

Rabi Abraham Ben Ezra

75-972038

ר"א בן עזרא

קובץ מאמרים על
תולדותיו ויצירתו

הוצאת

צ י ו ן
ת ל א ב י ב
ת.ד. 14144
סל. 615524

נרפס מחדש בישראל

שנת תש"ל

תוכן הענינים

י"ל פליישר, באיזו שנה מת רבי אברהם אבן עזרא?
(מזרח ומערב ג [תרפ"ט], עמ' 245 - 256)

י"ל פליישר, איפה מת רבנו אברהם אבן עזרא?
(קרית ספר ה [תרפ"ח/ט], עמ' 126 - 141)

י"ל פליישר, הנקבר ר' אברהם אבן עזרא בא"י או לא?
(לוח ירושלים ח [תש"ז], עמ' קעא-קפד)

י"ל פליישר, רבנו אברהם אבן עזרא באפריקה
(מזרח ומערב ג [תרפ"ט], עמ' 81 - 91)

י"ל פליישר, מדוע יצא רבנו אברהם אבן עזרא מספרד?
(מזרח ומערב ג [תרפ"ט], עמ' 325 - 335)

י"ל פליישר, רבנו אברהם אבן עזרא בצרפת
(מזרח ומערב ד [תר"צ], עמ' 352 - 360; ה [תר"צ-צב],
עמ' 38 - 46, 217 - 224, 289 - 300)

י"ל פליישר, רבנו אברהם אבן עזרא ועבודתו הספרותית בעיר לוקא שבאיטליה
(הסוקר ב [תרצ"ד], עמ' 77 - 85; ד [תרצ"ו-ז], עמ' 186 - 194 =
זכרון יהודה לכבוד יהודה אריה בלוי [בודפשט 1927] עמ' 186 - 194
לא הושלם).

מ' וילנסקי, על דבר ספר היסוד וספר שפת יתר לראב"ע
(קרית ספר ג [תרפ"ו], עמ' 73 - 79)

י"ל פליישר, על דבר ספר היסוד של ראב"ע
(הצופה לחכמת ישראל יב [תרפ"ה], עמ' 163 - 172)

י"ל פליישר, ע"ד ספר היסוד ושפת יתר לראב"ע
(קרית ספר ג [תרפ"ו], עמ' 165 - 168)

י"ל פליישר, מחי ואיפה חבר אבן עזר ספר שפה ברורה שלו?
(הצופה לחכמת ישראל יג [תרפ"ט], עמ' 82 - 88)

מהדורה זו נדפסה ב-100 עותקים בלבד.

YALE



Judaica
PJ5050
I18
Z85

יהודה לייב פליישער—שימושוארא, רומניה

באיוז שנה מת רבנו אברהם אבן עזרא?

סדר קורותיו מיום בואו לרומא עד יום מותו

מוקדש לכבוד הה"צ החכם מוה"ר יצחק מלר נ"י רב בעיר בולגרי שבסרביה, מחבר ספר "עזרה להבין" והוא פרוש לפרוש אבן עזרא על התורה, ליום מלאות לו ע"ה שנים. השם יאריך שנותיו בנחת ושלוה.

מבחי חוקרנו כמו נרין (1) שטיינשניידר (2) הלכרשמן (3) פרידלנדר (4) וד. כהנא (5), כבר התעסקו בקורות ראב"ע וספריו. אבל בכ"ז עדיין נשארו לנו בענין זה הרבה ספקות בלי פתרון. כי לא די שרק רשימות מועטות נשארו לנו מקורות ימי החכם הגדול הזה, עוד נוסף לזה, שגם הרשימות והרמזים המועטים האלה ככולבליים הם מאוד, יען האחד סותר את חברו עד שכמעט אי-אפשר לצאת מתוך סבך הספקות. כן הדבר גם בנקודה זו שאנחנו עומדים עליה בשאלה: באיוז שנה נפטר ראב"ע? ושאלה זו חשובה היא מאד, כי רק מתוך שנת מיתתו נוכל לקבוע את שנת לידתו של ראב"ע; ועוד, כי בשאלה זאת תלויה גם שאלה אחרת: כמה שנים חי ראב"ע? אמנם יש לנו כתובת אחת חשובה המודיעה לנו את שנת פטירתו של ראב"ע ושנות ימי חייו (6). ולפי כתובת זאת נפטר בשנת תתקכ"ז בחייתו כן ע"ה שנה. אבל נגד הפרט הזה עומדים דברים אחרים לשמן על דרכנו.

- (1) בקורות היהודים שלו (גרמנית) חלק VI ציון 8.
 - (2) בספרו Abr. Ibn Ezra (Suppl. z. Hist. lit. Abth. d. Zschr. f. Mat. u. Phys. 1880.
 - (3) במבוא שלו לספר העבור של ראב"ע, ליק 1887.
 - (4) Essays in The Writings of Abr. Ibn Ezra Vol. IV. London 1877
 - (5) בספרו "אברהם אבן עזרא" (קובץ חכמת ראב"ע) וארשיו תרנ"ד.
 - (6) כתובת זאת נמצאת בכ"ז שבספריה הלאומית בעיר וינה. רשימת קראפט סימן XXXI - 39, בסוף פירושו של ראב"ע לתורה. ולפני הכתבת נמצא שם שיר זה:
- | | |
|--------------------------|---------------------------|
| לדור דורים שנותך אלהי | וחיינו מתי מספר ספורים |
| ואתה חי וקיים לעד | ומפר כל למשפחות ודורים |
| ושוכן עד וקדוש רם ונשגב | ועשה טוב ומטיב לישירים |
| ומדריכם בדרך הישרה | ויקראם חסידים גם כדורים |
| בחסדך אלהים למרני | לתורתך ואבין הקדרים |
| ועזרני להתחכם בדתך | ואדעם יהיו על פי סדורים |
| כמו עד כה עזרתני במוכך | לפרש עוד פשט כל הספרים |
| והשלמתני בארבעת אלפים | תשע מאות ועוד שבט ועשרים |
| שנת ששי למחזור ר"ם ברומי | שנת רצון שנת תפקוד אסורים |
| ביום ששי ביום טובה ושמחה | לישראל קדושים גם מהדורים. |
- ע"כ לשון השיר ואחריו כתוב מיד שם בכ"ז בזה הלשון:
 "וביום שני בריח אדר ראשון שנת ד' תתקכ"ז נפטר אבן עזרא ז"ל והוא בן ע"ה וכתב סימן לעצמו בשנת פטירתו כתיבת ידו: ואברהם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחורן אף י' תנצבת." ע"כ.
 כל השיר והכתובת שאחריו נדפס בספר "שפת יתרי" לראב"ע הוצאת מ. ל. ביסליכוביץ פרסבורג 1838.

א' מרגליות, היחס שבין פירוש הרשב"ם לפירוש הראב"ע

(ספר אסף [ירושלים תשי"ג], עמ' 357 - 369)

153

י' ירא, אם הראב"ע היה בקי בתלמוד ("ברכת אברהם"

לכבוד אברהם ברלינר [ברלין תרס"ג], עמ' 73 - 79)

166

ש' ראבידוביץ, רבי אברהם אבן עזרא בהארתו של רנ"ק

(השלח מה [תרפ"ו] עמ' 32 - 44)

החלק הלועזי

Bacher W,

Abraham Ibn Ezra's
Einführung Zu Seinem
Pentateuch - Commentar
(Wien 1876)

אבל במרם נמשך את הדבור כענין זה. צריכים אנהנו לדעת. שבנוגע לפרושו לתורה, הרי חקר ראביע שתי שטות, שמה קצרה ושמה ארוכה.

השטות הקצרה הוא הפרוש הרגיל הנדפס בחומשים לספר בראשית ויקרא במדבר ודברים; ולשטות זאת שייך גם הפרוש הקצר לשמות שנדפס בפעם הראשונה ק"י ישיב בפראג בשנת ת"ר כלי כל פרוש והקרה, שוב יצא לאור על ידי עם פרוש "משנה לעזרא" (1). והשטות הארוכה נמצאת רק לספר שמות, והוא הפרוש הרגיל הנדפס בחומשים (2). מן הפרוש הארוך נמצאה עוד ההקדמה השלמה וקטע של הפרוש גופו לספר בראשית, והיינו לסדר בראשית. נח ולחלק של דף לך. קטע זה נמצא בשלמותו רק בספרו של ה' פרידלנדר. בחוספה העברית של ספרו הכתוב כלשון אנגלית (3). בראש ההקדמה לשטתו הארוכה הזאת לבראשית נמצא גם שיר חשוב מאד לענין שלפנינו. (4)

מתוך השיר הזה אנהנו יודעים שלפני היותו בן ס"ד שנים חלה ראביע מחלה קשה ואיש חשוב, רבי משה בן מאיר, עזר לו ועמד לו בעת חליו, ושבתוך זמן חליו נדר ראביע נדר לפרש את התורה לכבוד איש חסדו ר' משה הנ"ל, וכאשר נרפא ושכח לאיתנו התחיל אז גם לחבר את הפרוש ההוא, ובעת כתיבו את השיר הזה היה בן ס"ד שנים.

אבל ליתר חלקי התורה אין הפרוש הארוך נמצא כלל. (5). ועתה, אם נאמר כפי הכתובת הנזכרת, שהראביע נפטר בשנת תתקכ"ז בהיותו

- (1) ע"פ שלשה כ"י עם מבוטא לקורות פרושי ראביע לתורה ועם הערות בשם "תקנת עזרא" הוצאת "מנוחה" וינה תרפ"ז.
- (2) כל הענין הזה מבוטא במבוא לספרי. אכן עזרא עם פרוש משנה לעזרא הנ"ל עיי"ש.
- (3) Essays הגיל עמוד 1 — 64.
- (4) השיר הזה מובא בשלמות גם בספרו הנ"ל של כהנא (ח"א עמוד 69) מימן מ"ו זה לשונו:

יבורך אל אשר אין לו תמונה
ולמענות שחקים הוא מעונה
ונשגב מחזותו כל נשמה
וחכמתו גלויה גם צפונה
לאברהם בנו מאיר יצו עוז
יבינהו, ומפיו כל תבונה
עזרה עדי היום ומספר
שני חייו שמונה על שמונה
בזקנתו מכרוהו עונו
ביר מכה חדשה וגם ישנה
ורב משה בנו מאיר סמכו
ושב גזו ככפה רעננה
ונדרתי לאל נדר בחייו
לכאר דת בהר סיני נתונה וכו'

והן אחל יסוד דקדוק ופרוש
עלי דרך ישרה באמונה וכו'

(5) בדעת וקנים מבטלי התוספות (בראשית י"ט) ל"א כתובת: "ואין איש בארץ לבוא עלינו. פירש ר' אברהם אבן עזרא ד"ל אין איש בארץ ראוי לבוא עלינו, כי היו מחזיקות עצמן במיוחדות עכ"ל. ורובנו בחיי בפרושו (שם י"ט כ"ז) כתב וד"ל: "כתב החכם אברהם בן עזרא ותתי (הארץ) האדמה נצוה מלח" עכ"ל. ועל ענין שני זה עזר אותי ח"ח מאיר הלוי אוסטרליין בהצופה. לחכמת ישראל שנה ב' עמוד 105 ושני דברים אלה הנוכחים בשם ראביע אינם נמצאים בשום פרושו שבדינו, ואולי לקוחים הם מתוך פרושו הארוך של ראביע הנעלם ממנו, וזאת הקטע הנ"ל, שהוא מגיע בחלק הדקדוק שלו עד בראשית י"ז כ"ז, ובחלק, הפירוש שלו עד בראשית י"ד י.

[6]

בן ע"ה שנה, שוב אנו צריכים לומר שבשנת תתקכ"ז היה בן ס"ד שנה ושבתנה ההיא התחיל לחבר את פרושו הארוך לתורה.

אבל, אם נקבל את זה לאמת—הקשה עלינו כתובת אחרת. כי הנה בהוצאת הראשונה של הפרוש הארוך לשמות ושיצא לאור בשנת 1488 בעיר נפוליו וכן בהרבה כ"י לפרוש הזה—כתוב בסוף הפרוש בזה הלשון: "ספר ואלה שמות, חבור לאברהם נשלם, שנת תתקכ"ז יקר כמו שהם" (1). ועתה אם גם נאמר שהראביע חבר את פרושו הארוך לספר בראשית ושמות בשנה אחת—כי במהירות עבד—עכ"פ צריכים אנו לומר שהוא התחיל בהם בשנת תתקכ"ז, ובשנה ההיא היה איפוא כבר בן ס"ד שנה. ועתה אם נחזיק ברעה שהראביע נפטר בשנת תתקכ"ז שוב מוכרחים אנו לומר שהוא נפטר בשנת תשבעים ושמונה או תשבעים ותשע לחייו ולא בשנת השבעים וחמש!

ולחקון הסתירה הזאת יש לנו שלשה דרכים:

- (1) גרץ אמר שלדעתו צריכים אנו להחזיק בתאריך הנוגע לפטירת ראביע.
- (2) והיינו יום שני, ר"ח אדר ראשון שנת תתקכ"ז. כי אחרי החקירה נמצא שפרט זה מתאים בשלמות למציאות, כי שנת תתקכ"ז היתה באמת מעוברת ויום ב' דריח אדר ראשון חל להיות בה באמת ביום שני לשבוע. ובתאריך כזה שכל פרטיו מתאימים לאמת—אי אפשר לדול, וממסע זה מחזיק בו גם שטיינשניידר (3). ולכן אמר גרץ שבאמת ראביע לא נפטר בשנת ע"ה לחייו כי אם בשנת ע"ח או ע"ט לחייו. וראביע כתב באמת "ואברהם בן שבעים ושמונה ואו השע" שנים בצאתו מחרון אף". אפס כי המאוחרים שקבלו סיכון זה, רצו להתאים מאמר שכלי זה לכל צדדיו לפסוק: "ואברהם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחרון" (בראשית י"ב ד') לכן כתבו ע"ה במקום ע"ח או ע"ט, אבל באמת ראביע נפטר בשנת תתקכ"ז שהיא שנת ע"ח או ע"ט לחייו.

אבל, לדעתי אי אפשר לקבל את דעת גרץ, כי הנה לא רק במקום זה בלבד כתוב שראביע נפטר בשנת ע"ה לחייו, כי גם בהרבה מקומות אחרים, כמו "ואזכיר עוד, במקומות שאין בהם אותה המליצה של "ואברהם בן... בצאתו מחרון" ושם מאיזה טעם שני שם המעתיקים את המספר ע"ח או ע"ט למספר ע"ה? ועוד, כל מי שמכיר את ראביע ואת שיחו הרי יודע שראביע לא יעשה לעולם פתגמים למחצה, לשליש או לרביע, ואילו לא היה המספר "חמש שנים ושבעים שנה" של הפסוק מתאים לימי חייו כי אז לא היה ראביע קורא על עצמו את אותו הפסוק כלל וכלל, כי רגלים אנו לשמוע מראביע רק פתגמים חריפים, דבר ולא חצי דבר.

* *

- (2) לפי דעת הרב ש. י. רפפורט ד"ר צריכים אנו לומר כי בכתובת "ספר ואלה שמות וכו' תתקכ"ז יקר כמו שהם" יש מעוטסופר ובמקום תתקכ"ז צ"ל תתקכ"ד (4). ולפי"ז נוכח להחזיק במספר של תתקכ"ז שאו נפטר, וגם בכל הרשימות הנודעות שכלן

(1) ענין זה מובא בספרו של גרץ כרך ד', ציון 8 סימן 5.

(2) מקום הנ"ל ציון 8 סימן XVI.

(3) בספרו הנ"ל עמוד 65.

(4) מאמרו מובא ב. 273

Wissensch. Zeitschrift f. Jud. Theologie
1839 S. 273

[7]

תקדינה כי ראביע סת בשנת ע"ה לחייו. כי אלו היה ראביע בשנת תתק"ץ בן סיד שנה, הרי היה בשנת תתק"ץ בן ע"ה בדעה כזו מחזק גם הלברשטם (1) וכנא (2). אפס, כי גם את התקין הזה קשה לקבל, כי בשום כי לא נמצא שפרושו הארוך של ראביע לשמות נשלם בשנת תתק"ץ אלא בתתק"ץ, וקשה לומר שכל הסמתיקים טעו וכתבו תתק"ץ במקום תתק"ץ בלי כל טעם ויסוד.

* *

3) בדרך אחרת שלישית הלך הח' ש. אוקס (3). לפי דעתי אין הקטע של הפרוש לבראשית שמה אחת קס הפרוש הארוך לשמות, ויא כל אחד ואחד הוא חלק של שמה בפני עצמה (4). וראביע חבר לפי דבריו שלש שמות שונות לתורה. הראשונה הוא הפרוש הארוך שמסנו נשאר לנו רק הפרוש (הרגיל להיות, נדפס בחומשים) לספר שמות. את זה חבר ראביע בשנת תתק"ץ בעיר לוקא והניחו אצלו עד שנת תתק"ץ, כמו שאומרת הכתובה שבסופו... שנת תתק"ץ יקר כמו שהם. השמה השנייה הוא הקטע של פרושו לבראשית. והיות שראביע כתב שהוא חברו אחרי מחלתו בשנת סיד לחייו, ונודע שנפטר בשנת תתק"ץ, שוב צריכים אנו לומר שראביע התחיל לחברו בשנת 1156 (תתקמ"ז). והשמה השלישית הוא הפרוש הקצר הרגיל להיות נדפס בחומשים לבראשית, ויקרא, במדבר ודברים, והפרוש הקצר לשמות הנדפס ע"י ישר וקל יד, ואת השמה הזאת גמר ראביע כרומי בשנת מותו, דהיינו שנת תתק"ץ, כמו שנראה מתוך השיר "דור דורים" הנ"ל.

אפס, כי גם הדברים האלה אינם מתקבלים על הלב. הן מה שנוגע לדבריו שהפרוש הארוך לשמות הוא מוקדם בזמנו לפרוש הקצר של ראביע, הרי כבר הבאתי ראיות ברורות (5) שהדבר להפך. כי פרושו הקצר של ראביע הוא הפרוש הראשון שהחבר בעיר לוקא באיטליה בשנת תת"ק—תתק"ה, ואת פרושו הארוך לשמות כתב ימים רבים אח"כ בשנת תתק"ץ ואין ברצוני לחזור פה על הדברים ההם. אבל גם במה שנוגע לפרוש הארוך לבראשית ולשמות, אין דברי אוקס נכונים לדעתי. כי לפי דבריו חבר ראביע את פרושו הארוך לשמות (שהוא לדעתו פרושו הראשון לתורה) כבר בהיותו עדין באיטליה בשנת תתק"ה, ושוב אין כתב בסוף שמות שהשלימו בשנת תתק"ץ, דבר שאינו נכון בתחלט? ואיך יעלה על הדעת לומר כי יען שהניחו אצלו עד שנת תתק"ץ לכן יכתוב שהשלימו בשנת תתק"ץ? לפי זה הרי לא נדע לעולם את זמן חברו של שום אחד מספריו, כי בכל מקום נוכל לומר שאולי רשם ראביע רק את הזמן עד שהניח אצלו הספר ונתנו אז לאחרי, אך כאמת כבר הוכרר כן וכך שנים לפני זה! ואם נאמר שבאמת גמרו בשנת תתק"ץ, איך בעל כרחנו אנו צריכים לומר שאת יתר הספרים של שמה ארוכה זאת, דהיינו לספר ויקרא, במדבר ודברים ושאינם נמצאים

(1) בהקדמות. לספר העבור לראביע ליק 1874 עמוד 15.

(2) בספרו הגיל חייב כרך שני עמוד 35-34.

(3) Monatsschrift 1916 עמוד 130.

(4) קצת ראיה מצאתי לדעת אוקס, כי מצאתי בדעת זקנים מבטלי תוספות [שמות כ"א ויין ודל... לא תצא (כצאת העבדים) פי' ר' אברהם אעזיל שאין הארון יכול לכופה לעשות מלאכה הצריכה לצאת חוץ, אלא בתוך הבית]. עכ"ל. ופירושו זה לא מצאתי לא בפרוש הארוך ולא בקצר במקומו, ויולי הוא מן השטה השלישית.

(5) בחבורי הגיל מכאז סימן ויין עמוד 35-39.

היוס) חבר ראביע אחרי כן, שנה או שנתים אח"כ כלומר בשנת תתק"ץ—תתקמ"ז. ושוב אין יעלה על הדעת לומר כי בעוד שנה או שנתים, כלומר בשנת תתקמ"ז התחיל שוב לחבר שמה שנייה חדשה?

ואפילו אם נקבל את כל דברי אוקס והחוקים, בכ"ז אין הדברים עולים יפה, וגם הרב רפפורט אשר תקן וכתב תתק"ץ במקום תתק"ץ, בלי כל יסוד, לא הועיל בתקנתו זו ולא כלום. כי כאמת אי אפשר לומר שראביע החל את פרושו הארוך אחרי חלוו בשנת תתקמ"ז. משום שיועיים אנחנו ברור שכאותה שנה התקטק ראביע בענינים אחרים. כי בשנת תתקמ"ז גמר את פרושו לספר דניאל, כי כן כתוב שם בסוף פרושו: נשלם ספר דניאל במרחשון שנת ארבעת אלפים ותתק"ץ בעיר רודוס (1). וכאותה שנה גופא חבר ג"כ ברודוס גם את פרושו לתהלים וגמר אותו בחצי חרש אלו, כי כן נמצא רשום בכ"ז דירודוס (2). וכמקט ארבעה חרשים אח"כ חבר שוב ג"כ ברודוס את פרושו לספר תרי עשר, כי כן כתוב בסופו: "פרשתי אני המחבר אברהם בן עזרא הספרדי בשנת ארבעת אלפים ותשע מאות ושבע עשרה בראש חודש טבת בעיר רודוס". עכ"ל (3). ועתה אין יעלה על הדעת לומר שמלכר פרושו לדניאל, תהלים ולתרי עשר חבר באותה שנה עוד גם פרוש ארוך לבראשית ולשמות, הכל בשנה הראשונה אחרי חלוו?

והנה, בסוף הקדמתו לשטתו הארוכה לבראשית אנחנו רואים שכעת כתבו אותה היה עדיין חלש מן החולי וכתב: "והשם יחזקני לשלם הנד"ר" (4). וכן נראה גם בראש הקדמתו שם, שלא היה לבו בטוח בכחו, ושוב אין נאמר שהזקן החלש הזה, שעדיין לא היה לבו בטוח שיעלה בידו אף לשלם את נדרי ולכתוב פרוש לתורה, יתחיל באותה שעה מלאכות כל כך מרובות עוד בטרם יעלה בידו לשלם את נדרי? ענין זה היה קשה בעיני כמה שנים, ואף אחד מן החוקרים לא הרגיש סתירה זאת, ורק עתה ראיתי שהחכם פרידלנדר—אשר לדעתי ירד לעמקם של הדברים האלה יותר מכל החכמים שעסקו בחבורי ראביע לפניו ולאחרי—נגע ג"כ בשאלה זו, וכתב (5) שבאחר שראביע היה חולה קרוב לשנת תתקמ"ז שוב קשה להעלות על הדעת כי באותה שנה חבר ראביע את פרושו גם לתורה, גם לדניאל, תהלים ותרי עשר, אכן גם פרידלנדר לא השתדל לתרץ את הדברים,

* *

לכן אמרתי ללכת בדרך חדשה לגמרי, ואומר כי בכל אופן צריכים אנו להחזיק בארבעה כללים אלו: (א) אנו צריכים להניח שראביע חי שבעים וחמש שנה כי כל הרשימות שנשארו לנו מגידות בן ולית מאן דפליג. (ב) ברור שלפני היות ראביע בן סיד שנה חלה ובהיותו בן סיד החל לחבר את פרושו הארוך לתורה, כי ענין זה הגיד ראביע בעצמו (ג) מצד השכל ברור שאדם זקן בן סיד שנים לא יוכל אחרי

(1) מוכא בספרו של גרץ כרך ד, ציון 8 סימן 9-7 וכן בהקדמתו של הלברשטם לספר העבור הגיל עמוד 15. —

(2) עיין הערה שלפני זאת.

(3) עיין הערה שלפני זאת.

(4) הקדמתו זאת מוכא גם בספרו הגיל של כהנא כרך שני חלק א' עמוד 75-84.

(5) עיין בספרו האנגלי הגיל עמוד 148 הערה 2. והנני מביע פה את תודתי לכבוד החכם המלומד מר שמואל קליין נ"ס, אשר תרגם לי חלקים גדולים מהספר האנגלי החשוב הזה.

בהלכה לעבוד במדע כ"כ גדול עד כדי לחבר בשנה אחת פרושים גדולים לבראשית שמואל דניאל תהלים ותרי עשר. ר' עלינו לקבל את הזמן הקבוע של תהלים לעת נסרו את פרושו הארוך לשמואל כי אין לנו שום סמך לתקנו בשנת תהלים. ואם נקבל את ארבעת הכללים האלה לאמת שאין לזוז ממנה שוב אין בידנו לתקן את הדברים בלתי אם נאמר כי ראביע לא נפטר בשנת תהלים.

ובאמת לא בנקל עלה על לבי לבטל את הפרש-הקבוע הזה שכבר קיטווקבלו אותו כל חוקריו לאמת. אבל בכ"ז ע"פ הכללים שהעמדתי ושאלו לזוז מהם, כבר הסכמתי בנפשי שאי-אפשר להחזיק בפרט תהלים. ועתה מצאתי לי בספרו האנגלי הנ"ל של פרידלנדר יסוד חזק להשערה. כי פרידלנדר—בזכרו ע"ד כתב-יד שונים שיש לפרושי ראביע—כתב (1) כי בספריה בודל. סימן 223 יש כ"י לפרוש ראביע לתורה, ובסופו כתוב כך: "ביום שני כ"ח אדר ראשון שנת תתקכ"ד נפטר ראביע והוא בן חמש ושבעים שנה" ע"ל. פרידלנדר הביא ענין זה בהעברה בעלמא, ככל מה שהוא מביא את יתר ההערות בנוגע לכתבי יד שהוא מזכיר שם, מכלי להשגיח עליו כלל וכלל. אבל, לדעתי זהו הפרט היחיד האמתי לקבוע בו את זמן פטירתו של הראביע. כי אם נחזיק בפרט הזה או יעלו לנו כל ההשכונות על צד היותר טוב, ולא נצטרך לשום תקון כלל. כי, אם נאמר שראביע נפטר בשנת תתקכ"ד בהיותו בן ע"ה שנה, הרי נולד בשנת תת"ן (850) וחלה בשנתו הסיג 1631 שהיא שנת תתקכ"ב (912) ונרפא, ובשנת תתקכ"ג בהיותו בן ס"ד שנה כתב את פרושו לבראשית ושמות וגמר את זה בשנת תתקכ"ג 1913, ככל אשר רשום בסוף פרושו לשמות. שלש שנים אח"כ כתב את פרושו לדניאל, תהלים ותרי עשר, והכל יבוא על מקומו כשלוש. והנה גם גרץ וגם שטיינשניידר קובעים את שנת תתקכ"ד בשנת פטירתו של ראביע, כמו שהעליתי, לפי שהיום והחודש והשנה כתאימים כולם למציאות, לפי ששנת תתקכ"ד היתה באמת שנה מעוברת, ור"ח אדר ראשון היה אז באמת ביום ב' בשבת, הכל כפי מה שהוא בכתובת שבכ"ז וינה; אבל ראה זה פלא, כי גם הפרטים שבכתובת הכ"ז בודל. סימן 223 שהעליתי, גם הם מסכימים למציאות, כי רישתי בדבר ושאלתי את פי החכם הכרונולוג היהודי המפורסם פרופ. דר. אדוארד מאלר. כבודאפסט, וגם הוא העיר לי, כי שנת תתקכ"ד היתה ג' שנה מעוברת ויום ב' ר"ח אדר ראשון היה ביום ב' בשבת, מכאן כמו שהוא בכתובת כ"ז בודל. הנ"ל, וממנו כמו שהל להיות בשנת תתקכ"ד.

ומכיון שכל הדברים הנזכרים מסכימים לפרט זה, וכל הכלולים יוסרו על ידו, לכן, לדעתי, עלינו לקבל, כי ראביע נפטר ביום שני בשבת, בראש חדש אדר ראשון שנת תתקכ"ד, ולא תתקכ"ז.

* *

כבר כתבתי ע"פ ראיות ברורות (2) כי הראביע לא כתב בשיר "לדור דורים" אלא עד מלח "השלמתי", אבל למלח "השלמתי" עד סופו הוא הוספה מידי המעתיק, ושוב רק העתיקה נגמרה בעיר רומא בשנת תתקכ"ז, אבל החבור גופו נעשה ע"י ראביע בלוקא בין שנת תתק"ח—תתק"ט, עיי"ש באריכות. ולפיכך נכון היטב שבכתובת

- (1) בספרו הנ"ל עמוד 202.
- (2) בחבורו הנ"ל: יבוא עמוד 36 סימן ב'.

שאחרי השיר הזה נתחלפה שנת תתקכ"ד לתתקכ"ז. כי המעתיק שהעתיק את ההעתיקה ובמאה ה"ד או ט"ו חשב ג"כ כי השיר "לדור דורים" כ"ז של ראביע הוא, ושראביע גמר את פרושו בשנת תתקכ"ז, ושוב התקשה כי איך יכתוב אח"כ שראביע נפטר בשנת תתקכ"ד, כי מאחר שנמר את פרושו בתתקכ"ז שוב איך נפטר שלש שנים לפני זה? מה עשה המעתיק? הלך וכתב שנפטר בשנת תתקכ"ז, שע"פ לא תהיינה כתבותיו סותרות זו את זו.

ובעל ספר היוחסין (1) כתב ע"ד ראביע וז"ל: "אבל אני שמעתי וכו' ונפטר שנת תתקכ"ד (954) וכו', וכן מצאתי כתוב כי ר' אברהם בן עזרא וכו' נפטר שנת תתקכ"ד 954 יום ב' ר"ח אדר ראשון בן ע"ה שנה, וכן כתוב ביסוד עולם, עכ"ל. אין כל ספק כי זוהי טעות מוחלטת כי לפי זה היה ראביע בשנת תתקכ"ד (906) רק בן כ"ז 1261 שנה, ואין כתב באותה שנה על עצמו (2) "ואברהם זקן? אלא ודאי שבמקום תתקכ"ד היה רשום "תתקכ"ד (924) אבל המעתיקים טעו, כי בכתב אשורי אפשר שהקף תחלף בנון. ראיתי עוד שהחכם וילנסקי מביא (3) כי בכ"ז לפרוש ראביע אשר בומיקן סימן XXXIX כתוב גם השיר "לדור דורים" וגם הכתבת שאחריה, רק במקום תתקכ"ז כתוב שם תתקכ"ד (984) ואין ספק אצלי, כי גם שם טעה המעתיק, וקורב לודאי שהקף התחלפה כפא ובמקורו היה תתקכ"ד.

* *

עכ"פ, גם לפי דברי, צריכים אנו לומר שהקטע של הפרוש הארוך לבראשית והפרוש הארוך לשמות שמה אחת הן, כמו שקבל גם גרץ (4) הלבשרטם (5) כאבר (6) ורוזין (7). אבל לפי דעת אוקס במאמרו הנ"ל אין לומר כן, כי צוריותיהם ההיצוגיות של שני הספרים האלה אינן שוות זו לזו. כי בקטע לבראשית נחלק הפרוש לשני חלקים. בראש כל סדר וסדר יש תחלה חלק "הדקדוק" של אותו הסדר. כלומר הביאור הדקדוקי של המלות ושל הפסוקים. ואח"כ יש חלק "הפרוש" של אותו הסדר, והוא באור הענין. לא כן בפרוש הארוך לשמות, ששם לא נמצא חלק זה של הפרוש ועוד הקשה אוקס כי בפרוש הארוך לשמות יש לפני כל סדר וסדר חרוז קטן, מה שאין כן בקטע של פרושו לבראשית (8).

אבל, לדעתי, צורך בזה פרידלנדר שכתב שהפרוש הארוך לשמות היה בן סקורו באמת ג"כ נחלק ל"דקדוק" ו"פרוש" כמו הקטע לבראשית, ורק אח"כ העתיקו ראביע גופו או תלמידו באופן שלא השגיח על החלוק ההוא. וכתב הח' פרידלנדר שעוד רשמו של חלק זה ניכר בשמות ל"ג, י"ב ושם פסוק כ"א. עיי"ש היטב. (9).

- (1) הוצאת פריימן פרנקפורט תרפ"ה ע' 218.
- (2) בשירו שבראש "ספר הצחות" שלו, הוצאת ליפמן פיורדא תקפ"ו.
- (3) "דביר" ספר שני תרפ"ג ע' 278.
- (4) בחבורו הנ"ל כרך VI ע' 450.
- (5) בהקדמתו לספר העבור לראביע הנ"ל ע' 11, הערה 21, ושם ע' 15.
- (6) עיון Monatsschrift 42 ע' 23.
- (7) כאבר בספרו Abr. Ibn Ezra mint grammaticus (ראביע בחור מדקדק) בודפסט 1882 ע' 22-23.
- (8) עיון כל זה במאמרו הנ"ל במונשטשייפס הנ"ל עמוד 127.
- (9) בספרו האנגלי הנ"ל עמוד 153-154. ועוד ראה כי הפרוש הארוך לשמות הוא ההמשך של הקטע לבראשית כי בשמות כ"ב סדר אמר "והלחות, קדמוניו אמרו כי נגזרו ככה, כאשר פרשתי בראש ספר בראשית" עכ"ל. ובאמת נמצא כן רק "יקדמוניו לקטע בדיה" "והרביעי" עיי"ש.

דבריו נרץ נכונים, אם נראה את דרכי מסעיו של ראבי"ע ע"פ דבריו על המפה. הן לפי דבריו הלך ראבי"ע מרומא לצד דרום לעיר סלרנו. משם שוב צפונה (1) לעיר מנטובה. משם בלוקא. משם לבדרש (שבצרפת), משם לרודוס (דרום צרפת) ומשם ללונדון. מלונדון חזר לנרבוניה שבמקדוניה דרומית של צרפת (2) משם הלך שנית (3) לרודוס, ומשם (בהיותו כבר בן ע"ח או ע"ט (4) שנה הלך לקלהורה (Calhora) שבצפון ספרד (5) ושם נפטר. לפי דבריו נולד ראבי"ע בשנת תתמ"ה—מ"ט ונפטר בשנת תתקכ"ז בשנת ע"ח או ע"ט לחייו.

* * *

ועתה אסדר את קורות ימי ראבי"ע בעת בואו לרומא עד פטירתו על יסוד מאמרי "קורות פרשי ראבי"ע לספר שכות" 1, על יסוד מאמרי: "איפה חת רבנו אברהם אבן עזרא ז"ל?" (2) ועל יסוד מאמרי זה. וההיינה הנקודות היותר חשובות בקורות חייו בדרך הזה:

בשנת תת"ק היה ברומא. שם פרש את ספר קהלת (3). חבר ספר המאנים (4). פרושו לאיוב (5) ותרגום ספרי ר"י חיוג (6). בין תת"ק—לתתק"ה היה בלוקא. שם חבר את פרושו הקצר לכל התורה (7). בשנת תתק"ה חבר בלוקא פרושו לישעיה (8), ושם חבר את ספר היסוד ושפת יתר (9). בשנת תתק"ו היה במנטובה (Mantüva) באיטליה ושם חבר את ספר "הצחות" שלו (10).

(1) בהצופה לחכמת ישראל (בודפסט תרפ"ד מחברת א'), ושם ירל בהוספות בתור מבוא לספרי הנ"ל.
(2) "קריית ספר" (רבעון לביבליוגרפיה) שנה ה' חוברת א'—ב', ירושלים סיון אלול תרפ"ח צד 126 ותלואה.

(3) בראש ספרו זה כתב "עדי בא אל רומי" ובסופו רשם שכתבו בשנת תת"ק.
(4) בראשו כתב: "ואל רומי ירד" ובסופו כתב: חזון.
(5) בראשו כתב: "זה פירוש בסוד איוב וכי ברומי חבר" וכי.
(6) בסופו כתב: "נשלם ספר אהיות הכפל אשר חבר ר' יהודה בן דוד י"ע כלשון ערבי ואשר תרגמו בלשון הקודש הרב ר' אברהם ב"ר מאיר י"ע עזרא ספריו, במדינת רום רבתי (הוצאות דוקס פרנקפורט א. מ. 1844), כל המקומות הלא מובאים בספרו של גרץ.
(7) המקור לזה, ענין במבוא שלי עמוד 33 ובמאמרי זה.
(8) המקור לזה מובא בתוך מאמרי זה.

(9) כי בן כתב הוא בעצמו בפתיחת ספרו "שפה ברורה" (הוצאות ליפמן פיורדא תקצ"ט דף ס"ו ע"א וב') שחבר ספרים אלו בעיר לוקא, אך את הזמן לא כתב. וענין לזה מאמרי: "עיד ספר היסוד ושפת יתר לראבי"ע. בקריית ספר" ירושלים תרפ"ו עמוד 165—168, ומאמרי "הערות עיד ספר היסוד של ראבי"ע" בהצופה לחכמת ישראל" בודפסט, תרפ"ח עמוד 163—172. וענין עוד לענין זה מבוא לספר "שפה ברורה" מאת מ. וילנסקי ב"דבר" ברלין תרפ"ד עמוד 274 ובמאמרו "עיד ספר היסוד ושפת יתר לראבי"ע" "קריית ספר" (שנה ג') 73—79.
(10) את את הזמן כתב ראבי"ע בעצמו בסוף הספר, הובא בספרו של גרץ מקום הנ"ל, ואת מקומו כתב ג"כ בפתיחת ספרו "שפה ברורה" מקום הנ"ל.

בשנת תתק"ו היה בעיר וירונה (Veornia) שבאיטליה, ושם חבר את "ספר העבור" שלו (1). ולדעתי חבר בעיר הזאת ובשנה זאת ואו בשנת תתק"ז גם את ספרו "שפה ברורה". וענין מכוא של דר. וילנסקי לספר "שפה ברורה" (2) שכתב שא"אפשר לדעת מתי ואנה חבר ספר זה. וגרץ ודבים גם מהבאים אחריו כתבו שחברו בעיר רומא בשנת תתקכ"ו. אבל במאמרי "באיו שנה" ובאיו מקום. חבר ראבי"ע ספר "שפה ברורה" שלו ואשר עדיין לא יצא לאור הכאתי ראיות כי אין הדין עמהם. וכבר הוכחתי במבוא לספרי הנ"ל (3) שראבי"ע חברו עכ"פ לפני שנת תתק"ז. ואין ספק שלא בצרפת חברה. כי יודעים אנו כי בספרים שחבר ראבי"ע בצרפת, נתן רסן לפיו לכל ידבר נגד הדרש (4) כי שם לא עסקו בדקדוק, כ"א כשיש ובמדרשים בלבד, ולא רצה ראבי"ע להעלות על עצמו את המחס של ת"ח של צרפת. אבל בספרו "שפה ברורה" הוא מדבר בדברים קשים כגידיו נגד הדרש, והרי מזה נראה שבאיטליה כתבו לפני בואו לצרפת. ועוד כי ראבי"ע יעץ לתלמידו שיבקש ספריו שכבר חבר בדקדוק ברומא, בלוקא ובמנטובה (5). ואילו היה או בצרפת איך אפוא עלה על דעתו שספריו שחבר באיטליה כבר יהיו נמצאים בצרפת? וא"אפשר לומר שחברו ברומא או בלוקא או במנטובה, כי ראבי"ע אמר לתלמיד שבקש ממנו ספר בדקדוק שכבר חבר ספרו דקדוק בערים אלו, שוב משמע שחזן מהקרים האלה דבר, והיות שלא היה ראבי"ע באיטליה חזן מבערים הללו רק בוירונה בלבד, שוב ברור ששם חברה. והיות כי בשנת תתק"ה כבר היה בעיר בדרש שבצרפת. שוב ברור שחברו או בשנת תתק"ו או בשנת תתק"ז.

בשנת תתק"ה עבר מאיטליה לצרפת לעיר בדרש (Beziers) שבחוף הים בצד מקדוניה דרומית של צרפת, ושם חבר את ספרו "ראשית חכמה" (6) ושם חבר גם את "ספר השם" או כמו שכתב הוא בעצמו בראש ספרו זה. (7) בין שנת תתק"ה לתתק"כ — עבר ראבי"ע מברדש לעיר נרבוניה (Narbone) הסמוכה מאד לבדרש. ובעל "צפנת פענח" כתב (8) שראבי"ע חבר בנרבוניה לוחות בחכמת הכוכבים. ולדעתי, חכום רק בעת שעבר מברדש לנרבוניה כמבואר היטב במאמרי "איפה נפטר ראבי"ע" (9). ולא כמו שכתב גרץ וכל החוקרים אחריו, שראבי"ע היה בנרבוניה בשנת תתקכ"א כי ענין זה מיוסד לדעתי על טעות.

(1) בן כתב ראבי"ע גופו בספרו זה (ליק 1874 דף ח' ע"ב ודף י' ע"א).
(2) "דבר" הנ"ל מקום הנ"ל.
(3) עמוד 38.
(4) ענין זה מבואר היטב בספרו האנגלי Essays הנ"ל של פרידלנדר, עמוד 143—144 ועוד במקומות אחרים.
(5) בפתיחת ראבי"ע לספר "שפה ברורה" הנ"ל דף ס"ו ע"א וע"ב.
(6) "נשלם בחורש חמוש שנת תתק"ה בקריית ספר" (מבוא ע"י אוקס במאמרו הנ"ל במונכסטרופס 1916 עמוד 193 בשם Hadschr. d. Konigl. Bibli Berlin No. 220
(7) הוצאת ליפמן פיורדא תקצ"ד דף א' ע"א.
(8) הוצאת הרצוג, קראקו תרע"ב עמוד 142.
(9) קריית ספר" (רבעון לביבליוגרפיה) שנה ה' חוברת א"ב, ירושלים סיון אלול תרפ"ח, צד 126 ותלואה.

מאמרים וחקירות.

איפה מת רבנו אברהם אבן עזרא ז"ל?

באת יהודה לים פלייטער (טימישווארא, רומניה).

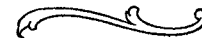
כל מי שעוסקים בקורות ראביע יודעים, כי בנוגע למקום פטירתו וקבורתו נזכרים ארבעה ביקוסות: א. העיר קלחורה (Calhorr) שבספרד, ב. רומא שבאיטליא, ג. כבול (Cabul) שבארץ ישראל, וד. ארץ אנגליא. ואנחנו נברר האמת.

I. הראשון אשר הודיע שראביע נפטר בקלחורה היה ר' יוסף בן צדיק שכתב בספרו, וזכר לצדיקי [שחברו בשנת ה'א רמ"ן] וזה לשונו: נפטר הר' אברהם בן עזרא בקלחורה שנת ד"א התקכ"ה, אבותיו היו מגדולי גראנדה, ובסודת היא בדינו קהל גראנדה, שהוא מיושבי ירושלים עיר הקודש מבני יהודה ובנימין (כ"ל. 1) אחריו בא ר' אברהם זכות, שבספרו, "והסין" הלך חסיד בעקבות ר' יוסף בן צדיק, וכתב ג"כ שראביע נפטר בקלחורה, אבל במקום התקכ"ה כתב התק"ח (2), ואחריו שניהם מלא גרץ וכתב שנראה כי כאשר נסע ראביע בדדום צדפת לשוב למקום מולדתו ספרד, קפץ עליו המות ונפטר בקלחורה (3) והיא, בצפון ספרד על נהר אֶבְרוֹ (Ebro) וכן קבלו אחריו ברנ-פלד (4), ר"ל קרינסיק ז"ל בקדוזה ראביע שלו (5) וקלצקין (6).

אמנם כבר העיר החכם הגדול ר"מ שטיינשניידר (7) כי פלא בעיניו שגרץ קבל דעה זאת לאמת; אך בב"ז לא העלה נגדה כל ראיה לסתור. אבל הרי

בין שנות התק"ח—תתק"כ הלך מנרבונה לרודוס (Rodez) שבדרום צרפת ושם חלה ויתרפא (1).
בשנת תתק"יג השלים ברודוס את פירושו הארוך לספר שמות (2).
בשנת תתקמ"ז כתב ברודוס את פירושו לדניאל ולתהלים (3).
בשנת תתקמ"ז כתב ברודוס את פירושו לתרי"ג עשר (4).
בשנת תתקמ"ח היה בלונדון ושם חבר את ספרו "יסוד מורא" (5).
בשנת תתקמ"ט באנגליה (כלי ספק בלונדון) חבר את "אגרת השבת" שלו (6).
בשנת תתקכ"א כתב את הקדמתו לספר "אלמנתי" (7) וראביע הזכיר שם שנת 1660 לפי מספר הערלים, והיא שנת תתקכ"א. ולדעתי באנגליה (בלונדון) חברו כי לא מצאנו שום מקור שהלך לו מאנגליה, ומה שכתב גרץ שראביע היה בשנה ההיא מנרבונה ושם חברו—מיוסד לדעתי על טעות, כאשר בארתי באריכות במאמרי "איפה מת ראביע ז"ל?" (8).

בשנת תתקכ"ד ב' בשבת, ר"ח אדר ראשון נפטר ראביע. מקום פטירתו — לדעתי הוא אנגליה, ובלי ספק לונדון, כמו שבארתי במאמרי "איפה נפטר ראביע ז"ל?" הנ"ל, והיות שחי ע"ה שנה, הרי יוצא שהוא נולד בשנת תת"ן. אם יראה הקורא את מסעיו של ראביע על מפת אירופה, או יחבונן כי לפי סדורו של גרץ הלך ראביע אורחות עקלקלות, מסעות גדולים, ארוכים וקשים וחזר כמה פעמים למקום שכבר עזב אותו, וכן יהיה גם לפי סדרו של שטיינשניידר וכהנא בספרם הנ"ל. אבל לפי רשימתי הלך לו ראביע מרומא עד לונדון בדרך ישרה, ראוייה להתקבל על הלב, ובעיר שעבר בה פעם אחת, לא שב אליה לעולם.



(1) מוכח בספרו של ר"ד כהנא: רבי אברהם בן עזרא, ואישו תרגיז נוספות סימן ב' עמוד 70.

(2) יוחסין ראש מאמר רביעי.

(3) קורות ישראל (גרמניה) חלק VI. רשימה 8. סימן XV.

(4) "נעת אליהם" ווארשו תרנ"ט ע' 178.

(5) חומש בראשית, פוסקוב תרס"ז ע' 24 בסבוא.

(6) אנתולוגיה של הפילוסופיה של ברלין תרפ"ז ע' 14.

(7) "Abr. Ibn Esra". Supl. z. hist.-lit. Abt. d. Ztschr. f. Math. u. Phys. (7)

(8) עמוד 65 הערה 13.

(1) המקור לזה נמצא בתוך מאמרי זה.

ר"ד כהנא בתולדות הראב"ע שלו (1) כבר גם הוכיח כי טעות נפלה בדברי ר' יוסף בן צדק על ידי מעתיק אחד אשר כתב ר' אברהם בן עזרא במקום שהיה לו להעתיק ר' משה בן עזרא. כי מעולם לא שמענו על ראב"ע שאבותיו היו מגדולי גראנדה, אבל רשום זאת באמת כמעט מלה במלה על ר' משה בן עזרא. כי על זה האחרון נאמר בקבלת הראב"ע, ח"ט: "ורבנא ר' יהודה הנשיא בן יוסף הנשיא בן עזרא, היו אבותיו מגדולי גראנדה וכו' ומסורת בידי הקהל גראנדה שהם מיושבי ירושלים עיר הקודש מבני יהודה ובנימין, ודודיו ד' שרים, ר' יצחק הגדול ומשנתו ר' משה (בן עזרא) והשלישי רבי יהודה והרביעי ר' יוסף כולם סודות מעידות עליהם שהם מורע המלוכה מן הפרתמים עכ"ל" (2). והמעין שם בדברי ר"ד כהנא יראה כי אין כל ספק שהיה עמו שר' משה בן עזרא נפטר בקלהורה אבל לא ראב"ע.

II. דעת השנה שראב"ע נפטר ברוסא. זאת דעת ר"ד כהנא (3) וזה יסוד דעתו. בכ"ז אחד אשר בספריה הלאומית בעיר וינה כתוב בסוף פרושו של ראב"ע לתורה שיר זה:

- | | |
|-------------------------------|---------------------------|
| (1) "לדור דורים שנותיק אלהים | והיינו מתי מספר ספורים |
| (2) ואתה חי וקים לעדי עד | ומפר כל למשפחות ודורים |
| (3) ושוכן עד וקדוש רם ונשגב | ועשה טוב ויטיב לשרים |
| (4) ומדריכם בדרך הישרה | ונקראים חסידים גם ברוזים. |
| (5) בחסדך אלקים למדני | לתורתך ואבין הסדרים |
| (6) ועזרני להתחכם בדרך | יארעם יהו על פי סדורים |
| (7) כמו עד כה עזרתני כמובך | לפרש עור פשט כל הספרים |
| (8) והשלמתני בארבעת אלפים | תשע מאות ועוד שבע ועשרים |
| (9) שנת ששית לסחזור ר"ם ברוזי | שנת רצון שנת תפקד אסורים |
| (10) ביום ששי ביום טובה ושמחה | לישראל קדושים גם טהורים |

וביום שני בריח אדר ראשון שנת ד' תתקכ"ז נפטר אבן עזרא ז"ל והוא בן עיה וכתב סימן לעצמו בשנת פטירתו כתיבת ידו: ואברם בן חמש ושבעים שנה כצאתו מתוך אף י"י תנצב"ה. עכ"ל (4).

(1) בספרו: רבי אברהם אבן עזרא. מקום הניל.

(2) קרוב לסוף הספר.

(3) בספרו הניל מקום הניל עמוד 74.

(4) כ"י זה מובא ברשימתו של Kraft סימן 31 — xxxix. וברשימתו של A. Z. Schwarz סימן 25. וכ"י זה ראיתי בעיני. ור"ד כהנא בספרו הניל כך שני חלק שני עמוד 68 כתב שמצא כך גם בכ"י פאריס סימן קע"ז דף ק"ט. וכ"י היה נכתב בשנת ה"א מ"ח בשביל אליהו בן יוסף, ק"ס שנים אחרי פטירת ראב"ע. — גם השיר גם הכותבת שאחריו

והנה פלא שכ"י זה נרשם בדיוק היום והחודש והשנה שנפטר בו הראב"ע זרק שם הכתוב שנפטר בו לא נזכר, ומדוע? בזה למד ר"ד כהנא שנפטר ברוסא, ולכן לא זכר המוכיח את עיר פטירתו, כי כבר הזכירה ראב"ע גופו בשירו באכרו: "לסחזור ר"ם ברוזי".

והיות שאנחנו יודעים כי בשנת תת"ק כבר היה ראב"ע ברוסא ומשם הלך לעיר לוקא ומשם לעיר בנמבה ולנורונה שבאיטליא ומשם לברדש ולרודום שבצרפת ומשם ללונדון ומשם בשנת תתקכ"א שוב לגרבוה שבצרפת (1) שוב לפי דברי ר"ד כהנא בוכריהם אנו יזכר, כי בסוף ימיו שוב הלך ראב"ע שנית לרוסא ושם נפטר פרושו לתורה בשנת תתקכ"ז ושם נפטר באותה שנה. וכן גם דעת גייגר שכתב: „Wie es scheint, ist er über Nordafrika und Egypten nach den christlichen Ländern, zunächst nach Italien gegangen, wo wir ihn in Rom, Lucca, Mantua sehen, dann nach der Provence... dann nach Nordfrankreich... Von dort geht er nach England... Dann tritt er die Rückreise wohl in derselben Weise an, bis er in Rom im 75. Jahre die irdische Lebensbahn verlässt" (2) וכן קבל בהם גם החכם ר"ח ברורי בספר, מבחר השירה העברית" (שלו) שראב"ע נפטר ברוסא.

אמנם כל זה אמת אם אנחנו מקבלים את המקור של השיר, לדור דורים מתהלתו עד סופו ימקור נאמן, שכתבו ראב"ע בעצמו. אבל כבר הטייל בו ספק החכם פרידלנדר (4), באסרו כי נמצא שיר זה גם בכ"י אחד אשר בספריה של הוסיקא, אך שם הוא כולל רק שבע שורות בלבד במקום העשר, ובשורה ד' וה' כתוב כך:

- (5) טבורך אל עזרתני כמובך וכתבתי לשר כל הספרים
(6) והשלמתני בארבעת אלפים תשע מאות וגם שבע ועשרים
וכ"י כמו שהוא בכ"י שבונינה. עוד מביא פרידלנדר כי שיר זה נמצא גם בכ"י

נדפס בספר "זמח יתרי" לראב"ע הוצאת ביסליכס, פרסבורג 1838, עמוד 11 וכן בהוצאת ליפמן פרנקפורט תרי"ג עמוד 22. והשיר בלי הכותבת שאחריו נדפס בספרו הניל של ר"ד כהנא הלך א' עמוד 35, וכן אצל פרידלנדר בספרו Essays on the writings of Abi Ibn Ezra, London 1877 (?) Vol. IV. p. 159 וכן בספרו של רוזין: Reime u. Gedichte des Abr. Ibn Ezra, Breslau 1887. Heft II. p. 81.

(1) המקור לכל הפרטים האלה נמצא בספר העבור לראב"ע הוצאת האלברשטט ליק 1874, מובא עמוד 14. ועיין גיץ VI. — Note 8. ובענין התגורות ראב"ע בנרבוה עיין מה שאכתוב לקמן סימן IV.

(2) בגאט — Judentum. II. 1865. p. 131. וראיתי דבריו אלה בספרו הניל של שווינשוידר עמוד 70 הערה 38.

(3) ליפסא תרפ"ב עמוד קצ"ה.

(4) בספרו Essays הניל עמוד 158 הערה 1.

אחד אשר בקסברידש⁽¹⁾. ושם השיר ג'כ בן עשר שורות אך יש בו שנויים קטנים, אמנם משורה שבע ואילך הוא כך:

- | | |
|-------------------------------|---------------------------|
| (7) כשם י' שערותני במוכך | וכתבתי לשר כל הספרים |
| (8) והשלמתיו בארבעת אלפים | תשע מאות וגם שבע ועשרים |
| (9) שנת ששי למחזור ר"ס ברומי | שנת רצון שנת תפקוד אסורים |
| (10) ביום ששי ביום טובה ושמחה | לארז בו עשית גם לעברים. |

וזמן הלשון, וכתבתי לשר כל הספרים — אסר פרידלנדר — נראה ברור כי לא ראביע בעצמו כתב את השיר הזה, כי אם מעתיק אחד אשר העתיק ספרי ראביע לאיוה שר וגנוד. ובלקדי כן — אסר פרידלנדר — ספק גדול הוא אם ראביע כתב את השיר הזה, וען כי אין בו שום זכר לשמו של ראביע (בעוד שראביע רגיל להזכיר שמו בסוף ספריו) ולא התוכן, גם לא הסגנון וגם לא מליצת הדמיון וכפל הסגנון בלי צורך ויופי שבשיר הזה, אינם מתאימים לאומנותו הנפלאה של הראביע המפוארה בכל מקום⁽²⁾.

ועתה אם נאמר שהשיר, לדור דורים' מלאכת המעתיק היא, איכ גם הפרט של השנה וגם המקום הנזכר (רומי) לא של חבור הספר הם, כ"א של העתקת הספר.

אמנם החוקר החכם מר מיכאל וילנסקי נ"י מזכיר⁽³⁾ בהקדמתו החשובה לספר, שפה ברורה' לראביע, כי בכ"י של ספר, שפה ברורה' לראביע אשר לדור דורים' (קמלוג שלו עמוד 174) כתוב ג'כ השיר, לדור דורים' בסופו של ספר זה, ושם השיר ג'כ בן שבע שורות עקין השיר שבכ"י ואמיתק. וזה שם לשון השיר:

- | | |
|-------------------------------|----------------------------|
| (4) "תבורך אל עזרתני במוכך | וכתבתי לשר כל הספרים |
| (5) והשלמתיו בארבעת אלפים | תשע מאות וגם שבע ועשרים |
| (6) שנת ששית למחזור ר"ס ברומי | שנת רצון שנת תפקוד אסורים |
| (7) ביום ששי ביום טובה ושמחה | לישראל קדושים וגם מהדורים. |

ודעת וילנסקי כי ראביע התפרנס ע"י שכתב ספרים לנגידים ושרים, שכן נראה מכמה שיריו, אבל לא בכל מקום ובכל עת היה בידו לכתוב ספר חדש, לכן היה לפעמים סוכרה להעתיק אחד מספריו הנכתבים מכ"ר ולתת אותו לנגיד בתור ספר חדש מבלי לגלות לו שאין זה רק העתקת ספר ישן. ואת החבורים האלה היה ראביע רגיל לשלוח לנגיד בלוי שיר. וכנראה היה אצלו שיר מיוחד לזה, אלא שהיה משנה ומוסיף וגורע בו, חכל לפי צורך השעה. וגם השיר, לדור

דורים' היה שיר כזה, ולכן אנתנו מוצאים אותו בנוסחאות שונות, ובסוף פרשנו לתורה וכן גם בסוף ספרו, שפה ברורה', והשיר יחד עם כל שנויו של ראב"ע נופו הוא ולא של מעתיק זר, כי ראביע נופו העתיק ספריו לנגידים. וכדי העתיקו אותם ככל אשר אלץ אותו ההכרח, הוסיף בהם לשון, וכבר פרשת' או, כאשר פרשת' וכדומה. ובה בתרין החכם וילנסקי את הקשיוס הגדולים אשר כשאלת הכרונולוגיה של ספרי ראביע אשר כל החוקרים נלאו למצוא הפתח.

ואמנם השערתו של וילנסקי, שראביע עשה מחבוריו העתקות חדשות לנגידים והוסיף בהן ציונים מספר לספר, קרובה מאוד לאמת. ורק על ידה אפשר לנו לתרין את הסתירות הגדולות אשר נרמזו לנו ציוניו ורמזיו מספר לספר, בקביעות זמן חבורי. אך אין דבריו נכנסים לי לאזון באמרו שהשיר, לדור דורים' עם כל שנויו מלאכת ראביע היא ושכתבם כפי צורך השעה. כי הן לא הקצר יד הראביע לכתב בכל עת מצוא שירה חדשה, אבל תיך מזה הנה נראה שאף שיש באותו השיר כמה שנויים, בכל זאת בדבר אחד אין שנוי, והיינו בשנת הכתיבה וביום הכתיבה, שאין בהם רק נוסחא אחת, כי ככולם כתוב: והשלמתיו בארבעת אלפים תשע מאות ושבע ועשרים' וכן ככולם כתוב: ביום ששי. ועתה אילו כתבם ראביע לפי צורך הזמן, אז היה צריך שיהיה בכל אחד ואחד שנה אחרת, או לכל הפעם יום אחר! כי איך אפשר לומר שכולם נכתב בשנת התקכ"ז דוקא, וכולם דוקא בששי בשבת?

והנה גם פרידלנדר טודה (שם) כי היותר עיקרי שבין הנוסחאות של השיר, לדור דורים' היא הנוסחא אשר בכ"י וינה. וכנראה הוצרך לומר כן, כי בשיר הזה נאמר:

כבו עד כה עזרתני במוכך לפרש עוד פשט כל הספרים

והרי מזה נראה ברור שהמפרש מדבר אלינו ולא המעתיק. אבל כבר כתבתי בחבורי⁽¹⁾ שגם זאת אי אפשר, כי איך אפשר להאמין שראביע בשנת טיתתו או גם שלשה חדשים לפני מיתתו (כי לפי גרץ, ביום טובה ושמחה' היינו חנוכה) יעלה על לבו לחבר עוד פרשים חדשים לכל ספרי ג'ך? וכי חכם זקן כמוה לא הרגיש כי קרבו ימיו למות? ועוד יותר קשה דהנה בשנת מותו כבר נטר פרושיו לכל ג'ך ככל אשר הם בידינו היום⁽²⁾ ושוב לאיוה ספרים רצה

(1) אכן עזרא לספר שמות עם פרוש, משנה לעזרא' ועם הערות ע"פ כ"י, הוצאת מנורה' וינה תרפ"ה. מבוא עמוד xxxvi סימן ב.

(2) עיין במבוא, לספר העבור' הנ"ל עמוד 8 שמבוא ראביע' כתב פרוש גם לנגידים ראשונים וירמי' ויחזקאל ומשלי ועזרא ונחמיה רק שנאבדו. ועיין 1916 Monatschrift חוברת I—xii.

(1) Schiller-Sinassy ע' 119.

(2) עיין בספרו האנגלי הנ"ל עמוד 159.

(3) דבורי' ברלין תרפ"ד ספר שני ע' 277. ועיי' באריות פרשי הדברים.

לעשות עוד פרושים עד שהתחנן שהשם יהיה בעורו לפרש עוד פשט כל הספרים? אבל בלעדי כל זה הבאתי בחבורי כמה ראיות הוקות וברורות שפרושו של ראבי"ע לתורה לא בסוף ימיו נעשה (1) כ"א עכ"פ לפני שנת התקט"ז והיותר נראה שחברו בין שנת תתי"ק לשנת התק"ה, אך לא בשנת התקכ"ז.

לכן אמרתי כי אמנם השיר, "דוד דורים" שבכ"ו וינה של ראבי"ע הוא, אפס רק עד מלת "והשלמות" אבל משם ואילך דברי המעתיק הם אשר חי ברומי והעתיק שם פרושו של ראבי"ע לתורה בשנת התקכ"ז וגמרו כששי בשבת. ומעתיקים אחרים אשר שוב העתיקו ממנו העתקות לשונים ולגנדיים חשבו שכ"ל השיר של ראבי"ע הוא מראשו ועד סופו, לכן העתיקו כולו, רק למען לחנף קצת לגנדי ולשום לו זכר כתבו באמצע, וכתבתי לשר כל הספרים. ומעתיק אחד ראה השיר בסוף פרושו של ראבי"ע לתורה ושמו גם לסוף ספרו, "שפה ברורה". וידענו כי המעתיקים הרשו להם דברים כאלה ובפרט בסוף הספרים, שהרגלו לחוסף שמה שירים וביחוד שירים שחשבו שהם מן המחבר.

ונמצא כי לפי דעתי מן השיר, "דוד דורים" אין ראיה כלל שראבי"ע נפטר ברומא.

ועוד לי ראיה שראבי"ע לא ברומא נפטר, כי הנה"ר בנימין הנוסע מזכיר שהיה ברומא בזמן האפיפיור אלכסנדר (השלישי) ור' מרדכי אדלר הוכיח (2) כי האפיפיור הזה היה ברומא רק בין שנות התקכ"ז (1167-1166) כי היה גולה ברומא עד יום 23 נובמבר של שנת 1165 ובשנת 1167 היה שוב מוכרח לעזוב את רומא. ונודע שר' בנימין הנוסע נולד בעיר מודילה (Tudela) שכספרד, וכבר הוכיח ר"ד כהנא (3) שגם ראבי"ע בטודילה נולד (ולא בטולידו) ועתה אילו היה ראבי"ע בסוף ימיו ברומא, או אין ספק שר' בנימין היה מזכיר את בן עירו הספורס הזה בין יתר חכמי רומא שהוא מזכיר, אלא ודאי שראבי"ע בעת ההיא דהיינו שנת התקכ"ז (והיא שנת פטירתו) לא היה מתגורר כלל ברומא.

III. ר' אברהם זכות בעל ספר היוחסין (לערך שנת 1500) היה הראשון אשר הזכיר שראבי"ע נפטר בארץ ישראל. וז"ל: "ויא כי נפטר (ראבי"ע) שנת התקכ"ה והוא קבור בארץ ישראל" עכ"ל (4). אבל ב"אגרת יחוס האבות לאלמוני", שנעתקה ונתפרסמה עברית בשנת ה' שכ"ד (1564) ע"י אורי ב"ר שמעון מבילא בצפת ת"ו (5) כבר מובאה ידיעה זו בדיוק יותר, כי שם נאמר כי קברי

(1) עיין מבוא לחבורי הנ"ל מעמוד xxxv עד סוף המבוא.

(2) עיין אוצר ישראל לאיוונשטין ערך רבי בנימין. ועיין אוצר המסעות שלו עמוד 15.

(3) בספרו הנ"ל נוספות סימן א' עמוד 67.

(4) בראש מאמר ד'

(5) החוקר י. בן-צבי כתב בספר השנה של ארץ ישראל תרפ"ד—פ"ה עמוד 94

הערה 2 כי לפי דעתו עיקר האגרת הוא התעתיק שלה משנת רצ"ו [1537].

ראבי"ע ודבר יהודה הלוי ושל ר' שלמה הקטן נמצאים בא"י בכפר כבול. שמו של כפר זה כבר נזכר בספר יהושע (י"ט כ"ו) בחור קיר הגבול של גלילת אשר, וגם היום נמצא הכפר כבול דרומית מזרחית לעכו, ועכשו הוא כפר בושלטי קטן הסביל לערך שמי"ה נפש. וכן נאמר בספר, "גלילות ארץ ישראל" לר' גרשון בן אליעזר כפראג (אמסטרדם 1634-35) בשנוי קצת כי כבול קבורים ראבי"ע ור"ש בן גבירול. וכן כתוב גם בספר, "שכחי ירושלים" לר' יעקב כ"ץ ב"ר משה חיים ברוך (לערך שנת הקנ"ט) שכבול יש קברו של ראבי"ע ושל ר"ש בן גבירול בעל האזהרות (1).

אבל לפי החכם מ. שטיינשניידר (2) אין להאמין באגדות כאלו שראבי"ע נקבר בא"י, כמו שאין לתת אכזר לשאר אגדות המספרות על דבר קברים קדושים בל"ו כל יסוד. וכן גם דעת גרץ (3).

אכן החכם י. בן-צבי טספר לנו שאמנם נמצאים בכבול שני קברים קדושים, והם תחת כפה הכנויה לפני חמשים שנה בערך. על אחד מהם מנחת מצבה עם כותבת עברית על שם בחור אחד שנפטר לפני מאה שנה, ועל גבי המצבה הזאת מנחת עוד אבן אחרת פשוטה וגדולה, אך על הקבר השני אין כלום. ולדעת החכם בן-צבי הם הם הקברים אשר מסורת היהודים מיוחסת אותם לראבי"ע ולר"ש בן גבירול (ואמר כי קברו שמה בחור אחד לפני מאה שנה כי דרכם היה לקבור מתיהם על יד קברים קדושים עתיקים). ולפי מסקנת בן-צבי אמנם קברים קדושים ועתיקים הם הקברים האלה, ולכן גם הערכים אשר בסביבה ההיא קוראים להם, "לוי בנת יעקוב", וזה שם התואר החל בהרבה מקומות על קברים ובנינים קדמונים המתיחסים ליהודים, אבל מכל מקום לדעתו אין שום יסוד ליחס שני הקברים לראבי"ע ולר"ש בן גבירול או לר"י הלוי ולר' שלמה הקטן. כי בנוגע לשלשת הראשונים אין שום ראיה שהם מתו או שנקברו בארץ ישראל, ור"ש פטיר חי אמנם בעכו, אך אין ראיה שנקבר בכבול. אבל משער החכם בן-צבי כי הקברים העתיקים האלו שיוכים לתקופה שבה נושבה כבול ע"י משפחת כהונה (4) אך ברכות הימים נשתכח מקורם, וברצות היהודים המאוחרים למצא אסמכתא לעתידות הקברים, מצאו שני אילנות גדולים להלוא בהם את התביעות המיסודות בעצם על סמך קדומה נשכחה.

(1) כל הדברים האלה הנוגעים לקבורת ראבי"ע בכבול וע"ד כפר כבול מסאמרו החשוב של בן-צבי הנ"ל הם לקוחים.

(2) בספרו — "Abr. Ibn Esra" הנ"ל עמוד 64.

(3) בתולדות היהודים שלו חלק 8, vi. Note 8.

(4) עיין Galiläas u. Geschichte S. Klein: Neue Beiträge z. Geographie u. 32. Wien 1923. וכן מן המחבר הזה: מאמרים שונים לחקירת א"י, וינה תרפ"ד עמ' 19.

ואמנם כתב גרין (1) על יסוד דברי ראביע בפרושו לשמות (כ"ה ז"א) שראביע היה ע"פ בארץ ישראל. אבל כבר כתב החכם מ. שטיינשניידר במאמרו "Ist Ibn Esra in Indien gewesen?" (2) כי אין משם ראיה רק שראביע ראה ספרים שבדקום חכמי טבריה אבל מזה אין כל ראיה שראביע בעצמו היה בטבריה.

ורבי יוסף טוב עלם הספרי בפרושו לפרוש ראביע לתורה הנקרא "צפנת פענח" (3) הקשה, איך אמר ראביע (בבראשית ב' ו"א) שניחון קרוב לא"י, והלא הוא בתוך גבול ירושלים! וכן הקשה עליו בויקרא בפסוק על ירך המזבח (ויקרא א' ו"א) (4) שראביע כתב כי הר ציון הוא טחון לירושלים, וכן כתב בפרושו לתהלים (מ"ח ג') שציון בצפון ירושלים הוא, והקשה ר' יוסף שזה אינו, כי הר ציון בדרום ירושלים הוא! (5). וגם אני מצאתי ראיה שראביע לא היה בארץ ישראל, כי בפרושו לישעיה (ס"ה ו') כתב ו"ל: "עמק עכור: הוא סביב ירושלים וכתוב את עמק עכור לפתח תקוה (הושע ב' ו"ז) עכ"ל. אבל באמת אין סביב ירושלים שום עמק, ור"ש לוינסון (6) כתב כי עמק עכור הוא בין ירושלים ובין יריחו, וכן נראה מיהושע ט"ו ו'. ועוד יותר פלא כי בפרושו להושע (כ' ו"ז) כתב ראביע בפסוק, את עמק עכור לפתח תקוה שהיינו עמק יזרעאל!

אכן סכל אלה יש ראיה רק שראביע לא היה בא"י טרם שכתב פרושו אלו, וא"כ גם יתר הרברים שראביע מביא בפרושו (7) ע"ד ארץ ישראל כפי השמועה כתבם. אבל כמובן אין כל ראיה שבזמן מאוחר לא נסע ראביע לארץ ישראל. וכאמת נקט ר' יוסף טוב עלם הנ"ל לודאי שראביע היה בארץ ישראל, וזה לשונו: "והנראה בעיני כי ר' אברהם לא בא לארץ ישראל רק באחרית ימיו, אחר שחיבר פירוש התורה" (8) וכן כתב בפרושו לויקרא: "ורבי אברהם אכן עזרא לא בא לירושלים כי אם אחר שחיבר פירוש התורה גם פירוש ספר תהלות וכו' והוא יצא מספרד שהיה במקרב כרי ללכת אל ארץ ישראל ונכנס בלזכה

(1) קורות יהודים (גרמניה) חלק VI, עמוד 453.

(2) Z.D.M.G. כרך XX עמוד 427.

(3) הוצאת ד. הרצל, קראקא תרע"ב עמוד 51.

(4) בספר "מרגליות טובה", אמסטרדם תפ"ב, דף צ' ע"ג. מיטן ט"ו.

(5) ע"פ ש. קליין: גיאוגרפיה של ארץ ישראל, וינה, עמוד 25 שכתב שאין ספק כי הציון הוא ההר הדרומי-מזרחי של ירושלים ולא המערבי כאשר חשבו בימי הביניים. ע"כ. והנה ראביע שם אותו על פי הפסוק לצפון!

(6) בספרו "מחקרי ארץ", וינה 1819, דף פ"ח ע"א.

(7) בספר הצחות שלו (דף ג' ע"ב) כתב שאנשי טבריה יודעים לקרא הקמץ, וכן מה שכתב בשמות (כ"ג ו"ט).

(8) בספר "צפנת פענח" הנ"ל, מקום הנ"ל.

(ר"ף Lucca) בלכתו קודם שיגיע לירושלים, ואז חבר הפירוש שם, וכל זה לאות (9) שלא ראה ירושלים כי אם אתר שהכיר פירוש התורה, והוא בא לפרש בדרך סברה על בן שג"י עכ"ל (10).

והנה אך לבותר להדגיש כי באמת לא חבא ר' יוסף שום אות שראביע היה בירושלים אחרי שהכיר פרושו. וגם נקט ר' יוסף כאלו הלך ראביע מספרד ללוקא שבאיטליה למען לכת משם דרך הים התיכון לארץ ישראל, אבל לנו נודע היום שראביע מספרד לא ללוקא הלך, כ"א לרומא, ומשם ללוקא, וגם מלוקא לא לארץ ישראל הלך כ"א לערים אחרות שבאיטליה, ומהן לארץ צרפת ומשם לאנגליה, ככל אשר הבאתי לע"פ בסיטן I. אבל בכ"ז אין להקל כל כך בדברי ר' יוסף, כי עליו לדעת שחבר את פרושו לערך 1358 (2) והוא רק לערך 200 שנה אחרי פטירת ראביע, ועוד שרבי יוסף זה חי בירושלים שנים רבות ושם חבר פרושו, כאשר כתב הוא בעצמו בפרושו לויקרא (3). והיות שנקט לודאי שראביע היה בירושלים אע"פ שאין לו לזה שום ראיה, ואדרבא, יש ראיות שלא היה בא"י כלל, הרי מזה נראה כאלו ידע ר' יוסף בבירור, שראביע היה בא"י, אם בפני שהיה הדבר הזה ידוע ומפורסם אצל תושבי א"י או אולי בפני שכבר היתה או ידועה השמועה שראביע נקבר בכבול. ולכן לדעתי עוד על החוקרים שבא"י, ובפרט לחוקר הנכבד מר בן צבי לעיין בענין זה ולפרש את הדברים הנעלמים האלו (4).

IV. עוד נשאר לדבר ע"ד השמועה הרביעית שראביע נפטר באנגליה. שמועה זאת שמענו מפי ר' משה בן חסדאי הנקרא ר' משה תקו. חכם תלמודי וקנאי זה יצא ללחום בספרו, "כתב תמים" (5) נגד רס"ג, נגד הרמב"ם, נגד ראביע ונגד הכבית החקירה בכלל ואמר: (6) "ואכן עזרא כתב בספרו: ודאי אין שר בעולם אבל כל תרוח שמשים בו האדם כפי הענין נקרא כך וכו' והנה אכן עזרא טעה בשדים שהיו מלוין אותו תמיד וכו' ואעפ"כ שדים הראו לו

בספר "מרגליות טובה" הנ"ל, מקום הנ"ל.

(2) עיין גרין: תולדות היהודים (גרמניה) VIII, 26.

(3) בספר "מרגליות טובה" הנ"ל במקום הנ"ל.

(4) ע"י להעיר כי את קברו של ר"ש בן גבירול עזיז אין לבקש כלל בכבול, כי מתוך דברי ר' משה אכן עזרא בספרו: "אלמחאצרה ואלמחאכרה" שיצא עתה לאור בתרגומו העברי של בן ציון הלפר בשם "שירת ישראל" (ליפסיה תרפ"ד עמוד ע"א) נודע לנו היום כי ר"ש בן גבירול נפטר בולנסיה (Valencia) שבספרד ושם קברו.

(5) יצא לאור רק באוצר נהמד" מחברת ג' וינה תר"ץ עמוד 54—99.

(6) שם עמוד 97.

שישנו בעולם, ושטעתי מבני איגלאנט (1) ששם מת ביניהם: כי פעם אחת היה רוכב ביער ובא בין רוב כלבים שהיו עומדים ומעיונים עליו וכולם שחורים, וראו אליו הם השרים, כשיצא מביניהם או נסתכן וחלה זמא מאותו חול"י עכ"ל.

כבר הביא את השמועה הזאת גם החכם שטיינשניידר בסוף כל הדעות המדברות ע"ד כקום פטירתו של ראב"ע אבל מבלי שים לב כתב בלאחר יד: Mose ben Chisdai aus Tachau will von Leuten aus England (s. Hebr. Bibliogr. III. 62) gehört haben, dass Abraham dort durch böse Geister in Gestalt von schwarzen Hunden erschreckt, in eine Krankheit verfiel, an der er starb. (2) וכן גם ר"ד כהנא (שנקט לדברי ראב"ע נפטר ברומא) אינו מביא דברי ר"ם תקו רק דרך אנכ באמרו: „גם קשה מאוד לקבל כי הראב"ע זכו ומה גם לפי דברי ר' משה תקו מת ראב"ע באנגליא" עכ"ל (3). ור' יהודה ליב קרינסקי ז"ל שקבל דעתו של גרין שראב"ע נפטר בקלהורה, והביא עכ"פ בהערה שי"א שנקבר בבבל (4), כבר לא חש להזכיר בכלל את דעת ר"ם תקו שראב"ע נפטר באנגליא.

ואמנם דברי ר"ם תקו המספר לנו טעשה שמפרו לו אחרים, שראב"ע שהיה אז כבר זקן מופלג בן ע"ה שנה רכב ביער (5) וסבבוהו כלבים ודוקא שחורים זכו, נראין כפספוטו אנדה בעלמא, שקשה לתת בהם אמון, אבל מכל מקום אם נדויק בלשוננו של ר"ם תקו, נראה, כי את עיקר השמועה שראב"ע מת באנגליא, זאת לא על פי המפורסם שספרו לו הוא מגיד, כי אם מפי עצמו. כי כן אנהנו צריכים להבין דבריו: „ושטעתי מבני איגלאנט — ששם מת ראב"ע ביניהם — כי פעם אחת זכו. ומשמע שר"ם תקו ידע ברור שראב"ע נפטר באנגליא, ורק כי פעם אחת רכב ביער זכו" זאת שמע מאנשי אנגליא.

ובאמת אין לתמוה שר"ם תקו ידע מקום פטירתו של ראב"ע, כי לפי דברי החכם שטיינשניידר (5) כתב ר"ם תקו את ספרו „כתב המים" רק כתמים שנה אחר פטירת ראב"ע, וראב"ע היה בעת פטירתו כבר איש מפורסם מאוד, ועל כן אין כל פלא שהחכמים שאחרי חמשים שנה לפטירתו ידעו את מקום קבורתו.

- (1) שטיינשניידר וכל יתר החוקרים נקטו כאלו היה כתוב „אנגלאנט" וכנראה רק בסעות נדפס ביורד בטקסס הנו"ן.
- (2) בספרו הנ"ל עמוד 65 סוף הערה 13.
- (3) בספרו הנ"ל נוספות עמוד 71.
- (4) בספרו הנ"ל סוף תולדות ראב"ע, עמוד 24 הערה.
- (5) בספרו הנ"ל עמוד 81.

גם עלינו לדעת כי ר' משה תקו זה אחד מגדולי דורו היה, ונזכרו בשמו בספרי גדולי דורו פרושים, תוספות, פרושים לירושלמי, תשובות והוראות למעשה וגדולי הדור היו נכנעים לפקודתו, גם היה גדול יותר מרבנו יצחק אור זרוע (1) ולכן ראוי הוא לתת אמון לדבריו. רק היה קשה בעיני כי ר"ם תקו כתב ספרו „כתב המים" בעיר רגנשבורג שבגרמניה (2) ואיך באו אליו שמועות מאנגליא? אמנם העיר אותי החכם ש. ת. קוק (3) כי בתקופת ר"ם תקו היתה רגנשבורג מרכז מסחרי גדול לכל אירופה (עיין א. ברלינר: Der Einheitsgesang, ברלין 1910, עמוד 7). לכן אפשר בנק" ששם נפגש ר"ם תקו עם סוחרים הבאים מאנגליא.

ובכלל לא רחוק כן הדעת שראב"ע נפטר באנגליא, כי ברור כי בשנת התק"ח או התק"ט כבר היה ראב"ע באנגליא, ולפי דברי ר"י בשקוני (4) היה ראב"ע שם גם ביום כ"ז ניסן של שנת התקכ"א, וזה רק שש שנים לפני פטירתו, ונקל לומר שנשאר שם עד יום מותו. אבל זה קשה, כי ביום י"ג מרחשון התקכ"א נמצא בעיר נרבונה שבצרפת ששם כתב מאמר „באלקום נקשה חיל" (5) וא"כ מוכרחים אנו לומר ששם נרבונה ללונדון בהיותו כבן שבעים שנה! אבל גם אם נאמר שמת ברומא או בקלהורה או בא"י, גם אז אנהנו מוכרחים לומר שנשם אל אחת מן הערים האלו למצוא לו קבר.

אמנם באמת כל ימי היתה קשה עלי התגוררות זו של ראב"ע בשנת התקכ"א בנרבונה. כי אם אסרנו שביום כ"ז ניסן התקכ"א היה ראב"ע עדיין בלונדון, איך אפשר שבאותה שנה ביום י"ג מרחשון כבר היה בנרבונה? והלא אנהנו יודעים כי ראב"ע נסע לאט לאט, בעיר לעיר למען פרנס את עצמו. אצל נכבדי העם, וכן אנו רואים שנשם באיטליא טרומא ללוקא, ומלוקא למנוכבה ומשם לוירונה במשך שש שנים (6). וא"כ איך אפשר להאמין כי במשך חצי שנה נסע מסע גדול כל כך שמלונדון ועד נרבונה? אם בספינה נסע אזי היה צריך לסבוב את חצי ארץ צרפת ואת כל מפרד סביב סביב, וזה מרחק רב עד מאד שא"א להאמין שעשהו בבת אחת. ואם לא נסע בספינה רק על חוף המערבי של

- (1) עיין מאמר „תולדות ר' משה תקו" מאת החכם ש. ת. קוק בהצופה לחכמת ישראל" בודפסט, שנה א. עמוד 90.
- (2) הנ"ל במאמרו הנ"ל.
- (3) במכתבו אל"י כו' סיון תרפ"ו.
- (4) מובא במבוא לספר העבור של ראב"ע, ליק 1874, עמוד 15.
- (5) כן מתחיל המאמר בספר „שני המאות" של שטיינשניידר. ברלין תר"ו, עמוד ג/.
- (6) ובספרו הנ"ל של ר"ד כהנא (כרך שני עמוד 119) מובא אותו המאמר בשם „משפטי הנולד".
- (7) כי בשנת התק"ח היה ברומא ובשנת התק"ו היה בוירונה. עיין לכל זה מבוא לספר העבור הנ"ל עמוד 14—15.

ארץ צרפת, גם אז היה צריך ללכת ביבשה דרך כל רוחב צרפת מחופה המערבי עד חופה המזרחי, ששם העיר נרבונו, ואיך עשה בזמן קצר של חצי שנה, ואולי בזמן עוד יותר קצר (כי אין ראיה שמיד אחר כיו ניסן נסע ראביע מלונדון, וגם אין ראיה שקודם י"ג מרחשון לא היה בנרבונו) דרך גדול כזה האיש הזקן הזה שהיה אז כבר כבן שבעים שנה?

ואמרתו לבקר ענין התגוררותו של ראביע בנרבונו בכלל.

הראשון אשר השמיע את השמועה בענין זה היה ר"ם שטיינשניידר. זה דבר השמועה. הגה נודע כי ראביע חבר ספר בחכמת התכונה בשם הכולל ראשית חכמה. וספר זה כולל חמשה ספרים קטנים: (א) ספר משפטי המולות, (ב) ספר הטעמים, (ג) ספר המולדות, (ד) ספר השאלות, (ה) ספר המכתרים; כמעט כולם עדיין בכתב יד (1). ור"ם שטיינשניידר מביא בספרו "שני המאורות" הנ"ל קטע קטן אחד אשר נמצא בכ"י בראש ספר המולדות של ספר ראשית חכמה לראביע. זה לשון הקטע: באלקים נעשה חיל. נולד הילד המכונה בחלק הראשון מן השעה הראשונה מיום שבת י"ג לירח מרחשון שנת תתקכ"א לבריאת העולם וכו' וכו' והכל מתוקן לרגע הלילה ועל ארך מדינת נרבונו וכו' וכו' והולך ומגיד מצב הכוכבים והמולות, למען דעת מהם משפט הילד הנולד בעת ההיא. אבל ר"ד כהנא (2) מביא גם את יתר הקטע הזה אשר בהם הגיד החווה מה יהיה משפט הנער ומעשהו עד יום מותו, כי ר"ד כהנא מצא גם את יתר הקטע בסוף ספר משפטי הכוכבים לר' יהודה הכהן, שנדפס בוורשו תרמ"ו. והמאמר הזה הוא המקור היחיד אשר ממנו קבלו כל החוקרים שראביע היה בשנת תתקכ"א בנרבונו.

אבל פלא בעיני שאף אחד מן החוקרים לא שם אל לבו שר"ם שטיינשניידר בעצמו אמר שאין להחליט כלל שהמאמר באמת מתחת יד ראביע יצא! זה לשון שטיינשניידר: "כמדומה לי, היו אלו השורות (ר"ל הקטע של באלקים נעשה חיל) בידתי ספר מולדות ישן, והלכתי העתיקם לפני ראש ספר המולדות, ואין להחליט שהם מהראביע עצמו. ובדאי אינם ראיה שספר המולדות עצמו חובר בשנה הנ"ל (ר"ל בשנת תתקכ"א) מפני שספר הטעמים (ר"ל שהוא ג"כ חלק של ספר ראשית חכמה, כמו ספר המולדות) כבר חובר בשנת תתק"ח, כנמצא בו בפירוש עכ"ל (3).

ולדעתי היטיב ראה החכם שטיינשניידר, שרק ע"י סופרים וזים בא המאמר הזה לתוך ספרו של ראביע. לא לכך שראביע בעצמו מזכיר בתוך

(1) עיין בהקדמתו של ר"ל קריינסקי ז"ל הנ"ל עמוד 31.

(2) בספרו הנ"ל כרך שני עמוד 119.

(3) בספרו "שני המאורות" עמוד ה' סוף הערה 7.

ספרו זה שהוא מחבר אותו בשנת תתק"ח, והמאמר באלקים נעשה חיל מוכר בעיניו שהיה בשנת תתקכ"א, והרי מרחק הזמן של י"ג שנה כבר מעיד שלא מתחת יד אהת יצאו הדברים, אלא שגם תוכן המאמר בעצמו מעיד שידיהם של זרים כתבוהו בראש ספר המולדות, כי מה לבוא של חינוך פלוני לספר מדעי הדבר על דבר הכתוב, התקופות והעבודות? (1) והרי מכל זה נראה ברור שלא ראביע כתב את המאמר הזה, כי אם חוזה אחד כתב לאיזה נגיד את מזה בנו על דלתי ספר המולדות של ראביע, מפני שבצא שם, נגיד חלק, או מפני שבאותה שעה קרא החוזה הזה את ספר זה של ראביע, שהיה בין ספרי אותו הנגיד.

ובאמת אין כל פלא שהחוקרים קבלו כל כך בנקל שראביע היה בשנת תתקכ"א בנרבונו, כי עכ"פ ברור שראביע התגורר בנרבונו. כי כן מגיד לנו המפרש הקדמון ר' יוסף טוב עלם הספדי בפרושו לפרוש ראביע לבראשית י"ג (2) באמרו שראביע חזר לזהות בחכמת התכונה בעיר נרבונו. אפס כי לרעתו לא בשנת תתקכ"א היה ראביע בנרבונו, כי אם הרבה שנים קודם לכן בקרוב מאימליא צרפת, ובאותה העת אשר התגורר בעיר בדרש (Béziers) ששם חזר את "ספר השם" שלו לשני הסידים אשר היו בדרש (3). ונראה לי לומר כך, כי שתי הערים האלו נרבונו ודרש מסוכות הן זו לזו מאוד, ואם היה ראביע בדרש או אין כל ספק שעבר גם לנרבונו אשר היתה בעת ההיא עיר ואם בירמלא. וראיה לזה, כי הגה בן עירו וכן זמנו של ראביע, רבי בנימין הנזכר במדולה שנכס ממערב למזרח, נסע ג"כ מנרבונו לדרש (4) וכתב שהמרחק בין שתי הערים האלו אינו אלא ר' פרסאות, וכתב על נרבונו שהיא עיר קדומה לתורה ומבנה הצא תורה לכל הארצות וכו' עירי. והנה ראביע שנכס מסעיו ממזרח למערב, אין ספק שהלך ג"כ מדרש לנרבונו, ולא עבר על העיר הזאת שהיתה מלאה חכמים וסופרים, מבלי לבקר אותה.

אמנם אין אנו יודעים בתו היה ראביע בדרש, ובכן אי אפשר לנו לדעת בתו היה בנרבונו. אבל עכ"פ ברור לי שהיה בשתי הערים האלו לפני שנת תתקמ"ו, אשר בשנה ההיא התגורר ברודוס (Rodez) שבצרפת; כי נמצא ממנו רשימה כי בחודש מרחשון של שנה זאת השלים שם את פרושו

(1) עיין הקדמתו הנ"ל של קריינסקי עמוד 27 אות כ"ו.

(2) מובא ב"צפנת פענח" שלו הוצאת הרצג, קראקו תרע"ב, עמוד 142.

(3) כן כתב ראביע עצמו בראש "ספר השם" שלו הוצאת ליפמן, פירודא תקצ"ה.

עמוד א'.

(4) עיין בראש ספר "מסעות בנימין" מטורלה.

לדניאל (1) וכפי הרשימה הנמצאת בסוף ס', ראשית הכתה כי בואיסקאן דמ"ג כרך כ"ד 2381) היה ראב"ע כבר בשנת תתק"ט ברודוס, ושוכ היה בברדש ונרבוה בין תתק"ו ובין תתק"ט.

עכ"פ ברור בעיני, כי ראב"ע אחר שעבר מברדש לנרבוה ומשם לרודוס ומשם ללונדון, מעולם לא שב מלונדון לנרבוה. ולפי"ז העיר האחרונה אשר בה נודעו עקבותיו של ראב"ע איננה העיר נרבוה, כמו שחשבו כל החוקרים עד היום, כי אם לונדון. והשנה האחרונה שממנה נשאר לנו זכר ממנו בעיר הזאת היא שנת תתקכ"א (3) וזה כפי רשימת משקני שכבר הבאתי לעיל שכתב כי ביום כ"ז ניסן תתקכ"א השלים ראב"ע הבורו בלונדון. וטן הרשימות שרשם לו ראב"ע בעצמו והן נשארו בידיו, הוא הפרט שכתב ב"אגרת השבת" שלו שחברו ג"כ בלונדון, והוא י"ד טבת ד' אלפים תתק"מ (4). ולפי"ז נקל לנו לומר כי בשנותיו האחרונות, דהיינו משנת תתק"ט או תתקכ"א ועד תתקכ"ז שבה נפטר, התגורר ראב"ע בלונדון.

וזה נתן להאמר. לא רק מפני שראב"ע היה אז כבר איש זקן בא בימים, והם ימים שאין בהם וחיפץ בהם לאדם להיות מטולטל ממקום למקום, אבל גם דברים אחרים מראים לנו שראב"ע מצא לו במקו ימיו חיים שקטים ומקום מנוחה בעיר לונדון. הן יודעים אנו כי בלונדון מצא לו ראב"ע איש חם וישר נגיד וגדול ושמו ר' יוסף בן יעקב ז"ל מסודול, אשר לכבודו חבר ספרו, "יסוד מורא" (5). ובאמצע ספרו זה כתב ראב"ע: "והשם הנורא יודע תום לבבי כי לא חברתי זה הספר להראות כי עמדתי על חכמות וכו' רק חברתי לנדיב שלמד לפני ספרים שחברתי לו, ומרוב אהבתי אותו הוגעתי נפשי לכתוב לו ספר בעצות, כי ראיתי כי הוא איש אמת ונרא ד" (6). והרי נראה שנפשו של ראב"ע

(1) מובא במבוא לספר העבור הני"ל עמוד 15. ובתולדות ישראל לגרץ (גרמנית) זא. Note 8 סימן 7.

(2) מובא בספר העבור הני"ל, מבוא עמוד 15.
(3) ראב"ע תרגם ספר "אלמנחי" לעברית (מובאה הקדמתו בספרו הני"ל של ר"ד כהנא ז"ל נספחים סימן א' עמוד 107) ומוכר בו שנת 1160. לנצרים, ויען שהחכם ש. ז. ח. הלברשטם נקט לוראי שבשנת תתקכ"א היה ראב"ע בנרבוה (והיא שנת 1160) לכן כתב במבוא שלו לספר העבור לראב"ע הני"ל עמוד 15, שגם את התרגום הזה חבר ראב"ע בנרבוה. ולפי דעתי חבר אותו בלונדון, כי מאחר שאנחנו מוצאים אותו בשנת תתקכ"א בלונדון [כמו שמביא גם הלברשטם שם, שם] לעולם לא שב משם לנרבוה.
(4) "אגרת השבת" נדפסה בשלמות בחרם חמד ח"ד עמוד 159.

(5) עיין בחבורו A.I.E. הני"ל של הח' שטיינשניידר עמוד 61 הערה 5, כי בשני כ"ז כתוב בסוף ספר יסוד מורא: "אודה בהשלימי לאל ולירדיו יוסף בן יעקב על סתת ידיו".
(6) "יסוד מורא" הוצאת ר' זלמן שפרן, דף י"ז ע"ב וי"ח ע"א.

היתה קשורה בנפשו של ר' יוסף זה בעבודתו אהבה, וזאת א"א שתתפתח בזמן קצר. גם נראה כי חבר לו ראב"ע גם ספרים אחרים וזאת ספר, "יסוד מורא" וראב"ע למד אותו בספרים שחבר בעבורו וגם פרש אותם לו בעל פה, בתור פרוש לפרושו. וזאת אנחנו יודעים כפי ר' יוסף זה בעצמו אשר העתיק פרושו של ראב"ע לתור עשר ובסוף ההעתיקה כתב: "ואני יוסף בן יעקב מסודול העתיקתי בסכת יד הכתב, גם הוספתי קצת פירוש על לשונו כאשר הוא פירש לו בעת חבורו (ר"ל בעת אשר פרש לו בעל פה את פרושו בסכת) רק בעבור שהוא לשון פירושו (ר"ל לשון פרושו שהוסיף לו בעל פה) סימנתי המורים הנוספים בשתי נקודות בראש המור ובסופו, ובכל מקום שימצאו שתי הנקודות בין בל"ה לבל"ה הוא תוספת פירוש מפי ר' עכ"ל (1). גם נראה שראב"ע למד עם ר' יוסף זה ז"ל פרושו לתורה, כי נשאר מר' יוסף קטע אחד מפרוש כזה לפרשת ויחי, וזה לשונו: "אמר יוסף ב"ר יעקב מסודול שמעתי מפי זה ההכם פירוש זאת הפרשה בלונדריש (לונדון) ובתבניתו בלשונו" עכ"ל (2). ומתוך "אגרת השבת" שלו שכתבה ג"כ בלונדון נראה, שהיו לו שם גם תלמידים (3) וכ"ז אי אפשר בלתי אם ראב"ע התגורר שם ימים רבים.

ובכל האמור אפשר לשער שראב"ע לעת שיבתו, כאשר היה שבע נדורים בא ע"ה יגע בכל הצרות אשר עברו עליו לעיר לונדון ור' יוסף בן יעקב הנגיד החשוב בהם עליו ולא נתן עוד להכם האומלל הזה להיותו הולך לימי זקנתו נע ונד בברינה לברינה ובעיר לעיר בלי משען ומשענה לבקש לו להם צד ומים לחי, אלא הביאו אל תוך ביתו ונתן לו מטת, כסא, שולחן ומנורה וכלכל את שיבתו.

והיות ש' בשה תקי ז"ל הוא בזמנו יותר קרוב לזמנו של ראב"ע מכל הסופרים אשר דברו על דבר פטירתו, והיות ש' בשה תקי הוא היחיד המדבר ע"ד פטירתו של ראב"ע בפרוש ובלשון ודאית, והיות ש' בשה זה נודע לנו בתור גדול חורו שדבריו נאמנים עלינו הוא אמר שראב"ע מת באנגליא, והיות כי העיר לונדון היא עד עכשו באמת העיר האחרונה שעליה נודע לנו שראב"ע התגורר בה, והיות ששם ואילך נעלמו לנו עקבותיו—

(1) מובא באוצר נחמד ח"ג תר"ך עמוד 152, ובספר צפנת צפנת, הוצאת הרצג 184.

(2) מובא בספרו האנגלי הני"ל של פרידלנדר, נוספות עמוד 65.

(3) עיין אגרת השבת בחרם חמד הני"ל עמוד 160 בדיה ויען ויאמר.

לכן דעתו, כל זמן שלא יודע לנו מקור יותר נאמן ויותר מכריע, עלינו לקבל שרבו אברהם אבן עזרא ז"ל נפטר בלונדון (1).

עיר סימיווארא ה' חנוכה תרפ"ח.

הוספה

יען שידעתי כי ביד החוקר החכם מר יעקב משה טולידאנו נ"י, רב בעיר מנזר שבמארוקן (בעק"מ ספר "גר המערב" והוא קורות ישראל במארוקן, (ירושלם תרע"א) וספר "ירי משה" (צפת תרע"ה)) יש כ"י של ספר, ראשית חכמה ושל "ספר המולדות" לראב"ע, בקשתי אותו לעיון בכ"י זה, אם גם בו נמצא המאמר, באלקים נעשה חיל" כמו שמצאו שם רמשי"ש (ושר"ד כהנא קראו "מאמר משפטי הנולד") וכתבתי לו גם השערתי שאותו המאמר לא בא לדלתי ספר המולדות ע"י ראב"ע, כי אם חוזה אחר בלתי נודע כתבו שם, אבל באמת אין לאותו מאמר שום השגך וקשר לספר המולדות לראב"ע, ככל אשר כתבתי במאמרי הנ"ל. ועתה קבלתי תשובת הרב י. מ. טולידאנו נ"י וזה לשונו (במכתבו מיום 4. Apr. 1928), בדבר שאלתי על המאמר שהדפוס כהנא בח"כ בספרו "רבי אברהם בן עזרא" עמוד 119, בשם מאמר, משפטי הנולד, הפשתי בספר ראשית חכמה" כי שאצלי שנכתב בערך ה"א ה"ן, והוא כולל עשרה שערים בשלימות, ואין בו זכר כלל להמאמר ההוא. גם ביחד עם ספר, ראשית חכמה" כי הנ"ל מצורפים איזה ספרים מראב"ע וכינוהם, ספר המולדות" בשלימות, וגם בו אין שום דבר מהמאמר ההוא שהדפוס כהנא. וגם דעתי היא שהמאמר ההוא חב"ר מסתבר אחר עפ"י ספריו והוראותיו של ראב"ע במשפטי המולדות והנולדים, ולכן צורף אליו כאותו כ"י של ראשית, וחשבו שראב"ע חברו. ואין מקום איפוא לדברי כהנא בתולדות ראב"ע שלו שם בח"כ עמוד 46 שבנרבונה הגיד ראב"ע עתידות לילד שנולד. והכל כדעת כבוד בעלתיו. עכ"ל. והרי שנתאמתו דברי גם במציאות. והנני מכיע תודתי להרב הח' טולידאנו בעד חפשו גם במקום הזה.

עיר סימיווארא פסח שני תרפ"ח.

(1) פרופ. א. כהנא מתל-אביב העיר אותי במכתבו מיום י"ט שבט תרפ"ח כי הח' פירלנדר כתב מאמר בשם Ibn Ezra in England במאסף האנגלי The Jewish Historical Society in England, Transactions, Vol. II. 1894—5 pp. 47—75. אבל לדאבוני לא עלה בידו להמציאו.

קצא

יהודה ליב פליישר

הנקבר ר' אברהם אבן עזרא בא"י או לא?

כבר העסיקה את חוקריו השאלה: האם התגורר או נקבר רבינו אברהם אבן עזרא בארץ ישראל או לא⁽¹⁾. ידידי מר נפתלי בן-מנחם העלה את השאלה מחדש על הפרק ובא ידי המסקנה⁽²⁾ שאמנם על יסוד הדיעות שראב"ע מביא בחיבוריו על דבר ארץ ישראל אי אפשר להוכיח שהתגורר בא"י קודם שחיבר את כל חיבוריו הידועים לנו. אבל לעומת זה הוא נוטה לומר שראב"ע נסע לא"י לאחר שחיבר את כל ספריו הידועים לנו. והיות שבעת ההיא כבר הגיע ראב"ע לשנותו השבעים, הרי מסתבר שנפטר בא"י. ועל כן — לדעת מר בן-מנחם — אין לזלזל במסורה המראה את קברו של ראב"ע בכפר כבול שבגליל העליון. מר בן-מנחם החליט כן על יסוד שתי ראיות שלהלן: (א) ראב"ע חיבר שיר על דבר נסיעתו בים סוער והוא בסכנה גדולה. בשיר זה המחזיר: "אפרוש כף אף אכף" כתב ראב"ע: הופיעה והושיעה בן אמתך. השואל לצאת אל אדמתך⁽³⁾.

ולדעת מר בן מנחם אין פירוש "אדמתך" אלא ארץ ישראל.

(ב) ר' יוסף טוב עלם הספרדי. שחי בירושלים שנים רבות וחיבר שם פירוש מצוין לפירוש ראב"ע לתורה לערך 223 שנים לאחר פטירת ראב"ע. העלה בספרו "צפנת פענח", שראב"ע כתב בפירושו

(1) את המקורות עיין במאמרו של בן-מנחם בסיני (כרך עשירי, חשיב. ע' רעורמא).

(2) במאמרו. מחקרי ראב"ע, סימן א. בסיני שם.

(3) בדיואן לראב"ע. הוצאת איגוד ברלין תרמ"ז, ע' 91.

לתורה (בראשית ב. יא): "וידוע כי גיחון קרוב מארץ ישראל, כי כן כתוב: והורדחם אותו אל גיחון [מלכים-א.א. לג] והוא בא מפאת מזרחית דרומית". וכתב על זה בע"צפנת פענח: "חמתי על דברי ר' אברהם, איך אמר כי גיחון קרוב מא"י... והנה גיחון הוא בגבול ירושלים שהיא בחוף ארץ ישראל... והנראה בעיני כי ר' אברהם לא בא לארץ ישראל רק באחרית ימיו, אחר שחיבר פירוש התורה"⁴. — וכן כתב ר' יוסף טוב עלם גם במקום אחר בספרו הגל: "וכן ירכי צפון, פירוש: כמזמור מת בפסוק יפה נוף כתוב: הר ציון ירכי צפון, והוא [ר"ע: ראב"ע] פירש שם כי הר ציון לצפון ירושלים ואמר כן בדרך סברא ואין זה אמת. רק הר ציון הוא דרומי לירושלים... ור' אברהם לא בא לירושלים כי אם אחר שחיבר פירוש התורה גם פירוש ספר תהלות... והוא יצא מספרד שהיא במערב כדי ללכת לארץ הקודש ונכנס כלובא⁵ בלכתו קודם שיגיע לירושלים... וכל זה לאות שלא ראה ירושלים כי אם אחר שחיבר פירוש התורה והוא בא לפרש מדרך סברא, על כן שגג"⁶.

ומר בן-מנחם מוסיף: "ובדברי ר' יוסף טוב עלם אלה אין להקל. כלום אפשר, שכבר ביטוי של ר' יוסף התהלכה בירושלים מסורת לא נכונה? לכן לדעתו אין לזלזל במסורה המראה את קברו של ראב"ע בא"י, בכפר כבול שכליל העליון. אבל לדעתי אין שני טעמים הללו די חזקים כדי להתיר את ההשערה, שראב"ע היה בארץ ישראל או שנקבר בה.

(4) צפנת פענח, הוצאת ד. הרצוג, חלק א, קראקא תרע"ב, ע' 50.

(5) היא העיר העתיקה Lucca הקרובה לעיר Pisa שבצפון איטליה, ששם חיבר ראב"ע את פירושו הראשון לתורה, כמו שכתב הוא בעצמו בפירושו לבראשית לב, לב, לפסוק ויורח לו השמש.

(6) צפנת פענח [חלק ב, בדלין, תר"ס ע' 7].

הנקבר ר' אברהם אבן עזרא בא"י או לא?

קעב

השורה היחידה שבשיר, "אפרוש כף" אינה מוכיחה — לדעתי — אפילו בצל של ודאות שהכוונה לא"י, א"י לא נקראת בכל התנ"ך, "אדמת השם" אלא פעם אחת, בישיעה יד. ב, בעוד שיותר מארבעים פעמים נקראת אי אדמת יהודה וישראל, ואילו היה ראב"ע מזכיר בשירו זה — שהוא בן יא בתים וביחד 60 שורות — את ציון וירושלים באיזה כינוי מן הכינויים שבהם רגילים המשוררים לכונו את א"י, או אילו היה נותן בשירו זה ביטוי כל שהוא לגעגועיו או לאהבתו לא"י או לשמחתו לקראתה, או היינו יכולים לפרש את השורה, "השואל לצאת אל אדמתך" — אדמת השם, שהיא א"י, אבל היות שאין בכל השיר שום זכר לנסיעה לא"י או לגעגועיו לא"י, הרי אין אנו יכולים לפרש על פי הפשט את המלות, "השואל לצאת אל אדמתך" אלא שרצה לצאת מן הים הסוער אל האדמה, כלומר אל היבשה.

ראב"ע כתב עוד שיר אחד בנסעו בים, והוא שירו: "ממים רבים תמשני"⁷ ובשורה ו-ז כתב: בדרך עתתי [אני מה-אחשב בים או באדמה] — ואין ספק שפירש, "בים או באדמה" כמו במים או ביבשה, וכן כאן.

וכן מלשון, "השואל לצאת אל אדמתך" משמע גם כן שהעיקר היה לו היציאה מן הספינה, ואלמלי היתה כוונתו לרמוז לארץ-ישראל, כי אז היה משתמש בלשון ביאה, או כניסה והיה אומר, "השואל לבוא אל אדמתך". אבל מלשון, "השואל לצאת" משמע שהעיקר היתה אצלו היציאה, כלומר: לדרוך על היבשה ויהיה באיזה מקום שיהיה.

והנה ר' יהודה הלוי הזכיר בשיריו הרבה פעמים בפירוש ובעובדה ממש שהוא הולך ונוסע לא"י במועל ואנו יודעים בטח שהגיע בדרכו זו לארץ עד מצרים, ובכ"ז אין החקירה המדעית נוקטת על יסוד השירים ההם שריה"ל גם הגיע לא"י⁸ ומכל שכן

(7) שיר לש של קובץ בראדי [בידיעות המכון לחקר השירה וכו', כרך ו, ע' מב].
(8) עיין מאמרו החשוב של ח. שירמן: "חיי ר' יהודה הלוי" — תרביץ, שנה ט, ע' 285 והלאה.

שאי אפשר להוכיח מן השורה היחידה, השואל לצאת אל אדמור"ק שראב"ע אמר פנסיע לארץ ישראל ועל אחת כמה וכמה שאין להוכיח מן השורה הזאת שגם הגיע לשם. כי אף אם היה שוא"פ אין שום ראיה שגם עלה בידו⁹.

ובנוגע לעדותו של ר' יוסף טוב עלם הספרדי שמתוך דבריו נראה כאילו היה ברור בעיניו שראב"ע התגורר בא"י: הן גם אני חשבתי מחילה שאין צורך בדבריו¹⁰ אבל אחר העיון נראה שאין למצוא לעדותו בסיס רציני.

ראשית כל עלינו לדעת שר' יוסף טוב עלם – אף שחיבר אולי את הפירוש היותר טוב לפירוש ראב"ע לתורה – בקורות ראב"ע לא היה בקי והיו לו בענין זה ידיעות שאינן מתאימות לעובדות. הוא כותב, שראב"ע "יצא מספרד שהוא במערב, כדי ללכת לארץ הקודש, ונכנס בלוצא בלכתו, קודם שיגיע לירושלים"¹¹ ונקט ר' יוסף, כאילו יצא ראב"ע מספרד במחשבה תחילה כדי ללכת לארץ ישראל, ממערב למזרח, וכאילו לא נסע לעיר לוקא (Lucca) אלא כדי ללכת משם – בודאי דרך הים התיכון – לצד מזרח, עד שיגיע לא"י, בעוד שאנו יודעים היום, שלא בכיוון זה עשה ראב"ע את מסעו, כי באמת הלך מספרד לעיר רומי¹² (9) עיין מאמרי, איפה מת ראב"ע בקרית ספר, שנה ה, ע' 126-141; וביחוד בעמוד 134.

(10) וכן כתב ר' יוסף גם במקום אחר: ר' אברהם חבר ור' הפרש בעיר לוצא, כמו שכתב בפרשת וישלח בפסוק ויזרח לו אשמש: [ברא] לב, [ב] וזה היה בבואו מספרד לא"י ואז לא ראה [עדיין] כי בנות ישמעאל היושבות במצרים ובא"י מביאות גזמים באף תלויין בנקבים וכו' ועל כן פירש ככה (צמח פנח א. ע' 118).

(11) וכן הסכים עמי ד"ר דוד ילין (ל' במכתבו אלי מיום ב' אדר ראשון שנת ת"ש): צדקת באמריך פי הכוונה היא: השואף לצאת אל היבשה בדרך כלל, כי אין מה ענין לא"י.

(12) עיין מאמרי, ראב"ע ועבודתו הספרותית בעיר רומא (אוצר החיים

הנקבר ר' אברהם אבן עזרא בא"י או לא? קצה

ומשם לעיר לוקא¹³) ומלוקא נסע צפונה לעיר מנטובא ומשם לעיר וירונה (Verona) שבאיטליה. משם נסע לנרבונה ולבדרש (Beziers) שבדרום צרפת¹⁴ ומשם לעיר בורדו (Bordeaux) ולעיר (Augers) שבצרפת¹⁵ משם הלך לעיר דרוס (Dreux) שבצפון צרפת¹⁶ ומשם עבר לעיר לונדון¹⁷ ובשנת 1159 (ד"א תתקי"ט) בחצי חודש טבת התגורר עדיין בלונדון, כי בשנה ההיא חיבר שם "אגרת השבת" שלו והוא אז כבר זקן, קרוב לשבעים!

ור' יוסף טוב עלם חשב שראב"ע הלך מספרד בכיוון לארץ ישראל והנה לפי האמת עברו מיום שראב"ע עזב את ספרד ועד שהגיע דרך רומי ולוקא ושאר ערים לעיר לונדון, זמן של עשרים שנה¹⁸; ולפי זה כבר בטלה עדותו של ר' יוסף טוב עלם במקצת, כי הלא בשום אופן לא הלך ראב"ע מספרד לארץ ישראל – דרך העיר לוצא (Lucca) כי לאנגליה הלך!

ועתה נשארה עוד עדותו של ר' יוסף טוב עלם, שראב"ע התגורר בארץ-ישראל בכלל ובירושלים בפרט. וננסה לבקר ידיעה זאת בזמן שראב"ע התגורר באנגליה וחיבר שם בשנת 1159 את "אגרת השבת" שלו, הגיע לגיל של שבעים¹⁹ והיות שלפי כל כרך ה, הרצ"ב, ע' 96 זכי ראב"ע הגיע לשם בשנת 1139.

(13) עיין מאמרי, ראב"ע ועבודתו הספרותית בעיר לוקא, בהסוקרי, בודפסט, שנה ב, ע' 77.

(14) עיין מאמרי, ראב"ע בצרפת, במזרח ומערב, ירושלים, כרך ד, ע' 352 והלאה.

(15) עיין מאמרו החשוב של י. מ. מיליאס ב"הרצ"ב, הרצ"ב, ע' 138.

(16) עיין מאמרי, ראב"ע ועבודתו הספרותית בצרפת (מזרח ומערב, כרך ה, ע' 41).

(17) עיין מאמרי, ראב"ע ומלאכתו הספרותית באנגליה, באוצר החיים, כרך ז, ע' 107.

(18) כי בשנת 1139 הגיע לרומי ובשנת 1159 התגורר באנגליה.

(19) עיין מאמרי, באיזו שנה נסער ראב"ע? (מזרח ומערב, כרך ב, ע' 245-256).

