מאמרי יעקב הבכרכי,

על דבר

קַדְמוּת הַנְּקֻדּוֹת וְהַטְּעָמִים.

ספר

אִשְׁתַּדְּלוּת עִם־שְׁדָ"ל

(בשני חלקים).

חלק שני.

ווארשא

בדפוס האחים שולדבערג ושותפס, דזיקא № 1

תרנ"ז.

מאמרי יעקב הבכרכי,

על דבר

קַדְמוּת הַנְּקֻדּוֹת וְהַטְּעָמִים.

ספר

אִשְׁתַּדְּלוּת עִם־שֵׁדְ"ל

(בשני חלקים).

מאתי

יעקב בן א"א הרב ר' משה ז"ל בכרך.

ווארשא

בדפוס האחים שולדבערג ושותפם, דזיקא № 1

תרנ"ז.

„ИШТАДАЛУТЪ ИМЪ ШЕДАЛЪ"

т. е.

Полемика съ проф. С. Д. Луцатою о древности пунктуаціи и модуляціи въ священномъ писаніи

отъ **Якова Бахраха.**

(въ двухъ частяхъ).

Часть 2.

ВАРШАВА

Типографія Братьевъ Шульдбергъ и Ком. Дикая № 1.

1896.

Дозволено Цензурою.
Варшава, 5 Апрѣля 1896 года.

ספר

אִשְׁתַּדְּלוּת עִם־שְׁדָ״ל

חלק שני.

Das
Alter der biblischen Vocalisation
und Accentuation

nebst

Untersuchungen über das babilonischen
VOCALISATIONSSYSTEM

(in zwei Theile).

von

JACOB BACHRACH.

Zweiter Theil.

WARSCHAU, 5657 a. m.

Gedr. bei Gebr. Schuldberg & Com., Dzika 1.

מאמרי יעקב הבכרכי,

על דבר

קַדְמוּת הַנִּקְדּוֹת וְהַטְּעָמִים.

ספר

אִשְׁתַּדְּלוּת עִם־שְׁדָ"ל

שְׁאַל אָבִיךָ וְיַגֶּדְךָ זְקֵנֶיךָ וְיֹאמְרוּ לָךָ:
(דברים ל"ב, ז').

כולל וְאַל־תִּטֹּשׁ כִּי־זָקַנְתָּ אִמֶּךָ:
(משלי כ"ג, כ"ב)

בקרת ראיות הח' ר' שמואל דוד לוצאטו ורעיו, המאחרים מציאותם עד אחר חתימת התלמוד הבבלי; ולהוכיח קדמותם על פי החקירה הנאמנה. וממציאותם בפי חכמי המשנה והתלמוד המעידה על קדמותם היותר קדומה.

גם

דרישת וחקירת זמן הולדת הנקוד האשורי או הבבלי, אשר התגלה בימינו למראה עינינו, על ידי הקראי ה' אברהם פירקאויץ. והתרחבה ידיעתו על ידי ספר המבוא להח' ר' שמחה פינסקער.

עם הערות

בענפים המסתעפים מכל הדברים ההם, הכוללות חקירות נחוצות בענינים שראוי לשית לב אליהם.

מאתי

יעקב בן א"א הרב ר' משה ז"ל בכרך.

וואַרשא

בדפוס האחים שולדבערג ושותפם, דזיקא № 1

שנת תרנ"ז לפ"ק

וכרתת נחש הנחשת וגו׳ כי עד הימים ההמה היו בני ישראל מקטרים לו ויקרא לו נחשתן (מ״ב י״ח, ד׳).

אפשר בא אסא ולא ביערו בא יהושפט ולא ביערו וכו׳ אלא מקום הניחו לו אבותיו להתגדר בו אף אני מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו.

(חולין ו׳:).

אִשְׁתַּדְּלוּת קב עִם־שֵׁד״ל

יְהוָה יִגְמֹר בַּעֲדִי יְהוָה חַסְדְּךָ לְעוֹלָם מַעֲשֵׂי יָדֶיךָ אַל־תֶּרֶף׃
(תהלים קל״ח. ח׳)

קב) אחרי אשר בטלנו את הוכחות ה׳ שד״ל (שהבאנו למעלה פל״ו) בדרך כלל, נשובה נא לבדקן אחת אחת בפרוטרוט, ונראה אם יש אף אחת מהן שתהיה בעזרו, ושלא תהפך לו לרועץ. הוא אומר (סס לד 93): „אם היה הנקוד נודע אצל הקדמונים וכו׳ ואיך אמרו (קידושין ל״) פסוקי מיהא ליתי למניוה, בפסוקי נמי לא בקיאינן דכי אתא רב אחא בר אדא אמר במערבא פסקי ליה להאי קרא לתלתא פסוקי ויאמר יי׳ אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן? וכו׳, לפיכך אי אפשר לי להאמין כלל היות הנקוד וסופי פסוקים נשכחים מעזרא עד חכמי התלמוד באופן שיאמרו הם בפסוקי נמי לא בקיאינן, ושיהיו בני מערבא מפסיקין פסוק אחד לשלשה, אם היה הדבר אמת שעזרא נקד הספרים בין שעשה זה מחדש בין שהחזיר ליושנו מה שהיה כבר וכו׳״ עכ״ל. כמה גדלה הצלחת האיש הזה, כי לא ראה את השטן נצב לפניו בדרך אשר הלך! לפי דבריו, אחרי שהטעמים לא היו עוד בימיהם היתה הרשות בידם להפסיק פסוקים ככל הישר בעיניהם, אשר לכן אין כל חטא לבני מערבא אם פסקו פסוק אחד לשלשה, א״כ מה זה אשר אמרו (תענית כ״ז: מגלה כ״כ׳): „כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה״ [1]), ובהלכה הזאת החזיק רב עד שבגללה צוה (במקום שאין לשני קולאים רק חמשה פסוקים בפרשה) לשני לדלוג (לחזור ולקרוא פסוק שליפי שגמר בו שלפניו ע״ש), וזה רב יוסף שאמר „בפסוקי נמי לא בקיאינן״ והביא ראיה ממערבא, פסק (מגלה שם) כרב! ומזה הקשו לשמואל דאמר פוסק, והצטרך להצטדק, משום דלא אפשר! ומה זה שאמר (שם ושם) ר׳ חנינא קרא: „צער גדול היה לי אצל ר׳ חנינא הגדול ולא התיר לי לפסוק אלא לתינוקות של בית רבן הואיל ולהתלמד עשויין״! רב ושמואל שלמדו תורה בא״י, וכן ר׳ חנינא קרא תלמיד ר׳ חנינא הגדול ותלמיד ר׳ ינאי (ברכות ל׳: יבמות מ״ כתובות כ״ו) גם הם מא״י, לא ידעו ולא שמעו שבמערבא (בא״י, מקום שם

---

[1]) והגר״א עמדין בהגהותיו לש״ס (קידושין שם) אמר על הא דמערבא וז״ל: „ולפ״ז כללא דכל פסוקא דל״פ משה ל״פ לא ידיע שפיר והכל לפי המנהג״ עכ״ל. הש״ס אומר כללא והוא אומר מנהג! ומדוע לא השיב שמואל (מגלה שם) מנהגא בעלמא הוא! ואף אם רק מנהג כשר הוא, מדוע עברו עליו במערבא! ור׳ חנינא קרא מה זה שהצטער הרבה לפני ר׳ חנינא הגדול להתיר לו לפסוק, ור׳ חנינא הגדול מה זה שהניחו להצטער ולא התיר לו רק לתשב״ר, ושניהם הם בא״י אשר שם המנהג דפסקי פסוקא דלא פסקיה משה! וגם השכל היפר מלמדנו שאין לנו לשנות ממה שמסר לנו משה, משה לא פסק ואנן ניקוס ונפסוק!

היו) פסקו קרא חד לתלתא פסוקי ומותר לעשות כן, שכן לא שמענו שהיה מי שֶׁמְחָה בידם, ויותר מזה שהרי אנחנו רואים שרב יוסף גם הביא ראיה מהם, ורב צוה לדלוג, ושמואל לפסוק רק משום דלא אפשר, ור׳ חנינא קרא אחרי כל הצער שהיה לו לא הותר לו לפסוק רק לתשב״ר הואיל ולהתלמד עשויין, וטעמים מפסיקים אין כאן, ובהעדרם כל אחד מפסיק במקום שלבו חפץ! ואם הגזרה דכל פסוקא דלא פסקיה משה וכו׳ לא היתה רק על הידועים בודאי שהם מפיסוקי משה, א״כ מה זה שבמערבא פסקו להאי קרא לתלתא פסוקי, ובבבל הלא ידעו שהפסוק הזה הוא אחד ומעולם לא התחלק לשלשה! ועוד צער ר׳ חנינא קרא מראה שעל הכלל כלו יצאה. ידעתי כי ה׳ שד״ל יעגני, מטונך! אם הטעמים היו בימיהם מה זה אשר במערבא פסקו פסוק אחד לשלשה שלא כפי הטעמים! ורב יוסף מה זה אשר אמר בפסוקי נמי לא בקיאינן! על פליאתו זאת שהיא ראויה להשמע, עלינו להעמיק חקר שם בגמ׳, ולראות הבצעקת ה׳ שד״ל כן היא? אשר ע״כ נעתיק פה את כל דברי התלמוד שם בענין זה ונדעה. ו״ל הגמ׳ (קידושין סס): „לפיכך נקראו ראשונים סופרים שהיו סופרים כל אותיות שבתורה שהיו אומרים וא״ו דגחון חציין של אותיות של ס״ת דרש דרש חציין של תיבות והתגלח של פסוקים וכו׳ בעי רב יוסף וא״ו דגחון מהאי גיסא או מהאי גיסא? א״ל ניתי ספר ואימנינהו (לולי ל״ל וימנינהו) מי לא אמר רבה בר בר חנא לא זזו משם עד שהביאו ס״ת ומנאום א״ל אינהו בקיאי בחסרות ויתרות אנן לא בקיאינן בעי רב יוסף והתגלח מהאי גיסא או מהאי גיסא? א״ל אביי פסוקי מיהא ליתי למניוה, בפסוקי נמי לא בקיאינן דכי אתא רב אחא בר אדא אמר במערבא פסקי ליה להאי קרא לתלתא פסוקי ויאמר יי׳ הנה אנכי בא אליך בעב הענן״ עכ״ל. והנה הפליאות שעל הסוגיא הזאת הן אלה: א), איך זה אמר רב יוסף אינהו בקיאי בחסרות ויתרות אנן לא בקיאינן, והוא עצמו פוסל ס״ת שנכתב בה המלא חסר והחסר מלא (ע׳ מנחות כ״ט: וע׳ רמב״ם ה׳ ס״ת פ״ז הי״ח וכ״מ סס הי״ב, והרמב״ם כפל דבריו סס פי״ב ה״ח ומנה בין הדבריס הפוסלין ס״ת: „שחסר אפי׳ אות אחת או שהוסיף אפי׳ אות אחת״)! הן ספרי רב יוסף בודאי היו בשרים, ומדוע לא מנה מהם! ב׳), באמור הברייתא „והתגלח של פסוקים״, הראתה לנו לדעת שהפסוקים היו מקובלים להם ושהסופרים מנום כמו שמנו את האותיות והתיבות, וכמו שהאותיות והתיבות היו מקובלות ממשה אדונינו כן גם הפסוקים; וגם השכל הישר מחייב את זה, כי לא יתכן שתהיה הפסקת המאמרים תלויה ברצון כל איש ואיש, והם הם עיקרים מעיקרי התורה, ובלעדיהם יהפכו דברי אלהים חיים למשחית חלילה, כאשר יבין כל מעיין. משה רבע״ה תקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה בשבתות ובמועדים וכו׳ (ירושלמי מגלה פ׳ הקורא עומד, ורי״ף סס, וע׳ בבלי ב׳ק פ״ב. ורמב״ם רפי״ב מה׳ תפלה וכ״מ סס); המשנה אומרת (סס): „בשני ובחמישי ובשבת במנחה קורין ג׳ וכו׳ בשבת שבעה וכו׳ (סס מ״ח ומ״ב, וע״ם טור); בבבל סיימו את התורה כלה בכל שנה ושנה (ע׳ בבלי מגלה כ״ט:); מימי עזרא (ע׳ רמב״ם סס וסס ס״ו) והלאה נהגו שיהא תורגמן מתרגם לעם מה שהקורא קורא בתורה כדי שיבינו ענין הדברים והקורא קורא פסוק אחד לבד ושותק עד שיתרגם אותו התורגמן וחוזר וקורא פסוק שני, ואין הקורא רשאי לקרות למתורגמן יותר מפסוק אחד (מסכת מגלה כ״ג:), ואין המתרגם רשאי לתרגם עד שיכלה הפסוק מפי הקורא, ואין הקורא רשאי לקרות פסוק אחר עד שיכלה התרגום מפי המתורגמן (סוטה ל״ט:), וע׳ רמב״ם (סס סס סי״ח); ע״י מנהגם זה נשמרו הפסוקים שמירה מעולה מאד, ולא יתכן בשום אופן שלא ידעם כל קורא וכל מתרגם שבכל עדה ועדה ידיעה גמורה וחלוטה, אשר ע״כ לאמר „בפסוקי גמי לא בקיאינן״ לא יעלה על לב; כי לא יתכן. ואם לא היו הטעמים בימי חז״ל

(לדעת אלה המאחרים אותם עד אחר תחימת התלמוד) אנחנו חייבים תודה לחכמי המשנה והתלמוד שתקנו תקנות נפלאות כאלה ששמרו את הפסוקים בשמירה נפלאה כזאת, ונשארו לנו למורשה כנתינתם מסיני, עד היום; אבל לדעתנו אנחנו שהטעמים הם ממרע״ה לא היו צריכים לכל שמירה חיצונית, יען כי שמירתם היתה מהם ובהם ע״י שומרים נאמנים אשר לא סרו מהם יומם ולילה והם טעמי סופי הפסוקים, ורק מעצמה נוספה עליהם גם שמירת הקורא והמתרגם; ואביי בצדק אמר „פסוקי מיהא ליתי למניוה!" ותשובת רב יוסף „בפסוקי נמי לא בקיאינן" אם היא כאשר חשבנוה עד כה, אין לה שחר. ג׳), משה פסק הפסוקים (אף אם בע״פ כדעת אלה המאחרים הטעמים) ואת הפסוקים האלה למדו כל איש ישראל מאז היותו תינוק בבית רבו עד כי בא בכלח אל קבר, והקוראים והמתרגמים נזהרו בהם, ות״ח צריך להיות מקושט זריז פקח רגיל ובקי בב״ד ספרים (ע״ל פפ״ב הערה ל״ו), ור׳ יוסף יאמר „בפסוקי נמי לא בקיאינן"! ד׳), אחרי אשר הראינו לדעת שכלם היו בקיאין בפסוקים, ות״ל כן גם אנחנו עתה, הנה תגדל הפליאה על הברייתא עצמה, איך זה אמרה „והתגלח של פסוקים" והרי לפנינו רשום בספרינו על וישם עליו את החשן (ויקרא ח׳, ח׳) „חציין של פסוקים" או „חצי התורה בפסוקים" וכן הוא רשום בדקדוקי הטעמים לבן אשר (פס״ח), וכן הוא מסור בסכום הפסוקים שבסוף התורה; ובאמת מן חצי הפסוקים שבתורה עד והתגלח כבר עברו ק״ס (160) פסוקים מהחצי השני! צא וחשוב, מן וישם עליו את החשן עד סוף קאפ׳ ח׳ 29 פסוקים, קאפ׳ ט׳ 24 פסוקים, קאפ׳ י׳ 20 פ׳, קאפ׳ י״א 47 פ׳, קאפ׳ י״ב 8 פ׳, קאפ׳ י״ג עד והתגלח 32 פסוקים, ס״ה 160 פסוקים, והם אמרו „והתגלח של פסוקים"! ובמסכת סופרים שבש״ס (פ״ט ה״ג) מצאנו עוד אחרת, וז״ל: „וישחט צריך להיות פשוט שהוא חצי הפסוקים של תורה", ובמס׳ סופרים שבמחזור ויטרי (פ״ט ה״ד) הנוסח: „וישחט צריך חי״ת פשוט שהוא חצי הפסוקים של תורה" [2]), ולא הודיעו איזה וישחט; ואחרי שיש שם וישחט רבים שהם ראשי פסוקים, הלא היה להם לצרף אליו עוד תיבות אחדות למען נדע איזה הוא! הנה לפנינו שלשה מקומות שעליהם נסמן חציין של פסוקים שבתורה: לדעת הגמ׳ והתגלח, לדעת מ״ס וישחט, ולדעת המסורה וישם עליו את החשן [3]), ודבר זה הלא הוא דבר שבמציאות שאי אפשר בו

---

[2]) גם על זה עלינו לשוס לב, מה זה אשר בחרו בחי״ת שבוישחט לסמנה ולעשותה למרמזת על חצי פסוקים של תורה, ולא בוא״ו להגדילה כוא״ו דגחון ודויזתא, או היו״ד כיו״ד דיגדל גא, או השי״ן כשי״ן דערש ברזל (ע׳ מנ״ש דברים ג׳, י״א, ומחזור ויטרי קרוב לסוף סי׳ תקכ״ב) או דשיר השירים (מנ״ש רים שה״ש ודקדוקי הטעמים לב״א (פ׳ ס״א) ומחזור ויטרי שם), או הטי״ת כטי״ת יסר מעלי שבטו (ע׳ מנ״ש איוב ט׳, ל״ד, ודקדוקי הטעמים לב״א שם), ובמחזור ויטרי ותרא אותו כי טוב, טוב שם משמן טוב, וע׳ מנ״ש (שמות ב׳, כ׳. וקהלת ז׳, א׳). וע׳ בכל הנ״ל בא״ב של אותיות גדולות שבמס״ג (רים ד״ה), ואכמ״ל. ויתבאר הדבר בהערה הבאה.

[3]) אמנם גם על הרשום לפנינו ע״פ המסורה הגדל הפליאה, כי באמת אין וישם עליו את החשן (ויקרא ח׳, ח׳) חצי התורה בפסוקים, אמנם רק וישם אה המנגפת על ראשו (שם שם, ט׳), וגם הוא איננו רק בין האנאים, היינו שלפניו 2922 פסוקים וכן לאחריו. וכאשר נאשוב את האתנח כי הוא החולה את הפסוק לשנים, הנה וישם אה המנגפת על ראשו הוא השייך לאיין של הפסוקים של מעלה, ומן וישם על המנגפת אל מול פניו וגו׳ הוא לשל מטה, וכמו שאמרו: „דרש דרש האיין של תיבות" (קידושין שם) „דרש מכא ודרש מכא", (מס״ק ויקרא י׳, ט״ז,

כל הכחשה, והנה שלשת אלה מכחישים זה את זה! והיש״ן בספרו מנחת שי הביא את שלשתם (ויקרא שם) ולא העלה כל ארוכה. ואנכי את אשר למסורה ולמ״ם בארתי למטה

ומנ״ם שם, ודקדוקי הטעמים לב״א סי׳ 68), כן נוכל לסמן גם חציין של פסוקים ונאמר ויעש מכא ויעש מכא, כי רק הוא הפסוק האחד בתורה שנאמרה בו מלת „ויעש״ שתי פעמים, האחת בראש חציו הראשון של הפסוק והשנית בראש חציו השני, והסך הכולל לפסוקי כל התורה עולה 5845, חלק אותם לאחאים ויצא לך חציו רק במקום ועל אופן שכתבתי; הנה אנכי מניתים כן הוא. ופליאת הרוו״ה (בסוף התורה בהומשיו מאור עיניים ומודע לביגה) הביאתני למנותם בעצמי. ואם הסופרים הראשונים מנו אותיות התורה ותיבותיה ופסוקיה ולא חשבו מעמל נפשם, אף כי אנכי תולעת יעקב במצאי בלבולים ועקולים לפני בדבר חציים, ואין פותר. וברוך אביר יעקב אשר עזרני ליסר הדורים, להראות שהדברים מאירים, אור ליישרים. ועתה בוא וראה:

בסוף התורה נמסר: „סכום פסוקי ספר דברים תשע מאות וחמשים וחמשה הנ״ן א) סימן וחציו ועשית על פי הדבר אשר ינידו לך וכו׳״ עכ״ל. וע״ז אמר ר׳ וואלף היידנהיים וז״ל: „גם בשני כ״י מסור כלשון הזה והוא קשה שהרי בסוף כל סדרא וסדרא מסור מספר הפסוקים של אותה סדרא וכאשר נגרפס יחד יעלה מספר הפסוקים של כל ספר דברים תשע מאות ותשעים ושנים״ עכ״ל. את המספר המסור בסוף כל סדרא לא ראיתי ולא בקרתי. ואם המספר שבסוף כל סדרא וסדרא הוא הנכון והאמת הלא אין זה קושיא לבד, אמנם גם פליאה גדולה, ולא במקום אחד לבד אמנם גם בשני מקומות, שכן לפ״ז לא לבד שהמסור על ספר דברים יהי שקר, אבל גם המסור על הסכום הכולל כל חמשת הספרים כלם גם הוא יהי שקר! כי כן נמסר שם (בסוף התורה) וז״ל: „סכום הפסוקים של כל התורה חמשת אלפים ושמונה מאות וארבעים וחמשה, ואור החמה יהיה שבעתים סימן״ עכ״ל, ולדברי הרוו״ה הלא גם זה שקר, והיגם 5845 אמנם 5882 שלשים ושבעה יותר! ב). הדבר הזה אלצני למנות פסוקי ספר דברים, ולמצוא את מספרם האמתי, ואמנה את פסוקיו ע״פ קאפיטוליו ג), וראה זה פלא כי מצאתי שהם תשע מאות חמשים וששה, המספר הזה הוכיח שהמספר המסור בסוף כל סדרא וסדרא שהביא לנו הרוו״ה הוא שקר גמור, וצריך תקון *), אבל מה אעשה והמספר המדויק שמצאתי גם הוא מכחיש את המסור לנו בסכום ספר דברים בפרט ובסכום פסוקי התורה כלה בכלל, כי לפי המסור בסכום ספר דברים הם 955 ואנכי מצאתי 956 אחד יותר! והאחד הזה לבדו די לקלקל את סכום המסורה לס׳ דברים ולכל התורה כלה שאינם עוד 5845 אמנם 5846! וזה הוסיף לאלצני למנות את פסוקי יתר ארבעת הספרים כלם. וראה זה מצאתי, בסוף ספר בראשית תאמר המסורה: „סכום פסוקי דספר בראשית

א) על הקורא לדעת כי כמו שלקחו אותיות א״ב לסימני מספר מן אחד עד אלבע מאות (מן א׳ עד ת׳) כן לקחו גם אותיות ד ם ן ף ץ לסימני מספר מן חמש מאות עד אלף, היינו ד 500, ם 600, ן 700, ף 800, ץ 900, ואל״ף כמלואו אלף. והדבר הזה ידוע ומזכר במקומות הרבה עד שאינני צריך לפרטם; וסימנם אי״ק בכ״ר גל״ם דמ״ת הנ״ך וס״ם זע״ן חפ״ף טל״ץ, בכל אחד אחדים ועשרות ומאות.

ב) ושל מ״ם בגמ׳ (קידושין שם): „ת״ר חמשת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה פסוקים הוו פסוקי ס״ת וכו׳״ עכ״ל אדבר הלאה (פרק קע״ז) פ״ם.

ג) אחרי בדקי את מספר הפסוקים שבכל קאפיטול אם נדקו בו; וכן בכל התורה כלה.

*) וע׳ מאמר ידידי הגריג״מ בסוף ספרו הכתב והקבלה. המאמר היקר ההוא הבאתי אחרי שבבר השלמתי ספרי זה לדפוס; כו מצאתי קצת דברים מתאימים לדברי, וקצת שם לי להעיר עליהם, ולא אוכל להאריך יותר; ודברי לא זזו ממקומם.

בהערה, ואת אשר לגמרתנו בדברי הבאים, כיד יי' הטובה עלי. ה'), רב יוסף מביא ראיה מרב אחא בר אדא שאמר במערבא פסקי ליה להאי קרא לתלתא פסוקי,

---

אלף וחמש מאות ושלשים וארבעה, א"ך ל"ד סימן, והיו ועל הרבך תהיה (בראשית כ"ז, מ') עכ"ל, ואנכי מצאתי מספרם אחרי הדיוק 1533, ולפ"ז מה שאמרה המסורה „וארבעה א"ך ל"ד סימן" הוא שבוש, וע"ל, ושלשה א"ך ל"ג סימן", והיו ועל הרבך תהיה הוא בין האלפים, הנה למה שלפניו והיו למה שאחריו, וכל מחצה את סכום $766^1/_2$. ובסוף ספר שמות תאמר: „סכום פסוקי דספר ואלה שמות אלף מאתים ותשעה אר"ט סימן, והיו אלהים לא תקלל (שמות כ"ב, כ"ז)" עכ"ל. המנין הזה צודק ואלהים לא תקלל בין האלפים וגם הוא הנה לפניו והיו לאחריו, וכל מחצה את סכום $604^1/_2$. ובסוף ספר ויקרא תאמר: „סכום פסוקי דספר ויקרא שמונה מאות וחמשים ותשעה נט"ף סימן, והיו והמוגע בבשר הזב (ויקרא ט"ו, ז')" עכ"ל, גם המנין הזה צודק, והמוגע בבשר הזב בין האלפים, הנה לפניו והיו לאחריו, וכל מחצה את סכום $429^1/_2$. ובסוף ספר במדבר תאמר: „סכום פסוקי דספר במדבר אלף ומאתים ושמונים ושמונה ארפ"ח סימן, והיו והיה האיש אשר אבחר בו מטהו יפרח (במדבר י"ז, כ')" עכ"ל, וגם זה צודק, וכל מחצה את סכום 644 והיה האיש וגו' הוא ראש האלי השני. עתה נבוא לסוף ספר דברים, כבר אמרנו שמה שמצאנו שם שסכום פסוקיו הם תשע מאות וחמשים והמשה הנץ סימן הוא שבוש, ובאמת נ"ל: „תשע מאות וחמשים ושמה הנאץ ד) סימן, והיו ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך (דברים י"ז, י')" והוא ראש האלי השני, וכל מחצה את סכום 478 והנה יצא לנו שהאחד החסר במנין שבסוף ספר בראשית ממלא המנין שבסוף ספר דברים, בראשון שבוש של יתר ובאחרון שבוש של חסר; ועתה ערף מספרי כל חמשת הספרים כלם כפי מספריהם הנודקים שערכתי פה לפניך ☞ ויצא לך מספר הכולל כלם יחד כמו שמסרה לנו המסורה הכללית שהבאתו למעלה, והם חמשת אלפים ושמונה מאות וארבעים וחמשה, ואור החמה יהיה שבעתים סימן ה), אשר בלדק נמלין עליו שבסימן המסורה כן הוא; רק עוד עליו לשוש לבנו על הני התורה בפסוקים שמסרה לנו שם. היא אומרת (שם): „סכום הפסוקים של כל התורה וכו' והיו וישם עליו את החשן ויתן אל החשן את האורים ואת התמים" (ויקרא ח', ח') עכ"ל. ונבואה השבון, לפי החשבון הכולל הנודק הזה כל מחצה ומחצה מחצאי פסוקי כל התורה כלה עולה $2922^1/_2$ פסוקים לך נא ומנה כל

הסכום הכולל מפסוקי כל התורה

1,533	ספר	בראשית
1,209	„	שמות
859	„	ויקרא
1,288	„	במדבר
956	„	דברים
5845	סכום פסוקי כל התורה כלה.	

ד) כאל"ף כאמצע כמו וינאץ השקד (קהלת י"ב, ח') או ונץ או ומיץ סימן.

ה) כ"ל ה' אלפים ח' מאות וט"ה; ובדקדוקי הטעמים לכ"א (שם) הסי' ה"ף מ"ה. ודע כי המסורה מנתה את שלשת הפסקאות שבתורה (בראשית ל"ה, כ"ה. במדבר כ"ה, י"ט. דברים כ', ח') שני אלאי כל פסקא ופסקא לפסוק אחד, אשר ע"כ יאמר עליהם „פסקא באמצע פסוק". ואת עשרת הדברות שביתרו ובואתחנן לי"ג פסוקים, כפי הטעם התתתון שהוא העיקר לפי משפט הלשון; שכן לא לבד בעשרת הדברות אלא גם בכל התורה כלה וכנו"כ, כל דבור אחרון אף שהוא דבר אחד הנהו מתחלק לפסוקים, וכל מאמרים קצרים יתחברו יחד והיו לפסוק אחד; הראשון הוא בכל פרשה ופרשה שבתנ"ך, והשני גם הוא מלא, כמו לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו (ויקרא י"ט, י"א), לא תעשק את רעך ולא תגזל לא תלין וגו' (שם שם, י"ג), לא תלכו על הדם לא תנחשו ולא תעונו (שם שם, כ"ו), ועוד הרבה מאד על פני המקרא; והכל ע"פ עומק משפט שמוש הלשון ולפי תלוקת הענינים. לא כן הטעם העליון שהוא רק לחלק כל דברה אשר מלת רעותה, כפי מה שהתחלקו אז על הסר, לכן אף שהדברה ארוכה מאד נכללה בפסוק אחד לפי הטעם העליון, ומזה

המערבא כולי עלמא נינהו? אדרבה, היה לו להתפלא עליהם איך העוו דרכם להבדל מכל קהל הגולה! בבבל שומרים הפסוקים כמו שהם, ואלה פוסקים את אשר לא יפסק! ואם בני מערבא צדקם בם, איך זה יאשמו בני בבל לעשות משלשה אחד! יתכן להתחלק בבאורים ובמנהגים ובהלכות בדברים שהם תלוים בשקול הדעת, אבל לא בדבר שהוא מעצמות

הפסוקים שכם׳ בראשית וספר שמות ומויקרא עד ויסם את המצנפת על ראשו, והלקהו לשניה חליו לפניו וחליו לאחריו ☜ ותמלא המספר מכוון נאמן ולודק שרק הוא חלי התורה בפסוקים, לא ויסם עליו את החשן וגו׳ בשוס אופן; ולמלת ויסם שברחם פסוק ויסם את המצנפת. וגו׳ כונה המסורה ולא לאחר. ואחרי דעתנו כי המסורה הקדמונית היתה קמצנית מאד במלותיה, וכל דבריה לא היו רק דברי רמז, ברור הדבר אצלי כי הפסוק השלם „ויסם עליו את החשן ויתן אל החשן את האורים ואת התמים״ הכתוב לפנינו בסכוס הפסוקים של כל התורה (שבסוף חמ״ת) לסימן החלי לא מפי עטה יצא, ולבי מגיד לי כי הנוסח הקדמון של המסורה הקדמונית היתה „וישם וישם חצי התורה בפסוקים״ וכונתה וישם שאחריו וישם הוא חלי התורה בפסוקים; המעתיקים השבו שהפסוק שראשו וישם ואחריו עוד פסוק שראשו וישם הוא חלי התורה בפסוקים, ע״כ רשמו חלי התורה בפסוקים על וישם עליו את החשן, (ונשתרבב השכוש הזה גם בדקדוקי הטעמים לב״ח), וכידם הטובה והרחבה כתבו את הכתוב כלו בשלמותו במסורה של סכוס הפסוקים של כל התורה,

	הסכום הכולל מחצי הפסוקים שבתורה
1533	ספר בראשית
1209	„ שמות
17	קאפ׳ א׳ מספר ויקרא
16	„ ב׳ „
17	„ ג׳ „
35	„ ד׳ „
26	„ ה׳ „
23	„ ו׳ „
38	„ ז׳ „
8	„ ח׳ עד וישם את המצנפת על ראשו.
—½	חלק וישם את המצנפת על ראשו וגו׳ לחצאין.
2922½	סכום חצי התורה בפסוקים.

דכור לא יהיה לך וגו׳ ודכור זכור וגו׳ אז שמור וגו׳, ולהפך לא תרצח לא תנאף לא תגנב לא תענה וגו׳, נחלקו לאלכעה פסוקים, אף שלא נשארו כלא תרצח, לא תנאף, לא תגנב, רק שתים שתים תיבות בכל פסוק ופסוק, והוא יען שכן חלוקות בדברותיהן וכן ארבע דברות מהעבר, אשר על כן לדעתי לא תקראנה לפני הכבוד רק בטעם העליון כפי התחלקם אז בהר בטעמד הנבחר, להורות שאין כאן רק עשר דברות, וכמו שקראם הכתוב „עשרת הדברים״ (דברים ד׳, ל״ג; שם י׳, ד׳); לא כן בלמוד ליתידים, שם צריכה לחיות חלוקתם כפי משפט הלשון בחלוקת המאמרים, והיא לטעם התחתון. ונקרא „עליון״ „תחתון״, בעבור שכן שמעו את הראשון בהופיע כבוד אל עליון על ההר, והאחרון בעבור שכן מסר משה לישראל אשר בתחתית ההר, בתורה אשר שם משה לפני בני ישראל, והרשז״ה בספרו שערי תפלה (סי׳ שכ״ה) לדק מאד בטעמו זה, אף שמה שכתב שהמה מכלל קרי וכתיב ויתר דבריו שם לא נאמנו וכנס מהבל יחד, טעמו זה טוב ויאיר הוא, נכון ונאמן. והרוו״ה (בהערתו על קריאת הדברות שבסוף ס׳ שמות מתומש מאור עינים) שאמר על טעמו זה: „ואלה דברי רות וכל השומע יאחק לו״, חעא חעאה גדולה לשערה הנכונה, כי הדברים דברי טעם ורחויים לאמר ולהתקבל, וכל השומע יאחק לאשר יאחק לו. וה׳ פינסקער (ל״ק לד ל״ו ומכות אל הנקוד האשורי לד 46 ולד 123 הערה כ׳) שאמר שהם באו אלינו מחילופי מערבאי ומדינתאי שהעליון למדינתאי והתחתון למערבאי, שגה מאד; ולפי דבריו, אנחנו הסומכים רק על מערבאי (ע׳ מל״ם בראשית א׳, ג׳, ועוד בהרבה מקומות) והלכה כמותם (ע׳ מסרת המסרת הקדמה שלישית), מאין לנו הטעם העליון? ועוד מדוע לא זכרה המסורה את החילוף הזה בשום מקום! לא אתפלא כי לא נזכר בין החילופים שביניהם שהובאו בסוף המערכת, אחרי שאינם רק על מ״כ, (וגם הם נלקו בחסר ובשבושים), ומהתורה אין לנו מהם מאומה; אבל מצאנו שבעלי המסורה זכרום, שכן במסורה (פ׳ ויגש) אמרה: „תוכל קין למדינתאי מלתא חדא כתיב וקריין למערבאי תרין מלין כתיב וקריין״ (וע׳ מל״ם בראשית ד׳, כ״ב), א״כ מדוע לא זכרה המסורה גם על שני מיני טעמים אלה שזה למדינתאי וזה למערבאי! ומה נאריך, ואנחנו רואים שהמסורה עצמה לא הקלה בשני מיני הטעמים האלה, אבל לדעתה גם שניהם ממקום קדוש יהלכו, אשר ע״כ על שניהם מסרה מסורותיה. הנה מנין הפסוקים שבתורה מנתה לפי הטעם התחתון, בעבור שכן נמסרה התורה לישראל ע״פ חקי הלשון,

התורה; ואם האחד הוא שלשה הלא אז לא נוכל לחשוב את השלשה לאחד; ותחת שאמר רב יוסף „בפסוקי נמי לא בקיאינן״ היה לו להתפלא על בני מערבא איך הם עוברים

כהיותם כטוחים שאין שני כתובים שראשם וישם, זה תכף אחר זה, רק שני אלה וישם עליו את ההשן וגו׳, וישם את המלגפת וגו׳. והמה שגו כי לא הכינו דבריה; המסורה הקדמונית ידעה כי אין סכום פסוקי כל התורה זוגי, עד שיחלה לפסוקים שלמים, אבל יש פסוק אחד העומד בין האלאים, ומשפטו להחלות הנין למעלה והנין למטה, וכו עצמו מסרה סימנה, והוא שכו כעצמו מלאנו שתי פעמים וישם, והן „וישם את המלגפת על ראשו וישם על המלגפת אל מול פניו את נין הזהב נזר הקדש כאשר צוה ה׳ את משה״, וכונתה כי וישם את המלגפת על ראשו שהוא הני הפסוק בעבור האתנח שבו, הוא לחני פסוקי התורה שלמעלה, ומן וישם על המלגפת וגו׳ הוא לחני שלמטה, ואין בכל התורה מקרא שימצאו בו וישם וישם שתי פעמים, זולתי זה.

ועתה נשובה נא אל מס׳ סופרים. ההלכה ההיא שהעתקנוה כפנים היא מתוקנת יותר במ״ס שבמחזור ויטרי מאשר בנספחת לגמ׳, רק שגם היא צריכה קצת תיקון, וכנ״ל: „ושחט צריך חי״ת פשוט שהוא רמז לחני פסוקים של תורה״. בעל מ״ס ידע היטב שחני התורה בפסוקים הוא בפסוק וישם את המלגפת וגו׳, ושהוא האמצעי בין שני האלאים, חציו למעלה וחציו למטה, לכן השב אותו לשנים, ויגד לנו שהחי״ת שבושחט הוא פשוט להורות שהפסוק הזה הוא פסוק ח׳ לפסוק שבו חני פסוקים של תורה, שהפסוק ההוא עצמו חציו למעלה חציו למטה. לא ומנה ותמצא כי פסוק ושחט (שם שם, ט״ו) הוא השמיני לפסוק וישם את המלגפת אחרי אשר תחלקהו לאלאים, ותחשוב לענין המספר כל חני וחני לפסוק שלם, כמשפט המקלת

ולפיהו מנתה את לא תרצח לא תנאף לא תגנב לא תענה וגו׳ כין שמונת הפסוקים דאית בהון לא לא לא לא (ע׳ מס״ג שמות כ׳, י״ג. ויחזקאל י״ח, ו׳) וכן מסרה (פ׳ ואתחנן) על לא תרצח ולא תנאף ולא תגנב ולא תענה וגו׳, ע׳ פסוקים לא ולא ולא ולא, והכל לפי הטעם התחתון שאינם רק פסוק אחד; וכן מסרה (במערכת) ג׳ פסוקים כאורייתא את ואת את ואת את וסי׳ שמה קברו את אברהם, כי ששת ימים עשה יי׳, מזבח אדמה תעשה לי, ולפ״ז אין זכור את יום השבת מתוכר עם כי ששת ימים לפסוק אחד, שאילו כן יהיו כפסוק זה את את ואת את ואת את; וכן מסרה (פ׳ נשא) כ״כ פסוקים לית בהון לא אריך ולא זעיר (פי׳ לא וא״ו ולא יו״ד) וסי׳ וכו׳ וכו׳ לא תרצח לא תנאף דוגלה שמות וכו׳, וזה לטעם התחתון שהם פסוק אחד, אבל לטעם העליון שהם ארבעה פסוקים נבדלים הלא יעלה מנינם יותר (וע׳ הערת רוו״ם והערת ה׳ פינסקער הנ״ל). ולעומת זה כבר הביא הרוו״ה (שם) מפסיקתא דאורייתא שתשבה את הפסקון שאחר פסל | ואחר בשמים | (כמנין הפסקין נ״ע כי תסרה גם כפ׳ יתרו גם כפ׳ ואתחנן) שאינם רק לטעם העליון (ע״ש). והיעיב הרוו״ה במה שסיים שם שמכ״ז נתברר שהטעם העליון והתחתון שניהם היו מקובלים ביד בעלי המסורה ומסרום לנו בכל סימניהם וסימני סימניהם לדעת אופני חלוקתם לעשרה ולשלש עשרה. אמנם במה שמצא (ע״ש) שלא יתאים התשבון הכולל ממנין הפסוקים של כל ספר שמות שהם 1209 אר״ע סימן, ואם ילרף יחד את מנינם לפי הרשום בסוף כל פ׳ ופ׳ לא יעלו רק 1206 ואמר ע״ז: „וכ״ז צריך בירור״. שגה מאד, במה שלא העלה על דעתו שזה לפי הטעם התחתון שפסוקי הדברות הם י״ג, וזה לפי הטעם העליון שאינם רק עשרה, והתשבומות גודלות. ואחרי כ״ז, הנה יסודו של ה׳ פינסקער הוא יסוד תהו, הוא אומר שלכן נקרא טעם עליון ישן שטעמי הבכלייס (מדינתאי) שמצא ה׳ פירקאוויץ הם רובם למעלה מהאותיות, ואנתנו עוד טרם נדע מתי נולדו הטעמים והנקודות ההן אשר מקרוב כאו. ודעתנו כהם תמצא בפרקים האחרונים מספרנו זה. ויקר לי להעיר שהקראי ה׳ יהודה הדסי התכל בספרו אשכול הכפר שתברו בשנת ד״א תתק״ט (כאמרו שם תשר״ק ל״ד) ובר אז הסיח לפי תומו שהקריאה בטעם התחתון היא ביחיד ובעליון בלבור, וז״ל (תשר״ק שם״ה אות פ׳): „ונכתבו ונקדו עשרת הדברים בשני טעמים בחלופו, ישן כי בשני לוחות כתבו כמו מחוקק אלפו, בלוחות הראשונים ובלוחות האחרונים וע״כ נתחלפו בשני טעמיך וכו׳, אז כי אם יהיו מעטים הקוראים

על הכלל כל פסוקא דלא פסקיה משה וכו׳ [4]), ורב יוסף עצמו הלא החזיק בכלל זה עד שהוא עצמו פסק (מגלה כ״טי) דולג ולא פוסק אף במקום שלא אפשר, ובני מערבא פוסקים אף במקום שאפשר! ועל בני בבל (אם לדקו בני מערבא) איך חברו יחד את אשר משה פסק והפריד! ומדוע לא הגיד לנו את מי ילין צדק, אם עם בני מערבא או עם בני בבל! ו׳), רב אחא בר אדא — אם לא היו הטעמים בימיהם — מאין ידע שפסקו להאי קרא לתלתא פסוקי? אם ראה שחלקו הפסוק לשלשה לתינוקות להתלמד בהם, הלא אין מזה ראיה שפסקוהו בהחלט ולצמיתות, בשכבר התיר ר׳ חנינא הגדול (תענית ומגלה שם) לפסוק פסוק לתינוק להתלמד בו! ואם שמע שקראו בתורה ופסקו

שנחשבת לפעמים ככלו, והאחד כשיחלק לשניים, יחשב כל חלק לאחד שלם ו), וכסימן אחד באות אחת (היא החי״ת) כלל הכל. ובעל מ״ם בהלכתו הנפלאה הזאת בסימנו זה בא להוציא מהנאמר בגמ׳ דקידושין (שם) „והתגלח של פסוקים״ שלא נטעה לחשבו לפסוקים שלמים פסוקים של סופי פסוקים, אשר באמת לענין זה איננו חלי התורה כלל; ולא הצטרך עוד להודיע איזה ווישחט, אחרי שידוע הוא בסימנו שהוא ח׳ לחלאי פסוקים שבתורה, והנהו ויישחט הראשון שבפרשה שם. ויתכן מאד שבמ״ם אחרי דרש דרש חלי תיבות שבתורה דרש בסוף שיטה דרש בראש שיטה שבה״כ שם היה כתוב „ויישם ויישם חלי פסוקים שבתורה״ וע״ז הוסיף „ויישחט צריך הי״ת פשוט וכו׳״. ויָדוע כי מ״ם נלקתה בחסר ובשבושים, וברוך המאיר עיניים, להעלות דברי חז״ל במאזנים, ולמצאם מזוקקים שבעתים.

[4]) וכבר מצאנו שהרשב״א הקשה על בני מערבא דאמרי ערבית דבר על בני ישראל ואמרת אליהם אני יי׳ אלהיכם (ברכות י״ד:) מהא דכל פסוקא דלא פסקיה משה וכו׳ ונדחק מאד בתירוצו, והחכמים האחרונים הראו שפסוק כזה כהויתו מצאנו בויקרא (י״ח, כ׳), והיינו דקלסיה רב יוסף שבארו להם אמירה כזו שלא היו מפסיקין במקום דלא פסקיה משה (ע׳ הגהות הר״א לגדא שם וכהגהות רל״ה חיות שם), וכאן האריס רב יוסף ולא התפלא על בני מערבא! ובעלי מפרשי היש בהגהותיהם שם הביאו בשם שו״ת יכין ובועז ח״ב להרב מהרלב״ם סי׳ ב׳ שכתב כלל אחד כזה דבמקום שיש פיסוק טעמים שרי, ולזו לעיין בספרם מגן גבורים סי׳ ל״א ס״ק ג׳. ונפלא הדבר הזה בעיני, א״כ מה זה אשר הקשו (תענית ומגלה שם) לשמואל מכל פסוקא דלא פסקיה משה, ורב חנינא קרא מה זה שהצטער ובקש היתר ע״ז, האם להם לא היה פיסוק טעמים כמו למערבא! ורב חנינא קרא ור׳ חנינא הגדול היו במערבא, ורב ושמואל גם הם היו במערבא בטרם ירדו לבבל! ואין לי לא שו״ת יכין ובועז ולא מגן גבורים לראות מה שהאריכו בזה.

יקראו בנגינה הקטנה (?) חרופה (?) חשופה (?), ואם תהיה יגדה בעברה ויותר יקראו בנגינה הגדולה (?) אתרוכה ועדופה, וע״כ נקדו בשני טעמים עשרת דברי אלהיך״ עכ״ל. ואת זה לקח מאתנו הרבנים, כי לקראים אין חיוב מנין עשרה לתפלה ולקריאת התורה, מלבד בחירושין ונשואין, וכאם דוקא עשרה זקנים בלמדם את זה מבעז ורות (וע׳ כתובות ז׳:), וכנה זה העתיק דבר מהרבנים, ולא הרגיש שנוסד לא על יסוד דתו, אבל כן דרכו שם תמיד; אמנם תילוקו הראשון מאין לו? יתקנו את הקראים ולא אני. ואת שני מיני הטעמים שעל ויהי בשכון ישראל וגו׳ (בראשית ל״ה, כ״ב) לא זכר. ואודה ולא אכזב כי טעם שני מיני הטעמים שבפסוק זה נפלא ממני; והא״ת כתב שהם בסבת הפסקא שבאמצע הפסוק (והכיאו דבריו הש״ן במנ״ם והרש״ד בת״ם והרוו״ה בעין הקורא, והתרישו), ואינני יודע מה יעשה כיתר הפסקאות שבאמצע הפסוקים. והפלא על גלגת החכמים הנ״ל שלא העירו ע״ז דבר. וע׳ מבוא אל הנקוד האשורי (לד 48). ולא אוכל להאריך גם בזה.

[1]) ודוגמת לזה מצאנו (נזיר פ״ג מ״ב): „מי שנזר שתי נזירות שאם גלח את הראשונה יום שלשים מגלח את השניים יום ששים ואם גלח יום ששים תסר אחד ילתי״ ע״ש.

פסוק זה וקראו חציו לאחד, וחציו השני קראו לאחר, א״כ בע״כ לא הפסיקוהו רק לשנים, שכן ע״פ החק האמור במשנה (מגלה כ״ג:) ונשנה בגמ׳ (סס כ״ב תענית כז: וע׳ ב״ק פ״ב): „הקורא בתורה לא יפחות מג׳ פסוקים״, היו מחויבים לקרוא לראשון עוד שני פסוקים קודם לחצי פסוק זה, וכן לשני שקרא את חציו השני עוד שני פסוקים, וכ״ז לא יתכן רק אם פסקוהו לחצאים אבל לא לשלשה! ואם קראו (למשל) לראשון שני פסוקים ושליש מפסוק זה, ולשני קראו שני השלישים הנשארים ועוד רק פסוק אחד, וחשבום לשלשה פסוקים, א״כ מאין ידע ששני השלישים גרמו הדבר הזה, אולי חלקו גם הפסוק שאחרי שני השלישים לשנים, וכמו זה כן זה רק לשנים נחלק ולא לשלשה, והכל רק לחשבון לענין הקורא בתורה לא יפחות מג׳ פסוקים, ולא לחלוטין ולצמיתות, וכעין שאמר שמואל (תענית ומגלה סס) פוסק! ואם הם אמרו לו כן שהם מחזיקים פסוקא דא לתלתא פסוקי, עקימת שפתים לבד בדבר כזה לא הוה מעשה להחליט, ואין למדין ממנו. ז), ממשמעות דברי רב אחא שאמר פסקי ליה להאי קרא וכו׳ משמע שלא העיד רק על המקרא הזה לבדו, ואם הם פוסקים גם פסוקים אחרים לא ידע, א״כ איך זה מהמקרא הזה לבדו כבר אבדה ונשמדה הבקיאות מכל יתר הפסוקים שבתורה! אדרבה, אחרי שלרב יוסף היתה קבלה מכח הברייתא שוהתגלח הוא חציין של פסוקים, היה לו לצוות למנות יתר כל פסוקי התורה ולהוכיח לבני מערבא את משוגתם, שאין לחלק האי קרא לפסוקים יותר מאחד בשום אופן, שהרי המסורה שבברייתא עונה כחשם בפניהם! ח׳), מאמר רב אחא בר אדא הובא גם בנדרים (ל״ח:) במקום שנראה לפי שטחיות הדברים שאין לו קשר לא למה שלפניו ולא למה שאחריו, שהרי קודם לו (סס ל״ז:) דעת רב שפיסוק טעמים דאורייתא ובאורו על מקרא (נחמיה ח׳, ח׳) ויקראו בספר בתורת האלהים וגו׳ ושום שכל אלו הפסוקים ויבינו במקרא זה פיסוק טעמים, ומאמר ר׳ יצחק מקרא סופרים ועיטור סופרים וכו׳ הלמ״מ; ואחריו (סס ל״ח:) מאמר ר׳ חנא בר חנינא לא העשיר משה אלא מפסולתן של לוחות וכו׳; ומה לו למאמר רב אחא עם הקודמים או עם המאוחר לו? ט׳), מה זה אשר מסדר הש״ס בקידושין (סס) העתיק במאמר רב אחא ב״א „פסקי ליה להאי קרא לתלתא פסוקי״. ובנדרים (סס) העתיק „פסקי ליה להאי פסוקא לתלתא פסוקי״! מה זה קרא ומה זה פסוק? ולמה שנה?

אמנם עם ההצעות אשר נציע עתה יישרו כל ההדורים, ונראה שכל דבריהם בזה בהירים, ונאמנו יחד. והן: כל פרשה ופרשה שבספרי קדשנו מחוברת מפסוקים; כל פסוק ופסוק מחובר ממאמרים; סימן סוף הפסוק הוא הקו שבתיבה האחרונה במקום הטעם ושתי הנקודות שאחר התיבה האחרונה שבפסוק; סימן חלוקת כל מאמר ומאמר שבפסוק הם הטעמים המפסיקים שבכל פסוק ופסוק; שם פסוק הונח בלשון חז״ל על פסוק שלם בעבור סוף הפסוק הפוסקו הגוזרו והחותכו מהפסוק שאחריו, וכן על כל מאמר אשר הוא בטעם מפסיק גדול המפסיקו מהמאמר שאחריו, והוא שם הסוג שגם מיניו נקראים בשמו [5]), לא כן שם קרא, הוא הונח אצלם על המקרא כלו בבחינת מערכת מאמריו ע״י נקודיו וטעמיו [6]) כלם, שהם מורים קריאתו והבנתו, והם הם בינת המקרא, וכל קרא הוא פסוק אבל לא כל פסוק קרא; המפסיקים הגדולים המכונים בשם קיסרים הם שלשה: סוף פסוק, אתנח, וסגולתא, וזה האחרון הוא ברוב הפעמים מפסיק גדול

---

[5]) ונזה „כל פסוק לי פסוקיך״ הידוע בדרז״ל, ודומיו.

[6]) ומזה „קרא היכי כתיב״ הידוע בדבריהם ז״ל, ודומיו.

מהאתנח שאחריו, כי כן במקרא שיש בו שלשה מאמרים, הראשון כולל או סבה והשנים שאחריו פרטיו או מסובביו, הוא בא במאמר הראשון, והמאמר השני המחובר יותר למאמר השלישי הוא באתנח, ובכל זאת לא ישנה נקוד המלה כמו האס״ף; ויש גם במפסיקים השניים המכונים בשם מלכים אשר לפעמים ישנה נקוד המלה כמו האס״ף, ובדבר הזה כחו גדול מכח הסגול, והוא הזקף; ואחרי אלה הטפחא והרביעי, כידוע ליודע מערכת הטעמים; הפסוקים הכוללים ההם בסוגיהם ובמיניהם, שבתורה, תקן משה, לכן כל פסוקא דלא פסקיה איהו אנן לא פסקינן ליה, ובכל דבר נכבד בדת עלינו לקרוא וללמד את כל הפסוק השלם מראשיתו עד סוף הפסוק המסמנו כי נשלם; סכום פסוקי התורה הוא 5845; חצי התורה בפסוקים באמת ובדיוק הוא בפסוק וישם את המצנפת; סכום הפסוקים הקצרים שבתורה ע״פ הטעמים המפסיקים וכן חציים לא מצאנו במסורה שלפנינו, אבל מצאנו סימן לחציים במנין הסופרים שבקידושין (סס), והוא והתגלה; משה תקן לישראל שיהיו קורין בתורה בשבתות ובמועדים וכו׳; עזרא תקן שיהיו קורין בתורה בשני ובחמישי ובמנחה בשבת תלתא גברי ועשרה פסוקי (בבלי ב״ק פ״כ׳ וע׳ ירושלמי תענית פ״ד ה״ג ומגלה פ״ד ה״ב); בשבת קורין שבעה אין פוחתין מהן אבל מוסיפין עליהן (משנה ר״פ הקורא עומד); הקורא בתורה לא יפחות מג׳ פסוקים (משנה שם); אם יש כאן פרשיות הנקראות לפני הצבור ובאחת מהן רק חמש פסוקים, מצאנו פלוגתא בזה גם בבבלי גם בירושלמי, בבבלי (תענית כ״ז: מגלה כ״ב) פליגי רב ושמואל, רב אמר דולג (השני חוזר ומתחיל פסוק שגמר בו שלפניו, רש״י), ושמואל אמר פוסק (הראשון קורא תלי הפסוק השלישי ופוסקו, רש״י), ובענין שלפנינו שם הראשון קורא ויאמר אלהים יהי אור ופוסקו, והשני קורא ויהי אור ושני פסוקים שאחריו. וביר׳שלמי (שם ושם) פליגי כהנא ואסי (גרלה שהם רב כהנא ורב אסי) חד אמר חוזר שני פסוקים (כי היכי דליהוו עשרה פסוקי לתלתא גברי) וחורנא אמר חותך ובארו שם שהכונה שחותך ויהי ערב ויהי בקר לפסוק בפני עצמו [7]), וע״ז שאלו „והא תנינן בשני יהי רקיע ויקוו המים וכו׳ ומן דמר חותך אפי׳ חותך אין בו!״ כי שם ביקוו המים ויהי ערב ויהי בקר הוא פסוק בפני עצמו באמת כמו שיצא מידי מרע״ה. ואעפ״כ אין בשניהם רק ח׳ [8]) פסוקים, ונשאר בלי פתרון כדרך הירושלמי, והפתרון מובן מאליו, שאין כונת זה שאמר חותך על ויהי ערב ויהי בקר דוקא לחתכו מהמאמר הקדום לו שהוא באתנח, אמנם כל שהמאמר הקדום הוא באתנח חותכין ממנו המאמר שאחריו וחשבינן ליה לפסוק בפ״ע היכא דלא סלקי מנינא להיות עשרה פסוקי לתלתא גברי, ושוב אין כאן כל קושיא לא מבראשית יהי רקיע ולא מיהי רקיע ויקוו המים; ועלינו לדעת כי לא כפוסק דבבלי חותך דגמ׳ דבני מערבא [9]), פוסק דבבלי (דעת שמואל) הוא לחלק את הפסוק

---

[7]) הפלוגתא שם היא על קריאת אנשי המעמד ביום הראשון בראשית ויהי רקיע (תענית פ״ד מ״ג) שאין בהם רק שמונה פסוקים, וחשב רב אידי המביא פלוגתתם זאת שהכונה לחתוך ויהי ערב ויהי בקר שביום ראשון וביום שני מפסוקיהם השלמים ולהשוב כל אחד ואחד מהם לפסוק בפני עצמו (והוא לדעתי בעבור שמאמוס ביום השלישי וביום הרביעי וביום החמישי לפסוקים בפני עצמם), ויהיו עשרה פסוקי לתלתא גברי.

[8]) ובעל קרבן העדה שכתב שיש בהם ט׳ פסוקים שגה בזה, או שיש ט״ם בדבריו.

[9]) אמנם השתמשם בפעלי פוסק חותך מראה לנו ברור שהיו הטעמים בימיהם, כי מבלעדי הטעמים מהבריהם מה זה חברם עד שילדק לאמר בהם פוסק או חותך! הן המאחרים את הטה״ע אומרים כי מבלעדי הטה״ע ההפסקה כפי הרצון.

השלם לשני קוראים, והיכא דלא אפשר, האתנח נחשב כסוף פסוק, ואחרי שמרע״ה שם בו המפסיק הרי הוא נחשב כפסוקא דפסקיה משה, כי כן גם הוא יכונה בשם פסוק (כמ״ש למעלה), ובמערבא סברו שאע״פ שמשה שם בו המפסיק, בכ״ז לחלקו לשני גברי אסור, ואין במפסיק שפסק משה תועלת בענין שלפנינו רק לענין המנין לבד[10]); וע״כ לא הקשו בירושלמי לחורנא דאמר חותך, מכל פסוקא דלא פסקיה משה וכו׳ כמו שהקשו בבבלי לשמואל שאמר פוסק, כי לא פסקיה לתרי גברי עד שתחשב ההפסקה כעין הפסקה מוחלטת; כל פסוק ופסוק אף זה שנחשב לפסוק בפ״ע רק לענין מנין הפסוקים שעל הקוראים לקרוא (בין לבבלי בין לירושלמי) תרגם המתורגמן; מהאמוראים האלה שאמרו פוסק או חותך, ידעו הכל כי לדעתם ככח סוף פסוק לגזור את הפרשה לגזרים, לחלק קראי להיות כל קרא וקרא גזור וחתוך בפ״ע להיות פסוק שלם כולל מאמרים נפרדים, כן כח האתנח לחלק את הפסוק השלם ההוא לשני חצאים, אשר כל חצי וחצי ישא עליו שם פסוק לבדו בגלל האתנח המפסיקו, אף אם לא לחלוטין, אמנם רק למנין, אבל עוד לא ידענו אם יש אשר ישתמש בכח זה גם ביתר הטעמים המפסיקים; הסופרים הראשונים ספרו את המאמרים המופסקים שבכל קרא וקרא, וקראום בשם פסוקים, יען שגם הם שם פסוק עליהם, בהיות כל מאמר ומאמר מופסק ממאמר שאחריו ע״י הטעם המפסיקו; הסופרים ההם לא השאירו לנו שארית ממנין הפסוקים השלמים בברייתא שחקרה רב יוסף (קידושין סס) בשבבר מסרו מנינם בברייתא אחרת (סס) שזכרנוה למעלה (הערה ב׳ להערה ג׳), והברייתא שעסק בה רב יוסף נשנית רק על הדברים שהם ידיעות פליאות המנין, והם האותיות, התלויות בבקיאות נפלאה בחסרות ויתרות, והתיבות, שגם הן תלויות בידיעות התיבות המתחלקות לשתים, או שתים שמתאחדות לאחת, והפסוקים הקצרים שבכל מקרא ומקרא, התלוים בהבנה עמוקה בהתחלקות המאמרים ע״י הטעמים המפסיקים; בבבל מסיימין התורה בכל שנה ושנה ובמערבא פעם אחת לתלת שנין[11]); במערבא יען שגמרו התורה אחת לג׳ שנים (או לג׳ ומחצה) הלא היה עליהם לחלק פרשיותינו כל אחת לשלש פרשיות (או יותר) כדי שתספקנה לכל שבתות הזמן הארוך ההוא, ולפ״ז היו פרשיותיהם קצרות מאד, ואותן היו צריכים לחלק לשבעה קרואים, ואם רבו הרוצים לקרוא בתורה היה להם לחלק

---

[10]) אמר ע״כ עלה על לב רב אידי (ירושלמי סס וסס) לתתוך ויהי ערב ויהי בקר לפסוק בפ״ע, ולא ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור, כשמואל בבבלי. מזה למדנו ששיעת גמ׳ דבני מערבא היא לתתכו רק לענין המנין לבד, ולא להלקו לתרי גברא שגראה בעיניהם כאילו נחלק לגמרי.

[11]) בבלי מגלה (כ״ט:) וכ״ה ברמב״ם (ה׳ תפלה רפי״ג), אבל ביס של שלמה לזקני המהרש״ל (סוף ב״ק, בחילוקי דינים שבין בני א״י ובני בבל סי׳ מ״ח) נאמר וז״ל: „בני בבל עושים שמחת תורה בכל שנה ושנה בחג הסכות ובכל מדינה ובכל עיר קורין בפרשה אחת, בני א״י אין עושים שמחת תורה אלא לשלש שניס ומחצה וביום שיגלימוה, הפרשה שקורין בפלך זה אין קורין בזה״ עכ״ל; אולי בס״ם שלפניו היתה הגירסא „לבני מערבא דמסקי אורייתא בתלת שנין ומחצה״. ור״י עמדין בהגהותיו לש״ס (מגלה סס) הקשה, לבני מערבא דמסקי אורייתא לתלת שנין האי דאמרינן שילהי מכילתין (בב ל״א:) עזרא תקן שיהיו קורין קללות שבת״כ קודם עצרת ושבמ״ת קודם ר״ה וכה״ג מי מיתרמי להו!״ עכ״ל. אין כאן אף ריח קושיא, בשבבר אמרו בס הטעם כדי שתכלה שנה וקללותיה, ועיקר הטעם כדי שלא תחל השנה בקללות, א״כ מדוע לא נאמר שגם בני א״י אם קרה להם שיקראו הקללות תכף אחר עצרת או אחר ר״ה, אז חלקו סדריהם באופן שיקראו הקללות לפניהם ולא לאחריהם, וכמו שאנחנו עושים.

הפרשה הקצרה ההיא באופן שתספיק גם לנוספים; רב יוסף זה סיני (בלכות ס״ד סוריות י״ד) שהיו משניות וברייתות סדורות לו בנתינתן מסיני (רס״י), אהב להתחקות גם על שרשי רגלי מנהגי בני מערבא והיה מוציא תולדות מהם, ע׳ ברכות (י״ד:) „אמר רב יוסף כמה מעליא הא שמעתתא וכו׳ אמרי במערבא ערבית וכו׳״ (וע׳ למטה הערה ד׳), וכן כאן בקידושין (ל״) מהא דרב אחא בר אדא; רב אחא בא לא״י ושמע איך הם קורין בתורה, ולוא שמע כי פוסקין פסוק אחד לשנים משום דלא אפשר, לא היה בזה אצלו שום הד״ש, בשכבר ידע הא דשמואל דאמר פוסק, וכן לוא שמע שקראו שני פסוקים שלמים לבד לגברא חד, גם אז לא היה מתפלא, בשכבר ידע הא דחורנא דגמ׳ דבני מערבא דאמר חותך לענין מנין תלתא פסוקי לחד גברא, שהאתנח הוא החותך ועושה את חצי הפסוק לפסוק לבדו לענין זה; אבל הוא בא ושמע שקראו פסוקא חדא לגברא חדא, והוא: „ויאמר יי׳ אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן״ (שהוא בסגול) הקורא הפסיק קריאתו והמתרגם תרגם, המתרגם כלה תרגומו והקורא שב לקרוא הלאה: „בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם״ (שהוא בלתנח) הקורא הפסיק קריאתו והמתרגם תרגם, בכלות המתרגם גם את תרגומו זה שב הקורא לקרוא את השליש האחרון: „ויגד משה את דברי העם אל יי׳: (שהוא בסוף פסוק) והמתרגם תרגם, ואח״כ קראו לאחר לקרוא, אז הבין רב אחא כי אצלם הסגול כאתנח לענין הפסקת הפסוקים הקצרים, ולמנין ההלכה הקורא לא יפחות משלשה פסוקים, והוא דבר שלא שמע ולא ידע עד היום ההוא, לכן בשובו לבבל ספר את החדוש הנפלא הזה באזני חכמי בבל; ולרב יוסף מזה תוצאות כמו שתשמע.

והנה עתה הסוגיא דקידושין (ל״) פרושה לפנינו כשמלה וכעצם השמים לטהר. רב יוסף שהיה בקי בברייתות היתה לו ברייתא מסורית המציינת מקום חצאי מספר האותיות התיבות והפסוקים שבתורה, ובתיבות ידע דדרש מהאי גיסא ודרש מהאי גיסא, דרש מכא ודרש מכא, אבל בוא״ו דנחון הסתפק ולא ידע ושאל בביהמ״ד אולי יש מי שיודע אי מהאי גיסא או מהאי גיסא? [12]), ע״ז השיבו לו נביא ס״ת ונמנם, ושרבה בר בר חנא ספר שמנאום; ורב יוסף לא רצה לסמוך ע״ז, יען שענין החסרות והיתרות כשהוא בפני עצמו הוא ידיעה יבשה שאין בה לחלוחית של רעיון שכלי שיחקק במוח, ואיננו תלוי רק בבקיאות גדולה המקושרת לזכרון טוב ושקידה נפלאה, וחסרון או יתרון אות אחת מהאותיות האלה יגרמו קלקול גדול בחשבון; ואין לנו מי שצריך ומחויב להיות בקי בהן זולתי אלה שמלאכתם בכך, והם הלבלר הכותב סתו״מ (ע׳ עירובין י״ג סוטה כ״), ומגיהי ספרים (ע׳ כתובות ק״וי), וסופר סתו״מ ומגיה ספרים לא היו לפניהם אז באותו מעמד, ע״כ אמר להם אינהו בקיאי בחסרות ויתרות אנן לא בקיאינן, ומי שאיננו בקי בהן אפשר שידלג על אות נחה אחת או שיתבלבל במנינו ולאו אדעתיה [13]); ואל תשכח שרב יוסף היה סגי נהור, אשר ע״כ לא היה יכול למנות בעצמו, ולאחר לא האמין מהטעם האמור. והנה לפניו „והתגלח (חליין) של פסוקים״, והוא וכל בני ישיבתו ידעו שלא יתבן בשום אופן להיות הכונה על חציין דקראי, חציין דפסוקים שלמים, אחרי שחציין האמתי של פסוקים שלמים הוא וישם את המצנפת וגו׳, וגם הוא חציו

---

[12]) והיה לו לשאול „אי שהוא ביני גיסי?״ אבל הוא מוכן מאליו לכן לא שאל.

[13]) וטעם ה׳ שד״ל (הבאתיהו למעלה פ׳ ל״ו): „מפני שקשה הוא מאד שיהיו כל הסופרים זהירין תמיד וכו׳״, הוא טעם לפגם ובטל, כי לא יתכן שלא היה ביאיתו של רב יוסף ס״ת כשר, והוא בעצמו פוסל הספר שמלאו בו ההסר והכרו את המלא, וכמו שהבאתו למעלה.

לחצי שלפניו והציו לחצי שאחריו (ע׳ הערה ג׳), ובע״כ הכונה על חציין של פסוקים המופסקים על ידי הטעמים המפסיקים, והם הפסוקים הקצרים שבכל קרא וקרא, ורק בהם יתכן שיהיה והתגלח חציין, ע״כ הוסיף ושאל אולי יש מי שיודע אם והתגלח מהאי גיסא או מהאי גיסא? ואביי תלמידו חשב כי לא יתחלק קרא לפסוקי רק ע״י האתנח שבו, וכעין מ״ש שמואל פוסק וחורנא שבירושלמי חותך, ע״כ אמר: „פסוקי מיהא ליתא למנויה״ וכל קרא שאין בו אתנחתא יחשב לאחד, ואשר יש בו, לשנים, והדבר הזה הלא איננו צריך לבקיאות, ע״ז ענה רב יוסף: „בפסוקי נמי לא בקיאינן דכי אתא רב אחא בר אדא אמר במערבא פסקי ליה להאי קרא (מקרא שלם הכולל מאמרים מופסקים ע״י הטעמים המפסיקים) לתלתא פסוקי (פסוקים קצרים שנפסקו ע״י הטעמים המפסיקים הסס) ויאמר יי׳ אל משה הנה אנכי בא אליך בעב הענן״. הנה אנחנו רואים שלא לבד האתנח חוצה הקרא לפסוקים אמנם גם הסגול, ורב אחא לא שמע רק המקרה שקרה לפניו בפסוק זה, ומי יודע אם לא ככח הסגול כח הזקף שגם הוא יחצה ויחלק קרא לפסוקים, וכן יתר המפסיקים, וגם בזקף עצמו יש מדרגות, שכן אם יבואו שני זקפין או שלשה (לפני האתנח או אחריו) הראשון מפסיק חזק ואחרון אחרון ירפה ויחלש, אשר לכן אין אנחנו בקיאים לאיזה מין טעמים מפסיקים כונה הברייתא, אם לא בקבלה, החסרה לנו עתה. ובנדרים (סס) שהביא מסדר הש״ס הא דרב אחא בר אדא שאמר „במערבא פסקי ליה להאי פסוקא לתלתא פסוקי וכו׳״, הוא סובב על מה שהביא מקודם משמיה דרב: ושום שכל אלו הפסוקים (פסוקים שלמים) ויבינו במקרא זה פיסוק טעמים (פסוקים קצרים, הס המאמרים המופסקים ע״י הטעמים המפסיקים שהמקרא כולל יחד ויהי לקרא), ואח״כ הביא הא דר׳ יצחק מקרא סופרים ועיטור סופרים וכו׳ הלמ״מ, וסמך לאלה הא דרב אחא בר אדא שאמר במערבא פסקי להדין פסוקא (לעומת מה שאמר למעלה „אלו הפסוקים״) לתלתא פסוקי (לעומת מה שאמר למעלה „זה פיסוק טעמים״), ר״ל שבמערבא מחשבים ג״כ את הטעמים לבאים מסיני, ע״כ ע״פ מפסיקיהם יחשבו את המאמרים שנפסקים על ידם כאילו הם פסוקים בפני עצמם, ובאים בחשבון כאילו הקורא (שלא קרא רק קרא חד) לא פחת משלשה פסוקים, והרי הם הפסוקים שפסקם משה, אף שהם פסוק אחד לענין הפסוקים השלמים שבתורה, אשר ע״כ גם המה לא יחלקום לתרי גברי [14]). והכל שריר וקים. וראית ה׳ שד״ל נהפכה אל הרודף, ועל ראיות קדמות הנקוד והטעמים הַעֲבֵדָף. (וע׳ הלאה פק״י).

קג) למעלה (פ׳ ל״ו) הבאנו מה שרצה ה׳ שד״ל להוכיח מהא דבעי רב חסדא (חגיגה ו׳:) האי קרא היכי כתיב וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות כבשים ויזבחו זבחים שלמים ליי׳ פרים או דילמא אידי ואידי פרים הוו, למאי נפקא מינה, מר זוטרא אמר לפיסוק טעמים וכו׳ שאם היו להם הטעמים וכו׳ ע״ש. ראיתו והוכחתו זאת לא יליד בטנו היא, אמנם הר״א בחור ילדה, ויבוא ה׳ שד״ל ויקחנה אליו ותהי לו לבת מבלי זכור שם אביה זו ילדה; ואנכי בספרי היחש וכו׳ (סער ג׳ פט״ו) השיבותי עליו: כי מפשטות המלות לפיסוק טעמים יודה כל משכיל שהיו להם טעמים אלא שלא ידעו באיזה מהם הוטעם זה הפסוק והסתפקו כאשר הסתפקו ביתר המלות אשר נפל בהם ספק ע״ש, ופה אוסיף להוכיח משאלת רב חסדא „האי קרא היכי

---

[14]) וכמערבא אזלי כשיטת גמ׳ דבני מערבא, ופסקו כמ״ד חותך, וכמ״ש למעלה.

כתיב?״ שהטעמים היו כתובים בספריהם, כי כן אחרי שהשאלה היתה למען דעת פיסוק הטעמים למען דעת באור ופירוש הכתוב, ולא היתה השאלה כלל בענין האותיות והמלות הכתובות בתורה במקרא זה, כי כין כה ובין כה איך שיהיה באור הכתוב, אותיותיו ומלותיו הכתובות בהן הנן באות כמשפטן ואין כל ספק בהן, ואין האיבעיא רק על חילוק מאמריו ופיסוק טעמיו, ואם לא היו להם הטעמים כתובים בספריהם, מה זה אשר אמר: „האי קרא היכי כתיב? היכי מחלקינן, היכי מפסקינן, היכי מפרשינן, הוה ליה למימר; ואיך זה אמר היכי כתיב ולא היו להם טעמים כתובים כלל! וכן מר זוטרא שאמר „נ״מ לפיסוק טעמים״, לפיסוק המאמרים איבעי ליה למימר (וע״ל פ׳ ס״ו); ומדאמר רב חסדא היכי כתיב, ומר זוטרא לפיסוק טעמים, שמע מינה שהיו כבר הטעמים כתובים בימיהם, רק שלרב חסדא היה הספק במקרא זה שלפניו במי מהם יוטעם, אולי מפני שלא היה לפניו ספר מנוקד ומוטעם כלו שראוי לסמוך עליו, או שהיו לפניו שני ספרים בשתי נוסחאות שונות בדבר הטעמים לפסוק הזה, וכמו שמצאנו בג׳ ספרים שנמצאו בעזרה (ירושלמי תענית פ״ד ה״ב ומ״ס פ״ו ה״ד) גם באותיות גם במלות ע״ש, אשר לכן שאל רב חסדא שאלתו זאת לרעיו או לרבותיו למען ידע את אשר לפניו, ואיך להטעים בספרו. וכבר אמרו (יומא ל״ב:): „לרב חסדא מספקא ליה לאיסי בן יהודה פשיטא ליה״. וכתיב הנאמר אצל נקוד וטעמים היא הוכחה גדולה מאד שהיו כתובים בימיהם בספריהם (וע״ל פע״ד), ורק עקש ופתלתול מורד באמת לא יקבלנה. וע׳ הלאה (פק״ט הערה ב׳).

קד) למען נקות כרם יי׳ צבאות מכל החרולים והקמשונים אשר הצמיחו בו אלה אשר עמלו לגזול את עטרת תפארת שיבה מעל הנקוד והטעמים, עלינו לשום לבנו לא לבד אל ויכוח ה׳ שד״ל אשר הוא עתה לפנינו, ואנחנו מראים הריסות דבריו, שאין להם כל יסוד, ושנהפוך הדבר, שבהם יש כאלה אשר יוכיחו הפך דבריו, כי לא בא עד תכונתם, אבל עלינו גם להביא פה את אשר התוכחו בשיטת ה׳ שד״ל המבקרים האחרונים, אשר זכו לשם בין החוקרים והמבקרים, ונשמע מה בפיהם למען יהלבנו הדברים כצמר צחר [1].

הנה לפני ספר אוצר נחמד (מחברת רביעית וויען 1880), בו מצאתי כי כבר בשנת ה׳ תקע״ו הציע ה׳ שמואל חיים לולי את שיטת ה׳ שד״ל ומעט מראיותיו לפני ה׳ יש״ר, ובקש ממנו להודיעו את תשובתו בסתירת השיטה הזאת והריסות ראיותיו ההן, ולא אעתיק פה כל דבריהם כי רבים הם, אבל אביא פה תמציתם, דברים אשר לא זכרם ה׳ שד״ל בויכוחו זה שלפנינו, אולי יען כי ברבות הימים הרגיש גם הוא בחלישותם ובטעמו בם כי פג; אבל יען כי נשארו חקוקים בספר בדפוס ויוכלו להיות לצור מכשול לדור יבוא, עלי להביאם פה, ולהגיד את אשר ענה עליהם ה׳ יש״ר, ואת אשר השיבותי אני, וכן אשר מצאתי פה בויכוחו ונזכרו גם שם, ואנכי לא השיבותי עליהם עד כה. ואחרי כן נשוב אל המקום בויכוחו אשר עזבנוהו בפרק הקודם.

בקראי את דברי שני החכמים האלה (ס׳ סח״ל וס׳ יס״ר), וארא את תשובות ה׳ יש״ר למעוז לנקוד והטעמים נגד ה׳ שד״ל, כמעט שגיתי לחשוב כי זה האיש יש״ר, מדור ההפלגה נשאר, אשר לא שמע איש שפת רעהו; ואם שיטת ה׳ שד״ל וסיעתו לדעתנו היא שקר והבל, הנה שיטת ה׳ יש״ר הנלחם בו הננה נוסף על זה גם שגעון

---

[1] דעות חכמי העתים הקדמונים ואחריהם המתוכחים בענין שלפנינו, כבר הבאתי בפרוזדור ע״ס. ובכתול הוכחות המאחרים שבחכמי ישראל, יבעלו גם דברי המאחרים שבחכמיהם.

זתמהון לבב. הנה זאת היא שיטה ה׳ שד״ל ודעמיה כפי מ״ש ה׳ שח״ל: „כשנתן הקב״ה את התורה למשה למדהו גם אופן הקריאה, ד״מ בתיבת בראשית השמיע למשה אותיות בר בהברת e, ואחריהן אות א בלי הברה, ואחריה אות ש בהברת i, ואחריה אותיות ית בלי הברה, אך לא מסר לו שתחת הב יהיו שתי נקודות עומדות ותחת הר שתי נקודות שוכבות, ותחת הש נקודה אחת, כי זה (לדעת ה׳ שד״ל) היה אך למותר, מאחר שלא נתנו להכתב; וכן בטעמים, כשאמר הקב״ה למשה בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, בודאי השמיע לו בכל תיקוני ההפסקות הצריכות להבנת המקרא, ד״מ אחר תיבת בראשית הפסיק מעט, ואחר אלהים הפסיק יותר כי שם השלים לדבר מהנושא, ותיבות השמים והארץ השמיעם לו סמוכות לתיבות את ואת כי מלת את לא יורה ענין עומד לעצמו, ואחר תיבת הארץ הפסיק יותר כי שם נשלם הדבור, וכמו שהאריך בזה הר״ר משה מדעסויא בהקדמתו אור לנתיבה ד״מ על פסוק אי הבל אחיך והנמשכים ע״ש[2]) וכו׳״ עכ״ל ה׳ שח״ל בהביאו לפני ה׳ יש״ר את שיטת ה׳ שד״ל. והן עתה שמע נא מה היא שיטת ה׳ יש״ר ודעתו ותתפלא; הוא אחרי אשר הקדים להציע דבר אמת וצדק וז״ל: „אין ספק שלה״ק תהיה שלמה בתכלית השלימות מאחר שממציאה הוא הבורא ית׳, ואיך תהיה שלמה בלי נקודות וטעמים הנותנים חיות לכל מלה ומלה ולכל דבור ודבור? כי באין נקודות יפול כל בנין הלשון ולא תשארנה כ״א אותיות מושלכות כפגרים מתים באין טעם ומובן, ואז נוכל לקרוא ד״מ שלשת אותיות אלה דבר בעשרת אופנים שונים, ואלו הן: דָּבָר דְּבַר (בסמיכות) דֶּבֶר דַּבֵּר דִּבֵּר דִּבַּר (כמו ביום שידובר בה) דֹּבֵר דִּבֶּר (שם דבר כמו והדבר אין בהם) דֹּבֶר (שם תואר לעדר הצאן כמו ורעו כבשים כדברם) דְּבֹר (כמו דביר כי מלאכתו חסר)[3]), וכן בלי טעמים לא נבין אפילו פסוק אחד בהלכתו כנודע, א״כ אם אוהב אמת הוא יודה בלי ספק שהנקודות והטעמים הכרחיים לשלימות הלשון״ עכ״ל. אחרי דבריו אלה עד כה, הנכוחים והישרים, הצדיקים והנאמנים, מה נשתומם בראותנו, כי אחרי אשר רחץ את הילד למשעי ואחרי חתלו אותו בחתול אמת השליכהו ארצה וירמסהו ברגליו ולא הרגיש כי המיתהו! ובמה? בהבל פיו; כי כן אחרי אמרו „שהנקודות והטעמים הכרחיים לשלמות הלשון״ והביא ראיה שבלעדיהם נגשש כעורים קיר ולא נדע במה נכשל, יאמר וז״ל: „ואם הכרחיים הם, אין ספק שהקב״ה בתתו התורה למשה בלה״ק דוקא, ובדקדוק המליצות והמלות, מסר לו ג״כ בעל פה (sic) כל הנקודות והטעמים, מאחר שבלעדן א״א להבין את הנרצה במלות ההנה, ואם יאמין בקבלת אבותינו פה אל פה עד מסיני, יאמין ג״כ שהזקנים והנביאים ואנכה״נ והתנאים והאמוראים קבלו כל אחד מחבירו כל הטעמים והנקודות הצריכות להבנת התורה, ומאחר שמודה בכל זה, מה איכפת לן לחקור באיזה זמן התחילו להעלותם בכתב, אם עכ״פ יאמין שהיו נודעים

---

[2]) אמת שכ״כ הרמ״ד שם על הדבור שיצא מפי הקב״ה לאזן זה שהיה הדבור אליו, אבל לא שכן נשאר בלי נקודות וטעמים סימני הקריאה וההפסקות גם בהכתבו על ספר, ע״ש הלאה ותמצא שם דעתו מפורשת שבימי עזרא וסיעתו כבר היו כתובים על ספר.

[3]) אם גם ההפרש הוא מונה, הנה שכח דָּבָר על אפניו (משלי כ״ה, י״א); ומלבד זה שכח דִּבֶּר דַּבֵּר דְּבָר (מן לו דְּבָר או לא דָּבָר, שם עיר); ואם לא השב דָּבָר פעמים (א׳ ש״ת דביר הבית, ב׳ שם עיר) ובצדק, כי כן אין הפרש ביניהן רק בהוראתן אבל לא בנקודן, א״כ מדוע השב דָּבָר פעמים! ואם הראשון הוא דָּבָר בסגול לא היה לו ליחד את דָּבָר בגירי לבם דבר, אחר שגם הפעל העבר ליחיד נשתר מִפֹּעֵל הדגוש גם הוא כמוהו!

להם בע״פ? הלא כלנו מודים שחכמי טבריא היו הראשונים (sic) שהעלו את הנקודות והטעמים בכתב, כי בראותם שנתמעטה ידיעת הלשון עשו סיוע זה כדי שלא תשתכח התורה ח״ו, אך לא שהם בדו מלבם את הטעמים והנקודות ההמה, כי כבר נודעים היו בע״פ מימות מרע״ה. הנה ע״פ הדברים האלה וכו׳ מה שאמר שהנקודות לא נתהוו עד אחר חתימת הגמרא אמת הוא (sic) מצד שלא נכתבו קודם לכן, אבל לא ימלט מהודות לך שהיו במציאות קודם לכן בלבן של ראשונים וכו׳״ עכ״ל. מדבריו אלה וכן מיתר דבריו שבמכתביו שאח״ז שמענו וראינו ברור שכונתו שהקב״ה מסר בעל פה למשה, לא לבד הקריאות וההפסקות, אבל גם צורות הנקודות שאצלנו שהם רשומי הקריאות וההברות וצורות הטעמים שאצלנו שהן רשומי החבורים וההפסקות לתיבות ולמאמרים, וכן היו בעל פה מאז נתנה התורה ע״י משה עד חכמי טבריא קרוב לאלפים שנה! האין אלה דברי שגעון ורעות רוח! ואם לא בצדק אמר הבחור (בהקדמתו הקליסית למסרת המסרת): „אלו אמת הוא שהנקוד נתן מסיני וכו׳ אם נאמר שהקב״ה הראה (לדברי ה׳ יס״ל ה ג׳ יד) למרע״ה צורות הנקודות והטעמים של אש לאמר כזה ד ראה הוא קמץ, וכזה - הוא פתח, וכזה ״ הוא צירי, וכזה ״ הוא סגול, וכזה ״ הוא זרקא, וכזה ״ הוא פזר וכן כלם, ומרע״ה הראה תמונתם לישראל ולא שם אותם עם התיבות, א״כ מה תועלת היתה להם לישראל בראיה זאת!״ עכ״ל. ואם לא בצדק השיב לו ה׳ שח״ל בשם ה׳ שד״ל [4]), שאם באמת נמסרו הנקודות והטעמים בע״פ ולא בכתב למרע״ה, מה צרך להודיעהו שתחת בראשית כמו חצי לבנה מהופכת לצד ימין ותחת אלהים כמו מזלג בן שתי שנים או כשתי קרנים מהופכות לצד מטה ואחר תיבת את קו משוך לרוחב התיבה, וכל כיוצא בהן? ואם חז״ל אמרו עשו סימנים לתורה, היינו דוקא להקל על הזכרון לא להכביד עליו לשום את משא כל הנקודות והטעמים על זכרונם בלי יוכלו לראותם, והסימנים הושמו כדי שבראות הסימנים נזכור הענין הנרמז בהם, אך לא שבידיעת הענין נזכור שיש לו סימנים וכו׳״ עכ״ל. ומי זה לא ידע כי לא יאמר סימן רק לזה שהוא בחוש נגד עינינו, אבל לא לזה שהוא רק ברעיוננו ובזכרוננו, ואין לו מציאות בחוש. ומלבד זה אם היו הנקוד והטעמים בצורותיהם מקובלים רק בעל פה מפי מרע״ה עד חכמי טבריא, מדוע לא מצאנו זכר לקבלה זאת בכל המון הספרים שמימות מרע״ה עד חכמי טבריא אלה! המבקרים החפשים האלה בין שהם בני ברית בין שאינם בני ברית כחם ועצם ידם לגזול עטרת שיבת הנקוד והטעם, עשו להם, מאשר לפי דעתם אין זכר למו בכל ספרינו עד אחרי חתימת התלמד; ואם ככה נקשה לשאול את ה׳ יש״ר, מדבריך אנחנו רואים כי כופר אתה במציאות הנקוד והטעמים בכתב עד חכמי טבריא, ומאמין הנך כי צורותיהן נמסרו בע״פ למשה מסיני והשתלשלה הקבלה הזאת עד החכמים ההם אשר העלום על ספר, א״כ מדוע לא מצאנו לקבלה זאת אשר בדאת מלבך — או שהלכת אחרי החכמים שקדמוך — כל זכרון בספר? ! ומשה, מה זה אשר צרה עינו לבלתי תתם להרשם בספרים וימנע הטוב מעמו! הגם אתה תאמר, כי למען היות העדר מציאותם בכתב משען לתושבע״פ ולדרשות חז״ל עשה הדבר הזה, כדברי הרשב״א ורבינו בחיי ודעמהון! כלום יש לך מענה על זה! אפס מה עשה ה׳ יש״ר בשמעו תשובת ה׳ שד״ל ע״י ה׳ שח״ל? עשה עצמו כאלו שכח את דבריו הראשונים והנהו

---

[4]) וע׳ ספרי היקר לכתב אמורי וכו׳ (שער ג׳ פ״ז) מה שהשיבותי אני על דברי הבחור האלה, ודברי שם הם לדעת אלה המאמינים שמרע״ה נתן שני ספרים לישראל, אחד מנוקד ללמוד בו ואחד להיות למקרא לפני העדה. אמנם דעתי בזה רחה למעלה (פ׳ נ״ה).

אומר (סס לד 151): „אולם אם צורות הנקודות והטעמים היו ג״כ מקובלות מסיני, או חכמי טבריא עשו הצורות ההמה כרצונם זוהי חקירה אחרת שאין בה תועלת כלל (!) לבעלי הפשט וכו׳, ולמה לא עשה חילוק בדבריו בין קדמות הנקודות והטעמים ובין קדמות צורות הנקודות והטעמים? ואיך נכשל להביא ראיות על חידושן ממאמרי חז״ל שיורו על קדמותן? וכו׳״ עכ״ל. כאילו ה׳ שד״ל חולק על מציאות הברות הקריאה והפסקות המאמרים בקריאה בעל פה (ר״ל מבלי צורות הנקודות והטעמים) מתוך הספר, עד שה׳ שח״ל הצטרך להודיעו (סס לד 152) שגם בעל ריבו (ה׳ סד״ל) מודה ע״ז שכל ההברות וההפסקות הם הלמ״מ. ועלינו להודות ולהלל ולשבח ולפאר את שלשת הרועים האלה (ה׳ סד״ל, ה׳ סח״ל, וה׳ יס״ר) כי נפלאות כאלה השמיעונו בחקירתם הנפלאה הזאת, שהקוראים בתורה היו הוברים הברות ומפסיקים הפסקות בקריאתם כמרע״ה בשעתו. האף אין זאת, חוקרים נפלאים, חכמים בנאים?

קה) בפרק הקודם הבאתי הראיה שהביא ה׳ יש״ר מן דבר לצֹרך הנקוד, ושאחרי כן הלך עמה תֹהו לא דרך. הראיה ההיא היא ראית בעל ספר הסמדר (הכיאה הכחול בהקדמה סליסית לספרו מסרת המסרת) מן שלמה להכרח מציאות הנקוד בכתבנו הקדוש אשר לתורתנו הקדושה, כי כן אם לא נשים נקוד באותיות הכתב הזה אז ירבו האופנים בקריאתן ולא נדע אמתתן, ע׳ ספרי היחש וכו׳ (סטר ג׳ פ״ד) וע׳ למעלה (פרק ב׳); ועלינו עתה לשמוע מה ענה ע״ז איש ריבנו ה׳ שד״ל ע״י איש הבינים ה׳ שח״ל לחביבו לה׳ יש״ר, אחרי שכבר הטלנו עלינו לשמוע כל דבריהם ולבחן את כל סברותיהם, למען תצא כנגה צדקת קדמות הנקוד, ולא ישאר אף עב קטנה ככף איש המחשיך זהרה; ולבלי יאמרו, סברתו זאת סברא ישרה, יען כי החריש ולא הסירה מגבירה; והרי שלו לפניך, שם (לד 142) יאמר: „אמת שממציא לה״ק הוא השי״ת, והוא שמו בפי אדה״ר, ואמת הדבר שהיא שלמה בתכלית השלמות, אבל איננו מוכרח לשתהיה שלמה שיהיו בה הנקודות, כי הלא גם בזמננו שעלינו נאמר אם הראשונים בני אדם אנו כחמורים, ואנו קוראים בהרגל מעט בכל ספר בלי נקודות, ואין האותיות כפגרים מתים, ובנקל מתוך הענין נבחין בין דָבָר לדֶבֶר ודֶבַר ודֹבֵר וכו׳, ד״מ כשאמר משה לפרעה שיבא דבר כבד מאד, אין מי שיקרא דָבָר[1]) ולא דֶבֶר ולא דֶבַר וכו׳, ואם נתחיל משלי שלמה בן דוד, מי יאמר משלי שִׁלֵּמָה או שַׁלְמָה או שַׁלֵּמָה[2]) או שְׁלֵמָה, כ״ש וק״ו לראשונים שהיה לבם פתוח כפתחו של אולם, שגם אם במעט מן המעט אנחנו נטעה, הם לא היו טועים בשום אחד מהם, כי רב ממנו ידעו את הלשון, ואם עוד תשוב ותאמר שצריכות הנקודות כדי שגם בלתי החכמים לא יטעו, מה תענה על כמה וכמה תיבות השוות באותיותיהן ובנקודותיהן ושונות במובניהן, הלא אי אפשר להבין ענינם לפי הקריאה אלא לפי הענין, ד״מ כל אשר לבן בו, אין חילוק בקריאה בין לבן

---

[1]) פלאות, הנה הוא אומר שאין לטעות בין דָבָר לדֶבֶר, וזה הירוגימום אשר עליו הוא תומך ראשו ורוכו (ואולי גם כלו) כמו שתראה הלאה (פ׳ קמ״ב וקמ״ג) אומר מפורש על (הבקוק ג׳, ה׳) לפניו ילך דבר, שבלי נקודות לא היה יכול להכחין בו אם הוא דָבָר או דֶבֶר! ע׳ מבוא אייכהארן (ה״א 68 § לד 226), וע׳ הלאה (פ׳ קמ״ד).

[2]) הז״ל אמרו (ריש קהלת) שלשה שמות נקראו לו ור״י אומר שבעה, ומדוע לא יקרא גם שַׁלְמָה שם אשר לאחד מאבות אבותיו (רות ד׳, כ׳)! ושְׁלֵמָה האם לא מצאנו שמות על משקל זה! האם בעבור שאמר יי׳ לדוד (דה״א כ״ב, ט׳): „כי שְׁלֹמֹה יהיה שמו ושלום ושקט וגו׳״, לא יתכן שיקרא גם במשקל אחר!

הזה לדוד יעקב, ומה חילוק בקריאה בין כן בנות צלפחד דִּבְרוֹת ובין דִּבְרוֹת ששם שלמה [3]) בים, ובין עֶלֶה תאנה ועֲלֵה אל הר העברים. ואם תאמר באלה אין לטעות, אדרבה יותר ויותר, הלא תראה כמה מלות שנחלקו ראשי חכמי ישראל בהבנתן לפי פשוטן, והלא אין פשוטו של מקרא אלא אחד, ד״מ אל שעריך (דברים י״ז, ה׳) הרבה תרגמו לתרע בית דינך, ורש״י ז״ל אומר שהמתרגם כן טועה ותרגומו לקרויך, הלא לשלמות הלשון היה צריך להיות איזה הפרש בין שער (עיר) לשער (בית משפט) כי יש נפקותא בזה לענין דינא וכו׳, ומלת יד הכוללת כמעט שלשים מובנים והכל לפי הענין, וכמה פעמים שנחלקו המפרשים מפרשי הפשט וכו׳ בהבנת השרש הזה, הלא לשלמות הלשון היה צריך שיהיה איזה הפרש בכל מובניו כדי שלא נטעה, וכן בטעמים וכו׳, הנה ע״פ הדברים האלה גזר אמר (כן אומר ה׳ שם״ל) איש ריבי (ה׳ שד״ל), מאחר שגם עם הנקודות והטעמים אין שלמות הלשון ניכר בעינינו כהלכתו — הגם שהיא שלמה בלי ספק כי נתנה מידי אביר יעקב שלם בכל מיני שלמות — שלא תמשך מהקדמותיך (הקדמות ה׳ ים״ר) קדמות הנקודות והטעמים עד הלמ״מ וכו׳״ עכ״ל. הנה העתקתי פה לפנינו כמעט את כל דבריו — ויתרם יראה הקורא שם במקומם אם תאוה נפשו להם — למען יראה כל קורא מבין את מעשה החוקרים האלה בהוכחותיהם ובסברותיהם, עד כמה יש בדבריהם משום אחיזת עינים, ועד כמה הם מתהפכים — ומהפכים גם את דבריהם — לכמה גוונים, הראשונים הם בני אדם ואנו כחמורים, הראשונים היה לבם פתוח כפתחו של אולם, הראשונים לא היו טועים בשום אחת מהמלות כי רב ממנו ידעו הלשון, והכל משום מה? משום שיוכל להוכיח שלא היו צריכים לנקוד וטעמים, ושהלשון לא היתה צריכה לשלמותה לנקודות וטעמים, ושהטעמים נולדו בימים האחרונים! ואתה כמעט תעבור מעט הלאה מדרושו זה תצלנה אזניך מהוכחותיו האחרות הסותרות את כל דבריו האלה ממסר עד הטפחות, הנה הוא מוכיח מיואב ורבו במלת זכר,

---

[3]) אגב חריפתיה אשתכח, כי לא שלמה אמנם חירס שם הדברות בים (מ״א ה׳, כ״ג), וכן ים חילוק בכתב בין הראשון והשני, שאצל בנות צלפחד הוא דִּבְרֹת חסר דחסר ושאצל חירס דִּבְרוֹת מלא וא״ו בתרא, וחולי ירמיהו שכתבו (כ״ב ט״י) שם בו וא״ו להבדילו מהראשון; וכבר מצאנו שהמלא והחסר מבדילים בין שם לשם בהוראותיהם, ומהם אֵד (קיטור העולה ממקום לה) אֵיד (צרה ואסון); חֹל (בנגוד לקדש) חול (העפר הדק) ודומיהם; וכן מצאנו גם בטע״פ (במדבר י״ג, כ״ג, כ״ד): ויבאו עד נחל אֶשְׁכֹּל (חסר וא״ו, כי שם המקום הזה היה לפניו אֶשְׁכֹּל על שם אֶשְׁכֹּל אחי ענר וממרא אדון המקום ההוא) ויכרתו משם זמורה וְאֶשְׁכּוֹל ענבים וגו׳, למקום ההוא קרא (הקורא אחרי כן) נחל אֶשְׁכּוֹל מלא וא״ו על אדות הָאֶשְׁכּוֹל אשר כרתו משם בני ישראל (ע׳ ארץ קדומים בשם נחל אשכול, ונתיבות עולם לר״ל ק״ב מדה כ״ח ושם בהערה ראשונה להקדמתו הראשונה), החסר והמלא יבדילו ביניהם; אשר ע״כ אחשוב שהיה אצלם איזה הבדל דק בהברת המלה בין חסר למלא, וההבדל ההוא היה לסמן ההוראה השונה, גם בדברים אים את רעהו, דבר אשר נפלא ממנו לדעתו היום. ולפ״ז יתכן מאד, שכל שינוי מלא וחסר היה להוראה על איזה שינוי בטעם המלה, עד כי המלא והחסר גם הם היו חק מחקי הלשון גם בפעלים גם בשמות התאריים ובטע״פ ובמלות (הבאים פעם מלא ופעם חסר), אשר אנחנו לא נדעהו עתה. (ואולי זה הוא גם טעם שת כתיב שתה קרי (תהלים ל׳, ה׳. וע״ש מסורה ורל״ק ומנ״ם), שהיה בהם איזה שינוי גם במבטא גם בסגיף ההוראה). והרוחנו בזה שאין כל חסר ויתר בספרי קדשנו, וכלם בחקם וכמשפטם. ושאותות או״י לא באו רק לסימן ההברות לבד, בשום פעם. ואכמ״ל יותר.

מר׳ ישמעאל ור״ע ממלת ד׳ דיך, מר׳ יהודה בן רועץ ותלמידיו ממלת שבעים, מאיסי בן יהודה מחמש מקראות שאין להן הכרע, מרב חסדא אם פרים סובב רק על שלמים או גם על עולות, מרבנן ור׳ יהודה במחלוקתם על מבית לפרכת, ממנין פסוקי התורה שבקידושין, ממערבא דהוו פסקי ליה להאי קרא להלתא פסוקי וכו׳, ועוד ועוד, שלא היו להם נקוד וטעמים, שאילו היו להם לא היה מקום לספקות לשאלות ולמחלקת, א״כ אנחנו רואים שלא הועילה להם מה שהיו בני אדם ולבם פתוח כפתחו של אולם, והרבה היו צריכים לנקוד וטעמים, גם לדעתו, א״כ שב הדין, אם גם לגדולי החכמים יש צרך לנקוד וטעמים בלה״ק, ולא היו לה, איה שלמותה? וכי משום שנתנה מידי אביר יעקב שהוא שלם בכל מיני שלמות נאמר עליה שגם היא שלמה אף שאנחנו רואים מום שבה נגד עינינו! וְהַמְצוָה ולפני עור לא תתן מכשול ויראת מאלהיך אני יי׳ (ויקרא י״ט, י״ד) הוא יתן מכשול בדרך עמו להכשל בקריאתם בתורתו אשר נתן למו וצוה כי תהיה שומה בפיהם ומשננה לבניהם! ועד כמה רחוק זה האיש ממדתם דהנהו רבנן (ירמיהו ודניאל, רס״י) דאמר ר״א עליהם (יומא ס״ט): „מתוך שיודעים בהקב״ה שאמתי הוא לפיכך לא כזבו בו״, וזה רואה מום שבלה״ק וחסרונה הגדול בהעדר הנקוד והטעמים ואומר: „שהיא שלמה בלי ספק כי נתנה מידי אביר יעקב שלם בכל מיני שלמות״! ושכח כי לא לפניו חנף יבא. ואחרי כל זה הנה אשאלנו, הלא מאמרו כי מתוך הענין נבחין בין דָבָר לדֶבֶר וכו׳, הוא מראה לדעת, כי גם הענין לבדו מספיק להורותנו משפט הקריאה עד שאין אנחנו צריכים לנקוד, ושלכן הסתפקו גם בלתו עד בוא חכמי טבריא או רבנן סבוראי והולידום; הנה יגיד נא לנו, מי הגיד להם תכף בפתחם את ספר תורת האלהים ומצאו בו בראשית ברא כי קריאתן היא בְּרֵאשית בָּרָא ולא בְּרֵאשִׁית בָּרָא, רֵאשִׁית כמו שְׁאֵרִית (ברא״ס מ״ה, ז׳), בָּרָא מקור כמו ביום בָּרָא אלהים (סס ס׳, ח׳)?! ועוד שאלות רבות כאלה יבינן כל מבין דבר לאשורו. כי השאלות ההן מכריחות ומוכיחות הכרח מציאות הנקוד, ולא תועיל להן ההבחנה מתוך הענין, אדרבה, הענין היה מראה לנו כי בָּרָא טוב יותר במקום הזה מן בָּרָא, ע׳ רש״י ויתר המפרשים, (וע״ל פמ״ח), וכדומה לשתי המלות האלה הרבה, אשר הענין לבדו לא יכריע לפנינו את אמתת קריאתן, הלא יצטרך לברוח מההבחנה מתוך הענין אל הקבלה, ולאמר „שכשנתן הקב״ה את התורה למשה למדהו גם אופן הקריאה ד״מ בתיבת בראשית השמיע למשה תיבת בר בהברת e, ואחריהן אות א בלי הברה וכו׳ ככל אשר שמעת בפרק הקודם, אך לא מסר לו ולא צוה עליו שתחת הב יושמו שתי נקודות עומדות ותחת הר שתי נקודות שוכבות ותחת השׁ נקודה אחת (ע״ל סס), למען יוכל כל איש לקרוא המלה הזאת מעצמו ע״פ נקודותיה; א״כ היה צריך משה לשום כל מלה ומלה כל אות ואות בקריאתן בפי כל אחד מישראל, מנער ועד זקן, ולשנן אותן להם מאה פעמים ואחת, למען ידע אופן קריאת כל מלה ומלה לבדה. והיה כי שכחו קריאת אחת מהן לא הזכירתם המגלה שבידם, אבל הצטרכו לשאול את זה הזוכר; ואם השתבשו בקריאתם ולא ידעו כי השתבשו, שבשתם כיון דעל על, אחרי כי המגלה שבידם לא הועילה למו לשוב משבושם, יען כי רישומי ההברות בה אין, וסימני הקריאה ללה״ק לא נבראו עוד, ולאופן זה יאמר ה׳ שד״ל, שלשון הקדש היתה שלמה בתכלית השלמות כי נתנה מידי אביר יעקב שלם בכל מיני שלמות! ואנחנו רואים כי אביר יעקב בראה אף יצרה טומטומית שאין בה כל סימן, ושלמה נקרא לה! ואדרבה הוא המוכיח, כי יען מידי אביר יעקב נתנה והוא שלם בכל מיני שלמות, גם אותה מסר בתכלית השלמות, והוא בתתו עמה גם נקודותיה גם טעמיה. ולפ״ז הלא הוכחתו סותרת דעתו, ומדויל ידיה משתלים. כנים הדברים כי מצאנו מלות

הרבה בלשוננו הקדושה שהן משותפות לענינים שונים, וכל אלה הם ממשפט הלשון, מהשאלותיה מהסתעפותיה ומהתפשטות ענפיה כדת וכחק, יכירם כל יודעה ואת דרכיה, ובכל זאת לא יצא אף אחד מהם מהנחתו הראשית. ולוא שם מניח הלשון סימנים סימנים להבדילם זה מזה, כי אז יצא מחקו וממשפטו הכללי, ואבדו ללשון זיוה הודה והדרה; ולא חשש לחשש טעות, כי שמוש הלשון הוא בידי המבינים בעם, ואלה לא יטעו, אבל יבינו באורו לפי מקומו; ע"כ יאמרו המושלים, אם חמרא ברפת הוא חמור בן אתון, ואם במרתף הוא יין, וכן בלה"ק אם ראש מחובר בגוית בע"ח הוא ראשו, ואם הוא מגדולי קרקע הוא ראש ולענה או בשמים ראש, עין אם הוא בראש הוא אבר הראות, ואם הוא בבקעה או בהר הוא עין המים. לא כן אופני הקריאה אשר יש אשר בהם גם בינת נבונים תסתתר בשנויי משקליה ונטיותיהם, כידוע לכל יודע משקלי הפעלים והשמות והמלות, אשר לכל זה אין עוזר ואין תומך רק הנקוד עצמו, ומכ"ש במערכות המאמרים שלא תודענה רק ע"י הטעמים. ואף אם נניח לו את דעתו הכוזבה הזאת שחכמת חכמים מועלת למו לבלי יכשלו באלה, הנוכל להניח הקריאה הפשוטה והעקרית מבלי רישומים וסימנים להברותיה, ונעמיד מורים חכמים מלמדים בע"פ כמספר הקוראים, והמה יבלו כל ימיהם בהקריא כל מלה ומלה לכל נער וזקן מאות פעמים, עד שאם גם ישכח ימינו אותה לא ישכח. אבטח כי כל מבין יבין כי דמותו הקריאה הפשוטה והמוכרחת להבנת הנבונים במלות המשותפות לפי מקומם וענינם, ראויה רק לדמיון שאין יסודו בשכל, ולא לאיש המשכיל שכל טוב להבין כל דבר לפי ענינו. ע"כ נעזוב את דמיונו זה לבעלי הדמיון, ואנחנו נשוב להראיות שהביא שם ה' שח"ל בשם ה' שד"ל, אשר זה האחרון לא הביאם בויכוחו זה שלפנינו, נראם ונדעם.

קו) והנה הוא מביא שם (לד 136) וז"ל: „ובקידושין (ס"ב) מאי חרב תאכלו (ישעיהו ל', כ') אמר רבא מלחא גללניתא וכו' דאמר מר פת פורני וכו' ובצלים קשים לגוף כחרבות, ואומר המחבר הלזה (ה' שד"ל) כי בודאי קראו חרב האכלו ולכן שאלו מהו זה המאכל שנוכל לדמותו אל החרב, ומפרש רבא מלחא וכו' שהם קשים לגוף כחרבות, כי אילו היו קורין תְּאָכְּלוּ מה זה שאלו מאי חרב תאכלו ומפרשים שהוא דבר מאכל" עכ"ל. וה' יש"ר השיב שם (לד 140) כי „מה שהביא ראיה ממדרשי חז"ל שהיו קורין הפך מקריאתנו גם זה הבל הוא, כי כל דבריהם דרך דרש נאמרו, כמו שאמרו פעמים רבות אל תקרי כך אלא כך, האם יאמר שרצו לתת כללי הקריאה, ושכך היו מורגלים לקרוא, וזה מטעם שלא ידעו עדיין להשתמש בנקודות? הלא מלבד שינוי הנקודות גם שינו את האותיות, והוסיפו או גרעו מהאותיות הכתובות כדי לבנות עליהם דרש, ד"מ אמרו אל תקרי ודגלו אלא ודילוגו, א"ת ודגלו אלא וגודלו, א"ת ודגלו אלא ולגלוגו[1]), הגם בזה יאמר שהיתה תיבת ודגלו כתובה לפניהם בשלשת

---

[1]) במדרש חזית (פכוח הביאני אל בית היין) אין „אל תקרי" באלה. אבל בכלל דבריו נודקים ודרשות אל תקרי כאלה המשנות האותיות והמלות מלאות בש"ס ובמדרשים כידוע לכל הבקי בהם, וע' למעלה (פע"ו ופפ"ח), וע' ספרי היקש לבתב אשורי וכו' (שער ג' פ"ט) שם האריכתי בזה מעט להוכיח אמתת הדבר הזה מפנים שונים. ופה הגני מוסיף שים שתפשו את החכל בשני ראשיו, ובלימוד אחד אחזו גם בראש המחודש גם בשפש הפשוט; שכן מצאנו במכילתא (פ' בא פ"ע): „ושמרתם את המצות ר' יאשיה אומר אל תקרא כן אלא ושמרתם את המצוה כדרך שאין מחמיצין את המלה כך אין מחמיצין את המצוה וכו'" עכ"ל. וכן הביא רש"י בפי' לתורה (שמות י"ב, י"ז) ואמר הר"א מזרחי (שם) וז"ל: „שאע"פ שדורש המקרא באל תקרא מ"מ

אופנים שונים ושלכן אמרו אל תקרי? אפי׳ תינוק בן יומו(!) לא יאמר כך, אלא כמו שיודה על אמתת המכתב שהיה לפניהם ככה יודה על אמתת הנקודות שהיו מקובלים אצלם [2]), אבל עכ״ז רצו לדרוש על כל מלה ומלה כאילו היא מנוקדת בנקודות שונות, וזה מטעם כמוס אצלם [3]). וכן שאר הראיות שהביא אינם כ״א דברי לעג והוללות, כי הוא החליט שרבא בקידושין (סס) היה קורא חרב תֹּאכְלוּ ושלכן פי׳ מה שפירש, אבל אם היה הדבר כן היה פירושו כפשוטו של מקרא ולא דרך דרש, ויצא מזה שישעיהו מוכיח את ישראל ואומר להם שאם ימאנו לשמוע בקול יי׳ וימרו בו יהיה ענשם שיאכלו מלח ובצלים [4]) שהם קשים לגוף כחרבות, השמעת מימיך דברי התול כאלה!״ עכ״ל. ואם בכלל השינויים שמצאנו בדרשות חז״ל נגד הנמצא אצלנו בכתוב צדקו מאד דברי ה׳ יש״ר, שאין מהם אף צל ראיה למה שחשב הרא״ב וה׳ שד״ל ודעמהון לילדות הנקוד והטעמים, אמנם בפרט הזה בתשובתו על דברי רבא לא קלע אל השערה, כי כן לא בחן כי המאכלים ההם לא יאכל רק זה הרעב מאד אחרי אשר תתקפהו הרעבון הנורא, ובענש כזה אין כל התול, בשכבר אמר הכתוב (איכה ד׳, ט׳) טובים היו חללי חרב מחללי רעב, והנקמה היותר עצומה מהמות עצמו היא לחיות חיי לחץ ולאכול לחם לחץ; ואמר הכתוב (תהלים כ״ט, י״ב) „אל תהרגם פן ישכחו עמי הניעמו בחילך והורידמו וגו׳״, (סס סס, ט״ו, ט״ז) „וישובו לערב יהמו ככלב ויסובבו עיר, המה יניעון לאכול וגו׳״, ובמשנה (סנהדרין פ״ט מ״ה): „מי שלקה ושנה (דגברא בר קטלא הוא, בבלי סס פ״א:) ב״ד מכניסין אותו לכפה ומאכילין אותו שעורין עד שכריסו מתבקעת וכו׳״ ע״ש, ושעורין אלה הם פת שעורין כמ״ש הרמב״ם בפי׳ המשנה שם [5]). וכבר אמרו (קידושין סס): „דאמר מר פת חריבה במלח ובצלים קשים לגוף כחרבות״. ולדעתי פעל אכל כפי מציאותו במקרא אצל חרב הוא אשר הביא את רבא לדרשתו זאת, כי לעולם הוא מבנין הקל (דבריס ל״ב, מ״ב. ס״ב ב׳, כ״ו. י״א, כ״ה. י״ח, ח׳. יסעיהו ל״א, ח׳. ירמיהו ב׳, כ״ט. י״ב, י״ב. מ״ו, י׳. כחוס ב׳, י״ד), א״כ גם פה היה לו לאמר „חרב תֹּאכַלֻכֶם, במו אש תֹּאכַלֻכֶם (יסעיהו ל״ג, י״א), ולא חרב תֹּאָכְלוּ מבנין פָּעַל הדגוש ובחסרון בי״ת „בחרב״, לכן הוציאו מענין הריגת חרב והכניסו תחת ענין הכלכלה, ור״ל תכולכלו במילחא גללניתא נהמי דשערי אקושא ובצלי וכו׳ שהם קשים

לא יצא מידי פשוטו, דאל״כ מאחר שדורש המלה למלה בא״ת מצות אלא מצוות איך חזר ואמר כדרך שאין מחמיצין את המלה כך אין מחמיצין את המצוה״ עכ״ל. ודבריו אמת וצדק, וגם דבריו הנאמנים האלה הם תכלין לשיטתנו שלא כמו כאל תקרא לשמות חלילה להלוטין שוס אות או נקודה שלפניהו, אבל כל דבריהם בזה הם רק לסמוך ולרמז את דרושם ורמזם לבד. וכן מצאתו שבדרש אחד החליפו אות באות (שהן ממוצא אחד וקרובות במבטא) וגם השאירוה כמו שהיא, ואמרו (שוח״ט מזמור פ׳ אות א׳, וילקוט ריש יואל): „רבנן אמרו למה נקרא שמו פתואל (אבי הנביא יואל)? שהיה מתפתה ומסלסל בשערו כבתולה״ עכ״ל. הרי לך פתואל וכתואל יחד כאחד! ואין הכונה רק לרמז ששני הענינים כלולים בו. ויש עוד כאלה, אבל אכמ״ל גם בזה.

[2]) לדעת ה׳ יש״ר בע״פ, ולדעתי בכתב בספרים שלפניהם, כל נקודה ונקודה על מקומה כמשפטה.

[3]) אין כאן טעם כמוס, אבל הוא גלוי וידוע לכל, כדי לתת סמוכות למוסריהם דעותיהם ומדותיהם.

[4]) שכה נהמא דשערי אקושא.

[5]) וע׳ ע״ד לחם שעורים שבת (ק״ח:) ועירובין (פ״א:) ופסיקתא דר״כ פ׳ העומר וביתר המקומות שליין הר״ם באבער שם.

לגוף כחרבות; וזה הוא מה שפי׳ רש״י שם: „חרב תאכלו, משמע אכילתם הוא חרב תהיו נשבעים״, חתר למצוא כאן קבלת הפעולה, למען תכון הָאֻכָּלוּ מכנין פֶּעֶל הדגוש, ולמען לא נאמר שהם קראו תֵּאָכְלוּ מהבנין הקל. ולדעת רבא הונח הבנין הזה בשרש הזה על מילוא בטן האוכל במאכל שהוא אוכל אותו והמאכל אוכלהו ומכלהו, ומזה בהשאלה, והסנה איננו אֻכָּל (שמות ג׳, ב׳) שהוא איננו אוכל את האש והאש איננה אוכלתו ומכלתו, אֻכָּלוּ כקש יבש מלא (נחום ל״, י״), ושעריה אֻכָּלוּ באש (נחמיה ב׳, ג׳, י״ג) האש נתנה לכלכלה לקש יבש או לשערים, הקש או השערים אכלו את האש והאש אכלה אותם וכלתם.

קז) על מה שאמר ה׳ יש״ר שאין ראיה ממדרשי חז״ל שהיו קורין הפך מקריאתנו, כי כל דבריהם בדרך דרש נאמרו כמו שאמרו פעמים רבות א״ת כך אלא כך וכו׳ (כמ״ש בפרק הקודם), השיב ה׳ שד״ל ע״י ה׳ שח״ל (שם לד 144) וז״ל: „וכשנדקדק היטב בדבריהם נמצא הפרש בין כשפירשו הכתוב דרך דרש או דרך פשט הכתוב, כי כשאמרו דרך דרש אז אמרו אל תקרי[1]), וכשלא אמרו אל תקרי נראה שכן היו קוראים, ד״מ בתענית (ז׳:) דרשו ועֹז פניו יְשֻׁנֶּא ועֵז פניו יְשֻׁנֶּא, ואמרו א״ת יְשֻׁנֶּא אלא יַשְׁנֶא, והואיל ולא אמרו ג״כ א״ת ועֹז אלא ועֵז נראה בודאי שהיו קוראים ועֵז״ עכ״ל, ה׳ שד״ל חדש ראיתו זאת, ה׳ שח״ל חשבה לנצחת, וה׳ יש״ר לא ידע להשיב עליה בפרט (ע״ש לד 150) והשיב בדרך כלל, שכל שהוא דרך דרש אין משיבין ואין מביאין ראיה ממנו; ואף שדבריו צדיקים בהנחתו זאת, ה׳ שח״ל לא נתקררה דעתו בתשובתו ההיא (ע״ש לד 152). וכלם שגו ברואה, כי לפי הבנתם בדרש זה היה צ״ל וְעֵז פָּנִים יְשֻׁנֶּא, כמו (דברים כ״ח, נ׳) גוי עַז פָּנִים, (דניאל ח׳, כ״ג) מלך עַז פָּנִים, היוכיחו מזה מדלא אמרו א״ת פָּנָיו אלא פָּנִים, נראה בודאי שהיו קוראים פָּנִים? וזה הלא באותיות לא בנקודות! האם לא כלמה תכסה פנינו בשמענו הוכחה שדופת קדים כזאת יוצאת מפי שד״ל המשתדל, ועדה עליה שח״ל, ויש״ר יחזה פנימו ולא ידע למצוא דרך ישרה, ועיני כלם לא תחזינה מישרים! כי כן באמת דרשו כאילו היה כתוב ועֹז בְּפָנָיו יְשֻׁנֶּא[2]), כמו העז איש רשע בפניו (משלי כ״ח, כ״ט), והבי״ת יחסר לפעמים כמקרה אותיות בכל״ם, כמו אין אלהים כל מזמותיו, תחת בכל, וע׳ רקמה לר״י אבן גנאח (שער כ״ט) ומכלול לרד״ק (חלק הדקדוק שער הפעלים סוף בנין הקל משלמים), שהמנהג הזה נוהג בכל בכל״ם כשרצון המדבר לקצר דבריו, והדבר הזה מלא בכל באורי המפרשים המצויינים ובספרי המדקדקים הראשונים והאחרונים. ואחרי דעתך את זאת, נפול תפול עוד ראיה שהביא ה׳ שח״ל (שם לד 163) מהא דאמרו בע״ז (י״ז:) מאי מזמה תשמור עליך וכו׳ מדברי זמה תשמור עליך תורה, נראה שקראו מִזְמָה ולא מְזִמָּה בקריאתנו. ולדעתי גם מזה אין ראיה כלל, והם יפרשו כאילו היה כתוב מִמְּזִמָּה במ״ם השמוש, והמ״ם תחסר כמ״ם השמרו לכם עלות (שמות י״ט, י״ב) שטעמו מֵעֲלוֹת ודומיו, ושצ״ל שם בגמ׳ מדבר מזמה תשמור וכו׳, כמו שהוא באמת בכ״י שהיה לפני ידידי זה סיני בעל דקדוקי סופרים, רק שהוא חשב את הגי׳ הזאת לט״ס,

---

[1]) הרוחנו מחלה, שהודה הפעם שאין אל תקרי מורה על מינוי הקריאה ושאין ממנו ראיה שלא היה הנקוד בימיהם, וה״ז סתירת מ״ש הבחור בהקדמתו השלישית לספרו מסרת המסרת, ושבחשבה התהלכו כל אלה שרצו להביא ראיה מא״ת להעדר הנקוד בימיהם, כין שהם מחכמי ישראל כין שהם מחכמי העמים. גם בדורות לפניה גם בדורנו. וע״ל (פע״ו ופע״ב הערה ח׳).

[2]) וזה דלא כפי׳ המכונה בשם רש״י (שם).

ולדעתי היא הנכונה. ואחרי שהרב הזה הביא לנו שם בהגהותיו נוסחאות שונות במאמר זה שלפנינו, ובילקוט כ״י שלפניו משונה גם כן מאשר בילקוטנו, ובשניהם מאשר בתלמודנו, יתכן מאד לדעתי שמלת „דברי״ שבגמ׳ שם מיותרת, וכצ״ל, „ה״ק מזמה תשמור עליך תורה תנצרכה״. (וע׳ בהגהות הרב הנ״ל שם), והוא אחרי דעתנו שיש בפעל שמר שטעמו מענין חכוי והמתנה כמו ואביו שמר את הדבר (בראשית ל״ז, י״ח), ועין נואף שמרה נשף (איוב כ״ד, ט״ו), ויש שטעמו אריבה וצדיה כמו המה עקבי ישמרו (תהלים נ״ו, ז׳), הנה יהיה טעם הדרש הזה, אם מזמה תחבה או תארוב עליך אל יפול לבך כי אז תבונה (תורה) תנצרכה. ולפ״ז ראוי לאמר על באורם זה שהוא לפי פשוטו של מקרא.

קח) עתה הגיע התור לשוב אל דברי ה׳ שד״ל בויכוחו, אשר עזבנום מעט קט. הוא במלחמתו אשר נלחם הביא (שם לד 95) עוד כלי נשק חדש, והוא מהלקת רבנן ור׳ יהודה (מנחות כ״ז:), וז״ל: „וכן איך נחלקו בפסוק ויאמר יי׳ אל משה דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארון ולא ימות, רבנן סברי אל הקדש בלא יבא, כאלו האתנח תחת הקדש, ומבית לפרכת ואל פני הכפרת בלא ימות, ורבי יהודה סבר אל הקדש ומבית לפרכת בלא יבא, ואל פני הכפרת בלא ימות, כמו שהוא משמעות הטעמים אשר לפנינו היום?״ עכ״ל. ור״ל שאם היו הטעמים לפניהם כמו לפנינו, מדוע לא הכריע האתנח שבלפרכת כדעתיה דר׳ יהודה[1]) ואיך חלקו עליו רבנן! אמנם כדרכו בכל ויכוחו זה להביט או להביא רק חצי דבר, כן גם במקום הזה, או שלא השגיח או שהיה ירא להביא טעמייהו דרבנן ודר׳ יהודה פן יבולע להוכחתו. ושם בגמ׳ מבואר שיתור הלשון שבכתוב הכריח את כל אחד לדעתו בהלכתו. שכן לר״י מבית לפרכת מיותר, ולרבנן אל פני הכפרת מיותר, ויתור שלר״י הכריח את רבנן לדעתייהו, ויתור שלרבנן הכריח את ר״י לדעתיה. והאתנח לא הכריע, כי לא טוב האתנח מסוף הפסוק הגדול ממנו בהפסקה, ואעפ״כ משתמשין אנחנו במדת „מסדור שנחלק״ (ע״ל פי״ט) גם בסוף פסוק כ״ש באתנח. והטעמים הלא לא יכלו להיות מוטעמים רק ע״פ דעה אחת. ובאמת ע״פ עמק משפט הנחת הטעמים, אין האתנח מכריע לדעת ר״י דוקא, אבל יכולים אנחנו לאמר שאל פני הכפרת שבראש חצי השני של הכתוב הוא באור למבית לפרכת שבסוף חציו הראשון (וע״ל פל״ו) ודלא כר׳ יהודה. וכן נוכל לאמר שמה שבא אל הקדש בזקף ולא ברביעי הוא אשר העיר את רבנן לדעתם לחלק ביניהם, ואל פני הכפרת הוא באור שכל לפני ולפנים דינו שוה, וכל מבית לפרכת הוא אל פני הכפרת, וא״כ גם רבנן לא יחלקו על הטעמים, ואדרבה עליהם בנין דבריהם. וגם רבנן וגם ר׳ יהודה לא זכרו פיסוק הטעמים, בעבור שיתור התיבות כחו גדול לדעתם להוכיח כדעתם, מכח הטעמים (במקום הזה) המראים פנים לכאן ולכאן.

קט) עוד דמה ליצור לפנינו הר גבוה ותלול ולשפוך עליו סוללה, ומשם לירות חץ ולידות אבן בקדמות הנקוד והטעמים. ועלינו לראות את ההר ההוא אם לא בכל גבהו גדלו ורומו יסוער כמוץ מגרן, ורוח תדפנו, אותו ואת חציו ואת אבניו. הוא (שם לד 95) אומר: „וכן איך אמרו (יומא כ״ב:) חמש מקראות בתורה שאין להם הכרע, שאת, משוקדים, מחר, ארור, וקם, ובבראשית רבה (פ״פ) ר׳ תנחומא מוסיף חדא ובני יעקב באו מן השדה כשמעם? הנה לא היה אצלם הכרע אם צריך לקרוא וברצונם

[1]) וע׳ התורה והמצוה (ת״כ רים אחרי), וע׳ הרכסים לבקעה (ויקרא ט״ו, כ׳), ואנכי במקום הזה רק לבאר דעות הז״ל בחתי.

עקרו שור, או וברצונם עקרו שור ארור, ועזרא כבר תקן הנקוד, והיו אחריו אנבה״ג והסנהדרין והתנאים והאמוראים, ונשתבשו הספרים כל כך עד שלא היה עוד הכרע היכן מקום סוף הפסוק או היכן מקום האתנח? ומימות הגאונים ואילך לא נהיתה כזאת. כל כך אכשור דרי? וה ודאי לא אאמינהו״ עכ״ל. את דבריו האחרונים כבר כתותי מבלי השאר במכתתו חרש למעלה (מפ׳ ל״ו והלאה), ואין עלי עתה רק להתבונן על עיקר ענין חמש מקראות שאין להן הכרע, ועל הפליאה אשר הוליד לו המאמר הזה, ונראה אם הפליאה הזאת כה חזקה באמת עד שראויה היא להיות להוכחה להעדר מציאות הטעמים בימי איסי בן יהודה ובימי ר׳ תנחומא. ובטרם נגתח את פליאתו זאת שהיא הוכחתו, לנתחיה, עלינו לגלות פני הלוט, כי כבר קדמוהו בפליאה זאת שלומי אמוני ישראל, והאחד אשר לא יוכל להתנצל כי לא ראהו, הוא המהרש״א בחידושיו ליומא (סס בד״ה ע״ב בפירס״י בד״ה ויעלו וכו׳) בשם פענח רזי וז״ל: „כתב בפענח רזי על סוגיא דשמעתין וז״ל תימה במס׳ נדרים אמרי׳ ויבינו במקרא מפורש ושום שכל זה מסורת וכו׳[1]) א״כ אמאי אין

---

[1]) הלשון קטועה, וצ״ל ושום שכל אלו הפסוקים ויבינו במקרא זה פיסוק טעמים ואמרי לה אלו המסורות, ואין לי פענח רזי לעיין בו. ומצאתי (ההלון תרכ״ו) שכבר הקשה קושיא זאת ר׳ יעשיה הראשון דטראני (מגלה פ״ק מהדורא קמא כ״י) וז״ל: „ויבינו במקרא אלו הטעמים א) קשיא לי כיון דאנכה״ג סדרו הטעמים למה נסתפקו רבותינו במקראות התליין כגון שאת (יומא נ״ב, ירושלמי ע״ז פ״ב ה״ז ותנחומא בשלח) והיה להם להכריע ע״י הטעמים״ עכ״ל. וע׳ תוס׳ חגיגה (ו׳:) ד״ה לפסוקי וכו׳. וז״ל השואל בשו״ת אבקת רוכל (סי׳ ד׳): „גם ילמדנו רבינו בחגיגה פ״ק דאמר בעי רב חסדא האי קרא היכי כתיב ויעלה את נערי בני ישראל ויעלו עולות כבשים ויזבחו ליי׳ פרים או דילמא אידי ואידי פרים למאי נ״מ מר זוטרא אמר לפיסוק טעמים, ומאי בעיא איכא והלא הטעמים נכתבו בימי עזרא כדאמרינן במגלה פ״ק ויבינו במקרא אלו פסוקי טעמי ב) ויראה במקרא כילד פסק עזרא הטעמים אם כתב אתנח נראה שהעולות היו כבשים, וגם נסתפקתי ענין זה במה שארז״ל חמש מקראות שאין להם הכרע למה לא יכריעו אותם מפיסוק הטעמים וכו׳״ עכ״ל. וע״ז השיב מרן ב״י (שם): „ומה שתמהת על היות דפ״ק דחגיגה ועל היות דחמש פסוקים שאין להם הכרע למה לא הכריעו הדברים מפיסוק הטעמים שכתב עזרא, אין זו קושיא, דבפיסוק טעמי דעזרא איכא כמה מילי דאית בהו פלוגתא בין מערבאי למדינחאי ובין בן אשר לבן נפתלי ובהכי ניחא הא דתנן בפ״ב דע״ז א״ל ישמעאל אחי היאך אתה קורא כי טובים דודיך מיין וכו׳ ובהדיא אמרו בפ״ק דקידושין אנן לא בקיאינן בחסרות ויתרות ובפסוקי נמי קאמר התם דלא בקיאינן״ עכ״ל. עד כמה ניחא כל אלה ע״פ תשובתו זאת ישפוט מישרים כל קורא האוהב את האמת לאמתה, וכבר הרחבנו דבריו בכל אלה בפרקים הקודמים, ואין לכפול הדברים. ואין לי להעיר עתה רק כי כמו בתשובתו זאת כן גם בכללי הגמרא שלו (בסוף ספר הליכות עולם) יהם הנקוד והטעמים לעזרא, דבר אשר כבר השיבונו עליו בפרקי ספרנו זה, והוכחנו כי באו לנו ע״י מרע״ה בתורתו שמסר לנו, ונפלא הדבר כי כמו שואלו כן גם הוא (בכלליו שם) לא זכרו מהטעמים המפסיקים רק האתנח לבדו; וכן מה זה שלא זכר לא את הריב״ם בתשובתו שהעתקנו למעלה (פפ״ב) ולא את יתר הקודמים לו שדברו בענין זה. וע׳ יד מלאכי (סי׳ רע״ה) שכתב וז״ל: „חמשה מקראות שאין להם הכרע, היינו מתוך הכתב אבל מכי אתי עזרא

א) בכללי לפניו, „אלו פסקי טעמים״. וע״ל פ״ג והערה א׳ שם.

ב) אין משם ראיה שהטעמים נכתבו בימי עזרא, אבל יש ראיה שהטעמים היו כבר לפני עזרא, וע״ל (פנ״ה).

הכרע במחר כיון דאיכא אתנחתא בעמלק א״כ מחר קאי אדבתריה וי״ל כדאמר פ״ק דקידושין דשכחום [2]) וכו׳ וה״נ צ״ל בארור שהיו מסופקים אי קאי אדקמיה או אדבתריה אע״ג דאיכא סוף פסוק בין עקרו שור לארור אפס אלא ודאי כדאמרן דשכחו וכה״ג אמרינן התם דבמערבא פסקי להאי קרא דהנה אנכי בא אליך בעב הענן וגו׳ לתלתא קראי [3]) עכ״ל אבל מדברי התוס׳ גבי משוקדים נראה דהוה פסיקא להו פיסוק טעמים״ עכ״ל המהרש״א, הגדולים והטובים האלה האמינו במציאות הנקוד והטעמים בימי חז״ל כתובים בספריהם, והדבר הזה הפליא את תמיהתם, ואם תמיהתם זאת היא גדולה וחזקה באמת, הנה לעומתה תשובתם והסרת תמיהתם היא כה חלשה ורפויה וסתורה מאליה עד כי תגדל התמיהא עליה רב יותר מהתמיהא עצמה, עד שכמעט איננה ראויה להטפל בה. וה׳ יש״ר הפליא להשיב על הוכחות ה׳ שד״ל ממאמר זה לילדות הטעמים, והוסיף לשאול שאלה עצומה על עיקר ענין מאמר זה, וגם הוא צדק בתמיהתו, אבל לא בארוכתו למחלה

ואפסקינהו יש להם הכרע כ״כ מהר״ם אלגאזי בספר יבין שמועה כלל תע״ג בשם הרא״ם וכן ראיתי להריטב״א בחידושי יומא וע״ם בדברי הכותב וכו׳״ ג) עכ״ל. וז״ל הריטב״א בחידושי יומא (נ״ב׳): „חמש מקראות שאין להם הכרע נראה פירושם שאין להם הכרע מלשון התיבות כל היכא דליכא פסיקא דקראי או הפסק טעמים דאילו השתא דאיכא פסיקא דקראי והפסק טעמים נתברר ספקם״ עכ״ל. מבורר מזה שהרב בעל יד מלאכי פי׳ מ״ם דאילו השתא וכו׳ ר״ל אחרי עזרא שהפסיק הטעמים וכמ״ם מהר״ם אלגאזי. א״כ מתי לא היה להם הכרע? קודם עזרא, וא״כ מה זה שאיסי בן יהודה שהיה בימי רבי אמר שאין להם הכרע, והלא כבר פסקינהו עזרא! שלא היה להם הכרע הול״ל! ועוד הלא על כגון דא הוה להו להקשות „מאי דהוה הוה״! ומה השמיענו איסי בזה! ועוד הלא בזמן שלא היו הטעמים לספרי קדשנו (לאלה הסוברים שעזרא הדפסם) הלא אז רבו המקראות שלא היו להם הכרע, וכמ״ם בפנים, ומה זה אשר בחר רק בחמשה אלה! וכל זה גרם לכל הגדולים ההם באורם לאין להם הכרע שטעמו לדעת היכן הם נוטים אם למעלה לבד או למטה לבד, וע׳ תוס׳ פסחים (נ״א:) ד״ה ליכתב וכו׳ ותוס׳ ב״מ (ס״א׳) ד״ה קרי ביה וכו׳ ותוס׳ חולין (קי״ד:) ד״ה או למה לי וכו׳, וע״ע תוס׳ יומא (נ״ב:) ד״ה שאת וכו׳ ותוס׳ ע״ז (כ״:) ד״ה אחד גר וכו׳ ותראה דלאו הדא גברא קאמר להו. ועוד עלי להעיר שבירושלמי ע״ז (פ״ב ה״ז) אמרו: „ר׳ חוניא א״ר חמא בר עוקבא מקשי אם להפליגו בדברים היה מבקש (ר׳ יהושע) היה לו להשיא מהמש השואות שבתורה שאת ארור מהר משוקדים וקס וכו׳״, ובירושלמי מגלה (פ״ד ה״א) אמרו על מקרא ויקראו בספר בתורת האלהים וגו׳ ויבינו במקרא (נחמיה ח׳, ח׳) וי״א אלו ההכרעות, ובמדרש ב״ר שהוא הגדות א״י (פל״א) אלו ההכרעות. ואם עזרא כבר הכריע מה זה שאיסי בן יהודה מספקא ליה? ומה זה דרב חמא בר עוקבא מקשי, שמא דעתייהו דר׳ יהושע ור׳ ישמעאל כדעתייהו די״א (ובמדרש שם מוזא בשם והוא רב הונא בן לוליאני) שעזרא כבר הכריע! ולפי באורנו בפנים בהסדי צור ישענו יושמו כל המעקשים למישור.

[2]) השכחה הזאת לא בפירוש נאמרה, אבל מכללא גמרה מהא דבמערבא פסקי להאי קרא וכו׳; וכבר באורנו הסוגיא דבפסוקי נמי לא בקיאינן והא דבמערבא אמרי וכו׳ למעלה (פק״ב), ושם תראה שלא יתכן בזה שלפנינו כל שכחה כלל, אחרי שקראו בתורה בכל שבת ושבת, וחלילה לנו לבדות מלבנו שכחה שלא זכרוה חז״ל, ועמ״ם למעלה (פ׳ ל״ה) ובספרי היתם לכתב אשורי וכו׳ (שער ג׳ פ״ז).

[3]) ל״ל לתלתא פסוקי, וע׳ למעלה (פ׳ ק״ב) ההבדל שבין קרא לפסוק.

ג) ומע״ם שם הלאה נראה שנעלמו ממנו דברי התוס׳ (יומא נ״ב:) ד״ה שאת וכו׳ ע״ם ושם.

אשר הֵסַבה תמיהתו. ויען כי דבריו בזה כנים בכללם אף אם לא בהסר הפליאות מעל המאמר הזה, לכן אעתיקם בקצרה פה לפנינו. ואלה הם (לולר נחמד סס לד 148): „במאמר הנקוד הביא הפלוני [4]) ראיה עצומה על חידוש הטעמים ממאמר חז"ל ה' מקראות בתורה אין להם הכרע וכו' וחזקה כ"כ הראיה גם בעיניך (ה' סח"ל) שאמרת באגרתך שקשה עליך להשיב עליה. אמנם כפי האמת היא ראיה לסתור, וממנה אני דן שהיו הטעמים נודעים בימי חז"ל, כי אם לא היו להם טעמים (ר"ל מקובלים אצלם פה אל פה אבל לא בכתב) [5]) איך לא מצאו בכל התורה רק אלה הה' פסוקים שאין להם הכרע? והלא בלי טעמים כמה וכמה פסוקים יש שאין הכרע בפירושם, ד"מ אחי יפת הגדול (בראשית י', כ"ה) א"א להחליט אם מלת הגדול הוא תאר לאחי או ליפת זולת מן הטעם המפסיק שבמלת אחי; וכן ואת פתרוסים וגו' אשר יצאו משם (שם, י"ד) אין בידינו להבחין, אם הפלשתים והכפתורים יצאו מן הכסלוחים לבד כפי' הרמב"ן, או שיצאו מן הפתרוסים והכסלוחים יחד כפי' רש"י, אם לא ע"פ ניתוח הטעמים; וכן קח את אשתך ואת שתי בנותיך הנמצאות (שם י"ט, ט"ו) אין הכרע אם מלת הנמצאות מוסבה גם אל אשתך (ויהיה פירושו לפי שנמצאות כעת אתך) והטעם לבדו יורה לנו ההכרע וכו' [6]) וכמוהם רבים, ולא אאריך בהם להראות לך שאין להם הכרע אלא ע"י הטעמים, כי איש חכם אתה, וע' באור נתיבות השלום ותמצא שהדבר כן. מכל זה תשכיל ידידי, שאילו לא היו הטעמים לחז"ל היו אומרים שבמעט כל פסוקי התורה אין להם הכרע, ולא ה' מקראות בלבד. ומה שיקשה יותר על מאמרם, כי בחרו חמשה פסוקים שאף בלי טעמים אין ספק כלל במובנם [7]), כי בפסוק הנך שוכב עם אבותיך וקם וגו' מי הוא אשר יחבר מלת אבותיך עם וקם [8]), ומה טעם לומר אח"כ העם הזה וזנה? וכן איך יעלה על הדעת לחבר מלת שאת עם ואם לא תיטיב? ומי יאמר עקרו שור ארור, ואח"כ יתחיל מאמר אחר, אפס כי עז? אלה הם דברים שאין הדעת סובלתן. לכן לבי אומר לי, שהדברים נאמרו בדרך דרש, ושבקיה למילי דאגדתא כי יש בהם רמז לדברים נסתרים, ואין מקשין עליהם, ואין מביאין ראיה מהם; אבל לפי הפשט אין ספק שמן המאמר הזה יש הוכחה גמורה, שהיו טעמים מקובלים אצל חז"ל, אלא שנסתפקו בה' מקראות הללו באיזה טעם ראויים הם להכתב [9]) מפני שנשתבח מהם הטעם הראוי" (ע"ל הערה ב')

---

[4]) הוא ה' שד"ל והמאמר ההוא הוא מאמרו כמ"ש הוא עצמו (שם לד 54 בהערה).

[5]) לשיטתו אשר כבר הראינו שטותה למעלה (פק"ד) ע"ש.

[6]) הביא שם עוד משלים, ולא העתקתים פה יען כי רבוי המשלים מחלישים את הענין המבוקש וכאמרם בירושלמי ברכות (פ"ב ה"ב) ועירובין (רפ"י) „כל מילתא דלא מהוורא מסמכין לה מן אתרין סגין", ואולי יעשו את הקורא להטות כי רק באלה יכריעו הטעמים ולא ישמע למ"ש „וכמוהם רבים", כי אחרי שהביא רבים, מדוע תני ושייר! ובאמת הדבר הזה מלא כמעט כל התורה כלה וכן נביאים וכתובים, וידועים לכל קוראיהם ברוח דעת ולב מבין.

[7]) ר"ל א"כ יש להם הכרע מעצמם, ואיך זה אמר אין להם הכרע!

[8]) ומדוע לא? הלא אז יתחבר עם שוכב, ועצמו הנך שוכב (עם אבותיך) וקם, ועם אבותיך באור לדדי, וכמשפט שני פעלים אשר הראשון צריך לבאור לדדי ולא השני. ואולי כוונתו, מי הוא אשר יחבר מלת אבותיך עם וקם, אחרי שאז אין טעם לומר אח"כ העם הזה וזנה? ומן מי הוא אשר יחבר וכו' עד העם הזה וזנה היא הוכחה אחת.

[9]) האמת מארץ נמחה, ותבלבל ותעל מפיהו שלא מדעתו ושלא בעוכתו, ותשם אגמון באפו לאמר „ל ה כ ת ב", ולא „ל ה ק ר א".

עב״ל. מה שאמר, שאם נחבר מלת אבותיך עם וקם אין טעם לומר אח״כ העם הזה וגנה, וכן שלא יעלה על הדעת לחבר מלת שאת עם ואם לא תיטיב, וכן שלא יתכן שיאמר עקרו שור ארור ואח״כ יתחיל מאמר אחר אפס כי עז, דבריו אלה צדיקים וישרים ואמת ברורה שכל אלה לא יתכנו בשום אופן, אשר לכן לא נוכל להאמין כלל שלדברים האלה יכוין איסי בן יהודה; אמנם מה שאמר שהדברים האלה נאמרו דרך דרש, הוא רפואה רפויה מאד, וכל מבין דבר לאשורו לא יאמין בה, כי כן גם הדרש לא יאמר דבר שאין הדעת סובלתו ואין איזה למוד בצדו; ומה שאמר ושבקיה למילי דאגדתא כי יש בהם רמז לדברים נסתרים וכו׳, דבריו היו טובים אם היו לפנינו מילי דאגדתא רק שפשוטם רחוק מן הדעת, אז היינו אומרים, הניחו למליצות חידות כי יש בהם דברים נסתרים או רמז לדברים נסתרים, ואם אין בנו כח להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם, עלינו להניחם בכבודם עד כי יבואו המבינים ויבינום; אבל כאן שאין לנו לפנינו רק שלשת מלות „אין לחם הכרע״, ואין כאן לפנינו שום באור ופירוש, שום דרש, שום מילי דאגדתא, לחמש מקראות אלה, לא קרובים ולא רחוקים מן הדעת, איך זה נאמר כי יש בהם רמז לדברים נסתרים, וכל דבר לפנינו אין! ואיך נוכל לעמוס על המאמר הקצר הזה באור אשר ירבה התמיהא ויגדיל הפלא, ויראנו שהמבוארים לפי הבאור ההוא הם סותרים עצמם ולא יקובל על דעת מבין במקרא ונותן כבוד לדרשות חז״ל ולמודיהם! הלא נראה כי לפי הבאור של שלשת המלות „אין לחם הכרע״ שטעמם לדעת היכן הם נוטים, אי למעלה או למטה, מלבד שתקשינה כל הקושיות הנ״ל כלן, הנה עוד יקשה מה זה שהקשו (יומא כ״ב:) ובראורייתא ליבא! והאיכא דבעי רב חסדא וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות כבשים ויזבחו זבחים שלמים לוי׳ פרים או דילמא אידי ואידי פרים, שבאמת אין דמיונם שוה, שהרי בהנהו דאיסי בן יהודה לא מצי קאי רק לחד מנייהו דאין משמעות שתיהן שוה, ובהאי דרב חסדא מצי קאי לתרווייהו כמ״ש התוס׳ (חגיגה ד׳:) ד״ה לפסוקי וכו׳[10]), ומה זה שתירצה סתמא הגמ׳ (יומא סס) „לאיסי בן יהודה פשיטא ליה״, ואנחנו רואים שלוא גם לו היה הדבר בספק כמו לרב חסדא, גם אז לא היה לו להכניסו בין החמש שזכר, אחרי שאין דמיונם שוה. נוסף על כל אלה הנה יש מהקושיות אשר הקשינו למעלה (פק״ב) בסוגיא דקידושין (ע״ם) שתהיינה קשות גם פה, וכבר עלי לכפול הדברים, והמשכילים יבינון. אשר על כן כל הפליאות האלה האירו את עיני — בחסדי המאיר לעולם כלו בכבודו — לראות אור בהיר בבאור „אין לחם הכרע״ שלפנינו, אשר לפיהו יהי כל עקוב למישור באין נפתל ועקש, והוא:

כל אשר לו יד ושם בספרי קדשנו גלוי וידוע לפניו חק מחקי לשוננו הקדושה, והוא הקיצור. יש גם באותיות, ויש גם במלות; באותיות, הוא אשר מצאנו שהאות שבסוף התיבה תשמש גם לראש התיבה שאחריה, או שהאות שבראש התיבה תשמש גם לסוף התיבה שלפניה[11]); ויען כי אין החק הזה שבאותיות נוגע עתה בענין שלפנינו,

---

[10]) וע׳ מהרש״א (חגיגה סס) על דברי תוס׳ אלה, ועלוב היטוב שהמיטב עצמו מעיד עליו שהוא דחוק.

[11]) וע׳ חדושי הרש״ם (מד״ר בראשית פ״פ אות ג׳), וע׳ מ״ם הר״י בהקדמה לפי׳ רז״ו במד״ר שנדפס בווילנא (ה׳ תרל״ח); וכבר הרבו הכמי זמננו לדבר בזה במכ״ע המגיד בשנים שעברו, ויקראו את החק הזה בשם עולה ויורד.

לכן לא נביא בזה את משליו. אמנם במלות מצאנו שתשמש האחת תחת שתים, על שני אופנים, האופן האחד, שתזכר המלה במאמר אחד משני מאמרים, וכמו שהיא שייכת למאמר שהיא בו, כן היא שייכת גם למאמר השני אשר נראה בו חסרונה, והוא הנקרא בפי המדקדקים והמפרשים בשם „מושך עצמו ואחר עמו", ובל"ב מדות של ר"א בריה"ג זה שמו „מדבר שחברו מוכיח עליו" (מדס כ"ד): „כיצד? מתן בסתר יכפה אף ושחד בחק חמה עזה, (משלי כ"א, י"ד) משמע מתן בסתר יכפה אף ושחד בחק יכפה חמה עזה, יכפה הראשון מוכיח על השני; כיוצא בו כי לא בחרוץ יודש קצח ואופן עגלה על כמון יוסב (ישעיהו כ"ח, כ"ז) לא הראשון מוכיח על השני; כיוצא בו אל בקצפך תוכיחני ובחמתך תיסרני (תהלים ל"ח, ב') אל הראשון מוכיח על השני" עכ"ל. וכבר האריכו בזה גאוני הלשון הראשונים, ע' רקמה לר"י אבן גנאח (שער כ"ה), ומחברת הערוך לר"ש פרחון (שער הקלר והספך), ומכלול לרד"ק (חלק הדקדוק שער הפעלים סוף בנין הקל משלמים). וקצור זה והשלמת חסרונו הוא ממאמר למאמר. והאופן הב', שהמלה עצמה במקומה תעמוד במקום שתים; לדוגמא, ע' רשב"ם (בראשית ל"ו, י"ב) שכתב: „ותמנע היתה פילגש, ראיתי בשוחר טוב[12]) ותמנע מחובר גם לפסוק העליון, שכן בד"ה (א', א', ל"ו) צפו וגעתם וקנז ותמנע ועמלק וכו'[13]), ובמוהו (יהושע י"ג, ז', ח') ועתה חלק את הארץ הזאת בנחלה לתשעת השבטים וחצי השבט המנשה, עמו הראובני והגדי לקחו נחלתם אשר נתן להם משה בעבר הירדן מזרחה, על כרחך פסוק שני חסר ממנו כי היה לו לומר וחצי השבט המנשה כבר לקחו נחלתם, לפיכך יש לך לומר כי פסוק זה עונה על סוף הפסוק שכתוב בו וחצי השבט המנשה וכו'[14]). ואני שמואל מצאתי פסוק שלישי בד"ה (א', ח', ל"ה, ל"ו) דוגמתן במשפחות בני יהונתן בן שאול, ובני מיכה פיתון ומלך ותארע ואחז, ואחז הוליד את יהועדה ויהועדה הוליד את עלמת וגו', ואותה פרשה נשנית וכפולה (שם ט', מ', מ"א) וכו' וכתיב ובני מיכה פיתון ומלך ותחרע (כל"ל) ואחז הוליד וגו', בעל כרחך חסר ואחז מפסוק זה שהיה לו לכתוב ותחרע (כל"ל) ואחז, ואחז הוליד, אלא שתיבת ואחז עונה על פסוק שלמעלה כאילו כתוב ובני מיכה פיתון ומלך ותחרע (כל"ל) ואחז, ואחז הוליד וגו' שכך כתוב בפרשה ראשונה" עכ"ל[15]). והרש"ד בבאור נתה"ש (בראשית שם) הוסיף: „ואני שלמה מצאתי פסוק רביעי דוגמתן בפרשה הכפולה הזאת (שבד"ה שם) עצמה, כי בפרשה ראשונה כתוב וגדור ואחיו וזכר, ומקלות הוליד וגו', ובפרשה שניה כתוב וגדור ואחיו וזכריה ומקלות, ומקלות הוליד וגו' וכו' ובעל כרחך וכו' ומקלות שבראש הפסוק השני עונה לסוף הפסוק הראשון" עכ"ל. והר"י בהק בהערותיו לל"ב מדות (שם) הוסיף עוד: „ואני יהודה מצאתי עוד דוגמתן, ואתנן, וקוץ הוליד וגו' (דה"א ד', ז', ח') שתיבת וקוץ

---

[12]) הר"ש בחבור במבואו ללקח טוב המכונה פסיקתא זוטרתא (פ"י סי' ד') ובהערותיו ותיקוניו (שם בראשית ל"ו, י"ב. אות ז') הגיה „בלקח טוב" תחת „בשוחר טוב". ושגה בזה, ע' למעלה (פל"ש הערה א').

[13]) ושעור הכתובים כאילו היו כתובים: ויהיו בני אליפז תימן אומר צפו וגעתם וקנז ותמנע, ותמנע היתה פילגש וגו', ותמנע שבפסוק י"ב עומדת במקום שניים. וע' רמב"ן שם, וע' למעלה (פל"ם).

[14]) וע' רש"י ורד"ק (יהושע שם).

[15]) ונראה שגם הראב"ע הלך לפעמים בדרך זה, ע' בפי' לדברים (ט"ז, ח') שלדעתו וביום השביעי שנאמר שם הוא על לפניו ועל לאחריו, כאילו היה כתוב, ששת ימים תאכל מצות וביום השביעי, וביום השביעי עצרת ליי' אלהיך לא תעשה כל מלאכה, ע"ש.

נמשך למעלה ג״כ, ואתנן וקוץ, וקוץ הוליד וגו׳, וכמ״ש שם הריו״ו, וע״ש ג״כ בפסוק י״ג עוד מזה״ עכ״ל, וכונתו על ובני עתניאל חתת, ומעונותי הוליד וגו׳, שתיבת ומעונותי נמשכת גם למעלה, ובני עתניאל חתת ומעונותי, ומעונותי הוליד וגו׳. והרב מלבים בדה״א (ח׳ ל״ח, ל״ב) הביא את כל אלה ולא זכר רק את שם הרשב״ם, ואת שם הרש״ד ושם הרי״ב לא זכר! והוא הוסיף עוד (סס ח׳, ז׳, ח׳) ואת אחיחוד, ושחרים הוליד וגו׳, ושחרים נמשך גם למעלה, ואת אחיחוד ושחרים, ושחרים הוליד וגו׳. ואני יעקב בברך מצאתי עוד (ברא״ס ל״ח, מ״ח) ויאמר לבן הגל הזה עד וגו׳ על כן קרא שמו גלעד, והמצפה אשר אמר יצף יי׳ וגו׳, כאילו אמר על כן קרא שמו גלעד והמצפה, והמצפה אשר אמר יצף יי׳ וגו׳, וע׳ רמב״ן שם. וכן שם (ל״ו, ח׳) ואלה תולדות עשו הוא אדום, כאילו אמר ואלה תולדות עשו, עשו הוא אדום. וכן (מ״ח י״ח, ד׳) ויקח עבדיהו מאה נביאים ויחביאם חמשים איש במערה וגו׳, כאילו כתוב ויחביאם חמשים חמשים איש במערה, וככתוב (סס סס, י״ג). וע׳ מה שהוסיף עוד הר״י בהק (בהערתו סס) בשם המהרש״א בח״א (סנה ל״ב:) ד״ה בימות החמה וכו׳ דמלת יגזלו מושכת עצמה ואחרת עמה וכאילו כתוב (איוב כ״ד, י״ט) ציה גם חם יגזלו, יגזלו מימי שלג וכו׳, וע״ש עוד. ומזה המין לדעתי דרשתם (פסחים כ״ח: ל״ו:): „ר״י הגלילי אומר מנין לפסח מצרים שאין חימוצו נוהג אלא יום אחד? ת״ל לא יאכל חמץ וסמיך ליה היום אתם יוצאים״, כאילו היה כתוב „ולא יאכל חמץ היום, היום אתם יוצאים בחדש האביב״. וכן דרשתם (ערכין י״ח: כדה מ״ז: תוספתא נגעים פ״ט): „שש שנים יעבוד ובשביעית (שמות כ״א, ב׳) זימנין דבשביעית נמי יעבוד״, ר״ל כאילו כתוב שש שנים יעבוד ובשביעית, ובשביעית יצא לחפשי וגו׳ (וע׳ ירושלמי קידושין פ״א ה״ב, וע״ל פע״ד) ועוד כאלה. בספרי (במדבר פיסקא ק׳) דרש ר׳ נתן: „אף בפניו של משה דברו בו שנא׳ וישמע יי׳ והאיש משה אלא שכבש משה על הדבר״ כאילו כתוב (סס י״ב, ב׳, ג׳) וישמע יי׳ והאיש משה, והאיש משה ענו מאד וגו׳. וע׳ בבלי ב״מ (ס״א:): „את כספך לא תתן לו בנשך ובמרבית, בנשך ובמרבית לא תתן אכלך״, ודומיהם הרבה[16]). יש שהיתה להם מדת הלמוד הזה ליסוד למודיהם, ויש אשר לקחוה רק לאסמכתא ולזכרון לקבלתם או לתקנתם או ללמד מוסר לעם, יבינם הנבון ממקומם ומענינם[17]). ביסוד למוד זה בשני אפניו אין פלא אם נמצא מחלקת בין החכמים, שהאחד יאמר שזה האחד במקום שנים הוא, והשני יאמר שהוא לבדו הוא[18]), או

---

[16]) ומצאנו שגם רבי במשנתו נהג מנהג זה, והוא בתמורה (רפ״ד): „ושעברה שנתה ושאבדה ונמצאת בעלת מום״, וכאר רבא (סס כ״כ) כאילו כתוב במשנה „ושעברה שנתה ושאבדה, ושאבדה ונמצאת בעלת מום״ ע״ש. וכן מצאנו שישתמש במלה אחת במקום שתים והוא בשבת (רפ״ח) „שמן כדי לסוך בו אבר קטן״, ובא הבאור בגמ׳ (סס ע״ז: ע״ח:) „אבר קטן של קטן כן יומו. וע׳ ירושלמי (סס) שהעתיק רק תמצית מסקנת הבבלי, וגם זה ראיה שהתוס הירושלמי מאוחר מהבבלי, כמ״ש בספרי אגרות בקרת (מכתב עשירי) ע״ש.

