

ספר
מגלת המגלה

לרבי אברהם בר חייא הנשיא

הוציאו לאור כפעם הראשונה
עם הלופי גרסאות ומראה מקומות

זאב פאזנאנסקי

הגיה אותו והוסיף עליו מבוא

יצחק גוטשמאן

חברת מקיצי נרדמים

ברלין

בדפוס צבי הירש אימצקאווסקי

תרפ"ד

Sefer
Megillat ha-Megalle

Von
Abraham bar Chija

Zum ersten Male herausgegeben

Von
Dr. Adolf Poznanski

Revidiert und mit Einleitung versehen

Von
Professor Dr. Julius Guttmann

Verein Mekize Nirdamim

9-166

BERLIN

Druck von H. Itzkowski

1924

100
5

הקדמה.

ההוצאה הנוכחית היא מלאכת החכם ד"ר אדאלף פאונאנסקי. הוא הכין אותה על פי שלשה כתבי יד ואסף את כל גרסאותיהם בשקידה רבה. וגם התחיל להדפיס את הספר וקרא עמו הדנהה אדוני אבי פרופיסור יעקב גוטטמאנן. אמנם אחר שקראו את ההנהה הראשונה של הנליון הרביעי נפסק הדפוס מפני המלחמה ובטרם היה אפשר להתחילו מחדש נפטרו עניהם. אז בקש ממני דודי היקר פרופיסור דוד סימאנסען ראיש חברת מקיג שאנמור את ההנהה וקבלתי עלי את העבודה הזאת. ומכיון שהחכם פאונאנסקי נמר את מלאכתו ולא נטה בהדפסת הגליונות הראשונים מכתב ידו כלל ראיתי לנכון ישאתן הספר לפני הקוראים גם אני כמו שהכין אותו. ביחוד כאשר כתבי הוד שההוצאה מוסרת עליהן לא היו לפני ולא היתה בידי אלא העתקה מכ"י מינכען שעשה אותה החכם ד"ר פינקעלשערער בעבור אבי לפני איזה שנים. את הדרך הזאת שמרתי גם במקום שדעתי לא היתה מסכמת עם דעת פאונאנסקי ולא נטיתי ממנה אלא במקומות אחדים שראיתי בהם בכירור כי הספר צריך עוד לתקון. בקצתם כחרתי בנוסחה שהציב אותה פאונאנסקי בתוך ההערות ושמתי אותה בנוף הספר ובקצתם ראיתי כי נפלה שינואה בכל הכ"י וחקנתי את הגרסא לפי אוטר דעתי (איזה תקונים לגליונות הראשונים הוספתי בסוף הספר). עוד מצאתי איזה שנויים בין העתקת פינקעלשערער ובין העתקת פאונאנסקי ובקצתם היה הצדק כלי ספק עם פינקעלשערער. אבל כל זה הוא רק מיעוט מן המיעוט וההוצאה בכללה נשארה כמו שערך אותה פאונאנסקי.

היה כדעת פאונאנסקי לכתוב גם מבוא להוצאתו, אבל בעזבונו לא נמצא לא המבוא וגם לא החומר הנאסף ממנו חוץ מהנהותיו בהעתקה הראשונה שעשה מן המגלה ורובן רק לקיטים מדברי החוקרים שכתבו על מגלת המגלה. וכתבתי את המבוא בנוסחו, אבל מפני מלאכות אחרות, שאני עסוק בהן ואישר טפניהן נתאחר נמר ההוצאה עד עתה, לא הארכתי כי ודברתי רק בקצור על מקורות המגלה ועל השפעתה ועל יסודות ההוצאה הנוכחית. ועל חוכן הספר בכללו לא היה לי צורך לדבר מפני שכבר דבר עלי אדוני אבי במאמרו Ueber Abraham ben Chijas Buch der Enthüllung des Judentums XLVII.

בהנחת השער החמישי נעזרתי מאד על ידי דודי היקר פרום סימאנסען אשר
 ישם עיניו על הנליונות ונישא ונתן עמי על ענינים שינים מתיכן הישער. הוא גם העירני
 על ההעתקה הלטינית של הישער הזה וגם המציא לי את ההעתקה הראשונה של
 פאזנאנסקי הנזכרת למעלה, והנני להביע לו את תודתי הרבה על כל זה. ויקבל נא את
 תודתי גם האסטרולוג קראָנשטרעם מקאסינהנין אשר בשמו כתב לי דודי דברים אחדים
 לביאור המושגים האסטרולוגיים של הישער החמישי.

יצחק גיטמאנן.

מבוא.

א) שם הספר וזמן כתיבתו.

הספר שאנו נותנים פה לפני הקוראים ידוע עתה בשם „מגילת המגלה“, אבל בספרותנו העתיקה הוא נקרא גם בשמות אחרים. אכן עזרא מזכיר אותו בשם ספר קצים (פירוש לדניאל א, ל"א) והישם ספר וקין נמצא גם בסוף הקטע הקטון של ספרנו שנכתב יד איקספורד 221 (עיין הישיבתו של נייבויער). שאר המחברים קוראים את הספר בשם מגלה אבל השם הזה נמצא אצלם בצורות שונות. יש מהם שקוראים אותו מגלה בלבד כלי שום הוספה (ע"י כה"י בן אשר בפירושו לבראשית א' כ"א, בעל העקרה כשער ששה וחמשים). אחרים קוראים אותו מגלה מגלה (משה נרבוני כביאורו למורה הנבוכים הלך כי פרק כ"ט) והישם הזה נכתב גם בן מגילה המגילה (האפדי כחשב האפד עיין הוצאת טעוטה אפד צד 226). מן הישם הזה נשחבשו גם הצורות הנמצאות בספר Fortalitium Fidei, שהאחת מהן היא migala a megalina וזו השנית megalina a megalia, quod interpretatur litera disce-operata, אם גם יש לדון מהפירוש הנוסף במקום השני כי בטוי הישם היה מגלה המגולה, ובסוף יצי הבינים נחשיט הישם מגלה המגלה (אכרכנאל לבראשית א' א' וכבטה מקומות עזירה די ראספי כמאור עינים פרק ט"ג) וגם מן הישם הזה נמצאת הצורה מגילת המגילה (אכרכנאל בפירושו על אבות דף ק"ט א'). בשם הזה נקרא ספרנו גם בכ"י מינבען ובכ"י איקספורד שנכתבו כאותו הזמן, רק שנכתב יד איקספורד כתוב מגילת המגילה (ככ"י פראנקפורט חסר הף, ישתיה שם הספר כתוב עליו) ועוד נמצא הישם הזה בתרזוים שבסוף הספר (צד 155) לפי הגרסא: „נשלם הכור מגילת המגילה, המגלה את סוד הגאולה“ אבל בכ"י מינבען הגרסא: „נשלם הכור המגילה המגלה את סוד הגאולה“ וזה הנכון בלי ספק. המקור לכל השמות הנזכרים הם הדברים אשר בהם פתח המחבר בעצמו את הספר: הגני מתחזק בעון נורא עלילה לחבר מגלה ישתהיה מגלה את סוד הגאולה (צד ה'). על פי הדברים האלה לא נראה שאכ"ה בעצמו קרא את שמו מגלה המגלה, אלא אם כיון בהם על שם הספר בכלל, נראה יותר שהוא נתן לספר רק את הישם מגלה כמו שהוא נקרא באמת אצל ראשוני המחברים, ורק הבאים אחריו קראו אותו מגלה המגלה כדי להבחינה מספרים אחרים הנקראים גם בן מגלה, ובזמן יותר מאוחר שינו את הישם הזה למגילת המגלה כדי ליפות את המליצה או מפני סבה אחרת טמין זה. והצורות מגילה המגילה או מגילת המגילה אינן אלא שבושי השמות האלה ואין להן שום הבנה, וכלי ספק יש לכבא את הישם הראשון מגלה המגלה ואת הישם השני מגלה המגלה.

על הזמן אשר בו נכתב הספר אין לנו ערות חיצונה, אבל על פי שני מקומות שבספר עצמו נוכל להנביל אותו בקירוב. על האחד מהם כבר העיר החכם צימליך במאמרו Abraham bar Chija und Juda Halevi שיצא לאור במכ"ע M. G. W. J. XXIX, 373. במקום הזה נאמר (צד 36 שורה 5 עד 9) כי לפי הקרוב שבכל החשבוניות יהיה זמן המשיח בשנת ארבעת אלפים תתצ"ו, ויכול הוא אם ירבו זכויותינו שיבא הגואל בעת הזאת". הדברים האלו מראים בנירור שהספר נכתב לכל הפחות איזו שנים לפני שנת ד' אלפים תתצ"ו שהוא שנת 1136 למנין הרגיל. במקום השני (צד 144) נזכר החלה כי בשנת ד' אלפים תתנ"ט לכדו הנוצרים את ארץ ישראל מיד הישמעאלים. אחר זה נאמר, "ויהיה הדבוק חוזר אל מול בתולה אחר שלשים שנה ללכוד אדום את הארץ... ותהיה הצורה הזאת ראויה לעורר מלחמות קשות... ואין אנו רשאים לגזור על המלחמה הזאת מה יהיה מיכה וענינה מפני שאנו באים לדבר על העמידות להיות". הדברים האלה נכתבו בין שנת ד' אלפים תתנ"ט וד' תתפ"ט שהוא בין שנת 1099 ושנת 1129, ובראותנו במקום אחר (צד 100) שכבר עבר זמן מה אחר הקמת מלכות הנוצרים בארץ ישראל נוכל לומר שהספר נכתב בין שנה 1120 ושנת 1129 למנין הנוצרים¹.

(ב) על מקורות מגלת המגלה.

רבי אברהם בר חייא ממעט מאד בהזכרת שמות החכמים אשר השתמש בספריהם במגלת המגלה. מכל חכמי ישראל שחיו אחר חתימת התלמוד אינו מזכיר אלא את ר' סעדיה גאון בלבד (צד 2, 48, 98, 104, 110), מחכמי היונים נזכרו אצלו ארסמוטלס (צד 50), גאלינוס (שם) ופטאלמיוס (צד 119) ומחכמי הערבים לא נזכר אצלו אף אחד, אף על פי שהשפיעו עליו בכמה ענינים. בהביאו דברי אחרים דרכו לאמר רק כסתם שהם דברי החכמים. את החכמים שכתבו לפניו על זמן המשיח קורא במקום אחד (צד 2) גבורים בחכמה ובעלי הוראה ובמקום אחר התוקרים

¹ מזה מבואר שדעת רפאפורט (הקדמה לס' הגיון הנפש צד XI) שספרנו לא נכתב לפני שנת ד' תתצ"ו אינה נכונה. רפאפורט לקח את ראיתו מדברי ראב"ה הנמצאים בהקדמת ספר צורת הארץ: החלק השני מחכמת הכוכבים תלוי ודבק אל החלק הראשון והוא מדבר על המאורעות המתחדשות בארץ אשר מהלכות הכוכבים מעידים עליהם וגורמים להם... והוא ראוי להקרא מלאכת הנסיון ואיננו נקרא חכמת החזיון. ועל כל זה, אם השם יהיה בעזרו להשלים חבור החזיון עד סופו אישכך אל לבי לפרש מלאכת הנסיון בעיה. עכ"ל. ורפאפורט דמה שם מגלת המגלה הוא אותו ספר הנסיון והוציא מזה שלא נכתב ספרנו לפני שנת ד' תתצ"ו מפני שספר צורת הארץ נכתב בשנת ד' תתצ"ג ובינו ובין מגלת המגלה נכתב חחלה הספר על חכמת החזיון אשר שמו ספר השבון מהלכות הכוכבים. וכבר דחה שטיינג' שנייער (Abraham Judäus 6) את הראיה הזאת בהראותו כי מגלת המגלה הסתברת על זמן הגאולה ומשתמשת בחכמת הכוכבים רק לפי מה שצריך לזה אינו הספר אשר בו רצה אברהם בר חייא לפרש את כללי מלאכת הנסיון. במקום הזה אני מעיר שגם אין יסוד לדעת גיינער (Moses ben Maimon, Ann. 53) כי מגלת המגלה נכתבה בצרפת. כי כל ראיותיה דברי ספרנו: (צד 48) „ראיתי ושמעתי על אנשים מבני עמנו מהם בספרד ומהם בארץ צרפת אומרים שאין דברי רבינו סעדיה גאון ז"ל מספיקים להם" וכן הדברים האלה אין להביא ראיה כלל אם הספר נכתב בספרד או בצרפת.

על הקץ (צד 84), את הפילוסופים קורא בהרבה מקומות חכמי המחקר (צד 5, 6, 22 ועוד) והאסטרונומים הערביים נקראו בשער החמישי, שכולו מיוסד על ספריהם, תמיד אנשי החכמה הזאת או אנשי האומנות הזאת. מלבד זה נמצאו במגלת המגלה כמה דברים הלוקחים מספרי אחרים מבלי אשר ראב"ח מעיר על זה כלל.

הלך גדול מסקורות מגלת המגלה אין עוד בידינו. מן הספרות על זמן המשיח שהיתה תחת עיני ראב"ח ואשר נזכרו ממנה איזה ספרים אצל אבן עזרא (פירושו לרניאל י"א ל"א). וגם מן הספרות האסטרונומית של הערבים נאבד הלך גדול ותלק אחר ממנה נזו בכתיבי יד ואין לנו חקירה מספקת על הספרות הזאת. מפני זה קצרה ידיעתנו על מקורות מגלת המגלה במקצועות הללו מאוד, וגם במקצוע הפילוסופיה נמצאו בה כמה דברים אשר מקורותיהם נעלמים מאתנו. עם כל זה ראיתי לנכון לתת פה לפני הקוראים מה שידוע לנו על מקורות הספר לפי מצב ידיעתנו עתה. ראוי להתחיל בנישא הראשי של הספר והם החשבוניות והראיות על זמן המשיח. בשערים הראשונים מוציא ראב"ח את ראיותיו מכתובי התורה וכסף השער השלישי (צד 83) הוא אומר שהראיות האלו מססיקות ושהוא מוסיף הראיות מספר דניאל רק מפני שרוב המדברים על הקץ סומכים על הספר הזה ביותר. אבל אין ספק שגם הוא מצא את זמן המשיח תחלה על ידי החשבוניות שהוציא מספר דניאל בדרך הפשט ושרק אחר זה מצא להם גם סמך בראיותיו שהוציא מכתובי התורה בדרך הדרש והרמז. על ספר דניאל הוא מדבר בשער הרביעי ומכל דברי השער הזה ניכר כי דבריו מעדיה נאון היו לפניו תמיד. כמוהו וכמו שאר המחקרים שרצו לחשב את הקץ על פי הספר הזה יסד גם הוא את חשבוניותיו על שלשת הכתובים האלה:

(א) עד ערב בוקר אלפים ושלוש מאות ונצדק קודש (דניאל ה' י"ב);

(ב) ומעת דוסו התמיד ולתת שקוץ שומם ימים אלף מאתים וחשעים (ישע' י"ב י"א);

(ג) אישרי המהכה ויגיע לימים אלף שלש מאות שלשים והמשה (ישע' י"ב י"ב). אבל כיון שכתבו כבר עבר הקץ שחשב ר' סעדיה נאון היה מוכרח לנמות סכל פירושו וחשבונו. רק בזה הסכים עמו שהימים בשני הכתובים דאחרונים ישנים הם, אבל תחת אשר סעדיה התחיל לחשב את הזמן של אלף שלשה שנה משנת ג' לבורש מלך פרס שהיתה בה אותה הנבואה (דניאל י' א') ואת הזמן של אלף ר"ץ שנה מן השנה אשר בה בא נחמיה שנית לירושלים והיא שנת ל"ב לארתחשטא מלך בבל (נחמיה י"ג) (עיין על כל זה פאונאסקי במכ"ע 512/3, M. G. W. J. XLIV), התחיל הוא לחשב את שני הזמנים משנת הויבן הבית השני (צד 107), והזמן של ערב בוקר אלפים ושלוש מאות הוא אצלו אלפים ושלוש מאות שנה ולא חצי השנים האלה כמו אצל ר' סעדיה, ותחת אשר לפי סעדיה שלשה הזמנים יוצאים לשנה אחת, יוצא אצלו כל אחד מהם לשנה אחרת, כי סוף האלף ר"ץ שנה היא שנת ה' אלפים קי"ח שנה (צד 107) וסוף האלף ושל"ה שנה היא שנת ה' אלפים קס"ג (שם) וסוף האלפים ושלוש מאות שנה היא שנת ה' אלפים רכ"ח (צד 89). בפירושו על הזמן של ערב בוקר אלפים ושלוש מאות כבר קדמיהו חכמים אחרים הנזכרים בפירושו ר' סעדיה על דניאל (עיין פאונאסקי שם צד 513) וגם חכמי

הקראים, גם שהם התחילו למנות את השנים האלה מימי אברהם או משנת יציאת מצרים וראיית התחיל למנות משנת בנין הבית הראשון. גם כמה שאמר כי כל אחד הזמנים הנזכרים יוצא לשנה אחרת קדמיה חכם אחר והוא ר' הננאל בדבריו המובאים בפירושו ר' בחיי בן אשר לשמות ייב, ולפי דעת רוב החוקרים (עיין צונץ Gesammelte Schriften III, 228 בערלינער, מגדל הננאל XXII) נמצא אצלו גם עקר חשבונו של ר' אבייח ומנה גם הוא את הזמנים של אלף ר"ץ ואלף של"ה שנה משנת הרבן הבית השני. אבל בדברי ר' הננאל אין מפורש מאיזו שנה הוא מתחיל למנות. וגם בלא זה נראה שר' אברהם בר חייא מצא אצלו ואצל ר' סעדיה נאון את החומר לחשבונו.

