמיהם וטובים הם גם בפירושים הישרים אין צורך לתקן ספרים ומתרג' התורה ארמית תרג' אמת ובר' לנו כל נעלמ' וחס דלק במקומות אחרי מדרשים ידענו כי יותר ממנו ידע הפרשים רק חפץ להוסיף טעמי אחרים כי פשוטו יבינונו אפי' הכופרים כמו עיריה הלא תרגמו כבן אהון ומתרגם בני יבנון ואתונו סערי הא' ת' ובעבור הדמס דרך הפסג איכנה סרה כי טעמי פנים בתורה רק בתורות ובחקים אם מנחנו סני טעמי לפסוקים והטעם האחד כדברי המעתיקים שהיו כלם דריו' ויסען על אמתם בלי ספק כידים חזקים וחלילה חלילה מלהתערב עם הגדוקים האומרים כי העתקתם מחכמת הכתוב והדקדוקים רק קדמונינו היו אמת וכל דבריהם חנות ווי' אים אמת יכחה עברו כדרך אמת

סאמרו ארבים קשה ולקח בעליו וכן חלת עליו אליו ועדין על כן אמר הכתוב ברא לא בראו ומדרך התוסיח ידענו כי הדברים יקראו פסה בעבור טירדמו שמאכה יצאו וכן נסמת האדם העליונה תקרא לכ והלב בוף והיא איכנה בוף בעבור היות הלב המרכבת הראשונה לה ובעבור היות כל מעשה השם ביד המלאכים עומי רצונו בקרא כן ובפסוק כי סמי בקרבו אבאר קצת סוד הפסג ואל תשים לכך א דברי הגאון סאמר שהארם נכבד מ מהמלאכים וכבר ביארתי בהסר היסוד כי כל דאיתיו הפוכות וידענו כי אין כבני אדם נכבדים כמו הנביאים ויהושע ככל על פניו לפי מלאך ה' והמחנה ואמר מה אדני מדבר א עברו וכן זכריה ודניאל ולמה ארריך וטעם אדי הנבואות כמו אדי האים וטעם אים כמו מלך וכבי אדם המתעסקים במספט אים יקראו כן וזה הפסג תאר ואיכנו עצם ולא ימצא ממנו עבר או עתיד ולא תחשוב שהמלאכים הם מאם ורוח בעבור ה סמנחא עושה מלאכיו רוחות כי אין ככה דרך פשוטו רק דבר דוד בתחלה על מעשה בראשית והחל מהאור ואמר עושה אור ואחר כן כוטה סמים והוא הרקיע והמים עליו ואם והשלב והאור ואמר כי הרוח שלוחו כל הפסג ללכת א מקום שישלחנו וכן האם ממסרתיו ואמר יסד ארץ על ג מכוניה וזאת היא היבסה וכן כתוב רוח סעריה עושה ד דברו וטעם את כמו עצם הדבר והוא סימן עם הפעול כמו את הסמים ופעם יחסרנהו כמו אסר ברא אים אדם ומנחא עם הפועל כמו ואת הדוכ וזה מתי מספר ויהיה תחת עם ותחת מן השמים כהא הידיעה להורות כי על אה הנראים ידבר ולעולם לסון ד רבים ויתכן להיות מטטרו מטטר כל אחר ואחד וטעם סמים גזכה ומעלה וכן בלסון ישמעאל סרוכה על מ מתבוננת לסון הקדם ויפ סמי השמים על יתפרדו כרמים ונחרים ואבשי המדות יבינו אה הסודות ויאמר הגאון כי הארץ כנקורה והסמים כחוט הסוכב ואחר שאלה ה סניהם נכראים יהיה כל אסר בתוכם נכרא כמים וכאש ואחרים אמרו כי המים בכלל הארץ והרוח בכלל הסמים ולפי דעתי כי אה הסמים והארץ הם הרקיע והיבסה כי לא נכרא כיום כי אס דבר אחר בראשון האור וכפני נ הרקיע וכב' הנחמים וכבר ביני המאורות וכפני הרגים והעובות והתניגי וכפני כפסות החיות והחמור הזוכר לעד ולא יתכן להיות הקו הסוכב קודם הנקודה או היא קודם הקו על כן אמרו שנכראו הסמים והארץ בפעם אחת והעד קורא חכי אליהם יעמדו ימדו וזאת העדות איכנה ברורה בעבור ספירוס הפסוק איכנו כן כי איך יאמר אליהם לאסר איכנס ואיך יקרא לתוהו רק סירדמו חכי בראתים ובעת סאקראם יעמדו ימדו ל לפני סניהם בעבדים לעמות רצוני כטעם דכרך נכב ו סמים ואחר כן הזכיר הארץ ואמר אחר כן כי גם היום יעמדו לעמות מספט סתבום והארץ המלה הזאת וזה בעבור קמנות האלף עם ההא בכל מקום וליבנה כמו

### בראשית

חכמינו אמרו כי הבית כוסף בבית בראשונה כי כמנח ראשונה יסעו ולא היה טעמו כן היה הבית קמוץ בקמוץ גדול וים אמרתי כי בראשית לעולם סמוך ויהטעם בראשית הערב או ה' למה או החסך והנה סכחו וירא ראשית לני וים אמרתי שהבית נושא כלי טעם וטעמים שלא יעלה על לב שאין ראשית לסמים ולא יתן על כן אחר בראשית ולפי דעתי ה שהוא סמוך כמו בראשית ממלכת יהויקים ואל תתמה איך כסמך על פועל עבר והנה כן תחלת דבר יא קרית חנה דוד ויהטעם יתברר לך בפסוק השני ברא דבי המפרשים אמרו שהכריאה להוניה ים מאין וכן אס בריאה יברא יא והמס סכחו ויברא אים את התנינים וסלם בפסוק אחר ויברא אים את האדם וכרא חסך שהוא חסך האור שהוא ים וזה דקדוק המלה ברא סכי טעמים זה האחד והסני לא ברה אתם לחם וזה הסני אלף תחת הא כי כמוהו להכרות את דוד כי הוא מהכני הסכר הכוסף ואם היא באף יהיה כמו להכריאכס ו ומנחנו מהכנין הסכר ובראת לך ואיכנו כמו ברנו לכס' חים רק היא כמו וברא אתהן וטעמו לבזור ולפוס גבול נבור והמשכיל יבין ארדים אחר סמנחנו אנה ידענו כי אים לסון רבים וטרם זה מדרך ה הלסון כי בכל לסון ים דרך כבוד וכבוד בלסון לועז סיאמ הקטן לככה הגדול לסון רבים ובלסון ישמעאל דרך כבוד סידבר הגדול כמו המלך בלסון רבים ובלסון הקדם דרך בגור לומר על הגדול לסון רבים כמו ארבים ובעלים ו

האלף לך שלמה. והאבן האמת. תהו: אמר הגאון תהו  
 שהוא מתהווס. וזה לא יתכן כי חס תהווס שרם כחם הרוס  
 ובספר יצירה תהו זה קו ירוק. וכהו לו אבני מכולי וצ  
 והבנון פהוא כאשר אמר המתרגם ארמית. וכן וכתהו  
 ליל יסימון. וכן אחרי התהו. סאין כו ממש. וכהו: אחי  
 תהו: והוון תחת הא כמו ויסתחו. גם כו כאחו. והטעם  
 כי כראשית בראית הדקיע והיכסה לא היתה בארץ יישוב  
 כי היתה מוכסה. וכן סא'ם כח תולדתה להיות למטה  
 מהמים. ולא תתמה על זו' והארץ. כי פירושו כפה דפה  
 בלסון יסמעא וכמהו ויחד יעלה מן הארץ כי לא דבר מ  
 משה על העולם הכא שהוא עולם המלאכים כי אם על ו  
 עולם ההויות וההשמות. והמפרשים שהשמים בשוק  
 הראסון הם סמי השמים מה יעשו בארץ. והנה ראיות ב  
 במוניות לאנשי הערת סאין סס רק ארץ אחת. ודרך סבע  
 ארצות הוא סתיישוב נחלק על סבעה. וכית המקרם ב  
 באמצע היישוב כי רחוקה היא מאמצע הארץ. ורוח א'ים  
 סמך הרוח אל הסם בעבור היותו סלוח בחספן לייכס. ה  
 תמים. והמים לסון רבים גם לא יתפררו והם על כנון  
 גמים. כי הם זכרים ונקבות. ונמצא לא זורק עליו:  
 וטעם מרחפת. מנסת למעלה למים. וכן על גזוליו  
 ירחף. ויאמר. אמר הגאון כמו וירצה. ולא היה כן היחד  
 ראוי להיות אור. רק הוא כחממעו. וכן כדבר א' סמי  
 טעמו. כי הוא צה וכבראו. והטעם כנוי על המעטה שלא  
 היה ביניהם. יעל דרך מסל ומשרתיו זה האור היה ל  
 למעלה מן הדוח יראו. כמו וראיתי אבי. והיא כחחסבת  
 וטעם ויברל בקריאת השמות. ויקרא: הא לילה כוסף.  
 כי הוא מלפיל. ולעולם לסון זכר הא' ערב קרוב מעטם  
 חסך. ונקרא. כן סיתערבו בו הצורות. וכקד הסך ערב  
 טיובל ארם לבקר כינות הצורות. וטעם יום אחד. הוא  
 על תמעת הנבלג יום סוד לרם סתא אלפי הוי עלמא וחד  
 חרוב. ואחר סתא סהאור יקרא יום לא יתכן סיקר' הערב  
 יום דק פירושו היה ערב גם היה כקר סל יום אחד. ואילו  
 היה ערב וזכקר יום אחד מה טעם יום סני. ויאמר.  
 אמר הגאון על הרקיע דברים סלא היו. רק פירושו דבר  
 צטוי. כמו וירקעו. ארקעם. וכן וימתחם כאהל לטבתו.  
 ומה ככבר דבר האומ' סקנות השמש עם קצות מימי  
 אוהיבום וזאן הרקיע. והוא האויר. כי כאשר התחזק ו  
 האור על הארץ וברוח יכס מהארץ כהסך הלהט ונעשה  
 הרקיע. וכן אמר במחזור עם נוטה סמים כיריעה. ה  
 המקרה כמים. והעבים והרוח ויסד ארץ. והיא גבוהה  
 על המים. וכן כתוב כי הוא על ימים יסדה. לרובקע ה  
 הארץ על המים. וכן כל הולך אל חים יורד יקרא. וטעם  
 הקורא למי חים סיעלו והם העננים. ואחר כן ויספכם.  
 ויעם ים הכדלה כין עם למד. כמו כין מים למים. כין  
 קדם לחול. יום עם כין וכין. וים עם סני הסמים כמו ו  
 כיריכם לכין א'ים. וטעם ויתו כן דבק עם הכא אחרינו  
 כאשר היה כן קראו סמים. ויקרא. חמסה דברים קראן  
 טעם כי אין ארם. והם אור וחסך וסמים וארץ וימים.

וארם כן. ויאמר. כפי דעתי סוז הפרסה דבקה כס אסר  
 עליה. כי הרקיע לא נעשה עד אשר יכסה הארץ. והעד  
 כיום עשות א' א'ים ארץ וסמים והנה כיום אחד נעשו.  
 והראות דבר כסתר והקנות. כל משורד איכנה בריאה יוכן  
 עעמו וכבר אמר א'ים יקוו המים. וים כמוהו בתורה ו  
 למאות. והנה כפרפת בראשית אתן לך עדים סנים האחד  
 ויטעם סס את הארם אשר יצר. ואחר כן וינחה א' א'ים.  
 וקודם ארם הנמיחם. והעד סני טעה ארם סלא יחל מ  
 טעף הדעת. ואחריו כתיב ויבר א' א'ים מן האדמה. ו  
 וסירנעא וכבר יצו. ועל כן הפירוש יהי וירח א'ים כי טעם  
 דבק עם בריאת יום סני. ותרסא חסך תחלת יום סליטי.  
 ופי' יקוו יתחברו. וכן וכקו חליה. ואמר ימים בעבור ה  
 סאין סס ים סיקוף כל הארץ. ויאמר. אמר הכתוב תרסא  
 הארץ יסרנו. תוצא. והנה סס כח בארץ וכמים. לטעות  
 במנות הסם וזו היא התולדת. וטעם תרסא. כמו הנמיח  
 ארם ורעו בו. שהורע כפרי וכל אחר שומר מינו. ויאמר  
 ימלת יהי יהיה בעבור סידברו בה הרבה היא ליחד. ו  
 ולרבים יום לככנה כי יהיה כערה כתולה. לאותות.  
 רבעים. ולמועדים. סעוה. ויתכן היות לאותות על ר  
 קדרות הלכנה והשמש ודלוג דמות הככבים. כי הככבי'  
 סכת דמות הכראה. כטעם מאותות השמים. והאומר כי  
 למד לאותות נוסף לא אחר כלום. והיו. אמר חכם גדול  
 ספרדי כי הרקיע כחלק על סמכה חלקים לסכעה הככבי'  
 ובלגל המזלות. וזה לא יתכן כי אין גוף למעלה מגבלת ה  
 המזלות. והנה הכתוב אומר ברקיע השמים. סיורה סים  
 סמים למעלה ממנו. וכן סמי השמים לרכב בטמי סני  
 קדם. וקדם במקום הזה איכנו מזרח. והגאון רב סעדים  
 ז'ל כרח מזה המקום. והכנון בעיני סהשמש והלכנה ו  
 והככבים הם מאורות ברקיע כי סם יראו. ויעם. נקראו  
 ספנים הגדולים כנגר סככבים. וכן נקראו סלסת ככי יפי  
 הגדולים כנגר האחרים אליאב היה הככור גדול מכלום.  
 ולא זה גדול מזה יס' לו כוד מוסלת השמש כיום ולא כ  
 בלילה. כי אין לה אור. גם ללכנה וככבים לא יראה אורם  
 כיום ויאם יסא הסואל הלא אמרו חכמי הספרות סככב  
 דרק וכל הככבים חוץ מככב ונונה גדול מהלכנה. ואין  
 כת הגדולים על מדרס בגופם רק על אורם. ואור הלכנת  
 כפלי כפלים בעבור היותה קרובה מהארץ. וכן כתוב  
 מאור. ויתן. אל תקמה במלת ויתן. כי כן כתוב את קסתי  
 כתתי בעבן. ולמשול. יום האורה מסעת צאת השמש עד  
 כואה. והלילה מעת ראות הככבים. ועד קו המזורות על  
 פי סלסה עדים. ורע כי עת סתחסך השמש יהיה ערב ע  
 עד סעה סליס סיראה כמו אור בעבים. וכן הכקר אור  
 קודם זריחת השמש וכצאת אור השמש כיום ואור הלכנת  
 בלילה יכרילו כין האור וכן החסך. ויאמר. יסרנו. כועל  
 יוצא. וכמותו וסרן ארנם כפרדעים. וטעם יסרנו תולדת  
 עם הנכנה והכתוב כי העוף יעופף על פני הרקיע לעד  
 על פירוש רקיע. ואמר הגאון כי על פני הוא עם פני  
 אס כן פני השמים למטה הם. ושה יעופף כפול. כגון עד

יבון הרומם. כטעם תולכות. יום אומ' שהסין תחת  
 שמך. ויברך. טעם פרו ורבו תפרו ותרכו: וכן ומות. ו  
 בהר. כי אין זה כחיו וכידו. ויאמר. כטעם חיה כלל לאמר  
 חוליד. האם והמים והארץ גם האדם. בהמה. חיה עם  
 בני אדם לנרדם ולחבול. ורמס. הם הקטנים ההולכים  
 על הארץ. ומיעו ארץ מהם במדה שאין הם יישוב. והו'  
 הראשון נוסף במלת וחיתו. כמו למעיינו מים. כמו פעור  
 כעשה אדם. יום אומ' כי כעשה עם תאר השם מכין כ  
 כעל: כמו ואמר מה כעשה ליום אחד. ואחריו כי כעלמו  
 כדמותו דברי משה. ופירשו ויברא אים את האדם כ  
 כעלמו. שהו' סכא האדם. ויפרסו כעלם אים. שהאלרים  
 דבק עם עשה. כאילו אמ' כי האים עשה את האדם כעלם  
 יזה פירשו חסידים כי היה הראשון ראוי להיות כן.  
 ויאמר אים יהיה אדם כעלמו. גם ו' כעלמו איך יסוב על  
 האדם. והנה יום לו זלם קודם שיהיה. ומה טעם יום כי  
 סופך דם האדם יספך דמו. כעבור סכרם האדם כעלם  
 גם לכל כטעם חיה יום זלם. וזלם הנאון כי פירוש כעלמו  
 כדמותו כממלכה. וטעמו כפירוש פראה כחמה כי ו  
 טוב הוא. וכעבור כבוד האדם סמכו א אים. וכן ומארכו  
 יבאו. כי לילי הארץ ומלוואה. ואמר במלת כעשה ואם היא  
 לטון רבים סכן מנהג המלכים לרבר. וכמוהו ונתנה לך  
 גם את זאת. כאמר קדם מלכא. אזלי אוכל ככה בו. ו  
 ואלה העדים עדי סקר הם. כי ונתנה לך בניין כעלם.  
 וכמוהו והעיר נתנה. והו' השיבו לעתיד. כמשפט כל  
 פעל עבר. והטעם ונתנת לך. ככה בו הוא ומחנה. או  
 יהיה עם כעלם. כמו ונקה לא ינקה. ואף כי סמבאנו  
 לא נכו. כי לא יבא בנין שלא נקרא עם פועלו כי אם מ  
 מהכבר. ור' משה הכהן הספרדי טעה בספרו ומלת באלו  
 קדם ומלכא ארמית היא. ואיך יבר דניא עם ככוכב נצר  
 שהיה מלך מלכ' ועתה אפרש דע כי כל מעשה בראשית  
 לכבוד האדם נברא כוננות הטעם והנמחים הונאה אותם  
 הארץ. והיא המים וכל כמפות החיות. ואחר כן אמר ל  
 השם למלאכים כעשה אדם. אכחמו כעשה בו. ולא ה  
 המים והארץ. ואחר שידענו שהתורה תדבר כלסון בני  
 אדם. כי המרכב אדם. גם כן השומע' ולא יוכל לרבר אים  
 דברים בכונה עליו או כשפל ממנו. רק על דרך דמות  
 האדם. וכן אמרו פי הארץ יד הירדן. וראם עפרות תכל.  
 וחלילה חלילה להיות דמות לטם. וכן כתוב ואל מי תדמיון  
 א. וכעבור כממלכת האדם העליונה שאיננה מתה. כממלכת  
 בחייתה לטם ושאין כונה גוף והיא מלאה כלל. וגוף האדם  
 כעולם קטן. יהי השם מוכרך אשר בברול החל וכקטן כלה  
 י גם אמר הנביא סראה כבוד אים כמראה אדם. והשם  
 הוא האחר והוא יוצר הבל והוא הכל. ולא אוכל לפרש.  
 ואדם נברא כמחלה כפני פירושיו והיו אחר גם הוא סכים  
 י והנה כעלם אים מלאך והוא נברא זכר ונקבה. ומלת  
 פריה ורביה באלם ברכה היא כמו כבריאות המים. רק

היא מצוה כאשר העתיקה קדמונינו ז' וסמו זה ופסוק  
 זכר לרבר. ויאמר אים הנה נתתי לכם. התיד לבני אדם  
 ולכל שיש בו כטעם חיה לאכול כל עשב. וכל פרי עץ מותר  
 לאדם והעשב הירק לחיות ולכל רומס. ועד כה לא הותר  
 עד אחר המבול. יום השמי יום אומ' שיום סמוך. והטעם  
 לבלבל השמי וכן יום השביעי. ואין זה אמת. וכעל יום  
 השמי על דעת אנשי המזלות יוכיח: רק פירוש יום סמוך  
 פטי ליום הראשון. וכן יום השביעי. ונמצא כן וליה ה  
 הישרא. ירבים כמוהם. גם כן רקיע השמים. ורקיע  
 סמוך שמים. ויברלו מהכין שלא נקרא עם פועלו.  
 ומסקלו ויכשו. כל הקרים וטעמו נסלמו. והים  
 ככלל הארץ כי האגרה אמת. ויכל אים ביום השביעי.  
 ים אומ' כי הימים נבראים. וכבראית יום סביעי שלמה  
 המלאכה. וזה הפי' תפל. יום אומ' כי ים בית טעמו קודם  
 כמו לא תחסם סור כדיוסו. אך ביום הראשון תשכיתו סארי  
 ולמה זו הצרה וכליו מעשה איכנו מעשה כלא אמ' לא  
 מעשה מעשה וכן פי' ויכל גם ויטבות וטעם מלאכתו אחר  
 עשה גם ביום השמי טרם יום השבת. וטעם ויטבת ביום  
 השביעי מכל מלאכתו מכל הכריאות סברא. ויברך אים.  
 פי' ברכה תוספת טובה. ויכיוס היה תתחדם כגופות ד  
 דמות כח כמולדת וכנשמות כח הכר והסכל. ויקדם אותו  
 י שלא כעשתה בו מלאכה כמו חכדיו. ופי' אחר כרא ו  
 אים לעשות. השמים ככל המים סתן בהם כח לעשות  
 דמותם. והמפרש כי לעשות תחת עשה. גם עשה תחת  
 ברא היכנו כן לפי דעתי. ואמר הגאון סברכת היום ו  
 וקדשו יסוב על השומרים סיהיו מברכים קדושים. לא  
 תולדות. פי' לא תולדות סהולדו. כהכראם. כהיות ה  
 הרקיע וכראתה הארץ. ומלת ביום עשות הוא תקון. ו  
 והער וימחר לעשות אותו. וכן בראיתו ואחר כן ירתינו  
 ואחר כן עשייתו. וכל סיה עץ. וכן בין סיהים יאקוני.  
 ועל דעתי שהוא עץ פרי בעבור כממלכת האדם אל עץ.  
 והנה סיה וניב וסעיף ובר ואמיר וסרעף. ואיד. כמו עסן  
 ו כמוהו יום אידם. שהיום הרע יקרא יום עכן וערפל.  
 והטעם כי עלה אד מן הארץ כבח המאורות. והסקה את  
 כל פני הארמה והצמיחה. והגאון אמר כי פירוש ולא  
 אד יעלה מן הארץ. וייצר: מהפעלים שהם סלקה יוד מ  
 מהכין הקל כמו וייקן כח. וטעם באפיו סבהם יחיד  
 האדם כי הם יוצאו האור חסם מחסם הלב ויכיוס אור  
 אחר. וטעם לכפס חיה. שהלך מיד כמו החיות ולא  
 כתיבוקים. ויטע. וכבר כטעם כמקום סאקרא כדן מ  
 מטפת מוצאו. ועתה סם כו האדם י ופי' כעדרן גן אים.  
 הכית משרת עצמו ואחר עמל כעדרן בגן אים. וכמוהו  
 מל אביך ויעזרך ורבים אחרים. והא האדם ים לו סור.  
 גם נמצא סבת המכסה הא. גם יתכן להיות כן כעבור  
 סהוא סם נחנב מהארתה והוא יחיה סם ענם וסם תאר.  
 ויצמו. וכעת שהנמיה כל עץ מהארמה כן יסמח כגן ו

## KRITISCHER APPARAT

Im folgenden kritischen Apparat beziehen sich die Seiten- und Zeilenangaben auf unseren Faksimile-Abdruck des Grundtextes, wobei zu bemerken ist, daß die Bezifferung der Zeilen nicht ursprünglich ist, sondern von uns aus praktischen Gründen hinzugefügt. Mit dem Grundtext wurden die folgenden 7 Handschriften und 3 Drucke des Pentateuchkommentars I. E.'s verglichen:

### A. Handschriften

1. א<sub>1</sub> = Cod. Vatikan ebr. Nr. 38; vgl. N. BEN MENAHEM, *מנני ישראל ביואטיקאן*, Jerusalem 1954, S. 14 ff. Von dieser Handschrift ist bekannt, daß sie im Jahre 1490 nach Narbonne verkauft wurde. Sie wird von BEN MENAHEM (ibid. S. 15) als „eine der vorzüglichsten Handschriften“ des Pentateuchkommentars I. E.'s bezeichnet.
2. א<sub>2</sub> = Cod. Vatikan ebr. Nr. 39; vgl. BEN MENAHEM ibid. S. 17 ff.
3. א<sub>3</sub> = Cod. Vatikan ebr. Nr. 106; vgl. BEN MENAHEM ibid. S. 69 ff.
4. ב = Cod. Bern Nr. 359; italienisch-rabbin. Schrift, Norditalien 15. Jh.
5. ס = Cod. Paris, Bibliothèque Nationale, Katalog ZOTENBERG Nr. 176, aus dem Jahr 1284.
6. ל<sub>1</sub> = Cod. London, Brit. Museum Nr. Add. 26880, datiert 1401; beschrieben im Katalog MARGOLIOUTH, und von M. FRIEDLÄNDER, *Essays on the Writings of I. E.*, London 1877, S. 197 ff.
7. ל<sub>2</sub> = Cod. London, Brit. Museum Nr. Or. 11899, datiert 1306; im Katalog MARGOLIOUTH und bei FRIEDLÄNDER nicht erwähnt.

### B. Drucke

1. א = Editio princeps, Neapel 1488; vgl. A. TAUBER, *Kirjath Sefer* 7 (1929/30), S. 529 f., hierzu A. M. HABERMANN, ibid. 7 (1930/31), S. 166, Nr. 5.
2. ו = Druck in der 2. rabbinischen Bibel, Venedig 1524 ff.
3. ו = Druck in der rabbinischen Bibel Warschau 1860, photomechanischer Nachdruck Ramat Gan 1957.

Die ersten Drucke erschienen in folgender Reihenfolge: 1. Neapel 1488, s. oben. 2. Konstantinopel 1514, von uns als Grundtext verwendet. 3. Ibid. 1522, in einer Pentateuchausgabe zusammen mit Raschi und Nachmanides. (Diese Ausgabe war uns nicht zugänglich.) 4. Druck in der 2. rabbinischen Bibel, Venedig 1524 ff., s. oben. Weitere Frühdrucke in den folgenden rabbinischen Bibeln. Zur Bibliographie der Drucke des Pentateuchkommentars I. E. s vgl. M. M. KASHER/J. B. MANDELBAUM, *שרי האלף*, New York 1959, S. 56 f.

Das Minus-Zeichen im kritischen Apparat bedeutet: nicht vorhanden, fehlt.

Seite ב verso, Spalte I

XIV

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
	קדמוניו									ו <sub>2</sub>			חכמינו	22
	שהבית	ור	ונ		ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב		ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		כי הבית	-
	כדרך הבית			נ									כבית	23
	ונמצא								ו <sub>3</sub>				כי נמצא	24
	-									ו <sub>2</sub>			הבית	25
	-												והטעם בראשית	26
	-			נ									הערב או הלילה	
	-												או החשך	
	+ או העת								ו <sub>3</sub>				החשך	27
	שכה									ו <sub>2</sub>			שכחו	-
	כי הבית									ו <sub>2</sub>			שהבית	28
	שנושא									ו <sub>2</sub>			נושא	-
	בלי	ור			ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב					כלי	-
	+ שאין בראשית סמוך									ו <sub>2</sub>			וטעמם	-
	והטעם								ו <sub>3</sub>					
Var. fehlerhaft	וטעמה				ל <sub>2</sub>									
Var. fehlerhaft	לא								ו <sub>3</sub>				שלא	-
	וארץ					ל <sub>1</sub>				ו <sub>2</sub>			ולארץ	29
	והארץ			נ										
	+ והאמת שיש									ו <sub>2</sub>				
	להם ראשית כך													
	אמר החכם													
Interpolation des MS	בפ' אהרת													

Kritischer Apparat

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
Den Punkt über dem ו will das ו (zu Recht) streichen	נסמוך					ל <sub>1</sub>							נסמד	31
	עובר					ל <sub>1</sub>							עבר	-
	כי הנה									ו <sub>1</sub>			והנה	-
	הנה			נ										-
	כתוב									ו <sub>2</sub>			כן	-
	+ בהושע								ו <sub>1</sub>					-
	יתבאר					ל <sub>1</sub>							יתברר	32
Var. fehlerhaft	שני								ו <sub>2</sub>				השני	-
	רובי	ור	ונ		ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>		ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		רבי	33
	+ הגדול'								ו <sub>1</sub>				התנינים	35
Das MS schreibt allerdings oft ד wie ר	אחר					ל <sub>1</sub>							אחד	-
	וברא				ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		וברא	-
	הוא					ל <sub>1</sub>							שהוא	36
	-			נ					ו <sub>1</sub>				ברא	-
Vom Schreiber korrigiert zu בשנים	שנים									ו <sub>1</sub>			שני	37
Beachte hierzu Zeile 36 zu ברא	בשני			נ					ו <sub>1</sub>					-
	לשני	ור	ונ											-
	וזה					ל <sub>1</sub>							וזה	-
	ולא					ל <sub>1</sub>	פ	ב					לא	-

Kritischer Apparat

XV

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	ו	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	ס	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
In ו <sub>3</sub> ursprünglich ברא, dann א zu ה korrigiert	ברא	ה		ו	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	ס	ב		ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		ברא	-
	אותם			ו	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>		ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>			אתם	-
				ו	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	ס	ב			ו <sub>1</sub>		לחם	-
Var. fehlerhaft	להם	ונ											השני	-
	האל"ף				ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	ס			ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		אלף	38
Ist Abkürzung für האל"ף	הא									ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>			-
	היא	ור												-
Ist Abkürzung für הה"א	הה									ו <sub>2</sub>			הא	-
	הא						ס							-
	אלף	ור												-
	להבראות										ו <sub>1</sub>		להברות	-
	הנה הוא				ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	ס	ב					הוא	-
	בבנין				ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	ס	ב			ו <sub>1</sub>		מהבני'	-
+ והפעל יוצא לשלישי					ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	ס	ב		ו <sub>2</sub>			הנוסף	39
	אם				ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	ס	ב			ו <sub>1</sub>		ואם	-
	כי אם								ו <sub>3</sub>					-
	היה			ו	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	ס	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		היא	-
Var. fehlerhaft	היו	ור	ונ											-
	היה	ור	ונ						ו <sub>1</sub>				יהיה	-







Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
	שאומר	ור											שאמר	-
	כי האדם									ו <sub>2</sub>			שהאדם	-
	שכל				ל <sub>2</sub>		פ	ב			ו <sub>1</sub>		כי כל	9
	וידעתי					ל <sub>1</sub>							וידענו	10
	-				ל <sub>2</sub>								לפני מלאך	11
	המלאך					ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>1</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		ה' והשתחוה	-
	-								ו <sub>3</sub>				מלאך ה'	-
	אלהים צבאות					ל <sub>1</sub>							אל עבדו	12
	נקראו									ו <sub>2</sub>			אלדי הצבאות	13
	ואינו										ו <sub>1</sub>		יקראו	14
	שם עצם				ל <sub>1</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		ואינו	15
	נמצא								ו <sub>3</sub>				עצם	-
	יהם המלאכים				ל <sub>1</sub>				ו <sub>3</sub>				ימצא	-
	יהמצא						פ			ו <sub>2</sub>			שהמלאכים הם	16
	עשה										ו <sub>1</sub>		שנמצא	17
	החלה				ל <sub>1</sub>								עושה	-
	במעשה									ו <sub>1</sub>			בתחלה	18
	החל								ו <sub>3</sub>				על מעשה	-
	+ כשלמה				ל <sub>1</sub>	ל <sub>1</sub>					ו <sub>1</sub>		והחל	-
	-								ו <sub>3</sub>				אור	19
ואח"כ abgekürzt ור	כך					ל <sub>1</sub>		ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>			כן	-

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
	השמים							ב				שמים	-	
	רקיע										ו <sub>1</sub>	הרקיע	-	
	ואומר	ור										ואמר	20	
Aus Versehen wiederholt	+ ואמר			ג										
In ל <sub>2</sub> mit dem vorausgehenden Wort zusammengescriben: שלשם, lies evtl. שלשם, vielleicht aber nur Platzmangel, da Zeilenende	שם				ל <sub>2</sub>			ב		ו <sub>2</sub>		השם	-	
	המקום				ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	ס			ו <sub>2</sub>		מקום	21	
Im MS ב ebenfalls als Variante am Rand: "ס'א ממשלותיו" וכתב' abgekürzt: וכתב' MS פ hat כת' wohl = כתוב	ממשלותיו				ל <sub>2</sub>					ו <sub>2</sub>		ממשרתיו	-	
	וכתיב								ו <sub>2</sub>	ו <sub>2</sub>		וכן כרוב	22	
	כתב										ו <sub>1</sub>	כתוב	-	
	+ אלהים											רוח	-	
	ורוח									ו <sub>2</sub>			-	
	עשה				ל <sub>2</sub>					ו <sub>2</sub>		עושה	-	
Var. fehlerhaft	הפועל									ו <sub>2</sub>		הפועל	23	
	+ ואת הארץ									ו <sub>2</sub>		השמים	24	

XX

Katholischer Apparat

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
Wohl nicht יחסרהו zu lesen, sondern als Defektiv-Schreibung: יחסרהו; vgl. Zeile 22: עשה.	יחסרהו				ל <sub>2</sub>								יחסרהו	-
Versichtlich aus Zeile 24 wiederholt. Irrtum entstand infolge des gleichlautenden כמו	את האדם + אשר ברא אלהים									ו <sub>2</sub>			אדם כמו	- 25
	ונ ור + בא הארי		ונ											
	ואת הארי									ו <sub>2</sub>			הדוב	-
ו <sub>2</sub> fügt am Rand hinzu: ואת	ויהי				ל <sub>2</sub>		פ	ב			ו <sub>1</sub>		ויהיה	-
	מן								ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>			עם	26
Diese und die vorige Var. sind voneinander abhängig.	עם								ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>			מן	-
Var. fehlerhaft	הידועה				ל <sub>2</sub>								הידועה	-
Var. fehlerhaft	-				ל <sub>2</sub>			ב					כי	27
In ל <sub>2</sub> durchgestrichen und am Rand korrigiert zu: הנבראים.	-				ל <sub>2</sub>								הנבראים	-
	הידעת חקות									ו <sub>2</sub>			רבים	28

Kritischer Apparat

XXI

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ל <sub>3</sub>	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
	שמים ואם תשים													
	משטרו בארץ													
	היות				ל <sub>2</sub>		פ	ב				ל <sub>1</sub>	להיות	-
Betr. 1 ist meine Angabe hier nur Vermutung, da mein Exemplar an dieser Stelle unleserlich ist.	-			1	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ל <sub>3</sub>			ל <sub>1</sub>	ואחד	-
Var. fehlerhaft	גבוה				ל <sub>2</sub>								גובה	29
Var. fehlerhaft	למעלה								ל <sub>3</sub>				ומעלה	-
Var. fehlerhaft	לשון								ל <sub>3</sub>				בלשון	-
Var. fehlerhaft	בריחים				ל <sub>2</sub>								כריחים	30
	היסודות											ל <sub>2</sub>	הסודות	31
Var. fehlerhaft	כשמים			1									כמים	33
	+ אחד					ל <sub>1</sub>	פ					ל <sub>1</sub>	ביום	36
Der Schreiber von <sub>3</sub> 1 hat wohl א (= אחד) in seiner Vorlage gehabt und die Kardinalzahl fälschlich als Ordinalzahl (הראשון) verstanden.	+ הראשון													
Var. fehlerhaft	והשלישי					ל <sub>1</sub>							ובג'	37
Var. fehlerhaft	והרביעי					ל <sub>1</sub>							והרביעי'	-
Beide LAA sinnvoll	-	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ל <sub>3</sub>	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>		הדגים והעופות והתניני'	38

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
Beide LAA sinnvoll	-			נ									ובשני	-
Var. fehlerhaft	-			נ									הקו	39
Var. fehlerhaft	הוא	ור	ונ										היא	40
	שמים וארץ					ל <sub>1</sub>			ו <sub>3</sub>				השמים והארץ	-
Var. fehlerhaft	פעם				ל <sub>2</sub>		פ	ב			ו <sub>2</sub>		בפעם	41
	שניהם כאחד								ו <sub>3</sub>				בפעם אחת	-
	-				ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>		ו <sub>2</sub>		יעמדו יחדיו	-
	יחד										ו <sub>2</sub>		יחדיו	-
Der Endbuchstabe von פירוש ואני wurde versehentlich an den Anfang von פירוש ואני gesetzt. ור kürzt ab:	פירוש ואני					ל <sub>1</sub>							פירוש ואני	44
Vgl. zu Zeile 41 יעמדו יחדיו	-			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>2</sub>		ו <sub>1</sub>		יחדו	-
Vgl. zu Zeile 41 יעמדו יחדיו	יחדיו										ו <sub>2</sub>		-	-
ור kürzt ab וא"כ	ואחר כן								ו <sub>2</sub>	ו <sub>2</sub>			ואחר כן	46
Var. = Grundtext, nur in einem Wort	ואחר כן							ב					-	-
Var. = ואחרי כן, in einem Wort	ואחרי כן				ל <sub>2</sub>								-	-
	+ לדור ודור אמונתך כוונת ארץ ותעמוד כי										ו <sub>2</sub>		-	-





Bemerkungen	Varianten	וּר	ת	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
Auch פּ urspr. כמו, aber korrigiert zu כמם	כמו				ל <sub>2</sub>				ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>		כמם	-	-
	-				ל <sub>2</sub>							תרו	3	-
	זהו										ו <sub>1</sub>	זה	-	-
	הוא								ו <sub>3</sub>			יבחו	-	-
	בהו			נ								אלו	-	-
	-		ו	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	מסילמות	-	-
Var. fehlerhaft	מסילמות			נ								שהוא	4	-
	הוא										ו <sub>2</sub>		-	-
Var. fehlerhaft	-	וּר	ת	נ	ל <sub>2</sub>				ו <sub>3</sub>		ו <sub>1</sub>	יליל	5	-
Var. fehlerhaft	יליל							ב					-	-
Var. fehlerhaft	ייליל						פ						-	-
Var. fehlerhaft	ליל		ו										-	-
	ואחרי										ו <sub>2</sub>	אחרי	-	-
Var. fehlerhaft	-				ל <sub>2</sub>							התהו	-	-
	אח							ב				אחי	-	-
	והיו										ו <sub>2</sub>	והוין	6	-
Var. fehlerhaft; „הא“ wurde aufgefaßt als Abkürzung: הא, d. i.: Der Buchstabe Aleph. ב und ונ lesen ה״א, wodurch	האל״ף										ו <sub>1</sub>	הא	-	-

Kullischer Appendix

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
Mißverständnisse ausgeschaltet sind.														
	כוי	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	כמו		-
	וישתחו									ו <sub>2</sub>		וישתחו		-
	-	ור	ונ	נ		ל <sub>1</sub>			ו <sub>2</sub>			גם וו		-
Var. fehlerhaft	-								ו <sub>2</sub>			כ		7
Var. fehlerhaft	בריה									ו <sub>2</sub>		בריות		-
Var. einzig richtig	היה	ור	ונ	נ		ל <sub>1</sub>		ב	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	ו <sub>1</sub>	היתה		-
	+ במים	ור										מכוסה		8
	האלהים				ל <sub>2</sub>		פ	ב		ו <sub>1</sub>	ו <sub>1</sub>	אלהים		-
Var. fehlerhaft	תולדותיה								ו <sub>2</sub>			תולדתה		-
ו <sub>1</sub> undeutlich	להיותה			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>2</sub>		ו <sub>1</sub>	להיות		-
	מן המים					ל <sub>1</sub>				ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	מהמים		9
Var. fehlerhaft	מן הנמים									ו <sub>2</sub>				-
	כך			נ						ו <sub>2</sub>		כ		-
Var. fehlerhaft „כ” steht am Zeilenende	כ כלשון רפה יטב				ל <sub>2</sub>							כפה רפה בלשון ישמעאל		-
Var. fehlerhaft	-			נ								עולם		11
Ergibt einen Sinn zusammen mit dem folgenden ההוה (die seiende Welt), jedoch ist ההוה falsch, siehe folg. Var.	העולם									ו <sub>2</sub>		עולם		12

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	ס	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
	ההיות ההווה				ל <sub>2</sub>		ס			ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		ההיות	-
Das folg. <b>וההשחתה</b> zeigt, daß hier ebenfalls ein Nomen, also <b>הויה</b> oder <b>הויות</b> zu lesen ist. Der Schreiber von <b>ו<sub>2</sub></b> suchte wohl die LA <b>ההווה</b> zu retten, indem er <b>עולם</b> in <b>העולם</b> verwandelt, siehe oben.														
	ההויה והשחתה אמ' שהמים	ור	ונ		ל <sub>2</sub>		פ	ב	ו <sub>3</sub>		ו <sub>1</sub>		וההשחתה והמסרטים שהמים	- - -
Var. fehlerhaft	ראשון הוא			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>			ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		הראשון הם	13 -
	+ שיקול ודרש	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		לאנשי ודרך	14 -
Var. einzig richtig. In <b>ו<sub>1</sub></b> sind die Worte <b>שבע ארצות הוא שהישוב</b> am Rande hinzugefügt.														
	שבעה -			נ	ל <sub>2</sub>								שבע נחלק על שבעה ובית המקדש באמצע היישוב	- 15 -
Homoioteleuton (Auge des Kopisten sprang von <b>יישוב</b> Zeile 15 zu <b>יישוב</b> Zeile 16)														

Kritischer Apparat

XXVII

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
	+ היה	ור	ונ						ו <sub>1</sub>			המקדש	-	-
	+ הוא			נ										
	רחוק הוא	ור	ונ									רחוקה היא	16	
	סמוך							ב				סמך	17	
	שלוחו								ו <sub>1</sub>			שלוח	-	
	שליח	ור	ונ	נ				ב						
	+ השם	ור	ונ	נ								בחסך	-	
	את המים				ל <sub>2</sub>			ב				המים	-	
	והוא							ב				והם	18	
	+ על לשון יחיד								ו <sub>1</sub>				19	
	כי מי נדה													
	+ על לשון יחיד	ור	ונ	נ										
Var. fehlerhaft	-			נ								לא	-	
Nur ו <sub>1</sub> = Grundtext	מנושבת						ס	ב			ו <sub>1</sub>	משבת	20	
	נושבת	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>			ו <sub>1</sub>					
	-								ו <sub>1</sub>			למעלה למים	-	
Grundtext fehlerhaft	במים	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	כ	ב	ו <sub>1</sub>	ו <sub>1</sub>		למים	-	
Nur ו <sub>1</sub> = Grundtext	+ כי פירוש ויאמר	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>		ס	ב	ו <sub>1</sub>	ו <sub>1</sub>		הגאון	21	
	+ כי הפירוש ויאמר					ל <sub>1</sub>								
כגון = Abk. für כגון	כגון										ו <sub>1</sub>	כמו	-	
Var. fehlerhaft	-				ל <sub>1</sub>							היה (2. Mal)	-	
Diese LA היה לו לכתוב	לו לכתוב									ו <sub>1</sub>		ראוי	22	
Diese LA ist Misch-LA aus														

XXVIII

Kritischer Apparat

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>	ב <sub>2</sub>	ב <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
היה ראוי להיות (= Grundtext) einerseits, und היה לו לכתוב andererseits.														
Var. gut!	+ לומר ויאמר אלהים													
Var. fehlerhaft	-													
	נעשה											היה (1. Mal)		24
	סלך											סלך		-
	+ סלך	ור	ונ	נ										
	מהרוח											מן הרוח		25
	-													
	+ בלבי											אני		-
	והנה											והיא		-
	והוא													
	במחשבה	ור	ונ									במחשבת		-
	-											וטעם		26
	סלסון											לשון		27
	שנתערבו	ור	ונ									שיתערבו		28
	הצורות בו											בו הצורות		-
	האדם											אדם		29
Var. fehlerhaft	בנות											בנות		-
	ויש לדרש שתא . . . סוד											ויש סוד לדרש שתא . . .		30
	-	ור	ונ									הוי עלמא וחד חרוב		-
Gute LA	+ שהוא לילה											הערב		31

XIX

XX



Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
	עד			נ								עם	-	
	ים			נ								מימי	-	
	אוקיינוס			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	אוקיינוס	37	
	וזה הוא				ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ					וזהו	-	
	וזה	ור												
	הוא	ור	ונ									והוא	-	
Var. fehlerhaft	האור								ל <sub>2</sub>			האור	-	
	יהחוק					ל <sub>1</sub>			ל <sub>2</sub>			התחוק	-	
Über dem Wort האד steht: ונ"א האור. – ל <sub>2</sub> hat am Rand: ונ"א הרוח.	האד						פ					האור	38	
	המזמור									ל <sub>2</sub>		במזמור	39	
Der Buchstabe ה ist durch Korrektur hinzu- gefügt	השמים									ל <sub>2</sub>		שמים	-	
	-			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ		ב <sub>3</sub>	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	כריעה	-	
Var. fehlerhaft	המקרא		ונ									המקרה	40	
Var. besser	והזכיר העבים	ור	ונ									והעבים	-	
ל <sub>1</sub> abgekürzt: כת'	כתב							ב			ל <sub>1</sub>	כתוב	41	
	כת'									ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>			
	-									ל <sub>2</sub>		כל	42	
	על										ל <sub>2</sub>	אל	-	
	-				ל <sub>2</sub>									

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
	ישפכם				ל <sub>2</sub>		פ	ב			ו <sub>1</sub>		ישפכם	43
Var. fehlerhaft	-					ל <sub>1</sub>							יש	44
	בבין	ור	ונ										בין (1. Mal)	-
Gute Lesart	עם בין ועם								ו <sub>3</sub>				בין עם	-
	-				ל <sub>2</sub>								עם	-
	+ כמו להבדיל בין								ו <sub>3</sub>				ובין	45
	הקדש ובין החול בין													
	הטמא ובין הטהור													
	+ כמו פה ויבדל בין	ור	ונ											
	המים אשר מתחת לרקיע													
	ובין המים וגו'													
	שניהם	ור	ונ	נ		ל <sub>1</sub>			ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>			שני הסימנים	-
Das dritte ' versehentlich hinzugefügt.	ביזכים								ו <sub>3</sub>				ביזכים	46
Var. fehlerhaft	-				ל <sub>2</sub>								כן	-
Var. fehlerhaft	אחריהם									ו <sub>2</sub>			אחריו	-
Versehen infolge des nachher folgenden קראו	קראו				ל <sub>2</sub>		פ						היה	47
	ויקרא שמי'									ו <sub>2</sub>			ויקרא'	-
Veranlaßt durch ונ, das חמשה abgekürzt hat: חמש'.	חמש	ור											חמשה	-
	קראם			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>		ו <sub>1</sub>		קראן	-

XXXII

Kritischer Apparat



Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
	אדם אין									ו <sub>2</sub>		אין אדם	48	
	שמים									ו <sub>2</sub>		ושמים	-	
Seite 1 recto, Spalte 2														
	גם כן					ל <sub>1</sub>						כן	1	
	לפי			נ						ו <sub>2</sub>		כפי	-	
	זאת			נ								שזו	-	
Var. fehlerhaft	הדבר				ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ				ו <sub>2</sub>	דבר	4	
	-	ור	ונ		ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	כל	-	
	איזה							ב				איננה	-	
mis!	בהק								ו <sub>3</sub>			בריאה	-	
	בפרש'		ונ									בפרשת	6	
Var. Fehler (Abk. von ונ falsch aufgelöst)	בפרשה	ור												
	כך									ו <sub>2</sub>		ק	7	
Am Rand korrigiert wie im Grundtext	וייצר ה' אלהים את האדם									ו <sub>2</sub>		ויצמח יי אלהים	-	
	האדם	ור	ונ	נ						ו <sub>2</sub>		אדם (1. Mal)	8	
	שיני				ל <sub>2</sub>							השיני	-	
	האדם			נ						ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	אדם (2. Mal)	-	
Hörfehler!	מנה					ל <sub>1</sub>						מעין	9	
ו <sub>3</sub> und ו <sub>1</sub> abgekürzt	כתוב		ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ		ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	כתב	-	

Kritischer Apparat

XXXIII

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
Form: כתו'	כתו'							ב						
	-			נ								אלהים	-	
abgekürzte Form: רק פירושו פ'י	רק פירושו	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>		ו <sub>1</sub>	ופירושו	10	
Grundtext wurde durch die bekannte Wendung על כן beirrt	זה	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	כן	-	
	ויהיה								ו			יהי	-	
	+ המים							ב				יקוו	12	
	+ והוא בנין נפעל ושורשו קוה									ו		אליה	-	
Var. Fehler (שם nicht verstanden!)	שום	ור										שם	13	
	9 במים ובארץ			נ		ל <sub>1</sub>	פ			ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	הארץ	14	
	וזאת התולדה			נ	ל <sub>2</sub>		פ	ב	ו <sub>2</sub>		ו <sub>1</sub>	בארץ ובמים וזו	15	
	התולדות			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>						התולדת	-	
	טעם יצמיח + את והיה		ת			ל <sub>1</sub>			ו	ו	ו	וטעם תצמיח שומר יהיה	16 17	

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext Konstant.	Zl.
	הוא	ור	ונ							ו <sub>2</sub>		היא	-
	+ והיה העלמה									ו <sub>2</sub>		בתולה	18
	-											רגעים ולמועדים	19
Homoioteleuton (vom 1. zum 2. לאותות gesprungen)	-				ל <sub>2</sub>							שעות ויתכן היות	
	להיות	ור	ונ	נ			פ		ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	היות	-
sic!	אות			נ								לאותות	-
sic!	נקדת			נ								קדרות	20
ו <sub>1</sub> ל und ו <sub>2</sub> ל Plene-Schreibung: כוכבים	כוכבים				ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ				ו <sub>1</sub>	(1. Mal) הכוכבים	-
	הדילוג			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	דמות	21
	המראות	ור										הנראה	-
	ומאותות							ב			ו <sub>1</sub>	מאותות	-
Im Wort nach סימני sind die Buchstaben nach ל undeutlich	+ והיו לאותות ולמועדים והטעם סימני ל . . . לעשות בהם המועדים										ו <sub>2</sub>	נוסף	22
	-											לא אמר כלום	-
	ואמר			נ								והיו אמר	-
	שהרקיע			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>		ו <sub>1</sub>	כי הרקיע	23
	לשמנה				ל <sub>2</sub>		פ				ו <sub>1</sub>	על שמנה	-
	כוכבים								ו <sub>3</sub>			הככבי'	-
Var. fehlerhaft	וכי										ו <sub>2</sub>	כי	24

Kritischer Apparat

XXXXV



Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>	ב <sub>2</sub>	ב <sub>1</sub>	Grundtext Konstant.	Zl.
Var. fehlerhaft	שאל השואל								ב <sub>1</sub>				
	שאל שואל		ונ	נ		ל <sub>1</sub>		ב					
	שאל שואל	ור											
	נוגה			נ					ב <sub>2</sub>			ונוגה	35
Var. besser	גדולי'		ונ									גדול	-
Var. besser	גדולים	ור											
Die LA des Grundtextes hängt mit der Auslassung von התשובה אין פירוש גדולים durch den Grundtext in Zeile 36 zusammen	ואיך	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>	ב <sub>2</sub>	ב <sub>1</sub>	ואין	-
	כתב											כת	36
נ <sub>3</sub> , ב <sub>3</sub> und נ <sub>1</sub> abgekürzte Form: כת	כתוב	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>				
	כת												
Grundtext Homoioteleuton (sprang von 1. הגדולים zum zweiten). Vgl. Bemerkung zu ואין Zeile 35.	+ התשובה אין פירוש גדולים		ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב			ב <sub>1</sub>	הגדולים	-
	+ והתשובה אין פירוש גדולים	ור											
	+ התשובה אין פירוש הגדולים												
Var. fehlerhaft								ב				קרובה	37

Kritische Apparat

XXXVII

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
	כת'							ב			ו <sub>1</sub>		כתוב	-
Vgl. ו <sub>2</sub> zu כת', oben Zeile 36	כתו'	ור									ו <sub>2</sub>			
Sämtliche andere MSS und Edd. richtig: מאור.	מאורו'	ור											מאור	38
ור wurde durch ונ ge- täuscht, der abkürzt מאו, d. i. מאור, was als מאורות gelesen wurde!														
	ואל								ב <sub>3</sub>				אל	-
Var. besser	צל מלה	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>		ו <sub>1</sub>		כטלת	-
	אל מלת										ו <sub>2</sub>			
Var. fehlerhaft	-				ל <sub>2</sub>								כן כתוב	-
	-						פ	ב			ו <sub>2</sub>		כרוב	-
Vgl. ו <sub>2</sub> zu כתוב, oben Zeile 37	כתו'										ו <sub>2</sub>			
	-	ור			ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ		ב <sub>2</sub>		ו <sub>2</sub>		ביצנ	39
	התורה	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>		ו <sub>2</sub>		האורה	-
Das Wort האור ist durchgestrichen, und darübergeschrieben : התורה	האור										ו <sub>2</sub>			
	הלילה										ו <sub>2</sub>		והלילה	40

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>	נ <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
Grundtext fehlerhaft. In ו <sub>2</sub> lies האומר, da וצדק (Sing.) vorausgeht. In ו <sub>1</sub> lies וצדקו, da האומרים vorausgeht. נ abgek. Form: האומרי'	וצדק									נ <sub>2</sub>			וצדקו	-
	האומרי'									נ <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		המאורות	-
האומרים + ולעניין אחר ונתן אותם על ראש השער כאילו הם משואות [מס ואות? ] נתנים עליו	האומרים	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>					
										נ <sub>2</sub>			עדים	41
ו <sub>2</sub> hier = Grundtext	ושליש	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>	נ <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		שליש	42
	+ שעה	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>	נ <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>			
Var. akzeptabel, falls ומצאת zu lesen ist Ebense in ב Korrektur am Rand: ומצאת; diese fehlerhafte Var. ist wohl Verlesung aus ומצאת (wie פ und ו <sub>1</sub> haben)	זרוח			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>	נ <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		וריהת	43
	ומצאת						פ				ו <sub>1</sub>		ובצאת	-
	נמצאת				ל <sub>2</sub>									
				נ									ויאמר	44
	שרץ				ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ		נ <sub>2</sub>				ושרץ	45
	היאור	ור	ונ						נ <sub>2</sub>				ארצם	-

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	נ <sub>3</sub>	נ <sub>2</sub>	נ <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.	XL
								ב				צפודעים	-		
				נ								עם הגבהה	46		
Var. fehlerhaft	הגבוהה							נ				הגבהה	-		
	עוף				ל <sub>2</sub>							העוף	-		
	רקיע השמים							ב				הרקיע	-		
	רקיע					ל <sub>1</sub>							-		
	-							נ				על (1. Mal)	47		
Vgl. S. 1 verso, Spalte 1, Zeile 17	ויאמר									נ		ואמר	-		
	כמו			נ								הוא	-		
	-							נ				הם	48		
Das Abkürzungszeichen ist in den versch. Varr. verschieden	ופ"א	ור	ונ				פ		נ <sub>3</sub>	נ <sub>2</sub>	נ <sub>1</sub>	ופה	-		
Var. besser	ופא			נ									-		
Var. besser	כנון			נ				ב		נ <sub>2</sub>	נ <sub>1</sub>	כנון	-		
Var. besser	כנו"ן	ור	ונ		ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>							-		
	-								נ				-		
Seite 1 verso, Spalte 1															
	ויברא הרומשת	ור	ונ									הרומשת	1		
	השין			נ								כטעם הולכות	-		
												ויש אומ' שהשין	-		

Kritischer Apparat



Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ל <sub>3</sub>	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
ונ hat הולכ' - In נ fehlt das Wort, s. vorige Variante	הולכת				ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ל <sub>3</sub>	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	הולכות		-
	הס							ב				סמך		2
	וטעם			נ								ויברך טעם		-
	הרבו והסרו									ל <sub>2</sub>		תפרוותרבו		-
	-									ל <sub>3</sub>		וכן		-
Var. fehlerhaft	-				ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ל <sub>3</sub>		ל <sub>1</sub>	אין		3
	וידו				ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ל <sub>3</sub>		ל <sub>1</sub>	ובידו		-
	בידו			נ										-
	-			נ								ראמר		-
	הולידו			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ל <sub>3</sub>	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	הוליד		4
In ל <sub>2</sub> ist das Wort האש und das ל <sub>1</sub> von והמים nachträglich durchgestrichen.	המים			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ל <sub>3</sub>		ל <sub>1</sub>	האש והמים		-
	מחא					ל <sub>1</sub>						שהם		-
Var. fehlerhaft	-				ל <sub>2</sub>							עם		-
	האדם			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>				ל <sub>2</sub>		אדם		5
	+ לרכוב	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ל <sub>3</sub>	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	לצרכם		-
Var. einzig richtig	האחרון	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ל <sub>3</sub>	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	הראשון		-
	במלת וחיתו נוסף			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ל <sub>3</sub>		ל <sub>1</sub>	נוסף במלת וחיתו		-
	+ ארך									ל <sub>2</sub>		וחיתו		-

