

שבע כפולות בג"ד כפר"ת: על הריש הכפולה ועל רקעו

של ספר יצירה

מאת יהודה ליבס

שנינו בספר יצירה (פרק ד משנה א:):

שבע כפולות בג"ד כפר"ת... ומתנהגות בשתי לשונות בב גג דד ככ פפ

רר תת, תבנית רך וקשה תבנית גבור וחלש.¹

מדובר כאן, כמובן, בהגיה הכפולה של אותיות בג"ד כפ"ת, המשנות את אופן הגייתן כשהן דגושות. אך, למרבה הפלא, גם האות ריש מנויה כאן עמן. מה לריש אצל בג"ד כפ"ת?

קושיה גלויה זו העסיקה את חכמי ישראל במשך אלף שנה, מאז ראשית הפרשנות על ספר יצירה במאה העשירית ועד ימינו אלה, ולדעתי עדיין לא נפתרה באופן נאות. החוקרים שעסקו בה העשירו מאוד את ידיעתנו על ואריאציות שונות של הגיית האות ריש בתקופות שונות בתולדות הלשון העברית,² אבל בכך אין די. כדי לפרש כיאות את המשנה שלפנינו מספר

¹ זה הנוסח הרגיל בדפוסים, כגון ירושלים תשכ"ה, מח ע"ב. באשר לחילופי נוסחאות, ראה: Ithamar Gruenwald, 'A Preliminary Critical Edition on *Sefer Yezira*', *Israel Oriental Studies* I, 1971, p. 156. חילופים אלה

לא ישנו דבר לענייננו. על ספר יצירה בכלל ראה עתה בספרי תורת היצירה של ספר יצירה, שוקן, תל-אביב תשס"א (מהדורה מתוקנת תשס"ב). ספר זה נכתב אחרי המאמר הנוכחי. בספר זה נוספו ראיות לתזה של המאמר הנוכחי; ראה שם עמ' 14 והערה 17, עמ' 271 הערה 31,

² נוסף על מאמרו של שלמה מורג, שבו נעסוק להלן, ראה: יחיאל גדליה פריץ גומפרץ, מבטאי שפתנו ירושלים תשי"ג, עמ' 111-125 (שם הפרק: 'הגייתה הכפולה של הריש'); וראה עוד בביקורתו של זאב בן חיים על ספר זה, קרית ספר ל (תשט"ו), עמ' 168-170. וראה: נחמיה אלוני, 'עלי בן יהודה הנזיר וחיבורו "יסודות הלשון העברית"', לשוננו לד (תשל"ל), עמ' 187-209, 75-105. וראה: אילן אלדר, 'הגייתה הכפולה של הריש הטברנית', לשוננו מח-מט (תשמ"ב), עמ' 22-34. אמנם, ספק אם אלדר התכוון לחוות דעה על לשון ספר יצירה גופו, ואולי הסתפק בהבנת דברי הפרשן

יצירה יש צורך למצוא לריש הגייה כפולה שתתאים לשאר אותיות בג"ד כפ"ת, הן מבחינה מהות השינוי הפונטי והן מבחינת הנסיבות המתנות שינוי זה. כמו כן יש להסביר מדוע שינוי זה, באותיות בג"ד כפר"ת כולן, מתאים להגדרה 'רך וקשה'. בשורות הבאות אנסה להציע הסבר כזה, הסבר שיכול להסביר גם פליאות נוספות של לשוננו (כגון את חידת שינוי שמה של שרה אמנו). הסבר זה יובילנו לסביבה שנוכל למצוא בה גם הקבלה מדויקת להגדרה 'רך וקשה' דלעיל, ואף מקבילות לתיאורים אחרים של בג"ד כפר"ת בספר יצירה: תיאורן כגורמות לתמורות בעולם, וההתאמה בינן לבין כוכבי הלכת. גם עשר הספירות של ספר יצירה ימצאו מקבילה מעניינת באותו הקשר. וכך, במקביל למה שנלמד על הלשון העברית והתפתחותה מתוך ספר יצירה לפי האינטרפרטציה החדשה, נוכל ללמוד משהו גם על הזמן והמקום וההקשר התרבותי של ספר יצירה עצמו. המסקנה שאסיק לעניין זה יש בה תמיכה חשובה לדעה שהבעתי בשאלה זו בהזדמנויות שונות, בעיסוקי בספר מנקודות מבט אחרות, כחוקר מחשבת ישראל (ראה בספרי הנזכר בהערה 1).

ההסבר שאציע לכפל בגד כפר"ת (שיתבסס על השוואה ללשון היוונית), כבר עלה בעבר בספרות המחקר.³ אך רק באופן כללי ואינטואיטיבי, בלי ביסוס מעמיק. ולפיכך נדחתה כלאחר יד בספרות המחקר שבאה אחריה, ואף לא נזכרה במחקר המקיף והחשוב ביותר שהוקדש לאות ריש, שהיא נקודת המוצא לדיוננו. כוונתי למאמרו של מורי פרופ' שלמה

שאותם הוא מפרסם. וראה עוד: E. J. Revell, 'The Nature of *Resh* in Tiberian Hebrew', *AJS Review* VI (1981), pp. 125-136.

³ ראה: Hirsch Graetz, *Gnosticisimus und Judenum*, Monasch, Krotoschin 1864, pp.116-117; וראה דברי טור סיני, במילון בן יהודה, ראש הערך 'ר'. למקום אחרון זה הפנני שלמה מורג בביקורתו כנגד המאמר הנוכחי, תרביץ סג (תשנ"ד), עמ' 135-142, בהערה 20. באותה חוברת של תרביץ התפרסמה גם תגובתי לביקורת זו (עמ' 143-144).

מורג,⁴ שאדון בו עתה, לפני שאשטח את דעתי. מלבד סקירה מקפת ביותר, ממקורות שבכתב ובעל פה, על הגייותיה של האות ריש, מורג הביע השערה בנוגע לריש הכפולה של ספר יצירה. אף הוא מצא התאמה בין כללי בג"ד כפ"ת לבין סימוני הדיגוש והריפוי של הרי"ש בכתבי יד מסוימים, ובכך התמודד עם אחת הדרישות שצינתי לעיל, אף שממצאיו המאשרים התאמה כזאת אינם מעל לכל אפשרות של ויכוח.⁵ אך עם דרישה אחרת לא התמודד: השוני הפוניטי שמורג מציין בין ריש דגושה לבין ריש רפה הוא במספר ריטוטי הלשון, ואין זה דומה כלל לשוני של שאר בג"ד כפ"ת, שהוא שוני שבין הגיית אותיות אלה כעיצורים פוצצים (plosive) לבין הגייתן כעיצורים חוככים (spirant, או fricative) והריש לעולם חוככת, בכל מספר ריטוטיה, ומה עוד שלפי הצעת מורג הריש הדגושה נהגתה במספר ריטוטים רב יותר, והרי בשאר בג"ד כפ"ת האות הדגושה היא דווקא הפוצצת, המצטיינת בחיתוך אחד וסופי.