מדברי רבי אברהם בר חייא עצמו נראה שגם בדרכו להוציא חשבונו מכתובי החורה עפ"י הדרוש קדמיה אחרים, כי הוא אומר שבספרים רבים מפורשים החשבונית מן הכתובים אז תרצה הארץ את שבתותיה ומן יוסרתי אתכם אף אני ישבע על האותיות (צד 83) ושםפני זה אינו צריך להביא. אבל גם מן החשבונית שהביא בספרו נמצאו שלשה גם בפירוש שעשה ר' יהודה אל ברצלוני, בן דורו ובן עירו, על ספר יצירה. בחשבון הראשון סוכם ר' יהודה על דברי ר' סעדיה האומר בפירושו לספר יצירה (עיין ההעתיקה הצרפתית של לאמנערט צד 70/71) על הכתוב זאת ירושלים בתוך הנוסח שמתיה, כי הבית הראשון נבנה באמצע הונו, כיון שזמן העולם לפי דעת רבים שיצא אלפי שנה הוא והבית נבנה בשנת אלפים תתקכ"ח, ועל זה מוסיף ר' יהודה הברצלוני שגם על הארון אפ"ר לומר שהוא נעשה באמצע הונו, וכיון שהארון נעשה בשנת אלפים תמ"ט תהיה הגאולה שהיא סוף הונו בסוף האלף החמישי (פירוש ספר יצירה צד 238). זה קרוב מאד לחשבונו של ר' אבייח (צד 36 שורה 6 עד 9) כי „תקכ"ח נתן החורה לישראל בשנת אלפים תמ"ח בסוף שלשה ימים ואם יהיו ימי מספר יצירת הימים הנשארים משישה ימי המעשה כמספר הזה יהיו יצאת הימים ארבעת אלפים תתצ"ו שנה ויכול הוא אם ירבו זכותיו שיבא הגאול בעת הזאת. חשבונו השני של ר' יהודה מוסר על יצנת הונו ולפי החשבון הזה תהיה כל שנה משנת הונו כנגד מאה שנה משנות העולם ועל פי זה תהיה הגאולה כמאה וחמישים כמו שהיוכל הוא בשנת החמישים (שם צד 238). גם את החשבון הזה נמצא במגלה המגלה (71/72) רק שאצל ר' אברהם בר חייא שנה אחת משנות הונו היא כנגד דור אחד מדורות העולם ולא כנגד מאה שנה ולפי זה תהיה הגאולה בעת דור החמישים ואת העת הזאת הוא מוצא על ידי חשבונו הגדול על ימות העולם ועל דורות כל יום ויום מהם. כמו כן מביאים שניהם חשבון שלישי מדברי בלעם „בעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל ודורשים אותם כי בעת שעברה מכריאת העולם עד נבואת בלעם תהיה העת משנת הנבואה הזאת עד עת הגאולה, ומה מוציא ר' יהודה הברצלוני (שם צד 239) שהגאולה תהיה בשנת ד' אלפים תתקע"ד באשר כי נבואת בלעם היתה בשנת אלפים תמ"ז ור' אברהם בר חייא אומר שהנבואה היתה בשנת אלפים תס"ח והגאולה תהיה בשנת ד' אלפים תתקע"ו. אף על פי ששני החכמים היו בזמן אחד ואין סדר הזמן מכריע מי מהם השתמש בדברי חברו, נוכל להוכיח מסגנון הדרשות אצלם שרבי יהודה הברצלוני לא לקחם ממגלת המגלה. כי אצלו הדרשות קלות ופשוטות ואצל ר' אברהם בר חייא הן משובבות ביותר בהבנתן וצרכן חשבון עם

חיבתו ודרשה עם דרשה. את החשבון משנת נתנת התורה חכר עם החשבון מימות
 צעדים ואת החשבון משנת הונבל הכנים בחשבון מדורות כל יום ויום. זה מוכיח שרק
 ר' אברהם בר חייא לקח את הדרשות מן הרב הברצלוני, אם לא נרצה לומר כי כבר
 נתפשטו בזמנם והיו ידועות לשניהם. מן המישל הזה נוכל לדון גם על שאר הדרשות
 טמון זה שבמגלת המגלה, כי גם בנייהן יש רבות הלכותות מדברי אחרים וגם מהן
 היתה כל אחת עומדת בפני עצמה ונפרדת מן האחרות כאותן של יהודה הברצלוני
 ור' אברהם בר חייא חכר אותן ועשה מהן בנין גדול.

היחוד לכל בנינו הוא הדרשה, כי ימות העולם, שהם לפי דעתו ששת אלפי
 שנה, נחלקים לשבעה ימים שהם כנגד ימי המעשה ובי יצורו כל יום מימי המעשה
 מורים על מה שנעשה ביום מימות העולם אשר כנגדו. עלית בנה את כל השבועותיו
 ועמה חכר את כל הדרשות הפרטיות. מן החשבון הזה נמצא רק רמז קל בדברי
 האגדה, וכל החכמים כדורות לפני ראבי"ח אינם מזכירים אותו. לעומת זה נפגע בו
 בכל ספרות הנצרות מימות אבות הכנסייה הנוצרית כמו אירענאוס ואוגוסטינוס, ושם
 נעשית טמנו שיטה שלמה. בימי הבינים חלקו רבים מכתבי דברי הימים את הקפות
 דברי הימים בדרך זה. מביניהם גם בן ארצו של אברהם בר חייא, איזידורוס משביליא
 בספרו Liber Chronicorum והוא גם דבר על זה בפירושו לכתבי הקודש וביחוד
 במאמרו *Quaestiones in vetus testamentum, Cap. II.* טמנו כאן הדרשה
 והחשבון לר' אברהם בר חייא ואולי השפיע עליו גם בפרטים אחרים הנמצאים
 במאמרו הנזכר אם גם שינה אותם ר' אברהם כדרכו. על היום הראשון אומר
 איזידורוס *Primo enim saeculo factus est, tanquam lux, homo in paradiso. In qua aetate filios dei in lucis nomine divisit
 deus a filiis hominis quasi a tenebris.*

ולפי ר' אברהם, יהיה האור רמז על בן ערן אשר הוא המטון לצדיקים
 והחושך רמז למעשים אשר הוא המטון לרשעים" (צד 22).

ועל היום השלישי אומר איזידורוס: *Tertium saeculum factum est, quando separavit deus populum suum a gentibus per Abraham, discernens eum quasi aridam ab aquis, ut proferret genus herbarum et lignorum, id est fructus sanctarum scripturarum*
 וגם אברהם בר חייא אומר שהמאמר ותראה היבשה הוא כנגד האבות שנוולדו ביום
 השלישי, אם גם המאמר תרשא הארץ דשא מפורש אצלו בדרך אחרת⁽¹⁾.

(1) יותר מוטו השתמש הרמב"ן (תורת ה' המיטה צד 81/82 מפרוש לבראשית ב' ג')
 בדברי איזידורוס גם בפרטיהם. הוא אומר על בריאת האור שהיא כנגד אלף של אדם הראשון
 שמה אורו של עולם, ועל המאמר תרשא הארץ דשא שבאלף השלישי ניתנה תורה והיא פירות
 העולם, וכל זה דומה ממש לדברי איזידורוס המוכאים למעלה. ועל היום הרביעי אומר איזידורוס:
Inde quartum saeculum coepit a David, quando constituit deus luminaria in firmamento coeli, id est splendorem regni tanquam solis excellentiam etc.
 והרמב"ן אומר עליו ברביעי נתלו המאורות שבו נבנה בית המקדש ושלכות בית דוד. וכמו כן
 שום דבריהם גם על היום הששי. איזידורוס אומר עליו: *Nam sicut in illa sexta die primus homo Adam in imagine dei formatus est, sic in illa sexta aetate*

בדעותיו הפילוסופיות הולך ר' אברהם בר הייא גם במגלת המגלה לרוב אחר ישות האסלטוניים החדשים כמו שהוא ידוע מכבר בנוגע לספרו הגיון הנשי (עין מאמרו של א"א Die philosophischen und ethischen Anschauungen des Abraham ben Chijja שיצא לאור במצ"ע (M. G. W. J. XLIV, 198) אבל לקה גם דברים רבים מאריסטוטלס והנמשכים אחריו מפילוסופי הערבים. מקורותיו הרפטיים אינם ידועים לנו כי כמה העות ישבעקן שייכות לאותן השמות נמצאו אצלו בצורה שאינה מתאמת עם המקורות שהם בדינו, אף על פי שהוא אומר עליהן שהן דעת כל חכמי המחקר.

אחד מן הדברים האלה היא דעתו על מהות הזמן שהוא הנושא הראשי של הישער הראשון. הוא מחלק שם את כל המקרים הנמצאים בנופי העולם לשלושה חלקים. החלק הראשון הם הרברים, "שיש להם צורה וחיששא", חיל הנפלים תחת הרגשת חושי הנוף כגון ההיים והאור והחכמה והשלום ודומיהם, החלק השני הם הרברים, "שאין להם צורה ולא קיימא" ושהם רק "אפיסת" הרברים ממן הראשון כגון החושך והמות והרע. על הרברים האלה אין שולטים חושינו ורק השכל מכיר אותם. החלק השלישי הוא הזמן שאין לו צורה וחיששא כגון שאינו מוחש על ידי חושינו וגם אינו רק אפיסת צורה אלא, הוא נמשך לכל היצורים ועניו עומד בלב ונראה ברעת" (צד 5/6). דבריו על שני החלקים הראשונים מתאימים עם הדעה של האסלטוניים החדשים כי הרע אינו דבר חיובי אלא רק העדר הטוב, מה שהוא מביא בהחלת דבריו כי לכל הרברים שלשה שרישים, שהם הצורה והחומר והאפס, לקוח מאריסטוטלס ומתאים גם עם דעת האסלטוניים החדשים, ורק בזה הוא נוטה מהם שהוא מונה גם את החכמה והשלום בין הרברים המוחשים על ידי חושי הנוף, ואולי השפיעו עליו בזה קצת אנשי הכלאם שאמרו אסילו על הנפש והרוח שהם דברים נשטיים (עין מאמרו של האראויטיץ Ueber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam ואולי השפיעה גם על דבריו על החלוק בין הרברים החיוביים והשליליים בכלל המתלוקת הידועה בין אנשי הכלאם בענין הזה. אבל לא בין האסלטוניים ולא אצל אנשי הכלאם נמצא חכם אחד שישם הזמן לצד הרברים החיוביים והשליליים ומחלק את כל הרברים לשלושה החלקים האלה. וגם דבריו על מהות הזמן כעצמה, כי הוא, תלוי בנמצאות ונמשך אליהן וכל היצורים נמצאים בו והוא אינו נמצא אלא בחוץ הדעת ונראה כעין הלב" נוטים מכל הפילוסופים הידועים לנו ולא נדע אם בן, אם כל הסתירות שבגדר הזה הן סתירות אמיתיות או אם רק לישוע אינה מדוקדקת. ובמקום אחר (צד 8, שורה 33) הוא נודר את הזמן כדרכו הידועה של אריסטוטלס (Physik IV, 11, 220 a), אין הזמן אלא מנין נלטל החלוק על הנמצאות בנקים ובמאוחר" מבלי ראות כי זה אינו מסכים עם דבריו הראשונים¹). על הרבר הזה הוא

saeculi secundus Adam, id est Christus... natus est וכמותו אומר הרמב"ם: נעשה אדם בצלמנו רבו למשיח המכור את בוראו והוא בעלם אלהים.

¹ בספר הגיון הנשי (צד 2a) נמצא גדר שלישי על הזמן כי שם נאמר שהזמן הוא מדת טעמדת הנמצאות (עין על הדבר הזה מאמרו של וואלפון במצ"ע Jewish Quarterly (Review, New Series X, 8).

סופך את ראייתו שלפני בריאת העולם לא היה זמן, כאשר כלי חלוף גם אין מנין החלוף (צד 8 שורה 33 עד 35), והראיה הזאת לקחה מאפלטון (Timäus 37/38) אשר דבריו על הזמן קרובים לדעת אריסטוטלס (עיין Guttman, Über Abraham bar Chijjas Buch der Enthüllung (M. G. W. J. XLVII, 461 במכ"ע והוא משתמש בראיה הזאת כדי לבאר את דבריו כי הקב"ה העמיד את הדברים ככה לפני הוציאת לפועל נששת ימי בראשית ולומר שאין למציאות הדברים ככה קדימה זמנית לפני מציאתם בפועל אלא קדימת המבצע (צד 8, שורה 30 עד 35, 10 שורה 1) וכל מה שהוא אומר שם על חמשת מיני הקרימה (צד 9) לקוח מדברי אריסטוטלס (Kategorien, 12, 14a, b), וכן לקוחים מטנו (Physik IV, 3, 210a) כל דבריו על הדרכים השונים אשר משמשת בהן אות הכי להכניס דבר בדבר (צד 6/7), רק שאריסטוטלס לא עשה מן המציאות בזמן חלק בפני עצמו, וראייתו מוכרח לזה על ידי דעתו הראשונה על מהות הזמן, כמו שהוא אומר על העולם ועל הזמן שיש להם תחלה כן הוא אומר עליהם שיש להם סוף, כי אם לא כן לא יהיו הדברים הנמצאים ידועים לאלהים כאשר אי אפשר לידע דבר כ"כ תכלית (10 שורה 15 עד 19). הראיה הזאת בעצמה לא נמצאת אצל פילוסופים אחרים, אבל הדעה שידעת אלהים אינה מקפת דבר כ"כ תכלית נמצאת אצל רבים מפילוסופי הערבים ובפרט אצל האריסטוטליים האומרים מפני זה שאלהים אינו יודע את האישים אלא רק את המינים (מורה נבוכים חלק ג' פרק ט"ז ועיין על דברי ראב"ח Guttman במכ"ע (M. G. W. J. XLVII, 462).

מן הדעות הפילוסופיות המפוררות בשאר שערי הספר אני מזכיר תחלה את המאמר הקשה על חמישה עולמי האור שהם למעלה מן הרקיע (צד 22), אשר גם הוא אחד מן הדברים שאינם נמצאים אצל שום פילוסוף אחר אף על פי שאברהם בר חייה מביא אותו בינם הבני המחקר. זה ברור הוא כי הבני המחקר גם כאן מכת האפלטוניים החדשים הם ושלושה העולמות התחתונים הנזכרים שם, שהם אור החכמה אור הנפש ואור היצירה, הם שלשת העצמים הרוחניים הנמצאים אצל פלוטין ורוב האפלטוניים החדשים בין הערבים. אבל שני העולמות העליונים אינם ידועים לנו. רק לשני מהם שהוא עולם הרבכנות נמצא קצת דמיון בספר חמשה העצמים המיוחד לאמפיראקלס כי שם יש שלמעלה מן השכל היסוד ונאמר עליו כי הוא מן המין הרביעי (עיין הקמעים שנדפסו על ידי קויפמאן בספרו Studien über Salomo ibn Gabirol 25¹). אולם לעולם העליון שהוא עולם הנורני אין לנו דמיון כלל. ומלבד אשר לא נדע את מקור המאמר הזה, גם סדר המעלות בעצמו אינו מוכן מפני שר' אברהם בר חייה שינה את הוראת כל המעלות והחליף את ההוראה הפילוסופית בהוראה תיאולוגית, כאשר נראה בכידור מפורשו על שלש המעלות והתחונות הידועות לנו גם ממקומות אחרים, כי כפירושו לא נשאר מאומה מן המוכן העקרי אשר לעצמים ההם אצל הפילוסופים.

דבריו על נפש האדם הוא מערב דעתו של אפלטון עם זו של אריסטוטלס

¹ לפי הגרסא „עולם הרבכנות“ הנמצאת בכ"י א' וכו' אפשר לרבות את המעלה הזאת אל „אל אמר אלאלה“ אשר לפי קצת פילוסופי הערבים הוא למעלה מן השכל (עיין גאלדציהניר במכ"ע (R. E. J. L. 36/8).

כמו שהוא רניל גם אצל יסאך חכמי זמנו. כמקום אחד הוא אומר כי לאדם שלש נפשות הנה (צד 72/3) כדעה המיוחסת לאפלטון וכמקום אחר אינו מדבר על שלש נפשות אלא רק על שלשה כחות שיש לנפש האדם (צד 58, שורה 13) כדעה אריסטוטלס. ובספר הניזון הנפיש מדובר על החלוקה הזו כאלו הוא רק חלוקה בשמות. „הקביה נתן באדם שלשה כחות, ייש שקראין כחות וייש שקוראין להן שלשה נפשות“ (י"א א') (עיון על השאלה הזאת האראוויטץ Die Psychologie der jüüd. Religionsphilosophen צד 115, הערה 77). גם בשמות אשר הוא קורא בהם חלקי הנפיש, הוא מערב את החלוקות י שלהם. את החלק התחתון הוא קורא בין נפיש המתאוו כאפלטון בין נפיש הצומחת כאריסטוטלס (צד 58, שורה 17), החלק השני נקרא נפיש הבהמית כאצל אריסטוטלס, אבל נאמר עליו כי יש לזרזה הקנאה והחכימה והגבורה כדעת אפלטון (שם שורה 20). ויש דבר מתמיה כי הוא קורא את החלק הזה גם כן נפיש היצרות ונפיש המנעית, כי אלה ישמות לנפיש הצומחת ולא לנפיש הבהמית (עיון האראוויטץ שם צד 117, הערה 82, צד 224, הערה 29).