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>	ב <sub>2</sub>	ב <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
	-								ב <sub>3</sub>			כמו	-	
	בעור	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>	ב <sub>2</sub>	ב <sub>1</sub>	פעור	-	
	בנו בעור	}		נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>		ב <sub>1</sub>	למעיינו מים	-	
	למעיינו מים												בנו פעור	-
Versehentliche Wiederholung aus Zeile 1 und 2	+ הרומשת כטעם הולכת ויש אומרים שהשין תחת סמך ויאמר ויאמר נעשה			נ					ב <sub>3</sub>			למעיינו מים	-	
	ויאמר נעשה			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>		ב <sub>1</sub>	נעשה אדם	8	
	+ מלת	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>	ב <sub>2</sub>	ב <sub>1</sub>	כי	-	
התואר auch z. T. geschrieben	שם התאר	ור	ונ		ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>		ב <sub>1</sub>	שם תאר השם	-	
	שם תאר			נ										
In ב <sub>2</sub> ist היה über das Wort מה geschrieben	היה	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>	ב <sub>2</sub>	ב <sub>1</sub>	מה	9	
Var. fehlerhaft	ואמר									ב <sub>2</sub>		ואמרו	-	
Var. fehlerhaft	ופירושו				ל <sub>2</sub>							ופירושו	10	
	-								ב <sub>3</sub>			את האדם	-	
	אדם				ל <sub>2</sub>		פ	ב	ב <sub>3</sub>		ב <sub>1</sub>	האדם	11	
ב <sub>3</sub> abgekürzt: ופיו	ופירושו				ל <sub>2</sub>				ב <sub>3</sub>			ויפרשו	-	
	שאלהים			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>		ב	ב <sub>3</sub>			שהאלדים	-	
	שהאלהים			נ								כי האלהים	12	
	פירוש					ל <sub>1</sub>	פ				ב <sub>1</sub>	פירושו	13	

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	ג	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	ס	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
	פירושו							ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>				
	הפירוש פירוש			ג										
	הפירוש	ור	ונ											
	חסרי								ו <sub>3</sub>				חסרי	-
	חסרי			ג		ל <sub>1</sub>								
	חסר	ור	ונ											
	כאלו אמ'									ו <sub>2</sub>			היה	-
	יהי	ור	ונ	ג	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	ס	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		יהיה	-
	+ געשה	ור	ונ	ג	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	ס	ב	ו <sub>3</sub>		ו <sub>1</sub>			-
	+ וכן עשה										ו <sub>1</sub>		אדם	-
ו <sub>2</sub> hat וכן עשהו als Hinzufügung am Rand	+ וכן עשהו	ור	ונ	ג	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	ס	ב	ו <sub>3</sub>					-
	בצלמו	ור	ונ	ג		ל <sub>1</sub>							בצלמו	-
	בצלמ								ו <sub>3</sub>					
	אל	ור	ונ	ג		ל <sub>1</sub>		ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>			על	-
	ששופך								ו <sub>3</sub>				כי שופך	15
	אדם			ג	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	ס			ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		האדם (2. Mal)	16
	וגם									ו <sub>2</sub>			גם	17
In ו <sub>2</sub> ist יש über der Zeile hinzugefügt	-	ור	ונ	ג	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	ס		ו <sub>3</sub>		ו <sub>1</sub>		יש	-
	ויאמר	ור	ונ	ג	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	ס	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		ואמ'	-
											ו <sub>1</sub>		פירוש	-

Kritischer Apparat

XVIII

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
Var. einzig richtig	בצלם	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	בפירוש		18
Var. Fehler!	טוב' היא	ור										טוב הוא		19
	האלהים			נ		ל <sub>1</sub>			ב <sub>3</sub>	ל <sub>2</sub>		אלהים		19
	במלה				ל <sub>2</sub>							במלת		20
	אדם			נ					ב <sub>3</sub>			נעשה		-
	הוא								ב <sub>3</sub>			היא		-
	כן +			נ						ל <sub>2</sub>		לדבר		-
	-					ל <sub>1</sub>						גם		22
Versehen für עידי (Plene-Schreibung); so ל <sub>3</sub> und ל <sub>1</sub>	עודי										ל <sub>2</sub>	עדי		23
	נתנה			נ								ונתנה		-
	כמו			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	וכמוהו		24
Sic! Var. fehlerhaft	נפעל טובר					ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ		ב <sub>3</sub>	ל <sub>2</sub>	פעל עבר		25
	וטעו								ב			והטעם		-
	וטעם			נ										
	ונכה	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ב <sub>3</sub>		ל <sub>1</sub>	נכה		-
Var. fehlerhaft	-			נ								הפעל		26
	אניקר	ור	ונ								ל <sub>2</sub>	ינקה		-
	מצאנו			נ						ב <sub>3</sub>	ל <sub>1</sub>	שמצאנו		-
Wohl Verschreibung aus נוכר	ניכר									ב <sub>3</sub>		נקרא		27

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
Abk. für נזכר	נזכ'	ור	ונ											
Var. fehlerhaft, denn שם הפועל ist wohl ein Terminus, gibt aber hier keinen Sinn	הפועל									ו <sub>2</sub>			פועלו	-
	כוזן									ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		הכהן	28
	הוא				ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>		ב		ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		היא	29
Var. einzig richtig	+ בלשון גדולה	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		דניאל	-
	נבוכדנצר		ונ	נ		ל <sub>1</sub>			ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	ו <sub>1</sub>		נבוכדנצר	-
	שהוא								ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>			שהיה	30
	הוציאם			נ	ל <sub>2</sub>		פ	ב	ו <sub>2</sub>		ו <sub>1</sub>		הוציאה אותם	31
	הוציאום					ל <sub>1</sub>								
	הוציא אותם									ו <sub>2</sub>				
	והים									ו <sub>2</sub>			והיא	32
	עם	ור			ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>		ב		ו <sub>2</sub>			וכל	-
Das Wort עם ist durchgestrichen und darübergeschrieben: הוציאן	הוציאו כל								ו <sub>2</sub>					
	כל				ל <sub>2</sub>		פ	ב						
	כך									ו <sub>2</sub>			קן	-
In ו <sub>1</sub> und פ ist die Rei-	למלאכים השם					ל <sub>1</sub>	פ		ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	ו <sub>1</sub>		השם למלאכים	33

Kriemhild-Apparat

XLV

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	נ <sub>3</sub>	נ <sub>2</sub>	נ <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
henfolge richtiggestellt durch Setzung eines א über השם und eines ב über למלאכים. Diese Richtigstellung stammt in נ <sub>1</sub> sicher von späterer Hand, da andere Schrift. In נ <sub>1</sub> ל ist ebenfalls א über השם gesetzt.														
Var. fehlerhaft	להתעסק									נ <sub>2</sub>		ותעסק	-	
Var. fehlerhaft	ידענו									נ <sub>2</sub>		שידענו	34	
Var. fehlerhaft. In פ ist מ durchgestrichen und ה darüberschrieben	מדבר						פ			נ <sub>2</sub>		חדבר	-	
	דברה	ור	ונ	נ		ל <sub>1</sub>			נ <sub>3</sub>					
	-								נ <sub>3</sub>			כן	35	
Var. fehlerhaft	-			נ								השומע	-	
	לא							ב				ולא	-	
	איש לדבר			נ		ל <sub>1</sub>	פ		נ <sub>3</sub>		נ <sub>1</sub>	לדבר איש	-	
	אליו									נ <sub>2</sub>		עליו	36	
	-					ל <sub>1</sub>						דרך	-	
	אדם				ל <sub>2</sub>		פ				נ <sub>1</sub>	האדם	37	
	אמר	ור		נ					נ <sub>3</sub>			אמרו	-	
	אמ'		ונ							נ <sub>2</sub>			-	

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
	אומר				ל <sub>2</sub>			ב			ו <sub>1</sub>		כתוב	38
	אמר	ור	ונ	נ		ל <sub>1</sub>	פ		ו <sub>2</sub>	ו <sub>2</sub>				
	תדמוני	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>2</sub>		ו <sub>1</sub>		תדמיון אל	23
	ו האמות							ב						
	אדם			נ									האדם	39
	עליונה							ב					העליונה	-
	גמשלת	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>2</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>		גמשלה	-
	בחיתה			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>		ב	ו <sub>2</sub>		ו <sub>2</sub>		בחיתה	-
	בחיותה	ור	ונ											
	בחי						פ						בחיתה לשם	40
	-							ב					לשם	-
	ואינה								ו <sub>2</sub>				וואינה	-
	מליאה							ב		ו <sub>2</sub>			מלאה	-
	ובקטן			נ		ל <sub>1</sub>							ובקטן	41
	וכן										ו <sub>2</sub>		גם	42
	וגם			נ		ל <sub>1</sub>			ו <sub>2</sub>					
ו <sub>1</sub> und פ haben den Gottesnamen in dieser Form: ו <sub>1</sub>	והם			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ		ו <sub>2</sub>		ו <sub>1</sub>		אלהים	-
	-										ו <sub>1</sub>			
פ hat שחוא über der Zeile, also ursprüngl. = ו <sub>1</sub>	שהוא			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>			(1. Mal) והוא	43

Kittischer Ap. 9. 10.

X. VII

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
	תחלה									ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	בתחלה		4
Der eindeutige Zeugenbefund läßt vermuten, daß auch im Grundtext ein Nun (also nicht ein Mem, פרצופים) als Endung vorausgesetzt wird.	פרצופין	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	פרצופין		
	והנו	ור	ונ		ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	והיו		
	וגם	ור	ונ	נ		ל <sub>1</sub>			ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>		גם		
										ו <sub>2</sub>		הוא		
Var. fehlerhaft	פריו										ו <sub>1</sub>	פריה		
	בבריא	ור				ל <sub>1</sub>						בבריא		
	בבריא'		ונ									בבריא'		
				נ								המים		
	Seite 1 verso, Spalte 2													
	הוא				ל <sub>2</sub>							הוא		
	-	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ		ו <sub>3</sub>		ו <sub>1</sub>	כאשר		
	העתיקו								ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>		העתיקוה		
	-			נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	ז"ל		
	זיכר						פ	ב			ו <sub>1</sub>	זכר		
	-									ו <sub>2</sub>		אלהים		

XLVIII

Kritischer Apparat



Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
	האדם				ל <sub>2</sub>							אדם		-
	לו			נ								בו		3
	מן									ו <sub>2</sub>		כל		-
	כל			נ								וכל		-
	ארץ									ו <sub>2</sub>		עץ		-
	והירק			נ		ל <sub>1</sub>			ו <sub>3</sub>			הירק		4
	עד					ל <sub>1</sub>						ועד		-
	גח					ל <sub>1</sub>	ס				ו <sub>1</sub>	כה		-
	התיר	ור	ונ	נ		ל <sub>1</sub>			ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>		הותר		-
	+ הבשר	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>			-
<b>ו<sub>3</sub> in Fettschrift, da Überschrift; ל<sub>1</sub> nur fett</b>	יהי יום					ל <sub>1</sub>			ו <sub>2</sub>			יום		5
	וירא יום		נ											-
	שש									ו <sub>2</sub>		הששי		-
Var. fehlerhaft	שחזום			נ								שיום		-
	הגלגל						ס				ו <sub>1</sub>	לגלגל		6
	גלגל				ל <sub>1</sub>									-
Var. fehlerhaft	שבועי								ו <sub>2</sub>			השבועי		-
Var. fehlerhaft	והאץ							ב				ואין זה		-
Homoioteleuton. (Vom 1. zum 2. gesprungen)	-			נ					ו <sub>2</sub>			ואין זה אמת ובעל		-
												יום הששי . . . וכן יום		-
												השבועי		11.

Kritischer Apparat

Bemerkungen	Varianten	ור	ונ	נ	ל <sub>2</sub>	ל <sub>1</sub>	פ	ב	ו <sub>3</sub>	ו <sub>2</sub>	ו <sub>1</sub>	Grundtext	Konstant.	Zl.
Var. fehlerhaft	-								ו				דעת	7
	-									ו			שהוא	-
	יום ששי								ו				ששי	8
	ראשון					ל <sub>1</sub>							הראשון	-
	איש	ור	ונ	נ		ל <sub>1</sub>			ו				איש	-
	כמו הם			נ			פ	ב		ו	ו		כמוהם	9
	-			נ					ו				כן	-
Var. fehlerhaft	הרקיע השמים						פ						רקיע השמים	-
Var. fehlerhaft	הרקיע השמים				ל <sub>1</sub>									-
	השמים							ב					שמים	10

1. Kritischer Apparat

## BEMERKUNGEN ZUM KRITISCHEN APPARAT

Zwischen dem vorhandenen Handschriftenmaterial und dessen bisheriger Auswertung besteht ein Mißverhältnis: Obwohl über 50 Handschriften des Pentateuchkommentars I.E.'s in öffentlichen Bibliotheken vorhanden sind (eine genaue Liste wurde noch nicht aufgestellt), wurde noch keine einzige zur Herstellung eines kritischen Apparates verwendet. Ausgewählte Varianten einer Handschrift (worunter aber keine einzige Variante zu Genesis Kap. 1) bietet W. BACHER, „Varianten zu Abraham ibn Esras Pentateuchkommentar. Aus dem Cod. Cambridge Nr. 45“, Strasburg 1894. BACHER selbst betrachtet diese Variantensammlung (laut seinem hebräischen Vorwort S. IV) nur als „Bausteine für das große, bis heute noch nicht errichtete Gebäude einer Edition des Pentateuchkommentars, unter Verwendung von Varianten aus Handschriften, Drucken und I.E.-Zitaten späterer Schriftsteller.“<sup>1</sup> Seither sind über 70 Jahre vergangen, aber an dem „Gebäude“ ist bis heute, – wie wir soeben und bereits oben in unserer Einleitung ausführten, – kaum gearbeitet worden.

Für unsere Ausgabe haben wir als Grundtext nicht eine Handschrift, sondern einen Druck gewählt, da auch die schlechteren unter den Drucken weniger Fehler enthalten als die besten Handschriften. Den zweiten Druck, Konstantinopel 1514, zogen wir deshalb dem Erstdruck Neapel 1488 vor, weil er weniger Fehler enthält als der Erstdruck. Die Ausgabe in der rabbinischen Bibel Venedig 1524 ff. ist etwa gleich gut wie der Zweitdruck. Für eine Gesamtausgabe I.E.'s zum Pentateuch hätte die letztgenannte Ausgabe als Grundtext den großen praktischen Vorteil, daß sie, als Haupt-Vorlage aller folgenden I.E.-Drucke bis auf den heutigen Tag, den Text-Typus repräsentiert, der als „I.E. Text“ schlechthin bekannt ist. Für uns hatte andererseits der Zweitdruck gegenüber der rabbinischen Bibel den technischen Vorteil, daß er sich besser für eine Faksimile-Reproduktion und für Zeilenummerierung eignete als die rabbinische Bibel, wo der I.E.-Text nur am Rand begedruckt ist und dazu noch mit unregelmäßiger Zeilenlänge. Da wir nun als Grundtext den Zweitdruck nahmen, fanden die beiden anderen eben genannten wichtigen Frühdrucke ihre Verwendung im kritischen Apparat, in dem wir als dritten Druck noch denjenigen

<sup>1</sup> BACHER *ibid.* nennt als Musterbeispiele von Editionen mittelalterlicher hebräischer Kommentare zum Pentateuch die damals erschienenen Editionen der Pentateuchkommentare des Rabbi Salomo ben Isaak (Raschi) und des Rabbi Salomo ben Meir (Raschbam). Diese Editionen – besorgt von A. BERLINER, Berlin 1866 bzw. D. ROSIN, Breslau 1882 – waren freilich leichter herzustellen, weil einerseits weniger Handschriften zur Verfügung standen, andererseits der Text weitaus weniger Schwierigkeiten bot.

in der rabbinischen Bibel Wilna 1860 hinzunehmen –, als Beispiel einer heute gebräuchlichen Ausgabe. – Was die 7 von uns verwendeten Handschriften anbelangt, so stellen sie eine Auswahl aus ca. 15 dar, die wir einsehen konnten.

Die 10 Textzeugen des kritischen Apparates (7 Handschriften und 3 Drucke) ordneten wir nach einer Methode an, die zwar viel Platz einnimmt, aber eine genaue Übersicht über die oft komplizierten Beziehungen der einzelnen Handschriften und Drucke untereinander gestattet<sup>2</sup>. Dieser Vergleich ergab nun keine Herausbildung einer eindeutigen Trennung der Textzeugen nach Gruppen („Stammbäumen“). Dies war nach den Erfahrungen bei der Edition anderer Werke der hebräischen Literatur nicht anders zu erwarten. So stellte CH. ALBECK am Ende seines Einleitungsbandes zur Bereschit rabba-Ausgabe (Einleitung und Register, Berlin 1931) in Bezug auf den Midrasch rabba fest, daß selbst dort, wo sich Stammbäume abzeichnen, immer wieder Zwischenbeziehungen soz. die „Reinheit“ der Stammbäume „trüben“. Wenn also, z. B., MS A mit MS B, sowie MS C mit MS D auffällig oft Lesarten gemeinsam haben, oder gar auffällige Fehler gemeinsam haben, so schließt dies nicht aus, daß manchmal MS B mit MS C gegen MS A und MS D miteinander gehen<sup>3</sup>. Um so

<sup>2</sup> Wir haben in unserem 1966 erschienenen Buch „Die Jeremia-Homilie Pesikta rabbati Kapitel 26“ (Einleitung, V: „Zur Editions- und Übersetzungsmethode“, S. 19 f.) auf folgendes hingewiesen: „Bei der Edition rabbinischer Texte kommt man mit Recht immer mehr von der Methode ab, die schlechte Lesarten der als Grundtext dienenden Ausgabe im Text selbst zu verbessern oder gar einen Mischtext aus verschiedenen Drucken und Handschriften zu bieten. Der Leser kann sich am besten ein klares Urteil über den Wert der Textzeugen bilden, wenn eine einzige Handschrift oder ein einziger Druck als Grundtext dient und alle Varianten, gute wie schlechte, in den Apparat verwiesen werden.“ Die dadurch freilich entstehende Beeinträchtigung der flüssigen Lesbarkeit suchten wir in unserer Edition des Pesikta-Kapitels dadurch auszugleichen, daß wir zur raschen Orientierung die besten Lesarten im Apparat durch Fettdruck hervorhoben und die schlechten Lesarten einklammerten. In dieser I.E.-Edition haben wir, im Interesse der flüssigen Lesbarkeit, den im Superkommentar eingebauten, durch Unterstreichung erkenntlichen Grundtext zuweilen an einigen Stellen durch eine bessere Lesart korrigiert, diese Korrektur aber jeweils in der Anmerkung als solche gekennzeichnet. – Als neueres Beispiel für Aufnahme von Verbesserungen in den Grundtext selbst sei die Wajiqra rabba-Edition von M. MARGALIOTH genannt (5 Bdd., Jerus. 1953–60, vgl. die diesbezüglichen Ausführungen MARGALIOTHS Bd. V, S. XXXIX f.). – Gegen die eklektische Methode bei der Edition rabbinischer Texte spricht sich aus S. SEELIGMANN, in einem Rezensionen-Artikel in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 77 (1929), S. 497 f. Ganz allgemein fordert SEELIGMANN ibid. „Einheit der Editionstechnik auf jüdisch-wissenschaftlichem Gebiet“. Bis zu dieser Einheit ist auch heute noch ein weiter Weg.

<sup>3</sup> Vgl. A. BRODY, Der Mischna-Traktat Tamid, Uppsala 1936, S. 31: „Man hat schon oft darauf hingewiesen, daß Handschriften rabbinischer Texte schwer in Gruppen eingeteilt werden können. Die Ursache ist, daß sie viel zu oft abgeschrie-

bemerkenswerter ist, daß sich in unserem Apparat, obwohl auch hier die „Zwischenbeziehungen“ nicht fehlen, doch so auffällige konsequente Ähnlichkeiten zwischen bestimmten Textzeugen ergaben, daß in diesen Fällen eindeutig von Stammbaum-Zugehörigkeit gesprochen werden kann, und zwar gehören in diesem Sinn zusammen: vor allem der Grundtext Konstantinopel und die HS <sub>2</sub>. Beispiele:

S. ב verso, Sp. 2, Zeile	28	ואחד
	41	יעמדו יחדיו
	44	יחדו
S. א recto, Sp. 1, Zeile	21	הגאון
	35	וכן
	47	קראן
S. א recto, Sp. 2, Zeile	10	ופירשו
	23	כי הרקיע
	29	והככבים
	34	ישאל השואל
	39	האורה (wichtig!)
	42	שליש שעה
S. א verso, Sp. 1, Zeile	3	ובידו
	4	האש והמים
	7	למעיינו מים und נוסף במלת וחיתו
	25	נכה
	31	הוציאה אותם
	35	לדבר איש
	38	תדמיון אל
S. א verso, Sp. 2, Zeile	1	כאשר

Diese Ähnlichkeit ist um so auffälliger, als der Grundtext Konstantinopel ohne Zweifel den Erstdruck (א) gekannt und verwertet hat. Wir sehen also, daß der Herausgeber der Ed. Konstantinopel sich nicht auf den einzigen bis dahin existierenden Druck verlassen hat, sondern, in der richtigen Erkenntnis der Fehlerhaftigkeit dieses Erstdrucks, auf HSS zurückging, vor allem auf <sub>2</sub> oder auf eine HS vom gleichen Stammbaum.

Eine weitere Ähnlichkeit besteht zwischen א (Erstdruck) und <sub>3</sub>. Beispiele:

S. א recto, Sp. 1, Zeile	9	כי
	15	Zufügung zu המקדש (jedoch nicht die genau gleiche Zufügung).

ben wurden, und die Abschriften sich untereinander beeinflussten, so daß eine Kreuzung der Beziehungen erfolgte und immer neue Mischtexte entstanden. Auch haben die Schreiber die Texte „gelernt“ oder eine rabbinische Autorität lernen lassen, sowie nach mehreren Fragmentsvorlagen gearbeitet. Außer CH. ALBECK (Einleitung und Register zu Bereschit Rabba, Berlin 1931, S. 137) gibt es kaum solche, die ein Handschriftenstemma bieten.“

- S. 1 verso, Sp. 1, Zeile 7 Ganz auffällige gemeinsame (irrtümliche!) Zufügung nach למעינו מים  
 20 ועשה  
 37 אמרו  
 42 גם  
 S. 1 verso, Sp. 2, Zeile 4 הירק  
 6 Auffälliges, nur diesen beiden Zeugen gemeinsames Minus (Homoioteleuton).  
 8 ואיש  
 9 כן

Die Beispiele sind hier nicht so häufig, aber besonders auffällig. Es handelt sich also bei 1<sub>3</sub> um eine der Vorlagen des Herausgebers des Erstdrucks, oder zumindest um eine HS, die dem gleichen Stammbaum angehört wie diese Vorlage.

Innerhalb der HSS selbst ist auffällig die Ähnlichkeit zwischen 2<sub>2</sub> und 3:

- S. 3 verso, Sp. 1, Zeile 37 לא  
 47 לומר  
 S. 3 verso, Sp. 2, Zeile 4 האדם  
 6 מעשה  
 20 השם  
 21 ממשרתיו (vgl. unsere Anmerkung!)  
 27 כי  
 S. 1 recto, Sp. 1, Zeile 17 המים  
 S. 1 recto, Sp. 2, Zeile 43 ובצאת (vgl. unsere Anmerkung!)  
 S. 1 verso, Sp. 1, Zeile 32 והיא

Hier wird besonders deutlich, daß Zugehörigkeit zur gleichen Gruppe noch nicht Qualitäts-Gleichheit bedeutet, denn 3 ist sicher eine der besten, 2<sub>2</sub> hingegen wohl die schlechteste, sicher die am nachlässigsten geschriebene unter den benutzten HSS. Beispiele für Fehler in 2<sub>2</sub>:

- S. 3 verso, Sp. 1, Zeile 28 וטעמם  
 43 Homoioteleuton  
 S. 3 verso, Sp. 2, Zeile 11 Auslassung  
 22 Defektiv-Schreibung von עושה; wohl = Fehler.  
 29 גובה  
 30 כריחים  
 47 יעמדו  
 S. 1 recto, Sp. 1, Zeile 9 כפה . . .  
 15 Homoioteleuton  
 S. 1 recto, Sp. 2, Zeile 19 Homoioteleuton  
 S. 1 verso, Sp. 1, Zeile 3 אין  
 4 עם  
 S. 1 verso, Sp. 2, Zeile 9 רקיע המים

Ferner sind die Buchstaben 7 und 7 in dieser HS fast gleich geschrieben.

Eine äußere Ähnlichkeit besteht zwischen  $\text{ל}_1$  und  $\text{ל}_3$  insofern, als der Text in beiden HSS gleich eingeteilt ist, und die Abschnitte in beiden HSS mit einem groß und fett geschriebenen Wort beginnen. Im Erstdruck Neapel ( $\text{נ}$ ) ist die Einteilung ähnlich, aber nicht genau gleich.

Daß der 2. Druck nicht nur auf dem ersten Druck, sondern auch auf HSS beruht, haben wir bereits nachgewiesen. Aber auch der (oder die) Herausgeber der Venediger rabbinischen Bibel haben nicht kritiklos den Text der früheren Ausgaben übernommen, vielmehr ebenfalls HSS benützt, z. B. gleich zu Beginn S.  $\text{ב}$  verso, Sp. 1, Zeile 22  $\text{שהבית}$  statt  $\text{כי הבית}$ . Wir sagten bereits, daß der I. E.-Text dieser Venediger rabbinischen Bibel neben demjenigen unseres Grundtextes Konstantinopel die beste Ausgabe ist. Andererseits ist der Venediger ebensowenig wie der Konstantinopler Text frei von Flüchtighkeitsfehlern, z. B. S.  $\text{ב}$  verso, Sp. 1, Zeile 39  $\text{היו}$  statt  $\text{היא}$ . Besonders interessant ist der Fehler S.  $\text{ג}$  recto, Sp. 1, Zeile 36, wo  $\text{האומר}$  (Abkürzung für  $\text{האומר}$  „welcher sagte“) zu  $\text{האור}$  („das Licht“) wurde, welcher Fehler sich dann in den meisten folgenden Ausgaben, auch in den heute gangbaren, erhalten hat.

Was den Wert der HSS anbelangt, so wurde bereits gesagt, daß  $\text{ב}$  zu den guten und  $\text{ל}_2$  zu den schlechteren gehört. Zu den guten sind außerdem  $\text{ל}_1$  und  $\text{פ}$  zu zählen, zu den schlechteren gehören außer  $\text{ל}_2$  noch  $\text{ל}_2$ ,  $\text{ל}_3$  und  $\text{ל}_1$ . Ich würde, schon wegen der besonders deutlichen Schreibweise, in der Rangordnung  $\text{ב}$  an erste Stelle setzen; als zweitbeste HS würde ich  $\text{ל}_1$ , als drittbeste  $\text{פ}$  bezeichnen.

## LITERATURVERZEICHNIS ZUM SUPERKOMMENTAR

Die folgenden Bücher und Aufsätze werden im Superkommentar nur abgekürzt zitiert. Bei den hebräisch geschriebenen Werken sind die modernen nach dem Alphabet der Verfasser, die mittelalterlichen und antiken nach dem Alphabet der Titel aufgezählt.

- BACHER WILHELM, Abraham ibn Esra als Grammatiker, ein Beitrag zur Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft, Budapest 1881. (Hebr. Übersetzung unter dem Titel *ר' אברהם אבן עזרא המדקדק*, Tel Aviv 1931).
- Id., Abraham ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuch-Kommentar, als Beitrag zur Geschichte der Bibalexegese, Wien 1876.
- Id., Die Bibalexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimuni, Strassburg 1892.
- BARON SALLY, Saadja Al-fajjumi's arabische Psalmenübersetzung und Commentar, Ps. 50–72 (Diss.), Berlin 1900.
- BASNIZKI LUDWIG, Entstehung und Aufbau des jüdischen Kalenders, Frankfurt/Main 1938.
- BAUER HANS und LEANDER PONTIUS, Grammatik des Biblisch-Aramäischen, Halle a. S. 1927. (Vgl. WINER und STRACK).
- ECKER ROMAN, Die arabische Job-Übersetzung des Gaon Saadja ben Josef al-Fajjumi, in: Studien zum Alten und Neuen Testament, herausg. von VINZENZ HAMP und JOSEF SCHMID, Band IV, München 1962.
- GESENIUS WILHELM, Hebräische Grammatik, bearbeitet von E. Kautzsch. 28. Aufl., Leipzig 1909.
- Id., Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 16. Aufl., bearbeitet von F. BUHL, Leipzig 1915. Unveränd. Neudruck Berlin/Göttingen/Heidelberg 1962. (Benützt auch, als Beispiel für eine ältere Aufl., die 9. Aufl., Leipzig 1883).
- GRAETZ HEINRICH, Geschichte der Juden, Band V, Magdeburg 1860. (Es erschienen noch weitere Auflagen.)
- GUTTMANN JULIUS, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol, Göttingen 1889. (S. auch unter *גוטמן*.)
- HIRSCHFELD HARTWIG, Das Buch Al-Chazari, aus dem Arabischen des Jehuda Hallewi übersetzt, Breslau 1885.
- LAMBERT MAYER, Commentaire sur le Séfer Yesira ou Livre de la Création, par le Gaon Saadya de Fayyoun, publié et traduit. Bibliothèque de l'École pratique des Hautes Études, Sciences Philologiques et Historiques, 85<sup>e</sup> Fasc., Paris 1891.
- LEVY JACOB, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, Leipzig 1876 ff.



- LEVY RAPHAEL und CANTERA FRANCISCO, ספר ראשית חכמה, The Beginning of Wisdom, An Astrological Treatise by Abraham ibn Ezra (Edition and Translation), The Johns Hopkins Studies in Romance Literatures and Languages, Extra Volume XIV, Baltimore 1939.
- POZNANSKI SAMUEL, Mose ben Samuel Hakkohen ibn Chiquitilla nebst Fragmenten seiner Schriften, Leipzig 1895.
- PRIJS LEO, Die grammatikalische Terminologie des Abraham ibn Esra, Basel 1950.
- Id., Jüdische Tradition in der Septuaginta, Leiden 1948. (S. auch unter פרייט.)
- ROSENBLATT SAMUEL, The book of beliefs and opinions, translated from the Arabic and the Hebrew, Yale University Press, New Haven 1948. (S. auch unter ספר אמונות ודעות.)
- ROSIN DAVID, Die Religionsphilosophie Abraham ibn Esra's, in: Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 42 (1898), S. 17 ff.; 43 (1899), S. 22 ff.
- STRACK HERMANN L., Grammatik des Biblisch-Aramäischen, 6. Aufl. München 1921. (Vgl. BAUER/LEANDER und WINER.)
- VAJDA GEORGES, Isaac Albalag, averroiste juif etc., Études de Philosophie médiévale, Tome 49, Paris 1960.
- WINER GEORG BENEDICT, Chaldäische Grammatik für Bibel und Targum, 3. Aufl., vermehrt durch eine Anleitung zum Studium des Midrasch und Talmud von B. FISCHER, Leipzig 1882. (Vgl. BAUER/LEANDER und STRACK.)

בן־מנחם נפתלי, מגנוי ישראל בוואטיקאן, מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ד.  
 - - - פירוש ראב"ע על בראשית א, א-ב, אוצר יהודי ספרד, ספר ב, ירושלים תשי"ט,  
 עמ' 43-54.

גוטמן יצחק יוליוס, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים תשי"א

Dies ist Übersetzung von JULIUS GUTTMANN, Die Philosophie des Judentums, München 1933. (S. auch unter GUTTMANN.)

הקדמת ראב"ע לפירושו על התורה: א) הקדמה לפירוש הרגיל: בהוצאות הנפוצות;  
 הוצאה מדעית:

ROSIN DAVID, Reime und Gedichte des Abraham ibn Esra, Jahresbericht des Jüdisch-Theologischen Seminars in Breslau, Breslau 1885, S. 23-48.

ב) הקדמה לשיטה האחרת: לא כלולה בהוצאות הנפוצות; הוצאות מדעיות:

FRIEDLAENDER MICHAEL, Hebrew Appendix to the „Essays on the Writings of Abraham ibn Ezra”, Vol. IV, London 1877, S. 1-5.

ROSIN DAVID, Reime und Gedichte des Abraham ibn Esra, Jahresbericht des Jüdisch-Theologischen Seminars in Breslau, Breslau 1887, S. 56-73.

וייזר אשר, הערות לנוסח ראב"ע לתורה, בית המקרא, שנה שניה, תשי"ז, עמ' 34-42;  
 השגות נ. בן־מנחם ותשובת המחבר: בית המקרא, שנה שלישית, תשי"ח, עמ' 63-69.

וילנאי זאב, ירושלים בירת ישראל, העיר החדשה, הוצאת אחיעזר, ירושלים תש"ך.

וינטורה משה. מבוא למחשבת ישראל, הוצאת מחברות לספרות, תל אביב תשי"ט.

- מאוני לשון הקדש לראב"ע, עם פירושו של וואלף היידנהיים, אופיבאך תקנ"א (= Offenbach 1791).
- מורה נבוכים לרמב"ם (ר' משה בן מיימון), תרגמו שמואל אבן תבון, ווילנא תרל"ט מקור חיים, פירוש לראב"ע, מאת שמואל צרצ"ה, בתוך ספר מרגליות טובה, אמסטרדם תפ"ב (= Amsterdam 1722).
- ספר אמונות ודעות לר' סעדיה גאון, העתיקו עברית יהודה אבן תבון (הוצאה מדעית של סלוצקי), לייפציג תרכ"ד. צלום: ברלין תרפ"ח. (S. auch unter: ROSENBLATT SAMUEL.)
- ספר צפנת פענח, והוא פירוש על הראב"ע על התורה לר' יוסף בן אליעזר בן יוסף טוב עלם הספרדי, הוצאה מדעית, מבוא והערות על ידי דוד הערצאג, חלק ראשון, בראשית שמות, קראקא תרע"ב. [חלק שני, ויקרא במדבר דברים, ברלין תר"ץ] Auch deutsches Titelblatt: Joseph Bonfils und sein Werk . . . von D. HERZOG, Erster Halbband, Heidelberg 1911. [2. Halbband, ibid. 1930.]
- ספר השרשים לר' דוד קמחי, מהדורה מצולמת מדפוס ברלין תר"ז, ניו יורק תש"ח.
- ספר השרשים, חברו בלשון ערב ר' יונה בן גאחא, העתיקו אל לשון הקודש ר' יהודה אבן תבון, הוציאו לאור בנימין זאב באכער, ברלין תרנ"ו.
- פירוש התורה לרש"י (ר' שלמה בן יצחק), הוצאה מדעית של אברהם ברלינר, ברלין תרכ"ז; מהדורה שנייה, פראנקפורט א. מ. תרס"ה.
- פירוש התורה לרשב"ם (ר' שמואל בן מאיר) הוצאה מדעית של דוד רוזין, ברעסלויא תרמ"ב; מהדורה שנייה עם תוספת ביאורים מאת אברהם יצחק ברומברג, תל אביב תשכ"ה.
- פירוש התורה לרמב"ן (ר' משה בן נחמן):
- (א) הוצאה מדעית של חיים דב שעוועל, שני כרכים, ירושלים תשכ"ט - תש"ך.
- (ב) הוצאה מדעית של מנחם צבי איזנשטט, שני כרכים (כוללים רק את ספר בראשית), ניו יורק תשי"ט - תשכ"ב.
- (ג) הוצאה מדעית של יעקב ניומן:
- The Commentary of Nahmanides on Genesis Chapters 1-6<sup>8</sup>, Introduction, Critical Text, Translation and Notes, by JACOB NEWMAN, Leiden 1960.
- פליישער יהודה ליב, ספר אבן עזרא, הוצאה מדעית של פירוש הקצר לספר שמות עם ביאור, משנה לעזראי, וינה תרפ"ו.
- פרייס אריה ל., ביאור מקומות קשים בפירושו הקצר של ראב"ע לשמות, תרביץ כרך כט (תמוז תש"ך), עמ' 369-359 (S. auch unter PRIJS).
- פשיטא, הוא התרגום הסורי לתנ"ך, מועתק לכתב עברי עם הערות והגהות ובאורים, מאת חיים העליר, ספר בראשית, ברלין תרפ"ח.
- (Auch deutscher Titel: Peschitta in hebräischer Schrift mit erläuternden Anmerkungen, von CH. HELLER, Teil I Genesis, Berlin 1927).
- [הופיע גם: ספר שמות, ברלין רפ"ט (Teil II Exodus, Berlin 1929)].
- קאפח יוסף, פירושי רבנו סעדיה גאון על התורה, ליקוט, תירגום, מבוא והערות, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ג.
- קלאצקין יעקב, אוצר המונחים הפילוסופיים, ברלין 1928-1933.

קרוכמאל נחמן (רג"ק), כתביו ערוכים על יד שמעון ראבידוביץ, ברלין תרפ"ד.  
 רבלין יואל יוסף, פירוש ר' סעדיה גאון לתורה, ספר היוכל לכבוד יעקב נחום הלוי  
 אפשטיין, הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, ירושלים תש"י, עמ' 133–160. (הערות לתרגום  
 ר' סעדיה גאון לבראשית, פרק א-ד. הופיע גם תדפיס מיוחד).

שטינולץ עדין, מסכת ברכות, מנוקדת, מפוסקת, פירוש רש"י מפוסק עם באור שמגמתו גשור  
 בין התלמוד ומחשבת ימינו, ירושלים תשכ"ד.

שיטה אחרת של פירוש ראב"ע על התורה, הוצאת פרידלנדר:

Hebrew Appendix to the „Essays on the Writings of Abraham ibn Ezra”, by  
 MICHAEL FRIEDLAENDER, Vol. IV, London 1877, S. 10–68.

שפה ברורה לראב"ע, עם פירושו של גבריאל ליפמאן, פיורדא תקצ"ט (= Fürth 1839).  
 תרגום חמשה חומשי תורה בלשון ערבית לרבנו סעדיה, הוציאו לאור וביארו בהערות  
 עבריות נפתלי יוסף דירינבורג, פאריס תרנ"ג.

(Auch französischer Titel: Version arabe du Pentateuque de R. Saadia . . . par  
 J. DÉRENBORG, Paris 1893).

תלמוד בבלי: הוצאת ווילנא; מדרש רבה: הוצאת וורשא; שאר המדרשים, משנה תורה  
 לרמב"ם ומפרשי המקרא שלא נזכרו למעלה: ההוצאות הנפוצות; קונקורדנציה  
 לתנ"ך: מאנדלקרן, הוצאה שלישיית; מלונים עבריים: בן יהודה, גור (מהדורה שלישית),  
 אבן שושן (מהדורה תשיעית); מלון תלמודי עיין תחת LEVY.



יז, כ) "רקיע השמים", פירושו: הרקיע שהוא השמים.<sup>334</sup> מן הדוגמה האחרונה נוכל גם להסיק איך רבנו מסביר את הצורה הדקדוקית של כל הביטויים הנזכרים (אף על פי שרבנו אינו מודיע לנו על זה כלום במפורש), כי הרי הצורה "רקיע השמים" בהיותה צירוף של שני שמות (Substantive) היא בלי ספק צורה של סמיכות, לכן גם הצורות האחרות (יום השישי, יום השביעי, איש הישראלי, איש העשיר), שהן צירוף של שם (Substantiv) עם תואר השם (Adjektiv) הן גם כן צורות של סמיכות לפי דעת רבנו, מכיון שרבנו מונה גם "רקיע השמים" גם את הביטויים האחרים כדוגמאות לאותה התופעה הדקדוקית. הסבר דקדוקי זה הוא כעין חדוש, כי אם נבין, כמו רבנו, את "יום השישי" כ, היום השישי" (der sechste Tag), ו, "איש הישראלי" כ, "האיש הישראלי" (der israelitische Mann), ו, "איש העשיר" כ, "האיש העשיר" (der reiche Mann) וגו', אזי לכאורה הורות כאן היא פשוט בזה שחסרה ה"א הידיעה אחת (וצריך להשלימה במחשבתנו: היום השישי)<sup>335</sup> או שמיותרת ה"א הידיעה אחת (וצריך לסלקה במחשבתנו: יום שישי); אבל על ידי ההשוואה ל, "רקיע השמים" רבנו מלמדנו שסמיכות יש כאן. הצד השווה שבסמיכות, "רקיע השמים" מצד אחד, "יום השישי", "איש הישראלי" וגו' מצד שני – הוא בזה שהסמיכות מביאה לידי ביטוי באופן יוצא מן הכלל – מה שבדרך הרגילה מובא לידי ביטוי על ידי תמורה (Apposition) מצד אחד (כמו: אברהם אבינו – אברהם שהוא אבינו,<sup>336</sup> "הרקיע השמים – הרקיע שהוא השמים) ועל ידי לואי (Attribut) מצד שני (הבית הגדול – הבית שהוא גדול, היום השישי – היום שהוא שישי, האיש הישראלי, האיש שהוא ישראלי). הסכום של דברי רבנו לפסוק זה: "יום השישי" הוא צורה של סמיכות, אבל לא סמיכות רגילה (כמו בית המלך – הבית של המלך, ואז היה "יום השישי" כמו: יום של איזה דבר שישי, כגון הגלגל השישי), – אלא אחד המקרים שבהם הסמיכות משמשת במקום צירוף השם עם תמורה (כמו: רקיע השמים) ובמקום צירוף השם עם לואי (כמו פה: יום השישי).

<sup>334</sup> מן הראוי לציין שלפי דעת רבנו אין זאת האפשרות היחידה להבין את הביטוי "רקיע השמים", כי הרי מתוך דברי רבנו למעלה לפסוק טו יוצא שהוא מבין את הביטוי כסמיכות של ממש; "רקיע של השמים". ברם בשיטה האחרת לפסוק יד רבנו מזכיר גם כן כאפשרות את הפירוש "הרקיע שהוא השמים" כמו פה לפסוק לא, ועיין מה שכתבנו למעלה, הערה 210.<sup>335</sup> בשיטה האחרת לפסוקנו (הוצאת פרידלנדר עמ' 33) רבנו באמת מביא את הדעה הזאת, בשם יפת: "ויפת אמר כמו (במדבר כח ד) את הכבש אחד, ה"א הכבש ישמש תחת ה"א אחד כי הוא כתוב (שמות כט לט): הכבש האחד." רבנו טוען נגד דעת יפת שאין להביא ראיה מן "הכבש אחד" כי שם אין ה"א הידיעה למלה השנייה של הביטוי, בעוד שבדוגמה שלנו (יום השישי – וכן איש הישראלי, איש העשיר וגו') אין ה"א הידיעה למלה הראשונה של הצירוף, ואם אמנם מותר להשלים: הכבש האחד, אין ראיה שמותר להשלים: היום השישי, האיש הישראלי וגו'.

<sup>336</sup> השווה גם (שמות א ט): "עם בני ישראל"; רבנו מפרש שם: "מלת עם איננה סמוכה רק בני ישראל פירושו תוספת ביאור."

בסימנו עומד יום השישי, - אינו גלגל צדק כי אם גלגל נוגה<sup>300</sup> שהוא הגלגל השלישי. אי-לזאת הפירוש, יום של הגלגל השישי אינו מתאים את המציאות האסטרונומית-אסטרולוגית.<sup>301</sup> רק פירושו יום שהוא שישי ליום הראשון, יום השישי הוא כמו, היום השישי או, יום שישי<sup>302</sup> והביטוי מקביל ל, יום אחדי, יום שני, יום שלישי וגו' של הפסוקים הקודמים, וכן להלן פרק ב, פסוק ג, את יום השביעי, פירושו: ,את היום השביעי, ואם כן הוא, שוב חוזרת השאלה למקומה: איך מסתבר הביטוי, יום השישי מבחינה דקדוקית? רבנו אינו מסביר את התופעה הדקדוקית באופן ישיר אלא מסתפק בהבאת דוגמאות נוספות: ונמצא כן ויקרא כד י: ,ואיש הישראלי במקום: ,האיש הישראלי. שם לויקרא כד י רבנו מביא עוד דוגמה באמרו: ,וכן (שמואל ב, יב ד): לְאִישׁ הָעֶשְׂרִי, - במקום לְאִישׁ הָעֶשְׂרִי.<sup>303</sup> אצלנו רבנו מסתפק בקביעה הכללית: ורבים כמוהם, אבל אחרי קביעה כללית זאת רבנו מביא עוד דוגמה מיוחדת אחת: גם כן (פסוקים יד, טו,

<sup>300</sup> צפנת פענח (הוצאת הרצוג) למקומו: ,הם אמרו שמושלים שבעת המשרתים בשבעת הימים, והנה ביום הראשון חמה, ובשני לבנה, ובשלישי מאדים, וברביעי כוכב, ובחמישי צדק, ובשישי נוגה, ובשבת שבת. הצפנת פענח אינו אומר אם רבנו עצמו מפרש באיזה מקום את סדר, בעלי הימים, אבל מצאתי בספר ראשית חכמה שחיבר רבנו, במנותו את הגלגלים, מלעמלה למטה (הוצאת לוי-קאנטרה, עמ' XLIII וגו') החל מגלגל שבת, שבסוף תיאור כל גלגל ונגלגל רבנו מזכיר באיזה יום מימות השבוע שולט הגלגל שהוא דן בו, ובסוף דיונו על גלגל נוגה רבנו קובע בפירושו: ,ומהימים יום שישי, כלומר: מימות השבוע, יום שישי הוא ששיך לגלגל זה (וכן בסוף תיאור כל גלגל ונגלגל, רבנו מייחס לכל גלגל את היום שלו, כמו ברשימה הנ"ל של הצפנת פענח).

<sup>301</sup> בשיטה האחרת מביא רבנו בשם ר' אדונין בן תמים נסיון למצא קשר בין הגלגל הראשון ליום הראשון, בין הגלגל השני ליום השני וגו', וכן בין הגלגל השישי.

<sup>302</sup> Der sechste Tag

<sup>303</sup> את הביטוי, לְאִישׁ הָעֶשְׂרִי רבנו מביא גם בספר מאזנים, הוצאת היידנהיים כב ע"ב, וגם שם אינו מסביר את התופעה הדקדוקית, אלא קובע רק: ,ומלת לְאִישׁ הָעֶשְׂרִי זרהי, ושם רבנו מוסיף: ,והפך הדבר יום השישי, יום השביעי, כלומר: פה היה צריך להיות יום ששי, יום שביעי (כמו לפני כן במעשה בראשית: יום שני, יום שלישי וגו'). היידנהיים בפירושו למאזנים שמ מצביע בצדק על פירוש רבנו לקהלת יא ה, כי שם רבנו אומר בסוף פירושו לביטוי, בְּבִטְן הַמְּלָאָה: ,וגם יתכן להיות שתהיה [המלה מלאה] תואר לבטן, כי לעולם היא בלשון נקבה בלשון הקדש והיה ראוי להיות הבי"ת הראשון פתוח והשני דגוש, וכמוה לְאִישׁ הָעֶשְׂרִי הרי לנו עוד דוגמה מפי רבנו: ,בְּבִטְן הַמְּלָאָה שהוא כמו, בְּבִטְן הַמְּלָאָה. דרך אגב: דוגמה לתופעה הדקדוקית הנ"ל מצאנו גם בלשון המשנה, יומא ה ה: ,על מזבח החיצון, על מזבח הפנימי, במקום: ,על המזבח החיצון, על המזבח הפנימי.

אחר המבול השם אמר לנח ולבניו (בראשית ט ג): „כל רמש אשר הוא חי לכם יהיה ואכלה, כירק עשב נתתי לכם את כל.” יש כאן, איפא, מקרא מלא, ולכן דברי רבנו, מחוייבי הפשט הפשוט, מייצגים את הדעה הכללית, החל מחז"ל (סנהדרין נט ע"ב) - למעלה הערה 325 כבר הזכרתי שרש"י, רמב"ן ורשב"ם מפרשים כמו רבנו, רק במלים שונות).

**לא יום הששי** הביטוי „יום השישי” (בה"א הידיעה) קשה מפאת הדקדוק, כי היינו מצפים ל„יום שישי” במקביל ל„יום שני”, „יום שלישי”, „יום רביעי” ו„יום חמישי” הצורה „יום השישי” יוצאת דופן וטעונה הסבר. לפני שמביע את דעת עצמו, רבנו מביא דעתם של „יש אומרים”: **יש אומרים ש"יום" סמוך מבחינה דקדוקית ו„יום השישי” הוא כמו „יום של השישי”**, והטעם, זאת אומרת המובן הוא, ש„יום” הוא סמוך ל**גלגל הששי**, וכוונת הביטוי: „יום של הגלגל השישי”, וכן להלן פרק ב' פסוק ג הביטוי: **יום השביעי** גם כן כוונתו: „יום של הגלגל השביעי”. לפי שיטת הקדמונים הידועה שגם רבנו מקבלה, הגלגלים הם, מלמטה למעלה: הראשון הוא גלגל הלכנה, השני: גלגל כוכב (Mercur), השלישי: גלגל נוגה (Venus), הרביעי: גלגל החמה (השמש), החמישי: גלגל מאדים (Mars), השישי: גלגל צדק (Jupiter) השביעי: גלגל שבתי (Saturn), השמיני: גלגל שאר הכוכבים, התשיעי: גלגל בלי כוכבים. הפסוק מודיענו איפא לפי ה, יש אומרים שהיום האחרון של היצירה (היום השישי) הוא „יום של הגלגל השישי”, כלומר: עומד בסימן הגלגל השישי שהוא גלגל צדק (וכן „יום השביעי” יהיה לפי זה יום שעומד בסימן הגלגל השביעי שהוא גלגל שבתי). ואין זה אמת, ובעל **יום השישי על דעת אנשי המזלות** (האסטרונומים) יוכיח את אי-נכונות פירוש זה, כי אנשי המזלות מסכימים ש, בעל יום השישי, כלומר הגלגל אשר

נח"י רשב"ם: „עד שבא נח"י), אבל אצלם לא נמצאת ההגדרה של „אחר המבול”, לכן אין הניסוח של רש"י, רמב"ן ורשב"ם משמש סמוכין לגירסת שלשת כתבי היד הנ"ל שגורסים „עד נח"י במקום „עד כה"י. את הגירסה „עד נח"י מביא גם ברומברג בספרו „פירוש התורה לרשב"ם” למקומו (עמ' ו, הערה 87) מתוך כתב יד פ שהיה לפניו. נדמה שברומברג מקבל את גירסת הכ"י פ כגירסה נכונה, אבל כפי שהראינו, יש להעדיף את הגירסה „עד כה"י, שהיא גירסת שאר כתבי היד והדפוסים.

“ חלק מכתבי היד שהבאתי באפאראטוס קריטיקוס וכל כל הדפוסים שהבאתי שם גורסים „התיר” במקום „הותר”. השארתי את גירסתנו כיון שאין הבדל במובן. “ „הבשר”: הוספתי מלה זאת לפי עדות כל כתבי היד וכל הדפוסים שהבאתי באפאראטוס קריטיקוס. בהוצאתנו נשמטה המלה בטעות. (גם לפי הגירסה „התיר” צריך להשלים „הבשר”, כלומר: לא התיר השם את הבשר).

Der Tag des Sechsten \*\*\*

\*\*\* עיין רוזין, Monatsschrift 1898, עמ' 243-244. באותו הסדר מונה הרמב"ם את הגלגלים, במשנה תורה, הלכות יסודי התורה, פרק ג.

ורומש על הארץ) מצד שני; ויש שלשה מיני אוכל: א) פרי עץ, ב) עשב, והוא פרי אדמה, ג) ירק, והוא הדשא שאינם ראויים לאכילת אדם (Gras). בפסוק כט אלהים פונה אל בני אדם ומתיר להם ארבע (פרי עץ ו, עשב).<sup>222</sup> בפסוק ל אלהים פונה אל כל שיש בו נפש חיה ומתיר להם בורג (שנקרא בשם כולל, ירק עשב). ועכשיו נצטט את דברי רבנו: התיר לבני אדם ולכל שיש בו נפש חיה לאכול כל עשב, כלומר: העשב (שסימננו למעלה במספר ב) הותר גם לבני אדם גם לכל שיש בו נפש חיה, וכל פרי עץ מותר לאדם, כלומר: פרי עץ (מספר א) הותר רק לבני אדם, והעשב הירק,<sup>223</sup> זאת אומרת: מה שאפשר לכנות עשב, אבל נקרא ביתר דיוק ירק, והוא הדשאים (מספר ג) לחיות ולכל רומש, כלומר: הותר לחיות ולכל רומש (ולאדם לא היה צורך להתיר, כי הדשאים אינם ראויים לאכילת אדם, כנ"ל).<sup>224</sup> ועד כה לא<sup>225</sup> הותר<sup>226</sup> הבשר<sup>227</sup> עד אחר המבול, כי

<sup>222</sup> הדשאים (ג) בין כה וכה אינם מאכל בני אדם.

<sup>223</sup> יש גירסה שמחברת, עשב ו, ירק על ידי וא"ו החבור; והעשב והירק. לפי גירסה זאת כוונת רבנו לומר: והעשב (מספר ב) והירק (מספר ג) הותרו לחיות ולכל רומש.  
<sup>224</sup> רש"י, כמו רבנו, רואה כאן שני מיני אוכלים (בני אדם וחיות) ושלושה מיני מאכל (עשב, פרי עץ וירק עשב), אבל לפי דעתו כל שלשת המאכלים האלה הותרו גם לאדם גם לחיות. כך יוצא מרש"י לפסוק כט ובאופן עוד יותר ברור מדברי רש"י במקום אחר אשר אליו הרמב"ן מפנה את תשומת לבנו: רש"י לסנהדרין דף נט ע"ב, דבור המתחיל, לא הותר: ,,ולכל חית הארץ - לכם ולחיות נתתי העשבים ואת האילנות ואת כל ירק עשב לאכלה. רש"י מחבר את הפסוקים כט ו-ל למשפט אחד: ,,ויאמר אלהים הנה נתתי לכם את כל עשב... ואת כל העץ... לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ... אשר בו נפש חיה. לפי זה סוף פסוק ל(,את כל ירק עשב) לכאורה, תלוי באורח מבחינה תחבירית, ובצדק מעיר הרמב"ן, אחרי שציטט את רש"י: ,,ואם כך, יהיה פירוש את כל ירק עשב לאכלה - ואת כל ירק עשב לאכלה. (כלומר: גם את ירק עשב נתן לבני אדם ולחיות, כפי שנתן את העשב ואת פרי העץ לאדם ולחיות). הרמב"ן מוסיף מיד: ,,ואינו כן וניגש להביע את דעתו הוא: בנוגע ל,התחברות הפסוקים הוא מפרש כמו אבן עזרא: בפסוק כט אלהים פונה אל בני אדם בלבד ומתיר להם פרי עץ ועשב, בפסוק ל אלהים פונה אל החיות בלבד ומתיר להם ירק עשב, ואלה דברי הרמב"ן: ,,אבל נתן לאדם ולאשתו כל עשב זרע וזרע וכל פרי עץ, ולחיות הארץ ולעוף השמים נתן כל ירק עשב, ולא פרי עץ ולא הזרעים. בנוגע להגדרת ה,עשב זרע וזרע של פסוק כט זה, ירק עשב של פסוק ל נדמה שהרמב"ן (בסוף דיונו על הענין הזה בקטע המתחיל: ,,וטעם את כל עשב זרע וזרע) סוטה מדעת רבנו, רק קשה לברר זאת כיון שרבנו אינו נותן הגדרה כלל ורק ניסיונו לנחש את דעתו מתוך דבריו הקצרים; גם הרמב"ן אינו מזכיר את רבנו בכלל בכל הדיון שלו על הפסוקים כט ו-ל.

