



Review: לשרידי פירוש התורה של רב שמואל בן חפני גאון

Reviewed Work(s): אהרן גרינבאום by פירוש התורה לרב שמואל בן חפני גאון: The Biblical Commentary of Rav Samuel Ben Hofni According to Geniza Manuscripts by A. Greenbaum

Review by: ירחמיאל ברודי and Robert Brody

Source: *Tarbiz* / כרך נה, טבת-אדר ב תשמ"ו, כרך נה, טבת-אדר ב תשמ"ו, pp. 269-278

Published by: המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל / Mandel Institute for Jewish Studies

Stable URL: <http://www.jstor.com/stable/23597193>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Mandel Institute for Jewish Studies / המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Tarbiz* / תרביץ

ביקורת ספרים

פירוש התורה לרב שמואל בן חפני גאון, המקור הערבי עם תרגום... בצירוף ביאורים, ציוני מקורות, מקבילות, הערות, מבוא ומפתחות, מאת אהרן גרינבאום, ירושלים תשל"ט.

לשרידי פירוש התורה של רב שמואל בן חפני גאון

מאת

ירחמיאל ברודי

בעשרות השנים האחרונות זכה העיסוק בפירושי המקרא של אחרוני גאוני בבל (הכתובים, ככל חיבוריהם, בערבית-יהודית) לשגשוג ופריחה. למרות הקשיים הלשוניים, הטכסטואליים והפרשניים הרבים בחיבורים אלה, לא מעטים החכמים המתמסרים לפרסומם ולהבהרתם, אך רובם מתרכזים בפירושי רב סעדיה גאון, 'ראש המדברים בכל מקום'; די להזכיר את פרסומיהם המרובים והחשובים של מ' צוקר, י' רצהבי וי' קפאח. ואילו הפירושים של ממשיך דרכו הדגול, רב שמואל בן חפני (להלן: 'רשב"ח') גאון (סורא, נפטר 1013) – אלה נשארו נחלת יחידים. על כן חשוב כל-כך הספר המונח לפנינו, המביא את שרידי פירוש רשב"ח לתורה לידיעת קהל רחב, ותורם רבות להבנתו ולהערכתו.¹

הספר בנוי בצורה זו: בחלקו הראשון נמצאים מבוא נרחב (עמ' 11–95), רשימות כתבי-היד (עמ' 96) והקיצורים (עמ' 97) ומפתחות למקרא, לתרגום, לספרות חז"ל ולספרות הגאונים (עמ' 98–115). אחרי שתי פכסימיליות של כתבי-יד אנו מגיעים לעיקר הספר: פירוש הגאון בשפת המקור ובתרגום עברי, בעמודים מקבילים. עמ' א–תכה שייכים למחצית השנייה של ספר בראשית, ואחר כך באים נספחים² לספר במדבר (עמ' תכט–נטט) ולספר דברים (עמ' תס–תקא). כאן אולי המקום לציין, שהספר מיוסד על עבודתם של שלושה חוקרים; ואם כי הדברים אינם נאמרים בצורה הבהירה ביותר (בהקדמה עמ' 7–8), נראה שחלוקת התפקידים היא כזאת: את כתבי-היד הגדול ביותר של פירוש הגאון, המכיל בערך שישים אחוז מהחומר המובא בספר (עמ' צו–תכה), תרגם א"נ בראון; תרגום זה נבדק על-ידי ע' אבינרי, האחראי בעצמו לתרגום יתר הקטעים; את המבוא וההערות כתב א' גרינבאום.³

את דברי הבאים אחלק לשלושה חלקים: קודם אתייחס למבוא, אחר-כך לדרכי ההדרה, התרגום והפרשנות בכלל, ולבסוף לנקודות ספציפיות בטכסט עצמו.

המבוא מתחלק לשמונה פרקים. הפרק הראשון מוקדש לתולדות חייו של רשב"ח. המהדיר מסכם את ידיעותינו המצומצמות בעניין זה ואת תולדות הגילויים שהביאו אותנו למצב הידיעות הנוכחי. לאחר מכן

¹ קצת יותר ממחצית החומר יצאה לאור כבר לפני מאה שנים, אך בתעתיק ערבי וכלי תרגום והערות; חרץ מזה, הספר נדיר למדי. ראה הקדמת גרינבאום, עמ' 7. [והשווה דברי י' בלאו, להלן, עמ' 279. — המערכת.]

² במהלך הספר ניכר, שמספר מקומות אכן נספחו בשלב מאוחר בהכנתו לדפוס, והטיפול בהם שונה ממה בחינות מזה של יתר החומר (וראה להלן, עמ' 273–274).

³ ראה הקדמת גרינבאום, עמ' 7–8.

הוא מציג חידוש מעניין, אם כי לדעתי לא משכנע: הוא טוען, שפירושו של רשב"ח לתורה נתחבר בתקופה הקשה שבחייו, לאחר מות דודו רב נחמיה גאון פומבדיתא (967) ולפני שרשב"ח זכה למעמד רשמי בישיבה (סורא, לאחר 987?). טיעונו העיקרי הוא, שיש ללמוד זאת מההספד על אביו שמצטט הגאון בפירושו לבר' נ, י (לפנינו עמ' שצו-שצז), ובו הוא משבח אותו ומדבר על גדולתו בתורה וייחוסו (אם כי הרמזים מעורפלים במקצת). לדעת גרינבאום, מניעו האמיתי של רשב"ח כשכלל קינה זו בפירושו היה רצונו העז להסב אליו את תשומת לבם של ראשי ישיבת פומבדיתא, שיכירו בו אותן התכונות שהוא מייחס לאביו! על זה נוסף שיקול שני: בפירושו לבר' מג, ט כתב הגאון דברים קרובים מאד למצוי בספרו על הערכות והקבלנות, בלי להפנות את הקורא לאותו ספר; זהו סימן שטרם חיברו, שהרי במקומות אחרים בפירושו הוא מפנה לספרים אחרים שחיבר. אבל באותם מקומות מקצר הגאון בפירושו, ושולח את הקורא לדיונים מפורטים יותר בחיבוריו האחרים,⁴ ואילו כאן אותם הדברים נמצאים למעשה בשני המקומות, ואין שום הכרח להפנות את הקורא מאחד לשני.