החלק העליון טנפיש האדם נקרא אצלו „הנפיש ההנונה והדכרנית“ (צד 58 שורה 24) והוא אומר עליה כי בה דומה האדם למלאכים וכי היא היתה נפוחה באדם הראשון אחר יצירת שתי הנפשות האחרות (שם שורה 26). כמקום אחר (צד 72/73) נאמר עליה כי „לא היתה הנשמה המדורה אלא בנף אחר טהור ככל דור ודור מאדם הראשון עד יעקב אבינו“ וכי נתגלגלה מנף לנף ככל הדורות ההם, „עד ישנא יעקב אבינו... והיתה הנשמה פורה בו ומתילדת כנפשו והיו כל בניו טהורים וצדיקים“ ובנוספות בניו ובני בניו היא מתילדת ואינה מתילדת ביסאך האופות. את המקור לדעתו הזאת מצא צימליך (M. G. W. J. XXIX, 369) באמנת האסלאם כי אלוהים הפקיד אור בירך האדם הראשון והאור הזה התגלגל מדור לדור עד ישוסייע במחמד (עיון על זה גם גאלדציזהער כמביע 34, R. E. J. L.). אמנם אם נשויה את שתי הדעות, נראה מה גדול ההפרש ביניהן עד שכמעט לא נשאר מאומה מן הצורה המקורית של אותה אמנה אצל ראכיות. וכדברי ראכיות בעצמו יש כאן סתירה גדולה. כמקום אחד הוא אומר כי רק בני ישראל שיש בהם אותה הנשמה ראויים „לצוות ולהזויר ולקבל ישכר המעשה ועונש ומזכות“, ולפי זה הוא מדבר על מיתה עונש של דור המבול. גם בתוך דבריו על השארת הנפיש, אישר אני מדבר עליהם מיד, נזכר עונש אנשי אומות העולם שיש להם חכמה ואין להם יראה ונאמר עליהם כי נפישם יורדת לניחונם אחר מיתותם. ורק את זה שמר ככל כספדו כי אין ישכר ואין חלק לעולם הבא אלא לישראל כדעת קצת חכמי התלמוד¹.

כשאלת השארת הנפיש וישכרה וענשה השפיעו עליו דברי חכמי המחקר המנוכאים ממנו בהניזון הנפיש (דף ה'). אבל הוא ישנה את דעהם בכמה ענינים כדי להתאימה עם דעת התלמוד בישכר ועונש ועם דעתו הנזכרת למעלה ישרק לישראל יש חלק לעולם הבא. כטוהם מחלק גם הוא את האנשים לכתייה ישונות לפי מעלתם ולפי גורלם אחר המות (צד 109/10), והוא מסכים עמם על הכת התחתונה ישום אנשים בלי חכמה וכלי יראה, ישמיתחם מיתה הבהמות ושהמות נפישם עם נפש. ועל הכת שלמעלה מטנה אשר הם אנשים, שיש להם חכמה אבל אין להם יראה ישום

¹ אבל בהניזון הנפיש (ח') נאמר להפך כי „אין המעלה הזאת מנועה משאר בני אדם“.

נידונים בעונש עולמי. אבל הוא קורא את הכת הראשונה „אומות העולם הרשעים אשר אין להם לא הכמה ולא יראה“, ואת הכת השניה „רשעי האומות אשר להם חכמה ואין להם יראה וכן עובדי עבודה זרה מישראל המתים בשמדותם בלא תשובה“. הכת השלישית של חכמי המחקר, שהיא כת האויל וחסיד, אשר נשמחו מתגלגלת לפי דעתם מנוף לנוף עד שקנתה גם חכמה אינה נזכרת אצלו כלל. ובמקומה יש אצלו כת של אנשים „שיש להם זכות ויש להם חובות והם נענשים תחלה על פשעיהם עד שיכופר להם ולסוף יהיו זוכים לנן עדן“. על אמינת נלגול הנשמות כבר חלק במקום אחר (צד 51), ובמקומנו יוצא שאינו מתנגד רק לצורה פרטית מטנה כמו שאפשר לפרש את דבריו שם, אלא לעקר האמונה הזאת. והמעט לדלונו על כת האויל וחסיד הוא כי לפי דעתו הצדיקים וזוכים לנן עדן. אם יש להם חכמה אם אין, ולפיכך נקראים אצלו אנשי הכת העליונה רק צדיקים ואינו מדבר על חכם וחסיד כחכמי המחקר. גם בדרך השכר והעונש הוא נוטה מדבריהם. כי הם נותנים להם סבה טבעית ואומרים על נשמת החכם וחסיד שהיא עולה לעולם העליון ונוגעת אל הצורה העליונה הטהורה, ועל נשמת החכם ורשע שגם היא עולה למעלה אבל אינה יכולה „להנצל מן יצורי העולם הזה הצלה נטורה“, מפני שהיא קשורה בהם על ידי תאוותיה, ומפני זה היא נשארת כרקיע ומתגלגלת תחת אור החמה, והוא אישר שהרשעים יורדים לניהיגם והצדיקים באים לנן עדן.

חכמי המחקר בעצמם גם כאן אפלטוניים חדשים ודבריהם הם קרובים ביחוד למה שנמצא אצל חכמי ישראל שהלכו אחר השיטה הזאת כיוסף אבן צדיק (עולם קטן צד 77) ובעל תורת הנפש (פרק ב"א) ובתאימים בעקרו גם עם דעת האחים הנאמנים ואבן סינא והמקור לכולם הם דברי אפלטון (Phädon 81) ופלוטין (Ennead. III, 4). אין כאן המקום לדבר על השינויים שבניהם בכמה פרטים וביחוד בישאלת נלגול הנשמות, ורק על זה יש לנו להעיר, כי לא נדע את המקור לדעת חכמי המחקר שקבל מהם גם ראב"ח, כי נפש האנשים בלי חכמה וכלי יראה תאבד עם נופם כנפש הבהמות. ונראה קצת שהוציאו אותה מדברי פלוטין (Enn. III, 4, 2) שהנפש שימנעה בחייה בהרנשות החושים תשוב לנפש בהמה והנפש שיש לה עם זה גם עצלות ההרנשה תשוב לנפש צומחת, אמנם לא היתה כוונת פלוטין להוציא מזה שדנשנות האלה אוכרות כנפשות הבהמה והצמח אלא שהן מתגלגלות לנופות בהמות וצמחים. בדבריו על החיות המתים הוא משתמש בדברי הפילוסופים כדי להשיב על קצת בני דורו ושכפרו בחחית המתים מפני „שקשה עליהם שיהיה אדם חי וחוזר אל העולם הזה אחר מיתתו... והיה קשה להם שיהיה האדם חי בעולם הזה שאין הצורים והחלאים והמיתה נוטים עליו ולא מניעים אליו כאשר יהיו כל העולים מקברותיהם לעתיד לבוא“ (צד 48). נגד מענתם הראשונה הוא מביא דברי ספ"ה ההויה וההפסד של אריסטוטלס „שכל הצורות והנפשות עתידות להתגלגל ולחזור בעולם אבל אינן חוזרות אל החומר הראשון מפני שעקר החומר אין לו צורה וכשהוא מפשיט את הצורה אשר לכיש אינו ניכר משאר מינו“ (צד 51, 50). הדברים האלה אינם נמצאים בספרו של אריסטוטלס ורק בסופו (De generatione et cor- rutione II, 11) נמצאים דברים הדומים להם קצת (עין על זה דברי נוטטמאן במ"ע M. G. W. J. XLVII, 548). ונראה עוד שראב"ח טעה בהכנת דעת

אִי־מִשְׁוֹלֵם, כִּי הַצּוּרוֹת הַחַוּזוֹת תְּמִיד בְּנִלְגוֹל הַהוּיָה וְהַחֲפֶסֶד אֵינָן אֲצֵל אִי־מִשְׁוֹלֵם עֲצִמִים אִישִׁים כְּנִשְׁמַת אָדָם אִישִׁי אֵלָא מִיְנֵי הַדְּבָרִים הַעֲוֹמְדִים תְּמִיד וְהוֹלְכִים מֵאִישׁ אֶל אִישׁ. נֶגֶד הַמַּעֲנָה הַשְּׁנִית שֶׁל הַכּוֹפְרִים הַנּוֹכְרִים מִבְּנֵי רַב־בֵּית (צַד 50) דְּבָרֵי נְאֻלִינוּס הַמַּלְעִינִי עַל רוֹפֵא אַחֵר שֶׁרָצָה לְשַׁמֵּר אֶת הָאֲנָשִׁים מִן הַמִּיתָה עַל יְדֵי אוֹמְתָנוּ וְאוֹמֵר נִגְדוּ כִּי הַמִּיתָה מַחְיִיבָת לְאָדָם מִפְּנֵי שְׂאֵין כְּחוֹ הַמְּמִיר יִכּוֹל לְשַׁמֵּר אֶת גּוֹף הָאָדָם כְּצוּרָה אַחַת וְלִמְלֵאוֹת כָּל מָה שְׂאוֹכֵד מִמֶּנּוּ כְּמִדְתּוֹ, „שֶׁהַחֲלִיפִין הַנְּעֻשִׂים כְּנוֹפוֹ מִן הַמֵּאֲכָל וְהַמְּשַׁחָה אֵינֶם מְמַלְאִים אֶת כָּל הַחֲסָרוֹן הַזֶּה... אֲבָל יֵשׁ בְּהֶם שְׂמֵרִים וְפִסְוֵלָה וְפִתְחֵתִים מְצוּרָת הָאֲבֵר מִעַט... וְאִילוֹ הִיָּה הָאָדָם יִכּוֹל לְהִשִּׁיב אֶל נִיפוֹ כְּעֵינִין הַרְפִּיבוֹת הַחִילְסַת מִמֶּנּוּ בְּצוּרָתָהּ וּבְמִרְתָּהּ לֹא פָחֹת וְלֹא יוֹתֵר לֹא הִיָּה הָאִישׁ מֵת.” וְעַל זֶה אוֹמֵר רַב־בֵּית שְׂקוֹדֵם שֶׁחֲטָא הָאָדָם הָרֵאשׁוֹן הִיָּה לְכַח הַמְּמִיר שְׁלוֹ הַשְּׁלֵמוֹת הַזּוֹת וּבַעַת תְּחִילַת הַמַּתִּים יַחְזִירָנָה אֱלֹהִים לְבְנֵי הָאָדָם (צַד 56 שׁוּרָה 18 עַד 22). גַּם דְּבָרֵי נְאֻלִינוּס הָאֵלֶּה אֵינֶם יוֹדְעִים לָנוּ (עֵינִין עַל זֶה דְּבָרֵי אִי־א שֶׁם צַד 547 וְדְבָרֵי פֶאֶנְעֵל הַמּוֹבָאִים מִמֶּנּוּ) וְהוּא אוֹמֵר רַק בְּדֶרֶךְ כְּלָלִי: „רֵאָה נָא הַחוֹמֵר, שֶׁנְּעֻשָׂה מִמֶּנּוּ כָּל דְּבַר, וְאֵל תְּקוּה חֵנֶם, שֶׁמֶרֶם הוֹסֵת וְמוֹרַע יִכּוֹל לְהַתְּחוּת בְּעַל חֵי שְׂאֵינִי מֵת” (De usu partium humani corporis III, 10, opp. ed. Kühn III, 238). אֲבָל בִּימֵי הַבְּנִינִים מוֹבָאִים דְּבָרֵינוּ גַּם מִמְּחֻבְרִים אַחֵרִים כְּמוֹ שֶׁהֶם כְּמִקּוּמֵנוּ (עֵינִין אֲבָן עִזְרָא לְכַרְאִשִׁית ג') ז' וּבִיחְדוֹר שְׁעַד הַשְּׂמִים לְר' נִרְשָׁן בֶּן שְׁלֵמָה כִּבֵּי א') וְכֵל דְּבָרֵי רַב־בֵּית עַל שְׁלֵמוֹת הַכַּח הַמְּמִיר בְּאָדָם הָרֵאשׁוֹן וּבַעַת תְּחִילַת הַמַּתִּים מִיוֹסְדִים רַק עֲלֵיהֶם¹).

אֶחָד מִן הַדְּבָרִים שֶׁמְקִירֵם אֵינֵנו יוֹדֵעַ לָנוּ הִיא דַּעְתּוֹ עַל שְׁלֵשׁ מַעֲלוֹת הַנּוֹבָאָה, אַף עַל פִּי שֶׁהִיא לְשׂוֹ דְּבָרֵינוּ דַּעַת כָּל חֲכָמֵי הַמַּחְקֵר (צַד 41 עַד 44). הַמַּעֲלָה הַתַּחְתּוֹנָה הִיא „שִׁיָּהִיָּה הָאָדָם מִבֵּינֵן דְּבַר בְּחוּךְ לְבוֹ וְמַעֲלָה כְּמַחֲשַׁבְתּוֹ שֶׁהוּא אִמְתָּ וְשִׁיָּהִיָּה רוּחַ אֱלֹהִים וְלֹא יוֹהֵב יוֹדֵעַ מֵאִיָּה עֵינִין עֲלֵה הַדְּבוּר הַזֶּה בְּלִבּוֹ”. כְּמַעֲלָה הַזּוֹת שִׁיָּהִיָּה מַעֲלַת רוּחַ הַקּוֹדֵשׁ, „לֹא הִיָּו רוּאִים תְּמוּנָה וְלֹא שׁוֹמְעִים קוֹל”. כְּמַעֲלָה הַשְּׁנִית יִשְׁמַע הַנְּבִיא קוֹל אֲבָל לֹא יִרְאֶה אֶת הַמְּדַבֵּר, „וְהַמַּעֲלָה הַשְּׁלִישִׁית שִׁיָּהִיָּה הָאָדָם רוֹאֶה דְמוּת וְצוּרָה וְיִרְאֶה לוֹ שִׁיָּהִיָּה מְדַבֵּרַת וְשִׁמְשַׁמַּע לוֹ קוֹל הַדְּבוּר”. הַמַּעֲלוֹת הָאֵלֶּה לֹא נִזְכְּרוּ אֲצֵל אֶלְפֶּרָאבִי (עֵינִין 82/3 Dieterici, der Musterstaat von Alfarabi) וְלֹא אֲצֵל אֲבָן סִינָא (Haarbrücker, Scharastani II, 329/332) וְגַם לֹא נִמְצְאוּ אֲצֵל הָאֲחִים הַנְּאֻמִּים. וְרַק לְדְבָרֵינוּ עַל הַמַּעֲלָה הַתַּחְתּוֹנָה יֵשׁ קֶצֶת דְּמִיוֹן בְּדְבָרֵי אֶלְפֶּרָאבִי יֵשׁ. אֲבָל כְּלִי סֶסֶק הִיָּו לְפָנֵינוּ מְקוּרוֹת שֶׁמְצָא בְּהֶם כָּל זֶה. נִרְאֶה שֶׁגַּם הַרְמְבִּיִם שְׂאֵב מֵהֶם. כִּי סֵדֵר מְדַרְגּוֹת הַנּוֹבָאָה שְׁלוֹ (מִוְרָה נְבוֹכִים חֶלֶק ב' פֶּרֶק מ"ה) מְתַאִים בְּעַקְרֵוֹ עַם סֵרְרוֹ שֶׁל רַב־בֵּית, רַק שֶׁהַרְמְבִּיִם מְצַרְף אֶל הַלּוֹקְתוֹ עוֹד חֵלּוֹקָה אַחֵרָת וְלִמְכַר זֶה הוּא מְדַקְדֵק יוֹתֵר מִמֶּנּוּ וּמְחַלֵּק מַעֲלָה אַחַת לְמַדְרַגּוֹת שׁוֹנוֹת. הַמַּעֲלָה הַתַּחְתּוֹנָה הִיא גַּם אֲצֵלוֹ מַעֲלַת הַרוּחַ הַקּוֹדֵשׁ, שְׂאֵינִן בָּהּ לֹא שְׂמִיעַת דְּבוּר וְלֹא רֵאִיַת תְּמוּנָה, אֲבָל

¹ כְּהַמְשָׁךְ דְּבָרֵינוּ עַל הַכַּח הַזֶּה אוֹמֵר רַב־בֵּית (צַד 64) שֶׁתּוֹא אַחֵר מִד' הַכַּחֹת הַמְּקִימוֹם אֶת הַגּוֹף וְהֵם הִד' כַּחֹת הַיּוֹדְעִים הַמְּשַׁמְשִׂים אֶת הַכַּח הַזֶּה (עֵינִין עֲלֵיהֶם גּוֹמְטָמָאן Die Religionsphilosophie des Saadia, 23. הַאִירֵאוּמִיץ Psychologie 229) וְנִדְבַר גַּם עַל חֶלֶק הָאִישׁ וְהָאֵשָׁה בְּעִזִּירַת הוֹלֵד (צַד 64/5) וְהוֹלֵךְ בּוֹה אַחֵר דְּבָרֵי אִי־מִשְׁוֹלֵם (De generatione animalium I, 20,729a).