<sup>225</sup> כתבי יד פ<sub>1</sub> גורסים, ועד נתן במקום, ועד כה, אבל גירסתנו עדיפה, כי הרי רבנו אומר אחרי כן, עד אחר המבול, ואם כן, עד נתן למה? מפרשים אחרים שפירושם זיהה עם פירוש רבנו אמנם מזכירים את נח (רש"י: ,,וכשבאו בני נח וגו', רמב"ן: ,,עד בני



מתחיל לטפל בפסוק הבא, פסוק כח,<sup>118</sup> והשאלה הגדולה היא, אם, פרו ורבו<sup>119</sup> הוא ברכה או ציווי של מצווה: ומלת פריה ורביה בארם ברכה היא, כמו בבריאת<sup>120</sup> המים, כלומר: לפי פשוטו של הפסוק, מלת, פרו ורבו<sup>121</sup> היא כאן, באדם, ברכה (ולא ציווי), כי כן כתוב בפירושו: „ויברך אותם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו וגו', כמו בבריאה שנתהוותה מן המים אשר שם כתוב גם כן (פסוק כא): „ויברך אותם אלהים לאמר פרו ורבו וגו'. רק היא (זאת אומרת הפריה-ורביה עצמה, לא הפריה-ורביה שנוכרת בפסוק) מצוה, כאשר העתיקה (= מסרוה) קדמונינו<sup>122</sup> ל"ל במשנה יבמות סה ע"א ועוד ושמו זה הפסוק וכן לדבר,<sup>123</sup> אף על פי שהדבר קיים בלי פסוק. יוצא אפוא מדברי רבנו שהביטוי „פרו ורבו<sup>124</sup> ברכה בצורה של ציווי ולא ציווי של מצוה, ואם חז"ל מסבירים אותו כציווי של מצוה, זה רק לשם זכר ואסמכתא. בשיטה האחרת (הוצאת פרידלנדר עמ' 32 למטה) רבנו מביע דעתו זו בצורה עוד יותר קולעת:<sup>125</sup> „פרו ורבו – היא ברכה, והעתיקו חכמינו כי פריה ורביה מצוה ושמו זה הכתוב לזכר ולאסמכתא כאשר פירשתי בתחלת זאת הפרשה.“ ב, תחלת הפרשה<sup>126</sup> רבנו מתכוון, כנראה, להקדמתו לתורה לפי השיטה האחרת, ב, דרך רביעית:<sup>127</sup> „...כי יש מקומות שידרשו בו קדמונינו לזכר ולאסמכתא בעלמא, והם ידעו הפשט כי להם נתנה כל חכמה.“

**כט ויאמר אלהים הנה נתתי לכם.** נקל על הבנת פירוש רבנו למקום זה אם נקדים לדברי רבנו סכימה קצרה של תוכן הפסוקים כט ודל, כפי שהיא מתייצת לפי דבריו: יש שני מיני אוכלים, היינו בני אדם מצד אחד, וכל שיש בו נפש חיה (כולל חית הארץ, עוף השמים

<sup>118</sup> עיין הערה 311, mutatis mutandis.

<sup>119</sup> „בבריאתי. הוצאתנו בטעות: „בבריאותי“. הטעות נשתרשה בכל כתבי היד והדפוסים שהבאתי באפאראטוס קריטיקוס, חוץ מן כ"י ל' ודפוס וארשא אשר תיקנתי לפיהם: „בבריאת המים“, כלומר: „בבריאה שנתהוותה מן המים.“

<sup>120</sup> משנה יבמות סה ע"א: „האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה, רבי יוחנן בן ברוקה אומר, על שניהם הוא אומר ויברך אותם אלהים ויאמר להם פרו ורבו.“ גם התנא קמא גם ר' יוחנן בן ברוקה סומכים על פסוקנו, המחלוקת היא בנוגע לשאלה אם האשה גם כן כלולה בציווי.

<sup>121</sup> המו"ל פרידלנדר מקדים פה את מספר הפסוק (28,) כיון שהפירוש מתחיל בציטטה מן הפסוק (פרו ורבו) ואינו קשור לפסוק הקודם על ידי וא"ו החבור, כמו בפירושו הרגיל (ומלת פריה ורביה וגו', עיין למעלה), הווה אומר שגם בפירושו הרגיל אין קשר פנימי בין הענין הקודם (פירוש „זכר ונקבה“) לענין פירוש „פרו ורבו“, ודא"ו החבור מצביעה רק על זה ששני הענינים דנים ביצירת האדם. – כמו כן רבנו פותח את פירושו ל „זכר ונקבה“ בשיטה האחרת על ידי ציטטה ( „זכר ונקבה – שני פרצופין וגו' ) ובפירושו הרגיל על ידי וא"ו החבור ( „ואדם נברא בתחלה בשני פרצופין וגו', עיין הערה 312 ), וגם וא"ו חבור זאת משמיעה לנו רק שענין „זכר ונקבה“ (פסוק כו) דן, כמו הענין הקודם (ענין פסוק כו) ביצירת האדם.

אלהים ברא אותי מצד אחד ובין, זכר ונקבה ברא אותם מד שני. בלי לבטא את הקושיא רבנו גותן מיד את הפתרון: ואדם נברא בתחלה בשני פרצופים והנוי אתר וגם הוא שנים, כלומר: כיון שהאדם נברא בתחלה בשני פרצופים מחוברים אחד לשני – פרצוף זכר ופרצוף נקבה – לכן הנו אחד ואפשר לומר עליו שאלהים, ברא אותי וגם הוא שני פרצופים שאפשר לומר עליהם, זכר ונקבה ברא אותם והנה בצלם אלהים מלאך והוא נברא זכר ונקבה. פה רבנו מוסיף לפרש את האנטיתזה המקראית (אותו – אותם) בתוספת נימוק, כלומר: הנה, בצלם אלהים פירושו, בצלם מלאך (אותו ובמלאכים אין זכר ונקבה, לכן כתוב, בצלם אלוהים ברא אותי בלי להתחשב עם המין, – אבל אחרי כן הפסוק מדיגש את השוני של האדם ביחס למלאכים בקבעו שהוא (שלא כמו המלאכים) נברא זכר ונקבה: זכר ונקבה ברא אותם ועשיו רבנו

<sup>312</sup> את הקיצור צריך להשלים: פרצופין (בנוי, ולא פרצופים, כמ"ם) כי בכל העדים האחרים נמצאת הצורה המלאה של המלה, עם נו"ן סופית. הביטוי לקוח מן המקורות התלמודיים אשר בהם הביטוי מופיע בצורה זאת (ד"ר פרצופין), עיין לקמן הערה 315.

<sup>313</sup>, והנוי: תיקנתי את הגירסה לפי רוב העדים. הוצאתנו: והנוי.

<sup>314</sup>, וגם: תיקנתי את הגירסה לפי כמה עדים. הוצאתנו: גם ואין זה שיבוש ממש, רק, וגם יותר מדויק.

<sup>315</sup> רבנו מקבל פה את הדעה התלמודית שהאדם נברא בתחילה עם, ד"ר פרצופין (ברכות סא ע"א; – בערובין יח ע"א; דיו פרצופין; כבראשית רבה לפסוקנו, התחלת פרק ת: דיו פרצופין). לפי דעה זאת יהיה פירוש, ויקח אחת מצלעותיו (לקמן ב כא): ויקח אחד מצדיו, מלשון, צלע המשכן (שמות כו כ). לזה רומז רבנו בשיטה האחרת, באמרו (הוצאת פרידלנדר, עמ' 32, שורה 7 מלמטה): זכר ונקבה – שני פרצופין כאשר יפרש עוד. כונתו ל, אחת מצלעותיו לקמן ב כא, – מפורש שם על ידי רבנו בשתי השיטות במובן של, צדי. כדאי גם להעיר שבשיטה האחרת רבנו מתייחס במפורש למדרש, כי אחרי המלים, שני פרצופין כאשר יפרש עוד הוא מוסיף: ,וככה אמרו קדמונינו ז"ל.

<sup>316</sup> גם רש"י לפסוקנו (פסוק כו) מביא את אותו הפתרון לסתירה של, אותו – ,אותם כמו רבנו, ואלה דברי רש"י: זכר ונקבה ברא אותם – ולהלן הוא אומר: ויקח אחת מצלעותיו וגו' מדרש אגדה: שבראו שני פרצופים בבריאה ראשונה, ואחר כך חלקו. אמנם רש"י אינו מקבל את הפירוש הזה כפשוטו ומוסיף מיד: ,ופשוטו של מקרא: כאן הודיעך שנבראו שניהם בשיש ולא פירש לך כיצד ברייתך, ופירש לך המקום אחר.

<sup>317</sup> אין כונתו ש, אלהים במקומו זיהה לגמרי עם, מלאך אלא שהמובן, מלאך טמון ב, אלהים, כי השם נקרא, אלהים, בעבור היות כל מעשה השם ביד המלאכים עושי רצונו (רבנו לבראשית א א, דבור המתחיל, אלהים) ולמעלה לפסוק כו רבנו הסביר שהאדם נברא בצלם העליונים, שהם גם אלהים גם המלאכים, כי הרי את המלים, געשה אדם פירש: ,אני והמלאכים וכן, בצלמנו כדמותנו מתפרש לפי דעתו: בצלם וכדמות שלנו, אני והמלאכים, עיין שם.

כלומר: אף על פי שהנשמה איננה גוף, היא ממלאה את כל הגוף. וגוף האדם כעולם קטן (מיקרוקוסמוס), אשר נמשל לעולם הגדול (מקרוקוסמוס), כי כמו שהנשמה שאיננה גוף ממלאה את כל הגוף, כן השם שאיננו גוף וחומר ממלא את כל העולם החומרי. בצדק מצביא הצפנת פענת (הוצאת הרצוג, עמ' 46, שורה 1) על מסכת ברכות דף י"ע"א כמקור הדימוי הזה. שם כתוב: „מה הקב"ה מלא כל העולם אך נשמה מלאה את כל הגוף; מה הקב"ה רואה ואינו נראה, אף נשמה רואה ואינה נראית, מה הקב"ה זן את כל העולם כולו אף נשמה זנה את כל הגוף; מה הקב"ה טהור אף נשמה טהורה; מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים אף נשמה יושבת בחדרי חדרים.” יהי השם מבורך אשר בגדול (בעולם הגדול, במיקרוקוסמוס) החל את מעשה בראשית ובקטן (ביצירת האדם, המיקרוקוסמוס) כלה את מעשה בראשית, ביום השישי. רעיון זה של דימוי ה, עולם גדול ל, עולם הקטן נרמז איפא, לפי דעת רבנו, בביטוי „בצלמנו כדמותנו.” ועכשיו רבנו מביא עוד סמוכים לרעיון זה מן הנביא: נב אמר הנביא יחזקאל שראה כבוד אלהים כמראה אדם, כי בראש ספרו (א ב) הוא אומר שראה „מראות אלהים ובתיאור ה, מראות האלה הוא אומר (שם כו): „ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה; דימוי זה מראה על קשר והקבלה בין העולם העליון והעולם התחתון. ב, שיטה האחרת: רבנו מסביר את הביטוי „כמראה אדם” בהשתמשו במונחים „עולם קטן ו, עולם גדול” (הוצאת פרידלנדר, עמ' 31, שורה 3 מלמטה): „כי האדם עולם קטן” או העולם אדם גדול.” ועכשיו רבנו מתעכב עוד בקיצור על רעיון המיקרוקוסמוס ומחדש לנו שלא זה בלבד שהשם ממלא את הכל ונמצא בכל, אלא שאפשר להגיד עליו ש, הוא הכלי, וכדי למנוע אי-הכנה כאילו זה פוגע ח"ו באחדות השם, רבנו מקדים להדגיש: והשם הוא האחד והוא יוצר הכל, כלומר: „הכלי שהוא רבוי נוצר על ידי השם שהוא אחד – ובכל זאת: והוא הכל. על ידי קביעה לאפיכאית זאת רבנו מתקרב לרעיון קדמות החומר,” כי אם „השם הוא הכלי, לא יתכן שם בלי הכל, בלי החומר; אבל אין בדעת רבנו להתבטא באופן ברור: ולא אוכל לפרש. ועכשיו רבנו פונה אל הפסוק הבא, פסוק כו” ומסביר את הסתירה המדומה שבין „בצלם

בפסוק (שמות מ לד): „יכבוד ה' מלא את המשכן.” שני כתבי יד (ב-ב) גורסים, בכתוב מלא: „מליאה”, וזה מאשר את הניקוד שלנו. אולי הניסוח של רבנו (, והיא מלאה כלוי) סומך באופן ישיר על ניסוח חז"ל (, נשמה מלאה את כל הגוף”) במאמר (ממסכת ברכות) שאצטט למעלה. גם שם אנקד: „מלאה”.

<sup>99</sup> גם בפירושו לזכריה יב א ועוד במקומות אחרים רבנו מציין את האדם כ, עולם קטן, עיין רוזין, Monatschrift 1898, עמ' 446.

<sup>100</sup> גירסה אחרת: „שהוא במקום, והוא”.

<sup>101</sup> עיין רוזין, Monatschrift 1898, עמ' 60.

<sup>102</sup> רבנו אמנם אינו מצטט את הטכסט של פסוק כז לפני פירושו לפסוק זה אלא מחבר את העניין לעניין הקודם (פירוש לפסוק כן) על ידי וא"ו החבור: „ו אדם נברא וגו' לכן נמנעה הוצאת וארשא, שרגילה לשים את סימוני הפסוקים, מלהקדים מספר, כז” לפני, ואדם נברא” וגם אנחנו הסתפקנו להצביע על העובדה שכאן מתחיל הפירוש לפסוק כז.

להיות רמות לשם, וכן כתוב בפירוש (ישעיה מ כה): „ואל מי תדמינוני...“<sup>296</sup>, הרי לך מקרא מלא שאין דמות לשם<sup>297</sup> ולכן אין „כדמותנו“ מתפרש כ„דמות“ ממש אלא כדיבור בלשון בני אדם. ועכשיו רבנו מסביר לשם מה באה ההדגשה הזאת במקומנו, למה מדבר הפסוק על השם כאילו יש לו „דמות“ וצורה? התשובה היא שהביטוי הגשמי<sup>298</sup> (= צורה) מביא לידי ביטוי כאן עניין רוחני אשר בו הושווה בן אדם לאלהים: ובעבור שנשמת האדם עליונה<sup>299</sup> היא, שאינה מתה, זאת אומרת בזה שאינה מתה, שהיא נצחית, לכן נמשלת<sup>300</sup> בחייתה<sup>301</sup> לשם. ובכן הפסוק רוצה לומר לנו: „ויאמר אלהים: נעשה - אני והמלאכים - אדם כפי התכונה שלנו“, ומהו התכונה? הנצחיות, כי הנצחיות טבועה בנשמת האדם. בשיטה האחרת (לפסוק כו, הוצאת פרידלנדר, עמ' 32, שורה 5) רבנו משתמש בפועל „עמד“ („עומד“, „עומדים“, „עמודי“) כדי לבטא הנצחיות (הציטטה לפי גרסת כ"י אוכספורד, הובא על ידי פרידלנדר בהערות): „... אפס העומד בארץ רק האדם לבדו שנברא בצלם אלהים, שהם המלאכים העומדים, ואם האדם כדמותם על כן יעמוד, על כן אמר השם למלאכים אנהו נברא האדם, והנה נעשה: הוא והמלאכים.“<sup>302</sup> ועכשיו רבנו ממשיך לתאר את נשמת האדם כחלק אלוה ממעל שהיא דומה ליצירה לא רק בנצחיות קיומה אלא נמשלת לו גם מבחינה אחרת: „ואינה<sup>303</sup> נוף והיא מלאה<sup>304</sup> כלו“,

שהתורה נהוגה לדבר כלשון בני אדם, כפי שנתברר מדוגמאות שונות, - חלילה חלילה לייחס פה, במלים „בצלמנו כדמותנו“ צלם ודמות לשם; עיין גם למעלה הערה 296.

<sup>296</sup> „תדמינוני: כך גורסים כמעט כל העדים; הוצאתנו בטעות: „תדמיון אל...“ כ"י ב מביא את הציטטה בתוספת מלה: „ואל מי תדמינוני וא שוה.“

<sup>297</sup> פסוק זה מובא גם על ידי הרמב"ם כראייה שאין דמות לשם, ואלה דבריו (משנה תורה, הלכות יסודי התורה א ח): „הרי מפורש בתורה ובנביאים שאין הקדוש ברוך הוא גוף וגוייה, שנאמר (דברים ד לט): „כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת והגוף לא יהיה בשני מקומות ונאמר (שם טו): כי לא ראיתם כל תמונה, ונאמר (ישעיה מ כה): ואל מי תדמינוני וא שוה, ואילו היה גוף היה דומה לשאר גופים.“

<sup>298</sup> רק בעברית מודרנית מדברים על „דמות רוחנית.“

<sup>299</sup> „עליונה“: שינתי את הגרסה על פי כ"י ב. כל שאר העדים קוראים: „העליונה.“

לפי גרסת כ"י ב הסגנון יותר ברור.

<sup>300</sup> „נמשלת“: הוצאתנו: „נמשלה“ ותיקנתי לפי כל שאר העדים: „נמשלת.“

<sup>301</sup> בדפוס ונ (אשר אחריו נמשכות ההוצאות הנפוצות): „בחיותה“, והיא היא, כי גם חיה גם חיות פירושה בהמשך שלנו: Wesen. אמנם נדמה כי גרסתנו „בחיותה“ היא המקורית, כי כמעט כל כתבי היד גורסים כך (הרוב אפילו ביו"ד אחד: „בחיתה“; צורה זאת היא חד-משמעית ואי אפשר להחליפה עם „בחיותה.“

<sup>302</sup> „ואינה“: שינתי את הגרסה לפי כ"י ו. אם נקיים את גרסתנו („ושאינה“), נוכל לפרש, על פי דוחק: (וגם בזה נמשלת הנשמה לשם) ש(היא) אינה גוף וגו'.

<sup>303</sup> „ויקדתי כך (מלאה, ביוני פועל מבנין קל), ולא מלאה (עבר מבנין פועל) ימפג שהמכוון הוא לשון הוה ולא לשון עבר. הבנין קל של „מלא“ הוא כאן פועל יוצא, כמו

להצדיק את פירושו כלפי טענה שאפשר לטעון, והיא ההגשמה (אנטרופומורפיסם) שברצונו שהשם מייחס לעצמו (ולמלאכים) דפוס וצלם, באמרו: „נעשה אדם בצלמנו כדמותנו“<sup>297</sup> והנה הצדקה: ואחר שידענו שהתורה תדבר כלשון בני אדם,<sup>298</sup> כי המדבר שהוא משה רבנו אדם גם כן השומע, ולא<sup>299</sup> „וכל לדבר איש במקרה שלנו: משה רבנו, דברים בנבואה עליו, כלומר: בנוגע לאלהים ולמלאכים או בשפל ממנו כגון בנוגע לעולם הדומם רק על דרך דמות האדם, וכן אמרו“<sup>300</sup> בנוגע לעולם הדומם: פי הארץ (כמדבר טו לב:), ותפתח הארץ את פיה<sup>301</sup> – כאילו יש לארץ צורה של בן אדם, עם פה), יד הירדן (שם יג כט – כאילו יש יד לירדן), וראש עפרות תבל (משלי ח כו – כאילו יש ראש לתבל), וכן מדבר הפסוק בנוגע לאלהים על „יד השם“ וכדומה,<sup>302</sup> – אחרי שידענו את כל זאת: וחלילה חלילה<sup>303</sup>

<sup>297</sup> טענה זאת (איך השם מייחס לעצמו דפוס וצלם?) כוחה יפה גם לגבי פירוש הגאון (שפירש „נעשה“ כרבו דרך כבוד). טענת ה„הגשמה“ אינה חלה, כמובן, על ה„יש אומרים“ שפירשו „נעשה אדם“ כבינוני פעול והכינוי של „בצלמנו כדמותנו“ על בני אדם.  
<sup>298</sup> רבנו משתמש פה באימרה תלמודית (ברכות לא ע"ב ועוד). במקור התלמודי האימרה מתייחסת לסגנון המקראי באופן כללי, ורבנו משתמש פה באימרה רק כדי להסביר את האנטרופומורפיסם המקראיים. בתלמוד הנוסח הוא: „דברה תורה כלשון בני אדם“, וכן הוא גם ניסוח רבנו לקמן וו, וגם במקומנו יש עדים אחדים, ביניהם ההוצאות הנפוצות, שגורסים: „... שהתורה דברה כלשון בני אדם.“  
<sup>299</sup> כ"י ב גורס „לא“ במקום „ולא“, כאילו מתחיל פה המשפט הראשי, אבל לפי גרסה זו אין המשפט הצדדי („ואחר שידענו“ וגו') מתקשר עם המשפט הראשי („לא יוכל“ וגו') באופן הגיוני, ועיין להלן הערה 299.  
<sup>300</sup> גרסה אחרת (שהיא גם גרסת ההוצאות הנפוצות): „אמר“ (במקום „אמרו“), כלומר: „אמר הכתוב“.

<sup>301</sup> את המשפט האחרון („וכן מדבר הפסוק, בנוגע לאלהים, על יד השם, וכדומה“) הוספתו כהשלמה לדברי רבנו, כי עיקר מגמתו פה איננו להראות קיום אנטרופומורפיסם בנוגע לעולם הדומם, אלא בנוגע לאלהים, כדי לסלק את הפליאה המדומה שבביטויים „צלמנו“, „דמותנו“, „צלם אלהים“. הסיבה שרבנו מביא פה רק דוגמאות מן העולם התחתון (ארץ, ירדן) היא בזה שדוגמאות אלה הן פחות ידועות. טמון פה כעין קל וחומר: אם אפילו בנוגע לשפל ממנו האדם מדבר על ידי הגשמה, כמו „יד הירדן“ וגו', קל וחומר בנוגע לאלהים, בביטויים הידועים „יד השם“ וגו'. ר' סעדיה מביא בפרק שני של „אמונות ודעות“ (גם כן „להצדיק“ כביכול את הביטויים „בצלמנו כדמותנו“, „צלם אלהים“) רשימה של „מלות מוגזמות“ בנוגע לאלהים, ביניהן (שמות ט ג): „הנה יד השם הויה“; (שם כדי) „תחת רגליו“; (במדבר יא יח) „באזני ה'“; (ישעיה נט יז) „וכובע ישועה בראשו“ (הוצאת סלוצקי עם' 50, תרגום אנגלי של רוזנבלאט עם' 119). – בתרגומו של התורה, ר' סעדיה נמנע מן ההגשמות עד כמה שאפשר, ואינו מתרגם באופן מלולי; עיין, למשל, אקר, Arab. Job-Übersetzung עם' 144-146, והשלמתי ב Biblische Zeitschrift 1964, עם' 135.

<sup>302</sup> המבנה התחבירי (הסינטקטי) של המשפט אינו מדויק, כי אחרי משפט צדדי ארוך מדי, עם תת-חלוקות ומאמרים מוסגרים („ואחרי שידענו“ וגו', „כי המדבר“ וגו', „ולא יוכל לדבר“ וגו', „וכן אמרו“ וגו') מתחיל פה המשפט הראשי והכוונה: אחרי שידענו

כ, לשון רבים דרך כבוד. ועתה אפרש. רבנו יפרש, נעשה אדם בצלמנו כדמותנו. לא כמו ה, יש אומרים ולא כמו הגאון, אלא כך: ,אנחנו, - אני והמלאכים, - נעשה אדם בצלם שלנו ובדמות שלנו. רבנו אינו אומר את זה מיד, אלא לשם הבנת הענין מרחיב קודם את הדיבור: דע כי כל מעשה בראשית לכבוד האדם נברא במצות השם, והצמחים כלומר ומה שנוגע לצמחים, הוציאה אותם הארץ (פסוק יא): ,תדשא הארץ דשא, עיין רבנו שם; פסוק יב: ,ותוצא הארץ דשא, והיא זאת אומרת: הארץ והמים הוצאו כלי' נפשות החיות (פסוק כ): ,ישרצו המים שרץ נפש חיה ופירוש, ישרצו לפי רבנו: ,הוציאו; פסוק כד: ,ותוצא הארץ נפש חיה; כיון שלצמחים ולנפשות החיות אין הנשמה העליונה, יצירתם אך ורק באמצעות הארץ והמים, ואחר כן אמר השם למלאכים, נעשה אדם, אחונו נתעסק בו ולא המים והארץ. גם רש"י, בעקבות המדרש, מפרש, נעשה בצורה זאת, באמרו שהשם, נמלך בהם (במלאכים). ברם רש"י (בעקבות מקורותיו שהם בראשית רבה ה' ד' ו' ז, השווה גם סנהדרין לח' ע"ב) תופס את הענין מבחינה המילטית-מוסרית: הפסוק בא ללמד, דרך ארץ ומדת ענווה שהיא הגדול נמלך ונטל רשות מן הקטן. רש"י מדגיש שלאמיתו של דבר, לא סייעוהו (המלאכים) ביצירתו (וכן בבראשית רבה ה' ז' בפירושו: ,לית הכא מלכא, כלומר: לא מדובר פה ממש על התייעצות). הצורה הדקדוקית היא אמנם לשון רבים והרבים הם: השם והמלאכים כמו אצל רבנו, אבל שיתוף המלאכים הוא רק צורה של דבור, למטרה מוסרית. רבנו, לעומת זה, אשר תופס את הענין מבחינה פילוסופית, רואה פה בריאת השם באמצעות המלאכים. - עכשיו רבנו ניגש

''' ,הוציאו כלי': כך תיקנתי לפי כ"י ו, ולפי הצפנת פענח (הרצוג עמ' 45 שורה 4). הוצאתנו (,וכלי במקום, הוציאו כלי') משובשת, כי אין מובן למשפט: ,והיא והמים וכל נפשות החיות. גם הגירסות האחרות (כולל גירסת ההוצאות הנפוצות) הן פחות או יותר משובשות.

''' תרגום יונתן מתרגם: ,ואמר יי למלאכי... נעבד אדם. מעצם דברי התרגום אין לראות אם הכוונה כמו רש"י או כמו רבנו, אבל אין ספק שהתרגום, כדרכו תמיד, גם כאן מתכוון לדברי המדרש המשתקפים גם ברש"י. גם אם הרשב"ם מפרש, ויאמר למלאכים נעשה אדם, נדמה שהיא הולך בעקבות המדרש ובעקבות רש"י, כי השקפת הבריאה באמצעות המלאכים לא נמצאת כלל אצל הרשב"ם, עד כמה שראיתי. פה נגמר בעצם ויכוח רבנו עם ה"יש אומרים" ועם הגאון בנוגע לפירוש, נעשה אדם. למעלה, לפסוק א, רבנו התווכח עם הגאון בנוגע לשאלה מה נכבד יותר, האדם או המלאכים וקבע (התחלת דבור, אלהים): ,ואל השים לב אל דברי הגאון שאומר שהאדם נכבד מהמלאכים. על יסוד השקפה זו רבנו יכול במקומו לייחס למלאכים כאילו השתתפות בבריאת האדם, מה שאי אפשר לפי השקפת הגאון, לפיה המלאכים פחות נכבדים מן האדם. ברם כל הויכוח הזה הוא רק על הערך הרלאטיבי של האדם (ערכו ביחס למלאכים). על הערך האבסולוטי של האדם כעליון שבעולם התחתון אין חלוקי דעות, ודווקא רבנו מדגיש בהמשך דבריו פה את הרעיון של, בריאת האדם בצלם אלהים" אשר טמון בפסוקנו.

ראיה מן הסגנון הארמי לסגנון לשון הקודש. נכון הוא אמנם שמלת „נאמר“ הוא מקרה של אדם שמדבר על עצמו בלשון רבים, אבל כיון שזה בלשון ארמית, אין זה מעיד כלום על מלת „נעשה“ שהיא לשון הקודש. וגם חוץ מזה אין „נאמר“ יכול לשמש ראיה לגאון: ואיך ידבר דניאל בלשון גדולה? עם נבוכדנצר שהיה מלך מלכים? כלומר: הרי הגאון אמר כי „נאמר“ הוא דוגמה של רבים במקום יחיד דרך כבוד וגדולה, וזה לא יתכן, כי מלת „נאמר“ היא אמנם בלשון רבים במקום יחיד (ועד כאן צודק הגאון), אבל לא דרך כבוד וגדולה, כי איך ידבר דניאל בלשון גדולה עם נבוכדנצר שהיה מלך מלכים (כפי שכתוב שם, בדניאל ב, מיד אחרי כן: „אנת מלכא מלך מלכים“)? ובכן: אין להביא ראיה למציאות סגנון של „רבים דרך כבוד“ במקרא אפילו מן הארמית של המקרא. בכך כל שלש הראיות של הגאון מופרכות ואין שום הוכחה מן המקרא שמותר לפרש „נעשה אדם“

„בלשון גדולה“: שתי מלים אלה נשמטו בטעות בדפוס שלנו והוספתים לפי עדות כל הכ"י והדפוסים שהבאתי באפאראטוס קריטיקיס.

השאלה נשאלת לפי דעת רבנו: כיון שרק דניאל הוא המדבר במשפט, ופשרה נאמר קדם מלכא (רבים במקום יחיד), ובכל זאת לא דרך כבוד, איך רבנו יסביר את לשון רבים, אם לא דרך כבוד? את התשובה נקבל אם נקרא את פירוש רבנו לדניאל שם: ופשרה נאמר. ופתרונו אוכל אני והחכמה לפתור אותו על כן לשון רבים וזה דרך מוסר. כלומר: דניאל תוא היחיד המדבר, ואם הוא משתמש בלשון רבים, זה רק דרך ענווה, (דרך מוסר בלשון רבנו) כאילו הוא לבד אינו מסוגל לפתור חלום וצריך לצרף את „החכמה“. רבוי דרך ענווה הוא הקבלה ניגודית של רבוי דרך כבוד: המדבר דרך כבוד משתמש בלשון רבים כאילו הוא שווה כמו רבים, והמדבר דרך ענווה משתמש בלשון רבים כאילו הוא לבד אינו ראוי לדבר. - דעת רבנו היא, איפא, שבעברית המקראית אין רבים במקום יחיד כלל, לא דרך כבוד ולא דרך ענווה, בעוד שבארמית המקראית נמצא רבוי זה דרך ענווה, (נאמר קדם מלכא). אם בארמית המקראית, או בארמית בכלל, נמצא גם רבוי דרך כבוד, - אינו יוצא מדברי רבנו ואין זה שייך לעניינו פה, כי בין כה ובין כה אין להסיק מסקנות מן הארמית אל העברית, כפי שאמר בתחילה. - ספרי דקדוק על הארמית המקראית של שטראק ו-בויאר-לאנדר אינם מביעים דעה על „נאמר קדם מלכא“; ויגר Chaldäische Grammatik, עמ' 191 כותב שיש לנו פה ענין עם רבוי דרך כבוד (Plur. majestatis) וכמו כן בעורא ז' כד: „ולכום מהודעין“ (ולכום אנו מודיעים) - המדבר מלך פרס) יכן שם דיח: „גשתונא די שלחתון עלינא“ (האגרת אשר שלחתם אלינו) - המדבר גם שם מלך פרס). עד כאן ויגר. בתור דוגמה של „רבים במקום יחיד“ מתוך התלמוד נצטט פה עוד הכרות רבי שמעון בן גמליאל על עיבור השנה (סנהדרין יא ע"א): „מהודעין אין אנהנא לכון דגזליא רכיכין ואימריא דעדקין וזימנא דאביבא לא מטא ושפרת מילתא באנפאי ואוסיפית על שתא דא תליתין יומין.“ הגמרא שם מדגיש בפירוש שרבי שמעון מדבר בשם עצמו (ולא כרבן גמליאל אביו, שכתב בהכרזה דומה, שם ע"ב: „ושפרא מילתא באנפאי ובאנפי חבירי ואוסיפית על שתא דא יומין תליתין“). קשה (וגם לא נחוץ לעניינו) להחליט אם רבוי זה (מהודעין אנהנא) הוא רבוי של כבוד או של ענווה. - נעיר בסוף ששפות אירופה (אנגלית, צרפתית, גרמנית) משתמשות ברבוי זה גם דרך כבוד (כמו בפי המלכים) גם דרך ענווה (כמו בפי מרצים וסופרים), כידוע.

קביעת רבנו - והוא ש, נכה בוי' הוא שם הפועל (מבנין פיעל) - אינו תלוי בוויכוח האחרון עם ר' משה הכהן, כי אפילו לפי דעת ר' משה הכהן (שיש פועל בלי פיעל) הצורה, נכה בוי' יכולה להיות שם הפועל של הפיעל, רק שלפי הדעה הניגודית (שאין פועל בלי פיעל) מתקבלת עוד יותר על הדעת ש, נכה בוי' הוא פיעל, כיון שנמצא, נכו' שהוא פועל. עיקר טענת רבנו הוא, כזכור, נגד ר' סעדיה שהביא, נכה בוי' כדוגמה למציאות לשון רבים דרך כבוד, ורבנו השיב כי אין שום צורך להניח פה לשון רבים דרך כבוד, אלא או ריבוי רגיל או שם הפועל (מבנין פיעל). נימוק האפשרות השניה הזאת הביא את רבנו לויכוח עם ר' משה הכהן. ועכשיו רבנו ממשיך בענין הראשון, להפריך את דוגמאות הגאון, והגיע התור של הדוגמה האחרונה: ומלת, ואמר קדם מלכא' (דניאל ב לו) ארמית היא, ואין להביא

Grammatiker עמ' 152): , והוה (sic) בשלמים לקח ואיננה מגזרת הבנין הקל כאשר אמר ר' משה הכהן נ"ע, כי אין בקל דגש, ואם לא נמצא לקח לא נהפוך העולם בעבור שלא נמצא וכן (ישעיה מט כד): 'הלקח מגבור מלקוח' מגזרת הלקיח, ואם לא נמצא א"י רבנו אינו אומר בפירוש מה דעת ר' משה הכהן על ההפעל, ואולי ר' משה הכהן הביע דעתו רק בנוגע לפיעל, אבל ההגיון מחייב שר' משה הכהן יגזור לקח מן יקח כי לא נמצא ילקיח, כפי שהוא גזור לקח מן לקח כי לא נמצא לקח; לכן בוראי הויכוח משתרע גם על הפעל שלא נמצא ממנו הפעיל. ויכוח זה בנוגע לפועל שלא נמצא ממנו פיעל והפעל שלא נמצא ממנו הפעיל אינו בחינת חידוש כי כבר התווכחו באותו הנישא ר' יונה ור' שמואל הניד, כפי עדות רבנו עצמו (מאזניים לב ע"ב, שורה אחרונה). השאלה נירונה גם אצל המודרנים. גסניוס Hebr. Grammatik סובר שהפועל שלא נמצא ממנו פיעל וכן ההפעל שלא נמצא ממנו הפעיל, בנייים הם על בנין קל. שם § 52e:

„Nach der sicher zutreffenden Annahme BÖTTCHER's liegen in einer Anzahl vermeintlicher Perfecta Pu'al vielmehr Passive des Qal vor, und zwar rechnet Böttcher dahin alle die Perfecta, von welchen das Pi'el . . . entweder gar nicht oder aber nur (wie bei ילר) in einer anderen Bedeutung in Gebrauch ist, und welche das Imperfect von einer anderen Konjugation (meist Nifa'al) bilden, so die Form quttal der Stämme אכל, חפש, טרף, יצר, יקר, עבר, שגל, שטף, שטף, שפך”.

ושם § 53 u:

„Nach BÖTTCHER liegen in einer Anzahl vermeintlicher Imperfecta Hof'al vielmehr Imperfecta des Passivs vom Qal vor. Wie bei den Perfecta passivi Qal . . . handelt es sich auch hier um solche Verba, von denen weder das entsprechende Kausativ (hier also das Hif'il), noch das andere Tempus derselben Konjugation (hier also das Perfekt Hof'al) nachweisbar ist; so bei יקם . . . und ימן von יקם und ימן; יקח von יקח; יאר von יאר; ימן von ימן; ירשד von ירשד”.

גסניוס מבסס את דעתו על חקירות של בטכר ו-ברט, אבל מעיר בהערה (§ 52e, הערה 1) בשם החוקר מייר-למברט, שכבר ר' יונה אחז בשיטה זאת, בספר הרקמה. - בנוגע לכל הנושא של הערה זו השתמשתי בפירוש צפנת פענח, הוצאת הרצוג עמ' 44-45 ובמראי מקומות של הרצוג שם. (שם עמ' 45 בהערות, שורה 1, צ"ל 152 במקום 155).



(ואפילו אם רק על ידי דוגמה אחת<sup>299</sup> בכל המקרא, כמו פה), ראייה היא שקיים גם פיעל מאותו השורש, כי לא יבוא בנן שלא נקרא שם פועלו (הוא בנן פועל) כי אם מהכבר (הוא בנן פיעל), וכיון שהפועל קיים (במובן של „לקבל מכה“), מן ההכרח שקיים גם פיעל (במובן של „לתת מכה“), וכיון שבנן פיעל של השורש „נכה“ מחוייב המציאות הוא על פי מסקנה הגיונית, מציאות זאת של הפיעל שוב אינה מעורערת על ידי העובדה שלא נמצא דוגמה בטוחה לפיעל בכל המקרא. ובכן: בהחלט אפשרי הוא לפרש „נכה בוי“ כפיעל, ולפרש את הפסוק כאילו כתוב: „אולי אוכל הכות (להכות)“ בוי<sup>300</sup> הדעה שהביע פה רבנו, – שכל פועל בא מן הפיעל ואין פועל בלי פיעל, – היא בניגוד לדעתו של ר' משה הכהן, לכן רבנו מדייש מיד: ור' משה הכהן הספרדי (שנוכח הרבה פעמים בפירושו רבנו על התורה) טעה בספרו „ספר זכרים ונקבות“<sup>301</sup> בחשבו כי כל מקום שנמצא פועל מאיזה שורש ולא נמצא דוגמאות לפיעל מאותו השורש (כמו לקח, שלא נמצא ממנו לקח) – סימן הוא שאין פיעל בנמצא והפועל בא מבנין קל (כמו לקח מן לקח).<sup>302</sup> יש להעיר כי עיקר

<sup>299</sup> ליתר דיוק: שתי דוגמאות, כי בהמשך תיאור מכת הברד בא הפועל של נכה פעמיים: בפסוק המצוטט (שמות ט לב), והחטה והכסמת לא נכו<sup>300</sup> ובפסוק שלפני כן (, והפשתה והשערה נכתה<sup>301</sup>).

<sup>300</sup> אות „לי“ לפני שם הפועל פעם מופיע, פעם הסר במקרא, ואין הבדל במובן, השווה באותו פרק (במדבר כב) פסוק יא: „אולי אוכל להלחם בוי“, פסוק יג: כי מאן ה' לתתי להלוך עמכם; אבל פסוק יד: „מאן בלעם ה לוך עמנו“.

<sup>301</sup> מבחינת הלכסיקוגרפיה המקראית פירוש זה יוצר כעין „הקבלה סימטרית“: נכה הפעיל (הכה): לתת מכה, וכן בפיעל (רק במקומו: „נכה בוי“); נכה הפעל (הכה): לקבל מכה, וכן בפועל (רק שמות ט לא: נכתה ושם לב: נכו). לפי זה הפיעל והפועל של נכה הם כעין צורות משניות, בלי שינוי מובן, של הפעיל והפעל, וכיון שהם צורות משניות, שימושם כאילו מיותר, ולכן נדיר. הלכסיקוגרפיה המודרנית נוטה לפרש „נכה בוי“ כהפעיל (בלשון עתיד רבים), כפי האפשרות הראשונה שהציע רבנו, עיין גסניוס, מלון, תחת ערך „נכה“: בעד האפשרות השנייה מדבר הביטוי המקביל בפסוק יא (שציטטתי גם בהערה הקודמת): „אולי אוכל להלחם בוי“, כי „להלחם“ הוא שם הפועל בלי ספק.

<sup>302</sup> רק ספר דקדוקי זה ידוע לנו מר' משה הכהן, ורבנו מזכירו פעם בשמו המלא, במאזניים דף יז עמוד ב: „אמר רבי משה הכהן הספרדי נ"ע בספר זכרים ונקבות כי“ וגו' (מצוטט גם על ידי פוזנאוסקי. Mose b. Samuel etc. עמ' 185; על „ספר זכרים ונקבות“ בכלל עיין שם עמ' 20-23). „ספר זכרים ונקבות“ נכתב בשפה ערבית ואבד לנו.

<sup>303</sup> רבנו אינו מצטט פה את דברי ר' משה, אבל הוא עושה זאת במקומות אחרים, כמו מאזניים דף נא ע"ב: „ואמר ר' משה הכהן כי לקח מבנין הקל ואיגו נכון ולא ארצה להאריך“ (דעת רבנו היא שהפועל לקח בא מן הפיעל לקח אף על פי שלא נמצא דוגמאות לפיעל). הויכוח בין רבנו ור' משה הכהן השתרע גם על הפעל שלא נמצא ממנו הפעיל, כפי שיוצא מדברי רבנו בספרו יסוד דקדוק (מצוטטים על ידי באכר A. i. E. als

נתנה" ביד הכשדים", והו"ו השיבו לעתיד כמשפט כל פעל עבר, "והטעם, ותנתן" לך" ומה שכתוב, ונתנה לך גם את זאת", - הפירושו: ותנתן לך גם זאת. וכן אין פסוק זה מסוגל לשמש עד לדעת הגאון. הוא הדין בביטוי, נכה בוי" (במדבר כב ו): גם הוא אינו, לשון רבים דרך כבוד, אלא צריך להבינו אחרת: ונכה" בני" פירושו: תוא ומחנה, כלומר: לשון רבים של, נכה בוי" אינו דרך כבוד אלא רבוי רגיל, כי כוונת בלק לומר: אנחנו, זאת אומרת אני והמהנה שלי, נכה בוי", או יהיה שם הפועל", כלומר: כאן אין לנו כלל ענין עם לשון רבים, כי, נכה" (ששרשו, נכה") לפי פירוש זה, אינו עתיד בלשון רבים של בנין הפעיל, כפי שחשבנו עד עתה, אלא שם הפועל של בנין פיעל. על פירוש זה אפשר לטעון א) שאז היה צריך להיות, נכות" כמשפט שמות הפועל של פעלי ל"ה (כמו כלות, גלות); ב) מן השורש נכה לא נמצא פיעל בכל המקרא, ובמובן של, לתת מכה" נמצא רק ההפעיל, ואיך אפשר לומר שדווקא במקרה שלנו בא הפיעל במובן של ההפעיל?! כדי להוציא את הטענה הראשונה רבנו מדינש, כי נמצאות גם דוגמאות לפי משקל נכה: כמו (שמות לד ז, במדבר יד יח, נחום א ג), ונקה לא ינקה"<sup>287</sup> ובכן לעומת הטענה הראשונה אפשר לקיים את הפירוש הנדון, - ואף כי שמצאנו (שמות ט לב), לא וכו', כלומר: כל שכן" שאפשר לקיים את הפירוש הנדון לעומת הטענה השנייה, מפני שמצאנו מן השורש נכה את בנין פועל: נכו', וברגע שנמצא פועל של כל בנין של כל שורש שהוא

<sup>287</sup> ist gegeben worden.

<sup>288</sup> הכוונה למה שהמודרנים קוראים, וא"ו ההפוך. - אצל רבנו לא נמצא מונח לתופעה דקדוקית זאת, עיין ספרי על מונחי הדקדוק בהקדמה עמ' 19, שורה 6 מלמטה, ותחת, שוב", עמ' 133.

<sup>289</sup> und wird gegeben werden; וכן מפרש רשב"ם שם: ותנתן לך גם את זאת. גמגסניוס נוטה לפרש כך, אבל מכיר גם באפשרות האחרת (לפרש כמו הגאון: und wir wollen geben):

Hebr. Grammatik § 121b.

<sup>290</sup> המבנה של המשפט עם, את" הוא כמו (בראשית ד יח): ויולד לחנוך את עירד" או (שם כז מב): ויגד לרבקה את דברי עשו", והרבה כאלה, עיין גסניוס - Hebr. Grammatik § 121b.

<sup>291</sup> ונכה": הוצאתנו גורסת, נכה" (בלי וא"ו), ותיקנתי לפי רוב העדים, כי כוונת רבנו להוסיף משהו, על כן השתמש בלי ספק בוא"ו החבור.

<sup>292</sup> בפירושו לבמדבר כב ו רבנו מפרש רק, שם הפועל", בלי להזכיר את האפשרות הראשונה.

<sup>293</sup> ונקה לא ינקה": כך גירסת הוצאתנו, וכן גורסים רוב העדים. מיעוט העדים (וגם הוצאות הנפוצות) גורסים, ונקה לא אנקה" וגם זה נכון, כי פסוק הוא בירמיה לד ושם מו כה.

<sup>294</sup> רבנו משתמש בביטוי, אף כי" במובן של, כל שכן", קל וחומר" לפי הסגנון המקראי, השווה למשל משלי יא לא: הן צדיק בארץ לא ישולם ואף כי רשע והוטא."

למלת „נעשה“ שפירשו ה, „יש אומרים“ כבינוני נפעל, יש לגאון גם כן דעה משלו: ואמר במלת „נעשה“ – ואם היא (זאת אומרת: ואף על פי שהיא) לשון רבים – שכני“ מנהג המלכים והאישים החשובים לדבר, כלומר: לדבר על עצמם בלשון רבים, דרך כבוד,<sup>270</sup> אבל הכוונה למלך שהוא יחיד או לאיש חשוב שהוא יחיד. כן גם פה אלהים אינו אומר „נעשה“ אלא „נעשה“, כאילו הוא רבים, וזה דרך כבוד. וכמוהו (למטה כט כז): „ונתנה לך גם את זאת“, כלומר: לבן שהיה איש חשוב אינו אומר „ואתנה“ בלשון יחיד, אלא „ונתנה“ בלשון רבים, וזה דרך כבוד. וכמוהו דברי דניאל אל מלך בבל (דניאל ב לו): „דנה חלמא, ופשרה נאמר קדם מלכא“, במקום „אמר קדם מלכא“. וכמוהו דברי בלק אל בלעם (במדבר כב ו): „ועתה לכה נא ארה לי את העם הזה כי עצום הוא ממני אולי אוכל נכה בו ואגרשנו מן הארץ“, במקום „אולי אוכל אכה בו“ וגו'. כל הדוגמאות האלה משמשות לגאון ראה שהשמוש המיוחד של לשון רבים כ, מנהג המלכים: אינו מוגבל ל, „נעשה“ אלא נהוג במקרא. דברי הגאון אלו, כמו הקודמים, נמצאים בספרו אמונות ודעות ומשם מתברר גם שפירושו של „נעשה“ בא מתוך המגמה להרחיק את האפשרות של שתי רשויות,<sup>271</sup> ואלה דבריו שם (מאמר ב, פרק ו, – גם קטע זה מצוטט על ידי י. קאפח, פירושי ר' סעדיה גאון על התורה, עמ' יב, הערה 18): „וראיתי אחרים נתלים בנעשה אדם בצלמו ואומרים שזה הדבור רומז לרבים. ואלה... לא ידעו כי לשון העברים מתרת לגדול לאמר נפעל ונעשה והוא אחד, כאשר אמר בלק: אולי אוכל נכה בו, ואמר דניאל: דנא חלמא ופשרה נאמר קדם מלכא, ואמר מנוח (שופטים יג טו): נעצרה נא אותך ונעשה לפניך גדי עזים, והדומה להם.“<sup>272</sup> רבנו אינו מקבל את דעת הגאון לא בנוגע ל, „נעשה“ ולא בנוגע ל, „צלמו“, אבל הוא מסתפק לסתור את דעתו בנוגע ל, „נעשה“: ואלה העדים שהביא הגאון עדי שקר הם, כי ונתנה לך (בראשית כט כז) בנין נפעל, כמו<sup>273</sup> (ירמיה לב כה): „והעיר

הגאון כי אמר הכתוב בצלמו בעבור כבוד האדם כי כל הצלמים הוא עשה, כאשר יאמר לחלק מהארץ (יחזקאל לו כ): „זמארצו יצאו“, ואמר כי בדמותנו בממשלה.“<sup>274</sup> „שכני“ מתייחס ל, „ואמר“ והוא התחלת דברי הגאון: „ואמר במלת נעשה וגו' שכן מנהג המלכים לדבר.“

<sup>270</sup> Plur. majestatis, גסניוס § 124g-k, Hebr. Grammatik

<sup>271</sup> הגאון וה, „יש אומרים“ דומים בסיבת התרחקותם מן הפירוש הפשוט של „נעשה“ (למנוע את הרעיון של שתי רשויות) וגם של „בצלמו“ (למנוע ההגשמה), רק אינם דומים בעצם הפירוש של „נעשה“ ושל „בצלמו“.

<sup>272</sup> הבאתי את הטכסט של הספר אמונות ודעות (שנכתב ערבית) פה וגם למעלה לפי תרגומו של יהודה אבן תבון. י. קאפח מתרגם בשני המקומות באופן שונה במקצת. „כמו“: כן תיקנתי לפי רוב הדפוסים וכתבי היד, במקום „וכמוהו“ שבהוצאתנו, כי רבנו אינו בא פה לאשר את דעתו על ידי דוגמה אחרת (כמר למעלה הגאון: „וכמוהו ונתנה לך גם את זאת“), אלא רק לומר שהצורה „ונתנה“ יכולה להיות נפעל כמו שמראה הפסוק של ירמיה: „והעיר נתנה.“

הכינוי של „בצלמוי“ (פסוק כז) וכן במקביל לזה מלת „אלהים“ בביטוי „בצלם אלהים“ (שם ולמטה טו) – מביא לידי ביטוי את הגדולה ואת החשיבות שהעניק אלהים לאדם בממשלה<sup>268</sup> על דגת הים ועוף השמים ועל כל שאר הנבראים (כפי שנאמר בתהלים ח ז: „תמשלהו במעשי ידיך כל שתי תחת רגליו“). וטעמו, כלומר המובן שלו (של „בצלמוי“), – המובן הלשוני שמצדיק לראות פה ענין של גדולה וממשלה – הוא זה: בצלם<sup>269</sup> מיוחד שראה אלהים בחכמה כי טוב הוא יותר משאר הצלמים, ובעבור כבוד האדם סמכו אל אלהים; ובכן „בצלמוי“, „בצלמוי“, „בצלם אלהים“ פירושו: בצלם אלהי-עילאי נשגב, ובמה זה מתבטא? הווה אומר: בממשלה! ובן (יתוקאל לו כ), ויבוא אל הגוים אשר ראו שם ויחללו את שם קדשי באמור להם עם-ה' אלה ומארצו יצאו<sup>270</sup> גם שם הכוונה לארץ מיוחדת שהשם ראה אותה כטובה וחשובה יותר משאר הארצות, ובעבור כבוד ארץ זו סמכה אל אלהים בכנותו אותה: „ארץ אלהים“, וכן מכנים אותה הגוים, ואומרים: „ארצו“; רק כך אפשר להסביר את הכינוי של „ארצו“, ולא כאות יחס ושייכות במובן הרגיל, כי לה' הארץ ומלואו (כלשון הפסוק תהלים כד א) ולא רק ארץ ישראל שייכת לה', אם כן אין טעם לכנות דווקא את ארץ ישראל כ„ארץ אלהים“ – אם לא מפאת הכבוד והחשיבות. וכן נוכל לפרש „צלם אלהים“ כתואר כבוד לצלם חשוב. – עד כאן פירוש הגאון של „בצלמוי“, מובא על ידי רבנו. פירוש זה של הגאון כלול כבר, כאמור למעלה (הערה 268), בתרגומו ומוסבר בלי ספק בפירושו על התורה שאבד לנו; הוא מובא גם בספרו אמנות ודעות, מאמר ב, פרק ט, ומשם מתבררת גם הסיבה שהניעה את הגאון לא לפרש „צלם אלהים“ פשוטו כמשמעו (כמו, למשל, בברכת התנים: „אשר יצר את האדם בצלמו, בצלם דמות תבניתו“): הגאון רוצה, כמו ה„יש אומרים“, להרחיק את האנטרופומורפיסם, את ההגשמה. ואלה דברי הגאון שם (הם מצוטטים גם על ידי י. קאפח, פירוש ר' סעדיה גאון על התורה, עמ' יב, הערה 18): „ומזה (כלומר מן הפסוקים שבהם צריך להרחיק את ההגשמה) מה שאמר הכתוב: וינרא אלהים את האדם בצלמו, בצלם אלהים ברא אותו, ואבאר שזה על דרך הגדולה והחשיבות, והוא כאשר כל הארצות שלו והגדיל אחת מהן באמרו: זאת ארצי, ושכל ההרים שלו והגדיל אחד מהם, באמרו: זה הרי<sup>271</sup>, וכן יש לו כל הצורות והגדיל אחת מהן באמרו: זאת צורתי, על דרך היחוד והסגולה, לא על דרך ההגשמה.“<sup>272</sup> מה שנוגע

<sup>268</sup> גם בתרגומו הגאון משתמש במלה דומה: אחרי התרגום המלולי של „בצלמו כדמותו“ הוא מוסיף: „סלטא“, זאת אומרת: zur Herrschaft bestimmt (דירינבורג, תרגום התורה לר' סעדיה, חלק צרפתי עמ' 3: désigné pour la domination). את הביטוי „בצלם אלהים“ הגאון מתרגם (בשני המקומות הנ"ל): בצורה שריפה מסלטא, כלומר: „בצורה נשגבה להיות מושל.“

<sup>269</sup> הוצאתנו בטעות: „בפירוש“ ותיקנתי לפי כל שאר העדים: „בצלם“.

<sup>270</sup> השווה תהלים לו ז: „צדקתך כהררי-אל“.

<sup>271</sup> דברי הגאון מובאים גם בשיטה האחרת, הוצאת פרידלנדר, עמ' 32, שורה 12, ושם הלשון מתקרבת במיוחד לקטע הנ"ל מתוך אמנות ודעות, ואלה דברי רבנו שם: „ויאמר

הפירוש הנ"ל של „בצלמנו כדמותנו“, כי מאותה סיבה שאינם רוצים לפרש „נעשה“ על השם – למנוע אפשרות של שתי רשויות – גם לא ירצו לפרש את הכינוי של „בצלמנו כדמותנו“ על השם! מצד שני הפירוש על „צלם“ שעיקר מגמתו הוא להרחיק ההגשמה, גורר אחריו את הפירוש של „נעשה“ כבינוני נפעל, כי איך נפרש „בצלמנו כדמותנו“ כדברי משה אם פרשנו „נעשה“ באותו המשפט כדברי השם? לכן יפרשו „נעשה“ כבינוני נפעל וכל המשפט הוא דבור בלתי ישיר (indirekte Rede): ויאמר אלהים – מספר משה – שיהי נעשה אדם בצלמנו כדמותנו (בצלם ודמות שלנו, של בני אדם, כנ"ל). ובכן הפירוש על „נעשה“ והפירוש על „צלם“ תלויים אחד בשני, ורבו שהביא אותם ביחד, מיד גם דוחה אותם ביחד כאילו הם שתי חוליות של פירוש אחד: וזה הפירוש פירוש חסרי לב,<sup>266</sup> זאת אומרת חסרי בינה, כי היה הראשון זאת אומרת הפסוק הנוכח למעלה כראשון (הכוונה לפסוק כו: „ויאמר אלהים נעשה אדם“) ראוי להיות כן: „ויאמר אלהים יהי נעשה“ אדם בצלמנו, כי אין לפרש „נעשה“ כאילו כתוב „יהי נעשה“ כמו שרצו ה„יש אומרים“; גם וי' „בצלמנו“ (פסוק כז) איך ישוב על“ האדם, והנה לפי פירוש זה יש לו לאדם צלם קודם שיהיה במציאות! והרי אין זה הגיוני לומר על איזה דבר שדבר זה נברא בצלם ודמות של עצמו! ומה טעם יש – כך אפשר לטעון נגד ה„יש אומרים“ שפירשו למטה טו „כאילו אמר כי האלהים עשה את האדם בצלם“ – כי שופך דם האדם ישפך דמו בעבור שנברא האדם בצלם? כלומר: איך יש להבין שהפסוק נותן כסיבה לאיסור שפיכת דמים שיש לאדם צלם? הרי גם לכל נפש חיה, גם לנפש הבהמה והחיות וגו' יש צלם, והרי מותר לשפוך דם בהמות וחיות! לכן צריך לפרש את הפסוק: שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם של אלהים עשה את האדם. ויאמר“ הגאון רב סעדיה כי פירוש בצלמנו כדמותנו בממשלה, כלומר: הכינוי „נוי“ של „בצלמנו“ ושל „כדמותנו“ – וכן

<sup>266</sup> כך (, וזה הפירוש פירוש חסרי לב“) גורסת הוצאת נפולי; הוצאתנו גורסת תחת זה: „וזה פירוש חסרי (sie) לב“. גרסת הוצאת ונציה, שחדרה גם להוצאות הנפוצות: „וזה הפירוש חסר לב“ אפשר לקיים בדוחק את שתי הגרסות האחרונות, אבל העדפתי את גרסת הוצאת נאפולי.