בפרק השני דן המהדיר בחידה הידועה: מה היה היקפו המקורי של הפירוש? כידוע, הנתונים העיקריים שעליהם סמכו החוקרים הם אלה: רב יוסף ראש הסדר חיבר, או יותר נכון ליקט, את פירושו להפטרות, לאחר שראה את⁵ 'הפירוש המשולש לתורה: מבראשית עד ויצא ומן ואלה שמות עד במדבר — לרבינו סעדיה; ומן ויצא עד שמות ומן במדבר עד שופטים — לרבינו שמואל בן חפני; ומן שופטים עד סוף התורה — לרבינו אהרן בן סרגאדו'. ידוע לנו (על-פי עדות בניו), שרס"ג אמנם פירש רק אותם החלקים של התורה שנתייחסו לו ב'פירוש המשולש' שמזכיר רב יוסף. כלום ניתן ללמוד מצירוף עובדות אלו, שאף רשב"ח ורב אהרן פירשו רק אותם החלקים שנתייחסו להם שם? או שמא חיברו פירושים מקיפים יותר, אלא שמלקט כלשהו כלל את כל פירושי רס"ג, ואילו מפירושי הגאונים שבאו אחריו נכלל מבחר מסוים בלבד?

גרינבאום בוודאי צודק, שעל-פי נתונים אלה אין להסיק מסקנות ברורות, והוא מחפש דרכים נוספות להכריע. השיקול העיקרי⁶ הוא, שמספר רשימות ספרים מן הגניזה מייחסות לרשב"ח פירושים על פרשיות בתורה, חרץ מאלה שנתפרשו על-ידו באותו 'פירוש משולש' שהכיר רב יוסף ראש הסדר. ואם כי בעמ' 30 הוא קובע, שרשב"ח פירש חלקים בלבד מספרי שמות וויקרא, בעמוד הבא הוא כותב: 'עלינו להסיק שהגאון חיבר פירוש לכל התורה!'

הנחה זו אמנם פותרת בעיה מסוימת, אך היא מעמידה אותנו בפני בעיות אחרות: למה נזכרים פירושים לפרשיות שמחוץ למסגרת 'הצפיה' במספר מצומצם כל-כך של כתבי-יד, בהשוואה לפירושים לפרשיות

⁴ במקום אחד מציין רשב"ח במפורש, שביאור נקדה מסוימת עשוי להתארך, ומקומו בחיבור אחר ולא בפירוש (עמ' שיב-שיג). גם כשמוזכר ספר המצוות (עמ' תקיד-תקטו), הרי זה מפני ששם נמצאת חלוקה יותר מפורטת מזו המובאת במסגרת הפירוש. ואף במקום השלישי (עמ' תקיח-תקיט) — אם זה אכן משל פירוש רשב"ח (ועיין להלן, עמ' 272-273) — נראה ברור שהוא מפנה לחיבור אחר, מפני שאין מקום להרחיב את הדיבור בנקודה זו במסגרת הנוכחית.

⁵ במקור כתוב 'וקף עלי', שתרגומו המלולי 'עמד על'. קשה להכניס למלים אלו את הפירוש שמציע גרינבאום (עמ' 31-32), כאילו פירוש משולש זה נערך אף הוא על-ידי רב יוסף; כנראה רצה הרושם לומר, שרב יוסף ערך פירוש להפטרות, המקביל מבחינה כלשהי לפירוש הפרשיות שהיה כבר לפניו.

⁶ שיקולים אחרים הובאו בעמ' 24-25, אך אין בהם כדי לשכנע כלל. באשר לקטע מרב' לב, נא ראה להלן הערה 14; באשר למובאה לפרשת יתרו בספר התפוח, עיין גרינבאום, עמ' 53-54. וכן לגבי רוב המובאות שצוינו שם, לא ברור שהן מיוחסות לפירוש התורה של רשב"ח: לגבי חלק מהן אין סימן שצוטטו מתוך פירוש, ולגבי אחרות, הייחוס לרשב"ח מפוקפק (לדוגמה עיין שם, עמ' 42, הערות 22-23). לאחר ניפוי קל של הרשימה נשאר הרושם, שר' אברהם אבן עזרא ייחס לגאון פירוש לספר שמות, וגם זה אינו בטוח.

האחרות?⁷ ומדוע רומז הגאון, בקטעי פירושו ששרדו, אך ורק לאותם חלקים הצפויים לפי השיטה האלטרנטיבית?⁸ וכן הלאה.

בינתיים הוכיח מ' סוקולוב מעל לכל ספק, שרשב"ח פירש את פרשת האזינו באופן מיוחד, לפי הזמנה, וכדרכו בקודש.⁹ ונראה שהצדק עמו אף בנוגע לספרי שמות-ויקרא (ולמחצית הראשונה של ספר בראשית): אם פירש רשב"ח פרשיות שכבר פירש רס"ג, הוא עשה זאת בנפרד ולא כחלק מפירושו הכולל, שנועד להקיף רק את הספרים שלא נתפרשו על-ידי הגאונים שקדמו לו.¹⁰

בפרק השלישי והרביעי אסף המהדיר בשקדנות את המקומות בהם התייחסו מחברים מאוחרים לפירושי רשב"ח, בסתם או במפורש. הפרק השלישי מיוחד לאלה ששימושם בדברי הגאון הוא בגדר ודאי, החל במילונאים וכלה במפרשים ובדרשנים. אלה שמרבים במיוחד להשתמש בפירושיהם: ר' אברהם בן הרמב"ם, ר' דוד העדני (בעל מדרש הגדול), ר' בחיי והמחבר האנונימי של ילקוט הדרשות 'כתאב אלתפאחה' (ספר התפוח). בפרק הרביעי נידונה האפשרות של שימוש בדברי הגאון — במישרין או בעקיפין — אצל פרשנים ודרשנים במערב: בעלי המדרשים המאוחרים — 'לקח טוב', 'שכל טוב' ורשב"ם. אך אין להגיע למסקנה ברורה בדבר השפעת פרשנות הגאונים על הפרשנות היהודית בעולם הנוצרי. לבסוף צוינה מובאה בודדת של דברי רשב"ח בקובץ פירושים על התורה מבעלי התוספות.

