

בס"ד

פרשת בראשית

עם ביאור

אחד תרגום

ברצותו לאחד את תרגום אונקלוס ופשוטו של מקרא

על פי אמרם ז"ל (ברכות ח.), אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי
לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום
ואפילו (במדבר לב, ג) עטרות ודיבון
שכל המשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו

ושתי צנתרות זהב ממנו יהיו

ודיבון

עטרות

בו נעטר לראשנו את דברי התרגום כפשוטו, בו מבאר פשטות הפסוק, להבין על מה אדניו הטבעו.
נדובב בו שפתי ישנים גם חדשים גדולי הדורות זי"ע ושליט"א שדנו והוסיפו בו נופך ופרפראות לחכמה.

לע"נ

מורי חמי היקר באדם

הרה"ח ר' חיים אריה ב"ר יעקב אליעזר הכהן כהנא ז"ל

נלב"ע ט"ז במר-חשון ה'תשפ"ב

ת"נ נ' צ' ב' ה'

מנאי חתנו יהודה בהג"ר מרדכי גנוט שליט"א

שנת גמור תרגום שתיים פרשה לפ"ג

~ ~ עטרות ~ ~

י ולמקוה המים מת' ולבית כנישת מיא. "בית" הוא כינוי לדברים המפורדים המשמשים כאחד כמו בית ישראל, בית דין ועי' תשבי (ערך בית דין), ור' דיבון.

ב א ויכולו מת' ואשתכללו. נחלקו הראשונים בפירוש תיבת ויכולו, אם הוא מלשון כילוי וגמר דהיינו שנגמרו ותמו מלאכת בריאתם (הרס"ג, הרשב"ם, ר"א בהרמב"ם, ועוד) או שהוא מלשון כלל של הרבה פרטים וכלומר שנשלמו בכל פרטיהם (אב"ע, ספורנו). אונקלוס דרך בזה האחרונה ותרגם אשתכללו וכלשון המדרש (ב"ר י ה) א"ר יהושע בן לוי נשתכללו שמים בחמה ולבנה ובמזלות ונשתכללה הארץ באילנות ובדשאין וגן עדן. ולעיל מינה (א טו) ר' יוחנן בשם חכמים אמר, לבריאה- שמים קדמו, ולשכלול- הארץ קדמה, ופי' העץ יוסף, ויכולו תרגם אונקלוס ואשתכללו, היינו הוצאת תולדותיהם שזהו גמר מלאכתן. הארץ קדמה- דביום ג' כתיב תדשא הארץ, ואילו מאורות שהן תולדות שמים לא היו עד יום ד, עכ"ל.

ו ואד יעלה מן הארץ מת' ועננא הוה סליק מן ארעא. נראה דמפרש 'יעלה' כמו ככה 'יעשה' איוב ל' הוה, והיינו שכל הזמן ההוא עד שבא אדם והתפלל (עי' רש"י) היה האד משקה את האדמה, ולכן תרגם הוה סליק [ומקושר לפסוק שלפניו וכל שיח השדה וגו', ואיד יעלה וגו'. וזה לכא' דלא כפרש"י שמפרש שעליית האד היתה פעם אחת והכנה לבריאת האדם המתואר בפסוק שלאחריו].

ז ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה מת' ונפח באפוהי נשמתא דחיי והות באדם לרוח ממללא. מפרש 'ויהי' על הנשמת חיים ולא על האדם, דאי כפשוטו, הרי שהאריכות ויהי האדם לנפש חיה, אך למותר, דהול"ל 'ויחי'. ועל כרחך

א א בראשית ברא מת' בקדמין ברא. מדלא אמר בקדמין די ברא (או דברא) (היור בחיריק) כדלהלן ה, א פיום פרא - פיומא דברא) הרי שפירש כפשוטו בראשית היינו בראשונה (וכ"ה בפרקי דר"א (פרק ג') ח' דברים נבראו ביום ראשון, וידוע (מגילה ג.) שאונקלוס תרגם את התורה מפי ר"א ור' יהושע).