ועוד קושיה נקשה על הסברו של מורג: כתבי היד שמורג מצא בהם את סימוני הדיגוש והרפיון של הריש, המסבירים לדעתו את דברי ספר יצירה, מקורם בבבל ובתקופה קרובה לתקופתו של ר' סעדיה גאון.⁶ אך

⁴ שלמה מורג, 'שבע כפולות בג"ד כפר"ת', בתוך: מנחם הרן וכן ציון לוריא (עורכים), פרסומי החברה לחקר המקרא בישראל, ספר ח, מוגש לכבוד הפרופ' נ. ה. טור סיני למלאת לו שבעים שנה, ירושלים תש"ך, עמ' 207-242.

⁵ עוד לפני שמורג כתב את דבריו כתב בן חיים במקום הנזכר לעיל (הערה 2), בנוגע לאותם כתבי יד: 'אמנם היוצאים מן הכלל מונעים אותנו מלהסיק את המסקנה שאמנם כללי בג"ד כפ"ת חלים בטקסט זה גם על הריש' (אומנם אחר כך חזר בן חיים וקבע כי 'נמצאו טקסטים של התלמוד הבבלי - שבהם במקומות רבים ה-ר דגושה או רפויה בהתאם לכללי בגדכפת'. ראה זאב בן חיים, תורת ההגה [ערכה על פי הרצאות רחל רוזנברג], ירושלים תשכ"ז, עמ' 24. אמנם מורג לא ביסס את דבריו על כתבי יד של התלמוד הבבלי, אלא על כתבי יד בבליים של המקרא: ראה להלן הערה 6). מורג נתן, אמנם, דין וחשבון על רבים מן היוצאים מן הכלל, אך לשם כך הוא מביא ראיה ממסורות לשון חכמים על מסורות לשון המקרא, ובכך יש לדעתי קושי מסוים.

⁶ בעיקר כתב היד שפורסם ונחקר ע"י קאהלה בספרו: Paul Kahle, *Der Masoratische Text des Alten Testament nach der Ueberlieferung der Babylonischer Juden*, Leipzig 1920

רס"ג עצמו, בפירושו לספר יצירה, מעיד ואומר: 'אבל מנהג הבבליים בזה חקרנום ולא מצאנו להם כלל הכוללים'⁷ ואם ר' סעדיה, גאון בבל וראש המדקדקים שבה, טרח וחיפש במקומו נהג מבטא המכליל את הריש עם שאר בג"ד כפ"ת, ולא הצליח למוצאו, הבוא נבוא אנו, ממרחק מקום וזמן של אלף שנה, ונמצא מה שהיה לגאון מתחת לחוטמו?⁸

אבל למה, בכלל, לחפש את התשובה לשאלת הריש הכפולה של ספר יצירה בזמנו של ר' סעדיה גאון? העושה כן, מניח שספר יצירה עצמו נכתב סמוך לתקופתו של הגאון, אבל כמדומני, רוב החוקרים החדשים קרובים יותר לדעתו של ר' סעדיה בעצמו, המקדים את חיבור הספר בכמה מאות שנים, עד לתקופת עריכת המשנה, וסבורים שהספר הוא בן תקופת התלמוד.⁹

⁷ יוסף קאפח (מהדיר), ספר יצירה עם פירוש הגאון רבינו סעדיה, ירושלים תשל"ב, עמ' עט, לפי תרגום קאפח. ובמקור הערבי: 'פאמא רסום אלעראקין פי ד'לך פאלתמסנאהא פלם נג'ד להא אצלא יג'מעאה'.

⁸ מורג מסביר את אי ידיעתו של רס"ג את הכלל הבבלי בכך ששיטתו של רס"ג בנויה דווקא על המסורת הטבריאנית (שם, הערה 4, עמ' 233), אבל סבורני שאין במאמרו תשומת לב מספקת לעדותו המפורשת של רס"ג, המספר שטרח וחיפש כלל כזה בין אנשי בבל, ולא מצאו.

⁹ לדעת הגאון בסוף ההקדמה לפירושו (הערה 7) עמ' לג, הספר, שרעיונותיו הכלליים מקורם באברהם אבינו, התחבר בערך בזמן עריכת המשנה. גרשם שלום קבע שהספר נתחבר בארץ ישראל בין המאות השלישית והששית, ראה למשל, הערך *yezirah, sefer* שכתב שלום באנציקלופדיה יודאיקה האנגלית. בדעה זו החזיק גם כותב שורות אלה, ראה: יהודה ליבס, חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית, ירושלים תש"ן, עמ' 101-105 (לדעתי, זה הוא 'ספר יצירה' [נ"א 'הלכות יצירה'] שנזכר בבבלי סנהדרין, סה ע"ב). בהמשך המחקר הגעתי למסקנה שהספר קדום אף יותר, וזמנו במאה הראשונה לספירה. ראה ספרי (הערה 1), בפרק 29. לאחרונה תמך בדעת המקדימים גם א. פ. היימן, וקבע את זמנו של הספר למאה השלישית, ולפני ספרות ההיכלות. ראה: A. P. Hayman, 'Sefer Yesira and the Hekhalot Literature', בתוך: יוסף זן (עורך), דברי הכנס הבינלאומי הראשון לתולדות המיסטיקה היהודית: המיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשמ"ז (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך 1), חלק אנגלי, עמ' 71-85. אומנם, חוקרים רבים אחרו את חיבור הספר עד לתקופת הגאונים, ומייצגם הבולט בעת האחרונה הוא נחמיה אלוני. ראה למשל: נחמיה אלוני, 'צונן קראוס ושלום שונים משנתם בספר יצירה', סיני עד (תשל"ד), עמ' מב-סו (במאמר זה תימצא גם סקירה נרחבת של המחקר על ספר יצירה); נחמיה אלוני, 'זמן חיבורו של ספר יצירה', בתוך: ישראל וינשטוק (עורך), טמירין כרך ב, ירושלים תשמ"ב, עמ' מא-נ. בידי אף מאמר, שלא נדפס, שבו אלוני מצביע על השפעות ערביות על ספר יצירה, ולדעתי לא הצליח להראות אף דוגמה משכנעת של השפעת הלשון הערבית על הספר, ובכך הוכיח את הפך כוונתו: אם ערביסט מובהק שכמותו, שעסק שנים רבות בניסיון להוכיח את איחורו של