הוא מחלק אותה לשתיים, האחת היא מעלת המעשה והשנית היא מעלת הדבור והידועה. הראשונה היא „שילוח לאיש עזר אלוהי שניעוהו ויזרוהו למעשה טוב גדול“, והמדרגה השנית הוא שימצא האדם כאילו ענין אחד חל עליו וכה אחר מתחדש וישמרו לדבר וידבר בחכמות ותשבחות וכו'". אחר זה באה גם אצלו מעלת הנביא שישמע דבר ואחר זה מעלת הנביא שיראה גם את המדבר אליו. רק שהוא מקדים למעלת הדבור עוד מעלה אחרת, „והוא שיראה הנביא משל“ והיא המדרגה השלישית, ומעלת הדבור אם כן המדרגה הרביעית. המעלה, אשר בה יראה הנביא את המדבר אליו, נחלקת אצלו לשלוש כפי מעלת המדבר, אם הוא איש או מלאך או אלהים, ואלה המדרגות ה' ו' ו'. כל המדרגות הנאות עוד אצל הרמב"ם מוסדות הן על החלוקה השנית אשר אמרנו עליה למעלה שהוסיף אותה על חלוקת חכמי המחקר וראב"ח, והיא החלוקה בין נבואת הלום ובין נבואת מראה. מפני זה הוא אומר בכל המדרגות, ממדרגת ג' עד מדרגת ז', שהן נבואת הלום ומינה כל אותן המדרגות חוץ מן השביעית שאינה באה במראה עוד הפעם בתוך נבואת המראה והן המדרגות ח' עד יא'¹).

בפתחת השער החמישי (צד 111 עד 115) מצדיק ראב"ח את אמונתו כי לכוכבים ממשלה על מה שניעשה בארץ. אחר שהראה שהאמונה הזאת גם אמונת התלמוד היא, הוא אומר כי אף על פי שהקב"ה נתן הממשלה הזאת לכוכבים היא יכול לבטל את נזרתם בכל עת שירצה, „ותחבר לך שמשלת הכוכבים ניתנה להם על תנאי ואין בהם כח להזיק או להועיל כי אם בצווי המאמר וסיוע מן המקום“ (112, שורה 15), והוא מביא סמך לדבריו ממה שנמצא בכתבי הקודש כי „החיים נזורים לאדם בעת יצירתו וממה שיוצא מהם, כי מספר ימי האדם נזורים לו והקב"ה ממלא את המספר הזה או ממעטו או מרבהו“ (צד 111). מקור הרעה הזאת, כי מספר ימי האדם קצוב הוא משעת לידתו, היא הספרות הדתית של האסלאם ושם היא ידועה בשם תורת האגל. רבים גם מחכמי ישראל דברו עליה (עיין עליהם מאמרו של קריסמאן Ein Responsum des Gaons R. Haja über Gottes Vorherwissen und die Dauer des menschlichen Lebens בסביע Vorherwissen und die Dauer des menschlichen Lebens Z. D. M. G. XLIX, 79 וכראשם ר' סעדיה נאון במאמר הישני של האמונות ודעות. דבריו היו ידועים לראב"ח, כמו שהוא יוצא מן הכתובים המביאים משניהם במקום הזה. והם מהאימים גם בעקר דעתם, כי גם ר' סעדיה נאון אומר כי מספר ימי האדם קצוב משעת בריאתו אבל הקב"ה יכול להוסיף עליהם או לגרוע מהם, והם מביא דברי ראב"ח, אמנם יש הבדל ביניהם בדרך שהם מבינים את המאמר, כי מספר ימי האדם קצוב משעת לידתו. ר' סעדיה נותן לזה סנה טבעית באמרו כי אורך חיי האדם קצוב על יד „מדת הכח אשר נתן לנפש“ בעת בריאתו ואצל ראב"ח נזר זה על ידי נזרה חיצונית, ובהשקפה הראשונה נראה שהוא הולך אחר תורת האגל כמובנה המקורי, אבל באמת כיון כנזרה הזאת על נזרת הכוכבים אשר בה הלזיה גם מדת ימי האדם²).

¹ עיין על זה גם דבריו אי"א M. G. W. J. XLVII, 466/8 Moses ben Maimon II, 221, 8 שהשוה את דברי ראב"ח ודבריו הרמב"ם בדרך אחרת.

² את אמונתו כממשלת הכוכבים מצדיק ראב"ח גם באגרתו אל ר' יהודה תברצלוגי שנדפסה על ידי זכריה שווארץ בספר תיובל של שווארץ (בחלק העברי צד 23 ותלמה) ושם

כבר אמרנו למעלה כי לא נדע את הנקודות האסטרולוגיים של ר' אברהם בר חייא מפני שרק חלק קטון מן הספרות הזאת עוד בידנו. מדברי ר' אברהם בעצמו יוצא שהיו לפניו ספרים רבים במקצוע הזה. במקום אחד הוא מזכיר ספרים שנכתבו „על דביקות הנוכנים בימים קדמונים“ והביאו ראיה „על ממלכות רבות שהיו מקדם והביאו בתוכם זכרון הדבוק המעיד על מלכות ישראל“ (צד 119) ובמקום אחר (צד 140) הוא מזכיר את „המדברים על מלכות ישמעאל טאנשי האומנות הזו שהיו כולם ישמעאליים“ ודבריו מוכיחים כי השתמש בספרים הנים טמין זה. במקומות אחרים הוא מביא ספרים מיוחדים מכלי להזכיר את שנים או שם מהכרם. באחד מהם הוא אומר „ומצאתי לאחד מחכמי הישמעאליים המדברים על ימי מלכותם כשהגיע אל הדבוק הזה אמר איני יכול לדבר על מאורע הזה יום דבר מפני רוב המהומות הקשות וגזירות העצמות אשר היו מתחדשות כל מלכות ישמעאל. כן עשה איש אחר מהם בחרונו אשר חבר על מאורעי מלכות ישמעאל כשהגיע אל הדבוק הזה אמר שאין לו רשות ואין בו יכולת לדבר על העת ישמעאל שהם בני עמו ומשפחתו“ (צד 146). וכן נמצא באחד מן הדבוקים האחרונים „מצאתי בדברי אחד מבעלי האופטת הזאת שחבר על הדבוק הזה ואמר שהוא מעיד על הרגשות קשות שתעוררות על מלכות ישמעאל... ומחדש כח מלוכה לאומה שאין לה מלוכה ולא גבורה וראויה היא הממלכה הזאת להיותה לבני ישראל ולדומה להם מן האומות הקדומים.“ (צד 150) ועל התחלת הדבוק האחרון, אשר תשלמנה בו שנות הדבוק העצום, הוא מביא שתי דעות ואומר על האחת מהן „שהיא „דעת רוב אנשי החכמה הזאת“ (צד 152/3).

כל הספרים האלה שייכים למחלקה אחת מן הספרות האסטרולוגיות. הם עוסקים בדברי ימי העמים על פי משפטי הנוכנים ומסדרים את דבריהם רק על דבוקי צדק ושבתאי ולא על דבוקי הנוכנים האחרים הנאים בספרות האסטרולוגית של הערבים, הם מתאימים גם באותם הכללים על מיני הדבוקים השונים של הנוכנים האלה ועל הוראת כל מין מהם, שנאר אותם ראב"ח (צד 116 עד 118), ומדבריו יוצא שהם גם קרובים זה ליה בפרטי דבריהם. מפני כל זה לא נוכל לדון על השפעת ספר אחד על ראב"ח משה שנמצאו בו אותם הכללים, ואין מוכיחים אם כן דברי שיינשניידער (Apocalypsen mit polemischer Tendenz Z. D. M. G. XXVIII, 623) כי הוא שאב מספרי אבו מעשר. כי בהעתקה הלטינית של ספרי אבו מעשר, אשר עליה סמך שיינשניידער את

בואו דברים רבים הנמצאים גם במגלת המגלה, אבל יש גם שינויים בין דבריו שם ובין דבריו במגלתנו וביחוד בפירוש המאמר אין מול לישראל. כי במגלה הוא אומר עליו (צד 115) שאין מול או כוכב מיוחד ממונה על ישראל כעל שאר האומות אבל הוא מורה שם בפירוש „שהסולות גורמות אף לישראל“ ורק הקב"ה יכול לבטל את גזרתם, ובאגרת הוא אומר (צד 27) כי „בח לישראל וזכותם המעמידה את העולם גדול מכל הנוכנים“, וצדיקים שבוישראל יכולים נכח וזכות לבטל מעליהם כח המולות“, ואם הקב"ה רוצה לבטל גזרת הנוכנים מישראל אינו מכבל כוח הנוכב המעיד על הגזרה ההיא אבל הגזרה כבלה כאלה“, זה נגד דבריו במגלת המגלה צד 112. והטעם של השינויים האלה הוא, כי באגרת רצה להתנצל על דעותיו האסטרולוגיות והיה נזהר מאד בדבריו וחזר מן הדברים אשר לפי דעתו לא יהיו לרצון בעיני ר' יהודה הכרצלוני.

השערות, לא נמצאו מדברי מגלת המגלה אלא הכללים הנזכרים על דבוקי צדק ושכחתי. והפרטים שהביא שמינישניידער מספרו *De magnis coniunctionibus* אינם באים במגלתו ומלבד זה רובם אינם מוזכרים על דבוקי צדק ושכחתי אלא על דבוקי נוכבים אחרים.

ראוי להעיר בכאן על פרטים אחדים שבהם נוטה ראב"ח קצת משאר המחברים הידועים לנו. לפי דבריו אין אורך הדבוק הקטן עשרים שנה כמו שהוא אצלם אלא עשרים שנה פחות ימינית שנה (צד 116) ומפני זה גם אורך הדבוק הגדול אינו ר"ס שנה אלא רל"ח שנה (שם) והדבוק הרב אינו התקיים שנה אלא התקייג שנה (117). ואם גם אפשר לומר שראב"ח בעצמו היה מדקדק בחשבונות יותר משאר המחברים, לא נראה זה מתוך דבריו ונראה יותר שמצא את זה במקורותיו. גם בנוגע לארצות, אשר שולטים עליהן המלוות היחידים נמצא שינויים בינו וביניהם. הוא אומר על זה כי עקב ממנה לארצות ערב וישמעאל וקשת לפרס נודי לפלשתים ובחולה או מאונים לאדם (צד 115). וכן נמצא גם במקום אחר כי מדין וישמעאל הן ארצות עקרב ושנער היא למול קשת (142) והוא מוסיף שם שגם אספמיה היא מארצות קשת (142 וכמו כן 143) ועוד נמצא אצלו על הארצות, הפונות אל הדרום ממקום הישוב בארץ שהן מחלק נדי" (143). הרעה הזאת משוחפת לרוב האסטרוולוגים ובספרי אבן מעשר *(Introductorium lib. VI, De magnis coniunctionibus VI)* נאמר גם כן על מאונים שהוא שולט על ארץ איטליא, שהוא נחשבת לארצות אדום אצל ראב"ח, ועל קשת שהוא שולט על אספמיה, אבל שאר דברי ראב"ח אינם מכוונים עם אחת מן הרעות הישנות הבאות בספרי אבן מעשר.

ג) חכמי ישראל המביאים את מגלת המגלה.

מגלת המגלה היא אחד מן הספרים היותר כוללים ומקיפים שנכתבו בימי הבינים על זמן המשיח. לפיכך השתמשו בה רבים מן הכותבים על הענין הזה וגם המחברים הנלחמים נגד מחשבי הקיצין מביאים אותה בין הספרים המפורסמים שנמקצועו זהו. מלבד זה מצאו בה גם מחברים שאין להם עסק עם כל השאלה הזאת דברים רבים מחכמות שונות שיסד עליהם ראב"ח את בנינו, וביחוד השתמשו אחרים ממפרשי התנ"ך בכמה מן הפירושים והדרשות הנמצאות בה¹).

א) הראשון, שהשפיעה עליו מגלת המגלה, הוא יהודה הלוי בספר הכוזרי כמו שהראה צימליך במאמרו *Abraham b. Chija und Juda Halewi* במכ"ע 29 M. G. W. J. צד 366 עד 374. ומובן מאליו כי יהודה הלוי לא הזכיר את המגלה כאשר הוא שם את רעיונותיו בפי החבר שנתוכח עם מלך כוזר. הוא לקח ממנה את דעתו כי בדרות מן האדם הראשון עד יעקב אבינו לא היה „הכת האלהי“ אשר בו ראוי האדם שידבק בו „הענין האלהי“ נמצא אלא באיש אחד בכל דור והיחידים האלה היו לב האדם ומגולתו עד שבני יעקב היו כולם ראויים לענין האלהי והיו כולם מגולה וכמהם הוא כל עם ישראל (כוזרי א' פרק מ"ז סי' ג')

¹ על המחברים המביאים את מגלת המגלה עיין שמינישניידער *Abraham Judäus* הערה 6 אשר נזכרו שם גם שאר החוקרים שהעירו עליהם, וגוסטמאן *Über Abraham bar Chijas Buch der Enthüllung* במקומות שונים שם.

צ"ה) והם הם דברי ראב"ח על הגשמה המתורה שלא נכנסה אלא בגוף אחד מהור ככל הדורות מן האדם הראשון עד יעקב אבינו ונתגלגלה מגוף לגוף עד שקבלו אותה כל בני יעקב וכן כל עם ישראל אחריהם (צד 72/73). ואף אם נאמר שסמך הדעה הזאת היא האמונה האסלאמית בהתגלגלות האור האלהי מן האדם הראשון עד מוחמד, אין ספק כי ר' יהודה הלוי לקחה ממגלת המגלה. וזה יוצא בכיורו מדברי ישניהם על התפשטות אותה המעלה בכל בני יעקב ועל היתרון של עם ישראל על כל האומות האחרות. את הרעיון הזה עשה יהודה הלוי לאחד מיסודי כל שיטת הכוזרי וחבר עמו כמה רעיונות אחרים וביחוד העקר הגדול של ספר הכוזרי על ההבדל בין השכל והרוח האלהי. אבל מזה לא נזכר במגלת המגלה כלום וגם בענין הרעיון בעצמו יש הפרש גדול בין ר' יהודה הלוי ור' אברהם בר חייה. כי מה שאומר ראב"ח על הגשמה המתורה, שהוא הגשם הדברית או ישכל האדם, אומר ר' יהודה הלוי רק על הכת האלהי שהוא למעלה מן השכל. הוא מודה אם כן כי בענין השכל אין הבדל בין ישראל ושאר האומות, וזה מתקבל יותר אל הדעת, והסתירות שנפלו בהן ראב"ח כמזכר למעלה סרו על ידי זה. ובוה תלוי גם הבדל אחר ביניהם, כי עם כל אמונתו ביתרון ישראל על שאר העמים אינו, ישולל משום אדם נמול מעשיו הטובים מאי זה אומה ישיה" (כוזרי א' פרק קי"א) תחת אשר אצל ר' אב"ח אין לאומות העולם ישבר כלל.

ב) ר' אברהם אבן עזרא הוא הראשון שהזכיר את מגלת המגלה בפירושו והוא קורא אותה בשם ספר קצים כמזכר למעלה. ואינו מזכיר אותה לישבה כי הוא מונה את ראב"ח בין שאר המחברים שכתבו על זמן המשיח ואמר על דברי כולם שדם הכל ורעות דות (פירוש לרניאל י"א, ל"א). זה המקום היתורי ישנובה בו המגלה אצלם. אבל נראה קצת שהוא מביא דברים ממנה בשני מקומות בפירושו הארוך לבראשית. במקום הראשון (בראשית ג', כ"ג) הוא חולק על דברי החכם גדול בסרדי" ש"אמר על הכתוב וישלחתי ה' אלהים מן עדן, "שהוא לשון כבוד כמו הולך עם לשלחם וכמו וישלחתי וילך בשלום" וזה קרוב מאד לדברי ראב"ח (צד 67/68), ובמקום השני (בראשית ו' ג') הוא אומר על הכתוב לא ידון רוחי, "יש אומרים שהוא כמו וישב הרבו אל נדנה כי הגוף לרוח כגון והעד איתכרית רוחי רק יהיה ידון שורש אחר כמו אם יעלה לשמים שיאי שהוא מנחי העין וכמוהו נשא רבים אחרים". הפירוש הזה נמצא במגלת המגלה צד 41/42, רק שבמקום י"א יבואו שם משלים אחרים ואחד מהם הוא ונמלחם את בשר ערלחם (בראשית י"ז י"א) ועליו אומר אבן עזרא, והגון שורש וכן לא ידון רוחי עם נדנה.

ג) יוסף בכור יצור מביא את המגילה מעמים. פעם אחת בפירושו לישמות א' י, וראיתי בדברי החכם צח כי ראו אצטנניני פדעה כי עם מצרים עתידים לטבוע כמו שעשה בים וסברו להפוך על ישראל" ובמקום החכם צח צ"ל צאחק אלש"טת, כמו שהראה פאונאסקי (מבוא לפירוש ר' אליעזר מבלנגני על יהוקאל יתרי עשר צד 58 הערה 2), והוא השם הידוע של אכרהם בר חייה, והדברים המובאים שם נמצאו בשער החמישי (צד 121). הפעם השנית היא לדברים כ"ח ס"ג, ולפי מנין הגלות יבא משיח בשנת ה' אלפים קי"ח לבריאת העולם ומשם ל"ה שיכבש העולם תחת יד ישראל יהיה בשנת ה' אלפים קס"ג, ושבת העולם יכנס בין שני קצין הללו

לפי דברי צה והשרם (צ"ל צאחק אלשרמה) הוא החכם ר' אברהם ב"ר חייא מברצלונה זצ"ל. והוא כיון בזה למגלה המגלה צד 108 וצר 151.