הנה לאחר שרש"י ביאר באריכות שפירוש זה מושלל הבנה בדרך הפשט, צ"ע טובא מה דחקו לאונקלוס לפרש כן.

ואולי י"ל, שדרך חדשה לאונקלוס בפסוק, ומפרש בדרך "כלל ופרט" [ואין זה הפירוש שדוחה רש"י], כלומר: "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ" זה ה"כלל", ואח"כ יתחיל לספר השתלשלותם ופרטיהם של המאורעות, ויציב פתגם עם דרשת חז"ל (בראשית רבה א, יד, ומובא בקיצור להלן ברש"י פסוק כד) את השמים לרבות חמה ולבנה ומזלות, ואת הארץ, לרבות אילנות ודשאין וגן עדן ע"כ. וחוזר ומפרש הכתוב סדר בריאתם, אבל העיקר המכוון הם השמים והארץ ואילו החמה והלבנה הדשאין והאילנות וכו' המה פרטים בהם.

עו"ל ע"ד שכ' רש"י להלן (פסוק כד) שכולם נבראו ביום הראשון, ועי' בדיבון.

א ברא אלקים מת' ברא יי. "יי" זהו קיצור שם הוי"ה, ר' בסוף הגליון מאמר ארוך בענין.

ב ורוח אלהים מרחפת מת' ורוח מן קדם ה' מנשבא. מפרש 'מן קדם יי' ולא 'רוחא דאלהא' מחמת שלילת ההגשמה [ונאריך בזה בס"ד בפרשות נח ובא ועוד], וכן מפורש באגרא דכלה על 'מנשבא' ולא תרגם מתחופפא כדתרגם בדברים (לב יא) על גוזליו ירחף, מחמת כבוד כלפי מעלה.

שעדיין לא סיים את מלאכת הנפיחה שנפח באפיו נשמת חיים שהיא היתה בו למעלה יתירה יותר משאר בעלי חיים, וכדפרש"י "אף בהמה וחיה נקראו 'נפש חיה', אך זו של אדם חיה שבכולן, שנתוסף בו דיעה ודיבור", וכלשוננו של מהר"י קרא "ויפח באפיו נשמת חיים - היא הנשמה העליונה שבאת מן הקדוש ברוך הוא, והיא שנותנת לאדם דעת ודיבור והבנה מכל חיה ובהמה, והיא העתידה ליתן את הדין", ושיעור הכתוב כך הוא "ויפח באפיו נשמת חיים - ועל ידה - יהי האדם לנפש חיה".

ח ויטע ה"א גן בעדן מקדם מת' מלקדמין. פי' לפני כן, שקודם ברא את הגן ואח"כ ברא את האדם והניחו בגן. (ודלא כפרש"י שפי' במזרחו של גן, ועי' שפ"ח) ומוסיף הגור אריה שאין להקשות מלעיל 'וכל שיח השדה וגו' ואדם אין', כי ב' עצים הללו היו מעשי ידיו של הקב"ה ולא כאילנות דעלמא.

ט ועץ החיים מת' ואילן חייא. בעץ הדעת פירש "דאכלין פירוהי" ואילו בעץ החיים לא פירש אלא סתם "ואילן חייא". כתב הכלי יקר וז"ל "רצה לתרץ בזה למה לא הזהירו הקב"ה לאדם על שניהם יחד שלא יאכל מעץ הדעת ומעץ החיים אלא לפי שעץ החיים מטבעו שהאוכל מן העץ עצמו חי לעולם, כי לא היה לו פרי כלל וטעם העץ היה כטעם פרי. אבל עץ הדעת היה לו פרי נחמד למראה... לפיכך קודם שאכל מן עץ הדעת לא היה צריך להזהירו על עץ החיים כי לא היה נחמד למראה ולא היה בו עדיין דעת להבחין תועלת אכילת העץ ההוא כי עץ בעלמא הוא וסתם בהמה אינה אוכלת עץ כי אם איזו דבר נחמד למראה שיש פרי אבל אחר שאכל עץ הדעת היה חושש פן יבחין בשכלו בתועלת עץ חיים ויאכל ממנו כדי שיחיה לעולם על כן גורש משם". וכזה כ' הנצי"ב (להלן פ"ג) "דעץ החיים אינו פרי כלל, אלא עלים