[17]) וע׳ יכין שמועה למהר״ם אלנאזי (הליכות אלי שער ד׳ פ״ג) כלל קמ״ח, ואכמ״ל.

[18]) ע׳ פסחים (כ״א:) ע״ז (כ׳) וחולין (קי״ד:) פלוגתא דר״מ ור׳ יהודה בענין נבלה לגר ולנכרי, וע׳ תוס׳ בכל המקומות הנ״ל, ובב״מ (ס״א:) ד״ה קרי ביה וכו׳, והרבה יש להאריך בזה, וכן במה שאמרו (קידושין ל״ג) מפני שיבה תקום והדרת פני זקן וכו׳, וע׳ תוס׳ יומא (כ״א:) ד״ה ופשט וכו׳, וכן כדומה עוד במקומות אחרים בש״ס, וכן בענין מקרא נדרש לפניו או גם לאחריו, אבל אין כאן מקום כל אלה, לבלי נגע מגדר ספרנו זה, (וע׳ כן פורת לידידי הר״מ פלוגניאן לד 29).

שאחד מן החכמים הגדולים והמצוינים יסתפק במלה מן המלות אם היא בודדת לעצמה או שהיא עומדת במקום שתים, ויאמר שלדעתו אין לה הכרע משני הפנים האלה; ומזה המין הוא מאמרו של איסי בן יהודה (יומא כ"ב) „חמש מקראות בתורה אין להן הכרע"[19])

---

[19]) במד"ר (בראשית פ"ב) יש ע"ם „ארבע" תחת „חמש" וחסר מחר, וע' מ"כ שם. ומה שרלה בעל יפ"ת להגיל המדרש מטעות המעתיקים באמרו „דתרי תנאי אליבא דאיסי בן יהודה ולחד תנא לא מספקא ליה במחר", הוא רעיון רוח. וכל מכין יבין כי עוד לאמר שטעו המעתיקים מלאמר „תרי תנאי וכו', שאין לו זכר בזה לא בבבלי ולא בירושלמי ולא במכילתא ולא במדרש ויקרא. ודע כי כמו שמצאנו טעות במספר במד"ר שזכרנו, כן מצאנו טעות כזאת גם בשס"ג (פרשת וילך), כי כן אחר שחשבה גם את זה שהוסיף ר' תנחומא, היה לה לאמר על „וקם" „אחד מן ו'", והיא אומרת „אחד מן ה'"! וכאשר נכואה השכון נמצא שהשרה „אחרור". וזה טעות המעתיקים ראויה לתקון. והה' הים"ן בספרו מנחת שי (שם) חשב להגיל את המסורה מטעות זאת, והללתו עצמה היא שגיאה ממנו, שכן מ"ש שם: „וג"ל דלא ניחא ליה לבעל המסורת למינקט קרא דאחרור משום דפשיטא ליה שהוא דבוק לאפס כי עז ולא לעקרו שור אחרור כיון דהוא רישא דקרא וליכא למימר דבעי לאפסוקי קרא באחרור דהא קיי"ל כל קרא דלא פסקיה עזרא לא פסקינן ליה כדמוכח בפרק אין בין המודר ובעל יפה תואר וכו'" עכ"ל, הדבר הזה רחוק מן האמת, כי כן אנחנו רואים שבעל המסורה לאו מדנפשיה חשב לאלה שאין להם הכרע, אמנם העתיק דברי איסי בן יהודה והוסיף עליהם גם זה דר' תנחומא, ובעל מס"ג לא יעשה דבר כזה לחסר אחד מאלה אשר מנה תנא דברייתא גם בבבלי גם בירושלמי גם במכילתא גם במדרשים, אף שלא להעיר ע"ז גם במלאכתו הידועה „ואית דסבירין" או „ואית דמוגין גם אחרור בהדייהו" או בלשון אחרת כדרך המס"ג. ומ"ש „וליכא למימר דבעי לאפסוקי קרא באחרור דהא קיי"ל כל קרא וכו'", העתיק דברי יפה תואר (מד"ר בראשית שם, וע' יפה מראה ירושלמי ע"ז פ"ב סי' ג') בשינוי לשון מעט, ואתפלא כי לא זכר מדת מסידור שנחלק ואותה הביא היפ"ת שם (וכן היפ"מ שם) על דבר אחרור זה, וגם מ"ש הרמב"ן בפי' על ותמנע (ע"ל פ' ל"ט), והוא לא הרגיש! גם מ"ש „דהא קיי"ל כל קרא דלא פסקיה ע ז ר א וכו'", בזה גם הוא גם יפ"ת (וכ"ה גם ביפ"מ) שמיהם שמו, כי לא מצאנו דבר זה בכל התלמודים והמדרשים ויתר ספרי חז"ל, אמנם מצאנו (תענית כ"ז: מגלה כ"ב:) כל פסוקא דלא פסקי מסיה וכו', ועזרא מאן דכר שמיה! ומ"ש „כדמוכח בפרק אין בין המודר" שם אין זכר לכל קרא דלא פסקיה עזרא וכו', ויפ"ת שהביא פ' אין בין המודר לענין ושום שכל. אלו הפסוקים ופרש"י (ל"ל ופי' הר"ן) נקודות המפסיקות וכו' הביאו, לא לדבר אחר, ומאמרם זה שבגדרים הטעה את בעל יפ"ת (וגם ביפ"מ) לחשוב דפסקינהו עזרא ושכח מה שאמרו דמשה פסקינהו, ובאמת עזרא וסיעתו והעם השומעים השכילו והבינו במה שכתב ופסק משה, ונוסף על תורת משה לא עשו דבר זולת מה שפרשו ותרגמו לפניהם. וכ"ז שגגה שיצאה מלפני השליט הים"ן, ווי' ילילו משגיאות. ואחר למס"ג ג"ל שכל"ל: „וקם העם הזה וזנה אחר מן ו' פסוקים בתורה לאית בכל חד וחד מלה חדא דלית לה הכרע א) וסי' בלשון תרגום אוטיבו כניא שבטיא ליהושע בנהורא דמשה ופי' הלא אם תיטיב שאת, ובני יעקב באו מן השדה כשמעם, וברלונם עקרו שור אחרור אפס כי עז, ויאמר משה אל יהושע בחר לנו אנשים, ובמגרה אחרבה גביעים משקלים, ויאמר יי' אל משה הנך שכב עם אבתיך וקם".

א) כמס"ג שם, דלית לה הכרע „אי מסאי גיסא או מהאי גיסא", וזה סופסה ע"פ פי' המפרשים, וליתא, כמ"ש בהערה הבאה.

שאנחנו עוסקים עתה בבאורו להצילו מפי המלעיגים, וחז: שאת, אם מלת שאת שבכתוב (בראשית ד', ז') הלא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ וגו', היא לעצמה ולבדה, ולמאמר ואם לא תיטיב אין חלק בה כלל, או שהיא במקום שתים, מושבת עצמה ואחרת עמה (והיא מדת מדבר שחברו מוכיח עליו הנ"ל), וכאילו אמר הכתוב „הלא אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב שאת וגו', וכמו שבא המאמר בספרי (דברים פיסקא כ"ד): „הלא אם תיטיב שאת ברכה ואם לא תיטיב שאת קללה, וכן העתוק בעל לקח טוב (פסוקתא זוטרתא בראשית שם) והילקוט (רמז ל"ז), ובמד"ר (בראשית פכ"ב) מבואר הדבר יותר וז"ל: „הלא אם תיטיב שאת ברכה כד"א (ויקרא ט', כ"ה) וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם. ואם לא תיטיב שאת קללה דכתיב (שם כ"ב, ט"ז) והשיאו אותם עון אשמה" עכ"ל, (וע' קידושין סיא:); ואין כאן כל סברא כלל שתסוב מלת שאת רק על המאמר השני ושטוציאנה מן המאמר הראשון[20]; והוא מן האופן הראשון שזכרנו למעלה. ובארבעה שאין להם הכרע הבאים אה"ז, הספק בהם הוא ע"פ האופן השני, שהמלה בעצמה ובמקומה היא במקום שתים: ארור[21]), מה שאין לו הכרע הוא,

---

[20]) ולא כמו שכתב הבאור בירושלמי (ע"ז פ"ב ה"ז): הלא אם תיטיב שאת אז שאת אם לא תיטיב וכו' (ע"ש) וכ"ה בתנחומא (בשלח סי' כ"ו) ובמדרש תזית (פסוק כי טובים דודיך מיין, ושם לא כתב הבאור רק על מלת שאת לבדה), וע' ילקוט בראשית (רמז ל"ז) ושם הוא משונה; שהרי לפי הבאור הזה על כרחנו יחסרו אות אחת מן התורה, והיא ו' של ואם לא תיטיב, אשר ע"ז כבר התפלאו רבים וכן שלמים, ואם יניחו הן, במקומו כמו שהוא במכילתא (פרשתא דעמלק פ"א), הלא זה לא יתכן בשום אופן, כמו שיכין כל מבין דבר לאשורו, וע"ש ביתר הבאורים לאחרבעה הנשארים, והשתומם איך לרגלם יסתתו המאמרים הכלית ההשקחה, וכבר התשורר ע"ז בעל יפ"ת ויפ"מ (שם ושם), אבל גם דבריו ללא הועיל ע"ש, ושם. ע"כ אומר לו לבו שהבאורים ההם בירושלמי שם ובמכילתא ובתנחומא ובמדרש תזית, אינם רק מאיזה תלמיד מאוחר (וע' הערה כ"ו לתולדות רש"י בשם הגאון בעל צידה לדרך פ' וירא, ויש עוד, ואבמ"ל) ארלה לבאר את סתימות באורם של שאת ארור מהר מסקדים וקס, והאיג באורו זה על הגליון במקום אחד מהמקומות הנ"ל, וכח מעתיק והכניסהו בפנים, ומשם נשתרבב הבאור ההוא גם בתר המקומות הנ"ל. ורחוה לדבר שכן לא נמצא באורים אלה לפניהו בבבלי (יומא שם), והמדרש בר"ר שכמעט כל דבריו העתקות מהירושלמי אשר בעבור זה נקרא בפי הקדמונים בשם הגדות א"י, ויש אשר יוסיף מלין לבאר מעט ענין סתום או מלה התומה שהעתיק מהירושלמי, אבל לא שיחסיר באור המבואר בירושלמי, הנה בהעתיקו המאמר הזה (בר"ר פ"פ) לא הביא כל באור על אלה, מזה ראוה שלא היה לפני מסדרו שום באור עליהם בירושלמי שם וכמו שאינו גם בבבלי. ואחרי כל זאת, אספר לפרש גם אה באחרם שיתאים עם באורנו, והוא שנאמר שבונת המבאר ההוא, הוא שמלת שאת שייכת גם למאמר ואם לא תיטיב, ולא שסדורו „שאת ואם לא תיטיב", אמנם ואם לא תיטיב שאת, וכן ארור שייך גם למאמר עקרו שור, וכן כלם כפי מה שבארתי. ואל תשובני מפירש"י (יומא שם) ופי' התוס' בכל מקומותיהם שאין שם זה סיני הגר"י בהלין, והחכמים שאחריהם; כי כן של פירושם הגני דן ומתפלא, והמה כי דרשו רק האמת כל ימיהם, לכן בטוח אנכי כי יקבלוה מפי המתאבק בעפר רגליהם.

[21]) כפי הסדר הנכון (שאת, ארור, מהר, מסקדים, וקס) שבירושלמי ובמכילתא ופתנחומא ובשהש"ר ובילקוט, וכן העתיק המנ"ש (שמות כ"ד, ה') ודלא כמו שהוא בבבלי (יומא שם) (שאת מסקדים מהר ארור וקס) אשר ע"ז תמהו בתוס' (שם) ד"ה שאת וכו' ע"ש, ובאמת אינו רק טעות המעתיקים, ופי' רש"י (שם) הוא ע"פ הסדר שבגמ' שם, ומי יודע אם לא הפכו את

אם מלת ארור שבכתוב (ברא״ת מ״ט, ו׳, ז׳) כי באפם הרגו איש וברצונם עקרו שור, ארור אפם כי עז וגו׳, שייכת רק למאמר אפם כי עז לבדו, או שהיא במקום שתים, וכאילו כתוב וברצונם עקרו שור ארור, ארור אפם כי עז וגו׳; ומעולם לא עלה על הדעת שתהיה שייכת רק למאמר הראשון לבדו ולא יהיה לשני חלק בה, עד שיהיה ראשו „אפם כי עז וגו׳״ מבלי ארור בראשיתו. והנה אונקלוס בתרגומו החליט שעומדת במקום שתים, לכן תרגם „וברעותהון תרעו שור סנאה, ליט רגזהון ארי תקיף וכו׳[22]; ועל כגון דא נאמר לאיסי בן יהודה מספקא ליה לאונקלוס פשיטא ליה, כעין מה שאמרו על פרים דרב חסדא (יומא כ״ב: ע״ש). מחר, מה שאין לו הכרע הוא אם מלת מחר שבכתוב (שמות י״ז, ט׳) בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק מחר אנכי נצב על ראש הגבעה וגו׳, אם הוא וצא הלחם בעמלק, מחר אנכי נצב וגו׳, או וצא הלחם בעמלק מחר, מחר אנכי נצב וגו׳, ומלת מחר עומדת במקום שתים, שגם היציאה גם המצב שניהם יהיו מחר; ואין כאן שום סברא שתהיה מלת מחר שלולה לגמרי ממאמר אנכי נצב ומחוברת אל בעמלק לבדו. משקדים (סס כ״ה, ל״ד), ובמנרה ארבעה גביעים משקדים כפתריה ופרחיה, אם מלת משקדים מחוברת רק אל כפתריה ופרחיה, או שהיא עומדת במקום שתים, וכאילו כתוב ובמנרה ארבעה

דבריו שבפירושו כפי הסדר שבש״ס. כי לא יאומן שהיה הסדר לפני רש״י כמו שהוא עתה לפנינו והנשר הזה לא יעיר ע״ז. וסס בגליון הגמ׳ נעלם מהגר״י ברלין הסדר שבירושלמי ובמכילתא ובשהש״ר, כי לא זכרם. והר״ש באבער בהערותיו ותקוניו לפסיקתא זוטרתא (ברא״ת ל״ד, ז׳, אות ו׳) התפלא על תוס׳ יומא סס שלא העירו על הסדר שבירושלמי, וחכמי התוס׳ עצמם הביאו הירושלמי הזה בבבלי ע״ז (ל״ה:) ד״ה מאי וכו׳. ואנכי לא ידעתי הפלאה זו מה היא, האם כל התוספות לאיש אחד הם, ובכגון דא נאמר גברא אגברא קא רמית! ואנחנו ידענו שלפני הרבה מבעלי התוס׳ לא נמצא הירושלמי כמו שהראיתי גלוי בספרי אגרות בקרת (מכתב עשירי סי׳ ל״ח ע״ש). ובמראה הפנים (ירושלמי שם) רצה לתרץ הסדר שבבבלי דהא דנקט משקדים אחר שאת לומר דמש״ה אין לו הכרע משום דיש טעם מפסיק קודם משקדים וכו׳ ע״ש, ונפלא הדבר שנעלם מעיני כבודו שגם קודם מחר יש טעם מפסיק, ומדוע הפכו הסדר והקדימו משקדים למחר! ומדוע הרחיקו אחרו אחרי משקדים ומחר! ועוד הלא קודם אחרו יש המפסיק היותר גדול והוא הס״פ! והשל״ה (מסכת שבועות שלו פרק תורה אור) עמל לתת טעם ע״פ הסוד להפוך הסדר שבבבלי, ואנחנו רואים שעבר מעיני כבודו הסדר הנכון שבירושלמי ומכילתא ותנחומא ושהש״ר וילקוט, המבטל הסודות. והנה לפנינו התוס׳ (ע״ז שם) שזכרנו וכן תוס׳ (שם כ׳:) ד״ה אחד גר וכו׳, והמה מהפכין הסדר על אופן אחר, והוא: מחר משקדים שאת ארור וקס והוא מפני הסימן שעשו למו ממ״ם א״ו (וכל״ל שם כ׳:), אשר לכן לבלי לשבש הסדר שבבבלי אפשר שגם הוא סדרם ככה מפני הסימן והוא „שמ״ם א״ו״, כי שלילת ההכרע היא הספק או כן או כן, רק שלפ״ז לא היה צריך להקדים משקדים למחר, והיה הנכון להקדים מחר למשקדים כמו שהוא מוקדם בתורה; ואולי עשו סימנים גם מר״ת גם מסופי תיבות, ר״ת שמ״ם א״ו, וס״ת תמ״ר ר״ס, ולכן הקדימו משקדים למחר, אבל מה נעשה והסימנים הסרים לפנינו בתלמוד, וגם רחוק הדבר שכיונו לרמזים כאלה. ודע כי בתוס׳ פסחים (כ״א:) ד״ה ליכתוב וכו׳ ותוס׳ ב״מ (ס״א:) ד״ה קרי וכו׳ הן כסדרן בתורה; ואולי כל״ל גם בתוס׳ חולין (קי״ד:) ד״ה או וכו׳, ולא כהגהת הגר״י ברלין שם:

22) והיטיב אשר אמר ר״י בהק (תוספות מלואים ללחם ושמלה סוף ס׳ ברא״ת ובהערותיו לל״כ מדות שם) שאונקלוס השב מלת ארור למעלה ולמטה. אבל לא היטיב במה שאמר שעשה כן לפי שאין לו הכרע, אדרבה בתרגומו זה הכריע שהיא עומדת במקום שתים.

גביעים משקדים, משקדים כפתריה ופרחיה [23]), ולא שתשארנה כפתריה ופרחיה בלי משקדים. והנה לפנינו האחרון והוא וקם (דברים ל״ח, ט״ז) הנך שכב עם אבתיך וקם העם הזה וזנה וגו׳, גם בו הספק אם מלת וקם מחוברת רק להעם הזה וזנה וגו׳, או שהיא עומדת במקום שתים, וכאילו אמר, הנך שכב עם אבתיך וקם, וקם העם הזה וזנה וגו׳, אשר מזאת הסברא האחרונה למדו ר״ג ור״י בן חנניה ור׳ יוחנן משום רשב״י (סנהדרין ל׳:) לתחיית המתים מן התורה. ואחשוב שהביאם לזה מה שלא אמר קרא, הנך שוכב עם אבותיך והעם הזה יקום ויזנה [24]). ובא איסי בן יהודה ואמר שאין הכרע לאחד משני האופנים, וכמו שהשיבו (שם) על ראיתם זאת: „ודילמא וקם הזה וזנה״, ר״ל שאז מלת וקם היא יחידה ולבדה ואיננה עומדת במקום שתים. התשובה הזאת היא עצמה מעידה שלא חשבו חז״ל בשום אופן לעקור ולקרוע מלת וקם מן העם הזה וזנה לגמרי, ולחברה לעם אבותיך לחלוטין, שאם היה הדבר כן, מלבד שאין להאמין שהשאירו מאמר „העם הזה וזנה״ מבלי ראש, גם אלה המתוכחים השואלים מנין לתחיית המתים מן התורה היו עונים עזות, על מי עזבתם מאמר העם הזה וזנה! הלא בעל כרחכם מלת וקם שייכת אליו, ואיה איפוא ראיתכם! אמנם בהיות ראיתם מכפל מלת וקם, שאע״פ שהיא אחת בכל זאת הננה עומדת במקום שתים, והדבר הזה מצאנוהו לאחד מחקי לשוננו, לא היו יכולים לבוא עליה בזרוע, אבל היו יכולים רק להטיל ספק בדבר ולאמר שאין הכרע לזה, לכן ענו בשפה רפה „ודילמא וכו׳״ כמסתפקים, ר״ל אחרי ששתי הסברות נכונות, מי יכריע את האחת וידחה את השנית! א״כ אין כאן ראיה מחלטת, ואנחנו שואלים מנין לתחיית המתים מן התורה? בראיה שאין להשיב עליה ולא לדחותה [25]).

---

23) מכאן ראיה שהיו לפניהם הטעמים, לכן האתנח שבמלת גביעים הוליד הספק לפניו, שאפשר לומר שרק בששת הקנים היוצאים מהמנורה היו הגביעים משקדים כמאמר הכתוב (שם שם, ל״ג), לא כן בקנה המנורה עצמה בו לא היו משקדים רק הכפתורים והפרחים ולא הגביעים. כי אם לא היה האתנח לפניהם, מי שם ההבדל בין הגביעים שבששת הקנים ובין הגביעים שבקנה המנורה עצמה? ולבלי לעשות הבדל בין הגביעים הסתפק איסי בן יהודה ורצה לבאר שמלת משקדים עומדת במקום שתים וכלם היו משקדים; וגלה דעתו שלבאורים המסופקים האלה אין לו הכרע; וכן הדבר באתנח שבמלת עמלק לענין מחר, וכן הז״ק שבמלת כשמעם לספקו של ר׳ תנחומא; שאלמלא הטעמים האלה כבר היה להם הכרע. שהיו יכולים להפסיק במקום אשר יכשר בעיניהם! ואם היו להם ההפסקות רק בקבלה, הלא תשוב הפליאה למקומה, מה זה אין להם הכרע, והלא הקבלה מכרעת! וע׳ מ״ש בפרק הבא. ולענין כלל הדברים ע׳ יפה מראה (ירושלמי שם) ויפה תואר וזוהר הקדש (כר״ר פ״פ) ועקדת יצחק (שער כ״ז), ולא אוכל להאריך יותר.

24) ולא שחשבו מלת וקם רק למעלה ולא גם למטה כמו שחשב הראב״ע (ועמו רבים וכן שלמים) עד שמצאה ידו להשיג עליהם בפירושו שם, ובאמת הנם נקיים מהשגתו ואתו תלין משוגתו.

25) באחורי זה לאין להם הכרע היה חדש ויקר. אצלי. וימים רבים הפצתי אולי אמצאנו למי שקדמני, אחרי שבאחורי זה כנגד רש״י ותוס׳ ותלמידיהם, עד שמצאתיו בגזר הקדש (שם) בעיקר הענין אבל לא בבאור הענינים. ואחריו מצאתיו לבעל ברורי המדות (מכילתא שם). ובכ״ז הרבה יש לי להעיר על דבריהם ואכמ״ל. והנני מבטל את דברי שבספרי היתם לכתב אחורי וכו׳ (שער ג׳ פט״ו הערה א׳) ששם באחרתי אין להם הכרע אי למעלה או למטה. אמנם השגתי שם על הראב״ע בפי׳ (בראשית מ״ד, כ״ב) על פסוק ועזב את אביו ומת שהסתפק אם

ועוד עלינו להעיר על אודות ספקו של רב חסדא (סנהדרין ו׳:) שהביאתהו הגמ׳ (ביומא סס) להוסיף על חמש מקראות שאין להם הכרע שספר ומנה איסי בן יהודה, ואת זה לא הביא במנין! במה הוא שוה לאלה, עד שיקשה מדוע מנה רק חמש, והלא עם זה הנה הנן שש! אמנם כן הוא, גם ספקו הוא אם „פרים״ הוא רק על זבחי שלמים, או שהוא במקום שנים, והרי הוא כאילו אמר קרא ויעלו עולות ליי׳ פרים ויזבחו זבחים שלמים ליי׳ פרים. ובדבר הזה הנהו דומה לאלה של איסי בן יהודה, שבכלן הספק אם המלה היא לבדה ויחידה לעצמה, או שהיא עומדת במקום שתים, וע״ז אמרו שם: „לרב חסדא מספקא ליה לאיסי בן יהודה פשיטא ליה״; והוא דומה למחלקת גדולי חכמי הלשון האחרונים שהיו לפנינו, שזה אשר השיג ספר מדויק ראוי לסמוך עליו היה הדבר פשוט וברור אצלו, ורעהו אשר לא היה לו בפעם ההיא ספר כזה נשאר הדבר ההוא אצלו בספק. ולא יכול ללכת בענין זה אחר הרוב, כי הרוב לא יכריע רק בהיות הספרים מוחזקים למוגהים ולמדויקים, אז למשל בהיותם שלשה יכריעו השנים את האחד. ואף אם נמצא שבוש אחד בכל אחד, אלא שהוא שונה משני רעיו, והוא מיוחד בו לבדו, וכן בשני, וכן בשלישי, גם אז השנים מכריעים את האחד, ודוחין את האחד מפני השנים, וכעין שלשת הספרים שנמצאו בעזרה (ירושלמי תענית פ״ד ה״ב, מ״ס פ״ו ה״ד, וע״ל פס״ו הערה ד׳), לא באופן אחר, אשר לכן לא הכריעו אז מהספרים שבכל תפוצות ישראל. ולמעלה מכל ספק, שבמקום שנמצא ספר מדויק מוחזק ונאמן, הוא הכריע את כל הספרים כלם, ומזה המין הספר שמסר משה ללוים להניח בארון שאם יבקש אחד לזייף דבר שיהיו מוצאים אותו שבארון, והוא הכריע את כל הספרים כלם. ואמר בעל נזר הקדש (סס): „אין להכריע כלל האמת מתוך רוב הספרים דעלמא כי שמא הרבה סופרים נמשכו אחר טעות אחת״, ודבריו נאמנים. לכן מי שלא היה בידו ספר מדויק שראוי לסמוך עליו, נשאר אצלו בספק, עד כי חקר ברור הענין והשיג האמת לאמתה, וכמ״ש בספרי היחש וכו׳ (סנהדרין ג׳ פט״ו) ע״ש, או שהקריב הדבר לפני גדולי החכמים, והמה הגידו, אשר כן עשה רב חסדא באיבעיא דבעי, וכאשר שאלה סתמא דגמ׳ (חגיגה סס): „למאי נפקא מנה?״ ר״ל מאי דהוה הוה! השיב מר זוטרא לפיסוק טעמים, ר״ל להכריע בין הספרים ע״פ הסברא הישרה, ולהחליט כפי המציאות שבאיזה מהם נגד חבריו (וע׳ רס״ו סס). ובעיני רב אחא בריה דרבא לא מצאה תשובת מר זוטרא חן, כי לדעתו אין כח הטעמים יפה בזה, שהרי מצאנו מלות

„ומת״ סובב על אחיו אז על הנער, והתפלא „למה לא הביא המזכיר חמשה מקראות שאין להם הכרע כמו ויסלף נעלו (רות ד׳, ח׳) וזה עמהם״! הסגתי ההיא סס גם לדעתי פה במקומה עומדת, כי באלה החמשה אין הספק רק אם המלה האחת ההיא נשארת אחת והיא מחוברת אל אשר חברוה הטעמים, או שהיא עומדת במקום שתים, ומה ענין „ומת״ „ויסלף נעלו״ לאלה! ופה הגני מוסיף שנעלם מהראב״ע גמ׳ מפורשת בבכלי (כ״מ מ״ז) וכירושלמי (קידושין פ״א ה״א) וע׳ מדרש (רות רבה פסוק ויאמר גואל לבעז), שסס אין ספק בדבר אבל יש סס מחלקת, ולכל אחד ניתוקו עמו ולא יסתפק כלל מי נתן למי. וע׳ מד״ר (רות סס) ומד״ר (שמואל פי״ח סי׳ ה׳) שסס הביאו עוד שתי מחלקות כעין ויסלף נעלו, נעלו של מי? והם ויחזק בכנף מעילו ויקרע (ש״א ט״ו, כ״ז), מעילו של מי? ויתפס אחיה בשלמה החדשה (מ״א י״א, ל׳), שלמתו של מי? וכלם החליטו ולא הסתפקו עוד. והראב״ע לא זכר רק ויסלף נעלו! וכלם אינם ענין כלל עם המש מקראות שאין להם הכרע וכמ״ש. וע׳ יפה מראה (ירושלמי ע״ז סס) ויפ״ת (בר״ר סס).

שהן מופסקות ע״י המפסיקים הגדולים, אעפ״כ כשהן נחשבות לשתים, לא יחוץ ביניהן החיץ הזה, וכן מסדור שנחלק (ע״ל פי״ט), אף כי בכתוב זה, אף שהטעמים היו כתובים בספריהם (ע״ל פק״ג) כמו שהם עתה לפנינו, בב״ז היה יכול להסתפק אם אין מלת „פרים״ או „ליי׳ פרים״ סובבות גם על עולות. אחרי שלא נזכר בצדן מה היו ולמי הקריבו; ובאה עֹלֹת באתנח, אולי רק להפסיקה מזבחי שלמים, יען כי העולה כלה כליל ומהשלמים רק האימורים למזבח, ולא להזרות שהעולות היו ממין אחר. או שרב אחא לא רצה לסמוך על הסברא לבדה להכריע בין הספרים, יען כי באמת אין המציאות הולכת אחרי הסברא, אמנם הסברא הולכת אחרי המציאות, והמציאות דוחה את הסברא, ולא הסברא את המציאות[26]). עכ״פ בין לאיסי בן יהודא בין לרב חסדא בין למר זוטרא בין לרב אחא בריה דרבא, אנחנו רואים ברור שהיו לפניהם הטעמים, רק שלאיסי בן יהודה הא דרב חסדא פשיטא ליה, ולרב חסדא מספקא ליה, ומר זוטרא ורב אחא חלקו בדבר הנ״מ, ותו לא מידי:

וכן בדבר ספקו של יוסף איש הוצל הוא איסי בן יהודה על אודות ודביר בתוך הבית מפנימה הכין וגו׳ (מ״ל ו׳, י״ט), גם בו הספק אם מפנימה תעמוד במקום שתים או לא, ע׳ יומא (סס) ותבין, ושים לבך לשנויי נוסחאות שהביא לנו ידידי הרב בעל דקדוקי סופרים במאמר זה.

לא נשאר לפנינו רק עוד אחד, והוא מ״ש בירושלמי ע״ז (סס) ובמד״ר (בראשית סס וסה״ם סס) שר׳ תנחומא הסתפק במקרא (בראשית ל״ד, ז׳) ובני יעקב באו מן השדה כשמעם ויתעצבו וגו׳, ואותו הוסיפו שם על חמש מקראות שאין להן הכרע של איסי בן יהודה ע״ש. ספקו הוא אם השמועה ששמעו בשדה גרמה את בואם וכבר אז בשדה התעצבו ויחר להם מאד, או שבהיותם בשדה שמעו שמועה כללית כי אמון

---

[26]) הלא תראה, כי גם בימים האחרונים שהספרים מנוקדים, נמצא מחלוקת בספרים מדויקים, אשר אחד מגדולי שומרי מסורת הסופרים (שסופרים האותיות הנקודות והטעמים שבתורה) הכריע נגד הרוב, ועשה כן רק מפני הסברא ושקול דעתו, ובאמת לולא הראיה ממקום אחר היתה סברתו בטלה מפני דבר שגודע לנו זה עתה והוא מבטל את סברתו ההיא. הנה לפנינו למה תתראו (בראשית מ״ב, ח׳), ויהב״י הנקדן כתב בספרו עין הקורא (סס) וז״ל: „תִּתְרָאוּ כן ברזכס ונפלא בעיני, במקצתם תִּתְרָאוּ וטוב בעיני״ עכ״ל. הנה פה המחלקת בספרים אם המלה הזאת מלעיל או מלרע, ברוב הספרים שהיו לפניו מצא מלעיל, ונפלא בעיניו, יען כי משפט המלה הזאת בהיותה מגל״ה (ברשה ראה) להיות מלרע, הטעם על פה״פ, אשר לכן כאשר מצא במקצתם מלרע אמר „וטוב בעיני״. והנה מצאתי לאחד מן האחרונים (הח׳ רש״פ) שאמר שברשו תרא והשרש הזה בלשון סורי טעמו עכבה, וכן יהיה טעמו בלשונו למה תתעכבו (רק שהוא מהקל), ובהיות שרשו תרא הלא משפטו להיות מלעיל (הטעם על הרי״ש שהוא עה״פ), וכמו תִּמְצָאוּ תִּרְפָּאוּ בחס״ף, ושב להיות המשפט ברוכס. אשר באמת יש להתפלא, איך עזב את החק אשר הוא גם בשכל גם בקבלה, שבכל ספק הולכין אחר הרוב, מפני סברתו, והנה לפנינו סברתו בטלה, ושבה מציאות הרוב לאיתנה בחק ובמשפט, והסברא לא תעצר כח נגד המציאות. ובאמת לולא המסורה הקטנה שמסרה על המלה הזאת „ל׳ ומלרע״, מן הדין היה לשמוע אל הרוב שהביא לנו יהב״י ולפרש תתראו מלשון עכבה, והיתה בהה מלעיל כמשפט, אתה המסורה מכרעת נגד הרוב, כי מפיה אנו חיים, ותתראו היא מלרע ושרשה ראה (ומבטין התפשל) כפי אשר באה אונקלוס בתרגומו ותלמודנו (תענית י׳:).

קרה בבית אביהם, ויבואו, ובבואם אז הבינו בשמועה את אשר קרם כי נבלה עשה בישראל וגו' אז תקפום עצבון וחרון. לבאור הראשון מלת כשמעם נשארת יחידה ולבדה, ולבאור השני מלת כשמעם עומדת במקום שתים, וכאילו כתוב ובני יעקב באו מן השדה כשמעם, כשמעם ויתעצבו האנשים ויחר להם מאד כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן לא יעשה[27]. תכף כשמעם בשדה באו, אבל כשמעם דברי חמור את אביהם בלב שקט כאילו לא נעשתה כאן כל נבלה, אז התעצבו ויחר להם מאד וגו' ויחפשו עלילה לנקום מהם את כבוד ביתם. והנה אין לו הכרע של ר' תנחומא כמו אין להם הכרע של איסי בן יהודה, ומכלם אין ראיה לילדות הנקוד והטעמים, אדרבא, מהם יש ראיה חזקה שהיו הטעמים כתובים לפניהם (ע' למטה הערה כ"ג). וע"ד ההכרעות שנזכרו בירושלמי מגלה (פ"ד ה"ח) ובמד"ר (בראשית פל"ח) ע"ל (פס"ו הערה ז').

קי) עתה נסורה נא לראות מה שהשיב ה' יש"ר על הוכחות ה' שד"ל מהא דאמרו (קידושין ל'.) במערבא פסקי ליה להאי קרא לתלתא פסוקי וכו'. אנכי כתותי הוכחתו ההיא עד כי לא ימצא במכתתה חרש לחתות אש מיקוד, והראיתי כי לא הבין את אשר לפניו (ע"ל פק"ב), אבל נשמע נא מה בפי ה' יש"ר אם ישר נוכח עמו. הוא (ה' יש"ר) אומר (אולר נחמד לד 150): „הפלוני (ה' שד"ל) הביא ראיה לסברתו ממה שאמרו חז"ל שבמערבא הוו פסקי וכו', וטען שאלו הטעמים מסיני לא היו רבותינו חולקים על דבר שהוא הלמ"מ, אך מי לא יתפלא על דבריו, האם נעלם ממנו שכל תרי"ג מצות עם פרטיהן ופרטי פרטיהן כלן נאמרו למשה מסיני, ועכ"ז המשנה היא מלאה מחלקת, זה פוטר וזה מחייב זה פוסל וזה מכשיר וכדומה? ומה פלא אם גם על הטעמים נולדו מחלוקות אע"פ שנתינתן מסיני? ואדרבא הראיה שהביא היא ראיה לסתור, כי כל בר דעת יוציא ממנה התולדה האמתית שהיה חילוק פסוקים לחז"ל, ושכבר הורגלו לקרוא פסוק הנה אנכי וגו' לפסוק א', אלא שבמערבא היו סוברים לחלקו לג'[1]). ומן הלשון שאמרו הוו פסקי נראה ברור שהיה מקובל אצלם

---

[27]) רבות עמלו המבארים כלם ע"ד מאמר וכן לא יעשה, ואחרי כל באוריהם נשאר המאמר הקצר הזה מבלי באור נכון. ולדעתי כן זה הוא תאר למשפט נכון משפט אמת משפט צדק. וכטעם צדק ומשפט מכון כסאך (תהלים פ"ט, ט"ו), כן צדקה לחיים (משלי י"א, י"ט) משפט צדקה לחיים, ומזה ויקרב משה את משפטן אל יי', ויאמר יי' וגו', כן בנות צלפחד דוברות (במדבר כ"ז, ה'—ו'), משפט נכון בנות צלפחד דוברות, וכן כן מטה בני יוסף דוברים (שם ל"ו, ה'), ומזה התאר לשומרי משפט בנים אנחנו לא היו עבדיך מרגלים (בראשית מ"ב, י"א), אנשי משפט אנחנו ויודעים מה הם עון המרגל ומשפט עונו לכן היה בטוח כי לא היו עבדיך מרגלים. והנה בני יעקב באו וימצאו את הנבל הזה חמור אבי שכם בא שלאנן ושליו אל אביהם לדבר אתו, ובלב שוקט ובוטח הנהו מדבר כמו לא היתה כאן כל נבלה, אז הבינו כי אין צדק ואין משפט במקום הזה, ואף אם ידרשו משפט כל משפט לא יעשה, אז חרה להם מאד, וזהו שאמר הכתוב ויחר להם מאד כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב וכן (ומשפט) לא יעשה! ע"כ התחכמו להתנכל להם ויחריבו ויטקטו עד גמרו דבריו, ויענו בני יעקב את שכם ואת חמור אביו במרמה וגו' (שם שם, י"ג) למען עשות משפט באנשי רע אשר לא יבינו משפט. וכצדק אמר הכתוב וכן לא יעשה, ולא וכן לא תעשה, כי אינגו סובב על הנבלה, אמנם על המשפט המתואר בשם כן.

[1]) מה היא הסבה ומה הוא הטעם? ואיך זה עברו על הכלל שבידם כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה! אמנם ההלומות שוא ידברו. וע' למעלה (פ' ק"ב).

טעם הסוף פסוק, ולכן גם מה שדרשו ויבינו במקרא אלו פסקי טעמים, כונתם בלי ספק על הטעם סוף פסוק״ עכ״ל. שיטת ה׳ יש״ר הלא כבר שמעת למעלה (פק״ד), ואת אשר השיבותי שם כבר ראית, ולא הבאתי את דבריו אלה, רק למען הראות שזה האיש ה׳ יש״ר בהשיגו על ה׳ שד״ל גם הוא הרה שקר וילד הבל. ואע״פ שאיש ריב אנכי בה׳ שד״ל, בכ״ז לא אוכל לראות בבלע איש את שיטתו — אף כי מהבל היא — בכזב והבל יותר גדול ממנה, ודמי עלי האי מרבנן (ה׳ יס״ר) כמאן דלא טעים טעם משנה ותלמוד מימיו. שכן באמת בדבר שהוא הלמ״מ, אין בעיקרו שום מחלוקת כלל, אמנם רק בפרטי סעפיו וענפיו המסתעפים ממנו, ואם העיד איש אחד נאמן שכן הוא מקובל או שהדבר הזה הלכה, שבתה המחלקת ותהי כלא היתה. ע׳ הקדמת הרמב״ם לפי׳ המשניות וע׳ מ״ש בספרי אמרי דעת (מאמר ב׳ וסס האלכתי מטט בזס), והדבר הזה שכל דבר שהוא הלמ״מ לא תתכן בו מחלקת נאמן מאד ואין להשיב עליו, וכבר ידוע אמרם הרבה פעמים „אם קבלה נקבל ואם לדין יש תשובה״. והמחלקת שבמשנה איננה כלל בדברים שהם עצמם הלמ״מ, אמנם רק בענפים שהתחדשו ברצותם למצוא להם שרשם אשר יכון לאמר כי ממנו תוצאותם, וע״פ השרש ההוא נטעו ההלכה אשר נולדה בימיהם, או בתקנות וגזרות לפי הזמן והמקום ודומיהן, לא זולת אלה. וגם הוא גם איש ריבו לא ראו אור, כי כן הלא ספר התורה עצמו, שהוא מקובל אצלנו אנשי דת משה והמשנה והתלמוד, ממשה מסיני, בודאי בלי שום הרהור ספק חלילה, בכל זאת מצאנו גם באותיותיה גם בפרשיותיה מחלקת (ע״ל פל״ח ול״ט). והכלל הנאמן הוא, שכל דבר שיש בו עבודה רבה ונמשכת זמן רב ונמסר לכלל, ולא ליחידים פרטים ראשי העם ואנשי אמונה לבד, יתכן מאד שאחד מהם יטעה בכתבו, ואחריו ימשכו חבל טועים ושוגים (וכמ״ם בפרק הקודס), עד שיקומו אנשי אמת חכמי לב ונבוני דבר ויודעי נכוחה, ויעקרו את הטעות משרשה. ואת זה עשו בעלי המסורה מדור דור, יהיה זכרם ברוך. וכן מ״ש: „גם מה שדרשו ויבינו במקרא אלו פסקי טעמים כונתם בלי ספק על הטעם סוף פסוק״, גם בזה טעה, כי לא ראה דברי התלמוד במקומם, שם נאמר: „ושום שכל אלו הפסוקים ויבינו במקרא אלו פסקי טעמים״, ואם „ויבינו במקרא אלו פסקי טעמים״, כונתם על הסוף פסוק, מה היא כונתם בדרשת „ושום שכל אלו הפסוקים״! ומ״ש אני בזה ע׳ למעלה (פס״ו ופק״ב).

קיא) לא נשאר לנו עתה מכל אשר הבאנו מדברי ה׳ שד״ל למעלה (פ׳ ל״ו) רק עוד ענין אחד והוא טעמו על הללויה וכסיה וידידיה ומרחביה, שאין להוכיח מהם שיוכל להקרה חילוף בספרים גם בדבר הכתוב, ואמר (סס לד 95): „חלילה לומר כן שהספרים נשתבשו, אבל בלי שיתקלקלו הספרים נקל הוא לסופר שיקרב או ירחק אות אחת מחברתה עד שלא יוכר אם היא תיבה אחת או שתים וכו׳״ עכ״ל. על דבריו האחרונים האלה הנני אומר, אישי ה׳ שד״ל, קרא אתה בפיך, שמא שכחת או שמא לא למדת, ברייתא מפורשת (מנחות ל׳.): „שיעור גליון וכו׳ ובין תיבה לתיבה כמלא אות קטנה ובין אות לאות כמלא חוט השערה״, ובמס׳ סופרים (פ״ב ה״ח): „מניחין בין שם לשם [1]) כדי שיהיו נכרין ובאותיות כדי שלא יהיו מעורבבין אם עירב את האותיות או שהפסיק באמצע השם אל יקרא בו״, ושם (סס ה״ב): „מניחין וכו׳ ובין תיבה לתיבה כמלא אות [2]) ובין אות לאות כמלא שער (וכ״ה ברי״ף וברמב״ם וברא״ש וכטור וס״ע) ואם

---

[1]) וכגליון סס, פי׳ כין תיבה לתיבה.

[2]) כ״ה גם כמ״ם סכמחזור ויטרי, והסרה מלת „קטנה״ סכגמ׳. והרי״ף (ה״ק ה׳ ס״ת)

שונה שריחק בין האותיות עד שהתיבה נראות כשתים או שקירב שתי תיבות עד שנראית כאחת פסול" עכ"ל, וע' רמב"ם (סס סוף פ"ח) וכן בותר הפוסקים. אחרי ראותך ה' שד"ל את ההלכות האלה, האמור תאמר עוד: „נקל לסופר שיקרב או ירחק אות אחת מחברתה עד שלא יוכר אם היא תיבה אחת או שתים וכו' שלא היו הסופרים נזהרים בהרחקת תיבה מתיבה וכרבת אותיות תיבה אחת זו לזו בכל הראוי"! והם הלא היו מחויבים להזהר מפני הפיסול! אם כן אם בכל זאת קרה כדבר הזה אחרי הזהירות היתרה, הנה הוא שגגה בכתוב בספר וקלקול בספרים, כי שגיאות מי יבין, ומדוע לא תאמר כן גם בנקוד וטעמים! וסרה השערתך ושבה מבוכתך. ידעתי כי תשיבני בתשובה הרגילה בפי המבקרים החפשים מהקצה האחרון, כי ההלכות האלה חדשו חז"ל אשר ראו הקלקולים שקרו. דע לך כי לפ"ז היה להם לאמר „בשראו שמקלקלין וכו' עמדו ותקנו וכו'", כדרכם בענינים כאלה.

ובעיקר הדבר מה מאושר הנקוד כי נעלם מאת שר צבא לוחמיו זה, כי נקודה אחת או שתים היו יכולות להכריח בורור אלה — הללויה כסיה ידידיה ומרחביה — אם הן אחת או שתים, והוא שאם הן מלה אחת כְּסִיָּה יְדִידִיָּה מֶרְחַבְיָה אז הסמ"ך הדלי"ת השנית והבי"ת בשוא והכף והדלי"ת הראשון במתג, והה"א שלאחרונה נחה בלי מפיק, ואם הן שתי מלות או משפטן כֵּס יָהּ יְדִיד יָהּ מֶרְחַב יָהּ, הסמ"ך והדלי"ת והבי"ת בלי שוא והה"א במפיק, והמלות הראשונות בטעם לבדן או שתהיינה מחוברות אל שלאחריהן במקף, וכן בהַלְלוּיָהּ או הַלְלוּ יָהּ ע"פ המפיק והטעם או העדרם [3]), וע' מנ"ש בכל

והרמב"ם (ה' ס"ת פ"ז ה"ד) והרא"ם (ה"ק ה' ס"ת סי' ע') והטור (יו"ד סי' רע"ד) ויתר הפוסקים העתיקוה.

[3]) וע' ירושלמי (סוכה פ"ג ה"י) ומגלה (פ"ח ה"ט): „רב ושמואל חד אמר הללויה והורנה אמר הללויה, מ"ד הללו יה נחלק ואינו נמתח, מ"ד הללויה נמתח ואינו נחלק, לא ידענן מאן אמר דא ומאן אמר דא מן מה דאמר רב שמעית מן חביבי אם יתן לי אדם ספר תילים של ר"מ מוחק אני את כל הללויה שבו לא נתכוין לקדשו הוי דו אמר (ר"ל רב אמר) הללו יה מיליהון דרבנן פליגין דא"ר סימון בשם ריב"ל בשברה לשונות של שבח נאמר ספר תילים וכו' המאוסר שבכולן הללויה שהשם והשבח כלולין בו" עכ"ל, כל"ל כמו שאברתי והפרדתי, וכירושלמי נגעה טעות המעתיקים ע"ש; והוא מתאים עם הבבלי פסחים (קי"ז) ע"ש, ודלא כמ"ש הני תרי אשלי רבריבי התוי"ט (סוכה פ"ד מ"ה) ד"ה ליה ולך מזבח וכו', והמפ"ם תהלים (סוף מזמור ק"ד), שהשבו שירושלמי והבבלי פליגי בזה ע"ש, (וע' מדרש שוח"ט (הוצאת ר"ש באבער, מזמור א' אות ו' ובהערות ותקונים שם ואכמ"ל). ולדעתי שלש מחלקת בדבר, מ"ד הללו יה נחלק ואינו נמתח, חלק הַלְלוּ לבד יָהּ לבד ובמפיק ה"ח; ומ"ד נמתח ואינו נחלק הַלְלוּיָהּ מלה אחת והה"א נחה; ומ"ד גדול מכלן הללויה שכולל שם ושבח בבת אחת (לשון הבבלי), המאוסר שבכלן הללויה שהשם והשבח כלולין בו (לשון הירושלמי), הַלְלוּיָהּ מלה אחת ואעפ"כ הוא במפיק והרי הוא כמו שמצאנו בשפ"ם גמליאל שלומיאל צורישדי ודומיהם, וכבר מצאנו העתיד עם השם הזה מחוברים יחדו (תהלים קע"ו, י"ז) יְהַלְלוּיָהּ, וכ"ה גם הלוי. (אז שלדעתו הַלְלוּ־יָהּ במקף שעשה אותן לתיבה אחת אף שהן שתי תיבות מחולקות). ודע שמ"ש ריב"ל (בבלי פסחים שם): „מאי הללויה? הללוהו בהילולים הרבה" הוא לדעתי ע"פ הכלל שלמדנו רש"י בפי' (ירמיהו ו', ז'. יחזקאל מ"ז, י'. נחום ב', י"ד) שלפעמים בא"ה הה"א בלא מפיק להורות על הרבוי. וע' הבנת המקרא לרוו"ה (שמות ז', י"ח), ולפ"ז יהיה הַלְלוּיָהּ בלא מפיק, וזהו אמרם (שם): „ופליגי דידיה אדידיה", ואכמ"ל.

מקומותיהם, ובהערות הרוו"ה בעין הקורא שבחומש מאור עינים (סוף בשלח) ובהערתו להלל שבסדרו שפה ברורה. ואנא אתברית רוחי בגו נדנה, דמרא שד"ל דכל רז לא אנים ליה, דנהירין ליה שבילין דלישנא קדישתא כשבילין דהיכליה, רזא דנא לא גלי ליה! ברם חלמא די ליה חזית ואשכחנא שחיתא ועילה, ופשר מלתא אמרית לעֵלא.

קיב סברא גוררת סברא, ולרגלי סברתו בענין זה שלפנינו כי „נקל הוא לסופר שיקרב או שירחק אות אחת מחברתה עד שלא יוכר אם היא תיבה אחת או שתים", נולדה לו עוד סברא (אם כרה לו זרה יפסוט הקורא) והיא שאמר (סס לד 95) וז"ל: „אשר ע"כ לפי דעתי הוצרכו הצופים להתקין מנצפ"ך כדי שיהיה היכר למקום שהוא סוף תיבה, כי ראו שלא היו הסופרים נזהרים בהרחקת תיבה מתיבה ובהקרבת אותיות תיבה אחת זו לזו ככל הראוי" עכ"ל. החלום הזה כבר חלם גם רד"ב בספרו מסרת סיג למקרא (וויען תרמ"ב לד 9), ונשא גם על שפת מבקרים אחרים. והחלומות שוא ידברו! זכבר פתרתיו בספרי המסע לארץ הקדושה (וואלרשא תרמ"ג, הערה ג' לד 22), ואלה דברי שם: „אם זאת היתה כונתם, אחת אשאלנו, מדוע יראו מבלבול וערבוביא רק בחמשת אותיות אלה ולא יראו ולא חרדו ליתר שבע עשרה אותיות הנשארות! אשר הסופרים גם היום לא יטעו בכתיבה על ידם. הרוסיי יחוש לסמן סוף כל תיבה בסימן קשה או רך וישם לו אותיות ב ב, ואבנה"ג (כלשון ה' ד"ך ולשון ה' שד"ל „הלופיס" והיא הנכונה), חששו ולא חששו, חששו לחמש, ולא חששו לשבע עשרה! גודרי גדר ועומדים בפרץ יעזבו פרוץ מרובה כמעט שלש פעמים ומחצה על העומד כזה!! ובאמת בדברים כאלה טוב יותר לאמר „לא ידעתי" מאמור „ידעתי" ואין דעת; וכי מפני שאין אנחנו יודעים לדבר נעלם ממנו טעם בעיקר, נתן לו טעם לפגם! האם לא בוז יבוזו לנו? עלינו לחקור ולדעת את הכל כפי יכלתנו, אבל אין אנחנו אחראין לתת טעם אשר אין בו כל נעם, ורוח קל יעבור על פניו וטעמו לא יעמוד בו וריחו נמר. האם לא בזה השתיקה יפה מהדבור?[1]).

אחרי כתבי דברי אלה, והנה לפני אוצר הספרות (סנס ד'), שם (לד 407) מצאתי את הר"ח פאלאק מביא את דברי הר"ל לעף ע"ד מנצפ"ך, וז"ל: „הסופרים בימי הנביאים ובימי חכמי התלמוד נהגו כסופרי היונים והרומיים לכתוב המלות זו אחר זו מחוברות בלי שום הפסק, מתוך זה באו התשב"ר וגם המון העם אשר קריאת התורה

---

[1]) סס בספרי בסוף ההערה כתבתי ע"ד לם מן לברבה המסרה (יסעיהו ט', ו') שהוא כמו להם. וכבר קדמני בזה הבחור (מסרת המסרת לוחות שניות מין שסי), ושכחתי להזכיר שמו ע"ז, אף כי זכרתיו בספרי היחס וכו' (שער כ' פ"ח הערה ג', והזרתי בי ממ"ם סס), אף כי הוא לא הביא דומה לו, ואנכי בספרי המסע וכו' (סס) הבאתי כי כמו בם בהם במו כן לם להם למו. ופה הגני מוסיף שמצאתי לאחד מגדולי חכמי המשנה (זבחים ע"ז:) שהכדיל בין בם לבהם, וכן מצאנו גם בין האמוראים (יומא ס"ד:), וע' תוס' סס וגם, ומסתמא יש הבדל דק בכלן; בכ"ז על עיקר הדבר היה לי להזכירו; אבל שכחתי. וכן קרני בספרי עבור יחזקיהו המלך (פ"י) שלא זכרתי את ידידי הגרד"ל בסדר"א (פ"ט אות ל'). וכן סס (הערה כ"ה) לא זכרתי את ידידי הש"ר עדעלמאן בספרו השומנים (סי' כ"ה), ואת הפסיקתא זוטרתא (דברים ל"ד, ו'), אף שיש קצת הבדל בין דברי לדבריהם. ועל כל אלה הגני מתגלל במדת משה אדונינו (זבחים ק"א:) שאמר: „שמעתי ושכחתי". וריב"ז אמר (ספרי במדבר פיסקא קכ"ג): „מה שראו עיני וכו' שכחתי". וע' תוספתא דפרה אדומה (פ"ג), ורש"י שבת (ל"ד:) ד"ה תורמסי וכו'. וע' ירושלמי מגלה (פ"א ה"י) בתשובת ר"ט לר"ע.

לא היתה מורגלת וידיעת הלשון לא הבינו, לידי טעות וערבוב רב, מפני שקראו מיד בפסוק ראשון בתורה תחת ברא אלהים את השמים — אלהי מאת (בראשית מ׳, מ׳), ותחת ויטע יי׳ אלהים גן בעדן — גנב עדן (שם ב׳, ס׳), ותחת ונחמד העץ להשכיל — העצל השכיל (שם ג׳, ו׳), ותחת לא תסף תת כחה — תספתת (שם ד׳, י״ב), ותחת בא אתה וכל ביתך אל התבה — קראו ביתכאל ורבים השתמשו לקראות המלה בית פאל [2]), לכן תקנו הצופים נביאי הדורות להקל הקריאה לכפול האותיות כסדר הזה [3]) מנצפ״ך שלא יבואו המון העם והתשב״ר לידי טעות״. וע״ז סיים ה׳ פאלאק: „ולזה הפירוש עולה יפה מה שהביאו חז״ל בענין מנצפ״ך״ עכ״ל. פלאות תשמענה אזני, הלא ראה מ״ש חז״ל (שבת ק״ד־ מגלה ג׳): „סוף סוף אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה! אלא שכחום וחזרו ויסדום״, א״כ לדעתם לא הצופים תקנו מנצפ״ך, אבל היו כן מעולם רק ששכחו וחזרו ויסדום [4]), ואמרו ם וס שבלוחות בנס היו עומדים, וה׳ לעף אומר שהצופים תקנום וקודם להם לא היו, ופירושו עולה יפה למ״ש חז״ל בענינם! אנכי לא ארבה מלים על כל אשר הקדים שם לדברי ה׳ לעף אלה אשר אינם מצדיקים את דבריו כלל, כי אינם נוגעים למה שלפנינו; אבל אשאלנו, הנה הביא לפנינו את כל אשר היה יכול לקרות את התיבות אם לא היה תקון מנצפ״ך להפריד ביניהן, ומדוע לא שם לבו שכן יכול לקרות גם את יתר התיבות כלן אשר אין מנצפ״ך בסופן! ומי הבדיל בין בראשית ברא לבלי יטעו לקרוא בראש יתברא, ותחת מרחפת על פניהמים — מרחפתע לפניה מים, וכן בכל תיבות תנ״ך כלן! דאגו למנצפ״ך ולא דאגו ליתר שבע עשרה האותיות! האין אלה דברי אולת ורעות רוח! ועליהם יאמר ה׳ פאלאק (שם לד 406): „וגם שקול הדעת מכריע לדעתו היקרה״! זה הוא שקול הבא מן דעה, ודעה שיש בה יקר!!

נעזבה נא את החלום שאיננו מעלה אבל מוריד, ונסורה נא לראות את אשר הביא לנו ה׳ פאלאק (שם בהערה) את אשר כתב ה׳ שי״ר לה׳ שד״ל ע״ד מנצפ״ך, ושה׳ שד״ל הסכים לדעתו הרחבה ההיא, ונבחננה אם היא רחבה באמת, או לפחות ראויה להקרא בשם דעה. הוא אומר וז״ל: „ואחשוב עתה שגם כל הכפל של אותיות מנצפ״ך החל להתפשט רק ע״י סופרים, כי רואים אנו בשאר לשונות בני קדם יש כמעט בכל אות חילוק בצורתו כשבא באמצע או בסוף התיבה, ובחרו להם הסופרים גם בכתב אשורי איזה אותיות אשר היה נראה להם הצורך לעשות להם היכר כשבאים באמצע או בסופי התיבות, והם אותיות מ״ם וגו״ן הבאים לרוב מאד בסוף המלות לרבים ולרבות בשמות [5]) ובכינויים, ואותיות כפ״ץ יש חילוקים בהברתן בכל לשונות קדם ולכן גם נכפלות וכו״ עכ״ל. אגרות ה׳ שי״ר לא ראיתי, אבל נאמן אלי המעתיק שלא יעתיק דבר שאיננו. אשר לכן אתפלא על ה׳ שי״ר איך הוציא השערה שוערה כזאת מת״י. הנה הוא חלק בין

---

[2]) מכלי ספק ל״ל ורבים השתבשו לקרוא המלה בית כאל.

[3]) מה זה כסדר הזה?!

[4]) ומהות השכחה הזאת כבר באתי בספרי היחס וכו׳ (שער כ׳ פ״ח). וע׳ במכתבים חדשים ובין ידידי הגרל״ח (שם בראש ספרי) ובמכתב שני שבספרי אגרות בקרת, ושם במכתב שם (סי׳ מ׳) ומכתב עשירי (סי׳ ע״ח), כי לא אוכל להאריך פה במה שהאריכתי כבר במקום אחר.

[5]) אגב שטפיה לא דקדק לחלק בין מ״ם לנו״ן, במה שהנו״ן לא יבוא לרבות בשמות, אמנם רק בכינויים או בסוף השם לסי׳ המשקל, ולפעמים רחוקות לסי׳ הרבים על דרך הארמית וכה אין מ״ם לסי׳ הרבים.

טעם מ״ן לטעם כפ״ץ, וחז״ל שעליהם היה לדעת הדבר הזה יותר ממנו אמרו: „מנצפ״ך צופים אמרו״ ולא רמזו אף רמז קל שיש איזה חילוק בסבת הוסדם, ובחדא מחתא מחתו יתהון! הוא אומר שבעבור שאותיות מ״ן באים לרוב מאד בסופי המלות וכו׳ היה הצורך לעשות להם היכר כשבאים באמצע או בסופי התיבות; אשאלנו מחצית אותיות א״ב הן משמשות וסימנן שמלאכת״ו בינ״ה, הסר מהן כמ״ן שבאות כפולות תשארנה לנו עוד שמונה אותיות וסימנן הב״ו שאלת״י, ויש מהן משמשות הרבה מאד בראש התיבות, ויש מהן המשמשות הרבה מאד גם בסוף התיבה, ויש בהן המשמשות הרבה יותר מן מ״ן, מדוע לא עשו גם בהם היכר כמו באותיות מ״ן! ואלה הבאות הרבה מאד מאד לשמש בראש התיבה, האינן צריכות להיכר לבל תתדבקנה לסוף התיבות שלפניהן! האם לא יכלו לטעות ולקרוא תחת ויקריבו הנשָׂאים — ויקריבוה נשָׂאים, וכמוהו רבים מאד בכל המקרא וכמעט בכל שתי תיבות! הוא מביא ראיה משאר לשונות בני קדם שיש בהן כמעט בכל אות חילוק בצורתו וכו׳, ובלשוננו חששו הסופרים רק למ״ן ולא ליתרן הבאות לרוב מאד (ויש מהן גם יותר ממ״ן) גם בראש התיבות ויש גם בסופן ויש בראשן ובסופן ויכולות להתדבק גם למה שלפניהן גם למה שלאחריהן, ומדוע לא חששו גם להן! על כפ״ץ הוא אומר שבעבור שיש חילוק בהברתן בכל לשונות בני קדם לכן כפלון הסופרים גם אצלנו, ואנכי אשאלנו, חילוק ההברה של כפ״ץ בלשונות ההן האם הוא רק כשבאות בסוף התיבה או גם כשבאות בראש ובאמצע יש בהן חילוק הברה לפי שנוי תבניתן! ומיסד הכתב מדוע לא חשש לשנוי ההברות ההן תיכף ביסדו הכתב, וחכה עד כי יבואו הסופרים בדור אחרון ויחושו לחילוקן! ומה אאריך ומה שאמרו (ברכות ט״ו:) שיתן ריוח בין הדבקים ואמר רבא [6]) כגון וכו׳ הכנף פתיל וכו׳, מכחישים את השערתו על פניה, שכן לפני חז״ל לא היה כל חילוק הברה בין פ״א פשוטה לפ״א כפופה (מלבד הסמוי שבין דגש לרפה שלא יורגש הרגש הספרדית), ואם חז״ל לא ידעו מחילוק הברה שבין פ לף א״כ אין מקום להשערתו זאת, ובדותא היא. ומלבד כל אלה, הנה בתשובותי על ה׳ לעף יש גם אשר תסֶבינה גם על השערתו. ואחרי כל זאת אשאל גם את ה׳ לעף גם את ה׳ רפאפורט, האם לא ידעו את הברייתא (שהבאנו בפ׳ הקודם) שהחוב להניח בין תיבה לתיבה כמלא אות קטנה, א״כ למה היו צריכין לתקנת מנצפ״ך לזה ולתקנת מ״ן לזה להפריד בין תיבה לתיבה. ואם יאמרו כי תקנת מנצפ״ך או מ״ן היתה קודם תקנת הנחת ריוח אות קטנה, א״כ שבה הפליאה מדוע לא תקנו כן גם ביתר האותיות כמו שחששו הבאים אחריהם בהנחת הריוח! ואם ראו הבאים אחריהם שתקון מנצפ״ך לא הועיל רק להן ולא ליתר האותיות ועמדו ותקנו שימת ריוח בין התיבות, א״כ מדוע השאירו אח״כ מנצפ״ך הכפולות לחנם, ולא עוד אלא שאמרו (ירושלמי מגלה פ״א ה״ט): „ואם שנה (ששם הראשונים בסוף ואת האחרונים בראש) לו באמצע) פסול״! הגם בזה יש משום שאין ב״ד יכול לבטל דברי ב״ד חברו וכו׳ (עדיות פ״א מ״ה)! ואם הסופרים עברו על אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר

---

[6]) ונפלא הדבר שהעדר שימת ריוח בין הדבקים (בדבור ולא בכתב) קרה לרבא עצמו עד שכמעט נולדה ממנו טעות בדבר משנה, והוא כמעילה (ט״ו:): „מתני׳ ליה רב הונא לרבא המשה דברים בעולם מצטרפין זה עם זה, א״ל בעולם קאמרת והא קתני וכו׳ א״ל תני בעולה״. והוא שר״ה לא נתן ריוח בין הדבקים, להכי כד מתני ליה „בעולה מצטרפין״ נבלעה הה״א הנחה והשתמע כאילו אמר „בעולם מצטרפין״. וע׳ פוסקים בדבר הבלעת הנח בין הדבקים לענין ק״ש.

מעתה (סבת סס, מגלה כ׳:), אחשוב שהבאים אחריהם לא היו עוברים על שאין ב״ד וכו׳ אם היו מבטלין דבריהם. ואחרי כל אלה, מי הגיד להם שמנצפ״ך נתחדשו ע״י צופים, הלא למדו זאת ממ״ש חז״ל „מנצפ״ך צופים אמרו״, ואם האמינו להם בזה יאמינו להם ג״כ שהיו כן מעולם רק ששכחו וחזרו ויסדו. ואם לא יאמינו בשכחה זאת אל יאמינו ג״כ שצופים אמרום, ושבו מנצפ״ך לראשית יסוד הכתב. ודי בזה בביטול דברים בטלים.

וריב״ל בקונטרס אבני מלואים (סכסוף ספרו סרסי לבנון, לד 281) אומר שתקון מנצפ״ך היה כדי להשלים המספרים, והוא מן א (סהוא אחד) עד ת (סהוא ד׳ מאות), ומן ך (סהוא חמש מאות) עד ץ (סהוא תשע מאות)[7], ושלמדו זה מאת היונים. וגם זה הבל, שלהשלים המספרים לא היה להם לשנות צורות האותיות לפשט הכפופות ולסתום הפתוח, אבל היו יכולים לשום תג או קו על ה׳ ו׳ ז׳ ח׳ ט׳, ואז תורינה על מאות, או על נ׳ ס׳ ע׳ פ׳ צ׳ ואז תחת עשרות תורינה על מאות. והיה כי תשאלנו מה זה אשר הרבה הש״ס למשקל ולמטרי בזה: „ותסברא והכתיב אלה המצות וכו׳ אלא מיהוי הוו וכו׳ ואכתי אלה המצות וכו׳ אלא שכחום וכו׳״ (בבלי סבת ומגלה סס)? וענה ואמר (סס לד 283 בהערה) „ששאלה זו היא מרבנן סבוראי״. אבל אנכי אשאלנו מהירושלמי (סבו לא סלחו לבנן סבורלי לת ידיסס) שאמרו (מגלה סס): „ואם שנה פסול״, היתכן ששנוי המקום בדבר שנתקן רק למספר לקוח מאת היונים יפסול את הספרים הקדושים!! נוכל לאמר שאחרי שמצאו מספר אותיות א״ב כ״ז, חלקום לג׳ חלקים ט׳ ט׳ לכל חלק וחלק, ויצאו להם מספרי האחדים העשרות והמאות, אבל לא שנאמר שיסדו ושנו אותיות למלא המספרים. ואנחנו יודעים שהראשון המיסד הכתב לא יסד את אותיותיו למספרים. ולא מצאנו שהחלו להשתמש במספרים של האותיות רק מימי הבית השני והלאה. ונקל היה להם להשתמש בחדוש זה יותר מלהיונים, כי אלה האחרונים שלא היו אותיות א״ב שלהם רק כ״ד, הצטרכו להוסיף עוד שלשה סימנים למען יהיו יחד כ״ז ויתחלקו לט׳ ט׳. לא כן העברים, הם כבר מצאו לפניהם כ״ז אותיות, ואם למדו מהיונים להשתמש בהן תמורת שמות המספר למען קצר, אבל לא שלחו יד לשנות צורות האותיות בגלל הדבר הזה. חדא שלא היו צריכים, ותנינא שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. ומי יודע אם לא העברים היו הראשונים בדבר הזה, והיונים בראותם התועלת מזה הוסיפו שלשה סימנים למלא עד כ״ז למען חקות מעשה העברים בזה.

קיג) אם יתחפש השקר במעיל האמת וראהו איש ויבחר בו, ויתהלל כי האמת אתו, לא נוכל להאשימהו, אבל עוד ננוד לו, ויש אשר נאמר כי יש לו עוד תקוה, ותקותו לא תברת, עוד יבוא היום והמעיל יבלה או יקרע, ואת השקר יכיר וינוס ממנו כנוס מפני הנחש, ואל האמת יברח וימלט. אבל אוי לו לאיש המביר את השקר, ואותו ישים לשר צבאו להלחם באמת, לאיש בזה אין תקוה ואין תוחלת, וכל אמרים אמת לו ללא תועלת, וגדול עונו מנשוא. אנחנו כלנו חייבים בכבוד זה האיש ה׳ שד״ל, אם נשים עינינו לאשר פעל ועשה בחקרי הלשון, בהרבה באורים לספרי הקדש, בתרגומים וכו׳, במקום שלא חלל את הקדש, ולא נעץ צפרניו בחומת בת ציון למען הרסה. אבל מה נעשה והאיש הזה לא שמר את כבודו, והוא בעצמו חללהו בשומו שקר מחסהו, ודבר דברים בפיו את אשר לא עם לבו, למען תפוש קוראי דבריו בלבם. הוא ברצותו

---

[7]) ע״ל פק״כ (הערה ח׳ להערה ג׳). וכבר קדמוהו בזה ה״ר בנימין כלבי כפתיחתו לספר מהלך סבילי הדעת והבחור כספרו מסרת המסרת.

להוכיח כי הנקוד הוא מולדת האנשים שאחרי התלמוד, למען יהי חפשי ממנו, ויוכל לקרוא במקרא ככל אשר יעלה על לבו, ויעשה בו כמו שלבו חפץ, אחרי כי לא קדוש יאמר לו, סיני לא ידעהו, ומשה לא ראהו, וסופרי ספרי הקדש לא שָׁמעו שִׁמעו, הפליא פליאה, כי אם הנקוד הוא קדמון וחכמי התלמוד ידעוהו והיה כתוב בספריהם, איך זה יתכן שהיו להם ספקות בו וששבוש נפל באיזה מספריהם. ובדבר הכתוב הן לא יתכן שיפול בו ספק וממנו למחלקת תוצאות [1]). והנה בן קשת כנגדו להבריחהו, ואומר (סס לד 95): „סוף סוף, הלא תראה (פסחים קי״ז) שנחלקו על הללויה וכסיה וידידיה ומרחביה אם הן מלה אחת או שתים, והלא זה דבר התלוי במכתב ואעפ״כ נחלקו, א״כ אין מנוס מהודות שנשתבשו אצלם הספרים״. גם החץ הזה לא פלח את כְּבֵדו, כי שריון קשקשים עליו, ויען ויאמר: „חלילה לומר כן שהספרים נשתבשו וכו׳״. הקורא את המאמר הקצר הזה בן חמשת המלים האלה יאמין אמונת אמן כי כפיו כן לבו, ושהוא כמאמין נאמן יאמין שבכל ספרי תורה נביאים וכתובים לא קרה כל שבוש וכל טעות כותב מעולם, שכן בדבר אשר שם לפניו להריסות דעתו ולהראות שיתכן שיפול ספק ומחלקת גם בתיבות, מצאנו גם תורה (כסיה) גם נביאים (ידידיה) גם כתובים (הללויה ומרחביה), ועל כלם אמר „חלילה לומר כן שנשתבשו הספרים״. ועתה נראה נא אם באמת ובתמים אמר את מאמרו הזה, או רק למען על ידו יוכל לגזול את עטרת השיבה מעל הנקוד לבד, ובלבו חשב אחרת. הנה לפנינו מכתב שכתב לידידו החכם ר׳ שלמה יהודה (רפאפורט), ואתה הקורא קום קראהו, ותראה עד היכן מגיעין הדברים. (אגרות שד״ל לד 182): „ועל דבר טעות סופר בספרי הקדש רואה אנכי כי לא דרכיך דרכי ולא מחשבותיך מחשבותי, אני אומר וכן אני מאמין במצפוני לבבי [2]), כי ספר התורה לרוב השקידה על שמירתו בכל דור ודור, לא נפל בו טעות אפילו באות אחת [3]), ואני מאמין וכן אני אומר בפי כי שאר ספרי המקרא לא נשמרו שמירה מעולה כל כך ונפלו בהם ט״ס מתי מספר; ואתה בהפך, תאמין בלבבך כי שבושים רבים נפלו בנביאים וגם בתורה, אך את אלה תצפון אתך לבלתי תת מכשול לפני עִוֵר, ובזה צדקת בלא ספק וכו׳״ עכ״ל. וע׳ כ״ח (ח׳, אגרת י״ב) ותראה היתאימו דבריו; אמנם מה לנו לשום עין אל אשר במרחק, והדבר קרוב אלינו, ותוך כדי דבור מצאנו שסתר ובטל את דבריו הראשונים, שכן הוא אומר (באגרותיו סס לד 183): „שאם ההשערה (בדבר הסבוסים) מותרת להועיל על ידה לפירוש הכתובים, הנה משלוח יד אסור בלא ספק [4]), צא ולמד מה שעשו הסופרים הראשונים שהתקינו קריין ולא כתבין וכיוצא בהם [5]) ובספרים לא שלחו ידם וכו׳״ עכ״ל. הלא הנך רואה שדעתו בדבר קרי וכתיב כדעת איזה מחכמינו האחרונים [6]), ונלוו אליהם החכמים שאינם ב״ב, שהקו״כ הם תקוני הקלקול וההפסד

---

[1]) מבלי סוס לבו לב׳ ספרים שנמצאו בעזרה (ירושלמי תענית פ״ד ה״ב, מ״ס פ״ו ה״ד) שסס היו הטעויות כתיבות, ולכל אשר הכאתו למעלה (פל״ז ל״ח ל״ט ק׳ ק״ח).

[2]) הפעם הודיע כי בדבר הזה פיו ולבו שוין! ועוד נכוב לראות אם גם בדבר הזה כפיו כן לבו.

[3]) ואיה ג׳ הספרים שנמצאו בעזרה!

[4]) האם אין אנחנו חייבי תודה לו כי לא התיר גם את זה! אבל מי התיר לו את אשר התיר לנפשו?!

[5]) ר״ל כתבין ולא קריין. וע׳ פרוזדור (הערה י׳).

[6]) הביאם המעתיק בהקדמתו למקראות גדולות, ואנכי לא אחפוץ להזכיר את שמם פה, מבלי

שחלו בספרי הקדש מפאת הגלות והטלטול, והנה לפנינו בתורתנו הקדושה הרבה קו״כ, וא״כ לדעתו איה השמירה המעולה! ועוד תשמע אמרו (שם) וז״ל: „השערת כי יד על כם (ל״ל נם) יה איננה לנעזעניוס, אבל מאה שנים לפניו כתבה החכם Clerius בפירושו, ואני בילדותי בטרם אדע שני החכמים האלה כלל, כבר עלתה על לבי, אך סוף סוף ראיתי כי אין הלשון מתוקן ולא מובן כלל ע״י הקריאה החדשה הזאת, וראוי לומר לשני החכמים האלה ולחבריהם: זייפתם תורתכם ולא העליתם בידכם כלום״ עכ״ל. מדבריו האחרונים למדנו, כי לוא היתה הלשון מתוקנת ומובנת כי עתה היה גם הוא מסכים לזיוף זה כמו שעלה על לבו בילדותו, ולא היה חושש לנמצא בכל ס״ת שבידינו היום, ואיה איפוא השמירה המעולה שחנן בה את ספרי התורה! לפני השי״ר הבדיל בין תורה ובין שאר ספרי המקרא, וחנן את הראשונה בשמירה מעולה ולא כן האחרונים, ופה בויכוחו לא שם כל הבדל ביניהם ואמר: „חלילה לומר כן שהספרים נשתבשו וכו׳״, בלי כל הבדל בין תורה לשאר ספרי המקרא! יען מה? יען שחשב את הדבר הזה לתועלת לשום את הנקוד צעיר לימים ושחכמי התלמוד לא ידעו ממנו. ועוד תשוב לראות, אם באמת כפיו כן לבו ככל אשר התהלל לפני ה׳ רפאפורט, וכן אם באמת ובתמים אמר מאמרו הנכבד „חלילה לומר כן שהספרים נשתבשו וכו׳״, בהביאי לפניך את דבריו במקום אחר, והוא באוצר נחמד (ד׳, לד 52 בסערה) וז״ל: „ואחר שבארתי תולדות הפירוש הזה שעשיתי בימי נעורי על ספר קהלת, אדבר עליו גם מצד אחר, והוא מצד הקריטיק על ספרי הקדש, ואומר כי הפירוש הזה עד נאמן כי החדוש שחדשתי כי קדמונינו ז״ל בעלי התרגומים, והקריאה בתנועות ובטעמים, נטו לפעמים מדרך הפשט לא מחסרון הבנה, אלא מחכמה ותבונה; הסברא הזאת היתה בלבי כבר זה ארבעים שנה; ומה שהוסיף החכם גייגער שלא עשו זה בתרגומים ובתנועות ובטעמים בלבד, אך גם באותיות ובתיבות שלחו ידם, גם זה עלה במחשבתי כשכתבתי פירוש קהלת [7]), ומאז ועד עתה במשך ארבעים שנה לא חדלתי לדרוש ולחקור בספרי הקדש, ולא יראתי להגיה בכל מקום שראיתי ראיות מוכיחות (?!) שהסופרים טעו בהעתיקם מספר לספר [8]), ועם כל זה לא אמרתי מעולם שקדמונינו שלחו יד בזדון [9]) בתורה או בנביאים, כי כמו שאני מאמין שהתורה והנביאים הם באמת מן השמים [10]), כן אאמין שהאמינו גם קדמונינו שמסרו נפשם על אמונתם, ואיך יתכן שיזידו לשלוח ידם בבונה ורצון בדברי אלהים חיים? והנה ראינו בכמה מקומות מצאו בספרים טעות דמוכח וצוו לקרוא בחלוף מן הכתוב [11]), ולא אמרו לתקן הכתוב, ומלבד זה כמה מקראות יש בתורה שמשמעותם היא נגד ההלכה, וחז״ל נדחקו לדרוש בהם פירושים דחוקים ובלתי מתקבלים על הדעת, ולא שלחו ידם בספריהם לתקן המקראות כדי להסכימם עם ההלכה וכו׳״ עכ״ל. הקבצו

להשיב עליהם, ולהאריך בתשובותי גם ע״ז הנה לא אוכל, כי יאריכו הדברים כמה שאינני רוצה לענין שלפנינו, ודברתי בזה במ״א. וע׳ בבלי נדרים (ל״ז:) ובספרי היחס וכו׳ (שער ג׳ פ״ו), וע׳ פרוזדור.

[7]) כבר אמרו חז״ל (ב״ק ל״ב:) דאמרי אינשי מטייל ואזיל דיקלא וכו׳, כל עוף למינו וכו׳, לא להנס הלך זרזיר וכו׳, וע״ל (פרק כ׳ הערה א׳) מה שכתב לה׳ יאסט.

[8]) ה׳ שד״ל, איה „חלילה לומר כן שהספרים נשתבשו״!

[9]) אהה, כמה אנחנו כפויי טובה, כי לא החזקנו לו טובה על דבריו היקרים האלה!

[10]) אנחנו לא שמענו רק תורה מן השמים, וכל המוסיף גורע.

[11]) כונתו לקרי וכתיב, ודעת חז״ל באמת על דבר קרי וכתיב הלא תראה בנדרים (שם).

כל בני ישראל תלמידי חכמי התלמוד, הקבצו ונוביל שי לה׳ שד״ל על כל הכבוד הזה אשר חלק לחו״ל! אבל ה׳ שד״ל, שקול טיבותך ושדי אחיזרי, כי לא לנו היא. אם יש בתורה כמה מקראות שמשמעותם היא נגד ההלכה, איך זה העזו (חלילה) חז״ל את פניהם לדרוש בהם פירושים דחוקים ובלתי מתקבלים על הדעת, לסלף דברי אלהים חיים נגד משמעותם שבתורה! ולהורות הלכה שלא כתורה! לאיזו תועלת עשו הדבר הזה! ואיך לא יראו משונאיהם מנדיהם אשר יכחישום על פניהם ויאמרו הלא בתורה כתוב ההפך מדבריכם. ולמה למו כל הצער הזה? ומדוע לא עשו קרי וכתיב בכל אלה כדי לחזק את דבריהם ולהסכימם עם הקרי שבתורה! הוא אומר כמה מקראות יש בתורה וחז״ל נדחקו וכו׳, ואנחנו רואים שחז״ל אמת ודבריהם אמת, ואמרו (בבלי סוטה ט״ז; וירושלמי קידושין פ״ח ה״ב) רק: „בשלשה מקומות הלכה עוקבת מקרא״, ומדוע לא אמרו כן על כל אלה שאמר הבלשן הגדול ה׳ שד״ל שמשמעותם הוא נגד ההלכה! וגם אלה השלשה לא יסייעו לה׳ שד״ל אף כמלא שערה, ע׳ מ״ש למעלה (פי״ח הערה ח׳). ולדעתו ולדעת אלה הטועים עמו אם צוו לקרוא בחילוף מהכתוב, האין זה כבר תיקון הכתוב! ומה זה אשר בושו והכלמו לתקן באמת את הכתוב כפי הקרי ולכתוב בגוף התורה כפי הטוב המתוקן! האם לא מצאנו שהגיהו התורה בג׳ ספרים שנמצאו בעזרה (ירושלמי תענית פ״ד ה״ב, מ״ס פ״ו ה״ד)! הלא הדבר הזה נוגע לכלל ישראל, האם בכל תפוצות ישראל לא נמצא ספר מוחזק לכשר וראוי לסמוך עליו כדי לתקן הספרים כלם על ידו, ולא לאמר כתבו ככה וקראו ככה, ולא לתת יד לפושעים לאמר כי התורה משובשת או מזויפת חלילה! אמנם הצדיק הזה שאמר: „חלילה לומר כן שהספרים נשתבשו״, בכונה עמוקה אמר כן, והוא למען עשות את הנקוד חל למען תמצא ידו לעשות בהן מה שלבו חפץ, ואמר שהקרי והכתיב הוא תיקון טעות, למען גם הוא יוכל לצוות ככה, כתבו ככה וקראו ככה, ויהיה חפשי גם מן האותיות גם מן התיבות, ואמר: „כמה מקראות יש בתורה שמשמעותם הוא נגד ההלכה וכו׳״, כדי להיות חפשי גם מן ההלכות, ואז יקרא בשם מבקר חפשי, חוקר חפשי, ומבאר חפשי, ויבוא בקהל החפשים לבוש בגדי חפש. כן יעשה איש אשר האמת חביבה לו מכבודו ונפשו (ע״ל פ״כ הערה ח׳), פה בויכוחו הוא אומר שלא נשתבש שום ספר, לפני ה׳ רפאפורט הבדיל בין תורה לנו״כ, לראשונה שם שמירה מעולה (ואיה הקרי והכתיב לדעתו!) ולאחרונים לא נתן השמירה הזאת, לפני בעל החלוץ (כ״ח ח׳, לד 84) היתה השמירה המעולה לשמירת פחותה, ולפני ה׳ גייגער השוה שניהם יחד תורה לנביאים ונביאים לתורה, ומצא בכלם טעות דמוכח בכמה מקומות והוא הקו״כ! כה התהפך ההפכפך הזה כחמר חותם למען חלק דעותיו ביעקב ולהפיצם בישראל, ולאמר כשר לכל אשר יאמרו דעתו ורצונו כשר. ועוד התיצב לפנינו כאיש אמונים מאמין נאמן מחניף לחז״ל בחלקות, שלא יתכן שיזידו לשלוח ידם בכונה ורצון בדברי אלהים חיים, והנה לפנינו ספר קהלת, אשר המוכה בשגעון ובתמהון לבב הזה נתן את מחברו לכופר בהשארת הנפש, לכופר בגמול וענש, למכחש בבחירה, למאמין בגזרה קדומה, שנשתטה ובעהות שגעונו כתב הספר, חוצפה גדולה ועזות נוראה ראויה.... ע׳ הקדמתו לפירושו על הספר הקדוש לנו הזה (אולר נחמד ג׳), ועוד יותר מאלה כתוב שם, אשר חרפה לאיש ישראל אשר ספרי הקדש הם רוחו ונפשו, להעלותם על שפת לשונו, ואולי גם איסור יש בדבר; אבל אנכי יען הקרבתיו פה למשפט לפני החכמים והנבונים, אם יש לסמוך על החנף אשר החניף במרמה את ספרי קדשנו באמרו „חלילה לומר כן שהספרים נשתבשו״, אלצתי להביא גם את החרפות והגדופים אשר חרף וגדף את אחד מספרי קדשנו וסופרו, וה״ז כמו שאמרו (סנהדרין פ״ז מ״ה): „אמור מה ששמעת בפירוש״, ואעפ״כ לא את

הכל הבאתי, כי געלה נפשי את העתקתם, וגם באלה די, ועל רשע כסל זה יאמר שם במכתבו לה׳ בלומענפעלד וז״ל: „ודרך כלל מעלת ספר קהלת גדלה בעיני אחרי בואי בימים, הרבה יותר ממה שהיתה בימי חרפי [12]), ועם כל זה גמרתי בלבי להוציא פירושי זה [13]) לאור, להודיע ולהוָדע כי מאז מימי נעורי אהבתי החקירה החפשית וכו׳״ עכ״ל. טובה נפלאה! ומה היה לישראל אם לא ידע חלילה את הידיעה היקרה והנפלאה הזאת! ואחרי כ״ז, הנה חז״ל הכניסו את הספר הזה בין כ״ד ספרי הקדש, ויחסו כתיבתו לחזקיהו וסיעתו (ב״ב ט״ו), האם לשיטתו לא חללו על ידו את קדושת יתר הספרים הקדושים בזדון, וטפלו שקר על חזקיהו וסיעתו הצדיקים, שהם כתבו את הספר הזה! או שלדעתו טפש כחלב לבם, ולא ידעו ולא הבינו כי רעות במגורו בקרבו, עד שבא ה׳ שד״ל וגלה את הדברים אשר היו מכוסים לפניהם, ולא זכו לראותם עד ימיו כל החכמים כלם!! האם לא שמענו, האם לא ראינו, עד כמה היה עיני חז״ל פקוחות בענין נביאים וכתובים, עד כי מבלי בקרת חזקה ואמתית לא קבלו ספרים לשיתם בין ספרי הקדש; הלא שמענו את היגיעות אשר יגעה אסתר (מגלה ז׳) עד שכתבוה לדורות ושמו את מגלתה בין סה״ק; וגם על הספרים אשר זכו להמנות בין הנביאים או בין הכתובים, גם עליהם עברה כוס בקרתם כוס זהבם ולא החניפו למו, עד שבקשו לגנז ספר יחזקאל, מפני שחשבו את דבריו סותרין דברי התורה (שבת י״ג: חגיגה י״ג מנחות מ״ה), וככה ספר משלי בכתובים, שחשבו את דבריו סותרין זה את זה (שבת ל׳:), דברים המראים כי לא בעינים סגורות ובקבלה עורת חלילה הביטו קימו וקבלו את הספרים הקדושים המקובלים לנו שארית פלטת מחמדנו מימי קדם, אבל הרבה בדקו דרשו וחקרו בטרם התקדשו אצלם קדש; גם על ספר קהלת זה, גם עליו העבירו כוסם, אמנם לא כוס התרעלה כוס חמת נחש עקלתון של ה׳ שד״ל, אבל כוס ימינם, כוס זהב, כוס בקרת נקיה, כוס אמת וצדק, עד שגם אותו בקשו לגנוז (שבת שם), מפני שדבריו סותרין זה את זה, ומפני מה לא גנזוהו? מפני שתחלתו דברי תורה וסופו דברי תורה, תחלתו דברי תורה דכתיב (קהלת ח׳, ג׳) מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש וכו׳, סופו דברי תורה דכתיב (שם י״ב, י״ג) סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם וכו׳, ע״ש בגמ׳. הסתירות שמצאו חז״ל בו שדבריו סותרין זא״ז, אינם ח״ו בענין גזרה קדומה, בביטול בחירה חפשית, בהכחשת השארת הנפש, בכפירת גמול וענש, ועוד, ככל אשר הוציא דבתו רעה ה׳ שד״ל, אבל

---

[12]) כאילו בימי חרפו היתה לספר קהלת מעלת מאומה בעיניו! ואתם הלא הנכם רואים את מעלתו במעלו בו מעל, את הספר הזליך לדיוטא התחתונה משמי מעל, ואת מהכרו נתן לבן כליעל, וכפריץ חיות עליהם יעל.

[13]) המחרף והמגדף את הספר וסופרו, זאת היא תשובתו הבלמה מאשר חשב בימי חרפו, להראות איך טרף טרפו, בקשי ערפו, אז בימי עלומיו, עד כי גם בכואו בימיו, הוא מתהלל באשמיו! ובפירושו (ג״ל בפרשו) ההוא לא לבד על הספר וסופרו אבל גם על החכמים הזליך נעל, ואמר (שם קהלת ג׳, י״ב): „בספרים כתוב כי אם לשמוח ולעשות טוב בחיים, וזה תקון שתקנו חכמים, והוא (המחבר ספר קהלת) לא כתב אלא ולראות ולא ולעשות וכו׳״ עכ״ל; ועוד רבים כאלה שם. מאין ידע את זאת, ומי הגיד לו?! אמנם אין קץ לדבר שטות. וחכמים שתקנו תקון כזה, האם לא בזדון תקנו, והוא הלא אמר שלא יתכן שיזידו לשלוח ידם בכוחה וכו׳! ואם תקנו למען לא ימצא בו את אשר מצא ה׳ שד״ל, מדוע לא תקנו הכל, אז מדוע לא העלוהו על המוקד!

כמו שהביאה הגמ׳ שם ע״ש. שאין בהם חלילה שום דבר עקרי באמונה ודת [14]). והנה זה ה׳ שד״ל לא לבד את הדברים שבאמצע הספר הפך ללענה וישפוך עליהם מררתו בבוז ובקלון, ויאמר למתוק מר ולאור חשך וישביעם נאצות, אבל גם תחלתו דברי תורה וסופו דברי תורה שאמרו חז״ל, הרעיל בעזות פניו וברוע רעיוניו, עד כי עטי ירגז בידי ברצותי להעלותם פה על ספר; ואם הקורא חפץ בם, יקראם בבאורו הנבער שם, ואם לא פלצות תאחזהו. וזה ה׳ שד״ל לא יבוש עוד להחניף את הז״ל בנכליו ובשקריו! נעזבה נא את עלילותיו אשר התעלל בספר קהלת, וכבר אמר קהלת גם בראשו גם בסופו הבל הבלים הכל הבל, ואת זה קיים ה׳ שד״ל בכל כחו גם בהקדמתו גם בפירושו לספר הקדוש הזה, ונשובה אל אשר היינו בתחלה, אל השמירה המעולה אשר חנן בה ה׳ שד״ל את התורה ולא את הנביאים והכתובים, לפני ה׳ רפאפורט, ולכן בתורה לא נפלה בו טעות אפי׳ באות אחת, ובשאר ספרי המקרא ט״ס מתי מספר, הנה על דבר שמירתו המעולה לספר התורה כבר השיבונו מהקרי והכתיב לשיטתו, אבל בשאר ספרי המקרא שלא היתה בהם שמירה מעולה מי הגיד לו כי נפלו בהם ט״ס רק מתי מספר? ואולי יחשוב רק את אלה אשר חבל ושחת הוא לבדו, ולא את אשר חבלו והשחיתו אחרים, ואנחנו בראותנו לדאבון לבנו את אשר השחית גם הוא גם אחרים, בין שהם בני ברית בין שאינם בני ברית, ראינו ונוכחנו כי כלם יחד אלה ואלה לא השאירו שרש וענף בכל ספרי קדשנו. וצר לי כי אינני מהמקובלים, כי לוא הייתי מהם, כי עתה אמרתי, כי אז בהוציאו נו״כ מחזקת השמירה המעולה נתעברה בו רוח איזה שומרוני, המאמין רק בתורה אבל לא בנביאים ובכתובים, אשר ע״כ אמר כי לא היה להם שמירה, לאמר, שועלים בואו חבלו הכרם כי מעולם לא נשמר בשמירה מעולה, גדר חזק לא היה לו מעולם, ויד הכל משמשו בו ומי יודע אם לא עשו בו מה שלבם חפץ; כלנו יודעים שרבים מחז״ל היו מבקרים חפשים בעינים פקוחות עד שבקשו לגנוז משלי קהלת ויחזקאל, אף שהיתה קבלה בידם שמשלי וקהלת כתבו חזקיה וסיעתו, ואנכה״נ כתבו יחזקאל (ב״ב ט״ו), ולא הסתירו ממנו דבר, עד שאמרו (מנלה ל״ח): „אבל קללות שבמ״ת פוסק וכו׳ ומשה מפי עצמו אמרן״, בין תורה לתורה הבדילו, ובין תורה לנו״כ לא הבדילו בזה להגיד לנו שהתורה נשמרה שמירה מעולה לא כן נו״כ, ומי זה יודע יותר השמירה אם היתה מעולה או לא, או שיש הבדל בענין השמירה בין תורה לנו״כ יותר מהם, ואם היה הבדל ביניהם בענין השמירה, מה זה אשר בקשו לגנוז ספר יחזקאל מפני שדבריו סותרין דברי התורה, היה להם לתלות בהעדר השמירה

---

[14]) לא אכחד מאת הקורא, שכבר מצאנו לחז״ל (פסיקתא דר״כ רים העמר, מדרש וי״ר פכ״ח, וקה״ר פסוק מה יתרון לאדם) שאמרו: „בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת לפי שמצאו בו דברים שהם מטים לדד מינות וכו׳״ ע״ש, אבל אחרי אשר חקרו והתבוננו בדבריו הלא אמרו: „יפה אמר שלמה״. וע׳ מו״נ (ח״ב פכ״ח) מ״ש שם בטוב טעם ודעת, לוף דבש אמרי נעם. אמנם גם קהלת גם הרמב״ם שניהם הגם סיר רחצו, ועל שניהם השליך נעלו. ולדעתי השתמשו הז״ל במליצה העוקצת והדוקרת הזאת, ללמד לתועי רוח דובבי הוות אשר יקומו בזמן אחרון, לבלתי יפערו פיהם בגאצות על הספר הקדוש הזה, שהרי בכ״מ שיוכלו להשדו בלד מינות, כבר הקרו ובדקו ודרשו גם המה, ומצאום טובים אשר יפים. וע׳ כ״ח (ה׳, מכתב ה׳), ומובה״ז (שער י״ח חקר אבות סי׳ ח׳), ואנכי אין דברי הפעם רק עם ה׳ שד״ל, ואת אשר נקר רנ״ק אנה לו, ולא הרי זה כהרי זה וכו׳, ודעתי על אדות הספר הקדוש הזה, וזמן ומקום הכתבו, וע״י מי, אגלה במקום אחר, אם יהי׳ יי׳ עמדי.

המעולה, ולהגיה בו עד שיסכים לדברי התורה, ולא לדונו בגניזה כמו שעלה על לבם בראשונה בטרם דרשן חנניה בן חזקיה. אמנם כל דורש אמת באמת יודה כי היתה כאן שמירה מעולה לכל כתבי הקדש כלם, ומי הם השומרים? חכמי המסורה שבכל דור ודור מאז נכתבו הספרים הקדושים, ואם קרה איזה שבוש, מהרו לתקנו, ואין בזה כל הבדל כלל בין תורה לנו"כ. ואין לנו להאריך בדבר שהוא טובן לכל מבין דבר לאשורו.

קיד) אחרי אשר שבעה עיננו בפלאות מראה מאמרו „חלילה לומר כן שהספרים נשתבשו", ואחרי אשר שמענו את הסבה אשר מצא חוקר לכל תכלית זה במחלקת שנחלקו על הללויה וכסיה וידידיה ומרחביה (ע"ל פקי"ח), נשימה עינינו אל התועלת הנפלאה אשר מצא נוטר כרם יי' צבאות זה בתקנת הצופים אותיות מנצפ"ך לפי דעתו, כדי שיהיה היכר למקום שהוא סוף תיבה, ואם בעינינו יפלא ואמרנו (למעלה פקי"ב) שהטעם הזה הבל וריק הנהו, אחרי שאיננו להועיל לכל הא"ב כלו, אולי לפחות הועילו לעצמן לזה אשר שמן לכרובים וללהט החרב המתהפכת לגן יי', לבל יבא מהרס ויהרס, ופריץ ויחלל, ואם ה' שד"ל עצמו ירא ופחד מהם לבלתי גשת אל הקדש, לנתוש ולנתוץ ולעקור כל נטוע? אמנם לא, חלילה, לב ה' שד"ל לא נפל, וגם מבינות לכרובים מלא חפניו גחלי אש, ויזרוק על עצי הגן, ויעלם על המוקד; וממעשהו הוא נדע עד כמה הועילה תקנת הצופים לדעתו נגד כל משחית ומחבל, משבש ומטעה, תועה ומתעה, אם הוא גם ה' שד"ל בעצמו! הפעם לא ארחיקך לכת אל אוצר ואל כרם אחר, אבל פה בויכוחו זה שלפנינו, בשורה שאחרי השורה שבה גמר טעמו וסברתו לתקנת מנצפ"ך ותועלתם, שם נטה קו וישם לפנינו הערה הדורה ובה יאמר: „מזה (מסרתקת והקרבת האותיות) נולד מה שכתוב בהושע ו' ה' ומשפטיך אור יצא, תחת ומשפטי כאור יצא, כמו שהוא בתרגום יונתן ובתרגום יוני וסורי[1]; וכן מה שכתוב במיכה ז' ד' טובם כחדק ישר ממסוכה, אינו אלא טעות, וראוי לקרוא יָשָׁרָם, הישר שבהם הוא מסוכה, כמו טובם כחדק" עכ"ל. הא לך עד כמה נוכל לסמוך על החלטותיו וסברותיו; הן עוד לא עבר אחד מששים שבאחד מששים שברגע מאז אמר: „חלילה לומר כן שהספרים נשתבשו", והנה הנגעים בשוליו, שני שבושים נוראים! אחד המומים, ע"י התרגומים, ורעהו, על ידהו, מכחו וממוחו; עוד מלתו על לשונו, שהמנצפ"ך הן חומות ברזל ושומרים ונוטרים לבלתי יבואו פריצים בכרם יי' צבאות לשבש שבשין, ושנתקנו להכיר על ידן האות שהיא סוף התיבה, והנה במקום תקנתן

---

[1]) האיש אשר רגז וכעס על אלה מגנבי דבריו ולא זכרו שמו עליהם, ההוא למד דרכיהם! וגר לי בגלותי כי שבושו הנפלא הזה, מצאנוהו כבר במבוא לאיכהארן (ח"א 73 § לד 250) ואמר שכן הוא בתרגום השבעים הסוריים (היונים הסוריים?) והארמיים. והנה זה זכר את השבוש ואת התרגומים א), ואת איכהארן לא זכר! כן יעשה איש הגלהם לאמת, ובלתי מתכסה בשלמת רעהו! ועתה מצאתי באגרותיו (לד 227) שכתב לרבי"ר (י"א שבט תקי"ב), שלא קרא ספרי איכהארן. אבל לא יאומן כי גם בהוציאו לאור ויכוחו זה (בשנת תרי"ב) עוד לא ראהו, ושניהם נבאו בסגנון אחד, בשבבר מצאנו באגרותיו (לד 215) שקלל את איכהארן קללה נמרצת „יתחקו עצמותיו", הכן יעשה בעל נימוס וד"א לקלל מחבר, והוא את ספרו לא קרא! אמנם כבר ראינו הרבה בויכוחו זה, שהביא דברים ואת שם אומריהם לא זכר.

א) ולא זכר תרגום השבעים, לף שהוא מביאם הלאה (לד 97)! וע' מ"ש הלאה (פ' קכ"ד).

שם קלקלתן, והוא עצמו לא ירא מפניהן, ויתוץ את גדר אבניהן, הפך כ"ף פשוטה לכפופה, מ"ם פתוחה לסתומה, וינתק האותיות מתיבה אל תיבה, הרס ולא חמל, ועוד יתפאר בהעדר שבוש הספרים וטעם תקנת מנצפ"ך! האם לא חזה לנו מהתלות, ואם לא התל יהתל בשבושי הספרים בכלל ובתקנת מנצפ"ך בפרט!

אמנם החושב שה' שד"ל לא ידע המהלומות הנכונות לגוו בדבריו אלה, גם הוא איננו אלא טועה; אבל ידע וידע, וכבר בשנת תקצ"ג במכתבו לה' שי"ר (אגרות שד"ל לד 251) בנה לו חומה בצורה למשגבו, באמרו שם: „ומאז קודם שנוי צורת מנצפ"ך נדבקה מ"ם של ישרם לתיבת מסוכה וכתבו הסופרים ישר ממסוכה שהיא מליצה בלתי נאותה ומדוקדקת" עכ"ל. אך זאת היא מרמת ערומים ותחבולת רשע; חזק חומת המבצר בברזל ונחשת, ומתחת ליסודה עשה מנהרה וימלאנה אבק מפוצץ (דינאמיט), למען בעת יעלה רצון לפניו יוכל להפכו משרשו, להרסו ולסתרו ככל אשר תאוה נפשו. מנצפ"ך נוסדו לשמור את האותיות לבלתי יזוזו ממלה למלה, לגדור את התיבה לאמר זה סופה לבלתי יתרחקו או יתדבקו שלא כמשפט. והיה ברצותו לשבש, ואמר שהשבוש ההוא נולד קודם תקנת מנצפ"ך! הא לך מבצר, הא לך משמר! והצופים מה עשו? תקנו מנצפ"ך להיות למשמר מפני שבוש, והשבושים עצמם שכבר היו לפניהם ונגד עיניהם לא הסירו ולא תקנו! הצופים עורים ולא ראו שבושי ומשפטיך אור יצא ולא ישר ממסוכה, וה' שד"ל עיניו פקוחות ובהירות, רואות את אשר לא ראו הצופים! אהה גאה וגאון, שואה ושאון, הוי סיר נפוח, הבל ורעות רוח. ולמה נרבה אמרים, ואנחנו רואים כי כל דבריו אלה אינם רק מספוא לחמורים, יאמינום אלה אשר מדעת נבערים.

קטו) ובכל זאת לא נפטרנו משום עינינו ולבנו אל שני שבושיו אלה, ונראה נא אם לא גם בהם יחשפו שוליו על פניו. הלא תראה הכתוב (הושע סס) אומר: „על כן חצבתי בנביאים הרגתים באמרי פי ומשפטיך אור יצא". ותרגם יונתן: „על כן דאזהרתינון בשליחות נביי ולא תבו אייתיתי עליכון קטולין על דעברו על מימר רעותי ודיני כנהר נפיק". היש כאן תרגום מלה במלה, עד שנוכל לאמר לה' שד"ל חלמא טבא חזית? והרואה בעין פקוחה יראה שאין כאן רק תרגום הענין ולא המלות[1], ומזה לא נוכל

---

[1]) ומה נאמנו דברי בעל מאור עינים (פ"ע מאמרי בינה) באמרו: „דרך כל התרגומים הנזכרים לבלתי שמור תמיד נוסח הכתוב כצורתו". ורואה דברי המתרגם ר"י אבן תיבון בהקדמתו לחובת הלבבות, ועוד דברי מתרגמים אחרים. והנה לפנינו המתרגם הנאמן אונקלוס תרגם (שמות י', כ"ו) לא תשאר פרסה „לא תשתאר מדעם", האמור יאמר ה' שד"ל שהיה לפניו הנוסח, לא ישאר מאומה! (סס י"ד, ח') כיד רמה „ברים גלי", וע' בהקדמת אור לנתיבה לבאור נתה"ם (מענין התרגומים), וע' לחס אביריס (שמות סס). וכן (שמות סס, י"ד) מה תצעק אלי „קבלית גלותך". וכן מצאנו שיעשה משאלה החלעה ומחיוב שלילה, ותרגם (דברים ג', כ"ד) אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורתך „די את הוא אלהא דשכנתך בשמיא מלעלא ושליט בארעא ולית דיעבד כעובדיך וכגבורתך". וגדולה מאלה מצאנו, שלפעמים רק סדר הכתובים יגיד לנו כי התרגום הזה הוא תרגומו של כתוב זה, ומבלעדי הסדר אין איש אשר יוכל לאמר על התרגום ההוא כי הוא הוא העתקת הכתוב הזה מלשון אל לשון, למשל, הנה לפנינו הכתוב (במדבר י"כ, י"כ), אל נא תהי כמת אשר בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו, והא לך תרגומו „לא כען תתרחק דא מבינגא ארי אתהנא היא צלי כען על בסרא מיתא הדין די כה ויתסי". ואמת אמר הרמבמ"ן בהקדמתו אור לנתיבה

להוכיח כל מאומה, רק לדעת כי משפט הנשפט (הוא ישראל בכתוב הזה) הוא משפט אלהים, וכן הוא האמת; כי המשפט יתיחס לפעמים לנשפט ולפעמים לשופט, ושניהם אמת (וע׳ מכלול לרד״ק חלק הדקדוק סער הפעלים, בסוף כינויי המקור משלמים). ואם יונתן לפי הענין לקח לו את זה תחת זה, היש מזה ראיה שהיתה לו נוסחא אחרת במקרא? ירא שופט צדק וישפוט. ואם זה הוא תרגום מלה במלה, ועליו נסמוך לשבש המקרא ולעקור המסורה, קום קרא הכתוב שאחר זה ותרגומו ואשמע מה בפיך על אדותיו: „כי חסד חפצתי ולא זבח וגו׳״, ותרגם יונתן: „ארי בעבדי חסדא רעא קדמי ממדבח״, האם לא אמור יאמר ה׳ שד״ל לפי דרכו וטעם חכו, כי הנוסחא היתה לפני יונתן: „כי בעושי חסד חפצתי מִזֶּבַח״, וכמו (ש״א ט״ו, כ״ב) „הנה שמֹע מִזֶּבַח טוב״, (משלי כ״א, ג׳) „עשה צדקה ומשפט נבחר ליי׳ מִזֶּבַח״ או שבאמרו „ממדבח״, יאמר שהנוסחא שלפניו היתה: כי בעושי חסד חפצתי מִמִּזְבֵּחַ. ואם כה יאמר? הבה אחינו שומעי קול דברו האומרים צדק לכל אשר יאמר הוא צדק, נערו חצנכם מאת כל ספרי הקֹדש, ואמרו, אין לנו חלק ונחלה בהם, כי אין עוד ספרים קדושים, תמימים מכל מום כקדשים, כי כלם מוטעים ומשובשים, כל באור וכל תרגום, יפצעום ויהרגום, וכל שוגה וכל פתי, ימיר שתי בערב וערב בשתי; אמנם אנשי אמונים, אשר עם ספרינו הקדושים נאמנים, אתם אל תחושו למנינם, ואל תחתו משאונם, לכל אשר יהגו בגרונם, אולם עד כמה תערוג נפש ה׳ שד״ל לשבש כתבי הקדש, נדע משבושו זה שלפנינו, כי כן אף אם נניח לו טעותו, שהתרגום שלפנינו מתאים לנוסח אחר, הן אם חפץ להתאים את הכתוב עם התרגום, מדוע דחה את המסורה מפני התרגום, ולא התרגום מפני המסורה! ועד שתקן והגיה את הכתוב היה לו לתקן את התרגום, ותחת „ודיני כנהור נפיק״, היה לו להגיה „ודינהון כנהור יפוק״ [2]). הלא תראה שגם מלבד זה התרגום הזה לא נמלט

(סס): „ובאמת הרוצה להוסיף משלים ורחיות ע״ז מתרגום אונקלוס הגר, יקרא פרשה אחת מפרשיות התורה איזה שירצה ויעיין בתרגום וימצא שהדברים האלה כנים ונכוחים״ עכ״ל. ורב יותר מאונקלוס על התורה נהג כן יונתן על הנביאים, והן עתה יקום נא ה׳ שד״ל ויתאיש נא את המקרא עם תרגומיהם, ויוכיח מאלה את אשר הוכיח גם בנוסחאותיהם גם בנקודות שהיו לפניהם! חוקר ומבקר, חקור ובקר, ואל תהפוך להשכת לילה אור בקר.

[2]) והיטיב אשר אמר ר׳ יס״ר (אוצר נחמד ד׳, לד 141): „היתכן ליתן דופי בדברי הכתוב כדי להלין בעד המתרגם?״; ובאמת יש אשר המתרגם לא חטא, כי מה עליו לעשות אם ברבות הימים אשתכם תרגומו, או שלא הבינו שתרגם לפי הענין והכונה, הנה לפנינו (במדבר ה׳, י״ב) „וַעֲשָׂה את האחד חטאת, בכל הספרים שלפנינו הוא״ו פתוחה העי״ן בח״פ והשי״ן בצירי כמשפט הצווי ליחיד מקל לנחל״ה, וכן שמענו מהרא״ע בפי׳ שם, ולא מצאנו מי שיטיל ספק בזה, והנה מצאנו לאונקלוס שתרגם „וַיַּעֲבֵד ית חטאתא״, כאילו קרא וְעָשָׂה עבר מהופך לעתיד, וכמו שתרגם וְעָשָׂה פסח (שמות י״ב, מ״ח) וַיַּעֲבֵד פסחא, ורבים דומיו, ואילו היה קורא וַעֲשֵׂה צווי היה משפטו לתרגם וְעַבֵּד (ע׳ בראשית כ״ד, י״ב; כ״ז, ד׳, ז׳, ועוד), ובעל מאיר נתיב (קונקורדאנציא) מסייע ליה לתרגום שלפנינו, שכן בשרש עשה הביא את ועשה את האחד חטאת זה שאנחנו דנין עליו בין אלה שהן וְעָשָׂה, ולא זכרו כלל בין אלה שהן וַעֲשֵׂה. והנה לפנינו זה לעומת זה, נוסח הספרים שבידינו, שלא מצאנו אף רמז מחלקת ביניהם בזה ובכלם וַעֲשֵׂה והראב״ע אומר מפורש שהוא צווי, וכן הוא גם בתרגום המכונה יב״ע וְעַבֵּד, צווי, ונגדם תרגום אונקלוס שתרגם וַיַּעֲבֵד ומאיר נתיב שהביאו בין וְעָשָׂה ולא בין וַעֲשֵׂה. אמנם עד כמה יש לנו לסמוך על הקונקורדאנציא עד שעל פיו נשכם הלילה את הנוסחא המקובלת והמפורסמת שבידינו, נוכל לנסות מהנכונים הרבים שמצאתי בו; וידוע

משבוש, שכן תחת „עליכון״ הכל יודו שצ״ל „עליהון״. אבל במה יהיו החוקרים החפשים, חכמי חרשים, ונבוני לחשים, אם לא בשבושים גדושים, בספרינו הקדושים! ואחרי כל זאת, מי זה לא ידע כי יתכן שתמצאנה מחלקת בספרים וכמו שהראינו למעלה (פל״ט), ועל כל אלה המסורה מכרעת; ופה הן גם להכרעה אין אנחנו צריכים, אם רק נאמר שהתרגום הוא לפי הענין ולא לפי המלות, ויונתן ותרגומו נקיים. ואולי כן הוא הדבר גם בתרגום היוני והסורי, ובהם לא אוכל לגזר אמר, כי עיני לא ראום.

אמנם מ״ש ה׳ שד״ל על הנוסח המקובל בידינו שבמיכה: „אינו אלא טעות״, מלבד שתיקונו—שבושו—אינו אלא טעות, הנהו גם גאות וזדון יחד. אץ בדבריו ולא חשב דרכו בטרם ישלח ידו לסעף פֻּארה במערצה, ע״כ אין פלא אם הוא טועה ומטעה, משובש ומשבש. הלא תראה חדק הוא שם לאחד ממיני הקוצים, ומסוכה הוא שם לגדר הנעשה מקוצים[1]), א״כ כמו שאמר טובם כחדק, כן היה לו לאמר ישרם שך (יחיד מן והיו לסכיס, במדבר ל״ג, כ״ה), או ישרם שכים, כמו הלא טוב עוללות אפרים (סופטים ח׳, ב׳), וכי מעשיו טוב (ס״ל י״ט, ד׳), או ועמך כלם צדיקים (ישעיהו ס׳, כ״ל) ודומיהם. וכבר מצאנו כשרוצה להוכיח על הדבר הטוב והישר יסמוך משוכה (והיא היא מסוכה) אל חדק, ויאמר: „דרך עצל כמשוכת חדק״ (משלי ט״ו, י״ט), ולא יאמר „כמשוכה״ לבד. ואם יאמר כי להגדיל המליצה הפריד בין הסומך לנסמך וחלקם. א״כ היה לו לאמר כסדרם: „טובם מסוכה ישרם חדק״ או: „ישרם מסוכה טובם חדק״, וכבר מצאנו טוב וישר, גם ישר וטוב; ולהקדים מסוכה לחדק ולא חדק למסוכה[2]). אבל מה לי להרבות דברים על דברים שהם בטלים מאליהם, כאשר ישכיל כל מבין

שאין הספר הזה ספר למוד עד שנשב ונקראהו ונלמדהו מראשו ועד סופו, אבל הנהו רק מפתח לספרי הקדש, אשר לכן רק לפרקים נעיין בו להקל מעלינו החפוש; ואם גם אז מצאנו בו הרבה שהשמיט והרבה ששכש והרבה שטעה, אף כי אם איש יקח לו מועד לבקרהו מראשו ועד סופו, מבלי ספק ימצא הרבה יותר מאד. יקר הוא הספר הזה בהסירו מעלינו עול החפוש, אבל תועלתו הגדולה הזאת לא תעור עינינו מראות שהגמצא בו אין כמו גדול להלוק על המקובל והמוחזק והמסור לנו בספרינו, ודי שנקחהו לפעמים לפעד לבד לגוסחנו המקובל ולא שיהיה הוא המכריע. ולפ״ז לא נשאר לפנינו רק וַיַּעֲבֵד שבאונקלוס הנגב כגר מול וַעֲשֵׂה שבספרינו, והן עתה ייטיב נא ה׳ שד״ל להגיד לנו במי נבחר? אם בתרגום ונשכש המקרא, או במקרא ונגיה בתרגום וַעֲבֵד תחת וַיַּעֲבֵד וכמו שהוא גם בתרגום המכונה יב״ע, או שנאמר שאונקלוס תרגם לפי הענין והכונה (ע׳ ראב״ע). וכן כאלה רבות גם ביונתן שעל נביאים וביתר המתרגמים. קום נא ה׳ שד״ל ביגה הגיגי ושפט לדק.

[1]) כמו שעיני ראו—כאשר זכיתי להיות בארצנו הקדושה בשנת התרמ״ב—כרמים ופרדסים גדורים במטעים שיש בהם כעין קוצים ומחטים; ויש בקוצים וברקנים.

[2]) ובהגופה למכ״ע המגיד (ה׳ תר״כ № 24) כא ה׳ אחד המכנה עצמו בשם אמימר, ויביא סיוע לה׳ שד״ל מירושלמי תענית (פ״ב ה״א) שאמרו שם: „טובם כחדק טבא דבהון גאילין חדקיא ישר ממסוכה ישרא דבהון כאילן כוכיא (ט״ס וצ״ל סוכיא וכ״ה בירושלמי), ואמר שם כירא לנגוע בקדש „אולי בדרך אל תקרא״. ואנכי אומר, אמימר, אמימר, עד שאתה חושב שהירושלמי קרא כשבושו של ה׳ שד״ל, קום ועשה תקון קטן בירושלמי (ע׳ ספרי עבור יחזקיהו המלך סכ״ב) שצ״ל ישרא דבהון מאילין סוכיא, ומ״ס הכנוי של טובם מושך עצמו ואחר עמו, והוא מלת ישר, או שמ״ס ממסוכה עומדת במקום שתיש (ע״ל פק״ט), וטעמו ישרם ממסוכה, הלא אז גם דברי הירושלמי גם המסורה שבידינו יאמנו יחד. וכאגרות שד״ל (נד 325) איש

במקרא. ואגיד לך את דעתי בבאור המקרא הזה וראה תראה טובו וישרו ורום חין ערך מליצתו.

ידוע לכל מבין ומשכיל בשירי הקדש מ"ש הרמבמ"ן בהקדמתו הנפלאה לשירת הים (וכבר קדמוהו רביס בדבריס רביס ממנה, אבל הוא הפליא מכלם) וז"ל: „ויש שיהיה הדבור בעל ארבע דלתות [3]), ואז על הרוב הראשונה נצמדת עם השלישית, והשנית עם הרביעית, דמיון לדבר בשירת האזינו (דבריס ל"ד, מ"ב):

אשביר חצי מדם
וחרבי תאכל בשר,
מדם חלל ושביה
מראש פרעות אויב.

השלישית באור לראשונה, שהדם יהיה מחלל ושביה, והרביעית לשנית, כי הבשר יהיה

ושמו מרדכי רצה להיטיב עם ה' שד"ל ולגלות לו שגם לפני הז"ל היה כתוב ישרס מסוכה, וזה ה' שד"ל לא רצה לקבל ממנו רוב טובה, ע"ש ותראה כי הכל הבל. וע' חדושי הרש"ש (בר"ר פ"פ אות ג') שכתב בשם בנו הרמ"ש וז"ל: „וע' ירושלמי תענית (פ"ב ה"א) ע"פ טובה כהדק ישר ממסוכה שנראה שמפרש שהמ"ש הראשון של ממסוכה מוסב על תיבת ישר והכ"ף של כהדק מוסף נ"כ את מסוכה עמו ושיעורו ישרס כמסוכה" עכ"ל, הבינ את הירושלמי הזה שם לענין אות שהוא משמש למעלה ולמטה, ושאחריס קראוהו בשם עולה ויורד והיא מה שאנחנו קוראים לה עומדת במקום שתיס; ושכח כי לפי תקונו הסיר את המ"ס לגמרי מן ממסוכה ושם אותה על ישר, וה"ז שבוש ולא תקון. ואחרי זאת מי שמע כזאת, להסיר מתחלה אות מתיבה (מ"ס של ממסוכה) ואח"כ להוסיף עליה אות מושך עצמו ואחר עמו (כ"ף של כהדק על מסוכה). ואם כה היתה כונתם היה לו להכנים מקרא זה תחת כנפי גורעין ומוסיפין ודורשין, ולא תחת אות עומדת במקום שתיס.

[3]) ברחמי המלמד לאמום ביה, כינותי בספריס ואמצא כי לא לבד בדבר בעל ארבע דלתות נוהג מנהג זה, אבל גם בבעל שם, שמונה, עשר, שתיס עשרה דלתות. והבאתי מכל אחד מהם למראה לעיני הקורא בספרי „מהרבנות והקראות" (ה"א במכתבי השני להקראי ה' פירקאוין), ומהם אשיס לפני הקורא אחד מבעל שתיס עשרה דלתות ויבין ויבכיל מליאות אלה אשר מספרן למעה מהן. וגם הוא בשירת האזינו (שם שם, ל"ב—ל"ה):

כי מגפן סדם גפנם,
ומשדמות עמרה;
ענבמו ענבי רוש,
אשכלות מרורת למו.
חמת תנינים יינם;
וראש פתנים אכזר.
הלא הוא כמס עמדי;
התום באוצרתי.
לי נקם ושלם,
לעת תמוט רגלם;
כי קרוב יום אידם,
וחש עתדת למו.

מראש פרעות אויב״ עכ״ל. והביא שם עוד גם מפסוק כ״א שם. ולדעתי יש שם עוד, והוא גם פסוק כ״ב גם פסוק כ״ה ע״ש ובינה במקרא. ואנכי בחסדי החונן לאדם דעת מצאתי, כי לא לבד במאמרים שלמים בדלתות שלמות נוהג המנהג הנעלה הזה, אבל גם במאמר אחד יש אשר המליץ העברי ינתחהו לנתחים ויפרידם, וישזרם וישלבם יחדו, להעיר אזן השומע, לעורר התפעלות רעיוניו, ולשגב רגש רוחו ונפשו. הנה לפנינו שירת אדונינו משה איש האלהים, אשר רוח יי׳ דבר בו ומלתו על לשונו, בה מצאנו מקרא קצר אשר כמעט כמספר מלותיו הם מאמריו, אין ערוך לרום עוז מליצתו, רמה עד שמים ונשאה עד שחקים. כוללת בראשיתה שאלה ותשובה, כה קצרות עד כי השאלה לא תכיל רק שתי מלות, ותשובתה רק מלה אחת, ואחרי כן יבאר נושא השאלה ומקרהו, ושב לבאר תכונת הנושא ההוא ותכונת מקרהו, והכל בקיצור נמרץ ובשילוב נפלא ונערץ בקדש, והוא (שם שם ה׳):

שחת לו?!
לא.
בניו
מומם;
דור עקש
ופתלתל.

והבאור: האם שחת לו, לצור? הוא הצור אשר תמים פעלו, הוא אל אמונה, הוא צדיק וישר, שזכר במקרא הקודם, וע״ז השיב במלה אחת „לא״, והוא כמו שאמר אליהוא (איוב ל״ה, ו׳): „אם חטאת מה תפעל בו ורבו פשעיך מה תעשה לו״ [4]). ושב לבאר, הלא תדע אם תשאל, מי הוא אשר שחת? אומר לך כי הוא „בניו״, ומי הם בניו? הה, „דור עקש״, ומה הוא אשר גרם להם כי שחתו? „מומם״. והוא העקשות. ומומם זה איננו קל להרפא, כי גם „פתלתל״ קשור ומחובר אל מומם, והוא ההפך ממה שאמר הכתוב (משלי ח׳, ח׳) „אין בהם נפתל ועקש״. והרי הוא כאילו אמר: „שחת לו בניו דור עקש, מומם, ופתלתל? לא״. והקדים תשובת השאלה „לא״, לבלתי עזוב השאלה מבלי תשובה אף רגע, מפני כבוד הצור [5]). והבאור הזה הוא מסכים עם הטעמים, והכתוב הזה נשגב ונעלה במשגב מליצתו. ואתה הקורא המבין במקרא ראה באורי המבארים והמתרגמים שקדמונו, ושפוט. וע״ל (פל״ה). ונעים זמירות ישראל גם הוא במשגב מליצותיו נהג מנהג זה, ואמר (תהלים י״ז, ז׳):

הפלא חסדיך
מושיע
חוסים
ממתקוממים
בימינך.

ביעורו: כי מנפן סדם גפנם, ענבמו ענבי רוש, המת תנינים יינם; הלא הוא כמס עמדי, לי נקם ושלם, כי קרוב יום אידם. ומשדמת עמרה, אשכלת מררת למו, וראש פתנים אכזר, חתום באוצרתי, לעת תמוט רגלם, וחש עתדת למו. והמלות והמאמרים שלוכם ומשגב המליצה האלהית הזאת כאתי בספרי שם.

[4]) וזכור שלפי דעת הברייתא הקדומה (כ״ב י״ד:) משה כתב ספר איוב ע״ש.

[5]) ואל תתמה על שֵׁחַת שהוא לשון יחיד, כי כן משפט הלשון, ע׳ ראב״ע (שם).

ושיעורו „הפלא חסדיך מושיע ממתקוממים חוסים בימינך״. והוא כפי׳ הראב״ע שם שהוא הנכון לפי עמק פשוטו של מקרא. וכן (סס ל״ב, ג׳):

כי החרשתי
בלו עצמי
בשאגתי
כל היום.

השואג מצרה ומצוקה מעצר רעה ומיגון, אם פתאם יחדל וידום מפני המורא או מפני הכבוד, יתאפק ויחריש, השתיקה והדומיה הזאת תאכל בדי עורו, והחרישו יבלה עצמיו. ואמר המשורר „אשרי אדם לא יחשֹב יי׳ לו עון״ על אשר ידבר משפט עמו „ואין ברוחו רמיה״ להחניף את בוראו [6]), הן הכאב העצום מוליד שאגה, ואנכי כי אחריש בשאגתי בלו עצמי כל היום, כי אם אחריש אף רגע בעוד שאגתי על שפתי, תבלינה עצמותי כל היום. ע״כ אומר: כי יומם ולילה וגו׳ חטאתי אודיעך וגו׳, על זאת יתפלל וגו׳. וכן (סס כ״ז, ה׳):

נפשי
בתוך לבאים
אשכבה
להטים.

באורו: „נפשי״! כן יכנה את יי׳ אלהי הרחמים [7]) „אשכבה״ הנני שוכב [8]) „בתוך לבאים להטים״. ומאלה הוא גם זה אשר שם לו ה׳ שד״ל עלילות דברים לשבשהו:

טובם
כחדק
ישר
ממסוכה.

ושיעורו: טובם ישר כחדק ממסוכה. כמה נשגבה המליצה הזאת ישפוט כל מבין. והמנהג הזה ינהג הרבה מאד על פני כל המקרא. ועוד רבות לי לדבר בענין

---

[6]) ע׳ יומא (ס״ט:): „מתוך שיודעין בהקב״ה שאמתי הוא וכו׳״. וירמיהו (י״ב, א׳) אמר „אך מספטים אדבר אותך וגו׳״. וספר איוב מלא מזה.

[7]) ויתארהו בדבר החביב לו מאד, ואין לנו חביב לאדם יותר מנפשו, ובזהר (אחרי, ס״ז ·): „ר׳ חייא פתח וכו׳ נפשי אויתיך בלילה (ישעיהו כ״ו, ט׳) נפשי אֵוִיתֶךָ מבעי ליה וכו׳, אף רוחי בקרבי אשחרך יפחרך מבעי ליה, אלא הכי תאנא קוב״ה רוחא ונפשא דכלא וישראל אמרי נפשי ורוחי אנת בגין כך אויתיך לאדבקא בך ואשחרך לאשכחא רעותך״ עכ״ל. וע׳ ברשיס לרד״ק (ברש אוה) סס תמצא כמה כרכורים כרכרו גדולי גאוני הלשון במלת אֵוִיתִךָ, וכלם לא נמלטו מדחק; והפירוש הזה שבזהר הוא זהיר ונהיר ונהיר וכהיר לפי עמק פשוטו של מקרא גם לפי הנגלה. ור׳ יעקב בר ששת בספרו שער השמים (אוצר נחמד ג׳, לד 155) הביאו ולא קרא שם הזהר עליו.

[8]) וכא העתיד במקום הבינוני, כדרכו בדבר שהוא הוה ואיננו יודע מתי יפסוק.

המליצות הנשגבות והפוכי סדריהן [9]), שהם באמת הסדרים הנעלים והנאמנים להשגיב המליצה ולעורר הרעיון, אבל הן לא באתי הנה לבאר מליצות ספרי הקדש. ולולא הבהילו וההבילו המשבשים. מטילי מום בקדשים, אשר ה׳ שד״ל הוא אחד מהם, ולולא הביא את שבושו זה בויכוחו זה שלפנינו, כי עתה לא הבאתי גם אלה הנה, כי מקומם בבאורי לספרי הקדש.

קטז) מטעם כל הראיות שדופות הקדים ואשר שקר בימינם, אשר ערך לפנינו ה׳ שד״ל עד כה, הנהו מחליט כי המצאת הנקוד והטעמים היתה אחרי חתימת התלמוד, ולע״ע הנהו מיחס המצאתם לחכמי טבריה כר׳ אליה בחור, עד אשר יחליט את דעתו בסוף דבריו, כי ממציאיהם היו בימי רבנן סבוראי, ועל ידיהם, על פי מצות פיהם, קמו חכמים המוכשרים לכך והמציאום. ואחרי כי בכל דבריו ההם אשר בנה על יסוד ראיותיו ההן, אין לי דבר עם השערותיו השוערות ההן עצמן, בשכבר הראיתי כיד יי׳ הטובה עלי, את בטולן, ושהנקוד והטעמים כבר היו לפני חכמי המשנה והתלמוד, ועוד קורם עזרא, וכי בכל הוכחותיו בהתנגדותו, יש שאין להן שחר, ויש שהן בטלות מאליהן, ויש שהן ראיה לסתור; לכן מפה והלאה בקראו שם חכמי טבריה על הנקוד והטעמים לא אשים לבי לזה, אמנם את הדברים הנוגעים אל רבותינו חכמי המשנה והתלמוד והמתרגמים אונקלוס ויונתן אותם לבד אבקר.

והנה את מ״ש (סס לד 95): „חוץ מזה [1]) וחוץ ממלא וחסר לא נראתה ולא נשמעה מהלוקת בישראל בענין כתיבת ספרי הקדש״, כבר הכחישו שלשת הספרים שנמצאו בעזרה (ירושלמי תענית פ״ו ה״ב, ומ״ס פ״ו ה״ד) את עדותו זאת. אמנם עלינו עתה לבחון את יתר דבריו (סס לד 96) אם יש בהם אף קורטוב של אמת וצדק. הוא אומר: „אם עזרא תקן הנקוד, הנה כל מה שאמרוהו חז״ל בענין התנועות והטעמים בלא מחלוקת, אין ספק שכן היה כתוב בספריהם מימות עזרא, ושלא נפל בו בספרים קלקול ושבוש כלל; וא״כ כשבאו אח״כ חכמי טבריה להחזיר הנקוד ליושנו [2]), איך איפוא שלחו ידם לחחליף גם מה שהיה מוסכם אצל רבותינו? הלא תראה כי בקידושין ל׳ אמרו: תנו רבנן חמשת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה פסוקים פסוקי תורה;

---

[9]) ויקר לי להעיר פה על עוד ענף ממין זה, אף שאינו הוא. והוא שלפעמים יציג המלין העברי לפנינו שני סומכים ושני נסמכים, ויחליף נסמך זה לסומך זה וסמך זה לנסמך זה, להראות כי זה וזה עלם אחד, אשר עליו יסכו שניהם, ומזה (תהלים ל״ה, ז׳):

עם מרעיתו

וצאן ידו.

כיד ישתמש בעל הלשון העברי לעניינים רבים (ע׳ אוצה״ש שרש יד); לרשות, אנשי המלחמה אשר בידנו (במדבר ל״א, מ״ט); לכח ויכלת וממשלה, ממשלת ידו (ירמיהו ל״ד, א׳); לחלק, המש ידות (בראשית מ״ג, ל״ד) ותרגם אונקלוס „המשא חלקין״, ובסירה הנשגבה (דבריס ל״ב, ט׳) אמר משה: „כי חלק יי׳ עמו וגו׳״. המרעה שייך אצל הצאן, א״כ היה ראוי לאמר עם ידו (העם שברשותו, העם שתחת ממשלתו, העם שהוא חלקו) וצאן מרעיתו, והפך הסדר ונלכ של זה בזה ושל זה בזה, לאמר, כי העם הוא הצאן והצאן הוא העם, וכי הוא רועה ישראל נוהג כצאן יוסף (תהלים פ׳, כ׳), ויסע כצאן עמו וינהגם כעדר במדבר (סס ע״ח, נ״ב), והנה היה העם כצאן, והצאן הוא העם, מרעיתו רשותו חלקו וממשלתו.

[1]) מהרהקת תיבה מתיבה ומהקרבת אותיות תיבה אחת זו לזו ככל הראוי, ע״ל (פ׳ קי״ח).

[2]) לדעת אלה האומרים שהנקוד נשכח וחזרו חכמי טבריה ויסדוהו, (ע״ל פל״ד ופל״ה).

ועם כל זה חכמי טבריה לא שמו בתורה אלא חמשת אלפים ושמונה מאות וארבעים וחמשה [3]), הרי חסרו מ״ג פסוקים ממה שאמרו רבותינו, ורבותינו בסתם אמרוה ואין מחלוקת אצלם וכו׳, הרי אין ספק שלא האמינו חכמי טבריה שהקריאה שהיתה לרז״ל היתה בידם בכתב מעזרא, שאם כן לא היו חולקים עליה במקום שלא היה לרז״ל מחלוקת בה; אבל האמינו וידעו כמו שהוא האמת (sic) שהקריאה לא הגיעה לרבותינו אלא בעל פה, ומתוך כך היה אפשר לה שתתקלקל ברוב הזמן, על כן לא חששו לה בכל מקום שהיה נראה להם שאיננה מתישבת יפה לפי פשוטו של מקרא״ עכ״ל. זהביא עוד שלשה מקומות שחכמי טבריה לא חשו לדברי חז״ל [4]) אף במקום שלא מצאו להם כל מחלוקת בהם. ובדבריו אלה שם לפנינו שתי הנחות: א׳) שאין לחלוק על מה שכתוב, ושעל כן אין מחלוקת בו וקדוש יאמר לו. ב׳) דבר שהוא בעל פה, הקלקול אפשרי בו, ויש רשות לבלתי לחשוש לו במקום שאיננו מתישב לנו, ולתקן כפי העולה על רוחנו, ולבלתי לחוש לגדולי חכמי המשנה והתלמוד שהביאו לנו את קריאתם בלי כל מחלקת, כי קבלתם בזה איננה קבלה, כי אפשר שהקריאה נתקלקלה ברוב הזמן, והמה קימו וקבלו הקריאה המקולקלת ההיא. ומה נשיב על חלומות רשע והבלי פשע כאלה! על הראשונה צא נא ושאלהו, האם קים הצדיק התמים הזה לבלי שלוח ידו בכתוב! איה שבושיו הרבים גם באותיות גם בתיבות, לך נא וראה בספריו במאמריו בפירושיו ובמכתביו [5])! ועל השנית השמיענו גדולות ונצורות, שחכמי טבריה אף שידעו את הקריאה שקראו ושמנו חז״ל [6]) ולא מצאו כל מחלקת בהם לרז״ל, ועוד יותר, שהמה ידעו שחז״ל תמכו על קריאתם ההיא את דרשותיהם והלכותיהם, בכל זאת אטמו אזנם משמוע קריאתם ההיא, ועל אפם ועל חמתם נקדו והטעימו באופן שיסתרו את דבריהם בניקודם וטעמיהם! ובאחרית ויכוחו זה (לד 107) הוא אומר: „כי רבנן סבוראי אשר המה העלו התושבע״פ על ספר וכתבו המשנה והתלמוד וכו׳ הם המה צוו לקצת חכמים המוכשרים לכך שימצאו תחבולה לעשות גדר לקריאה שלא תשכח, והם כן עשו והמציאו הנקודות והטעמים ונקדו כל התנ״ך, ורבנן סבוראי סמכו את ידיהם על מלאכתם ואשרוה וקיימוה ועי״כ נתקבלה אצל כל ישראל״ עכ״ל. השמעת מימיך משפט מעוקל בזה, רבנן סבוראי שלומי אמוני התושבע״פ ברצותם להיטיב לעמם בדבר קריאת תנ״כ בחרו בחכמים המוכשרים לזה לנקד ולהטעים הספרים כפי הישר בעיניהם, ולבלי להשגיח על מה שחכמי המשנה והתלמוד קראו והפסיקו על אופן שיסכים עם הלכותיהם, והמנקדים והמטעימים כן עשו, וכבשו את המלכה עמהם בבית, ורבנן סבוראי הסכימו למעשיהם וסמכו את ידיהם על מלאכתם ואשרוה וקיימוה, והרעל הזה נפוץ בישראל! ומה יאמר יעקב וידבר ישראל, חז״ל סלפו הישרה, והלכותיהם שלא כתורה, ואינן מתישבות לפי פשוטו של מקרא. ואנחנו גם היום הננו נותנים יד לפושעים אלה נגד

---

[3]) ע׳ למעלה (פרק ק״כ).

[4]) ועל אודותם נסיב הלאה (בפרקים הבאים).

[5]) וע״ל (פכ״א פ״א וקי״ג).

[6]) אשר עליהם אמר ה׳ שד״ל (סס לד 93): „מימות אנכה״ג ואילך אין לך דור שלא היו בו חכמים גדולים בישראל״ (וע״ל פל״ה), והחניף בעמוה יתרה את הקדמונים ואמר: „אם הראשונים ככני אדם אנו כחמורים״ (ע״ל פק״ה)! ועתה הנהו מראה לנו כי יש המורים יודעים יותר מבני אדם!

חז״ל, ומקדישים קדש את מעשיהם, ועודנו מחזיקים בנקודותיהם ובטעמיהם בספרינו הקדושים! ואחרי שזאת היא תוצאת שיטת ה׳ שד״ל, הגידה אתה הקורא, אם ראויה היא להשובה, אחרי שהיא עצמה מבטלת את עצמה, וכי מה בינה ובין שיטת הקראים! האחרונים עשו מעשיהם בגלוי, פרצו פרץ ויעלו בפרצות, והראשונים חתרו חתירה, תחת הבירה, ורבנן סבוראי עליהם סתרה! ה׳ גרעטץ בספרו גד״י (ח״ג) אומר כי ממציאי הנקוד הם הקראים, ואחרי שדעתו זאת סותרת דעת ה׳ שר״ל, יצא זה האחרון להשיב עליה. ואתה הקורא שמע נא את אשר השיב והגידה אם מתאימים הם עם מה שכתב בזה. הוא אומר (הלופה סבמכ״ע המגיד תר״כ № 23) וז״ל: „הנה אני בויכוחי על חכמת הקבלה (גוריליאה, 1852) כתבתי כי נראה כי רבנן סבוראי וכו׳ צוו לקצת חכמים המוכשרים וכו׳ והמציאו הנקודות והטעמים וכו׳ ועל ידי כן נתקבלה אצל כל ישראל וכו׳, אבל כשהחכם גרעטץ אומר כי הנקוד הוא המצאת תלמידי ענן או תלמידי תלמידיו, בזה לא אוכל להסכים עמו אף אם יביא לי מאה עדים [7]), הקראים כל יסודם הוא פשט הכתוב כמו שהוא, אבל הנקודות והטעמים הם לפי הקריאה המקובלת מפי החכמים הקדמונים (sic), אשר בכונה וחכמה עמוקה נטו בכמה מקומות — כמו בכל התושבע״פ — ממשמעות המקראות (sic). היתכן שתעלה על דעת אחד מתלמידי ענן להתקין שתהיה תיבה אחת נקראת בחלוף מה שהיא כתובה? [8]) ואם משה רבינו ברוח הקדש כתב עפלים, היתכן לאיש קראי ויצוה לאחרים שיקראו טחורים? וכו׳, ולא יובן איך קבלו הרבנים לקרוא ספרי הקדש כפי מה שנקדו הקראים, ובפרט בכל המקומות שהקריאה משונה מן הכתיבה, או שהנקוד והטעמים רחוקים מפשט הכתובים וכו׳ זה דבר שאין הדעת סובלתו״ עכ״ל [9]). ערוך נא אתה הקורא את דבריו פה בויכוחו לעומת הדברים שהשיב לה׳ גרעטץ, ותראה את ההפכים לפניך, ותפטרני מהאריך בהם, כי קצתי בכמו אלה.

קיז) אמנם על ראיתו הראשונה שהנקוד איננו כפי המקובל לחז״ל מהברייתא של מספר הפסוקים שבקידושין (ל׳), הנני אומר, אילו היתה כמות הברייתא הזאת לא יותר מאשר הביאה הוא, אז לא היה אצלי שום טענה בדבר הזה, והייתי אומר כי המספר ההוא היה כתוב לא במספרים מפורשים ע״י שמות המספר המיוחדים להם, אמנם רק באותיות המורות על המספרים, א׳ ב׳ ג׳ ד׳ וכו׳ ק׳ ר׳ ש׳ ת׳, וכנהוג גם עתה הרבה מאד בתלמוד ובמדרשים, וכבר מצאנו שגם במקדש השתמשו באותיות למספר (שקליס פ״ג מ״ב) אל״ף בי״ת גימ״ל, אלפ״א בית״א גמל״א, עד שנעשתה ממספרי האותיות מדה (כ״ט) מל״ב מדות של ר״א בנו של ריה״ג, והיא גימטריא, ויש לה סמוכות גם בהלכות „יהיה בגימטריא תלתין״ (ספרי במדבר פסקא כ״ס, נזיר ה׳) והרבה דומיו; והיה כתוב בברייתא ה׳ אלפים תתמ״ה, ומלבד הטעות בין ה׳ לח׳ שהיא קלה ושכיחא מאד, טעה המעתיק עוד בין מ׳ לפ׳ הקרובות בתמונתן בכתב אשורית בכתבים

---

[7]) אתה הקורא העברי ראה עדיו בספר דברי ימי ישראל (תרנוס ידידי ה׳ שפ״ר, ח״ג פ״ז ובציון כ״ג שם ובהערות). ולא עלי להשיב גם על החלוס הזה, אחרי הוכחותי שהיו כבר לפני חכמי המשנה והתלמוד ושהאמינו שמולאותם מימי קדם.

[8]) לשיטתו, ע׳ למעלה (פ׳ קי״ג הערה י״א).

[9]) וע׳ עוד במכ״ע המגיד (שנה הג״ל № 24 בהלופה), שלא ידע עוד מזיופי הקראי ה׳ פירקאוין. וע׳ אולר הספרות (שנה ד׳, לד 355) מה שהשיב ה׳ בירענפילד על דעת ה׳ גרעטץ.

הישנים הקדמונים אשר לא נזהרו לדקדק ביפי תמונות האותיות בצמצום, כמו שראו עיני; וכן הן קרובות בתמונתן בכתב הארמי לפי התמונה השניה שהראה לנו אייכהארן בטבלא א׳ השייכת לצד 195 מה״א ממבואו, וכן הן קרובות מעט בכתב לבונאה שהעתקתי בספרי היחש וכו׳ (סעד ב׳ פ״ט הערה ג׳); וטעה והעתיק תתפ״ח תחת תתמ״ה המספר הנאמן שלפנינו ע״פ המסורה (ע״ל פק״ב הערה ג׳); אבל מה נעשה והברייתא כלה כפי מה שהיא לפנינו, לפי פשטות מלותיה, נפלאת היא בעינינו, ונמנעת מהבנתנו, עד שיש להתפלא על איש חכם לבב אשר ירהב בנפשו עז להביא איזה ראיה או הוכחה ממנה. ועיניו רואות כי נעלם ממנו פשר דבריה, אשר ע״כ אחשוב, כי לכן הביא ה׳ שד״ל לפנינו הרישא ממנה ולא גם הסיפא, למען יאמינו קוראי דבריו, כי הברייתא הזאת כפי מה שהביאה הוא כבר נשלמה, ואין בה עוד כל סתום וחתום, סותר את המציאות, ומהרס את דברי עצמה, וממנה מוכיח כי הוסיפה מ״ג פסוקים על מנין פסוקי התורה שלפנינו, ושהמנקדים לא חשו לה, שע״פ נקודיהם חלקו הפסוקים באופן אחר, ויצאו להם פחות מ״ג פסוקים מהמנוי בברייתא זאת שלפנינו, יען שלא האמינו שהקריאה שהיתה לרז״ל היתה בידם בכתב מעזרא וכו׳ (ע׳ כפ׳ הקודם). והנה לפנינו הברייתא הזאת בשלמותה וז״ל: „ת״ר חמשת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה פסוקים הוו פסוקי תורה יתר עליו תהלים שמונה חסר ממנו דברי הימים שמונה״ עכ״ל. ועתה נבואה חשבון, סכום פסוקי תהלים הוא אלפים וחמש מאות ועשרים ושבעה, א״כ לא לבד שאין תהלים יתר עליו, אבל עוד יחסרו שלשת אלפים ושלש מאות וששים ואחד! וכבר תמהו ע״ז בתוס׳ ישנים שם ד״ה יתר וכו׳ ואמרו: „תימה דע״כ בחומש יש יותר דאפי׳ אם יהיו פסוקי תהלים מג׳ תיבות בלבד אינו כ״כ כמו שיש בחומש״ עכ״ל. נלכה נא הלאה, הברייתא אומרת „חסר ממנו דברי הימים[1] שמונה״, והנה לפנינו פסוקי ד״ה (א׳ וכ׳) הם רק אלף ושש מאות וחמשים וששה, א״כ הם חסרים מפסוקי התורה ארבעת אלפים ומאתים ושלשים ושנים, ומפסוקי תהלים שמונה מאות ושבעים ואחד[2]! ולפי מנין המסורה, של תורה (ע״ל פק״ב הערה ג׳) הם חמשת אלפים ושמונה מאות וארבעים וחמשה, א״כ יחסרון לתהלים שלשת אלפים ושלש מאות ושמונה עשר, ולד״ה ארבעת אלפים ומאה ושמונים ותשעה! ולא יועיל עוד תיקון תתמ״ה תחת תתפ״ח. ומברייתא תמוהה כזאת אשר לא מצאנו בה ידינו ורגלינו, ואשר ה׳ שד״ל עצמו מוכרח להודות כי איננו מבינה, וכי נפלאה היא ממנו לא יוכל לה, רוצה ה׳ שד״ל להביא ראיה שהנקוד הוא כנגד מה שהיה מוסכם אצל רבותינו! האין זאת רק אחיזת עינים, או חקירה מזויפת וזיוף בהוכחה נשאת על כפים! אמנם שמע נא מחשבת חרוץ בבאור חרוץ, אשר אם אמת הוא הנהו יקר מחרוץ, אשר הביא הר״י עפשטיין בספרו מנחת יחודה (קידושין סס) בשם ספר קטן שנקרא כתר תורה וז״ל: „ולעד״נ שבעל הגמ׳ לא נחית למנינא פסוקי דתהלים וד״ה, רק שקבלה היתה בידם שיש חמשת אלפים תתפ״ח פסוקי תורה כמבואר בברייתא, אך כפי שנמסר במסורה כעת אינו נמצא רק חמשת אלפים תתמ״ה, נמצא שנחסר שלשה וארבעים פסוקים וכו׳, ועל תמיהא זאת מתרץ בעל הגמרא על הברייתא, שהמ״ג פסוקי תורה (החסרים) נמצאים בתהלים ובדברי הימים כלשון של

---

[1]) כהגהות הגר״א שכדפוס כתוב „ודניאל״, וזה סכום ללא הועיל. ועד כמה נוכל לסמוך על אלה שהעתיקו הגהותיו ההן מכ״י הקדושה ע׳ כספרי „עכור יחזקיהו המלך״ (פכ״ב).

[2]) פסוקי תהלים וד״ה לא מניתי בעצמי, אבל סמכתי על סכום הפסוקים שמסור בסוף תהלים וכסוף ד״ה, אחרי כי אין אנחנו צריכים כאן למיצוי החשבון, כי אף אם יחסר או יותיר איזה פסוק, הפליאה הלא על מקומה תעמוד, ולית נגר וכר נגר דיפרקינה.

תורה וכו׳, ויש מהם פסוק משלש תיבות ע״פ האתנחתא כמו שמצינו כמה פסוקים מג׳ תיבות, והכי פירושו יתר על הפסוקים הנמצאים כעת בתורה נמצא עוד שמונה פסוקים בתהלים כפי שנרשמים למטה ולא יותר. גם בד״ה נמצאים לשון פסוקי תורה חמשה ושלשים, והכי פירושו שחסר ד״ה שמונה מחמת שהם נמצאים בתהלים, ויהיה ס״ה חמשת אלפים תתפ״ח פסוקים וכו׳ וידוקדק לשון הוו פסוקי תורה ולא לשון כתובים בתורה״ עכ״ל. אח״כ באו שם הרשימות משמונת פסוקי תהלים ומשלשים וחמשה פסוקי ד״ה המכוונים למה שבתורה, ועלי כבד להעתיקם בזה, ימצאם הקורא שמה. עכ״פ אם אמת הבאור הנפלא הזה הנה בטלה ראית ה׳ שד״ל מעיקרה, ואם לא, הנה בטלה מפני שאין מקשין מברייתא חידית סתומה וחתומה כזאת. אמנם דברי בעל סייג לתורה בבאור ברייתא זאת והנזכרת למעלה (פק״ב) אינם שוים אף להשיב עליהם.

קיח וראית ה׳ שד״ל השניה שהנקוד הוא מתנגד לקריאה שקראו חז״ל, היא מה שכתב (סס לד 96) וז״ל: „וכן רבותינו אמרו (סבת ל׳:) ומאי דבריו סותרין זה את זה? כתיב טוב כעס משחוק וכתיב לשחוק אמרתי מהלל[1]), הרי שהיו קוראים מְהֻלָּל; וחכמי טבריה לא השו לדבריהם ונקדו מְהוֹלָל״ עכ״ל. בדבריו אלה נמצא זיוף קטן, אשר אולי לגברא רבא כה׳ שד״ל הוא מותר מחול ושרוי, אם לא היה מחרף ומגדף אחרים בחטא זיוף (ע״ל פרק ס״ב). אבל איש אמת זה אשר עון הזיוף היה כקורה נגד עיניו אם חשד את אחרים בו, נפלא בעיני כי היה אצלו לקורי עכביש אם חשב כי יצא ממנו איזו תועלת לשיטת דעתו! והנה פה לפנינו הוא רוצה להראות שחכמי טבריה בעלי הנקוד האמינו וידעו שהקריאה לא הגיעה לרבותינו אלא בעל פה ע״כ לא חששו להבכל מקום שהיה נראה להם שאיננה מתישבת יפה לפי פשוטו של מקרא, אבל לא נגעו באותיות הכתובות בין להוסיף בין לגרוע. והנה לפניו קוץ מכאיב והוא הוא״ו שבמלת מהולל (קהלת ב׳, ב׳). א״כ שנו גם הכתב, שחז״ל (לפי דעתו) קראו מְהֻלָּל וחכמי טבריה עשו מְהוֹלָל שנו הקריאה והוסיפו וא״ו, דבר ההורס יסודו! מה עשה? הסיר הוא״ו שבמהולל הכתוב בה גם במקרא גם בתלמוד [1]), והביא לפנינו „מהלל״ בלי וא״ו, ונשאר השינוי ששנו חכמי טבריה (לדעתו) רק בנקוד ולא באותיות, כן יעשה איש אמונים שונא זיוף! ואף שאמר (סס לד 94) שקשה הוא מאד שיהיו כל הסופרים זהירין תמיד שלא לכתוב וא״ו אחת וכו׳ פחות או יותר״, (ע״ל פ׳ ל״ו), אין התנצלות זאת מועלת במקום הזה, כי היה לו להשאיר הוא״ו כמו שהוא במקרא ובתלמוד, ולאמר כדרכו שהוא״ו נוספה אח״כ מהעדר זהירות הסופרים, ולא לחסרה מדעתו למען הוציא מזמת לבו. נחשדהו בזדון זיוף, או לא, ונאמר כי שגגה יצאה מאתו בדבר הזה, עכ״פ זה נעלם ממנו שאין משיבין ואין מקשין מאגדה (וע״ל פ׳ ק״ו), ודרשתם זאת הלא דרשה אגדית הננה, ואיך הביא ראיה ממנה לחלומו אשר חלם! בכ״ז הנני אני להראות שגם באגדתם הנפלאה הזאת שמרו חז״ל משפט הנקוד שהיה לפניהם בספריהם, ולא שנו אותם חלילה. רבותינו אלה התבוננו במקרא והעמיקו חקר במדות האדם ובחות נפשו, וידעו כי אף אם השחוק לא לעולם הוא לאדם לתהלה ולתפארת, בכל זאת להחליט בהחלטה גמורה שהשחוק רע הוא, גם הוא לא יתכן, ומכ״ש שלא נוכל לאמר על שחוק סתם שהוא הוללות ושגעון; בשכבר מצאנו משחקים לפני יי׳ (ס״ב ו׳, ס׳), ושחקתי לפני יי׳ (סס סס, כ״ח), משחקת לפניו בכל עת (משלי

---

[1]) אע״פ שבתלמוד כמעט כל ההסרות מלאות, יען שאינו מנוקד.

ח׳, ל׳), משחקת בתבל ארצו (שם שם, ל״ח), אז ימלא שחוק פינו (תהלים קכ״ו, ח׳), עד ימלה שחוק פיך (מיוב ח׳, כ״ח), ודומיהן; לכן חקרו ודרשו שאיננו כיתר רעיו בענין זה, אבל הוא מענין שבח והלול, וכמו אלה הבאים בבנין פִּעֵל הדגוש ע״ד השלמים, ומְהוֹלָל זה הוא כמו מְהֻלָּל אקרא יי׳ (ש״ב כ״ב, ד׳), אע״פ שאיננו ממשקלו ובנינו [2]), כי הראשון בא ע״ד המרובעים, והוא מבנין פּוֹעֵל, והשני מבנין פִּעֵל הדגוש כמשפטו; וכבר מצאנו שני המשקלים השונים האלה לענין אחד, ומְחוֹגֵן ענוים (משלי י״ד, כ״ח), כי יְחַנֵּן קולו (שם כ״ו, כ״ה). וככה מצאנו בהפך הַמִּתְהַלְּלִים באלילים (תהלים ל״ז, ז׳) שהוא לדעתי כמו ובאימים יִתְהֹלָלוּ (ירמיהו כ׳, ל״ח), אף שיתר הנמצאים בבנין התפעל מזה השרש הבאים ע״ד השלמים הם מענין הלול ושבח, יצא זה ע״ד אלה הבאים ע״ד המרובעים, כן להפך, מְהוֹלָל זה שלפנינו אע״פ שיתר רעיו הבאים כמוהו ע״ד המרובעים, הם מענין שטות ושגעון, יצא הוא ע״ד אלה הבאים ע״ד השלמים שטעמם הלול ושבח, ודברי חז״ל טובים ונאמנים גם עם הנקוד והמסורה.

ואחרי כל זה, הנה הוא אומר שבכל אלה ארבעת הראיות שהוא מביא זה עתה לפנינו אין לחז״ל שום מחלקת (כמו שהעתקתי דבריו למעלה פ׳ קט״ז ע״ם), ר״ל שלא מצאנו לחז״ל בהם שום באור אשר נובל לאמר עליו שהוא מסכים עם הנקוד, או אחד מהם שיבאר מהולל זה שלפנינו שלא מענין הלול ושבח, והנה לפנינו מדרש קהלת (על פסוק זה) המון דרשות וכלן בארוהו מענין ערבוב, ובמדרש שוח״ט (מזמור ה׳, ח׳) ג״כ מענין ערבוביא (וע׳ הערות מהר״ם בחבער שם אות מ״ז) וברש״י תהלים (שם): „הוללים משתטין ובלשון משנה מעורבבין״; וע׳ מדרש תנחומא אחרי (סי׳ ח׳) וירושלמי סנהדרין (פ״ב ה״ו) וביפה מראה (שם סי׳ י״ח) שדרשו מהולל כמו מחולל, וע׳ מדרש תנחומא (הולדות בחבער, סי׳ ב׳) ובהערות (שם אות ט״ו) וע׳ פסיקתא דר״כ (פיסקא אחרי מות). עכ״פ מצאנו לחז״ל שיש שפירשוהו שלא מענין הלול ושבח, ובדרכם בדרשותיהם באגדות לדרוש בכל אופנים אם קרובים או רחוקים רק להוציא מהם מוסרם במדות ובדעות, ואין לזה ולמציאות הנקוד דבר; הדרש לא יחליש ולא יכחיש הנקוד, והנקוד לא יגדיר ולא יגביל את הדרש, וזה וזה במסלתו ילך, ולא יעבטון אורחותם. (וע״ל פק״ו הערה ח׳).

קיט) וראית ה׳ שד״ל השלישית שהנקוד מתנגד לקריאת חז״ל, היא מה שאמר (שם לד 96) וז״ל: „וכן בפסחים (ל״ח) ובמקומות אחרים משמע שהיו קוראים ונתן לאשר אשֵׁם לו בקמץ השי״ן, שהרי עשאוהו שם דבר, למי שהאשם שלו, וחכמי טבריה עשוהו פעל״ עכ״ל. הנה לפנינו מאמרו של ר׳ נתן אשר ממנו חשב למצוא לו איל ברזל לנגח הנקוד, וז״ל: „מנין לנושה בחבירו מנה וחבירו בחבירו שמוציאין מזה ונותנין לזה? ת״ל ונתן לאשר אשם לו״, הברייתא הזאת מובאת שש פעמים בש״ס, והן פסחים (ל״ח) כתובות (י״ט) שם (פ״ב) גטין (ל״ז) קידושין (ט״ו) ב״ק (מ׳:), ואבקש את הקורא לבדוק ולחפש, אם נמצאו בכל ששת המקומות האלה שלשת המלות „למי שהאשם שלו״ שהביא לנו ה׳ שד״ל, בדברי ר׳ נתן. אמנם טעות גדולה טעה ה׳ שד״ל ונכשל בדבר שאף תינוקות של בית רבן יודעים אותו, והוא שלעולם השם מושכל בתוך הפעל, וטעם לאשר אִשֵּׁם לו (במדבר ה׳, ז׳), למי שהוא חייב לו, והאשם (הקרן)

---

[2]) ויתכן ג״כ שהיינו גם משרשו וגזרתו, וזה שרשו הול מגע״ו, וזה הלל מכפולים, וכל״ז עיקרם אחד הל, וכמו דום דמם, חות חתת, מוץ מצץ, שוג שגג, ודומיהם, כמ״ש בבאורי למכלול לרד״ק (חלק הדקדוק, שער הפעלים, נחפ״י, יבש) ע״ם, וע׳ הלאה (פקנ״ל הערה ה׳).