ממנו באו הדברים האלה גם לשאר מפרשי צרפת, דבריו לשמות טובאים בתוספות כ"י ווינה בזה הלשון: ראה הרב בכור שור החכם צח ויישור (צ"ל צאחק אלשרמה) זכ"י (ע"ן פאזנאנסקי שם), והדברים על זמן המשיח נמצאו, אם גם בלא הזכרת שם ראב"ח, בתדושי צרפת כ"י אוקספורד ובספר הדר וקנים דפוס ליוורנו (ע"ן בערלינער במ"ע Zeitschrift für hebräische Bibliographie IV, 149).

ד) בספר מלחמות ה' של ר' יעקב בן ראובן נזכר ראב"ח באיזה מקומות כפי ערות איוודור לעב (R. E. J. XVIII, 48) ושנים מהם טובאים כמאמרו שם (צד 51). האחד מדבר על השנים והמועדים בספר דינאל וז"ל: „כבר ראיתי שהשיב ר' סעדיה נאון ז"ל עליהם וחשב השנים והמועדים בספרו בדרך עומקות ובה אחריו ר' אברהם בר חייא צאחק אל שרמה ואמר כי שגגה הם ואחריו בן נא החכם ר' אברהם אבן עזרא ואמר שאף הוא מנה ומעה וחשב חשבונית רעים". וכונתו על דברי ראב"ח בישער הרביעי ממגלת המגלה צד 98/99, וברבריו על אבן עזרא יש להסמך אם כיון בהם רק למשפטו הכללי על מחשבי קצין או אם היו לפניו הישנות ממנו על ראב"ח כסרפ. המקום השני אין מובן לי כל צרכו באשר אין המשך הדברים לפני, ויש בו גם זלופי נוסחאות ככתבי יד ואעתיקנו לפי גרסת כ"י ברעסלוי: „החלק השלישי כי ההרכבות יישחתו ויסודות לא יישחתו אמר המחבר אלה קצת דברי המכנים שכדור בשמח יצחק הישראלי ולא כדברי הגאון גם לא כרעה צאחק אל שרמה אין דעהם נוטה לבריהם ומה שאמרו לא אמרו כי אם להרויח את הבריות". וכפי הנראה כיון למה שאמר ר' סעדיה כמאמר השביעי של האמונות ודעות בתשובת השאלה „על מי שאכלוהו החיות איך יהיה והוא כבר נשתנה אל נופות אחרים" כי „כל הברואים אינם יכולים כי אם להפריך חלקי הגוף בלבד", והחלקים אשר עלו אל האויר מנף האדם הנאכל הם שטורים בלתי מתערבים ביסודות השרשים להיותם מוכנים לעת הפקידה ולדעת ראב"ח (צד 51) „כי הצורך את הנפשות ואת כל הצורות לפניו יכול הוא להכיר את החמר ולהשיב כל צורה וכל נפש אל החמר אשר לבשה בתחלה".

ה) הרמב"ם אומר באגרת חימן (אגרות הרמב"ם דפוס ליפסיא דף ו' א) „וכבר עמד אחד מן המפורדים בספרד וחבר ספר בענין הקץ על דרך הכוכבים ואמר שהמשיח יגלה בשנת פלונית ואין אחד מחכמינו חסידיו שלא זלול שם דבריו וזלול עצתו ושמוהו כמעלת החסרים בשביל מה שעשה והעיר תכלית, והמציאות עשתה בו יותר רע כלומר שחוק והתול ממה שעשינו אנהו שבזמן שאמר שיגלה המשיח עמד הסרבן והממרה בארצות המערב". ולפי דעת ניינער (Moses ben Maimon, Ann. 53) אשר נמשכו אחריו רוב החוקרים, כיון הרמב"ם בזה לראב"ח, ואם גם לא אמר ראב"ח כי המשיח יבא בזמן שדבר עליו הרמב"ם, הנה נמצא אצלו כי זמן הגאולה לא יהיה לפני שנת 1136 ולא אחר שנת 1448 לפי המנין הרגיל וכי בזמן שבין השנים האלה תהיה התחלחה, ועל זה הלעיג הרמב"ם מפני שמיר אחר שנת 1136 התחילו הציות לבוא על ישראל. אמנם דברי הרמב"ם אינם סיכלים את הפירושי הזה, כי יוצא מהם בנידור, כי לפי דעת אותו הספרדי תהיה ביאת המשיח בזמן הנזכר. וזה הוא בלי ספק נגד דעת ראב"ח, כי במקום אשר יסר עליו ניינער את השערתו, הוא אומר

על החשבון, אשר לסיחו יהיה זמן הישועה בשנת ד' אלפים תתצ"ו: „זו היא הדרך הקרובה מאד ויש עליו טענות שיכול אדם למעין בהם והראוי לומר על הקץ הזה שהוא ראשון לעתים אשר מהם יחלו סימני הישועה להראות“ (צד 36). ומה מבואר כי אינו מאמין שיבוא המשיח בשנת ד' תתצ"ו וגם אינו בוטח על אותו החשבון כלל. ויותר מזה הנה החשבון בעצמו אינו מיוסד על חכמת הכוכבים, גם בהזכיר ראב"ח אותו עוד הפעם בשער החמישי (צד 144) אינו מביא עליו ראיה אסטרונומית. מכל זה יוצא בבירור כי הרמב"ם לא כיון בדבריו לראב"ח אלא לספרדי אחר שלא נכיר אותו. ובאנחת חימן (ישם דף ו' א' ב') מביא גם הרמב"ם הדרשה מדברי בלעם „בעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אלי“ המשותפת לראב"ח ולר' יהודה הכרצלוני כנזכר למעלה, אמנם באשרו עליה כי היא קבלה משפחתו מימים קדמונים אין לומר כי לקחה מאחד משניהם, ודבריו מקיימים את מה שאמרנו למעלה כי דרשות כאלה נחפשו בתוך יהודי ספרד באותו זמן¹). כבר אמרנו למעלה, כי דברי הרמב"ם על סדר טעלות הנבואה מהאימים בעקדם עם דעת ראב"ח. אמנם באשר ראב"ח עצמו לקחה מחכמי המקור נראה שהם היו המקור גם לרמב"ם ולא התשמש כמגלת המגלה, ואין לנו ראיה אם כן שהיתה ידועה לרמב"ם.

(ו) ר' דוד קמחי בפירושו לבראשית א' כ"א מביא את פירושו של ראב"ח (צד 53) כי נבראה הדגים אמר הכתוב ויברא ולא אמר ויעש מפני שאין חלקם בחיים חלק שלם, וגם את דבריו על הברכה שנברכו בה הדגים בהבראם. ונראה שלקח ממנו (צד 66) גם פירושו לבראשית נ' י"ד ש"ו כי הנחש יאכל עפר אף לימות המשיח, מפני שכתוב עפר תאכל כל ימי חיך, אבל האיכה בין הנחש ובין האישה הסוד בימות המשיח מפני שלא נאמר בה כל ימי חיך ונאמר ביישיה ושעשע יונק על חור סתן. (ז) הרמב"ן אינו מזכיר את מגילת המגלה, אבל כבר הראה האברבנאל (לבראשית א' א') שלקח ממנה מה שאמר לבראשית א' א „שאינן אצלנו בלשון הקודש בהוצאת יש מאין אלא לשון נרא ואין כל הנעשה תחת השמש או למעלה ממנו הווה מן האין התחלה ראשונה, אבל הוציא מן האפס הנסוד המוחלף יסוד דק מאד אין בו ממש אבל הוא כח ממציא מוכן לקבל הצורה ולצאת מן הכח אל הפועל והוא החומר הראשון נקרא ליונים היולי ואתר ההיולי לא נרא דבר אבל יצר ועשה ממנו כי ממנו המציא הכל והלביש הצורות ותקן אותם“, ומקורו הוא בשער הישני (צד 15/16). ולפי דעת האברבנאל (לבראשית ב' ג') הושפע ממנה הרמב"ן גם כן במה שאמר (בראשית ב' ג') „כי ישית ימי בראשית הם כל ימית עולם כי קיומו יהיה ששת אלפים שנה“ וכמה שהראה כי ביצורי כל יום יש רמז על האלף שכנודו. אבל באשר הרמב"ן נוטה ממנו כמצט ככל פרטי דבריו על זה ולעומת זה הוא מתאים בדומם עם דברי אינודרוס משביליא כאשר הראינו במפרק הקודם, אין ספק כי הוא היה המקור לרמב"ן כמו שהיה המקור לראב"ח, ורק בזה אפשר לומר שחלף הרמב"ן בעקבות ראב"ח שסמך עליו בהשתמשו ברעיון הזה של חכמי הנוצרים. ידוע הוא מכבר כי הרמב"ן

¹ רק לפי דעת קיפמאן (R. E. J. XXIV, 112) שהדברים האלה לא יצאו מפי הרמב"ם אלא נוספו מסוייף אחר היה אפשר לומר שהמזוייף לקחם אם מראב"ח אם מר' יהודה הכרצלוני, אבל כבר השיב על דעתו באכער (R. E. J. XXXIV, 101) ובלי ספק הצדק עם באכער.

סבר כמו ראב"ה כי המשיח יבא בשנת ה' אלפים קי"ח, ובספר הגאולה שלו ישיא לאור בשנת תרס"ט הוא מפרש את כתובי ספר דניאל כטוהו, כי הוא אומר שם (צד ל') על הכתובים, ומעתה נוסף התמיד ולתת שקוץ שיסם ימים אלף מאתים ותשעים, אשרי המכה ויניע לימים אלף שלוש מאות שלשים וחמשה" כי אלף רי"ן שנה אחר הרבן הבית השני יבא המשיח ובארבעים וחמש שנים עד סוף הקץ השני ההיינה מלחמות נוג ומנוג, והוא מפרש גם את הכתוב, "עד ערב בקר אלפים ושלוש מאות ונצדק קודש" כי זמן מלכות נוסף הגלות יחד יהיה אלפים ושלוש מאות שנה, וכל זה נמצא גם אצל ראב"ה, רק שהוא מתחיל את הזמן של אלפים ושלוש מאות שנה בשנת בנין הבית הראשון והרמב"ן בתחלת מלכות דוד, והרמב"ן אומר בעצמו כי דעתו הסכימה עם קצת ראשונים ולא נוע אף אחד שקרוב לו כל כך כראב"ה. וגם החשובן של הרמב"ן, כי כל הזמן שהיה ישראל בארץ מימי יהושע עד הרבן הבית הראשון ומסוף הגלות הראשונה עד הרבן הבית הישני היה אלף רי"ן שנה כמספר שנתה הגלות השנית לפי ספר דניאל (צד ל"ג) קרוב מאד לחישובן שבמגילת המגלה (צד 37 שורה 6 עד 12), ונראה מכל זה כי השתמש בה הרמב"ן בספר הגאולה, והחשובנות מספר דניאל מביא גם הרלב"ג בפירושו לדניאל ונטה מהם רק בזה שהוא מתחיל לחשוב את הזמן של אלפים ושלוש מאות שנה מימי שמואל כדי ישיא בזמן אחד עם הזמן של אלף רי"ן שנה, וקרוב מאד שראה את דברי ראב"ה או הרמב"ן, ואין לטעון על זה מדברי הרלב"ג כי "הקדמונים לא עמרו על הקין הזה עם קלות ההעמדה עליו" מפני שבקשו לטצא קץ שהיה קרוב לזמנם, כי לפי הנראה אין זה כוונת דבריו שלא היה ביניהם מי שעמד על הקין הזה, וקשה להאמין שלא ראה לא את דברי רש"י ולא הרמב"ן ולא ר' לוי בן אברהם שעמדו כולם על הקין הזה או על קין שהוא סמוך לו, אלא רק זה היתה כוונתו לבאר מפני מה נמו רוב המחברים בפירושו, "עם קלות ההעמדה עליו".

(ח) ר' בחיי בן אשר מזכיר את המגלה פעם אחת בפירושו לבראשית א' כ"ח, וכל אמרו הארוך ישם על שלמות הכוח הממיר של האדם הראשון לקחת ממנה אם גם לא בא זכרונה אלא באמצע דבריו, והוא גם לקח ממנה דברים אחרים בלי הזכרת ישמה (על רובם העיר גוטטמאן כמ"ע M. G. W. J. XLVII). לבראשית א' כ"ב הוא מביא את פירושו ראב"ה על הכרעה שנברכו בה הדגים ביום בריאתם (צד 53). לבראשית ב' ג' את דעתו כי יש רמז בימי בראשית על מה שנעשה בימות העולם עם כל פדמי דבריו על זה, לבראשית ב' ז' את דעתו כי בפרשת היום היששי לא דברה התורה אלא על בריאת גוף האדם וכחותיו הגופניים ושרק בכתוב הזה היא מדברת גם על בריאת נפשו השכלית שהוא דומה בה למלאכים (צד 55, 58). לבראשית ג' י"ד את פירושו כי הנחש יאכל עפר אפילו בימות המשיח על פי הכתוב ועפר האכל כל ימי חייו (צד 66) ולבסדר י"א כ' על המלה לזרא את פירושו, כי כל חיבה שנצרכה להכתב בה"א ונכתבת באל"ף הכוונה להפליג הדבור" (צד 101).

(ט) ר' משה נרבוני בכיאוורו למורה נבוכים חלק ב' סדק כ"ט מביא טענה את דעות החכמים שהעולם יעמד שלשים ויששה אלף שנה או שנעת אלפי שנה או מ"ט אלף שנה (עיין מגלה המגלה צד 11).

י) האפדי מביא את מגלת המגלה כחשב האפד (עיין דברי שזח"ה בהוצאה ס' מעשה אפד צד 226).

יא) ר' יוסף אלכו אינו מזכיר את המגלה, אבל הוא מביא (ס' העקרים מאמר ד' פרק מ"א) את רעיונו של ראב"ח, כי קודם שאכל אדם הראשון מעץ הדעת, היה.. הכח הטבעי אשר בו מספיק לעשות תמורת מה שנתך בשוה ולא היתה ההתכה נוכרת על תמורת המזון הבא אל הגוף מחוץ והיה אפשר לפי זה שיתקיים הגוף תמיד על זה הדרך ואחר שאכל מעץ הדעת היתה ההתכה נוכרת על החמורה כמו שהוא היום, והוא בהכרח שימות כמו שנתבאר בראשון מהקאנון. וכלי ספק לקח את הרעיון הזה מן המגלה עצמה או מהעקת דבריה אצל ר' כה"י בן אשר. והמקום בקאנון של אבן סינא שכיון אליו הוא Liber 1, Fen 3, ומפרטים אחרים אצל ר' כה"י בן אשר יוצא, שגם הוא השתמש בדברי אבן סינא.

יב) בפירושו ר' יעקב בן חיים על הכוזרי מובא בשם מגלת המגלה מאמר קצר על חכמת הנגון שנדפס על ידי שטיינשניידער באוצר הספרות כרך ראשון צד XXIX, ולפי דברי שטיינשניידער (H. B. XIII, 36) מביאים גם נתנאל כספי ישלמה בן יהודה את המאמר הזה בפירושיהם על הכוזרי בשם מגלת המגלה. המאמר הזה אינו נמצא במגלת המגלה והוא רק העתקה מדברי ר' סעדיה נאון בשער התשיעי של האמונות ודעות. וכיון ששלישת החכמים הנזכרים היו חלמידי ר' שלמה בן מנחם הנקרא פראט מייטון ושמעו ביחד את פרושיו לספר הכוזרי, אין ספק כי הוא היה מקורם גם בדבר הזה. ואולי החליף את מגלת המגלה בספר אחר של ראב"ח והוא ספרו „יסודי התבונה ומגדול האמונה" שהוא מכיל כפי דברי פתיחתו גם חלק על חכמת הנגון, ונראה שזה גם דעת שטיינשניידער (H. B. XIII, 36).

יג) ר' יצחק עראמה נלחם בשער הששה וחמשים מספרו עקדת יצחק בקצת חכמי ישראל „אשר בקשו חישובות רבים ממחברות העליונות למצא מחמתם סבה לכל הענינים שעברו עלינו מימות העולם" והוא מזכיר מהם בשם את ראב"ח ואומר עליו שהשתדל „בספרו הנקרא מגלה להוציא משפטים רבים מגלות מצרים וקץ גאולתנו ומתנבורת כבוש הארץ וקצי גלויותם ממנה פעם ראשונה ושנייה ואמר שכיון בכל זה לשם שמים כדי לפלש ולעבור נמשפטים ההם אל הפלגת הקץ המקוה, והגה בכל מה שכתב משפטי הענינים העוברים הספיקה דעתו לכיון חישובותיו ולהעלותם כהוגן כי את אשר ראה בעיניו נבא בחיזיונותיו אמנם בכל מה שנחלץ לנווד ולשפוט לעתיד לא קיים דבר". חוץ מן המקום הזה לא נזכרה מגלת המגלה בספר העקדה אבל בשער תשעים נמצא בה סיפור על מאני הלכות ממנה (צד 138) כמעט מלה במלה (עיין Monatschrift XLVII, 565).

יד) האברבנאל מזכיר את מגלת המגלה כמה פעמים כנודע וביחוד באו דברים ממנה בספרו מעיני הישועה. אחר ישמנה שם את ראב"ח בין החכמים שכתבו על זמן המשיח (דף י"ו א') ואחר שהזכיר כי בימיו לכדו הגוצרים את ארץ ישראל מיד הישמעאלים (כ"ב ב') עיין במגלת המגלה צד 100) הוא מביא בדף ס"ה ב' וס"ו ב' את דבריו על הכתוב עד ערב בקר אלפים ושלוש מאות (צד 89/90), ס"ט

¹ קצור מן הספר הזה נמצא גם בספר מגן אבות של הרשב"ץ.