<sup>267</sup> הוצאתנו בטעות: „יהיה“ במקום „יהי נעשה“ ותיקנתי לפי (כמעט) כל העדים שהבאתי ב„אפאראטוס קריטיקוס“. גם בשיטה האחרת (הוצאת פרידלנדר עמ' 13) כתוב „ואילו היה כן היה ראוי להיות יהי נעשה“.

<sup>268</sup> „על“: זאת היא גרסת הוצאתנו וקיימתיה אף על פי שרוב העדים גורסים „אלי“. אמנם „אלי“ דרוש על ידי הסגנון הרגיל (גם בספרי על מונחי הדקדוק עמ' 133 הבאתי רק דוגמאות של „שוב לי“, „שוב אלי“), בכל זאת אפשר להצדיק „על“ על פי ירמיה יא: „שבו על עוונות אבותם הראשונים“ גם להלן לפרק ב פסוק ג הוצאתנו גורסת (וכן גרסות שם גם הוצאות ונציה ודורשא): „ואמר הגאון שברכת היום וקדושו ישוב על השומרים“.

<sup>269</sup> כן גורסים כל העדים שהבאתי ב„אפאראטוס קריטיקוס“, רק הוצאתנו גורסת „ואמר“. לכן שיניתי את גרסת הוצאתנו ל„ויאמר“; אמנם במוכן אין הבדל.

בינוני מבנין נפעל<sup>106</sup> כמו (נחמיה ה יח), ואשר היה<sup>107</sup> נעשה ליום אחר<sup>108</sup> שהוא גם כן בינוני נפעל<sup>109</sup> ויהיה פירוש הפסוק כאילו כתוב, ויאמר אלהים יהי נעשה אדם. מה שדחף את ה, יש אומרים<sup>110</sup> לפירוש הדחוק הזה הוא בלי ספק הרצון למנוע שהשם מדבר על עצמו בלשון רבים ולמנוע על ידי זה כל מחשבה על שתי רשויות. ואמרו גם כן כי, בצלמו כדמותו<sup>111</sup> דברי משה, כלומר בפסוק זה משה מספר לאנשי דורו: אלהים רצה שיהיה אדם כצלם וכדמות שיש לנו - לבני אדם - כיום. גם פה ה, יש אומרים<sup>112</sup> נדחקים לפרש באופן מוזר כדי למנוע את הפירוש הפשוט; הפעם הסיבה העיקרית היא: הרחקת האנטרופומורפיסם (כי אם גיחס את הכינוי של, בצלמו כדמותו<sup>113</sup> אל אלהים, נוכל לטעות כאילו יש לאלהים צלם ודמות); ומסיבה זאת הם נדחקים לייחס את ה, צלם אל האדם (ולא אל אלהים) גם בשני פסוקים אחרים: ופירשו, ויברא אלהים את האדם בצלמו<sup>114</sup> (בפסוק הבא) שהו' שב אל האדם, כלומר: ויברא אלהים את האדם בצלם שלו (של האדם), ויפרשו, בצלם אלהים עשה את האדם<sup>115</sup> (בראשית ט ו) שהאלהים<sup>116</sup> רבך עם עשה, כלומר: בצלם (האדם) אלהים עשה את האדם, כאילו אמר כי האלהים עשה את האדם בצלם<sup>117</sup>. ובכן ה, יש אומרים<sup>118</sup> סוטים מן הפירוש הפשוט בנוגע ל, נעשה<sup>119</sup> מצד אחד (פסוק כו) ובנוגע ל, צלם<sup>120</sup> מצד שני (פסוקים כו וכו ולמטה ט ו). יש קשר הכרחי בין שתי סטיות אלה מן הפירוש הפשוט בפסוקנו, אף על פי שבשיטה האחרת הפירוש על, נעשה<sup>121</sup> מובא בשם, יש אומרים<sup>122</sup> והפירוש על, צלם<sup>123</sup> בשם פרשן מסויים ששמו ישועה<sup>124</sup>; כי הרי מצד אחד הפירוש הנ"ל של, נעשה<sup>125</sup> כבינוני נפעל גורר אחריו את

<sup>106</sup> רבנו אמנם משתמש במונח, בינוני (פועל ופעול), אבל את הבינוני של בנין נפעל הוא מכנה אך ורק על ידי, שם התואר מבנין נפעל<sup>107</sup> (עיין באכר, A. i. E. als Grammatiker, עמ' 106 הערה 26 = תרגום עברי, עמ' 90, הערה 2).

<sup>108</sup> בהוצאתנו בטעות, מה<sup>109</sup> במקום, היה<sup>110</sup>, ותיקנתי לפי כל שאר העדים, וכמו שכתוב במקרא: היה<sup>111</sup>.

<sup>112</sup> מבחינה דקדוקית, נעשה (בסגול תחת השי"ן) יכול להיות או עתיד (כמו בראשית יא ד: ,ונעשה לנו שם<sup>113</sup> ועוד) או בינוני נפעל, כמו בדוגמה של נחמיה ה יח שמביא רבנו שהיא הדוגמה היחידה שנמצא במקרא. (יש, נעשה<sup>114</sup> בקמץ תחת השי"ן שהוא לשון עבר).

<sup>115</sup> נוסח אחר: ,שאלהים<sup>116</sup>. לכאורה נוסח זה יותר נכון כיון שכוונה ל, מלת אלהים<sup>117</sup>, אבל דווקא, האלהים<sup>118</sup> תואם את סגנונו הדקדוקי של רבנו, עיין ספרי על מונחי הדקדוק, עמ' 16, הערה 1.

<sup>119</sup> ומוכן שיפרשו כך גם את המשך הפסוק שהביא לפני כן, כי שם כתוב גם כן: ,בצלם אלהים ברא אותו<sup>120</sup>.

<sup>121</sup> בשיטה האחרת, (ב, דקדוקי<sup>122</sup>), הוצאת פרידלנדר עמ' 13, שורה 7: ,ויש אומרים כי נעשה אדם כמו (נחמיה ה יח): ואשר היה נעשה<sup>123</sup>.

<sup>124</sup> בשיטה האחרת, (ב, פירוש<sup>125</sup>), הוצאת פרידלנדר עמ' 31, שורה 21: ,ויאמר ישועה כי בצלמו דברי משה... גם טעה שפירש בו כי ו' בצלמו שב אל האדם<sup>126</sup> על ישועה, החכם הקראי שזכר כמה פעמים בפירוש רבנו וגם בהקדמתו לפירוש התורה (בדרך כלל כ, ר' ישועה<sup>127</sup>) עיין באריכות באכר, Einleitung etc., עמ' 41, ועמ' 1 הערה 2.

איזנשטט, הוצאת הרמב"ן לפסוקנו, סוף הערה ט.)<sup>55</sup> נוסף עוד שגם רבנו גם הרמב"ן אינם באים להוציא את האפשרות שבפסוקים מסויימים בהמה מופיעה במוכח הנרחב ומציינת גם חייה, ולהפך חייה גם את הבהמה, כמאמרם בחולין ע"ב ו"עא ע"א: ,,חייה בכלל בהמה ובהמה בכלל חייה". וכך נוכל להבין, למשל, שלהלן בפסוק כו נזכרת רק הבהמה (,,וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובהמה ה' וגו') ולא חייה, ובפסוק כח רק חייה (,,ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ") ולא בהמה: במקרה הראשון חייה בכלל בהמה, במקרה השני בהמה בכלל חייה. והו"ו האחרון<sup>56</sup> במלת וחיתו נוסף<sup>57</sup> כמו (תהלים קיד ה) למעינו מים, (במדבר כד ג) בנו בעור<sup>58</sup> ובכך, חיתו ארץ<sup>59</sup> פירושו, חית ארץ<sup>60</sup>, למעינו מים<sup>61</sup> פירושו, למעין מים<sup>62</sup> ו, בנו בעור<sup>63</sup> פירושו, בן בעור<sup>64</sup>. הרשב"ם מביא אותן שתי הדוגמאות: ,,וחיתו ארץ כמו למעינו מים, בנו בעור<sup>65</sup> יתר ואיו<sup>66</sup> גסניוס Hebr. Grammatik § 90 a מדגים את הוא<sup>67</sup> הנוספת הזאת על ידי ארבעה ביטויים: שלשת הנוכחים למעלה, ועוד, בנו צפור<sup>68</sup> (במדבר כג יח).

כך ועשה אדם. יש אומרים כי, ועשה<sup>69</sup> שם התואר<sup>70</sup> מבנין ופעל, הוא מה שנקרא היום

<sup>55</sup> כמו הרמב"ן מפרש גם האברבנל לפסוקנו. בהמה<sup>71</sup> הוא מגדיר כ, בעלי חיים האוכלים את עשב השדה ביתיים או מדבריים, כאילו תאמר מן הבקר ומן הצאן, איל וצבי ויחמור ודומיהם<sup>72</sup>, וחיתו ארץ<sup>73</sup> כ, טורפת ונונית משאר בעלי חיים, כאריות וכדובים זאבי ערב התתול והכלב. אמנם האברבנל מוסיף: ,,וי"א בהמה על הבייתית וחיה על המדברית, בין האוכלת עשב הארץ או הנונית מהטרפה. זאת היא דעת רבנו.

<sup>56</sup> רבנו והרמב"ן אינם שמים לב לאי-הקבלה (מדומה) הזאת שבין פסוק כו ופסוק כח, רק הרמב"ן מעיר לפסוק כו (לקראת הסוף): ,,והבהמה תכלול החיה. - הפשיטא (התרגום הסורי) מוסיפה בפסוק כו, חיתא<sup>74</sup> (= חיה, - כאילו כתוב: ,,ובעוף השמים יבבהמה ובכל חית הארץ") ובפסוק כח, ובבעירא<sup>75</sup> (= ,,ובבהמה" - כאילו כתוב: ,,ובעוף השמים ובהמה ובכל חיה"), עיין ספרי על תרגום השבעים, עמ' 35, ות. העליר, הוצאת הפשיטא, ספר בראשית, עמ' ב, הערה 6.

<sup>57</sup> הוצאתנו בטעות: ,,הראשון<sup>76</sup> ותיקנתי לפי כל שאר העדים: ,,האחרון<sup>77</sup>.

<sup>58</sup> הוצאתנו: ,,נוסף במלת וחיתו<sup>78</sup>, וכן הוצאת ונ והוצאות הנפוצות, אבל ברוב העדים סדר המלים הוא: ,,במלת וחיתו נוסף<sup>79</sup>. סדר זה מחוייב הסגנון הוא לכן קבלתו כגירסה נכונה.

<sup>59</sup> הוצאתנו: ,,פעור<sup>80</sup> (באות פ"א), וזה טעות דפוס, כי כל שאר העדים גורסים, בעור<sup>81</sup> (באות ב"ת) כמו שנמצא בפסוק, וכן תיקנתי.

<sup>60</sup> מעניין שהרשב"ם כמו רבנו מקדים את הדוגמה מספר תהלים לדוגמה מן התורה. אמנם ברוב הוצאות של פירוש רבנו הסדר הפוך: ,,כמו בנו בעור, למעינו מים<sup>82</sup>, אבל אין צורך לתקן את גירסת הוצאתנו, לכן השארתי.

<sup>61</sup> הוצאתנו בטעות, שם תואר השם<sup>83</sup> וצריך להיות או, שם התואר<sup>84</sup> או, תואר השם או ,,תואר<sup>85</sup> לבד (ואין הבדל במוכח, כי שלשת המונחים אצל רבנו שמות נרדפים ל Adjektiv, עיין ספרי על מונחי הדקדוק, ערך, ,,תואר<sup>86</sup>, עמ' 142), ותיקנתי לפי רוב העדים: ,,שם התואר<sup>87</sup>.

למלא אחרי הציווי או שלא למלא, וכן במקרה של פסוקנו אין בכוחם ובידם של הדגים והעופות לקבל או לסרב ציווי השם. רבנו אינו משתמש בביטוי „גזרה“ אבל ר' סעדיה מוסיף את המלה הזאת בתרגומו: ובארך אללה פיהם וקאל להם חכמא אהמרו ואכתרוי וגו', כלומר: „ויברך אותם אלהים ואמר להם בגזרה פרו ורבו“ וגו'. וכן הרמב"ן למקומו מפרש (בלי להזכיר את רבנו): „גזר בהם הברכה ואמר בהם שיפרו וירבו.“<sup>217</sup> כדאי עוד להעיר שהעובדה ש„פרו ורבו“ של פסוקנו היא גזרה טובה, ומותי גזרה רעה, אינה משנה לעניינו.

**כך ויאמר. נפש חיה, כלל לאשר תולידו המים והארץ.**<sup>218</sup> „נפש חיה“ הוא שם כלל (nomen collectivum) אשר כולל לא רק את הבהמה והחיה אשר מדובר בהם בפסוקנו, אלא גם שאר הברואים שהולידו המים והארץ, כמו הדגים והעופות שנקראו „נפש חיה“ בפסוקים כו"כא, **גם האדם** (שנברא גם הוא מן הארץ: להלן ב'ז: „עפר מן האדמה“) וכלל במובן „נפש חיה“ (שם שם: „ויהי האדם לנפש חיה“). **בהמה. שהם עם בני אדם לצרכם כמו לרכוב“ ולאכול, כלומר: לרכוב על הבהמה ולאכול את בשרה. ורמש. הם הקטנים ההולכים על הארץ, וכן מסביר רבנו למעלה לפסוק כא: „הרומשת כטעם הולכת“ וכבר הערתי שם שלפי רבנו עצם השורש „רמש“ פירושו כמו „הלך“.** **וחיתו ארץ. שהם בשרה שאן שם ישוב.** הגדרה זאת של ה„בהמה“ כבעלי חיים ביתיים ושל ה„חיה“ כבעלי חיים לא ביתיים איננה מובנת מאליה, כפי שמראה ההגדרה השונה של הרמב"ן: „בהמה, הם המינים האוכלים עשב בין ישובי בין מדברי; וחיתו ארץ, אוכלי הבשר יקראו חיות, וכולם יטרופו.“ פה הרמב"ן, בלי להזכיר את רבנו, מתנגד לדעת רבנו (כפי שכבר העיר

<sup>217</sup> לפי הצפנת פענח, דברי רבנו, „כי אין בכחו ובידו“ מתייחסים גם לאדם ולאשתו שהם מצויים גם כן (להלן פסוק כח): „פרו ורבו“, ואלה דברי הצפנת פענח: „(כי אין זה בכחו ובידו): פירושו: בידו לבוא על אשתו אבל אין בידו להוליד כי רבותינו ז"ל אמרו (במועד קטן כח ע"א): חיי בני ומווני לא בזכותא תליא מילתא אלא במולא.“ ברם יתכן שרבנו אינו מתכוון בכלל לפסוק כח, כי שם נוכל להבין „פרו ורבו“ כציווי ממש (והרי הצפנת פענח עצמו „מודה“ שבכחו של אדם לבוא על אשתו), וכן דעת ההלכה שהיא רואה בביטוי זה מצוות עשה, וכן ר' סעדיה אינו מוסיף בפסוק כח את המלה „חכמא“, ויתכן מאד שגם רבנו רואה שם ציווי ממש, ולא גזרה, רק שאין הוכחה לא לכאן ולא לכאן, כיון שאינו מעיר שם כלום.

<sup>218</sup> בהוצאתנו: „הוליד“ ותיקנתי לפי רוב העדים.

<sup>219</sup> בהוצאתנו בטעות: „האש והמים והארץ.“ גרסת הוצאתנו חדרה גם דרך הוצאת ונציה להוצאות וארשא ושאר ההוצאות הנפוצות. בכל שאר העדים שהבאתי חסרה בצדק מלת „האש“. אין לומר, כדי להצדיק את מלת „האש“ שכוונת רבנו לארבעת היסודות, כי אז היה צריך להיות גם ה„אור“. לאמיתו של דבר, הכוונה רק לשני המקומות (לא יסודות) הנוכרים בפסוקים כמקור הולדת „נפש חיה“ – והם המים והארץ, וכך פירשתי למעלה.  
<sup>220</sup> את המלה „לרכוב“ שהיא חסרה בהוצאתנו, הוספתי לפי כל העדים.



כמו הנו"ן של (ישעיה סב ז): עד יכונן. במלים אחרות: לפעלי ע"ו יש בנין שמתהווה על ידי הכפלת האות השלישי של השורש. בנין זה מכונה על ידי רבנו במקומות אחרים כ, בנין פעללי" (עיין ספרי על מונחי הדקדוק, צמ' 37, מספר 9) ועל ידי המודרנים כ, בנין פוללי" (גסניוס, דקדוק § 72 m).

**בא** הרומשת, כטעם הולכת<sup>111</sup> וכן מפרש רבנו להלן בפסוק כד: ,ורמש - הם הקטנים ה הולכים על הארץ. ויש אומרים שהשן תחת סמך, ויהיה פירוש ,הרומשת" כמו ,הרומסת" מלשון רמיסה ודריסה. גם לפי רבנו השרשים ,רמשי"ו ,רמסי" קרובים הם, כפי שמראה פירושו של ,רמשי" על ידי ,הלך" (והרי ,הליכה" ו, דריסה" מושגים קרובים הם)<sup>112</sup> ובוודאי גם אצל רבנו קירבת המשמעות מותנית על ידי קירבת האותיות סמ"ך ושי"ן, - רק ה, יש אומרים" מרחיקים לכת וטוענים שהשרשים רמש ורמס זהים הם, והשי"ן והסמ"ך מתחלפים, כמו, למשל, בפועל ,שכר" שמופיע בעזרא ד ה בצורה של ,סכר". כך נראה לי לפרש כוונת ה, יש אומרים. גם לפי רבנו וגם לפי ה, יש אומרים" ,רומשת" מציין תנועת הנפש החיה על היבשה (כי במים אין הליכה ולא דריסה) ולכן קצת קשה המשך הפסוק ,אשר שרצו המים" , אמנם לפי רבנו אין קושי כי לפי דעתו (שהביע לפסוק הקודם) פירוש ,שרצו" כמו ,הולידו", ובכן מדובר פה בנפש חיה שבריאמת מן המים והם חיים על היבשה (אוגם במים וגם על היבשה).

**כב** ויברך. טעם פרו ורבו תפרו ותרבו וכן (דברים לבג) ומות בהר, כלומר: הצורה בשני מקומות אלו היא של ציווי אבל המשמעות היא - גזרה, כאילו נכתבה הצורה של עתיד: גזרני שתפרו ותרבו. צריך לפרש כך, ולא כציווי ממש, כי אין בכחו ובגידו" של משה רבנו

<sup>111</sup> הוצאתנו גורסת בטעות, הולכות" במקום ,הולכת" ותיקנתי לפי כל שאר העדים .  
<sup>112</sup> גם לפי המודרנים ,רמשי"ו ,רמסי" קרובים הם במובן: גסניוס מתרגם במלוגו ,רמסי" על ידי *mit Füßen treten; zertreten, niedertreten*; רמשי" על ידי *treten, trippeln* (כך בהוצאה 1883, עיין שם באריכות; בהוצאות החדשות באופן לא כל כך ברור).

<sup>113</sup> בלי להזכיר את ה, יש אומרים" המובאים על ידי רבנו, הרמב"ן לפסוק כד מפרש כמותם: ,פירוש רמישה כענין בסמ"ך מן (ישעיה כו ו) 'תרמסנה רגל' וחבריו, ויאמר בחיה ובבהמה רומש על הארץ (עיין פסוק כח), ובשרצים הנגררים רמש האדמה (פסוק כה) בעבור שדריכתם באדמה בכל גופם."

<sup>114</sup> אם נפרש, כמו המודרנים, ,רומשת" כמובן הנרחב והכללי של המלה כ, מתנועעת" (*sich regend*, עיין למעלה הערה 242) אזי הבעיה, כמובן, אינה מתעוררת, כי אז ,רמשי" יכול לציין תנועת בעלי חיים בין ביים ובין ביבשה.

<sup>115</sup> גסניוס, *Hebr. Grammatik* משתמש באותו סגנון כדי להגדיר את הסוג הזה של ציווי: „(der Imperativ dient . . .) zum Ausdruck von bestimmten Zusagen oder Verheißungen . . . So namentlich bei solchen Geboten, deren Erfüllung *gar nicht in der Macht der Angeredeten steht.*“ (§ 109 cc)

ישרצו תולדת עם הגבהה. כלומר: בשרש, שרץ כלול, חוץ ממובן, תולדת<sup>11</sup> (שהוא: תולדת, גרימת לידה) גם כן המובן, הגבהה<sup>12</sup> ו, העלאה<sup>13</sup> כי לפי דעת רבנו גם, ועוף יעופף על הארץ נמשך אל, ישרצו המים, ויהיה פירוש הפסוק: ,וילידו המים שרץ נפש חיה, גם יולידו ויגביהו המים את העוף שיעופף על הארץ.<sup>14</sup> והכתוב כי העוף יעופף אל פני הרקיע לצד על פירוש הרקיע. בהתחלת פירושו לפסוק ו רבנו קבע כי בניגוד לדעת ר' סעדיה גאון אשר לפיו הרקיע הוא חלק מן העולם העליון, - הרקיע שייך לעולם התחתון ונגבל על ידי הארץ למטה והעננים למעלה. קביעת פסוקו שהעוף יעופף ,על פני הרקיע, כלומר למעלה מן הרקיע, - מאמתת את דעת רבנו על הרקיע, כי הניחא לפי רבנו מתאים לומר שהעוף יעופף כאילו למעלה מן הרקיע, כלומר בקצה העליון של הרקיע, אבל לפי הגדרת הגאון את הרקיע, כחלק מן העולם העליון, היה צריך להיות, ועוף יעופף מתחת רקיע השמים.<sup>15</sup> כדי לצאת מן הקושי הזה, הגאון מפרש, על פניו במקומו כמו, מולי: ואמר הגאון כי, על פניו הוא כמו, עם פניו,<sup>16</sup> כי הרי הוא מתרגם: ,קבאלה גלד אלסמא,<sup>17</sup> כלומר: ,מול רקיע השמים.<sup>18</sup> מבחינת התרגום, אפשר בדוחק להצדיק זה, כי, עלי מובנו לפעמים, על ידי, מולי; אבל מבחינה פרשנית אין לקבל פירוש זה, כי אם כן פני השמים למטה הם, כי מכיון שהעוף מעופף בעולם התחתון, לכן פירוש, על פני רקיע השמים לפי הגאון כמו, מול הקצה התחתון של רקיע השמים.<sup>19</sup> יוצא איפא לפי הגאון שפני השמים למטה הם, וזה לא יתכן, כי לא מתאים לומר על שום דבר שהפנים של אותו הדבר הם למטה, רק מלפנים - או למעלה. - רבנו מדבר פה רק על משמעות הרקיע ולא על משמעות השמים שבביטוינו, רקיע השמים,<sup>20</sup> אבל הוא העיר כבר למעלה (לדברי הפסוק, את השמים בפסוק א) שהביטוי, שמים כשלעצמו זיהה עם, רקיע; גם העיר (לפסוק טו) שבצירוף, רקיע השמים<sup>21</sup> ה, שמים כוללים גם את העולם העליון ופירוש, רקיע השמים: הרקיע של השמים, הרקיע שהוא חלק השמים. ופה יעופף כלומר: הפ"ה של המלה יעופף כפול, כנון<sup>22</sup> עד יכונן, כלומר:

<sup>11</sup> הרמב"ן אינו מוכיר את רבנו אבל מפרש כמוהו (בסוגרים הוספות משלי): ,ועוף יעופף על הארץ. ביום הזה (כלומר: ביום החמישי) היה מאמר הבריאה במים והיה ביום השישי בארץ. אם כן פירוש ועוף יעופף על הארץ נמשך: ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף שיעופף. והכתוב שאמר (בראשית ב'ט) ויצר ה' אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים, כאילו אמר: ויצר ה' אלהים כל חית השדה מן האדמה, ויצר את כל עוף השמים (מן המים).<sup>23</sup> ונדמה שהרמב"ן מפרש, כמו רבנו, את הפועל ,שרץ במקומו כפועל יוצא, כי בנוגע לפסוק הבא, פסוק כא, הרמב"ן אומר (בפירושו לפסוקנו): ,... אם כן נפרש אשר שרצו המים: אשר הניעו והולידו המים<sup>24</sup> (כך לפי הוצאת שעועל והוצאת ניומן; לפי הוצאת אייזנשטט: ,אשר הניעו והולידו המים);<sup>25</sup> ואם בפסוק כא הוא מסביר, שרצו<sup>26</sup> כמו, הולידו, בוודאי גם בפסוקנו, ישרצו לפי דעתו פועל יוצא, ופירושו, יולידו.<sup>27</sup>

<sup>12</sup> רבנו באמרו, עם פני תופס לשון הפסוק איוב א'ב: ,ויצא השטן מעם פני ה'.  
<sup>13</sup> הוצאתנו גורסת בטעות, כנון, ותיקנתי לפי כל שאר העדים: ,כנון.

כיון שלפי רבנו שיעור התחלת פסוקנו כך הוא: „ולמשול (השמש) ביום (על ידי אורו) ו(הלבנה) בלילה (על ידי אורה)“<sup>100</sup> ואיך יכול הפסוק, מיד אחרי קבעו שממשלת הלבנה בלילה היא מתבטאת באור שלה, לסתור את עצמו על ידי הקביעה שהלילה הוא דווקא זמן החושך?<sup>101</sup> ומה שנוגע את ההשוואה לפסוק ד, הרי לא ראי אור וחושך ביום ראשון כראי אור וחושך ביום רביעי; ביום ראשון (עד יום רביעי) האור היה שווה כל היום (, כמו ביום מעונן) ובלילה לא היה מורגש אור כלל, לכן ההבדלה בין האור והחושך היא זיהה עם ההבדלה בין יום ולילה. לעומת זה, ביום רביעי אחרי יצירת (או לפי רבנו יותר מדויק: אחרי הראות) המאורות, ההבדלה בין האור והחושך היא גם במסגרת היום וגם במסגרת הלילה. „החושך“ סתם אינו זיהה מעכשיו עם הלילה כיון שהלבנה מפיצה אור בלילה, וגם פסוק טו הדגיש עובדה זאת בפירוש בכנתו את הלבנה דווקא בתואר „מאור“ שהוא ביטוי שמראה על הפך חושך.<sup>102</sup>

**כ** ויאמר. ישרצו. פועל יוצא ופירוש הפסוק: „ישריצו, וילידו (וכן רבנו בפירוש בשטה האחרת, הוצאת פרידלנדר, עמ' 30, שורה 6: 'וילידו ויפרו') המים שרץ נפש חיה.“<sup>103</sup> לפי זה הביטוי „ישרצו המים“ מקביל לביטוי „תוצא הארץ“ בפסוק כד. וכמוהו (תהלים קה ל): „שרץ“ ארצם צפרדעים שפירושו: „השריץ (או: הוציא) ארצם צפרדעים.“<sup>104</sup> וטעם

ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה. כמו כן הספורנו: „להבדיל בתחוננים בזריחתם ובשקיעתם בין זמן החשך אשר קראו לילה כאמרו למעלה (פסוק ה): להבדיל בין האור ובין החשך.“

<sup>100</sup> כך יוצא מדברי רבנו, לא להתחלת פסוקנו אבל למעלה לפסוק טז ששם כתוב גם כן: „את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה.“

<sup>101</sup> הרמב"ן מפרש לפי שיטתו דידיה. את קביעת התחלת הפסוק „ולמשול ביום ובלילה“ הוא אינו מייחס דווקא לאור אלא באופן יותר כללי ל„ממשלה בהויה ובהפסד בכל השפלים“ וגו' (הרמב"ן למקומנו) ולכן אין הפסוק סותר את עצמו אם הוא מדבר אחרי זה על הלילה כעל זמן החושך.

<sup>102</sup> גם הרמב"ן שמייחס את החושך בפסוק יח דווקא ללילה (עיין למעלה, הערה 232) אינו יכול להתעלם מן העובדה שהירח מכונה בשם „מאור“. סוף דבריו למקומנו הם כעין נסיון להצדיק את ביטוי זה. הוא מסביר שם עוד פעם את המלים „ולהבדיל בין האור ובין החושך“ כך: „כי הגדול ימשול ביום והיה כולו אור גם במקום שאין השמש מגיע, והקטן ימשול בלילה והיה חשך וולתי הירח שיגיה חשכו.“

<sup>103</sup> ר' סעדיה מתרגם כאילו כתוב „ישרצו מן המים שרץ נפש חיה.“ גם לפי המודרנים הפועל „שרץ“ פה ובכל מקום פועל עומד.

<sup>104</sup> בהוצאתנו „ושרץ“ ותיקנתי לפי כתבי היד שרשמתי באפאראטוס קריטיקוס ולפי גירסת הפסוק. יש גורסים „ושרץ היאור צפרדעים“ (עיין באפאראטוס קריטיקוס), והוא הפסוק שמות ז כח, – והכוונה אחת היא; בשיטה האחרת מובא הפסוק של תהלים, וכן נאמר שם (הוצאת פרידלנדר, עמ' 13, שורה 4): „ישרצו. פועל יוצא כמו שרץ ארצם צפרדעים, אל תתמה על (שמות אז) פרו וישרצו, כי יש פעלים פעם יוצאים פעם עומדים וכגורת שב.“

שלשה לילה. ודע, כלומר: ובנוגע לתקופת המעבר דע כי עַתָּה שְׁתַּחֲשֵׁךְ הַשֶּׁמֶשׁ (והוא: ביאת השמש) יְהִי עֶרֶב עַרְבַּ שְׁעָה וְשָׁלִישׁ שְׁעָה שיראה כמו אור (לא אור ממש אלא השתקפות אור) בְּעֵבִים. וְכֵן, בְּאוֹפֵן מִקְבִּיל, הַבֶּקֶר אֹר, וְכֵן כלומר: הלילה נגמר קודם וריחת השמש (קודם צאת השמש, שהוא, כאמור למעלה, זמן התחלת היום) ויש זמן מעבר בין סוף הלילה והתחלת היום. – בהדגישו את מידת, יום התורה רבנו, כנראה, מניח שיש יום שמידתו אחרת. הביטוי, תורה אינו בא פה להוציא חו"ל. אדרבה, רבנו הביא ראיה ל, יום התורה מדברי חז"ל, – רק הניגוד הוא ליום ולילה של האסטרונומים. לפיהם אין זמן מעבר בין יום ולילה, אלא היום נמשך מצאת השמש עד ביאתו, והלילה מביאת השמש עד צאתו. וּבְצֵאת אֹר הַשֶּׁמֶשׁ בַּיּוֹם וְאוֹר הַלְּבָנָה בַּלַּיְלָה יִבְדִּילוּ בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֲשֵׁךְ. כלומר: ככל שהשמש עולה יותר במשך היום ינסו הצללים ויסור החושך. השמש, איפוא, מבדיל בין אור וחושך במסגרת היום. כיוצא בזה הלבנה מבדילה בין אור וחושך במסגרת הלילה, ויהיה שיעור הפסוק: וְלֹהֲבַדִּיל (כְּדִי שִׁיבְדִּילוּ הַשֶּׁמֶשׁ וְהַיָּרֵחַ) בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֲשֵׁךְ (כל אחד במסגרת משלתו). במבט ראשון פירוש רבנו פה תמוה, הרי בפירוש כתוב בפסוקים ד-ה: וְיִבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֲשֵׁךְ וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאוֹר יוֹם וְלַחֲשֵׁךְ קִרְא לַיְלָה, והרי אצלנו כתוב באותה לשון ממש: וְלֹהֲבַדִּיל בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֲשֵׁךְ, היה אומר שפה כמו שם הכוונה היא, וְלֹהֲבַדִּיל בֵּין הָאוֹר (כלומר: היום) ובין החשך (כלומר: הלילה)!!<sup>100</sup> לאמיתו של דבר אין שום תימה על רבנו. אדרבה פירושו עקבי

<sup>100</sup> יש להניח ששעות אלה הן שעות זמניות. מה שנוגע לגירסה, הוצאתו שוב משובשת פה וגורסת, שליש במקום, ושלישי. תיקנתי לפי כל שאר העדים: ושלישי. גם את המלה, שעה שהיא חסרה בהוצאתו, הוספתי לפי (כמעט) כל העדים.

<sup>101</sup> מלשון הפסוק: בראשית מד ג.

<sup>102</sup> יום זה של האסטרונומים, בניגוד ליום התורה, מוגדר בפירוש על ידי האברבנל (לפסוק יד, דף טו ע"ב טור שני): ... יום וליל התורה לא יוגבלו כמו שהגבילו חכמי הכוכבים, כי הנה היום אצלם הוא מעת הראות השמש על הארץ עד הסתרו, ויתר הזמן הוא אצלם לילה. – ואינו כך אצל התורה, כי היום אצלם כל הזמן אשר יהיה אור בארץ בסבת אור השמש, אף שלא יהיה על הופק ולא ינדע זה, ר"ל מה לילה, אלא מצד הכוכבים, שכשר יראו כבר סר אור השמש מעל הארץ בצד מוחש, והוא תחלת הלילה, ולזה אמרו שיום התורה לכל דיניה הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים, וכמו שכתב הראב"ע: שעה ושליש שעה קודם זריחת השמש יהיה הבוקר אור, וכן אחרי בואו שעה ושליש שעה לא יהיה לילה. מן הציטטה האחרונה מתוך דברי רבנו אין להסיק שהאברבנל ורבנו זיהים לגמרי בהגדרת, יום התורה, כי הרי האברבנל מכניס את, תקופת המעבר לתוך יום התורה עצמו, אבל הצד השווה שבהם הוא שניהם מגדירים את לילה התורה מצאת הכוכבים עד עמוד השחר.

<sup>103</sup> כך אומר במפורש הרמב"ן למקומו, דווקא נגד דברי רבנו: אמר רבי אברהם כי בצאת השמש ביום ואור הלבנה בלילה יבדילו בין האור ובין החשך. ולפי דעתי, כי האור הנוכח בכאן הוא היום והחשך הוא הלילה כי כן שם, כמו שאמר (פסוק ה):

ישאל השואל, השואל סובר ש, גדולים של הפסוק מתייחס לא רק למידת המאורות כפי שהיא נראית לנו, אלא גם למידתם האמיתית, לכן הוא שואל: הלא אמרו חכמי הספירות, כלומר האסטרונומים שכוכב צדק (Jupiter) וכל הכוכבים חוץ מכוכב Merkur (ונוה Venus) גדולים מהלבנה, ואיך כתוב, הגדולים התשובה: אין פירוש, הגדולים על מדתם בגופם רק על אורם, ואור הלבנה כפלי כפלים בעבור היותה קרובה מהארץ, וכן כתוב מאור.<sup>222</sup> וצריך להוסיף ש, גדולי מסמן גם כן את גודל גופם המדומה כפי מבט עינינו, כי הקירבה לארץ שגורמת לגודל מדומה של כח ההארה של הלבנה, היא היא שגורמת גם כן לגודל מדומה של מידת גוף הלבנה. כך נראה לי להוסיף לפי כוונת רבנו, מתוך שיקול הגיוני, וגם בגלל אמרו, ולא זה גדול מזה יש לו סודי (והסוד הוא, כאמור: לא זה גדול מזה במידת הגוף).

יך ויתן. אל תתמה על מלת ויתן, התמיהה האפשרית היא: הרי פירש למעלה (פסוקיד) ,,יהי מאורות כמו ,,יךאו מאורות (ולא כמו ,,יתהו מאורות), כי המאורות כבר היו קיימים בשעת מעשה בראשית; ואם כן מה פירוש ,,ויתן אותם אלהים ברקיע השמים כאלו עד עכשיו לא היו ברקיע השמים? אבל לאמיתו של דבר אין תימה, כי כן כתוב (בראשית ט יג) את קשתי נתתי בענן ושם לא מדובר כלל על יצירת דברים ולכן הפירוש שם: את קשתי הראיתי בענן, גרמתי שיופיע קשתי בענן, וכך צריך לפרש במקומו: ,,ויתן אותם אלהים ברקיע השמים כמו: גרם אלהים שיךאו ברקיע השמים.

יךן ולמשול. יום התורה<sup>223</sup> משעת צאת השמש עד בואה, והלילה אינו מתחיל מיד עם סוף היום אלא רק אחרי תקופת מעבר מעת ראות הכוכבים. וצדקו אם כן האומרים<sup>224</sup> בגמרא שבת לה ע"ב, שרק על פי שלשה עדים (זאת אומרת: כוכבים) ולא לפני כן, נקבעת התחלת הלילה. הרי כך אומרים שם: ,,[אם נראה] כוכב אחד יום, שנים בין השמשות,

<sup>222</sup> תיקנתי את הגירסה לפי דפוס ונ והוצאות הנפוצות. שאר העדים גורסים, גדולי במקום, גדולים

<sup>223</sup> המלים, התשובה אין פירוש הגדולים השמטו בטעות בהוצאתנו והוספתים לפי שאר העדים, עיין באפאראטוס קריטיקוס.

<sup>224</sup> שלש המלים, וכן כתוב מאור מתבררות מן השיטה האחרת, ששם כתוב במקום, וכן כתוב מאור (הוצאת פרידלנדר, עמ' 29, שורה 1 מלמטה): ,,על כן לא הזכיר שם ירח רק מאור, הוזה אומר שהתואר, גדולי מתייחס לתכונת ההארה שבשמש ושבירח: ,,המאור הגדול הוא כמו, המאור שאורו גדול, והמאור הקטן הוא כמו, המאור שאורו קטן. <sup>225</sup> ,,על מלת, - כך תיקנתי לפי רוב העדים. הוצאתנו: ,,במלת.

<sup>226</sup> ,,יום התורה, - כך תיקנתי לפי עדות כל כתבי היד והדפוסים. הוצאתנו בטעות: ,,יום האורה.

<sup>227</sup> ,,האומרים: גם פה נפלה טעות בהוצאתנו שגורסת, המאורות, ותקנתי לפי כל שאר העדים.

מחלקי מעלות הגלגל (ר"ל 31', ובזה גם האחרונים מסכימים), והנה הלבנה כאשר היא מלאה אור היא במזל השביעי ממקום השמש (כי רגע המילוי הוא רגע הניגוד) ולמעלה (ר"ל ומעלה) נכח מעלה, וחלק כנגד חלק, והנה אז היא מקטרגת, ולפי משמעות האוזן, לא לפי האמת, ומעת שתחל לקטרג יחל להיות אורה חסר מעט מעט, וצוה השם להביא קרבן ביום חסרון כל אורה, ורמזו טעם לחטאת, בעבור שהשם הוא הסבה הראשונה להמעטי אורה, כי הוא בראה מקבלת אור מהשמש ואין לה אור בעצמה כלל וראיות גמורות יש לחכמי אומות העולם על (זה).<sup>111</sup> - במלים הבאות רבנו מגדיר את „ממשלת היום“ ואת „ממשלת הלילה“ כמיוחסת לאור שהמאורות מפיצים על הארץ,<sup>112</sup> - וכל מאור ומאור בזמנו המיועד לו; ממשלת השמש היא דווקא ביום וממשלת הלבנה (והכוכבים) היא דווקא בלילה: ממשלת השמש ביום ולא בלילה כי (או, בלילה) אין לה אור, כלומר: אמנם יש אור בלילה אבל אין לשמש חלק בו.<sup>113</sup> מצד שני גם ללבנה וכוכבים<sup>114</sup> (שמושלים בלילה על ידי אורם) לא יראה אורם ביום, כלומר: אמנם הם נמצאים מעל לראשינו גם שלא בשעת ממשלתם (זאת אומרת: גם ביום), - אבל לא יראה אורם ביום, ולכן בצדק מחלק הפסוק את ממשלת היום רק לשמש ואת ממשלת הלילה רק ללבנה (ולכוכבים). ואם

<sup>111</sup> ויזר (בית המקרא, שנה שנייה, עמ' 36) מציע לגרוס בדברי רבנו, בלי אסמכתא מן הדפוסים וכתבי היד: „והלא זה גדול מזה יש לו סוד“ ואינו מפרש מהו הסוד, לפי גירסה זו! לפי כל הנ"ל אין ספק שגירסתנו נכונה.

<sup>112</sup> כמו כן ר' סעדיה גאון מתרגם „לממשלת היום... לממשלת הלילה“ כאילו כתוב „להאיר ביום... להאיר בלילה“ (ללאצאה פי אלנהאר... ללאצאה פי לליל) וכן מתרגם ר' סעדיה בפסוק יח. רבלין, ספר היובל לכבוד י.ג. אפשטיין עמ' 138, מעיר לתרגום ר' סעדיה לפסוקו: „פירש ולא תרגם. כנראה כנגד הדעה שיש לכוכבים שליטה על המזל. וכן בפסוק יח להלן...“ מה שנוגע לרבנו, מסקנה כזאת אינה נכונה, כי העובדה שרבנו מפרש את „ממשלת היום“ ו„ממשלת הלילה“ כמיוחסת לאור המאורות - אינה באה לשלול את השליטה של המאורות על חיי האדם, כי הרי רבנו מכיר בהשפעה אסטרולוגית של המאורות (עיין רוזין Monatsschrift 1898, עמ' 72), ובהשפעתם הפיסיקאלית על כל הטבע. על הפסוק (תהלים קכ"א ו), „יומם השמש לא יכך וירח בלילה“ רבנו מעיר: „וידוע כי השמש תזיק ברוב החום שלה, והלבנה בלילה תוסיף לחה, מולדת תחלואים, וזה הדבר ברור ומנוסה.“ בשיטה האחרת לפסוקנו רבנו מגדיר את ענין ה„ממשלה“ בפירושו כהשפעת השמש והירח על הטבע (הוצאת פרידלנדר, עמ' 30, שורה 1): „וטעם לממשלת היום כי התבואה והדשאים תלויים בשמש, וככה הבדיל והנחושת גם החיים גם הנולדים. ובלילה הלבנה מושלת. ואלה הדברים ידועים לחכמי הנסיון.“

<sup>113</sup> זאת אומרת: חלק באופן ישיר. גם רבנו יודע שאור הלבנה אינו אלא החזרת קרני השמש (לשמות כג כא): „כי עצם הלבנה גוף מקבל אור השמש, כי הוא בעצמו אין נוהג לו.“

<sup>114</sup> מחלופי הנוסחאות השונים יש להעדיף גירסת כ"י פאריס: „הלבנה והכוכבים.“ אמנם גם גירסתנו מובנת לכן השארתי.

קטרוגו. חולין ס ע"ב (את הפירוש הוספתי בסוגריים): „רבי שמעון בן פזי רמי כתיב ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים וכתיב את המאור הגדול ואת המאור הקטן. (גווד מדומה זה מתפרש על ידי זה שבהתחלה היו שניים בגודלם, אבל אחר כך) אמרה ירח לפני הקב"ה רבונו של עולם אפשר לשני מלכים שישמשו בכתר אחד אמר לה לכי ומעטי את עצמך.״ ובהמשך שם בגמרא השם כאילו מתחרט כביכול על שמיעט את הירח: „אמר הקב"ה הביאו כפרה על שמיעטתי את הירח והיינו דאמר ר"ש בן לקיש מה נשתנה שיעיר של ראש חדש שנאמר בו (במדבר כח טו) לה' אמר הקב"ה שיעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח.״ דרוש זה מובא גם בבראשית רבה ו ה (גם ענין השעיר כלול שם. - בשבועות ט ע"א מובא רק ענין השעיר). את הביטוי „לא זה גדול מזה״ השאיל רבנו מפרקי דר' אליעזר פרקו ששם מובא הדרוש בסגנון זה: „ברביעי חבר [sic] שני מאורות הגדולים לא זה גדול מזה ולא זה גדול מזה ושניים בגבהם ובתארם ובאורם שנאמר ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים וגו'. נכנס תחרות ביניהם זה אומר לזה אני גדול ממך וזה אומר לזה אני גדול ממך ולא היה שלום ביניהם מה עשה הקב"ה הגדיל את האחד והקטין את האחד [sic] שנאמר את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה.״ (ענין השעיר לא מובא שם). ועכשיו עלינו לברר את הסוד אשר רבנו מייחס לדרוש הזה. קשה היה לנו לעמוד על טיבו של סוד זה לולא רבנו בעצמו היה מגלהו במקום אחר, - באחת מתשובותיו שבאו לידנו.״ משם מתברר לנו שה"סוד" הוא הבנה אסטרונומית של הדרוש, ואלה דבריו (העתקתי גם את הערות שד"ל בסוגריים, כפי שנמסרו בהוצאת שטיינשניידר): „והנני מפרש קצת סוד הדרש שנאמר בזה הענין, שטעם הדרש וסודו יבינוהו המשכילים, והריקים והפותרים יקחוהו על פשוטו... וזהו פירוש הדרש: לעולם כל כוכב שהוא לנוכח כוכב אחר שהוא במזל שביעי ממנו, לעולם הוא מקטרג ונלחם ועושה מריבה עמו, כי הוא בחצי הגלגל, הלא תראה כי המזל הצומח עולה ונראה, והשוקע יורד ונסתר, והנה זה הפך זה. ובעבור שהשמש מאירה מעצמה, וכן הכוכבים כולם, ואין מה (צ"ל מי) שצריך לאור השמש רק הלבנה לבדה כי בעת היותה לנוכח השמש או היא מלאה אור וזה טעם לא זה גדול מזה, ותכמי המזלות יודו כי מדת אלכסונה כמדת אלכסון השמש (ר"ל לפי מראית העין, כי החמה שהיא גדולה היא רחוקה והלבנה שהיא קטנה היא קרובה אל הארץ, והנה לעינינו הם גדולים זו כזו) שהוא אחד ושלושים חלקים

<sup>11</sup> נדפסה ב„ספר שני מאורות, כולל ... מאמר הייחוד להרמב"ם ז"ל... נלוה אליו מכתב מאת ... ש"י ראפפורט... ושלוש שאלות, נשאלו לרב הח' מורנו ר' אברהם בן עזרא ותשובותיו, יצאו מוגהות מתחת יד החכם המפורסם מהו"ר שד"ל ז"ל. שניהם נדפסו ראשונה על ידי משה שטיינשניידר, ברלין תר"ז.״ על התשובה הזאת כבר מצביע ה„צפנת פענח״ לפסוקנו. עיין גם בן-מנחם, גווי ישראל בוואטיקאן, עמ' 113 וגו', ורוזין Monatschrift 1898, עמ' 246 וגו'.

<sup>12</sup> קיימת גם הבנת הדרוש על פי סוד הקבלה כפי שנרמז במסורת הש"ס שבועות ט ע"א (על דברי הגמרא: „על שמיעטתי את הירח״): „זהו סוד מסודות הקבלה ואין להבינו כמשמעו ח"ו כי כל כבודה בת מלך פנימה.״

אתה ועל זה אמרו רבותנו ז"ל (נדרים לט ע"ב) כי כסא הכבוד נברא קודם שנברא העולם ועל אחרית השמים כתיב (תהלים קמח ו) ויעמידם לעד לעולם. והנה זה כדעת אריסטו שאין השמים הווים ונפסדים. ומה נעשה אחר שהוא מביא ראיות חזקות מהמקרא, ואין זה הפך תורתנו למשכיל. כבר לבראשית ברא"ה, צפנת פענח העיר (שם, עמ' 28, שורה 11): ,ועתה דע כי דעת רבי אברהם כדעת חכמי המחקר שהשמים העליונים שהם הגלגלים אינם הווים ונפסדים רק עמדו לעולם ככה. ועכשיו רבנו חזר לעיקר הנושא: הגדרת הרקיע. הרי לפי דעת רבנו הרקיע הוא האויר, ופירוש ,רקיע השמים כמו ,רקיע של השמים. אם כן, נשאלת השאלה איך נסביר את פסוקנו ,יהי מאורות ברקיע השמים, הרי המאורות הם קבועים בעולם העליון, ולא ברקיע, בעולם התחתון? בתור תשובה על שאלה אפשרית זאת רבנו מסביר: והנכון בעיני שהשמש והלבנה והכוכבים מאורות ברקיע כי שם יראו, ויהיה פירוש ,יהי מאורות כמו ,יראו מאורות; והענין מובן על פי דעת רבנו על הגידול ההדרגתי של האור (השיטה האחרת, הוצאת פרידלנדר, עמ' 28, שורה 13, עיין כבר למעלה בדיונו על דברי רבנו לסוף פסוק ג): ,לפי דעתי שהיום הראשון היה אור ולא היה גדול, וביום השני גדל עד היותו סבת הרקיע ונראתה היבשה, וביום השלישי גדל שקבלה הארץ כח עליון להצמיח, וביום הרביעי גדל עד שנראו המאורות והכוכבים. כלומר: לא מדובר בפסוקנו כלל על התהוות המאורות, כי כל המאורות היו כבר קיימים בזמן מעשה בראשית, - רק מדובר על הראותם מלמטה, מן הארץ. נניח שאדם היה נברא לפני היום הרביעי, לא היה יכול לראות את המאורות בגלל החושך ששרר ברקיע, כמו שהיום אי אפשר לראות את המאורות ביום מעונן. ביום הרביעי האור גדל במידה כזו שהמאורות נראו, ואם היתה עין מסתכלת מן הארץ, היה נדמה לה כאילו המאורות נמצאים ברקיע.

**טז** ויעש וגו'. נקראו השנים (שמש וירח) בכינוי הגדולים. לא מפני שהם שווים בגדלם, אלא כנגד הכוכבים, כלומר מפני ששניהם יותר גדולים מן הכוכבים. וכן נקראו שלשת בני ישי בכינוי (שמואל א, יז ג): . הגדולים רק כנגד האחרים ואין הפירוש ששלשתם היו באותו הגיל, כי הרי הפסוק בעצמו מודיע על ההבדל בגילם, ואליאב (בהוצאתנו בטעות: אליאב, ותקנתו לפי כל העדים שהבאתי באפאראטוס: ואליאב) היה (כמו שכתוב שם): . הבכור ולפי זה גדול מכולם, והמשך הפסוק: ,ומשנהו אבינדב, והשלישי שמה. ומה שנוגע למאמר חז"ל, לא"י זה (השמש) גדול מזה (מן הירח), שכנראה סותר את הנאמר למעלה - יש לו סוד. בציטטה רבנו מתכוון למאמר חז"ל (מובא גם ברש"י לפסוקנו) שהשמש והירח היו בהתחלה שווים בגודלם ורק אחרי זה נתמעט הירח כעונש על

<sup>216</sup> פה מלמד אותנו רבנו דרך אגב שהביטוי ,מאורות של הפסוקים יד וטו כולל את השמש והירח (שזכרו במפורש בפסוק טז בשם ,שני המאורות הגדולים) וגם את הכוכבים (שזכרו גם כן בפסוק טז, בלי כינוי מפורש ,מאורות).

<sup>217</sup> האות ,ו' של המלה ,ולא"י איננה שייכת לציטטה, אלא לדברי רבנו: ומה שנוגע וגו', כפי שפירשתי.



מופיע, שמי השמים' במקרא הוא תהלים סח לד: „לרכוב בשמי שמי קדם". פה מעניין התוספת „קדם". למלה זאת שני מובנים אפשריים: לשון מורח או לשון קדמות. האפשרות הראשונה איננה באה בחשבון במקומו: קדם במקום הנה אינו מורח כי הרי שמי השמים לא נמצאים רק במורח! לכן צריך לפרש מלשון קדמות: שמי השמים (העולם העליון) קדומים הם מבחינת זמן קיומם. פה רבנו אינו מביע במפורש את דעתו על נצחיות שמי השמים (רק קובע ש„קדם" פה מושג זמני ולא מקומי), אבל מן הפולימיקה הבאה נגד ר' סעדיה גאון נוכל להסיק על דעתו הוא, כפי שנוכחת: הרי רבנו ממשיך כאן: הגאון רב סעדיה ז"ל ברח מזה המקום. הגאון מתרגם: „בשמים שנבראו מקדם".<sup>210</sup> הוא „בורח" לפי דעת רבנו מן הפשט על ידי הוספת מושג הבריאה, – הוה אומר שהוא בא להוציא את האפשרות של אי-בריאה אשר טמונה בפשט. בביאורו הגאון מסביר את עצמו: „הוספתי לשמי קדם את מושג הבריאה... כדי שלא תקשב [או: תדמה] קדמות",<sup>211</sup> כלומר: שלא תעלה על הדעת אי-בריאה ונצחיות.<sup>212</sup> לעומת זה, נוכל עכשיו להסיק, רבנו מפרש „שמי שמי קדם" על נצחיות העולם העליון.<sup>213</sup> וכן דעת ה, צפנת פענח: שמסביר את דברי רבנו כך (הוצאת הרצוג, עמ' 41, שורה 9): „... והנה קדם [לפי ראב"ע] מלשון קדמות. והנה זה הפסוק מסייע לו [לראב"ע] על מה שאמר שהשמים היו נמצאים קודם מעשה בראשית. גם כתוב (ישעיה סו א) השמים כסאי וכתוב (תהלים צג ב) נכון כסאך מאז מעולם

כ, רקיע שהוא השמים". גם רבנו לפי שיטתו יכול לפרש „רקיע השמים" כ, רקיע שהוא שמים" – אם הוא לוקח „שמים" גם פה, כמו בפסוק ו, במובן המצומצם של המלה. ובאמת בשיטה האחרת, הוצאת פרידלנדר עמ' 12, שורה 7 מלמטה, רבנו נוקט דעה זאת: „ודקדוק רקיע השמים: רקיע שהוא השמים, כמו (שמות טו טז): בגדול זרועך, בגדול שהיא זרועך, וככה (תהלים קמה ז): זכר רב טובך יביעו". (ועיין להלן בסוף דברי רבנו לפסוק לא) אבל מיד רבנו מוסיף: „או יהיה דקדוקו כשמי השמים, והוא הנכון בעיני". פירושו אחרון זה, שהוא הנכון בעיניו, זיהה עם פירושו בשיטה שלנו: בקבעו ש„דקדוקו" (לא מובנו) של „רקיע השמים" כ, שמי השמים, רבנו רוצה לומר ששני צירופי-מלים אלה מהווים, מבחינה דקדוקית, צירוף של סמיכות, „שמי השמים הוא כמו שמים של השמים ו, רקיע השמים" הוא כמו רקיע של השמים, – וזהו כוונת רבנו גם בשיטה שלנו, כנ"ל!

<sup>210</sup> בערבית של המקור: „פי אלסמאואת אלמכלוקה קדימא", עיין בארק, Saadja Al-fajjumi's arab. Psalmübersetzung etc. עמ' XXI.

<sup>211</sup> במקור: „ואצפת אלי שמי קדם מעני אלכליקה... לילא תתרהם קדימה". (בארק שם, עמ' XXIII).

<sup>212</sup> עיין בארק שם, עמ' 43 ועמ' 78, הערה 44).

<sup>213</sup> בפירושו לתהלים סח לד רבנו מתבטא בצורה מעורפלת: „וטעם קדם יש לו סוד כנגד בני הדור". מלים אלה מוסברות על ידי רוזין, Monatschrift 1898, עמ' 67: d. h. im Gegensatz zu den anders denkenden Zeitgenossen oder zu denen, die die Endlichkeit (עולם) lehren (עולם דור) im Gegensatz zu denen, die die Unendlichkeit (עולם) lehren (עולם דור). בניגוד לדעת בני דורו של רבנו, או: בניגוד לאוחזי שיטת הסופיות [דור/ בניגוד לעולם/].

והאומר<sup>100</sup> כי למ"ך לאותות נוסף כלומר מיותר<sup>101</sup> כאילו כתוב, אותות<sup>102</sup> לא אמר כלום. כונת ה,אומר<sup>103</sup> היא שגם וי"ו, ולמועדים<sup>104</sup> נוסף כאילו כתוב, והיו אותות למועבים. כך מתברר מהקדמת רבנו לפירוש הרגיל על התורה, ב, דרך השנייה<sup>105</sup>, ששם כתוב: ,והאומר כי וי"ו ולמועדים נוסף, כי לאות עם מועד נוסף, יבקש אדם שיהיה אוהבו, אולי יאמין בו" וגו'.