לו הוא, ולו אָשַׁם, היינו אם ראובן הלוה לשמעון ושמעון הלוה ללוי, ושמעון איננו רוצה לשלם לראובן, הנה החוב שביד לוי יתן לוי לאשר אָשַׁם שמעון לו, והוא לראובן. ולהבינך הדבר יותר אומר לך אילו השתמשה התורה במקום הזה בלשון המשנה, ואמרה „ונתן לאשר חָב לו״, ובא ר׳ נתן דיינא דנחית לעומקא דדינא (כ״ק ל״ג, ב״מ קי״ז:) ואמר „מנין לנושה בחבירו מנה וכו׳ שמוציאין מזה ונותנין לזה ת״ל ונתן לאשר חָב לו״, והיינו מפרשים דבריו „למי שהחוב לו, הנשמע מזה שר׳ נתן קרא „לאשר הַחוב לו״! וכמו שהחוב מונח ומושכל בפעל חב, כן הָאָשָׁם מונח ומושכל בפעל אָשַׁם. ובספרי (במדבר פיסקא ג׳) מבורר יותר, וז״ל: „הרי שהיה חייב וכו׳ ונותנין לב״ח של נגזל ת״ל ונתן לאשר אשם לו מכל מקום״, וב״ה במדרש במ״ר (פ״ח) ובילקוט (רמז תס״א), וע׳ רש״י (פסחים סס וכתובות סס וסס). ופליאה דעת מני, איך טעה טעות עצומה כזאת איש מבין לשוננו כה׳ שד״ל, אם לא נאמר שגם הוא ידע האמת ולא בא רק להטעות. ועוד יותר מזה, איך לא בחן שלפי דבריו שר׳ נתן קרא אָשָׁם ולא אָשַׁם, היה צ״ל הָאָשָׁם בה״א הידיעה כמשפט הלשון, א״כ דברי ר׳ נתן הם לא לבד נגד הנקוד אבל גם נגד האותיות הכתובות! ואם מעט לך שגיאותיו השתים האלה, אוסיף לך עוד שלישית, והיא שגם משקלי השמות נעלמו ממנו בפעם הזה, הוא אומר לפי טעותו שקראו אָשָׁם בקמץ על משקל פָּעָל, והנה לפנינו שעיניה״ם פתוחה פָּרַשׁ וגלגל (יחזקאל כ״ו, י׳) פָּרַס (סס ל״ח, ה׳) לכל חרטם וְאָשַׁף (דניאל ב׳, י׳), ומשוח בַּשָּׁשֵׁר (ירמיהו כ״ב, י״ד), ע׳ מכלול לרד״ק (חלק הדקדוק שער השמות סוף משקל פָּעָל) ותלמוד ל״ע (קע״ג § ביתרון לאדם סי׳ 4)[1]; וכמו פָּרַשׁ פָּרַס שהם פָּעָל כן יהיו גם אָשָׁם אָשַׁם, ואיה ראיתך אף לפי טעותך ה׳ שד״ל? אכן תואנה בקשת ולא יפה דרשת, ונוקשת.

קב) והנה עתה לפנינו ראיתו הרביעית (סס לד 96) וז״ל: „וכן על וקנמן בשם מחציתו חמשים ומאתים אמרו (נדרים י׳[1]) וכריתות ה׳) מחצית הבאתו תהא חמשים ומאתים, וחכמי טבריה שמו הטעמים באופן שמשמעותו שהקנמון יהיה שיעורו מחצית שיעורו של מר דרור, כלומר ר״נ שהוא מחצית ת״ק, כמפורש בנתיבות השלום. הרי אין ספק שלא האמינו חכמי טבריה שהקריאה שהיתה לרז״ל היתה בידם בכתב מעזרא וכו׳״, ככל אשר העתקנו למעלה (פקט״ז) ע״ש, ברוך ה׳ שד״ל כי לפחות בפעם הזאת אמר דבר בשם אומרו. אמנם מה אנכי רואה בזה? רק אמונה ערומה בנתיבות השלום! ואנכי הן דרש חז״ל נגד עיני, ודברי בעל נתיבות השלום נכח פני, ואינני מוצא כאן לא רַבִּים ולא יער, לא עיר ולא שער. הנה זה ה׳ שד״ל מצא את בעל נתיבות השלום המה כי לדעתו הטעמים אינם לפי באור חז״ל במקום הזה, והוא מבלי חקור ודרוש אם התמיהא היא תמיהא קימת, כבר החליט כי בעלי הטעמים לא חששו לבאור חז״ל למען

---

[1]) כשכבר מצאנו הרבה משקלי השמות שבאו על משקל יחיד זכר שבעבר, ומהם פֶּעֶל פָּעוּל שבקל, פֶּעֶל שבפעל הדגש, גְּפָעוּל שבנפעל, ועוד, ואין פה המקום להאריך בזה; וכל זה מתבאר היטב בבאורי למכלול לרד״ק סס. וסס הראיתי בחסדי צור ישעי, כי כמעט כל נטיות הפעלים וכינוייהם לקח בעל הלשון העברי למשקלי השמות, ובזה יוסר הרבה זרות מלשון קדשנו ע״ם, וע״ל (פמ״ח) בענין המקור, שגם הוא מכלל השמות, וע׳ הלאה (פק״ג הערה י״ח) בענין משקלי הסמיכות והכינויים שנהיו למשקלי שמות נפרדים, ואכמ״ל.

[1]) בנדרים אין זכר לזה, ומאין באה לו הטעות הזאת, נפלא ממני.

היות בידו להוכחה לעדות או לראיה, שהנקודות לא התקדשו קדש, ושחז״ל לא ידעו מהם, ובעלי הטעמים בטעמיהם לא חששו למה שהפסיקו חז״ל בעל פה ע״י הלכותיהם, ועל אפם ועל חמתם של חז״ל הטעימו שלא כדעתם. ואנכי אשר לא אאמין באמונה שלמה בהחלטת החוקר והסוקר ה׳ שד״ל זה, בלתי אם אמצאנה צדיקה ונאמנה, אשר למורת רוחי לא מצאתי אף אחת מהן שתהיה אף ראויה להאמר, אלכה נא ואבחן תמיהת בעל נתיבות השלום ואשמע מה בפיה, ואשימנה כה לפני כל קורא דורש אמת.

אחרי אשר העתיק בעל נתה״ש (סמוך ל׳, כ״ג) דברי רש״י בפי׳ שם שאמר: „מחציתו חמשים ומאתים, מחצית הבאתו תהא חמשים ומאתים נמצא כלו חמש מאות כמו שיעור מר דרור, א״כ למה נאמר בו חצאין? גזרת הכתוב הוא להביאו לחצאין להרבות בו שתי הכרעות שאין שוקלין עין בעין, וכן שנויה בכריתית״ עכ״ל, אמר בעל נתה״ש: „ולפ״ז וי״ו דמחציתו מוסב על קנמן בשם, לא על מר דרור הנזכר למעלה, והטעם מחצית סך קנמן בשם יהיה חמשים ומאתים; והתמה על בעל הטעמים שהעמיד תבת מחציתו בטפחא וחברה עם קנמן בשם הקודם לה, והראוי לדעת חז״ל להעמיד תבת בשם בטעם זקף גדול, ולחבר תבת מחציתו עם חמשים ומאתים שאחריו״ עכ״ל. ובאמת תמיהתו תמוהה, שאם כדבריו שמטעם מחצית הבאתו וא״ו דמחציתו סובבת על קנמן בשם, איך לא הרגיש הכם גדול כמוהו שלפ״ז היה ראוי לאמר „וקנמן בשם חמשים ומאתים מחציתו״ או „וקנמן בשם מחצה מחצה חמשים ומאתים״. אבל צא ובדוק וחפש בכל דברי חז״ל בכריתות (סס) אם תמצא לשון „מחצית הבאתו״ יוצאת מפיהם; כי באמת אין זה רק לשון רש״י; ורש״י לא בא רק לבאר ענין הדעה הזאת, שקנמן בשם היה חמש מאות בחלוקה לשני חלקים, ולא סבת הדעה הזאת ומקורה; ואת זה נראה ברור בהעמיקנו היטב בסוגיא שם ובפי׳ רש״י שם וכאן בפירושו לתורה; ואין לי להאריך בזה כי ידעתי כי כל מעיין ומבין דבר לאשורו במקומו ימצאנו [2]. אמנם דעת חז״ל בזה בנויה על עמק משפטי שמוש הלשון ודיוק נתוח מאמרי המקרא, ויהי הדבר להפך הטעמים עצמם הם הם אשר העירום לחקור בבאור הכתוב הזה שלפנינו, והם הם אשר הכריחום לבאורם זה ולדעתם זאת. המה מצאו בתורה: וְאַתָּה קַח־לְךָ בְּשָׂמִים רֹאשׁ מָר־דְּרוֹר חֲמֵשׁ מֵאוֹת וְקִנְמָן־בֶּשֶׂם מַחֲצִיתוֹ חֲמִשִּׁים וּמָאתַיִם וּקְנֵה־בֹשֶׂם חֲמִשִּׁים וּמָאתָיִם: וראו כי מחציתו בטפחא א״כ יסוב על מר דרור שלפניו, כלומר מחצית של מר דרור, ואחר שמלת מחצית בעצמה — לפי נתוח המאמר שהיא בטפחא — מורה על מחצית חמש מאות של מר דרור, שהיא חמשים ומאתים, א״כ חמשים ומאתים שאחריה הן מיותרות, או שמלת מחצית מיותרת, והול״ל „וקנמן בשם מחציתו וקנה בשם וגו׳״, או „וקנמן בשם חמשים ומאתים וקנה בשם וגו׳״, ודי; מחציתו חמשים ומאתים שתיהן יחד למה לנו? ובהשנות „מחציתו, חמשים ומאתים״, ומחציתו סובב על מר דרור שלפניו [3]. שהוא חמש מאות, הרי הוא כאילו

---

[2]) וכמה״כ המזרחי (סס) שלא כיון יפה בזה; ראה דבריו סס וסיים לכך לדברי, ואז תתרץ.

[3]) וכן נראה מלשון רב יהודה (סס) שאמר „מחציתו דחמש מאות״ שדעתם שכינוי מחציתו סובב על חמש מאות של מר דרור, והוא על משקלו בכלל, או על מר דרור בפרט, והכל אחד, וכמשפט הטעמים.

אמר „וקנמן בשם חמשים ומאתים חמשים ומאתים״, ובהיות שתי פעמים חמשים ומאתים, חמש מאות, מזה מוכח שגם קנמן בשם חמש מאות, ומדלא אמר הכתוב „מר דרור חמש מאות וכן קנמן בשם״ או „וקנמן בשם חמש מאות״ [4]), וחלק חמש מאות של קנמן בשם לשנים, ואמר „מחציתו, חמשים ומאתים״, מזה למדו שבא הכתוב להורותנו לחצות את חמשת המאות ההן ולשקלן כל מחצה ומחצה לבדה כדי שיהיו שם שתי הברעות [5]). וטעם מליצת הכתוב פה כטעם מליצת הכתוב (מ״א י״ח, י״ג): ואחביא מנביאי יי׳ מאה איש חמשים חמשים איש במערה וגו׳, לאמר שחצה את המאה לשנים, שתי פעמים חמשים, ושם כל חמשים וחמשים במערה מיוחדת; וכן כאן הכנוי של מחציתו מראה כאילו הסך הכולל של חמש מאות שאצל מר דרור נאמר ג״כ אצל וקנמן בשם, והרי הוא כאילו אמר קרא „וקנמן בשם — חמש מאות — חמשים ומאתים חמשים ומאתים, ויצא מזה שהיה מר דרור חמש מאות וקנמן בשם חמש מאות וקנה בשם חמשים ומאתים וקדה חמש מאות, ס״ה אלף ושבע מאות וחמשים, והוא הסך שהביאו

---

4) וע׳ בגמ׳ (שם) מה שאמרו על קנה בשם.

5) בהיות כבוד חז״ל ודבריהם יקרים לנו, לכן עלינו החוב להגיד ישרם באמת ובתמים, בהמצא עליהם תוארה מאת אחד החכמים המפורסמים שהוא מתפלא ומשיב עליהם, אף אם הדבר ההוא איננו ענין לה׳ שד״ל ולויכוחו שלפנינו, אם רק הנהו נוגע לענין שאנחנו בו לרגלי ויכוחנו זה. החכם ההוא הוא הראב״ע, שאמר בפי׳ לשמות (שם) וז״ל: „וקדמונינו ז״ל אמרו כי משקל הכל שוה, וככה נקבל, רק לא ידענו טעם למה הזכיר מחציתו, וטעם החצאים לא אבין, כי אין מנהג בכל ארץ ישמעאל להוסיף על כל דבר שיקל אפי׳ כמשקל הרדל, ואף כי בכל מעשה רוקח״ עכ״ל. ודבריו נפלאו ממני: א׳) שלא אמרו כלל שמשקל הכל שוה, ובפירוש אמרו (כריתות שם) שקנה בשם הוא רק חמשים ומאתים. והוכיחו זה מקרא ע״ש. ב׳) טעם מחציתו הלא אמרו שלא ישקול כל חמשת המאות בכת אחת ואמרו שם „מדקמייתי ליה לקנמן בשם כתרי זימני הברע אית ביה״ ע״ש. ג׳) ומה שהקשה על ההברעות ממנהג ארץ ישמעאל, לא ידעתי מה היה לו, האם התורה בתה מצותיה על מנהגי ארץ ישמעאל עד שנקשה עליה ממנהג הארץ ההיא, אמנם צותה מה שצותה ועלינו לשמור פקודיה; ואנכי אשאלהו, האם אלה הם ממנהגי ארץ ישמעאל או ממנהגי איזה ארץ אחרת, שכל המקבל עליו לספק סלתות מארבעה עמדו משלשה יספק מארבעה, משלשה ועמדו מארבעה יספק מארבעה, ואם התליעה סלת התליעה לו, ואם החמין יין החמין לו, ואינו מקבל מעותיו עד שיהא המוזכח מרגה (שקלים ספ״ד); אם הותירו הותירו להקדש ואם פחתו היה יוחנן משלם מביתו (שם פ״ה מ״ד); המספק את הקינן מספק את הפסולות (שם ספ״ז) ואת האוכדות (ירושלמי שם); האמה שאמרו באמה בינונית, שתי אמות היו במקדש אחת גדולה ואחת קטנה שהאומנין נוטלין בקטנה ומחזירין בגדולה (כלים פי״ז מ״ט, וע׳ פסחים פ״ו מנחות ל״ה בכורות מ׳) ? הכל אלה מתאימים עם מנהגי הארצות ובפרט ארץ ישמעאל ? והנה כטעם כל אלה טעם ההברעות.

ודע שגם הקראי ה׳ אהרן האחרון בספרו כתר תורה (שמות שם) חשב שדעת חז״ל שמשקל כלם שוה רק שנאמר אצל קנמן בשם מחציתו להיות שתי הברעות, והקשה מה יעשו במה שנאמר וקנה בשם חמשים ומאתים! ונראה שדברי הראב״ע הטעוהו. ולא ראה דברי רש״י (שם) שאמר על וקנה בשם חמשים ומאתים „סך משקל כלו״ ר״ל ולא יותר וכמפורש בגמ׳. ואולי כונת הראב״ע באמרו „משקל הכל שוה״, משקל שני החצאים יחד; ולא אוכל להכריע בזה. והפלא על האברבנאל שהביא שתי הדעות ולא זכר לא את הבבלי ולא את הירושלמי ע״ש.

בברייתא שם. וראית ה' שד"ל תאמר לו לא הכרתיך, שכן הלא נמצא כאן סיוע חזק וראיה ראויה להאמר שמהטעמים למדו חז"ל את מנינם, א"כ כבר היו הטעמים בימיהם ולפניהם, עכ"פ ראיה לשיטתו אין מזה בשום אופן.

קבא) ה' שד"ל מנה קנמן בשם בין הדברים שלא היתה לרז"ל מחלקת בהם, למען הוציא מהם את התולדה אשר בקש, שאף במקום שלא היה לרז"ל שום מחלקת הנקוד מתנגד להם (ע"ל פקט"ז). וזה שקר גלוי לכל, והקורה בין עיניו, והוא אונקלוס בתרגומו, שכן תרגם וקנמן בשם מחציתו חמשים ומאתים „וקנמן בסם פלגותיה מתקל מאתן וחמשין" שהוא כפי הטעמים לדעת בעל נתה"ש אשר לכן בתמהו על בעל הטעמים שהטעים — לדעתו — שלא כדעת רז"ל, לא זכר את אונקלוס, כי כן לדעת הברייתא דכריתות היה לו לתרגם „וקנמן בסם מתקל פלגותיה מאתן וחמשין", כמו שיודה כל מבין; הוא אונקלוס תנא דברייתא (ב"ב ל"ט), הוא אונקלוס שתרגם התורה מפי ר' אליעזר ור' יהושע (מגילה ג'). אמנם ידעתי כי לא אמלט ממתעקש אשר יאמר כי אין ראיה מאונקלוס, כי יתכן שרצה לסמוך מתקל אל המנין, הנה אראנו רב מזה, והוא שכן סתמא דירושלמי (שקליס פ"ו ה"ח וסוטה פ"ח ה"ג) אומרת: „פיטום שמן המשחה ואתה קח לך בשמים ראש מר דרור חמש מאות וגו' וקדה חמש מאות בשקל הקדש שהן אלף וחמש מאות מנים" עכ"ל [1]). והסך הכולל הזה לא יעלה בידינו אך בהיות קנמן בשם רק חמשים ומאתים, כיצד? מר דרור חמש מאות קנמן בשם חמשים ומאתים קנה בשם חמשים ומאתים וקדה חמש מאות ס"ה אלף וחמש מאות. הרי לפנינו מחלקת בין ברייתא דבבלי (כריתות שם) ובין ברייתא דירושלמי (שקליס שם וסוטה שם). ואם על ברייתא דבבלי אין חולק שם במקומה, הלא ככה אין חולק על ברייתא דירושלמי שם, וסוף סוף יש כאן מחלקת בין ברייתא לברייתא בין תלמוד לתלמוד, וחכמי טבריא יענו ויאמרו אנחנו בני מערבא אנחנו ובתלמודא דבני מערבא אנחנו מחזיקים, ואיה הוכחתך ה' שד"ל מקנמן בשם מחציתו חמשים ומאתים שאף במקום שאין מחלקת והיה מוסכם אצל רז"ל חלקו חכמי טבריא עליהם! וכי תאמר אתה הקורא, כי נעלם מה' שד"ל הירושלמי הזה, ואטו מאן דלא ידע ברייתא ירושלמית לאו גברא רבא הוא! לך נא אחרי וראך דבר אשר תשתומם למראה עיניך אשר תראה, נעברה נא הלאה בויכוחו זה, ונדלג רק חמשה עברים מספרו שלפנינו (והוא מלד 96 אשר אנחנו קורלים ומבקרים זה עתה, אל לד 101 אשר עוד נבוא אליו בע"ה לרגלי ויכוחנו), שם תמצאו כי ידע מהירושלמי הזה ותשמעו דברים מפורשים יוצאים מפיו, ולא הרגיש בעל רגש חד זה, כי דבריו ההם הורסים וסותרים ראיתו והוכחתו הנפלאה אשר בזה; וז"ל שם: „אולי לא סמכו (בעלי הנקוד) על דברי התלמוד הבבלי מפני שבעלי הנקוד היו חכמי טבריא, והם מבני ארץ ישראל, ואולי בדברי תלמוד ירושלמי דבקו, וכבר מצאתי סמך לזה בפסוק וקנמן בשם מחציתו, כי אע"פ שדעת תלמוד בבלי היא נגד הטעמים, מ"מ בירושלמי (שקליס פ"ו) מצאנו הפירוש המסכים עם הטעמים" והוסיף שם עוד ואמר: „אל תאמר שהטעמים חולקים על תלמוד בבלי בפרט, כי אמנם הפירוש המתנגד אל הטעמים איננו דברי אמורא בבלי, אך הוא דברי ברייתא — תנו רבנן — וכל ברייתא היא דברי חכמי ארץ ישראל (!) א"כ חכמי א"י עצמם נחלקו בדבר, ובעלי הטעמים בחרו להם אחת משתי הסברות — היותר מתישבת על פשט המקרא — ולא שהניחו דעת הבבליים והחזיקו בדעת חכמי א"י" עכ"ל. הנה עיניך רואות כי ידע ה' שד"ל מהירושלמי, ושכתב

---

[1]) ודברי יוסף הכהן (קדמוניות ס"ג פ"ח) הם כדעת הירושלמי; ואולי העתיק דבריו מהטבעים (ע' הערה כ' מה שהבאנו בשם האדומי).

שיש כאן מחלקת, ושבעלי הטעמים בחרו באחת משתי הסברות, ופה הוא אומר שאין כאן כל מחלקת, ושחכמי טבריה התנגדו לרז״ל אף בדבר שאין מחלקת בו, ולא זכר את הירושלמי ולא העלהו על שפת לשונו! ככה עשה ה׳ שד״ל שכל דבריו אמת וצדק, וכל ערמה ומרמה שנאה נפשו!

ואחרי שבפרק הקודם הראינו לדעת על מה אדני הבבלי (בבאור מחליטו חמשים ומאתים) הטבעו, עלינו עתה להראות שגם הירושלמי סובר שכינוי מחציתו סובב על מר דרור חמש מאות כמו הבבלי, אבל הוא בנה את דעתו על חק אחר בשמוש הלשון, והוא כשזוכר הַמְסַפֵּר העברי מספר כולל, ורוצה לצוות שהדבר הבא אחריו יהי פחות מהמספר הכולל הקודם, יזכירהו ויגבילהו (לפעמים) במספר חלקי, ואח״כ יפרש יבאר ויפרט כמות המספר ההוא במספר יסודי, לכן אמר בתחלה מחציתו (של מר דרור חמש מאות הקודם) שהוא מספר חלקי, ובאר ופרט ואמר חמשים ומאתים שהוא מספר יסודי. וזכר את המספר החלקי למבראשונה, לאמר שיהיה דוקא פחות מהקודם, ושאם ירצה להוסיף, לא יוסיף, ושכמות המחצית [2]) הוא דוקא חמשים ומאתים; ושיהיו ביחד קנמן בשם וקנה בשם חמש מאות כמו מר דרור שלפניהם וקדה שאחריהם, ומלת מחציתו מושכת עצמה ואחרת עמה וכאילו אמר וקנמן בשם מחציתו חמשים ומאתים, וקנה בשם מחציתו חמשים ומאתים, והכל סובב על מר דרור. והירושלמי והבבלי לא יחלקו בזה בדבר פיסוק הטעמים, אמנם רק בחקים מיוחדים בשמוש הלשון, שזה בחר בזה, וזה באחר.

קכב) אחרי גמור ה׳ שד״ל להביא לפנינו את ארבע ראיותיו הנ״ל, שחכמי טבריא בעלי הנקוד לא חששו לקריאת חז״ל אף במקום שלא היתה להם כל מחלקת בה, ונקדו והטעימו שלא כדעתם, הוא אומר (שם לד 96) וז״ל: „הנה כאשר עשו (חכמי טבריא) כן שלם להם, שבאו אחריהם החכמים מפרשי המקרא ונשענו עליהם בכל מה שהיה נראה להם מסכים עם פשוטו של מקרא, ובכל מקום שהיה נראה להם שאין הנקוד מתישב על משמעות המקרא סרו מעליו ולא חשו לו, וכל זה מדעתם שאין הנקוד רק מעשה בני אדם״ עכ״ל. חקירה חדשה ותולדה נפלאה השמיענו חוקרנו זה,

---

[2]) ודע כי לא לעולם יורה שרש חצה על מחצית הדבר כדיוק, אבל עיקרו ורובו הוא על חלוקת הדבר לחלקים שוים או קרובים לשוים, ומזה ויחן את שלם מאות האיש שלשה ראשים (שופטים ז׳, ט״ז), ותחן לארבע רוחות השמים (דניאל י״א, ד׳); וכן מצאנו רבים מאד שאין החצי חצי מדויק, ולכן כאשר אמר „מחציתו" שיהיה פחות מהקודם ולא יוסיף, הוכרח להגיד מספר כמותו בדיוק ואמר „המשים ומאתים". ומצאנו כעין זה (במדבר ל״א, ל״ו) ותהי המחצה וגו׳ שלש מאות אלף וגו׳ (שם שם, ל״ג) ותהי מחצת העדה וגו׳ שלש מאות אלף וגו׳, שהוצרך להגיד כמות המחצה בדיוק, וקרבן העדה (ירושלמי שקלים שם) נלחן מאד בטעם יתור מלת מחציתו וכבר השיב עליו מרחה הפנים (ירושלמי סוטה שם) וגם בטעמו אין טעם; ואחריהם התורה והמצוה (שמות ל׳, כ״ג) אומר שלדעת הירושלמי הול״ל חציו ולא מחציתו, ומחציתו בכלל הוא למותר, חילוקו איננו חילוק ומותרו איננו מותר, כמו שיכין כל מכין במקרא, ואחכמ״ל. ודע כי הירושלמי הזה נעלם מאת המבקר הנעלה ר״ע האדומי במאמרו לדק עולמים שבסוף ספרו מגרף לכסף (בתשובתו על השאלה הראשונה), וכן עברו מנגד עיניו פי׳ הראב״ע (ע׳ הערה ה׳ מהפרק הקודם), ולכן לא בלדק הרחיק העתקת השבעים, אשר בפעם הזאת היא נאמנת ע״פ הברייתא דירושלמי שלפנינו. וקללת הגם קלל את הקראים המחזיקים כי מחציתו המשים ומאתים, הוא המשים ומאתים ולא יותר, דלא כפי׳ רש״י ע״ה הברייתא דבבלי, אחרי שדבריהם כברייתא דירושלמי אף שלא ידעו ממנה; וכן הם גם דברי יוסף הכהן, ע׳ בהערה הקודמת.

שאין לחוש למעשה בני אדם ולא חלק בין בני אדם לבני אדם, א״כ יהיו מי שיהיו אין לחוש למעשיהם אם רק בני אדם המה. ואנחנו ידענו כי גם עזרא גם אנכה״ג גם חזקיהו וסיעתו גם ירמיה גם דוד גם שמואל גם משה איש האלהים כותבי ספרי קדשנו כלם בני אדם היו, א״כ גם מעשיהם מעשי בני אדם המה! הטיבות חוקר נכבד, כי את אשר חקרת וגזרת לא בארת ולא בררת, אשריך, כי כן לא על הנקוד לבד אמנם גם על הכתב את כוסף העברת, המעט את אשר גם בו שרשת ושבשת! אבל אנחנו מבדילים בין בני אדם, יש אשר עפר יסודם, ויש אשר כשמש הדרם והודם, והם אנשי הקדש אשר כתבו ספרי קודשנו שארית מחמדנו, המה כתבום המה נקדום, ואין איש משלומי אמוני ישראל אשר יסור מנקודם ולא יחוש לו; ורק לשוא עשה לו עט שקר, שמפרשי המקרא החכמים המבקשים פשוטו של מקרא סרו מעל הנקוד, ואנכי הכיתי עטו רסיסים למעלה (מפרק כ״ד עד פרק מ״ד ע״ם), והראיתי כי רק אלה הרחוקים מפשוטו של מקרא אשר רק בילדי הדרשות האגדיות והרמזים יספיקו, רק הם התירו למו לדרוש התיבה שלא כנקודה, וגם זה ע״פ ההתר אשר חשבו למצוא למו מהספרים שהם בלי נקודות (ע״ל פ׳ מ״ב), וכן חז״ל במדרש שהם האגדיים, וכן במה שעשו למו לאסמכתא, לא הביטו לא לבד להנקוד אמנם גם לכתב, כי לא אמרו דבריהם ההם לפשוטו של מקרא, רק לשעתם ולדברים הנצרכים להם להגות לבם למוסרם וללמודם, לא חלילה שסרו מהכתב והנקוד המקובלים. וכבר הארכנו בזה די. וע׳ הלאה (סוף פקכ״ו).

קכג) לא הסתפק במה שהראה שחכמי טבריה נקדו שלא כקריאת חז״ל אף במקום שאין מחלקת, אבל הוסיף עוד ואמר (סס לד 97): „עוד תשוב תראה כי מתקני הנקוד אשר בידנו גם לתרגום אונקלוס ויונתן לא חשו. הלא תראה שהם נקדו ותשלח את אמתה באופן שלא יורה אלא שפחתה, ואונקלוס תרגם ואושיטת ית אמתה, ולשון הושטה לא יפול על השפחה, אלא על היד; והנה לדעת אונקלוס היה ראוי לנקד אַמָּתָהּ בדגש המ״ם״ עכ״ל. שכח להזכיר גם פתח האל״ף תחת חטף פתח שלפנינו. ובעיקר הדבר מה נכבד המקרא הזה בנקודו לה׳ שד״ל, כי הסתייע בו בשתים, למעלה (ע״ל פכ״ב) שרש״י דחה מדרש רבותינו מפני הנקוד, ופה שמתקני הנקוד לא חשו בנקודם גם לתרגום אונקלוס; ולא העיר גם שם גם פה, שרש״י ההולך אחרי אונקלוס כתינוק אחרי אמו וכתלמיד אחרי רבו, גם הוא לא חש לאונקלוס בתרגומו זה שלפנינו; ושמתקני הנקוד לא לבד שלא חשו לאונקלוס, אמנם גם למדרש רבותינו לא חשו בזה, שהרי מצאנו מאן דאמר ידה; לבי אומר לי כי בעברו על פני כל התלמוד בדבר הנקוד והטעמים (ע״ל פל״ט הערה ח׳) דלג על מסכת סוטה ועליה לא עבר, שכן אנחנו רואים שלא ידע העובר ובודק הזה שיש בזה פלוגתא בין חכמי התלמוד (סוטה י״ב:) חד אמר ידה וחד אמר שפחתה, ואחרי שיש מחלקת בזה בטלה הוכחתו שמתקני הנקוד העזו פניהם נגד אונקלוס, אחרי שכבר גזר אמר (ע״ל פ׳ קכ״ח) שבמקום מחלקת היתה הרשות ביד מתקני הנקוד לבחר למו אחת משתי הסברות אשר ישרה בעיניהם לפשט המקרא, ולא חטאו כלל לאונקלוס. ואם באמת לא ידע מפלוגתא זאת, מדוע לא הגדיל חטא מתקני הנקוד בכפלים, א׳) שלא שמעו בקול אונקלוס. ב׳) שלא שמעו בקול רבותינו שדרשו לשון יד שהביא רש״י בפירושו, ואת פי׳ רש״י הלא ראה (ע״ל פכ״ב). אונקלוס ורבותינו פירשוהו מלשון יד והם נקדו אַמָּתָהּ שהוראתה שפחתה!

אמנם מה דעתו בעיקר באור המלה, אם צדקו אלה האומרים ידה או אלה האומרים שפחתה, לא גלה לנו ה׳ שד״ל במקום הזה, כי איך יאמר פה כי לא ייטב בעיניו אמתה ידה, ובדבר הזה הלא יתן קטורה באף מתקני הנקוד, כי היטיבו כי לא שמעו בקול אלה האומרים אמתה ידה. ובאמת יכול הוא להתנצל כי לא בא הנה לבאר מקראות, אמנם

רק להראות לנו תכונת מתקני הנקוד. והנה מקום אתו אשר שם גלה דעתו לפני שומע קול דברו (כרס חמד ו׳, אגרת י״ח) ויאמר: „ואמת ג״כ כי מלת אמתה שבתרגום קשה מאד, כי אמה הוא שם מדה ולא שם הזרוע, ואם היה המתרגם רוצה לומר ואושיטת, ידה היה לו לומר״ עכ״ל. כמה מן הזרות מצאנו במאמר דק לקוי קצר זה!

א׳), אמרו: „כי אמה הוא שם המדה ולא שם הזרוע״, על איזו אמה יכוין? אם על אמה שבתרגום איך החליט שהוא שם מדה וכו׳ ולא זכר שהוא גם שם לאמה (ספחה) ואז לא על אַמְתַּהּ פליאתו, אמנם רק על ואושיטת! ב׳), אם על אמה שבמקרא, מדוע לא זכר שגם להיות אמה שם מדה צ״ל האל״ף בפתח והמ״ם בדגש, ובספרינו האל״ף בח״פ והמ״ם רפה! ג׳), מה זה אשר זכר רק את התרגום? מדוע לא זכר גם את מ״ד ידה שבתלמוד, ואם בתלמוד לא ראהו, הלא בפירש״י לתורה מצאה וכמש״ל, ומדוע לא זכר גם את התרגום המכונה יב״ע שתרגם ואושיטת ית גרמידה, ולא את רס״ג שתרגם ומדת ית דרעהא (ע״ל פ׳ כ״ב)! ד׳), האם לא בוש ונכלם בהביאו כי אמה הוא שם מדה ולא שם הזרוע כאילו יליד בטנו הנהו, ולא זכר מי שהשיב ככה, הלא הם שלשה מגאוני הלשון הראשונים, הראב״ע בפי׳, הר״ש פרחון במחברת הערוך (ערך אמה), והרדב״א באגרונו בשער זר (לקוטי קדמוניות לד קל״ח), ואם מזה האחרון אולי לא ידע עוד, אבל את הראב״ע ואת הר״ש פרחון הלא ידע, ומדוע לא קרא את שמם על תשובתו זאת! ה׳), מה זה אשר אמר: „ואם היה המתרגם רוצה לאמר ואושיטת״? האם בולמוס של „ואושיטת״ אחזו למתרגם! ו׳), החליט „ידה היה לו לומר״ מאין לו זה? האם לא היה יכול לתרגם ד ר ע ה כמו רס״ג? הן גם בארמית תרגום „זרוע״ „דרעא״, אחרי שמצאנו לגדולי חכמי הלשון האומרים כי שם אמה משותף גם למדה גם לזרוע (ע׳ ביחוד סרסיס לרד״ק סרס אס); או ג ר מ י ד ה כתרגום המתרגם המכונה יב״ע!

ואחרי כ״ז הנני להגיד את אשר אחשוב על אדות תרגום אונקלוס זה, והוא, לדעתי אַמְתַּהּ שבתרגומו זה איננה לא יד ולא זרוע ולא גרמידא, אמנם אמה (ספחה) כפשוטו, וכמו שדרכו לתרגם כן את אלה ביתר המקומות ולה שפחה מצרית (בראשית ט״ז, ח׳) „ולה אַמְתָא מצריתא״, אל שפחתי (שם שם, ב׳) „לות אַמְתִּי״, הגר המצרית שפחתה (שם שם, ג׳) „הגר מצריתא אַמְתַּהּ״, האמה הזאת (שם כ״ח, י׳) „אַמְתָא הדא״, ועל אמתך (שם שם, י״ב) „ועל אַמְתָהּ״. ומה שאמר ה׳ שד״ל: „ולשון הושטה לא יפול על השפחה, אלא על היד״, נעלם ממנו מה טיבה של הושטה זאת שבתרגום אונקלוס כאן, ומה הוראתה. דעת אונקלוס היא, שאף ששמה האם העצובה את התבה בסוף על שפת היאור, לא רחוק הרבה מן החוף, למען לא תשטפנה שבלת המים, בכל זאת נזהרה מאד לבלי שומה קרובה הרבה אל החוף, למען לא תרמסנה רגל ופריצי חיות לא יבלעוה; אשר ע״כ הרוצה להוציא את התבה מתוך הסוף, היה צריך לשחות מעט על פני מי היאור, למען יקרב יגש אליה ויקחנה; ובשלוח בת פרעה הרחמניה את אמתה (ספחתה) לקחת התבה ולהביאה אליה, הלא בהכרח צותה עליה לשחות ולשוט על פני המים עד כי תקרב אליה, תשיגנה תקחנה ותביאנה אליה. והנה מצאנו שבעל הלשון העברי ישתמש בפעל ש ח ה (בשי״ן שמאלית) לשיטה ולשחייה על פני המים, בבנין הקל כשהוא עומד, ומזה (ישעיהו כ״ה, י״ח) כאשר יפרש הַשֹּׁחֶה לִשְׂחוֹת, וכן הארמי יאמר בבנין הקל (שם) כמא דמפרים שִׂוְטָא לְמִשְׁט; וכשהוא יוצא שמצוה או גורם לשחות ישתמש בעל לשון העברי בבנין הפעיל (תהלים ו׳, ז׳) אַשְׂחֶה בכל לילה מטתי [1]), וכן בעל לשון הארמי בבנין

[1]) המתרגם הארמי שם תרגם אַשְׂחֶה זה אֶכַּלֵּל, ולא ידעתי אם קרא בשבוש אֶשְׁיְחֶה, או

אַפְּעֵל [2]). רק שבלשון ארמית מצאנו שני משקלים בעבר מבנין זה בגזרת נ"ע: הא') אֲקִים אֲקִימַת וכו', ועל משקל זה בשרש שוט או שיט אֶשִּׁיט אֶשִּׁיטַת וכו'; הב') אוקים אוקימַת וכו', ובשרש שלפנינו אושיט אושיטַת וכו'; ואין הבדל בזה בין שיבוא פה"פ בחיריק או בצירי, אֲקַם אֲקַמַת אֲשַׁט אֲשַׁטַת אוקַם אוקַמַת אושַׁט אושַׁטַת, ובכל אלה יש שהם מלאים ויש שהם חסרים, והנה וְאוּשַׁטַת ית אַמְתָהּ שבתרגום אונקלוס איננו מנחפ"י כמו יושיט לו המלך (אסתר ד', י"ח), ותרגום פן ישלח ידו (בראשית ג', כ"ב) דילמא יושיט ידה, וישלחו האנשים את ידם (שם י"ט, י') וְאוּשִׁיטוּ גבריא ית ידהון, שטעמו הושטת והגעת דבר לדבר, כמו שחשב ה' שד"ל, עד שבגלל באורו זה מאן לפרש אמתה שבתרגום אונקלוס אָמָה (שפחה), אמנם הנהו מנ"ע מענין שחייה ושיטה על פני המים [3]); ותורתני הקדושה באמרה „ותשלח את אמתה" הודיעתנו עיקר הענין שהוא שילוח האמה אחת מנערותיה, ואונקלוס כמתרגם ומבאר יחד לא חש לתרגם המלה כצורתה, אבל תרגם הענין, והוא אופן השילוח שהיא השחייה והשיטה על פני היאור, ששחתה ושטה האמה ההיא על פני היאור על פי פקודת גברתה. ואם באנו לתרגם את הארמית של אונקלוס לעברית כצורתה, אז יצא לנו וַתַּשְׁחֶהָ (לו וַתֶּשַׁח) אֶת־אַמְתָהּ, שצותה על אמתה לשחות ולהביא אליה את התבה, והיא בפקודתה זאת, השחתה את אמתה ואושטת יתה; הנה הוא באור הענין נפלא מאד [4]), ואונקלוס גם הוא סובר כמ"ד שפחתה; ורש"י השומר צעדי אונקלוס ללכת אחריו, גם פה לא נטו אשוריו מדרכו, ובאמרו (שמות שם) את אמתה, את שפחתה, העתיק דברי אונקלוס וכדרכו, אלא שתרגמם עברית, למען לא יטעה הקורא בבאור אַמְתָהּ הארמית. ויתכן מאד שגם לפני אונקלוס היה הנקוד האל"ף בח"פ והמ"ם רפה כמו שהוא לפנינו עתה, רק שאין הכרח לזה, וכמ"ש למעלה (פכ"ב) ע"ש. עכ"פ הוכחת ה' שד"ל במנהג בעלי הנקוד (לדעתו) עם אונקלוס בטלה ואיננה.

קכד אחרי אונקלוס העלה את יונתן על הבמה, ואמר (שם לד 97): „וכן הם (מתקני הנקוד לדעתו) עשו ונסתם גיא הרי משרש נוס, ויונתן עשאו לשון סתימה, וכאילו

שהלך בשיטת בעלי השמים, או שהשבו כמו דום דמה, חות חתה, שוג שגה, שוח שחה, שעיקרם דם חת שג שח, כמו שבארתי בבאורי למכלול (חלק הדקדוק שער הפעלים, נחפ"י, יבם) וע' הלאה (פקנ"ד הערה ח').

[2]) או סיבות ה"א תחת אל"ף סימן הבנין, ואינו ענין למה שלפנינו.

[3]) ולדעתי ישתמש הארמי בשרש שוט על שיטה פשוט ומיתוה דבר בקו ישר בלתי נוגע בארץ, בין שהוא באויר בין שהוא על פני המים, ומזה תרגום כל שילוח יד אושיט ידא (ובלשון משנה (ריש שבת) פשט את ידו, וכן הרבה), וכן השחייה והשיטה על פני המים; ובספרי קדשנו שבימי הגולה השתמש בעל הלשון העברי בשרש שוט לשט על פני המים (ביחזקאל), ובשרש ישט להושטה ושילוח דבר להגיעו לזולתו על האופן הנ"ל (במגלת אסתר) וישט שוט כמו יבל בול יבש בוש יקש קוש ישע שוע שעיקרם בל בש קש שע שט (ע' בבאורי למכלול שם, וע' הלאה פקנ"ד הערה ח'). ואולי גם הארמי השתמש בשני השרשים ישט שוט, ודרך אחד לשניהם, ואכמ"ל.

[4]) וז"ל יוסף הכהן (קדמוניות היהודים ספר שני פ"ט, כפי תרגום העברי להח' רק"ש): „כי הנה לפרעה מלך מצרים היתה בת וכו' ויהי היום ותלך היא ונערותיה לשוח ולרחוץ על היאור, ותשא עיניה ותרא כי תבה אפה על פני המים, **ותשלח את אמתה היודעת לשחות במים** להביא לה את התבה וכו' עכ"ל. לדעתי דבריו מתאימים מאד עם תרגום אונקלוס וכפי באורנו.

היתה הקריאה וְנִסְתַּם כמו שעשוהו ג"כ שבעים זקנים שתרגמו לתלמי, וכמו שעשאו ג"כ יוסף בן גוריון" עכ"ל. בקיאותו הגדולה והרחבה הזאת לקח לו ממאור עינים (חלק קול אליהו) ע"ש; וגם פה רמנו מרמה גדולה, אשר אם יתבוננו בה נבונים אולי יכניסוה בגדר זיוף, שכן לא זכר לא את הראב"ע ולא את הרד"ק שזכרם האדומי שם, שמדבריהם נראה שהוא מחלוקת בין מערבאי למדינחאי[1]), ע' מאור עינים שם, וע' בפירושי הראב"ע והרד"ק לזכריה (י"ד, ה'), וע' שרשים לרד"ק שרש נוס, ובנימוקי הבחור לשרש סתם, וע' מנחת שי (זכריה סס). ה' שד"ל זה הרואה במאור עינים, קורא את פירושי הראב"ע והרד"ק, ושרשי הרד"ק גלויים נגד עיניו, ונימוקי הבחור לפניו, ומנחת שי ממנו לא נעלם, וכלם מביאים שיש כאן מחלקת; ה' שד"ל זה עומד וצווח נותן קולו במרום ואומר (סס אחרי דבריו הנ"ל): „ואיך מלאם לבם לחכמי טבריה לחלוק על מה שעשה עזרא ושגם אחרי כן לא נפל בו מחלקת? או איך מלאם לבם לאונקלוס[2]) ויונתן ושאר בעלי התרגומים לחלוק על הנקוד, אם הוא מעשה עזרא או מלאכת הנביאים עצמם" עכ"ל. דברים כאלה לא יבוש חוקר ומבקר כמוהו להעלותם על דל שפתיו! להעיד שאין כאן מחלוקת והמחלוקת לפניו ונגד עיניו! להעיד על האשה שילדה ולעינינו כרסה בין שיניה! על אודות אונקלוס הנה ראית מ"ש בפרק הקודם, ועל אודות יונתן הנה לפנינו שני עדים כשרים ונאמנים, הרד"ק בשם אחרים, והראב"ע בשם אנשי מזרח, שיש כאן מחלקת, ומלבד זה איך לא יכלם לעשות עצמו כשוכח או כבלתי יודע שדברים כאלה קרו גם לאותיות, גם לתיבות, גם לפרשיות, גם למזמורים, במו שהראינו למעלה. נפלאים ממני דרכי האיש הזה עלילותיו ותחבולותיו. וע"ל (פפ"ה).

ודע עוד כי בהיות ה' שד"ל קונה תחבולות להעלים מקור דבריו למען לא נכיר כי לא לו המה וממאור עינים לקחם. פן נסור חלילה לראות שם ונמצא שוברו בצדו, נכשל בלשונו; ותחת שבעל מאור עינים כאיש אמת וחוקר נאמן אמר: „ההעתקה היונית המיוחסת לשבעים זקנים", הוא ה' שד"ל החסיר מלת המיוחסת, ואמר: „כמו שעשוהו ג"כ שבעים זקנים שתרגמו לתלמי", להלהיב לב הקורא למען הגדל פליאתו, כאילו הדבר כבר ברור ומוחלט שגם את הנביאים תרגמו השבעים לתלמי, ולא שרק נתיחסו אליהם בשקר; ושבעים הזקנים הלא זקני גדולי חכמי ישראל הם אשר הכהן הגדול שלחם ולפני מלך התיצבו, והיה ראוי למתקני הנקוד לירא ממוראם ולחלק להם הכבוד הראוי להם לבלתי התנגד לתרגומם. והן עתה בוא וראה במאור עינים (פ"ז מאמרי בינה) ותמצא שעדיין הדבר שקול, ושהכף מכריע שרק התורה לבדה תרגמו, ולא את הנביאים ולא את הכתובים, וכעדות חז"ל. וא"כ מה היא הראיה שהביא ה' שד"ל גם מתרגום השבעים לנביאים, ואנחנו טרם נדע אם מעשה השבעים הנהו! ומה גדלו תעתועי ה' שד"ל, פה הפיל אימתה ופחד על הקורא בשם כבוד השבעים זקנים, עד כי תחתיו ירגז וחיל יאחזהו כי מתקני הנקוד לא הדרו פניהם ויחללו כבודם בנקודיהם, ובמקום אחר (מכתב ט"ז לכרם חמד ג', לד 198 בהערה) הוא אומר בשפה ברורה: „אמנם אין ספק בדבר כי ספור הזקנים ההמה בכלל לא יתכן כלל על התרגום היוני הנקרא היום בפי העמים העתקת השבעים. וחלילה חלילה זקני ישראל שיהיו הם בעלי התרגום ההוא אשר אין כמוהו מלא שבושים מבהילים וכו'" עכ"ל; ובאגרתו לרשי"ר (אגרות שד"ל לד 173) הוסיף עוד לגנות את התרגום ההוא,

---

[1]) אף שלא נזכרה בחילופים שלפנינו, ידוע כי אלה שלפנינו נלקו בחסר וכשבושים.

[2]) כונתו למה שהבאנו בפרק הקודם.

ואמר: „כי בעלי התרגום ההוא לא היו רק אנשים חסרי מדע וכו'" עכ"ל, וע"ש עוד; ופה הכניס את התרגום ההוא תחת כנפי השכינה, לדור במדור אחד עם תרגומיהם של אונקלוס ויונתן, כאילו בן גילם הנהו בקרב ישראל, למען הלחם גם על ידו בנקוד! אם כה יעשה איש אמת ונלחם לאמת באמת ובתמים, הגידו אתם הקוראים אם ידעתם בינה.

והנה גם זה ה' קאפפעללום מביא ראיה מתרגום השבעים שסרו מאחרי הנקוד שבידנו, שלא היה הנקוד בימיהם, ואומר שהתרגום הזה כל כך קדוש לעמים עד שכל מתרגמיהם הקדמונים (מלבד היירונימוס) ממנו תרגמו ללשוניהם; ועתה אנחנו רואים את התהלה והתפארת שנתן ה' שד"ל לתרגום השבעים הזה, היש להביא מהתרגום הזה ומהמתרגמים שהלכו אחריו ראיה לאיחור הנקוד! וה' בוקסטארף אומר בפה מלא, שהמתרגמים ההם לא לבד את הנקוד אבל גם את האותיות ואת התיבות ומאמרים שלמים שבשו, וכמו ששבשו אלה כן שבשו אלה אף שכלם היו כתובים לפניהם, ואת תרגומם זה הידוע לנו יחשוב למזויף Corrumpirt, (וע' פרוזדור). וע' מאור עינים (פ"ח מא"ב) שכתב בהערה שם וז"ל: „והמינוקיי"ו וכו' אמר, יען שהעתקת השבעים אשר לנו עכשיו בדברים הרבה משונה מנוסח העברים ודברים הרבה חסרה, זה אות מובהק שזייפו אותה והחריבו וערבבו זכותה כמ"ש בילארמינ"ו וסיראר"ו ובופירירי"ו" עכ"ל.

קבה) הוסיף עוד (סס לד 97) ואמר: „ואם אל תרגום הכתובים נפנה, נראה כמה וכמה מקראות שתרגומם מתחלף מן הנקוד כגון מֵחֶרֶף עָצֵל לֹא יַחֲרֹשׁ (משלי כ', ד'), כאלו כתוב מֵחֹרֶף עָצֵל לֹא יַחֲרֹשׁ, וכן רָע רָע[1]) יאמר הקונה (סס כ', י"ד) מתורגם רֵעַ רֵעַ, וכן וְשֹׁכֵר עֹבְרִים מתורגם וְשֹׁבֵר עֹבֵר יָם" עכ"ל. זכר תרגום הכתובים בכלל, ואת מי הביא לנו? את התרגום למשלי בפרט! אנכי בימי עלומי בהביאי את התרגום למשלי הזה בספרי היחש לכתב אשורי וכו' (סער ג' פי"ל הערה ד') הפכתי בזכותו כמצוה עלינו מפי חז"ל (לכות פ"ל מ"ו): „והוי דן את כל אדם לכף זכות", אפס אחרי אשר עוררני זה ידידי הח' ר"י רייפמאנן באחד ממכתביו אלי על אודותיו, מהרתי להתחקות על שרשי רגליו בשובה ונחת, אז ראיתי ומצאתי, כי רגלי המתרגם הזה הטבעו בבוץ, ושאול צעדיו יתמוכו, ואחליט גם אני כמוהו כי לא מילדי העברים הנהו; ובספרי ספר החתום[2]) הראיתי תעתועיו, וערכתי רשימה מכל הרעה אשר עשה המשחית והמחבל המתרגם הרע הזה לספר משלי הקדוש לנו; ולא לבד ששבש את הנקוד, אבל שלח ידו גם באותיות גם בתיבות גם בפסוקים, גדע קטף הוסיף וגרע ככל אשר עלה על רוחו, ושבושיו ההם כה רבו עד שהעיב והחשיך בהם כמעט כל הספר כלו[3]). וחרפה תשבור לבנו וכלמה תכסה פנינו, כי לא שמנו אליו לבנו עד כה, גם אבותינו גם אנחנו, ונספח את התרגום הזה אל הספר הקדוש הזה, ונדפס עמו יחד ונפוץ בכל תפוצות ישראל, והתקדש קדש, עד שגדולי ישראל לפעמים יביאו

---

[1]) כן נקד ה' שד"ל שניהם קמוצים, והיש"ן בספרו מנ"ם (סס) העיד ואמר: „בס"ם שניהם פתוחים וכן משמע מכללי המסורת ערך רע" עכ"ל. וכן הם בכל הספרים שלפני.

[2]) חברתיו זה ארבעים שנה, ועודנו בכתוביים עמדי; והוא על כל ספר משלי בכלל ועל פרשה שלשים החתומה מאד בפרט. וכו הערה ארוכה גם על דבר התרגום הזה.

[3]) בתולדות שד"ל שבהלופה (מכ"ע המגיד תר"כ № 9) התפאר ה' שד"ל שמצא עשרים מקומות בתרגום זה נגד הנקוד; והללי יעלו שבושיו גם בנקוד גם באותיות גם בתיבות גם בפסוקים שגרע ושהוסיף, לשמוניים; ופסוקי ספר משלי אינם רק תשע מאות והמשה עשר!

דבריו ויתפלפלו בהם, כאילו כל המחובר לקדוש קדוש יאמר לו, אף אם טמא טמא יקרא! וה' שד"ל המוכיח שתרגום היוני המיוחס לשבעים לא מזקני ישראל הוא, יען מה? יען כי הוא מלא שבושים מבהילים (ע' בפרק הקודם), הוא יחשוב את המתרגם למשלי הזה לחטר מגזע ישראל, ובו חפץ להעזר בהלחמו בקדמות הנקוד! ותחת תרגום כתובים בכלל הביא לנו תרגום משלי זה בפרט, והוא פרט שיצא מן הכלל או שמעולם לא היה בכלל! ובשפה ברורה הנני אומר, כי לנו העברים יחשב לחטאה גדולה אם נמנהו בין המתרגמים העברים אשר לכתובים; המתרגמים ההם ספרי הקדש קדושים היו למו, ומסורתנו כחומה בצורה בעיניהם לשמור ולנצור את הכרם הקדוש הזה, וחלילה להם לשלוח ידם בו ולקצץ נטיעותיו, לשבש ולהרוס ככל אשר עשה המתרגם למשלי הזה; המתרגמים ההם את חז"ל כבדו בכבוד הראוי להם, עד שפעמים רבות מצאנו שתרגומיהם מיוסדים על דרשות חז"ל[4]), ובתרגום למשלי זה אף אין זכר אף אין רמז להן, דבר אשר בימים ההם לא היה עושה איש ישראל אשר עם קדושים (חז"ל) נאמן; והלואי היה מתרגם פסוק כצורתו, ולא שבשו ולא השחיתו. וממתרגם זה יביא לנו ה' שד"ל ראיה כי מלאו לבו לחלוק על הנקוד; ואנחנו מוצאים שחלק גם על האותיות! וספר משלי בידו כעיר פרוצה אין חומה, וכשדה הפקר.

ואתה הקורא לא אבהילך ללכת אחרי אל ספרי החתום להראותך את שחיתותיו הרבות גם באותיות גם בתיבות גם בפסוקים אשר אספתים וקבצתים שמה, פן יצא לבך למראה עיניך. אבל נבחנה נא את שלשת אלה שהביא לנו ה' שד"ל מהתרגום הזה, ותראה ותוכח. בראשון תחת שבוש קרוב בחר בשבוש רחוק, ובשני ובשלישי עשה עצמו כלא ידע וישם מחסום למו פיו מבלי זכור את אשר שבש גם האותיות גם התיבות, כי ראה רעה נגד פניו, כי בזה יהרוס את כל בנינו. כי מזה אשר שבש גם האותיות גם התיבות הלא אנחנו רואים ברור שאין עוד להביא ראיה שהתנגדותו לנקוד היא יען כי האמין שמאוחרים הם, או שלא נולדו עוד בימיו. הנה לפנינו מֻחָרָף עָצֵל לֹא יַחֲרֹשׁ, בתולדותיו (ע' הערה ג') הביא את השבוש הזה בשם מוצאו ואומרו (דבר אשר לא נהג בו דיוקו זה, אולי היה ירא מביאת הגאולה פן יבא הגואל אים האמת ויוכיח לו כחשו בפניו) הוא ר"י סטנאב (בהערתו לפל"ט מימי עולם שבמאור עיניים ד' ברלין), וכבר הבאתי דבריו בספרי היחש וכו' (סס), והעירותי עליו כי לא העיר על לֹא יַחֲרֹשׁ, וזה ה' שד"ל שאמר שקרא לא יַחֲרֹשׁ, מבנין הפעיל, שם עליו גם שבוש מבנין לבנין במקום ששבושו יכול להיות גם באותו בנין. והוא שלא הוציאהו מבנין הקל, אמנם רק המיר המשקלים שבאותו בנין ותחת לא יַחֲרֹשׁ קרא לא יֶחֱרַשׁ וכמו (תהלים כ', ג') ואל יֶחֱרַשׁ, וע' ספרי היחש וכו' (סס). והא לך אתה הקורא תרגום מתרגם זה על מקרא זה, למען תבין את אשר לפניך; הכתוב אומר מֻחָרָף עָצֵל לֹא יַחֲרֹשׁ וְשָׁאַל בַּקָּצִיר וָאָין: והוא מתרגם: „מתחסד עטלא לא שתיק ושאל בחצדא ולית", והגידה אם יש טעם בריר חלמות! והנה לפנינו המקרא השני שהביא לנו ה' שד"ל, ואנכי אביא את המקרא כלו וחצי פסוק שאחריו, למען יראה הקורא ויוכח מדוע החריש ה' שד"ל ולא הביא סיפא דקרא, והוא רע רע יאמר הקונה ואזל לו אז יתהלל: יש זהב ורב פנינים וגו', ותרגום המתרגם ההוא הוא: „חברא לחבריה נאמר דקנית והידין נשתבח ונימר: דאית דהבא

---

[4]) כונתי למתרגמי תהלים ואיוב, ולא נדבר עתה ממתרגמי המגלת המגלות שתרגומיהם מלאים דרשות והגדות על כל גדוהיהם. וע' ספרי היחס וכו' (סס פ"ו בהערות). וסס (הערה ו' להערה ח') תחת „תרגום כתובים בכלל" ג"ל „תרגום משלי בפרט".

וסוגעא דכיפי טבתא וכו׳״. ואיך קרא המתרגם הזה את המקרא בשלמותו ישפוט הקורא, ואז יצא גם משפט ה׳ שד״ל בראיותיו אלה לאור. ועתה נלכה נא אל הכתוב השלישי; ממנו הביא לנו ה׳ שד״ל את סופו וכסה את ראשו, לקיים מה שנאמר וכוסה קלון ערום, וראה תראה איך אשתבש המתרגם, ותרגומו שגעון ותמהון; הכתוב אומר רַב מְחוֹלֵל כֹּל וְשֹׁבֵר כְּסִיל וְשֹׁבֵר עֹבְרִים [5]). והא לך תרגום המתרגם הזה: „סגי חיש בשריה דסכלא ורויא עבר ימא״. עד כמה שבש המקרא הזה יבין כל קורא, ואחשוב שגם הוא יודה שתרגום כזה נאוה לכסיל ושכור ולא למתרגם ספרי הקדש [6]). והנה ה׳

---

[5]) באור הכתוב התהום הזה תמצא בספרי „ספר התתוס״ שזכרתי.

[6]) ובמכתב חדשי הבקר אור (שנה ג׳ חוברת תמוז לה 187) ראיתי את ה׳ דוב חילקשויץ שמה בתרגום המתרגם הזה למקרא זה, ושתי פעמים כנהו בשם „יונתן״! בשמחתו לתרגום זה הראה כי הכו לא יכין הוות; ומרוב שמחתו ההסיר מלת „בשריה״ שבתרגום בתרגמו הסורית לעברית, כמו שההסירה גם ה׳ שד״ל. ואנא לא חילק ולא בילק ידענא, ברם מתרגמנא משבשא חזינא, ודעני אמן על שבושא ובישא דנא; ומה אתיב על מילין כאילין, דתיובתין קדם אפיהון, ותבריהון גו חרליהון! אמנם מה שקרא שם „יונתן״ על המתרגם המשחית הזה, אר לי על יונתן בן עוזיאל הגדול שבתלמידי הלל הזקן (עד שאמרו עליו משל ומליצה חידית (סוכה כ״ח: ב״ב קל״ד): „בשעה שיושב ועוסק בתורה כל עוף שפורח עליו מיד נשרף״) כי יחולל שמו המהולל בהקרמו על מתרגם נבל כזה אשר מלא את הרגומו רשע ופשע כאלה. ומה גדלה הגלחת יב״ע כי העידו עליו חז״ל (מגלה ג׳.) שבקש לתרגם כתובים ולא הניחוהו, וע׳ ספרי היחס וכו׳ (שם פ״ו הערה א׳), כי עתה יגער הגנו מתרגומי כתובים בכלל ומתרגום משלי זה בפרט. אמנם מחולה לה׳ חילקשויץ זה שגגתו האחרונה הזאת, בשכבר מצאנו לגדולים וטובים ממנו שגנו בזה, ע׳ תוי״ט שקלים (פ״ו מ״ה) ד״ה זהב וכו׳, ויבמות (פט״ז מ״ז) ד״ה והרליתי וכו׳ וע״ש בסוף הדבור ובתרל״ג שם, ועוד במקומות אחרים. וע׳ תוס׳ ב״ב (ט״ז:) ד״ה בבוהלא וכו׳ שיקשו תרגום שה״ש ליונתן. וע׳ מאור עינים (חלק קול אלהים) שיחס תרגום תהלים ליב״ע, וכן יחס לו תרגום התורה המכונה של שמו ללא אמת, וע׳ עוד שם (פ״ט מאמרי בינה). ובמתנות כהונה בבאורו למדרש מצאנו כאלה רבות. וכן בעל תקוני זהר (תקון י״ב ותקון מ״ז) קרא שם אונקלוס על תרגום ד״ה א). ובזהר פינחס (רל״ז.) יחס תרגום ד״ה ליב״ע. וע׳ מ״ש בספרי עבור יהזקיהו המלך (פל״ד). ובתקוני זהר (תקון ס״ט) אומר: „ותרגום יוב״ע קץ כל בשר״ (בראשית ו׳, י״ג) „הבילו דכל בשרא״. הנה מלבד שיוב״ע לא תרגם התורה כעדות הלמודן (מגלה שם), והתרגום שעל התורה המכונה יב״ע לא לו הוא, והוא מאוחר הרבה כידוע, גם אונקלוס גם המכונה יב״ע לא תרגמו ככה ע׳ בתרגומיהם, ו„הבילו כל בשרא״ הוא תרגום של השחית כל בשר (שם שם, י״ב) גם לשניהם. ולא תרגום קץ כל בשר! הרמ״א בספרו תורת העולה (ח״א פ״ו) יחס תרגום נביאים לאונקלוס, והכל יודעים שאונקלוס לא תרגם נביאים (ע׳ מגלה שם). ר״א די בלמס בספרו מקנה אברם (שער ד׳ וה׳ וז׳) בהביאו דברים מתרגומי איוב משלי קהלת ואיכה יחסם לרב יוסף, ושם בשמוש הבודדים יחס תרגום תהלים לעקילס. וכן הבחור (בהקדמה ג׳ לספרו מסרת המסרת)

א) ובעל כן יותאי (משנה פ״ח) זייף וכתב „יב״ע״ תחת „אונקלוס״, למען תעלה בידו תשובתו, וכתב מה שכתב כדרכו. ושם (משנה ג״ג) הכיה „אונקלוס״ כמו שהוא שם בתקון י״ג וכמ״ש, ובמשנה זה זייף ג״כ להעתיק מסמד״ר (בראשית פל״ג) „אונקלוס״ תחת „שקילס״. וע׳ מאור עינים (פמ״ה מימי עולם), ותכמ״ל.

שד״ל אומר (הלוקה במגיד שם): שהמתרגם היה קורא רַב מְחוֹלָל בְּל־כְּסִיל וְשִׁכּוּר עֵבֶר יָם״. למבראשונה אשאל את הקורא אם נאמן התרגום העברי של ה׳ שד״ל עם התרגום הארמי (או הסורי) של המתרגם? ואח״כ אשאל את ה׳ שד״ל איה איפוא וְשֹׁבֵר הראשון שבמקרא? ואיה בשריה שבתרגום? ובתרגום אין כל! והן עתה יגידו נא הקוראים אם יש להביא ראיה ממתרגם כזה גם אחרי שבושיו אלה לבד, על הנקוד שלא היה בימיו, ומכ״ש אחרי יתר שבושיו הרבים המלאים תרגומו. אכן כן הן ראיותיו של ה׳ שד״ל מהמתרגם למשלי וכן הן ראיותיו כלן. האם כשלה ברחובו אמת ונכוחה לא תוכל לבוא!

קכו) ה׳ שד״ל חשב (שם לד 97) את המתרגמים החולקים על הנקוד, והם אונקלוס (מתרגם התורה במלת אִמָּתָהּ) ויונתן (מתרגם הנביאים במלת וְנִסְתַּם) ומתרגם כתובים (בכל שבושיו שהובאו בפרק הקודם), וזכר ג״כ את שבעים זקנים שתרגמו לתלמי כמו שראית למעלה (פקכ״ד), ואח״כ אמר: „או איך מלאם לבם לאונקלוס ויונתן ושאר בעלי התרגומים לחלוק על הנקוד, אם הוא מעשה עזרא או מלאכת הנביאים עצמם?״. על אודות אונקלוס ויונתן כבר ראית ושמעת את אשר השיבותי (ע״ל פקכ״ג וקכ״ד) וכן ע״ד השבעים ותרגום משלי (ע״ל פקכ״ד וקכ״ה). אמנם מי הם שארבעלי התרגומים? את אלה העלים מאתנו ה׳ שד״ל, בדעתו כי באלה לא יתפוש את איש ישראל בלבו. אכן לא נפלא ממנו לדעת גם אותם, והם אלה אשר הביאם ה׳ אייכהארן במבואו (ח״א § 68) והם: Chaldäer, Hieronymus, Theodotion, Symmachus, Aquila[1]) Araber. שמצאנו במקומות הרבה מתרגומיהם שאינם כפי נקודנו; וה׳ אייכהארן זכר את הספקות ואת סבותיהן ואמר, אולי בעבור שהספרים המנוקדים היו יקרי המציאות בימים ההם, או אולי לא היה חזון ספר מנוקד מראשו ועד סופו נפרץ בימיהם (וע״ל פכ״ה), והוסיף עוד ואמר כי הבקרת העזה אשר בקרו המתרגמים הנ״ל את ספרי הקדש הביאתם לסור

יחס תרגום כתובים לעקילס, ולא ידעו שתרגום עקילס הוא יווני (וע׳ ירושלמי מגלה פ״א ה״ע). ואמר (הבחור) שם עוד: „וי״א שמתרגם הכתובים הוא רב יוסף״, וכן הביא בהקדמתו למתורגמן, ושם הוסיף וז״ל: „אבל תרגום רב יוסף וכו׳ בגמרא הזכירוהו על קצת פסוקים מנביאים וכתובים״ עכ״ל, לא ידע שרב יוסף לא היה מתרגם, אמנם רק בקי בתרגום (כמ״ש בספרי עבור יחזקיהו המלך שם וע״ש הערה ס״ו). וכן מה שכתב שם שהזכירוהו על כתובים ושלא נמצא שהזכירוהו על פסוקי התורה כלל, שגיחס שקר, על כתובים אין זכרון לו, ועל תורה נמצא אחד (שבת ס״ד) וע׳ בספרי הנ״ל (שם). וכבר ידעת כחו וגבורתו בבקיאות בש״ס (ע״ל פנ״ט). וכן מה שיחס שם תרגום איוב משלי תהלים למתרגם אחד, לא ידע מה הוא שם, תרגומי איוב ותהלים לנו הם, ותרגום משלי ממולדת חוץ הגהו, ולשונו משונה הרבה מלשונם, והיא כמעט סורית מוחלטת. וכן מנהגו בתרגומו לבלתי הביא גם רמז קל מדרשות חז״ל. ואחרי כל אלה עלינו לדעת שבימיהם לא היה תרגום לכתובים, וע׳ ספרי היחס וכו׳ (שם). ורשיל״כ רפאפורט בספרו ערך מלין (ערך אמורא) אומר: „והנה רב יוסף נודע ג״כ למתרגם את ספרי תנ״ך״. שגה בשתים, במה שחשב את רב יוסף למתרגם, ובמה שחשב גם כתובים. וככה רעהו הרל״ק בספרו מונה״ז (שער י״א סימן ה׳) גם הוא שגה כמוהו באמרו: „אמר רב יוסף המתרגם לכתובים״. גם הרש״ב (פסיקתא דר״כ פסקא ויהי ביום כלות משה אות קנ״ז) שגה ביחסו תרגום ד״ה לרב יוסף. ויש להאריך בשוגגים כאלה הרבה, אבל אין כאן מקומם.

[1]) ואם לא אשגה הנני אומר כי המתרגם למשלי שלפנינו הוא אחד מהם, כי כן תעיד שפתו כי סורית הגגה.

מנקודנו המסור לנו ע"פ המסורה, ע"ש שהאריך בכ"ז. ולדעתי שלשת הספקות ההן גם יחד נכונות וראויות להאמר, כי כן באשר לא היה למוד ספרי הקדש חוב או מצוה על חכמי העמים ההם, וספרי הקדש מנוקדים ומוטעמים בשלמות מראשם ועד סופם ומוגהים בהגהה מדויקת ומעוינת היטב, היו יקרים בימים ההם ואין חזונם נפרץ, אין פלא כי לא עמסו עליהם הטרח והעמל להשיג במחיר רב ספר מנוקד כלו ומדויק כל צרכו למען יתרגמו על ידו, וסמכו על ידיעתם — אשר לא היתה מבושלת כל צרכה — ותרגמו כפי שמצאו ישר בעיניהם, וכבר שמעת (ע"ל פקכ"ד) שרבים ממתרגמיהם תרגמו תרגומיהם מהעתקת השבעים המשובשת, וכן יתכן מאד, שגם זה אשר היה לפניו ספר מנוקד ומוגה ע"פ המסורה בתכלית הדיוק, גם הוא לא אסר נפשו בזקים וידיו בכבלי ברזל, לבלתי סור מהמסורה, ולא היתה להם לחומה בצורה לבלתי הכנס לפנים ממחיצתה; לכן תרגמו כפי העולה על רוחם אף במקום שהנקוד התנגד להם. וכן הלא כבר מצאנו ששנו לא לבד בנקוד ובטעמים, אבל גם באותיות גם בתיבות שלא כמסורה, ובאלה הלא אין כל מחלקת — והכל מחויבים להודות ומודים — שהיו כתובות בספריהם. לכן מאלה החפשים לגמרי במעשיהם. ותרגמו שלא כנקודנו ולא חששו גם לאותיות וגם לתיבות אין להביא כל ראיה וכל רמז שלא היה הנקוד נמצא בימיהם. והחוב עלי להגיד, שהראיה מהתרגומים אשר למתרגמי חכמי העמים הנ"ל כבר הביא אחד מחכמיהם Cappellus שמו, להוכיח מהם שהנקוד לא היה בימיהם. וה' Buxtorf השיב עליו בטוב טעם ודעת, ע' פרוזדור. והנה המשען היותר חזק שנשען עליו ה' C. הם היירונימוס ואריגענעס, וה' שד"ל ההולך אחריו גם הוא בנה את יסודו על היירונימוס, לכן בבואנו אל ראיותיו ממנו הלאה (פקמ"ב ג' ד' ה' ו' ז') תשמע תשובותי. ואריגענעס מה מעשהו? הוא העתיק את האשורית שבספרי קדשנו באותיות יוניות (כמו שלמחנו מעתיקים עתה בימינו את האסכנזית באותיות אשוריות), כמ"ש אייכהארן במבואו (סס לד 225); והן עתה הגידו, אם נמצאים בהעתקתו ההיא שנויים ושבושים שלא כפי נקודנו, היש להוכיח מזה שנקודנו לא היה בימיו! היוכלו וואקאלי (סימני סהברות) היונים להתאים עם הנקוד שלנו! ומלבד זה, הן לא ידענו אם היה בידו ספר מנוקד מראשו ועד סופו, וכמ"ש אצל היירונימוס ויתר המתרגמים. ואחרי כל זאת האם היה אריגענעס מושבע ועומד מהר סיני או אסור בגזרת חכמים לבלתי לסור מהמסורה במקום אשר ייטבבעיניו?

והנני לגלות פני הלוט, כי הנני חושב שמ"ש ה' שד"ל (סס לד 96): „שאין הנקוד רק מעשה בני אדם ולכן לא חשו לו" (ע"ל פקכ"ב) דברי לוטהער על לשונו, שכן אמר ה' שנעדערמאנן (מחברת גס"ס לד 29): Luther erklärt die Puncte für Menschenfündlein, Um die er sich nicht Kümmere. ושניהם מתנבאים בסגנון אחד, ודברי הקודם הם בפי המאוחר. וגם אותו כלל באמרו: „ושאר בעלי התרגומים". אשריו.

קכז) ה' שד"ל מכל אשר הרבה דברים עד כה בא לידי מסקנא אשר אליה ערגה נפשו, ואמר (סס לד 97) וז"ל: „נראין הדברים שהנקוד המצאה מחודשת אחר חתימת התלמוד, בזמן שהצרות והפזורים הביאו הצורך לכתוב בספר מה שהיה על פה; ושקודם לכן היו קוראים בספרים בלתי מנוקדים, אם מפני ידיעתם דרכי הלשון, ואם שהיו למדים אצל רבם קריאת המקרא מתחלה ועד סוף, כמו שנראה מאותה ששנינו בן חמש למקרא בן עשר למשנה, שמשמע שהיו עוסקים חמש שנים במקרא, ומקרא שאמרו אין ענינו פירוש המקרא, כי זה הוא מה שהם קוראים בשם מדרש, אבל הוא פיסוק טעמים, כמו שאמרו בנדרים: המודר הנאה מחברו לא ילמדנו מקרא וכו'" עכ"ל. כל זה ללא

אמת, הצרות והפזורים כמעט תמידיות היו, מאז חרב הבית השני, ומדוע לא דאגו אז חכמי המשנה לכתוב בספר מה שהיה בע״פ! ומלבד זה, הנה הוא אומר: „וקודם לכן (לפני חתימת התלמוד) היו קוראים בספרים בלתי מנוקדים אם מפני ידיעתם דרכי הלשון״. מאין ידעו דרכי הלשון לפני חתימת התלמוד יותר מאחרי חתימתו? האם נשתנתה לשונם אז? ואנחנו יודעים כי לא לבד כל ימי חכמי התלמוד אבל גם בימי חכמי המשנה לא היתה שפתם יהודית שבספרי הקדש, ושפת העם היתה אז בא״י סורסית ובבבל ארמית, עדים המה שטרי כתובות וגטין (ע׳ כתובות פ״ד מ״ח י׳ י״ח י״ב, וגטין פ״ט מ״ג, ותלמוד שם פ״ה:), ואגרות הנשיאים אל עמם וצאן מרעיתם (סנהדרין י״ח:, ושם:), וב״ק ששמעו יוחנן כ״ג ושמעון הצדיק מבית קה״ק (סוטה ל״ג־ותוספתא שם פי״ג), ואמרו שם שהיה בלשון ארמי; ומאמרי רבי ור׳ יוסי (ב״ק פ״ג:), ולכן אמרו (סוטה רפ״ז) „אלו נאמרין בכל לשון וכו׳״, עדים לשונות התלמוד הבבלי והירושלמי. אמנם לשון המשנה היתה לשון החכמים, והשפה היהודית הנקיה נשארה בספרי הקדש [1]), ודרכי לשונה היו צריכים למוד אז בימי חכמי התלמוד כמו שהם צריכים למוד בימינו אלה, אחרי שפסקה להיות שפת אם. וכן מה שאמר: „ואם שהיו למדים וכו׳ ומקרא שאמרו אין ענינו פירוש המקרא וכו׳ אבל הוא פיסוק טעמים״. יקום נא מפליא לעשות זה, ויראנו ויורנו איך מלמדים ולמדים פיסוק טעמים בלי פירוש המקרא! היש פיסוק טעמים מבלי פי׳ המקרא? ומה הוא פיסוק טעמים (בין סלורות הטעמים נכחבות ובין סתם הפסקת המאמרים בעל פה) אם לא פירוש המקרא! [2]). ואחרי כל אלה, הנה במה שהבדיל הידיעה בדרכי הלשון מן הלמוד אצל הרב קריאת המקרא, הראה לנו גדולות ונצורות, שתתכן ידיעת דרכי הלשון והקריאה גם מבלי מורה שילמדנו! הנה לפנינו עמי אירופא כלה ויתר חלקי התבל, אשר לכל אחד ואחד מהם שפתו אתו וחיה בתוך פיו ועל לשונו, ויודעים דרכי לשונם משרי אמם וחדר הורתם, מה להם כי יבנו בתי ספר לתינוקות ומעמידים מורים ומלמדים להורותם וללמדם הקריאה הנכונה והידיעה בדרכי לשונם, בכתבים שיש להם סימני ההברות באותיות בין האותיות! יגיד נא לנו ה׳ שד״ל מי היא הקודמת, אם הקריאה הנכונה, או הידיעה בדרכי הלשון? אם הקריאה קודמת, א״כ אין ידיעת דרכי הלשון סבה לקריאה בספרים בלי נקוד, ואיך יקראו בספרים בלתי מנוקדים מבלי מורה! ואם ידיעת דרכי הלשון קודמת והיא הסבה לקריאה בספרים בלתי מנוקדים בלי למוד בית רב, הנה אציג לפניו שתי התיבות הראשונות שבספרי קדשנו, בתורתנו הקדושה, בראשית ברא [3]), ויוכיח נא לנו איך עלינו לקראן ע״פ ידיעת דרכי הלשון? דרכי הלשון למדונו דעת שיש כאן משקל פְּעֻלִּית (סוף לירה חיליק), ושהאל״ף כשהוא עה״פ לפעמים תנוע ולפעמים תנוח, ויצאו לנו מזה גם שְׁאֵרִית גם שֶׁאֵרִית (וממנו שֵׁרִית דה״ח ח׳ י״ב, ל״ח), ושתי הדרכים נכונות בו, וע״פ דרכי הלשון משפט ראשית כמשפט שארית, א״כ יגיד נא לנו ויוכיח איך עלינו לקרוא בראשית מבלי נקוד ומבלי רב ומורה, רק מידיעת דרכי הלשון לבד, אם בְּרֵאשִׁית כמו לִשְׁאֵרִית או בְּרֵאשִׁית כמו שילמד אותנו הנקוד היום?, וכן ברא אם בָּרָא (ע׳ רש״י שם) או בָּרָא כמו שהוא לפנינו עתה? [4]) אשר ידיעת דרכי הלשון לא

---

[1]) וכבר אמרו (ע״ז כ״ח: חולין קל״ז:): „לשון תורה לעצמה לשון חכמים לעצמן״.

[2]) וע׳ למעלה (פ׳ ס״ו) מ״ש שם על פיסוק טעמים.

[3]) ההכרח יחלצני לשנות הדברים שכתבתי ככר למעלה (פק״ה), ואת הקורא הסליחה.

[4]) ולשגעונו בחקירתו המחוכמת (שם לד 95. וע״ל פנ״ו ופקי״ח) כי „נקל הוא לסופר שיקרב

תוכל להכריע את התכונה האחת על פני חברתה, ורק הנקוד המקובל שלפנינו או הלמוד מפי רב ומורה הם הם לבדם המכריעים. והנה בטל יסודו. ועלינו עתה לסייר את בנינו, הוא משלים דבריו (סס) ואומר: „כמו שאמרו בנדרים: המודר הנאה מחברו לא ילמדנו מקרא אבל מלמדו מדרש הלכות והגדות, ואמרו הטעם מפני שאסור לקבל שכר על למוד התורה. אבל על המקרא מקבלים, ואמרו מה טעם? רב אמר שכר שמור, כלומר שלהיות לומדי מקרא נערים קטנים, המלמד אותם יכול לקבל שכר בבחינת מה ששומר אותם מן הפגעים, אם לא בבחינת מה שמלמד אותם; ושמואל אמר שכר פסוק טעמים שהוא דבר שאיננו מעצם התורה וכו׳״ עכ״ל. הנני משתומם על המראה, איך איש אשר התהלל שעבר על פני כל התלמוד (ע״ל פנ״ט הערה ח׳) ומראה חריפותו ובקיאותו בכל ויכוחו זה, לא ידע צורתא דשמעתתא! כי מלבד שטעה בדשמואל, כי אין כאן שמואל אבל יש כאן ר׳ יוחנן (ע׳ נדריס ל״ז׳), גם עיקר הסוגיא לא ידע; כי כן הא דלא ילמדנו מקרא איננו סובב על קטנים, אמנם רק על חברו שהוא גדול, ולר׳ יוחנן שאמר שכר פיסוק טעמים המשנה עולה יפה בחברו שהוא גדול, ואסור ללמדו מקרא מפני שמהנהו שכר פיסוק טעמים ששייך לא לבד בקטן אמנם גם בגדול, ומהא דלא ילמדנו מקרא אתיבו לרב שאמר שכר שימור, גדול בר שימור הוא! והוכרח להשיב, בקטן, ואתיבו עליו מסיפא (ע״ס), והוכרח להשיב חסורי מחסרא והכי קתני לא ילמדנו מקרא בקטן אם היה גדול מלמדו לו ולבניו מקרא. וא״כ זה שהעמיד המשנה דלא ילמדנו מקרא בקטן הוא רב דאמר שכר שימור, ולא ר׳ יוחנן דאמר שכר פיסוק טעמים, וה׳ שד״ל אומר שגם לאומר שכר פיסוק טעמים מיירי מתני׳ בנערים קטנים! ואחרי כל זאת, מי יתן ויגיד לנו למה הביא כל זה? אם להוכיח שהמלמדים לא היו עושים דבר אחר עם תלמידיהם שהם מבן חמש עד בן עשר זולתי ששומרים אותם מהפגעים ומלמדים אותם. אשאלנו מה היו מלמדים אותם? הלא עתה לפנינו מ״ד שכר שימור, והוא לא סבירא ליה שמלמדם דוקא פיסוק טעמים לבד, כי הוא האומר פיסוק טעמים דאורייתא, ואצלו שוה מקרא עצמו לפיסוק טעמים, ואצלו לא ילמדנו מקרא, גם מקרא כמו שהוא, ואיך זה החליט ה׳ שד״ל ואמר „ומקרא שאמרו אין ענינו פירוש המקרא וכו׳ אבל הוא פיסוק טעמים״, ולא הרגיש כי למ״ד שכר שימור, גחלים הוא חותה על ראשו שהרי הוא אומר פיסוק טעמים דאורייתא! ומלבד זה, הנה הוא אומר שענין פיסוק טעמים הוא הפסקת המאמרים כמשפטם לפי טעם הדברים הנאמרים, וטעם פיסוק טעמים לאו דאורייתא שאיננו מעצם התורה, יגיד נא איך תתחברנה שתי ההנחות האלה יחד, האם הפסקת המאמרים כמשפטם איננה מעצם התורה? היתכן ללמוד וללמד ולהבין התורה מבלי הפסקת המאמרים! ואם להראות לנו שמקרא שאמרו

לו ירמק לות לחת מחברתה עד שלא יוכר אם היא תיבה לחת לו שתים״, הנה אשאלנו מבלי נקוד לולי יקרא גם פה ברא שית כסודות התקונים לו בר אשית כרמזי החילוניס? וכן אלהים לולי יקרא אל הים כדעת הפילוסופים הקדמוניס, שלפני שכלול התבל היה הכל מים במים והים הוא ראשון לראשוניס, וע׳ ירושלמי (ר״פ לין דורשין) וע׳ גבעת המורה (סוף פס״ע מראשון למו״כ) וכין תכין לת לשר לפניך, וע׳ הקדמת הרס״ג לספרו האמונות והדעות; והדבר הזה קנה לו מקום גם לגל שלחם ע׳ לגרת סטרום (כ׳, ג׳ ה׳) רק שהוא הבדיל כין השמים וכין הלרץ והשמים היו מראשית והלרץ מן המים; וע׳ פדר״א (פ״ג) ובכאור הרד״ל שם, ולין להלריך בזה, כי לא כאתי הנה רק להפיר מחשבות ה׳ שד״ל התלויות על בלימה.

אין ענינו פירוש המקרא, כי זה הוא מה שהם קוראים בשם מדרש, אבל הוא פיסוק טעמים, לא הבין דברי ר׳ יוחנן, וטעם ר׳ יוחנן הוא שאסור ללמדו מקרא, בעבור שבלמדו מקרא הוא מוכרח ללמדו גם פיסוק טעמים, אשר זה איננו בכלל מה אני בחנם וכו׳ ומותר לקבל שכר למודו, ואת השכר הזה הלא הוא מהנהו, לכן אסור במודר הנאה. גם מה שחדש ה׳ שד״ל שפי׳ המקרא הוא מה שהם קוראים בשם מדרש, גם זה שגיאה גדולה, אבל המדרש הוא למעלה מפי׳ המקרא הפשוט, והוא החקירה והדרישה בעמק טעם המקרא והענין — אשר איננו גלוי בראשית ההשקפה — למען הוציא ממנו ההלכה הברורה המצטרכת לאותו הזמן והמקום ע״פ המדות הידועות וחקי ההגיון, כמו שתראה בכל מקום שנזכרים פעל דרש ושם מדרש בדרז״ל, וזה ידוע לכל תלמיד וצורב. וע׳ מאור עינים (פט״ו מא״ב) ואכמ״ל גם בזה.

ובענין סוגיא זאת לענינו ובפרט מחלוקתם אם פיסוק טעמים דאורייתא או לא, ע׳ ספרי היחש לכתב אשורי וכו׳ (סער ג׳ פ״ו ופי״ט) ולמעלה (פרק פ״ב סערה כ״ו וכסערה א׳ לסערה סהיא סס), ודעת לנפשך ינעם.

קכח) עתה הוא גומר הוכחתו ממשנת בן חמש למקרא, ואחרי שאמר „ושמואל אמר שכר פיסוק טעמים, שהוא דבר שאיננו מעצם התורה״, הוא אומר (סס לד 98): „והנה מבואר שהמלמדים לא היו עושים דבר עם תלמידיהם מבן חמש עד עשר, אלא ששומרים אותם ומלמדים אותם פיסוק טעמים. ואיך היו עוסקים בזה חמש שנים, אם לא שהיו למדים התנועות והטעמים על כל המקרא על פה?״ עכ״ל. כבר הראינו בפרק הקודם, כי זה האומר שכר שימור וזה האומר שכר פיסוק טעמים שניהם סוברים ושלמדום המקרא עם פיסוק טעמים, רק שהמחלוקת ביניהם אם מותר לקבל שכר על פיסוק טעמים או לא, ראה בגמ׳ שם. ואת ה׳ שד״ל האומר: „ומקרא שאמרו אין ענינו פירוש המקרא וכו׳״, אשאל עוד הפעם הגם פי׳ המלות וספור הדברים לא למדום! א״כ איך זה למדום התנועות והטעמים על כל המקרא בעל פה, והמלות והענינים לא ידעו! לא נוכל להאמין כי דבר תהו כזה יצא מפי חכם מפורסם כמוהו. ובעל כרחו יודה לזה, אף שאין משמעות דבריו ככה, נאמר כי אגב שטפיה ובאהבתו לשיטתו לא שם לבו למה שהוציא בשפתיו, וכתב באצבעותיו; ועתה נשאלהו, האם ללמד התינוק פי׳ המלות ובאור הענינים של כל התורה, כל הנביאים, וכל הכתובים, משפטי הנקוד, משפטי הפעלים, משפטי השמות, משפטי המלות, כל שמושי הלשון והגיוניה, אשר הם הקדמות ויסודות לחקי הטעמים, קשורי המאמרים זה לזה, והפרדם זה מזה, וחקי משפטי הטעמים עצמם, ואח״כ נעם הספורים והמליצות, השירים והזמירות, והתועלות היוצאות מכל ספור שבמקרא, דברי הימים וידיעות המקומות, ועוד ועוד, האם לאלה לא הצטרכו חמש שנים מאז החל התינוק ללמוד הא״ב עד היותו ראוי והגון להכנס להיכל המשנה! ע״ז ישפוט כל מלמד ומורה, היודע איך התינוק קורא. וה׳ שד״ל הבא בימים ובשנים, אשר מבלי ספק היה מהתינוקות המצוינים, יגיד נא לנו כמה אכלו מזמנו אלה הלמודים גם עתה בהיות הנקוד והטעמים לפניו ונגד עיניו. ומלבר זה, מי הגיד לו כי לא למדום גם למודים אחרים באותו זמן ובאותו הפרק? ואחרי כל אלה, אם גמרו התינוקות את למודיהם במקרא בארבע או בשלש שנים, האם היה אסור להם ללמד את אלה רבי הכשרון וטובי השכל תכף אח״ז גם משנה! ואנחנו ידענו גאוני עולם שכבר לפני היותם בני עשר, מלאו בתי נפשם לא לבד את המשנה, אמנם גם את התלמוד. חכמי המשנה הגבילו זמן חמש שנים רק לתלמידים כאלה אשר לא ידענו עוד אם קלי ההשגה ומהירי התפישה וטובי ההבנה המה, וכאמרם (קידושין כ״ד): „מכאן לתלמיד שלא ראה סימן יפה במשנתו חמש שנים שוב אינו רואה״.

וע' רש"י ורע"ב ומגן אבות לרשב"ץ ומאירי ודרך חיים למהר"ל מפראג ומדרש שמואל לאבות (פ"ה מכ"ח), ולתלמידים כאלה קבעו זמן חמש שנים גם בהיות לפניהם ספרים מנוקדים ומוטעמים, לאמר שאם במשך זמן זה לא ראה סימן יפה, שוב אל יטפלו בו. וכל שופט צדק יודה, כי בספרים בלתי מנוקדים ומוטעמים, אחרי הצטרך ללמוד קריאת כל תיבה ותיבה ופיסוק כל מאמר ומאמר בע"פ מפי הרב, ולא נכתב בספר, מלבד יתר כל הלימודים הנ"ל, אם לא ראה סימן יפה בלימודיו במשך חמש שנים, אין זה עוד סימן מובהק והחלטי ששוב איננו רואה. לכן אם יאמר איש שראית ה' שד"ל זאת היא ראיה לסתור, ושלא בחן את אשר הוציא מפיו, לא ישגה. אמנם עלובה עיסה שנחתומה מעיד עליה, כי כן ה' שד"ל עצמו אחרי כל הכרכורים שכרכר עד כה הכה לבו אותו ואמר (שם) וז"ל: „אמנם עם כל זה אינני רואה להחליט שלא היו הנקודות ידועות גם אצל הקדמונים, כדי להשתמש בהן לעת הצורך", אשר לכן דרש וחפש למצוא ראיה גמורה, ואותה מצא בהשתדלותו הגדולה; תשמענה בפרק הבא.

קכט) הוא אומר (שם לד 98) וז"ל: „הט אזנך ושמע, במס' ע"ז (י"ח) אמרו שנענש ר' חנינא בן תרדיון למות בשרפה, מפני שהיה הוגה את השם באותיותיו, ושאלו היכי עביד הכי והא תנן אבא שאול אומר אף ההוגה את השם באותיותיו אין לו חלק לעוה"ב, ותירצו להתלמד עבד. והנה רש"י פי' הוגה את השם באותיותיו „דורשו במ"ב אותיות ועושה בו מה שהוא חפץ" אבל התוספות וכל המפרשים פירשו שהיה קורא בפירוש אותיות של שם המיוחד כאותיות שאר התיבות וכבר אמרו לא כשאני נכתב אני נקרא; ובאמת לשון הוגה את השם באותיותיו משמע בארבע אותיות שהוא כתוב בהן, ואם כדברי רש"י היו אומרים במ"ב אותיות, לא באותיותיו, כי שם בן מ"ב איננו השם המיוחד, ואין אותיותיו אותיות השם [1]), מלבד שאם היה דורשו במ"ב אותיות

---

[1]) לא ידע כי אגל רש"י שם בן מ"ב אותיות הוא שם המפורש, ושם בן ד' אותיות—הוא השם ככתבו—הוא השם המיוחד, רק שלפעמים מצאנו שם המפורש גם לשם המיוחד, ואז נזהר רש"י לפרש ששם המפורש הזה הוא שם המיוחד, ע' רש"י סנהדרין (ס') ד"ה שם בן ארבע וכו' וד"ה ושם המפורש וכו' א). ואם שם בן מ"ב איננו שם המיוחד, הנה הוא לדעתו שם המפורש, ואותיותיו הן אותיות שם מ"ב אשר בהן יתפרש השם המיוחד שהוא שם בן ד'. וע' מורה נבוכים (פ' ס"ב מראשון), ונראה שדעת הרמב"ם ודעת רש"י מתאימות בענין השמות שאותיותיהם רבו יותר מן ד' ויסוד אחד למו, רק שרש"י יבדיל בין שם המיוחד לשם המפורש, והרמב"ם גם שם המיוחד גם שם המפורש שניהם כשבאים ביחיד אינם רק לשם בן ד' יו"ד ה"א וא"ו ה"א (אבל כשהם ברבים „שמות המיוחדים" הכונה על כל השמות שאינם נמחקים), וע' פי' המשניות להרמב"ם (סוטה פ"ז מ"ו) ושיש עיניך במו"נ (שם פ' ס"א) ותכין רמיזותיו. והנה ה' שד"ל אומר: „ואין אותיותיו אותיות השם", כאילו מרש"י נעלם הדבר, ורש"י עצמו אומר (קידושין ע"א): „שם בן שתים עשרה ובן ארבעים ושתים לא פירשו לנו"! והוא הלא ידע מדברי רש"י אלה, שכן הביאם בויכוחו ההוא למעלה (לד 15), להוכיח שלא נמצא שום מקובל לפני שנת תתנ"ו לאלף הה', שכן רש"י שנפטר בשנת תתס"ה לא ידע מה הוא שם בן מ"ב אותיות (קידושין ע"א) והוא דבר שתשב"ר יודעים אותו עכשו ע"ש. ואנכי אשאלנו, ובעשר שנים שכין תתנ"ו לתתס"ה אם נמצא איזה מקובל? והנה לפנינו ר' טוביה ב"ר אליעזר בעל לקח טוב המכונה פסיקתא זוטרתא שהיה בן דורו של רש"י, וחבר

א) וע' סוטה (ל"ח): „בשם המפורש וכו' שמי המיוחד לי", ופי' רש"י „בכתבו", ואכמ"ל.

ועושה בו מה שהוא חפץ, איך איפוא שלטה בו האש? היתכן שלא היה חפץ להנצל אם היה יכול על ידי דרישת השם במ״ב אותיות? ומה שאמרו להתלמד עבד אין ענינו להתלמד הוא עצמו, אלא כדי שיתלמדו אחרים, כמו שאמרו (יומא ל״ז:) כותבין מגלה להינוק להתלמד בה, שיתלמד בה התינוק, וכן (סנהדרין ס״ח) להתלמד שאני, ר״ל ר׳ אליעזר עשה כדי שיתלמד ר׳ עקיבא, וכן (גטין כ״ד:) „בסופרים העשויים להתלמד, ר״ל ללמד לתלמידים, וכן (כ״ה כ״ד:) להתלמד עבד, ר״ל ללמד לעדים; וכיוצא בלשון הזה אמרו חתיכה הראויה להתכבד, לא שתתכבד החתיכה, אלא שיתכבד בה מי שנותן אותה במתנה. ומה יצא לך מכל הדיוקים האלה? שר׳ חנינא בן תרדיון לא היה יודע הנקוד כלל ועיקר, מאחר שלא מצא תחבולה ללמד לתלמידיו דרך קריאת השם הנכבד והנורא, מבלי שיבטאהו בשפתיו; ואיך לא בחר לכתוב להם השם בנקודותיו? ואם לא רצה לכתבו, שמא יאבד הנייר, או שמא יבא ליד הפריצים, או משום דברים שבע״פ אי אתה רשאי לאמרם בכתב; הלא אפשר היה לו לומר להם שנקודות השם הן הנה נקודות מלה אחרת ידועה, כגון לְעוֹלָם, צְדָקָה, אַהֲבָה, או יִרְאָה, וכיוצא בזה[2]);

ספרו בין תתנ״ז לתתס״ח (ע׳ מבוא הר״ם באבער אות ז׳ סי׳ ו׳), והוא זוכר שם בן מ״ב אותיות (שמות ג׳, ט״ו) ואומר: „והוא השם אב״ג ית״ך קר״ע שט״ן", ומאשר לא גמר כלו עד שק״ו לי״ת רחיה ברורה שסמך על היותו כבר מפורסם בין המקובלים ומקובלים קדמו לו. וכן נעלם מה׳ שד״ל (אם לא נאמר שטעה עצמו כלא ידע) מה שפי׳ רש״י (סוכה מ״ה:) על אני והו שהם שמות מן ע״ב שמות היוצאים מן ויסע ויבא ויט ע״ם, וכן הביא גם בעל לקח טוב (שמות י״ד, כ״א); ורש״י שכתב „שם בן י״ב וכן מ״ב לא פירשו לנו", י״ל שכונתו שהז״ל לא פירשו לנו, וע״ע הלאה (פק״ל) מ״ם בזה.

[2]) כלומר יודעים כי נקוד השם לפנינו הוא שוה הולם קמץ בנקוד לְעוֹלָם, והנה זה הוסיף „צְדָקָה אַהֲבָה או יִרְאָה וכיוצא בזה", כדי לגלות גם ידי דעת המקובלים המאמינים שאין לשם המיוחד נקוד מיוחד תמידי והחלטי, ומנקדים אותו בנקודות שונות כפי רמזיהם וסודותיהם אשר יחסו למו. ולא הרגיש זה האיש, כי אם יאחז דרכו גם דרך המקובלים אשר שגאה נפשו, אז יטמון פה לרגלו וילכד; כי מה יעשה, והמה נקדוהו גם באופנים שאין להם דמיון ולא יוכל להיות דמיון למו בין כל משקלי השמות והפעלים והמלות שבלשון, ויש אופן שלא תתכן מציאותו גם במבטא. כן מצאנו בתיקוני זהר (תיקונא שבעין, קמ״ג א׳): „תשע זמנין איהו יהוה בכל ספירה וספירה נקודה דיליה, ואיהו יהוה במלכות כלא נקודה, ואילין איהון נקודין דמחייבין כל ספירה וספירה, תשע נקודין איהון, חד יְהֹוָה בקמץ, תניינא יַהֲוֹה בפתח, תליתאה יֵהֲוֹה בצירי, רביעאה יֶהֱוֹה בסגול, חמיסאה יָהֲוֹה בשוא, שתיתאה יֹהֲוֹה בחולם, שביעאה יִהֲוֹה בחיריק, תמיניאה יֻהֲוֹה בשלש נקודות, תשיעאה יהוה בשורק (והוא יוהוווהו ע׳ פרדס לר״מ קורדוביר שער שם בן ארבע פ״ד), א) מלכות יהוה כלילא דכלהו ב) עכ״ל. וע׳ פרדס (שם ובשער פרטי השמות ותשתומם) וביתר ספרי המקובלים ובתיקונים

א) ומה שלא חשב גם החירק הגדול יִ הִי יֵ הֵי ולא החולם כשהוא מלא יוֹ הוֹ וֹ הוֹ, י״ל כעבור שכבר במלא כין בחסר נקודה אחת לשניהם, לא כן בשורק ובמלאפום הראשון הוא בעל ג׳ נקודות והשני בעל נקודה אחת. ועל מה שלא חשב חטף פתח חטף סגל חטף קמץ, י״ל כעבור באו הם מן המורכבים. ובעיקר הדבר הזה ע׳ פרדס לרמ״ק (שם ושם ושער הנקודות), ומה הדבר, ולא באלה חלק יעקב, וכפודם לא באה נפשי.

ב) ד״ל לכן הוא מבלי נקודה כלל.

או שיאמר להם היו״ד נקודה בנקוד פלוני והה״א בנקוד פלוני. הלא היה לו לטרוח כזאת וכזאת, קודם שיעבור על לאו דלא תשא, אשר הוא חמור כל כך עד שאמר אבא שאול שהעובר עליו אין לו חלק לעוה״ב, ואמרו שכל העולם נזדעזע בשעה שנאמר בסיני. זאת נראית בעיני ראיה גמורה״ עכ״ל. העתקתי כל דבריו בראיתו הגמורה הזאת, כי כרובם כן מלאו שבושיהם, וכל אשר הוסיף תבלין לבשם מטעמיו, הם הם הוסיפו להקדיח תבשילו. הלא תראו כי עזב פי׳ רש״י ובחר בפי׳ התוס׳, אם מפני קושיותיו על פי׳ רש״י, אם מפני שע״י פירושם חשב למצוא את אשר בקש, שר״ח בן תרדיון לא היה יודע הנקוד כלל ועיקר; ובמצאו בגמ׳ „להתלמד עבד״, ואם „להתלמד״ הוא להתלמד הוא עצמו, הלא יקשה כי לידיעת קריאת אותיות השם המיוחד כאותיות שאר התיבות, די הלמוד פעם אחת, ומאי „שהיה הוגה״ שמשמע תדיר? ומאי להתלמד איכא הכא? לכן התחכם לפרש „להתלמד״ כדי שיתלמדו אחרים; והדבר הזה הוא נכון בעיקרו, כי כן ההתפעל נופל על מי שמשתמש בו, בין שהוא מורה, בין שהוא תלמיד, ואין הדבר צריך משלים ובאורים, כי אין כאן כל למוד מחודש עד שיצטרך למשל ובאור; ואף שיש כאן אריכות דברים ללא צורך ורק להג הרבה, עלינו לקבלם באהבה, ולשמוע בקול ר׳ יונה בשם ר׳ יוסי בן נזירא שאמר (ירושלמי סוף ברכות): „כל פיטטיא בישין ופיטטיא דאורייתא טבין״. ואף אם נמצא בהם שגגה קלה, עלינו לתקנה; כמו מה שאמר: ר״ל „ללמד לתלמידים״ שהיה לו לאמר „ר״ל כדי שיתלמדו התלמידים, אף ששם אין אנחנו צריכים לזה, כי כן כונת הגמרא „בסופרים העשויים להתלמד״ בחניכי הסופרים, שגם הם נקראים בשם סופרים, וחניכי הסופרים ההם הם עצמם המתלמדים. וכן בהא דר״ה: „ר״ל ללמד לעדים״ טעות ושגגה, שכן לא נעשו העדים הבאים להעיד שראו הלבנה בחידושה, תלמידי ר״ג, עד שהוא ילמדם, והם המתלמדים, אמנם רק הראה להם דמות צורות לבנה ושאלם הכזה ראיתם או כזה? ומתוך דבריהם בתשובתם ידע אם עדי אמת הם או עדי שקר, ולהתלמד סובב על ר״ג עצמו, על בית דינו, ועל תלמידיהם, כי ע״י הצורות ההן ידעו מצבי הלבנה בקשתותיה וידעו ע״פ חשבון מהלך הלבנה, אם יתכן שתהיה הלבנה בצורה זאת באותו זמן שהעידו עליה, וידעו אם עדי אמת הם, או שקר העידו. על כל כמו אלה עלינו לסלוח לו, אבל על ראיתו שהביא: „וכיוצא בלשון זה אמרו חתיכה הראויה להתכבד, לא שתתכבד החתיכה, אלא שיתכבד בה מי שנותן אותה במתנה״, לא יאבה סלוח לו כל מי שזמנו יקר בעיניו, בהוציאו אותו בהבל וסתירה יחד. כי כן לפנינו שני פעלים, להתלמד, להתכבד, ובכל אחד מהם שלשה מושגים: בראשון, המלמד, הדבר הנלמד, והלומד; ובשני, המכבד, החתיכה שבה יכבד, והמכובד. ומעולם לא עלה על הדעת שנצטרך להוציא את הדבר הנלמד ולהגיד שאיננו המתלמד,

---

וכיחוד בכוונות הר״י, ותמצא עוד נקודות מראשי תיבות אשר לא יתכן להם כל דמיון בלשונו, וע׳ תוי״ט (יומא פ״ו מ״ב) ד״ה כשהיו שומעין וכו׳ בשם הרמ״ק, ומה יענה ה׳ שד״ל אם יבא איש אחד מקניהם ויאמר שר״ח בן תרדיון למד לתלמידיו דרכי הנקוד של אלה שאין להם כל דמיון בלב, האם היה יכול לאמר שנקודות השם הן הנה נקודות מלה אחרת ידועה בלשון! ואם כמה שאמר: „אז שיאמר להם היו״ד נקודה בנקוד פלוני והה״א בנקוד פלוני״ כיון לאלה שלא נמצא להם דמיון בלשונו, היה לו לאמר „אז שיאמר להם אופני הנקוד בשמותיהם״, ודי. וע׳ פרדס לרמ״ק שער פרטי השמות (פי״ב וי״ג), ולא אוכל האריך באלה.

כי מי זה סכל או משתגע שיחשוב שהדבר הנלמד הוא המתלמד, עד שבא זה ולמד „לא שתתכבד החתיכה" וה״ז כאילו אמר „לא שיתלמד הדבר הנלמד"! ובענין זה שלפנינו, הלא ערוכים, המכבד לעומת המלמד, החתיכה שבה מכבדין לעומת הדבר הנלמד, ומקבל החתיכה שהוא מקבל הכבוד לעומת הלומד; ומה רצה ה׳ שד״ל להוכיח? אם שאין הדבר הנלמד הוא עצמו המתלמד, והמשל „לא שתתכבד החתיכה", הנה יברכוהו כל בעלי ההגיון, כי העלה דבר נפלא וחדש כזה על הגליון, והוא מעולם לא עלה על הרעיון והדמיון! ומה היה עיקר כונתו במשל החתיכה הראויה להתכבד, הלא להורות לנו שפעל להתלמד לא יסוב על המלמד (והוא כמה שלפנינו ל״ח בן תרדיון) אמנם רק על התלמידים הלומדים, וכאמרו „שיתלמדו אחרים", והוא במשלו המכובד הלוקח החתיכה, ומה הביא לנו? אלא שיתכבד בה מי שנותן אותה במתנה"! והוא בנמשל המלמד, ושיתלמד הוא עצמו! ראיה לסתור; ראיה להפך! מיניה וביה אזיל בר נרגא, מדויל ידיה אשתלים! בצדק נוכל לאמר כי משלו ודמיונו מהחתיכה הראויה להתכבד, היא חתיכה הראויה להתכבד לאלה הרוצים לדעת דרך עיונו והשגחתו בחקירותיו שהעלה על ספר, ושהיא אף באלף איננה בטלה.

נעזבה נא את הדברים הצדדיים שבראיתו הגמורה הזאת, ונשוב אל הנוגעים בעיקרה, ואשר לדעתו הם הם המכריחים אותה ומוכיחים בירורה, ואציגה פה שגיאותיו וסתירתה בקצר מלים, מבלי לשוב להזכיר את דבריו, בשכבר ערכתים במלואם בראש הפרק. ואשאלהו מה דעתו בחטא זה של ר׳ חנינא בן תרדיון, עד שהרבה להקשות את כל קושיותיו אשר ערך לפנינו? אם דעתו — מה שלא מצאתי מפורש בדבריו — שחטא במה שהגה את השם בחנם (וע׳ תוס׳ ע״ז סס ד״ה הוגה הסס וכו׳), מה זה אשר הקשה מהזדעזועות העולם על לאו דלא תשא, והעולם לא נזדעזע אז על הוצאת שם שמים לבטלה, אבל נזדעזע על שבועת שוא, ע׳ שבועות (ל״ט׳), ושם הוסיפו עוד דברי פחד ומורא שבהם מאיימין אלה הרוצים להשבע, והביאום להלכה הרי״ף (פרק שבועת הדיינין) והרמב״ם (ה׳ שבועות פי״ח הט״ז) וטוש״ע (ח״מ סי׳ פ״ז), ויתר הפוסקים הראשונים והאחרונים, ולאו דלא תשא על השבועה הוא ע״ש כל הסוגיא; ובחינוך (מצוה ל׳) על שבועה לבטלה, והרמב״ם בס׳ המצות (מל״ת ל״ב) על שבועת שוא, ובספרו הגדול (סס פ״ח ה״ד ה׳ ו׳ ז׳) באר ענין שבועת שוא — שעליה נאמר לאו דלא תשא — לארבעת מחלקותיה ע״ש, ולא על מוצא שם שמים לבטלה בלא שבועה [3], וכן אונקלוס והמכונה יב״ע שניהם תרגמוהו על שבועה [4]), וע׳ מכילתא (יתרו פ״ז) ופסיקתא זוטרתא (שמות כ׳, ז׳), וע׳ ספר יראים (סי׳ שי״ג), וחז״ל למדו שאין להוציא ש״ש לבטלה מן קרבן ליי׳ ולא ליי׳ קרבן, ע׳ ספרא (ויקרא, דבורא דנדבה, פרשה ב׳ סי׳ י״ד) וספרי (דברים פיסקא ש״ו) ובבלי נדרים (י׳:) וילקוט ויקרא (רמז תל״ה) ודברים (רמז תתקמ״ב) ופסיקתא זוטרתא (דברים ל״ב, ג׳) ורמב״ן (שמות סס). ובתמורה (ד״:) למדו אזהרה למוציא ש״ש לבטלה מן את יי׳ אלהיך תירא, ואמרו שם שהיא אזהרת עשה; והרמב״ם (ה׳ שבועות פי״ב הי״א) למד מן ליראה את השם הנכבד והנורא ע״ש,

---

[3]) וכה״ג (סי׳ ל״ב, ה׳ שבועה) שאמר: „ולא מיבעיא אפוקי שם שמים וכטולי דאסיר אלא אפי׳ לאפוקי כי לא צריך אסור ושובר משום לא תשא" מיירי בשבועה שלא לגורך ע״ש היטב, או סי״ל דאסמכיה על לא תשא כמ״ש תר״י ויתר המפרשים כמ״ש בפנים.

[4]) והרמב״ן (שמות כ׳, ז׳) שכתב שמורה ג״כ שלא יוציא שם שמים לבטלה הוא לדעתו ע״ד הפשט ולא על דעת רבותיו ז״ל ע״ש.

וע' רש"י (תמורה ג':) ד"ה אם לא תשמור לעשות וכו', ורש"י (סס ד"י) ד"ה ההוא אזהרת עשה וכו' ולא מיתוקמא במוציא שם שמים לבטלה שלא מצינו לו אזהרת לאו [5]. ומה שאמרו (ברכות ל"ג:): „כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא", וע' רמב"ם (ה' ברכות פ"ח הט"ו, וה' שבועות סס ה"ט), כבר אמרו תר"י (ברכות פ' אלו דברים): „אומרים רבני צרפת ז"ל שאינו ר"ל שיהיה לאו בו מן התורה אלא איסורא דרבנן בלחוד איכא ואסמכוה לקרא דלא תשא" עכ"ל. וע' תוס' ר"ה (ל"ג:) ד"ה הא ר' יהודה וכו', ורא"ש קידושין (פ"ח סי' מ"ט); וע' מעשה רוקח על הרמב"ם (ה' ברכות סס) שכתב: „והפר"ח ז"ל א"ח ס"ס ס"ו הכריח (כתוס' ורא"ש) דברכה שאינה צריכה אינה אלא מדרבנן ואסמכוה אלאו דלא תשא וכן דעת הריב"ש ותרומת הדשן בשם הגאונים ז"ל וכ"כ בחילוקי מנהגים ס"ס י' וכו'" עכ"ל, וע' מ"א (ס"ע או"ח סי' רט"ו ס"ק ו') ובמחצית השקל (סס), ולדעתי גם דעת הרמב"ם כדעת רבני צרפת בזה, ולכן לא זכר ברכה שא"צ בס' המצות (מל"ת ס"ב), ועוד צ"ע. אבא שאול שאמר שהעובר עליו אין לו חלק לעוה"ב (כלשון ה' שד"ל), לא משום לאו דלא תשא אמר, שאילו כן היה אומר „אף המזכיר שם שמים לבטלה", או „אף העובר על לאו דלא תשא", והוא אומר (סנהדרין ל':): „אף ההוגה את השם באותיותיו"! ואמרו בגמ' (סס ק"ח:): „תנא ובגבולין ובלשון עגה", ואם דעתו שהאיסור הוא מפני שמזכיר שם שמים לבטלה א"כ גם בלא תנאי בגבולין ובלשון עגה אסור! ועוד מה זה „באותיותיו", וכי רק שם המיוחד לבדו אסור ויתר השמות שאינם נמחקים מותר! ע' רמב"ם (ה' שבועות סס) ומשנה למלך (ה' ברכות סס) [6], ומלבד כל אלה אם הוציא שם שמים כדי להתלמד לתלמידים כבר יצא מן לבטלה, ואין כאן לא תשא אף לאלה האומרים שהלאו הזה כולל גם את זה, ולא גרע זה מהתינוקות שמלמדין אותן הברכות כתיקונן, ע' רמב"ם (ה' ברכות סס) וטוש"ע או"ח (סי' רט"ו), והבריתא (ע"ז י"ח:) אומרת מפורש: „אבל אתה למד להבין ולהורות", ואין חטאו רק דהוי בפרהסיא, לא משום הוצאת ש"ש לבטלה ע"ש. אשר לכן מבלי יכלת להעמיד דברי ה' שד"ל על מוציא שם שמים לבטלה, הנה אין אופן אחר רק שחשב היות חטא ר"ח בן תרדיון מה שבטא את השם הנכבד והנורא ככתיבתו, אשר את זה יורו דברי ה' שד"ל באמרו: „ללמד לתלמידיו דרך קריאת השם הנכבד והנורא מבלי שיבטאהו בשפתיו", ומטעם מה שאמרו (פסמיס כ' קידושין ע"ח:): „לא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב אני ביו"ד ה"א ונקרא באל"ף דלי"ת". וכן הם דברי התוס' (ע"ז סס) ד"ה הוגה השם וכו', אשר בפירושם בחר. ואם כה הדבר, הן תגדל הפליאה עליו עוד יותר, מה ענין איסור קריאת השם ככתיבתו אצל לאו דלא תשא! ומה החלום אשר חלם שבגלל קריאת השם ככתיבתו נזדעזע כל העולם בשעה שנאמר לא תשא בסיני! בין כה ובין כה הנה יודה כל שאיננו נושא פנים ואוהב אמת, כי לא ידע ה' שד"ל מה הוא שח, ובחומו לא שם לבו למה שהוציא בשפתיו.

---

[5]) ודברי הרמב"ם (ה' שבועות סס) מתאימים עם דברי רש"י שהרי לא הביא סס כל לאו וכתלמודן (סס). וכעל ס' הרדיס (מל"ת מה"ת התלויות בפה, פ"ד סי' ה') וכן בעל מצות הסס (יתרו) הביאו בסס הרמב"ם לאו דלא תשא על המוציא ש"ם לבטלה, מה שאין רמז לזה בדברי הרמב"ם סס. וממ"ש בהלכות ברכות אין ראיה כלל ע"ש, ושרי להו מרייהו.

[6]) ועל המל"מ יש להתפלא שהביא בסס הריב"ש דבר שהוא מפורש ברמב"ם עצמו בה' שבועות סס, והוא כאמרו „להזכיר סס מן השמות המיוחדין וכו'", והוא כולל כל השמות שאינם נמחקים ע"ש, וע"ל (הערה ח').

ובעיקר הדבר במה שרצה להוכיח שר"ח בן תרדיון לא היה יודע הנקוד כלל ועיקר, שאם היה יודע איך לא בחר לכתוב להם השם בנקודותיו, הנני רואה עיונו החזק בכל מה שהביא לו לראיה בויכוחו זה, ושבחשקו ללמד דרכה רגלו על הישוקים ולימודים (רייפין), ולא הרגיש כי בדרכה אל קצם מזה, קצם האחר ינתר למעלה ובא אל חוטמו ונקבו, הקשה ולא ידע שקושיתו אל חיקו תשוב. הן קושיתו זאת הלא היא על אלה המחזיקים שהנקוד היה בימי חז"ל והיו בידם ספרים מנוקדים. א"כ עדיפי מקושיותיו הו"ל לאקשויי, שהיה לו להראות להם איך הוא נקוד בספר המנוקד! והתלמידים גם הם מה זה אשר היו צריכים בלמוד זה לר' חנינא רבם, מדוע לא שמו הם עצמם עיניהם בספרים המנוקדים שלפניהם, והיו גם המה יודעים כמו ר"ח בן תרדיון רבם וכמו שגם אנחנו יודעים עתה את אשר לפנינו, ויותר מזה, הן תלמידיו ההם לפנים היו תינוקות של בית רבם, וכבר בקראם בבית רבם בספרי תורה נביאים וכתובים הלא פגשו בכל עמוד ועמוד את השם המיוחד מנוקד, וא"כ כבר ראו וידעו הקריאה מבית רבם, ומה זה הצטרכו לר"ח בן תרדיון בלמודם זה! וכן במה שאמר שלא רצה לכתבו משום דברים שבע"פ אי אתה רשאי וכו' לא בחן את אשר לפניו, הן אם היה הנקוד כבר בימיהם בספריהם הלא כבר הוא כתוב בספר, ואין כאן שמא יאבד הנייר, שמא יבוא ליד הפריצים, ומשום דברים שבע"פ וכו'. ואם יאמר, שהנקוד שעל יְהוָה הוא נקודו של אֲדֹנָי, ונקודו של הראשון איננו לפנינו, אבל הוא מסור בע"פ, וע"כ יש בו משום דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאמרם[ד]) בכתב, א"כ מדוע זה השוא שעל הראשון הוא שוא פשוט ולא חטף פתח כמשפטו בשני? הגם הוא יאמר בטעם הדבר כמו שהביא האדומי בספרו מאור עינים (ע"ל פקל"ב וקל"ג)! ומלבד זה קריאת השם ככתבו גם בכלל דברים שבע"פ איננו, ואם לדעתו איננו רשאי לכתבו על ספר בנקודותיו, הלא ככה איננו רשאי לקראו בע"פ, ואיך זה הכניסו בכלל דברים שבע"פ! ואם הכהנים במקדש קראוהו ככתבו, מי הגיד לו שלא היה בכתבם גם הנקוד מצורף אל האותיות? א"כ לכהנים במקדש היה מכלל דברים שבכתב, ובגבולים אף מכלל דברים שבע"פ לא היה. ואחרי כל אלה הנה הוא הֲמֵהַ ומקשה שלא אמר להם שנקודות השם הן הנה נקודות מלה אחרת ידועה כגון לְעוֹלָם וכו' או שיאמר להם היו"ד נקודה בנקוד פלוני וכו', ואיך לא הרגיש ולא השיב אל לבו שפליאתו זאת גם אליו תשוב, הן אם הוא מבחיש מציאות הנקוד בימיהם, הלא מציאות הקריאה בלי נקוד לא יוכל להבחיש. וגם הוא גם כל סיעתו מוכרחים להודות ומודים, כי קראו בספרים (אם גם בלי נקודות). א"כ ר"ח בן תרדיון, למה הגה את השם באותיותיו, ולא אמר להם שקריאת השם כקריאת מְבֹרָךְ לְעוֹלָם יְהוֹאָשׁ יְרֹחָם, ולא יצטרך כלל לזכור את הנקודות אשר לא ידעם לדעת ה' שד"ל ודעמיה, או שיאמר ביותר באור, קריאת היו"ד והה"א שבו כקריאת היו"ד והה"א שבשמות יְהוֹאָשׁ יְהוֹשֻׁעַ, וכן היה יכול לצרף הה"א הראשון אל וא"ו ה"א שאחריו ויאמר להם שקריאתם כקריאת הוָה (יסעיהו מ"ז, י"ח. יחזקאל ז', כ"ו), וכן בכל אופני קריאות השם אשר למקובלים, שאם השם כלו קמוץ יאמר שכלו נקרא כמ"ם למ"ד של מָלֶךְ ואם כלו סגול יאמר שכלו נקרא כמ"ם למ"ד של מֶלֶךְ, מבלי להגות את השם באותיותיו, ומה יענה ה' שד"ל ע"ז? ואיה ראיתו הגמורה?! בצדק

ד) לא עלה על לבו לדייק באמרם „לאמרם" ולא אמרו „לכתבם", ממזה ראיה שלכתבם מותר אם רק לא יאמרם מתוך הכתב, וכבר היטיב להאריך בזה הרימ"א בהגהותיו אי"ש הי"ס לתשובות הגאונים (סי' קפ"ז ענף ג') ע"ש.

אומר, כי לא אוכל הבין איזה רוח עבר עליו בכתבו דבריו אלה על ספר, מדברים שהם סתורים וסותרים את דעתו, מהם חשב לחזק מבצריו, ולא ראה כי יסודם תהו קירותיהם בהו וקורותיהם קורי עכביש, ומלבד שלא יועילו להאיר לפניו את דעתו הנה גם יחשיכוה! ועל דבריו אלה ועל כל יתר דבריו הקודמים, אשר הראיתי את כלם לעיני הקורא, יאמר (סס לד 99): „ועתה אחר אשר התבאר אצלנו הענין (שהנקוד והטעמים לא היו ולא נברלו בימי חכמי המשנה והתלמוד) מה שיש בו די (!) בראיות (!) לקוחות מחכמי ישראל" (!). ואם באמת באורו יש בו די, אחרי שגם השמינית שבשמינית ממנו היה די והותר להוכיח תכונת באור חשך ולא אור כזה, אבל הראיות אשר בהן יתהלל כי מחכמי ישראל הנן לקוחות, הראו לנו באור בהיר כי לא חזה נבוחות, והרבה הבלים תלי תלים, לנקר עיני אוילים.

קל) ועיקר ההגדה במהות חטא ר"ח בן תרדיון וענשו, וכן מה שהגידה לנו משנתנו שאבא שאול סגר את העולם הבא בפני ההוגה את השם באותיותיו, אחרי שהעמקתי בהן חקר בפירושי גדולי מפרשינו לא זכיתי להבינם, כי כן דבריהם שמעתי אבל באורם וטעמם לא ידעתי. ההגדה תספר לנו שגזרו על רחב"ת להשרף בגלל שהגה את השם באותיותיו, וע"ז שאלו בגמ' (ע"ז י"ח): „והיכי עביד הכי? והתנן אלו שאין להם חלק לעוה"ב וכו' אבא שאול אומר אף ההוגה את השם באותיותיו! להתלמד עבד כדתניא לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות, אלא מ"ט איענש? משום הוגה את השם בפרהסיא דהוי" עכ"ל. במהות הגות השם באותיותיו מצאנו מחלקת בין רש"י ובין תוס' שם; רש"י פי': „שהיה הוגה את השם באותיותיו דורשו בארבעים ושתים אותיות ועושה בו מה שהוא חפץ" עכ"ל. מפירושו נראה שהשם היה בן ד' אותיות אלא שדרשו במ"ב אותיות. ותוס' פירשו בשם רוב העולם „שהיה קורא בפי' [1]) אותיות של שם המיוחד כאותיות של שאר התיבות וזה אין לעשות כדאמר בפסחים (כ"י) לא כשאני נכתב אני נקרא אני נכתב בי"ה ונקרא בא"ד וכו'" עכ"ל. ומסתמא דגמ' דאמר „שהיה הוגה" ולא אמר „שהגה", הננו רואים שלא פעם אחת הגה, אמנם תדיר, וכן מאשר תירץ „להתלמד עבד" נגלה לפנינו שלא הספיק למודו פעם אחת (בין שיהיה הוא עצמו המתלמד או שהתלמדו תלמידיו), והיה הצורך להתלמד פעמים רבות [2]), והוא הוא אמרם „שהיה הוגה". ונראה שמטעם זה פי' רש"י „ועושה בו מה שהוא חפץ", ר"ל שהתלמד ובחן ונסה בכל פעם באופנים שונים, איך חפצו בידו — על ידו — יצלח. אבל לפי' התוס' שהיה קורא את השם המיוחד ככתבו, פליאה דעת מני, מה להתלמד איכא הכא? מה זה שהצטרך להתרגל הרבה בזה! האם לא ידעו הברות שוא חולם קמץ, אף אם לא היה הנקוד בימיהם, ומה זה שהיתה הקריאה הזאת יותר כבדה עליהם מכל הפעלים והשמות והמלים שבספרי הקדש! וכי מה בין זה ובין בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים וגו' וגו' וגו', ומדוע הגה אותו תדיר, האם לא היה די למוד פעם אחת ללמוד קל כזה! [3]). אמנם גם דברי רש"י צריכים עיון רב,

---

[1]) ל"ל בפיו, ודלא כמו שהעתיק ה' שד"ל „בפירוש" ע' בפרק הקודם.

[2]) ועניין „להתלמד" לכהון הדבר פעם בפעם ולהתרגל בו עד שידענו ביתרון הכשר בכל פרטיו ותולדותיו; ולכן לא אמר „ללמוד" או „ללמד". וכן יש להבין בכל המקומות שמצאנו בהם פעל „להתלמד".

[3]) והתמיהה הזאת מצאתי, אחרי ימים רבים בתפארת ישראל על משניות (סנהדרין פ"י מ"א אות י"א) ונשאר בקושיא. והמהרש"א בח"א (קידושין ע"א) כד"ה כן ארבע אותיות החליט

מה זה אשר בחר בענין הדרישה וההגות גם פה בע״ז גם שם בסנהדרין (ק״ח:) וכן (שם ס׳) ד״ה שם בן ארבע אותיות וכו׳, את שם בן מ״ב דוקא? אם משום ששם זה נזכר בגמ׳ (קידושין ע״ח:), הלא כן נזכר שם גם שם בן י״ב עוד קודם לשם זה, ומדוע עזב את הראשון ותפש בזה שאחריו? ואם מפני שזה רבו אותיותיו ורבה קדושתו [א]), הנה שם בן ע״ב רבו אותיותיו יותר ויותר, ואם איננו נזכר בגמ׳, הנה מצאנוהו בפסיקתא דר״כ (פרשת החדש) ובמד״ר (בראשית פמ״ד ודבריס פ״ח) וחזות (שהש״ר פסוק כשושנה בין החוחים) וע׳ ילקוט לך לך (רמז ע״ז). ורש״י ידע משם זה יותר ממה שידע משם בן י״ב ושם בן מ״ב, שכן על שני אלה אמר (קידושין שם): „שם בן שתים עשרה ובן ארבעים ושתים לא פירשו לנו״, ושם בן ע״ב מצאנו בפירש״י סוכה (מ״ה:) מפורש היטב, עד שפי׳ אני והו הושיעה נא לשני שמות היוצאים משם זה כשהוא מורכב

באמת ובלדק כדבר פשוט „דודאי קריאתו בכתיבתו הכל יודעין בו וא״ל מסירת הכמים וכו׳ אבל כפשטיה קריאה וכתיבה לא שייך דרשה דהכל יודעין בו וכו׳״ עכ״ל. וע׳ שירי קרבן (ירושלמי יומא פ״ג ה״ד) ד״ה עשר פעמים וכו׳ שהקשה על הזכרת השם ככתבו, מאי רבותיה דכ״ג? וכן שם על שמואל וכי לא ידע לקרוא את השם ככתבו? ע״ש. וגם על המהרש״א גם על שירי קרבן אתפלא כי לא זכרו את דברי התוס׳ שלפנינו, להשיב עליהם, שהרי דברי שני החכמים האלה סותרים פי׳ התוס׳ עד היסוד. ועל בעל תפארת ישראל יש להתפלא עוד יותר, שכן זכר (סנהדרין שם) את דברי רש״י בע״ז (שם) ולא ראה דברי התוס׳ שם שכתבו בשפה ברורה שהטא ר״ח בן תרדיון היה קריאת שם הויה ב״ה ככתבו, ולא זכרם, והביא דעת התוס׳ (שבועות ל״ה:) שאין דבריהם ברורים ומרפסין אגרא ע״ש.

ב) כן משמע מפי׳ רש״י (קידושין שם) ד״ה מבליעים, שרבה קדושת שם בן י״ב על קדושת שם בן ד׳, שכן כל הכהנים היו בקיאין בשם בן ד׳, ולא הכל היו בקיאין בשם בן י״ב, עד שאלה הבקיאין היו מבליעין אותו בנעימות אחיהם שאינם בקיאין. ודעת הרמב״ם הוא להפך שהשם בן ד׳ (יו״ד ה״א וא״ו ה״א) הוא הקדום מכל השמות כלם, ע׳ מו״נ (ח״א פס״ב), ואלה רבי האותיות קדושתם למעה מזה השם בן ארבע אותיות, ואינם נקראים לא שם המפורש ולא שם המיוחד. ושם בן י״ב הוא לדעתו שני שמות או שלשה, כלל אותיותיהם י״ב אותיות, והיה השם הזה כנוי לשם בן ד׳ כמו שנכנהו אנחנו היום באל״ף דלי״ת, ושם זה של י״ב היה מורה על ענין יותר מיוחד מהוראת שם אל״ף דלי״ת וכו׳ היו מברכין במקדש אחר שפסקו מלזכור השם המפורש יו״ד ה״א (ע״ש פס״א ופס״ב) משמת שמעון הצדיק, והוא הוא מה שאמר (ה׳ נאיות כפיס פי״ד ה״י): „משמת שמעון הצדיק פסקו מלברך בשם המפורש אפי׳ במקדש א) כדי שלא ילמד אותו אדם שאינו חשוב וכו׳״, ר״ל והיו מברכין בשם בן י״ב, ומברכו הפרושים היו מוסרים אותו (שם בן י״ב) לצנועים שבכהונה, והצנועים מבליעים אותו בנעימות אחיהם הכהנים, וע״ז העיד ר׳ טרפון בבבלי (קידושין שם) ב). והנה הכה״נ ביוה״כ לא

א) מרן הכ״מ שם לא נלה מקומו (ומנדל עוז ליין סוטה מ״ג, ואיננו שם), והוא ביומא (ל״ט:) ובמנחות (ק״ט:) והוא מהתוספתא (סוטה פי״ג), ושם הגירסא לפנינו „נמנעו״, וכיונו העתיק „פסקו״, וגם הגי׳ הזאת נמלאת בתוספתא (שם), ובדברי בזה תסור קושית המהרש״א בח״א (קידושין שם) ד״ה בן י״ב מוסרין וכו׳ ע״ש ואכמ״ל.

ב) ואין כן דעת רש״י שם שאמר: „מבליעים וכו׳ אותם שלא היו בקיאין בו ומברכים בשם בן ד׳ אותיות בשהיו מושכין את קולם בנעימה היו אלו ממהרים להבליע את השם בן י״ב וכו׳״ עכ״ל. א״כ היו משתמשין בשניהם בזמן אחד.

משלשת הפסוקים שיש בכל אחד מהם ע"ב אותיות והם סמוכים זה לזה, והם ויסע ויבא ויט (שמות י"ד, י"ט, כ', כ"ח). ע' רש"י (סוכה שם) [5]). וכן מצאנו שבבר התפרסם הצירוף הזה (שם ויסע ויבא ויט) בין חכמי דורו, ובן דורו ר' טוביהו ב"ר אליעזר בעל לקח טוב המכונה פסיקתא זוטרתא יזכרהו (שמות י"ד, כ"ח) וילמדנו צירופו ע"ש. ואנכי כבר עלי להאמין שרש"י הלך אחר פרסומו ויאספהו בהחלט אל תוך פירושו הנעלה, מבלי להשגיח על מה שאין זכר לצירוף זה גם באלה המדרשים שזכרנו שבא שם זכר שם בן ע"ב. והמדרשים ההם אמרו: „מלבוא לקחת לו גוי מקרב גוי עד מוראים גדלים אתה מוצא ע"ב אותיות של הקב"ה וכו'" ע"ש, וה"ז כעין מ"ש מאיר עינינו הרמב"ם (מו"נ שם פס"ב) על שם בן מ"ב וז"ל: „וידוע אצל כל בעל ציור שאי אפשר בשום פנים שיהיו שתים וארבעים אותיות מלה אחת, אמנם היו אלה מלות רבות כלל אותיותיהם שתים וארבעים, ואין ספק שהמלות ההן מורות על ענינים בהכרח הענינים ההם יקרבו לאמתת ציור עצמו יתעלה בפנים אשר אמרנו, ואמנם נקראו אלו המלות הרבות האותיות

פסק מלהזכיר את השם המפורש בכל עשרת הפעמים שזכר את השם ביום ההוא, ומה עשה הוא משרבו הפרוצים? תחת שברא שונה היה מגביה את קולו בשם (בבלי יומא כ': ל"ט: תמיד פ"ג מ"ח, וע' תוי"ט שם ותו"ה וגמוקי אֶבִי אָבִי רו"מ הגרי"ב ז"ל) חזר לאמרו בקול נמוך ומבליעו בנעימות עד שלא יכירו בו אפי' אחיו הכהנים, כן הם דברי הרמב"ם (ה' עבודת יוה"כ פ"ב ה"ו) והוא מהירושלמי (יומא פ"ג ה"ז): „עשר פעמים היה כ"ג מזכיר את השם ביוה"כ וכו', בראשונה היה אומרו בקול גבוה משרבו הפרוצין היה אומרו בקול נמוך א"ר טרפון עומד הייתי בין אחי הכהנים בשורה והטיתי אזני כלפי כ"ג ושמעתיו מבליעו בנעימת הכהנים. ושתי עדויות העיד ר"ט ושתיהן אינן מתנגדות זו לזו, הא'), הוא על שם בן י"ב והוא שבבבלי קידושין (שם) והיא היא שזכר הרמב"ם במו"נ שם, והב'), על שם בן ד' שהזכיר הכה"ג ביוה"כ והיא שבירושלמי יומא (שם) והיא היא אשר זכר הרמב"ם בה' עבודת יוה"כ (שם), והירושלמי הזה נעלם מהלח"מ שם, והירושלמי הזה איננו נגד הבבלי, אבל הם שני סיפורים שונים. ושנה בזה בעל יד המלך (ה' נשיאות כפים שם) ע"ש. וע' מד"ר במדבר (פי"ח), ואכמ"ל.

[5]) דברי רש"י אלה נעלמו מאת בעל בן יוחאי, שכן לא זכרם במענה ק"ל להביא ראיה מהם שרש"י ידע מסורות הזהר שנתגלה כמאתים שנה אחריו. ויען כי עתה לפנינו מלת אני שנהיה לשם בצירופים אלה יקר לי להראות עד כמה גדלה לפעמים טעותו או הַטָּעוּתוֹ של המחבר הזה. כי אמר (שם): „וכן מ"ש רש"י (סוכה כ"ג) אם אני כאן הלל אומר בשמו של הקב"ה, קבלה היתה לו ממדרשי תקוני הזהר הוראות השם הקדוש אני כמודע" עכ"ל, זיוף וטעות גדולה יחד, שכן אמר רש"י שם: „אם אני כאן הכל כאן, דורש היה לרבים שלא יחטאו, בשמו של הקב"ה, אם אני כאן וכו'" עכ"ל, ר"ל שהיה דורש בשמו של הקב"ה לרבים שלא יחטאו כאילו הקב"ה אומר אם אני כאן וכו', וה"ז כמפורסם אמר פ' בשם פ', או משמו של פ', ואני הוא אלה ולא שם. עוד שם: „וכן מ"ש תוס' (סוכה שם) בד"ה אם, ומסקו נגד מ"ש בירושלמי, ור"ל שהשם אני והשם אתה קאי על השכינה, קבלה היתה להם ממ"ש בתיקונים" עכ"ל. גם בזה טעותו נפלאה, וז"ל התוס': „ומיהו הא דקאמר אם אתה תבוא אל ביתי אני אבוא אל ביתך לא אפשר אלא בשכינה וכו'" ע"ש. רצונם שהשכינה אומרת אם אתה תבוא אל ביתי אני אבוא אל ביתך. ולא מקרה הוא שקרה למחבר זה, אמנם כן דרכו וזה מעשהו בכל ספרו הארוך והרחב, עד כי חרפה היא להשיב על דבריו, שרי ליה מאריה.

שם, להיותם מורים על ענין אחד לבד כשאר השמות המיוחדים, ואמנם רבו המלות ההן להבנת הענין כי הענין האחד אפשר שיובן במלות רבות, והבן זה וכו׳״ עכ״ל [6]), וכבה פסוק (דבריס ד׳, ל״ד) „לבוא לקחת לו גוי מקרב גוי במסת באתת ובמופתים וגו׳״, הוא יסוד ועיקר אמונתנו אנחנו בנ״י. והוא המופת שאין צריך עמו לא ראיה ולא מופת כמו שהרחיב אמריו החבר בספרו הכוזרי (מאמר א׳ סי׳ י״א י״ג ט״ו כ״ב והלאה ע״ש), וכבה מצאנו במקרא זה, מציאות השם, חדוש העולם, והשגחה, שלשת עמודי האמתות הנצחיות, לכן בצדק יכנוהו המדרשים בשם „שם של ע״ב״, כי הפסוק הזה מורה על ענינים מקרבים השכל לידיעת אמתת ציור עצמותו יתעלה [7]), לא כן צירופי אותיות כמו וה״ו יל״י סי״ט על״ם וכו׳ שזכר בעל הפסיקתא הנ״ל היוצא משם בן ע״ב [8]) שזכר רש״י (סוכה שם) אשר הרחיב אמריו בו הזהר (פרשה בשלח) והאריך בו הרמ״ק בפרדס (שער פרטי השמות פ״ה וו׳) שלא יורו על ענין בשום פנים, אשר עליהם שאג מר הרמב״ם (שם שם פס״ח) ואמר: „כל אלה הדברים לא יאות לאדם שלם לשמעם כל שכן שיאמינם״, וכנה את ממציאיהם בתארים מעוררים חרדה ופלצות (שם שם פס״ב), והצירופים ההם לא מצאנו להם זכרון בספרי המדרשים אשר היו גלוים וידועים לחכמי כל דור ודור מאז נתחברו בספר. ואם באמת קבל רש״י את הצירופים האלה משם בן ע״ב לכסף צרוף בעליל, הנה תגדל הפליאה מאד, מה זה שכתב רש״י (קידושין שם): „שם בן ארבעים ושתים לא פרשו לנו״, והוא הלא היה כבר מפורסם בימיו, ואותו כמו רעהו שם בן ע״ב הביא רטב״א בן דורו בפסיקתא זוטרתא (שמות ג׳, ט״ו) ואמר: „אמר רב יהודה אמר רב שם בן מ״ב אותיות, והוא השם אב״ג ית״צ קר״ע שט״ן וכוליה קדוש ומקודש אין מוסרין אותו אלא למי שהוא צנוע וכו׳״ ע״ש [9]), וכבר שמעת מ״ש הרמב״ם על

---

[6]) והעתקת אלהריזי למאמר האחרון הוא: „ואמנם רבו המלות לבונן הענין כי הענין האחד לו אפשר שיבינוהו אלא במלות רבות ע״כ התבונן בזה וכו׳״.

[7]) מלשון המדרשים: „אתה מוצא ע״ב אותיות של הקב״ה וכו׳״, נראה ברור שבבר היה השם בן ע״ב מפורסם בימיהם, ובאו להוציאו מן הצירופים ולהבניסו במאמר שלם כשיטת הרמב״ם, וכה השתדלו בדבר זה, עד שבשמאלו מן לבוא עד גדלים ע״ה אותיות הסירו גוי מני המנין. ושגה בעל יפה תאר ואחריו בעל ידי משה במדרש שם באמרם שם כאן ע״ו אותיות, ובאמת אין כאן רק ע״ה, לא וספור.

[8]) בתלמוד (קידושין שם) ובמדרשים (שם) לא מצאנו רק אותיות „שם בן ארבע אותיות״ „שם בן שתים עשרה אותיות״ „שם בן ארבעים ושתים אותיות״ „ע״ב אותיות של הקב״ה״, ובצירופים האלה הנה הנם לפנינו תיבות ולא אותיות, עד שהמקובלים יקראום „ע״ב תיבות״ „ע״ב שמות״ (ע׳ פרדס שם), והזהר (פ׳ בשלח נ״ו) אחרי שזכר שבעין ותרין אתוון שים בכל פסוק ופסוק של ויסע ויבא ויט, אמר (שם כ״א:): „שבעין ותרין שמהן קדישין״, וכונתו על הצירופים הנ״ל, והמקובלים הביאום במספר, ע״ב תיבין מנין חסד, רי״ו אתוון מנין גבורה, תתת שבמדרשים אינן רק ע״ב אותיות ולא השתלשו. מזה נראה ברור שאין שיטת התלמוד והמדרשים כשיטת המקובלים בשמות אלה; ולשיטת המדרשים לא נוכל לפרש אני והו שבמשנה (סוכה שם) לשני שמות מהשמות ההם, ולא אוכל להאריך יותר בזה.

[9]) ואמת העיר הר״ם באבער בהערותיו (אות מ״ה שם) „תשעת המלות והוא השם אב״ג ית״צ קר״ע שט״ן וכוליה קדוש ומקודש״ הן הוספה מהמחבר. ויש להעיר עוד שמלת „וכוליה״ היא היא מלת „וכו׳״ הנהוגה אצלנו, והכונה לתשלום יתרש, והסי: נג״ל יכ״ש, בע״ר לת״ג, הק״ב טנ״ע, יג״ל פז״ק, שק״ו נ״ת. ודע כי שתי מלות „קדוש ומקודש״ מצאנו גם במו״ג (שם פס״ב), ובגמ׳ שלפנינו ליתנהו.

אודות השם הזה; ומאשר כתב רש"י שלא פרש לו השם הזה שמענו שלא קבל את השם אב"ג ית"צ וכו' המפורסם כבר בימיו [10]), ואם את זה לא קבל וכשיטת הרמב"ם הנ"ל, מה זה אשר קבל צירופי שם בן ע"ב, וכמוהם כמו שם בן מ"ב (אב"ג יח"ל וכו') לא יורו על שום ענין בשום פנים! אשר ע"כ לבי אומר לי, שאף אם לא אומר שאין

---

[10]) ואל תשמע בקול המהביל (בן יוחאי שם), כי כל דבריו שם הבל וריק. ודע כי אלה השמות אב"ג ית"ל גג"ד יכ"ש עד שק"ו לי"ת כן הם בשל"ה (מס' פסחים שלו) וממנו עשו פיוט נעים בדרך תפלה ובקשה אנא בכח גדולת ימיך וכו' ע"ש. והוא נדפס כמעט בכל הסידורים, והרמ"ק (פרדס שם פי"ג) עמל ויגע בפיתוליו ושיזורים להערות מקורו מפסוק בראשית ברא וגו' ע"ש, ולא הבאתי זה רק למען העיר שגם בהם יש מחלקת בין המקובלים, כן הביא לנו המורבוני (מו"נ ח"א פס"ב) וז"ל: „ושם בן מ"ב אותיות אמרו בעלי הקבלה שהוא אב"ג, יח"ן, קר"ע, שע"ן, גג"ד, יכ"ש, פל"ה, לת"ב, חק"ד, טנ"ע, יג"ל, פז"ק" עכ"ל. הנה במורבוני פל"ר חק"ד, ואצל של"ה ופרדס וסידורים הם, בע"ר חק"ב! ולא יתכן לאמר שהן ט"ס אצל מורבוני, בשכבר הביא שם שהמקובלים עשו מאלה ר"ת לשמות תאריס איסטו להי"ת, ומהם נדע שכן הוא הנוסח אצלו הוא ולא אחר, ואמר (שם) וז"ל: „ואמרו (בעלי הקבלה) שהרצון בו אל ברוך גדול יוצר תקיף צדיק קדוש רם עליון שר טוב נגיד נעים גבור דורש יסד כל שופע פקיד צורף רחוס צור תמיס גאה חסיד קרוב דוד טל נדיב עטיר ירוי גומר לומד פודה זוקף קורא שומע קושב ומקשיב צבי יסר תס, ואלה המעלות המוצאות מהשם ההוא על שכל אות ממנו מורה על מלה מאלה המלות, לא ידענו כי כן הוא, כבר יוכל מי שירצה להעמיק בו לכוונו עם דברי הרב (הרמב"ם), ומאד הפליא (הרב) באמרו ופתי יאמין לכל דבר" עכ"ל, ר"ל במה שהרב הרבה לשפוך המתו עליהם. עכ"פ מהשמות פקיד צורף רחוס חסיר קרוב דוד, נראה מפורש שגרסו פל"ר חק"ד תחת בע"ר חק"ב! אמנם מלאחי מי שרצה לכוונו עם דברי הרב כפשוטו, והוא ר' אברהם אבן מינאם בשאלתו מאת מרן ב"י (שו"ת אבקת רוכל סי' כ"ז) רק שבדבריו נפלו ט"ס, ויש שהביא שתי נוסחאות וכללן יחד, וז"ל: „והנה הרב (הרמב"ם) ז"ל הביא ראיות ברורות על היות שם בן י"ב כינוי בפ' הנזכר (מו"נ שם) וכמו כן שם בן מ"ב הוא שם מחובר ממ"ב אותיות כל אות מהם הוא ראש תיבה לכינוי א' וזה מספרם אל ברוך גדול יוצר תקיף צדיק קדוש רם עליון יסר א) טוב נגיד נעים גבור דורש יחיד ב) יסוד כל שופע ברוך ג) פקיד טהור צרוף רחוס צור תמיס גאה גומל ד) חסיד קרוב דוד טל נדיב עטיר ראוי ה) גאה ו) לומד פודה זוקף קורא שומר קושב ומקשיב צבי יסר תס" עכ"ל. להרמב"ם שאוסר להרבות

א) ט"ס וצ"ל „שר" כמו במורבוני, כי לשי"ן של שטן אינתנו לריבים.

ב) יחיד יסוד האחד יתר, כי רק ליו"ד אחת של יכ"ש אינתנו לריבים, ואולי הן משתי נוסחאות וכללן יחד.

ג) כאן ערבב שתי נוסחאות, לנוסח בע"ר צ"ל ברוך טהור רחוס, ולנוסח פל"ר צ"ל פקיד צורף רחוס כמו במורבוני, וכין לרוף לצורף יבריע זה אשר לו נגלו השמות האלה אם ראוים הם לתאר בהם את הבו"ת.

ד) גאה גומל האחד יתר כי אין אינתנו לריבים רק לגימ"ל אחת של לת"ג, ואולי גם הם משתי נוסחאות.

ה) ראוי ט"ס שהרי ליו"ד של יג"ל אינתנו לריבים, וצ"ל „ירוא" וכצ"ל גם במורבוני. וזה עשות בחקי הלשון.

ו) גאה בכר חשבו למעלה, הוא הדבר אשר דברתי (הערה ד') שגם הורבבו שתי נוסחות, ואם שם גאה יהי כאן גומל (או גומר כמו במורבוני), ואם שם גומל יהי כאן גאה. ומ"ש שומר, במורבוני שומע.

זה רק הוספה מאוחרת [11]) בתוך דברי רש״י הבהירים ושכבוד רש״י נקי מהם, הנה יתכן שרש״י נהג בזה מנהג הרמב״ם, שגם הוא בפי׳ למשניות (סס) חלק כבוד למפורסם ואמר: „אני משמות הש״י וכמו כן והו כך אמרו המפרשים לגמרא, ואני אומר שהוא קורא ורומז למה שאומר ראו עתה כי אני אני הוא שזה הפסוק בא בשמירת ישראל וישועתם וכאילו אמר אתה שאמרת ראו עתה כי אני אני הוא הושיעה נא כמו שהבטחתנו ומקצת הגאונים אמרו שהוא רוצה בו מי שאני והוא בצרה הושיעה וזה על דרך הפשט [12]) והוא אמר יתעלה עמו אנכי בצרה״ עכ״ל. וכמו הרמב״ם (אסר

בכיוויים (ע׳ ה׳ תפלה פ״ע ה״ז וטוא״ח סי׳ קי״ג), להרמב״ם הסואג מרה על התאריס לבוי״ת מה שאינם מפי מרע״ה ותקנוס אנכה״ג (מו״נ סס פנ״ע), לו ייחס אים את כל התאריס הנ״ל ולאמר שהוא כוון להם! העיניס לו ולא ראה מ״ם (סס סס) וז״ל: „ולא כמו שעשו הפתיים באמת אשר המרילו בשבחים וכו׳ יתאחרו הבורא בהם בתאריס אלו יתואר בהם אחד מבני אדם היה הסרון בחקו וכו׳ ולקחו הבורא ית׳ מדרס לגשוותם ותאחרוהו וספרוהו בכל מה שיחשבוהו ראוי וכו׳ עד שיחברו דברים קצתם כפירה גמורה, וקצתם יש בהם מן השעות והפסד הלמיון מה שראוי לאדם שישחוק עליו לפי טבעו כשמעו, ויבכהו עם ההתבוננות איך נאמרו הדברים ההם בחק הש״י וכו׳, ואריך שתתבונן ותאמר אם היה לשון הרע והוצאת שם רע מרי עצום, כ״ם התרת הלשון בחק השי״ת ותאחרו בתאריס יתעלה מהם, ולא אומר שהם מרי, אבל הרוף וגדוף בשגגה מן ההמון השומעים ומן הפתי ההוא האומרם וכו׳״ עכ״ל. האיש כזה אשר בכל לבבו התמים עם יי׳ דבר דברים נמרצים כאלה, ההוא יכוין בשם של מ״ב את השמות האלה אשר מצאנו בהם מכל הדברים אשר זכר! ולא עוד אלא שאמר מפורש שהם „מלות רבות כלל אותיותיהן שתים וארבעים וכו׳ שהמלות ההן מורות על ענינים וכו׳ ואמנם נקראו אלו המלות הרבות שם להיותם מורים על ענין אחד לבד וכו׳״ עכ״ל, לא שיהיו אותיות מקובצות שאין להם חבור ודבוק זה לזה, רק שנעשה מהם ראשי תיבות לאיזה פיוט או שמות תארים, וע׳ מ״ם הרמב״ם בסיום אותו פרק (ס״ב) ותשתומם. ולא על ן׳ מיגאש זה אנכי מתפלא, אחרי שלא ידעתי מי הוא, אף שמכותלי דבריו נכר שחכם היה, אבל על מרן הכ״י אתפלא הפלא ופלא, שראה דבריו ההם והחרים לו בתשובתו (סי׳ כ״ח), ולא גלה לו שחלילה למאור עינינו הרמב״ם לחשוב מחשבת פגול כזה. ומרן הלא ראה את דברי הרמב״ם (פנ״ע) שכן הביא קצת מהם בכ״ו (טוא״ח סס)!

[11]) בשבבר הביאוס התוס׳ (סוכה סס) ד״ה אני והו וכו׳, והרמב״ן בהקדמתו לפירושו על התורה, בשם רש״י. וע׳ רש״י (שבת ק״ד׳) ד״ה ה״ו, שכתב, „הו, כמו אני והו (סוכה מ״ה׳) שמות הם״. והפליאה עצומה, כי בהאי דסוכה השם הוא והו דוקא ולא הו ע״ם.

[12]) וגם על הרמב״ם גם על מקצת הגאונים יש להתפלא איה הא׳ של והוא! והרו״ו היילנהיים בבאורו למהזוריו (סדר הושענות) הפש למצוא פשטו של הדבר ואמר: „ולפי פשטו נראה שכוון ר״י אל שני השמות הקדושים אדני והויה כ״ה וכל׳ מוטריקון הזכירם א׳ב׳י׳ מהשם הראשון, ה׳ו׳ מהשם השני, ולדעת ר״י לא אמרו בהקפתם אנא יי׳ הושיעה נא אבל אמרו אנא אני והו הושיעה נא בצירוף שני השמות יחד, כנ״ל לפי פשוטו וכו׳ שכן מצאנו בכמה מקומות בזהר שהזכיר אני במקום השם הנכתב והנקרא בלשון אדנות וכו׳״ עכ״ל. אם זה הוא פשוטו, כבר עבר הפשט הפשוט ובטל מן העולם; שני שמות בדוחים שלא מצאנו דוגמתם בספרי הקדש, שניהם מקוטעים, באחד יחסר האות השני ותוכו נהר, ובשני יחסרון האות הראשון והאחרון שתי קצותיו אין, והם שמות הם! ומוטריקון! ולפי פשוטו! ומה שהביא לו שעד מהזהר, הוא שעד שאין להשמך עליו, בשבבר מצאנו שם אני בצירופים היוצאים להזהר וליתר המקובלים משם בן ע״ב המיוסד לדעתם על שם יהוה ב״ה. ואולי יכוין הזהר לשם ההוא.

שפך כאש חמתו על השמות שאין לילרופס והתחברותם שוס עניין) שחלק כבוד למפרשי הגמ׳ להעתיק פירושם ההוא בתוך פירושו אף שהוא נגד דעתו ואמונת לבו, ככה גם רש״י הביא הפי׳ הזה רק יען שכן פי׳ מפרשי הגמ׳ שקדמוהו, ואפשד דליה לא סבירא ליה, ואף שיש הבדל ביניהם, שהרמב״ם הביא פירושים אחרים להוציא מפי׳ המפרשים ולבטלו, ורש״י אמר בראשונה: „אני והו בגימטריא אנא יי״", וע״ז הוסיף: „ועוד משבעים ושתים שמות וכו׳", ולא הביא עוד שום פירוש אחר. עכ״פ הנה מצאנו [13]) שלשה שמות רבי האותיות שזכרום קדמונינו, שנים (בן י״ב ובן מ״ב) בגמ׳, ואחד (בן ע״ב) במדרשים; והנה תשוב פליאתנו, מה זה אשר בחר רש״י (בסנהדרין שם וכע״ז שם) רק בשם בן מ״ב, ולא באחד משני השמות האחרים, או גם בשלשתם יחד! אמנם הפליאה הזאת אפשר להסירה, באמרנו שלכן לא בחר רש״י בשם בן ע״ב, בעבור שלא מצאנוהו בתלמוד, ובמדרשים כבר בא הבאור עליו שהוא המקרא לבוא לקחת לו נוי וגו׳ (ולא שלשה פסוקים יסר הפוך ויסר), אשר לכן לא מצא בו ענין איסור ההגיון בו; אדרבה מצוה וחוב להגות בכל הענינים הנעלים הכתובים בכתוב זה; וכן לא בחר בשם בן י״ב, שכן אף שבראשונה היו מוסרין אותו לכל אדם, הנה משרבו הפרוצים לא מסרוהו רק לצנועים שבכהונה (קידושין שם), ור״ח בן תרדיון אחרי שלא היה כהן לא נוכל ליחס לו הגיון השם הזה, ואבא שאול לא יזהיר עליו אחרי שאין יודע אותו רק הצנועים שבכהונה, אשר ע״כ לא נשאר לו רק שם בן מ״ב, שאותו מסרו גם לאלה שאינם כהנים, אם רק נמצאו בהם התנאים שהתנו (שם) באמרם: „שם בן ארבעים ושתים אותיות אין מוסרין אותו אלא למי שצנוע ועניו ועומד בחצי ימיו ואינו כועס ואינו משתכר ואינו מעמיד על מדותיו וכל היודעו והזהיר בו והמשמרו בטהרה אהוב למעלה ונחמד למטה ואימתו מוטלת על הבריות ונוחל שני עולמים העולם הזה והעולם הבא״ עכ״ל; בבאור ואינו מעמיד על מדותיו כתב רש״י: „לנטות (ל״ל לנטור) איבה שמא ישתמש בו להנקם", והוא כמ״ש בע״ז (י״ז:) ד״ה עליו לשרפה וכו׳: „לפי שהיה הוגה את השם באותיותיו דורשו בארבעים ושתים אותיות ועושה בו מה שהוא חפץ"; מדבריו אלה נראה שאף שלא ידע רש״י פירוש שם בן מ״ב ומהותו (כמ״ש קידושין שם) וכמו שלא ידעהו הרמב״ם (מו״נ שם פס״ב), בכל זאת מנהגי אותם שידעוהו אז

ומלבד זה, יגיד נא לנו, האם מצאתו בכל התנ״ך שיתחברו השמות אדני יהוה ע״י ו׳ החבור, עד שיתחברו אלה המקולרים והמקוטעים ע״י הוא״ו אני והו! ועוד סתירות אחרות, ואכמ״ל.