את שלושת הפרקים הבאים מקדיש גרינבאום לליקוט דברים מתוך פירוש הגאון השייכים לתחומים שונים: הלכה, פתרון חלומות, גזות ופילוסופיה. באשר לענייני הלכה והגות, אין הפירוש עשיר מדי; כך לדוגמה עוסק רוב הפרק החמישי בהשוואת שיטת רשב"ח עם שיטת רמ"ע מפאנו בפרוט שלושים המצוות שנצטוו בהן בני נח לפי דעה אחת בתלמוד. לעומת זאת, מרחיב הגאון באופן יחסי את הדיבור בעניין החלומות ופתרונותיהם במסגרת פירושו לפרשת מקץ. המהדיר ייחד את הפרק השישי של מבואו להשוואה מפורטת בין דברי רשב"ח, אברבנאל ור' שלמה אלמולי בדבר האפשרות לפתור חלומות באופן 'מדעי'

⁷ בסך הכל חמשה כתיביו; ארבעה מהם מזכירים כל אחד פירוש לפרשה אחת (עיי' עמ' 27 סימן ב; עמ' 28 סימנים טז, יז; עמ' 30 סימן לח) והחמישי (עמ' 27 סימן ג ואילך) מזכיר לכאורה אחת-עשרה פרשיות, מהן תשע מחוץ למסגרת הצפויה — דבר המעורר תמיהה רבה כשלעצמו. לדעתו, ספק רב אם פירושו של פוננסקי, המהדיר הראשון של אותה רשימה, הכרחי (למרות שנתקבל כנראה אצל כל הבאים אחריו). שם אנו מוצאים רשימה של אחת-עשרה פרשיות, בדילוגים ובסדר מסורס, ואחרי הפרשה האחרונה — האזינו — נוספת המלה 'לשמואל'. אכן, רשב"ח פירש את פרשת האזינו, כידוע לנו אף ממקורות אחרים (ראה להלן, הערה 9), אך לדעתי לא ברור שהתכוון הרושם לייחס לו פירוש לשאר הפרשיות שזכרו שם; שמא 'לשמואל' מוסב על הפריט האחרון בלבד? והסדר המסורס מלמד לכאורה על צירוף חיבורים שונים בחלק זה של הרשימה.

⁸ אין ממש בניסיון של גרינבאום (עמ' 31) לפרש את הבטחת הגאון לעסוק בשאלה מסוימת 'במקומו', כציון ברור לפירושו לדב' כג, ב-ג. הגאון מבטיח שהדיון 'בא במקומו', דהיינו במקום המתאים לאותו דיון, ולא דווקא במסגרת הדוגמות שנקט לפני כן. (אם יש צורך בהצעה קונקרטית, ייתכן שדיון זה השתלב במסגרת דב' ו, ז או ו, ט.)

⁹ מ' סוקולוב, 'האמנם הקיף פירוש ר' שמואל בן חפני את כל התורה?', עלי ספר ח (תש"ס), עמ' 137–139 (על-פי קטע מהקדמת רשב"ח לפירוש האזינו, שלא היה ידוע לגרינבאום). עיי' שם, סעיף ג, על דרך הגאון לחבר פירושים לפי בקשת שואלים.

¹⁰ עיי' שם, עמ' 139 הערה 15. הוא התעלם מהאזכור של 'תפסיר בראשית' (סימן ב) וכן מהרשימה השנייה (סימן לח), המזכירה את פרשת האזינו. לגבי 'תפסיר בראשית' ניתן לטעון, שהכוונה למחצית השנייה של הספר, אותה פירש רשב"ח, אך זה נראה דחוק. שים לב, שהפרשיות בראשית, ויקרא, קדושים, האזינו, הן כאלו, שסביר לשוב שהגאון נתבקש באופן מיוחד לבארן.

והדרכים לפתרון כזה. ברור שאברבנאל השתמש בדברי רשב"ח (או שלשניהם היה מקור משותף): פחות ברור שאלמולי השתמש בדברי הגאון, נוסף על שימוש במה שכתב אברבנאל בנושא. בפרק האחרון של המבוא מותח גרינבאום ביקורת על שיטת מ' צוקר, הטוען שרשב"ח הוא המחבר של רשימת ל"ב מדות שהתורה נדרשת בהן, המיוחסת לר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי. צוקר התבסס על קטעי גניזה אנונימיים העוסקים בעניינים אלה, ולדעתו יש לייחסם לרשב"ח. אך בדקת שרידי פירושו מגלה, שאין תיאום בין הפירושים שבאותם קטעים לבין פירושי הגאון.¹¹

לפני שנעבור לעניינים אחרים, חייבים אנו לציין את העובדה המפתיעה והמצערת, שהמהדיר לא ראה לנכון להקדיש אפילו פרק אחד במבואו לפירוש רשב"ח בתור פירוש למקרא. והרי, כפי שהביא בהקדמתו בשם הר"מ כשר, 'חותני ראה בפירוש זה של אחד מגדולי הגאונים האחרונים, חשיבות עליונה מבחינת השתלשלות הפרשנות לתורה'. ואולם אין לפנינו שום התייחסות שיטתית לשאלות מרכזיות בנוגע לדרכו הפרשנית של הגאון, כגון: אלו שאלות הוא מעלה לגבי הטכסט המקראי, ועל אלו קשיים רואה הוא צורך להגיב? באלו מישורים מחפש רשב"ח את תשובותיו? מאלו מניעים ובאלו נסיבות סוטה הגאון מפרשנות הרצף המקראי ומכניס דיגרסיות בנושאים שונים? מה יחסו לדברי קודמיו — בייחוד לפרשנות חז"ל ולמפעלו רב-המימדים של רב סעדיה גאון? מה חשיבות המימד הפולמוסי בפירושו — נגד דמויות אחרות בעולם הרבני, נגד קראים ונגד כופרים המבקרים את התורה שבכתב? ברור שלא כאן המקום לנסות למלא חלל זה, ואפילו בסקירה שטחית, על אחת כמה וכמה לא בבדיקה השוואתית לעומת פירושי רס"ג ותרגומיו. יש לקוות, שהמהדיר ישוב וידון בנושאים אלה במסגרת אחרת, או שיימצאו אחרים שייגשו למלאכה חשובה זו.¹² על נושאים אלה ואחרים פזורות הערות מחכימות רבות של המהדיר לאורך כל הספר, אך אין דינן של הערות כאלו כדין עיון מרוכז וניסיון לשחזר שיטה שלמה.

נפנה כעת לחלק השני של דברינו, בעניין הגישה הכללית לגוף הספר — ההדרה, התרגום וההערות, ונפתח בבחירת כתב-היד (והמובאות) הכלולים בהוצאה שלפנינו. נוסף על כתב-היד הגדול בלנינגרד, הידוע כבר כמאה שנים, מצא המהדיר קרוב לעשרים קטעי גניזה מפירושי רשב"ח¹³ ועוד עשרות מובאות, המאפשרות להשלים במידה כלשהי את הליקויים בתיעוד הישיר. בדרך כלל זיהוי הקטעים כשייכים לפירוש רשב"ח הוא מסתבר, אם כי הוא בטוח יותר במקרים מסוימים מבאחרים. אך כדאי להעיר כאן על קטע אחד שזהותו מוטלת לדעתי בספק. כוונתי לקטע האחרון בספר (עמ' תקיח–תקכא), שפורסם כבר על-ידי הרכבי ושמכיל דברי פרשנות לשלושה מקומות בספר דברים.¹⁴ לדעת גרינבאום (עמ' תסא), אף על פי שיש סבורים, שרשב"ח לא פירש את המחצית השנייה של דברים (ראה לעיל עמ' 270–271) והפיסקה השלישית שלפנינו מתייחסת לדב' לב, נא, 'התוכן והסגנון מורים שיש לייחס את הדברים לגאון בן חפני, במיוחד מה שכתוב כאן (לב, נא) בעניין איצטגניני פרעה'.