הדעות נפטר ראב"ע בהיותו בן שבעים וחמש שנה. הרי אפשר לנקוט. שאם באמת הגיע לא"י קרוב לשבעים, מסתבר שגם נפטר שם.

והנה ר' יוסף טוב עלם חיבר את ספרו, צפנת פענח בירושלים לערך בשנת 1385²⁰, זאת אומרת, לערך 220 שנים לאחר פטירת ראב"ע²¹ והנה פלא, שבמשך השנים הרבות הללו – חוץ מר' יוסף טוב עלם – אין חכם וסופר מזכיר. שראב"ע התגורר בא"י או שנפטר שם, אף על פי שהיו הזדמנויות רבות לכך (אילו נכון היה, שראב"ע נקבר בכפר כבול). כי במשך השנים הללו היו שבעה נוסעים בארץ ישראל וכולם עברו בקרבת כבול! ואלה הם:

(1) ר' בנימין מטודילה התגורר בארץ ישראל סביב שנת 1167, כי ברומי היה בין שנות 1165-67²² ומרומי הגיע אחרי מסעות רבות לא"י ואין ספק שהגיע לשם אחרי שנת 1164 ואפשר שאחרי שנת 1167, ור' בנימין זה עבר בא"י לארכה ולרחבה והיה ראוי שיזכיר את ראב"ע אם פגעו שם בחיים או שידע שקברו נמצא בכפר כבול, כי העיר הראשונה שבא"י שר' בנימין הגיע אליה היתה העיר עכו שעל שפת הים²³ והיו אז שם כמאתים יהודים ואין בין עכו לכבול אלא שתי שעות בלבד²⁴ ואנשי עכו ודאי ידעו על קברו של ראב"ע הקרוב לעירם, ועוד שר' בנימין היה בן עירו של ראב"ע, כי שניהם היו מעיר טודילה, ומדוע אין ר' בנימין מזכירו לא בין החיים ולא בין המתים? בודאי מפני שלא נמצא שם.

(20) עיין מבוא של ד. הרצוג לס', צפנת פענח ב' ע' XIX.

(21) עיין מאמרי הגל' שלפי רוב המקורות נפטר ראב"ע בשנת 1167 ולפי דעתי בשנת 1164.

(22) עיין, אוצר המסעות לאייזנשטיין, גניזות, 1926, מבוא ע' 15.

(23) עיין אוצר מסעות, ע' 26.

(24) עיין מאמרו שלי. בן צבי על כבול בספר השנה של ארץ ישראל, הלאביב תרפ"ו, ע' 94.

(2) אחרי ר' בנימין מטודילה סבב בא"י ר' פתחיה מרגנשבורג, בין שנות 1175-1185, וז"א לערך 21-11 שנה לאחר פטירתו של ראב"ע²⁵ וזה בקר באושה, כשפרעם ובעכו²⁶ ושלושה מקומות הללו הם הסמוכים ביותר לכפר כבול, ושרעם אינה אלא במרחק 8 קילומטר מכבול צפונה. ור' פתחיה מעיר שהיה אז ישוב יהודי בעכו ולא ספרו לו על קבורתו של ראב"ע שבכבול הסמוך להם.

(3) קרוב לזמנם של ר' בנימין ושל ר' פתחיה או בזמנם ממש²⁷ עבר בא"י ר' יעקב ב"ר נתנאל הכהן וגם הוא היה בעכו ומספר על הקברים ישהיו שם וגם לו לא ספרו על קברו של ראב"ע בכבול.

(4) לערך שנת 1210 נסע בא"י ר' שמואל ב"ר שמשון²⁸ ואף הוא אינו מזכיר כלום על קברו של ראב"ע אף על פי שסבב בגליל.

(5) בשנות 1244-1298 סבב בא"י ר' יעקב שלח משיבת רבינו יחיאל מפאריש והניח אחריו רשימה בשם, אלה סימני הקברות²⁹ וגם הוא היה בעכו הסמוכה לכבול והתגורר גם בכפר קנה וכפר סיכנין³⁰ שהוא לערך שעה אחת מכבול ואינו מזכיר שקברו של ראב"ע נמצא בכבול. אבל מזכיר הוא שבטבריה נמצא קברו של רבינו משה בן הדיין ר' מיימון וצוק"ל שנפטר בשנת 1206.

(6) בשנת 1312 התחיל נסיעתו בא"י ר' אשתורי הפרחי וחקר וברק אחר כל המקומות שבא"י והעלה את תוצאות חקירותיו תנאמנות בספרו הנודע, כסתור ופרח לכל המוקדם בשנת 1319. הוא סבב בא"י לארכה ולרחבה דוקא לשם חקירה והיה גם בכבול

(25) עיין איצר מסעות ע' 46.

(26) עיין שם ע' 55 ומאמרו הנ"ל של בן צבי.

(27) עיין שם ע' 58 ובמבוא שם.

(28) עיין שם ע' 62.

(29) עיין שם ע' 65-71.

(30) שם ע' 70.

ממש ורשם שהוא נמצא שחי שעות לצפון אושה ושלם נשתנה שמו³¹ ואינו מזכיר כלל שראביע נקבר שם. אבל לעומת זה מזכיר גם הוא לגבי סבריה ששם נמצא קברו של רמב"ם³².

7) ר' יצחק חילו שהיה בא"י בשנת 1333 מספר בספרו 'שבילי ירושלים'³³, שגם הוא היה בעכו ומעכו הלך לכפר אבלין והוא עבלין שבצפון שפרעם, שלושה ק"מ על יד מסילת הברזל חיפה-דמשק³⁴, והוא מוסיף ומספר שמצא בכפר עבלין תלמיד אחד של ר' שמואל דעכו הבקי בחכמת הקבלה ובספרים ישנים שונים. והנה כפר עבלין אינו רחוק מ'כבול' אלא לערך רבע שעה או חצי שעה ובכ"ז אף תלמיד זה לא ידע לספר לו שמוך לכפר. בכפר כבול, נקבר ראביע, אבל הוזכרו לו שבטבריה נקבר הרמב"ם וגבי חיפה הוא מזכיר גם כן ששם קברו של ר' יחיאל מפאריש, של הרמב"ן ושל מנחם אשכנזי.

נמצא שמשנת פטירתו של ראביע – שהיתה בשנת 1164 או 1167 – ועד שנת 1333, ז"א במשך 170 הראשונות לפטירתו, לא ידעו חושבי הארץ שראביע נקבר בא"י בכלל ובכפר כבול בפרט. ורק בשנת 1411 – ז"א 244 או 247 שנים לאחר פטירתו – נולדה השמועה החדשה, שראביע נקבר בכבול. כי ר' יצחק אבן אלפרא מעיר מלגא שבספרד התגורר בא"י ושלח מכתב בשנת 1411 לר' שמעון דוראן (רשב"ץ) על מה שראה בא"י. גוף המכתב אבד³⁵ אבל בעל ספר היוחסין מביא את דבריו בקיצור³⁶ וזה לשונו: 'ומשם³⁷ לר' חנינא בן דוסא ואשתו ע"ה ומשם לכפר כבול, שם

31) כפתור ופיה, הוצאת אירלטן 31 א/47.

32) שם 84 – ב/46.

33) עיין אוצר מסעות, ע' 71.

34) עיין אוצר מסעות, ע' 77.

35) עיין שם ע' 81 מבוא.

36) עיין ס' היוחסין, הוצאת פריימן, תרפ"ה, ע' 228.

37) נראה לי, שצריך להוסיף כאן מלה, 'לערבאי', כי כן מצאתי במלה

ר' אברהם בן עזרא ור' יהודה הלוי, ומשם הלכנו לעיר ששמה שרע"ב על שם יתרו³⁸ ועמדנו על קברו³⁹.

אחר כך עברה ידיעה זאת – שראביע נקבר בכבול – לכמה וכמה רשימות אחרות⁴⁰ בראשונה נמצאה ב'אגרת יחוס האבות' שנכתבה לכנראה בשנת 1537⁴¹ ואחר כך עברה לתוך האגרת ששלח ר' יצחק בר מוסא לאביו בלשון ערבית בשנת השע"ב, אחרי שני נוסעים הללו מזכיר את השמועה בשנת 1624 גם הנוסע ר' גרשון בן אליעזר סג"ל ממשפחת יידיש מפראג⁴².

ועל האגרת של ר' יצחק בר מוסא כבר העיד מיכאל איש-שלום⁴³ שאינה חשובה לשם חקר המסורות על הקברים אפילו מצד הפולקלוריסטי, כי כל רשימותיו לקח מאחרים. ועל דברי ר' גרשון בן אליעזר חרץ משפטו מר"י בן-צבי⁴⁴ שמחברו של ספר פופולארי זה שנקרא 'אגרת הקודש' לא ראה את רוב הדברים שהוזכרו, אלא כינס לתוך ספרו חומר רב שלקט ומצא אצל אחרים. ומתוך ניתוח הספר נראה שאין לנו עסק עם פרי הסתכלות עצמאית אלא עם מלקט – קומפילאטורי וכיון שבעל 'אגרת יחוס האבות' ור' יצחק בר מוסא חיו בזמן אחד ואף ביניהם אלא כארבע שנים הרי אין לשער שר' יצחק שאב ידיעותיו מבעל 'אגרת יחוס האבות'

סימני הקברות לר' יעקב שכתב: 'ומשם לערבא ושם ר' חנינא בן דוסא ואשתו' וכו' (אוצר מסעות, ע' 76).

38) ר"ל כי יתרו נקרא בקוראן: שועיב.

39) עיין אוצר מסעות, ע' 81.

40) ונוכרו כולן על ידי ג. בן-מנחם בלוח ירושלים לשנת תשי"ז.

רטו – ר"ל.

41) שם ע' רטו. ועיין מאמרו שלי בן-צבי בס' השנה של איי (תרפ"ד).

ע' 94, ה' 2.

42) עיין אוצר מסעות, ע' 176.

43) ב'מורה ומעריב', ירושלים, כרך ג, תרפ"ט, ע' 276.

44) במורה ומעריב, כרך ה, ע' 210.

אלא מסתבר ששניהם ממקור שלישי שאבו. וכנראה ממכתבו של ר' יצחק אבן אלפרא, שהוא היה – כנראה – הראשון אשר הודיע שקברו של ראבי"ע ושל ר' יהודה הלוי נמצא בכבול. ובכן אפשר לנקוט, שאין לענין קבורת ראבי"ע וריה"ל בכבול אלא מקור אחד בלבד, היינו מכתבו של ר' יצחק אבן אלפרא משנת 1411.

* * *

ובנוגע לערכה ההיסטורי של ידיעה זאת, שראבי"ע נקבר בכבול ובנוגע לנאמנותה, כבר כתב החכם הגדול משה שטיינשניידר: Aber auch anderweitige, nach Jahrhunderten auftauchende Nachrichten über das Grab des weithin berühmt gewordenen Mannes, verdienen nicht mehr Glauben, als Gräberlegenden überhaupt⁽⁴⁵⁾ וכן צבי כי ומן החוקרים החדשים כתב י. בן צבי כי מובן מאליו שאין שום יסוד ליחס את הקברים שבכבול לראבי"ע ולר' יהודה הלוי. לפי שאין שום ראיה שהם מתו או נקברו בא"י⁽⁴⁶⁾. ואנחנו יכולים עתה להוסיף כי אדרבא, הואיל והיתה לשבעה נוסעים הנ"ל הודמנות לספר על קברו של ראבי"ע בכבול ולא הזכירוהו, מכאן משמע שבשתי מאות השנים הראשונות לאחר פטירת ראבי"ע לא היתה מסורה בא"י על קבורתו בכבול.

אף-על-פי-כן נקר במוחי השאלה: מאין לקח לו ר' יוסף טוב עלם לערך בשנת 1385 – ז"א לערך 220 שנים לאחר פטירת ראבי"ע – את הידיעה, שראבי"ע התגורר בא"י? ידיעה שלא נמצאה מפורש בשום מקור שנשאר ממשך שתי מאות השנים ההן? ור' יוסף זה היה פרשן רציני עד מאוד וחוקר נאמן בחיבורי ראבי"ע ואין ספק שאישיותו של ראבי"ע ענינה אותו גם בנוגע לקורות חייו. ומאין לקח אכנר' יצחק אלפרא את הידיעה, שראבי"ע וריה"ל נקברים

M. Steinscheider: Abr. Ibn Esra – Suppl. z. Hist. lit. (45)
Abth. d. Ztschr. f. Math. u. Phys. 1880 64 ה' 13,
(46) במאמרו: שפרסם וכבולו בס' השנה של אי"צ '96.

הנקבר ר' אברהם אבן עזרא בא"י או לא? קסא

בכבול: על השאלה הראשונה אני אומר שאולי כך היה הדבר. בספר „מסעות בנימין“ לר' בנימין מטודילה, בדבריו על הערים שביקר בא"י, אנו מוצאים את הפסקה הזאת: „מציפרי חמש פרסאות לטיבריאש, היא טבריא וכו' ובטבריא יש כמו חמשים יהודים ובראשם רבי אברהם החוזה ורבי מוכתר ורבי יצחק וכו' ושם מקום קברי ישראל וקברו של רבי יוחנן בן זכאי ור' יהודה הלוי, הכל בגליל התחתון“⁽⁴⁷⁾.

ומי היה רבי אברהם החוזה הזה, שעמד בראש הקהילה שבטבריה? ר"ד כהנא⁽⁴⁸⁾ כתב שראבי"ע נקרא בפי הקדמונים בשם „אברהם החוזה“ ורשם לעיין באגרות שד"ל [ע' 197], בקונטרס תרי"ג לילינס [ע' יב] ובמ"ע לגרץ שנת תרמ"ב [ע' 365] וברשימת נויבויראר [ע' 338, ס' 1148] וז"ל: „פיוט זה מר' אברהם החוזה“ אבל לדאבוני אין אף אחד מכל הספרים האלה תחת ידי והחכם צונץ ידע כי „ספר המצות“ של ר' אברהם החוזה, שמתוכו מביא ר' אלעזר מורמייזא קטעים גדולים, הוא ספר „יסוד מורא“ [שהוא באמת ספר על המצוות] של ראבי"ע, וצונץ מזכיר גם כן, שהקינה הידועה „ציון קחי כל צרי גלעד לצירך“⁽⁴⁹⁾ מיוחס לר' אברהם החוזה⁽⁵⁰⁾ אבל בכ"ז לא עלה על דעת צונץ

(47) „אוצר המסעות“ לרייד איינשטיין ע' 29 סי' יא ובהערה א' כתב המר"ל: „בנוסחא אחת כתוב: ר' יהונתן בן לוי [במקום ר' יהודה הלוי] אך ברוב הנוסחאות הוא ר' יהודה הלוי, ומת כשלושים שנה קודם בקור ר' בנימין, ונדע לפי זה כי קבור בטבריא, ופלא בעיני שח. שירמן במאמרו החשוב „חיי יהודה הלוי“ [תרביץ, תרצ"ח, ע' 305] אינו מזכיר ארץ המקור הזה.

(48) בספרו: „רבי אברהם אבן עזרא, וארשא תרנ"ד, כרך ב, חלק ב.

ע' 25.

(49) והוא „הציון“ השני בקינות שלנו לס' באב.
(50) עיין צונץ: Literaturgeschichte d. Synagogalen Poesie

ברלין 1865, ע' 490.

לומר שראבי"ע ור' אברהם החזוה אחד הם. ועוד על בעלי המקצוע לברר מי היה משורר זה שנקרא אברהם החזוה, ואיזה פיוטים נשארו עוד ממנו, ואם הוא זה שהי בטבריה בזמנו של ר' בנימין מטודילה, אבל לדעתי: ר' יוסף טוב עלם היה מזהה בדין או שלא כדין את ר' אברהם החזוה שנוצר ע"י ר' בנימין מטודילה עם ראבי"ע והיו לו לזה סמוכין שונים ואלה הם:

(1) הזמן שבו התגורר ר' בנימין בטבריה מתאים לשנותיו האחרונות של ראבי"ע ויתכן מצד הזמן שר' בנימין מצא שם את ראבי"ע בחיים והוא יזמין בראש הישוב היהודי בטבריה.
(2) ראבי"ע היה באמת אסטרוולוג מפורסם בזמנו ומתאים לו השם "אברהם החזוה".

(3) ראבי"ע היה אסטרוולוג ופייטן בבת אחת ואף רבי "אברהם החזוה" אשר חיבר את הקינה "ציון קחי כל צרי גלעד לצירך" היה אסטרוולוג ופייטן. ועוד כי באותה הקינה אמר הפייטן על ירושלים: "כך התקופה עלי קו האמת נשקלה וכו' מולד לבנה כפי ארכך והמחזה שומה לרחבך ובה הראית סתריך" – וכזה כתב גם ראבי"ע בספר העבורי שלו⁽⁵¹⁾ וב"אגרת השבת" שלו⁽⁵²⁾ ועוד שאם אנחנו רוצים ליכנס בדחוקים, אפשר לומר שגם שמו של ראבי"ע מרומז בבית האחרון של הקינה הזאת: "נפשי מאוד נכספה לראות ביו וזהך, שלום יהי לך ורוב שלום לעזריך".

(4) קרוב היה לו לומר שראבי"ע ישב דוקא בטבריה, כי ראבי"ע כתב בפירושו הארוך לשמות לפסוק "מקשה תיעשה המנורה": "ראיתי ספרים שבדקום חכמי טבריא ונשבעו חמשה עשר מזקניהם ששלוש פעמים הסתכלו כל מלה וכל נקודה וכל מלא וכל חסר והנה כתוב יו"ד במלת תיעשה ולא מצאתי ככה בספרי ספרד

⁽⁵¹⁾ הוצאת האלברסטאט, ליק 1847, דף ת. ב.

⁽⁵²⁾ מובא בכרם חסד, ד, ע' 164, ועיין שם ע' 169.

וצרפת ומעבר לים וכו')⁽⁵³⁾ והיה נראה לו מזה שראבי"ע התגורר באמת בטבריה. ואף שכתב ראבי"ע בפירושו זה לשמות, שהוא כותב פירושו בעיר דרוס⁽⁵⁴⁾ אפשר היה לו לומר שראבי"ע הוסיף פסקו זאת לפירושו כאשר הגיע לא"י מטבריה ששם ראה את הספרים, כאשר הוסיף גם רמב"ן בפירושו ענין הנוגע בקבורת רחל [עיין פי' רמב"ן לבראשית לה, טז] בהגיעו שמה.

ולדעתי אולי על יסוד הדברים האלה חשב ר' יוסף טוב עלם שר' אברהם החזוה שנוצר על ידי ר' בנימין מטודילה הוא ראבי"ע ונמצא התגורר ראבי"ע בא"י בלי ספק ועמד הראש הישוב היהודי שבטבריה.

יותר קשה לתרץ את השאלה השניה: כיצד נולדה האגדה שרשם אולי בראשונה ר' יצחק' אלפרא, שראבי"ע וריה"ל – ולפי אחרים ראבי"ע ורשב"ג – נקברים דוקא בכבול? ואמנם כתב ר' יצחק' אלפרא בראש מכתבו שהוא רושם מה שראה בעיניו בא"י⁽⁵⁵⁾ ועל יסוד זה כתב בעל ס' "היוחסין"⁽⁵⁶⁾ ששלחו לר' שלמה בן שמעון⁽⁵⁷⁾ דוראן מא"י שראה ב י נ י ו קבר ראבי"ע בא"י – אבל באמת לא ראה ר' יצחק' אלפרא בעיניו את קברו של ראבי"ע בא"י, אלא ראה קבר שעליו אמר מי שהיה מלוה אותו שהוא קברו של ראבי"ע. וכן כתב ר' יצחק זה, שבכפר שועיב עמד על קברו של יתרו, בעוד שאין זו אלא מסורת ערבית, ששם קברו של

⁽⁵³⁾ פירוש ראבי"ע לשמות כה, לא.

⁽⁵⁴⁾ במאמרי "ראבי"ע בצרפת" (מורה ומערב, כרך ה, ע' 42) בררתי כי במקום "דרוס" הנדפס בפי' ראבי"ע צ"ל "דרוס" וכי זאת העיר Droux שבצפון צרפת.

⁽⁵⁵⁾ עיין ס' היוחסין, הוצאת פריימן, תרס"ה, ע' 218 ואוצר מסעות ע' 81 במבוא.

⁽⁵⁶⁾ ס' היוחסין שם ע' 218.

⁽⁵⁷⁾ נראה לי שצ"ל ששלחו לר' שמעון ולא לר' שלמה בן ר' שמעון כי במכתב אשר שלח לר' שלמה בן ר' שמעון (שם עמ' 228) אין ראבי"ע נזכר כלל וכלל.

רַבֵּנוֹ אַבְרָהָם אֲבֵן עֲזָרָא בְּאַפְרִיקָה

מוקדש לכבוד החכם החוקר מוהרר יעקב
משה טולידאנו רב בעיר סנגיר, במרוקו.

את המעט שאנו יודעים מקורות חייו של רבנו אברהם אבן עזרא אין אנו יודעים אלא מתוך הרשימות שרשם הוא בעצמו בראש חבוריו או בסופם. סן הרשימות הללו נודע כי בשנת תתק"ל לאלף החמשי כבר היה בעיר רומא, משם הלך לעיר מנטובה, וירונה ולזקא שבאיטליה, לעיר ברזש (Beziers) (1) ורודוס (Rodez), נרבונה (Narbonne) שכצדפת, ולעיר לונדון שבאנגליה. והיות שראב"ע נפטר בשנת תתקכ"ד בהיותו בן ע"ה שנה (2) שוב כל ימי נדודיו בערים הללו, אינם כוללים אלא 25 השנים האחרונות של ימי חייו ונמצא כי 50 השנה הראשונות של תקופת חייו לזוטות עדיין בערפלי העבר.

אך כדאי הוא האדם הגדול הזה, היחיד במינו בהסטוריה שלנו—שכל דורשי המקרא חיו מפיו וכל חוקרי לשוננו שאבו מכאן חכמתו מיומו ועד היום הזה—שנחקר בקורות חייו, ואף אם לא יעלה בדינו להפיץ את כל הענינים המכסים את שמי תקופת חייו עד שנת תתק"ק, ורק על נקודות אחדות של דרכי חייו נפנין קרני אור—דיינו, כי תולדת גדולינו בימי הבינים היא כל כך עניה ודלה במקורות הסטוריים, עד שאין לנו רשות לזלזל כשום פרט קטן שיתגלה לנו, כי כל פרט ופרט, ואף הקטן שבקטנים, יהיה לקו אחד שממנו יצייר המצייר את פרצוף חייהם של גדולינו ההסטוריים.

וקו קטן כזה יהיה גם מאמרי זה, שבו קבצתי את כל חומר המקורות אשר מצאתי עד היום למען הראות שבתקופה הראשונה של קורות חייו, היה ראב"ע מתגורר במדינות שונות וערים שונות של אפריקה הצפונית.

* *

1. בפרושו לפסוק "מקשה תיעשה המנורה (שמות כ"ה) ל"א) כתב ראב"ע וז"ל: "ראיתי ספרים שבדקום חכמי טבריה, ונשבעו חמשה עשר מזקניהם ששלש

(1) לפי גרין בקורות היהודים שלו, הוצאה גרמנית חלק ו' ציון ח' ולפי כל החוקרים—התגורר ראב"ע בנרבונה אחרי שובו מלונדון בשנת תתקכ"א. אבל במאמרי "איפה נפטר ראב"ע" (קריית ספר, ירושלים תרפ"ח חוברת א—ב) הבאתי ראיות ברורות, כי אחרי שנסע ראב"ע ללונדון לא שב ממנה לעולם כי לדעתי נפטר ראב"ע בלונדון. ראב"ע היה בנרבונה בזמן שהיה גם בבדרש, כי שתי הערים הללו קרובות הן מאוד זו לזו, ואם התגורר בבדרש בלי ספק עבר גם לנרבונה.

(2) פרטי כל הענינים האלה מובאים בספר העיבור לראב"ע, ליק 1874 בסבוא של הלבדשסם עמוד 14 והלאה, וכן בספרו של גרין מקום הנ"ל. כל החוקרים הסכימו שראב"ע נפטר בשנת תתקכ"ד, אבל אני הבאתי ראיות חזקות במאמרי: "באינו שנה נפטר ראב"ע?" [מורה וסערי כרך ב' חוברת ד'] כי ראב"ע נפטר בשנת תתקכ"ד.

יחזקאל⁽⁵⁸⁾ ולדעתי כל גוף המכתב של ר' יצחק נ' אלפראזקוק לבדיקה וביקורת.

והנה מר יחיאל ווייצמאן העיר למר י. בן-צבי שבכבול נמצאים באמת שני קברים תחת כיפה שנבנתה לפני כחמשים שנה. על אחד משני הקברים מונחת מצבה מאבן שיש גדולה בערך 25 - 40 צ"מ ועל גבי המצבה הזאת מונחת אבן פשוטה יותר גדולה, ועל הקבר השני אין כלום. והקברים ההם ידועים גם אצל הערבים שבסביבה כשם גולי בנת יעקוב⁽⁵⁹⁾ המורה שהם קברים עתיקים המתיחסים ליהודים. לדעת בן-צבי ברור שהמצבה שעל גבי הכיפה שייכת לקבר של יהודי שנמסר לפני מאה שנה, כי כן משמע מתוך הכתובת שעל המצבה. אבל הקברים שתחת הכיפה שייכים — לפי דעתו — לתקופה עתיקה, שבה נושבה כבול על ידי משפחת כהונה, אפס כי ברבות הימים נשתכח מקורם וברצות היהודים המאוחרים למצוא אסמכתא לעתיקותם של הקברים, מצאו שני אלונים גדולים—ראב"ע וריה"ל — לתלית בהם את התביעות המיוסדות בעצם על מסורת קדומה נשכחה⁽⁶⁰⁾.

ואם כך הדבר, או — לדעתי — לעומת האגדה הזאת — שראב"ע וריה"ל נקברים בכבול — שנולדה כמעט 250 שנה אחרי פטירת ראב"ע ושאי-אפשר למצוא לה סמוכין — כל עוד שלא נמצא מקורות חדשים נאמנים — אנו מוכרחים לקבל את עדותו של ר' משה תקו, שהיה אחד מגדולי דורו וחי לערך 50 שנה אחר פטירת ראב"ע והעיד שראב"ע נפטר באנגליה וכמו שכתבתי במאמרי: "איפה מת רבנו אברהם אבן עזרא"⁽⁶⁰⁾.

(58) עיין זאב וילנאי: קברי הקדושים במסורת הערבית של איי בספר השנה של א"י תרפ"ד ע' 124.

(59) עיין המאמר, שפרסם וכבול של י. בן-צבי בס' השנה של א"י, שם, ע' 96.

(60) קריית ספר, שנה ה' ע' 126—141.

פעמים הסתכלו כל מלה וכל נקודה וכל מלה וכל חסר והנה כתיב וי' במלה תיעשה ולא בצאתי ככה בספרי ספר וצדפת ומעבר לים" וכו' עכ"ל. והנה החכם הגדול מ. שטיינשניידר כבר טביא את הדבר הזה ואחר המלות "ומעבר לים" הוסיף בדרך שאלה "England" (1) ואכנס אמת כי גם אנגליא "מעבר לים" היא ליושביו ספרד ולקום בוודותו של ראב"ע. אבל כבר הבאתי ראיות בחבורי 2, שאת הפירוש הזה לספר שיבת הבר ראב"ע ברודוס לפני נסעו לאנגליא. כי ברודוס היה סביב שנה תתקט"ו ולארץ אנגליא בא בשנה תתק"ח — י"ט, ושוב, באמרו "ומעבר לים" או אפשר שתהיה כונתו לארץ אנגליא. ושוב אין לו כל עבר לים בלתי אפריקה הצפונית. וראיה לזה כי בכ"י קאמברגיא אשר היה לעיני באכר 3) וכן בכ"י אשר ראיתי אני בספריה הלאומית בעיר וינה 4) כתוב "מעבר" במקום "ומעבר לים", ומעבר היינו מארוקו (Maroco) ככל אשר נבאר לקמן בספר V.

ועוד ראיה שראב"ע היה באפריקה היא — כי בפרושו הנ"ל כתב בואת הלשון: "והנה בים אוקינוס יבא הושך עב שלא יוכל האדם להפריש בין יום ובין לילה וימסור זה לפעמים המשה ימים, ואני הייתי שם פעמים רבות". עכ"ל ושמות יו"ד, כיב) והיות שאמרו שאת הפירוש הזה כתב ברודוס, בצרפת, לפני בואו לאנגליא — שוב אי אפשר שישך דרך האוקינוס בלתי אם לאפריקה. וראב"ע כתב שהוא היה בים אוקינוס פעמים רבות, הרי נראה שפעמים רבות נסע מספרד לאפריקה ולהפך.

ועתה נראה באילו מדינות בחלקי אפריקה הצפונית התגורר? ונלך דרך מדינות אלו כמורה למעבר ויהיה סדרן: מצרים, בארץ טריפוליס, תוניס, אלגיר, מארוקו.

II. בסוף ספרו "שפת יתר" 5) כתב הראב"ע: "אמר אברהם המהר"ם, זה ספר התשובות שהשיב ר' אדונינו בצאתו לארץ מצרים, והיו בו טעיות סופר הרבה כי מנהג הכהנים במקומות האלה, שלא יבדקו ספר הנכתב מהספר והנה הסופר הראשון טעה ויסיף השני על הטאט הראשון פשע" וכו'. מזה למדו כל החוקרים גרין, 6) שטיינשניידר 7) כהנא 8) וכל הבאים אחריהם שראב"ע היה במצרים, ועד היום לא הטיף איש ספק באמתת הדיועה הזאת, עד שבא החכם דר. מ. ווילנסקי והתחיל לפקפק אם המקור הזה נאמן הוא. באמרו שנתפרסם

(1) באמרו "Ist Ibn Esra in Indien gewesen?" ZDMG¹ כרך xx מתברר כפולה III-III עמוד 428.

(2) אכן עזרא עם סבאו והעירות ופרוש. משנה לעזרא, הוצאת "מנורה" וינה תרפ"א, מכא עמוד XXXV.

(3) באכר: חלופי נוסחאות לפירוש הראב"ע על התורה, ברלין תרנ"א.

(4) מובא ברשימת קראפ, סימן XXXI-39.

(5) הוצאת ביסליכס, פרסבורג 1838 עמוד 41.

(6) בתולדות היהודים כרך VI ציון 8.

(7) M. Steinschneider. Abr. Ibn Esra. Supl. z. hist.-lit. Abth. der Zeitschr. für Math. u. Phys. 1880 (2)

(8) בעצמו: רבי אברהם אבן עזרא ורשה תרנ"ד, חלק שני עמוד 8.

ב"קריח ספר" 1) מגיד לנו ווילנסקי, כי גימט'ל כתבי יד של ספר "שפת יתר" הזה היו נגד עיניו שנים בפרמה וא' בקובץ די רוס' 314 והשני בקובץ שטרן 121 וכי אחד בכתיב דרבוניס בברסלו וקובץ סרוול סימן 150 וכולם מהמאה ה'ט"ז ונכתבו באיטליא. והנה בכולם חסרה המלה מצרים, ובכ"י ברסלו יש במקומו מקום פנוי. ולפי דעת ווילנסקי אפשר לשער שהיה כתוב שם "בארץ הערלים" או שם גנאי אחר לנוצרים, וסופרי איטליא מחקו את המלה מפני אימת הצנוורה. ולדעתו, עד שלא תתאמת לנו מציאת מלת "מצרים" מתוך איזה כ"י אחר, אין לנו להוסיף על נדודיו האמתיים של ראב"ע נדודים מדומים. והוצאת ביסליכס — היחידה שבה נמצאה מלת מצרים — איננה בת סמכא כלל, לפי דעת ווילנסקי, כי בכלל לא נעשתה העתקה בדיוק ובעין וגם אין המו"ל מגיד את מקום מוצא הכ"י שמשנו עשה את ההעתקה. ובה כבר משך על עצמו את רשת החשד.

ואני אסרוי תחלה להחזיק בדיועה שראב"ע היה במצרים, וכתבתי ב"קריח ספר" במאמרי "עיד" ספר היסוד ושפת יתר לראב"ע" 2) שאין לומר שבמקום "מצרים" היה כתוב "ערלים", כי הנה עכ"פ רצה ראב"ע לקבוע את המקום אשר שם מצא את הכ"י של ספר התשובות, ועתה אם יאמר "בארץ הערלים" הרי בזה לא הגביל שום מקום מיוחד כלל, כי ארץ הערלים כבר כולל — סן הארצות אשר ראב"ע התגורר בהן — שלש ארצות: איטליא, צרפת ואנגליא! אבל עתה הנני חוזר מדברי ואומר שאין לנו כל ראיה ברורה שראב"ע היה במצרים, אמת, שראב"ע כתב "גם חכמי מצרים ואפריקא יודעים לקרוא הקמץ הגדול" 3) אבל אפשר שראב"ע פגש בחכמים האלה באיזה מקום מחוץ למצרים. וכן מה שכתב: "מנהג סלך מצרים עד היום לצאת בתמוז ואב, כי אז יגדל היאור, לראות כמה מעלות עלה היאור" 4) — גם את זאת שמע בוודאי מאחרים. וכבר מובא ענין זה גם בשם פסיקתא זוטרתא וכן כתב הרמב"ן והוסיף שמרבית העם ילכו אחרי המלך. וכן מה שכתב ראב"ע: "וידוע היום כי יש בין מצרים הישנה, שיש שם אוצרות יוסף ידועים עד היום, וכן רעמסס, שש פרסאות וכו' ויותר יש מתחלת רעמסס עד סופו משמונה פרסאות" עכ"ל 5) — גם זאת מאחרים שמע, כי לולא כן אז היה אומר שראה את הדברים האלה בעיניו ולא שהם ידועים. ואולי שמע את הדברים האלה מפי בן עירו, רבי בנימין הנוסע המזכיר כדמותם בספרו "מסעות רבי בנימין". אבל יש לי גם ראיות ברורות שבאמת לא היה ראב"ע במצרים: א) בפירושו הקצר לשמות בפסוק "ומצות על מרורים ואכלוהו" כתב בואת הלשון: "היה נראה פירושו שיאכלו אותו על מנהג אנשי מצרים שיש להם תמיד על שולחנם מרורים" עכ"ל 6). מתוך דבריו נראה כאילו ראה בעיניו את מנהג אנשי מצרים. אבל בפירושו הארוך לשמות, במקומו, הוא אומר בפירוש ששמע זאת מאחרים, וז"ל: "אמר אחד מהחכמי ספרד, ידוע

(1) כלי מכאן של בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, שנה ג' היא עמוד 79.

(2) שם שנה ג' חוברת ב' — ג' עמוד 168.

(3) ספר הצחות של ראב"ע, פיורדא דף ג' ע"ב.

(4) כפרושו לשמות וי"ן, ס"ו.

(5) שם, י"ב, ל"א.

(6) שם י"ב, ח"ה.

כי הליחה תגבר בארץ מצרים בעבור כימי היאור וכו' ועל כן מנהגם היה לאכול בכל שולחנם כימי טרודים וכו' ואפילו לא היה למצרי אלא פת בלבד. לעולם המורדים על שולחנם למכול בו הפת וכו' עכ"ל. וזוהו נדון על השאר, שגם אותם שטע מאחרים ואולי טחכם ספרדי זה גופו. כי בפרושו הקצר לשמות כתב ראב"ע על מלת רעם ס' וז"ל: "ויאמר הנאון ורב מקדוהו שהוא שם במקום יקרא עין השמש" עכ"ל (1). ועתה, אילו היה ראב"ע שם, מדוע אמר כשם הנאון שרעמסס נקראה "עין השמש", ולמה לא ידע זאת מעצמו? והן רבי בנימין הנוסע שרגליו עמדו באמת על אדמת רעמסס ובעיניו ראה אותה, מספר באמת: "ומשם חצי יום לעין אל שמש" היא רעמסס, והיא הרבה ויש הבנין שכנו אבותינו עליהם השלום" (2) אלא ודאי מפני שראב"ע לא היה מקולם במצרים.

אבל ככ"ז קשה עלי להודות לדברי מ. ווילנסקי שבמקום "מצרים" היה כתוב "ערלים". ויותר נראה לי שהיה כתוב שם "בארץ אדום" ור"ל איטליא, כי ראב"ע נגיד לקרא למלכות רומא בשם מלכות אדום (3) ועיין פ"י ראב"ע לויקרא כ"ג, ט"ז. וזה נהדר לי, כי כבר הוכחתי שאת ספר "שפת יתר" חבר ראב"ע בין שנת התק"א—תקכ"א, בעת שהתגורר באיטליא (4). והנה ראב"ע נתן טעם שהכ"י נמצא היה מלא שכושים. כי מנהג מחברינו במקומות האלה שלא יבדקו ספר הנכתב מהספר, ומה זה במקומות האלה? הלא בודאי בערים של ארץ איטליא, ששם ישב ראב"ע בכתבו את הדבר, כי אילו היתה כונתו לארץ אחרת היה עליו לכתוב "במקומות ההם" ושוב ברור שגם את הכ"י נמצא באיטליא, ואולי הכתיקים לא העתיקו מלת "אדום" מאימת הצנזורה, (5) ועכ"פ ברור שמעולם לא היה ראב"ע במצרים.

III. כתב ר' שלמה פרחון בספרו "בחברת הערוד" וז"ל: "וכן שכ"א בכל המקרא תרפה, הוין במלת שמים וכו', מה עשו עוד לתקן הדבור? ראו להוסיף געיה לפני ש"ן שם שמים, כלומר אשתים וכו' קורין כל בני ארץ ישראל ומצרים ואפריקה ובני המערב חוץ בספרד. וכשכאו ר' יהודה הלוי ז"ל וראב"ע ש"ן ושמו צורון לאפריקי וראו כל העולם קורין אשתים, תמהו מזה וכו' עכ"ל (6). והנה החכם ר"ם שטיינשניידר אשר נקט לודאי שראב"ע היה במצרים וכמו

(1) שם א', י"א.

(2) מסעות בנימין למבצר 1847 דף י"ב, ע"ב.

(3) וכן כתב החכם הגדול ש. קרויס נ"י במאמרו "לקורות הגאונות" (בהצופה לחכמת ישראל—בדאפסס תרפ"ג עמוד 247): "הראשונים בכתבם. חכמי אדום" בעיקר על איטליא הם מתכוונים, ועיי' שיהיה לזה כמה ראיות.

(4) עיין מאמרי. ע"ד ספר היסוד שפת יתר לראב"ע (קריית ספר, ירושלים, שנת ג' עמוד 166).

(5) וראיה לזה כי בפרוש ראב"ע כי אשר בספרית של האקדמיה האונגרית בבדאפסס (מובא ברשימת וויס סימן 18, ודברתי על אודותיו בחקירת חבורי הגיל עמוד 5) ראיתי כי בכל מקום שבו היתה כתובת המלה "אדום" נמחקת על ידי הצנזורה. והיה זה משם כמו שכתב החכם ווילנסקי בנוגע למלת "ערלים".

(6) "בחיבת הערוד" הוצאת גוטליב, פרסבורג 1844.

שאמרנו לעיל סימן II) הוסיף על יסוד דברי ר"ש פרחון אלו, שאולי היה גם בחלק אפריקה הסמוכה למצרים (1). נמצא לפי דעתו שראב"ע התגורר במדינת בארקא (Barka) כי היא הסמוכה למצרים. אמנם איננו מביא שום ראיה שדוקא באפריקה הסמוכה למצרים התגורר ראב"ע, ונראה שרק מסכרה כתב כן, כי ברור היה חזקו בעיניו שראב"ע היה במצרים ורצונו היה לצמצם בנסיקותיו של ראב"ע, לכן חשב וכתב שראב"ע היה באפריקה הסמוכה למצרים. אמנם לפי דברינו, שראב"ע לא היה כלל במצרים, נראה לי מכת דברי ר"ש פרחון, שלא במדינת הסמוכה למצרים היה הראב"ע, כי אין אנו מוצאים קהלות גדולות לישראל במדינת בארקא, ור' בנימין מטודילו אשר היה בחונים וגם באלכסנדריא של מצרים בזמנו של ראב"ע ממש, אינו מזכיר ישוב יהודים בבארקא. ועוד שהרמב"ם מזהיר מאוד את בנו שישמר נפשו מן האנשים היושבים בין חונים ובין אלכסנדריא כי הם מפשים יותר משאר בני אדם (2) ואין דרך ראב"ע לחזור אחרי טפשים.

והחכם ד. קויפמן כתב על יסוד דברי ר"ש פרחון הג"ל ועל יסוד הידיעה שר' יהודה הלוי התגורר באלכסנדריא, שכנראה היה ראב"ע יחד עם ר"י הלוי במצרים (3). אבל לדעתי אין זה נכון כלל. כי עלינו לדעת כי כימי הבינים היה השם אפריק או אפריקא (Africa, Afrikija) כולל את כל ברבריה (Berberia) של היום והיינו בארקא, טריפוליס, חונים ואלג'יר. שם מיוחד היה ככל צפון אפריקה רק למצרים שהיא למורת ברבריה, ולמארוקו ונשקראה מערב או מאגרב. שהיא למערבה של ברבריה (4). ועתה הננו רואים כי ר"ש פרחון הולך ומונה את כל המדינות אשר בצפון אפריקה, ממורת למערב, החל מארץ ישראל, מצרים, אפריקה וכלומר ברבריה ומערב ומארוקו. והרי נראה ברור כי מצרים לחוד ואפריקה לחוד. ושוב, אם יוסיף לומר "וכשכאו ר"י הלוי וראב"ע לאפריקי" הרי ברור כי לא על מצרים כונתו כי"א על ברבריה. נמצא, שר"י הלוי בא יחד עם ראב"ע או לטריפוליס, או לחונים או לאלג'יר, כי את כל אלו כוללת המלה אפריקה.

ולפי נראה לומר שכאו יחד למדינת חונים. כי העיר חונים גופה היתה במקום תורה, וכן העיר קירואן (Kirwan, Kairowan) שבחונים היתה עיר ואם בישראל, מקום מושבם של רבנו חושאל בן אלחנן ורכנו נסים ריש מתיבתא. גם העיר מוסא אשר בצפון קירואן היתה ג"כ מושב חשוב ליהודים. ויותר קרוב לודאי הוא שבושבו של ראב"ע היה בעיר גאבס או קבים (Gabs) שבחונים, אשר על חוף הים אצל מירמים הקטן. הראב"ע ישב שם אצל ידידו ר' שמואל ב"ר יעקב אבן גאמט, שהיה רב בעיר קאבס. העיר קאבס היתה חסיד מושב גדולי ישראל, ומשפחת גאמט בפרט היתה ספורסמט מאוד, ולירידתם נשלחו רוב התשובות של גאנוי בכל אשר נשלחו

(1) M. Steinschneider Supl. z. hist. lit. Abth. Hingen § 6 ה"ל "war er jedenfalls in Aegypten, vielleicht auch in einem angrenzenden Theile Africas"

(2) אגרת הרמב"ם, דפוס אמסטרדם 1712, דף ג', הוצאת פרקלין ורטה תרפ"ו ע' י"א

(3) עמוד 36, הערה 3—D. Kaufmann Jehuda Halevi, Bresslau 1877

(4) עיין פולידאנו: נר המערב (תולדות היהודים בבארקא) ירושלים ת"ע, עמוד 8

הערה א' ובהערה שבסוף הספר.

לחוננים. ראש המשפחה היה רבי משה ב"ר שמואל נאמן, ושני בניו רבי אברהם ורבי יעקב, אשר עמו החליף רב האי גאון שו"ת. ובנו של רבי יעקב זה, היה רבי שמואל, אשר חבר את ספר האגור ועוד שאר ספרים (1). האיש הזה היה גם חכם גדול ומשורר מפורסם, עשיר ונדיב לב. וידענו שאתרי אנשים מצוינים כאלה היה דרכו של ראבי"ע לחנור. ר' שמואל זה היה ידו של ראבי"ע ותחליף אתו מכתבים, ושיר גדול אחד אשר שר לו ראבי"ע נשמר והוכח בספרו של כהנא ומתחיל "ארי קם בתוך צאן" (2) ומחזיקו נראה כי אהבה עזה היתה בינו לבין ראבי"ע.

ופלא בעיני, שר"ד כהנא כתב (3) כי "ב צ ר פ ת מצא לו ראבי"ע הרבה אוהבים ובראשם הרב שמואל אבן נאמן שהיה אז אב בית דין בעיר קאבס". ואין אני יודע על יסוד איוה מקור הוציא ר"ד כהנא את ר"ש אבן נאמן בעיר מושבו קאבס, והולך אותו לצרפת! לדעתי, אין להשקפה זאת כל יסוד כלל. ואדרבא, כן השיר ששלח לו ראבי"ע נראה שראבי"ע הכיר את כל משפחתו, כי הזכיר את שלשת בניו של ר"ש אבן נאמן והם יעקב, יהודה ומשה, וגם ידע את מבעו ומיכבו של כל אחד ואחד מהם, ועל בני משה כתב: "קטן בשנים וסגיא במגילות", וגם ידע שרבו נסים, חזה טוב על ביתו של ר"ש אבן נאמן ואמר "וכן בניך לאותות ולנסים ויקים מחזה רבנו נסים" (4). וכל זה אי אפשר בלתי אם נאמר שראבי"ע, לפני כתבו את השיר הזה, כבר התגורר בביתו של ר' שמואל בעיר מושבו קאבס.

ובאמת נראה שמדינת חונים ובפרט העיר קאבס היתה יקרה בעיני ראבי"ע, כי כאשר קמו האלמוותיו על היהודים אשר בחונים ועשו בהם שמות, היה ראבי"ע מספידה, ויקון עליה קינה:

על תונים ועל מוסא	"ואתפלשה בעפר
על אלמוהדייה הרמוסה	וגם אכה על לחיי
לראבם המיוחסה" (5)	ונמס לבי בקרבי

IV. בפרושו הארוך לשמות ומ"ו, יג) כתב ראבי"ע שראה דבר הרומה למן במלכות אלצכיר, ודחה שם באריכות שאין זה המן שאכלו אבותינו במדבר, עיי"ש. וכן הגרסא גם בפרושו ראבי"ע שבספר "מרגליות טובה" ואבסטרדם תפ"ב) וכן הגרסא גם בהוצאות ר"ש נטמר לווינה תרי"ט) וכן גם במקראות גדולות ווילנה תרס"ב). אבל בפי ראבי"ע הנדפס עם פירושו "באר יצחק" וליוורנו תרכ"ד) ראית שגורם אלנציר במקום אלצכיר, וכן ראיתי גם בכ"י אשר בספריה הלאומית בעיר וינה ורשימת קראפט מ"סן 39—XXXI. וזהו גרע בתולדות היהודים שלו (6) מביא כי בכ"י אחד אשר בספריה של הסמינריון בברסלוי מצא כתוב "אשור" במקום אלצכיר, ורצה ללמוד מזה שראבי"ע היה גם בבבל ופרס! וכבר הביא את הענין הזה חכם מ.

(1) עיין "גר המערב" היל' עמוד 220, הערה לעמוד 16. ועיין כהנא: ראבי"ע ורשה תרנ"ל, כרך ב' ח"ב עמוד 28. גאוצר ישראל ערך שמואל בן יעקב, גאמץ.

(2) כהנא: שם חלק ראשון עמוד 31.

(3) כהנא: כרך ב' ח"ב עמוד 28.

(4) כהנא: שם כרך א' עמוד 42.

(5) כהנא: שם כרך א' עמוד 250.

(6) כרך VI—8 Note

שמינישניידר (1) וכתב שהח' צונן רצה לתקן ולכתוב אלנציר (2). אבל, האמת תורה דרכה שלא זה הדרך ולא זו העיר. כי הנה ראבי"ע מזכיר עוד את הענין הזה בפירושו הקצר לשמות (3) ח"ל: "ישתחקו עצמות חיוי הפושע וכל הזונים אחריו, שאמרו כי מנהג זה המן לרדת עד היום במדבר, ואמרו כי כסותו הוא היורד עם הטל בארץ מערב התיכון, הוא הנכנס במיני רפואות הנקרא תרגנבין, ולא התבישו אלה, כי הנה כתוב כי במדבר סין ירד המן וכו' ועוד נתן להם עדים נאמנים מכחישים דבריהם, כי זה היורד במערב איננו יורד בכל זמן וכו' ואם חשים אותו בשמש לא ימס, ויעמוד ימים אחדים ולא יכאש, ואינו קשה שיוכל אדם לטחון אותו וכו' עכ"ל.

ועתה, מדברי ראבי"ע במקום הזה נראה ברור שאת התרגנבין הזה אשר במערב התיכון ראה גם ראבי"ע בעצמו, כי אילו לא ראהו כי אז לא היה בירו. להראות לנו את ההבדלים שבין התרגנבין שבמערב ובין המן האמתי שבתורה. והיות שגם בפירושו הארוך כתב ראבי"ע שראה כעין המן במלכות אלצכיר, וההבדלים אשר בין אותו המן שבאלצכיר ובין המן שבתורה הם ממש כמו ההבדלים שבין המן שבארץ מערב התיכון לבין המן שבתורה—שוב נראה ברור כי בשניהם נתכון ראבי"ע לדבר אחד. ולפי"ז תהיה מלכות אלצכיר ואלנציר או אשור) וארץ מערב התיכון מדינה אחת בשני שמות.

ומה זה "מערב התיכון"?

הנה נודע בקורות התבל כי בימים הקדמונים היה שם מארוקו Maureta אך כאשר באו הערביים לאפריקה הצפונית וכבשוה — קראו למארוקו Maghreb, Maghrib ובלשון עברית "מערב", לפי שהיא לצד מערב מחצי האי של הערביים ששם מקורם. ולא הערביים בלבד כי אם גם חכמי ישראל קראוה כך. ויש שקראו את כל ברבריה ממארוקו ועד מצרים בשם מערב, אך את מארוקו גופה קראו בשם "מערב הפנימי" ואת יתר ברבריה שהיא לצד מצרים מזרחית קראו בשם "מערב החיצון" (4). ולפי"ז יתכן כי אלגיר ותונים שהם באמצע ברבריה יקראו בשם "מערב התיכון". וראיתי בספר "שבילי עולם" (5) שקדמוניו וכן בשו"ת הריב"ש מ"סן ק"ו כתבו Algir, בעברית אלגויר, ואמרתו שלפי"ז זהו שם אלנציר שבראבי"ע, רק כי במקום הגימ"ל כתבו בטעות גו"ן (6). אבל הרב החכם י. מ. מולידאנו ובקמ"ט ספר נר המערב) היושב עתה בעיר טנג'יר אשר במארוקו כתב לי כי לדעתו הגרסא אלצכיר נכונה היא. והיא Algérie וראבי"ע כתב אלצכיר במקום

(1) ZDMG כרך XX חוברת II — III עמוד 428.

(2) ורשם לעיין בספר מסעות בנימין J. 95 הוצאת אשר (ואינו תהת ירי).

(3) בהוצאת ישר פרג ת"ר עמוד 38. ובהוצאה שלי שנות ס"ז, י"ז.

(4) כן כתב הרב י. מ. מולידאנו בספר "גר המערב" והוא קורות היהודים במארוקו ע' 8 ה"ה.

(5) ר"ש בלוק: שבילי עולם ח"ב עמוד ס"ח.

(6) כמעט בדרך הזה הלכתי במאמרי בהצופה לחכמת ישראל בודפס, שנה י"ד עמוד 241, אך חשתי שאלצכיר היינו אלצכיר שבמארוקו. אבל כאשר ראיתי את דברי "שבילי עולם"—הורתי מדעתי.

אלציר כי בספרות באים לפעמים הצרי והקף יהי בנקום djé-gé בצרפתית. ועל שאלתי אם נמצא שם באמת דבר הדומה לכן, כתב לי הרב הזה במכתבו מיום ט"ז בכת תרפ"ז וז"ל: שאלתי לאיזה סוגי הארץ פה ואמרו לי שעל הרי אלגיריה יורד לפעמים מין כמו כן, וסקובל אצלם שזהו הסין שאכלו אבותינו במדבר ע"כ. ושוב ברור כי "מערב התיכון" היינו אלגירי ונמצא שראב"ע התגורר בכלכות אלגירי (1). ומה שנוגע לנרסא אשור אשר מצא גרין, הן כבר אמר הח' שטיינשניידר (2) שלקוטת יתר הגרסאות תבטל נרסא יחידה זאת. והוא מזה איך יכנה ראב"ע איוז מדינה בשם "בככות אשור" אשר כבר עברה ובטלה מן העולם? והיה לו לומר בב"ל או פרס, אבל בכ"ז נראה לי שאולי אפשר לקיים גם נרסא זאת. כי הנה מצאתי במפה הסחורית, כי סביב שנת 1200 היה שמה של מדינת חונים Aschir ושם על קו הרוחב 36 יש גם עיר בשם Aschir. ונודע כי הרי אלגיר והרי חונים שלשלת אלגיר ואשור דבר אחד נחכנו, וגם השם "מערב התיכון" מתאים גם לאלגיר וגם לחונים כמו שאמרנו. (3)

V. כבר הזכיר הח' ד. כהנא שראב"ע התגורר אצל ירדו אחד בצפון אפריקה ושכו ר' יוסף בן עמרן, וראב"ע כתב לכבודו חמשה שירים (4), ומתוך השירים נראה שר' יוסף זה היה שר וגביר רב פעלים, שלשלת היוחסין, בעל קומה יפה תואר.

(1) אחרי שיצא לאור מאמרי זה בפעם הראשונה כתב לי הרב רייס טולידאנו נ"י שכאמת היום קוראים לא לגיר בשם "מערב התיכון".

(2) ע"ד היום קוראים בארץ ישראל ובצפון אפריקה את טרופולופיניה, חונים ואלגיר בשם "מערב התיכון", ואת מרוקו בשם "מערב הפנימי" — המערבית.

(3) במאמרו: "Ist Ibn Esra in Indien gewesen?" הניל.

(4) ואם אמת הדבר שראב"ע קרא לחונים אשור, או נבין דבר נפלא וקשה בדברי ראב"ע. כי הנה בבראשית כ"ה י"ח כתב ראב"ע שמצרים ואשור למערב ארץ ישראל הן. ובבר' חמ"ז ע"ז המפרש הקדמון בעל "צפנת פענח" (הוציאו לאור מחדש הרב ד. הרצוג, קרקו תרע"ב, עמוד 119) שאין זה אמת, כי אשור צפונית מזרחית לארץ ישראל היא. וכתב כי במקום "אשור צריך להיות "שור". עויש באריכות. אמנם כבר הקשה גם עליו רמ"ד בבאור במקומו, כי שור איננה למערב ארץ ישראל כי אם לדרומה! עויש באריכות. — ולי קשה עוד, כי הנה לא רק פה בלבד כתב ראב"ע שאשור במערב ארץ ישראל היא כי גם עוד בהרבה מקומות, ואלה הם: זכריה ח"ת וי"ן. — שם ירד י"א. — הושע י"א, ירד. — ישעיה מ"ג, ה"א. — שם מ"ט, י"ב. — שם ירד כ"ד. — שם ט"ו, ה"א. — וכו' נאמר כי בכולם נפלה טעות סופר וצריך להיות תמיד "שור" במקום "אשור"? אבל אם השערתו נכונה שראב"ע קרא לחונים "אשור", או יוכנו הדברים הושב. ועתה נחבר לי, כי בדברי קרובים מאוד לאמת, כי במאמרו "לקורות הגאונות" הניל של החכם ש' קרוי (הצופה הניל עמוד 243) מציאת כי העיר אשור אשר בצפון אפריקה היתה בוסן הגאונים מרכז יהודי. ורמז לעין בדברי הח' ב. ליון במ"ע ואהרובך ד' 254 ובשאר מקומות. אבל לדאבוני אין ספרים אלה תחת יד. וגם החכם הרב טולידאנו נ"י הניל כתב לי שאשור זאת נזכרה גם בחשובות הגאונים "זכרון ראשונים": "ראובן היה לו קרקע בתלמסאן [עיר Tlemsen אשר באלגיריה] וגלו לאשור".

(4) כהנא: בספרו הניל ח"א עמוד 37 ותראה.

חכם ומשורר גם יחד, ועוד ידו נטויה להיות גואל ומרפא נפשות חכמי ישראל העניים, ולכן היה ראב"ע מתגורר אצלו בביתו וקרא עליו:

"מגדל יקר לי, בו

אחסה ואחלונני..." (1)

הרבה לספר בשבתו וקרא לו: "ג' מ' ע' ר' ב' אשר לא תבכה" (2), ומה נראה שהיה דר במארוק, כי סתם "מערב" היינו מארוק. ונראה לי שהיה דר בדרומה של מארוק בעיר תאפילאלה ובימי ראב"ע היה שם העיר הזאת בפי חכמי ישראל סגלמסיה או סגלמאסיה. והיתה העיר ההיא בימי ראב"ע עיר של חכמים וסופרים. וז"ל כך, כי מציאתי בספר "ג' המערב" (3) שהיה בימים הקדמונים בסגלמסיה מ' ר' ב' יוסף בן עמרם ראש כי דינא בסגלמסיה, ואין ספק שגם ר' יוסף בן עמרם זה — ירדו של ראב"ע — היה סבני משפחתו. והרב י. ס. טולידאנו הניל תמך גם בהשערתו זאת, וז"ל במכתבו אלי: "אורז ר' יוסף בן עמרן שהזכיר ראב"ע, דברתי בחלק בית ספרי "ג' המערב" שאני עוסק בו כעת, ותוצאות חקירותי שם הן כי שלשה ר' יוסף בן עמרם היו. אחד בימי רמ"ג ורב האי גאון שהזכירתי ב"ג' המערב" חלק ראשון. דיין בסגלמסיה. השני בימי רמ"ב, שהמיר דתו בשנת אלף תנ"ט לטירות, כשנכנסו האלמוחידין לסגלמסיה, והשערתו היא שהוא נכדו של הראשון. והשלישי יוסף בן עמרן איש חסרו של ראב"ע, שהיה רק חכם וגדיב ועשיר ולא דיין. ולפי הנראה שגם הוא בסגלמסיה. גם הוכחתי ש"בן עמרם" הוא ש' מ' ש' פ' ח' ולא שם האב. ועד היום נמצאת משפחה זאת במארוק הרבה ע"כ".

ועוד לי ראיה שראב"ע התגורר בסגלמסיה, כי כאשר קמו האלמוחידין על הקהלות הקדושות אשר במארוק וירדפו אותן בחמת אכזריות, קונן עליהן ראב"ע קינת. או היתה סגלמסיה הקהלה הראשונה בין שבע הקהלות של מארוק ואלגיר אשר עליהן נשא קינה, ובעוד שלכל אחת ואחת משאר הערים לא הקדיש ראב"ע אלא שורה אחת, הקדיש לסגלמסיה ארבע שורות:

והוי אקרא כמזרה	על קהלת סגלמסיה
ועיר גאונים ונבונים	מאורם חשך כסה
ושח עמוד ותחטוד	והבניה נהרסה
והכשנה לשנינה	ברגלים נרמסה" (4)

וזה האות כי העיר סגלמסיה היתה הכיבה עליו מאד. ויתכן שתבה זו באה לו משום ששם ישב בבית ירדו ר' יוסף בן עמרן.

* *

עוד נראה שראב"ע התגורר גם בעיר מארוק גופה. כי בין שירי ראב"ע נמצא שיר אחד אשר שר לכבוד ר' ש' מ' א' ל' מ' ע' ל' מ', והיה האיש הזה "בין המעולים שבחכמי ההלכה ונולד בעיר אשכנז עיר השירה, שביכו מזוהרות ופנינו מבקיקת, דבריו בשתי הלשונות (עברית וערבית) היו מלאים קסם וחבר שירים מצוינים

(1) שם עמוד 48, בשירו "אם הנודד חלקי".

(2) שם עמוד 46, בשירו "אי ישי".

(3) הניל עמוד 14.

(4) בשירו "אהה ירד" מובא בספרו הניל של כהנא ח"א עמוד 141.

בשתיקה. (1) והבית השני אשר לאמורבטון אשר מלך במארוק, ושמו עלי
[מלך 1143—1106] קרא את ר' שלמה זה לתצדק ויבנהו לרומא גם שמהו לנשיא. (2)
וראביע שר לכבודו את שיר "הודות עלי נבלי" (3). ובין יתר דבריו אמר:

שְׁמִיחָה כְּתִי מוֹסֵר	אֶל נְתָרֵי מוֹכֵר
בְּמִלָּה שְׂמִיחָה	נְתָרֵי חֲכָמִים...
כִּי שֶׁר וְכֶל מִסְכָּר	מִרְפָּא וְכֶל חֲכָמִים
יִשְׁאָל שְׂמִיחָה	מִתְחַלֵּם מְחֻלָּים
חֶלֶק הוּא וְכֶל בְּשֶׁר	קִטְיוֹ קִלְעִים כֶּל מוֹכֵר
לְדָרוֹשׁ מְקוֹמוֹ	קִדְיוֹ לְדָרוֹשׁ...

בתוך דבריו אלה נראה, כי ראביע התגורר אצלו ומעד על שולחנו. כי כן
היה דרכם של המשוררים בימי הביניים, להלל ולשבח את הנגיד שספדו היו חיים (4).
וכן נקט גם ההכם ש. אוקס (5) לודאי שראביע שר את השיר הזה לכבוד ר' שלמה
אלבעלם, בחינתו במארוק.

* *

ועוד הזכיר ראביע ענינים ע"ד אפריקה. (א) בפירושו הארוך לשמות כ"ח, ל"ז
בדבר המצנפת. (ב) שם כ"ג, י"ט בדבר אכילת גדי הקיזים. (ג) שם י"ב, ו"ד מוזכר
ראביע את המינים אשר בארצות, וזאת העיר בדרום אלג'יר בקצה הצפוני של מדבר
סאהרה, ומובאת בספר קבלת הראב"ד עיי"ש. ושם נקראת בשם ורגלאן, כי
בימים הקדמונים היה שמה Vardselan. ועתה היא נקראת Wargla. (ד) בפירושו
לאסתר וז"ל, ד"ל (6) מביא ראביע דבר בשם חכם אחד מאפריקה. אבל ככל
המקומות האלה אין כל ראייה ברורה שראביע גופו היה באותם המקומות.
כלל של דבר, שלפי השערותינו התגורר ראביע בודאי במדינת מארוקו—
וכנראה בעיר Taflelt— גם התגורר באלג'יר, ובתוניס בעיר קאבס. ועד היום אין
כל ראייה שעבר ג' לטריפוליס. במצרים לא היה בודאי.
VI. ועתה עוד עלינו להגביל את הזמן אשר בו התגורר ראביע במקומות אלה.
הן לפי דברי גרין (7) נסע ראביע למסעו הגדולים לאפריקה למצרים ולארץ ישראל (1)

(1) דברי ר' משה אבן עזרא בספרו "אלמחצירה" ואלמחצירה" בתרגומו העברי של
המלך, ליסוד תרפ"ד עמוד ע"ה.

(2) גרין בספרו הנ"ל חלק VI. עמוד 109.

(3) מובא בספרו הנ"ל של כהנא ח"א עמוד 56 סימן ל"ג. ובדיוואן הוצאת איגרת סימן 195.

(4) עיי' לענין זה ש. שטרנבוברסקי: עמנואל הרומי, ברלין תרפ"ה עמוד 31.

(5) S. Ochs: Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras: 1916 Monatschrift וז' Esras: רק פלא בעיני שבעל "גר הסעיר" לא הזכיר
את ר' שלמה זה בין אנשי השם שבמארוק.

(6) הוצאת צדנר MDCCCL London עמוד 26.

(7) תולדות היהודים חלק VI ציון 8 הערה XVIII.

בשנות תתצ"ח—צ"ט (39—1138) ולפני כואו לרומא (כי בשנת תת"ק—1140) כבר
היה ברומא. אבל לפי דעת הח"מ. שטיינשניידר (1) נסע ראביע תחלה לרומא בשנת
תת"ק, ובין שנת תת"ק לשנת תתק"ה (45—1140) נסע למסעיו למצרים ולאפריקה
הסמוכה לה. —אמנם לפי מה שאמרנו שראביע לא היה במצרים כלל, כי אם רק בטוניס,
אלג'יר ומארוק, אי אפשר לשום את מסעיו לשנות 45—1140 וגם לא על כמה
שנים לפני הזמן הזה, כי בשנים הללו כמש היו הרדיפות הנוראות ע"י האלמוחידין
במדינות אלו (2). ולכן נראה לי שראביע התגורר באפריקה הצפונית שנים רבות
לפני נסעו לארצות אירופה. ומאפריקה שב לספרד, ומשם הלך שנה או שנתים
לפני שנת תת"ק לרומא, וקצת ראייה יש לזה, כי בשירו אשר שר לכבוד ר' שמואל
אבן גמע כתב: "לפני ילדתי בעת הדורים אהלך" (3). הרי נראה שבזמן ההוא היו
לו עדיין בנים קטנים. אבל כבר אמרתי (בסימן I). שראביע נסע מספרד לאפריקה
פעמים רבות, ולראבונא אין לנו עד היום כל מקור נאמן למען הגביל את זמן
המסעות האלו בצמצום יותר. ומי יתן ויתגלו בימים הבאים מקורות חדשים בענין
זה, ויבואו אחרים וימלאו אתר.

אכן, לפי דעתי אין כל ספק שאת אחד המסעות לאפריקה עשה ראביע
יחד עם רבנו יהודה הלוי, כמו שהשאר לנו לזכרון ר' שלמה אבן פרחון
שתעליתי לעיל סימן III.

(1) עמוד 71 הנ"ל Steinschneider Abr. Ibn Esra

(2) עיי' גר המעבר: הנ"ל עמוד 226 הערה לפי דעת הח"א וכן דעת הח"א אוקס במונכסטרופט
1916 עמוד 57, אבל לפני טעם אחר, והיינו כי לפי דעת אוקס אי אפשר שראביע הלך למארוק
אחרי כואו לרומא, כי בשנת תת"ק בא לרומא ושם חזר ספרים רבים ולזה הוצרך לכל הפחות
לשתי שנים. ושוב לא יתכן שנסע למארוק רק בשנת תתק"ה. ברור הוא שראביע היה במארוק
בזמן שהמלך עלי מנה את ר' שלמה אלמלך לנשיא, אבל המלך עלי מלך רק עד שנת תתק"ה
וקשה לומר שמהו לנשיא בשנת האחרונה למלוכה. ולכן, דעת אוקס היא שראביע היה במארוק
לפני אשר שם את פעמיו לנסוע לאירופה.

(3) כהנא: בספרו הנ"ל כרך שני עמוד 36.

פרנסה עוב ראב"ע את ארץ ספרד. כי אפילו אלו לא היה מוצא את פרנסתו בטולידו עוד נשארו הרבה ערים בספרד ולא היה מוכרח לעזוב את כל הארץ, וכתב (1) כי אמנם כתב ראב"ע כי עזב את ספרד "מחמת המציקים" (2) אבל בכ"ז אי אפשר לערבב את הענין הזה עם רדיפותיהם של האלמוות ידיו שרדפו את ישראל כמו שחשב לומר א. גייגר (3). כי הלא האלמוות ידיו לכדו בתחלה את מרוקו בשנת 1146 [ד"א תתק"ו] ורק אח"כ עברו לספרד ולכדו את קורדובה בשנת 1148 [ד"א תתק"ח]. והנה ראב"ע שישב בקורדובה (4) כבר נסע לו משם שנים רבות לפני זה. כי יודעים אנחנו שבשנת 1140 [ד"א תת"ק] כבר התגורר ברומא ובשנה הזאת חבר שם את פרושו לקהלת (5). א"כ איפוא אי אפשר לומר שמפני חמת האלמוות ידיו עזב ראב"ע את ארץ מולדתו. ולכן כתב ר"מ שטיינשניידר שאי אפשר לדעת מתי ובאיזה דרך הלך לו ראב"ע מקורדובה לחוץ לארצו.

יותר מכל הקודמים לו צמצם החכם ד. כהנא (6) את גבול הענינים האלה. לפי דעתו לא מארצות המזרח בא ראב"ע לרומא—כמו שחשב גרץ—אלא תחלה שב מארצות הקדם לספרד ומשם נסע בדרך ישרה לרומא (7). וזאת אפשר ללמוד מתוך שירתו של ראב"ע אשר כתב בראש פרושו לקהלת. באמרו:

בנו מאיר נקרא, מכנה בן עזרא, ומצורו עזרה כבודו שואלת.
להניח חשכו, להצליח דרכו, אשר נשאר עד כה, כאלה נובלת.
ומאצו נפרד, אשר היא בספרד, ואל רומי יור, כנפש נבהלת.

מהשורות האחרונות של השיר הזה משמע שהראב"ע נסע מספרד לרומא מבלי להפסיק את נסיעתו בהפסקות גדולות, אך לפי ר"ד כהנא עדיין נעלם ממנו מאיזו עיר מספרד נסע לו?

ומדוע נסע ראב"ע מספרד?

לפי דעת כהנא נסע ראב"ע משום שאז נפטר ידידו הנגיד ר' יוסף בן עמרן שתמן בו ועמד לו בימי עניו. ולכן נסע ראב"ע לרומא (8). אבל לדעתי אין זו אלא

M. Steinschneider: Abr. Iben Esra. Suppl. z. hist. lit. Abth. d. ztschr. f. Mai. (1) und Phys. 1880. S. 68.

(2) כך כתב ראב"ע בהקדמתו לפירושו לאיכת.

(3) שטיינשניידר רשם: A. Geiger: Moses ben Maimon. Studien. Heft I. Bresslau 1850. S. 7. אבל אני לא ראיתי ספר זה של גייגר.

(4) שטיינשניידר נקט שראב"ע נר בקורדובה כי כן מצא בספר הקטאב אלמחאצרה ואלמלכארת" של ר' משה אבן עזרא (ויצא עתה בתרגום עברי ע"י בן ציון הלפר (ליפסיה תרפ"ד) בשם "שירת ישראל") שאמר כי ר"י הלוי וראב"ע שניהם מפולידו ואחר כך גרו בקורדובה ע"ש עמוד ע"ה.

(5) עיין גרץ הנ"ל כרך VI, ציון 8.

(6) בספרו הנ"ל עמוד 10.

(7) וכן היא גם דעת אוקס במאמרו הנ"ל עמוד 57.

(8) בספרו הנ"ל מקום הנ"ל.

יהודה ר"ב פליישר—(טייטשוארד)

מדוע יצא רבנו אברהם אבן עזרא מספרד?

בקורות רבנו אברהם אבן עזרא ז"ל אנו מוצאים שתי תקופות: התקופה הראשונה נמשכת מיום הקלדו בספרד עד יום בואו לרומא. והתקופה השנייה נמשכת מיום בואו לרומא עד יום מותו. התקופה הראשונה מכוסה כמעט כולה בערפלי העבר. מחוסר מקורות ויסודות להשען עליהם. חוץ מהמעט שעליו כתבו כהנא (1) אלברכט (2) אויכס (3) ואני (4). על התקופה השנייה דברו כמעט כל חוקרי קורות ישראל עד שעלה בידי כותב הטורים האלה—בבחינת נסע על גבי ענק—לסדר את כל קורות ראב"ע שבתקופה הזאת על יסוד חדש (5). עתה רצוני להפיץ מעט אור על הנקודה שבין שתי התקופות האלו. זאת אומרת על הזמן שבו עבר ראב"ע מספרד לרומא. הצייר שעליו תסוב השאלה הזאת היא: מדוע עזב ראב"ע את ארץ מולדתו ספרד?

החכם גרץ—שנקט כנראה לודאי שראב"ע נולד וגם חי בטולידו—כתב שראב"ע לא מצא את פרנסתו בעיר העניה הזאת שירדה מנכסיה על ידי המלחמות הרבות שעברו עליה. ולכן עזב את מקום מולדתו וילך למסעיו עד שהגיע לבגדד ומשם בא עיף ויגע לרומא. (6)

והח"א גייגר בדבריו ע"ד ראב"ע ורמב"ם ז"ל אינו נוגע כלל בשאלה הזאת שלפנינו אלא בהקדמת אותו הפרק הביא בתוך שאר דברים. שבתקופת חייהם של שני הגדולים האלו החלו שבטים של מושלמים קנאים לעבור מוזמן לזמן מצפון אפריקה לספרד. ולהפריע שם גם את שלום היהודים—שישבו שם במנוחה תחת ממשלת האלמוראבטין—בתור הקדמה לרדיפות הנוראות. שבאו מצדם אחרי כן (7). אמנם גייגר אינו מוכיר את הענין הזה אלא בדרך כלל. מבלי להכנס לפרטי הענין ומבלי לצמצם את שנות המאורעות בפרוטרוט.

אבל אחרי שלשים שנה העלה שוב את השאלה הזאת החכם הגדול משה שטיינשניידר—והוא ירד יותר לעמקו של דבר, וכנראה ראה כי לא מסבת חוסר

(1) בספרו רבנו אברהם אבן עזרא ווארשה תרנ"ד כרך שני חלק שני עמוד 6.

(2) במאמרו: Z. D. M. G. Studien zu den Dichtungen Abrahams ben Ezra כרך 57 חוברת III עמוד 425—1903.

(3) במאמרו הגדול בעתון Monatsschrift שנת 1916.

(4) במאמרי רבנו אברהם אבן עזרא באפריקה, טוני (ספר השנה א) בקורשם תרפ"ח עמוד XX—XI. ובמרח ומעריב כרך ג' ירושלים תרפ"ט: צד 91—81.

(5) במאמרי איפה כתב ראב"ע? בקרית ספר ירושלים. שנה ה' חוברת א—ב. ובמאמרי באיזו שנה מת ראב"ע? במרח ומעריב, ירושלים. תרפ"ח צד 245.

(6) בקורות היהודים שלו (גרמניה) חלק VI. עמוד 186.

(7) עמוד 130 — A Geiger: Das Judentum u. seine geschichte Bresslau 1865.

השערא בעלמא. כי אין שום הוכחה שר' יוסף נפטר באמת לפני שנת תת"ק דוקא. וגם קשה עלי לאמר שר' יוסף עמד לימין ראב"ע בהיות זה האחרון בספרד; כי ר' יוסף בן עמרמן זה, חי לפי דעתי בארץ מרוקו, בעיר סגלמאסה. ואין איפוא יעלה על הדע. שהוא תמך בראב"ע שגר בספרד? לפי דעתי, עמד ר' יוסף לימין הראב"ע בימים שבהם התגורר אצלו בסגלמאסה (1) הנקראת עתה תפילאלת. ר"ד כהנא מצא אמנם עוד טעם אחר, היינו רדיפות האלמוותדין, כמו שרמז על זה א. גייגר כפי שהזכרתי לעיל. כי בימי ר"ד כהנא כבר יצא לאור הדיוואן של ראב"ע (2) ובו, וכן גם בשאר מקומות, יצא אז לאור השיר "אהה ירד עלי ספרד" של ראב"ע. החשוב מאוד לענין אשר לפנינו (3). בשיר הזה מקונן ראב"ע על חרבן קהלות רבות בספרד וצפון אפריקה, ועל יסוד השיר הזה כתב ר"ד כהנא בקורות ראב"ע שלו כי "בשנת תתצ"ח שפך ד' כל חמתו על הרבה ערי ספרד וערב וראב"ע ראה אז עני בשבט עברתו, כי הערבים הפראים והאכזרים התנפלו על היהודים" עכ"ל. ומפני זה, וגם מפני שר' יוסף בן עמרמן איש חסדו של ראב"ע נפטר, לכן נסע לו ראב"ע בשנת תת"ק לדומא.

(1) כמו שכתבתי בסמארי "רבנו אברהם אבן עזרא באפריקה" הגיל עמוד XVIII, ובמורה

ומערכ" כרך ג' צד 91—81

(2) י"ד ע"י עקיבא בן משה יוסף איגר ד"ל ברלין תרמ"ו.

(3) השיר שילב בדיוואן לראב"ע תחת סימן 169—יצא לאור מתוקן ע"פ נוסחאות שונות גם בספרו הגיל של ר"ד כהנא (חלק ראשון עמוד 140, סימן קס"ז) וזה לשונו:

אהה ירד	עלי ספרד	רע מן השמים
וספור רב	עלי מערב	לזאת רפו ידי
עיני עיני		ירדה מים
בכות עיני	במעני	על עיר אליוסנה
5 באין אשם	לבדד שם	הגולה שכנה
באין סלף	עדי אלף	שנים, ושבעים שנה
ובא יומה	ונד עמה	וגם היתה כאלמנה:
באין תורה	ואין מקרא	והמשנה נטמנה
והתלמוד	כמו גלמוד	כי כל הודו פנה
10 ויש הורגים	ויש עורגים	מקום, אנה ואנה
מקום תפלה	וגם תהלה	לבית תפלה נתנה
וקרע זר	וגוי אכור	דת אל הנאמנה
לזאת אבכה	וכף אכה	ובפי תמיד קינה
ואין לי דמי	ואמר מי	יתן ראשי מים.

אבל, נגד זה עומדות עלינו טענותיו של החכם ק. אלברכט (1) שהקשה כעין מה שהקשה כבר גם ר"מ שטיינשניידר על הח' גייגר שהעליתי לעיל כי גם

15 וראש אקרה	ומר אצרה	על גולת אשביליה
עלי נשיאים	והקראים	בשמות וחכמיה
ועל אצילים	והם חללים	ובניהם בשביה
ועל בנות	ומעדנות	נמסרו לדת נכריה
ואין עוובה	מאוד קורטבה	ותהי כים שאיה
20 ושם חכמים	וגם עצומים	מתו ברעב וציה
ואין יהודי	וגם יחידי	בגאין גם אלמריה
ומיורקה	ועיר מלקה	לא נשארה שם מחיו
והיהודים	והשדודים	הכו מכה טריה
לזאת אספדה	ומר אלמדה	ואנהה עוד נהי נהיה
25 לשאגותי	בתוגותי	וימאסו כמו מים—

והיו אקרא	כמצרה	על קהלת סגלמאסה
ועיר גאונים	ונבונים	מאורם חושך כסה
ושח עמוד	והתלמוד	והבניה נהרסה
והמשנה	לשנינה	ברגלים נרמסה
30 ועיר מלוכה	והנבוכה	מראכס המיחסה
עלי יקרים	מדקרים	עין אויב לא חסה
אהה אפס	קהל פאס	יום נתנו למשסה
ואי חוסן	קהל תלמסן	והדרתה נמסה
וקול ארים	בתמרורים	עלי סבתה ומכנסה
35 וסות אקרעה	עלי דרעה	אשר לפנים נתפסה
וביום שבת	ובן עם בת	שפכו דמם כמים.

ומה אען	הכי למען	חטאתי זאת היתה
ומאלי	וצור חילי	רעה עלי כלתה
למי אשבר	וגם אדבר	והכל ידו עשתה
40 וחם לבי	בתוך קרבי	על נפשי אשר עותה
ומארצה	מחוץ חפצה	לארץ טמאה גלתה
ונכלמה	ונאלמה	לספר תלאות ראתה:
ועם כאבה	ובלבבה	לחסד צורה קותה
לצות פדות	ומעבדות	כי בצל כנפיו חסתה
45 בבית כלאים	בכל עת אם	זכרה שמו אז חיתה
ורק בכיה	עלי לחיה	ביד אמה אשר קשתה
מאד תירא	עדי ירא	אלהים משמים.

(1) כסאמרי: ע' Ezra Z. D. M. G. Studien zu den Dichtungen Abrahams ben

שראב"ע ברח מפני הקנאים שחשבוהו למין-הן כזה היה אפשר לשער בנוגע לארץ איסלאם, ששם עסקו רק בשם ובמדרשים, והיו תלמידי חכמים שחשבו את כל פילוסוף וחוקר המקרא למין, כמו שכתב ראב"ע גופו בשירו "נודד הסיר אוני" (1) שעל זה רמז גם אלברכט, אך לא כן בספרד שרוב חכמי ישראל היו מתעסקים בה בחכמת ההילוסופיה ובמחקר המקרא, וכל החכמות הללו לא היו נחשבות לקלות ראש. גם הראב"ד-שהיה כבן זמנו של ראב"ע-חשב את ראב"ע ב"סדר הקבלה" שלו לאיש חכם וקדוש (2) ואת פיוטיו של ראב"ע שרו בבתי כנסיות שבספרד (3). ואיך איפוא יעלה על הדעת שאחיו הת"ח רדפוהו? (ד' גם מפני בנו ר' יצחק ז"ל לא הלך ראב"ע מספרד, כי כבר הוכחתי במאמרי "אלה תולדות יצחק בן אברהם" (4) שמעולם לא יצא ר' יצחק מכלל ישראל, ועוד ברור הדבר שר' יצחק כתב שיר אחד בשנת תקת"ו בעיר ברדד (5) בתור יהודי נאמן לאמונת אבותיו, וא"כ מדוע הלך ראב"ע להחזירו למוטב בשנת "תת"ק" לפני צאתו מכלל ישראל? (6)

לכן נראה לי שהדין עם התוקרים האומרים שראב"ע ברח מספרד—מבלי להפסיק דרכו—לרומא מחמת האלמווהדין, כי לפי דעתי ברור הדבר שהשיי «אהה ירד» רומז לענין רדיפת «האלמווהדין», כי מתוכו נראה שהרדיפות נעשו ע"י מושלמים אכזריים, ע"י קבאי הדת, ע"י עם זר, כלומר עם שבא ממקום אחר (והאלמווהדין באו לספרד מצפון אפריקה). כל הראיות הללו מוכיחות שבדברי ראב"ע מכוונים לאלמווהדין. ועוד, שמות הקהלות הנחרבות שראב"ע הזכיר כאן מבלי להזכיר בפרוש את מחריביהן, שמות אותן הקהלות עצמן, אנו מוצאים מפורש בתעודה אתה חשובה מאותו הזמן [עליה אדבר להלן], ומה מוכח שהן נחרבו ע"י האלמווהדין. ואחרי שראב"ע ספר את כל האכזריות שעשו האלמווהדין, כתב בשירו «אהה ירד» בזה הלשון:

יוחם לבי בתוך קרבי על נפשי אשר עושה
ומארצה מחוז חפצה לארץ ממאה גלתה
ונאלמה ונבלמה לספר תלאות ראתה".....

מתוך שורות אלו ברור הדבר שמפני הרדיפות שעליהן ספר הראב"ע – גלה מארץ ספרד לארץ הנוצרים, שנחשבו בעיני היהודים הספרדיים – כידוע – לסמאות. מזה מוכח ג"כ בלי כל ספק, שראב"ע ראה בעיניו ממש עכ"פ מקצת הרדיפות והתלאות. ואפילו אלו לא היה הפרט של «אלף שנים ושבעים שנה» של ראב"ע – שהוא שנת התצ"ט – מתאים לפרט של תתק"ח, שבה נכבשה אנדלוסיה לפני

- (1) מובא בספרו הגיל של כהנא עמוד כ"ב ח"א. וכן בספרו של רובין. ריימס. אונד געדיכטע II עמוד 92.
- (2) בסוף ספרו.
- (3) עיין על־בוגען. שמודיען צור געשיכטע דער גאטטעמדיענסטעס, ברלין 1907. עמוד 94.
- (4) בירחון. אשירי' יונקס, אמריקה. שנה ה' תוברת. א.
- (5) עיין בספרו הגיל של כהנא, כרך שני עמוד 123.
- (6) את זה ככר הקשה גם החכם ש: אוקס במונטשטריטש 1916 עמוד 57.

לאלברכט ברור שהמושל האלמווהידי עבדולמואמן לכד את מרוקו בשנת 1146 (תתק"ו) ורק בשנת 1148 נסע גם לספרד ללכדה ועשה בה שמות וא"כ איפוא איך כתב ראב"ע שהרדיפה היתה בשנת א"ף שנים ושבעים שנה אחרי החורבן. שהיא שנת 1138 [תתצ"ח] והוא ממש עשר שנים לפני שהיתה באמת? ¹ לכן אמר החכם אלברכט כי בפרט "עדי אלף שנים ושבעים שנה" ישנה טעות סופר וצ"ל "עדי אלף שמונה ושבעים שנה" והיינו שנת 1146. היא השנה שבה לכדו האלמווהידין את מארוקו.

ולכן. לא מפני הרדיפות של שונאי ישראל יצא רבב"ע מספרד, כי יודעים
אנו שעוד בשנת תת"ק היה רבב"ע ברומא. והרדיפות בספרד היו שמונה שנים
אח"כ. רבב"ע ברח מספרד—לפי דעת אל ב"ר כ"ט—מפני שגזת הת"ח הקאאים,
שחשבו אותו למין ואפיקורוס. או אולי עזב את ארץ מולדתו—אמר אלברכט—בכדי
ללכת אחריו בנו ר' יצחק. שעזב את אמונת אבותיו—לפי עדות המשורר אלהרי"ו (2)
למנו אחריו מוצא.

אבל לפי דעתי אין לדברי הח' אלברכט כל יסוד כלל מכמה וכמה טעמים: (א) אי אפשר לתקן ולומר "שמונה ושבעים" במקום "שנים ושבעים" כי כבר כתב ר"ד כהנא ו"ל שלש גרסאות היו לפניו ובכולן היה הפרט כמו שהוא לפנינו. (ב) גם לפי תיקון "שמונה ושבעים" תצא לנו שנת 1146, בעוד שראב"ע נתן את הפרט הזה לגלות העיר אליוסאנא, והאלמווידין לא בא לשם, אפילו לפי דעת אלברכט גופו, אלא בשנת 1148, ושוב עדיין חסרות לנו שתי שנים. (ג) לפי דברי אלברכט צריכים אנו לומר שראב"ע לא ראה אף שמץ מן המהומות שחוללו האלמווידין בספרד, מפני שהרדיפות הללו קרו שמונה שנים אחרי שראב"ע עזב כבר את הארץ. שוב אנו צריכים לומר שרק על פי השמועה כתב את הקינה, אבל גם זה אינו מתקבל על הלב משום שפרוש כתב ראב"ע על עצמו בקינתו: "ובכלמה ונאלמה מתקבל תלאת ראתה". ברור איפוא הדבר שבעיני ממש ראה ראב"ע עכ"פ את מקצת התלאות! (3) גם מה שכתב אלברכט

העיר: אלכסנדריה — Lucena — אשבויליה — Sevilla. קורדובה — Cordova. גאן-יאן.
אלמריה — Almeri. מיוקרה — Majorka. מלקה — Malaga. וכל הערים האלו בדרום ספרד
הן בגלמאסה בקראת היום Tafilelt. מארכס — Marocco. Fez. תימן — Tienmen.
סבחה — Ceilita. מכנסה — Mequines, Meknessa. דרעה — Draä. ובולי בצפון אפריקה הן.
(1) ומה שמביא ר"ד כהנא (בספרו הנז' חלק א' עמוד 192) בשם ומשיש שכתב בהחומר
חלק כ"ז עמוד ק"ח, שצריך לנקד, אלה שנים ושבעים במקום, אלה שנים ושבעים — וכן הביא
החכם אלברט במאמרו הנז' בערך בשם רובין בספרו Reime u. Gedichte des Abr. Iben Esra
Esra Berlin, 1894 חלק 12 הערה 29 עמוד Gettesdienstliche Poesie וזהו חת יואל.
וחת המלאכה (ולא מוריד כי כבודך הוא לא יחזור הדברים). ועוד שכבר כתב גם ר"ד כהנא וגם
רובין ואשר לנקד שנים, כ-שנה. לשון נקבה היא, וזהו לו לומר: שנים ולא שנים.
(2) ההכנות, שער גומ'.

- 3) גם החכם של ברנפאר כתב בספר "עצת אלהים" שלו (ווארשא תרנ"ט עמוד 219) שבמקום "קדי אלה שנים ושבעים שנה" צ"ל "קדי אלה שנים ושמנים שנה" כלומר תחזיק. אבל גם הוא כתב כי ראיתי היה בשנת תתק"ו ואיך באישלוי וצרפס ואנגליא, ואיך איפוא איך ראה את התלמיד שהיו בשנת תתקס"ח בספר ?

האלמוחידין—בכ"ז לדעתי נאמנים עלינו דברי ראב"ע שבשנת תתצ"ט כבר החלו הרדיפות בספרד. אעפ"י שאינן נזכרות בקורות התבל. כי כלל גדול בידו, שסופרי הגויים אינם רגילים להזכיר אלא את המאורעות הגדולים שתוצאותיהם היו חשובות בשבילם, ועוברים בשתיקה כמה וכמה פעמים על מאורעות שלא גרמו להם תוצאות גדולות אבל גרמו צרות רבות ורעות לבני ישראל! לכן, אם יש לנו מקורות משלנו שאבותינו רשמו לנו, עלינו להחזיק בהם ולדקדק בכל אות שיצאה מתחת ידיהם.

אבל מוסף אני על דברי החוקרים הנ"ל, כי לדעתי שתי פעמים עשו האלמוחידין שמות בקהלות ספרד וצפון אפריקה: בפעם הראשונה תחת ממשלת מושלם הראשון בן תמורת (או בן תמורת — Ibn Tumart) שהחל את פעולותיו בשנת ד"א תתפ"ב ושלטונו נמשך עד אחר שנת תתק"ב, ושנית תחת המלך האלמוחיד עבדאלמומין שמלך אחר בן תמורת. וזה האחרון הכביד יותר מן הראשון. הפרט «אלף שנים ושבעים שנה» [תתצ"ח] קאי על הרדיפה הראשונה שהיתה בימי אבן תמורת. ולהנחתה זו יש לי כמה ראיות:

א. כל המקורות העבריים קוראים את הרדיפות של האלמוחידין בכנוי «חרב בן תמורת». כן קרא אותה ר' שלמה אבן יורגא בספרו «שבט יהודה» (1). וכן קרא אותה גם הראב"ד ור' בספר הקבלה שלו (2). וכן קבל מהם גם בעל «ספר היוחסין» (3) וכל הבאים אחריהם. אבל כל אלה לא דברו על הענין אלא בדרך כלל, אך אל הפרטים לא הגיעו ולא הזכירו את שם הקהלות שעליהן משל בן תמורת. אמנם אם נחזור אחרי שמות הערים [אשר נשאו לנו במקורות מועטים] שבהן היו הרדיפות, אזי נראה כי לא על ידי בן תמורת נעשו הרדיפות, אלא על ידי עבדאלמומין שמלך אחריו. כן נראה ברור מתוך תשובה אחת חשובה מאד, שמצא הרב החכם י"מ. טולידאנו נ"י רב בסנגר (4) והוא מכתב אחד שנכתב בשנת ד"א תתק"ט ע"י ר"ש הכהן שישב באלכסנדריה וכתב את המכתב בלשון ערבית לאביו שדר בקהירה. הבן מספר לאביו, במכתב הזה, על דבר המלחמות והרדיפות שהיו בימיו על ידי עבדאלמומין, ומונה את כל הערים שבהן עשו שמות, ואילו הן: אוראן (5) תלמסאן (למורת אוראן). סגלמאסה (6). ובעיר פאס הרג מאה אלף נפש, ובמאראכיש מאה ועשרים אלף. והוסיף וכתב: «ולא נשאר מכל ערי המראבטין... ערי החוף חוץ מדרעה (לדרומה של מרוקו), ומכאסה וקהלות

(1) הוצאת וינר הנוכח 1924 עמוד 3. ד"ה השמר הרליח.

(2) לערך סוף ספרו בדיה ולאחר פטירת ר' יוסף הלוי דל.

(3) הוצאת פריימן תרפ"ה עמוד 214

(4) יצא לאור כמאסף The Hebrew Union College Annual Volume IV P 453. גם הגוף

הערכי וגם תרגומו העברי של הרב טולידאנו בשם «תעודות מכחי יד עם הערות ויצא גם בהדפסה מיוחדת.

(5) היא העיר Oran במדינת Alger ושם כנראה לא גרו יהודים, לכן אין ראב"ע מזכיר

אותה בקינתו (הערת טולידאנו)

(6) נקראת עתה תאפאלאל והיא לרומה של מדינת מארוקו.

המעבר (1). בעונות כולם בגדו ולא נשאר אחד מן בגאיה (2) עד שערי סלה (3) בשם יהודי, נהרג מי שנהרג והמיר מי שהמיר. וביום שכתבתי אגרותיו זו באה ידיעה כי בגאיה לקחו אותה... (4) ה' יתעלה ישבור כחם. ואמנם... ג"כ... כי הוא בנפילה בשביל הריסת החצרות. וככה כבר בידם עמק אלב... (5) בכללותם מפתח אשביליא (6)... עד פתח טרטושה (7) ועם רב ג"כ מן האנדלוסים באו אליו... מסרו לו החצרות ולא נשאר... אחד בעיר... עכ"ל.

מזה מוכח ברור שאת כל החורבות האלו עשה עבדאלמומין. הן באפריקה הצפונית והן בספרד. וא"כ איפוא מה עשה בן תמורת? שכל הרדיפות של מושלי האלמוחידין נקראות על שמו? וכי לא עשה ולא כלום? לכן נראה לי כי בלי ספק כבר החל בן תמורת את הרדיפות, גם בצפון אפריקה וגם בספרד, שנים רבות לפני מלך עבדאלמומין, ולכן נקראת כל הרדיפה על שמו. אבל את פרטי רדיפותיו של בן תמורת לא רשמו אבותינו משום שעבדאלמומין שבא אחריו הכביד לעשות נוראות יותר ממנו, באותם המקומות גופם, ולכן נכללו כולן בשם חרב בן תמורת, שהוא פתח ברדיפות תחלה (8).

ב. וכן נראה גם מתוך דברי בעל «שבט יהודה» שכתב כי בשנת תתע"ב יצא חרב בן תמורת לעולם והוציא כרוז בכל מלכותו כי מי שלא יבוא לדתו יומת בחרב וכו'. וכאשר באו היהודים לבקש מלפניו, אז אמר להם «לא באתי בויכוח

(1) ביהודי למארוקו וגם לאלגיר קראו בימי הכינים בשם «מערב».

(2) Bougie, Boudjoja. על שפת הים למורתה של העיר אלגיר.

(3) Salé, Siâ. למערכה לעיר פאס על שפת הים האטלנטי.

(4) ככל מקום שיש ג' נקודות שם יש חסרון מלה בכ"י מפני שהיא מטושטשת.

(5) נראה לי כי במקום הנקודה היה כתוב בכ"י: אלבירה. כי ראב"ד מזכיר עיר זאת

יחד עם קורנבא ואלגסאנה [עין יוחסין, פליפונסקי עמוד 212 b] ונראה לי כי עמק הנחר

גואדלקויר היה נקרא לפנינו עמק אלבירה. וכתב לי החכם הסופר מר בצלאל רוס

מלונדון, שהיא העיר אלבירה שהיתה סמוכה לעיר קורנבא. אולם עתה היא נהרסה ונחרבה.

העיר הזאת נודעת למשל ולשנינה בתולדות ישראל, כי שם היתה הועידה הראשונה של הכנסיה

בספרד בשנת 1306 שנתחדשו בה גזרות נוראות נגד היהודים.

(6) Sevilla בדרום ספרד.

(7) Tortosa במזרח ספרד.

(8) הרב החוקר ר' יעקב משה טולידאנו בסנגר (בעתה"ח של קורות היהודים במארוקו).

חמן, קצת בהשערתו זאת, שאכן תמורת עשה שמות בספרד עוד לפני בואו של עבדאלמומין שמה, וכתב לי בסכתבו אלי מסיו אדר ראשון תרפ"ש ח"ל: «בן תמורת ששמו היה מוהדי, היו לרשותו עשרים אלף אנשי צבא דוקא, ועבדאלמומין היה תלמידו שלו ומלאכתו יוצר חרם. ובעשרים אלף אנשי הצבא ההם עשה מוהדי תגרות רבות עם האלמורכטין, ואפשר לומר כי כהיות שמרכו ממשלת האלמורכטין היה במארוקו—נלחם מוהדי בן תמורת אתם בספרד, במקומות הרחוקים לזכרון. וכן נראה מסקנות ערבים כי מלכות האלמוחידין היתה כבר כבויה ושלמה בידם באנדלוס. יא, בעת שבמארוקו היו עוד מוהדים עם מתנגדיהם. מזה נוכל לשער איפוא, שהישרים אלף אנשי צבא ובן תמורת בראשם, עשו מלחמות באנדלוס. יא, כי בפאס ובמארוקו לא היו יכולים להתגרות באלמורכטין הרכים עכ"ל.

עמכם וכו' רצוני הפשוט שתשמרו דתי ואם לאו הרי החרב" (1) עכ"ל. ואין ספק אצלי כי בשביל זה נקראת כל הרדיפה של האלמוחידין בשם "חרב בן תמורת". לפי שאמר "הרי החרב" – אמנם יש ב"שבת יהודה" בפרט הזה של השנה גרסאות שונות. יש גורסים תתע"ב, ויש – תתק"ו. ובגרסא תתק"ו מחזיק גרץ בכל חוקף (2) אבל לדעתי אין הדין עמו. משום שהוא בעצמו כתב שם כי בשנת 1146 [תתק"ו] כבר מלך עבד אל מומין בעוד שבעל "שבת יהודה" מדבר כאן על דבר בן תמורת שמלך לפני עבד אלמומין! אלא נראה שהגרסא תתק"ב היא עיקר. כי כן כתב גם הרב החוקר ר"י משה טולידאנו (3) וז"ל: "אמנם על פי מקורות סופרים מארוקאים נוכחתי לדעת כי צמיחת האלמוחידין – שפעולתם החלה ראשונה במארוקו היתה בש' תתק"ו להגירא. היינו בערך ד"א תתק"ב, ומלכותם התחילה בין תתק"ב לתתק"ג ובואם לספרד היה רק עד תתק"ו" עכ"ל. יוצא איפוא שגם לפי דעתו החלה פעולת בן תמורת – מחולל התנועה – בשנת תתק"ב. אמנם מה שכתב החכם טולידאנו שלא באו לספרד אלא בשנת תתק"ו גם זאת אמת בנוגע לעבד אלמומין אשר הכניע תחתיו את ערי אנדלוסיה וילכדן. אבל לדעתי גם בן תמורת עשה שם שמות כמה שנים לפני עבד אלמומין, או לכל הפחות החריד את יושביה היהודים עד שברחו להם מפני הפחד. רק לא עלה בידו ללכוד את הערים ועבד אלמומין לכדן בשנת תתק"ו.

ג. כן נראה גם מתוך דברי ראב"ד ז"ל ב"סדר הקבלה" שלו (4) בדברו על הרי"ף א' שישב בעיר אליסנא [Lucena] שבספרד באמרו: "ואחר פטירת רב יצחק (אלפאסי) ישב ר' יוסף הלוי על כסאו. מסיון תת"ג עד אייר תתק"א. ל"ח שנה וכו'. ולאחר פטירת רב יוסף הלוי ז"ל שם העולם מן הישיבות של חכמה ואעפ"י שר' מאיר בנו ור' מאיר בן אחיו היו תלמידיו ובעלי קבלתו והם חכמים גדולים. אבל מפני הרעה נאסף הצדיק ואחרי פטירת רב יוסף הלוי ז"ל היו שני חירות ושמדות על ישראל ויצאו בגלות ממקומותם. אשר למות למות ואשר לחרב לחרב ואשר לרעב לרעב ואשר לשבי לשבי. ועוד מוסף על גבולות ירמי' ואשר לצאת מן הכלל. מפני חרב בן תמורת שיצא לעולם בשנת תתק"ב גזר להוציא ישראל מן הכלל ואמר לכו ונכחדים מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד. וכן לא השאיר להם בכל מלכותו שם ושאר במדינת (5) שלב (6) בקצה העולם עד מדינת אלמוהדיה (7). ומפני כן לא יכלו בניו של רב יוסף להשיב ישיבות. אלא גלו בראש

(1) "שבת יהודה" הגיל סקום ה"ג.

(2) בקורות היהודים שלו הוצאה גרמנית כרך VI. עמוד 171 הערה 1.

(3) בספרו "גר המערב" (קורות ישראל במרוקו) ירושלים תרע"ה. עמוד 226 הערה לפק"ח.

(4) כריה: רבי יצחק ברבי יעקב בן אלפאסי לערך סוף הספר.

(5) כ"ס שציל. מסדינת.

(6) אין ספק אצלי שצ"ל "שלה" בשון שמאלית. והיינו Salé, Sla והיינו העיר

שהזכיר גם ר"ש הכהן במכתבו שהבאתי לעיל. ויען שהיה על שפת הים האטלנטי, לכן אמר

שהוא בסוף העולם. והוא במערב מדינת מארוקו.

(7) הוא העיר Mehedia במזרח של מדינת טוניס. על שפת הים התיכוני. ולפי

נכלל כאן כל מארוקא אלג'יר וטוניס.

גולים למדינת טולטולה [Toledo] והיו משתדלים להעמיד תלמידים כפי כחם עכ"ל וכו'.

מדברי ראב"ד נראה שגם הוא מזכיר את ענין רדיפות האלמוחידין בדרך כלל. וכולל כמה וכמה שנים בנשימה אחת. מראשית תנועת בן תמורת עד סוף ממשלת עבד אלמומין ואולי גם איזו שנים אחר זה. אבל בכ"ז נראה גם מתוך דבריו שרדיפותיו של בן תמורת החלו עוד לפני שנת תתק"א: והנה גרץ כתב כי התאריך תתק"ב שאצל ראב"ד הוא מבולבל. משום שבאמת לא החלו הרדיפות שעי' האלמוחידין אלא בשנת תתק"ו. אבל לדעתי גם זה איננו נכון. משום שראב"ד רצה לתת טעם למה לא המשיכו בניו של ר' יוסף הלוי ז"ל באליסנא את הישיבות אחרי מות ר' יוסף הלוי בשנת תתק"א. ואמר שהישיבות בטלו מפני חרב בן תמורת שיצא לעולם. כלומר שיצא כבר לעולם, כמו שפרש גם ר"ד כהנא (1). ואילו לא יצאה חרב בן תמורת אלא בשנת תתק"ו באפריקה ולספרד לא הגיעה אלא בשנת תתק"ח (2). מדוע איפוא לא המשיכו את הישיבות באליסנא משנת תתק"א ע"פ עד שנת תתק"ח? אלא ודאי מפני שכבר החלו הרדיפות והמצוקות גם לפני שנת תתק"א ולכן נפרדה החבילה מכל וכל במותו של ר' יוסף הלוי ז"ל.

ועוד דבר חשוב אחד לקורות ראב"ד רוצה אני ללמוד מתוך שירו "אהה ירד". הנה פלא כי ראב"ד החל לספר תחלה את התלאות שעברו על ספרד ורק אח"כ הוא עובר לספר גם את הצרות שעברו על אפריקה. בעוד שאנו יודעים שהמאורעות היו בסדר הפוך. כי בתחלה היו הרדיפות באפריקה – שבה היה מושבו של אבן תמורת – ורק אח"כ עברו גם על ספרד. ולמה איפוא הפך ראב"ד את הסדר? ואם כבר רצה להתלל בספרד. גם אז היה עליו לשמור את הסדר ולספר תחלה ע"ד אשביליא ואח"כ ע"ד אליסנא. כי בודאי לא דרך ההרים הרמים שבדרום ספרד עברו האלמוחידין. כי אם דרך הערבה בעמק הנהר גואלדלקיבירי. ובדרך הזה יפגשו תחלה בעיר אשביליא ורק אח"כ יגיעו לאליסנא וקורדובה וכו'. ולמה איפוא החל ראב"ד באליסנא? ועוד. שלקינתו על העיר אליסנא הקדיש ראב"ד סטרופה שלמה. בעוד שליתר הערים הקדיש לשש-שש ערים רק סטרופה אחת! לכן אני אומר כי ראב"ד גופו גר באותה שעה. עיר אליסנא. והעיר הזאת והמאורעות שארעו בה היו קרובים יותר ללבו. כי גם הוא היה באותה הצרה וברח לו בראש הגולים. ומלאני לבי לומר זאת. כי ידעתי שראב"ד עכ"פ התגורר בעיר הזאת. כי בדיואן לראב"ד נמצא שיר אחד ממנו המתחיל "אותות אל במעשיו נצבות" (3) ובר"ת של אותו שיר נחתם: "אברהם ברבי מאיר עזרא במדינת אליסנא הנה הקרובה אל אשבלה (Sevilla) חזק ואמץ".

והנה רבי משה אבן עזרא כתב בספרו הערבי "אלמחאצרה ואלמד' אכרה" (4)

(1) בספרו הגיל ח"א עמוד 133 הערה 1.

(2) גרץ VI. עמוד 173.

(3) הוצאת איגוד ברלין תרמ"ז סימן 224.

(4) יצא לאור בתרגומו העברי של בן ציון הלפר בהוצאת שטיבל, ליפסיה תרפ"ה ועיי' שם

עמוד ע"ה.

כי רב"ע היה מעיר טולידו וגר אחר כך בקורדובה ולמה לא הוזכר שגר גם באליסאנה? אלא ודאי מפני שרב"ע לא בא לאליסאנה בימי ר' משה אבן עזרא אלא אח"כ. ושוב נכון לשער כי אליסאנה היתה העיר האחרונה שבה התגורר רב"ע בספרד (1) ושהם פגעו אותו רדיפות האלמוותידין, ונראה שהיה הוא בין הבורחים הראשונים, כחכם שעניו בראשו ורואה את הנולד.

לפי האמור נוכל לקבוע שרב"ע התגורר בספרד לפני ברחו לרומא בארבע ערים אלו: בעיר טולידו כי שם נולד (2) משם הלך לטולידו ומשם לקורטובה (3) ומשם לאליסאנה. ולפי דעתי היה רב"ע באליסאנה יחד עם רב יוסף אבן מיגאש הלוי ז"ל וברח לו משם לרומא בשנת תתצ"ט. שתי שנים לפני פטירת ר' יוסף באליסאנה.

ומכיון שר"ש הכהן כתב במכתבו הנ"ל בשנת תתק"ט שלא נשאר מכל ערי המוראבטין חוץ מדריעה ומכנאסה אבל רב"ע כבר מקונן בשירו גם על הערים האלו. שוב נראה שרב"ע כתב את קינתו זאת אחרי שנת תתק"ט. בעת שכבר נלכדו גם שתי הערים האלו (4). ולפי דעתי חברו רב"ע בארץ צרפת. כי שם התגורר אחרי שנת תתק"ח (5). אין ספק שבאו שמה פליטים מספרד ומאפריקה, והם ספרו לרב"ע את המאורעות הרעים, מעשי האלמוותידין. א"כ איפוא ידע רב"ע את רוב המאורעות רק ע"פ שמיעה, אך את ראשית הרדיפות וגלות העיר אליסאנה וכל התלאות שמצאו את הגולים האלה בדרך-ידע רב"ע מגפשו כי עמם היה בצרה. אבל בקינתו כלל את כל המאורעות שמשנת תתצ"ט ועד אחר תתק"ט.

ומי יתן ויתגלו בימים הבאים עוד מקורות חדשים לקורות רב"ע, אבל עד העת ההיא מוכרחים אנו להסתפק בהשערות המיוסדות אמנם על אדני השכל, אך גם הטעות בהן אינה מן הנמנע.

י"ג שבט תרפ"ט

(1) גם אוקס כתב במאמרו הנ"ל עמוד 40, כי אחרי שנתו בקורדובה זמן לא ארוך, הלך לרב"ע לאליסאנה, אך אינו מביא כל ראיה עליו כירא"ע הלך לאליסאנה אחרי שישב בקורדובה. (2) כן הוזכר ריד כהנא בשבט טעם ודעת בספרו הנ"ל חלק שני כרך שני עמוד 69. רק כנראה לא נשאר רב"ע בספרד אלא זמן קצר בימי ילדותו, והלך לו לסולידו, לכן נקט ר' משה אבן עזרא כאילו היה רב"ע בטולידו, אבל באמת לא כתב רב"ע בפירוש שנו"ד בפולידו.

(3) לפי דברי ר' משה אבן עזרא הנ"ל.

(4) הערת ר"י משה טולידאנו במאסף האנגלי הנ"ל עמוד 457.

(5) עיין מאמרי באיוו שנה מת רב"ע? במסורת ומערב ירושלים. כרך שני חוברת ד, עמוד 255.

יהודה ליב פליישער

(טימישוארה רומניה)

רבנו אברהם אבן עזרא בצרפת

התגוררתו ועבודתו הספרותית שם.

מוקדש לכבוד ידידי החשוב ההכם מר יוד
שמואל מיללער נ"י בעיר יונקס נ"י (אמריקה)

[הזכרון: א) הקדמה: ב) רב"ע באיטליה ונסיעתו לצרפת: ג) באיוו עיר שברוס צרפת ילה רב"ע על היבשה? ד) רב"ע בעיר נרבוניה: ה) רב"ע בברזש (Beziere). ו) "ספר השם" של רב"ע: ז) ספרי רב"ע בחכמת התכונה: ח) איזוהי העיר השלישית בצרפת שבה התגורר רב"ע? ט) רודוס היינו Rouen י) רודוס היינו Rouen י"א) באיוו דרך הלך רב"ע מברזש לרודוס? י"ב) רב"ע בעיר דרוס. י"ג) פרוש רב"ע לבראשית ושמות. י"ד) פרוש רב"ע לספר דניאל. ט"ו) פרוש רב"ע לספר תהלים. ט"ז) פ"ו שו לתי עשרי. י"ז) פרוש רב"ע לאסתר ולשיר השירים. י"ח) ספר "סוד מספר" ורב"ע י"ט) היכן חבר רב"ע את ספר "האחד" וספר "הבספר" שלו? כ') חזיונות של רב"ע על שבת התק"ד. כ"א) יחס רב"ע אל ר"ת. כ"ב) יחס רב"ע אל רשב"ם. כ"ג) האם התגורר רב"ע בעיר מורה שבצרפת? כ"ד) השערת רב"ע בצרפת.]

א. הקדמה.

במשך שנים רבות וחשובות של ימי נדודיו, התגורר רב"ע בצרפת והארץ הזאת שמשו לו מקום לעבודתו הספרותית, אבל בנוגע לפרטי הענין הזה, הן בנוגע לשנים שבהן התגורר בצרפת, הן בנוגע למקומות שבהם התגורר והן בנוגע לספרים שחבר בארץ הזאת, יש מחלוקות רבות בין החוקרים ועדיין לא הגיעו לדבר מוסכם ומחלט. רוב החוקרים שהתעסקו בנקודה זאת של קורות רב"ע, כתבו את תוצאות חקירתם בלשון גרמנית: כמו גרין (1) והרב אוקס (2). אנגלית: כמו החוקר זוזף יקובס (3) והחכם מיכאל פרידלנדר (4) צרפתית ואונגרית: כמו החכם הגדול באכר (5) וגרוס (6). ונוסף לזה שכל אחד ואחד עסק רק באיזה חלק פרטי של הנושא, ולא נתן מאמר כולל המקיף את כל

(1) בקורות היהודים שלו הוצא גרמנית חלק VI.

(2) במאמרו הגדול שבמונטסרפיט של שנת 1916.

(3) בספרו: The Jews of Aegypt London 1893 עמוד 263.

(4) בספרו החשוב: Essays on the Writings of Ibn Ezra London.

(5) במאמרו: Abraham ibn Ezra dans le nord de la France בעתון:

Revue des Etudes Juives עמוד 300-304, ובספרו האונגרי: Abraham ibn Ezra mint grammaticus

Budapest 1882 (רב"ע בתור מדקדק)

(6) בספרו Paris 1897 Gallia Judaica ערך רוזס, ערך דרויש וערך דרוס.