ואחרי כי אין כאן כל באור מקובל, לכן ארהיב בנפשי עז ואענה אף אני חלקי. לדעתי אני זה הוא שם מפשט למקרה הרעה והיגון (אונגליקליכעס שיקזאל) אשר יקרה לבני אדם, והוא משקל הזכר ממשקל הנקבה אֲנִיָּה (איכה ב׳, ה׳), ומלאתיו במקרא (תהלים פ״ט, מ״ח) זכר אֲנִי מה חלד, וחלד הוגח על קלב משך חיי האדם על הארץ מאז הולדו עד מותו; והנה טעם זכר אֲנִי כטעם (איכה ג׳, י״ט) זכר עניי ומרודי לענה וראש; מה חלד, כטעם (תהלים ל״ט, ו׳) וחלדי כאין נגדך, (איוב ז׳, ז׳) זכר כי רוח היי, (שם ח׳, ט׳) כי כל ימינו עלי ארץ, אשר ע״כ אתפלא על מה שוא ברואת כל בני אדם! והו הוא קריאת הצער והיגון, כמו (עמוס ו׳, ט״ז) וכבל הוצות יאמרו הו הו; והנה אנחנו מתחננים ומתפללים, יי׳ אלהים, הנה אפפונו מקרי רעה ויגון אֲנִי, ואנחנו שואגים מכאב לבנו הו אוי ואבוי, לכן קומה הושיעה נא, כי אך לך הישועה.

[13]) מלבד השמות הרבים בן כ״ב בן נ״ד בן ס״ג ועוד אחרים שזכרו המקובלים שאחרי הפסיקתא הזהר והתיקונים ושאחריהם עד הר״מ קורדובירו והר״י והרח״ו ויתר המקובלים.

בימי חז״ל בהשתמשם בו ידע ויגל לנו בדבריו אלה; ונראה שלדעתו להשתמש בו לדעת עד כמה ימלא חפץ היה מותר, אבל לנקום או להנצל על ידו מגזרה שנגזרה עליו משמים היה אסור, ולמד זה מההיא דקידושין שהקפידו בו על המדות, ומההיא דע״ז שלא השתמש בו להנצל. וכבר מצאנו שהשתמש בשם לזמן מצער להרגיע את רוחו אבל לא להנצל, והוא מה שספרו לנו (סוף מסכת כלה): „אמרו עליו על ר׳ חנינא בן תרדיון וכו׳ בא קסטינור א״ל גזרו עליך לכורכך ולשורפך בתורתך [14]) וכו׳ ועמד וכרכוהו בתורתו והקיפוהו חבילי זמורות והציץ [15]) בו האור והיה האור מצטנן ומתרחק ממנו, עמד קסטינור בבהלה אמר ליה רבי אתה שגזרו לשורפך? א״ל הן, א״ל ולמה האור מכבה? [16]) א״ל השבעתיו בשם קוני שלא יגע בי עד שאדע אם גזרו עלי מן השמים המתן לי שעה אחת ואודיעך וכו׳, הסכימה עלי גזרה מן השמים ואם אין אתה הורגני הרבה הורגים יש למקום הרבה דובים ונמרים וכו׳״ עכ״ל. העתקתי הדברים האלה, כי בהם תסור פליאת ה׳ שד״ל מעל רש״י (ע׳ למעלה רים הפרק הקודם) באמרו: „מלבד שאם היה דורשו במ״ב אותיות ועושה בו מה שהוא חפץ, איך אפוא שלטה בו האש? היתכן שלא היה חפץ להנצל אם היה יכול על ידי דרישת השם במ״ב אותיות?״ עכ״ל. והנה תשובת פליאתו זאת הגנה לפניך. וע׳ עוד במס׳ כלה (סס) באריכות וערכהו לעומת המסופר בבבלי (ע״ז י״ח); ולא אוכל להאריך בזה, כי אין לי עסק בנסתרות, ורק במה שהורשיתי אתבונן.

קלא) אם גם את כל הפליאות אשר הפלאנו על רש״י עד כה, הסירונו, בכל זאת תשאר עליו פליאה אחת חזקה, בהתבוננו בפירושיו ממקום אל מקום. כי כן בסנהדרין (ק״ח:) על הא דאבא שאול אומר אף ההוגה את השם באותיותיו, הביאה הגמ׳ ברייתא קצרה שהתנתה תנאים בזה, ואמרו: „תנא ובגבולין ובלשון עגה״, פי׳ רש״י: „לשון עגה לעז שאינו הוגה באותיותיו בלשון הקדש שלנו [1]) אלא שאר לועזין עגה לשון בלעגי שפה (יסעיהו כ״ח, י״ח)״ עכ״ל. לא נשים לבנו הפעם אל הדמיון מהמקרא (עגה אל לעג) אם הוא עולה יפה, ואם יכולין לתאר או לכנות כל לשון לועז שאיננו לשון הקדש בשם לעג או עגה הבא ממקורו לדעת רש״י זאת, ואנחנו ידענו כי כל לשון אחרת לעז היא ולא לעג, והמדברים בה לועזים הם ולא לועגים, די לנו שהפי׳ הזה בלי הדמיון מצאנוהו גם בערוך (ערך אגא) בשם י״א וז״ל: „כל לשון שאינו עברי הוא אגא והוא הדין בירושלם (ר״ל ומ״ם בגבולין הוא הדין בירושלם) אבל משום הכי (אמרו) בגבולין (מפני) שבירושלם לא מישתעו בלשון אגא״ [2]) עכ״ל; אבל

---

[14]) ל״ל לכורכך בתורתך ולשורפך.

[15]) ל״ל והלית.

[16]) אולי ל״ל מתכבה.

[1]) מה זה שלנו? ואולי הוא ט״ס.

[2]) פליאה דעת מני, האם בירושלם בימי חכמי המשנה והברייתא לא דברו גם ארמית גם יונית גם רומית! ומלבד זה תגדל הפליאה, הנה מצאנו שגם ירושלם בכלל גבולין, והם רק בנגוד למקדש, ע׳ שבת (כ״) וכן מצאנו שהם בנגוד לא״י, ע׳ סוכה (מ״ד) ורמב״ם ה׳ לולב (פ״ז הי״ז), וגם על שנו אלה יאמר הערוך (ערך גבל ב׳): „כל א״י קרוי גבולין לבד מירושלם״. אבל רש״י נזהר בלשונו בזה שלפנינו ואמר: „גבולין קרוי חוץ למקדש״.

הפי׳ עצמו תמוה, וכי יתכן שם באותיותיו בין שהוא שם בן ד׳ בין שהוא שם בן י״ב ובין שהוא שם בן מ״ב, בלשון לעז?! אם הוא באותיותיו אינו בלשון אחרת ואם הוא בלשון אחרת אינו באותיותיו! ורש״י (סס) הוסיף עוד ל״א: „עגה לשון עוגה מקום שיש בו חבורה בני אדם שמדברין דברי חול״. אם כה פירושו מה טעם ובלשון עגה״ „ובעגה״ הול״ל! ועוד מה ענין עוגה למקום שיש בו חבורה בני אדם שמדברין דברי חול! ואחרי שאנחנו רואים שרש״י פי׳ ככה מבלי שים לב לתמיהותינו אלה נוסיף עוד, כי אולי רש״י בע״ז (י״ז:) ד״ה עליו לשרפה וכו׳ שכתב: „דורשו בארבעים ושתים אותיות וכו׳״, כונתו למ״ש כאן בסנהדרין, וכונתו שדורשו ברבים[3]). אבל גם בזה לא הונח לנו, כי כן מלבד שהיה לו לרש״י להוסיף בזה התנאי שהתנתה הברייתא „ובלשון עגה״ לפי פירושו השני, שהיו השומעים דרושו בני אדם שמדברין דברי חול, קשה מאד מה זה להתלמד עבד״? וכי מצאנו דרשה אחת ברבים ותדיר שהיא להתלמד! ואם נאמר שבמסקנא לא ס״ל שדרש ברבים, ומ״ט איענש? בפרהסיא הוי, לא היה לפני רש״י כמ״ש התוס׳ (סס י״מ) ד״ה להתלמד וכו׳, א״כ נשאל אנחנו מ״ט איענש? ומ״ש רש״י (סס) ד״ה להתלמד וכו׳: „ומיהו הקב״ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה ואפי׳ להתלמד יש לחוש לכבוד הרב וכו׳״ עכ״ל, לא זכיתי להבין, עתה במסקנת הגמ׳ „להתלמד עבד״, ולא דרשו ברבים ולא בפרהסיא, מה היה לו לעשות ולא עשה? כל דבר חכמה בינה ודעת לא נתנו יי׳ למען תהומות יכסוהו ואנוש לא ידעהו, ובורא עולם שתל בכל דור חכמים ונבונים ויודעים, למען יחכמו יבינוהו וידעוהו, ואם גם לאלה אסור ללמדו, למה זה להבל וריק נוצר! ור״ח בן תרדיון שלמדו מה עול עשה? ואם איש כמוהו לא ילמדהו, מי זה ילמדהו! וכי ינוקא הוה (ע׳ חגיגה י״ג) ר״ח בן תרדיון בעידנא דעבד להתלמד? ואם זה היה חטאו לא היה הש״ס שותק מזה; ומה נדבר, והלא כבר היה נשוי אשה (ע״ז סס) ונגזר עליה להריגה משום דלא מיחתה ביה, וכבר היתה לו בת גדולה אשר דקדקה בפסיעותיה בעת שהיתה מהלכת לפני גדולי רומי, עד שאמרו כמה נאות פסיעותיה ונגזר עליה לישב בקובה של זונות (סס), והיה לו בן שיצא לתרבות רעה ונתחבר ללסטים והרגוהו, וקרא עליו אביו ולא שמעתי בקול מורי וגו׳, וקראה עליו אמו כעס לאביו בן כסיל וגו׳, ואחותו[4]) קראה עליו ערב לאיש לחם שקר וגו׳ (ע׳ מד״ר איכה פ׳ ויגרס בחלץ שני, ומס׳ סמחות סוף פ׳ י״ב בסיגוייס קטנים כדרך כל ספור שנעתק ממקום למקום), ובעת שהושיבו את בתו בקובה של זונות כבר היתה ברוריה בתו ואחותה אשת ר׳ מאיר (ע׳ ע״ז סס); מכל אלה אנחנו רואים שלא היה ר״ח בן תרדיון צעיר לימים בעת שנענש, ולכן לא שמה הגמ׳ חטא כזה עליו, ומה נרכה אמרים, וכבר אמרו בקידושין (ע״ח) שאין מוסרים שם בן מ״ב אותיות רק לזה שהוא עומד בחצי ימיו (ע׳ בפרק הקודם). ואם חטאו היה שהיה הוגה בגבולין, הלא היה לנמ׳ דע״ז לתרץ בגבולין הוה! ואחרי כ״ז, הנה חז״ל למדו מן לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות, חיוב או מצוה או רשות, היתכן שיתהפך לענש מות על לא עול עשה? הקב״ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה, אבל לא

---

[3]) ואולי מפירושו זה הוסיפו האחרונים בפ״ז (י״מ): „מ״ט איענש? בפרהסיא הוי״, וע׳ תוס׳ סס ד״ה להתלמד וכו׳.

[4]) אולי היא ברוריה דביתהו דר׳ מאיר; ומי יודע אם לא בעבור שחשבה האשה היקרה הזאת את כל בית אביה להוטאים אם בזדון או בשגגה, אמרה לר״מ בעלה (ברכות י׳) „מי כתיב הוטאים הטאים כתיב״.

במקום שאף כחוט השערה אין, ואדרבה יש כאן חיוב או מצוה או רשות. האם בעבור „יש לחוש לכבוד הרב וקרא דלא תלמד לעשות במילי אחרנייתא תוקמה כמו נטיעת קשואין דסנהדרין ודמות צורת לבנה דר״ג״ שכתב רש״י, יתחייב ר״ח בן תרדיון שרפה לפני המקום! לא חשיד קוב״ה דעביד דינא בלא דינא. ומדוע לא השיבה הגמ׳ על הקושיא מלא תלמד לעשות, ההיא במילי אחרנייתא!

ודברי רש״י בסנהדרין (סס) כשהם לעצמם גם הם נפלאים ממני, שכן אמר שם בד״ה תנא וז״ל: „כי אמרינן דהוגה את השם באותיות אין לו חלק לעוה״ב בגבולין אבל במקדש לא שהרי בשם היו מברכין״ עכ״ל. ממה שאמר „שהרי בשם היו מברכין״ מוכיחים דבריו שעל שם בן ד׳ הוא שם המיוחד יהוה כונתו, שכן בו היו מברכין במקדש וכתבו וכמו שאמרו (ספרי במדבר פיסקא ל״ט ומ״ג, סוטה ל״ח׳ במדב״ר פי״א באמלעה וכסופה, וילקוט נשא רמז תס״י ותשי״א ופסיקתא זוטרתא במדבר ו׳ כ״ג וכ״ז) במקדש ככתבו בשם המיוחד, וע׳ רש״י (סוטה שם) שכתב מפורש „ככתבו ביו״ד ה״י״, א״כ מה שאמר אבא שאול אף ההוגה את השם באותיותיו לדעת רש״י בדבור זה לשם זה נתכוין, וכמו שפירשו גם הרמב״ם והרע״ב בפירושם למשנת כל ישראל, וכן התוס׳ (ע״ז י״ח׳) ד״ה הוגה השם וכו׳ (על הוגה את השם שם ל״ח בן תרדיון) בשם רוב העולם, וכן אמר ר׳ יעקב בר אחא מפורש (ירושלמי סנהדרין פ״י סוף ה״א) על הא דאבא שאול: „נכתב ביו״ד ה״א ונקרא באל״ף דל״ת [3]), והנה רש״י בדבור שאח״ז כתב וז״ל: „ל״א עוגה לשון עוגה וכו׳ גבולין קרי חוץ למקדש ואסור לפרש שם בן ארבעים ושתים בלשון עגה חוץ למקדש ואי עבד אין לו חלק אבל בלשון קדש אינו נענש כל כך ובמקדש הואיל ונהגו להזכיר פירושו אינו נענש, פתח בשם בן ד׳ וסיים בשם מ״ב! פתח בשם בן ד׳ אולי בעבור שכן מצא לר׳ יעקב בר אחא בירושלמי (סס), וסיים בשם בן מ״ב בעבור שכן יפרש את השם שהיה ר״ח בן תרדיון הוגה ועליו הקשו מאבא שאול (בבלי ע״ז שם). עכ״פ דבריו סותרים אלה את אלה מדבור לדבור! ואולי בעבור שיש כאן בדברי קדשו שני פירושים, המפרשים פליגי בזה, המפרש הראשון (אשר עליו רשם מ״ל) יסבור דמיירי כאן בשם בן ד׳ וכדעת התוס׳ בשם רוב העולם (ע״ז שם), והשני יסבור כפי׳ רש״י (שם) דמיירי בשם בן מ״ב. ובכ״ז שני המפרשים האלה לא ימלטו מהתמיהות אשר תמהנו על כל אחת משתי הדעות ההן [6]) עד כה ועוד גם הלאה.

בשתי הלשונות שברש״י אנחנו רואים שללשון ראשון בגבולין בכל גווני אסור ובמקדש אסור דוקא אם היא בלשון עגה ע״ש. וזה תמוה, שהרי הברייתא אומרת

---

[5]) ודעתי בבאור דברי ר׳ יעקב בר אחא אלה תשמע ממני הלאה (סוף פקל״ב) ע״ש.

[6]) ולא יתכן לאמר שכונת רש״י שהוגה שם בן ד׳ ומפרשו בשם בן מ״ב (וע׳ מו״ר ח״א פס״ב) ושכן כונתו גם בע״ז (י״ז:) בד״ה עליו לשרפה באמרו: „למה נענש כך? לפי שהיה הוגה את השם (בן ד׳) באותיותיו (ואת השם הזה היה) דורשו בארבעים ושתים אותיות וכו׳״ עכ״ל. כי מלבד שהדברים האלה לחוצים ודחוקים, לא אאמין שכוון לזה, כי אין דרך רש״י מאיר עינינו לשתוש כל כך את דבריו, רש״י מלותיו קצרות וספורות אבל לא שתומות ונעלמות. אמנם מצאנו לרש״י שכתב שלא כל הכהנים היו מברכין בשם בן ד׳ יו״ד ה״א, ע׳ בפי׳ (קידושין ע״א׳) ד״ה לגמועין וכו׳ וד״ה מבליעין וכו׳, אבל שם הוא על שם בן י״ב אשר לדעתו הגמועין שבכהונה היה מברכין בו העם לאחר תמיד של שחר, ושאר הכהנים היו מברכין בשם בן ד׳ ע״ש, ואין שם כל זכר לשם בן מ״ב שבו היו הכהנים מברכים או מזכירין פירושי.

„ובגבולין ובלשון עגה״, המראה ששני התנאים מצטרכין בזה, שיהיה בגבולין וגם בלשון עגה; ומי הגיד לנו שבגבולין שלא בלשון עגה ובמקדש בלשון עגה אסור? ולל״א האומר שבגבולין דוקא בלשון עגה אסור, אבל בלשון קדש אינו נענש כל כך, מי הגיד לנו זה, אולי בלשון הקדש אינו נענש כלל? וכן מ״ש „ובמקדש הואיל ונהגו להזכיר פירושו אינו נענש״, לא באר במקדש במאי מיירי, אם בלשון קדש, ובגבולין אינו נענש כל כך ובמקדש אינו נענש כלל, או שבמקדש גם בלשון עגה אינו נענש? ועוד הגה הוא אומר ובמקדש וכו׳ אינו נענש״, משמע אבל לא טוב עשה, או במלות אחרות פטור אבל אסור, אם במקדש ובלה״ק לא טוב הוא ואסור, איה איפוא ייטיב וייטיב! ואם נאמר במסירת ראשי פרקים (חגיגה סס), א״כ שלא במקדש אף ראשי פרקים אסור (דבר שלא מלאנו בסוס מקוס), הלא כל זה היה לגמרתנו לבאר, ומדלא באר ש״מ דלא ס״ל כן. ועוד מנין לו ללשון זה שבמקדש נהגו להזכיר פירושו? וכלנו יודעים שבמקדש היו מברכין בשם ככתבו, ולא שמענו שהיו מפרשין, ואף לר״ב האי שאמר (רא״ש ביומא פ״ח סי׳ י״ט) שהבה״ג בוידויו היה אומר שם בן מ״ב אותיות, אומר היה אבל לא מפרש [7]). וע״ש דעת הרא״ש עצמו [8]), ועי׳ טוב״י א״ח (סי׳ תרכ״ח) והיא דעת הרמב״ם, והיא היא המסכמת עם השכל הישר והפשוט. ועוד מה זה לשון „נהגו״ בזה, וכי שייך מנהג בדברים כאלה! לפירוש זה שאבא שאול מיירי בפרישת שם בן מ״ב, והוא הוא השם שהגה ר״ח בן תרדיון לדעת רש״י (ע״ז סס), הנה ר״ח בן תרדיון שהיה חוץ למקדש ובכבוש ביתר (ע׳ יוחסין וסדר הדורות) באיזו לשון הגה השם באותיותיו? הלא ע״כ בלשון עגה, דאל״כ מאי קושיא מאבא שאול, א״כ קשה מדוע לא הגה בלה״ק? ואם נאמר שבלה״ק הגה והמקשן לא ידע מהחילוק שבין לשון עגה ללשון הקדש, אם כן מסדר הש״ס שממנו לא נעלמה הברייתא דובגבולין ובלשון עגה, מדוע לא השיב „בלשון הקדש הגה״, וכמ״ש רש״י לל״א שבלה״ק הוא נענש ג״כ אלא שאינו נענש כל כך, וכמ״ש בע״ז (סס) ומיהו הקב״ה מדקדק עם צדיקים וכו׳! ומה לו ללהתלמד עבד עד שתפול עליו הקושיא מן לא תלמד לעשות אבל אתה לומד להבין ולהורות! ועוד הפירוש הזה אומר: „ובמקדש הואיל ונהגו להזכיר פירושו אינו נענש״, פליאה דעת מני, וכי לא מצאנו דברים רבים שלכהנים מצוה וחיוב, ולזרים ענש מיתה! אשר על כן על כל אודות הדברים האלה דברי רש״י נשגבים ממני לא אוכל למו.

כן על פי התוס׳ (ע״ז י״ח ·) ד״ה הוגה השם וכו׳ תגדל הפליאה, מלבד מה שהקשינו בפרק הקודם, לדבריהם שר״ח בן תרדיון הגה השם בן ד׳ יו״ד ה״א ככתיבתו, מה להתלמד איכא הכא? יש להתפלא עוד, אחרי שתלתה הסוגיא דע״ז חטא ר״ח בן תרדיון

---

[7]) ולא נוכל לאמר שאין כונת רש״י באמרו „לפרש״ „פירושו״ על באור וסירוש, אמנם רק על נקוב השם בברור כמו שהוא, וכמו (ויקרא כ״ד, י״א) ויקב וגו׳ את השם, שתרגם אונקלוס ופרש וכו׳ ית שמא. (סס סס, ע״ז) ונקב סס יי׳, ודי יפרש שמא דיי׳. (במדבר א׳, י״ז) אשר נקבו בשמות. די אתפרשו בשמהן. שהרי רש״י בפירושו זה מיירי בשם בן מ״ב ולא בשם בן ד׳. ואולי „פירושו״ הוא שם בן מ״ב עצמו, ומל״ל שם „ואסור לפרש בשם בן מ״ב וכו׳״.

[8]) נפלא הדבר שהרא״ש שם לא זכר את הרמב״ם, שכן דברי הרמב״ם הם דבריו, ההוגה את השם שהוא בן ד׳, בפירושו למשניות שם, ושהבה״ג אמר בוידויו שם בן ד׳ שהוא השם המיוחד בה׳ עבודת יום״כ (פ״ב ה״ו). ובעל שירי קרבן (ירושלמי יומא פ״ג ה״ז) ד״ה עבר פעמים וכו׳ ערך קושיותיו שם על הרא״ש, ונעלם ממנו הרמב״ם באותה שעה. ויש להאריך בכ״ז, אבל לא פה מקומו.

משום הא דאבא שאול אף ההוגה את השם באותיותיו, על כרחנו כמו בזה כן בזה הגות השם באותיותיו לדעת התוס׳ הוא קריאת שם בן ד׳ ככתיבתו. א״כ מה זה אשר אמרה הברייתא (סנהדרין ק״ח:) „ובלשון עגה״, אם יפרשו עגה כלשון ראשון שברש״י (סס) שהוא לשון שני שבערוך „לעז שאינו לשון הקדש״, הלא תסוב גם עליהם תמהתנו שתמהנו למעלה על רש״י, היתכן שיקרא השם ככתיבתו ויהיה בלשון אחר ולא בלשון הקדש! הן אם יאמר יְהוָה ככתבו בנקודותיו, הלא לשון הקדש הוא ולא לשון לעז! הא אין לך לומר רק שיכתבהו באותיות לעז, א״כ אז הלא איננו הוגה כי אם כותב, ולא באותיותיו רק באותיות שאר הלשונות, וחטא זה לא נזכר כלל בדחז״ל, ואבא שאול אומר מפורש: „ההוגה את השם באותיותיו״! ואם יפרשו עגה כלשון שני שברש״י מקום שיש בו חבורה של בני אדם שמדברין דברי חול, גם אז תגדל הפליאה, הלא הם אומרים: „שהיה קורא בפיו אותיות של שם המיוחד כאותיות של שאר התיבות וזה אין לעשות כדאמר וכו׳ לא כשאני נכתב אני נקרא וכו׳״ עכ״ל, הלא מהפי׳ הזה של עגה משמע שבמקום שמדברין דברי קדש או שאין חבורה בני אדם אין איסור, ולדברי התוס׳ גם נכון לעשות, ואנחנו רואים שבפסחים (כ״) ובקדושין (ע״ח:) סתמא אמרו „לא כשאני נכתב אני נקרא וכו׳״, ולא חלקו כלל בחלוק של חבורה ודברי חול, ומסתימותם נראה שלעולם ובכל האופנים אסור, זולתי במקדש ולעוה״ב [9]) ואם יפרשו כפי׳ הראשון שבערוך (ערך לגע): „בלשין עגא בלשון ליעוג שאינו צריך לכך״ משמע שאם יש צורך אינו לשון ליעוג ואין איסור, א״כ ר״ח בן תרדיון דעבד להתלמד ולא לליעוג ולא שאינו צריך לכך, מ״ט איענש! [10]), ובפסחים ובקידושין אצל לא כשאני נכתב וכו׳ מדוע לא בארו שהוא דוקא בלשון ליעוג שאינו צריך לכך! ואם נחלק ונאמר שבמקום שיש חבורה בני אדם וכו׳ או שהוא בלשון ליעוג שאינו צריך לכך אין לו חלק לעוה״ב, וזולת זה אף שלא אבד עולמו איסור יש כאן, חלוקה כזאת אף שראויה להאמר, מ״מ לא נוכל ליחסה להם, כי אם אליה כונו, היה להם לפרש ולא לסתום. ועוד מה זה אשר הקשו מאבא שאול, ואבא שאול מיירי בחבורה בני אדם וכו׳ או בלשון ליעוג שאינו צריך לכך, ואולי ר״ח בן תרדיון נזהר משני אלה, ואיך זה נוכל לחשוד את ר״ח בן תרדיון שהגה את השם בלשון ליעוג וכו׳! ולפי׳ עגה חבורה בני אדם שמדברין דברי חול, מה זה אשר חדשה הגמ׳ בפרהסיא הוי, והלא מראשית ידענו שאבא שאול מיירי בחבורת בני אדם, והנה זה בפרהסיא! ואם בתחלה סברו שר״ח בן תרדיון הגה שלא בפרהסיא, א״כ מה זה אשר הקשו מאבא שאול, ואבא שאול (לפי פי׳ זה) מיירי בפרהסיא! ויש עוד להאריך בזה, אבל די גם באלה. ולא אבוש באמרי כי בכלל באור הברייתא דסנהדרין לדברי אבא שאול וכן הגות השם של ר״ח בן תרדיון לפי דברי כל המפרשים שקדמונו רק אותיות ומלות אנחנו קוראים, אבל באורם אין אנחנו יודעים; הלכה וסיפור שמענו, אבל טעמם ונימוקם לא ידענו. לכן מדברים כאלה אשר הם כחידות בעינינו, והם סתומים וחתומים לפנינו, לא נוכל להביא כל ראיה או סתירה לחקירה מחקירותינו, כי באור המלות ובאור הענין, הם יסודות הבנין, ואם אלה אין, הראיה והסתירה מהם כמוהם כאין. וזה ה׳ שד״ל הביא מה שעינה קמורה, מידיעתנו נעלמה וטמורה, לראיה גמורה! ואת דעתי העניה בהא דאבא שאול ודר׳ חנינא בן תרדיון השמע ממני בפרק הבא.

---

[9]) ודעתי בכאור מאמר „לא כשאני נכתב אני נקרא וכו׳״ תשמע ממני בפרק הבא.

[10]) וע״ל (פקב״ט) בדבר הזכרת ש״ם לבטלה בלימוד לתשב״ר.

קלב) בהתמי דברי שבפרקים הקודמים, והנה לפני השהר (תרכ״ט חלק סני, לד 59) כו מצאתי דברי הר״ל לעף לרשיל״כ רפאפורט ע״ד עגה שבסנהדרין, וז״ל: „אגא כתב בעל המוסף פי׳ אגא בלשון יוני לפעמים הוא ענין טומאה ולפעמים ענין קדושה והשיבות, ויצטדק שבשום ענין מהשנים אין חלק — לעוה״ב — להוגה השם בגבולים. בוקסדארף ורמ״ל לא פירשו המלה היונית*), ופלא שנשמטה גם מעין אדוני המשוטטות בכל. והדבר פשוט שהמכוון ἅγιος Ehrwürdig rein; verwünscht, verflucht ועוד חזון למועד שינופף אדוני (ה׳ סי״ר) את ידו לבאר ענין ההוגה את השם באותיותיו שלדעתי המוכן שמבטא את השם באופן ידוע לעשות על ידו אותות ופלאים וכעין שפי׳ רש״י בע״ז י״ז והפירוש הזה הוא מכוון מאד להמשך הדברים הנאמרים במשנה שם. אמנם על פי׳ הרמב״ם והברטנורה אשר עמהם מסכים האשרי ביומא (ח׳, י״ט) יש להסיב: א׳) שלפי דבריהם היה ראוי להיות הוגה את השם ככתבו כדאיתא בתמיד (ז׳, ב׳) ובסוטה (ז׳, ו׳). ב׳) לפי ההלכות המסורות בידינו אין בביטוי השם ככתבו שום איסור מן התורה, כי אם אמנם המנהג ישן ונושן שלא להגות את השם כפי כתיבתו, ונמצא מנהג זה אצל השומרונים וגם אצל עמים אחרים, עכ״ז ברור שמה שנאמר על זה ובשמות רבה פ״ג על דרך אסמכתא נאמר, וכן כתבו בפירוש התוס׳ בע״ז (י״ח) בד״ה הוגה: „וזה אין לעשות״, מבואר מזה שאין נכון לעשות כן אבל אין בו איסור תורה. ולא ישרו עפ״ז דברי געזעניוס שכתב שחכמי ישראל אסרו בטוי השם ככתבו מפני שלא הבינו המקראות, שהרי לא מצד המקרא אסור הדבר, וע״פ ההלכה הכתוב ונוקב שם יי׳ מות יומת (ויקרא כ״ד, ט״ז) במקלל מדבר, וכל ראיות געזעניוס מופרכות; וכמו כן טעה בזה חכם עמנו פיליפפואן בבאורו (סס סס, י״א), וא״כ הדבר למה יחשבו למבטא השם לעון פלילי הלוקח מבעליו חלק לעוה״ב? או[1]) שהכונה על עושי הפלאים, אשר על ידם רבו הקלקולים כידוע. והנה מהור״ר אלעזר לנדא ז״ל הטיב להראות בספרו יד המלך (תפלה י״ד, י׳) שהרמב״ם הלך בענין קריאת השם המפורש בעקבות הירושלמי נגד תלמוד בבלי, אמנם נעלם מעיניו שבספרו המורה (א׳, ס״ב) השתדל להשוות שני התלמודים כאשר יבין כל מעיין וכו׳״ עכ״ל. ויען שדבריו אלה נוגעים הרבה לדברינו בפרקים הקודמים והבאים, לכן הנני להעיר עליהם כסדרם: „כתב בעל המוסף וכו׳״, לא העיר הח׳ הזה שדברי המוסף מופרכים מעיקרם. לענין טומאה הלא לא היה צריך להזהיר, כי הלא זה הוא בכלל מחרף ומגדף, ומה זה בגבולין, הלא זה גם בירושלם חלילה להעלות על הלב! ואם לענין קדושה מה זה אשר בחר בשם עגה[2]) היוני הכולל שני הענינים, ולפנינו רק על ענין אחר (והוא ענין קדושה) יש להזהיר, ועל השני הלא אנחנו מוזהרים ועומדים! ומלבד זה, אחרי שאין כאן היתר אף לענין קדושה, למה לו להזכיר „עגה״, אחרי שבגבולין הכל אסור, הול״ל „ובגבולין״ ודי, ואז הלא נדע שבגבולין הכל אסור, אחרי שלא יפרוט לפנינו שום היתר או תנאי מתיר בגבולין! ובערוך השלם של הרח״י קאהוט (ערך אגא) מצאתי שני פירושים: הא׳ מלשון שומרוני lestern ומלשון ערבי verdreht, ungeformet והב׳ מלשון ערבי beschimpfen sein. היש להאמין שעל אופן אחת ההוראות האלה הגה ר״ח בן הרדיון את השם באותיותיו, ואת זה להתלמד עבד! אמנם שגה בהביאו אותם על אגא שלפנינו.

---

*) כי דברי ס״ל אינם מכוונים לדברי המוספיא שאמר שהוא לשון טומאה וקדושה (הערה שם).

[1]) טעות הדפוס וג״ל א״ו והיא ר״ת אגא ודאי.

[2]) אתי נירסאות יש בסס זה „אגא״ גם „עגה״ וע׳ ערוך בערכיהם, והגאה (ס״פ קל״ג).

„שמבטא את השם באופן ידוע לעשות על ידו אותות ופלאים״. ע״ז כבר השיב רשיל״ב (הסחר סס לד 114) וז״ל: „רחוק ודחוק הוא בעיני לפרש באותיותיו כמו באותותיו, ולא נמצא דוגמא לזה במשניות וגם לא במקרא, ועוד החיבור ההוגה את השם בפלאים ר״ל בעבור הראות פלאים? וגם לחיבור כזה אין דוגמא, והנה רש״י פי׳ (סנהדרין ק״ח:) ואסור לפרש שם בן מ״ב בלשון עבר חוץ למקדש, ולענ״ד הדבר כפשוטו על שם הוי״ה, וגם באותיותיו כפשוטו, ור״ל שניתן הברות לאותיות כפי דרכי לשונות העמים, וחשבו זה לחילול גדול בגבולין ולא ניתן רשות רק לכ״ג ביוה״כ, וזה באמת מהתרוממות הרעיון על הש״י ששוללים ממנו כל תאר וגם אין לקראו בשמו כאשר יקרא לאחד האדם, והעושה כן בכל זה, מראה כי לא נחשב בעיניו כל קדש״ עכ״ל. בתשובתו על ה׳ לעף צדקו בו, אבל הפי׳ שחשב בנפשו שהוא חדשו, נעלם ממנו שכן פי׳ רש״י בפי׳ ראשון, וכן פי׳ התוס׳ בע״ז (י״ח:) ד״ה הוגה השם וכו׳, וגם טעמו הפשוט נכלל במאמרם לא כשאני נכתב אני נקרא וכו׳ ולזה הביאוהו התוס׳, והנה כל מה שהשיבותי על רש״י בפי׳ ראשון ועל התוס׳ (ע׳ בפרק הקודם) תסבינה גם עליו, ואין לכפול הדברים. „וכעין שפי׳ רש״י בע״ז והפירוש הזה מכוון וכו׳״, כבר הרחבתי אמרי על פי׳ רש״י זה בפרק הקודם, והח׳ הזה לא שם לבו לחקור איך היה פירושו זה מכוון עם מה שאמרו בברייתא „ובגבולין ובלשון עגה״ לפי מ״ש רש״י בסנהדרין ובע״ז ככל אשר העירותי למעלה.

„על פי׳ הרמב״ם והברטנורה אשר עמהם מסכים האשרי ביומא״ לא דייק בלשונו, הרא״ש לא זכר את הרמב״ם עד שנאמר שהסכים לדבריו (וע׳ בפרק הקודם סעיף ו׳), א״כ אין כאן הסכמה אבל יש כאן השתוות. והנה הוא ראה את דברי התוס׳ (ע״ז י״ח:) ד״ה הוגה השם וכו׳, ולא זכר שכן פי׳ גם הם בשם רוב העולם כפי׳ הרמב״ם הרא״ש והברטנורה. ומה שהתפלאתי על דבריהם ע׳ בפ׳ הקודם. „ולפי דבריהם היה ראוי להיות הוגה את השם ככתבו״. אם הוא מדקדק על שנוי לשון, היה לו להוסיף שהיה ראוי לאמר הקורא, האומר, המוציא, הבוטא, ולא ההוגה. „לפי ההלכות המסורות בידינו וכו׳ המנהג ישן נושן שלא להגות את השם כפי כתיבתו ונמצא מנהגו זה אצל השומרונים וכו׳״. כן הדבר, ולא הגיד באיזה כינוי ישתמשו השומרונים במקום שם הוי״ה ב״ה, והנה ידענו כי יש מהם האומרים השם, ע׳ כרמי שומרון (לד 17) בשם באזנאש בשם הונטיגטאן; וכלם לא ידעו שהשומרונים לא מלבם הוציאו את הדבר הנכבד הזה[3]), אבל כן מצאנו בתורה, שמפני הכבוד והמורא לא יזכור את שם יהוה, אבל יאמר השם תחתיו: ויקב וגו׳ את השם ויקלל (ויקרא י״ד, י״א), והוא בעבור ויקלל שאחריו, והוא השם המיוחד המפורש (סס סס, ט״ז) ונקב שם יהוה מות יומת וגו׳ בנקבו שם יומת (וע׳ לאב״ע סס), וזה מפני הכבוד; ומפני המורא (דבריס כ״ח, כ״ח) ליראה את השם הנכבד והנורא הזה, ובאר מי הוא ואמר את יהוה אלהיך. ומזה נראה ברור שבכל עת שהיו צריכים להזכיר את שם יי׳ בין איש לרעהו, לא השתמשו בשם המיוחד, אבל אמרו

---

3) והלהה אכיא שים מהשומרונים שאומריס אֱלֹהִים תחת הסס המיוחד. והוא לדעתי כעבור שמלאו יֶהוָה כנקוד אֱלֹהִים, ולא מלאתוהו כנקוד אֲדֹנָי לעולס (ואס זה הוא טעמס, יהי גס זה ראיה לקדמות הנקוד) אף שטעו מכלי הסניחס לנקוד בכל״ס שעליו ולא לחלופיס שכתיבות הכאות לפניו ולאחריו (ע״ל פקל״ח).

השם, ויש לזה רמזים ורישומים נכרים גם בנביאים וכתובים; ובפרט במקום שהצטרכו לכינוי, ועל שם עצם פרטי הן לא יבא כל כינוי; ויש אשר הוסיפו לו גם שם התאר „כבוד״. וכן מצאנו לחכמי המשנה שתחת אנא יהוה אמרו (יומא פ״ג מ״ח, פ״ד מ״ב, פ״ו מ״ב) אנא השם (וע׳ סו״ת ריב״ש סי׳ רי״ט); ומזה למדו בברכת כהנים (סוטה ל״ח׳ ספרי במדבר פיסקא ל״ט ומ״נ, במדב״ר פי״א, וילקוט רמז תסי״א) ושמו את שמי שמי המיוחד לי; וכן אמר אבא שאול ההוגה את השם (וע׳ רא״ש יומא פ״ח סי׳ י״ט) ודעת הרמב״ם התוס׳ והרא״ש והרע״ב ודעמהון אמת וצדק, ומזה דרשתם (פסחים נ׳ קידושין ע״א׳) זה שמי לעלם. וע׳ מדר״ש רבה (פ״ג). וגעזעניום לא הבין במקרא.

„וגם אצל עמים אחרים״, לא הזכיר מי הם, ואולי כיון למ״ש מאור עינים (פ״ו מאמרי ביגה). עכ״ז ברור שמה שנאמר ע״ז ובשמ״ר פ״ג על דרך אסמכתא נאמר״, מה זה שמכל המקומות שבמשנה ובתלמוד ובספרי לא פרט לפנינו רק את שמ״ר לבדו! ובאור המדרש הזה תמצא בפרק הבא (סעיף ב׳).

„וכ״כ בפירוש התוס׳ וכו׳ וזה אין לעשות״, שגה שגיאה גדולה בהבנת דבריהם אלה, שהרי הם פי׳ כן על הוגה את השם באותיותיו של ר״ח בן תרדיון וזה של אבא שאול שהביאה הגמ׳ אח״ו, ומבלי ספק שבאמרם „וזה אין לעשות״ כיונו לאיסור גמור. ואם ראיה כזאת מספקת לו היה לו להביא מהרמב״ם (ס׳ תפלה פי״ד ה״י) שאמר „שאין מזכירין את השם ככתבו וכו׳״, ולא אמר „שאסור להזכיר וכו׳״, וידוע כי מדקדוק דברי פוסק יש לנו ללמוד הרבה יותר מאשר נלמוד מלשון מפרש; וכבר מצאנו בין הפוסקים ברצותם לדחות דעת מפרש אף שהוא גדול המפרשים, יאמרו „פ׳ מפרש הוא ולא פוסק״.

ולי ראיות מוכיחות ומבריחות שאף שעתה אנחנו נוהגים איסור להזכיר את השם ככתבו, בכ״ז מצאנו אופנים וזמנים שהיה מותר, ויש שאמרו שיש בהזכרה זו גם משום מצוה. והן: כן מצאנו בברכות (נ״ד׳) שאמרו: „והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם שנא׳ והנה בעז בא מבית לחם ויאמר לקוצרים יי׳ עמכם ויאמרו לו יברכך יי׳ ואומר יי׳ עמך גבור החיל וכו׳״ עכ״ל. בעז היכי קאמר להו לקוצרים? אם אמר השם עמכם או אדני עמכם, והם ענו יברכך השם או יברכך אדני, בעבור שהיה אסור להם להזכיר את השם ככתבו, וכן המלאך לגדעון הגם הוא אמר השם או אדני, א״כ שמואל כותב רות ושופטים (ב״כ י״ד:) איך הרשה לנפשו לשנות ולכתוב יהוה, שם שלא יצא לא מפי בעז והקוצרים ולא מפי המלאך, תחת השם או אדני! ואיך לא ירא ממכשול, פן יאמרו קוראי ספריו שכן יצא השם הזה ככתבו מפי אומריו, ואמרוהו הם ככה גם בשאלתם לשלום איש לרעהו! ולא לבד באלה, אמנם גם בדברי נעמי בעז והזקנים, גם דבורה בשירתה גם מלאכי יפתח אל מלך בני עמון וכן בכל יתר המקומות כלם שמצאנו שם יהוה נשא על שפתי אומריו, אם הם לא אמרוהו ככתבו אבל רק בכינוי השם או אדני, איך זה כתב הוא יהוה! משה אדונינו לא ערך את דבריו בכתב לפני פרעה מלך מצרים, אבל בפיו אמר אליו כה אמר יהוה וגו׳, וכן פרעה שענה מי יהוה אשר אשמע וגו׳ לא ידעתי את יהוה וגו׳, בפיו אמר, ואם לא אמרו את השם ככתבו, הלא היה המשפט לכתבו על ספר כמו שיצא מפיהם, בכינוי. וכן בכל המקומות אשר דברו יי׳ ומשה וכל הנביאים וכל המלכים ויתר האנשים כלם בפיהם את השם המיוחד הזה, אם לא אמרוהו ככתבו אמנם רק בכינויו, הלא ככה היה לסופרי ספרי הקדש לכתבו על ספר בכינויו כמו שיצא מפיהם ונכנס באזני השומעים, ופרעה גם הוא רק את יהוה לא ידע, יען כי הוא שע״פ ליי׳ אלהי ישראל, (וכמו כמוס אלהי בני עמון (שופטים י״א, כ״ד) ע״כ בא שם בגיגוד לו), אבל

לא שמות אלהים ואדני המשותפים, וע׳ כוזרי (מ״ד סי׳ ט״ו), וע׳ ראב״ע (שמות ה׳, א׳—ג׳ [4]) ורמב״ן (שם שם, ג׳); וכל בעלי הדתות כלם האמינו באלהות ואדנות, וע׳ סנהדרין (ס״ו): „ומה עגלון מלך מואב שהוא עכו״ם ולא ידע אלא בכינוי״, ודבר זה ידוע עד שא״צ לראיה. משה אמר (במדבר י״ד, י״ז, י״ח) ועתה יגדל נא כח אדני וגו׳, יהוה ארך אפים וגו׳, במה הבדיל בין שני השמות הקדושים האלה אם לא בקראו את יהוה ככתבו! וכי תאמר ממשה אין ראיה כי היה ככהן במקדש (ע׳ למטה הערה ד׳), הנה לפנינו האבות הקדושים, כל ישראל בשירתם על הים, בהתלוננם, מרים ואהרן, יהושע וכלב, בנות צלפחד, בני גד ובני ראובן, ראשי האבות למשפחת בני גלעד ועוד, ואצל כלם מצאנו שם השם ככתבו, ואם כל אלה אמרוהו בכינויו מדוע לא נכתבו ככה בתורה! ואחרי כל אלה צא ופרנס לי מה שאמר יעקב (בראשית כ״ח, כ״א) והיה יהוה לי לאלהים, ויתרו (שמות י״ח, י״א) עתה ידעתי כי גדול יהוה מכל האלהים (וע׳ ראב״ע שם ג׳, ט״ו). דוד נעים זמירות ישראל שר שיר אחד בעל שמונה פסוקים (תהלים ק״ל), בששה מהם מצאנו שבעה שמות, ארבעה שם יהוה ושלשה שם אדני, במה הבדיל ביניהם אם לא קרא את הארבעה ככתבם! ועוד יותר הנה מצאנו בפסוק אחד (שם ל׳, ט) שזכר שני שמות, אליך יהוה אקרא ואל אדני אתחנן (ע׳ מנ״ם ותהלים הולאת רוו״ה, וקל״ד ודאון), וכן (שם ל״ה כ״ב) ראיתה יהוה אל תחרש אדני אל תרחק ממני, ועוד, וכן עמוס (ז׳, ח׳) ויאמר יהוה אלי וגו׳ ויאמר אדני הנני שם וגו׳, מה ההבדל ביניהם אם בפיהם דברו אל העם או בתפלותיהם גם את יהוה בכינוי! והנה לפנינו הכתוב (תהלים ט״ז, ב׳) אמרת ליהוה אדני אתה, הנוכל לבארו אם לא קרא את הראשון ככתבו! נביאי מלכי ישראל אשר סרו מאחרי יהוה, נביאי אדני (מ״א כ״ב) ונביאי אלהים (דה״ב י״ח) היו, שכן גם אלה עובדי הבעל גם בעמים גם בישראל, באדון ואלהים האמינו, אבל נביאי מלכי יהודה הצדיקים נביאי יהוה היו, אשר לכן שאל יהושפט מלך יהודה את אחאב מלך ישראל (שם ושם) האין פה נביא ליהוה וגו׳, ומלך ישראל ענהו עוד איש אחד לדרוש את יהוה מאתו וגו׳ הוא מיכיהו בן ימלא, ויהושפט גם מיכיהו אם אמרו את השם המיוחד בכינויו ולא ככתבו, במה ידע אחאב שכונת יהושפט לנביא יהוה דוקא? ובמה נבדל מיכיהו נביא יהוה מנביאי אדני של מלך ישראל? (וע״ל פ״ח הערה א׳). וכן עוד ראיות הרבה מאד מספרי קדשנו תנו״ך המוכיחות שכל השמות שבאו בהם, כמו שהם כתובים לפנינו כן יצאו מפי אומריהם, אם שהם יהוה או אדני, כמו שיצאו מפיהם הקדושים כן כתבום הסופרים הנאמנים בספרים הקדושים האלה, מבלי כל שינוי כלל. [5]), רק אנחנו קוראי

---

[4]) ומה שאמר (שם ג׳, ט״ו) „כי משה לא דבר לפרעה דברי השם רק ככתבו ולא היה מזכירו בכינוי כי הוא היה קדוש״. ראש דבריו אמת, אבל טעמו לא יעמד בו, ככל אשר עיניך רואות.

[5]) ידעתי כי ישאלוני, א״כ איך כתבו כותבי הספרים אֲדֹנָי יֱהֹוִה (בראשית ט״ו, ח׳, ועוד) יֱהֹוִה אֲדֹנָי (תהלים ק״מ, ח׳, ועוד) ביו״ד ה״א, ואומריהם אמרוס באזני שומעיהם בשם אֱ־הִ־ם! אמנם התשובה נכונה, כי לא מצאנו בשום מקום אדני אלהים או אלהים אדני שיכתבו יחד, לכן בכל עת שמע השומע מפי האומר אדני אלהים או אלהים אדני, מאדני שלפניו או שלאחריו ידע שאלהים זה מהויב להכתב בספר יֱהֹוִה (מטעם שנעלם ממנו) ולא באותיות שנקרא בהן. וכלל זה יהי בידך, שלעולם לא יתהברו אדני עם אלהים רק בהיות שם אלהים בכינוי ולא בנפרד, כמו אדני אֱלֹהַי (שם ל״ה, ט״ז), אדני אֱלֹהֵי (שם

הספרים ההם רואים שרצון משה כותב תורתנו ומנקדה מפי יי׳, היה לבל נקרא את יי׳ ככתבו, אמנם רק בכינויו אדני מפני הכבוד, אשר לכן נקד אותיות הכ״ל בשמ״ו המשמשות באלה כמשפטם לפני אל״ף שואית ולא כמשפטם לפני יו״ד שואית, וכן נהג גם בתיבות שלפניהם ושלאחריהם בניקודיהם ובטעמיהם (ע׳ הלאה פ׳ קל״ח), וכן עשו כל סופרי ומנקדי ומטעימי הספרים הקדושים אחריו, ונשארה הפקודה הזאת אצלנו עד היום, וכן לזרענו אחרינו עד היום ההוא אשר בו יהיה יהוה אחד ושמו אחד; ורק בקראנו בסה״ק. והקפיד בקריאה בספר לבדה, יען כי הקריאה בספר ללמוד וללמד מצטרכת לחזור על הפרשה פעמים רבות, ואין מכבוד השם הנכבד והנורא להיות נשוא על שפתי איש פעמים הרבה ללא תועלת רבה ואולי גם לחנם, במקום אשר יוכל להשתמש בתאר הנכון לכבודו והוא האדון אֲדֹנָי, ושאין למעות שכן יצא מפי אומרו, אחרי ששם יהוה כתוב לפניו, ויודע הוא שאיננו מבטאו ככתבו רק מפני הכבוד. וגם זה ראיה שדעתם היתה שהנקוד בא לנו ממרע״ה.

היוצא מדברינו אלה הוא, שבכל הימים הרבים ההם מאז נתנה התורה עד ימי חיתום ספרי הקדש היו לשם יהוה ב״ה, שני כנויים, והם: השם, אדני[6]). בכינוי הראשון כבר השתמש גם אדונינו משה במקום שהצטרך לה״א הידיעה (ומפני הכבוד) או לכינוי (כמו שְׁמִי שְׁמוֹ) שלא יבואו על שע״פ. בכינוי השני השתמשו הקוראים בספרים הקדושים הכתובים. את השם המיוחד יהוה ככתבו הזכירו בכל עת צרכם לשם זת דוקא, גם בדברם לפני מלכים, גם בדברם לפני העם, וכן העם בדברם דברי שבח תהלה ברכה ואמונה ועוד דברים כאלה אשר הצריכום להזכיר שם יי׳ דוקא (מובלי הסעות פעמים רבות כדרך הקורא בספר ללמוד וללמד), כמו שמצאנו כל אלה בספרי

פ״ו, י״ב), לאדני אֱלֹהֵינוּ (דניאל ט׳, ט׳) אדני אֱלֹהֵינוּ (שם שם, ט״ו); או כשיבא שם אלהים בה״א הידיעה אדני האלהים (שם שם, ג׳), כי כן גם שייכים (הכינוי והידיעה) לא יתכן שיבואו בשם יהוה יען שהוא שע״פ; או שיבא שם אלהים במפסיק המפסיקו מן אדני הסמוך אליו, כמו במקהלות ברכו אֱלֹהִים אדני ממקור ישראל (תהלים ס״ח, כ״ז) שטעמו במקהלות ברכו אלהים ממקור ישראל, במקהלות ברכו אדני ממקור ישראל. וגם זה ראיה שהיו הטעמים כבר בימי כותבי הספרים ההם (אף שאיננה גלתת). אמנם אין כמוך בֵּאלֹהִים | אדני (שם פ״ו, ח׳) אינו ענין למה שלפנינו, כי שָׁם שֵׁם אלהים על כחות הטבע הנפוצים משרתיו עושי רצונו שעל אודותם הוא נקרא אלהי אלהים (דברים י׳, י״ז), וטעמו אדני אין כמוך באלהים. ומלבד זה הנה הוא גם בידיעה וגם פסיק מפסיק ביניהם.

[6]) ואמר הרד״ק (בשרשיו שרש אדן) וז״ל: „ובאה המלה בלשון תפארת ליחיד (ישעיהו י״ט, ד׳) אֲדֹנִים קשה, אם אֲדֹנָיו יתן לו אמה (במות כ״א, ד׳) וכו׳, והשם הנכבד אֲדֹנָי בלשון רבים לכבוד והוא קמון והוא בסימן רבוי אחד לבד כמו וקרע לו חֲלָצָיו (ירמיהו כ״ב, י״ד), ואדנים חוֹרֶי (ישעיהו י״ט, ט׳); או היא יו״ד היחס כיו״ד מוכיח אדם אַחֲרֵי (משלי כ״ח, כ״ג) וּלְבִלְיַל לא יאמר שוא (ישעיהו ל״ב, ה׳), ואדני שהוא לשון חול הוא בפתח הנה לא אֲדֹנַי (בראשית י״ט, כ׳) וכו׳״ עכ״ל. עכ״פ אין היו״ד למד״ב. ובדבר הזה טעה ה׳ בירנפילד (אוצר הספרות ד׳, לד 89); וכן כמה שאמר (שם לד 91) „שמוכל לאמר שהוא ע״מ עֲמוֹרָה, לא הרגים שעֲמוֹרָה הוא ע״מ פְּעוּלָה, והשם א״ד הוא ע״מ פְּעֻלַּי; וכן כמה שאמר (שם) שנקדוהו קמץ לרמז כי איננו מד״ב, נעלם ממנו שיש גם כמד״ב קמוצים ע׳ שרשים לרד״ק (שם), ואכמ״ל.

הקדש; א״כ מה זה אשר התקינו המתקינים [7]) שיהא אדם שואל בשלום חברו בשם דוקא [8]), הן אם היו צריכים לשם הוי״ה ב״ה דוקא, הלא היה מותר, וכבר נהגו כן

---

[7]) מהיות התקנה הזאת סמוכה לתקנה הקודמת לה שם, שיהיו אומרים מן העולם ועד העולם, ראיה שמתקיניה הם עזרא וסיעתו; ומלבד מ״ש בעלי הכללים שכל תקנה שנזכרה שתם, עזרא תקנה, מוכח הדבר ממה שמצאנו באמצע שלשת הדברים שעשו ב״ד של מעה והסכימו ב״ד של מעלה על ידם (מכות כ״ג:) מקרא מגלה, שאילת שלום בשם, והבאת מעשר, וכמו שהראשון והאחרון הם תקנת עזרא וסיעתו כן גם האמצעי. ולכן הנוסחא „והתקינו" בוא״ו החבור היא הנכונה, וסובבת על המתקינים הקודמים שהם הם התקינו גם התקנה הזאת; ודלא כידידי הרב בעל דקדוקי סופרים (שם) שהשב התקון הזה למילתא באנפי נפשיה.

[8]) וז״ל הערוך (ערך עת): „בסוף ברכות רבי נתן אומר הפרו תורתך עת לעשות ליי׳ פי׳ התקינו שיהא אדם שואל לחברו בשם כמו שאומר יי׳ עמכם יי׳ עמך וזה הוא התיקון הוא שלום עליכם ושלום משמותיו של הקב״ה שנא׳ יצר סמוך תצור שלום שלום א) ואומר אל תבוז כי זקנה אמך אמרו למעלה שהתקינו שיהא אדם שואל שלום חברו בשם אמרו רבנן אם אתה רואה שנארך הזמן ונמשך הגלות אל תאמר שזו התקנה היתה בימות הראשונים ובעת מלכותם עכשיו אנחנו נבזים ושהזקנין הדבר אין אנו מאמינים והייבין בתקנה זו״ עכ״ל. כל דבריו אלה תמוהים מאד: א׳), החל ביי׳ עמכם וכו׳ שהוא שע״פ לבוי״ת וסיים בשלום, שאף שנחשבהו לתאר בכ״ז אינגו אלא כנוי! ב׳), שלום מאין דבר שמיה על שנאמר שאליו כונה משנתנו! ג׳), הפסיק במאמר ארוך בין יי׳ עמך ובין אל תבוז כי זקנה אמך, ובמשנתנו הגם מחוברים יחד! ד׳), אמר „אמרו למעלה שהתקינו וכו׳", מה זה ל מ ע ל ה? הלא התקנה הזאת הי׳א עודנה עתה על דל שפתיו וכה הוא מדבר! ואם כונתו למעלה ממאמר ר׳ נתן שבמשנתנו, הול״ל בראש דבריו „רבי נתן אומר וכו׳ לעשות ליי׳ אמר למעלה התקינו שיהא וכו׳". ה׳), מה זה שכפל מאמר שהתקינו וכו׳, והלא כבר זכרהו! ו׳), הוא אומר: „אמרו רבנן אל תאמר וכו׳ והייבין בתקנה זו", הביא מאמרם והטענה שתוכל להיות נטענת, ולא הביא מה תקנו בתקנה זו נגד המתרחקים ממנה בגלל טענתם שזכר! ואם הנהו רבנן תקנו שיהיו אומרים שלום עליכם, ואף אם אין התקנה כמו שנתקנה, לפחות לא בטלה לגמרי והנגה ממינה, מה זה שהשאלה בשלום עליכם זכר מקודם, ולא זכרה במאמרם זה שבו מקומה! ז׳), לא יאומן שגם על השאלה בשלום עליכם יתאוננו המתאוננים ויטענו טענתם שהביא, ומי זה לא יאמין ויודה שעיקר הכל הוא השלום! ח׳), מה זה „אין אנו מאמינים וכו׳"! לכן נ״ל שיש כאן איזה שבושים וסירוס דברים, ושכל״ל: „רבי נתן אומר הפרו תורתך עת לעשות ליי׳ פי׳ התקינו שיהא אדם שואל שלום חברו בשם כמו שאמרו יי׳ עמכם יי׳ עמך ואומר אל תבוז כי זקנה אמך ב) שהתקינו שיהא אדם שואל שלום חברו בשם; אמרו רבנן אם אתה רואה שנארך הזמן ונמשך הגלות אל תאמר שזו התקנה היתה בימות הראשונים ובעת מלכותם עכשיו אנחנו נבזים

א) (ישעיהו כ״ו, ג׳). ואתפלא שלא הביא המקרא (שופטים ו׳, כ״ו): „ויקרא לו יי׳ שלום", שהביאהו תלמודן (שבת י׳:), ואמרו שם: „הכא שם גופיה א קרי שלום" ! ופי׳ כפי׳ הריב״ן שנביא הלאה.

ב) ע׳ רש״י ברכות (נ״ד:) ד״ה ואומר אל תבוז וכו׳, ושם (ס״ג:) ד״ה תא שמע אל תבוז וכו׳. ושתי המלות „אמרו למעלה" שבערוך, הן הגהת איזה תלמיד שהשב את המאמר שהתקינו וכו׳ השני, למיותר, ונתב׳ על הגליון: „אמרו למעלה", והמעתיקים הכניסון לפנים; ובאמת הוא באור היוצא מן כי זקנה אמך.

מאז מעולם, ואם לא, הנה לפניהם שני הכינויים הנ"ל, המעט כי יאמר בשאלתו לשלום חברו השם עמך או אדני עמך וחברו יענה יברכך השם או אדני, כי התקינו דוקא בשם יהוה! אמנם רועי ישראל גודרי גדר ועומדים בפרץ אלה, עזרא וסיעתו אנכה"ג, זכרו את הַסִּבָּה האיומה אשר הֵסַבָּה לאבותיהם להגלותם מעל אדמתם, היא עזבם את יי' ויעבדו אלהים אחרים, ועוד לא שכחו את תוכחת ירמיהו לשארית הפלטה אשר באו מצרימה, לבלתי קטר לאלהים אחרים, ומענה האנשים היודעים כי

וכשהזקין הדבר אין אנו המוציא ג) חייבין בתקנה זו ד) וזה הוא התיקון הוא תיקון שלום עליכם ושלום משמותיו של הקב"ה שנא' יגר שמוך תצור שלום שלום" ה) ע"כ. והנה מצאנו לרש"י (ברכות כ"ד) וז"ל: „שיהא אדם שואל לשלום חברו בשם, בשמו של הקב"ה ולא אמרינן מזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות להוציא שם שמים עליו ולמדו מבעז שאמר יי' עמכם ומן המלאך שאמר לגדעון יי' עמך וכו' אף זה המתכוין לשאול לשלום חברו זהו רצונו של מקום שנא' בקש שלום ורדפהו מותר להפר תורה ולעשות דבר הגראה אסור" עכ"ל. ובמכות (כ"ג:) מצאנו לריב"ן ו) שני פירושים וז"ל: „ושאילת שלום בשם, דמותר לאדם לשאול בשלום חברו בשם כגון ישים יי' עליך (אולי נ"ל לך) שלום ואין בו משום מוציא שם שמים לבטלה, מרבי; ל"א שאילת שלום בשם, דחייב אדם לשאול לשלום חברו בשם ואנו נמי כי שיילינן אהדדי מדכרינן שם דשלום שמו של הקב"ה דכתיב ויקרא לו יי' שלום לשם יי'" עכ"ל; שני הפירושים השונים האלה הנם מודים כאחד שעיקר התקנה הראשונה היתה לשאול לשלום בשם יְהוָה ממש, והראיה מבעז והמלאך, רק שהשדל שביניהם הוא, לפי' הא' התקנה היתה רק להתיר הדבר הגראה אסור, אבל לא לחייב, והדבר הזה היה תלוי ברצונו, ע"כ אין להקשות, מדוע אין אנחנו שואלים לשלום חברינו ג"כ בשם, והוא הוא הפי' שפי' רש"י בברכות שהבאנו ז); ולפי' הב' התקנה היתה לחייב לשאול בשם, ע"כ הקושיא חזקה עלינו, מדוע אין אנחנו שואלים לשלום חברינו בשם! וע"ז כתב הריב"ן: „ואנו נמי כי שיילינן אהדדי מדכרינן שם דשלום וכו'". ומי לא יראה שהפי' השני הזה הוא פי' הערוך שהבאנו, רק שבערוך הוא ארוך ומשובש ובריב"ן הוא קצר ומתוקן. ופי' שני שבריב"ן מחזק את הנהתי שבערוך. ופי' המשניות להרמב"ם (סוף ברכות) נ"ע, וראיה שנלקה באיזה שבוש ע"י המתרגמים או המעתיקים. והד מן רברבית (מכתב י"ב שבקונטרס באר בשדי הנספח לס' היקר שדי חמד, כללים ח"ג) אומר על הריב"ן שהוא בל"א מפרש „דזה שאמרו שהתקינו לשאול בשלום חברו בשם אינו רוצה לומר שם ממש רק דיאמר לו שלום עליך וכו'". ושגה מאד, כי לא כחן לבון הריב"ן, ולא חקר לשון רש"י בברכות שם, ולא ראה דברי הערוך, ולא שם אל לבו כי הפי' ההוא לא יאמר דבר שהוא נגד מה שהביאה המשנה בברכות

ג) או שנ"ל „ספונין וחייבין" או „ספונין ותשובין לתקנה זו". ונעשה ספונין כמו „מאן הביב מאן ספין (מ"ק כ"ת:), ועי' ערוך (ערך ספן ג').

ד) סיום אזהרת רבנן. ואמר שהם בראותם שפסקו מלשאול את שלום חבריהם בשם מפני טענתם שלפנינו, התקינו שלום תחת השם הנכבד, והחזירו התקנה הראשונה למקומה אם לא במלואה הנה לפחות במקלת ולא רחוק הרבה ממנה; וע' פי' הריב"ן שבגיה הגאה.

ה) לא אקבל עלי אחריות כל פרטי הגהתי זאת; אבל אחשוב שבכללותה אין לזוז ממנה.

ו) הוא ר' יהודה ב"ר נתן תלמיד ותתן מאיר עינינו רש"י, שהשלים פירש"י למס' מכות מדף י"ט: עד קרוב לסוף המסכת.

ז) ואולי כתב שרשם הריב"ן על פי' זה „מרבי", כיון לרש"י רבו ולפי' זה שברכות.

נשיהם מקטרות לאלהים אחרים (ירמיהו מ״ד); וכי לא ברשע ופשע במרד ובמעל עשו הדבר הזה, אמנם רועיהם התעום ונביאיהם חזו למו שוא ותפל באמרם כי רם יי׳ ושפל לא יראה, נעלה ונשגב הוא מכל חפץ ורצון, לא ייטיב ולא ירע, והוא אלהי האלהים, הוא יהוה, הוא המאציל אשר האציל מרום כבודו נאצלים, והם האלהים אשר להם ראוי לעבוד ולהביא זבח ומנחה, ואלהי הארץ (אלהי ישראל ויהודה) הוא אדני, אשר לכן נביאי אמת הם רק נביאי אלהים נביאי אדני (ע״ל פ״ח הערה ח׳, ובמאמרי „ע״ד חטאות ירבעם״ האלכתי מעט בזה), ואמונתם הנשחתה הזאת הביאתם לעבוד את הבעל (ואל תסכח כי בעל ואדון שמות כרדפיס הם) ויתר עצבי וגלולי הגוים. וההמון המפותה דמה כי בעבודתו זאת, הוא עובד את אלהי ישראל, ועוד בעלות הגולה מצאנו למלאכי (ג׳) (ואל תסכח כי י״ח מלאכי זה עזרא, ואף אם איננו עזרא, הנה היה מסיעתו) תוכחה נמרצה לאלה האומרים שוא עבוד אלהים, ואלהים זה בפי נביאנו זה הוא הוי״ה ב״ה שזכר מקודם ואח״ז, ואמר „אלהים״ לרמז להם כי יהוה הוא האלהים, וחזק דבריהם שוה כמעט למענה האנשים לירמיהו (שם), והוא בגלל יראתם כסלהם שאין לשמור משמרת יהוה צבאות אבל עליהם לקטר למלכת שמים והסך לה נסכים, כי בזה יהיו טובים ורעה לא יראו. ואף כי תאמר שאלה אשר במלאכי כפרו לגמרי ואמרו אין אדון לבירה, הנה אם כופרים כאלה היו בין עולי

מבעז והמלאך. וזה אשר יתבונן בכל אלה, יראה שאין צרך להאריך בסתירת דבריו. ושם (באותו מכתב) מצאתי לו עוד הרבה העלמות בדבר אחד: נעלם ממנו שאין כל יחס בין ימי עכן ובין המרת שם בית אל בשם בית און; נעלם ממנו שיש בית אל לבד ובית און לבד ושכ״ה גם במקרא שהביאו חז״ל בירושלמי (שבת פ״ט ה״א, וע״ז פ״ג ה״ז) לרמז שהומר שם בית אל בשם בית און; נעלם ממנו דרך חז״ל בדרשות הגדותיהם לרמז ולאסמכתא אף שלפי פשוטו הוא ענין אחר לגמרי ח); נעלם ממנו שעד הנביא הושע לא מצאנו מי שכנה את בית אל בשם בית און; נעלם ממנו שמימי עכן עד הנביא הושע מצאנו הרבה עשרות פעמים שם בית אל במקרא; נעלם ממנו שזה הושע שכנה שלש פעמים את בית אל של עגל ירבעם בשם בית און לא השקיע שם בית אל לגמרי, ויש אשר קראה גם הוא בשם בית אל שמה העצמי, וכן גם עמוס כן זמנו אף שאמר (עמוס ה׳, ה׳): „ובית אל יהיה לאון״, בכ״ז זכר הרבה פעמים שם בית אל; נעלם ממנו שגם אחרי שני הנביאים האלה מצאנו את ירמיהו ועזרא ועולי הגולה שכתבו בית אל ולא בית און; נעלם ממנו שהיו שתי בית בית אל, ורק בית אל של עגל ירבעם כנה הושע בשם בית און. וכל אלה ההעלמות מצטרפות לשגיאה אחת גדולה שגנה באמרו שם בית אל בבר מימי עכן והלאה נשתקע ונתבטל, דבר שלא היה מעולם ומוכחש מכל צד. ועוד יש לי להעיר על יתר דבריו שם, אבל לא אוכל להאריך בדברים שאינם נוגעים לענינו; ולולא האמת שאנחנו עבדים לה, גם את זה לא זכרתי. אבטה בהרה״ג ההוא כי אים אמת ורודף אמת הנהו, ויסלח לי על העירי אותו על דבר אמת, ויודה על האמת.

ח) וגפלא הדבר, שבעל מדרש כ״ר (פל״ע) בהעתיקו דברי הירושלמי הנ״ל לא העתיק את המקרא „הני אשר עם בית און מקדש לבית אל״ (הושע ז׳, כ׳), אשר אמרו עליו בירושלמי: „מקדש קורין אותו בית אל ועכשיו קורין אותו בית און״. ואולי בעבור שממנו אין כל ראיה למאמרם ההוא, ובלפשטות הכתוב הן שתי ערים שונות ואין בית און שבו בית אל, ובעל המאמר שבירושלמי לא לקחהו רק לרמז, ובעל מד״ר אף לרמז לא אכה להביאו.

הגולה, אף כי אלה אשר הורו כי יש אדון אבל נתעו בתהו לא דרך. ואלה ראשי העם ומאשריו בדעתם כי יש בהם שרש פורה ראש ולענה כזה, הלא עליהם לחבל התחבולות למען עקור השרש הרע הזה מעקרו, והנה בדבר המצות המעשיות מצאנו להם תקנות רבות גם במקרא גם בתלמוד, ובאמונות ודעות הוכיחום בשבט פיהם, אבל עוד יראו ופחדו פן יקום איזה מסית ומדיח מקרבם וידיחם מאחרי יי׳, ולא לבד מאחיהם, אמנם גם מהשומרונים אשר היו לשבים בעיניהם ולצנינים בצדיהם היו יראים, פן בהתחברם את העם ישחיתו כל חלקה טובה לא לבד במצבם המדיני אמנם גם באמונתם הטהורה, וכבר מצאנו (נחמיה י״ג, ד׳, ה׳, כ״ח) עד כמה התחבר אלישיב הכהן הגדול לטוביה העמוני ולסנבלט החורוני, (וע׳ הלאה פקס״ב), ע״כ גזרו על כל קהל הגולה היראים את יי׳ באמת ובתמים להבדל מאת האנשים החטאים והרשעים האלה. ובמה יכירו את אלה אשר לא ליי׳ המה? הנה תקנו התקנה הנפלאה הזאת; הן נביאי מלכי ישראל נביאי אלהים אחרים לא נבאו בשם יהוה אמנם בשמות אדני אלהים, ולפ״ז בברכם איש את רעהו לא ברכוהו בשם הוי״ה, אבל בשם אדני או אלהים, וכן השומרונים מצאנו לכת אחת מהם שאסרו להגות את השם באותיותיו (ע׳ כרמי שומרון לד 25) [9] רק שיאמרום אלהים, וכת אחרת שאומרים השם במקום שם הוי״ה (סס לד 17) כמ״ש למעלה, ע״כ התקינו שיהיה איש ישראל הנאמן עם יי׳ שואל בשלום חבירו בשם יְהוָה דוקא, ועפ״ז יכיר את הבא אליו וישאל לשלום לו, מי הוא? וידע להזהר ממנו. כי כן אם יאמר אדני עמך, הוא אחד מאלה ההולכים אחרי נביאי השקר אשר נבאו בשם א״ד, ואם יאמר אלהים עמך, הנהו או אחד מהנ״ל, או שומרוני, ואם יאמר השם עמך אולי הוא שומרוני [10]). ועלינו לבלתי שכוח עד כמה היתה נצרכת התקנה הזאת בשמענו מפי חז״ל שבין עולי הגולה היו אספסוף פסולים שהעלם עזרא עמו, ע׳ קידושין (ס״ט: ע״ל:) שאמרו: „לא עלה עזרא מבבל עד שעשאה כסלת נקיה״. ואנשים כאלה הלא היו צריכים לשמירה מעולה ולזהירות יתרה למען החזיקם בתורת יי׳ ואמונה טהורה; ובשומנו לבנו לכל תקנות עזרא וסיעתו נראה ברור כי על יסודות אלה נתקנו, ומאד הפליאו חז״ל במליצתם הנפלאה (סנהדרין ס״ד:) שהם הסירו את עכו״ם מישראל. אמנם את הקריאה בתורה וביתר ספרי קדשנו הכתובים, השאירו כמו שהיתה מימי מרע״ה עד ימיהם, והוא לקרוא אדני תחת יהוה, ומטעם שכתבנו; והפליא רבי אבינא בדיוק לשונו באמרו (פסחים כ׳ · קידושין ע״ל:): „כתיב זה שמי לעלם וזה זכרי לדר דר אמר הקב״ה לא כשאני נכתב אני נקרא נכתב אני ביו״ד ה״א ונקרא אני באל״ף דל״ת״. אילו היתה כונתו כמו שהבינוה עד כה הול״ל במלות קצרות „שמי יו״ד ה״א ונזכר (או ונאמר) אני באל״ף דל״ת״, מאי נכתב ונקרא? ולפי מה שבארנו הנה בשומו הדבר בפי הקב״ה למשה, הורה לנו שהלימוד הזה בא לנו ממשה, ובכתבו התורה מפי יי׳ הושם הלימוד הזה

---

[9]) סס כתוב: „ולא להגות את השם באותיותיו כמו שעושים ההמון רק שיאמרום אלהים״. המתרגם דברי דע זאלי מד״ה לאכולפתה, תרגם להגות בעבור שמלא ההוגה את השם באותיותיו בדברי חז״ל. ומבלי ספק של״ל „לבטא״ או „לאמר״. ובאמרו „ההמון״ כונתו להמון היהודים שאלו לשלוש כשם הוי״ה כ״ה, ולא לכת השומרונית האחרת, כי היא אמרה השם. ודע שהשומרונים בקראם בתורה קראו את השם ככתבו, ע׳ כרמי שומרון (לד 34).

[10]) וע׳ כרם חמד (ה׳, לד 103) ותראה מה בין דברי לדברים האמורים סס, ואכמ״ל.

לזכרון בספר תורת יי׳, שהשם המיוחד הזה בהיותו נכתב בספר איננו נקרא מתוך הספר רק בכינוי אל״ף דל״ת [11]), ורק על הנכתב בספר היתה המצוה להקרא בכינוי אל״ף דל״ת, ולא על הנאמר בפה לפרקים בעת הצורך, אשר אז היה ההכרח להזכיר את שם הוי״ה ב״ה מפורש, למען דעת ממי יצא ועל מי יסוב הדבור וכמ״ש.

עוד לי ראיה מכרחת שיש אשר בימי חז״ל הקפידו שיאמר בשם המיוחד דוקא בדבר מן הדברים אף שלא במקדש, והוא בשבועה, שכן אמרו (שבועות ל״ח: וע״ש ל״ה:): „כמאן כרבי חנינא בר אידי דאמר בעינן שם המיוחד"; וכן אמרו במכילתא (משפטים פט״ו): „מה להלן שבועה אף כאן שבועה מה להלן ביו״ד ה״א אף כאן ביו״ד ה״א, וביתר באור (שם שם פט״ז): „שבועת יי׳ תהיה בין שניהם ביו״ד ה״א מכאן אתה דן וכו׳ הואיל וכו׳ ופרט לך הכתוב באחת מהן שאינה אלא ביו״ד ה״א מכאן לכל השבועות שבתורה שאינן אלא ביו״ד ה״א וכו׳ מה כאן שבועה ביו״ד ה״א אף להלן שבועה ביו״ד ה״א"; ובספרי (במדבר פיסקא י״ד) דרשו ההלכה הזאת ממה שנאמר אצל סוטה וז״ל: „יתן יי׳ אותך הואיל ונאמרו שבועות בתורה סתם ופרט באחת מהן שאינה אלא ביו״ד ה״א אף פורטני בכל השבועות שבתורה שאינן אלא ביו״ד ה״א וכו׳" עכ״ל, וע׳ במדב״ר (פ״טו), וע׳ פסיקתא זוטרתא (שמות כ״ב, ז׳, י׳; ובמדבר ה׳, כ״א). ואף רבנן דפליגי עליה לא אסרו את השבועה בשם המיוחד ביו״ד ה״א, אמנם רק הוסיפו שהשבועה כשהיא בכינויים גם היא נחשבת לשבועה בכל דיניה, והמשנה אומרת מפורש (שבועות ל״ה:): „משביע אני עליכם וכו׳ באל״ף דל״ת ביו״ד ה״י [12]) בשדי בצבאות וכו׳ ובכל הכינויין וכו׳" עכ״ל, ואילו היה בזה שום איסור משום האומר השם ככתבו, ומתני׳ לא מיירי רק בדיעבד ולכתחלה אסור (אחרי שנוכל למלא מלות התורה ובשמו תשבע בכינויים), הו״ל למתני׳ למימר „ביו״ד ה״י אע״פ שהוא עובר וכו׳", „אע״פ שאינו רשאי", „אע״פ שמתחייב וכו׳", „לא שאדם רשאי וכו׳", כמו שמצאנו כיוצא בזה (תרומות פ״ג מ״ו): „המקדים תרומה לבכורים אע״פ שהוא עובר בל״ת מה שעשה עשוי"; (ב״ק פ״ח מ״ו): „והקוצץ נטיעותיו אע״פ שאינו רשאי"; (חולין רפ״א): „השוחט בשבת וביום״כ אע״פ

---

[11]) ועל הקורא מתוך הספר צריך לומר על מה שקורא שהוא „נקרא", כמו הקורא בתורה, הקורא את המגלה, ועוד.

[12]) ומה שהביאו התוס׳ (שבועות ל״ה:) ד״ה באל״ף דל״ת וכו׳ מתוס׳ רבינו משה, כונתו על יו״ד ה״א, והדבר מבואר יותר בתוס׳ סוכה (ה׳.) ד״ה יו״ד ה״א וכו׳; ודבריהם תמוהים מאד, וכי יעלה על הדעת שאסור לאמר יו״ד ה״א וא״ו ה״א, והאותיות האלה כשהן נפרדות ונזכרות בשמותיהן במלואיהן אינן שום שם כלל! אסור לאמר השם כשאותיותיו מהוברות יחדו ובנקוד קריאתו, אבל לא כשאותיותיו נפרדות וכל אות ואות נבדלת לבדה בשמה המיוחד לה; איה איפוא מצאו איסור בזה עד שהשתדלו לתרץ את הקשה למו בגללו! האם זה הוא הוגה את השם באותיותיו! השם הנכבד והנורא הוא יְהוָה כשאותיותיו עצמן מהוברות יחד, אבל לא יו״ד ה״א וא״ו ה״א, שהן רק שמות האותיות שבאל״ף בית״א; לכן דבריהם שם פליאה דעת מני. ועוד הוסיפו האחרונים והמירו גם בפיהם גם בכתבם את הה״א בקו״ף, יו״ד ק״א וא״ו ק״א או יו״ד ק״י וי״ו ק״י, והרבה ים להשיב על אלה, אבל על מי נדבר וישמעו! ולא לבד בשם המיוחד, אבל גם בשמות אחרים שמו למו את הקו״ף לשומר פיהם ולשונם לדעתם, ושמעונם ורואינם אומרים וכותבים קל אלקים תמורת אל אלהים, והושמני להם מחטאת; והוא רחום יכפר עון, ולא יגאץ למען שמותיו, כי לכלם בשגגה; והזהירות היתרה, הביאתם לעקם היסרה, ונהפכה על פיה הקערה.

שמתחייב בנפשו״; (בכורות רפ״ב): „המובר לו אע״פ שאינו רשאי״; (ריש תמורה): „הכל ממירין וכו׳ לא שאדם רשאי להמיר אלא שאם המיר מומר וכו׳״; וכבר מצאנו שהרבה חששה המשנה ונזהרה בדבריה לבלתי תת מכשול ע״י לשונה הצחה והקצרה, אף באיסור דרבנן או מנהג, שכן אמרה (פסחים פ״ב מ״ב): חמץ של נכרי שעבר עליו הפסח מותר בהנאה״, ולא אמרה „מותר באכילה״ משום הני דנהגי איסורא בפת של עובד גלולים (ע׳ ירושלמי שם ופי׳ המפרשים להרמב״ם ובר״ב שם ובר״ש סי׳ ד׳). ואם משנתנו דשבועות הנ״ל לא אמרה אף אחת מהלשונות הנ״ל, ולא „אע״פ שאסור״, ובאמת יש איסור בזה, מה זה ששתקו הבבלי והירושלמי ולא העירו ע״ז כל קושיא! ואם רק בשבועה מותר או גם מצוה, מה זה שלא אשתמיט שום תנא או אמורא בשום דוכתא שהובא שם איסור אמירת השם ככתבו שיפרט לנו, ויאמר „חוץ מנשבע״ כמו שמצאנו במקום אחר לענין לאו שאין בו מעשה (מכות ט״ז • ובתוספתא שם פ״ד, שבועות כ״א• תמורה ג״). מכל זה נראה שעל אמירת השם ככתבו שלא מתוך הכתב ובעת הצורך, לא היה שום איסור מעולם. א״כ מה זה אמרו במכילתא (סוף יתרו) על הכתוב בכל מקום אשר אזכיר את שמי וגו׳ (שמות כ׳, כ״ד): „מכאן אמרו [13]) שם המפורש אסור להאמר [14]) בגבולין״, וכ״ה בספרי (במדבר פיסקא ל״ט)? אכן כפי המבואר בספרי (שם) ובבבלי (סוטה ל״ח׳) [15]) אין הדבר הזה אמור רק בברכת כהנים, וכבר ידענו שמשמת שמעון הצדיק נמנעו [16]) אחיו הכהנים מלברך בשם (יומא ל״ט:), ואמר הרמב״ם (מו״כ ח״א פס״ב) בטעם הדבר שאז החלו להשחית ולהפסיד בו האמונה [17]), ואולי כבר לקחה אזן שמעון הצדיק שמץ מהשחתה זאת, וכבר בימיו גזר על הכהנים שבמדינה לבל יברכו את העם רק בכינוי, לבלי יתעו את העם בכח השם המיוחד, שכל העם ידעו שהוא קדש הקדשים, ואמרו שכמו שנתן לברך בו את העם כן יש בכח המברכים לעשות בו מה שלבם חפץ, ובמקדש שהיו עיניו צופיות על כהניו לבלי יעשו מדחה השאיר עוד את הברכה בשם ככתבו מטעם שאמר הכתוב כה תברכו וגו׳ ושמו את שמי וגו׳, (ע׳ ספרי שם וסוטה שם ובמדב״ר פי״א), וזהו שאמרו (סוטה פ״ז מ״ו ותמיד פ״ז מ״ב): במקדש אומר את השם ככתבו ובמדינה בכינויו״, משמת שמעון הצדיק שבה מעלת המערכה והברכה והאורה שבבית הבחירה אחורנית (ע׳ תוספתא סוטה פי״ג), ואחיו הכהנים הבינו כי אם תהיה ברכתם בשם המיוחד והמשחיתים יכוננו להשחית, אין עוד איש כשמעון הצדיק אשר יעמוד בפרץ ומפניו יחתו ואת אשר יאמר לא ימרו, לכן נמנעו ופסקו מלברך בשם (ע׳ מו״כ שם), והשאירו את הזכרת השם הנכבד והנורא רק לכה״ג ביוה״כ, ולכהנים אחרים לברך בכל יום ניתן—לדעת הרמב״ם

---

[13]) מלשונם זה ראיה שהוא רק גזרת חז״ל ולא איסור תורה, וסמכוה על מקרא כדרכם בקדם.

[14]) מלת „להאמר״, וכן מ״ש במשנה (סוטה ותמיד) „במקדש אומר את השם ככתבו״, וכן במדרש שמ״ר (פ״ג) „וזה זכרי לדר דר שאין אומר אותו אלא בכינוי״, נוחנות תקף ועז למ״ש בפנים כדברי רבי אביגא.

[15]) ובמכילתא נלקח הדרש הזה בחסר, ולריך הגהה ע״פ הספרי או הבבלי ע״ש.

[16]) וע׳ תוספתא סוטה (פי״ג) שם יש שתי נוסחאות, וע׳ תרגומי אבן תיבון ואלהריזי למורה (שם).

[17]) בימים ההם הכה שרש בלאומים האמונה בהזיות בחותיות ובמספרים, ויהי נקל למשחיתי אמונה לעשות מעשיהם זר מעשיהם. ואת זה ראו גודרי גדרנו ויעמדו בפרץ לבלי תת למשחיתים ההם לבוא אל בית ישראל, והדברים עתיקים, ואכמ״ל.

במו״נ שם—שם בן י״ב אותיות (הוא הנזכר בקידושין ע״א׳) שהיו שני שמות או שלשה, וכלל אותיותיהם שתים עשרה[18]). באחרית ימי הבית השני[19]) ימי רבות הכתות ועלות ההויות למעלה ראש, גם הזכרת הכה״ג את השם החל להיות לאור מתעה בידי הפריצים (ירושלמי יומא פ״ג ה״ז ובמדב״ר פי״א) היה הכה״ג מבליעו בנעימות אחיו הכהנים[20]); עכ״פ הגזרה לא היתה רק על הכהנים, שהם היו בעיני העם אנשי הרוח הקרבים אל יי׳ להקריב קרבנותיהם ולהקטיר קטרת, והעם האמינו בהם וביוצא מפיהם, כאילו בידם נתנו מפתחות השמים ואוצרות טוב ורע, לכן עליהם לבד אסרו לבלי להזכיר את השם ככתבו בברכותיהם, למען לא יוכלו הרעים שבהם להתעות על ידו את העם בשקריהם ובפחזותם; וידעו העם כי בדבר השם הזה אין כח הכהנים גדול מכחם. ויען כי בשבועה מאיימין מאד על הנשבע (שבועות ל״ט׳) ומנקיטין חפצא בידיה (שם ל״ח:), לכן היתה דעת ר׳ חנינא בר אידי דבעינן שם המיוחד שהוא שם קדוש נורא ואיום לכל איש ישראל, וממנו יחת לבלתי השבע לשקר, ורבנן אמרי כי די גם בכינויים אחרי האיום שמאיימין עליו, ואם תהי השבועה דוקא בשם המיוחד, אז יקלו ראש בשבועות וישבעו בכינויים ויאמרו אין רע. ולדעתי בשביל שלא יקלו ראש בנדרים בחרמים בשבועות ובנזירות אמרו (ריש נדרים): „כל כנויי נדרים כנדרים וחרמים כחרמים ושבועות כשבועות ונזירות כנזירות״, וכן בשבועה עצמה אמרו מטעם זה כנויי השם כשם, וכל אחד בא בסברא ישרה, ותומך דעתו בכתוב מן התורה, ואין כאן איסור על כל איש ישראל לאמר את השם המיוחד ככתבו בעת הצורך ולמצוה. ומתי פסקו מלשאול איש את שלום רעהו בשם, לא מצאנו כל רמז, אבל השכל הישר יגיד לנו, כי מאז חשבו את השומרונים לעכו״ם גמורים, אז נבדלו בני ישראל מהם לגמרי, ולא יראו ולא פחדו עוד מהתערבותם והתבוללותם, אז החלו חכמי המשנה לאמר ה ש ם תחת הוי״ה ב״ה וכמו שכתוב בתורה כמ״ש למעלה, ואז החלו גם המון העם לברך איש את רעהו ולשאול בשלומו בשם ה ש ם, ולאמר „ה ש ם עמך״ „יברכך ה ש ם״. ובתורה קראו א ד נ י תחת י ה ו ה כמצות משה ע״י הנקוד; ובחר בשם אל״ף דל״ת,

---

[18]) אולי כמו „כורתמו יוצרמו״ „גואלמו קדושמו״; ומהשלשה „הצור תמים פעלו״ „מגני וקרן ישעי״, שכל אלה שתים עשרה אותיות למו. וע׳ תוס׳ סוטה (ל״ח׳) ד״ה אז אימו וכו׳ שכתבו: „רבינו הלל פי׳ בספרי בכינוי אל אלהים צבאות, ולא מסתבר דהיכי תיסק אדעתין לשבועי קרא למימר יברכך אלהים במקום שם בן ארבע אותיות, אלא בכינוי יש לומר בקריאתו באל״ף דל״ת״ עכ״ל; דברי ר׳ הלל בספרי לא ראיתי, אבל יתכן מאד שהלשת השמות האלה יחד „אל אלהים צבאות״ שהם שתים עשרה אותיות, חשב ר׳ הלל לכינוי אחד לשם בן ד׳, וכדעת הרמב״ם שהבאתו, ואין כאן שבועי קרא, אבל הם כמו אל״ף דל״ת שהנהגו מהגיים לכנות בו שם יו״ד ה״א ו״ה ע״פ הגמרא דפסחים ודקידושין שזכרנו.

[19]) את הזמן הזה ידענו ממה שר׳ טרפון היה העד המעיד ע״ז (ע׳ ירושלמי ומד״ר שרשמנו). וידידיה האלכסנדרני (שהיה מעט קודם הרבן ב״ש, מאור עינים פ״ג מא״ב) אומר על שם בן ד׳: „אשר לא הותרה שמיעתו ואמירתו כ״א לאותם שהחכמה טהרה אזניהם ולשונם ובמקומות הקדש וכו׳״, (מ״ע פמ״ח מימי עולם).

[20]) כ״ז לשיטת הרמב״ם; אבל לשיטת רש״י ככל הדבר לקבץ הפרטים תחת כלל אחד לפי מהלך דברי הימים בענין הסתום הזה לפי עדות חז״ל בהגדותיהם שבשני התלמודים ויתר המקומות שהבאתו, ולא אוכל להאריך יותר.

יען כי הוא קרוב במעלתו אל השם יו״ד ה״א, בהיות גם הוא מהשמות שאינם נמחקים, ומזכיר אדנותו והודאה שיש אדון לבירה, ובמקום שהוא סמוך לשם אל״ף דל״ת הוא נקרא בשם אלהים, לאמר כי האדון יי׳ הוא האלהים. ושלא לבטא את השם ככתבו שלא בקריאה מתוך ספרי הקדש, הוא רק תקנה מדבריהם, שנתקנה למבראשונה כנגד הכהנים הפריצים משחיתי האמונה הטהורה [21]), וברבות הימים נתקבלה מכל ישראל, וכל הכתובים שהביאו לכל אלה אינן רק אסמכתא [22]); לכן אמר רב נחמן בר יצחק (פסחים נ׳): „לא כעוה״ז העוה״ב העוה״ז נכתב ביו״ד ה״י ונקרא באל״ף דל״ת אבל בעוה״ב כלו אחד נכתב ביו״ד ה״י ונקרא ביו״ד ה״י״. והעוה״ב הזה הוא לימות המשיח [23]) ע״ש, וע׳ ילקוט תרי עשר (רמז תקפ״ה), ואין כאן איסור תורה שלא ישתנה [24]). ה׳ לעף אומר: „וא״כ הדבר למה יחשבו למבטא השם לעון פלילי הלוקח מבעליו חלק לעוה״ב?״. הרמב״ם (פ״ג מה׳ תשובה מה״ו עד סוף הפרק) במנותו אלה שאין להם חלעוה״ב לא זכר את המבטא השם ככתבו, הלא דבר הוא; ולא לבד שלא זכר הא דאבא שאול לענין שלילת חלעוה״ב אבל גם לענין איסור לא זכרו. הלא תראה הני דר״ע (ריש חלק) דאמר אף הקורא בספרים החיצונים והלוחש על המכה וכו׳, אע״פ שלא זכרם לענין שלילת חלעוה״ב, לפחות זכרם לענין איסור, את הראשון בה׳ ע״ז (פ״ב ה״ב) ואת השני כלל בכלל הכופרים בתורה (סס פי״ח ה״ב) ששלל חלקם לעוה״ב בה׳ תשובה (סס ה״ו), והא דאבא שאול לא מצאנו זכרו אצלו אע״פ שזכרו בפי׳ למשניות ריש חלק; ולא עוד אלא שבמקום שזכר (ה׳ תפלה פי״ד ה״ו) מה הוא השם ומה הוא כינויו ואמר „שאין מזכירין את השם ככתבו אלא במקדש בלבד״, סיים ואמר: „כל זה גדולה לשמו הנכבד והנורא״, ולכן אמר (ה׳ שבועות רפי״א): „ובשמו תשבע זו מ״ע שהשבועה בשמו הגדול והקדוש מדרכי העבודה והדור וקדוש גדול הוא להשבע בשמו״, ואח״כ (סס סס ה״ח) אמר: „ונשבע בשם או בכינוי וכו׳״ [25]), וכ״ז דלא כאבא שאול שכלל ואמר: „אף ההוגה את השם באותיותיו״, ולא הוציא מכללו שום פרט מהפרטים הנ״ל. מכל זה נראה ברור שאין כונת אבא שאול במאמרו הקצר הזה על איסור אמירת השם ככתבו, אבל באור מאמרו הוא אחר לגמרי מאשר חשבו עד כה. ואת אשר חנני החונן לאדם דעת בהבנת מאמרו זה, אחרי שומי פה הצעה קצרה, אערכה הנה לפני חכמי לב, המה יראו וישפוטו. ואם שגיתי יבינו לי.

---

[21]) וכמדרש שוח״ט (מזמור פ״ז אות ה׳): א״ר הונא א״ר אידי למה היו מזכירין את השם במקדש בפירוש ובמדינה בכינוי? דכתיב לירא את השם הנכבד והנורא הזה את יי׳ אלהיך (דברים כ״ח, כ״ח) הוי נכבדות מדובר בך וכו׳״. דרכי המדרשים ידועות ואינן אלא אסמכתא ודרש מפני הכבוד.

[22]) וכבר מצאנו גם בדברים הנלמדים בגז״ש (כמו שמצאנו גם בענין שלפנינו) יאמר הר״ן (מגלה פ״ד): „ואע״ג דההוא יליף וכו׳ בגז״ש וכו׳ הני מילי כולהו אסמכתא דרבנן נינהו וכו׳״ עכ״ל. ומהכתוב (תהלים קל״ה, י״ג) יהוה שמך לעולם יהוה זכרך לדר ודר, הוכיח חזקה שדרשתם על זה שמי וגו׳ וזה זכרי וגו׳ אינה רק אסמכתא לבד.

[23]) שם העולם הבא הוא שם משותף לעולם הגאולה ולעולם הנשמות והוא מצא בשתופו זה בתלמוד וכמדרשים, והוא מתחלף לפעמים עם לעתיד לבוא שרובו לימים רחוקים, ויש גם לימים קרובים (ר״ה פ״א מ״ו): „נמצאת מכשילן לעתיד לבוא״, (וע׳ עירובין פ״ט מ״ג), ופירושם לפי מקומם.

[24]) ע׳ רמב״ם בהקדמתו לסדר זרעים וכפי׳ למשנת כל ישראל וסוף ה׳ מלכים. ודברי העקרים לא נעלמו ממני.

[25]) כרבנן דרבי חנינא בר אידי וכתם משנה דשבועות שזכרנו למעלה.

קלג) באחרית ימי הבית השני ואחריו בנו להם ראשי שארית הפלטה העוצרים בעם ודואגים למצבו החומרי והרוחני, שני בתים, האחד לתורת המעשה לחק ולמשפט, להורות לעם כל דבר חק ומשפט, בו תקנו תקנות בו גזרו גזרות לפי העת והזמן לטובת העם ודתו, הוא אשר תארוהו בימים ההם בשם כ ר ם, הוא הוא הכרם שביבנה הידוע. והשני לתורת העיון בפילוסופיא האלהית וחקר אלוה במה שאחר הטבע, הוא אשר תארוהו בשם פ ר ד ס, וגם הוא ידוע מהארבעה שנכנסו לפרדס. הפילוסופיא האלהית כמו שהיא שמש צדקה ומרפא בכנפיה לחוקרים מתונים אשר יראתם ותם דרכם קודמת לחכמתם, כן היא אש בוער כתנור ומלהטת את כל אשר לא בשל כל צרכו באמונתו הטהורה המקובלת ובמדותיו הטובות, ואשר יתחכם בה יותר ישומם, ויש אשר ינוס מחומה אל אוצרות שלג וקרח נורא ושם ימות בלא עתו, (ואל אלה רמז קהלת ז׳, ט״ז, י״ז). והקוצץ בנטיעות שבפרדס, הכרובים יגרשוהו מגן עדנו ויצא לתרבות רעה (והיא האשה הזרה אשר עליה רמז שלמה במשליו); ואין לנו בו רק השביל הצר והוא שביל הזהב, אשר לא רבים יחכמו ויבינו איך לישר רגליהם בו למען לא יפלו בנופלים. לחסום הדרך מפני הסכנה ההיא לא יכלו, כי רוח היא באנוש אשר תשתוקק לעלות מעלה מעלה, ומי זה אשר יעצר כח לאסוף הרוח בחפניו לעצרו במהלכו! ומלבד זה, הלא אם יזהר וישמור מהלכו, אז הלא השביל הזה הנהו דרך החיים למעלה למשכיל, וכל הדורך בו מבלי מכשול, אל היכל יי׳ יבא ויקום במקום קדשו, וכבר אמר החכם (מוס״ל שטר סימוד פ״ב): „לא יוכל לעבוד עילת העילות ותחלת ההתחלות אלא נביא הדור בטבעו או הפילוסוף המובהק במה שקנהו מן החכמה וכו׳״. לפתוח השער לכל החפץ לבוא בו לא יכלו, מפני הטועים אשר יסתכנו בו, ויפלו במהמורות בל יקומו, ותהי חכמתם תבוסתם. מה עשו? גזרו: „אין דורשין במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד אא״כ היה חכם ומבין מדעתו (חגיגה י״ח:), ואין מוסרין לו רק ראשי פרקים (שם י״ג׳ וע׳ רמב״ם ס׳ יסודי התורה פ״ב הי״ב וסוף פ״ד), ומתנאיו עוד שיהיה צנוע וענו ועומד בחצי ימיו וכו׳ (קידושין ע״ח׳) ואמרו: „אין מוסרין סתרי תורה אלא וכו׳״ (חגיגה י״ג׳). וכבר מצאנו בין חז״ל מי שלא רצה להכנס במשעול צר ומסוכן זה, וכאשר רצה ר׳ יוחנן ללמדה לר׳ אלעזר, השיב לו לא קשאי (לא זקנתי), כי קש נח נפשיה דר״י א״ל ר׳ אסי תא ואגמרך וכו׳ א״ל אי זכאי וכו׳ (שם שם), מפחדו פן יכשל בה ותצודנו למרחפות, ומהכלל הידוע, טובה אמונה מבלי חקירה מחקירה בלי אמונה, ומוטב לו להקרא שוטה כל ימיו ולא יעשה שעה אחת רשע לפני המקום. ואם החקירה שאחרי האמונה המחברת את האמונה עם התבונה יחד לא תסולה בכתם אופיר, לא הכל זוכים לה, ויש אשר יחפרוה ממטמונים ונפל עליהם ההר ושם ימצאו קברם. לכן נזהרו מאד לבלי דרשה בפומבי, למען הסתירה מההמון ומהתלמידים שלא שמשו כל צרכם, פן יהפך להם סם החיים הזה לסם ממית ותהי אחריתם להכרית (ע׳ בבלי שם י״ד: וירושלמי שם בראש הפרק), ולא דרשוה רק בבית תלמודם או בשדות (בבלי וירושלמי שם) מקומות שאין שומע זולתי האנשים אשר ידעום, וגם אז בראשי פרקים במליצות חידות ובמשלים, באותיות ובמספרים. וכן נהגו גם פילוסופי העמים הקדמונים במסתריהם. ר׳ עקיבא הוא האחד מהארבעה שנכנסו לפרדס הזה בשלום ויצא בשלום (בבלי שם י״ד:), והוא השולל חלק לעוה״ב מהקורא בספרים החיצונים (ריש חלק), יען מה? יען אלישע אחר (שהיה בדורו) שנכנס גם הוא לפרדס וקצץ בנטיעות היו (בטרם יכנס לפרדס) ספרי טוען נושרין מחיקו (חגיגה ט״ו: וע״ש) והמה הורידוהו לבאר שחת, ואמר ר״ע (ריש חלק): „אף הקורא בספרים החיצונים״, להוסיף על מה שזכרה המשנה „ואפיקורוס״, ור״ל לא לבד זה שהוא כבר אפיקורוס מוחלט, אבל גם זה

הקורא בספרים החיצונים שמביאים לידי אפיקורסות[1]). אבא שאול הארוך בדורו (שלמדו עליו (יומסין בסדר הדורות) שהיה קובר את הסבלות הכוזבות שהם מתיה בודלי, ואשר לכן למדו עליו המליצה שהיה קובר מתים) שהיה בדור ההוא הוסיף עוד ואמר (שם) את מאמרו הסתום: „אף ההוגה את השם באותיותיו". אשר הרבה עמלו ויגעו המפרשים בבאורו ועדיין לא הונח לנו. ה' לעף במכתבו שאנחנו מעירים עתה עליו אומר שלפי דברי הרמב"ם והרא"ש והרע"ב היה ראוי להיות ההוגה את השם כ כ ת ב ו; ואני מוסיף שהיה ראוי ג"כ לאמר ה א ו מ ר, ולא ה ה ו ג ה, וכמו שאמרו ככל המקומות שזכרו איסור אמירת השם ככתבו[2]), ואחרי כ"ז, הנה בא הבאור בגמ' (ק"ל:): „תנא ובגבולין ובלשון עגה". ולדעתי אין ה ה ו ג ה שבזה דבור פשוט לבד, אבל ענינו הוצאת הבאור והפירוש אחרי חקירה ודרישה בהבנת הדבר, וכמעט ה ג י ת בו יומם ולילה (יהושע א', ח'), ובתורתו י ה ג ה יומם ולילה (תהלים א', ב'), ו ה ג י ת י בכל פעלך (שם ע"ז, י"ג), ו ה ג ו ת לבי תבונות (שם מ"ט, ד'); וכן מצאנו בתנחומא (לך לך י"ט ובהולדת ר"ש באבער לות כ"ג): „ומעמיד משה ש י ה ג ה (לו ש ה ו ג ה) את התורה בשבעים לשון", וכן בבר"ר (פ' מ"ט): „שהוא ה ו ג ה בתורה בשבעים לשון שנאמר (דברים א', ה') הואיל משה באר וגו'", והוא מה שפי' רש"י (שם) „בשבעים לשון פירשה להם", והרי ה ו ג ה הוצאת פירוש ובאור, וע' הקדמת הרמב"ן למלות, הגיון שאמר ששרש ה ג ה הוראתו לפעמים השתדלות העיון והמחשבה (מעדיטאציאן, בעטראכטונג) הנקראת בפי בעלי החכמה הדבור הפנימי והמחשבה, והביא לזה את המקראות שהבאתי אני ואמר שכלם על השתדלות העיון וחריצות השכל ע"ש[3]), אבל לדעתי לא יצא גם מכלל הוצאת הדבור החיצוני, והוא הדבור שהוא ע"פ השתדלות העיון והחקירה.

ובגבולין שבברייתא שהבאנו, איננו מטעם גבולין שבשבת (כ') ובסוכה (מ"ד'), אבל הוא מטעם גבול שבמשנה כלאים (פ"ג מ"ח וב'), שגירסתו בירושלמי (שם) „גובל" וברבים „גובלין" ע"ש, ופירושו מקום דריסת בני אדם (ע' ערוך ערך גבל ב')[4]), ואולי

---

[1]) ומ"ש בגמ' (שם ק'): „תנא בספרי לדוקיס", מבלי ספק יל המבקרים נגעו בזה, וג"ל „מינים" או „טועים", ובכונה על ספרי הפילוסופים היונים הקדמונים. ובירושלמי (שם) ע"ם, ולדעתי ג"ל „ר"ע אומר אף הקורא בספרים החיצונים כגון ספרי המירם אבל ספרי בן סירא וספרי בן לענה (ובמד"ר קהלת פסוק ויותר מהמה בני הזהר, בן תגלא) להגות נתנו (כמו שהוא במדרש קהלת שם, וע' במדב"ר פי"ד) ליגיעה לא נתנו", וטעם להגות זה כטעם הגה מן המסלה (פ"ב כ', י"ג) שעמו הסרה. וע' ערוך (ערך מרוס) ומוסף הערוך שם, וע' מאור עינים (פ"ב מאמרי בינה); ואת הנלע"ד כתבתי.

[2]) ובמד"ר (שמות פ"ג) אמרו: „זה שמי לעלם חסר וא"ו שלא יהגה אדם את השם באותיותיו וזה זכרי לדר דר שאין אומר אותו אלא בכינוי" עכ"ל, שנו לשונם, וברא"שון השתמשו בפעל הגה ובשני בפעל אמר, והוא בדיוק גמרן, ואין באותיותיו שבמדרש הגנוד לבכינוי, אמנם הם שני דברים שונים, הראשון על איסור הקריה, והשני על אופן האמירה. ואת כל זה תבין ממ"ש בפנים, וע' הלאה (הערה ז').

[3]) אמנם מה שכתב שם על ההוגה את השם באותיותיו, לא הקר מהות המאמר, והלך אחרי המפרשים שקדמונו; כי אין זה מדרך חקירותיו.

[4]) ודע כי גבל בערבית הר (ע' ארן קדומים שם גבל); ועל ההרים היה מקום אספת בני אדם גם לעבודות דתיות גם לענג ולשעשועים, כידוע בספרי קדשנו. וגם זה יהי משען לבאורנו.

גם זה צ״ל „ובגובלין״, או שאין אנחנו צריכים לזה, אחרי שגבול שבמשנה שבבבלי (כלאים שם) הוא גובל שבירושלמי, כן יהי ובגבולין שבברייתא שבבבלי שהבאנו כמו בגובלין שבירושלמי שם. ועגה הוא אגה (ע׳ ערוך ערך אגא וערך עגה, וערוך השלם של ר׳ קאהוט) פירושו באור ופירוש שלא ברמז והעלמה, וכמו ויקב בן האשה (ויקרא כ״ד, י״א) שתרגם אונקלוס ופריש בר אתתא (וע׳ לחכ״ע שם פי׳ י״א הראשון), וכן (שם שם, ט״ז) ונקב שם שתרגם ודי פריש שמא, והשומרוני תרגם ואגא [5].

ועתה לפנינו הדברים בהירים ומאירים. אבא שאול הוסיף על דברי ר״ע הקודמים, שלא לבד שהקורא בספרים החיצונים חוטא וחלקו אבד, אבל גם זה ההוגה המפרש והמבאר את השם באותיותיו גם הוא חוטא וחלק אין לו. וידוע כמה סודות הסתירו באותיות השם [6], והיו להם בהן רמזים נשגבים ונעלים שאין לגלותם רק לאלה שזכרנו למעלה; א״כ משפט זה אשר הרץ אבא שאול תמוה מאד, מה חטא האיש הזה, אם באהבתו את יי׳ התבונן והעמיק חקר באותיות שמו הנכבד ההן? הן אם נכנס בפרדס החקירה האלהית ויצא בשלום, וגלה סודו בראשי פרקים לחכם ומבין מדעתו וכו׳, אשריו וטוב לו, והלא על כגון דא אמרו (חגיגה י״ד:) „ברוך יי׳ אלהי ישראל שנתן בן לאברהם אבינו שיודע להבין ולחקור ולדרוש וכו׳ אשריך אברהם אבינו וכו׳ אשריכם ואשרי יולדתכם וכו׳״. ועל התמיהא הזאת באה הברייתא להשיב, שאבא שאול מיירי בגבולין, במקום דריסת בני אדם, בפומבי ובפרהסיא; ולא בראשי פרקים ולא ברמז ובהעלמה, אמנם בלשון עגה, בלשון מבואר ומפורש, שהדבר הזה הוא חטא גדול וגורא, כי כאשר ישמע איש אשר אין בו כל המעלות והמדות הנ״ל, את הדרושים הנפלאים ההם בחכמה האלהית, לא לבד שיתחדש לו בלבול באמונתו, אבל בטול לגמרי (ע׳ מו״ג פל״ב ול״ג מרלשון), והרי הדורש הזה בכלל מחטיאי את הרבים [7].

וע״פ הדברים האלה תתפרש לנו סוגיא דר״ח בן תרדיון (ע״ז י״ח:) כמין חומר: מסדר השם״ם הבבלי קבל שחטא ר״ח בן תרדיון היה מה שהיה הוגה את השם

---

[5]) ע׳ אונר נחמד (ג׳, לד 118) וערוך השלם של ר׳ קאהוט (ערך אגא), אבל לא דעתם דעתי.

[6]) עד שמצאנו להם (מנחות כ״ט:) על כי כיה יי׳ צור עולמים (ישעיה כ״ו, ד׳) אמרו העוה״ז נברא בה״א והעוה״כ ביו״ד״, והרי לפנינו מעשה בראשית, ואולי גם מעשה מרכבה. וע׳ ספר יצירה, וע׳ ראב״ע (שמות ג׳, ט״ו), וע׳ בוזרי (ראש מאמר ד׳), וסודות המקובלים הלא ידועות. ולא לבד לאותיות השם המפורש, אמנם גם לאותיות שאר הא״כ יקשו סודות נעלמות, ע׳ ברכות (נ״ה:) „יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהם שמים וארץ וכו׳״ (וע׳ ספרי היקש וכו׳ שער כ׳ פ״כ הערה כ׳), וע׳ ס׳ יצירה, וע׳ בוזרי (שם סי׳ כ״ו), והדבר הזה היה לבר נרחב למקובלים.

[7]) הוא הדבר שאמרו (פסחים נ׳. קידושין ע״א:): „סבר רבא למדרשיה בסירקא, א״ל ההוא סבא לעלם כתיב״ א), והוא הוא מה שאמרו בשמ״ר (פ״נ) „זה שמי לעלם חסר וא״ו שלא יהגה אדם את השם באותיותיו.

א) וע׳ מהרש״א בח״א (קידושין שם) שכתב גם הוא: „וכן רבא דבעי למדרשיה בפרקים אתיבוה אמאר וכו׳ אבל בפשטים קריאה וכתיבה לא שייך דרשה דהכל יודעין בו ומסיק לעלם כתיב דיש להתעלם (ע״ל לפעליס) פירושו וכו׳״ עכ״ל. וכעל תפארת ישראל (סנהדרין פ״י אות י׳) שגם במה שחשב שלעלם כתיב קאי על הקריאה, גם נעלמה ממנו דעת המהרש״א אף שהביאו שם. ולא עוד אלא שאמר שדברי דבריו! ועל יהר דברי המהרש״א (שם) ע״ל (פק״ל)

באותיותיו (וכפי כאורנו שגלה סודות אותיות השם), ע״ז שאל והיכי עבד הכי? והביא הא דאבא שאול, ומדלא השיב גברא אגברא קרמית ש״מ שהיה הדבר הזה לחטא גדול שהכל מודים בו בימים ההם, והוא מכח המשנה דריש אין דורשין הכוללת גם הא דהגיון השם באותיותיו [8]), והמקשה הביא הא דאבא שאול יען כי בו מפורט הדבר ומפורש, וע״ז השיב להתלמד עבד, והביא ראיה על היתר הלימוד מברייתא דלא תלמד לעשות, שאף בדברים שאיסור הלימוד מפורש בתורה התירוהו כדי להבין, מכ״ש בלימוד הפילוסופיא האלהית המרומזת באותיות השם. ואחרי שהיה קשה לו „אלא מ״ט איענש!״ ע״ז השיב „משום הוגה את השם בפרהסיא״. והוא כתנא דברייתא דסנהדרין, שאין שלילת חלק עוה״ב רק בשני התנאים, שיהיה בפרהסיא, ושיהיה מפורש ומבואר ולא בראשי פרקים, ואם חסר אחד משני אלה, רק איסור יש בדבר אבל לא שלילת חלק עוה״ב. ורחב״ת נענש על האיסור לבד, אולי מטעם שאמר רבא (עילוכין כ״ח:): „הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה שדברי תורה יש בהן וכו׳ ודברי סופרים כל העובר וכו׳״, וע״ש מעשה דר״ע בדבר המים שלא הספיקו לו לשתיה ולנטילה והוציאם לנטילה ואמר מוטב שאמות מיתת עצמי ולא אעבור על דעת חברי ע״ש.

אחרי אשר הפליא יי׳ חסדו עמדי לישר הדורים שבדברי הבבלי הסתומים, והיה כל עקוב למישור, הנה לפני הירושלמי אשר גם דבריו סתומים וחתומים, ולא מצאתי להם פתרון עד כה, והם (סנהדרין פ׳ כל ישראל סוף ה״ח): „אבא שאול אומר אף ההוגה את השם באותיותיו רבי מנא אמר כגון אלין כותאי דמשתבעין [9]) ר׳ יעקב בר אחא אמר נכתב ביו״ד ה״א ונקרא באל״ף דל״ת״ עכ״ל. בכל אשר קראתי על אודות הכותים לא מצאתי שתהא שבועתם משונה משבועתנו, עד שנוכל לבאר בה את מאמר אבא שאול, רק זאת מצאנו להם, שיש מהם שתחת יו״ד ה״א יאמרו ה ש ם, ויש מהם שיאמרו א ל ה י ם, ויש מהם אשר בקראם בתורה יאמרו השם ככתבו, כמ״ש למעלה (פקל״ב); ומה ענין שבועתם לכאן! וכן מאמר ר׳ יעקב בר אחא תמוה, אם כונתו לבאר בו דברי אבא שאול, שלכן אסור להגות את השם באותיותיו משום שנכתב ביו״ד ה״א ונקרא באל״ף דל״ת (ובאור הסוגה את הסס כבאור המפרשים), הלא יקשה עליו מכל המקומות שהבאנו למעלה (סס) שאמרו את השם ככתבו, ואיך זה סתמו דבריהם גם אבא שאול גם הוא וכללו כל האופנים וכל הזמנים באין יוצא מהכלל! אשר לכן לדעתי כפתרוני למאמר אבא שאול למעלה, כן הוא גם לדעת בעל התלמוד הירושלמי, רק שחכמי הירושלמי המבארים דבריו לא ידעו או לא השגיחו תנאי הברייתא דבבלי שאמרה „ובגבולין ובלשון עגה״. ורבי מנא הבין שאבא שאול יצא לאסור לבנות יסודות סודות

---

[8]) לכן כהביאה הרמב״ם (סוף פ״ב מה׳ יסודי התורה) את הכלל, לא הסס עוד להביא את הפרט, וכן לא הביאה הא דר״ע (הקורא בספרים החיצונים), יען שכללו בכלל שהביאה כה׳ עכו״ס (פ״ב ה״ב), והביאה הא דהלוחם על המכה (סס פי״א הי״ב). ולא הביאם בין אלה שאין להם חלק עוה״ב (ה׳ תשובה פ״ג), יען כי הסכם לדעות יחידים, שאין החכמים מודים רק באיסורם, אבל לא בשלילת הלקם לעוה״ב, ולכן לא זכרם ת״ק שהוא סתמא דמתני׳ כריסא.

[9]) ה׳ קאהוט בערוך השלם (ערך אגא) הביא דברי רבי מנא אלה, ותלה בכותאי בוקא סריקא שלא יאומן כלל, ושרי ליה מריה; וע״ז ראוי לנו לאמר כמליצת הרמב״ם (שו״ת סי׳ ק״ם): „ולא מפני שהם משקרים ומכזבים וכו׳ נכזב גם אנחנו עליהם וכו׳״.

הפילוסופיא האלהית על אותיות השם הנכבד והנורא, ואחרי שידע ר׳ מנא שיש כאן סודות אלהיות באותיות השם, והמתבונן בם ויודעם הוא אהוב למעלה ונחמד למטה [10]) ואשריו, היה קשה לו איך זה יאסרנו אבא שאול וגם ישלול מההוגה בו בעין שכלו את חלקו לעוה״ב! ע״כ בא ר׳ מנא והוציא מן הכלל פרט אחד ואמר שרק אותו אסר אבא שאול ולא את הכלל כלו (רק שיש כאן ט״ס קלה, והוא שבמקום „דמסתכין״ ל״ל „דמסתכין״, וטעמו סיג וחלודה, ע׳ ערוך ערך סתך), ואמר שלא כל הפילוסופיות אסר אבא שאול, אמנם רק אלין דכותאי [11]) דמשתכין, שהם מעלין סיג וחלודה בפילוסופיא שלהם, אבל הפילוסופיא האלהית הזכה הנקיה והטהורה, אשרי המבין בה ויודעה. אמנם ר׳ יעקב בר אחא דדחיל חטאין (כן אמרו עליו בשבת (ל״א:) וגרלה דהוא הוא) האמין שכל פילוסופיא מסוכנת היא, וירא אלהים ירחק ממנה ואל יעמיד עצמו במקום סכנה, (וכמעשה דר׳ אלעזר עם ר׳ יוחנן שהבאתו למעלה), ע״כ כמדתו כן למידתו, ואסר הכל, ואמר אני אין לי בשם הנכבד והנורא רק זה שהוא נכתב ביו״ד ה״א ונקרא באל״ף דל״ת, ולא יותר [12]), ואין לנו עסק בנסתרות, ולא לנו ללמוד כל סודות ממנו.

ועל דבר חטאו של ר׳ חנינא בן תרדיון לא מצאתי כל דרישה וחקירה בירושלמי. והכל שריד וקים, וברוך החונן לאדם דעת. ומ״ש ה׳ לעף על אודות בעל יד המלך והרמב״ם במו״נ, ע׳ מ״ש למעלה (פק״ל הערה ד׳) ובין תבין את אשר לפניך.

קלד) והשם המיוחד הואיל וזכיתי לדבר על אודותיו, ארשה לנפשי להראות, כי ממנו ומנקודותיו יש לנו ראיה נצחת ומכרחת, שהנקוד כבר היה בימי חכמי המשנה והתלמוד, ושגם הם החזיקום לזקנים לימים מאד; ואין לי עתה רק להעתיק מה שכתבתי בהגהותי למשניות (סוכה פ״ד מ״ה על קוי״ט ד״ה ליה ולך וכו׳), אבל ארחיב מעט הדברים לרגל המלאכה והענין אשר לפני. ואומר, והשם הנכבד והנורא יעזרני.

בעיקר יסוד השם הנכבד והנורא שלפנינו, אם נקודותיו שוא חולם קמץ הן עצמיות לו, או שהן לפי כינויו אדני, ראיתי רבים גוזרים ואומרים שהנקודות האלה הן נקוד שם אדני כקריאתו, וכי השם המפורש יהוה נקודו נעלם, ואין לו כל נקוד מיוחד כלל. והדבר הזה כה גלוי ומפורסם מאד, עד שאין צורך כלל לרשום ולציין שמות הספרים שבהם נמצא הדבר מפורש, עד שהמבקר הגדול ר״ע האדומי בספרו מאור עינים (פ״ו מאמרי בינה) אותו זכר ושת בחלקות לו כדרכו, מיראת לחם שערים, באריות ובנמרים, ובכל זאת בערמתו זאת לא נצל מרגזות, והמתאנים לו מצאו לו תואנות דלות ורזות [1]), וזה גרם להרבה מאלה ההולכים אחרי המקובלים, להסיר מהשם המיוחד

---

[10]) ע׳ קידושין (ע״א:) בענין שם של מ״ב, ואם בשם של מ״ב כך בשם של ד׳ לא כל שכן.

[11]) יתכן של״ל, „יונאי״ תחת „כותאי״, והם חכמי יון הידועים, והילופי שמות כאלה קרו הרבה מפני תועפת יד המעתיקים עליהם (וע״ל הערה ח׳), או בעבור שנאתו לכותים קרא ליונים בשמם, וכענין ההיא דיומא (ס״ו:) מנהות (ק׳:) בדבר הבגליים והאלכסנדריים ע״ש. ועליך לדעת שכינו את הדעות הנפסדות והאמונות המשוכשות בשם סיג וחלודה.

[12]) וכענין מ״ש הריב״ם בתשובתו (סי׳ קנ״ז) וז״ל: „וקרוב לטעות בדבר מהם ולכן בחרתי לכל יהיה לי עסק בנסתרות וכו׳״ ע״ש. וכענין טענות החוקרים כנגד הקבלה, והמקובלים כנגד הפילוסופיה. ואלה בוזי הסודות ושונאי החקירה, הירחים מהזיות ומפחדים מכפירה, אומרים די לנו במה שנכתב ביו״ד ה״א ונקרא באל״ף דל״ת לדעת כי יש אדון לבירה; ומה לנו ליון ולפרס, הדורסים בנשר ופרס, אשר אולי על ידיהם אמונתנו הזכה והטהורה תהרס.

[1]) אשר לכן לא אתפלא עליו אם התהפך כחמר חותם להנגל מכף מבקר ומתנקם, אף שלא עלה

הזה את נקודותיו ההן לגמרי בסדורי תפלותיהם; ויש אשר יחדו ויחסו ונקדו נקודות שונות לשם המיוחד הזה לפי שינוי המקומות בברכות ובתפלות שבא שם כבודו בהן,

---

בידו, אבל פליאה דעת מני כי בדעה הזרה וללא אמת הזאת נלכד גם מאור עיניו הרמב״ם; ולולא ראיתי כי עתה לא האמנתי. הלא כה דבריו (מו״נ מ״א פס״ב): „לזו בברכת כהנים ובה שם יי׳ ככתבו אשר הוא שם המפורש ולא היה נודע אל כל אדם איך יהיה הדבור בו ובאיזה תנועה יגיע כל אות מאותיותיו או אם ידגש קצת אותיותיו (ובהעתקת החריזי (שם פס״א) או אם צריך להיות קצת אותיותיו דגושות או רפות) אם היתה אות מקבלת דגשות; אבל אנשי החכמה היו מוסריה אותו זה לזה, ר״ל תאר הדבור (וע׳ העתקת החריזי והערת ה׳ שייער שם) בו, ולא היו מלמדים לאדם אלא לתלמיד הגון פעם אחת בשבוע, ואני בוכר שזה שאמרו שם בן ארבע אותיות חכמים מוסרים אותו לבניהם ולתלמידיהם פעם אחת בשבוע אין זה איך יהיה הדבור בו לבד אלא ללמד גם הענין אשר בעבורו ייוחד זה השם ויהיה בו סוד אלהי וכו׳״ עכ״ל. והנני חושב שאחרי דבריו אלה הלך גם הרמבמ״ן בבאורו נתיבות השלום (שמות ג׳, ט״ו) באמרו: „שהשם הקדוש אין לו נקוד כלל וינקד פעם בנקוד אדני ופעם בנקוד אלהים וכו׳״ עכ״ל. מלבד מה ששגה מאד באמרו שינקד פעם בנקוד אדני, וזה לא נמצא כלל, בראית השו״א שעל היו״ד ולא חטף פתח, ומה שמצאתו בנגוד זה שבנקוד אלהים בא בחטף סגל ובחיריק כמשפטו. ודברי הרמב״ם עצמו כמו שהם לפנינו מרפסין איגרי, האלהים דבר בקדשו בהר סיני אנכי יהוה אלהיך, וכל העם שמע את הקול, ולא כלם ידעו באיזה תנועה הוגעה אות מאותיותיו! המנדף אשר עליו נאמר (ויקרא כ״ד, ט״ז) ונקב שם יהוה וגו׳, האם לא ידע את התנועות המיוחדות לשם ההוא אשר בהן נקב! ואם נקב שם בָּנִי (נחמיה ט׳, ד׳; י׳, ט״ו, ט״ז) או גֶּבֶר (מ״א ד׳, י״ט), ואיזם אלא בָּנִי (נחמיה שם ושם) או גִּבָּר (עזרא ב׳, כ׳), או להפך, היתחייב סקילה! ואף שפסק לענין ההלכה שגם על שם אדני הוא חייב (ה׳ עכו״ם פ״ב ה״ז), הנה הוא אומר שם: „ויש מי שמפרש שאינו חייב אלא על שם יו״ד ה״א וא״ו ה״א ואני אומר שעל שניהם הוא נסקל״, כי שניהם שמותיו ית׳, אבל היתכן שעל אַדֹנָי את אַדֹנָי יְהוָה את יְהוָה שאינם שמותיו כלל יהי נסקל! והעם כלו האם לא ידע את התנועות ההן, למען יוכלו שני אנשים מקניהם להעיד על יכה יוסי את יוסי א)

א) ע׳ רמב״ם (ה׳ ע״ז פ״ב ה״ז) וכ״מ (שם), וע׳ תוי״ט (סנהדרין שם), וע׳ רש״י (שם כ״ו) ד״ה בכל יום וכו׳ שכתב וז״ל: „ולהכי נקט יוסי את יוסי דד׳ אותיות איכא בשם בן ארבע אותיות ומשום דהשבונו של יוסי כהשבונו של אלהים וכו׳״ עכ״ל, וכ״כ הרע״ב שם, וכמה דחוקים ורחוקים הדברים האלה, מספר האותיות במספר שם בן ד׳ והחשבון כחשבון אלהים! ומי לא יודע שאם רצו בגימטריא היתה צריכה להיות במספר שם הוי״ה ולא במספר שם אלהים שאין לו ענין לכאן, והיה לשם לתפוש שם שמספרו כ״ו כמספר השם, והנה לפנינו אַחֲרֵי בן משלמות (נחמיה י״א, י״ג), הַגִּיָּה (דה״א ו׳, ט״ו), ומדוע לא כתבו כאחד מאלה? רבינו שמשון כ״ר אברהם גרס יוסף את יוסף, ומשום דיש בו רוב אותיות של שם המיוחד (ע׳ כתב אל רפאייל לרבינו מאיר הלוי לד קכ״א), א״כ בעלה הגימטריא סכ״ל. וגם טעמו סר טעם, כי לפיהו יותר היה לשם לבחר ביסודה את יסודה שיש בו כל אותיות השם, והד׳ תורה על מספר ארבעת האותיות. אשר לכן אשער, כי אחרי שהיו צריכים כאן לשני שמות נכבדים לציוני השם הנכבד, ושיברך שם בשם, לכן בחרו בשמות שהיו לזוג הראשון שאחרי אנכה״ג, שהיה שמם שוה, והם היותר נכבדים באומה בזמנם, והוא שם יוסי, יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן (אבות פ״א מ״ד) להשתמש בו בציוני רחוק לשמו ית׳. והנה שם יוסף הוא שמם המפורש, ושם יוסי או יוסה הוא כינוי לשם יוסף וכן מצאתוש בשם יוסף (תמורה ט״ו:) תחת שבשטרה (מ״ז) מזכרו בשם יוסי, (וע׳ תגיגה (ט״ז) והגהת הגר״י ברלין שם, ובאמת צריכים אנחנו להשוות שם שניהם יוסי או יוסף, אבל לא להחליט שע״ל יוסף דוקא, ואולי הבני צריך התיקון יוסי תחת יוסף; וע׳ יומא (נ״כ:) אגל יוסף אים הוגל ואכמ״ל). ואחרי שתפשו חכמי המשנה את שם יוסי או יוסה שהוא כמו

ותהיינה כונותיהם בתפלותיהם וברכותיהם כפי מספר שינוייהם לפי מקומותיהם, יש לשם בעל שוא חולם קמץ, ויש לשם בעל פתחין, ויש לשם בעל קמצין וכו׳, ויש בהתמזגות והתבוללות נקודות שונות באופנים שונים כידוע למקובלים בסדוריהם. וזה יותר ממאתים שנה גרם הדבר הזה מחלקת עצומה בענין קריאת האל״ף מהשם אשר היה לבינוי, הוא שם אדני, אשר אנחנו קוראים אותו תחת השם הנכתב יהוה, אם

(סנהדרין פ״ז מ״ב)! ובשבועת העדות (שבועות ל״הי) הלא יש לחוש להולין בעזרה! ואחרי כל אלה כל אשר בררתי למעלה (פקל״ב) בדבר אמירת השם ככתבו יעמדו נגדו. אשר לכן נ״ל ברור שהדברים האלה כמו שהם לפנינו במו״נ שם לא יצאו מפי הרמב״ם. ולשונו מוכחת, הן חכם כמוהו לא ירבה דברים לריק, והנה הוא אומר „איך יהיה הדבור בו ובאיזה תנועה יניע כל אות מאותיותיו״ בכל דבריו לא צורך ובאמרו „איך יהיה הדבור בו״ די, ואם רצה לפרט, היה לו לאמר „ולא היה יודע אל כל אדם באיזה תנועה יניע וכו׳״, ו„איך יהיה הדבור בו״ לחנם, וכן באמרו „או אם ידגש קצת אותיותיו״ מדייק בלשניה כמוהו לא יאמר „קצת מאותיותיו״ במקום שאין להסתפק רק באחת והיא הוא״ו, אולי יקרא יְהוָה ולא יותר, ולדעתי ידי זרים חלו בדבריו היקרים, וכנ״ל: „ולא היה יודע אל כל אדם איך יהגה (כהעתקת החריזי, וכבאור הגה שבאמרו בפרק הקודם) בו אבל אנשי החכמה היו מוסרים אותו זה לזה ולא היו מלמדים אותו לאדם אלא לתלמיד הגון פעם אחת בשבוע ואני סובר שזה שאמרו שם כן ארבע אותיות חכמים מוסרים אותו לבניהם ולתלמידיהם פעם אחת בשבוע אין זה איך יהיה הדבור בו אלא ללמד הענין אשר בעבורו ייוחד זה השם ויהיה בו סוד אלהי״. ואם כה יהיה הנוסח אז הוא מתוקן ומקובל יפה וגאמן, ואם אין, אז עלינו להשתמש במליצתם „במקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב״, ואומר כמו שאמר רב שמואל בן חפני גאון (פי׳ הרד״ק לש״א סוף קאפ׳ כ״מ): „אע״פ שמשמעות דברי החז״ל וכו׳ לא יקובלו הדברים במקום שיש מכחישים להם וכו׳״. ודע דאף לפי הנוסח (שלדעתי הוא משובש) שבמו״נ שם, אין דעת הרמב״ם בזה כדעת המקובלים; הרמב״ם אומר שיש כאן נקודות מיוחדות לשם על אופן אחד אלא שלא נמסרו רק ליחידי סגולה; והמקובלים גם הם אומרים שיש כאן נקודות, אבל ע״פ אופנים שונים רבים מאד, לפי שינוי המקומות ושינוי המדרגות, עד שגם השם בהעדר כל נקודה גם הוא מאחת המדרגות; ולא עלו להלחם מלחמה שלחמו בה רבים וכן שלמים, ונלחונם לא עשתה כל פרי. ויקרים המה דברי ר׳ שבתי סופר מפרעמסלא (שו״ת מהר״ם מלובלין סי׳ פ״ג) האומר בשפה ברורה: „כי נקוד שוא חולם קמץ אינו אלא כשאנו קוראים השם של בן ד׳ ככתיבתו ולא בשוה״ז שאנו קוראים אותו באל״ף דל״ת שעתה צריך לקרותו בפתח חטופה״ עכ״ל, ודבריו אלה נאמנים באמת ולדק, והמהרש״א בח״א (קידושין ע״א׳) ד״ה שם כן ארבע אותיות וכו׳ לו ליטשעה ע״ש. וע׳ מכתב הר״מ בנעע (אלה דברי הברית מכתב ד׳), ובנין שלמה ויסוד הנקוד במקומות שרשמנו בפנים, וע׳ שו״ת חתם סופר (חח״מ סי׳ קנ״ב) ושיש עיניך לכל אשר כתב שם בכל התשובה ההיא על דבר קריאת השם המפורש, ושית לבך לכל אשר כתבתי אני בזה, ובטוח אנכי כי כל משכיל על דבר בתמים ובאמת, לפניו יאיר אור האמת, ויגיד צדקתי, והיה שכר לפעולתי.

כמו לשם יוסף, ולא שם יוסף שהוא שמש המפורש והעקרי, הנה זה סמך לדעת הרמב״ם שם, ודלא כהרמ״ם שהשיג עליו, ואינו צריך להגלות חכמי לוניל, ע׳ כ״מ ותוי״ט במקומותיהם. ואין להאריך בזה, כי אין זה מהענין שלפנינו.

הוא בחטף פתח או בשוא לבד, כבתוב על ספר תשובות הגאונים (אמסטרדם, עטיאס, תס״ז), והרבו לדבר בזה דברים זרים שאין בעל שכל ישר סובלם; ולדוגמא ע׳ בנין שלמה לרז״ה (בית הסוא חדל רביעי) ויסוד הנקוד להנ״ל (סער הסוא אות ל״ג), ואף שגם הוא החליט שקריאת האל״ף הוא בחטף פתח, אבל הרבה לפלפל בפלפולים מעוקלים ומהבילים, בסודות שאין להם יסודות. ואנכי בימי עלומי שמעתי מפי זקנים אשר יראו ופחדו לבטא האל״ף בחטף פתח, ויבטאוהו בצירה, מבלתי יכלת לבטא אל״ף בשוא בודד בראש המלה כידוע; ולא ידעו ולא הבינו, כי בקריאתם זאת לא מן השם הוא. לכן למען כבוד השם אתן ליי׳ כבוד, להגיד דבר אמת וצדק, בקריאת שם אדון הצדק, והוא ינחני במעגלי צדק, למען שמו:

קלה) כלל גדול (כאין יוצא מן הכלל) שבכל קרי וכתיב שלפנינו בתורה בנביאים ובכתובים, הנקודות הן לעולם לפי הקרי באין נגרע כל מאומה, לא לפי הכתב כלל; וא״כ הפליאה הזקה ועצומה, אם הנקודות שוא חולם קמץ שעל שם יְהוָה הנן נקודות של שם אדני לא של שם יהוה, איך זה בא שוא בודד תחת היו״ד למקרא האל״ף, ואנחנו ידענו שלא יתכן בשום אופן, לא לפי משפט הלשון, ולא לפי טבע המבטא, לקרוא האל״ף בשוא בודד כשהוא בראש התיבה, וקריאתו מחויבת להיות בחטף, א״כ איך חסרו הפתח מהשוא שלא כמשפט החרוץ אשר לנקוד הקרי והכתיב שאמרנו, ואנחנו ידענו שחילוף השם המפורש והמיוחד יהוה בשם אדני כתיב וקרי הוא, שכן אמרו (פסחים כ׳ קידושין ע״ח): „לא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב אני ביו״ד ה״י ונקרא באל״ף דל״ת״.

גם המאמר הזה „נכתב אני ביו״ד ה״י ונקרא באל״ף דל״ת״ בכל פשיטותו ובירורו, לא נמלט מהוליד לנו תמיהא רבה; הן אנחנו רואים שחז״ל חששו ודאגו להודיענו בזה, מי הוא השם אשר נקראהו בפינו תחת השם הנכבד והנורא הכתוב לפנינו לעינינו, ואמרו, כי הוא השם אדני, ואיך זה לא חששו ולא הגידו לנו, כי עוד יש מקומות אחרים אשר שם עלינו לקרוא שם אחר תחת השם המיוחד והמפורש הזה, והוא שם אֱלֹהִים! אֲדֹנָי יֱהוָה (בראשית ט״ו, ב׳, ועוד), יֱהוֹה אֲדֹנָי (תהלים ק״מ, ח׳, ועוד), ומדוע לא אמרו גם על אלה: „לא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב אני ביו״ד ה״י ונקרא באל״ף למ״ד״! ואיך לא חששו פן נקרא גם אלה אֲדֹנָי כמו שמצאנו יֱהוָה יְהוָה (שמות ל״ד, ו׳)! וכן באמת מי יכריחנו שלא לקראם ככה, אחרי שלא בא זכר הקריאה המקובלת והנהוגה הזאת, בפי חז״ל! ואם חשבו כי דיה לנו הקבלה לבדה בקריאה כזאת, עד שאין צרך להם להודיענו אותה ולהשאיר רישומה בספרי קדשם, שני התלמודים, התוספתות, מכילתא, ספרא, ספרי, ומדרשים, א״כ מה זה אשר הודיעונו החילוף מיו״ד ה״י לאל״ף דל״ת ולא סמכו גם בהם על הקבלה לבדה בקריאתם! וכי מה בין אל״ף דל״ת לאל״ף למ״ד! וכי תאמר שסמכו על מה שידעו שכל יהוה הסמוך אל אדני נקרא אלהים (ע״ל פקל״ב הערה ג׳), א״כ ככה היה להם לסמוך על מה שידעו שכל יהוה שאיננו סמוך אל אדני הוא נקרא אדני. ואם באחרון לא סמכו על הקבלה, הלא ככה לא היה להם לסמוך עליה גם בראשון, והול״ל כל יו״ד ה״י דסמיך לאל״ף דל״ת נקרא באל״ף למ״ד. ועוד יותר תגדל הפליאה לאלה המאחרים את הנקוד הגוזלים את עטרת השיבה מעליהם, איך זה ממציאי הנקוד מצאו ידיהם ורגליהם לחלק בין השמות הקדושים האלה, כשהם נקראים ולא נכתבים, כשהוא נקרא באל״ף למ״ד נקדו כפי הקריאה בשלמותה לגמרי אף מבלי חסור הסגול מן חטף סגול שבראשו, ושמו חיריק תחת הוא״ו, וכשהוא נקרא באל״ף דל״ת חסרו הפתח

מהחטף ועזבו את השוא לבדו שלא כמשפט קריאתו! מה היה להם כי כה נקדו? ומי הכריחם לזה?!

החוקר הנעלה ר״ע האדומי בספרו מאור עינים (פ״ו מא״ב) כדרכו לפעמים לבלול אור וחשך יחד למען הנצל מיד חוקרים חפשים ובעלי הזיה טפשים, הוא אוחז את החבל בשני ראשים, בענין שלפנינו. הוא אומר וז״ל: „בכל מה שהתפרסם בעמנו אין אתנו יודע (מסס ההויס) כי אם ד׳ אותיותיו אשר נכיר היותם מורות הויה, אבל אופן הקראם נעלם ממנו, כי הנה הנקודות אשר תחתם אינם עצמיות לשם ההוא, רק הושמו להורות על השם הנקרא, אם אלהים כאדני יי׳ אתה החלות, או על שם האדנות ככל שמות ההויה הכתובים בספר, שזו מדה בלשון הקדש לשום נקודות הקרי אל הכתיב וכו׳, והיות לקריאת האדנות שוא בלבד תחת היו״ד לא חטף פתח כראוי אל האל״ף הוא אצל מקבלי האמת למען אשר חבור האותיות והנקודות יעלה לע״ב בלבד כמלואו וצרופו של שם העצם, מזולת כי גם אלוה בלשון יחיד נקוד חטף סגול משא״כ אדון חטף פתח, או לכל סבה אחרת אשר לא ידעתי, אך זה אין לספק בו שאם היה השוא עצמי ליו״ד, הנה בהתחברו לאותיות בוכ״ל יהי נקוד בחיריק כמו נעלה ביהודה, לוי ויהודה וכו׳, כי שם ההויה עם המצאו נכתב לא היו לאותיותיו נקודות עצמיות להקרא, וב״כ המעתיק באגרת למרציללי״ה וז״ל: שם בן ד׳ אותיות שהוא בלתי נקרא וכו׳, וזה אמנם לא מפני הכבוד בלבד כאשר כתב פאניינ״ו חכם נוצרי באוצר לשון הקדש, אבל מהיות ג״כ נקודותיו בלתי נודעות. והנה חטא ההוגה את השם באותיותיו הוא משני הפנים יחד, כי יצייר שם אשר איננו, וכפי דעתו יקל במה שנאסר אפי׳ על בו״ד היינו זכרון הוריו בשם העצם, כי ע״כ לא אמרו הקורא דמשמע קריאה כדרכה, אבל ההוגה שהוא לשון מורה על דבור סתום ועמום כאמרו בינה הגיגי והגיון לבי לפניך, זהו הישר בעיני בפרט הזה״ עכ״ל. אם זהו ישר לא אדע מהו עקום ונלוז, נחקרה דבריו בקצר מלים: א׳), הנה הוא אומר: „אין אתנו יודע כ״א ד׳ אותיותיו וכו׳ אבל אופן הקראם נעלם ממנו״. א״כ איך קראום הכהנים במקדש והכה״ג עשר פעמים ביוה״כ, וכן כל אלה שהבאנו למעלה (פקל״ב, ופקל״ד סערה מ׳)! ב׳), הוא אומר: „הנקודות אשר תחתם אינם עצמיות לשם ההוא רק הושמו להורות וכו׳ על שם אדנות וכו׳ שזו מדה בלה״ק לשום נקודות הקרי אל הכתיב״, נעלם ממנו שאחרי שהכהנים במקדש קראוהו ככתבו וכן יתרם שזכרנו (סס), א״כ הנקודות הן כפי הקרי והכתיב (יחד) ההוא. ג׳), הוא אומר: „והיות לקריאת האדנות שוא בלבד תחת היו״ד לא ח״פ כראוי אל האל״ף וכו׳ למען אשר חבור האותיות והנקודות יעלה לע״ב[1]) כמלואו וצרופו של שם

[1]) המקובלים יחסכו כל נקודה כיו״ד לעשרה והקו כמו וא״ו לכסה, והנה כאן שו״א חולס שלש נקודות הן שלשים, והקמץ קו ונקודה ששה עשר, והאותיות כ״ו, ס״ה עולה ע״ב; מלוא הוא יו״ד ה״י וי״ו ה״י ס״ה ע״ב; צרוף הוא י׳ י״ה יה״ו יהו״ה, ס״ה ע״ב. והנה חבור האותיות והנקודות בגלל מספר ע״ב וכן המלוא והצרוף הביא גם האלקוואלעי (ערוגת הבשם פכ״ו), ועוד הוסיף: „ובא שבא תחת היו״ד בלי פתח כי לא יאות החטף פתח כי אם באהה״ע וכו׳״ עכ״ל. לא ידעתי מה היה לו, הלא ע״ז אנחנו דנים שהיה משפטו להיות בח״פ כעבור האל״ף שבא״ד, ושבא שבא יו״ד יהוה ב״ה בחטף סגל כשאנחנו קוראים אותו בשם אלהים, ונם ח״ם לא יאות כי אם באהה״ע, ובא בעבור אל״ף אלהים, וכן המשפט כשהכנוי הוא אדני. לא ידע זה החכם כי בדברים בטלים אין מבטלין פליאה. וכן ראה זה החכם ליסר בדברים בטלים דבר היות הנקוד בש״פ עד שהותרו דברים שבע״פ להכתב על ספר. ואינם שוים בנזק הזמן להשיב עליהם.

העצם״. לא אשאל מדוע בחרו בשם ע״ב ולא בשם בן י״ב או בן מ״ב, יען שבכל דברים כאלה לא נעשה הנעל לפי מדת הרגל אמנם הרגל לפי מדת הנעל; אבל אתפלא מאד על חכם חוקר כמוהו, כי קבל הזיה כזאת כמטבע עובר לסוחר, בראיה כי לא השיב עליה כל מאומה, מלבד מה שאמר: „או לכל סבה אחרת אשר לא ידעתי״, אשר באמרו זה הראה כי הסבה אשר זכר איננה מספקת, או שאין נפשו אליה, ועל כגון דא ראוי לאמר „טוב אחרית דבר מראשיתו״; המעט לנו גימטריאות של האותיות לבדן [2]), ואח״כ בזמן המקובלים האחרונים גם גימטריאות של הנקודות לבדן, כי נרכיבן שתיהן יחד ויצאו לנו הכלאים האלה! ועוד מה זה אשר בחרו בשוא חולם קמץ עד כי הצטרכו לצרף אליהן האותיות וכלן יחד תעלינה לע״ב, מדוע לא בחרו בחטף סגול ושני קמצין ודומיהן שהנקודות לבדן עולות ע״ב! וכבה מה זה אשר בחרו בשוא חולם קמץ דוקא, נקודות אשר יש בכחן להטעות אותנו (לפי דעתם) לחשוב שהן עצמיות ומיוחדות לשם יהוה ב״ה (אסר כן הוא באמת) כמו סגול שוא סגול לשם אֶהְיֶה, וכמו שנוכיח הלאה; מדוע לא הפכו סדרן! או מדוע לא בחרו בנקודות אחרות אשר לא יעלה על לב לעולם שהן עצמיות ומיוחדות לשם זה ואעפ״כ יעלה מספרם לארבעים וששה ובהתחברן אל האותיות יעלה מספרם הכולל לע״ב! ועוד מה להן לנקודות של שם אל״ף דל״ת להתחבר עם אותיות של שם יו״ד ה״א לענין הגימטריא, והן הלא אין להם ענין עמו, וכי מפני הגימטריא יתחברו דברים שאין להם חבור! ועוד מדוע לא הקפידו לגימטריא גם בשם יו״ד ה״א כשהוא נקרא באל״ף למ״ד, ובו באו נקודות אל״ף למ״ד בשלמותן וטובן סדרן ומשפטן! ד׳), הוא אומר: „מזולת כי גם אלוה בלשון יחיד נקוד חטף סגול מה שאין כן אדון חטף פתח״, ר״ל שאין אדון בלשון יחיד בחטף פתח. לולא יצא הדבר הזה מפי חכם כמוהו, כי עתה לבשתי גאון ואמרתי, חרפה היא להשיב על הכל נדף כזה, מה לנקוד משקל היחיד ולנטיותיו בסמיכות וברבים ובכנויים! וכי בעבור שנאמר אָדוֹן בקמץ ביחיד נפרד לא נאמר בסמיכות וברבים ובכנויים אָדוֹן אֲדֹנֵי וכו׳ אֲדֹנִים אֲדֹנֵי אֲדֹנַי וכו׳ בחטף פתח! האם לא ידע שכל המשקלים הקלים שפאיה״ם קמץ, הקמץ ההוא בהיותו בסמיכות או בהיותו השלישי ממקום הטעם הנהו משתנה לשוא, ובהיות הפ״א אחת מאותיות אהח״ע יתחבר פתח אל השוא, כי לא יבוא שוא בודד בארבעת אלה כשהן בראש התיבה! וכל נטית אָדוֹן שבתנ״ך וכן יתר המשקלים כלם הלא יוכיחו אמתות הדבר הזה. ושם אֲדֹנָי מאין לו חטף פתח לפי דבריו! ואין להאריך בדבר שאף תשב״ר יודעים אותו. ה׳), הוא אומר: „אך זה אין לספק בו שאם היה השוא עצמי ליו״ד הנה בהתחברו לאותיות בוכ״ל יהי נקוד בחיריק וכו׳״, בטול ראיתו זאת תבין מעצמך בהגיעך לדברי הלאה (פקל״ח).

ו׳), אמר: „וזה אמנם לא מפני הכבוד בלבד כאשר כתב פאניינ״ו חכם וכו׳ אבל מהיות גם כן נקודותיו העצמיות בלתי נודעות״. זה בעיני כויכוח אלה המתוכחים על אדות הרעב שאיננו אוכל, זה אומר שאיננו אוכל פה בשוק מפני הכבוד, וזה אומר גם מפני שאין לו מה לאכול, האם לא נשמע מדברי השני שהוא רק מהתל ברעהו ואומר שאם היה לו מה לאכול עוד לא נודע אם לא היה אוכל מפני הכבוד, א״כ מה זה „גם כן וכו׳״! אכן טעם החכם ההוא כצפיחית בדבש, והדבש ההוא רדה ממקור

---

[2]) וע׳ ל״כ מדות של ר״מ כנו של ר״י הגלילי (מדה כ״ט, גימטריא). וע׳ ב״ח (טוא״ח סי׳ כ״ד ס״ג) שכתב: „דאין שום עילוי במלה כשהיא עולה כך וכך אלא שמה שעולה כך וכך הוא גורם לזכרון וכו׳״ עכ״ל.

ישראל. ז׳), אמר: „והנה חטא ההוגה וכו׳ כי יצייר שם אשר איננו״. גם זה הבל, כי על כרחך היה השם נקרא במקדש ככתבו, א״כ כבר היה לו קריאה מיוחדת, והנהו שם אשר ישנו. ח׳), אמר: „יקל במה שנאסר אפי׳ על בשר ודם היינו זכרון הוריו בשם העצם״, גם פה תשוב השאלה עוד הפעם, א״כ איך הזכירו את שם העצם בהיכל יי׳! האם מותר לבו״ד להזכיר את הוריו בשמם העצמי בהיותם בביתם ובהיכלם?! ואם זה מותר, הנה יי׳ צבאות מלא כל הארץ כבודו, השמים ושמי השמים לא יכלכלוהו אף כי הבית. ומלבד זה לא זכר שיש אשר מותר להזכיר את השם העצמי של ההורים והראיה מר׳ יוסי שאמר אבא חלפתא וכן מיוחאי אבא [3]), וידענו עוד שגדול כבוד הרב שרוב חכמתו ממנו מכבוד האב כמבואר בתלמוד ובפסוקים, ואעפ״כ

---

[3]) ע׳ באור הגר״א (ס״ע יו״ד סי׳ ר״מ ס״ק ח׳) שהביא את אלה, ואתפלא שלא הביא כתוביס מפורשים: יצחק אמר ליעקב (בראשית כ״ח, ד׳): „ויתן לך את ברכת אברהם וגו׳ אשר נתן אלהים לאברהם״ ולא אמר ברכת אבי וגו׳ לאבי, מבלי הזכרת שמו העצמי; וכן יעקב אמר (שם ל״א, מ״ב): „ופחד יצחק״, (שם מ״ח, ט״ז): „ושם אבתי אברהם ויצחק״, (שם מ״ט, ל״א): „שמה קברו את יצחק ואת רבקה אשתו״ א); וכן יוסף אמר (שם נ׳, כ״ד): „וליעקב״; וכן יהונתן (ש״א י״ט, ב׳; כ״ג, י״ח): „שאול אבי״; וכן שלמה אמר פעמים הרבה: „דוד אבי״ „אבי דוד״, וכן מבלי אב לפניו או לאחריו (מ״א ב׳, ל״ג, מ״ה, ועוד). ודע כי יש מהפוסקים שחלקו בין בפניו (שאסור) ובין שלא בפניו (שמותר), והנה יי׳ לבאות מלא כל הארץ כבודו, א״כ הלא היה ראוי להיות בכל מקום אסור, ואם נחזיק את היכל יי׳ ובשעת העבודה—בביכול—בפניו, ושלא בהיכל יי׳—בביכול—שלא בפניו, הלא היה אצל השם הנכבד והנורא המשפט להזכירו במקדש בכנויו ושלא במקדש ככתבו, וה״ז הפך אמרם: „במקדש ככתבו ובמדינה בכנויו״! אמנם לדעתי העניה נראה שבמקום ששם העצם של האב או הרב התפרסם ויהי לשם כבוד לו, אז הוא לו לכבוד להזכירו בשמו בין בפניו בין שלא בפניו, אין הבדל ביניהם. ומי לא יכין כי למשל שם „משה״ גדול רב יתר מהתאר „אדני״ שהוסיף לו יהושע, וכן אברהם, יצחק, שאול, דוד; ויהושע שאמר „אדני משה״ הוא רק להודיע שהוא מקבל מרותו עליו; וחז״ל שאמרו „לא יקראנו בשמו״ בין אצל האב בין אצל הרב, הוא אצל רוב בני אדם, אשר כמעט רובם ככלם לא יעשו לו שם בשם הגדולים אשר בארץ, לא על אלה המעטים אשר שמם העצמי הוא כבודם, וה״ז כעין מה שאמרו: „גדול מרבן שמו״ (וע׳ ערוך ערך אביי). ועשה ההלכה בהזכרת השם הנכבד והנורא „במקדש ככתבו ובמדינה בכנויו״, איננו מפני הכבוד לבד, אמנם גם מפני המורא והקדושה, וכבתוב (מלאכי ב׳, ה׳): „ואתנם לו מורא ויירא מפני שמי נחת הוא״, (תהלים קי״א, ט׳): „קדוש ונורא שמו״, (יחזקאל ל״ט, ז׳): „אני יי׳ קדוש בישראל״, ועוד הרבה כאלה; ולכן אין להזכירו רק במקום היותר קדוש והוא במקדש יי׳ ובקדושת העבודה, או לדבר מצוה כמו שחילת שלום (כפי התקנה) או שבועת יי׳. וכזה הכל נכון כין לעניין שם אבינו שבשמים כין לעניין שמות האב והרב שהם בו״ד, וע׳ שם הגדולים (הוצאת ה׳ בן יעקב, רחם מערכת גדולים), ויש להעיר על דבריו אבל לא פה מקומו.

א) הפליאה מזה האחרון היא לדעת המפרשים שקדמונו; אבל לדעתי מן „שמה קברו את אברהם וגו׳ עד ואת רבקה אשתו״, אינם דברי יעקב, אמנם הם מאמר מוסגר שהסגירה התורה להודיענו טעם תשוקת יעקב להקבר במערת המכפלה דוקא; לכן כא בלשון נסתר (קברו את יצחק וגו׳). ודברי יעקב הם: „אני נאסף וגו׳ קברו אותי אל אבותי וגו׳ במערה אשר בשדה המכפלה וגו׳ מאת עפרן החתי לאחזת קבר—ושמה קברתי את לאה וגו׳״.

מצאנו שבהוסיף התלמיד תאר כבוד על שם העצם מותר לו לקראו בשמו, והראיה יהושע שאמר (במדבר י״ח, כ״ח): „אדני משה כלאם״. א״כ יהי נא מותר להזכיר אֲדֹנָי יְהוָה ככתבו! וזה מורה כי לא ככבוד הורים בשר ודם כבוד אבינו יי׳, ושטעם האדומי בזה פגום. ועל דבר זכרון ההורים והרב בשמם העצמי, ע׳ פוסקים, כי אנכי קצרתי מאד (בהערה ג׳) בדבר הזה שהוא ארוך הרבה. ט׳), אמר: „כי על כן לא אמרו הקורא וכו׳ אבל ההוגה וכו׳״, ע״ל (פקל״ג) ובין תבין את אשר לפניך. ועל באורו להוגה אניח לתשב״ר כי ישיבו.

בעזבנו את המבקר הנעלה הזה נסור אל אלה הגדולים (מפני כבודם לא אמר אלא סמוסס על ספתי) אשר בחקירה יקרה וסברא ברה מאסו, לשמוע מה יענו הם? הנה נשמעם אומרים שהנקוד שוא חולם קמץ אינם נקודות של השם המיוחד יהוה ב״ה, אמנם הן נקודות של לָעוֹלָם מְבֹרָךְ, ושבאו לרמז בזה ששמו לעולם ושהוא מבֹרך או שהוא מבֹרך לעולם; בדבר הזה הם חושבים להציל את חסרון הפתח שהיה ראוי אצל השוא שביו״ד אחרי שהוא נקרא בכנוי אל״ף דל״ת; אבל לא הועילו כלל, כי מי זה יאמין בהזיה כזאת שנקודות של מלות ידועות תועלנה לרמז ענין מה בשם אחר אשר לא לו הן! ומלבד זה, איך לא שמו אל לבם או לא ראו עיניהם שהנקודות ההן תתלבשנה גם במקום שיש בהן העדר הכבוד וחרוף וגדוף חלילה, ואיך שכחו קִלוֹנָם זְרוֹנָם ועוד רבים כאלה, ולא ראו כי שלחן יְהוָה מְגֹאָל (מלאכי א׳, י״ב) ברמזים וסודות כאלה; יי׳ יצילנו מהם ומהמהם.