החוקרים הללו גם מצאו השפעות יווניות על הספר, ולכן מיקמוהו באזור הנתון להשפעה כזאת, כלומר בארץ ישראל,¹⁰ גם זאת בדומה לקביעתו של הגאון, שהביא גם ראיות נוספות למבטאו הארץ ישראלי של בעל ספר יצירה, כגון הגייתה הכפולה של האות דלת,¹¹ וגם את אלה מן הראוי להביא בחשבון. אי לכך, אני מציע לשקול את השאלה במסגרת של רקע לשוני יווני, ולראות את התפתחותן של אותיות בג"ד כפר"ת כולן, ובתוכן הריש, במקביל להתפתחות הלשון היוונית (אין בכך משום דחיית ההקבלה הארמית-סורית שציינו חוקרים שונים לשאלת בג"ד כפר"ת העבריות, שכן גם הארמית חייטה בכפיפה אחת, ובהשפעה הדדית, עם הלשון היוונית). אם אצליח לבסס את הצעתי, יהיה בכך גם חיזוק של הדעה הנזכרת המקדימה את זמנו של הספר, וממקמת אותו בארץ ישראל.

נעין תחילה בקבוצה הראשונה משתי קבוצות בג"ד כפר"ת, היא קבוצת בג"ד. כידוע, שלוש האותיות היווניות המקבילות, ביתא (= ביטא, β) גאממא (γ) ודלתא (= דלטא, δ), עברו שינוי במהלך תולדות היוונית: בתקופה הקלאסית הן בוצעו כעיצורים פוצצים, ובתקופה ההלניסטית החל תהליך ההשתנות שלהם לקראת הפיכתם לעיצורים חוככים.¹² שינוי מעין זה

ספר יצירה, לא יכול היה להעלות כל דוגמה משכנעת של השפעה ערבית, בוודאי השפעה כזאת לא היתה, בנמצא, ויש להקדים את חיבור הספר לתקופה הקודמת לכיבוש הערבי.

¹⁰ ראה להלן הערות 24-26. וראה: Shlomo Pines, 'Points of Similarity between the Exposition of the Doctrine of the Sefirot in the Sefer Yezira and a Text of the Pseudo-Clementine Homilies', *The Israel Academy of Sciences and Humanities Proceedings VII* (1989), pp. 63-142. Leo Baeck, *Aus drei Jahrtausenden*, Tuebingen 1958, pp. 383-397. במאמר זה ערך בק השוואה בין ספר יצירה לבין תורתו של הפילוסוף הניאו-פלאטוני פרוקלוס. וכן היימן (הערה 9, עמ' 82-83) מצא בספר יצירה קרבה לגנוסטיות, ומיקם אותו בתחום 'האווירה היוונית-רומית'. על מקום חיבורו של ספר יצירה ראה בספרי (הערה 1) פרק 30.

¹¹ בפירושו לספר יצירה (הערה 7) עמ' לג-לד, קיב-קטז, קיה.

¹² ראה: Robert Browning, *Medieval and Modern Greek*, London 1969, pp. 33-34; Albert Debrunner, *Geschichte der Griechischen Sprache*, II, Berlin 1954, pp. 105-106; Stamatios B.

עבר גם על בג"ד העבריות, אך לא בכל מקרה,¹³ וכאשר בוטאו עדיין
כאותיות פוצצות, סומנו בדגש.

באשר לכפר"ת - נעיין תחילה ב-כפ"ת, ואחר כך נכלול עמהן גם את

האות ריש. כידוע¹⁴ בימי בית שני בוטאו אותיות אלה בצורה מנושפת
(*aspirate*), כלומר אחרי העיצורים הפוצצים בוטאה כעין אות הא. זאת
אפשר ללמוד מתעתיקי השמות העבריים הבאים בתרגום השבעים, שבהן
האותיות כפ"ת מתועתקות בעזרת אותיות היווניות 'כי' (x) 'פי' (φ)
(= 'טיטא', @), הן האותיות המנושפות ביוונית הקלאסית.
מכאן התופעה המוכרת של שמות עבריים המכילים אותיות כפ"ת, הנכתבים
בלועזית בתוספת האות h, כגון השם *Esther*, שנכתב בתרגום השבעים ב-@,
וזאת תועתקה ללטינית כ-th, ומכאן ביתר לשונות אירופה. (אגב, מצב
לשוני זה התחדש בבית שני,¹⁵ אבל בבית ראשון אותיות כפ"ת התאימו
בוודאי דווקא לאותיות 'כאפפה' [k] 'פי' [π] ו'תו' [= 'טו', z], שהרי
מהן, או ליתר דיוק ממקבילותיהן הפניקיות, שאלו היווניות את שמותיהן.
כך היה, כאמור, בימי בית שני, אבל לאחר מכן איבדו האותיות היווניות
x, φ, @ את תכונת הנישוף שלהן והפכו לחוככות,¹⁶ ובדומה לכך בעברית,

Psaltes, Grammatik der Byzantinischer Chroniker, Goettingen 1913, pp. 65-69; H. Steintal,
Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Roemern, II, Berlin 1890, p. 193

¹³ התעתיקים היווניים מגלים כמה וכמה חריגים. ראה: אברהם אפשטיין, מקדמוניות היהודים, ירושלים תשי"ז, עמ'
קפה-קצ (הוא הפרק 'המבטא הכפול של בג"ד כפר"ת', בתוך המאמר 'עיונים בספר יצירה'. למרות שם הפרק, אפשטיין
לא עסק במבטא של הריש הכפולה).

¹⁴ ראה למשל נפתלי הרץ טור סיני, הלשון והספר, כרך הלשון, ירושלים תשי"ד, עמ' 165-174 (שם הפרק 'מבטא
האותיות בגדכפ"ת הדגושות והרפויות בתקופות לשוננו'). דברים מדויקים יותר ראה אצל י' קוטשר, 'מחקר השמית
הצפונית מערבית בימינו', לשוננו כט (תשכ"ה), עמ' 49-58.

¹⁵ לפי דעת טור סיני, שם (הערה 14), השינוי התרחש בהשפעת הלשון הבבלית.

¹⁶ ראה לעיל, הערה 12.

¹⁷ אך שוב לא בשלמות: ¹⁸ האותיות כפ"ת הפכו לחוככות למעט במקרים שבהם הן מסומנות בדגש. במצבן הדגוש הן נשארו פוצצות, אך לא מנושפות. אבל סביר להניח מצב ביניים שבו האותיות הדגושות עדיין לא איבדו את נישופן.