דברים אלה קשה לי לקבל. אמנם בפיסקה הראשונה (לדב' יד, כב) מובאים בין היתר דברים שלכאורה יש

¹¹ כמובן, תמיד אפשר לטעון, שהמחבר שינה את דעתו בנקודות מסוימות בין חיבור לחיבור, אך תירוק זה נראה דחוק. אמנם ראייתו של צוקר לייחס קטעים אלה לרשב"ח חזקה מאד לכאורה (עיי' במאמר שהוזכר גרינבאום, עמ' ח והערה 43); אולי צריך להסיק, שמחבר קטעים אלה השתמש בדברי רשב"ח או להיפך (או שלשניהם היה מקור משותף).

¹² ראה ביתניים את המבוא של מ' צוקר, פירושי רב סעדיה גאון לבראשית, ניו יורק תשמ"ד, המרכזה לדון אף בפירושי רשב"ח.

¹³ לא ברור למה לא נכללה ההקדמה לפרשת חקת, שמזכיר המהדיר כמה פעמים (כגון עמ' 93 הערה 1).

¹⁴ שאלת בעלות רשב"ח על קטע זה חשובה כמובן גם לגבי שאלת היקף פירושו המקורי (ראה לעיל, עמ' 270 והערה 6).

לייחסם לרשב"ח, מפני שהכותב מזכיר את ספרו על ההוצאות, וידוע שרשב"ח חיבר ספר כזה. אך לאותו פסוק מובאים גם דברי ענן, והיחס אליו כמובאה זו אינו נראה מתאים לחכם רבני כלשהו; נראה שלפנינו ליקוט ממקורות שונים. ובאשר למובא בפסקה האחרונה ביחס לאיצטגניני פרעה, יתכן מאד שגרינבאום צודק, שהתוכן הכללי מתאים לתפיסתו של רשב"ח, אך אין כאן שום דבר אישי, שלא יכול להימצא אצל אחרים בעלי דעות דומות.¹⁵ ולעומת זאת, יש כמה ענייני סגנון בקטע הנידון, שקשה להולמם עם סגנונו של רשב"ח, כפי שהוא משתקף לאורך כל הספר שלפנינו; נציין שלושה מהם:

1. הפסקה השנייה (לדב' טז, יח) פותחת בשאלה (רטורית?) לגבי הפסוק, עליה משיב הכותב בהמשך: שאלה זו מובאת בלשון ההצעה 'שאל השואל' (במקור: סאל סאל). איני זוכר סגנון זה ביתר דברי הגאון, אלא למשל, 'יש שישאל' (עמ' כח, במקור: קדיסל) או בגוף ראשון 'נשאל' (עמ' ריד, במקור: נסל) — אם כי אפשר לטעון שאף סגנון זה היה כשר בעיניו.

2. בהמשך אותה פסקה שאלה נוספת: איזו תועלת יש במינוי שוטרים? (אף שאלה זו כתובה בסגנון מיוחד, 'תם סאל וקאל' — 'אז שאל ואמר'). על שאלה זו הוא משיב ארבע (או חמש?) תשובות, אך אינו נותן להן מספרים ומסכם את מספרן כדרכו הקבועה של רשב"ח.

3. בקטע האחרון, בעניין איצטגניני פרעה, מובאים דברים בשם 'איזה מבעלי ההגדות' (במקור: בעץ אצחאב באלהגדות), כינוי שלא נמצא כדוגמתו לאורך כל הספר.

באשר לההדרה עצמה, יש להצטער קודם כל על כך, שלא הובהר בשום מקום מי אחראי לה, ואלו דרכים נקט המהדיר בעבודתו. לפי חוסר העקביות שמתגלה בחלק מעניינים אלה (ראה להלן) מסתבר, ששני המתרגמים ההדירו את חלקי הטכסט שתרגמו. גם כאשר קיימת עקביות בפרט מסוים, אין המצב מתבהר כל צרכו. כך למשל לגבי סימני ההדרה: לכל מקרה של ליקוי בכתב־היד, יש סימן אחד בלבד (...), ואין הקורא יודע אם החומר החסר נמדד באותיות, במלים, בשורות או בעמודים שלמים.¹⁶ כמו כן יש רק סימן אחד להבעת ספק — סימן השאלה — ואינך יודע, אם הוא מתייחס לקושי בהבנה או בקריאה; ואם בקריאה — איזה חלק קריא ואיזה מטושטש, וכדומה.

ישנן טכניקות אחרות שאפשר אולי להצדיקן, אך צריך לדון בהן. לדוגמה, גרינבאום מתלונן (עמ' 8) על המהדיר הקודם, איזראילסאהן, שנהג 'לתקן' את נוסח מקורות חז"ל המצוטטים בפירושו, על־פי נוסח הדפוסים הרגילים. ואמנם, מובאות אלו מועתקות לפנינו כצורתן; אך לעומת זאת לאורך רוב הספר (למעט הנספחים) מתוקנים פסוקי המקרא בשיטתיות על־פי נוסח המסורה (אולם רק בתרגום העברי). ואם כי אפשר להבחין בין שני סוגי המובאות, אינני בטוח שזו הדרך הנכונה.

נזכיר מספר נקודות טכניות יותר. לפי השוואת שתי הפכסימיליות שבראש הספר (מיד לפני תחילת

¹⁵ ככלל, האווירה הפילוסופית אצל גאוני המאה העשירית נראית אחידה למדי, ויש להביא בחשבון שיריעותינו אודות המועד השני הכולט — רב אהרן הכהן בן סרגאדו — ודעותיו מצומצמות ביותר. ¹⁶ בכלל אין שום ניסיון לתאר את כתב־היד מבחינה פזית, קודיקולוגית או פליאוגראפית, אפילו כשחשיבות תיאור כזה ברורה; ראה לדוגמה, עמ' תלד הערה 2. מעיון בתצלומים (סרט 19610) במכון לתצלומי כתב־יד נראה לי, ששני הקטעים שייכים לאותו כתב־יד, וכנראה זהו באמת המשך ישיר, וכמו כן המעבר מעמ' תמד — תמה לעמ' תמו — תמו (ואם כך הדבר, יש לתקן גם את התרגום). כנראה קטע 92 מכיל את העלה החיצוני של הקונטרס, וקטע 20 את שלושת העלים הפנימיים. (קביעה זו טעונה אישור של מומחה לדבר, ויתכן שהדבר מצריך בדיקה של גוף כתב־היד.)