מן והיו. פה רבנו מתווכח נגד הגדרת מלת ,רקיע<sup>106</sup> על ידי ,חכם גדול ספרדי<sup>107</sup>. דעת רבנו הרי היא, כפי שהתברר מפירושו לפסוק ו, שהרקיע הוא המקום המלא אוויר המוגבל על ידי הארץ למטה והעננים למעלה. לא כן דעת החכם הספרדי: אמר חכם גדול ספרדי כי הרקיע נחלק על שמונה חלקים לשבעה הכוכבים וגלגל המזלות. ובכן לפי החכם הספרדי הרקיע הוא זיהה עם עולם הגלגלים. נגד זה רבנו מביא ראיה מן הפסוק שלנו: וזה לא יתכן כי אין גוף למעלה מגלגל המזלות והנה הכתוב אומר, ברקיע השמים<sup>108</sup> שורה שיש שמים למעלה ממנו. במלים אחרות: הביטוי ,רקיע השמים<sup>109</sup> שפירושו רקיע של השמים מראה שהשמים הוא המושג המקיף יותר ומציין מקום שהרקיע הוא חלק ממנו, - החלק התחתון. ואם אמת היה שהרקיע כולל את עולם הגלגלים, את העולם העליון, או לא היתה נודעת ל,שמים<sup>110</sup> של פסוקנו, שהם מעל לרקיע, שום משמעות, כי אין גוף למעלה מגלגל המזלות. אלא הוה אומר שהרקיע הוא החלק העליון של העולם התחתון, מוגבל על ידי הארץ והעננים, בעוד שה,שמים<sup>111</sup> - שהם למעלה בפסוק זה זהים עם ה,רקיע<sup>112</sup>, מופיעים בפסוקנו במובן יותר רחב וכוללים גם את הרקיע וגם את עולם הגלגלים. וכן יש צירוף לשון דומה: שמי השמים (כמה פעמים במקרא)<sup>113</sup> שפירושו: עולם הגלגלים.<sup>114</sup> אחד המקומות שבהם

<sup>100</sup> שם ה,אומר<sup>103</sup> הוא, לפי השיטה האחרת, הוצאת פרידלנדר, עמ' 29, שורה 10, ר' ישועה, שנוכח פעמים מספר בפירוש רבנו.

<sup>101</sup> המונח ,נוסף<sup>104</sup> יכול לציין את הוספת אות השמוש וגם (כמו פה) את ההוספה המיותרת (הפליאונאסטית) של האות. עיין ספרי על מונחי הדקדוק, ערך ,יסקי<sup>105</sup>, עמוד 59. <sup>102</sup> ולכן אין לקבל את הצעת רבלין (פירוש ר' סעדיה גאון לתורה, ספר היובל וגו', עמ' 137, הערה 11): ,אולי צ"ל בראב"ע: והאומר כי למ"ד למאורות<sup>106</sup> (פסוק טו), והכוונה כנגד רבי סעדיה גאון<sup>107</sup> (הגאון מתרגם שם כאילו כתוב, והיו המאורות<sup>108</sup>).

<sup>109</sup> דברים י"ד; מלכים א, ח כז; דברי הימים ב, ב ה; שם ו"ח; תהלים סח לד; שם קמח ד. <sup>110</sup> לנחמיה טו רבנו אומר בפירושו: ,השמים - הוא הרקיע, ושמי השמים - הגלגלים העליונים<sup>111</sup> והשווה כבר את דברי רבנו לפסוק א: ,השמים... על אלה הנראים ידבר... ויש שמי השמים<sup>112</sup> המלה ,שמים<sup>113</sup> לפי רבנו זיהה איפוא, כשלעצמה, עם הרקיע, אבל המובן משתנה בצירופי לשון כמו ,שמי השמים<sup>114</sup> ו,רקיע השמים<sup>115</sup>. הצד השווה שבשני הביטויים האלה הוא ההקבלה שבניגוד: רקיע השמים מסן את העולם התחתון ומראה שיש גם עולם עליון, ,שמי השמים<sup>116</sup> מסמן את העולם העליון ומראה שקיים גם עולם תחתון. רבנו יוצא מתוך ההנחה ש,רקיע השמים<sup>117</sup> מתפרש ,רקיע של השמים, כפי ש,שמי השמים<sup>118</sup> מתפרש: ,שמים של השמים<sup>119</sup>. ה,חכם הגדול הספרדי<sup>120</sup>, לעומת זה, יכול לפרש ,רקיע השמים<sup>121</sup>

מוכיר, 'ימים' ואחרי זה, 'שנים', דבר שמראה על הדרגה מן היחידה הקטנה אל הגדולה יותר. רעיון ההדרגה מובלט במיוחד בשיטה האחרת (הוצאת פרידלנדר עמ' 29, שורה 16): ,ויהי פירוש לאותות רגעים שהם חלקים ומהם יתחבר המועד שהוא עת, ומהמועדים היום ומהימים השנים'.<sup>200</sup> ויתכן כלומר וגם יתכן היות<sup>201</sup> לאותות על קדרות הלבנה והשמש, כלומר על ליקוי<sup>202</sup> הלבנה והשמש ודלוג דמות הכוכבים. כלומר: הביטוי, 'לאותות' מתכוון גם לתופעה האסטרונומית של דילוג דמות הכוכבים, כי לפעמים דמות כוכב נראית כאילו מדלגת ממקום למקום, כפי שרבנו מפרש והולך: כי הכוכבים סבת הדלוג הנראה,<sup>203</sup> כלומר: אם נראית לנו ברקיע דמות מדלגת, הסיבה לתופעה הזאת<sup>204</sup> הם הכוכבים, כטעם (ירמיה י ב) מאותות השמים אל תחתיו, כלומר: הביטוי, 'לאותות' של פסוקנו מתכוון לתופעות אסטרונומיות בקשר עם השמש והירח והכוכבים, כמו בפסוק של ירמיה.<sup>205</sup>

<sup>200</sup> בהמשך שם: ,והנה טעם יהי מאורות שיהיו נראים [השווה בפירוש הרגיל בסוף פסוקנו: 'כי שם יראו'] שיספור האדם בהם. לביטוי האחרון מקביל תרגום אונקלוס (אשר אמנם מפרש רק, 'ימים' ו, 'שנים' כיחידות זמן): ,ויהן לאתין ולזימנין ול מי מני ב הון יומין ושנין.

<sup>201</sup> השארתי גירסת הוצאתנו: ,היות', אבל אולי צ"ל, 'להיות' לפי גירסת רוב העדים.

<sup>202</sup> הביטוי, 'קדרות' נמצא בישיעה נג: ,אלביש שמים קדרות' ומתפרש שם על ידי רבנו (לפי פירושו השני) על ליקוי המאורות: ,יש אומרים על קדרות השמים כאשר תקדר כולה בחצי היום'. הכוונה, כמובן, לתופעה הידועה של Sonnen- und Mondfinsternis.<sup>203</sup> כך שיניתי לפי רוב הגירסות (הוצאתנו): ,סבת דמות הנראה.

<sup>204</sup> שם התופעה בלועזית: Meteore, גם Kometen, מקור חיים (בתוך, ספר מרגליות טובה) מעיר פה לדברי רבנו: ... שהמון [צ"ל שההמון] חושבים שהם כוכבים ממש כאור הנראה כוכב רץ והיא שנקראו [צ"ל שקראו] רז"ל כוכבא דשביטא. השווה ברכות נח ע"ב: ,מאי זיקין אמר שמואל כוכבא דשביט. פרש"י שם: ,כוכב היורד כחץ ברקיע ממקום למקום וארוך כשבט שהוא יורה ונראה כמו שפותח רקיע'. כוונת ה, מקור חיים כנראה ל Kometen דווקא, ולא ל Meteore.

<sup>205</sup> רש"י מפרש, 'לאותות' בצורה דומה: ,והיו לאותות. כשהמאורות לוקין סימן רע הוא לעולם שנאמר (ירמיה י ב) מאותות השמים אל תחתו וגו', בעשותכם רצון הקב"ה אין אתם צריכים לדאוג מן הפורענות. לפי רש"י ה, 'אותות' בשני הפסוקים (אצלנו ובירמיה י ב) מתכוונים, לכאורה, רק לשמש ולירח ולא לכוכבים, כיון שרק לגבי שמש וירח שייך ליקוי במובן של Finsternis; אבל מפירוש רש"י לירמיה י ב מתברר שרש"י מתכוון גם לכוכבים, כי שם הוא אומר: ,מאותות השמים אל תחתו, מתמה לוקה וממאורות לוקין'. הביטוי, 'מאורות' כוונתו יכולה להיות רק לירח ולכוכבים כי כבר הזכיר את השמש (באמרו, 'מתמה לוקה'). את החלוקה: שמש מצד אחד, ומאורות (= ירח וכוכבים) מצד שני (בניגוד לחלוקת הפסוק, בראשית א טו: ,מאורות' = שמש וירח מצד אחד, ,כוכבים' מצד שני) רש"י לוקה מן הגמרא סוכה כט ע"א למטה: ,תנו רבנן בשביל ארבעה דברים חמה לוקה... ובשביל ארבעה דברים מאורות לוקין ופירש"י שם: ,מאורות: ירח וכוכבים. רש"י אינו מסביר מהו בדיוק ליקוי הכוכבים.

לאותות, - רגעים; ולמועדים, - שעות. כלומר: על ידי המאורות יהיה אפשר לקבוע את הזמן, ומדומני שאין רבנו רוצה לומר שפירוש הביטוי „אות“ הוא כמו „רגע“ ופירוש הביטוי „מועד“ כמו „שעה“, אלא פירוש „אות“ כמו „סימן“: המאורות על ידי תנועותיהם ברקיע יהיו לסימני הזמן, והכוונה ליחידת הזמן הקטנה ביותר: רגע. וכמו כן אין פירוש „מועד“ כמו „שעה“ אלא כמו „זמן“: המאורות על ידי תנועותיהם ברקיע יהיו לזמן, והכוונה ליחידת זמן מסוימת, גדולה יותר מרגע: שעה. רבנו מפרש „אות“ דווקא כ„רגע“, ו„מועד“ דווקא כ„שעה“ (ולא, למשל, להפך!) מפני שאחרי זה הפסוק

ל, אי-התאמה, בין לגבי הפועל „היה“ בין לגבי פועלים אחרים: הוא מפנה תשומת הלב לעובדא שבכל הדוגמאות של „אי-התאמה“ הנשוא קודם לנושא, ועל יסוד זה הוא מסביר את ה, אי-התאמה כך: „המדבר או הכותב מתחיל בצורה הפשוטה ביותר של הנשוא, שהיא יחיד זכר של הנוף השלישי, ומשאיר כאילו תלוי, על ידי איזה נושא, כלומר על ידי איזה מין או מספר של הנשוא, הנשוא (שנשאר ביניים תלוי) יקבל את הגדרתו המדוייקת.“ ובהערה גסניוס מעיר: „במידה מסוימת מקביל לזה בגרמנית: es kommt ein Mann, eine Frau etc. מעניין הוא שגם רבנו מסביר באופן כזה בפירושו לפסוק „כי יהיה נערה בתולה“ (דברים כב ג), באמרו: „כיהיה, כאשר יארע זה הדבר.“

הזמן כבר היה קיים מאז יום ראשון, כשנראה האור, אבל עכשיו, עם הראות המאורות (שמש ירח וכוכבים) היה אפשר לקבוע את הזמן לא רק לפי יום ולילה, כמו עד עכשיו, אלא גם לפי חלקים יותר קטנים. בהתאם לתנועת השמש והירח בשמים נזכרת במחצית הראשונה של פסוקנו עוד פעם ההבדלה בין יום ולילה, ויהיה שיעור פסוקנו, לפי רבנו, כך: יהי מאורות... להבדיל בין היום ובין הלילה, ויתר על כן יהיו גם לאותות ולמועדים וגו'.

ובזה תסולק קושיית האברבנל שטוען ב„שאלה החמישית“ שפירוש רבנו „אינו נכון בפשט הכתוב.“

לפי הלוח היהודי השעה (שמדתה כמו השעה אצלנו) כוללת 1080 חלקים, והחלק 76 רגעים. (עיי, למשל, באסניצקי, Entstehung und Aufbau des jüd. Kalenders, עמ' 25. ל„רגע“ נודעת גם משמעות של זמן קצר סתם. במסכת ברכות ז ע"א יש חלוקי דעות על משך ה„רגע“, תניא... וכמה רגע, אחד מחמשת רבוא ושמונת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה בשעה, וזו היא רגע. ושם: „וכמה רגע אמר רב אבין... רגע כמימרא“, כלומר משך הזמן שנחוץ לבטא את המלה „רגע“. הגדרה נוספת נמצאת בתוספתא ברכות, פרק א, משנה ג. הרב ע. שטיינזלץ בביאורו למסכת ברכות מעיר במדור ה„ציונים“, דף ז ע"א דבור המתחיל „רגע“, „המושג 'רגע' אינו מתייחס למשך מסויים של זמן, אלא הוא מבטא כרגיל זמן קצר מאד, שאינו מוגדר בגודלו, משום כך מפרשים את שיעורו של הרגע בכמה אופנים שונים מבלי לחוש לסתירה ביניהם. יש להבדיל בין 'רגע' בלתי מסויים זה, לבין ה'רגע' במונח החשבוני המדוייק, המשמש בתלמוד לשם חשובים אסטרונומיים, ששיעורו הוא אחד מן 76 בחלק, שהוא אחד מן 1080 בשעה.“ יתכן שכונת רבנו, פה בפסוקנו, למונח האחרון, האסטרונומי של המלה.

יב, בעוד שבפסוק יא כתוב קודם עניין ה, מין ו אחרי כן, אשר זרעו בו. י"א אם כן, נשאלת השאלה למה רבנו מפרש לפי סדר של הפסוק האחרון ומדלג על הפסוק הראשון אולי מפני שהסדר הזה יותר כרונולוגי, כי רק אחרי שנדע בכלל שהעץ מתרבה (על ידי ההודעה, אשר זרעו בו) מתאים לומר (על ידי ההודעה, למינו או, למינהו) שהרבו זה אינו בלי תנאי וגבול, אלא שהוא נשאר בתוך המסגרת של כל מין ומין. לפי הסדר של פסוק יא מדובר קודם על ההסתייגות ואחרי כן על עצם הרבו, והביטוי, למינו כולל כבר את ידיעת ה, זרע שזכר רק אחרי כן, המשך: אשר זרעו בו. י"א לכן צריך להבין את פסוק יא לפי הכלל, אין מוקדם ומאוחר בתורה: בעוד שהסדר הכרונולוגי הוא הסדר של פסוק יב. אי לזאת רבנו מעדיף לפרש לפי הסדר האחרון.<sup>193</sup>

י"ד ויאמר. מלת יהי היא צורה מקוצרת של יהיה. הערה זאת כוחה יפה גם לגבי, יהי של פסוק ג ופסוק ו (, יהי אורי, , יהי רקיע), רק רבנו מביאה כאן כיון שהוא יכול לצרף כאן הערה על תכונה זרה אחרת של הפועל, היה שהיא מופיעה רק כאן, והיא אי-התאמה של הנשוא, היה אל הנשוא, מאורות מבחינת המספר והזמן: בעבור שידברו בה (במלת , יהי ו, יהיה) הרבה ורצו להקל על הלשון, לכן היא ליחיד ולרבים, כלומר: לכן משתמשים בצורה הפשוטה של, היה - יחיד זכר - לא בלבד לשמש נושא ביחיד זכר (כמו, יהי אורי, , יהי רקיע) אלא גם נושא ברבים זכר, כמו כאן: יהי מאורות, גם לנקבה, כלומר: ומאותה סיבה משתמשים בצורה הפשוטה היסודית - יחיד זכר - כדי לשמש נושא ביחיד נקבה, כמו (דברים כד כג): כי יהיה נערה בתולה.<sup>194</sup>

<sup>193</sup> ליתר בהירות נעמיד את המקומות המקבילים של שני הפסוקים זה מול זה, עד כמה שהם חשובים לענייננו:

פסוק יא: עץ פרי עושה פרי	למינו	אשר זרעו בו על הארץ	למינהו
פסוק יב: ועץ עושה פרי		אשר זרעו בו	

מה שאומר רבנו אצלנו, וכל אחד שומר מינו (ולא, מינהו) אינו ראה לכוונתו לא לכאן ולא לכאן, כי, מינו אינו ציטטה מן הפסוק.

<sup>194</sup> בביטוי, עץ פרי עושה פרי של פסוק יא ובביטוי המקביל, ועץ עושה פרי של פסוק יב עוד לא טמון הרעיון של הזרע, כי הרי עשיית הפרי בפעם הראשונה, במעשה בראשית, לא היתה תוצאה של זריעת זרע.

<sup>195</sup> במשמעות אין הבדל בין הצורה, מינו ובין הצורה, למינהו. - הכינוי של, מינו (בפסוק יא) מתייחס ל, פרי; הכינוי של, מינהו (בפסוק יב) גם כן ל, פרי, או ל, זרע, ואין הבדל במובן.

<sup>196</sup> התופעה הדקדוקית של אי-התאמת נושא ונשוא אינה מוגבלת למשפטים עם הפועל, היה, וגם רבנו מצביע על מקומות כמו (בראשית מט כב), בנות צעדה עלי שורי ומקומות דומים (עיין באכר, A. i. E. als Grammatiker, עמ' 134, הערה 11), אמנם את ההסבר של, בעבור שידברו בה הרבה רבנו נותן רק לגבי הפועל, היה (עין שם עמ' 135, הערות 16, 17). גסניוס, Hebräische Grammatik § 145 o, p, q נותן הסבר אחיד

ופי' יקוּן יתחברו וכן (ירמיהו ג יז), ונקוּן אליה כל הגוים. השורש קוה בנפעל נמצא, מלבד במקומו, רק בפסוק המצוטט הזה. ואמר ימים – אחרי שכתוב שהמים נקוּן אל מקום אחד, היה לצפות ל"ים" בלשון יחיד, ובכל זאת אמר, "ימים" בלשון רבים – בעבור שאין שם (כלומר: שאין במציאות) ים שיקיף כל הארץ. אם היה ים כזה במקום אחד, היה מתאים לשון יחיד, אבל כיון שאין הדבר כך, אי אפשר לדבר על ים אחד, רק על ימים שונים. – ואם תאמר: אם כן, מה פירוש, "אל מקום אחד"? על זה עונה רבנו בשיטה האחרת לפסוקנו, הוצאת פרידלנדר, עמ' 28, שורה 1: "וטעם אל מקום אחד בפאת מערב ומזרח וצפון ודרום..." ההמשך שם: "כי אין שם ים מקיף כל הארץ אף על פי שיש אוקינוס מקיף מקום רב מהארץ על כן אמר קרא ימים לא יום (צ"ל ים) אחד..."

יא ויאמר. אמר הכתוב תדשא הארץ (וכן למטה בפסוק כ): ישרצו, (וכן למטה בפסוק כד): תוצא, והנה שם כח בארץ (פה ובפסוק כד) ובמים (בפסוק כ) לעשות במצות השם, וזו היא כח התולדת, זאת אומרת: כח התולדה, הכח להוליד ולהוציא דבר. "וטעם תדשא כמו תצמיח, כי, תדשאי אינו מוסב אל, דשאי בלבד, אף על פי שהוא נגזר ממנו, אלא גם אל, עשבי ואל, עץ פריי מובנו הכללי של, תדשאי מתברר גם מן הביטוי המקביל, ותוצאי של פסוק יב, שהוא ביטוי כללי, מוסב אל, דשאי, אל, עשבי ואל, עץ." אשר זרעו בו, שהורע בפרי. לפי זה פירוש הפסוק הוא: "פרי ... אשר זרעו בתוכו." פירוש זה של רבנו אינו מובן מאליו, כי הגאון ר' סעדיה מפרש באופן אחר בתרגומו: "מא גרסה מנה עלי אל ארץ", זאת אומרת: "אשר נטיעתו ממנו על הארץ." לזה מעיר רבלין, פירוש רס"ג לתורה וגו', עמ' 137: "בו, במובן הערבי המראה על המכשיר והאמצעי, והיינו 'על ידו', ולא תואר המקום. והכוונה שעל ידי הענף מן העץ שנוטעים מגדלים עץ חדש. כנגדו הראב"ע: 'שהורע בפרי', כפי תרגום אונקלוס 'די בר זרעיה ביה', וכן תרגום יונתן ורש"י. הרמב"ן המבאר כמותם מוסיף: 'אף על פי שהמנהג במקצתם ליטע מהם הענף'. וכל אחד מן הפירות שומר מינו. זהו פירוש של, למינוי, כך מתברר מן הפירוש המקביל בשיטה האחרת, הוצאת פרידלנדר עמ' 28 שורה 11 וגו', ששם רבנו גם מפרש קודם: "וטעם אשר זרעו בו שהורע הוא הפרי [צ"ל בפרי?] ואחרי כן: "וטעם למינוי" כי כל המינים הם שמורים, כי פרי כל אילן מורכב לא יצמיח זרעו." – במבט ראשון נראה בולט שרבנו משתמש בשיטה האחרת בצורה, "למינהו" שהיא נמצאת רק בפסוק יב, – ולא בצורה, "למינוי" של פסוק יא, אבל אחרי קצת עיון נוכח שבאמת רבנו מתכוון גם בשיטה האחרת וגם אצלנו בשיטה הרגילה דווקא לפסוק יב (אף על פי שבהתחלת הקטע רשום בשתי שיטות: פסוק יא), כי הוא מפרש, גם בשיטה האחרת וגם אצלנו, קודם את המלים, "אשר זרעו בו" ואחרי כן את ענין ה"מינוי", וכן הסדר רק בפסוק

<sup>100</sup> לפי זה יהיה תרגום, "אל מקום אחד": an je einen Ort.

<sup>101</sup> הביטוי, תולדת" שוב מופיע בהתחלת פירושו לפסוק כ, עיין שם.

<sup>102</sup> על ההבדל בין, "למינהו" ו, "למינוי" נעמוד תיכף בהמשך דיונו.

(לפסוק ג) את הפסוק (תהלים לג ו): „בדבר ה' שמים נעשו, אשר שם נמצא, שמים בלבד, בלי, ארץ ואף על פי כן הפועל הוא, עשה: ובכן אין עקביות בשמוש הפועלים „ברא, ו, עשה בקשר עם מעשה בראשית. וכן טעמו של „ויאמר: וכבר אמר אלהים יקוו המים. פה רבנו מזכיר בפעם הראשונה בפירושו לתורה את הוא"ו של ה, עבר לפני העבר" (Plusquamperfectum) "יש כמוהו בתורה למאות והנה בפרשת בראשית אתן לך עדים שנים, האחד (בראשית ב ה), „וישם שם את הארם אשר יצר, ואחרי כן (שם פסוק ט), „ויצמח ה' אלהים וקודם אדם הצמחים, ופירוש הפסוק האחרון: וכבר צמח וגו'. והעד השני שצוה אדם שלא יאכל מעץ הרעת (בראשית ב יז) ואחריו כתיב (שם פסוק יט), „ויצר ה' אלהים מן הארמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים, והלא החיות והעופות כבר נבראו? רק פירושו: וכבר יצר. ועל זה הפירוש, כלומר: לפי פירושו זה, ש, ויאמר מובנו, וכבר אמר, ושו, הפרשה דבקה עם אשר עליה, "הי כמובן גם „ורא אלהים כי טוב" של פסוק י דבק עם בריאת יום שני, ולפי זה לא חסר, כי טוב" ביום שני וביום שלישי לא הוכפל, כי טוב, „תדשא הארץ" (פסוק יא) תחלת יום שלישי.

“ בשיטה האחרת כבר הזכיר את הוא"ו הזאת לפסוק ה (הוצאת פרידלנדר עמ' 26 שורה 8-11): „וענה אחד מחכמי דורנו כי פירושו (של „ויהי ערב ויהי בקר): ויהי ערב וכבר היה בקר והנה יום אחד... וכמוהו (שמות טו כ): וירם תולעים ויבאש; (איוב יד י) וגבר ימות ויחלש ופרשיות רבות עוד תהיינה נזכרות. אמנם אין דעת רבנו מסכימה עם, אחד מחכמי דורנו ולפי דעתו יש פה וא"ו החבור רגילה.

“ כדאי לזכור פה שרבנו הזכיר עד עכשיו עוד שני מיני וא"ו שאינם וא"ו החבור סתם: א) הוא"ו שפירושו „כפ"א רפה בלשון ישמעאל" כזאת היא הוא"ו של „והארץ בפסוק ב (עיין שם פירושו) והוא"ו של „ויקרא" בפסוק ח (עיין פירושו לפירושו בפסוק ז). געיר דרך אגב שלפי תרגום ר' סעדיה יוצא שהוא"ו של „ויאמר" בפסוקים ו ט יד כ ו כד (כלומר כל „ויאמר" אחרי „ויהי ערב ויהי בקר") היא וא"ו כזאת. בכל המקומות האלה ר' סעדיה מתרגם כאילו כתוב: „אחרי שהיה ערב והיה בקר של יום אחד (שני, שלישי, רביעי, חמישי) אמר אלהים וגו', רק שבמקום „אמר" הוא מתרגם „רצה" („שאי" בערבית). רבנו מזכיר את השינוי האחרון בהתחלת פירושו לפסוק ב („אמר הגאון כי פירוש ויאמר כמו וירצה") אבל את פירוש הוא"ו של „ויאמר" על ידי הגאון – אינו מזכיר. ב) הוא"ו שאנחנו מכנים היום „וא"ו הפירוש" וא"ו כזאת רואה רבנו, כנראה, במלת „ויקרא" בהתחלת פסוק ה: „ויקרא אלהים לאור יום" וגו', עיין פירושו לפירושו לפסוק ד, למעלה הערה 141.

“ בשיטה האחרת למקומו (הוצאת פרידלנדר עמ' 27, שורה 11 וגו') רבנו נותן דוגמאות אחרות, ובשיטה האחרת לפסוק ה (עיין למעלה, הערה 185 שוב דוגמאות אחרות.

“ הוצאתנו: „ופירושו" במקום „רק פירושו", אמנם כמעט כל העדים גורסים „רק פירושו", ולפי זה תקנת.

“ הוצאתנו בטעות, ועל כן הפירושו ותקנתי לפי כל שאר העדים.

מ ויאמר. כפי דעתי צריך להסביר<sup>100</sup> שזו הפרשה רבקה עם אשר עליה (וזאת אומרת: על ידה) כי הרקיע (פסוקים ו עד ח) לא ועשה ער אשר יבשה הארץ (פסוקים ט וי), כפי שהסביר רבנו למעלה לפסוק ו, שעשיית הרקיע היתה תלויה בייבוש הארץ, כי רק, כאשר התחזק האור על הארץ ורוח יבש מה ארץ<sup>101</sup>, - רק אז, נהפך הלהט ונעשה הרקיע<sup>102</sup>, לפי דבריו שם. ומשום כך צריך להסביר שעשיית היבשה, אף על פי שהיא מתוארת אחר המלים, ויהי ערב ויהי בקר יום שני<sup>103</sup>, היתה עוד ביום שני ושפרשת היבשה דבקה עם פרשת הרקיע מבחינה הגיונית, - וגם מבחינה דקדוקית, כאשר יפרש רבנו אחר כן (וכן טעמו וכבר אמר אלהים וגו'). והעב' מן הפסוקים שבאמת השמים (הרקיע) והארץ (היבשה) לא נבראו בשני ימים שונים אלא באותו יום, - הוא מה שכתוב (למטה ב ד): ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים, - והנה מן המלה, ביום נשמע: ביום אחד נעשו, וזה היום הוא - יום שני. ועכשיו רבנו מבאר, דרך אגב, את הביטוי, עשות בפסוק הנזכר (ולמה לא כתוב, בְּרֵאשִׁי): והראות דבר נסתר והקנות מפוזר<sup>104</sup> איננה ברואו אלא עשייה, והוא: תקון, כפי שרבנו מסביר למטה, לפסוק הנזכר. דברי רבנו פה הם קשוי הבנה; הרי לפי רבנו עצמו (לפסוק ב) פסוק א, בראשית ברא... את השמים ואת הארץ מתפרש, בראשית בריאת הרקיע והיבשה, ועוד: גם בהמשך פירושו לפסוקו הוא מדבר בפירוש על, בריאת יום שני והרי זה כאילו אומר: בריאת הרקיע והיבשה, ואיך הוא מבאר שבדברי הפסוק, ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים ה, עשייה באה דווקא להוציא את הבריאה? אולי נוכל לפרש כוונת רבנו כך: הפועל, ברא מתאים במיוחד לגבי הרקיע, כי, בריא היא הוצאת יש מיש (רבנו לפסוק א, דבור המתחיל, ברא, וטעמו לומר ולשום גבול נגור<sup>105</sup>) עם שינוי מסויים של החומר אשר ממנו נבראה הבריאה החדשה. במקרה של הרקיע השינוי הוא: התמתחות והתרחבות האור (עיין פירושו לפסוק ו). לעומת זאת הפועל, עשה מתאים במיוחד לגבי היבשה, כי עשייה היא גם כן הוצאת יש מיש אבל בחינת תיקון גרידא, בלי שינוי (יותר נכון: בלי שינוי חשוב) של החומר. במקרה של היבשה השינוי הוא: הראות דבר נסתר והקנות מפוזר. הבדל זה בין, ברא ו, עשה מסביר למה בפסוק א, אשר שם הפועל הוא, ברא, מלת שמים באה לפני, הארץ, סמוך לפועל: בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ. בבראשית ב ד הסדר הפוך, כדי לסמוך את ה, ארץ לפועל, עשה, ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים. ובכך מוסברים דברי רבנו ש, הראות דבר נסתר... איננה בריאה. כמוכן גם רבנו אינו מתעלם מן העובדא ש, ברא מוסב גם כן ל, ארץ ו, עשה גם כן ל, שמים בשני הפסוקים המדוברים, ויתר על כן: הוא בעצמו מצטט

<sup>100</sup> הביטוי, כפי דעתי ש... הוא מטבע לשון אצל רבנו, רק בדרך כלל בא, לפי במקום, כפי: לפסוק א, התחלת דבור, בראשית: ולפי דעתי שהוא סמוך; לפסוק ד, שיטה אחרת, הוצאת פרידלנדר עמ' 25, שורה 2 מלמטה: ולפי דעתי שנראה...; לפסוק יד, שיטה אחרת, פרידלנדר עמ' 28, שורה 13; לפי דעתי שהיום הראשון...  
<sup>101</sup> הוצאתו: כל מפוזר; השמטתי מלת, כל לפי רוב העדים.



אחת: „לבין“, ותהיה צורת ההבדלה: „בין... לבין...“ כמו (ישעיה נט ב): „כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם.“ וטעם ויהי כן רבק עם הבא אחריו כאשר היה כן קראו שמים. פירוש זה ברור מבחינה דקדוקית: הואיו של „ויקרא“ (פסוק ח) הוא לפי רבנו כמו הוא“ו של „והארץ“ (למעלה פסוק ב, עיין שם פירוש רבנו) כ„פ“יא רפה בלשון ישמעאל“, ולכן פירוש הפסוקים הוא: כאשר היה כן - אז קרא אלהים לרקיע שמים. השאלה היא, מה הניע או הכריח את רבנו לדחוק את הפסוקים כאילו ה„סוף פסוקי“ לא נמצא תחת „ויהי כן“ אלא תחת „לרקיע“? רבנו נתקל פה בקושי שנתקל בו גם הרמב“ן, וכה דברי הרמב“ן: „ויהי כן, הכתיב בראשון ויהי אור אחר ויאמר אלהים יהי אור, אחר האמירה יפרש שיצא אל הפועל והיה כאשר נגזר, אבל בכאן אחר אמירת יהי רקיע כתוב ויעש אלהים את הרקיע ויבדל, ולמה הוסיף ויהי כן? כדי למנוע קושי זה של הראות „ויהי כן“ כיתור לשון, רבנו קושר „ויהי כן“ עם הבא אחריו, ובכך הבטוי אינו בא במיוחד כאישור של הבריאה הקודמת, אלא בעיקר כהקדמה ל„קריאה“ הבאה. גם הרמב“ן מזכיר את דעת רבנו באמרו: „ורבנו אברהם פירש כי הוא דבק עם הבא אחריו, כאשר היה כן, קרא לרקיע שמים, אמנם הרמב“ן מיד מוסיף: „ואינו נכון“ ומפרש את יתור הלשון המדומה של הבטוי „ויהי כן“ באופן אחר, לפי שיטתו.“

וזו ויקרא. תמשה דברים קראם (כן צ"ל, וכן גירסת רוב העדים; בהוצאתנו: קראן) השם, כי אין אדם, כלומר כי עוד לא נברא אדם“ שהיה יכול לתת להם שמות, והם אור (למעלה, פסוק ה: ויקרא אלהים לאור יום) וחשך (שם: ולחשך קרא לילה) ושמים (בפסוקו) וארץ (לקמן פסוק י: ויקרא אלהים ליבשה ארץ) וימים (שם: ולמקוה המים קרא ימים). אחרי בריאת אדם, אנוחנו באמת מוצאים שאדם נותן את השמות (ב כ: „ויקרא האדם שמות לכל הבהמות“ וגו'). אמנם לעצמו לא נתן שם, אלא אלהים קרא לו בשם „אדם“ (לקמן ה ב: „ויקרא את שם אדם“), וזה מה שמוסיף רבנו: ואדם כן, כלומר: אדם גם כן מן הדברים שאלהים קרא להם בשם, אמנם הוא לא שייך ל„תמשת הדברים“, כי הצד השווה של הללו הוא דווקא - שנבראו כשאין אדם.

<sup>100</sup> ישנה עוד קומבינאציה: „בין... ול...“. היא נמצאת ביואל ב יז: „בין האולם ול מזבח יבכו הכהנים.“ רבנו אינו מונה אותה כיון שאין פה ענין של הבדלה, או מפני שצורה זאת זיהה עם הצורה „בין... ל...“, רק בתוספת וא"ו. חוץ מזה אין קומבינאציות אחרות במקרא („בין... ולבין...“ לא נמצא).

<sup>101</sup> „ויהי כן“ נמצא עוד בפסוקים ט יא טו כד ל, אמנם שם אינו קיים הקושי הנ"ל, כי בכל המקומות האלה הבטוי כתוב אחרי האמירה („ויאמר אלהים... ויהי כן“) ולא אחרי העשייה, כמו כאן.

<sup>102</sup> לפי הרמב“ן, „ויהי כן“ בא לומר „שהיה כן תמיד כל ימי עולם“ וזה (כפירוש מצ. אינזשטט על הרמב“ן) בניגוד לאור הראשון שלא היה תמיד כי נגזר. כיון שרבנו אינו אוזר בשיטה של האור הראשון שנגזר אינו יכול לפרש, כמובן, את הבטוי „ויהי כן“ כמו הרמב“ן.

<sup>103</sup> הבטוי „כי אין אדם“ לקוח מלשון הפסוק (בראשית ב ה): „ואדם אין.“

על ימים יסדה. הכינוי של „יסדה“ מוסב ל„ארץ“ הנוכרת בפסוק הקודם: „לדוד מזמור לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה“, הרי שהפסוק שם לב להבדל הקטן בגובה בין ארץ למים.<sup>111</sup> וכן כתוב בתהלים קלו ו: לרוקע הארץ על המים, כלומר: מעל למים. וכן כל הולך מן הארץ אל הים יורד יקרא, למשל (תהלים קז כג): „יורדי הים באניות“ – ועכשיו, בסיום דבריו, רבנו מביא פסוק שמדבר על היחס ההדדי בין המים העליונים והתחתונים: וטעם (עמוס ה ה; ט ו), הקורא למי הים שיעלו בצורה של אדים,<sup>112</sup> והם העונים, כי כן גקראים המים בהגיעם אל הגבול העליון של הרקיע<sup>113</sup> ואחר כן (שם בשני המקומות), וישפכם על פני הארץ בצורה של גשמים.

ז ויעש. יש הבדלה בין עם למ"ב, כלומר: לפעמים ההבדלה בסגנון התנ"ך מובאת לידי ביטוי בצורה של „בין... ל...“ כמו בפסוק הקודם: „ויהי מבדיל בין מים למים“ או כמו יחזקאל כב כו: „בין קדש לחול לא הבדילו“<sup>114</sup> ויש עם בין ובין, כלומר: „בין... ובין...“ כמו פה: „ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים ונו“, ויש עם שני הסימנים,<sup>115</sup> כלומר: עם שני הסימנים (סימני היחס) הנוכחים („ל“ ו „בין“), כשהם מצורפים למלה

הרוח אל המים ונראתה היבשה אחר שנברא האור שהיה עיקר כאשר פרשתי במעשה בראשית.<sup>116</sup> אך רבנו מעדיף להביא סמוכין מפסוקים שקובעים באופן ישיר שהארץ גבוהה מן הים.

<sup>111</sup> בתהלים קד ה („יסד ארץ על מכוניה“) אין לפרש „עלי כ“, מעל ל“ אלא במובן של „גסמך עלי“ (פירוש רבנו שם: „וטעם יסד כי היא מוצק בשמי השמים ומכוונה [צ"ל ומכוונה?] כפי תולדתה בכח השם, על כן לא תמוט כי אין לה תנועה כי היא כולה קטנה כנגד השמים כנקודה בעגולה“).

<sup>112</sup> בבראשית בו נזכר האד בפסוק כסיבת הגשם: „ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה“, ה „אד“ שם עולה מן הארץ, לא ממי הים, אבל יתכן ש „ארץ“ שם כוללת במובן הרחב של המלה גם את הימים. רבנו שם מבאר רק: „ואד. כמו עשן. והטעם כי עלה אד מן הארץ בכח המאורות“.

<sup>113</sup> ואין הכוונה, כמובן, שכל העננים מגביהים לעלות עד קצה הגבול ממש, אלא יש עננים גם באמצע הרקיע.

<sup>114</sup> כ"י ג גורס: „יש הבדלה עם בין ועם למ"ד“, השווה את הממשך (גם לפי ההוצאה שלנו): „ויש עם בין ובין“, ויש עם שני הסימנים.

<sup>115</sup> גם במקום אחר ביחזקאל נאמר (מד כג): „ואת עמי יורו בין קדש לחול“, וגם שם הכוונה: יורו להבדיל בין קדש לחול.

<sup>116</sup> הקטע האחרון („כמו פה ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים וגו“) חסר בהוצאתנו והוספתו לפי הוצאה ונוההוצאות הנפוצות.

<sup>117</sup> נוסחה אחרת: „ויש עם שניהם“ (כך גם הוצאה ונוההוצאות הנפוצות) ואין הבדל במובן.

היותה קרה ויבשה וית הפך הניצוץ וישוב אחורנית כדרך שיקרה למי שיכה באבן על הסלע הקשה שתקפוץ האבן וישוב אחורנית בעבור קושי הסלע. – ועכשיו רבנו מוסיף להביא פסוקים. בפסוקים שהביא למעלה הוא רצה להראות שפירוש מלת „רקיע“ היא: דבר נטוי (ראיה מן שמות לט ג ומן שמואל ב, כב מג) וגם שהכוונה היא: נטוי על הארץ (ראיה מן ישעיה מ כב). אחרי זה, רבנו תיאר את עשיית ומהות הרקיע. הפסוקים הבאים ישמשו לו מצד אחד לאישור ולחזיון דעתו על מהות הרקיע, מצד שני ישמשו לו לכעין השלמה, כי מן פסוקים אלה מסתברים גם הגבולות של הרקיע: הגבול העליון הוא העבים והגבול התחתון הוא הארץ והימים: ”וכן אמר במזמור קד עם (פסוק ב): , נוטה שמים כיריעה” – שהוא ראיה נוספת שהרקיע הוא דבר נטוי – מיד אחרי כן (בפסוק ג): ”המקרה במים עליונותיו” מים אלה הם, לפי רבנו, המים מעל לרקיע, והם העבים (פירוש רבנו לתהלים שם: „עליותיו הם העבים“). והזכיר מיד אחרי כן בפירוש את העבים ” (בהמשך אותו פסוק ג): „השם עבים רכובי, והרות, כלומר: והזכיר מיד אחרי כן את הרוח (בסוף פסוק ג ובפסוק ד): „המהלך על כנפי רוח, עושה מלאכיו רוחות, משרתיו אש לוחטי, ויסד ארץ, כלומר: הזכיר אחרי כן מה שנמצא מתחת לרקיע (פסוק ה): „יסד ארץ על מכוניה, בל תמוט עולם ועדי, והיא כלומר הארץ גבוהה על המים שהם גם כן מהווים את הגבול התחתון של הרקיע (וגזכרים גם כן במזמור קד בהמשך, בפסוק ה): „תהום כלבוש כיסיתיו ומפרש רבנו שם: „תהום. עתה הזכיר הים. תהום המקום העמוק בים כי בהראות היבשה היה מקווה המים“). כונת רבנו פה להדגיש שהארץ היא קצת גבוהה על המים אף על פי שהיא הכבדה שבארבעת היסודות והיתה צריכה להיות למטה מן המים; ובאמת זה היה, לפי דעת רבנו, המצב לפני מעשה בראשית כי אז הארץ היתה, לפי דבריו לפסוק ב, „מכוסה [במים]“, ורק בבריאת יום שני (הראות היבשה, בראשית א ט) ”חלק מן הארץ נדחקה למעלה. וכן כתוב (תהלים כד ב) ”כי תוא

” על ידי זה מוסבר גם שבהמשך הפסוק שלנו – , והי מבדיל בין מים למים” – ובפסוק ו – „ויבדל בין המים אשר מתחת לרקיע ובין המים אשר מעל לרקיע“ – ה, מים מתחת לרקיע“ הם הים וה, מים מעל לרקיע“ הם העבים. רבנו אינו מוצא לנחוץ לחזור על זיהוי זה בהמשך פירושו (לסוף פסוק ה ולפסוק ו), אף על פי שבעצם שם מקומו של זיהוי זה, וגם בשיטה האחרת לא בא שום ביאור על ה, מים מתחת לרקיע“ וה, מים מעל לרקיע“.

” תקנתי , והזכיר העבים” לפי הוצאתו וזו ההוצאות הנפוצות, במקום „והעבים“ (בלי מלת „והזכיר“) של הוצאתו ורוב העדים. גם בפירושו למזמור קד רבנו משתמש בביטוי „והזכיר“ (לפסוק ה): „יסד. הזכיר הרקיע והעבים הרוח [צ”ל והרוח] ועתה הזכיר הארץ“

” לפי דעת רבנו, הפסוקים ט וזי הם המשך תיאור בריאת יום שני (ורק בפסוק יא מתחיל תיאור בריאת יום שלישי), עיין פירוש רבנו לפסוק ט.

” רבנו היה יכול להביא סמוכין על גבהות הארץ גם מן המשך במזמור קד, כי שם בפסוק ט כתוב על המים: „גבול שמת בל יעבורון בל ישובון לכסות ארץ“, ומפרש רבנו שם: „גבול. הזכיר בל ישובון לאות כי בתחלה היתה הארץ מכוסה במים ובחפץ השם דחק

לייבש המים.<sup>11</sup> לפי דעת רבנו הראות היבשה (פסוק ט, עיין שם פירוש רבנו) לא היתה ביום שלישי אלא ביום שני – כמו התהוות הרקיע, – ואפילו קדמה להתהוות הרקיע, זה אמרו פה: „כאשר התחזק האור על הארץ והרוח יבש מהארץ“, כלומר: אחרי שפעולת האור (החום) המתחזק והולך, ופעולת הרוח<sup>12</sup> גרמו להדנדפות (Verdunstung) של חלק מן היסוד מים (היסוד השלישי מלמעלה) ונראה חלק מן הארץ (שהיא היסוד הרביעי, התחתון), אז נהפך הלהט של האור על הארץ, כיון שהחומר הקשה של הארץ אינו נותן לאור לחדור הלאה. התהפכות זאת יוצרת חום אינטנסיבי אשר גורם לאויר להדק ולהתרחב, והרי נעשה הרקיע. – בשיטה האחרת לפסוק ו (הוצאת פרידלנדר עמ' 26 ו-27) בא תיאור התהוות הרקיע באופן יותר מפורט במקצת: „הגכון בעיני כי הארץ היתה מכוסה במים והרות יבש המים מעל הארץ כדרך (בראשית ח א): ויעבר אלהים רוח על הארץ וישוכו המים, או נראה (?)“<sup>13</sup> ובעבור האור היה הרקיע. והוא האויר ההוא על הארץ במעשה אור השמש<sup>14</sup> כאשר יגיע אל הארץ יתהפך למעלה בעבור עובי הארץ ויתחמם האויר הסמוך אל הארץ. את התהליך האחרון של „התהפכות הלהט“ מתאר ה, צפנת פענח לפסוקו (הוצאת הרצוג עמ' 38, שורה 3 וגו') כך: „...ניצוץ השמש ברדתו אל הארץ יעבור בגלגל האש ויתערב הניצוץ עם האש“ ויורד עמו מה שנתערב בו מהאש, גם יעברו שניהם בגלגל האויר ויתערבו עמו וירדו יחד עם ניצוץ השמש עד הגיעם אל המים ואל הארץ, ויתערבו הניצוץ והאש והאויר עם המים והעפר, וכאשר יגיע הניצוץ אל הארץ ימצאנה קשה בעבור

<sup>11</sup> אין, רוחי כי אם היסוד, אוירי (היסוד השני מלמעלה), אבל אויר נע אויר במצב של תנועה. מלת „אוירי“ לא נמצאת בתנ"ך, וגם שם נרדף ל, „אוירי“ לא נמצא, רק „רוח“, כמו בפסוק ב.

<sup>12</sup> באמרו „מהארץ“ כוונתו לומר „חלק מן הארץ“. בצפנת פענח, הוצאת הרצוג עמ' 37 שורה 17, הגירסה: „והרות יבש מי הארץ“, וזה מקביל לגירסת השיטה האחרת, הוצאת פרידלנדר עמ' 26, שורה 2 מלמטה: „והרות יבש המים מעל הארץ“, וכן הסגנון בדברי רבנו לפסוק ב (שהבאנו גם למעלה): „סמך הרוח אל השם בעבור היותו שלוח בחפץ לייבש המים“. אמנם ההבדל בין „לייבש מים מעל הארץ“ לבין „לייבש הארץ“ אינו אלא בצורת הדבור, לא במובן.

<sup>13</sup> פה הטכסט טעון תקון. פרידלנדר מציע למחוק את המלים „ובעבור האור היה“, או להוסיף „אורי אחרי“, ונראה.

<sup>14</sup> צריך להבחין בין היסוד „אורי“, שהוא נזכר בפסוק ג (,יהי אורי – רבנו שם: „וזה האור היה למעלה מן הרוח“) ובין „אור השמש“ הנזכר פה, שהוא: קרני השמש. אמנם הקשר בין שני המושגים הוא הדוק: היסוד אור, כפי שהראינו בביאורנו לפסוק ג, (עיין למעלה, הערה 130 והערה 135) משמש כלי קבול לאור השמש, ועל ידי מיווג שני כוחות אלה מתחממת הארץ.

<sup>15</sup> הוא מיווג כוחות „אור השמש“ עם ה, יסוד אורי, שדברנו עליו בסוף הערתנו הקודמת.

תחת יו"י; וכן משלים רבנו בפירושו לישעיה מ' כב את דברי הפסוק, והוא תוספת לשם ביאור הפסוק, ולפי זה הפסוק רוצה לומר: ה' מותח את השמים (= הרקיע) כאהל אשר תחתיו יושבים בני אדם. ובכן אין הרקיע כי אם – האויר על הארץ. רבנו אומר את זה בפירוש בהמשך דבריו (,והוא האויר"), וגם מסביר שם (,וכאשר יוג') איך מן המצב המקורי (כשכבה מן ארבע שכבות הסודות שהן – מלמעלה למטה – : אש, אויר, מים, ארץ) היסוד אויר עבר, על ידי שינוי פיסיקאלי, למצב ה', דבר נטויי' בין המים העליונים מצד אחד, והמים התחתונים והארץ מצד שני. אבל לפני תיאורו של עיצוב הרקיע רבנו מביא עוד מאמר חז"ל לשם אישור להגדרתו של השמים-הרקיע כדבר נטוי כעין אהל על הארץ: ומה נכבד דבר האומר ש, קצות השמים<sup>100</sup> עם קצות מימי אוקינוס דבוקים הם, וזהו הרקיע. כוונתו למאמר חז"ל בפרקי דרבי אליעזר, פרק ג': ,קורקוסי" השמים במימי אוקינוס הם אחוים", כלומר: הקרסים של השמים מחזיקים את מי הים, והכוונה להיבור המדומה של שמים וארץ באופק. משל זה מתאים יפה למשל המקראי של הפסוק בישעיה: שם השמים מופיעים כ, אהל", פה הם תקועים בים כפי שאהל תקוע בארץ, ובפירוש נמשלו גם במאמר זה, בהמשך, השמים ל, אהל" ש, כל בני אדם יושבים תחתיו: ובסוף מובא גם הפסוק של ישעיה (,שנאמר וימתחם כאהל לשבת"). והוא כלומר הרקיע, לפי זה, אינו כי אם האויר<sup>101</sup> כי כאשר התחזק האור על הארץ והרוח יבש מהארץ נהפך הלהט ונעשה הרקיע. כדי להבין תיאור זה של עיצוב הרקיע נזכור נא קודם את השיבות האור כגורם עיקרי בכל שלבי הבריאה, כולל יום שני, לפי דברי רבנו בשיטה האחרת לפסוק יד, הוצאת פרידלנדר מע' 28: ,ולפי דעתי שהיום הראשון היה אור ולא היה גדול, וביום השני גדל עד היותו סבת הרקיע ונראתה היבשה" וגו'. כגורם שני ביצירת יום שני רבנו מזכיר פה (באמרו: ,כי כאשר התחזק האור על הארץ והרוח יבש מהארץ יוג') את הרוח, שהוא כינה אותו כבר למעלה (לפסוק ב) כ, שלוח בחפץ

<sup>100</sup> הוצאתנו גורסת בטעות, השמשי' ותקנתי לפי עדות כל הכ"י שהבאתי באפאראטוס קריטיקוס; ,השמים" (ולפי זה צריך לתקן גם את כל הדפוסים שהבאתי שם).

<sup>101</sup> פירוש קורקוסיים: קרסים.

<sup>102</sup> האברבנל מביא את דעת רבנו בתור, ,דעה רביעית" על הרקיע: ,והדעה הד' היא שלא נאמר רקיע אלא על האויר" הוא מביא גם את טענות אוהדי הדעה הזאת, ובין השאר ,אמרם שקצוות הרקיע דבוקים באוקינוס שזה לא יצדק כי אם באויר שקראו רקיע, לא בגלגל". כלומר: אוהדי הדעה הזאת טענו שהמאמר ,קצות הרקיע דבוקים באוקינוס" מסייע אותם כיון שמאמר זה מובן רק מתוך ההנחה שהרקיע הוא האויר, ולא – כפי שסובר ר' סעדיה גאון, עיין למעלה עמ' 39 – גלגל מחומר חזק. האברבנל מצטט את המאמר באותה צורה כמו רבנו, ואולי העתיק ממנו. האברבנל בעצמו מתנגד לדעה זאת: ,והתימה מהאגשים שלמים הם אתנו הרב המורה, והראב"ע, איך טובעו בדעת הנפסדת הזאת." מצדו האברבנל מפתח שיטה אשר לפיה גם המים גם הרקיע מהווים כעין גלגלים, ואין כאן מקום להאריך.

<sup>103</sup> את הציטטה בשלמותה, עד יום שישי, הבאנו למעלה עמ' 31.

ן ויאמר. אמר הגאון על הרקיע רברים שלא היו. כיון שנאבד לנו פירוש הגאון על התורה, עלינו לסמוך על מקור שני, הרי הוא האברבנל שמביא ה דעות על הרקיע, ובתור דעה המיטית הוא מביא את דעת הגאון במלים אלו: „והדעה הה' שהוא שהרקיע הנוכח כגון הוא גוף כדורי חזק נעשה ביום ב בתוך יסוד המים, והוא קבוע ממוצע בחלל העולם, ומים קבועים עליו, ומים אחרים תחתיו, אלא שבני אדם לא ירגישו בו, וזה היה דעת רבי סעדיה גאון, וגם מחכמי האומות אמרו כן, אבל הדעה הזאת אין ראוי להשגיח בה, כיון שאין המציאות מאמתת אותה, ולא בא עליה מופת, והם באמת דמיונות בני אדם שכאשר יקשה עליהם לדעת הדבר, יעשו להם דמיונות כוזבים לשכך את האוזן להסיר מעליהם תלונות הספקות, ולכן כתב הראב"ע על זה: אמר הגאון על הרקיע דברים אשר לא כן." עיקר הטענה היא, כנראה, נגד פירוש הרקיע כגוף כדורי חזק (לא אוריי), כי זה נגד המציאות. דברי הגאון מובאים גם על ידי רבנו עצמו בשיטה האחרת, הוצאת פרידלנדר עמ' 26, שורה 17 וגו': „אמר הגאון כי המים על הרקיע כדמות המים שימצאו תחת קליפת ביצה... ציטטה זאת אמנם שונה מן הקודמת, אבל גם כאן הרקיע מופיע כגוף חזק, כי הוא מקביל, במשל, לגוף הביצה שהוא מחומר חזק. עצם מלת „רקיע" פירושה, לפי הגאון: דבר נקרא, כי כן הוא מתרגם „רקיע" על ידי „גלדי". רק פירושו דבר נטוי. רבנו מקצר פה את דבריו, וליתר דיוק גשלים כך: אמר הגאון על הרקיע דברים שלא היו, ואת עצם מלת רקיע הוא מפרש בהתאם לדעתו; כפי שדעתו על הרקיע איננה נכונה, כך פירושו (ותרגומו) של מלת רקיע איננו נכון. - רק פירוש מלת רקיע הוא: דבר נטוי, כמו (שמות לט ג) וירקעו את פחי הזהב, וכמו (שמואל ב כב מג) ואשחקם כעפר ארץ כטיט חוצות אדקם ארקעם." נוסף לראיה הסמנטית, שהשוורש „רקיע" מסמן דבר נטוי ומתוח, ישנה ראיה מן הפסוקים שבאמת השמים נחשבים כדבר שהוא נטוי ומתוח על הארץ: וכן (ישעיה מ כב): הגוטה כדק שמים וימתחם כאהל לשבת. חלק מן כתבי היד והדפוסים מוספים אחרי „לשבת" את המלה „תחתיו", וכך מוסיף רבנו בשיטה האחרת, הוצאת פרידלנדר עמ' 27, שורה 5: „ועליו [כלומר: על הרקיע] כתוב (ישעיה מ כב): וימתחם כאהל לשבת' האדם

„והאמת כי לא יקרא רק כנגד אחד [צ"ל אחר] והכתוב החל לספור ימי השבוע, על כן להיותו אחד יותר נכון." כלומר: מספר סדורי „ראשון" היה מצביע על מציאות יום שני, וכיון שהפסוק לא רצה לרמוז לימים שלא היו עוד בנמצא, העדיף את המספר היסודי: „אחד". לעומת זה ביום שני מציאות יום ראשון כבר היתה ידועה, וכן ביום שלישי מציאות הימים הקודמים, לכן הפסוק משתמש במספר סידורי החל מיום שני.

“ רבלין לפסוקנו (פירוש רס"ג לתורה, ספר היובל לכבוד י. נ. אפשטיין, עמ' 136) מסביר „גלדי" על ידי „דבר נקרא ומוקפא".

“ כן מפרשים המודרנים את מלת רקיע; עיין, למשל, מלון גסניוס, תחת ערך „רקיע": Das Ausgebreitete (von רקע): 1) das Firmament des Himmels, das ... weithin über der Erde ausgespannte Himmelsgewölbe. (כך בהוצאה 1883, באופן דומה בהוצאות החדשות). כבר במדרש (בראשית רבה ד א) מפרש ר"י בר' סימון „רקיע" מלשון „וירקעו את פחי הזהב".