כי ראב"ע היה מעיר טולידו וגר אחר כך בקורדובה ולמה לא הוזכר שגר גם באליסאנה? אלא ודאי מפני שראב"ע לא בא לאליסאנה בימי ר' משה אבן עזרא אלא אח"כ ושוב נכון לשער כי אליסאנה היתה העיר האחרונה שבה התגורר ראב"ע בספרד (1) ושם פגעו אותו ידיפות האלמוזחדין. ונראה שהיה הוא בין הבורחים הראשונים כחכם שעיניו בראשו ורואה את הנולד. לפי האמור נוכל לקבוע שראב"ע התגורר בספרד לפני ברחו לרומא בארבע ערים אלו: בעיר קלדיה כי שם נולד (2) משם הלך לטולידו ומשם לקורטובה (3) ומשם לאליסאנה. ולפי דעתי היה ראב"ע באליסאנה יחד עם רב יוסף אבן מיגאש הלוי ז"ל וברח לו משם לרומא בשנת תתצ"ט שתי שנים לפני פטירת ר' יוסף באליסאנה.

ומכיון שר"ש הכהן כתב במכתבו הג"ל בשנת תתק"ט שלא נשאר מכל ערי המוראבטין חוץ מדרע ומכנאסה אבל ראב"ע כבר מקונן בשירו גם על הערים האלו שוב נראה שראב"ע כתב את קינתו זאת אחרי שנת תתק"ט בעת שכבר נלכדו גם שתי הערים האלו (4) ולפי דעתי חברו ראב"ע בארץ צרפת כי שם התגורר אחרי שנת תתק"ה (5) אין ספק שבאו שמה פליטים מספרד ומאפריקה והם ספרו לראב"ע את המאורעות הרעים מעשי האלמוזחדין. א"כ איפוא ידע ראב"ע את רוב המאורעות רק ע"פ שמיעה. אך את ראשית הרדיפות וגלות העיר אליסאנה וכל התלאות שמצאו את הגולים האלה בדרך ידע ראב"ע מגופו כי עמם היה בצרה. אבל בקינתו קלל את כל המאורעות שמשנת תתצ"ט ועד אחר תתק"ט. ומי יתן ויתגלו בימים הבאים עוד מקורות חדשים לקורות ראב"ע אבל עד העת ההיא מוכרחים אנו להסתפק בהשערות המיסודות אמנם על אדני השכל. אך גם הסעות בהן אינה מן הנמנע.

י"ג שבט תרפ"ט

(1) גם אוקס כתב במאמרו הג"ל עמוד 49 כי אחרי שנתו בקורדובה זמן לא ארוך, הלך לראב"ע לאליסאנה, אך אינו מביא כל ראיה עליו כי ראב"ע הלך לאליסאנה אחרי שישב בקורדובה. (2) כן הוזכר ר"ד כהנא כמוב. טעם ודעת בספרו הג"ל חלק שני כרך שני עמוד 69. רק כנראה לא נשאר ראב"ע בסוד. 15 אלא זמן קצר בימי ילדותו והלך לו לטולידו, זמן נקם ר' משה אבן עזרא כאילו היה ראב"ע בטולידו, אבל באמת לא כתב ראב"ע בפירושו שנו"ד בטולידו.

(3) לפי דברי ר' משה אבן עזרא הג"ל.

(4) הערת ר"י משה טולידאנו במאסף האנגלי הג"ל עמוד 457.

(5) עיון מאמרי באיו שנה מת ראב"ע? במורה ומערבי ירושלים. כך שני חוגרת ד, עמוד 255.

יהודה ליב פליישער

(סימיוסארה רומניה)

רבנו אברהם אבן עזרא בצרפת

התגוררתו ועבודתו הספרותית שם.

מוקדם לכבוד ידידי החשוב ההכם מר דוד שמואל מיללער נ"י בעיר יונקס נ"י (אמריקה)

[הערה: (א) הקדמה: (ב) ראב"ע באטליה ונסעתו לצרפת. (ג) באיו עיר שבדרום צרפת עלה ראב"ע על היבשה? (ד) ראב"ע בעיר גרבינה. (ה) ראב"ע בדרש (Beziere). (ו) "ספר השם" של ראב"ע. (ז) ספרי ראב"ע בחכמת התכונה. (ח) איווה העיר השלישית בצרפת שבה התגורר ראב"ע? (ט) רודוס היינו Rouen (י) רודוס היינו Dux (יא) באיו דרך הלך ראב"ע מברוש לדרוס? (יב) ראב"ע בעיר דרוס. (יג) פרוש ראב"ע לבראשית ושמות. (יד) פרוש ראב"ע לספר דניאל. ט"ו) פרוש ראב"ע לספר תהלים. ט"ז) פרוש לתרי עשר. י"ז) פרוש ראב"ע לאסתר ולשיר השירים. י"ח) ספר "סוד מספר" וראב"ע י"ט) היכן חבר ראב"ע את ספר "האחד" וספר "המספר" שלו? כ') חזיונות של ראב"ע על שנת תתק"ד. כ"א) יחס ראב"ע אל ר"ת. כ"ב) יחס ראב"ע אל רשב"ם. כ"ג) האם התגורר ראב"ע בעיר מורה שבצרפת? כ"ד) השערת ראב"ע בצרפת.

א. הקדמה.

במשך שנים רבות וחשובות של ימי נדודיו, התגורר ראב"ע בצרפת והארץ הזאת שמשה לו מקום לעבודתו הספרותית, אבל בנוגע לפרטי הענין הזה, הן בנוגע לשנים שבהן התגורר בצרפת, הן בנוגע למקומות שבהם התגורר והן בנוגע לספרים שחבר בארץ הזאת, יש מחלוקות רבות בין החוקרים ועדיין לא הגיעו לדבר מוסכם ומחלט. רוב החוקרים שהתעסקו בנקודה זאת של קורות ראב"ע, כתבו את תוצאות חקירתם בלשון גרמנית: כמו גרץ (1) והרב אוקס (2). אנגלית: כמו החוקר זוף יקובס (3) והחכם מיכאל פרידלנדר (4) צרפתית ואונגרית: כמו ההכם הגדול באכר (5) וגרוס (6) ונוסף לזה שכל אחד ואחד עסק רק באיזה חלק פרטי של הנושא. ולא נתן מאמר כולל המקיף את כל

(1) בקורות היהודים שלו הוצא גרמנית חלק VI.

(2) במאמרו הגדול שבמונטסרפיט של שנת 1916.

(3) בספרו The Jews of Agey England London 1893 עמוד 263.

(4) Essays on the Writings of Ibn Ezra London.

(5) במאמרו: Abraham ibn Ezra dans le nord de la France בעתון:

Abraham Ibn Ezra mint האונגרי ובספרו Revue des Etudes Juives 1888 עמוד 300-304.

grammatikus (ראב"ע בתור מדקדק) Budapest 1882.

(6) בספרו Gallia Judaica Paris 1897 ערך רודס, ערך דרויש וערך דרוס.

השאלות ואת כל החומר הנוגע להתגוררותו של ראב"ע בצרפת. לכן אמרתי: כדאי הוא החכם הגדול רבנו אברהם אבן עזרא, שבדורו היה הראשון שקנא ללשון אבותינו ודחה מפניה את הלשון הערבית (7) — שאקבץ לנושא זה את כל הדברים הנודעים לי והנפוצים בארבע כנפות ספרותנו בלשונות ורות ואברר אותם יחד עם הרבה שאלות אחרות שלא נגע בהן עדיין שום איש-בלשון עברית, במאמר המקיף וכולל את כל החומר הנוגע לענין החשוב הזה, למען יהיו לאחדים ביד הקורא.

ב. ראב"ע באיטליה ונסיעתו לצרפת.

בין שנות ד"א תתצ"ח-תתק"ב, ברח לו ראב"ע מארץ מולדתו ספרד-ולדעתו מעיר אליסאנא (Lucena) ומפני רדיפות האלמוותידים (8), לארץ איטליה והתגורר שם בערים שונות לערך שמונה שנים: בשנת תתק"א אנו מוצאים אותו ברומא, אח"כ הלך לו לעיר לוקא שאצל פיסה בלומברדיה. משם הלך למנטובה ומשם לעיר וירונה, ואין ספק כי בשנת תתק"ב היה עדיין בוירונה, כי שם חבר את "ספר העבור" שלו בשנה ההיא (9).

בשנת תתק"ה אנו מוצאים אותו בכר בעיר בֶּזִירֶה (Beziere) שבחוף הים בצד מערב-דרומי של צרפת, כי בעיר הזאת גמר בשנת תתק"ה את ספרו "ראשית חכמה" (10), נמצא כי נסיעתו מאיטליה לצרפת הייתה בין שנות תתק"ז-תתק"ח, ולפי חשבוני (11), היה אז ראב"ע כבן 57 שנים.

ומה ראה ראב"ע לעזוב את ארץ איטליה ולבוא לצרפת בהיותו כמעט איש זקן? את הסבה לכך לא גלה לנו ראב"ע בשום מקום. אולי לא הוקירוהו יושבי ארץ איטליה כראוי, כי חכמי ישראל שבאיטליה עסקו עפי' הרוב בימים ההם, בשי"ס ובספרות המדרש, אבל חכמת הדקדוק ושאר המדעים שראב"ע היה גדול בהם, לא היו חשובים בעיניהם, ולכן לא כבדו אנשי איטליה בכלל את החכמים שבאו מספרד וחכמות חיצוניות בידיהם, וכן מתאונן ראב"ע גופו באמרו: "ובאדום אין הדר לכל אדם הוא דר, באדמת בן קָרָה" (12), ולכן

(7) עיין בהקדמתו של הרב רפופרט למחברת הערך של ר"ש אבן פרחון פרסבורג תר"ד עמוד XV שכתב שראב"ע היה הראשון בין חכמי ספרד אשר כתב כל פרושיו וכל חבוריו בלשון הקודש בעוד שהקודמים לו כתבו הכל בלשון ערבית.

(8) עיין מאמרי ימדוע יצא ראב"ע מספרד? ב"מורה ומערב" ירושלים תרפ"ט כרך ג' חוברת י"א עמוד 225-235.

(9) כל הפרטים האלו נמצאים בספרו של גריץ (הוצאה גרמנית חלק VI ציון 8) ובהקדמת ש"ח הלבשרסם לספר העבור של ראב"ע ליק 1874 ובתוך מאמרי: "באיו שנה מת ראב"ע?" ב"מורה ומערב" כרך שני עמוד 254 והלאה (חוברת ד' כרך שני).

(10) בסוף חבור זה שעדיין בכ"י כתב: "ונשלם בחודש תמוז שנת תתק"ח בקרית בדרש-מוכא ע"י אוקח במאמרו הגדול במנטסשריפט 1916 עמוד 193 בשם כ"י אשר בתוך Konigl, Bibl. Berl. 220 №.

(11) עיין במאמרי: "באיו שנה מת ראב"ע?" הנ"ל.

(12) בשירו "גדוד הסיר אוני" מובא בספר "רבי אברהם אבן עזרא" של ר"ד כהנא וארשיו תרנ"ד חלק ראשון עמוד 26 סטרופה כ"א.

אולי גם פרנסתו לא היתה מצויה לו שם בארץ אדום, שהיא ארץ איטליה, ואפשר שמפני סבה זו נסע לו לדרום צרפת, למדינת פרובנסיה הסמוכה לספרד, ולא רק בקירוב מקום אלא גם בקירוב רוח, כי מדינת פרובנסיה עמדה במקצת תחת השפעת ספרד, אם החכמות והמדעים.

את מסעו מאיטליה לדרום צרפת נסע ראב"ע בלי ספק, באניה דרך הים, ומפני שהעיר וירונה (האחרונה בין ערי איטליה ששם נודעו לנו עקבות ראב"ע) איננה על שפת הים, היה ראב"ע מוכרח לרדת לאיזה נמל, וקרוב היה לומר שירד לעיר ויניסיה [Venezia] כי עיר-הנמל הזאת היא היותר קרובה לעיר וירונה, אבל לפי צרכים אנו לומר שסבב דרך ים אֶדְרִיקָה את כל ארץ איטליה עד שהגיע אל חופה הדרומי של צרפת, וזה קשה לשער, אכן אפשר גם כן ששב לו ממורה לומברדיה למערבה, עד העיר גנואה Genova ומשם נסע בספינה לדרום צרפת וזוהי דרך קצרה בימי הבינים.

ג. באיו עיר שבדרום צרפת דרך ראב"ע על היבשה.

גם על שאלה זו אין בידינו תשובה ברורה. מן הערים שבקר ראב"ע בדרום צרפת נודעות לנו בבירור שלש ערים: נרבוניה, בֶּזִירֶה ורודוס, האחרונה איננה קרובה לים, ולכן צריך להניח שראב"ע הגיע תחילה או לנרבוניה או לבדרש, ועתה אפשר שראב"ע בָּרַךְ על היבשה בעיר מרסיליה שעל חוף הים, ושהיתה תמיד מרכז גדול לנוסעים, או שהגיע תחלה לעיר מונטפלייר שעליה כתב בעל "מסעות בנימין" [שהוא בן עירו וכן זמנו של ראב"ע] שהיא ג'כ' מקום מרכז לסחורה וקרוב מן הים שתי פרסאורט ובאים אליו מכל מקום לסחורה: מאדום וישמעאל מארץ אֶלְגָרוֹה (Algarve-פורטוגל) ולומברדיה ומלכות רומא רבתא וכו' (13), ואם נניח שראב"ע נסע באחת משתי הדרכים האלו אפשר, איפוא, שהוא הגיע תחלה לבדרש ואח"כ נסע משם לנרבוניה, כי כך צריכה להיות נסיעתו, אולם, הראב"ע איננו מזכיר בשום מקום לא את העיר מרסיליה ולא את מונטפלייר למרות שעל הראשונה כתב רבי בנימין הנוסע: "ששם תלמידי חכמים חשובי הדור", ועל השנית כתב: "והיא עיר של גאונים וחכמים" (14), ומה נראה שלא בדרך הזאת הלך ראב"ע, יותר נראה שהראב"ע עלה על היבשה בעיר Port de Le la Nouvelle שהיא עיר הנמל של נרבוניה הסמוכה לה מאוד, וקשורות הן זו בזו ובין על ידי תעלה עתיקה מימי הרומאים (15) ושוב תהיה Narbonne העיר הראשונה בצרפת שבה התעכב ראב"ע.

ד. ראב"ע בנרבוניה. מהיכן אנו יודעים שראב"ע היה בנרבוניה? כל החוקרים לקחו למקור ראשון את המאמר, באלהים נעשה חיל", המאמר הזה הוא הורוסקופ לילד קטן ונכתב בעיר נרבוניה בשנת תתקכ"א. את קטע המאמר הזה מצא תחלה ר"מ שטיינשניידר בכ"י בראש "ספר המולדות" לראב"ע והוציאו לאור

(13) עיין איינשטיין "אוצר המסעות" ניר"ורק תרפ"ז עמוד 18.

(14) אוצר המסעות הנ"ל עמוד 18-14.

(15) ואין לומר שבא אל בדרש מן הים, דרך Canal de Midi הקושר את העיר הזאת עם הים, כי תעלה זאת לא היתה עדיין בימי ראב"ע, כי רק במאה ה"ז נסללה.

בספרו "שני המאורות" (16). מזה למדו כל החוקרים העוסקים בקורות ראב"ע, באין יוצא מן הכלל כי בשנת תתקכ"א היה ראב"ע מתגורר בנרבונה, אבל גם ר"מ שטיינשניידר גופו מסופק אם המאמר הוא יצא מתחת ידי ראב"ע, ומסיים "ואין להחליט שהוא מהראב"ע עצמו" (17). ואני הבאתי כבר כמה ראיות ובארתי שמאמר זה אינו מראב"ע כלל וכלל (18). רק איזה חזוה כתבו על דלתי חבורו של ראב"ע, והראיה הברורה היא כי בכ"י ל"ספר המולדות" אשר בידי הרב החוקר מ. י. טולידאנו בעיר טנגיר (כעת בקהיר) - אין המאמר הזה נמצא כלל וכלל. בארתי עוד שבשנת תתקכ"א כבר היה ראב"ע בלונדון ולא שב משם לעולם כי לפי דעתי נפטר הראב"ע בלונדון, ושוב אין לנו ממאמר "באלהים נעשה חיל" שום ראיה שראב"ע התגורר בנרבונה. ואדירבה מאמר זה גרם לכותבי קורות ראב"ע בלבול גדול עד מאד בלי שום תועלת. (19)

אבל יש לנו מקור אחר, והוא כי המפרש הקדמון, הנאמן לפרוש ראב"ע לתורה, ר' יוסף טוב עלם הספרדי העיר בספרו "צפנת פענח" (20) שראב"ע היה בנרבונה באמרו "ובספר הלוחות שחבר (ראב"ע) בעיר נרבונה שהיא במלכות פרונינצא אמר כי אורך ירושלים ס"ה מעלות" עכ"ל (21). ודבריו של המפרש הזה היותר נאמן והיותר בקי בכל ספרי ראב"ע, ושחי רק כמאתים שנה אחרי ראב"ע (22) - ראויים הם להאמין בהם ולהחליט על פיהם שראב"ע התגורר בנרבונה וחבר שם לוחות בחכמת התכונה אולם ספר הלוחות הזה איננו ידוע לנו היום ואי אפשר לנו לדעת את זמן התגוררותו של הראב"ע שם. אבל לדעתי, אין כל ספק שראב"ע היה שם סמוך להתגוררותו בעיר בדרש, כי בדרש ונרבונה סמוכות הן מאוד זו לזו ולפי עדותו של ר' בנימין הנוסע אין

(16) ברלין תר"ז עמוד ג'. מאמר זה מובא גם במלואים בשם "משפטי הנולד" בספרו הנ"ל של ר"ד כהנא כרך שני עמוד 119.

(17) שם עמוד ה' הערה 7.

(18) במאמרי "איפה מת רבנו אברהם אבן עזרא?" ("קריית ספר" ירושלים שנה ה')

עמוד 137).

(19) ראב"ע תרגם מערבית לעברית ספר אלמנתי (הקדמתו מובאה בספרו הנ"ל של ר"ד כהנא כרך ב' עמוד 107) ובתוך הקדמה זאת כתב ראב"ע שחברו בשנת 1160 לספירת הנוצרים (היינו שנת תתקכ"א). ויען שכל החוקרים נקטו לאמת שראב"ע כתב מאמר "באלהים נעשה חיל" בשנת תתקכ"א ובנרבונה שוב למדו מזה כי גם את הספר אלמנתי (שנכתב עכ"פ בשנת תתקכ"א) חבר ראב"ע בנרבונה. אבל לפי שיטתי תרגם ראב"ע ספר אלמנתי זה בלונדון כי שם ולא בנרבונה. התגורר ראב"ע בשנת תתקכ"א.

(20) פרוש "צפנת פענח" מובא בספר "מרגליות טובה" (אמסטרדם תפ"ב) בשם "אוהל יוסף" ונדפס בשמו הנכון שנית בהוצאה מתוקנת ע"פ כ"י ובהערות ע"י הרב ד" הרצוג קראקין תרע"ב.

(21) הוצאת הרצוג עמוד 142. "מרגליות טובה" דף ל"ב ע"ב.

(22) עיין באכר: Die Jüdische Bibelexegese עמוד 91 שכתב שר' יוסף חי טביב

שנת 1370.

בניהן אלא ד' פרסאות (23). ואם ראב"ע התגורר בדרש (ובזה אין כל ספק, כאשר נבאר לקמן) - שוב אין כל ספק שהיה גם בנרבונה כי נרבונה היתה בעת ההיא עיר ואם בישראל ור' בנימין הנוסע כתב עליה: "והיא עיר קדומה לתורה וממנה תצא תורה לכל הארצות ובה חכמים גדולים ונשיאים ובראשם רבי קלונימוס בן הנשיא הגדול רבי טדרוס ז"ל מורע בית דוד וכו' ובראשם רבי אברהם ראש הישיבה ורבי מכיר ורבי יהודה ואחרים ונגדום הרבה תלמידי חכמים ויש בה ג' מאות יהודים" עכ"ל (24). ואין ספק שראב"ע לא עבר על פני מרכז גדול כזה לתורה ולחכמה מבלי לבקר ולהתעכב שם.

עוד לנו תעודה אחת שראב"ע היה בקשר עם חכמי נרבונה. כי יש בידינו תשובה אחת שהשיב ראב"ע על גימ"ל שאלות ששאל ממנו ר' דוד ב"ר יוסף מנרבונה. ג' שאלות אלו ותשובות ראב"ע עליהן - מובאות בספר "שני המאורות" של ר"מ שטיינשניידר (25) וז"ל: "השאלה השנית מדוע היה בין חג הפסח שלנו ובין מועד של ערלים בשנת שש עשרה למחזור המולדות [היינו בשנת תתצ"ט] קרוב לארבעה שבועות ימים" עכ"ל. והרי מן השאלה הזאת נראה שנשאלה עכ"פ אחר שנת תתצ"ט, אבל בכ"י אין לנקוט שנשאלה מן ראב"ע בנרבונה ובעל פה בעת שהיה ראב"ע שם, כי כבר אמרנו (לעיל סימן ב') כי בשנת תתקכ"ב היה ראב"ע עדיין בוירונה. שבאיטליה ומתשובות ראב"ע משמע שהשאלה נשאלה ממנו עכ"פ לפני שנת תתקכ"ב. כי בתשובתו כתב ראב"ע וז"ל: "בשנת י"ז למחזור רנ"ה (היא שנת ד"א תתצ"ט) תהיה תקופת שמואל באחרית מועד הפסח, גם כן בשנת ת"מ למחזור (היינו שנת תתקכ"ב) ולא יקרה ככה בשאר שני המחזורים" עכ"ל (26). ועתה הן אי אפשר לדעת אם לשון השואל מדויקת שכתב "מדוע היה" וכתב היה בלשון עבר ומשמע שכתבה אחר שנת תתצ"ט או לשון המשיב מדויקת, שכתב "תהיה תקופת" וכו' וכתב תהיה בלשון עתיד, ומשמע שנכתב לפני שנת תתצ"ט. אבל עכ"פ ברור שנכתב לפני שנת תתקכ"ב, כי אילו היה נכתב אחרי שנת תתקכ"ב או בשנת תתקכ"ב ממש, או מדוע שאל ר"מ מנרבונה את שאלתו על שנת תתצ"ט, ומדוע לא שאל אותה על שנת תתקכ"ב (שהיא ה' למחזור) שגם אז היה בין מועד הערלים ובין חג הפסח קרוב לארבעה שבועות? אלא ודאי שהשאלה נשאלה מראב"ע לפני שנת תתקכ"ב, ואמרנו שראב"ע לא הגיע לנרבונה אלא בשנת תתקכ"ב גופה או בשנת תתקכ"ה, ושוב צריכים אנו לומר שהשאלה נשאלה מראב"ע בכתב או שר' דוד מנרבוני נפגש עם ראב"ע בעודו בספרד או באיטליה. ושוב אין לענין זה שום שייכות להתגוררותו של ראב"ע בנרבונה.

ה. ראב"ע בדרש - (Beziere). לפי דעתי בא ראב"ע לעיר בדרש מעיר נרבונה הסמוכה לה. בעיר בדרש היה בעת ההיא "קהל תלמידי חכמים ובראשם

(23) עיין אוצר המסעות הנ"ל עמוד 18. שם נראה שגם ר' בנימין הנוסע בקר את

שתי הערים האלו בזו אחר זו.

(24) אוצר המסעות, שם ושם.

(25) הנ"ל עמוד א'.

(26) שם שם.

רבי שלמה חלפתא ורבי יוסף בר רבי נתנאל ויל' (27). אבל ראב"ע מצא לו שם עוד שני חכמים חסידים וגבירים, את ר' אברהם בנו חיים ואת ר' יצחק בן יהודה שר היהודים (28), אשר לכבודם חבר את "ספר השם" שלו, ולפי דברי ר"י משקוני אשר כתב פרוש לפרושו של ראב"ע, דבקה נפש ר' יצחק בן יהודה זה בנפש ראב"ע כל כך, עד שהואיל ללכת עם ראב"ע נע ונד (29). ומי היו שני חסידים אלו? על השאלה הזאת עדיין לא מצאנו תשובה ברורה (30). עוד פגש ראב"ע בעיר בדרש איש שלישי אשר כלבבו את ר' יוחנן בן דוד, וראב"ע קראהו "גבר תמים ותפארת חכמים", ולכבודו חבר חוברות בחכמת התכונה (31) ואין ספק ששלשתם עמדו לימין ראב"ע לסעדו ולתמוכו כל זמן שהתגורר בדרש יהי זכרם הטוב ברוך.

ו. "ספר השם" של ראב"ע. הספר הקטן הזה יצא לאור רק פעם אחת ע"י ר' גבריאל הירש ליפמן בפירודא בשנת תקצ"ד, עם פרושו אשר קרא בשם "אור נוגה" ועם הקדמה ותוכן בלשון גרמנית. גם שבתאי בן מלכאל הכהן (93-1447) חבר פרוש לספר זה בשם "ארון הברית", וכן נמצא לו פרוש מאת ר' שלמה בן אלי' שרביט הזהב, אשר כתב חכם זה בשנת 1386 בעיר Ephesus וכן גם ר' מרדכי קומטינו אשר חי בקושטא ואדרינפול (לערך 1460) פרש את

27 דברי רבי בנימין מטודילו בספרו "מסעות בנימין", מובא באוצר המסעות הנ"ל עמוד 18.

28 בל זה אנו יודעים מתוך השיר שכתב ראב"ע בראש "ספר השם" שלו ויל' "בשם אחד יסוד כל האחדים קרא סודות בסוד השם יסודים ואברהם בנו מאיר בקרית בדרש חברו לשני חסידים לאברהם בנו חיים גביר דור ויצחק בן יהודה שר יהודים" (מובא גם בספר ריימע אונד געדינטע של רובין עמוד 53, וגם בספרו הנ"ל של ר"ד כהנא כרך א' עמוד 69).

29 כך מובא בהקדמתו של רשב"ח הלבירשטם לספר העבור של ראב"ע, ליק 1874 עמוד 15 הערה 26.

30 גרץ בספרו הנ"ל חלק 6 עמוד 446 הערה 1 כתב על דבר שני חסידים אלו, אבל ר"מ שטיינשניידר בספרו עמוד 95 הערה 132 מסתפק בדבריו, ורובין בספרו ריימע אונד געדינטע דעס ראב"ע 1887 עמוד 53 הערה 7 כתב כי כבר העלה גייגר בהחלוק II 13, וגם צונץ בליטראטור געשיכטע 481 כי אותם החכמים שהביא גרץ חיו מאה שנה אחרי ראב"ע.

31 זאת אנו יודעים מתוך השיר אשר חבר ראב"ע לכבוד החכם הזה בראש ספרו ויל' :

יבורך אל מגלה נעלמים	ומספרי פלאיו הם עצומים
לאברהם בנו מאיר יצו עוז	אשר באר בדברים הם סתומים
ליוחנן בנו דוד אשר הוא	גבר תמים ותפארת חכמים
פקח עיני לבבך ותוהו אור	לפניך בספר הטעמים

(מובא בספרו הנ"ל של ר"ד כהנא כרך ראשון עמוד 68 על יסוד כ"י פריס)

הספר, וכולם עדיין בכ"י בספריות שונות (32). עכ"פ נראה גם מזה שספר השם של ראב"ע היה מפורסם בעולם וחביב על הבריות.

ספר זה נחלק לשמונה שערים קטנים אשר בהם מעלה ראב"ע כי לשם יש שלשה שמות העצם: השם יה, אהיה ושם הוי"ה ב"ה, אבל שאר השמות אשר לשם הם שמות התואר. לתכלית זאת הוא מבאר את החילוקים שבין שם העצם לשם התואר. ודרך אגב הוא מבאר דברים אחרים גם כן. אחרי כן הוא מראה את הסגולות המיוחדות אשר לאותיות אהו"י, שהן האותיות של שלשה שמות העצם הנ"ל ויתרון המעלה אשר להן בתורת החשבון בתור ספרות על שאר כל האותיות של האל"ף ב"ית. שוב יבאר למה השמות הנ"ל בין בית ובין דלית אותיות דוקא. אח"כ הוא מדבר על דבר המחלוקות שבין החכמים בנוגע ליחס האלכסון לקו העיגול ויביא חשבונות בחכמת המדידה להראות יתרון המעלה של אות י"ד בתור מספר גם בחכמת הגיאומטריה. בשער הבי"ן יחקור ראב"ע בענין בטיי שם הוי"ה איך הוא כי קריאתו שאנו קוראים אותו באזנות איננה קריאתו האמתית. ואמר שאם ננסה לנקד את השם הזה בכל התנועות שלנו, בכל האופנים שאפשר לנקד, אז יעלו לנו חילופים רבים זה מזה שונים, ואין ספק כי אחד מן החילופים האלה יהיה בע"כ הקריאה הנכונה. רק שאין אנו יודעים איזו היא מהם הקריאה היחידה הנכונה. וראב"ע גופו מנסה למצוא את הקריאה הנכונה הזאת (ו). בשער ח"ת שהוא השער האחרון מפרש ראב"ע טעמים של גימ'ל שמות העצם וגם פרושם ובוה נשלם הספר.

32 עיני כ"י אלו מובאים בספרו הנ"ל של ר"מ שטיינשניידר עמוד 95.

33 בסוף השער השביעי כתב ראב"ע: "והנה מה שנים השמות נוכל לדעת דרך קריאתו ובימים שעברו הייתי חושב כי אליהו יוכיח עד שמצאתי וגשמו אומר (נחמיה ו' ו') והנה ראיתי הטעם היא הנכונה". עכ"ל ועיין בחבורי "אבן עזרא עם פרוש משנה לעזרא" (וינה חרפ"ו עמוד 25 הערה 4) שכתבתי שאין פרוש לדברים אלה ולכן אמרתי כי במקום "מה שנים השמות" צ"ל "מה שנות השמות", ור"ל כי מן החילופים הרבים נוכל לדעת קריאתו הנכונה. כי אין ספק כי אחד מהם עכ"פ הנכונה. וגם מה שכתב ראב"ע כי בימים שעברו חשב כי אליהו יוכיח מפורש ג"כ שם בחבורי כי ראב"ע חשב להביא ראיה מהשם אליהו כי פרוש שם זה היינו: אליהו כלומר יתו הוא אלי' ושוב תהי' נקודת שם הוי"ה ב"ה קמ"ץ ושורוקי עד שמצא גבי השם גשמו (נחמיה ו' ו') שנקרא גם בשם (נחמיה ו' א') בלא וי"ו והרי נראה שהו"ו גבי גשמו נוספת ושוב אפשר שגם הו"ו גבי אליהו נוספת כי באמת נמצא אליה בלא וי"ו ושוב יהיה פרוש אליהו ושוב אין מכאן שום ראיה לקריאת שם הוי"ה ב"ה—ואחר כך אמר: "והנה ראיתי הטעם היא הנכונה". ונראה לי עתה כי פרושו כי כאשר ראה כי משם אליהו אין ראיה, אז הלך לו לחקור בבטיי השם בדרך אחרת והיינו שראה לחקור לאמר, מה פרושו וטעמו של השם וע"י שחקר בסעם השם ומצא טעמו ופרושו ע"ז נודעה לו גם קריאתו הנכונה ועתה נראה מה טעמו של השם לפי דעת ראב"ע? והנה לקמן בשער ח"ת של "ספר השם" אמר שטעם שם הוי"ה הוא כטעם שם אהיה והוסיף לומר: "ובעבור שידברו במלת אהיה הרבה פעמים על כן החליטוהו ביו"ו כדרך חוה שלא יתערב עם אחת החיות". עכ"ל כלומר כי השם אמר על עצמו בלשון מדבר בערו: "אהיה אשר אהיה". אבל אנחנו מכנים אותו גם

ז). ספרי ראב"ע בחכמת התכונה. כבר אמרנו כי בבדרש פגש ראב"ע בחכם אחד ששמו יוחנן בן דוד אשר כנראה הניע את לבב ראב"ע לחבר לו חוברות בחכמת התכונה. החוברת הראשונה נקראת "ראשית חכמה". את הספר הזה תרגם ראב"ע מלשון ערבית לעברית ועשה לו פרוש בשם "ספר הטעמים". בספר הזה יש עשרה שערים. דהראשון מדבר ע"ד צורת כדור השמים, המולות יוכבי השבת. השני ע"ד כח המולות והשפעתם על בני האדם. השלישי ע"ד יחס המולות זל"ז וע"ד הבתים. הרביעי מתעסק בשאלה איך אפשר לדון ממצב המולות על גורל הברואים. החמישי מדבר על תוספת וגרעון כח כוכבי השבת. הששי על היחס שבין כוכבי השבת לבין השמש. השביעי: יחס כוכבי השבת זל"ז. השמיני מדבר בחוקי האסטרונומיה בנוגע לנולדים. התשיעי מדבר בדבר בתי הכוכבים, והעשירי ע"ד אור כוכבי השבת ותנועתם. שם החוברת השנית "ספר משפטי המולות". השלישית "ספר המולדות". הרביעית "ספר המבחרים" אשר בו יבוארו טיבן של שעות היום מפאת חכמת האסטרונומיה. החוברת החמישית היא "ספר המאורות" המדבר ע"ד השפעת השמש והירח על הארץ ועל בני האדם. הששית "ספר העולם" וזה מדבר ע"ד מצב המולות.

את כל החבורים האלה כתב ראב"ע במשך שלשה חדשים של תמוז, אב ואילול בשנת תתק"ח בעיר בדרש, כי כן כתב בסוף הספר הראשון: "ונשלם בחדש תמוז שנת תתק"ח בקרית בדרש", ובשנה זאת גמר גם את "ספר העולם" כמו שכתב בסוף ספר זה (34). וכבר אמרנו (לעיל סימן ב') כי בשנת תתק"ב היה

כן בפעל הזה ממש אבל לא בלשון מדבר בעדו כ"א בלשון נסתר רק למען הבלד בין לשון עתיד של הפעל היה ולבין שם הוי"ה ב"ה. באה אות וי"ו במקום הוי"ד כדרך שנקראה חנה בוי"ו במקום חיה בוי"ד. כי אם נקראה בעבור שהיא היתה אם כל חי (בראשית ג' כ') או היה ראוי להיות שמה חיה בוי"ד? רק לפי שיש למלת חיה משמעות אחרות, לכן למען הבריל בין מלת חנה לשמה נקראה חנה בוי"ו. וכן גבי שם הוי"ה ב"ה, ועיין בפרוש רשב"ם (שמות גימ' ט"ו) שפרש את השם ג"כ באופן זה ממש וכתבו בחלוף א"ת ב"ש לפי שלא רצה לגלות סוד זה וכן כונת ראב"ע: "והנה ראיתי הטעם, כלומר התבוננתי בטעמו ובפרושו של השם והקריאה שעל פי טעמו: היא הנכונה. ועל פי זה תהיה הקריאה הנכונה חיריק, הוא סגול כדרך הפעל "חיה" בלשון עתיד גוף שלישי ואדוני ראב"ע ורשב"ם שכתבו הדבר בסוד—יסלחו לי שבארתי כל כך את סודם.

(34) כל הספרים האלה עדיין בכ"י הם ואני לא ראיתי אותם עד היום, וכל הדברים אשר כתבתי ע"ד ספרים אלה של ראב"ע בחכמת התכונה לקחתי מתוך מאמרו הגרמני של הרב ד"ר ש. אוקס, אשר כתב במונטסשריפט שנת 1916 עמוד 194–195, והוא ראה את הספרים האלה בכ"י Hands d. Silg. Bibl. Berlin Tai Steinschneider No. 220. עוד כתב אוקס כי כנראה הספרים האחרונים אינם אלא פרושים לספר "ראשית חכמה" אשר ראב"ע תרגם אותו מערבית לעברית, או תוספות על יסוד ספר זה. תרגום לטיני של ספרים אלו כבר יצא לאור על ידי Ventry 1507. Puteus Aponensis וספר "ראשית חכמה" לבדו מתורגם ג"כ ללשון ליטנית ע"י Asemanni וספר הטעמים ע"י Petro de Abano כמו שהעלה שטיינשניידר D. II. 687 ור"מ שטיינשניידר מביא ספרים אלו גם בספרו עמוד Supl. x hist. lit. Abth. d. Itschir Abraham Ibn Ezra für Math. und Phys 127 וכתב כי

עדיין בארץ איטליא בעיר וירונה. ומוז, משמע כי בהגיעו לבדרש התחיל מיד בעבודתו הספרותית.

ספרים של ראב"ע בחכמת התכונה נמצאים בכ"י הרבה ובנוסחאות הרבה (35) ובתרגום לטיני וצרפתי, ומכל זה נראה שספרים אלו היו מפורסמים ונפוצים בין החכמים וחביבים עליהם. וגם נראה מכל זה כי מדינת פרובנציה היתה לרגל תכונתה הפרטית, בית ועד להשכלת הספרדים ולתורה התלמודית של היהודים הצרפתיים גם יחד. ולכן מצא לו שם ראב"ע כר נרחב למלאכתו המדעית.

(עוד יבוא)

שם הכולל שלהם "חקות השמים" או "אוצרות חכמה". ובין "ספר המבחרים" לבין "ספר המאורות" מצא הוא עוד ספר אחד ששמו "ספר השאלות". (ר' יעקב משה טולידאנו ג"ר רב בעיר טנגר שבמארוקו כתב לי (ביום 24 אפריל 1928) זל"ז: "ואגב אעיריהו כי עפ"י כ"י זה של "ראשית חכמה" שבידי, אין "ספר המולדות" חלק מספר "ראשית חכמה" וראה לזה, שבספרו ראשית חכמה בשער ז' כתב ראב"ע "כאשר אפשר בס' המולדות"—וכן בספר המולדות בית דל"ת כתב: "כאשר מפורש בספר "ראשית חכמה". וכלי ספק שמפני שברוב כ"י צרפו שני הספרים האלה לכרך אחד, לכן חשבום לספר אחד, וגם מפני שבספר ראשית חכמה יש שערים המדברים על משפטי הנולדים והמולדות, חשבו שזהו ספר המולדות. אך לא קרב זה אל זה כמו שהוכחתי בבירורי" עכ"ל—וכנראה, היה כ"י של הרב טולידאנו חסרי, כי לא נכללו בו מששת ספרי ראב"ע אלא שנים. אמנם כאמור ספרים אלה עדיין לא יצאו לאור, ואת כ"י לא זכיתי עדיין לראות לכן אין בידי להכריע כלל. ומי יתן ותרעם על כ"י אלו, איוו חברה מדעית ותוציא אותם לאור, כי אין ספק שבכרים נתונים רבים בפרושי ראב"ע יהיה אפשר לבאר על ידיהם.

(35) עיין בספר Abr. Ibn Ezra של ר"מ שטיינשניידר המובא לעיל, עמוד 126.

(*) מתוך ספרו זה של ר"מ שטיינשניידר (עמוד 126) נראה כי היהודי Hagins כלומר: חיים) תרגם ספרי התכונה של ראב"ע גם ללשון צרפתית בביתו של Henricus Bote בעיר Méchel בשנת 1273.

יהודה ליב פליישער

(סימיוסארה רומניה)

רבנו אברהם אבן עזרא בצרפת

התגוררותו ועבודתו הספרותית שם.

(המשך *)

ח. איזוהי העיר השלישית שבה התגורר ראב"ע בצרפת?

עבודה ספרותית עוד יותר גדולה יצאה מתחת ידי ראב"ע בעיר שלישית שבצרפת. אשר מבחרי חוקרי עמנו עמלו למצוא את שמה האמיתי. בחבורי ראב"ע מובא שם העיר הזאת בצורות משונות כאשר נראה לקמן, אבל לרוב מובא בצורה זאת: רודוס ולא רק פעם אחת כי ארבע פעמים. תחלה אנו פוגשים בשם זה בפרושו הרגיל של ראב"ע לשמות י"ב ב"ת במאמרו הגדול, "א"ר יהודה הפרסי" ושם כתב ראב"ע וז"ל: "וזה היה לו לפרש על איוה מקום מהארץ הוא המולד, כי הנה בין ירושלים ובין העיר הזאת שמה רודוס" יותר משלש שעות "עכ"ל. את חבורו זה גמר ראב"ע בשנת תתק"ג, כי כן כתוב בהוצאה הראשונה ובהרבה כתי" בסוף החבור: "ספר ואלה שמות חבור לאברהם נשלם שנת תתק"ג יקר כמו שהם" (2). שנית מובא השם הזה בסוף פרושו ראב"ע לדניאל בזה הלשון: "נשלם ספר דניאל במרחשון שנת ארבעת אלפים ותתק"ו בעיר רודוס. והודות לשם לבדו שעור ברוב חסדו את אברהם עבדו הוא המחבר הוא הסופר". ע"כ שלישית הנכירי ראב"ע גם בראש פרושו לספר זה (דניאל א' א') באמרו: "והמשל בנוול ביום ו' לפני שקוע השמש בעיר הזאת שהיא רודוס (3) בחקופת תמוז והיום ארוך ט"ו שעות שלימות" וכו'. רביעית (בתרגום לאטיני) בסוף פרושו ראב"ע לתהלים אשר גמר באלול שנת תתקס"ו גם כן בעיר הזאת (4). המישית: בסוף פרושו לתרי

(*) עין מורה ומערב כרך רביעי צד 360-352.

(1) כך הגרסא בהוצאה הראשונה (נאפולי 1488) וכן בכל כ"י המדויקים, ורק בהוצאות חדשות כתוב כאן "לוקא" במקום רודוס, ונעשה חילוק זה של השמות, כי המדפיסים תמחו שאין אפשר שפרושו לבראשית נכתב בלוקא, כמו שכתב ראב"ע גופו (בבראשית ל"ג י"ד) ופרושו לשמות כתב ברודוס? וכן הלכו ותקנו וכתבו גם בשמות לוקא במקום רודוס, והמתקנים לא ידעו כי פרושו זה לשמות הוא משטה אחרת, שניה: כמו שבארתי גם אני באריכות במבוא לחבורי "אבן עזרא עם פרושו משנה לעזרא" (הוצאת מנורה וינה תרפ"ו) אשר כתב ראב"ע בהיותו בצרפת, אבל פירושו לבראשית הוא משטתו הראשונה אשר כתב סביב שנת תת"ק-תתק"ה בהיותו עדיין בלוקא באסלא.

(2) מובא גם ע"י גרץ כרך שש' ציון 8 סימן 5.

(3) בהוצאת ליובלין י"ע"א כתוב כאן דרום במקום רודוס.

(4) Cod. de Rossi 510 Egr. Abr. filius Meir hispanus expositi librum Psalmolum; (4) absolutus est anno 4916 ab O. C. sub dimidium mensis Elul in Urbe Rhodi (Graetz VI 446)

עשר, ושם כתב בזה"ל: "פרשתי אני המחבר אברהם בר מאיר בן עזרא הספרדי. יצא ארבעת אלפים ותשע מאות ושבע עשרה בראש חודש סבת בעיר ירושלים עכ"ל.

נמצא שראב"ע התגורר בעיר הזאת לכל הפחות חמש שנים, משנת תתק"ג עד תתק"ו ועד בכלל, אבל אפשר ג"כ שכבר התגורר שם גם לפני שנת תתק"ג, כי אין לנו שום יסוד לומר שנשאיר בבדרש גם אחר שנת תתק"ה (היא השנה שבה חבר חוברותיו בהכמת התכונה (ע"י לעיל סימן ז) ובכל ימי נדודיו לא מצאנו שראב"ע התגורר בעיר אחת זמן ארוך כל כך, ושוב אין לתמוה שמבחרי חוקריו השתדלו לקבוע את מקום העיר הזאת.

תחלה חשבו כי היא העיר Rhodus אשר באי Rhodous שבמזרחו של הים התיכון (2). אמנם כבר כתב גרץ (3) כי א. פולד וגם קירכהיים הוכיחו שאין רודוס של ראב"ע היא רודיש ובאו לידי המסקנה, כי כונת הראב"ע על העיר Rodez אשר בדרום צרפת במחוז Aveyron וכן נתקבל אצל כותבי קורות ראב"ע, שראב"ע התעכב ימים רבים בעיר Rodez ואמת כי השעות אשר קבע ראב"ע בענין איהור זריחת השמש בין רודוס ובין ירושלים—דהיינו יותר משלש שעות—אינן מתאימות לעיר Rodez. אבל כבר כתב גם גרץ (4) וגם פרידלנדר (5) שראב"ע לא ידע את הרוחב ואת האורך הגיאוגרפי בדיוק ולכן טעה גם בקביעות זמן עליית השמש.

אבל דעתו של החכם גרוס (6) לא נחה במסקנה זאת, כי לדעתו אי אפשר שכונת ראב"ע תהיה על העיר Rodez כי הנה בכ"א 13718 a Nimes כתוב בפרושו ראב"ע שמות י"ב ב' שם העיר הזאת בצורה זאת: רדוס ואין ספק שאין זאת העיר Rodez. ועוד, כי בעיר Rodez לא היה ישוב יהודי אלא בעל ערך קטן מאוד, וגם לא היו בה אלא מעט חכמים, ושוב אין נאמין שראב"ע התעכב בעיר כזאת שנים רבות כל כך? ועוד, כי בכ"א 46 Cambridge וכן בכ"א שהיה לעיני החכם ברלינר, כתוב דרוס במקום רודוס, ואין אפשר לומר שהכונה בזה על Rodez?

ט. רודוס היינו Rouen?

אמנם יש גם דעה אחרת והיא כי הכונה על העיר Rouen אשר אצל

(2) וכתב גרץ VI סימן 8 אות VII. שגם ר' יוסף טוב עלם הספרדי בעל "צפנת פענח" חשב כן, אבל זה אינו נכון, כי ר' יוסף זה כתב בהקדמתו לספר שמות (הוצאת הרצוג קראקי תרע"ב עמוד 183) וז"ל: "שהלך ראב"ע מלוקא לרודוס ממזרח למערב" עכ"ל. ואילו היתה כוונתו על האי Rodus אז היה לו לומר שהלך מלוקא לרודוס ממערב למזרח כי האי רודיש למורה לוקא הוא!

(3) חלק VI סימן 8 אות VII.

(4) שם, אות V.

(5) בספרו Essays הנ"ל עמוד 152 הערה 5.

(6) בספרו Gallia Judaica 1897 פרק עמוד 184.

הנהר Seine, במזון צרפת. החכם ר' משיינשניידר היה הראשון אשר העלה דעה זאת בהעברה בעלמא באמרו בקצור נמרץ: in der Nähe von England: (1) hingegen scheint bei Elasar ben Mattatja (Magazin ect. IV 149 Letterbride II 78 Roucn כי יש בלי פרוש ראביע מאת ר' אליעזר בן מתתיהו ממצרים, וזה כתב בפרושו לשמות י"ב ב' וזל: ומבאר אצלנו כי תחלת חבור זה דווקא בתורה היה בעיר ר' דוס סמוך לאנגליטירא שהוא קצה הארץ, וכבר הוזכרה בפרשת בא אל פרעה" (2).

אחריו החקין Joseph Jacobs והביע דעה זאת כי רודוס היינו Rouen מבלי להעיר כלל שכבר הוזכר דעה זאת גם ר"מ שיינשניידר. אבל ההכם יאקובס גם תמך השערתו זאת באמרו כי בכ"י אחרים כתוב רודוס במקום רודוס ויש לדעת כי העיר Rouen נקראה לפנים אצל הרומאים בשם Rodomagus. ולפי דעת יאקובס קצרו את שמה העתיק של העיר הזאת ובמקום רודומגוס כתבו רודוס 3). עוד מוסיף יאקובס שם ואומר כי לדעתו Rabi Gotsee הנזכר בדוקומנטים אנגליים עתיקים של הזמן הזה ור' יוסף בן יצחק מעיר Rouen אשר נזכר ג"כ בדוקומנטים כאלו, שמכר בית ומגרש לאנשים בלונדון ור' יוסף בכור שור — היינו הך. ולפיז גר' יוסף בכור שור בראון, ולפי דבריו אפשר כי ר' יוסף זה עבד אצלו את ראב"ע ר' שניס. ואולי לכן הלך לו ראב"ע משם עתיד Rouen שהיא רודוס, והיינו רודוס — לאנגליא. למען בקר שם את ר' יצחק (שהיה בנו של Rabi Gotsee) אשר היה ראש היהודים בימי Henrik השני בעיר לונדון.

אבל לדעת אי אפשר לקבל בדברים אלה מכם טעמים. הן אמת כי Rouen נקראה לפנים רודומגוס. אבל מדוע לא הגיד יאקובס האם באמת מצא את הקצור רדום במקום רודומגוס גם במקום אחר בספרות של ימי הבינים? ועוד, כי אנו יודעים כי ר"ת נולד בשנת 1100, וראבי"ע הלך ללונדון בשנת תתק"ט (1158, 4) והיה אז ר"ת בן 57 שנה. והנה ר"י בכור שור היה תלמידו של ר"ת. ושוב, אם ר"ת היה בעת ההיא בן 57 שנה—שוב היה תלמידו ר"י בכור שור לכל היותר בן 37 שנה. ושוב היה בעת ההיא ר' יצחק, בנו של ר"י בכור שור, לכל היותר בן 17—20 שנה. ועתה א"י יעלה על הדעת לומר כי איש צעיר כל כך היה ראש ההיירוסים בלונדון. וראבי"ע הוקן ילך לבקרו ועוד. הראבי"ע רגיל להזכיר שמות האנשים אשר אצלם התגורר. וא"כ לא הוזכר בשום מקום את שמו של ר"י בכור שור שאצלו התגורר ראבי"ע—לפי דברי

- (1) שטיינשניידר בספרו Abr. Ibn Ezra הנ"ל עמוד 65 הערה 13 ועיי"ש הערה 11.
- (2) שטיינשניידר בכתב בתרגומו הגרמני בשם ר"א בן מתתיהו: "דרום" במ"ם אבל ר"ב באכר מביא ענין זה בעתון הצרפתי J. R. E. XVII עמוד 302 הערה 1 מלשון עברית: "כמו שכתבתי, כאן גם אני וכתב דרוס בממ"ך ואיני יודע איך מובא השם במקרי."
- (3) יאקובס בספרו האנגלי The Jews of Angewy England, London 1893 עמוד 263.
- (4) כי בשנת תתק"כ היה עדיין ברודוס כמבואר לעיל (סימן ה') ועיין גרץ VI סימן 8 אות XI.

סימן 8 אות X1.

יאקובס-י"ב שנה? 1) ועוד דלקמן. נראה (סימן י"ב) שראב"ע התגורר ברודוס
אצל ר' משה בן מאיר ולא אצל ריב"ש!

אבל בכ"ה יען שהחכם יאקובס ננצ' כאן בדבר חדש ונכבד בקורות ימי ראב"ע, בדבר היחס שבין ראב"ע ור"י בכור שור—אמרתי שלא לזלזל בהשערתי ופניתי לבעלי המקצוע בענין זה, ושני חכמים מן החוקרים החדשים חקרו בתורת ר"י בכור שור וקורות חייו הרב החכם ד"ר אברהם מאיר הלוי (בוקרשט) אשר הו"ל פרוש רבנו בכור שור לספר ויקרא (2) וכתב לוהקדמה בלשון צרפתית, והשני החכם ד"ר משה אריה הלוי באמברגר (בקיססניין) אשר הו"ל פרוש ריב"ש לספר במדבר (3). והנה ד"ר א. מ. הלוי כתב לי על ענין זה וז"ל: „בהקדמות השמשת את כלל המקורות הנודעים, אבל בשום מקום לא מצאתי אף זכר לעיר רואן (Rouen) בתולדות ר"י בכור שור. ואת האמת אניד שלא מצאתי את שם חכם אחד שיהיה מן העיר הזאת אשר מעולם לא היתה מקום תורה. עכ"ל. וכן העיד לי החכם הזה שלא מצא בין פרוש ראב"ע לפרוש ריב"ש שום יחס כלל וכלל. וז"ל: „אחר חקירה ודרישה לא מצאתי שום יחס נראה לעין בין פרושי ריב"ש ופרושי ראב"ע. אנכי יכולתי לומר עוד בהחלט, שלא מצאתי אף פרשם כל שהוא ליחסים כאלה אולם עצרתי את דברי משום שחכם אחד Walter האמין שכל אחד משניהם ידע את פרושי חברו, אע"פ שבאמת אין כל יסוד מדעי או שכללי להשערת החכם הזה. בהקדמתי הצרפתית עמוד 20, הערה 3, הראיתי לדעת כי ריב"ש היה מוציא תוספת מבודא ובודאי היה משנה הרבה מביאוריו אם רק היה קורא את פרושי ראב"ע. עכ"ל. וכן הסכים גם החכם ד"ר באמברגר שכל השערתי של החכם יאקובס תלויה על בלימה (4).

י. רודוס היינו Dreux

גם דעתו של החכם רב"ו באכר לא נחקררה לומר כי רודוס היינו העיר Rodez. אבל הוא בא לידי מסקנא אחרת. במאמרו אשר כתב בלשון צרפתית (5) יצא תחלה להקשות: ואיך נאמר שרודוס היינו Rodez שברום צרפת? וכי אפשר שראב"ע נסע מן העיר הזאת עד לנודון מבלי להזכיר אף אחת מכל הקהלות שבצפון צרפת? ! הלא נודע כי בצפון צרפת היו קהלות גדולות ומרכזי החכמה ישראלי ואיך לא תתעבב ראב"ע אף באחת מהן? ועוד קשה דאילו הייתה רודוס היינו Rodez לאמה באה הו"ו שלפני הספר? בעוד שחיה

- 1) בכלל איני יודע איך עלו ליאקובס י"ב שנה? הן בשנת תתק"ח היה ראב"ע עכ"פ בבורש (מכמורא לעיל סימן ו'), ובשנת תתק"ח היה כבר בלונדון ואם נאמר כי מיד בשנת תתק"ס הלך ראב"ע לרוזום-אם זו לא יעלו אלא ישר שנים.
- 2) ב"הצופה לחכמת ישראל" בודאפטס תרפ"ד שנה ח'
- 3) ב"הצופה לחכמת ישראל" בודאפטס תרפ"ו שנה י"א
- 4) הנני מביא שם תודות החמה לשני החכמים האלה בעד הערתם היקרה והחשובה.
- 5) במאסף R. E. J. 1888 הוזכר בראש מאמר

ראוי להיות רודס בלי ויזן, לכן אמר באכער כי כונת ראב"ע היתה על העיר Dreux כי כבר כתב החכם גייבויער (1) כי בעברית קראו וכתבו את שם העיר הזאת דרוס. ועי' החלוקה הרגילה שבין דל"ת לרי"ש. כתבו בטעות דרוס, רק כי המעתיקים והמדפיסים המאוחרים ידעו היטב את העיר ואת האירודוס, Rhodus אבל את העיר דרוס. לא ידעו, ולכן כתבו תמיד רודוס—השגור בפייהם יותר—תחת דרוס. ובאכר מוסיף ואומר שעדיין יש כ"י אשר מהם נוכל לראות כי בכ"י העתיקים היה כתוב באמת דרוס. כן נמצא בכ"י קמברידג' (2) שכתוב בו (בשמות י"ב, ב.) "העיר הזאת ששמה דרוס", ובכ"י הלברסטם (3) כתוב בשמות י"ב ב. דרוס, וכן מצא גם ברלינר כי אשר בסוף פרוש ראב"ע לתרי עשר כתוב דרוס במ"ס ואין ספק כי במקום דרוס היה במקומות אלו בכ"י המקורי דרוס (בסמ"ך) ומה שכתב ר"א בן מתתיהו שראב"ע כתב תבירו בעיר דרוס סמוך לאנגליטירא—אמר באכר—שגם פה צ"ל דרוס והכונה על Dreux כי העיר הזאת באמת אינה רחוקה מן La Manche ומאנגליה. עוד הביא באכר ראייה לדבריו כי מפרש אחד לדברי ראב"ע כתב "רודוס בצרפת" (4) וגם מזה נראה שהכונה על Dreux ולא על Rodez כי את צרפת הדרומית—ששם העיר Rodez—לא קראו בשם צרפת, ורק את צרפת הצפונית—ששם הבנינים בשם צרפת. ועוד, כי סוף סוף אנו יודעים כי עיר Dreux היתה מרכז גדול לתורה ולמדעי היהדות, כמו שהראה גייבויער במאמרו הנ"ל. שחיו באותה עיר גדולי ישראל, בני זמנו של ראב"ע, ושוב קל להאמין שראב"ע התגורר בעיר כזאת. רק זאת היה קשה לבאכר, כי הנה ראב"ע כתב בשמות י"ב ב. כי בין ירושלים ובין אותה העיר יש—באיחור וריחת השמש—יותר משלש שעות, בעוד שהעיר Dreux נמצאה רק 34 מעלות למערב ירושלים, ולפי"ז יהיה החלוק שבענין וריחת השמש רק שתי שעות ומעט יותר! אבל אפשר—אמר באכער—כי בכ"י המקורי היה כתוב באמת. יותר מב' שעות ובטעות כתבו במקומו יותר מג' שעות.

והרבה חשבתי גם אני לברר את האמת שבענין המסובך הזה. אבל לדעתי אין לנו כל דרך למצא את העיר הזאת אלא על היסוד אשר נתן לנו ראב"ע גופו. והנה הוא נתן לנו שני יסודות. בשמות י"ב ב.—כתב כי יש בין ירושלים לבין אותה העיר, באיחור וריחת השמש, יותר משלש שעות, ובפרושו לדניאל א' א' כתב כי באותה העיר אורך היום בתקופת תמוז (שחל להיות באותה שנה לפי דבריו ביום ו') ט"ז שעות שלימות, ועל שני יסודות אלה עלינו לקבוע את המקום.

והנה, לבאכר לא עלה בחשבון כי הוא חשב רק את מעלות הירח. והיות כי בין ירושלים לבין דרוס אין אלא 34 מעלות כי כן כתב שאין החלוק רק יותר משתי שעות. אבל באמת לא רק מעלות הירח באות בחשבון כי

(1) במאסף הצרפתי הנ"ל XVII עמוד 155.

(2) Catalogue of the hebrew Mss. 1 46 p. 118—Litteratublatt d. Orient 1840 s. (2)

(3) רמ"ש בספרו הנ"ל Abr. Ibn Ezra עמוד 65 גרן VI

גם מעלות האורך. ועוד עלינו לדעת שקשה מאוד לקבוע את זמן עליית השמש ע"פ המקומות, כי הזמן הזה ישתנה במשך השנה כמעט בכל יום ויום, ויש שהאיחור יגדל ויש שיקטן. אבל מתוך הענין שראב"ע מדבר בו בשמות י"ב ב.—נראה, שראב"ע רצה להראות את החילוק היותר גדול שבין ירושלים לאותה העיר, ושוב עלינו לבקש את האיחור היותר גדול שביניהם במשך השנה. ויען כי ענין זה נוגע לבעלי המקצוע, לכן פניתי אל האוניברסיטה בעיר ווינה ובקשתי להגיד לי את החילוק היותר גדול שבין ירושלים ובין Rodez, בין ירושלים ובין Rouen ובין ירושלים ובין Dreux והשיב לי ראש המקצוע. ההוא ד"ר ש. קרומפהולץ (1) כי האיחור היותר גדול בענין וריחת השמש הוא ביום 21. לחודש דצמבר, ואז החילוק בין ירושלים לבין Rodez שתי שעות ומ"ח רגעים; בין ירושלים לבין Rouen שלש שעות וט"ו רגעים; ובין ירושלים לבין Dreux שלש שעות וי"א רגעים—ולפי"ז אי אפשר שהכונה על Rodez כי בואת לא הגיע החילוק אפילו לשלש שעות, גם א"א שהכונה על Rouen כי אז היה לו לומר שלש שעות ורבע שעה, רק ברור שהכונה על Dreux ששם החילוק שלש שעות וי"א רגעים ועל זה נכון לומר "יותר משלש שעות" כי עד שלש שעות ורבע לא הגיע, אבל הוא עכ"פ יותר משלש שעות.

ובנוגע ליסוד השני שקבע לנו ראב"ע, באמרו כי באותה העיר היה היום בתקופת תמוז שהיתה ביום ו'—ארוך ט"ז שעות שלימות (והיתה אז שנת ד"א תתקט"ו)—פניתי אל הכרונולוג היהודי המפורסם פרוש, ד"ר אידוארד מאלער בבואדאפט, ובקשתי שיעשה חשבון ויודיעני לאמר: באיזה יום בשבוע ובאיזה יום בחודש לחדשי הנוצרים היתה תקופת תמוז בשנת ד"א תתקט"ו (כי לשנה זאת כיון ראב"ע באמרו שאז היה היום ברודוס ארוך ט"ז שעות). וד"ר מאלער השיב לי בטובו (2) כי באותו שנה היתה תקופת תמוז ביום ו' בשבוע (ממש כמו שכתב ראב"ע) ביום ט"ז תמוז ולספירת הנוצרים ביום 16 יוני 1155. — ושוב פניתי אל האוניברסיטה הנ"ל ובקשתי שתודיעני כמה אורך היום ביום 16 יוני בעיר Rodez, בעיר Rouen ובעיר Dreux. וראה זה פלא: מר ד"ר פרופיסור ש. קרומפהולץ השיב לי (3) כי אורך היום ביום 16 יוני בעיר Rodez—15 שעות 32 רגעים. בעיר Rouen 16 שעות 15 רגעים; ובעיר Dreux—16 שעות 9 רגעים. והרי גם מזה נראה שא"א שהכונה על Rodez כי שם לא הגיע היום אפילו לט"ז שעות, וגם אי אפשר שהכונה על Rouen כי אז היה ראב"ע אומר ט"ז שעה ורבע שעה. אלא בודאי היתה כונתו על העיר Dreux ואמר ט"ז שעות שלימות לכלול

(1) במכתבו אלי מיום י"ט יוני 1929. והריני מביע במקום הזה את תודתי החמה לחכם הגדול הזה בעד טוב לבו וחסדו כי כמה וכמה מכתבים כתבתי לו זה שנים רבות בעניינים אלה, והוא השיב לי תמיד בנפש חפצה.

(2) במכתבו אלי מיום 15 אוקטובר 1929.

(3) במכתבו אלי מיום 22 אוקטובר 1929.

בזה גם את תשעת הרגעים אשר מובן שלא דקדק להזכירם (1) ועל פי שנים עדים אלה נוכל לומר שאין עוד כל ספק כי Dreux היתה העיר אשר בה התגורר ראב"ע זמן כל כך רב. והדיון עם ד"ר באכר שכתב כי במקום ורודוס צ"ל דרוס. (2)

יא. באיזו דרך הלך ראב"ע מבדרש לדרוס?

העיר בדרש נמצאת בדרוס צרפת, להעיר דרוס בצפונה. ושוב, באיזו דרך עבר ראב"ע את המרחק הגדול הזה? על זה אין לנו שום תשובה ברורה. עכ"פ קשה לשער שראב"ע הלך ביבשה מבדרש עד הנהר Garonne ומשם דרך הנהר הזה בספינה עד העיר בורדו ומשם שוב בספינה דרך הים עד צפון צרפת. כי לא היה בעת ההיא במערבית-דרומית צרפת ישוב חשוב של יהודים, ואין דרך ראב"ע לגסוע בדרכים כאלה כי מכל מסעיו נראה שלא היו לו במסעיו מטרות קבועות מראש, אלא נסע למקום אשר אמר למצא שם את פרנסתו, וכל זמן שמצא לו גבירים שעמדו לימינו לסעדה לא עזב את מקום מושבו, ולכן לא נסע אלא בדרכים שבהן היה ישוב חשוב של יהודים. ועל כן נכון יותר לשער שראב"ע הלך לו את כל הדרך ביבשה, ובימי הראב"ע—וכן גם עכשיו—היתה בדרך העתיקה הזאת, מדרום צרפת צפונה, בעמק הנהר Rhône מעיר בדרש (Bezières) שראב"ע יצא משם—מוליכה הדרך, דרך הערים Montpellier, Avignon, Nîmes העיר ליון. נגד העיר ליון תפרד הדרך והיתה לשני ראשים, הדרך האחת מובילה דרך עמק הנהר Saone והנהר Seine, דרך הערים Melun, Sens, Joigny עד פריז, והן קהלות גודעות בימי הביניים ומקומות תורה, והדרך השנייה מובילה מעיר ליון לעיר אורליאנס שהיתה ג"כ מקום תורה. בעמק הנהר Loire דרך Gien Nevers וגם מפאריס וגם מאורליאנס יש דרך ישרה וקצרה לעיר Dreux (3), ואין ספק

(1) במאמרי: הידוע ראב"ע לקבוע זמן עליית השמש ע"פ חכמת התכונה? אשר יצא לאור בספר השנה של החברה להכמת ישראל ברומניה (סיני, כרך ג')—הוכחתו שאין הדין עם גרץ ועם פרי לנדר אשר כתבו שראב"ע לא ידע לקבוע את האורך ואת הרחוב הגיאוגרפי של הערים, ושעל כן אין קביעותיו בענין עליית השמש מדויקות, כי באמת בכל המקומות שראב"ע קבע זמן עליית השמש—דגריז עולים י"ה.

(2) באכר כתב גם במאמרו הצרפתי הזה כי גם בכ"י ששם מובא שם עיר זאת בצורת דרוס במ"ם—גם שם יש טעות סופר וצ"ל דרוס בסמ"ך, אבל גרוס כתב בספרו Gallia Judaica (עמוד 176) כי אין זו טעות סופר, ומביא ראיות כי העיר דרוס (Dreux) נקראה אצל היהודים בימי הביניים גם דרוס במ"ם ובכללי הסכים גם גרוס עם ד"ר באכר כי "ירודוס" שבדברי ראב"ע טעות המעתיקים היא ושצ"ל דרוס ושהיא Dreux—ופלא בעיני שר"ד כהנא (בספרו הנ"ל חלק תולדות ראב"ע עמוד 34) כתב שראב"ע היה בעיר דרוס בצרפת, הסמוכה לגבול בריטניה, שם חבר פרושו לדניאל וכו' ולא עלה על לבו לחקור מה שם העיר היום?!

(3) הנני מביע פה את חודתי לכבוד הרב ההכם ד"ר מי א' הלוי בבקשתו שהתגורר כמה שנים בצרפת ועזר לי לקבוע את הדרכים הללו.

כי באמת משתי דרכים אלו נסע ראב"ע את מסעיו, כי הן הדרכים הרגילות המובילות מבדרש לדרוס.

אכן יש לתמוה שראב"ע לא הזכיר אף אחת מן הערים האלו מבדרש ועד שהגיע לדרוס! ואולי לא התעכב בהן אלא ימים מועטים ולא נתרשש לו בהן שום דבר שיחבר בהן ספר, ולכן לא השאיר לנו זכר מן הערים האלו עד שהגיע לעיר דרוס ששם מצא לו איש נדיב וחשוב, את ר' משה בן מאיר אשר תמך בו, ולכן עשה לו ראב"ע שם דירת קבע.

יב. ראב"ע בעיר דרוס

מתי בא ראב"ע לעיר דרוס וכמה שנים התגורר בה? זאת אין בידי לקבוע בדיוק מצומצם. אבל יש עכ"פ להגביל את הזמן בקירוב. ולדעתי יושב שם עכ"פ משנת תתק"ב עד תתק"ג ועד בכלל, וחשובני יהיה באופן זה: כבר הזכרתי כי בחדש אלול שנת תתק"ה היה ראב"ע עדיין בבדרש ששם חבר בעת ההיא את ספריו בחכמת התכונה (עיין לעיל סימן ד'). ואם גם נאמר שראב"ע מתר לצאת משם—הרי גם אז לא יצא אלא בשנת תתק"ט. והיות שראב"ע עשה דרך ארוכה מאד מבדרש ועד דרוס—שוב קרוב לשער שאחר בדרך הזאת שנה או שנתים. אבל בשנת תתק"י היה ראב"ע, לדעתי, בלי ספק כבר בדרוס, ואולי גם כבר בשנת תתק"א. כי הנה בשירו "יבורך אל אשר אין לו תמונה" (1) כתב ראב"ע כי חלה מחלה קשה ור' משה בן מאיר סמכו ועזרו עד אשר נתרפא, וכאשר נתרפא היו ימי חייו שמונה על שמונה, כלומר 64, וגדר ראב"ע גדר בימי חוליו כי יפרש את התורה בפרוש חדש שני לכבוד רב משה זה אשר עשה עמו חסד בימי חוליו. ולפי שיטתי שראב"ע נפטר לא בשנת תתק"א כמו שאמרו כל החוקרים, כי אם בשנת תתק"ד (2) והיה במותו בן ע"ה שנה, נמצא שהיה בן ס"ד (64) שנה בשנת תתק"ג. נמצא שחלה בשנת תתק"ב ונרפא בשנת תתק"ג, ואז החל לחבר את פרושו החדש השני לתורה, והסברה נותנת שהגיע לסוף

(1) שיר זה נמצא בראש פרושו השני של ראב"ע לספר בראשית ונדפס באוצר נחמד" חלק ב' וינה תרי"ז עמוד 223, ונדפס שוב בספרו של ר"ד כהנא הנ"ל כרך ראשון עמוד 69, ואביא כאן את השורות הנצרכות לענייננו וז"ל:

יבורך אל אשר אין לו תמונה	ולמענות שחקים הוא מעונה
ונשגב מחזותו כל גשמה	וחכמתו גלויה גם צפונה.
לאברהם בנו מאיר יצו עזו	יביניהו ומפיו כל תבונה
עזרהו עדי חלום ומספר	שני חייו שמונה על שמונה
בזקנתו מכרוהו עיניו	ביד מכה חדשה וגם ישנה
ורב משה בנו מאיר סמכו	ושב גוו ככפה רעננה
ונדרתי לאל נדר בחליי	לבאר דת בהר סיני נתונה וכו'.

(2) את כל הענין הזה בארתי בארוכה במאמרי "באיו שנה מת ראב"ע?" ב"מורה ומערב" ירושלים, כרך שני עמוד 245–256, והבאתי ראיות ברורות כי ראב"ע נפטר בשנת תתק"ד, גם מדתי שם בסדר חדש את קורות חייו מיום בואו לרומא ועד מותו.

רבנו אברהם אבן עזרא בצרפת

התגוררותו ועבודתו הספרותית שם.*

(המשך)

(י"ג. פרוש ראב"ע לספר בראשית ושמות).

העבודה הספרותית הפוריה שיצאה מתחת ידי ראב"ע בעיר דרוס, היתה פרוש-השני לספר בראשית ושמות. הפרוש הזה נקרא פרוש האריך, מפני שראב"ע מאריך בו בסגנונו או שטה שניה למען הבדל אותו מפרושו הראשון שבו מקצר ראב"ע מאוד בלשונו ושכתבו בשנת תתק"ת תק"ה בהיותו עדיין באיטליה (1). כבר אמרנו שאת הפרוש הזה חבר ראב"ע לכבוד ר' משה בן מאיר שסמכו בימי חוליו. אולם הפרוש הזה לא נמצא לצד ספר בראשית בשלימות, ורק הקטע הנדפס בדיוק ע"י החכם מ. פרידלנדר כהוספה לספר האנגלי (2). נמצא. אחרי השיר שהוכרנו שכתב ראב"ע לכבוד רב משה בן מאיר, כתב ראב"ע לראש הפרוש הקדמה חשובה (3). הדומה בתוכנה להקדמתו לפרושו הקצר הנמצא בחומשים. בה יבאר ראב"ע שמפרשי התורה הולכים בארבע דרכים: (א) דרך חכמי הערלים-הנוצרים, האומרים שכל התורה חידות ומשלים ועלינו לפרש את הכל בדרך מושאל, בדרך האליגוריה. (ב) דרך הקראים המכחישים את קבלת חז"ל ומפרשים את המצות על פי דעתם הם, (ג) דרך חכמי הגאונים, המכניסים

(1) עיין לענין זה מבוא לחבורי "אבן עזרא עם פרוש משנה לעזרא" (הוצאת סנדרה וינה תרס"ו) ששם בארתי שהפרוש הרגיל להיות נדפס בחומשים לבראשית ויקרא במדבר, ודברים והפרוש הנקרא "הקצר" לשמות (שיצא תחלה ע"י ר' בפראג בשנת ה"ר ושוב יצא לאור על ידי עם פרוש הנ"ל) הוא השטה הראשונה. שכתב ראב"ע באיטליה סביב שנת תתק"ק תתק"ה והפרוש שכתב לכבוד ר' משה בן מאיר לבראשית (ושיצא לאור ע"י פרידלנדר עד אמצע סדר לך לך) עם הפרוש הרגיל להיות נדפס בחומשים לספר שמות הוא השטה השנייה שחבר בצרפת.

(2) Essays הנ"ל לונדון 1877 הוספה עברית עמוד 1-64 ונמצא גם באוצר נחמד

חלק ב'.

(3) הקדמה זאת מובאה גם בספרו הנ"ל של ר"ד כהנא, כרך שני עמוד 75-84.

* עיין "מורה ומערב" כרך רביעי חוברת ה' (י"ז-י"ח) דף 360-352, וכרך זה לעיל דף 46-38.

ספר שמות באותה שנה גופא, כי הוא עבד במהירות, וכן ראינו [לעיל סימן ח] שגם את פרושו לדניאל ולתהלים חבר בשנה אחת. וכן היה באמת. כי כבר הזכרתי שכתוב בפרושו בסוף ספר שמות: "ספר שמות חבר לאברהם נשלם שנת תתק"ג יקר כמו שוהם" (עיין לעיל סימן ח) ובתוך פרושו זה לשמות (י"ב ב') כתב שחברו בדרוס, והרי מזה נלמד כי רב משה בן מאיר, איש חסדו של ראב"ע חי בדרוס. וכללו של דבר כי לפי"ז ברור שבשנת תתק"ב כבר התגורר ראב"ע בדרוס ואולי גם איזה זמן לפני זה. אבל את סוף זמן התגוררותו של ראב"ע בדרוס אפשר לקבוע בדיוק מצומצם. הן בשנת תתק"ז עדיין היה בדרוס, כי בשנה ההיא גמר שם את פרושו לתרי עשר כמו שהזכרתי (לעיל סימן ח) ובשנת תתק"ח כבר אנו מוצאים אותו בעיר לונדון שאז גמר שם את ספר "יסוד מורא" שלו.

נמצא שראב"ע התגורר בעיר דרוס לכל הפחות שש שנים.

העיר הזאת היתה לראב"ע עשירה במקרים ורבת המאורעות. כבר אמרנו

שהוא חלה שם במחלה קשה, וכתב ראב"ע בשירו הנזכר לעיל:

"בזקנתו מכרוהו עיניו ביד מכה חדשה וגם ישנה".

הרי מזה נראה כי ראב"ע כבר היה אז איש חולני בלי"ה ועוד נוספה לו מכה חדשה על חליו הישן. והנה לא נקל לשמש איש זקן באימים ואפילו אם הוא בריא ועשיר ומכ"ש אם הוא איש חולני ומוכה גם ממכות חדשות, ועני מדוכא כמו שהיה ראב"ע בעת ההיא. אבל ה' הקדים לו הרפואה למכה ושלת מלאכו לפניו בצורת האיש החשוב רב משה בן מאיר ז"ל. ונראה מדברי ראב"ע בשירו הנזכר, כי האיש הזה היה חכם גדול, גבר מורם מעם ונדיב לב, ועמד לימין ראב"ע עד שנרפא, אבל גם ראב"ע שלם לו כגמולו הטוב וחקק את שמו הטוב בשירו לזכרון ונתן לו בזה בספרות ישראל שם עולם אשר לא יכרת ומגלגלין זכות על ידי זכאי, כי עי"ז חבר ראב"ע בעיר הזאת ספרים חשובים הרבה-אשר נדבר עליהם אחד אחד-ואשר היו לכל ישראל לאור עולם.

לתוך פרושיהם חכמות היצוניות שמקומן אינו שם, דרך חז"ל בדרש, וכולם לא נראים בעינינו, ולפיכך הוא הולך בדרך חמישית, באופן שאת המקראות יפרש על דרך הפשט, על יסוד חכמת הדקדוק, אבל במצוות וחוקים יסמך על קבלת חז"ל. ויען שחכמי אותו הדור—בצרפת—לא התעסקו בחכמת הדקדוק, לכן טרם אשר יחל בפרושיהו הוא מקדים לתת לפני הקורא את יסודות הדקדוק בקצור. פרושו זה של ראב"ע נחלק לשני חלקים: לדקדוק ופרוש. בכל סדר וסדר הוא מביא תחלה את הפרוש הדקדוקי לאותו הסדר, ואח"כ את פרוש הענין לאותו סדר. אבל פרוש זה נמצא בידינו רק עד אמצע סדר לך לך, ובאמצע חלק הפרוש ("ב פסוק יו"ד) מבלי לגמור את המאמר, נפסק. אמנם אין ספק שראב"ע השלים את מלאכתו זו לכל ספר בראשית, ועוד לנו שרידים ממנו כי רבנו בחיי כתב בפרושו (בראשית י"ט כ"ז) וז"ל: "כתב החכם אברהם בן עזרא, ותתי (הארץ) האדומה נציב מל"ח". עכ"ל, ובמקום קניינים מבעלי תוספות—ראירי וז"ל: "ואין איש בארץ לבוא עלינו, פירוש ר' אברהם אבן עזרא ז"ל אין איש בארץ ראוי לבוא עלינו, כי היו מחזיקות עצמן במיוחדות". (בראשית י"ט לא). דברים אלה אינם נמצאים בפרוש ראב"ע שבידינו, ואין ספק שבאו בשטה השניה של ראב"ע, ופרידלנדר מביא בספרו הנ"ל (1) כי בכ"י לפרוש ר"ש מוטוט "שבבריטיש מוזיון" סימן 28981—כתוב בבראשית ל"ג כ"ז וז"ל: "ובביאור כתב (ראב"ע) בשטה האחרת כי ה' עדרים היו" עכ"ל, והרי מזה נראה שרבנו בחיי ראה שטה שניה לפרוש ראב"ע לבראשית י"ט כ"ז, ובעלי תוספות ראוהו לבראשית י"ט לא "ר"ש מוטוט ראוהו גם לבראשית ל"ג כ"ז. ואין ספק כי יתר הפרוש נאבד.

בפרושו זה לבראשית, כתב ראב"ע זכרבה פרושים חדשים שבהם סר מן הפרושים שכתב בשטתו הראשונה.

טוב מזה היה מזלו של פרושו משטה זאת לספר שמות. פרושו זה לספר שמות דחק מפניו את הפרוש הקצר לספר שמות, כלומר את השטה הראשונה לספר שמות, ובא בכל ההוצאות הנדפסות במקומו בין ארבעת הספרים של השטה הראשונה, אע"פ שבאמת אין שם מקומו (2), ולא להנחם קראו לפרוש זה פרוש הארוך לשמות, כי באמת גדול הוא בכמות, כמעט כתבובי ראב"ע ליתר, ארבעת הספרים יחד, וגדל כל כך, לפי שראב"ע מאריך בו לפרש את עניני הדקדוק בתוספת באור, וגם מתוך זה נראה, שחברו בצרפת בשביל קוראים שאין להם ידיעה רבה בדקדוק, כמו שכתב ראב"ע גופו בהקדמתו לשטה זאת.

אך, לא רק בכמות גדול הספר הזה, כי אם גם באיכות משום שיש בו מאמרים ארוכים מלאים ענינים חשובים מאוד. הרבה פעמים מתאימים פרושיו לאותם שכתב כבר בפרושו הקצר, בשטה הראשונה, אבל גם הרבה פעמים הוא מבטל מה שכתב בשטתו הראשונה ומפרש כאן באופן אחר.

(1) Essays עמוד 160 הערה 2.

(2) כבר שאלו רבים: איך נהיה הדבר שהמדיסטים לקחו את השטה הראשונה של ספר בראשית ויקרא במדבר ודברים, ולשמות לקחו את הפרוש משטה השניה? ואני הבעתי את דעתי במבוא לתבואת אבן עזרא לספר שמות עם פרוש משנה לעזרא עמוד י"ד.

לפי דעת פרידלנדר (1) היתה צורת הפרוש הזה לספר שמות במקורו הראשון כצורת הפרוש לבראשית, דהיינו שהיה ג"כ נחלק לדקדוק ופרוש, אלא שבזמן בלתי נודע שנה ראב"ע גופו או איזה מעתיק את צורתו של הפרוש הזה מבלי להשגיח על החלוקה ההוא עד שקבל את צורתו הנוכחית כמו שהיא לפנינו (2). עד היום אין לנו שום יסוד להחליט שראב"ע גמר את פרושיו ושטה שניה זאת גם לספר ויקרא, במדבר ודברים. ומי יודע אם הפסיק, ומדוע הפסיק ראב"ע את עבודתו זו מבלי לשלם את נדרו אשר נדר בעת חלו לפרש את כל חמשה חומשי תורה: אולי בינתיים נפטר איש חסדו ר' משה בן מאיר הנ"ל שלכבודו חבר ראב"ע את שטתו זאת: ואולי באמת חבר את פרושו גם ליתר שלשת הספרים ורק שנאבדו.

(י"ד. פרוש של ראב"ע לספר דניאל)

חבורו השני של ראב"ע שכתב בדרוס היה פרושו לדניאל. כן מפורש בסוף הספר: "ושלם ספר דניאל במרחשון שנת ארבעת אלפים ותתק"ו בעיר דרוס (דרוס) והודות לשם לבדו שעזר ברוב חסדו את אברהם עבדו, הוא המחבר הוא הסופר". עכ"ל.

מסוף דבריו נראה שדקדק להגיד שלא לבד שהוא חבר את הפרוש הזה, אלא גם שהוא בעצמו כתבו, ולא שהוא אמרו בעל פה ואחר כתבו (3). ראב"ע כתב לחבורו זה הקדמה קטנה: "זה ספר איש חמודות, מדובר בו נכבדות, ונבואות עוֹבֵרוֹת, ועתידות, וכל דבר בקצור בחידות, ובמלאכי השם סודות, עומדים על יסודות, ומפרשי לא עמדו בסודו, וכל אחד ביאר כאשר השיג ידו, ורגלי כולם מועדות בקץ מועד מועדים, גם התערבה להם החיה, כי שמו רביעית היא שלישיה, ועתה אחל לפרש כפי דקדוק הלשון". עכ"ל, אבל בכ"ז אינו מאריך בפרושו זה בעניני דקדוק, כי תכליתו העיקרית היתה לפרש את הנבואות שבספר זה ואת השאלות הקשות שבו מצד הכרונולוגיה.

ראב"ע נקט, כי בסוף שנת ג' או בראש שנת ד' למלכות יהויקים, לכד נבוכדנאצר את ירושלים ולקח את המלך עמו, אבל אחר זמן קצר התיר לו לשוב לירושלימה. ואחר כך בא נבוכדנאצר שנית לירושלים לנקום במורדים ואו לכד

(1) Essays הנ"ל עמוד 154. ומביא גם ראיה לדבריו, וגם אני הבאתי ראיה במזרח

ומערב" חרפ"ט ע' 251 הערה 9.

(2) כל החוקרים, (הלברשטם בספר העבור הנ"ל עמוד 11 הערה 21 ועמוד 15)

באבר בספרו האונגרי הנ"ל עמוד 23, וגם פרידלנדר בספרו הנ"ל עמוד 153-154 הסכימו שהקטע הנ"ל לספר בראשית ופרוש הארוך ושמות שטה אחת הם, וכן דעתי אבל לפי הרב אוקס (מונטסרפיס שנת 1916 עמוד 130) כל אחד מהם משטה בפני עצמה הם, וכבר הבעתי את דעתי נגדו בימזרח ומערב" חרפ"ט חוברת ד' עמוד 251, והבאתי ראיות לדבריו, וכן במקומו לתבואת הנ"ל עמוד ל"ח.

(3) צריך לדעת שראב"ע חבר—כנראה באיטליה—לספר דניאל גם פרוש קצר, בזמן בלתי נודע, המדבר ע"ד חלום נבוכדנאצר ועל ארבע הנבואות שבספר דניאל ויו"ל ע"י H. I. Mathews. לונדון (1877).

שוב את ירושלים, הרג את יהויקים כמו שנבא לו ירמיהו (ל"ו למד). בנוגע למלכי פרס ובבל לפני ימי אלכסנדר הגדול, ראב"ע מסדרם כך: נבוכדנאצר, אויל מרדוך, בלשאצר, דריוש המדי שכבש יחד עם כורש את בבל, כורש אשר השיב ישראל לא"י, אחשוורוש הנקרא ארתחששתא (בעלה של אסתר), דריוש הפרסי (שהתיר להמשיך את בנין הבית) ארתחששתא (שבימי בא נחמיה לא"י) ומלך זה היה נכנע לפני אלכסנדר הגדול.

בחלום נבוכדנאצר מרומות—לפי דעת ראב"ע—ד' מלכיות אלו: בבל, פרס, יון (כלומר יון ורומא שהן אחת) וישמעאל. ארבע מלכיות אלו נזכרות גם בפרושו לנבואה הראשונה, בנבואה השניה מרומם נצחונם של כורש ושל אלכסנדר והתפוררות מלכותו של זה, רשעת אנטיוכס וענשו. הנבואה השלישית מדברת ע"ד קורות בית שני, והרביעית מספר על המלחמות שבין צפון לדרום. כלומר בין יון וישמעאל, צרות ישראל, והגאולה האחרונה.

ראב"ע מודה שאין בידו לפרש ולבאר את פרטי הנבואה הרביעית, מפני שפרטי המלחמה הזאת נעלמים ממנו (1).

(ט"ו). פרושו לספר תהלים.

כבר אמרתי (לעיל סימן ח') שאחרי פרושו לספר דניאל, חבר ראב"ע את פרושו לספר תהלים גם כן בעיר דרום בשנת תתקס"ז. אבל, ראב"ע הזכיר את פרושו לתהלים בכמה מקומות בתוך פרושו הראשון לתורה. ואת פרושו זה לתורה חבר כבר בהיותו באיטליה לערך ש' תת"ק—תתק"ה, כאשר בדרת בראיות ברורות (2) ולכן כתבתי (3) כי לדעתי כבר חבר ראב"ע פרוש אחד לתהלים בהיותו עדיין באיטליה, ולפני שחבר את שטתו הראשונה לתורה, ועתה ראיתי שכן גם דעת החכם פרידלנדר (4). ולפיז'י יהיה פרוש ראב"ע לתהלים אשר בידינו שטת שניה. הרוח הקדוש והעדין המרחף על פני ספר תהלים עשה, כנראה, רושם גדול על ראב"ע, והשפיע עליו הרבה, ולכן הוא פה יותר רציני מאשר בשאר חבוריו. רק לעתים רחוקות הוא מדבר בחידויו. אמנם, הוא מבקר את דעת זולתו, אבל בלי דברים קשים ובלי לעג כאלו עשה שלום עם כל מתנגדיו, גם את דעת המדרש הוא מוכיר בדרך כבוד. כמעט בכל מזמור הוא מזהיר, שהאדם ישאר נאמן לתכליתו: לדעת את הבורא על ידי החקירה במעשיו ובפעולותיו. אבל את התכלית הזאת אי אפשר להשיג בלתי ע"י ענוה, טהרה והתבודדות. מזמור י"ט נכבד מאוד, משום שהוא קשור עם מלאכת השמים, וכן מזמור מ"ט, המרמז על ענין העולם הבא ועל נשמת החכמה שלא תמות, אין מזמור נעלה כמזמור קל"ט המתאר באופן נפלא את דרכי השם ואת מעשיו ואת דרכי הנשמה, ראב"ע מעורר את הקורא על המוסר שבספר תהלים מבלי תת מקום

(1) מתוך דברי פרידלנדר בספרו Essays הג'ל עמוד 189-193.

(2) עיין במבוא לחבורי "אבן עזרא עם פרוש משנה לעזרא" וינה תרפ"ו עמוד ל"ו.

(3) במאמרי "הוספות ותקונים למאמרי ע"ד ספר העצמים של ראב"ע" (הצופה לתחמת

ישראל" בודשטס תרפ"ו שנה י"א ע' 173).

(4) בספרו האנגלי Essays הג'ל עמוד 170.

להאריך בעניני הפילוסופיה שלו. במקום הפשט הפשוט, ימצא כאן האדם ענינים כדמות דברי אגדה, ואעפ"י שהוא משמש לו גם בדקדוק, בכ"ז אין חכמת הדקדוק בספר הזה תופסת את אותו המקום בראש כמו בשאר חבוריו. הוא מתעסק כאן יותר באמונות ודעות ובעניני מוסר מאשר בדקדוק (1).

(ט"ז). פרושו לתרי עשר.

עבודתו הספרותית האחרונה של ראב"ע, שנודעה לנו בברור שהוא גמר אותה בעיר דרום—היתה פרושו לתרי עשר. כבר הזכרתי (לעיל סימן ח') שחברו שם בשנת תתק"ז בראש חודש טבת, אבל באיזה כ"י נמצאה עוד הוספה זאת: "ואני יוסף בר יעקב ממדויל העתקתי מכתב יד המחבר, גם הוספתי קצת פירוש על לשונו כאשר הוא פירש לי בעת זמורו. רק בעבור שהוא לשון פירוש, סימנתי הטורים הנוספים בשתי נקודות בראש הטור ובסופו. ובכל מקום שימצאו השתי נקודות בין מלה למלה הוא תוספת פירוש מפיו." ע"ל (2).

בתגי א' וי"ז וכן במלאכי א' י"א, עוד נכרות הוספות אלו אבל בשאר מקומות כבר חסרות אותן הנקודות שר' יוסף בר יעקב זה רשם בראש ההוספות ובסופן (3). אבל עכ"פ הודיע המעתיק שגם ההוספות האלו מפי ראב"ע גופו יצאו בפרושו לזכריה י"ד ט"ה, רמז ראב"ע על מה שכתב "בספר השם" שלו באמרו: "הוא השם הנכבד הנודע ע"י משה עבדו כאשר פרשתי בספר השם". וכתב החכם פרידלנדר (4) שוהי הוספה מאוחרת, כי לדעתו כתב ראב"ע את פרושו לתרי עשר לפני שחבר את "ספר השם" והראה לכך היא שראב"ע הזכיר "בספר השם" את פרושו לתרי עשר, באמרו: "רק שני בני היצחק (זכריה ד' י"ד) אינו שם העצם רק הוא שמן זית כאשר פרשתי במקומו" ע"ל (5).

אבל, לפי דעתי הדבר הוא להפך, דהיינו שהמלות "כאשר פרשתי במקומו" הן הוספה מאוחרת. כי מאחר שברור לנו שראב"ע חבר את "ספר השם" בדרש, כי כן כתב הוא בעצמו (עיין לעיל סימן ח') וגם ברור לנו שבעיר בדרש התגורר ראב"ע סביב שנת תתק"ח (עיין לעיל סימן ג') וגם ברור לנו שאת פרושו לתרי עשר חבר בשנת תתק"ז — שוב אין כל ספק שפרושו לתרי עשר נעשה אחרי שכבר חבר את "ספר השם" שלו. וגם ברור לנו ענין זה מצד דרך נסיעתו של ראב"ע, כי מדרום צרפת נסע צפונה, ולא להפך. בפרוש ספר תרי עשר מקצר ראב"ע יותר מכפי שהיה רגיל. הוא אינו מאריך אף בראיות, הוא מדבר בקצור על דבר שמו של הנביא, זמנו וסגנונו. אח"כ הוא מפרש את המלות ע"פ הדקדוק. ורק לפעמים הוא מאריך קצת בדבר.

(1) מתוך דברי פרידלנדר בספרו הג'ל עמוד 172-174.

(2) כך מצאנו במאסף "אוצר נחמד" חלק ג'מ"ל וינה תר"ך עמוד 152 וזווא

ע"י י"ל דוקס.

(3) ר' יוסף בן יעקב זה היה עם ראב"ע בלונדון, ועוד אדבר על אדותיו א"ה במקום אחר. נמצא שראב"ע חבר את פרושו לתרי עשר בדרום, והעתיקה ממנו נעשתה בלונדון.

(4) בספרו הג'ל עמוד 168.

(5) "ספר השם" הוצאת ליפמן פיורדא תקצ"ד דף ג' ע"ב.

שאינן מן ההכרח להאריך בו, כמו בראש הושע, או במקום שהוא מבאר את הסמבול של מעשה הנביא, כמו בעמוס ה' י"ח, וכן שם כ"ה בענין הקרבנות, ובענין הכנת הנביא בראש ספרינו. אבל נעים לו לעמוד קצת בהושע ד' ט"ו ושם וי"ז ג' שידבר קצת דברי מוסר לעורר את הקורא שלא ישכח שתכלית חי האדם היא להבין את מעשה השם ע"י סולם החכמה המצב ארצה וראשו מגיע השמימה. (1)

(יז. פירושו ראב"ע לאסתר ולשיר השירים)

מן הדברים האמורים עד כה, כבר נראה שראב"ע עבד בצרפת עבורה. ספרותית פוריה מאוד. אבל כנראה שראב"ע חבר בארץ הוא עוד ספרים אחדים. לפי דעת פרידלנדר, חבר ראב"ע שם את פירושו השני למגילת אסתר (2). אבל הפרוש לאסתר שנדפס בחומשים — נעשה ע"י ראב"ע בהיותו עדיין באיטליה. ויש לו לפרידלנדר ראיות הגיוניות על זה. בשטה האיטלקית אין אנו מוצאים הערות על יתר ספריו, וזה האות שאז לא חבר עדיין ספרים שזיכרם, ולא כן בשטה השנייה הצרפתית לאסתר שבה הזכיר שתי פעמים גם את פירושו לדניאל (3); ואת פירושו זה לדניאל חבר הראב"ע בדרוס, והרי נראה שאת הפרוש הזה לאסתר חבר אחרי שחבר את פירושו לדניאל. ועוד כי בשטתו השנייה לאסתר הוא מנסה לפרש ארץ דברי המדרש הנראים כמתנגדים לשכל. לא כן בתבוי שחבר באיטליה; באלה דבר קשות נגד הדרש.

בשטתו השנייה ממעט ראב"ע בדקדוק, וכל זה מוכיח ששטתו זו נכתבה בצרפת. ששם לא היו בקיאים בדקדוק ואהבו את הדרש. הדברים שהם לראב"ע בשטה הראשונה, כשאלות וספקות, נמצאים בשטה השנייה כדברים ברורים. אבל לדעתו עדיין לא ברור שדוקא בצרפת חברו ראב"ע, כי אולי חברו אחרי שהלך מצרפת לאנגליה.

כמו לספר אסתר, כן גבש לשיר השירים יש לנו מראב"ע שתי שטות של פרושים, האחת A, שיצאה לאור רק פעם אחת (4) והשנייה B, שנדפס בחומשים. החכם פרידלנדר החליט (5) כי A נעשה ע"י ראב"ע באיטליה, ו-B הנמצא בחומשים נעשה בצרפת. וראיה לזה כי ב-A [וי"ז פסוק ח'] כתב ראב"ע וז"ל: ...שנפסקה הנבואה בבית שני כאשר התנבא דניאל ולחתום חזון ונביא כאשר פירשתי בספר דניאל. עכ"ל.

כבר אמרנו [לעיל סימן ח'] שאת פירושו לדניאל חבר ראב"ע בדרוס בשנת תתקט"ו, ושוב ברור שאת פירושו זה לשיר השירים חבר אחר כך. אבל אין לומר שראב"ע כיון לשטתו הראשונה לספר דניאל שחבר בהיותו עדיין באיטליה, כי בשטתו זאת לדניאל, מפרש ראב"ע ענין "ולחתום חזון" באופן אחר.

(1) מתוך דברי פרידלנדר בספרו האנגלי הנ"ל עמוד 167.

(2) יצא לאור רק פעם אחת ע"י צנר לונדון 1850.

(3) אסתר וי"ז ב' שם ד' ה'.

(4) החכם יוחנן מתיס לונדון 1874.

(5) בספרו הנ"ל עמוד 180.

ועוד, כי בפירושו ליואל ג' י"ב, כתב ראב"ע. "על כן פרשתי כי שלמה בשיר השירים שהוא חול, עכ"ל, וכן הוא באמת בסוף ההקדמה שלו. מזה נראה, שפרוש זה לשיר השירים, נעשה אחרי שראב"ע חבר את פירושו לדניאל, ולפני שחבר את פירושו לתרי עשר. זאת אומרת בין תתקט"ו לתתקט"ז ובעיר דרוס.

את הפרוש הזה של שיר השירים כתב ראב"ע באופן שהוא מפרש כל פסוק ופסוק שלש פעמים. בפעם הראשונה הוא מפרש את המלות ע"פ חוקי הדקדוק, בפעם השנייה הוא מפרש את הפסוקים ע"פ הפשט הפשוט, ובפעם השלישית ע"פ האליגוריה, כי לפי דעתו גם שיר השירים כלו הוא משל לקורות ישראל מימות אברהם אבינו ועד ימות המשיח.

(יח. ספר יסוד המספר לראב"ע)

חוץ מכל החבורים והפרושים שכתב ראב"ע בצרפת—חבר בבדרש או בדרוס, אבל עכ"פ בצרפת, ספר קטן בחכמת הדקדוק הנקרא "ספר יסוד המספר" (1), הנ"ל החכם הגדול ש. פינסקר לא יצא לחקר אחרי מקומו וזמן חברו של ספר זה. אבל החכם באכר (2), ראה היטב שספר זה כבר נזכר ע"י ראב"ע בפירושו לספר דניאל [וי"ז פסוק ד'], וגם בשטתו השנייה לספר בראשית [ב' פסוק נ"ד] (3), והיות שאת פירושו לדניאל חבר בשנת תתקט"ז בדרוס [עייין לעיל סימן ח'] ועוד שבספר זה מזכיר ראב"ע גם את "ספר השם" שלו (4)—הרי נראה שחברו אחרי שחבר את "ספר השם".

עוד ראיה נוספת שהראב"ע חבר את ספרו זה בצרפת—היא, שבכל ספריו שחבר באיטליה קרא ראב"ע לרבנו יונה אבן גנאח בשם "רבי יונה", בעוד שבחבוריו שכתב בצרפת קראו "ר' מרינוס"—כי כן כנוהו הצרפתים—והנה גם בספר יסוד מספר [עמוד 166–167] קראו ראב"ע "ר' מרינוס", מזה מוכח שראב"ע חבר את ספרו זה בצרפת.

אבל לדעתי יש לצמצם את הזמן עוד יותר. כי לפי דברי חבר ראב"ע פירושו השני לבראשית בשנת תתק"יג [עייין לעיל סימן י"ב] והזכיר בו את ספר המספר (בראשית כ' כ"ד). מזה נראה שחברו לפני שנת תתק"יג, וגם ב"יסוד מספר" הזכיר את "ספר השם", ואת זה האחרון חבר בשנת תתק"ח [עייין לעיל

(1) ספר זה יו"ל יחד עם "מבוא לנקוד האשורית או הכבלי" עם פירושו של החכם שמחה פינסקר וינה תרכ"ג.

(2) בספרו האונגרית עמוד 21 הערה 95 Abr. Ibn Ezra mint grammatikus Budapest.

1882.

(3) באכר העיר שם על נכון כי גם בדניאל (וי"ד) וגם בבראשית (ב' כ"ב) קרא ראב"ע את ספר "יסוד מספר" שלו בשם "ספר המספר" והנה בשם "ספר המספר" יש לו לראב"ע ספר אחר בחכמת החשבון אשר עליו נדבר לקמן. אבל עכ"פ היתה כוונתו על ספר "יסוד מספר", כי בספר המספר אין נמצאים אותם הדברים שראב"ע רמו עליהם, ורק בספר "יסוד מספר" שלו הם נמצאים באמת.

(4) ספר יסוד מספר עמוד 140.

רבנו אברהם אבן עזרא בצרפת

התגוררותו ועבודתו הספרותית שם *

(סוף)

[י"ט. היכן חבר ראב"ע ספר האחד וספר המספר שלו?]

לפי דעת החכם ר"מ שטיינשניידר (1) יצא לנו שלא רק פרושים למקרא וספרים בחכמת התכונה ובסודות השם חבר ראב"ע בצרפת, כי אם גם ספר חשוב בחכמת האריטמטיקה ששמו "ספר המספר" (2). אבל באמת אין לשטיינשניידר יסוד חזק לסמוך עליו בהחלטה זאת, חוץ מזה שראב"ע כתב בספרו זה לשון ובספר טעמי הלוחות אפרש זה וכן "אדבר עליהם בספר טעמי הלוחות" (3). ועלינו לדעת כי את הספר הזה של "טעמי הלוחות" תרגם ראב"ע מערבית לעברית בשנת תתקכ"א (4). ור"מ שטיינשניידר חשב על יסוד המאמר "באלהים נעשה חיל" (אשר כבר הזכרנוהו לעיל בסימן ד') שראב"ע היה בשנת תתקכ"א בנרבונה (5), ושוב נראה מזה שגם את ספר "טעמי הלוחות" חבר ראב"ע בנרבונה — כי שם היה ראב"ע לפי דעת שטיינשניידר בשנת תתקכ"א — ואם כן יצא לנו מזה שגם את "ספר המספר" כתב הראב"ע קצת לפני שנה זאת, כי רק לכן כתב ראב"ע בספרו זה לשון "ובספר טעמי הלוחות אפרש זה" כי בדעתו היה לחבר ספר "טעמי הלוחות" הזה בקרוב (6).

אבל אני כבר הבאתי כמה ראיות שהמאמר "באלהים נעשה חיל" איננו מן הראב"ע כלל, אלא איזה חווה כתב את המאמר ההוא על נייר חלק שהיה

(*) עיין "מזרח ומערב" כרך זה לעיל 224-216.

(1) בספרו Abr, Ibn Ezra הנ"ל עמוד 105.

(2) יצא לאור פעם אחת ע"י משה זילברברג עם תרגום גרמני והערות. פראנקפורט דמיין תרנ"ה.

(3) ספר המספר שער ג' עמוד 27 ושער שי"ן עמוד 79.

(4) כי כן כתב ראב"ע גופו בהקדמתו לספר זה: והנה מקומו היום שנת אלף ומאה וששים לחשבון הערלים. הקדמה זאת נדפסה בספרו הנ"ל של ר"ד כהנא בחלק שני עמוד 107 והקטע הזה מובא בעמוד 110.

(5) כבר הבאתי לעיל סימן ד' ששטיינשניידר גופו כתב שאין כל ראיה שהמאמר "באלהים נעשה חיל" יצא מתחת ידי ראב"ע, ופלא בעיני שבכ"ז הוא מקבלו פה ליסוד די חזק לבנות עליו!

(6) בדרך הוא הלך גם הרב החכם אוקס במאמרו הגדול במונטסריוס שנת 1916 עמוד 199, בכתבו כי בשנת 1160 ש ב ראב"ע לדרום צרפת. בנרבונה תרגם ספר "טעמי הלוחות" בשנה זאת, וכתב לספר זה הקדמה מענינה באותה עיר גופה כתב ראב"ע הורוסקופ לילד קטן ובאותו זמן חבר גם "ספר המספר" שלו.

סימן ד') יצא לנו מזה שאת ספרו "יסוד מספר" חבר בין שנות תתק"ח-תתק"י (1). ספרו זה של ראב"ע מדבר על דבר משפטי הדקדוק של שמות המספר ונחלק לחמש מחלקות: במחלקה הראשונה הוא מפרש את דקדוק שמות המספר מאחד עד תשעה, והחלק היותר גדול של הספר, שוב עבר "למעלה השניה" ופירש את העשרות, אחרי כן יפרש את המעלה השלישית: המאות, את המעלה הרביעית: האלפים ואת החמישית: הרבבות. הוא הולך בענין זה כדרך שדבר על דבר נושא זה ב"ספר הצחות" שלו (2). אלא שפה הוא מאריך יותר, משום שזוהו עיקר כל הספר.

(סוף יבוא)

(1) לפי"ו אפשר שחברו בהיותו עיין בבדרש, ואפשר שחברו בדרוס. ור"ד כהנא כתב (בספרו הנ"ל חלק תולדות ראב"ע עמוד 29) שחברו בבדרש, ולא נתן שום טעם להחלטתו זאת. ונ"ל שהדין עמו כי בבדרש אשר בפרובנסיה קרוב יותר שהיו משכילים בדקדוק, ואשר בשבילם חבר ספר דקדוק כזה, ולא כן בדרוס, כי בצפון צרפת לא היה חכמת הדקדוק נקוצה כלל.

(2) עיין ספר הצחות לראב"ע הוצאת ליפמן פינורא תרפ"ג דף ל"ט ע"ב.

בראש ספר המולדות לראבי"ע (1) (וכמו שכתבתי לעיל סימן ד'). ואחרי שראבי"ע נסע שוב בשנת תתק"ח ללונדון, לעולם לא שב משם לנרבוניה, הרי לפייו נופל כל בנינו של הח' שטיינשניידר, ולפייו היה ראבי"ע סביב שנת תתקמ"א בלונדון, וכנראה ששם חבר את "ספר המספר" שלו, ושוב אין לנו לחשוב את הספר הזה בין הספרים שראבי"ע חבר בצרפת.

והרב החכם ד"ר ש. אוקס רצה לומר (2) שגם את "ספר האחד" (שלו 3) חבר ראבי"ע בצרפת באותו זמן שחבר ספר השם שלו — כלומר לערך שנת תתק"ה. כאשר כתבתי לעיל סימן ו'. — ור"ד כהנא מוסיף ואומר: "בשנת תתקס"ו היה ראבי"ע בעיר בדרש בדרום צרפת וכו' ושם חבר ג"כ את ספרו יסוד מספר על שם המספר בשפת עבר וספרו "האחד" על "תשעה המספרים" (4). עכ"ל.

והנה, מה שכתב ר"ד כהנא שראבי"ע היה בדרש בשנת תתקס"ו, את זאת כתב, בלי ספק על יסוד דברי גרין (5) שכבר הבאתי כמה ראיות שאין ממש בדבריו אלה (6), אבל במה שנוגע לקביעות מקום וזמן חבורו של ספר האחד, הנה לא הגידו לא כהנא ולא אוקס את היסוד שעליו בנו את השערתם זאת. ואולי חשבו כן מפני שנמצא בספר פירשתי בספר האחד (7) הרי שספר האחד חבר עכ"ל לפני ספר השם. אבל עדיין אין לנו שום ראיה שראבי"ע חברו בצרפת בשעה שחבר את ספר השם שלו. כי באמת כן אפשר ג"כ שכבר חברו בהיותו עדיין באיטליה.

עוד כתב החכם אוקס (8) כי לפי דברי רוזין (9) כתב ראבי"ע מצרפת לערך שנת תתקמ"א את השירים לכבוד ר' שמואל אבן גאמץ (10). ואולי על יסוד זה ממש כתב גם ר"ד כהנא 11 שראבי"ע מצא לו בצרפת הרבה אוהבים ורעים נאמנים ובראשם את הרב שמואל אבן גאמץ.

- (1) את כ"ז ביארחי באריכות במאמרי "איפה מת ראבי"ע" (קריה ספר ירושלם שנה ה' עמוד 126-141).
- (2) במאמרו שבמונטסריפט הג'ל עמוד 199.
- (3) ספר האחד לראבי"ע על תשעה המספרים הפשוטים עם באור מספיק על ד' המספרים מאת שמוה פינסקרא' ונשלם ע"י מיכאל אבא גולדהרט' אודסה תרכ"ז.
- (4) בספרו "רבי אברהם אבן עזרא" הג'ל חלק תולדות ראבי"ע עמוד 29.
- (5) בקורות ישראל שלו הוצא גרמנית Vi סימן 8. אות VIII.
- (6) עיין מאמרי "באיון שנת מת ראבי"ע?" "מזרח ומערב" ירושלם, כרך שני חוברת ד' עמוד 245-256.
- (7) ספר השם הוצאת ליפמן, פיורדא תקצ"ד דף ט' ע"א.
- (8) במאמרו הג'ל עמוד 200.
- (9) לדאבונגי אין אוקס רשם את המקום ששם כתב רוזין כואתי והחלק ההוא שבו נמצאים שירים אלו איננו תחת ידו וידידי אחד בסרגפורט ששם בספרי רוזין וכתב לי שלא מצא שרוזין כתב כך.
- (10) שירים אלו מובאים גם בספרו הג'ל של ר"ד כהנא כרך שני עמוד 31.
- (11) בספרו הג'ל כרך שני חלק שני עמוד 28.

איני יודע מאין המציאו ענין זה (אמנם כבר הגדתי שלדעתי לא בצרפת נפגש ראבי"ע עם רש אבן גאמץ, כי אם ראבי"ע ביקר אותו בביתו בעיר גאבס (Gabes) שבמדינת טוניס, דרך נסיעותיו של ראבי"ע בצפון אפריקה (1).

כ. חזיונות של ראבי"ע על שנת תתק"ד.

בין הכתבים שחבר ראבי"ע בצרפת צריכים אנחנו למנות גם את "חזיונות הראבי"ע שחזה על שנת ד"א תתק"ד ליצירה" (2). והיות שאמרנו שמשנת תתק"ג ועד תתק"ח היה ראבי"ע בדרום (עיין לעיל סימן ח') — שוב אין כל ספק שגם את החזיונות האלה חבר ראבי"ע בדרום, וכנראה זמן קצר לפני תתק"ד.

במאמר זה הגיד ראבי"ע עתידות על גויים וממלכות, על מלכים ושריהם ועל המקרים המתרגשים לבוא על בני האדם בכלל, והכל על פי חכמת המזלות שהאמינו בה בני אותו הדור, ועל פיהם הטוב והמוטב בכל עת ובכל רגע, כל מקרה וכל פגע וכל ריב וכל נגע וכל עונג וכל כבוד ועת מלחמה ועת שלום" (3).

ראבי"ע נבא על הצלחת מלכות הנוצרים הנקראת אצלו מלכות אדום, באמרו בין שאר דבריו: "על כן יוכיחו על תיקון ענין המלכים תהי' (4) להם מירושה ממלכות אבותם ואבות אבותם, בדבוק זה וידל' וישפל כל הקשר (5) והבוגד והעומד מאליו שלא מורע המלוכה. וזאת ראיה גדולה על מלכות אדום שתחזק מלכותם, וישפל כת אל מסמך הקושרים (6) ותאבד מלכותם ויתפרד חברתם, ויפיל הקב"ה עליהם דבר וחורב ומגור מסביב, איש באיש, עיר בעיר, ממלכה בממלכה, והיו כלא היד" עכ"ל.

ונראה לי, שראבי"ע נבא על מפלות ממשלת האלמוחידים Almohaden והם כת של מושלמים קנאים שרדפו באף את יתר הערבים שהיו בימי ראבי"ע תחת ממשלת האלמורביסין, ואת קהלות ישראל שתחת ממשלת האלמורביסין החריבו ומפניהם ברח גם ראבי"ע גופו מספרד לרומי (7). — ונודע כי המלך הראשון של כת האכזרים ההיא היה בן תמורת ולא היה בן מלכים והגיע למלכות עי"ז שמרד במלכם האחרון של אלמורביסין הנקרא תאשפין (8).

- (1) על אודות הענין הזה דברתי במאמרי: "ראבי"ע באפריקה" (מזרח ומערב תרפ"ט חוברת ח' עמוד 81-91) וביסיני" (ספר השנה של החברה לחכמת ישראל ברומניה כרך א').
- (2) מאמר זה מובא בשם זה גם בספרו הג'ל של כהנא כרך שני עמוד 115.
- (3) שם עמוד 115.
- (4) ג'ל שצ"ל: שהיה.
- (5) ג'ל שצ"ל לקרא: הקשר.
- (6) ג'ל שצ"ל והקושרים עם וי'ו החבור.
- (7) לכל זה עיין מאמרי: "מדוע יצא ראבי"ע מארץ ספרד?" ("מזרח ומערב" ירושלם תרפ"ט כרך ג' חוברת י"א).
- (8) עיין "נר המערב" (תולדות ישראל במארוקו) מאת י. מ. טולידאנו ירושלם תרע"א עמוד 32.