כי את סירושו לדברי הכתוב בינותי בספרים (צד 85), מרף ק"י ב' עד ק"יב א' את המציה כל דבריו על דניאל י"א (צד 93 עד 100), ק"ט א' הוא מביא את ראיתו על זמן המשיח מן הכתוב ומעת הוסר התמיד ולחת שקוץ שומם ימים אלף מאתים ותשעים (צד 107). ובאשר בימיו כבר עבר הקץ הזה הוא משתדל להראות איך סעה ראב"ה בהבנת הכתוב, ובדף ק"ב א' הוא מביא את דעתו על הזמן של סועד סועדים והצי (צד 107). השער האחרון מביא ראיה אסטרונומית על זמן המשיח ואף על פי שלא נזכרה שם מנלת המנלה מיוסד עליה כל השער. גם האברבנאל מביא כל קורות ישראל על פי דבוקי צדק ושבתאי ואומר כי הדבוק יהיה בשנת ב' אלפים שס"ה במול דנים מעיד על יציאת מצרים והתחלת מלכות ישראל והדבוק שחזר למול דנים בשנת ה' אלפים רב"ד מעיד על זמן הגאולה, אם גם לפי האברבנאל לא חנא הגאולה מיד אחר הדבוק הזה, כאשר כבר עברה שנת הדבוק בימיו. גם מדבריו על מיני הדבוקים השונים של צדק ושבתאי מוכח שהשתמש בדברי ראב"ה באשר הוא מתאים עמו באורך הזמן בין דבוק לדבוק אף על פי שהוא טטה בזה קצת מכל שאר המחברים הירועים לנו. גם בספריו האחרים מזכיר האברבנאל את מנלת המנלה כמה פעמים, אבל הוא מביא רק דברים אחרים ממנה וכמעט כל אחד מהם בא במקומות שונים. דעת ראב"ה כי האלהים נתן לדברים חלה מציאות בכה והוציאם אחר כך לפועל וכי נתנת המציאות בכה נקראת בתורה בריאה והוצאתם לפועל נקראת יצירה או עשיה (צד 8, 16) נזכרת בפירושו לבראשית א' א' (דף ה' ב') ובמפעלות אלהים דף י"ז א', דעתו על חמשת עולמי האור שנבראו כיום הראשון (צד 22) מובאת בפירושו לבראשית א' ה' (דף ט' ב') ובמפעלות אלהים כי ב' וכן נזכרת דעתו כי מה שנברא בכל אחד מששת ימי בראשית יורה על מה שעתיד להיות בכל אחד משישת אלפי העולם בין בפירושו לבראשית (דף י"ט) וכן במפעלות אלהים (דף י' ב'), ודברי חכמי אומות העולם על מספר שנות העולם טובאים בשם מנלת המנלה (צד 11) בין בפירושו על הנביאים האחרונים (דף ב' ב') בין במפעלות אלהים (י"ב א') ובין בפירושו לאבות (דף קמ"ד).

סו) ר' עזריה די ראססי מתנגד במאד למחשבי הקצין ודוחה את כל דבריהם בספק מ"ג מספרו מאור עינים, והוא מזכיר שם גם את ר' אברהם בר חייה איזה פעמים ומערער עליו ביותר מפני סמכו על משפטי הכוכבים וז"ל, "כל שכן עוד כי רבה היא השניאה של קצת החכמים כר' אברהם בר חייה בספר מנלת המנלה ושר דון יצחק בשער השמים שלו סוף פרוש דניאל אשר דמו בנפשם להוציא לאור התעלומה הזאת בעזר משפטי הכוכבים והמחברות הגדולות לצבאות מעלה, ועם שהציעו להם קצת התנצלות גם בארו כי על דא ודא לא סמכא דעתיהו הלא הספור כולו חתיכא דאסורא וראוי לנו שלא יראה ההוצאה ואחר שהעיר על הסתירה בין דבריהם על המחברת הגדולה המורה על נאולת מצרים ובין דברי אבן עזרא על זה הוא מביא גם דברי הראשונים נגד האמונה במשפטי הכוכבים ובהוכיחם גם דברי בעל העקרה נגד מנלת המנלה.

סז) גדליה בן יחייא בספר שלשלת הקבלה מונה את ר' אברהם בר חייה בין החכמים שהוציאו מן הכתוב ולחת שקוץ שומם ימים אלף מאתים ותשעים כי הגאולה תהיה בשנת ה' אלפים ק"ה.

(ד) חכמי הנוצרים המביאים את מגלת המגלה.

השער החמישי של מגלת המגלה נעתק ללשון צרפת ומן ההעתקה הזאת נעשית העתקה לטינית שנתקיימה בכתב יד אחר ואשר נדבר עליה להלן. הסבה אשר בעבורה נעתק דוקא השער החמישי ללשונות הנוצרים היא, מה שהוא עוסק בקורות ישראל לפי משמטי הכוכבים, כי האסטרונוגיה של הערבים השפיעה מאוד על האומות הנוצריות ורבים מספריה הועתקו ללשונותיהם. ועל ידי זה באו להעתיק גם ספרי היהודים שחיו בתוך הערבים. ידוע הוא כי גם הספרים האסטרונוגיים של אבן עזרא נעתקו ללשון צרפת וממנה ללשון הלטינית, ונראה כי ההעתקה הצרפתית של מגלת המגלה נעשתה יחד עם אותה של ספרי אבן עזרא, כי הראשון בין חכמי הנוצרים שהזכיר את מגלת המגלה הוא העניקוס באטעס, אשר בביתו נעשתה ההעתקה הצרפתית של ספרי אבן עזרא ואשר בעצמו העתיק אחר מהם ללשון לטינית ובהקדמתו להעתקה הזאת הוא מזכיר גם את מגלת המגלה וקורא אותה בשם *liber redem- ptiōnis Israel* ואת אברהם בר הייא הוא קורא בשם *Abraham princeps* (עיין שטיינשניידער *Abraham Judäus* הערה 6 ושם נזכר גם כן שהוא עשה את אברהם בר הייא לרבו של אבן עזרא) והשמות האלה נמצאו גם בהעתקה הלטינית של המגלה.

על ידי ההעתקות האלה באה מגלת המגלה גם לידי חכמי הנוצרים שהתעסקו באסטרונוגיה, ונדבר רק על שנים מהם אשר ידוע עליהם כי הם מזכירים את מגלת המגלה, ונניח לפי שהוא מתעסק יותר בספרות הזאת למצא עוד אחרים המביאים אותה.

אמנם בהרם נדבר עליהם יש לנו להזכיר עוד ספר אחד שאינו מספרי האסטרונוגיה והוא ספר *Fortalitium fidei* של אלפאנוז די ספינא שהוא אומר על מגלת המגלה, *Unde dixit rabbi abraham, filius rabbi hija, qui habitabat barchinonae, in libro quodam, quem fecit, qui vocatur meglina a megala, quod interpretatur litera discooperata, quod messias debebat venire anno a creatione mundi quinque milia centum decem et octo. Quem numerum ipsi ponunt in computo literarum sui abcdari numerando qia [ק"י"ח], et cum venit praedictum tempus, invenerunt falsum dictum illius. Et ideo dicunt moderni judaei, quod ille erravit, qia ubi posuit, quia debuit ponere ria, [ר"י"ח] quae facit in numero ducentos, decem et octo, quia q vel cof, quod idem est in suo alphabeto, facit centum et ria (?) quod idem est cum r vel res, facit ducentos. (Liber tertius, consideratio quarta, argum. XXI).* לדברים האלה אין מובן, כי איך אפשר לומר שר' אברהם בר הייא טעה בכתבו ק"י"ח תחת ר"י"ח והלא שנת ק"י"ח מיוסדת אצלו על השכונות היוצאים רק לשנה הזאת ואין ספק כי „היהודים החדשים“ לא אמרו דבר כזה, ואולי היו אומרים אחר שנת ה' ק"י"ח כי אין לסמוך על החשבון הזה אלא על החשבונות האחרים של המגלה אשר לפיהם תהיה שנת הנאולה בשנת ה' ר"ח (צד 36) או ה' רכ"ח (צד 84 וצד 154). ומכל מקום נראה מדבריו כי באותו זמן עוד היתה מעלת מגלת המגלה גדולה בעיני

מהשני הקצין רבים התעסקו בדבריה. ולפי שנת ה' ק"י"ח בטו על חשבונותיה אשר לפיהם תהיה הישנה הזאת שנת המשיח, ולפי השערתנו לא נמנעו מלבטוח עליה גם לאחר שנזכרה התחלת הזאת וסמנו או על חשבונותיה האחרים. מדברי המחבר מוכח כי לא ראה את המגלה בעצמו אלא רק שמע עליה מאחרים. מן המקום השני שנזכרה בו מגלה המגלה מוכח גם כן שלא היתה לו ידיעה גם מזמנו של ר' אברהם בר חייא. כי הוא מזכיר שם את הכמי ישראל שכתבו על זמן המשיח ומסדר אותם לפי סדר זמנם ואחר שהזכיר את הרמב"ן הוא אומר *Cum quo concordavit magister Salomo (!) barchinensis in libro migala a megalia, de quo fuit dictum supra (Liber III consideratio IX)*

מן הספרות האסטרונומית אני מזכיר את ההגמון הצרפתי Pierre d'Ailly שהזכיר את המגלה כזאמרו *Elucidarium astronomicae concordiae cum theologica et historica veritate* וישראל מאמרים ממנו, ואלה דבריו במקום הראשון שהוא דבר בו עליה: *Nam sicut dixit quidam Judaeus dictus Avenare in quodam tractatu de magnis coniunctionibus, dicta coniunctio saturni et iovis non contingit nisi semel in 20 annis octava parte unius anni minus. Et ut idem ait, commergunt (?) de triplicitate ad triplicitem hoc modo: sicut quando incipiunt coniungi in triplicitate ignea, quae dicitur aries, leo, sagittarius, ita scilicet quod coniungantur in principio arietis, postea in vicesimo anno in sagittario, quod es nonum signum ab ariete, et ibi coniunguntur in medietate tertiae partis sagittarii. Postea in quadragesimo anno junguntur in leone, quod est nonum signum a sagittario, deinde in anno sexagesimo junguntur in ariete. Et haec coniunctio vadit in hunc modum duodecies. Postea 13. conjunctio mutatur de praedicta triplicitate in secundam triplicitatem (132 b).* אין צריך לראיה שכיון בזה למגלת המגלה, אף על פי שלא ידע את שמה ולא את שם מחברה, שהחליף אותו באברהם אבן עזרא, כי הדברים האלה נמצאו בה (צד 116 שורה 14 עד 22) כמעט מלה במלה. במקום אחר (צד 135^a עד 136^a) הוא מביא תמצית דברי המגלה על הדבוקים הגדולים מן הדבוק הראשון שהיה בשנת אלפים יש"ה (צד 119) עד הדבוק שהיה במול בתולה בשנת ד' אלפים תתקס"ז (צד 146), ועל הדבוק הראשון הוא מדבר באריכות ומביא גם כן כמה דברים מדברי המגלה מלה במלה, ועל שאר הדבוקים הוא מדבר רק בקצרה אבל בריוק גדול ורק כמספר הישנים נמצאו איוו מעיות, אולם לפי הנראה הכניסו אותן דק הכותבים או המדפיסים בדבריו. ואחר שהעתיק דברי המגלה הוא מכאן את השניים שבין היהודים ובין הנוצרים במנין השנים ונותן סדר הדבוקים לפי מנין הנוצרים. ומדבריו מבואר שלא היתה לפניו ההעתיקה הלטינית שלנו, כי החדשים נקראו אצלו בשמותם העבריים ובהעתיקה נקראו בשמות לטיניים. ובמקום שהבאנו למעלה הוא מתאים עם המקור העברי ובהעתיקה הלטינית נמצאו כן שינויים רבים בסדר הדברים, ונראה מזה

שהמחבר השתמש בהעתקה הצרפתית ושהיא התאימה כזה עם הגוף העברי. אמנם היא לא היתה לפניו בשלמות כי אחר שדבר על הדבוק הגדול מטרינון העמר יהיה בשנת ג' אלפים תשצ"ד (צד 135) הוא אומר *Post illam sequitur conjunctio magna in triplicitate aerea, sed illam, ut credo, industrie omisit ille Abraham judaeus, nec ante istam nec post aliud specialiter loquitur de christo aut lege ipsius*. והנה בהעתקה הלטינית נמצאו בין דברי המגלה על אותו הדבוק ובין דבריה על הדת הנוצרית שבצד 135/36 ונשמטו רק התרופים שבאו כמגלה. והדברים היו אם כן גם בהעתקה הצרפתית ונשמטו רק בכתב יד שהשתמש בו המחבר.

החכם השני ישיש לנו לדבר עליו הוא הפילוסוף הנודע Pico de Mirandola המוזכר את מגלת המגלה איוה פעמים בספרו *Disputationes in astrologiam* שהוא ספר ויכוח נגד האסטרוולוגיה. החכם הזה שהיו לו ידיעות רבות בספרות היהודים ידע גם את ר' אברהם בר חייא והעיר על טעותו Pierre d'Ailly שהחליף אותו באבן עזרא באמרו עליו *Abraham judaeus, non qui dicitur Avenazre, ut false creditur Alliensis, sed quem vocant Nasi, hoc est patriarcham* (II, 5) ובמקומות אחרים הוא קורא אותו ר' *Abraham Judaeus* (V, 10) או *Abraham Hispanus* (VIII, 10) ובמקום אחר הוא אומר עליו *Abraham princeps, ita apud Hebraeos cognominatur, cuius auditor fuit Abraham Al Avenazre librum composuit, quem praetitulavit de redemptione Israel, quoniam illius operis propositum est astrologica via tempus venturi Messiae investigare* (V, 12) והוא קורא באן בין את ר' אברהם בר חייא בין את מגלת המגלה כאותם השמות הנמצאים גם אצל העניקים די באטם ובהעתקה הלטינית. בהתאימו עם העניקים די באטם בזה שהוא קורא את אברהם בר חייא רבו של אבן עזרא, אפשר לומר שמצא השמות האלה אצלו. אבל נראה יותר שהשתמש רק בהעתקה הלטינית באמרו שכל הספר עוסק באסטרוולוגיה, כי מטתחת ההעתקה הלטינית יראה כאלו היא העתקה כל הספר, בעוד שאצל העניקים נקרא החלק האסטרוולוגי *Quinta particula libri de redemptione israel*. לרוב מוזכר סיקא את מגלת המגלה רק דרך אנכ אבל הוא יחד לה גם פרק בסני עצמו, הוא הפרק הי"ב מספר החמישי. שם הוא מביא את דברי ראב"ח על הדבוק שהעיר על נאולת מצרים ועל הדבוק המעיר על המשיה אשר לפי דעה אחת יהיה בשנת ה' אלפים ר"ד ולפי דעה אחרת בשנת ה' אלפים רכ"ד (צד 152/53), ומסוּף עליהם ביאור היסודות שנבנתה עליהם כל שמת ראב"ח. ואחר כך הוא משיב על כל דבריו ומרבה עליו דברי לענ ובזיון כדרכו בכל הספר הזה. את יסודות שמת ראב"ח הוא סותר בשתי מענות, האחת היא כי הוא

¹ גם בספרו *Heptaplomeres* הוא מביא דברים בשם *Abraham Judaeus* (שם II, 4) ובשם *Abraham Hispanus astrologus maximus* (שם II, 1) אמנם כפי הנראה כיון שם אל אבן עזרא כי מה שמובא שם (II, 1) על הרקיע העשירי שאין לו הנועה כלל, הוא נגד דעת ראב"ח (עזרת הארץ, שער ב') ומתאים יותר עם דעת אבן עזרא (עיון על זה ראויין בפ"ע (M. G. W. J. XLII, 243).

הלך בכל השבועותיו אחר המהלך השווה של הכוכבים בעוד שמהלכם האמיתי הוא רק המהלך המתחלף ועל פי המהלך הזה לא נדבקו הכוכבים לעולם באותו הזמן ובאותו המקום שיוצא מחשבון ראב"ח. ומענתו הישנית היא כי היהודים טועים כמנין השנים, כי לפי מנינם לא היו בין לידת משה ובין לידת ישו כי אם אלף ושצ"ה שנים ובאמת היו ביניהם אלף תקי"ט שנים, ולפי המנין האמיתי כבר יצא ישראל מצרים בזמן הדבוק המעיד לפי דעת ראב"ח על לידת משה ועל יציאת מצרים. והוא מוסיף בלעג בדברו על הדבוק שיעיד לפי דברי ראב"ח על ביאת המשיח כי בימיו כבר עבר זמן הדבוק הזה, והוא אומר עליו *Quid quod non solum post illas coniunctiones feliciter agere coepit gens Hebraeorum sed non minoribus fere post ea tempora calamitatibus obruta est quam aut sub Tilo aut sub Adriano, pulsus nuper Judaeis omnibus ex tota Hispania a Christianissimo illo rege numquam certe satis laudando, ubi et numero et divitiis et autoritate plurimum poterant, qua ejectione nihil unquam fere aut tristius aut acerbius passos ipsi se non diffitentur; ita multi naufragio, pestilentia quam plurimi, fame maxima pars eorum absumpti, ut nobis etiam christianis in tanta calamitate, in qua divinae iustitiae gloria delectabat homines, tamen extrema adeo patientes commiserationem faceret et dolorem. Hic est Messias, haec est redemptio, quam ex Mosaica constellatione Abraham illis promittebat.*

(ה) כתבי היד של הספר.