הפירוש) עם המקומות המקבילים בטכסט (עמ' רמג, תמג) מתברר, שהמהדיר הראשון לא הוסיף נקודות מבחינות (דיאקריטיות) שאינן בכתב־היד, והשני הכניסן; וכן מתברר, שהשני (לפחות) לא ציין מחיקות שבכתב־היד. כמו כן יש לציין, שכאשר מצא בכתב־היד דברים מחוץ למקומם (כגון בעמ' תצג), הביאם (בסוגריים) בהעתקת המקור בלבד, בלי לתרגמם ובלי להוסיף הערה על כך. וכאשר השלים ליקויים במקור (כגון בעמ' תקכא), אין שום הבחנה בנוסח העברי בין ההשלמות לבין הנמצא בכתב־היד.

גם בנוגע לתרגום צריך להבחין בין חלקים שונים של הספר. ברובו (החלק המבוסס על עבודת בראון, כנראה) נוטה התרגום למילוליות רבה ולעיתים אף מופרזת — כגון ההקפדה לתרגם כל הופעה של 'קד' על־ידי 'כבר', אפילו במקרים שהתוצאה המתקבלת בעברית נראית מוזרה למדי; או תרגום הצירוף האידיומטי 'פאחרי ואגדר' (על אחת כמה וכמה) באופן מלולי 'ויותר ראוי ומניע'.¹⁷ יש שהתרגום למלה מסוימת נכון כשלעצמו, אך לא נבחר בהתאם להקשר. כך, לדוגמה, אנו קוראים בעמ' ד, 'זיהיה (אופי הנסיעה) לכל עם לפי מה שהם ראויים לו, כמו נסיעת ישראל במדבר, והנה מקצתם היו מתנסים בה ומקצתם נענשים'; אבל 'קום' צריכה להיתרגם כאן 'קבוצת אנשים' ולא 'עם', שהרי מדובר כאן על שתי קבוצות בתוך בני ישראל.¹⁸ לעומת זאת, התרגום לנספחים (במדבר־דברים) מרחיק לכת לכיוון השני, והמתרגם הרשה לעצמו מידה מרובה של חופש. נסתפק בדוגמה אחת: ¹⁹ בעמ' תמא, בין שאר היתרונות של הזקנים לעומת הצעירים, מונה הגאון 'אן אלנאס קד יכתו אלי אלקבל מנהם פי אלאמר באלטאעאת ואלנהי ען אלמעאצי אקרב', שתרגומו המלולי: 'שהאנשים (או: שהבריות) קרובים יותר לקבל מהם בדבר הצווי במצוות והאיסור בעבירות', ואילו לפנינו מתורגם: 'שהבריות נוטים יותר לקבל מהם בעניני מצוות עשה ולא תעשה'.

באשר להערות, קשה כמובן להכליל. אך אפשר לומר, שהמגמה העיקרית בהערות (שהן יותר ממאה־מקומות והפניות) היא השוואתית. המהדיר מרבה להשוות את פירושי הגאון עם פירושיהם של אחרים, הן כדי להבהיר דברים סתומים אצל מחבר אחד מתוך דברים המפורשים אצל השני, הן כדי להנגיד גישות שונות לבעיות מסוימות הן כדי להבליט את המניעים בתוך הטכסט, המובילים לפירושים שונים וכדומה. שפע המקורות המנוצלים לצרכים אלה מרשים בהחלט: החל מפרשנות חז"ל (בתלמודים, במדרשים ובמקורות נוספים) והתרגומים הקדומים למקרא (יהודיים ולא־יהודיים), דרך רס"ג והפרשנות של ימ־הביניים — הן זו המושפעת מפירושי הגאון הן זו המערב־אירופאית, המוכרת לנו יותר — ועד לפירושים מאוחרים יחסית כגון ספר 'צרו המור'. הערות אלו שופכות אור לעתים קרובות גם על דברי הגאון וגם על המקורות האחרים שהושוו לדבריו. עם כל זאת, יש להצטער על כך, שהמהדיר לא ראה לנכון לצרף מספר גדול יותר של הערות פרשניות פשוטות, גם כאלו שאין בהן שום עניין השוואתי. במקומות רבים דברי הגאון אינם מובנים כל צרכם בקריאה ראשונה (ואף לא בשנייה), והקורא היה מודה למהדיר על עזרה נוספת בהבנתם.

יש להעיר על סכנה אחת האורבת לפרשן המודע במיוחד למימד ההשוואתי: לפעמים הוא מתפתה לפרש מקור אחד שלא כפשוטו, ואף לאנוס אותו, כדי להתאימו למה שמצוי בצורה מפורשת יותר במקור אחר. אף גרינבאום לא ניצל לגמרי מנטייה זו. נסתפק בדוגמה אחת: ²⁰ בפירושו לדב' א, א כותב הגאון (עמ' תע),

¹⁷ ראה הערותיו של בלאו לגמדים קמד, קנד, רל. לדוגמה נוספת ראה עמ' קיב שורה 2, 'שנשאר עליו' כתרגום 'בקי עליה', שפירושו בעצם 'נשאר בו' (במצב מסוים).

¹⁸ לדוגמות נוספות ראה עמ' 55 ('תארים' כתרגום 'אוצאף', 'מנה אותו לשופט' כתרגום 'יחכמה') ועמ' ע ('גילו' כתרגום 'עמרנה'), 'שלוש פעמים, ע"ש).

¹⁹ לדוגמות נוספות ראה עמ' תמד שורות 28–29, תקכ שורה 8, ולהלן בהערותינו על עמודים אלה של הספר.

²⁰ לדוגמות נוספות ראה עמ' רטז הערה 392, עמ' שצב—שצג הערה 313 (הרמוניזציה בענייני הלכה), עמ' תח—תט הערה 352 (כנ"ל).