אחרי אשר הראינו כי בכל הטעמים הנ״ל אין אף טעם אחד לשבח, וכלם בטלים, עלינו לראות ולהראות צדקת חז״ל בעצם הדברים האלה עצמם, וראה נראה כי חז״ל אמת ודבריהם צדק ואמת. המה מצאו את הנקודות כבר כתובות ורשומות בספרים המנוקדים שלפניהם מקדם קדמתן, ערוכות ושמורות מאז נתן יי׳ אה תורתו לעמו ע״י משה נאמן ביתו, כמו שהן בספרים המנוקדים שבידינו היום; וידעו את הכלל הגדול כי הנקודות הן לעולם כפי הקרי לא כפי הכתיב ולא קרי, לכן לא הצטרכו להגיד לנו ישר דבריהם על אדני יֱהוָה, יֱהוָה אדני, שהקריאה היא אֱלֹהִים ולא יְהוָה, ולא אֲדֹנָי, יען כי ידעו והבינו שאין אנחנו מצטרכים ללמודם בזה ושאי אפשר לנו לטעות בו, כי הקריאה הזאת תלמדנה אותנו הנקודות ההן, חטף סגול חולם חיריק שבשם המיוחד והמפורש הכתוב והמנוקד לפנינו, שהן הן הנקודות המיוחדות לשם אלהים, כי כן לא יבוא חטף סגול על יו״ד, ולא חיריק בוא״ו שאחריה ה״א נחה, א״כ הנקודות עצמן הן מוכיחות ומכריחות שהקריאה היא הכרחית להיות אֱלֹהִים, ולקריאה הזאת דיה הקבלה איש מפי איש לבדה כמו שהננה דיה בכל קריין ולא כתבין שהנקודות מוכיחות על הקרי, ולא הצטרכו לאמר לנו: „לא כשאני נכתב אני נקרא נכתב אני ביו״ד ה״י ונקרא באל״ף למ״ד״. אמנם בשם המיוחד והמפורש יְהוָה שנקודו שוא חולם קמץ מבלי פתח אצל השוא הראוי והמחויב להתחבר עמו לפי קריאתנו אֲדֹנָי יראו ופחדו, כי העדר הפתח הזה ישים מכשול לפנינו לבלי קראו באל״ף דל״ת, באמרנו, אלו היה משפטו לקראו אֲדֹנָי, אז היה נקוד יֱהוָה היו״ד בחטף פתח [4]). כמו שהוא בחטף סגול בשם יֱהוָה כמשפטו

---

[4]) ומה שהביא ה׳ כירנפילד (אוצר הספרות ד׳, עד 83) וז״ל: „ורק נודיע כי באמת נמצא בהעתק כ״י אחד הנקוד בתמונה זו יֱהוָה״ עכ״ל, הוא אפס ותהו; אחרי שלא אשתמיט מיש סופר מהעוסקים במסורה והמעמיקים חקר בה בבדיקת הספריס הנדפסיס וכ״י עד היסוד הידועים לנו כמו יהכ״י הנקדן ח״ת ומכ״ם וסיעתם לפניהם ולאחריהם, להביא לנו נוסח זה

להקרא אֱלֹהִים לעולם נקודה היו״ד בנקוד האל״ף; ונטעה לבטאהו ככתבו, (ומדוע לא בא חטף פתח ביו״ד תמצא בפרק הבא), לכן בו הודיעונו את מאמרם הנכבד: „לא כשאני נכתב וכו׳ ונקרא באל״ף דל״ת״, ר״ל שאע״פ שהנקוד איננו כמשפט אל״ף דל״ת, בכל זאת הקריאה היא באל״ף דל״ת ובח״פ כמשפט נקודות אל״ף דל״ת. והרי זאת הוכחה עצומה וגמורה שהנקוד היה לפניהם כתוב בספריהם, דאם לא כן היה להם להזהיר ולהודיע גם על שם יְהוָה שעלינו לקראו אֱלֹהִים, וברוך המאיר עינים שהאיר עיני בה, כי לדעתי ההוכחה הזאת כה חזקה ומכרחת, עד כי אחשוב, אשר אף היותר עקש ופתלתול לא יוכל להכחישה. ולא עוד אלא שההויקו קדמות הנקוד כקדמות התורה הנתונה לנו ע״י משה, מורשה לקהלת יעקב, אשר ממנו למדו שבקריאה בתורה אסור לקרוא השם ככתבו, ע״ל (פקל״ב). שיתו לבכם לדברי אלה ותוכחו שהם אמת ונכוחה.

קלו) ידעתי כי תשאלני ותאמר מטונך, מדוע לא בא חטף פתח תחת היו״ד שבשם המיוחד כמשפט נקוד האל״ף שבשם אֲדֹנָי וקריאתו, וכמשפט הנקוד שהוא לעולם כפי הקרי ולא כפי הכתיב, אין זר אתנו (וכן הכתיב ולא קרי אין גם אחד שיהיה נקוד על הכתיב)? לכן בטרם תשאל אענך, כי אין כאן קרי וכתיב כלל, והנקודות שוא חולם קמץ אינן כלל נקודות של אדני, אבל הן הן המיוחדות לשם המיוחד לבדו[1]), ואין כאן אף נקודה אחת אשר באה או נשארה לזכר שם אדני או לרמז עליו; ובנקודות האלה היו קוראים הכהנים במקדש את השם המיוחד ככתבו, וכל אלה אשר היו רשאים לקראו ככתבו כמ״ש למעלה (פקל״ב) ע״ש; א״כ לכל אלה אין כאן קרי ולא כתיב או כתיב ולא קרי, אבל הוא הכתיב והוא הקרי להם; ולנו שאסור לנו לקרוא את השם ככתבו ואנחנו קוראים אותו בבנוי אֲדֹנָי אין כאן לא אותיות ולא נקודות המורים עליו, ואצלנו הנקודות ההן הן כפי הכתיב ולא הקרי כלל, לכן הוכרחו חז״ל להודיענו: „לא כשאני נכתב אני נקרא וכו״, יען כי אין כאן שום דבר שיורנו ויזכירנו את הקריאה הזאת שאיננה כפי הכתיב, כדרך כל קרי ולא כתיב שבכל מקום (ע׳ בפרק הבא), את הנקודות לא יתכן לשנות למעננו שתהיינה כפי משפטן בשם אֲדֹנָי, יען כי הנקודות

לא לקיימו ולא להשיב עליו. ומהתלמוד לנו ראיה ברורה שהוא מכחיש את הנוסח הזה, כי אם היה הנוסח הזה לפניו והיה מאשרו. לא היה אומר „לא כשאני נכתב אני נקרא וכו׳ ונקרא באל״ף דל״ת״ כמו שלא אמר לא כשאני נכתב וכו׳ ונקרא באל״ף למ״ד, אחרי שהם״פ יוכיח בראשון על קריאת אל״ף דל״ת כמו שהה״ס מוכיח בשני על קריאת אל״ף למ״ד. ולוא יהי גם אמת שנמצא כ״י כזה, מי יודע מי הוא אשר כתבו? אולי יען שידע כי עלינו לקרוא את השם ככנוי א״ד וכשמעו מפי טועים שאמרו שהנקודות שעל השם הנכבד הן נקוד אֲדֹנָי, והיה קשה בעיניו שאין היו״ד בח״פ, הוסיף הפתח מדנפשיה, ולא ידע כי לפת״ח חטאת רובץ. ודע עוד כי המל״ם (סוף מאמר המאריך) כתב: „גם מצאתי הגעיא ביו״ד של שם המיוחד פעמים רבות כגון (תהלים כ׳, ז׳) יְהוָה אמר אלי בני אתה (משלי ג׳, י״ט) יְהוָה בחכמה יסד ארץ ורבים כיוצא בהם״ עכ״ל, וכן הביא גם בספרו מל״ם; ויתכן מאד שכותב הספר הנ״ל מצא דמות מתג (נעיא) אצל השוא, ויהי בעיניו לפלא איך יתחבר מתג עם שוא, ויחשוב לתקן ויעמיד תחת קו נצב שהוא הגעיא קו שוכב שהוא הפתח, והיתה תקנתו קלקלתו. ואחרי כל אלה בטל כ״י זה דלא ידעינן מאן כתביה, נגד רבבות ספרי דפוס וספרי כ״י המדויקים שהיו עד כה ונמצאים בידינו עוד היום, ולא משגיחין ביה.

[1]) וע״ל (פקל״ד סוף הערה א׳), וע׳ אוצר הספרות (שם) ומ״ש שם בטל ע״י בירור דברינו בפרקינו אלה.

האלה הנכתבות עתה בשם המיוחד הן הן המיוחדות לו לקריאת הכהנים במקדש וליתר הדברים שזכרנו למעלה (סס), א״כ הקרי הזה תלוי במקום ובזמן [2], אבל הכתיב באותיותיו ובנקודותיו שוא חולם קמץ הוא עולמי, שכן אם היה המקדש קיים גם עתה ולא רבו הפריצים, גם עתה היו הכהנים במקדש קוראים אותו ככתבו באותיותיו ובנקודותיו אלה, וכן הכה״ג בעשרת הפעמים ביוה״כ, וכן ליתר הדברים הנזכרים למעלה (פקל״ב). לכל אלה הכתיב הזה שהוא כפי הקרי ההוא הוא העיקר, כי אין כאן כל חילוף בין קרי לכתיב, לכן באו עליו נקודותיו כפי כתבו, ולא כפי הקרי אֲדֹנָי שהוא רק לנו בימינו אלה, ורחה הקרי שהוא לפי הכתיב את הקרי ולא ככתיב. ולפ״ז אמרם: „במקדש ככתבו", רצונם כמו שהוא בכתב בספר התורה בין באותיותיו בין בנקודותיו, כי שתיהן גם האותיות יהוה גם נקודותיו שוא חולם קמץ המיוחדות לו הנן כתובות בספר המנוקד כמשפטן. וכן מה שאמרו „במדינה (לו בגבולין) בכינויו", הכנוי הזה גם אותיותיו גם נקודותיו לא נכתבו בספר, וידענוהו רק ע״י הקבלה שיש לה גם יסוד חזק ע״י שמושי האותיות הכ״ל בשמ״ו וע״י משפטי התיבות — בנקודיהן ומצב טעמיהן — הבאות לפניו ולאחריו ככל אשר תשמע הלאה (פקל״ח), ומאמר רבי אבינא „לא כשאני נכתב אני נקרא נכתב ביו״ד ה״י ונקרא באל״ף דל״ת" על יסוד זה נוסד, שהוא גם יסוד הקבלה, ויסוד חכמי המשנה שהבדילו בין כתב לכנוי בין המקדש למדינה, לכלם הכנוי הוא אל״ף דל״ת לא אחר. ואף שרבי אבינא מאוחר, יסוד דרשתו קדום מאד, ואין זה הגדה לבד, אמנם הלכה שבהגדה, שמוצאה מאז נתנה התורה לישראל. והכלל שאמרנו שהנקודות הן לפי הקרי, הוא במקום שהקרי הוא ככה לכל, ואיננו תלוי באיש, במקום, ובזמן, ובאופן, ואין קריאה אחרת (שהיא לפי הכתיב) זולתה נוהגת ולא נהגה ולא תנהג כלל, אבל לא בענין הקרי והכתיב שבשם המיוחד שלפנינו, שעל זה החוב לקראו ככה ועל זה החוב או המצוה לקראו ככה, והיה זמן ועוד יבוא זמן (בעת כל העמים כלם יקראו בשם יי׳ והיה יי׳ אחד ושמו אחד, ע׳ פסחים נ׳.) שיבטל הקרי ולא כתיב הזה לגמרי, וכלנו נקרא כפי הכתיב, מי לא יודה שהכתיב שהוא גם הקרי הוא העיקר גם באותיותיו גם בנקודותיו, ושהנקוד צריך להיות כפיהו דוקא?

---

[2]) לא כן השם הכתוב באל״ף דל״ת אֲדֹנָי הוא לעולם ככתיבתו כן קריאתו, לכן יקראוהו בעלי המסורה בשם ודאי, והם קל״ד ודאין (מלבד אלה הסמוכים לשם יהוה לפניו או לאחריו), ע׳ מסרת המסרת (לוחות שניות מאמר ע׳) ומערכת מס״ג (אות א׳) וקונקורדאנציה Notae Emendationum אות א׳. ועתה קוס קרא מ״ש ה׳ חז״ם במכ״ע הצפירה (תרל״ג № 243) וז״ל: „יפה העירותני בדבר השם ודאי בהפיוט (הודאי שמו כן תהלתו) שהוא שם מורגל כפי בעלי המסורה על השם „אדני", כאמרם שהוא נמצא במקרא „קל״ד ודאין", ר״ל שבקל״ד מקומות במקרא אע״פ שהוא כתוב „הויה" הוא נקרא „אדני" כאין ספק וכו׳" עכ״ל. כאור נפלא! יגיד נא לנו בעל החשבון הזה האם רק בקל״ד מקומות אנחנו קוראים „אדני" אע״פ שהוא כתוב „הויה"! יצא נא ויספור כמה שמות „הויה" במקרא וכלם נקראים בשם „אדני" מעטם לא בשאני נכתב אני נקרא וכו׳, וכמה יהי העודף על קל״ד, האם לא יתבהל ממראה עיניו! אכן זאת היא שגיאה ודאית, וזה חלק אים החושב כי בכל יש לו ידיעה ודאית. ודע כי יש עוד אשר ישתמשו חכמי המסורה בשם „ודאין" או „ודאיא" למלות הנכתבות בה״א בסוף התיבה לכנוי נוכח הזכר וכו׳, ע׳ מסרת המסרת (שם ולוחות ראשונות דבור עשירי) ומערכת מס״ג (אות ה׳) ע״ש, ואינם נוגעים לענינו, וגם מהם לא ידע ה׳ תז״ם, ואנכי אין לי להעיר על העדר ידיעתו, אמנם רק על טעותו ושגיאתו.

קל״ז) וכי תשאל הלא מצאנו במקום שהקריאות מתחלפות לפי הזמן או לפי רוב העם, אז ינקדו שני מיני הנקודות והטעמים יחדו, והוא בעשרת הדברות ובמקרא ויהי בשכון ישראל וגו׳ (בראשית ל״ה, כ״ב), ומדוע לא נעשה כן גם בשמות הקדושים שלפנינו? אמנם כן הדבר, אבל לא כעשרת הדברות וכמקרא ויהי בשכון ישראל וגו׳ השמות הקדושים שלפנינו; שם האותיות והמלות בלתי משתנות, ועושי השינוי ומקבליו הם רק הטעמים (כ״ל חילוקי סמאמריס), ולפיהם גם הנקודות תשתנינה, לכן בהיות האותיות והמלות נצבות וקיימות בלתי משתנות, והשינויים הם רק בדבר הטעמים והנקודות, לכן אלה פועלי השינוי נצבו שניהם יחד, למען נדע כי הם הם פועלי השינויים, ועלינו להשתמש בכל אחד מהם באופן המיוחד לו. ובקרי שלא ככתיב שמשפט הנקוד הוא לפי הקרי, ולכתיב אין לפנינו כל נקוד, הוא להגיד לקורא, את הכתיב אל תקרא, בראותך שאין לו סימני הקריאה שהם הנקודות, ואת הקרי זכור וקרא, בראותך הנקודות סימני קריאתו נכתבות פה לפניך אף שהוא עצמו לא נכתב; וכן במקום שיש קרי, ולא כתיב כלל. מהמין הראשון חֹרָיְהֶם וגו׳ שֵׁנֵיהֶם (מ״ב י״ח, כ״ז; יסעיהו ל״ו, י״ב), שהנקודות הן של הקרי צֹאָתָם [1]. מִימֵי [2]) רַגְלֵיהֶם; ומהמין השני, תֹּאמְרֵי אֲעֲשֶׂה: (רות ג׳, ה׳) אָמַר אֵל־תִּבְוֹאוּ (סס סס, י״ז), הנקודות והטעמים הם של אֵלַי אֵלַי שאין לאותיותיהן ולא לאותיות אחרות במקומן כל זכר במקרא. ואלה אשר הם כתיב ולא קרי אין כל נקודה תחתיהן כִּי אם גֹּאֵל (סס סס, י״ב) [3]). וע׳ בבלי (נדרים ל״ז:). ועד כמה מדויק דבר הנקוד שהוא לפי הקרי דוקא הלא תראה מן וּבַעֲפָלִים (דברים כ״ח, כ״ז), שמלבד שהעי״ן בשוא בודד ולא בח״פ (וכן הוא בשוא בודד גם בלי בי״ת הסמוס, ע׳ ס״א ס׳; ו׳) הנה הושם בו דגש (ומה שלא מלאנו בשוס מקוס עי״ן דגושה) והכל בשביל הטי״ת של וּבַטְּחֹרִים שהוא הקרי תחת הכתיב (ע׳ מנ״ס דברים סס וס״א ס׳; ו׳). ואילו היו הנקודות שבהוי״ה ב״ה נקוד אל״ף דל״ת, כי עתה היה הדיוק מחייב לשום חטף פתח תחת היו״ד בעבור אל״ף שבאדני, כמו שחייב הדיוק לשום דגש בעי״ן בעפלים ושוא בודד תחתיה בגלל טי״ת בטחרים [4]). לא כן עשרת הדברות ומקרא ויהי בשכון ישראל וגו׳, המה פעם יקראו ככה ופעם ככה ואותיותיהם על מקומותיהן בלתי משתנות, לכן באו עליהן שני מיני נקודות וטעמים; ולא כמוהן השם הנכבד י ה ו ה שבאותו הזמן עצמו שהוא נקרא בספר בכנויו הוא נקרא ג״כ ככתבו, ולא לבד באותו זמן אמנם גם באותו מקום; הלא תראה חכמי המשנה והברייתא

---

[1]) כל״ל בלי וא״ו אחרי הלד״ו, שכן צֹאָה (יסעיהו כ״ה, ח׳) צֹאַת (סס ד׳, ד׳) וּמִצֹּאָתוֹ (משלי ל׳ י״ב) כלן ח״ו. ואין לנו לעשות הכלל ביניהן מדעתנו, אף שאין הכלל בהן לענין הקריאה, וע״ל (פק״ה הערה ג׳).

[2]) ע׳ מגחת שי (יסעיהו סס) ע״ד מימי אם הוא כתוב בפנים או לא. וכן ע״ד היו״ד שאחרי שי״ן שיניהם.

[3]) ויש קרי ולא כתיב וכתיב ולא קרי שנקודותיהן שוות כמו יִשְׁגְּלֻנָה יִשְׁכְּבֻנָה (דברים כח, ל׳) ואת הקרי הודיענו חז״ל (מגלה כ״ה:).

[4]) ודברי חכמי העמים, גיזיניוס, איהליר, ביטכיר, וכן גם דברי החוקרים התפשים יותר מדי שבחכמי עמנו בזה (ע׳ אוצר הספרות ד׳, 82—91) הם תהו והבל, לא מפני שהם כנגד קבלתנו שהחוקרים ההם הגם חפשים ממנה, אמנם בגלל החקירה הישרה שסרו ממנה, כמו שיראה כל משכיל חוקר לכל תכלית, ואכמ״ל.

הקדמונים העידו שרק „עשר פעמים מזכיר כהן גדול את השם בו ביום (יוה״כ) שלשה בוידוי ראשון וג׳ בוידוי שני וג׳ בשעיר המשתלח ואחד בגורלות״ (בכלי יומא ל״ט: וירושלמי סס פ״ג ה״ז ותוספתא סס פ״ב), „ובכלן הוא מזכיר בכתבו שהוא השם המפורש״ (רמב״ם ה׳ עבודת יוה״כ פ״ב ה״ו); והוא קרא אחרי מות ואך בעשור (יומא רפ״ז) [5], ואם היה קורא את השמות שבפרשיות ההן בכתבם פשו להו שמות מפורשים! ש״מ שבקראו בס״ת קראם בכנוי (וכמ״ש למעלה (פקל״ב) בבאור מאמר רבי אבינא לא כשאני נכתב אני נקרא וכו׳ ע״ש); והנה לפנינו שביום אחד (יוה״כ) ובמקום אחד (במקדש) קרא את השם גם בכתבו גם בכנויו, א״כ מי לא יודה שהשם בכתבו שאותיותיו לפנינו, ובהן יקרא לעולם מלבד בקריאה בספר (כמ״ש למעלה שם), הוא הוא העיקר להיות מנוקד בנקודותיו המיוחדות לו, ולא הכנוי שהוא רק מפני הכבוד לבד ובפרט מן הפרטים שבכלל, ואותיותיו שלפנינו אין. לכן הנקודות שבאותיות יהוה הן הן לפי כתבו לבד, ולא (גם) לפי כנויו שאיננו עיקר לו.

קלח) אחרי כל דברי אמת וצדק אלה, עלינו לחקור היש סמוכות לדברי רבי אבינא (פסחים כ׳ קידושין ע״א׳) שהכנוי הוא אל״ף דל״ת דוקא, ולא כנוי אחר? והנה הן לפנינו, ע״י הנקוד ומצב הטעמים שלפניו ושלאחריו מצאנו הוכחה חזקה לכנוי זה, כי הוא הוא ולא אחר. א׳), אותיות וכל״ב המשמשות לפניו הן בפתח כמשפט התחברן לאל״ף שבשם אדני, ואם הקריאה בכתבו היה משפטן להיות בחיריק כמשפטן לפני יו״ד של יו״ד ה״א. ב׳), מ׳ שלפניו הוא בצירה כמשפט לפני אל״ף, לא בחיריק כמשפט לפני יו״ד. ג׳), ש׳ סגולה שלפניו במתג כמשפטה לפני אל״ף והיו״ד מבלי דגוש, לא בהעדר המתג ודגוש ביו״ד כמשפט בהתחברה אל יו״ד.

ד׳), ה׳ השאלה או התמיהא במתג כמשפטה לפני אל״ף שהיא בחטף פתח, לא בלי מתג כמשפטה לפני יו״ד שואית. ה׳) מָה לפניו בקמץ כמשפט לפני אל״ף. ו׳), לָמָה מלרע ורפה כדינה לפני אל״ף. ז׳), קוּמָה שוּבָה ודומיהן מלרע כדינן לפני אל״ף. ח׳), מצאנו וּבְשֶׁלַּח יְהוָה (דבריס ט׳, כ״ג) בְּהָנֵיחַ יְהוָה (סס כ״ה, י״ט) החי״ת מעמדת במתג לתקנת האל״ף של אדנות וכן בכל דומיהן (ע׳ עין הקורא סס וסס) מה שאין משפטן כן לפני יו״ד. ט׳), בג״ד כפ״ת שאחר השם הגן תמיד דגושות כמשפטן אחרי אות מורגשת והוא יו״ד שבשם אָדֹנָי, לא כן הה״א האחרונה שבשם המיוחד שהיא נחה ומשפטה להרפותן [1]).

י׳), כן מצאנו יְהוָה ו יִרְאֶה (בראסית כ״ב, י״ד) יְהוָה ו יִמְלֹךְ שהם בלגרמיה (פסיק) בין השם לפעל שאחריו, והוא בעבור היודי״ן שבסוף אדני ובראש יראה ימלך להפסיק ביניהן, כמנהג בהרבה מקומות כשסוף תיבה וראש מה שאחריה שוין, וכמו עֲבָדַי ו יאכֵלוּ (ישעיהו ס״ה, י״ג) אֹהֲבַי ו יֵשׁ (משלי ח׳, כ״א), ע׳ מנ״ש (תהלים ס״ח, כ״א) [2]), והוא הראשון מחמשת הדברים מתנאי הפסק שהביא לנו בן אשר (דקדוקי הטעמים סי׳ כ״ח

---

[5]) ובעשור שבחומש הפקודים היה קורא על פה (שם) לפי שאין גוללין ס״ת בעבור מפני כבוד העבור (בכלי שם ע׳ ו׳ וע׳ ירושלמי שם), אבל קריאתו היתה בקריאה בספר, אחרי שבאמת היה משפטו לקרוא מתוך הספר לולא כבוד העבור.

[1]) ומצאנו אֲדֹנָי בָּם (תהלים ס״ח, י״ח) שאף שהקרי והכתיב אדני בכל זאת בי״ת בם רפה, והוא מן ג׳ מפקין ורפין ע״פ המסורה. וע׳ מ״ש על אדותם בבאורי למכלול לרד״ק (חלק הדקדוק שער אותיות אות״י).

[2]) ולא כמו שהשיא המנ״ש (ירמיהו כ״ג, ו׳) את הפסק של יהוה ו ירא״ה לדבר אחר ע״ש.

ע״ם) [3]). כל אלה מורים בהחלט שהקרי הוא אֲדֹנָי [4]). ורבי אבינא שאמר „לא כשאני נכתב וכו׳ ונקרא באל״ף דל״ת״, ללמד על הכלל כלו יצא והוא אף במקום שאין גם אחת מההוכחות הנ״ל.

ידעתי כי על כן על כל דברי אלה יאמרו המושלים הוספת שמן על המדורה, והיו כל ראיותיך אלה לראיות כי הנקודות שביו״ד ה״א הן הן נקודות שם אל״ף דל״ת, וליו״ד ה״א אין כל נקוד כלל, וכמו שנכשלו קצת החכמים בהביאם ראיות אחדות מאלה העשר לדעתם זאת. ע״כ עלי להגיד ברור מבלי חנף ולמען האמת, כי החכמים ההם בראיותיהן ההן במח״כ לא השכילו את אשר לפניהם. הראיות שהבאתי למעלה (פקל״ב) ע״ד אמירת השם ככתבו הן ראיות חזקות שאין עליהן תשובה, וכן הראיות שהבאתי (פקל״ה וקל״ו) מבוא יו״ד יְהוָה בשוא בודד ולא בחטף פתח כמשפט אל״ף אֲדֹנָי (וכמו שנוקד יו״ד יֱהוֹה בחטף סגל בנקוד אל״ף אֱלֹהִים, והוא״ו בחיריק כנקוד הה״ל) גם היא חזקה ובצורה מאד. אכנם טעם הדבר, יען כי השם הנכבד והנורא יְהוָה היה והנהו לנו קדש קדשים בהעלותנו אותו על שפתותינו, לכן גם אותיותיו שהן סימני הדבור הקדוש ההוא הָקדשו קדש קדשים כמוהו, ויען כי נשמת האותיות והרוח החיה שבהן המגידות לנו הברותיהן ומניעות אותן הן הן הנקודות אשר תתחברנה עמהן, לכן קדושתן כקדושת האותיות, כי רק שתיהן יחד מורות אותנו את הביטוא הקדוש אשר עלינו לבטא בשפתינו; ע״כ כמו שאין לנו לנגוע באותיות ההן עצמן אבל מותר לנו לנגוע במה שלפניהן ושלאחריהן, לפי שאינן קדושות כקדושת אותיות השם הנכבד עצמו, ורק טפלות הן אליהן, עד שבעת הצֹרך הנן גם נמחקות, ע׳ בבלי שבועות (ל״ה:) וירושלמי מגלה (פ״א ה״ט) ומס׳ סופרים (פ״ל ה״ג) ורמב״ם (ה׳ יסודי התורה פ״ו ה״ג), וע׳ ב״י טוי״ד (סי׳ רע״ו) וש״כ וט״ז בש״ע (שם), לכן גם הנקוד שבאותיות שלפניו ויתר החקים והמשפטים אשר לנקוד שלפני השם ושלאחריו גם הן אינן קדושות כקדושת השם הנכבד עצמו באותיותיו ובנקודותיו, ובאות כפי משפט נקוד הכנוי כמ״ש למעלה,

---

[3]) וע׳ באור הגר״א (ש״ע א״ח סי׳ ה׳ ס״ק ד׳) שלא חשב רק שלש מאלה (א׳ ו׳ ט׳), ועזב שבע; וע׳ מאור עינים (פ״ו מא״ב) שלא חשב רק הראשונה (ובל״ב) ויתר השינויים לא זכר כאילו נעלמו ממנו.

[4]) והשבעים שתרגמוהו יונית קיריו״ס והרומים שתרגמוהו דומינו״ס והאדמים ואשר בסוריאה שתרגמוהו מוריא״ו (כל אחד מהתאדים המזכרים פתרונו אדון, ע׳ מאור עינים שם), כלם הטיבו לתרגמו כפי קריאתנו אדני אשר נהגה כן גם אצלם א). והיונים שלא תרגמוהו כלל והשאירו אותו ככתבו וכצורתו באותיות עבריות (ע׳ מ״ע פנ״ע מימי עולם ומוסף הערוך ערך פופי ואוצר הספרות ד׳ לד 86) גם המה לדקו כי הלכו אחרי שם העצם, וכל שם העצם לא יתורגם, וכן עשו גם המתרגמים אונקלוס ויב״ע ויתר המתרגמים האדמים שנספחו אל ספרי קדשנו. אשר לכן אתפלא על החכם הגדול הרמבמ״ן שתרגמו עוויגער (ע׳ באור נתה״ם בראשית ה׳, ד׳; שמות ג׳, י״ד) והוא לא יתורגם! וברצותו לתרגמו היה לו לתרגם הערר, כפי קריאתו בכנויו שהוא שם התאר המקבל תרגום. ואולי העיר מי ע״ז ואנכי לא ידעתי.

א) ואולי לזה כוונו בדרשתם (לפי הנוסחא שבספיקתא דר״כ פ׳ פרה) וז״ל: „דא״ר אחא אני יי׳ הוא שמי (ישעיהו מ״כ, ח׳) הוא שמי שקרא לי אדם הראשון הוא שמי שהתיתי ביני ובין אומות העולם״, וע׳ רש״י (ישעיהו שם) שכתב: „הוא שמי, הוא מפורש בלשון אדונות״.

אבל נקוד השם המיוחד עצמו לא ישתנה כמו שלא תשתנינה אותיותיו, ונקוד הנהו כחק וכמשפט אשר לו; לכן בהכתב השם המיוחד על ספר אשר אז החוב עלינו לקראו רק בכנוי אֲדֹנָי דוקא (ע״ל פקל״ב) נקודות השם המיוחד נשארו עמו כמשפטו, ורק האותיות והתיבות שלפניו ושלאחריו שאינן קדושות כאותיותיו ונקודותיהן, הן הן תנקדנה ותטעמנה כמשפט הכנוי. וכי תאמר, הן יחסר השוא של היו״ד בבוא עליו וכל״ב המשמשות, כמי יַיהוָה בַּיהוָה לַיהוָה, תשובתי בצדו, כי כן על השוא הזה לחסר גם בהיות המשמשות האלה על אותיות השם הנכבד עצמו, רק שאז היה משפטן בחיריק ויו״ד נחה, אבל השוא יחסר לעולם, וכמו וְיהוּדָה בְּיהוּדָה לְיהוּדָה; והכה״ג ביוה״כ כשהיה קורא בתורה היה קורא לַיהוָה חטאת, כמשפט כל קורא בתורה (ע״ס וכפרק הקודם); אמנם בהפלת הגורלות אשר היה משפטו לאמר השם ככתבו אמר לַיהוָה בחיריק הלמ״ד כמשפט, ובשניהם אין זכר לשוא כמשפט, ובתורה כתוב כפי קריאתנו בה, והכל נכון וישר. ותמצית דברינו (מפקל״ד ועד הנה) לענין קדמות הנקוד היא, שהנקוד היה כבר בימי חכמי המשנה הקדמונים, ושהם חשבום כבר לזקנים לימים עד מרע״ה, וממנו באה הקבלה מתי מותר לאמר השם ככתבו ושהחיוב לקראו בכנוי היה רק בקריאה בספרים, וע״כ שם הנקוד שלפני ושלאחרי השם כמשפט הכנוי, ואיננו מתקנות עזרא, שכן לא השבוהו חז״ל מפורש בין תקנותיו, או לתקנה סתם וידענו שמעזרא באה לנו (ע׳ סס הגדולים מערכת ספריס, סדר תגאים ואמוראים סי׳ ח׳).

קלט) ואחרי אשר חנני החונן לאדם דעת למצוא פשר דבר, על דבר נקוד השם בין שהוא ככתבו בין שהוא בכנויו, ומתי היה אסור ומתי מותר לקראו ככתבו, יקר לי לערוך פה את יתר דברי על דבר שרש שלשת השמות הקדושים אֶהְיֶה, יְהוָה, יָהּ בבנינהם ובמשקליהם; יען ראיתי רבים מהחכמים מתלבטים בהם, ולא באו עד הכונתם. וכיי׳ אשר הוא אחד ושמו אחד אעזר:

כל משכיל על דבר אמת באמת ובתמים, משכיל ויודע, כי היה הוה מקור אחד לשרשיהם, וזה גלוי וידוע [1]); ולא יבדיל הבדל אחר גלוי ונכר לכל בין השם אהיה לשם יהוה זולת זה אשר הבדיל גדול המפרשים הפשטנים הרשב״ם בפי׳ לשמות (ג׳, ט״ו) ברמז הידוע לכל מבין אף שרצה להסתירו, ואשר הראב״ע (סס) המסתיר גם גלויות לא חשש לו משום גילוי [2]). מקור שלשת השמות האלה הוא שרש היה המשותף לשרש הוה, משרש אחד יצאו, עד שנוכל לאמר שרק התחלפות ושינויי הגזרות [3]) למו, וכמו שיקרה ליתר גזרות הנחים. כן למשל בשרש שלה מצאנו שָׁלוּ (ירמיהו י״ב, ח׳), שַׁלַּוְתִּי (איוב ג׳, כ״ה) יִשְׁלָיוּ (תהלים קכ״ב, ו׳), ככה בשרש היה (כי אין הפרש בענין זה בין עה״פ ללה״פ), יש אשר תחסר היו״ד, ויש אשר תבוא וא״ו תחתיה, ויש אשר תשאר; דמיון הראשון הָהִי נעלמה (נחום ג׳, י״ח) שהיו״ד הכתובה היא לנוכחת, ויו״ד עה״פ חסרה, שם יְהוא (קהלת י״ח, ג׳) היו״ד חסרה והאל״ף כאל״ף

---

[1]) ע׳ רא״מ״ע ורסב״ס (שמות ג׳, ט״ו) ומכלול לרד״ק (חלק הדקדוק שער הפעלים בסוף גזרת נחי ל״ה שרש היה) וכשרשיו (שרש הוה).

[2]) וע׳ כ״ח (ה׳, לד 49) בהערת המו״ל, ועוד שם (לד 187), ושיש לבך לדברינו.

[3]) והרמב״ם שאמר (מו״נ ח״א פס״ח, וע״ש עוד פס״ב ס״ג ס״ד): „אך הנה שאותיותיו יו״ד ה״א וא״ו ה״א לא יודע לו גזרה ידועה", אין כוונתו לגזרה הדקדוקית, אמנם לגזרה הפילוסופית הטיוטית, וע׳ גבעת המורה (שם פס״ח), וע׳ מעשה אפד לה׳ פריפוט דורא (פט״ו), ולא אוכל להאריך גם בזה.

הָהֲלִכוּא (יהושע י׳, כ״ד), אָבוּא (ישעיהו כ״ח, י״ב) [4]; דמיון השני, הֲוֵה (בראשית כ״ז, כ״ט), הֲוֵי (ישעיהו ט״ז, ד׳), הוֹה (קהלת ב׳, כ״ב; נחמיה ו׳, ו׳); דמיון השלישי כל פעלי הי״ה כלם; הכל לפי שינוי עמק ענפי ההוראה העיקרית בהשתנותם. הראשון על קיום הדבר או הענין או הפעולה מבלי סבה מונעת. והשני על ברורו ופרסומו, והשלישי על החלטת מציאותו. אמנם הנחת השמות הקדושים (אהי״ה, יהו״ה) הראשונה, אף שהיא לדעת הראב״ע והרשב״ם האמיתית מפעלי העתיד לשרש הי״ה, הנה לדעתי אחרי אשר התעצמו ויהיו לשמות עצם — כפי השגתנו בידיעתנו המוגדרת והמוגבלת תכלית ההגבלה — בעצם הרם הנשגב והנעלה והנבדל מכל, ומלא בכל, ואשר בידו ומידו הכל, שבו הא׳ שבשם אהי״ה והי׳ שבשם יהו״ה (ומכשם יה) מהיות עוד סימני העתיד, ויהיו לסימני משקלי השמות. אֶהְיֶה, משקל הפעל ממנו ידוע, שהוא יחיד מד״ב מעתיד הקל; ובהיותו לשם, משקלו אֶפְעֶה, ומצאנו המשקל הזה במקרא (ישעיהו ט״ו, ב׳; כ״ט, ה׳; איוב כ׳, ט״ו). יְהוָה, כפי נקודו זה העצמי והאמתי לו כפי כתבו וקריאתו לאלה שהחוב או שהמצוה או שהורשו לקראו ככתבו, משקל הפעל ממנו בשלמים יְפֹעֵל [5], ובא בקמץ כמו וָאֶשְׁעָה (תהלים קי״ט, קי״ז), תִּכְלָה (מ״א י״ז, י״ד) [6], או למען יצא על משקל יְפֹעָל, שמצינו משקלו בשע״פ יְרָחָם (ס״א מ׳, מ׳; וכן בד״ה ובנחמיה), ואין החולם בשם יְרָחָם תחת הקובוץ, כי החי״ת בפֶעַל

---

[4]) וע״ד שני אלה ע׳ בספרי המדקדקים הראשונים וביחוד במכלול לרד״ק (סס שער אותיות או״י) ובשרשיו (סס) ובפירושיו. ודע כי לדעת ר״י כמו יָהִי מן היה כן יָהוּ מן הוה ובניהם ליחיד נסתר, ואין כיהו כל הסרון יו״ד, ע׳ מכלול לרד״ק (סס סוף גזרת נהל״ה). ובפי׳ הראב״ע (קהלת סס) עוד סברא אחרת בסס י״א, ואכמ״ל.

[5]) הוא הבנין אשר מצאוהו וחזקוהו גאוני הלשון הראשונים ויקראו בשם בנין פֹּעֵל הנוסף, ואחריהם החרה החזיק הר״וו היידענהיים ע׳ הבנת המקרא (דברים כ״ו, ה׳) שהביא מלות רבות (נוספות על מה שהביאו הראשונים) שהליטון לזרות, והנן מהבנין הזה וכמשפטן. ויאמר הרוו״ה (סס) כי הנחת בנין פֹּעֵל זה היא להורות על תדירת תשוקת הפועל לפעולתו ההיא עד שהוא דורש ומבקש אותה תמיד ושכן הוא בלשון ערבית ע״ש. ואנכי הוספתי עוד גם על אלה שהביא הרוו״ה, והנן בבאורי על המכלול לרד״ק (חלק הדקדוק שער הפעלים בנין פֹּעֵל הנוסף). ודברי הבאור שם בנימוקיו ובספרו הבאור בעלים ומבוטלים לא שרירין ולא קיימין. ורק כדבר הזה לא נאמנו דברי הרד״ק, שהוא רצה להכניס תחת כנפי הבנין הזה גם נחי עי״ן כונן קומם ודומיהן (וכן דעת ראש המדקדקים הראשונים ר׳ יהודה ע׳ מעשה אפל פי״א ופי״ט), ולדעתי הן מבנין פֹּעֵל כמ״ש בבאורי שם, וכמ״ש יתר המדקדקים, אבל לא מעטמם. וע׳ בכ״ז במקנה אברם (שער ה׳, בנין פועל המרובע), ומקום הדברים בבאורי הנ״ל. וכל ימי תמהתי איך יתכן שלא נמצא לבנין פועל ושומה, בנין למקבל פעולתו, עד אשר האיר יי׳ את עיני וארראה גם את הבנין ההוא כלול בהדרו במקרא, והוא בנין נְפֹעַל, הנו״ן בו לסימן הבנין כנו״ן בנין נפעל, וזה סדרו: העבר נְפֹעַל נְפֹעַלְתָּ נְפֹעַלְתִּי וכו׳ נְפֹעֲלוּ נְגֹאֲלוּ בדס (איכה ד׳, י״ד); הבינוני בהוספת מ״ס מִפֹּעָל מִנֹּאָץ (ישעיהו נ״ב, ה׳) ובכנוי הסבת מְטֻהָרוּ (תהלים פ״ט, מ״ה), ודגש הפ״א לחסרון נו״ן סימן הבנין; העתיד וְנֹאַל תִּפֹּעַל למה תִּשֹּׁמֵם (קהלת ז׳, ט״ו) וגם בו הפ״א דגושה לחסרון נו״ן סימן הבנין, ועוד, וכלן נמלטו מזרותן וכאו כמשפטן והארכתי בזה בבאורי על המכלול שם. וברוך החונן לאדם דעת.

[6]) וע׳ מכלול לרד״ק (סס גזרת נהל״ה קל והתפעל) ובשרשיו (שרש שעה) ובפירושיו. ובבאורי על המכלול מצאתי הוראה מיוחדת לאלה הקמוצים.

הדגוש הזה לא תשתלם, והראיה יֶרְחַם (הושע י״ד, ד׳) יֶרְחָם (משלי כ״ח, י״ג), וכן: יתר חבריהם בפֶּעֶל ובפֻּעַל שבשרש זה; אמנם החולם בו מעיקר המשקל ומבלי כל ספק כל שינוי משקל בשמות מורה על ענין מיוחד לו, אף שנעלם ממנו.

נשאר לנו שם יָהּ לדעת שרשו בנינו ומשקלו; ואומר בחסדי צור ישעי ויה יושיעני: השם הקדוש הזה גם הוא כשמות אהיה יהוה מקורו היה או הוה, וגם הוא הנהתו הראשונה מפעל עתיד, והתעצם ויהי לשם עצם. משקלו בתשלומו בהיותו בפעלים הוא יַהְוֶה או יַהֲוֶה מבנין הפעיל, ואחרי שבשרשי נל״ה בעתידים יחסר לפעמים ה״א לה״פ, היה משפטו יַהֵי או יַהֲוֵ כמו יַעַל מן עלה, יָחַר מן חרה, ומשקלם יֶפֶע, כמו יֶרֶב מן רבה, יֶגֶל מן גלה, ונשתנו הסגלין לפתחין בעבור שפה״פ אות גרונית כמשפט; או שבא על דרך המשקל השני שבעתיד להפעיל מנל״ה יַפְתְּ יַרְדְּ יַשְׁקְ, וכמוהם יַהְיְ או יַהֲוְ, ומשקלו יַפַע. ואחרי שהעי״ן הוא יו״ד או וא״ו וגם הם יחסרון לפעמים (כמו שבארתי בבאורי למכלול לרד״ק חלק הדקדוק שער הפעלים, בפעלים המרכבים), לכן נשאר לנו יַה היו״ד בפתח והה״א במפיק, כי העי״ן (שהוא היו״ד או הוא״ו) תחסר כמשפט בעלי ע״ו או ע״י, והלמ״ד (שהוא הה״א) תחסר כמשפט בעלי ל״ה, ונשארה לנו רק הפ״א (שהוא הה״א הראשון) לבדו עם יו״ד האיתן, ומשקלו יַף, הכל כפי עומק משפטי המשקלים [7]), והנה זה יַף הוא יַה, היו״ד שהיא סימן העתיד בפעלים היא סימן המשקל בשמות, ומשפטו בזה להיות בפתח ובהפסק בקמץ; ואחרי שהיה לשם עצם לאלהינו לכן משפטו להיות קמוץ לעולם—כמשפט בהפסקה והעמדה—מפני הכבוד והמורא, וכמו שם אֲדֹנָי שהוא לעולם קמוץ, כי אנחנו בנשאנו על דל שפתינו שם אדונינו אלהינו עלינו להיות נרעשים ונפחדים מפני פחדו והדר גאונו, וכעין מ״ש הכתוב (מלאכי ב׳, ה׳): „ומפני שמי נחת הוא״, ובהיות עלינו להכיר אז מוראו וכבודו ה״ז כתכונת ההפסקה המהפכת הפתח לקמץ [8]); ומלבד זה, כן המשפט בהתהפך הפעל לשם עצם יתהפך הפתח לקמץ בעבור שמפסיקין בקריאת שם עצם, והראיה יִצְחָק מִן כל השומע יִצְחָק לי (בראשית כ״א, ו׳), אשר בגלל זה בשר יי׳ את אברהם (שם י״ז, י״ט) „וקראת את שמו יִצְחָק״; ובגלל אלה—או אחד מאלה—יצא לנו אֲדֹנָי תחת אֲדָנַי, יָהּ תחת יַה. [9])

---

7) ומצאנו דומה לו בחסרון העי״ן והלמ״ד ובהשאר רק השורש לבדה יַרְא וַיַּרְא שבשרשו ראה ולא נשאר בו רק הרי״ש, והאל״ף שבו הנגה כמו שאינגה, כי אף דין נח אין לה, בראית הדגש באות הראשונה שבתיבה שאחריה, כמו וַיַּרְא פַּרְעֹה (שמות ט׳, ל״ד) יַיְרְא בָּלָק (במדבר כ״ב, ב׳), וע׳ מכלול לרד״ק (חלק הדקדוק, שער אותיות או״י).

8) וסגה ה׳ בירנפילד (אוצר הספרות שם, לד 90) באמרו שהקמץ הוא להבדיל בין אדנים שהוא תול לאדנים שהוא קדש (ולשיטתו שגיקוד גַי או גָי הוא למד״ב). כי מה יעשה עם אֲדֹנָי שהוא הול (ע׳ שרשים לרד״ק שרש אדן) והקמץ הוא בעבור המפסיק! אמנם כלל דבריו שם בזה הם דברי חלומות שאינם מעלין אכל מורידין, ועליהם נאמר והתלומות הבוא ידברו, ואין להאריך בבטולם, כי הם בטלים מאליהם.

9) ידעתי כי יתאלוני, אם מקורו מהמשקל השני שבנאל״ה יַפְתְּ יַהֲוְ מדוע לא בא שוא תחת ה״א יָה? לכן עלי להגיד שעיקר משפט השואים האלה לבוא על שתי אותיות שהן בסוף התיבה, ואם תחסר אחת משתיהן ותשאיר זכר להחסרונה, אם כדגש כמו אַתְּ נָתַתָּ או בנח שבא לאחרונה אף שאינגו יוצא בגשימה כלל והרי הוא כמו שאינגו כמו וַיַּרְא בַּגַּיְא, אבל אם אין כאן אחד מהתנאים האלה, אז לא יבא שוא באות הנשארת, אשר ע״כ לא יבא שוא בַּגַּי כשתחסר האל״ף בסופה; וזה הוא טעם השימוי כין גַיְא וכין גַי ודומיהם כדבר השו״א; לכן

הנה לפנינו השם יָהּ, באותיותיו ונקודו כפי משפטו וחקו[10]).

כמו שמצאנו במשקלי השמות והפעלים כשלה״פ ה״א, שלמים וחסרים, הבאים מבלי חסרון אות מאותיות השרש, כמו משקלי פָּעָה פָּעֶה פָּעֵה ודומיהם בשמות, אַרְבֶּה מַרְבֶּה אַעֲלֶה יַעֲלֶה אַרְאֶה יַרְאֶה ודומיהם בפעלים, שבאו בכלם אותיות שרשיהם בשלמות, ולעומתם משקלי פָּע פֶּע פֵּע בשמות, יָרֵב יַפְתְּ יַעַל יַרְא בפעלים, אשר באלה תחסר לה״פ ונאמר עליהם שהם בלתי שלמים, אף שאין בהם כל חסרון לפי עֹמק משפט משקליהם, ככה גם בשם יָהּ אשר לפי מה שבארתי וביררתי יחסרון בו גם עה״פ גם לה״פ, והוא שלם בתכלית השלמות לפי עֹמק משפט משקלו, בכל זאת נכנהו בלתי שלם לעומת יַהְוֶה או יַהְוֶה אשר כל אותיות שרשם באות בהם במלואן ושלמותן, אבל העדר השלמות הזאת איננו חסרון בתכונת משקלו כלל, ובבחינת משקלו שלם שלם יאמר לו. ובדבר הזה בין תבין את אשר אמרו חכמי ההגדה על שם יָהּ (תנחומא הולאה יסגה והולאת באבער סוף פ׳ תלא, וילקוט שמות רמז רס״ז, ורש״י על התורה שמות י״ז, ט״ז): „לא השם שלם״. לא חלילה שיש כאן חסרון בשם והעדר שלמות, אף לא חילוק לחצאין כמו שחשבו רבים שהוא חצי שם יהוה, חלילה לנו מדבר דבר כזה, השם המיוחד והמפורש הנקדש קדש קדשים לא יחצה, אף לא יחסירוהו חלילה. ואף כי הדבר הזה ברור ואין צריך לראיה, בכל זאת להסיר לזות שפתים ולהרחיק עקשות פה והעדר ידיעה בבירור הדבר היקר הזה, הנני להראות שאין שם יָהּ משם יהוה כלל, כי כן אם הוא ממנו היה להם לכנות גם אותו כמו שכנו את שם הוי״ה ב״ה, האם בהחלקו יצא מכלל „לא כשאני נכתב אני נקרא וכו׳״! ומי התיר לנו לקרוא שם יָהּ ככתבו! ועוד בין לאלה האומרים שאין לשם הוי״ה ב״ה כל נקוד מיוחד, ובין לדעתי אני המיוסדת על ראיותי והוכחותי שבארתין וביררתין בפרקים הקודמים, מאין בא הקמץ בשם יָהּ, אחרי שבשם יהוה אשר ממנו לוקח—לאלה האומרים שהוא המחצה ממנו—היו״ד בשו״א והה״א בחולם, או שאין להן כל נקודות כלל! הנה אלה הם שני עדים נאמנים—אף שאין אנחנו צריכים לכל עדות בדבר ברור וגלוי כזה—שאין השם יָהּ מחצית שם יַהְוֶה, אף לא מבנינו או ממשקלו, אבל הוא שם מיוחד לו לבד, משקלו בטרם היה לשם בהיותו עוד בפעלים יַהְוֶה או יַהְוֶה, ואחרי שהתיחד לשם משקלו יַפְעֶה, ומצאנו שע״פ על משקל זה יַבְנֶה (דה״ב כ״ו, ו׳), והעי״ן והלמ״ד החסרים בו, לא לחסרון יחשב, כי כן באו כמשפטן בהיות העי״ן יו״ד או וא״ו והלמ״ד ה״א. ואחרי כל אלה, אין אחריות ההגדות והרמזים עלינו, בשכבר ידענו שהפשוט והברור ע״פ משפטי הלשון הוא העיקר, והררשה תדרש[11]).

גם יָהּ משפטו לבוא כלי שוא תחת הה״א, כי כמשפט גַּי ודומיו משפטו. ויתכן ג״כ שהתהפכות הפעל לשם גרם את זאת, ולא אוכל להאריך יותר.

[10]) וע׳ ראב״ע בפי׳ לשמות (ג׳, ט״ו), ושם בראש דבריו ג״ל „ומגזרתם יה״ ע״ם, ושוב והעמק בדבריו (שם ט״ו כ׳), ואחרי כן שים לבך לדברי, ושפוט. ועוד השערה אחרת לי בדבר שרש השם יָהּ זה, והוא היותו מחפ״כ ול״ה נהה והוא בפעלים כמו יַז מן נזה, אַט מן נטה, יַד מן נכה, וטעמו מושיע בעת צרה; אבל לא נראה לי להבדיל בשרשי שלשת השמות שלפנינו, ולא אוכל להרחיב אמרים בהשערה שאין לבי אליה.

[11]) וה׳ אל״ס הכהן (כ״ח, ח׳, אגרת כ״ד) הסתבך בדרשות דמיוניות בדרכו, וטעה מאד בחשבו שם יהוה מורכב מעתיד וכינוני, בהחליטו שלא תבא הוא״ו לעה״פ רק בכינוני, ולזה לעיין היטב בשרשי רד״ק; ומה מלאנו בו? שהביא ואתה הוָה להם למלך (נחמיה ו׳, ז׳), כי מה

קמז) מציאות הי״ת העצמית במהותו, לא נודעה ולא תודע לכל נברא ולכל נאצל, והיא ידועה רק לו לבדו, ואותה שאל אדון הנביאים באמרו (שמות ל״ג, י״ח): „הראני נא את כבודך״. והיתה התשובה (שם שם, כ׳): „לא תוכל לראת את פני כי לא יראני האדם וחי״, וע׳ במפרשים המעמיקים חקר, וע״ז מורה שם אֶהְיֶה בהיותו בבנינו הקל. ושלילת העדר מציאותו המורה על חיוב מציאותו נודעת לנו בחסדו אם נעמיק חקר בבריאותיו בפעולותיו ותכן עלילותיו, ועל זה מורה שם יְהוָה בבנין פֹּעֵל, המורה—בכיכול—על תשוקתו העזה והנשגבה לאין תכלית להיטיב לברואיו ברחמיו וברב חסדיו, ולחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית (ע׳ בכ״ז בספרי הפילוסופים המלהיים), אשר ע״כ רק השם הזה אסור עלינו לאמרו בכתבו בכל מקום ובכל זמן, ונכנהו בשם אדני הראוי לו בהיותו אדון כל, וכעיני עבדים אל אדוניהם עינינו לו תלויות. ועל קיום המציאות לזמן בלתי מגבל והידוע רק לו לבדו והסרת המניעות לקיום פעולותיו, מורה שם יָהּ בבנינו הפעיל, וזה הוא מ״ש הכתוב (ישעיהו כ״ו, ד׳): „בטחו בַיהוָה עדי עד כי בְּיָהּ [1]) יְהוָה צור עולמים״, כי לו העז לו הנצח ולו הישועה, אין דבר נפלא ממנו. והמשכילים יבינו. והכל הולך ממקום אחד ואל מקום אחד, והוא המקום הידוע רק לו לבדו; ואין חילוקי ידיעתם רק בשכלנו המגבל. והענין עמוק עמוק מאד, וכבוד אלהים הסתר דבר; ויש לדברים אלה רמזים רבים ורשמים חזקים במדרשים והגדות חז״ל, ואיש תבונה ידלם [2]).

קמא) היוצא לנו מכל דברינו בענין השם המיוחד והמפורש: כי היודי״ן שבשם זה ובשם יָהּ הן לעתיד כאל״ף משם אֶהְיֶה, וכלם נתעצמו ויהיו לשמות עצמים פרטים; כשם שלא אסרה התורה לאמר שם אֶהְיֶה ושם יָהּ ככתבם ובנקודותיהם אשר לפנינו, ככה לא אסרה איסור כללי באמירת שם יְהוָה ככתבו, ויש אשר החוב והמצוה לאמרו דוקא ככתבו, ויש משום רשות. האמירה בכינוי כבר מצאנוה בתורה עצמה. בקראנו בתורה החוב עלינו מאז נתנה התורה לקראו בכינוי, והכינוי הוא אֲדֹנָי. הכינוי אדני לשם יו״ד ה״א איננו קרי ולא כתיב, וכן השם יהוה איננו כתיב ולא קרי, כי לשם אדני אין כל זכר בנקודות של יהוה, והנקודות שבשם יְהוָה הן הן נקודותיו העצמיות ובהן היו אומרים אותו ככתבו. קריאת האל״ף שבשם אדני הוא בחטף פתח דוקא. לכינוי

הֶיֶה לאדם (קהלת ב׳, כ״ב) בשרש הוה, וזה לו לראיה שאין הוא״ו מיוחד רק לכינוי! ואיך זה עבר מנגד עיניו מה שהביא הרד״ק עוד שם הֶוֵה גביר לאחיך (בראשית כ״ז, כ״ט), וכמוהו מלאנו הֲיֵי סתר למו (ישעיהו ט״ז, ד׳), וכן הביא הרד״ק שם הֲוָא ארן (איוב ל״ז, ו׳). ואנחנו ידענו כי הלווי הוא חלק מהעתיד, ובהוסיף אית״ן על הלווי ויולד למו העתיד, זכר הביא הרד״ק שם שם יְהוא (קהלת י״א, ג׳) ואמר: „משפטו יָהֲוֶא ובאה הוא״ו נחה וכו׳״ ע״ש, אשר כל אלה הנם הריסה וסתירה לכל דרושו שם; וכבר אמר הרד״ק שם: „אפשר שיהיה הוא״ו בשרש הזה תמורת היו״ד בשרש היה או יהיו שנים שרשים ועכ״פ הענין אחד״ עכ״ל. ואחרי כל זה, הנה גם דברי האד״ם (שם לד 186) על אודות שם יָהּ סתוריס והרוסים, כי נהרס יסודו מכל אשר אמרנו בזה, ע״ש כי אכמ״ל.

[1]) וע׳ הלאה (סקנ״ד הערה ח׳) דעת אחרת לי בשם בְּיָהּ זה. אבל מלבד זה כל שמות יָהּ שבמקרא מורים על ההוראה שכתבתי בפנים. והמבינים במקרא אינם צריכים לראיה פרטית אחרי שבמקרא מלא מזה.

[2]) וע׳ מאור עינים (פ״ד מאמרי בינה) בשם ידידיה האלבסנדרוני בדבר שלשת השמות יהוה אלהים אדני, ולא מהשבותיו מהשבותי, ע״ש.

אדני לא הונח זכר רק במלות ובאותיות שלפני ושלאחרי השם המפורש יהוה, וזה לנו ממרע"ה. שם יָהּ הוא שלם במשקלו כמשפטו. הנקוד הוא לנו ממרע"ה לפי דעת חכמי התלמוד, ולכן לא הצטרכו להודיענו על דבר הקריאה את שם יֱהוֹה שהוא בנקוד אֱלֹהִים ולאמר נקרא אני ביו"ד ה"א ונקרא באל"ף דל"ת, כי הנקודות מורות על הקריאה הזאת, לא כן בקריאת אֲדֹנָי במקום יְהוָה, שאין זכר לנקוד הכינוי בשם המפורש, לכן הוכרחו להגיד לנו לא כשאני נכתב אני נקרא נכתב אני ביו"ד ה"א ונקרא באל"ף דל"ת. וברוך שם כבודו לעולם, המגלה לנו מעט מכל נעלם.

קמב) אחרי אשר שגבני שם אלהי יעקב להשלים דברי על דבר שמו הגדול הנכבד והנורא, ויהי לי לישועה להוכיח ממנו מציאות הנקוד בימי חז"ל וקודם להם, אשובה אל ה' שד"ל ויתר הוכחותיו במקום שעזבתיהו. הוא אומר (צד 99) וז"ל: „ועתה אחרי אשר התבאר אצלנו הענין מה שיש בו די בראיות לקוחות מחכמי ישראל [1]), נשים לבנו אפוא גם אל חכמי אומות העולם; וזה אני אומר מפני שזכורני שראיתי לבעל מאור עינים שמביא (בפ' ל"ט) ראיה על קדמות הנקוד מדברי היירונימוס מתרגם המקרא בלשון רומי, שהיה בימי רב אשי, כי מצא באחת מאגרותיו שאמר כי היהודים מעט הוא שינהגו סימנים קוליים לאותיות, ובכן זה אומר בכה וזה אומר בכה בקריאת המלות העבריות; והוא—בעל מאור עינים—מפרש שהכוונה לומר שהיה הנקוד בימיו, אלא שלא היו היהודים משתמשים ממנו אלא מעט". והוסיף עוד ואמר: „בעל מאור עינים מאור עינים היה באותה שעה שכתב הדבר הזה, כי אמנם היירונימוס בלשון רומי היה כותב, ובלשון רומי סימני הקולות הם אותיות, לא נקודות; א"כ הדעת נותנת שבאמרו סימני הקולות, כוונתו על אותיות יהו"א המורות על הקולות, ועליהן אמר כי היהודים ישתמשו מהן מעט, וזה אמת, כי רוב תיבות ספרי הקדש חסרות, לא מלאות; ואם היתה כוונתו על הנקודות, היה מזכיר הנקודות, לא סימני הקולות, כי באמרו סימני הקולות הנכרים אשר יקראו בספרו אי אפשר שיבינו רק אותיות, כי אין אצלם נקודות. וכל זה אני אומר לפי הלשון שהביא ר' עזריה, שאמר בתרגמו דברי היירונימוס כי היהודים מעט הוא שינהגו סימנים קוליים לאותיות. ואמנם מה תאמר אם תראה כי לא כך אמר היירונימוס, רק בפירוש הזכיר האותיות הקוליות, ובמקום שר' עזריה תרגם סימנים קוליים לאותיות, שזה מורה שהסימנים הקוליים הם דבר נבדל מהאותיות, הוא לא אמר אלא אותיות קוליות, ואמר כי באמצע, כלומר באמצע התיבות, היהודים נוהגים מעט האותיות הקוליות, ויפה אמר, יען בראש תיבה או בסופה האותיות הקוליות נכתבות תמיד, כגון אדם, אברהם, שרה, רבקה, אבל באמצע התיבות האותיות הקוליות תחסרנה על הרוב. וזת לשון היירונימוס, לפי מה שהוא שמור בזכרוני, כי בקשתיו ומצאתיו זה ימים ושנים, ושמרתיו בלבי: Vocalibus in medio litteris per-raro utuntur Hebraei, et pro voluntate lectorum et varietate regionum eadem verba diversis sonis atque accentibus proferuntur". והוסיף ואמר: „תמה אני על ר' עזריה, איך לא הבין כי vocalibus litteris ענינו בלא ספק אותיות קוליות, ולא סימנים קוליים לאותיות, ולא הבין מלות in medio שענינן באמצע התיבה. ועד כמה פעמים יעוותו עלינו בעלי קדמות הנקוד את דברי הקדמונים שהם מביאים לסיוע סברתם?" עכ"ל. העתקתי את כל דבריו אלה מבלי חסר מהם אף תיבה אחת, להראות עד כמה פעל עליו חֹם ארצו איטליא בראותו גדול בענקים נצב כצר למולו, והוא

---

[1]) ע' מ"ם למעלה (סוף פ' קכ"ט).

יפשוט מעליו את מעילו, ויגלה מעלו, אז פיות פעזוף ועטנא פי ממלל רברבן זה. ובאש פלדות ולהב אש אוכלה יקדם את פניו, ואמרו הרואים והשומעים את רעש קולו, כגבורתו צדקתו, וכעזותו אמתותו. ואנכי הצפוני, הקר במעוני, מאשו לא אירא ומלהבו לא אחת, וראה כי גאותו וגאונו שגיאתו או זדונו מול המאיר עינים בעל מאור עינים, הנם מהבל יחד, ואז יגלה מי עוֹת דברי הקדמונים, אם ר׳ עזריה, אשר עזרו יה, או ה׳ שד״ל, אשר התפאר באמת, ובשקר השתדל; ועד כמה לא שם לבו בצאתו המערכה להבין ולדעת במה כח איש ריבו גדול, ואם כלי הנשק אשר בידו יעצרו כח במלחמה אשר לפניו. אבל מה עשה ברתיחותו? הוא בטרם יצא המערכה, בטרם בחן את קשתו ואת חציו הוציא במספר, כבר התנפל על החוקר הנעלה ר׳ עזריה מן האדומים, ובצפרניו החדות והשנונות דמה לנקר את עיניו הטהורות והבהירות, ויגזר אמר „בעל מאור עינים מאור עינים היה באותה שעה״! ואחרית דבריו רעה מראשיתם, באמרו „ועד כמה פעמים יעוותו עלינו וכו׳״; בראש דבריו שמהו לאשר עינים לו ולא יראה, ועוד יתכן כי כבודו יהיה חדש עמו, כי אף אם דבר דבר ללא אמת, מי יודע אם איננו לו בשגגה, אחרי כי כל מי שמורכב מבשר ודם עלול הוא לשגיאה (ע׳ בהקדמת פי׳ המשניות להרמב״ם בטעמו לסדור הוריות למה שלפניו), אמנם סוף דבריו, בעוותו את האדם הגדול הזה בריבו, לאמר כי עוֹת צדק בזדון למען הסתייע לסברתו, דברים אלה שאול יתמוכו. כי מי זה ישמע שני תארי הכבוד האלה, עור בראשו ואיש זדון מעוֹת בסופו, למאור עינים זה, ויעבור עליו בשתיקה. ובצדק נשאל, האם מבאר הגולה שאב המים הרותחים האלה? או שני אריה דבי עלאה לו?! אהה ה׳ שד״ל, את מי חרפת וגדפת, על מי הרימות קול! האם עיניך רק אחרים תראינה, ואת נפשך לא תחזינה! ומה תענה אתה אם נשאלך, אם גם כדבריך כן הוא, מה עשה הוא ולא עשית אתה! האם בהרבה דברים בויכוחך זה על דבר קדמות הנקוד והטעמים לא היית עור ועינים לו! ואם לא הראינו את עוֹתתך ביתרם?! ואתה הפוסל האם לא פסלתהו במומך! וכל זה אם דבריך נגדו חזקים וכראי מוצקים, ומה תאמר אם אחרי הבקרת הנאמנה, בדברי היירונימוס אשר לקחת לך למשען ולמשענה, יגלה שאין דבריך מזקקים, ואולי גם בוקים ומבוקים ומבולקים? ראה אתה אומר: „כי אמנם היירונימוס בלשון רומי היה כותב ובלשון רומי סימני הקולות הם אותיות לא נקודות וכו׳ ואם היתה כונתו על הנקודות היה מזכיר הנקודות וכו׳ הנכרים אשר יקראו בספרו אי אפשר שיבינו רק אותיות כי אין אצלם נקודות״, האם לא קורי עכביש ארגת! האם בא היירונימוס במאמרו זה שהביא בעל מאור עינים להגיד לעמו באיזה סימנים משתמשים העברים למבטא שפתותיהם, אם הם אותיות או נקודות, עד שהיה לו לירא פן חלילה יטעו ויחשבו שגם העברים משתמשים באותיות לסימני הקולות כמו הרומים! היירונימוס לא בא רק להשיב לשואלו דבר (כמו שכעתיק הלאה), כי העברים מעט הוא שישתמשו בסימני הקול, יהיו הסימנים ההם אותיות או נקודות מה לו ולמהותם? ולתשובה לשאלתו הכל שוה, בין שהסימנים ההם הנם אותיות או נקודות. ומלבד זה, הלא לא ימלט מאחת משתי אלה, או שהנכרים ידעו שהעברים משתמשים בנקודות לסימני הקול, או שלא ידעו; אם ידעו, הלא די למו באמרו „סימנים קוליים לאותיות״ כי הם הלא יבינו מעצמם שכוונתו על הנקודות; ואם לא ידעו, מה יועיל בהזכירו הנקודות, והם אינם יודעים כלל שיש נקודות המורות על הקול, ושיסמנו את הקולות; האם לא טוב עשה שזכר סתם „סימנים קוליים״ הכולל איזה סימנים שיהיו. ועוד הלא תשובת היירונימוס היתה לעמיתו איואגריאו, וזה איואגריאו לא שאל על מהות הסימנים ההם כלל, אבל שאל רק על המלה אשר קריאתה היתה

מסופקת לו. ואיה דבריך ה׳ שד״ל ?! ואחרי כל אלה הנני אני בדבר הנכון והברור אשר האיר עיני, המאיר לעולם כלו בכבודו, ונעלם עד כה גם מעיני בעל מאור עינים גם מעיני ה׳ שד״ל, גם מיתר החכמים אשר דברו בענין זה מני אז ועד היום, הראיתי למעלה (פרק ג׳) שבימי חכמי המשנה והתלמוד סימני הקולות סימני ההברות לא היו נקראים בשם „נקודות״ אמנם בשם „מקרא״, והנה היירונימוס שהיה בימי רב אשי לא ידע פלל משם „נקודות״ אבל ידע רק משם „מקרא״, ואיך זה יזכיר „נקודות״, ושם נקודות לא נקרא על הסימנים ההם, אכן קראם בשם “Vocal„ ושם „וואקאל״ הוראתו „סימן הקול״ „סימן ההברה״ „סימן הקריאה״, אשר הוא תרגום „מקרא״ כנ״ל, באמת. ונעקרה החקירה ונפל הפלפול בדברי היירונימוס.

והנה ה׳ שד״ל בתוך דבריו הנ״ל הוא אומר: „א״כ הדעת נותנת שבאמרו (היירונימוס) סימני הקולות כוונתו על אותיות יהו״א המורות על הקולות״. מדבריו אלה נראה, כי אותיות יהו״א בהיותן נחות הניחן בעל הלשון העברי להיות לסימנים המורים על הקולות; וכדבריו אלה דבר גם זה ההולך בשיטתו על דבר איחור הנקוד (הרב רפאפורט בספרו ערך מלין ערך אס) וע׳ פרוזדור, ועמהם רבים מחכמי האומות (מייכהאלרן במבוא 68 § ורלה מחברת גס״ס, וכבר קדמם בזה האפודי בספרו מעשה אפד פ״ה); וזה ה׳ רפאפורט הוסיף להביא ראיה מקורות לשון עבר לגיזיניום (ס״ס נ״ה) ומתלמוד לשון עברי שכל ת״ג מושכת אחריה אחת מאותיות אהו״י [2]) וכו׳ ושלכן קראום קצת בשם „אמות הקריאה״, „אמות הספור״ [3]), ויצא לו מכל זה וממה שהאריך שם עוד [4]), כי אותיות או״י (או כמ״ם ה׳ שד״ל אותיות יהו״א) הן הן סימני הקולות סימני הקריאה עד שלא הצטרכו אז לנקוד שבימינו ולעינינו, וכדברי ה׳ שד״ל בזה. אבל גם שניהם גם כל ההולכים בשיטתם כלם שגו ברואה פקו פליליה, כמו שהוכחתי זה פעמים רבות, וצר לי כי הנני מוכרח לשַׁנות הדברים עוד הפעם גם פה, ולאמר, כי אם אמת הדבר שכל ת״ג מושכת אחריה נח בין בכח בין בפעל [5]), לעומת זה שקר הדבר שרק הם היו סימני הקולות והקריאה, ולא מפני שנאמד כל א׳ הוא ב׳, נאמר ג״כ שכל ב׳ הוא א׳; ידענו שכל אדם הוא חי, ובכל זאת אמת ברורה שאין כל חי אדם; והדבר הזה ידוע גם לזה אשר לא נגע רק בקצה אצבעו במלאכת ההגיון; וככה גם בענין שלפנינו, כל ת״ג מורה על הנח המיוחד לה מאותיות אהו״י, לפי משפט שרש ומשקל השם או הפעל או המלה אשר היא בה, אבל אין כל נח מאותיות אהו״י מורה דוקא על התנועה וההברה ההיא שאנחנו צריכים לה באותו מקום, ולא שהיא סימן רק לקולה ולהברתה המיוחדת לה שם. חלא תראה הא׳ נחה אחרי קמץ בָּרָא, והיא ג״כ נחה אחרי צירה בּוֹרֵא, ואחרי סגל טֶנָא, ואחרי חולם ראש, ואחרי חירק רֵאשׁוֹן, ואחרי קובוץ פֶּאֱרָה, ואחרי שורוק קָרוּא, ואחרי פתח חַטָּאת; הה׳ תנוח אחרי קמץ גָּלָה, ואחרי צירה גוֹלֶה, ואחרי סגל גוֹלֶה, ואחרי חולם גָּלֹה, ואחרי פתח מַה, ואחרי שורוק שָׁפְכָה; הו׳ משותפת

---

[2]) כאילו אין הדבר הזה גלוי וידוע בכל ספרי קדמונינו ראשי המדברים בדקדוק לשוננו, ואין פרסומו ידוע אף לתשב״ר!

[3]) והביא לו ראיה גם מספר יצירה שאמר „שלש אמות או״י״, ומהכמי העמים שקראום Matres„ “Lectionis וע׳ למעלה (פ׳ ל״ג), ומה שהשיבותי עליו.

[4]) ע׳ למעלה (פ׳ ע״ו ופ׳ ל״ג) שכר יתר דבריו.

[5]) ובעל ס׳ יצירה שאמר שלש אמות או״י (ע״ל פל״ג הערה א׳) כונתו שהן יוצאות מכל ת״ג (וכמ״ש הרד״ק במכלולו הלק הדקדוק ראש שער אותיות או״י) אבל לא שהן תחת הנקודות.

לשנים גם לחולם גם לשורוק פּוֹעֵל פָּעוּל, ומצאנוהו נח גם אחרי חיריק הוּא; הי' גם היא משותפת לשנים גם לחירק גם לצירי בְּנִי בְּנִי, והיא נחה גם אחרי קמץ יָהֶיו ורעיו כמשפט כל אֵיו בָּיו גָּיו, ואחרי סגול יָדֶיךָ ורעיו כמשפט כל אֵיךָ בֶּיךָ גֶּיךָ, ומצאנו נכתבים בי' ונקראים בשורוק הֶיא [6]; וכל אלה סימנים לקולות, סימנים להברות, סימני הקריאה! סימנים נאמנים, לא מתחלפים ולא משתנים, אשר על פיהם לא נשגה בדרך נלך בה בקריאתנו! סימנים אשר יספיקו לכתב העברי לדעת על פיהם אופני הקריאה הנכונה מבלי ספק ומבלי מכשול!! הנה לפנינו אל"ף נחה באחת התיבות, יגידו נא לנו אלה הבלשנים החוקרים לכל תכלית, מי יוכיח לנו על איזה קול והברה הוא מורה, ולפנינו הלא שמונה המה, קמץ, צירה, סגל, חולם, חירק, קובוץ, שורוק, פתח, אשר האל"ף משמשת ומשרתת פעם את זה ופעם את זה בנחותו! יגידו נא לנו במה יבדילו—באין סימני הקריאה אחרים זולתי אותיות אהו"י—בין וָקָאם שאון (הוסע י', י"ד) ובין אדני שָׁאַל (בלאסיס מ"ד, י"ט)! מי יוכיח כי בראשון היא Vocal לסימן הקול והקריאה ובאיזה הברה ושהיא דוקא להברת הקמץ שבימינו, ושהיא בשני אות מורגשת Consonant כיהר האותיות ובהברת הפתח שבימינו, מבלי כל סימן לקולו ולהברתו! וכן מי יבדיל לנו בין ראֹש ובין רָאֹש ובין רַאֹש, ושלשתם לפנינו בכתובים! וכן מי יגיד לנו אם היו"ד בדברי היא נחה ובאיזה הברה רִי או רֵי, או שהיא מורגשת רַי או רָי באין סימנים ברורים לאלה! ועוד אלפים כאלה במקרא. ובסימנים נאמנים ונכונים כאלה היה הכתב העברי מאז הבראו ונתנו בו התורה והלוחות, עד שקמו חכמי המסורה האחרונים או רבנן סבוראי ובדאו הנקוד שבידנו היום! ומני אז עד הם תעו הקוראים בישימון הקריאה, וסימן נכון וברור לא מצאו! וגם משה וגם יהושע גם הזקנים וגם השופטים וגם המלכים וגם הנביאים בכל משך הזמן הארוך ההוא לא חכמו לא הבינו ולא השכילו, לעשות כמעשה רבנן סבוראי או חכמי המסורה בתקון החדוש של נקודות וטעמים! כבד עלי להאמין שמי שיש לו מוח בקדקדו יעלה על לבו דבר זר כזה. אבל למורת רוחי הנה הוא לפני, וחוקרים מפורסמים העלוהו על דל שפתותיהם ובו התמו חקירותיהם! וה' שד"ל גם הוא כבר הרגיש את הקרנים המנגחים בו בשיטתו זאת, ושאין דרך לנטות ימין או שמאל, מה עשה? שם את הפליאה הזאת בתוך דבריו והליטה בבלואי סחבות, וידמה כי לא ימצא איש בין החיים אשר יוציאנה מסחבותיו, ויציגנה ערומה בין אלפיו ורבבותיו. הוא באגרותיו (אגרות שד"ל לד 64) כה יאמר: „מכתב לשון עברית חסר אותיות הקול Vocali, וכאשר גברה שכחת הלשון הציבו להם ציונים ע"י הנקודות; אך הראשונים מתוך בקיאותם בלשון לא היו צריכים לכך, אפס היו להם ארבע אותיות יהו"א הרומזות עליהן, כי בכל מקום שיש אות אחת מאלה ידוע כי יש לתת שם אחת מאותיות הקול; אך אין אותיות יהו"א רומזות על אותיות הקול בפרט רק בכלל, כי באשר נמצא אחת מאותיות יהו"א נדע כי ראויה לבוא שם אחת מאותיות הקול כגון במלות בראשית ברא על ידי שתי האלפי"ן והיו"ד נדע כי יש לתת שם ג' מאותיות הקול, גם כי לא נדע אי אלו בפרט, כי גם נוכל לקרוא בְּרֵאשִׁית בָּרֵא, והנה אותיות יהו"א אינן אותיות הקול, רק סימן להן וכו'" עכ"ל. השמעתם מימיכם דברי רעות רוח כאלה יוצאים מפי איש אשר זכה לשמות, חכם, חוקר, מבקר, ופרופיסור? ואם על זה לא יאמר והמנהג כמנהג יהו"א כי בשגעון ינהג! הראשונים מתוך בקיאותם בלשון לא היו צריכים לסימני הקול, א"כ למה להם ארבעת האותיות הרומזות עליהם? ואם

---

[6]) ע' מכלול לרד"ק סס, וכבאורנו סס.

היו צריכים לאותיות יהו״א לרמוז כי ראויה לבוא שמה אחת מאותיות הקול, הלא זה מורה שלא היו בקיאים בלשון והצטרכו לסימנים! וכל הלשונות כלן, האם אנשיהן אינם בקיאים בהן עד כי שמו להם אותיות קוליות לסימנים להברות! ובעלי הלשון העברית שמו להם סימנים ארבע אותיות להודיע כי במקום שימצאו, ראויה לבוא שמה אחת מאותיות הקול, מבלי להודיע איזה קול! ואם כדבריו מה היא התועלת אשר מצאו בהן לענין הקריאה אחרי שלא יודיעו מי ומה הוא הקול! הֲכֹה הסכילו האנשים ההם מבלי להבין ולהשכיל, כי בהציבם ציונים למקום הראוי לאותיות הקול, יותר טוב ונכון וישר וחוב הוא כי הציון ההוא יורה ג״כ על איזה קול! ואם אותיות יהו״א לא הורו רק על המקום שבו ראוי לבוא אחת מאותיות הקול, ולא על איכות וטהות הקול, א״כ למה זה הרבו לקחת לעבודה הנכבדה הזאת ארבע אותיות, האין די באחת ובכל מקום אשר תבוא תורה על הסימן המובהק והיקר הזה! ואחרי כל אלה, נסורה נא ונראה במשלו אשר הביא בראשית ברא, הנה הוא אומר כי „על ידי שתי האלפי״ן והיו״ד נדע כי יש לתת שם ג׳ מאותיות הקול״, הגידו נא לי מה היה לו? הלא כאן לפנינו בשתי תיבות אלה ארבע אותיות שצריכין לאותיות הקול, הלא הנה, הרי״ש לצירי, השי״ן לחירק, הבי״ת לקמץ, הרי״ש לקמץ, ואנו אין לנו לפנינו רק ג׳ ציונים! א״כ הלא מזה יוכל להוכיח החוקר הזה כי משפט בי״ת ברא כמשפט בי״ת בראשית ושתיהן בשו״א, אחרי שגם אחרי בי״ת ברא כמו אחרי בי״ת בראשית אין אחת מאותיות יהו״א המורה כי יש לתת שם אחת מאותיות הקול! ואף גם זאת, אם הצטרכו לאותיות יהו״א להיות לסימנים מקום שם ראוי לאותיות הקול, א״כ מדוע לא באו בכל מקום שאנו מבטאים את האותיות באחת מאותיות הקול! ולפ״ז היו צריכות כל התיבות שבספרי הקדש להיות מלאות דמלאות להורות על הוראה זאת שהורה לנו ה׳ שד״ל! אנחנו רואים אותיות יהו״א באות ונחות רק במקום שהחוב להם לנוח על פי משפטי הלשון, וגם באלה מצאנון חסרות רק מפני שהנקוד מורה עליהן והנן נשארות במבטא אף שתחסרנה בכתב, ומה יעשו ה׳ שד״ל וסיעתו באלה שאין המשפט ליהו״א לנוח כפי חקי הלשון, מי זה יורה על אחת מאותיות הקול הראויות לבוא בהן! איה כל הפעלים פָּקַד נִפְקַד פֻּקַד הִפְקִיד הָפְקַד הִתְפַּקֵּד וכל עובריהם, וכל בינוניהם וכל ציווייהם וכל עתידיהם! וכן ביתר הגזרות הרבות כלן, וכן בשמות פָּעָל בַּעַל בָּעֵל בֵּעֵל בַּעַל בָּעַל בֵּעַל פֹּעַל פָּעָל פָּעַל פֹּעֵל פָּעֵל פָּעֵל פֹּעֵל פָּעֵל פָּעֵל פָּעַל פָּעַל פָּעַל פָּעַל ועוד ועוד, פְּעֵלָה פַּעֲלָה פָּעֲלָה פָּעֲלָה פָּעֲלָה ועוד ועוד, וכן בדגושי העי״ן, וכן בתוס׳ אות בראשם, וכן בסופם, וכן ביתר הגזרות בנדזים בחסרים ובכפולים, שאין בהם זכר לאחת מאותיות יהו״א, ואלה אשר באה בהם אחת מהן כמו פָּעוּל פָּעִיל פַּעוּל פַּעִיל, מה יענו על פה״פ שבאלה שאין להן אחת מאותיות אהו״י; וכן הדבר גם בנחים כמו פְּעָה פֵּעָה פֻּעָה ודומיהם, מה יענו על פאיה״ם? וכן פַּע פֵּע פָּע, פַּל פָּל פֵּל פֹּל ודומיהם, וכן בתוס׳ אות לסימן הנקבה לאחריהם או לסימן המשקל מלפניהם ומלאחריהם, וכן בסמיכות וכן ברבוי וכן בכינוייהם ונטיותיהם, וכן במלים, ומה הבדיל בין מַטֶּה מַרְאֶה עֲנוֹת ובין מַטֶּה מַרְאֶה עֲנוֹת ודומיהם? (אשר על שלש אלה התקשו גם חכמי הטעמים) בְּכלם לא באה אחת מאותיות יהו״א להורות על ההברה ועל הקול או על סימן כי האות תקרא באחת מאותיות הקול המיוחדת לה, והנה לפנינו תשעים ותשע הידות שבלשון בלי אותיות יהו״א, ואלה אומרים כי אותיות יהו״א הם סימני הקול או סימנים שיש לתת להן אחת מאותיות הקול, ועל מי וכמה? על אחת ממאה שבלשון! אחשוב כי גם יהוא היה גם משגעון זה הבא מאותיותיו (יהו״ה) אלה כי נורא הוא; אתפלא על חכמי לב, כי

היו לנעוי לב בדבר הזה. לא אֶחֱיַב את ה׳ שד״ל בסתירה ממקום למקום, ממה שבאגרותיו יאמר שאותיות יהו״א אינן בעצמן אותיות הקול, אבל הן רק רומזות למקום הראוי שם לבוא אחת מאותיות הקול, ופה בויכוחו אצל היירונימוס יאמר שהן עצמן אותיות קוליות! כי חוב חבנו לדון את כל אדם לכף זכות, ובגלל החוב הזה נאמר כי פה לדעתיה דהיירונימוס אמר למילתיה וליה לא סבירא ליה. אבל אחיבהו על עיקר שתי הדעות האלה יחד; כבר הראינו כמה באו בלי אותיות יהו״א שהם רוב הלשון בכלו, ועתה נשוב לשאלהו, באין נקוד מי הגיד לנו בשרשים שעיניה״ם אחת מאותיות או״י כמו איב און שאט והרבה דומיהם, מתי הן נחות ומתי הן מורגשות? ואם לא אֵיבָה משפטה אֵיבָה, און משפטה אָוֶן, שָׁאטָהּ משפטה שְׁאָטָהּ, וכן להפך? וכן כָּמַהּ (תהלים ס״ג, ב׳) שלא מצאנוהו רק פעם אחת במקרא, מי הגיד לנו שאיננו כָּמָה הה״א נחה? בָּתָה (יסעיהו ס׳, ו׳) אם איננו בָּתֶה או ממשקל אחר? וּבְתִקוּךְ (יחזקאל ט״ז, מ׳) אם איננו וּבְתָקוּךְ? ובמלות וַיַּרְא הַנֵּיָא יש אל״ף נחה ואעפ״כ האות שלפניה בלי הברה! ולא אוכל להרבות משלים יותר, כי הם רבים מאד, ויארכו הדברים. (וט״ל פל״ז סערה ג׳ בשם בן אסר). האם אחרי כל אלה יאמנו לנו דברי ה׳ שד״ל עצמו ואשר שם בפי היירונימוס בטעמיהם הבדואים במציאות אותיות יהו״א לסימני הקולות או להורות המקום שבו צריכים לבוא אותיות הקול! ואיך זה יוכל ה׳ שד״ל לבאר דברי היירונימוס בבאור כזה אשר השקר חקוק על מצחו, וכי באמור היירונימוס vocalibus litteris עינינו בלי ספק אותיות קוליות ולא סימנים קוליים לאותיות, ולהוסיף על זה דבה רעה ואולת רבה שר׳ עזריה לא הבין מלות in medio שענינן באמצע התיבה! וכי בעבור שיש מחכמי האומות ומחכמי ישראל אשר שגו שגיאה גדולה ועצומה לחשוב שהסתפקו באותיות או״י תחת הנקוד, היתה המצוה עליו לעמסה גם על שכם היירונימוס, ולטפח בה על פני החוקר הנעלה בעל מאור עינים, וליטול ממנו מאור עיניו, ולאמר עליו כי מאור עינים היה באותה שעה שכתב הדבר הזה! ובאמת הדבר הזה נאמר בהשכל ודעת רק שלא מצא חן בעיני ה׳ שד״ל החפץ לדחותם בחרב פיו ובשוט לשונו, יען כי הם גוזלים ממנו את ראיתו מהיירונימוס על איחור הנקוד, אשר עליו סמכו גם קצת מחכמי האומות אשר קדמו לה׳ שד״ל והוא חמס כנפן בסרם. ר׳ עזריה זה אשר קרא ושנה הרבה בספרים רבים הכתובים בשפת רומי, ואשר ידע את השפה ההיא על בוריה, עֵד עליו ספרו היקר והנפלא מאור עינים המלא והגדוש מהם, ואשר תרגם מהשפה ההיא ללשוננו הקדושה (ט׳ סקדמתו לספרו זה) מאמרים וספרים שלמים, ועל ספר כתוב יונית התחנן (פ״ט מאמרי ביגה) כי יגע האלהים בלב אחד המשכילים להעתיקו אל לשון רומי או איטלקי למען ידעהו ויבינהו, המראה כי היתה אצלו לשון רומי כלשון איטלקי ארץ מולדתו, ועליו יאמר ה׳ שד״ל הנבהל להשיב ולא ישא פני מי שגדול ממנו ואין ערוך לו, כי לא הבין מה הן vocalibus litteris ומה הן in medio, ואנחנו נשמע דבר כזה יוצא מפיו אשר לפידים יהלוכו וכירודי אש יתמלטו ולא נשחק ולא נלעג לו! אנכי אשר אין ידיעתי בשפת רומי אף כערך טפה מהים יודע וככה יודעים גם רבבות כיוצא בי, כי Vocal בשפת רומי הוא שם לסימן המגביל והמגדיר והמודיע את הקול ואת ההברה, יהיה הסימן ההוא אות או נקודה או קו (רק שאין נקודה וקו לסימן ההברה בשפה ההיא), אם הוא מסמן את הקול, בשם Vocal יקרא, וכן Litteris שם לאותיות מרגשות כתובות וככה Medium תרגומו תוך (או אמצע) in medio בתוך (או באמצע), ור׳ עזריה את הידיעה הנשגבה הזאת לא ידע! והן עתה נתרגם נא את אלה ארבעת המלות הראשונות שבמאמר היירונימוס שעליהן בנה ה׳ שד״ל את תמיהתו והשגתו את חרופיו וגדופיו את ר׳ עזריה, ונתרגמן מלה

במלה כמו שיתרגם מקרי דרדקי לפני תשב״ר Vocalibus סימני הקול או ההברה in medio בתוך או באמצע litteris האותיות, האם לא יצא לנו המאמר: „סימני הקול בתוך האותיות״ כמ״ש ר׳ עזריה, ולא „אותיות קוליות באמצע התיבה״ אשר תרגם לנו ה׳ שד״ל! ואנכי אשר שפת רומי לא ידעתי כן, בקשתי את ידידי החכם ר׳ אליעזר ד״ר פארשטאדטער לתרגם לי את המאמר הרומי הזה שהביא לנו ה׳ שד״ל ולא תרגמהו, והוא בטובו תרגמהו לי אשכנזית: „זעלטען ווענדען דיא העברייער אין דער מיטטע דער בוכשטאבען וואקאל צייכען אן, אויך ווערדען דיא זעלבען וואָרטער יע נאך בעליבען דעם לעזערס אונד נאך דען מונדערטליכען פערשיידענהייטען דער איינצעלנען געגענטען מיט פערשיידענעם קלאנגע אונד פערשיידענע אקצענטען אויס געשפראכען״. והא לך תרגומו יהודית: „מעט הוא שישימו למו העברים סימני הקולות בתוך האותיות, והמלות ההן תבוטאנה כפי אשר יכשר לפני הקורא לפי תכונת מבטא שפתיו ולפי המקומות בצלצול שונה ובנגינות שונות״. יראה נא הקורא ויוכח אם יש כאן „אותיות קוליות״ שהביא לנו ה׳ שד״ל. ואחרי התרגום הזה שים לבך לנקודנו, הנקודות סימני הקולות הנן גם למעלה גם למטה גם באמצע האותיות, ובהיות לפנינו עמוד שלם כתוב ומנוקד, האין סימני ההברות אשר לנו העברים בין האותיות שלמעלה ושלמטה ובין אלה אשר לפנים ולאחור, עד שלא יוכל היירונימוס לאמר: „Vocalibus in medio litteris״ האם in medio הוא דוקא כנקודה בתוך העיגול, או דוקא בין אות לאות מלפניו ומלאחריו בשיטה אחת, ולא חלילה בין השיטין בין האותיות שלמעלה ושלמטה וגם בין אות לאות וגם בתוך האות עצמה (כמו הדגש והמלאפוס)! יקומו יודעי שפת רומי ויגידו. ואלה הם דברי ר׳ עזריה (מאור עיניים פנ״ט מימי טולס): „והנה באגרת המעתיק הנזכר (הוא היירונימוס) לעמיתו איואגריא״ו לענין מלת ויבא יעקב שלם אשר אצל קצתם נקרא שלים כתב וז״ל: „אל תחוש אם יש קורא שלם ויש קורא שלים כי היהודים מעט הוא שינהגו סימנים קוליים לאותיות ובכן זה אומר בכה וזה בכה נהרא נהרא ופשטיה ע״כ, ולכל הפנים ממקומותיו אלה[7]) יצא שהנקודות הקוליות[8]) היו באמת נמצאות גם לפני זמנו שלא כדעת הבחור הנזכר[9]) אך נהוגות מעט וכו׳״ עכ״ל, והן הן הדברים שהביא לנו ה׳ שד״ל בשם היירונימוס, רק שבעל מאור עינים העתיק לפנינו הענין ולא המלות כדרכו. והנה בעל מאור עינים הביא לנו לפני זה עוד מאמר נכבד לענייננו שאמר היירונימוס, ואותו לא זכר ה׳ שד״ל איש האמת, יען כי המאמר ההוא יקעקע את כל בנינו אשר בנה על היירונימוס זה; וז״ל: „ואמנה מה שראיתי אל המעתיק לנוצרים (הוא היירונימוס) נאות לקצת הדרוש הזה (קדמות הנקוד) לא אחדל מדבר אליך נשען על כי תשמע האמת ממי שיגידנו, והוא כי בהקדמתו לספר שמואל כתב וז״ל: „הנה היות ליהודים כ״ב אותיות יתבאר ג״כ מלשון הסוריאני והארמיים אשר הוא קרוב מאד ללשונם, כי כן נמצאו גם להם כ״ב אותיות שוות בקולן לאשר

---

7) הם זה שהבאתו ומביא אחר זה.

8) יותר היו נאמנים דבריו, אלו אמר שהסימנים הקוליים שהם תרגום Vocal הרומי, ולא „שהנקודות״, יען היירונימוס לא זכר לא אותיות קוליות ולא נקודות קוליות; אבל הוא הלך בזה אחרי הענין ולא אחרי המלות, בבכבר היה בעוה שכונת היירונימוס בסימנים קוליים שלעברים לנקודות קוליות שלפנינו.

9) היא דעת ר׳ אליה בחור שכה החזיק ה׳ שד״ל (וע״ל פנ״ט), אשר נלחמתי בה בספרי היקם לכתב אשורי וכו׳ (שער ג׳) ע״ש.

ישנן ליהודים עם כי בצורתן נפרדו, וכן השמרונים שהם הכותיים כותבין תורת משה במספר האותיות הנזכר אך בצורתן ונקודיהן נבדלו וכו׳״ עכ״ל במאמר זה, וסיים דבריו: „וכן אתה רואה כי הן הכתב העברי הן השמרוני יש להם בטבעם סימנים קוליים, אם נקודות או קוים או ציונים עם שצורתן נבדלות כנראה ג״כ בספר מבוא הלשונות שזכרנו״ עכ״ל, הוא ספר מבוא הלשונות שזכר למעלה שם. ועתה בואו וראו, אם בעל מאור עינים היה מאור עינים ומְעַוֵּת דברי הקדמונים, או שזה ה׳ שד״ל המשתדל למען האמת, הוא מְעַוֵּר עינים ומעַוֵּת דברי ישר ואמת, ולא נלחם לאמת. אמנם באמת, בשכבר ראינו שהיירונימוס (בהקדמתו לספר שמואל) זכר את הנקוד, וכן במאמר זה שהביא לנו ה׳ שד״ל ולא תרגמו, זכר גם את הנגינות (שסן הטעמים) כמו שאתה רואה, וה׳ שד״ל עשה עצמו כמו לא ראה ולא ידע! כי הדעה שהיא רק לפי הרצון את הכל מכרעת ומתרת. (וע׳ פרוזדור מה שעכה בוקסטאלף על אודות היירונימוס בזה).

קמג) הלא ראיתם (מה שהביא לנו בעל מאור עינים) כי היירונימוס אמר שהיהודים מעט הוא שינהגו סימנים קוליים לאותיות וכו׳, או כמו שתרגמתי אני „מעט הוא שישימו למו העברים סימני הקולות וכו׳״, וטעם הדבר לא הגיד; כי למי יגיד? ואנחנו רואים, כי אלה אשר כתב דבריו אליהם לא לבד את סימני הקולות וההברות אשר לעברים לא ידעו, אבל גם כתבם היה נפלא מהם, עד שהודיעם כי כ״ב אותיות לו; וגם רעהו איואגריא״ו לא ידע מתכונת סימני ההברות שלנו ומהותם, עד שהיה צריך להודיעו כי מעט הוא שישימו העברים סימני ההברות בספריהם, ושזה עצר בעדו מהשיבו תשובה ברורה על שאלתו בדבר שְׁלֵם או שְׁלִים. אמנם ממנו לא נפלא טעם הדבר, והוא הוא הדבר אשר דברנו למעלה (פל״ה) מכבד כתבנו אנחנו העברים, כי לא ככתבי העמים כתב העברים, העמים בכתביהם אותיותיהם וסימני הברותיהן מתלכדים יחד ולא יתפרדו, ובמשוך הסופר בעטו תמשכנה ותכתבנה שתיהן יחד, האותיות וסימני הברותיהן, במשך אחד ובשיטה אחת, לא כן כתב העברים, הסימנים להברות וכן רישומי הפסקת המאמרים וחבוריהם הנם נבדלים מהאותיות, ורק מעט מסימני ההברות יבואו בתוך האותיות כמו הטלאפום והדגש [1]) וגם אלה לא יתחברו אל גֵּוָן יחד, אשר ע״כ בגלל העבודה הרבה והכבדה הכפולה והמשולשת ההיא, לכתוב למבראשונה את האותיות כסדרן, ואח״כ לנקדן, ואח״כ להטעימן, השאירו רבים מהעברים את ספריהם בלי טעמים ובלי סימני ההברות, והסתפקו במה ששמו הסימנים והרישומים ההם בקצת התיבות אשר יראו מהספק בהם (או בראשי פסוקיהם ככל מ״ש למעלה שם ע״ש), וספר מנוקד כל צרכו בשלמותו מראשו ועד סופו היה יקר המציאות. והיירונימוס בשמעו את שאלת עמיתו איואגריא״ו אם יש לקרוא שְׁלֵם או שְׁלִים יען שכן מצא שתי הנוסחאות האלה בתרגומים שלפניו [2]), ענהו תמצית דבר, שאין פלא אם ימצאו שינויים בנוסחאות התרגומים, כי אחרי שהעברים לא ישימו ע״פ הרוב את סימני ההברות בתוך ספריהם מראשם ועד סופם, ע״כ יקרה כי ישגו המתרגמים בתרגומיהם בקריאת איזה תיבה [3]). ובתשובתו זאת הראה שחלום יהו״א לא עלה על רעיוניו מעולם, כי כן לא הכריע מאשר

---

[1]) וה׳ פינסקער בספרו מבוא אל הנקוד האשורי (לד 6) נעה על הדגש קו תהו ואבני בהו בדברים שאין כדאי להשיב עליהם, ירחה נכון וידע.

[2]) וזה ידידי ה׳ רייפמאנן (מכ״ע המלין תרכ״ג № 249) הביא שהמתרגם הסורי תרגם ויבא יעקב שלם, ואתא יעקב לשליס. התרגום הזה אין עמדי.

[3]) בסברא זאת ע״ד היירונימוס השתמש גם ה׳ אייכהארן במבואו (ח״א § 68). וע׳ פרוזדור.

איננו כתוב ביו״ד שלים מסתמא קריאת הלמ״ד היא ei (ר״ל בלירי), בדעתו כי אותיות יהו״א לא יועילו ולא יצילו להוציא מידי ספק בענין שלפניו, בשכבר מצאנו שֶׁלֵּו הייתי (איוב י״ז, י״ב) וכן אל גוי שֶׁלֵּיו (ירמיה מ״ט, ל״א) ע׳ שרשים לרד״ק (סרס סלה) שניהם בצירי אף שהאחרון ביו״ד, וכן זְעֵיר (יסעיהו כ״ח, י׳, י״ג. איוב ל״ו, ב׳), ומשקל הראשון פָּעֵל חָמֵץ חָצֵר, והאחרונים פָּעֵל בָּאֵר זָאֵב (ע׳ מכלול לרד״ק חלק הדקדוק סער הסמות במשקליס אלה); ולעומת אלה מצאנו נָשֵׁיאם צַדִּיקֵם חסרי יו״ד (ע׳ מכלול סס סער הפעליס, סלמיס אבן י״א) ואעפ״כ קריאתם חירק, וכאלה רבות, המורים כי יהו״א הן לא לעזר ולא להועיל בקריאת ספרי הקדש, אמנם רק הנקוד לבד הוא המודיע והמבריע. ומי לא יראה ברור כי באמור היירונימוס Vocalibus in medio litteris אין כוונתו בשום אופן על אותיות קוליות כמ״ש ה׳ שד״ל, אמנם רק על סימני הקול כמ״ש ר׳ עזריה.

אמנם מ״ש היירונימוס, כי שינויי הביטוא תלויים במבטא איש ואיש וכפי שינויי המקומות הוא דבר ראוי להאמר, הלא תראה מה שקרה לרי״ש (ע׳ סלאה פקל״ד), וככה מצאנו בבבלי (מגלה כ״ד:) על אנשי בית שאן ואנשי בית חיפה ואנשי טבעונין שקורין לאלפי״ן עייני״ן ולעייני״ן אלפי״ן, וכירושלמי (ברכות פ״ב) הוסיפו גם ההי״ן חתי״ן ע״ש, ובבבלי (ברכות ל״ב׳) אמרו על ראב״י כמו שאמרו במגלה (סס) על אנשי בית שאן וכו׳; וכן הא דירושלמי (סס) בההי״ן חתי״ן מצאנו גם להפך חית״ן ההי״ן ברבי חייא בבבלי (מגלה סס), ומצאנו גם ההי״ן אלפי״ן ע׳ פי׳ המשניות להרמב״ם (עדיות פ״א, מ״ג), וכן מצאנו שהיו קורין לחית״ן עייני״ן (מ״ק ט״ז: כריתות ח׳), וע׳ עירובין (כ״ג:) ע״ד בני גליל דלא דייקי לישנא; ולא לבד באותיות אהח״ע אבל גם באותיות אחרות מצאנו השתנות במחוזות בשכבר הימים, בימי יפתח הגלעדי שִׁבֹּלֶת סִבֹּלֶת (שופטים י״ב, ו׳), ומזה לדעתי סִרְיוֹן שִׁרְיוֹן, ומסבה זאת מצאנו (לדעתי) שרשים נרדפים אשר אין בהם רק שינוי צלצל המבטא כמו נשב נשף. פסח פסע, סגר סכר, עלז עלץ, פזר בזר, צחק שחק, לא שהתחלפו זה בזה, אמנם משינוי הברות המחוזות באו[1]; ולכן אין לתמוה שתחת שהירושלמי יאמר הבקר (וכן בפעליס) יאמר הבבלי הפקר (וכן בפעליס), וע׳ רמב״ן (ויקרא י״ט, כ׳). וגם עתה בימינו נמצאים שינויי המבטא בינינו אנשי המערב ובין אנשי המזרח, וכמו שספרו לנו הנוסעים; וכמו שגם באירופא רבו השינויים בינינו האשכנזים ובין אחינו הספרדים ובין בתי תלמוד לה״ק אשר לעמים, ובין כלנו ובין הקראים, ויש לנו הוכחות גם מחרוזי המשוררים גם מדורות קדמונים; ומה ארבה אמרים, וגם בינינו האשכנזים רבו השינויים בהברות לשון קדשנו, עד ששונות הן הברות בני פולין מהברות כני ליטא, וביניהם ובין בני רוסיא וזאמוט. וכן בצלצלי נגון הטעמים הביא לנו הנוסע ר״י ספיר בספרו אבן ספיר ששונים הם אצל בני תימן מאשר אצלנו; וכן גם אצלנו שונים הם לפי הספרים ולפי הזמנים. אשר לכן צדק היירונימוס באמרו: „והמלות ההן תבוטאנה וכו׳ לפי תכונת מבטא שפתיו ולפי המקומות בצלצול שונה ובנגינות שונות״, אבל לא במה שאמר: „כפי אשר יכשר לפני הקורא״, כי לא היתה הלשון הפקר; ואכמ״ל יותר.

קמד) עד הנה הרחבנו מעט אמרינו על אדות היירונימוס במאמרו הקצר אשר העתיק לפנינו ה׳ שד״ל, למען הראות כי נהרס היסוד אשר אמר לבנות עליו חומתו

---

[1]) אחרי ימים רבים מצאתי שכבר קדמני בהשערה זאת ה׳ אייכהארן במבואו (ח״א § 11) ע״ש.

הבצורה; וראית כי הא דהיירונימוס לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר. היירונימוס זכר בדבריו Vocalibus והשם הזה הוראתו סימני הקול [1]), וסימני הקול סתם כוללים בין שהם אותיות בין שהם נקודות או קיים, א״כ גם שניהם גם ר׳ עזריה גם ה׳ שד״ל חטאו לחקירה הנאמנה; הראשון, במה שהחליט שכונתו לנקודנו [2]), ולא הביא כל הוכחה או ראיה לזה, ולא שם אל לבו, כי יוכל להמצא איזה עקש אשר יאמר שכונתו לאותיות הקול, ובמה יוכיח הפכו? והשני, באמרו שכונתו לאותיות הקול ושהן יהו״א, והביא ראיות שהן מטפחות על פניו ונותצות אבני יסודו. והנה מצאנו איזה מחכמי האומות שהתפלאו על היירונימוס שמצאוהו לפעמים אומר שספרי העברים לא עצרו כח לסמן הברותיהם מראשם ועד סופם, וע״כ יש שהיה עליו להבין קריאת המלה ובאורה ולא מצאה ידו בגלל העדר סימני ההברות, ולעומת זה מצאוהו שמבדיל בין מָטָה למַטֶּה ע״י סימני ההברות (ע׳ מבוא לייכהארן 68 § וע׳ פרוזדור), ובצדק יאמר ה׳ אייכהארן (שם 69 §) שהסימנים ההם לא יוכלו להיות אותיות או״י, אחרי שהם לא יבדילו בין אלה הקודמים, וכן בין דֶּבֶר לדָבָר ובין זָכָר לזֵכֶר (וע״ל פ׳ פ״ב הערה ז׳), ע״כ חפש לו סימנים אחרים בעבור ספרי העברים שהיו בימי היירונימוס ובידו; ואחרי שהלך אחרי חכמי העמים שקדמוהו שהחליטו שספרי הקדש שבימי חכמי המשנה לא היו מנוקדים ושלא ידעו מהנקוד כלל בראית העדר זכרונו בהם, וכדברים אשר דברו גם הבחור גם ה׳ שד״ל גם כל ההולכים אחריהם, ע״כ חפש ומצא בין הסוריים והערביים שבדאו למו שלש נקודות אחת למעלה ואחת למטה ואחת באמצע לסמן בהן את הברות האותיות המסופקות בקריאתן, וחשב שהן הן היו גם תחלת המצאת המנקדים אשר לעברים, וספר כזה היה בידי היירונימוס, ובנקודות ההן היה נעזר [3]). והנה נס מן הפח ונפל אל הפחת, גם מאותיות או״י ונמלט אל שלש נקודות בדואות! והן האם עצרו כח למלט את היירונימוס מידי ספקותיו! הלא לפנינו ולעינינו התאוננות היירונימוס על אודות הדבר הזה, א״כ מה הועילה לבדאי בדיאותו! ומלבד זה איך זה יתכן שלא נמצא בכל המון ספרי קדשנו כ״י שבאוצרות הספרים הקטנים עם הגדולים שום זכר לשלשת הנקודות ההן לבד, בספרי קדשנו! ואף כי אנכי לא מצאה ידי לבקר באוצרות, הלא רבו מאד מבקריהם בין מחכמי העמים בין מחכמי ישראל, ולוא נמצא ספר כזה, כי עתה הרעישו הארץ ומלואה; ואחרי כי אין איש אשר מצא או ראה ספר כזה, הנה זה ראיה כי להד״ם, ובדבר כזה הבדוי מלב גם לא ראינו הוא ראיה. ואחרי שהוכחנו בהוכחות מכריחות שבימי חז״ל היו הספרים מנוקדים ושרבות דברו על אודותם, ורק הספרים שהיו אז בידי ההמון יש שלא מצאה ידו לנקדם כלל, ויש אשר נקדו ראשי הפסוקים (ע״ל פנ״ה ובפרק הקודם) או קצת התיבות המסופקות עד אשר תמצא ידם לנקד כל הספר כלו, ושכן נהג הדבר מאז נתנה התורה לישראל, אין ספק, שהיירונימוס (שהיה בימי רב אסי) ידע מנקודנו, רק שהיה לו ספר מהמין האחרון (וע״ל פקמ״ו), ולכן זכר את הנקוד וגם התאונן על העדרו, כי לא היה מנוקד רק מקומות מקומות ולא

---

[1]) אולי מקורו עברית מטעם קול, ואות V הוא הפ״א הרפה שבלשון ישמעאל שזכרה הראב״ע פעמים הרבה.

[2]) והוא באמרו שהנקודות הקוליות (וע׳ בפ׳ קמ״ב הערה ח׳), ואולי גם במ״ם (שם בפניה) „ונקודיהן" השתמש היירונימוס בשם Vocal.

[3]) ושם (70 §) הלך השכיח אחרי אלה האומרים כי במאה השנית למספרם חכמי עבריה המציאו את נקודנו. דבר שהוא סתור ע״י כל האמור בספרנו זה, כמו שעיניכם רואות.

כל הספר כלו מראשו ועד סופו; ודבריו אינם סותרים זה את זה, אבל נסתרו כל דברי חכמי ישראל וחכמי העמים אשר נטעו אהלי אפדנם על דבריו, למען כחש מציאות הנקוד בימים הקדמונים, ולהוריד הולדתו עד אחר חתימת התלמוד; וע׳ פרוזדור.

קמה) ה׳ שד״ל באהבתו לדעתו חרף נפשו גם לחריפות תהו ובהו גם לדברי רעות רוח אשר לא יכונו גם לאיש השפל ממנו מדרגות שבעים ושבע; ואנכי אף שאין חפצי לנגוע בכבוד איש כמוהו אשר זכה לשם, ההכרח יאלצני לבלי לטמון גם הדבר הזה בחֻבי, יען כי הוא נוגע לבאורו לדברי הייר׳ונימוס אשר על דבריו אנחנו דנים עתה. הוא אחרי אמרו (לד 100 וע״ל פקמ״ב): „רק בפירוש הזכיר (הייר׳ונימוס) האותיות הקוליות וכו׳ הוא לא אמר אלא אותיות קוליות (וכבר שמעת ונוכחת עד כמה אמת הדבר!) הוסיף ואמר: „ואמר (הייר׳ונימוס) כי באמצע, כלומר באמצע התיבות, היהודים נוהגים מעט האותיות הקוליות, ויפה אמר, יען בראש תיבה או בסופה האותיות הקוליות נכתבות תמיד, כגון אדם, אברהם, שרה, רבקה, אבל באמצע התיבות האותיות הקוליות תחסרנה על הרוב״ עכ״ל. לא אוסיף להזכיר כי החסרון הזה עצמו מורה שאין אותיות יהו״א אותיות קוליות, בשכבר הרחבתי הדבור בזה למעלה מה שיש בו די. אמנם מה נפלאתי בשמעי אותו אומר, כי בשמות אדם ואברהם לא תחסרנה האותיות הקוליות, וכי הן בראש התיבה, והן הן האלפי״ן שבראשם! כמה גדלה טעותו בחשבו את האלפי״ן האלה לאותיות קוליות (וואָקאַלען)! הלא ידעת אתה הקורא, ומי לא ידע את זאת, כי כל וואקאל בהיותו אות הקול, מחויב להיות סימן מיוחד לאותו הקול המיוחד לו, ומזה בלשונות העמים a, e, i, o, u וכן המורכבים au ei וכו׳, המצא המשפט הזה באותיות אהו״י? ומבלי סימן הקול קמץ לאל״ף אדם ופתח לאל״ף אברהם, הידוע נדע באיזה קול הברה נבטאן? שים כה לפניך אדם באין כל נקודה המורה על סימן הקול עמו, ויגיד נא לנו ה׳ שד״ל הבלשן, איך נקראהו איך נבטאהו? אם אֹדֶם כמו אֹדֶם (שמות כ״ח, י״ז); או אֶדֶם כמו אֶרֶץ; או אֵדֶם כמו אֶפֶר; או אַדֶם כמו אַפֶר; או אָדֶם כמו אָכֹר; או אָדֶם כמו אָמֹן; או אָדֶם כמו אָכֹל, ועוד ועוד; ומי יכריחנו מבלי הנקודה סימן הקול (בענין שלפנינו הוא הקמץ) המבררת אופן ההברה שהוא אָדֶם, לקרוא אותו על אופן זה דוקא ולא על אחד מהאופנים האחרים שלפנינו? האם האל״ף? הלא כל האחרים שהבאנו כלם אלפי״ן בראשם וקריאתם איננה בהברת הקמץ!! אמנם אחשוב כי לא נעלם ממני מי שם המכשול לפניו בטעותו הגדולה הזאת לחשוב את אל״ף אדם לאות קוליה, לוואָקאַל, הוא הוא מה שראה בלשונות העמים Adam הנה הנה אות A שבראש השם יחשב לוואקאל כמו רעהו a שאחרי אות d, והנה אחרי אות d הוא רק לסימן הקול ולא נקרא כלל, וזה שבראש A הנהו נקרא כאות א שלנו, וגם הוא אות הקול כפתח שלנו (או כקמץ גדול לקריאת הספרדים), וזה הכשילו לחשוב את האלפי״ן שבאדם ושבאברהם שגם הן כמוהו. ולא בחן ולא הרגיש כי לא כמו A שבכתבי העמים הא שבכתבנו, ואצלנו אין אל״ף אָדֶם רק כבי״ת בָּלָק וכגימ״ל גָּמָל וכדל״ת דָּתָן; וכן אל״ף אַבְרָהָם כבי״ת בַּרְזִלַּי וכגימ״ל גַּבְרִיאֵל וכדל״ת דַּרְדַּע ודומיהן; והשתתפות שבאדם ובאברהם עם ההי״ן של שרה רבקה דמיין כי אוכלא לדנא, ואין הה״א שבשרה ורבקה מורה על הקמץ, בשכבר מצאנוה נחה גם אחרי חולם גם אחרי צירי גם אחרי סגול וגם אחרי פתח, כמו שכתבנו למעלה (פקמ״ב). אמנם סימן הקול הוא הקמץ שתחת רי״ש שרה ותחת קו״ף רבקה, והה״א הנחה היא לסימן המין או המשקל, וביתר הנחים, טעמם גלוי וידוע גם לכל אשר הציג כף רגלו על מפתן לשוננו הקדושה, מאין הם באים ועל מה הם מורים, ואין אף אחד מהם שיורה על סימן הקול, וגם ו ו׳ י (הולס מלאפוס חיריק גדול) אין אותיותיהם סימני הקול, אמנם רק הנקודה שלמעלה ושבתוך

ושלמטה היא היא סימן הקול, ואין פה מקום בירור הדבר הזה אשר באמת איננו צריך לפנים, כי הוא גלוי וידוע לכל. ואין לנו אות אשר נוכל לבדות עליה שהיא אות קוליה בראש התיבה רק ו, שבבוא הוא"ו בראש המלה לפני שוא או לפני בומ"ף אז היא נקודה באמצעה וקריאתה כקריאת אל"ף שרוקה, אשר הקריאה הזאת ירשנו מקדמונינו דור אחר דור [1]; האם אל הוא"ו הזאת כיון ה' שד"ל? ואם עליה לבד אמר: „יען בראש האותיות הקוליות נכתבות תמיד"!! ואותה הן לא זכר, ותחתיה הלא באלפי"ן שבאדם ובאברהם בחר!! וגם היא אין הוא"ו בלי נקודה בתוכה אות הקול, אמנם הנקודה שבתוכה היא לבדה היא סימן הקול, רק שאין לה מקום ושמוה תוך הוא"ו, והוא"ו עצמה נשארה אות (קאנזענאנט) משמשת ובאה לסימן החבור וכו' כמשפטה. בקושטא אֵמַר אנא, אילולי שמיה דמרא שד"ל לא הוה חתים על מילתא דא, לא הימנית דפומיה אֶמר מילתא כדנא, דאף ינוקא ודכוותיה, לא הוה אמר יתיה. ואת אשר יש עוד להעיר על חלומותיו ועל דבריו בזה, קום נא אתח הקורא העירה והשיבה, כי אנכי כבר נלאיתי ונכאיתי.

קמו) עתה הנהו מביא ראיה אשר יתהלל בה באמרו (סס לד 101): „זו ראיה שאין אחריה פקפוק, והנה נחה דעתי בענין הזה מה שיש בו די", ועלינו לבחנה אם היא באמת מנוחה שלמה שהוא רוצה בה? ואתה הקורא הטה אזניך ושמע. הוא אומר (לד 100) וז"ל: „ואתה דע לך כי דבר ידוע ומפורסם הוא אצל חכמי אומות העולם, כי החכם היירונימוס לא הזכיר מעולם את הנקוד בשום אחד מספריו [1]. ורבה מזאת אודיעך, כי מצאתי אצל היירונימוס מאמר אחד המורה באצבע שלא היה הנקוד בימיו כלל וכלל; כי הנה הודה ולא בוש שהיה ירא מלגשת אל המלאכה לתרגם ס' דברי הימים, מיראתו פן יטעה בקריאת השמות המרובים אשר בו, והוא כבר היה יודע לשון הקדש, שכבר למד אותה בלילות מאיש יהודי, בר חנינא שמו, וכבר תרגם כמה ספרים מספרי הקדש; ועם כל זה לא שלח ידו לתרגם ס' דברי הימים עד שקרא אותו תחלה מראשו ועד סופו עם אחד מחכמי טבריה. ואם היה הנקוד נודע בימיו, איך לא היו נוקדים ספר דברי הימים, שלרוב השמות אשר בו הוא צריך כל כך לנקוד? ואיך הוכרח ללמוד קריאתו על פה, ולא מצא לו ספר מנוקד? ואחרי אשר מצא מי שילמדהו הקריאה אין ספק שגם ספר מנוקד היה מוצא, אם היה ס' מנוקד נמצא בימיו. ואם לא היה הנקוד נמצא בדברי הימים, איני יודע היכן היה נמצא" עכ"ל. מי הגיד לו שהאחד מחכמי טבריה למדו קריאתו על פה, ולא בספר מנוקד שהיה בידי החכם ההוא! וכי מפני שלא היה להיירונימוס ספר דברי הימים מנוקד יביא לנו ראיה שלא היה הנקוד בימיו כלל וכלל! אכן זאת היא ראיה שצריכה רוב אונים להשיב עליה. בימי חז"ל שלא היה עוד דפוס בהבל, וגם הכתב בלתי נפרץ, ויודע מלאכת הכתיבה היו מעטים מאד (ע"ל פל"ו), בזמן כזה אשר גם ספר בלתי מנוקד היה יקר המציאות,

---

[1]) ע' מכלול לרד"ק (הלק הדקדוק, שער הפעלים, אחר בנין הקל משלמים) בשם ר' יהודה היוג. וע' ספר הרקמה לר' יונה אבן גנאח (שער י"ח), ולהוציא ממ"ם ה' פינסקער בספרו מבוא אל הנקוד האשורי (לד 3) בשם הקבון הגדול ע"ש כי פה אין המקום להאריך גם בזה. וע' הלאה (פקע"ב).

[1]) ע' מ"ם למעלה (פקמ"ד), ואם היה לו להיירונימוס להזכירם בשם „נקוד" או „נקודות" ע"ל (פקמ"ב), ותבין מבלר מבנב ההוכחה או הרחיה הזאת, ואם לדק ילין בה, אף לשיטת דבריו.

תהי מן הפליאות שלא מצא היירונימוס ס׳ דה״י מנוקד במקום מושבו! האם היו שיירות מצויות בימים ההם שיביאוהו ממקום למקום אף בלתי רחוק כל כך (וע׳ ריש גיטין, וכ״כ ל״מ י׳)! ההיו בתי דוהר מסודרות כמו בימינו אלה? וכמה התמהמהו בדרך מסעם באין עוד אניות קיטור ומסלות ברזל וגם מסלות אבן אין? מירושלם לפרת ט״ו יום (תענית פ״ל מ״ג), מא״י לאספמיא שנה (ב״כ פ״ג מ״ב), וזה בהליכה, וכמוה בחזרה! ואף אם היה שולח לאחת הערים הרחוקות גם מרחק בינוני או אף הקרובות, אשר שמע כי שם נמצא ס׳ דה״י מנוקד, כי יביאו לו את הספר המנוקד ההוא, היקר שביקרי המציאות, מי יודע אם היה מוצא מי שישאילהו לו? ולוא גם בעירו, מי זה ישאילהו שיחזיקהו בידו כל ימי משך תרגמו אותו, ובכל הזמן ההוא לא יהיה לו או לבניו ספר מנוקד לקרוא בו? ואף אם היה רוצה לקנותו מי זה יודע אם היה מוצא מי שימכרהו לו (ע׳ מגלה כ״ז י׳)? ספר תורת יי׳ לא היה ביד כל איש מישראל מנוקד כל צרכו מראשו ועד סופו, ויש אשר השאירוהו בלי נקוד לגמרי, ומנוקדים כל צרכם מראשם ועד סופם היו רק בידי יחידי סגולה (ע״ל פכ״ה), וספר דה״י מנוקד כל צרכו ימצא בידי כל איש ואיש עד שלא יצטרך היירונימוס לחפש אחריו או לבקש מורה אשר יורהו! ואף לדברי ה׳ שד״ל לא שמענו מהיירונימוס רק שלא היה בידו ס׳ דה״י מנוקד ושהיה כבד עליו להשיגו, עד שהוכרח ללמדו ולקראו תחלה מראשו ועד סופו עם אחד מחכמי טבריה, ודבר כזה הלא יקרה גם בימינו אלה אף בספרים שנדפסים לאלפים, ובכל זאת אינם בידי הכל, וכבד להשיגם לא לבד ממדינה למדינה אבל גם מעיר אל עיר, ולפעמים גם באותה עיר. ומלבד זה, אם האחד מחכמי טבריה למד את היירונימוס — לדברי ה׳ שד״ל — מספר בלתי מנוקד, מאין הרגלים שהחכם ההוא עצמו לא למד דה״י בבית רבו או בביתו בספר מנוקד? ועוד אם כדברי ה׳ שד״ל שיראת היירונימוס לבלתי תרגם ס׳ דה״י עד שקרא אותו עם אחד מחכמי טבריה, היתה מפני שלא ידע קריאת השמות בגלל העדר הנקוד, ור״ל הקריאה הפשוטה כקריאת התינוק בבית רבו, א״כ מדוע לא ספר היירונימוס שבכה עשה גם בתרגמו ספר יהושע המלא שמות ערים רבות מאד, וכן בספרי עזרא ונחמיה אשר גם בהם יש פרשיות שהן מלאות שמות אנשים! ואחרי כל אלה ראו נא עד כמה לא הרגיש ה׳ שד״ל בחומו לדעתו, וסותר את דברי עצמו, הנה הוא אומר שהיירונימוס היה ירא לתרגם את ס׳ דה״י „מיראתו פן יטעה בקריאת השמות המרובים אשר בו״, אבל זולת קריאת השמות ההן לא היה צריך למורה שיורהו, וע״ז אמר „והוא כבר היה יודע לשון הקדש וכו׳ וכבר תרגם כמה ספרים מספרי הקדש״, א״כ לפי דבריו אלה לא היה לו לקרוא עם החכם מחכמי טבריה רק הפרשיות הראשונות שבס׳ דה״י, לא יותר, והוא אומר: „ועם כל זה לא שלח ידו לתרגם ס׳דה״י עד שקרא אותו תחלה מראשו ועד סופו עם אחד מחכמי טבריה״!! אכן אין מדקדקין עם מאן דדייק בלישניה, וכל מלותיו מנויות וספורות, ואשר דעתו איננה נחה רק בראיה שאין עליה פקפוק, והיא היא רק זאת שהוא רוצה בה, היא ולא אחרת.

קמז) בפרק הקודם בקרנו אח הראיה שאין אחריה פקפוק שהביא לנו ה׳ שד״ל מיראת היירונימוס לתרגם ס׳ דה״י פן יטעה בקריאת השמות המרובים אשר בו, והראינו בטולה; בכל זאת אודה גם אני ולא אבוש. כי בראותי עמל ה׳ שד״ל להעתיק לפנינו את מאמר היירונימוס כתוב רומית, אמרתי אני אל לבי הן לא יעתיק איש דבר ללא אמונה, ומבלי ספק נאמר במאמר ההוא את אשר שם לפנינו מעתיקו והתהלל כי הוא מורה באצבע שלא היה הנקוד בימי היירונימוס כלל וכלל; ותגדל פליאתי, מדוע חדל המעתיק מלתרגם את המאמר ההוא יהודית, למען יראו כל חמון בית ישראל וחכמיו אשר אינם יודעים רומית, כי הדבר אשר הוציא

מהמאמר ההוא כן הוא; אשר ע״כ הדבר הזה החליש והרפה בקרב לבי את האמונה הזאת אשר עלינו להאמין לו בהעתיקו דברי זולתו, עד כי לא אבוש באמרי כי כמוה כאין. ומאשר הורני הנסיון והבחינה בדבריו עד כה בכל ויכוחו זה, אמר לי לבי, כי העתיק לפנינו את המאמר הרומי הזה ככתבו וכלשונו ולא תרגמו, למען הַבְהֵל את עיני הרואה ולא קורא, קורא ולא מכיר, למען יאמין כי אחרי אשר איש כמוהו עמל להעתיק מבלי ספק ככל אשר שם לפנינו מתוצאות העתקתו ההיא, אמת ויציב ונאמן. וע״כ לא חסתי גם אני על יגיעי ועמלי, ואשוב להעתיקהו גם בזה אות באות, ולשית תרגומו עליו, למען יראה הקורא ויוכח מה הן דרכיו ומעלליו בחקירה והויכוח אשר לפנינו. ואלה הם דבריו (לד 101): „והמאמר הזה להיירונימוס היכן הוא נמצא? הוא באגרת לדומניון ורוגאציאנוס המתחלת Quomodo והועתקה ג״כ בספר הביבליא״ה בהקדמה להעתקת דברי הימים.... וכן כתוב בתוכה:

Denique, cum a me nuper litteris flagitassetis, ut vobis librum Paralipomenon latino sermone transferrem, de Tiberiade quemdam Legis Doctorem qui apud Hebraeos admirationi habebatur assumpsi: et contuli cum eo a vertice, ut ajunt, usque ad extremum unguem: et sic confirmatus, ausus sum facere, quod jubebatis. Libere enim vobis loquor, ita in Graecis et Latinis codicibus hic nominum liber vitiosus est, ut non tam Hebraea quam barbara quaedam et Sarmatica nomina conjecta arbitrandum sit.

וע״ז גמר אמר ה׳ שד״ל באמרו: „ו ו ר א י ה ש א י ן א ח ר י ה פ ק פ ו ק, ו ה נ ה נ ח ה ד ע ת י ב ע נ י ן ז ה מ ה ש י ש ב ו ד י״ עכ״ל. ואחרי כי הנני מקטני האמנה בה׳ שד״ל ובמה שהוא מוציא מדברי מי שקדמו לו, לכן בקשתי את ידידי היקרים, האחד הרב הגדול גאון יעקב הבלשן המפואר ר׳ אפרים דוב הכהן לאפ אב״ד דק״ק זאבלודאווא והשני הרופא המהולל החכם ר׳ אליעזר ד״ר פארשטאָרטער לתרגם לי את מאמר היירונימוס זה בלשונות שאני מכיר, וימלאו בקשתי, הראשון תרגמהו יהודית והשני אשכנזית, וארא כי בכלל שני התרגומים האלה מתאימים, ואשים את שניהם פה לפני הקוראים אשר אינם יודעים רומית, למען יהיו לשני עדים נאמנים למהות הבנת ה׳ שד״ל את דברי הקדמונים למען הבא מהם עדות נאמנה לדעתו, ולמה שנבין אנחנו במאמר זה שלפנינו. ואלה הם:

תרגום אשכנזית

ענדליך, דא איהר מיך ניילך מיט בריעפען בעשטירמטעט, איך מעכטע אייך דאס בוך Paralipomenon אינם לאטייניש איבערזעטצען, זא האבע איך ענדליך איינען שריפטגעלעהרטען אוים טיבעריאס הינצו-

תרגום יהודית

סוף דבר, יען דרשתם ממני באלה הימים במכתבכם לתרגם לכם הספר דברי הימים[1] לשפת רומית, לקחתי לי איש חכם מטבריא מכובד מאד אצל העברים, ואעבור עמו את כל הספר הזה מראשו ועד סופו,

---

[1]) ספר דברי הימים נקרא ביונית וכספרי היירונימוס Paralipomena (הערת הרב המתרגם).

וע״י זה מצאתי און לי למלא את אשר בקשתם מידי. והנני מגיד לכם גלוי, כי בספרי היונים והרומים מלא ספר רב השמות הזה שבושים, אשר על פיהם היה לנו לחשוב שבאו בו שמות ברברים וסארמאטים [2]) יותר משמות עברים.

געצויגען, וועלכער ביי דען העברייערן אין האָהעם אַנזעהן שטעהט, אונד האָבע עס מיט איהם צוזאַממען דורכגעאַרבייטעט, זאָ אונטערשטיצט האָבע איך עס דאַנן געוואַגט צו טהון וואָס איהר מיר אויפגעטראַגען האָבט, אַבער איך זאַגע אָפּפען, דאַסס דיזעס הויפטזעכליך נאַמען ענטהאַלטענדע בוך אין דען לאַטייניישען אונד גריכישען ביכערן זאָ פעהלערהאַפט הערויסגעקאָממען איזט דאַס מאַן גלויבען קענטע, עס זיי ווייניגער אויס העברייאישען אַלס אויס אירגענד וועלכען באַרבאַרישען אונד סאַרמאַטיישען נאַמען צוזאַממענגעזעצט.

ומה השתוממתי ומה נעים היה לי בקראי אחרי ימים רבים את אגרות שד״ל, ואמצא בהן (לד 75) תרגום מאמר היירונימוס זה מאת ה׳ שד״ל עצמו בכתבו ובלשונו, ואעתיק גם אותו הנה, למען יבוא בעל השור ויעמוד על שורו [3]). ואלה הם דברי שדבח״ל (סד״ל) אל שחבר״ל (סס): „אודיעך ידידי כי אנה ה׳ לידי תוכחת מגולה נגד קדמות הנקוד, והיא

---

[2]) היונים והרומים קראו בשם סארמאטים את אלה העמים אשר ישבו באירופא על חופי הים השחור, ובמקומות הסמוכים לו. הים השחור נקרא ברומית More Sarmatica (הערת הרב הנ״ל). בארבאריא היא ארץ גדולה ורחבה למערב ארץ מצרים ולדרום הים התיכון, וידוע כי היונים והרומים יכנו כל אים זר ושפה זרה אשר לא יכירוה בשם „בארבאר״. סרמטיא גם הוא שם לארצות אשר בצפון לא״י הרחק מאד והן אשר על חוף הים השחור כמו שממעת. שתי הארצות הכוללות ההן רחוקות זו מזו מאד, זו כמעט בקצה דרומית מערבית וזו כמעט בקצה הצפון לפי מצב היסוד בימים הקדמונים ההם, ואיך התחברו יחדו! אבל כבר מצאנו שהתחברו יחד גם במדרשי הגדות הז״ל, ע׳ פסיקתא דר״כ (פ׳ ההדם): „כשעה שהוא בא ואומר להם לישראל בהדם הזה אתם נגאלים, הם אומרים לו איך אנו נגאלים ולא כך אמר הקב״ה שהוא משעבדנו בשבעים אומות, והוא משיבן וכו׳ ואומר להם אם גלה אחד מכם לברבאריא ואחד מכם לסרמטיא (כן הגיה מהר״ם באבער שם אות ל״ז, והעיד שב״ה בב״י אקספארד ובפסיקתא רבתי ע״ם) מעלה אני עליכם כאלו גליתם כלכם״ עכ״ל. חכמי ההגדה הפליאו להכיא יחד את שתי הארצות האלה היותר רחוקות זו מזו אשר אליהן גלו אבותינו, כי בתוך הקצוות ההן נכללות גם יתר הארצות שלא זכרו למען קצר. ושגה ה׳ קאהוט (ערוך השלם ערך סמרטין) במה שרצה להגיה בפסיקתא ובשהם״ר (פסוק קול דודי) „מרטניא״, כאשר תבין מדבריהם שהבאנו. והנה היירונימוס אשר הלך הרבה אחרי מדרשי הגדות הז״ל ומלתם על לשונו (ע׳ בפנים) חבר גם הוא ברבריא וסרמטיא יחד, וכונתו על הגויים מרחוק אשר הרומים לא ישמעו לשונם; ותפש מלינת הז״ל בזה לענין הקצוות היותר רחוקות בימים ההם, להלהיב את אלה אשר אליהם ערך את דבריו בענין השמות שבדה״י שמלא בספרי היונים והרומים. וגם מדבריו יש סעד לבלתי המר במדרשים הנ״ל סרמטיא במרטניא הקרובות זל״ז קרבת מקום. וע׳ מוסף הערוך (ערך הנ״ל) וערוך השלם (סס) וקאמווערזאטיאן לעקסיקאן של ברחקהויז (ערך Sarmaten), ואכמ״ל יותר.

[3]) ואת התרגומים הנ״ל השארתי על מקומם, למען לא יעלה על לב אים בלתי מכיר רומית והוא הפץ להגיל את ה׳ שד״ל מעלילותיו, לאמר, אולי מאמרו באגרותיו הוא אחר ולא זה שהכיא לנו פה בשפת הרומים וכתבם.

ראיה שאינה מקבלת תשובה. מצאתי ראיתי כי מתרגם המקרא בלשון רומי הלא הוא S. Girolamo (הוא הייירונימוס) אשר היה בימי רב אשי כתב בהקדמת דברי הימים (זה תרגומו): „אחרי אשר בקשתם ממני זה לא כביר לתרגם לכם ס׳ דברי הימים, לקחתי לי אחד מחכמי טבריה, והוא נכבד מאד בעיני היהודים, וקראתי עמו הספר הזה מראשו ועד סופו, ובכן מלאני לעשות בקשתכם, כי באמת אומר לכם כי ביתר התרגומים היוניים והרומיים בא ספר השמות הזה משחת המראה כל כך עד שלא יוכר היות שמותיו שמות עבריים, אך נראים הם כשמות ברברים ואשכנזים [4]), אלה דבריו, ואינם צריכים באור לאיש כמוך; רק התבונן איך הם מסכימים עם דברי הראב״ע שאמר כי מחכמי טבריה קבלנו כל הנקוד [5]) אשר ע״כ חשב ר׳ אליה שהם היו בעלי הנקוד״ עכ״ל. ההתבוננתם אתם הקוראים בתרגומי מאמר הייירונימוס זה? השמתם לבבכם למ״ש ה׳ שד״ל כי המאמר ההוא מורה באצבע שלא היה הנקוד בימיו כלל וכלל! „ז ו ר א י ה שאין אחריה פקפוק״! „ר א י ה ש א י נ ה מ ק ב ל ת ת ש ו ב ה״! „ת ו כ ח ת מגולה נגד ק ד מ ו ת ה נ ק ו ד״! והגידו באמת ובתמים אם שמעתם דברים כאלה יוצאים מפי אחר, אם לא שפטתם בצדק כי הוכה בשגעון? איה מצא בכל מאמר זה אף צל של רמז קל שבקלים מהנקוד אם היו בימיו או לא היו! האם זכר בכל מאמרו זה העדר סימני הקולות (Vocalen) ושהעדרם הכריחהו לקחת לו חכם אחד מחכמי טבריה למורה! יגידו נא אלה אשר למדו ספר דה״י בעיון נמרץ, המצאו ידיהם ורגליהם בפרשיות הראשונות בספורי היחש בשמות אשר מצאנו בהם למשפחותיהם לאבותיהם ולתולדותיהם? האם לא נלאו למצוא פתח התרתם אם לא בדחק גדול ולחץ נורא! וכן להתאים ספורי ס׳ דה״י עם ספורי ס׳ מלכים הנקל הוא? וכבר מצאנו את חז״ל אשר האמת היתה נר לרגלם, לא בושו ולא הָכלמו ואמרו (פסחים ס״ב:): „מיום שנגנז (נשתכח, רש״י) ספר יוחסין תשש כחן של חכמים וכהה מאור עיניהם אמר מר זוטרא בין אצל לאצל (ע׳ רש״י שם) טעינו ד׳ מאה גמלי דדרשה״. ואף שדברו חכמים לשון הבאי וגוזמא קתני, בכל זאת מהגוזמא ההיא הלא נדע עד כמה היה כבד וקשה עליהם למודי הספר הזה, אשר גם עתה יכבד גם עלינו; עד שאמרו (מדרש וי״ל פ״א): „לא ניתן דה״י אלא להדרש״. וכבר מצאנו אחד מחכמי התלמוד ר׳ שמעון בן פזי (מגלה י״ג.) כי הוה פתח בדה״י אמר הכי כל דבריך אחד הם (כנגד הספר היה אומר כל דבריך דברי הימים אחד הם הרבה שמות אתה מזכיר פלוני ופלוני וכלם אדם אחד הם, רש״י) ואנו יודעין לדורשן (ואע״פ שסתמת אותן אנו נותנין את לבנו עד שאנו יודעין לדורשן, רש״י). ועתה נסורה נא לשמוע מה בפי כותבי תולדות הייירונימוס גדול חכמי האומות זה, ומה ספרו לנו על אודותיו; המה אומרים, כי היה איש אשר שקד מנעוריו על דלתי חכמת היונים

---

[4]) המתרגם מאמר מלשון אל לשון, עליו לתרגמהו בלשון הידועה ונהוגה בין הקוראים בזמן ההוא שהוא מתרגם. ואם כונתו באמרו „והאשכנזים״ לשם אשכנז אשר בירמיהו (נ״א, כ״ז), והיא אשכנז היא אסיה (ע׳ ירושלמי מגלה פ״א ה״ע, ומה׳ קאפלאן נעלם הירושלמי הזה בהערה לשם אשכנז שבארץ קדומים, וע״ש יתר הציונים שליין), הלא זה ימים רבים אשר נכחד השם הזה מכל ממלכות האדמה (ע׳ ארץ קדומים שם); ואם כונתו לגרמניא (דייטש-לאנד) ע׳ באור נה״ש (בראשית י׳, ג׳), מה להיירונימוס ולה? ומה זה אשר הבדה עם ברבריא? ואחרי כ״ז אבקש את יודעי רומית להגיד לנו אם נקראה הארץ ההיא „סרמטיא״ בשפת הרומים, וע״ל (הערה ב׳).

[5]) התשובה על דברי רעות רוח אלה תמצא למעלה (פמ״ז).

והקדיש גופו ונפשו לתורת המשיחיים, והיה מתבודד ימים רבים במדבר ומסתגף בתעניותיו ונדב זמנו וכחו לדרישת תורתו, ובטבעו היה בעל הזיה, אבל הבין מהר כי עמלו יהיה לריק לדעת על בורים כתוביהם ולהבין תעצומותיהם מתוך כתבי קדשם עד אשר ילמד מקראי קדש בלשונם שנאמרו; אז התאמץ בכל מאמצי כחו ללמוד לשון הקדש אצל יהודי אחד שהתנצר [6]), ואז היה כבר כארבעים שנה; והיה דברו עם חכמים יהודים וקבל מהם פירושי מקרא ומדרשי אגדה, עדכי כל היודע והבקי באגרותיו ודורש את כתביו בשום לב יבין כי קבלותיו מהיהודים טבועות בכל פרושיו ואף בתרגומו הרומי לכתבי קדשנו; ובכמה מקומות הודה בעצמו על קצת פירושיו שכן קבל מרבותיו היהודים ובפירושיו לשמות שבכתבי קדשנו [7]) סמך במקומות הרבה על הגדות חז״ל, כמו בדרשו השם רפידים מלשון רפיון ידים (ע׳ מכילתא מס׳ דעמלק פ״ח, וע׳ מדרש תנחומא בשלח סי׳ כ״ה ותנחומא סולתת ה׳ באבער יתרו סי׳ י׳ ופסיקתא דר״כ בחדש השלישי ד״ה ד״א בעלתים וכו׳), ועל אליהוא בן ברכאל אמר אליהוא זה בלעם כדרש ר״ע (ירושלמי סוטה סוף פ״ה), עד שגם שמות אותיות אל״ף בי״ת פי׳ כדרך בעלי ההגדה ומתהלל בפירושו (ע׳ כ״ז בספר דור דור ודורשיו ח״ג פי״א 127—128 ובהערותיו שם). ועתה היש להתפלא אם לקח לו לתרגומו לספר החתום דה״י אחד מחכמי היהודים לעזור ומושיע ולמורה דרך? ואם נשתומם על אשר העיר את אזן מבקשיו לתרגם הספר הזה, על אודות שבושי השמות שבתרגומי היונים והרומים שקדמו לו, והוא אהב להתחקות על השמות ולדרשם כמו ששמעת! ומלבד זה הנה מצאנו היירונימוס אוהב הנוסח הקדוש שבספרי קדשנו עד שתמה גם התפלא על ההשתנות שמצא בין העתקת השבעים ובינו (ע׳ מאור עינים פ״ט מא״ב). וגם עתה הלא מצאנו בתרגומי חכמי העמים שנויי השמות שבספרי קדשנו, הנה לפנינו חַוָּה Ewa מִרְיָם Maria שְׁלֹמֹה Salomon יְרוּשָׁלַם Jerusalem ועוד; והאפודי בספרו מעשה אפד (פל״ח) הביא דעת האומר שאין הקפדה בשמות אחר הבנת הענינים ע״ש; וכל אלה לא העדר הנקוד גרם, אמנם מעשה המתרגמים ועלילותיהם, וע׳ מ״ש ע״ד המתרגמים למעלה (פקכ״ו), והיירונימוס גם הוא התאונן והלין עליהם רק על אשר שבשום עד כי לא יוכרו כי שמות עבריים הם, ומה לזה ולמציאות הנקוד בימיהם! אמנם כן דרך זה האיש ה׳ שד״ל, וכן עלילותיו בכל ראיותיו, להכות בסנורים, אלה אשר אחריו נגררים, להאמין לו במה שהביא מסופרים וספרים.

קמח) אחרי אשר נחה דעת ה׳ שד״ל וכבר גמר ויכוחו ע״ד קדמות הנקוד בראיה שאין אחריה פקפוק כמו שראיתם; הנהו אומר (שם לד 101): „רק להשלמת החקירה הזאת נ״ל כי ראוי לנו עתה לחקור מי היו בעלי הנקוד, ובאיזה זמן ובאיזה מקום היו״ עכ״ל. אנחנו אין לנו עם חקירתו זאת דבר, כי אחרי שלדעתנו הנקוד עם הכתב הנם כשלהבת הקשורה בגחלת וכנשמה לגוָ, א״כ בהולד הכתב נולד עמו גם הנקוד. ואחרי מאמרו זה הוא אומר (שם): „והנה כבר ראינו כי הנקוד והטעמים

---

[6]) אולי הוא בר חגיגא שזכר ה׳ שד״ל? ע׳ בפרק הקודם.

[7]) ואהב לדרוש השמות כמו כן זמנו באזילים מקאפודקיא, אשר גם הוא נתגדל מנעוריו על חכמת היונים ותורת המשיחיים היתה תורתו, ולמדרשי הגדות תשוקתו, ולדרוש השמות השתדלותו (ע׳ דור דור ודורשיו ח״ג פי״א לד 126). ואולי היו הדברים הסם מכלל קנאת סופרים כימו וכין היירונימוס עד שכל המרבה בהם ה״ז משובח.

אינם מסכימים תמיד [1]) עם דעת חז״ל התנאים והאמוראים ובעלי התרגום״ עכ״ל. כבר הראינו גם אנחנו על כל דבריו ההם על כל פרט ופרט, כמה נאמנים וצדיקים המה; כמו שראיתם. והוסיף לאמר (שם): „אולי לא סמכו (בעלי הנקוד) על דברי התלמוד הבבלי וכו׳, ואולי בדברי תלמוד ירושלמי דבקו, וכבר מצאתי סמך לזה בפסוק וקנמן בשם מחציתו וכו׳ בירושלמי וכו׳ מצאנו הפירוש המסכים עם הטעמים וכו׳ ובעלי הטעמים בחרו להם אחת משתי הסברות וכו׳״ עכ״ל. כל הדברים האלה במלואם העתקתי למעלה (פקכ״ח) ע״ש ותשתומם.

קמט) אחרי כל האמור בפרק הקודם הוא אומר (שם לד 102): „ודע כי מצאנו ג״כ בעלי הנקוד חולקים על דברי הירושלמי, כי בעובדיה נתנו סוף הפסוק אחר מלת מִקְטֶל, ובירושלמי (פאה פ״ח [1]) היו קוראים מקטל מחמס אחיך יעקב״ עכ״ל. כמה כברין דגרד למרי דיכי, שגלה לנו נסתרות כאלה! ואנכי בטוח באלה השטים על פני ים התלמוד והמדרשים (שהם אגדות א״י) כי מצאו רבות כאלה, והנה לפנינו ר׳ יהושע בן לוי (איכה רבתי ב׳, י״ג י״ד ובפסיקתא דר״כ פסקא נחמו בשם רבנן) האומר „מי ירפא לך נביאיך״, וסוף הפסוק הוא לך. וזה ריב״ל היה מא״י. ועוד דומים לאלה אבל אין רצוני להאריך ללא תועלת. וה׳ שד״ל חטא כאן בשתי העלמות, האחת שנעלם ממנו מדת מסדור שנחלק (ע״ל פי״ט), והשנית שזה אשר הביא מהירושלמי הוא ענין הגדיי, וכי אין דורשין סמוכין בהגדה! וכי לא קרא כל מה שהביא בעל מאור עינים (פט״ו מא״ב) בשם הגאונים וגדולי חכמינו שאחריהם ע״ד מדרשי הגדה! וע׳ מ״ש ר׳ אברהם בן הרמב״ם במאמרו על דרשות חז״ל (חלק רביעי), וע׳ מ״ש בספרי היחש לכתב אשורי וכו׳ (שער ג׳ פ״ט) בשם הרמב״ם והרשב״א, וע׳ מ״ש למעלה (פק״ו), ושאין משיבין ואין מקשין בהגדה. אכן מההעלמה האחרונה ידע ה׳ שד״ל ע״כ ערום הערים ואמר סתם „ובירושלמי היו קוראים״, והקורא אשר לא יבדוק אחריו הלא יאמין — כי מי זה לא יאמין לאיש אשר לאמת גבר בארץ כמוהו! — שכן באמת היו קוראים ומחליטים לענין הקריאה לפשט הכתוב או לדבר הלכה עד שאין לזוז ממנו, ולא לענין הגדיי, לימוד מוסר ומדות ודרכי ההשגחה העליונה בשלמה גמול לעושי רשעה ושכר טוב לעושי טוב וכו׳, אשר ללימודים אלה שערי המקרא פתוחים לפניהם, לסרס מקראות, לסרס תיבות, להפכן, לבארן בהוראות משונות, להפריד דבוקים, לחבר נפרדים, ככל אשר תמצא ידם להורות לעם יי׳ את דרכי יי׳ לטוב להם. אשר זה ים ההגדות מלא ענינים כאלה על כל גדותיו, עד שלא היה לו ללקט פאה בירושלמי מס׳ פאה, וכל הפושט יד ממלא מלא חפניו מהם, ובכל אשר יפנה ישכיל. ואחרי כל אלה, צר לי על ה׳ שד״ל שלקט עצמות יבשות תחת שלחן ההגדות אשר סתמן הנן סתומות וחתומות ומוחן בקרבן לא יראה החוצה, ואנכי אתן לו הלכה למעשה, הלכה שהיא מפורשת במשנה אשר מולדתה והורתה היא בא״י ושני התלמודים גם הבבלי גם הירושלמי מודים בה, והיא במכות (פ״ג מ״י) ונשנית בספרי (דברים פיסקא רפ״ו), ואותה לא זכר אע״פ שהיא כצלמה וכדמותה של אותה ההגדה שהביא מירושלמי פאה הנ״ל, שחברה התיבה האחרונה שבסוף הפסוק הקודם לראש הפסוק שאחריו, והיא: „כמה מלקין אותו? ארבעים חסר אחת שנאמר במספר ארבעים מנין שהוא סמוך לארבעים, ר׳ יהודה אומר ארבעים שלמות וכו׳״, והלכה כחכמים דר׳ יהודה, ובעלי הנקוד (כלשונו

---

[1]) „לא תמיד הם מסכימים״ היה לו לאמר.

[1]) כבגיאה זאת נלכד גם הרמ״ב בהערות ותקונים למדרש שוה״ט (מזמור ל׳ אות י״ג).

על ה׳ שד״ל) נתנו סוף הפסוק אחר מלת במספר וכו׳, והפ״א בקמץ, וחכמים דר״י שהלכה כמותם קוראים ב מ ס פ ר א ר ב ע י ם, שאין כאן סוף פסוק במלת במספר ואחריה, והפ״א בפתח כמשפט הסמוך, וע׳ בבלי (סס כ״ב:), וכן העתיקו השבעים (ע׳ מאור עיניים פ״ח מא״ב), וזה נגד הטעמים והנקוד, ואיך זה העזו פניהם בעלי הנקוד (לדעת ה׳ שד״ל) לבחר ברעה שהיא כנגד ההלכה! אמנם אל ישמח ה׳ שד״ל גם במציאה זאת שהגבהתיה למענו, בשכבר גם שתיהן גם ההלכה הזאת גם ההגדות הנ״ל נכנסות בכלל מדת מסודר שנחלק (ע״ל פי״ט). וע׳ רש״י בפי׳ לתורה (דברים כ״ה, ב׳) ובפי׳ לתלמוד (סס כ״ב) ד״ה שנאמר במספר וכו׳, וע׳ פי׳ המשניות להרמב״ם (סס) ובספרו הגדול (רפי״ז מה׳ סנהדרין) ובב״מ ובלח״מ (סס), וע״ל (פק״ט). ואחרי כל זאת, הנה הבאנו בספרנו עבור יחזקיהו המלך (פכ״ב) שרבו הנוסחאות והשבושים בירושלמי שלפנינו באופן שאין להחליט דבר מתוך הנוסחאות שלנו ע״ש [2]). ומה מאד תתפלא בהראותי לך נוסחא שאין בה לא „מקטל״ ולא וכי הרגו וכו׳ עד כאילו הרגו, והנוסחא ההיא הביאו התוס׳ (קידושין ל״ט:) ד״ה מחשבה וכו׳ „ובעע״ז איפכא מחשבה רעה הקב״ה מצרפה למעשה דכתיב מחמס אחיך יעקב תכסך בושה ונכרת לעולם ולא מצינו שעשה עשו ליעקב שום רעה אלא מחשבתו הרעה אשר חשב עליו מצרפה הקב״ה למעשה וכו׳״ והיטב אשר צִיֵּן זה סיני הגר״י ברלין בגליון התוס׳ שם: „כל זה בירושלמי פ״ק דפאה ע״ש, וע׳ יפה מראה״ (ירושלמי סס).

והנה זה ה׳ שד״ל לא חס על עמלו והביא עוד הפעם הא דבני מערבא פסקי ליה להאי קרא לתלתא פסוקי הנה אנכי בא אליך בעב הענן ואעפ״כ בעלי הנקוד לא עשוהו אלא פסוק אחד, שהביא למעלה (סס לד 94), וע׳ מ״ש למעלה (פק״ב) ודעת לנפשך ינעם.

קנ) הוסיף עוד (סס לד 102) ואמר: „ויותר מזה מצאנו במכילתא שהיו קוראים נצבו כמו נד בחולם, ובעלי הנקוד נקדו נֶד בצירי״. כ״ה באמת במכילתא (פרשת השירה פ״ו); ושכח או לא ידע להעיר שגם המתרגם המכונה יב״ע תרגמהו כמו נד בחולם, ולכן תרגם נצבו כמו נד נוזלים: „קמו להון צרירין הי כזיקין מיא נזליא״ [1]), ושב״ה גם באדר״נ (פל״ג): „אמר להם משה עברו אמרו לא נעבור עד שיעשה לפנינו נאדות נטל משה את המטה והכה על הים שנא׳ נצבו כמו נד נוזלים״ [2]), ואחריהם הלך הפייטן ר׳ משה ב״ר קלונימוס (סדר קרובות ליום אחרון של פסח על פסוק וברוח אפיך) באמרו: עמדו צרורים כַּחֵמות [3]), וכן במדרש (במדב״ר פי״ב): „מי צרר מים בשמלה (משלי ל׳, ד׳)

---

[2]) וז״ל הירושלמי שלפנינו: „מחשבה רעה הקב״ה מצרפה למעשה דכתיב מקטל מחמס אחיך יעקב וכי הורגו (ע״ל הרגו) אלא מלמד שחשב עליו להורגו והעלה עליו הכתוב כאילו הרגו״.

[1]) והמבאר יונתן שם, או שלא ידע מה שלפניו או שדברים מסוכסים.

[2]) ומאדר״נ זה לקח לו המתרגם המכונה יב״ע לתרגומו. ונעלם הדבר הזה מעיני הגרד״ל בבאורו לפרקי דר״א (פמ״ב אות ל״ב) שכן זכר שם את המתרגם הזה, ואת אדר״נ לא זכר ע״ש.

[3]) והפייטן הזה תפס החכל בשני ראשיו, שכן פִּיֵּט שם ג״כ: „נוזלים נגו כְּחוֹמות״. והרוו״ה בבאורו שם לא העיר ע״ז, וכן נעלם ממנו שם תרגום המתרגם המכונה יב״ע שלפנינו ע״ש, אמנם על הפייטן אין לתמוה, כי דרך הפייטנים דרך בעלי ההגדות היא לדרוש במלה אחת ובענין אחד שיטין רבים כידוע, וכבר מצאנו למתרגמים הקדמונים שיתרגמו מלה אחת

כמה דתימא נצבו כמו נד נוזלים״, וצרירה לא תאמר על חומה [4]) אמנם על נאדות, ע׳ יהושע (ט׳, ד׳), וכן לשון המתרגם המכונה יב״ע הנ״ל; וכן בתרגום לתהלים (ע״ח י״ג) על ויצב מים כמו נַד, תרגם: „ואוקים מים צרירין היך זיקא״, ושם כוונת הכתוב על נצבו כמו נַד זה שבתורה; ומתאים עם תרגום המכונה יב״ע שעל התורה; וכן תרגם כֹּנֵס כַּנֵּד מי הים (שם ל״ג, ז׳): „דמכנים היך זיקא מוי דימא״. וזיקא בארמית הוא נאד ביהודית, וכן תרגם יב״ע נאדות יין (יהושע ט׳, ד׳, י״ג): „ויקין דחמר״. וע׳ ערוך (ערך זק נ׳) וז״ל: „בע״ז (ס׳.) רב אשי אמר זיקא בין מליא בין חסירה שרי וכו׳ פי׳ נודות כמו נד תרגום ירושלמי זיקא וחמת מים זיקין דמיין״ עכ״ל. נ״ל שצ״ל בערוך „וחמת מים וזיקא דמיא״, ושכן היתה גירסתו בתרגום המכונה יב״ע (בראשית כ״ח, י״ד); אבל לפנינו הנוסחא „וקרווא דמיא״, והוא בהפך אתוון ובחילוף וא״ו בבי״ת [5]) רקבא דמיא שבאונקלוס שם [6]); ולפ״ז הנאד והחמת שביהודית הם זיקא ורקבא [7]) בארמית, ואע״פ שיש הבדל בענפיהם מ״מ נרדפים הם בעיקריהם. והנה מצאנו ליונתן בתרגומו (יהושע ג׳, י״ג, ט״ז) שתרגם נַד אחד „רקבא חד״, הרי שה׳ שד״ל מוכרח לאמר (לשיטתו) שיב״ע גם הוא בשתי פעמים נַד אחד שבקריעת מי הירדן קרא נד בחולם! והנה לפנינו נַד חמש [8]) פעמים במקרא וכלם הם בצירי, יגיד לנו ה׳ שד״ל, היתכן שבעלי הנקוד (כפי דבריו) כה התקשרו קשר לנקד כל החמשה, שבתורה (שמות ט״ו, ח׳), שבנביאים (יהושע ג׳, י״ג, ט״ז), ושבכתובים (תהלים ל״ג, ז; ע״ח, י״ג), כלם בצירי, למען יחלקו על המכילתא ואדר״נ ועל המתרגמים כלם (מלבד אונקלוס בראשון שבשם)! וכי צירי צירי תפסי להו? והמתרגמים המאוחרים המכונה יב״ע על התורה והמתרגם לתהלים לא שמעו בקול בעלי הנקוד, ולמורת נקודם נַד תרגמום כמו נד! וכי חולם חולם חזו! אמנם דבריו בחולמים האלה דברי חלומות הם שאינם מעלין ולא מורידין! וה׳ שד״ל דברי רש״י הטעוהו שכתב (שמות שם) שאין נַד כמו נד (וכ״כ בפי׳ ליטעיהו שם ובפי׳ לתהלים שם), והנה זה מצא את רש״י משתדל להוכיח כדעת אונקלוס (שהוא לטולס נוסח כליו ושומר לראש תרגומו) שתרגם „כשור״, ומצא במכילתא ההפך, מה עשה? שתק ולא זכר את רש״י, וישם אשם נפשות בעלי הנקוד שנקדו שלא כמכילתא! ושכח בזה דברי עצמו (באותו עמוד שלפנינו עתה, וע׳ למעלה פקכ״ח) שבמקום שיש מחלקת ויש לפנינו

(ולפעמים גם מאמר אחד) בשני באוריה שונים יחד, במקום שהסתפקו באיזה מהם לבחר יותר, וכבר האריכו בזה חוקרי ומבקרי התרגומים. ובמאמר אחד שבספרי „אמרי דעת״ הראיתי שהמתרגם לאיוב (י״ג, ד׳) תרגם לפאי אֶלֶל כלכם ע״פ שלשה באורים שונים, ואכמ״ל.