ולכן נקראו כל בני אותה הכת בדברי ימי ישראל בשם מורדלים (1). ולכן קרא אותם גם ראביע. קושר ובוגד. והעומד מאליו שלא מורע המלוכה. וגם המלכים שקמו אחרי בן-תמורת, לא מורע המלוכה היו. אבל לא מובנים דבריו באמרו: "וישפל כח אלמסמוד הקושרים" כי לא מצאתי מלך לאל-מוחדין בשם אלמסמוד, ולכן נראה לי כי המעתיק טעה ושציל אלמוהדי במקום אלמסמוד, והכונה על המלך של האלמוחדין שנקרא אלמוהדי, כי הוא מלך משנת תתק"ג עד תתק"ז (2) והיינו בעת שראביע כתב מאמר זה. אמנם הנבואה הזאת — אשר נפש כל היהודים ערגה אליה — לא נתקיימה אלא אחר כמאה שנה, כי רק בשנת ה'א וכו' (1269) בא הקץ ל"ממשלת האלמוחדין (3).

ראביע נבא גם על הגלות הצלחת הועד מלך ארגון בשנה הזאת ולהרבות גדולתו, — כנראה נעתק שם המלך גם כאן בטעות, כי לא מצאתי מלך בארץ ארגון ששמו הועד, והמלך שמלך שם בשנת תתק"ג היה Ramon Berengar II מלך עד 1162.

עוד לא שקט רוחו של ראביע ונבא: "כי יפול דבר בפאת מערב ויחושו העם בראש רכאב ראש וכו' וימותו רבים מן התינוקים פתאום ותראינה אותות בשמים וכוכבים באויר בעלי זנבות וכו' ויהי רעש הרבה ורוחות וסערות ויפלו בתים רבים, ויעלו בעלוי מקצת מן המושלים ומקצתם יושפלו כרצון אלהינו וכו', ואולם בשנה הרביעית יד' יקר ורעב גדול בארצות קדם (4) דרם הברברים וארץ מערב (5). ולא יתכן שלא ינבא על ארץ ישראל החביבה על כל ישראל, לכן הוא מוסיף ואומר: ויראו פלאות בפאת מזרח ובארץ הצבי יתחדשו חדשות, גם בארצות אחרות..." ועוד תהיינה מלחמות גדולות אבל אין מסיימין ברעות: "ואחר כך ישובו לבות המלכים על העם ולב העם על אדוניהם ויטיב הקב"ה את הארצות וישבו הסוחרים בסחורות וירבה רוח בעולם וישבו בני אמונים בפועל יושר בני אדם ושלום בארץ, ואולי היה לבו נוקפו שהרהיב בנפשו עון להגיד מראשית אחרית ולכן הוא מסיים: "וברוך האל היודע העתידות. כי אין זולתו ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אמין". מאמר זה מסיף אור על השקפת אותו הדור שהאמין בחזוי הכוכבים להגיד מהם עתידות. ואולי מצא ראביע גם מקצת פרנסתו על ידי נבואות כאלו.

לכ"א. יחס ראביע אל רבנו יעקב תם.

אין ספק שראביע ורבנו יעקב תם — שהי גם כן בצפון צרפת באותם

- (1) עיין קבלת הראב"ד לערך סוף הספר בענין זה.
- (2) עיין "מר המערב" מקום הג"ל והחכם פרוץ ר"ר ש. קרויס מוינה כתב לי שאולי צ"ל: "אל מחרדים הקושרים" במקום "אל מסמדי הקושרים".
- (3) "מר המערב" עמוד 37.
- (4) צ"ל כי במקום "קדם" צ"ל: "קדר" כי כן רגיל ראביע לקרא את הערבים ואת הארצות שבצפון אפריקה.
- (5) והיא הנקראת אצל הערבים Maghreb והיא מארוקו.

הימים, החליפו מכתבים זה עם זה, וכנראה היה ר"ת הראשון אשר החל לעשות לידידותם זכר נצחי בכתב, בשירו אשר הקדים לשלוח לראביע. השיר הזה באמת לא נמצא, אבל מתוך תשובתו של ראביע נראה שעכ"פ נכתב, ועליו השיב ראביע במכתמו זה:

"ומי הביא לצרפתי בבית שיר
ועבר זר מקום קדש ורמס,
ולו שיר יעקב ימתק כמו מן:
אני שמש וחם שמשו ונמס."

והשיב ר"ת בענוה:

"אבי עזרי ישיבוהו סעפיו
אשר נתן ידידו בין אנפיו
אני עבד לאברהם למקנה
ואקודה ואשתחזה לאפיו."

ושוב השיבו ראביע בענוה נעימה:

"הנכון אל אביר עם אל ורועם
להשפיל ראש במכתב אל בוזי עם:
וחלילה למלאך האלהים
אשר יקוד וישתחזה לבלעם." (1)

עוד קדם ר"ת פניו בשיר זה:

"יודע לבבי מחשבות תוכו
אל אברהם, באמר לו כה:
עין ראותו כן תעידהו
כי מקטר מגש במערכו
קופאים עלי שמרם לבן אל רם
וקן כצולע עלי ירכו
בית אל מצאנוהו, ועמנו
שמה ידבר דת אבי שוכו
רב אברהם האבי עזרי
עבד אשר גבר דבר תוכו." (2)

- (1) שלשה פתגמים אלה נמצאים גם בספרו הג"ל של ר"ד כהנא כרך א' עמוד 80, והוא רשם בהערותיו (עמוד 229) לעיין בעומר שכתב דף קכ"ו ואינו תחת ידי.
- (2) השיר הזה וכן הבא אחריו נדפס בספרו הג"ל של כהנא (כרך שני חלק שני, עמוד 40) וכתב שמצאם רש"י בכ"י ישר ונערפסו בספר קובץ על ידי חברת מק"ג שנה ט"ו עמוד כ"ח. (ואינו ת"י). ולדעת כהנא כתב ראביע תחלה שיר "אלף פעמים" לר"ת ורק אח"כ השיב לו ר"ת בשיר "יודע לבבי". אבל לי נראה להפך, כי תחלה כתב ר"ת לראביע השיר "יודע לבבי" ותוכנו שהוא גופו-ר"ל ר"ת-ואחות מריעו-כולם קפאים עלי שמרם-כלומר יושבים ומצפים שיבא ראביע אליהם וידבר עמהם בדת אבי שוכו-כלומר בתורת

וראביע כתב לו ג' כדרוכ:

אלף פעמים אכרעה לאל
יום אחזה חכם כאחילאל
בית התבונה אחרי נפלו
קם בעמוד הרב ובא גואל
רש הגביר מעלות אבותיך
כבוד ותפארת לישראל
קא כל נבוני לב עבדיך
אין איש אשר חופש יהי שואל
ממשלתך לעד בלבותם
אתה מקום מקדש וההראל.

עוד נמצא שיר אחד אשר חבר ראביע לשבח כבוד ר'ת בצורת אילן (1)
אבל בכל השירים האלו אין אנחנו מוצאים כל יסוד להחליט ששני גדולי
ישראל אלה—זה במקרא וזה בתלמוד—נפגשו יחד ודברו פה אל פה, ואדרבה,
מתוכן השירים האלו נראה ברור שעדיין לא ראו זה את זה, רק נפשם ערגה
להפגש. אבל עכ"פ נראה כי ארבע פעמים החליף ראביע פתגמים עם ר'ת, והרי
זה אות ברור כי היה ביניהם בזמן מן הזמנים קשר די חזק של ידידות.
מתוך ידידות זאת נשאר לראביע שם עולם בשורתם הנכבדה של בעלי
התוספות. הענין מובא בראש השנה דף י"ג ע"א בתוס' ד"ה דאקריבו וז"ל:
הקשה ר' אברהם אבן עזרא הא ממחרת הפסח היינו ט"ו בניסן שהוא מחרת
שחיטת הפסח הנשחט ב"ד דכתיב בפרשת מסעי ממחרת הפסח יצאו בני ישראל
ב"ד רמז, וזה היה בט"ו, והשיב לו ר'ת דה"ק קרא ויאלכו מעבור הארץ
ממחרת הפסח וכו'. עוד מובא ענין זה גם בקידושין ל"ז ע"ב בתוס' ד"ה
ממחרת הפסח, ובלשון התירוץ כתוב שם "ואומר ר'ת". וכתב הרב ד"ר ש. אוקס (2)
שמלשון התוס' נראה כאילו דברו ראביע ור'ת גם פה אל פה, וכן כתב החכם
רש"י הלבירשטם (3) ור"ד כהנא יודע עוד יותר ואמר שכאשר הגיע ראביע

של משה רבנו (ענין מגילה י"ג ע"א) כי כל עין אשר תראה את ראביע, תעיד, כי מקטר
מגש לכבודו, כי הוא בן אל רם, ולא בזוי עם, כמו שקרא עצמו ראביע בבכתמו
הקדום—וע"ז נכון שראביע השיב לו בשירו "אלף פעמים" שאדרבה, הוא ישתחוה. ויודה
לשם אלף פעמים אם יזכר: לראות פני ר'ת אשר הוא חכם כאחילאל, ר"ל כשלמה המלך,
ולכן מה לו לר'ת לבקש תורתו וחכמתו? הלא כל החכמים ונבונים לב הם כולם עבדיו
ותלמידיו של ר'ת. ור'ת כתב לראביע "בית אל מצאנוהו" כלומר: במקום שימצא את ראביע
שם יש בית אל, וע"ז השיב לו ראביע לא במקומי יש בית אל, כי אם אתה מקום
מקדש וההראל.

(1) מובא גם בספרו הנ"ל של כהנא כרך א' עמוד 168, וגם בספרו של רוזין סימן
84 וזה איננו ת"י.

(2) במאמרו הגדול הנ"ל במונטסריט 1916 עמוד 194.

(3) בהקדמתו לספר העבור לראביע Lych 1874 עמוד 15 הערה 27.

למקום מושב ר'ת—קדמו ר'ת בכבוד (1). אבל כהנא לא הגיד את היסוד אשר
עליו בנה את ספרו זה ואף לא כתב באיזה מקום נפגשו? (2).
ובאמת קשה קצת לשער שראביע שלח אותה הקושיה הקצרה לר'ת
בכתב, ויותר נראה שראביע אמר אותה לר'ת בעל פה, כי ע"פ מקרה
למדו באותו ענין בהיות ראביע אצלו. אבל ג"ל כי ענין זה תלוי בשאלה
אחרת אשר אין בירינו לפתרה, והיא אם דרך פריו הגיע ראביע מבדרש
לדרוש או דרך אורליאנס (ענין לעיל סימן י"א). ואם הלך בדרך הראשונה, אז
אולי ואולי הפסיק דרכו הישרה ונטה לו קצת לפאת מורח עד העיר טרויש—
שם ישב אז ר'ת—וחזר משם לדרכו למקום אשר הפסיקה, ושוב המשיכה
לפאדס. אבל אם הלך לו דרך אורליאנס או אין שום ספק כלל וכלל שלא היה
בעיר טרויש, כי העיר הנאת נפלה חוץ לדרכו מכלל במרחק רב מאד. וצריכים
אנן לומר כי ראביע שלח לו את הקושיה בכתב, או שנפגשו בעיר אחרת ולא
בטרויש, אבל דבר מחלט לא אפשר להחליט בענין זה על יסוד המקורות
שבידינו היום.

[כ"ב. יחס ראביע אל רש"י.]

לפי דברי החכם ד. רוזין (3) היה ראביע גם עם רש"י, אחיו של ר'ת,
ובעת שרש"י עלה על כסא הרבנות בעיר טרויש, שר לו ראביע השיר "כוכב
דרך מצרפתה" (4). ואמת כי בכ"י אוקספורד, שם נמצא השיר הזה—כתוב על
גבו: "עוד לו (לראביע) מרובע ופשוט בשבח רבנו שלמה יצחקי ז"ל" (5).
וגם בתוך השיר כתוב: פרוש נורא שם לתורה על כן נקרא פרשן-דתא, ונודע
כי רש"י נקרא בכנוי פרשן-דתא, בכ"י הכוונה—לפי רוזין—על רש"י.
כי לדעתו אי אפשר לומר שלכבוד רש"י שר אותו, כי בשנת מיתתו של
רש"י (1105) לא היה ראביע אלא כבן י"ג שנה, ושוב א"א ששר שיר לרש"י לעת
עלותו על כסא הרבנות בטרויש. ועוד הביא רוזין מתוך השיר רמזים המראים

(1) בספרו הנ"ל כרך ב' חלק ב' עמוד 39.

(2) ור"ל קרינסקי כתב בתולדות ראביע שלו (בראש חומש בראשית פיטקוב
תרס"ז עמוד 22) וז"ל: ויהי בעברו (ראביע) צרפת הצפונית ופגע בעיר רומ רוג מקום
מושב החכם הגדול רבינו יעקב בן מאיר נכד רש"י ז"ל וכו' הנקרא ר'ת. ורבים מרבני
צרפת ובראשם רבינו חם קדמו פניו בכבוד וכו' עכ"ל. איני יודע על מה תמך ר"ל
קרינסקי בדבריו אלה הנוגעים לר'ת. אבל לדעתי אין ספק כי בעיר רומ רוג בודאי לא
מצא ראביע את ר'ת כי נודע שבשנת תתק"ז (1147) התפשטו נושאי הבלב על העיר
דומורנו ופרצו גם אל בית ר'ת ויבחו את כל רכושו ויפצעו בו גם פצעים נוסאי הבלב על העיר
ואז עזב ר'ת את העיר והואת והתישב בעיר טרויש (Troyes) מקום ממשלת רש"י ז"ל.
וכבר אמרנו (לעיל סימן ו') כי בשנת תתק"ח היה ראביע עדיין בבדרש, נמצא שהלך לו
ראביע מבדרש עכ"פ אחר שנת תתק"ח ואז ישב ר'ת כבר בעיר טרויש ולא בדומורנו.

(3) בספרו Rine u. Geedichte עמוד 225 סימן 82א.

(4) מובא גם בספרו של כהנא הנ"ל ח"א עמוד 59.

(5) בספר הנ"ל של כהנא עמוד 226 הערה ל"ד.

שהשיר מדבר בשבח רשבים. — אבל נגד זה כתב הרב אוקס (1) כי ראב"ע לא ראה פרושו של רשבים על התורה אלא אחרי שכבר נסע לו מצרפת (2). ושוב איך ישבת את פרושו לומר "פרוש גורא שם לתורה"? וכבר אמרתי כי ספק גדול הוא אם ראב"ע ראה את ר"ת, ומכ"ש שאין לנו לומר על היסוד הרעוע של רוזין שגם את רשבים ראה. ומה גם שבפרוש כתוב שהשיר מדבר בשבח רשבים, ושוב איך החליפוהו משמו של רשבים על שמו של רשבים?

ור"ד כהנא כתב (3) שהשיר נכתב ע"י ראב"ע באמת לכבוד רש"י, אבל לא בעת שרש"י עלה על כסא הרבנות בטרויש, כי אם שנים רבות אחרי מותו. וכל ענין השיר סובב והולך על העברו ראב"ע מדבר על מה שהיה לפניו. אבל לדעתי קשה לומר שראב"ע יכתוב "שלום בואוהו וצבאו" (שורה 5) על העבר, וזה לא יתכן רק אם ברכו לעת בואו. וחזק מזה כתוב בשיר זה "פרוש גורא שם לתורה" (שורה 16). בעוד שאנו יודעים שראב"ע לא רחש לפרוש רש"י כבוד גדול כזה, כי כך כתב ראב"ע ע"ד פרושו של רש"י: "הדורות הבאים שמו כל דרש עיקר ושרש כרב שלמה ז"ל שפירש התנ"ך ע"י דרש, והוא חושב כי הוא ע"ד פשוט ואין בספריו פשוט רק אחד מני אלה, וחכמי דורנו יתהללו באלה הספרים" (4). ושוב איך יאמר עליו כאן שהוא פרוש גורא? לכן נראה לי שמעולם לא כתב ראב"ע את השיר ההוא. ובאמת אין לשונו לשון ראב"ע וגם אין בו מן החדוד ומן היופי אשר אנו רגילים למצוא בשירי ראב"ע. רק משורר בלתי נודע כתבו לכבוד רש"י בעת אשר עלה רש"י על כסא הרבנות או בעת שבא לאיזה מקום בתור אורח. וכך הייתי אומר אפילו אם היה כתוב על גבו מפורש שהוא מן ראב"ע. ומכ"ש שאין כתוב על גבו אלא "עוד לו מרובע ופשוט" וכו', כי אפשר שבכ"ז המקורי אשר ממנו העתיקו את הכ"י הזה — היה כתוב לפני שיר זה שיר של משורר אחר, ועל זה מוסב הלשון "עוד לו" ולא על ראב"ע.

ואילו הכירו שני הפסטים הגדולים האלה זה את זה, איך אין ספק שהיה נשאר איזה זכר ליידידותם. אלא ודאי שמעולם לא ראו זה את זה.

(כ"ג. ההתגורר ראב"ע בעיר מורה שבצרפת?)

יש לנו שיר התול קטן המתחיל "הקנקן ריקן בלי יין" (5) וכתוב בראשו "בהגיע" (6) לעיר מורה כתב הראב"ע ובו מתאונן על הגברת העוורת שגבינתה נגובה ואינה ראויה לאכילה, ועל אנשי המקום ההוא שבדאי לא היו מקבלים אותו בסבר פנים יפות, ומסיים: "אם אין אני דר שם, אשים בראשה העין"

וכונתו שאז תהי שם העיר עמורה. ואמנם כתב שטיינשניידר (1). שלא ברור שהשיר הזה יצא מתחת ידי ראב"ע, אבל כל המאספים הביאוהו בין יתר שירי ראב"ע והחכם k. Albrecht (2). רצה גם לחפש אחרי המקום הזה ואמר שאולי הוא העיר Maurs צפונית מערבית לעיר Rodez שבדרום צרפת. ועוד הוסיף ואמר כי אולי יען שלא קבלו את פני ראב"ע בצרפת בכבוד, כמו שנראה מן השיר הזה — לכן הלך לו משם לאנגליה.

אבל אנחנו כבר הוכחנו (לעיל סימן י') שרודוס היינו Dreux ולא Rodez וכי בעיר Rodez לא היה ראב"ע מעולם, שוב אין כל ספק שגם מורה זאת אינה Maurs הסמוכה לעיר Rodez, ויותר נכון היה אפשר לומר שהוא המקום הקטן Moras (קרי: Mora) על קו האורך 5 ובין קו הרוחב 45-46 קרוב לעיר Lyon כי הוא קרוב מאד מאד לדרך אשר ביה הדרך ראב"ע מדרום צרפת צפונה. אבל בכ"י אין דעתי נוטה לומר שראב"ע התגורר בכפר קטן כזה. ועוד. משום שבאותו זמן שראב"ע עשה דרכו זאת בצרפת, או כבר היה זקן ונשוא פנים, וכל העולם קבלהו בכבוד הראוי לחכם גדול וזקן כמותו. ואין ספק שגם הלפר Moras — אילו זכה לראות על אדמתו את ראב"ע — לא היה יוצא מן הכלל. ויתר נראה לי שאם באמת כתב ראב"ע את האפיגרמה הקטנה ההיא, אזי כתבה בתחילת ימי נדודיו, בימי נעוריו בהיותו עדיין בספרד. ובאמת מצארי בספרד גם שני מקומות קטנים ששמן Mora האחד (Tarragona) Mora במדינת Catalonia אצל נהר Ebro והשני Mora (Toledo) ג"כ מקום קטן סמוך לעיר טולידו, מזרחית צפונית ממנה. וכנראה כי על זה האחרון היתה כונתו, כי ידענו שראב"ע התגורר עכ"פ בעיר Toledo (1) ושוב יש לשער שבתוך נדודיו נשלך גם לאותו כפר קטן.

(כ"ד. השפעת ראב"ע בצרפת).

עדיין לא חלפו ימים רבים אחרי התגוררותו של ראב"ע בצרפת, ובן זמנו ר' יהודה אבן תבון (חי לערך 1190—1120) אשר חי ג"כ בצרפת (4), כבר הכיר את התפקיד הגדול אשר מלא ראב"ע בצרפת בפרט ובארצות הנוצרים בכלל. בהקדמתו לתרגומו של "ספר הרקמה" לרבי יונה אבן גנאת, כתב ר' יהודה אבן תבון: "והספרים האלה חברים (רבונו יונה אבן גנאת) בלשון ערבית, כלשון העם אשר היה יושב בקרבם, כי כן היו רוב חבורי הגאונים והחכמים בכל מלכות ישמעאל, בעבור שהיא לשון רחבה וצחה וכו', וכל בני דורם היו מכירים בלשון ערבית, ועל כן בחרו לחבר את דבריהם בה, אך בני גלות החל הזה אשר בצרפת ובכל גבול ארץ אדום, אינם מכירים בלשון הערבית ויהיו להם הספרים האלה

(1) בספרו Abr. Ibn Esra עמוד 70 הערה 35

(2) במאמר Studien Zu den Dichtungen alr. ibn Esra במאסף Deutsch Mor

Zeitschr. der Gesellschaft כרך LVII שנת 1903 עמוד 428

(3) עיין "שירת ישראל" לראב"ע (תרגומו של בן ציון הלפר ליפסיה תרפ"ד עמ' ע"ה)

(4) עיין "ספר הרקמה" הוצאת מי וילנסקי ברלין תרפ"ט עמוד ד' הערה 1: ונודע

שהי בעיר לוגיל שבפרובנסיה.

(1) כמאמרו במונטסטרט 1916 עמוד 194.

(2) אוקס רשם: לעיין בגרסאות VI עמוד 210 ועמוד 447 ורוזין 1: עמוד 79 הערה 18.

(3) בספרו הנ"ל כרך ראשון, הערות עמוד 226 הערה ל"ד.

(4) "שפה ברורה" לראב"ע הוצאת ליפמן פיורדא תקצ"ט דף ה' עמוד א'.

(5) מונא בספרו הנ"ל של כהנא חלק א' עמוד 13

כדברי הספר החתום, ולא יכלו להגיע אליהם, כי אם אחרי העתקתם אל לשון דקדוק. וזה כמה שנים נדבה רוח החכם ר' משה ב"ר שמואל הכהן בן גקטילה אותו והעתיק את שני ספרי ר' יהודה בן דוד וכו' והיו בידם למשמרת. לאות ולמוכרת, עד אשר בא החכם ר' אברהם בן עזרא בארצותם ועזר להם גם הוא בענין הזה בחבורים קצרים, כלל בהם דברים נחמדים ויקרים, עכ"ל (1).

והרי, מזה נראה כי התעודה ההסטורית אשר מלא ראב"ע בזמנו היתה, שעל ידי ספריו מסר את חכמת הדקדוק—אשר יסד ר' יהודה חיוג ואשר מלאו אחריו יתר אבות הדקדוק עד רבנו יונה אבן גנאח ודלאלה — ליהודים אשר בצרפת ובכל ארצות הנוצרים, כי כמעט כל ספרי חכמת הדקדוק שעד ימי ראב"ע היו כתובים בלשון הערבית. לשון אשר לא ידעו בכל ארצות הנוצרים, ולכן לא חדרה חכמה זאת לתוך החכמים דורבים והגדולים אשר ישבו בארצות האל"ה וראב"ע היה הראשון אשר כתב בארץ צרפת ספרים מקוריים בדקדוק בלשון עברית. ובכן היה הוא המתרנס והמתורגמן הגדול והנאמן לחכמת הדקדוק שלנו בכל ארצות הנוצרים בכלל ובצרפת בפרט (2), אמנם, אמת שגם רש"י ורשב"ם, שחיו ג"כ בצרפת, היו ג"כ בקיאים בחכמת הדקדוק. אולם לא היה להם על מה שיסמכו ורק בספרי ר' מנחם בן סרוק ובספרי דונש בן לברט השתמשו, כי אלה היו כתובים בלשון עברית, אך את יתר ספרי הדקדוק של חכמי ספרד לא ידעו ורק הם בשכלם החד ובכשרונם הבלשני הנפלא הגיעו כמעט אל מרום חכמת בלשני ספרד (3). אבל אצל שאר כל חכמי צרפת היתה תעודתו הנזכרת של ראב"ע תפקיד הסטורי גדול.

מצדדים אחרים, מראה לנו את השפעתו הגדולה של ראב"ע על חכמי צרפת, המשורר הנודע ידעיה הפניני בן ר' אברהם בדרשי, שחי בשני דורות אחרי פטירת ראב"ע (לערך 1270 — 1340) בעיר בדרש. מקום שראב"ע גופו התגורר בו. מתוך דבריו נראה שבמקצועות ידועים השפיע עליהם ראב"ע יותר מרס"ג ור"י גיאת, ור"ש אבן גבירול, ור"י הלוי ורבי יונה אבן גנאח. ואת כל זה אנו לומדים מתוך "כתב ההתנצלות" אשר שלח ר' ידעיה הבדרשאי הרשב"א אשר התקצף ביושבי ארץ פרובנסיה המתעסקים גם בחכמת חיצוניות. ר' ידעיה השתדל להפסיק בזכותם שבכל דור ודור היו בין גדולי ישראל חכמים אשר התעסקו גם בשאר חכמות, והראשון בהם רס"ג ואח"כ רבי יצחק בן גיאת, רבי משה בן עזרא, ר"ש אבן גבירול, ר"י הלוי, הנשיא רבי אברהם וכו' ומגדולי רופאי בני עמנו ג"כ רבי יצחק הישראלי אשר כתב גם פירוש יפה לספר יצירה וכו' ורבי יונה אבן גנאח וכו' "ובסופם הגיע החכם הגדול רבי אברהם בן עזרא

(1) ספר הרקמה הנ"ל עמוד ד.

(2) עיין באכרי. (ראב"ע בנור מדקדוק: Abr. Ibn Ezra mint grammaticus Budapest 1882—2 עמוד

(3) עיין באכרי עמ' 41, 86—88 Trier 1892—86 Die judische Bibelexegese vom X bis. XV IL. רבינוביץ תל-אביב תרס"ז עמוד 99. הערה של המחבר.

הנודע בשפיעים והוא העולה על כל הנוכרים בהכנת האמתות והשקידה על דלתות החכמה והרחקת שבושי האמונות בכתובי התורה וספרי הנביאים. ואבותינו (1) ספרו לנו שמחת גדולי הארץ הזאת—הסידיה ורבניה—לקראתו בעברו עליהם הוא החל לפקוח עיניים בגלילותינו וחבר להם פירוש התורה והנביאים (2). ובכל מקום שהוא מרגיש בו סתר מהסתרים מעורר עליו אם בביאור גמור או ברמז מועט. כפי הראוי. ועוד חבר להם ספר קטן קראו "יסוד מורא" (3). בטעמי המצות והעצרות הרמזים בדרך קצרה. ועוד "ספר השם" בבאור סוד השם המפורש, בנוי על שרשים מהמספר והתשבורת מקיף על פילוסופיא מעט. ועוד פירוש בקהלת ובאיוב, הולך בהם בעקבות חכמי המחקר ועוד ספרים בדקדוק נותן בהם טעמים לקוחים מן החכמה האנושית על רבים מיסודי הדקדוק והנקוד וצורת האותיות. גם ספרים אחרים קצרים בתכונה ובתשבורת ובמספר ובסוד העבור. עכ"ל (4).

ופה נתגלתה השפעתו של ראב"ע על ארץ צרפת בכל גדול אפקה.

אנו יודעים כי התרבות הערבית בספרד הגיעה בזמנו של ראב"ע למרום התפתחותה. ספרותם של המושלמים היתה עשירה מאוד וכללה בתוכה את כל סוגי החכמות וכל ענפי המדעים שבאותו דור. וחכמי ישראל שבספרד ספגו לתוכם את ההשכלה הגבוהה הזאת אשר התמזגה עם תורתם והיו לבשר אחד. וראב"ע, בצאתו מארץ ספרד כבר היה כבן חמשים שנה ורכש לו את השכלת בני דורו ותרבותו בכל רחבן ועמקן. ועוד הוסיף עליהן הרבה ממה שהצטיין הוא בעצמו על ידי שכלו החד וכשרונו הנפלא. ואת כל הרכוש הרוחני הגדול הזה, נשא ראב"ע אתו בימי גלותו והביאו עמו לצרפת, לארץ, אשר חכמי ישראל שבה לא יצאו מעולם מדלית אמות של הלכה, ומעולם לא התעסקו בחכמת הדקדוק, הפילוסופיה, התכונה והתשבויות בתור מדעים מקצועיים. ובספריו הרבים אשר חבר בלשון עברית, פתח להם הפתח, אשר דרך שם חדרו המדעים האלה גם אל תוך חוגיהם, וכן גם לתוך חוגי חכמי ישראל אשר בשאר הארצות של הנוצרים. וביחוד היו מסוגלים לכך הפרושים למקרא, כי הדברים הרבים והמשונים

(1) בודאי נחנכן כאן על אבותיו ממש, כי גם אביו המליץ והמשורר ר' אברהם היה ג"כ בדרש (באמצע המאה ה"ג) ואין ספק שהיה לו בקבלה כל מה שספר פה בנו על אודות ראב"ע.

(2) גם מכאן ראוי שראב"ע כתב פרושים גם לנביאים ושבימי ר' ידעיה הבדרשי היו פרושים האלה עדיין בידיהם. ועיין מאמרו הנ"ל של הרב אוקס במונטסריפט 1916 עמוד 41—ובחקמה של הלברשטט לספר העבור לראב"ע לין 1874 עמוד 8 הערה 5.

(3) כבר כתב גם הרב החכם אוקס במאמרו הנ"ל שאין הכונה שאת כל הספרים שיוזכר כאן חבר ראב"ע דוקא לחכמי פרובנסיה, דהא את הספר "יסוד מורא" אנו יודעים בסח חברו שבלונדון, אחרי שכבר הלך מצרפת. ואת "ספר העבור" חבר בשנת תתק"ז בהיותו עדיין באיטליה כמו שכתב ראב"ע גופו באותו ספר (ט"ז ע"א). אלא הכונה שמקצת מהם חבר באמת בפרובנסיה ובכולם השפיע עליהם. אכן מכאן ראיה כי בימי ר' ידעיה הבדרשי היו ספרי ראב"ע כבר נודעים בצרפת. הן אותם שחבר באיטליה והן אותם שחבר בלונדון.

(4) "כתב ההתנצלות" זה מובא בשו"ת הרשב"א סימן ת"ח.

רבנו אברהם אבן עזרא

ועבודתו הספרותית בעיר לוקא שבאסליה

מ א ת

יהודא ליב פליישער, שימישווארא (רומניא)

[א] הקדמה. ב ספר "היסוד" וספר "שפת יתר" לראבי"ע, ו ראבי"ע כותב פרושו לתורה, ד פרושו לספר ישעיה, ה ראבי"ע מחבר פרוש לנביאים ראשונים, ו ראבי"ע מציל את רס"ג מיד ר' אדונס בן לברט.]

א הקדמה

מארץ מולדתו ספרד, ברח ראבי"ע לרומא¹ ומשם הלך לעיר לוקא. העיר לוקא (Lucca) נמצאת בצפון אסליה, קרובה לעיר פיסא (Pisa). בימי ראבי"ע היתה העיר הזאת במהלך ששה ימים מרומא, בדרך שבין רומא ללוקא, לא היה אז ישוב יהודי, כי כן אנו רואים שגם ר' בנימין הנסע מתורלו — שבקר את אסליה כעשרים שנה אחרי ראבי"ע — לא הפסיק נסיעתו מלוקא ועד רומא.² העיר לוקא, עתיקה היא מאוד, בשנת 178 לפני ספירת הנוצרים, כבר היתה לוקא קלוגיה של הרומים, בזמן שראבי"ע התגורר שם, עמדה העיר תחת חסות הקיסרות הגרמנית — רומית, אך בנייתה היתה עומדת ברשות עצמה, כיתר הערים הגדולות שבצפון אסליה, בעת ההיא, שהיתה להן כעין חוקה רפובליקנית. העיר לוקא היתה מרכז מסחרי חשוב, גדולה ועשירה ועד היום עומדים בתוכה היכלים מפוארים שנשארו מן המאה השביעית, השמינית והי"א.

הנוגע לישוב היהודי שבלוקא, הרי העיר הזאת אחת היותר עתיקות שבצפון אסליה, כבר בימי המלך קרול הגדול ישבה פה המשפחה החשובה והמפורסמת של "קלוימוס", אשר ממנה יצאו חכמים, רבנים ופייטנים מפורסמים בישראל, גם ברור, כי בימי רב שירא נאון — לערך 968 לספירת הנוצרים — כבר היתה לוקא מרכז גדול וחשוב מאוד של גדולי חכמת התלמוד, עד שלא היו שואלים את פי הגאונים שבבבל רק בביאור מלים קשות וברור גרסאות מסופקות בתלמוד, אשר מפתחותיהן נמסרו רק בידי הגאונים, ראשי הישיבות שבבבל, אך בשאלות שהן להלכה ולמעשה ולהכניע את הדין, הרי בזה עמדו חכמי לוקא על

¹ עיין מאמרי: "ראבי"ע ומלאכתו הספרותית בעיר רומא" באוצר הה"ם שנה ח' [תרכ"ב] ע' 98 והלאה.

² עיין איינשטיין: "אוצר המסעות" ניריזוק תרפ"ז עמוד 19, ושם כתב ר' בנימין הנסע, שהמרחק בין שתי הערים דאלה, מרחק ששה ימים.

שבמקרא נתנו לו הזדמנות בכל צעד וצעד להאיר אותם באור המדעים השונים אשר כולם עמדו לו לעזר ולסעד כעבדים המשמשים את הרב בכל עת מצוא. ואין כל פלא שהחמי צרפת, אצפ"י שהיו גדולים ממנו בחכמת התלמוד — בכל זאת קבלוהו בכבוד ושתו בצמא את דבריו כי הביטו עליו כעל בעל תרבות גבוהה המאיר להם מבואות ידועים אשר היו אפלים עד עת בואו, ולכן בדין כתב עליו המשורר הנודע ר' אברהם הבדרשי כי, הוא החל לפקוח עינים בגלילותינו.

וזהו תפקידו ההסטורי הגדול של ראבי"ע, שהביא את התרבות הגבוהה והרמה של היהודים הספרדיים לקרב חכמי ישראל שבצרפת, לשרת בקדש, להיות כל החכמות והמדעים שרכשו להם חכמי ספרד עבדים נאמנים לחכמת היהדות בכלל ולמחקר המקרא בפרט.

והנה רבנו אברהם אבן עזרא נסע לו לצרפת בתור עני מדוכא, לבקש לו שם מזון ומחיה, ואולי גם מצא לו שם להם צר ומים לחץ במשך עשר שנים שהתגורר שם. אבל הוא השיב ושלם ברוח נדיבה כדי המלך במזון ורוחני לדורו ולדורות עולם עד אין קץ.

רנלי עצמם.³ בעת ההיא היה שם רב משולם בן רב קלונימוס, ששדח שאלותיו לרב שרירא גלי, והיו לו שותף גם עם רבנו גרשום מאיר הגולה ועם ר' שמעון הגדול, גם חבר כמה וכמה פוסקים לפסח וליוה"כ.⁴ אמנם יודעים אנו כי גדולי משפחת קלונימוס התפשטו בעת ההיא בערי גרמניה, כפי נראה שמשאר מורעים גם בלוקא, כי מפורסם מאד הכהן קון — אשר התגורר לפני איוו שנים בפסא, הלך לבקשתו לעיר לוקא, כדי לחקור שם בעתקות העיר בשבילי — מצא שם בארכיון העיר⁵ כי אחד משנת אלף לספירת הנוצרים, שפסדו חוכרים שני יהודים: קסונימוס בן יהודה ושמואל בן יצחק חלקת שדה, ומה נראה, כי בצדק כתב נודמן⁶ שהיה צפון אסליה התעסקו בימים ההם בחקלאות. בתקנות העיר לוקא מימים ההם אינם נזכרים היהודים ככלל, וכלל, והם סימן טוב, ומראה שהיהודים היו שווים בזכויותיהם ליתר התושבים, כי לא הוציאו עליהם גזרות מיוחדות⁷ גם התפתחותם הרוחנית של תושבי לוקא מראה, שגם מצבם החומרי היה שם טוב, על דבר מצב הישוב היהודי בלוקא בימי ראביע ממש, אין לנו ידיעות, אבל עשרים שנה אחרי שקוב ראביע את העיר ההיא, עבר דרך שם בן זמנו של ראביע: ר' בנימין הנסע מחודילו, והוא הזכיר שהעיר לוקא עיר גדולה היא ושם ארבעים (משפחות של) יהודים, ובראשם רבי דוד ורבי שמואל ורבי יעקב.⁸

ומה ראה ראביע ללכת ברומא דוקא ללוקא? על זה אין לנו שום תשובה ברורה, אבל אפשר ששמע ברומא כי בלוקא ימצא לו חכמים ונגידים אשר בצל קורתם ימצא מחסה, או אולי התורע איזה חכם ועשיר מלוקא עם ראביע בדעותיו עדיין ברומא וקרא אותו אל ביתו, עי"פ ברור שראביע מצא לו בלוקא תוכן הגון או גם תומכים הנונים, כי אנו רואים, ששהה בעיר הזאת דלית שנים בערך, אמת כי בדיוק אין בידנו לדעת ימי שני מגורותיו, בלוקא, כי אנו יודעים רק זאת, כי בשנת היא התקפה היה עדיין בלוקא, כי בשנה זאת נמר שם את פרושו לספר ישעיה, כאשר העלה הוא בעצמו בסוף פרושו לספר זה — כאשר נזכר עוד לקמן. — גם יודעים אנו כי עדיין בשנה זאת עזב את לוקא וי"ל לעיר מנטובה (Mantova)⁹ רק שאין לנו שום תעודה לדעת מתי יצא ברומא ובא ללוקא?

³ עיין ב. מ. לוי: רב שרירא גאון, יפו תרע"ז ע' 8 הערה 3.

⁴ אוצר ישראל ערך קלונימוס.

⁵ Arch. Archivsc. E. 36.

⁶ Gudemann: Geschichte d. Erziehungswesens d. Juden in Italien.

während des Mittelalters, Wien 1884. S. 16.

⁷ נודמן בספרו הנ"ל, עמוד 2.

⁸ איינשטיין: אוצר מסעות הנ"ל, עמוד 19.

⁹ כי בחודש תשרי שנת ד"א תקק"ז כבר נמר במנטובה "ספר הצחות" שלו כמו שכתב ראביע גופו בסוף ספרו זה, שוב בע"י צריכים אנו לומר כי עדיין בשנת התקפה הלך לשם כי זולת זה לא היה בידו לגמור את הספר לחודש תשרי.

אפס כי ממלאכתו הספרותית הגדולה אשר יצאה מתחת ידו בלוקא צריכים אנו להניח שהתגורר שם שנים רבות, ולכן אנו משערים כי עוד בשנת התקכ"ב — אחרי נמרו את פרושו לחמש מנלות ברומא¹⁰ נסע ראביע ללוקא, ושהה שם עד שנסע משם בשנת התק"ה למנטובה. נמצא ההעכב בלוקא לערך ארבע שנים. במשך העת ההיא חבר ראביע את ספריו היותר חשובים, אשר בהם קנה לו בספרות ישראל שם עולם, ואלו הם: ספר היסוד, פרושו לתורה, ספר להגן על רס"ג נגד ר' אדונים בן לביש, פרושו לנביאים ראשונים, פרושו לספר ישעיה, ספר שפת יתר ולוחות בהכמת התכונה.

ב) "ספר היסוד" וכפר "שפת יתר" לראביע.

אנו יודעים שראביע חבר ברומא "ספר מאונים" שלו, כדי שהתלמידים ילמדו מתוכו בהכמת הדקדוק¹ ועתה בבואו לעיר לוקא שוב חבר באותו ענין ולא רק ספר אחד בלבד כי אם שנים, שמו של הספר הראשון: "ספר היסוד" ושל השני אשר חבר איוו שנים אחרי כן: "שפת יתר", כל זאת הגיד לנו ראביע גופו באמרו: "שכבר חברתי בדקדוק במדינת רומא ספר המאונים ובעיר לוקא ספר היסוד ושפת יתר".²

ומאחר שכבר חבר ברומא ספר המאונים, מה ראה שוב לחבר שני ספרים חדשים באותו הענין ממש? אין זה כי אם שדרכו של ראביע היה להבין ספרים לתלמידיו ולתומכיו ולתת אותם להם לחלוטין, מבלי שישארו אצלו העתקה מהם, ולכן כאשר שוב בקש אדם ממנו ספר בהכמת הדקדוק, הרי היה מוכרח להבין בשבילו ספר חדש.³

¹⁰ עיין מאמרי: "ראביע ומלאכתו הספרותית בעיר רומא" [אוצר החיים שנה ט' עמוד 96].

¹ עיין מאמרי: "ראביע ומלאכתו הספרותית ברומא" [אוצר החיים שנה ח' ע' 169 והלאה].

² בהקדמת ספר "שפת ברורה" לראביע, הוצאת "ליפמן פיורדא תקצ"ז דף ט"ז ע"א, הוצאת יילנסקי, דבור ברלין תרפ"ד ע' 225.

³ כעין זה הגיד לנו ראביע בעצמו בהקדמתו לספרו "שפת ברורה", שם יספר

ראביע כי אחד התלמידים שמע שהוא מבקר את אהבי הדרש זאת הפייטנים, שאינם

בקיאים די צרכם בהכמת הדקדוק, אז בקש אותו התלמיד לחבר בשבילו ספר אשר

מתוכו יוכל ללמוד דרך דקדוק הלשון, ויוסף ראביע באמרו: "ויקשה לשאול ממני,

בעבור שכבר חברתי בדקדוק, במדינת רומא, ספר המאונים, ובעיר לוקא ספר היסוד

ושפת יתר ובעיר מנטובה ספר צחות, ועין יאמר, כי אין איש מהם שהספיקם הקדם

אצלו שירצה לתתם לו, ולא היו הספרים אצלי כי מנהגי לכתוב כל אשר יעלה על

לבי, גם יש פעמים שאין לבבי מפותה ממחשבות, ואף כי היום, וכאשר אצלי התלמיד

ואין לתמונה שיהיה זה ביבולתו כי עלינו לדעת כי הכלית ראב"ע בהבור
ספרו בדקדוק לא היה כדי להדגיש בהם הדברים שלא היו ולא נבראו עדיין, אלא
כדי לאסוף את כללי הדקדוק שקבל מן הקדמין לו מארבע נגזרות הספרות
הדקדוקות, שהיתה כתובה בדקדוק עתיקה, למען יהיו לאחדים ביד התלמיד, ולכן
אנו רואים שהוא חזר וישנה אותו הענין גופו בכמה וכמה מספרים, ואמת שאין
בית המדרש שלו בלא הדגש, ולכן הוסיף ראב"ע בכל ספריו גם דברים חדשים
מלבד אבן נאמור, לא ההדגש היה אצל העיקר אלא אספת חוקי הדקדוק והעתקתם
ללשון עברית, ושוב אמת היה לראב"ע אם לחבר ספר הדש או להעתיק ספר
שכבר חבר, כי בענין הטרחה לא היה החילוק גדול כל כך.

בנראה היה "ספר היסוד" ספר חשוב מאוד, אשר היה מקף את חכמת
הדקדוק לכל כללי ופרטי, וזאת אני לומר מתוך חשיבה האחרונה של השיר אשר
אשר שם ראב"ע — כפי הנראה — לראש ספריו זה, כאמור:

קרא ספר היסוד יעלה לך כל סוד שפת העבריים⁴

הרי יראב"ע חשבו לספר חשוב אשר יביל בקרבם כל סודותיו של הלשון העברית.
בפרושו לתורה מזכיר ראב"ע את ספרו זה בחשיבה מקומית⁵ שוב ברור

הנזכר בראשית השירים נתתי לו שאלתו ועשיתי בקשתו, עביל (בשפה בהירה הני"ף
מקום הני"ף). ונראה לי כי בשורות אלו יש חסדן מלכות אחרונה, כי בפתקא: "כי מנהגי
לכתוב כל אשר יעלה על לבי" הוא רוצה עכ"פ להטעים, דלמה לא היו הספרים
שחבר כבר בדקדוק התי ידו שיתנם לתלמיד כדי להעתיקם לו? ואמת מדוע לא
היו הספרים אצליו? הלא בודאי מפני שנתן אורחם כבר לאחרים, אבל ראב"ע לא
כתב כן מפורש רק אמר: "כי מנהגי לכתוב כל אשר יעלה על לבי", לכן לדעתי
חסרות פה איזה מלות וצריך להוסיף: "ולתתם למבקשים אחרים", וכאמור: "גם יש
פעמים שאין לבי מופנה" וכו'. כוננו כך: ולא הפין לכתוב לתלמיד שוב ספר חדש,
כי יש שאין לבו מופנה, כמו באותו היום, שהיו לו בודאי דאגות בלבה אבל כאשר
הפציר בו אותו התלמיד, החליש בנפשו — למרות שלא היה לבו מופנה — דהבר לו
ספר חדש.

⁴ את הקטע הזה מכי ראב"ע לדוגמא בדברו על משקלי השיר בספר הצהות
שלו [פיוטא תקצ"ד דף י"א ע"א], וכבר העיר גם החכם גבריאל ליפמן [בספר שפה
ברורה לראב"ע, פיוטא תקצ"ד דף מ"ז ע"ב הערה 1, וכן ט, וילנסקי בקריית ספר שנה
ג' עמוד 73] שאין ספק שהחזק הזה דוקא ע"י ראב"ע משירו אשר כתב לראש חבור
"ספר היסוד" שנאמר, כי כן דרכו, לכתוב שיר לראש כל חבורו ולסיים השיר בשם
הספר.

⁵ ואלו הם: (1) בראשית א' א. (2) שם ב' י"ה. (3) שם ג' כ"ב. (4) שם י"ג א'.
(5) שם כ"ג ז', (6) שמות [פרוש הקצור] ח' ג', (7) שם ל"ב א', (8) דברים י"ז ב', (9)
שם כ' י"ב.

שחברו לפני שהבר פרושו לתורה, ונמצא היה ספרו זה עבודתו הספרותית
הראשונה שבעיר לוקא, גם נראה שחברו סמוך לפני שהבר פרושו לתורה,
ולכן הוא מרבה להזכירו בו, בעוד שאם ספרו "מאונים" שחברו אותו שנים לפני זה, כבר
אינו מזכיר בפרושו לתורה רק שיש פעמים⁶.

אפס כי ספר חשוב זה לא האריך ימים, לערך יתני מאות שנים אחרי
פטירת ראב"ע כבר לא היה בנמצא אפילו למפרשיו היותר נאמנים, אשר בודאי
היו מחזיקין אותו לבקשו, כן כתב רבנו יוסף טוב עלם הספרדי בפרושו המפורסם
לפרוש ראב"ע לתורה, שקרא בשם "צפת פענח"⁷ וחברו בשנת 1386 בערך⁸
שלא ראה את ספר היסוד ולא מצאו כי לא הגיע לידו, עד היום⁹ אף שפרשו
זה היה בקי עד מאוד בכל ספרי ראב"ע, גם מפרשו הנאמן השני, רבנו שמואל
מוטוש — בן זמנו של ר' יוסף טוב עלם הנ"ל — אינו מזכיר בפרושו "מניח
סתרים"¹⁰ את הספר, למרות שגם מפרש זה השתדל להביא כחשבו את חבורי
ראב"ע בכל הודמנות, ומכ"ש יתר מפרשיו אשר באו אחרי אלה, שכבר לא עלתה
בדם למצוא את הספר.

ואפשר שראב"ע גופו גרם שספרו זה נאבד מן העולם, כי על ידי שהבר
אחרי כן את ספרו "שפת יתר" ואחריו "ספר הצהות" וספר "שפה ברורה" שלו —
וכולם בחכמת הדקדוק — נדחק מפניהם "ספר היסוד" שלו ולא הרבו להעתיקו עד
שנאבד כלה, אפשר שאין האבדה גדולה כל כך, לפי שראב"ע נטל לחזור ולשנות
את דבריו בחבוריו שהם מעושא אחד, אבל בכ"ז אין ספק שהיה אפשר להמציא
את חבורי דברים חשובים, ואם לא דוקא בשביל מדע הדקדוק, הרי בשביל קורות ראב"ע
או בשביל ביבולתו של חסדו, וחבל על דאבדן.¹¹

* * *

את "ספר הדקדוק השני" שקרא ראב"ע "שפת יתר" חבר לפי דעתי בסוף זמן
התעוררותו בלוקא, והנני חושב כך, לפי שאין ספר זה לא נזכר לא בחוך פרושו לתורה
ולא בפרושו לישעיה שחבר אחרי כן, שמע מני כי חברו אחרי שפרשיו אלו כבר
היו נמורים בידו.

⁶ בראשית מ"ט י"ה, שמות י"ח ט"ז, ויקרא כ"ז ז', במדבר ז' ג', שם שם ע"ב,
דברים ל"ב ה'.

⁷ יצא לאור בשלימות ע"י ד. הרצוג ח"א קראקו הרע"ב ח"ב ברלין תר"ץ.

⁸ עיין מבוא שר הרצוג לצפנת פענח הנ"ל ח"ב עמוד XIX.

⁹ כן כתב בבראשית ב' י"ה — ג' כ"ב, — י"ג א' — כ"ג ז'.

¹⁰ דמוס ויניצאה שנת ש"ד.

¹¹ ראב"ע מזכיר בבראשית א' א' כי "בספר היסוד" כבר באר כי חמלאכים

נכבדים מבני האדם, ולא כמו שכתב רבנו סעדיה גאון שבני האדם נכבדים יותר, והיה
לפלא בעיני באבר, ועיין בספר "ראב"ע המדקדק" הל אביב תרצ"א ע' 15 ה' 5]
שענין פלפול כזה ימצא לו מקום בספר המזן ללמוד מתוכו חכמת הדקדוק, אבל

גם לספר "שפת יתר" לא יתקנה השעה יותר מלחברו "ספר היסוד". אמנם היה עדיין ספר זה לעיני מפרשי ראביע הקדמונים. כי רבנו יוסף טוב עלם מזכיר את הספר הזה בפרושו "צפנת פענח" בעשרה מקומות¹² וכן הוכיחו אותו גם הנפרש הקדמון השני רבנו ישמאל משוש¹³ וכן הוכיחו גם ר' יצחק בן משה המכונה פריפוט דוראן הלוי¹⁴ אבל אחרי כן נעלם גם הספר הזה מעיני קהל הקוראים והחוקרים. משך כמה מאות שנים. עד שמצאו החכם החקיר ישמחה פינסקר ודבר אודותיו ב"לקיפי קדמוניות" שלו¹⁵ ואחרי מותו של החכם פינסקר יצאה לאור מהבית "מוזיקר ליני דשא"¹⁶ המדבר ע"ד כ"י שבעובנו של פינסקר ובהוה אלן נזכר גם קודם אחד הכולל חבורים יוונים של ראביע אשר פינסקר העתיקים, וביניהם גם ספר "שפת יתר" לראביע.

על דבר העתקה זאת של פינסקר דבר בפרושו בפעם הראשונה החכם ב. ז. באבא. ¹⁷ לפי דבריו העתיק פינסקר הספר הזה על ליב (32) עמודים בגודל 1/4 ככתב כורסיב. על יסוד כ"י אחד משנת ה'א"י נ"ז (1297) ועל הגליון רשם לו פינסקר יטעני נוסחאות מכ"י אחר אשר נכתב בטבת ה'א"י ר"י (1450).

בראש הכ"י היותר עתיק הנ"ל כתוב: "זה ספר יסוד דקדוק להראביע". אח"כ כתוב שם יציר אחד המתחיל: "זכר נע (י) בהסבנו ידידי"¹⁸ שאין לו שום שיכות לספר, והוא — לפי עדות רוב כ"י לשיר הזה — של ר' משה אבן עזרא.¹⁹

לדעתי כתב ראביע פלפול זה נדר רס"ג בהקדמתו לספר היסוד, ושם מצא לו בנקל מקום והודמנות לסור מנושא שלו. יש להעיר שראביע הוה וכתב פלפול זה בפרושו הקצר לשמות [כ"י כ"י] ונס בשמות השני לסדר בראשית שיצא לאור ברעור הוספה לספרו האנגלי Essays של פרידלנדר [לונדון 1877 עמוד 20].

¹² בבראשית כ"ד כ"א. — שם כ"ד מ"ה. — שם כ"י י"ה. — שם א' כ"ה. — שם י"א א' — שם כ"ז א' — שמות ט' ל"א. — דברים ח' י"ג. — שם כ"ה ד'. — במדבר כ' ה'.

¹³ בספרו "מגילת סתרים" הנ"ל שמות א' ט"ו.

¹⁴ בספרו "מעשה אפור" — הוצאת פרידלנדר — "הבהן וינה תרכ"ה ע' 60. וכל הדברים הנזכרים ע"י נ' מהברים אלו מצא באחד בתוך הכ"י שמצא פינסקר. עיין בספרו הנ"ל של באבא עמוד 16.

¹⁵ בנוספות עמוד 136.

¹⁶ של ברדך, וינה 1869.

¹⁷ בספרו הנ"ל "ראביע המדקדק" (תרגום רבינוביץ) חל אביב — עמוד 11 והלאה.

¹⁸ הוצאה אונגרית ע' 8.

¹⁹ מינא בספרו הנ"ל של באבא, הוצאה אונגרית — Abr. Ibn Ezra mint gramma-tikus Budapest 1882. הוצאה עברית עמוד 12 הערה 14.

²⁰ עיין בספרו הנ"ל של באבא, הוצאה אונגרית 180.

ובא שמה בדרך שרונים להעתיק שירים כדי שלא יישאר הנזיר חלק.²⁰ אחרי השיר הזה, שהוא חסר בסופו, באה הקדמתו של ראביע לספר זה. את ההקדמה הזאת הוציא באבא לאור בשלימות.²¹

בהקדמתו זאת הדגיש ראביע נתיבות ידיעת הכמת הדקדוק להבנת המקרא. כי מי שיפריש את המקרא מבלי הוורו בקי בחכמת הדקדוק, הרי זה "גוש קיר כעורים ולא ידע כמה יכשל". גם נגד אלו הוא קובל, אשר חושבים כי נכון לפרש את המקרא בכמה וכמה אופנים מפני שהרכבה פנים לזרה, בעוד כי באמת כל מחבר ספר, אם נביא הוא או סופר, טעם אחד עקרי לדבריו, רק הדיל הוסיפו והוציאו דבר מתוך דבר, לפעמים בדרך דרש ולפעמים רק דרך אסמכתא. כמו שעשה ההרעם לחנניך, שידע היטב פשוטו של מקרא ע"פ חוקי הדקדוק, רק עוד הוסיף טעמים בדרך דרש, אבל גם חז"ל גופם אמרו שאין מקרא יוצא מיד פשוטו, ובחסרון ידיעת הדקדוק טעו רבים בפרוש המקרא וביניהם גם החכם ר' מנחם בן סרוק, שאמר שיש מלות כלשון עברית שפרושם לדבר ידוע וגם להפך אותו דבר, למשל וסלקו באבנים (דברים י"א) שפרושו לזרוק עליו אבנים בעוד כי ויעקרו ויסקלו ה' (ישעיה' י"ב) פרושו להפך, לזרוק האבנים מתוכו. אבל באמת זה אינו, כי הכנינים מכדילים ביניהם, כי הראשון בבנין קל והשני בפעל ור' מנחם בן פזוק לא התבונן על זה ולכן טעה.

את עקר הספר פותח ראביע במאמר קצר על דבר שמות האותיות, מספרן וצורתן, הוא מגביל את הכנות השם, הפעל ומלת הענין וכזה האחרון הוא מאריך קצת, שוב יבוא פרק קצר ע"ד שמות הנוף וע"ד אותיות המשרתים באמרו: "וטרם שמוכיח השמות והפעלים, אוכיר עשרת הקוים שהם לשמות ופעלים...". ובעבור שסמני אלה הם מהאותיות המשרתים, אוכיר אך ישירה כל אות, עד כאן הלך ראביע כמעט בדרך שהלך גם רבי יונה אבן גנאח כששה פרקים הראשונים שבספר "הרקמה" שלו. אבל אחרי זה בהר לו ראביע דרך מיוחדת לפרש חוקי השם והפעל לכל פרשיהם, בעשותו לו ט"ו סימנים מנומקיים²² ועל פי סימנים אלו הוא מסדר את פרקי ספרו כדי ללמד את כללי כל חלקי הדבור, לסימן הראשון — אחרי — נתן ראביע חלק בראש, פרקו זה ממלא את הכ"י מדף וייד עד דף כ"ה, שהוא כמעט חצי הספר וכולל את חוקי הפעל לכל נורותיו ולכל בנינו, את דבר הפעלים העומדים והוצאים, את משפטי הכינויים ואז חוקי שם

²⁰ עיין מה שכתבתי בענין זה באריכות בהצופה לחכמת ישראל בודאפשט

תרפ"ח עמוד 166.

²¹ בספרו הנ"ל הוצאה אונגרית עמוד 141, בתרגומו העברי של רבינוביץ אין

ההקדמה מובאה.

²² ואלו הם: (א) אחרי, (ב) אחת, (ג) אחת, (ד) אחת, (ה) במ"ה, (ו) בומ"ה, (ז) הרי כמנית, (ח) אותיות, (ט) בכול, (י) בכול, (יא) בכול, (יב) בכול, (יג) בכול, (יד) דם שרץ, (טו) דמלנית.

הפועל והתואר. הפרק של הסימן השני — אמתיין — הוא קצר וכולל את משפטי השם, וכן קצרים גם הפרקים של יתר הסימנים ושייכים לתורת הנקודה. אחריהם יבוא פרק מיוחד על דבר שם המספר והקורה על דבר המלה "היים", אשר שנה לדבר אודותיו בפעלי הכפל.²³ טוב יהזור לפרש ההילוך שבין הנפעל וההתפעל ושתי התמונות של הנפעל בכפולים. כסוף יבוא פרק ע"ד התנועות²⁴ ובוה נגמר הספר.²⁵

באבר חשב, כי הספר שמצא פינסקר הוא "ספר היסוד" הנאבד, והשתדל להוכיח זאת.²⁶ וכן השבו כל הבאים אחריו²⁷ עד שקם החכם מ. וילנסקי והוכיח בראיות נמרות. שאין הדין עם באבר, וכי באמת "ספר היסוד" עדיין לא נמצא והספר שמצא פינסקר הוא ספר "שפת יתר" לראבי"ע.²⁸ ואף שראיותיו די חזקות כדי להחליט כן²⁹ הן עוד הוסיף לו וילנסקי עוד ראיה אחת שהוא למעלה מכל ספק, והיא כי נודע לו שכי"ו כזה שמצא פינסקר, נמצא גם בספריה הלאומית בעיר מרדכי, ובקש את החכם דר. יצחק בער מברלין — ששהה אז במרדכי — לצלם לו את תחלת הספר, והנה נוכח לדעת כי הוא יוה לאותו כי שמצא פינסקר, אלא שבראש הספר כתוב בכ"י מרדכי גם שיר זה:

ספר יסוד דקדוק כמו כתר	ספר יבנם לב כמו נתר
ספר בשם תלמיד שמו היים	ספר יגלה לו דבר סתר
ספר לאברהם בנו מאיר	ספר קראו: שפת יתר

והרי ברור כשמש שהספר שמצא פינסקר "שפת יתר" שמו, ועוד נרמז לו מתוך שיר זה. שלראבי"ע היה בלוקא תלמיד חביב ששמו היה היים ובשכילו כתב את הספר הדקדוק הזה ששמו "שפת יתר".

²³ נבי פעלי ל"י אמר ראבי"ע כי מלת "היים" יפרש מדי דברו בפעלי הכפל, אפס כי הוא שכה לקיים הבטחתו ומרחיל עתה כך: "ושכתתי להוכיח בפעלי הכפל מלת חיים".

²⁴ ואחר שהוכחתי הבנינים בדרך קצרה אוכיר דושבעה מלכים.

²⁵ כל הנוגע לחוכן ספר "שפת יתר" לקחתי מתוך דברי באבר בספרו ראבי"ע המדקדק, הוצאה אוניברסיטת הניל עמוד 11—12.

²⁶ עיין בספרו הניל 9—17.

²⁷ וכן חשבתי גם אני, עיין מאמרי: "הערות ע"ד ספר היסוד של ראבי"ע, בהצופה לחכמת ישראל בודאפשט תרפ"ח עמוד 163—172.

²⁸ בקריית ספר ירושלים שנה ג' עמוד 73—79.

²⁹ עקר הראיות כי המפרשים הקדמונים לפרוש ראבי"ע לתורה: בעל צפנת פענח ובעל מגילת תהימן וכן בעל מעשה אפר מביאים דברים בשם "שפת יתר" לראבי"ע, וכל אותם הדברים נמצאים באמת בכ"י שמצא פינסקר, כמו שהעלה החכם באבר בספרו הניל הוצאה אוניברסיטת עמוד 13. הוצאה עברית עמוד 16.

הכל ישתחכם וינסקי לא צוה לצלם את כל הספר³⁰ כי הנה הכי החשוב לספר זה, אשר העתיק החכם פינסקר ואשר בא אל "בית המדרש" בוניה, שמשם קבלו באבר בתורת שאילה כדי לשום עינו בו. נאבד בין כך ובין כך, לפני שהעבירו את עזבונו של פינסקר לתוך הספריה של בית המדרש לרבנים בוניה.³¹ והכל על דאבדון ולא משתכחין, וכפי ידיעתי אין כי"י אחר כזה לספר זה, רק זה "שכספריה הלאומית בעיר מרדכי" ומי יודע מתי תבוא שוב שעה מוכשרת לצלם שם את הכי"י ההוא. כדי להביאו לתוך ספרות ישראל?

(המשך יבוא.)

³⁰ וילנסקי העלה (בקריית ספר) שנה ג' עמוד 73—79. כי לפי המסלוג של הספריה הלאומית במרדכי מהוויק הכי"י לספר "שפת יתר" 15 דפין קטנים, העמוד בן 20. שורות ונכתב בכתב רש"י.

³¹ בקדקס זה של החכם פינסקר היו נכללים גם ספרים אחרים של ראבי"ע, והם ספר שבו הציל ראבי"ע את רס"ג מהשנות ר' אדונים בן לברש, ספר יסוד מספר, ערוגת החכמה, כלי נחישות [ב' שימות] יסוד מורא, ספר השם וספר האחד לראבי"ע, האוצר החשוב הזה היה בימי באבר ברשות "בית המדרש" שבעיר וינה, ע"י טובו של דר' ילינק — כתב באבר — בא הכי"י הזה לביתו בתורת שאילה, כדי לחקור בו, את כל הדברים האלו מספר לנו באבר כספרו "ראבי"ע המדקדק" [הוצאה אוניברסיטת עמוד 9. הוצאה עברית עמוד 12]. ואני הפצתי ג"כ לשום עיני בכי"י זה, ופניתי אל הרב הראשי שבעיר וינה, הרב ר' צבי פריץ חיות ע"ה, זה השיב לי (יום 12. VII. 1926) שאפנה אל דר' א. קריסציאנופולר, ספרן של בית המדרש לרבנים בוניה, אך זה השיב לי (21. I. 1927) כי הכי"י המבוקש ע"י ידי לא יא ע"ם ספרי פינסקר בזמנו לתוך הספריה שלהם וגם אינו יודע איפוא נמצא אותו הכי"י — שוב פניתי אל הרב חיות בשאלתי, כי אולי נמצא אותו הכי"י בספריה של הקהלה בוניה? ועל זה השיב לי הרב חיות [דר' תרומה תרפ"ט ח"ל]: "עזבונו של פינסקר נמסר לבית המדרש, משם בא לאוצר הספרים של בית המדרש לרבנים, ואם הספרן דר' קריסציאנופולר כתב לך שאין הכי"י ההוא בתוך כתבי היד אשר אתה מכאן ראיה שלא נמצא כלל בוניה? כי בספריה של הקהלה לא נמצא ספר מספר פינסקר" עכ"ל. נמצא כי אצור חשוב זה של הכי"י אשר החכם פינסקר עמל בו להעתיקו נאבד בבית המדרש שמשם השאילתו לבאבר, ולפני שמסרהו לספריה של בית המדרש לרבנים.

רבנו אברהם אבן עזרא

ומלאכתו הספרותית בעיר לוקא שבאיטליא

מאת

יהודה לוי פליישיקר, סמינרריא (ישיבה)

(המשך)

ג) ראב"ע כותב פרושו לתורה:

מה יפה היה לדעת פרטי חייו של ראב"ע בעיר לוקא והמאמצות אשר אירעו לו בעיר הזאת כדי להכיר את הכתוב הנעלמים אשר הענינו להחל ולכלול את מסקליו הכבד — פירושו המפורסם לתורה — אשר בו קנה לעצמו כבוד ישראלי שם עולם ובו השפיע על כל מפרשי המקרא שבכל הדורות. הרבה סימני ידע רבים הם! מי היה אותו הנביא הנדיב אשר טוב לבו ורחומו הגדולה נדמו ליצירה ספרותית אדירה זאת? או אולי לא בעבור איש חשוב אחד מישראל? חבר את פרושו הנפלא כי אם בשביל כל ישראל? אבל לדאבונו מכל הנדמים ויותר הדברים ההיצוניים הנזכרים לפרושו לתורה אין אנו יודעים כלום. בלתי נשענו על הפרושים אשר קרא לו ראב"ע היה "ספר הישר" כי בן קראו ראב"ע בראש הקדמתו: אך שמו הזה של הפרוש לא נתקבל — כמו שגם ספרו הגדול של רמב"ם לא נקרא בפי העולם בשם "משנה תורה" שם שקראו הרמב"ם כי אם "יד החזקה" — וישיבה מכל וכל מתוך קהל ישראל, נודע בשם משפחתו של ראב"ע: "אבן עזרא". ועוד דבר אחד חשוב אנו יודעים: הוא שהפרוש נעשה על ידו — וכנראה כולו — בעיר לוקא, אולם גם זאת לא נודע לנו רק בדרך מקרה. כי בפרושו לבראשית ל"ג יד ברב ה"ל: "ההוא אדם וישאלו מה טעם ויהי לו השמש? והלא ברנע אחד הדתות בכל העולם? וישאלת תהי? כי עת ורוח השמש בכל מקום ישתנה, והנה בין ירושלים ובין זאת המדינה שהבירתי בה זה הפרוש ושמה לוקא? שעה ושליש שעה? ע"כ"י). נמצא כי בפי עיר זו

(1) באמרו: "זה ספר הישר לאברהם הישרי וכו'. וכן כתב בספר העמוד שלו וליק 1874 דף פ' ע"א] כאשר רמזתי מקצת סדרם בספר הישר שהוא פירוש התורה" ע"כ. וכן קראו גם בספר "שפה בהירה" [דף מ"ז ע"ב]. כאשר פירשתי בספר הישר וכן בספרו המכונה "שפת יתר" [פרסבורג 1838 סימן נ"ח] "ופירשתי בספר הישר".

(2) ב"י שבספריה של האקדמיה בנודאפיס [ירושית וייס סימן 1.18 נוסף: בלונדוניה קרוב אל רמ"י].

(3) עיין מה שכתבתי לענין השבון זה באמרי: "הדוע ראב"ע לקבוע זמן עליה

הראב"ע נזכר בהבראת הפרוש לספר בראשית בעיר לוקא. ואין כל יסוד לומר כי את פרושו לתורה לא שם חבה כי פרושו לכל ספרי התורה מהיטבה אתה הם ובנינו אחד נכתבו ובכן נוכל להניח שהעיר לוקא זכתה שבקדמה נולדה המלאכה הספרותית הגדולה הזאת. אבל הוין מזה לא נמצאה ממנו כל רשימה או רמז אשר יוכל לשמש לנו למקור כדי להוציא ממנו הערות שדך למעלה מכל ספק לקורות פרושו לתורה. ואמנם כתב ראב"ע לפרושו הקדמה גדולה בעלת ערך רב, והוא רגיל להוכיח בהקדמת ספריו את שם הנדיב אשר לישמו הוא מקדיש את דתו: אבל בהקדמת פרושו לתורה לא הזכיר שמו של שם אדם. ואדרבא, הוא מתרומם בראש הקדמרו על דום המעלה, כאיש המדגיש בלבו יודע בנפשו שהוא עומד לפני מלאכה רבה ונשכרה בעלת ערך נצהר אשר תהיה לאור עולם, ואשר בה לשוא יקוה לאיש ויהי לבני אדם. ורק אל השם אשר בשמו ה"י מתחיל את העבודה, הוא מתחנן לעזרה באמרו:

בשם האל הגדול והנורא

אהל לפרוש פרוש התורה

אנא אלחי אבי אברהם

עשה חסד עם עבדך אברהם

ויהי פתח דבריך מאיר

לעבדך בן עבדך מאיר

ומישועת פניך תבא עזרה

לבן אמתך הנקרא בן עזרא.

גם בסוף הכותב אנו רגילים למצוא רשימותיו בנוגע לזמן כתיבת הכותב ולפעמים גם בנוגע לקביעות מקום הכותב. אפס כי גם בזה שונה פרושו לתורה משאר הכותב. ואמנם יש שני כתבי יד לפרוש ראב"ע לתורה שבסופם נמצא באמת שיר כזה — השיר "לדוד הרים...". — אשר בו רמז לזמן גמר הפרוש ולמקומו, אבל בענין השיר הזה כבר היו מחלוקות ואין לתת אמון לו.⁽¹⁾

השמש ע"פ חכמת המכונה "ההדר" ירושלים, תרצ"ב, חוברת "א" שמהשבונו של ראב"ע נראה שחיב שאין בין ירושלים ובין לוקא רק 20 מעלות. בעוד כי באמת יש ביניהן 25 מעלות, ולפי"י היה החילוק [25×4=200] שעה ושתי שלישות שעה. וצריך ביאור דלמה כתב ראב"ע שאין ביניהן רק שעה ושלישית שעה? וקשה לשבש הגרסא, כי בן ראיתי בנימ"ל כ"י וכן הוא בכל ההוצאות.

⁽²⁾ אבל יש הקשים שאומרים שלא בלוקא נמר ראב"ע את פרושו לתורה כי אם ברומא ולא סביר שנת ד"א תתק"ד כמו שאומרים אנו כי אם בשנת ד"א רתתק"ו [1167-4927] ושהיא השנה שבה נפטר ראב"ע ברומא, האחרון בין הדווקים האלה הוא הרב ש. אוקס במאמרו הגדול שבמונטמרינש שנת 1916.

ואם נשאל, הן הלא ברור כי בשנת תת"ק (4900) היה ראב"ע ברומא ולא בשנת תתקכ"ו כי ראב"ע נפד כתב שבשנת תת"ק הבר ברומא את פרושו לקהלת. [עיין

אני מציגים תוכן דל ימנה זעירה כנבוכ המן מלות רבות. — אבל הוין מזה אנהנו מוצאים שדרוכו של ראביע לשום שמו לתוך שיריו שהם בראש ספריו או בסופם [כן בשיריו שבראש ספרו לקהלה, מאונס, איכה, אסתר, רות, איוב, ישעיה, היסור, הצחות, השם, כלי נחושת, יסוד מספר, יסוד מורא, האחד, סוף פרושו לדניאל, תרי עשר, עין רחוק: דיימע אונד געדיכטע וכי עמוד 80 16] ומדוע העלים שמו דוקא בשיר לדרור דורים, בסוף חבורו היותר גדול וחשוב?

ועוד כי יש הרבה כ"י לשיר הזה אשר מתוכם נראה ברור כי יד המעתיקים באמצע השיר הזה. כי בכ"י קמברישש I. 119 כך Cat. Schiller—Szinnessy מובא אותו השיר ובשורה 7 כתוב כך:

בשם יה שיעורתי בטובך וכתבתי לשיר כל הספרים

ובכ"י ואשיקן סימן 249 דף 142 ע"א כתובה אותה השורה כך:

כתבתי לשיר כל הספרים

וכן בכ"י המובא ברשימת Szinnessy — Schiller עמוד 44 כתובה אותה השורה כך:

וכשם שיעורתי בטובך וכתבתי לשיר כל הספרים

אבל השנה תתקבץ כתובה ככולה, רק כי בכ"י קמברישש הנ"ל כתובה השורה העשירית כך:

ביום ישי ביום טובה ושמה לאדר בו עשית גם לעכרים.

זהו מציגל כ"י אלו כבר נראה ברור שלא ראביע כי אם המעתיק מדבר מתוך גרנו של אותו השיר, המעתיק אשר העתיק לאוה שר עשיר את כל פרושו ראביע לתורה. ואמת כי לפי גרסת כ"י ואשיקן 39 וכ"י וינה XXXI—39 כתוב בשורה 6—7:

ועורני להתהכס בדתך וארעם יהו על פי סדורים
כמו עד כה עורחתי בטובך לפרש עוד פשט כל הספרים.

ומזה נראה שראביע נופו מדבר אלינו בהתחלתו שהשם יעורנו לפרש גם יתר ספרי המקרא, ואין לשון זה ראוי למעתיק כי אם למפרש נופו. אבל מתוך שורות אלו דוקא נראה ברור שאף אם נאמר שראביע כתבן אבל עכ"פ לא בשנה פסוקית — שהיא לדעת החוקרים ההם: תתקבץ — כתבן, כי אין יעלה על הדעת שראביע, שהוא או כבר בן המש ושבעים שנה, ירצה עוד לחבר פרושים על יתר כל ספרי המקרא? וכלום לא הרגיש כי קרוב ימיו למות? ועוד דהנה בעת ההוא, וחינו בשנת פטירתו, כבר היו כל פרושיו לתנ"ך נמורים בידו, כמו שנבאר לקמן, ושוב על איזה ספרים הפך לעשות עוד פרושים? וכבר היה ענין זה קשה גם להכנס הוין אשר חקר הדק היטב בשירי ראביע וכתב בספרו: דיימע אונד געדיכטע דעם ראביע בראשית 1817 עמוד 81 בהערה 13 לשיר הזה שכתב ראביע לא לחבר פרוש חדש לתנ"ך כי באמת בעת ההיא כבר היו פרושיו לכל התנ"ך נמורים, רק היתה כונתו שיעורנו השם לפרש את המקומות שלא פרשם עדיין היטב או לא פרשם כדי הצורך, אבל מי לא ירגיש את גודל הדקא שכתובה

מאמר "ראביע ומלאכתו הספרותית ברומא" אשר הודפס ע"י [129] על ידי יעקב ראביע בסוף ימיו עם שירת לרומא, נמצא מוכרחים הם להאמר כי אהרי שהתקבץ ראביע ברומא היתה בשנת התק"ף בלוקא, בשנת התק"ף במגאבה ואחר כך בעיר וינה בשנת התק"ף בדרוש בדרום צרפת, בשנת התק"ף בדרום שבצפון צרפת ובשנת התק"ף בלונדון [את התעוררות לכל המסעות האלו עיין במאמרו: "באיו שנה מת ראביע?" במגאבה ומערב ירושלים תרפ"ח בך שני עמוד 245-255] שב ראביע שנית בדרך הגדול והמורא היה מלונדון לרומא, למרות שכבר היה אז וקן כבן שבעים שנה! והנה חוקרים אלו שכחו אך נסעו הנסעים במאה ה"ב והשבו שהורה היכולה ביד איש וקן כזה לעשות מסעות גדולות וגוראות כאלו, ועיין במאמרו: "איפה מת ראביע?" ב"קריה ספר" ירושלים בך ה' עמוד 126-141 ובמאמרו: "ראביע ועבודתו הספרותית באנגליה" [אוצר החיים] בך ה' שברדרי שראביע לא ברומא נפטר כי אם בלונדון שלא היה ברומא רק פעם אחת, סביב שנת תת"ק].

ואם נוסף לשאל דהלא אנו יודעים ברור כי בלוקא כתב ראביע את פרושו כמו שהזכיר ראביע נופו בפרושו לבראשית ל"ג וי"ד ולא ברומא, ועוד שאנו יודעים ברור כי בלוקא התגורר ראביע בשנת התק"ף [4903] כמו שנבאר לקמן? על זה יעקב כי כאשר שב ראביע מלונדון לרומא או היה שנת בלוקא ובאותה שנה עמד בפרושו לבראשית ל"ג וי"ד, ואחרי כן שב לרומא ששם גמר פרושו לכל התורה, והקרים אלו הוצרכו ליכנס בדרוקים כאלו מפני שיש שני כ"י לפרוש ראביע לתורה שבסופם כתוב שיר אחד המיוחס לראביע זה לשונו:

1. לדרור דורים שנותק אלהים
2. ואחרי הי וקם לעדי עד
3. ושוכן עד וקדוש רם וגשגב
4. ומדרבם בדרך הישרה
5. בחסדך אלהים למדני
6. ועורני להתהכס בדתך
7. כמו עד כה עורחתי בטובך
8. והשלמתי בארבעת אלפים
9. שנת ששית למחזור ר"ס ברומי
10. ביום ששי ביום טובה ושמה לישראל קדושים גם מהורים.

השיר הזה מובא כך בכ"י אשר בספריה של הואשיקן ברומא סימן 39 דף 145 ע"א ובכ"י אשר בספריה הלאומית בוינה סימן XXXI—39, וגם גרסם כמה פעמים. [בס' דיימע אונד געדיכטע של הוין ע' 71] והיו מכאן מפורש ונא כי ראביע גמר פרושו לתורה בשנת התק"ף בעיר רומא, אפס כי כבר הטיל ספק נאמנות השיר הזה בכלל, ההכנס מ, פירלנדר, אחד הבקאים ביותר בחבורי ראביע וכתב בספרו הגדול האנגלי Essays וכי חלק IV, עמוד 158 כי השיר הזה ראוי יותר למעתיק של פרוש ראביע מאשר לראביע נופו כי סיכו של ראביע להביע רעיונות גדולים במלים מעטות, בחרוד ובסגנון נוש ומצק, בעוד שבשיר הזה

ואת? הריב. ש. אוקס אבר [מונטשריפט שנה 73 עמוד 490] כי ראביע התהני
 שויבה צפרש את יתר ספרי המקרא בשיטה שניה, כי יודעים אנו שיש ספרים
 שראביע פרש אותם שתי פעמים; — אבל כל הדחקים האלו אך למותר הם.
 כי אין להכחיש שפרושו של ראביע לחלוק לא בסוף ימיו נמר, כי הנה בפרושו
 לשמות [ג' יד] כתב ראביע: המשכיל שדע יסוד הנוח והנוע, ידע דרך השם
 ואך הוא בסממא. גם אליה הנביא יורה צדק זה סוד. עכיל נמצא
 כי בעת שכתב ראביע את פרושו לתורה, השב, שעיי אליה הנביא אפשר לדעת
 אך לבטא את השם, והנה גם בספר השם של הקר ראביע בענין קריאת השם
 הנכתב ולא נקרא [ק' י"ה, שער י"ח] וסיים דבריו: ובימים שעברו הייתי
 הושב כי אליהו יוכיח, עד שמצאתי וגשמו אומר [נחמיה ז']. עכיל והנוגע
 לפרוש ענין זה עין מה שכתבתי כנאצר החיים שנת ת"צ עמוד 201, אבל
 עכ"פ נראה כי בספר השם הור ראביע מזה שכתב בפרושו לשמות,
 ומתי חבר ראביע, ספר השם של? הנה בראש הספר כתב ראביע גופו
 שכתבו בעיר בדרש (Beziers) שבצרפת, ומתוך ספר "ראשית הכמה" של
 ראביע יודעים אנו שהתנור בדרש בשנת תתק"ה. כן ראוהו בכ"י הראשית
 הכמה קדקס ואמיקאן סימן 390 Palat. Ebr. דף 57 ע"א, וכן העלה
 גם הרב אוקס גופו במונטשריפט 1916 עמוד 194 הערה 7. והרי מה
 יוצא מפרוש כי ראביע חבר את פרושו לתורה עכ"פ לפני שנת תתק"ה, ושוב
 דברי השיר בתאריך התקכ"ז בטלף ימבטלף, ועיי עוד במבוא שלי לפרוש, משנה
 לעורא הוצאת "מנורה" וזה תרפ"ז עמוד 33—39 שהבאתי כמה ראיות על
 קדמות פרוש ראביע לתורה עכ"פ לפני שנת התקכ"ז.

[והנה הרב ההכם ש. אוקס Monatschrift 1929 ע' 489—491] יצא
 לסתור את ראיותי אשר העליתי בחבורי בענין זה, וכאשר הגיע לראיה שלי הוותר
 הזקה אשר העליתי גם כאן ושאין להשיב עליה, כתב: „Den Beweis aus
 dem ich leider nicht in der Lage nachzuprüfen, da ich dieses Werk nicht habe.“
 לא ראיתי אינראיה כלומר, מה שלא ראה הוא, משם אין להביא ראיה — גם פלא בעיני שהרב אוקס כתב
 בירחון הגיל שנה 1930 ע' 309 סימן 6, כי כאשר הגעתי ב-Monatschrift
 307 דסימן 6 של דבריו: שחקתי, ולדעתי שחקתי מפני שלא
 ידעתי מה לענות לו, אבל באמת לא שחקתי, אדרבא, כתבתי שאין ברצוני לבטל
 את הדברים, לפי שכבר כתבתי באותו ענין מאמר גדול, במורה ומערכי ירושלים.
 ת"פ"ש [עמוד 245—256], ושם בארתי הענין באריכות. אפס כי מר אוקס לא
 חזר אחרי מאמרי, ונקל יותר היה בידו לפסול את דברי בלאחר יד, ואין דרך כזה
 לחועלת החקירה האמתית.

ועוד ראיה הזקה שאין לתת אמון לתאריך התקכ"ז שבסוף השיר לדור דורים,
 כי הנה אין ספק כי מנהגו של ראביע היה לרשום בסוף חבוריו את זמן כתיבת
 הספר ולפעמים גם מקומו. כן חזיר כי השלים פרושו לישעי באיר שנת תתק"ה

בליעא: וכן כתב בסוף ספר הצחית שלו שנמרו בחשרי ראש שנת תתק"ז
 וכן בסוף פרושו לתרי עשר כתב שהשלימו בראש חודש טבת תתק"ז בעיר דרום.
 וכן בסוף ספרו "סוד מורא" שהשלימו בירח אב תתק"ה, אבל בכל המקומות
 ואילו אנו רואים שדקדק לקבוע את השנה ואת החודש ולפעמים גם את את היום
 שבתודש, ואם בספרים קטנים דקדק לרשום את התאריך מכיש שיהיה לו לקבוע
 בדיוק את העת שבה נמר פרושו לחמשה חומשי התורה! והנה פלא שבשיר לדור
 דירם: זה נקבע השנה שתי פעמים [שנת תתקכ"ז—שנת ששית למחזור ר"ס] —
 אבל לא נקבע לא החודש ולא היום שבחודש! ועוד יותר נפלא שנקבע י"ט
 של השבוע באמרו: "ביום ששי ביום טובה ושמהה", ומי שמע כזאת לקבוע
 את השנה ויומו של השבוע ולהעלים את החודש ואת היום שבחודש? ובאמת כל
 התקדים בענין זה דרשו לדעת פשר "יום ששי" זה שהוא יום טובה ושמהה?
 ונרץ חשב [בקרית ישראל שלו, גרמניה, חלק VI ע' 449] שכונתו שנמרו בששי
 בשבת שחל להיות ביום טובה, שהוא יום טובה ושמהה, אבל באמת לא מצאנו
 שנקרא היום טובה ושמהה ועוד דמדוע עזב את העקר: תנוכה, ורשם את
 הטפל: "יום ששי"? ויותר נכון היה שהבינה לפורים שנאמר בו "אודה ושמהה",
 אבל כבר כתב ההכם ששיינשניידר [בספרו Abr. Ibn Esra וכר 1880 עמוד
 63 הערה 11] כי בשנת תתקכ"ז לא חל פורים ביום ערב שבת כיא ביום ג'
 בשבת, ועוד כי לפי הרשימה שאחרי אותו השיר כבר נפטר ראביע בירח אדר
 תתקכ"ז, והזין חשב [בספרו הגיל עמוד 82 הערה 6] כי כונת "ביום ששי" על
 היום טובה, שהוא יום טובה ושמהה, כי בשנת תתקכ"ז היה יום ראשון דהיום
 ביום כי בשבת וזה ה' דהיום היה בששי בשבת, ואז נמר ראביע את פרושו, ע"כ
 תוכן דבריו של רוזין, — נמצא חשד רוזין את ראביע, שהיה צדיק בדרכיו וחסיד
 במעשיו, שכתב בדושיענא רבה, וכן לא יעשה, [ועיי שיע אורח סי' תקמ"ה סעיף
 ט', ואין ספק שראביע לא הקיל בזה] בסוף בא ההכם ד, כהנא [עיי בספרו רבי
 אברהם אבן עזרא וזאשוי תרג"ד ד"א עמוד כ"ז] וכתב כי רבים יגעו לדעת פרוש
 "ביום ששי יום טובה ושמהה" בעוד כי פשוט הדבר, כי לפי ראביע היה כל שבת
 יום טובה ושמהה, ולכן כבר בערב שבת שמח לקראתה ועל כן קרא גם לערב שבת
 יום טובה ושמהה, ע"כ, אבל שכה ההכם הזה כי עכ"פ רצה ראביע לקבוע את
 הזמן אשר בו נמר את פרושו, ואילו היה אותו יום ששי ערב שבת פשוט שוב
 לא קבע בזה שום זמן כלל, כי לא נודע ממנו לא החודש ולא היום שבחודש,
 ומדוע היה חשוב בעיניו לקבוע את היום ששש בוע, ולא את החודש ואת
 היום שבחודש בדרכו של ראביע בכל מקום ובדרכם של כל הבריות? ולכן
 לדעתי איא לחלות בראביע שכתב תאריך הסר ופגום כזה, ולכן יותר נכון התאריך
 אשר בכ"י קמבריש הגיל הגורם: "ביום ששי ביום טובה ושמהה לא דר, בו
 עשה גם לעבדים" — ולפי' הכונה כי המעורק העתיק את פרושו ראביע בשביל
 איזה נדד ושר, וזמרם בשישי להודש אדר, ולא בששי בשבת, ואני אומר
 שאף אם נכון הדבר שראביע כתב את השיר "לדור דורים" אבל עכ"פ מן המלה

אבל בכ"ז נראה לי כי על ידי שקבענו מקום חבור פרושיו לתורה — ואמרנו שחברו בעיר לוקא — נוכל לקבוע גם זמן חבורו כי עכ"פ ברור שבניו לוקא התגוררו ראבי"ע סביב שנת תתק"ה כי כן העיד הוא בעצמו בסוף פרושו לספר "שע"י באמרו: נשלם ספר ישעיה הנביא והודות לאין מספר לאלהי אבי שלמדני ספר נביאי ורחיבים לבני ותמך ימיני להשלים מכתבי בלוקא עיר מושבי.

[מובא בספרו של רוזין ע' 122.]

ובתוך פרושו זה לישע"י כבר הוא מזכיר את פרושו לתורה ט"ת פעמיים⁵ בעוד שבפרושו לתורה אינו מזכיר את פרושו לישע"י אפילו פעם אחת. נמצא חבר את פרושו לתורה לפני פרושו לישע"י, והזכיר שאנו יודעים כי את פרושו לישע"י נמר ראבי"ע בחודש אייר שנת תתק"ה בלוקא, ושוב בדין אנו משערים כי את פרושו לתורה נמר שם בשנת תתק"ד (4904) או בראש שנת תתק"ה.

עוד עלינו להזכיר דבר אחד בענין פרושו של ראבי"ע לתורה בטנע להצננותו. כמו שלא נעשה רצונו של ראבי"ע כמה ששט את שמו של פרושו וקראוהו "אבן עזרא" בעוד שהוא קרא לו "ספר הישר", כמו שאמרנו, כן נעשה עוד שני אחר בחבורו זה, מה שלא עשה על לב מחברו מעולם.

עלינו לדעת כי בהיות ראבי"ע לעד תתק"ג [4913] בעיר דיוס [Dieux] שבצפון צרפת או שוב החל להכיר פרוש חדש לתורה⁶ בפרושו זה הוא מאריך יותר מאשר בפרושו הראשון אשר חבר בלוקא, ולכן נקרא פרושו זה בפי החוקרים בשם "פרוש האריך". כדי להבדילו משיטתו הראשונה שנכתבה בלוקא בסגנון מוקדם ונקרא בשם "פרוש הקצר", מן הפרוש האריך ההוא לא נמצא היום רק ההקדמה והפרוש

"השלמות" [שורה 8] והלאה אם מתחת ידי ראבי"ע יצאו אותן השורות, אז לא יצאו באותו התאריך, כי ראבי"ע כתב תאריך אחר, ולדעתי היה שם במקור שנת תתק"ד או תתק"ה ואת התאריך הזה שנו ושכחו ופגמו המעתיקים וכתבו שמה את שנת ההעתקה, ולפי"ז אין משיר זה שום ראיה על זמן חבור פרושו ראבי"ע לתורה ולא על מקומו.

⁵ פרוש ענין זה יבואו לקמן בפרק: "פרוש ראבי"ע לספר ישעיה".
⁶ שראבי"ע כתב פרושו זה לעד שנת תתק"ג ואת אנו יודעים, כי בסוף פרושו זה לספר שמות נדפס בהוצאה הראשונה וכן נמצא בכמה כ"י: "ספר ואלה שמות חבור לראברה נשלם שנת תתק"ג יקר כמו שהם", מובא גם ע"י גרין כרך VI ציון 8 סימן 5 [הוצאה נרמנית], ושנעשה חבור זה בעיר דרום, ואת אנו יודעים כי בפרושו זה [שמות י"ב כ"ז] הזכיר ראבי"ע שחבר את הפרוש ההוא בעיר דרום, ורק בהוצאות היותר חדשות כתוב שם בשעור "לוקא" במקום "דרום", ועין מאמרי: דבני אברהם אבן עזרא בצרפת [מורה ומערה, ירושלים כרך המשי עמוד 38—34] שצ"ל דרום והוא העיר Dreux שבצרפת, וכן הגרסא בכ"י אשר בספריה העירונית

לסדר בראשית נה והצי לך לך⁷ והפרוש לכל ספר שמות. כבר בימים הקדמונים, כיום אשר המציאו את מלאכת הדפוס, היו כ"י אשר העתיקו את הפרוש הקצר לכל המשה חמשי התורה, כמו שהזכר ראבי"ע בזמנו⁸ והיו כ"י שבהם היה נעתק לספר שמות גם הפרוש הקצר וזה האריך, באופן שהעמוד היה נחלק לשנים ובצר אחד היה הפרוש הקצר ובשני באותו עמוד נפס האריך⁹, והיו גם מעתיקים שערכו את שתי השיטות יחד ועשו ע"י בלבול בדברי ראבי"ע¹⁰ אבל היו גם כ"י אשר מתוכם נשמט הפרוש הקצר ל"ש מ ו ת מכל וכל ובא במקומו רק הפרוש האריך, וכאשר עשו המעתיקים, כן עשו גם המפורשים הקדמונים לפרוש ראבי"ע לתורה, יש שפרשו לספר שמות רק את הפרוש הקצר ויש שפרשו את שניהם.

ויהי כאשר הביאו את פרוש ראבי"ע לתורה בפעם הראשונה בדפוס, אז נעשה דבר זה וזה, כי לספר בראשית, ויקרא, במדבר ודברים נדפס הפרוש הקצר, ול"ש מ ו ת נדפס הפרוש האריך, ובנראה בא לידי המויל הראשון כ"י כזה שבו בא הפרוש האריך במקום הקצר, ולא הרגיש בו המויל, כי רק החכמים החדשים התחילו להרגיש שהפרוש שהנדפס לספר שמות אינו בת שישה אותיות עם יתר דל"ת הספריים¹¹, ובכן ככל יתר ההוצאות הרבות שיצאו לאור אחרי ההוצאה הראשונה, בכלל נדפס לשמות הפרוש האריך במקום "דל"ת כמו בהוצאה הראשונה.

המפרש הגדול הקדמון לפרוש ראבי"ע, רבי יוסף טוב עלם דספרדי, שהו לעד שתי מאות שנים אחרי ראבי"ע, היה הראשון אשר הרגיש בשגגה זאת, בהקדמתו לפרושו לספר שמות¹². הוא מזכיר ע"פ י"ג ראיות חזקות כי הפרוש הקצר לשמות הוא הפרוש העיקרי לראבי"ע ושהוא אה דבוק ליתר פרושו לבראשית, ויקרא, במדבר ודברים, ולא עוד אלא שגם המויל ספק בפרוש האריך אם בכלל נעשה פרוש זה ע"י ראבי"ע.

בעיר פראנקפורט ובשאר כ"י, והגרסא דרום המבואה בדפוס ובכמה כ"י: משובשת. ⁷ יצא לאור בתור הוספה לספרו האנגלי של מ. פרידלנדר Essays עמוד 1—68. ⁸ כמו הכ"י שבספריה של האקדמיה בבודאפשט שהיה נד עיני, ומובא בקטלוג ווייט, פרינקיפס 1906 סימן 18.

⁹ כאשר העיד ע"י שר"ל בברס המד ח"ג פראג תקצ"ח עמוד 173. ¹⁰ כן הוא בכ"י "שבספריה הלאומית בעיר וינה שהיה נד עיני [רישימת קראפט סימן XXXI—139] וכן בכ"י קמברידזש סימן 46 שהיה נד עיני החכם באבר. ¹¹ הראשון בין החוקרים החדשים שהרגישו בענין זה היה הרב החכם שלמה יהודה רמפורט בספרו "תולדות ר' נתן בעל הערוך", הערה י"ג, ואחר כן במאמרו הגדול בצייטשריפט של א. גייגר ח"ה עמוד 262—282 שמוטגרד 1839. ¹² ספר "צפת פענה" ד"ר יוסף טוב עלם הספרדי, הוצאת הציגו קראקו תרע"ב עמוד 182. תחלה יצא פרוש חשוב זה לאור בספר "מרנליות שוכה" [אמסטרדם תש"ב] כ"ש, אוהל יוסף, בהוצאה נדועה.

לדעתו תלמידיו חבדו: מתוך ספריו ולכן גם אינו מפרש לספר שמות רק את הפרוש הקצר בלבד.

אבל בכך מאחר שהפרוש הארוך נדפס בהוצאה הראשונה וירש את מקומו של הקצר שלא בדיוק. כיון דעל ע"פ הפרוש הקצר לשמות נתגלגל בכ"י עד שהוציאו לאור החכם יצחק שמואל רגיו¹³ בהוצאה די גרועה, בלי כל פרוש והערה ובנשימה אחת אף בלי רשימת הפסוקים והפסקתם. בשנת תרפ"ז שוב הוצאתו אני ע"פ נ"י ב"י עם הערות שונות ועם פירושי¹⁴ "משנה לעזרא" ועם מבוא גדול, אשר בי דברתי באריות על כל הענינים אשר בהם ננעתי פה וכן ע"ד חיים שבין הפרוש הארוך והקצר. גם הבאתי ראיות ברורות שהפרוש הקצר לשמות הוא אה דבוק לפרוש ראב"ע, לבראשית ויקרא. במדבר ודברים הנדפס בחומשים ונולד עמהם בכנס אחת, ועל כן בכל מקום אשר רמז ראב"ע בספר שמות לפרוש הקצר לשמות ימצאו הדברים אשר עליהם רמז ראב"ע במקום הראוי ולא כן בנוגע לפרוש הארוך. וזאת ראיה ברורה כי כאשר רמז ראב"ע בפרושו מספר לספר הרי על הפרוש הקצר היתה כוונתו ולא על הארוך אשר חבר לדעתו כמה שנים אחרי כן.

והיום כבר הסכימו כל החוקרים העוסקים בענין זה כי הפרוש לראב"ע הנדפס בחומשים לבראשית, ויקרא, במדבר, דברים והפרוש הקצר אשר נדפס בדרך בהוצאת החכם יצחק שמואל רגיו ועל ידי הס ביהר שיטה אחת ואין לפרוש הנדפס בחומשים לשמות שום חלק ונהלה בשיטה זאת, ולכן אם יוצאו לאור המישים עם פרוש ראב"ע או פרוש ראב"ע נוסף או מצוה להתחיר עטרה ליושנה ולהדפיס את הפרוש הקצר לשמות במקום הפרוש הארוך, כדי לעשות בזה דעון ראב"ע כמו שעלה לו במחשבתו תהלה.

*
[המשך יבוא]

¹³ באור על ספר שמות, נקרא הקצת משונה מן הנדפס הנקרא הארוך, להחכם המפורסם הגדול בשערים ויראב"ע ולה"ה, לא בא עוד עד היום בדפוס. נעתק מכתב יד נשן הבא מעיר מונט וזכנא הכית הדפוס על ידי הקטן ישיה בראנ שנת ת"ד לפ"ק.
¹⁴ הוצאת "מנורה" וינה תרפ"ז.

[124]

על דבר ספר היסוד וספר שמות יתר ל' אברהם אבן עזרא.

מאח מיכאל וילנסקי (ברלין)

ר' אברהם אבן עזרא כשהוא בא למנות ספרי עצמו בדקדוק הוא אומר: חבדתי בדקדוק בסרינת רומה ספר המאונים ובעיר לוקה ספר היסוד ושפת יתר ובעיר מנפוחה ספר צחות¹, אבל בשעה שמהספרים מאונים וצחות נמצאים כח"י בספר הנזכר וגם נדפסו הרבה פעמים², לא זכו השנים האחרים לפרסום מרובה, ביהוד ס' היסוד שלא נמצא אפילו ברשימות ספריו של הראב"ע אצל הביבליאוגרפים הקדומים. רומה שהראב"ע צפה מראש את גורלו של ילד רוחו זה והשתדל להקים לו לפתוח שם ושארית בספריו האחרים. בספרו צחות (פיורדא חקפ"ו דף י"א), במקום שהוא מדבר ע"ד משקלי השירה העברית, הוא מביא לדוגמא חרות:

קרא ספר היסוד יגלה לך כל סוד שפת העבריים,

שבדואי לקח הוא משרי שכחבו אנב ספרו זה³; בפרושו על התורה הוא מצטט אותו ס' פעמים⁴, מספר העולה על מספר הציטטות שלו בספרו מאונים—את ספריו האחרים בדקדוק אין הראב"ע מזכיר בפרושו כלל. קרוב לשער שהסבה האמתית לזה הוא, שמאונים היה ספרו הראשון בדקדוק בכלל, וס' היסוד—הראשון המקיף במקצו; זה וכבר כלל בחוכו הרבה דברים מהנמצאים בספריו המאונים; את ספרו צחות—המקולה והשלם שבספרי הדקדוק שלו, מאותם הנמצאים בידנו—כחב, כמו שראינו, אחרי ס' היסוד; ואפשר שהוא גם באמת להשכחתו של זה, אך שיהיה ס' מפרשי הראב"ע שנחקרו בנדון זה, רק ר"ש מוסקס (בן המאה ה"ד) מזכיר פעם אחת בפרוש ספר זה⁵; מפרשו האחר, ר' יוסף ברי אליעזר מוב עלם הספרים (בן זמנו של הקדום), שהיה בקי מאד בספרי הראב"ע, כבר קובל בפרושו

(1) בפתיחת ספרו שפת ברורה: מהדורת ליפמן (פיורדא חקפ"ו דף ט"ז ע"א וע"ב). דביר ס' שני, וילנסקי עמ' 296.

(2) פעם הראשונה נדפסו שני ספרים ביהוד בהמאסף, ודקדוקים, בשנת ש"ו כוונציאה בדפוסו של בוסבורג ע"י ר' אליהו בחור, שהקדים צחות למאונים.

(3) כבר העיר ע"ז ליפמן בבאורו לשפה ברורה במקומות הנ"ל.

(4) בפרושו הרגול לבראשית א' א, ב' י"ג, ג' כ"ב, י"ג א' וכ"ג ד'; לדברים י"ז ג' וכ' י"ט ובפרושו הקצר לשמות ח' ג' ו"ב א.

(5) כבר בשם שילר-סגנשי בספרו הגרמני: "ראב"ע המדקדק" עמ' 16 הערה 68.

[125]

אהל יוסף בר מקומות שם היסוד לא הניע לידו. עד היום, שלא ראה ולא מצא אותו⁽¹⁾; ריי משקוני (ליכ בן המאה הי"ד) כותב בהקדמתו למירושו (בכ"י): ויער ה' את רותו והבר בהכנסת הדקדוק שפת יתר צמח ומאונים⁽²⁾, ולפי עדותו של שפינשניידר⁽³⁾ הוא אומר כמה פעמים בפירושו להדוא שהראב"ע חבר רק ב ספרים בדקדוק (כלומר גם הם שפה ברורה לא היה ידוע לו) ור' מנחם חסר (הי בסוף המאה ה"ט) ותחלת ה"י⁽⁴⁾ כותב: וכבר הזכרתי שזה ס' היסוד לשמע א. [שפענו] וזינינו לא ראתה, כי לא נמצא במקומות אלה⁽⁵⁾.

כן היה מצב הדברים בשעה שבא שמה פינסקר והדע בספרו "לקוטי קדמוניות" (עמ' 186). קרא נא החירה להראב"ע בראש ספרו יסוד דקדוק (מציאותו מסופק היתה לחשובו אחד עם הצחה Geiger Wiss. Zeitsch. I 388)⁽⁶⁾ והוא אצלי כ"י. אפשר שפינסקר עצמו כבר הרגיש בהשגה הקפן שבין ס' היסוד ובין יסוד דקדוק, אבל מכיון שם אחר בדקדוק לא נודע להראב"ע, הדין נותן שנאמר שהנמצא הוא החסר; הם שפת יתר — מלבד שלכאורה אין שום דמיון בין שני וכן שם הספר שמצא פינסקר — כבר נמצא בינתיים וגם נדפס ב' פעמים⁽⁷⁾ שאר החוקרים שלא ראו את כה"י של פינסקר ולא יכלו לחקור ולדרוש הדבר בעצמם לא הרתירו אחר דבריו, כמובן, והעובדה שפינסקר מצא את ס' היסוד חיחה להם להלכה פסוקה⁽⁸⁾. פינסקר העתיק ספר זה מכ"י שנכתב בשנת ה' ו' ע"ס כתובת בראשו: זה ספר יסוד דקדוק להראב"ע, וגם רשם את שגור הנסחאות שמצא בכ"י אחר ששנה ה' ר"י שבראשו היה חרות: בעזרת... אהל לכתוב יסוד דקדוק, ובסופו: ושלם ספר יסוד דקדוק, בידע עם העתקתיו מתוך כ"י של ספרים אחרים (בתוכם

- (1) בראשית ב' י"ז (דף ס' ע"ב ס' ק"ט), ג' כ"ב (י' ע"ב ס' קס"ב), י"ג א' (י"ב ע"א ס' ס' ז') וכ"ג ו' (כ"ה ע"א ס' ס'); הדפים והמסמכים הם עפ"י חס', מרגלית מוכה (אמשוררם ה"ב).
- (2) "אוצר טוב" של בלז'ניר (חלקו העברי של המגזין) שנה ג' (1876) עמ' 33.
- (3) מגזין שנה ה"ג עמ' 98, כתבי שפינשניידר כרך I עמ' 540.
- (4) שפינשניידר בספרו, רשימת כתי העברים שבספרות לידן, עמ' 128.
- (5) גייגר מחליט זה על סגור העובדה שכל הציטוטים שהראב"ע בפירושו מביא בשם ס' היסוד (גייגר מביא ה' ציטוטים מהם) הזכירים לעיל בהערה (4) נמצאים בצחות, ולא חש לה, שהחרוק, קרא. הגיל המובא בצחות אינו נמצא לא בשיר שלפני ס' זה וגם לא בזה שלאחריו; את חס' שפה ברורה (במקום שהראב"ע מונה אותם להדוא לבי ספרים, כמו שראינו) לא ראה עוד אז גייגר, עיין להלן עמ' 76 הערה 4.
- (6) הוצאה ראשונה ע"י ב' ל' בוסלוביץ בפריסבורג תקצית ועוד הפעם ע"י ליפסן בפרינקספורט עד נהר טיין תרי"ג.
- (7) ראה למשל, הסוכרי לשיפושניידר שנת י"ג (1873) עמ' 68 ושוח"ה בהקדמתו לס' העבור לראב"ע (ליק 1874) עמ' 12 הערה 22.

גם העתקה חלק הם שפת יתר הגיל) נכנסה העתקה זו לקובץ שנמצא בעזבונו של פינסקר⁽¹⁾.

קובץ זה שהיה לקנין ל"בית המדרש" בוונא, היה ברשות בכר וחוא נהן בספרו המפורסם הגיל דויה מפורט על אדות ס' זה, ס' היסוד או כמו שהוא מכונה שם ליתר באור ס' יסוד דקדוק⁽²⁾ (ספרו הגיל עמ' 9), פרסם את תחלתו בנספחים לספרו (עמ' 148-149): וגם קטעים שונים ממנו. מלבד זה מצא בכר שכל השמועות יחד מחברים בני זמנים שונים (בני המאה הי"ד, ה"ט וחס"י) וגם בני ארצות שונות מביאים בשם חס' שפת יתר, כלל—חזן סאחת—נמצאות בס' כה"י של פינסקר; המחברים הם: בעל חס' אהל יוסף (מהאי קנדיאה וכתב את ספרו ברשק) — י"א פעמים (בתוכם ב' פעמים, במקום שהראב"ע אומר: וכבר בארתי בס' היסוד והוא מעיר ע"ז שלא ראה את ס' היסוד, אבל מצא את הדבר בס' שפת יתר), ר"ש שמוט — פעם אחת; בעל חס' "מעשה אפוד" (בן המאה ה"ט) — פעם אחת, והמרקד ר' אלישע בר' אברהם בר' סתתיה בספרו מגן דוד, ספר הגנה על הדרין מרשנה בעל חס' "מעשה אפוד" ואחרים עליו (נדפס בקונסטנציה במקום מגורי הספר בחי"ו, ונשלמה הדפסתו בערב פסח רע"ז) — ח' פעמים⁽³⁾. אבל לא רק את הציטוטים מצא שם בכר; אחד המחברים הזכרים — בעל חס' אהל יוסף — רגיל לצין גם את מקום השמועות שהוא מביא, למשל: בתחלת ספר ש"י (מרגליות מוכה, ס' ע"ב ס' ק"ט וכ"ה ע"ב ס' כ"ז ול"ג), בסוף ספר ש"י (שם כ"ד ע"ב ס' ב') בס' ש"י בשער הבנינים (שם כ"ג ע"א ס' י"ח), בס' ש"י בסוף הבנין השני (קס"ז ע"ב ס' כ"ג) ובכר מעיד שמצא את כל המקומות האלה מכונים⁽⁴⁾. להפך, יודעים אנו מדברי בכר, שסמ' הפעמים שהראב"ע מזכיר את ס' היסוד נמצאים בכ"י זה רק ח' מקומות⁽⁵⁾, שהשמועה שמוטט מזכיר בשמן, איננה נמצאת שם ושהמקומות שבעל חס' אהל יוסף אינו מעיר עליהם שהם נמצאים בס' שפת יתר — אינם נמצאים בכה"י (בראשית א' א' וכ"ג ו'). בכר טראה גם על העובדה שהראב"ע

- (1) עיין ספרו של בכר הגיל עמ' 10-9 בפנים ועמ' 11 הערה 51.
- (2) ליפסן מונה את המחברים ואת המקומות בבאורו לס' שפה ברורה במקום הגיל ובמבואו לס' שפת יתר הגרפס (עמ' 21 הערה 1), אלא שהוא מונה בס' מגן דוד ר' פעמים (ע"ב, ג', י"ז ול"ז) ובאמת צ"ל ח' פעמים: פ"ג ב' פעמים וגם י"ח במקום י"ז (שעות זו היא שעות הדפוס בס' מיד) (אצל בכר עמ' 15 הערה 70 שנת הדפוס של ס' זה—1516, בשעות). בכר שהס' מיד לא היה תחת ידו יכול למצוא בכה"י רק את שתי הציטוטים שתכנן מוכא בהערות לס' מעשה אפוד; אנו מצאתי עוד שתי ציטוטים בהקדמים שפרסם בכר; את הציטוטה הראשונה בפ"ג של חס' מיד לא יכולתי עוד לברר אם היא נמצאת בכה"י.
- (3) עיין ספרו של בכר הגיל עמ' 15-14 בפנים, ההערות 67-68 וההערה 70 ע' 16.
- (4) בצחות נמצאים ח' מקומות מהם ובמאונים ר' א' ה'.

מכנה גם את ספרו צחות (וגם את ספרו שפת יתר) בשירים שבראשי ספרים אלו בשם יסוד דקדוק¹ ושלא רק הראב"ע כי אם גם בן זמנו הצעיר ר"י אבן חבון מכנה בשם זה את ס' הרקמה לר' יונה אבן גנאח²; לפי זה גם מהבני יסוד דקדוק שעל כה"י אין להביא ראיה ששם הס' היה כך. ההוצאה היחידה מכל העובדות האלו, האפשרית מצד ההגייה, היא שפינסקר מצא את ס' שפת יתר, שבשרו שבראשו הוא מכונה גם בשם יסוד דקדוק, אבל בכך לא כן חשב ודוקא על יסוד ההוכחות הנזכרות הוא בא לידי מסקנה שהמסנה ששנה פינסקר בשעתו בלי הקרה ודרישה יתירה לא וזה גם עכשיו מסקומת, ושר"ן שנה יותר (מאמצע המאה הי"ד עד המאה ה"ו) התווכח ע"פ טעות משונה את ס' היסוד לס' שפת יתר; ואם האמר, ר' הציטטות שאינן נמצאות בכה"י יוכיחו? באותם ר' המקומות, אומר בכך, הראב"ע מכון לפרוש הקטע שלו לבראשית ולפירושו הרגיל לשמות; ואם האמר היאך הוא מכנה ב' פרושים אלו בשם אחד? מכאן, לפי דעתו, ראה שב' הפרושים הם בני מהדורה אחת; ואם האמר מה ענין יסוד דקדוק לפירוש עה"ח? בדק בכך ומצא שפעם אחת אומר הראב"ע על פירושו: והן אחל יסוד דקדוק (ולא ס' היסוד) ופירושו³. אחת עומד והמה על טעות בשקול הדעת מורה כוונתו שגשגל בה אחד מגדולי חוקרי דורנו, איך מבין למה היה לו ליגע כל אותן חגיגות ולכרכר כל הכרכורים, רק שלא להוציא דבר פשוט מפי.

לכאורה אפשר להביא ראיה לדעה זו מהעובדה שס' אחר לראב"ע נקרא בשם שפת יתר. ס' שעד כה לא המיל איש ספק באמתת שמו (שם עמ' 16)⁴. נפן נא וגראה משפט הספר ההוא! כנראה נתנו לו שם זה לפי שכאן אלו כה"י נמצא בראשו שיר:

ספר יסוד דקדוק כמו כתר	ספר יכנס לב כמו נחר
ספר בשם חלמך שמו חיים	ספר ינלה לו דבר סחר
ספר לאברהם בנו מאיר	ספר קראהו שפת יתר

(המלים: חברו בלוקה, הנמצאות בכ"י אלו לפני השיר, אינם מוכיחות כלום,

- (1) כנראה היו רגילים לא רק בהצרוף יסוד ודקדוק; אנו מוצאים בין ספרי הראב"ע: יסוד מורא (ס' בוראת ה'), יסוד מספר (ע"ד שמות המספרים), יסוד (וגם ס') המספר (ס' באריתמטיקה) ויסוד העבור (כ"א סוד).
- (2) עיין ספרו של בכר הנ"ל עמ' 8 הערה 37, עמ' 15 הערה 70 ועמ' 10 הערה 47.
- (3) שם עמ' 13 הערה 63 ועמ' 24 הערה 103.
- (4) דבריו אלו אינם לגמרי מדויקים: לאחר שיצא הס' שפת יתר לאור כתב גייגר: הס' שפת יתר אשר הביא כעל אחל יוסף הרבה פעמים (ומביא ה' מקומות מ"א הנ"ל) איננו הס' שפת יתר הזה כ"א ספר אחר ונראה כי הוא הספר הנקרא בימינו שפת כרורה והנה הספר הזה איננו לגנר עיני (כרם חבר כך ה' עמ' 100), ורק לאחר שקראה את הס' שפת כרורה ונזכר שגם שם אין אחת מהציטטות הנזכרות, שנה את דעתו.