¹ [ובעל 'תורה שלימה' (שם) הכביר עליו בקושיות, ולסברתו תיבת 'אמצע' נגזר מתיבת 'יציע' בלשון עברי, עכתו"ד. והמעין בדבריו יראה שאינם הערות של ממש

לתרופה, כחק התכלית שאין עונג לחיך האוכל, כי אם הנאה ועונג על ה', משא"כ עץ הדעת טוב ורע, התכלית מביא עונג גשמי".

בתוך הגן מת' במציעות גינתא. ז"ל הרמב"ן "בעבור שאמר הכתוב וַעץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הַגֵּן ולא אמר "בגן" ועוד שאמר (להלן ג ג) וּמִפְּרֵי הָעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַגֵּן אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ שֶׁלֹא הזכירו ולא הודיעו בשם אחר נאמר לפי פשוטו שהוא מקום ידוע בגן שהוא בתוך ולכך תרגם אונקלוס "במציעות גנתא" עכ"ל, [ומבאר עוד שם שאותו האמצע היה רחב כי היה בו מקום גם לעץ הדעת שהיה "בתוך" הגן].

וקצ"ע על דקדוק הרמב"ן בתיבת "מציעות" שהוא ממש באמצע, ובאמת ניתן לומר כי "בתוך" הוא כל אזור הפנים, רק כאן כשאין בירור מדויק היכן הוא ואתו "תוך" לכן מפרש "במציעות", וכן כל תיבת אמצע שחז"ל משתמשים בו, פירושו לאפוקי מהקרנות וכ"כ הכסף משנה (הל' עבודת יוה"כ פ"ב הי"ב) דכל מקום שאמרו בתוך או באמצע, לאו דווקא אלא לאפוקי מהקרנות. ובשו"ת מהרי"ט (ח"ג סי' ה') פסק שהאומר לאשתו הרי"ז גיטך אם לא אבוא תוך י"ב חדש, שכל השנה משמע, חוץ מהיום הראשון והאחרון מן השנה [ציין אליהם ה'תורה שלימה', בראשית סי' יט]¹.

ועץ הדעת טוב ורע מת' ואילן דאכלין פירוהי וכו'. הוסיף 'דאכלי פירוהי' מחמת דקדוק הלשון, כי המילים 'הדעת טוב ורע' אין להם חיבור, וכלשון האב"ע הצח, "לפי דעתי צריך להוסיף 'דעת', להיות כן: 'ועץ הדעת דעת טוב ורע'; כי איך יהיה סמוך, והוא נודע בתחילה" כלומר אם תיבת "הדעת" זה התואר של העץ אז אין קשר ל"טוב ורע" ולא נדע מה שייכותם לעץ, ואם "הדעת" זה הפעולה כמו "לדעת" [בין טוב לרע, למה נכתב

וכמו שהעיר עליו הרב זנזורי שליט"א בהוצאתו המצויינת של ספר התשבי, ודי בהערה זו].

בה' הידיעה, לכן -לשיטת האב"ע- "הדעת" הוא תואר לעץ, יש להוסיף כאן תיבת "דעת" לפעולה של הידיעה, אבל אונקלוס כן מפרש ש"הדעת" היינו "חכמין" ואין "הדעת" תואר לעץ כמו "החיים", אלא עץ זה "הדעת טוב ורע" והיינו שעל ידי שאוכלים מפירותיו, הדעת-יודעים בין טוב לרע.