[4]) ואף שמלאתו וַתְּקַשֵּׁר כל החומה (נחמיה ג׳, ל״ח), אין ענין קשירה ענין צרירה, ואינו ענין למה שלפנינו.

[5]) דבר שיקרה הרבה בתרגומים ובתלמודים, ומאלה במדרשים, ומארמית לסורית; וע׳ ערוך החדש לידידי רי״ש (רים אות כ׳), ואכמ״ל.

[6]) ודלא כמוסף הערוך (ערך קרויה, וכן ערוך החדש שם) ואחריו הלך המבאר יונתן בבאורו לתרגום המכונה יב״ע (שם פסוק י״ט); ובפסוק ט״ו נזדמנה לו טוסחא משובשת ולשון תלה עצמו בערוך ערך קרונה ע״ש כי לא אוכל להאריך גם בזה.

[7]) וע׳ מוסף הערוך (ערך רקב) וע״ז (ל״ב.).

[8]) ועוד שם (ישעיהו י״ז, י״א) נַד קציר, אבל תרגומו הוא לפי הענין ולא לפי המלה, ואין בו לא נאד ולא חומה. והעוב שבפירושיו הוא מה שהביא כן זאב באולה״ם (שרש נדד) ע״ש.

שתי סברות אין עוד כל פלא על בעלי הנקוד אם בחדו באחת ואת השניה עזבו; והנה לפנינו אונקלוס תנא דברייתא (ב״ב ל״ט), ותרגומו מפי ר׳ אליעזר ור׳ יהושע (מגלה ג׳) שתרגם נֵד „שור״ חומה, ובעלי הנקוד (לדכריו) נקדו נֵד לתת יד לתרגום אונקלוס (ע׳ רס״י), היוכל עוד לשום אשם נפשם בנקדם כדעת אונקלוס ולאמר עליהם כי חלקו על חו״ל, יען מה? יען כי לא תרגמו כמכילתא![9]) היתכן שנאמין שלא ידע ה׳ שד״ל בפעם הזה לא מאונקלוס ולא מדבדי רש״י שבמקומם! אמנם כן הוא וסתו של אותו האיש לשכוח דברי עצמו או להעלים עינו מהם, במקום שידמה שעל ידי העלם דבר זה יסתייע לשיטת דעתו, כן יעשה אוהב אמת לאמתו!

ואחרי כל זאת, הנה עצם עיניו מראות כל נֵד שבמקרא איך תרגמום המתרגמים השונים שהבאנו; כי בהגלות תרגומם הלא על כרחנו נודה שיש להם שיטה אחרת בשם נֵד שהוא בצירי, ושלא כדעת רש״י; כי לא יאומן כי כה הרשיעו בעלי הנקוד (לדכריו) לשבש את הקריאה המקובלת נֹד שבכל המקרא, ולהציג צירי על אפם ועל חמתם של כל אלה שקראום בחולם! אמנם סברות רש״י (שמות סס) הנן ראויות להאמר, אבל לא בכל זאת גם מוחלטות שאין להשיב עליהן; ואין הכרח מן כַּנֵּד כַּנֵּד (תהלים ל״ג, ז׳) שהוראתו דוקא כשור בחומה, שאילו היה כמו כַּנָּאד היה לו לכתוב מכנים כבנאד מי הים (כמ״ש רס״י), כי החולקים עליו ישיבו ובצדק, שרבות פעמים יחסר בי״ת השמוש (ע׳ רקמה ומכלול לרד״ק וכספרי המדקדקים האחרונים), ובפרט במליצה שיריית, א״כ כ נ ד כמו כ ב נ א ד; ובהיות כונם פועל יוצא הרי הוא כמו מכנם או מכנים, ולכן המתרגם לתהלים לא חש להוכחות רש״י, ותרגם „דמכנים היך זיקא מוי דימא״, ולא עוד אלא שלא חש גם לחסרון בי״ת כבנאד שכתב רש״י, שכן לא תרגם „היך גו זיקא״[10]). וה׳ שד״ל שהחליט שלדעת המכילתא קראו נֹד בחולם, שגה הרבה; אמנם לפני כלם היה נֵד בצירי וכן קראו, ואעפ״כ פירשוהו כמו נֹד בחולם, בשכבר ידוע[11]) שמשקלי השמות רבים ומשתנים, ויש ששם אחד בא על משקלים שונים, כמו בֹּשֶׁם בָּשֶׂם בָּשֶׁם ודומיהם, כידוע לכל הבקי במשקלי השמות, עד שאין צורך להאריך במשלים ודמיונים, וכמוהם נֹד נֵד; ולדעתי מצאתי כדמותם בצלמם, מצאתי און לי (הוסע י״ב, ט׳), כְּאֵין אלפים אבום בר (משלי י״ד, ד׳), אין כמו און, ומתאים עם ורב תבואות בכח שור (סס) וטעמו באון ובכח אלפים, וכמוהו אֵין עמך לעזור (דה״ב י״ד, י׳), וְאֵין עמך להתיצב (סס כ׳, ו׳), כמו און; וכן הַד הרים (יחזקאל ז׳, ז׳) תשובות הקול,

---

[9]) מלבד מה שדברי המכילתא בזה הנם דברי הגדה, וכבר אמרנו (בפרק הקודם) שאין מקשין מהם ואין משיבין עליהם.

[10]) ברש״י לא ידע מהתרגומים לכתובים בכלל ולתהלים בפרט ומדעת רש״י שאין תרגום לכתובים, בררתי במקום אחר בראיות ברורות, ולא פה המקום להאריך גם בזה.

[11]) וכבר האריכו בזה גאוני הלשון הראשונים ובפרט הראב״ע בבאוריו ובספריו. ואנכי בבאורי על המכלול לרד״ק (חלק הדקדוק שער השמות) הראיתי שם שבעל הלשון לקח לו כמעט כל משקלי הרבים הסמיכות והכנויים, ויעש לו מהם משקלי שמות נפרדים. וכזה הלאתי הרבה זרים שבמקרא, והנם באים כמשפט. ומהם פָּנִים, אָחוֹת, גֶּבֶר, מִשְׁפָּטִים וגו׳ מִבְּאַחֲרֵי, רַבַּת, גְּנִיבַת, מַעֲיָנוֹ, עֶרְבָּה, עִבְרִי, אָטְנָם, בִּבְשָׁן, יַחְדָּיו, בִּכּוּרָה, ועוד רבים כמוהם, והנם רק משקלים נפרדים שבאו על האופנים האלה וכיוצא בהם. ויש אשר גם תבנית הפעלים בכל בניניהם וזמניהם היתה לתבנית משקלי השמות, והדברים ארוכים, ולא פה מקומם, ותמצאם שמה.

קול הנולד מקול (עלה, ווידערהאלל), ומזה הוד נחרו אימה (איוב ל״ט, כ׳), הקול הנולד מקול נחרו הוא אימה, כמו הד [12]).

קנא) הוסיף עוד (סס לד 102) ואמר: „וכן בתורת כהנים הדביקו בנגעו בו יטמא עד הערב, ובעלי הטעמים הפרידו בנגעו בו באתנח״, כבר הראינו למעלה (פכ״ז ל״ב, ל״ג, ל״ד, ל״ו, מ׳), כי רוב בקיאותיו כאלה לקח לו מבאור נתיבות השלום, אף שלא קרא שמו עליהן, כן גם בקיאותו זאת לא בטנו הרתה ולא על ברכיו נולדה, אמנם גם היא אביה זו ילדה הוא המבאר הנפלא רנה״ו (ויקרא ט״ו, כ״ג); זה רנה״ו אחר שבאר את הכתוב שבנגעו בו איננו שב על משכב ומושב המפורשים במקרא זה, אלא על המרכב הרמוז במאמר על הכלי, ועליו לבד אמר בנגעו בו יטמא עד הערב, שאין נוגע במרכב מטמא בגדים וכו׳, והביא פי׳ רש״י שהוא כדבריו אלה, אמר: „אבל פשוטו של מקרא סתום, כי בעל הטעמים הפסיק במלת בו, והרי לדבריהם סוף המקרא דבק בנגעו בו יטמא עד הערב, שהוא על הנוגע במרכב״, אלה הם דברי רנה״ו, וזאת היא הוכחת ה׳ שד״ל, שבעלי הטעמים חלקו גם על תורת כהנים! ובאמת לוא היתה תמיהת רנה״ו נצבת וקיימת, תמיהה שאין עליה תשובה, גם אז לא הייתי צריך להשיב עליה, בשכבר בררנו למעלה (פי״ח וי״ט) שרשות לנו לסור מהטעמים, במקום שיש לנו פשט פשוט, רק שלא יסתור ההלכה המסורה, ובמקום שיש לנו קבלה קדמונית ותהי להלכה, והנה היתה קבלה בידם (וסמכוה ג״כ על המקרא) שהמשכב והמושב שוה מגעו למשאו, לא כן המרכב שחלוק מגעו ממשאו, ע׳ כלים (פ״ח מ״ג, ופכ״ג מ״ג) ור״מ ור״ש שם, הנה יוכלו להסמיך בנגעו בו אל יטמא עד הערב, מבלי להשגיח אל הטעמים, ואם נתנה רשות לבלי להשגיח לסוף פסוק (ע״ל פי״ט) אף כי לאתנח, ואם כן אין כאן כל הוכחה שבעלי הטעמים נקדו כנגד מה שהדביקו בת״כ, כל עוד שלא הוכיח בראיות ברורות ומנצחות שהטעמים מאוחרים מתורת כהנים; ואתם הלא כבר ראיתם את ראיותיו הנפלאות ואת שובריהן בצדן, ונוכחתם בהוכחות מכריחות שהנקוד והטעמים קדמונים הם לימים הרבה לפני חכמי המשנה, ולדעתי אני היוצאת ממקור חכמי המשנה והתלמוד, ימי הנקוד כימי הכתב, והנקוד והטעמים שבתורה כימי התורה, ולפ״ז הקושיא להפך איך סרו חכמי ת״כ מהטעמים? והקושיא הזאת מעיקרה איננה וכמ״ש, והוא שחז״ל אף שהיו הטעמים נגד עיניהם, למען הסמך הקבלה שהיתה בידם אל המקרא, לא חששו להם אף שממקום קדוש יהלכו, בגלל הכח וההרשאה שהיתה בידם לנטות מהם במקום שיצטרכו; וא״כ אין עוד מקום לדברי ה׳ שד״ל אלה. אולם איך נחריש ונשתוק בראותנו לפנינו ולעינינו זיוף חדש יוצא מפי חוקרנו זה אשר אהבת דעת עצמו חביבה עליו יותר מהאמת עצמה. כלנו יודעים שראיתו זאת לקח לו מנתיבות השלום, ואיך לא נשתומם כי כה ערום הערים להביא סתם שבענין בנגעו בו חלקו בעלי הטעמים על ת״כ, ולא באר ולא פירש מהות המחלקת ויסודה, מיראתו

---

[12]) באחרית, הנה זה ה׳ שד״ל כותב באחת מאגרותיו (לד 326) וז״ל: „והנה רז״ל דרך אסמכתא בעלמא התירו לעצמם כמה פעמים לגרוע להוסיף ולהחליף לשון הכתוב, ולא עלתה על דעתם שתהיה נוסחת המקרא כפי מדרשם״ עכ״ל. בדבריו אלה כבר קדמוהו חכמינו הקדמונים, והנם באמת טובים ונאמנים, אבל מדוע לא שם לבו כי ע״י דבריו אלה נסתרו הרבה דברים בויכוחו זה, כי אם כה נהגו בגרעון בהוספה ובחילוף באותיות, ק״ו בנקוד ובטעמים, ומה הוא שינוי בנקוד ובטעמים אם לא היולוף! אמנם כבר נוכחנו עד כמה הוא חושש לסתירה בדבריו, בעשותו המזמתה לחזק דעתו אשר הפלו בה באותו מקום.

כי אם יביא לפנינו הדבר המראה לנו סור חז״ל בת״כ מהטעמים שלפנינו, או את חטא בעלי הטעמים בהטעימם ככה, ויהרסו את ההלכה, אז יגלה לעינינו כי דבריו ההם דברי רנה״ו המה ולא דבריו, ואם נסור לראות את הדברים ההם בחיק אביהם זו ילדם, אז כחשו וזיופו בפניו יענו; זה רנה״ו תמה על חז״ל בת״כ שפירושם נגד הטעמים, וה׳ שד״ל הפך הקערה על פיה שבעלי הטעמים לא שמו לבם למ״ש חז״ל בת״כ! זה רנה״ו אשר תמה בראשיתו, שב והראה באחריתו, כי תמיהתו סרה, וההלכה ברה, גם לפי טעמי התורה, ואת זה לא יזכור ה׳ שד״ל, בדעתו כי יהיו לראיתו כאש בנערת, האין זה זיוף גדול ונורא בבקרת! הלא כה המה דברי רנה״ו (סס, ובקלרס), הכתוב בא להוציא דין המשכב והמושב מדין אם שכב אותה, ולהקל על הראשונים, שאין בהם רק טומאת ערב (משא״כ אם שכב אותה שטמא טומאת שבעה), ולא זכר כבוס בגדים כי אין צורך להאמר, שאם הנוגע ריקן מטמא בגדים כ״ש שוכב ונוגע כשהיא יושבת עליו; ולפי שלא נזכר מרכב באשה סמכוהו למלת „הכלי״, ושלא תאמר ששוה מרכב למשכב ומושב סמכוהו למאמר בנגעו בו יטמא עד הערב. ואין כאן כל מחלקת בין הטעמים ובין חז״ל בת״כ, ובאורו זה טוב וישר באמת ומתאים עם דברי חז״ל שם, עד שגם הרב מלבים בחר בו ויביאהו בספרו התורה והמצוה (ת״כ סס), ורק מפני פחדו מהקנאים המהבילים והנבערים אשר לא ידעו או לא ירצו לדעת את רנה״ו ואת יקר תפארת באורו לכל ספר ויקרא, ושמו הטוב למו למחתה, הסתיר את שמו, וכנהו בשם „והמבארים פי״ כדרכו שם גם ביתר המקומות בספרו זה, ע״ש.

קנב) עתה כלו חֲצִי ה׳ שד״ל, תמו בני אשפתו, ותשבות המלחמה; ובצוארו ילין עֹז וישיש בכח, כי הוכיח, שהנקוד והטעמים, צעירים לימים, התלמוד לא ידעם, היירונימוס לא ראם, ושהגאונים אמרו שהם מעשה ידי חכמים [1]). ואנכי בחסדי צור יעקב ישעי ומשגבי גלותי את האבן מעל פי הבאר, והראיתי כי שקר הדבר, בתלמוד הנם לנו עין בעין, והראיה מהיירונימוס אפס ואין, גם לדברי הגאונים אין אונים, כי לא מפיהם יצאו הדברים; גם מה שכתב כי הנקוד והטעמים הם כנגד דברי חז״ל או שדברי חז״ל הם כנגדם, יִשָּׁרֵנו והראינו שאין בדבריו ממש, ככל אשר ראיתם עד כה. וכמעט נפטרתי מדבר עוד דבר בדבר הזה, לולא מצאתי בדברי ה׳ שד״ל האחרונים דברים ראויים עוד לשית לב אליהם, לכן לא אחוס על יגיעי ועמלי, ואבקר גם אותם, בעזר צורי וגואלי.

עתה הנהו מביא לנו שתי דעות להגבלת הזמן שבו נולד הנקוד לדעתו ולדעת סיעתו המכחישים קדמותו: הא׳), דעתו שהוא קרוב לזמן חתימת התלמוד, בימי רבנן סבוראי, במאה השלישית לאלף החמישי [2]). והב׳), דעת קצת מחכמי האומות המאחרים

---

[1]) על שלשת היסודות האלה כנה כיתו גם ה׳ גרעטן ע׳ ספרו די״י (ציון כ״ג) ומכ״ע ההדשי (XXX), ותשובותי על דברי ה׳ שד״ל הִסְבֵּינָה גם על דבריו; ויתר דבריו בהם בעליס מאליהם, אם תשים עינך בדבריו ובדברי. זה ידידי חוקר קדמוניות ישרון הרה״ח ר׳ דוד פ״ר קויפמאן בטובו העתיק למעני תמצית דברי ה׳ J. Harris (שבאו במ״ע לב״י אשר בענגלאנד הנקרא Jewish Quarterly Review כרך ח׳ משנת 1890) ומה מצאתי בו? כי גם הוא תומך יסודו על היסודות הנ״ל ומגביל את זמן הולד הנקוד בהני הראשון של המאה השביעית למספרם; אשמוב כי אין לי עוד צורך להשיב גם על דברי הלומות אלה.

[2]) מתאים כמעט כד בכד עם הזמן שהגביל אייכהארן (במבואו מ״א 70 § שהוא אחר המאה החמישית למספרם.

זמנו עד אחר שנת ד״א ת״ק [3]). וע״ז יאמר (שם לד 102) וז״ל: „והגבלת זמן התחלת הנקוד קרוב לחתימת התלמוד תועיל ג״כ למצוא תשובה לשתי שאלות גדולות. כי ראשונה יש לשאול: איך ענין גדול וחדש כהמצאת הנקוד והטעמים לא נשאר זכרו מפורש באחד מן הספרים, לאמר בשנה פלונית במקום פלוני ננקדה התורה [4]); שהרי אם היה זה בימי רבנן סבוראי, אין לתמוה על זה, כי מן הזמן ההוא אין לנו שום ספר״ עכ״ל. שאלתו זאת היא באמת כקורת בית הבד, אבל תשובתו איננה אף כקורי עכביש. יאמר נא ה׳ שד״ל, אם הנקוד והטעמים הם מעשה ידי חכמים שבימי רבנן סבוראי, מתי המציאום? אם בתחלתם אם באמצעם או בסופם? אם בראשיתם, הלא היו אז רב רחומי ורבה ורב יוסף מבי חתים ורב רבאי מרוב ורב עינא ורב סימונא, והם הוסיפו דברים רבים בתוך התלמוד, הן בהלכה הן בשקלא וטריא הן בהגדה כעדות הגאונים רב שרירא ורב האי בנו באגרתם הנפלאה שביוחסין, וכעדות יתר הגאונים והרבנים שאחריהם (וע׳ סה״ד) [5]), א״כ מדוע לא זכרו הם בהוספותיהם ההן שבתלמוד, ענין גדול יקר וחדש זה, המצאת הנקוד והטעמים?! הן המה לא זייפו חלילה, אבל על מה שהוסיפו הם חתמו שמותיהם עליו, ויש אשר סתמו הדברים יען הלכו בדרך הקודמים להם, א״כ מדוע לא חששו גם לדבר הגדול והנכבד הזה לשום לו זכרון בספרי התלמוד! כמה הגדות רחוקות מליצות חידות מעשה ידיהם הן, והגדה אחת קטנה וקצרה על דבר המצאת הנקוד והטעמים אשר בהם הועילו תועלת שאין ערוך לה, לכל קוראי ולומדי ספרי הקדש גם בישראל גם בעמים, ויש בו משום תקון הדת, תקון תלמוד תורה, תקון האומה מנער ועד זקן מההמון ועד הנבונים בעם, לא הגידו, וממציאיהם וזמן ומקום המצאתם כחדו! ואם בסופם, הלא קרוב להם היה רב יהודאי גאון מחבר

---

[3]) ודעת ה׳ האחרים (ע׳ הערה ח׳) שהוא ברבע האחרון מהמאה הרביעית לאלף החמישי. כה דייקו ומאמו האנשים ההם להגביל זמן הולדת הנקוד, והנקוד בזמנים ההם כבר היו ימיו כאלפים שנה אף אם נחשבנו רק מזמן מתן התורה!

[4]) אייכהארן (שם שם) אחרי אמרו כי הקבלה (קבלה נאמנה שאין להרהר אחריה!) אומרת שחכמי עבריא המציאו הנקוד, ושטרה ההמצאה ההיא עד כי הביאוה לשלמותה אחל שנים רבות מהזמן, התפלא גם הוא בפליאות ה׳ שד״ל שלפניו, ועוד הוסיף להתפלא כי גם זכר שמות החכמים היהודים ממציאיהם ההם אשר עמלו ויגעו במלאכה הכבדה והנכבדה הזאת רבות בשנים, לא בא בדברי ימי עולם! וכמה הסיר פליאותיו ההן? באמרו כי לא תוסרנה הפליאות ההן, כי אם באמור שחכמי עבריא ובכל התחברו והתקשרו יחד, ויעשו הדבר הזה במסתרים וכסוד כמוס, למען לא יודע לאיש כי חדש הוא, ולא יתרעמו עליהם שונאי חדשות, ולמען יאמין העם כי הנקוד בא להם מאת כותבי הספרים הקדושים ההם עלמס ע״ם. לאוק עשה לנו הח׳ הזה, הלא גם לפי דבריו הבל אלה, זמן היה שלא היו נקוד וטעמים בעולם, וזמן היה שבו המציאום במסתרים, ואח״כ בא הזמן שבו גלום לפני כל ויכניסום לבתי הספר, א״כ מה ענו אז לשואליהם, מאין לכם ולנו כל אלה אשר לא ראיתום עד כה? הלא אז היו מוכרחים להתהלל—אם גם בשקר—כי מצאו ספר כזה באיזו מערה או באיזה מקום קדום טמיר ונעלם, א״כ פליאתו אל היקו תשוב, מדוע לא בא זכר זמן המציאה וזכר שמות המוצאים דבר יקר נכבד ונעלה כזה בספרי דברי ימי עולם! אהה, אין קץ לדברי תהו.

[5]) וע׳ הלאה (פקס״ח) שם הבאתי מ״ם ה׳ שד״ל: „כי רבנן סבוראי העלו התושבע״פ על ספר וכתבו המשנה והתלמוד והתרגום אשר עד הימים ההם היו כלם נשמרים על פה״.

ספרים, או ר׳ שמעון קיירא מחבר הלכות גדולות, וסמוך להם רב אחא משבחא בעל השאלתות, מדוע לא הזכירו הם את הענין הגדול הנכבד והחדש הזה שנתחדש בדור שלפניהם, וכמעט שהוא כמו בימיהם! ואם באמצעם, הלא תגדל הפליאה מפנים ומאחור; ומלבד זה, הלא הגאונים כתבו להם זכרונות דברי ימיהם, כעדות ר״ש ור״ה בנו הגאונים באגרתם הנפלאה הנ״ל, מדוע לא זכרו בספר דה״י ההוא גם את המצאת החידוש הנעלה הזה! פרטי שנות כל אחד ואחר מרבנן סבוראי כתבו בספר ההוא בבירור, גם בימי מי מסבוראי יצא מחמד לעולם הודיעו, ובימי מי מהגאונים יצא ענן הביעו, ובימי מי יצאו הנקוד והטעמים ומי המציאם לא השמיעו, ואם המצאת הנקוד והטעמים היתה בימי רבנן סבוראי, יהיה באיזה זמן שיהיה מימיהם, מבלי כל שום ספק, הגאונים האלה האב ובנו שידעו את החדש הנכבד והנפלא הזה, היו משימים זכרונו לדור אחרון באגרתם היקרה והנפלאה ההיא אשר מלאוה קורות עמנו לתורה ולתעודה, ולכל הנוגע לקדמוניותינו עד ימיהם; והעדר זכרונו באגרתם ההיא מראה ברור שלא מצאו הדבר הגדול הזה בספר דה״י ההוא. א״כ שבה הפליאה לאיתנה ולעוזה, מדוע לא כתבוהו רבנן סבוראי בספרי התלמוד או בספר דה״י אשר להם, אם הדבר הגדול והחדש הזה נולד בימיהם ועל ידיהם כדעת ה׳ שד״ל! אמנם יישר כחו של ה׳ שד״ל, ששאל שאלה גדולה ונפלאה זאת, כי התהפכה ותהי לראיה נכונה ונכוחה, שלא הגאונים, ולא חכמי טבריה, ולא רבנן סבוראי, ולא חכמי התלמוד, אף לא עזרא וסיעתו המציאום, אמנם קדמוני הוא הנקוד כקדמות הכתב (ע׳ ספרי היחס לכתב אשורי וכו׳ שטר ג׳ פי״ט ופכ״ח) ובהזכר הכתב נכללו בו גם האותיות גם הנקוד והטעמים יחד; והיטיבו לנו חז״ל בשומם להם זכרון בספר, בבארם לנו את הכתוב בנחמיה (ח׳, ח׳) ויקראו בַּסֵּפֶר וגו׳ זה מקרא (ע״ל פרק ד׳) זה פיסוק טעמים (לו אלו הטעמים, ע״ל פרק ג׳) בבלי (מגלה ג׳ ־ כדליס ל״ז:) וירושלמי (מגלה פ״ד ה״ח) ובמדרש (בר״ר פל״ו), להראות לנו שגם עזרא וסיעתו חשבום לזקנים לימים וקדושים אמרו למו. ובזכרם שכבר היו בימי עזרא, ולא חשבו הדבר הזה בין תקנות עזרא, או בין התקנות הסתמיות (ע״ל סוף פקל״ח), הוכחה שהם קבלו שהנם קדומים כקדמות הכתב, ובזכרם הכתב נכללו בו גם האותיות גם סימני הברותיהן, וחבור ופרוד מאמריהן, שהם הנקודות והטעמים. וע״ל (פפ״ג) והלאה (פקס״ח) [6].

קנג) ועתה נלכה נא אל שאלתו הגדולה השנית. הוא אומר (שם לד 103) וז״ל: „והשנית יש לשאול: אם הנקוד המצאה חדשה [1]), איך קבלוהו הקראים ולא מאסו בו? כי הנה כת הקראים החלה כמאתים שנה אחר חתימת התלמוד, ובתוך כך כבר אבד (ברוב הימים ובהעדר הספרים) זכרון התחלת הנקוד, וחשבו ההמון כי ספרי הקדש היו מנוקדים מתחלת הוייתם ולכך נתקבל הנקוד גם אצל הקראים״ עכ״ל. מה נאמר על השערה יקרה כזאת! הן ספר אשר התחבר בסתר, ושמוהו במערה ומשם הוציאוהו, או רק אמרו ששם מצאוהו, והתהללו ואמרו זה ספרך מזמן קדום ישראל, ואעפ״כ הטילו ספק מי חברו, והחליטו לודאי כי לא ישן אבל חדש הנהו, ומוצאהו הוא בדאהו, ואיך נאמר כי דברים ערוכים ומסודרים בהכשר חכמה, והושמו

---

6) וע׳ הלאה בפרק האחרון, אשר אותו יחדנו למוצא דבר, וכין תכין את אשר לפניך.

1) ר״ל שלא נתחדש קרוב לזמן חתימת התלמוד בימי רבנן סבוראי אחר שנת ארבעת אלפים ושמים ומאתים בקירוב, כמו שכתב שם למעלה (לד 102), אמנם כדעת חכמי האומות המאחרים זמנו עד אחר ד״ח ת״ק.

בספר תורת יי׳ בפומבי ובפרהסיא בפרסום גלוי „במצות ובפקודת רבנן סבוראי, במקום הישיבות הגדולות אשר היתה אימתן מוטלת על כל ישראל בארבע כנפות הארץ ורבנן סבוראי סמכו את ידיהם על מלאכת ממציאיהם ואשרוה וקיימוה, וע״י כן נתקבלה אצל כל ישראל״, ככל מה שבדא ה׳ שד״ל הלאה בויכוחו (לד 106 ולד 107 ע״ס), בזמן קצר כמאתים שנה ועוד פחות מהן, כה ישתכח זמן הולדו ומי הולידו עד שגם חכמי הקראים וגדוליהם האמינו, כי נולד בעת נולד הגוי כלו, וזה סיני ערשו! ומה הנה פחות ממאתים שנה בדבר כזה, הלא כיום אתמול כי יעבור. ה׳ שד״ל, ה׳ שד״ל, לחשבונך ולשיטתך זה כשבע מאות שנה עברו לחבורי הרמב״ם, וכשמונה מאות שנה לפי׳ רש״י וחבור הרי״ף (לא לגמלס בחתי), ואם ערך מאתים שנה פועלות פעולה עזה כזאת, כבר היה לנו לשכוח זמן הולדת ספר ההלכות של הרי״ף ופי׳ רש״י וספרי הרמב״ם, ולאמר כי מסיני באו! וגם הקראים היה להם לקבל את הספרים האלה, כמו שקבלו אבותיהם את הנקוד והטעמים מידי הרבנים שנואי נפשם! הקראים לא האמינו לרבנים בדברים אשר קבלום מסיני מעזרא הסופר מחכמי המשנה, והתקדשו קדש מפני הזקנה והשיבה המרחפות עליהם באמת, ואת אשר חדשו והמציאו רבנן סבוראי אך רק זה פחות ממאתים שנה [2]) קיימו וקבלו עליהם ועל זרעם, ויאמרו כי מסיני באו וקדושים יאמרו להם! מי לנו כהקראים מחפשי מומי הרבנים ובפרט בראשית הקרעם מעליהם, והשליכו והרחיקו מעליהם הרבה מדברי הרבנים אשר גם חותם הזקנה נראה על פניהם, ולוא אך נגלה למו אף בחלום כי הנקוד והטעמים הנם מולדת הרבנים וממעיהם יצאו, ולא אותם כמו דוה הרחיקו! ועוד יאמרו כי מסיני באו! ולוא חזו בהם רק בבואה דבבואה מצל חשד רבנות, כי עתה הרעישו תבל ושאגו מרה, ראו מה עשו הרבנים, שלחו ידם בתורת יי׳, ויבדאו ויוסיפו בה נקודות וטעמים אשר יי׳ לא צוה! ובפרט במקום שהם כנגד יסודי קראותם [3]). האין זה די זכר וראיה, כי היה הדבר הזה מהמפורסמות ומהמקובלות שבאומה, מבלי כל חשד וכל חולק עליו, ולא רבנן סבוראי ונושאי כליהם הולידום.

כן במ״ש ה׳ שד״ל: „כי הנה כת הקראים החלה כמאתים שנה אחר חתימת התלמוד״ וכן במכ״ע המגיד (שס) חשב את ענן למחוקקם, כאלו קודם ענן לא היו קראים בעולם, שגה הרבה, בשכבר מצאנו קראים ודעותיהם עוד זמן רב לפני ענן, ואין כאן המקום לבאר גם את זה. ומי לא יראה שאליהם כונו חז״ל באמרם (סנהדרין ל״ט): „ואפילו אמר כל התורה מן השמים חוץ מדקדוק זה מק״ו זה מגזרה שוה זו זה הוא כי דבר יי׳ בזה וכו׳ רבי נתן אומר כל מי שאינו משגיח על המשנה״. ואין כונתם שם אל הצדוקים, כי אותם כבר כללו במאמרם הקודם (שם ל׳): „האומר אין תחיית המתים וכו׳״. וע׳ עוד (שם:) שאלת הצדוקים את ר״ג, גם ויכוחם עם ר״א ב״ר יוסי. ונאמן עלינו הראב״ד בספר הקבלה באמרו וז״ל: „ובימיו (בימי רב יהודאי גאון) היה

---

[2]) ובתולדותיו אשר כתב כמכ״ע המגיד (תר״כ №23) הוא אומר: „והנה לפי מה שאני אומר שהנקוד קדם מאה או מאתים שנה לענן ראש הקראים, יפה יובן איך נתקבלו הגוה״ע בקהל הקראים, כי לא ידעו מתי נתחדשו, ויובן ג״כ איך כעל אשכל הכפר שהיה זה כשבע מאות שנה כתב כי אלהינו לא נתן לנו את התורה בלא נקוד וטעמים וכו׳״ עכ״ל. לחוק עשה לנו האיש הזה, כי גם מאה שנה די לו לשכחה נפלאה כזאת! אטו אכלו ממה שעכבר אכל!

[3]) ככל אשר העיר ה׳ שד״ל כמכ״ע המגיד (שם) ע״ס. ושם הגהו גלחם כה׳ גרעץ אשר גם הוא הלך חשכים ואמר כי הקראים המציאום; ואחרי כל הוכחותיו בעזר צור ישענו, הנה גם דברי שניהם גם דברי כל המאחרים כלם ישא רוח יקח הכל; ואני די לי כמה שהארכתי עד כה.

ענן ושאול בנו וכו׳ ונעשה זקן ממרא וכו׳ וחבר ספרים והעמיד תלמידים ובדא מלבו חקים לא טובים כי אחרי החרבן נדלדלו המינים עד שעמד ענן וחזקם״ עכ״ל. ואחרי שהקראים נמצאו כבר בימי התלמוד וחכמי המשנה, ואחרי החרבן לא פסקו אבל רק נדלדלו עד שקם ענן וחזקם, הנה אומר גם אני כמליצת ה׳ שד״ל למאחרים כמה מזמורי תהלים עד ימי החשמונאים (כ״ח ח׳ לד 8), איך נתקיימה הטעות הזאת באופן שהנקוד והטעמים שנעשו בימי רבנן סבוראי נתקבלו בכל ישראל כאלו הם מסיני (או מלאכת עזרא הסופר)? ואיך לא נתגלה הכזב מתוך שנאת הקראים לרבנים? הלא כל קראי וקראי היה יכול לומר ראו הספרים האלה של אבי אבא והנה אין בהם נקוד וטעמים. ועוד נוסף על זה, אם כדבריו, הלא בדורות האחרים שמימי רבנן סבוראי עד ענן, היה יכול כל קראי וקראי להוריש את העול הזה אשר עשו הרבנים, לבניו אחריו, למען יהי בידם למסמר חד לנקר בו את עיני הרבנים, באמרם ראו מה עשו אבותיכם! ולפחות לבלתי קבל מידם את מעשיהם, בתור דברים שממקום קדוש יהלכו, שנתנו למשה מסיני (ע׳ אסכול הכפר להקראי הסדסי האכל א״ב קט״ג). ואחרי שגם הקראים קבלום, והם משיחים לפי תומם שהם מסיני, ה״ז ראיה שבכל הימים שהיו הקראים בעולם לא חדשום הרבנים, יהיו רבנן סבוראי או אחרים. אמנם אחרי כל הוכחותינו שקדמותן כקדמות התורה, ושחכמי המשנה והתלמוד כבר החזיקום לקדמונים מאד, ויש ראיות מוכיחות שחז״ל האמינו שנולדו עם הכתב יחד (ע״ל פקע״ד), הנה כל חלומותיו בטלים, ואם אין חלומות, פתרונים למה! ולא אעיר עוד רק על השגיאות והסתירות שמצאתי בדבריו הבאים, אף שאינן ענין עוד לעצם ויכוחנו.

קנד) הנה הוא אומר (סס לד 103) וז״ל: „ואמנם מה נאמר על מקום התחלת הנקוד? הנה דעת ר׳ אליה (הכחור) שנתחדשו בטבריה, ואמנם המדקדק הגדול הרז״ה בס׳ בנין שלמה (דף ל״ב). [1]) הביא ראיה נגד הדעת הזאת ממה שידענו (מכלול דף ק״ח וק״ט) [2]) כי אנשי טבריה היתה הרי״ש אצלם מהאותיות הכפולות המקבלות דגשות ורפיון, והפך מזה בעלי הנקוד שמו הרי״ש מהאותיות הבלתי מקבלות דגש, הרי מבואר כי ממציאי הנקוד לא היו מחכמי טבריה [3]) עכ״ל. וע״ז הוא מוסיף עוד (סס):

---

[1]) בנין שלמה בית הדגש חדר שני הלון ב׳, וע״ש.

[2]) הלק הדקדוק שער אותיות או״י ע״ש.

[3]) מי שלא קרא את ס׳ בנין שלמה לרז״ה לא ירגיש את הזיוף שיש כאן; כי כן מהלשון שהעתיק לפנינו ה׳ שד״ל משמע שגם הרז״ה מסכים לדעתו; וזה שקר. כי הרבה עמל ויגע הרז״ה בכל י״ב הלומותיו אשר להדר ראשון מבית התנועות (סס), שעזרא וסיעתו העלו את הנקוד והטעמים על ספר ע״ש. וכאן לא אמר הרז״ה רק כזה הלשון: „שאנשי טבריה לא היו מבעלי המסורת״. והנה הלאה (סס לד 104) יאמר ה׳ שד״ל: „והנה זו שגגה גדולה יצאה מלפני ר׳ אליה שערכב בעלי הנקוד עם חכמי המסורת, ותמיד הוא קורא לממציאי הנקוד בשם חכמי המסורת וכו׳״ עכ״ל, וכאן כדברי הרז״ה תחת שאמר: „שאנשי טבריה לא היו מבעלי המסורת״, העתיק הוא: „כי ממציאי הנקוד לא היו מחכמי טבריה״, כאלו הנוסח הזה ממש יצא מפי הרז״ה, ושאין בפי הרז״ה עוד דברים שהם כנגד דעתו. ואם זה הוא לשונו ולא לשון הרז״ה, לא היה לו לערבבם יחד ולתת מכשול לפני הקורא להשוב כי דעת הרז״ה דעתו, ואח אשר לר׳ אליה ערבוב, יהי לרז״ה מיוסר על המחוקה.

„הזכרתני דברי בעל ס׳ יצירה שאמר שבע כפולות בג״ד כפר״ת, והנה ס׳ יצירה נראה מלשונו (שהוא לשון המשנה) שנעשה בארץ ישראל [4]), ונראה כי אנשי א״י היו מבטאים הרי״ש בשני דרכים שונים, ולא כן הוא לפי הנקוד אשר אתנו, ומזה נראה שלא היתה המצאת הנקוד בא״י״ עכ״ל. ולהכחיש את העדים שהביא הבהור על היות בעלי הנקוד חכמי טבריה הוא אומר (שם): „הנה ראיתו הראשונה היא עדות ר׳ יונה שכתב כי הרי״ש הדגושה והרפויה בקיאים בה אנשי טבריה ולא אנחנו, כי הם צחי הלשון מכל היהודים [5]); ואמנם ר׳ יונה לא אמר כלל שהם היו בעלי הנקוד, ומה לנו אם היו צחי הלשון? ובהפך היותם בקיאים בדגשות הרי״ש מוכיח בבירור שלא היו הם בעלי הנקוד, אחרי אשר בעלי הנקוד שמו הרי״ש בלתי מקבלת דגש״ [6]) עכ״ל. מפשטות דבריו אלה נראה שגם הוא שגה בשגגת הרז״ה בבנין שלמה שם, לחשוב שאנשי טבריה שמו נקודת הדגש ברישי״ן ההן אשר הדגישון במבטאן; והראיה שהביא הרז״ה שאנשי טבריה לא היו מבעלי המסורה היא מאשר בעלי המסורה לא הדגישו את הרי״ש רק בשבע מקומות [7]), ואנשי טבריה הדגישוה במקומות הרבה; וכמו הרז״ה כן חשב בעל שיח יצחק (שער א׳ פ״א סי׳ ה׳ לות י״ח). ובאמת הדבר הזה שקר הנהו, כי מעולם לא שמו אנשי טבריה נקודת הדגש ברישי״ן הרבות ההן, ולא עלה על לבם לשנות את הנקוד אשר היה בידם מדור דור; אבל שם ד ג ש זה האמור אצל הרישי״ן ההן איננו על הנקודה עצמה המכונה בשם דגש, אמנם רק על הוראת השם הזה שהיא הכפל במקום האחד, וממנה החוזק כנגד הרפיון, הקושי כנגד הרוך, התנועה כנגד העדרה, הנסמך על מה שלפניו כנגד הנסמך על מה שלאחריו, ודומיהם, כי כן אחרי שהכפל מחזק הנה העדרו רפיון [8]). וכבר מצאנו משתמשים

---

[4]) יגיד נא לנו, לדעתו מתי נתחבר ס׳ יצירה? אם בימי חכמי המשנה בעבור שלשונו לשון המשנה, א״כ כבר גם חכמי המשנה היו מבטאים הרי״ש בשני אופנים שונים, א״כ איך זה בעלו בעלי הנקוד בהמצאתם את אשר היה מקובל בפי חכמי המשנה! ממציאי הנקוד יהיו מי שיהיו חלקו על חכמי המשנה ובטלו מבטאם, וכל ישראל אחריהו, ועוד יתרה עמו שקבלו המצאתם!! ואם נתחבר בימי המצאת הנקוד לדעת ה׳ שד״ל, הנם אז כתבו בא״י את ספריהם בלשון המשנה? ומה יענה ע״ז התלמוד הירושלמי אשר עוד קדם לזמן ההוא? אלה הן הוכחות ה׳ שד״ל! יעלזו מאמיניו בהן.

[5]) גם הר״א בחור לא אמר להביא לשון הקדמונים כמו שיצא מפיהם. וז״ל ר״י אבן גנאח בספרו הרקמה (סוף שער כ׳): „ולרי״ם ג״כ עניינים מתיחדים בתקונם אנשי טבריה כי הם הלחים בלשון מכל העברים ויותר באור מכלם וכו׳״ עכ״ל. ומדוע לא הביא את הרד״ק (מכלול שם) שהוא הביא מפורש את הרי״ם הרפה והדגושה והאריך במשפטיה לפי קריאתה בפי אנשי טבריה!

[6]) אחרי דבריו אלה הוא מביא העדות השנית של הרא״ב, והיא מדברי הראב״ע בס׳ לאות שכתב: „כן מנהג חכמי טבריה והם העיקר כי מהם היו אנשי המסורת ומהם קבלנו כל הנקוד״. ומה שהשיב ע״ז הבאתי למעלה (פמ״ז) ע״ש ותבין את אשר לפניך.

[7]) וע׳ מכלול לרד״ק חלק הדקדוק שער הפעלים סוף בנין נפעל משלמים, ובנימוקי הבחור שם, שהם יותר.

[8]) עתה בכתבי הפרק הזה להכינו לדפוס בא אלי מכתב זה ידידי הרה״ח ר׳ דוד פרופיסור

בפעל ממנו על אות שאין בה הנקודה הזאת, ואין הכונה רק שתהיה הברת הקריאה

קויפמאנן כ״י על אודות שם דגש ושם אשנב; ויען כי יקר לי הגבר הרם הזה, ויקריס הדברים הנדברים ע״ד מוצאי אלה, לכן אערכם פה למען יתברר ויתלבנו ויצרפו ותרבה הדעת. וז״ל: „היה כדעתי להגיע לפניך השערה אחת אשר תבאר את מוצא מלת דגש אשר לא היה לו שחר עד עתה, כי שרש כזה איננו בלשונות בני שם .... שאדמה כי בעלם ובראשונה היה שם המובן הזה גדש ולהקל ההברה שנו סדר האותיות במבטא כנהוג ויצא שם דגש אשר ערפל תחולתו. וכעין דוגמא לזה אשער כי גם מלת אשנב מקורה ומוצאה בשרש נשב והוראת המלה היא כעין מלת Ventilation בימינו ....״ עכ״ל, וזאת היא תשובתי: נפלאות חזו עיני הפעם, כי הגעותיך בהשערותיך הנכבדות ע״ד דגש ואשנב באו אלי בעת ההלי כתוב בספרי את השערתי ע״ד מקור שם דגש, וארא כי כמו מן השמים הוא, למען תבואנה השערותיך אלה בספרי ובכבודך אתכבד. והא לך דברי כפי אשר חגני צור ישעי:

כבר אמרו חכמים: „שאלת חכם חצי תשובה״. וכן אומר לך כי השערתך ע״ד דגש שהוא מן גדש מחשבת חרוץ הגנה; אבל לא מטעמך; כי מה שאמרת „ולהקל ההברה שנו סדר האותיות במבטא וכו׳״, תס אני לא אדע מה הכבדות אשר מצאת בשם גדש ומה הקלות בשם דגש? ואנהנו מצאנו גם גד גם דג, גם גש גם שג, גם ארבע פעמים שם גדיש במקרא, ובמשנה מצאנו הפעלים ממנו וגודשין (מנחות פ״י מ״ח) בקל, היו נגדשות (שם פ״ט מ״ה) בנפעל; ומן דגש לא מצאנו רק הפעל שידגיש בדל״ת בירושלמי (ברכות פ״ב) כפי נוסח הראשונים הילקוט המרדכי והטור והכ״י כמ״ש למעלה (פ״ס) ע״ש, ושם דגש כפי חכמי המסורה והמדקדקים. ועתה דע לך יקירי, כי לוא ידענו ברור ששם דגש ממקור ישראל הנהו, כי עתה הכנסתיו תחת כנפי הכלל אשר חדשתי בעזר החונן לאדם דעת א). והוא: בספר יצירה מצאנו „שלש אבנים בונות ששה בתים״ ב), הבתים ההם יחלקו לשתי מערכות, וכל מערכה שונה מרעותה בסדרה; שים כה לפניך ״א״ והחל מכל אות לבנות בית מיוחד כסדרן ויצאו לך אבג בגא גאב. המערכה השניה ״א״ בה תשאר האות הראשונה שבמערכה הראשונה על מקומה, ושתי האותיות שאחריה תמירנה מקומן, ויצאו לך אגב באג גבא ג). עיקר שתי המערכות מורה על דבר יסודי אחד, אפס השניה מוציאה מיד הראשונה, אם הראשונה להימין השניה להשמאיל, הראשונה מגלה השניה מסתרת, הראשונה מחיה השניה מכלה, הראשונה תוקעת השניה עוקרת. שים כה לפניך ששת הבתים האלה בשלשת שלשת אותיותיהם בשתי מערכותיהן [illegible] ד), כלם מורים התנגשות והתקרבות דבר קרב קבר אל דבר במקום או בזמן; המערכה הראשונה על התקרבות בעל רצון רבק רקב והרגשה לקיומו, קרב, הקרב או הנקרב או שניהם יחד חיים ומרגישים בקר ברק וההתקרבות לתועלת מה; רבק, על המראה ופטוס החי למען ישמן; בקר, על התקרבות

א) ופרט אחד מהכלל הכא הזכרתי בספרי ירח למועדים (מכתב שני הערה ל״א),

ב) וע׳ ספר הרקמה לר״י אבן גנאח (שער ג׳), ואת ספר יצירה לא זכר.

ג) הכלל הזה הדשתי זה כחמשים שנה; אחרי ימים רבים מצאתי שהרב המכון בהקדמתו לתל״מ לב״ז זכר עיקר הדבר הזה (ויקדמני כדפוס) מבלי כל הראחת באור.

ד) ונפלא הדבר, כי אם תקרא את שלשת האותיות הראשונות מהמערכה הראשונה כסדרן מלמעלה למטה, וכן האותיות השניות, וכן השלישיות, ויצאו לך שלשת הבתים שבמערכה הראשונה הזאת כסדרם; ואם ממטה למעלה תקראן, ויצאו לך שלשת הבתים שבמערכה השניה. ובמערכה השניה להפך, אם תקראן כה

בחוזק ובבירור „ובלבד שידגיש בדל״ת״ (ע׳ למעלה פ״ס), שיחזק הברתו; ובסמ״ג

האור לעיניו לאט לאט ובכל רגע ורגע ירבה ויגדל ויוסיף אורו. המערכה השנית, על התקרבות דבר אל דבר לכליונו. קבר, מקום שם קבורת המת ויכלה ויתקרב כל יסוד אל יסודו; רקב, על הפעולה ההיא והתפעלותה; ברק, על התקרבות האור פתאום ויכלה מהר וכאותו רגע יחליש האור ממה שהיה לפניו. ויש עוד פרטים רבים והשאלות רבות בכל בית ובית והסתעפות והתענפות, ובכלל הוא כנגוד לבית הנגב נגדו במערכה האחרת, וכל בית יש לו חדרים רבים, ומהם תלאה גם השאלות רבות, ולא אוכל להאריך גם בהם אחרי שהגם ארוכים הרבה. ויש אשר לא מצאנו כלם אתנו במקרא, יען שאין לנו רק שארית פלטתנו כ״ד ספרי קדשנו, ומצא לפעמים במשנה את הבית החסר, וידענו כי הוא משירי לשון קדשנו; דמיון לזה [illegible], כולם כוללים התרבות הדבר במקום אחד; במערכה הראשונה צבר צרב גראות יותר במקום שהתקבצו והגם בולטים לעיניו, והם צבר, ברץ שבמשנה ברץ בצר ובתלמוד (והא׳ גם במקרא) רצב לא מצאנו; במערכה ב׳ התרבותם והתפשטותם גראות רצב רבץ יותר במקום שממנו לקחו והיו, והתרבותם בזה הוא התכווצותם והתלכדותם עצם אל עצם, ותחת שהחזיקו עד כה שטח רחב יכילם עתה שטח צר. ויש אשר לא מצאנו מכל שתי המערכות רק בית אחד שנשאר לנו, וגם בו רק מלה אחת, אז הגנו מוכרחים לבארו לפי מקומו, או להעזר באחת מלשונות שם בנותיה. ויש אשר מצאנו שנים או שלשה ובא זה ולמד על זה, כמו [illegible], הבית הראשון שבמערכה הראשונה מצאנו שמו ופעלו במשנה, נעץ נצע בתלמוד ובתרגומים, ועינינו תחיבת ונעילת דבר תוך דבר, הנעוץ הוא עומד על עצץ ענץ מקומו ולא ימוש, וקלהו הנעוץ נסתר ונטמן ובלתי נראה לעין; והנה לפנינו צנע צען הבית השלישי שבמערכה הראשונה (כי השני שבראשונה והראשון והשני שבשניה לא מצאנו) צנע, אותו מצאנו גם במקרא גם במשנה גם בתלמוד, גם הוא מורה כהוראת מערכתו על תקיעת המדות הטובות בלב אים והתחזקן בו מבלי נדנוד, והסתרתן במקום ובזמן שאין התגלותן מוכרחת (וחז״ל השאילוהו גם להסתרה והטמנה לבדה). נסורה נא למערכה השניה, ממנה מצאנו רק הבית השלישי צען, אהל בל יִצָּען (ישעיהו ל״ג, כ׳) ובאורו נעלם ממנו, והנה ידענוהו ממערכתו שהיא (בניגוד למערכה הראשונה) על עקירת תלישת והוצאת דבר מהמקום שהוא נעוץ ותקוע בו; ואחרי אשר מצאנו היתד התקועה (ישעיהו כ״ב, כ״ה), ותקעתיו יתד (שם שם כ״ג) את יתדת המשכן ואת יתדת החצר (שמות ל״ה, י״ח), וכן מצאנו יתדות אהליים (כלים פי״ד מ״ג), והאהל היה נאחז ביתדות ויתדות, והיתדות היו תקועות ונעוצות, אשר ע״כ נאמר תקע את אהלו (בראשית ל״ה, כ״ה), והמלין הנשנב אומר הרחיבי מקום אהלך וגו׳ ויתדתיך חזקי (ישעיהו נ״ד, ב׳), הנה יצען בנגוד אל נעץ הוא על תלישת היתדות ממקום שהן נעוצות בו, והיא עקירת האהל, מתאחד למ״ם אח״ז בל יסע יתדתיו לנצח וכל חבליו בל ינתקו. לא אעזבך עד אשר אם השמעתיך עוד דבר אחד חדש ויקר אלי; והוא, שיש

ממטה למעלה ויצאו לך שלשת הכתים ממטה למעלה כסדרם שבמערכה ההיא; ואם תקראן מלמעלה למטה, ויצאו לך שלשת הכתים שבמערכה הראשונה. כה הפליא כעל לשון קדשנו לשלבן יחד, להראותנו כי בעיקר הנתנו הראשונה בגזען הטולגן הנן אחת, ואינן נפרדות ונבדלות רק בפירוד חטריהן בשתי מערכותיהן, ואז תראינה כמו הפוכי הוראה אף שעיקרן אחד. והכלל בכנין הכתים האלה זה לעומת זה, שהאות הראשונה שבבית הראשון תשאר על מקומה גם בשני העומד נגדו, והשתים שאחריה תמירנה מקומן, כמו קרב קבר וכו׳. והדבר הזה יקר מאד בעמק תקרי לשונו הקדושה, ועל פיהו כארתי פעלים נעלמים רבים בע״ה.

(מ״ע י״ח, ה׳ ק״ם): „ואמרינן בירושלמי פ׳ היה קורא שצריך להתיז ולהדגיש

כה לפניך שתי מערכות ושתה כתיס אלה ☜, מהמערכה השניה אין אתנו יהב יבה אף אחד (מלבד מה שמצאנו מהם בעיקרים שהם רק בעלי שתי אותיות), הבי היב אבל מהראשונה מצאנו את הכיי הראשון יהב שהוא מורה על צווי או בקשת ביה בהי המבקש למלא בקשתו ברצון ובזריזות, והם כל פעלי הב הכה הבו הכי, והעתיד אני אהכי אֵהָבֶ (משלי ח׳, י״ז) ומשקלו אֵדָע ה), וטעמו אמלא בקשתם ברצון ובזריזות, כי לא יחסר לי כל, מקביל למה שאמר אח״ז (שם) ומשחרי ימצאֻנני, (שם שם, י״ח) עשר וכבוד אתי הון עתק וצדקה, (שם שם, כ״א) להנחיל אהבי יש ואצרתיהם אמלא; והשם מזה השלך על יי׳ יְהָבֶךָ (תהלים כ״ה, כ״ג). והנה לפנינו בטחו ביי׳ עדי עד כי בְיָהּ יי׳ צור עולמים (ישעיהו כ״ו, ד׳) סלו לרכב בערבות בְיָהּ שמו (תהלים ס״ח, ה׳), ולא נעלם ממך כמה עמלו חז״ל ע״ד הכיי״ת שברשו בבבלי (מנחות כ״ט:) ובירושלמי (חגיגה פ״ב ה״א) ובמדרש (בר״ר פי״ב) ושוה״ט (מזמור ס״ח וקי״ד) וע׳ ילקוט ישעיהו (רמז רל״ו) ותהלים (רמז תשל״ד); ולדעתי הוא מהמערכה הראשונה הנ״ל, והכי״ת בו שרשית, ומשקלו פְּעָל יָקָר סְפָר כְּתָב, והונח על המקשיב וממלא רצון דורשיו ומבקשיו באותו רגע אשר בקשתם נגרכת למו בלי איחור; ומי הוא זה רב אונים ואמיץ כח אשר לפניו נגלו גם כל תעלומות ויודע לְבַנּוֹן הרגע הנפלא ההוא, הלא יי׳, לכן בְיָהּ שמו, ו) הוא הממלא יְהָבֶנוּ בהשליכו אותו עליו, הוא מכלכלנו ולא יתן לעולם מוט לצדיק, ולכן רק בו עלינו לבטוח, כי רק בְיָהּ יי׳ הוא צור עולמים; וכה התאר לפני המתואר כמו והמלך דוד ודומיו. וראה מה שדרשו הז״ל (חגיגה י״ד:) על ערבות, והוא מסכים לבאורנו זה בטעם סמיכת „סלו לרכב ב ע ר ב ו ת״ אל „ביה שמו״, אף שאין לנו עסק בנסתרות. ואל תתמה על מה שהוצאתי את שני השמות האלה מקדושתם ועשיתים לתאר כמו הנון ורחוס, שכן מצאנו כבר לר״ש בר נחמן (בר״ר פי״ב ע״ש, ושם ל״ל בייא או בייה תחת בית וע׳ בפי׳ המיוחס לרש״י שם, ורמב״ן בראשית מ״ג, כ׳), רק שהוא חסכו יונית βία או φεῦ או רומית vae (וע׳ ערוך החדש ערכי ביאה ב׳ בייא) ואנכי יהודית, הוא ליגל ונעקה ואני לחסד ולצדקה. ז). וה׳ קאהוב בערוך השלם (ערך ביה בייא) אחרי הביאו דברי הרמב״ן הנ״ל, הוא אומר וז״ל: „והאמת שהוא ל״י ונעמו מחיה ומזון (והוא כמו שציין בראש הערך „ביה בייא כל״י βίος Lebensunterhalt״) ושיעורו כל מדינה יש לה ממונה על המחיה והמזון שמפרנס את המקום והקב״ה זן ומפרנס את כלם וכו׳״ עכ״ל. ודבריו לא רחוקים מדברינו, והנה כענף מן עץ. ויתכן מאד שהוא מהשרשים העבריים אשר לקחום היונים מהיהודים והשתקעו בשפתם, וישתמשו בשרש לענף. והדבר הזה ידוע לחכמי הפילולוגיא, ואין לנו להאריך בו; וע׳ מאור עינים (פנ״ז מימי עולם). ואכמ״ל.

ה) וכמוהו נְאֻחַר עד עתה (בראשית ל״ב, ה׳), שגם הוא מנתפ״י, וכן נִיוֹחֵר מן המועד (ש״ב כ׳, ה׳) כמו נִיוֹלֵד ודלא כרד״ק במכלול (חלק הפעלים נתפ״ח, וחלק השרשים שרש אחר) ויתר המדקדקים והמפרשים הראשונים והאחרונים; ויהיו אחר יחר כמו אזל יזל, אחד יחד, אמר ימר. אסר יסר, אשר ישר, כי עיקר הזוגים האלה זל, חד, חר, מר, סר, שר, כמו שתשמע ממני הלאה ברעיהם.

ו) והבר אמר הכתוב (דברים ד׳, ז׳) כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרבים אליו כיי׳ אלהינו בכל קראנו אליו, (תהלים קמ״ה, י״ח) קרוב יי׳ לכל קראיו וגו׳.

ז) וע׳ מדב״ר (פנ״ב) וילקוט (מקץ רמז קמ״ג) מ״ש ר׳ פינחס בשם ר׳ הושעיא ע״ד שם יה. וע׳ מוסף הערוך וערוך החדש והשלם (ערך יה) וצ״ע; ואולי ל״ל כמד״ר כמו בתנחומא מקץ (הישן סימן י׳ והולאת ה׳ כאבער סימן י״ב). וע׳ רש״י ופסיקתא זוטרתא (בראשית מ״ג, י״ד). וע״ל (פק״מ) מ״ש שם לדבת מי שקדמוני.

ועתה נבוא אל הצעותיך בדבר דגש גם אשנב. דע לך חכם לבב, כי בדבר מספר האותיות כלה"ק המורות איזו הוראה הנני מחזיק חכלי החכמים הצרפתים והספרדים בשתי קצוותיהם, רק שאנכי מבדיל בין עיקר לשרש, והנני אומר כי יש עיקרים גם בני שלש אותיות גם בני שתים גם בני אות אחת; בני שלש אותיות ידועים, בני שתי אותיות הם הנחים החסרים והכפולים, ובני אות אחת הם המורכבים. בעל הלשון היהודית שם לו לחק (מטעם כלתי ידוע לנו) להיות אותיות השרש לא פחות משלש (ויש גם ארבע, ויש גם חמש), ע"כ במקום שאין העיקר רק שתים הוסיף עליהן עוד אחת, כמו על כל הוסיף א' בראשו ויהי אכל, ו' או י' באמצעיתו ויהי כול או כיל, א' או ה' בסופו ויהי כלא או כלה, כפל האות השנית ויהי כלל; הנה עיקרים בן שתים, ושרשיהם בני שלש, והוראתם היסודית והעיקרית אחת, אבל הם מסתעפים ומתענפים לסעיפים וענפים שונים לפי התחלקות שרשיהם. וכן בבעלי אות אחת, כמו על ב א' בראשו וה' בסופו ויהי אבה, ג' בראשו וא' בסופו ויהי נבא; על ז ט הוסיף ג' בראשם וה' בסופם ויהי נזה נטה; על ל הוסיף י' בראשו וכפל הלמ"ד ויהי ילל, א' בראשו וה' בסופו ויהי אלה; על ש ג' בראשו וה' בסופו ויהי נשה, ג' בראשו וכפל השי"ן ויהי נשש, א' בראשו אשש, י' בראשו ישש, א' וו' או י' לפניו אוש איש, א' וג' אנש, ו' וא' אחריו שוא, ו' וה' שוה, י' וה' שיה, א' וה' אחריו שאה; והרבה אופנים דומים לאלה כמו שידעת; ולכל אחד מהם נתן חקים ומשפטים מיוחדים לפי משפטי גזרותיהם והתרכבם יחד, כידוע לנו. ע"כ יצא יש יז באות העיקרית לבדה עם יו"ד המשמשת; לָלַת (ש"א ד', י"ט) מן ילל בג' עיקרית לבדה (ע' רש"י שם), היו"ד חסרה כמשפט בעלי פ"י, והלמ"ד כמשפט הכפולים, (והתי"ו נוספת כמשפטה במקורי פ"י וכפולים, ולא נשארה רק הלמ"ד השניה שהיא העיקר, והראשונה היא לשמוש ח). בני שֵׁת (במדבר כ"ד, י"ז) הוא בני שָׁאון (ירמיהו מ"ח, מ"ה), עיקרם ש ושרשם שאה, ולא השאיר בראשון רק העיקר; ומלאנו השֵׁאת והשבר (איכה ג', מ"ז), וכן ירדוף המקונן האלהי הזה יחד את השבר והשאון (ירמיהו כ"א, כ"ה, כ"ו) ושבר גדול וגו', שאון קולם, ובאה האל"ף נעלמת וחסרה בשם שֵׁת הנ"ל כהעלמה וחסרונה בשם שָׂרַיִת (דה"א י"ב, ל"ח), כי גם האל"ף מנ"ע, ולא נשארה רק השי"ן שהיא העיקרית לבדה; ועשה וקרקר כל בני שת כעשה וקרקר כל בני שאון, רק שבלעם הביט על קנוי חומות מואב הבצורות לכן אמר ומחץ פאתי מואב וקרקר (קיר) כל בני שאון, ונביא יי' שפך חמתו על מלך מואב ושריו לכן אמר ותאכל פאת מואב וקדקד בני שאון; ובטלו דברי המשבשים. נשובה לדבריו, מכל הנ"ל יצאו לנו, יבש בוש, יטב טוב, בוז בזה, הוס המה, דוס דמה דמס, שור שרה שרר, נדח דוח, נפח פוח, וכל אלה ודומיהם שהביא הרד"ק במכלולו (חלק הדקדוק שער הפעלים, בפעלים שפאיה"ם יו"ד נחה), ובבאורי שם הראיתי שיש עיקר שיתפשט לשרשים יותר רבים, כמו יד, ידה, ידד, נדד, נדה, נוד, נאד, נדן, דדה, כלם עיקרם ד לבדה, ויתר האותיות שבבאו"א מהם הן שרשיות. וכן המרובעים, יש אשר כל ארבעת אותיותיהם שונות וכלן עיקריות, ויש אשר הוסיף על המשולשים אות שרשית נחה, כמו מתחרה, ויהי למרובע. ויש אשר כפל השניים ויעשם למרובעים כמו בלבל שגשג ועוד, ויש באלה גם כאלה שעיקרם רק אות אחת, וימלא את הרבוע בכפילת האות ההיא ובהוספת אותיות נחות להשלים הארבע, ומזה טאטא, יהי שרשו במשולשים טוא או טאא או טאה, פה גם במרובעים אין עיקרו רק אות אחת והיא הט. וכן גם במחומשים יש אשר כל חמשת אותיותיהם שונות, ויש אשר יכפיל אות

ח) נתות המלה הזאת ועוד דברים אחרים בשמי כבר הו"ל ידידי הח' ר"ל פיליפאווסקי באחד מספריו בשנת תר"י.

אחת מהמרובעים כמו שקערור, ויש אשר יכפיל שתי אותיות מהמשולשים כמו חמרמר שחרחר, ויש אשר את האחדיים עשה למברראשונה למשולשים ואח״כ הרימם למעלת מחומשים כמו יָפְיָפִיָּה. בכל הנ״ל האותיות העיקריות הן הן המדות הקטובות בלשון, והמוספות לתשלום שלשת (או ארבעת או חמשת) אותיות הארש, הן הן שלא מן המדה עצמה, אבל הן הגדש המוסף על המדה ומתחבר אל מה שבמדה. הגדש הזה, יש שהוא בולט וגראה לעין, ויש שהוא נלחץ ונדחק אל תוך המדה ונעלם מן העין. הגדש הבולט בעיקרים ובשרשים שלפנינו, הם אלה אשר האותיות השרשיות המוספות על העיקרים נכתבות (ואחת היא לנו אם גרגשות או נחות ט) כמו תִּנָּגְשׁוּ (ישעיהו נ״ח, ג׳) סָבְבוּ נָטָה ודומיהם; ואשר הגדש נלחץ אל תוכו ובלתי גראה, הם אלה החסרים שהגדש בלתי נכתב אבל יש לו סימן שהגדש בתוכו, ואף שאינו נכתב, עלינו להוציאו במבטא, כמו הִגִּישׁ (דברים ט״ו, ג׳) סַבּוּ יַטָּה י), גדש יש כאן אבל אינו גראה במכתב, ושגדשו בתוכו שעלינו להוציאו במבטא תורה הנקודה שבתוך האות הנקראת בשם דגש. ועתה נבון דבר, בזה לך משלשת האבנים האלה ששה בתים בשתי מערכות, ואלה הם ☜: ותמצא גדש במערכה הראשונה, והוא על גדש נשר הגדש הבולט וגראה לעין, ואת דגש במערכה השניה, והוא על הגדש המוסר דשג דגש מהעין בהלאו אל תוך המדה. והוא הדגש שאנחנו מחפשים מוצאו, המורה שגד שדג על האות הנבלעת בחברתה והיא הגדש של המלה. ואח״כ השאל גם לנקודה שאינה מורה על שום גדש, אמנם רק על חזק ההברה שהוא כעין גדש במבטא. ומזה הדגשין שבבג״ד כפ״ת והרי״ש לס׳ יצירה ואנשי עבריה, והדגשין שבמסורה, והרי הוא כדבריך שגדש ודגש ממקור אחד יצאו.

אולם מה אעשה וכבד עלי להאמין שם דגש מישראל הוא, אחרי שלא מצאנוהו לא במקרא לא במשנה ולא בתלמודים ולא במדרשים מלבד פעם אחת את הפעל ממנו בירושלמי כמ״ש למעלה. ע״כ יאמר לי לבי כי דגש בן יוני הוא ואביו δῆξος שהורתו כפול, וממנו מצאנו בילמדנו (חיי של מקרא ואברהם זקן) חולי דוכסן, חולי כפול ע׳ ערוך (ערך דכסן) ומוסף וערוך החדש (שם). וטעמו בדגש חזק של כפילת אות, ובדגש קל של כפילת וחזק ההברה, אבל על כל הברה בלתי רפויה לעומת הרפויה ממנה. ואל תתמה כי זה דיקס זה דוכסן וזה דגש, כי בהעתקת השמות היוניים והרומיים אל אותיות עבריות לא ידקדקו באלה, והרבה יחליפו הגימ״ל והקו״ף והכ״ף, הסי״ן והסמ״ך וזכ״ו, וכן ביתר האותיות הקרובות בהברה יא); וכבר מצאנו שם אחד משתנה בשינוי ההברות כמה פעמים ממקום למקום, כמו גזוזריות גזוזטריות, כסוסריות כסוסטריות, גלוגריות גלוגטריות, כלוגריות כלוגטריות (ע׳ ערוך ערך גזוזטר), וכן גמן כמן קמן, ועוד רבים כאלה, וכבה הם דקס דכס דגש שלפנינו וזה שבירושלמי. ואין עלי להוסיף עוד במשלים לאלה, כי מה ידעתי אני ולא תדע אתה. ועתה נשקיפה נא בעד האשנב, גם הוא יפתר ע״פ הכלל הגדול אשר ערכתי פה לפניך יקירי; הנה פה לפנינו

ט) כן שנת כתוב כמו יִשַּׁב. כן שהוא חסר כמו יָשַׁב אחרי שהצירה מושך אחריו את הרי הוא כאלו הוא כתוב. ומהחסרים כמו יִשָּׂן יַד אין לנו מה להעיר, כי נחסר אין סימן רק חקו ומשפטו.

י) ושלי להעיר כי בעל לשונו סרים את שלשת הבנינים פְּקֹד פָּקַד הִתְפַּקֵּד למעלת מרובעים, רָטַשׁ מְכַרְבֵּל יְכַרְסֵמֶנָּה, כל ארבעת אותיותיהן עקריות; מְבַלְבֵּל יְשַׁעֲשֵׁעוּ תְּשַׁגְשֵׁגִי ע״י הכפילה; ובאופן אחר אֶמְלֹל יְקוֹמֵם; ועוד באופן אחר מְחַסְפֵּס; ואשר גדשו בתוכו הם כל בנינים פְּעַל פֻּעַל הִתְפַּעֵל הידועים, וכן במשקלי השמות.

יא) וכבר העיר על החילופים האלה זה ידידי הר״י שיינהאק בספרו ערוך החדש רים אות ג׳ וכ׳ וס׳ וביתר רשתי האותיות. וכן ה׳ קאסוט בערוך השלם.

ז׳ של תזכרו שלא יראה תשכרו״ [9]), הפליא בשומו להתיז ולהדגיש נרדפים, שכן באמת שניהם אינם רק לחיזוק ובירור הקריאה וההברה, לכן הרמב״ם (ה׳ ק״ש פ״ב ה״ט) והסמ״ק (מ״ע ק״ד) תחת „צריך להתיז״ כתבו „צריך לבאר״. ולכן גם בעל המסורת יקרא לאות בעלת תנועה, דגש, ולאות שואית, רפה, וזה דבר ידוע ומפורסם במסורה, שָׁלוֹם דגש, שְׁלוֹם רפה, עָנָן דגש, עֲנָן רפה; וכן לאות שואית שהיא נח נראה או לשוא הנח שתחתיו יקרא בעל המסורה דגש, והבא בח״פ או בח״ס יקרא רפה, מַעֲשֵׂר דגש, מַעֲשֵׂר רפה, מַחְסִי דגש, מַחֲסֶה רפה. וכן הה״א הנח יקרא בעל המסורה רפה, וכשהוא במפיק דגש. וע׳ בכל זה במוספים למבוא אל הנקוד האשורי או הבבלי (סי׳ ד׳ כלל ח׳ וכ׳ ובהערותיו שם) להח׳ רש״פ מה שהאריך בזה בטוב טעם ודעת, והשיב על דברי הבחור בספרו מסרת המסרת וה׳ שד״ל, ועוד הוסיף שם ע״ש. והרוו״ה (בחומש עין הקורא

שלשת אבניו בשתי בתיהן ובשתי מערכותיהן ☞, ומצאנו נשב במערכה נשב נבש הראשונה מורה על נטיית הרוח בחין מעצור על דרכו, והוא כא יסר אליבו, שבן שנב א״כ שנב שבמערכה השניה יורה על נטיית הרוח דרך מעצורים וסבילים בנש בשן לריס, והוא האשנב הוא הווענטילאטור אשר אמרת. ומי יודע אם לא גם הלון מצרית שבתלמוד (ב״ב נ״ה:) תקרא בלשון המקרא בשם אשנב; ואשער, כי אחרי שההר אשר ים עליו גבנונים, הרוח העובר עליו יש דרכו מהם ויפלם לו נתיבות בין הגבנונים, לכן יקרא בשם בשן (הבית השליטי שבמערכה השנית), ומזה הר גבְנֻנִים הר בשן (תהלים ס״ח ט״ז). והוא ע״ז שרק מלדדיו יש לו מעצור, אבל לא מלמעלה.

ויקר לי להעיר עוד, כי כמקרה שלשת האבנים הבונות ששה בתים בשתי מערכותיהם, כן מקרה שתי אבנים אשר לא תבניה רק שני בתים, כמו בם סב, בם שב, בר רב, חד דם, חר רח, עץ נע, ודומיהם, כלם הוראתם המרכזית אחת, רק אם האחד יפנה קדמה השני ימה, האחד נגבה השני לפונה, האחד למעלה השני למטה. ולבאר כל אלה השניים והשליטים בעיקריהם ושרשיהם והסתעפותם והתענפותם לריכים אנחנו לידיעות רחבות ורבות גדולות ורמות גלויות ונעלמות, בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, ולכל אלה גם ימי עלומים ונפש ברכה, ולי אף אה מאחת מאלה אין; בכל זאת אחשוב כי אין אני בן חורין מלגלות בשער בת רבים את יסודי זה, למען יבנו עליו הבאים אחרי, והמה גדולים וטובים ממני, בינים רמים, כיד יי׳ העובה עליהם; הנה אנכי נקבתי הר כחודו של מחט והמה יפתחו למו פתח כפתחו של אולם. ואל יבהלך בכם בשב שלמה שמלה; כי אגלי ברור הדבר שים הבדל דק (כפי שיעתי) ביניהם, אף שעתה נעלם ממני; וכבר ראיתי מי שאמר כי בבש הוא זה אשר למרו כֶּבֶס, בשב הוא זה אשר לא עלתה עליו יד הכובס. שלמה בגד פשוט, שמלה בגד חשוב, אבל דבריהם לא מצאו עוד מסלות בלבבי, לפי מציאות השמות האלה לפנינו במקרא. וגם ענג ונגע לא יראו לך כענג בבתים האלה, כי באמת הוראה אחת לשניהם, והיא יציאת הדבר מגבולו בין לטוב בין לרע (וזהו מ״ש בעל ס׳ יצירה „אין בטוב למעלה מענג ואין ברע למטה מנגע״), ולכן ענג הוא של מניעת יציאת הדבר מגבולו בשני הפנים; והרי הן כמו שרשי חסד קדם רע אשר כל אחד מהם גם בכיתו האחד מתראה הוא למתהפך ומתנגד. אבל גם הדבר הזה הוא מעיקר הנחתם בלשון. ולא אוכל להאריך יותר. והנני מקים כך תן לחכם ויחכם עוד וגו׳. למשפטן תחרן הנני מחכה.

(תשובת הרה״ח הנ״ל תמצא בסוף הספר).

[9]) וע׳ רי״ף ורא״ש סס וטוב״י א״ח (סי׳ ס״א) ותוס׳ ברכות (ט״ו:) ד״ה בין הדבקים וכו׳ ואבודרהם בפי׳ לק״ש בתפלת שחרית בל חול, ורבינו ירוחם (אדם, נתיב ג׳ חלק ב׳), וע״ל (פרק כ׳).

(בראשית מ״ג, כ״א) ובחומש שעם רש״י ותרגום דפוס רעדלהייס (ויקרא י״ט, ל״ג) בדיני שור נח ושור נע וחטף) הביא בשם בן בלעם בטעמי המקרא שלו שקרא קמץ רפה, להברה הדומה (ר״ל הקרובה) לקמץ, וקמץ דגש להברת הקמץ ממש, וכן פתח רפה, הדומה (הקרובה) לפתח, ופתח דגש לפתח ממש, ע״ש. וכן הרי״ש לפי מ״ש בעל ס׳ יצירה שבע כפולות בג״ד כפר״ת, יש לו שני מיני בטואים, קשה או רך, חזק או רפה, ובדבר הזה לבד הוא שוה לבג״ד כפ״ת, לא בדבר נקודת הדגש שבששת האותיות בג״ד כפ״ת, ועל שני אופניו, חזק, וקל; לא כן ברי״ש, שמלבד המנויים במסורה ובמכלול, לא יבא בו דגש כלל, ואלה המנויים הנם דגשים חזקים, לא קלים, וכמשפט שאר האותיות כלן [10]) שהן ט״ם שק״ץ נוזלי״ם. והנה פה לקח לו ה׳ שד״ל את דבר,

---

[10]) מלבד בג״ד כפ״ת שיש בהם שני מיני דגש, ומלבד אהה״ע שאין בהם ולא כלום (זולתי הא כד׳ מקומות המנויים במסורה ובמכלול שם). ונפלאים ממני מאד דברי הגר״א בפי׳ לספר יצירה שם שאמר: „שבע כפולות בג״ד כפר״ת וכו׳ דגש ורפה משא״כ בשאר האותיות שאינו ניכר דגש ורפה בהן. תבנית רך וקשה, רך רפה דגש קשה. [תבנית] גבור וחלש, שניהם בדגש אלא שזה דגש חזק וזה דגש קל, וזה דוקא באלו הז׳ אותיות משא״כ באותיות אחרות שאין בהן דגש ורפה וכו׳״ עכ״ל. הדברים האלה מרפסין איגרי, שהרי לדבריו הרי״ם דומה לבג״ד כפ״ת בכל, עד שיבוא בה הדגש כמשפטו בהן, וגם בה יש שהוא חזק ויש שהוא קל; והכל יודעים שהדבר הזה אלא אמת א). לכן לא אאמין שכן יאמר הדברים מפי הגר״א, ומי יודע עד כמה שכשו את דבריו מעתיקיהם, וכבר גליתי את זאת בספרי עבור יחזקיהו המלך (פכ״ב) ע״ש. והר״מ בוטריל בפירושו שם הביא בשם הרב ר׳ אהרן המקובל הגדול ראם ישיבת בבל וז״ל: „בעל ס׳ יצירה כתב וקרא בג״ד כפר״ת שבע כפולות בעבור שאין באלפ״א בית״א אותיות שיכולות להיות דגושות ורפויות אלא אלו השבע אותיות ולכן נקראו כפולות וכו׳ וכתב הרב ר׳ אליעזר דגרמייזא ז״ל וז״ל כתב וכו׳ בספר יצירה שבע כפולות בג״ד כפר״ת קרא אלו האותיות כפולות בעבור שבאות עם דגש ורפה בין שהאות לבדה בין שהיא בשאר האותיות אבל בשתים עשרה פשוטות ב) אין יכלת באדם לקרוא בשתי אלה הדרכים עם דגש ורפה ג) וזהו רך וקשה רך הוא הנקרא רפה קשה הוא הנקרא דגש ושבע כפולות באות בדגש ובלא דגש ואפילו הרי״ם מקבלת דגש כמו שמצינו בעבור הרעימה הרי״ם בדגש כדגש מקדש״ עכ״ל; גם דבריהם סתורים מאליהם, שהרי וז״ש יל״ב סל״ק וכן מ״ם מן אמ״ם מקבלות דגש חזק, א״כ יש גם בהן דגש ורפה ד) וגם הן באות בדגש ובלא דגש! ואולי כונתם שבאותיות בג״ד כפ״ת יש הבדל בהברה בין אלה שהן דגושות לאלה שהן רפויות ה), לא כן ביתר האותיות; א״כ מה יענו על הרי״ם שאין בה כל דגש כלל זולתי אלה המנויות במסורה ובמכלול לרד״ק וכמ״ם! וגם אלה המנויות אינם רק בדגש חזק וכמשפט ט״ם שק״ץ נוזלי״ם ג״כ, ולא כבג״ד כפ״ת דוקא! ומ״ם ר׳ אהרן שאין באלפ״א בית״א אותיות שיכולות להיות דגושות ורפויות אלא אלו שבע אותיות (בג״ד כפר״ת), גם זה לא אמת, שהרי מצאנו גם יתר האותיות שיבוא בהן דגש חזק, וא״כ הלא יש בהן דגושות ורפויות וכמ״ם

א) וכן על דבר האותיות האחרות שאין בהן דגש ורפה תשמע ממני מ״ם הלאה.

ב) הו״ז חע״י לג״ם על״ק, ופ״ד אמ״ם ע׳ בבאור הגר״א למשנת שתים עשרה פשוטות.

ג) ע׳ באור ר״ם למשנת שתים עשרה פשוטות ול״ע.

ד) ע׳ באור רס״ג למשנה הנ״ל.

ה) ואם לא הבדל חזק וכמו שמוכח מתלמודן (ברכות ט״ו :), עכ״פ הבדל קלת יש ביניהם.

בעל בנין שלמה כפשוטם, עד שנראה כמו ברור כי דעתו כמו דעתו שאנשי טבריה שמו דגשים באלה הרישי״ן הרבים (אשר כמו אותם בשם דגושים), ושבח התמיהה שעל הרז״ה (בעל בנין שלמה) גם עליו, עד שמצאתי באגרותיו (לד 343) שהוא אומר וז״ל: „ואולם בענין דגשות הרי״ש רואה אני אותך ידידי היקר (הוא ר׳ ש״ר בטרם הקניטו) בודה מלבך דבר שלא אמרו אדם מעולם[11]) וכו׳ מי הגיד לך כי אנשי טבריה נתנו באות הרי״ש דגש בכתב? זה לא היה ולא נברא, לא היו דברים מעולם, אבל וכו׳ אנשי טבריה כך היה דרכם מאז ומקדם לבטא הרי״ש בשני דרכים, כי היה מבטא זה אצלם בפי האנשים והנשים והטף, ואחר שקבלו עליהם הספרים המנוקדים (לשיטתו שמרבנן סבורלי יצא הנקוד) לא עזבו הקריאה המקובלת אצלם, רק הציבו להם ציונים בעל פה ללמד לבניהם כי הרי״ש הסמוכה לאותיות אלו היא רכה, והסמוכה לאותיות אלו היא קשה, ומעולם לא ראינו ולא שמענו חלוף גדול כזה בין ספרי טבריה לספרי כל הגולה, שספרי טבריה תהיה בהם הרי״ש דגושה למאות ולאלפים, רק אמרו הקדמונים שאנשי טבריה היו בקיאים בקריאת הרי״ש הדגושה והרפויה, כלומר שהיתה הרי״ש אצלם בעלת שני מבטאות, לא שהם הדגישוה בכתב. ואיך אשתמיטו כל הקדמונים ולא אמרו מלה אחת שיהיה משמעה שבספרי טבריה היתה הרי״ש דגושה? ואיך זה? והלא חלופים הרבה היו נמשכים מזה בספרי טבריה, שהרי אם היתה הרי״ש מקבלת דגש, א״כ לא היו הם כותבים יְבָרֵךְ בקמץ אלא יְבַרֵךְ, ולא בֶּרֶךְ בצירי אלא בַּרֵךְ בחירק, ולא מְבֹרָךְ אלא מְבֻרָךְ בשלש נקודות, והנך רואה כי לפי זה הוצרכו ספרי טבריה להיות משונים מכל ספרי ישראל באלפי חילופים, ואיך לא בא זכר מזה בפי אחד מהקדמונים, ובפרט אותם שהזכירו שנוי המבטא שלהם בענין הרי״ש? הלא ברור הדבר כי לא שנו אנשי טבריה את נקוד ספריהם כלל, והמוציא מחברו עליו הראיה, ואני על משמרתי אעמודה ובדעתי אחזיק כי מעולם לא הרשו אנשי טבריה את עצמם להוסיף נקודה אחת על מה שיסדו מיסדי הנקוד; ומאחר שמיסדי הנקוד לא עשו הרי״ש מקבלת דגש, הנה הדבר ברור כשמש בצהרים כי מיסדי הנקוד לא היו מאנשי טבריה״ עכ״ל. דבריו בענין קריאת הרי״ש רפה ודגושה אצל אנשי טבריה נאמנים. אבל לא כדבריו באגרתו זאת דבריו פה בויכוח שלפנינו, פה בויכוחו התחבר את הרז״ה בבנין

גם ר״ם במסגת שתים עשרה פסוטות, והרי״ם שהשב בעל ס׳ יצירה בין בג״ד כפ״ת לא מצאנו בו דגש קל אף באלה המנויות ע״פ המסורה והמקבל וכל דגשיה ההם אינם רק דגשים חזקים, וא״כ הרי״ם שוה לכל האותיות כלן ולא לבג״ד כפ״ת לבדן, והיא עוד גרועה מיתר כל האותיות כלן, כי כן בט״ם שק״ן נוזלי״ם יבוא הדגש החזק לעולם כמשפטו, והרי״ם מלבד המנויות ההן לעולם לא יבוא כל דגש בה אבל יפתלס בנה כמשפט. וכבר הרגים בזה גם הר״א מגרמיים״א ולכן אמר „וא״פ״לו הרי״ם מקבלת דגש וכו׳", ר״ל אף שאין דרכה לקבלו, וא״כ דבריו סותרים את דבריו, שהרי כבר הודה בזה שאין הרי״ם שוה לבג״ד כפ״ת! גם משלו שהביא מדגש רי״ם הרעיבמה שהוא כמו דגש קוף מקדש תמוה מאד, כי לפ״ז הוא שוה לקוף שהוא מי״ב פסוטות ולא לבג״ד כפ״ת שהן הכפולות לעולם! וע׳ מכלול לרד״ק (חלק הדקדוק שער הפעלים האבן הראשה מהשלמים) שכן השכם שם יחד גם הוא ובגדק, וע׳ ס׳ הרקמה לר״י אבן גנאח (שער כ״ב).

[11]) איך זה? הלא גם בעל שיח יצחק ובעל בנין שלמה אמרו ככה! ואם הדברים בטלים, הבעבור זה נאמר שלא היו ולא נברא ולא אמרם אדם מעולם! או שלא נקראי בשם אדם!

שלמה, והיתה הראיה לרז״ה שאנשי טבריה לא היו מבעלי המסורות, ולה׳ שד״ל שממציאי הנקוד לא היו מחכמי טבריה, מאשר חכמי טבריה הדגישו הרי״ש שלא כבעלי המסורת ושלא כממציאי הנקוד; ושם באגרתו הוכחתו, כי אחרי שאנשי טבריה הדגישו הרי״ש בפיהם ולא בכתבם, ראיה כי לא היו הם ממיסדי הנקוד, כי אלו היו הם המיסדים, אז היו שמים דגש ברי״ש הנדגשת בפיהם כמו שהדגישו בג״ד כפ״ת. ולפ״ו הראיות אינן מתאימות, וסותרות זא״ז, דבר אשר לא יכון לאיש כמוהו. ואחרי כל אלה גם הוכחתו באגרתו איננה הוכחה ושגה בה מאד, כי אחרי שאין ענין כאן לנקודת הדגש בכתב, אמנם רק בענין ההברה לבד אם הוא רך או קשה, אשר לכן אין הדבר תלוי בתנועה הקודמת לה, אם היא ת״ג או ת״ק, אם קדמה לה שוא נע או נח, נגינה או מתג, ראש ואמצע התיבה או סופה [12]), אבל הכל תלוי בקדימת האותיות דז״ט סצ״ת אם באו לפני הרי״ש והם בשוא כמו מִזְרָח, מִדְרָךְ, מִטְּרוֹת, יִשְׂרָאֵל, יִצְרוֹ, יִתְרוֹ, קריאת הרי״ש בלשון רך, ואם אין שוא תחת דז״ט סצ״ת אז תחת הרי״ש דגש (ר״ל שבטוא דגוש, חזק וקשה) אלה שש אותיות מלפני הרי״ש, ושתים מאחריו והן, נ״ל ושמושם בלא שוא כמו קַרְנַי, עַרְלֵי, ושאר הרישי״ן שבמקרא בדבור דגש כלו ר״ל שרק בדבור ובמבטא הנם דגושים ומבוטאים בחזק אבל לא שיש נקודת הדגש בהן, ע׳ מכלול לרד״ק (חלק הדקדוק שער אותיות או״י) בשם עלי בן יהודא [13]) הנזיר ומשפטי הטעמים לבן אשר (פ״ז). וכבר מצאנו גם ביתר האותיות כעין זה במ״ש הרד״ק (שם) וז״ל: „וכן בשאר האותיות שאינם בג״ד כפ״ת נקראות חזקות, וקלות כשיבואו עליהם אותיות אהו״י, כמו מֵפֶר מַחְשָׁבוֹת (איוב ה׳, י״ג) אע״פ שהמ״ם אינה דגושה (ר״ל בכל זאת היא נקראת חזקה), קריאתה קלה כמו הנה אנכי יוֹצֵא מֵעִמָּךְ (שמות ח׳, כ״ה), וכן מהעוף לְמִינֵהוּ (בראשית ו׳, כ׳) חזקה הלמ״ד, עָשָׂה לִי (דברים ח׳, י״ז) רפה הלמ״ד וכו׳, וכן גֵּרָא נָא (ירמיהו ה׳, כ״ד) גו״ן נירא חזקה וגו״ן נא רפה וכו׳ וכן דרך שאר האותיות זולתי היו״ד שהיא קלה לעולם זולתי אם תדגש״ עכ״ל. ודומה לזה כתב הרד״ק עוד (שם שער השוא) וז״ל: „כל שוא נע וסמוך לה אחת מאותיות בג״ד כפ״ת האות ההיא אשר היא מבג״ד כפ״ת תרפה כגון בְּבֵיתְךָ וכו׳״ וכן בשאר האותיות כפי חזקתם וכפי קלותם כמו לָמָה קריאת הלמ״ד חזקה, וְלָמָה קריאת הלמ״ד קלה מפני שוא הנע אשר עליה, שָׁאוּל שָׁאַל האיש (בראשית מ״ג, ז׳) קריאת השי״ן חזקה, וְשָׁאַל לו (במדבר כ״ז, כ״א) קריאת השי״ן קלה, נָפְלוּ פניך (בראשית ד׳, ו׳) קריאת הנו״ן חזקה, וְנָפְלוּ ולא יקומו עוד (עמוס ח׳ י״ד) קריאת הנו״ן קלה, וכן שאר האותיות על זו הדרך זולתי היו״ד שהיא קלה לעולם זולתי אם תדגש״ עכ״ל [14]).

---

[12]) ככל אשר התפלא הרז״ה בבנין שלמה (שם) על אנשי טבריה. ובאמת פליאותיו שם כלל תעבורנה, כי אין בריאי״ן ההן לא דגש כתוב ולא משפטיו.

[13]) ע׳ לקוטי קדמוניות לה׳ פינסקר (לד ק״ה) ובקרת לתולדות הקראים (פ״ג אות י׳) בשם יהודה בן עלן, וכן מצאתי גם אני הרבה פעמים יהודה בן עלאן בס׳ אשכול הכופר להקראי ה׳ יהודה ההדסי האכל.

[14]) לשיטת הרד״ק שהבאנו שגם בשאר האותיות (מלבד בג״ד כפ״ת) יש חזק ורפה, אף שאין בהן הכר ע״י הדגש או העדרו, והרפיון והחזק הנם תלויים בסמיכות האותיות שלפניהן, אם הן מאותיות אהו״י או לא, אם קדם לה שוא נע או לא, פליאה דעת מני, מה זה אשר השב בעל ספר יצירה את הרי״ש בין שבע כפולות (בג״ד כפר״ת), הלא הוא יותר דומה לשתים עשרה הפשוטות, ובדיוק יותר לע״ם שק״ן טוזלי״ם, בכלן יש הברה כפולה, חזקה

א״כ הלא כמשפט שאר האותיות שלא יקדם להם אחד ממבטלי הדגש (אחת מאותיות אהו״י לו שוא נע) וקריאתם חזקה, ואעפ״כ לא שמו חכמי הנקוד בהן דגש. ככה (לשיטת ה׳ שד״ל) אף אם יהיו אנשי טבריה מיסדי הנקוד, לא הדגישו ברי״ש אף בהיות קריאתה חזקה ודגושה; וכי מה בין רי״ש בתנאי קרבת דז״ט סצ״ת נ״ל, ובין שאר האותיות בתנאי קרבת אהו״י או שוא נע? כמו שבאלה האחרונות לא תדגש האות אף בהיות קריאתה חזקה, ככה גם ברי״ש. א״כ הלא סרה הוכחת ה׳ שד״ל מאשר לא שמו חכמי טבריה דגש ברי״ש אשר קריאתו חזקה; אף שאין לנו עם הוכחתו דבר.

קנה) בחפשו ובחקרו מי היו ממציאי הנקוד — אשר אמנם החקירה הזאת לא לנו היא אחרי כל דברינו עד כה — אם אנשי א״י או חכמי בבל, התגלגלו לו הדברים שאמר (שם לד 106) וז״ל: „כי אמנם חלופי הקריאה שבין מערבאי ומדינחאי כלם בעניני האותיות וקרי וכתיב, לא בעניני הנקוד והטעמים, וכלם קדמו אל הנקוד״ עכ״ל. דבריו אלה דברי ר״א בחור הם (בהקדמתו הסליטית לספרו מסרת המסרת), וזה הלך אחריו בעינים סגורות, ושניהם לא ידעו או שעשו עצמם כלא יודעים, שגם בנקוד מצאנו מחלקת ביניהם. ואתפלא על האנשים האלה איך לא חקרו ולא בדקו בטרם יעידו, ואיך לא יראו ולא פחדו פן יבוא מי שלא יאמין בם ובדבריהם, ויבדוק אחריהם, ובפניהם יענה כחשיהם, ראה בחלופים שבסוף המקראות הגדולות (ירמיהו ו׳, ז׳) למערבאי כרתו עצה, למדינחאי כרתו עצה מפיק; עמוס ג׳, ו׳) למערבאי לא עשה, למדינחאי לא עשה מפיק ה״א, (וע׳ מנחת שי שם וסס), וע׳ ספרי היחש וכו׳ (שער ג׳ פ״י). וכן (זכריה י״ד, ה׳) וְנִסְתֶּם העיר הראב״ע שאנשי מזרח (מדינחאי) קוראים וְנִסְתַּם (וע״ל פקכ״ד, וספרי היחש וכו׳ שם פי״ח בהערה להערה ד׳), והדבר הזה הלא ידע הבחור שכן הביאו בנימוקיו לשרש סתם[1]). ופה לא זכרו ולא פקדו ולא העלהו על דל שפתיו! וכן מְמֻנוּ בסגל המ״ם השנית ודגש הנו״ן, כן הוא למערבאי בין ליחיד נסתר בין לרבים מד״ב, אבל למדינחאי הוא רק ליחיד נסתר, אבל לרבים מד״ב הוא מְמֻנוּ בצירי המ״ם

ורפויה, וכן ברי״ם, וכלן לא יבוא דגש קל, וכן ברי״ם! ומה לרי״ש עם בג״ד כפ״ת, בשם אלה יבוא גם דגש חזק גם דגש קל, וברי״ש לא יבוא דגש לעולם, מלבד אלה המנויות במכלול ובמסורת, וגם אלה המנויות הכן רק בדגש חזק אשר בו ישתוו כלם גם בג״ד כפ״ת גם ע״ם שק״ן וזגלי״ם! ועל אודות פירושי מפרשי ס׳ יצירה בזה כבר העירותי למעלה (הערה י׳). אמנם מה שלא מנה בעל ס׳ יצירה עם שבע הכפולות גם את השי״ן הימנית והשמאלית, הוא, יען כי לא קרא כפולות רק אלה שבעצם הכן אחת, רק שתשתנינה במבטאן ותתכפלנה לפי שינוי מלכן וסמיכותן למלה אחרת כמו בְּרֵאשִׁית בָּרָא (בראשית א׳, א׳), מִי־בָרָא (ישעיהו מ׳, כ״ו), הבט לַבְּרִית (תהלים ע״ד, כ׳), לִבְרִית עולם (בראשית י״ז, ז׳), ויסגר בָּשָׂר (שם כ׳, כ״א), לְבָשָׂר אחד (שם שם, כ״ד), ודומיהן; לא כן בשי״ן ימנית ושמאלית, הימנית ימנית לעולם, והשמאלית שמאלית לעולם.

[1]) וז״ל שם: „א״א תמיה אני למה לא הביא (הרד״ק) ונסתם גיא הרי שתרגם יונתן ויסתתם וכן קורין אותו אנשי מזרח הנו״ן בחיר״ק ונסתם״ עכ״ל. שכח שם כאן עוד הכדל שבזה התי״ו בפתח ובזה בסגל. ונפלא הדבר איך שכח שם מה שראו עיניו ומה שקראו בפיו, שכן הביאהו הרד״ק (שם) בשרש נוס והביא גם את יונתן גם את הראב״ע בשם אנשי מזרח גם את האומרים שכן נמצא במקצת ספרים מדויקים, ומה לנו עוד! (וע״ל פרק פ״ה הערה ג׳). ובעל עת קץ (פי״כ) שכח להשיג עליו גם בזה.

והנו"ן רפה, ע' ראב"ע בפי' (שמות ל', ט') [2]), וגם את זה ידע הבחור שכן הביאו בנימוקיו למכלול לרד"ק (חלק הדקדוק, שער המליס, מלת מן), וע' ספרי היחש וכו' (שם פ"ט הערה ג'); וכן ות עגב (יחזקאל כ"ג, ה') למדינחאי הוא בסגול (מל"ש שם). וכמו שלא נעלמו הדברים האלה מאת הבחור כן מבלי ספק ידע מהם גם ה' שד"ל, ואעפ"כ כתבו גם שניהם שאין מחלקת בין מערבאי ומדינחאי בענין הנקוד והטעמים! נפלאים מעשה האנשים האלה ועלילותיהם. וכן למה שחשב ה' שד"ל דהא דאמרו (קידושין ל") „במערבא פסקי להאי קרא לתלתא פסוקי", הוא פשוט שעשו המקרא הזה בשלשה פסוקים נבדלים (ע"ל פק"ב), א"כ כבר מצא מחלקת בין מזרח למערב גם בפסוקים (פסקי טעמים)! וכן מצאנו הרבה פעמים מחלקת ביניהם בין אֶל ובין עַל, והרי זו מחלקת גם בנקוד; וכן הרבה דומים לאלה ימצאם המבקר את החלופים שבין מערבאי למדינחאי שבסוף המערכת, ובספרי מגיהי ספרי קדשנו היראים והחרדים; והמחלקת בקרי וכתיב שביניהם גם היא מולידה מחלקת גם בנקודות גם בטעמים. וע' מה שהאריך ה' פינסקער בראש ספרו מבוא אל הנקוד האשורי בדבר המחלקת שבין מערבאי למדינחאי. והנה לפנינו רב צמח גאון (אלדד הדני, הולאת הל"ה עפשטיין) בתשובתו לאנשי קירואן, אומר: „ואפי' במקראות שהם כתובים וקבועים יש שנוי בהם בין בבל (מדינחאי) לארץ ישראל (מערבאי) בחסרות ויתרות ובפתוחות ובסתומות ובפסקי הטעמים ובמסורות בחיתוך הפסוקים" עכ"ל.

קנו) ברצות ה' שד"ל להביא ראיות כנגד הבחור האומר שחכמי טבריה המציאו הנקוד, אמר הוא (שם לד 105): „ואם חכמי טבריה היו בעלי המסורת לא היו הם ממציאי הנקוד", והוסיף (שם לד 106) ואמר: „והנה מלאכת בעלי הנקוד נשארה תמיד באין חולק עליה, אין פוצה פה ומצפצף; מה שלא יובן כלל אם נעשתה בא"י בזמן שלא היו שם נשיאים וישיבות מפורסמות וכו' אך בבבל נתקן הנקוד במקום הישיבות הגדולות אשר היתה אימתן מוטלת על כל ישראל וכו'". ע"ש שהאריך, ואנכי אין לי להעתיק כל דבריו ההם, יען כי אחרי כל דברי עד כה תתראה מחלקתם זאת כעין המחלקת אם הפרה שפרחה מעל לגג, הולידה את אגג, או את פ' הזגג; והביצה אשר פלטה או מלטה, אם בין רכב ורחים, או בין תנור וכירים; ולא באתי הנה רק להראות שגם בדברי רעות רוח אלה שקר כזבו. הנה להראות שלא היה מחלקת בנקוד הביא הא דמערבאי ומדינחאי שהראיתיך בפרק הקודם, ועליהם הוסיף (שם) ואמר: „גם בן אשר ובן נפתלי מעולם לא נחלקו על בעלי הנקוד, רק היתה מחלוקת בין זה לזה בעניני המקף והמתג ובשאר ענינים קלים שאינם נוגעים לגוף קריאת המלות ונתוח המאמרים" עכ"ל. לא אדע מה אדון באדון הזה, הן הוא נלחם עתה בר' אליה בחור, ועל מה? על דבר מ"ש בהקדמתו השלישית לספרו מסרת המסרת, כמו ששפתיו ברור מללו למעלה (שם לד 103); ההקדמה ההיא הלא היתה פתוחה לפניו ולמראה עיניו, וממנה העתיק מה שכתב על אודות מערבאי ומדינחאי (ע' בפרק הקודם) אף שלא קרא שמו ע"ז. והנה לפניו שם דברי הבחור גם על אודות בן אשר ובן נפתלי, וזה ר' אליה כתב שם על אודותם ההפך ממ"ש הוא, והוא עשה עצמו פה לפנינו בדבר הזה כאלו לא ידע את הבחור ולא מ"ש על אודותם, והנהו מעתיק ההפך! את דבריו הלא שמתי לפניך, והנה לך גם דברי הבחור וז"ל: „אבל הפלוגתות דבין בן אשר ובן נפתלי

---

[2]) וה' פינסקער בספרו מבוא אל הנקוד האשורי (לד 2) שגה בחשבו שהז"ל החזיקו דוקא בקריאת מדינחאי, וע' ספרי היחש וכו' (שם פ"ע).

שאינן אלא בנקודות וטעמים אין ספק שנכתבו אחר שהוסדו הנקודות והטעמים וזה קל להבין וכו׳, והפלוגתות שביניהם בטעמים אינם אלא בטעמים הקטנים כגון מתג ומקף ומונח ובפשטא אחד וב׳ פשטין וכו׳, גם הפלוגתות שביניהם בנקודות אינן אלא בחולם ובקמץ חטוף ובקמץ גדול ופתח ובשוא וחטף פתח וכן בדגשין ורפין ומלעיל ומלרע״ עכ״ל. וזה ה׳ שד״ל לא שם לבו לכל מ״ש הבחור בזה, ולקח ממנו רק את מאמרו האמצעי מן „והפלוגתות שביניהם בטעמים וכו׳ עד וב׳ פשטין, רק שלא זכר את המונה ופשטא אחד וב׳ פשטין, וכללם במה שאמר „ובשאר ענינים קלים שאינם נוגעים לגוף קריאת המלות ונתוח המאמרים״. ובדבר הזה הלא זייף את הענין כלו. הן אנחנו נשאלהו האם המחלקת בחולם ובקמץ חטף בקמץ גדול ופתח ובשוא וחטף פתח בדגשין ורפין ובמלעיל ומלרע ככל אשר אמר הבחור איננה נוגעת לגוף קריאת המלות! והמקף איננו נוגע לנתוח המאמרים! וכי תאמר אולי צדק ר׳ שמואל דוד מר׳ אליה, וחלילה לו להעיד עדות שקר כזאת, הן במילתא דעבידא לאגלויי לא משקרי אינשי אף כי ה׳ שד״ל, ההוא אמר ולא אמת, ודבר וישקר! הבה נלכה נא אל החילופים עצמם, נראם, נקראם ונדעם. והנה לפנינו שם, מחלקת בין יָלַד ובין וָלַד (ברא״ת מ״א, כ׳) ע׳ מנחת שי וחילופים, ועוד דומים לאלה, מחלקת בין יִתְמֹּךְ (מש״ל ד׳, ד׳), ע׳ חילופים וע׳ מנ״ש שם וע׳ מכלול לרד״ק (חלק הדקדוק, שער הפעלים, אבן כ״ס מבנין הקל משלמים) ורבים הדומים לאלה בפלוגתותיהם, האינם נוגעים לגוף קריאת המלות! אמנם גם ר׳ אליה בחור באמרו: גם הפלוגתות וכו׳ אינן אלא וכו׳״, טעה, אבל לא בזיוף, אמנם רק בהעדר ידיעה, במניעת שימת עין ולב אל מה שלפניו, וכבר הראינו למעלה (פנ״ט) כמה נוכל לסמוך על בקיאותו, וע׳ בפרק הקודם (הערה א׳) ששכח מה שראו עיניו, וגם פה מה היא המחלקת בין יְשָׁשְׂכָר ובין יִשָּׂשְׂכָר ע׳ חילופים (ברא״ת ל׳, י״ח) וע׳ ראב״ע (שמות א׳, ג׳) וע׳ מכלול לרד״ק (שס רא״ש גזרת חפ״ג), והבחור ידע מזה שב״כ שם נימוק ע״ז וכן הביא את זה בספרו מסרת המסרת (לוחות שניות מאמר א׳ מין א׳), וע׳ שרשי רד״ק (שרש חלר) ובפי׳ לדה״א (ט״ו, כ״ד) וע׳ מנ״ש. ומה היא המחלקת בין שַׁלְהֶבֶת יָהּ ובין שַׁלְהֶבֶתְיָה (שס״ם ח׳, ו׳), ע׳ חילופים, וע׳ מס״ג (סוף בשלח), וע׳ שרשים לרד״ק שרש אפל ושרש שלהב, וע׳ מנ״ש, וע׳ הערת רו״ו היידענהיים להלל בסדור שפה ברורה. ומה היא המחלקת הגדולה והעצומה שבין ב״א ובין ב״נ בכל יו״ד מונעת בחירק ובכ״ל שלפניה בשו״א, שב״נ מניח היו״ד ומטיל החירק על אות השמוש שלפניה כמו בִּישְׂרָאֵל לִיצְחָק בְּיִזְרְעֶאל לִירְאָה ודומיהם, וב״א קורא בכ״ל בשוא והיו״ד בחירק בְּיִשְׂרָאֵל לְיִצְחָק בְּיִזְרְעֶאל לְיִרְאָה ודומיהם, ע׳ חילופים בכל מקומותיהם, וע׳ דקדוקי הטעמים לב״א (פי״ג), וע׳ שרשים לרד״ק (שרש ילל); ושם מחלקת ביניהם אם קוראים וִילָלַת או וְיִלֶלַת וכן וִיחֵלוּ או וְיִחֲלוּ וע׳ חלופים במקומותיהם ומכלול חלק הדקדוק (בשמוסי מס״ה וכל״ב), ומנ״ש (איוב כ״ט, כ״ג), וע׳ הגהת רוו״ה בעין הקורא (ברא״ת מ״ו, י״ז) בשם יהב״י הנקדן; וכן בִּיקָרוֹתֶיךָ או בְּיִקָּרוֹתֶיךָ ע׳ חילופים, וע׳ מכלול לרד״ק (שס שער אותיות לו״י) ובשרשיו (שרש יקר), וגם מזה ידע הבחור שהרי כתב שם נימוק ע״ו, וע׳ מנ״ש (תהלים מ״ה, י׳); וכן וְיַלִּיל וְיַלִּילוּ או יֵלִיל יֵלִילוּ ע׳ חילופים במקומותיהם ומנ״ש, וע׳ מכלול לרד״ק (שס נח״פ שרש ילל) ובשרשיו (שרש זה), וע׳ ספר הרקמה לר״י אבן גנאח (שער ו׳ שמוש אות י׳ ושער כ״ו)[1], וכן נַיִּף או נִיַּף ע׳ חילופים וע׳ מכלול (שס נחי

---

[1]) ולדעתי יֵיטִיב, יְוַלִּיל לקריאת כ״א כאו על משקל האדמי יְשַׁזִּיב (דניאל ג׳, י״ז). והלומות ה׳ פינסקער (מבוא אל הנקוד האשורי לד 116) השוא ידברו, ואכמ״ל.

סקלות שפאיה״ס יו״ד ולמדיה״ס ה״ח) ושרשיו (שרש יפה), וספר הרקמה (שם), וע׳ מנ״ש (יחזקאל ל״ח, ז׳)[2]; וכן וְקִטַּרְתִּי או וְקִטַּרְתִּי הטי״ת בק״ח או בפתח, ע׳ חילופים, וע׳ שרשים לרד״ק (שרש קטר), וע׳ מנ״ש (שם שם, י״ח; כ״ג, מ״ח); וכן לִסְבוֹב או לְסָבוֹב ודומיו, ע׳ חילופים וע׳ מכלול לרד״ק (שם שער השוח), וע׳ מנ״ש (במדבר כ״ח, ד׳), וע׳ מ״ש הרוו״ה בעין הקורא שם; וכן לַעֲשֹׂר (הפעיל) או לְעַשֵּׂר (פִּעֵל) ע׳ מנ״ש והוא כמו בחלופים שבידינו, וע׳ מ״ש רוו״ה בעין הקורא (דברים כ״ו י״ב) שהביא ממקרא כ״י באופן אחר; ור״א די בלמש בדברו משלמות הלשון וטעם הדגש הביא מחלקת בין ב״א וב״נ בענין כל כ״ף הבאה אחרי ויהי אם היא בדגש או לא ע״ש, והם הם הדברים האמורים במכלול לרד״ק (שם שער אותיות או״י) בלשון אחרת ובדיוק יותר וז״ל: „כל כהוציאם כשמעם ודומיהם סמוך לתלשא לב״א רפה ודגש לב״נ״ עכ״ל; וכן בכלל שתי אותיות בג״ד כפ״ת בראש התיבה מבטלות חק יהו״א ע״פ תנאים ידועים מחלקת בין ב״א וב״נ בכ׳ וג׳ לב״א רפה ולב״נ דגוש ע׳ מכלול לרד״ק (שם) ומנ״ש (יחזקאל י״ז, י׳). ועוד הרבה מאד גם בנקודות גם בדגושים ורפויים גם בטעמים, עד שאם אמרתי להעתיקם, הייתי צריך למאמר שלם רק על אודות זה בלבד; וכל אלה הם ענינים קלים שאינם נוגעים לגוף קריאת המלות?! וכן עוד הרבה שלזה הוא במקף ולזה הוא בטעם בפני עצמו וכן שלזה הוא במשרת ולזה במפסיק ע׳ חילופים, וכל אלה הם ענינים קלים שאינם נוגעים לנתוח המאמרים?! ומי העיד עדות כזאת ה׳ שד״ל המדקדק והמבקר, ואת הכל סוקר וחוקר! ומה נאמר אחרי אמרו שהמתג הוא מהענינים הקלים, יגיד נא לנו מי הוא המבדיל בין יָשְׁנוּ (משלי ד׳, מ״ז) שהוא משרש ישן ובין יִשְׁנוּ (איוב כ״ט, כ״ב) שהוא משרש שנה, בין יָרְאוּ (מיכה ז׳, י״ז) שהוא משרש ירא ובין יִרְאוּ (בראשית י״ב, י״ב) שהוא משרש ראה ועוד רבים דומיהם, אם לא המתג ביו״ד באלה שהם מנפ״י, והעדרו באלה שהם מנל״ה! ומי הגיד לנו כי בֶּרְכוּ פֻּרְקוּ הם צוויים מבנין פִּעֵל הדגוש ולא מבנין הקל, אם לא המתג! וזה הוא ענין קל בעיני ה׳ שד״ל המדקדק!! וגם ר׳ אליה בחור אשר תאר את עצמו בשם „המדקדק האשכנזי״ ואמר „רזי לי רזי״ באמרו „אינן אלא וכו׳ בדגשין ורפין ומלעיל ומלרע״ הראה שאינם כ״כ דברים נכבדים וגדולים בעיניו, ולא שם אל לבו, כי בין פֻּקְדוּ צווי מקל ובין פֻּקְדוּ עבר מפִעֵל הדגוש רק הדגש הוא המבדיל, וכן מי הוא המבדיל בין יִבְלוּ מן בלה ובין יִבְלוּ מן נבל ודומיהם אם לא הדגש שבאלה שהם מחפ״נ! ומי הוא המבדיל בין יִגְעוּ מן געה ובין יָגְעוּ מן יגע ובין יִגְעוּ מן נגע אם לא המתג שבשני והדגש שבשלישי והעדרם בראשון! וכן מי הוא המבדיל בין הנסתרת מעבר לנפעל כשבאה בהפסק נִפְקְדָה ובין הבינונית מבנין זה נִפְקֶדֶה, וכן בין בָּאָה שֶׁבָה עוברות ובין בָּאָה שֶׁבָה הוות (ע׳ רש״י בראשית כ״ט, ו׳), ובין וְשֶׁבוּ אליך וגו׳ אשר שְׁבוּ אתם וגו׳ (מ״ח מ׳, מ״ח), בין ולא שָׁתוּ איש עדיו עליו (שמות ל״ג, ד׳) ובין וְשָׁתוּ ולעו (עובדיה א׳ י״ז), אם לא המלעיל והמלרע! וכן דומיהם הרבה גם בחילוקים אחרים אשר נלאיתי להביאם, וכל אשר למד משפטי הלשון יודעם, וכל אלה ענינים קלים ולא כבדים, אצל אלה המדקדקים המפורסמים והנכבדים! וה׳ שד״ל שחשב את המקף לענין קל שאיננו נוגע לגוף קריאת המלות, יגיד נא, האם בגלל המקף לא ישתנה נקוד המלה? וע״פ שינוי הנקוד האם לא יבוא שינוי בגוף קריאת המלה?! וע׳

---

[2]) וע״ע שלא העיר על מה שבחלופים שלפנינו גוף חסר.

חילופים ותמצא הרבה מאלה, ותשתומם, ומה נאריך, ודעת ב״א היא שהנקוד הוא מסיני, ע׳ דקדוקי הטעמים לב״א (סי׳ ט׳).

קנז) אמנם חכם גדול היה ה׳ שד״ל, ידע מ״ש חז״ל, „אין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר בהן חוץ״, אלמא מצד הסברא אתי חוץ ואלים ליה לכללא, לכן בהביאו לנו בפנים את כללו הגדול, שאין מחלקת בין ב״א וב״נ, בדבר שהוא נוגע בגוף קריאת המלות—אשר כבר הראינו בפרק הקודם כי שקר בימינו—הוא מביא לנו עתה בהערה (סס לד 106) גם חוץ לכלליה, והדר ואהדר אף לחוץ דא גו היכליה, דלא לסתור אף איהו למילוליה; וגברא חריפא וקשיטא דנן, אחוי לן, דאף חוץ דהוינן סבירין דאית ביה, שמיט ליה מגביה. ועלינו החוב להערות פה הערתו, אולי בה צרופה אמרתו. וז״ל: „רק חילוף אחד (Sic) מצאנו בין בן אשר ובן נפתלי הנוגע לכאורה (Sic) לגוף קריאת המלה והבנתה, והוא במלת תרצחו כלכם (תהלים ס״ב), ע׳ מנחת שי [1]). אך לדעתי (כאשר כבר כתבתי בספרי Prolegomeni עמוד כ״ד) אין הענין כמו שחשבוהו, אבל לדברי הכל המלה מבנין פיעל כמו ועתה מרצחים, אלא שהושמט הדגש באות שואית, ובפרט בהיות אחריה אות גרונית, כמו וַיִּשָּׁאוּ וַיִּקְחוּ וַיִּסְעוּ, וכן מצאנו בקצת ספרים כ״י ודפוסים עתיקים תרצחו בלא דגש בצד״י. והנה לדעת בן נפתלי הרי״ש צריכה להנקד פתח כמשפטה, אבל בן אשר היה עושה היכר שיוודע שהשוא נע אע״פ שאין שם דגש, והיה מנקד תרצחו בקמץ, ואין ספק שהיה ממשיך הקמץ במתג למען יוודע שהוא קמץ רחב״ עכ״ל. ה׳ שד״ל, ה׳ שד״ל, עד מתי אתה מגבב עלינו הבלים! עד מתי תשכח גם את הדבר אשר זה אתה הוצאת מפיך! ראה אתה אומר: „לדברי הכל המלה מבנין פיעל כמו ועתה מרצחים אלא שהושמט הדגש באות שואית ובפרט בהיות אחריה אות גרונית״, הנה אשאלך ועתה מְרַצְּחִים (ישעיהו ח׳, כ״ח) שהבאת וכן יְרַצְּחוּ שכמה (הושע ו׳, ט׳), האין הצדי״ן בהן בשוא? ואחריהן אין אות גרונית? ומה נשתנה תרצחו מן מרצחים ירצחו עד שבראשון נשמט הדגש מטעם אות שואית ואחריה אות גרונית, ובשני ובשלישי גם שתיהן לא הועילו להכחיד הדגש ולהשמידו מתוך הצד״י?! והנה לפנינו תְּשַׁלְּחוּם (במדבר ה׳, כ׳) אל תְּשַׁלְּחוּ (ש״ח ו׳, ג׳) וכל יתר רעיהם שהדגש באות שואית אף שאחריה אות גרונית; אמנם כן יש שהאות הגרונית שאחר האות השואית מבטלת הדגש כמו וַיִּשָּׂאוּ וַיִּקְחוּ וַיִּסְעוּ שהביא, וכבר מצאנו כאלה גם בלי אות גרונית כמו תְּבַקְּשֶׁנָּה (בראשית ל״ח, ל״ט) תְּבַקְּשֻׁנוּ (שם מ״ג, ט׳); ויש אשר גם אות גרונית לא תבטלנו כמו מְרַצְּחִים יְרַצְּחוּ, וכלם בין אלה אשר הבטול נגע כמו בין אלה אשר הדגש לא עזבם, כלם דרך אחד

---

[1]) למען הקל מעל הקורא אעתיק פה מ״ש המע״ם, וז״ל: „תרצחו, סנהדרין פ׳ חלק פיסקא אנשי סדום דרש רבא מאי דכתיב עד אנה תהותתו על אים תרצחו כלכם וגו׳ מלמד שהיו נותנים עיניהם בבעלי ממון ומושיבין אותו אצל קיר נטוי ודוחין אותו עליו ובאין ונוטלין את ממונו. גראה שהמדרש קורא תרצחו בפתחות הרי״ם מן ועתה מרצחים ירצחו שבמה דכך היא קריאת בן נפתלי ומחזורא רבה וכעל אות אמת. אבל קריאת חכמי עבריא ור׳ פינחס ראש הישיבה והראב״ע רי״ם תרצחו קמוצה וחטופה מפני דגשות הצד״י, ועלייהו סמכינן משום דב״א קאי כוותייהו״ עכ״ל. מ״ש שרבא קרא תרצחו בפתחות הרי״ם איננו נכון, כי לפ״ז היה ראוי להיות בקיר נטוי בכי״ת ולא בכ״ף. לכן נראה ברור שגם רבא קרא תרצחו בקמץ חטוף מבנין פֻּעַל כמו כ״א, וטעמו שוסכם שתרצחו כלכם בקיר נטוי וגו׳ כמו שרצחתם אתם פ״י קיר נטוי, מדה כנגד מדה.

למו בכל הנמצאים בשרשו ובבנינו אם דגושים דגושים אם מוקלים מוקלים, א״כ אחרי שמצאנו מְרַצְּחִים יְרַצְּחוּ דגושים, הלא כן גם משפט תרצחו שלפנינו, כי במה נבדל משני רעיו אלה? וכן אשר שהיה עושה היכר שיודע שהשוא נע אע״פ שאין שם דגש היה מנקד תרצחו בקמץ, עד שעשה זר מעשהו לשום נקודה תחת הפתח ויהפכהו לקמץ שלא כמשפטו! היה לו לשום אותה נקודה עצמה בתוך הצד״י והיתה בו לדגש וכמשפט רעיו! לשום נקודה בתוך הצד״י לא שלח ידו, ובפתח לשום נקודה תחתיו ולהפכהו לקמץ שלא כמשפט רעיו הרים ידו! ולוא חכמת ה׳ שד״ל כשנוא נפשך קהלת, כי עתה הבינות כי דבר כזה הוא רעות רוח ואולת, והורית כי כל דברים מעוקלים, הם הבל הבלים. ואחרי כ״ז מי יוכל להאמין בעדותך ע״ד מציאתך בקצת ספרים כ״י ודפוסים עתיקים שלא הזכרתם בשמם ובזמנם, אחרי ראותנו עדותך הנאמנה בכל אשר הבאת עד כה בכלל, ובמחלקת שבין ב״א וב״נ בפרט, באמרך שלא מצאת רק חילוף אחד ביניהם הנוגע לכאורה לגוף קריאת המלה והבנתה!! במקום שהם רבים מאד ככל אשר הראינו (ולוינו לרלות) בפרק הקודם. ואחרי כל אלה מי יערב לנו כי אלה קצת ספרים כ״י ודפוסים עתיקים, הנם מוחזקים למדויקים? וכי מפני שהם כתובי יד, הנם כחותם על יד? או מפני שהם מדפוסים עתיקים, הנם שבעתים מזוקקים? כלל בידינו ובידי כל בעל שכל ישר, שבכל דבר ספק הולכים אחר הרוב, וזה (לף לס לאמין לו שמליאמו לאמת) סומך על קצת ספרים, במקום שרוב הספרים יכחישום! אנחנו בכל הספרים שבידינו, ובראש כלם תנ״ך ברלין תנ״ט אשר אותו החזיק מהרש״ד בתקון סופרים שלו למדויק מאד, בכלם מצאנו הצד״י בדגש, וכלם ידחו מפני קצת ספרים שמצא ה׳ שד״ל! אהה ה׳ שד״ל, הגם עדות מנחת שי שכתב שהצד״י בדגש ולפניו נגלו כ״י רבים וספרי ספרד יקרים ומדויקים מדפוסים שונים, ולא זכר שמצא אף באחד מהם הצד״י בלי דגש, וכן הרד״ק בפי׳ לתהלים (סס) ובשרשיו (סרס רלח) שכתב כי לבן אשר הקורא בקמצות הרי״ש תְּרַצְּחוּ תהיה המלה מבנין שלא נזכר פועלו מהדגוש וכו׳, ולא זכר כי הוקל מהדגש כדרכו במקום שיחסר שלא כמשפט הרגיל, והדייקן והמדקדק הגדול ר׳ וואלף היידענהיים שהיו בידו כ״י רבים ויקרים ודפוסים שונים וספרי הקדמונים בכל הנוגע לבקור הנקוד והטעמים, ובספר תהלים אשר בידו הוציאהו לאור הדגיש הצד״י, העדות כל אלה לא תכריע את קצת ספריך אשר מצאת וראית ה׳ שד״ל! ועוד הנך מוסיף הבל על הבלים באמרך: „ואין ספק שהיה ממשיך הקמץ במתג וכו׳״, מבלי כל עדות וראיה, רק מפני שכן הוא רצונך! וגם אנכי אומר: „ואין ספק שלא היה ממשיך הקמץ במתג״, ואביא שני עדים נאמנים לדברי, הא׳), מפני שלא נראה ולא נמצא כאן שום מתג, והב׳), מפני שבצד״י נמצא ונראה דגש לעינינו והוא חזק, ע״פ עדות ספרינו וגדולי סופרינו. וגם אחרי כ״ז אשאלך ה׳ שד״ל, ראה אתה אומר שב״א היה עושה היכר שיוודע שהשוא נע אע״פ שאין שם דגש והיה מנקד בקמץ ובמתג למען יוודע שהוא קמץ רחב; מדוע לא עשה כן גם ביתר המוקלים, כמו יְכַסֻּמוּ וּמְפַלְטִי בְּקַנָּאוּ וַיְקַנָּאוּ תִּבְקְשֻׁנוּ וַיְמַלְּאוּם שהביא הרד״ק במכלול (חלק הדקדוק סער הפעלים רים בנין פֻּעַל הדגוס), ועוד הרבה אשר לא זכרם, ורק במלת תרצחו עשה כדברים האלה והוציאה מרעותיה מרצחים ירצחו! ועוד, הנך אומר שנקד בקמץ רחב ובמתג להראות שהשוא נע, כאלו כל קמץ רחב במתג שאחריו שוא, השוא ההוא נע, ואיך נעלם ממך מ״ש הרוו״ה בחומש מאור עינים (ויקרא ט׳, כ״ב; י״ט ל״ג; דבריס ח׳, ב׳; י״ב, ט״ו) ובספרו משפטי הטעמים בשם קדמוני המדקדקים וכן מוכח מדיני הטעמים שאין התנועה הגדולה והמתג שבה גורמים ומורים נעות השוא שאחריהם, ושכל שוא שאחרי ת״ג (לף סהוא במתג) הוא נח, אם לא בתנאים מיוחדים

וידועים, וכן הבאתי גם אני מיתר גדולי הקדמונים בבאורי על המכלול (שער השוח), ולא נאריך בזה מפני שאינו נוגע לענין שלפנינו. ואחרי כל אלה, אף אם גם נניח (מה שלא נוכל בשום אופן) לה' שד"ל כל חלומותיו בזה, אם ב"נ נקד אותו בפתח וב"א בקמץ יהיה מאיזה טעם שיהיה [2]), הלא כבר נמצאה לפנינו מחלקת בדבר הנוגע לגוף קריאת המלה; והספרים שבידינו ועדות הרד"ק והח' היש"ן בעל מנחת שי והרוו"ה כלם יחד מכריעים בעדותם, ויצא לנו שהמחלקת ג"כ בהבנתה, שלב"נ היא מבנין פְּעַל הדגוש ולב"א מבנין שלא נזכר פועלו מהדגוש (בנין פָּעַל), ומה לנו עוד? והנה גם זה נוסף על מה שהבאנו בפרק הקודם; וה' שד"ל לשוא הרתיח כסיר מצולה, ואין דבר בדבריו שאין בו שכולה.

קנח) ה' שד"ל לא אמר די במה שהעתקנו מהערתו הנ"ל, אבל הוסיף עוד עליה ואמר: „ודוגמת המחלוקת הזאת נחלקו הנקדנים במלת מאספיו (ישעיה ס"ב), שהסמ"ך בלי דגש, ויש נוקדים האלף בפתח, ויש בקמץ, ואין ספק שגם זה קמץ רחב" עכ"ל. כמה רב חיליה דהאי גברא, למימר „ואין ספק" על מילתא דאית ליה תברא! וכה פתהו דמיונו, להאמין כי לא יעז איש לבקר את אשר שם בצקלונו; ואנכי מעזי הפנים, אשר לא לכל דבריו הנם מאמינים, הנני רואה גם בזה זיוף קטן, כי העתיק מחצית דבר ולא כלו. וז"ל הרד"ק במכלול (חלק הדקדוק שער הפעלים לשם בנין פָּעַל הדגוש) בהביאו אלה אשר נפקד מהם הדגש: „כי מאספיו יאכלהו במקצת ספרים בקמץ האל"ף ובמקצתם בפתח, ובמסורה פליגין עליה יש שקורין בגעיא מְאָסְפָיו, ויש שקורין בחטף מְאָסְפָיו" עכ"ל, וממשמעות לשונו בשרשיו (שרש אסף) נראה שבחר במקצתם שהוא בפתח, וע' מנ"ש. והנה לפנינו פלוגתא במסורה, וה' שד"ל אומר „ואין ספק"! אם פלוגתא הלא מכלל ספק לא יצא. ודע עוד כי בספרים שלפנינו פלוגתא אחרת שבמקצתם בפתח ומאריך, ויש בלא מאריך. ועדין הדבר בספק.

קנט כטוב לב ה' שד"ל בחקירתו מלא פיו תהלת בעלי הנקוד, ויעל לשמים שיאם, ואמר (שם לד 104) וז"ל: ואמנם אם חכמי טבריה היו אנשי מסורת, מי יאמין שהם היו בעלי הנקוד? והנה זו שגגה גדולה יצאה מלפני ר' אליה (בחור) שערבב בעלי הנקוד עם חכמי המסורת, ותמיד הוא קורא לממציאי הנקוד בשם חכמי המסורת, ולא ראה כי יש יתרון לאלה על אלה כיתרון האור מן החשך, ומה לתבן את הבר? ומי לא יראה כי המצאת סימני התנועות והטעמים ונתינת הנקודות בכל תיבות התנ"ך וקביעת הטעמים בכל פסוק ופסוק ע"פ עומק פשוטי המקראות, היא חכמה עמוקה ומפוארה, נלאו כל המפרשים לבא עד תכליתה, וכל יום ויום אנחנו מוצאים בטעמי המקראות מטעמים נפלאים משמחי לב ומתוקים מדבש, והעלומות חכמה מאירות עינים; ובהפך פעולת אנשי המסורת מלאכה היא ולא חכמה כלל, וכבר ידעת כי הראב"ע לגלג עליהם; ואם כל עמלם היה לשם שמים ונמשכה ממלאכתם קצת תועלת, מעשיהם הצויים, וגם עושי המלאכות הפחותות תועלת יש בהם, וגם אנשי הדפוס וכורכי הספרים עוזרים הרבה להרחבת גבול החכמות, אבל מי יערוך את האנשים האלה לגדולי החכמים בעלי הספרים המסולאים בפז? בכה אין ערך ודמיון לבעלי הנקוד עם אנשי המסורת". ועל דבריו אלה שאל את נפשו ואמר: „וכי לא יתכן שחכמים גדולים צדיקים וחסידים יטו שכמם לסבול משא כבד ולעבוד עבודת פרך

---

[2]) שכן בכל מחלקותיהם מבלי כל ספק היו טעמים לזה וכן לזה כמה שהחזיק בו, ולא עשו דבר מדעתם ורצונם לבד.

לכבוד יי׳ ולשמירת תורתו?״. הוא שאל והוא ענה: „זה יתכן, וכך היא חובתנו בלא ספק; אבל המסורה כוללת ענינים אין מספר שאין בהם תועלת כלל, וגרמו למי שרדף אחריהם אבוד זמן הרבה מאד. לדוגמא כמה מן הזמן הוצרכו בעלי המסורת לבזבז למען דעת כמה פסוקים יש בתנ״ך שבאו בהם כל אותיות הא״ב? ומה תועלת תצא לנו מידיעת המקראות ההם? וכיוצא בזה ענינים רבים מאד במסורה״. וע״ז הוסיף לשאול: „אך עדיין יש לבעל דין להלוק ולומר כי אולי בעלי הנקוד לא היתה בהם כל החכמה המפוארה שאתה אומר, כי אמנם הקריאה בתנועות ובטעמים כבר קבעוה בעל פה החכמים הקדמונים, ובעלי הנקוד לא הוצרכו אלא להמציא סימנים שיורו על הקריאה המקובלת״. וע״ז הוסיף להשיב: „אמת הוא כי הסופרים הקדמונים חכמי בית שני קבעו הקריאה בכל התנ״ך בתנועות ובטעמים, וע״כ נקראה קריאתנו מקרא סופרים; אך מימי הסופרים עד ימי בעלי הנקוד כמה דורות חלפו למו, וכבר ראינו כי מאז בימי חכמי המשנה והתלמוד נולדו כמה ספקות וכמה מחלוקות בקריאה ובפיסוק הטעמים, ובאלה לא היו לבעלי הנקוד תומך ומנהל אלא שכלם וחכמתם, ובאלה אני רואה תבונתם עצומה ושכלם עמוק עמוק״ עכ״ל. בכל דבריו אלה חשב לרומם כבוד בעלי הנקוד עד שחקים, ואת כבוד אנשי המסורת הענקים, המצרפים ספרי קדשנו ויעשום שבעתים מזוקקים, השח השפיל בקולות וברקים, והכל משום מה? משום שלא מצאה חן בעיניו דעת הבחור שבעלי המסורת היו גם בעלי הנקוד; ואנכי אשר כבר הוכחתי בספרי היחש לכתב אשורי ולתולדותיו הנקודות והטעמים ופה בספרי זה, ששני האורים הגדולים האלה (הבחור ולולמטו) גם שניהם לא ראו אור, וכל דבריהם מאפס ותהו, אין לי עוד דבר עמהם ועם המחלקת שביניהם; ולא העתקתי דברי ה׳ שד״ל אלה רק להראות, איך ה׳ שד״ל בחומו לא הרגיש עד כמה אחרית דבריו סותרת ראשיתם ואמצעם. הנה הוא אומר כי נתינת הנקודות וקביעת הטעמים היא חכמה עמוקה ומפוארה, נלאו כל המפרשים לבא עד תכליתה, וכל יום ויום אנחנו מוצאים וכו׳ ותעלומות חכמה מאירות עינים. א״כ איך העזו פניהם כל המפרשים והמבארים לחלוק על הנקוד לדעתו ככל אשר חשב להראות בראש ויכוחו זה, ואנחנו הוכרחנו להראות כי לא הבין את אשר לפניו (עי׳ למטלה מפרק כ״ב עד פרק מ״ד), האם לא ידעו כל המפרשים והמבארים ההם מכבוד בעלי הנקוד והטעמים ומחכמתם ככל אשר ידע ה׳ שד״ל, ומדוע לא הודו אנשי אמת ההם במקום אשר לא הבינו עמק חכמת המנקדים והמטעימים, כי קצרה דעתם מהבין דעת המנקד והמטעים! הלא טוב להם לומר „לא ידעתי פירושו״ כמו שאמר רש״י בפי׳ (ויקרא י״ג, ד׳), ויתר המפרשים במקומות רבים במקום שנעלם מהם באור הענין והמלות, ולא להחליט פירוש נגד הנקוד והטעמים שבכל יום ויום אנחנו מוצאים בטעמי המקראות מטעמים נפלאים משמחי לב ומתוקים מדבש ותעלומות חכמה מאירות עינים! ואם רק ה׳ שד״ל לבדו הבין תעלומות חכמה זאת, איך העז פניו הוא לחלוק על התעלומות ההן (ע״ל סוף פמ״ה)! הלא הוא האומר „וכל יום ויום אנחנו מוצאים בטעמי המקראות וכו׳ מאירות עינים״, א״כ היה לו להוות מתון בדבר לבלתי לחלוק עליהם היום, שמא ימצא המטעמים הנפלאים אשר הוא מבקש, מחר; ואם גם מחר לא מצאם, שמא ימצא למחרת המחר, או ביומו האחרון! האנן לא נימר דכל קבל די רוח גיותנותא דהות ביה, חשב בלביה, לאחויה, דמנדע ושכלתנו יתירא אית ביה מדאית בנקדניא ממעמיא וכל פרשניא! הוא אומר „כי מאז בימי חכמי המשנה והתלמוד נולדו כמה ספקות וכמה מחלוקות בקריאה ובפיסוק טעמים, ובכל אלה לא היה לבעלי הנקוד תומך ומנהל אלא שכלם וחכמתם״. טוב הדבר, אם היו רק חכמים גדולים כאלה אשר מצאה ידם להכריע בין החולקים, אבל להעז פניהם

לחלוק על חכמי המשנה והתלמוד במקום שאין כל מחלקת ביניהם זה לא יאמין כל איש אשר יש לו מעט מוח בקדקדו, הן לדעתו בעלי הנקוד והטעמים היו שלוחי שלומי אמוני ישראל ראשי הגולה וראשי הישיבות שבבבל, המחזיקים במשנה ובתלמוד בכל לבם ובכל נפשם, השלוחיהם ההם יעשו כדבר הזה! או שיאמינו שהם חכמו והשכילו יותר מחבמי המשנה והתלמוד עד שהחכמים ההם החזיקו בקריאה מקולקלת, ובאו בעלי הנקוד והטעמים וגלו שוליהם על פניהם, וסרו מאשר החזיקו חכמי המשנה והתלמוד בטעותם ונקדו והטעימו ככל אשר מצאו ישר לפניהם (ע״ל פקט״ז), וכזאת עשו בעלי שכל וחכמה רבה אשר המשנה והתלמוד יקרם, כבודם והדרם! אמנם צדק ה׳ שד״ל בשפכו חמתו על אנשי המסורת והוריד לארץ נצחם, הסיר מצנפתם והרים עטרתם, כי כן מצאם לצור מכשול ולאבן נגף על דרכו ועל דרך יתר רעיו אשר הלכו בה, לשבש המקראות לשבש התיבות ולשבש האותיות ככל מעלות רוחם וחפץ לבבם; ולולא המסורה כי עתה מצאו כל אנשי חיל ההם את ידיהם לעקור ולהרוס גם הכרם גם עציו, ולהשחית פריו כפי רצונם וזדונם, ועתה אף כי כל גדר וכל חומה לא יעצרו בעדם מלעשות המזמתה לחבל ולהשחית, הלא לפחות נחשבו כפורצי גדר, וכתָיָשים הבורחים מן העדר. אנשי המסורה היו בוני חומות הקדש גודרי גדר כרם יי׳ צבאות, ומי זה יאמר שעבודתם היתה מלאכה פחותה ובעלת קצת תועלת במקום שתועלתה רבה מאד ואין קץ לטובתה, בהשתמר על ידיהם ספרינו הקדושים, והמסורה הננה חומה בצורה מול כל משחית ומחבל, יתצו יהרסו ישבשו ינסחו, הכרם עודנו שלם, ופריו קדש הלולים, ואיננו ירא מכל שטן ופגע רע המרחיב פה ומאריך לשון. כן הראב״ע לגלג על המונים התיבות והאותיות מבלי שום לב להעצור והטמון בתוכם, מבלי להפיח רוח חיים בענינים אשר הן נושאות אותן, אבל לאוחז בזה וגם מזה לא הניח ידו חלילה לו מלגלג, ואדרבה הוא נותן כבוד רב לשמם ולזכרם, כידוע לקורא ספריו ובאוריו. ואך בוזה הקדש יאמר כי לדעת כמה פסוקים יש בתנ״ך שבאו בהם כל אותיות הא״ב היא מלאכה שאין בה תועלת כלל; מה מעשה כותבי סטאטיסטיק, האיננה כמנות כמה פסוקים יש בהם כל אותיות א״ב, ואעפ״כ יחשבו את עבודתם לעבודה שיש בה תועלת אע״פ שיש בהם דברים שנדמים לדברים של מה בכך, וכל ממשלה וממשלה פוקדת פקידים ע״ז, ובשם חכמי הסטאטיסטיק יקראו; ולדעת כזאת מהנמצא בספרי הקדש אין בו תועלת כלל! ומלבד התועלת הגדולה שיש בזה, שאם תחסר אות אחת מהפסוקים ההם, ידענו כי שבוש הוא ועלינו למהר לתקנו, לבלתי להשהות בביתנו ספר שאינו מוגה, המעט לנו האהבה והחביבות שהראו לנו בזה לספרי הקדש, עד שהשגיחו והפליאו לשום עין גם על ענין כזה? האם לא ישחקו וילעגו חכמי המסורה לדובר סרה כזה ולעז פניו! ולא לחנם אמרו חז״ל (קידושין ל׳): „לפיכך נקראו ראשונים סופרים שהיו סופרים כל אותיות שבתורה וכו׳, שהיו סופרים חציים של פסוקים וחציין של אותיות שבתורה״, כי יש בזה תועלת גדולה ורבה לשמירת התורה, כידוע לכל מבין וסופר. ובדבר הזה נאמנו מאד דברי ה׳ פינסקער (מבוא אל הנקוד האשורי לד 74). הוא במצאו בכ״י שבידו (יחזקאל כ״ו, י״ד) כי אני דברתי חסר שם הויה ב״ה ובכל הספרים שלנו כי אֲנִי יהוה דברתי אמר וז״ל: „וקצרה ידי לעמוד על בוריה של נוסחא זו איזו היא הנכונה, בהיות לדאבון נפשי המסורה שותקת מזה בכל מקום. ומכאן יתבונן הקורא כמה גדולה (ל״ל גדול) מעשה המסורה וכמה תועלת היא מביאה להקריטיק של הנוסחאות, וכמה לא ידעין ולא מרגישין החכמים הנוצרים וגם קצת מחכמי עמנו המלעיגין על מעשה זה שהוא קטנות בעיניהם, עד שגזרו אומר על בעלי מלאכה זו שהשתדלו בדברים של מה בכך וקלי הערך, ואילו היינו מוצאים במסורה סכום של כי

אני דברתי או של כי אני יהוה דברתי כמו שעשו בד״מ על נאם יהוה צבאות ודומיהן היינו יכולין לשפוט גם כאן על הקריאה הנכונה״ עכ״ל. אף כי פה הרוב הוא המכריע, בכ״ז דבריו בזה צדיקים מאד, בהקרה לנו מקומות הרבה שלא נוכל להכריע, והדבר הזה הלא הוא שקול כנגד הכל. ולא אוכל להאריך גם בזה, שאינני רק כמעיד ומעיר, על השמש שהוא זורח ומאיר. וכבר מצאנו חכמים גדולים גם בישראל גם בעמים המהללים ומשבחים ומפארים מעשה חכמי המסורה, וע׳ פרוזדור (הערה ד׳), וע׳ הקדמת האפודי לספרו מעשה אפד ואכמ״ל גם בדבריו.

קס) אחרי אמרו שבבבל נעשתה (מלאכת בעלי הנקוד) במקום הישיבות הגדולות אשר היתה אימתן מוטלת על כל ישראל בארבע כנפות הארץ, ולכן נשארה מלאכתם תמיד באין חולק עליה, אין פוצה פה ומצפצף, אף במקום שמתנגדת אל התלמוד, הוא אומר (מס לד 107): „ועפ״ז יובן ג״כ איך אנשי המסורת היו כל כך נגררים כעבדים אחרי בעלי הנקוד והטעמים, למנות כל מיני זריות, בלי להרים ראש לחלוק עליהם בשום דבר, ואפילו לרמוז להיכן דעתם נוטה; כ״ז יובן אם הם היו מא״י בזמן שלא היו שם ישיבות וחכמים מפורסמים, והנקוד בא להם מבבל אשר היו שם ישיבות גדולות וראשי גליות וראשי ישיבות אשר בכל הארץ ממשלתם״ [1]) עכ״ל. כל דבריו בחלומו זה ראשיתם סכלות ואחריתם אולת; דבר אשר נעשה לתקנת העם, לתקנת הדת, לתקנת התורה שלא תשתכח מישראל, דבר כזה לא פתאום יולד, ואחרי אשר לאט לאט הכה שרש אחרי שנקלט הזרע, מי זה אשר ישתגע ויהנגד לזה, אחרי ראותם שהתועלת מהמעשה הזה ברה כחמה, ומאירה כשמש בצהרים לעין כל רואה, היש לנו לחפש מדוע לא נמצא מערערים עליו, מדוע לא היה כל פוצה פה ומצפצף! והתועלת מהתקון הנפלא הזה היא היא אשר סתמה פי כל מערער, ולשון תהפוכות כרתה. והנה זה ה׳ שד״ל נטה קו תהו בהולידו ממציאי הנקוד, ועל הקו הזה בנה אבני בהו, להושיב שם את הממציאים, ואת אלה אשר חשבם להולכים אחריהם והם אנשי המסורת, ואת אלה האחרונים שם ליראים מקול עלה נדף, ומיראתם ומפחדם לא שמו לבם למה שעשו ידיהם עול, ואנחנו ידענו כי האימה והיראה מביאות לידי זהירות מלא תעשה, והאהבה מביאה לידי זריזות בקום ועשה, שהירא איננו בועט, והאוהב ממלא חפץ ומשביע רצון. והנה טעמו היה אפשר (אם סיתה הלמת כדבריו) אם גם בדרך רחוקה, על העדר החולקים על מלאכת בעלי הנקוד, שהוא מפני האימה והיראה, אבל לא על מעשה אנשי המסורה להיות נגררים כעבדים אחרי בעלי הנקוד והטעמים למנות כל זריות בלי להרים ראש לחלוק עליהם בשום דבר״; מי הכריחם למעשיהם? ומי כפה עליהם הר כגיגית לעשות מעשיהם זר מעשיהם ולעבוד עבודתם נכריה עבודתם?! ואם ראו כי טעו בעלי הנקוד, היה להם לחדול ולבלתי מסור על הדבר ההוא; ההטילו עליהם את מעשה המסורה במנין ובמספר, ואחרי כן ספרום בספר והביאום חשבון, ואת החסר, עליהם למנות, עד כי עליהם לקושש קש ואת המתכנת לתת! האם אחזו בערפם, ויגזרו עליהם לאמר, מסרו מסורו! וגם את הזריות ספרו, ספורו! ואם אין, את אימתנו נשלח לפניכם! ואחרי כ״ז, יגיד נא לנו ה׳ שד״ל, הזריות ההן האם בזדון נעשו או בשגגה? הן לא תוכל לאמר כי בזדון נעשו, כי מה התועלת היתה לבעלי הנקוד מהן, ונהפוך הוא, כל איש שכל יודה כי הזריות הן ללא כבוד לבעלי הנקוד, בצאתם מכללם ללא טעם, (לסיעת ה׳ שד״ל וסיעתו), ודבר כזה לרשת קלון תחת כבוד על לא דבר, לא יעשה כל איש אשר גם מעט חכמה

---

[1]) וכה היו דבריו אלה חכיכים אצלו עד כי זכרם פעמים רבות באגרותיו ע״ם.

בלבו ומכ״ש בעלי הנקוד, בעלי שכל עמוק בעלי חכמה מפוארה (כמ״ש ס׳ שד״ל בעלמו, ע׳ בפרק הקודם). ואם בכ״ז לא חששו לכבודם ועשו מה שעשו, ראשי הגליות וראשי הישיבות מה זה כי החרישו למו, ולא אמרו יתקטען ידיהון די כדין עבדו! על כרחך הלא תאמר, או שהזריות נעשו בכוונת מכוין להורות על ענין מה אשר אנחנו לא ידענוהו, א״כ כבר יצא מגדר הזריות ונכנס בכלל חק ומשפט, א״כ אנשי המסורת מדוע זה לא ימנום, והם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת? או שתאמר שהזריות ההן יצאו מבעלי הנקוד בשגגה, ולוא לא שגו כי עתה לא הוציאו ולא יצאו מתחת ידם הזריות ההן, א״כ אנשי המסורת, אשר לפי דעת ה׳ שד״ל להם גגלו הזריות כי זריות הן, מדוע לא גלו את אזן ראשי הגולה וראשי הישיבות והם בצדקתם בישרת לבבם וברצונם להוציא מתחת ידם רק דבר מתוקן, הלא בשמעם ובראותם אותן הזריות ושיש במעשיהם גם מה שכנגד התלמוד, הלא היו מתקנין אותן כמשפטן, והצילו אנשי המסורת את כל העם משגגה! ה׳ שד״ל, ה׳ שד״ל, צר לי כי מַתה, ולוא היית חי עמנו היום, כי עתה השבעתיך בכל קדש, להגיד לנו באמת ובתמים, מה ענית ואמרת אתה, אם שמעת דברים כאלה יוצאים מפורשים מפי אחר ולא מפיך? אם לא התגעשת כהר געש אשר באיטליא, בנעאפול או בסיציליא, אם לא הרעשת ארץ, אם לא שאגת כארי, האטימו אזנכם משמוע דברי הוללות וסכלות דברי עמל ואון אלה! ומה מאושרים אנחנו בהוכיחנו כי הנקוד קדום הרבה, ואין לו ההורים אשר הולידום ה׳ שד״ל וסיעתו; כי לוא היה כדבריהם חלילה, כי עתה היו אנשי המסורת, אנשי און, אנשי שקר, חונפים ונושאים פנים בתורה. אהה חוקרים חפשים ומבקרים עקשים, עד מתי תחבלו! ואחרי כ״ז, האין זאת ראיה נכונה, שגם חכמי המסורה החזיקו במעוז הדעת שהנקוד והטעמים קדומים לימים, וממקום קדוש יהלכו? וע״כ בצדק וביראת יי׳ אשר על פניהם, מכל משמר נצרום, עד כי כל הנראה בהשקפה ראשונה לזר, גם הוא התקדש אצלם קדש, וידעו כי מבלי כל ספק טעמו בו, אחרי העיון העמוק בכל אחר ואחר מהם. וכבר גם אנכי הדל באלפי זכיתי ראיתי ונוכחתי והוכחתי בהרבה מהם, כי לא זרים, אמנם ברים ישרים ויקרים הם; וברוך החונן לאדם דעת.

קסא) סוף דבר נשמעהו אומר (סס לד 107): „כי רבנן סבוראי, אשר המה העלו התורה שבע״פ על ספר וכתבו המשנה והתלמוד והתרגום אשר עד הימים ההם היו כלם נשמרים על פה, הם המה צוו לקצת חכמים המוכשרים לכך שימצאו תחבולה לעשות גדר לקריאה שלא תשכח; והם כן עשו, והמציאו הנקודות והטעמים ונקדו כל התנ״ך, ורבנן סבוראי סמכו את ידיהם על מלאכתם, ואשרוה וקיימוה, וע״י כן נתקבלה אצל כל ישראל״ עכ״ל. חדשות השמיענו, כי עד רבנן סבוראי לא היו המשנה והתלמוד והתרגום כתובים על ספר! וכן הם דבריו גם בכרם חמד (ג׳, מכתב ה׳) ע״ש. ועד כמה נאמנו גם דבריו אלה ע׳ ספרי היחש לכתב אשורי וכו׳ (סעד ג׳ פ״ה הערה ח׳, ובהערה ב׳ להערה הנ״ל, ופ״ו הערה ח׳, [1]), וע׳ ביחוד באגרת

---

[1]) וסס הסיכותי על דבריו בדבר התרגום, והוא הסיב על דברי במכתבו אלי שברחם ספרי ההוא, ואנכי הסיכותי על דבריו הסס בהערותי למכתבו ההוא סס; והוא לא עלר כה עוד להסיב על דברי הסס אז בהסיבו על דברי בדבר קדמות הנקוד בתולדותיו שבמכ״ע המגיד שזכרתי למעלה (פרק פ׳) ע״ס. וכל נכון דבר יבין כי כל שתיקה כזאת (ובפרט ה׳ שד״ל אשר שנא לבתוק מבלי להסיב על הענות מסיגיו אם רק מלאה ידו אף לעקם ולעקל, וע״ל פ״פ הערה ג׳) כהודאה דמיא; וכאין מה להסיב, והגאות לא תניח להודות, הלא עובה השתיקה; ואולי חשב שעל כגון דא נאמר „סיג לחכמה שתיקה״.

הגאונים רב שרירא ורב האי בנו, שביוחסין ושבחפש ממונים, ובמבוא התלמוד לר״ש הנגיד, ובהקדמת הרמב״ם לספרו היד החזקה, ובשו״ת הגאונים עם הערות איי הים (סי׳ קפ״ז), והרב המעיר שם העמיק הרחיב ויפליא להוכיח בטוב טעם ודעת התר כתיבת תושבע״פ מימות רבינו הקדוש ואילך, ע״ש כי דבריו יקרים. אמנם לא אשים לב למה שזה ה׳ שד״ל סותר דברי עצמו, שאמר למעלה (סס לד 103): „כי מן הזמן ההוא (שֶׁל רבנן סבוראי) אין אתנו שום ספר״, ופה הוא אומר: „כי הם העלו התושבע״פ על ספר וכתבו המשנה והתלמוד והתרגום״, והרי לפנינו הספרים הרבים והיקרים האלה מן הזמן ההוא! ולא נוכל לדונו לכף זכות ולאמר שכונתו שמרבנן סבוראי עצמם (ר״ל שֶׁחִבְּרוּ הם ביחוד) אין אתנו שום ספר, בשכבר ידענו שה׳ שד״ל לא היה נלעג לשון אין בינה, ואם כה כונתו היה לו לאמר „כי מרבנן סבוראי אין אתנו שום ספר״, ובאמרו „כי מן הזמן ההוא אין אתנו שום ספר״, מורה שמהזמן ההוא אין אתנו שום ספר לא מה שחברו הם ולא מה שהעלו דברי קדמוניהם על ספר, והרי דבריו סותרים זא״ז! אבל אנחנו לא נתפלא על הסתירה הזאת, בשכבר הָרגלנו לשמוע ממנו סתירות כאלה במשך דבריו עד כה. אבל אחת אשאלך קורא דורש אמת, השמת לבך גם לכל דבריו אלה? על פי רבנן סבוראי המציאו החכמים שהיו בימיהם את הנקוד והטעמים, והם צוום, והם אשרום וקיימום, הם העלו תושבע״פ על ספר, הם כתבו המשנה והתלמוד, והם לא שמו זכרון בספר להמצאתם הקדושה, רבת התועלת החדשה, לא בתלמוד שהועלה על ספר בידיהם, אף לא בהגדותיהם, ולא שמו זכר להם גם בספר זכרונות דברי ימיהם, שהיו בידי הגאונים שאחריהם (וע׳ מ״ש למעלה פ׳ קנ״ב), האין זה ראיה טובה, שלא על ידיהם ולא ע״פ צוויים נולדו הנקוד והטעמים ככל מ״ש למעלה (שם), אבל גם הם חשבום לזקנים לימים.

ובכל זאת עלינו להשיב תודה לה׳ שד״ל על תמיהתו זאת מהעדר המצא זמן הולדת הנקוד והטעמים כתוב לזכרון לדור אחרון, כי על ידה נוכחנו שהם קדומים לימים מאד; כי כן ע״י תמיהתו הגדולה הזאת, בא לידי החלטה שקדמו לזמן הגאונים וכן לסוף ימי רבנן סבוראי; ובבואנו לאמצע ולראשית זמן הסבוראים ומצאנו את תמיהתו עודנה חזקה בתקפה כמקדם, וכמו שהוכחנו בפרקנו זה ולמעלה (שם), על כרחנו עלינו להקדימם גם לסבוראים, ולאמר שגם הם חשבום לזקנים לימים; והנה באנו לימי האמוראים והתלמוד, בו (בתלמוד) מצאנו את זכרם בולט על פני דברי האמוראים והתנאים שקדמום, ככל אשר הוכחנו ברבים מפרקי ספרנו זה, אבל זמן הִוָּלדם ומי הולידם, לא מצאנו לא בתלמוד ולא במשנה שקדמה לו, אף לא במדרש ומכילתא וספרא וספרי ותוספתות, וגם פה תכריחנו האמת להאמין שגם הם חשבום לקדומים לימים הרבה מאד; והנה באנו לזמן עזרא הסופר, בו בחרו רבים משלומי אמוני ישראל לאמר כי הוא אביהם זו ילדם, ככל אשר שמעת ממני בקצת הפרקים הקודמים [2]), והכוזרי שאמר סתם שנביא או נעזר בענין אלהי יסדם (ע״ל פ״כ); ואם באמונתם זאת הצילונו מתמיהת ה׳ שד״ל הגדולה, אבל מתמיהא אחת יצאנו, ואל תמיהא אחרת הגדולה

---

[2]) ועליהם אוסיף עתה גם את ר׳ פריפוט דוראן הלוי בספרו מעשה אפד (פ״ה ופ״ז) ע״ש. ובלם לא הביאו ראיה לדבריהם רק מה שמצאנו זכרון הטעמים אצל עזרא וסיעתו בדרשתם (מגלה ג׳. נדרים ל״ז:) אלו הטעמים (וע״ל פ״ג), אבל כבר אמרנו (פס״ה הערה ח׳) שמדרשתם זאת נוכל ללמוד רק שלדעתם עזרא וסיעתו כבר ידעום, אבל לא שהמציאום.