ועתה לריש. גם באות היוונית הקלאסית 'רו' (p) נמצאה תופעת הנישוף, ובכך הופכת היוונית ללשון היחידה (ככל הידוע לי) שאפשר למצוא בה מכנה משותף ומיוחד לכל אותיות כפר"ת, והיא מזמינה את המעיין ללמוד ממנה על שיתוף כזה בצירוף כפר"ת שבספר יצירה. אמנם, בניגוד לשלוש אחיותיה, האות היוונית 'רו' לא היתה מנושפת בכל מקרה, אלא רק בשני מצבים: א) בהיותה בראש מלה (לפיכך מצינו שמילים יווניות רבות המשמשות בלשונות אירופה, פותחות בצירוף rh, כגון rhetoric; ב) בבואה בהכפלה (במצב זה ה'רו' השניה היא המנושפת. אמנם כיום אין רוב המדפיסים נוהגים לסמן עובדה זו). ¹⁹ תופעה זו נשמרה בתקופה ההלניסטית, והיא ניכרת גם במילים יווניות שחדרו ללשון חז"ל בתוספת הא אחרי הריש, כגון 'פרהסיה', מן היוונית παρρησία (πάν ῥῆσις).

והנה, שני המצבים שבהם האות רו היתה מנושפת, בראשית המלה ובהכפלה, הם גם שני מצבים מובהקים שבהם נשמר ההיגוי הדגוש של אותיות

¹⁷ קשה לדעת מתי בדיוק התרחש שינוי זה, שאין עליו עדויות בספרות התלמודית והמדרשית.

¹⁸ ראה לעיל הערה 13.

¹⁹ ראה למשל את דיונו של פורפיריוס בנישוף האות 'רו' התחילית והמוכפלת בספרו *Περὶ Προσφιδίων*, בתוך האוסף *Grammatici Graeci*, חלק ראשון כרך שלישי, Lipsia 1883, עמ' 143-144 (ספרו של פורפיריוס הוא פירוש לאותו פרק בספרו של תראקס שאותו מפרש גם החיבור האנונימי שיידון להלן, ראה להלן, הערה 28. פורפיריוס זה אין הוא, כפי הנראה, הפילוסוף הניאו-פלאטוני המפורסם, ראה שם בהקדמה, עמ' XXII). וראה גם את דברי המדקדק תיאודוסיוס איש אלכסנדריה, *Grammatici Graeci*, חלק רביעי כרך שני, Lipsia 1889, למשל בעמ' 146-147. כאן נידונה האות 'רו' המנושפת (בתחילת מילה ובהכפלה) בסמוך לדיון באופיין המנושף של האותיות 'תיטא', 'פי' ו'כי' (x, φ, θ). וראה: Herbert Weir Smyth, *Greek Grammar*, Cambridge Ma. 1972, p. 10.

בג"ד כפ"ת. לפיכך, אם נניח שגם הריש העברית נהגתה פעם בנישוף במצבים אלה, ובמקביל להגיה המנושפת של אותיות כפ"ת הדגושות, הרי לפנינו המצב שאותו מתאר בעל ספר יצירה, בדברו על 'שבע כפולות בג"ד כפר"ת'. כזאת לא נמצא אומנם בפירושיהם של רס"ג ובני דורו, מכיוון שתופעת נישוף הריש כבר חדלה בימיהם מן השפה העברית, כפי שנעלמה, במשך הזמן, אף מן השפה היוונית.

אמנם, חוץ מעדותו של ספר יצירה ומן העדות שמקורה בהקבלה שבין העברית והיוונית בהתפתחותן של בג"ד כפר"ת, קשה למצוא אסמכתאות להיגויה המנושפת של האות ריש. אבל, אם נעיין בדבר, נמצא שהעדות היחידה על ההגוי המנושפת של אותיות כפ"ת, שעליו כמדומני אין עוררין, היא עדותם של התעתיקים היווניים. אך לסיוע כזה לא נוכל לצפות במקריה של הריש, שהרי שלא כבמקבילותיהן של כפ"ת, לאות ריש מקבילה רק אות יוונית אחת, היא 'רו', וזו נכתבת באופן זהה, מנושפת או לא מנושפת, ולכן אי אפשר להיעזר בתעתיק היווני כדי לגלות את הנישוף של האות ריש. גם סימן ה- *spiritus asper* הנכתב מעל האות 'רו' המנושפת אין בו כדי לסייע. ראשית, בהרבה כתבי יד סימן כזה לא נכתב כלל, ושנית, כאשר הוא נכתב, הוא נכתב אוטומאטית לפי כללי היוונית (בראש המילה ולעיתים רחוקות יותר מעל הרו השניה מבין הכפולות), ולא לפי השפה שממנה נשאלה המלה.

אבל אולי בכל זאת אפשר להצביע על רמזים בלתי תלויים להיגויה המנושפת של הריש התחילית או המוכפלת (הכפלת הריש, עם נדירותה לא נעלמה כליל מן השפה). נישוף כזה יכול היה לעודד את צמיחתה של האות האחרונה הריש התחילית בפועל 'רהב' במשמעות 'ריב' או גדולה, משורש 'רבב' (כגון: 'ירהבו הנער בזקן', 'יש' ג, ה. שאלה אם ההא היתה כבר בימי ישעיהו, או שנוספה בידי הסופרים בימי הבית השני), או את השורש

הארמי 'רהט' המקביל ל'רוץ' העברי (אף שכאן אפשר לנמק את תשלום ההא גם בנימוקים אחרים). דוגמה לנישוף אחרי ריש מוכפלת ישמש הפועל 'סרהב', שפירושו הפציר. פועל זה הוא כנראה וריאציה על 'סרב', המשמש בלשון חז"ל גם במשמעות זו, בבנין פיעל, שבו הריש מוכפלת. הואריאציה 'סרהב' יכלה לצמוח בקלות מן הנישוף שאחרי הריש המוכפלת. על זהות השימוש והמוצא של 'סרהב' ו'סרב' ילמדו צמד המובאות הבאות: 'אל יסרהב אדם לחבירו לסעוד אצלו' (בבלי חולין צד ע"א), לעומת 'היה מסרב בחברו שיאכל אצלו' (משנה נדרים ח, ט). ובבבלי בבא קמא לב ע"ב, 'כשרבו מסרהב בו לצאת', מצינו בכתבי יד גם את הנוסח 'מסרב'.²⁰