ועץ הדעת טוב ורע מת' ואילן דאכלין פירוהי חכמין בין טב לביש. וכן להלן (פסוק יז) באזהרה. פי' כמו חכים ליה בש"ס (שקלים ז: ועי' רסיסי לילה נב) והיינו מכיר אותו, וכן באקדמות ידעתון חכמין ליה באשתמודעותא' ופירושו אם הייתם יודעים מי הוא [דהיינו יודעים במציאות] הייתם מכירים אותו [כלומר מבחינים לבחור בו], וכן 'הידעתם' את לבן בן נחור פי' מבין כל האנשים, הנכם יודעים מי הוא. וה"נ חכמין-מכירים-מבחינים כמו משיכיר בין תכלת ללבן ומכיר את חברו, ובלשוננו יודע לזהות כי הוא זה ואפילו במקום ספק, וכמו (דברים כא יז) כי את הבכור וגו' יכיר, ודרשו חז"ל יכירנו לאחרים [והיינו במקום שנפל בו ספק].

ולפי פשוטו בא לומר שידע להבחין בין רע לטוב, ולכא' צע"ג מה עוון יש בכך, אדרבה כיון שידע את אשר לפניו יבחר רק בדברים הטובים. והכלי יקר הרגיש בזה וכתב "כל אכליו יאשמו לידע בין טוב לרע יותר מהצורך" [והגם שיש לדון בדבריו היכא רמיזא בקרא, ואע"פ שלא נתפוס את כל חידושו עכ"פ חזינן שגם הוא הבין שהעוון הוא שידע להבחין בטוב, וזה כאמור צ"ע].

ולהלן (ג כב) אחרי שאכן אכל מן אותו העץ אמר ה', **הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע מת' למידע טב וביש, ולכא' צ"ע ששינה ממה שתרגם כאן, אבל באמת י"ל שגם בזה מדבר על ידיעה ברורה, אלא אחרי שביאר כאן 'חכמין' לא חש לפרש שוב ופירש התיבה כתרגומה "למידע" [אך עי' להלן].**

הרמב"ן מפרש ש'עץ הדעת' פירושו רצון, והיינו שיעשה את מעשיו מתוך בחירה ולא באופן טבעי, כלומר שעד שאכל לא היה אצלו כלל ענין של תאוה או רצון עצמי, אבל משאכל נכנס בו הרגשה ורצון לדברים ערבים, וגם את הטוב עושה מחמת תאוה, וזה עוון גדול [לאדם הראשון, ואכהמ"ל]. אבל לכא' אין לפירושו ענין עם תרגום אונקלוס.

וי"ל בב' אנפי. א' כשנדקדק טובא נראה שבכלל דברי אונקלוס דבריו הק' של הרמב"ן, כלומר כל זמן שלא אכל לא היה לו בחירה וממילא לא היה צריך הבחנה כי כולו קודש היה, אבל משאכל ונתעורר בו התאוה, עלול לבחור ברע, כלומר לעשות ה"טוב" לפי תשוקתו ותאוותו, וזה הכוונה מכירים ומבחינים שיש "רע" בתוך הדבר ה"טוב".

ב' אדרבה, קודם שאכל לא היה לו ספק מה טוב ומה רע, והיה אצלו בתכלית הבהירות, עד שדומה למבחין בין תכלת ללבן בטיהרא דיומא שאם אין ספק אין כאן הבחנה [וכפי שהארכנו לעיל], דווקא משאכל נעשה קלקול ובלבול, שצריך להתחיל להבחין ואמנם סגולת העץ הועיל לו להבחין, והראיה שכביכול נתיירא הקב"ה שיאכל מעץ החיים אחרי שניתן לו דעה, אמנם זה אינו דומה למי שכלל אין לו צדדי ספק אלא תמיד ברור לו מה טוב ומה רע, ועל כן מתחילה אם היה אדם הראשון שומרה לשבת ואוכלה אז, היה נשאר במצב כזה, ועץ הדעת היתה מועילה לו "להבחין" כדרגה הא' [ואין לתמוה על לשון "הבחנה" כאן, כי אין לשון יותר נעלה מזה בלשוננו, על ענין ההבחנה הבהירה הזאת], אבל עכשיו שאכלה פגה, אכן הועיל לו הדעת להבחנה והבדלה, אבל בדרגה ב', ואולי יש בזה גם לתרץ את הדקדוק בשינוי הלשון "חכמין" "למידע", ודו"ק.