הראב"ע תבר שם ספרים שונים: שני ספרים בדקדוק, פירושו לספר ישעיה ועוד ספרים ואפשר שחבר גם ספר זה שם). אנו רואים אפוא שלא רק כל המחברים והביבליוגרפים (בעל שפתי ישנים ובעל סדר הדורות) המזכירים את הס' שפת יתר וגם הראב"ע בעצמו בפתיחתו לס' שפת כרורה הנ"ל מזכירים אותו בתור ס' דקדוק, אלא גם בשר עצמו נאמר כך, בשעה שהס' הנדפס אחרי השיר הוא ספר הנגה על ר' מעדיה נאון מהשנות דונש עליו בפשטי הכתובים (בין יותר מק"ס סימנים שמכיל הספר עוסק רק הסימן) בשאלה דקדוקית שאינה נוגעת למשוש של מקרא. בשר הראב"ע אומר שחברו לשם חלמך שמו חיים; זה יהיה בספר למד דקדוק, אבל לא בספר הנגה על רס"ג, וביותר שהוא עצמו אומר להלן בפתיחת הספר: נדבך רוחי [אוח']; ההוספה היא ע"י ר' רומי והחקת פינסקר הנ"ל. להציל דברי הגאון, הדבר ברור, ששיר זה שנכתב קודם הס' שפת יתר (הדקדוק) בא שלא במקום; כבר בכ"י קדום ומשם העתיקות המפורים של שאר כה"י אין לנו כלל להתפלא ע"י שהרי לפני העתיקה פינסקר הנ"ל נמצא שיר-חידה שאין לה שיכות לנחם הספר כלל, ויש אומרים שמתחלה הוא ר' משה בן צורא¹; כבר מציד לנו עוד (שם עמ' 17) ששירתו זה (בשנויים) נמצא בראש ספר דקדוק של מחבר מאוחר; ידוע הוא המנהג גם בספרי דגוס הקרומים לכתוב איזה דבר בראש הספר, רק, בשביל שלא להוציא הניד חלק.

העולה מבררנו, שס' היסוד לראב"ע אבד לנו, שפינסקר מצא את הס' שפת יתר ושהספר הנדפס בשם זה, שס' האסתי אינו ידוע לנו בדברים האלו בקרבן כבר כתבתי במבואי לס' שפת כרורה (דבר ב' עמ' 282—290) עד כמה שהרשה לי שם המקום, וגם שם באחי לידי מסקנה, שפינסקר מצא את הס' שפת יתר (עמ' 282); ושהספר ההוא (הנדפס) איננו הספר שפת יתר (שם) אלא שהראיות שלי היו רק ראיות של שקול הדעת, אבל המציאות היתה לכאורה כולה מצדדת בזכותו של בכר. מספר הדקדוק היו ידועים לנו רק שני כה"י של פינסקר; מספר ההנגה נמצאים לפי ידיעתי שני כ"י בפרסיה (אחד בקובץ די רוס' 814 והשני בקובץ שפרן 21), כ"י אחד בכ"ס הרבנים שבברסלוי (קובץ סרוול No. 50); ב"י אלו היו תח"י; הם כלם מהמאה ה"ט ונכתבו באיטליה; בכ"י שפרן נאמר להדיא שנכתב בשנת ש"ה ברי"ו ובשנים האחרונות מוכח זה מסמך הניד ומהמנוח האותיות. כ"י של ספר זה היה תח"י פינסקר (הוא העתיק כאמור רק מקצתו, אבל ישלח שניים נוסחאות מכלו לגייגר והלה פרסמם בעתונו: יד' צייטשריפט IV עמ' 298). בכל אלו נמצא השיר הנ"ל לפני הספר². מלבד אלו מודיע גייגר בעתונו:

- (1) עיין ספרו של בכר הנ"ל עמ' 10 הערה 50 ועמ' 187, ספרו של רוזין (בגרמנית); חרוזי הראב"ע וסוריו, עמ' 21 הערה 2 ורוזי הצירפתית כך עמ' 57 עמ' 16.
- (2) ע"ד הדברים המשובשים שמצאתי בגרסון שם הספר והשיר בכ"י די רוס' וסורול עיין מאמרי הנ"ל בדבר עמ' 282.

וידע צייטשריפט זיך כרך III 1487 (ע"ס 288-282) שטייט אהיים בברודי'ש' ליה
 כ"י של ספר זה (ספר הגנה... העוסק בכללי הדקדוק) ובסוף זה עצמו (ע"ס 444-442)
 הוא מדיע עזר שקרא אהר בקרים יש לו כ"י של ספר זה (אפשר שזהו הכ"י שהיה
 הח"י פינסקר (1) מוצא כה"י ששמש מקור להוצאה הראשונה וסביר אינם יודעים לנו
 מתוך הספר עצמו (2) אלא שבעתהו של גינר וסנשפ' צייטשר (כרך V ע"ס 281)
 נאמר שכה"י הוא כפלורנץ (3). בקיץ העבר נודע לי שיש כ"י מס' ששה יתר
 להראב"ע בספריה הלאומית במרדכי ובקשה את הד"ר פרי יצחק ב"ר מרדכי
 ששהה אז שם, שיצוה לעיני לי את תהלת הספר; הוא נענה לבקשה והביא לי את
 צלומם של כ"י הדפים הראשונים של הספר (4) והגני סביב לו הודיה הנאמנה על זה
 גם במקום הזה. בראש כה"י (נאמר: בעו הצור, אח"כ מתחיל השיר הנ"ל (בחר) במקום
 (בחר) ואחרי השיר — בראשית כל מחשבה לבנו וכו', הכל כמו בהעתיק פינסקר הנ"ל
 שנחפרסמה ע"י בכר, השערתו ע"ד ס' היסוד ושם יתר נהאשרה אפוא עכשיו גם
 ע"י המציאות.

מה שנוגע לס' הגנה (שנדפס בשם י"י) לא רק שאין אנו יודעים את שמו,
 אלא שאינו ידוע אף מחבר אחר (מאלה שקדמו להוצאת הספר ברומס), שזכור אותו
 או שאמר שמעיה בשם; אצ"ל שהגן הספר העוסק בבאורי המקרא וצורתו הפוליטית
 היו מחיבים את פרסומו. ליסמן מעור בבאורי לס' זה (ס'מן ק"ה), שהרד"ק בפירושו

- (1) ליסמן אומר במבואו לשפת יתר הנדפס (ע"ס 21 הערה 2) שבספריה אפנהיים נמצא
 סמנו כ"י, אנו לא מצאנו את שם הספר לא בקהלת דוד וגם לא ברשימת הספרים שבאונספורד.
- (2) על השער העברי שלו נאמר רק, שהיה בכתובים עד היום הזה ועל הגרמני: eine
 seltene Handschrift; סאור הלוי למינס, שהיה מגיה בביתו שנדפס בו הספר
 כתב את הסבוא ודבר שם כוד רוח השיר והמליצה הסוכה עליו על דברים שונים, סן האר
 אשר בלבנון וכו' אבל לא ע"ד הספר.
- (3) ע"פ רשימת הספרים של הספריה הסי' מחזיק 15 דפים קטנים; העמוד הוא בן 20
 שורות; הכתב הוא כתב רש"י.
- (4) כנראה היה ביסלוינס רק סוהר בכ"י ולא מויל מדיע; הוא התחזק בזה שמכר
 למדנים את כה"י או את העתקותיהם שעתוק כנראה שלא כחזרות ושלא בדיוק וכוה היו
 ידיו מסולקות מהספר; סמעם זה העלים, כנראה, כדרך התגרים על מקום מוצא סחורתו. שרל
 כותב ללפרים באגרתו מיום כ"א שבת תקצ"ח (שנת הדפסת הש"י): שפעתי שהוא (בעל בזהר
 שלפרים היה מגיה שם) מדפיס ספרים כ"י ש"מכר לו מרדכי ב"ס ל"ח ש (אגרות שרל
 ע"ס 142); בזה מוכנים ג"כ דברי גינר; לא אעזר קנה וזהו על מגיה הספר שפת יתר כי
 שחת יסיו וזהו ברשטו הפסוקים כשעות וזה רמז על דברים רבים... כי כל המוציא ספר בזה
 לאור עליו מוטל החוב לראות גם בתוך שאר ספרי המחבר (ברם חסר ד' ע"ס 100), שחת במגיה
 וסיום במויל ועל ביסלוינס עצמו אמר שם גינר לפני זה שהוא הביא את הספרים לדפוס,
 סמע מינה שבהוצאה זו שמש המגיה גם במקום מויל.

לירמיה י"ח וכן בס' השרשים שלו ערך "צור" מביא פירוש הראב"ע לסוסק זה; שומצא
 בס' ההגנה, ומאחר שפ"י ראב"ע לירמיה לא נודע, הדבר נראה שהרד"ק ראה זה
 בשפה יתר שלפנינו, אבל מלבד שתהלכה עוד במחלוקת שנויה, אם באמת לא חבר
 הראב"ע פירוש לירמיה, או אולי רק אבר לזו, הגה אותו הפירוש שהרד"ק מביא
 בשמו נמצא גם בפירוש הראב"ע ל"ח ל"ח ל"ס (כ"א ט' ו"ג). מכלי ששים
 מתעוררת השאלה אם הספר הוא בכלל לראב"ע? על שאלה זו אפשר להשיב בחיוב
 נמור: א' בספר עצמו אנו מוצאים: ואני אברהם בן מאיר בן עזרא הספרדי (בפתיחתו),
 אסר אברהם המחבר (בפתיחתו) ב' הוא אומר שם: פירשתי בספרי סאונים (סמן
 קניה) ג' לשונן, סגנונו וסגנון הדקדוק הם אותם שבשאר ספרי הראב"ע בהכחם
 הלשון (סגנונו אמנם הוא שונה קצת, ביתור אינו משמש כאן במלה לכן, במשמעותו,
 "אבל", "אכן", "רק" שיש לה בערבית, כדרכו בשאר ספריו); ועל כלם ד' מצאתי שניאה
 אחת בספרו זה (ואפשר נוסחה אחרת), שהראב"ע תזר עליה בג' ספרים אחרים שלו,
 במאונים הוא כותב: ומצאנו ליצחק בפתחת הלמד והוא חסר יור (ויניציאה
 ר"ע ע"א) בשפה ברורה; וזאת חשובה ליצחק שהיא פתוח הלמד להורות על הא
 הרקע ולפי דעה שהוא חסר יור הי"חש (קושטנמינא ר"ע י"ג ע"א) ובס' השם
 שלו: כמו ליצחק שהוא ליצחקי (פירודא תקצ"ד נ' ע"ב) וגם בספר זה הוא אומר
 שהלמד נוסף ופתוח כלמד ליצחק (ס'מן מ"א) ובאמת לא נמצא בסקרא, ליצחק
 כלל, אלא ג' פעמים "ליצחק" (דמ"א כ"ד כ"ב, כ"ו כ"ג וכ"ט) (2).

באחרונה אני מרשה לעצמי להעיר על דבר אחד שיש בו עסק לא רק
 לכיבוליונרס, כי אם גם לכינוסרס. בחתימת ספר זה הוא אומר: "זה ספר החשובות...
 מצאתיו בארץ מצרים; משפס זה שמש יסוד להדיעה שהראב"ע היה במצרים (3).
 בשלוש כה"י שהיו לנגד עיני הסלח, מצרים איננה (כ"י ברסלוי יש שם
 מקום פנוי). אפשר לשער שהיה כחוב שם בארץ הערלים, או שם גנאי אחר
 לנוצרים וסופרי איטליה מחקאות המלה מפני איסה הצנונה, ע"כ עד שלא תחאמח
 לנו מציאה מלה זו מהוך איה כי (וההוצאה של ביסלוינס אינה בת סבבא, כמ'
 צראינו), אל לנו להוסיף על נודויו האמתיים של אותו הכס קשה היום עוד נודוים מדוים.

- (1) במתודות ליסמן לא נמצא המקום הזה; במתודא זו נשמעו ח' עמודים מההוצאה
 הראשונה; עיין מבואו הנ"ל בדברי ב' (ע"ס 284).
- (2) מענינת היא דרך הוכחתו של ליסמן; הוא מביא ראיות שספר זה הוא לראב"ע מזה
 שהראב"ע עצמו (בפתיחת שפת ברורה) וכן כל המחברים הנ"ל (בהערה 15) מוכיחים אותו
 ואחרי שכבר הוכיח זה הוא שב להוכיח שה"י שבידנו אינו שלם (4), שהרי איננו ס' בדקדוק,
 כמו שמכנה אותו ראב"ע ומכל הציטטות שהמחברים מביאים בשמי אין שם אף מלה אחת
 אמבוא לס' שפת יתר הנדפס ע"ס 21 בפנים והערות).
- (3) פתגם הראב"ע בצחות: גם חכמי מצרים ואפריקא יודעים לקרא הקסג הגדול (פירודא
 ג' ע"ב) מוכיח רק שהוא ידע את אופן קריאת חכמי מצרים, אם מפני שראה חכם מצרים
 באיזה מקום, או מפני השמעות, אבל לא שהוא עצמו היה במצרים.

אשר השיג עליו ר' אדונים¹). והנה החבור הקטן הזה כולל י"ד דפים קטנים ובראשו יש שיר זה:

ספר יסוד דקדוק כמו כתר ספר יבכס לב כמו נתר
ספר בשם² תלמיד שמו חיים ספר יגלה לו דבר סתר
ספר לאברהם בנו מאיר ספר קראהו שפת יתר³.

ועתה הקשה החכם ב. ז. ב"ר ז"ל, הנה היות יהודה לראבי"ע ספר קטן זה ששמו "שפת יתר" שוב מה ראו המפרשים הקדמונים לקחת "ש"ם זה ולהת אותו לספר היסוד? והשיב כי אולי עוד בימים הקדמונים לקחו המפרשים את השיר הקטן הנ"ל שבראש ספר "שפת יתר" וצ"מ אותו בסעודה לראש "ספר היסוד", כי באמת מתאים השיר הקטן הזה לראש ספר העוסק בחכמת הדקדוק או אולי אפשר ששני ספרים האלה—ספר היסוד וספר שפת יתר היות ששניהם נכתבו ע"י ראבי"ע בעיר לוקא כאשר נזכר עוד—היה לראבי"ע לחבור אחד, וראבי"ע נתן לו שם כפול ר"ל "ספר היסוד ושפת יתר" אבל ברוב הוסיפו נפרדו שני הספרים זה מזה, ולספר הקטן המנין על דמיון נשאר שם "שפת יתר". וספר השני המתעסק בחכמת הדקדוק יש שהשאיפה לו "ש"ם "שפת יתר" כמו ר' יוסף טוב עלם הנ"ל וחבריו, ויש שקרא לו בשם "ספר היסוד", כמו הכ"י שמצא פינסקר⁴.

אבל לדעת קשה לומר שראבי"ע ז"ל חבר שני ספרים שהם משונים כל כך בתוכנם. לחבור אחד, וכן לא י"ע, אמנם נראה לי כי ספר "שפת יתר" שבידיו לא היה לראבי"ע באמת חבור בפני עצמו, אלא כך היה הדבר. ראבי"ע העתיק לו ספר התשובות של ר' אדונים, ובסוף ההעתיקה הוסיף לו תשובות על ההשנות של ר' אדונים, ונ"ל כן, כי הנה בסוף ספר "שפת יתר" שבידיו כתב ראבי"ע כך: "אמר אברהם המהב"ר זה ספר התשובות שהשיב ר' אדונים מצאתיו בארץ מצרים והיו בו טעויות סופר הרבה כי מנהג מחבריו במקומות האלה שלא יבדקו ספר הנכתב מהספר, והנה הסופר הראשון טעה, ויוסף השני על הטאת הראשון פשע, עד שלא יוכל אדם להנצל משבושי הספר, והשם השוכן עד לבדו ישא עון כלנו כרוב רחמיה וגם ההעתיק שהועתק ממנו זה הספר היה מימים רבים ישן נושן, ולא מתבארים אותיותיו והנייר התוך והכתיבה משובשת ורובה טרחת לחקן ולא הקנתי אחת מני אלף ולו היו מנייה ספרים בלשכת הנויות, הרבה מרחם ושחרם מאוד" עכ"ל.

והיות שראבי"ע כתב כך אחר שנמר תשובותיו על ההשנות של ר' אדונים, ואמר "זה ספר התשובות", הרי נראה שספר התשובות של ר' אדונים שהעתיק לו ראבי"ע, היה לו לחבור אחד עם התשובות אשר השיב על ההשנות, ואולי לכן אף לא קרא ראבי"ע ש"ם כלל לחבורו

הערות על דבר "ספר היסוד" של ראבי"ע

מאת יהודה ליב פליישער, מימישווארא (רומניה)

כל מי שעוסקים בפירושי רבנו אברהם אבן עזרא ז"ל יודעים שהוא רגיל להזכיר בהכרח את ספרו "ספר היסוד"¹ אבל הספר הזה היה נעלם מעיני החוקרים ימים רבים, ואף רבנו יוסף בן אליעזר טוב עלם הספרי אשר חבר פרוש מפורסם לפרושי ראבי"ע בשם "צמח פנח"² והי כשתי מאות שנה אחרי ראבי"ע, כבר כתב³ שספר היסוד של ראבי"ע לא היה למראה עיניו, עד שקם החכם ש. פינסקר ומצא את הספר היקר הזה בכ"י וגם העתיק אותו על 32 עמודים⁴, ואחריו בא החכם ב. ז. ב"ר—אשר קבל את הכ"י הזה למען לשום עיניו בו—והודיע ברבים את מצינו של הספר הזה בספרו "אבן עזרא בתור מדקדק"⁵, ובשובו טעם ודעת הראה נ"ל לדעת, שבאמת ידעו הקדמונים את הספר הזה וגם רבנו יוסף טוב עלם בעצמו ידעו וגם הביא ממנו דברים בהכרח ב"א מקומות רק בשם "ספר היסוד" לא ידעו, כי אם בשם "שפת יתר", כי הנה כל י"א הדברים שר' יוסף טוב עלם מביא בשם "שפת יתר" לראבי"ע כולם נמצאים בספר היסוד אשר מצא פינסקר, וכן מה שמביא המפרש הקדמון השני רבנו שמואל מושוט בספר "מרגליות טובה" (דף 41 ע"ב) בשם "שפת יתר", וכן מה שמזכיר בעל "מעשה אפרים" (עמוד 60) בשם "שפת יתר" לראבי"ע, הכל נמצא בספר היסוד הזה וכן גם חמשה דברים אשר ראבי"ע בעצמו מזכיר בשם "ספר היסוד"⁶, גם אלה נמצאים שם.

אבל יודעים אנחנו שבשם "שפת יתר" כבר יש לנו ספר אחד מראבי"ע י"ל, והוא ספר קטן אשר בו מצינו ראבי"ע את רבנו סעדיה גאון מן ההשנות

¹ בפירושו לבראשית א' א', ב', י"ו—ג' כ"ב, י"ג א',—כ"ג ו',—שמות (בפירושו הקצר) ח' ג'—ל"ב א',—דברים י"ו ג',—כ"י ו'.

² חלקו הראשון יצא לאור ע"י ד. הערצאג (קראקו תרע"ב). גם יצא לאור בחסרונות בספר "מרגליות טובה" בשם "אוהל יוסף" (אמסטרדם תפ"ב).

³ בספרו הנ"ל עמוד 53 וגם בשאר מקומות.

⁴ הוצאה אוניברסיטת בוראפסט 1882 עמוד 9.

⁵ והם: בראשית ב' י"ו, ג' כ"ב, י"ג א', שמות: ח' ג', ל"ב א'.

¹ הוציא לאור מ. ל. ביסליכיס, פרסבורג 1838.

² אולי צ"ל "לשם".

³ ב"ר: בספרו הנ"ל עמוד 15.

הקטן הזה. אבל בעת שהוציאו את ספר "שפת יתר" שבידינו לאור, אז כבר היה נפיר מספר התשובות של ר' אדוניס, ואולי יען שלא מצאו לו שם, לכן נתנו כראשו את השיר הקטן "ספר יסוד דקדוק כמו כתר" וכו' וקראו לו "שפת יתר". אבל לדעתי באמת כתב ראביע את השיר הזה לראש "ספר היסוד" שלו ולא לספר "שפת יתר" הקטן שבידינו. ובה בשעות ושלל כדון לראש ספר "שפת יתר".

ואביא לי ראיות לזה מן השיר גופו.

(א). הנה השיר מתחיל: "ספר יסוד דקדוק כמו כתר". הרי מפורש שהספר הזה ידבר ביסודות של חכמת הדקדוק, ואל יאמר מתעקש שנתון לקראו גם לספר "שפת יתר" שבידינו בשם זה. לפי שיש בו דברים מתקמת הדקדוק, כי זה לא יתכן. כי הנה ראביע בעצמו כתב בהקדמתו הקצרה לספר זה, שתכלית הספר "להציל דברי הגאון מיד אדוניס קשה". ובאמת אינו מברר בו יסודות הדקדוק, כי "א פשט פסוקים קשים שבתנך, ומכאן ראה שראביע חבר שיר זה לראש ספר אשר בו יבאר את יסודות של חכמת הדקדוק. ועוד שראביע מרמז ספרו לכתר וכנוי זה ראוי לספר גדול הכמות והאיכות ולא לספר קטן בעל יד דפוס קטנים, גם נראה מראש השיר ששם הספר הזה "ספר יסוד דקדוק" והוא הספר אשר קרא לו ראביע בקצור: "ספר היסוד".

(ב). אלו חבר ראביע את הספר הזה אשר בו הציל את רסין מיד ר' אדוניס, לשם איזה נניד או חכם וכן ונשוא פנים, הרי היה הדבר כראוי. אבל מאחר שראביע חברו לתלמיד, מזה נראה שהשיר היה במקורו בראש ספר—למוד לדקדוק, אשר חבר ראביע לאיזה תלמיד. למען ילמוד מתוכו תורת הלשון. כי הנה כבר ראינו שהיה דרכו לחבר ספרים בדקדוק לתלמידים⁽¹⁾. כאשר נדבר עוד על זה לקמן. ולהפך, לא ראוי לתת ביד התלמידים ספרים הנוגעים למחלוקות, כספר "שפת יתר" שבידינו המכריע בין הגדולים.

(ג). נראה ברור שראביע קרא לספר הזה, המתעסק ביסודות של חכמת הדקדוק, שני שמות. ספר "יסוד דקדוק" כמו שאמר בראש השיר, וספר "שפת יתר" כמו שאמר בסוף השיר, ופירוש "שפת יתר" כמו המובחר שבלשונות, כאשר הראה ההכם בפרק שזה לשון המדמונים⁽²⁾. ויען שהיה לספר הדקדוק הזה שני שמות, לכן יש שקרא לו בשם הראשון, כמו ראביע בעצמו, שמאחבה הקצור הוכירו רק בשם "ספר היסוד", וכן הכי שמצא פינסקר, ויש שקראו אותו בשמו השני: "שפת יתר", כמו ר' יוסף טוב עלם ויתר המפרשים אשר הוכרתי למעלה.

וכללו של דבר שהשיר "ספר יסוד דקדוק כמו כתר" מקומו בראש "ספר היסוד" שמצא פינסקר ולא בראש ספר "שפת יתר" שבידינו.

⁽¹⁾ עיין ספר "שפה ברורה" לראביע הוצאת ליפמן פיורדא תקצ"ח דף ט"ז ע"א.
⁽²⁾ בספרו הגיל עמוד 8 הערה 36.

והן אחת שבראש "ספר היסוד" של פינסקר נמצא שיר אחר זה ומוזג המתחיל: "יָדָר נע (1) בהסבנו ידידי עלי משתה בנו ערה שנגיע ל, אבל כבר כתב ההכם בפרק (2) שביני לונדון וכן בכי המצדד כתוב מפורש, שלא ראביע כתב את השיר הזה ב"א ר' משה בן עזרא הכיר ושלחו לראביע לזכרון משתה אחר, אשר הסבו בו שניהם יחד, ופלא בעיני שהיה באגד משהלל לפרש את השיר התוא, כאופן שיהיה מתאים לראש ספר היסוד, והלא נודע כי לראביע דרכו בקודש להתחיל שיריו שבראש ספריו בשבח והודאה לאל. הנה השיר שבראש ספרו "שפה ברורה" מתחיל: "לך אל הדוע עם נכורה" וכו', שבראש ספרו "יסוד מורא" מתחיל: "אחד בלי ראשית, הכל מלא הודו" וכו', שבראש "ספר המעשים" שלו: "יבורך אל מנלה נעלמות" וכו', וכן השירים שבראש פירושו לאיוב ולשיר השירים⁽³⁾. כולם מתחילים בהודות והלל לשם, ואיך יעלה על הדעת, שאת ספרו הנכבד "ספר היסוד" יתחיל בשיר ארוך מלא התולים והדודי חדות על דבר משתה ושמחה? ומכ"ש שבשיר הזה—אף שהוא ארוך בעל כיד שורות—בכ"א אין בו זכר של שום ספר כלל וכלל, הן ברור בעיני שלא ראביע יצא לראש הבור; אבל כך היה דרכם של המעתיקים הקדמונים, שהעתיקו שירים שמצאו לצד ספרים שבידיהם, ואף שאין לאותו השיר כל חבור וקשור לספר, כן ראיתי בכ" לפירושו ראביע שבספריה הלאומית בוונה, שבמקום הספר מובא שיר המדבר בשבח "ממנה תורה" לרמב"ם⁽⁴⁾, אף שאין לו שם שום מקום כלל, וכן אין מקום לשיר "זכר נע" בראש "ספר היסוד".

עוד אביא ראיות לדברי מדברי ראביע בהקדמתו הארוכה לספרו "שפה ברורה". וזה לשונו שם: "ושמע אחד מן התלמידים שהייתי אומר דברים כאלה על אלה המשוררים, בקש ממני לחבר לו ספר שיוכל להכיר בו דקדוק הלשון, ויקשה ממני לשאול, בעבור שכבר הכרתי בדקדוק במדינת רומא ספר המאונים, ובעיר לוקא ספר היסוד ושפת יתר, ובעיר מנטונה ספר צהות, ויען ויאמר כי אין איש מהם שהספרים הם אצלה שירצה לתתם לה, ולא היו הספרים אצלי" וכו'⁽⁵⁾.
מן הדברים האלה אנתנו רואים:

⁽¹⁾ כאשר בספרו הגיל עמוד 180 מביא את כל השיר הנמצא.

⁽²⁾ שם.

⁽³⁾ כל השירים האלה מובאים בספר "רבי אברהם אבן עזרא": כהנא וארשו הרניד, עמוד 66 והלאה.

⁽⁴⁾ מובא גם בספר "שפת יתר" הגיל, עמוד 12.

⁽⁵⁾ "שפה ברורה" הגיל דף ט"ז.

1. כי ספר "שפת יתרי" היה בעיני ספר אשר אפשר לתלמיד ללמוד מתוכו תורת הלשון, כי אם לא כן, או למה התאונן התלמיד שאין מי שיתן לו ספר "שפת יתרי" וכן התאונן גם ראביע שלא היה בידו ספר "שפת יתרי" שיוכל לתת אותו לאותו תלמיד, והלא לוא גם היה בידו ספר "שפת יתרי" שבידינו הן מזה לעולם לא ילמד את דקדוק הלשון, אלא ברור שספר "שפת יתרי" היה אצל ראביע ספר מיוחד ללמוד מתוכו חכמת הדקדוק, כמו ספר הצחות, ספר המאוננים וספר "שפת בירור" שלו.

2. גם נראה שספר היסוד ושפת יתרי היה אצל ראביע ספר דקדוק אחד בשני שמות, כי אם לא כן, או מדוע אמר "ובלוקא ספר היסוד ושפת יתרי" היה לו לומר "ובלוקא ספר היסוד וספר שפת יתרי" כמו שאמר בשאר הספרים שהזכיר¹, וגם אי אפשר לומר שספר היסוד ושפת יתרי היו שני ספרים בדקדוק, כי הנה שניהם חבד בעיר לוקא, וקשה לומר שהבר שני ספרים ללמוד מהם חכמת הדקדוק, בזה אחר זה, בעיר אחת.

והנה עד עכשיו כתבו כל סופרי קורות ראביע², שאת ספר ההשונות נגד ר' אדוניס כתב ראביע בלוקא, ועתה לפי מה שאמרתי, הנה כונת ראביע באמרו "שפת יתרי" היינו "ספר היסוד" שלו שנקרא גם "שפת יתרי", ואז זה חבד בעיר לוקא, ושוב לא נדע איפה ומתי חבד את ספרו "שפת יתרי" שבידינו, אשר בו הציל את רס"ג נגד ר' אדוניס.

כבר הבאתי בראש מאמרי שהתי' ב.ו. כבר כתב שכל העניינים המובאים בספרו של ר' יוסף טוב עלם בשם "שפת יתרי" כולם נמצאים בספר היסוד שמצא פינסקר, אבל עיני ההבן בְּקֶרֶת המשוטטות בכל הספרות הנוגעות לראביע, מצאו מקום אחד המובא ע"י ר' יוסף הנזיל בשם "שפת יתרי" ולא נמצא בספר היסוד, כי זה לשון ר' יוסף בפירושו לפסוק "ובראשי הדישנים" (במדבר כ"ח י"א) "והוא (ר"ל ראביע) פ"י בספר שפת יתרי, כי בכל מקום שיאמר הכתוב הדיש בלא הזכיר ימים, הוא ראש הדיש"³, והנה ענין זה לא נמצא בספר היסוד, והתי' בְּקֶרֶת הנה הדבר בצ"ע וכתב כי אולי בספר היסוד שהיה לפני ר' יוסף היה נמצא גם אותו הדבר ונשמט מתוכו⁴.

¹ ראה זאת מכאן גם בכר (בספרו הנזיל עמוד 15 הערה 73) לאמת בזה את שיטתו שספר היסוד וספר שפת יתרי שביד ר' יגו ספר אחד הם, בשם כפול.

² נרץ חלק VI, עמוד 192, הבריטניש: ספר העבור לראביע, ליק 1874 עמוד 14, וד. כהנא בספרו הנזיל חלק תולדות ראביע עמוד 20.

³ מובא בספר "מרגליות טובות" הנזיל דף קל"ב ע"א סימן ח"ת.

⁴ בְּקֶרֶת בספרו הנזיל עמוד 18 הערה 66.

אבל לדעתי אין ענין זה קשה כלל, כי הנה כבר כתב ראביע בפירושו הקצר לשמות (י"ח אל"ף) וזהו הפירוש הוא פירושו העיקרי לשמות והוא ששה אחת עם יתר פירושי ראביע לדלית ספרי התורה, כאשר בארתי בהכרחי¹ וזה לשונו: "כי בראש הודש סיון באו אל הר סיני, כי כן כתוב בתודש השלישי ולעולם יהיה ראש הודש כאשר יהיה כתוב חודש בלא מספר, ובפסוק ובראשי הדישנים אפרש זה עכ"ל והנה ר' יוסף טוב עלם בעצמו ראה את הפירוש הזה, כי הלא הביאו בספרו וגם ידע איך שיש לו שייכות לפסוק ובראשי הדישנים, כי זה לשונו בפירושו: "ובפסוק ובראשי הדישנים אפרש זה, פירוש בפרישת פינחס" עכ"ל², ושוב פלא בעיני, כי הנה בהגיעו לפסוק "ובראשי הדישנים" (במדבר כ"ח י"א) מדוע מזכיר ר' יוסף מה שכתב ראביע לענין זה בספר "שפת יתרי" ומדוע לא טוב לו יותר להזכיר מה שכתב ראביע לזה בשמות י"ח אל"ף? ומה גם שאנחנו יודעים את דרכו של המפרש היקר הזה, שהוא מדקדק כחוש הישערה לציון חסיד את דברי ראביע מספר לספר בצמצום ובדיוק נמרץ, ושוב למה יביא כאן ממחקר לחמו? לכן נ"ל ברור כי בדברי ר' יוסף שבפסוק "ובראשי הדישנים" נפל טעות סופר, ור' יוסף כתב כך: "והוא פ"י בס' יתרו, כי בכל מקום שיאמר" וכי ובגמ' "בסדר יתרו" היינו שמות י"ח א, כי כאשר ציון מפרשת יתרו לפרישת פינחס, כן ציון מפרשת פינחס לפרשת יתרו רק כי במקום "פ"י בס' יתרו" כתבו המעתיקים בטעות "פירש בספר שפת יתרי", ומעות בואת מצויה אצל המעתיקים לרוב.

אמנם יותר קשה כי ראביע בעצמו הזכיר בשאר חבוריו את "ספר היסוד" ש"ח פעמים כמו שהבאתי בראש דברי, ומאלה לא נמצאים בספר היסוד שמצא פינסקר רק ה"א מקומות, אבל דלית מהם לא נמצאו ואלה הם: I. בראשית א' א' באמרו: "ואל תשים לבך לדברי הגאון שאמר שהאדם נכבד מהמלאכים, וכבר ביארתי בס' היסוד כי כל ראיותיו הפוכות", עכ"ל. II. בראשית כ"ג וי"ן באמרו: "ודקדוק וישתחו בספר היסוד" עכ"ל. III. דברים כ' י"ה באמרו: "כבר ביארתי בספר היסוד, כי יתכן בכל לשון לקצר לאתו דרך קצרה כמו הסור להם, רק מלת לא לא יתכן להיותה נחסרת כי הטעם יהיה להפך", עכ"ל.

וסמך זה אשר התי' בְּקֶרֶת דבר חדש, והוא כי בהקדמתו אשר כתב ראביע לשפתו הארוכה לבראשית (אשר מקצתו הוציא לאור פרדלנדר)³ ולשמות (הוא הגדפס בהומשים) קרא ראביע את פירושו זה בשם "יסוד דקדוק ופירושו", כי כן אמר בסוף השיר אשר בראש אותו הפירוש: "הן אהל

¹ אכן עזרא לספר שמות עם פרוש, משנה לעזרא" הוצאת "מנורה" וינה" תרפ"ו מכאן אות היא.

² בספר צפנת פענח הנזיל עמוד 240.

³ בהוספה לספרו: Essays on Ibn Ezra, ומובא גם באוצר נחמד ח"ב.

יסוד דקדוק ופירושו עלי דרך ישרה באמונה¹. ואמר ה' בְּקֶרֶב כִּי בַקְצֹר קרא לו ראביע. ספר היסוד. ועתה בדלית מקומה הנל אין כונת ראביע לספר היסוד שלו שהוא ספר בדקדוק הלשון כי אם על ספר היסוד שהוא פירושו הארוך לתורה. והנה בפירושו זה נמצאים באמת כל דלית הדברים שראביע אמר שהם בספר היסוד. הראשון מוכח בפירושו הארוך בבראשית א' א' כי שם מביא ראביע ראיות נגד הגאון שאמר שבני אדם נכבדים מהמלאכים (מוכח גם באוצר נחמד ח"ב עמוד 210). השני בענין דקדוק וישתהה מוכח נ"כ בפירושו הארוך לשמות י"ה ויין זה גם ענין הנימול. וענין הרביעי נמצא נ"כ בפירושו הארוך לבראשית (ה"א, כ"ד) כי שם כתב ראביע: "וכל מלה בכל לשון יתכן שיהיה חסרה דרך קצרה חוץ ממלה לא כי הדבר יהיה להפך"².

והנה אף כי בטוב טעם ודעת דבר החכם בְּקֶרֶב, בכ"ז אין דבריו נכנסים לי און ספני כמה טעמים.

1) הן אף אם נקבל בדוחק שראביע קרא לפירושו הארוך. ספר היסוד (הן אין ראיה ודוגמא לזאת בכל ספרי ראביע) בכ"ז היה לראביע להוסיף. שהוא פירושו לתורה כדרך שעשה בפירושו הקצר אשר קרא בראש הקדמתו בשם "ספר הישר" וכתב בספר העבור שלו³. כאשר רמזי מקצת סודם בספר הישר שהוא פירושו התורה; ועל אחת כוונתו כן, שיש לו שני ספרים בשם "ספר היסוד" היה לו כודאי לפרש שבנותו על ספר היסוד שהוא פירושו לתורה. למען לא ישעו הקוראים. ואך אפשר להאמין שראביע יוכיח בתורה את ספר היסוד שיית פעמים ובהמשכה מהם היתה כונתו על ספר הדקדוק. ודלית פעמים היתה כונתו לפירושו הארוך לתורה?

2) אך אפשר לומר שראביע ירמו בשמותו הקצרה בספר דברים ויין על מה שכתב בשפתו הארוכה בשמות י"ה ויין, מכלי לרמו ולהורות על הפסוק או על הסדר או לכל הפחות על הספר שבו באר את הענין? 3) בכלל אין יעלה על הדעת לומר בכלל, שהעושה לפירושו שפה שניה, ילך וירמו על מה שכתב בשפתו הראשונה? הן לפיז' הלא על הצי שפתו השניה היה ראביע יכול לומר שענין זה וזה כבר באר בשפתו הראשונה. ומדוע חזר ושנה ראביע בשפתו השניה ענינים רבים אין מספר מאותם אשר כבר אמרם בשפתו הראשונה. ומדוע רק: דלית דברים אלו היו לו לטורה להביאם שנית?

4) הנה כבר הבאתי ראיות, שהן לדעתי למעלה מכל ספק, ¹ שיצתו

¹ מוכח גם באוצר נחמד ח"ב עמוד 223.

² כבר בספרי הנל עמוד 13 הערה 65.

³ הנל דף ש"ט ע"א.

⁴ בספרי הנל בטוב וכן בהצופה להכמת ישראל תרפ"ד מ"א אות ח"ה.

הארכה של ראביע היא השטה השניה שהבאר לעת זקנותו והשטה הקצרה היא השטה הראשונה ושוב א"א שירמו בקצרה על הדברים שיבאר בארכה. לכן נ"ל כי בכל מקום שהוזכר ראביע את "ספר היסוד" הרי כונתו רק על ספר אחד. והוא ספר היסוד ששם פניסקר. אבל דלית מקומות, החסרות בספר היסוד. הוזה הם נודמים לנו כודאי. מוכח גדולה בענין זה אבל אולי אפשר להקטין את המבנה—אף אם לא לבטלו קָלָה—בדרך הוזה. 1) מה שכתב ראביע בדברים כ"ף ויין "כבר ביארתי בספר היסוד כי יתכן בכל לשון לקצר ולאחז דרך קצרה כמו המנה לחם. רק מלה לא לא יתכן להזותה נהסרת כי הטעם יהיה להפך"—נ"ל כי אין כונתו שאת כל המאמר הזה כתב בספר היסוד. רק כונתו שישם אחר את הכלל כי יתכן בכל לשון לקצר ולאחז דרך קצרה כמו חמור לחם. ע"כ. ורק פה בפירושו לדברים. הוסיף עוד. על הכלל הזה ש"מלה. לא" לא יתכן שתחסר. ובר לי שאין בידי לעיין בכ"ז של ספר היסוד אבל אין ספק שראביע מביא שם את הכלל הגדול שיתכן שתחסר מלה. ועוד נ"ל כי הנה בכל מקום שראביע מזכיר את ספר היסוד. כתב המפרש הגדול ר' יוסף הנל ישספר היסוד לא היה למראה עינינו אך הדבר נמצא בספר ישפת יתר או בספר הצחות או בטקום אחד בחבורי ראביע¹. ופלא בעיני שכן בדברים כי י"ה לא כתב מאומה! ומה קצת האיה כי בנרסא שלו היו חסרות אותן שתי מלות. בספר היסוד².

2) מה שכתב ראביע בבראשית כ"ז ויין ובדברים י"ה ויין. "דקדוק וישתהו בספר היסוד". זה קשה. כי כן היתה הנרסא גם לפני ר' יוסף הנל. אפס כי אין זה רק ענין אחד בלבד, אשר אף אם לא ימצא בספר היסוד ששם פניסקר, הן על פי עד אחד לא יקום דבר.

3) אבל הקשה שבכולם מה שכתב ראביע בבראשית א' א'. שכבר באר בספר היסוד שכל ראיותיו של הגאון שאמר שהאדם נכבד יותר מהמלאכים. הפוכות. והאמת עם ה' בְּקֶרֶב שהקשה שאין יעלה על הדעת שראביע יפרש ענין חזר ומזכיר של המלאכים שאין לו דבר עם כללי הדקדוק. "בספר היסוד המיוחד להכמת הדקדוק?"². ולכן צריכין אנו לומר שבנותו לספר אחד. אבל לדעתי היות שלא רק בשפתו הארוכה ולבראשית א' א' הוזכר ראביע ענין זה אלא חזר ושנה אותו בארכות יותר גם בפירושו הקצר לשמות (כ"ז, כ"ף). ועל זה האחרון הוא מרמו גם בסוף פירושו לאויב³.

¹ כן כתב בבראשית בית י"ה. שם נ' כ"ב. שם י"ג א'. שם כ"ז ויין

שמות ח' ג'.

² בספרי הנל עמוד 13 הערה 65.

³ וי"ל שם: לא ינכה לבו כנגד המלאכים ולא כנגד בני האלהים כי הם נכבדים ממנו כפלי כפלים. כאשר פירשתי בפסוק הזה אנו שולח מלאך באריות גמדות (שמות כ"ז) משקול הדעת ומדברי התולדות גם דברי הגביאים פה אחד. כך.

שוב לא החזיק לומר שעוד חזר ושנה זאת ראביע נס פעם
יש לי שית באיזה ספר שישנו היה דומה לשם ספר היסוד (כי ספרים רבים
יש לראביע ושםם מיוחדת במלת "יסוד" כמו ספר יסוד מורא ויסוד חזרה
וספר יסוד מספר) והמעתיקים קצרו ולא כתבו רק "ספר היסוד" בלי השם
המיוחדת לו, והיותר קרוב לדעתי כי במקום "וכבר ביארתי בספר היסוד"
צ"ל "וכבר ביארתי בספר היסוד" או "בספר היסודות" כי מוכר בספר
המחוקק "יהודה" (נר) יהודה ליב קרינסקי, פיטרקוב תרס"ז עמוד 32) "שהח'
רייכלין מזכיר בחלק א' מספרו על הקבלה שנגזא בספרות ישונות כ"י לראביע"
בשם "ספר סודות התורה" וכו' ענינים ע"ד חכמת האלהות, ואולי בספר זה
יצא ראביע ללחום נגד דעת הנאון בענין המלאכים, רק שהמעתיקים כתבו
ספר "היסוד" במקום "ספר היסוד", וראיה לזה כי הגה כבר הוכרחי כי בכל
מקום שראביע מזכיר "ספר היסוד" הוסיף רבנו יוסף בפירושו "צפנת פענח"
שלא ראה מימיו "ספר היסוד" של ראביע, ופלא כי בכר' א' א'—והוא
המקום הראשון אשר ראביע מזכיר ספרו זה—לא כתב ר' יוסף שלא ראה
את "ספר היסוד", רק כתב ישנן ספר ראביע את דעתו של הנאון גם כשמות
(כ"י כ"ף) ומדוע עבר ר' יוסף על ההודמנות הראשונה מבלי להגיד
שלא ראה את "ספר היסוד"? אלא ודאי מפני שבגרסא שלפניו היה במקום
"ספר היסוד" שמו של ספר אחר אשר לא היה לו זר.

אמנם מודה אני שענין זה עוד צריך הקירה, כי יש אומרים
שראביע חבר את ספר הסודות בסוף ימיו¹ ואולי יתגלו עוד ספרים
מראביע, שהם עדיין נעלמים ממנו (כמו "ספר החיים" של ראביע, שלא
הזכירו אותו כתבי קדמונים, ובאוצר נחמד (מחברת ג') עמוד 96) דאיתי
שהרב הקדמון ר' משה תקן מכיא מאמרים ארוכים "מספר החיים" לראביע²,
ואולי חבורו אלה יפוצו אור על הענין המסובך הזה.

והנה גם הספר היקר "ספר היסוד" עדיין לא יצא לאור, והעתקתו אשר
נעתק על ידי החכם יש, פינסקי בא מידו של המעתיק לרכושו של בית
המדרש' שבציר וינה², ואין ספק אצלי שעדיין שם הוא ספון, והנה
ברבנו אברהם אבן עזרא ו"ל נתקיימו דברי חז"ל "בית עני" אולא עניותא"
כי לא שהקה לו השעה בחייה ואף כי אחרי מותו; ולכן כבר עברו לכל
הפחות זה שבע מאות ושמונים וחמשה שנים מיום שכתב את חבורו היקר
הזה, ועדיין הוא מונח בכ"י בקרן זוית, ואין דורש ואין מבקש לו, וכמה
פעמים אמרתי מי יתן לי אבר כיונה וכספי כחול ירבה, ואעפשה תימנה
לדומא ואל לנדרון צפונה, לדרוש שם בספרות הגדולות ולחפש אחר כתבי ראביע,
למען הביא אותם אל תוך עולמה של הספרות ההיה, אך אין כל תקוה עד היום הזה.

¹ עיין נרץ הגיל 8 Note סימן XIV.

² בן כתב כאבר בספרו הגיל עמוד 9.

אבל עתה כי תקום ספרות ישראל לתחיה חדישה—ובפרט בעיר וינה
הלא רבו דורשי חכמה וחוקרי קדמוניות ישראל בארבה—אולי לכל הפחות
ספר היקר הזה "ספר היסוד" ימצא לו נואל.

והיה אם תבוא עת נאולתו או לדעתי החוב על המזל להסיר
מראשו את היסוד הזה ומזור אשר עתה בראשו ולישום שמה במקומו את
השיר "ספר יסוד דקדוק כמו בתר" וכו' ולהוציאו בשם הכפול "ספר
יסוד דקדוק או שפת יתרה" למען לקיים בזה את דברי המת אשר קראו
כן ולמען לאמת את מפרשי דברי ראביע הקדמונים הנזכרים, אשר קראו
בדין את הספר הזה בשם "ספר שפת יתרה".

עיר טימישוארא תענית עשרה בטבת תרפ"ז. *

* עיין עוד "קריית ספר" שנה שלישית חוברת ב"ג עמוד 165-168.

הרבה מהעוהותיו של ראביע בספר הקטן הזה נאמרות בקצור גדול ולפעמים אינן סובנות כלל, ונראה לעין כל, שהן שבות לדברי ר' אדונים, אשר היו לעין ראביע בעת כתבו אותן. לדוגמא: בסימן סמ"ך כתב ראביע: "תשורי [ש"ה ד] אמר הנאון מנהג וכמהו ותשורה אין להביא, ופעם ר' אדונים רחוק מעט". ע"ל. והנה אין לזה שום סובן בלתי אם יהיו דברי ר' אדונים לעינינו, וכן בסימן ק"ו אמר: "חכמים (אויב כ"ו) [ישעיהו] פ"ר הנאון אלול (צ"ל: אליל) ונראה שלא ישר פירושו לר' אדונים, וידוע כי הוא מגורר המה, ע"ל. וכן בהרבה סימנים אין דבריו מובנים, ואין ספק, כי אילו היה ספר ההשובות לר' אדונים לפנינו, כאשר חשב ראביע, שספרו של ר' אדונים עם העוהותיו עליה, יהיו לספר אחד, כי אז היינו מבינים אותם. אע"פ כי באורך הימים נפרדו ההערות האלה מנהג ספר ההשובות ונדפסו בפני עצמן בשם ספר "שפת יתר".

(2) והנוגע לקביעת זמן הכתוב של הספר הזה ולמקומו, הנה אף שאי אפשר לקבוע אותם בדיוק מצומצם, בכ"ז ברור בעיני שראביע חברו בארץ איטליא, בעיר לוקא הסמוכה לעיר פיסא או בעיר מנטובה, בין שנת תתק"א ושנת תתק"ב. ונראה לי כך, כי כבר בארתי בראיות ברורות⁽¹⁾ שראביע חבר פירושו לתורה בעיר לוקא בין שנת תתק"א—תתק"ב. והנה בסימן נ"ה של ספר ההגנה, לפסוק "עד כי יבוא שילח" כתב: "ופירשתי בספר הישר כי נבא על דוד", וידוע כי "ספר הישר" היינו פירושו לתורה, כי כך קראו ראביע בראש הקדמתו: "זה ספר הישר ואברהם הישר והרי ברור שחבר ראביע את ההערות האלה אחרי שגמר פירושו לתורה; ובסימן קנ"ה של ההערות אמר: "וכבר פירשתי הו"ד שאינם סמוכים, וקשה שבכולם ה' הטוב יכפר בעד פירשתי בספר המאונים". ע"ל. ובאמת נמצא כך בספר המאונים שלו⁽²⁾. אבל גם בספר הצחות שלו הוא מבאר ענין הו"ד שאינם סמוכים, וכן את הפסוק ה' הטוב יכפר בעד⁽³⁾. הוא מבאר היטב⁽⁴⁾. והנה את ס' הצחות חבר אחר שכבר חבר ס' המאונים, ושוב למה לא אמר שכבר פירש את הו"ד שאינם סמוכים בס' הצחות? אלא ודאי, מפני שבעת שכתב את ספר ההגנה, או עדיין לא חבר רק את ס' המאונים, אך את ס' הצחות עדיין לא חבר. ואנחנו יודעים שאת ספר הצחות חבר בעיר מנטובה בשנת תתק"ו⁽⁵⁾. שוב ברור כי חבר את ספר ההגנה או בלוקא אחר שכבר גמר פירושו לבראשית או במנטובה לפני אשר חבר ספר הצחות; זאת אומרת בין שנת תתק"א—תתק"ב.

(1) עיין בספרי: אכן עזרא עם פרוש "משנה לעזרה" הוצאת הסגורה וינה תרפ"ו, מבוא עמוד XXXIII. וכן במאמרי בהצופה לחכמת ישראל (שנת תרפ"ד ח"א)

(2) דפוס איטליא תתקנ"א עמוד ה'.

(3) הוצאת ליפסאן דף ע"ג ע"ב.

(4) גרעץ: VI. הערה 8. סימן III.

מאמרים וחקירות.

ע"ד ספר היסוד ושפת יתר לראביע.

מאת יהודה ליב פליישר (מקמשק).

ב"קריה ספר" III, ח"א מובא מאמר בשם הנ"ל ובו בא מר וילנסקי ליד המסקנה שספר היסוד של ראביע נאבד מאתנו, שפינסקר מצא ספר "שפת יתר" לראביע וכי שמו האמתי של הספר הנדפס בשם "שפת יתר" אינו ידוע לנו. והנה בשנה זאת בתודש טבת כתבתי גם אני מאמר בשם הנ"ל מסש ובנושא הנ"ל מסש ושלחתי אל "הצופה לחכמת ישראל" הו"ל בבוארפסס ועדיין לא יצא לאור. ובנוגע לס' "היסוד" יש שרעתי היתה כדעת מר וילנסקי ויש שנפיתי מרובו. אבל עכ"פ גם אני כתבתי בדבריו, שספר ההגנה של ראביע אשר נדפס בשם "שפת יתר": לא "שפת יתר" שמו. ושוב הדין עם מר וילנסקי שאין אנו יודעים שמו אמתי של הספר הזה. וכן נעלם ממנו זמן הכתוב וכן גם מקום הכתוב של הספר הזה. ובשאלות אלה רצוני להעלות פה איזה הערות.

(1) במה שנוגע לשמו של הספר נראה לי, כי באמת לא קרא ראביע לספר ההגנה הזה שום שם כלל. אלא כן היה הדבר. ראביע מצא ספר ההשובות לר' אדונים והעתיקו לעצמו, ובסוף ההעתקה הוסיף הערות, אשר בהן הציל את רס"ג סיד בעל ספר ההשובות. ויען שלא היה ספר ההגנה הזה ספר בפני עצמו, ורק חוספה לספר ההשובות של ר' אדונים, לכן לא קרא לו ראביע שם כלל.

וכן זה למדתי מדברי ראביע שבסוף ספר "שפת יתר" הנדפס, באמרו: "אמר אברהם המהבר: זה ספר ההשובות שהשיב ר' אדונים מצאתיו בארץ מצרים והיו בו פסויות סופר הרבה וכו' וכו' וגם ההעתק שהועתק ממנו זה הספר, היה טיפוס רבים ישן נושן ולא מתבארים אותיותיו, והנייר חתוך והכתיבה משושלת, והרבה טרחתי לחקן ולא תקנתי אחת מני אלף" וכו'. ע"ל. והיות שבסוף ההערות שלו, כתב ראביע, "זה ספר ההשובות" משמע שהיה "ספר ההשובות" וספר ההגנה שלו, לאחדים בידו. וכן ממה שאמר "והרבה טרחתי לחקן" וכו' משמע ניכ שהעתיק לו את כל ספר ההשובות, ומדי העתיקו תקן אותו ג"כ. ועוד ראה להשערה, כי הנה

ראב"ע באשור. ובמאמרי, איפה ראה ראב"ע כדמות הקן? (1) הכאמי ראיות ברורות שאין לגרסא זאת כל יסוד, וכי הגרסא, "אשור" משובשת וכן הגרסא, "אלכזיר" וכן אלכזיר משובשת, והנכון, "אלכזיר" = Alcazar, והיא העיר Kasr el Kebir בצפון סוריה.

אבל לעומת זה נראה לי, כי במצרים היה ראב"ע. לא רק מפני שכתב, גם חכמי מצרים ואפריקה יודעים לקרא הקטן הגדול (2). ועוד כתב: "מנהג מלך מצרים עד היום לצאת בחמיו ואב וכו' (3). כי באמת אולי שמע כ"ו ראב"ע מאחרים. אלא מפני שבגמ"ל כ"י שראה וילנסקי, אין במקום מלך, "מצרים" שום מלה אחרת המכחשת גרסא שלנו. ואין לומר כבר וילנסקי שבמקום מצרים היתה מלה, "ערלים" ונמחקה ע"י הצנוור, כי הנה עכ"פ רצה ראב"ע לקבוע את המקום אשר בו מצא את הכ"י של ס' התשובות, ושוב אם יאמר, "בארץ הערלים" הרי בזה לא קבע מקום מיוחד כלל וכלל, כי ארץ הערלים כולל עכ"פ — מן הארצות אשר ראב"ע התגורר בהן — שלש ארצות: איטליא, צרפת ואנגליא. והא דבגמ"ל כ"י היתה חסרה מלה, "מצרים", זאת אפשר מפני שהמתיק לא יכול לקרוא את המלה אשר היתה בודאי ממושטשת. ולעומת זאת אין לומר כי בגרסא שלנו הוסיף המתיק מלבו דוקא מלה, "מצרים". ולכן אני אומר להפך: כל זמן שלא נמצא כ"י אשר בו קבוע במקום מלה, "מצרים" אין אחרת, עלינו להתחזק בגרסא שלנו ולומר שראב"ע היה במצרים.

עיר סימיוסוארא י"ג חמוז תרפ"א.

(8) בסוף דבריו נגע מר וילנסקי בשאלה, אם היה ראב"ע במצרים. כי בסוף ס' ההגנה כתב ראב"ע, "זה ספר התשובות שהשיב ר' אדוניס מצאתיו בארץ, "מצרים" ומה למדו כל חוקרי קורותיו, שראב"ע היה במצרים. אבל מר וילנסקי מצא, כי בגמ"ל כ"י חסרה מלה מצרים, ולדעתו עד שלא התאמת לנו מציאת מלה זאת מתוך איוה כ"י, אין לנו להוסיף נדורים מדומים על הנדורים האמתיים של ראב"ע. — והנה האמת אינו, כי כותבי קורותיו הוסיפו לראב"ע נדורים מדומים אשר אין להם יסוד, עד שהחכם דוד קופמאן ז"ל הרחיב בנפשו עד לומר על החכם המסכן ודע מול הנה כי "Zigeunerblut", היה בעורקיו (4); ואני אומר כי אילו היה מושבו של אדוני ראב"ע איתן על יד הדנוא וישב שם ראב"ע בשלוה בחקופת שוי הוכיח, כאשר ישב שם ר"ד קופמאן בשעתו, או בודאי גם ראב"ע ז"ל לא היה זו מקומה. כן היה בכלל מוסכם אצל החוקרים שראב"ע היה בעיר בגדד (5) ולמדו זאת מתוך שיר אחד אשר כתב ר' יצחק, בנו של ראב"ע, וז"ל:

אני יצחק בנו אברהם כחבתי
בספר, אשר ספרד היא מגוריו
בנו מאיר בנו עזרא יקרא,
אשר מרד עלי בבל אשוריו,
שנת א"ת נ"ד כתבוהו בסיון
בעיר בגדד וסים מאמרו. וכו' (6).

אבל לדעתי אין מכאן כל ראיה שראב"ע היה בבבל, כי, אמר מרד עלי בבר אשוריו לדעתי שב אל יצחק ולא אל אביו, ופירושו כאילו אמר: "אני יצחק אשר ספרד מגוריו ומרד עלי בבל אשוריו כחבתי בספר". ובני אברהם בני עזרא יקרא הוא מאמר מוסגר, כי הלא באמת ע"ד עצמו מדבר פה ר' יצחק, ומה לו לספר איה מקום מגוריו אביו ושאלו נסע לבבל? והנה אמת כי ראב"ע כתב: "עד היום בעיר בגדד עיר מלכות ישמעאל והם ראשי הגלות משפחה רבה וגדולה ולה ספר היתם משנים קדמוניות" (4). אבל גם מכאן אין ראיה ברורה שראב"ע בעצמו היה בבגדד, כי אולי נודע לו ענין זה ע"י בנו ר' יצחק.

עוד כתב גרעץ (5) שלפי גרסא אחת בפירושו של ראב"ע בשמות (פ"ו י"ג) היה

(1) עיין, ע' 166. Egers: Divan des Abr. Ibn Esra, Berlin, 1886.

(2) גרעץ: VI. הערה 8, סימן XIX.

(3) ד. כהנא: ראב"ע, ווארשו תרנ"ד, ע' 123.

(4) ראב"ע לזכריו ז"ב זיין. וז"ל שצ"ל כך: עד היום בעיר בגדד עיר מלכות ישמעאל משפחה רבה וגדולה ולה ספר היתם משנים קדמוניות, והם ראשי הגולה.

(5) גרעץ, שם, שם, שם.

(1) הצופה לחכמת ישראל תרפ"ו אשר יצא לאור ליובליו של ד"ר בליי.

(2) ראב"ע בספר הצחות. פורדא ד"ב ז"ב.

מכתב לאברהם ברי מאיר ז"ל

לדור דורים שנותך אהלים	וחיינו כתי מספר ספורים
ואתה הי וקים לעדי עד	וספר כל וכל דורות ודורים
וישכן עד וקדוש רם ונישג	ועושה טוב ומטיב לישרים
תבורך אל עזרתי בטובך	וכתבתי לשר כל הכפרים
והשלמתיו בארבעת אלפים	חשע מאות ונס שבע ועשרים
שנת ישיית לחזור ר"ס ברומי	שנת רצון שנת תפקוד אסורים
ביום ישיי ביום טובה ושמחה	לישראל קדושים גם טהורים עכ"ל.

ועל יסוד שיר זה כתב די רומי בקטלוג של כ"י שלו (עמוד 174) בזה הלשון:
 „Notanda quoque sunt quae sub huius libri finem in nostro
 codice occurrunt auctoris verba ac versus testantis se cum
 Romae absolvisse feria VI. anno 4927 Ch. 1167.“
 ראביע ספרו זה בשנת התקכ"ז בעיר רומי, והחכם ליפמן¹ גם קבל דברים
 אלו לאמת באשר² כי הנה בראש ספר „הצהות“ שלו כתב ראביע: „ואנחנו
 זקן—בעוף נודד מקץ“³ הרי נראה כי בעת הכרו ספר הצהות שלו כבר היה
 זקן, ואת ספרו „שפה ברורה“ כבר אחר שכבר חבר את ספר הצהות, כמבואר
 בפתיחתו של ראביע לספר „שפה ברורה“⁴ שוב קרוב לומר שראביע חבר
 ספרו זה קרוב למוות, אולי באמת בשנת התקכ"ז בעיר רומי כדברי די רומי.
 אבל ה' גרץ⁵ טען נגד זה: א. כי בפתיחתו של „שפה ברורה“ כתב
 ראביע: „בעבור שכבר חברתי בדקדוק במדינת רומה ספר המאונים“⁶ ואילו
 חבר ספר שפה ברורה ברומי או היה לו לומר „בעבור שכבר חברתי בדקדוק במדינה
 זאת שהיא רומי ספר המאונים“ אלא ודאי שלא ברומי חברו. ב. שראביע
 כתב שם⁷ „ברוך רשיי שמפרש התנ"ך ע"פ הדרש וכו' וחכמי דורנו יתהללו
 באלה הספרים“ עכ"ל. ולפי גרץ קשה לומר כי 60 שנים אחרי פטירתו של
 רשיי כבר היו ספריו מפורסמים באיטליה, אך בודאי כבר היו מפורסמים או
 בצרפת, לכן לדעת גרץ צריכים אנו לומר שראביע חבר ספרו „שפה ברורה“
 בצרפת ובמקום „שנת ששית לחזור ר"ס ברומי“ צ"ל „שנת ששית לחזור
 ר"ס ברודוסי“. והיא העיר Rodez שבדרום צרפת ששם התגורר ראביע

¹ וכן קבל גם ש. ז. הלברשטם במבוא שלו לספר העבור לראביע.
 ליק 1874 עמוד 16, וכן גם ד. כהנא בתולדות ראביע שלו, וארשו 1894
 עמוד 46. ² במבוא הגרמני שלו סימן 3.
³ ספר הצהות לראביע פיורדה תקפ"ז בראש הספר.
⁴ הוצאת ליפמן ט"ו ע"ב, הוצאת וילנסקי עמוד 295.
⁵ הוצאת גרמנית שלו כרך VI. Note 8. סימן XIV.
⁶ הוצאת ליפמן ט"ו ע"ב, וילנסקי עמוד 295.
⁷ הוצאת ליפמן דף היא ע"א וילנסקי עמוד 288.

מתי ואיפה חבר אבן עזרא ספר „שפה ברורה“ שר?

מאת

יהודה ליב פליישר (טימישווארא רומניה).

מוקדש לכבוד החכם ההקדן דר. מיכאל וילנסקי נ"י בברלין.
 הספר „שפה ברורה“ שהכיר רבנו אברהם אבן עזרא ז"ל בחכמת הדקדוק,
 הוא מאותם הספרים שלא נתפשטו במקלות החכמים, לא בכ"י ולא בדפוס.
 בכ"י מקורי נמצא ספר זה — כפי עדות החכם מ. וילנסקי¹ אולי רק בכ"י
 דירוסני, שהוא כעת באוצר הספרים דפלשיני בעיר פרמה, בדפוס נתפרסם
 בפעם הראשונה בקושטא בשנת חמשת אלפים ומאתים והשעים, בפעם השנייה
 שוב יצא לאור ע"פ כ"י מינכן בפירודה בשנת תקצ"ט ע"י החכם גבריאל הירש
 ליפמן, אשר חבר לספר זה גם מבוא גרמני ופרושי בשם „מבין שפה“, אבל
 כ"י מינכן זה — כמו שמורה המ"ל בעצמו² אינו אלא העתקה מתוך ההוצאה
 הראשונה של קושטא, ויען כי ההוצאה השנייה הוצאת גרועה היא עד מאוד,
 כי הכ"י אשר שמש ליסוד להוצאת ליפמן היה לקוי וחסר ומשובש מאוד, לכן החל
 החכם התוקר המפורסם מ. וילנסקי להוציא ע"פ כ"י פרמה הנ"ל וע"פ ההוצאה
 הראשונה, בהוצאה חדשה שלישית מתוקנת ומדויקת בתכלית הדיוק, ועם מבוא
 והערות במאסף „דביר“³ אפס שלא הספיק להוציא לאור את כל הספר, כי
 כאשר כבר יצא המבוא ובהלק הרביעי של גוף הספר, הפסיק הדבירי מצאת
 לאור, וכנן נשארה מלאכתו המפוארה של וילנסקי—לדאבוננו הנדולה—כתבה יד.

גם ליפמן, גם וילנסקי התעסקו במבוא שלהם בשאלה: מתי ואיפה חבר
 ראביע ספרו והי אמנם יש לנו ידיעה בשאלות אלו, כי בכ"י דירוסני כתוב
 לאחר התיבת הספר באותו כ"י גופו בזה הלשון:

¹ „דביר“ ברלין הרפ"ד, ספר שני עמוד 283.
² במבוא שלו עמוד 8.
³ ה"ל עמוד 274—302.

באמת בזמן מן הזמנים, והחכם באבן עזר הוסיף לו ראייה באשר⁽¹⁾ כי ראביע מוכיר בספרו "שפה ברורה" את ד' ונה אבן נמא בשם ד' מרנטיס בדרך שהיו רגילים לקרא אותו בצרפת (כי באשליא קראו אותו ד' ונה) והיו גם זה לאות כי החבור נעשה ע"י ראביע בצרפת. אבל כבר השיב ע"ז החכם וילנסקי⁽²⁾ שאין לראיה זאת יסוד ברור.

בכלל הלך לו החכם וילנסקי בדרך אחת לגמרי, הוא העלה⁽³⁾ כי אותו השיר "לדור דורים" נמצא לא לבד בסוף ספר "שפה ברורה" כי גם בסוף פרושו של ראביע לתורה מובא אותו שיר בכמה כתבי יד: בשני כ"י של Vatican [קלוג: אקמני סימן XXXIX וסימן CCXLIX] גם כ"י של הספריה הלאומית בעיר וינה (ע' Kraft u. Deutsch 34) וגם כ"י קמברידזש (Schiller-Szinessy 119) אבל יש ביניהם ישנויים קטנים ישנויים. ואין היה הדבר הוזה לפי דעת וילנסקי היה הדבר כך: ידוע כי ראביע התפרנס ע"י שכתב ספרים לגנודים ולנודים, וכן נראה בכמה שיריו, אבל לא בכל עת ולא בכל מקום היה בידו לחבר ספר חדש, לכן היה לפעמים מוכרח להעתיק אחד מספריו הנכתבים לו מכבר, ולתת אותו לנדיב בתור ספר חדש מכלי נלוות לו שאין זה רק העתקת ספר ישן מספריו, ואת הספרים האלו היה ראביע רגיל לשלוח לנדיב בלויית שיר, ובנראה היה אצלו שיר מיוחד לתכלית זאת, אלא שהיה משנה בו מוסף ונודע הכל לפי צורך השעה, וגם השיר "לדור דורים" היה שיר כזה, ולכן בא כ"י שונים בנוסחאות שונות, ולכן בא גם בסוף פרושו לתורה וגם בסוף ספרו "שפה ברורה", ולכן כתוב בראשית "מכתב לאברהם ביד מאיר ויל" ולא לר' אברהם וכו', כי ראביע בעצמו כתבו ושלחו ליטר הנדיב אשר בעבורו העתיק ראביע ספרו זה, וכללו של דברו וילנסקי, שאנו יודעים רק שבשנת תתקכ"ו שלח ראביע את והעתיקו ספרו "שפה ברורה" לנדיב אחד ברומי, אבל זמן ומקום הכורו נעלם ממנו לעת עתה⁽⁴⁾.

ועתה לפי וילנסקי עכ"פ העתקה של "שפה ברורה" נעשה ע"י ראביע ברומי, ואם הקשה גרין דמדוע לא כתב ראביע "בסדני" ואת שהיא רומי ותרין מזה נראה שלא ברומי הכורו. ע"ז כתב וילנסקי כי אולי באמת היה כתוב בלשון כזאת רק שהעתיק השמים אינו מלות, ועוד אמר וילנסקי כי בליה

⁽¹⁾ Abr. Ibn Ezra mint grammaticus (ראביע בתור מרקדק)

בדאפט 1882 עמוד 25

⁽²⁾ "בדבר" הגיל עמוד 277 ⁽³⁾ שם עמוד 278

⁽⁴⁾ בדבר הגיל עמוד 280. גם באבן כתב (בספרו הגיל עמוד 24). כי בענין קביעות זמן ומקום הכורו של "שפה ברורה" שוררת מבוכה.

צריכים אנו לומר שאה כל הפתיחה של "שפה ברורה" עד אחר מלות: וזאת תהלת הספר הוסיף ראב"ע אל הספר בזמן מאוחר, כי מלשון "וזאת תהלת הספר" משמע שרק אח"כ יתחיל החבור אשר כתב בעבור תלמידו ולפיז-אמר וילנסקי-אפשר שכתב את עיקר הספר בעת שלא היה ברומי, ולכן אמר לתלמיד ההוא שכבר כתב ספר בדקדוק "בסדני רומי" ולא אמר "בסדני וזה" כי באמת לא ברומי היה אז, אבל בעת שהעתיקו לנדיב, או היה כבר ברומי וכתב בכ"י "בסדני רומי" ספר המאונים" כי כתב באותה לשון משש ככל אשר אמר לתלמיד בשעת המעשה.

אמנם אם גם מזה אני לדעת וילנסקי שראביע העתיק ספריו הרבה פעמים ונתן ההעתיקות לגנודים ולתלמידים, ומדי העתיקו אותם הוסיף בהם לשון "באשר פרשתי" או "וכבר פרשתי" (וזוה מתרץ וילנסקי דברים קשים הנוגעים לכרונולוגיה של החבור ראביע) אבל אי אפשר לי לקבל ממנו כי ראביע בעצמו חזר ושנה שירו "לדור דורים" כמה פעמים: לסוף פרושו לתורה וגם לסוף ספרו "שפה ברורה" כי איך יעלה על הדעת לומר שיר ראביע הקצר לשיר בכל עת מצוא שירה חדשה? ועוד יותר קשה כי הנה אף שיש נוסחאות שונות בלשונו של השיר "לדור דורים" בכ"י בענין אחד אין כל שנוי בין כל הנוסחאות, והיינו בענין קביעות הזמן, כי בכולם כתוב: בארבעת אלפים השע מאות ושבע ועשרים" וכן בכולם כתוב: "ביום ישי" ועתה לפי דברו וילנסקי, שראביע חזר ושנה את השיר כפי צורך השעה, שוב היה מן הראוי שהשנוי יהיה בקביעות הזמן של ההעתיקה, שיהיה בכל אחד ואחד שנה אחרת או עכ"פ יום אחד, כי אי אפשר לומר שגם את פרושו לתורה וגם את ספרו שפה ברורה נמר דוקא בשנת תתקכ"ו ואת שניהם דוקא "ביום ישי" ביום טובה ושמה"ז ולכן אני אומר, כי מקומו של השיר "לדור דורים" הוא בסוף פרושו של ראביע לתורה, ולכן נמצא שם כ"י כל כך מרובים, רק שהעתיק של "שפה ברורה" ראה שם את השיר והעתיקו גם לסוף ספר "שפה ברורה" כי דן מנהג העתיקים שלקחו משירי המחבר או גם שיר מחבר זר והעתיקוהו לסוף הספר שבידם או לראשו "למען לא ישאר הנייר חלק" וזה ברור לכל מי שעוסק בכ"י.

ולדעתי גם אין לומר כדברו וילנסקי, שראביע חבר פתיחתו לספר "שפה ברורה" בזמן מאוחר, אחר שכבר חבר את נוף הספר כי הנה ראביע כתב בפתיחה: "ועתה בני שים לבך" וכו'⁽¹⁾ הרי שנראה שהוא מדבר עם תלמידו אשר בעבורו חבר את הספר, ואין לומר שאין זה רק אשגרה דלישנא, כי אין ראביע רגיל לומר לשון "דע בני", וגם מלשון "וזאת תהלת הספר" אין

⁽¹⁾ בהוצאת ליזמן דף ד' ע"ב ובשל וילנסקי עמוד 288

להביא ראיה שרק אחי' יתחיל הספר, כי לדעתי כך היה הדבר: כאשר הסכים ראביע לכתוב ספר דקדוק לשם תלמידו שלמה אשר הזכירו בראש ספרו, יושב וכתב תחילה את הפתיחה ובה הוא מספר את קורות הספר, לאמר: איך בא הוא לידי כך שכתב ספר זה, אחר שכבר חבר כמה וכמה ספרים בדקדוק ומספר כי פעם אחת דבר דברים קשים נגד הדרש, ועיד התרגומים ונגד הפייטנים שכתבו שירים נגד חוקי הדקדוק, וישמע אחד התלמידים את דבריו ויבקש ממנו להבר לו ספר למען ילמד מתוכו תורת הלשון, וסוף סוף שמע בקולו ואמר: וכאשר אלצני התלמיד הנזכר בראשית השירים, נתתי לו שאלה ועשיתי בקשתו, והאת תחילת הספר, וכו'. כלומר גם עד הנה כתבתי בפתיחת ספר זה דברים טובים ונהוצים לדעת בענין דרך הפשט והדרש וענין דרך התרגומים ובין כך ובין כך ספרתי את קורות עשית החבור הזה, אבל עתה אתחיל את תחילת טף הספר אשר מתוכו ילמד התלמיד את חוקי הדקדוק, ובדואי ידע ראביע מראש את תכנית ספרו עד סופו.

והנוגע לקביעות זמן חבור הספר הזה, הנה כבר נגעתי בקצה השאלה הזאת בדרך כללית במבוא לספריי⁽¹⁾ והזכרתי כי ראביע כתב בספרו "שפה ברורה" וז"ל: "ודברים פשוט כי היויד (של מלת תיעשה שבשמות כ"ה ל"א) רמו לעשר מנורות שעשה שלמה, וטפשי עולם השבו כי המלה (תעשה) ראוי להכתב ביויד, וה לא יתכן וכו' והדרש סמך על המבטא בעבור ששם (כלומר במבטא) יויד ולא בכתב⁽²⁾ ע"ל, נמצא כי בספרי תורה שהיו לעיני ראביע בעת כתבו את ספרו "שפה ברורה" לא נמצא יויד במלה "תעשה" ולכן לענן להם וקראם "טפשי עולם" אבל בפירושו לשמות (כ"ה ל"א) כבר הוא נבון בדבר, וז"ל שם: "וראיתי ספרים שבדקדוק חבטי טבריה ונשבנו המשה עשר מוקניהם ששלוש פעמים הסתכלו כל מלה וכל נקודה וכל מלא וכל חסר, והיה כתיב יויד במלת תיעשה, ולא מצאתי ככה בספרי ספיד וצרפת ומעבר לים, והקדמונים דרשו כי תוספת היויד רמו לעשר מנורות שעשה שלמה, והכלל אם יש שם יויד הוא מלה זרה, ע"ל, והרי מזה נראה ברור כי תחלה חבר ספרו "שפה ברורה" ולענן על האומרים כי "תעשה" יכתב ביויד, ואחרי כן ראה את הספרים שבדקדוק חבטי טבריה, ואחרי זה כתב פירושו לשמות כי אילו ראה את הספרים האלה שבהם "תעשה" ביויד טרם שכתב ספרו "שפה ברורה", או לא היה כותב שהם טפשי עולם.

ועתה אוסיף כי הנה ברור שאת פירושו זה לשמות נמר ראביע בשנת

(1) ספר אבן עזרא לסי' שמות (הנדפס בפעם א' ע"י ישיבת תלמידי תורה) ע"פ נוסח כ"י ומבוא והערות ופרוש "משינה לעזרא" הוצאת "המנוחה" וינה תרצ"ו מבוא עמוד XXXVII כימן נ.

(2) הוצאת ליפמן דף ו' ע"ב, הוצאת וילנסקי עמוד 289.

תחקירי, כי כן מביא נר"י⁽¹⁾ שבהוצאה הראשונה של פרוש זה לשמות (ש"ל בשנת 1488 בעיר נאפולי) וכן בהרבה כ"י של פרוש זה, כתוב בסוף הפרוש בזה הלשון: "ספר ואלה שמות חבור לאברהם בשלם, שנת תתק"י יקר כמו ש"ס, ושוב ברור שראביע חבר ספרו "שפה ברורה" ע"פ לפני שנת תתק"י, אבל יש בידי לצמצם את הזמן גם יותר.

הנה כבר התבונן החכם מ. פרידלנדר ע"ה - אשר עסק בחבורי ראביע בעמקות ובדיוק שאין כמותו בכל דרשי ספרי ראביע והוקירו - כי בכל פירושו שכתב ראביע בארץ איטליה התנהג ראביע מאוד לדרך הדרש ודבר נגדו דברים קשים אך לא כן בפירושו אשר חבר בארץ צרפת, כי שם היו תיח רבים אשר עסקו רק בשם ואהבו את הדרש, ואת הכמת הדקדוק לא ידעו, ולכן בכל פירושו שכתב בצרפת נתן ראביע רסן לפיו ולא דבר נגד הדרש דברים קשים, לשען לא יעלה על עצמו את המה קנאי המדרש⁽²⁾, והנה כבר כתב וילנסקי בטוב טעם ודעת שהתנגדותו של ראביע לדרש בולטת הרבה מאוד בספרו "שפה ברורה" ועלה באמת לעולה מכל נבול, ושאלו זאת נרם לו שלא נתפיש ספרו זה⁽³⁾ ושוב אין כל ספק אצלי שראביע לא בארץ צרפת חברה כי אם לפני שהלך לצרפת, בהיותו עדיין באיטליה, (ואין לומר שכתבו באנגליה, אשר ישמה הלך מצרפת כי הנה בסמך נראה שיעין לתלמידו שידרוש את ספרי הדקדוק שכתב ברומא, בלוקה ובמנטובה ואילו היה או באנגליה, או איך יעלה על דעתו שהספרים שכתב באיטליה יהיו נמצאים באנגליה) והנה בשנת תתק"י כבר היה ראביע בדדרש (Beziers) שבצרפת, כי שם חבר ספרו "ראשית הכמה" ונשלם בתורש המון שנת תתק"י בקרית נדרש⁽⁴⁾ ושוב צריכים אנו לומר כי חבר את ספרו "שפה ברורה" ע"פ לפני שנת תתק"ה בארץ איטליה, ועתה נלך עוד איזה פסיעות ותתנלה לנו גם שנת חבורו וגם מקום חבורו של ספר זה בדיוק.

בסוף פתיחתו לספר "שפה ברורה" כתב ראביע בזה הלשון: "וישמע אחד מהתלמידים שהייתי אומר דברים האלה על אלה המשוררים, בקש ממני לחבר לו ספר יסוד להביר בו דרך דקדוק הלשון, ויקשה ממני לשאול, לעבור שכתב חברתי בדקדוק במדינת רומא ספר המאנים, ובעיר לוקה (Lucca) שאצל Pisa באיטליה ספר היסוד ושפת יתר, ובעיר מנטובה (Mantua) ספר הצחות, ויען ויאמר, כי אין איש מהם שהספרים ההם אצלו שירצה לחתם לוי וכו' (בהוצאת ליפמן דף ט"ה וילנסקי 295).

(1) בספרו הנ"ל חלק VI. Note 8 סימן V.

(2) Friedländer: Essays in the Writings of Abr. Ibn Ezra. London 1877 — Vol. IV עמוד 143—144 ועוד במקומות אחרים.

(3) בדבריו הנ"ל עמוד 275.

(4) Handschr. d. königl. Bibl. Berlin Nr. 220 עמוד 30.

מכל זה נראה ברור כי ראב"ע בכתבו דברים אלה לא היה מתנודד לא ברומא ולא בלוקקה ולא במנטובה שבאיטליה כי אילו היה נר באחת מן ארצות אלו היה כותב "בעיר הזאת שריא רומא" או לוקקה או מנטובה ועתה הן חזון מערים האלו יודעים אנחנו שלא היה ראב"ע מתנודד באיטליה רק בעיר וירונה (Verona) בלבד, ושוב מוכחים לנו לומר שהיה ספר "שפה ברורה" בעיר וירונה גם יודעים אנו כי ברומא היה ראב"ע בשנת התק"ק. ישנם הכר ספר מאונים של¹ בלוקקה היה בשנת התק"ק ושם הכר ספר היסוד ושפת יתר של² במנטובה היה בשנת התק"ק ושם הכר ספר הצחות של³ ובשנת התק"ק גופה הלך לוירונה ושם הכר "ספר העבור" שלו והוכיח כי בפירוש את "שנת התק"ק" והיות כי כבר אמרנו שבשנת התק"ק כבר היה בעיר בדרש שבערפת, ישוב ונצא לנו מפורש שהיה ספרו "שפה ברורה" בעיר וירונה בשנת התק"ק או לכל המאוחר בשנת התק"ק.

עיר טימישווארא ה' מנחם אב תרפ"ה

היחס שבין פירוש הרשב"ם לפירוש הראב"ע על התורה

מאת

אליעזר מרגליות

מה הוא היחס שבין הרשב"ם והראב"ע? שניהם חיו בזמן אחד (הרשב"ם נולד בין 1080 ו-1085 והיה כנראה בשנת 1158 עוד בחיים¹ ואבן עזרא נולד בשנת 1088/89 ומת ב-1167) ולשניהם היתה בעבודתם הפרשנית תכלית ומגמה אחת: לחדור בעד המסך העב של הדרשות אל פשט המקרא ולפרש את הכתובים לפי כוונתם האמיתית. עובדא היא, שהרשב"ם אינו מזכיר את הראב"ע בשום מקום וכמו כן אין הראב"ע מזכיר את שמו של הרשב"ם אף פעם אחת. ומתעוררת השאלה: הבאמת לא ידעו איש את אחי, נ. א. איש את פירוש רעהו ולא הושפע אחד על ידי השני? והנה בנוגע לרשב"ם יש רגלים להשערה, שאמנם כן היה בפירושו על התורה מביא הרשב"ם את שמות המפרשים, שהשתמש בפי' רש"י (מנחם בן סרוק, דונש בן לברט, ר' קלונימוס איש רומי, רש"י, ר' יוסף קדא ואביו ר' מאיר בן שמואל) והראב"ע אינו ביניהם. חוץ מזה הוא מביא פירושים בשם סתם מפרשים (למשל: "המפרש ישבחוך אחיך שטות בידו" לבראשית מט ח; "המפרש שראתה את הולד טועה הוא" לשמות ב ו ועוד יא שחולק עליהם, אבל הפירושים האלה אין להם שום יחס לפירושו של ראב"ע לאותם הפסוקים. ומת הדבר בנוגע ליחס הראב"ע לרשב"ם? האם ידע הראב"ע את פירושו של הרשב"ם? רזוין מחליט, שאמנם הכיר הראב"ע פירושים של הרשב"ם (מפי השמועה)² אבל לא את פירושו. אבל אין זה עיקר השאלה. אף המספר הכי גדול של פירושים שורים אינו מוכיח כלום. השאלה היא, אם ראה הראב"ע את פירוש הרשב"ם לתורה והשתמש בו. לשם בירור השאלה הזאת צריכים אנו לעבור על כל הפירושים של שני המפרשים האלה, שיש להם נקודות-מגע משותפות.

פירוש הרשב"ם לתורה ופירוש הראב"ע לבראשית, ויקרא, במדבר ודברים

מי שיכול להסית את דעתו לגמרי מן הפירושים המרובים של חז"ל לפסוקי התורה, שאינם על פי רוב אלא דרשות על הפסוקים, ולהעמיק ולרדת לעומק פשוטו של המקרא — בלשונו של רשב"ם — יתכוון, בהכרח מדעתו, בהרבה מקומות לפירושים שנאמרו כבר ע"י אחרים, המפרשים את המקרא לפי פשוטו. לפיכך כשאנו מוצאים פי'

1 ע"י רזוין "פירוש התורה לרשב"ם" עמ' XII.

2 א. ע"י רזוין בספר R. Samuel b. Meir als Schrifterklaerer, עמ' 72, המביא שם שאר סתם מפרשים, שרשב"ם מזכירם וחולק עליהם.

2 ע"י בספר "הגל" עמ' 75 ועמ' 76, הערה 4 ותערה 5. ראיותיו של רזוין הן מעטות וקלושות, כמו שנראה להלן.

¹ כי בראש ספרו זה כתב: "עדי כא אל רומי" וכסופו כתב בפירוש שהיה בשנת התק"ק.

² כי כן כתב בסוף פירושו לישעיה' "ושלם סי' ישעיה' הנביא וכו' בא"י שנת התק"ק בלוקקה עיר מושבי" (מובא בספרו של פרידלנדר כרך ג' עמוד 115).

³ בסוף סי' הצחות כתב ראב"ע גופו את הזמן הזה.

⁴ בספר העבור לראב"ע, ליק 1874 בדף ד' ע"ב הוכיח שהוא יושב בוירונה ובדף ט' ע"א הוכיח שהוא עומד בשנת התק"ק.

רושים שונים אצל רשבים וראב"ע אין מזה ראהי טאחד הכיר את פירוש חברו והשתתף בו. — נענין עכשיו בפירושים לפסוקי התורה השונים אצל שניהם:

בראשית. "קטורה" (כה א) מפרשים שניהם על פי הפשט שאינה הגר. בניגוד למדרש. "יושב אלהים" (כה כו) כמו "איש יושב אהל ומקנה". את הפסוקים יושב שלפרק כג מפרשים שניהם — על פי הפשט — שלאחר נתינת הכסף נתקיים ועמד השדה למקנה ואחרי שקבר אברהם את שרה נתקיים השדה לאחוזת קבר. — כמו כן ברור, שהמפרש לפי הפשט אינו יכול לפרש את הפסוק כה לב: הנה אנכי הולך למות. שהכוונה לאזהרה ועונשין ומיתות התלוין בבכורה ומפני זה הם מפרשים. כי בתור איש שדה הצד חיות הוא בסכנה תמידית. הפסוק בו לג. ששם ניתן טעם אחר ל"באר שבע" מן הטעם הנאמר בפרשת וירא מפרשים שניהם. שהכוונה כאן לעיר אחרת והראב"ע מוסיף עוד, שאולי נקראה העיר על ב' דברים. עם אשר תמצא את אלהיך לא יחיה (לא לב) מפרשים שניהם על פי הפשט. שיעקב יהרג את מי שימצאו אצלו התרפים. בניגוד למדרש המפרש, שוהי קללה ושרחל מתה מאותה קללה. — ואפילו משני הפירושים היותר מקוריים המשותפים לשניהם. היינו הפירוש ל"שים נא ידך תחת ירכי" אצל אליעזר (כד כב) ששימה היד תחת הירך היא סימן של שעבוד ועבדות ולפיכך אינה נזהגת אלא אצל עבד או אצל הבן (יוסף). והפירוש ל" לפני מלך מלך לבני ישראל" (לו לא) שהמלך הוא משה (לפי ויהי בישרון מלך) אינו מוכח. טאחד קבל את הפירוש מן השני. אלא קרוב מאוד שמקור אחד לשניהם. — לעומת זאת יש ראיות ברורות. שהראב"ע לא ידע את פירוש הרשב"ם בשעת כתבו את פירושו לבראשית: ל"אלה תולדות יעקב" (לו ב) מעיר הרשב"ם: ועתה יראו המשכילים מה שפירשו הראשונים אלה תולדות יעקב אלה מקראות ומאורעות שאירעו ליעקב והנה זה הכל הוא³. הפירוש הזה נמצא גם אצל אבן עזרא. האומנם לא היה אבן עזרא חולק על דברי רשב"ם אלה. אלמלא היה מכיר אותם אז? — "מכרתיהם" (מט ה) מפרש הרשב"ם. "אחותיהם". כפל לשון של שמעון ולוי אחים. כלומר שמעון ולוי אחים היו לרעה. כלי חמס היתה אחותם. והראב"ע, אשר בפירושו לפסוק זה מונה שלשה פירושים שונים של "יש אומרים" למלה "מכרתיהם" וחולק עליהם. איננו מזכיר את פירוש הרשב"ם ביניהם; סימן שלא הכיר אותו. — עד כי יבא שילה (מט י) מפרש הרשב"ם "לא תפסוק ממנו כל אותה הגדולה ולא מחוקק ושררה מורעו עד כי יבא יהודה שילה כלומר עד כי יבא מלך יהודה הוא רחבעם בן שלמה שבא לחדש המלוכה בשילה שזהו קרוב לשכם אבל אז יסורו עשרת השבטים ממנו וימליכו את ירבעם". כאן הראב"ע הולך ומונה ששה פירושים שונים זה מזה. אבל אף כאן אינו מזכיר את פירושו של רשב"ם. — בפירושו ל"ויישם בארון במצרים" (נ כו) מייחס הראב"ע את פירושו ויישם כמו ויושם (בשורק) לר' יונה המדקדק וחולק עליו ואינו מזכיר את הרשב"ם האומר אותו הדבר. ודוקא בברכת יעקב, בחלק היותר קשה של ס' בראשית. ששם אנו זקוקים באמת למפרש ומורה דרך. הולך כל אחד של שני המפרשים בדרך אחרת ומפרש את הפסוקים באופן שונה לגמרי זה מזה ללא שום דמיון ביניהם.

בס' ויקרא מפרש הרשב"ם את הפסוק: זאת משחת אהרן ומשחת בניו מאשי' ה' (זו לה). זאת שכר משחת אהרן ומשחת בניו⁴. וככה מפרש גם הראב"ע. את הפסוק ב

3 לפי רובין הכונה לפירוש רש"י ואחרים ולא לאבן עזרא. המלה "הראשונים" אינה מתאימה לאבן עזרא. זוהי גם דעתו.

בפרק טו⁵ מפרשים שניהם שאתרן נצטווה להעלות ענן ולהחשיך את הבית בענן הקטורת. כדי שלא יראה את השכינה. אבל שני הביאורים אינם אלא עיקר הפשט. הפירוש הראשון יוצא מ"מאשי' ה'" והפירוש השני יוצא מן שני הפסוקים "כי בענן אראה על הכפרת" (פסוק ג) ו"וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות ולא ימות" (פסוק יג). — לעומת זאת אומר הראב"ע לפסוק יא כא: לתר בהן על הארץ. אין לו אה" ולא ראה את פירושו של הרשב"ם המפרש כאן "כתרגום ויתר גוים כמו ויתר. כמו ויפל מן נפל".

במדבר יא כח (ויען יהושע בן נון משרת משה מבחריי) מפרש רשב"ם: "מבחריי מנעוריו כמו בחורתיך וראב"ע מפרש: יש אומרים שפירושו מבחירותו והטעם שלא אמר כדברי זקן ויש מדביקים מבחריי עם משרת משה והטעם ששרת אותו מיום שהיה בחור וזה איננו נכון. אבל אין זה הרשב"ם. שראב"ע חולק עליו אלא אונקלוס. המתרגם: משמשנה דמשה מעולמותיה. — המקור ליש אומרים כי משה מלך על כוש ולקח כושית (אבן עזרא ל"ב א) אינו הרשב"ם. המפרש ככה. אלא "דברי הימים של משה רבינו". שרשב"ם מביא ושאר"ע הכיר ג"כ בודאי. — העיני האנשים ההם תנקר (טו יד) מפרשים שניהם על פי הפשט. כאילו משה רוצה להחשיך עיניהם שלא יראו שלא "הביאתנו אל ארץ זבת חלב ודבש". אבל יונתן בן עוזיאל מפרש כבר באופן כזה אלא שלפי פירושו מוסכים הדברים על יושבי הארץ. — לעומת זאת מוכיח פירוש הראב"ע ללא יחל דברו (ל ג) שלא הכיר את פירוש הרשב"ם בשעה שכתב את פירושו לבמדבר. הרשב"ם מפרש "כלומר לא יאחר את נדו עד לאחר הרגלים כמו שציוס הקב"ה שכך פירוש לא יחל כמו ויחל עד. בוש. ויחל עוד שבעת ימים". והראב"ע מפרש. כמו לא יחלל ואיננו לשון מחילה. ולאמלא ידע הראב"ע את פירוש הרשב"ם היה בודאי סותר גם פירושו.

בס' דברים שניהם שווים בפירוש הפסוק יד ח: בין דם לדם. הם אינם מפרשים בין דם טמא לדם טהור (ספרי ורש"י) אלא "בין שוגג למזיד" (רשב"ם). "בין דם נקי לדם חייב" (ראב"ע). שאין כאן השפעת איש ע"י רעהו מראה ההפרש בפירוש "ובין נגע לנגע" של אותו הפסוק. שהרשב"ם מפרש "צרעת" וראב"ע. הנאמן לדעתו שכל הפסוק מדבר בדיני ממנוות. בדברי ריבות. מפרש "כמו פצע וחבורה". — גם שני הפירושים לפסוק ה פרק כ הדומים זה לזה (הרשב"ם מפרש: כשהולך למלחמה ודואג שמא אין לו מזל לחנך את ביתו או לארוש את אשתו... ומתוך כך ירא למות וראב"ע מפרש: והטעם לבו וכל תאותו לחנוך ביתו והנה לבו לביתו לא למלחמה על כן ינוס ויניס אחרים) יסודם בהסתכלות עמוקה בפסוק. הטעם של התורה: פן ימות במלחמה ואיש אחר יחנכו... ויחללו... יקחנה אינו מניח את הדעת. כל עוד שאנו רואים בו טעם או בייקטיבי טעם שהתורה אומרת. וכי מפני כשימות הוא יחנך איש אחר את הבית או יחלל את הכרם או יקח את אשתו ילך הוא לביתו ויניח את המלחמה לאחר? וכי איזה הבדל הוא לגבי הצבא ועם ישראל מי יחנך או יחלל את הבית או את הכרם או יקח את אשתו? אבל הטעם מובן מיד כשאנו תופשים אותו הטעם שבתורה כטעם סובייקטיבי. שהאיש הולך למלחמה יאמה את הדברים האלה בלבו, שמא יהרג במלחמה ולא יזכה לאחר משלושת הדברים האלה ומפני זה לא יחם במסירות נפש אלא שתלך להחלץ מן הסכנה וירפה את ידי אחיו הלוחמים. וע"י זה יזיק יותר משיועיל. — את ה' האמרת היום (כו יו) מפרש הרשב"ם "אתה הזקקת שאמר הקב"ה ונתרצה להיות לך לאלוים" וראב"ע מפרש באותו האופן... "עד שיאמר שהוא היה אלהיך". אבל אין פירוש

הראב"ע השפעה מן הרשב"ם. כי הראב"ע מייחס את פירושו במפורש לר' יהודה הלוי. — ר"ן רואה את פירוש הראב"ע לפרק יא פסוק יב: „על כן והיה אם שמוע תשמע ונתתי מטר ארצכם והיו עיני ה' אלוהיך בה כמושפע ע"י הרשב"ם יא י: כי הארץ אשר אתה בא שמה איננה כארץ מצרים שאין צריכין למטר ובין טובים ובין חסאים בטוה השקאת שדותיהם יש להם לחם אבל ארץ ישראל אם אתם שומרים מצות עיני ה' אלהיך בה מראשית השנה ועד אחריתה. והיה אם שמוע תשמעו ונתתי מטר ותאכלו לשבע בלא טורח ואם לאו ועצר את השמים ולא יהיה מטר. אבל הפירוש הזה עולה בהכרח על דעת של כל מי שמדבק את פרשת והיה אם שמוע לפסוקים יא ויב הבאים לפניהם. גם רש"י מפרש ככה לפסוק יג: והיה אם שמוע והיה מוסב על האמור למעלה למטר השמים תשתה מים ומלמדנו ששני הפסוקים י"א וי"ב דבוקים לזהויה אם שמוע ושהשם דורש את א"י לראות מה היא צריכה ולחדש בה גזירות עתים לטובה עתים לרעה (רש"י לפסוק יב). זאת אומרת כשישמעו אל מצות ה' ונתתי מטר ארצכם ואם לא ועצר את השמים. — לעומת זאת יש כמה ראיות ברורות שהראב"ע לא הכיר את פירוש הרשב"ם לדברים: בפירושו לדברים ב כט מבחין הרשב"ם בין המואבים היושבים בער שמכרו לישראל אוכל ומים לבין שאר המואבים שכתוב בהם על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים. והראב"ע שואל בפירושו: אם כן הוא מה יעשו עם יושבי ער שהם מואבים והכתוב אמר על דבר אשר לא קדמו אתכם. כאן היה צריך הראב"ע להשיג על הרשב"ם אלמלא היה יודע את פירושו. — כאישון עינו (לב י) מפרש הרשב"ם: כמו האישון ששומר את העין הוא הבשר שנכסף על העין. ולפי שמכסה את העין ומחשיך אותו נקרא אישון. ואכן עזרא מפרש כאישון עינו כבר פירשתי אישון וטעם עינו כלשון בני אדם. — בכלל כל שירת האינו (לזאת הברכה פירוש הרשב"ם הוא קצר מאוד) היא ראיה לדעתי. בשירה הזאת. שבה כמעט כל מלה זקוקה לביאור. הולך כל אחד משני המפרשים בדרך אחרת וכמעט שאין בה אפילו פסוק אחד שדמ מסכימים לפירוש אחד.

פירוש הרשב"ם והראב"ע לספר שמות

נמצאנו למדים, שאין רגלים להנחה, שאכן עזרא בכתבו את פירושו לארבעת חומשי התורה הנזכרים הכיר את פירוש הרשב"ם והשתמש בו. יהיה מספר פירושי הפסוקים הדומים או השווים זה לזה אשר יהיה, כל זמן שהם סתמיים ונאמרים לפי תומם אין לנו הרשות לא להחליט, שכל אחד הוציא את פירושו מלבו והוא ושניהם הסכימו מדעתם לפירוש אחד. — אבל יש אצל אבן עזרא גם הרבה פירושים בלתי סתמיים. חוץ מן הפירושים הרבים שהוא פורש בשם אומרם (תגאון, רבי יונה המדקדק, רבי מרינוס, רבי שלמה [רש"י], מנחם, יפת, רבי שמואל הנגיד, רבי ישועה, רבי יצחק אבן גיאת, ר' יהודה הלוי, ר' יצחק בן שאול, רבי שמואל בן חפני, רבי משה הכהן, בן זוטא, חזי הכלבי, ענן ועוד) ושחולק עליהם או מסכים להם. נמצאים אצלנו מספר גדול של פירושי

4 בספרו הנ"ל עמ' 76 בהערה.

5 עיין פונדסיקי במבוא לפירוש על יחזקאל ותרי עשר לרבי אליעזר מרגליות עמ' מד.

360

היחס שבין פירוש הרשב"ם לפירוש הראב"ע על התורה

סיים. שלא נאמרו לפי תומם ע"י שני המפרשים האלה, אלא שיצאו מפי מפרשים אחרים ונזכרים בשם „יש אומרים, יש מפרשים, אחרים אומרים, והאומר, אמרו המפרשים וכו'“ או בצורת סתם מחלוקת. כבר ראינו למעלה, שראב"ע התכוון בכמה ביטויים אנונימיים כאלה לרש"י ואונקלוס. אבל יש בפירושו פירושים בשם המפרשים האנונימיים הנ"ל, שאין למצואם אצל מפרש אחר חוץ מן הרשב"ם. במקרה זה יש לנו הזכות להחליט, שהרשב"ם הוא המקור היחידי של פירושים אלו. פירושים כאלה מוצאים אנו בפירוש הראב"ע על „שמות ורק לס' שמות.

נציגה נא את הפירושים האלה של שני המפרשים שלנו זה לעומת זה:

רשב"ם	אבן עזרא
שמות ד י: כי כבד פה וכבד לשון אנכי. איני בקי בלשון מצרים בחיתוך לשון כי בקטנותי ברחתי משם ועתה אני בן שמונים וכן מצינו ביחזקאל שמי שאינו בקי בלשון המלכות קרוי בן דכת' ויאמר אלי בן אדם לך בא אל בית ישראל ודברת בדבריי אלהים כי לא אל עם עמקי שפה וכבדי לשון אתה שלוח אל בית ישראל לא אל עמים [רבים] עמקי שפה וכבדי לשון אשר לא תשמע דבריהם וגו'	שמות ד י: והאומר ששכח לשון מצרים איננו נכון כי הוא אומר ב' דברים כבד פה וכבד לשון. ועוד נלמוד מתשובת השם מי שם פה לאדם או מי ישם אלם שאינו מדבר על לשון מצרים רק ככה נולד שהיה כבד פה שלא היה יכול להוציא אותיות השפה וכל אותיות הלשון רק קצתם היה מוצאם בכבוד.

אין למצוא מפרש אחר שאליו מתכוון הראב"ע במלת „והאומר“ חוץ מרשב"ם. לפיכך על כרחנו נראה, כאן בדברי הראב"ע מחלוקת על פירוש הרשב"ם.

רשב"ם	אבן עזרא
ד יד: ויחר אף ה' במשה וחרון אף עשה רושם לפי הפשט כאמור לפנינו ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו כשפירשתי אצל יעקב כשנעשה צולע על ירכו.	ד יד: חלילה להיות פי' זה הפאזק ויבקש המיתו כי עתה היה ראוי שיבקש המיתו אם היה ממאן ללכת ולא כאשר הלך כאשר אמרו אחרים ולמה יבקש המיתו בעת לכתו ואין זה דומה לדבר בלעם גם דבר יעקב איננו כן.

6 הגני מצטט על פי כתב יד של פירוש התורה לרשב"ם, שהוצא לאור ע"י דוד רוזין (ברסלאו תרמ"ב).
7 חסר בכתב יד.

8 הראב"ע מתכוון לפירוש הרשב"ם לזה הפסוק אבל גם למה שפירש לוישלח לב כט. לולא זה אין להבין מהי כוונת הראב"ע בלואין זה דומה לדבר בלעם. ואלה הם דברי הרשב"ם שם: „וכן מצינו בכל ההולכים בדרך שלא ברצון הק' אי ממאנים ללכת שנעשו. במשה כת' שלא נא ביד תשלח ויחר אף ה' במשה ולפי הפשט אע"פ שאמרו חכמים בכל מקום חרון אף עושה רושם וכאן מה

רשב"ם

ז. א. נביאך דברן תחתך
ז. א. והאומרים כי נביא מגזרת ניב
שפתים איננו נכון... ועוד מה טעם
השב אשת האיש כי נביא הוא אם
פירושו דברן הוא.

הראב"ע חולק כאן על רש"י וגם על רשב"ם. רש"י מפרש: נביאך... והוא מגזרת
ניב שפתים ינוב חכמה ויכל מהתנבות דשמואל. הפירוש "דברך" אינו נמצא אצל רש"י אלא
אצל הרשב"ם.

רשב"ם

יז יא: כאשר ירים משה ידו והמטה וגבר
ישראל. שכן דרך עורכי מלחמה כל זמן
שרואים הרמת ה'יסם קונפנון ב"ל הן
מתגברין וכשהוא מושלך רגילין לנוס
ולהנצח.

אין למצוא. למי הראב"ע מתכוון ב"יש אומרים" חוץ מהרשב"ם.

רשב"ם

כ כא: לפי שהאומות עושים אשריהם
על המוכחות... לכך אומר הקב"ה ואפי'
אם תעשה לי מזבח לא תעשהו אלא
מאדמה שאין רגילים [לעשות] ציורים
וצלמים כי אם מלאכה חלקה.

אע"פ שבפירוש הרשב"ם הטעם שלא יעשה ציורים במזבח מוסב על עשיית המזבח
מאדמה ואצל הראב"ע על עשיית המזבח מאבנים שלמות, בכל זאת יתכן שיש כאן רק
חילוף שני הדברים — טעויות כאלה שכחונות למדי בפירוש אבן עזרא — והראב"ע
מתכוון בכל זאת לפירוש הרשב"ם.

רושם יש. הלא אהרן אחיך הלוי עתיד היה להיות לוי ואחיה כהן ועכשיו הוא יהיה כהן ואחיה
לוי אך לפי הפשט. לפי שהיה מתעצל ללכת כח' ויהי בדרך במלון ויפגשוהו [ה'] ויבקש המיתו
וכן ביונה שנבלע במי הדגה וכן בבל עם ויחר אף אלהים כי הו"ל ה' הוא וגעשה
חיגר... וכי אין זו ראייה ברורה, שאבן עזרא הכיר את פירוש הרשב"ם, אף פירושו לס' בראשית.
בשעת כתבו את פירושו לס' שמות?

9. confanon. דגל המלחמה.

היחס שבין פירוש הרשב"ם לפירוש הראב"ע על התורה

רשב"ם

כה ו: ולקטורת הסמים. כל' לצורך
קטורת הביא סמים כדכח' קח לך סמים
בכי תשא
כה ו: אמרו חכמי הדור כי טעם ולקטורת
הסמים הפוך. וכן הוא הסמים בעבור
קטרת. אם כן למה לא נאמר כן ולשמן
המשחה בשמים. ועוד את הבושם ואת
השמן למאור ולשמן המשחה ולקטורת
הסמים. והנכון בעיני שמלת בשמים כול'
לת לשמן המשחה ובשמים שהם מעורבים
עם הסמים לקטרת וככה קבלת האמת.

רשב"ם

כה ט: ככל אשר אני מראה. ככל הדמויות
של כלים ושל בנינים הראה לו ממש הק'
למשה כמו שמצינו ביחזקאל בבנין ב'
שהראהו בבבל [ב]מראות אלהים וגם
בדיבור הראה לו ופי' לו כמה שכת'. וכן
מוכיח לפנינו ככל אשר אתה מראה בהר.
אם בדיבור לבד, היה אומר אשר אתה
מראה. למה הוצרך לומר בהר.

אבן עזרא

כה ט: מראה אותך. במראה העין כי
מראות יחזקאל היו בחלום נבואה.

הראב"ע חולק כאן על הרשב"ם המפרש, שהקב"ה הראה לו ליחזקאל תבנית המקדש
וכליו במראה העין, בהקיק. לדעת ראב"ע מראות יחזקאל היו בחלום ולא בהקיק.

הפירוש הארוך¹⁰ והפירוש הקצר¹¹ של הראב"ע לס' שמות.

על טיבו של הפירוש הארוך לס' שמות ועל היחס שבין שני הפירושים האלה רבו
הדעות וחילוקי הדעות. ר' יוסף בר' אלעזר הספרדי (המחבר של "אהל יוסף" לפירוש
הראב"ע) סובר בהקדמתו לפירוש על ס' שמות¹², שהפירוש הארוך הוא מעשה ידי אחד
מתלמידי הראב"ע, שחיבר אותו מדברי הראב"ע. עיקרי ראיותיו מיוסדים על
התורות וההכפלות שבפי' אבן עזרא זה, שאינן מובנות, כשלא מניחים, שהפירוש לשמות
לא נכתב ע"י אבן עזרא: פרשת העיבור בתחלת פירוש התורה¹³ נכפלה בפרשת בא
בארוכה¹⁴. בפרשת נח (יא ג) מפורש "והחמר היה להם לחמר" בקצרה ובאלה שמות
בפסוק "ותחמרה בחמר ובזפת" (ב ג) חזר המפרש ומפרש אותו הפסוק עצמו בארוכה¹⁵.
בפרשת חיי שרה (כג ז) אומר הראב"ע "ודקדקו וישתחו תמצא בס' היסוד", אבל פירוש
המדויק של המלה נמצא ביתרו (יח ז). טעם הפסוק "אנכי עשו בכרך" (בראשית כו יט)
מפורש במקומו בפ' תולדות. אבל מפורש עוד הפעם בפ' כי תשא (לא יח) בענין המתחיל

10 גרס בראשונה בנאפולי שנת רמ"ח (1488) ומודפס בחומשים שלנו לס' שמות.

11 הובא לדפוס ע"י יצחק שמואל ריגיו (פראג, שנת ת"ר 1840).

12 ב.מרגליות טובה" (אמסטרדם תפ"ב), דף מ' ע"ב. 13 הכוונה להקדמת אבן עזרא לתורה.

14 להחודש הזה לכם" (שמות יב ב). 15 אינו בחומשים שלנו.

„אמר אברהם המחבר צריך אני להאריך על דבר העגל“. ביתרו יח א הוא מפרש כי יתרו הוא חובב ולא רעואל ובפ' בהעלתך (י כט) חוזר עוד הפעם על אותו הפירוש וכו'. אלמלא היה אבן עזרא המחבר של פ' הארוך לא היו נמצאות בו. לפי המחבר של „אהל יוסף“, כל ההכפלות האלה.

נקודות תורפה האלה ועוד רבות אחרות משמשות לר' ש. י. ל. ראפופרט¹⁶ בסיס לשיטתו. שהראב"ע כתב את פירושו בכמה מהדורות ושהפירוש הארוך לשמות הוא המהדורה הקדומה בזמן ועבודת-בוסר של אחד מתלמידיו. ששם לו ליסוד פירוש מקוטע של הראב"ע והוסיף עליו פירושי ראב"ע מתוך ספריו האחרים ומתוך מה ששמע מפיו. זה מבאר לנו. לפי ראפופרט, את העובדה, שהמלים „אלה“, „שמות“ מתפרשות בפירושו לשמות א. א. המלה „ויהי“ לשמות א. ה. „ממנו“ לשמות א. ט. „וישחתו“ לשמות יח ז וכו'. בעוד שמקומם הוא בס' בראשית בפסוקים, שהמלים האלה באות שם בראשונה או בספרים, שהראב"ע מודיע עליהם, כגון ב„ספר הדקדוק“ (בראשית יא א) או ב„ספר היסוד“ (בראשית כג ז). הביטוי „ויש שבוש בדברי הימים“ (שמות כה כט) משמש לו ג"כ ראיה שהפירוש הארוך לשמות נכתב ע"י אחד מתלמידיו. בשביל שאבן עזרא לא היה אומר דבר כזה. על דרך זה מתבארים, לדעת ראפופרט, גם הפירושים המתמזגים לפסוקים אחרים ונכתבים במקומות, שאינם שייכים לשם, כגון הפירוש „ודע כי מיום הראשון עד יום השביעי“ הנמצא לפסוק יט פרק יב, בעוד שמקומו הוא לפסוק טו של אותו הפרק. כמו כן משמשים לו ראיה לדעתו הפירושים של מפרשים אחרים, שהראב"ע חולק עליהם אבל באמת מסכימים לדעתו או שחסרים במקומם, כגון הפירוש ל„ישפטו“ (שמות יח כו) המיוחס לרש"י „וברי שלמה רצה להפריש ביניהם ולא עלה בידו“, ובאמת רש"י מפרש כמו שמפרש אבן עזרא. כמו כן הטעות בפירושו לשמות כ א, שבעשרת הדברות שבשמות כתוב עבדו ואמתו לפני שורו וחמרו ובעשרת הדברות שבאותה חלק, בעוד שבאמת אין שום הבדל.

אברהם גייגר¹⁷ חולק על ראפופרט וסובר שהפירוש הארוך נכתב ע"י אבן עזרא עצמו בימי שחרותו ושעל ידי הנחה זו מתיישבים הקשיים, שראפופרט מעיר עליהם.

גם שמואל דוד לוצאטו¹⁸ חושב, שהפירוש הארוך נעשה תחלה והוא המהדורה קמא של הראב"ע והקצר נעשה אחר כך והוא המהדורה תניינא. וזהו גם דעתו של גריץ¹⁹.

להיפך מראה ר' דוד כהנא²⁰ לדעת, שבכמה מקומות בפירושו „מקור חיים“ קורא ר' שמואל צרצה לפירוש הקצר בשם נוסחא ראשונה (שמות כט ט). ר' יהודה לייב פליישר בהקדמתו להוצאת הפירוש הקצר של ראב"ע לס' שמות²¹

16 במאמרו הארוך ב־Zeitschrift für jüdische Theologie של גייגר, כרך ד' עמ' 261 ואילך.

17 ב־Zeitschrift für jüdische Theologie כרך ראשון עמ' 310, הערה *** ובהוספה למאמרו של ראפופרט הנזכר ד' עמ' 282–283.

18 כרם חמד חלק ג עמ' 178.

19 בספרו „קורות היהודים“, כרך 6, מהדורה ב', הערה 8 עמ' 417 למטה.

20 בספרו „רבי אברהם אבן עזרא“, חלק „תולדות הראב"ע“ (תאראש תרנ"ד) עמ' 21.

21 ויהי תרפ"ו.