נישוף הריש אולי אף יפתור לנו את תעלומת שינוי שמה של אמנו מ'שרי' ל'שרה' (בראשית יז, טו). בתרגום השבעים לפסוק זה מועתק השם 'שרי' - Σάρρα, ו'שרה' - Σάρρα. תמיהה גדולה יש בדבר: המתרגם מתעלם לכאורה מן השינוי המובע בכתוב העברי, שינוי ה-יוד ל-הא, ומכניס שינוי אחר משלו: הכפלת הריש. אני מציע לכך את ההסבר הבא, כהסבר לדעתו של המתרגם, שאולי קלע בכך אף לפשט הפסוק עצמו (ואולי הכתיב הקדום של הפסוק תוקן לפי ההגייה של ימי בית שני): השינוי בשמה של שרה היה כולו הכפלתה של הריש (בתקופה שבה הכפלה כזאת עוד היתה אפשרית), כדי שמעתה יובן השם מלשון 'שררה' (השם מחוסר ההכפלה הובן כנראה מלשון 'שריה' והתמודדות, כשם 'ישראל', וב'שררה' שב'שרה' הובע הניצחון בהתמודדות זו). האות הא שבסוף השם החדש לא נועדה אלא להצביע על הכפלת הריש הקודמת לה, שכן הכפלה כזאת גררה, כאמור, נישוף, וציונו של זה באות הא יכול היה, במקרה הצורך, להעיד על ההכפלה. אך כדי שיוכר הדבר, נאלץ הסופר המקראי לסיים את השם הקודם, מחוסר ההכפלה, ביוד ולא בהא. שינוי ה-יוד ל-הא בסוף השם 'שרה' לא נועד

²⁰ זו גרסת כתב יד מינכן, שהובאה במילון יסטרוב ערך 'סרהב'.

לשנות את התנועה הסופית של המילה, או להפוך אותה מדיפתונג לתנועה.
התנועה הסופית של שני השמות היא a, והיוד בסוף השם 'שרי' איננה
הגויה, ולא באה אלא כאם קריאה לתנועת a, כמו היוד שבצורה 'סוסיו' או
כעין 'אלף מקצורה' בערבית (אם השם הקודם הובן באמת כפועל מגזרת ל"י,
הרי צורה כזאת מתאימה עוד יותר, והיא הכלל בערבית). הבחירה בסימן כה
נדיר לתנועת a נעשתה כתחבולה אפשרית יחידה להבעת ההבדל בין הריש
הכפולה והפשוטה, שהוא עניינו של הפסוק, בימים שבהם עדיין לא היה
בנמצא סימן הכפלה כגון דגש. תחבולה זו מתאפשרת רק בזכות ההגייה
המנושפת של הריש, והיא שתעיד לפנינו היום על הגייה כזאת בפיהם של
אבותינו.

(זהו גם ההסבר לתעתיק שמו של תרח אבי אברהם, שבתרגום השבעים
נכתב tharra. למתרגם לא היתה אפשרות לבטא את האות חית הסופית,
שבוטאה באופן קרוב ל-הא, אלא באמצעות הכפלת הריש, אף שהכפלה זו לא
היתה במקור העברי שכן השם תרח שקול במשקל סגולי, לפחות לפי עדותם של
הניקוד והטעם המסורתיים. כאן כמובן אין עדות על דרך ביטוי הריש
בעברית, אלא רק ביוונית של תרגום השבעים, אך דוגמה זו תחזק את
הסברנו לנוהגו של המתרגם בשם שרה.)

בדרך זו נסביר גם את הלשון 'רך וקשה' שבו נוקט בעל ספר יצירה
לתיאור הכפילות של בג"ד כפר"ת. הרי ההגייה שאיננה מנושפת וההגייה
המנושפת כונו בפני המדקדקים הקדמונים נישוף רך ונישוף קשה (בלטינית
spiritus lenis לעומת spiritus asper²¹, וכיוצא בזה גם ביוונית²²).

²¹ בלטינית היו מדקדקים שהשתמשו במונח tenuis במקום lenis כאשר מדובר בעיצורים בלתי מנושפים (להבדיל
מתנועות). הניגוד בין lenis לבין asper מצוי כנראה כבר אצל קיקרו, בספרו *De Oratore* ספר שלישי פרק 57, פסקה
216. אומנם במקום הניגוד lene / asperum המופיע שם ברוב מהדורות הספר, יש מהדירים המעדיפים את leve /
asperum. אגב, גם האות ר הלטינית עצמה, למרות שאיננה מנושפת, כונתה לעתים אות קשה (asper)_L לעומת האות ל
הרכה. ראה Ovidius, *Fasti*, V 481-482.

אפיון זה יתאים מעתה לכל אותיות כפ"ת, כולל האות ריש. באשר לאותיות בג"ד, כאן אמנם ההתאמה מדויקת פחות, אך אין קושי להחיל גם על הגייתן הכפולה את התיאור 'רך וקשה', שכן ההגייה הפוצצת כשלעצמה יש בה משהו קשה, ובעיקר בהקבלה לאותיות כפ"ת, שהרי בצורתן המנושפת (הדגושה) הן גם פוצצות. אבל בלי ההשערה דלעיל, אין כל הסבר לכינוי 'רך וקשה' בנוגע להגייתה הכפולה של האות ריש.²³

ואכן, עולמם של המדקדקים היווניים והרומיים הקדומים הוא עולמו של בעל ספר יצירה. כבר העיר אפשטיין,²⁴ שבתורתם של אלה ימצא המקור לתורת חמשת מוצאות הפה, או נקודות חיתוך האותיות, שהם יסוד לשיטתו הבלשנית של ספר יצירה. הוסיף עליו גרשם שלום, והראה שעצם הכינוי לאותיות האלף-בית בספר יצירה מושפע מן הלשון היוונית,²⁵ ואף

²² ביוונית: πνεῦμα δασύ (=נישוף צפוף) לעומת πνεῦμα ψιλό (=נישוף פשוט). כך רווח למשל בכתבי אפולוניוס דיסקולוס, המדקדק האלקסנדרוני בן המאה השנייה לספירה, שאף כתב ספר על הנושא, בשם *Περὶ Πνευμάτων* (כפי שהוא מעיד בספרו *Περὶ Συντάξεως*, ספר רביעי פרק חמישי פסקה 319), וכך הוא בכתבי המדקדקים הקדומים שהובאו לעיל בהערה 19. המחבר האנונימי של *Περὶ Προσφιδιών* (שיידון להלן), מאפיין את ה-πνεῦμα δασύ גם כ'קול גס' (φωτὴ τραχέα) ואת ה-πνεῦμα ψιλό גם כ'קול צלול' ו'רפה' (φωτὴ λιγυρά, χαλαρά, ὑφειμένη). ראה: *Grammatici Graeci*, חלק ראשון כרך שלישי, Lipsia 1883, עמ' 153.