שפסוק זה רומז לתשעה מקומות — 'ויש אנשים שעשו אותם עשרה, ונוכרים להלך, כדי שיהיו עשרה נסיונות שניסו אבותינו את המקום במדבר'. על המלים 'ויש אנשים שעשו אותם עשרה', באה ההערה הבאה: 'והיינו שבמול סוף נכללו שתי המריות: על הים ובתוך הים, ראה שמות רבה פ' כד, א: מדרש תהלים קו, ד: דברים רבה ליברמן: מדרש הגדול כאן'. אבל דא עקא: רשב"ח ממשיך מיד ומפרט את עשרת המקומות, כפי שהבטיח, 'ומול סוף' תופס מקום אחד בלבד (הרביעי) ברשימתו! (המקום הנוסף הוא כנראה השביעי — זה שבין פארן לתפל — מאחר שכל אחד ממקומות אלה נחשב גם כמקום עצמאי ברשימה). לבסוף נעיר מספר הערות, לפי סדר העמודים, על נקודות מסוימות הראויות להערות נוספות או לדיון מיוחד.²¹

עמ' טז—יז: הגאון טוען שלבן שיקר באמרו ליעקב (בר' לא, מג) 'והצאן צאני', והוכחת טענה זו מתחלקת לשתיים: (1) הצאן לא היה של לבן, ובנקל ניתן היה להכיר בכך, מפני שיעקב קיבל בשכרו רק את הנקוד והטלוא (שם ל, לג). (2) 'פאן קאל אנהא מנה קלנא אן לים אלאמר כד'אך לאן מא לה וליעקב מן אלכ'אלק אלראזק וכמא קאל דוד כי ממך הכל ומידך נתנו לך'. קטע זה מתורגם לפנינו 'ואם יטען שהם שלו, נאמר כי אין הדבר כן, כיון שמה שיש לו וליעקב הרי הוא מן הבורא המפרנס, וכמו שאמר דוד...'. אך אין טיעון זה מובן כשלעצמו, ובפרט נראה הוא כמיותר לאחר הטיעון הראשון. ברור שצריך לתרגם 'מנה' לא 'שלו' אלא 'ממנו' כפשוטו, ורצונו לומר: גם אם נפרש שלבן הסכים שהצאן שייך מבחינה משפטית ליעקב, אלא רצה להגיד שהוא בכל זאת קשור אליהם, שהרי ממנו רכש אותם יעקב, אין מקום לטענה זו. הבעלים האמיתיים הוא הבורא המפרנס, ובעלותו של לבן היתה זמנית ומקרית בלבד. במלים אחרות, ניתן לומר שלבן היה רק כלי שהשתמש בו הבורא כדי להעניק ליעקב את הצאן, ובתור שכזה אין הוא יכול לטעון לזכות כלשהי עליהם. עמ' כ, הערה 12: המהדיר מציין, שחמשת הטעמים שנותן הגאון, למה שלא יעקב מלאכים לעשו, זהים עם אלה המובאים במדרש הביאור בשם 'תנו רבנן', ומשער שמקור משותף לשניהם. הסגנון אינו נראה מתאים לברייא, וצריך להביא בחשבון אפשרות אחרת: בעל מדרש זה (או אחד ממקורותיו) ניסח את הדברים על-פי הגאון, למרות שהובאו בלשון הצעה, המיוחדת בדרך כלל למקורות תנאיים. וצריך עיון אם זוהי מדרך המדרשים התימניים המאוחרים.²²

עמ' מ—מא: במקום 'האנשים בצאן ובבקר צריכים לבקשו ולסייעו כמו שאמר (יש' מ, יא) כרועה עדרו ירעה בזרועו [יקבץ]' צריך לתרגם 'המיוחדים'²³ בצאן ובבקר בהיותם צריכים טיפול וסיוע כמו שאמר '... והכוונה (כדרכו של רשב"ח במובאות רבות) לסוף הפסוק, 'עלות ינהל'. כוונת הגאון להסביר למה יעקב הזכיר דווקא את הצאן והבקר העלות, ולא את הבהמות בכלל.

עמ' קטז: 'וכבר פירש את המאמר הזה על שתי פנים...' מי פירש כך? נראה שמוטב לתרגם 'וכבר נתפרש מאמר זה על שתי פנים' ('פסר' יכולה להיות גם הצורה הסבילה).

עמ' קכו—קכז: הגאון מסביר את היתרונות והחסרונות של הקול והמראה ('הצורות') בתור אמצעים להעברת מסר החלום (או החזון). המשפט המסביר את יתרון הצורות על הקול מעורפל למדי: 'ואולם הצד אשר עליו יהיה הדיבור יותר חלש מן הצורות... שלפעמים יהיה המראה תוך הוצאת הציות והמרי מן הכלל ואז תהיה בהתאם לזה בשורה לממרה אם ישוב ויחדל (ממעשיו הרעים), והיה אם לא ישוב לא יהיה לו חלום ברור

²¹ דברי נכתבו לאחר דבריו של פרופ' בלאו המובאים להלן, משום כך לא חזרתי על דברים שהעיר עליהם שם.

²² השווה בספר שלפנינו, עמ' קי—קיא הערה 50. אך מאידך גיסא השווה: מ' חבצלת (מהדיר), מדרש החפץ... ספר בראשית, 'ירושלים תשמ"א, עמ' 35 והערה 201.

²³ קרי 'אלאשכאץ' (במלה אחת), כפי שעשה גם המתרגם.

(קרי: לא יתאמת לו חלומי), ויהיה הדיבור... קרוב יותר אל יחס (קרי: להיות מתאים ל-) ²⁴ הבשורה וההתראה, כי זהו ממינה (קרי: ממינו). כנראה מתכוון הגאון לומר, שהדיבור מתאים לבשורה או להתראה שאינן מותנות, ואילו המראה מתאים יותר מטבעו להעברת בשורה או התראה, שהוצאתן לפועל תלויה במעשיו של בעל החלום בעתיד. ושמה זה קשור עם ההמשך המייד, שם נאמר שחסרון המראה הוא בכך, שהרבה צורות הנראות בחלום הינן בטלות; אם כן, ה' יכול להראות לחולם צורות בלי להתחייב באופן מוחלט שהן משקפות את העתיד להתרחש, והוא מנצל אפשרות זו לצורך איומים וכדומה.

עמ' רטז-ריז: בפירושו לבר' מד, ה מתלבט הגאון בדברי יוסף, המצווה את אשר על ביתו להגיד לאחיו שהוא משתמש בגביע הכסף לצורך ניחוש, והרי הניחוש אסור אפילו לאומות העולם ואפילו לפני מתן תורה! נשמטה כאן מלה חשובה בתרגום: '... ואם לא היה (יוסף) מתיר (את הניחוש) כיצד התייר יוסף לייחס לעצמו (יציר' אלי נפסה) מה שלא היה מתיר לעשותו? ויהיה עם זה שקר'...'. דהיינו, אם מדובר בניחוש שיוסף חשבו לאסור, הרי הוא עבר כאן שתי עבירות מוסריות: שיקר (שהרי לא יתכן שהוא באמת ניחש, אם ידע שזה אסור) וייחס לעצמו מעשים אסורים.

עמ' רמ: נראה שמשחקך כאן פירוש מפחית לתה' ו, ט. פועלי האון יסורו מעל המשורר מפני שהם מואסים בבכי, ולא מפני שתפילתו המלווה בבכי נתקבלה!