חי לא טוב מת' לא תקין. פי' לא ראוי וכדפרש"י. ההכרח לפרש כן, כי כשנברא אדם הראשון היה העולם מתוקן בתכלית השלימות ואדם עצמו היה מושלל כל יצר וכל רצון עצמי, ולא היה קיים כלל שום "רע" במובן של פגם חטא וחסרון. אלא

שמחמת סיבות אחרות לא רצה יתעלה שיהיה לבדו [וכדפרש"י, או מחמת תיקון העולם], ועל כרחק ש'לא טוב' דהכא 'לא תקין' הוא, ועדיין אינו יוצא מלשון "טוב" בלשה"ק, כי לשון טוב כולל הרבה דרגות של טובה.

טו ויקח ה"א את האדם ויניחוהו בגן עדן מת' ודבר... ואשרייה, וכן להלן פר' וישלח לב כד ויקחם ויעבירם ת"א ודברנו ועברנו. אינו מפרש ל' קיחה ונטילה על אנשים כי אין לוקחים בדרך כלל אנשים בידיים אלא בדיבור וכ"כ רש"י "לקחו בדברים נאים ופתחו ליכנס". וכתב השפ"ח שם שלא מצאנו לשון לקיחה בבני אדם ומציין לפר' קרח, ויקח קרח ופרש"י משך ראשי סנדראות בדברים. ולהכי מתרגם בבראשית ודבר, [ובלשון הש"ס פעמים רבות אדבריה ופרש"י (ביצה כט.) הנהיגו ומטייל עמו במבואות העיר וטפי מיניה מצאנו בב"ק (פ:) אדבריה. הטעינו עליה לנהוג בו כבוד. כלומר מינהו למנהיג והוא מלשון 'דָּבַר אחד לדור' (סנהדרין ח.) שכח המנהיג בדיבור פיו, (ואפשר לומר מליצה מלה"כ ביהושע (יב, יג) 'מלך דָּבַר אחד').

אמנם כל זה הוא בדרך כלל, אבל כאן ובפר' וישלח צ"ע שתרגם ודבר, כי הקב"ה בודאי יכול לתפוס וליטול את האדם ולהניחו בגן עדן פשוטו כמשמעו [ודוגמא לדבר (יחזקאל ח ג) וַיִּשְׁלַח תְּבַנִּית יָד וַיִּקְחֵנִי בְּצִיצֵת רֹאשִׁי וַתֵּשֶׂא אֹתִי רוּחַ בֵּין הָאָרֶץ וּבֵין הַשָּׁמַיִם וַתָּבֵא אֹתִי יְרוּשָׁלָּיִם^(ז) מָה וְזֶה רִמּוֹ בַּעֲלָמָא כִּי בִּאֲמַת הִיא בְּמִרְאֹת אֱלֹהִים, כדפרש"י הראני כאלו נושא אותי ומביאני לירושלים], וגם כאן פרש"י עשה עצמו כגִּשָּׁר נוטל מצד זה ומניח בצד זה א"כ למה לא יתרגם ונטל או ונסב.

כג לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה זאת מת' לדא יתקרי אתתא ארי מבעלה נסיבא דא. הדברים מופלאים ואין התרגום עולה יפה כאן כלל, כי אין ללשון 'אתתא' שום שייכות ל'בעל', והא תינח אם היה מפרש לדא יתקרי אינתתא ארי מאינש נסיבא דא, יש איזה שייכות בין אינש לאינתתא, כנודע מחילופי ש'-ת' בארמית, אבל מה הכריחו לפרש 'מבעלה'.

והאגרא דכלה הרגיש בזה וכתב "הנה בכל מקום מתרגם על איש - גבר, ובכאן שינה, והנראה כי הוא מפרש זאת הפעם עצם מעצמי וכו', ולא עשה כן לכל הבריות, על כן דייקא לזאת יקרא אשה מיוחדת לבת זוג ולא כן בשאר הבריות, על פירש מבעלה דייקא לבן זוגה", עכ"ל.