ההוצאה הנוכחית נעשתה על פי שלשה כתבי יד:

(א) כתב יד אוקספורד (Bodleyana 160) שהוא נסמן בחלוסי הגוסהאוח באות א'. עליו כותב נייבוער ברשימתו (Spanish, carelessly (Nr. 1233).
written, modern 115 ff.

(ב) כתב יד פראנקפורט שהיה מקודם באוצר הספרים של מערצבאכער והוא נסמן באות פ'. על הכתב יד הזה אומר ראבינאוויטץ ברשימת ספרי מערצבאכער (Nr. 50): „קלף, פּאָליאָ קמץ, 56 דפים, באותיות מרובעות וישן מאד.“ וציליך כותב עליו (M. G. W. J. XXIX, 366), כי הוא נכתב בכתיבה אישכנזית יפה מאד וכי נשחר הרף הראשון עד שבכמה מקומות אי אפשר לקרותו וחסר חלק גדול משני הדפים שהם אחר דף ל"א ואחר דף מ"ב ונקרע חלק מרובה מרף ג"ג (עיי' על החסרונות האלה בחי' שבצד 81, 83, 118, 121, 148).¹

¹ בצד 23 הערה א' נאמר על כתב יד פ' „מוזמניה, ג"א מקומותיה“ ומהו יש להוציא שלפני הכתוב כ"ו פ' היו שני כתבי יד, אמנם מההעקקה הראשונה שעשה החכם פאונאנסקי ממגלת המגלה יוצא כי החליף בכאן כתב יד פ' בכתב יד א', כי יש הוא אומר על כתב יד א' „מוזמניה ובגליון כתוב ג"א במקומותיה כמו שהוא בכ"ו פ' בתוך הספר“ וכיון שהגרסא האחרת נכתבה רק בגליון הכ"י לא נוכל לדון גם על הכ"י אוקספורד כבידור, אם הכ"י השני היה לפני הכתוב או רק לפני אחד מקוראי הכתב יד הזה.

(: כתב יד מינכען 10 (מקה 174 עד 267) והוא נסמן באות מ'. עליו אומר שטיינשניידער ברישיתו: "deutsch um 1550" ומחתימתו יוצא שהוא משהלישל מחכב יד שנכתב ברי"ח ניסן שנת ד' אלפים תתקמ"ו לר' שמחה בן ר' שלמה הכהן!). הטוב שבכתבי יד האלה הוא הכ"י פ', אבל גם הוא רק כ"י בינוני וגם בו נמצאו הרבה שגיאות וחסרונות ואם רובן רק שגיאות קלות וחסרונות קטנים הן, הנה יש ביניהן גם שגיאות המקלקלות את ההבנה ואביא רק אחדות מהן לדוגמא:

צד 2 יורה 18 מאנשי הדת במקום מאנשי הדור.
צד 17 יורה 27 מפני שהאור בעולם העיני העליון במקום מפני שאור העולם העליון.

צד 19 יורה 15 תחלת השעה במקום תחלת הישועה.
צד 23 יורה 2 מקומותיה במקום מזומניה.
צד 49 יורה 3 כי ראשכם הישועה במקום בראותכם הישועה.

שני לו הוא הכ"י א' שהוא נופל ממנו לא מפני שגיאותיו הרבות בלבד, אשר אחדות מהן אוקיר ברברי על היחס שבין כ"י זה ובין כ"י מ', אלא כיהוד מפני חסרונותיו. מלבד החסרונות הקטנים שרבו בו יותר מבשאר כ"י נמצאו בו גם החסרונות הגדולים האלה:

צד 35 יורה 1 עד יורה 16.
צד 87 יורה 19 עד 88 יורה 21.
צד 92 יורה 11 עד 27.
צד 98 יורה 16 עד 99 יורה 31.
צד 101 יורה 15 עד 102 יורה 7.
צד 111 יורה 7 עד סוף צד 115.
צד 133 יורה 26 עד 134 יורה 17.
צד 135 יורה 15 עד 25.

על החסרון הגדול שבצד 111 כבר העיר הכותב בעצמו באמרו „בכאן מצאתי חסר בהעתק הרבה" ולפי זה כבר היו החסרונות בכ"י שהיה לפניו.

הנרוע שבכולם הוא הכ"י מ', הנכתב בלי יסוס ושוטת עין. אם גם לא נלקה בחסר כל כך כמו כ"י א הנה רבו בו הישגיאות עד מאד ובהרבה מקומות אין דבריו טובנים כלל, ואביא רק חלק קטן מהם:

צד 14 יורה 8 בכנין השנים במקום במנין השנים.
צד 15 יורה 31 ואלי הוא ספיא כל כך במקום ואל יביא ספיא בלבך.
צד 16 יורה 32 כל דבר מבואר במקום כל דבר מפואר.
צד 23 יורה 17 את האדם במקום את האור.

(1) מן ההעתיקה הראשונה של פאזאנאסקי יוצא שהיה לפניו גם הקטע הקטן במגרת המגלה הנמצא בכתב יד אוקספורד 25 (רישית נייבויער 221, Nr.), ולפי עדותו סתהיל הקטע הזה בצד 151 של הוצאתנו יורה 16 וסופו הוא בצד 154 יורה 25 ויש בו חסרון גם בתוך הדפים האלה, ועל גירסת הכ"י הזה לא מצאתי אצלו מאומה. כבר הוזכרתי למעדה שכותב הכ"י הזה קרא את מגלת המגלה בשם ספר הקין ושואא עשה את אבן עזרא למחבר הספר.

צד 24 יורה 9 מימח המכול במקום נזירת המכול.

צד 25 יורה 32 היה ראוי למעלה במקום היה האור למעלה.

צד 27 יורה 18 ולא נתפיש כנון במקום ולא נתפיש כנוף.

צד 44 יורה 12 לא נתרבה ננתינתה במקום לא נצרכה ננתינתה.

כאשר כל אחד מכתבי היד נשתבש לא היה אפשר ללכת תמיד אחר אחר מהם אלא היה צריך לבחור במקום אחד כנרסת זה ובמקום אחר כנרסת זה, אבל כמעט בכל המקומות נמצאת כאחד מהם הנרסא הישרה, ורק במקומות מעטים היה צריך לנשות מכולם. על היחס שביניהם נראה רק את זה כנידור, כי כ"י ט' וכ"י א' יצאו מ"י אחר מפני רוב השינואות והחסרונות הישנים שביניהם ואני מביא מהם את הדוגמאות האלה:

צד 16 יורה 1 הכתוב המחזק את טעמו במקום הכתוב הזה מחזק את טעמו.

צד 18 יורה 12 לא במקום אלא.

צד 22 יורה 19 הרוח הנכונה במקום הרוח הנפוחה.

צד 28 יורה 11 עמידת גלגול החדש במקום עמידת הכרוב וגלגול החרוץ.

צד 37 יורה 12 שניהם מוספים ובית שלישי.

צד 43 יורה 11 בתמונה במקום בתנומה.

צד 50 יורה 16 מתורה האבר במקום מצורת האבר.

צד 75 יורה 18 זכירת השבת כדבור הני במקום כדבור הדי¹.

ובמקומות אחרים נמצא ישובש אחד בכל כתבי היד ואזכיר את אלו מהם, אישר

אין ספק על שבושם:

צד 11 יורה 1 ארבעת אלפי אלפים במקום ארבעת אלפי אלפים,

כמו שתקנתי בסוף הספר.

צד 15 יורה 14 אין אנו קורין במקום אנו קורין, כמו שתקנתי שם.

צד 120 יורה 2 והכוכב הישלישי הישלים על השנה במקום והכוכב הישלים

על השנה, כמו שהוא בהעתקה הלטינית.

אבל מספר המקומות האלה אינו מספיק להכריע כי לכל כתבי היד מקור אחד

הוא, ביהודר באישר לא ראיתי אותם כעצמתי².

יש לי להעיר עוד על שני פרטים אישר מקומם כנאן.

(א) בשער החמישי נזכרו כמעט אצל כל רבוך ורבוך, "יתרי הצורה הזאת"

והמלה באה גם בלשון יתיד כמו יתד המערכ (צד 152) ויתר הצפון (153). ברוב

המקומות נמצא בכל כתבי היד רק את הנרסא יתד או יתדו כרייש אבל באיזה מקומות

נמצא גם את הנרסא יתד ברלת וכיהודר אם המלה באה בלשון יתד. במקום הראשון

ישבאה בו המלה הזאת הוסיף ראב"ה אליה את הביאור הזה: "כל יתדיו הצורה הזאת שהם

¹ על חסרונות שנים בשניהם עיין צד 12 הערה ד'; 16, 11, 16, 11, 27, 11, 82;

11א; 83, 11, 45, 11, 45, 11, 45.

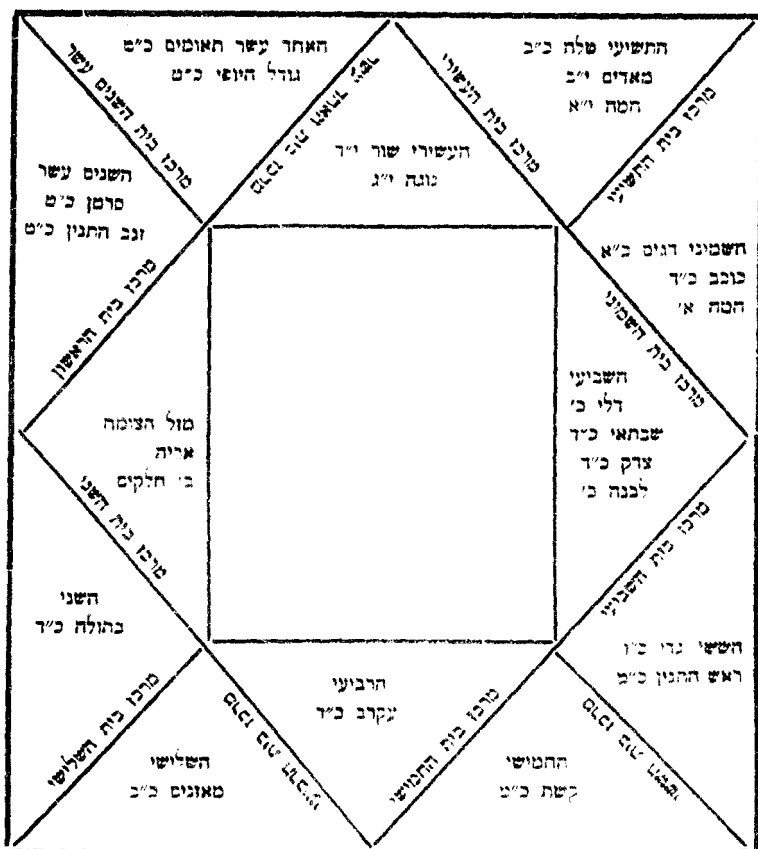
² יש גם מקומות שבהם אחר מכתבי יד א' וס' שהאים עם כתב יד ס' נגד האחר

וביהודר נמצא זה אצל כ"י ס' (עיין צד 7, הערה ב'; 10, 11, א'; 16, 11, 81, 11, 85, ד';

87, א'; 101, 11א; 108, 11, 11, 85, 11, 85) אבל גם על סבת זה לא נוכל לדון מפני מעום המקומות האלה.

המזל הצומח והעשירי והשביעי והרביעי" (צד 121), ועל פי הביאור הזה נראה כי הנוסחא הישרה היא יחד כדלת, כי בחכמת הכוכבים נקראו הבית הראשון והרביעי והשביעי והעשירי יתרות (עין במלון של בן יהודה צד 2199). אמנם מלבד שברוב המקומות כל כ"י נורסים רק יחד או יתיר בריש הנה בלשון רבים כותבים כולם, "יתירי הצורה" בעוד שלשון הרבים של יחד היא יתרות, ומפני זה לא רציתי לשנות את גרסת הכ"י וכתבתי המלה בריש. ואולי יש לחלק בין יחד ויתר (או יתיר) בדרך זה, כי מלת יחד נוספת על הבתים הנוכחים ומלת יתיר על המזלות העומדים בבתים ההם ומפני זה נמצא כמעט בכל המקומות המדברים על המזלות רק הגרסא, "יתירי הצורה" ובמקומות המדברים על הבתים כגון יחד הצפון או יחד המערב גם את הגרסא יחד.

ב) לשנים מן הרבוקים שמדובר עליהם בשער החמישי נוספו בכל כ"י תמונות שגרשם בהן מצב כל הכוכבים והמזלות במולד שנת הרבוק (צד 121, 148). והתמונות נזכרו שם גם בחיך דברי הספר. בכ"י פ' נמצאת עוד תמונה שלישית (צד 123) אבל לא נרשמו בה הכוכבים. ובהעתקה הלטינית באו התמונות אצל כל הרבוקים. אבל אין להביא ראיה מזה כי היו גם במקור העברי, כי כפי הנראה התמונות שבהעתקה הלטינית אינן מקוריות ואדבר על זה עוד להלן. וגם מן הנוף העברי בעצמו אין להכריע אם מתחלה היו תמונות אצל כל הרבוקים, ורק כזה יש סמך להשערה הזאת שאין להבין למה הוסיף ראבי"ח תמונה דוקא באותו דבוק שבצד 148 שאין לו יתרון על שאר הרבוקים. ואם נרצה לומר שמתחלה היו תמונות אצל כל הרבוקים או צריך לומר ישכל כ"י שלנו יצאו מב"י אחד שגשמתו בו כל התמונות חוץ מן השתים הנזכרות. והתמונות הנמצאות בכ"י שלנו אינן מתאימות זו עם זו כי בתמונות שבצד 120 ובצד 148 יש לקצת הבתים צורה מרובעת ולקצתם צורה משולשת וכן הוא גם בתמונות שבהעתקה הלטינית. ובתמונה שבצד 123 צורה כל הבתים משולשת היא, ועוד נרשם בתמונה שבצד 120 מרכז כל בית ובתמונה שבצד 148 חסר זה ובתמונה שבצד 120 עצמו נרשם המרכז בכמה בתים שלא במקומו. ודודי פרוס. סימאנסען כתב לי בשם החכם קראנשמרעם טקאמענהאנין הבקי בספרות האסטרוולוגית כי אין דרך האסטרוולוגים לעשות קצת הבתים מרובעים וקצתם משולשים אלא לעשות כולם משולשים, וגם תיקן בעבורי את התמונה שבצד 120 ואני מציג אותה פה על פי תקונו.



ו) ההעתקה הלטינית.

כבר הוכרתי למעלה כי היציער החמישי של מגלה המגלה נעתק ללשון צרפת וישנה ללשון הלטינית¹⁾. ההעתקה הלטינית נמצאת עוד היום כאוצר הספרים שבוואלמנטינגטעל בכ"י 479 (דף 177 עד 183) שנכתב ע"י כותבים שונים בשנת המד' ששנת 1436 עד 1470 למנין הנוצרים²⁾. בראש ההעתקה כתוב: Incipit liber Abrahæ principis de redemptione Israel Completus est iste liber de redemptione filiorum Israel, quem transtulit de gallico in latinum Theodoricus de Northem,

¹⁾ על ההעתקה הלטינית העיר חלה קופטאן במ"ע R. E. J. XI, 281 בתוך הדפיו על רשימת היינעטאן ואחריו שטיינשניידער במ"ע Z. H. B. IX, 69.
²⁾ יעק Heinemann. Die Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Woltenbüttel I, 348, Woltenbüttel 1844 -- קריאת הכ"י הזה הוה קשה הוא במאד מפני רוב הקיצורים הנמצאים במעש בכל מלה ומלה ועורני בקריאת כמה מקוסות החכם ד"ר שאנטיקר ויקבל נא את תדתי גם כמאן.

המעתיק הזה זמן חייו אינם ידועים לנו וכמו כן אין לנו ידיעה בנוגע לזמן ההעתקה הצרפתית שנוכרה רק במקום הזה, אמנם ממה שנוכרה מנלת המנלה על ידי Henricus de Bates בהקדמת ספר de mundo שהוא העתקת אחד הספרים האסטרולוגיים של אבן עזרא, מוכח שהיתה לפניו לפחות ההעתקה הצרפתית בעת שהעתיק הספר הזה מלשון צרפת ללשון הלטינית והוא בשנת 1281 למנין הנוצרים (עין שמינישניידער Abraham ibn Ezra 126), ואולי היא מלאכת אותו היהודי שהעתיק גם הספרים האסטרולוגיים של אבן עזרא כביתו של Henricus de Bates ואולי נעשתה גם ההעתקה הלטינית באותו הזמן.