²³ אמנם 'רך וקשה' מקביל גם למינוח הדקדוקי המאוחר, 'דגש ורפה', אבל לדעתי, אין 'דגש ורפה' אלא זכר מאוחר לתופעה שכונתה בספר יצירה 'רך וקשה', גם אם המהות הפונטית שמאחוריה כבר השתנתה. כך הוא בוודאי בנוגע לריש: הכינויים 'ר' דגש' ו'ר' רפי' (ראה מורג שם, [הערה 4] עמ' 218 והערה 38) נראים כהרחבת התחולה של השמות 'דגש ורפה' הנוגעים לשאר בג"ד כפ"ת, הרחבה שכמותה קשה ליחס ל'רך וקשה' בתיאור אותיות בג"ד כפ"ת בספר יצירה, כי הספר מייחס לתיאור זה גם משמעות מיתית וקוסמולוגית (או קוסמוגונית), ובוודאי דקדק בו ביותר. מן הראוי לציין כאן, שלפי עדותו של רס"ג, שם (הערה 7), שתי הגיות הריש לא נקראו לא 'רך וקשה' ולא 'דגש ורפה' אלא (בערבית) 'מכרוך' ו'עיר מכרוך'. שהיא מלה בלתי ידועה שחכמי הלשון עסקו בה רבות וספק אם עמדו על פשרה. ראה דיונו של מורג, שם (הערה 4) עמ' 119-120 והערה 45. ואולי הפיתרון מצוי אצל זאב בן חיים, שם (הערה 2), אלא שהוא מכסה טפחיים בלשון ואכמ"ל.

²⁴ אפשטיין שם (הערה 13), עמ' קפב.

²⁵ שלום מצא השפעה יוונית בצירוף 'אותיות יסוד' שמשקף את המלה היוונית *στοιχείον* שפירושה גם אות וגם יסוד. ראה: גרשם שלום, ראשית הקבלה וספר הבהיר (ערכה לפי הרצאות: רבקה ש"ץ), ירושלים תשכ"ב, עמ' 32.

הוסיף ורמז שאצל הסטואיקנים היוונים נודעה חשיבות מיוחדת דווקא לאותיות בג"ד כפ"ת.²⁶ אך עתה עת דודים להוסיף על כך השוואות מאלפות, המתבססות על הניתוח הלשוני דלעיל, שמצאתי בחיבור קצר, כולו כששה עמודים, למדקדק יווני קדמון, ששמו לא נודע. החיבור נקרא *Περὶ Προσφιδῶν*²⁷ כלומר: על הסימנים שאינם אותיות, ושנכתבים ביוונית מעל המלים (או לידן), והקובעים את דרך הגיית המלים (החיבור הוא פירוש [scholia] על הפרק *Περὶ Προσφιδῶν* בספרו של המדקדק המפורסם, בן המאה השניה לפני הספירה, דיוניסיוס תראקס).²⁸ הצדדים השווים שלחיבורי זה ולספר יצירה נוגעים לא רק בתורה הבלשנית שלהם, אלא גם בעניינים ספרותיים, קוסמולוגיים ופילוסופיים. דומני שהקבלה ל- *Περὶ Προσφιδῶν* היא המובהקת ביותר מכל מה שהועלה עד עתה במחקר הרב על ספר יצירה, מחקר שהשאיר את הספר, במידה רבה,²⁹ בבדידות מזהירה, כאוניקום

והשוה אפלטון, תאיטיטוס, דף 203. אומנם אינני בטוח שהצירוף 'אותיות יסוד' נמצא באמת בספר יצירה; ראה בספרי (הערה 1), עמ' 16-17.

²⁶ ראה: G. Scholem, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin 1962, p. 26 n. 47. שלום מודה שם ליוסף וייס שהפנה אותו להקבלה זאת. אמנם נחמיה אלוני, במאמרו בסיני (לעיל הערה 9) עמ' נב, ביקר קשות הקבלה זו, ושאל בלעג: 'ושמא מקוה שלום, כי עוד תתגלה גם ריש כפולה בבלשנות היוונית'?

²⁷ הוא החיבור דלעיל, בהערה 22. כל הידוע על רקעו של החיבור, כתבי היד וכו' ראה שם בהקדמה (הלטינית), עמ' XXV-XXIV. אינני יודע אם החיבור מצוי גם בתרגום ללשון מודרנית.

²⁸ חיבורו של תראקס התפרסם בכרך הראשון של החלק הראשון של אותו אוסף כתבי מדקדקים (דלעיל, הערה 22), והפרק הזה מצוי שם בעמודים 105-114.

²⁹ היו שהביאו מקבילות מן הספרות הערבית, כגון ההקבלות שמצא פאול קראוס בספרי ג'אבר אבן חיאן. סיכומי הדברים, והוספות להם, ייצאו במאמרו של אלוני בסיני (הערה 9), וכן במאמר חדש: Steven M. Wasserstrom, 'Sefer Yezira and Early Islam; A Reappraisal', *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3,1 (1993), pp. 1-30. ווסרשטרום מציין מקבילה מרשימה במיוחד מן הספר סר אלח'ליקה (= סוד הבריאה, או היצירה). עם זאת, חלק מן ההקבלות אינן מדויקות או שהן כלליות מדי, או שהן מושפעות כבר מספר יצירה ואף מפירוש הרס"ג. על המקבילות הערביות לספר יצירה ראה בספרי (הערה 1), פרק 29.

בתולדות הרוח (מה שאיפשר את הפער של מאות שנים רבות בין השערותיהם של חוקרים שונים על תאריך כתיבתו של הספר, כפי שראינו לעיל).