עמ' לד מוסיף עוד ראיה בשם ר' דוד כהנא (בספרו של כהנא לא נמצא) „מקור חיים שמות כו כ" ובשם עצמו מביא עוד: „מקור חיים“ אשר בספר מרגליות טובה דף פב עמ' ב' סימן נ [לא ג' כנדפס בטעות] שכתוב שם „כאשר ביאר החכם ז"ל על זה בנוסחא הראשונה“, ור' דוד כהנא מעיר עוד (שם), שגם ר' יהודה משיקוני קורא לפירוש הקצר „נוסחא ראשונה“ (בפירושו על הראב"ע). וזהו גם דעתו של י. ל. פליישר, המביא בהקדמתו הנ"ל עוד כמה ראיות, שהקצר נכתב לפני הארוך (עיי' שם).

הפירוש הארוך מאוחר לפי הקצר ונתחבר ע"י אבן עזרא עצמו.

היסודות, שעליהם נשענת הדעה, שהפירוש הקצר לס' שמות הוא הפירוש האמיתי של אבן עזרא ומאוחר בזמן לפירוש הארוך ושהפירוש הארוך נכתב ע"י אחד מתלמידיו על בסיס של כתבים או דברים שבעל פה מקוטעים של הראב"ע רעועים הם. כל הטענות בנוגע לסדר הלוקי שבפירושי הראב"ע היו צודקים ביחס לאיש העובד במנוחה בביתו ובטלות לגבי איש, שכל ימי חייו היה נודד ממקום למקום ושכתב את פירושו במקומות שונים, במהירות ופזיזות רבה²². וזהו הטעם שראב"ע לא כתב את ספריו על פי סדר ושיטה אלא תוך קפיצות והתעלמות מן המוקדם ומאוחר ואפילו מן הנוסחא הנכונה של פסוקים ופירושים הנזכרים על ידו. בעובדה זו עצמה יש בה כדי ליישב את הקשיים שבעל „אהל יוסף“ וראפופרט התלבטו בהם. — ומהו הדבר שהניע את הראב"ע לקצר את פירושו הארוך ולהוציא פירוש מקוצר לפי דעת המקדימים את הפירוש הארוך לפני הקצר? דוקא הפירוש הארוך משקף את תכונתו האמיתית של פירושי ראב"ע, הוא חדור רוחו התריף והשגנו ומצטיין בדברי פולמוס עזים — הרוח החיה בספרי אבן עזרא — הדוחים את הפירושים המוטעים של מפרשים אחרים ומעמידים את הפסוקים על אמיתות כוונתם²³. — ומה היתה תכלית הקיצור של הפירוש הארוך בעיני גייגר, שד"ל וגריץ? הלא הראב"ע לא כתב את דבריו בשביל המוני עם אלא „משכילים יבגיו“ ותכ"ליתו לא היתה לצמצם ולפשט את ביאוריו ולהקל את הבנתם לקוראים אלא להיפך, לחדד את לבותם ולהרחיב את בינותם ולא נרתע אפילו מפני רמו וסוד, מה שבדאי אינו מקל את הבנת דבריו. מסתבר יותר, שאבן עזרא עם התרחבות ידיעותיו ודעותיו בוקנותו

22 עיי' על זה גריץ בספרו הנזכר, הערה 8 עמ' 414.

23 בהערה של יוסף ממודייל בספר תרי עשר שבעל „אהל יוסף“ מביא בהקדמתו לס' שמות בתור סיוע לשיטתו, שהפירוש הארוך הוא חיבור של אחד מתלמידי הראב"ע ומשמש גם לראפופרט (במאמרו הנזכר עמ' 277–278) ראיה להנחתו, נאמר: ואני יוסף ממודייל שמעתי פירוש אלו הפשוטות בלונדוניש על פה מפי החכם רבינו אברהם א"ע ואני פירשתי כל שיש בו כאשר מפיו הבנתי כן כתוב שמה. אותו הדבר נאמר גם בהערה שראפופרט (שם) מביא מכת"י אחד שבבית עקד של די רוסה, אם כן יצאו הוספות כאלה מפי אבן עזרא עצמו והועתקו בדיוק ע"י תלמידו, הרי אין מקום להנחה, שהפי הארוך נשתבש ע"י הוספות של תלמיד כאלו בהן אותן מלבד ועשה בפירושו רבו כאדם העושה בתוך שלו. אלא רשאים אנו לראות בו פירוש אבסנטי של הראב"ע עצמו ומוטעית איטוא המסקנה שמסיק בעל „אהל יוסף“ מן הרשימה הנזכרת של ר' יוסף ממודייל „שאחד מתלמידיו הוסיף על דברי החכם והחליף כמה דברים“, שם בהקדמה.

הרחיב והעשיר אז גם דברי פירושו הקדומים והוסיף עוד עליהם. מלבד זה הלא הפירוש הארוך אינו כולל רק פירושי דקדוק, שאכן עזרא ראה אותם למוותריהם. כדעת גריין, והוציאם מפירושו בשביל שכתב עליהם כבר בספרי הדקדוק שלו. אלא כולל פירושים נכבדים, שחסרונם מורגש בפי' הקצר. כגון הפירוש לשמות יב טו: אך ביום הראשון זשבייתו שאור מבתיכם; שמפרש "בהכנס היום הראשון כבר נשבת כל השאור מהבתים כמו יכל אלהים ביום השביעי כאשר נכנס היום השביעי כבר כלתה מלאכתו" והפירוש של "הם הפנים כה ל ועוד פירושים חשובים אחרים.

ראיות להנחתי הנ"ל

הגענו לעובדא. שאכן עזרא בכתבו את הפירוש הקצר לתורה²⁴ לא הכיר עדיין את פירוש הרשב"ם ושרק בפירושו הארוך לס' שמות נמצאים רמזים לפירוש הרשב"ם. עובדא זו מחייבת, שאכן עזרא ראה את פירוש הרשב"ם לתורה בזמן שבין חיבור הפירוש הקצר לבין חיבור הפירוש הארוך. והאת מתאשרת לנו באמת ע"י ידיעות אחרות מחיי הראב"ע. מתי ראה הראב"ע את פירוש הרשב"ם בפעם הראשונה? "אגרת השבת"²⁵ שלו נותנת לנו התשובה. שם מסופר בזה"ל: "ויהי בשנת ארבעת אלפים וחשע מאות וחשע עשרה בחצי ליל שבת בארבעה עשר יום לתודש טבת ואני אברהם הספרדי הנקרא בן עזרא הייתי בעיר אחת מערי האי הנק' קצה הארץ... ואראה בחלום מלאך... ויאמר אלי קח זאת האגרת ששלחה אליך השבת²⁶... בזקנתך שגגה נמצאה בך אשר הובאו אלי ביתך טפרים ושם כתוב לחלל יום שביעי²⁷... ויען ויאמר לי ציר השבת. הגד הוגד לה את השבת הביאו תלמידך אתמול אל ביתך ספרים פירושי התורה ושם כתוב לחלל ליל השבת ואתה תאזור מתניך לכבוד השבת להלחם מלחמת התורה עם אויבי השבת ולא תשא פני איש... ואוציא הספרים חוצה אל אור הלבנה והנה שם כתוב בפירוש ויהי ערב ויהי בקר והוא כי כאשר היה בקר יום שני או עלה יום אחד שלם כי הלילה הולך אחר היום"²⁸. כל הסימנים כאן מעידים כי הכוונה לפירוש הרשב"ם על התורה²⁹. הפירוש המובא באגרת השבת לויהי ערב ויהי בקר נמצא באמת בפירוש הרשב"ם לאותו הפסוק, כמו כן מתאימים התאריך והביטוי "לא תשא פני איש" לפירוש הרשב"ם³⁰. — מכאן יוצא

24 הפירוש הקצר הוא פירוש הראב"ע הגדפס לס' בראשית, ויקרא, במדבר ודברים בחומשים שלנו והפירוש לס' שמות. שנדפס ראשונה ע"י י. ש. ריגין.

25 הג' מצטט את "אגרת השבת" על פי דפוס ליהורו ("מבחר המאמרים").

26 שם דף נח א.

27 שם דף נח ב.

28 שם דף ט: א.

29 וזהו גם דעת גריין בספרו הג'ל, הערה 8 עמ' 415.

30 ברור ש"פירושי התורה", שתלמידיו הביאו לאכן עזרא, היו דבר חדש, שראה אור זה לא כבר, גם זה מתאים לפירוש הרשב"ם על התורה, שיצא לאור רק בגיל מאותו של הרשב"ם. השוה ריון בספרו הג'ל עמ' 12. גם הביטוי, "ולא תשא פני איש" מעיד שיש כאן עסק עם איש נכבד בעיניו וראוי לכבוד. הסתרת שמו של הרשב"ם מראה אמנם, שאכן נשא הראב"ע את פני הרשב"ם ולא פרסם אותו בשמו. ומכיון שהעלים בפעם הראשונה את שמו הוסיף גם להבא להעלים בפירושו

היהם שבין פירוש הרשב"ם לפירוש הראב"ע על התורה

שהראב"ע חיבר את פירושו הקצר לתורה לפני שנת תתק"ט (1159) והפירוש הארוך לשמות אחרי השנה הזאת. והנחתי זאת מתאשרת גם היא ע"י עדויות אחרות: בכמה כתבי יד ובהוצאה הראשונה של דפוס נאפולי משנת 1488 נמצאת רשימה זו³¹: "ספר ואלה שמות חבור לאברהם נשלם שנת תתק"ג³² יקר כמו שהם". ובשני כתבי יד בוואטיקן (מס' 39 ומס' 240) נמצאת בסוף פירוש אבן עזרא לתורה הרשימה: "והשלמתיו בארבעת אלפים השע מאות ועוד שבע ועשרים שנת שש' למחזור רם ברומי"³³. גריין הנאמן לשיטתו, שהפירוש הקצר נתחבר אחרי הפירוש הארוך, מייחס את הרשימה הראשונה (של דפוס נאפולי: תתק"ג = 1153) לפירוש הארוך והרשימה השנייה (תתק"ז = 1167) לפירוש הקצר. אבל לפי מה שנאמר עד כאן ברור, שהסדר הוא להיפך, שבשנת תתק"ג (1153) נשלם הפירוש הקצר ובשנת תתק"ז (1167) הפירוש הארוך. ביתר דיוק, שחיבור הפירוש הארוך חל בזמן שבין תתק"ט ותתק"ז (בין 1159 ובין 1167).

ראיות מתוך הפירושים עצמם

הנחתי, שהפירוש הקצר של הראב"ע קדם בזמן לפירוש הארוך. ז. א. שהסדר הוא: פירוש הקצר, פירוש הרשב"ם ופי' הארוך. מתאמת ע"י הפירושים עצמם. ע"י היהם ההדדי שביניהם. נשווה נא אותם זה לעומת זה:

פי' הקצר	רשב"ם	פי' הארוך
שמות ז: י: כבד פה בתול-	שמות ד י: כי כבד פה	שמות ז: י: והאומר ששכח
דוח, כבד לשון, בלשון	וכבד לשון אנכי איני בקי	לשון מצרים איננו נכון כי
מצרים, בעבור שיש לו	בלשון מצרים בחיתוך לשון	הוא אומר ב' דברים כבד
שנים רבות שלא דבר בה.	כי בקטנותי ברחתי משם	פה וכבד לשון...
	ועתה אני בן שמונים וכן	
	מציינו ביחזקאל שמי שאינו	
	בקי בלשון המלכות קרוי כן	
	...כי לא אל עם עמקי	
	שפה וכבדי לשון אתה שלוח	
	אל בית ישראל...	

הארוך לס' שמות והתחזק עמו מבלי להזכיר את שמו. פוננסקי במבוא לפירוש על יחזקאל וחרי עשר לרבי אליעזר סבלגנצ, עמ' מג הע' 2, טובר שאין כאן הכוונה לרשב"ם. אבל פוננסקי היה צריך להודיענו, בפירוש של איהו מפרש אחר נמצא הפירוש הנזכר לויהי ערב ויהי בקר ופי הוא האיש הנכבד שציר השבת צוה שלא לשאת את פניו. הראב"ע מתכוון בדבריו לפירוש מסוים על התורה ולא סתם "למינים שהורו כזה להלכה" (כדברי פוננסקי שם).

31 מובא בגריין בהערה הג'ל עמ' 411.

32 ראפפורט במאמרו הג'ל עמ' 273 מגיה: תתק"ז.

33 מובא בגריין בהע' הג'ל עמ' 416. גריין מגיה את המלים "רם ברומי" ל"רס ברודס" Rhodex, או Rodez, עיר בצרפת (הרומית) ומתוך את הסתירה שבין שתי הרשימות השונות בפי' הראב"ע לפסוק

לפי הפי' הקצר "כבד פה" פירושו שהתקשה במבטא של כמה אותיות ו"כבד לשון" שלא היה רגיל בלשון מצרים עוד ולפי הרשב"ם שניהם מוסבים על ענין אחד. על שכתה לשון מצרים. ובפי' הארוך אומר אבן עזרא "כי הוא אומר ב' דברים כבד פה וכבד לשון". הביטוי הזה (כי הוא אומר ב' דברים) אינו מובן (על מה מוסבים ב' דברים) כשלא יודעים מה שנאמר בפירוש הקצר: כבד פה בתולדות וכבד לשון בלשון מצרים. אבן עזרא מקצר בלשונו בפי' הארוך מפני שהוא מסתמך במה שאמר בפי' הקצר.

פי' הקצר	רשב"ם	פי' הארוך
שמות כה 1: בשמים לשמן	שמות: כה 1: ולקטורת	שמות כה 1: אמרו חכמי
המשחה והם ארבעה ³⁴ וה'	הסמים. כל' לצורך קטורת	הדור כי טעם ולקטורת
סמים שהם נקראים גם הם	הביאו סמים כדכת' בקטרת	הסמים הפוך. וכן הוא הס'
בשמים בעבור ריחם הטוב.	קח לך סמים בכי תשא	מים בעבור קטרת. אם כן
		למה לא נאמר כן ולשמן
		המשחה בשמים. ועוד את
		הבושם ואת השמן למאור
		ולשמן המשחה ולקטורת
		הסמים ³⁵ .

לפי "חכמי הדור" הסמים אינם נכללים ב"בשמים". אבן עזרא מביא בפירושו הארוך שתי ראיות הסותרות דעה זו. הראיה השניה מן הפסוק שמות לה כה היא ראיה חותכת. שאין אחריה כלום. לעומת זאת הראיה שבפירוש הקצר, שגם הסמים נקראים בשמים בעבור ריחם הטוב היא קלושה מאוד. לא יתכן כלל. שבראשונה יביא הראב"ע שתי ראיות חזקות לדעתו ואח"כ — בפירושו השני לפי המאחרים את הפירוש הקצר לארוך — יסיר את דעתו מהן ויסתפק בפירוש אחד קלוש. אלא ההיפך הוא שמתקבל על הדעת.

פי' הקצר	רשב"ם	פי' הארוך
שמות כה ט: מראה איתך.	שמות כה ט: ככל אשר	שמות כה ט: מראה ציורך.
מראות אלהים ³⁶ .	אני מראה. ככל הדמויות	במראה העין כי מראות
	של כלים ושל בניינים	יחזקאל היו בחלום נבואה.
	הראה לו ממש הק' לבשה	
	כמו שמצינו ביחזקאל בבנין	
	ב' שהראהו בבבל [ב] מר'	
	אות אלהים ³⁷ וגם כדיבור	
	הראה לו ופי' לו כמה שכת'	

החדש הזה לכם. שלפי האמת נכתב הפי' הארוך לשמות ברוס ולפי השנית בלוקה. לפי גרין שתיהן נכונות: הפירוש הראשון על שמות נכתב בלוקה והשני נכתב ברוס (עיי' גרין במקום הנ"ל עמ' 411 ואילך).
34 מר דורו, קנמן בשם. קנה בשם. וקנה.
36 בכתב יד בודפיסט: במראות אלהים.
ביחזקאל ב, כ כתוב: במראות אלהים הביאני אל ארץ ישראל ויניחוני אל הר גבוה מאד...

היחס שבין פירוש הרשב"ם לפירוש הראב"ע על התורה

ברור כשמש, שאי אפשר להעלות על הדעת, שהפי' הארוך לפסוק זה קדם לפי הקצר. אחרי שהראב"ע פירש מראה אותך, "כמראה העין" ואומר שמראות יחזקאל לא היו במראה העין אלא בחלום נבואה הרי לא יפרש מראה אותך, "במראות אלהים", שענינו לפי פירושו הקודם הוא, "בחלום נבואה". שאר הפסוקים, המובאים למעלה בענין הפירוש של הרשב"ם והראב"ע, אינם מפורשים בפירוש הקצר.

המסקנות

ואלו הן המסקנות. היוצאות מן המאמר הזה:

- 1) הראב"ע לא הכיר את פירוש הרשב"ם לתורה בעת כתבו את פירושו הקצר לחמשת חומשי תורה.
- 2) את פירוש הרשב"ם ראה הראב"ע בפעם הראשונה בהיותו בלונדון בשנת תתקצ"ט (1159).
- 3) הפירוש הארוך לס' שמות אינו מעשה ידי אחד מתלמידיו אלא נכתב ע"י אבן עזרא עצמו.
- 4) רק בפירושו הארוך מזכיר אבן עזרא פירושים מפירוש הרשב"ם וחולק עליהם, מבלי להזכיר את שמו.
- 5) את פירושו הקצר לחמשה חומשי תורה חיבר הראב"ע לפני שנת תתקצ"ט (1159) ופירושו הארוך לס' שמות כתב אחר י שנה זו.

Postume dell' Arciprete Baruffaldi Tomo II, Ferrara 1786, (pag. 280). לא היה אל ירי עד עתה לברר הדבר, ואת ידעתי כי המניד שונא היהודים היה, אך לא נראה לי שברה מלבו כל המאורע.

במהרה בחרה לפי נמשך המחבר לפרש כמה ענינים ממנו וקוה להוציאה לאור גם היא, כמובן מדבריו ערך נדוניה דף מ"ז ע"א, ואני תפלה שהחכם ר"א בערלינער יוכה למלאות בשלמות חפץ מהר"ל ז"ל.

הצ' יוסף ירא.

אברהם בן עזרא רבנו הגדול. שמעתי ותרנו במני לקול המולה כקול מחנה הרב יהודה ליווא ז"ל בספרו תפארת ישראל דף ל"ח ע"ג וזה לשונו: אלו הם דברי הראב"ע והוסף עוד דברים כאלה וכאלה ואסף דברי רוח בחפניו ויש בוטה כמדקרות הרב, והוא פירש כי שמור הוא כמו נזיר, כי נזיר פירושו שלא ישנה איהו יום השבוע לקדשו וכן שמור את יום השבת לקדשו שישמור את יום השבת שלא ישכח מלקדשו, ואלו דברים, כמו שרמז הרמב"ם ז"ל, שלא ידע מן השרשים אשר הם לחכמים אשר אמרו כל מקום שני השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה, לכך שמור את יום השבת לקדשו אין ספק שהוא לא תעשה, ואלו נזיר את יום השבת בודאי היה עשה וכו' עכ"ל.

ראו נא רבותי עד היכן הגיעה כחה של השגה לומר על הראב"ע שלא ידע שהשמר פן ואל אינו אלא לא תעשה, דבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעים אותו. הן אמת שמצאנו ראינו להרמב"ם ז"ל: והטעם הזה לא יסבול אותו אלא מי שאינו רגיל בשים עכ"ל, אבל אינו ענין על מאמר ר' יהודה הנזיר כאשר יראה המעיין בדבריו. ואנכי נראה אודיע אל ידידי הקורא כי בפירוש הרמב"ם על התורה כתוב בו וז"ל: והטעם הזה לא יסבול אותו אלא מי שהוא רגיל בתלמוד וכו'. איברא דהרב רבי יצחק דמן עכו בעל ספר ברכת אברהם כ"י, אשר היה תלמיד הרמב"ם ועשה ביאור לפירושו, הביא לשון הנזיר כאשר הוא לפנינו והאריך ביאורו על זה ולא נגע ולא פגע על הראב"ע אפילו אות.

ולמען דעת צדקת הראב"ע וכו' רגיל ובקי בתלמוד אציעה נא ראייתי לזכותו על פי התלמוד, וזה החלי בעזרת ה'. גרסינן במנחות (דף ר"ז ע"ב) תניא ושמרת את החקק הואת למעדה מימים ימימה ימים ולא לילות וכו'. אמר ר' אלעזר כל המניח תפילין אחר שקיעת החמה עובר בעשה ור' יוחנן אמר עובר בלאו. לימא דרבי אבין אמר ר' אילא קא מיפלגי דאמר כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה, לא דכולי עלמא את להו דרבי אילא והבא במאי קא מיפלגי

אם הראב"ע היה בקי בתלמוד.

מ"ס פסח יצחק מ"ב אות א' כ"י אשר לת"ת פירארה.

פתיחת המו"ל.

אך למותר הוא לדבר על יושר דעת החכם המפואר כמוהר"ר יצחק לאמפרונטי ז"ל ועל חכמתו המופלאה. ספרו היקר, אשר החכם השלם ידיד-י אברהם בערלינער יצו וכה להשלים הדפסתו, נודע לכל והכל מודים שאין כמוהו להקל על המעינים למצוא דברי חפץ ולהבין ולהורות במקום שבעלי תשובה עומדין, תולדותיו וחבריו ע"י החכם כמוהר"ר הננאל ניסי ז"ל בספרו זכר צדיקים לברכה, ואחר זה ע"י כמוהר"ר יהודה ריניו ז"ל במ"ע "עברי אנכי" שנה ח', ואחרון אחרון חביב השתדל עליהם כמוהר"ר יצחק ברוך הלוי ז"ל; בכל זאת לא נגמרה המלאכה ואייה אדבר עוד בענין הזה במ"א. אך עתה לא אחזרל לגלות את שם אמו מבית שהיתה לו כאב באלמונטה, היא המעשרה בילאפיורי בת כמוהר"ר ישעיה באסאן ז"ל. ה' אנה לירי שטר שדוכי בתה מרת לאורה לר' מנחם ריאטי, והשטר הזה נעשה פה פירארה ביום שלישי עשרה לחדש כסליו שנת תע"א, ומצד המשורכת באו לפני העדים מרת בילאפיורי אלמנת המנוח המפואר ר' שמואל לאמפרונטי ז"ל ושני בניה עמה, הבחור הנחמד ר' יוסף ברוך ומעלת החכם והרום כמוהר"ר יצחק רפאל חיים לאמפרונטי, והיא היתה בלי ספק בת כמוהר"ר ישעיה באסאן כי מהר"ל קוראו מורי וקני (פ"י אות ג' דף י"ח). גם לא נזכר במקום אחר מקרה רע משנת ת"ס וכן הגידו כומר אחד מעירנו: Per liti e pretenzioni particolari intorno ai riti cerimoniali ebraici tra gli Ibrei e Rabbini del Ghetto di Ferrara fu carcerato un tale Rabbi Lampronti detto Stambulo, e esigliati dallo Stato Pontificio tutti gli altri Rabbini l'anno 1720, onde convenne chiamare dei Rabbini di Levante a predicare nelle Sinagoghe fintanto che i vecchi Rabbini facessero restituiti alla loro Sinagoga (Opere

סר סבר השמר דלאו לאו והשמר דעשה עשה ומר סבר השמר דעשה נמי לאו. ופירש' השמר דלאו לאו ר' אלעזר סבר השמר דכתיב במילתא דמודה דחמא לא תעשה הוי לאו גמור ללקות כגון השמר כגון הצרע. דמשמע דלא יקון בהרתו וכן השמר לך פן תכרות ברית וכו' אבל השמר דעשה כגון האי דמשמע [לעשות] תפילין עשה הוא עכ"ל. והרמב"ן עצמו בהשגותיו לספר המצות בשרש הראשון כתב וז"ל: אבל חשוב תקופות שמנה כעל ההלכות היא מצות עבוד שנים על התקופות דכתיב שמור את חרש האביב וכו' וזו מצות עשה היא כמו שאמרו הכמים השמר דעשה עשה וכו' עיין שם באורך. וגם הרמב"ם מודה ששמור את חרש האביב עשה הוא ואינו לאו מדלא מנהו בכלל הלאוין, אלא שלא מנהו לעשה בפני עצמו מפני שהוא סובר שעשה נה נכלל ג"כ בפסוק החדש הזה לכם וחשב כל תקוני העבור עשה אחד כאשר כתב הרמב"ן שם, עיין עליו. ואפשר שאף רבי יוחנן מודה בשמור את חרש האביב שיהיה עשה, דער כאן לא קאמר השמר דעשה לאו אלא בדבר שהמצוה עצמה היא מניעה כמו שלא להניח תפילין בלילה ופירוש כן הוא השמר לך במצוה זו של תפילין שצויתוך שלא יהיו עליך אלא כיום ומבין שהיא מניעה אעפ"י שהוא השמר כעשה, היינו דכתיב בענינא דמצוה עשה דתפילין. והיא לאו, והכי דייק לישנא דרש"י וז"ל שכתב אבל השמר דעשה כגון האי דמשמע לעשות תפילין עשה הוא, עכ"ל ודוק. מעתה נוכל לומר ששמור את חרש האביב, שהוא לומר שיודר שחרש גיפן יבא כאביב שהענין בעצמו הוא חוב כעשה כולי עלמא מודו דהוי עשה, והיינו טעמא דהרמב"ם ז"ל שפסק בפ"ד מהלכות תפילין דהמניחן אחר שקיעת החמה עובר בלאו כ"י יוחנן, דהוא רביה דרבי אלעזר, דהשמר דעשה נמי לאו, אע"י דשמור את חרש האביב הוי עשה לדריה דכתיבנא, וכוה נוכל לומר בשמור את יום השבת שהוא עשה כמו וכו' לקדשו בדברי רבותינו וז"ל, וכפי הפשט שישמור לידע בכל יום איזה יום מהשבוע כדי לידע מתי הוא שבת בדברי הראב"ע ז"ל, דהוי עשה לכולי עלמא ונכלל בזכור ושניהם דבר אחד ובדברי אחד נאמרו. נמצינו למדים שאם הראב"ע פירש שמור את יום השבת לקדשו שהוא עשה כמו וכו' ואתא שפיר כד"ל לכ"ע, ואי נמי לא אתיא אלא כ"י אלעזר דלית הלכתא ניחא ג"כ מכיון שמצאנו א' מרביתינו שסובר כן וכוה אתי שפיר טפי פשטיה דקרא יותר מלומר ששמור הוא לא תעשה. אין מן התימה אם הראב"ע פירש פשט הפסוק כאותו מאן דאמר כי גם רש"י בהרבה מקומות בפירושו על התורה פירש פסוקים כדעת מי שאין הלכה כמותו לפי שפירושו יותר מיושב על דברי הפסוק, וכי מפני זה נאמר עליו שלא ידע מן השרשים אשר הם להכתיבם או שאינו רגיל בגמרא ח"ו. וגם הרמב"ן עצמו בס' ואהנן כתב וז"ל: והתחיל לבאר להם זכור במקום שמור [בגמרא שמור במקום זכור] ע"ד הפשט ועל דרך רבותינו בדבור אחד נאמרו, ע"כ. איך אין שום תרומת על מי שפירש כפי הפשט ששמור הוא כמו וכו', ולזה נמצאנו כמזכירים לומר שמה שאמר הרמב"ן בפרשת יתרו: והטעם הזה לא יסבול אותו אלא מי שאינו רגיל בתלמוד עכ"ל, היינו לומר שאינו רגיל הפסוקים בדרך התלמוד אלא

כפי הפשט, והו דעת הרמב"ן ז"ל. אבל כבר העירותי בצדק שגם לפי התלמוד נוכל לומר ששמור הוא עשה.

והנה שמעתי אחד קדוש מדבר: והלא גמרא ערוכה בס' מי שמתו דף כ' דגרסינן התם נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה דאמר קרא וזכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה ופירש'י בשמירה דלא תעשה מלאכה, אלמא שמור לא תעשה, דאיכא דלפירוש רש"י ז"ל שמור הוא לא תעשה, אבל כבר אפשר לפרש לשון התלמוד כזה בדרך אחר שנוכל לומר עפ"י התלמוד ששמור נמי עשה הוא כאשר תהלה לאל ינעתי ומצאתי בספר הסמי' עשין כ"ט, שכתב וז"ל: נאמר בדברות הראשונות וזכור ובאחרונות שמור ועשה אחד הוא וגרסינן בפרק מי שמתו ובפ"ג דשבועות נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה שנאמר וזכור ושמור כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה עכ"ל. וא"כ כפי הסמי' ישנו בשמירה היינו לומר דמצוה עשה דשמירה לשבות בו ממלאכה וכוה ודאי נשים חייבות כיון שיש בוה ג"כ לאו דלא תעשה כל מלאכה וזה פשוט. ואעפ"י שרג"ל הוציא. מבור שקדוש היום דבר תורה וא"כ איך יהיה עשה אחד וזכור ושמור והלא שמור מוכרחים לפרשו למ"ע דשבתה ממלאכה כדי שיתחייבו בה גם הנשים לחת מקום לדרש רג"ל כל דאיתניהו בשמירה איתניהו בזכירה, ידע נא המעיין שמצוה קדוש היום הוציאו רג"ל ממלת לקדשו ולא מזכור כאשר כתב בבירור הרמב"ן ז"ל בפרשת יתרו בשם המכילתא גם כן, יע"ש.

את כל זה כתבתי להשיב על פי הדרך אשר דרך בה הרב בעל תפארת ישראל. אבל המעיין ביושר דברי הראב"ע יראה בבירור שאין בדבריו שום סתירה לדברי רבותינו וז"ל במה שאמרו שמלת שמור הוא לא תעשה, כי הוא לא אמר כי שמור היינו שישמור את יום השבת שלא ישבת מלקדשו, כאשר כתב הרב הנוכח, אלא אמר שמלת וזכור היא כללית שבכל יום יתן דעתו לידע איזה יום הוא מהשבוע. כדי שידע איזה הוא יום השבועי שהוא אמור במלאכה וישמר מעשותה והיינו שמור, וזהו שכתב שישמור יום השבועי שלא יעשה בו מלאכה ולא אמר שישמור את השבת לקדשו כאשר כתב הרב הג"ל. אבל כוונת הראב"ע לומר שזכור ושמור בדבור אחד נאמרו שבכלל וזכור הוא שמור שזכור את יום השבועי כדי להזהר מעשות בו מלאכה דהיינו שמור שהוא לא תעשה. וא"כ דעתו כזה כרג"ל דזכור הוא עשה ושמור לא תעשה ובדבור אחד נאמרו, ואף הרמב"ן ז"ל בכלל דבריו על זה כיאר על דרך הפשט פסוק וזכור וסיים דבריו וז"ל: וכן פ"י ראב"ע.

וגם ראיתי את הלחץ אשר הרב הגדול רא"ם לחץ את רבנו והרדיק על פירושו ארמי אובר אבי, שפירושו בודד על יעקב, שכן כתב וז"ל: והחכם ראב"ע שגן ואמר כי מלת אובר אינה מהפעלים היוצאים וכו' וכן כתב הרדיק וכו', ואח"כ כתב שחכמינו ז"ל העתיקו על פי קבלתם איש מפי איש עד מרעה מפי הגבורה שארמי הוא לכן ושאובר הוא יוצא, עכ"ל.

והן אמת שרבותינו דרשוהו על לבן, אבל כבר ידענו שוהו על דרך דרש ושבעים פנים לתורה והפשט לא יופשט. ואיך אין לנו הכרח לומר שקבלו רז"ל שהפירוש האמיתי בפשט פסוק ארמי אומר אבי שעל לבן מדבר, אלא שרבותינו ז"ל קבלו שלבן הארמי בקש לעקור את הכל כמיש לו יעקב לולי אלהי אבי וגו' כי עתה ריקם שלחנני, וגם לבן אמר לו יש לאל ידי לעשות עמכם רע וגו'. וקבלו רז"ל בזה שכוונת לבן לא היתה על הממן לבד אלא גם על הגפשות, וסמכו זה לפסוק ארמי אומר אבי, אשר כפי הפשט שמדבר על יעקב כמו שציינו וירד מצרימה ויגר שם וגו'. כפירוש הראב"ע וסיעתו קצת קשה שהיה לו לומר אבי ארמי אומר, ודוק. אלא שהחכמים התורה ארמי אומר אבי לרמוז לנו שכלבד שיעקב בדוחותו בארם היה אומר, כלומר ענין, אירע לו כי שם שארמי, היינו לבן, בקש לאבדו ולזה אמר ארמי אומר אבי ליתן מקום לדרשה זאת. ואעפ"י שאומר הוא כינוי או תואר ואין מקומו לקרוא בן למי שרוצה לעשות הפעולה ולא התחיל ולא עשאה עדיין, זה מתורץ שבנויים מחשבת רעה הקביה מצרפה למעשה כאשר כתב רש"י ז"ל. ובדאי שכל זה הוא על דרך דרש ואין מדרכי הפשט לקרוא למי שרוצה לפעול ולא פעל פועל כשאין שם הכרח נמור. אשר על כן הראב"ע וסיעתו מפרשי הפשט בחרו להם דרך אחת ופירשו אומר בדרך זאת המלה שלא תבא מן הקל כי אם בפועל עומה, וחבית ראיות לדבר שלפי הפשט אין לפרשו על לבן מפני שלעומק הבנת פשט הפסוק היה נראה שכפי הפשט המה המה אמורים דברי רבותינו ז"ל, ולזה הכריח הראב"ע שאין לומר כן, אבל כבר ידענו דבריו ממקומות הרבה שאין דעתו לסתור והפשט יופשט והדרשה תדרש.

ולמען לא יתקשש אדם ויאמר הלא הרמב"ם ז"ל בריש מסי תרומות כתב שבעלי המשנה היו בקיאים בלשון הקדש יותר ממנו וכן כתב בס"ב דכלאים משנה ב' י"ע"ש, ואם הם דרשו בהנדה אומר פועל יוצא ושעל לבן ידבר למה לו לראב"ע לפרשו על יעקב אבינו ופועל עומה, אף אני אודיעך קשש דברי אמת על פי דקדוק הלשון. ואין ספק שלשון הקדש הוא כמו שאר הלשונות שמדברים בו בני אדם והוא אחד משבעים לשון ומקורו הוא מעבר הגור ולזה נקרא לשון עברי כפי הדיק בהקדמת המכלול, וכפי בעל עירונת הבשם בהקדמתו הוא הלשון הקדוש ועליו נאמר ויהי כל הארץ שפה אחת ודברים אחדים וכן דעת רש"י וראב"ע כמו שנראה מדבריהם על זה הפסוק וגם בעל המכלול אפשר שיודה בזה אלא שנקרא לשון עברי מפני שנשאר ביד עבר ויוצאי הלציו כהחפז הלשונות. ובאותו הלשון הקדוש נתנה התורה וכו' היו מדברים בני עמנו בתוהו בארצם, וסיוס נלוחם והתערבם כנויים נשכח מהם לשון קדש ולמדו לשונות העמים כמו שהתרגם עליהם נחמיה ונביהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית, אלמא לשונם הנהוג היה להיקר וכן כתב המכלול בהקדמתו הנ"ל ובעונותינו לא נשאר אצלנו חיוס בלחיק כי אם הכיד ספרים והמשנה והגלגל אליה, ולזה נכלל ללמוד דרכי לשון הקדש גם מהמשנה במה שלא נמצא בפסוק וכן

הוא מנהג המדקדקים, ואם מצאנו במשנה מלה בשרש אחד ובפסוק נמצא כמה בשרש אחר כמו תורמין, לא מפני זה נאמר שאינה לשון הקדש אלא גם היא תחת סוג להיקר נקנסה, כמו שבמקרא ג"כ מצאנו שני שרשים בענין אחד, כמו הלך וילך ודומיהם. וגם אם מצאנו במשנה הפרש מהפסוק מלשון זכר לנקבה כמו מרחלים רחלות, כיצא בזה מצאנו ג"כ בפסוק שלשה שבועים ימים שבעה שבועות, וכן אם מצאנו בפסוק מסכה יינה ובדברי רז"ל מונו (ע"ז דף נ"ח ע"ב) גם בפסוק מצאנו פעלים רבים מורים על דבר אחד כאשר כתב בעל עירונת הבשם בס"י, יע"ש. ודאי על אלה השנויים גם לשון המשנה והגלגל אליה בכלל לשון קדש הוא, ומכיון שידענו שהמשנה היא מתוכרת בלחיק אם מצאנו בה מלות שלא מצאנום במקרא או באופן אחר מהמקרא נודע בוראי שגם באותו סגנון אמרים בעלי לחיק אותה המלה. ואמרם ז"ל לשון תורה לעצמה ולשון חכמים לעצמם אין כוונתם על לשון התלמוד שוהו פשיטא שלשון התלמוד היא בלשון ארמי ועוד שוה אמרו על לשון המשנה כמו רחלות בחולין פ' ראשית הנו, וכן מצאנו להם כמנון שהוא לשון עברי בע"ז דף נ"ח, אלא כוונתם שאע"פ שבפסוק נמצא מלה באופן אחר אין מן ההכרח להמצא כן שלא באופן אחר בדברי רבותינו כי לפעמים נמצא להם מלות בסגנון אחר מהפסוק והטעם לע"ד הוא הואיל וזה הוכשר בלחיק היו אמרים אותם הענינים בלשונות הנהוגים להם יותר וששמעו אותם מפי רבם כי חייב אדם לומר [דבר] בלשון רבו, ואיך נמצא להם באיזה מלות כמו לשון לעצמן כלומר שלא נמצא אותו לשון בפסוק עם היותו להיקר כמו חור מחל וכדומה, וזהו אמרם לשון תורה לעצמה לשון חכמים לעצמם. ואלו ואלו דברי קדש הם.

ומעתה מה שכתב הראב"ע על ורבים מעמי הארץ מתיחדים [נגד דעת ר' יונה בהקדמתו לס' הרקמה] וז"ל: ותשובה על מלת תורמין מה שארז"ל לשון תורה לחוד לשון תלמוד לחוד, והמה דבריו אשר כתב על פסוק אל תבהל וז"ל: וידוע כי יש כמה לשונות בנמרא ואיננו לחיק וכן אמרו לשון מקרא לחוד ולשון תלמוד לחוד, כוונתו לומר שלשון קדמוניו ז"ל אינו כולו על דרך המקרא ממש רק דרך הוא בפני עצמו, כמו שכתוב בס' צחות דף קס"ז ע"ב וז"ל: ודע כי יש בדברי קדמוניו ז"ל פעלים אינם על דרך דקדוק המקרא והם יורו כן שאמרו לשון מקרא לחוד ולשון תלמוד לחוד והנה אמרו מן תרומה תורמין וכו' וסי"ח דבריו: רק לשון קדמוניו דרך היא בפני עצמה. — וזה בשני פנים הוא, אחד הוא לשון הנמרא שכלולה מכמה לשונות, כאשר כתב הראב"ע הנ"ל בפסוק אל תבהל הנ"ל, וז"ל: וידוע כי יש כמה לשונות בתלמוד וגו' ופי' הביאו [ריא הקליר] בצרה זאת, וסיים שם: ולמה נתפלל בלשון מדי ופרס ואדום וישמעאל, עכ"ל. והפן השני הוא לשון משנה והגלגל אליה שהוא לשון עברי ובלחיק כאשר כתב הרמב"ן על מלת תורמין, אלא שאין המשנה הולכת כולה על דרך לשון המקרא דוקא, שלפעמים נמצא בה הפרש מהפסוק, ואיך גם במשנה אף שהיא לשון הקדש צח ומצוחצח יצדק גם בה לומר לשון חכמים

לעצמה כיון שאין כולה על דרך לשון המקרא ממש, וכוה צדק יחרו דברי הרמב"ם והראב"ע ולא פליגי אהרדי כאשר חשב הרב בעל חיים מריש מס' תרומות. אך אמנם במה שמצאנו במקרא טוב הוא להתבונן במנה דרך להיק' ועליה נבנה יסוד הלשון כמו שכתב הראב"ע בשער א' מספרו יסוד מורא: רק טוב הוא למשביל שיתבונן יסוד להיק' מהמקרא וכו', ובספר צהות באות היא כתב וז"ל: ואנחנו הזקוקים לעולם נדרוך אתר הכתוב. והגם שאמרנו ופירשנו לשון תורה לעצמה ולשון חכמים לעצמם זהו שאנו רואים בבירור שלשונם באותה מלה אינו על דרך המקרא, אבל במה שלא מצאנו הכרח בדבריהם שיהיו באופן אחר מהשק אף לנו לזו מדרגי המקרא ודברי רבותינו וז' ג"כ עליה נחנו. וכן נאמר באובד שגם לרז"ל פועל עומד כפי הפשט בדרך הקל מואת המלה ומה שדרשוהו על לבן, ויהיה פועל יוצא, הוא על דרך הדרש מהשקם דלעיל. ובאר היטב בספרי ארמי אובד אבי מלמד שלא ירד יעקב לאדם אלא לאובד ומעלה על לבן הארמי כאלו איכר, וכן הבין הראב"ע שעל פי הדרש אמרו רז"ל זה לבן, אבל לפי הפשט אין ספק בו שהרשות נתונה ביד המפרשים לפרש כרצונם. ובא האות והמופת כי מלבד הדרך הנ"ל גם הרי אברבנאל בפירושו על התורה הביא דברי חכמינו וז' דברי הראב"ע והאר"י וסיים דבריו: וכל דרך איש ישר בעיניו, עכ"ל. הנה שאף ראה אנדה הנ"ל ולא שמיע ליה שחאה מקובלת מפי מרעיה. ואף הרב בעל תולדות יצחק פירש הפסוק בדברי רבנו וז"ל: ארמי אובד אבי כלומר אינו הושב שהארץ שצמחה הוצאתי אלה הבכורים שירשתה מאבותי שיעקב אבינו איש נאבד ועניי היה, וקראו ארמי ליעקב לפי שגם בארם וכו'. והאחרון הכביר הרב הגדול רבנו בחיי בפי' על התורה כתב וז"ל: ארמי אובד אבי, קרא ליעקב ארמי ושעור [הכתוב] ארמי היה אבי, וביאור אובד עני, ויאמר כאשר היה אבי בארם אובד היה כלומר עני היה בלא ממון וכן תנו שבו לאובד, וע"ש שהאר"י. ואחרון אחרון חביב הרשבים ז"ל, אשר היה בדורו של הראב"ע, כתב בפי' על התורה וז"ל: ארמי אובד אבי, אבי אברהם ארמי היה אובד וגולה מארץ ארם כדכתיב לך לך מארצך וכדכתיב ויהי כאשר התענו אותי אלהים מבית אבי, לשון אובד ותועה אחר הם בארם הגולה כדכתיב תעיתי כשה אובד בקש עכרך, צאן אובדות היו עמי ורועיהם התעו, כלומר מארץ נכריה באו אבותינו לארץ הזאת ונתנה הקב"ה לנו, עכ"ל. — ופשיטא שכל אלה השלמים לא הסכימו לסברת הרא"ם שתהיה קבלה בידנו מפי מרעיה שארמי הוא לבן ושאובר הוא פועל יוצא, כאשר כתב הוא ז"ל.

והוא"ל ואתא לירן הרשבים ז"ל ראיתי להעתיק מה שכתב בפירושו על התורה בפי' תולדות [פלמט הקולמוס] וז"ל אלה תולדות יעקב, ישבילו ויבניו אוהבי שכל מה שלמדנו רבותינו כי אין מקרא יוצא מדי פשוטו אף כי עיקרה של תורה באה ללמדנו ולהודיענו ברמזות הפשט ההגדות וההלכות והדינים עיי' אריכות לשון ועיי' שלשים ושתים מידות של ר' אליעזר בנו של ר"י הגלילי ועיי' יג' מידות של ר'

ישמעאל. והראשונים מתוך חסידותם נתעסקו לנפות אחרי הדרשות שהן עיקר ומתוך כך לא הודגלו בעומק פשוטו של מקרא ולפי שאמרו חכמים אל תרבו בניכם בהגיון וגם אמרו העוסק במקרא מדה ואינה מדה העוסק בתלמוד אין לך מדה גדולה מזו, ומתוך כך לא הודגלו כל כך בפשוטן של מקראות וכדאמי במסכת שבת הוינא בר המני סרי שנין וגרסינ' כולא תלמודא ולא הוה ידענא דאין המקרא יוצא מדי פשוטו. וגם רבנו שלמה אבי אמי מאיר עיני גולה שפירש תורה נביאים וכתובים נתן לב לפרש פשוטו של מקרא, ואף אני שמואל ב"ר מאיר חתנו וצ"ל נתנוכחתי עמו ולפניו והורה לי שאלו היה לו פנאי היה צריך לעשות פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום. ועתה יראו המשבילים מה שפירשו הראשונים אלה תולדות יעקב אלה מקראות ומאורעות שאירעו ליעקב והנה זה הכל הוא כי כל אלה תולדות האמור בתורה ובכתובים יש מהם שמפרשים בני האדם ויש מהם שמפרשים בני בניו כאשר פירשתי באלה תולדות נח ונזי.

רבי אברהם אבן עזרא הקדמתו של רבי נחמן מברסלב

מאת
ש. ראבידוביץ.

ר' נחמן קיבמאל יצא להבוע את עלבוננו של ר' אברהם בן עזרא משדיל מתגורר. יודע הוא, אך התאמצו ננסים שבדורות אחרונים לדחוק רגלי הענק הזה (ראביע) בכדי להורידו מגדולתו ומיזם מצבו, אך לא עלתה בידם. רוחו עומדת בתוכנו ודבריו הם אתנו. משיח הוא רניק את הרמבים, רבנו חם, הרמב"ן, הברדשי, שיבואו ויצדדו בזכותו של הראביע, ואין דעתו מתקירת עליו עד שהוא יוצא ומכריז כלפי רמשינים על הראביע: אך את זאת ראוי ונכון להודיע, כי שקר נחלו החושבים, שכל סודות החכם אינם אלא בדקדוק הלשון ובטעמי החשבון ובאסטרולוגיא, והאמת - כי שיטתו באלהיות נעלה מאד ועמוקה, ומזמנו ועד היום אדם לא זכר ולא ידע את האיש המסכן ואת חכמתו אשר מלט בה העיר מבצר חכמת ישראל, ולא עמדו עליה או על מקצתה זולתי שרירים מעטים.

וכך אנו מוצאים את רניק מכריז לראשונה על הראביע בתור פילוסופוס. פילוסופוס בחכמת האלהות, ובדבר זה לא קדם לו אדם מישראל, כמו שהוא הענותו והנצנוע. גופו מעור בדבר, הכל היו רואים את הראביע והוא מוקדק, אסטרולוג, תיג'לשון, ונמטרן ראו בו הפסח, מלח טחט ומנמט כמה וכמה טפחים, חד חידות ובתי לשון ערומים, ולפיכך יכול היה רניק להוכיח בדברים מעטים לקהל משבילים, כמה חסא שדיל בדברי קטרונו כלפי הרמבים, מה שאין כן בענין הראביע, במשפטי התנצלות ובדברי פולמוס בלבד לא היה יוצא כאן ידי חובתו, והרי שמש הראביע פרובלימה גדולה לדור ההשכלה, אותו דור, שהתחיל בודק בערכי היהדות המקובלת ויוצרה, וכך ראה רניק את עצמו חייב לבודק פרובלימה זו לכל הקפה ועומקה לנפשו ולנבוכיזמו.

בנקודת המקרא הציל רניק זה כבר את כבודו של הראביע, יתר על כן נתבונן להסיר מעל עצמו לוות'שפתים - הלך ותלה את עצמו במשנתו של הראביע, ביהוד בענין ישעיהו השני⁽¹⁾, וכאן לא נסתפק רניק בבירורים של אילו פרטים, שהרי נתבונן רניק לארז מחדש את משנתו של ראביע במחשבה כבלל ובפילוסופיה דתית בפיט, להשיב לה את דמותה, דמות חשיבה שלמה, באותם הימים היה רניק, לפי עיוני העצמה, נכסף ומשתוקק להגיע אל כל מאמיו הבודדים והמפורזים אנה ואנה, וקצתם, ואולי רובם, לא באו עדין בדפוסים, ובמקום אחר נמצאנו למדים, שהיה רניק מציג למקורביו ותלמידיו על משנתו של הראביע בפילוסופיה והיה דורש סמכים בנה ובין משנתם של ילדיו והגל בפילוסופיה של מנע, ושייח' תלמידו דבריו, מעיד בדבריו: ואני בקשתו פעם.

(1) עיינו בחבורת רניק, הוצאת ראבידוביץ, ברלין תרס"ה, עמ' קיד ואילך.

אשר יכתוב איזה דברים על דעת הראביע ול בהתאמצות הדת עם הפילוסופיה, ולא מילא או בקשתו, אך כפי ששטתו ממנו איזה זמן לפני מותו, היה עוסק או בכתובת מאמר מיוחד על זה, ואם גמר אותו בלי ספק ימצא בספריו⁽¹⁾, וביאשית שנת הקצ"ט (כשנה קודם מפורתו) אנו מוצאים את רניק מודיע לכוהנים גדולי נברג באותו ענין, כי על כן, אם יונני השם וקיסמי ואחיה לפניו, איחד שעי בפני עצמו ללמודי דעת החכם הזה (ראביע) באלהיות ובספרי התורה, ואכארי דעתו כפי היכולת, ועל כל פנים יתראה משם לעין הבוחן, כי שיטה אחת שלימה ומושכלת, מסבכת ונערכת עם עצמה לכל חלקיה, היא ההולכת והסוכנת בכל דברי פירושו ומאמיו.

ותמלתי לבו זו של רניק נתקיימה בשער יין שבגמורה בנכחי הזמן: שער חכמת המסכן.

מלבד בעל צפנת פענח, מופוט וברוך שפינוזה, שהתחילו מוצאים בדברי הראביע רמזים פילוסופיים שהם טעונים שמירה וקום, לא עלה על דעת חכם מחכמי ישראל, שיש ברמזיו וחידותיו של הראביע משום שיטה אחת שלמה ומושכלת, מסבכת ונערכת עם עצמה לכל חלקיה, לא קדם לרניק בישראל אדם, שיבוא ונסה לצרף את הקטעים והשברים ולעשותם חשיבה אחת⁽²⁾, בתושה בקורת החודר והעמיק, שהיה סבוע בו, גילה רניק אותו גילוי, שיש בו משום תסיסת אינמואציה יתרה, שאין פירושו הראביע למקראות התנ"ך אלא קטעירישיטה, פרקי משנה, שהיא משמשת תורה שלמה בפני עצמה, הואיל והיה רניק מעריך את הראביע ביותר, עמד על דבר זה, שחוקר מעמיק, כהראביע לא היה יכול למצוא ספוק לנפשו בפירושים וביאורים בלבד, לא היה יכול ראביע להיות כל ימיו עושה בשל אחרים, כוסף עצמו לקדמונים, מן ההכרח הוא, שנראה מוצאים בדברי פירושו את כל אותם לבתי המחשבה, שנתלכט בהם כל ימיו.

רניק הכיר בדבר, שהראביע ביאר את המקרא משום שבקש לבאר את משנתו שלו, באמשלו של דבר, לא שמש לו ביאור המקרא אלא אמצעי בלבד, שעל-ידו יכול היה לילך ולהמציא את עיקרי משנתו בפילוסופיה, לא כל חכמי ישראל בדור שלמון המסורת זכו להגיע למדרגת חירות ויכולת אלו, שיבואו ויצנו את דבריהם כמו שהם, שיבואו ויקראו את דבריהם על שםם, גורמים פנימיים וחיצוניים שונים היו מכריחים הרבה מהם להביע את משנתם ויצירת דרוחם בביאורים ופירושים, לדברי אחרים, וכך לא היו כל הפייסנים שביטויי הבינים, פיישנים בלבד, כלומר, בני אדם, שלא היה להם משלרם ולא כלום, הללו שלא היה להם אלא דרך זו לעמוד כל ימיהם ולפיש דברי קדמונים, לצור את נשמתם בנבילים עתיקים, וקקן של אמתות המסורת היתה מרובה כל כך, עד, שאך מועטים נעזו למחץ גדר ולסל את מסלם משלהם, התניף, יסוד המסורת ועיקר גופה, הוא שמשך אליו כאבן שאובת כל לב מניש וכל מוח חושב בישראל, ובמשיכה זו היה משעבד אותם שעבוד עולם, וכך אנו מוצאים, שהרבה ממפרשי של מסר הספרים לא באו למרש את הסמוות

(1) כרם חמד מחברת ששית, עמ' 46, ועיינו בדברי רניק, באגרתו לדוד צבי צרפתי, דבר קנאטיסופרים, שפרצה בינו ובין שידך לרגלי מאמרו של האחרון על הראביע (כתבי רניק, גירות, עמ' תכ"ד).

(2) עיינו השחר, שנה ראשונה, עמ' 10 (הבקורת של שלמה רובין על שירי השירים לשלמה בן גבירול, שיצא לאור על-ידי שניאור זק"ש).

שבו כלל, שהרי אף הם סתמו יותר משפירש, ולא נכתבו הללו אלא להתיר את מחשבותיהם
אנג דברי המסורה, וכך היו דיוות החכמים הללו מתעצמים בפליחם של כתביהקדש —
ומתחתיהם הלכו והיצו פקקים פסוקים, לפי סדר הפישות, את עיקרי דעותיהם במסר,
בתורת הנפש, את נסיונם, שקנו להם בחכמת הרפואה, בחייה חברה, בחכמת התנונה וההגדרה,
וכיוצא בהם.

ולפיכך יש במדה זו, שנה רניק במשנתו של ראביע, משום ענין לדורות.
אני מוצא כאן הוראת דרך לחוקרי ישראל שלעתיד לבוא, שיצאו ויבקשו בדבריהם של
מפיישי המסרה ופשוט ימריהם שאחיה לא רק דברי פישנים בלבד, אלא דברי חוקרים
בעלי משנה משלהם — אם תראה משנה זו מקורית או כפומה לקדמות לה, תראה עשרה
ועמוקה או בלתי מבושלת כל צרכה, ומי יודע, כמה ברכה אנו עתידים להבינם לתוך ספרות
ישראל שבשמינו, אם ירכו היוצאים בעקבות רניק בבחינה זו, כמה עולמות וערכים נגזרים
וחתומים עתידים להתגלות כאן, ולא אבוא להאריך בדבר זה.

רניק בא לזכות אותנו בריקנס פרוקציה של חורבן רניק, שלא נגנה מימי
בשלמותו, וכן אנו מוצאים אותו מטע אנבים וקורות מסוגים שונים וממקומות הרבה, מציף
שבים לשברים, מאחז את הקצים, טח ומסיר — וכל זה אינו אלא כדי להקים לפנינו
את הבנין כולו, מן המסד עד המסכות, מפעל זה היהו אחר מן הנסיונות המקוריים ביותר
של רניק, מכאן אנו יכולים ללמוד הרבה והרבה על רניק המתולוגי, החוקר, ההיסטוריון,
הבנאי, האדריכל, נקבים הרבה הוסף רניק משלו למשנת ראביע, זו עם אריגתו ותוך
כדי אריגתו, ועם כל אלה, בעדרכתו אנו מודים בדבר, שגורלו של רניק במשנה זו היה
נגורלו של הראביע, בשער חכמת המסכן לא השגינו 'הרבה' וכך היו מולולים, עד היום,
יתר על המדה אף בקיצורים מספיק הראביע, שצירף רניק לשער חכמת המסכן, בקיצורים
אלה, שיש בהם כדי לשמש אנתולוגיה נאה לדברי הראביע, אנתולוגיה יתירה
בספירתו — אף על פי שניתן לבחור בחומר אחר מדבריו של הראביע, ואפשר יבחר,
בחומר יותר מעניין מן שלא יהא מושבע ועומד לחזר אחר אותם עיקרים, שנוקק להם
רניק¹, ולפיכך אנו רואים לנו כאן חובה לפעל בחכמת המסכן ובקיצורים כאחר.

* *

על שלשה פקים מבקש רניק לעמוד במשנתו של ראביע: על שיטתו באלהות
(פילוסופיה דתית), בכלל המציאות הנברא (ויש בפרק שני זה סמוכים לפיק הראשון)
ובספירת התורה והנבואה.

יודע הוא רניק כמה קשה נסיונו זה, מכין הוא את עצמו לצאת ולהקיש, מקצת
דבריו ושל ראביע על קצתם, לנתח, בלוחיהם ובאוריהם (של דברי הראביע) — והוא,
כאשר ימרוז הזר ביותר שיועד את כל המבשולים המטומים לרגלי, חזר ומחזר עצמו על
כך ותחתיו לו תחומים במחקרו זה: ובזה המעשה יהי לנו הצורך לאגדה ולשטירה, שלא
נוסף על דבריו מה שלא עלה על דעתו כלל, או אפילו מה שהיה בכח דבריו להקיש

(1) והרבה גרמו לכך, שלש החוצאות של מורה נבוכי-הסדר, שכתבן דברי רניק מעורבים
בדבריו הראביע, ואין להכריז ביניהם, ואנו נמלנו על כך להקין סקנות זה עליה מראה —
מקומות מדויק לדברי הראביע הן בשער חכמת המסכן והן בקיצורים מספיק הראביע,
שנספחו לה עין: כתבי רניק, עמי רפד — שציד.

מדם, אך לא היה לו בזה מדע ברור, ועליכן נחאמץ ככל יכלתנו להכריז ולהעיר בזה
כל שלשת החלוקות: א, מה שבא מכורר בדבריו אחר העריכתו אותם ונלנו מצפניהם.
ב, ומה שהיה נגלה לעין, שהשכיל בדבורים קשים בהכרח עם הנאמר ממנו שאין אפשרות
בזולתם, והיה להתבסס בזה מדע מכורר, הגם שלא אמרו בטאמרים שהגיעו עדינו (ורבים
עוד החסרים אלינו), ג, ומה שהביא הצורך לנו כפי דרך השכלתנו בזה הזמן להודיע
ולבאר היותר נמשך מדבריו או מועיל להבנתם הנמורה, אכן אין איתנו יודע אם השכילם
החכם ככה במדע מכורר¹.

כאן אנו רואים את רניק והוא אבסולוטיסטן גמור במחשבה, מחזר הוא בעקר
אחר דברי הראביע, שנאמרו במדע מכורר, מאמין הוא בדבר, שאין ערך מדעי אלא
לנלו ועומד, הנגלה והברור הם בחינת אמת מוחלטת, שאנו חייבים לקבלה ולא להתרר
אחיה, שלפיקם מתגלים אמיתותיו וסודותם של אדם בדברים, שלא נאמרו במדע
מכורר — למדנה זו לא ירד חניך דור ההשכלה הראציונאליסטית, ומדבריו רניק שבסוף
פתיחתו לשער חכמת המסכן, אנו למדים על חסו הנפשי של רניק לנושא מחקרו זה
ולמחקר כשהוא לעצמו, וכל תקותו ומגמתו אך לבד, כי לבסוף, אחר השלמת כל
הענינים והביאורים כולם, כשעבור עליהם המשכיל וישנם וישלשם, יגיע עם זאת לידיעה
ברורה ופחתו לפניו שערי השיטה, ויגלו לפניו עומק דברי החכם המקומות, וישתומם גם
ימצא עונג ומחמדים לנפשו.

ושער חכמת המסכן הוא השער היחיד במורה נבוכי הזמן, שבו שונה רניק את
דבריו לפי ענינים פיקים-פיקים, בפתיחתו לאותו שער הוא מודיע על ששה פקים:
א, הקדמה כללית (ואחר כך הוא קורא לה, מבוא כללי), ב, ראשי חלקי המציאות, וכו',
ג, מפתחות ושרשי העין, וכו', ד, עומק הביאור בענין העולם התיכון, ה, עומק הביאור בדרכי
העולם השפל ומעשי בראשית וסוד האדם, ו, ספרי התורה והנבואה, אולם בגוף השער
הוא מוסף עליהם פק שביעי (הוא הפרק השני אחר אותו, מבוא כללי), שרשים
ויסודות להשיטה, ואף על שמות ששת פקיו לא שמר רניק לאחרי-כך, פק שני נלסי
פתיחת השער הוא פק ג' בגוף השער) אינו אלא: קיצור הבנת כל המציאות בשלש
חלקיו, פק שלישי: סוד האלהות והעולם העליון, פק רביעי: העולם האמצעי, פק
חמישי: העולם השפלי, פק שישי: רמזי ספרי התורה.

שני הפקים הראשונים שבשער (ולא בפתיחתו) אנו חייבים לראות כינים שהם
אחר, דינם כדן מבוא למשנתו של ראביע, החלק הראשון (מבוא כללי) בא להעמידנו
על ההנחות, שהניח הראביע בשלש פיובליות אלו: כל וחלק, כללים ופרטים, מינים
ואישים, ובתור פתיחה לבירור הפיובליות הללו במשנתו של הראביע הולך רניק ומציע
עיקרים יסודיים משל משנתם של קאנפ והגל, מכאן אנו למדים, שבקש רניק לנלות
את המורניות שבמשנת ראביע: שנתכוון להוכיח, שאותו, מסכן ידע הרבה אמתות, שהן
משמשות עיקרים יסודיים בפילוסופיה החדשה, וקדם לכן, בשער מיד-הגדרים והצעות
לחכמת האמנה לקחות מן הפילוסופיה ההגיונית, אנו מוצאים אותו מטעים דבר זה:
ולא עוד, אלא שפעמים הרבה ימצאו בדבור קדמונינו עיקר תורף עיונם של

(1) עין: כתבי רניק, עמי רפד.

אחרונים באמתיות היותר מחוכמות⁽¹⁾. ואותה הנחה הוא בא לקיים בשער חכמת המסכן.

עיקר ראשון ממשותף לו. לרניק, הנחה זו. ישעיקר הדיעה בשכל לא בחישים, שנתכלמה ביותר במשנתו של קאנט (ובזה לא יצא ידי חובתו לאדיאליסמוס הפראגמטיקניטאלי של קאנט⁽²⁾). מבדיל הוא רניק בין המרע החושי (sinnliches Erkennen), שאינו קולט אלא ציורים פרימיים, ובין המרע השכלי, שהוא מצוי אצל המושגים הכוללים. מכיון הוא על פעולת השכל, שכל עיקרה הוא, לבטל בהשכלתו פרישות ההשגה החושית, שהם מראות מקריות, פרישות וכלתי נאחרות לכלל, ולשנות ולהפוך אותם ענינים ומושגים שכליים, שהם הם עצמם וכללותם וחוקם של המוחשים ההם המכוסים, או בקצור עוד, שעל ידי פעולתו יתעלה החומרי והחושני והדמיוני למיב שכלי, קנין לשכל ומתאחד עם עצמותו⁽³⁾. וכאן רואה רניק את ההבדל הגדול שבין ההשגה הרמזנית לבין דרך-ההשגה של החכמים, המשכליים, הראשונה מצויה רק אצל ציורים חושיים בלבד, או לכל היותר אצל ציורי תחלת-ההמשכה, ולסיכך היא מודה במציאותם של המוחשים בלבד — ואילו השני יודעת, שאין בחינת-מציאות חלה אלא על הכלליות המושכלת, אלו שאנו הולכים ומפשימים מעל כל מה שהוא מושג בחוש.

משל למה הדבר דומה? — לאדם וגופו, במשך ימיו הולך גופו של אדם ומשתנה, מושג צורה ולבוש צורה, עד שאינו אותו הגוף, שיצא לאור-העולם, כלל וכלל, ואין אדם יכול לבאורה להודות באחדותו של הגוף, כזהותו של הגוף משעת ברייתו — אבל מאמין הוא באחדות-עצמו, באחדות-האדם; רק העצמות שבך במה שאתה חי ואדם, והוא המושכל סמך, הוא העומד קיים ובלתי משתנה וחולף לפי האמת, אולם כל מה שהוא נראה ונגיש ומצוייר ומדומה כך — הכל חולף, הווה ונפסד כרגע, אין לו קיום ומעמד בעצמו, כי אם בעצמותך, שהוא השכל המשיג עצמו ומשיג גם חוק ומדר של אלו ההוויות המתראים ונותרים, באים ועוברים אצלו ולפניו, והוה מה שאמרנו לך: שרק למושכל יאות שם מציאות אמיתית, וכי המוחשות בפני עצמם אין להם מציאות אחת כי אם בשותף השם בלבד⁽⁴⁾. בהנחה זו ובבאות אחריה השקע רניק הרבה מעיקר משנתו בפילוסופיה, ולפיכך יש להתעסק בהן במדה יתרה.

עיקר שני הוא — שכל מושכל כוללי אינו כפוף לעול של זמן ומקום, והואיל והסין הוא מושכל כולל, לפיכך קיים זה לנצח; מה שאין כן הפרטים החולפים ואוברים, ורניק מוצא לכך רמזים בדברי-הראביע, שהמינים והכללים והחוקים לכל הנמצאים הם אצלו דבר אחד, והוא המושגים השכליים מכל דבר, אולם אף במושכל אנו מוצאים מדרגות מדרגות, וזו המדרגה העליונה אינה אלא מדרגת הצורות (האדיאיות) האפלטוניות המפורסמות לחכמים, שאמר עליהם אפלטון, שהם לבד הנמצאות האמתיות, שהדברים החומריים המורגשים הם לבד הצל ורמות הנראה של אותן האדיאיות⁽⁵⁾. רניק מציג, שהוא הראביע מוזק באותן האדיאיות האפלטוניות, שהן תוספות מקום חשוב במשנתו, ותוך כך

(1) עיינו: כתבי רניק, עמ' רע"ג.

(2) עיינו: כתבי רניק, אגרות, עמ' תכ"א; לדעתו, אין ידיעה ולא השגה כלל לחישים, וכו'.

(3) עיינו: שם, עמ' רס"ז.

(4) כתבי רניק, עמ' רס"ז. ההעמקה של רניק. (5) עיינו: שם, עמ' רס"ח.

יבנהו, שהוא סבר את מציאותה של הרוחניות בדומם, בצומת ובחי — בא רניק לדי מסקנה, שרק באדם בלבד, נתעוררה הרוחניות בשלמותה לדעת כל וולתו, ויותר — לדעת את עצמו, וכל מה שישכיל יותר, יסתלק חושך-הרוחניות והיה למאור מאיר עצמו וכל אשר סביבותיו, ומה האור הנשמי הוא, קץ לעולם המוחש החומרי ותחלת עולם המושכל הרוחני, אף האדם כך, וכך דורש רניק סמוכים בין, נעלה הנעלה⁽¹⁾ ובין, אויפגעהאבען (aufgehoben), מונח זה, שהיה שגור בפי הפילוסוף הגדול האשכנזי שברורנו [הגל], ואחרי-כך הוא בא לביר את ענינם של זוגי-המושגים האחרון: חלק וכל, הדומם, הצומח והחי, שלא זכו למרע ולמורגש, אין מציאותם אלא מציאות של חלק, מה שאין כן האדם, שזכה למושכל זה הולך ונעשה כללי.

וכך אנו מוצאים את רניק משתדל במכוא כוללי, שהוא כולו שלו, להעלות את סודות הפילוסופיה שבזמנו עם אלה המכועים במשנת-הראביע בקנה אחד, במקצת נתכוון עלידי כך להציל את כבודו של הראביע, ובמקצת — לקרב את דבריו לשכל של נבוכד זמנו. רק אחרי-כך נזכר רניק, כנראה, באזהרתו שבפתיחת השער: שלא להוסיף על דברי הראביע ולא להכניס לתוך משנתו משל אחרים — והוא מעמיק עצמו בנזק משנתו של הראביע ומשתדל להעמידה על ישרים וימדות, שהם מכועים בה, קובע הוא רניק את נקודת-מוצאו של הראביע במחשבה והיא עומדת על ה"אחד" (ראשיית חכמת החשבון), על הנקודה (ראשיית חכמת-המדות), על הנושא ונשוא (יסוד בחכמת-ההגיון), על שם-העצם ושם-התואר (שבחכמת-הלשון), מנקודת-מוצא זו הוא הולך ולמד על חולדותיה: המספיים, התמונות, ההקשים והדבורים, ועליהן הוא חותר לעמוד על מוד המציאות ותוכניה, הואיל והווי פעולת-ההשכלה היחידה, שמתוכה אנו מציגים להשגת המושכל הכולל.

ומאחר שלא כאן הוא המקום לילך ולהרצות את כל דברי-מחקרו של רניק במשנתו של הראביע, לבקר אילו פרטים מדבריו-רניק באותו ענין, וכיוצא בזה — אנו מוכרחים להסתפק בקביעת המסקנות, שהגיע אליהן רניק במחקרו זה, וערכן של אלו גדול ביותר, שהרי בהרבה מהן אין רניק מציג כלל את דברי-הראביע, אלא בעיקר את דברי-עצמו, כאמור למעלה, מבחינת-האנו רשאים לומר, ששער "חכמת-המסכן" הוא השער היחיד, שבו נשתמרו לנו פירושים ממשנתו של רניק בפילוסופיה, זו שהיתה קובעת מקום נאה בפני עצמה אילו זכה רניק להשלימה ולהשאיפה לדורות.

את מסקנות-מחקרו של הראביע בחכמת-החשבון מעמיד רניק על שלשה מיני אחד, שקבע הראביע: (א) אחד, שהוא מים החשבון, אחד, שהוא כח הווייה בלתי-מושגי (הקטן לבלי תכלית), (ב) האחד, שהוא סבת כל החשבון (הגדול לבלי תכלית); אחרי ראשון יש בו הויה בלבד, אחרי שני יש בו פעולה; ושני אלה מצטרפים ויוצרים אחד שלישי, והוא: (ג) האחד, שהוא כל החשבון, בלתי-בעל-תכלית, בחכמת-המדות בא הראביע לדין (א) מרחק פני וריק, שאין בו תואר, אלא יש בו ראיה בלבד, (ב) פעולת ראשית-הנקודה, ומהויה זו של המרחק ופעולתה של הנקודה נוצרת (ג) תמונת ה"עגולה", ואף זה כאותו אחד, שהוא כל החשבון, היא בלתי בעלת-תכלית וכוללת את כל התמונות, שהן בעלות-תכלית, בחכמת שריש-המציאות (קוסמולוגיה). בא רניק עלינו הראביע לירי הכרה, שאנו מוכרחים למצוא: (א) העצם הנעלם, שאין אנו יכולים למנות בו אלא את ההויה לבדה; (ב) הצורה; אף

פעולתה של זו שהיא פועלת בעצם הנעלה, היא בלתי-רעלת-תכלית, ומשני אלה הולך ונביא: ג) כלל המציאות—בכח-ההגיון עמד הראיית על ההבדל שבין נושא לנושא ושניהם הכרח בכל בניה משפח שבהגיון, הנושא הוא העצם הנעלה, והנושא הוא צורתו¹, ולפיכך אתה מוצא בכל רחני נושא (עצמות) ונושא (צורות), מה שאין כן אלה, שהוא רק נושא בלבד, ולפיכך אין בניה-השכל הלות עליו.

בין שש-העצם ושם הוא-הוא מנה הראיית אי-כחה הבדלים, ובהם מסים רינק את הפיק השני, בפיק השלישי (קצור תבנית כל המציאות בשלושת חלקיו) עומד רינק על שלשת העולמות, שקבע הראיית במציאות, מגיד הוא את מהותו של העולם העליון, שהוא העולם, אשר השם ישכן בתוכו בכל-האמצעי והוא המאציל אותו, הוא עולם הרוחניים, עולם-המלאכים, רינק מעמיד, על יסוד פירושים הרבה משל הראיית, את דעות הראיית באותו ענין על שלשה עיקרים: א) עצם בלי צורה אינו יש, ב) אין הבריאה אלא נתינת הכח בעצם, ג) הבריאה מנגלת את כחו של העצם והיא היא צורתו, ועל-ידי כך בא רינק לבד את כל מיני הסודות והחדות, שימו ראיית במלת, ברא², ובעל-ידיהו הוא נוקט כאן לטור אילו פיסים מדברי-המקובלים, שדברי הראיית קיזבים אליהם ביותר, רובו של אותו פיק מקדיש רינק לבירור העולם העליון, וכסופו הוא מספל אף בבירורים של העולם האמצעי והעולם השפל, העולם האמצעי אינו אלא כלל הנגלים והשמים וצבאותיהן, והעולם השפל הוא העולם, שמתחת לרקיע, והוא כולל בו את איבעת הסודות: איין, טם, אור, ואש, ומתעורבתם של אלו הולכים ומתהווים כל הנמצאים בעולם שפל זה.

עד כאן לא ראינו את רינק מספל אלא במהותם וסדרם של העולמות הללו, מכאן ולהבא מבקש הוא להקדיש פסקים מיוחדים להכחם ופעולתם של העצמים הנמצאים בכל עולם ועולם כשהוא לעצמו, ובפיק הרביעי מתכוון רינק לעמוד על סוד האלהות ועולם העליון במשנתו של הראיית, וכך רואה הוא את עצמו חייב לפתוח אותו פיק בבירור השאלה על השגת אלוה: אם נתן להשיג את האלהות ואם מותר הוא לאדם להשיג את בוראו, וכאן אנו למדים, שלא היה רינק מלקט פירושים מדברי-הראיית בלבד, אלא אף נאבק היה בנפשו על בירורו של כל פיס ופיס, מציע הוא רינק את מענותיהם של שני הצדדים, המחייבים והשוללים, המתירים והאוסרים, ואין הוא מכריע בדבר—אף-על-פי שלבו נוטה אחרי המחייבים את ההוקר להשיג את אלוה ומתירים לו השגת זו, סבור הוא שעל-ידי בירור משנתו של הראיית בסוד-האלהות יהיו יכולים לבוא לידי הכרעה באותה שאלה—ולחוב, ומוכיח הוא, אמנם, רינק את-דרכו, שלם משנתו של הראיית אותה חכמה שבאה, להכיר את השם הנכבד והיותר עליון על כל ראשון ואחרון, אמתה הש וקיימ³, אינה באמה אלא יבאת השם הנכבד, מפי ש הוא את פירושיו של הראיית בענין חכמה תבונית ודעת, והוא בא לידי מסקנות אלוה: שכח-ה-חכמה שבאדם יש בו מיום, עשיית המושגים והמושכלות והצוריות התבוניות (Ideen Begriffe); כהדת בונה הוא, ההקשה השכלית והשופט, והמשכיל הצוירי (Verstand, Reflexion, Vernunft), ואילו כהדת דעת יש בו משום, צוירי תחלת המחשבה (sinnliche Vorstellungen).

(1) וכאן רינק מוסיף: "וזה, כמו הרבה מדברי-החכם, הוא מה שאמרוהו פילוסופי-אשכנזי האחרונים בביאור, והמשכיל ותבונן, עיין: כתבי רינק, עמ' ש"א.
(2) עיין: כתבי רינק, עמ' ש"ו ואילך.
(3) כתבי רינק, עמ' שפ"ו.

ואין אנו יכולים לעמוד על אמתותם של שלשת העולמות אלא אם כן אנו מעמקים לידר לסודו של העצם לכלי תכלית ביוחניות, ויסוד-האלהות היא קדמותו, שקדם לכל המציאות כולה, ויתורו, שהוא מיוחד בו, העולם התיכון כשבבירורו מספל רינק בפיק התמישי הוא הנקרא, משולשי במשנת-הראיית, על שום שהנוף בעל שלשה מרחקים הוא, ולא היי העולם התיכון כהרי העולם השפל, שהעולם התיכון עומד על השכל ועל הרצון, בתנועה השבועה בו אין משום תנועת-טבע מיכנית בלבד, ועל ידה והשפעתה, יבוא ההווה וההפסד וכל המקרים שבעולם השפלי¹, וכאן מוצא לו רינק מקום לנכות את חוכה, חוב שנתגלגלה לעולם על-ידי הכל-ריים, מן שעמלו על כך ליחס פעולה מיוחדת ובה מיוחד לכל גלגל וכוכב, והללו יעינו בקורות העולם ביסודות ובצמחים כחיים, באומות שלמות וכפריי אנשים, וזה שהנחת יסוד לתורת-האיצטגנינות, לאספירילוגיה, רינק מוכיח, שאין שום יסוד ובטס לתורה זו, מאחר שאין אנו יודעים אלא את כח-פעולתה והשפעתה של השמש, ובמקצת גם כחה של הלבנה, — ואין אנו יודעים כלל, מה כחם של שאר הכוכבים, לפיכך כל אותה איצטגנינות, שהחזיק בה הראיית, בעקבות בני-דורו והקודמים לו, היא שקרנית, אין לה שחם-מך כיא על נסיון מסופק ורובו בדוי וודאי.

וכלפי שד"ל, שהוכיח לו, לראיית, אותו חטא, שהטא ונכשל באספירילוגיה, יצא רינק להגן על כבוד רבו, ולשם כך הוא, שקשרי על האספירילוגים, הוא הוא שהוסף לזכותו של הראיית דברים אלה: ואך שיהיה הדבר באמת שימתו של החכם, אין אלו ההנחות הפישיות (כתורת-האיצטגנינות) במה שהם מסופקות או שקריות מוקיט לה כלל, אם היות הכולל אמת, וכמו שבארנו, והארכנו כזה בשכיל היות זאת האמונה באיצטגנינות תחילה גדולה לחכם (ראיית) בעניי הבלתי-מעמקים או הכיוכים במשפסם אחרי המפורסם בלבד².

ולסוף, בפיק הששי, עומד רינק על מהותו של העולם השפלי (עולם-הסודות), לדעתו של הראיית, היו קודם בריאת העולם איבעה ענולים (יסודות), נחים שוככים ממים זה על גבי זה, כאן הולך רינק ומעתיק דברים אחדים מפירושי-הראיית בענין בריאת-העולם וכל זה אינו אלא כדי לבאר את המכוון בדבריו הסתומים הרם, וכמורכב עומד הוא על בירורם של נגה וכמה מונחים קבועים במשנתו זו של הראיית (חכמה, עצם, עומד מספל, מתכונת, תולדת—וכיוצא בהם), בפיק השביעי (רימו סתיר-התורה) הוא מספל בעיקרו בפירושי-הראיית לספיריה-מכול שבתורה, ומסים הוא פיק זה באותה הערה, שדברי הראיית על המשכן מקורם בתשובה אחת לרב האי גאון³.

אין שום ספק בדבר, שאף כאן לא השלים רינק את כל מבוקשו, ובמקום אחר אנו עומדים על כל החסמים שבשער, חכמת-המסכן, מפתחתו אנו למדים, שעומד היה לרין בדבר, סוד-האדם, ואף זולת זה, עוד רבה היתה לפניו המלאכה באיגתה של חכמת-המסכן, ומכל מקום מביע אותו שער רושם של שער שלם ומתוקן כל צרכו, לא כשער מיו ולא כשער יב, לדוגמה, שלם הוא שער זה, אף-על-פי שאין סימו עמו, שהרי בירור הוא הדבר, שמעולם לא היה רינק מסים שער זה, שבו בקש להוכיח אמתות

(1) עיין: שם, עמ' שכ"ה.
(2) עיין: כרם חמד, בחברת רביעית, עמ' 135.
(3) כתב רינק, עמ' שכ"ו;
(4) עיין: שם, עמ' של"ג.

הריבה משלו ומשל הראב"ע, בהערה היסטורית על תשובת רב האי גאון, ודא, שהיה מסים בדריהתנצלות ובדריהתוכחה ובהכללת עיקרימסקנותיה שהיה מכליעם לפקים דבריה ואין לעמוד עליהם. ולפיכך אנו אימיים: לא זהו הסיום לשער חלמתי'המסבין.

* 2

מה יששכר רניק בשער חכמת־המסכן בקיש לשונות באותה הוספה לשער זה.
ששמה קצור'ים מסמירה־ראב"ע.

על הקצורים' אלה לא עמד ערעין שום אדם מישראל. אף מבקריו הראשונים ישל הספר. מורה נבוכהרזמן לא השתחו בהם. לדוגמה ישמש מאמר הבקורת הראשון, שנתפרסם על הספר. מורה נבוכהרזמן, והוא לתלמידו של רינק: מנחם צבי פינג'לש (שליש) ובעקבותיו יצאו כל סופרי ישראל, שמשפלו ברינק, הצד השונה שבהם—שכולם לא ראו לא צורך ולא תועבה לעצמם לעיין בקצורים' אלה ולדון בהם, כאילו לא מפל בהם רינק כלל וכאילו לא דן בהם רינק אלא דין ענין, שאינו צריך לא לנוס ולא לאחרים. ואולם כל המעיין בקצורים' הללו יודה בדבר, בעל־ידיחה, שלקוטם ועריכתם המידה, ודאי, את רינק מודה יתרה, ואפשר, הקדיש לכך שנים אחדות, וכי עשה רינק עבודתו זו, ומרי בלבד? — וחולים אנו ללמוד כאן הרבה על האינטליגנציה של רינק, זה שידע להבדיל בין מחקר על דברי־הראב"ע לבין דברי־הראב"ע גופם, משום שבקש לשמור על־יו כן על ציון דבריו ועל ציון דברי־רבו כמו שהם, ובכחיתו זו יזכר כל מי שעמד על מנהג־הספר, מורה נבוכהרזמן, שעמד הקצורים מספרי הראב"ע ביחס לתכנת־המסכת הוא כערך של ער יא, חק־ראבות, לש ערים חל, מל, י, שערי־ההוספא. מה הללו באו לשמש, הערה ומלואים, סעד וראיה לשער העיקרי, אף הקצורים כך, ופרט קל־ערך זה יש בו לצאת וללמוד הרבה במסכת־רינק.

מלבד כל אלה, ה"י חייבים אנו לעיין ולעיין, מה היה עיקר-מטמחו של ר' נחמן חבור ה"קצוירים" שלפנינו. באילו דברים בחר משל הראב"ע, על שום מה זכו הללו דוקה להכנס לתוך ה"קצוירים" ולמה אנו מוצאים אותו עתים מקצר בהערכת דברי-הראב"ע ועתים מאריך בהם, מתוך בירור שאלות אלו וכיוצא. בהן נתן לעמוד על דברי-מחקרו של ר' נחמן ועל מנגנון, ולא רק במשנה זו בלבד, אנו כאן לא נוכל לעמוד אלא על עיקר-הדברים בלבד, לכאורה לא כאן, קצוירים מספיק-הראב"ע אלה אלא לשמש מעין "מראה-מקומות" לשער חכמת-המסכן, עלייהם בקשר ר' נחמן, הלוכית, שלא הוסיף משלו ולא כלום לתוך משנתו של ראב"ע, ובשער חכמת-המסכן הוא חוזר ומבליט דבר זה, ועלידי כך נחבון, לגיוס לכך, שלא יראו את הראב"ע כמפיש-מקרא בלבד, אלא ידיו בו דין חוקי הנהגה דעות, אכן בא ר' נחמן להעביר לפני קהל-המשכילים ליקושים מדברי הראב"ע, ליקושים, שחם הולכים ומצטרפים לחשיכה שלמה וכך יהיו מגלים שיטה ומשנה במקום שלא מצאו בו אלא פירושים ורמזים ופירושים ורמזים², ולהגשמתו של אותו מפעל ספרותי מרעי לא מצא ר' נחמן דרך אלא זו.

הליקושים הללו כוללים קטעים מפרושיה הראב"ע לספרים: בראשית (בראשית),
 נח (לך-לך), שמות (שמות), ויקרא (ויקרא), שמיני (שמיני), חזקיה (חזקיה), אחרית (אחרית).

(¹) עיין: החלוץ, שנה ראשונה.

(2) ובבחינה זו מן הראוי הוא לשים לב אל השם: קיצורים מססרי "הראב"ע".

[illegible]

אילו נאמן היה ר'נן ביותר לעוקר עצמו בעיבת הקצורים, חייב היה לערוך את החומר שבקצורים: כשבעה פרקים, על מנת שיהיו מקבילים לשבעת הפרקים שבשער הכתת-המסכת; וכך היה כל פסק משלו מוצא מעד וסיוע בפסק שבקצורים, וזה האחרון היה מתפרש על-ידי הראשון, ושמן נמנע ר'נן מסדר זה כדי שלא יראה הרב כאלו המביע הוא את חזונו על דברי-הראב"ע, ובמקום זאת ולוניה ראב"עית מסודרת וערוכה לפי ענינה וזכו מידו לאנתולוגיה מלוקטת לפי ספרי כתב-הקודש ופיקהים¹). — כאילו היה ספר-המקרא המכריע בעיבת אנתולוגיה זו ולא אותו הענין הפילוסופי, שאחריו חזר ר'נן במשנתו של הראב"ע, רק בלוקוסים מועטים ממעים ר'נן, לשמיטה באו הללו: ברובם אין הוא מעיר על כך, ואנו חייבים להכריע בדבר, אם מבררים הללו את דעות הראב"ע במשפטי-הספק או באסטרולוגיה, בעולם העליון או בעולם השפל, וכיוצא בהן.

וכך אנו מוצאים. שהוא מסכן את הליקושים מספר-שמות בשם. העתקות-מקומות קצרות¹. על הליקושים מספר-ויקרא הוא מעיר. שהללו באו כראיה לדבריו בשיטת החכם באלהיות ובסתרי-התורה². כפתחת הליקושים מספר-במדבר הוא מפעיס את עיקר סגמיתו בקיצורים: 'העתקות לספר' במדבר לצורך השער לבירור שיטתו בסוד-השם וסוד-העולם וסתרי-התורה³. ולזה הוא מבליט את הקשר הפנימי שבין השער. חכמת-המסכן ובין אותם הקיצורים: 'העתקות מספר-ישעיה לצורך השער חכמת-המסכן וכו'⁴. לליקושים מתיר-עשר יחד ריגש שם מיוחד: 'העתקות וקיצורים מפ' תיר-עשר לצורך השער חכמת-המסכן, כולל שיטת החכם באלהיות'⁵. בליקושי ספר-האלהים הוא מפעיס את התועלת שבהם: 'העתקות מועילות נצרכות להשערי' וכו'⁶.

אילו באנו לעמוד כאן על כל ההשקפות והקיצורים, שאחז בהם רניק במרוש

(¹) במקומות הרבה לא סימן ר"ק את מקורו של חפרק, ובמקומות אחרים נפלו טעויות בדבר – ועליך עמנו בהערוותינו ל"קצורים מספרי-הראב"ע, שבהן ניתן כמזכר מראה-טעמות מדויק לכל ה"קצורים.

(²) כתבי רביק. עמ' של"ט; (³) שם, עמ' שמה; (⁴) שם, עמ' שני"א; (⁵) שם, עמ' ש"ס; (⁶) שם, עמ' שס"ב. פעמים שרביק קורא לאקיצוריום אלה גם ההתקנות.

כל מקרא ומקרא על-ידי הראב"ע — היינו חייבים להקדיש לכך פיקים אחדים, וכשאנו חוקרים על סבת כל ההשמות הללו, אנו יכולים ללמוד מזה הרבה והרבה במסתריהם. אני משער, שלכתחילה לא חזר רינק אלא את דברי ראב"ע, שהיה בנחם לפינם את דבריו בשער, חכמתהמסכן, אולם לא עלה בידו לצמצם עצמו בדבר זה כלל בד. עם החפוש והעיון בסודי הראב"ע בכתביהקודש עמד על דברים הרבה, שאנם נוגעים מעט ישר לשער חכמתהמסכן, ואף על-פיכך מוכיח היה להנכנס לתוך הקיצורים, והרבה נרם לכך גם אותו סדר, שאהו בו רינק, סודי הענינים היה מסייע בידו לשמור על הכנותו, שקבע לו ואילו סודי-פשוט זה הכשילו לפיקים, אגב העתקת הדברים, שאחריהם היה מחזק העתק מתוך אותה פשוט דברים נוספים, שהם פוגמים בתכניהם, וכך הכיזו רינק בפתיחתו לשער, חכמתהמסכן, שאין הוא מחזק אלא את משנת ראב"ע בתאולוגיה, בקוסמולוגיה ובתורת-התורה — ואילו בקיצורים נוסם אנו מוצאים אותו נזקק אף לשאלות מוסר ונפש ובקורת-המקרא (שלכאורה זו האחרונה משמשה חלק מסודי-התורה).

באותם ליקוטים, שהוא מתכוין לעמוד בהם על סודי-השם וסודי-העולם וסודי-התורה! אנו מוצאים אותו מניסם גם קמעים אלה, שאין ענינם כאן כלל וכלל: כי רובי העבירות סבתם היין, כי היין משחית הדעת ועבודת השם⁽¹⁾, ויעד⁽²⁾ בידו הוא הרבה, שרינק מתכוין כאן לכלות את חמתו בחסדים (מתחסדים בלשוננו), שבשמים מאגרותיו הוא מגנה אותם ביותר על שהם מבינים בשתות, משקים חריפים, שהם, מבבלים את מוחם ומאפילים את שכלם⁽³⁾, כשהרביע הספיק לו כליוזין לפגוע על ידם במתחסדים או ברשעים פוצציהם, השתמש בו, אף על-פי שלא זו היתה מגמתו בשער, חכמתהמסכן, וכך מכלים רינק אף את מוסריו של הראב"ע — כלפי כל אלה, שקצרו עליו הרבה בכתיבה זו, לדוגמה, מניסם הוא קמץ זה לתוך פיק, שאין לו כלל ענין בו, גרע, כי כל בני אדם עבדי-האונות העולם, והמלך באמת, שיש לו נזר ועשרת-מלכות בראש, כל מי שהוא חפשי מן האונות⁽⁴⁾ — ובמקומות הרבה אנו מוצאים את רינק מביח למפל באישיותו של הראב"ע ולא במשנתו, משתדל הוא להבליש את מרותו החרומות של הראב"ע, השקפותיו הנעלות, וכיוצא בדברים אלה, שאין להם אף רמז בעיקר מגמתו של רינק, שאחיה דוא מחזר כאן.

עתים מקצר רינק הרבה בדברי-הראב"ע ומעמידם על מספר-מלים בלבד, וכאן אנו רואים את כתב-הצטום המרובה של רינק, שידע להוציא מאמר אחד מתוך פירוש ארוך שאין לו סוף, לאיזה מקרא שהוא; ואותו מאמר מקוצר הוא עיקר-מגמתו של הראב"ע⁽⁵⁾, לפרקים אין הוא רואה את עצמו חייב להעתיק את דברי-הראב"ע בשלמותם, אף כשהוא צריך להם — משום שהם ארוכים ביותר, והוא מעתיק את הדבור-המתחיל של המאמר בלבד ומסיף לו: יענין שם לעת הצורך⁽⁶⁾, עתים הוא משמיט את חוביהם של דברי-הראב"ע ודי לו בראשם ובסופם, בעיקר הוא משמיט כאן יחידה-דברים או אי-יחידה, יש שהוא מכליע השמטה זו⁽⁷⁾ ויש שהוא מסכן אותה על-ידי הוספת דבר, וכי⁽⁸⁾, ואף כשאין

(1) כתבי רינק, עמוד שמיני-התשעה הוא של רינק, ועיון בליקוטי-הסדרה, עמ' שמיני.
(2) שם עמ' תשי"ז; (3) שם עמ' שמיני, אף כאן התשעה של רינק, (4) עיון, לדוגמה, בהעתיקת רינק מקהלת ה' א', ועיון הערתו שם, עמ' שמיני.
(5) כתבי רינק, עמ' שמיני, (6) ואנו עמדנו בהקדמותיו על כל מיני-הבלגה, אלה.
(7) כתבי רינק, עמ' שמיני, הערה י"ח.

אי-יכולת-דברים יתרה בדברי-הראב"ע הוא נוטה לפיקים להוציא מהם התמצית-שבת-מצות, וכאן הוא נוהג לוחזר — לשם קצור בלבד או בכוונה תחלה — על הקשר שבין דברי-הראב"ע ובין כתובי-המקרא, כאילו לא נתכוון הראב"ע בדבריו לשם פירוש כלל, לדוגמה ישמש אותו קמץ: ישברו ואכולו, כי החכמה לנשמה כמאכל לנפש⁽¹⁾, ופעמים שאינו מביא את דברי-הראב"ע בלא להבליש את סתומותם של אלה, ומסיף סימני-שאלה בצדם להורות שלא הבינם כל ציכם או שלא ידע ליישבם על עיקרם, ורינק אף מגיה ומתקן בדברי הראב"ע, והוא מוסיף: וכן צריך לומר⁽²⁾, וכיוצא בכך, תקונים הרבה משל רינק מוכיחים על עומק ההבנה, שהבין את דברי-הראב"ע, ועתידים הם הללו למצוא את אשאים על-ידי חוקרים, שיציהו את פירוש-הראב"ע דגהה מדעת מקפת⁽³⁾.

ועם כל אלה אנו מוצאים, שרינק אחז בעריכתו אנתולוגיה זו בדרך של אובייקטיביות יתרה, כסף עצמו לראב"ע ועמל על כך להבליש את דמות-דבריו, שהרי לא היה רינק מניסם לתוך אנתולוגיה זו את הדרוש לו לשער, חכמתהמסכן בלבד, כאמור, את כל מה שהוא שפוט ופיקרי לראב"ע נוסף, אמת, הסדה לקיצורים, אלה משמשת משנת-הראב"ע בלבד, וכך ראויו הוא הדבר לתשומת-לב, שמשלש דרכי הפירוש של הראב"ע על ספר שיר-השירים (וראב"ע קורא להם: הפעם הראשונה, הפעם השנייה, הפעם השלישית) לא בחר רינק בהעתיקותיו לא בפעם הראשונה, שבה בא ראב"ע לגלות כל מלה צפונה, ולא בפעם השנייה, שכוונתה לבאר את הספר, על דרך משוטי, — אלא בפעם השלישית, שביאורה הוא, על נתיבות המדרש, כאן דווקא גילה רינק את עיקר-מגמתו של הראב"ע בפירוש על ספר שיר-השירים, וכך מניסם רינק לפיקים לתוך הקיצורים, אף את דברי-המליצה, שבהם סותח הראב"ע את ביאוריו לספר מספרי-המקרא וכל זה אנו אלא להבליש, שראב"ע הוא בעל-האנתולוגיה, הוא המדבר אלינו — ולא רינק.

וכאן — חדושה היתר של אנתולוגיה זו בדורו של רינק וערכה הגדול אף לדורות שאחריה.

* *

באנתולוגיה זו לא מצא לו רינק יוצאים בעקבותיו, מה שאין כן בשער, חכמתהמסכן, כלומר, בכיור משנתו של ראב"ע בפילוסופיה, בה קמו אחריו אחדים מחכמי-ישראל ואף הם נסו לצור צורת שיטה לדברי-הראב"ע המפורשים בביאוריו ובספריהם, והללו נטלו הרבה מחכמתהמסכן של רינק, ואף שמו העליו העלם גמור.

לדוגמה, ישמש מחקרו המקיף של אחד מחכמי-ישראל בגרמניה, דוד רוזין (Rosin), על שימתו של הראב"ע בפילוסופיה הדתית⁽¹⁾, זה האחרון סמל במחקרו זה, לפי

(1) שם, עמ' שנים, ועיון בגוף דבריו הראב"ע, ישעיה, ל"ה, י"א.

(2) שם, עמ' שמיני, ובמקומות הרבה, (3) וכאן ראוי להעיר, שהרבה השתמש בתקנותיו וביאוריו של רינק (ב-קיצורים מספרי הראב"ע) לייבש ביאורו במאמרו, דברי-בקורת (אוצר הספרות, שנה שלושית, עמ' 72—85), שונה הוא — בניגוד לרוב חכמי-ישראל — את כל התקונים הללו בשמו של המתקן (עיון שם).

(4) עיון: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums: 1898—1899 (David Rosin Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esras), מאמר זה נדפס אחר פטירתו של המחבר על-ידי דוד קרייטמאן.

ערותו של דוד קומטאן, עשרות שנים (ורניק חבר את חכמת-המסכן והקצורים בשתי השנים האחרונות לחייו כמבואר במקום אחר). והיו לפניו כתב-יד שונים משל הראביע ומשל בני-דורו והזרות שקדמו לו. רניק דן במשנת-ראביע כשהיא לעצמה, אף-על-פי שלמסקים הוא מרמז על קיבתה לשיטותיהם של המקובלים. — ואילו רוזין מתחקה ביותר על מיכן של נקודות-המגע שבין משנה זו לבין משנת ר' סעדיה גאון, אכן נבירר, רבי יהודה הלוי וחבריהם. מלבד אותה הערה שבמקום השער, חכמת-המסכן על שיטת הראביע בענין המשכן, שימדה בתשובתו של רב האי גאון. — לא מצאנו את רניק מסמל במקורותיהם של דברי-הראביע; מה שאין כן דוד רוזין, ושוב: מדבריו של רניק בפתיחתו לשער, חכמת-המסכן, אנו למדים, שלא בקש זה לסמל אלא במשנתו העיונית של הראביע בלבד (אלהות) — תיאולוגיה, כלל-המצאות הנכרא — קוסמולוגיה ואנתרופולוגיה, סתרי התורה והנבואה — חוקת-ישראל וכל הכרוך בה, אף-על-פי שבקצורים מספרי-הראביע הוא פורץ תחום זה, שתחם לו מסמל הרבה במשנתו השימושית של הראביע. — ואילו רוזין מקדיש את חלקו השני של מחקרו לכירורן של שאלות-המוסר, להלכה ולמעשה, חייהם, וכיצא בהם, בפרטים אלה סלל לו ד. רוזין דרך משלו והוסיף הרבה על דברי רניק. — מה שאין כן בעיקר השאלות, שעמד עליהן רניק במחקרו, כאן אנו רואים אותו יוצא בעקבותיו של האחרון ומשתדל לעשות כמעשהו, אף-על-פי שהוא מעלים את שם רניק, ותמוה הוא הדבר ביותר, אפס כן, יכול היה רוזין לפלס בעצמו נתיב באותם ימות-קדומים, שגנו בהם ראביע את נפשו. — אולם אין כל ספק בדברי, שידע זה את מורה נבוכי-הזמן ואת מחקרו של רניק במשנת-ראביע, ולא עוד, אלא שאף בפתיחתו להצעת עיקרי-משנתו של ראביע חזר רוזין כמעט מלה במלה על דברי רניק¹. וכך נוגע רוזין בכל אותם הדברים, שעמד עליהם רניק, וברוחו — ואין הוא מעיר על כך כלל, לדוגמא: מעיר הוא בענין תשובת רב האי גאון, שהשפיעה על הראביע, מתקן הוא בדברי הראביע מלה כגופות וגוים כגופות². — כאילו נעלם מעיניו שרניק תקן לראשונה תקן זה³. חוקר הוא במשנת רניק כאילו לא שרמה שום אדם באותו ענין, ומלבד כל אלה אתה רואה, שרוזין עומד בעיקרו על אותם הדברים מספרי-הראביע, שהניחם רניק ליסוד-מחקרו, וכמו כן הוא בא לידי אותן המסקנות עצמן⁴.

אין אני בא כאן לספר בגנותו של דוד רוזין, לא נתכוונתי אלא לרמז על גורלו של רניק, זה שתורתו הלכה ונבלעה בחכמת-ישראל, דרכו נעשתה דרך-המלך, שבה הלכו חכמי-ישראל שלאחריה — והוא גוסס — שמו מי הזכיר? —

¹ עיין כתבי רניק, עמ' רפ"ד: "ולפי שאין אתנו ממנו חבורה וכו' ועיין דברי רוזין: „Da er nämlich eine besondere, diesem Gegenstande gewidmete Schrift nicht verfasst, etc. (M G W J, 1898, S. 26).

² עיין M. G W J, 1898, S. 210, Anm. 2.

³ עיין כתבי רניק, עמ' ש"ב ושפ"ו ועל תקונו זה של רניק עמד העיר ליבוש איוולר. כמאמרו הנזכר למעלה, אוצר הספרות, III, 84.

⁴ עיין לדוגמא: (לשנת 1898) MGWJ, עמ' 204, 243, 248, 200, 252, 358, 449, 450, 451, 452, 453, 455, 481, 492, 497, 499, 205, 396, 397, 400, 447, 170, 172, 173, 175, 180, 181, 231, 232, 235 (לשנת 1899); מראה-המקומות ל. חכמת-המסכן והקצורים מספרי-הראביע אפשר לעמוד על כל המקומות המקבילים להם בכתבי-רניק, ואין אני רוצה לפרטם כאן כדי שלא להאריך בדבר.

ABRAHAM IBN ESRA'S

EINLEITUNG ZU SEINEM PENTATEUCH-COMMENTAR,

ALS BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER BIBEL-EXEGESE

BESCHRIEBEN VON

DR. WILHELM BACHER.

WIEN, 1876.

IN COMMISSION BEI KARL GEROLD'S SOHN

BUCHHÄNDLER DER KAYS. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN.



I.

Einleitende Bemerkungen.

„Das Volk der Schrift“ nannte der Stifter des Islām die Juden, seine hauptsächlichsten Lehrmeister und Gegner. Als Volk der Schrift gilt der jüdische Stamm auch Renan, dem Urheber der Behauptung, dass die Aufgabe des jüdischen Volkes in der Zerstreuung einzig und allein in der Erhaltung und Weiterüberlieferung der biblischen Schriften bestanden habe. So einseitig nun auch diese Behauptung ist, sie beruht dennoch auf einer geschichtlichen Thatsache. Die Sammlung der Bücher, welche das jüdische Volk aus der Zeit seiner nationalen Unabhängigkeit, aus der Offenbarungszeit seiner Geschichte in die Zeiten der wachsenden und dauernden Abhängigkeit gerettet hatte, diese Sammlung, welche die Welt als Buch der Bücher hochhält, sie hat zu allen Zeiten den Angelpunkt aller geistigen Bestrebungen im Judenthume gebildet.

Aus der Bibel entnahmen die Epigonen der hebräischen Propheten und Dichter die fortwährenden Antriebe zur Förderung und Erweckung der geistigen Regsamkeit; und wiederum in die Bibel trugen sie die geistigen Schätze, welche sie fremdem Boden entnahmen. Die Bibel war die Fahne, die zum Kampfe, zum Siege oder auch zum Tode wehte; die Bibel war aber auch das theuere Banner, um welches man mit innigem Vertrauen die auswärts errungenen Reichthümer nieder-

legte und zusammenhäufte. Dadurch wird zum Theile das Bild bestimmt, welches die jüdische Schriftauslegung dem Blicke des geschichtlichen Beobachters darbietet.

Die Geschichte der jüdischen Schriftauslegung wird nach dieser Seite hin vorzugsweise eine Geschichte der jüdischen Bildung und Weltanschauung sein. Wie im Strome, der an Städten und Ländern vieler Völker dahinfleusst, die mannigfaltigen Gegenden und Sitze der Menschen sich spiegeln, so erscheinen in den nach Jahrhunderten zählenden Phasen der jüdischen Schriftauslegung die Reflexe der Gedankenwandlungen und Entwicklungen, durch welche die Träger jener Auslegung zu gehen hatten. Der platonisirende Philo und der mutazilitische Rationalist Saadja, der Aristoteliker Mainūni und die Mystiker des Zôhar, sie alle haben zu ihren nach fremdem Vorbild, aber doch mit eigener Kraft aufgeführten Gedankengebäuden nicht nur die Ornamentik aus der Bibel geholt, sondern die tragenden Säulen ihrer Systeme suchten sie auf das Fundament der heiligen Schrift zu gründen; sie überbrückten mit kühnem Sinne die Kluft, welche so häufig die Resultate des fremden Denkens, sowie die des eigenen von den Lehren Moses' und der Propheten trennte. Dass ein solches Hineintragen fremden Gedankenstoffes in die Auffassung der Bibel historisch berechtigt, ja nothwendig war, wird kein Kundiger leugnen; ebenso unzweifelhaft aber ist es auch, dass dabei für die Auffassung des natürlichen Schriftsinnes, also für die eigentliche Exegese keine Förderung erspriessen konnte.

Umfassender und scheinbar auch gefährlicher war ein zweites grosses Hinderniss, welches einer unbefangenen Schriftklärung innerhalb des Judenthums in den Weg trat. Dasselbe kam nicht von aussen, kam nicht von den subjectiven Gedankenrichtungen einzelner Meister und philosophischer Schulen, sondern es bestand in jener, lange Zeit fast das ganze geistige Leben des Exilvolkes tragenden Lehrmethode, von welcher die talmudisch-midrassische Literatur Zeugniß ablegt.

Dieser Lehrmethode galt es in erster Reihe nicht, die Schriftdenkmäler der Vorzeit einfach zu verstehen, sondern

sie wollte die von Geschlecht zu Geschlecht naturgemäss sich entwickelnde religiöse Praxis, sie wollte die von aussen her in die Diaspora eindringenden Meinungen und Anschauungen, sie wollte das gesammte Fühlen und Hoffen der einander ablösenden Generationen in dem ein für alle Male festgestellten Canon heiliger Schriften wiederfinden. Die lebendigen Organismen der Halacha und Agada, indem sie aus dem wirklichen Leben immer neue Nahrung schöpften, zogen die der äussern Erscheinung nach einer längstvergangenen Zeit angehörigen biblischen Schriften mit hinein in das eigene Leben. Und während der Geist der Bibel in den zu Blut und Saft des jüdischen Volkes gewordenen Wahrheiten ohnedies stetig fortlebte, wird so auch ihrem Körper, ihrem Worte ein neues Leben zu Theil. Wie in der Vorstellung von der Seelenwanderung ein und derselbe Geist durch verschiedene leibliche Hüllen zieht, so wird hier umgekehrt die feststehende Hülle des biblischen Wortes zur Wohnung des verschiedensten wechselnden geistigen Inhaltes.

Freilich ist dieser Inhalt kein willkürlicher. Die besten Söhne Israels schöpfen ihn aus dem Leben, aus der Seele, aus der Gedanken- und Empfindungswelt ihres Volkes, und in den Discussionen des Lehrhauses, in den Vorträgen der sabbathlichen Versammlungen, bei ernsten und frohen Gelegenheiten giessen sie den neuen Inhalt in die treu gehegte, heiss geliebte Hülle des alten Bibelwortes. Nicht das Bibelwort, der tödtende Buchstabe herrscht über den Geist der Nation, sondern umgekehrt der Buchstabe dient als beliebter und hochgehaltener Ausdruck alles dessen, was im Leben, was im Denken und Fühlen zur Geltung gelangt.

Aber es ist klar, dass gerade diese Selbständigkeit die halachische und agadische Schriftauslegung zu Allem eher machte, als zur eigentlichen, ihren Gegenstand nüchtern und voraussetzungslos betrachtenden und erklärenden Exegese. Und mag es unentschieden bleiben, ob und in welchen Fällen die Tannaiten und Amoräer ihre Deutungen und Auslegungen als wirkliche Darlegung des Schriftsinnes betrachteten, und ist es ferner auch entschiedene Thatsache, dass aus dem Bewusstsein der talmudischen Lehrer niemals die Erkenntniss von dem einfachen Wortsinn schwand, dessen eine Schriftstelle

nicht verlustig werden kann,¹ so trat jedenfalls dieser Wort-sinn in den Hintergrund des Interesses und des Forschens, wurde als etwas Untergeordnetes, der Bemühung weniger Würdiges angesehen. Die fortwährende, immer mehr sich erweiternde und ausbildende Methode der midraschischen Ausdeutung und Ausbeutung des Bibelwortes musste den Sinn und das Verständniss für die rechte Exegese trüben; wie ja ein talmudischer Lehrer aus dem fünften Jahrhunderte von sich selbst aussagt, er habe bis zu seinem achtzehnten Jahre, nachdem er schon des ganzen traditionellen Lehrstoffes sich bemächtigt hatte, nicht gewusst, dass die halachische oder agadische Deutung eines Bibelsatzes den einfachen Sinn desselben nicht aus seinem Rechte vordränge.²

Diese Lehrmethode der Tannaiten und Amoräer, wie sehr auch der reinen Biblexegese hinderlich, war eine vollkommen berechnete, so lange sie sich in lebendiger Fortentwicklung befand und in dem Bewusstsein ihrer Träger der Gedanke an einen Widerspruch zwischen der ursprünglichen Bedeutung des Textes und seinem angenommenen Sinne nicht aufkommen konnte. Das Lebende hat Recht, und lebendig, mit den innigsten Fasern des nationalen Daseins, des geistigen Lebens verknüpft, war offenbar die midraschische Bibelauslegung. Als aber diese Auslegung aufhörte, eine lebendige zu sein, als die talmudische Epoche abgelaufen und ihre geistigen Errungenschaften — wie ehemals die der biblischen Epoche — in einem Canon niedergelegt waren, als mit der Aufzeichnung des gewaltigen traditionellen Lehrstoffes eine neue schriftliche Norm für religiöse Uebung und religiöses Denken vorhanden war, — da erschien das Zustandekommen einer eigentlichen Biblexegese noch mehr gefährdet.

Wie leicht konnte die Ehrfurcht vor dem geschriebenen Talmud dazu bringen, seine Auslegungsweise als die einzig gültige zu betrachten, wie leicht konnten die der talmudischen Zeit zunächst folgenden, an geistiger Ragsamkeit und Kraft der Initiative tiefer stehenden Geschlechter dazu kommen, die im grossen Sammelwerke der Tradition niedergelegte Auf-

¹ אין מקרא יוצא מיד פשוטו !

² Bab. Sabbath 63a.

fassung der Bibel, sowie die massenhaft darin vorkommenden Einzelerklärungen als allein massgebend anzusehen. Weiter unten in dem Abschnitte über die karäische Exegese soll darauf hingewiesen werden, dass die karäische Bewegung einer der wirksamsten Hebel zur Beseitigung dieser Gefahr gewesen. Hier soll nur bemerkt werden, dass ja in der That eine ganze Seite der nachtalmudischen Entwicklung des Judenthums durch die allzugrosse Hingebung an die talmudische Literatur und die einseitige Annahme der midraschischen Auslegung der Bibel ihren eigenartigen Charakter erhielt.

Dieser einen, den Spuren der Tradition ängstlich folgenden und von Luzzatto als die eigentlich nationale gekennzeichneten und bevorzugten Seite in der inneren Entwicklungsgeschichte des Judenthums steht gegenüber, sie gleichsam ergänzend, die andere Seite, welche von der Theilnahme des jüdischen Stammes an den allgemeinen wissenschaftlichen Bestrebungen, namentlich der griechisch-arabischen Cultur ihr Gepräge erhielt. Auf sie und ihren Einfluss auf die jüdische Biblexegese ist am Anfange dieser einleitenden Bemerkungen hingewiesen worden. Aus dem Bisherigen ist ersichtlich, dass, wie die ausschliesslich auf der Traditions-Literatur beruhende Geistesrichtung, auch die philosophisch-systematische Strömung dem Wachsthum einer gesunden Exegese nicht besonders förderlich sein konnte. Und wenn die beiden Richtungen in ihrer vollen Stärke und Einseitigkeit zur Geltung gelangt wären, wäre eine solche Exegese auch schwer zu Stande gekommen.

Glücklicherweise wurden aber auch die Elemente der einfachen Bibelerklärung innerhalb des jüdischen Volkes zu jeder Zeit mehr oder minder gepflegt. Die Alexandriner hinderte ihr Allegorisiren, die Palästinenser und Babylonier ihre midraschische Lehrmethode nicht, auch Bibelübersetzungen zu hinterlassen, welche im Grossen und Ganzen dem einfachen Schriftsinne Rechnung trugen und welche durch Handhaben zur Berichtigung des gewöhnlichen Textes, mehr aber noch durch zahlreiche, ihnen allein zu verdankende Worterklärungen und Sinndarlegungen auch der heutigen wissenschaftlichen Exegese die wichtigsten Dienste leisten. Und in jener Zeit der Stagnation, welche Saadja von den letzten Amoräern trennt,

in dem öden Zwischenraume, während dessen das jüdische Volk gewissermassen geistig bloss damit beschäftigt war, den in der talmudischen Literatur niedergelegten Stoff sich zu assimiliren, in dieser Zeit arbeiteten die eifrigen Meister von Babylon und Tiberias an der beispiellos sorgfältigen und für die Exegese unvergleichlich wichtigen Feststellung des biblischen Textes, an der Massôrâ, welche trotz mancher Missgriffe allein die genauere Kenntniss der hebräischen Sprachgesetze und einen einigermaßen sichern Boden für alle kommende Exegese ermöglicht hat.