כראשונה—ואולי עוד תגדל ממנה—הביאונו, הנה לפנינו חז״ל, המה הודיעו לנו את כל התקנות שתקנו עזרא וסיעתו או אנכה״ג שהיו אחריו [3]), עד שהשתנות הכתב ע״י עזרא לא מנעו מהודיענו (ע׳ סנהדרין כ״א: כ״ב), גם את המחלקת שהיתה לחכמי המשנה על אודות הדבר הזה הודיעונו, והולדת הנקוד והטעמים שהיא תקנה גדולה וקדושה לתועלת הדת ולתועלת תשב״ר, עד שראויה להחשב לתועלת כלל האומה מקטן ועד גדול, שעזרא הולידם לא זכרו! הנה זה ראיה חזקה שלדעתם כבר קדמו גם לעזרא וסיעתו. ואם נגביל הזמן במשך שמימי משה אדונינו עד עזרא (ונלה למלאה בסתימת דברי הכוזרי שבאמנו) גם זה לא לעזר ולא להועיל, בשכבר מצאנו את חז״ל מחפשים זמן הולדת תקנות וגזרות אשר חשבון לקדומות בזמן הרבה מאד, ויחשו אותן למולידים הראוים להן, יחשו למשה רבע״ה תקנת ברכת הזן, תקנת דרישת הלכות חג בחג, תקון משמרות, תקנת שבעת ימי אבלות ושבעת ימי משתה. יהושע תקן עשר תקנות וברכת הארץ. דוד גזר על היחוד. שלמה תקן עירובין ונט״י ושניות לעריות ושבימות החמה מותר ללכת בשבילין שבשדות. ועוד כאלה וכאלה. ותקנת הנקוד והטעמים למי ליחש לא מצאו ולא ידעו! מכל זה ראיה הראויה להאמר (אם גם רמיז נלחת), שלדעת חז״ל הנקוד והטעמים קשורים ולכודים יחד עם הכתב, ובזמן שנולד הכתב נולד הנקוד עמו יחד, ואם האותיות הן הגוף, הנקוד הוא נשמתו, ובזכרם הכתב כבר נזכר ממילא גם הנקוד, בהיות הכתב כולל גם תמונת האותיות גם תמונת סימני הברותיהן יחד; והכתב אצלנו קדום לימים הרבה, עד שבזמן שהיה עוד יקר ואין חזונו נפרץ בין העמים, כבר היה כמו ישן נושן לפני אבותינו, עד כי בצאתם ממצרים חוננו בלֻחות כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים וגו׳ והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלֻחות (שמות ל״ב, ט״ו, ט״ז), וי״ אמר לעבדו למשה נאמן ביתו כתב זאת זכרון בספר (שם י״ז, י״ד), ועתה כתבו לכם את השירה הזאת (דברים ל״א, י״ט), ומשה כתב את דברי התורה על ספר עד תֻמם (שם שם, כ״ד), וצוה את העם „וכתבת עליהן את כל דברי התורה הזאת וגו׳, וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת באר היטב״ (שם כ״ז, ג׳, ח׳), ואף שחז״ל אמרו (סוטה ל״ב, ל״ו ע״ב): „באר היטב, בשבעים לשון״, בכל זאת המקרא לא יצא מידי פשוטו, והכונה שיהיו הדברים מבוארים היטב, ובמה? אם לא בנקוד וטעמים המבארים פשוטו של מקרא בהורותם על הקריאה מבלי שבוש, „ואילולי הנקוד והטעמים שמבארין התיבות אין אדם יכול להבין באורם כגון שַׁלְמָה שַׁלְמָה שְׁלֹמֹה שַׁלְמָה שְׁלֻמָה״ (לשון בעל ס׳ סמדר, הביאו הר״א בחור בהקדמתו הסליסית לספרו מסרת המסרת [4]) וע׳ למעלה פ״ב ובספרי היחס לכתב אשורי וכו׳ שטר ג׳ פ״ד), ובעברם את הירדן מלאו את מצות יי׳ (יהושע ח׳, ל״ב). ומה אאריך, וחז״ל קדמו את הכתב עד יום ברוא יי׳ אלהים את השמים ואת הארץ, וחשבו את הכתב בין עשרת הדברים שנבראו בע״ש בין השמשות (אבות פ״ה מ״ח); ואל תשכח כי אנכי פה את דעת חכמי המשנה והתלמוד הנני מבאר, ואבאר את דבריהם בדבריהם כמשפט.

---

[3]) וי״א שכל תקנה שנזכרה שתס מולדת עזרא היא (ע׳ יוחסין וסדר הדורות וסדר תנאים ואמוראים שבשם הגדולים).

[4]) והבאור באין לו מה להשיב על ראיתו הנכוחה הזאת, מה ענה? דחה אותה בהבל פיו, באמרו: „ראו כא אם זאת ראיה עוכה לסמוך עליה״, ולא יותר. בתשובה כזאת משיבים במקום שאין מה להשיב!

קסב) אחרי הוכיחי עד כה שהנקוד קדום מאד, ושספר תורת יי' ויתר הספרים הקדושים, סופריהם נקדום, ובפרק הקודם אמרתי שהאותיות ונקודותיהן (סימני הברותיהן) הן הן חֹמר הכתב, ושתיהן יחד בשם „כתב" נקראו, התגלגלו הדברים להזכיר השתנות הכתב ע"י עזרא; ואנכי לא נעלם ממני, כי בדבר הזה לא נקיתי הפעם מהשגת מבקר את דברי (וע' פרוזדור), באמרו: הנך אומר כי הנקוד הזה שבתורת משה, מידי משה בא לנו, והרי לפניך שעזרא שנה את הכתב שכתב בו משה את התורה, א"כ הכתב הזה (אותיותיו וסימני הברותיהן) שבידינו לא מידי משה בא לנו [1]). לכן עלי להעתיק פה את הסוגיא דסנהדרין (כ"א: כ"ב' וע' תוספתא סס פ"ד, וילקוט שמות רמז שע"ה, ושניהם לא נקו משבושים, ואכמ"ל), אשר רק היא היא מגדת לנו מהשתנות הכתב ע"י עזרא ולשמוע מה בפיה, וז"ל: „אמר מר זוטרא ואיתימא מר עוקבא בתחלה נתנה תורה לישראל בכתב עברי (על בני עבר הנהר, רש"י) ולשון הקדש חזרה ונתנה להם בימי

---

[1]) ובאמת אין עיקר הענין שלפנינו, רק שהכתב שבידינו עתה לא היה מבלי סימני הברות מאז הולדו, כי לא יאומן שהכם מיסד כתב לא ייסד סימני הקריאה לאותיותיו (וע' מאור עינים פנ"ט מימי עולם); ואף אם ימצא כזה באחד מכתביה ישנים (אשר לא ידענו מה היה להם), לא יאומן שיי' ומשה עבדו אשר לו (דברים ו', ז') ושננתם לבניך ודברת בם וגו' (שם י"א, י"ט) ולמדתם אתם את בניכם לדבר בם וגו', המה יבחרו בכתב כזה שאין לו סימני הקריאה! ואם בחרו בו, ולא יתקנו לו את הסימנים ההם! אנחנו שמצאנו סימני ההברות שלפנינו לכתב אשורי שבידינו, הננו מיחסים את הסימנים ההם לאותיות הכתב ההוא, ואומרים כי בהולד אותיותיו גם הם נולדו עמהן; ואף אם נאמר שלדעת חז"ל לא היתה התורה אשר כתב משה רק בכתב עברי ועזרא החליפו בכתב אשורי אשר נולד רק אז בזמנו, הלא בין שלקח סימני ההברות של הכתב העברי א) שבהם השתמש משה, ושימש לסימנים לכתב האשורי החדש, ובין שעשה גם שניהם (גם האותיות גם סימניהם) ויעש סימנים חדשים לכתב החדש הזה, הלא נולדו גם הסימנים ההם בהולד כתבם, ומעולם לא נמסר הכתב ההוא לאלה שיתמשו בו מבלי סימנים, ומה לנו עוד! אמנם אחרי כי לא שמענו השתנות הכתב ע"י עזרא רק מפי חז"ל, ואת השמועה הזאת שמו להם ליסוד גם קצת מחכמי ישראל גם קצת מחכמי האומות בחקירתם זאת, (וע' פרוזדור), ואנחנו מצאנו את רב חסדא האומר (שבת ק"ד' מגלה ב':) „מ"ס וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים", ובתורה לא מצאנו שום רמז שכתב התורה היה אחר, לא זה שבלוחות, ואף בגמ' לא מצאנו שיביו על ר"ח מאלה האומרים שהכתב נשתנה ע"י עזרא, א"כ לא היה כתב הלוחות אשורי ולא היו שניהן יחד (המ"ס והסמ"ך כמו שהן בכתב אשורי) עומדות בנס! ולא מי שיענה ע"ז (או שיביא לו סיוע) „איהו ס"ל כאלה האומרים שבכתב אשורי נתנה תורה"; וכן במשנה (מגלה ח':) אמרו: „והתפלין והמזוזות אינן נכתבות אלא אשורית", ואמרו הטעם בגמ' (שם ט':): „משום דכתיב בהו והיו בהוייתן יהו", ולא אמרו מתני' רבי ור"ח המודעי שאמרו באשורית נתנה התורה. ש"מ שבלהו תנאי וכלהו אמוראי סברי שבכתב אשורי כתב משה את התורה. וע' ספרי היקם לכתב אשורי וכו' שער כ' פ"ג. (ושם פ"ט הערה ו' שניתי באמרי: „ואולי משנת מגלה (ח':) רבי הוא דאמרה וכו'", כי אלו כן הוית דעתהון, לא הוו שתקי).

א) וממה שאין עתה לשומרונים כל מ"ע אין ראיה, כי אולי שכלותם (ע' כן סירא נ', כ"ב) ופגלותם גרמו להם לעזבם, ונשתכחו מהם, וע' מאור עינים (פנ"ט מימי עולם) בשם המעתיק לטולרים, ואכמ"ל.

עזרא בכתב אשורית ולשון ארמית ברדו להם לישראל כתב אשורית ולשון הקדש והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמית, מאן הדיוטות? אמר רב חסדא כותאי. מאי כתב עברית? אמר רב חסדא כתב ליבונאה; תניא רבי יוסי אמר ראוי היה עזרא שתנתן תורה על ידו לישראל אלמלא קדמו משה, במשה הוא אומר (שמות י״ט, ג׳) ומשה עלה אל האלהים, בעזרא הוא אומר (עזרא ז׳, ו׳) הוא עזרא עלה מבבל, מה עלייה האמור כאן תורה אף עלייה האמור להלן תורה, במשה הוא אומר (דברים ד׳, י״ד) ואתי צוה יי בעת ההיא ללמד אתכם חקים ומשפטים, בעזרא הוא אומר (עזרא שם, י׳) כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת יי׳ ולעשות וללמד בישראל חק ומשפט, ואע״פ שלא נתנה תורה על ידו נשתנה על ידו הכתב שנא׳ (שם ד׳, ז׳) וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתרגם ארמית, וכתיב (דניאל ה׳, ח׳) ולא כהלין כתבא למקרא ופשרא להודעה למלכא, וכתיב (דברים י״ז, י״ח) וכתב לו את משנה התורה הזאת כתב הראוי להשתנות, למה נקרא אשורית? שעלה עמהם מאשור; תניא רבי אומר בתחלה בכתב זה נתנה תורה לישראל כיון שחטאו נהפך להן לרועץ כיון שחזרו בהן החזירו להן שנא׳ (זכריס ט׳, י״ב) שובו לבצרון אסירי התקוה גם היום מגיד משנה אשיב לך, למה נקרא שמה אשורית? שמאושרת בכתב; רשב״א אומר משום ר״א בן פרטא שאמר משום ר״א המודעי כתב זה לא נשתנה כל עיקר שנא׳ (שמות כ״ז) ווי העמודים מה עמודים לא נשתנו אף ווים לא נשתנו, ואומר (אסתר ח׳, ט׳) ואל היהודים ככתבם וכלשונם מה לשונם לא נשתנה אף כתבם לא נשתנה, אלא מה אני מקיים את משנה התורה הזאת? לשתי תורות אחת שיוצאת ונכנסת עמו ואחת המונחת לו בבית גנזיו וכו׳; לר״ש דאמר כתב זה לא נשתנה מאי ולא כהלין כתבא למקרא? אמר רב בנימטריא איכתוב להון יטת יטת אדך (כל״ל) פוגחמט וכו׳ ושמואל אמר וכו׳ ור׳ יוחנן אמר וכו׳ רב אשי אמר וכו׳ עכ״ל הגמ׳ [2]). הנה זה האומר שבתחלה נתנה תורה לישראל בכתב עברי וזה האומר

---

[2]) גם הירושלמי (מגלה פ״א ה״ט) הביא שלשת הדעות של ר׳ יוסי ורבי ור״א המודעי, רק שעזב רבות מהאסמכתות שהביאו שלשת התנאים האלה כאו״א לדעתו, בסמכו על המבואר בבבלי א), ובמה שהביא לדאכון לבמו מלאמו שבושים רבים (וע׳ ספרי עבור יחזקיהו המלך פכ״ב). ולמען לא אעזוב לבאים אחרי לבקר את דברי להשיב עליהם מהירושלמי, ודברי הירושלמי קצרים וסתומים, לכן אביאם ואסיר שבושיהם ע״פ הבבלי, לקיים מה שאמרו דברי תורה עניים במקום זה ועשירים במקום אחר. וז״ל: „תני רבי יוסי אומר ראוי היה עזרא שתנתן תורה על ידו אלא שקדמו דור ב) משה אע״פ שלא נתנה תורה על ידו אף הוא נתן כתב ולשון על ידו ג) וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתרגם ארמית ולא כהלין כתבא למקרא

א) וכבר גליתי בספרי עבוד יחזקיהו המלך (פכ״א הערה כ״ה) שתתוס הירושלמי מאותר לתתוס הבבלי, והמסדר האחרון הסוא קצר סרכה וסמך על המעיין בבבלי, וע׳ ספרי אגרות בקרת (מכתב שני הערה י״ד ומכתב עשירי סימן ט׳).

ב) מלת „דור״ מיותרת, וכן איננה בבבלי, כי מה שעתן דור בזה ואמו אין לנו כאן רק עזרא כנגד משה.

ג) „אף הוא נתן כתב ולשון על ידו״ הוא שבוש, שהרי אמר למעלה „אשורי יש לו כתב ואין לו לשון״, ואם כונתו למה שאמרו (שם ס״ד ס״א): „מפורש זה תרגום״, הלא כן אמרו (מדרש כ״ר פמ״ט ותנחומא ריש דברים) הוחיל משה כאר את התורה (דברים א׳, ה׳, וע׳ רש״י שם) בשבעים לשון פירשה להם. לכן שבעת המלות „אף הוא נתן כתב ולשון על ידו״ שבוש, וא״ל „נשתנה הכתב על ידו״, וכמו בבבלי וכילקוט, וכל״ל גם בתוספתא.

שע״י עורא נשתנה הכתב שניהם יחד סותרים את דברי! ואם רבי אומר שבכתב זה (אשורי) נתנה תורה לישראל ואח״כ נהפך להם לרועץ ור״א המודעי אומר שכתב זה לא נשתנה כל עיקר, הלא בדבר הכתב שנתנה בו התורה הם שנים כנגד שנים (מ״ז ולאיתימא מר עוקבא ור׳ יוסי כנגד רבי ור״א המודעי) ועדין הדבר מחלקת, ובשנים הראשונים מצאנו אמורא שאחרי כלם, שגם דעתו שלא כדעת השנים האחרונים, ולאלה הראשונים הנקוד שלפנינו שהוא המיוחד עתה לכתב אשורי שבידינו לא מידי משה בא לנו, שהרי הוא כתב את התורה שלא בכתב זה, ומי לידינו יתקע שהנקוד שבידינו היה מיוחד גם לכתב ההוא? לכן עלי החוב להודיע פה שכבר בארתי והוכחתי בספרי היחש לכתב אשורי וכו׳ (כל שער ב׳) שהכל מודים שהכתב שנתנה בו התורה היה זה שנקרא עתה בשם אשורי, ואין ביניהם מחלקת רק בדבר הספרים שהיו ביד העם (וע״ע בספרי לגרות בקרת במכתבים שבינו ובין ידידי הח׳ המבקר הר״י רייפמאכן). ופה אשים לפני הקורא באור הסוגיא שלפנינו ביתר באור ממה שבארתיה שם, ובעזיבת הראיות וההוכחות שהבאתי שם שכל הז״ל כלם האמינו שבכתב זה נתנה התורה ע״י משה. וכן לא אזכור מה שפי׳ המפרשים בה ומה שיש להשיב על פירושם, למען לא יארכו הדברים; ואיש תבונות ידלם.

בירושלמי (מגלה פ״א ה״ט וסוטה פ״ז ה״ב, ומד״ר אסתר ספ״ד ושם „דיבור" תחת „לשון") אמרו: „אשורי יש לו כתב ואין לו לשון עברי יש לו לשון ואין לו כתב

מלמד שכו ביום נתן ד) ר׳ נתן אומר ברעץ נתנה התורה ה) ואתיא כר׳ יוסי רבי אומר אשורית נתנה התורה וכשחטאו נהפך להן לרעץ וכשזכו בימי עזרא ו) נהפך להן אשורית גם היום מגיד מגנה אשיב לך וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר כתב שהוא עשוי להשתנות ז) תני ר״ש בן אלעזר אמר משום ר׳ אלעזר בן פרטא שאמר משום ר׳ לעזר המודעי כתב אשורי נתנה התורה ח) ומה טעמא ווי העמודים שיהיו וויס על תורה דומים לעמודים ט) אמר ר׳ לוי מ״ד ברעץ נתנה התורה עי״ן מעשה נסים מ״ד אשורי נתנה התורה סמ״ך מעשה נסים״ י) עכ״ל. ואחרי הסרת השבושים, כפי שיבואר הכבלי כן יבואר הירושלמי.

ד) ארכעת המלות „מלמד שכו ביום נתן" הן הוספה מאוחרת מאיזה תלמיד שחשב לבאר הסתום ואשתבש וכאן נ״ל וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר כתב סלאוי להשתנות, וכמו שהוא בכבלי, ולנ״ל גם בתוספתא.

ה) הן הן דברי מ״ז ולאיתימא מ״ע שבכבלי, רק שנשתנו שמות האומרים כתו שמלאנו הרבה לזה בין הירושלמי והבבלי. והסרם מלת „ליסראל" כמו שחסרה גם בדברי רבי יוסי ורבי שבירושלמי; אולי תשבש המסדר ליתול לשון וקלר כמו שקלר יתר הדברים הנאמרים בבבלי ולא בירושלמי בענין שלפנינו.

ו) שתי מלות „בימי עזרא" הן כאור שהיה כתוב על הגליון, לבאר שהתעה וחזרה שתיהן היו בימי עזרא, והמעתיקים הכניסון בפנים, וקלקלו.

ז) מן וכתב לו וכו׳ עד להשתנות שייך למעלה בסוף דברי ר׳ יוסי כמ״ש למעלה אות ד׳; ומלת „עשוי" היא טעות, כי מה ענין עשוי לכאן, אם הכונה שנעשה מתחלה להשתנות, הול״ל שנעשה להשתנות, ואם הכונה שהוא רגיל להשתנות, איה רגילותו? אבל נ״ל „רגוי" כמו שהוא בבבלי.

ח) הלא כן אמר גם רבי ומה הוסיף ר״א המודעי! אמנם שתתו המעתיקים כהעתקתם, ונ״ל „כתב אשורי נתנה התורה ולא נשתנה כל עיקר".

ט) שיטוי לשון מהאמור בבבלי מפני הקיצור, אבל לא שיטוי הכונה. ואסר כאן „ואל היסודים בכתבם וכלשונם וכו׳ אלא מה אני מקיים את משנה התורה הזאת וכו׳"; בכל האמור בבבלי, וסמך מסדר הירושלמי על האמור בבבלי.

י) מאמר רבי לוי נאחרתי בספרי היתם לכתב אשורי וכו׳ (שם פ״ע והערה ד׳ שם).

בחרו להם כתב אשורי ולשון עברי, ולמה נקרא שמו אשורי? שהוא מאושר בכתבו"[3]. ואנחנו יודעים שהאשורי יש לו גם לשון (והיא הנקראת בשם ארמית, ע' מ"ב י"ח, כ"ו; ישעיהו ל"ו, י"א), והעברי יש לו גם כתב (והוא ליבונאה)! אמנם הכל יודעים שחז"ל האמינו שהלשון היותר קדומה היא לשון הקדש, ואמרו עליה שהיא לשון יחידו של עולם (ע' ירושלמי שם) ושהעולם נברא בלה"ק (ע' מד"ר בראשית פ' י"ח ופ' ל"א, וע' ספרי סיחם לכתב אשורי וכו' שער א' פ"ב), ושהכתב היותר קדום שלדעתם נברא בע"ש בין השמשות (אבות פ"ה מ"ח) הוא הכתב שאנחנו קוראים אותו היום בשם אשורי (ע' ספרי סיחם וכו' שער ב' פ"א ופ"ב וג' ופ"י), א"כ לדעתם הכתב והלשון נולדו יחד בזמן אחד, וכאשר בלל יי' שפת כל הארץ בימי ההפלגה, אז בחרו להם האשורים את הכתב ההוא והשתמשו בלשון אחרת הידועה להם, והעברים (בני עבר הנהר) בחרו להם הלשון והשתמשו בכתב אחר. ובעל המאמר הזה שבירושלמי שהאמין שהלשון הזאת והכתב הזה נולדו האומים והתחלקו לשני לאומים, אמר שלזה יש לו הכתב ואין לו הלשון ולזה יש לו הלשון ואין לו הכתב; ויען כי הכתב הזה לא אשור הולידו, לכן אמרו בירושלמי שם „ולמה נקרא שמו אשורי? שהוא מאושר בכתבו", ואמר „בחרו להם כתב אשורי ולשון עברי", ר"ל שישראל בחרו להם את שניהם, הכתב והלשון יחד כפי הבראם מבראשית (וע' ספרי היחם וכו' שם פ"א הערה ג'). בעבר הנהר ישבו אבותינו מעולם, לכן למבראשונה כתב העברי היה כתבם; יעקב ובניו ירדו מצרים, ויביאו שמה את הכתב הזה עמהם, ויהי לכתב נהוג בין בני יעקב אבותינו בשבתם בארץ חם. פילון היהודי בספרו חיי משה בדברו ע"ד חכמת משה אמר כי מבני אשור קבל ידיעת כתיבתם, ואם משה בחר בו וידעהו, מבלי ספק למדו גם ליתר יחידי הסגולה; ובעבור היות הכתב הזה קדוש מפני התיחשו ליציר כפיו של הקב"ה, לכן נחרתו עשרת הדברים על הלוחות ובו כתב משה את התורה וימסרנה לידי הלוים, והכתב הזה היה בידי כל יחידי הסגולה ואנשי המעלה אשר בקרב ישראל. והמון עם ישראל הרגלו בכתב העברי שירשו מאבותיהם והיה נהוג אצלם מאז ומקדם. ובצאתם ממצרים בהיותם במדבר לא היה זמן מסוגל להורות את ההמון את הכתב האשורי אשר כחדש נחשב בעיניהם, לכן הניח משה לעמו לכתוב את תורתם בכתבם אשר בידם מפני הרגלם בו, וכה השתמש ההמון באותו הכתב כל ימי שבתם על אדמתם, ויהי בבית יעקב שני כתבים, האחד כתב משה, כתב התורה שבידי רמי המעלה, והשני כתב העם, והוא הכתב שבו כתבו ספריהם המון ישראל, וזהו מ"ש מ"ז ואיתימא מ"ע: „בתחלה נתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקדש", וישראל בזה הוא כלל העם, לא ראשיו ויחידי סגולתו; והראיה מה שאמר: „חזרה ונתנה להם בימי עזרא בכתב אשורי ולשון ארמי", והוא הוא „מפורש זה תרגום" האמור במגלה (ג' :) ובנדרים (ל"ז :), וכלנו יודעים כי ראשי ויחידי סגולת עולי הגולה לא הצטרכו לתרגום, כי שפת קדשם שבה נכתבה התורה היתה

---

[3]) ותכף אח"ז אמרו שם: „אמר רבי לוי על שם שעלה עמהם מאשור"; לא שר' לוי החליט הדבר כמשמעות המאמר, שהרי הוא עצמו מסתפק בדבר ואמר (שם): „מ"ד ברעץ נתנה התורה וכו' מ"ד אשורי נתנה התורה וכו'" (ע' סוף ההערה הקודמת); אלא כעבור שאמרו שם כעעס הסם שהוא מאושר בכתבו, אמר ר' לוי שם נותן טעם אחר, והוא על שם שעלה בידם מאשור, והוא ר' יוסי (ראה מה שהבאנו למעלה בפנים מהבבלי), לכן הסמיכו לדבריו תכף „תני רבי יוסי אומר ראוי היה עזרא וכו'"; והירושלמי קצר כמאמר ר' לוי כדרכו. וע' ספרי היחם לכתב אשורי וכו' (שער כ' פ"א הערה ג').

בפיהם, ומה להם ולתרגום? א״כ הדבר ברור שהנתן התורה בימי עזרא בכתב אשורי ולשון ארמית הוא להמון, ולא לגדוליו ומאשריו, וכמו שמציעתא „חזרה ונתנה להם וכו׳ ולשון ארמי״ הוא להמון העם, כן גם הרישא „בתחלה נתנה תורה לישראל בכתב עברי וכו׳״ גם הוא להמון העם. וכבר מצאנו שם „ישראל״ שהכונה בו רק המון ישראל גם בלשון המקרא (יסוסע ח׳, ל״ג) וכל ישראל וזקניו ושטרים ושפטיו וגו׳, גם בלשון חכמים על ישראל ועל רבנן וכו׳, וע׳ ספרי אגרות בקרת (מכתב ח׳ סי׳ כ״ג) ואכמ״ל גם בזה. הכותים גם הם בהיותם מארצות עבר הנהר ומלך אשור הביאם ויושיבם בערי שמרון תחת בני ישראל (מ״ב י״ז, כ״ד) לכן גם כתבם היה עברי, וגם לשונם ארמית כלשון המלך והשרים שהביאום שמה (סס י״ח, כ״ו; יסעיסו ל״ו י״ח); וזהו שאמר מ״ז ואיתימא מ״ע „והניחו להדיוטות (כותאי) כתב עברי ולשון ארמי״. הכותים בהתנחלם על אדמת ישראל שמחו לאיד בת יהודה בגלותה גם היא כאחותה שמרון מארצה ונחלתה, כי אז רחבה ונסבה נחלתם גם בארץ יהודה, אשר ע״כ בשמעם כי כרש מלך פרס הטה חסדו לעם יהודה הגולים תחת שבט מלכותו והעביר קול בכל מלכותו (דס״ב ל״ו, כ״ג; עזרא א׳, ב׳ ג׳) „כה אמר כרש מלך פרס כל ממלכות הארץ נתן לי יי׳ אלהי השמים והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלם אשר ביהודה מי בכם בכל עמו יי׳ אלהיו עמו ויעל״; וכבר ראו עם רב באו ירושלמה ונשיאם (זרבבל בן שאלתיאל) וכהנם (יסוע בן יסולדק) בראשם, אז נשבר לבם בקרבם, ויפחדו פחד, כי לא תוסיף נפשם להתענג עוד ברשן נחלת יעקב, ומי יודע אם לא גם חיל בלעו יקיאו; ומה להם לעשות? לצאת בזרוע רמה מול השבים מארץ גלותם לא יכלו, כי מי זה יתיצב מול פקודת מלך עז גדול ואדיר כרש מלך פרס; לכן אמרו להשחיתם בפה חנף, ובחלקות לעשות מדחה, ובשמוע צרי יהודה אלה כי בני הגולה בונים היכל ליי׳ אלהי ישראל בירושלם, נגשו אל זרבבל ואל ראשי האבות ויאמרו להם נבנה עמכם כי ככם נדרוש לאלהיכם וגו׳ (עזרא ד׳, ב׳); זרבבל וישוע ידעו כי צפעוני מפריש לא יוליד יונה תמה, ובהבינם תרמיתם ענום בהשכל ודעת: „לא לכם ולנו לבנות בית לאלהינו״, והוסיפו לאמר: „כאשר צונו המלך כרש מלך פרס״, למען הפל עליהם אימה ופחד, למען יחתו ממוראו, כי הוא צוה ומי יפר! השבים מהגולה מצאו את ערי יהודה וירושלם שוממות, והיהודים אשר נשארו מן השבי הנם ברעה גדולה, אשר ע״כ כל הנצרך לבנין בית רם ונשא ליי׳ אלהיהם, חסר למו, אשר ע״כ התעכבה מלאכת הבנין ימים רבים, ובכל הימים ההם שכרו (סונאיסס) עליהם יועצים להפר עצתם, ובמלכות אחשורוש כתבו שטנה על יושבי יהודה וירושלם, ובימי ארתחששתא הוסיפו להביא את דבתם רעה על ירושלם, הדבה ההיא העלתה נצה הבשילה אשכלות מרורות והמלאכה נשבתה. ובשנה השנית למלכות דריוש נבאו חגי וזכריה להעיר רוח זרבבל ויהושע וכל שארית העם לבנות הבית, ויבאו ויעשו מלאכה בבית יי׳ צבאות אלהיהם. ופחת עבר הנהר הודיע הדבר לדריוש המלך, ויי׳ נתן בלב המלך להיות למעוז ולמשגב לבנין הבית ולעבודת בית האלהים, אז ראו הכותים וכל עם הארץ כי זדון רשעתם ושנאתם הגלויה לא עשה פרי, ועיניהם כלות ונמקות בחוריהן, ויחבלו תחבולות להחריש ולדום, עד כי בשלות השקט ובאהבה נתעבה יצודו את בני יהודה חרם. השבים מהגולה כמעט שלו ושקטו, והנה אהבת בנות הכותים לקחה לבם, הכותים מאז נושבו בערי ישראל את יי׳ היו יראים ורבים מפקודיו שמרו, וירא איש יהודה כי תורת יי׳ אתם כתובה עברית כמו ספר תורתו אשר בידי המון ישראל, לכן תעה לבו אחריהם, ויקח מבנותיו ויחל להתערב בהם, ולא בחן כי השומרוני אף אם הוא ירא את יי׳ וקצת ממצות תורתו ישמור ככל אשר הורהו כהן בית אל בימים מקדם, בכ״ז את אלהיו אשר הנחילוהו אבותיו הוא עובד,

ולא כל מצות התורה הוא שומר; אשר ע״כ באמת את יי׳ אינם יראים, וכתורה וכמצוה אינם עושים (ע׳ מ״ב י״ז); ובהתערב זרע הקדש עם עם הארץ הכותים, לא נבדלו גם מיתר עמי הארצות, להם ולבניהם, ויד השרים והסגנים היתה במעל הזה ראשונה, ותשחת כל חלקה טובה בדת ישראל, בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל ובירושלם כי חלל יהודה קֹדש יי׳ ובעל בת אל נכר (מלאכי ב׳, י״א), ועוד דברים מרים מחבלי התורה הטהורה והאמונה הברה מצאו למו מסלות בלב העולים, כבל אשר הוכיחם מלאכי בכל ספרו. כשמוע עזרא הסופר בהיותו עוד בגולה את תהלוכות עולי הגולה וידע כי מאת הכותים כל אלה למו, וכי גדולה רעת האהבה השובבה הזאת מהאיבה הרבה אשר היתה ביניהם בימים הראשונים, ושלדת העזובה והעלובה טובה איבתם מאהבתם וחברתם, במר נפשו ושברון לבו חשב מחשבות איך לבנות קיר ברזל בין אחיו היהודים ובין השומרונים, ובזרוע עז אשר חוננהו ארתחששתא מלך בבל בנִשְׁתְּוָן שנתן לו, ובו נאמר: „ואנת עזרא כחכמת אלהך די בידך מני שפטין וְדַיְנִין די להון דָּיְנין לכל עמא די בעבר נהרה לכל ידעי דתי אלהך ודי לא ידע תהודעון, וכל די לא להוא עבד דתא די אלהך ודתא די מלכא אספרנא דינה להוא מתעבד מנה הן למות הן לשרשי הן לענש נכסין ולאסורין״ (עזרא ז׳, כ״ה, כ״ו), עזרא אשר אהבת דתו ועמו היתה כאש עצורה בעצמותיו, בטח ביי׳ כי ע״י הפקודה הנמרצה הזאת יגבר חילים לגדור פרצות הדת, ותשוב תבנה על תלה, ויונבש כרם יהודה מכל זרע מרעים; ותהי ראשית מעשהו לבנות חיץ בין היהודים והשומרונים, ובמה? במנעו היות תורה אחת לשניהם; וצוה על אלה העולים עמו מאשור [4]) לבלתי קחת עמהם רק אלה הספרים הכתובים בכתב המקודש שכתב משה את התורה, ואותו העלו עתה עמהם מאשור [5]), ובבואו ארצה יהודה העיד על התורה שתכתב אשורית [6]), ר״ל רק אשורית. מני אז חדלו גם העם מכתוב התורה ויתר ספרי קדשם בכתב אחר זולתי הכתב הזה הנקרא בשם אשורי, שהיה מאז ומקדם רק בידי יחידי הסגולה. בעלות עזרא ונחמיה (לאָף שלא עלו יחד בזמן אחד) וימצאו את העם הושיב נשים נכריות מדברות בלשון עמן ובניהם אינם מכירים לדבר יהודית, ומבלי ספק גם אבותיהם דברו בלשון הנשים זו לקחו ובניהן וקרוביהן, לכן בהביא עזרא את ספר התורה לקרוא בו לפני העם, והספר כתוב אשורי ולשונו לשון הקדש, ורבים מהעם אשר אזניהם אל ספר התורה אף כי לא שכחו את כתב ולשון קדשם לגמרי, בכ״ז את משפטי לשון קדשם חֻקי קריאתה ופסקי טעמיה לא ידעו עוד כחק וכמשפט, לכן בקראם לפני העם

---

[4]) כי כן כל ממלכות בבל ופרס קראו הנביאים לפעמים בשם אשור, וכו השתמש גם כותב ספר עזרא (ו׳, כ״ב), וע׳ ספרי אגרות בקרת (אגרת ח׳ סימן ס״ט), וע׳ ערוך השלם (ערך אשור 2).

[5]) ונקרא אשורי, או יען שקצת האשוריים קבלוהו למו מאז מקדמי ארץ, או יען כי בארץ אשור קיים וקבל עליו עזרא להנהיגו גם בכל העם לבלתי כתוב ספריהם הקדושים בכתב אחר, זולתי הכתב המקודש הזה.

[6]) בזכריה (פ״ב׳) אמרו: „שלשה נביאים (הגי זכריה ומלאכי, רש״י) עלו עמהם מן הגולה וכו׳ ואחד שהעיד על התורה שתכתב אשורית". ואל תשכח כי י״א (מגלה ט״ז׳) מלאכי זה עזרא, וכ״ה בתרגום יונתן (ריש מלאכי). ואולי היתה עדותו הודיעו הרמז שבמשנה התורה, שהוא כתב הראוי להשתמש (וכמו שנבאר הלאה), לבלתי יירא מהא דאמרו (סוף ת״כ, בבלי שבת קי״ד׳ יומא פ״׳ מגלה כ״׳: ג״׳ תמורה ט״ז׳ וירושלמי מגלה פ״א ה״ה) אלה המצות וגו׳ שאין נביא רשאי להדש דבר מעתה.

הודיעום את כל אלה; הוא הדבר שבאר רב (מגלה ג׳ כדרים ל״ז:) את המקרא (נחמיה ח׳, ח׳) ויקרא בספר בתורת האלהים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא, שהודיעום אז את הצריך להם מחקי ומשפטי הלשון בנקודיה וטעמיה, ותרגמו את דברי התורה ארמית בלשון שהבינו כל העם בימים ההם; הוא אשר אמר מ״ז ואיתימא מ״ע: „חזרה ונתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמי״, ולדעתו כתבו אז את התרגום על ספר (וע״ל פנ״ג הערה ג׳). אמנם קל היה הדבר להחליף כתב בכתב, כתב עברי (ליבונאה) בכתב אשורי, יען כי כזה כן זה רק כ״ב אותיות למבטאם (ע׳ ספרי היתם לכתב אשורי וכו׳ שער ד׳ פ״ט הערה ג׳), אבל ככר מאד להחליף שפה בשפה, שפה אשר האשה ובניה מדברים בה ואבות הבנים בעלי הנשים גם הם כבר הורגלו בה, לכן הדבר הזה לא היה יכול להעשות בטרם יבדלו מהנשים הנכריות ובניהן, ובהבדלם מהם אז קימו וקבלו עליהם להתרחק עוד יותר מהכותים ומשפתם, ולדבר בלשון עמם יהודית שפת קדשם; הוא הדבר שאמר מ״ז ואיתימא מ״ע: „בירדו להם לישראל כתב אשורית ולשון הקדש״, ומי הם המבררים? עזרא ונחמיה וסיעתהון; ממילא נשארו הכתב העברי (ליבונאה) ולשון ארמי לכותים, והוא הוא מה שאמר: „והניחו להדיוטות (כותאי) כתב עברי ולשון ארמי״. כל הדברים האלה הם לדברי מ״ז ואיתימא מ״ע; ועתה נסורה נא לדברי ר׳ יוסי; הוא אומר: „ואע״פ שלא נתנה תורה על ידו נשתנה על ידו הכתב״, והביא ראיה משלשת הכתובים: וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתרגם ארמית, ולא כהלין כתבא למקרא וגו׳, וכתב לו את משנה התורה הזאת שבו מצא רמז „כתב הראוי להשתנות״. מבאורי המפרשים נראה כאלו הוא אומר שהתורה לא נתנה בכתב אשורי, ושהכתב הזה לא בא לנו מידי עזרא, הוא פקד על עולי הגולה ועל הנשארים בבבל לשנות את הכתב שבו כתב משה את תורתו לכתב אשורי, ועד ימיו לא היה שום ספר כתוב בכתב ההוא; וכל זה מכח שלשת הכתובים האלה שהביא ר׳ יוסי ליסוד שעליו בנה את דעתו. ומה נעשה ואחרי הבקרת הנאמנה אין משלשת הכתובים האלה אף צל הוכחה או ראיה ליסוד דעתו כפי מה שחשבוה הם. א), כתב הַנִּשְׁתְּוָן איננו בשום אופן „כתב שנשתנה״, כי איננו לא מבנינו ולא מגזרתו אף לא משרשו; לא מבנינו, כי השמוש בבנין נתפעל (לו כיצוני נפעל והתפעל מורכבים יחד) לא מצאנו בתרגומי דניאל ועזרא; לא מגזרתו, כי אלו היה מגזרת נחל״ה (ומבנין נתפעל לו מורכב משני הבניינים) אז היה צ״ל וכתב הַנִּשְׁתַּוָּה; אף לא משרשו, כי אין בו כל זכר לנו״ן ה״א (טה״פ ולה״פ) של שרש שנה, ואם הנו״ן האחרון הוא ממנו, מה לוא״ו הקמוצה לפניו! ואנחנו לא מצאנו וא״ו קמוצה לפני נו״ן בסוף התיבה רק בהיותן מורות על סי׳ הרבות כמו רבון כרסון מלכון או שהוא״ו שרשית והנו״ן נוסף לסימן המשקל כמו ארגון; ואם הנו״ן עה״פ שאחרי שי״ן פה״פ חסרה כמו נו״ן אנף בשם אף אפו וגו״ן חנט בשם חִטָּה (ע׳ סרסיס לרד״ק סרסי לגף חנט) היה לה לתי״ו הנשתון להיות בדגש חזק להשלמת נו״ן עה״פ, לא בדגש קל; וחסרון ה״א לה״פ בנחל״ה לא מצאנו רק בעתידים ולא בעוברים, ואם נאמר תִּשְׁתַּע (יסעיהו מ״ח, י״) בעתיד, לא נאמר הִשְׁתַּע בעבר. ב), על באור הנשתון שאיננו בשום אופן הנשתנה, שנשתנה, יוכיחו יתר רעיו שמצאנום במקרא: המלך אמר (עזרא ד׳, י״ח) „נשתונא די שלחתון״, הנוכל לבארו „הנשתנה ששלחתם״! (סס סס, כ״ג) „אדין מן די פרשגן נשתונא די ארתחששתא מלכא קרי וגו׳״, הנבארהו „אז כאשר טופס הנשתנה של ארתחששתא המלך נקרא וכו׳״! (סס ס׳, ס׳) „ואדין יתיבון נשתונא על דנה״, „ואז ישיבו הנשתנה על זה״! (סס ז׳, י״ח) „וזה פרשגן הנשתון אשר נתן המלך ארתחששתא לעזרא הכהן וגו׳״, וזה טופס הנשתנה אשר

נתן וגו׳. כל ארבעה אלה יעידון ויגידון שאין הנשתון, הנשתנה, או שנשתנה. ג), אם כתב הנשתון הוא כתב שנשתנה, מה לה לידיעה הזאת שהכתב נשתנה ע״י המלאך לְהַכָּתֵב אצל הכתב שכתב בשלם מתרדת טבאל ושאר כונותיו על ארתחששתא מלך פרס? שם במקום המעשה אצל בהלת בלשאצר מלך הכשדים ופתרון דניאל היה לו להזכר ולהכתב (וע׳ הקדמת אור לנתיבה לבאור נתיבות השלום מה שהוסיף הרמבמ״ן גם הוא להשיב ע״ז). ד׳), אולם מה לנו להאריך בזה, ואנחנו רואים שהגמרא עצמה לא חשבה שר״י באר וכתב הנשתון כתב שנשתנה, שכן אחרי שהביאה שלשת הכתובים ראיות רבי יוסי, ואחריהם דעת רבי, ואחריו דעת ר״א המודעי, החולקים על ר׳ יוסי, שאלה ואמרה (או שהם דברי רשב״א וכו׳ משום ר״א המודעי, או שהם דברי ר״א המודעי עצמו): „אלא מה אני מקיים את משנה התורה הזאת?״ והשיבה לשתי תורות וכו׳, ואח״כ שאלה: „לר״ש דאמר כתב זה לא נשתנה כל עיקר מאי ולא כהלין כתבא למקרא? אמר רב וכו׳ ושמואל אמר וכו׳ ור׳ יוחנן אמר וכו׳ רב אשי אמר וכו׳״, ואלו היו מבארים וכתב הנשתון כתב שנשתנה, הלא היה להם לשאול גם הקושיא החמורה הזאת „לר״ש דאמר כתב זה לא נשתנה כל עיקר מאי וכתב הנשתון?״ וע״ז לא תועילנה כל ארבעת התשובות שהשיבו כל ארבעת האמוראים הנ״ל. ואם הם בארו הנשתון באופן אחר ממה שבאר ר׳ יוסי, גם אז הו״ל לגמרן לשאול ולהשיב ולהודיע איך בארהו ר״ש משום ר״א המודעי, כדרך הש״ס בכל מקום. אשר ע״כ הנני אומר שלא יתר התנאים והאמוראים אף לא ר׳ יוסי בארו הנשתון „שנשתנה״ [ד]). אולם לדעתי באורו „ההודעה״, מה שמודיעים למלך או מה שהמלך מודיע לעמו והדבר נחוץ, ובזה יתבאר היטב בכל המקומות שמצאנוהו, והנה בטלה הראיה מהכתוב הזה להשתנות הכתב. ה), מה זה שאמר ר׳ יוסי „כתב הראוי להשתנות״, כתב העתיד להשתנות הול״ל! לכן נראה ברור שר׳ יוסי סובר ג״כ (כמ״ז ואיתימא מ״ע) שעזרא לא שנה את הכתב המקודש שבו כתב משה את התורה ומסרה ללוים ואשר בו כתבו תורתם כל יחידי הסגולה ויהי לכתב קדוש בישראל; והכתב ששנה הוא כתב ההמון (הוא כתב עברי, הוא כתב ליבונאה, הוא כתב רעץ) שבו כתבו את תורתם מני אז, ומרע״ה

ד) אף לא כפי׳ המפרשים „כתב המפורש״, כי כן גם לפי׳ זה אין טעם לא בזה שהביא ר׳ יוסי ולא כיתר רעיו שהבאנו, וכן לא כפי׳ רש״י (עזרא שם) „אגרת״, כי זה שמה בארמית „אגרא״ „אגרתא״ (שם ד׳, ח׳, י״א; ה׳, ו׳). והראב״ע (שם) הביא ג׳ פירושים: א׳, צורות האותיות; ב׳, השוה בכתיבה; ג׳, חותם. ועל כל אחד מהם יש פירכא מיתר המקומות שמצאנו בהם שם זה, בינה בהם. וה׳ קאהוט בערוך השלם (ערך נשתון) פרשהו מלשון פרסית נפישתנן, וכבר קדמהו בזה ה׳ אייכהארן במבואו (ח״ב 213 § בשלשה בטואים Nowischton, Nowiston, Nobischton (וע׳ אולה״ש של פירשט), וכלם פי׳ כתב, ולא שמו אל לבם כי להוראה זאת יסתמש הארמי שבספרי דניאל ועזרא בשמות כתב כתבא כתבה, וכבר השיב הר״מ אים שלום (במאמרו „אונקלס ועקילס״, ווין 1896 לד 55 הערה 1) ממ״ש הכתוב וכתב הנשתון כתוב? וגם מה שאמר הוא (מבלי כל מקור או רמיה) שטעמו כתב רמזי אשר לא הכל יבינוהו, לא יקובל, כי מה יענה על, נשתונא די פרתחששתא מלכא לרחום ושמשי ספרא (שם ד׳, כ״ג) וכן הנשתון אשר נתן המלך ארתחששתא לעזרא (שם ז׳, י״א), הגם הם היו כתבי רמז אשר לא הכל יבינום! אשר לכן לדעתי כ״ל מה שכתבתי בהוראתו, אף שנעלם ממני מקורו בלשונות בני קדם האחרות; והרי הוא כיתר המלות שלא מצאנון רק בספרים אלה, ובאורן נדע רק ממקומן ומעינן.

והבאים אחריו הניחום על כתב זה מפני שהיו רגילים בו מימי אבותיהם; וגם השנוי הזה היה קשה לר' יוסי כי אחרי שמשה עזבם על הרגלם ולא כהה בהם, מי יהין לשנותו והלא אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה! עד שמצא רמז בתורה [8]) משנה התורה כתב הראוי להשתנות, ר"ל שכבר אז בשעה שהתירהו משה להמון מפני הרגלם בו, רמז שהוא ראוי להשתנות, למען לא תתראה תורתו כשתי תורות, ולמען ישתמש כל העם כלו בכתב אחד לכלם, ולא יהיו ספרי היחידים מקודשים מספריהם; ויען שראוי היה היה עזרא שתנתן תורה על ידו לישראל אלמלא קדמו משה, לכן זכה ששנה לישראל את כתבם שהיה ראוי להשתנות מכבר, ולאַחֵד העם עם ראשיו להיות כתב אחד למו, דבר אשר לא זכה איש עד ימיו; ומעולם לא עלה על דעת ר' יוסי שהכתב האשורי נתחדש עתה בגלותם באשור, ואדרבה, הביא ראיה שהכתב האשורי לא אשור מולדתו, שהרי הכתב שהשתמשו בו מלאכי אשור היה ארמית, שכן נאמר וכתב הנשתון (ההודעה למלך) כתוב ארמית ומתֻרגם ארמית [9]), והודעה למלך הן לא יעז איש לכתוב בכתב שאיננו כתב המלך; והיה כי נאמר שאע"פ שאין אשור מכורתו ואיננו כתב המלכים ההם, בכ"ז מלכי אשור ידעוהו, ע"ז הביא ולא כהלין כתבא למקרא וגו', וזה ראיה שגם לא ידעוהו, לא המלך ולא חכמיו; והמלאך שכתב על כתל ההיכל את המאמר ההוא בלשון ארמי, השתמש בכתב המקודש אשר לא ידעוהו המלך וחכמיו, למען יתבהל מאד, ותהי אחרית דבר, כי המלכה תנחהו בעצתה, לשלוח לקרוא לדניאל [10]), והוא יוכיח את המלך על כל אשר עשה, בטרם יפתור את המאמר ההוא. א"כ אחרי שלא ארץ אשור ילדתהו, מה זה אשר נקרא בשם „אשורי"? ע"ז ענה „שעלה עמהם מאשור", והוא שבעלותם מאשור אז גזר עזרא שיכתבו גם ההמון את ספרי תורתם בכתב המקודש הזה, ולא בכתב עברי (וכמ"ש אגל מ"ז ואיתימא מ"ע), ולזכר הדבר קראוהו בשם „אשורי".

ועתה עלינו להבין דעת רבי; הוא אומר: „בתחלה בכתב זה (אשורי) נתנה תורה לישראל (ר"ל גם להמון) כיון שחטאו נהפך להן לרועץ [11]) כיון שחזרו בהן החזירו להם וכו'

---

[8]) והרמז הזה הוא כעין הרמז שמצאו אז לקבלת מגלת אסתר בתוך שאר כתבי הקדש (בבלי מגלה ז': וירושלמי שם פ"א ה"ה).

[9]) והודיע לנו הכתוב רק במקום הזה שכתב הנשתון היה כתוב ארמית וגו', יען שמכתב זה אשר נכתב אל המלך הוא הראשון במכתבים שבא מוסחו לפניו בלשונו הארמית, והנה הוא כתוב לפניו בספרי קדשנו בכתב המכונה אשורי, ומוכל לטעות שכן היה שלוח גם אל המלך, לכן אמר הכתוב, שמכתב ההודעה למלך, כמו שהיה לשונו ארמית כן היה גם כתבו, וממנו ידענו שכן היה המנהג בכל כתבי ההודעות.

[10]) וזה ראיה כי לא היה שום איש מיחידי סגולת יהודה באותו משתה, אשר ע"כ גם דניאל לא היה שם, והנערכו לקראו ולהביאו אל המלך (וזה דלא ככתוב בספ' גדול המפרשים); ויתכן שלא רצה בלשאצר להראיב לב היהודים בהוציאו כלי בית יי' אליהם ויהללם לעיניהם, ע"כ לא קראם אל הלחם.

[11]) גירסת הערוך לרעץ בלא וא"ו (ע"ש ערך רעץ), ועוד הביא שם גי' אחרת לדעץ בדל"ת; ועל רעץ שונה הוא פי' רש"י מפי' הערוך, ושניהם דחוקים ורחוקים; וכן פי' הערוך על דעץ גם הוא רחוק ודחוק. אשר לכן אין לנו לדעת רק שכן הוא שם הכתב, ושלשה שמות לו: עברי, ליבונאה, רעץ, (או דעץ) והוא הוא רעץ שנזכר בירושלמי שתי פעמים (ע"ל הערה ב'), וע' ספרי היחס וכו' (שם פ"ט). ודע כי כתב הכותים (השומרונים) ליבונאה

למה נקרא שמה אשורית? שמאושרת בכתב״. הוא חולק על הקודמים, ולדעתו לא היתה תורת משה כתובה מעולם בכתב אחר שלא ככתב התורה שהיתה בידי ראשי העם אשר בו כתב משה את התורה; אבל בכ״ז הוא מודה שהיה זמן שחטא ישראל והפך את הכתב הקדוש לכתב אחר, רק שאח״כ בשובו מחטאו עזב את הכתב האחר והשיב את הכתב המקודש על כנו. מסתימות דבריו מבלי הודיעו את הזמן אשר בו קרה המקרה הזר והמר הזה, נראה שסמך על הקודמים, שהיה הדבר הזה בימים שבין זרבבל ויהושע עד עזרא ונחמיה, רק שדעתו שעזרא לא שנה כל כתב, אבל עולי הגולה חטאו בימים ההם בהתבוללם עם הכותים, ויכתבו גם הם את תורת יי׳ בכתב הכותים, ואחרי כן (בימי עזרא, וע׳ תוספתא סס) בהִבָּדֵל זרע ישראל מכל בני נכר, ויוציאו את הנשים הנכריות ואת בניהן אשר ילדו, הם עצמם החזירו להם את הכתב המקודש שהרחיקו לפנים. ואחרי שהכתב הזה אין מוצאותיו מאשור, ולא עזרא הבא מאשור גזר עליהם שיחזירוהו, א״כ למה נקרא שמה אשורית? ע״ז ענה: „שמאושרת בכתב״. והנה נשארה לנו דעת רשב״א וכו׳ שאמר משום ר״א המודעי; הוא אומר שהכתב הזה לא נשתנה כל עיקר, ואין לנו להעיר על דבריו רק את זה, שגם הוא סובר בטעם שם „אשורי״ כטעם רבי, ומסדר הש״ס לא זכר את זה, בעבור שהוא מובן מאליו ממה שקדם; אמנם מה שאמר ר״א המודעי: „ואומר (אסתר ח׳, ט׳) ואל היהודים ככתבם וכלשונם מה לשונם לא נשתנה אף כתבם לא נשתנה״! נראה ברור שדעתו שמ״ש הכתוב (נחמיה י״ג, כ״ד) ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית וגו׳, סובב רק על הבנים והוא בגלל אמותיהם הנכריות, אבל לא על האבות. אמנם מנין לר״א המודעי שלשונם לא נשתנה עד שהלשון תלמד על הכתב? את זה למד מאותו כתוב עצמו, כי בו נאמר: „ויקראו סופרי המלך וגו׳ ויכתב וגו׳ אל היהודים ואל האחשדרפנים ושרי המדינות וגו׳ מדינה ומדינה ככתבה ועם ועם כלשונו ואל היהודים ככתבם וכלשונם״, מאשר לא אמר הכתוב מדינה ומדינה ככתבה וכלשונה, למדנו שיש אשר במדינה אחת היו נמצאים עמים שונים, ולכל עם ועם היתה לשון מיוחדת אבל לא כתב מיוחד, ולכל מדינה ומדינה היה כתב מיוחד, וכל העמים השונים שבמדינה ההיא היו משועבדים לכתבה, אשר לכן אם היו באיזו מדינה עמים שונים המדברים בלשונות שונות, שלחה הממשלה הראשית ספרים לאותה המדינה ככתבה, אבל בלשונות שונות כפי המדובר בפי כל עם ועם שבה. הוא הדבר אשר חנן אחשורוש את המדינות הרבות אשר כבש ואת העמים הרבים אשר נצח, לבלתי שלול מאת כל מדינה ומדינה את כתבה ומאת כל עם ועם את לשונו (אסתר ח׳, כ״ב) [12]. ולפ״ז כל עם ועם את כתבו

הוא קרוב בתמונות אותיותיו לכתב ארמי וצורי, ע׳ מבוא אייכהארן (ח״א 65 § טבלא 1 לגד 195), ושם הביא לפניו כתב הבבלי (Babylonien) הוא האשורי (Assyrien) הרחוק מאד מהכתב שבידינו שהז״ל ואנחנו קוראים אותו בשם אשורי, ושם בהערה a כתב בגלל זה מה שאמרו חז״ל „שעלה עמהם מאשור״; ולפי באורנו בפנים הז״ל אמת ודבריהם אמת ואינם סותרים את המציאות חלילה. וע׳ ערוך השלם ערכי אשור 2 ליבונאה רעק.

[12]) הוא הכתוב: „ויבאו ספרים אל כל מדינות המלך אל מדינה ומדינה ככתבה ואל עם ועם כלשונו להיות כל איש שורר בביתו ומדבר כלשון עמו״, וברור אצלי שהכתוב הזה הוא ענין אחר ואינו נוגע כלל למשפט ושתי, כי כל ענין ושתי נגמר בפסוק הקודם באמרו „ויעש המלך כדבר ממוכן״, ועל אודותיו לא שלח שום ספר. אמנם בגמרו את המקרה אשר קרה במשתהו אשר בשושן הבירה (כדבר ושתי), שב לענין יקר תפארתו, והוא, הן המשתה

שנה לכתב המדינה אבל את לשונו לא שנה, לכן אמר הכתוב ואל היהודים ככתבם וכלשונם, כי כמו כל עם ועם את לשונו לא שנה, כן גם הם; הוא הדבר שאמר ר״א המודעי: „מה הלשון לא נשתנה אף כתבם לא נשתנה״, ר״ל ויתרון ליהודים על יתר העמים, כי העמים אף שלא שנו את לשונם, את כתבם שנו בכתב המדינה, והיהודים גם את כתבם לא שנו; כי אם גם הם שנו את כתבם כיתר העמים אז היה לכותב הספר לאמר „ואל היהודים כלשונם״, וכמו שאמר „ואל עם ועם כלשונו״, מאי ככתבם? ש״מ שכמו לשונם כן כתבם לא שנו, וזה דיוק נפלא; ור״א המודעי סובר שכמו שלא שנו את כתבם במלכות אחשורוש במקום ובזמן שכל העמים כלם שנו את כתביהם, כן נהגו בכל המקומות ובכל הזמנים [13]). אבל מה יענו מ״ז ואיתימא מ״ע ור׳ יוסי האומרים שהשתמשו אז בכתב עברי, והרי הכתוב אומר ככתבם, והכתב העברי הלא איננו כתבם המיוחד להם לבד! התשובה קלה, הכתב העברי לא היה נהוג בכל המדינות, שהרי הכתוב אומר „מדינה ומדינה ככתבה״, והיהודים היו מפֻזרים ומפֻרדים בין העמים בכל מדינות מלכות אחשורוש (סס ג׳, ח׳), הנה ביתר המדינות שלא היה הכתב הזה נהוג, היה הוא כתבם המיוחד להם. ומלבד זה, הכל מודים שבימים מקדם היו לישראל שני כתבים, האחד לספרי קדשם, והוא להם כתב קדש לכל דבר קדוש או נכבד [14]), והשני כתב חל והוא העברי ובו השתמשו בדברים שהם חולין ובמטבעות שטבעו והם נזרקים מיד ליד, ועדים ע״ז החשמונאים במטבעותיהם (וע׳ ערוך הסלס סס), וכמו שהמנהג אצלנו עתה בכתב אשורי וכתב משיט״א, וע׳ ספרי אגרות בקרת (מכתב ח׳ סי׳ י״ח) בדבר כתב אשורי לגטין [15]), וחטא עולי הגולה (לדעת רבי) שהשתמשו בכתב חל לספרי הקדש.

עכ״פ הכל מודים שהכתב שעל הלוחות ושמשה אדונינו כתב בו את תורתנו הוא הכתב שאנחנו קוראים אותו בשם „אשורי״, ושעזרא לא החליף את הכתב ההוא בכתב שלא נכתבה בו התורה עד ימיו ושחביאו מאשור.

הארכתו מעט בבאור הסוגיא הנ״ל, בעבור שעתה באו בו דברים שלא זכרתים בספרי היחש לכתב אשורי וכו׳ ולא בספרי אגרות בקרת, והם מאירים אור חדש בבאור

לא נעשה רק לכל שריו ועבדיו וגו׳ ולכל העם הנמצאים בשושן, אבל כמה הראה טוב לבו לכל העמים הנכבשים תחת ידו אשר ישבו בביתם בכל מדינותיו הרבות ולא נהנו מסעודותיו? ע״ז יאמר הכתוב, שעלה ספריס אל כל מדינות מלכותו להיות כל איש שורר בביתו, והוא אף שבבשם ורצוי להיות ביתם ואדמתם למלך, הוא אין נפשו לזה, ובית ואדמת כל איש לו הם, וכן הבובם (בימים ההם) יבריח (או שהם מוכרחים מעצמם) לדבר בלשון הבובם, והוא לא יכריחם לזה, ויכול כל איש לדבר בלשון עמו. והכתוב הזה מספר את ההנהה אשר עשה לכל מדינותיו בשבתו על כסא מלכותו; לא זולת זה.

13) וכבר מצאנו שגם במצרים לא שנו את לשונם (ע׳ מדרש וי״ר פל״ב ושהש״ר פסוק גן נעול); וסובר ר״א המודעי שאז לא שנו גם את כתבם, וכתב אשורי זה ולשוננו הקדושה היו נחלת אבותינו אשר מעולם, וע״כ בהם נתנה תורתנו מורשה קהלת יעקב.

14) וע״כ תאר יוסף הכהן (קדמוניות היהודים ספר ג׳ סימן ה׳ וז׳ כפי תרגום העברי להרק״ם) את הכתב האשורי בשמות: „האותיות המיוחדות אל הלשון המסוגלת לנו״, „אותיות הקדש״ וע׳ מאור עינים (פמ״ט מימי עולם).

15) וכבר מצאנו כן גם אצל קצת מהעמים שני כתבים, כתב הכנסיה, וכתב העם. גם בזמננו.

הסוגיא הזאת. ומסירים לזות שפתי חכמי העמים מעל חז״ל. ויתר הראיות וההוכחות ימצא כל קורא בשני ספרי הנ״ל.

קסג ה׳ שד״ל בהתמו את ויכוחו זה שלפנינו ויגמור את דבריו העיר עוד הערה (סס לד 108): ואמר: „אחר ימים ושנים נתגלה בארץ קרים נקוד משונה מאשר אתנו, והנקודות ההן כתובות למעלה מהאותיות (ע׳ ספר הליכות קדם הנדפס באמסטרדם שנת תר״ו), גם מצאתי בכ״י י״ב של ראססי כי הנקוד אשר למעלה היה נקוד ארץ אשור, ואותו שלמטה היה נקרא נקוד טברני. ע״כ נראה כי תחלת המצאת הנקוד היתה בבבל, אבל חכמי טבריה עשו בו שנויים, ואנחנו קבלנוהו מהם, כדברי הראב״ע. ומה שקבלו אנשי איברופא נקוד ארץ ישראל, ועזבו הנקוד האשורי, זה היה מפני שמצאו הנקוד האשורי בלתי מסכים לנקוד שלהם בקריאת לה״ק, כי הנקוד האשורי איננו מבדיל בין פתח לסגול, כמו שהוא ג״כ הענין במבטא לשון ערבי, לפיכך אנשי איברופא שכבר היו מורגלים להבדיל בקריאתם בין תנועות יַעַר ובין תנועות גֶּפֶן, הוצרכו לקבל הנקוד הטברני, ולעזוב האשורי. ואולם עדיין קשה מה שמצאתי בפי׳ אבות קדמון כ״י (ע׳ כרם חמד ד׳ עמוד 203) שאין נקוד טברני דומה לנקוד שלנו, ולא שניהם דומים לנקוד ארץ ישראל. ואני ביי׳ אצפה שיוציא מאפלה לאור גדול ספרים או ידיעות מימים קדמונים, אשר מתוכם יתבררו הספקות ויתלבנו המבוכות״ עכ״ל [1]. כה תוליך סברא אחת זרה את בעליה שולל מסברא לסברא, מהשערה להשערה, ומזרות לזרות, ואין מעמד, עד כי האחרונות משכחות את הראשונות, וגם מעידות עדויות בלתי נאמנות. הנקוד האשורי ההוא הוא משונה תכלית שנוי מהנקוד שלנו שכנוהו בשם „טברני״, ואין כל דמיון וערך ביניהם, ראה תמונותיו בס׳ מבוא אל הנקוד האשורי והבבלי להח׳ ר״ש פינסקער. וראוי היה לאמר „אבל חכמי טבריה עשו אחר תחתיו״. ולוא גם אמר „אבל חכמי טבריה שנוהו״ גם אז החרשתי, ואמרתי לא דק האיש הזה בלשונו, וכונתו רצויה ששנוהו לגמרי, עד שלא נשאר מצורתו הראשונה כל מאומה; אבל עתה שאמר: „עשו בו שנויים״, מורה שהשאירוהו כמו שהוא, רק שנויים עשו בו, וזה שקר בדבר העומד לפנינו גלוי לעינינו. ומלבד זה הנה אשאלנו, לסברותיו (אשר מלמדנו משמע שאשכן להוכחות גמורות) אשר השמיענו עד כה, שהנקוד נעשה בישיבות בבל ע״פ פקודת רבנן סבוראי (ע״ל פקס״ח), ולכן אין זכר לזמן לידתם בשום ספר (ע״ל פקנ״ב), ולכן לא חלקו עליו לא מערבאי ולא מדינחאי (ע״ל פקנ״ה), ולא בן אשר ולא בן נפתלי (ע״ל פקנ״ו), ולא אנשי המסורת (ע״ל פק״ס), מאימת ראשי הישיבות שבבבל; ועתה סר פחדו, ויהפך לבו להאמין, שהנקוד ההוא שהולידו רבנן סבוראי הוא הנקוד האשורי, וחכמי טבריה עשו בו שנויים, ונולד מזה הנקוד שלנו, אשר באמת לפי תמונות הנקוד האשורי אין בינו ובין הנקוד הטברני כל דמיון כלל, לא בתמונותיו אף לא במקומו ומצבו. מי הסיר את המורא והפחד האימה והיראה מעל חכמי טבריה, וילבשו עז פנים, עד כי בזרוע עז שלחו ידם במעשה ראשי ישיבות בבל אשר לדבריו אימתם היתה מוטלת על כל ישראל בארבע כנפות הארץ, עד שאנשי המסורה היו

---

[1]) על הקורא לדעת, כי בשם „טברני״ יכנו את הנקוד שבספרינו המקובל והמפורסם בישראל, בעבור שהשבו המבקרים שבזמננו שמוצאו מטבריה, ואת הנקוד החדש הנגנז כלר מול נקודנו יכנו בשמות „האשורי״ „הבבלי״ „הסירואני״ (עיר או מחוז בארץ מדי) „הבגערי״ בעבור שהשבו שמוצאו מאשור בבל ומדי; וכן יכנו את הטברני בשם „מערבי״ והאשורי בשם „מזרחי״. כי כן טבריה במערב לעומת אשור בבל ומדי שהן במזרח.

נגדרים אחריהם כעבדים למנות כל מיני זריות בלי להרים ראש לחלוק עליהם בשום דבר ואפי׳ לרמוז להיכן דעתם נוטה! ואיך קמו תרבות אנשים עזי פנים, חכמי טבריה לעשות שנויים (אסר באמת הוא מסוכה לגמרי), ולא יראו ולא פחדו מזרוע רמה ומתנופת ידם של ראשי הישיבות שבבבל! ולא נזהרו לא מגחלתם, לא מנשיכתם ולא מעקיצתם!! וראשי הישיבות החרישו וישימו מחסום למו פיהם ולא געורו בם בנזיפה ולא הבדילום מקהל הגולה! ואם סרה אימת ראשי הישיבות מעל חכמי טבריה ולא היה פחד, מה זה אשר אנשי המסורה יראו מפניהם וימנו כל הזריות (ע״ל פק״ס)! ואם לא בקול ראשי הישיבות ההם שמעו, אבל פקודת חכמי טבריה ששנו את הנקוד ההוא היתה עליהם חזקה למנות גם הזריות ע״פ נקודם, אשאלה הגם בידי חכמי טבריה היה מקל חובלים לרדות באף את כל הממרה את פיהם, הלא ה׳ שד״ל אומר (סס לד 105) כי בזמן חתימת התלמוד ומשם ולמטה לא היו בא״י חכמים מפורסמים כלל ולא היתה יד בני א״י תקיפה כלל! ולא תאמר כי פורה (או פוטה) שר של שכחה אשם בדבר וישכיח ממנו פה (לד 108) את אשר כתב למעלה (לד 105), חלילה, כי הלא הערתו זאת כתב בגמר דבריו כלם וסופם וקצם, ואותם גמר בדבריו אלה: „ונשאר הענין כשהיה אמת ויציב ונכון וקיים שלא יתכן כלל שיהיה הנקוד נעשה בא״י ושיהיה מתקבל בכל תפוצות ישראל, אם בזמן שנעשה כבר עברו שבעים שנה ויותר משבטלו הנשיאים (בא״י), ולא היה עוד לבני א״י שלטון וממשלה על בני הגולה״ עכ״ל; ואיך זה קבלו בני הגולה את הנקוד המשונה תכלית שנוי מחכמי טבריה על אפם ועל חמתם של ראשי הישיבות שבבבל שאימתם מוטלת על כל ישראל, ואנשי המסורה הרכינו ראשם לפני חכמי טבריה גם בדבר הזריות ולא סכסכו טבריה בטבריה בזמן שלא היו שם נשיאים וישיבות מפורסמות כדברי ה׳ שד״ל (סס לד 106)! ומה זה שלא התקוממו ראשי הישיבות חכמי בבל לא נגד עזי הפנים ששנו מעשה ידיהם ולא נגד המוסרים מסורה ע״פ נקודיהם וכה הרשיעו עד שמסרו גם הזריות שביניהם! וכבר אמר ה׳ שד״ל (סס) על מעשה המצאת הנקוד, שלא יתכן שיהיו הממציאים חכמי טבריה, וחכמי בבל יחרישו. ועתה חכמי בבל המציאום וחכמי טבריה שנום תכלית שנוי וחכמי בבל החרישו בבלע אלה את מעשה ידיהם, וירבו מהומה בישראל, אלה ינקדו כה ואלה כה, ואלה לא יוכלו קרוא בספרים של אלה ואלה בשל אלה ובית ישראל יחצה לשנים, ומאשרי העם אשר להם זרוע עז יחרישו ולא יחושו ולא יחישו להסיר המכשלה הזאת מישראל! ואם יאמר עתה, שבכל משך זמן רבנן סבוראי לא שנו דבר מפני מוראם, ורק אחרי כן בימי הגאונים שנו, אשאלנו, והגאונים (בזרזע לאסי הגולה) מדוע הניחום לשנות מעשה אבותיהם! ומדוע קבלו הגאונים וכל ישראל שבבבל את הנקוד ההוא! ומה זה כי עזבו את הנקוד הבבלי יליד אבותיהם רבנן סבוראי ויליד ארצם בבל, ויקחו אחר תחתיו! ואם כה נעשה מטעם שלא ידענו, רבנן סבוראי המציאו, חכמי טבריה שנו, והגאונים קיימו וקבלו, מדוע לא בא זכרון הענין הנפלא והתמוה הזה בספרי הגאונים אשר מהם זכינו לספרים פסקים הלכות ותשובות! רבנן סבוראי שהיתה חשיבותם גדולה כמעט כחשיבות האמוראים חדשו דבר (המלאת הנקוד), ובאו הכמי טבריה ובטלו מעשה ידיהם, וישנו את פעולתם גם כדמותם גם במקומם, ואותו קבלו הגאונים וכל ישראל, ודבר כזת העלימו ולא שמו לו זכרון בספר!! האמנם שכח ה׳ שד״ל את פליאתו העצומה למעלה (סס לד 102): „איך ענין גדול וחדש כהמצאת הנקוד והטעמים לא נשאר זכרו מפורש באחד מן הספרים (של הגאונים) לאמר בשנה פ׳ במקום פ׳ ננקדה התורה״, ואמר (סס לד 103): „שהרי אם היה זה בימי

רבנן סבוראי אין לתמוה על זה, כי מן הזמן ההוא אין אתנו שום ספר״ (וע״ל פקנ״ב), ואם בימי הגאונים שנו חכמי טבריה את הנקוד, במצות הגאונים, או בהסכמתם, או במניעת מחאתם על מעשיהם, והמה קיימום וקבלום ככה עליהם ועל זרעם, מדוע לא נשאר זכרו כתוב באחד מספריהם לאמר: „בתחלה (או בימי רבנן סבורלאי, או בשנה פ׳) ננקדה התורה במקום פ׳ בנקוד פ׳ חזרה וננקדה בשנה פ׳ במקום פ׳ בנקוד פ״״, או לאמר לפחות: „בשנה פ׳ במקום פ׳ נשתנה הנקוד ע״ו פ׳ ופ״״, וכמו שמצאנו לחז״ל על שנוי הכתב (ע׳ בפרק הקודם)! ואם יאמר שהגאונים החזיקו כל ימיהם בנקוד הבבלי ולא עזבוהו, א״כ איך זה יתכן שאנשי איברופא אשר רק מפי גאוני בבל חיו בכל דבר תורה ודת בכל ימי גאוני בבל, בחרו בנקוד הטברני ועזבו הבבלי אשר החזיקו בו הגאונים מוריהם ומלמדיהם עיני ישראל וראשיו! האם לא הבל וריק ואולת נוראה הוא לאמר, שבעבור ההבדל שבין פתח לסגול בחרו בזה ועזבו את זה! האם לא יכלו להוסיף למו עוד סימן נוסף לאחד משני אלה, ודי; ולא להשליך את כל הנקוד אשר החזיקו בו הגאונים מעל פניהם, והיה אחרי ימים בבוא ספרי אלה אל אלה, ולא יוכלו קרוא לא אלה באלה ולא אלה באלה! האמנם לא הרגיש ה׳ שד״ל כי דבריו האחרונים סותרים את כל דבריו הראשונים, והראשונים מבטלים את האחרונים. פרש מכמרתו על פני הים ויעל תנין, ויבלע מכמרתו וירד מצולה, הים ראה וינוס. ואין כאן לא ים ולא תנין ולא מכמרת, אבל יש כאן אש ונעֹרת.

קסד) אם מעט לך אתה הקורא, שני מיני הנקוד (הטברני והאשורי), הנה לפניך גם שלישי, ואת שמו מצא ה׳ שד״ל בפי׳ אבות כ״י כמו ששמעת בפרק הקודם; פי׳ אבות זה הוא במחזור ויטרי שזכרתי למעלה (פל״ב הערה מ׳), ולמען תצא החקירה היקרה הזאת שלמה כפי אשר יש לאל ידי בחמלת יי׳ עלי, אעתיק ממנו את כל דבריו (ע״פ הגהת הרב המעיר והמגיה שם) הנוגעים לענין שלפנינו, ונראה אם יש לסמוך עליהם. ואלה דבריו (אבות פ״ה מ״ה): „ולא אלו (מסנה, מלות וחקים, נביאים וכתובים, תלמוד) בלבד נאמרו למשה מסיני בעל פה, כאותה ששנינו באין בין המודר א״ר יצחק מקרא סופרים ועיטור סופרים וקריין ולא כתבין וכתבין ולא קריין הלכה למשה מסיני, ואמר רב חננאל אמר רב ויקראו בספר בתורת אלהים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא, ומסיק זו פיסוקי טעמים, וזהו כי הא דאמר פ׳ הוציאו לו חמש מקראות שאין להם הכרע מן התורה, ומההיא דהכל חייבין בראייה, הכי קאמר ויעלו עולות כבשים וגו׳ נ״מ לפיסוקי טעמים, שטעמים לנגינות הם שנאמרו למשה מי תולש ומי זוקף, ומי יושב ומי עומד, ומי העולה ומי היורד ומי המונח. אבל סימני הנגינות סופרים הוא שתקנום, ולפיכך אין נקוד טברני [1]) דומה לנקוד שלנו ולא שניהם דומים לנקוד ארץ ישראל, ומפני שהטעמים והנגינות משתכחין הוא שתקנום, וסמכו על מה שאמר הכתוב עת לעשות

---

[1]) מאחר לא העיר המגיה והמתקן שם מאומה נראה שכן היה השם „טברני״ לפניו בכ״י. אבל לפני ה׳ שד״ל היה הנוסח „טברני״, והוא הגיה „טברני״ (ע׳ כרם חמד ד׳ עמ׳ 103). וע״ז השיב ה׳ גרעטץ (די״ח ח״ג עיון כ״ג עד 486 כפי תרגום הה׳ שפ״ר) וז״ל: „ואי אפשר להיות (כמו שרוצה הרב לוצאטו לתקן) שטברני ל״ל טברני, כי לפ״ז יהיה לנו עוד מלבד נקוד ארץ ישראל נקוד טבריה השוה מנקוד הרגיל אצלנו היום, ויהיו לפ״ז שיטות רבות בנקוד (!) או אפשר שבעל מחזור ויטרי לא היה בקי בזה היטב״ עכ״ל. נפלא הדבר, האם כלא תקון ה׳ לוצאטו תמעטנה השיטות לפי דברי הפי׳ שבמחזור ויטרי? הלא בין כה וכין כה שלם הגה לדבריו.

ליי" הפרו תורתך (תהלים קי"ט), ולפיכך לא ניתן ספר תורה לינקד, שאע"פ שניתנו פסוקי הטעמים ונגינות הקרייה מסיני במסורת, דכתיב ושום שכל (נחמיה ח'), על פה נאמרו, ולא בסימני נקידה בספר"[2]) עכ"ל. כל אשר לו עינים לראות יראה ברור שכל הדברים הנאמרים פה הם הם הדברים שנאמרו שם (מחזור ויטרי סי' ק"כ) לתשובה על שאלה שהביא לנו ה' שד"ל בשם הגאונים לחזק בה את יסודו ע"ד איחור הנקוד והטעמים (ע"ל פנ"ב), והקורא ישים נא לבו בתשובה שהעתקנו שם ואל דברי המפרש לאבות הזה, וימצא כי מליצה אחת לשניהם, עד כי נוכל לאמר שרוח אחת ילדתם ואב אחד למו, רק שכאן הרחיב אמריו יותר למען הרבות דברים. ואחרי שכבר גליתי שם עד כמה יש לנו להשען על כל מה שמצאנו במחזור היקר הזה אשר בקקוהו בוקקים והשחיתוהו משחיתים, אחשוב כי נפטרתי מתשובה על משובה זאת שלפנינו. אולם יען כי ההוכחות על היות גם הדברים האלה ילידי איזה מתעה שהזיד גם הוא (לו שהוא הוא לכי זה וזה) להסיר עטרת השיבה מעל הנקוד בזדון מבלי כל ראיה, מבצבצות ועולות מדברי עצמו, לכן חבתי לערכן פה בקצרה, למען יבינו וישכילו ההוגים שאין לנו כל דבר זדון מאיזה מסתתר שלא יגלו מצפוניו. הא'), הוא ראה כי אין בדברי ר"ח אמר רב המובאים גם במגילה (ג'·) גם באין בין המודר (נדריס ל"ז:) שום זכר להלמ"מ, מה עשה? הביא זה שבפ' אין בין המודר וסרס המאמרים הקדים האחרון ואחר הראשון, והביא בראשונה מאמר ר' יצחק מקרא סופרים וכו' הלמ"מ, וסמך לו תכף מאמר רב חננאל אמר רב וכו' ושום שכל וכו' פיסוק טעמים, להתעות את הקורא אשר לא יבדוק אחריו, להאמין כי גם מאמר ר"ח אמר רב סובב על הלמ"מ שקדם לו, למען יוכל לאמר אח"ז „שאע"פ שניתנו פסוקי הטעמים ונגינות הקרייה מסיני במסורת דכתיב ושום שכל על פה נאמרו ולא בסימני נקידה בספר" (ממש לשונה של התשובה שהבאנו למעלה שם), ולפנינו בגדרים (שם) מאמר ר"ח אמר רב קדום ואין בו כל רמז להלמ"מ (וע"ל פס"ה הערה ל' ופפ"ב הערה כ"ו) ואינו ענין לו, ומאמר ר' יצחק נאמר שם אחריו, ונסמך מאמרו למה שלפניו רק בעבור שרב זכר „זה מקרא" הביא מסדר הש"ס הא דר"י שאמר מקרא סופרים וכו' הלמ"מ, ובדברי ר"י אין זכר לא לתרגום[3])

---

[2]) ה' פינסקער (מבוא אל הנקוד האשורי לד 9) אומר: „והון משני מיני נקוד אלו (הבבלי והטברני) מין שליש לא נודע עוד לע"פ ולא נתהווה מעולם לדעתי. ואותו המאמר בפירוש אבות שבמחזור ויטרי המזכיר אצל הנקוד הטברני (כל"ל כמו שתיקן שם הח' רשד"ל ולא הטברני) עוד נקוד שלנו ונקוד א"י, אינו מתיחס אלא לסימני הטעמים בלבד, שצורותיהן באמת משונות בכתבי יד ישנים ומוטין בתמונותיהן אם מעט ואם הרבה. אבל לא לסימני התנועות אשר בעל הפירוש אינו דובר בהם כלל יעויי"ש" עכ"ל. הנה דברי הפירוש לאבות לפנינו, והוא אומר „ולפיכך לא ניתן ס"ת לינקד" „ולא בסימני נקידה בספר" והם הם דברי התשובה שבמחזור ויטרי (סי' ק"כ) וזה כולל גם הנקודות גם הטעמים (ע"ל פנ"ב). ומלבד זה כלנו יודעים שבשם „נקוד" השתמשו או על הנקודות לבדן או על הנקודות והטעמים יחד, אבל מעולם לא מצאנו שיתמשו בו על הטעמים לבד; וברור הדבר שכונת בעל הפי' לאבות לנקודות וטעמים יחד ע"כ קראם בשם „נקוד"; ולא פרט את הטעמים רק יען שזכר פיסוק טעמים שבתלמוד. ומה שאמר ה' פינסקער (שם) שצורות הטעמים בכי"י משונות בתמונותיהן אם מעט ואם הרבה, זה תלוי בחריצות הסופרים וביפי כתב ידם, וזה רגיל מאד גם בתמונות האותיות כידוע, אבל לא שאין כל דמיון ביניהן ושהן מין אחר.

[3]) המפרש הזה הביא שם שגם התרגום ניתן בסיני, וע"ז השיבותי בספרי אגרות בקרת (מכתב עשירי סימן כ"א).

ולא לפסוקים ולא לפיסוק טעמים. ואיך יכול זה להחליט שרב אמר שהם מסיני, ובדברי רב אין זכר לזה! הב׳), מה זה אשר קרב מאמר חמש מקראות שאין להן הכרע למאמר זו פיסוק טעמים? הלא לפי פי׳ הראשונים הנם סותרים זא״ז והרבה עמלו ליישבם (ע״ל פק״ט). הג׳), הוא הורה לנו במ״ש: „אבל סימני הנגינות סופרים (סוף מ״ס בתשובה הנ״ל „כי החכמים ליימוהו לסימן״) הוא שתקנום״ „ומפני שהטעמים והנגינות משתכחין הוא שתקנום״, שמ״ש שהם הלמ״מ הוא על הקריאה וההפסקה בלי תמונות הנקודות והטעמים, בדבר הזה יכול להתעות את הקורא התם ושאינו יודע לשאול אלו אמר דבריו על ספר התורה, אבל מה יעשה בספרי הנביאים והכתובים, הגם קריאתם והפסקתם הן הלמ״מ! הוא חשב למצוא לו עמוד גדול וחזק להשען עליו מ״ש חז״ל בהגדה (ברכות ח׳ ·): „ואתנה לך את לחת האבן וגו׳ אשר כתבתי אלו נביאים וכתובים להורתם זו תלמוד מלמד שכולן נתנו למשה מסיני״, וחשב שהלשון הזאת בעצמה באותיותיה ובמלותיה כפי שמצאנו בנו״כ כן נתנו למשה מסיני, אשר ע״כ סיים: „עד שבאו סופרים שבכל דור וכתבום ע״פ רוה״ק כמו שנגזר עליהם מששת ימי בראשית כמ״ש זה ספר תולדות אדם בלפני אידיהן וכו״, ע׳ בלפני אידיהן (ע״ז ס׳ ·) ותראה אם יש שום חבור וסמיכות לכל דרושו זה שערך לפנינו אל מה שדרשו חז״ל שם על זה ספר תולדות אדם, ותתפלא; ולא הבין שאם כדבריו בטלה הבחירה והכל בגזרה קדומה, ונבואות הנביאים בתוכחותיהם מה הן? הוא אומר שהכל ניתן למשה מסיני „אבל לא ניתנו ליכתב על ידו״, הראה לנו שדעתו שבע״פ מסר הדברים ההם לבאים אחריו, וכן אמר: „לכך אני אומר שנקראו נביאים וכתובים דברי קבלה שהיו מקובלין ובאים מימות יהושע״, ונביאים מה עשו? מששת ימי בראשית נגזר עליהם להולד באותו זמן, ולהגיד ולהוכיח את העם בדברים שלא רוחם ילדתם, ולדבר דברים ולא מלבם, אמנם רק כנוסח המקובל ממשה מסיני, השמעתם מימיכם דברי הזיה כאלה! א״כ מה זה אשר הראה יי׳ לאליהו בהר חורב לא ברוח יי׳, לא ברעש יי׳, לא באש יי׳! ומדוע הגיע אחד מן השרפים את הרצפה אשר לקח מעל המזבח־על פי ישעיהו! ומה זה אשר אמרו הנביאים שהיה דבר יי׳ אליהם, ודבר יי׳ לא היה רק למשה, ואין כאן רק השתלשלות הקבלה עד הם, ומדוע לא מצאנו אף רמז קל בכל דברי נביאינו אמת, שירמזו לנו שדברי נבואותיהם באו עליהם בקבלה ממשה מסיני! ועור הרבה יש להשיב על דברי רוח אלה, אבל מה לי להאריך בדברים אשר את המאמינים לכל דבר לא יצילו, והחכמים בעצמם ישכילו ואותם יהבילו. ומאיש אשר לא הבין דרכי חז״ל בדרשותיהם ובפרט בענין זה שלפנינו בנתינת כל הדברים הנ״ל למשה מסיני שהם בכללות המקרים שיקרו לעתיד, אבל לא בפרטיהם, מאמריהם ומליצותיהם, מאיש כזה מביאים ראיה מבקרים חדשים וחוקרים חפשים ממה שהעיד וראה, ולא השיבו אל לבם כי אם גם ראה, לא ידע מה ראה! ומה נפלא משל הכוזרי (מ״ד סי׳ ג׳) באמרו: „כאשר יקבל תועלת הפקח המשכיל אשר יבקש גמלו במאמר אלעמ״ש אלאחו״ל שעיניו טרוטות שרואה מאחד שנים, אני רואה במקום פלוני שני כורכיות גראני״ק, והפקח ידע כי הגמל הוא שרואה מאחד שנים ומחלישות ראותו נדמה לו כי הוא כורכיא״ה גראני״ק ובעבור עוות ראותו נדמה לו שהם שנים, ותועיל הפקח בעדותו ודן אותו לכף זכות ברוע מליצתו מפני רוע ראותו״. וכן במה שלפנינו, אולי ראה את הפזר הפוך ואת הזרקא שאיננו עקום כל כך למעלה ולמטה ואת הקמץ שאין הנקודה שתחת הקו דבוקה אל הקו או שאיננה באמצעיתו המוחלטת כמו שהם אצלנו וכדומה, דברים התלוים במהירות הסופר המהיר, וגדמו לו לנקוד משונה, והעיד מה שהעיד. הד׳), הוא מוסיף להבהיל באמרו: „שטעמים לנגינות (אולי ל״ל סגנונות לטעמים) הם שנאמרו למשה, מי תולש ומי

זוקף, ומי יושב ומי עומד, ומי העולה ומי היורד ומי המונח וכו׳ שאע״פ שנתנו פסוקי הטעמים ונגינות הקרייה מסיני במסרות וכו׳״. על מי נאמר מי תולש ומי זוקף וכו׳ על הסימנים? והלא לדבריו כל סימנים לא היו עוד, ואיך זה יאמר על דבר שלא היה ולא נברא מי תולש ומי זוקף וכו׳! האמור אמר למשה, שבאחרית הימים כאשר יתקנו נקוד וטעמים יעשו תמונה כזאת ויתלשו, ויתקנו תמונה כזאת: ויזקפו, יעשו תמונה כזאת ויקמצו, וכזאת ויפתחו! ואם כזאת נמסרה למשה מסיני והמסורה הזאת השתלשלה עד דור אחרון, עד כי באה הקבלה ההיא למתקני הנקוד והטעמים, ויעשום כפי הקבלה המסורה לידיהם, א״כ מנין לא״י נקוד אחר ולטבריה (או לנוברכיס) נקוד אחר ובמקום הכותב עוד נקוד שלישי אחר, האם כלם נמסרו למשה מסיני! האם לא הצחוק עשה לנו אם זאת היא דעתו! הה׳), אחרי שהראה הקב״ה למשה תמונות התלשא ותמונת הזקפא וכו׳, אם הראה משה את תמונתם לישראל, הנה תסוב ע״ז תשובת הבחור שהבאנו למעלה (פק״ד)! ואם לא הראה, מאין ידעו המסורה ומה מסור! הו׳), אם הסימנים עצמם נמסרו למשה מסיני, והשתלשלו בקבלה עד דור אחרון, א״כ איך הוא אומר „סופרים הוא שתקנום״! הסתירה הזאת היא חזקה אף אם לוא אמר דברו זה על מין נקוד אחר. הז׳), מה זה שאנשי טבריה (או הנוברכיס) נבדלו מקהלות ישראל אשר בא״י ועשו למו נקוד מיוחד ולא השתמשו בנקוד של כל אנשי א״י כלם! ומה זה שבמקום הכותב נהגו בנקוד אחר שלא כשנים הקודמים! איך העזו פניהם לבדות למו נקוד שלא כנקוד א״י! הח׳), כל הראשונים כמו הר״י אבן גנאח ויתר הקדמונים ורש״י והראב״ע (ספר בהרכה לרלות) והרד״ק ועוד זולתם אנשי השם לא זכרו ולא פקדו ולא העלו על שפתם שום נקוד אחר זולתי זה המקובל אתנו היום, וזה בא ומגלגל עלינו שלשה מיני נקוד! ואחד מתלמידי רש״י (בעל מחזור ויטרי) ספח את דבריו ההם אל ספרו! והחריש ושתק ולא העיר עליהם כל מאומה! מכל אלה ומעוד הוכחות יותר שנלאיתי להאריך עוד ולערכן פה, נראה ברור שכל הדברים הנוגעים לענין הנקוד עצמו ומספר מיניו שבאו במחזור ויטרי (סי׳ ק״כ) ובפי׳ לאבות שבו, לא יצאו חלילה מפי אחד מתלמידי רש״י או מפי אחר אשר האמת נר לרגלו, וכלם בדותא הם מאיזה מתעה צבוע אשר חפץ להיות חפשי וחסיד יחד ואחז את החבל בשני ראשיו, החניף את החרדים באמרו „שטעמי הנגינות נאמרו למשה מסיני״ או בלשון אחר „שניתנו פסוקי טעמים ונגינות הקרייה מסיני״, והראה חפשיותו באמרו „סופרים הוא שתקנום״ או „החכמים ציינוהו לסימן״ (ע׳ בתשובה ובפי׳ הכ״ל) „ולא בסימני נקידה בספר״ והוסיף אמץ לחפשים בהעידו שכבר נמצאו שלשה מיני נקוד, ובהמצא שלשה, מי זה האחד אשר קדוש יאמר־לו כי מסיני בא אף עם רק בעשׂ״פ! וכונתו היתה לחתור חתירה עמוקה תחת קדמות כל מיני הנקוד והטעמים יחד, ודבריו גרועים עוד הרבה יותר מדברי היש״ר שכבר בטלנום למעלה (פק״ד). ועתה בימינו אין לנו לפנינו רק הנקוד הזה המקובל בידינו מני אז ועד היום, וזה אשר מקרוב בא ויכנוהו בשם הנקוד האשורי או הבבלי (ע״ל פקס״ג הערה ח׳) אשר על אודותיו נדבר בפרקים הבאים.

קסה) הנקוד האשורי או הבבלי (ויתר שלשת השמות שקראוהו ע״ל פקס״ג הערה ח׳) לא ראינו מראהו ולא שמענו שמעו לפני שנת ה״א ת״ר. עד הזמן ההוא היה רעש גדול בין חכמי ישראל אשר במערב וכן גם בין חכמי העמים (משנות המאה הי״ג למספרם והלאה) ע״ד קדמות הנקוד שלנו, ורבים מהם החליטו מאשר (לדעתם) לא מצאו זכרו לא בתלמוד ולא בספרי היירונימוס, כי זמן הולדו הוא אחרי חתימת התלמוד, ככל אשר גליתי בפרוזדור. והנה הקראי ה׳ אברהם בן שמואל פירקאויץ (המכונה אבן רם״ף) בחפשו בגניזות ביהכ״נ אשר בסלע היהודים (טשופוטרקאלי) מצא ספר נביאים

אחרונים וממעל לאותיותיהם נקודות וטעמים משונים מהנקודות והטעמים המקובלים לנו, הן בתבניתם הן במקומם, שהם כלם [1]) ממעל לאותיות, וכן מצא ביתר הגניזות איזו חתיכות מן חמשה חומשי תורה ואיזה דפים מתרי עשר (ע׳ מבוא אל הנקוד האשורי לד 1). והוא חכם לא אמר די למציאותיו אלה לבדן, אבל מצא גם הזמן שבו נכתבו הנביאים האחרונים הנ״ל, והוא ברשימה שבסוף הספר, והעיד שהיא כתיבת ידו של הסופר ממש (!) בשנת 1228 לשטרות (916 או 917 לספה״נ), ושבשנת ת״ר היה בן תתקכ״ב שנה [2]). את הנקוד הזה סבו כדבורים את הפרחים כמעט כל החכמים הנ״ל, ונבהלו ונחפזו לשום עטרת השיבה על ראשו, להזקינו ולהקדימו לנקוד שלנו המקובל בידינו. ה׳ שד״ל בשמעו מהמציאה הנפלאה הזאת וימצא גם הוא זכרון שני מיני נקוד „ע״פ רשימה הנמצאת בסוף הכ״י חומש עם תרגום המונח בפרמא וכתוב בה: תרגום זה נעתק מספר אשר הובא מארץ בבל והיה מנוקד למעלה בנקוד א״ץ אשור והפכו ר׳ נתן ב״ר מכיר ב״ר מנחם מאנקונה ב״ר שמואל ב״ר מכיר ממדינת אויירי (הוא אשר גדע קרן המתלוצץ בארץ מגנצא בשם המברך) ב״ר מנחם ב״ר צדוק הנקדן והניהו ונסחו לנקוד טברני ע״כ״ (מבוא אל הנקוד וכו׳ שם בשם הליכות קדם לד 42 וע״ל פקס״ג מ״ם ה׳ שד״ל ממליאתו בכ״י י״ב של ראססי, והיא היא, וע׳ הלאה פקע״ח). ה׳ פירקאויץ בקבלו על עצמו למצוא מציאות קדמוניות לא אמר די למציאותיו היקרות הנ״ל, וימצא גם את האיש הממציא את הנקוד והטעמים, ברשימה אשר מצא לפי דבריו בדאגהעסטאן בכתל הדרומי מבית הכנסת הישן אשר לרבנים, ובה נאמר וז״ל: „אנכי שלומי אמוני ישראל אברהם בן מ׳ שמחה מעיר ספרד במלכות אחינו גרי צדק כזריים בשנת אלף ושש מאות שתים ושמונים לגלותנו היא שנת ארבעת אלפים ושבע מאות וששה וארבעים ליצירה לפי המנין שמונים אחינו היהודים בעיר מטרכא בבוא שלוחי נשיא ראש משך מעיר ציוב (קיוב) לאדונינו דוד הנשיא הכזרי בדבר הדת לחקירה שלחתי בשליחות ממנו לארץ פרס ומדי לקנות ספרי תורות ונביאים וכתובים קדמונים לקהלות כזר ובעילם היא איספאן שמעתי שיש בשושן היא חמדאן ספר תורה קדמון ובבואי לשם הראוהו לי אחינו בני ישראל בקהל גדול ובסופו כתוב ספור מסעות כ״ה יהודה המגיה והודיעוני שאביו כ׳ משה הנקדן היה הבודה הראשון נקודות וטעמים להקל לתלמידים למידת המקרא בהם ובקשתי שימכרו לי וימאנו למכרו, והעתקתי הספור הזה מלה במלה כי יקרו לי דברי המגיה מאד, והוספתי בו באור לדבריו הסתומים הידועים לי באמת זכותו הגן עלי ויחזירני ה׳ לביתי בחיים ושלום אמן״. אחרי הדברים האלה בא שם ספור איך באו היהודים לקרים, ותחלתו: „אני יהודה בן משה הנקדן מזרחי בן יהודה הגבור איש נפתלי ממשפחת השלמי אשר גלתה עם הגולה אשר הגלתה עם הושע מלך ישראל עם שבטי שמעון ודן וקצת משפחות שאר שבטי ישראל אשר הגלה הצר שלמנאסר משומרון ובנותיה לחלח היא בחלח וחבור היא חבול והרא היא היראת וכו׳״ [3]). מהרשימה הנ״ל לא ידענו רק שמשה הנקדן הוא הראשון אשר בדא נקודות וטעמים, אבל על איזה מין משני המינים

---

[1]) מלבד שאת המשרתים המרכא והמונח והמהפך והדרגא והקדמא והתלשא, שתבניתם כמו בנקוד שלנו, וגם מקומם כמקומם אצלנו, ארבעה הראשונים מתחת האותיות, והשנים האחרונים ממעל להן. ע׳ מבוא אל הנקוד האשורי (לד 35).

[2]) כן הוא בספרו אבני זכרון סימן 29, ולא ירד למיצוי החשבון.

[3]) הרשימה הזאת עם הספור שאחריו נדפסו באריענט 1841 №32 וביאון מ״א לד 135 ובפראספעקט של פינגער אדעסא 1845 (ע׳ בקרת לתולדות הקראים לד 116 ודברי ימי

יסובו דבריו עוד לא נודע לנו. אבל מה׳ פירקאויץ לא יפלא גם הדבר הזה, ויגד לנו (הלופה למכ״ע המגיד תרל״ג № 22) שמצא על ראש תשעת המלות אני יהודה בן משה הנקדן מזרחי בן יהודה הגבור הנקודות האשוריות שהן הבבליות, ואפריון נמטי ליה שאמר שם וז״ל: „ונראה כי בכונה שם את הנקודות בתשע המלות האלה לרמוז שהנקודות ההן בצורתן וצביונן הן המצאת אביו משה הנקדן מזרחי וכו׳ ומשם הנקדן אשר יהודה תאר בו את אביו וגם בשם מזרחי*) יש ללמוד שהיה משה הנקדן הזה מנקד את כתבי הקדש בנקודות וטעמים אשר בדא מלבו לפשט שיטתו בישראל ואולי להכלית זאת היתה עיר מטרכא עיר מגוריו כדברי יהודה בנו בדברי מסעותיו״ עכ״ל. מדבריו אלה זכינו לדעת מי הוא אשר המציא את הנקוד האשורי? ועוד נפלא ממנו מי זה המציא את הנקוד הטברני? ואיפה? אשר אל הידיעות האלה תערוגנה נפשות המאחרים את נקודנו. אבל מה׳ פירקאויץ לא יפלא כל דבר, וגם את זה מצא ויבא לנו (מכ״ע המגיד שם) עוד רשימה אחרת (הביאה ה׳ פינסקער בשלמותה בספרו לקומי קדמוניות לד י״ז) הנמצאת בדף אחד הנשאר בסוף תנ״ך שנאבד המונח בבית עקד הספרים ששייך לחברת דורשי קדמוניות באדעסא, וז״ל: „השלוחים החכמים הירושלמיים שהביאו לנו מציון תורת הרבנות שחברו אבותיהם חכמי בית שני ברוח הקדש כפי עדותם וקבלנוה גם אנחנו פה קצת גלות ירושלים אשר בספרד ובאון כאתו וסולכאתו וקפא מאתים בעלי בתים עלינו ועל זרעינו בשנת כי מציון תצא תורה פ״ק ככתוב בספר ההסכמה הקיימא הם נקדו וטעמו לנו את כל ספרי הקודש בנקודות וטעמים שתקנו הסופרים בירושלים זכרה להם יוי לטובה ואני ברכה המלמד הפליטי כתבתי זכרון בספר הזה כי רבים מאחינו מתיחדים במקראי קדש לבד ככל אבותינו נ״ע כי לא ראו אור תורת הרבנות מימי קדם ומחרפים אותנו שנבדלנו מהם עד יבוא ויורה צדק״ עכ״ל. הנקוד הזה שנזכר ברשימה הזאת הלא הוא הנקוד הטברני אחרי כי מוצאו מירושלם ולא מבבל ואשור. הפעם זכינו לדעת מוצאי שני מיני הנקוד, ומי הם אבותיהם מולידיהם. ועוד עלינו לדעת, אם שני המלכים האלה השתמשו בכתר אחד בזמן אחד, או שנמצאו אנשים אשר את האחד סעדו ובשני מרדו? וגם את הדבר הזה גלה לנו ה׳ פירקאויץ

ישראל (תרגום ידידי הח׳ שפ״ר) לה׳ גרעטץ ח״ג ציון כ״ג). הספור הזה היה נחון למוצאו (ובמלה כרורה „לממציאו״ או „לבודאו״) כמיס לדגיס, למען יהי לתשובה נעימה להסר השואל (ע׳ אבני זכרון מסימן 22 והלאה). ויען כי אין בו זכר מנקוד וטעמים לכן לא העתקתיו הנה. ומלבד זה הנה ה׳ ים״ר (ציון ה״א לד 138) השליכו משמים ארץ וירגמהו אבן, וכל עוד נפשו בו (כי לא עשהו כלה) כא ה׳ דיינהארד (בספרו משא קרים) וימותתהו, בהראותו כי כל הספור הזה לא היה ולא נברא והוא מזויף מתוכו (ממילא גם הרשימה מזויפת בהיותה נסמכת על הספור, וכל דברי המזייף בבאורו בעליס מאליהם), וכל דברי ה׳ ד. שם נאמנים, מלבד מה שכתב שלא נמצא „הרא״ בין המקומות שגלו שם, נעלם ממנו שכ״ה בדה״א (ה׳, כ״ו). ולי עוד נוספות הרבה להראות זיוף הספור הזה, אבל אחרי שאינו נוגע לענין שלפנינו, מה לי ולו במקום הזה? וע׳ הלאה (פקס״ח).

*) ראון ה׳ פירקאוין בזה, שגם בתאר מזרחי רמז למקום מולדת הנקודות האשוריות או הבבליות, שהן מזרחיות לעומת הנקוד הטברני על שם טבריה שבא״י המכונה בשם מערבא, וכן קראם במכתבו אלי (ט״ז סיון תרל״ג) שבראשם ספרי „מהרבנות והקראות״ (ע׳ הלאה פקע״א הערה א׳), וע׳ בראשם ספר מבוא אל הנקוד האשורי ע״ד היהם שכין שני מיני הנקוד וכין מערבאי ומדינהאי, ואכמ״ל.

אדון הנפלאות. הוא הביא לנו עוד מציאה חדשה, היא הקדמת הקרא׳ נסי בן נח לעשרת הדברות, בה צוה המחבר: „ולאלף נקודות ומשרתות ופסוק טעמים וחסרות ויתרות לאנשי שנער" (ל״ק לד מ״ח), מזה למד ה׳ גראָטץ (די״י ח״ג ליון כ״ג) שזה נסי בן נח נתן היתרון לנקוד הבבלי על הנקוד הטברני. ולעומת זה מצא עוד מציאה אחרת והיא מקדמא של הקראי סלמון בן רוחים, ובה בדבור לא תרצח יאמר: „אמנם מר רב אחא ובנו משה [5]) מתקני הנקוד הטברני ירחמם האל בנקודיהם" (ל״ק נספחים לד 62), מזה למד ה׳ גראָטץ שהאב והבן האלה הם הם תקנו את הנקוד הטברני [6]). ואחרי כל אלה הנה לפנינו הרשימה אשר בפרמא (ע׳ למעלה) שהנקוד שמארץ אשור הפך ר׳ נתן ב״ר מכיר והגיהו ונסחו לנקוד הטברני.

קסו) כל הרשימות הנ״ל עפו כעב וידאו על כנפי רוח, ובבואן אל חכמי המערב היו למו כפלגי מים בציון, ותחת כי המבקרים החפשים ההם זה דרכם לבלי האמן אף בדבר שראוי וחוב להאמן, ברשימות ובמציאות ההן האמינו רבים מהם תכף, מבלי חקור ודרוש מאין באו ומידי מי יצאו; ותהי עבודת חקירתם ההפך ממה שנהגו עד כה בנקודנו; בזה הקדמון עמלו להצעירו ולהכחיש שיבתו, ואת הנקוד האשורי אשר רק זה תמול נולד, יגעו להזקין, וינודו לו כי הטברני (שלנו) בהולדו אחריו אחז בעקבו ויהפכהו על פניו וירמסהו, וכה רהב הנער בזקן עד כי גרשהו מנחלת יי׳ [1]). ואנכי רב

---

[5]) על אודות שני אלה ע׳ הערת המבקר הנעלה הח׳ הרכבי (די״י ח״ג לד 195), ואנכי פה לע״ע דברי עם ה׳ פירקאוויץ ומליאותיו וה׳ גרעטץ ודעתו, והם סוברים שהם שניים ושהיו קראים.

[6]) א״כ לפי דבריו יחלקו הקראים בינם לבין עצמם, נסי בן נח החזיק בנקוד האשורי, ואחא ומשה בטברני! והרבנים?!

[1]) הגדולים שבמחליטים היות הנקוד האשורי הקדום והטברני המאוחר, הם ה׳ שד״ל, ה׳ גרעטץ, וה׳ פינסקער; והאחרון בנה על האשורי מגדל עז ועליות מְרֻוָחִים, והראה בו חריפותו העצומה בכל משפטיו וחקיו, וברצותו לחזק מליאותו מימים קדומים אשר חשך סתרם למען פאר את מפעלו בחקירותיו בו, הביא לנו (מבוא אל הנקוד האשורי לד 2 בהערה) מה שמצא לחייבהארן (מבואו ח״ב לד 579) שהביא בשם פאטער גויביל ש„ראה אצל היהודים בארץ סיניס (חינא, קיטאיי) בעיר קאיפונגפו ברוחק ק״ן פרסאות מעיר פעקינג תורה אחת נושנה מאד א) אשר הראו אותה לו באחרונה, ובו היו סימנים ממעל לאותיות ולא מתחתם, והסימנים נראו לו כעין נקודות וטעמים ב) שלא ראה כדומה להם מימיו, ומעיר הח׳ חייבהארן שלפי סברתו היו אלה הציורים תגין, אך היום אנו יודעים ידיעה ברורה ג) שבאמת סימני נקודות וטעמים היו כמו ששער גויביל ולא תגין, אשר מזה ג״כ הזוק שהנקוד ממעל לאותיות בבלי הוא ובכל מקורו, ומארץ בבל הסמוך הרבה יותר לארץ סיניס מן ארץ ישראל היה אפשר להנקוד הזה להגיע שמה אבל לא מא״י הרחוקה מאד, ולפיכך לא מצא אצלם אלא הנקוד ממעל לאותיות שהוא הבבלי" עכ״ל. עדות נאמנה וידיעה ברורה. אלה מסתפקים וזה מחליט! ומההחלטה יצא שאין להם אלא הנקוד ממעל לאותיות שהוא הבבלי,

---

א) לדברי חייבהארן שם, היו שנות הספרים בעת המציאה 600 שנה ע״ש.

ב) כה אמר חייבהארן: „בספר הזה כמו בשאר ספרים לא מצא מתחת האותיות לא נקודות ולא טעמים, אבל ממעל להן כמעט כעין טעמים ונקודות". וכל אלה בספרים הנגלים ע״ש.

ג) אולי שאין להביא עליה?!

מאשר אתפלא על המציאות הנפלאות ההן אשר מאות רבות בשנים היו במחשבים בגנזי נסתרות, ושן הזמן לא אכלתן, ולא בלו ולא נרקבו עד בלי השאיר להן שרש וענף, ופתאם יצאו ממחבואן ביפי יפין וזהרן, כאלו תמול נולדו (ע״ל פקס״ט בפליאות ה׳ פירקאוץ), אתפלא יותר על חכמי לב ההם אשר אינם מאמינים לכל דבר, כי קדמו פני המציאות ההן בתרועה ברנה ובשמחה, מבלי כל חקירה ודרישה. ואף אם נאמין, כי היו בזמן מן הזמנים שתי שיטות בנקוד, ושתיהן כאחת טובות להקל הקריאה, בכל זאת הלא האמונה הזאת לא תסך את הדרך לפנינו מלבקר ולחפש ולהשכיל בשכל ישר מי משתיהן קדמה את רעותה, בהוכחות ובראיות שאין בהן דפי. כלל גדול בידינו, אשר טבע סדור הענינים והשכל הישר מסכימים לו ומכריחים אותו, הוא, שכל שני דברים אשר מטרה אחת למו, ובכל זאת שונים הם זה מזה בדמותם בתבניתם ובסדור מערכותיהם, ואנחנו רוצים לדעת מי הוא הקדום? עלינו לשום לבנו על דבר תמוה שמצאנו בזה ולא מצאנוהו ברעהו; אם נמצא באחד מהם דבר שהוא תמוה לנו או שחשבנוהו להעדר שלמות וזרות, וברעהו הנהו מתוקן ואין בו כל פליאה ותמיהא, הרי זה אות והוכחה שהמתוקן הוא המאוחר; כי כן כל נבון דבר ישכיל ויבין, כי זה אבי המתוקן ראה את התמיהא שבקדום, ונזהר ממנה ויתקננה במאוחר. כן הדבר גם בדבר שני מיני הנקוד שלפנינו; מלבד מה שמצאנו שבעל הנקוד האשורי חשב לתקן תקון גדול לפי דעתו, לערוך את הנקודות והטעמים במקום אחד, שלא יצטרך המנקד והמטעים לשוטט בעטו גם למעלה גם למטה, וכן עין הקורא בקריאתו, כמו בנקוד המקובל לנו, אשר התקון הזה (אם תקון הנהו!) לבדו היה יכול להיות לראיה כי הוא המאוחר, הנה לפנינו מלה אחת בלשוננו אשר הרעישה הרעיונים בזרותה, ואשר אחרי כל ההשערות והסברות החק והמשפט אשר עמסו עליה גם הראשונים גם האחרונים, לא יצאה ולא תצא מזרותה ומהפליאה אשר אנחנו מתפלאים עליה עד כי יהפוך יי׳ אל כלנו שפה ברורה. והוא מלת שְׁתַּיִם גם בנפרד גם בסמיכות גם בכנויים, גם בהתחבר אליה האותיות המשמשות, או מלה זעירא (שים בה נח נסתר) מוקפת אליה.

ולא ראה מ״ם אייכהארן (סס לד 581) מפורס שמאר כתבי יד מספרי הקדם אשר לסיניס ההם כלם מנוקדים ומוטעמים בנקודות וטעמים שלנו עד שגם סימן הרפה לא יחסר למו; א״כ פרח העורב. ועתה בהכיני את ספרי זה להוציאו לאור בע״ה, והנה לפני מכ״ע הצפירה (תרל״ה № 193) וסס לפנינו מה שהביא לנו סופרה ה׳ י׳ יאזעף מעיר האָנקאָנג שראה סס ספר תורה עתיק ימים אשר נמצא בארץ סיניס, ואמר שלפני מ״ה שנה הובא מעיר כאי—פונג—פו (היא קאיפונגפו הג״ל) ולפי דברי משגיח המוזעאום סס נקנה מאת היהודים התושבים בעיר ההיא, ואמר שהספר הזה הוא יחיד במינו כי עד היום לא נמצא כמוהו עלי ארצות מכמה פנים: א) מפאת צורת האותיות המכילות בקרבן שרש התנין, אשר כל מי שיש לו עינים לראות ולב לדעת יראה בהם סימני אבות ולא תולדות (?) וכו׳. ב) מפאת העדר האותיות הגדולות והקטנות וכו׳. וע׳ הצפירה (№ 194) סס הביא גם צורות האותיות וקוציהן. מאשר הביא לנו אייכהארן (סס) שביתר ספרי הקדם אשר לסיניס נמצאות האותיות הקטנות והגדולות, מראה שזה הספר שלפני הסופר הזה הוא הספר שראה גויביל, והנה גם סופרנו זה מעיד רק על תנין וקוצין היוצאים מהאותיות וכהשערת אייכהארן, ואלו היו סימני הנקוד והטעמים האשוריים, הלא סס נבדלים מהאותיות. כן כה וכן כה אין כאן ראיה ברורה מהספר שראה פאטער גויביל למציאות הנקוד האשורי סס בארץ הסיניס כימים ההם, עד שיחקר ויבוקר הדבר היטב.

כלל גדול בידינו שכל שוא נע וסמוך לה אחת מאותיות בג"ד כפ"ת האות ההיא אשר היא מבג"ד כפ"ת תרפה ולא יבוא בה לא דגש חזק ולא דגש קל כמו בְּבַיִת לְכָל גְּדוֹל סֻגְּלָה כְּתָבוֹ שְׂפָתוֹ; ועוד כלל שני גדול כמוהו, שבכל מקום שתחסר הנו"ן השרשית ויש אות לפניה תשתלם בדגש חזק שלאחריה, כמו אַפּוֹ מן אנף, חִטָּה מן חנט, מַתָּנָה מן נתן. ומתנאי הדגש החזק הזה שלא יבא לפניו לא שוא נע ולא שוא נח. והנה לפנינו מלת שְׁתַּיִם הנ"ל, ובה שוא נע לפני דגש, מה שלא יתכן. שרשה שנה, וממנו שְׁנַיִם לזכר, ומשפטו לנקבה שְׁנָתַיִם, וחסרה הנו"ן כדרכה בהיותה בשוא, ומשפטה להשתלם ע"י דגש חזק שבאות שאחריה, ובה הדגש שבתי"ו איננו חזק בהיות שוא לפניו, ומתנאי הדגש החזק להוציא אות אחרת שהיא בשוא, כמו דִּבֵּר שהוא כמו דִּבְּבָה, והשוא הזה הוא נח, אשר לכן לא יתכן שיורה דגש תי"ו שְׁתַּיִם על חסרון הנו"ן ויהיה טעמו כמו שְׁנָתַיִם, כי על מי ינוח הנו"ן ולפניו שוא ולא נקודה, והשוא ההוא הוא נע ולא ינוח נע על נע, וגם להיות שניהם נעים לא יתכן, כי לא יבואו שני שואים נעים יחד גם בראש התיבה גם באמצעה. גם דגש התי"ו זר מאד, כי אף דגש קל לא יבא אחרי שוא נע. אשר ע"כ מלת שתים בנפרדה ובכל נטיותיה היא זרה מכל הצדדים, הנו"ן החסרה לא נשלמה, שוא נע בא על דגש, ודגש בא אחר שוא נע. כל הזרות העצומות והחזקות האלה ראו המדקדקים הראשונים ויתבוננו בהן, ומה הועילו בדעותיהם, קום ושמע: א), היא דעת בן אשר; כה יאמר הרד"ק במכלול (חלק הדקדוק שער הסוף): „ועוד דע לך כי כל שוא נע וסמוך לה אחת מאותיות בג"ד כפ"ת האות ההיא אשר היא מבג"ד כפ"ת תרפה כמו בְּבֵיתֶךָ וכו' זולתי מלת שְׁתַּיִם שְׁתֵּי, לפיכך קורא בן אשר בראש המלה אל"ף קודמת כדי שתהיה השי"ן נחה והיא אות גרונית גנובה כי כן קוראים אותה לפי שאינה נכתבת, וכן קוראים אנשי מזרח ג"כ אֶשְׁתַּיִם אֶשְׁתֵּי. ומלת מִשְׁתֵּי עיני מפלשתים (סופטים ט"ז, כ"ח) באה על נכון שהתי"ו רפה, ומלת מִשְׁתַּיִם עשרה רבו (סוף יומא) המ"ם במאריך והשי"ן נחה בעבור דגש התי"ו, וכן בשתי מלות ומקיף ביניהם כמו מַה־שְׁתֵּי שבלי הזיתים (זכריה ד', י"ב) והשי"ן נחה בהסמך עליה מַה ונקראו שתי מלות כמלה אחת ושי"ן שְׁתֵּי נחה" (ר"ל על מה) עכ"ל. וע' בפירושו לשופטים וליונה שם. וע' שרשיו (שרש שנה). ובשער השמות (בשמות המספר) הוא אומר: „שְׁתַּיִם לנקבות משפטו שְׁנָתַיִם אלא שנפל הנו"ן להקל ונקדו אותו במשקל שְׁנַיִם ונשארה התי"ו דגושה דגש קל כמו בשְׁנָתַיִם לאות ולסימן כי כן משפטה כי לולי זה היה התי"ו רפה כמנהג כל בג"ד כפ"ת אחר שו"א נע" עכ"ל. ואחרי כל הרפואות האלה, תעלה אין לה; באל"ף הגנובה רפאו רק שלא יהיה שוא נע על דגש, והדגש נשאר קל, ואיה דגש חזק להורות על נו"ן עה"פ החסרה? במה נבדלו מִשְׁתֵּי ומִשְׁתַּיִם זה מזה, עד שזה בא השי"ן דגושה והתי"ו רפה וזה ההפך השי"ן רפויה והתי"ו דגושה? במלות מַה־שְׁתֵּי חסר דגש בשי"ן מדין דחיק! בנפול הנו"ן להקל יבוא דגש חזק לחסרונו, ואיהו? הדגש הקל הוא לאות ולסימן וכו', מה יועיל לנו האות והסימן אם משפט אין כאן? יבא כמשפטו בדגש חזק ולא נצטרך לאות ולסימן. וז"ל הר"ש פרחון (מחברת הערוך חלק הדקדוק שער נקוד וכו' ובג"ד כפ"ת): „וכן שבא כל המקרא תרפה [2]) חוץ ממלת שְׁתַּיִם, ולמה? לפי שאנו צריכין לנו"ן של שנים במלת שתים שהיא עקר [3]).

---

[2]) ר"ל שכן המשפט בכל המקרא שבשיבוא שוא נע לפני בג"ד כפ"ת הוא מרפה אותן ולא יבוא בהן דגש. ודע שהוא קורא „שבא" חחת „שוא".

[3]) ר"ל שהנו"ן היא עקר בהיותה אחת מאותיות השרש. וכ"ה לשון הראב"ע ע' הלאה.

כי כך תאמר שני שנים שנית ויאמר שנו וישנו (מ"ח י"ח, ל"ד) ולא אשנה לו (ס"ח כ"ו, ח') משנה התורה הזאת (דברים י"ז, י"ח), ובמלת שְׁתַּיִם, שְׁתֵּיהֶן, שְׁתֵּי הכליות (שמות כ"ט, י"ג, כ"ב) לא יוכלו לומר זה הנו"ן מפני הטורח שנאמר שְׁנָתַיִם, מה עשו? הפילו את הנו"ן, ובשהפילוה עושין אות דגושה אחרי השבא [4]. מה שאין כן בכל המקרא, מה עשו עוד? לתקן הדבור [5] ראו להוסיף נעיה [6] לפני שי"ן של שְׁתַּיִם כלומר אשתים אשתיהן אשתי הכליות אע"פ שאינה כתובה, וכן קורין כל בני ארץ ישראל ומצרים ואפריקי ובני המערב [7] חוץ מספרד. וכשבאו ר' יהודה הלוי ז"ל ור' אברהם בן עזרא ש"ן לאפריקי וראו כל העולם קורין אשתים תמהו מזה הוצרכו לחפש אחריו עד שידעו כי כך צריך לקרות וחזקו ר' יהודה בזה המעשה בכמה ראיות נכוחים למבין וכו', ואילו ריפו את התי"ו של אשתים [8] ולא יוסיפו הנעיה הרי אבדו סימן וישנו של שנים [9] וחוזרת המלה ללשון שתיה כמו ותאמר שתה אדני (בראשית כ"ד, י"ח)" [10] עכ"ל. וכל התמיהות אשר תמהנו על הרד"ק תסבינה גם עליו. ב') דעת בן נפתלי; כה יאמר ר"א די בלמש בספרו מקנה אברם (שער ג', דמשיני הנקודות בהרכבה, בדיני השוא כלל ח'): „כל שוא בראש תיבה וכו' אם אחת מאותיות בג"ד כפ"ת סמוכה לה אחריה תרפינה זולת תיבת שְׁתַּיִם לפי המדקדקים שקראוה כבן אשר באלף גנובה אֶשְׁתַּיִם, ולפי בן נפתלי אין כאן אל"ף והשי"ן נעה והתי"ו בדגש קל לא כבד וכו'" עכ"ל (וזה מ"ש שם תכף אח"ז בסוף דבור השוא כבד וכו'). מה שכתב „והשי"ן נעה" הוא לדעת ב"נ, „והתי"ו בדגש קל" הוא גם לב"א. הנה לדעת בן נפתלי נשארו כל הזרות יחד. וזה פלא שאנחנו עתה נוהגים כב"נ ולא כב"א דהלכתא כוותיה! ג), דעת הראב"ע; כה יאמר בספר יסוד מספר (בשם שניים): „ולשון נקבה שְׁתַּיִם בהתבלע הנו"ן בדגשות התי"ו כדרך נו"ן בן במלת בִּתּוֹ ונו"ן אנף במלת אַפּוֹ כי הוא מגזרת אֲנַפְּתָּ בי (ישעיהו י"ב, ח'), ונמצא חסר דגש מִשְׁתֵּי עיני (שופטים י"ד, כ"ח), וי"א שהוא מטעם אחר [11], ויש מקומות שמוסיפין תנועת אל"ף קודם השוא עד שהיה נח בעבור היות דגש אחר שוא נע, ויש להשיב עליהם בקריאת מִשְׁתַּיִם עשרה רבו (יומא ד', י"ח) כי יש בה דגש והם יקראו השי"ן רפה" עכ"ל. ובספרו צחות (דפוס ברלין י"ט: ודפוס פיורדא כ"ט)

---

[4]) הלא ע"ז אנחנו דנים, מדוע עשו אות דגושה אחרי שוא נע, והלא בהסירם הנו"ן היו יכולים להשאיר המירק בשי"ן והדגש בתי"ו הפתוחה או הצרויה, והכל היה בא על מקומו בשלום כחק וכמשפט. גם הטרח איננו טרח כלל.

[5]) שלא יבוא שוא נע על דגש. וכן הרד"ק שכתב על מִשְׁתֵּי „באה על נכון" כונתו לענין שלא יבא שוא נע על דגש.

[6]) כן יקרא את האל"ף הנגוזה שהביא הרד"ק, וכ"ה אומר בחלק השרשים (שרש שנה) ע"ש. ושגה ן' כ"ע בבאורו שם כאמרו שכונתו למתג.

[7]) והרד"ק שכתב (מכלול שם ובפי' לשופטים שם) „אנשי מזרח" כונתו לארץ ישראל ומצרים שהן למזרח ספרד.

[8]) צ"ל של שתים, וכן הביא הרוו"ה בספרו משפטי הטעמים (מ"ח כ').

[8]) אולי צ"ל של שנו וישנו, והוא אשר הביאו למעלה.

[10]) לפ"ד מה יענה על מִשְׁתֵּי עיני (שופטים שם)!

[11]) גם ה' ליפמאן המבאר לצחות (שם ושם) גם ה' פינסקער המבאר ליסוד מספר (שם) שניהם יחד שגו שגיאה גדולה בהבנת דברי הראב"ע שלפנינו. ולה' פינסקער גרס העדר הבנתו

יאמר: „גם ימצא (הגו״ן) מבולע בתוך המלה והוא שרש, ישוב אַפֵּךְ (שמעיהו שם) כי הוא מגזרת כי אֲנַפְּתָּ בי (שם), והנה הוא במלת אַף חסר, וכבה במלת בַּת ויבולע במלת בִּתּוֹ, וכן במלת שְׁתַּיִם, ודע כי לא תמצא בכל המקרא שוא נע ואחריו דגש רק מזאת הגזרה, ע״כ יוסיפו רבים בקריאה אל״ף עד שיהיה שי״ן שְׁתַּיִם נח נראה, והנה מה יעשו במלת מִשְׁתֵּיִם עשרה רבו (יומה שם) והנה יש שם דגש״ עכ״ל. ושם (ד״ב כ״ז וד״פ מ״י) הוא אומר: „ומלת נקבה שְׁתַּיִם, והדגש לחסרון נו״ן שְׁנַיִם, כי הוא עיקר ולא אֶשְׁנֶה לו (שמ״א כ״ו, ח׳), לא שְׁנִיתִי (מלאכי ג׳, ו׳) ויאמר שְׁנוּ (מ״א י״ח, ל״ד), ונמצא חסר דגש ואנקמה נקם אחת מִשְׁתֵּי עיני (שופטים ט״ז, כ״ח), ורבים פירשוהו מטעם אחר״ עכ״ל. מלבד הזרות הגדולה שיבא דגש אחרי שוא נע עוד הוסיף זרות עצומה שדגש כזה יורה על אות החסרה כמשפט דגש חזק, מה שלא יתכן כלל.

הנה לפניך המלה הזרה הזאת, אשר רבות עמלו בה גדולי גאוני לשוננו הקדמונים, ולא מצאו כל אנשי חיל את ידיהם לישר הדוריה; ומה נשתומם בראותנו שבעל הנקוד האשורי הסיר את כל הזרות הנ״ל מבלי השאיר להן שריד, בנקודה אחת. והוא שנקד

דברי הראב״ע, לסרסם, ומשתבש מאד. שני המבארים ההם חשבו שהטעם האחר שבדברי י״א שהביא הראב״ע הוא שהם מרפים התי״ו (של מִשְׁתֵּי) בעבור היות דגש השי״ן לחסרון נו״ן מן, וא״כ השוא שתחתיו נע, ולכן התי״ו שאחריו רפה כדין אחרי נע. ולא שמו אל לבם שאין שי״ן מִשְׁתֵּי יותר נע בעבור הדגש שבו משי״ן שְׁתַּיִם שהוא בראש המלה, ומה הועילו בטעמם! ועוד מה בין זה ובין מִשְׁתֵּיִם שבזה באו השי״ן דגושה והתי״ו רפויה, ובראשו ההפך! וה׳ פינסקער בשבשו וכסרסו את דברי הראב״ע ביסוד מספר שם טעה מאד והשחית עוד יותר, ולא אוכל להאריך בסתירת דבריו הסתורים מאליהם. וכל זה גרם מה שחשב שהטעם האחרון הוא איזה טעם מדיני השוא והדגש, ונעלם ממנו שטעם „מטעם אחר״ הוא הוראה אחרת ופירוש אחר, וכן הוא אומר מפורש בלחות „ורבים פירשוהו מטעם אחר״, והפי׳ ההוא הוא פי׳ ר״י קרא (דבריו ראיתי כמדומה לי באחד מחלקי השחר), שבראשו נשת וטעמו מיבשת עיני, כמו וְנִשְׁתּוּ מים (ישעיהו י״ט, ה׳), והסרון פה״פ בו כחסרונו בשמות גֶּר שְׁאֵת שִׁיא שִׁיג, ואין לו ענין כלל עם שם המספר שְׁתַּיִם; ולפ״ז כל שהוא משם המספר שתים כין בנפרד בין בסמוך ובין בכנוי ובין בשמושי בכל״ם ובין בהסמך מלה זעירא אליו כלם באין יוצא מכללם השי״ן בשוא (ורפה) והתי״ו בדגש. ואחרי שלא יתכן שיבוא דגש אחר שוא נע, לכן הוסיף הראב״ע (ביסוד מספר ובלחות) ואמר: „יש מקומות (הם המקומות שזכרו הפרחון והקמחי) שמוסיפין תנועת אל״ף (היא האל״ף הגנובה שאמרו הקמחי ודי בלשם והגעיה שאמר הפרחון) קודם השוא עד שהיה גם (נראה) בעבור היות דגש אחר שוא נע״. וע״ז אמר: „ויש להשיב עליהם בקריאת מִשְׁתֵּיִם כי יש בה דגש (בתי״ו) והם יקראו השי״ן רפה״. ותשובתו היא, אחרי שהשי״ן רפה הנה היא נחה על המ״ם שלפניה, ולא על אל״ף גנובה, והנה יש שם דגש״, ר״ל כמו שדגש תי״ו מִשְׁתֵּיִם איננו מסבת אל״ף גנובה שלפני השי״ן בהיות השי״ן נטענת על המ״ם, כן בכלן אין לקרוא אל״ף גנובה לפניהן. את תשובתו זאת ידע הרד״ק (במכלול שם) ונזהר ממנה, ודעתו דהא כדאיתא והא כדאיתא, במקום שיש לשי״ן על מי להסמך כמו מ״ם מִשְׁתֵּיִם ומלת מה של מַה־שְׁתֵּי אז אין אל״ף גנובה נוהגת, ואין משתמשין בה רק במקום שאין לשי״ן על מי להסמך. ובכל זאת לא נפטרו שיטות ב״ח וכ״ב והראב״ע מכל הזרות שהראיתי בפנים, והנקוד האשורי פוטר את כלן. ובדברי הראב״ע בלחות שגה המל״ם (סוף יומה) שחשב שדעת הראב״ע היא שמלת משתים היא בדגש השי״ן והתי״ו, וכן שגה בזה ה׳ ליפמאן המבאר לחות שם. ובאמת גם לדעתו השי״ן רפה וכמ״ם. ואכמ״ל יותר.

כל השיני״ן בחירק: שִׁתַּיִם שִׁתֵּי וְשִׁתַּיִם בְּשִׁתַּיִם בְּשִׁתֵּי לְשִׁתֵּי וּבְשִׁתַּיִם מִשְׁתַּיִם מַה־שִׁתֵּי, בכלן התי״ו דגושה בדגש חזק לתשלום נו״ן עה״פ כמשפט, השי״ן בחירק קטן כמשפט, השי״ן במלת מִשְׁתַּיִם דגושה בדגש חזק לתשלום נו״ן מן וחרוקה ואחריה התי״ו דגושה לתשלום נו״ן עה״פ כמשפט, מַה־שִׁתֵּי השי״ן דגושה מדין דחיק והיא חרוקה והתי״ו דגושה הכל כמשפט (כעדות ה׳ פינסקער ביסוד מספר סס). האין זה הוכחה ברורה למאמיני מציאות שני מיני נקוד, שבעל הנקוד הטברני היה קדום לבעל הנקוד האשורי ולא ידע מנקוד זה, ובעל הנקוד האשורי שהיה מאוחר ראה את הזרות שבנקוד הטברני בכל נטיות השם הזה, ותקנן בנקודו אשר ברא הוא. ועוד לי ראיות כאלה ממשפטי הנקוד הזה עצמו. אבל אחשוב כי די לי גם בזאת לבדה, אחרי אשר אראה עוד הלאה, כי גדולי גאוני לשוננו הקדמונים לא ידעוהו, או שלא רצו לדעתו. ובכלל, כמו שהוא אולת ורעה רבה להאמין בדבר שאיננו ראוי להאמין בו, כן הוא רשע כסל לבלתי האמן בדבר שהוא מפורסם ומקובל במקום שאין הוכחה וראיה נאמנה להכזיבו.

קסז) עוד ראיה למציאות הנקוד המקובל בידינו בימי הבית השני, מדברי בחיר הגאונים רבינו סעדיה, ואחרתיה עד כה, בעבור שיש לה איזה יחש עם מציאות ה׳ פירקאויץ אשר אנחנו דנים עליהן עתה.

זה הקראי ה׳ פירקאויץ אומר במכ״ע המגיד (תרל״ג № 22, ולאה מכתבו לה׳ ח״י גולדאנד בהסמר שנה ד׳ לד 294) וז״ל: „אך בהגלות נגלות על ידי המון ספרי התורה וספרי הקדש הרבים למאות אשר יגעתי ומצאתי רובם במצרים וקצת בארץ ישראל ובארם צובה והנם פה סלע היהודים, נגלו גם מציאות הנקוד והטעמים הטברנים לעיני השמש לפני מציאות הנקוד האשורי ואפילו לפני חתימת התלמוד; כי חתימת התלמוד לפי בע״ם צ״ר בשנת ד״א ר״ם ולפי בע״ם יסוד עולם ד״א רס״ה [1]), וכתבי הקדש בבית עקד ספרי נמצאים משנת ד״א מ״ז וד״א קמ״ט וד״א קנ״ה מנוקדים ומוטעמים בנקוד וטעמי א״י חכמי טבריה ובין הזמנים שאחריהם בכל הדורות, רק אך לא בספרי התורה [2]). ומכאן ראיה כי הנקוד והטעמים והמסורה הקדמונים מעשה מסורת סיג לתורה מימי עזרא הסופר הראשון [3]) ותלמידיו מבלי ספק, וכלם נולדו ונבראו בימי בית שני ולא אחרי חתימת התלמוד, וגם לא אחרי מציאות השירואני או האשורי כמו שהייתי סובר. וחזרתי מדעתי אחרי ההקפה במושג כי היה שקר בימיני, ובא האות והמופת למציאות הנקוד והטעמים בימי בית שני מדברי הקדמת ספר הגלוי לרבינו סעדיה גאון ראש ישיבה נ״ע אשר תחת ידי בערבית, שבראות הרס״ג נ״ע את דברי החרם אשר כתבו עליו דוד בן זכאי הנשיא ראש הגולה וסיעתו הרשעים בדברי לעג: ויכתוב מגלה להדמות בנביאים כאחד נביאי הצדק, כתב בהקדמתו הנ״ל וז״ל: ובראות הרשעים כי חברתי ספר בלשון הקדש בפסוקים ונקודות וטעמים התחילו להתלוצץ ואמרו כי זה

---

[1]) ע׳ סדר הדורות בזמנים האלה.

[2]) ר״ל שאין בהם נקוד כלל, כמו שהראה לי ה׳ פירקאויץ מוצאם בבקרי אותו בביתו בסלע היהודים. אכן היה ירא לנקד ולהטעים גם את ספרי התורה הנגלים, יען כי ההלכה האחרונה אצלנו שאסור לנקד ספרי התורה הנגלים שהם למקרא לפני הלכור, והשב שהיא הלכה קדומה (ע״ל פנ״ה), ואם ינקד אותם אולי יכירו המבקרים את זיופו.

[3]) ועד עזרא הסופר לא היו סופרים בישראל! קראי, קרא מקרא ותדע. נגיה לו הדבר הזה, ונשאלהו, אם הטיבות ליחס את הנקוד והטעמים לעזרא הסופר ותלמידיו, איך זה, זה עתה יצא דבר מפיך לכנותם בשם נקוד וטעמי א״י חכמי טבריה!

ספר נבואיי.... וזה מסכלותם כי הם חשבו כי גדרי הספרים הנבואיים היותם בפסוקים ונקודות וטעמים ואינם כן גדריהם וכו׳ כי המעשה הזה ר״ל להפסיק לנקד ולהטעים רשאים לעשות כל מי שירצה, כמו שעשה שמעון בן ישוע בן אלעזר בן סירא ספר מוסר דומה לספר משלי בחלקיו ופסוקיו בנקודות וטעמים, וכמו שחבר אלעזר בן עיראי ספר חכמה הדומה לספר קהלת בסדרו ופסוקיו בנקוד וטעמים, וכמו שחברו בני חשמונאי יהודה ושמעון ויוחנן ויונתן ואלעזר בני מתתיה במה שקרה להם הדומה לספר דניאל בלשון כשדים, מפוסק לפסוקים בנקודות וטעמים, ואין אחד מהם נביא, וכל אלה בימי בית שני. ומה שיחזיק במעוזו את דברי רבינו רמ״ג שבימי בית שני נכתבו קורות החשמונאים בפסוקים ונקודות וטעמים בלשון הכשדים הם הם שנים עדים נאמנים עדי מעוזו שנים דפים קלף ישן נושן 1/4 אקטאו מחבור החשמונאים בלשון הכשדים באותיות מרובעות מפוסקים לפסוקים מנוקדים ומוטעמים בנקוד וטעמים טברניים וכו׳״ עכ״ל [4]).

---

[4]) אנכי אשר עלה כתבי היד האלה לא ראיתי, יראתי פן גם המה מזויפים בכלל או יש בהן איזה זיוף בפרט; ואחרי שהנה עתה באור הספרים אשר לממשלתנו יר״ה בפט״כ, וזה ידידי הרה״מ החוקר והמבקר הרא״ל הרכבי הנהו הסוכן עליהם, והנה למראה עיניו, לכן שאלתיו על אודות הדבר הזה; והוא בעודו ענני במכתב וז״ל: „החלק מס׳ הגלוי אינו מזויף, אולם העתקת אב״ן רש״ף במקום אשר ציינת א) איננה נקיה משגיאות. והא לך המאמר אשר ציינת בהעתקה נאמנה: „ואומר כי הרשעים בראותם שהחברתי בספור אודותם ספר בעברית מופסק לפסוקים מנוקד ומוטעם בטעמים—אחזו ברגילות מנוגה ואמרו שזה (מאתי) תביעה לנבואה. אולם זהו מהם העלמת עין ממה שכתבתי בראש הספר, כי שם הקדמתי לומר בשני מקומות שבבר פסקה הנבואה, האחד מהם לָהֶם יתר הנביאים, והשני וְנַחֲתוּם חזון ונביא, ומי שמכחיש בפסיקותה [של הנבואה] לא יזכירנה. ואמרו ג״כ שזה הספר יחליש לב האומה עד שתסתפק בכה״ק ותחשוב שהם מחוברים כמוהו [בלא רוה״ק], וזהו ג״כ העדר ידיעה מהם בסימני כה״ק, כי הם חשבו שסימנם הוא שיהיו מופסקים בפסוקים ומוטעמים בטעמים, אולם באמת אין זה סימנם, כי הפסוקים [והנקודות והטעמים] יוכלו האנשים לעשות כמותם, כמו שעשה בן סירא ובן עירי [ובמקום השני אלעזר בן עיראי, והוא נזכר מרס״ג גם בפי׳ ספר יצירה, ולא ידעתי מי הוא] ובני חשמנאי ובני אפריקא, ולא אחד מהם טען כי ספרו נכתב ע״פ הנבואה. באספת פירקאוין באמת נמצאו דפים ממגלת אנטיוכס בנקוד וטעמים, אך לדעתי המה מאוחרים מזמן רס״ג. ושלום רב וברכה מרובה לך מאת ידידך מכבדך ומוקירך א. א. הרכבי״. ואמן ואומר: „יהי מברכי ברוך ויגבהו שם אלהי יעקב״. ועוד במכתב ענני בקצרה וז״ל: „א) אמת הוא שהרס״ג נקד את ס׳ הַגָּרון ואת ס׳ הגלוי בנקוד שלו, ואת שני הבוריו אלה הטעים גם בטעמים והלקס לפסוקים, גם כתב התגלות ארוכה להוכיח כי הדבר מותר ואין בזה משום יוהרא שמא יאמרו כי יחשוב את הבוריו ככתבי הקדש. ב׳) בנקוד הבבלי נודעו עתה בערך מאה ספרים כ״י ורובם ממצרים ותימן (בנגב ערב), ובמקום האחרון נקדו בו גם במאה העברה, ואולי גם לעת כזאת ינקדו בו, ואי אפשר להשדו בזיוף. וברכה מרובה לך מאת המברכך בשנה טובה ומתוקה, א. א. הרכבי.״ והנני מחזיק לו טובה רבה, ואודנו בכל לבי, כי דבריו אלה הועילו לי הרבה בענין שלפנינו. וע׳ אור הספרות (ד׳, לד 109 הערה ב׳).

א) הוא המאמר שבא בהמגיד, והעתקתיו בפנים. וע׳ אור הספרות (ד׳, לד 318, 321) מה שהביא לנו הרד״כ.

ובמבואו (סל ס' פירקאויץ) להקדמת ספר האגרון והקדמת ספר הגלוי (סניסס להרס"ג) הוא ה' פירקאויץ אומר: „ומהקדמת ספרו הגלוי למדנו אלה הדברים וכו' והיותר נפלא מכלם שבימי בית שני כבר היו נמצאים נקודות וטעמים, אך לא הודיענו באיזה תמונות ובאיזה מצב היו, אם כדמות נקוד השירואני או תאמר הבבלי או כדמות הטבראני נקוד ארץ ישראל אשר לפנינו, אמנם בראותנו שהוא נקד והטעים את תחלת ספר הגלוי ואת הקדמת אגרונו בנקוד וטעמים אשר לפנינו ולא בנקוד האשורי שהוא גם הבבלי, נראה שגם הקודמים כן עשו" עכ"ל. ראיתו קרובה, אבל העקש יכול להשיב, אמת שהרס"ג נקד והטעים את ספריו, אבל מי לידינו יתקע שלא בנקוד האשורי? ומעתיקי הספרים הם אחריו המירוהו בנקוד הטברני שהיה נהוג בימיהם! אמנם לא ידע ה' פירקאויץ שהראב"ע הביא בראש ספרו מאזנים שהרס"ג חבר ספרים בדקדוק, ואלו היה נקודו שונה מנקודנו, כי עתה לא החריש הראב"ע וגלה את הדבר הזה. ומלבד זה גם היותר מאחרים את נקודנו מודים שבימי הרס"ג שהיו בסוף המאה התשיעית ובמחצית הראשונה למאה העשירית למספרם היא המחצית השניה למאה השביעית לאלף החמישי, כבר התקבל התישן והזדקן הנקוד שלנו בישראל, ועתה אם נאמר שמאז ומקדם היו שני מיני נקוד (טברני ואשורי) והטברני (נקוד שלנו) הצעיר לימים גרש את האשורי מהסתפח בנחלת יי' ספרי הקדש, וספרי החשמונאים ובן סירא וכו' היו מנוקדים בנקוד האשורי, א"כ אין כאן התנצלות להרס"ג נגד דוד בן זכאי וסיעתו בהתלוצצם על ספרו ששם בו פסוקים ונקודות וטעמים כעין ספר נבואיי, והמה יתלוצצו עתה עוד יותר, באמרם, מה לחשמונאים ובן סירא וכו' שכן נקדו והטעימו את ספריהם בנקוד אחר שלא כספר נבואיי, תאמר אתה לנקד ולהטעים את ספרך בנקוד שהוא עתה בספרים הנבואיים שלפנינו לעשותו לספר נבואיי! מזה מוכח ברור שהנקוד והטעמים שבהם נקדו והטעימו החשמונאים ובן סירא וכו' את ספריהם, היו הם עצמם אלה שבהם נקד והטעים הרס"ג את ספרו, והוא הוא אשר בו היו מנוקדים הספרים הנבואיים גם בימי החשמונאים ובן סירא וכו' גם בימי הרס"ג, עד שגם דוד בן זכאי וסיעתו לא יכלו לסתור ראית רס"ג ולהכחישו על פניו. ואחרי אשר נודע לנו מעדות הרס"ג שנקודנו כבר היה נהוג בישראל בימי הבית השני, אין לנו לחקור רק מי זה אשר הוליד את הנקוד האשורי? ומי המה אשר החזיקו בו?

קסח) מהרשימות שהביא לנו ה' פירקאויץ שהעתקנו למעלה (פקס"ה) היינו יכולים למצוא פשר הדבר הסתום הזה, שכן ברשימת אברהם בן שמחה שליח נשיא הכוזרים נאמר שמשה הנקדן מזרחי היה הבודה הראשון נקודות וטעמים, וברשימת ברכה המלמד הפליטי נאמר שהנקודות והטעמים תקנו הסופרים בירושלם! ולפשר בין שתי הרשימות האלה היינו יכולים לאמר, כי זה אשר תקנו הסופרים בירושלם הוא הנקוד שלנו, הוא הנקוד שבו נקדו והטעימו את ספריהם, החשמונאים ובן סירא וכו', והוא הוא אשר בו נקד והטעים הרס"ג את ספרו; ומאשר החכמים הירושלמיין מביאי תורת הרבנות נקדו והטעימו בו את כל ספרי הקדש אשר בערים המפורשות ברשימה ההיא, נדע כי הנקוד ההוא (נקודנו שכנוהו בשם טברני) הוא נקוד הרבנים; ומזה ידענו שכל אלה אשר החזיקו בתורת הרבנות (תושבע"פ) החזיקו בנקוד ההוא. לכן הכוזרים שהתגיירו ויהיו לרבנים מחזיקי התושבע"פ [1]) גם הם החזיקו בנקודנו זה; ובבוא אברהם בן שמחה שליח

---

[1]) כעדות ר' יהודה הלוי שיחס לת ספרו היקר הכוזרי למלך הכוזרים והחבר להוכיח אמתת דת ישראל בכלל ודת הרבנות בפרט כנגד הקראים (וכבר החריך שם מ"כ סי' פ' על אודות הנקוד

נשיא הכוזרים לשושן היא חמדאן, וימצא שם נקוד אחר [2]) וישאלם מה זה? ויענו לו שמשה הנקדן אבי יהודה היה הבודה הראשון נקודות וטעמים (אלה, שם בכחס) להקל לתלמידים למידת קריאת המקרא בהם. והקלות היא אולי בעבור שהם כמעט כלם בשיטה אחת ממעל לאותיות, ולא יצטרך המנקד לדלג למעלה למטה ולאמצע האותיות כמו שהוא בנקוד שלנו, והתלמידים גם הם לא יצטרכו לשוטט עיניהם אחת הנה ואחת הנה; ובאופן זה יקל למנקד לנקד הספרים, ולתלמידים תקל הקריאה בהם, בהשיגם ספרים מנוקדים דַיָם. אבל מה נאריך והרשימות השתים האלה הן מזויפות תכלית הזיוף, עד שאין בהן אף מאמר יותר קצר שאין זיופו נכר מתוכו [3]). ואנכי בערכי את הוכחות זיופיהן, מצאתין כדי עשרים לכל רשימה ורשימה. ובהוציא ה׳ דיינארד את ספרו משא קרים לאור מצאתי בו שגם הוא הביא הוכחות על זיופן אבל לא השלים את הכל, אבל גם הן די להראות כי מזויפות הן. ה׳ דיינארד הביא שם גם הרבה מזיופי המזייף הזה האחרים, אבל הם אינם נוגעים לענין הנקוד שלפנינו. בהופיע הערות הרה״ח הרכבי על ספר די״י לה׳ גרעטץ ח״ג מצאתי שגם הוא כבר הוציא לאור מאמר מיוחד על אודות זיופי הרשימות הנ״ל ונקרא בשם: „על אודות ידיעות פירקאויץ בדבר מלאכות וולאדימיר הקדוש אל הכוזריים״, וכן בספרו „אלטיודישע דענקמאָלער״; ואומר ברוכים המבקרים האלה ליי׳ כי פטרוני מערוך בזה גם את הוכחותי הערוכות והארוכות ההן על אודותיהן. כי אף אם אולי ימצאו בהוכחותי דברים שלא העירו הם עליהם, מה מזה יהלוך? כלום ההוכחות נערכות לפי מספרן ומנינן ארכן ורחבן! ובאמת גם הוכחה אחת חזקה ונאמנה דיה לבטל את הדבר המזויף בטול גמור. וכבר אמרו חז״ל (ירושלמי ברכות פ״ב ה״ב ועירובין רפ״י): „כל מלתא דלא מחוורא מסמכין ליה מן אתרין סגין״. וזיופין דהאי זייפנא כבר מחוורין ומחוורין, והנהו פריכין, לאתרין סגין לא צריכין.

ה׳ הרכבי בהערותיו (שם) החליט ג״כ, שהמקדמא של הקראי סלמון בן רוחים שזכרתיה למעלה (פקס״ה) גם היא מזויפת מאת הזייפן ה׳ פירקאויץ, וע״כ לא הביאה לפעטערבורג [4]) ואמר שנאבדה במלחמת קרים [5]). החלטתו זאת פטרתני משום לב למה שנאמר בה בשם רב אחא ובנו משה מתקני הנקוד הטברני וכו׳ (ע״ל שם) מה שיש לדון בזה אם להימין או להשמאיל. וע׳ הלאה (פק״ט).

שלנו ע״ם), ועדות הראב״ד בספר הקבלה (קרוב לסופו). ועל כל אלה המכתב היקר שכתב יוסף מלך הכוזריים לרב הסדאי הגאון בספרד.

[2]) הוא הנקוד האשורי וכמ״ש ה׳ פירקאויץ במכ״ע המגיד ע׳ למעלה (פרק קס״ה).

[3]) עד שיש להתפלא על ה׳ ים״ר (ציון תר״א חדש סיון לד 138) שלא העיל ספק רק בספור של יהודה בן משה הנקדן, ועל ה׳ פינסקער (ל״ק לד י״ח בהערה) שלא מצא חסד ברשימת ברכה המלמד הפליטי רק בעבור תאריכה לפ״ק (ע׳ כ״ח ה׳ מכתב י״ז) ומלד הענין בעצמו כי מה לו בסוף ספר תנ״ך, כאלו לא נמצא הוכחות יותר, ובאמת גם הרשימה של אברהם בן שמחה גם הרשימה של ברכה הפליטי הן מלאות הוכחות הזיוף על כל גדותיהן.

[4]) האם כל מה שהביא לפעטערבורג הם נאמנים וכשרים מבלי כל פקפוק וסירכא דמסכא, ובבוא בהם רוח הבקרת הנאמנה לא יבלבלו! אמנם יתכן שהבין גם הוא כי כה הזיוף בולט כל כך עד שהוא נכר מאליו, וחדל מהביאה.

[5]) כעין זה קרה גם לנקוד ארץ ישראל, והוא מין הנקוד הפליטי אשר זכרתי למעלה (פקס״ב וקס״ד) ע״ם. כשמוע ה׳ פירקאויץ שמע הנקוד הזה ושמו הטוב מאשר הביא ה׳ שד״ל בשם

קסט) ה׳ פינסקער הביא בספרו מבוא אל הנקוד האשורי (לד 5) בשם אחד מהמבקרים (עיין Ewald Jahrbuch 1848. s. 161) שחשב גם הוא שהנקוד ממעל לאותיות הוא קראיי דהיינו שהקראים המציאו אותו, ואמר שאינו אלא טועה בחשבו שיש להקראים כתיבה מיוחדת בצורות האותיות וכו׳. אנכי הספר השנתי של ה׳ עוואלד לא ראיתי; ואם כה חשב באמת טעה. אבל גם ה׳ פינסקער בהחליטו שלא חלו בו ידי הקראים, גם הוא איננו אלא טועה, כי מי זה יכול להחליט דבר כזה, האם לא זזה ידו מתוך ידם!

והרב רשיל״כ רפאפורט בספרו נחלת יהודה (חלק אור תורה סי׳ 7) חשב את מציאות הנקוד האשורי בכלל לזיוף מאת הקראים בימינו אלה ובזמן הזה, וז״ל: „מציאה זו (של הנביאים האחרונים בנקוד האשורי) היא שקר וכזב ממזייף אחד והוא קראי אשר המציא לו צורות אחרות של נקודות נגד אנשי מסורה וכתב בסוף ספרו מספר קדמון של שנים [1]) כאשר עשו במצבות וכמה ספרים ועוד אברר זה אי״ה״. ושם (סוף סי׳ 94) הוא אומר: „ועוד מביא (ה׳ גייגער) פה איזה נוסחא מקובץ אחד של הקראים אשר העמידו עליו שנת תרע״ו, והוא מעשה אחד המזייפים שלהם, אשר עשה לעצמו נקודות חדשות בספרי תנ״ך, והעמידן כאלו הן מזמן קדום מאד של השנה הזאת, למען הראות כי גם בזה לא יצטרכו אל קדמונינו [2]), והרבה הבלים בנקודות וטעמים כאשר הראיתי זאת ברור במ״א, והעמיד זמן קדום מאד, אך יפה רמז הפרט ת׳ר׳ע׳ו׳, המשורר אמר ולנביאי אל ת׳ר׳ע׳ו׳, והוא אמר ת׳ר׳ע׳ו׳ ותשחיתו״ עכ״ל. כמחשבת הרב הזה כן היתה גם מחשבתי עד ימינו אלה; אבל לא חשדתי חלילה את ה׳ פירקאויץ במעשה זה שיליד בטנו הנהו; יען אדמה כי כבר בחנתי את האיש הזה ואת שיחו ואת שיגו, לכן בצדק חשבתי כי לא כחו ולא מוחו היו ראוים להמציא מציאה חדשה כזאת הערוכה כשיטה בפני עצמה עם מסורת וחילופים בגליונות, נוכל לחשדהו כי חצב ופתח באבני

פי׳ לאכות שבמחזור ויטרי, ויקנא קנאה גדולה, איך זה שהנקוד היקר ההוא אשר אין על עפר משלו לא ימצא בבית גנזיו, ויחליט למצוא (ובספר ברורה „להמציא״) גם אותו כין יתר גנוזותיו אשר גלה; כן חשב, וכבר התהלל לפני במכתבו אלי (מן ט״ז סיון תרל״ג, שנמצאים אצלו „שני דפים קלף מראש ספר דברים והוא נפלא שנמצא בו קצת שמו גם בנקודות גם בטעמים וכו׳ וכתב הנקוד והטעמים אשר בשני הדפים הוא מין שליטי לנקוד האשורי ולנקוד העברני והוא נקוד ארץ ישראל״ עכ״ל. ואני בבואי אליו לבקרהו בביתו וראות את קדמוניותיו, וראתי כמעט את כל בית נכותו, ואבקשהו להראות לי גם את שני הדפים ההם למען אראה פלאי תבנית הנקוד השליטי ההוא. ויענני כי ככד ממנו הדבר עתה למצאם בין גליוניו הרבים למען הראותם לי; ואצלו היה הכל מסודר סדור נפלא דבר דבר על מקומו בגרתקו בשמו ובסימניו, ואעפ״כ לא הראם לי, הלא דבר הוא! ואומר בלבי, אולי החל מעשהו ולא כלה עוד, ע״כ לא יספתי עוד לבקשהו על אודותיו.

[1]) הוא הסך 916 לספה״נ שכתב ה׳ פירקאוין על הנביאים האחרונים (ע״ל פקס״ה, ועוד גם הלאה).

[2]) חשד אותו במה שלא היה בו, כי לא לבו הלך אחר דבר כזה; ותחלת הזיופים משום מה? משום מה שנאמר באחרי זכרון (סי׳ 14 וסי׳ 22), ובבאור ויאור נאמן במשא קרים ע״ש. ותכליתם משום יד הרוגים תעשיר. ונעלם מה׳ רפאפורט שבין הקראים מצאנו מאמינים שנקודנו הוא מסיני, כן יאמר אחד מראשוניהם ה׳ יהודה הדסי האכל בספרו אשכול הכופר (ח״כ קע״ג) ואחד מאחרוניהם ה׳ מרדכי סלטנסקי בראש ספרו פתח תקוה.