של לילה אחד גם היה בקר של יום אחר. לפי רבנו הצורה הדקדוקית של „בוקר״: נסמך, והסומך: „יום אחד״. בשיטה האחרת (הוצאת פרידלנדר עמ' 26, שורה 11) רבנו נותן את דעתו על בעיה חשובה בענין התהוות היום והלילה, וזה לשונו: „ולפי דעתי כי הכתוב דבר כנגד כל הישוב, כי הישוב ממזרח ועד מערב שתיים עשרה שעות ובהיות ערב לסוף ההוה בתחלת מזרח או הוא בקר להוה בסוף הישוב שהוא סוף מערב״. לפי דעה זו פירוש „ויהי ערב ויהי בוקר״ שהיה ערב והיה בוקר בעת ובעונה אחת, בשתי נקודות שונות של קו האורך, כי ברגע שאור השמש היה מורגש מנקודת מבט מסויימת כיציאת השמש מן האופק, באותו רגע השמש שקעה מנקודת מבט של הצד שכנגד״. אצלנו בשיטה הרגילה רבנו סותם את דבריו, כי באמרו „היה ערב גם היה בקר״ לא ברור הוא אם כוונתו כמו בשיטה האחרת או: היה ערב, גם היה אחרי זה (באותו מקום) בוקר. באופן האחרון מבין באמת ה„צפנת פענח״ את דברי רבנו (הוצאת הרצוג עמ' 37). על דברי רבנו „רק פירושו היה ערב״ הוא אומר: „פירושו: בתחילת הבריאה והוא ליל ראשון״, ועל דברי רבנו „גם היה בקר של יום אחד״ הוא אומר: „פירושו: אחר שעבר הערב שהוא הלילה אז היה בוקר, וזה הבוקר הוא יום והיינו יום אחד... ואילו היה הערב והבקר יום אחר, כלומר: אילו הפסוק היה רוצה להודיענו את מדת הזמן, שהערב (עם שאר הלילה) והבוקר (עם שאר היום) מהווים ביחד יום אחד (של עשרים וארבע שעות), – אזי מה טעם יום שני? גם ביום שני היה מתאים יותר לומר „יום אחד״, כי רק אז היינו יודעים שמדובר על מדת הזמן״.

יום״ – במובן המצומצם; „ויהי ערב ויהי בקר יום אחד״ – במובן הנרחב. אולם מדברי רבנו בשיטה האחרת הוצאת פרידלנדר עמ' 26, שורה 2 וגו') נשמעת טענה יותר חזקה והיא: שלא נמצאת בתנ"ך עוד דוגמה ל„יום״ במובן של תקופת 24 שעות, כי את המקומות שבאים בחשבון צריך להבין באופן אחר. כך דבריו שם: „ואחר שהערב ליל ה איך יאמר הכתוב כי הערב והבוקר יקראו יום אחד, כי הלילה הפך היום ואיך קרא הלילה יום [עד כאן דבריו מקבילים בערך לדבריו בשיטה הרגילה]. ואין טענה מיום הכותי כל בכור (במדבר ג' ג) כי הטעם כמו עת כדרך (דברים ט א): אתה עובר היום, וככה (תהלים פח ב): יום צעקתי בלילה נגדך. והאמת כי הלילה לא יקרא יום, והנה כתוב (איוב ז' ג) לילה ליום ישימו, וכתוב (שמואל א, ל' ג): שלשה ימים ושלשה לילות״.

השווה לזה את ה„יש מפרשים״ שמביא הרמב"ן לפסוקו, התחלת דבור „ויהי ערב ויהי בוקר״: „יש מפרשים כי זה רמז לתנועת הגלגל על פני כל הארץ בעשרים וארבע שעות שכל רגע מהם בוקר במקומות משתנים, וערב במקומות שכנגדם״.

על רבנו אפשר לשאול את השאלה ההפוכה: אם אין הכוונה למדת הזמן אלא רק על ספירת הימים, למה לא כתוב ביום ראשון: „ויהי ערב ויהי בקר יום ראשון״? רבנו עומד על קושי זה בשיטה האחרת (הוצאת פרידלנדר עמ' 26, שורה 14 וגו'). קודם הוא מביא שם הסבר מדרשי שאינו מתקבל על דעתו: „והמשיב למה לא אמר ראשון בעבור השם שהוא אחד גם [אינו נכון]״. לפי זה היה צריך לפרש „יום אחד״ כמו „יומו של אחד״, כלומר של הקב"ה. (השווה רש"י: „למה כתב אחד, לפי שהיה הקב"ה יחיד בעולמו שלא נבראו המלאכים עד יום שני, כך מפורש בבראשית רבה״). לפי דעת רבנו צריך להסביר כך:

באמרו, ויקרא אלהים לאור יום, ומשמיע שהמושג, יום, מציין את היפך הלילה, - לא יתכן שיקרא הערב יום באמרו כאן, ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, ולכן אי אפשר לפרש, יום אחד, כ, מעת לעת, אחד, כזמן שכולל גם את הלילה, רק פירושו היה ערב

שיתא אלפי שני, ויש לו [כלומר: יש דרש שיש לו] סוד גדול ואינו מפורש / כדרש שהתורה קדמה כאלפיים שנה קודם העולם / וזה אמת רק על דרך הסוד הנעלם / ורבים לא יבינוהו כן / ולהיות כמשמעו לא יתכן / בעבור כי השנה מימים במספר היא מחוברת / ומדת הרגע והיום בתנועת הגלגל נספרת / ואם אין שם גלגל אין יום אף כי יומים / או שנה או מספר אלפיים, מה שחשוב בנוסח זה לעניינו, זה הזכרת המונח, סודי (פעמיים), ויש לו סוד גדול ואינו מפורש, וזה אמת רק על דרך הסוד הנעלם, לא במובן הרגיל של המלה (Geheimnis) אלא במובן של: פירוש מעמיק (שהוא מאחורי הפירוש השטחי), ובצדק מתרגם רוזין (שתי הפעמים): tiefer Sinn, וכך צריך להבין את המונח גם אצלנו, בפירושו לבראשית א ה: ויש סוד לדרש שיתא אלפי וגו', כלומר: יש פירוש מעמיק בניגוד לפירוש אפשרי אחר שרבו אינו מקבל כאמיתי. ובשני המקרים (בפירושו לבראשית א ה ובהקדמתו לפירוש הרגיל, דרך רביעית) הפירוש שאינו מקובל על רבנו הוא: לפני הבריאה, והפירוש האמיתי, המעמיק (לפי דעתו) הוא: אחרי הבריאה - נציין עוד שהמובן הנזכר (פירוש מעמיק) נודע למונח, סודי בכל מקום אצל רבנו בקשר עם פירושי פסוקים או פירושי דברי חז"ל. לא תמיד ה, סודי עומד בניגוד לפירוש אחר, עיין למשל את השמוש בהקדמה לתורה לפי השיטה האחרת, התחלת הדרך הרביעית, הוצאת רוזין (עיין למעלה) עמ' 44, עמ' 65, שורה 178, ועמ' 66, שורה 199-200. לביאור המונח, סודי אצל רבנו עיין גם למעלה בהקדמתנו, עמ' X, הערה 17.

<sup>152</sup> ה, ערב, לפי רבנו, הוא התחלת הלילה ואם כן שייך ללילה. כך הוא אומר בפירוש בשיטה האחרת, הוצאת פרידלנדר עמ' 26, שורה 2, ואחר שהערב לילה וגו' (ציטטה מלאה בהערה הבאה). כתב יד 1, מוסיף: ולא יתכן שיקרא הערב שהוא לילה יום, וזה כפי שפירשנו.

<sup>153</sup> לשמות טז כה רבנו אומר במפורש: והנה הלילה הפך יום כמו שחשך הפך אור, אם כן איך יקרא מעת ערב שהוא עריבת השמש עד בקר יום והנה הוא לילה. דעת רבנו היא בניגוד לדעת סעדיה ותרגום אונקלוס אשר לפיהם, יום אחד, הוא, מעת לעת, אחד, עיין רבלין, פירוש ר' סעדיה גאון לתורה, ספר היובל לכבוד י. ג. אפשטיין, עמ' 135: ,,ויקרא אלהים לאור יום: סעדיה: 'נהאר'. בשם 'נהאר' הוא מתרגם 'יום' כשהכוונה לזמן האור. כנגד זה הוא מתרגם 'יום' כשהכוונה למעת-לעת, כדרך הלשון העברית. תרגום אונקלוס ותרגום יונתן מבחינים [צ"ל משתמשים] כאן כמו בפסוקים יד טז יח שבהם מדובר על זמני האור, בשם 'ממא', לעומת זה במקום שמדובר על מעת-לעת הם משתמשים בשם 'יום'. באמת מתרגם סעדיה בסוף פסוקו, יום אחד, על ידי, יום ואחד, וכן מתרגם אונקלוס: יום חד, וכן יונתן: יומא חד. גם המודרנים מבחינים כך בין, יום, ל, יום, בפסוקו; ובאמת הטענה של רבנו איננה חזקה ביותר, כי היחס של שני המובנים של מלת, יום, איננו יחס של סתירה ממש אלא יחס של צמצום והרחבה: ויקרא אלהים לאור



התוהו הרוחני בעולם); ואם כן, לא מעורערת ההנחה של העדר הזמן לפני מעשה בראשית. רבנו מקצר פה מאוד בדבריו, אבל כוונתו נראית בעליל ממקומות אחרים, בעיקר מן השיטה האחרת, פירוש לבראשית א א (הוצאת פרידלנדר עמ' 23). שם רבנו דן על האפשרות של דברים נכראים לפני מעשה בראשית ואומר: „וככה [כלומר: ועוד אפשר להביא כראיה את הדרש] שיתא אלפי שני הוי עלמא וחד חרוב, רק זה אחר הבריאה". הווי אומר שרבנו מתחשב בדעה (אף כי אינו מכיר בה) שחלק מן ה„שיתא אלפי שני“, – האלפיים של תוהו – קדמו למעשה בראשית. אמנם הנחה זאת מופרכת גם על ידי עצם תוכן הדרש, כי אם נתחיל לספור את מנין ה„ששת אלפיים“ אלפיים לפני הבריאה, נשארו, אחרי הבריאה, רק ארבעת אלפים לשנות התורה וימות המשיח גם יחד, וזה אינו מתאים למציאות, ומה גם שהתלמוד עצמו (עבודה זרה ט ע"א) מונה<sup>151</sup> את אלפיים שנות תוהו החל ממעשה בראשית, לכן ה„סוד“ של הדרש הוא פה הפירוש היחיד שמתקבל על הדעת. ועוד מזכיר רבנו את הדרש „שיתא אלפי“ וגו' בקשר עם דרש דומה (בראשית רבה ה ב): „אמר רבי שמעון בן לקיש ב' אלפים שנים קדמה התורה לברייתו של עולם, הדא הוא דכתיב (משלי ח ל): ואהיה אצלו אמון [ואהיה שעשועיו יום יום], ויומו של הקבי"ה אלף שנים, דכתיב (תהלים צ ד): כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול“ לכאורה, כוונת הדרש פה יכולה להיות רק לתקופה של אלפיים שנה לפני מעשה בראשית, אבל לפי רבנו לא יתכן „זמן“ לפני מעשה בראשית, לכן הוא מנסה, בהביאו את הדרש הזה בהקדמתו לתורה לפי השיטה האחרת (דרך רביעית, הוצאת פרידלנדר עמ' 4, הוצאת רוזין, Jahresbericht 1887, עמ' 67 וגו') להסביר את האלפיים שנה כתקופה ראשונה של הבריאה, כשהעולם היה בלי תורה, וכביכול לא היה עולם שראוי לשם זה. אנו רואים איפא שגם בדרש הזה, כמו בדרש „שיתא אלפי“ רבנו מפרש את מדת הזמן של אלפיים שנה כזמן אחרי הבריאה, רק בעוד שבדרש הקודם זהו הפירוש המתקבל, והפירוש כזמן לפני הבריאה נראה מלאכותי, – פה הדבר הפוך: הפירוש כזמן אחרי הבריאה נראה כדחוק, אין זה מונע מרבנו להביא את הדרש של „שיתא אלפי“ כסמוכין, כדי לזהות את ה„אלפיים שנה“ של ר' שמעון בן לקיש עם ה„אלפיים שנות תוהו“ של הדרש בסנהדרין, – לומר שכשם שאלה היו אחרי הבריאה, כן גם אלה. וכה דברי רבנו שם (ועיין פירוש רוזין בהוצאתו שם): ובדרך הדרש כי נבראה קודם העולם יומיים / שהם שנים אלפיים / כי דרשו יום יום / כמו כי אלף שנים בעיניך כיום / ואנחנו ידענו כי העתים והרגעים / מתגלגלים ונעים / והשנים מחוברות מחדשים / והחודש מימים כמו שלושים / ואם אין מאורות / אין שנים נספרות / רק הנה נעדרות / והדורש / סמך על שיתא אלפי שני הוי עלמא ופירש / כי שתי אלפים תוהו / זהו והארץ היתה תוהו ובוהו.“ [כלומר: תוהו ובוהו באופן רוחני].<sup>152</sup> ואחר שאמר שהאור יקרא יום,

<sup>151</sup> אמנם לא בשם רב קטינא, שקובע רק „שיתא אלפי הוי עלמא וחד חרוב“ ואינו מסביר את דבריו.

<sup>152</sup> בהקדמתו לפירוש הרגיל של התורה (גם שם ב„דרך רביעית“, הוצאת רוזין Jahresbericht 1885, עמ' 36, וכן בהוצאות הנפוצות) בא הענין בלי הזכרת הדרש

אחרים רבנו מסגנון את הקביעה שלו, ש, יום אחד הוא על תנועת הגלגל" גם בצורה שלילית: (1) בשטה האחרת לבראשית א א, הוצאת פרידלנדר עמ' 20, שורה 11: "...כי העת תנועת הגלגל היא ואם אין גלגל אין עת... (2) בהקדמה לפירוש הרגיל של התורה, דרך רביעית: ,,ואם אין שם גלגל, אין יום... (3) בהקדמה לשטה האחרת, דרך רביעית: ,,ואם אין מאורות, אין שנים נספרות... בכל המקומות האלה אין הכוונה שהגלגל והמאורות לא היו בנמצא או היו בלי תנועה לפני מעשה בראשית - אלא בוודאי היו בנמצא" וגם הסתובבו", רק שתנועת הגלגלים והשפעת השמש לא היו מורגשות בארץ עד זמן מעשה בראשית ואז תדרו קרני השמש מן השמים על הארץ, באמצעות האור, כנ"ל, וכונת רבנו לומר, בשלש המקומות שהבאתי: ,,אם אין השפעת הגלגל על הארץ אין עת, וכן: ,,אם אין שם השפעת הגלגל על הארץ, אין יום", וכן: ,,אם אין השפעת המאורות על הארץ, אין שנים נספרות". וכן במקומו (,וטעם יום אחד הוא על תנועת הגלגל") אין הכוונה לומר שעכשיו נבראו הגלגלים או שעכשיו הגלגלים התחילו בתנועתם, אלא שמעכשיו יוכלו הגלגלים לגרום לחלוף יום ולילה, להתהוות הזמן, כיון שאור השמש נעשה מורגש. ויש סוד לדרש שיתא אלפי הו' עלמא וחד הרוב... דרש זה נמצא בסנהדרין צו ע"א: ,,אמר רב קטינא שית אלפי שני הו' עלמא וחד חרוב ... תנא דבי אליהו ששת אלפים שנה הו' עלמא שני אלפים תוהו שני אלפים תורה שני אלפים ימות המשיח ובעונותינו שרבו יצאו מהם מה שיצאו... דרש זה יכול לשמש ארגומנט נגד דעת רבנו על העדר מושג הזמן לפני מעשה בראשית, כי אם נבין את ,,שני אלפי תוהו" כמצב של לפני מעשה בראשית, (כשהעולם היה ,,תוהו") אז יש לך ראייה שמושג הזמן (שני אלפים תוהו) היה קיים גם לפני מעשה בראשית. לעומת ארגומנטאציה אפשרית כזאת רבנו מדגיש ש, יש סוד לדרש שיתא אלפי: ונו', כלומר יש משמעות מסוימת לדרש אשר לפיה אין קושי, והוא ש, שני אלפים תוהו: מהווים את הזמן אהרי מעשה בראשית ונמשכים מן הבריאה עד זמן מתן תורה (זמן גמר

111 כבר הראינו למעלה, הערה 30, שלפי דעת רבנו עולם הגלגלים אינו משתנה לעולם. 112 כיון שהגלגלים אינם משתנים, לפי שטת רבנו (עיין ההערה הקודמת), אין גם להניח שהיו בנמצא קודם מעשה בראשית בלי תנועה והתחילו להסתובב בשעת מעשה בראשית (ויהיה פירוש: ,,יום אחד על תנועת הגלגל" שהגלגל רק אז התחיל להסתובב), - זה אינו, כי הרי אין לך שינוי גדול מזה!

113 כלומר: במשך ששת אלפים שנה מתקיים העולם ובמשך אלף שנים יהיה חרב. המלים ,,הו' עלמא וחד חרוב" חסרות בכל כתבי היד והדפוסים שהבאנו ב, אפאראטוס קריטיקוסי ובכל ההוצאות הנפוצות, ורק בהוצאה שלנו בא הדרש במלואו, כפי שנמצא במקור (סנהדרין צו ע"א) שאעתיקנו למעלה. אפשר להצדיק את ההשמטה של המלים ,,וחד חרוב" היות וה, סודי מתייחס רק ל, שיתא אלפי שני" (ביתר דיוק: לאלפיים הראשונות של ה, שיתא אלפי), כפי שאסביר למעלה, לכן גם לא חשוב לעניינו שבסנהדרין שם יש מאן דאמר ,,תרי חרובי במקום ,,חד חרובי" (והוא דעת אביי). אף על פי כן נדמה שהגירסה המלאה (הגירסה של הוצאתנו) היא עיקר; וכך היא הגירסה גם בשטה האחרת, בקטע שאביא למעלה בהמשך הדיון (הוצאת פרידלנדר עמ' 23).

ונקרא כן (, ערביי) שיתערבו בו הצורות וקשה להבחין בין צורה של אובייקט לצורה של האובייקט הסמוך ובקרב הפך ערב שיוכל אדם לבקר, כלומר: להבחין בינות הצורות של האובייקטים.<sup>111</sup> וטעם יום אחד הוא על (זאת אומרת: בקשר עם) תנועת הגלגל. כלומר: כיון ש, יום<sup>112</sup> הוא מושג של זמן, מציאות ה, יום<sup>113</sup> מחייבת מציאות הגלגל ותנועתו, כי על ידי תנועת הגלגל מתהווה הזמן. , גלגלי הוא פה שם כולל לעשרת הגלגלים אשר רבנו מונה אותם לתהלים ח ד וביניהם גלגל השמש שהוא הגורם ליום ולילה.<sup>114</sup> - כדי להבין את דברי רבנו צריכים אנו לזכור גם כן שלפי דעתו המאורות שהפסוק מזכירם בבריאת היום הרביעי, היו במציאות כבר ביום ראשון, רק שלא נראו עד היום הרביעי.<sup>115</sup> ואף על פי שהשמש לא נראה למטה על הארץ ביום הראשון, בכל אופן קרני השמש, באמצעות האור (עיין הערתנו למעלה הערה 142) חדרו עד למטה, אם כי לא בתוקף, ולכן אפשר לדבר החל מיום ראשון על הילוף יום ולילה, שגורם על ידי תנועת הגלגל.<sup>116</sup> - במקומות

<sup>111</sup> המודרנים מפרשים את האטימולוגיה של , ערב<sup>117</sup> ו, בקר<sup>118</sup> אחרת (עיין גסניוס, מלון).  
<sup>112</sup> אנו יודעים היום שהארץ מסבבת את השמש אבל לפי השקפת אריסטו הנפוצה בימי הביניים, היתה השמש מסבבת את הארץ שהיתה נחשבת כמרכז העולם. גם חשבו שהשמש מסבבת יחד עם ה, גלגלי אשר היא קבוצה בו, וכן הירח יחד עם ה, גלגלי שלו וכן הכוכבים. לכן רבנו מדבר על , תנועת הגלגלי או , תנועת הגלגלים<sup>119</sup> - והכוונה גם למאורות הקבועים בהם. עיין גם רמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה, פרק ג.  
<sup>113</sup> השטה האחרת לפסוק יד, הוצאת פרידלנדר עמ' 28: "ביום הרביעי גדל [האור] עד שגראו המאורות והכוכבים<sup>120</sup> ושם: , והנה טעם יהי מאורות שראו ברקיע".

<sup>114</sup> מי שמניח (בניגוד לרבנו) שהמאורות לא היו נבראים (או היו נבראים אבל לא שימשו) ביום ראשון, יוכל לפרש את ענין , יום<sup>121</sup> ו, לילה<sup>122</sup> כמו הספורנו (לפסוק ד): , ויבדל אלהים בין האור ובין החושך. אותם הימים ששימש בהם האור הראשון היו זמני אור וזמני חושך שלא בכח סיבוב הגלגל אלא ברצון אלהים שהבדיל בין זמן האור לזמן החושך.<sup>123</sup> (לפסוק ה): , ויקרא אלהים לאור יום. אף על פי שלא היה אז זמן האור והחושך מתנהג על אותו האופן שמתנהג אצלנו הזמן שאנו קוראים עתה בשם יום ובשם לילה. והיה ערב והיה בקר. אף על פי שהבדיל האור והחושך שיהיו משמשים בזמנים מתחלפים ובדלים בלתי סיבוב הגלגל, הבדלים בהדרגה באופן שהיה ביניהם זמן ערב כבא הלילה וזמן בקר כבא היום.<sup>124</sup> לפי רש"י הגלגל נברא ביום הראשון אבל לא הסתובב עדיין (רש"י לפסוק יד): , יהי מאורות. מיום ראשון נבראו וברביעי צוה עליהם להתלות ברקיע וגו'. וצריך להוסיף שלפי דעת רש"י המאורות אמנם נתלו ברקיע ביום הרביעי אבל לא התחילו להסתובב עד אחרי ימי מעשה בראשית (רש"י שם): , להבדיל בין היום ובין הלילה. משננו האור הראשון, אבל בשבעת ימי בראשית שימשו האור והחושך הראשונים יחד בין ביום ובין בלילה.<sup>125</sup> (נוסח אחר: ,... שימשו האור והחושך הראשונים זה ביום וזה בלילה<sup>126</sup> עיין רש"י הוצאת ברלינר, וכן גם ברש"י לסוף פסוק ד: ,... וקבע לזה תחמו ביום ולזה תחמו בלילה<sup>127</sup>).

מכנים ואין הפירוש.<sup>141</sup> נשאלת השאלה מה הניע את רבנו לחבר את ההבדלה עם הקריאה להיות פעולה אחת, או, במלים אחרות, למה אינו מייחס ל, ויבדל" מובן עצמאי? התשובה היא אולי שרבנו לא מצא בפועל, ויבדל" כשלעצמו הבעת רעיון חדש: כיון שהחושך לפי דעת רבנו אינו אלא העדר אור (,הפך האור" לפי דבריו לפסוק א, התחלת דבור ,ברא"), האור מובדל מן החושך מפאת עצם טבעו ואין חדוש בקביעה לבד שהשם הבדיל בינו לבין החושך!<sup>142</sup> אף על פי כן, בשטה האחרת רבנו עושה נסיון לייחס לפועל, ויבדל" הבעת רעיון לחד, - בתור הצעה שנייה. קודם הוא מפרש כמו בפירוש הרגיל (ציטטנו למעלה הערה 141), ומיד אחרי כן הוא מוסיף (הוצאת פרידלנדר עמ' 26, שורה 2): ,או ההבדלה ששם קץ לחושך."

ך ויקרא.<sup>143</sup> האות הא של מלת לילה אינו סימן לנקבה אלא נוסף לשם, ליל", וראיה לדבר כי הוא (כלומר, לילה") מלעיל, ואם הה"א היתה סימן לנקבה, המלה היתה צריכה להיות מלרע, כמו שנה, פרה וגו'. ולעולם לשון זכר הוא. כלומר: כיון שהה"א הוא רק תוספת ולילה רק צורה מארכת של, ליל", לכן, לילה" לעולם זכר, כפי ש, ליל" לעולם זכר. ערב קרוב מצעם חשך. כלומר: מובן של, ערב" קרוב למובנו של, חושך"

<sup>141</sup> גסניוס, דקדוק, § 154a, Anm. 1b. בגרמנית: und zwar, ויתורגם ויקרא: und zwar היא בין שני דברים (מים עליונים ותחתונים) באמצעות דבר שלישי (רקיע), כפי שמסביר רבנו בשטה האחרת לפסוק ו, הוצאת פרידלנדר עמ' 27 שורה 7: ,ויהי מבדיל - כמו (שמות כו לג) והבדילה הפרוכת". אין לשאול את שאלתנו דלעיל גם לפסוקים ו-ז, כי שם, ויהי מבדיל" וויבדל" מחדש לנו שהרקיע מהווה כעין מחיצה בין מים למים (כמו הפרוכת בין קודש לבין קדש הקדשים).

<sup>142</sup> אין להשוות את ההבדלה של פסוקנו להבדלה של הפסוקים ו-ז, כי שם ההבדלה היא בין שני דברים (מים עליונים ותחתונים) באמצעות דבר שלישי (רקיע), כפי שמסביר רבנו בשטה האחרת לפסוק ו, הוצאת פרידלנדר עמ' 27 שורה 7: ,ויהי מבדיל - כמו (שמות כו לג) והבדילה הפרוכת". אין לשאול את שאלתנו דלעיל גם לפסוקים ו-ז, כי שם, ויהי מבדיל" וויבדל" מחדש לנו שהרקיע מהווה כעין מחיצה בין מים למים (כמו הפרוכת בין קודש לבין קדש הקדשים).

<sup>143</sup> למלת, ויקרא" רבנו אינו מעיר פה כלום אבל למלת, ויקרא" בפסוק ח הוא מעיר הערה ששייכת גם לכאן: ,חמש דברים קראם השם כי אין אדם והם אור וחשך ושמים וארץ וימים ואדם כן". ואכן מביא הרמב"ן את הדעה הזאת של רבנו בפירושו לפסוקנו, פסוק ה, והרי אלו דברי הרמב"ן לפסוקנו: ,וענין ויקרא, מפני שהאדם קרא השמות (בראשית ב כ), אמר באלו שנעשו קודם היותו כי האלהים קרא להם שמות. וזה דעת רבי אברהם: כוונתו לדברי רבנו לפסוק ח שהבאנו למעלה. הרמב"ן עצמו מפרש מלת ויקרא כך: ,והנכון שענין קריאה באלו בכאן היא ההבדלה המוגבלת בהם כשלבשו צורתם. וכן אמרו (בראשית רבה ג ז): יום יהא תחומך ולילה יהא תחומך". לפי דעת הרמב"ן אין פירוש, ויקרא" קריאה בשם ('und Gott nannte'), אלא, כנראה, אמירה (und, "Gott rief zu): אלהים פנה אל האור בקריאה: ,יום [יהא גבולך]. ולחושך בקריאה: ,לילה [יהא גבולך]. כך נראה לי לפרש את דברי הרמב"ן.

ד' וירא, כמו (קהלת ב יג, גם דניאל י ז; יב ה): וראיתי אני, והיא ראייה במחשבת<sup>137</sup>. כדי לעמוד על דברי רבנו צריכים אנו לדעת לאיזה פסוק הוא מתכוון. ציינתי למעלה פסוק מקהלת ושני פסוקים (דומים) מדניאל<sup>138</sup>. בהוצאת מרגליות טובה (אמסטרדם) ובפירוש באר יצחק (ליוורנו) מסומן: דניאל י ז, וכך מסמן ריבלין, פירוש ר' סעדיה גאון לתורה, ספר היובל לכ' י' ג' אפשטיין, עמ' 135. בדניאל י ז כתוב: „וראיתי אני דניאל לבדי את המראה: וגו' (וכן דניאל יב ה: „וראיתי אני דניאל והנה שניים אחרים עומדים, אחד הנה לשפת היאור ואחד הנה לשפת היאור“). כוונת הפסוקים בדניאל לראייה „במראות הנבואה“ (כדברי רבנו לדניאל י ז) והיא ראייה „במחשבה“, בעין השכל, וכך אצלנו: וירא אלהים „במחשבה“, בעין שכלו כביכול, את האור. לפי אפשרות זאת קצת קשה: הרי דניאל ראה בעין שכלו דבר דמוי והלא האור היה במציאות? לכן מתקבלת האפשרות השנייה, שרבנו התכוון לקהלת ב יג: „וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן השכלות כיתרון האור מן החשך.“ ראייה זאת היא גם כן ראייה „במחשבה“, במובן של הכרת דבר, כאילו כתוב: „והכרתי אני“, וכך אצלנו: „והכיר אלהים את האור כי טוב“ (פירוש: „והכיר אלהים כי האור טוב“). זה מתאים לתרגום ר' סעדיה: „פלמא עלם אללה אן אלנור גדי“, כלומר: „כאשר ידע אלהים כי האור טוב.“ – גם הרמב"ן, כמו המבארים שהזכרתי (מרגליות טובה ובאר יצחק) הבין את רבנו לפי האפשרות הראשונה, כי הוא מפלמס נגד רבנו וקובע שהפירוש הנכון הוא „כענין וראיתי אני דקה לתי, משמע שה, ראייתי אני של רבנו הוא לפי דעת הרמב"ן ציטטה מדניאל לז"י וטעם ויבדל בקריאת השמות. פירוש הפסוקים לפי זה: ויבדל אלהים בין האור ובין החושך על ידי זה שקרא אלהים לאור יום ולחושך לילה, והאות וא"ו של מלת ויקרא היא וא"ו שאנו

<sup>137</sup> בטכסט שלנו: „במחשבת“ ותקנתי לפי הוצאת ון וההוצאות הנפוצות, כיון ש, מחשבה היא הצורה הרגילה של המלה. אמנם בתנ"ך נמצאת גם הצורה „מחשבת“ (גם בנפרד, לא רק בסמיכות), לכן נוכל להצדיק גם גירסה זו.

<sup>138</sup> „וראיתי אני“ נמצא עוד במקום אחר: קהלת ד ד, אבל בפסוק זה הראייה איננה ראייה במחשבה אלא ראייה ממש: „וראיתי אני את כל עמל ואת כל כשרון המעשה כי היא קנאת-איש מרעהו“ וגו', לכן לא יתכן שרבנו התכוון לפסוק זה.

<sup>139</sup> בגרמנית לראות = sehen. להכיר = *einschen*. כוונת סעדיה היא, כלי ספק, להרחיק את ההגשמה (אנטרופומורפיסם), שלא נעלה כלל על הדעת את הרעיון כאילו יש לה עיניים לראות. (תרגום אונקלוס אינו חושש לזה ומתרגם לפי המובן הפשוט: וחוא). אולי חשש זה גרם לפירוש רבנו במקומו, גם לפי האפשרות הראשונה. ברם בדרך כלל רבנו מתנגד לסלוק האנטרופומורפיסם, עיין פירושו לתהלים ב ד, דבור המתחיל „יושבי ומה שהערונו לזה ב, בית המקראי תשי"ט עמ' 59 וגו'.

<sup>140</sup> הדוגמה השנייה של הרמב"ן היא: בראשית ג ו: „ותרא האשה כי טוב העץ למאכל“, וכן הוא מביא מדברי חז"ל (כתובות קח ע"ב): „רואה אני את דברי אדמון.“ בכל הדוגמאות הללו הראייה היא ראייה של הכרת. אמנם קצת קשה להבין מבחינה בלשנית את הרעיון הנוסף של קיום ואישור דבר שהרמב"ן תולה ב, וירא של פסוקנו, וכבר השיג על זה האברבנל.

אחד, ולעליית עננים (הם, המים אשר מעל לרקיע<sup>130</sup>) מצד שני. ב) התחזקות האור שהביאה, בהמשך הבריאה, לאותן התוצאות כמו נשיבת הרוח, כיון שגם הזוהם של האור מייבש את המים (רבנו בשיטה האחרת לפסוק יד, הוצאת פרידלנדר עמ' 28: ,,לפי דעתי שהיום הראשון היה אור ולא היה גדול<sup>131</sup>, וביום השני גדל עד היותו סיבת הרקיע ונראתה היבשה<sup>132</sup>). ובכך הרוח והאור פעלו לשם אותה המטרה. אין צורך להניח סיבתיות בין שתי פעולות אלה, אלא שתיהן התחילו באופן בלתי תלוי לפי רצון אלהים; ואף על פי שלא כתוב לשון אמירה לגבי פעולת הרוח (,ויאמר אלהים ירחף רוח<sup>133</sup> או כדומה), בכל זאת תוספת שם ,,אלהים<sup>134</sup> לתיבת ,,רוח<sup>135</sup> רומזת גם כן לפקודת אלהים (כדברי רבנו עצמו למעלה: ,,סמך הרוח אל השם בעבור היותו שלוח בחפץ השמים<sup>136</sup>). האור, לפי שיטת רבנו, תופס כעין ,,עמדת מפתח<sup>137</sup> בהתפתחות הבריאה מיום ראשון עד יום שישי, כפי שנראה מן המשך של אותה הציטטה שהבאנו לפני כן. נביא איפא את הקטע בשלמותו: ,,ולפי דעתי שהיום הראשון היה אור ולא היה גדול וביום השני גדל עד היותו סיבת הרקיע ונראתה היבשה, וביום השלישי גדל שקבלה הארץ כח עליון להצמיח, וביום הרביעי גדל עד שנראו<sup>138</sup> המאורות והכוכבים, וביום החמישי גדל עד שקבלו המים כח לשרוץ נפש חיה, וביום השישי גדל עד שקבלה הארץ כח להוציא בהמה וחיה וביום השביעי היה שלם<sup>139</sup>. הוזה אומר שהגורם העיקרי במעשה בראשית הוא ההשפעה - ההולכת וגדלה בצורה הדרגתית - של קרני השמש על העולם התחתון, וזה היה באמצעות<sup>140</sup> היסוד אור. לכן נוכל להבין יפה שרבנו מכנה את האור כ,,עיקר<sup>141</sup>, בפירושו לתהלים קד, ואלה דבריו שם לפסוק ט (,גבול שמת בל יעבורון בל ישובון לכסות הארץ<sup>142</sup>): ,,הזכיר בל ישובון לאות כי בתחלה היתה הארץ מכוסה במים ובחפץ השם דחק הרוח אל המים ונראתה היבשה אחר שנברא<sup>143</sup> האור שהיה עיקר כאשר פרשתי במעשה בראשית<sup>144</sup>.

<sup>130</sup> למעלה (עמ' 30) הבאתי את ההגדרה היותר מפורטת, מתוך השיטה האחרת לפסוקנו: ,,ולפי דעתי שנראה האור שהיה יום ולא כיום השמש זורח רק כיום מעונן<sup>131</sup>.  
<sup>132</sup> לפי דעת רבנו משמעות ,,יהי מאורות<sup>132</sup> (פסוק יד) כמו ,,יהיו נראים מאורות<sup>132</sup>, וכן הוא אומר בפירושו הרגיל לפסוק יד, בסוף: ,,והנכון בעיני שהשמש והלבנה וכל הכוכבים הם מאורות ברקיע כי שם יראו<sup>133</sup>. הכוונה שהמאורות היו כבר בנמצא לפני מעשה בראשית, אבל נראו בעולם התחתון רק ביום רביעי. חוץ מפה כתוב עוד פעמיים ,,יהיו במעשה בראשית: בקשר לאור (פסוק ג: ,,יהי אור<sup>134</sup>) ובקשר לרקיע (פסוק ו: ,,יהי רקיע<sup>135</sup>). על שני מקרים אלה כבר דננו למעלה (עמ' 30 ושם הערה 131) וראינו שמתקבל מאד על הדעת שגם בשני מקרים אלה רבנו מפרש ,,יהיו כ,,יהי נראה<sup>136</sup>.

<sup>137</sup> עיין הערה 130.

<sup>138</sup> הכוונה: שנראה.

ולשום גבול נזר, כדברי רבנו למעלה בפירושו ל, ברא"י וגם מזיגתם וערבובם. מה שנוגע ליום שני, רבנו יבאר לנו במקומו (פסוק ו גו') שהשמים (הרקיע) והארץ (היבשה) התהוו על ידי שינוי בסידור שכבות היסודות, כי לפני עיצוב הרקיע היה האויר למעלה מן המים ועל ידי עיצוב הרקיע היו מים מעל הרקיע ומים מתחת הרקיע ואויר (= הרקיע) בתווך, וכן לפני עיצוב היבשה היו המים מעל הארץ, ועל ידי עיצוב היבשה עברו המים (התחתונים) להיות למטה מן הארץ. ועכשיו נשאלת השאלה איך מסביר רבנו את בריאת יום ראשון, המתוארת על ידי המלים הלאפידאריות: ,,ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור" מה פירוש ,,יהי" הלא האור היה כבר בנמצא? כיון שרבנו שותק פה, עלנו לחפש את התשובה מתוך דבריו במקומות אחרים. בשטה האחרת לפסוקנו (הוצאת פרידלנדר עמ' 25 למטה) הוא מסביר: ,,ולפי דעתי שנראה האור שיהיה יום ולא כיום השמש וזרח רק כיום מעונן" אם כן יהיה פירוש ,,יהי אור" כמו ,,יהי נראה אור", וכוננת הפסוק שבהתחלת הבריאה גרמה השפעת קרני השמש" על יסוד ,,אור" לכך שהאור, כלי הקבול" של קרני השמש, התחזק" במקצת, וכך האיר (וגם חימם) במקצת לעולם התחתון שהיה שרוי עד כאן במצב של חושך" - אם נביט אתורנית לפסוקים הקודמים, נוכל עכשיו לסכם את בריאת יום ראשון, והוא ששני שינויים חלו אז בשכבות היסודות: א), רוח אלהים מרחפת

" כבר הראינו למעלה, הערה 30, שלפי דעת רבנו העולם העליון (השמש ושאר המאורות בכלל), לא ישתנה לעולם" וכן השמש היתה כבר בנמצא לפני מעשה בראשית, רק השפעתה על העולם התחתון לא היתה מורגשת.

" השתמשתי בביטוי ,,כלי קבול" כדי להסביר את שיטת רבנו, אבל רבנו בעצמו אינו מכנה את האור כך, ובכלל אינו מפרט, לפי ידיעתי, את התהליך של הפצת קרני השמש באמצעות יסוד ,,אור".

" בביטוי זה משתמש רבנו לפסוק ו כדי לציין את פעולת האור במעשה בראשית: ,,וכאשר התחזק האור על הארץ" וגו'. על ידי הביטוי ,,התחזק האור" רבנו בא לפרש את ענין ,,יהי אור"; אבל אינו רוצה לפרש את תיבת ,,יהי" על ידי שם נרדף ,,תחזק", כפי שבאמת מפרש רש"י, לא לפסוקנו אבל לפסוק ו: ,,יהי רקיע - יחזק הרקיע", גרסה אחרת (עיין רש"י, ברלינר, הוצאה שנייה, עמ' 2, הערה יד): ,,תחזק הרקיע" (המקור של דברי רש"י הוא בבראשית רבה למקומו, ושם כתוב: ,,יחזק הרקיע"). רש"י מסביר רק את ,,ויהי" של ,,ויהי רקיע", לא את ,,ויהי" של ,,ויהי אור", אבל לפי שיטתו המשמעות: ,,יהי במציאות", ,,יתהווה" אור מאין ליש. מצד שני, רבנו אינו מעיר הערה מיוחדת ל ,,ויהי" של ,,ויהי רקיע", אבל לפי שיטתו אפשר לפרש כמו ,,יתהווה רקיע" - הוויה של יש מיש. עיין גם הערה 134.

" ליסוד ,,אור" כשלעצמו אין כח להאיר, כפי שהוכיח הרמב"ם (מורה נבוכים חלק ב, פרק ל): ,,אמנם נקרא האש היסודית בזה השם להיותה בלתי מאירה אבל ספיריית, שאילו היתה האש היסודית מאירה, היינו רואים האויר כולו כלילה מתלהב אש" (תרגום אבן תבון, הוצאת וילנא, תרס"ט, דף נט ע"א).

על פני המים" - כדי להתחיל בייבוש המים שגרם, בהמשך הבריאה, להראות היבשה מצד

היסודות. אמנם כאן, במעשה בראשית, רבנו אינו מכנה את ארבעת הדברים בשם, 'ויסודות' או בשם מקביל, רק בשטה האחרת לפסוק כד הוא מדבר על, 'ארבעה שרשים' שמהם, 'הבהמה והחיה והאדם מורכבים' (הוצאת פרידלנדר עמ' 30 למטה). בתור דוגמה של הזכרת ארבעת היסודות על ידי רבנו חוץ ממעשה בראשית נביא פירושו לקהלת א ד: 'בעבור היות כל הנמצא תחת השמש מורכב מארבעה מוסדים מהם יצאו ואליהם ישובו והם האש והרוח הנח שהוא האויר והמים והארץ, זכר ארבעתם והחל בארץ (דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת) שהיא כמו היולדת, ואחר כן זכר השמש (זרח השמש ובא השמש), מקום האש בעבור רוב חומה<sup>155</sup> והיא האש המולדת, ואחר כן הרוח (הולך אל דרום וסובב אל צפון סובב הולך הרוח ועל סביבותיו שב הרוח) והמים (כל הנחלים הולכים אל הים והים אינו מלא)<sup>156</sup>. פה רבנו מתכוון לומר ש, האויר היה (לשון עבר!) למעלה מן הרוח<sup>157</sup> לפני מעשה בראשית<sup>158</sup> והארץ היתה כולה למטה מן המים (מכוסה במים) לפני מעשה בראשית (כנ"ל), - ונמצאו למדים שלפני מעשה בראשית ארבעת היסודות היו בנמצא<sup>159</sup> לפי סדור מדויק של שכבות נפרדות. פעולת מעשה בראשית עצמו הנה השינוי שחל בסדר זה על ידי, בריאה<sup>160</sup>, כלומר על ידי עיצוב ארבעת היסודות: חתוכם, הגבלתם (לפי המשמעות השרשית של מלת, בראי: 'לגזור

עזים, שם טז?) כנגד טבעים שברא מהם הקב"ה העולם, השלשה הם עליונים זה למעלה מזה, והרביעי הוא התחתון, הכבד שבכולן, ואלו הן: הארץ היא הכבדה שבכולן וכנגדה נעשה השעיר, המים למעלה מן הארץ, האויר שממנו נוצר הרוח למעלה מן המים, והאש למעלה מן האויר שהאש קלה מכולם שהיא עולה עד לרקיע<sup>161</sup>. - הרמב"ן לפסוק ב מדבר באריכות על, 'ד היסודות שהם האש והמים והעפר והאויר'. לפי דעתו, מלת הארץ תכלול ארבעת אלה<sup>162</sup>, עיין שם גם על סדר היסודות.

<sup>155</sup> השמש עצמה, כחלק העולם העליון, אינה יסוד כלל (רבנו בעצמו קבע כפי שהבאתי למעלה ש, כל הנמצא תחת השמש מורכב מארבעה מוסדים), רק האש שהיא מקבלת את חומה על ידי השמש, לכן רבנו מדגיש פה שהשמש כשלעצמה, בכל זאת הנה ה, מקום<sup>163</sup> והמקור שממנה האש מקבלת את חומה, ועיין גם להלן בביאורנו.

<sup>156</sup> את הציטטות (בסוגריים) הוספתי לדברי רבנו.

<sup>157</sup> כך גם מעיר רנ"ק (עמ' שכ) לפסוקנו: 'זוה האור היה למעלה מן הרוח' -

פירושו: קודם הבריאה.

<sup>158</sup> הם נזכרים בשלשת הפסוקים הראשונים של התורה, לפי דעה זו, בשם ארץ, רוח, מים, אור. שמים<sup>164</sup> לפי רבנו הם זיהים עם הרקיע שהוא עשוי מיסוד אויר. (בפירושו לקהלת א ד, בקטע שהבאנו למעלה, רבנו מדבר על, 'הרוח הנח שהוא האויר'). גם ה, תהום<sup>165</sup> הנוכח בפסוק ב אינו אלא אחד היסודות, לפי דעת רבנו: 'והיה חשך על פני תהום שהיה כדור מים'. (השטה האחרת, פירוש לפסוק ב, הוצאת פרידלנדר עמ' 25 שורה 4). בזה מפורשים כל השמות שמופיעים בבריאת יום ראשון ושני, כיסודות, - חוץ מן, 'תהו ובהו' ו, 'חשך' שמציינים דבר שלילי (,תהו ובהו' לפי רבנו - העדר סדר, כנ"ל; 'חשך' - ,הפך אור, כנ"ל) וחוץ מן, 'ערב ובקר' שהם מהווים מצב.



(הוצאת פרידלנדר שם, שורה 9 מלמטה) הוא מביא את הפירוש הזה בשם „יש אומרים“: „ויש אומרים שישמעו המלאכים לשמוע בקול דברו כי הם עושי דברו (תהלים קג כ) וראיתם (שם קמז ה): כי הוא צוה ונבראו“ בשטת האחרת רבנו אינו מגלה במפורש שזה גם דעת עצמו. סדר פירושו שם הוא כך: קודם הוא סותר את דעת הגאון כנ״ל, אחרי כן מביא את דעת ה„יש אומרים“ שציטטנו כרגע, ואחרי כן את דעת ר׳ יהודה הלוי שציטטנו למעלה, הכל בשם אומרם, בלי לקחת עמדה. ברם בסוף באה הקביעה הלאפידארית: „וכבר רמזתי לך האמת“ בזה רבנו מזדהה באופן מוסוית עם ה„יש אומרים“ ה„אמת“ אשר עליה מצביע רבנו היא כנראה קביעתו לפסוק א, למלת „אלהים“: „ובעבור כי מעשי ה' על ידי המלאכים...“<sup>122</sup> השקפה זאת על המלאכים כשליחים בביצוע מעשה בראשית, היא היא שמאפשרת לפרש את „האמירה“ של פסוקנו (וכן כל „ויאמר אלהים“ של מעשה בראשית) כאמירה וציווי אל המלאכים. בפירושו, הפירוש הרגיל, רבנו קבל, כאמור את דעת ה„יש אומרים“ הנ״ל (של השטת האחרת) במפורש כדעת עצמו, בקבעו: „על דרך משל מלך ומשרתיו“ פירוש זה של „מלך ומשרתיו“ אמנם אינו מובא כאפשרות יחידה (אלא כאפשרות שנייה, כפי שראינו), אבל לאור השקפת רבנו על המלאכים כשליחי השם במעשה בראשית, אין ספק שרבנו מחבב דווקא את הפירוש הזה שמאשר את השקפתו.<sup>123</sup> וזה האור היה למעלה מן הרוח. למעלה לפסוק ב קבע רבנו ביחס לארץ: „כי היתה מכוסה (במים), וכן שם אלהים תולדותה לחיות למטה מהמים“ יוצא איפא הסדר הזה, מלמטה למעלה (מן הכבד אל הקל): ארץ, מים, רוח, אור. ארבעת הדברים האלה מהווים לפי רבנו, בהתאם לשטה הפילוסופית העתיקה,<sup>124</sup> את ארבעת

משרתיו עושי רצונו. גם בשטה האחרת רבנו משתמש בשם ה„יש אומרים“ בביטוי מן אותו המזמור („עושי דברו“, פסוק כ) כדי לציין המלאכים, כפי שנראה מן הציטטה המלאה של ה„יש אומרים“ שנביא מיד בהמשך ביאורנו.

<sup>122</sup> הוצאת פרידלנדר עמ' 24, שורה 2. בפירושו (הפירוש הרגיל) רבנו משתמש במקום המקביל באותו סגנון: „ובעבור היות כל מעשה השם ביד המלאכים עושי רצונו נקרא כן.“

<sup>123</sup> נקודת אחיזה מקראית להשקפת רבנו היא פסוק כו: „ויאמר אלהים נעשה אדם“ שם לא רבנו בלבד, אלא גם אחרים (כמו רש״י) מפרשים שכוונת הפסוק: „ויאמר אלהים למלאכים נעשה אדם“, רק שהאחרים מגבילים את ה„אמירה למלאכים“ לפסוק כו דווקא, בעוד שלפי רבנו כל „ויאמר אלהים“ שבמעשה בראשית הוא אמירה אל המלאכים. (עין גם ביאורנו להלן פסוק כו). - נעיר עוד בסוף כי מדברי רבנו במעשה בראשית יוצא שבכל „ויאמר אלהים“ שבמעשה בראשית המלאכים נרמזים פעמיים: א) במלת „ויאמר“ (רבנו פה לפסוק ג: „ועל דרך משל מלך ומשרתיו“ - כפי שביארנו). ב) במלת „אלהים“ (רבנו לפסוק א, למלת „אלהים“: „ובעבור היות כל מעשה השם ביד המלאכים עושי רצונו נקרא כן“ - כפי שהבאנו גם בסוף הערה הקודמת).

<sup>124</sup> גם במדרש מובאים ארבעה יסודות אלה, ובאותו סדר (מדרש רבה, לבמדבר יד כד): „דבר אחר, למה ג מיני עולה (פר, איל, כבש, במדבר ז טו) ואחד לחטאת (שעיר

כאילו במרכאות כפולות (דבור ישיר) הוא כמשמעו, לשון אמירה ודבור. וכן (תהלים לג ו) בדבר ה' שמים נעשו. שם אין ספק ש, 'דבר ה'' כמו, 'דבור ה'', כי למלה, 'דבר' אין משמעות של, 'רצון' בכלל, ובכן הפסוק, 'בדבר ה' שמים נעשו' בא ללמדנו ש, 'ויאמר' שבבראשית א ו (, 'ויאמר אלהים יהי רקיע' וגו') פירושו כמשמעו: לשון דבור, ולא לשון רצון. ומן, 'ויאמר' של בראשית שמים (בראשית א ו) נוכל להסיק מסקנה ל, 'ויאמר' של בראשית האור בפסוקנו וכמו שם גם פה פירושו: לשון דבור: וכן כל, 'ויאמר' של מעשה בראשית. ועוד פסוק משמש ראיה שהכוונה במעשה בראשית אל דבור השם, והוא תהלים קמח ה: כי הוא צוה ונבראו. הצווי הוא על ידי דבור.<sup>111</sup> ועכשיו נשאלת השאלה איך נפרש את, 'דבור השם'?? הנה התשובה: והטעם של, 'דבור השם' כנוני על המעשה שלא היה בניעה. את הפירוש הזה רבנו מביא בשטה האחרת (פרידלנדר עמ' 25 שורה 7 מלמטה) בשם רבי יהודה הלוי: 'ור' יהודה הלוי מנוחתו כבוד אמר כי הטעם בלי עיכוב ולא כלי ולא זמן ודברה תורה כלשון בני אדם כי הדבור יותר קל מהמעשה... לפי פירוש זה הפועל, 'אמר' מתפרש פה אמנם, כמשמעו: מלשון אמירה ודבור (ולא מלשון רצון), ומבחינה לכסיקוגראפית צריך לפרש, 'אמר' כמו, 'דבר', אבל בכל זאת האמירה היא רק כינוי לעשייה. ועכשיו רבנו מציע פירוש אחר אשר לפיו, 'אמר' גם כן נשאר כמשמעו (ואולי בגלל זה רבנו לא כתב, 'פירוש אחר' או כיוצא בזה) והאמירה היא אמירת דברים אל אחרים – אל המלאכים: ועל דרך משל יש לפרש את הענין כמו מלך ומשרתיו, כמו מלך שאומר ומצווה למשרתיו. המלך הוא אלהים ומשרתיו הם המלאכים.<sup>112</sup> בשטה האחרת

(פרידלנדר עמ' 25) הוא כותב: 'ור' משה הכהן אמר אילו היה כן היה ראוי להיות ויאמר אלהים להיות אור'. על ר' משה הכהן בכלל עיין את הספר שהקדיש לו פוזנאנסקי, ועל המקום הנ"ל במיוחד עיין שם עמ' 55 הערה 5, עמ' 56 הערה 5, עמ' 95 ועמ' 124-125.

<sup>111</sup> פסוק זה אמנם אינו ראיה חותכת, כי בפירושו לתהלים קמח ה רבנו מציע כאפשרות לפירוש מלת, 'צוה' גם: 'תפק' (, 'כי הוא צוה ונבראו – גור או תפק'), וזה בהתאם לדעת הגאון בשטה האחרת לבראשית א ג (הוצאת פרידלנדר עמ' 25) רבנו מביא פירוש שני של הגאון בנוגע למלים, 'ויאמר אלהים': 'או היא אמירה בלב ודעתו שמתחבת הקדושים היא כמעשה' גם את פירוש זה רבנו דוחה, בעיקר על סמך תהלים לג ו: 'בדבר ה' שמים נעשו'. שם לא יתכן לפרש, 'דבר' כ, 'דבר בלב' כפי שרבנו מסביר: 'והנה אם אמרנו שהדבור בלב כמו 'דברתי אני עם לבי' (קהלת א טז), מה נעשה במלת 'וברוח פיו כל צבאם' (תהלים לג בהמשך)!!'

<sup>112</sup> וכן בראשית רבה ג ב: 'ר' ברכיה בשם ר' יהודה בר' סימון פתח: בדבר ה' שמים נעשו וגו', ר' יהודה בר' סימון אומר: לא בעמל ולא בניעה ברא הקב"ה את עולמו אלא בדבר ה' – וכבר שמים נעשו, אף הכא: והיה אור אכ"כ אלא והיה אור, כבר היה.'

<sup>113</sup> את המלה, 'מלך' הוספתי לפי הדפוסים שהבאתי ב, 'אפאראטוס קריטיקוס', וכן גירסת ההוצאות הנפוצות: 'ועל דרך משל מלך ומשרתיו.'

<sup>114</sup> הביטוי, 'משרתיו' לקוח מן הפסוק תהלים קג כא: 'ברכו ה' כל צבאיו

פירוש של דברי הפסוק: „על פני המים” וכן (דברים לב יא) על גווליו ירחף. הפועל רחף בפועל נמצא רק בשני פסוקים אלה. בפסוק דברים לב יא הביטוי לתנועת הנשר על גווליו השאל מן הביטוי לתנועת הרוח.<sup>114</sup>

ן ויאמר, אמר הגאון כי פירוש ויאמרי<sup>115</sup> כמו וירצה. הגאון מתרגם, ויאמרי: „ושא אללהי, כלומר: „ורצה אלהים”, וכן הוא מתרגם כל, ויאמרי עד פסוק כו.”<sup>116</sup> ואילו היה כן היה ראוי להיות אור, כלומר: היה ראוי להיות, „להיות אורי”,<sup>117</sup> רק כיון שכתוב, „יהי אורי

<sup>114</sup> רבנו לדברים לב יא: „ירחף. בנסעם, מגורת מרחפת, וכן הענן עליהם בנסעם”. (הכוונה לענן שהיה על בני ישראל במדבר.)

<sup>115</sup> הוספתי את המלים „כי פירוש ויאמרי לפי עדות רוב כתבי היד והדפוסים, כולל ההוצאות הנפוצות.

<sup>116</sup> בפסוק כו (,ויאמר אלהים נעשה אדם) הגאון מתרגם, ויאמרי כפשוטו: „וקאלי (לשון אמירה). דירינבורג (בהוצאתו) מסביר את זה בהערה לפסוק ג כך: „עד העת ההיא לא היתה עוד בריה בעולם שידבר ה' עמה, אבל בבריאת האדם נמלך ה' במלאכים כדאיתא במדרש”. כבר ראה רבלין (פירוש רס"ג וגו', ספר היוכל לכבוד נחום הלוי אפשטיין) בהערותו לפסוק כו שדירינבורג לא כיוון לדעת הגאון, ואלה דברי רבלין: „וקאל. ואמר. עד כאן בפרשת הבריאה ויאמר: שא, חפץ, ולא דווקא לפי המדרש שנמלך במלאכים. (דירינבורג). הראב"ע מביא מפורש בשם הגאון, שלא היתה האמירה למלאכים. הוא אומר: ואמר במלת נעשה, ואם היא לשון רבים, שכן מנהג המלכים לדבר. יאת דברי רבנו אלה בשם הגאון לפסוק כו הסברנו שם באריכות. רבלין מצדו מנסה להסביר את „וקאלי של הגאון בפסוק כו בצורה אחרת: „כנראה שתרגם כאן קאלי, משום שבשאר הבריות היתה הפעולה, הבריאה תיכף לאמירה, הרצון, וכאן מובלטת העשה: נעשה”. ולא זו בלבד, אלא שאחרי אמירה זו באה פעולה שניה ויברא (פסוק כז).” – יש גם הסבר דקדוקי פשוט: את הפסוק, ויאמר אלהים יהי אורי אפשר להבין על אף הטעות של רבנו (מיד, בהמשך: „ואילו היה כן היה ראוי להיות אורי”) כדבור בלתי ישיר, וכונת הפסוק: „ויאמר אלהים שיהיה אורי, ולכן הגאון מתרגם: „ורצה אלהים שיהיה אורי, וכן בפסוקו: „ורצה אלהים שיהיה רקיע”, וכן עד פסוק כו הגאון מתרגם כאילו כתוב: „ויאמר אלהים ש...” (,שא אללה אנ...”). אבל בפסוק כו אפילו הגאון צריך להודות שמבחינה דקדוקית מן הנמנע לגמרי הוא לראות במשפט „ויאמר אלהים נעשה אדם” דבור בלתי ישיר מכיון שמלת „נעשה” היא בגוף ראשון, בגוף המדבר (לפי תרגומו: „ונצנע אנסאנא”, Wir wollen einen Menschen machen) והרי הגוף הראשון הוא הסימן המובהק ביותר של דבור ישיר. לכן הגאון היה נאלץ לתרגם פה „ויאמרי מלשון אמירה ודבור.