נפתח בהשוואות הנוגעות לענייננו, עניינן של ז' כפולות בג"ד כפר"ת. בעל ספר יצירה קובע שבשבע האותיות הכפולות יצר האל את שבעת כוכבי הלכת, ובשתיים עשרה האותיות 'הפשוטות' יצר את שנים עשר המזלות.³⁰ התאמה דומה נמצא גם ב *Περὶ Προσφιδῶν* (עמ' 155). כאן שנים עשר המזלות הם העיצורים, ולשבעת כוכבי הלכת מקבילות, על דרך החיקוי (*mimesis*), שבע התנועות, שכן התנועות 'נעות' ככוכבי הלכת, בעוד שהעיצורים קבועים כמזלות. התנועות ביוונית הן שבע אותיות גמורות באלפא ביתא, והן האותיות שמבטאן כפול – מנוסף ושאינו מנוסף, כמו שבע הכפולות של ספר יצירה. ואכן ההקבלה בין התנועות והכוכבים מתייחסת דווקא לסימני הנישוף הכפול שעל התנועות (הנישוף הרך או הקשה, או סימן הנישוף וסימן החוסר נישוף). כי לדעת בעל *Περὶ Προσφιδῶν* כאשר כוכבי הלכת אינם בתוך 'בתי' המזלות, אפשר להבחין אצלם בזנב (*κόμη*), כעין זנבו של כוכב השביט. זנב זה דומה בעיניו לסימן הנישוף שמוסיפים ביוונית מעל התנועות רק כשהן בראש מלה, כלומר כשהן חופשיות לעצמן, ואינן מצויות בעיצורים שאותם הן חייבות 'להניע'. יש לציין, שההקבלה אסטרונומית זו שבחיבור היווני, היא בעלת משמעות רבה מזו שבספר יצירה, שבו הקישור היחידי שבין כוכבי הלכת לבין האותיות הכפולות הוא במספר שבע. מסתבר אפוא שבעל ספר יצירה שאל את הדימוי היווני, והתאימו למציאות העברית. מאחר שהוא פעל לפני המצאת סימני הניקוד לא יכול היה לייחס את כוכבי הלכת לתנועות, וההתאמה הקרובה ביותר שיכול היה למצוא היו שבע האותיות הכפולות, הדומות לתנועות

³⁰ פרקים ד-ה. לפי ההוצאה דלעיל (הערה 1), דף נא-נח. ספר יצירה אף קובע לאיזה כוכב לכת מתאימה כל אות כפולה, ולאיזה מזל כל אות פשוטה.

היווניות הן במספרן, והן בתכונת הנישוף הכפול, לעיתים רך ולעיתים קשה.

על שבע האותיות הכפולות מוסיף ספר יצירה ואומר:

כפולות שהן תמורות, תמורת חיים מות, תמורת שלום רע, תמורת חכמה אולת, תמורת עושר עוני, תמורת חן כיעור, תמורת זרע שממה, תמורת ממשלה עבדות.³¹

גם *Περὶ Προσφιδῶν* מתייחס באופן דומה לשתי צורות הנישוף, והוא מביא דוגמאות איך ההבדל בנישוף יכול להביא לניגוד ערכי במשמעות המלה, בציינו (עמ' 151-152) שהמלים ὄρος (= הגדרה) ו-ὄρος (= הר), נבדלות רק בנישוף, אך הן מנוגדות במשמעותן: הראשונה, ה'הגדרה', היא מילה או רעיון (λόγος), שהוא כנראה דבר דק ואורירי, ואילו השניה, ה'הר', היא כדמות אבן המתנשאת מעל פני האדמה. וכן המלים ἄγνος (= עץ הדומה לערבה) לעומת ἄγνος (קדוש), הראשון מציין צמח שאינו נושא פירות (φυτὸν ἄκαρπον),³² והשני טהרה ונקיות. גם הפעם הבחנתו של המחבר היווני קולעת יותר מזו של ספר יצירה: זה האחרון לא יכול היה להסתמך על ניגודי משמעות כדי לבאר את הניגודיות שבמבטא שבע האותיות הכפולות, שהרי כל אחד מן המבטאים של האותיות הכפולות הוא אללופון (= מבטא חלופי) תלוי הקשר פונטי, ואין לו מעמד פונמי, לפיכך אי אפשר למצוא שתי מלים שההבדל במשמעויותיהן תלוי בהבדל שבביצוע אחת האותיות

³¹ פרק ד משנה א, דף מט ע"א. חילופי גרסאות ראה אצל גרינוולד, שם (הערה 1).

³² ענפי עץ זה נהגו הנשים לפזר על מצען בחג הנשים, ה-θεσμόφροια, שבו הקפידו על התנורות. אם עניין זה רמוז אומנם לפנינו, הרי שבעיני מחברנו התנורות כזאת איננה חיובית ואיננה קדושה. והשווה דברי ספר יצירה דלעיל: 'תמורת זרע שממה!'.
זרע שממה!.

הכפולות. לו ניתן הדבר, ודאי היה בעל ספר יצירה משתמש בכך, כפי

שהשתמש, בניגוד שבין 'ענג' ו'נגע'³³ או 'אמש' ו'אשם'.³⁴

אך לא רק האותיות של ספר יצירה הן החומר להשוואתנו. נושאו של

החיבור *Περὶ Προσφθιάων* לפי שמו שכבר תורגם לעיל, הם דווקא הסימנים

שאינם אותיות, ושנכתבים ביוונית מעל המלים (או לידן), והקובעים את

דרך הגיית המלים. כזכור, החיבור שלפנינו הוא פירוש על דיוניסיוס

תראקס, וממנו קיבל מחברנו את הדעה שמספרן של *προσφθία* אלה הוא

עשר.³⁵ אך, שלא כבמקור זה שאותו הוא מפרש, בעל החיבור שלפנינו

איננו מסתפק בקביעה סתמית של המספר, אלא מדגיש (עמ' 151), ש'עשר הן

הפרוסודיאיי, לא יותר ולא פחות', והוא מסביר זאת בכך שעשר הוא המספר

השלם ביותר, והכולל את כל שאר המספרים לפי השיטה העשרונית, כי לעולם

נחזור בספירתנו לעשר, והעשר הוא כדמות האחד, והמאה כדמות העשר. לשם

כך הוא מגייס גם שיקולי אטימולוגיה (עממית) המקשרים את שמות כל

המספרים המביעים עשרות, וגם את דרך ביטוי שמו של המספר עשר בניב

האיוני.

המקבילה לכך בספר יצירה, ידועה היא ומפורסמת. כוונתי למשניות

הראשונות של הספר, המסכמות מראש את כל תוכנו:

בשלושים ושתים נתיבות פליאות חכמה חקק יי... עשר ספירות בלי מה

ועשרים ושתים אותיות יסוד... עשר ספירות בלימה, עשר ולא תשע,

עשר ולא אחת עשרה, הבן בחכמה וחכם בבינה, בחון בהם וחקור מהם

והעמד דבר על בוריו והשב יוצר על מכונו. עשר ספירות בלימה מדתן

³³ פרק ב משנה ד, דף מ ע"א.

³⁴ פרק ג משהו ו, דף מז ע"א.