פתיחת השער החמישי מצד 111 עד 116 שורה 10 נשמטה בהעתקה, במקומה באה שם פתיחה אחרת על השפעת הכוכבים על העולם התחתון שאין מקורה בדברי ראבי"ח כלל. ובתחלת ההעתקה עצמה יש שינוי בסדר הדברים כי הנוף העברי טונה תחלה את מיני הרבוקים השונים זה אחר זה (116 עד 117) ומבאר אחר כך (117 עד 118) מה הוראת כל אחד מהם, וההעתקה מכנסת הביאור הזה בתוך סידור הרבוקים ומדברת על הוראת כל רבוק מיד כשהיא מוכרת אותו. ונראה שבהעתקה הצרפתית היו הדברים כמו שהם בנוף העברי כיון שעוד Pierre d'Ailly מביא אותם כן כמו שהזכרתי לעיל. מלבד זה גם הוסיף וגרע המעתיק איזה פעמים בפרק הזה. בחלקים האחרים של ההעתקה נשמט רוב הדברים שאינם נוגעים לרבוקים עצמם כגון הספור על מאני (צד 138) ורוב המקומות שבהם מראה המחבר כי הראיות האסטרולוגיות על זמן המשייה מתאימות עם הראיות מדברי התנ"ך. אבל הדברים האסטרולוגיים עצמם חוץ מן הפרק על הרבוק הגדול ממרינן האש צד 141/42 נעתקו בשלמותם, רק שבמקומות אחדים נשמטו מן ההעתקה אותם הדברים הכאים גם בתמונה. וכבר הזכרתי למעלה כי בהעתקתנו נמצאו תמונות אצל כל הרבוקים אבל כפי הנראה רובן אינן מקוריות אלא נוספו מאחד הכותבים. כי כשחמר בהעתקה מספר החלקים אצל כוכב אחד, נמצא ברוב המקומות החסרון גם בתמונה¹⁾, ומזה מבואר כי כותב התמונה שאב רק מדברי הספר. ואין ראיה על מקוריות התמונות מזה שהן מביאות את מספר החלקים אצל כל המזלות בעוד שהספר עצמו מביא רק את מספר החלקים של המזל הצומח והמזל שהוא בחצי השמים. כי מחלקי המזלות האלה היה אפשר למצוא גם את חלקי שאר המזלות על ידי חשבון ששום.

ההעתקה כמו שהיא לפנינו משובשת היא מאוד, אבל בנוגע לרוב שגיאותיה וחסרונותיה אין ספק שלא היו בה מתחלה ושרק הכותבים הביאו אותן בתוכה ועל זה העירינה הדונמאות האלה:

טול הדברים, "צריכים אנו להתחיל בחשבון מן הרבוק הרב" (118 שורה 23)

¹⁾ צד 181 שורה 10 שבתאי בתאומים י"א חלקים צדק עמו ה' חלקים. בהעתקה נשמטו שני הכוכבים ובתמונה כתוב עליון רק זה: coniunctio in geminis. צד 185 שורה 13/14 נוגה במלה כ"א חלקים כוכב ברגים י"א חלקים. בהעתקה חסר מספר החלקים אצל שניהם וכן בתמונה. צד 148 שורה 8/9 נוגה ברלי כ"א חלקים. בהעתקה חסר מספר החלקים וכן בתמונה. צד 126 שורה 10 בהעתקה נשמט מאדים והדברים, ולבנה עמו בסול הוח" באו מיד אחר הדברים על נוגה, ומשני זה נרשמה הלכנה בתמונה בבית אחד עם נוגה ולא עם מאדים. ואצל מאדים חסר מספר החלקים (וכיתו חית ידיע משורה 21).

נמצא בהעתקה *Oportet incipere in computo valde magno coniunctionis* וברור יצריך להקן שם *magnae* תחת *magno*, מול הדברים „במהלכה המתחלה אשר בו חושבים ראש השנה“ (צד 119 שורה 13) נמצא בהעתקה *Secundum motum suum ubi est principium anni* המלה *variabilem* והמלה הזאת נכתבת ברוב המקומות בקצור וגם כאן היה כתוב רק *vbi* שהוא דומה למלה *ubi* אשר לאחריה ומפני זה החסיר אותה אחד הכותבים. ואביא לראיה עוד המקום הזה: *Et quia coniunctio parabi tur in tertia mense istius anni secundum sapientes istius artis quia isti duo anni qui sunt 208 et 268 mundi, sunt convenientes ad renovandum grandes novitates in mundo.* הדברים האלה אינם מובנים כלל. מן המקור העברי (צד 154) יוצא שיש בהם חסרון של שתי שורות מתכמי האומנות הזו (שורה 5) עד חכמי האומנות הזאת (שורה 7), ואלו היה החסרון כבר לפני המעתיק היה מישיש כל המאמר או היה משחדל למצא שום מובן בדברי המחבר, ובוראי היה המאמר לפניו בשלמות ורק הכותבים החסירו את שתי השורות. על שינואות אחרות יש להסתפק אם נפלו רק בכ"י שלנו או אם כבר היה משוישם אם הכ"י העברי שממנו נעשתה ההעתקה הצרפתית או כ"י ההעתקה הצרפתית שממנו נעשתה ההעתקה הלטינית, ומהן: *super unum regem vel super regnum suum* תחת „על מלך אחד בתוך מלכותו“ (117 שורה 23). *quia mars significabat super eas* „אשר מאדים ממנה עליהם“ (136 שורה 11).

a tertio gradu aquarii „מקשת שלישית“ (צד 153 שורה 27). *Haec coniunctio valde magna renovat regna et confirmat consuetudines* יש גם מקומות שמעיה בהם המעתיק כהבנת המקור, ומהם *Haec coniunctio valde magna renovat regna et confirmat consuetudines* ובמקור העברי כתוב שם (118, שורה 5/6): והדבוק הרב הוא המחדש את הממלכות והמקים את המנהגים, והמעתיק טעה בהבנת מלת והמקים וקרא אותה והמקים תחת והמקים וכן טעה גם בהבנת הרברים, „ומול עקרב הוא בית מלכות הרשע“ (122 שורה 15) שחרגם יצאם *Et signum scorpionis fuit regni et domus pharaonis.* אמנם מספר השעיות האלה קטן הוא, ומן ההעתקה בכללה ניכר כי המעתיק הבין את דברי המגילה על נכון וגם השתמש בכ"י טוב של המקור העברי. במקום אחד שמיה רק ההעתקה את הגרסא הנכונה. כי הכ"י של הגוף העברי גורסים שם (צד 120 שורה 2) „הכוכב השלישי על השנה“ או „הכוכב השלישי השלים על השנה“ ורק בהעתקה לא באה המלה „השלישי“ שאין לה מובן. ואולי הצדק עמה גם בצד 118 שורה 21, כי כל כ"י שלנו גורסים שם „בשנת הדבוק“ ובהעתקה נמצא *in hora coniunctionis* והיתה לפניה הגרסא כישעת הדבוק, ונראה שזה הנכון. משני מקומות יוצא כי לפני המעתיק היה יותר מכ"י אחד, שבמקום האחד כתוב *anno mundi 2940 al. 2960* ובמקום השני כתוב בתוך התמונה *venus in piscibus 11 al. 12*. במקום השני אין אחת משתי הנוסחאות מהאמת עם כ"י של המקור העברי שכולם גורסים שם (143 שורה 17) נוהה בדגים ד'. אבל במקום הראשון (צד 130 שורה 3) גורס הכ"י מ' שנת אלפים תתקמ"א והכ"י א' ופ' גורסים

שנת אלפים תתקס"ו, והגרסא הנכונה ישם גרסת כ"י א' וס', וזוה נראה שלכ"י האחד שהיה לפני המעתיק מקור אחד עם הכ"י מ', ויש לזה עוד סמך מצד 126 שורה 9/10 כי שם יש חסרון בכ"י א' וס' מן חלקים עד חלקים, והחסרון הזה נמצא גם בהעתקה, ואין למעון על זה מן המקומות המובאים למעלה שבהם רק ההעתקה ישמרה את הנוסחא הנכונה, באשר היו לפני המעתיק שני כ"י.

שניים רבים נמצאו במספרי חלקי הכוכבים במלודות שנות הרבוקים ואתן פה רשימה מהם, אבל אין אני רושם חלקי המלודות הנאים רק בתמצית מפני שהם נוספו מכותבי התמונות כאשר הראיתי למעלה.

צד 120	בתוך התמונה חמה במלה י"א בהעתקה י"א.
צד 120	" " מאדים במלה י"ב בהעתקה כ"ג.
צד 122 שורה 19	מאזנים י"ח בהעתקה כ"ח ובתמונה י"ח.
צד 122 שורה 20	מאדים במלה י"ח בכ"י פ' ובהעתקה י"א.
צד 124 שורה 8	מאדים בתאומים י"א בהעתקה י"א.
צד 124 שורה 28	עקרב ט"ו וכן בהעתקה אבל בתמונה י"ג.
צד 126 שורה 9/10	כ"י א' וס' חסר מחלקים עד חלקים וכן בהעתקה ובתמונה נרשמה לבנה עם נונה במלה.
צד 126 שורה 11	שבתאי צדק כוכב בדנים ב' בכ"י פ' ובהעתקה ב'.
צד 127 שורה 26	כתולה י"ט בהעתקה כ"ט.
צד 127 שורה 27	כוכב בדנים כ"ו בהעתקה כ"ג.
צד 128 שורה 1	גדל הדין בכתולה כ"ח בהעתקה י"ח.
צד 129 שורה 1	מאזנים כ"ד בהעתקה כ"ו.
צד 129 שורה 2	צדק באריה כ"ח בהעתקה כ"ה.
צד 129 שורה 3	לבנה בדנים כ"ד בהעתקה כ"ט.
צד 129 שורה 13	אריה ו' בהעתקה י'.
צד 129 שורה 15	כוכב בדנים ו' בהעתקה ח'.
צד 129 שורה 15	לבנה בשור י' בהעתקה באריה י'.
צד 130 שורה 4	גדי כ"ו בהעתקה כ"ו.
צד 130 שורה 5	נונה במלה כ"ה בהעתקה כ"א.
צד 131 שורה 10	שבתאי וצדק נשטמו בהעתקה ובתמונה נאטר דנוק בתאומים בלי מספר.
צד 131 שורה 11	לבנה בשור כ"ה וכן בהעתקה אבל בתמונה ט"ו.
צד 132 שורה 3	לבנה בדנים כ"ה בהעתקה כ"ו.
צד 134 שורה 22	שור כ"ה בהעתקה ט"ו.
צד 135 שורה 11	מאזנים כ"ה בהעתקה ט"ו.
צד 135 שורה 13/14	נונה וכוכב בהעתקה בלי מספר וכן בתמונה.
צד 137 שורה 1	מאזנים ד' בהעתקה ח'.
צד 139 שורה 28	נונה במלה ו' בהעתקה ז'.
צד 142 שורה 23	גדי כ"ה בכ"י פ' ובהעתקה כ"ה.
צד 143 שורה 17	נונה בדנים ד' בהעתקה כ"א ולפי אחרים י"ב.

צד 143 שורה 18	כוכב בדגים י"א בהעתקה בקשת י"א.
צד 146 שורה 12	מאדים בדג ב' בהעתקה כ'.
צד 146 שורה 13	לכנה באריה כ"ד בהעתקה י"ד.
צד 148 שורה 8	עקרב כ"ה בהעתקה כ"ב.
צד 148 שורה 9	נונה בהעתקה בלי מספר וכן בחמונה.
צד 151 שורה 7	חצי השמים דגים כ"ד בהעתקה דלי כ"ד.
צד 151 שורה 9	מאדים בדלי כ"ד בהעתקה כ"ה ובחמונה כ"ט.
צד 152 שורה 5	מול הצומת קשת חצי השמים מאזנים בלי מספר וכן בהעתקה ובחמונה קשת ז' ומאזנים ט"ו.
צד 152 שורה 29	כוכב בשלה י"ב ובהעתקה ב'.
צד 153 שורה 20	מאזנים כ"ד בהעתקה כ"ו.
צד 153 שורה 23	מאדים בכחולה י"ב בהעתקה בלי מספר ובחמונה כ"ב.
	כדי שיוכל הקורא בעצמו לרדן על טיב ההעתקה אתן לפניו תחלתה וסופה.
	(א (צד 116 שורה 10 עד 118 שורה 21).

De coniunctionibus saturni et iovis.

Coniunctiones saturni et iovis significant majora quae fiunt in hoc mundo, quia sunt altiores et tardiores motu aliis. Fit autem una coniunctio post aliam 20 annis, Cum autem fit prima coniunctio in signo alicuius triplicitatis, manent coniunctiones in eadem triplicitate, quousque perficiantur coniunctiones 12 vel aliquando 13. Vocatur autem coniunctio parva, cum mutatur coniunctio de signo alicuius triplicitatis ad signum aliud eiusdem triplicitatis. Et fit semper sequens coniunctio in nono signo a signo coniunctionis praecedentis, ut si prima coniunctio fuit in ariete, sequens fiat in sagittario. Dicunt autem sapientes huius artis, quod haec coniunctio parva significat super modum regni unius tribus, si mutabitur an non, et super bella ventura super unum regem vel regnum suum et super inimicos eius et super siccitatem et pluvia et super fertilitatem et abundantiam et famem et talia similia. Cum autem stantibus coniunctionibus in eadem triplicitate revertitur coniunctio ad idem signum, in quo fuit prima coniunctio illius triplicitatis, tunc vocatur coniunctio media. Hoc autem fit post tres coniunctiones et annos 60. Haec coniunctio media significat super regna, si mutantur de tribu ad aliam tribum vel de gente ad gentem, vel de provincia ad provinciam. Et testificatur novitatem aliquam venturam regni gentis illius. Cum vero mutatur coniunctio de una triplicitate ad aliam sibi proximam, vocatur magna, sicut de signis igneis ad terrea. Fit autem in annis 238. Haec coniunctio magna

sive major significat destitutionem et mutationem regni de gente una et conjungi regno alterius gentis vel regnum alterius gentis sibi addi, si signum ascendens coniunctionis unius testificatur signo ascendenti coniunctionis alterius. Si vero ascendentia sive figuræ istarum coniunctionum sibi invicem non testificantur, significat tumultum regni et tribulationem. Cum autem coniunctiones transiverunt omnes triplicitates eorum et revertuntur ad triplicitatem primam vocatur coniunctio valde magna. Fit autem hoc post annos 953 et 48 coniunctiones. Revertitur autem tunc coniunctio ad signum secundum primæ triplicitatis, ut si prima coniunctio fuit in ariete, ista fit in leone. Haec coniunctio valde magna renovat regna et confirmat consuetudines secundum modum, quo fuerunt in coniunctionibus præcedentibus. Si autem fuerint coniuncti in domibus stellarum bonarum et in coniunctione bonorum, confortatur iustitia et pax et amicitia. Si autem fiat in domibus et societatibus malorum, crescit iniquitas et odium. Sic fuerit coniunctio in signo fixo, significat quod erunt dies regis longi. Sic fuerit coniunctio in signo bicorporeo, erit mutatio de iustitia ad iniustitiam. Si vero fuerit coniunctio in signo mobili, dies regis non erunt longi. Si etiam fuerit eclipsis solis vel lunæ cum aliqua istarum coniunctionum in mense coniunctionis vel in propinquitate, erunt modi istius coniunctionis fortes et diversi in modo suo sive de bono in melius sive de malo in peius. Omnia vero ista diversificantur et augentur vel minuuntur secundum modum stellarum aliarum in hora coniunctionis. Cum vero coniunctio revertitur ad primum signum primæ triplicitatis, in quo fuit prima coniunctio, ut si prima coniunctio fuit in ariete, tunc post omnia signa transita revertitur ad arietem, hanc coniunctionem vocaverunt coniunctionem fortem. Haec coniunctio fortis renovat statum mundi, ut ad statum pristinum revertatur. Tunc enim dicunt, quod coniunctionum postremus (?) status mundi revertitur ad modum et formam priorem. Fit autem hoc post 2859 annos consumatis 144 coniunctionibus.

(ב) (צד 153 ישורה 7 עד סוף 154).

Alii autem sapientes huius artis dicunt, quod accipienda est coniunctio, quæ erit in principio cancri, quia est domus lunæ et exaltatio iovis et sunt stellæ claritatis et iustitiæ. Et

nos invenimus quod incipiet ista coniunctio in medietate primi gradus signi secundum medium motum siderum, quem in omnibus istis coniunctionibus computavimus, anno mundi 5264 (1) erit coniunctio in medietate primi gradus signi cancri. Erit autem principium anni illius in ultimo secundae horae primae noctis 24 die secundi februarii. Signum ascendens 26 librae medium coeli 29 cancri. Saturnus et iupiter in geminis propinqui ad coniunctionem. Caput draconis cum eis in isto signo, quod est nonum a signo ascendente, quod est domus iudicii et veritatis. Mars in virgine retrogradus in 12. domu. Sol venus mercurius in signo arietis, luna in aquario et ipsum est signum circuitus a primo principio. Et luna erit domina illius anni et fortificabit in tota coniunctione quia vadit ad angulum septentrionalem et est domina domus loci coniunctionis, quod est signum cancer et ipsa est addita in suo respectu in principio anni cum iove a tertio gradu aquarii et est addita veneri et mercurio et soli de sexto, qui est respectus amicitiae. Et erit mars recusatus a luna et sole et istud testificatur super fortitudinem iudicii et iustitiae in ista coniunctione. Et erit parata eclipsis solis in principio mensis maii in isto anno in signo geminorum in loco coniunctionis et tempore istius eclipsis erunt saturnus et iupiter coniuncti cum venere in isto signo. Et similiter parabitur eclipsis lunae in medietate maii supradicti. Et erit tempore eclipsis solis et eclipsis lunae mars respiciens ibi aspectu quarto et ita respicit ad locum coniunctionis. Et omnia ista significant novitates istius coniunctionis, unde ista figura. 1)

Et quia coniunctio parabitur in tertia mense istius anni secundum sapientes istius artis, quia isti duo anni, qui sunt 208 et 268 mundi sunt convenientes ad renovandum grandes novitates in mundo. Et quaelibet pars istorum sapientium habet rationes pro sua parte. Et sunt isti anni quorum significatio est fortis et mirabilis et magis timenda inter omnia signa, quae fuerunt ante ipsam. Et deus coeli ista convertat in bonum, quia scriptum est: Quia ego creavi coelum novum et terram novam nec memorabuntur antiqua. Et sic est finis deo gratias.

(1) את החמשה השמסות.