עמ' רמד-רמה: כאן (כמקומות ספורים נוספים) הגאון מסביר את השיקולים הלשוניים שמאחורי בחירת מלה מסוימת בתרגומו. קשה להעביר דיונים כאלה לעברית, והקורא התלוי בתרגום הנדפס לא יבין את דברי הגאון אל נכון. תרגם: 'ותרגמתי (בר' מה, ה 'ועתה אל תעצבו') "ואלאן לא תגתמו" מפני שהעצבון כאשר הוא "גמא" (צער, דאגה) הרי הוא מחלה נפשית...'. והגאון ממשיך ומסביר שעצבון יש לו גם משמע אחר, של טורח (משקה). רצונו לומר: מבין שני המשמעים האפשריים של השורש 'עצב', הוא בחר באותו מובן שאפשר לראותו כמחלה נפשית, ולגביו יתכן שיוסף מצווה על אחיו להימנע ממנו.

עמ' רמו: 'ולא הרעבון העצום הזה ומה שמצטרף אליו מכבודו ועזרתו לו (לאביו) לא הותר לו להדריך (?) מנוחתו ולהוציא ממולדתו, אם כי אולי היתה אפשרות לשלוח אליו מזונות... אולם הוא זירז אותו בדעתו את געגועיו לראותו, כי אי אפשר היה ליוסף באותו הזמן לעזוב את פרעה'. השימוש הנפרץ בכינויים סתמיים מקשה כאן על הבנת הדברים, אך קשה לקבל את הצעת המתרגם ולפרש 'ועזרתו לו (לאביו)'. הגאון מסביר, שיוסף בעצם חייב היה לנסוע ולהקביל את פני אביו, ולא להזמין אותו אליו; את התנהגותו של יוסף ניתן להצדיק רק מפני שאי אפשר היה שיעזוב באותה עת את פרעה, מחמת 'הרעבון העצום הזה ומה שמצטרף (או: מתווסף) אליו מכבודו (או, ממעלתו) ועזרתו לו' — דהיינו, הרעב גרם לכך שיוסף עלה לדרג כהרם ולתפקיד כה חיוני, שבהעדרו היתה מצרים מתמוטטת. אפשר היה, כפי שהגאון מדגיש, לסייע לאביו על-ידי משלוחים, אך יוסף ידע עד כמה יעקב מתגעגע אליו ומאחר שלא יכול היה לנסוע לכנען, הזמין את יעקב למצרים. ²⁵ עמ' רפד הערה 175: 'והגאון השתמש כאן במלה הערבית "כסר" (=חירק) גם לסגול'. כידוע, במסורת הבבלית של העברית לא קיימת בכלל תנועת סגול. בוודאי היתה תחילת המלה 'מרכבו' (בר' מו, כט) מנוקדת במסורת הגאון בחיריק ממש, וזו עדות מעניינת למדי. ²⁶

עמ' רצו-רצז (מובאה ממשנה ב"מ ט, ח): 'המקבל שדה מחבירו לזרעה שעורים לא יזרעה חטים; חטים

²⁴ במקור 'מנאסבה' (התאמה) ולא 'נסב' (יחס).

²⁵ כנראה 'עזרתו לו' מתייחס לעזרת יוסף לפרעה — או שמה לעזרת ה' ליוסף?

²⁶ ראה: י' יבין, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, ירושלים תשל"ט, עמ' 65, 205-206 (בעמ' 206 מובאות צורות נטיות של אותו שם, המנוקדות בפתח); הנ"ל, מסורת הלשון העברית המשתקפת בניקוד הבבלי, ירושלים תשמ"ה, עמ' 1016.

— לא יורענה שעורים, ורבן שמעון בן גמליאל אוסר. כמובן, 'לא' בפעם השנייה מוטעית, ונכנסה באשגרה מהאיבר הקודם של המשנה; בכך יובנו גם דברי הגאון, המסתמך על משנה זו כדי להוכיח ש'החיסה תמשוך (ותמצץ) מכחה של האדמה יותר מן השעורים'.

עמ' ש: חסר סימן הדילוג בנוסח העברי, אחרי 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' (ליד מספר ההערה 242). עמ' שיב: 'וחיובה (של הקבורה) על-פי מסורת וכאמרו (רב' כא, כג) כי קבור תקברנו ביום ההוא'. אולי עדיף לתרגם 'מחויב על-פי צווי' (וגוב באלסמע), מאחר שמדובר במצוה הנלמדת מאותו פסוק שמביא הגאון;²⁷ כנראה רצונו לומר שזוהי מצוה 'שמעית'.

עמ' של: הגאון מסביר למה היה זה תמוה, שיעקב סמך את ידו הימנית על ראש אפרים ואת השמאלית על ראש מנשה: '...ולרוב ההעדפה והיתרון הם לבכור — וכאמרו (דה"ב כא, ג) ואת הממלכה נתן ליהורם כי הוא הבכור — אלא אם כן סוטים מעליו כדי שהצעיר יהיה בעל יתרון'. במקור, סוף המשפט הוא 'ליכון אלאצגר אפצ'לי, ולכאורה תרגומו הפשוט הוא כפי שהובא לעיל. אך מבחינה עניינית יש בזה קושי, וכאילו העדפת יעקב את אפרים היתה שרירותית לחלוטין; נראה לי עדיף לתרגם 'להיות הצעיר בעל יתרון'. כלומר: אם אין לצעיר מעלות מיוחדות מצד עצמו, בדרך כלל מעדיפים את הבכור; אך יעקב הכיר בתכונות המיוחדות של אפרים, המזכות אותו במעמד מועדף.

עמ' שלד—שלה (והערה 95): המשך נסיונו של הגאון להוכיח באופן רציונלי את אפשרות הנס של עצירת תנועת השמש והירח (יה' י, יג). הוא פונה ליריב, המכחיש אפשרות כזו, ושואלו האם הוא מודה שה' יכול להעמיד הכל. אם הוא אומר 'כן', כבר הודה באפשרות הנס, ואז יש להאמין בו, על-פי המסורת, ואם יאמר 'לא', יפול בפח: 'כלמו פי אתבאת אלצאנע קאדרא לנפסה'. קטע זה גורם לקשיים רבים בתרגומו ובהבנתו; אני מציע לתרגם: 'דיברו על ייצוב הכורא (מה ש) יכול לו (לעצמו)'. דהיינו, אם יטען הטוען שאי אפשר לבורא לעצור את תנועת השמש, יוצא שלדעתו הכורא ברא יצור שהוא חזק ממנו, ואין הכורא מצליח להתגבר על הנכרא — הדבר לא יתכן.

עמ' שמד הערה 132: ראה הערת בלאו לעמ' שלח שורה 17.