<sup>117</sup> רבנו משתמש פה בסגנון מקוצר: הביטוי „היה ראוי להיות” הוא אצלו מטבע לשון רגיל. נמצא אצלו גם „היה ראוי להיות”, אבל לא „היה ראוי לבד (עין ספרי על מונחי הדקדוק של ראב"ע, ערך ראוי b, עמ' 124-125), לכן צריך להסביר את דברי רבנו פה כאילו הוא אומר: „היה ראוי להיות להיות אורי”, כפי שפירשנו למעלה. ובשטה האחרת

בהמשך - המלה, 'מים' היא מבחינה דקדוקית לשון שניים (Dual - כמו רגלים, עינים וכו'), בכל זאת רבנו מגדיר את המלה כאן כ, 'לשון רבים' בהתחשבו במשמעות: הרי הצורה, 'מים' אינה מביאה לידי ביטוי (לכל הפחות במבט ראשון!) שום דבר זוגי. הוא הדין במלת, 'שמים' שרבנו הגדיר למעלה בפסוק א גם כן כ, 'לשון רבים', וכאן כמו שם רבנו מוסיף: גם לא יתפרדו, כלומר: המלה אינה באה אף פעם בלשון יחיד. וכאן רבנו עוד מוסיף שאחרי עיון נוכל למצוא במונח של מלת, 'מים' בכל זאת משהו זוגי, מסוגל להצדיק את הצורה הדקדוקית של לשון שניים: והם על בנין שנים, כי הם זכרים ונקבות, כלומר: לשון שניים מוצדקת גם לגבי מים, כי יש שני מיני מים: הזכרים והנקבות, וזה לפי מדרש בראשית רבה יג יד: ,המים העליונים זכרים והתחתונים נקבות'.<sup>107</sup> - ושאלת השאלה אם רבנו מייחס גם למלת, 'שמים' איזו משמעות זוגית סמוייה? למעלה בפסוק א אינו מדבר על זה באופן גלוי רק דרך רמז, באמרו: ,ואנשי המדות יבינו אלה הסודות', עיין בביאורנו למעלה. והשווה גם פירוש רבנו לקהלת י יח: ,ידוע כי כל מלה שהיא על שניים היא שניים (כלומר: אם היא שניים מבחינה דקדוקית היא גם שניים מבחינה משמעותית) כמו עינים רגלים ידיים שוקים... וכן שמים ומבין סוד הגלגלים יודה כן. וכן פעמים גם מים ויש לו סוד סתום וחתום... ה, 'סוד' של מים הוא כנראה ענין הזכרים והנקבות שרבנו רומז אליו בפסוקנו.<sup>108</sup> - ועכשיו רבנו חוזר אל מה שהוא אמר ש, המים לעולם לשון רבים גם לא יתפרדו. אם כן, מן הדין הוא שגם כל פועל אשר מתייחס אל, 'מים' יהיה לשון רבים. כך הוא באמת בדרך כלל; ונמצא, כלומר: בכל זאת נמצא גם על לשון יחיד (במדבר יט ג): ,כי מי נדה לא זורק עליו במקום, לא זורקו עליו. וטעם מרחפת נושבת' (וכן תרגום אוגלוס: ,מנשבא' וכן תרגום סעדיה, תהב') למעלה במים. המלים, למעלה במים' הן

<sup>107</sup> שם בלי מלת, גם: ,שמים... ולעולם לשון רבים... ולא יתפרדו...'

<sup>108</sup> ,בנין פה כמו, 'משקל', עיין ספרי על מונחי הדקדוק, תחת בנין (b, עמ' 38. רבנו משתמש גם בביטוי, 'לשון שניים', עיין ספרי הנ"ל תחת ערך לשון (b, עמ' 66-67. <sup>109</sup> ,המים העליונים' במדרש הם מי גשמים, ו, התחתונים' הם המים של תוך האדמה (עיין במדרש לפני כן), וכן מפורש שם בפירוש עץ יוסף: ,לפי שהעליונים משפיעים והתחתונים מקבלים שפע כנקבה המקבלת שפע מזכר, ממשילם לזכר ולנקבה. <sup>110</sup> גם המדקדקים המודרנים שמו לב לעמדה היוצאת מן הכלל של המלים, 'מים' ו, 'שמים' בין המלים על לשון שניים: לפי גסניוס, דקדוק § 88 d, 'מים' ו, 'שמים' אינם מהווים לשון שניים אלא לשון רבים, אף על פי שהיו"ד אינה דגושה והטעם מלעיל. <sup>111</sup> גם בקשר למלת, 'שמים' רבנו מפנה למעלה תשומת לבנו למקרה דומה יוצא מן הכלל: ,ויתכן להיות משטרו' וגו'. הכונו של, 'משטר' (איוב לח לג) הוא בלשון יחיד, אף על פי שהוא מתייחס למלת, 'שמים'. <sup>112</sup> בטכסט שלנו בטעות, 'משבת' ותיקנתי ל, 'גושבת' לפי רוב כתבי היד והדפוסים (כולל הדפוסים הנפוצים). <sup>113</sup> בטכסט שלנו בטעות, 'למים' ותיקנתי ל, 'במים' לפי כל העדים שהבאתי ב, 'אפאראטוס קריטיקוסי', וכן גורסות גם ההוצאות הנפוצות: ,במים'.

ורוח אלהים. סמך הפסוק את הרוח אל השם. הרוח היא אחד הדברים הנוכרים במעשה בראשית, כמו הארץ והמים הנוכרים באותו פסוק. אם כן נשאלת השאלה למה דווקא הרוח מכונה כרוח השם ולא כתוב „ארץ השם” או „מי השם”. התשובה היא: בעבור היותו שלוח בחפץ<sup>100</sup> השם. זאת אומרת: הרוח נזכרת פה בתור שליח מאת השם, כמו במקומות אחרים בתנ”ך<sup>101</sup>, והשליחות היא: לייבש המים לשם הראות היבשה<sup>102</sup>. על ידי פירוש זה של „ורוח אלהים” רבנו משווה למחצית השנייה של פסוק ב צורה של ניגוד חיובי לעומת המחצית הראשונה, והפסוקים א ו-ב מתקשרים כך: בתחילת בריאת אלהים את השמים ואת הארץ (אבל עוד לא נבראו), או הארץ (העתידה להברא) היתה אמנם עוד במצב של תוהו ובהו, של שממה ואי-סדר, וחושך על פני תהום<sup>103</sup>. אבל רוח מאת השם מרחפת (כלומר: נושבת, לפי פירושו לקמן) על פני המים כדי להתחיל להכניס סדר בבריאה על ידי ייבוש חלק מן המים. מעכשיו הבריאה הולכת ומשתלמת עד השיא: בריאת האדם, כפי שנרמז בפסוקנו לפי פירוש רבנו ב, שטה אחרתי, למלים, ורוח אלהים מרחפתי, פרידלנדר עמ’ 25, בעבור שחפץ ה’ להיות אדם בארץ שהוא העיקר<sup>104</sup> סמך הרוח אל השם הנכבד, והטעם שהרוח רחפה ויבשה מכדור המים. בפירושו הרגיל, רבנו, כמו שראינו, אינו מרחיק לכת כל כך להצביע כבר עכשיו על בריאת האדם; מכל אופן מוסבר, לפי פירושו לשני הפסוקים הראשונים, למה, אחרי הזכרה הכללית של שמים וארץ, הפסוק ממשיך לדבר רק על הארץ (והארץ היתה וגו’): כדי לרמז שהוא העיקר, – ושוב האדם העיקר של הארץ. והמים לשון רבים. אף על פי שלפי דעת רבנו – כמו שיבאר

<sup>100</sup> תשובה אחרת על אותה שאלה ניתנה על ידי הרמב”ן בפירושו לבראשית א ב (לקראת הסוף): „וסמך הרוח לאלהים בעבור [עד כאן אותו סגנון כמו אצל רבנו ואולי השאל ממנו] שהיא דקה מכולם ולמעלה מהם, רק שהיא מרחפת על פני המים במאמרו של הקב”ה.”

<sup>101</sup> הוספנו את המלה „השם” בתור פירוש, אבל הדפוסים שהבאנו ב, אפאראטוס קריטיקוס<sup>102</sup> גורסים „בחפץ השם”, וכן גירסת רבנו לפי ההוצאות הנפוצות בפירושו לתהלים כד א, ושם קד ט. הכוונה אחת היא, כי „חפץ” כמונח פילוסופי הוא: „חפץ השם”, עיין קלאצקין, אוצר המונחים, ערך „חפץ”; „רצון, וביחוד רצון האל” דוגמאות מובאות שם מן ר’ יהודה הלוי ור’ שלמה בן גבירול.

<sup>102</sup> במדבר יא לא: „ורוח נסע מאת ה’”; מלכים א, כב כא: „ויצא הרוח ועמוד לפני ה’” וגו’.

<sup>103</sup> עיין רבנו לפסוק ו: „...והרוח יבש מהארץ”, וכן ב, שטה אחרתי לפסוק ו, הוצאת פרידלנדר עמ’ 26 למטה: „והנכח בעיני כי הארץ היתה מכוסה במים והרוח יבש המים מעל הארץ” וגו’.

<sup>104</sup> עיין כבר למעלה הערה 64.

<sup>105</sup> „תהום” מפורש בשטה האחרת, הוצאת פרידלנדר עמ’ 25 כ, כדור המים.

<sup>106</sup> הכוונה: העיקר בעולם התחתון (שרק בו מדובר במעשה בראשית), כי כבר הביע רבנו למעלה את דעתו שמהלאכים נכבדים מן האדם.

הדרש רק לשבעת חלקי הארץ המיושבת - להוציא את הארץ החרבה בלי יישוב. לפי דעת רבנו, הארץ המיושבת מתפשטת מקוון המשווה עד הקוטב הצפוני ומתחלקת, לפי דרגות רוחב, לשבעה איזורי אקלים. "ובית המקדש באמצע היישוב, כלומר במה שנוגע הדעה הידועה שירושלים ובית המקדש הם במרכז העולם" הכוונה אינה לאמצע כל הארץ (ואז היתה ירושלים צריכה להיות על קוון המשווה!) אלא לאמצע הארץ המיושבת (שמדובר עליה בדרוש הקודם), "בן הרי רחוקה היא" ירושלים מאמצע הארץ, מן קוון המשווה! והמסקנא לענייננו היא: כיון ששבע הארצות של הדרש אינן כוללות אפילו את כל כדור הארץ וכל שכן שלא מהווים כדורי ארץ שונים, לכן לא מעוררת דעת אנשי שקול הדעת שקיימת רק ארץ אחת - ועל כן אין לאלה שמפרשים שמים בפסוק הראשון כשמי השמים - אין להם פירוש מתאים של, "הארץ" ודעתם מופרכת. התאשרה איפוא דעת רבנו שהשמים בפסוק א הם השמים, הנראים ושללא מדובר כלל במעשה בראשית על עולם המלאכים, - , כי אם על עולם ההוויה וההשחתה."

" לדרגות אלה רימו, לפי דעת רבנו, הפסוק בתהלים עד יז: ,,אתה הצבת כל גבולות ארץ, קיץ וחרף אתה יצרתם", עיין פירוש רבנו שם. תיאור מפורט של דעת רבנו זאת נמצא בצפנת פענח, הוצאת הרצוג, חלק א, עמ' 33-35, ואצל רוזין, Monatschrift 1898, עמ' 400-401.

" תנחומא קדושים (על הפסוק, וכי תבואו אל הארץ, ויקרא יט כג): ,,כשם שהטבור הזה נתון באמצע האיש כך ארץ ישראל נתונה באמצע העולם שנאמר (יהזקאל לח יב) יושבי על טבור הארץ. ועוד שם: ,,ארץ ישראל יושבת באמצעיתו של עולם וירושלים באמצעיתה של ארץ ישראל ובית המקדש באמצע ירושלים והיכל באמצע בית המקדש והארון באמצע היכל ואבן שתיה לפני הארון שממנה נשתת העולם." מקומות דומים מספרות חז"ל עיין אצל זאב וילנאי, ירושלים בירת ישראל; העיר החדשה, פרק ו: ,,ירושלים במרכז העולם", עמ' 49, ועיין גם סנהדרין לו ע"א: ,,סנהדרין... יושבת בטיבורו של עולם."

" באמת נמצאות מפות עולם של ימי הביניים אשר שם מצוייר העולם כמעגל גדול ובאמצע נמצאת ירושלים - טבור העולם. מעניינת מפה אחת כתובה לטינית, בקירוב משנת 1250, ומצורפת לכתב יד לטיני של המקרא, השמור בספריית המוזיאון הבריטי בלונדון. במפה זו מציינת ירושלים את מרכזו של העולם, המצוייר כגלגל וכולו מוקף מים. וילנאי בספר הנזכר בהערה הקודמת, עמ' 49, עיין הצלום שם עמ' 50).

" רבנו לדגיאל ח ט: ,,כי רוחב מצרים מהקוון השה תשע ועשרים מעלות ורוחב ירושלים שלושים ושלש על כן הוא בתוך (כלומר: באמצע) היישוב, כי כלו עד ששה וששים מעלות מהקוון השה, וכן לקהלת א יב: ,,...ודוע כי רוחב ירושלים שלושים ושלש מעלות שהוא חצי היישוב..."

" דפוס ונ וההוצאות הנפוצות: ,,רחוק הוא", מוסב אל, בית המקדש הנזכר למעלה; גירסה זאת היא יותר מדוייקת.

משלי, למשלי ט א, הוצאת וניציה שיז [1547]: „הצבת עמודיה שבעה: אלו ז ארצות, אם זכה אדם וקיימה [פירושו: קיים את התורה], נוחל ז ארצות, ואם לא קיים, מתחלק לשבע ארצות“<sup>91</sup> הוא אינו מראה על ארצות אחרות, רק פירושו שהישוב כלומר החלק המיושב של כדור הארץ נחלק על שבעה חלקים, אבל ארץ יש רק אחת. נדמה ששיטת „הארצות האחרות“ שרבנו מתנגד לה, מתכוונת לארצות שכליות שהאברבנל (לבראשית א א התחלת דבור „הארץ“) מזכיר אותן בשם הרמב"ן ואתרים באמרו: „...אמנם הרמב"ן ושאר המקובלים... פירשו הארץ אשר בפסוק הזה על הנמצאים הרוחניים גם כן ומהם אמרו שנאמרה על הספירה שנקראת אצלם ארץ החיים ארץ חפץ... וכבר רמזתי למעלה שאין ראוי לקבל זה בפשט הכתוב...“ מדברי רבנו נראה שאוחזי שיטת „הארצות האחרות“ – הרי הם המקובלים – מצאו אסמכתא לדעתם ב„דרש שבע ארצות“, ואם היתה אמת בשיטה של „הארצות האחרות“, אזי השאלה „מה יעשו בארץ“ היתה מתורצת כי אז היו יכולים לפרש „הארץ“ בפסוק הראשון כ„שבע ארצות“ רוחניות, כפי שמסבירים „שמים“ בפסוק הראשון כ„שמי השמים“ רוחניים, ואת השמים ואת הארץ של יום שני היו מפרשים, כעדות הפסוק עצמו, כשמים וארץ חומריים – כרקיע ויבשה. אבל האסמכתא שלהם איננה אסמכתא, כי „שבע הארצות“ של הדרש לא זה בלבד שאינן כוללות שום דבר מחוץ לכדור הארץ“ – אפילו את כדור הארץ עצמו אינן כוללות בשלמותו, כי כוונת

<sup>91</sup> יכן בילקוט משלי, סימן תתקמ"ד: „הצבת עמודיה שבעה אלו שבע ארצות אם זכה נוטל אותן [כלומר: את כל העולם שהוא זיהה עם שבע הארצות] ואם לאו הוא מתחלק לשבע ארצות.“ קצת קשה מוכנו של „מתחלק“ כאן. לפי הנראה: מיטלטל. העונש הוא שהאיש החוטא אינו זוכה לאף אחת מן שבע הארצות אלא מיטלטל נע ונד בין כולם. מובן זה של „חלק“ בבנין התפעל לא נמצא במלונים. בויקרא רבה סדר אמור (פרשה כט ט לפי הוצאת ווארשא) מדובר גם כן על שבע ארצות, אבל בהקשר אחר: „כל השבעין חביבין לעולם. למעלה, השביעי חביב: שמים ושמי השמים ורקיע ושחקים וזול ומעון וערבות, וכתוב (תהלים סח ה): סולו לרוכב בערבות ביה שמו. בארצות שביעית חביבה: ארץ אדמה ארקא גיא ציה נשיה תבל, וכתוב (שם ט ט): והוא ישפוט תבל בצדק וגו'“.

<sup>92</sup> לא מצאתי את זה במפורש אצל הרמב"ן, רק בדרך כלל מעיר בסוף פירושו לבראשית א א: „...תדע כי על דרך האמת הכתוב יגיד בתחתונים וירמז בעליונים“; עיין רמב"ן הוצאת שעוועל, עמ' טו הערה 92 ו-93. כמובן שגם הרמב"ן אינו מקבל דעה זו כפ"ש.

<sup>93</sup> כוונת המקובלים היא להעלות כל דבר חומרי במעשה בראשית לדרגה שכלית.

<sup>94</sup> רבנו אינו משתמש בפירושו למעשה בראשית בביטוי „כדור הארץ“, אבל עיין באגרת שבת, כ"ט חמ"ד עמ' 172, מצוטט על יד בן מנחם, אוצר יהודי ספרד ב, עמ' 46 הערה 30: „... השמים והארץ... הכל כדור אחד.“ גם רוזין, Monatschrift 1898 עמ' 398 למטה, הראה שמדברי רבנו בכמה מקומות יוצא שהוא הכיר בצורה הכדורית של הארץ. ר' יונה אבן ג'נאח שחי כמאה שנה לפני רבנו, קובע בספר השרשים שלו, ערך „רקיע“ (הוצאת באכר עמ' 487): „רוקע הארץ וצאצאיה (ישעיה מב ה) פורשה ומושכה, רוצה לומר פורש שטחה, ואין המאמר הזה גוזר שהארץ אינו כדורית כי לכדור בלי ספק שטח.“

היא היבשה: כי לא דבר משה על העולם הבא" שהוא עולם המלאכים כי אם על עולם ההיות" והשחתה, הוא העולם החומרי, העולם מתחת לגלגל הירח, והשמים של פסוק א' הם גם כן חלק של העולם החומרי הזה, הלא המה הרקיע" והמפרשים בניגוד לדעת רבנו שהשמים בפסוק הראשון הם שמי השמים ולא השמים, הנראים, הרקיע, מה יעשו בארץ של הפסוק הראשון? כי פירושם של שמיים בפסוק הראשון כ, שמי השמים" מחייב אותם להניח שני מושגי שמים במעשה בראשית: שמי השמים" ו, רקיע", כי הרי כבר יצא יום שני, השמים" מציין את הרקיע כפי עדות הפסוק עצמו (פסוק ח: ויקרא אלהים לרקיע שמים"), וכיון שהסבירו את פסוק א ואת הפסוקים ו עד ח כשתי יצירות שונות של שני שמים" שונים, יצטרכו גם להניח שני מיני, ארץ", כי אם מניחים כי ספור בריאת ה, שמים" בפסוק הראשון אינו רק הקדמה לספור בריאת שמים ביום השני אלא ספור על בריאה אחרת - אז גם בריאת ה, ארץ" בפסוק א מתפרשת רק באותה צורה: כבר יצא בלתי תלויה בבריאת ה, ארץ" ביום השני, פסוק ט עד י. את מהות ה, ארץ" ביום השני מכירים היטיב: היא היבשה, לפי עדות הפסוק עצמו (פסוק י: ויקרא אלהים ליבשה ארץ") ונשאלת השאלה, שרבנו שואל: מה יעשו בארץ של הפסוק הראשון? האם יש ארץ אחרת, חוץ מן ה, יבשה" של היום השני? ואם תאמר שבאמת יש ארצות שונות, זה אינו: והנה ראיות ומורות לאנשי הדעת שאין שם רק ארץ אחת, ודרש"י שבע ארצות (מדרש

" הביטוי, עולם הבא" פה זיהה עם, שמי השמים" - השמים הלא-חומריים. עולם הבא" באותו המובן נמצא גם אצל שלמה אבן גבירול, עיין רוזין *Monatsschrift* 1898, עמ' 203. " יותר נכון גרסת הדפוס ונ' (וכן בהוצאות הנפוצות): ,ההויה", בלשון יחיד, במקביל ל, השחתה".

" אין לפרש את דברי רבנו שמה אינו מדבר כלל על השמים השכליים, כי הרי רבנו בעצמו אמר למעלה: ,ויש שמי השמים", ומשה בעצמו משתמש בביטוי זה (דברים י ד); אלא הפירוש שבמעשה בראשית לא מדובר על בריאת העולם השכלי. " בהמשך דברי רבנו (, ודרש"י שבע ארצות" ונ') יתברר איזו אפשרות קיימת להניח ארצות שונות.

" הפילוסופים. בדפוס ונ' ובהוצאות הנפוצות: ,לאנשי שקול הדעת". בצורה האחרונה בא הביטוי גם במקומות אחרים אצל רבנו, עיין באכר *I. E.'s Einleitung* עמ' 67, הערה 1. באכר מזכיר גם את מקומו (בראשית א ב) לפי הנוסח הרגיל: ,אנשי שקול הדעת". באכר אינו מביא כלל דוגמה ל, אנשי הדעת", אמנם בפירוש הרגיל לשמות כ א, בביאור לדבור הראשון מעשרת הדברות, רבנו מדבר פעמיים על, אנשי דעת" (שיש להם, שקול הדעת"), אבל שם אין הכוונה לפילוסופים דווקא, אלא לכל האנשים שיש להם שכל ודעת. " שאין שם" ר"ל: , שאין במציאות". שם במובן זה נמצא הרבה בספרות המחקר של ימי הביניים, עיין מלון בן יהודה תחת ערך, שם". נדמה לי שמושג זה של, שם" נמצא כבר אצל חז"ל, כברייתא קדושתין עג"ב: ,תנו רבנן נאמנת היה לומר זה כהן וזה לוי זה נתן זה ממזר. במה דברים אמורים, שלא קרא עליה שם ערער, אבל קרא עליה שם ערער אינה נאמנת". השווה גם שמוש לשון דומה באנגלית: there is, there is not. " בהוצאה שלנו בטעות, ודרך" ותקנתי, ודרש"י לפי עדות כל כתבי היד וכל הדפוסים שהבאתי ב, אפאראטוס קריטיקוסי".



הנוכרים בפסוק א) והיבשה (שהיא ה, הארץ הנוכרת בפסוק א), - כלומר: כאשר ניגש אלהים לברא את הרקיע ואת היבשה (ועדיין לא נבראו) - או הארץ (היבשה העתידה להברא) היתה עוד במצב של ,תהו ובהו", ו"א: לא היה בארץ יישוב". גם לא היתה אפשרות של שום יישוב כי הארץ היבשה היתה מכוסה במים<sup>35</sup> הנוכרים בסוף פסוק ב. וכן שם אלהים כח תולדתה וטבעה של היבשה הכבדה להיות למטה מהמים הקלים. ואל תתמה על ו"ו, והארץ. הרי פירשנו ,והארץ" כהתחלת המשפט הראשי: ,אז הארץ", ואם כן מה טיבו של האית וא"ו לפני ,והארץ"? - זה לא קשה, כי פירושו כפ"ה רפה בלשון ישמעאל. הכוונה ל: הערבית שאיננה באה להוסיף דבר אלא עומדת במקום, אז"ו או ,הנה", וכמהו (בראשית ב ו) וא"ו יעלה מן הארץ שפירושו, אז א"ו יעלה מן הארץ. ו"ו כי לא דבר משה - יותר מובנת הגרסה של ר' יהודה ל"און ב"ר משה משקוני (בפירושו לראב"ע, אוצר יהודי ספרד ב, עמ' 53): ,ודע כי לא דבר משה וגו', כי פה מתחיל משפט חדש. גם אפשר לקיים את גרסתנו ולייחס את מלת ,כי" אל אמרו לפני כן, והטעם כי בראשית בריאת הרקיע והיבשה לא היה בארץ יישוב כי היתה מכוסה, וההמשך כאילו בסוגריים, ועכשיו רבנו ממשיך לחזק את דעתו שהשמים בפסוק א הם הרקיע והארץ

קודם את הניקוד של מלת ,והארץ", אחרי כן עובר למלים ,תהו ובהו" ורק אחר כך שב להסביר את הוא"ו של ,והארץ", - ואין יסוד להנחה ש, במקור ודאי היה כל דבר במקומו, מקודם כל מה שנוגע למלה 'והארץ' ואחר כך הפירושים ל'תהו ובהו" (כפי שמניח א. ויזר, בית המקרא תשי"ז עמ' 36).

<sup>35</sup> בהוצאה שלנו במקום ,היה" בטעות: ,היתה" ותקנתו לפי עדות רוב הכ"י והדפוסים (גם הדפוסים הנפוצים).

<sup>36</sup> ,לא היה... יישוב" מקביל ל, צדיא וריקניא" של התרגום הארמי. - הקדמנו כבר פעמיים להסביר את שיעור שני הפסוקים הראשונים לפי שיטת רבנו, עיין למעלה לפסוק א התחלת דבור ,הטעם יתברר לך" וגו' והתחלת דבור ,ולפי דעתי כי אלה השמים והארץ" וגו'.

<sup>37</sup> לפי כוונת העניין, הגרסה היתה צריכה להיות ,מכוסה במים", וכן הוספתי למעלה בפירושי. אמנם לא בהוצאתנו בלבד אלא בכל הכ"י והדפוסים שהבאתי (וכן גם בהוצאת אמסטרדם תפ"ב עם שלשה פירושים) מלת ,במים" איננה יוצאת מן הכלל: הוצאת ווארשא (וההוצאות הנפוצות). גם לפני הרמב"ן היתה, כנראה, הגרסה ,מכוסה במים", כי הרמב"ן לבראשית א א מביא את דברו רבנו בצורה זאת: ,והטעם כי בראשית בריאת הרקיע והיבשה לא היה בארץ יישוב, אבל היתה תהו ובהו מכוסה במים". וכן נמצא בפירוש רבנו לתהלים קד ט: ,מכוסה במים".

<sup>38</sup> כך מפרש רבנו ב, שטה אחרת, פירוש לבראשית ב ו, פרידלנדר עמ' 35: ,והוא"ו [ואד] כפ"א רפה בלשון ישמעאל, ובספרנו כמהו רבים: (בראשית כב ד) וישא אברהם את עיניו; (שמות ט כא) ויעזוב את עבדיו ואת מקנהו. שתי הדוגמאות האחרונות מהוות גוון אחר של אותה הוא"ו. הוא"ו הזאת (Waw Apodosis) על גווניה נדונה בגנסיוס, דקדוק § 143d; על הוא"ו הזאת לפי ראב"ע עיין באכר, A.i.E. als Grammatiker עמ' 138-139.

המפולמות (רש"י: מפולמות לשון ליחלוח) המשוקעות בתהום שמהן יוצאין מים שנאמר (ישעיה לד יא): ונטה עליה קו תהו ואבני בהו (רש"י: למדת שהתהו קו והבהו אבנים).<sup>19</sup> מן הנוסחאות שהבאתי מתברר שרבנו מביא את המאמר בצורה קצרה, בדיוק כמו ר' משה בוטריל, אבל אין ספק שכוונתו וגם כוונת ר' משה בוטריל לנוסח השלם כפי שנמצא בתלמוד ובפירושו ר' סעדיה, ז"א עם הבאת הפסוק (ישעיה לד יא) אשר עליו מבוסס המאמר. אין כאן המקום לעמוד על משמעותם של ה, קו וירוקי וה, אבנים מפולמות<sup>20</sup> כיון שרבנו בעצמו רק מצטט ולא מבאר כלום, ואם כן לא נוכל לדעת איזה רעיון כלול, לפי רבנו, בתוך מאמר סתום זה, ואולי רבנו רואה פה קשר לדעת הגאון שהזכיר למעלה ש, הארץ כנקודה והשמים כחוט הסובב<sup>21</sup>, וכיון שרבנו כבר ערער למעלה על דעה זו, לא מצא לנחוץ לטפל בה שוב. והנכון שהוא כאשר אמר המתרגם ארמית, צדיא וריקניא<sup>22</sup>, כלומר, שמים וריק<sup>23</sup> וכן (דברים לב י): ובתהו יליל ישימוני. גם שם פירוש, ובתהו: ובשממה, וזה מקביל ל, צדיא של התרגום. וכן (שמואל א, יב כא): אחרי תהו, פירוש, תהו: שאין בו ממש, וזה מקביל ל, ריקניא של התרגום. ובכן, תהו כולל את שני המובנים הקרובים זה לזה, שמים ו, ריקי ובהו אחי תהו, כלומר בהו שם נרדף (סיניונים) עם תהו ולכן בהו כולל גם כן את שני המובנים, שמים ו, ריקי. והווי של, תהו ו, בהו תחת ה"א השרש (כי השרש הוא, תהו ו, בהו) כמו (בראשית יח ב) וישתחו (ששרשו, שחה) גם ו"ו של (בראשית מא ב) באחו (ששרשו, אחת) - עכשיו רבנו, אחרי פירוש המלים, והארץ ו, תהו ובהו, ניגש לפירוש הענין של פסוק ב והתקשרותו של פסוק ב לפסוק א: והטעם של הפסוקים א ו-ב כי בראשית בריאת הרקיע (שהוא ה, שמים

<sup>19</sup> את פירוש רש"י הבאנו למעלה, והרבה פירושים אחרים מובאים על ידי ר' משה בוטריל בפירושו הנ"ל. את הביטוי הנדיר, מפולמות מסביר לוי במלונו, ערך פלם: „שקועות בטיט“ („Steine, die in den Urschlamm, Chaos, versenkt sind“). ראוי לציין שגירסת המלה, מפולמות בכל הנוסחאות אחידה היא, בלי שינוי, שלא כרגיל במלים נדירות.

<sup>20</sup> ה, קו הירוקי מקביל אולי ל, חוט הסובב לפי הנוסח הנרחב של התלמוד (שהבאנו למעלה): „... קו ירוק שמקיף את כל העולם כולו“. ה, אבנים המפולמות נמצאות, לפי פירוש הגאון לספר יצירה (למברט עמ' 58, תרגום צרפתי עמ' 108), בחיק הארץ וזהו כעין, נקודה מרכזית. ברם חוץ מזה לא נמצא בפירושו לספר יצירה (שעיקר תפקידו הוא רק להסביר את ספר יצירה) - הזכרה מפורשת של שיטתו, שיטת הנקודה והחוט הסובב שהיא מוסברת באופן ברור למעלה על ידי רבנו. כבר הראינו למעלה (עיין הערה 60 וסוף הערה 67) שמקור שיטת הגאון הוא פירוש הגאון על התורה שאבד לנו.

<sup>21</sup> בשיטה האחרת, פירוש, פרידלנדר עמ' 25, רבנו מתבטא כך: „טעם שניהם קרובי“.

<sup>22</sup> רבנו סובר שגם, צדיא גם, ריקניא הוא תרגום של תהו - וכן של בהו.

<sup>23</sup> כיון שהבנת התקשרות זאת תלויה בהבנת הואיו של מלת, והארץ, רבנו יפרש להלן את הואיו הזאת (ואל תתמה על ו"ו והארץ וגו'). יש איפוא סיבה למה רבנו מסביר

שמצום; ובכן כיון שבמזמור קיט מדובר גם כן על „עמידת” שמים וארץ אבל בפירוש אחר יצירתם, לכן מסתבר שגם בישעי’ ה„עמידה” היתה אחרי היצירה, ופירושה: עמידה לרשות ה’ שהיא קבלת ציוויו.<sup>70</sup>

**ב והארץ. המלה הזאת ורה מבחינת הנקוד בעבור קמצות האל”ף עם הה”א, האל”ף** וגם הה”א הם בקמץ בכל מקום ולא בהפסקה (Pausa) בלבד, וגם אצלנו נמצאה המלה לפני כן בהפסקה (בסוף הפסוק הראשון: „ואת הארץ”) ועכשיו בלי הפסקה באותו הנקוד, ואינו כמו בדוגמאות הבאות: (שיר השירים ח יב): „האלף לך שלמה”, (בראשית כח כב): „והאבן הזאת”, כי שם הה”א בקמץ והאל”ף בסגול, ורק בסוף פסוק הסגול משתנה לקמץ. סיבת הזרות היא, לפי דעת רבנו, הקלה על המבטא: שטה אחרת, דקדוק, פרידלנדר עמ’ 11: „והארץ. המלה זרה ועשו כן כי הקמצות באל”ף קל מהפתח קטן (כלומר: מהסגול) והם ידברו בה הרבה.”

תהו. אמר הגאון תהו שהוא מתהום, ר’ סעדיה מתרגם „תהו”, גאמרה: “וכך הוא מתרגם מלת „תהום” באותו הפסוק: „אלגמרי”<sup>71</sup> וזה לא יתכן כי מ”ם „תהום” שרצו כמ”ם „הדום” – ובספר יצירה תהו זה קו ירוק ובהו אלו אבנים מפולמות. בטכסט של ספר יצירה שר’ סעדיה כולל בתוך פירושו לספר יצירה, הוצאת למברט עמ’ 85: „תהו זה קו ירוק שמקיף את כל העולם כולו, בהו אילו אבנים המפולמות המשוקעות בתהום שמביניהם יוצאין מים שנאמר (ישעיה לד יא): ונטה עליה קו תהו ואבני בהו.” בהוצאה הראשונה של ספר יצירה, מנטובה שכ”ב, לא נמצא קטע זה, אבל המבאר ר’ משה בוטריל מעיר שם לפרק א, משנה י, עמ’ נא ע”ב): „אמר משה בוטריל בספר מדוייק ספר (sic!) יצירה כתוב תהו זהו קו ירוק בהו אלו אבנים מפולמות.” לפי דעת למברט (בהוצאתו הנ”ל בתרגום הצרפתי. עמ’ 6, הערה 1, ובהקדמתו עמ’ IV, הערה 1)<sup>72</sup> קטע זה אינו שייך לספר יצירה אלא מהווה שם הוספה (אינטרפולאציה) מאוחרת לקוחה באופן ישיר מן התלמוד,<sup>73</sup> כי שם נמצא כבר כל הקטע מלה במלה, בחגיגה יב ע”א: „תנא תהו קו ירוק שמקיף את כל העולם כולו שממנו יצא חשך לעולם שנאמר (תהלים יח ב): ישת חשך סתרו סביבותיו (רש”י: למדת שקו החשך מקיף את השמים) בהו אלו אבנים

<sup>70</sup> כדאי לשים לב שרבנו מדגיש שבמזמור קיט נזכרת בריאת הארץ אחרי בריאת השמים („ואחר כן הזכיר הארץ”) ונראה לי שגם בזה רבנו רוצה לסתור את דעת ר’ סעדיה שנבראו בבת אחת: כיון שיצירתם נזכרת בזה אחר זה בשני פסוקים שונים, – אין זאת כי אם יצירתם היתה בזה אחר זה.

<sup>71</sup> גסניוס דקדוק § 350 אינו נותן שום סיבה.

<sup>72</sup> לפי התרגום הצרפתי בהוצ’ דרנבורג: abîme.

<sup>73</sup> למברט אינו מזכיר לא את אבן עזרא ולא את ר’ משה בוטריל. שניים עדים הללו מדברים נגד דעתו של למברט שיש כאן אינטרפולאציה.

<sup>74</sup> למברט מראה בהקדמתו (שם עמ’ IV–I) שה„ספר יצירה” נתחבר זמן קצר אחרי חתימת התלמוד, בזמן הפייטנים הראשונים.

נגד הגאון כי במזמור זה לא מדובר כלל על יצירה מקיפה ביום ראשון אלא על יצירה הדרגתית: בהתחלה בריאת האור: „עוטה אור כשלמה“<sup>11</sup>, ואחרי כן בריאת השמים: „נוטה שמים כיריעה“ (פירוש רבנו שם: „ביום שני“), אחרי כן בריאת הארץ: „יסד ארץ על מכונה“<sup>12</sup> וזה בריאת היבשה. ואולם שיטת הגאון, שיטת „הנקודה והחוט הסובב“ מחייבת את ההנחה של יצירה בבת אחת: ולא יתכן להיות הקו הסובב קודם הנקודה או היא קודם הקו, על כן אמרו הגאון<sup>13</sup> ואוחזי שיטתו שנבראו השמים והארץ בפעם אחת. והעד של הגאון<sup>14</sup> ואוחזי שיטתו שהשמים והארץ „נבראו בפעם אחת“ הוא הפסוק ישעי' מח יג: „אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים, קורא אני אליהם יעמדו יחדיו“<sup>15</sup> וזאת העדות איננה ברורה בעבור שפירוש הפסוק אינו כן כי אין יאמר אליהם לאשר אינם עדיין? כלומר איך ידבר ה' אליהם ויקרא להם בעת שהם אינם עדיין במציאות? ואיך יקרא לתוהו? כלומר: אם „קריאת“ ה' בפסוק של ישעי' ויהי עם בריאת השמים והארץ בבראשית א א, אז הסגנון של הפסוק בישעי' אינו הולם את העובדא שהארץ הנבראת היתה עוד במצב של תוהו ובהו (כפי בראשית א ב) כי הרי הסגנון „קורא אני אליהם יעמדו יחדיו“ מראה על יצירה בשלמותה ולא על מצב של תוהו. רק פירושו: אני בראתי כפי שכתוב לפני כן באותו פסוק: „אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים“ ובעת שאקראם כלומר כל פעם שאקרא אותם לעשות שליחותי יעמדו יחדו לפני שניהם כעבדים לעשות רצוני, ובכך ה„עמידה ביחוד“ איננה ענין של יצירה כלל אלא ענין של שמיעה בקול ה' אחרי היצירה כטעם (תהלים קיט פט): „דברך נצב בשמים“<sup>16</sup> וזה רמז ליצירת השמים ואחר כן הוכיח יצירת הארץ שם פסוק צ: „כוננת ארץ ותעמוד“<sup>17</sup> ואמר אחר כן (פסוק צא): „למשפטיך עמדו היום כי הכל עבדיך“<sup>18</sup> כי גם היום אחרי יצירתם יעמדו השמים והארץ לעשות משפט

<sup>11</sup> הגאון אומר את זה בפירושו לספר יצירה (הוצאת למברט עמ' 11-12, תרגום צרפתי עמ' 27-28). הגאון מזכיר שם את המחלוקת בין בית הלל ובית שמאי בחגיגה יב ע"א אם השמים נבראו תחילה או הארץ נבראה תחילה ואומר: „יש אומרים (שם בתלמוד): 'השמים נבראה תחילה ואחר כן ארץ', ויש אומרים: 'הארץ נבראה תחילה ואחר כן השמים', וחכמים אומרים: 'שניהם נבראו כאחת' וזה מה שפירשו בפירושו לספר בראשית (במקור: פי תפסיר בראשית) והמשלגו שם את הענין ל(התהוות ה)ח, הצומח והדברים האחרים וגו', עיין שם. רבנו, בהביאו את דעת הגאון בלשון רבים („על כן אמרו) רוצה, אולי, לכלול גם את דעת החכמים בתלמוד, שעליהם סומך הגאון. - כיון שהגאון מצביע על פירושו לבראשית כמקור ראשי להצעת דבריו, אין כמעט ספק שגם תיאור הגאון של הארץ כ„נקודה“ ושל השמים כ„חוט הסובב“, המובא על ידי רבנו למעלה, נמצא גם כן בפירושו לספר בראשית.

<sup>12</sup> הפסוק ישעי' מח ג מובא באמת על ידי הגאון בפירושו לספר יצירה שם (עיין ההערה הקודמת) כראיה לדבריו, אבל כבר החכמים בחגיגה יב ע"א אשר עליהם מסתמך הגאון, הביאו פסוק זה כסמך לדבריהם (חגיגה שם: „וחכמים אומרים זה וזה כאחת נבראו שנאמר אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אליהם יעמדו יחדיו“).

<sup>13</sup> הוצ' נגורסת בטעות „הם“ במקום „היום“ ומשמם נכנסה הטעות לכמה הוצאות נפוצות כיום (כמו: הוצ' וורשא) בצורה של „המה“.

גלומה את כל הבריאה, בעוד שלפי האחרים יסוד עפר היה מעורב עם יסוד מים, ויסוד אש עם יסוד רוח. הצד השווה שבהם הוא, כאמור, שבריאת, שמים וארץ של יום ראשון, שנזכרת בפסוק הראשון, מקיפה את כל הבריאה, אם כי באופן גלום. "ולפי רעתי כי אלה השמים והארץ" הנזכרים בפסוק א הם זיהים עם, הרקיע שנברא ביום שני, היבשה שנבראה גם כן ביום שני (עיין בפירושו לפסוק ט). שיעור הפסוק הראשון והשני, כפי שכבר הסברנו למעלה: בתחילת בריאתו של אלהים את השמים ואת הארץ (כאשר אלהים רק ניגש לברוא את השמים ואת הארץ, אבל עוד לא נבראו) - או הארץ (העתידה להברא) היתה עוד במצב של תהו ובהו. עכשיו נמצאנו למדים שלפי דעת רבנו השמים (הרקיע) והארץ (היבשה) אינם מהווים את מכלול הבריאה רק חלק מן הבריאה ושלב משלביה. ואי אפשר להניח עם הגאון כי השמים והארץ וכל מה שבתוכם נבראו כבר ביום ראשון, כי לא נברא ביום כי אם דבר אחד: בראשון האור ובשני הרקיע ובג' הצמחים וברביעי המאורות ובחמישי הדגים והעופות והתנינים ובשישי נפשות החיות, - והמזמור הנוכח המזמור קד לעד

" כך גם רש"י לבראשית ב ד: ,תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה', למדך שכולם נבראו בראשון. עיין גם רש"י לבראשית א ו. באופן עוד יותר ברור מבטא הרמב"ן את הדעה הזאת (לפסוק ב לקראת הסוף): ,והנה שיעור הכתובים: בתחילה ברא אלהים מאין את השמים, וברא מאין את הארץ, והארץ בהבראה היתה תהו ובהו, ובהם חשך ומים ועפר ורוח נושבת על המים, והנה הכל נברא ונעשה. יש אמנם הבדל בין רש"י ורמב"ן בפירוש הפסוקים וההבדל הבולט ביותר הוא שלפי רש"י מלת ,בראשית" היא סמוכה אל ,ברא" (בראשית בריאת אלהים) ולפי הרמב"ן מלת ,בראשית" עומדת לבד (בתחילה), אבל שניהם, רש"י ורמב"ן מסכימים שהפסוק הראשון מביא לידי ביטוי שהשמים והארץ וכל אשר בתוכם נבראו כבר ביום ראשון, ואם כן כל הדברים הנזכרים אחרי כן רק הוצאו מן הכותח אל הפועל.

" אנחנו חוזרים פה על הגדרתנו למעלה בקטע המתחיל, והטעם יתברר לך בפסוק השני."

" דבר אחד לאו דווקא (כי הרי ביום שני, למשל, נברא הרקיע והיבשה וביום חמישי הדגים והעופות והתנינים) אלא הכוונה לתל"ק. אולי בסופו של הדבר ההבדל בין הגאון ובין רבנו שוב נוגע בשאלת קדמות החומר. כי הרי לפי הגאון (ולפי רש"י ורמב"ן) אין שום התנגדות גיונית להניח שהבריאה באה בשתי דרגות עיקריות: א. בריאת כל הדברים (אף כי רק בצורה גולמית, או בכוח) מן האין המוחלט, ביום ראשון; ב. הוצאה מן וכות אל הפועל לפי תיאור התורה בששת ימי בראשית. אם נניח, לעומת זה, שארבעת היסודות היו כבר בנמצא בשעת מעשה בראשית, ולא היו צרכים להברא מן האין, וה, בריאה" היא רק חיתוך וגזרת יש מיש - אזי אין יסוד גיוני לשתי הדרגות הנזכרות ונשארת רק הדרגה השנייה: כל יום נברא (מן ארבעת היסודות) דבר אחר, - וזה אמרו: ,לא נברא ביום כי אם דבר אחד."

" בכל הכ"י והדפוסים שרשמנו באפאראטוס חסרות המלים, הדגים והעופות והתנינים" ואז הגירסה היא: ,ובחמישי ובשישי נפשות החיות" אין הדביל במובן, אבל נדמה שגירסתנו היא מקורית, והמלים הנזכרות נשמטו בטעות.

למטה או בעבור הסדינים.<sup>67</sup> בקטע הבא, עץ הדבור המתחיל, והארץ (פסוק ב), הדיון סובב סביב הבנת הביטוי, את השמים ואת הארץ שבפסוק הראשון של התורה, ורבונו מן על דעתו נגד דעות אחרות: וַיֹּאמֶר הַגָּאון סַעֲדִיָּה, כִּנְרָאָה בְּפִירוּשׁוֹ עַל הַתּוֹרָה שֶׁאֵבֵד לָנוּ, כִּי הָאָרֶץ כְּנִקְוֵה וְהַשָּׁמַיִם כְּחוֹט הַסּוֹבֵב וְאַחַר שֶׁאֵלֶּה שְׁנֵיהֶם נִבְרָאִים יִהְיֶה כָּל אֲשֶׁר בְּתוֹכָם נִבְרָא כְּמִים וְכַאֲשֵׁי הוּוּהוּ אֹמֵר שֶׁבְרִיאַת שָׁמַיִם וָאָרֶץ כּוֹלֵלַת אֶת מְכַלּוֹל הַבְּרִיאָה, כִּי אִף עַל פִּי שֶׁהָאָרֶץ כּוֹלֵלַת רַק אֶת הַיָּסוּד, עֲפָרָי וְהַשָּׁמַיִם רַק אֶת הַיָּסוּד, רוּחֵי הַיָּם גַּם שְׁנֵי הַיָּסוּדוֹת הָאֲחֵרִים, מִים וְאֵשׁ, נִבְרָאוּ יַחַד עִם בְּרִיאַת שָׁמַיִם וָאָרֶץ. מִן הַצִּיטָטָה פֶּה אֵין יוֹצֵא בְּבִירוֹר שֶׁהַגָּאון מְתִיחֵס לַפְּסוּק הַרְאֵשׁוֹן שֶׁל הַתּוֹרָה, אֲבָל הַצִּיטָטָה בָּאָה גַּם כֵּן, בְּשִׁנּוּי לְשׁוֹן, בְּהַתְחַלַּת פִּירוּשׁוֹ שֶׁל רַבְּנֵי לְבְרָאשִׁית אֶת אֵל בְּשֵׁטָה הָאֲחֵרָה, וְשֵׁם דְּבָרֵי הַגָּאון מְתִיחֵסִים בְּפִירוּשׁ לַפְּסוּק הַרְאֵשׁוֹן שֶׁל הַתּוֹרָה: הַגָּאון אָמַר כִּי בְרִיאַת הַבְּרִיאָה בְּרָא ה' הַשָּׁמַיִם שֶׁהֵם כְּמוֹ הַקֵּן הַסּוֹבֵב בְּעוֹלָם וְהָאָרֶץ שֶׁהִיא הַנְּקוּדָה הָאֲמֻצְעִית וְאַחַר שֶׁהָקֵן וְהַמוֹצֵק נִבְרָאִים הֵנָּה הָאֵשׁ וְהַמִּים שֶׁהֵם בֵּין הַקֵּן וּבֵין הַנְּקוּדָה נִבְרָאִים עַל כֵּן לֹא הוֹכִירֵם הַכְּתוּב... יוֹצֵא אִפּוֹא בְּבִירוֹר שֶׁלְּפִי דַעַת הַגָּאון בְּרִיאַת, שָׁמַיִם וָאָרֶץ גִּרְרָה אַחֲרֶיהָ אֶת בְּרִיאַת כָּל הַדְּבָרִים, וְכֵן זֶה הִיָּה בְּיוֹם רֵאשׁוֹן מִמֶּשׁ, בְּרִיאַת הַבְּרִיאָה, וְכֵן מֵתְרַגֵּם ר' סַעֲדִיָּה בְּאֵמַת אֶת הַפְּסוּק הַרְאֵשׁוֹן: „אֵל מֵא כֹּלֵק אֱלֹהִים אֶל סְמוּאָה וְאֵל אֶרֶץ, כְּלוֹמֵר: „הַדְּבָר הַרְאֵשׁוֹן שֶׁבְּרָא אֱלֹהִים, הִיָּה הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ... וְאַחֲרָיִם אָמְרוּ כִּי הַמִּים בְּכֻלָּל הָאָרֶץ וְהַרוּחַ בְּכֻלָּל הַשָּׁמַיִם... גַּם לְפִי הָאֲחֵרִים, מְכַלּוֹל הַבְּרִיאָה נִבְרָא כְּבָר בְּיוֹם רֵאשׁוֹן, עִם בְּרִיאַת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ, וְהַהֲבֵדֵל הוּא רַק בּוֹה שֶׁלְּפִי הַגָּאון נִבְרָאוּ דְּשִׁכְבוֹת שֶׁל יָסוּדוֹת, זֶה עַל גַּב זֶה, וְהֵן כְּלָלִי בְּצוּרָה

<sup>67</sup> בתור מונח אסטרונומי סָדֵן פירושו: קוטב. הגדרת בן יהודה (מלון ערך סדן, עמ' 3967): „הקצוות של הגלגל, הנקודות הקבועות שהגלגל תסתובב עליהם, ציר, קוטב, Pol. בן יהודה מצביע גם על פירוש רבנו לעמוס ה' ה', וכן לשמות יב ו'. הפירוש האחרון חשוב במיוחד לענייננו: „וככה שמים כי הם שני סדני הגלגל שהם כמו מסמרות נטועים שעליהם משענות הגלגל.”

<sup>68</sup> עיין סוף הערה 67. – את, הנקודה מוזכר גם הרמב"ן בפירושו לבראשית א א, אבל אינו מוזכר את, החוט הסובב: „והארץ תכלול ארבעה היסודות כולם... והנה בבריאה הזאת שהיא כנקודה קטנה דקה ואין בה ממש, נבראו כל הנבראים בשמים ובארץ.”  
<sup>69</sup> עיין ההערה הבאה

<sup>70</sup> לפי האחרים, כנראה, השמים מהווים את היסוד אש, בעוד שלפי דברי הגאון עצמו, למעלה (כל אשר בתוכם... כמים וכאש) יוצא שהם מהווים את היסוד אוויר (יש בזה הגיון כי מים ואש הם היסודות האמצעיים, לפי הדרגת המשקל). אבל לא מן הנמנע, שצריך לגרוס למעלה: „כל אשר בתוכם... כמים וכו' וכו', ואז גם לפי הגאון השמים הם יסוד אש. ובאמת מצאתי בפירוש הגאון לספר יצירה, בהקדמה, את המשפט: „התורה הזכירה בפסוק הראשון את שני היסודות הקיצוניים, כלומר את ההיקף ואת המרכז. נשארים היסודות האמצעיים, כלומר הרוח והמים, ולא ידוע אם הם שייכים לשמים או לארץ. לכן אמרו: 'ברא אלהים את השמים ואת הארץ' כאילו היה אומר: 'ואת הרוח ואת המים.'” (הוצאת למברט, עמ' 8, תרגום צרפתי עמ' 22).

בערבית שמים =  $\text{سماء}$  (samā'); רום וגובה =  $\text{سمو}$  (sumū); שניהם מן השורש  $\text{שמ}$  (סמו): להיות גבוה. ויש שמי השמים... כלומר מעלה, שמים" הנראים נמצאים, שמי השמים" הבלתי נראים. שמי השמים" נזכרים פעמים מספר בתנ"ך (למשל תהלים קמח ד), אבל לא במעשה בראשית. לפי דעת רבנו בכלל לא מדובר במעשה בראשית על העולם העליון ואת הסיבה לכך הוא נותן ב, שטה אחרת" לבראשית א א, פרידנדר עמ' 20 שורה 15: ,,ועתה כלל אתן לך דע כי משה אדוננו לא נתן התורה לחכמי לב לבדם כי אם לכל דור ודור. והוא לא דבר במעשה בראשית כי אם בעולם השפל שנברא בעבור האדם." ורבנו מוסיף שם: ,,על כן לא הזכיר המלאכים הקדושים", כי המלאכים, לפי דעת רבנו, אינם מורכבים מארבעת היסודות אלא כולם שכליים, ושייכים לעולם העליון, השכלי. - לפי דעת רבנו זו על העדר עולם העליון בתיאור מעשה בראשית מתעוררות שתי שאלות: א) הרי גם השמש והירח והכוכבים שייכים לעולם העליון והרי כתוב בבריאת יום רביעי (פסוק יד): ,,יהי מאורות" וגו'. על זה ידובר להלן במקומו. ב) מתי התהווה. לפי דעת רבנו, העולם העליון? כמו בנוגע לשאלת קדמות החומר (עיין למעלה) אין להשיג תשובה ברורה על זה מפירוש רבנו למעשה בראשית. על זמן עמידתם מדובר בתהלים קמח ו: ,,ועמידם לעד לעולם" (הכוונה ל, מלאכיו" וגו' ול, שמי השמים" וגו' הנזכרים בפסוקים הקודמים), ושם מעיר רבנו: ,,ועמידם פי' שלא ישתנו לעולם כי אינם מורכבים מארבעה יסודות". עיין עוד פירוש רבנו לתהלים סח לד (, וטעם קדם יש לו סוד כנגד בני הדור") לפי הבנת רוזין *Monatsschrift* 1898 עמ' 67. ולא יתפרדו, שמים לא יתפרדו, כלומר מלת, שמים" לא תתפרד, פירוש: אינה באה לעולם בלשון יחיד (כפי שאמר למעלה: ,,לעולם לשון רבים". אולי החזרה כאן באה להדגיש שגם בצורה של סומך - ,,שמי" - המלה באה תמיד בלשון רבים) כ, ריחים" ו, צהרים". ואנשי מדות הם האסטרונומים. בעל צפנת פענח (הוצ' הרצוג עמ' 32 שורה 9) מסביר את הכינוי הזה כך: ,,וזה שאמר אנשי המדות לפי דעתי בעבור כי היודעים חכמת צורת הגלגלים הם בקיאים בחכמת המדות כי ממנה יצאה חכמת הגלגלים". יבינו אלה הסודות, כלומר יבינו על יסוד איזו תכונה אסטרונומית מלת, שמים" באה בלשון שנים. בשטה האחרת, פרידלנדר עמ' 24, שורה 1 מלמטה, רבנו מגלה את טיבם של סודות אלה: ,,והשמים העליונים נקראו על לשון שנים בעבור שני מקומות התחברות הגלגלים הגבוהים הנקראים ראש התלי וזנבו" או בעבור היות חצי השמים לעולם למעלה מן הארץ וחצי

" בלי נתינת סיבה רבנו קובע גם בפירוש הרגיל לבראשית א ב (כפי שנביא להלן) למלת, ובהוי": ,,כי לא דבר משה על העולם הבא שהוא עולם המלאכים, כי אם על עולם ההויה וההשחתה".

" סגנון דקדוקי, לא מדוייק" ודו־משמעי זה הוא אופייני לרבנו, עיין ספרי על מונחי הדקדוק עמ' 16, הערה 1, גם מאמרי בכתב עת תרביץ כט (תש"ך), עמ' 369, הערה 19. " ה, תלי" תורגם על ידי רוזין, *Monatsschrift* 1898 עמ' 246 על ידי Drachenlinie. רוזין שם מצביע גם על פירוש רבנו לאיוב כו יג ו־כח ג. ה, תלי" נזכר גם כן בהקדמת רבנו לתורה, דרך ב (הוצאת רוזין שורה 101).