Diese Elemente einer eigentlichen Exegese, wie sie in der Targumistik und Massora reichlich vorhanden waren und, glücklicherweise auch mit der nöthigen Autorität versehen, in der Diaspora sich erhielten, sie bildeten auch den Boden, aus dem eine gesunde Bibelerklärung, wenn einmal das Bedürfniss für sie, wenn das Verständniss für ihre Ziele und Anforderungen da war, zahlreiche Keime der vielfachsten Belehrung entnehmen konnte.

Dieses Bedürfniss, sowie dieses Verständniss erwachte — um von den Karäern abzusehen — in der von Saadja hauptsächlich vertretenen gaonäischen Exegetenschule. Aber, wie dies im Laufe dieser namentlich die ersten Versuche der nachtalmudischen Bibel-exegese behandelnden Arbeit genauer erörtert wird, in jener Schule liess die philosophische Richtung sowohl, wie auch die Abhängigkeit von der Tradition noch nicht die nöthige Voraussetzungslosigkeit und Unbefangenheit aufkommen; andererseits reichten die in Targum und Massora niedergelegten Elemente der Exegese nicht hin, um den Mangel eines wissenschaftlichen Verständnisses der hebräischen Sprache auszufüllen. Einen Höhepunkt konnte die rechte Exegese erst da erreichen, wo die beiden Hauptbedingungen für eine solche: möglichste Unbefangenheit und möglichste wissenschaftliche Erkenntniss der hebräischen Sprachgesetze, zusammentrafen.

Diese Bedingungen vereinigte aber seit dem Aufblühen der neuen, im Osten begonnenen und auf Spaniens Boden so herrlich entfalteten jüdischen Cultur niemand in so hohem Masse, als Abraham Ibn Esra.

Zunächst beugte sich sein freier, selbständiger Kopf nicht unter die Fesseln irgend einer bestimmten philosophischen

Schule. Wohl hatte er sich aus platonischen und neupythagoräischen Elementen eine philosophische Weltanschauung zu recht gelegt; aber zum Aufbau eines bestimmten philosophischen Systems, von welchem Alles, was in den Kreis des Denkens und Forschens tritt, sein Gepräge erhielt, zu einem Systeme, wie es Maimünî ausbildete und mehr noch die ihm folgenden jüdischen Aristoteliker, konnte Ibn Esra's geistige Beanlagung gar nicht führen. Er vereinigte mit den glänzendsten Gaben des durchdringendsten Verstandes und Witzes eine — wenn man so sagen darf — fragmentarische Art zu denken. Ihn fesseln in erster Reihe die einzelnen Erscheinungen auf den Gebieten des Wissens; in sie kann er sich vertiefen, auf einzelne Punkte lenkt er sein volles Interesse, die Energie seines Scharfsinnes, die glückliche ihm zu Theil gewordene Combinationsgabe. Diese unbefangene und von natürlichen Geistesgaben unterstützte Hingebung an das Einzelne, an das auch scheinbar Geringe gehört unstreitbar zu den nothwendigsten Eigenschaften eines guten Exegeten.

Was Ibn Esra's Verhältniss zur Tradition und zur midraschischen Schriftauslegung betrifft, so wird der Gang dieser Arbeit dazu führen müssen, dasselbe aus seinen eigenen darauf Bezug habenden Aeusserungen zu beleuchten. Auf jeden Fall können wir ihm als Exegeten hierin jenen Grad von Unabhängigkeit beimesen, der zu seiner Zeit überhaupt erreichbar war. Diese Unabhängigkeit ist nicht einmal Ibn Esra's persönliches Verdienst; sie war in der glücklichen Entwicklung der jüdisch-spanischen Cultur begründet. Als zur Zeit Chasdaï's auf der pyrenäischen Halbinsel zuerst eine tiefere Kenntniss der Ueberlieferungs-Literatur, ein ausgedehntes Talmudstudium begann, da hatten die mit ihren muhammedanischen Mitbürgern wetteifernden Juden schon eine gewisse Höhe wissenschaftlicher Cultur erreicht; ihre Bildung hatte schon ein festes, harmonisches Gepräge erhalten, Poesie und grammatische Untersuchungen erfreuten sich eingehender Pflege. So konnte das Talmudstudium, auch als es weit und breit in den spanischen Lehrhäusern in ausgedehntem Masse getrieben wurde, keine einseitige Geistesrichtung hervorbringen. Vielmehr kam jenes schöne Gleichgewicht zwischen weltlicher und religiöser Bildung zu Stande, das in der jüdisch-spanischen Cultur so wohl-

thuend berührt. Der Ehrfurcht vor der talmudischen Literatur hielt die Liebe zur Pflege der Wissenschaft und Poesie vollständig die Wage, beide erganzten einander. Das ohnehin kritischer und systematischer gewordene Talmudstudium konnte so eine nüchterne und sich immer mehr klärende Bibelexegese nicht zurückhalten oder trüben. Was wir in dieser Hinsicht bei Ibn Esra als leitende Grundansicht treffen werden, das dürfen wir getrost als unter den spanischen Exegeten allgemein geltend betrachten.

Sehen wir nun nach der andern Grundbedingung, welche für eine gute Bibelerklärung unumgänglich nothwendig ist, nach der wissenschaftlichen Handhabung und Beherrschung der hebräischen Sprachkunde, so braucht es keiner nähern Ausführung dafür, dass Ibn Esra dieser Bedingung in hohem Masse Genüge that. Er war der glückliche Nachfolger Iehûdâ Ibn Chajjûg's und Jônâ Ibn Ganâch's, dieser genialen Entdecker des hebräischen Sprachgenius; er war nicht mehr, wie die Exegeten des Ostens, bei den nach jenen beiden Meistern so einfach und einleuchtend gewordenen Erscheinungen der hebräischen Grammatik Missgriffen und Fehlern ausgesetzt, ihm war es aber auch vergönnt, die Wort- und Satzlehre der biblischen Sprache mit der ihm eigenen feinen Beobachtungsgabe selbständig zu vertiefen und mit sicherem Tacte die Resultate der vorgeschrittenen Sprachwissenschaft in seiner exegetischen Thätigkeit zu verwerthen.

So war denn Ibn Esra in jeder Hinsicht der geeignete Mann, seine grossen Fähigkeiten und sein ausgebreitetes Wissen mit glänzendem Erfolge der Erklärung des Bibeltextes zu widmen. Ihm gebührt die Palme unter den jüdischen Exegeten jener grossen Culturepoche, die ihm auch die vorurtheilslose Nachwelt nicht versagt hat. „Alle seine Vorgänger -- so sagt anderthalb Jahrhunderte nach seinem Tode Jeda'ja Penini aus Beziers in seiner bekannten Rechtfertigungsschrift¹ -- übertraf der berühmte Abraham Ibn Esra in der Erkenntniss des wahren Schriftsinnes, in der einsigen Hingebung an die Wissenschaft, in der Beseitigung von irrigen, verwirrenden

¹ Responsa des R. Salomo ben Addereth Nr. 418.

Anschauungen aus der Erklärung des Pentateuchs und der prophetischen Bücher.¹

Dass aber Ibn Esra sich der durchaus eingreifenden und epochemachenden Bedeutung seiner exegetischen Methode bewusst war, ist bei einem so kritischen, scharf unterscheidenden Geiste von vorne herein als gewiss anzunehmen. Beruhen doch die Vorzüge dieser Methode zum Theil auf der Erkenntniss von Mängeln seiner Vorgänger und der Vermeidung dieser Mängel. Dies auszusprechen und das Programm seiner eigenen Erklärungsweise zu geben, dazu fühlte sich denn auch Ibn Esra gedrängt, und er that es in der Einleitung zu seinem exegetischen Hauptwerke, in der Einleitung zum Pentateuch-Commentar. Ein unverkennbares Selbstbewusstsein bildet den Grundton dieser Einleitung; aber es gehört die übelwollende Schmähsucht eines Karäers dazu, um in derselben nichts anderes zu erblicken, als „feindselige Herabsetzung aller anderen Bibelerklärer zum Zwecke der Selbstüberhebung“,² wie dies ein moderner Erläuterer des von Aaron ben Joseph verfassten Commentars Mibchar gethan hat.³ Jener Ton des Selbstbewusstseins ist ein berechtigter; denn er stammt aus der sichern Erkenntniss Ibn Esra's, sein Weg sei der richtigste und dem der übrigen Exegeten überlegen.

Was aber den Inhalt und Werth dieser Einleitung betrifft, so ist Aufgabe der vorliegenden Abhandlung, sie zu würdigen. Es soll dies im Anschlusse an die einzelnen Theile der Einleitung geschehen, und zwar sollen die ziemlich lakonischen Urtheile Ibn Esra's über die einzelnen exegetischen Methoden durch anderweitige Aeusserungen von ihm und auch sonst ergänzt werden. Ein vorauszuwendender kleiner Abschnitt wird noch einige allgemeine, zum Verständniss der Einleitung nothwendige Bemerkungen bringen. Schliesslich sei hier daran erinnert, dass die Ibn Esra'sche Einleitung, welche im Grunde nur ein Umriss der Geschichte der Bibelerklärung ist, in Wahrheit nur so vollständig beleuchtet werden kann, wenn man sie

..... ובסופם הגיע החכם הגדול ראב"הם בן עזרא הנודע בשערים והוא העלה על כל הנזכרים בהכנות האמתות והשקדה על דלות החכמה והרחקת שבושי האמונות ככתובי התורה וספרי הנביאים

..... ולא כאבן עזרא שכתב שטנה על כל המפרשים ובלבד תלה הגדולה לעצמו

³ S. 8a der Goslower Ausgabe des ספר המכור.

zu einer Geschichte der jüdischen Bibalexegese vom Abschlusse des Talmuds bis zu Ibn Esra erweitert. Solch' eine Geschichte ginge aber weit über den Rahmen dieses Versuches hinaus. An die Skizze Ibn Esra's werden sich ebenfalls nur skizzenhafte Erörterungen anschliessen können.

II.

Princip der Einleitung Ibn Esra's.

Wenn am Schluss der vorstehenden Bemerkungen der historische Charakter von Ibn Esra's Einleitung hervorgehoben wurde, so sollte damit auch das Grundprincip bezeichnet werden, nach welchem Ibn Esra sein exegetisches Programm verfasst hat. Dass es ihm nicht um eine systematische Darlegung der bis zu ihm in der Bibelerklärung aufgetretenen Methoden zu thun war, beweist der Umstand, dass er die von ihm angenommenen 'Wege' nicht eigentlich beschreibt, sondern sie durch einzelne besonders hervorstechende Eigenthümlichkeiten kennzeichnet und gegen dieselben seine Kritik richtet. Wäre es Ibn Esra's Absicht gewesen, die vier Wege¹ als eben so viele exegetische Methoden vorzuführen, so wäre es seine Pflicht gewesen, von den gaonäischen Erklärern z. B. mehr zu sagen, als dass sie bei einzelnen Stellen sich in unnötigen Abschweifungen ergehen. Auch vermisst man bei der Viertheilung, wie sie Ibn Esra ausführt, ein eigentliches, der Logik Rechnung tragendes fundamentum divisionis. Für dasselbe bietet auch keinen Ersatz das von Ibn Esra zur Veranschaulichung gewählte Bild von Mittelpunkt und Kreis. Das wird

¹ Es ist sehr wahrscheinlich, dass in dem Anfangssatze מפרשי התורה הולכים על המשנה ררכים statt המשנה zu lesen ist ארבעה, welche Lescart Luzatto in einer Handschrift fand und für richtig erklärt, weil der fünfte Weg ausschliesslich der des Ibn Esra ist und dieser bei der Darstellung desselben keinen sonstigen Exegeten als seinen Vorgänger nennt (Kerem Chemed, Bd. IV, S. 132). Auch R. Bachja ben Ascher beginnt seine Classification: מפרשי התורה בספריהם הולכים על ארבעה חלקים וררכים, und in der noch deutlicher der Ibn Esra'schen nachgemachten Einleitung zur Schrift שער השמים, die man fälschlich Ibn Esra selbst beilegte, heisst es ebenfalls: ראיתי מפרשי התורה הולכים על ארבעה דר'. — Es lag nahe genug, dem מפרשי התורה zu Liebe, aus דר' ein ה zu machen.

besonders aus der Art ersichtlich, wie der karäische Nachahmer Ibn Esra's, Aharon ben Jôseph, in der Einleitung zum Mibchar dasselbe Bild angewendet hat. Auch er theilt die Exegeten in vier Classen, die sich freilich keineswegs mit denen Ibn Esra's denken; ferner will der karäische Gelehrte diese Classen nicht kritisiren, sondern sie als berechnete Versuche zur Eruirung des wahren Schriftsinnes vorführen.¹ Die Vergleichung lehrt, dass der Karäer das entlehnte Bild in logischerer Weise und Aufeinanderfolge anwendet, als sein Vorbild.

Lehrreich ist es auch, eine andere Eintheilung der exegetischen Methoden zu vergleichen, welche unmittelbar an die Ibn Esra's sich anlehnt. Sie findet sich in der schon erwähnten pseudepigraphischen Schrift שער השמים. Die dritte und vierte Kategorie entsprechen dem dritten und vierten Wege Ibn Esra's, wobei jedoch der vierten, der des Derasch, eine andere und höhere Bedeutung zugemessen wird, vermöge des abweichenden Standpunktes, welchen der Verfasser einnimmt. An Stelle der ersten zwei Wege hingegen sind zwei ganz andere Kategorien getreten; nur insofern ist die zweite Exegetenklasse der karäischen Schule bei Ibn Esra analog, als sie ebenfalls dem Literal-sinne anhängt. Doch nicht die Gegner der Tradition bilden sie, sondern die Gegner des maimunischen Rationalismus, welche anthropomorphische und anthropopathische Ausdrücke buchstäblich zu nehmen sich nicht scheuen. Was endlich die erste Classe betrifft, so waren die Geonim, ebenso wie die Karäer, dem Interesse des Autors entrickt. Er reiht in dieselbe diejenigen Erklärer, welche an den massoretischen Einzelheiten und Aeusserlich-

¹ Die Stelle lautet (Mibchar 8 a b): הם חשבו שעמרו על הנקודה ומהם סובבים על הענולה ומהם חזק ממנו ומהם פעם בנקודה פעם בענולה. Chacham Joseph, der Verfasser des Suprecommentars שירת כסף, nimmt an, mit diesen vier Classen seien die Männer des Literal-sinnes, Peschat, die allegorisirenden Erklärer, die Anhänger des Derasch und endlich diejenigen gemeint, welche bald dem Peschat, bald dem Derasch folgen. Vielleicht ist es aber richtiger, unter den innerhalb des Kreises sich Bewegenden die Männer des Derasch, als aus dem biblischen Gedankenkreise nicht hinanströmend, zu verstehen, unter den ausserhalb des Kreises stehenden hingegen, entsprechend der dritten Classe Ibn Esra's, die Exegeten, welche das Bibelwort zu Gunsten eines fremden, sei es wissenschaftlichen, sei es mystischen Inhaltes, allegorisiren. So entspricht ja auch die vierte Classe Aharon's gewissermassen dem vierten Wege Ibn Esra's.

keiten des Textes haften und der Seele desselben, dem Inhalte, keine Aufmerksamkeit schenken.¹

Besteht zwischen der eben besprochenen Eintheilung und der Ibn Esra's auch eine bedeutende Analogie, auch darin, dass in jener ebenfalls über die aufgezählten Kategorien ein Urtheil gefällt wird, so ist nichts gemeinsam zwischen Ibn Esra und dem die vier von ihm angenommenen exegetischen Methoden als gleichberechtigt berücksichtigenden Bachja ben Ascher.²

Der Unterschied zwischen den bisher erwähnten, durch Ibn Esra's Vorgang angeregten, späteren Classificirungen und der Eintheilung Ibn Esra's liegt auf der Hand. In jenen wird

¹ Die Einleitung zum **שער השמים** ist veröffentlicht von Luzzatto im Vorwort zu Bethùlath Bath Jehûdâ, S. VIII ff. Auch die Vergleichung dieser Einleitung mit der Ibn Esra's beweist die von Luzzatto nach andern Momenten begründete Unechtheit der Schrift. Steinschneider, der im Catalog der Bodleyana S. 686 ebenfalls die Unechtheit annimmt, citirt sie im Artikel 'Jüdische Literatur' (in Ersch und Gruber S. 418, Anm. 9) als echt, von Ibn Esra verfasst. (S. auch Kert. Chemed. VIII, 88.) — Uebrigens entlehnte der Verfasser, nach Jallinek Isak Ibn Latif, in der Beschreibung seiner ersten Exegetenklasse Vieles aus der Schilderung der ersten Kategorie jüdischer Gelehrten im Eingange von Ibn Esra's **Jesôd Môrâ**.

² Einleitung zum Pentateuch-Commentar: **יש מרם דרך הפשט רורפים, ויש מרם דרך המדרש נכספים, ויש מרם דרך השכל וחכמי המחקר המתפלספים, ויש מרם דרך חזקוני וחכמי הלכה בית אל עני לבם צופים**. — Die ersten zwei Wege Ibn Esra's fehlen hier gänzlich; dafür entsprechen die dritte und vierte Classe Bachja's zusammen dem dritten Wege, sowie der vierte Weg gewissermassen in den beiden ersten Classen zu finden ist. Denn der Vertreter des Derasch bei Ibn Esra, Raschi, ist für Bachja der Hauptvertreter des Peschat. Freilich hat Derasch bei Bachja andere Bedeutung als bei Ibn Esra. Dieser versteht darunter die missbräuchliche Anwendung der Agada in der Exegese; Bachja denkt dabei nicht an eigentliche Exegese, sondern an die homiletische, praktischen Zwecken dienende Auslegung, wie dieselbe auch in den bekannten Hexametern des Nicolaus Lyranus bezeichnet wird als *moralis quid agas* (doct). Ebenfalls einen praktischen Zweck will Bachja mit der Befolgung seiner dritten Methode erreichen, indem sie beweisen soll, dass **תורתנו כלולה מכל החכמות, כל שאר החכמות מושגות בדרך עין ומחקר, ותורתנו מן הקב"ה ודוא העיקר**. Dieselbe lässt sich ganz gut als *רמז*, versteckte Hindeutung bezeichnen, so dass die vier exegetischen Kategorien Bachja's, wenn auch in anderer Reihenfolge, mit der vierfachen Auslegungsweise, wie sie das

uns ein nach den besonderen Standpunkten der Verfasser zusammengestelltes Schema der exegetischen Methoden geboten; Ibn Esra's Absicht ist es nicht so sehr, die Methoden in abstracter Weise zu kennzeichnen, als vielmehr die im Laufe der Jahrhunderte nach- und nebeneinander aufgetretenen exegetischen Verfahrensweisen in einem geschichtlichen Ueberblick vorzuführen und diejenigen Seiten derselben zurückzuweisen, welche er als falsch und unberechtigt erkannt hatte. Ihm galt es, für den neuen, von ihm betretenen Weg Raum zu schaffen durch Auseinandersetzung mit den Vorgängern, wie dies in jedem Wissensgebiete geschieht, wenn ein hervorragender Geist in demselben einen wahrhaften, über alles Bisherige hinausgehenden Fortschritt herbeiführt. Ibn Esra wollte hauptsächlich nur den eigenen Weg charakterisiren, und zwar in erster Reihe, indem er die Mängel der Vorgänger aufdeckt und verurtheilt. Daher kommt es, dass Saadja und die Karäer, denen doch Ibn Esra nicht wenig verdankte, blos kritisiert, nicht auch nach ihren guten Seiten charakterisirt werden.

Haben wir so das Princip der Einleitung als ein historisches erkannt, so ist es leicht begreiflich, warum Ibn Esra mit den gaonäischen und karäischen Exegeten beginnt und an dritter und vierter Stelle die auch zu seiner Zeit und in seiner Umgebung herrschende allegorisirende und agadistische Manier vorführt. Dass er gegen die Karäer und gegen die Anhänger des Derasch sich besonders ausführlich vernehmen lässt, kommt daher, dass Polemik gegen die Ersteren ein

bekannte Notaricon **פרדס** enthält, identisch sind. — Ein merkwürdiges Schema der Pfade des Bibelstudiums liefert ein früherer Anhänger der Kabbala, der bekannte Abraham Abulafia in seinem Sendschreiben (Jellinek, Philosophie und Kabbala, Leipzig 1854, I. Heft, S. 2 f.). Dieser Pfade sind sieben, davon die ersten vier einfacher Wortsinn, Erläuterung der bildlichen Ausdrücke, agadische Auslegung, Deutung der in der heiligen Schrift vorhandenen Räthsel und Gleichnisse, welche die Menge nicht als solche auffasst auch bei den übrigen Nationen vorhanden seien. Die letzten drei sind ausschliessliches Eigenthum Israels; es sind die drei Stufen der Kabbala: Buchstabenmystik, Zahlenmystik, Mystik des Gottesnamens.

¹ Den Letzteren, obwohl zuerst Aufgetretenen, mochte er als Häretikern nicht den Vortritt geben. Auch dauerte ja die karäische Exegese noch fort, als die gaonäische Zeit schon der Vergangenheit angehörte.

in Kairuwân, Isak Israeli, über das erste Capitel der Genesis schrieb und in welchen er bei Gelegenheit der Schöpfung des Lichtes über den persischen oder manichäischen Dualismusglauben spricht,¹ ebenso die Schöpfung der Pflanzen und Thiere durch naturgeschichtliche Ausführungen illustriert, sind ebenso verloren,² wie der Pentateuch-Commentar des freisinnigen R. Samuel ben Chophnî, welcher Jakobs Reise (Gen. 28, 10) zum Anlass eines Excurses über die von Propheten berichteten Reisen im Besondern und über die Vortheile des Reisens im Allgemeinen nimmt und an den Traum Jakobs eine Abhandlung über das Träumen knüpft.³

Das dritte Beispiel gaonäischer Weitläufigkeit führt Ibn Esra aus Saadja an, welcher zu Gen. 1, 14 fremde Lehrsätze gebracht hatte, um die Grössenverhältnisse der Gestirne nach

¹ אמונת בעלי האור והחשך הוכיח. Schickard (Bech. happer. S. 141) hat in dieser Stelle אמונת so verstanden, als wäre es אמנות, Handwerk, Kunst, und liefert folgende Uebersetzung: „Et in versu fiat lux, Artifici magistroum lucis et tenebrarum recordatur.“ R. Isak habe „occasione lucis totam Opticen“ erwähnt!

² Das ספר יצירה, welches in einer Münchener Handschrift sich vorfindet und im „Orient“, Jahrg. 1850, S. 167, besprochen ist, ist höchst wahrscheinlich eine besondere Abhandlung und nicht, wie Grätz meint (Geschichte der Juden, V, 283 Anm.; s. auch Steinschneider, Art. Jüdische Literatur S. 399), mit den zwei Büchern Commentar zur Genesis c. I. identisch. Denn es behandelt auf speciellen Wunsch eines Fragestellers eine besondere Schwierigkeit, nämlich den — schon von R. Gamliel einem fragenden Römer gelösten — Widerspruch zwischen Gen. 1, 20 und ib. 2, 19, bezüglich der Erschaffung der Vögel (siehe Chullin 27b). Nach der ersteren Stelle heisst die Abhandlung bei Jedaja Penini מאמר ישרא המים, bei Moses Ibn Esra genauer מקאלתה המים אלמולפה פישרצו המים (Steinschneider, Catal. Bodl. S. 1116), während der Titel ספר יצירה vielleicht aus dem Worte יוצר, dem wichtigsten der zweiten Stelle, herzuleiten ist. Uebrigens bestätigt, was von dieser Abhandlung bekannt ist, das Urtheil Ibn Esra's über Israeli's Exegese.

³ Lippmann in seiner Ausgabe des שפת יצר, S. 20, Anm. 1, führt nach Assemani ein Manuscript der Vaticanischen Bibliothek an, welches die Ueberschrift führt: ר' שמואל בן הפני על התורה (sic) מדרשים. Die Unterschrift lautet: זה החבור חבר החכם הגדול הפילוסוף רבנו שמואל בן הפני מקורטבא שנת ד' אלפים תתו ליצירה. So wird der im Jahre 1034 gestorbene Gaon nach Cordoba und in das Jahr 1047 versetzt. Dies, sowie die Ueberschrift „Midraschim“ genügt, in der Handschrift ein Pseudograph vernuthen zu lassen.

den Ansichten der Arithmetiker zu erörtern.¹ Dass nun Saadja, der auch in der Exegese bahnbrechende Meister, hier nur so beiläufig und in wenig rühmlicher Weise erwähnt wird, ist nach dem, was im vorhergehenden Abschnitte über die Oekonomie der Ibn Esra'schen Einleitung gesagt worden, nicht schwer begreiflich. Was aber den Vorwurf gegen ihn betrifft, so hebt Duker² mit Recht hervor, dass die uns erhaltenen Erklärungen Saadja's eher Anlass geben, sich über Kürze zu beklagen. Und in der That, wenn man die ziemlich vollständigen Excerpte Ewald's aus den Erklärungen zum Psalmbuch und zu Hiob³ durchgeht, so findet man nur äusserst selten unnöthige oder weitläufige Erörterungen.⁴

Es ist also am besten anzunehmen, dass der Pentateuch-Commentar Saadja's weitläufiger gewesen sei. Aus einem ausführlichen Commentar zur Genesis finden sich einige Citate. Saadja selbst führt ihn in seiner zu München handschriftlich in hebräischer Uebersetzung vorhandenen Erklärung zum Buche Jezira an,⁵ ebenso am Ende des ersten Capitels des Sefer Emunoth.⁶ Dann ist es Salmon ben Jerochim, der karäische Zeitgenosse Saadja's, welcher in seinem Sefer Milchanoth das Pithrôn Bereschith des Gegners citirt.⁷ Nach dem ersterwähnten Citate fand sich in diesem Commentar eine Erörterung

¹ Ibn Esra selbst führt in Kürze einen solchen Satz zu Gen. 1, 16 von den חכמי הספירות an. Denselben gebraucht er in der Polemik gegen Saadja (zweite Recension des Exodus-Commentars, ed. Prag 1840, S. 69), um die verschwindende Kleinheit der Erde im Universum zu beweisen. Ebend. S. 71 nennt er die Arithmetik חכמת הספירות.

² Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung des Alten Testaments, Bd. II, S. 79.

³ Ebendasselbst, Bd. I, S. 1—115.

⁴ So zu Psalm 27, 9, darüber, wie das Herz dem Gesichte etwas befehlen könne; zu Psalm 79 Betrachtungen über das Exil; zu Hiob 1, 6 eine philosophische Erörterung über Verstand, Zorn und Begierde, als die drei Eigenschaften der menschlichen Seele, dieselbe, welche von Munk, Notice sur Saadja S. 8 f., veröffentlicht ist.

⁵ Duker, Beiträge, II, 14.

⁶ S. Grätz, V, 530. Statt כפתרון ברשית ist zu lesen כ' כפתרון oder כפירוש ברשית.

⁷ S. Grätz, V, 306—531.

über Paronomasien, nach dem letzten Polemischen gegen die Karäer. Es ist möglich, dass Saadja einen besondern Commentar zum ersten Buch des Pentateuchs schrieb, wie ja der eben genannte Salmon seinen Commentar zu dem Psalter nach den fünf Büchern oder, wie er sie nennt, Rollen (מגלה) desselben, getrennt erscheinen liess.¹ Von Saadja selbst wissen wir, dass er einen andern Theil des Pentateuchs besonders erklärte und herausgab, nämlich die zweite Hälfte des dritten Buches.² Dass Muhammed Ibn Ishäk, dem wir diese Notiz verdanken, nicht auch die Erklärung zur Genesis erwähnt, erklärt sich leicht aus der Erwägung, dass der muhammedanische Gelehrte auch andere Schriften Saadja's, von denen er wahrscheinlich keine Kenntniss besass, aufzuzählen unterlässt.³

¹ Den ersten Theil verfasste er 947, den fünften 958. S. Fürst, Gesch. des Karäerthums II, 88 f.

² Es hat nämlich nichts gegen sich, die Worte in der bald zu besprechenden Stelle des Fihrist-ul-ulum: כהנא הפסיר אלספר אלהאלה מן אלנאף כהנא הפסיר אלספר אלהאלה מן אלנאף so aufzufassen. Die Emendations- und Erklärungsvorschläge bei Grätz (l. l. S. 536) sind kaum haltbar, da ein so kundiger Mann wie Ibn Ishäk sich schwerlich so gewunden ausgedrückt hätte, um die Mischna zu bezeichnen, auch bei seinen muhammedanischen Lehrern nicht verstanden worden wäre. Was aber hauptsächlich einzuwenden ist, ספר bedeutet im Arabischen in erster Reihe nur ein Buch des Pentateuchs, dann andere Theile der hebräischen Bibel und nur selten andere Werke; תורה aber (= תורה) bedeutet ausser dem Pentateuch höchstens das ganze Alte Testament, im Gegensatz zum Evangelium, אגיל, nie aber das Judenthum, die jüdische Lehre in abstracto. — Aus diesem Commentar zur zweiten Hälfte des Leviticus ist wahrscheinlich das Stück, welches Moses Ibn Esra von Saadja aus dem שרה פרשת קדושם citirt (bei Steinschneider, Catal. Bodl. S. 2166 f.).

³ Es weicht nicht zu sehr vom Gegenstande dieser Arbeit ab, wenn hier die von Muhammed Ibn Ishäk in seinem encyclopädischen Werke gebrachte Liste der Schriften Saadja's, nach der Flügel-Rödiger'schen Ausgabe, mit zum Theil neuen Erklärungen, vorgeführt wird:

1. כהנא אלמכארי, Buch der Anfänge, der Commentar zum Buche Jezira, welchen Saadja selbst als פיהלכות יצירה citirt (Enünöth I, 1). S. Grätz, V, 533.

2. כהנא אלשראיע, Buch der Religionssatzungen oder Religionslehren. Grätz, ib. S. 532, weist mit Recht sowohl die Erklärung Wunderbar's, es sei mit dem אוררות 'ס identisch, als die Munk's (und Fürst's), es sei eine Art המצות zurück, lässt aber selbst den Inhalt der Schrift fraglich. Nun findet sich in dem von Munk

Es wäre oberflächlich und nicht einmal im Sinne Ibn Esra's, wenn wir in der Betrachtung der gaonäischen Exegese bei der äusserlichen Erscheinung des Hereinziehens fremder Wissensstoffe stehen blieben und nicht versuchten, diese Erscheinung aus inneren Gründen zu erklären. Als blos äusserliches Moment reicht die Weitschweifigkeit nicht hin, um eine

(Notice sur Saadia 14 f.) angeführten Oxforder Manuscript (cod. Pococke 256, bei Uri 370) ein Buchtitel, ebenfalls unmittelbar nach dem כהנא אלמכארי, wie im Fihrist, von welchem der unsere offenbar Abkürzung ist. Er lautet: כהנא אלשראיע אלסמעה: 'Buch der Unterstützung der Offenbarungsgesetze'. Wenn wir erwägen, dass die Vertheidigung der offenbarten Lehren einen Hauptzweck des philosophischen Grundwerkes Saadja's bildet, sowie die Unterscheidung der מצות מצות von den מצות שכליות einen Grundzug seines Systems, wenn wir ferner bedenken, dass Muhammed Ibn Ishäk in seiner Liste Saadja's Hauptschrift gewiss nicht ausgelassen haben wird, dass er vielmehr an erster Stelle seine zwei philosophischen Werke brachte, so wird es nicht schwer, unter dem כהנא אלשראיע oder, wie der ungekürzte Titel lautet, dem 'Buch der Unterstützung der Offenbarungsgesetze' das philosophische zu verstehen, welches demnach zwei Bezeichnungen hatte. Doppeltitel trugen, wie wir sehen werden, auch exegetische Schriften Saadja's. — Diese Hypothese, die freilich aus der erwähnten Handschrift bestätigt werden müsste, ist auch von Haneberg aufgestellt worden, doch ohne Beweisführung. Er bemerkt kurz, כהנא אלשראיע sei 'wahrscheinlich Sefer Haämunoth'. (Abhandlungen der Phil.-histor. Classe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1840, S. 359.) Vgl. auch Nr. 5 dieser Anmerkung.

3. כהנא תפסיר אשעא, Commentar zu Jesaja. Einen solchen citirt auch Dünasch ben Labrät (פירוש ספר ישעיה) in seiner polemischen Schrift gegen Saadja (ed. Schröter, Breslau 1860, S. 1, Nr. 3).

4. כהנא תפסיר אלסמעה נסא, Auslegung der Thora, ohne Commentar; das ist gewiss die Pentateuch-Übersetzung. נסא ist nicht ganz klar; vielleicht bedeutet es, nach der Bedeutung des Stammes נס, ordnen: S. habe in seiner Übersetzung die Ordnung, d. h. den Zusammenhang des Textes klar gemacht, was ja ein Merkmal seiner Übersetzung ist.

5. כהנא אלמחאל [ורו עשר מקאלות], Man hat dem Worte אלמחאל die ganz ungerechtfertigte Bedeutung 'argumenta' gegeben und dies farblose Wort für genügend gefunden, um das אמנות ודעות 'ס zu bezeichnen (Grätz, l. l. S. 535; Fürst, G. der Karäer II, S. 7 der Anmerkungen). Steinschneider (Catal. Bodl. S. 2134) will אלמחאל in Klammer gesetzten Worte dazu führten einzig und allein in Klammer gesetzten Worte aus zehn Abschnitten bestehend. Haneberg (a. a. O.) macht daraus gar ein 'Buch der Gleichnisse aus zehn Gesprächen'. — Nun ist zweierlei

ganze Richtung in der Bibelerklärung zu kennzeichnen. Erst wenn wir dieses äussere Moment als aus dem innern Wesen der Richtung entspringend erkannt haben, verstehen wir, wieso es Ibn Esra als genügend fand, um damit die gaonäische Exegetenschule zu charakterisiren. Diese Erkenntniss aber ergibt sich durch folgende Erwägung.

sicher: **כתאב ספר המשלים** bedeutet klar genug **ספר משלי** oder **ספר משלים**, und aus zehn **מקאלות** (= hebr. **מאמרות**) besteht nur Ein Werk Saadja's, das **Sefer Emunoth**. Zwei so sichere Thatsachen berechnen schon zu einer Conjectur, welche die sonst unübersteigbare Schwierigkeit am leichtesten entfernt. Die eingeklammerten Worte sind nur durch Versetzen hieher gerathen, und zwar gehören sie zu Nr. 2, wenn **כתאב ספר המשלים** das **מקאלות** bedeutet. Nach **מקאלות** steht nun im Fihrist **כתאב תפסיר אהכאם דאור**, was Grätz (l. l. S. 531, Anm.) mit Einschlebung von **אבן** vor **דאור** gut als Commentar der Weisheitssprüche des Sohnes Davids erklärt. Schiebt man nun noch ein **והו** vor — womit man auch eine Erklärung für die Versetzung des mit **והו** beginnenden Passus hat — so lautet der vollständige Doppeltitel für den Commentar zu den Proverbien: **כתאב אלמקאל והו כתאב תפסיר אהכאם** **אבן דאור**.

6. **כתאב תפסיר אלכח והו תפסיר ובור דאור**, d. i. Buch der Erklärung der Seltenheiten (seltenen, kostbaren Sprüche = **נואר**), das ist Commentar zu den Psalmen Davids.

7. Der oben, S. 20, Anm. 2, besprochene Commentar zur zweiten Hälfte von Leviticus.

8. **כתאב תפסיר כתאב איוב**. Höchst wahrscheinlich ist dieser Titel so zu ergänzen: **כתאב אלחעדיל והו תפסיר כתאב איוב**, Buch der Rechtfertigung oder Erklärung des Buches Hiob. S. Munk, Notice sur Saadia, S. 7.

9. **כתאב אקאמה אלצלואת ואלשראיע**. Nach Grätz (S. 537) liturgische Agenda, identisch mit dem **סעריה ר' סדור**; s. Steinschneider, Catal. Bodl. S. 2203 f.

10. **כתאב אלעבור והו אלחאריך**. S. Grätz l. l.

Der bei Saadja wahrgenommenen Sitte, biblische Commentare mit Doppeltiteln zu versehen, von denen der erste den Inhalt des Werkes symbolisch oder rhetorisch ausdrückt, der andere mit eigentlichen Worten, huldigte auch Ibn Esra, der seinen Pentateuch-Commentar so citirt: **ספר הישר שהיו פירוש התורה**. S. **Sefer Haibbâr** S. 94 und Halberstamm's Bemerkungen dazu. In pedantischer Weise sieht der alte Karäer Nissi ben Noah in dem Doppeltitel eines Buches eine Analogie zu der nach Nomen und Cognomen (Isa und Kana) sich unterscheidenden Benennung eines Menschen. Er sagte in der Einleitung zur Schrift über den Dekalog: **ומפי נכתב בריו ששמו בית המשכילים וכנוי ספר** **פוסק באור המצות** (Pinsker, Likkute Kadmonijot, Text S. 40).

Der mit Saadja beginnende und mit Mainūni seinen Höhepunkt erreichende jüdische Rationalismus zeichnet sich durch die doppelte Grundlage einer tadellosen, unerschütterten Gläubigkeit und eines gleichzeitigen festen, ja kühnen und stolzen Vertrauens auf die menschliche Vernunft und die von ihr errungenen Wissensergebnisse und Wahrheiten aus.¹ Von dem europäischen Rationalismus des vorigen Jahrhunderts unterscheidet ihn schon der unbedingte Glaube an die biblischen Wunder, deren Zahl zwar durch Auslegung hin und wieder vermindert wird, die man aber im Ganzen für vereinbar mit der Vernunft hält. Im Uebrigen jedoch ist es ein echter Rationalismus, welcher die Rechte und Resultate des menschlichen Denkens mit ganzer Seele anerkennt. Was unumstösslich als solches Resultat erkannt ist, dem muss die heilige Schrift sich accommodiren. Vollständige Uebereinstimmung zwischen Vernunft und Wissenschaft auf der einen und Glauben und Bibel auf der andern Seite, das bildete von vorneherein das Programm; mit welchem Saadja die Fahne des aus stumpfer Gedankenlosigkeit, aber auch aus verwirrendem Unglauben Erlösung bringenden Rationalismus erhebt.² Bibel und Wissenschaft sind keine getrennten Gebiete für die Schule Saadja's, welche die Wissenschaft mit jugendfrischem Enthusiasmus, die heilige Schrift mit stahlfester Gläubigkeit, beide mit Innigkeit und Hingebung umfasst; der Inhalt der einen ist der andern nicht fremd. Warum sollte man sich also scheuen, wissenschaftliche Gegenstände, wenn auch nur lose angeknüpft, in die Bibelerklärung hineinzutragen; wurde doch die Bibel hiemit gewissermassen ergänzt. Auch ein praktisches Motiv mag bestimmend gewesen sein. In jener ersten Zeit des literarischen Aufschwunges, wo die Literatur noch nicht die spätere reiche Gliederung aufwies, boten Bibelerklärungen hauptsächlich Gelegenheit, allerlei wissenschaftliche Kenntnisse unter das Volk zu bringen; andererseits wieder liebten die Leser, neben der Auslegung der Schrift noch nebenher mancherlei Anderes zu lernen. Dass es dabei nicht besonders gründlich zugehen konnte, dass der von Ibn Esra gerügte Mangel, die Lehrsätze ohne Beweisführung vorzubringen,

¹ S. auch Duker, Beiträge, II, 88 ff.

² S. Grätz, Gesch. der Juden, V, 316.

unabwendbar war, ist gewiss. Dasselbe ist aber fast stets der Fall, wo die Wissenschaft 'popularisirt' werden soll.

Doch das von Ibn Esra gerügte Moment ist nicht das einzige, in welchem sich der Einfluss von Saadja's Rationalismus auf seine Exegese zeigte. Auch die Principien und die Methode seiner Auslegung sind rationalistisch. Was die Principien betrifft, so hat sie Saadja selbst klar ausgesprochen und die Priorität der vernunftgemässen Erwägung als selbstverständlich hingestellt. 'Ausser dem Bibelwort haben wir noch zwei Quellen: ¹ eine, die ihm vorausgeht, das ist der Quell der Vernunft; die andere, die ihm folgt, das ist der Quell der Tradition. Durch sie werden die Gebote nach Beschaffenheit und Dauer oder der Bestimmung, wie oft sie zu wiederholen seien, ergänzt.'² Dies sagt Saadja zunächst in Bezug auf die Auslegung des gesetzlichen Theiles der Bibel; aber gewiss hielt er auch sonst daran fest, von den Wahrheiten der Vernunft auszugehen. So sucht er über die Frage der Auferstehung Aufschluss aus den vier Quellen der Natur, der Vernunft, der Schrift und der Ueberlieferung.³

Saadja's exegetische Methode musste so eine synthetische werden, indem die für ihn feststehenden Ergebnisse der vernünftigen Speculation den Ausgangspunkt, die Grundlage abgaben, um in der auszulegenden Bibelstelle die Bestätigung zu finden. Am deutlichsten zeigt sich diese Methode in dem Commentar zum Buch der Sprüche, dessen Einleitung und erstes Capitel mir zu lesen gegönnt war.⁴ Da dieser Commentar noch nicht veröffentlicht ist,⁵ die Einleitung aber besonders

¹ oder Principien, hebr. משפטים.

² Emünöth, Abschnitt III, c. 10; vgl. II, 8.

³ Emünöth, Abschnitt VII, c. I.

⁴ In einer im Besitze des Herrn Dr. R. Schröter befindlichen Copie einer Oxforder Handschrift (s. Steinschneider, Catal. Bodl. S. 2193). Wie die 'Academy' (vom 1. Mai 1875, S. 453) meldet, gehört zu den neuen handschriftlichen Acquisitionen des British Museum auch ein Folio-manuscript aus dem 11. Jahrh. Inhalt: 'R. Saadja's Commentaries on the Psalms, Proverbs, Songs of Solomon etc. Hebrew.' Wenn dies Wort 'Hebrew' nicht die Schriftzüge bezeichnen soll, so hätten wir da eine hebräische Uebersetzung Saadja'scher Commentare.

⁵ Einige Zeilen daraus bei Steinschneider, Catal. Bodl. S. 2165 f.

viel des Interessanten bietet, so möge hier eine Analyse den besten Einblick in die von Saadja befolgte Methode gewähren.

Saadja geht von dem im Menschen waltenden Gegensatz der sinnlichen Natur und der seine Würde ausmachenden Vernunft aus (עקל und ערש). Der Vernunft gebührt das oberste Entscheidungsamt; und wie der Richter nur das Recht befragt und sich um die Freude oder Trauer der Parteien nicht kümmert, so berücksichtigt auch die Vernunft nicht die Neigung oder Abneigung der sinnlichen Natur. In der Regel hat die letztere vermöge ihrer Begierde Freude an der vergänglichen Lust, möge ihr auch viel Leid folgen; vermöge der ihr angeborenen Trägheit (כסל) hat sie Abneigung gegen den augenblicklichen Schmerz, wenn seine Folge auch Freude und Lust ist. Daher bedarf der Mensch der Leitung, welche ihn über die Folgen seiner Handlungen belehrt. Wäre nun diese Leitung der freien Entschliessung des Menschen überlassen geblieben, so wäre die Gefahr nahe, dass ihn die sinnliche Natur von der Erlangung der richtigen Einsicht ablenken werde. Darum fand es der Allweise für nöthig, über diese Leitung ein Buch niederschreiben zu lassen, durch Salomo, den Sohn Davids, in welchem einerseits enthüllt werden sollen die guten Folgen der Dinge, von denen die sinnliche Natur sich abwendet, um durch die Schilderung ihrer Schönheit und Würde die Neigung des Menschen anzuregen, wenn seine Trägheit ihn davon ableiten will. Andererseits offenbart dies Buch die bösen Folgen der für die Sinnlichkeit angenehmen Dinge und will durch Entdeckung der mit denselben verbundenen Uebel und Bitterkeiten und Plagen den Menschen von ihnen abbringen, wenn seine Begierde ihn dazu drängt.

Nach diesen allgemeinen Sätzen folgen ausführlichere Erläuterungen. In denselben wird gezeigt, wie die menschliche Natur vermöge ihrer Trägheit sowohl in der Herbeischaffung der körperlichen Bedürfnisse, als in der Erkenntniss der Pflichten — welche Saadja als zweierlei kennzeichnet: von der Vernunft und von der Offenbarung vorgeschriebene — Abneigung gegen Mühe und Beschwerde habe und nur durch die Vernunft auf die übeln Folgen der Unthätigkeit aufmerksam gemacht wird. Andererseits lehrt die Vernunft, wie aus

den von der Begierde eingegebenen Ausschreitungen Unheil und Schmach in dieser, schmerzliche Strafen in der künftigen Welt erwachsen.

So weit über den Inhalt des Buches der Sprüche. Was die Form desselben, die der Gleichnisse — *מִשְׁלֵי* — betrifft, so war die Anwendung derselben nothwendig. Denn dem gewöhnlichen Menschen liegt das Wissen vom Sinnlichen näher und fällt ihm leichter als das vom Vernünftigen, Begrifflichen. Darum sind für ihn Gleichnisse nöthig, durch die ihm die Erfordernisse der Vernunft als mit denen der Sinne übereinstimmend nahegelegt werden. Das wird durch ein Beispiel erläutert. Vor dem Feuer, vor einem schreckenden Lärm flieht die Natur des Menschen schon vermöge der sinnlichen Wahrnehmung, weil ihr durch diese die drohende Gefahr bekannt ist. Will nun die Vernunft vor anderen Gefahren warnen, so redet sie mit der sinnlichen Natur in ihrer Sprache und sagt zu ihr: Diese Gefahr ist wie brennendes Feuer, wie tiefes Wasser, vor denen du dich zu hüten pflegst. So besteht der Nutzen des Gleichnisses darin, dass es der sinnlichen Natur die Anforderungen der Vernunft nahebringt. Wegen der vorwiegenden Anwendung von Gleichnissen hat auch das Sefer Mischle seinen Namen erhalten.

Jetzt lässt Saadja eine Reihe von anderen zum Verständniss des Proverbienbuches nothwendige Bemerkungen folgen, indem er sich Weiteres für den Commentar selbst vorbehält. Zuerst eine Darlegung des Vorzuges der Vernunft über die Sinnlichkeit. Die sinnliche Natur hat keine Ahnung von den Erkenntnissen der Vernunft, während diese auch von den Zuständen jener Kunde hat, so dass sie höher steht als dieselbe. Die Natur hat daher kein Recht, der Vernunft entgegenzuhalten, dass sie selbst die eigenen Neigungen und deren Folgen besser kenne. Die Natur ist blind und gleicht Jemandem, der noch nie ein Kind grossziehen gesehen hat oder keinen Begriff davon hat, wie das Weizenkorn wächst,¹ und den Erzieher und Säemann für thöricht hält, während sie doch mit Weisheit

¹ Dieselben zwei Gleichnisse wendet Saadja in Bezug auf den Messiasglauben Israels an, im Eingange des VIII. Abschnittes seines Sefer Emunoth (arabisch steht das Stück bei Munk, Not. s. S. 20 f.).

handeln und er selbst der Thor ist. — Wichtig für die Leitung des Menschen ist die Thatsache, dass er an dem Geschehke des Nebenmenschen sich ein Beispiel nimmt. Darum verzeichnete auch Gott in der Thora das Glück der Frommen, das den Frevlern beschiedene Unheil. Salomo aber bringt den Menschen nach göttlicher Eingebung — *קִן אֱלֹהִים* — die Schicksale von ihresgleichen zur Warnung, so die der Trägen, der Wollüstigen, das Beispiel des Weisen, der eine Stadt rettet.

Nun folgt ein Excurs über die Stufen, die zur Erkenntniss führen. Es sind vier: Aufnahme, Bewahren, verständiges Beurtheilen — *פִּקְחָוּת* — und vernünftige Unterscheidung — *חִמְיוּ*. Es wird nun gezeigt, wie das durch Unterricht erlangte Wissen durch diese vier Stufen gehen müsse. Saadja hat dasselbe auch in Bezug auf die zweite von ihm angenommene Quelle des Wissens, das eigene Nachdenken, ausgeführt; aber leider befindet sich hier im Manuscript eine Lücke, welche sich auch noch über den folgenden Absatz erstreckt. Dieser bietet, wie das von ihm erhaltene Stück zeigt, eine Classification der im Proverbienbuche enthaltenen Sätze. Die ersten fünf Kategorien fehlen, die letzten sieben sind folgende: 6. Eine über den Gegenstand in seinem ganzen Umfange sich erstreckende kategorische Behauptung. Beispiele 17, 9; 16, 21. — 7. Sätze, die man für Aussagesätze halten möchte, die aber Gebote oder Verbote enthalten: 16, 12. — 8. Vergleichung eines höher stehenden mit einem niedrigeren Gegenstande: 18, 10. — 9. Beziehung eines Gegenstandes, über den man uns belehren will, auf einen bekannten und Gleichsetzung beider: 27, 9. — 10. Behauptungen, von denen man meinen könnte, dass sie ohne Ausnahme gelten, während die Ausnahme implicite angezeigt ist: 24, 10; 14, 7. — 11. Zwei Verse stehen so nebeneinander, dass der Leser sie für unabhängig von einander halten könnte, während sie in Wirklichkeit zusammengehören. So sind 20, 21; 18, 19; 17, 17 mit den beziehungsweise vorausgehenden Versen zu verbinden. — 12. An-

¹ Saadja meint im ersten Falle die Ergänzung der Bedingungsartikel, im andern als Beispiel eifürten Verses die Einschübung eines „wenn nicht“ vor *בְּלֵב*.

weisung für den Weisheit Suchenden, wie er sie zu suchen habe; durch eine Erklärung von 30, 1—5 illustriert. Dieser Passus enthalte eine Warnung für den Forscher, sich nicht in Dinge einzulassen, deren Erkenntniss unmöglich sei, wie die Schöpfung aus Nichts und die Natur der Dinge in ihrer Wurzel.¹ — Man sieht, dass Saadja in dieser Zusammenstellung ein hermeneutisches Schema für die syntaktische und inhaltliche Erklärung der Sprüche geben wollte. Die Reihe ist ziemlich bunt, zeigt aber das Bestreben, den Text tiefer und im Zusammenhange zu erkennen. Mit dieser Reihe bricht auch in der vorliegenden Handschrift die Einleitung ab; doch ist sie jedenfalls damit nicht beendet.

Was nun den Commentar zum ersten Capitel angeht, so ist er ziemlich ausführlich und zeigt dieselbe Neigung zu schematisiren, wie die Einleitung. Ein besonders hervorragendes Beispiel dafür ist die Auslegung zu den Versen 20—33.² Der Zweck dieses ganzen Stückes sei die rechte Leitung und Vorbereitung in allen Angelegenheiten. Die Leitung kann sich auf vier Stufen bewähren. In erster Reihe lehrt sie, sich in nichts einzulassen, bevor man Mittel hat, um etwaigen Gefahren vorzubeugen; sie lehrt, nachdem man sich eingelassen, Mittel suchen, bevor das Unheil eintritt; sie lehrt Mittel suchen, nachdem das Unheil eingetreten; sie lehrt endlich Heilungsversuche nach der Schädigung. Jede dieser vier Stufen zerfällt nun in zwei Seiten, je nachdem es sich um weltliche oder religiöse Dinge handelt. Das wird einzeln auseinandergesetzt, wobei als weltliches Beispiel die Gesundheitslehre angeführt wird. Die Stufenfolge wird dann noch besonders auf Regierungskunst angewendet, sowie ihre Anwendbarkeit auf den Handel und die Disputirkunst behauptet. Von allen

¹ וְלֵךְ הוּא עִלָּם אֲלֵאבְרָאעַ וְאֲלֵאבְרָאעַ וּשְׁבַע אֲלֵאשִׁיָּא מִן אֲלֵאבְרָאעַ

² Wie in den Psalmen, so sendet auch hier Saadja der Erklärung die Uebersetzung voraus. (Ebenso verfährt Salmon ben Jeruchim; s. Fürst, G. der Karier II, 86.) Nur zerlegt er das Capitel in Abschnitte; dieselben sind im ersten Capitel der Sprüche: 1—7; 8—9; 10—19; 20—33. In dem letzten Abschnitt folgt nach der Uebersetzung vor der längern, eigentlichen Auslegung eine Reihe von Worterklärungen zur Rechtfertigung der Uebersetzung.

diesen äusserlichen Berufskreisen könne man Gleichnisse für die religiösen Dinge herholen. — Diesen vier erörterten Stufen entsprechen nun auch die vier Wirkungsorte, welche Salomo der als Lehrerin auftretenden Weisheit angewiesen hat.¹ Sehr witzig wird gezeigt, wie diese Orte mit den obigen Stufen parallel laufen und sie bezeichnen, sowie dass die vier für das Verkünden der Lehren angewendeten Ausdrücke² eine ähnliche Stufenfolge bilden. Dann folgt die Anwendung dieser allgemeinen Erörterung auf einzelne Verse des Passus. — Ein eclatanteres Beispiel für die synthetische Methode von Saadja's Bibelerklärung als dieses könnte nicht vorgebracht werden; solche Beispiele wären es auch wahrscheinlich, welche Ibn Esra ausser den von ihm angeführten im Auge hatte.

Da die gegenwärtige Abhandlung sich an die Einleitung Ibn Esra's anschliesst, so wäre es die ihr gesetzten Schranken überschreiten, wollten wir an diesem Orte eingehender über die sonstige Art Saadja'scher Exegese sprechen. Auch hat dieselbe in ihren Hauptpunkten eingermassen vollständige Darstellung schon gefunden durch Dukes³ und Geiger.⁴ Nur einige Bemerkungen seien hier gestattet, zu welchen Ibn Esra's sonstige Polemik gegen den Gáôn Anlass gibt und welche die exegetische Weise des Letztern zu beleuchten vermögen.

Bekanntlich ist Saadja der von Ibn Esra am häufigsten angeführte und bekämpfte Erklärer. Wie sehr er sich fortwährend mit ihm beschäftigte, beweist der Umstand, dass die zweite Recension des Exodus-Commentars, obwohl kurz und an sonstigen Citaten ziemlich arm, von Saadja allein etwa 45 nene, in der ersten Recension nicht stehende Anführungen enthält. In einem dieser Citate der zweiten Recension wird eine sehr schwere Anklage gegen Saadja erhoben.

Dieser hatte nämlich sowohl גַּי, Genesis 20, 4, als עַם, Exod. 21, 8, für gleichbedeutend mit אִישׁ erklärt. Zur letztern Stelle bringt und widerlegt Ibn Esra Saadja's Ansicht schon

¹ כְּפֶתַח שְׁעִירִים, בְּרֹאשׁ הַמִּיתָה, בְּרֹחַבֶּת, בְּחֹץ.

² חֲמֵרָה, תִּקְרָא, תִּתֵּן, קוֹל, חֲרִיבָה.

³ Beiträge, II, 75—96.

⁴ Wissenschaftliche Zeitschrift für Jüdische Theologie, Bd. V, S. 262—324.

in der ersten Recension, während er zu Gen. 20, 4 davor warnt, auf den Träumer zu hören, der das eine Wort für das andere setzen will.¹ Dieser Träumer ist kein Anderer als Jôna Ibn Ganâch,² welcher diesen Worttausch zu einer exegetischen, mit Vorliebe auf zahlreiche Stellen angewandten Regel ausgebildet hatte. Er formulirt dieselbe am Beginn des betreffenden Abschnittes seines grammatischen Hauptwerkes,³ wie folgt: „Oft gebraucht der Schriftsteller ein Wort, während er ein anderes im Sinne hat, was man damit rechtfertigen kann, dass beide Wörter irgend etwas gemeinsam haben, sei es die Art oder die Gattung, oder eine Qualität oder dergleichen.“⁴ Diese Theorie nun erregte, als der Würde der heiligen Schrift nahe-tretend, den besondern Zorn Ibn Esra's. Schon in Sefer Zachût⁵ widmet er ihr einen besondern Abschnitt und sagt: „Hüte dich, den Worten jenes Grammatikers zu glauben, welcher in seinem Buche mehr als hundert Wörter erwähnte, für welche man nach seiner Behauptung andere setzen muss. Dergleichen darf man von keinem gewöhnlichen literarischen Werke behaupten, geschweige denn von den Worten des lebendigen Gottes.“ Auch im Schriftchen Sâfâ berührt⁶ er schleudert er gegen das Sefer Harikma das Verbrennungsurtheil, weil Ibn Ganâch in Jeremias 33, 26 דרר als Verschreibung für

¹ Dieser ist auch einer der von Ibn Esra am häufigsten citirten Autoren. Merkwürdig ist, dass er ihn im Commentar zu den kleinen Propheten und in der ersten Recension zu Exodus consequent R. Marinus — Merwan — nennt, sonst aber fast durchaus R. Jôna. (In Bezug auf Exodus ist dies schon bemerkt von Geiger in Melô Chophnaim, Breslau 1840, S. 83.) Diese beiden Commentare hat Ibn Esra auch im selbst. Jahre 1157 — zu Rhodéz vollendet, wie neuerdings Halberstamm in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Sefer Haibbur (Lyk 1874) S. 13, 15 ausgeführt hat. Ueber eine andere bedeutsame Analogie beider Commentare s. unten S. 51, Anm. 2. Auch in dem im nächstfolgenden Jahre entstandenen Büchlein Jesôd Môra gebraucht Ibn Esra nur den Namen Marinus für Ibn Ganâch; s. c. I zu Anfang und c. II zu Anfang.

² ספר הרקמה ed. Goldberg-Kirchheim S. 177—194.

³ Das heisst, durch irgend eine Art der Ideenassociation ist dem Schriftsteller statt des einen Wortes das andere in die Feder gerathen.

⁴ Gegen Ende, ed. Lippmann, S. 72.

⁵ ed. Lippmann, S. 96.

אדרר ausgibt. Hier nennt er ihn auch den „Faseler“. Ebenso entschieden lautet die Abweisung im Commentar zu Daniel 1, 1: „Wie wäre es anzunehmen möglich, dass irgend Jemand das eine Wort schreibt oder spricht und eigentlich ein anderes meint. Wer solches behauptet, gehört zu den Wahnsinnigen. Jenem Erklärer wäre es eher zugekommen, zu sagen: Ich weiss nichts, als die Worte des lebendigen Gottes zu verdrehen.“ Als Wahnsinnigen — משוגע — bezeichnet dann auch Ibn Esra den R. Jôna (zu Exodus 19, 12), weil er behauptet, Mose hätte דרר (הנבל את) (Ex. 19, 23) nur aus Versehen gesagt, statt [הנבל את] העם.

Von dieser Theorie nun, gegen welche Ibn Esra — und nicht mit Unrecht — eine solche Schärfe richtet, behauptet er an der genannten Stelle in der zweiten Recension des Exodus-Commentars, zu derselben sei ihr Urheber durch keinen Geringern als den Gaôn Saadja berechtigt worden. „Auf diese Pfeiler der Lehre“ stützte sich der Faseler in seiner Vertauschung von Wörtern; — es folgen einige Beispiele — welche Stellen ich alle ohne Vertauschung erklärt habe. Sein Buch ist werth, verbrannt zu werden.“¹ War Ibn Esra zu solcher Anklage berechtigt? Zunächst ist nun hervorzuheben, dass Ibn Ganâch in der That als allererstes Beispiel des Worttausches gerade das von Exodus 21, 8 (אֵשׁ-עֵץ) wählt. Er nennt zwar

¹ Dieses Epitheton — המהביל — gibt Ibn Esra nur noch dem Bibelkritiker Jizchâki, zu Hiob 42, 16, sowie er nur noch des Letztern Werk für verbrennungswürdig erklärt, zu Gen. 36, 30. Dabei ist es aber zu beachten, dass Ibn Esra an allen angeführten Stellen nie R. Jôna's Namen nennt; gewiss aus feinem Tactgefühl, um den verdienstvollen Grammatiker nicht in den Augen der unkundigen Leser als Ketzer zu brandmarken. Die Kundigen merkten ohnedies, auf wen gezielt war. Welch' ein Ton von Achtung: lit auch durch die ebenfalls anonyme Anführung des S. Harikmâ, zu p. 77, 3: יש ספר נכבד רק יש (עני' mit יד' Vertauschung von יד' mit יד'). Ibn Esra, der Ibn Ganâch so viel zu verdanken hatte, wollte ihn offenbar nicht blossstellen. — Zu berichtigen ist Gross (Menachem ben Sarik, S. 18), der unter המהביל stets Jizchâki verstehen will.

² D. h. Saadja und den ebenfalls als Urheber willkürlicher Worterklärung citirten Onkelos.

..... יאמר האנן כי כמוהו הני גם צדק תדרגו וכאלה עמודי התורה נחלה המהביל לחלוק מלה במלה

Saadja nicht, aber für den Kundigen war dies gewissermassen eine Rechtfertigung der kühnen Theorie durch stillschweigenden Hinweis auf den gefeierten Gaön. Auch in der Einleitung zum Rikma — S. VII — beruft er sich hinsichtlich der Herbeiziehung talmudischer und arabischer Wörter zur Erklärung von biblischen auf das Vorbild Saadja's.

Hatte also Ibn Esra wahrscheinlich Recht mit der Annahme, Ibn Ganäch stütze sich auf Saadja, so thut er diesem entschieden Unrecht mit der Annahme, er huldige derselben Theorie des Worttausches wie Ibn Ganäch; denn während dieser wirklich eine Verschreibung im Texte behauptet, legt Saadja nur aus dem Zusammenhange einem Worte für die betreffende Stelle eine Bedeutung bei, welche ihm sonst gar nicht zukommt, was, wie sich Geiger¹ ausdrückt, 'die Kinderstufe der Sprachforschung verräth'. So erklärt Saadja כֹּהֵן, Deuter. 33, 16, mit Himmel;² נֶפֶשׁ, ψ 24, 4, mit שֶׁמַי, wegen des Verbuns נִשְׂאָה; שֶׁמַי, ψ 7, 5, mit Feind;³ zu בִּי, ψ 2, 7, meint er, es müsse Freund bedeuten,⁴ weil der Verstand die nächste Bedeutung, Sohn, nicht zulasse. Merkwürdig ist die Erklärung von וְהָרָג, Levit. 1, 7, mit 'anzünden'. Die Söhne Aharon's hätten es im gewöhnlichen Sinne verstanden, woher ihr Versehen mit dem 'fremden Feuer'.⁵ Daran knüpft Saadja eine längere Warnung, auf die Bedeutung der Worte sorgfältig zu

¹ Zeitschrift, Bd. V, S. 287.

² Ibn Esra zu Exodus 3, 2.

³ Duker, Beiträge, II, 81. Saadja übersetzt וְהָרָג בְּאֵלֵהֶם וְהָרָג, 'wer nicht falsch beim Namen schwört', als hiesse es וְהָרָג לַשָּׁמַי, wobei das Suffix ל auf Gott bezogen wird, wie auch Ibn Esra zur Stelle erklärt.

⁴ Ewald, Beiträge, S. 15. Dieselbe Bedeutung 'Feind' vindicirt Saadja auch שלמים, ψ 69, 23 und שלמן, Hosca, 10, 14.

⁵ Ewald, ebendas. S. 10. Saadja beruft sich auf Deut. 14, 1 und 32, 5. Auch ψ 73, 15 übersetzt er כִּיךְ mit אֱלֵיךְ, 'deine Freunde' (ib. S. 54). Der Ausdruck אֱלֵי bedeutet speciell Gottesfreunde, Fromme, und wird bei Anführung biblischer Personen oft als Epitheton gebraucht.

⁶ Die ganze Stelle ist bei R. Bachja ben Ascher (Pentateuch-Commentar ed. Venedig. 122 c) erhalten. Geiger (l. l. S. 289) übersetzt sie. Es ist dort, Ann. 1, für וְהָרָג zu lesen וְהָרָג, wie auch ed. Pesaro, 154 b, hat. שָׂקַל heisst arabisch 'anzünden'.

achten, woraus ersichtlich ist, wie ernst es ihm mit solchen uns willkürlich vorkommenden Worterklärungen war.

Diese Art gewaltsamer, einer fortgeschrittenen Exegese verwerflich erscheinender Worterklärung hängt zum Theile mit dem Rationalismus Saadja's zusammen. Derselbe heischte es, in der Bibel nichts unklar zu lassen; alles musste einleuchtend und zusammenhängend erscheinen. Anderentheils wiederum folgte Saadja hierin dem Beispiele jener angesehenen Uebersetzungen, welche die seinige ablösen sollte, der Targumim. Dies näher auszuführen, sowie nachzuweisen, wie Saadja auch sonst in den Fussstapfen der aramäischen Bibelversionen ging, ist hier nicht der Ort.¹ Nur eine andere Seite seiner Worterklärung, wo diese Analogie mit dem Targumim stark hervortritt, sei hervorgehoben. Es ist die Wiedergabe von geographischen und anderen Namen mit neueren Bezeichnungen, wobei Saadja oft der talmudischen oder targumistischen Tradition folgt, oft aber auch eigene Erklärungen wagt. Das wirft ihm Ibn Esra zu Genesis 2, 11 vor. Er habe וְהָרָג so übersetzt, wie er es gerade nöthig hatte, ohne eine Tradition für sich zu haben,² auf die er sich stützte. Ebenso sagt er zu Exodus 28, 20: 'Wir haben kein sicheres Mittel, die Bedeutung der Edelsteine am Brustschild zu ermitteln. Der Gaön hat dieselben nach Willkür übersetzt, obwohl er keine Tradition zur Stütze hatte.' An die zuerst angeführte Stelle knüpft Ibn Esra den allgemeinen Tadel, dass Saadja also auch bei allen Völkern und Ländernamen, Thieren, Vögeln und Steinen verfahren sei. Vielleicht hat ihn ein Traum die betreffenden Erklärungen

¹ Bachja Ibn Pakida bemerkt (Herzenspflichten, I, 10), Saadja habe in seiner rationalen Uebersetzung der Anthropopathien die Targumim zum Vorbilde gehabt. S. auch Munk, Notice sur Saadia, S. 44.

² וְהָרָג לַשָּׁמַי. Diese vier harmlosen Worte haben Haueberg (in der oben angeführten Abhandlung) zu einem sehr argen Missverständnisse geführt. Nachdem er die früheren, von den Kärtern verbreitete, irrigte Ansicht wiederholt, Saadja sei von Salmon ben Jerachim erzogen worden, führt er fort: 'Daher befremdet uns die Nachricht von Ibn Esra nicht, dass Saadja keine Kabbala annahm' (Gen. 2 וְהָרָג!!). Daran knüpft Haueberg eine lange Anmuthung über die ältere Geheimlehre.

Munk's Notice sur Saadia, wo die ganze Stelle aus Ibn Esra übersetzt ist (S. 51), war schon zwei Jahre vorher erschienen (1838).

enthüllt. Jedenfalls hat er sich bei manchen geirrt, wie ich es an seinem Orte zeigen werde. Darum dürfen wir uns auf seine Träume nicht stützen. Möglich ist es — so schliesst Ibn Esra seinen Ausfall — Saadja habe das Alles zu Gottes Ehre gethan, indem er die Bibel in Sprache und Schrift der Araber übersetzte und diese nicht zu der Behauptung veranlassen wollte, es gäbe Gebote der heiligen Schrift, die wir nicht verstehen. Nach dem Obigen können wir indessen auch ohne Ibn Esra's Vermuthung¹ uns Saadja's Streben, Alles zu erklären, begreif-

¹ Uebrigens mag es richtig sein, dass Saadja bei seiner Uebersetzung auch muhammedanische Leser im Auge hatte. Schon sein Lehrer Abu Kethir hatte mit muhammedanischen Gelehrten Unterredungen (s. Grätz, Geschichte, V, 282), und dass Saadja's Schriften, auch die exegetischen, in muhammedanischen Gelehrtenkreisen bekannt waren, bezeugt die Stelle im Fihrist-ul-fulum. Dass über dreihundert Jahre später Abulfeda keine arabische Uebersetzung der Bibel kannte, was Pococke (Walton'sche Polyglotta, VI. Band, achter Abschnitt) als Argument gegen Ibn Esra vorführt, beweist nichts, da der lange Zeitraum genügt, um die arabisch geschriebenen Exemplare aus dem Verkehre zu bringen. — Vieles weist darauf hin, dass Saadja auf den Islām Rücksicht nahm. Es ist kein Zufall, dass die nach targumistischer Weise affirmativ übersetzte Frage מִי אֱלֹהֵי מַבְלָעֵי דָּ (18, 32, arabisch bei Saadja dem Glaubensbekenntniß der Muslimen gleich lautet: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (Ewald, Beiträge, I, 22). Doch wollte Saadja damit gewiss nicht, wie Ewald meint, zeigen, dass schon das Alte Testament so weit sei, denn das war überflüssig. Vielmehr wählte er gerne Ausdrücke, die den Muhammedanern geläufig sind. So übersetzt er ψ 99, 6 כְּדָנִי mit אִמְתָּה, um die Imāme in's Gedächtniss zu rufen; im Scholion zu ψ 72 König mit כְּלִיפָה, Chalif (angeführt bei Haueberg) ψ 2, 2 רוֹנִים mit וְרֵא, Veziere. ψ 28, 2 ist ihm die heilige Ecke der muslimischen Bethäuser, das **מִחְרָאֵב**. Sogar die heilige Schrift nennt er mit demselben Namen, wie die Muhammedaner die übrige, indem er von einem Hapax legomenon sagt: לֹם תִּדְבֹּל (מִקְרָא = hebr. קְרָא) = hebr. קְרָא, es komme sonst in der Schrift nicht vor (Ewald, Beiträge, I, 70). Moses erhält von Saadja den Titel, welcher die stehende Bezeichnung Muhammed's ist, nämlich אֱלִיָּהּ (Steinschneider, Catal. Bodl. S. 2166). Dass Saadja, und nach seinem Vorgange auch andere Exegeten der Gaonenzeit, wie R. Hai im Osten, Jehuda ibn Koraisch im Westen, den Korān für ihre Bibel-erklärung benutzten, ist bekannt. Von ersterem berichtet Ibn Esra, zu Hiob 21, 32, er habe das schwere Wort נִרְשִׁי als eine Bezeichnung des Grabgewölbes — קֶבֶר —, wie solches in arabischen Ländern Sitte ist, erklärt. — Auch auf die Correctheit seines arabischen Ausdruckes war Saadja sehr bedacht. Im Proverbien-Commentar bemerkt er zu 1, 17, er

lich machen. Er wollte eben, dass seine Uebersetzung — und sein Commentar — nichts in dem heiligen Texte undeutlich lasse.

Noch einen ähnlichen Vorwurf richtet Ibn Esra gegen Saadja in Bezug auf Deutung der Eigennamen. Zu עֵרָה וְצִלָּה, Gen. 4, 19, sagt er: ‚Kehre dich nicht an die Worte des Gaön in Bezug auf Eigennamen; denn würden wir auch die ganze heilige Sprache kennen, — also auch die Stammbedeutung der Nomina propria — so könnten wir doch von den Begebenheiten nichts wissen (d. h. von dem geschichtlichen Grunde der zu deutenden Namen).‘ Hierin nun war offenbar Saadja's Vorbild die Agada, gegen welche denn auch Ibn Esra, wenn auch nicht direct, dieselbe Rüge richtet. Zu Exodus 6, 25 lesen wir nämlich bei ihm: ‚Putiel war ein Israelit (also nicht identisch mit Jethro); warum es so hiess, wissen wir nicht, sowie wir auch den Grund des Namens מִשָּׁאֵל nicht kennen und den von vielen anderen Namen, wie z. B. Aharon. Stände die Geschichte Mose's nicht in der heiligen Schrift selbst, so wüssten wir auch von ihm nicht, warum er so genannt wurde.‘ Und zu Genesis 10, 8 sagt er: ‚Suche keinen Grund für Namen, wenn derselbe nicht in der Schrift angegeben ist.‘

habe מִרְרָה nicht mit dem arabischen رَرِي wiedergegeben, weil dieses auf das Netzestellen nicht angewendet wird. Zu יִדְשֶׁנָּה (ψ 20, 4) meint er, das Wort, als von יִדְשֶׁן, Asche, stammend, hätte eigentlich mit יִדְמֶרְהָ übersetzt werden sollen. Aber das ginge im Arabischen nicht; darum gibt er יִחְרֶקְהָ (verbrennen = einäschern). Zu ψ 22, 1 macht er darauf aufmerksam, אֵילַת הַשָּׁחַר bedeute eigentlich ‚Macht der Morgenröthe‘ — von אֵיל; aber so könne man arabisch nicht sagen, er übersetze daher מַשְׁלֵעַ אֶלְפָּנֶר, ‚Aufgang der Morgenröthe‘ (Beiträge, I, 23, 24). Wir sehen, wie Saadja um der Correctheit willen seine ungemein starke Vorliebe, für den hebräischen Ausdruck möglichst etymologisch und auch lautlich deckende arabische Wörter zu geben, geopfert. — Diese Vorliebe führte ihn, um ein weniger bekanntes Beispiel anzuführen, dazu, אֲזַרְיָהּ, Prov. 1, 6, mit אֲזַרְיָהּ, ihre Geschichten, Traditionen‘ zu übersetzen, was nur dem Lautklange nach zum Textworte stimmt; ebenso ψ 49, 5 דִּדְרִי mit דִּדְרִי (bei Haueberg). Im Uebrigen s. über diesen Punkt Munk, Notice sur Saadja S. 66 f. Geiger, Wiss. Zeitschrift S. 290.

Ebenso macht er sich, zu Esther 9, 8, über spanische Gelehrte lustig, welche sich freuten, für die — persischen — Namen אֲרִיָּהּ und מִרְרָה Bedeutungen gefunden zu haben.

Die von Ibn Esra so sehr gerügte, weil von keiner Tradition unterstützte Erklärung von allerlei seltenen Ausdrücken wurde von Anderen eher willkommen geheissen als getadelt. Ibn Ganâch freut sich, durch dieselbe in den Stand gesetzt zu sein, sein Wurzelwörterbuch zu vervollständigen. Er sagt: 'Wir haben auch diejenigen unabgeleiteten Hauptwörter — das ist solche, deren Stamm kein Zeitwort bildet — in unser Werk aufgenommen, an welche sich eine nützliche Erklärung anschliesst; so die Namen der Masse, Gewichte, Vögel, Steine und dergleichen, deren Erklärung ich aus den Schriften der vertrauenswürdigen Gelehrten und Schulhäupter,² wie R. Saadja, R. Scherira, R. Hai, R. Samuel bar Chophni, R. Chephez, geschöpft habe, sowie aus anderen Commentatoren und Geonim.'

Man sieht aus dieser Stelle zugleich, dass in diesem Punkte der Worterklärung Saadja nicht allein dasteht,³ wie ja auch die beliebte Ableitung biblischer Wörter aus talmudischen ein gemeinsamer Zug der gaonäischen Exegese ist, der besonders bei R. Hai⁴ auftritt. Leider haben sich von den übrigen Commentatoren dieser Epoche, abgesehen von den spärlichen Citaten bei Späteren, keine Werke erhalten, obwohl sie, wie Ibn Ganâch's oben citirte Aeusserung zeigt, zahlreich genug gewesen sein müssen. Wir können also keine vollständige

¹ Sefor Harikmâ, Einleitung, S. XII.

² Im arabischen Original (bei Munk, Notice sur Aboulwalid, Journal Asiatique, 1850, nov., déc., S. 376), heisst es: **אלעלמא ואלרוםא אלמחוק**, also 'auf deren Ueberlieferung man sich verlassen kann'. Demnach betrachtete Ibn Ganâch diese Erklärung als aus früherer Tradition durch die Geonim erhaltene.

³ Auch von Isak Israeli hat sich ein Beispiel erhalten, wie er ein Wort abweichend von der sonstigen Bedeutung nach dem Zusammenhange erklärt. Er sagt nämlich in seiner oben (S. 18, Anm. 2) angeführten Abhandlung, **ויציר** (Gen. 2, 19) sei so viel als **ויאסף**. Vielleicht leitete er das Wort vom Stamm **אצר**, anhäufen, sammeln. ab.

⁴ Nach Grätz, Geschichte, VI, 7, hat R. Hai kein exegetisches Werk verfasst. Indessen ist es wahrscheinlich, dass er Hiob commentirt hat, denn zu 6, 10 erwähnt Ibn Esra ausdrücklich: **ואני ראיתי בפירושו ר' הי**, was keine blos ungenaue Redewendung sein kann. Gerade zu Hiob wird R. Hai von Ibn Esra am häufigsten angeführt, ausser der genannten Stelle noch zu 4, 15; 14, 27; 21, 32; 37, 20.

Vorstellung ihrer exegetischen Art uns bilden. Das aber ist gewiss, dass die Exegese der mit Saadja beginnenden Glanzzeit der Geonim bahnbrechend und für immer Ausschlag gebend war für eine vernunftgemässe, das klare Verständniss des Textes bezweckende und mit Bewusstsein anstrebende Schrifterklärung. So beruft sich denn auch Ibn Ganâch, den zeitgenössischen Finsterlingen gegenüber, welche alle freiere und vom traditionellen Wege abweichende Auslegung der Bibel perhorrescirten, darauf, dass sie zu wenig sich mit den Commentaren der Paschtânim¹ R. Saadja und R. Samuel bar Chophni beschäftigen. (Harikmâ, S. VIII.)

Als Vertreter des Peschat wird noch ein anderer Exeget des gaonäischen Zeitalters genannt. Es ist R. Chananel aus Kairuwân, der grosse Talmudlehrer, an den Ibn Esra jedenfalls auch gedacht hat, wenn er von den 'Grossen und Meistern im Reiche der Araber' spricht. Ihn führt R. Bachja ben Ascher in der Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar, neben Raschi, als Muster des Peschat an.² R. Bachja ist es auch, der uns sehr zahlreiche Stellen aus der Pentateuch-Erklärung R. Chananel's erhalten hat. Rapoport hat dieselben durch anderweitige Citate vermehrt und diese Analekten aus Chananel's Exegese als Anhang zu dessen Biographie veröffentlicht.³ Durch diese Sammlung ist es leicht, sich ein Bild von der Exegese des Kairuwâner Meisters zu machen. Ihm gilt, ebenso wie Saadja, als Princip die Dreiheit: Vernunftkenntniss, Schrift und Tradition.⁴ Wie rationell er dachte, zeigt die Er-

¹ Das hebr. **פשטים** ist im arabischen Texte (bei Munk, l. l. S. 365) zu **אלפסמטיר** arabisiert.

² Er nennt ihn: **החוק רבנו חננאל** (so ed. Pesaro, l. l. S. 365).

³ **הפשים והפטים** (so ed. Pesaro, l. l. S. 365). Die meisten Beispiele sind zu Exodus. Ibn Esra citirt R. Chananel zu Levit. 18, 22.

Am Schlusse der Erläuterung von Exodus 21, 23 sagt er: **והא למדת מן הדעת ומן הכתוב ומדברי הכמים שאין פירושו עין חמה עין ממש אלא רמים**. -- **דעת** ist hier, was bei Saadja **מושכל**. Der Karier Sahl ben Mazliach hat dafür **שקול הדעת**, während bei Ibn Esra der Ausdruck **הדעת** am geläufigsten ist. Es ist bezeichnend, dass ein anderer karäischer Exeget, Sa'id ben Japheth, das Princip **הכמת הדעת** ausdrücklich verwirft; auch Josua der Jüngere lässt es aus. S. Grätz, Geschichte, V, 510.

klärung zu Exodus 15, 22: „Der Weg war drei Tagereisen lang. Sie selbst gingen jedoch nur einen Tag, der Wassermangel konnte nur einen Tag gedauert haben; denn es ist gegen die menschliche Natur, drei Tage ohne Wasser zu leben, geschweige hier, unter den Israeliten, wo es Weiber und Kinder gab.“ — Sonst bemüht er sich, namentlich den Zusammenhang einer Stelle deutlich zu machen. Auch an willkürlicher Worterklärung fehlt es nicht.¹ Vieles erklärt er in agadischer Manier. Das hängt gewiss mit dem praktischen Zwecke zusammen, welchen R. Chananel's Exegese anstrebte. Sie entsprang offenbar aus sabbathlichen Vorträgen, daher die echt homiletischen Anwendungen, die zahlreich gewesen sein müssen.² Auch die Rechtfertigung von scheinbaren Anstössig-

¹ Genesis 43, 1 erklärt er למה אין אתם מפוררים למה למה תחרא mit למה תחרא und weist auf נחרא מנים (II Könige, 14, 8) hin.

² Zu Gen. 43, 10 heisst es: „Die Schrift lehrt dich hier, dass Jakobs Söhne lieber mit Knappheit sich nährten, als dass sie ehrenrührige Reden gegen den Vater führten. Sie warteten, bis er von selbst ihnen zu Willen that, weil sie ihn hoch in Ehren hielten.“ Zu Gen. 50, 10 steht ein langer Excurs über die Todtenklage — הספר —, deren neun Arten aufgezählt werden. Zu Exodus 14, 31 über das vierfache Glauben. — Zu Gen. 17, 20: „Wir sehen, dass diese Zusicherung — nämlich dass Jismael zum grossen Volke werden wird — sich um 2333 Jahre verzögert hat. — So lange verfloss von Abraham bis zum Jahre 4381 der Welt, in dem nach Chananel die Higrä stattfand. — Es lag nicht an ihrer Schuld; auch harreten sie darauf alle jene Jahre hindurch, bis es schliesslich eintraf und ihr Reich Festigkeit erlangte. Um wie viel eher sollten wir, die wir unser Reich durch eigene Sünde eingeblüsst haben, auf Gottes Zusicherung harren und nicht verzweifeln!“ — Eine wirksamere Aufforderung zum Ausbarren in der Hoffnung auf die künftige Erlösung konnte R. Chananel an seine Zeitgenossen nicht richten. — Noch an anderer Stelle sichtet Chananel die Herrschaft des Islām in eigenthümlicher Weise in die Exegese ein. Zu Genesis 32, 15 sagt er: כל ראשי הדמוות במנחה הואת תקין לפיכך קרמה (כלל קרמה) (ed. Pesaro richtiger קרמה (כלל קרמה)). „Die Summe der Thierhäupter in Jakobs Geschenk an Esau beträgt 550; darum ging das Reich Edom dem Reiche Israel um 550 Jahre voran.“ Das klingt vollständig unverständlich, wie denn auch Rapoport zu dieser Stelle gar keine Erklärung versucht hat. Eine solche ist erst dann möglich, wenn man folgende Stelle des arabischen Historikers Mas'ūdī damit zusammenstellt: „Jakobs Angst vor seinem Bruder Esau war sehr gross, obwohl ihm Gott Sicherheit zugesagt hatte. Er besass 5500 Stück Vieh; davon

keiten in der Bibel, wie Rachel's Diebstahl, Gen. 31, 9, Mose's Weigerung, Exod. 3, 18, das Entleihen von kostbaren Geräthen, ib. 3, 22; 11, 2, wird in homiletischer Weise vorgetragen. Auch auf die Karäer nimmt Chananel Rücksicht. Er vertheidigt die Tradition im Allgemeinen, zu Gen. 18, 19, und besonders das berechnete Mondjahr, zu Exod. 12, 1. Auch sucht er talmudische Erklärungen zu rechtfertigen, zu Gen. 38, 25; Exod. 4, 25. — Und was Ibn Esra an den gaonäischen Exegeten rügt, die Abschweifungen vom Gegenstande, dafür finden sich auch bei R. Chananel Beispiele, die ebenfalls zum Theile auf die praktischen Zwecke seiner Schrifterklärung zurückzuführen sind. So hat er zu Gen. 29, 19 eine Ausführung über die verschiedenen Arten, wie man die Dinge mit einander vergleichen kann; Exod. 5, 22 über die Leiden, יסורים;

gab er seinem Bruder den zehnten Theil aus Furcht vor dessen Angriff, trotz der Versicherung Gottes, Esau werde ihm nichts anhaben können. Gott bestrafte ihn für diese Vertrauenslosigkeit an seinen Kindern und offenbarte ihm: Mein Wort beruhigte dich nicht, darum sollen die Kinder Esau's deine Nachkommen 550 Jahre lang beherrschen! Und wirklich verfloss 550 Jahre seit der Zerstörung Jerusalems durch die Römer bis zu seiner Eroberung durch Omar ibn al-Chattāb. (Prairies d'or Bd. I, S. 89; s. meinen Aufsatz in Kobak's Jeschurun, Bd. VIII, S. 22). Letzteres Datum ist nun dahin zu berichtigen, dass als Ende der Römerherrschaft nicht Omar's Sieg, sondern der Beginn der muhammedanischen Ära zu rechnen ist; dann ist die Zahl 550 bis auf wenige Jahre richtig von 68 bis 622). Jetzt wird R. Chananel's Deutung verständlich; nur muss man statt ישראל lesen ישמעאל. Daraus geht auch hervor, dass die Deutung nicht von ihm herrührt, sondern von irgend einem jüngeren Agadisten, da sie schon dem 100 Jahre früher lebenden Mas'ūdī bekannt ist. Dieser wird sie von dem mit ihm verkehrenden Abu Kethir, Saadja's Lehrer, gehört haben und modificirte sie wohl ein wenig. Sonst klingt die Stelle echt agadisch. Jakobs Furcht trotz Gottes Zusicherung findet schon ein älterer Midraschlehrer, R. Reüben, tadelnswerth. S. Bereschith rabba c. 76, Anfang. — Dass man die Herrschaft der Römer über Israel mit der Zerstörung Jerusalems, die der Araber mit Muhammed's Flucht beginnen liess, beweist die Angabe, des im selben Jahrhundert wie R. Chananel lebenden karäischen Exegeten Abulfarag Jeschna, zur Zeit der Abfassung seines Commentars dauere die Herrschaft Roms bereits 1020, die Ismaels 482 Jahre. ואחריהם קמו ארומים ומלכים עד עתה אלף וכו' (Pinsker, Likk. Kadm. Anhang, S. 75). Die Zahl 482 ist erst auf julianische Jahre zu reduciren, da sie reine Mondjahre meint, um das Jahr 1090 zu erhalten.

Exod. 13, 17 über cumulierte Wunder, **נִסִּים בְּתוֹךְ נֶם**; ib. 29, 40 über den Tempeldienst; zu Deut. 18, 3 bei Gelegenheit der Priestergaben über das **דָּבָר הַזֶּה** speciell Vorschriften; zu Exod. 32, 18 über die verschiedenen Arten des Götzendienstes.

IV.

Die karäische Exegese.

Bevor wir an den eigentlichen Gegenstand dieses Abschnittes gehen, muss ein merkwürdiges Missverständniss erwähnt werden, welches zwei christliche Forscher dahin führte, in dem nur die Karäer behandelnden zweiten Absatze der Einleitung Ibn Esra's noch etwas ganz anderes zu erblicken, woran Ibn Esra sicher nicht gedacht hat. Wilhelm Schickard, Professor der hebräischen Sprache in Tübingen, der in seiner Schrift über verschiedene exegetische Gegenstände¹ auch Ibn Esra's Einleitung übersetzt und erläutert,² beginnt die Darlegung des zweiten Weges so: *Secundus modus priori est oppositus, illorum qui solo textu freti, plane nullam admittunt expositionem, ut olim Sadducæi, quo nomine nos quoque Christianos habet suspectos. In der darauf folgenden Uebersetzung fehlen die von Ibn Esra als Beispiele angeführten Autornamen. Dann nimmt er die Christen noch besonders gegen Ibn Esra in Schutz und meint: Sed injuriam nobis quidem Christianis facit, qui nec omnes prorsus expositiones recusamus, neque hodie abolemus eam quæ placuerat heri (S. 143). Schickard meint demnach, dass Ibn Esra mit den **צִדֻקִּים** die Christen und die alten Sadducäer versteht, wie er denn auch den Schlusssatz der Einleitung so paraphrasirt: Tandem in Sadducæos invehitur, qui omnes glossas et commentarios repudiabant, solum vero contextum pro authentico cognoscebant;*

¹ *Bechinath happeruschim, hoc est Examinis Commentationum Rabbinarum in Moscu Prodromus.* Tübingen, 1624.

² Einiges daraus war schon Gelegenheit zu berichtigen, oben S. 16 und 18. S. auch unten S. 73.

ut hodie Carræi, Judæorum quædam secta, in orientalioribus Europæ finibus se continens (S. 158). Offenbar wusste Schickard von den alten Karäern nichts.¹

Richard Simon hingegen, der gelehrte Oratorianer, welcher genaue Kunde von den Karäern hatte,² erklärte die **צִדֻקִּים** Ibn Esra's richtig als *Caraites*, qu'il nomme *Saducéens*,³ fügt aber dann hinzu: *Il accuse en même temps les Chrétiens de ce défaut, comme s'ils n'ajoutaient point foi à la Tradition.*³ Er vertheidigt besonders den Stifter des Christenthums gegen Ibn Esra's Vorwurf: *Au reste, quand Aben Esra met les Chrétiens au même rang, il prétend par là, que notre Seigneur ne devoit pas s'éloigner de la Tradition de ses Pères, et qu'il ne lui étoit pas permis d'innover De plus, Aben Esra, dans ses Commentaires sur l'Écriture, approche beaucoup davantage de la méthode des Caraites, que de celle de ses Pères.* — Es ist nicht nöthig zu erklären, dass es Ibn Esra nicht eingefallen ist, mit dem Angriff gegen die Karäer auch einen solchen gegen das Christenthum und seinen Stifter zu verweben. Wie aber dieses offenbar sehr geläufig gewordene Missverständniss zu erklären ist? Höchst wahrscheinlich gaben die zwei Autorennamen **יֵשׁוּעַ מִשִּׁיחַ** dazu Veranlassung, die man bei der Unbekanntschaft mit der karäischen Literaturgeschichte nicht anders auffasste, denn als Bezeichnung für Jesus Christus, womit sie sich in der That vollständig decken. Der Irrthum wurde noch verstärkt durch das unmittelbar folgende **וְכָל מִן**, womit man überwiegend die Christen bezeichnet glaubte, nach

¹ Schickard entdeckt noch einmal in der Einleitung Ibn Esra's Christen, wo man sie am wenigsten vermuthet hätte. Den Schluss des dritten Absatzes hat er nämlich gar nicht verstanden und liefert von dem Satze: **נִצְרִים** **יֵשׁוּעַ מִשִּׁיחַ** **בְּתוֹלְדוֹת רַבִּים** folgende ergänzliche Uebersetzung: *Reperiet enim in argumentationibus Magistrorum Christianorum (S. 147).* Demnach hat er **רַבִּים** als Mehrzahl von **רַב**, Meister, genommen und statt **נִצְרִים**, *creata*, gelesen: **נִצְרִים** **תּוֹלְדוֹת** endlich fasste er in seiner Bedeutung als logischer Terminus: Schlussfolgerung, Beweisführung.

² Bezeichnete er doch auch die Protestanten als Karäer. S. Grätz, Geschichte, X, 294.

³ *Histoire Critique du Vieux Testament.* L. III. Ch. V., ed. Rotterdam, Bd. I, S. 373.

der bekannten falschen Erklärung als Abbreviatur von **מאמיני** **ישו נצרי**.

Uebrigens lässt sich von vorneherein als gewiss annehmen, dass Ibn Esra der christlichen Exegese keine grosse Aufmerksamkeit schenkte,² geschweige denn sie an so hervorragender Stelle in der Einleitung bekämpfte. Nur einmal hat er eine ausdrückliche Polemik gegen christologische Schriftauslegung, nämlich zu Jesaias 52, 13. — Wahrscheinlich meint er die christliche Erklärung — vgl. Vulgata, Peschittha —, wenn er in der zweiten Recension vom Exodus-Commentar — S. 92 — sagt: **על כן העו הגויים בפירוש ולמשו קרש קרשים**, die nämlich Daniel 9, 24 auf den Messias bezogen hatten.³ Zu ψ 3, 3 führt

¹ In einer neuern, mit vielen Commentaren ausgestatteten Warschauer Pentateuch-Ausgabe hat wahrscheinlich die Censur aus **וכל מין** das harmlosere **וכל מי** gemacht, während die verfänglichen Worte **וכן משה וישועה** ganz weggelassen sind. Mit demselben Missverständniss hängt der in den Ausgaben allgemein vorkommende Fehler zusammen, dass statt **וכן משה** zu lesen ist **וכן משה**. Von einem [Hassan] Ben Maschia wusste man nichts, so wurde denn **וכן** zur verbindenden Partikel **וכן** corruptirt. Dies **וכן** wurde noch durch den Umstand begünstigt, dass nach jener wegen des Reimes mit **מין**, ein Absatz ist. Möglicherweise entstand jener Irrthum und die Lesart **וכן** in jüdischen Kreisen. Im Lesen der rabbinischen Literatur waren ja stets Juden die Lehrer der christlichen Gelehrten. Speciell Richard Simon hatte an dem italienischen Juden Jona Salvador einen solchen. S. Grätz, Geschichte, X, 293. — Die Supercommentare lassen diese Namen unberührt; nur im *Ōhel Jōseph* wird von Anan und Benjamin gesagt, sie seien Autoritäten der Karäer gewesen. — Hier sei erwähnt, dass zu Ibn Esra's Einleitung von zwei anderen christlichen Gelehrten besondere Uebersetzungen erschienen: von Joseph de Voisin, Paris 1635, und Gall, Upsala 1711; doch waren mir dieselben nicht zugänglich.

² Ibn Esra, der ziemlich viel citirt, führt nichtjüdische Autoritäten fast gar nicht an. Schon Joseph ben Elieser aus Saragossa fiel dies auf und er rühmt in der Vorrede zu seinem Supercommentar *Ōhel Jōseph* von Ibn Esra: **אף על פי שלמד ספרי חכמי האומות לא הזכיר בספריו כי אם דברי חכמי ישראל**. Maimonides verfolgte hierin das gerade entgegengesetzte Verfahren.

³ Die zweite Recension zu Exodus enthält auch zwei Beispiele muhammedanischer Polemik. S. 6 zu 1, 7: **הואמרם על מלך ישמעאל שמספר כמאר**: **מאר** כשמו בנימטריא, **מה יעשו בזה שהוא כותב על ישראל**. Gemeint ist Muhammed, dessen Zahlenwerth (מחמר) gleich dem von **מאר** (= 92)

er unter den Ansichten über **מלך** als zweite die des **מחמר** an, es sei blös ein musikalisch technischer Ausdruck.¹

Die ganze Wucht einer auch den schärfsten Ausdruck nicht scheuenden Polemik hat Ibn Esra gegen die Karäer gerichtet, deren Exegese er in seiner Einleitung die zweite Stelle

ist; dies beuteten die auf Erwähnung ihres Propheten in der Thora erpichten Muhammedaner in der Gen. 17, 20 stehenden Verheissung für Ismael aus. S. Näheres darüber Flügel, Die Arab., Pers., Türk. Handschriften der k. k. Hofbibliothek, Bd. III, S. 529. — Die andere Stelle ist grösser und beginnt (S. 30 zu 13, 18): **ודרש שעלו אחר מחמש מאות**: **דבר יחיד הוא ועליו מחלוקת ואינו קבלה כלל ודי לנו הצער שאנו בן עם חכמי ישמעאל שהם אומרים אך יחכן מחמשים וחמשה וזכרים שולידו במאתים ועשר שנים שש מאות אלף וזכרים מכן עשרים**. **והנה היו** Ibn Esra lässt den Einwand nicht ohne arithmetisch durchgeführte Widerlegung. Dass gerade die Zahl der aus Egypten Gezogenen Angriffspunkt der muhammedanischen Polemik gegen die Juden war, beweist der Umstand, dass im 14. Jahrhunderte Ibn Chaldūn dieselbe Zahl einer sehr scharfen Kritik unterzieht. (Prolégomènes, ed. Quatremère, Bd. I, S. 11 ff.) Auch ohne Ibn Esra wüssten wir, dass jene Zeit viel muslimische Polemik gegen das Judenthum entstehen sah; ein halbes Jahrhundert vor Ibn Esra blühte Ibn Hazm, der gegen seinen Zeitgenossen Samuel Ibn Nagdela, den Fürsten, eine polemische Schrift verfasste und auch in anderen Schriften Bibel und Talmud angriff. S. Goldziher's Mittheilungen in Kobak's Jeschurun Bd. VIII, S. 76—104. — Auch gegen die bekannte Anwendung der drei Berge in Deuter. 32, 2 als symbolische Bezeichnung für Judenthum, Christenthum und Islām wendet sich Ibn Esra (z. St.). Diese Stelle war den Muhammedanern sehr geläufig. Der im 13. Jahrhundert lebende Jākūt weiss auch genau, wo sie steht, nämlich im zehnten Abschnitte des fünften Buches der Thora. (Geographisches Wörterbuch, ed. Wüstenfeld, Bd. III, S. 11.) Wenn man **נצבים** mit **עלך** zusammennimmt, ist **נצב** der That der zehnte Wochenabschnitt des Deuteronomium.

¹ Die Stelle lautet: **מלך מלך אמר כי מלך מלך אין לה**. **שעם רק היא לתקן טעם הנינו והער כי לא המצא ואת המלה בכל המקרא כי אם בחפלת חכוק שלשה שהיא כדרך תהלות על השנויות**. Unter dem Uebersetzer des Psalmbuches für die Christen ist schwerlich Hieronymus gemeint, da gerade dessen Psalmenübersetzung nicht in die kirchliche lateinische Bibel überging und auch der ihm zugeschriebene Psalmen-Commentar unecht ist. Auch lässt der Letztere **מלך** ganz unberücksichtigt. Doch gibt Hieronymus zu Habakkuk 3, 3 eine von dem **נצב** der LXX ausgehende Bemerkung, die mit der von Ibn Esra citirten Aehnlichkeit hat.

anweist. „Den zweiten Weg — so beginnt er — haben verkehrte Menschen israelitischen Stammes eingeschlagen; sie glauben den Punkt der Wahrheit selbst erreicht zu haben, ohne jedoch zu wissen, wo er sich befindet. Es ist der Weg der Sadducäer,¹ wie Anan, Benjamin, Ben Maschiach, Jeschûa und anderer Ketzér, die den Ueberlieferern des Religionsgesetzes keinen Glauben schenken. Solch' ein Ketzér schwankt zwischen rechts und links und Jeder erklärt nach eigener Willkür die Schriftverse, sogar bei Geboten und gesetzlichen Vorschriften. Da sie aber baar sind der Erkenntniss der hebräischen Sprachgesetze, irren sie auch in grammatischen Dingen. Und wie sollte man hinsichtlich der Gebote sich auf ihre Erkenntnisse verlassen, da sie doch unablässig nach ihrem Gutdünken von der einen Seite zur andern sich wenden. Thatsächlich aber ist kein einziges Gebot im Pentateuch nach allen Seiten hinreichend klar. Nur ein Beispiel will ich erwähnen.“ In längerer Ausführung zeigt nun Ibn Esra, wie das Gebot der Neumondsbestimmung, von dem so ungemein viel im religiösen Leben abhängt, in der schriftlichen Lehre gar nicht erläutert ist, diese also auf eine mit ihr gleichbedeutende, mündlich überlieferte Lehre hinweist. „Es gibt keinen Unterschied zwischen beiden Lehren; beide sind uns aus den Händen unserer Väter überliefert.“

Zweifach ist der Vorwurf, welchen Ibn Esra gegen die Schriftauslegung der Karäer erhebt. Ihre Erklärung der Gebote sei schwankend und unaufhörlich sich ändernd, während die Grundlage der Exegese, die grammatische Erkenntniss der hebräischen Sprache, keine genügende ist. Der erstere Vorwurf bezieht sich nur auf einen Theil der Bibelerklärung und ist mehr dogmatischer Natur. Den andern hat Ibn Esra nur nebenher, gewissermassen als Verstärkung des Hauptvorwurfes

¹ Ibn Esra will mit dieser Bezeichnung den Zusammenhang der Karäer mit der alten sadducäischen Häresie betonen. Die Karäer selbst wiesen denselben entschieden zurück und konnten sich dabei auf die Ansicht Jehuda Hallewi's berufen. S. Cassel, Cusari S. 283. — Ibn Esra nennt die Karäer auch im Commentar häufig so; z. B. Levit. 11, 19, wo eine Ansicht Anan's gemeint ist. Auch מַכְזִּירִים, Leugner, nennt er sie: Levit. 19, 20; Num. 6, 23; Deuter. 12, 17; 16, 1; 24, 6.

ausgesprochen, aber er ist gewichtig genug, um in der Beurtheilung der karäischen Schriftforschung ein bedeutungsvolles Moment abzugeben. Wir wollen ihn zuerst beleuchten.

Nun darf zuvörderst nicht aus dem Auge gelassen werden, dass diesen Mangel klarer Einsicht in die hebräischen Sprachgesetze die Karäer mit Saadja, ihrem Gegner, und dessen nächsten Nachfolgern theilen. Schon Dúnasch ben Labrát konnte von einer fortgeschrittenen Stufe sprachlicher Erkenntniss aus dem berühmten Gaón eine lange Reihe auch grammatischer und etymologischer Fehler nachweisen, die Ibn Esra selbst in seiner Vertheidigungsschrift als solche anerkennt.¹ Saadja stand thatsächlich in dieser Beziehung auf keiner viel höhern Stufe als seine karäischen Gegner und Zeitgenossen. Erwägt man aber, dass in den letztern die gesamte karäische Bewegung und Entwicklung ihre Höhe erreicht hat,² während mit Saadja für die wissenschaftliche

¹ Saadja liess sich sogar gegen bessere grammatische Erkenntniss von den im Talmud aufbewahrten Erklärungen der alten Lehrer beeinflussen, wie dies Ibn Esra in der ersten Nummer seines Anti-Dúnasch (שפת יתר, ed. Lippmann 1843) bezeugte: ועיר מציון שאמר האנן במקומות רבים מספריו אע"פ שמסכת דקדוק ולשון אינו כדברי הראשונים אנו נסמך עליהם ונעזב דעתנו כי היא נקלה כנור דעתם. Das benützt denn auch Ibn Esra als Argument der Vertheidigung (Nr. 1, 7, 33). Ibn Esra bestrebt sich überhaupt in dieser Schrift, den Gaón auch da zu entschuldigen, wo er selbst seine Behauptung verwerfen muss. Zuweilen gibt er sogar im Commentar zur betreffenden Stelle Dúnasch Recht, obwohl er im שפת יתר ihn zu Gunsten Saadja's bekämpft hat. Vgl. Nr. 3 mit Comm. zu Jesaia 27, 11. — Ueber Saadja's grammatische Mängel s. Geiger, Wiss. Zeitschrift, V, 283 ff.

² Das gilt namentlich in Bezug auf die Exegese, wie dies von einer Autorität wie Pinsker ausgesprochen wurde. „Alle Gelehrten der Karäer, — sagt er in Likk. Kadm., S. 217 des Textes — die bis zu den Zeiten Ben Jerachim's, Jepheth's und Sahl's, diese mit eingeschlossen, lebten, zeichneten sich durch Selbständigkeit in der Schriftklärung sowohl, wie in der Polemik gegen die Rabbaniten aus, indem jeder von ihnen einen eigenen Weg verfolgte und eigene Ansichten vortrug, und selbst da, wo ein Vorgänger citirt wird, kritisch zu Werke geht und zu der alten Meinung eine eigene, neue hinzufügt. Von jener Zeit ab — also von der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts — kenne ich unter ihren Gelehrten keinen durch Erklärung des einfachen Schriftsinnes sich auszeichnenden Exegeten, bis auf R. Aharon — ben Jôseph —, der auch nur Ibn Esra sich zum Muster nahm“

Pflege der hebräischen Sprache unter den Rabbaniten die Entwicklung erst beginnt,¹ so ist man genöthigt, nicht nur vom polemischen, sondern vom rein geschichtlichen Standpunkte aus, zu der Beurtheilung der Karäer. auch aus ihrer sprachwissenschaftlichen Inferiorität ein Motiv zu schöpfen.

Oder lag es etwa an rein äusserlichen Umständen, dass diejenige Abzweigung der jüdischen Diaspora, in welcher zuerst das Streben nach einfachem, von Traditionsfesseln unbengten Schriftverständnisse rege war, ja welche auf Grund dieses einseitig befriedigten und zu weitgehenden Consequenzen führenden Strebens als besondere Sekte sich forterhielt, dass das Karäerthum auf jenem Gebiete, in dem sein Princip und seine erhaltende Kraft sich befand, es zu keiner, wenn auch relativen Vollendung gebracht hat, dass es weder die Grundgesetze der hebräischen Sprache blosslegen, noch in der Exegese mehr als Ansätze von wirklicher Bedeutung liefern konnte? Ist es blosser Zufall, dass die Männer, welche die Blüthe biblischer Sprachkunde und Exegese herbeiführten, nicht zu den „Männern der Schrift, der Forschung“² gehörten, sondern treue und bewusste Anhänger der Tradition waren? Ist es blos eine Missgunst des Geschickes, dass im selben Jahrhunderte, in welchem die Glanzzeit der rabbanitischen Literatur begann, der Karäismus einer Erstarrung verfiel, aus welcher er sich nur noch selten zu innerer geistiger Regsamkeit emporraffen sollte?

Gewiss, den wahren Grund für diese wahrhaft tragische Erscheinung, dass der Karäismus dasjenige Ziel, welches zu erreichen er vermöge seines Principes am ehesten geeignet scheint, nicht erreichen konnte, müssen wir in dem Principe selbst suchen; die nähere Erwägung muss lehren, dass die erwarteten Blüthen und Früchte deshalb ausblieben, weil der Keim von vornherein nicht die genügende Triebkraft besessen hat. Die Ursprünge und ersten Wandlungen des Karäerthums liegen heute — trotz manches dunkel gebliebenen Punktes —

¹ Im Vorworte zu Mešnaajim nennt Ibn Esra den Gaon als den Ersten unter den „Ältesten der heiligen Sprache“.

² בעלי החפוש בעלי המקרא.

offen genug zu Tage, um aus ihnen den gesuchten Grund seiner beschränkten Leistungsfähigkeit zu erkennen.

„Forschet genau in der Schrift!“ Das war der Grundsatz Anan's, das blieb der Wahlspruch seiner Anhänger und Nachfolger. Begründung des religiösen Lebens auf der alleinigen schriftlichen Lehre und Abfall von der durch Jahrhunderte lange Uebung und Fortbildung mit dem Leben der Nation innig verwachsenen Tradition, das waren die beiden Seiten des durch jenen Satz ausgedrückten Principes. Sowie aber die negative Seite desselben, das Brechen mit der Tradition, von Anfang an nicht vollständig zur Wahrheit wurde und eine Reihe von überlieferten Satzungen im karäischen Schisma sich forterhielt, um später, als dieses systematisirt wurde, unter dem Namen „ererbte Bürde“² sanctionirt zu werden, so wurden der positiven Seite, der zur Pflicht gewordenen, dem wahren Schriftsinne nachgehenden Bibelforschung, durch das Princip selbst Fesseln angelegt, denen ähnlich, aus welchen man sich losringen wollte. Denn die karäische Exegese, indem sie von der Rücksicht auf die mündliche Traditionslehre sich befreite, verfiel einer zweifachen Tendenz. Einerseits galt es, der Ueberlieferung Opposition zu machen, andererseits mochte man gerne in der Schrift, der nunmehr ausschliesslichen Autorität für religiöse Satzung, dasjenige finden, was man in ihr zu finden sich bemühte. Diese letztere Tendenz machte die Freiheit der Schriftforschung wieder zu einer illusorischen, während die erstere bewirkte, dass man auch richtige Erklärungen willkürlichen Einfällen zu Liebe fahren liess, blos weil die Tradition sie aufstellt.³

¹ חפישו באריהא שפיר.

² מכלל הדיוטה.

³ Schon die wenigen von Anan erhaltenen Erklärungen liefern Beispiele. Er nimmt er gegen alle Ueberlieferung als Bezeichnung für das ganze Hühnergeschlecht, welches seine Jünger wieder unter den תורים, Turteltauben, der Bibel verstanden wissen wollten. לחם עניי ist ihm nicht Brot des Elends, sondern Brot der Armen, also Gerstenbrot. Wiederum lässt ihn asketische Tendenz in חריוש ובקצור תשבות (Exodus 34, 21) jenen eigenthümlichen Sinn hineinlesen, den Ibn Esra geisselt. Oppositionslust erzeugte gewiss bei Sahl ben Mazliah die sonderbare Ansicht, ועפרתו, Exodus 13, 15, bedoute so viel als קרש קרש.

So wird begreiflich, dass die Karäer, wenigstens in Bezug auf den gesetzlichen Theil der heiligen Schrift, eine wahrhaft unbefangene und in erster Reihe das objective Schriftverständniss anstrebende Exegese nicht schaffen konnten, was um so bedenklicher war, als sie der Täuschung sich hingaben, eine solche Exegese erreicht oder, mit Ibn Esra zu sprechen, den Punkt der Wahrheit getroffen zu haben. Und während die Rabbaniten, bei welchen die religiöse Praxis ein für allemal auf dem Boden der Ueberlieferung ruhte, zu immer klarerer Anschauung über die Nothwendigkeit gelangten, den einfachen Schriftsinn von den traditionsgemässen Erweiterungen und Deductionen zu sondern, blieb bei den Karäern, welche es mit der adoptirten Satzung noch strenger hielten, die für die Gegenwart massgebende Deduction mit der reinen Exegese auf störende Weise verquickt. Das Schwanken, welches im religiösen Leben selbst durch den Einfluss der subjectiven Auslegung auf dasselbe entstand und das Ibn Esra in unserer Einleitung den Karäern ebenfalls entgegenhält, kann an diesem Orte nicht besprochen werden. Nur ein Hinweis auf das treffende Gleichniss sei gestattet, mit dem Jehuda Hallewi dasselbe verdeutlicht. (Kusari III, 37, ed. Cassel S. 247.)

Aber nicht blos dem Aufkommen einer wahrhaft freien Exegese war das karäische Princip ungünstig; auch die eifrige Hingebung an nicht religiöses Wissen, an allgemeine Culturbestrebung, eine Hingebung, wie sie seit Jsak Israeli und Saadja die rabbanitischen Juden zu so erfolgreichen Begründern einer eigenen und Mitarbeitern an der allgemeinen Culturbliethe machte, wurde von jenem Princip nicht befördert. Während es seine zur Freigeisterei neigenden Anhänger durch Berührung mit der Wissenschaft zu jener bunten Sektenstiftung getrieben hat, welche mit dem Karäerthum der ersten Zeit Hand in Hand geht,¹ verfiel der ernstere, glaubenstreue

Das Bedürfniss, die traditionelle Schlachtweise irgendwie biblisch zu begründen, liess es zu einer Art Dogma der Karäer werden, dass **שָׁמַיִם** mit **שָׁמַיִם** zusammenhänge und so viel als **שָׁמַיִם**, hinziehen (scil. das Messer) bedeute. Diese Beispiele sind natürlich nicht vereinzelte Fälle, sondern sie charakterisiren die ganze Richtung.

¹ S. Grätz, Geschichte, Bd. V, Note 18.

Kern der karäischen Gemeinde immer mehr einer trüben Askese, welche der lebensfrohen Beschäftigung mit den Wissenschaften lieber aus dem Wege ging. Jenes Gefühl der religiösen Unsicherheit, von dem Jehuda Halewi spricht, liess ein unbefangenes Sichhingeben an weltliche Wissenschaft nicht oft aufkommen; und selbst wo ein befähigter Kopf, wie Joseph Haroeh, sich die Weisheit der muslimischen Philosophenschulen zu eigen macht, versucht er nicht gleich seinem grossen rabbanitischen Zeitgenossen, dieselbe auf das Judenthum anzuwenden und ein jüdisches System der Religionsphilosophie zu schaffen. So bleibt denn in der That die karäische Literatur, mit wenigen Ausnahmen, auf polemische Schriften, exegetische und nomologische Behandlung der Bibel, sowie grammatische und lexicologische Behandlung der hebräischen Sprache beschränkt.