עמ' שס, שסח: הגאון מתרגם את המלים 'ויהי למס עובד' (בר' מט, טו) 'ויציר כאלדמה כאדמא'. תרגומו זה מתורגם לעברית בשתי צורות שונות לחלוטין בשני המקומות הנ"ל, פעם 'ויהיה כמו עבד חייב מס' ופעם 'ויהיה כאנשי חסות משרת'!

עמ' תמב: 'והתועלת בזה (ששבעים הזקנים מקבלים את השראתם דרך משה) שיראו את עצמם לפניו [ושידעו] שזכותם היתרה לא באה אלא בזכותו והם רק קבלו זאת ממנו והם יכבדוהו... צריך לתרגם כפשוטו, 'שיראו את עצמם למטה ממנו (או: תחתיו)' (במקור: דונה).

עמ' תמג: השורה הראשונה של הטכסט אינה שייכת כאן; זו צריכה להיות השורה הראשונה בעמ' תמה.

עמ' תמה: ראה ההערה על עמ' תמג.

עמ' תמו—תמו: בסוף העמוד טוען הגאון, שהצאן, הבקר והדגים, שנזכרו בפסוק (במ' יא, כב), כוללים למעשה ברמז את כל החיות והבהמות, ואפילו את העופות, על דרך הקיצור, וצריך לתרגם בערך:

ואולי התכוון להזכיר את החי של היבשה ושל הים על דרך הקיצור. (=ואין כוונה למעט את העופות)

על²⁸ הזכרת שניהם ולא את זולתם; ועל אף שלא הזכיר (במקור: אעלי אנה לם ידכר) כל סוגי החי של

²⁷ ראה בבלי סנהדרין מו ע"ב.

²⁸ המהדיר ציין במקום זה ליקוי בכתב-היד, אך בדיקת התצלום (לעיל, הערה 16) מלמדת שלא חסר כאן כלום (לפי ראשי השורות; כתב-היד אמנם מוכתם פה).

היבשה כפי שהזכיר את כל סוגי החי של הים אפשר שהזכרתו אותו תחת (במקור: דון) שני סוגי החי היא בדרך הקיצור (דהיינו, כל סוגי חיי היבשה נכנסים תחת הכותרת של 'צאן ובקר') והתכוון לכלול עם שניהם גם את זולתם...

עמ' תנב-תנג: היה קומץ ממקום שהשמן מרובה — בבלי סוטה יד ע"ב.
עמ' תנד: 'וזהו מדרך החזקה... וכו' נאמר (יר' מ, י) ושבו בעריכם אשר תפסו'. ראה בבלי קידושין כו ע"א.
עמ' תסו: בסוף התרגום — חזרה לעברית של פסוק א'. נאמר 'ודי זהב', וצריך לתרגם 'ואשר זהב' או בדומה לזה (במקור: ואלתי אלד'הב). הגאון מדגיש בפירושו לפסוק זה (עמ' תעב-תעג) שהוא תופס את המלה 'די' כאן ככינוי זיקה כבארמית (דנ' ד, לד), מאחר שלא מצא כדוגמתה (בניקוד חירק) בעברית.
עמ' תפכ-תפה: כוונת הגאון כמובן שבו' יט, יט לא נתפרש איסור שעטנז, ואפשר לחשוב שהוא מתייחס לכל תערובת של שני מינים; רק בדב' כב, יא הובהר שהכוונה לאסור תערובת צמר ופשתים בלבד.
עמ' תצב: 'הרי ההשראה מן הא"ל יתעלה היא בכך שהידע מעורר זאת בלב האדם'. במקור, 'פאללהאם מן אלד' תע' הו' אן יפעל אלעלם פי קלב אלמפעול בה ד'לך', וצריך לתרגם 'הרי ההשראה מן הא"ל יתעלה היא בכך שעושה את הידע בלב מי שנעשה בו זאת', דהיינו, בכך שהוא מכניס ידיעות מסוימות בלב האדם הזוכה להשראה. ובכך מתקשר המשפט עם המשכן, עיין שם.

עמ' תקו-תקז: 'ותיאר את האומות הללו בשלושה תיאורים: "עם גדול" — בכמות, "ורב" — בריבוי, "ורם" — בעצמתו. מה ההבדל בין כמות וריבוי? נראה לתרגם את המלה 'קדר' כפשוטה, 'גורל' — "עם גדול" בגורלו ובעתיד המיועד לו.

עמ' תקי-תקיא (והערה 1): הגאון מנסה להסביר למה אין סתירה בין טענתו, שלא תיתכן תשובה אמיתית מתוך אילוף, לבין דברי התורה (דב' ד, ל), שבני ישראל יחזרו בתשובה אחרי שיבואו עליהם צרות ותלאות בגין חטאיהם. לדבריו, 'הנאלץ לעשות תשובה הוא מי שנסתלקו חשדותיו ואין לו עוד ספק שצרותיו ואסונותיו באו עליו בתור עונש, אבל מי שיש לו חשד בכך הרי אין הוא נאלץ', והוא מביא הוכחה שאינה מובנת כלל וכלל לפי התרגום המורפס.²⁹ והרי לשונה:

אלא תרי אן אלמלגין אלי אלתובה הם אהל אלנאר פי חאל חצולהם פי גיהנם ואן תובתהם גיר מקבולה. ואלדי יוצח הדא ויכיינה הוא אנה לא בד מן אן יכנוו נאדמון עלי מעאציהם מע חצולהם פי אלעקאב ועאזמין עלי אן לא יעאודו מתלהא אדא מכנו מן דלך והדה מן צפאת אלתובה למן לס יכן מלגא אליהא פלמא כאנו מלגאיין אליה.

וצריך לתרגם:

הלא תראה שהנאלצים (ממש) לתשובה הם אנשי האש (=הנידונים לשריפה) בהגיעם לגיהנם, ושחשובתם אינה מקובלת. ואשר יבהיר זאת ויעשה אותו מוכן הוא, שהם בהכרח מתחרטים על חטאיהם כבואם להיענש, ומחליטים שלא ישובו על דוגמתם אילו יוכלו, וזאת מדרכי התשובה למי שאינו נאלץ, אבל הם נאלצים.

²⁹ 'ראה לך, שהנאלצים לשוב בתשובה נידונים לשריפה בהגיעם לגיהנם ותשובתם אינה רצויה. והדבר מתברר ומתבאר ע"כ, ש(החוזרים בתשובה) מוכרחים להתחרט על חטאיהם בקבלם את עונשם, ולהחליט שלא יחזרו לעשות (חטאים) כאלה, אם יודמן להם הדבר. וזוהי אחת מתכונות התשובה של מי שאינו נאלץ לעשותה בשום אופן'. ובצדק התקשה בדברים אלה המהדיר, בהערה שציינו.