חצר מות (סבטטופוט־קאלי) שמות אנשים אשר לא דרכה כף רגלם בארץ ההיא ולא ידעוה מעולם; נוכל לחשדהו כי זייף מלות אחדות ברשימות שהיו לפניו; נוכל לחשדהו כי זייף פרטי השנים ויעש מן ה״א, ד״א, כי מה היא קטיעת רגל הה״א שאין לה אחיזה, וכי בזה תעשה בעלת מום ויש בה משום רגל תחת רגל לפי פי׳ הקראים כמשמעו? הלא בקטיעתו זאת עוד יכבדנה, ובאלף שנים יקדמנה; ובהיותו קראי יקיים מקרא מפורש (תהלים ל׳, ד׳): „כי אלף שנים וגו׳ כיום אתמול כי יעבור״; נוכל לחשדהו כי הוליד גם רשימה שלמה בסוף ספר ישן או יריעה בלויה רקובה ונקובה, למען הקדימם לזמן קדום מאד, למען הגדל הפלא והרבות המחיר; נוכל לחשדהו.... נוכל לחשדהו.... נוכל לחשדהו.... ולא נחטא ונאשם בגלל מאון אמונתנו בו, אף לא נלקה בגופנו כמשפט החושד וכו׳ לוקה בגופו; אבל כי יעצר כח לברוא נקוד וטעמים חדשים וערוכים בשיטה חדשה כמו שאנחנו רואים בם׳ מבוא אל הנקוד האשורי לה׳ פינסקער, לא עלה על לבי מעולם. אאמין כי הנשר בשמים למרחוק עיניו יביטו, ולא אאמין כי אפרוח שלא נתפתחו עיניו אף מקרוב יחזה; כי מי לא יודה כי לדבר כזה צריך המזייף להיות בקי ורגיל ויודע היטב כל משפטי הנקוד והטעמים וחקיהם, ואנכי ידעתי את האיש הזה, כי בכל אלה לא מצא את ידיו ואת רגליו, ואיך נחשוד את הנמלה כי עשתה מעשה נמר! ומלבד זה הן בפרמא לא חלו ידי ה׳ פירקאויץ, וכבר מצאנו שם רשימה מזכרת את הנקוד האשורי (ע״ל פקס״ה). וגם את אחיו הקראים לא יכלתי לחשוד כי עמדו על ימינו בדבר הזה, כי כן בכל ימי שבתי בסבסטופול (משנת תרל״ג עד שנת תרל״ה) לא שמעתי כי נמצא ביניהם לפני יותר משלשים שנה איש כביר כח כזה אשר יכון למעשה זה, ולעומת זה ספרו לי כי היו אויביו בנפש מאז הבירוהו, ולא קרבוהו רק בצר למו ולא לו, וזה ה׳ פירקאויץ ערום היה ולא יפקיד סודותיו וסתריו בידי אנשים אשר ידע כי לבם בל עמו. ואמרתי, כי מצא לו אנשים מאחינו בעלי דת הרבנים, אשר בהם בטח לבו כי לא יגלו מסתריו בעד כל כפר, וכים אחד יהיה לכלם, וכוכב האיר לפניו ושמחה במעונו. אבל אחרי שהעירני זה ידידי החה״ג ה׳ הרכבי שאי אפשר לחשוד את הנקוד האשורי בזיוף (ע״ל פקס״ז סערס ד׳) רוח אחרת היתה אתי כמו שתשמע ממני הלאה, הנקוד האשורי שבנביאים האחרונים ההם, לא פרי בטן ה׳ פירקאויץ ועוזריו הנהו, ובכ״ז זיוף יש כאן, זיוף גדול, והוא זיוף הזמן, שהזקין צעיר לימים, ושער לבן צמח בו; ולדבר הזה אין אנחנו צריכים להוכחות מן הצד, אבל דברי ה׳ פירקאויץ עצמו הם הם ההוכחות המכריחות לזה. ואעתיק בזה את דבריו באבני זכרון, ואסגיר בתוכם בשני חצאי לבנה הוכחה א׳ הוכחה ב׳ ג׳ ד׳ וכו׳, למען ידע הקורא את מספרן, ואנכי לא אצטרך להעיר גם עליהן בהערות. ה׳ פירקאויץ בספרו פליאות מציאותיו יספר לנו (אבני זכרון סי׳ 29) וז״ל: „ויפקח ה׳ את עיני ואראה והנה חור אחד מכוסה בקרש בדמות דלת קטנה אל תחת היציע העליון שתחת מצב רגלי המתפלל, ואסיר את המכסה ואכנים אל החור את ראשי עם עששית דולקת שבידי וארא והנה שם על היציע התחתון שוכב (!) ספר אחד גדול מגולל בפרכת של משי ישנה ונושנת מאד ואמשכהו אלי ואוציאהו משם ואצא מן החדר ההוא עם הספר ואפתחהו וארא והנה הוא ספר נביאים אחרונים כתוב על קלף יפה ויקר מאד, ובהשקפה ראשונה נראה שהוא איננו כ״כ קדמון כי לכל מראה עיני האדם הוא נכר ונראה שכאלו נכתב בקרוב והוא כבן מאה שנה על הרוב ולא יותר [3]), וכאשר דרשתי בסופי כל ספר וספר אולי אמצא בו זמן כתיבתו או זמן ההקדש

---

[3]) הודאת בע״ד כמאה עדים דמי.

או המכר וקנין וכיוצא, מצאתי בסופו על הדף האחרון שהוא הדף הרכ״ד צד א׳ רשום זמן כתיבתו בכתיבת ידו של הסופר ממש [4]) בשנת 1228 לשטרות (916 או 917 לספ״ה [5]) ואח״כ בראשו על הדף הראשון בצדו הראשון [6]) הפנוי כמה רשימות, וברשימה אחת רשום שהוא נפל בירושה לאחד מבני הקונה הראשון בשנת 1268 לשטרות (ארבעים שנה אחר כתיבתו) נמצא שהוא בשנת הת״ר [7]) היה בן תתקכ״ב שנה [8]). ויפלא בעיני מאד (הוכחה א׳ לזיוף) איך יכול להתקיים בצביונו כ״כ זמן ארוך מראש ועד סוף בשלמות, וכל חבל לא אשתכח בה כלל וכלל, וכאלו הכתיבה חדשה היא עד שלא יאומן כי יסופר היותו בן תתקכ״ב שנה, ועוד נפלאים נפלאתי וגם יתפלא כל חכם לב כמוני (!) על הדבר הזה, (הוכחה ב׳) א׳, על המקום שנגנז בו דבר קדמון כזה כי בית הקדש איננו קדמון כי אם כבן ארבעים שנה, (הוכחה ג׳) ב׳, על החזיון המבהיל הזה, מה זה ועל מה זה הוא נגנז? מה מצאו בו עול? (הוכחה ד׳) ג׳, מי הוא זה ואיזה הוא אשר גנזהו? (הוכחה ה׳) ד׳, מתי גנזוהו אם בעת בנין הבית וכו׳ או בזמן מאוחר להבנותו? (הוכחה ו׳) ה׳, איך לא ראה אותו שום אדם לפני גניזתו ולא ספר ממנו דבר? (הוכחה ז׳) ואיך נאבדה בזמן מעט הקבלה מכל וכל ממציאותו לפני הבנין ומגניזותו אחריו? (הוכחה ח׳) ואיך נהיה שכל חכמי הדור אשר ראוהו בעיניהם לפני הגנזו שמרו לפיהם מחסום ולא דברו ממנו כלום? (הוכחה ט׳ י׳ י״א) ומאין, ועל ידי מי ומתי הובא לקרים? כי מן הסתם שהוא לא נפל משמים. (הוכחה י״ב י״ג) ואם נכתב בקרים מי כתבהו, ובאיזה עיר נכתב או נמכר, וכיוצא באלה?״ [9]). ושם (אבני זכרון סי׳ 30) הוא מוסיף ואומר: „ויהי עד כה ועד כה וארא והנה בא בעל אושפיזי כ״ר מרדכי הגביר וכו׳ ובהראותי לו את המציאות כלנה, תמה גם הוא על המחזה איך לא נודע ממציאותם שום דבר. (הוכחה י״ד) ועוד איך לא מצא אותם הרב מרדכי סלטנסקי המתחזן [10]) שם זה כמה שנים״ עכ״ל. ואח״כ יספר (שם סי׳ 33) איך נבהל מראות במצאו בספר נביאים זה צורות נקודות וטעמים שמעודו ועד היום ההוא לא שמע ולא האזין ועינו לא ראתה וכו׳ ע״ש. הנה לפנינו ארבע עשרה פליאות מפליאות ע״ד זקנת ושיבת נביאים אחרונים אלה, מבלי אשר הסיר מוצאם אף אחת מהנה, וכלן הוכחות מכריחות את ילדותם, אשר ע״כ בעיני לא תפלא אף אחת מהנה. וזה פתרונן: המוצא (ובספר ברורה „המוליא״) הזה בתורו הארץ (כמו שספר בספרו הנ״ל) בימים רבים שלפני שנת הת״ר, אז השיג את הספר הזה (ואחת היא לנו אם במלרים או בירושלם, או במקום אחר תחת השמים), ויהי עצור בידו עד זמן שאלת השר ווראנצאוו על אודות הזמן שבו נאחזו הקראים

---

4) עדות נפלאה! ומה לנו עוד? אמנם הכופר יכפור גם בעדותו, ויאמר שנ״ל בכתיבת ידו של המוגיא ממש.

5) היא שנת ד״א תרע״ו שהביא הרב רפאפורט.

6) נפלא הדבר, דרש בסוף כל ספר וספר עד שמצא את אשר בקש על הדף האחרון, ולא רצה למבראשונה את הרשום בראשו על הדף הראשון בצדו הראשון שם כמה רשימות רשומות! אכן דבריס בגו—.

7) היא השנה שהוליאהו מבות גניזתו.

8) אם החשבון הזה מדויק, לא והשוב אתה.

9) הפליא באמרו „וכיוצא באלה״, כי מי כמוהו יודע שים כאן עוד פליאות! ואנכי לא אוסיף, כי די לנו גם באלה, אבל עוד אחת תשמע תכף מפי אדון הנפלאות בעל הנסים האה עצמו.

10) הוא תאר לנ״ל בפי הקראים.

בקרים, והקראים ברצותם להראות לממשלה כי מאות רבות בשנים כבר עברו מאז היו לאזרחי הארץ הזאת, ובידם אין כל דבר להוכיח את זה, אז בחרו באיש כלבם באברהם בן שמואל פירקאויץ, ואיש המופת הזה מצא (ר״ל המליץ) מצבות קדומות מאד, מהשנה הששית לסה״נ ועוד כאלה, להוכיח שכבר לפני חרבן הבית השני היו הם תושבי קרים, ושבכל המקרים אשר קרו לפני חרבן הבית לא היתה ידם — למען מצוא חן בעיני השרים הנוצרים — ; והוסיף לחפש בגניזות ולרשום רשימות על ספרים ועל גליונות המוכיחות על זקנותם, והרומזות על קדמות הקראים (ככל אשר כתב ה׳ דיינהרד בספרו מסע קריס) ; אז הוציא אדון הנפלאות הזה את ספר נביאים אחרונים אשר טמון היה בידו עד הימים ההם, וירשום עליו את הזמן הנ״ל, או שמצא מספר שנים שם, רק שהוא זייף את המספר ההוא, ויוסף עליו כעשר או כעשרים פעמים ממה שהוא (ובדבר הזה הלא לפחות יוכיח כי כבר לפני תסט מאות שנה היו יהודים בחלי הלי קריס ובסביבותיו, ומי המה, אם לא הקראים ?!), וינח את הספר הזה במקום אשר לא תגע בו יד איש בין ההנחה למציאה, וימהר אחרי כן ללכת ולבדוק במקום ההוא, וימצאהו, ויוציאהו; ויהי מקרהו כמקרה פתותי לחם חמץ שמניחים על ספי החלונות בליל הבדיקה. ובזה סרו כל פליאותיו כלן, כי הכל נעשה בערמה ומרמה, כיאות למפליא לעשות זה. עלובה עיסה שנחתומה מעיר ומעיד על רעותיה.

בהשיבו לי כגמולי, ויכבדני לבקרני במעוני בסבסטופול, שאלני אם קראתי את ספרו אבני זכרון? ואומר, הן, אבל מה תענה על כל הפליאות הרבות אשר התפלאת אתה על דבר הנביאים האחרונים עם הנקוד והטעמים אשר מצאת? ויעננו, הלא תבין גם אתה, כי לוא מצאתי מענה, כי עתה לא התפלאתי, ולוא גם התפלאתי, וערכתי גם תשובתי; אבל אדוני, אמרתי אליו, מה תענה למבקרים, אשר מכח פליאותיך יכחישו מציאתך, ויאמרו כי תמול נולדו ויש דברים בגו! ויאמר, עדים דברי פליאותי כי לולא מצאתים אבל המצאתים, כי עתה לא ערכתי את הפליאות ההן לחתות גחלים על ראשי. ואומר לו, ומה תענה אם יאמרו עליך מה שהביאו חכמי התלמוד (ב״ק ל״ב:) הא דאמרי אינשי: „שפיל ואזיל בר אווזא ועינוהי מטייפן״ ובצדיה הבאת פליאותיך ההן משום הא דאמרי אינשי (סס סס): „מילתא גנאי דאית בך קדים אמרה״! ויעננו, לא כלם חכמים כמוך (חכמה נפלאה!), רבו המאמינים, והמבקרים החשדנים (לשונו ממש) מעטים, ומה לי ולהם! ובראותו כי הנני חפץ להשיב לו גם על תשובתו האחרונה הזאת מהר ויאמר אלי, אדוני וידידי, הן אנכי באתי לבקרך, ולא לשמוע מפיך בקרת מציאותי, לכן הרפה נא ממני בענינים אלה, והגידה נא לי מה שלומך? ובזה תמו הדברים, על כל הדברים הנסתרים, והמציאות, נשארו מכוסות בפליאות, והשנים אדומות כשנים. אז הוקמו דברי הפייטנים (הקליר במוסף ליום א׳ של ר״ה): „לעת יבקרו פועלי שקר, להשפט בוכוח אף וחקר, יסכר פי דוברי שקר״. (רשב״י בקרובות ליום ב׳ של ר״ה ע״פ דרש חז״ל): „קובץ מרמה ומסתתר בעניניו, אם יאמר בלבו מי יעידני לפניו? קורותיו ורהיטיו ועציו ואבניו״.

קע) בפרק הקודם בטלתי השערת ה׳ עוואלד והחלטת ה׳ רפאפורט ע״ד היות הקראים מולידי הנקור הבבלי, ככל אשר ראית; ואנכי בכ״ז לא אמרתי נואש, וחשבתי למצוא את המציאה הזאת ע״י מ״ש הקראי נסי בן נח (ע״ל פקס״ה). הוא אומר (ל״ק לד מ״ח): „ולאלף נקודות ומשרתות ופסוק טעמים וחסרות ויתרות לאנשי שנער וכו׳ ולהבין במשנה ובתלמוד ובהלכות ובתוספות גדולות ובתוספות קטנות וכו׳״. וכן צוה בסוף פירושו לעשרת הדברות לכל איש קראי שומע לו (ל״ק נספחים לד 13): „שיהיה בקי

במשנה בתלמוד ובהלכות וילמוד תוספות [תוספתות][1]) ואגדות״. את הדבר הזה שחייב את הקראים ללמוד את המשנה והתלמוד העתיקו גם גדולי הקראים, ה׳ אהרן הראשון בהקדמתו לספרו המבחר, וה׳ אליהו בשייצי בהקדמותו לספרו אדרת אליהו. נסי בן נח זה הוא מקדמוני חכמי הקראים, והוא כמו ענן לא סרו לגמרי מאת המשנה והתלמוד (ע׳ ל״ק סס), והמה בבעטם ברגלם האחת בתושבע״פ, את השניה היו מוכרחים להשאיר בה, בדעתם כי מבלעדיה לא ימצאו ידם ורגלם ויגששו כעורים קיר (וע׳ כוזרי מ״ג מסי׳ ל״ה והלאה), וכמו שבררתי הדבר בספרי מֵהָרַבָּנוּת וְהַקְּרָאוּת (יחכני יי׳ להוליאו לאור). הקראי הזה השתדל הרבה לצודד נפשות לדתו, ושיעזוב הבן מנהגי אבותיו אפילו אם הם ישרים בעיניו, באמרו (ל״ק נספחים לד 1): „כי כל העושה אחת מן המצות ויותר מדעת נפשו או ממה ששערום אבותיו ושָׂמוּ בידו ואומר כך ישר וכך הטוב כמו שאוהב וחופץ ובתורה כתוב הפך דבריו (כיון בו אל בעלי הקבלה) חייב, כי חוב לזנוח ולנטוש מה שעשו אבותיו ולעזוב מה שָׂמוּ בידו ומה שאוהב וחפץ ואפי׳ אם ישר בעיניו ולעשות מה שכתוב בתורה שנאמר לא תעשון ככל אשר אבותינו[2]) עושים וכו׳ ואומר האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו וכו׳״. ואמר הרש״פ: „וכל בר דעת יכיר בדברים כאלה שהם דברים של הדרשן המשתדל לפשט את שיטתו (פרופאגאנדיסטן) בין האנשים וביותר בין צעירים לימים להדיחם ממנהגי אבותיהם שהורגלו עליהם מנעוריהם וכו׳״ ע״ש. הקראי הזה, וכן יתר רעיו ההולכים בדרכיו, בצוותם לקראיהם ללמוד המשנה והתלמוד וכו׳, מבלי ספק היו יראים וחרדים פן בלמודם זה יתהפכו והיו לרבנים, המציאו למו למבראשונה את הנקוד הבבלי הזה להיות למו לאמצעי נכון ואמיץ יציב ונאמן לחזק את הדת הקראית, ומתג ורסן לבלי ישתקעו בדת הרבנית; לכן צוה עליהם למלא כרסם בתחלה בלמוד ספרי הקדש המנוקדים והמוטעמים והמסורים בנקוד ובטעמים ובמסורת הבבליים ילידי הקראים, והרבנים לא ישתמשו בהם ולא יפסקו הלכה כמסורת מדינחאי[3]), והיה זה לקיר ברזל ביניהם ובין הרבנים, ואח״כ לא יזיק למוד המשנה והתלמוד וכו׳ לדתם הקראית, כי בשובם אל התנ״ך, הנקוד הבבלי ההוא וחילופי מסורת מדינחאי ההם יעירום ויעוררום לשיטתם הקראית ויזכירום כי קראים הם. ועוד כי המשנה והתלמוד וכו׳ הלא הם לימוד גדולי חכמיהם, והנקוד השנערי וחילופי מדינחאי הלא הם לכלם לגדוליהם לקטניהם ולהמוניהם, ודי להם כי אלה האחרונים לא יוכלו לקרוא יחד עם הרבנים בספר אחד, כי ידיעות הנקודות מחלקות; וחכמיהם הלא כבר ספגו אל קרבם מהקראות די רוותם. והרי זה כמו שצוו גדולי הרבנים על דבר למוד הפילוסופיא היונית שלא ילמדנה מי שהוא פחות מבן כ״ה שנה, אשר עד הימים ההם כבר מלאו חדרי לבו אמונה טהורה ויראת יי׳ (ע׳ סו״ת הרשב״א אלף רכ״ה סי׳ תט״ו ותט״ז). לכן דייק הקראי הזה ואמר: „ולאלף נקודות ומשרתות וכו׳ וחסרות ויתרות לאנשי שנער״, דוקא אלה ולא אשר לרבנים. ולוא היתה המקדמא של הקראי סלמון בן רוחים נאמנת ובלתי מזויפת, ורב אחא ובנו משה היו קראים כדעת ה׳ פינסקער (ל״ק לד כ״ט), כי עתה אמרתי כי מה שנאמר עליהם (סס נספחים לד 62, וע״ל פקס״ה): „מתקני נקוד הטברני וכו׳

---

[1]) כן הגיה ה׳ פינסקער, ונכון להגיה כן גם במאמרו הקודם. ובאמת היא הגהה שלא לצרך.

[2]) טעות, ולא אנחנו עושים, וכ״ה בדברי נסי זה (סס נספחים לד 9 ע״ס), והמקרא הזה ראיה עצומה לסיעתו! האין זאת?!

[3]) אנחנו הרבנים פסקינן הלכה כמערבאי ולא כמדינחאי (ע׳ הקדמה נ׳ למסה״מ ומנ״ס בראשית א׳, ג׳. ועוד בהרבה מקומות, וע״ל פל״ט).

בנקודיהם״, אין כאן כונה אחרת רק שבמצאם אצל הקראים אחיהם ספרי קדש מנוקדים בנקוד הטברני (הוא נקודנו) מחקוהו ותקנו את הספרים ההם בנקודיהם, נקוד הבבלי, ונחשב הדבר הזה אצלם לתקון גדול. והלכו הקראים האלה אחא ובנו משה בדרך אשר התוה לפניהם נסי בן נח. וכמו שעשו הקראים שרצו להנהיג את הנקוד הבבלי בעדתם ויחטטו אחרי הנקוד הטברני להסירו מפניו, כן שלמו להם גם הרבנים, ובבוא לאחד מהם ספר מנוקד בנקוד הבבלי ההוא יליד הקראים, הפכו והגיהו ונסחו לנקוד הטברני. וזה הוא טעם ויסוד הרשימה שנמצאה בפרמא שהבאנו למעלה (סוף פקס״ה) במה שעשה ר׳ נתן ב״ר מכיר [4]).

ההשערה הזאת היתה קרובה וטובה, לולא ההרס אשר בה בעצמה, ונפץ וזרם בכלי יוצר ינפצנה; כי כן כבר הבאנו למעלה (סוף פקס״ח) החלטת ה׳ הרכבי שהמקדמא של סלמון בן רוחים מזויפת. וכבר הביא הח׳ המחליט הזה (די״י ח״ג הערה קל״ו) בשם ה׳ פראנקעל שכל פירושו של נסי בן נח לעשרת הדברות הוא מעשה ידי מזייף מהדורות האחרונים, ואף להשערת ה׳ יה״ש (החלון ח״ו) שהקראים האחרונים הכניסו דברים בספרו של נסי—אף אם לא נרחיקנה—הלא גם היא דיה למנוע אותנו מקחת ממנה אבן למוסדות לחקירתנו זאת. ובכלל הנה תשמע ממני הלאה (פרק קע״ג) ידיעה אחת קצרה, שכל המקומות שנזכרו בהם בשמות, הנקוד הטברני ביחוסו לטבריה, ובניגוד לו הנקוד האשורי וכל שום וחניכא דאית ליה, הנם מזויפים. ועלי לגלות פה, כי לא לבד אלה שיצאו מת״י ה׳ פירקאויץ הנן מזויפות, אבל גם הרשימה שהביא לנו ה׳ שד״ל מפרמא לא טובה מהן, וגם בה זיופה נכר מתוכה, וכל אשר לו חוש הריח—לוא גם חלש ורפה—יריח גם ברשימה הזאת ריח הזיוף, ומנחיריו יצא עשן. הבה נשימה נא אליה לבנו ונבקרנה.

קעא) הרשימה ההיא נמצאה בסוף הכ״י חומש עם תרגום וכתוב בה: „תרגום זה נעתק מספר אשר הובא מארץ בבל והיה מנוקד למעלה בנקוד ארץ אשור והפכו ר׳ נתן ב״ר מכיר ב״ר מנחם מאנקונה ב״ר שמואל ב״ר מכיר ממדינת אויירי (הוא אשר גדע קרן המתלוצץ בארץ מגנצא בשם המברך) ב״ר מנחם ב״ר צדוק הנקדן, והגיהו ונסחו לנקוד טברני״, (ע״ל פקס״ה).

„תרגום זה נעתק וכו׳״. החומש עצמו שבו עתה התרגום הנעתק, באיזו נקוד הוא? על כרחך בנקוד הטברני, כי אם לא כן הלא היה ה׳ שד״ל מביא את החידוש הגדול והנפלא הזה, שגם הוא מצא את הנקוד האשורי המרעיש את העולם, בחומש כ״י זה אשר בפרמא; על כרחך עליך לאמר שהרשימה הזאת איננה מדברת כלל מהספר חומש עם תרגום כ״י המונח עתה בפרמא, אמנם רק על הספר שהובא מארץ בבל וגם הוא היה חומש עם תרגום, ומאמר „והיה מנוקד למעלה בנקוד ארץ אשור״ סובב על החומש, האין זה פתח בכד וסיים בחבית, פתח בתרגום וסיים במתורגם! ואם המאמר הזה סובב על שניהם על המקרא ועל התרגום, היה לו לאמר „והיו מנוקדים״. הא אין לך לומר אלא שהכל סובב על התרגום לבד, וספר תרגום הובא מארץ בבל והוא הוא אשר היה מנוקד למעלה בנקוד ארץ אשור וכו׳. ואנכי אשאלה, מה לנו לדעת באיזה

---

[4]) ר׳ נתן ב״ר מכיר היה תלמיד רש״י, ורש״י הסיב לו על הרבה שאלות וקלסו מאד (ע׳ רשם ספר חפם מטמונים), ומקילוסו נראה שהיה אצלו כמו תלמיד חבר; וע׳ סדר הדורות (במפתחות ר׳ נתן ב״ר מכיר, וכפנים ר׳ נתן המכירי) שחשבו כין חכמי הדורות של ד״א תתקל״ד, ורש״י הלך לעולמו בשנת ד״א תתס״ה. ואולי ר׳ נתן זה האריך ימים הרבה, ופדין ל״ע.

נקוד היה התרגום הזה למבראשונה, עד שהרושם לא חשך עמל והודיע לנו את זאת? הגם על התרגום החוב עלינו לדעת מאיזה גלגול נתגלגל נקודו! (וראוי לחכמים המבקרים לת כ״י אשר בפארמא, לבדוק שם אם לא כדברי כן הוא).

„מנוקד למעלה בנקוד ארץ אשור והפכו ר׳ נתן ב״ר מכיר וכו׳״. ע״כ העד שמעיד את זה, בימי ר׳ נתן ב״ר מכיר היה, והיה עד ראיה, שכן אם העיד רק מפי השמועה, היה לו להגיד לנו ממי שמע, ושראוי להאמין במשמיע ההוא; האיש הזה אשר לא מנע הטוב ממנו ויחש את ר׳ נתן ב״ר מכיר עד הדור השביעי יקפוץ ידו מהודיע לנו שם האיש אשר ממנו שמע את העדות היקרה הזאת! ובהיות העד הזה עד ראיה בימי ר״נ ב״ר מכיר שהיה כתלמיד חבר לרש״י, מה לו להאריך בסימן ולאמר „מנוקד למעלה בנקוד ארץ אשור״, והלא הנקוד האשורי הזה היה מפורסם בימי רש״י, עד שגם בימים רבים שאחריו נקדו בו גם ספרי הרמב״ם, כמו שהעיד לפנינו העד הנאמן ה׳ פירקאויץ במכתבו אלי (מיוס ד׳ ט״ז סיון התרל״ג)[1], והכל הלא ידעו שהנקוד האשורי הוא למעלה; כה היה לו לאמר „מנוקד למעלה״ או „מנוקד בנקוד ארץ אשור״ ודי, סימן בתוך סימן למה! האין זאת הוכחה שהרושם הזה חי אחרי מציאות ה׳ פירקאויץ, בזמן שלא נודע או לא נתפרסם עוד לחכמי הימים ההם מנקוד חדש הבא מארץ אשור, ושמקומו למעלה מן האותיות, ולחזק את המציאות ההן למען הצמד עוד איזה נגע ופגע על קדמות נקודנו, באר הדבר הזה בתכלית הבאור ויכפלהו במלת שונות, למען תפוש את מאמיניו בלבם, ויען כי לא מצא איזו תואנה למצוא את הנקוד האשורי עצמו באיזה אוצר הספרים (ביבליאטיקא), המציא אופן אחר לנקר בו את עיני האנשים, להגיד כי הנקוד הזה כבר היה לעולמים, וידי איש אחד רבני היה במעלו להמיתו ולהוריש מקומו לנקוד הטברני, ויען כי היה ירא לבדוא דבר כזה על החומש עצמו, פן לא יאמינו לו, כי איש מהרבנים שלח ידו בכתב המקודש עצמו, תלה הדבר באיזה תרגום. „והפכו״, מה זה והפכו? ההשתמש הרושם הזה במליצת הכתוב (שמות ז׳, ט״ו) והמטה אשר נהפך לנחש, (שם שם, י״ז) ונהפכו לדם, (תהלים ק״ה, כ״ט) הפך את מימיהם לדם? הן באלה המטה ההוא עצמו נהפך לנחש, המים ההם עצמם נהפכו לדם; ומזה (שם ל׳, י״ב) הפכת מספדי למחול לי, שהמספד עצמו היה למחול, (עמוס ה׳, ז׳) ההופכים ללענה משפט, שהמשפט עצמו היה ללענה, (שם״א י׳, ט׳) ויהפך לו אלהים לב אחר, שהלב עצמו היה לאחר, וכן (דברים כ״ג, ו׳) ויהפוך יי׳ אלהיך לך את הקללה לברכה, שהקללה עצמה היתה לברכה, וכן עוד; וכאן הלא הנקוד האשורי עצמו לא נהפך לטברני, אבל היה צריך למחוק את הראשון ולהעמיד את האחרון תחתיו! כה היה לו לאמר „ומחקו״ ר׳ נתן. אמנם זאת היא מליצה איטליאנית מאוחרת, והרושם המאוחר הזה מפני רגילותו במליצתו זאת השתמש בה, ולא הרגיש כי יתפש על ידה. „ר׳ נתן ב״ר מכיר וכו׳ עד ב״ר צדוק

---

[1]) בסוף מכתבו זה כתב אלי, כי עוד נמצאו אצלו מציאות, שנמצאו אחרי מות ה׳ פינסקער, והן י״ג במספר, והן: „הט׳, כתב אל—אצול (ר״ל הדרשים) לר׳ יונה בן גנח 44 דפים נייר בחלי כונן לפעמים בנקוד המזרחי ולפעמים בנקוד המערבי (ע״ל פקס״ג בהערה). היו״ד, אגרון אוצר הדרשים הוא כתב אל—אצול לר׳ יונה בן גנח בערבית 190 דפים ל״ג, הפסוקים והמלות מכתבי הקדש מנוקדים ממעל בנקוד המזרחייס וכו׳. הי״א, גם מספר יד החזקה להרמב״ם נמצאו התיכות בנקוד הנ״ל והנס בבית עקד ספרי המלכות בפ״ב וכו׳״ עכ״ל.

הנקדן״, מה להיחש הזה של שבעה דורות ולענין שלפנינו? אם להודיענו שר׳ נתן היה נקדן כזקנו אבי אבי.... אבותיו, הנה אשאלנו, האם הנקדנות היא דבר שבאה בירושה מאב לבן? הנה אם חמשת הדורות שבין ר׳ נתן לר׳ צדוק כלם היו נקדנים, היה לו לאמר ר׳ נתן הנקדן ב״ר מכיר הנקדן ב״ר מנחם הנקדן ודי, והחוט המשולש לא ינתק, ואם חמשת הדורות ההן לא היו נקדנים, מה התועלת באב הששי, האם ישפיע מהודו על נכדו שבדור הששי שאחריו! האם הספור הזה הוא ספר היחש כעין אלה שבד״ה! או הדבר הזה שמעתתא וקיים בזה מ״ש בירושלמי (שבת פ״א ה״ב): „אם יכול אתה לשלשל את השמועה עד משה שלשלה וכו׳״, ושם הן המשמיע הראשון הוא משה, ופה הוא ההפך ר׳ נתן ב״ר מכיר הוא לבדו עשה מעשהו, והוא האחרון בשלשלת היחש שלפנינו, מה לנו לאבותיו ולאבות אבותיו עד ששה דורות!! וגם בשמועה הלא כבר אמרו בבבלי (מזיר כ״ו:): „כל שמעתתא דמתאמרי בבי תלתא קדמאי ובתראי אמרי׳ מיצעאי לא אמרי״, ופה הן השמעתתא היקרה הזאת אתאמרא רק מבתראי (ר׳ נתן ב״ר מכיר) ומה לנו למיצעאי ולבתראי! אמנם מי זה לא יבין, כי כל היחש הזה לא בא רק להבהיל את הקורא, למען יבהל ויהבל להאמין בספור זה שלפניו מבלי בדוק אחריו, כי מי זה יראה את כל שלשלת היחש הזה לפניו ולבו יסיתנו בספק! אכן חכם גדול היה רושם הרשימה הזאת שקיים דברי חכמים, הם אמרו שהזכרת שמו ושם אביו (עירובין ס״ג) או שמו ושם עירו (ב״ב ט״ו) היא סגולה נפלאה שלא נאמר משל היה, והוא הוסיף על שמו ושם אביו גם שם אבי אביו ואבות אבותיהם עד ששה דורות, ועל שם עירו גם שמות ארצות ומדינה (בבל, אשור, אנקונה, לוייני), ומי זה יעז פניו חלילה וימאן להאמין בכל הספור היקר הזה אחרי כל הסימנים המובהקים האלה, ויוציא לעז עליו כי לא היה ולא נברא!! „הוא אשר גדע קרן המתלוצץ בארץ מגנצא בשם המברך״, חידה או חלום בלא פתרון, למה לנו כל זה, ואנהנו לא ידענו מי הוא המתלוצץ? ועל מה התלוצץ? ובמה גדע את קרנו? ומה זה „בשם המברך״? ומה תועלת הספור הזה לענין הפיכת ר׳ נתן את נקוד ארץ אשור לנקוד טברני. ומי זה אשר עינים לו ולא יראה שמעשה זיוף הרשימה הזאת במעשה זיופי ה׳ פירקאויץ ברשימותיו, לתבלן בדברים צדדיים זרים ותמוהים, למען יחשוב הקורא כי שיבה זרקה ברשימה הזאת, ע״כ דבריה נפלאים ממנו, ולא ירגיש את הזיוף.

„והגיהו ונסחו לנקוד טברני״, בימי רש״י ור׳ נתן ב״ר מכיר לא השתמשו בפעל נסח לענין חליפין ותמורה, אמנם רק לענין העתקה מספר לספר, ומשום הכי קורין לספר שכותבים ממנו לספר אחר נוסחא (ע׳ מוסף הערוך ערך נסח א׳ וערוך ערך רד ד׳). כה היה לו לאמר „והחליפו״ או „והמירו״, ולא „לנקוד טברני״ אבל רק „בנקוד טברני״. ומי לא ירגיש שמליצת ונסחו ל... גם היא מליצה איטליאנית מהימים היותר אחרונים. ה׳ רפאפורט בהחליטו (ע״ל פקס״ט) שהנקוד האשורי נולד אז בעת מציאת הנביאים האחרונים, של ה׳ פירקאויץ, והוא בדוי מלב מוצאם. והוא את ס׳ הליכות קדם לרשד״ל ראה (כי נדפס כי״ג שנה לפני מותו, וגם ה׳ גייגער לא ריבו הלא הביאו), ומהרשימה שבפרמא ידע, מה ענה עליה הוא? על כרחך הכחישה; והנה מצאתי חבר לי בהכחשה זאת.

ואתה הקורא, ידעתי כי לבך עלי; כי אחרי אשר ידעתי כי כל הרשימות הנ״ל מזויפות, וכל אשר צדדתי לקיומן בטלתי בעצמי, א״כ למה זה הבאתין, והרביתי עליהן מלין, את נפשי הוגעתי, ואת נפשך הקורא הלאיתי! לכן הנני אומר לך, כי נהגתי בפטטיא בישין אילין כעין מה שנהגו חז״ל בפטטיא דאורייתא טבין, והבאתין כדי לבטלן, (ע׳ עדיות פ״א מ״ו), שאם יקום אדם אחרי, וימצא את הרשימות ההן, ויחשוב לישרן

כמו שחשבתי אני, אז יקומו דברי ויאמרו לו, פוק חזי כמה הן בטלות ומבוטלות לא שרירות ולא קיימות, ולא יוסיף להביטן.

קעב) בביטול כל הרשימות הנ״ל ובהראות שנקודנו הוא הקדום מאד, עוד לא בטלה שיבת הנקוד האשורי, ומי זה לידנו יתקע שאיננו זקן גם הוא, וימיו מאות רבות בשנים, אף שאין ראיה לזקנותו, ואין מזקינין בקדמוניות מבלי כל ראיה והוכחה לזקנה ההיא, אבל העקש יוכל להתעקש, וכבר נאמר (משלי ד׳, כ״ד) הסר ממך עקשות פה וגו׳, לכן בפרקנו זה נחקור כמה מדת ימיו עד כה אשר נוכל למד לו, רצוני אבל לא יותר. וזה נדע מהזמן שהיו בו גאוני הלשון והמסורה, אשר אלו בימיהם כבר נולד הנקוד הזה וכבר היה מְדַבֶּה תחת השמים, היה להם להביאו ולדבר על אודותיו, אם להימין או להשמאיל, לקרבו או לרחקו; ומאשר לא זכרוהו ולא העלוהו על דל שפתם, ראיה וגם הוכחה שלא ידעו ממנו, ושבימיהם לא היה עוד בעולם.

החוקרים והמבקרים האחרונים אשר קדמו את פני הנקוד האשורי הזה בכבוד והדר, כלם פה אחד מחליטים כי מולדתו בבל. לכן נבוא נא בבלה, ונתורה נא את הארץ ההיא, ונחפשהו, ונראה אם נמצאהו.

בין ראשוני בעלי המסורה מצאנו מערבאי (מארץ ישראל) ומדינחאי (מבבל), ויש חילופים ביניהם גם באותיות גם בתיבות גם בקרי גם בכתיב (ע׳ חילופים שבין מערבאי למדינחאי שבסוף מערכת מס״ג), וכל בית ישראל פוסקים כמערבאי (ע״ל פק״ט סעיף ג׳), וה׳ פינסקער אומר (מבוא אל הנקוד האשורי לד 5) שהנקוד הבבלי הוא מנוקד ומוטעם ונמסר ע״פ המדינחאי, ומדוע לא מצאנו בשו״ת הגאונים והבאים אחריהם המעתיקים דבריהם להלכה, שהזהיר אחד מהגאונים לבלתי לכת אחרי הנקוד הבבלי הזה שהוא שלא כהלכה, למען לא נשבש חלילה על ידו את ספרינו הקדושים. ש״מ שבימי כל אלה עוד לא נולד.

בנקוד הבבלי הסגול איננו נוהג כלל (מבוא אל הנקוד האשורי לד 11). והנה מצאנו מחלקת בין מערבאי ומדינחאי ע״ד מלת ותעגב (יחזקאל כ״ג, ס׳) שלמדינחאי הוא בסגול ע׳ מנ״ש (שם), וע׳ אוצר הספרות (ד׳, לד 347) שכן הביא ה׳ בירנפילד גם בשם חכם אנגלי. ש״מ שאין הנקוד הבבלי הזה מולדת מדינחאי, ושמדינחאי לא ידעו ממנו כלל.

ה׳ פינסקער אומר (שם לד 5) שבן נפתלי היה בבלי, לפיכך הנקוד האשורי הוא כב״נ, והנה אנחנו רואים שהנקוד הבבלי קורא שִׁתֵּי ובן נפתלי שְׁתֵּי (אף מבלי אל״ף גמורה לפני שי״ן) ובן אשר אֶשְׁתֵּי (ע״ל פקס״ו). וכן הודיע לנו ה׳ פינסקער (שם לד 19 ולד 46) שבנקוד הבבלי אין כל מתג, ובחילופים שבין ב״א וב״נ מצאנו מחלקות רבות במתגים, ולא עוד אלא שב״נ מרבה במתגים יותר מב״א. ומשתי אלה מוכח ששניהם יחד גם ב״א גם ב״נ לא ידעו מהנקוד הזה ולא היה בימיהם.

בבבל נמצא את רס״ג, וכבר הבאנו לעמלה (פקס״ז) שהנקוד שהשתמש בו הוא, הוא הנקוד שלנו, ואם הנקוד האשורי או הבבלי הזה כבר היה בימיו, מה זה אשר לא זכרהו בספריו? הן אם היה בימיו ולא השתמש בו, מבלי ספק הוא מפני שחשבהו לבדוי מלב, ואחרי שהנקוד הזה נצב כצר מול נקודנו בשנוייו הרבים, מה זה אשר החריש ולא שלחו ברוח פיו לעזאזל המדברה; ואנחנו ידענוהו למקנא קנאת כל דבר מקובל באומה בפיו ובמתק לשונו; ואם דבר בו סרה באחד מספריו, אשר אנחנו בדור אחרון לא זכינו לאורו, מה זה אשר לא נמצא את הדבר הזה בפי גאוני הלשון אשר באו אחריו ושתו בצמא את דבריו, או בקרום והשיבו עליהם! ש״מ שבימיו עוד לא נולד.

דונש בן לברט היה בבלי ולא זכר את הנקוד ההוא? ואיה מנחם בן סרוק ותלמידיו? ואיה ר׳ יהודה חיוג ותלמידיו? איה ר׳ יונה אבן גנאח? איה ר׳ יהודה הלוי? איה הראב״ע? וזה האחרון נע ונד בארצות רבות ואת הנקוד האשורי לא זכר כמו שלא זכרוהו הקודמים לו, אשר זכרתי ואשר לא זכרתי, היתכן שכבר היה בימיהם ולא זכרוהו!

הר״ש פרחון והרד״ק ואביו ואחיו אשר הרבה עמלו ויגעו בשרשים ובנקוד, וכן רש״י בפירושיו ויתר המדקדקים הקדמונים כלם, שמו כבוד לסגל המורה לפעמים לשנוי המשקלים בשמות ושנוי הבנינים בפעלים, והסגל הזה איננו נוהג כלל בנקוד הבבלי (מבוא אל הנקוד האשורי לד 11), ואת הנקוד הזה לא יזכורו! ש״מ שלא נולד עוד בימיהם.

בנקוד הבבלי אין פתח גנוב תחת ה״א חי״ת ועי״ן הנחים אחרי צירה חיריק חולם ושורק (שם לד 17), וכמה התלבטו גדולי גאוני הלשון על דבר הפתח הזה אם יש לקראו באל״ף גנובה או שאחרי צירה וחיריק יו״ד גנובה ואחרי חולם ושורק וא״ו גנובה, ולא זכרו שיש ספרים שאין בהם הפתח הזה כלל! ואם הנקוד האשורי כבר היה בימיהם, איך זה לא יזכרוהו!

הרמב״ם באגרתו לתימן (ע״ל פל״ז סערס ד׳) אומר: „שממזרח העולם עד מערבו לא נמצא שום חילוף כלל בתורה אפי׳ בדקדוקיה ואפי׳ בין קמץ חטף לשורק וכו׳״, היתכן שיאמר דברים כאלה אם בימיו כבר היה נמצא הנקוד הבבלי הזה אף אם רק בבבל שהיא במזרח העולם, והנקוד הזה הוא משונה תכלית השנוי גם בתנועות גם בטעמים גם במסורות (ע׳ מבוא אל הנקוד האשורי לד 9 ולד 122)! ש״מ שהנקוד הזה לא נולד עוד בימיו.

הרד״ק במכלול (חלק הדקדוק בשמושי מש״ה וכל״ב) אומר: „ואם פ״א הפעל אחת מאותיות בומ״ף על כל העוברים [1]) תנקד הו״ו בשורק כמו וּמָלַךְ מלך והשכיל (ירמיהו כ״ג, ה׳), וּפְרוּ ורבו (שם שם, ג׳), וּבֵרַכְתִּ את יי׳ אלהיך (דברים ח׳, י׳), לפי שכבד על הלשון שתי אותיות בומ״ף בקריאה אחת, כי הו״ו מאותיות בומ״ף שהן אותיות השפה לכן לא הניעוה בשו״א מפני תנועת האות האחרת, ונקודה בשורק וקריאת האל״ף, כן היא קריאת הו״ו הזאת אל״ף שרוקה בקבלה כמו שכתב המורה ר׳ יהודה החיוג ז״ל, כן ירשנו מקדמונינו דור אחר דור״ עכ״ל; וע׳ ס׳ הרקמה לר״י אבן גנאח (שער י״ח), וצחות לראב״ע (ד״פ לד כ״א: וד״ב לד י״ד:) ובפי׳ לשמות (ל׳, ג׳); והנה לפנינו קבלה וירושה מקדמונינו דור אחר דור שהיא נקראת באל״ף שרוקה, ובנקוד הבבלי וא״ו כזאת היא בשוא ותחת וּפָשוּ ינקד וְפָשוּ (מבוא אל הנקוד וכו׳ לד 3)! חכמי בבל הוקירו דברי ר״י חיוג מאד עד שהר״ש פרחון יספר לנו במחברת הערוך (שרש פרח) את הדבר הזה, וז״ל: „עד שעמד חיוג ז״ל וכו׳ וחבר את ספרו וכו׳ וכמו שראו חכמי בבל ספרו אמרו לא ראינו מצד מערב דבר טוב חוץ מזה הספר שהוא יותר טוב מכל טוב שבעולם״ עכ״ל, ור׳ יהודה חיוג מביא קבלה וירושה מקדמונינו דור אחר דור שהוא״ו שלפני בומ״ף היא באל״ף שרוקה, והנקוד הבבלי משתרר בבבל ובו הוא״ו בשוא וכן יקראו הבבליים, ואין איש אשר יזכור את זה [2])! האין הדבר הזה די להוכיח שלהד״ם?

---

[1]) וכן הדין גם בכיוצים ובשמות ובמלות ועל מ״ם וכי״ת שמושיות, וזכר רק העוברים, יען שבהם הוא עסוק שם בחותו ענין ע״ש.

[2]) ה׳ פינסקער (מבוא וכו׳ שם) אומר וז״ל: „והנה מצאתו ר׳ יצחק בן אליעזר בס׳ הרקמה א)

א) אנכי לא ראיתי רק ספר הרקמה לר׳ יונה מרון אבן גנאח.

אחרי הרד״ק עמדו סופרים רבים בישראל חוקרי המסורה ודורשי כל נקודה וכל טעם שבב״ד ספרי קדשנו ע״פ כ״י שונים, ואין אחד אשר יזכור את הנקוד הבבלי

(לעב״ל 1846 לד 703) מעיד על קריאה זו ב) שהיא בבלית, רק שדבריו צריכין תיקון, כי זולת זה אין להם מובן, הוא אומר: וכנפול וא״ו העטוף במלה שהיא בשורק על אות נקודה בשוא גם תגא הוא״ו בשוא לפני אות השואית אל״ף כמו וקרא״תם דרור, ו״שמרתם, זאת קריאת בני ספרד אבל בני בבל יקראוהו כמשמעו״ עכ״ל. אמנם אנחנו רואים שבקריאת הוא״ו לפני אות השואית אין הלוק בה בין בני ספרד לבני בבל שכולם יקראוהו במלאפוס וגם אי אפשר כלל שיבוטא הוא״ו בשוא לפני אות השואית לפי שלא יתחברו ב׳ שואים נעים בראש המלה נגד חק הדקדוק והמבטא, על כראך שמאמר זה מוטעה הוא, ול״ל כך: וכנפול וא״ו העטוף במלה על אות נקודה בשוא גע תגא הוא״ו ההיא מוגא האל״ף שהוא בשורק כמו וקרא״תם דרור ושמרתם [וכן בנפול הוא״ו במלה על אחד מאותיות במ״פ] זאת היא קריאת בני ספרד אבל בני בבל יקראוהו כמשמעו, ע״כ, אשר זאת ההערה שבני בבל יקראוהו כמשמעו נופלת רק על המאמר שהוספתיו אני וחסר בכ״י אם לא נפלה הטעות בהעתקת הח׳ דוקעס כ״י, ורצונו שיקראו הוא״ו בשוא כמנהגו גם בהכנסו על אחד מאותיות במ״פ כמו בהכנסו על שאר האותיות כשהם בתנועה ולא בשוא, וא״כ ריב״א מעיד על קריאה זו כמו שהיא בקבוץ הגדול ג) היותה בבלית״ עכ״ל, עדות נפלאה! עדות נאמנה! האם לא ידע זה האיש שבנפול טעות בדברי אחד קדמון עלינו להפש בדברי הקדמונים האחרונים אשר ידענו כי ממקור אחד שאבו כלם, ובכלל דבריהם מסתוים, ועל פיהם עלינו למנות החסרון שבדברי הקדמון ההוא, והנה לפניך: הרד״ק (מכלול שם) אומר: „וכל העוברים וא״ו השירות נקודה בשוא חוץ מהגמלאים והגמלאות שהו״ו נקודה בשורק כמו וּשְׁמַרְתֶּם את המצות (שמות י״ב, י״ז) וּקְרָאתֶם בשם אלהיכם (מ״א י״ח, כ״ד) לפי שבי״ן ושמרתם וקו״ף וקראתם שואות לא יתכן להבר שני שואין נעות כאחת וכו׳, ואם פ״א הפעל אחת מאותיות במף וכו׳ (עד דור אחר דור, כמו שהעתקנו בפנים), אבל כשתהיה הו״א קמוצה תקרא ו״ו כי כן תכון הקריאה, כמו ראיתי רשעים קבורים וָבָאוּ (קהלת ח׳, י׳) האחר הפנימית וָבָיְתָה (יחזקאל מ״ד, י״ז) יוצא וָבָא (מ״א י״ח, ט״ו) וכו׳״ עכ״ל. והראב״ע (לאחת שם) אומר: „והנה הוא״ו בשמות לעולם יהיה בשוא גע, רק אם היה אחריו שוא גע ישימו שורק בוא״ו ויקראוהו כאילו הוא אל״ף, כרכה וּקְלָלָה (דברים י״א, כ״ו), וכן בפעלים וּשְׁמַרְתֶּם לעשות (שם ה׳, כ״ט); ואם היה האות שאחרי הוא״ו אחד מחבריו שהם אותיות הספה אע״פ שלא היה האות בשוא גע לעולם יקרא כמו אל״ף בשמות ובפעלים וּבָאוּ בביתך (שמות ז׳, כ״ח) וכו׳ מצפון וּמִיָּם (תהלים ק״ז, ג׳), אין מלה זרה; רק אם היה במקום מוכרת יקמץ הוא״ו כמו האחר הפנומית וָבָיְתָה (יחזקאל שם) מבן עשרים שנה וָמָעְלָה (שמות ל׳, י״ד), כדרך הוליא לחם וָיַיִן (בראשית י״ד, י״ח)״ עכ״ל. ור״י אבן גנאח (הרקמה שם) אומר: „ואם תפול וא״ו העטוף על אות נחה גראית תקרא אל״ף נחפזת כוא״ו וּקְרָאתֶם בשם אלהיכם (מ״א שם) וּשְׁמַרְתֶּם ועשיתם (דברים ד׳, ו׳) וכו׳, ואם תפול וא״ו העטוף על במ״פ נעה באיזו תנועה שתהיה תקרא הוא״ו ההיא אל״ף נחפזת כאמרו וָקָלָאוּ פני תבל (ישעיהו כ״ז, ו׳) וּמִשְׁמַרְתֶּם האחרון (במדבר

ב) שהוא״ו בשוא גם לפני במ״פ.

ג) הוא ספר נכיחים אחרונים המוקד בנקוד הבבלי (שמצא ה׳ פירקאוין), כמ״ש ה׳ פינסקער בראש ספר המבוא.

הזה שלפנינו, ולא אף אחד מכל שנוייו הנמרצים אשר זכרנו, ואשר לא זכרנו (אשר על פיהם יוסר כל העמל אשר עמלו בהם כל המדקדקים הראשונים והאחרונים, ע׳ מבוא אל הנקוד האשורי במקומות רבים ותמלאם) מפני יראת האריכות. הן אמת כי אנכי לא תרתי ולא בקרתי את אוצרות הספרים הגדולים אשר בתבל; אבל בטוח אנכי כי אף אם רק אחד מהסופרים הנ״ל או מחכמי העמים היה זוכר את הנקוד המשונה הזה, כי עתה היו החכמים — הן מחכמי ישראל הן מחכמי העמים — הבאים אחריו מעתיקים את החדוש הגדול הזה אל תוך ספריהם, וידענו גם אנחנו מזה. הנה לפנינו התייר הגדול ר׳ ידידיה שלמה נורצי בעל הספר היקר מנחת שי, אשר לפניו נגלו ספרי דפוס רבים וכ״י הרבה גם מהארצות הרחוקות, וביניהם גם מירושלם גם ממצרים גם מבבל וכו׳, עד כי תהלת רוב ספריו וכתבי היד אשר היו לו ושקידתו העצומה בהם נשאה גם על שפת לשון גדולי חכמי העמים (ע׳ מבוא לאייכהארן ח״ב 402 §), ואת הספרים המנוקדים בנקוד הזה לא זכר, והוא היה צריך הרבה לזכרם בעבודתו הגדולה והיקרה שעבד גם בענין הנקוד גם בענין הטעמים גם בענין המסורה; וזה הוא אצלי כמעט להוכחה עצומה שעד ימיו לא נולד עוד הנקוד הזה ולא היה בעולם.

ה׳ אייכהארן גם הוא אשר לפניו נגלו כמעט כל מטמוני מסתרים של חכמי העמים הנוגעים לספרי הקדש, ואת ספרו המבוא במהדורא רביעית הוציא לאור בשנת 1823 (והוא העתיק בו הרבה מהספרים ומהמבואים הרבים אשר לחכמי העמים שקדמוהו) גם הוא לא יזכור את הנקוד הבבלי הזה! ולא יאומן שאם היה הנקוד הזה כבר נודע והתפרסם בעולם אם רק כמאה שנה לפניו, ואחד מחכמי התרים לא יראהו, או יראהו ולא יודיעהו לאחד מהחכמים החוקרים הנעלים אשר חדוש נפלא כזה הוא משא נפשם, והחכמים ההם לא יפרסמוהו בספריהם, ואייכהארן לא יביאהו אל אוצרו. אשר לכן לא אירא לשער שהנקוד הבבלי הזה נולד במאה העברה או מעט קודם לה (ע״ל פקס״ז הערה ד׳ במכתב הח׳ הרכבי אלי) [3], וארץ מצרים או תימן ארצות הפלאות במקום חשך

ג׳, ל״ח) וכו׳ וּפָגְשׁוּ ציים (ישעיהו ל״ד, י״ד), על המנהג הזה טוהג דבורס, רק המעט נאמר רחיתי רשעים קבורים וָבָאוּ (קהלת ס״ח) לבלתי תת יוצא וָבָא (מ״א ט״ו, י״ז) וכו׳ הקבלו וָבָאוּ (ישעיהו מ״ה, כ׳) ואיגני זוכר בעת ההיא שאחד מן הסופרים הוצא מן השער הזה מאומה, אבל ר׳ יהודה פסק הדין כי הוא״ו הזאת לא תקרא כי אם אלף נחפזת ולא תקרא וא״ו כל עיקר״ עכ״ל, אחרי דברי אלה שלשת הרועים בשומני שלשת חלוקי דיני הוא״ו האלה, מי לא יראה שדברי הריב״א הגריכים תקון שהביא ה׳ פינסקער ז״ל ככה: „ובנפול וא״ו העטוף במלה על אות נקודה בשוא נע תצא הוא״ו ההיא מוצא האל״ף שהיא בשורק כמו וקראתם דרור ושמרתם [וכן בנפול הוא״ו במלה על אחת מאותיות במ״ף, רק אם היתה במקום מוכרת ד) תצא הוא״ו ההיא בקמץ] זאת היא קריאת בני ספרד אבל בני בבל יקראוה כמשמעה״. וכונת מלת „כמשמעה״ היא, כמו בנפלה על אות שואית או על אחת מאותיות במ״ף שלא במקום מוכרת שהיא באל״ף שרוקה. וכבר השמעתיך בפנים כמה הוקירו חכמי בבל את ספרו של ר״י, ע״כ נהגו כמוהו לבטא גם הוא״ו הבא על במ״ף במקום מוכרת במוצא האל״ף שהיא בשורק, בעדות אחן נגאח על דעתו זאת; ואחרבעת גאוני הלשון האלה לא זכרו מנהג נקוד הבבלי בוא״ו זה, הלא דבר הוא!

[3]) הרב בעל מנחת שי היה בשנים האחרונות למאה הרביעית מהאלף שאנחנו חיים בו. וה׳

ד) תקוני זה הוא ע״פ דברי הראב״ע שהבאתי; ולדברי אחן נגאח יש לתקן: „רק המעט שתצא הוא״ו בקמץ״. והכותב יכתב. ולי נראה יותר התקון שעל פי דברי הראב״ע.

הרתהו וילדתהו. וכמאה שנה אכל הזמן עד כי גדל ילד שעשועים זה, ויצא על פני הבל, והנהו משחק לפנינו כהיום הזה; והחוקרים המבקרים שאחרי שנת הת"ר אשר חשבו לדחוק בו את רגלי נקודנו המקובל לנו מימות עולם, שמחו בו על לא דבר. ולבי יגיד לי כי עוד ימים יבואו ותגלה לדור יבוא גם הארץ אשר בה נולד, ומי ילדהו, ולאיזו מטרה.

קעג) אמנם השם „טברני" שנתנו לנקודנו, הוא מתנת יד המבקרים האחרונים ההם; המה ברצותם לגזול ממנו את ארך ימיו, ולהסיר מעל ראשו את עטרת השיבה מימי עולם ושנים קדמוניות, בנו ביתם על קו תהו ואבני בהו אשר ערך לפניהם ר' אליה בחור בהקדמתו השלישית לספרו מסרת המסרת ממה שאמר הראב"ע שמחכמי טבריה קבלנו כל הנקוד, ועל יסוד מאמרו זה יחש את נקודנו לחכמי טבריה ההם שהיו אחרי התלמוד, והמה הלכו אחריו בעינים סגורות, ויכנוהו בשם „טברני", וכבר שמעת את אשר השיבותי למעלה (פמ"ז) על דברי רעות רוח אלה. ומעולם לא שמענו את השם הנכבד הזה מפורש יוצא מפי אחד מקדמונינו. והמקום אשר מצאנוהו בו, כבר הוכחנו (למעלה פקס"ד) שכל המאמר ההוא אשר בו מצאנוהו זיופו ניכר מתוכו, והשם הזה עצמו גם הוא מורה על הזיוף, אחרי כי בימי הראשונים הנ"ל לא היה עוד נקוד אחר בתבל, עד שיצטרך נקודנו המקובל, לשם אשר יסמנהו. ונקודנו היה כבר שבע ימים גם בטרם נבנתה טבריה על שם טיבעריוס קיסר רומי. ועתה בהולד הנקוד החדש הבדוי הזה, ואנחנו צריכים לתת שם לנקודנו למען הבדילו מהנקוד הבדוי ההוא, הנה לדעתי זה שמו הראוי לו „האשורי", כי כן כמו שנקרא את לשון קדשנו בשם אשורית [1]), ואת הכתב שבו נכתבה תורת יי' ויתר ספרינו הקדושים בשם הכתב האשורי, ואותיותיו הן אותיות אשוריות, כן נאה לנו לקרוא גם את הנקוד הקדום הזה המקובל אצלנו אשר התיחד להן והוא קשור בהן כשלהבת הקשורה בגחלת בשם הנקוד האשורי. ואת שם הנקור הבדוי יקראו נא בשם „הבבלי" „השנערי" „השירואני" „המזרחי" או גם „המצרי" „התימני" או בכל שם שיבדאו למענו, רק לא בשם „האשורי", אשר הוא נאה רק לנקודנו ונקודנו נאה לו. ויי' ממרום יתמוך אשורנו במעגלותיו, ולא יט אשורנו מני אורחותיו; והוא אדון השלום, יברכנו בשלום.

קעד) בכלותי את הפרק הקודם, כליתי את החקירה היקרה ע"ד קדמות הנקודות והטעמים בכלליה ובפרטיה וכל הדברים התלוים בה, כיד אלהי הטובה עלי. ובפרק האחרון הזה אשימה לפני הקוראים את תוצאותיה; וזה שמו „מוצא דבר".

ידעו וישכילו, שכל הראיות כלן שהביאו מאחרי הנקוד לאיחורו, כלן סתורות ובטלות; ושחכמי המשנה והתלמוד ידעו מהנקוד והטעמים כמונו היום, והיו כתובים בספרי קדשם כמו שהם כתובים בימינו בספרי קדשנו אלה אשר נשארו לנו למורשה על ידיהם, מאת מורישיהם משה והנביאים ואנשי רוה"ק; אשר ע"כ הרבה מהלכותיהם והגדותיהם בנויות רק על הנקוד והטעמים, ואמרו בשפה ברורה כי כה וכה הנם כתובים בספרים שבידיהם; או שחקרו ודרשו במלה מן המלות איך לנקדה או להטעימה במקום שמצאו איזה חילוף בספריהם. וכן סמכו על הנקוד בדבר קריאת השם הנכבד והנורא, והוא לבלי הודיענו קריאת יְהוָה שהוא אֱלֹהִים, יען כי נקודו מוכיח עליו [1]).

מייכהארן במאה הששית מהאלף הזה, והשניים ההן שביניהם הקרובות לה' מייכהארן הן הן השניים שנולד בהן הנקוד הבבלי, עד שלא הספיק הזמן כי ידע ה' מייכהארן ממנו.

[1]) ע' רש"י (מגלה ח':) ד"ה אשורית, לשון הקדש.

[1]) וכן קריאת ירושלם שהיא יְרוּשָׁלַיִם (יְרוּשָׁלֶם כמו המש המלאות בקריאה שמסרה לנו המסורה (דה"ב כ"ה; וע' אור השמות הערה ל"ז) ולא יְרוּשָׁלֶם או יְרוּשָׁלַם כמו בארמית, רק הנקוד יורנו.

אמנם זמן הולדת הנקוד, אף אם מפורש לא שמענו מפי חכמי המשנה והתלמוד, מכללא ידענו, ויש בכלל מה שכמעט הוא כמפורש להבין ולדעת דעתם בזה: הן חכמי המשנה והתלמוד [2]) לא מנעו הטוב ממנו, והודיעו לנו כל דבר שנתחדש ושנתקן בימיהם, אם סתם או גם מי חדשו ומי תקנו [3]), ואילו בימיהם נולד הנקוד, והוא ענין גדול הערך ורב התועלת, וליקרו וטובו אין חקר, כמו שמודים כל החכמים כלם, היתכן כי לא יודיעו לנו במשניותיתם, בתלמודיהם, בתוספתותיהם, במדרשיהם, או באחד משאר ספריהם, מי זה האיש הדגול מרבבה שהיה בימיהם, אשר היו נפשו ולבו לתורת יי׳ וליתר הספרים הקדושים, להקל הקריאה מעל הקוראים בהם, להשכילם שכל טוב ולהבינם בינה בקריאה נכונה בלמוד התורה והנביאים והכתובים, המציא את ההמצאה היקרה הנפלאה והנשגבה הזאת, היא המצאת הנקוד והטעמים; או להגיד לנו סתם, שהיא תקנת חכמים אף מבלי הַזְכֵּר פרטי שמותיהם! ואחרי כי הוכחנו שהיו כתובים בספרי קדשם, ואין זכר לממציאם בכל ספריהם, הנה זה לדעתי הוכחה ברורה שלא על ידם אף לא בזמניהם נבראו, אבל גם הם החזיקום לזקנים לימים.

כן לא נוכל לאמר, שהיתה קבלה בידם שעזרא וסיעתו המציאום, או שהם ילידי אחד המלכים והנביאים שקדמו למו, או שמשה אדונינו הוא אביהם זו ילדם; בשכבר מצאנו וראינו שחשבו כל התקנות שתקנו עזרא או אנכה״ג, והתקנה הנפלאה והרוממה הזאת לא זכרו ביניהן; אדרבה, מצאנו שאמרו (מגלה ג׳ כדריס ל״ז:) שהספר שקראו בו לפני העם בימי עזרא (נחמיה ח׳, ח׳) כבר היה מנוקד ומוטעם, מבלי להגיד שהם הם המציאום והם הם נקדום והטעימום. וכן הודיעונו את התקנות אשר לדעתם תקנון הנביאום האחרונים והראשונים ושלמה ודוד ויהושע ומשה [4]), ותקנת הנקוד והטעמים אשר אין

---

[2]) ההוכחה הזאת כבר הבאתי למעלה (פקס״ח), ופה אחריב הדבר מעט, למען יתברר ויתלבן הדבר היטב.

[3]) תקנות רבות יחסו חז״ל למתקניהן שהיו בדורותיהם, כמו תקנות יוחנן כ״ג (סוטה מ״ח:); שמעון בן שטח (שבת י״ד: שם ט״ז: כתובות פ״ט: וירושלמי שם סוף פ״ח); יהושע בן גמלא (ב״ב כ״ח:); הלל (שביעית פ״י מ״ג, נטין פ״ד מ״ב, ערכין פ״ט מ״ד); ב״ש וב״ה (נטין פ״ד מ״ה, עדויות פ״ח מ״י, מ״ק ג׳:); ר״ג הזקן (ר״ה פ״ב מ״ה, נטין פ״ד מ״ב וג׳); ריב״ז (ר״ה פ״ד מ״ח גו״ד); ר״ג דיבנה ושמואל הקטן (ברכות כ״ח:); רבי (גדה ס״ו); תקנות אושא (כתובות מ״ט: נ׳); תקנות יבנה (ברכות שם מ״ח:). מלבד הגזרות שגזרו יחידי הסנולה על עמם לעובתו ולטובת דתו. את כל אלה חשב זה ידידי הגרל״ח בספרו היקר מבוא התלמוד (פ״ח ופ״ט ופי״ח וי״ב) ע״ש כי הוא הרחיב אמריו בהם. ויש עוד הרבה שלא זכרו שמות מולידיהן, אבל סתמו ואמרו שהן תקנות חכמים, ואכמ״ל.

[4]) התקנות שיחסו לעזרא (בבלי ב״ק פ״ב׳ וע׳ ירושלמי מגלה פ״ד ה״ח, בבלי מגלה ל״ח׳ ב״ב כ״ב׳); לחנכה״ג (ברכות ל״ג׳ מגלה י״ז:); לנביאים (סוכה מ״ו׳ ב״ק שם, ידיש פ״ב מ״ג, וירושלמי ברכות פ״ב ועירובין פ״ג ה״ט); לזקנים (מגלה י״ז: י״ח׳ וירושלמי ברכות שם); לשלמה (ברכות מ״ח: עירובין כ״ח:); לדוד (ברכות שם, תענית כ״ז׳); לשמואל (תענית שם); ליהושע בן נון (ברכות שם, עירובין י״ז׳); למרע״ה (ברכות שם, תענית שם, מגלה ל״ב׳ ב״ק שם, וירושלמי כתובות פ״ח ה״ח). מלבד הגזרות שגזרו משה ואחריו המלכים וכו׳ ככל אשר חשבם הגרל״ח בספרו הנ״ל (פ״ז וע״ש פ״י). ואחרי תתי את הכבוד הראוי לידידי זה על רבת עמלו ויקר חקירותיו בספרו ההוא, לא אכסה על שגיאותיו בדבר הנוגע במה שהרחבנו הדבור בו למעלה (פקל״ב). הוא אומר (שם פ״י): „בעז תקן שיהא אדם בואל את

ערוך לטובה יקר ערכה ונחיצותה לא זכרו ליחסה לאחד מכל אלה! יהושפט מלך יהודה בשנת שלוש למלכו שלח לשריו וגו׳ ללמד בערי יהודה, ועמהם הלוים וגו׳ ועמהם וגו׳ הכהנים, וילמדו ביהודה ועמהם ספר תורת יי׳ ויסבו בכל ערי יהודה וילמדו בעם (דה״ב י״ז, ז׳ — ט׳); האם לא נקל היה להם ליחס לו ולסיעתו המצאת הנקוד והטעמים, אם רק היה להם רמז קל שבימי מלכי הבית הראשון נתקנו? הרבה דקדקו להודיענו אופן ראשית ההנהגה בלמוד התורה לבניהם מני אז, ואמרו (ב״ב כ״א): „ברם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו שאלמלא הוא נשתכחה תורה מישראל שבתחלה מי שיש לו אב מלמדו תורה מי שאין לו אב לא היה למד תורה וכו׳ התקינו שיהיו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלם וכו׳ ועדיין מי שיש לו אב היה מעלו ומלמד מי שאין לו אב לא היה עולה ולמד התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך ומכניסין אותן בבן ט״ז בבן י״ז ומי שהיה רבו כועס עליו מבעיט בו ויוצא עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן שיהיו מושיבין בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר ומכניסין אותן בבן ו׳ בבן ז׳״ [5]; השתלשלות התיקונים השונים האלה ממדרגה למדרגה ושזכור לטוב מי שהעמיד התיקון האחרון על בסיס נכון וקיים הודיעונו, ותיקון מרום ונשא הַמַּקֵּל הקריאה למלמדים וללומדים מתשב״ר עד הזקנים והישישים, הפותח שער רחב להבנת באורי ספרי הקדש, תיקון הנקוד והטעמים, ואיך נהגו בטרם נמצאו, ועד כמה הועילו אחרי המצאם (וכל מי שיש לו מוח בקדקדו הלא יודע כי הרבה הועילו שלא תשתכח תורה מישראל), לא זכרו לטוב מי חוללם ומי ילדם! או שהיתה איזו תקנה לחוללם ולהולידם! כן הודיעו לנו (ירושלמי מגלה פ״ד ה״א): „משה התקין את ישראל שיהיו קורין במנחה בשני וחמישי ובשבת במנחה״, או כמו שאמרו (בבלי ב״ק פ״ב׳): „עמדו נביאים [6] שביניהם ותקנו להם שיהו קורין בשבת וכו׳ וקורין בשני וכו׳ וקורין בחמישי וכו׳ אתא הוא (עזרא) ותקן תלתא גברי ותלתא פסוקי״; ואמרו (תענית כ״ז: מגלה כ״ב׳): „כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה״; ובמגלה (ג׳) ובנדרים (ל״ז:) הודיעונו שהספר שקראו בו בימי עזרא היה מנוקד ומוטעם; תיקוני חיוב הקריאה, זמניה, וכמות קוראיה (וע׳ מגלה פ׳ הקורא עומד), ושהספרים היו מנוקדים ומוטעמים, ושיש לנו להזהר בפסוקי משה, הודיעונו, ומי הוליד סימני הקריאה ההיא, סימני החבור והפרוד, אשר מבלעדיהם נגשש כעורים קיר, ובאיזה זמן נולדו והיו למאור לנו, לא הודיעונו!! וגם לאלה האומרים שעזרא תקן הנקוד, ושעד ימיו לא היו הספרים מנוקדים ושעל כן אסור לנו לקרוא לפני הצבור בספר מנוקד למען ההי כנתינתה מסיני עד ימי עזרא [7],

---

[שלום] הכרו בשם, והיינו שיברכו בשלום שהוא ג״כ שמותיו [ל״ל אחד משמותיו] של הקב״ה (ברכות נ״ד ס״ני מכות כ״נ:)״. ושנה בשתיס: א׳), כי בעז לא תקן שום תקנה, אבל נהג מנהג שהיה נהוג בימיו, לכן לא יחסו הז״ל את התקנה ההיא אליו, אבל אמרו שהמתקיים סמכו בתקנתם על מה שמצאו אצלו ואצל המלאך. ב׳), התקנה לברך אים את רעהו בשם שלום, היא תקנה מאוחרת מאד, ולא מבעז אף לא מאנכה״ג מוצאה, ככל אשר הראינו למעלה (שם, וע״ש הערה ה׳). ועוד רבות לי להעיר על השערותיו והחלטותיו בספרו ההוא, אבל לא פה מקומם.

[5]) וכירושלמי כתובות (סוף פ״ה) שמעון בן שטח התקין שיהו התינוקות הולכין לבית הספר והדבר צריך באור ואכמ״ל.

[6]) וע׳ רי״ף ורא״ש (פרק הקורא עומד) ורמב״ם (רפי״ב מה׳ תפלה) וכ״מ (שם).

[7]) כבר הראינו גם בעול דבר זה בקצת פרקי ספרנו זה, וע׳ ביהוד (פנ״ה).

מדוע לא מצאנו דבר נפלא זה במשנה בתלמודים במדרשים במכילתא בספרא בספרי ובתוספתות! כלנו יודעים עד כמה היה יקר וגדול כבוד עזרא בעיני חכמי המשנה והתלמוד, עד שאחד מחכמיהם אמר (סנהדרין כ״א:): „ראוי היה עזרא שתנתן תורה על ידו לישראל אלמלא קדמו משה״, והרבה תקנות יחסו לו, והתקנה הנעלה והרוממה הזאת, תקון הנקוד והטעמים, להקל קריאת התורה ויתר ספרי הקדש ולמנעם משבושי קריאות שונות, והוא הוא הממציא את הסימנים הנאמנים ההם, וישם סיג לקוראים ורב לומדים בעם, אשר הדבר הזה היה מפליא כבודו והתלתו למעלה ראש, לא הודיעו!! מכל זה נראה ברור, שחכמי המשנה והתלמוד חשבו קדמותם כקדמות הכתב אשר הם (הנקוד והטעמים) רוחו ונשמתו, ושבהכתב תורת יי׳ ע״י משה עבדו, כבר היו הנקוד והטעמים קשורים בכתב ההוא כהקשר השלהבת בגחלת, עד שהוא הוא נקד והטעים את התורה שנתן לעמו כמשפט הכתב ההוא; וכן עשו כל הסופרים הקדושים אחריו בספריהם. ובחשבם במשנתם (אבות פ״ה מ״ו) בין עשרת הדברים שנבראו בכלות הבריאה אחרי הולד אדם, את הכתב והמכתב[8]) והלוחות, גלו לנו שלדעתם האותיות והנקוד נולדו יחד בזמן אחד, והוא הכתב האשורי, בו נחרתו הלוחות, ובו נכתבה התורה ונמסרה לאבותינו, והכתב הזה לא פסק מאתנו מני אז ועד היום. שם כתב יכלול אצל חז״ל גם האותיות גם הנקודות והטעמים, וכשירצו לפרט, אז יכנו האותיות בשם כתב[9]), ואת הנקודות והטעמים בשם מְכַתֵּב, יען כי

---

[8]) היטיב אשר אמר הר״מ אלמושניגו (הביאו בעל מדרש שמואל שם): „כי ההפרש אשר בין הכתב והמכתב שנראה היות שניהם דבר אחד נכוכו בו כל המפרשים וכו׳״, ע״ש ותראה שגם מ״ש הוא לא נמלט ממכוכה. ובקריאת שם והמכתב מצאתי חילופים: יש קורא׳ים וְהַמִּכְתָּב, והיא הקריאה הנהוגה אצלנו עתה (וכן נקד הרוו״ה בסידוריו, וע׳ ויעתר יצחק (סי׳ ת״ע) ודבריו שם מצאים בלבול); ור׳ מתתיהו הילהרי (מד״ש שם) כתב: „וְהַמִּכְתָּב בפתח תחת המ״ם ולירה תחת התי״ו״, וכ״כ התשב״ץ בספרו מגן אבות (שם) שהוא על משקל מַזְלֵג (וע׳ שערי תפלה להרז״ה (סי׳ רפ״ע) בשם האברבנאל); והמד״ש (שם) הביא עוד: „יש גורסין וְהַמְכַתֵּב״, ולי יש סעד לזה מכתוב הדר (ישעיהו י׳, ח׳): הוי החקקים חקקי און וּמְכַתְּבִים עָמָל כִּתָּבוּ:״ שרש חקק גרדף עם שרש כתב, ומזה (שם ל׳, ח׳): „כתבה על לוח לבם ועל ספר חקה״, (איוב י״ט, כ״ג): „מי יתן אפו ויכתבון מלי מי יתן בספר ויחקו״, (וע׳ שרשים לרד״ק ואולה״ם לב״ז שרש הקק); ואון ועמל גם הם מתחברים יחד, (במדבר כ״ג, כ״א): „לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל״, (תהלים כ״ה, י״א): „ואון ועמל בקרבה״; ובעם ח ק ק י און כבעם כ ת ב י און, והם, האותיות שכותבים החוקקים ההם הן אותיות און, ובעם מ כ ת ב י ם כבעם נקוד וטעמים, והם, הנקודות והטעמים שבוו לנקד ולהטעים את אותיות כתביהם למען ירוץ הקורא בהן הם נקודות וטעמי עמל. וּמְכַתְּבִים שם בסי׳ הרבים ממשקל מְפַעֵל, ורבים רעיו (ע׳ מכלול לרד״ק חלק הדקדוק שער השמות שלמים ממשקל זה, ותל״ע § קל״ו ויתרון לאדם שם), ועמל דבק למכתבים (לא כמ״ש הראב״ע שם שהוא דבק עם כתבו) ולזה מסכימים הטעמים, והוא כמו אמרים אמת (משלי כ״ב, כ״א) סיגים כסף (יחזקאל כ״ב, י״ח). ואם באורי זה נכון ויפר, הנה נוסח וְהַמְכַתֵּב כא ללמד ונמצא למד שהוא אמת נכון.

[9]) ושם כתב נאמר בכלל ויהוד, „והוא שיקרא מין מן המינים בשם סונו, כאמרנו כוכב הנאמר בכלל על כל כוכב מכוכבי הלכת, וביהוד הוא שם לאחד״ (משל״ם הנב״ל), (מלות הגיון שער י״ג, וע׳ באור הרמבמ״ן שם).

גם הם נכתבים בספר, ומבארים ומבררים את הכתב שהוא האותיות והמאמרים; ועל כתיבתם ישתמשו בפעל כתב לשניהם. וכשירצו לפרט את הנקודות לבדן ואת הטעמים לבדם, אז יקראו לסימני הקריאה בשם מקרא[10]), ולסימני החבור והפרוד בשם טעמים[11]). אדונינו משה מסר לאבותינו ספר מנוקד ומוטעם, וצוה על כל איש ישראל לכתוב לו ספר התורה; אלה אשר השיגה ידם כתבוהו ונקדוהו והטעימוהו, ואלה אשר לא מצאה ידם כתבוהו והשאירוהו בלי נקודות וטעמים עד אשר תמצא ידם לנקדו ולהטעימו; ומאלה האחרונים יש שפסקו להם הפסוקים; ויש אשר גם נקדו והטעימו את ראשי הפסוקים, למען אחרי קראם בספר המנוקד יקל להם לקרוא גם בספר זה שבידם, שע״י ראשי הפסוקים יזכרו גם את יתר הנקודות והטעמים שבפסוק ההוא; ויש שנקדו לפעמים איזה מלות באמצע הפסוק במקום שחששו פן יטעו בהן.

---

[10]) כבר כתבנו למעלה (פרק ג׳) שמשם מקרא זה השתמשו חז״ל בפעל קרא למעשה הנקוד, ושנאמרם „וקרינן" טעמו כמו „ונקדינן", וכן הוכחנו למעלה בפרקים רבים שהשתמשו בפעל כתב לנקוד וטעמים. ועתה נקוט הכלל הזה בידך: כל מקום שאמרו כתוב כתובים, אז כונתם לכתובים כמו שהם, באותיותיהם, בנקודותיהן, ובטעמיהן; וכן כל מקום שיביאו ראיה או ידברו מהנקוד והטעמים מבלי היות להם כל נגוד ממשפט הלשון הכללי, גם אז ישתמשו בפעל כתב. אמנם אם ע״פ משפט הלשון היה נראה שהאותיות תנוקדנה באופן אחר, והנה הן מנוקדות על אופן זה שאתנו היום, אז ישתמשו בפעל כתב על אותיות, ובפעל קרא על הנקודות, ומזה „כתיב עבד וקרינן (ונקדינן) עֶבֶד", כשכור שלא מצאנוהו בבנין פָּעַל הדגוש (ע״ל פט״ז) ודומיו, ויש אחר נמצא בו שתי סברות מתנגדות וכל אחת מהן ראויה להאמר, האותיות תוכלנה להכריע לאחת, והנקודות לאחרת, וכפי המצב שהמלה נצבת לפנינו היום נוכל לאמר כה וכה, וזה מביא ראיה ממה שהאותיות אינן מכריעות, וזה ממה שהנקודות אינן מכריעות, אז הראשון ישתמש בפעל כתב, והשני בפעל קרא (שטעמו כפעל נקד אצלנו). לדוגמא: הנה לפנינו שם רגל בכנוי הנוכח ך, אם רצונו להכריח שהכונה לרגל אחת או לשתים, אין לו אופן אחר זולתי שני אלה: אם הוא נקוד רַגְלֶךָ אז הוא לאחת, ואם הוא כתוב רַגְלֶיךָ מצא יו״ד אז הוא לשתי רגליו; והנה ידוע שלפעמים הזקף משנה השוא לסגול, ולעומת זה מצאנו שלפעמים תחסר יו״ד הרבים גם בנפרד גם בכנוייס (ע׳ מכלול שם שער הפעלים שלמים אבן י״ח), ולפנינו כתוב הדר (ישעיהו כ״ה, י״ג): „אם תשיב משבת רַגְלֶךָ" בלי יו״ד והלמ״ד בסגול וזקף, הלא שתי הסברות נכונות בו, או שהוא לרגל אחת והסגול בגלל הזקף, או שהוא לשתי רגליו ויו״ד הרבים חסר; מזה נולדה להם מחלקת בדין רגלו אחת בתוך התחום ורגלו אחת חוץ לתחום (עירובין נ״כ:), זה אומר לא יכנס רַגְלֶךָ כתיב, ר״ל ואין כאן יו״ד הרבים והסגול בעבור הזקף, וזה אומר יכנס רַגְלֶךָ קרינן, ר״ל אנחנו מנקדים הלמ״ד בסגול, ואילו היתה הכונה רק לרגל אחת אז היה לכותב הספר לנקד הלמ״ד בשו״א (כדי שלא נטעה) אף שהוא בזקף, בשכבר מצאנו זקפין רבים שאינם משנים את הנקוד, ומה שאין בו יו״ד הרבים, הלא מצאנו הרבה שיו״ד הרבים חסרה בהם (ובאותו מקרא עצמו מצאנו חֶפְצֶךָ חסר יו״ד). (ומה שבא בגמ׳ שם רגליך ביו״ד הרבים, הוא בעבור שהתלמוד אינו מנוקד). ודע עוד כי אצל הטעמים באופנים הנ״ל ישתמשו בפעל פסק, בעבור שעיקר הטעמים הם המפסיקים, ויתרם הנם רק משרתים להם. שים לבך לכללי אלה, כי בהם יפתחו לפניך שערי נדק בהבנת דברי חז״ל במקומות רבים בענין שלפנינו ע״פ דעתנו.

[11]) ואם נמצאו שמות פרטים לנקודות וטעמים, ע״ל (סוף פרק פ״ב).

הקריאה לפני הצבור היתה בין בספרים בלתי מנוקדים[12]) בין בספרים מנוקדים אם רק נכתבו על טהרת הקדש בזהירות מהדברים הפוסלים בהם. כל חכמי המשנה והתלמוד הקדישו קדש כמו את האותיות כן גם את הנקודות והטעמים. כן כל שלומי אמוני ישראל מהמבארים הראשונים עד האחרונים לא סרו מהנקוד בשום פעם, כי קדוש אמרו לו; אבל רק לפעמים סרו מהטעמים בכח הרשיון שהיה בידם, כי קדשו. וגם הטובים שבחכמי העמים שמו כבוד תהלת הנקוד והטעמים. בעלי ההגדות הרמזים והאסמכתות בדרשותיהם וברמזיהם לא שמו לבם לא לאותיות בסדריהן ובחילופיהן ולא לנקודותיהן וטעמיהן, וזה רק לשעתם, לעורר את העם למוסר ללמדו איזה מדה נכונה, או לחק את למודיהם על לב שומעיהם בשומם זכרון להם בספר לבלתי ישכחום, אבל לא חלילה לשנות אף נקודה אחת לגמרי. כמו שיש אל הקרי כך אלא כך בנקוד, כן יש גם באותיות, ויש שאיננו משנה כל אות או כל נקודה והמלה נשארת כמו שהיא, וטעם כלם אל תבאר כך אלא כך; ויש מהם שהם ע״פ עמק פשוטו של מקרא. התורה ויתר הספרים הקדושים מאז יצאו מידי כותביהם עד היום הזה נשמרו שמירה מעולה ע״י בעלי המסורה שבכל דור ודור גודרי גדר ועומדים בפרץ. סוף דבר, מחכמי המשנה והתלמוד למדנו, שלדעתם נקודנו הוא שֶׁב וישיש מיום ברוא יי׳ אלהים את הכתב, וע״י משה אדונינו בא לנו למורשה בתורתנו הקדושה, ואחריה בספרינו הקדושים ע״י כותביהם[13]). הנקוד הבבלי מאוחר הרבה מאד, ותמול הוא ולא ידענוהו, כי לא בא זכרו לא בספרי חכמי ישראל ולא בספרי חכמי העמים לפני מאות בשנים, ע״כ אין לו חלק ביעקב ולא נחלה בישראל.

קעה) אחרי שכבר נגמר גם סדור הפרק האחרון (הוא ספרק הקודם) בדפוס, והנה זה ידידי הרה״ח מהר״ד נ״י פ״ר קויפמאנן גלה את אזני במכתב, שבס׳ בקרת התלמוד להרה״ח יעקב יחזקאל הלוי אב״ד דק״ק בייטהען במדינת שלעזיען (כרך א׳ אות א׳ וויען 1863) נמצאים דברים לענין קדמות הנקוד. בקשתי את הס׳ הזה ומצאתיו, ואמצא בו שהרב הזה קרא הרבה ושנה הרבה והנהו דורש טוב לחז״ל ועם קדושים נאמן, אבל איננו רק דרשן ומטיף, אבל לא חוקר ומבקר; ובענין שלפנינו לא הבין את אשר לפניו. את כל דבריו שם לא אוכל להביא פה, יען כי יארכו הדברים אם אערוך גם שגיאותיו הרבות בצדם, אבל פטור בלא כלום אי אפשר, יען שכבר נודעו בין החיים, לכן אביא רק קצתם (ומהם יבינו הקוראים מהות הנסתלים), ואיחד להם פרק זה (הוא יקרא „פרפרת שלאחר הסעודה״), ואת תשובותי עליהם בקצור נמרץ אשים למטה בהערות, ובאחריתם, למען לא יארכו הדברים.

שם בערך אלקולאון בן הדימה הוא אומר וז״ל: „במדרש שיר רבה וכו׳ מובא וכו׳ על הכתוב תורי זהב נעשה לך עם נקודות הכסף וכו׳ עם נקודות הכסף רב כהנא[1]) אמר אלו האותיות ר׳ אחא אמר אלו התיבות ד״א תורי זהב זה הכתב עם נקודות הכסף זה הסרגל וכו׳ אמר הגאון הזה[2]) כי ממדרש זה מבורר שבימיהם לא היו עוד נקודות שלנו רשומות בכתבי קודש כי אם [לא] כן במקום שדרשו תורי זהב זה הכתב ונקודות הכסף זה סרגל טוב יותר היה להם לפתור נקודות, נקודות ממש, כלומר נקודות שלנו

---

[12]) אחרי סידור הפרשה שתים או שלש פעמים בספר מנוקד (ע׳ תגהומא יתרו סי׳ ט״ו, וספרי היקש וכו׳ שער ג׳ פ״ב). וע״ד הקריאה בספר מנוקד אם נכתב כהלכתו ע״ל (פנ״ה).

[13]) וכן דעת הרבה מחכמי העמים, ע׳ פרוזדור.

[1]) שם רבי אבא בר כהנא. [2]) הוא רשיל״כ רפאפורט בספרו ערך מלין ערך אם, וע״ל (פע״ז).

למקרא התנועות — וגם זה כתבו כבר החכמים צונץ ושד״ל כמבואר שם סוף ספר, אכן לדעתי לא יתכן כלל הוכחה זו, כי אם גם נודה שלא נהגו עוד נקודות שלנו הלא בספרי פ׳ בהעלותך מבואר ובמנחות פ״ז: ופסקי תוס׳ שם שעזרא נקד כמה אותיות, וע׳ ב״מ פ״ו וסנהדרין מ״ג: ופסחים צ״ג: ב״ר מ״ח וש״מ, וא״כ שוב אפשר לפתור לשון נקודות על נקודות שנקד עזרא? [3]) ועוד הכתב והסרגל [4]) נוהגים בכתיבת ס״ת לקרות בו בצבור, אבל נקודות שלנו לא באו מעולם תוך ס״ת [5]) אם גם היו להם למורשה בשאר כתבים וספרים, מעתה ראוי לדרוש לשון נקודות שבשה״ש על הסרגל [6]) הנהוג בס״ת אבל לא על הנקודות. ועוד אותיות של זהב [7]) פסולות בס״ת [8]). והוסיף ואמר: „אפס במה שנוגע אל קדימת הנקודות ובעל מסורת המסורת הביא ראיות רבות שחדשות הנה בכל זאת נראה שהיו נקודות וסימני נגינות אחרים מכמו שלנו [9]) וגשתנו רק הצורות ולא עצמות הסימנים [10]) אשר המה בהכרח לכל הזמנים כאשר אמרו חז״ל סוף מגלה הקורא

---

[3]) זאת היא תמיהא חדשה. וכמה הסירה? ! הוא אומר שלכן לא דרשו נקדות הכסף על נקודותיהו, כעבור שאינן כתובות בס״ת שלפני הצבור, הנה נקודות שנקד עזרא בעשרה מקומות שבתורה הלא הן כתובה בתורה, ומדוע לא דרשו נקודות הכסף עליהן! אולם לא סר הרב הזה עינו ולבו כמה שלפניו, כי על תמיהתו זאת ישיבו חכמי המדרש, דעתנו כדעת אדר״נ (פל״ד) שהנקודות ההן אינן רק משוס ספק, ואם יאמרו לעזרא יפה כתבת, יסירן מעליהן (ולדעתי בעבור זאת לא כל חז״ל דרשו הנקודות ההן, וכבר אמרו (מנחות פ״ז:): „ר״מ ניקודי לא דרים״, ואכמ״ל), ועוד נקדות הכסף אמר שלמה, והנקודות ההן נקד עזרא, וביניהם ערך ארבע מאות שנה, וע״ל (פע״ז וע״ח) מ״ש שם. [4]) ע״ד הסרגל ע״ל (פע״ז). [5]) ע״ל (פנ״ה) מ״ש ע״ז. [6]) ע״ל (פע״ז) סתירת דבר זה.

[7]) המה הוכיחו מנקדות הכסף ולא מתורי זהב, וזה הביא תחת הכסף זהב! [8]) שגה מאד. א״כ איך דרשו נקדות אלו האותיות, אלו התיבות, האם אותיות של כסף כשרות ומותרות בתורה?! וכן הד״א שדרש נקדות הכסף זה הסרגל, הלא דרש ג״כ תורי זהב זה הכתב, ומה הוא הכתב הלא האותיות והתיבות! ובעיקר הדבר אתפלא עליו שלא הבין משל ומליצה, הכתוב אומר (משלי י׳, כ׳): „כסף נבחר לשון צדיק״, (איכה ד׳, א׳): „איכה יועם זהב״, האם באמת לשון צדיק הוא של כסף, ואם כמי ציון הם של זהב?! הלא אין הכונה רק שאלה הנמצאים הנם נחמדים וחשובים ויקרים ככסף וכזהב; ומדוע לא ידרשו תורי זהב על האותיות שאע״פ שאינן של זהב הנן חמודות ויקרות כזהב! [9]) שגה שגיאה גדולה ועצומה. הוא חשב שהבחור נלחם רק בזקנת נקודנו להראות שהן הן חדשות, ולא בא להוכיח שלא היה עד הן כל סי׳ הברה בעולם. וזאת היא טעות נפלאה; הבחור עומד ומוחה שלא היה כל סי׳ הברה כלל וראיותיו מרבה דיואב ומר״ח וכו׳, וממילא יצא לנו מזה לדעתו שנקודותינו הדשות וחז״ל לא ידעו מהן ודכוותהון, וזה אומר, כן דברת שלא היו להם נקודותינו, אבל היו להם נקודות אחרות, השמעתם מימיכם הגיון נפלא כזה! הלא לפ״ז תשוב תמיהת הבחור איך טעה רביה דיואב וכו׳! ואם ראיות הבחור אינן ראיות, מה לו לבדות מלבו נקודות וסימני נגינות אחריס מכמו שלנו, ואם ראיותיו ראיות הלא לא היה כל סימן הברה בעולם מלבד אותיות או״י שחשבון המאחרים למלאות מקום סימני ההברות! והלאה תשמע ממנו עוד רעות רוח אחרת, שהסימנים שבדא, הפרושים הסתירוס ולא גלוס לכל, ושס תמצא שבר דבריו הסס, ועד כמה לא ידע האיש הזה את אשר לפניו, הנך רואה עתה, ושס תוסיף. [10]) בדיאה חדשה, מאין לו הדבר הזה? מה הכריחס לבלי להשתירן כמו שהיו? ומי הרשה להס לשנות דבר המקובל

בלא נעימה ושונה בלא זמרה עליו הכתוב אומר וכו׳ [11]) וע׳ תוס׳ שם [12]) ובמאור עינים פ׳ נ״ט [13]), שהיו לקדמונים סימני נגינות יותר מאשר לנו [14]), וע׳ ברכות ס״ב א׳ ברש״י ד״ה מראה בה טעמי תורה שראה קוראים הבאים מא״י שבקיאים בנגינות [15]), וע׳ מדרש קהלת סדרא תנינא פ׳ טוב שם, ונשא אהרן את שמותם לפני יי׳ אמר רב ביבי אלו היו חסרים אות אחת לא היו משמשין ר׳ אושעיא אמר [16]) אפי׳ נקודה אחת, מוכח א״כ שהיו נקודות [17]), ואפשר שהכונה ע״ד שאמרו בירושלמי חגיגה פ״ב אות הב׳ מראה נקודה שלמעלה ושלמטה כלומר לשון נקודה מורה על חלק מן האות עצמו כמו גג הב׳ [18]). וע׳ ברכות נ׳ א׳ והנקדנין תופסין אותו על כך ופירשו דייקנין [19]). ולדעתי הכוונה ע״ד שאמרו בירושלמי כתובות פ״ב סה״ב לבי נוקדני כלומר לבי נוקפי מפני שמדקדק במצות — אכן בכל זאת מבואר בגמ׳ שעזרא תיקן נקודות כמו שהבאתי למעלה [20]), ואין ספק [21]) שהיו גם שאר סימנים משונים משל שלנו [22]), כי אם לא כן בכל המחלוקות שהיו בין הצדוקים והפרושים למה לא נחלקו מעולם בקריאת התיבות והאותיות? [23]) אלא מפני שהיה דבר זה מסומן היטב [24]) ע״ל ערך אם למקרא ואבות

כאומה משנות דור ודור? ועוד אשאלנו מה הן הצורות ומה היא העלמות? [11]) ראיה נאמת! ה׳ שד״ל גם הוא ידע מהמאמר הזה ואעפ״כ אמר שחז״ל לא ידעו מכל נקודה וטעם (ע״ל פנ״ו), וסכה הרב הזה להביא לנו מ״ש רש״י בפי׳ שם (וע״ל שם הערה א׳ וספרי היחס וכו׳ שער ג׳ פי״ב). אמת הדבר שחז״ל כיונו במאמרם זה לנגינות הטעמים, אבל בתחלה עלינו להוכיח שידעו מהם, ואיה הוכחתו! [12]) מה מצא שם? „שהיו רגילים לשנות המשניות בזמרה לפי שהיו שונין אותן על פה וע״י כך היו נזכרים יותר״, ומה לדבריהם ולדבריו! [13]) ושם מה מצא? שנקודותינו קדומות מאד עד אדה״ר רק שיתכן שנשתכחו וחזרו ויסדון (ע״ל פנ״ד וג״ה), ומדבריו רואה זה להסתייע בבדיאתו! [14]) להד״מ, אין אף רמז קל לזה, נפלאות ממני ולא אדע איך נכשל הרב הזה בדבר שלא היה ולא נברא!

[15]) האם רש״י וכל בני דורו לא היו בקיאים בנגינות בארם באו הקוראים מא״י? אמנם שחת דברי רש״י בהעתקתו, רש״י לא זכר כלל כל בקיאות, אבל אמר שאלה הבאים מא״י היו מוליכים ידיהם לפי טעם הנגינה; וגם דברי רש״י אלה אינם ענין לדבריו. וע׳ ספרי היחס וכו׳ (שם פי״ד). [16]) שם תני ר׳ אושעיא. [17]) מאמר שכבר נבחל ממנו גם ה׳ שד״ל, ובאמת אין כאן לא דוכיס ולא יער (ע״ל פל״א). ומ״ש ואפשר וכו׳ ע״ל (שם).

[18]) גג הב׳ איננו נקודה. וע׳ קרבן העדה (ירושלמי שם) וב״י טוא״ח (סי׳ ל״ו) בשם ברוך שאמר ומ״ש הב״י עליו ותמצא את הנקודה אשר הוא מבקש. [19]) אולי ל״ל ופרש״י דווקנין. ולא אבין איך עלה על דעתו להשוד שימצא מי שיאמר שהנקדנין זה יש לו ענין לנקדנין של הנקודות לסימני ההברות. ומלבד זה כבר הבאתי למעלה (פפ״ה הערה ו׳) שהערוך גרס שם והנקרנין כרי״ם, וגם על האי דירושלמי הביא במשביר החדש (ערך נקד ב׳ וערך נקר) שמצא גו״א שהוא ברי״ם, וע׳ ערוך (ערך נקר א׳). [20]) לא ידעתי מה היה לו, מה ענין הנקודות שנקד עזרא בעשרה מקומות שבתורה לנקודות שהן לסימני ההברות? האם דרש זה האים מה מצינו? אכן זה הוא מה מצינו נפלא! [21]) „אין ספק״ נפלא, אין ספק מבלי כל הוכחה וראיה! הנס הוא הלך בדרך שכבשה רוב המבקרים החדשים? [22]) למעלה אמר שנשתנו הצורות (וע״ל הערה י׳), ופה הוא אומר שנשתנו השמות והכל משום „נראה״ „ואין ספק״! המצא באיזה מקום אף על רמז לזה?! וע״ל (סוף פפ״ב). [23]) הוכחה נאמת! האם לא היה שום דבר שהשתוו בו הצדוקים עם הפרושים, עד שלא יתכן לאמר שבזה לא נחלקו מעולם! אז כלך לאידך גיסא, אם הנקוד לא היה בימיהם ונחלקו, במה

דר״נ פל״ד [25]), וענין התגין לתייג אותיות שעטנ״ז ג״ץ [26]) ולדרוש הנקודה במקום שרבה על הכתב [27]) ידוע מן הגמ׳״ עכ״ל בערכו הנ״ל. ועתה נבוא אל ערך אם למקרא; לא נשים לבנו אל מ״ש בערך זה בכלל ולבאוריו למאמרי אם למקרא ואם למסורת בפרט וכן מ״ש על אם למקרא ולא אב למקרא, כי כן הקדמותיו לאלה אינן רק דרשה והטפה כאלה שאינן רק כמלאכים הנבראים רק לשעתם ואח״כ נטבלים בנהר די—נור, וכמוהן כן באוריו. אבל נעתיק פה רק מה שכתב ע״ד מנהג הפרושים והצדוקים בסימני הנקוד והטעמים שבידיהם, ונראה עד כמה עקש הישרה והוסיף הבל. הוא אומר וז״ל: „הקראים אומרים שעיקר הכתב היה מנוקד וס״ת ראוים להיות נקודים בנקוד וטעמים כי בלא נו״ט לא נתנה אלהינו על כי מכתב אלהים חרות על הלוחות ככה היו מלאים בכתיבתם בנו״ט ולא חסרים מנקודם וטעמם ומאדם הראשון נתנו האותיות והלשון [28]) והנקוד והטעמים [29]), א״כ ודאי הצדוקים ג״כ כך שיטתם (ע׳ אשכול הכופר סי׳ 173 וקורות הקראים מן פירשט צד 179), משא״כ הרבנים הגם שגם המה צריכים אל ציונים ונקודות אבל בכ״ז אמרו כי לא נתנו לכתוב בספר [30]) ולא נתנו בתאר זה מסיני [31]) רק זה הוא דבר המסור לחכמי כל דור ודור כמו שהשיב הגאון רב נטרונאי [32]) (ע׳ כ״ח ג׳ צד 200 ופירשט שם): „וששאלתם אם אסור לנקוד ס״ת? ס״ת שניתן למשה בסיני לא שמענו בו ניקוד ולא ניתן הניקוד בסיני [33]) כי חכמים ציינוהו לסימן [34]) ואסור לנו להוסיף מדעתנו פן נעבור על בל תוסיף לפיכך אין נוקדין ס״ת״ [35]), והוסיף הרב הזה לאמר: „שהפרושים היה להם בהסתר הנקודות המורות על מקרא הכתוב״. ואמר עוד: „הצדוקים לא נהגו מאז להסתיר הנקודות מן הכתב״. ע״פ ההנחה הבדואה הזאת שאין לו כל ראיה ורמז לה באר הא דר״י בן רועץ (ע״ל פ״ע), אחרי הקשותו: „למה זה הוכיח ר׳ יהודה ב״ר תחלה בדרך סברא שבהכרח קרינן שבועיים ואח״כ אמר שאין

יכלו הפרושים להוכיח על פניהם שלא כקריאתם כן היא, הלא רק בקבלתם, והם הלא בקבלתם לא האמינו, ומה תועיל כל הוכחה נגד מחלקת כזאת אם אין לה ראיה מהכתב! ולמה זה יזכירה! [24]) המאחריס את הנקוד יענו ויאמרו, מה לך לצדוקים ולפרושים, לא ופרנס לנו ענין רביה דיואב והספקות והמחלקת שבין הפרושים עצמם ככל אשר הביא לנו ה׳ שד״ל בויכוחו זה שנלחמנו בו. [25]) שם הוא בדבר עברה מקומות שנקד עזרא בתורה, ועוד הפעם מה להן ולנקודות שהן לסימני ההברות! [26]) גם זה הכל, כי מה להם ולענין שלפנינו! [27]) גם זה הוא על הנקודות שזכרנו למעלה (הערה כ׳ וכ״ה), והנה זה מחזיק בטעותו תלת זימני, הגם בטעות בתלת זימני הויא חזקה? [28]) הול״ל הלשון והאותיות.

[29]) אנכי פרוש בן פרוש רבני בן רבני ממשפחות הרבנים הפרושים מני דור דור כן היא גם דעתי, והיא היא אשר לדעתי החזיקו בה הז״ל הרבנים הפרושים (ע׳ בפרק הקודם), והקראים לקחה ממנו בטרם נקרעו מאתנו. אפס אם גם הלוחות היו מנוקדים ומוטעמים אין בידי הטערה מכרעת, כי יש פנים לכאן ולכאן. [30]) ע״ל (פנ״ה). [31]) אבל בתאר אחר נתנו? א״כ מי זה העז פניו לשנות דבר שנתן מסיני? וראשי העם ומנהיגיו מדוע קבלוהו? וע״ל (הערה י׳ וכ״ב). [32]) נפל בפח אשר טמנו לו המבקרים האחרונים ע״ל (פנ״ב הערה ג׳).

[33]) הביא ראיה לסתור. התשובה אומרת: „לא שמענו בו ניקוד ולא ניתן נקוד בסיני״, והוא אומר, שנתנו, אבל לא נתנו לכתוב בספר! שנתנו, אבל לא בתאר זה! אתפלא על אים אשר עיניס לו ולא ראה את הקורה שבין עיניו. [34]) הנני רואה כי מהמאמר הזה הוציא הרב הזה מה שאמר: „כי זה הוא דבר המסור לחכמי כל דור ודור״ יפסוק הקורא על תולאה זאת. [35]) על אודות התשובה הזאת ע״ל (פנ״ב), ואמת ולדק יקדמו פניך.

צורך כלל למוכיח מתוכו, רק אפילו לא היתה הוכחה זו אפ״ה קרינן שבועיים, מפני שקרינן כן, הלא היה יכול תחלה להשיב תשובה פשוטה זו? ״ ע״ז השיב: „שהיו להם סימנים לקריאה שהסתירו, ובעוד שהיו התלמידים אצל הרב ר״י לא רצה לראות בכתבי סתרים של סימנים אלו, ואחר צאתם עיין וראה שכן נקוד שבועיים וע״כ חזר אחריהם וגילה להם סוד זה שבאמת יש לילך אחר המקרא וכו׳״ עכ״ל. נבהלתי מראות הבל נדף כזה יוצא מפי איש אשר זכה לשם חכם ורב; תלמידי ריב״ר הלא קראו עד כה מידיעת בית רבם אז בהיותם עוד תינוקות, שבועיים, אשר ע״כ שאלו: „אקרא אני שבעים״, ורבם שידע להקריאם כן, על כרחך מהספר הגנוז שיש בו סימני ההברות, א״כ מה הוסיף ריב״ר מכתבי סתריו ע״ז שידעו מרבם? ואם האמינו לריב״ר על מה שאמר שכן נקוד בכתביו, מדוע לא האמינו ככה גם לרבם הראשון, ומה זה שאלו! ומלבד זה, האם לא ידעו שיש לריב״ר כתבי סתרים של סימנים, א״כ עד שאמרו: „אקרא אני שבעים״, היה להם לאמר „רבינו תא חזי בכתבי סתריך איך הוא נקוד?״ ואם לא ידעו, היה להם לשאול, אם יש לו, או את זה שיש לו, האם גם מציאות כתבי הסתרים ההם ביד איש פרוש, או מי הוא האיש אשר זכה לאוצר נחמד זה, היה סוד כמוס וחתום! השכח את אשר אמר: שהיו נקודות וסימני נגינות וכו׳ אשר המה בהכרח לכל הזמנים״, ושעל ידיהם לא היתה מחלקת בין הצדוקים והפרושים בקריאת התיבות והאותיות! ריב״ר מה זה אשר החל להוכיח מ„מה מצינו״, היה לו לראות תכף בכתבי סתריו איך הוא נקוד, ולמה זה חכה עד צאתם, האם גם להראות להם את הספר ההוא או את בית גניזתו היה אסור! כל אלה החכמים שהסתפקו או שנחלקו בענין הנקוד והטעמים שהביא לנו ה׳ שד״ל, האם לא היו להם כתבי סתרים, ולא ידעו ג״כ איפה הם נמצאים! הוא אומר: „הצדוקים לא נהגו מאז להסתיר הנקודות מן הכתב״, א״כ מה הועילו הפרושים בהסתרתם? הלא ילמדו הכל מאלה שבידי הצדוקים, אחרי דעתם שאין מחלקת בין הצדוקים והפרושים בקריאה! האם לא התבוללו והתערבו יחד הצדוקים והפרושים (כמו ס״כתות שביסראל בימינו)? האם לא מצאנו את הצדוקים גם בסנהדרין גם בב״ד (ע׳ סנהדרין נב׳ וסס:) וגם בין הכהנים עד שהצטרכו להשביע את הכה״ג שלא יעשה כמעשה הצדוקים (יומא פ״א מ״ה) וגם בין העם (סוכה מ״ח:)? ובמלכי בית שני ושריהם לא היו צדוקים! ומה נאריך והדבר הזה גלוי וידוע הרבה בדברי ימי בית שני. מגלות סתרים בהלכות היו להרבה מחז״ל, ואת כלן זכרו בשם בעליהן, ומגלות סתרים אלה של סימני ההברות שהיו לרבים מהם (לפ״ד הרב הזה) לא זכרו ולא העלו על דל שפתיהם! ואחרי כל אלה אשאלנו, מי הוא הצריך יותר לסימני ההברות, אם חכמים גדולים או ההמון ותינוקות של בית רבם? והפרושים חכמי המשנה והתלמוד (אשר דאגו הרבה להמונם ובפרט לתשב״ר) הסתירום לנפשם וימנעו תורה מישראל, מנעו בר ויחתמו תורה גם מתשב״ר! האין כל דבריו אלה בכלל ובפרטיהם הבל ורעות רוח! ועוד לי דברים להשיב גם על אלה גם על יתר דבריו במאמריו הנ״ל בכלל ובפרטיהם, אבל אחום על עמלי ועל זמני להוציאם בתשובות יותר על הבלים ודברים בטלים, שכל מי שעינים לו ולא הוכה בסנורים רואה את בטולם. ועליו נאמר מאמר המלאך למלך הכוזר (כוזרי מ״א סי׳ א׳): „כונתך רצויה אבל מעשיך אינם רצויים״. שרי ליה מריה, ויי׳ יכפר בעדו.

כן בא אלי ספר כולל שני קונטרסים, האחד שמו „אדרת אליהו״ לאיש שמו ר׳ שלמה בר׳ אליהו נסים. והשני שמו „ענה כסיל״ לאיש שמו ר׳ ידידיה נסים (נדפס בליוורנו שנת תרט״ו, כשנה אחרי לאת ספרי היסס וכו׳ לאור), להשיב על דברי ה׳ שד״ל בספרו „ויכוח על חכמת הקבלה ועל קדמות ספר הזוהר וקדמות הנקודות והטעמים״.

ובקונטרס הראשון מצאתי איזה דברים אשר כבר דברתי על אודותם בספרי הנ״ל ואשר הרחבתי אמרי בהם בספרי זה שלפניך; ובכלל הנה דבריהם שם גרגיר חול מול הר גדול; וכפי הנראה חשבו דבריו כחמץ בפסח אשר מדאורייתא בבטול בעלמא סגי. ונדמו בעיני, לאנשים שלום ושקטים יושבים במבצר, ובבוא האויב להפיל חומתם הבצורה, וכבר הוא משתער בזרוע כח ומנגח באילי הברזל אשר לו את החומה, ועוד מעט והיא נהרסה, ואלה עומדים ידיהם על חלציהם ולוחשים, ליבטל וליהוי כעפרא דארעא, ליבטל וליהוי כעפרא דארעא, ומאמינים כי בטולם זה יועיל למו מבלי כל כלי מלחמה. ובכלל הנני מתחנן ואומר: „ישמרני האל מזדים מבהילים, ומחרדים מהבילים, הראשונים סוחבים בחבל, והאחרונים מוסיפים הבל.

כן באה אלי עתה מחברת „י ד ש ד ״ ל״ (קראקא 1895) ובה פרק ראשון מספר שד״ל הנקרא בשם „הקדמה לדקדוק לשון עברי״. בו מצאתי תמצית דבריו בויכוחו זה שנלחמנו בו; ואחרי אשר בעזר צור ישעי הרסתי את כל דבריו בויכוחו, הנה דבריו בהקדמתו הרוסים מאליהם. אמת כי מצאתי שם איזה דברים שהוא סותר דברי עצמו, אבל לעיקר הענין שלפנינו אינם שוים לערוך מערכה גם על אודותם, כי כן זה אשר קרא את ספרי זה בשום לב, ימצא את הריסותם וסתירתם גלויות לנגד עיניו.

ויי׳ אלהי הצבאות, יצילנו משגיאות, ויראנו מתורתו נפלאות,
והוא אשר חותמו אמת, אל יצל מפינו דבר אמת, להשיב
אמרים אמת, לאוהבי שלום ואמת, בלב שלום ובאמת.

מכתבים.

תשובת ידי״נ ואהוב לבי הרה״ח הנעלה חוקר קדמוניות חופש מטמוניות וכו׳ וכו׳ מו״ה דוד ד״ר ופ״ר קויפמאנן נ״י מבורא-פעסט, על דבר הערתי השמינית לפרק קנ״ד ע״ש.

Colberg ג׳ אלול תרנ״ה לפ״ק.

ידידי . . . . . .

הימים אשר חלפו ועברו לא היו ימי נפש וחפש כי אם עבדות ועמל, כי הגהות מהגהות שונות השתרגו על גופרי ולא נתנוני השיב רוחי; ועל כן סלח ומחל ידידי ואים בריתי על אשר התמהמהו פעמי תשובתי, ואל תתנני לפני כפוי טובה אם לא מהרתי להודות לך על מכתבך המלא אורה ותורה ואשר נתן שמחה בלבי כי יונקתי מצוף דבש אמרותיו הנעימות והערותיו החדשות והיקרות.....

כל דבריך על התמורה היו לי לגאולה ולמשיבת נפש, ומי יודע אם לא קלעת אל השערה, ואין כל תפונה כי הנפעת נהרה על דברי בעל ס׳ יצירה החתומים וגלית את כל סודו. אם כי ידעתי כי יצעקו נגדך ואולי יבחקו על דבריך כי דרך החכמה החדשה שונה מדרכך, ועל כן אינלך להחזיק בקרני השור ולהשיב על מחרפיך בדעתך גם אתה כי לא על ידי השכון ותמורה נהיתה לשונגו הקדושה כאלו נתיסדה על נייר בדיו, ובכל זאת לא נוכל לכחד תחת לשוננו המון הסודות אשר ירמו לעיניו אם נעמיק בחליפותיה ובסוד עניני ערשיה והורקותיה גם יחד.

ועי״ד היסוד היוני אשר שערת במלת דגש אפונה במאד מאד אם הוא בחמת δεξος כי המלה היונית הָגֶה σσσσδεξος, ולא נמצא בין המלות אשר ישתמשו בהן בעלי הדקדוק מלות יוניות, ועל כן קרוב יותר לשער כדעתך או כדעתי שערש המלה גדש.

החקרת מימיך על טעם חלוקת ספרי תנ״ך לכ״ד חלקים? ידעתי גם ידעתי כל אשר כתבו חכמי העמים על השאלה הזאת, אבל לא מצאתי מרגוע בתשובותיהם, והדבר היה מוטל בספק אצלי

עד אשר מצאתי כי חלוקת הדברים לכ"ד חלקים נושנה עד מאד ויסודה בדורות קדמונים, והיא נמצאת עוד אצלנו בכ"ד שעות היום, ובארצות הקדם נותרה עוד חלוקת הקרקעות לכ"ד חלקים, ועל כן אשער כי הלקו גם מטמונינו הקדום בדורות החולפים לכ"ד חלקים וגם החלוקה הזאת מורשה קהלת יעקב.

אני תפלה שיחדש יי' נעוריך ויחליף את כחך למען תראה נוראות ימיך, ושולמך תראה בחייך, ולא תשכין את ילדי רושך באהלך, ויטוטו רבים לגנה ברק חקירותיך, וטובים יברכוך על הליכותיך בקדם..... אקוה לשמוח במאור שורותיך היקרות, ולשמוע משלומך הטוב ומשלוח תורתך אשר אליו אני נושא את נפשי, והיית אך שמח, כאות לב אוהבך המתפאר באהבתך כל הימים.

דוד קויפמאנן.

תשובתי.

עמ"י. ה' לסדר ובאו עליך כל הברכות וגו'. תרנ"ה לפ"ק. ביאליסטאק.

אהובי . . . . . .

כשמחת בקציר וכגילת ורגן בבציר, כן שמחתי וגלתי בצוף דבש דבריך מיום ג' אלול העבר, בבשרך אותי כי דברי על התמורה מצאו חן בעיניך הטהורות; ואהודך בכל לבי על עצתך היקרה להתבצר כנגד אלה הצועקים והשוחקים המחרפים והמגדפים את זה אשר לא רוחם רומו. אבל אנכי לא כן עמדי, יקומו המה ויהרסו, אם רק באמת ולדק, אשמח ואודה למו כי את האמת הורוני, האמת אשר אנכי עבד כפות לה עד יומי האחרון. ואם בשקר ישימו מחסם, מה לי ולהם! יצעקו ישחקו, יחרפו ויגדפו, מצעקותיהם לא אירא ומגדופותיהם לא אחת. עוד יום ליי' והאמת תתילב ערומה ביפי מראה וטוב תארה, ומנוגה אורה תאורנה גם עיניהם, והיה שלום לכלנו.

הרשני נא לשאלך מחמל נפשי. מה זה אשר השיבות לי, כי תפון מאד ע"ד השערתי בשם דגש אם הוא מן Dissos היוני, באמרך כי המלה היונית היא Dissos? דע לך יקירי, כי ידועתי ביונית מעטה מן טפה בים הגדול, אבל הנה לפניך הערוך החדש לידידי הח' שיינהאק המכנים את דוכסן תחת Dixos היוני (וע' מוסף הערוך ערך דכסן), ואחריו הערוך השלם להח' קאהוט והוא מביא גם שניהם גם Dissos גם Dixos למקור שם דוכסן (ע' בספריהם בערך זה), א"כ שניהם אחד למו, וכמו דוכסן כן דגש יכולים להיות ממקור Dixos. ומה שהעירותני כי לא נמצא בין המלות אשר יתמשו בהן בעלי הדקדוק מלות יוניות, כן דברת; אבל הן לכן הבאתי לפניך את הפעל דגש שבירושלמי (לפי נוסח הראשונים), וידוע כי הרבה שמות ופעלים יוניים מצאנו בו. ובימי הירושלמי (ואולי עוד קודם לו, מאז דברו בא"י גם יונית) לקחהו גם המדקדק העברי, ויעש לו שם מהשם היוני הזה והירושלמי לקחהו ממנו.

הן ידעת, כי בבואנו לחקור ולמצוא מקור או טעם איזה דבר קדמון, עלינו לתת לב למבראשונה, אם נהג הדבר הזה — אשר רצונו ליחס לו — אצל הקדמונים אשר מהם יצא לנו הדבר ההוא והנה חלוקת התנ"ך לכ"ד חלקים מחז"ל יצאה (ע' ב"ב י"ד: ע"י), אחרי שכבר אבדו מאתנו יתר הספרים הקדושים אשר היו לנו בימים הקדמונים לפני הֶחָתֵם הנו"כ, כמו ספר מלחמות יי', ספר היאר, ספר הא"י למלכי ישראל, ספר הא"י למלכי יהודה, מדרש הנביא עדו, מדרש ספר המלכים, דברי נתן הנביא, חזות יעדו החוזה, ועוד ועוד; אשר כפי הנראה ים מהם אשר היו עוד נמצאים בישראל בימי עזרא וסיעתו, ובימי המהומות והמבוכות הצרות הרבות והרעות שהיו אחריהם אבדו, ולא נשארו לנו רק שארית פליטת מחמדנו הזאת כ"ד ספרי הקדש, וחכמי המשנה הלקום לשלש מדרגות תורה נביאים וכתובים (וע' מגלה כ"ו כ"ז וע' הקדמת ד"י אברבנאל לנביאים ראשונים)

ויחלקום לכ"ד ספרים (כ"כ שם). ואתה הפלאת מאד בשימך לבך להקור טעם המספר הזה (ואת אשר יאמרו חכמי העמים בזה נעלם ממני, מלבד מ"ש ה' אייכהארן במבואו), יען כי כן באמת היו יכולים לחלקם בפחות או יתר (ולא אוכל להאריך בזה). אבל מה לחז"ל ולזה שבארצות הקדם חלוקת הקרקעות היא לכ"ד חלקים, והם לא נהגו בה ולא העלוה על דל שפתם! אבל יהם כ"ד שעות היום לחלוקת כ"ד ספרי הקדש, הוא דבר שראוי לשית לב אליו, רק שקצרת במקום שראוי להאריך מעט, למען הראות הקישור שבין אלה ואלה לדעתם. לכן דע לך אהובי, שהם אמרו (פסחים ס"ח: נדרים ל"ב:): „שאלמלא התורה לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר (ירמיהו ל"ג, כ"ה) אם לא בריתי יומם ולילה וגו'", ועי' רש"י פסחים (שם) ד"ה אם לא בריתי וכו', ועי' שבת (ל"ג:): „ואין ברית אלא תורה שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה וגו'", ועי' רש"י שם, ועי"ז (ג:) ורש"י שם, וסנהדרין (נ"ט:). ותורה היא כלל כ"ד הספרים (ע' טוש"ע יו"ד סי' רמ"ו, ועי' באורי הגר"א שם ס"ק י"ב); הרי לך כ"ד ספרים והרי לך יומם ולילה שהם כ"ד שעות, כדבריך. ועוד אמרו (תענית כ"ז: מגלה ל"א:): „אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ", ונביאים ראשונים תקנו כ"ד משמרות ועל כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלם (תענית כ"ו:), והנה לפינו גם כ"ד מעמדות[1]). וכבר מצאנו שבכ"ד מקומות היו שומרים את המקדש (ריש תמיד וריש מדות). ועוד לא אומר די, שכן מצאנו גם כ"ד קישוטי כלה שאליהם דמו את כ"ד ספרי קדשנו, ואמנו (ע' בכל המקומות שציינתי בספרי עבור יחזקיהו המלך פל"ט): „מה הכלה הזאת בקיאה ומתקשטת בכ"ד תכשיטין כך ת"ח צריך להיות בקי בכ"ד ספרים, ולוא הייתי מבעלי הרמז או נותני סימנים, כי אתה השתמשתי בזה במאמר שמעון הצדיק (אבות פ"א מ"ב) על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמ"ח. העולם (חקות שמים וארץ שמהן יומם ולילה), התורה (תנו"כ), העבודה (משמרות ומעמדות ושמירת המקדש), גמ"ח (כלה וקישוטיה, ע' מדב"ר (פי"ח) שקשט הקב"ה את חוה בכ"ד מיני תכשיטין, וע' פדר"א (סוף פי"ב וריש פט"ו): „אמר הקב"ה למה"ש באו ונגמול חסד לאדם ועזרו וכו'"; ומספר כל אחד ואחד מאלה עשרים וארבעה. ולדעת יסוד מספר כ"ד הראשון שאחריו נגררו אלה הבאים אחריו, דיה למו מציאותו אצל הנביאים הראשונים שמואל ודוד (תענית כ"ז סוטה מ"ח:), ושהמספר הזה עודנו נשמר אצלנו בכ"ד ספרי קדשנו שהם חיינו וארך ימינו, הם משמרותינו, הם מעמדותינו, הם שומרינו, והם תכשיטינו, בכ"ד שעות ימינו, ולעולם יהיו כשמש נגדנו. ועתה תוכל לאמר על החלוקה הזאת בפה מלא ובשפה ברורה, שהיא מורשה קהלת יעקב, כי הדברים האלה מתאימים עם דרכי חז"ל, אף שלא נוכל להשכם למסמרות נטועים בטפמם שנעלם מאתנו.

הנני אני אים בריתך אוהבך מעמק הלב, מוקירך ומכבדך כרוש ערכך,
המברכך שימלא יי' כל משאלות לבך לטובה, בשנה הבאה לברכה רבה.

הישיש **יעקב בכרך** בעל המאמרים.

---

[1]) וע' תורת השולה להרש"א (ח"ב פל"ט ופמ"ח); ודע כי כמו שהנני אוסב וקרוב אל הסדר הפשוט, כן הנני רחוק מן הסד"ר (סוד דרוש רמז) שאינו פשוט.

השמטות.

פק"ה (סוף הערה ב'): ואחרי שלא היה עוד הנקוד בטולס, והקבלה בע"פ עלולה לשגיאה, מי הגיד לנו כי לא אמר, כי שְׁלֵמָה או שַׁלְמָה יהיה שמו?

שם (סוף הערה ג'): ויקר לי להביא פה מה שמצאתי לר"א דבלמס (מקנה אברס, במשיגי הנקודות בהרכבה) שהבדיל בהברת החולם בין המלא ובין החסר, ובמלא ג"כ ע"פ מהות הנה שבו. וז"ל: „החולם וכו' בתנועתו ימשוך שלש אותיות, על הרוב ימשוך ו"ו וזה בכח או בפעל ושניהם בפשוק אחד וגם את הגוי אשר יַעֲבֹדוּ כי הגימ"ל בחולם מושך ו"ו בפעל והבי"ת בחולם מושך ו"ו בכח לבד, וההפרש במלאת כי בחולם גוי הפה קמוצה במקצת והוא מלא פוס ביותר, ובחולם יַעֲבֹדוּ לא יקמץ הפה כל כך, ולפעמים ימשוך אל"ף ואז תפתח במוצאו כאלו בא מפנימית החזה, ולפעמים תבא אחריו ה"א כמו פַּרְעֹה ואז צריך לגמלס מוצאו ממקום הגרגרת ששם מוצא הה"א, ולפעמים ימשוך ו"ו ואל"ף יחד כמו הֲלוא בלכתך ואז מוצאו מורכב ממוצא שתיהן" עכ"ל. וכל אלה דבריס אשר לא מצאתיס רק אצלו (וע' פסחיס (ג'): „רבינא אמר עשר וי"ו דטהור", ושם (ע"ב): „רכבת כתיב", שמהם נוכל להביא סיוע לדבריו) וגם רק בחולם, וביתר הנקודות לא זכר, ולא ידעתי מדוע? ואולי כונתו שהחולם ילמד גם על השאר.

פק"ט (סוף הערה ט"ז): וע' רשב"ם (ב"ב פ"ח:) ד"ה אחד מי' בליטרא וכו' שכתב: „ועורה היה לתנא להזכיר שתי פעמים עשרה ואיסר האחד".

שם (סוף הערה א' להערה י"ע): ואולי „ל „אי מהאי גיסא או מהאי ומהאי גיסא, ואז יהיו דבריה כדברינו.

פקי"ב (בסוף הפרק): וע"פ דברינו בפרקנו זה יבוטלו גם דברי ה' ב"ז (תל"ע מ"א § ב בהערה) וכבר בטלם גם ה' מב"ר (חלקת הנקוד מ"א הערה ה'); אפס גם הוא (שם) הביא לנו השערה שואננה רק חלום ותמהון, וא"צ תשובה.

פקכ"ז (לד 81 שורה י') צ"ל: „ואמרו שם שהיה בלשון ארמי; ועדות יוסי בן יועזר איש צרידה (עדיות פ"ח מ"ד); ומאמרי רבי ור' יוסי (ב"ק פ"ג)...

פק"ל (רא"ש הערה י"ב) אחרי והוא! צ"ל: והאבודרהם (סדר תפלות סוכות) אומר וז"ל: „אני והו הושיעה נא פירש"י אני והו בגימטריא אנא ה' וכו' ירא"ה שהוא והו בלא אל"ף וכו' והרמב"ם ז"ל פי' שהוא רומז למ"ם רא"ו עתה כי אני הוא וכו' ירא"ה שהוא גורם והוא באל"ף" עכ"ל. אבל המקובלים לא חשבו לא לחסרון האל"ף ולא ליתרון הוא"ו שבמלת והו לעומת הוא, ובזהר (בראשית כ"ג) ורע"מ (פינחס רכ"ג) השוו אני והו למ"ם רא"ו עתה כי אני אני הוא, וע' תוס' (סוכה מ"ה:) סד"ה אני והו וכו', וע' מ"ם זה ידידי הגריל"מ (סדור עיון תפלה סדר הושענות) בשם רבינו בחיי (פ' שמות); ואין ראיה ממ"ם בגמ' (שבת ק"ד:): „הו זה שמו של הקב"ה", כי שם דרשו מוטריקון, והרי הוא כאילו כתוב בשלמות הוא, והנסתר מורה על שמו של הקב"ה המסתתר בחבין עזו. והרו"ו היידענהייס...

שם (סוף ההערה הנ"ל): וכזה בטלו דברי הגריל"מ (עיון תפלה שם) ע"ד חולם וָהו ע"ש.

פקל"ב (סוף הערה כ'): וע' רש"י עירובין (י"ח:) ד"ה מיום שחרב ביהמ"ק וכו' וד"ה דיו לעולם וכו', ודבריו צ"ע.

סוף פקמ"ז צ"ל: אחרי שנשלם ספרי זה מצאתי כי ה' אייכהארן גם הוא הביא את מאמר היירונימוס זה במבואו (חליו בח"א 121 § וחליו בח"ב 328 § בהערה m), והוא יספר לנו (בפרקיו שלפניהם ושלאחריהם) תולדות התרגומים בכלל ותרגומי היירונימוס

בפרט. על יסוד דברי קדמוני חכמיו (ע"ם). והוא: בעת הוסד הדת הנוצרית ברומי, והיא נבנתה על יסוד ספרי קדשנו, בקשו כהניה הראשונים אשר ברומי לרכוש למו את ספרינו הקדושים בשפתם הרומית; הכהנים ההם את שפת קדשנו לא ידעו, לכן תרגמו להם רומית מתרגום השבעים היוני. התרגום ההוא מאז יצא מידי השבעים רבו ההעתקות ממנו, ההעתקות ההן לא חלו עליהן יד משגיח ומבקר שתעשינה באמונה, לכן כל מעתיק ומעתיק העתיק לפי דעתו ורצונו, וירבו שבושים ושנויים הוספה וגרעון (וע"ל פקכ"ד). הרומיים בימי היירונימוס שמו אל לבם למצוא למו העתקה נאמנה מספרי קדשנו, והמה לא כבדו רק את התרגום היוני והתרגום הרומי הישן אשר התקדשו קדש אצלם; היירונימוס עמס על נפשו (מלבד עבודתו בתרגומיו מהיהודית) לבקר את התרגומים ההם, ומשניהם יחד לבחור את אשר ימצא ישר ונכון לפניו, ולפעמים לקח לו לעזר את ספרי הקדש אשר לנו היהודים; היירונימוס כבד את המסורה, מבריא היתה בימיו העיר אשר בה שבנו כבוד חכמי המסורה; בימים ההם, והוא בבית לחם עובד עבודתו בתרגומיו הנ"ל, ערכו ידידיו מכהבים אליו לתרגם למו את ספר ד"ה, ויהי בערבו את התרגומים ההם זה מול זה בספר זה, מצא בהם שינויים וחילופים רבים מזה לזה בכלל, ובשמות האנשים בפרט, אז לא רצה עוד לסמוך על האותיות המתות שבכתבי יד, ויקח לו איש אחד מצוין ונכבד מחכמי מבריא בעלי המסורה, ועמו עבר על כל הספר כלו, ואח"כ תקן את כל אשר מצא בשני התרגומים הנ"ל בתרגומו החדש אשר כתב. ואז כתב את מאמרו הנ"ל שלפנינו. והן עתה ה' שד"ל, אם כדבריו כן הוא, נפל כרסא בבירא.

פקס"ב (סוף הערה ח' להערה ח') צ"ל: כשם המעתיק לנוצרים שיש גם להם סימנים להכרות, יכ"כ ה' מייכהארן במבואו (מ"ב 379 § ע"ם.

תֹּכֶן הָעִנְיָנִים.

שד"ל הביא תלי דבר למען לא תהרס הוכחתו.

פ' ק"ט הוכחת ה' שד"ל לאיחור הגקוד מחמת מקראות אין להן הכרע. דברי המהרש"א. תשובת ר' יש"ר. תשובתי על תשובתו. באורי למאמרם הנפלא הזה. באור ספקו של ר"ת. ספק בל ודביר בתוך הבית. הוספת ר' תנחומא. והערות, קושית הרא"שונים. תירוצם מוליד פליאה עצומה. הסברה לא תתכן כזה. גם הרא"ע הבתמם במלה אחת במקום אחים. כן מצאנו גם במשנה. תקון במדרש ובמסורה. תמיהות על המג"ש. הבאור שבירושלמי לחמת מקראות אין להן הכרע. סדרן. פליאת מהר"ם בא"בער. הש"ה לא ראה הירושלמי והמכילתא וכו'. התוס' נתנו סימן. שגיאת הר"י בהק. ראיה שהיו לפניהם טעמים. בטול מ"ש בספרי היחש וכו' כזה. ע"ד תתרלו. באור וכן לא יעשה. ועוד דברים מסתעפים.

פ' ק"י תשובת ה' יש"ר. גם הוא לא הכין את אשר לפניו.

פ' קי"א מאת ה' שד"ל נעלמו בריתא מפורשת והלכה פסוקה. הנקוד היה יכול להכריע אם יש כאן תיבה אחת או אחים. והערות, באור הירושלמי בדבר הלוויה. ועוד דברים מסתעפים.

פ' קי"ב ה' שד"ל אומר שתקון מגלפ"ך הוא לבלי תתחברנה תיבה אל תיבה. טעה. גם הר"ל לעף והר"ח פאלאק וריב"ל כלם טעו כזה. והערות, חזרת דברים לבעליהם. העדר שימת ריוח בין הדבקים כמעט הביאה לטעות בדבר משנה. ועוד דברים מסתעפים.

פ' קי"ג ה' שד"ל אומר שהספרים לא נשתבשו. הוא עצמו שבש הספרים גם הוליא דבה שהם משובשים. לספרי קדשנו היתה שמירה מעולה. והערות, דברים מסתעפים.

פ' קי"ד לה' שד"ל לא הוסיפו גם אותיות מגלפ"ך. שבש גם אותן. והערות, לא זכר את הייבהארן ולא את תרגום השבעים.

פ' קט"ו באור ומשפטיך אור יצא ויבר ממסורה ע"פ עמק משפטי הלשון. והערות, דרך המתרגמים. טעות בתרגום. באור ירושלמי תענית. שגיאות הרמ"ם. שיבת מאמר בעל י"ב דלתות. פי' בזהר ע"פ עמק פשוטו של מקרא. חלוף נסמכים וסומכים. ועוד דברים מסתעפים.

פ' קט"ז ה' שד"ל אומר שחכמי טבריה לא חשו לדברי חז"ל. הוא סותר דברי עצמו. דעת ה' גרעץ בדבר ממליאי הנקוד. והערות, דברים מסתעפים.

פ' קי"ח ה' שד"ל הביא ראשי דבריתא של מנין הפסוקים ולא הסיפא. זיוף בהוכחה. והערות, הגהת הגר"א משובשת.

פ' קי"ח הביא שחז"ל קראו מְהֻלָּל ולפנינו מְהוֹלָל. יש כאן זיוף. גם הנקוד שלפנינו מתאים עם דרשת חז"ל. מצאנו לרז"ל גם באור אחר למלה זאת. והערות, דברים מסתעפים.

פ' קי"ט אמר שחז"ל קראו לאשר אֶשָּׁם לו. נכשל מאד. והערה, מצאנו הרבה משקלי השמות על משקל עבר יחיד. יש אשר כל נטיות הפעלים היו למשקלי השמות.

פ' ק"כ הביא שבמשקל קנמן בשם הטעמים הם כנגד מ"ש חז"ל. מהטעמים ההם למדו חז"ל הלכתם. והערות, הסדרת תמיהות הראב"ע מעל חז"ל. הקלקלו בעל כ"ת טעה. ועוד דברים מסתעפים.

פ' קכ"א ה' שד"ל אומר שעל משקל קנמן בשם אין חולק בין חז"ל. הירושלמי חולק וה' שד"ל ידע ממנו. הבבלי והירושלמי חולקים ע"פ חקי שמוש הלשון. והערה, אין שרש תלה על מתלה מדויקת דוקא. הירושלמי ההוא נעלם מאת ר"ע האדומי וכת לידי שגיאות.

פ' קכ"ב הוא אומר שאין הנקוד רק מעשה בני אדם ע"כ לא חשו לו. סתירת דבריו. מהנקוד לא סרו מעולם אם לא לרמז ולאסמכתא, וכן נהגו גם באותיות.

פ' קכ"ג הוא אומר שתרגום אונקלוס על אמתה הוא שלא כפי הנקוד. באור התרגום. והערות, המתרגם הארמי לתלים תרגם אשתה אמלל. שמוש הארמי בשרש שוט. יוסף הכהן בקדמוניות.

פ' קכ"ד הביא תרגום יב"ע ותרגום השבעים שהם שלא בנקודנו. זיוף קטן יש כאן. מחלקת יש בדבר. הוא עצמו אמר שתרגום השבעים הוא מזויף. עדות חכמי הטעמים בזה.

פ' קכ"ה הביא גם את התרגום למשלי שהוא שלא כפי נקודנו. הטעים בהעתקת ראיותיו. התרגום למשלי לא לנו הוא והוא שבש גם את האותיות גם את המקראות. והערות, רבים שנו ליחס תרגומים שלא לבעליהם. ועוד דברים מסתעפים.

פ' קכ"ו עתה כלל הכל ואמר „ושאר המתרגמים". מי הם? ואם יש לסמוך עליהם!

פ' קכ"ז הוא אומר שלפני תתימת התלמוד ידעו דרכי הלשון יותר מאחר מאתימתו. גם בימי חכמי המשנה דברו סורסית וארמית. לא ידע לורתה דמשתא בהסיא דשבר שימור ושבר פיסוק טעמים. והערות, דברים מסתעפים.

פ' קכ"ח הביא ראיה מבן חמש למקרא. לא הבין את אשר לפניו.

פ' קכ"ט הביא ראיה גמורה מרחב"ת שהגה את השם באותיותיו. לא ידע מה הוא שם. והערות, רש"י והרמב"ם ע"ד שם מ"כ, בעל פ"ז שהיה בן דורו של רש"י ידע משם זה. ה' שד"ל רצה לגלות דעת המקובלים בדבר נקוד השם ולא יצא. דעות בה"ג והרמב"ן. תמיהה על החרדים ומצות השם. תמיהה על המל"מ. ה' שד"ל לא חלק בין לאמרם ובין לכתבם.

פ' ק"ל איזה שם הגה רחב"ת. מדוע בחר בשם בן מ"כ. ע"ד שם בן ע"כ. דעת הרמב"ם בשם. הסרת תמיהות ה' שד"ל מעל רש"י. והערות, נקוד שם בן ד' ידוע, פליאה על המפרשים שלא זכרו דברי התוס'. דעות רש"י והרמב"ם ע"ד שמות של ד' ושל י"כ. ר"ע העיד שתי עדויות והירושלמי והבבלי אינם מתנגדים. הטעם דבר מבן יותאי. זיופו או טעותו. המדרשים ידעו משם בן ע"כ אבל לא זה של המקובלים. המדרשים קראום

בשם אותיות, והמקובלים בשם תיבות ושמות. הערת הרמב"ג. תלופי מוסתאות בשמות אב"ג ית"ן וכו'. דעת הרמב"ם בלה. תמיהת על הרמב"ם והגאונים. פי' הרוו"ה לאחי והו. פירושי. ועוד דברים מסתעפים.

פ' קל"א תמיהות בפי' רש"י ותוס' בתעת רחב"ת. תמיהות בפירש"י במאמרם „וכגבולין וכלשון עגה". והערות, דברים מסתעפים.

פ' קל"ב דברי ה' לעף וה' רפאפורט ע"ד קריאת השם בכתבו. הערותי על דבריהם. דעתי. ראיותי והוכחותי. והערות, יש להבית ראיה לקדמות הנקוד מקריאת השומרונים את שם יי' בשם אלהים. ע"ד אלהים יי', יי' אלהים. משקל שם אדני. שאילת שלום בשם היא תקנת חזרת. תקון בערוך. טעות חד מן רבריה. השומרונים איך יקראו את יי'. איסור קריאת השם בכתבו הוא גזרת חז"ל ולא איסור תורה. פליאה בתוס'. פי' ר' הלל שבתוס'. שם עוה"כ משותף לעולם הגאולה ולעולם שאחר המות. ועוד דברים רבים מסתעפים.

פ' קל"ג כאור דעת אבא שאול במאמרו ההוגה את השם באותיותיו. באור הבריתא והגבולין וכלשון עגה. באור סוגית חעת רחב"ת. מה בין אמר להגה. באור הירושלמי דסנהדרין. והערות, שבוש המבקרים. הסודות שבאותיות לדעת חז"ל. דעת הרמב"ם בדבר ההגות את השם באותיותיו. הריב"ש החוקרים והמקובלים. ועוד דברים מסתעפים.

פ' קל"ד המחלקת אם יש בשם הויה נקודות. איך קוראים אל"ף אדני בשהוא תחת הויה, והערות, פליאה בדברי הרמב"ם במו"נ. תקון בדבריו שם. אין דעת הרמב"ם בדעת המקובלים. על דבר יבה יוסי את יוסי. ועוד דברים מסתעפים.

פ' קל"ה חז"ל אמרו נכתב אני ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף דל"ת, ולא אמרו נ"כ נכתב אני ביו"ד ה"י ונקרא באל"ף למ"ד. דברי האדומי על הנקודות שבשם. דבריו סתורים. האומרים שנקודות הויה הן נקודות לְעוֹלָם מְבֹרָךְ טעו. מאזהרתם לקרות הויה בא"ד ולא הזהירו בכה בהיותו נקרא בשם אלהים הוכתה עצומה וגמורה שהנקוד היה בימיהם. והערות, המקובלים חפשו גימטריא לנקודות השם. האלקוואלטי טעה. מתי קוראים האב לו הרב בשמו העצמי.

פ' קל"ו כל הנקודות שבשם יְהוָה הן מיוחדות רק לו לבדו לקריאת הכהנים במקדש, ולאיש כהנים בסבה וכזמן שהם מותרים להזכירו בכתבו. והערות, חז"ם לא ידע באור שם ודאין. ועוד דברים מסתעפים.

פ' קל"ז מדוע לא באו שני מיני נקודות על שם יו"ד ה"א, או היו"ד בא"פ בקריאת שם אל"ף דל"ת. והערות, דברים מסתעפים.

פ' קל"ח משפטי הנקוד יורונו שהקריאה ל"ל בשם אל"ף דל"ת. אעפ"כ הנקוד של יו"ד ה"י הוא לו לבדו. והערות, ע"ד המסורה. באור הגר"א. מאור עינים. המתרגמים תרגמו את שם יי' באדמות. ועוד דברים מסתעפים.

פ' קל"ט מקורי שלבת השמות הקדושים אהיה יהוה יה ומשקליהם, והערות, גזרה שוכר הרמב"ם. בגין פֹּעֵל. מליאת בגין נְפֹעַל המקבל פעולתו. ה' בירנפילד שגה. תקון בדברי הראב"ע. ה' אד"ם הכהן שגה. ועוד דברים מסתעפים.

פ' ק"מ הוראות שלבת השמות הקדושים האלה. והערות, דברים מסתעפים.

פ' קמ"א תולאות דבריו בדבר השם המיוחד והמפורש.

פ' קמ"ב גדופי ה' שד"ל את בעל מאור עינים אליו יבוכו. אותיות או"י אינן בשום אופן סימני ההברות. בעל מאור עינים לא עות דברי הירושלמים. והערות, דברים מסתעפים.

פ' קמ"ג סכת הדבר שבימי הירושלמים נהגו היהודים מעט בסימנים קוליים לאותיות. מ"ש הירושלמים שבינו הבעות תלוי באינם ובמקום. והערות, דברים מסתעפים.

פ' קמ"ד הירושלמים נעזר לפעמים ע"י סימני ההברות. והערות, דברים מסתעפים.

פ' קמ"ה ה' שד"ל טעה מאד בחשבו אל"ף אדם אברהם לאותיות קוליות.

פ' קמ"ו ראיתו ממה שהלערך הירושלמים לאחד מחכמי מערביה להקריאתו ספר דה"י בהגל יסודה. הוא סותר דברי עצמו.

פ' קמ"ז דברי הירושלמים ותרגומיהם להראות שאין זכר בדבריו מהערר הנקוד. והערות, דברים מסתעפים.

פ' קמ"ח יתר דברי ה' שד"ל ותשובתי.

פ' קמ"ט הבית לנו מאמר מירושלמי וגא כתן שהוא מדרש הגדיי. יש בזה גם בהלכה ואעפ"כ אין ראיה מהם להערר הנקוד והטעמים. גירסא אחרת בירושלמי. והערות, דברים מסתעפים.

פ' ק"נ הבית שהנקוד הוא גַּד במכילתא קראו גד. נעלם ממנו שהמכילתא אינה יחידה בזה. ואף לפי דבריו הלא יש בזה מחלקת. כל גַּד שבמקרא תרגמו המתרגמים כמו גד. הוא שם אחד במשקלים שונים ויש דומים לו. והערות, מאדר"נ לקח המתרגם המכונה יב"ע. הטעם דבר מהגרד"ל. הפייטן פייט ע"פ שני פירושים וכן מצאנו גם למתרגמים. דברי המכילתא בזה דברי הגדה. דעת רש"י שאין תרגום לכתובים. בדבר משקלי השמות הרבים. ה' שד"ל סותר דברי עצמו. ועוד דברים מסתעפים.

פ' קנ"א הבית שהטעמים הם כנגד ת"כ. גם בקיאותו זאת לקח לו מבאור נתה"ש. הבית ראש דברי רנה"ו ולא סופס.

פ' קנ"ב מהעדר זכרון ממלאתו הנקוד בשום ספר הוכית שבימי רבנן סבוראי מולדו. הוכחתו זאת שקר. והיא עצמה מוכיחה שהם קדומים לימים. והערות, סתירת דברי ה' גרעטן וה' האדרים. פליאות ה' אייכהארן ובטול דבריו. ועוד דברים מסתעפים.

פ' קנ"ג הוא אומר שלכן הגביל זמן המלאת הנקוד בימי

רבנן סבוראי יען כי הקראים שהתלו כמאתים שנה אחר חתימת התלמוד גם הם קבלוהו. הקראים היו גם בימי חכמי המשנה והתלמוד רק שנדלדלו עד שעמד ענן. והבערות, דברים מסתעפים.

פ׳ קנ״ד הביא שאנשי עבריה מדגישים את סרי״ם. לא ידע מה הוא הדגשתם הסיא. בדבריו שכתב לה׳ ש״ר נסתרו דבריו פה. והבערות, זייף דברי בעל בנין שלמה. מס׳ ילירה מוכח שלא כדעתו. מקור שם אשנב ודגש. דבר חדש בהעתקת אותיות השרשים בסדריהן. באורי המקראות ע״פ שיטוי סדריהן. אפשרות היות שם דגש מסיוגית. תמיהת בפי׳ הגר״א לספר ילירה. תמיהות בדברי המקובלים שבביאם הר״מ בוטריל בפי׳ לס׳ ילירה. לשיעת הרד״ק תמוהים דברי בעל ס׳ ילירה. טעם למה שלא מנה בע״ם ילירה את השי״ן הימנית והשמאלית עם שבע הכפולות. ועוד דברים מסתעפים.

פ׳ קנ״ה אמר שבין מערבאי למדינתאי אין חילוף בענין הנקוד והטעמים. הדבר הזה לקח לו מהבאחור, ושקר הדבר. והבערות, דברים מסתעפים.

פ׳ קנ״ו אמר שבין ב״א וב״נ אין מחלקת רק בענינים קלים אחינם נוגעים לגוף קריאת המלה. גם את זה לקח מהבאחור. ושניהם שקר בזבו. והבערות, דברים מסתעפים.

פ׳ קנ״ז הביא לנו מחלקת שבין ב״א וב״נ בגוף קריאת המלה, ואמר שאין כאן מחלקת. כל דבריו רעות רוח. והבערות, דברים מסתעפים.

פ׳ קנ״ח הביא לפנינו עוד אחד. העתיק מחלית הדבר ולא כלו.

פ׳ קנ״ט ה׳ שד״ל העז פניו מול חכמי המסורה. בטול דבריו.

פ׳ ק״ם הוא אומר שאנשי המסורה היו מגרים בעבדים אחרי בעלי הנקוד והטעמים. הוללות וסכלות.

פ׳ קס״א הוא אומר שרבנן סבוראי לוו וכו׳ להמציא הנקוד והטעמים. הוא סותר דברי עצמו. ראיה שלדעת חז״ל הנקוד והטעמים קבועים יחד עם אותיות הכתב, והבולד הכתב נולדו עמו.

פ׳ קס״ב בדבר הכתב שבו נתנה התורה. באור סוגיות השתנות הכתב ע״י עזרא שבבבלי וירושלמי. והבערות, דברים מסתעפים.

פ׳ קס״ג בסוף דבריו הביא לנו ה׳ שד״ל בשורת נקוד חדש והוא הנקוד האשורי. מציאות הנקוד הזה סותרת את כל בנינו. והבערה, שמות הנקוד הזה.

פ׳ קס״ד הביא לנו מפי׳ מס׳ אבות שבמהזור ויטרי עוד מין נקוד שליבי. בקרת הפי׳ הזה. והבערות, בקורת דברי ה׳ גרעטץ וה׳ פינסקער.

פ׳ קס״ה מציאות ה׳ פירקאוץ. רשימותיו. מי הם המיסדים את מיני נקוד השונים. והבערות, דברים מסתעפים.

פ׳ קס״ו מי משני מיני הנקוד הוא הקדום? דקדוק מלת שְׁתַּיִם. הוכחה שהנקוד האשורי הוא המאוחר. והבערות, מציאת פאטער גויכל בחינת. ה׳ ליפמאן וה׳ פינסקער טעו בדברי הראב״ע. המל״ם שגם ושוד דברים מסתעפים.

פ׳ קס״ז ראיה מהרס״ג שנקודנו היה כבר בימי ב״ם. והבערות, מכתבי הח׳ הרבבי ע״ד ס׳ הגלוי וע״ד מציאת הנקוד הבבלי. ועוד דברים מסתעפים.

פ׳ קס״ח רשימות ה׳ פירקאוץ מזויפים. והבערות, דברים מסתעפים.

פ׳ קס״ט בטול התלמת ה׳ עוואלד והבערת ה׳ רפאפורט. פליאות ה׳ פירקאוץ על מציאתו מוכיחות את זיופיו ומעמדתו. והבערות, דברים מסתעפים.

פ׳ ק״ע לוא היו דברי נסי כך גם ומקדמת של סלמון בן רוחים בלתי מזויפים, כי אתה היו דבריהם לראיה שהקראים המציאו את הנקוד האשורי. והבערות, דברים מסתעפים.

פ׳ קע״א גם הרשימה שבפרמא מזויפת. והבערות, דברים מסתעפים.

פ׳ קע״ב מגאוני בבל והמסורה שמימי הרס״ג עד התכם הים״ן (וכן מחכמי הימים עד הייבהארן) מוכח שהנקוד האשורי לעיר לימים מאד ותמול נולד. והבערות, ה׳ פינסקער שגם בהגהתו לדברי הריב״א הגהתי ע״פ הקדמונים. ועוד דברים מסתעפים.

פ׳ קע״ג תחת השם „רעבני״ שנתנו המבקרים האחרונים לנקודנו ראוי לו יותר השם אשורי.

פ׳ קע״ד תולאות תקיתנו. והבערות, רשימת המתקנים אשר חז״ל יחסו לסם תקנות. שגיאות אחד גדול. באור מקרא. ועוד דברים מסתעפים.

פ׳ קע״ה דעת בעל בקרת התלמוד ושבר דבריו. זכרון שני קונטרסים ומחברת יד שד״ל. והבערות, שגיאות בעל בקרת התלמוד.

מכתבים בין הרה״ח הרד״ק ובינו.

השמטות.

לוח התקונים.

לד 27 בהערות שורה א׳ צ״ל שדורש המצה למצוה. לד 71 בהערות שורה ט״ז צ״ל רש״י ע״פ הברייתא. לד 80 שורה כ״ב צ״ל ייטב בעינו. לד 81 בהערות שורה ג׳ כבר צ״ל כבר. לד 83 שורה כ׳ סוברים ושלמדום צ״ל סוברים שלמדום. שם שורה כ״א פיסק צ״ל פיסוק. לד 107 שורה י״ט אמר צ״ל אמרו. לד 125 שורה ט׳ ובפסוקים צ״ל ובפוסקים. לד 126 בסוף העמוד צ״ל בשם יְהוֹה כמשפטו. לד 176 שורה ט״ז בין יְתָמֹךְ ובין יִתְמָכֵךְ. 203 שורה במסרות צ״ל במסורת.

תודה וברכה.

אודה יי׳ בכל לבב, כי רחמני ועזרני להוציא לאור את ספרי זה, אשר עמלתי בו זה שנים רבות; ויתנני לרחמים לפני קצת מיחידי סגולת נדיבי עמנו, וביניהם חברה אחת יקרה ונכבדה מחו״ל, אשר כיד יקרת רוחם הטובה עליהם, הושיטו לי את שרביט הזהב אשר בידם, כדי יותר מחצי הוצאות ההדפסה אשר עלו למעלה ראש; אף כי לא ראוני פנים בפנים (רק שמעו דבר ספרי מפי אחד מידידַי חכם גָּדֵל־דַּעָה מורם מעם. ואם אמרו: „גדול המעשה וכו׳״, כמה גדול כח המעשה והעושה יחד!); ואנכי לא אוכל לפרסם את שמותיהם היקרים (לפני שמש ינון שמם) מטעם המלך (מסלי כ״ז, י״ד); ומטעם האמור ברמב״ם (ה׳ מת״ט פ״י) ובטוש״ע יו״ד (סי׳ רמ״ט), כי הנדיבים האמיתים אין להם חפץ בגִלוי שמם. אבל יי׳ הטוב יודע את שמותיהם הטובים והיקרים וטובם וחסדם עמדי; לכן אחרי התודה הגדולה אשר הנני נותן ליי׳ ולשלוחיו אלה, ממקור לבי, הנני מתחנן אליו, צור ישעי ומשגבי אלהי יעקב, כי יצו את הברכה אִתָּם בכל משלח ידם, קרנם תרום בכבוד, צדקתם תעמוד לעד, יאריכו ימים, טובים ונעימים, וינובון בשיבה טובה דשנים ורעננים, וְיִקָּנֵם בהם מקרא שכתוב (דניאל י״ב, ג׳): „והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד״.

זאת היא תודתי וברכתי מקירות לבי,
אנכי מוקירם ומכבדם כרום ערכם.

המחבר.

☛ בחמודעה צד V נאמרו דברים ע"ד הנאַכנאהמען הנהוגים בבתי הדוהר על פי החק החדש בארצנו. הדברים ההם נאמרו טרם נודעו לנו פרטי החק הזה, אמנם עתה כאשר נודע, כי מכל חבילה קטנה כמו שהיא יקח שלטון הפאָסט תשלומים 10 קאָפּ׳ ומכ"ד חברות יעלו לסך 2,40 רו"כ, הנה אין הדבר הזה שוה לנו ולהחותמים בנוק ההוצאה היתרה, וע"כ הננו מבטלים את התנאי הזה בנוגע לחותמים יחידים, ורק החותמים על עשרה עקז ויותר יוכלו לעשות פאָסט-נאַכנאַהמע כנ"ל.

המו"ל את „האשכול".

אל דורשי „האשכול"!

ה„מודעה על אדות האשכול" יצאה לאור לפני ירחים אחדים, אך טרם הספיקה לנו השעה להמציאה לקהל הקוראים על ידי כתבי העת, והנה פרץ ה' פרץ רחב בחומת משפחתנו, ואבינו צפירת תפארתנו ותומך כבוד ביתנו, הר"ר יצחק גאלדמאן, הוכח במכאובים על משכבו כחדש ימים ויגוע ויאסף אל עמיו ביום ו', ער"ח שבט ש"ז, בשנת השבעים וחמש לשנות חייו.

הרבנים הגדולים והחכמים השלמים אשר הכירו והוקירו חין ערכו של אבינו נ"ע בחייו, התאבלו עמנו במותו, ובמכתביהם הרבים הביעו לנו תוגת נפשם, מגנת לבם והשתתפותם בצערנו על אבדן האיש הגדול, אשר יותר מחמשים שנה עבד עבדת הקדש בשקידה נפלאה ויזכה את ישראל בספרים גדולים וטובים, חדשים וישנים, אשר הוציא לאור מזוקקים ומדויקים כיד חכמתו ובקיאותו הגדולה.

באותות אהבה ורצון אשר הראו לנו חכמי עמנו, במות עלינו אבינו וראש משפחתנו נ"ע, הננו רואים אות לטובה, כי כאשר היו עם אבינו יהיו עמנו, לא יעזבונו ולא יטשונו. בקהל עם הננו מביעים להם תודתנו על השתתפותם בצערנו הגדול והבטחתם להיות למשען לנו בהבנין הנהדר, בנין „האשכול" הנכון והנשא אשר אנחנו אומרים להקים בספרות עמנו. יתברכו בשם ה' המנחם אבלי ציון וירושלים ואל הגמולות ישלם להם כעל כל פעלם וחפצם הטוב להרבות תורה וחכמה בישראל ולהאדירן!

ימי האבל היו גם ימי השביתה לעבודת „האשכול", ועתה הנה קמנו ונתעודד לחדש עבודתנו בהמפעל הכביר הזה ולמלא כל דברינו בהמודעה, לנהל את עבודת „האשכול" בשקידה נמרצה ומתינות נכונה, כראוי לענין רב עליליה כזה, ולהשביע רצון את הקוראים, בהמציאנו להם החברות תמידות כסדרן לעתים מזומנים, ככל האמור בהמודעה.

בעוד ימים אחדים תשלם הדפסת החוברת הראשונה, ולפני חג הפסח הבע"ל תשלח לכל החתומים. תקותנו תאמצנו כי תהיה עבודתנו זו לרצון לכל רואיה ולכל חובבי הספרות העברית והחפצים ביקרה.

והננו מודיעים בזה לכל דורשי „האשכול", כי למלא מקום אבינו המנוח נ"ע השתתף לנו אחינו הדוקטור ה. גאלדמאן, לכלכל עניני „האשכול", להשגיח על סדורו ולהוציא ולהביא כל הדברים הנוגעים לעריכת ספר גדול כזה

י. גאלדמאן, ד"ר ה. גאלדמאן ושותפם.

ווארשא בחדש ניסן התרמ"ח.

האדרעססע של המחבר:
Я. Бахрахъ, Бѣлостокъ
Грод. губ.
או
Jacob Bachrach, Bialystok
Grod. Gouv.
Russland.