אבל לכשנדקדק נראה כי לכאן אין בדבריו הק' שום ישוב, א' כי הרי אין הפרשה באה לתת הגדרות על בעלי החיים ולא הגדרה על מהות האשה אם היא בת זוגו של האדם או לא, אלא מיוסדת על קריאת השמות, ולכן לאחר שברא ית' את חוה קרא לה אדם שם אשה על שם האיש [עי' באב"ע שהש' נקוד להורות על ה' הנסתרת בתיבת אישה] וכדפרש"י לשון נופל על לשון מכאן שנברא העולם בלה"ק, ב' מהכ"י"ת כי לשון אשה מורה על זאת שהיא מיוחדת לאיש, אם לא שהלשון נופל על לשון, וא"כ הדק"ל מה פירש אונקלוס.

ויובן בהקדם שכבר דקדקנו במקו"א על מהות קריאת השמות מה היה צריך עבודה בזה, ולמה לא ימתין ה' עד שיבואו בני אדם אחריו ויקראו להם שמות ככל אשר יחפוצון, ועוד למה שינה את שם אשתו ל'חוה' רק לאחר חטא עץ הדעת, ואלא ששם כל דבר דבר מורה על מהותו, והיה צריך את אדם הראשון, שיגדיר את מהותם ושרשם וזה ענין קריאת השם, ושם זה רמוז באמרם ז"ל מלמד שבא אדם על בהמה וכו' ולא נתקרה דעתו, והוא פלאי, ולהנ"ל מובן שבא בשכלו ובדעתו לחקור תכונת נפש כל בעל חי ולא מצא עזר כנגדו, מי מהם שיהיה דומה לו במהותו, ואחרי שנבראה חוה אמר זאת הפעם וגו' כי מהותה דומה למהותו בתכלית הדמיון. אבל משחטא על ידה בעץ הדעת, קרא שמה חוה על שם כי היתה אם כל חי, כלומר להוליד תולדות, אבל אינה בדרגה של אדם הראשון עצמו שהוא מהות אחרת.

ובזה יונח הכל, כי אונקלוס בא להעמיק חקר בקריאת שם ה'אשה', שאינו "לשון נופל על לשון" גרידא, אלא אדרבה, לדא יתקרי אתתא [אכן משורש אינש], ארי מבעלה נסיבא דא, ולכן מהותה הוא אשת האיש, כי היא עצם מעצמיו וכו', וכדברי האגרא דכלה.

~ ~ דיבון ~ ~

וטועמין מעץ החיים בסוד שבירת הכלים ואחר כך בתיקונם, הוא סוד שמים וארץ זעיר ונוקב'. וזהו שורש גדול בעבודת כל איש ישראלי ובאמונת אומן בסוד התחיה וסוד התשובה המחיה, בסוד הכתוב (יחזקאל יח לב) השיבו וחיו, המתבונן מדברים הללו הלא ידע כי הכל בחכמה עליונה למען תהיה הבחירה ושכר ועונש, ויבין סוד הגאולה אחרונה בבחינת תיקון הגדול, ודי בזה. ולפי זה על כן גילתה לנו התורה בראשי"ת, עם הראשית היינו הקודמים, עם זו נבראו שמים וארץ עולם התיקון, למען נתבונן ונקבל בקבלה בתורה שבעל פה מה הם העולמות שקדמו וסוד החורבן והתיקון, ואז נדע ונבין ליסודי התורה באהבה רבה, עכ"ל.

י ולמקוה המים מת' ולבית כנישת מיא. 'ולמקוה המים - בית כנישות מיא' הוסיף 'בית' כדרכו על כל ענין מושלם ולא פעולה מסוימת, כמו להלן (מ) (כ) יום הולדת ת"א יומא בית ולדא דפרעה אין 'הולדת' שם פעולה וכפרש"י אלא ה'התילדות' הוא הנקרא בתרגום 'בית ולדא'.