לענייננו הוא שמדובר על הרוחות שהן, מלאכים" ו"א שליחים של השם - ולא על מלאכים ממש: ואמר כי הרוח שלוחו של השם ללכת אל מקום שישלחו וכן האש ממשרתיו. - רבנו אינו מוסיף למסור לנו את סדר הנבראים של מזמור קד כיון שעיקר כוונתו היא לברר את משמעות ה, מלאכים", רק בקיצור הוא רומז להמשך המזמור: ואמר יסר ארץ על מכוניה וואת היא היבשה, כלומר פסוק ה של מזמור קד רומז לבריאת היום השלישי. ועכשיו בסוף הקטע רבנו עוד פעם חוזר לנקודה העיקרית ומצדיק את פירושו של, מלאך" כ, שליח": וכן כתוב (תהלים קמח ח): רוח סערה עושה דברו. כלומר: כיון שנמצא בתהלים בפירוש הרעיון שהרוח עושה שליחות השם, מתקבל על הדעת לפרש גם מזמור קד לפי רעיון זה, כלומר: השם עושה את הרוחות כמלאכי-שליחיו, ואם כך אין סמך לדעת הגאון מפסוק זה. וטעם את כלומר משמעותה המקורית של המלה, את" כמו עצם הדבר, וכן דעת החוקרים המודרנים" והוא סימן עמ הפועל כלומר עם אוביקט המשפט, כמו, ראובן מכה את שמעון, וכמו במשפט שלנו: בראשית ברא אלהים את השמים, ופעם יחסרותו כמו (דברים ד לב): אשר ברא אלהים אדם. ונמצא עם הפועל, כלומר עם הסוביקט" כמו (שמואל א' יז לד), ובא הארי ואת הרוב, פירושו: ובא הארי והרוב, והם כלומר מקרים כאלה מתי מספר. ויהיה תחת עם, למשל (שמות א א): הבאים מצרימה את יעקב, פירושו: עם יעקב, ותחת מן, למשל (בראשית מד ד): המה יצאו את העיר, פירושו: מן העיר. ובכן נמצאנו למדים שהוראות שונות נודעות למלה, את": היא לרוב סימן עם הפועל, לפעמים סימן עם הפועל, ולפעמים היא תחת עם ותחת מן.

השמים בה"א הידיעה להורות כי על אלה הנראים ידבר כי הרי יש עוד שמים, והם, שמי השמים" שרבנו מזכיר אותם אחרי כן, והם העולם השכלי, הבלתי נראה, - העולם של הגלגלים. לנחמיה ט ו רבנו מגדיר בפירושו: השמים הוא הרקיע ושמי השמים הגלגלים העליונים. גם פה לבראשית א א רבנו הגדיר כבר את ה, שמים" כ, רקיע" (באמרו למעלה: ,ואחר כן נוטה שמים והוא הרקיע), ו, רקיע" לפי דעתו ויהיה עם ה, אור" (רבנו לפסוק ו: ,וזה הרקיע הוא האור"); לכן לפי דעת רבנו אם נביט למעלה נוכל לראות את האור של העולם התחתון, אבל את הגלגלים, שהם נמצאים למעלה מן האור, החל בגלגל הירח - אותם אי אפשר לראות (אף על פי שאפשר לראות את המאורות ואת הכוכבים שהם תלויים בגלגלים אלה). וכיון שאנו רואים רק את השמים התחתונים, הם בשבילנו, הי"שמים בה"א הידיעה. ולעולם מלת, שמים" לשון רבים, אם כן קצת קשה הכנוי של יהיד במלת, משטר" (איוב לח לג) כי הרי כנוי זה מתייחס ל, שמים" הנוכחים באותו פסוק, והיינו מצפים לכנוי של רבים: משטרם? ויתכן להיות משטר כל אחד ואחד מתלקי השמים, הלא המה המזלות. וטעם שמים נובה ומעלה, וכן בלשון ישמעאל שרובה על מתכונת לשון הקדש.

" השווה גסניוס דקדוק § 117 a הערה 1: ,אין ספק ש'את' היה במקורו שם עצם שמשמעותו בערך 'מהות', 'עצם', 'עצמות' ('Selbst', 'Substanz', 'Wesen')."  
 " במובן זה משמעות המלה מתקרבת למשמעות המקורית הנוכרת למעלה (עיין ההערה הקודמת).

" שתי הדוגמאות האלה ניתנו על ידי ר' יוסף טוב עלם, הוצאת הרצוג עמ' 31.



מסויימת". ולא ימצא ממנו עבר או עתיד, כלומר אף על פי ש"אלהים" הוא תואר כמו "חכם" ו"זקן" וגו', בכל זאת בזה שם זה נבדל משמות תואר הנוכרים שצורתם של הללו דומה לבינוני פועל של הפועל אשר עליו הם מבוססים, לכן נמצא מהם כביכול עבר ועתיד למשל: מן "חכם": חכמתי, אחכם; מן "זקן": זקנתי, אזקן. לא כך צורת שם התואר "אלהים" ואל תחשוב שהמלאכים הם מאש ורוח בעבור שנמצא (תהלים קד ד) עושה מלאכיו רוחות. פה רבנו מתייחס למה שכתב למעלה: "אל תשים לבך אל דברי הגאון שאומר שהאדם נכבד מהמלאכים." לכאורה הגאון יכול למצוא סמך לדעתו מתהלים קד ד: "עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לטהט", כי מפסוק זה מתחוויר לכאורה כי אין המלאכים אלא מאש ורוח. לעומת זה רבנו מדיגש שאינו כך, כי אין ככת דרך פשוטו של פסוק זה, אלא פירוש "מלאך": "שליח", כפי שמסביר והולך, ולכן אין הפסוק כולל שום הודעה על המלאכים ועל מהותם; "רק דבד רוד במזמור ק"ד בתחלה על מעשה בראשית והחל מהאור ואמר (שם פסוק ב) עושה אור וזה בריאת האור של יום ראשון ואחר כן נוטה שמם והוא הרקיע והמים עליו, וזה לשון המזמור: "נוטה שמים כיריעה, המקרה במים עליותיו", והכוונה לבריאת השמים ביום שני, והאש והשלג והרוח. בזה רבנו מסכם את המשך המזמור: "השם עבים רכובו המהלך על כנפי רוח, עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לטהט". רבנו אינו מתאר פה (וגם לא בפירושו לתהלים קד) את אופן התהוות היצורים הללו, אבל העיקר

" סימן היכר לשני מיני השמות: "אלהים" יכול לבוא בנסמך, אבל שם הוי"ה, בדרך כלל, לא יכול לבוא בנסמך; רק לעתים גם שם הוי"ה משמש תואר ואז הוא בא גם בנסמך, עיין פירוש הקצר לשמות ג יג (פליישר עמ' 22): "וזה השם הנכבד בעבור שהוא באחד עומד בעצמו, ובעבור שימצא בשנים יסמך, על כן אמרו ה' אלהים, וכן ה' צבאות." פליישר (עמ' 21-22) מבאר את הקטע הזה כך: "והנה שם הוי"ה ב"ה הוא שם העצם של הקב"ה, וקשה הלא נודע שלא יתכן שיהיה שם העצם נסמך לשם (הויפטוארט) כי לא יתכן לומר 'ראובן הבית' וכדומה, ואם כן איך נאמר בכמה מקומות 'ה' אלהים' או 'ה' צבאות' הלא כאן נסמך שם הוי"ה ב"ה לשם אלהים ולשם צבאות? אבל דע לך שאף על פי ששם הוי"ה ב"ה הוא שם עצם מכל מקום לפעמים הוא גם שם תואר ואז פירושו כמו המעמיד, כלומר המעמיד ומקיים ומחיה. ועתה הנה לרוב נמצא שם הוי"ה בלי סמיכות, ואז הוא שם עצם של הקב"ה, שהוא עומד בעצמו אבל יען שיש כח השם גם במלאכיו בבחינת כי שמי בקרבו, לכן נמצא שם הוי"ה ב"ה גם בסמיכות והיה אז כמו שם תואר, כמו 'ה' אלהים' (בראשית ב ד) ופירושו המקיים ומעמיד את האלהים, שהם המלאכים, וכן 'ה' צבאות' (ישעיה א ט) ופירושו המקיים ומחיה את צבאות השמים."

" מיון דומה של שמות התואר רבנו מציע בקטע של פירושו הקצר לשמות ג יג אשר עליו דנתי בספרי על מונחי הדקדוק עמ' 144-145.

" רבנו בעצמו חושב שהמלאכים אינם בכלל יצורים גשמיים, קרוצי חומר. במקומו אמנם אינו אומר את זה בפירוש, אבל בשיטה האחרת הוא קובע ברורות: "ואל יעלה על לבך שהמלאכים הקדושים הם גופות כלל." (הוצאת פרידלנדר עמ' 22 שורה 9 מלמטה). " השלג אינו נוכר בפסוק בפירוש אלא כלול ב, עבים."

בכל זאת בביטוי „אלהי הצבאות” מתפרש „צבאות” כ, צבאות השמים, כלומר: המלאכים, כמו „אלהים” בביטוי „אלהי האלהים”. אחרי שרבנו פירש למעלה ש „אלהים” מציין את המלאכים (עיין למעלה הערה 41) ודרך העברה את השם ית, הוא עכשיו מסביר ומגדיר מה מובא לידי ביטוי על ידי שם זה של השם ית שהתהווה על ידי העברה זו: וטעם אלהים כמו מלך, כלומר: כמו שהמלאך הוא בריה מעל לבריות אחרות, כמו כן גם „אלהים” כתואר השם ית מביא לידי ביטוי את תכונת המלכות והשלטון שבשם ית: „משום כן בני אדם המתעסקים במשפט אלהים והם השופטים יקראו כן” (ו”א יקראו אלהים – שמות כא ו), כי על ידי זה שמכנים את השופטים בשם זה של השם ית, מבליטים כי השלטון והסמכות של השופטים כלפי העם נובע מן השלטון של השם ית: השופטים מייצגים את שלטון ומלכות השם ית. כדאי לציין שלפי האמור מתברר שהתואר „אלהים” לשופטים התהווה על פי השאלה שאחרי השאלה: מן המלאכים תואר זה השאל לשם ית ומן השם ית לשופטים. וזה השם „אלהים” תואר מבחינה זו שהוא כולל, כאמור, את תכונת השלטון, כפי שמות תואר אחרים כוללים תכונות מסוימות, למשל „חכם” כולל את תכונת החכמה; ואינו עצם כמו שם הוי”ה אשר עיקר יעודו הוא לשמש שם עצם של השם ית בלי הבלטת תכונה

16 גם בזה הגאון חולק על רבנו ומפרש „צבאות” בביטוי „אלהי הצבאות” ככינוי לעם ישראל (עיין בפירושו הקצר של רבנו לשמות ו ד). דרך אגב: הביטוי נכתב ברוב המקומות „אלהי צבאות”, בלי ה”א הידיעה, ורק במקומות מועטים „אלהי הצבאות”, עם ה”א הידיעה, עיין קונקורדנציה לתנ”ך.

17 אין לתקן ולגרוס „מלאך” במקום „מלך” (נגד „בית המקראי” תשי”ז עמ’ 36; תשי”ח עמ’ 64, 66, 67; בן מנחם, אוצר ב, עמ’ 4 הערה 21), כפי שהראיתי גם במאמרי בתרביץ תש”ך, עמ’ 367 הערה 17. גם כל הכ”י הידועים ליגורסים „מלך”.

18 לפי פירוש זה מתעוררת השאלה: אם פירוש אלהים כמו מלכים, מדוע המלכים ממש, פשוטם כמשמעם, לא נקראו גם כן אלהים? כנראה רבנו הרגיש בקושי זה כי הוא מפרש בפירושו הקצר לשמות כא ו: „אל האלהים – הם הדיינים והם הכהנים או השופטים שהם המלכים כי התורה ביד הכהנים, ומשנה התורה ביד המלך.” ר”ל: אף שתכונת ה, מלכותי אינה מתבטאת בשם של השופטים כמו בשם של המלכים, בכל זאת תכונת המלכות אמנותית לשופטים יותר מאשר למלכים היות והתורה בידיהם ורק משנה התורה ביד המלך (השווה: „רבנן איקרו מלכים”, גיטין סב ע”א), לכן מגיע התואר „אלהים” דווקא לשופטים. רבנו מסיים את דבריו שם: „ונקראו אלהים כי הם פקידי אלהים בארץ.” שני המקומות אלה של פירוש רבנו, מקומו (בראשית א א) ושמות כא ו משלימים אחד את השני: גם אצלנו כונת רבנו לומר „ונקראו אלהים כי הם פקידי אלהים בארץ”, וכן קבענו למעלה בסוף פירושו, שכונת רבנו לומר שהשופטים מייצגים את שלטון ומלכות השם ית. מצד שני רבנו לשמות כא ו מבוסס על ההנחה ש, טעם אלהים כמו מלך. כך הוא כותב אצלנו בפירושו, אבל בשמות כא ו הוא מתחיל את פירושו: „אל האלהים – הם הדיינים והם הכהנים או השופטים שהם המלכים וכו’, ואפשר לשאול: מלכים מאן דכר שמהו אבל לפי פירושו פה העניין מובן. פליישר ב, משנה לעזראי לשמות כא ו לא עמד על זה.

וכבר מהמלאכים, וכבר ביארתי בספר היסוד כי כל ראיותיו הפוכות, וידענו כי אין בבני אדם וכבדים כמו הנביאים, ויהושוע שהיה נביא נפל על פניו לפני מלאך ה' והשתחוה ואמר (יהושוע ה יד), מה אדוני מדבר אל עברוני, וכן זכריה אמר (זכריה א ט): , ואומר מה אלה אדוני ואמר אלי המלאך הדובר ביי וגו', ודניאל אמר (דניאל י ז): , והיך ויכל עבד אדוני זה לדבר עם אדוני זה, ולמה אאריך, כלומר: אין צריך להאריך, כיון שמן הפסוקים המובאים נראה בעליל יתרון המלאכים על בני אדם, היות ובני אדם מתייחסים אל המלאכים כעבד לאדון. וטעם הביטוי, אלהי הצבאות כטעם הביטוי, אלהי האלהים, כי גם זה וגם זה פירושים: אלהי המלאכים, ואף על פי שמדובר במקרא גם על ישראל כעל צבאות השם, כמו בשמות ז ד: , והוצאתי את צבאותי את עמי בני ישראל מארץ מצרים" -

אבל אולי הכוונה לפירוש רס"ג לחמשה חומשי תורה שאבד לנו. בחיבורים הידועים לנו, ר' סעדיה מדבר אמנם על חשיבות האדם (עיין למשל באכר Biblexegese עמ' 25), אבל לא דווקא בניגוד למלאכים. כבר גרץ, Geschichte כרך V עמ' 323 הערה 3 קבע שדעה זו של ר' סעדיה על יתרון האדם על המלאכים לא נמצאת בספריו שהגיעו לידינו. עכשיו ראיתי שהרב יוסף קאפח, בספרו, פירושי ר' סעדיה גאון על התורה הוציא לאור קטע מפירושי ר' סעדיה לבראשית שבו נמצא המשפט (קאפח עמ' קס"ד): , אמר לנו [אלהים]: ...אני שבראתי הכל מאין ובחרתי מין האדם ונתתי לו שכל מן העליונים מה שאין כן לזולתו. רק אין לברר אם הקטע הזה באמת כולו מר' סעדיה (, קטע זה מפירושי בראשית הובא על ידי ר' יחיא צ'אהרי בספרו צדה לדרך. צ'אהרי שלב דברי רבנו בתוך דבריו עד שקשה להבחין היכן מסיימים דברי רבנו. - קאפח עמ' קס"ג בהערה.) - שינוי השקפה מחיבור לחיבור אינה תופעה נדירה אצל ר' סעדיה, עיין למשל גרץ Geschichte כרך V עמ' 317. אמנם לפי לאמברט, Commentaire sur le Séfer Yesira, עמ' VIII-IX, הניגודים הם, בדרך כלל, רק מדומים ולא אמתיים.

" לפי באכר A. i. E. als Grammatiker עמ' 13 הערה 65, רבנו מכנה פה בשם, ספר היסוד את ה, שטה אחרת לספר בראשית, וכוונתו לקטע המתחיל, ואמר אחד מן הגאונים כי המלאכים נבראו בעבור האדם (הוצ' פרידלנדר עמ' 20-22). שם רבנו מביא את ראיות הגאון (עמ' 21 שורה 2: , ואלה הם ראיותיו וגו') וסותר אותן. - ברוב המקומות שרבנו מזכיר את, ספר היסוד כוונתו לחיבור מיוחד שהוא חבר, עיין באכר בספרו הנ"ל עמ' 8 וגו'; א. ז. רבינוביץ, תרגום הספר הנ"ל לעברית, עמ' 17, הערה עם כוכב; הרצוג, צפנת פענח חלק ב', הקדמה גרמנית עמ' XLI, הערה 5. חיבור מיוחד זה בשם, ספר היסוד לא הופיע עוד בדפוס.

" וב, שטה אחרת (עיין ההערה הקודמת) וכמו כן בפירושי הקצר לשמות כג כ רבנו מאריך בענין זה.

" רבנו מוצא לנחוץ לסתור את דברי הגאון במקום זה, כי אם הגאון צודק, קשה פירושו של רבנו למלת אלהים בדרך השנייה (, דרך תושיה), כי איך יתכן שהשם ית' נקרא על שם המלאכים שהם בריות שניות בדרגה אחרי בני אדם! לכן רבנו מדגיש שהמלאכים הם הבריות הנשגבות ביותר.

ידיהם הנשמה פועלת, מן הדברים ש, נושאים" כאילו את הנשמה, - הלב הוא ה, נושאי" הראשון במעלה של הנשמה. ובעבור היות כל מעשה השם ביד המלאכים עושי רצונו וקרא השם בן, כלומר בשם, "אלהים", ור"ל: כיחס הדבורים לשפה וכיחס הנשמה ללב - כן, כביכול, יחס השם למלאכים: הם עושי רצונו באופן בלתי אמצעי, ולכן השם ית' נקרא בשמם: אלהים. ובפסוק (שמות כג כא), "כי שמי בקרבוי" אבאר קצת סוד השם. כוונתו לפירוש הקצר לשמות כג כ, לקטע המתחיל, ועתה אפרש לך סוד השם הנכבד והנורא וסוד המלאכים" (פליישר עמ' 206). ואל תשים לבך אל דברי הגאון ר' סעדיה שאמר" שהארם

" את המונח, מרכבת" (כן צריך לנקד, על משקל, משענת") לא מצאתי במלונים הכלליים (בן יהודה, אבן שושן, גור), רק אצל קלצקין, אוצר המונחים הפילוסופיים, שמביא כדוגמה, בין השאר את המשפט הזה מתוך אמונה רמה ב, זכרון ההקדמה: "כי הוא (החומר המשותף) אין לו מציאות בעצמו וגו' ואין מציאותו בעבור עצמו, אלא כדי שיהיה מרכבת לאחד היסודות." בכל הדוגמאות שמביא קלצקין הקונסטרוקציה היא עם למ"ד היחס: דבר אחד הוא מרכבת ל דבר אחר, כמו כן אצלנו: הלב הוא מרכבת לה, כלומר לנשמה. משמעות, מרכבת" היא כמו, מרכבה" (עגלה) והכוונה היא לתמונה של מרכבה שמשמשת נושא לאיזה דבר, לכן מוצדקת הגירסה, מרכבה" במקומו (במקום, מרכבת") שנמצאת אצל מפרשי רבנו: מקור חיים; ר' אליעזר בן מתתיהו אצל בן מנחם, גנוי וואטיקאן, עמ' 107 שורה 1; ר' יהודה ליאון בן משה משקוני אצל בן מנחם, אוצר ב, עמ' 50 שורה 8 מלמטה. אמנם כתבי היד שהבאתי גורסים כולם: מרכבת. מכל מקום אין לפרש, מרכבת" כ, דבר מורכב (מארבעת היסודות), כי אז היה צריך להיות, מורכב ראשון" בלשון זכר, כיון ש, לב" הוא לשון זכר; גם היה קשה להסביר, לפי זה, את למ"ד היחס (, המרכבת הראשונה לה).

" לפי, דרך תושיה" זו, "אלהים" (ככנוי לשם ית') אינו רבוי של כבוד אלא פירושו המילולי: מלאכים".

" אין הכוונה (לפי דעתי, נגד בן מנחם, אוצר ב, הערה 18) למה שהגאון אומר בספר אמונות ודעות, מאמר שלישי, הוצאת סלוצקי (תרכ"ד) עמ' 73: "אולי חושב יחשוב איך השכין הבורא אורו בין בני אדם והניח המלאכים הטהורים? ונאמר: ומי הודיעך שהניח המלאכים הטהורים בלא אור? כי אפשר שכבר השכין הבורא ביניהם מאורו כפלים ממה ששמו בין בני אדם, כל שכן שהכתוב אמר (תהלים פט ח): אל נערץ בסוד קדושים רבה וגורא על כל סביביו." הקטע הזה הוא, אדרבה, ראיה לסתור, ובפירושו מביאו רבנו בפירוש הקצר לשמות כה ז (פליישר עמ' 233) ומסיק ממנו שהגאון חזר מדבריו הראשונים, ואלה דברי רבנו שם: "גם הוא (הגאון) אמר: אם יטעון טוען עלינו איך ירצה השם להשכין כבודו עם בני אדם המגואלים ויעווב מלאכיו הטהורים והנה התשובה כי הכבוד שהשכין עם מלאכיו הוא כפלי כפלים מהכבוד שהשכין עם ישראל בעבור כי מעלת המלאכים גבוהה וגדולה על כל בני אדם, והנה הגאון הקיץ עתה משנתו שהיה אומר בחמשה ספריו שמעלת האדם גדולה מהמלאכים." פליישר לשמות שם (עמ' 233 הערה 2) מסיק מכאן, שרס"ג ז"ל חבר חמשה ספרים אשר אינם ידועים לנו".

שיאמר הקטן לנכה הגדול לשון רבים. יתכן שכוונת רבנו לאיטלקית<sup>22</sup>, והשמוש ידוע גם בצרפתית<sup>23</sup> וגרמנית<sup>24</sup>. ובלשון ישמעאל דרך כבוד שירבב הגדול כמו המלך על עצמו בלשון רבים. גם שמוש זה ידוע בשפות אירופה.<sup>25</sup> ובלשון הקרש יש גם כן סוג של דרך כבוד בלשון רבים, אמנם לא הסוג שנהוג, בלשון לועזי כנ"ל, ולא הסוג שנהוג, בלשון ישמעאל<sup>26</sup> כנ"ל, - אלא בלשון הקודש דרך כבוד לומר על הגדול (לא הגדול על עצמו) לשון רבים כמו אדונים ובעלים, שאמרן (ישעיה יט ד) אדונים קשה, והמדובר על אדון אחד (כעדות ,,קשה"), והצורה היא של רבים, וזה, דרך כבוד. וזהו והוא הדין לגבי (שמות כב י) ולקח בעליו. - וכן מלת עליו אליו ועדין. מלות יחס על, אל, עד נטויות כאילו הן שמות בלשון רבים, וזה בניגוד לרוב מלות יחס, כי מן ,,עם", למשל, אין אומרים ,,עמיו" אלא ,,עמו" - הווה אומר שבמקרה של עליו וגו' באה לשון רבים במקום לשון יחיד, כמו במקרה של אדונים וגו'. על כן אמר הכתוב ברא ולא בראו, כלומר מפני שכוונת ,,אלהים" היא ליחיד, ז"א לשם ית' שהוא אחד ויחיד, והצורה של רבים היא רק דרך כבוד לכבודו של השם ית' - על כן בא הפועל בלשון יחיד: ברא (כמו ולקח בעליו). ומדרך התושיה היא דרך הפילוסופים ידענו כי הדבורים יקראו שפה בעבור שיראו הדבורים שממנה (מן השפה) יצאו, כלומר כיון שהחלק של הגוף שנקרא שפה<sup>27</sup> משמש להוציא את הדבורים, לכן נקראו הדבורים עצמם, דרך העברה, שפה.<sup>28</sup> וכן נשמת האדם העליונה תקרא דרך העברה לב, - והלב גוף והיא אינה גוף, כלומר אף על פי שהלב הוא, כחלק הגוף, דבר מוחש והנשמה דבר מפשט, - בעבור היות הלב המרכבת הראשונה לה, כלומר בעבור שמן הדברים המוחשים אשר על

<sup>22</sup> voi וכן lei, לעומת toi.

<sup>23</sup> vous, לעומת tu.

<sup>24</sup> Sie וכן Ihr, לעומת du. - לשון הקודש איננה מכירה פניית אדם לחברו בלשון רבים דרך כבוד, לא בלשון המקרא ולא בלשון הבתרא-מקראית. בנוגע לדרישת-שלום ,,שלום עליכם", הנהוגה גם באופן ,,רשמי" בשעת קדוש לבנה, משער משה גושן-גוטשטיין ב,,טור הלשון" של ,,הארץ" מן 19.6.64 שיש כאן השפעה מן היידיש, ולא שמוש עברי מקורי, כי הרי ,,בדברי פוסקים עד לאחרונים נוסח ברכה זו שבברכת הלבנה דווקא בלשון יחיד" (גושן-גוטשטיין שם).

<sup>25</sup> למשל בגרמנית, בנוסח: Wir, Kaiser . . . von Gottes Gnaden. סוג מיוחד זה של דרך הכבוד אינו קיים, לפי דעת רבנו, בלשון הקודש. יש אמנם פרשן (והוא ר' סעדיה גאון), שמסביר ,,נעשה אדם" (פסוק כו) כסוג זה של דרך כבוד; רבנו בפירושו לפסוק כו, גם ב, שטה אחרת" לפסוק כו, פרידלנדר עמ' 31) מביאו אבל אינו מקבל את דעתו.

<sup>26</sup> עיין גסניוס דקדוק § 124, g, h, i (Pluralis majestatis) ושם ההערות.

<sup>27</sup> אמנם סיבת הרבוי במקרה של עליו וגו' אינה, דרך כבוד.

<sup>28</sup> בלעז Lippe.

<sup>29</sup> בלעז Sprache. דו-משמעות דומה נודעת למלה ,,לשון" (Zunge - Sprache) ובאמת אומר רבנו ב, שטה אחרת: ,,...כאשר יקראו לשונות" הגויים לשונות (,דקדוק" למלת ,,ברא", פרידלנדר עמ' 11).

נברא) לא נמצאת אצל רבנו לא פה ולא במקום אחר,<sup>90</sup> לכן יתכן לפי דעתי שרבנו מתכוון אמנם להוצאת יש מיש אבל לא לחומר קדמון במובן של אריסטו, כלומר שהוא מתכוון לבריאת החומר מאין זמן מוגבל לפני מעשה בראשית, ולהוצאת העולם מן החומר הזה (יש מיש) בשעת מעשה בראשית.<sup>91</sup> ברם הצפנת פענח רואה בדברי רבנו, לכאורה, רמז לחומר קדמון, כי כך הוא מסביר את שיטת רבנו (עמ' 29 שורה 3 וגו'): „והנה ארבעת היסודות היו נמצאים לפני מעשה בראשית... ואחר שהשמים העליונים והיסודות הארבעה היו נמצאים, הנה הכוכבים היו פועלים פעולתם וגזירתם ביסודות כי מי עולם... בהמשך, הצפנת פענח מתגונן נגד טענה אפשרית של אפיקורסות: „והבן הסודות העצומים האלה, ואל יעלה על דעתך שהדברים האלה הם כנגד התורה הלילה הלילה... בסוף עלינו להדגיש, ששיטת החומר הקדמון ושיטת יש מיש – בין אם רבנו אוהו בשיטות אלו או לא – נשארו ביהדות בחינת „דעת יחיד“ שאין למדים הימנה.

אלהים, אחר שמצאנו במקרא הרבה פעמים „אלוהי“ בלשון יחיד ידענו כי הצורה „אלהים“ לשון רבים, – ושרש זה מדרך הלשון, כלומר: שמוש שרש זה (אל"ף למ"ד ה"א) בלשון רבים אינו שמוש יוצא מן הכלל, אלא הוא מדרך הלשון הרגילה, כפי שרבנו ינמק מיד: כי בכל לשון יש דרך כבוד, וכבוד בלשון לועז (יש גורסים: וכבוד לשון לועז, – ואין הבדל במובן)

<sup>90</sup> רק על העולם העליון שהוא עולם הגלגלים רבנו אומר במפורש שאינו משתנה לעולם: לתהלים קמח ו: ויעמידם לעד לעולם – פירוש שלא ישתנו לעולם. וכן לדינאל סוף פרק י: „והנה גופות העולם התיכון לא תחילנה ולא תכלינה“ (עיין רוזין, Monatschrift 1898 עמ' 66–67, וצפנת פענח עמ' 28 שורות 10–15). ברם ה, בריאה של מעשה בראשית מתייחסת לפי רבנו רק לעולם התחתון (עיין רבנו לפסוק ב: „כי לא דבר משה... כי אם על עולם ההויה“, ועיין רבנו לפסוק זה בפירוש מלת „שמים“), לכן אין לקביעת רבנו על נצחיות העולם העליון שום קשר עם הבעיה שלנו שהיא בעית בריאת העולם התחתון, עולם ארבעת היסודות.

<sup>91</sup> או גם נוכל להבין (בלי להניח שרבנו סותר את עצמו) את המשפט הזה של הקדמת רבנו לתורה (שיטה רגילה), דרך רביעית: „והשואל מה היה העולם בתחילה הלא יתבייש למען (כלומר: כיון) שיבקש יש (הוצאת נאפולי וכ"י אחד אינם גורסים 'יש' – עיין הוצאת רוזין) לאין יש“; הווה אומר שרבנו מניח אן מוחלט – דבר שמוציא מן הדעת את הנחת חומר קדמון. את מציאות חומר (לא חומר קדמון) לפני מעשה בראשית רבנו מניח גם בהקדמה לשיטה האחרת, גם כן דרך רביעית: „אמרו זכרם לברכה כי שבעה דברים נבראו קודם העולם, בית המקדש גם ישראל מכללם, והמקדש חלק מהארץ, גם ישראל חלק מתולדותיה, ואיך יעמוד בניינה לפני מוסדותיה? וכאשר חיפשתי מלת בריאה, הנה היא כמו גורה, כאשר אפרש במלת בראשית בראי פה לא ברור אם הכוונה שבית המקדש וישראל נבראו זמן מוגבל לפני מעשה בראשית מאין, או אם נבראו מן חומר קדמון. לדרש הנ"ל של „שבעה דברים שנבראו קודם העולם“ (פסחים נד ע"א) נוכל להשוות את מאמר ר' אבהו במדרש בראשית רבא ג ט, שבו הרעיון של בריאה לפני מעשה בראשית בא לידי ביטוי באופן מורחב ביותר: „...מלמד שהיה בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אלה...“

ההנחה של מציאות חומר לפני מעשה בראשית. המייצג המפורסם של דעה כזאת הוא אריסטו שהוא מניח חומר קדמון שלא נברא, שהיה מאו ומעולם. רבנו גמנוע מויכות גלוי נגד ר' סעדיה גאון שהקדיש את תחילת ספרו אמונות ודעות להראות ש, "אלהינו יתברך ויתעלה הודיענו כי כל הדברים מחודשים, והוא חדשם לא מדבר [כלומר: יש מאין] כמו שנאמר (בראשית א א): בראשית ברא אלהים וגו'" (התחלת מאמר ראשון, לפי תרגום ר' יהודה אבן תבון). בהמשך שם, ר' סעדיה יוצא חוצץ נגד שיטת החומר הקדמון והוצאת העולם מיש. שיטת ר' סעדיה נשארה השולטת ביהדות, ויחד עם זה פירוש, "ברא" כהוצאת יש מאין; כדוגמה אצטט את הרמב"ן לבראשית א א: "ועתה שמע פירוש המקרא על פשוטו נכון וברור. הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת. ואין אצלנו בלשון הקדש בהוצאת יש מאין אלא לשון ברא. וכן הרד"ק בספר השרשים ערך, "ברא": ו, "כל לשון בריאה הוא התחדש הדבר וצאתו מאין ליש וכן... (ישעיה מו ז) ולכבודי בראתיו... וכן (בראשית א א) בראשית ברא. הרמב"ם מביא (במורה נבוכים חלק ב פרק יג) שלוש דעות בנוגע ל, קדמות העולם או חדשו" ומציין את הדעה הראשונה שטוענת, "כי כל הנמצא מלבד הבורא יתב' השם המציאו אחר העדר הגמור" כ, דעת כל מי שאמין תורת משה רבנו ע"ה. (את סיכום שלש הדעות עיין אצל וינטורה, מבוא למחשבת ישראל עמ' 169). ברם גם דעת החומר הקדמון והוצאת יש מיש מצאה את מייצגיה בין חוקרי ימי הביניים היהודיים. רבנו הוא כנראה הראשון ביניהם" אבל לא היחיד כי הגה הרלב"ג אומר בספר מלחמות השם מאמר ו חלק א פרק יז (מובא במבוא למחשבת ישראל למשה וינטורה עמ' 151 הערה 2): "ומזה יתבאר לך שדעת תורתנו היא שהעולם הווה; אבל לא יהוייב ממנה שתהיה ההויה יש מאין במוחלט, אבל בהי, יראה מדברי התורה בכל הבריאה שהיא יש מיש זולת העולם השכלים." רבנו אינו מתבטא בצורה ברורה כמו הרלב"ג, עיקר הנחתנו מבוססת על פירוש של, "ברא" =, לגזור ולשים גבול גזיר" וההוספה, והמשכיל יבין." הנחה מפורשת של חומר קדמון (חומר נצחי שלא

בריאה יברא ה" מפרש רבנו בגוד ל, "רוב המפרשים" גם כן כהוצאת יש מיש, כמובן של חתיכה וגזרה, עיין פירוש רבנו שם.

<sup>27</sup> בביטוי, "המשכיל יבין" רבנו אינו נוהג לרמוז לרעיון סודי או מעורפל או לרעיון שהוא קשה להבין או להסביר (ורק המשכיל יבין), אלא לרעיון שאין בדעתו כעת להסביר (והמשכיל יבין מעצמו).

" יותר מדוייק: הראשון בין החוקרים שהשקפותיהם בנקודה זו ידועות לנו היום. דעת ר' שלמה בן גבירול (שחי לפני רבנו) איננה ברורה בנידון שלנו אבל נדמה שאינו אוחז בשיטת החומר הקדמון, עיין י. גוטמן, הפילוסופיה של היהדות עמ' 99 למעלה, ומאותו המחבר: Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol עמ' 119. - גם עמדת ר' יהודה הלוי (שהיה בן דורו של רבנו) בבעיה זו איננה ברורה, כפי שהראה ה. הירשפלד Das Buch Al-Chazari, הקדמה עמ' XL הערה 3.

" השווה גם את דעת ר' יצחק אלבלג על קדמות העולם, עיין ג. וידא, Isaac Albalag

עמ' 160.

„להברותי באל/ף, יהיה יותר מובנת הגירסה: היה“, כלומר היה צריך להיות כתוב) „להבריא כמו (שמואל א, ב כט): „להבריאכם מראשית כל מנחת ישראל“, שהוצע מן השורש „ברא“, וכיון שלא כתוב „להבריא“ אלא „להברות“ – לכן השורש הוא „ברה“. ומצאנו את הפועל במובן השני עוד במקומות אחרים, והוא מופיע פעם עם אל“ף בסוף, כפועל ל“א, ופעם עם ה“א בסוף, כפועל ל“ה, למשל מהבנין הכבד (יהושוע יז טו): „ובראת לך שם“. במקום זה הפועל מופיע במובן השני (ובראת כמו: וחתכת – כי הלא מדובר על כריתת עצים) כפועל ל“א ואינו כמו (שמואל א, ז ח) „ברו לכם איש“, כי שם בא הפועל אמנם גם כן במובן השני (ברו כמו: בחרו, ואת הנבחר כאילו חותכים ומנתקים מן הגוש השלם), אבל הפועל הוא ל“ה (על משקל: עשו); „רק היא כמו (יחזקאל כג מז): „ובראתה בחרבותם“ ששם הפועל מופיע במובן השני (ובראת כמו: וחתך) כפועל ל“א, – וזה בדיוק כמו במקרה של „ובראת לך“. וטעמו ז“א פירושו – של הפועל במובן השני: לגזור ולשום גבול נגור, כלומר לחתוך חתיכה מהחתיכה אחרת.“ ובכן נמצאנו למדים שלפועל „ברא“ יש שני מובנים, והם קרובים אחד לשני, כי היסוד של המובן הראשון (להוציא יש מיש) הוא גם כן: למור ולחתוך. המובן השני כולל בתוכו כמה גוני מובן, ולפי זה מתחלפת גם האות השלישית של השורש: אם מדובר על חתיכת לחם, האות השלישית היא ה“א: ברה, כמו כן אם מדובר על בחירת איש (ברו), בשאר המקרים האות השלישית היא אל“ף: ברא. מכל מקום המובן השני מעיד על המובן הראשון: כמו שבמובן השני לא מדובר על הוצאת יש מאין אלא יש מיש – כמו כן במובן הראשון. במקרים של „בראשית ברא“, „ובראת אלהים“ וגו’ אמנם נושא הדבור הוא אלהים שיש לו הכוח להוציא יש מאין, אבל אלהים לא השתמש בכוח זה אלא הוציא יש מיש“. והמשכיל יבין“ כי פירוש זה של „ברא“ מחייב את

“ עיין ב, חילופי גרסאות.”

“ בנין פיעל.

“ רבנו מדמה את שני המקרים כי בשניהם הצורה היא: ציווי שאחריו מלת כיוונו: ובראת לך – ברו לכם, ורבנו רוצה להדגיש שעל אף השיווי הזה – נוסף לשיווי במובן – גזרת הפועל היא במקרה הראשון: ל“א, במקרה השני: ל“ה.

“ בלעז: abscheiden; herauscheiden. – „לגזור“ לבד אינו הגדרה מספיקה, כי גבולהיה אפשר להשוב שכוונתו אל schneiden או einschneiden, לכן הוא מוסיף: ולשום גבול נגור, כלומר: הדבר החתוך והגלקה מהווה יחידה בפני עצמה.

“ בסוף פירושו לפסוק ג נראה שלפי רבנו ארבעת היסודות ארץ, מים, רוח ואש כבר היו נמצאים ביום הראשון. – הגדרת „ברא“ כ„לגזור ולשום גבול נגור“ (עיין ההערה הקודמת) מתאימה במיוחד לבריאת „שמים וארץ“, כי השמים (שהם זיהים לפי רבנו עם הרקיע, עיין למעלה הערה 13) מהווים ממש גבול מוגבל על ידי המים העליונים מצד אחד והמים התחתונים מצד שני, והארץ (שהיא היבשה, עיין שם) מהווה גבול מוקף ומוגבל על ידי הימים. – אין להחליף כמובן את היסוד „ארץ“ עם ה„ארץ“ (היבשה) שעל בריאתה מסופרת בפסוקים הראשונים של מעשה בראשית. במעשה בראשית מופיעה מלת „ארץ“ רק במובן האחרון (שכולל, כמובן את המובן הראשון). – את הפסוק הנ”ל „ואם



ברא רבי (יותר מדויק: רובי, כפי גרסת רוב העדים שהבאתי בחילופי גרסאות) המפרשים כגון ר' סעדיה גאון (עיין פירושו לקמן לד"ה, והמשכיל יבין) אמרו שהבריאה פירושה להוציא יש מאין, וכן מוכיח לפי דעתם הפסוק (במדבר טו ל): ואם בריאה יברא ה'. והנה שכחו (למטה פסוק כא): ויברא אלהים את התנינים, שם אין הפירוש הוצאת יש מאין, כיון שתולדותם של התנינים מן המים (עיין רבנו לפסוק כ). ושלש' בפסוק אחר (פסוק כז): ויברא אלהים את האדם, ובאותו הפסוק בא עוד פעמיים הביטוי, בראי: בצלם אלהים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם, וגם שם לא מדובר על הוצאת יש מאין, כי הלא כתוב בפירוש (בראשית ב ז): ויצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה. וכן (ישעיה מה ז): וברא (יותר מדויק: ובורא, כפי גרסת רוב הכ"י בחילופי גרסאות שלנו) תשך שהוא הפך האור שהוא יש. ובכן מדובר בפסוק של ישעיה על הוצאת אין' מיש, ולא על הוצאת יש מאין, – הרי לך ראייה נוספת נגד המפרשים שאמרו, שהבריאה להוציא יש מאין'. וזה דקדוק המלה ברא שני צ"ל לשני' טעמים (ז"א פירושים): זה שאמרנו, לשון הוצאה מיש, הוא האחר, והשני כלומר הפירוש השני מתברר מן הפסוק (שמואל ב, יב ז): לא ברה צ"ל: בראי אתם לחם' ז"א לא חתך, פרס אתם לחם', ובכן מובנו של הפועל, בראי הוא גם: לשון חיתוך, וזה השני אל"ף תחת ה"א, כלומר הצורה הרגילה של המלה במובן של חיתוך ופריסת לחם היא בה"א, כי כמוהו (שמואל ב, ג ל"ה): ויבוא כל העם להברות את דוד לחם. מן הפסוק הזה, אשר בו מופיעה גם כן אותה המלה, אנו רואים שעצם שורש המלה (במובן השני) הוא, ברהי בה"א, כי הוא מהבנין הכבד הנוסף (בנין הפעילי') ו, להברות' הוא בא על משקל, להפנות', כלומר על משקל פעילי ל"ה. ואם היא צ"ל היה' השורש של

<sup>14</sup> ר' אלעזר בן מתתיהו (בן מנחם, מגנזי ישראל בוואטיקאן, עמ' 106) גורס, 'שלש' במקום, ושלש', לכן הוא מייחס את המספר לפסוק הנזכר לפני כן (כא) ומפרש: 'תנינים ונפש היה ועוף כנף, ומינים ועפר גבראו יש מיש' אמנם כל העדים שהבאנו ב, חילופי גרסאות' גורסים, ושלש'.

<sup>15</sup> רבנו לישעיה מה ז: 'החשך איננו כלום רק העדר האור'.

<sup>16</sup> או: בשני, עיין ב, חילופי גרסאות'.

<sup>17</sup> בהוצאות התנ"ך שלנו כתוב, ברהי בפסוק הנ"ל, אבל לפני רבנו היתה הגרסה, בראי באל"ף, כפי שיוצא מהמשך דבריו: 'וזה השני אל"ף תחת ה"א' גם כמעט כל העדים שהבאנו ב, חילופי גרסאות' גורסים, בראי. בכ"י ו, הסופר (אולי סופר מאוחר), תקן' את האל"ף לה"א, כנראה כדי להשוות את הגרסה לגרסת התנ"ך שלנו. מאותו הטעם מופיע בהוצאתנו וכן בהוצאות הנפוצות (כמו וורשא): ברהי במקום, בראי'.

<sup>18</sup> כונת הפסוק: לא אכל אתם.

<sup>19</sup> כונת הפסוק: העם גרם שדוד חתך לחם: העם הא כ"ל את דוד.

<sup>20</sup> עיין ספרי על מונחי הדקדוק עמ' 36 מספ' 2. ההפעיל נקרא, כבד' בניגוד לבנין קל' (עיין שם עמ' 60), ו, גוסף' בגלל הוספת הה"א (שם שם).

<sup>21</sup> כן גורסים כל הכ"י שהבאנו; ההוצאות אינן אחידות: בעוד שהוצאת ג גורסת, 'היה', כמו הכ"י, הוצאות ונוכח גורסות, 'היו', וגם זה שיבוש.

בראשית לעולם סמוך בעוד שרבו סבור כי אמנם בפסוקו המלה סמוכה, אבל לא „לעולם“, כמו שהראה למעלה. (ב) הם סוברים שבפסוקו צריך להשלים במחשבה את הסומך אשר אליו נסמך בראשית („בראשית הערב או הלילה או החשך“ בעוד שרבו סבור שהנסמך הוא המלה הכתובה אחרי „בראשית“ „כמו (ירמיה כז א)“ בראשית ממלכת יהויקים, כלומר משם ראה שהמלה יכולה לבוא בסמיכות. ואל תתמה איך נסמך „בראשית“ בפסוקו על פועל עבר (על „ברא“), כי גם לתופעה דקדוקית זו יש דוגמאות: והנה כן (הושע א ב) תחלת דבר ה' בהושע. דוגמה זאת היא חשובה מפני שמובנה של „תחלת“ כמובנה של „בראשית“. ועוד דוגמה (ישעיה כט א): קרית תנה דור - והטעם יתברר לך בפסוק השני, כלומר בפסוק השני יתברר לך - מבחינה דקדוקית ומבחינה רעיונית, איזה טעם והגיון יש בזה, שפרשנו בראשית כסמיכות: (א) מבחינה דקדוקית: פסוק ב מהווה המשך המשפט הראשי אשר התחיל במלת בראשית ונפסק על ידי המשפט הצדדי „ברא אלהים את השמים ואת הארץ“, וזה שיעור הפסוקים: בראשית, כשברא אלהים את השמים ואת הארץ, - אז הארץ היתה תהו ובהו (אל תתמה על וי"ו והארץ כי פירושו כפ"א רפה בלשון ישמעאל. רבו לפסוק ב למטה). (ב) מבחינה רעיונית מתברר שפירושו הולם את המשך הפסוקים, כי זה פירושו: בתחלת בריאתו של אלהים את השמים ואת הארץ (כאשר אלהים רק ניגש לברא את השמים ואת הארץ, אבל עוד לא נבראו) - אז הארץ (העתידה להבראות) היתה עדיין חומר של תהו ובהו.

<sup>10</sup> דעת רש"י היא מיזוג של שתי דעות הנ"ל: מצד אחד רש"י חושב כמו ה, „יש אומרים“ שמלת בראשית לעולם סמוך (כי הלא רש"י קובע ש, אין לך ראשית במקרא שאינו דבוק לתיבה של אחריו, מצד שני רש"י חושב כמו רבו שהנסמך הוא „ברא“ ומביא כמוהו את הדוגמה של „תחלת דבר ה' בהושע“.

<sup>11</sup> בהוצאות שרגילות לציין את הפסוקים (מרגליות טובה, מחוקקי יהודה) צויין „ירמיה כז א“, אבל שם כתוב „בראשית ממלכות יהויקים“, לכן ציינתי ירמיה כז א.

<sup>12</sup> לפי רש"י המשפט הצדדי נמשך עד פסוק ג, „בראשית כשברא וגו' - אז ויאמר אלהים יהי אור“. הרשב"ם (הוצאת רוזין) מפרש כמו רש"י ש, „בראשית לעולם סמוך: „יש מפרשים בראשונה... או אפשר לומר כן כי הרי המים קדמו... ועוד שאין כתוב כאן בראשונה אלא בראשית דבוק הוא כמו ותהי ראשית ממלכתו בבל“, אבל המשפט הראשי מתחיל, לפי דעתו, כמו לפי דעת רבו, בפסוק ב, „בתחילת בריאת שמים וארץ כלומר בעת שנבראו כבר השמים העליונים והארץ הן זמן מרובה הן זמן מועט, אז והארץ היתה, הבנויה כבר היתה תהו ובהו, שלא היה בה שום דבר... כל ההשוואות הנ"ל בין רש"י לרבו ובין רשב"ם לרבו מתייחסות רק למבנה התחבירי (הסינטקטי) של המשפט הראשון של התורה. מבחינת הבנת התוכן יש הבדלים רבים בתפיסת המפרשים. השווה, למשל, את הציטטה הנ"ל מדברי רשב"ם עם דעת רבו שביא בהערה הבאה.

<sup>13</sup> הם נבראו רק ביום שני, לפי דעת רבו: השמים (= הרקיע) בפסוקים ו-ת, והארץ (= היבשה) בפסוקים ט-י (וזה היה גם כן ביום שני, עיין שם פירושו).

הבי"ת של ,,בראשית" איננה אות טעם (בסגנון המודרני: אות יחס), אלא היא מיותרת, פליאונאסטית, ופירוש הפסוק הוא: ,, (כדבר) ראשון ברא" וגו' או: ,, (כבריאה) ראשונה ברא" וגו'. דעה זאת היא, כנראה, דעת סעדיה גאון שמתרגם: ,,הדבר הראשון שברא אלהים הוא השמים והארץ. וטעמם של ה' יש אומרים" שלא יעלה על לב שאין ראשית לשמים ולארץ, כלומר שאין התחלה לשמים ולארץ, או לחומר שמהם נוצרו; במלים אחרות: להוציא מן הלב את השיטה, שהיא של אריסטו, שיש חומר קדמון שקיים מאז ומתמיד. הציר אשר סביבו מסתובבת שאלת החומר הקדמון איננו הביטוי ,,בראשית" בלבד, אלא גם, ובעיקר הביטוי ,,ברא", כי הפועל ברא כשלעצמו ניתן להתפרש או כ, הוצאת יש מאין" או כ, הוצאת יש מיש". ה' יש אומרים" שמפרשים ,,בראשית" כ, דבר ראשון" רואים פה הדגשה שהבריאה הראשונה היתה ראשונה במובן זה ששום דבר לא קדם לה, גם לא חומר, ואז מתפרש ההמשך ,,ברא" אך ורק כ, הוצאת יש מאין". ולפי דעתי שהוא סמוך. גם ה' יש אומרים" שהובאו למעלה סוברים ככה, אבל יש הבדל משתי בחינות: א) הם סוברים, כי

הטעם, אל". רבנו רגיל להשתמש בביטויים, מלת טעם" ו, אות טעם" כדי לייך Prä-position. בספרי על מונחי הדקדוק, ערך ,,טעם", הערתי שבמקום המצוטט בסוף שפה ברורה ניכר היטב המובן המקורי של המלה ,,טעם" והוא ,,משמעות" – כי מלות טעם זנתו משמעת (Sinn) למלים. כמו כן אפשר גם פה להבין את דברי רבנו: יש אומרים שהבית נוסף בלי טעם, כלומר בלי משמעות מיוחדת: הבי"ת היא מיותרת. – במקום ,,אות טעם" רבנו משתמש גם במונח נרדף ,,אות ענין", והנה בספרו מאוניים כב ע"א רבנו אומר תחת הכותרת ,,היתרים" (כפי שהבאתי גם בספרי על מונחי הדקדוק, ערך ,,יתרים"): ,,... מצאנו אלה האותיות [אמתין] נוספים ללא ענין (עזרא א ט): אגרטלי, מלה מרובעת והאלף נוסף". הרי ,,ענין" נרדף (סינונים) עם ,,טעם" (ענין גם ספרי הנ"ל ערך ,,ענין") והסגנון, נוסף ללא ענין" מקביל לסגנון רבנו פה (לפי התקון): ,,נוסף בלי טעם".

אולי לפי דעה זאת הבי"ת של ,,בראשית" היא כבי"ת של (שמת ו ג), באל שדי", שפירושה: בתור אל שדי, וכבי"ת של (ישעי' מ י): ,,הנה ה' אלהים בחזק יבוא" שפירושה: בתור חזק, וכי"ת כזאת איננה נחשבת כאות טעם ממש.

במקור הערבי: ,,אול מא כלק אללה אלסמאואת אלארץ", עיין רבלין עמ' 134. דעה שלישית זאת כמעט ויהא היא, מבחינת המובן, עם הדעה הראשונה, כי בין ,,בראשונה" ו, כדבר ראשון" כמעט אין הבדל במובן, ולכן ההמשך, וטעמם" וגו' כחו יפה בעצם גם לגבי הדעה הראשונה, אלא שרבנו כבר פסל את הדעה הראשונה בגלל הניקוד (בראשית, והיה צריך להיות בראשית).

שמים וארץ" פה כולל את כל הבריאה. לפי דעת רבנו עצמו ,,שמים" הוא רק הרקיע ו, ארץ" רק היבשה (עיין להלן הערה 13).

השווה את הביטוי ,,בלי ראשית" בשיר ,,אדון עולם", מוסב אל אלהים.

האפשרות לפרש ,,ברא" בפסוקנו כ, יש מיש" קיימת אם נפרש ,,בראשית" כנוסמך ל, ברא" כפי שמציע רבנו תיכף בהמשך (, ולפי דעתי שהוא סמוך" וגו') והוא עוד ידבר על פירוש ,,ברא" כשיגיע למלה זאת.

**א** בראשית. חכמינו אמרו. אולי צ"ל חכמים אמרו או צ"ל יש אומרים כי הבית נוסף בתור אות יחס (Präposition) כבית,, בראשונה,, כי נמצא (במדבר ב, ט), ראשונה יסעו, וכשם שפירוש,, בראשונה הוא:,, בהתחלה,, כן פירוש,, בראשית הוא גם כן:,, בהתחלה (am Anfang). ואלו היה טעמו כלומר פירושו (של הבי"ת) כן, היה הבית קמוץ בקמץ גדול, כלומר: קראשית, עם ה"א הידיעה מובלעת בתוך אות היחס. יש אומרים כי, בראשית - וגם ראשית - לעולם סמוך, מבחינה דקדוקית, אל המלה הבאה אחריה, ואם המלה לא כתובה, צריך להשלים אותה. והטעם (הפירוש) של,, בראשית במקרה שלנו: בראשית הערב או הלילה או החשך, כי כיון שצריך להשלים מלה, מתקבל על הדעת להשלים מלת,, ערב או לילה או חשך,, כי לפי פסוק ה (ויהי ערב ויהי בקר יום אחד) הבריאה התחילה בערב. והנה שכחו את הפסוק (דברים לג כא), וירא ראשית לוי, והרי שם,, ראשית אינו סמוך יש אומרים שהבית נושא כלו צ"ל: נוסף בלי טעם, כלומר: נוסף בלי משמעות של טעם, ר"ל של אות טעם. במלים אחרות: בניגוד לדעה הראשונה וגם השנייה

<sup>1</sup> בן-מנחם, אוצר יהודי ספרד ב, עמ' 43, הערה 1:,, יש כתבי יד שגורסים: חכמים אמרו. בן-מנחם אינו מפרט באיזה כתבי יד מצא גירסה זאת; אולי כוונתו לשלשת כתבי היד של הפירוש על רבנו שנקרא בשם צפנת פענח, אשר שם מובאים דברי רבנו כך (, חכמים אמרו), עיין צפנת פענח, הוצאת הרצוג, עמ' 27, הערה 1). בכתבי היד והדפוסים שהשתמתי בהם לא מצאתי גירסה זו. מכל אופן הגירסה,, חכמים עדיפה על הגירסה,, חכמינו כיון שהביטוי,, חכמינו מציין אצל רבנו (כמו אל שאר המפרשים) את חכמי התלמוד והמדרש, כפי שבצדק מעיר בן-מנחם בהערותו הנ"ל. עיין גם רוזין Monatschrift 1898 עמ' 27, מספר 2, שמונה כשמות נרדפים ל,, חכמינו:,, הקדמונים,, המעתיקים,, קדמונינו,, והשלם שם את הביטויים,, רבותינו,, כמו בפירושו לויקרא כא ב,, אבותינו,, כמו שפה ברורה ה"ע"א ו, הראשונים" כמו שם ט ע"א). בן-מנחם ממשיך בהערותו הנ"ל:,, ונראה שמתכוון [רבנו בפירושו זה] לר' יונה אבן גאון. עיין: ספר הרקמה, מהד' וילנסקי, ברלין תרפ"ט, עמ' פו. ועיין כבר פליישר ב,, אוצר החיים" ה, עמ' 52 וגו'.

<sup>2</sup> כך הגירסה בשיטה האחרת, הוצאת פרידלנדר עמ' 10, שורה 2, וכך ויזר מציע לגרוס (בית המקרא, תשי"ז עמ' 34, תשי"ח עמ' 66).

<sup>3</sup> תקן זה נעשה בצדק ב,, אוצר החיים" ה, עמ' 53 וגו'. הביטוי,, נושא אינו מונח דקדוקי אצל רבנו (ורק אצל המודרנים קיבל את המשמעות של Subjekt), והרי בבעיה דקדוקית אנו עוסקים! הטעות,, נושא" היא כנראה טעות של שמיעה:,, נושא בלי" דומה ל,, נוסף בלי" במבטא. במקום,, כלי" צריך לקרוא, לפי עדים רבים (עיין חילופי גרס'): בלי.

<sup>4</sup> השווה את סגנון רבנו בסוף ספרו,, שפה ברורה:,, גם יש בספר יחזקאל ה"א נוסף במלת צפון [יחזק' מ מ: השער הצפונה] ואינו בעבור הטעם,, כלומר: אינו במקום מלת



14

## פירוש

### לפירושו של ראב"ע לבראשית פרק א