Aber das geistige Leben ist ein Organismus, in dem ein Glied nur dann wahrhaft gedeihen und wachsen kann, wenn dem Ganzen die treibende Kraft innewohnt, wenn dem Ganzen die nährenden Säfte zugeführt werden. Auch der karäischen Exegese und Sprachwissenschaft konnte der auf sie concentrirte Eifer und Fleiss nicht zur rechten Vervollkommnung gereichen. Die zweihundertjährige ununterbrochene Beschäftigung mit der Bibel und ihrer Sprache konnte die karäischen Gelehrten nicht zu dem Ziele hinführen, auf welches die rabbanitische Sprachforschung Nordafrikas und Spaniens schnell hinsteuerte: zu einer festen, wissenschaftlichen Grundlegung einer hebräischen Laut- und Wortbildungslehre, wie sie Jehuda Ibn Chajjūg gelungen ist.¹ Und dennoch lag den karäischen Forschern das vergleichende Mithineinziehen der arabischen Grammatik in das hebräische Studium, welchem in erster Reihe Juda's grosser Wurf zu verdanken ist, näher als den rabbanitischen Forschern im Westen. Lobten jene doch an oder unweit den Hauptsitzen der classischen arabischen Sprachwissenschaft, Bagdad und Basra. Sie nahmen auch zum Theil die arabische Terminologie an; aber sie trieben das fremde Sprachstudium nur mit innerem Widerstreben, wie am deut-

¹ Bemerkenswerth ist die bündige Aeusserung Ibn Esra's in **שְׁמֵי יִתְרֵי**, Nr. 74: **לֹא יִתְרֵי דְקִרְיָן לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ עַד כִּי יִתְרֵי בְּרִי דְרַשׁ הַמִּקְרָאִים**.

lichsten aus der bezeichnenden Aeusserung hervorgeht, welche der bedeutendste Exeget der karäischen Blüthezeit, der Basrenser Jepheth ben Ali in seinem Commentar zu Echa 1, 8 einfließt: 'Wie viele Sünden begehen wir alle Tage, wie oft übertreten wir das Gesetz! Wir mengen uns mit den Völkern, ahmen ihre Handlungen nach, streben ihre Sprache zu erlernen, nebst ihrer Grammatik, geben sogar unser Geld aus, um sie zu erlernen, und vernachlässigen das Wissen der heiligen Sprache und das Erforschen der göttlichen Gebote.' Jepheth schwebte also als höchstes Ideal geistiger Beschäftigung das einseitige Wissen der hebräischen Sprache und die Erkenntnis der göttlichen Vorschriften vor. Alles Andere dünkte ihm sündhafte Ablenkung von diesem Ideale. Da konnte freilich echt wissenschaftlicher Geist und Durchdringung des hebräischen Sprachstudiums mit demselben nicht aufkommen!

Die bisherige Ausführung versuchte die geschichtliche Thatsache, dass die Karäer von der traditionsgläubigen Mehrheit ihrer Stammesbrüder bald auch auf ihrem eigentlichen Felde, in der Erforschung der heiligen Sprache und Schrift überflügelt wurde, nach ihrem innern Grunde klarzulegen. Der Mangel, welchen ihnen Ibn Esra zunächst vom polemischen Gesichtspunkte aus vorhält, dass sie nämlich die hebräische Sprache nicht genügend ergründet haben, hat sich als aus dem Principe selbst sich ergebend erwiesen und daher als geeignet, auch zur objectiven Beurtheilung des Karäerthums als Beitrag zu dienen. Aber auch der andere, der eigentliche Vorwurf Ibn Esra's, den Abfall von der Tradition betreffend, ist im Laufe der Darstellung als berechtigt erwiesen worden, indem derselbe zwar in erster Reihe dogmatischer Art ist, thatsächlich aber das Brechen mit der Ueberlieferung auch auf die karäische Exegese von massgebendem und nicht durchwegs günstigem Einflusse war.

Es wäre ungerecht, nicht auch die Verdienste der Karäer bei einer freien und nüchternen Bibelforschung zu betonen. Ibn Esra selbst hat in der Einleitung kein anerkennendes Wort ihrer Verurtheilung beigefügt, was er aber für die gaonäische

¹ Bei Munk. Notice sur Aboulwalid, im Journal Asiatique, Avril 1850, S. 335.

Exegese auch nicht thut. Aber zweifellos hat er auch die Leistungen der Karäer nach ihrer vortheilhaften Seite zu würdigen verstanden. Freilich das Mass dessen, was er ihnen entlehnt hat, ist nicht so bedeutend, dass man mit Joseph Delmedigo von seinem Angriffe auf sie sagen dürfte, es sei, wie wenn ein Kind in die es nährenden Mutterbrust heisst.¹ Aber es genügt die Thatsache, dass er sie nicht nur aus polemischen Gründen anführt, sondern ihre zwei hervorragendsten Exegeten sehr häufig citirt: Jepheth ben Ali und Jeschua ben Jehuda, Letztern sogar stets als Rabbi Jeschua,² was um so mehr hervorsticht, als gerade dieser von dem freilich gegen die Karäer sehr fanatisch gesinnten R. Abraham ben Dawid,

¹ S. Geiger, Melò Chophnaim, S. 20 des hebr. Textes.

² Es ist zu beachten, dass Beide am häufigsten in den zwei — auch in einer andern Aeusserlichkeit zusammentreffenden (s. oben S. 30, Anm. 1), — Commentaren zu Exodus, erster Recension, und den zwölf kleinen Propheten angeführt werden; ausserdem noch im Daniel und im Psalmbuch. R. Jeschua auch noch zu Genesis und Leviticus. Von dem Letztern führt weder Pinsker, noch Fürst einen Commentar zu den kleinen Propheten an; auch erwähnen sie die Citate aus demselben bei Ibn Esra nicht. — Eine andere, R. Jeschua angehende und meines Wissens noch nicht bemerkte Thatsache ist, dass seine Erklärungen zuweilen mit denen Raschi's übereinstimmen. So zu Exodus 8, 22 die Erklärung von *וְיָבֹלַע*, zu *וַיִּצְוֶם*, ib. 6, 13, zu *וַיִּבְלַע*, ib. 7, 12. Im zweiten dieser Fälle folgt Raschi dem Midrasch Tanchuma, im dritten R. Eleazar im bab. Talmud, Sabbath, 97a. In allen jedoch führt Ibn Esra als den Urheber der von ihm verworfenen Ansicht R. Jeschua an. Dasselbe thut er zu Hosea 5; 7, wo R. Jeschua ebenso wie Raschi *וְיָבֹלַע* auf den Monat Ab bezieht. Auch im Psalmen-Commentar führt Ibn Esra zweimal Erklärungen Jeschua's an, die auch bei Raschi zu lesen sind, zu 119, 160 die Beziehung von *וְיָבֹלַע* auf das erste Sinajwort und zu 149, 6 den Zusammenhang beider Vershäufte. Es wäre fast absurd, anzunehmen, dass die Schriften des französischen Rabbinen auf den ihm durchaus gleichzeitigen jerusalemischen Karäer von Einwirkung gewesen seien. Vielmehr müssen diese Uebereinstimmungen auf den Einfluss zurückgeführt werden, welchen das Studium rabbinischer, besonders midraschischer Werke auf Jeschua geübt hat. Wie weit dieser Einfluss ging, zeigt z. B. die Art, wie er einmal den Mischnasatz *כִּי מֵאֲמֹרֹת נִכְרָא* (Pinsker, Likk. Kad., Anhang S. 72). Für ihn spricht auch deutlich genug die midraschartige Anlage und der Titel seines Homilienwerkes *כְּרַאשֵׁי רַבָּה*.

Ibn Esra's Zeitgenossen, ausdrücklich als Ketzer gebrandmarkt wird.¹

Es müsste aber die ältere exegetische Literatur der Karäer in weiterem Umfange bekannt sein, um ihre Verdienste und ihre Einwirkung auf die rabbanitische, namentlich Ibn Esra, genauer zu untersuchen. Solch' eine Untersuchung gehört auch gar nicht in den Rahmen dieser Abhandlung. Was aber der Karäismus durch sein Auftreten in einer Zeit der Stagnation für das Judenthum und speciell für das Zustandekommen einer freien Bibelforschung geleistet hat, das bildet den Titel seiner geschichtlichen Berechtigung, das ist auch von einer gerecht würdigenden Geschichtsforschung zur Genüge erkannt worden. Mit dem Rufe: „Forschet in der Schrift!“ hat das Karäerthum die erste eigentliche Exegese im nachtalmudischen Judenthum angebahnt. Es hat eine stattliche Reihe von Bibel-erklärern geliefert, bevor die alle Vorgänger verdunkelnde Sonne Saadja's erschien. Die Losung: „Forschet in der Schrift!“ wird fortan von den Lehrern des traditionstreuen Judenthums angenommen und viel erfolgreicher verwirklicht; aber wir dürfen nie vergessen, dass es das Karäerthum war, welches zuerst mit ihr das Bedürfniss einer freien Schrifterklärung ausdrückte. Das Karäerthum war es aber auch, welches durch seinen Widerspruch gegen die Tradition die Träger und Lehrer derselben nöthigte, den wahren Schriftsinn überall in seine Rechte einzusetzen und das wahre Verhältniss der heiligen Schrift zur Traditionsliteratur sich immer klarer zum Bewusstsein zu bringen.

Wie hat sich Ibn Esra dies Verhältniss gedacht? Diese Frage ist hier angebracht, weil ihre Beantwortung die positive Seite seiner Polemik gegen die Karäer zeigt. Ein scharfer und klarer Geist wie Ibn Esra musste doch darauf bedacht sein, nicht nur die Stellung des Gegners anzugreifen, sondern auch seiner eigenen eine feste Grundlage zu geben. Die Aeusserungen Ibn Esra's sind deutlich genug, um einen Einblick in seine Ansicht über diesen Punkt zu gestatten. Wie schon aus der Einleitung zum Pentateuch-Commentar ersichtlich ist, schreibt er der traditionellen Auslegung und Erweite-

rung der biblischen Satzungen sozusagen ein selbständiges Dasein zu: sie ist ebenso überliefert, wie die schriftliche Lehre selbst.¹ Das Dasein der Tradition ist aber auch nothwendig, um das Schwanken in Bezug auf die in der Schrift enthaltenen Gebote zu verhindern; denn man kann die Schriftstellen auf verschiedene Weisen erklären, darum bedürfen wir in allen Gesetzbefehlen der traditionellen mündlichen Lehre.² Durch diese Nothwendigkeit der Ergänzung verliert die Schrift keineswegs ihre Würde, denn die Wurzeln der Gebote sind in ihr enthalten.³ Ist einmal die Nothwendigkeit der Tradition klar, so ist auch ihre Glaubwürdigkeit eine erwiesene, in allen Fällen, wo sie die gesetzlichen Vorschriften erläutert und näher bestimmt.⁴ Auch da, wo der Verstand im Schrifttexte einen andern Sinn finden lässt, gilt nicht das von uns Gefundene, sondern das von den Tradenten des Religionsgesetzes — מעתיקי הדת — Ueberlieferte ist gesetzliche Norm.⁵

Wohnt so der Tradition eine in sich selbst beruhende und gewissermassen von der heiligen Schrift unabhängige Autorität bei, so ist es für die Kraft dieser Autorität durchaus nicht von Belang, ob sie auch gleichzeitig im Schrifttexte eine Begründung hat. Die Aussagen der Tradition sind an sich

¹ Das Argument für das Vorhandensein der Tradition, aus der nothwendigen Annahme einer solchen für die integre Forterhaltung der schriftlichen Lehre, findet sich auch bei Juda Halewi, Kusari III, 33. Ibn Esra gebraucht es besonders deutlich im Sefer Haibbur 7b (ed. Lyck).

² Zweite Recension zu Exodus 35, 3 (ed. Prag, S. 112). Ibn Esra wird nicht müde, die unumgängliche Nothwendigkeit der Tradition immer wieder hervorzuheben. So Leviticus 11, 29 in Bezug auf die unreinen Vögel; Levit. 20, 9, Art der Todesstrafen; Numeri 30, 3, Alter der Majorennität; Deuter. 17, 6, Zeugenbestimmungen; zweite Rec. zu Exodus 12, 17 und 24, Pesachvorschriften; ib. zu 16, 29, Sabbathgesetze, ganz so auch zu Jesaja 58, 13; ib. 20, 14, Kürze der letzten fünf Gebote.

³ Zu Deuter. 30, 10 עיקר המצות שם ואם צריכים פירוש קבלה.

⁴ Ibn Esra kommt sehr oft darauf zurück. S. zu Gen. 32, 32; Exod. 12, 8; 21, 2 עליהם נסמך בכל; Lev. 20, 3; 21, 7; 27, 7; Numeri 3, 38; 6, 23; 9, 10; Deuter. 6, 4, 7; 14, 28.

⁵ S. Numeri 31, 23; 5, 6 (beidemal: מעתה רחבה מערתו); Deuter. 12, 15 (wo sich Ibn Esra auf die ihn etwas compromittirnde Unterredung mit dem Karäer, zu Levit. 7, 20, bezieht); Deuter. 16, 1.

¹ Sefer Hakkabbala, Ende. S. Fürst, Gesch. des Kar., II, 167.

stark genug und bedürfen nicht anderweitiger Bestärkung.¹ Wenn also in der Traditions-Literatur irgend eine gesetzliche Bestimmung aus der Schrift so deducirt wird, dass ein vollständiger Widerspruch zwischen dem natürlichen, grammatischen Sinne der Stelle und dem aus ihr deducirten Inhalte offenbar ist, hindert nichts anzunehmen, dass diese von den Männern der Tradition versuchte Herleitung keine Exegese beabsichtigt, sondern eine blosser Anlehnung oder ein Mnemonicon² sein will. Am deutlichsten hat dies Ibn Esra in der zweiten Recension zu Exodus 22, 8, S. 57, formulirt. „Folgendes — heisst es da — spreche ich als Grundregel aus: Wir haben im Pentateuch gewisse Stellen, welche von unseren Weisen zu einer Art Anlehnung benutzt wurden, von denen sie aber den eigentlichen Sinn gekannt haben.“³ Ibn Esra zeigt dies an der Ableitung des dem Gatten zustehenden Erbrüchtes von Numeri 27, 11,⁴ sowie an anderen ähnlichen halachischen Deductionen, wie Deut. 28, 6 (הבכור); Exod. 22, 8 (לעם נכרי).⁵ — Wo jedoch zwei gleichberechtigte Erklärungen der selben Stelle einander

וּרְבִירִי קִבְּלָהּ הֶחָק וְאֵין צִרְיָהּ חֶק. Ibn Esra fertigt damit — zu Exodus 13, 9 — Moses Giquatilla ab, welcher aus Jesaja 48, 13 und Richter 5, 26, wo im Parallelismus יָדִי von יָמִין unterschieden wird, beweisen will, dass יָד wirklich die linke Hand bedeutet, wie die Tradition bestimmt. Ibn Esra verschweigt vielleicht absichtlich, dass schon eine Borajtha beide Bibelstellen ebenso verwendet (Menachoth 36 b f.).

² אִם אֵין רִאִי וְאִם אִם, letzteres nach dem bei Tannaiten häufigen רִאִי. אִם אִם, gebraucht Ibn Esra in einem weitern Sinne als der Talmud.

³ Noch entschiedener sagt Ibn Esra das Letztere in Jesod Mora, c. I: Die Weisen kannten den einfachen Schriftsinn eher als alle folgenden Generationen: וְהָיָה יָדָם הַפֶּשֶׁט יוֹתֵר מִכָּל הַדִּוְרֹת הַבָּאִים אַחֲרֵיהֶם. Von modernem Gesichtspunkte aus wird dies durch Sachs (Religiöse Poesie der Juden in Spanien, S. 161) so ausgesprochen: „Das Volksgefühl und Gesamt-leben ist ohne Grammatik und kritischen Apparat ein viel besserer Ausleger, als die nachher eintretende philologische und hermeneutische Kritik“.

Baba Bathra 109, b. — Vgl. Einleitung zu שפת ברורה ed. Lippmann, 4 b.

Ebenso sagt er zu Exodus 23, 2 (zweite Recension, S. 66): „Unsere Weisen wollten von hier die Regel ableiten, dass sich die Entscheidung nach der Mehrheit zu richten habe. Was sie thaten haben, d. h. die Sache selbst, ist gewisse Wahrheit, aber den Schriftvers haben sie nur als mnemonisches Mittel angewendet, wie ich oben erklärt habe.“ — S. auch Jesod Mora, c. VI.

gegenüberstehen, wie z. B. ob man das Gebot von den Zeichen an Hand und Stirne, sowie das von den Schaufäden in einer sinnlichen oder in figürlicher Bedeutung zu nehmen habe, da fällt das Ansehen der Tradition schwer genug in's Gewicht, um der einen von beiden den Vorzug zu verschaffen; in solchem Falle ist also die Tradition für die Exegese selbst massgebend.¹

Aus diesen Ansichten,² welche hier nur referirt, nicht beurtheilt werden sollten, geht zweierlei hervor. Die Exegese Ibn Esra wurde durch sie nur gefördert; denn mit der Unabhängigkeit der Tradition von der Exegese hatte er auch die möglichst volle Selbständigkeit der Exegese ausgesprochen und sie von jenen Fesseln befreit, welche die Rücksicht auf religiöse Praxis ihr auferlegen muss, und von denen, wie wir sahen, die Karäer sich nicht freimachen konnten, trotz oder vielmehr wegen ihres Schriftprinzips. — Ferner ist klar, dass der Traditionsglaube Ibn Esra's gegen alle Verdächtigung geschützt ist. Diese Verdächtigung, dass nämlich Ibn Esra mit seinen fortwährenden Versicherungen, in der Tradition sei Wahrheit, nicht seine wahre Meinung aussprach, sondern dass er vielmehr mit seiner eigentlichen esoterischen Ansicht zurückhalte, finden wir besonders scharf beim Karäer Elija Baschjazi.³ Er sagt unter Anderem; Ibn Esra habe auf die öffentliche Meinung seiner Bekenntnisgenossen Rücksicht genommen, wie das auch Maimuni, nach dem Geständnisse seines Commentators Narbôni, gethan habe; Ibn Esra habe damit einen „sechsten Weg“ eingeschlagen.⁴ Er habe auch den Karäern von

¹ Schluss der Einleitung; Commentar zu Exodus 14, 9, besonders in der zweiten Recension.

² Etwas zurückhaltender, aber im Grunde ganz so, äussert sich auch Jehûda Halewi im Kusari; s. besonders III, 73 Anfang. Vgl. auch R. Samuel Hannagid im Mebô s. 9. הגדה.

³ Addereth Elija ed. Goslow 6be.

⁴ אמנם חלק בכור לפרסום כפי מה שעשה החכם המימוני באמרו (sic) הגרמני ואין זה אלא ככנין החומה סביב זה דרך שני דעות Die ziemlich malitiose Bemerkung, das sei der „sechste Weg“, will gewiss sagen, Ibn Esra hätte in seiner Einleitung noch einen sechsten ebenfalls von ihm selbst, gleich dem fünften, beschrittenen Weg auführen können, den der Verheimlichung.

ihnen nie gehegte Ansichten fälschlich zugeschrieben, um dieselben zu widerlegen und ihre Urheber herabzusetzen, ganz so wie es Abu Hamd — d. i. Alghazâlî — in Bezug auf die Philosophen gethan habe. Diese auch auf Unrichtigkeiten¹ sich stützende Anklage des karäischen Gelehrten gegen den heftigen Bekämpfer seiner Ahnen ist, was nicht besonders bewiesen werden muss, eine tendentiöse. Ibn Esra hat in seinen Commentaren mit so Manchem, zuweilen ganz unnöthiger Weise, heimlich gethan; aber seine Ansichten über Tradition und über das Verhältniss derselben zur Exegese hat er oft und deutlich genug ohne Hehl zum Ausdrucke gebracht.

V.

Allegorisirende Exegese.

Während in den übrigen von Ibn Esra erwähnten ‚Wegen‘ fest umgrenzte Gebiete aus der Geschichte der Biblexegese uns vorgeführt werden, die gaonäische Zeit, die karäische Schule, die deraschistische Exegese der christlich-europäischen Länder, ist der dritte Weg ohne irgend einen Hinweis auf bestimmte Vertreter desselben gelassen. Was wir unter ihm zu verstehen haben, ist klar; man kann nicht im Ungewissen darüber sein, welche Art der Auslegung Ibn Esra mit folgenden Worten schildert: ‚Der dritte Weg ist Finsterniss und Dunkel, er befindet sich ausserhalb der Kreislinie. Ihn beschreiten Jene, die aus eigener Einsicht für alle Dinge Geheimnisse erdichten, in dem Wahne, dass alle Lehren und Vorschriften Räthsel seien. Ich will mich nicht dabei aufhalten, sie zu widerlegen, da sie in vollständigem Irrthum befangen sind und die Dinge nicht richtig abgetheilt haben.‘²

¹ So behauptet er, was übrigens alter karäischer Irrthum, Jepheth ben Ali sei der Lehrer des 200 Jahre spätern Ibn Esra gewesen, ferner dieser habe in den meisten Fällen den Erklärungen Jepheth's beigezeichnet, was aber nur selten der Fall ist.

² Das heisst, wie aus dem Folgenden hervorgeht, ihre Auslegungsart nicht am richtigen Orte angewendet haben.

Es ist die allegorisirende Exegese, die hier in scharfer Kürze abgewiesen ist. Aber es ist bedauerlich, dass Ibn Esra, der offenbar von einer zu seiner Zeit üblichen Allegoristik spricht, keinen Namen und kein Beispiel zur Ergänzung hinzufügte, um so bedauerlicher, als wir nicht mehr in der Lage sind, diese Lücke auszufüllen, indem kein Commentar aus Ibn Esra's Zeit und der ihm vorausgegangenen als Illustration dieses dritten Weges sich erhalten hat.¹

Erst ein halbes Jahrhundert nach Ibn Esra beginnt in der Kabbala die mystisch-allegorisirende Bibelerklärung eine Macht zu werden; und noch länger währte es, bis durch Maïmûni's Schriften die Philosophie einen solchen Einfluss auf die Exegese hatte, dass Sabbathredner in ihren Auslegungen auch biblische Erzählungen als Hülle für aristotelische Philosopheme ausgaben und die Bannstrahlen der Rabbinen auf sich luden. Mystik, wie sie von den Schülern Isaks des Blinden angebahnt wurde, kann auch Ibn Esra in seinem dritten Wege nicht gemeint haben;² es hätte sich sonst etwas von diesen Anfängen der Kabbala erhalten. Eher ist zu glauben, dass er durch philosophische Studien bewirkte Allegorisirung der heiligen Schrift abweist. Wenn wir auch keine Zeugen philosophischer Allegoristik aus jener Zeit besitzen, so ist Ibn Esra's Aussage an sich genügendes Zeugniß, und dass diese Art der Exegese schon ziemlich beliebt und entwickelt gewesen sein muss, beweist die Stelle, welche er ihr unter den übrigen Methoden zutheilt.

Was war nun das Wesen dieser allegorisirenden Methode? Ibn Esra's kurze Beschreibung kennzeichnet es deutlich genug; wir erkennen in ihr die Merkmale jeder Allegorese. Der erste Versuch, die Bibel allegorisch zu erklären, wie er unter dem Einflusse Plato's und der Stoa in Alexandrien gemacht worden war und in den Schriften Philo's verewigt ist, dieser Versuch trägt Alles an sich, was jede folgende allegoristische Exegese charakterisirt. Diese entsteht aus einem doppelten Bedürfnisse; für die Anschauungen der philosophischen Schule, der man

¹ Siehe übrigens unten S. 67.

² Ibn Esra citirt häufig das Buch Jezira, auch Raziel und Schîr Kômâ. Doch behandelt er sie wie agadistische Schriften.

angehört, für die eigenen Anschauungen sucht man gerne die Autorität der Offenbarungsschriften zu gewinnen, und andererseits was in diesen Schriften als widerspruchsvoll, als unwürdig, als zu einfach und kleinlich erscheint, dem sucht man einen höhern, inneren Sinn zu unterlegen. Beide Bedürfnisse kommen sich gewissermassen entgegen und aus ihnen entwickelt sich dann jenes System, welches oft mit bewundernswerthem Scharfsinne, oft aber auch mit äusserster Verkehrtheit für alles noch so Fremdartige im Texte Anhaltspunkte findet und wiederum aus allen, auch den unscheinbarsten Einzelheiten des Textes etwas zu machen versteht. Bedenklich wird dieses System dann, wenn es sich auf geschichtliche Erzählungen und auf gesetzliche Vorschriften erstreckt, die einen wie die anderen zu Symbolen und blossen Hüllen eines tiefern Sinnes verflüchtigt. Es ist bekannt, dass in Alexandrien die allegorisierende Bibelauslegung in der That so weit gekommen war, und dass Philo, der ihren Höhepunkt bezeichnet, der aber ein treuer Anhänger des väterlichen Glaubens und der israelitischen Ueberlieferungen war, nachdrücklich gegen die Missachtung der Gebote, welche jene Auslegung hervorgerufen hatte, eifert. Wie verhielten sich hierin die Exegeten, welche Ibn Esra im Auge hat? Wären sie in ihrer Allegoristik so weit gegangen, ihr auch praktische Einwirkung auf die Ausübung der biblischen Vorschriften zu gestatten, so hätte sich irgend eine Spur solcher Ausschreitung erhalten. Nur so viel können wir festhalten, dass sie ihre geheimnissuchende Allegoristik auch auf die gesetzlichen Theile der heiligen Schrift ausdehnten und, wie sich Ibn Esra ausdrückt, auch in den Lehren und Vorschriften Räthsel erblickten, Räthsel, zu denen ihnen ihre philosophischen und anderweitigen Kenntnisse die Lösung liefern mussten.

Wir müssen gleich hier uns klar zu machen suchen, was Ibn Esra, der doch auch die biblischen Vorschriften sich nicht ohne geistigen Hintergrund gedacht hat, in Bezug auf diesen Punkt als die eigene Anschauung aufgestellt hat. Am besten gibt Aufschluss darüber die Schrift Jesôd Môra, welche sich hauptsächlich mit der Classificirung und den Gründen der Gebote beschäftigt. Nur eine Hauptstelle aus derselben sei hervorgehoben. „Einige Gebote — so heisst es im fünften

Abschnitte — sind Grundgebote, welche an keinen Ort, an keine Zeit, noch an sonst etwas gebunden sind und im Herzen wurzeln, Gebote, welche auch vor der mosaischen Gesetzgebung durch Vernunftprüfung bekannt waren. Andere Gebote sind dazu gegeben, um an die erstgenannten zu erinnern, wie Pessach, Laubhütte, Sabbath u. s. w. — Es ist im Grunde die Eintheilung Saadja's in Vernunftlehren und offenbarte Gesetze; aber die Bedeutung der letzteren als Erinnerungsmittel — וְזָכַר — für die Wahrheiten der Vernunft ist bei Ibn Esra allein scharf und consequent durchgeführt. Auf diesen höhern Zweck der Ritualgesetze spielt er auch im Commentar zu Leviticus 18, 4 an, wo er meint, deshalb werde ihre Einschärfung mit den Worten: „Ich bin der Ewige, euer Gott“ verstärkt, weil, „wer ihr Geheimniss versteht, dem verleihe der Ewigelebende das ewige Leben“; das soll gewiss nichts anderes sagen, als dass, wer die höheren Wahrheiten erkannt hat, zu welchen die Uebung der Gebote hinlenken soll, der Unsterblichkeit theilhaftig wird.² Noch klarer spricht er von dem Vorzuge, welcher der geistigen Auffassung der Gebote gebührt, im siebenten Abschnitte des Jesôd Môra. „Alle Gebote werden entweder mit dem Glauben des Herzens, dem Geiste, geübt, oder mit dem Munde oder durch Handlungen. Wie aber die Eins in jeder Zahl gefunden wird, so bedarf jedes von der Sprache oder der That abhängige Gebot der im Geiste ruhenden Wurzel; ohne diese ist Alles nichtig und leer.“ Auch könne — heisst es dann im achten Abschnitte — der Einsichtige viele Gründe erkennen, die in der heiligen Schrift selbst klar angedeutet sind; andere dieser Gründe sind nur für Einen aus Tausenden ersichtlich. — Einige dieser nur Wenigen erkennbaren Gründe der Gebote bilden auch einen Theil der in seinem Commentar niedergelegten „Geheimnisse“. So deutet er das Geheimniss der Opfer an, zu Levit. 1, 1;

¹ רמב"ן מדרש ד' העולם יחיד ולא ימות לעולם על כן כתוב ד' אלהים ופה ארמון לך zu Levit. 19, 19 zu verstehen. מדר ד' ע כי השלם שלם מאד, wo Ibn Esra auch denselben Vers, Genesis 26, 5, als Beleg für die vorsinnaitischen Vernunftgebote anführt, wie im Jesôd Môra. Das bemerkt auch der Suprecommentar Ohel Joseph.

² S. zu Deuter. 11, 22: בסוף הוא מדר גרול.

das der Feier des ersten Tischri, auf der Heiligkeit der Siebenzahl beruhend;¹ die Abgaben der Erstgeborenen und Zehnten sollen auf die Zähl Eins und die Zehn, als die zweite Eins des dekadischen Systems hinweisen;² die Vorschrift, dass der Nasiräer ein Sündopfer bringt und dass die Aeltesten der einem von unbekannter Hand Erschlagenen zunächst liegenden Stadt den Mord zu sühnen haben, führt er auf das Geheimniss zurück, welches in dem Satze: „Der Sünde Lohn ist Sünde“ ausgedrückt ist.³

Aus dem Bisherigen wird klar, was Ibn Esra damit meint, wenn er den Allegoristen zügibt, dass alle Gebote „mit der Wage des Herzens gewogen werden müssen“. Auch er sucht für die Gebote einen geistigen, inneren Sinn; aber derselbe lässt die Vorschrift selbst in ihrer Wortbedeutung unberührt. Er ist nur das Höhere, worauf das Gebot als seinen geistigen Grund hinweist; aber dieses Höhere selbst ist in dem Gebote mit keinem Worte ausgedrückt. Die Allegoristik hingegen glaubt die Vorschrift selbst zu erklären, ihren Wortlaut auszulegen, wenn sie irgend ein Philosophem als inneren Sinn in denselben hineinlegt. Die geistige Auffassung der Gebote, wie sie ja mehr oder weniger allen jüdischen Religionsphilosophen seit Saadja eigen ist, sucht den geistigen Gehalt, welchen sie denselben zuschreibt, in der heiligen Schrift selbst zu entdecken; die Allegoristik, mag sie von Hellenisten oder Aristotelikern oder von Mystikern geübt werden, holt den Inhalt der in die Schrift hineinzutragenden Geheimnisse anderswo her, erdichtet ihn, wie Ibn Esra sagt, aus eigenem Herzen. Dort wird zu ermitteln gesucht, was der Autor gemeint haben kann, es ist also wirkliche Exegese; in der Allegoristik wird von der Voraussetzung ausgegangen, der Text könne nicht das meinen, was sein Wortlaut besagt, er müsse vielmehr das meinen, was die dem betreffenden Ausleger zur Ueberzeugung gewordene philosophische Erkenntniss besagt. Solche Auslegung verdunkelt wirklich, wie Ibn Esra sagt, statt zu erklären; sie steht ausserhalb des der rechten Exegese zustehenden Kreises.

¹ Zu Leviticus 23, 24; vgl. auch Numeri 23, 5.

² Zu Deuter. 14, 22; s. auch Levit., Ende des letzten Capitels.

³ Numeri 6, 11; Deuter. 21, 9.

Die auf biblische Vorschriften sich erstreckende unerlaubte Allegoristik ist übrigens schon von Saadja als grundzerstörend abgewiesen worden. Ob er in seiner Zeit bestimmte Veranlassung hatte, derselben ihre gefährlichen Consequenzen vorzuhalten, kann man nur muthmassen. Er selbst spricht nur hypothetisch. „Eingehenderes Nachdenken — so beginnt er¹ — führte mich zu der Erkenntniss, dass, wenn es nöthig oder gestattet wäre, die von den Todtenbelebungen sprechenden Schriftstellen umzudeuten und ihrem Wortsinn zu entrücken, ohne dass sonst ein Zwang dazu vorläge, es ebenso nothwendig oder wenigstens gestattet wäre, auch bei den Offenbarungsgesetzen, sowie bei den Erzählungen aus der Vorzeit und den in der Bibel erwähnten Wunderzeichen andere Bedeutungen unterzulegen, so dass von ihrem Wortsinne nichts verbliebe und sie alle ganz fernliegenden Gegenständen zum Ausdrucke dienten.“ Er zeigt dann auf recht witzige Weise, mit fingirten Belegstellen, wie man das Verbot, Ungesäuertes zu essen, auf die Untersagung der Unsittlichkeit deuten, dem Verbote, am Sabbath kein Feuer anzuzünden, den Sinn unterlegen könnte, das beziehe sich auf das Feuer des Krieges, sowie mit dem Verbote, die Mutter nebst den Kuchlein auszunehmen, gemeint sein könne, man solle von den besiegten Feinden nicht Alte nebst Jungen tödten. Ebenso könne man die Thatfachen der Welterschöpfung so umdeuten, dass nichts davon übrig bliebe, und was Wunder betrifft, auch den Durchgang durch's rothe Meer und das Stillstehen der Sonne auf Josua's Geheiss durch Allegorisirung beseitigen. „Wer aber — so schliesst Saadja — sich nicht scheuet, auch bei den Schöpfungsberichten, bei den biblischen Wundern und den Offenbarungsgesetzen die Methode der Umdeutung anzuwenden, der ist damit aus dem Judenthume ausgetreten.“ Man sieht aus dem Ganzen, dass solche Allegorisirungsversuche, wie sie Saadja, wenn auch nur als Hypothesen vorbringt, zu seiner Zeit vorlagen, sowie man aus den angeführten Beispielen schliessen kann, dass es Saadja nicht einfiel, es könne Jemand auch die eigentlich erzählenden Partien der Bibel, abgesehen von dem Schöpfungsberichte, anders als geschichtlich auffassen wollen. Bestimmt weiss man nur von

¹ Eménôth VII, 1, S. 73a der Berliner Ausgabe.

den beiden, wahrscheinlich karäischen Sekten der Iudhganiten und Schadhganiten, dass sie die Verpflichtungen der Thora nur während der Tempelzeit für gültig erklärten.¹ Es lässt sich nicht schwer annehmen, dass sie zu dieser Ungültigkeitserklärung die Allegoristik zu Hilfe nahmen, wie ja vom Stifter der Iudhganiten Schahristānī berichtet, er habe, nach Art der muslimischen Bātinijja, der ganzen Thora neben dem äussern einen innern Sinn vindicirt.²

Dass es indessen eine Allegoristik gibt, welche dem Exegeten nicht nur gestattet, sondern geboten ist, das hat ebenfalls Saadja in einer Regel als hermeneutisches Gesetz ausgesprochen. 'Wir Israeliten — so sagt er gleichfalls in der Untersuchung über die Belebung der Todten,³ — glauben, dass Alles, was in den Schriften der Propheten zu lesen ist, so aufgefasst werden muss, wie aus dem Contexte und der bekannten Bedeutung der einzelnen Worte ersichtlich ist; es wäre denn, dass der einfache Sinn und Wortlaut zu einer der folgenden vier Consequenzen führte: Widerspruch mit der sinnlichen Erfahrung, Widerspruch mit der Vernunftkenntnis, Widerspruch mit einer andern Aussage der Schrift, endlich Widerspruch mit dem von den Vätern Ueberlieferten.' 'Die in solchen Fällen zu befolgende Methode besteht darin, dass man eine von der Sprache selbst an die Hand gebotene Auskunft sucht, indem aus dem Sprachgebrauche eine für die betreffenden Wörter geltende Bedeutung ermittelt wird, durch deren Annahme der Widerspruch fortfällt.' Dies zeigt auch Saadja an den vier gewählten Beispielen und schliesst: 'Solcher Umdenkungen bedienen wir uns, sowie andere Forscher, so oft einer der genannten vier Fälle eintritt.'

Sehen wir nun zu, welche Regel Ibn Esra für die erlaubte Allegorisierung aufgestellt hat, in dein zweiten Theile des dieser Methode gewidmeten Absatzes, so bemerken wir sofort, dass er die zwei letzten Fälle Saadja's gar nicht erwähnt; und

¹ Nach Jepheth ben Ali, bei Pinsker, Likk. Kadim., Text S. 26.

² S. Grätz, Geschichte, Band V, S. 517.

³ Emānōth ib. S. 71a. Vgl. auch II, 3 gegen Ende, wo er sich auf die weitere Ausführung des Thomas in der Einleitung zur Pentateuch-Uebersetzung beruft.

er thut dies mit Recht, denn was den vierten betrifft, so hatte er über die Ausgleichung des Schrifttextes mit der Tradition die schon erörterten, von denen Saadja's¹ abweichenden Ansichten, während im dritten Falle nicht immer durch Umdenkung die Schwierigkeit gehoben wird und andere exegetische Mittel anzuwenden sind.

Ibn Esra's Regel lautet: 'Wenn die Vernunft einen Ausdruck nicht duldet, oder dieser hebt eine sinnliche Erfahrung auf,² dann muss man seinen verborgenen Sinn aufsuchen, denn die vernunftgemässe Erwägung, das ist die Grundlage (der Exegese),³ da die Lehre nicht für Solche gegeben ist, die von der Vernunftkenntnis keinen Gebrauch machen, vielmehr der vermittelnde Engel zwischen dem Menschen und seinem Gotte seine Vernunft ist. Alles aber, was von der Vernunft nicht geleugnet wird, müssen wir nach dem einfachen Wortsinne erklären und in sich beruhen lassen, indem wir das deutlich Ausgesagte als den wahren Sinn anerkennen; nicht aber dürfen wir wie Blinde umhertasten und die Ausdrücke, wie wir es gerade brauchen, ziehen und dehnen, denn was frommt es, aus Klarem Verhülltes zu machen! Freilich gibt es Fälle, wo beide, der klare und der verhüllte Sinn, verbunden

¹ Am bezeichnendsten für Saadja ist in dieser Hinsicht, was er in der Einleitung zur Pentateuch-Uebersetzung, von der Pococke in der Walton'schen Polyglotte, Bd. VI, Abth. 8, ein Bruchstück veröffentlicht hat, sagt: 'Der Leser dieser Uebersetzung möge erwägen, was ich mit einem zugesetzten oder weggelassenen Worte zu verstehen gegeben habe. Thut er dies, so erhält er über viele Fragen Aufklärung, sowie er damit eine Grundlage für die Gesetzeswissenschaft, ich meine Mishna und Talmud, sowie für andere, von den Propheten Gottes überkommene Traditionen erlangt.' Ein Beispiel, wie Saadja diese Art von Exegese übt, hat Ibn Esra zu Exodus 30, 16 f. (in der zweiten Recension) erhalten.

² Subject zu יחבר אם הרעת לא תסכול דבר, או ישחית אשר כהרשעת יחבר. Subject zu יחבר ist יחבר. Für das anders als II, Samuel 22, 27 zu verstehende יחבר lesen manche Ausgaben und auch Motet; יחבר. Das gäbe auch einen guten Sinn: 'Der Ausdruck hebt das von den Sinnen -- zu einer Wahrnehmung -- Verknüpfte auf.' יחבר mit יחבר reimt Ibn Esra auch in der kleinen philosophischen Abhandlung ערוגת הבשם (Keron Chemed, Bd. II, S. 2): ראיתי הנהגה מאומה מפורר תחת היותו מחובר, ואדע כי לא נרפך ממדתו כי אם לדבר.

³ S. oben, S. 24 und S. 37, Anm. 4.

sind und beide als zuverlässig und deutlich gelten müssen, indem der Ausdruck zugleich etwas Körperliches und etwas Begriffliches besagt, wie z. B. der Ausdruck ‚beschneiden‘ im wirklichen und auch im figürlichen (vom Herzen) Sinne vorkommt. Ebenso ist in der Erzählung vom Baume der Erkenntniss ein innerer Sinn — סוד — anzunehmen, während die Erzählung auch dem Wortsinne nach wahr ist. Wenn Jemandem dies unbegreiflich vorkommen sollte, möge er sich umsehen und er wird auch unter den Naturdingen viele zu zweifachem Zwecke bestimmte Gebilde antreffen, wie die Nase, die Zunge, die Füße.¹

Was nun zunächst den letztern Punkt betrifft, die zuweilen nothwendige Annahme eines vom biblischen Autor selbst beabsichtigten doppelten Schriftsinnes, so drückt sich Ibn Esra im Jesôd Môra, Schluss des siebenten Abschnittes, ebenso darüber aus: ‚Wisse, dass die Lehre nur für Leute von Verstand gegeben ist; darum muss man die Schrift mit vernunftgemässer Erwägung erklären, z. B. ‚ich trug euch mit Adlerflügeln‘, ‚beschneidet die Vorhaut eueres Herzens‘;² ‚öffnen sollst du deine Hand‘, nach unseren Alten³ auch die Stelle Deut. 22, 17, ‚sie sollen ausbreiten das Tuch‘. Einige Stellen aber gibt es, welche sowohl im Wortsinn als wahr zu betrachten, wie auch allegorisch zu erklären sind, z. B. die Erzählung vom Garten Eden, vom Baume der Erkenntniss

¹ Wie Schickard diesen Passus missdentet hat, ist oben, S. 41, Anm. 1, gezeigt worden. Die Nase dient zur Absonderung (zur Reinigung des Gehirns, wie die Alten sich ausdrückten) und zum Athemholen; die Zunge ist Organ des Geschmacksinnes und der Sprache. Welches der zweifache Zweck der Füße sei, darüber sind die Erklärer uneinig. Gehen und Stehen sind doch gleichartige Verrichtungen, auch die eine — worauf es besonders ankömmt — nicht edler als die andere. Es ist daher nicht zu gewagt, anzunehmen, dass רגלים ein Euphemismus ist, wie Jessaia. 7, 20; 36, 20.

² Hier nimmt Ibn Esra den Ausdruck als einfache Metapher; in unserer Einleitung fasst er ihn doppelsinnig, wobei er aber das Wort ‚beschneiden‘ an sich im Auge hat.

³ Ibn Esra wählt gerade diejenige unter den von Rabbi Jisrael auf dem Wege der Allegorie gedeuteten Stellen, bei welcher derselbe nicht die Zustimmung der anderen Tannaiten erhielt. S. Sifrê, Deuter. S. 237, Mechilta zu 22, 1, jer. Kethûbôt, IV, 4 und beb. Kethûb. 16a.

und dem des Lebens, Bedeutung der Cherubim und dergleichen.¹

Ibn Esra hat auch nicht verabsäumt, in seinem Commentar den durch die Erzählung vom Paradiese allegorisch dargestellten innern Sinn zu enthüllen. Es soll in ihr von den Seelenkräften und dem durch den menschlichen Intellect anzustrebenden Zusammenhang mit Gott symbolisch die Rede sein. Um jedem Missverständnisse vorzubeugen, bemerkt er dazu: ‚Wisse, dass Alles, was wir geschrieben finden, Wahrheit ist und dass es ohne Zweifel sich thatsächlich so zutrug, aber auch ein Geheimniss ist darin verborgen.‘ Uebrigens hatte Ibn Esra in seiner allegorischen Auffassung des Paradieses einen Vorgänger und zwar Ibn Gebirôl. Er leitet nämlich den in Rede stehenden, in der ersten Recension des Genesis-Commentars viel vollständiger erhaltenen Passus² so ein: ‚Hier will ich dir andeutungsweise — ברמז — das Geheimniss des Gartens, der Ströme und der Röcke (aus Fellen) enthüllen; dasselbe habe ich bei keinem der Grossen gefunden, nur bei R. Salomo Ibn Gebirôl, gesegneten Andenkens, welcher in den Geheimnissen der Seele³ sehr kundig war.‘⁴ Auch die allegorische Deutung des Stiftszeltes, in welchem er symbolisch Makrokosmos und Mikrokosmos dargestellt findet, gibt er unter

¹ Nach Philo kann die Erzählung von den beiden Bäumen und von der redenden Schlange nur allegorisch genommen werden. S. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments, S. 168.

² Abgedruckt in Ozar Nechmad Bd. II, S. 218. Dasselbst müssen die Zeilen 15—19, der Commentar zu v. 22—24, vor Zeile 3 gesetzt werden. In der zweiten, der gewöhnlichen Recension stehen bloß die Schlusszeilen 20 bis 24.

³ סוד הנפש bedeutet einfach Seelenlehre, ebenso Kôheleth 7, 3. Auch sonst wird סוד als Bezeichnung der nur dem engeren Kreise von Fachgelehrten zukommenden Kenntnisse gebraucht, z. B. אנשי המדות יבינו אלה המדות, zu Gen. 1, 1, wo astronomische Erkenntnisse gemeint sind, ebenso zu Gen. 1, 16; 7, 4. Exodus 30, 2 heissen die Arithmetiker בעלי סוד החשבון. Daher auch der gewöhnliche Ausdruck סוד העבור für Kalenderkunde.

⁴ Von R. Salomo, dem Spanier, bringt Ibn Esra zu Gen. 28, 12 auch die Deutung, dass die Leiter in Jakobs Traum auf den obersten Intellect, הנשמה העליונה, die Engel auf die Gedanken hinweisen. Ibn Gebirôl war es auch, welcher die Ansicht Saadja's, weder die Schlange, noch die Eselin Bileam's hätten wirklich gesprochen, gegen die Einwendungen R. Samuel ben Chophn's in Schutz nahm, wie Ibn Esra zu Gen. 3, 1.

Berufung auf die Autorität des Gaôn Saadja, dessen Deutung indessen nur in der zweiten Recension ausführlicher gegeben wird.¹ — Derselben Theorie vom doppelten Sinne folgt Ibn Esra auch, wenn er zu Genesis 2, 8 meint, dass der Artikel **וְהָאָדָם** auf ein Geheimniss hindeute, was wohl heisst, dass man die Stelle nicht nur auf Adam, den Erstgeschaffenen, sondern auch auf den Menschen überhaupt zu beziehen habe.

Ein umfassendes Beispiel allegorisirender Exegese liefert Ibn Esra in seinem Commentar zum Hohenliede. Jedoch ist es nicht eigentliche Allegoristik, die er da treibt, sondern er folgt den Spuren der Agada; bezeichnet er ja selbst die von ihm dabei angewendete Methode als die des Midrasch.² Er glaubt dabei erlaubte Umdeutung des Schriftwortes zu üben, indem man beim hochangesehenen Hohenliede doch nicht glauben könne, sein Verfasser habe bloss Liebesgeschichten geben wollen; vielmehr müsse man annehmen, es sei in dem-

und Num. 22, 28 berichtet. Beide Male nennt er ihn: **ר' שלמה המפרשי**, nur ist in der zweiten Stelle **שלמה** corruptirt zu **בעל השירים השקולים**, **שמואל**. Ibn Esra selbst entscheidet sich für die buchstäbliche Fassung; nur scheint er mit der Schlusswendung zu Num. 22, 28 dennoch für Bileam's Fall die Visionstheorie annehmen zu wollen. — Philosophische Erklärungen von Ibn Gobirol citirt Ibn Esra auch zu ψ 143, 10 und ψ 150, 6.

¹ Zu Exodus c. 25, S. 80 f. Dafür fehlt hier die in der ersten Recension stehende längere philosophische Ausführung Ibn Esra's. Auch Josephus, Antiqu. III, 77, nimmt die Stiftshütte als Symbol für das Weltgebäude. — Krochmal, More Nebuche Hazeman, S. 209, meint, was schon an sich unstatthaft ist, unter **הַנֶּאֱמָר** sei R. Hai zu verstehen. Krochmal lag die zweite Recension nicht vor, sonst hätte er bemerkt, dass in der sinnigen dreifachen Parallele Saadja's sich aus dem, was Bokarel aus Hai's Sendschreiben citirt, nichts findet. Die Analogie, die Saadja zwischen den Engeln im Makrokosmos und den Gedanken in der kleinen Welt des Menschen findet, scheint auch Ibn Gobirol beeinflusst zu haben. S. die vorige Anmerkung. — Schliesslich ist zu bemerken, dass nicht, wie es in der ersten Recension heisst, 18, sondern 14 Analogien zu zählen sind. Aus **יד** ist **יד** geworden. Es ist nicht nöthig hervorzuheben, dass diese Analogien mehr agadisch spielender Natur sind und keineswegs auf einer tiefen philosophischen Grundanschauung beruhen, wie z. B. die bei Joseph Ibn Zaddik im Buch vom Mikrokosmos zu lesenden. **ובפעם השלישית יהיה מפורש על נתיבות המדרש**. Weiterhin ebenfalls in der Einleitung: **גם אני יצאתי בעקבותיהם**. Ebenso verfuhr Saadja in seinem Commentar zum Hohenliede; s. Steinschneider, Catal. Bodl. S. 2188.

selben, ebenso wie im Kleinen bei Jecheskel und Hosea, das Verhältniss zwischen der Gemeinde Jakobs und Gott, ihrem Freunde, in einem ausführlichen Gleichnisse dargestellt. Ibn Esra schied seinen Commentar auch mit Bewusstsein von den mit philosophischer Tendenz allegorisirenden Werken anderer Erklärer. Er sagt von ihnen: „Männer der Forschung haben es unternommen, dieses Buch als Allegorie zu erklären auf das Geheimniss der Welt, sowie auf die Art der Verbindung des obersten Intellects mit dem auf der untersten Wesensstufe sich befindenden Körper; Andere haben es astronomisch gedeutet. Aber Alle trägt ein Wind davon, denn sie sind nichtig. Vielmehr ist die Wahrheit, was unsere Alten überliefert haben, dass dieses Buch sich auf die Gemeinde Jakobs beziehe, und hiernach werde auch ich es erklären.“

Wir sehen aus diesen in der Einleitung zum Hohenliede stehenden Worten, dass philosophisch allegorisirende Erklärer damals nicht selten waren. Der für sie angewendete Ausdruck „Männer der Forschung“ kommt auch sonst bei Ibn Esra vor, und zwar sowohl für Philosophen, Männer der Wissenschaft, als speciell für philosophische Exegeten; ganz so wie der synonyme Ausdruck „Männer der Vernunftprüfung.“¹ Solche

¹ Es ist der Mühe nicht unwerth, dem Gebrauche beider Bezeichnungen bei Ibn Esra nachzugehen. **אנשי המחקר** sind Gen. 38, 1 Astronomen, welche wissen, dass die Bewegung von Norden nach Süden als Hinabsteigen bezeichnet werden kann; ebenso heissen Gen. 1, 2 die Astronomen, welche wissen, dass es nur eine Erde gibt: **אנשי שקל הרעת**. Den **אנשי המחקר** entlehnt Ibn Esra zu Exodus 20, 1 die aristotelische Lehre von den zehn Kategorien, deren erste das Wesen anzeigt, es sind also Philosophen. Ebenso meint er unter **אנשי שקל הרעת**, zu Koheleth 1, 3, die Philosophen, mit deren widerspruchsvollem Satze: Jedes Ding ist entweder oder ist nicht — **כל דבר יש או אין** — er den Widerspruch rechtfertigt, dass Koheleth von dem gar nicht Geborenen aussagt, er sei besser als der Geborene. — Rationalistische Erklärer, die das Wunder des in eine Schlange verwandelten Stabes auf natürliche Weise deuten wollen, nennt er in der ersten Recension, zu Exodus 4, 3, **הכחי המחקר**, dieselben in der zweiten Recension, zu 7, 12, **אנשי שקל הרעת**. Mit letzterem Namen bezeichnet er, zu Num. 22, 28, Saadja und Ibn Gobirol, welche das Wunder der redenden Eselin wegdeuteten. Was er in der zweiten Recension, zu Exodus 7, 3, von den **אנשי שקל הרעת** bringt, „Gott verhärtete das Herz Pharaos“ bedeute, Gott habe es stark zum Ertragen von Drangsalen gemacht, vindicirt er in der ersten Recension

philosophisch gebildete Bibelerklärer können wir auch als die Träger der Allegoristik uns denken, gegen welche Ibn Esra in dem dritten Wege seiner Einleitung sich wendet. Einmal zu Exodus 26, 2, bezeichnet er sie auch als Unvernünftige, welche in den 28 Ellen, dem Längenmasse der Teppiche des Stiftszeltes, die 28 Stationen des Mondes erblicken wollen.

Im Ganzen hat Ibn Esra nicht oft von dem Auskunftsmittel des doppelten Schriftsinnes Gebrauch gemacht. Mit eigentlicher Exegese unvereinbar ist es da, wo er z. B. seine Zahlensymbolik in die Bibel hineinträgt, während anderwärts auch die nüchternste Bibelerklärung solch' einen doppelten

dem R. Jeschûa. In der Einleitung zu Hiob bringt er von ihnen die Eintheilung der göttlichen Züchtigungen in drei Classen, zu Gen. 22, 1, und in der zweiten Recension auch zu Exodus 2, 26; die Eintheilung des göttlichen Wissens in ein Wissen vom Kommenden, Möglichen, und ein Wissen um das Gegenwärtige, Wirkliche. Zu Num. 20, 8 bemerken sie, dass nicht Ungehorsam Mose's Vergehen gewesen sein könne, denn wie könnte man ihm sonst als Gottesgesandten glauben. Zu ψ 102, 27 sprechen sie die von Ibn Esra bekämpfte Ansicht aus, dass der Himmel und seine Gesetze aufhören werden und Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen wird. Dem gegenüber citirt er die Meinung des Grammatikers Juda ben Chajjûg, dass die Gattungen ewig, nur die Individuen vergänglich sind. Dieselbe Meinung sprechen, zu ψ 104, 30, die חכמי התושיה, die Weisen der wirklichen Einsicht' aus, und zwar entgegen der orthodoxeren Meinung der אנשי המחקר, dass jeder Lebende nach dem Tode auferstehen wird, כל חי אחר מותו יקום. Im Excurs zu Exodus 3, 15 citirt Ibn Esra die Ansicht von der Vergänglichkeit der Individuen nebst einem schönen Gleichniss im Namen der חכמי לב. Unter דרך התושיה versteht Ibn Esra die Lehre vom Wesen der Dinge, also Metaphysik. S. Krochmal, More Noh. Hazeman, 1851, S. 263. Vgl. auch Jesôd Môra, v. XII: על כן קראו חכמי התושיה האדם עולם קטן. — Von den אנשי המחקר endlich wird noch eine an orthodox-muslimische Anschauung von der Ewigkeit des Korâns erinnernde Anschauung gebracht: כי השם יתברך בורא תמיד התורה וכפא הכבוד ואין לרם ראשית ולא יהיה לרם סוף (Gen. 1, 1 in der ersten Recension, Ozar Nechmad II, 210). Diese Zusammenstellung diene auch als Ergänzung zu der Bemerkung Steinschneider's im Artikel „Jüdische Literatur“, S. 397, Anm. 3. — Isak aus Akko kennt die Bezeichnung אנשי המחקר als festen Terminus für die המחשלתים בסתם, die Gegner der Kabbala. S. Jellinek, Nachmani's Dissertation, S. 37. Ebendasselbst sagt Isak, die חכמי המחקר wären identisch mit den בעלי העין ה', wie denn auch ein kabbalistischer Autor (Kerem Chemed VIII, 195) die בעלי הקבלה den בעלי העין entgegensetzt.

Sinn anzunehmen bereit ist. Man kann mit Ibn Esra ohne Schwierigkeit annehmen, dass die Bibel selbst mit der Erzählung vom Paradiese und Sündenfalle ausser dem Wortsinne typisch auch einen höhern Sinn verbindet, wenn es auch nicht eben der von Ibn Esra gemeinte ist.

Selbstverständlich ist die allegorische Erklärung bei den sogenannten rhetorischen Typen, d. h. den der Sprache die sinnliche Grundlage verleihenden, besonders aber im dichterischen und überhaupt höhern Styl zur Ausschmückung und Veranschaulichung der Rede angewendeten bildlichen Ausdrücken. Diese müssen natürlich nicht nach dem buchstäblichen Sinne des Wortes, sondern nach dem Sinne, den die Sprache, den der Autor mit demselben aussagen wollte, erklärt werden. Hier ist die Allegorie von der Sprache, von dem Schriftsteller beabsichtigt, die Umdeutung also Pflicht des Exegeten. Diese alle Arten der Tropen umfassende Allegorie im weitern Sinne ist so allgemein und in's Sprachbewusstsein so innig eingegangen, dass sie Missverständnissen keinen Raum bietet. Bei einem Buche aber, wie die Bibel, von dem man sich gewöhnt hatte, auch die geringsten Aeusserlichkeiten hochzuhalten und den buchstäblichen Wortlaut ebenso zu verehren wie dessen Inhalt, bei einem solchen Buche mussten die Exegeten auch ihre Berechtigung zum Umdeuten jener im weiteren Sinne allegorischen Ausdrücke hervorheben, wie wir das bei Saadja und bei Ibn Esra gesehen haben. Denn die beiden von ihnen erwähnten Fälle, in denen ein Ausdruck entweder der sinnlichen Erfahrung oder der Vernunft widerstrebt und daher nicht buchstäblich genommen werden darf, sie umfassen eben die gesammte bildliche Ausdrucksweise, die vom göttlichen Wesen ausgesagten Anthropopathien und Anthropomorphismen mit inbegriffen. Dass namentlich in Bezug auf die letzteren der Exegese das Recht auch streitig gemacht wurde, sie bildlich zu nehmen, ist bekannt genug. Bekanntlich hat erst die Philosophie Maimûni's dies Recht vollständig erobert und in das Gesamtbewusstsein eingeführt. Als Norm wurde dabei der vom Talmud entlehnte, aber in diesem in ganz anderem Sinne gebrauchte Satz aufgestellt: Die Bibel drückt sich in menschlicher Redeweise aus. Auch Ibn Esra

wendet diesen Canon häufig an,¹ und nicht nur wo der bildliche Ausdruck sich auf Gott bezieht, sondern auch wo dies nicht der Fall ist.² Ein noch viel öfter, besonders in den prophetischen und poetischen Büchern angewendeter Terminus ist bei Ibn Esra die Bezeichnung einer bildlichen Redeweise als *דרך משל*.³ Derselbe wird wiederum auch da gebraucht, wo von Gott die Rede ist.⁴

VI.

Die Anhänger des Derasch.

Mit der allegorisirenden Exegese, der philosophischen sowohl als der kabbalistischen, hat die Auslegungsweise des Midrasch Vieles gemeinsam. Auch treten sie in der Geschichte der jüdischen Biblexegese gleichzeitig und aus demselben Boden emporwachsend auf, dieser in den nationalen Lehrstätten Palästina's, jene unter den philosophisch gebildeten Schriftforschern und Synagogenrednern Alexandriens. Es sind geschichtlich nachweisbare Verhältnisse, unter welchen der Midrasch der Alexandriner so bald zur ausgebildeten Allegoristik wurde. Der wesentliche Grund ist folgender. Midrasch wie allegorisirende Exegese entsprossen aus derselben Wurzel, dem schon oben besprochenen doppelten Bedürfnisse, das von der Gegenwart Erkannte in den heiligen Schriften der

¹ Bei Anthropopathien: z. B. Gen. 6, 6; Exod. 32, 14; Jesaja 1, 24; 9, 16; Jona 4, 10; Maleachi 2, 17; *פ* 31, 3. Bei Anthropomorphismen: Gen. 11, 5; *פ* 21; Deut. 32, 10; 32, 20; Jesaja 6, 2; *פ* 31, 3. Bei sonstigen von Gott ausgesagten und seiner Erhabenheit nicht entsprechenden Ausdrücken oder Wendungen: Exod. 3, 8; 31, 17; Num. 15, 30; Deut. 5, 29; 32, 20; Jesaja 43, 24; 52, 5; 59, 2; 62, 4; 63, 8; Maleachi 2, 17; Hiob 2, 3; Ruth 1, 21. Wo von Gott eine Zeitbestimmung ausgesagt wird: *פ* 102, 26 (zu *לפנים*: *אדם*; *אין כח בלשון רק לדבר בדרך בני אדם*); Hiob 36, 26 (zu *לפנים*: *אדם*; *דברו הקדמונים על לשון בני אדם*). Ausführlicher erörtert Ibn Esra selbst diesen Canon in dem Exeurse zu Daniel 11, 1. S. auch zu Jona 4, 10.

² Zum Beispiel bei *אבות* Gen. 7, 11.

³ Die Beispiele sind zu häufig, als dass es nöthig wäre, einzelne hervorzuheben.

⁴ Zum Beispiel Jesaja 1, 14; 29, 50; 46, 4; 59, 17; Haggai 2, 33; *פ* 18, 11; 59, 9; 132, 8; 135, 14; Echa 3, 44.

Vergangenheit nachzuweisen und ferner in diesen selbst nichts als überflüssig zu betrachten, nichts unbenutzt, ungedeutet zu lassen. Das letztere Bedürfniss liefert die bei vieler Willkür auch viel Methode zeigende Weise der Behandlung des Textes, also das formale Princip, welches im Midrasch fast dasselbe ist, wie in der Allegoristik.¹ Das erstere Bedürfniss führt zu dem Inhalte der Auslegung, auf dessen Verschiedenheit denn auch hauptsächlich der Unterschied zwischen midraschischer und allegorisirender Auslegung beruht. Was die Alexandriner — man kann in der Mehrzahl sprechen, da Philo nicht der Einzige, wie auch nicht der Erste unter den Alexandrinern allegorisierte — in der Bibel suchten und zu finden vermeinten, war eine mehr oder weniger systematische Fülle aus der griechischen Bildung geschöpfter Erkenntnisse und Theorien. Die Erzählungen, Lehren und Gesetze der Bibel sollten zum Ausdruck einer ganz fremden Weltanschauung gezwängt werden. Da musste die eigentliche Bedeutung des Textes einer systematischen Umdeutung unterzogen werden: Alles wurde zum Gleichniss, die Auslegung wurde zur umfassenden Allegoristik.

Ebenso war es vorzugsweise sein Inhalt, welcher den Midrasch Palästina's vor dem Ausarten in schrankenloses Allegorisiren schützte, denn diesen Inhalt bildete niemals ein geschlossenes Ganzes von Theorien und Erkenntnissen; auch war es grösstentheils nichts Fremdartiges, was er mit dem Schriftworte vermählen wollte. Aus dem Leben und Empfinden der Nation selbst schöpfte ihr Kern, schöpften die alten Lehrer die niemals abschliessenden, die sich fortwährend ändernden und entwickelnden, zuweilen auch gegenseitig aufhebenden Glaubensansichten, Hoffnungen, Sagen, Sprüche der Lebensweisheit und dergleichen, wozu eine immer mehr sich verfeinernde Kunst der Auslegung in der heiligen Schrift die Quelle oder wenigstens den Anhaltspunkt anzugeben wusste. Da konnte es zu keiner folgerichtigen allegorisirenden Exegese kommen,² umsoweniger, als das Schriftwort selbst in der alten

¹ Dies gilt besonders für Philo. Vgl. Siegfried, Philo aus Alexandria als Ausleger, S. 160–180.

² Mit Ausnahme des Hohenliedes, wo aber die Allegorese ebenfalls echt nationalen Inhalt hatte und durch den bunten Wechsel der Einzeldeutungen sich gewissermassen selbst aufhob.

heiligen, zwar dem täglichen Gebrauch entrückten, aber nie vergessenen Sprache und mit dem schlichten, dem Bewusstsein nie sich entfremdenden Sinne wie ein Felsen dand, fest ruhend in der Liebe und Verehrung des Volkes und seiner Lehrer, und immer wieder in seiner Einfachheit hervorscheinend unter der Fülle von einander ablösendem Blätterwerk und Schlinggewächs, womit der Midrasch ihn bereicherte und schmückte.

Dass aber der Midrasch dennoch dem Emporkommen einer eigentlichen, die Darlegung des Schriftsinnes objectiv und unbefangenen Exegese hinderlich sein musste, wurde schon oben in den einleitenden Bemerkungen hervorgehoben, sowie dass derselbe zu einem noch bedeutenderen Hindernisse wurde, als er mit Abschluss der talmudischen Epoche durch Niederschreiben geheiligt und den kommenden Geschlechtern zum Gegenstande höchster Verehrung, aber auch zur Ursache von einstneidenden Problemen und inneren Kämpfen wurde. Bildet doch der Kampf zwischen den in der talmudisch-midraschischen Literatur niedergelegten Anschauungen und Schriftauslegungen und den von einer neuen, glänzenden Culturepoche getragenen und auf eine hochangesehene Philosophie gegründeten Ansichten eines der hervorragendsten Capitel in der inneren Entwicklungsgeschichte des mittelalterlichen Judenthums. Auch für die jüdische Biblexegese war dieser Kampf von entscheidender Tragweite, und in ihrem Höhepunkte, in Ibn Esra, können wir am genauesten wahrnehmen, wie er geschlichtet wurde, wie die Gebiete der kämpfenden Mächte von einander gesondert und die Bedeutung der Midrasch-Exegese in bestimmten Schranken und von der Einwirkung auf die eigentliche Exegese ferngehalten wurde. Mit welcher Schärfe dies in Bezug auf die halachische Auslegung geschah, wurde oben in kurzen Zügen gezeigt. Wie Ibn Esra der Agada gegenüber auftrat, wird am besten aus dem „vierten Wege“ seiner Einleitung ersichtlich.

Als den vierten Weg in der Bibelerklärung bezeichnet Ibn Esra den vielbeschrifteten Weg der „Gelehrten in den Ländern der Griechen und Lateiner, welche nicht auf das Gewicht der Wage — d. h. der vernunftgemässen, die Grammatik zu Rathe ziehenden Erwägung — sich stützen, sondern

auf die Methode des Derasch'. Als Beispiele führt er das zu Anfang des 12. Jahrhunderts verfasste Werk des Mainzer Töbija, Lekach Töb, und ein sonst nicht bekanntes, Ör 'Easjim, an.¹ Es ist also ein selbst geographisch streng abgegrenztes Gebiet, in welchem Ibn Esra die Exegese dem überwiegenden Einflusse des Midrasch unterworfen sieht, ein Gebiet, welches auch in der allgemeinen Culturgeschichte jener Zeit als das Reich der nur von spärlichen Bildungsstrahlen beleuchteten Christenheit von dem damals wahrhaft humane Cultur in sich schliessenden Machtkreise der Araber absticht. Auch die Geschichte der Juden, besonders aber die des jüdischen Geistes, unterscheidet nach inneren Merkmalen diese beiden Gebiete, und vor Allem ist es die Behandlung der Bibel, die zur Erkenntniss jener Merkmale beiträgt. Lange schon war in den Ländern des Islām die wissenschaftliche Ergründung der hebräischen Sprachgesetze, sowie die auf natürliche Auffassung der Schrift hinzielende Exegese in rasch vorschreitender erfreulicher Entwicklung begriffen, als in den christlich-europäischen Ländern die Beschäftigung mit der Bibel noch identisch war mit dem Studium der agadischen Literatur, welche ja auch dem poetischen Theile der Literatur, der synagogalen Dichtung ihr Gepräge aufdrückte. An die letzten Ausläufer der jüngeren Agada reihen sich die auf den Gesamtkenntniss des midraschischen Schriftthums beruhenden Werke der Darschänim, welche schon in ihrem Namen die Methode ihrer Schriftauslegung zur Schau tragen. Die Darschänim² waren aber auch die ersten eigentlichen jüdischen Exegeten in den der arabischen Cultur feindlichen Ländern. Obwohl sie der protenartigen Deutungswelt der Agada in unbedingter Ergebenheit huldigten, war ihre Aufmerksamkeit von vorneherein nicht nur auf

¹ Schickel (l. c. S. 148) hat diese Buchtitel nicht als solche erkannt, sondern übersetzt: *sed nituntur methodo Derasch doctrinam habere* (Sich bestreben, die Methode des Derasch als Lehre zu erlangen) *et hanc oculorum!*

² Dass dieser Titel nicht nur in Westeuropa, sondern auch in Griechenland üblich war, beweist Maimonid, welcher den *דרשני אלרוב*, das heisst den Darschänim Griechenlands (*דרשני* Neuron) ihr Haften an der sinnlichen Auffassung der von Gott gebrauchten körperlichen Ausdrücke vorwirft. Aus ihrer Mitte sei das ausfällige Buch *קומה שיעור* hervorgegangen. S. das kleine Gutachten bei Geiger, *נשיע קומה* S. 17 des hebräischen Theiles.

Kenntnissnahme der verschiedenen vorliegenden agadischen Deutungen, sondern auch auf eine zusammenhängende Erläuterung des Schriftwortes gerichtet. Zwar hatten die Erklärungen, die sie aus Eigenem aufstellten, häufig selbst agadischen Charakter; aber es war natürlich, dass zum vollständigen Verständniss auch reine Wort- und Sacherklärungen hinzugefügt wurden. Von da bis zum Entstehen einer einfachen, blos das Schriftwort seinem eigentlichen Sinne nach auslegenden Exegese war nur ein Schritt, aber freilich ein Riesenschritt, bei welchem vor Allem von der Herbeiziehung der Midraschdeutungen um ihrer selbst willen abgesehen und die Grundsätze einer einfachen Auslegung, anstatt nur auf einzelne Stellen, auf die Gesamtheit der heiligen Schrift angewendet werden mussten.

Diesen Schritt that der klare Geist Salomo Jizchaki's, dessen Auftreten auf den von so verschwindend geringen Vorarbeiten urbar gemachten Boden der Bibelforschung seiner Heimat im vollen Sinne des Wortes Epoche machte. Halten die Resultate seiner Exegese auch bei weitem nicht den Vergleich mit denen Ibn Esra's aus, so stand auch das, was dieser vorfand, in jeder Hinsicht unvergleichlich höher, als das Material, aus dem sich die nüchterne Exegese Raschi's emporrang. Zu sehr dürfen wir indessen dies Material nicht unterschätzen. Vollständige Vertrautheit mit sämtlichen biblischen Schriften, gründliche Kenntniss der aramäischen Versionen und der Massora, ein vom Midrasch selbst geschürfter Blick für Wortbedeutungen und eine bei aller technischen Unbehüllichkeit lückenlose, empirische Einsicht in die Regeln der hebräischen Sprache bilden eine tüchtige Grundlage für eine Exegese, welche mit dem hellsten Verstande, mit einer von seltener natürlicher Begabung getragenen und durch eine für alle Zeiten unübertroffene Erklärung des schwersten aller Literaturwerke, des Talmuds, ausserordentlich geübten Interpretationskunst gehandhabt wird. So wurde Raschi aus eigener Kraft ein Bahnbrecher des Peschat und der Begründer einer auf dem einmal gezeigten Wege rasch und glücklich vorschreitenden Schule. Samuel ben Meir und Joseph Kara übertrafen den Meister bald als nüchterne und gewandte Erklärer des Bibelwortes; und was sie, was Raschi als solche erreicht haben, das

genügt vollkommen, um auf die ganze dem Derasch anhängende Richtung im Bibelstudium ein verklärendes Licht zu werfen, so dass Ibn Esra von dieser Richtung sagen konnte, dass sie dem Punkte der Wahrheit nahegekommen, ein Lob, welches er keinem andern der besprochenen Wege zu Theil werden lässt.¹

Aber nur einen flüchtigen Seitenblick gönnt Ibn Esra den Vorzügen der französischen Exegeten, um mit der grössten Entschiedenheit gegen den Derasch als unberechtigten Bestandtheil der Bibelerklärung seine Kritik zu richten. Dass er dies mit so grosser Ausführlichkeit und Wärme thut, dafür ist der Grund, wie schon oben bemerkt wurde, gewiss in dem Umstände zu suchen, dass in den christlichen Ländern, wie sich Ibn Esra durch eigene Erfahrung überzeugen konnte, der Midrasch fortwährend in vollem Ansehen und massgebend für die Auffassung des Bibelwortes blieb. Hatte doch zwischen ihm und der neuen nüchternen Hermeneutik, welche in der Schule Raschi's erblühte, keine Auseinandersetzung stattgefunden. Wie ein frischer Schössling war diese nordfranzösische Exegetenschule neben dem alten, mit allen Wurzeln im Volksbewusstsein befestigten agadischen Schriftthum emporgekommen; er wuchs und trieb kräftige Zweige neben diesem, aber ihn aus dem Boden zu verdrängen oder auch nur den Umfang seines Einflusses einzuschränken vermochte er nicht. Oder, um ohne Bild zu sprechen, wie konnte der Derasch aus seinem Ansehen gedrängt werden, wenn selbst der zuweilen so kühne und immer so klar blickende Enkel Raschi's seinem Pentateuch-Commentar die Worte voranschickt: „Die Einsichtigen werden begreifen, dass alle Worte unserer Lehrer und ihre Deutungen richtig und wahr sind, worauf die im Tractat Schabbath stehende Aeusserung eines Amora zu beziehen ist: Achtzehn Jahre zählte ich schon und wusste nicht, dass keine Schriftstelle aus ihrem Wortsinne hinaustreten kann.“² Die Halacha's und die agadischen Deutungen leiten sich hauptsächlich von

¹ Besondere Hinweisungen für das Bisherige auf die allbekannten Forschungen von Zuz, Rapoport, Geiger und Anderen sind nicht nöthig.

² Siehe oben S. 5 f.

dem her, was in den Schriftstellen überflüssig erscheint, oder von Aenderungen im Ausdrucke. Der einfache Sinn der Stelle ist nämlich so ausgedrückt, dass man daraus zugleich die agadische Deutung ableiten kann. Z. B. aus der im Grunde unnöthigen Länge des Wortes כְּבִרָא (das heisst statt בְּרָא) haben unsere Lehrer entnommen, dass es auf Abraham hinweist.¹ Die Deutungen der Agada werden somit als vollberechtigt, als von der Schrift selbst beabsichtigt anerkannt; nur werden sie von dem in erster Reihe geltenden einfachen Sinne losgelöst, damit dieser ungehindert in seiner vollen Klarheit entwickelt werde. Dass Raschi ebenfalls mit unbefangenster Gläubigkeit sämtlichen Deutungen der Agada gegenüberstand, sie aus der Vieldeutigkeit des, einem mit dem Hammer bearbeiteten Felsstücke gleich, sich zersplitternden Bibelwortes erklärte und nur während der exegetischen Thätigkeit achtungsvoll bei Seite liegen liess, ist hinlänglich bekannt.² Ja auch bei dieser Thätigkeit befand er sich noch so sehr im Banne des Derasch, dass er vielfach agadistische Deutungen als einfachen Wortsinn annimmt, wenn auch eine besonders unwillige

¹ Anfang des Genesis-Commentars, veröffentlicht von Geiger in Kerem Chemed, Bd. VIII, S. 43. Andere Stellen sind gesammelt bei Geiger, נטעי נעמים S. 32 f.

² Es ist nicht unwichtig zu bemerken, dass der von Raschi, zu Genesis 33, 20; Exodus 6, 11, auf die Vieldeutigkeit des Bibelwortes angewendete Vers Jeremia 23, 29 ursprünglich in ganz anderem Sinne gedeutet wurde. In bab. Schabbath erklärt R. Jôchanan den Satz (פ' 68, 12): 'Der Herr gibt das Wort, der Verkünderinnen ist ein grosses Heer' so, dass jedes Wort, welches — am Sinaj — aus dem Munde der Allmacht hervorging, nach den siebzig Sprachen sich theilte, nimmt also die Sprachen sehr passend als eben so viele Herolde des Gotteswortes. Dazu citirt er eine Berajtha R. Imaels, wonach dieser den genannten Vers in Jeremia ebenso deutete: **מה פשי זה נחלק לכמה ניוצות אף כל דבור ודבור שיצא מקרא אחר יוצא לכמה** (אף מקרא אחר יוצא לכמה) (פ' 68, 12) (שבעים) als Beleg citirt, aber so, dass statt der sinaitischen Gottesworte der Schriftvers überhaupt, und statt der siebzig Sprachen, mancherlei Bedeutungen genannt werden (**אף מקרא אחר יוצא לכמה שבעים**). Offenbar hatte man später das Wort לשונות in dem ihm sonst allerdings ebenfalls zukommenden Sinne 'Bedeutungen, Versionen' genommen und den ganzen Ausspruch auf die Vieldeutigkeit des Schriftwortes angewendet. So ist auch der Ursprung des Satzes **לחורב פנים שבעים**, den auch Ibn Esra am Schluss der Einleitung bringt, deutlich. Die Zahl siebzig, für die Sprachen

Aeusserung Ibn Esra's in der Einleitung zu Sâfa berûra¹ als übertrieben abzuweisen ist. Auch äusserlich zeigt sich bei Raschi sein Ursprung aus der Schule der Darschânim, indem er oft agadische Deutungen um ihrer selbst willen neben einander vorführt.

So hatte denn Ibn Esra das Recht, der französischen Exegese wegen ihrer gelungenen Bestrebungen zur Ermittlung des wahren Schriftsinnes seine Anerkennung zu zollen, dennoch aber gegen ihre kritiklose Hochachtung des Derasch die Spitze seines Urtheiles zu richten. Denn trifft diese Spitze die Bibelcommentare eines Raschbam, eines Joseph Kârâ auch nicht unmittelbar, so trugen sie doch durch ihre Haltung gegenüber dem Midrasch indirect Schuld daran, dass dieser durch ihre lichtvollen Arbeiten an Einfluss bei ihren Landsleuten nicht einbüsste, dass diese Arbeiten nach verhältnissmässig kurzer Zeit aus der Oeffentlichkeit verschwanden und aus der ganzen Schule nur das Werk ihres Gründers, das nach seinem eigenen vielcitirten Geständnisse so sehr verbesserungsfähig war, sich in dauerndem Ansehen erhielt. Die ohne Kampf inaugurierte Epoche der nordfranzösischen Exegese machte ohne Kampf der erneuten und durch die aufsteigende Macht der kabbalistischen Mystik noch vermehrten Herrschaft des Midrasch wieder Platz.

Sehen wir nun näher zu, welchen Standpunkt Ibn Esra dem agadischen Midrasch gegenüber einnimmt. Er hat denselben in der Einleitung mit einigen Punkten gekennzeichnet. Zunächst rügt er die fortwährende Wiederholung der alten Midraschim durch die Neueren, nachdem dieselben ja in den Schriften der Alten zur Genüge zugänglich sind.² Dann wendet

die traditionelle, aber bei שבעים völlig unmotivirt, hat sich hier an die Stelle des unbestimmten כמה gesetzt und aus כמה שבעים wurde שבעים פנים. Parchon, Schluss der grammatischen Einleitung zu seinem Wörterbuche, coordinirt sogar die פנים שהתורה נדרשת בהם שלש den שבעים פנים שכתובים פנים שהתורה נדרשת בהם. — Abajji's Deutung citirt Raschi am Beginn der Einleitung zum Hohenliede.

¹ ודורות הבאים שמו כל דרש עיקר ודרש כר' שלמה ז"ל שפירש התנ"ך על דרך דרש ורוא חשב כי הוא על דרך משמ ואין כספרי פשט רק אחר מי אלה

² Auch für Raschi war dieser Grund massgebend, um die agadischen Deutungen nicht ohne Noth in zu grosser Anzahl seinem Commentar einzuvorleihen, was er freilich nicht immer festhielt. Genesis 3, 8 sagt er:

er sich zur Kritik der agadischen Aussprüche, aus welcher sich ergeben soll, dass dieselben zur wirklichen Schriftauslegung nicht zugezogen werden können, eine solche in ihnen auch nicht beabsichtigt ist. Denn

1. oft sagt der eine Derasch das dem andern Entgegengesetzte aus;¹

2. manche Midraschsätze verbergen eine innere, wenn auch nicht klar ausgedrückte Wahrheit,² wie der, dass die Thora zweitausend Jahre vor der Welt geschaffen worden sei, was wörtlich zu nehmen absurd wäre;

3. mancher Derasch bezweckt die Beruhigung schwacher Seelen in Bezug auf einen schweren Traditionssatz. Was Ibn Esra damit meint, ist nicht recht klar; vielleicht die zu halachischen Zwecken angewandte künstliche Auslegung, durch welche eine Satzung kraft scheinbarer Begründung im Bibelworte für schwache Geister, d. h. solche, die der Tradition allein nicht Glauben schenken würden, sanctionirt wäre. Doch zeigt die parallele Stelle in der Einleitung zum Echa-Commentar, dass 'Halacha' hier als Lehrmeinung überhaupt, nicht bloß halachisch zu nehmen sei. Die Stelle lautet: Einige Midraschim

Zu dieser Stelle gibt es viele Midraschenauslegungen, die jedoch von unseren Lehrern längst in Bereschith rabba und anderen Midraschwerken in ihren Arten vorgeführt sind. Ich beschränke mich auf den einfachen Sinn der Schrift und auf solche Agada, welche den sachgemässen Zusammenhang klar machen kann.

¹ יש דרש דפך דרש. Ich glaube, dieser Satz sei nicht im Zusammenhange mit dem folgenden aufzufassen, da er dann nur einen gezwungenen Sinn gibt. ויש דרש אשר לו סוד ist so viel als סוד ויש לו סוד.

² Von diesem in der ganzen spanisch-arabischen Zeit sehr gewöhnlichen Auskunfts mittel, im Midrasch eine verhüllte Wahrheit zu suchen, macht Ibn Esra auch in seinem Commentar Gebrauch, S. zu Gen. 6, 21; 9, 20; Exod. 33, 23; Deut. 32, 8. In Jesod Mōra, gegen Ende, wird ein Satz aus dem Schiur Kōma als Ausdruck für ein Mysterium gedeutet. Auch die Stellen, wo Ibn Esra Sätze aus dem Sefer Jezira anführt, gehören hierher. — Was den erwähnten Schluss des Jesod Mōra betrifft, so ist derselbe durch Interpolation und mit einigen Aenderungen und Kürzungen an den Schluss einer Abhandlung des Kairuwaner R. Nissim gerathen. S. Geiger, נספח נעמנים hebr. S. 17, deutsch S. 48; ferner Grätz, Gesch. VI, 16. Das interpolirte Stück beginnt indessen schon S. 1, Z. 2, mit den Worten שאלוני על מה שאמרו, nicht, wie Geiger will, erst in der vorletzten Zeile dieser Seite.

dienen dazu, um matte Herzen bei tiefer liegenden Gegenständen zu beruhigen;¹

4. mancher Derasch ist auf bekannte Meinungen gegründet;²

5. andere agadische Aussprüche sind wie ein nicht zur Norm gewordener Lehrsatz;³

6. mancher agadische Satz hat den Zweck, unmündige Menschen auf das Richtige hinzuführen und Solchen, die, gewissen Vögeln gleich, das helle Tageslicht nicht vertragen können, die Wahrheit durch dunkle Schriftdeutungen zu zeigen. Zum Beispiel der Derasch, dass die Welt mit dem Buchstaben Beth erschaffen sei, weil derselbe Segen bedeute, indem ברכה mit Beth anfängt. Ibn Esra führt dies ad absurdum, indem er eine Reihe von ebenfalls mit Beth anfangenden Wörtern aufzählt, die jedoch nur Schlimmes und Unheilvolles ausdrücken. Daran anknüpfend meint er,

7. auch der minder Verständige könne solche agadische Deutungen aus sich selbst produciren, freilich der mit Geist Begabte noch leichter. Daraus ist ersichtlich, dass in diesen Deutungen überhaupt nichts Festes, Verlässliches und für die wirkliche Schrifterklärung Massgebendes zu suchen ist. Sie

¹ להרריה לכות נלאת בפרקים עמוקים.

² So erklärt Ibn Esra die agadische Meinung, es gebe sieben Erden, damit seien die sieben Klimate der bewohnten Erde gemeint. (Zu Gen 1, 1.)

³ Nach Motot sind damit die bloß als Meinungen Einzelner angeführten Sätze zu verstehen. So sagt Ibn Esra auch zu Exodus 19, 17 (zweite Recension): גם אם מצאנו בתלמוד דברים והם דברי יחיד לא נלמד מהם ולא נכרישם. Als דברי יחיד verwirft er ih. zu 21, 19 die Ansicht des R. Jisrael (Berachot 60a, Baba Kamma 84a), aus ירפא ירפא wäre erwiesen, dass die Thora gestattet, ärztlichen Rath in Anspruch zu nehmen. „Denn meiner Ansicht nach ist das Richtige, sich auf seinen Schöpfer und nicht auf menschliche Einsicht zu verlassen, sowohl in astrologischen wie in medicinischen Fragen. Die Schrift sagt ja: Ich, der Ewige, bin dein Arzt. Da ist es also unnöthig, ihm einen andern Arzt beizugesellen. Diese für Ibn Esra so sonderbare Ansicht, welche er mit noch anderen Bibelstellen belegt, hat er in der ersten Recension des Exodus-Commentars deutlicher so ausgedrückt, dass man bloß für äusserliche Schäden chirurgische Hilfe beanspruchen dürfe, bei inneren von Gott gesandten Krankheiten aber Gott walten lassen müsse. Dort deutet er in diesem Sinne auch den Satz R. Ismaels, während er ihn in der zweiten Recension in seinem vollen Umfange auffasst, aber verwirft.

sind dieser gegenüber nur wie Hüllen um den Körper; das heisst wie man Kleider in unbestimmter Zahl um den Leib legen kann, ohne dass dieser dadurch irgendwie modificirt würde, so kann man zu dem einfachen Schriftsinne Midrasch auf Midrasch häufen, ohne dass jener dadurch geändert wird.¹ So ist — schliesst Ibn Esra — auch der Satz zu verstehen, dass kein Schriftvers aus seinem Wortsinne hinaustritt. Zur Illustration lässt nun noch Ibn Esra eine Menge bunter, an die ersten zwei Verse der Genesis sich anlehnenden Midraschim folgen, theils aus der alten agadischen Literatur geschöpft, theils jüngsten Ursprunges oder gar eigener Mache.² Endlich, so bricht er ab, für den Derasch gibt es kein Ende.

Systematisch ist diese Eintheilung der midraschischen Auslegungen gewiss nicht zu nennen. Eine solche war von Ibn Esra aber auch nicht beabsichtigt; ihm lag nur daran, nachzuweisen, dass der Derasch seiner ganzen Natur nach kein Recht hat, als wirkliche Darlegung des vom Texte ausgedrückten Inhaltes zu gelten. Der Derasch — sagt er an einer anderen Stelle — ist nur von aussen hinzugekommener Zusatz zum wahren Inhalte.³ Nun kann es aber auch nach Ibn Esra Fälle geben, wo ein agadischer Ausspruch an sich etwas Wahres aussagt, obwohl seine Anlehnung an die Schrift nur fictiv ist; und zwar geschieht dies dann, wenn sich Ibn Esra veranlasst sieht, wirkliche Tradition in Bezug auf irgend eine Thatsache anzunehmen. Solcher Tradition gegenüber

¹ Dasselbe Bild gebraucht Ibn Esra auch in der Einleitung zu Echa: על כן ידמו לנופות טעמי הפסוקים, והמדרשים כמלבושים בגוף דברים, מהם כמשי דקים, ומהם עבים כשקים.

² So die Deutung, dass Beth der erste Buchstabe der heiligen Schrift sei, um auf die zwei Principien alles Geschaffenen, Wesen und Form, hinzuweisen. Ebenso ist in der Zeitphilosophie begründet die Erklärung von שית (als Bestandtheil des nach dem Vorgange R. Ismaels, Sukka 49a, in zwei Worte zerlegten Wortes בראשית שית) mit den sechs (aramäisch = 6) Dimensionen. Ibn Esra selbst wird die Deutung angehört, dass die Summe der von den Anfangsbuchstaben des ersten Bibelverses bezeichneten Zahlen der Zahl der Buchstaben des Alphabets gleichkomme ($2 + 2 + 1 + 1 + 5 + 6 + 5 = 22$), dass seine sieben Wörter den sieben Grundvokalen entsprechen, oder den sieben Planeten, dass seine 28 Buchstaben den 28 Stationen des Mondes analog sind. Vgl. ob. S. 68.

³ שפה ברורה, Einleitung zu Echa, ודרש הוא תוספת טעם.

verhält er sich dann ebenso, wie gegenüber der halachischen Ueberlieferung: er nimmt sie selbst gläubig an, verwirft aber ihre Herleitung aus dem Bibelworte; z. B. Exodus 19, 1 geht aus der Exegese hervor, dass der Tag der sinaitischen Offenbarung nicht der sechste Siwan war. Dies Alles aber, schliesst Ibn Esra die Erörterung, ist nur Ergebniss der eigenen Erwägung; wir aber verlassen uns auf die Ueberlieferung, welche den Tag der Gesetzgebung auf den sechsten Siwan legt.¹ — Zu dem schwierigen Verse Amos 5, 25 bemerkt er, nach Ansicht der Alten hätten die Leviten allein in der Wüste Opfer dargebracht. Wenn dies Tradition ist, fährt er fort, nehmen wir sie an; denn was den Wortsinn und was die Vernunft-erwägung betrifft, so würden sie zu der Ansicht führen, dass sie keine Opfer darbrachten. Solche bedingte Annahme von geschichtlichen Traditionen — ואם קבלה היא נקבל — finden wir bei Ibn Esra nicht selten, so über Jesaja's Tödtung durch Manasse, zu Jesaja 1, 1; Identität von Jiska mit Sara, Genesis 11, 29; Isaks Alter zur Zeit seiner befohlenen Opferung, Genesis 21, 5. Hieher gehört auch, was er in der Einleitung zum Psalmbuche sagt: „Mit Unrecht wundern sich die Exegeten, dass am Beginn dieses Buches nicht die Ueberschrift steht: Prophetie Davids. Ist es doch auch unter den Israeliten über allen Zweifel erhaben, dass das erste Buch des Pentateuchs von Mose geschrieben ist, weil es unsere heiligen Väter, gesegneten Andenkens, so als Tradition überkommen haben; dennoch fehlt zu Anfang des Buches ein Satz wie: Gott redete zu Mose.“ Während in diesem zuletzt angeführten Falle im Consensus omnium Ibn Esra ein Kriterium für die Wahrheit der Tradition fand, konnte er natürlich ein solches Kriterium sonst nur selten anführen, daher die schon bemerkte bedingungsweise Anerkennung der Ueberlieferung. Aber nach einer Seite hin versäumte Ibn Esra nicht, einen Grundsatz aufzustellen, welcher der jüngern Sagenliteratur, die im Gewande der Tradition auf die Leichtgläubigkeit des Volkes rechnete,

¹ S. auch zu Exodus 15, 22. הקבלה על הנסמך. Besonders beachtenswerth ist, was Ibn Esra zu Exodus 16, 1 einer die Tradition stützenden Erklärung Saadja's gegenüber sagt: מה שאמר הנאן נקבלו: בעבור הקבלה לא בעבור פירושו. Zu vielen Worterklärungen wirft er dem Gaon vor, er habe sie, ohne Tradition zur Stütze zu haben, aufgestellt.

ihren falschen Nimbus benehmen sollte. Auf die in der Moses-Chronik erzählte Sage von der äthiopischen Königin, die Mose geheirathet haben soll, anspielend, sagt er zu Exodus 2, 22: „Ich will dir einen Grundsatz sagen. Jedes Buch, welches nicht von den Propheten oder Weisen nach Ueberlieferung geschrieben ist, kann kein Vertrauen beanspruchen; wie erst wenn es der richtigen Denkart widersprechende Dinge enthält. Solche Bücher sind das Buch Zerubabel,¹ das Buch Eldad Haddani und ähnliche.“² Ebenso sagt er Exodus 1, 7 (zweite Recension), was in der Moses-Chronik steht, sei nichtig, weder in der Schrift, noch in der Ueberlieferung begründet.

Zum Schlusse darf nicht unerwähnt bleiben, dass Ibn Esra auch auf Schönheiten der Agada aufmerksam zu machen pflegt. Zu Numeri 12, 1 sagt er: „Wie schön sind die Worte unserer Alten, welche von den Weisen, Aeltesten sagen: Heil ihnen, aber wehe ihren Frauen!“ — Zu Deuter. 15, 8: Der Infinitiv **מָחַר** vor dem Verbum finitum sei die gewöhnliche Redeweise; aber auch die Art, wie der Midrasch ihn deutet,

¹ Dennoch berücksichtigt Ibn Esra einmal auf eigenthümliche Weise eine Behauptung dieses in der Mitte des 11. Jahrhunderts geschriebenen Buches. In demselben heisst es nämlich, der kommende Messias führe den Namen Menachem ben Amiel (s. Grätz, Geschichte, Bd. VI, S. 66). Ibn Esra sagt nun zu Zecharia 3, 8, nachdem er selbst **צִמְח** als Bezeichnung für Zerubabel erklärt und dann erwähnt hat, dass es viele Erklärer auf den Messias deuten: **נָם אֲנִי עֲשִׂיתִי דֶּרֶךְ דָּרֶשׁ כִּי צִמַח בְּנִימְשִׁיָּא מְנַחֵם וְדָוִד בֶּן עֲמִיאל** (= 138). Jedenfalls meint Ibn Esra diesen Derasch nicht ernst, sondern gibt ihn in derselben dehnorischen Art, wie in der Einleitung die verschiedenen Deutungen zu Genesis 1, 1–2, oder wie zu Exodus 22, 16 (zweite Recension) die vorgeschlagene Deutung von **כִּמְהָרַ**, **כִּמְהָרַ**, wieviel? „200“, die zweihundert Züz des Ehepaktes, und wie zu Kohleth 5, 1 einen satirischen Verbesserungsvorschlag zu Kaliri's Pijut. David Kimchi citirt die Deutung von **צִמַח** = **מְנַחֵם** als ernst und ohne Quellenangabe: **וְעֵד דֶּרֶשׁ כִּי הָמְשָׁה מְנַחֵם שְׁמוֹ מֵנִי בְּנִימְשִׁיָּא צִמַח**.

² Ein Constantinopler Sammelband in der Bodlejana, bei Steinschneider Catalog Nr. 3442, enthält neben **דְּבָרֵי הַיָּמִים שֶׁל מֹשֶׁה אֱלֹדֶד הָרִנִּי** auch **דְּבָרֵי הַיָּמִים שֶׁל מֹשֶׁה אֱלֹדֶד הָרִנִּי**, ausserdem noch unter andern Buch Tobija, **פְּשִׁרַת אֲדָרִן** und **פְּשִׁרַת מֹשֶׁה**. Das Buch Josephon hält Ibn Esra für zuverlässig. Er citirt es unter dem Namen **בְּרִינִין**, **סֵפֶר בֶּן גִּרְיֹן**, zu Josaja 2, 1 und Chaggai 2, 9, behufs historischer Angaben aus der Zeit des zweiten Tempels, zu ϕ 120, 5 zur Erklärung des Volknamens **מִשְׁך**, zu ϕ 49, 5 zur Erklärung von **אֵר** (das Licht der künftigen Welt).

ist schön.¹ Indessen noch häufiger ist die Bezeichnung **דֶּרֶךְ דָּרֶשׁ**² für irgend eine an die Weise der Agada erinnernde Erklärung, zugleich als Verurtheilung derselben zu finden. Er gebraucht sie bei Erklärungen von Raschi,³ Saadja,⁴ Jona Ibn Ganach⁵ und anderen von unbekannter Herkunft.⁶

VII.

Schluss.

Den letzten Absatz seiner Einleitung widmet Ibn Esra dem fünften, als dem von ihm selbst beschrittenen Wege, doch eine eigentliche Charakteristik desselben hat er damit nicht geboten. Nur die Gesinnung, die ihn bei seiner Exegese leitet und was er zunächst mit ihr bezweckt, schildert er mit kurzen Sätzen, um dann nochmals in den kritischen Ton zu verfallen und seine exegetische Methode auch den Massoreten gegenüber abzugrenzen. Er meint damit die Kleinigkeitskräuter, welche für die geringste Eigenthümlichkeit des Textes, und sei sie noch so äusserlich und nebensächlich, einen Grund entdecken wollen und an Buchstaben und Punkte die abenteuerlichsten Deutungen knüpfen. Besonders bot die ohne Grund wechselnde Scriptio plena und defecta der langen Vokale dazu Veranlassung. Auch im Jesôd Môra c. I. spricht Ibn Esra von

¹ **גַּם הָרֶרֶשׁ יָפֵה**. Vgl. auch zu Numeri 14, 22 und Kohleth 10, 1. Eigenthümlich sind drei Stellen, alle im Commentar zu Jesaja (6, 1; 14, 19; 41, 2), bei denen Ibn Esra die Deutungen anführend, meint, sie wären auch richtig, aber dann die eigene Erklärung als die wahre folgen lässt.

² Auch **הָרֶרֶשׁ**.

³ Zu Amos 1, 9; Zacharia 1, 8; ϕ 16, 2. An keiner dieser Stellen nennt er Raschi, sondern führt nur seine Erklärung als **וְיֵשׁ אָמַר** oder **רַמְפֶּרֶשׁ** an.

⁴ Zu Exodus 31, 2.

⁵ Zu Genesis 3, 8.

⁶ Zu Exodus 5, 1 (zweite Recension) heisst es: **וְיֵשׁ אָמַר שֶׁעַל יוֹם מִתֵּן חֹרֶה**. Diese Ansicht citirt Joseph Kara im Namen seines Vaters (Geiger, Parschadathâ, S. 38, des hebr. Theilens), der sie aber an Exodus 3, 12 anknüpft, zu welcher Stelle auch Raschi ohne Quellenangabe bietet.

Solchen, die für jeden Fall dieser wechselnden Schreibart einen Grund suchen. In der Einleitung zu Sâfâ berûrâ (ed. Lippmann 6b) wendet er sich noch schärfer gegen das mit den massoretischen Eigenthümlichkeiten des Textes getriebene Unwesen: „Die Gelehrten der Massora haben aus sich selbst Gründe für volle und mangelhafte Schreibung ersonnen, die aber nur von Denen für voll genommen werden, die Mangel an Verstand haben.“¹ Auch dort wie hier führt Ibn Esra diese geringfügigen Unterschiede auf die Willkür des Schriftstellers zurück; Mose habe es vorgezogen, heisst es hier, מלך ohne Wâw zu schreiben, die Redacteurs der Proverbien schreiben das Wort mit Wâw, wobei zu berücksichtigen sei, dass eine Menge von Jahren zwischen ihnen liege.²

Ein kleines, aber besonders wichtiges Gebiet der Massora hebt dann Ibn Esra ausdrücklich hervor. Es sind die unter dem Namen תקן סופרים bekannten Stellen, an welchen nach alter Ueberlieferung zur Zeit der Soferim Aenderungen vorgenommen wurden, um die Gott schuldige Ehrfurcht geltend zu machen. Die Annahme solcher Aenderungen, meint Ibn Esra, ist bei richtigen Erklärungen unnöthig. Noch deutlicher spricht er dies im Schlussabsatz des Sefer Zachûth aus. Er gibt auch dort für einige Stellen Erklärungen, nachdem er die Annahme von Tikkûn Soferim für blosser Ansicht eines Einzelnen, das heisst nicht für wahre Ueberlieferung erklärt hat. Es lag dies im ganzen Systeme Ibn Esra's, dass er für die volle Integrität des Textes auch der talmudischen Tradition gegenüber in die Schranken trat, wie er das nach anderer Richtung Ibn Ganâch gegenüber gethan hat.

Nach der Massora folgt die Auseinandersetzung mit dem andern von der alten Zeit überkommenen exegetischen Hilfsmittel, mit dem Targum, von dem nur das sanctionirte baby-

וחכמי המסורת בראו מלכס מעמים למלאים וחכמים והם טובים למלא כל חסר רק לתנוקות מעמדם טובים הם. In der Einleitung: חסר.

Vgl. auch צורת ה' ed. Lippmann 72a. Wie die Deutung der Massora eine Literatur hatte, beweist auch die Aussage R. Tam's in seiner Verteidigungsschrift für Menachem ben Saruk gegen Dûnasch (ed. Filipowski, 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000. 1001. 1002. 1003. 1004. 1005. 1006. 1007. 1008. 1009. 1010. 1011. 1012. 1013. 1014. 1015. 1016. 1017. 1018. 1019. 1020. 1021. 1022. 1023. 1024. 1025. 1026. 1027. 1028. 1029. 1030. 1031. 1032. 1033. 1034. 1035. 1036. 1037. 1038. 1039. 1040. 1041. 1042. 1043. 1044. 1045. 1046. 1047. 1048. 1049. 1050. 1051. 1052. 1053. 1054. 1055. 1056. 1057. 1058. 1059. 1060. 1061. 1062. 1063. 1064. 1065. 1066. 1067. 1068. 1069. 1070. 1071. 1072. 1073. 1074. 1075. 1076. 1077. 1078. 1079. 1080. 1081. 1082. 1083. 1084. 1085. 1086. 1087. 1088. 1089. 1090. 1091. 1092. 1093. 1094. 1095. 1096. 1097. 1098. 1099. 1100. 1101. 1102. 1103. 1104. 1105. 1106. 1107. 1108. 1109. 1110. 1111. 1112. 1113. 1114. 1115. 1116. 1117. 1118. 1119. 1120. 1121. 1122. 1123. 1124. 1125. 1126. 1127. 1128. 1129. 1130. 1131. 1132. 1133. 1134. 1135. 1136. 1137. 1138. 1139. 1140. 1141. 1142. 1143. 1144. 1145. 1146. 1147. 1148. 1149. 1150. 1151. 1152. 1153. 1154. 1155. 1156. 1157. 1158. 1159. 1160. 1161. 1162. 1163. 1164. 1165. 1166. 1167. 1168. 1169. 1170. 1171. 1172. 1173. 1174. 1175. 1176. 1177. 1178. 1179. 1180. 1181. 1182. 1183. 1184. 1185. 1186. 1187. 1188. 1189. 1190. 1191. 1192. 1193. 1194. 1195. 1196. 1197. 1198. 1199. 1200. 1201. 1202. 1203. 1204. 1205. 1206. 1207. 1208. 1209. 1210. 1211. 1212. 1213. 1214. 1215. 1216. 1217. 1218. 1219. 1220. 1221. 1222. 1223. 1224. 1225. 1226. 1227. 1228. 1229. 1230. 1231. 1232. 1233. 1234. 1235. 1236. 1237. 1238. 1239. 1240. 1241. 1242. 1243. 1244. 1245. 1246. 1247. 1248. 1249. 1250. 1251. 1252. 1253. 1254. 1255. 1256. 1257. 1258. 1259. 1260. 1261. 1262. 1263. 1264. 1265. 1266. 1267. 1268. 1269. 1270. 1271. 1272. 1273. 1274. 1275. 1276. 1277. 1278. 1279. 1280. 1281. 1282. 1283. 1284. 1285. 1286. 1287. 1288. 1289. 1290. 1291. 1292. 1293. 1294. 1295. 1296. 1297. 1298. 1299. 1300. 1301. 1302. 1303. 1304. 1305. 1306. 1307. 1308. 1309. 1310. 1311. 1312. 1313. 1314. 1315. 1316. 1317. 1318. 1319. 1320. 1321. 1322. 1323. 1324. 1325. 1326. 1327. 1328. 1329. 1330. 1331. 1332. 1333. 1334. 1335. 1336. 1337. 1338. 1339. 1340. 1341. 1342. 1343. 1344. 1345. 1346. 1347. 1348. 1349. 1350. 1351. 1352. 1353. 1354. 1355. 1356. 1357. 1358. 1359. 1360. 1361. 1362. 1363. 1364. 1365. 1366. 1367. 1368. 1369. 1370. 1371. 1372. 1373. 1374. 1375. 1376. 1377. 1378. 1379. 1380. 1381. 1382. 1383. 1384. 1385. 1386. 1387. 1388. 1389. 1390. 1391. 1392. 1393. 1394. 1395. 1396. 1397. 1398. 1399. 1400. 1401. 1402. 1403. 1404. 1405. 1406. 1407. 1408. 1409. 1410. 1411. 1412. 1413. 1414. 1415. 1416. 1417. 1418. 1419. 1420. 1421. 1422. 1423. 1424. 1425. 1426. 1427. 1428. 1429. 1430. 1431. 1432. 1433. 1434. 1435. 1436. 1437. 1438. 1439. 1440. 1441. 1442. 1443. 1444. 1445. 1446. 1447. 1448. 1449. 1450. 1451. 1452. 1453. 1454. 1455. 1456. 1457. 1458. 1459. 1460. 1461. 1462. 1463. 1464. 1465. 1466. 1467. 1468. 1469. 1470. 1471. 1472. 1473. 1474. 1475. 1476. 1477. 1478. 1479. 1480. 1481. 1482. 1483. 1484. 1485. 1486. 1487. 1488. 1489. 1490. 1491. 1492. 1493. 1494. 1495. 1496. 1497. 1498. 1499. 1500. 1501. 1502. 1503. 1504. 1505. 1506. 1507. 1508. 1509. 1510. 1511. 1512. 1513. 1514. 1515. 1516. 1517. 1518. 1519. 1520. 1521. 1522. 1523. 1524. 1525. 1526. 1527. 1528. 1529. 1530. 1531. 1532. 1533. 1534. 1535. 1536. 1537. 1538. 1539. 1540. 1541. 1542. 1543. 1544. 1545. 1546. 1547. 1548. 1549. 1550. 1551. 1552. 1553. 1554. 1555. 1556. 1557. 1558. 1559. 1560. 1561. 1562. 1563. 1564. 1565. 1566. 1567. 1568. 1569. 1570. 1571. 1572. 1573. 1574. 1575. 1576. 1577. 1578. 1579. 1580. 1581. 1582. 1583. 1584. 1585. 1586. 1587. 1588. 1589. 1590. 1591. 1592. 1593. 1594. 1595. 1596. 1597. 1598. 1599. 1600. 1601. 1602. 1603. 1604. 1605. 1606. 1607. 1608. 1609. 1610. 1611. 1612. 1613. 1614. 1615. 1616. 1617. 1618. 1619. 1620. 1621. 1622. 1623. 1624. 1625. 1626. 1627. 1628. 1629. 1630. 1631. 1632. 1633. 1634. 1635. 1636. 1637. 1638. 1639. 1640. 1641. 1642. 1643. 1644. 1645. 1646. 1647. 1648. 1649. 1650. 1651. 1652. 1653. 1654. 1655. 1656. 1657. 1658. 1659. 1660. 1661. 1662. 1663. 1664. 1665. 1666. 1667. 1668. 1669. 1670. 1671. 1672. 1673. 1674. 1675. 1676. 1677. 1678. 1679. 1680. 1681. 1682. 1683. 1684. 1685. 1686. 1687. 1688. 1689. 1690. 1691. 1692. 1693. 1694. 1695. 1696. 1697. 1698. 1699. 1700. 1701. 1702. 1703. 1704. 1705. 1706. 1707. 1708. 1709. 1710. 1711. 1712. 1713. 1714. 1715. 1716. 1717. 1718. 1719. 1720. 1721. 1722. 1723. 1724. 1725. 1726. 1727. 1728. 1729. 1730. 1731. 1732. 1733. 1734. 1735. 1736. 1737. 1738. 1739. 1740. 1741. 1742. 1743. 1744. 1745. 1746. 1747. 1748. 1749. 1750. 1751. 1752. 1753. 1754. 1755. 1756. 1757. 1758. 1759. 1760. 1761. 1762. 1763. 1764. 1765. 1766. 1767. 1768. 1769. 1770. 1771. 1772. 1773. 1774. 1775. 1776. 1777. 1778. 1779. 1780. 1781. 1782. 1783. 1784. 1785. 1786. 1787. 1788. 1789. 1790. 1791. 1792. 1793. 1794. 1795. 1796. 1797. 1798. 1799. 1800. 1801. 1802. 1803. 1804. 1805. 1806. 1807. 1808. 1809. 1810. 1811. 1812. 1813. 1814. 1815. 1816. 1817. 1818. 1819. 1820. 1821. 1822. 1823. 1824. 1825. 1826. 1827. 1828. 1829. 1830. 1831. 1832. 1833. 1834. 1835. 1836. 1837. 1838. 1839. 1840. 1841. 1842. 1843. 1844. 1845. 1846. 1847. 1848. 1849. 1850. 1851. 1852. 1853. 1854. 1855. 1856. 1857. 1858. 1859. 1860. 1861. 1862. 1863. 1864. 1865. 1866. 1867. 1868. 1869. 1870. 1871. 1872. 1873. 1874. 1875. 1876. 1877. 1878. 1879. 1880. 1881. 1882. 1883. 1884. 1885. 1886. 1887. 1888. 1889. 1890. 1891. 1892. 1893. 1894. 1895. 1896. 1897. 1898. 1899. 1900. 1901. 1902. 1903. 1904. 1905. 1906. 1907. 1908. 1909. 1910. 1911. 1912. 1913. 1914. 1915. 1916. 1917. 1918. 1919. 1920. 1921. 1922. 1923. 1924. 1925. 1926. 1927. 1928. 1929. 1930. 1931. 1932. 1933. 1934. 1935. 1936. 1937. 1938. 1939. 1940. 1941. 1942. 1943. 1944. 1945. 1946. 1947. 1948. 1949. 1950. 1951. 1952. 1953. 1954. 1955. 1956. 1957. 1958. 1959. 1960. 1961. 1962. 1963. 1964. 1965. 1966. 1967. 1968. 1969. 1970. 1971. 1972. 1973. 1974. 1975. 1976. 1977. 1978. 1979. 1980. 1981. 1982. 1983. 1984. 1985. 1986. 1987. 1988. 1989. 1990. 1991. 1992. 1993. 1994. 1995. 1996. 1997. 1998. 1999. 2000. 2001. 2002. 2003. 2004. 2005. 2006. 2007. 2008. 2009. 2010. 2011. 2012. 2013. 2014. 2015. 2016. 2017. 2018. 2019. 2020. 2021. 2022. 2023. 2024. 2025. 2026. 2027. 2028. 2029. 2030. 2031. 2032. 2033. 2034. 2035. 2036. 2037. 2038. 2039. 2040. 2041. 2042. 2043. 2044. 2045. 2046. 2047. 2048. 2049. 2050. 2051. 2052. 2053. 2054. 2055. 2056. 2057. 2058. 2059. 2060. 2061. 2062. 2063. 2064. 2065. 2066. 2067. 2068. 2069. 2070. 2071. 2072. 2073. 2074. 2075. 2076. 2077. 2078. 2079. 2080. 2081. 2082. 2083. 2084. 2085. 2086. 2087. 2088. 2089. 2090. 2091. 2092. 2093. 2094. 2095. 2096. 2097. 2098. 2099. 2100. 2101. 2102. 2103. 2104. 2105. 2106. 2107. 2108. 2109. 2110. 2111. 2112. 2113.

genügte es, in dem Programme, welches er in der Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar aufstellte, an allen bis zu ihm aufgetretenen exegetischen Richtungen Kritik zu üben und seine eigene Richtung von jenen scharf abzugrenzen. Wir haben ihn im vorliegenden Versuche auf seinem kritischen Gange begleitet. Denselben fortzusetzen und Ibn Esra's Methode eingehenderer Prüfung zu unterziehen, wäre Sache einer besonderen Arbeit, die Ibn Esra's Exegese nicht nur in ihrem Gegensatze zu anderen Methoden, sondern auch nach ihren wesentlichen Merkmalen, ihren Resultaten, aber auch nach ihrer — von der Einleitung unberührt gelassenen — in den grammatisch-exegetischen Vorarbeiten der arabisch-spanischen Schule ruhenden Unterlage zu untersuchen hätte. In ihrer Werthschätzung aber dürfte natürlich nicht der Massstab an sie gelegt werden, welchen die in vieler Hinsicht über Ibn Esra hinausgegangene Exegese unserer Zeit geschaffen hat, sondern der aus den geschichtlichen Verhältnissen, unter denen seine Exegese entstand, sich ergebende. Soviel ist gewiss, auch die genaueste Untersuchung wird den Ruhm Ibn Esra's nicht schmälern können, einer der begabtesten und auch glücklichsten Arbeiter gewesen zu sein auf dem vieldurchwühlten und immer neue Arbeit erheischenden Gebiete der Bibélexegese.