וראיה קצת ממש"כ ה'תשבי' (ע' בי"ד) "אין מקום מושב הדיינים נקרא בית דין אלא קיבוץ הדיינים נקראים כן, ופירושו כמו בית ישראל ואת בית יהודה (ירמיה לא, ל) בלשון אשכנז [הוי"ז] גיזינד", עכ"ל. הרי שאין במשמעות בית מוכרחות לבית ממש וזה"ל לכאן, ואולי על דרך קרובה יותר לתשבי אפשר לפרש 'בית כנישות מיא' "בית" הוא כינוי לדברים המפורדים המשמשים כאחד וכן אפשר"ל שחגיגת 'בית ולדא' היתה לכל המיילדות והמסייעות להם ולכל משרתי הלידה ושפיר נקרא שמחת 'בית ולדא' אך לפי"ז אינו יום לידתו של פרעה היתה אלא יום מיוחד לחגוג ל'בית ולדא' כמו שהיה להאא"ה בקהילת הקודש יום מיוחד לחברי הח"ק, לחברי ביקור חולים וכדו'.

וגם מכאן תשובה לדברי האומר כי 'בית הבד' היינו הבית בו מייצרים שמן, ומביא ראיה מפירוש

א א בראשית. עמש"כ בעטרות ולהשלמת היריעה נצטט את לשונם של הספרים המדברים בענין זה וז"ל הריקאנטי: בראשית ברא וגו', לפי דעת רז"ל ומה שנראה מכוונתם בספר הזהר, כי מלת ראשית רומזת לחכמה העליונה וכו' וכן אמרו רבותינו ז"ל בספר הבהיר אין ראשית אלא חכמה ועל כך תרגמו בתרגום ירושלמי בחכמתא הוא שנאמר (משלי ט י) ראשית חכמה יראת השם, וכתוב (איוב כח כח) הן יראת השם היא חכמה. גם אונקלוס תרגם בקדמין רמז לשלשים ושתים נתיבות חכמה ולכן לא תרגם בקדמיתא, עכ"ל.

וז"ל האגרא דכלה: בראשית ברא מת' בקדמין ברא. לא תרגם 'בריש', כמ"ש (בראשית י י) ותהי ראשית ממלכתו - ריש מלכותו. אבל הוקשה לו קושית רש"י דלא אשכחן ראשית שאינו דבוק [א.ה. ר' מש"כ בעטרות]. על כן פירש בראשית - באמצעות הראשית, ואות הב' תתפרש כמו עם, והכוונה ב-'קדמין', הנה על פי דעת החוקרים היה אפשר לומר בקדמין על חומר היולי, שהניחו שקודם הכל ברא הש"י חומר קדום כלול, ומזה ברא שמים וארץ וצבאיהם [א.ה. עי' ספורנו]. והנה לפי זה, הוה ליה לתרגם 'בקדמא', והנה י"ל לפי זה הוא כדעת מי שאמר שהיה חומר קדום לשמים וחומר קדום לארץ.

אבל לא תנוח דעתנו באלה הדברים, באשר ידוע התרגום נתקבל בסיני, והולך ומבאר דברי אלקים חיים, וכל דברי התרגומים שנראה שאינם מבוארים במקרא, הם בסוד תורה שבעל פה שנמסרה בחשאי לחלק ד' עמו.

והנה יש לפרש בקדמין, היינו על ידי העולמות הקודמים - שאין רשות להתבונן בהם, ונכללין בשם אין סוף ב"ה, ברא אלקים את השמים וכו'... דזה כל עיקר עבודתנו אתר למדחל אתר למפלח (עיי' זוהר ח"א קי"ב ע"ב [א.ה. וע"ע ספר ליקוטי תורה להאריז"ל בתחילתו]), והבן:

או יאמר בקדמין. היינו על ידי הקודמים - הם עולמות שהחריבין, ידוע סודם להבאים בסוד ד'

רש"י (בבא מציעא קיז:) ד"ה בית הבד, "בית לעצור זיתים", וכן פרשב"ם (בבא בתרא סז:) ד"ה המוכר את בית הבד, "בית שהבד בו ואותו בית לתשמיש בד לבדו עשוי". וכן משתמע ממסכת טהרות (פרק י משנה א) "הנועל בית הבד מפני הבדדין והיו לשם כלים טמאין מדרס" ושם (משנה ב) "יוצאים חוץ לפתח בית הבד ופונים לאחורי הגדר", עכ"ל.