³⁵ תראקס (הערה 28), עמ' 105-106. ואלה הם עשרת ה: *προσφθία* שלושה אקצנטים, שני אורכי תנועות, שני סוגי נישוף ושלושה 'פתוסים' (שהם אפוסטרופ, מקף, והסימן המפריד בין המלים).

עשר שאין להם סוף... עשר ספירות בלי מה, נעוץ סופן בתחילתן
ותחילתן בסופן כשלהבת קשורה בגחלת, שאדון יחיד ואין לו שני,
ולפני אחד מה אתה סופר.³⁶

גלוי לעין, וכך הבינו אף מפרשים לעשרות, שכאן כלול הרעיון של
העשירה כיסוד של כל ספירה וחשבון (וכך הוא בכל הלשונות הידועות
לי). מן העשר אפשר לגזור עד אין סוף, ויש לחזור ליחיד, שהוא היסוד
המקשר את כל המספרים. והרי לפנינו אותו רעיון גופו שפותח ב-*Περὶ*
Προσφιδῶν, ומכאן האזהרה המשותפת לשני הספרים, שאין להוסיף או לגרוע
מן המספר עשר.³⁷ וגם במקרה זה אפשר להראות שספר יצירה תלוי במקורו
היווני. ספר יצירה מחבר לכאורה מין בשאינו מינו: עשר ספירות (=)
מספרים) ועשרים ושתים אותיות, ויוצר מכולן יחד את שלושים ושתים
הנתיבות. אך במקבילה היוונית, העשר הם סימני הקריאה הנוספים על
האותיות, ואך טבעי הוא להוסיף את מספרם על מספר האותיות. אפשרות זאת
לא עמדה בפני בעל ספר יצירה, כי סימנים כאלה לא היו קיימים בימיו
בעברית³⁸ (אגב, באי ידיעתו המופגנת והזועקת של בעל הספר בנוגע

³⁶ פרק א, משניות א-ז. דף יג-כח. חילופי נוסחאות יימצאו אצל גרינוואלד (הערה 1), עמ' 140-142.

³⁷ וכן מצאנו גם אצל Ovidius, בספרו *Fasti*, חלק שלישי, שורות 120-126, שהקדמונים נהגו כבוד גדול במספר עשר, שכן עד עשר אנו מוסיפים והולכים בספירתנו, ואז חוזרים לאחד כבראשונה. אובידיוס מציין שם עוד נימוק לכבודו של המספר עשר: זה מספר האצבעות שאנו סופרים בעזרתן. ואכן, שורש המלה *digitus*, שפירושה בלטינית 'אצבע', משמש בשפות אירופה גם לציון 'ספרה'. והשוה ספר יצירה א, ג: 'עשר ספירות בלימה מספר עשר אצבעות'.
³⁸ הקשר בין הספירות לבין הסימנים שעל האותיות מקרב אותן אולי לכתרים שקשר הקב"ה על האותיות, לפי בבלי מנחות, כט ע"ב. התלמוד מספר שם שמשו רבנו בעצמו לא הבין את פשרם של כתרים אלה, וענה לו הקב"ה שבעתיד לבא יימצא מי שידרשם. ואכן הכתרים הללו קיבלו משמעות עמוקה במיסטיקה היהודית, וכן כידוע גם עשר הספירות. ועוד אצין, שלפי התלמוד שם שבע אותיות הן הזקוקות לכתרים (או 'זיונים', והן האותיות שעטנ"ז ג"ץ), וכזכור, שבע הוא גם מספרן של התנועות היווניות שמעליהן מסמנים את סימני הנישוף. גם ספר יצירה מספר (בפרקים השלישי והרביעי) על כתר מלכות שקשר הקב"ה על ראשה של כל אות ואות.

למציאות כלשהי בשפה העברית של איזה סימן כתוב פרט לאותיות גופן, גם בכך יש ראייה בולטת על קדמותו של ספר יצירה).

היסודות שנידונו לעיל, כשהם לעצמם, נראים אמנם מקוריים יותר

בספרות הדקדוק היוונית (אינני טוען שדוקא החיבור דלעיל, *Περί Προσφιδῶν*, הוא ולא אחר, הוא מקורו של ספר יצירה. היסודות המצויים בו ודאי נמצאו גם בטקסטים רבים אחרים, אבל קשרם לשפה היוונית דווקא, איננו מוטל בספק). קדימת הנוסח היווני מסתברת גם משיקולים כלליים: יותר קל לחשוב על יהודי הכותב עברית אך מכיר גם את שפת סביבתו היוונית, מאשר לדמות מדקדק יווני היודע לקרוא בעברית את ספר יצירה. עם זאת, אין כל דמיון ברמה הספרותית והרעיונית של שני הספרים. *Περί Προσφιδῶν* הוא ספר דקדוק יבש ופרוזאי, שאינו נוגע בענייני דת. לעומתו ספר יצירה הוא יצירה נשגבת ביותר, בלשונו בסגנונו ובתוכנו, והוא יסוד המיסטיקה היהודית ואף אחד משיאיה. הוא משתמש ביסודות רבים שהוצאו מהקשרם הראשון, כמו היסוד הדקדוקי הנידון, והוא מקשר אותם יחד בהקשר חדש ונעלה עד אין שיעור. בהקשר החדש חוברים יחד, בלשון פיוטית ומרוממת, תיאולוגיה וקוסמוגוניה וקוסמולוגיה ואנתרופולוגיה מחד גיסא, ומיסטיקה ודבקות דתית ומאגיה מאידך גיסא (ברבים מאלה הושפע ספר יצירה מן התרבות היוונית). ספר יצירה הוא ספר יצירתם של האל והאדם גם יחד, כאשר שלושים ושתיים נתיבות החכמה, עשר ספירות בלי מה ועשרים ושתיים אותיות יסוד, משמשים גשר בין האל והאדם, ומכשירי פעולה בידי שניהם.³⁹

³⁹ בנושאים אלה עסקתי במקום המצוין לעיל בהערה 9, וכן במאמרי 'ספר יצירה אצל ר' שלמה אבן גבירול ופירושו השיר "אהבתיך"', בתוך: יוסף דן (עורך), ראשית המיסטיקה היהודית באירופה, ירושלים תשמ"ז (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כרך ו [ג-ד]), בעיקר עמ' 79-83, 92-98, 106-184. וראה עוד: Moshe Idel, *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, Albany 1990, pp. 9-26 וראה עוד

מכל מקום, ככל יכולתנו עשינו לקיים משהו ממשנת ספר יצירה: 'שבע
כפולות בג"ד כפר"ת, שבע ולא שש, בחון בהן וחקור מהן, והעמד דבר על
בוריו'.