ולבי לא כן ידמה ממה שתרגם אונקלוס "בית כנישות מיא" "בית ולדא דפרעה" ועוד "בית דין" "בית ישראל" "בית אהרן" וכמש"כ התשבי הנ"ל, "בית הקברות", "בית גרנות" שהוא "מכנשתא דבי דרו" שהם על פני השדה. ומה שהביא מרש"י ורשב"ם וכדו' זה בודאי אמת כי לעתים יעשו את בית הבד תחת קורת גג ואז אכן יש לו פותחת ודלתיים וברית, וה"ה שהיה יכול לומר "בית-בית-הבד", אבל זהו מביא לידי גיחוך ואריכות יתר על כן קיצר ואמר "בית הבד".

ב ז ויהי האדם לנפש חיה מת' ונפח באפוהי נשמתא דחיי והות באדם לרוח ממללא. ז"ל ספה"ק ערבי נחל (ויקהל א', בדילוגים) "נקדים ענין אחד אשר הוא עיקר ויסוד כל התורה, וחיוב מוטל על איש הישראל בלי לשוכחו אף רגע כי הוא יסוד כל היסודות ותכלית הכל... ונדבר מחלק הרוח ממללא הנה ניתן באדם כח וחיות שע"י יש לו כח לדבר בכל עת שירצה, הרי זה בכח. וכאשר מדבר דבר הרי הוציא חלק מהרוח לפועל והוא הוא עצמיות חיותו ונשמתו כמש"ה נפשי יצאה בדברו שכל דיבור שיוצא מפי האדם הוא אבר וחלק מנשמתו אשר הוציאה לפועל עתה... ולפי"ז מיד כשהאדם מדבר איזה דיבור אזי הוציא חלק ההוא לפועל אזי מיד נבדל חלק חיותו ההוא והולך למקומו למעלה דהא עיקר ביאתה לזה העולם איננו רק בעבור היציאה לפועל וכאשר יצאה לפועל איננה עוד בזה העולם וזה ענין אמרם ז"ל שמהמצוה שאדם עושה נברא מלאך קדוש ובא מיד לפני ה' ואומר פלוני בנך עשאני, ענין בריאת הנמצא הקדוש הזה הוא חלק מנשמתו אשר יצאה לפועל ומיד פורח למעלה כי אין לו להתעכב עוד בזה העולם אחרי שגמר פעולתו אשר בשבילו בא הנה... לזאת הנשמה ביד האדם כחומר ביד היוצר אל אשר יחפוץ יטנו וכל אשר חפץ יעשה ממנה ולכן כשמדבר האדם דיבורי קדושה כתורה ותפילה ודומיהן ולפי שאוריתא

וקוב"ה חד הרי עשה החלק כהכלל ונעשה ממנו אלקות כביכול וכאשר מדבר דיבורים אסורים כלי' הרע ורכילות ודומיהן או דברים בטלים אשר אין צורך לאדם לדברם כלל אחז"ל שעבר בעשה ול"ת, כל עבירה היא קליפה וסט"א, נמצא עשה מנשמתו וחיותו - ס"א... וכל זמן שהנשמה בגוף אין האדם מרגיש בזאת ואחרי הפטירה במקום שהיו כל ימיו חלקי נשמתו, שם ימצאנה... עע"ש דברים נוראים.

ג א והנחש היה ערום ת"א חכים. ולהלן כז לה פא אַחִיף בְּמִרְמָה ת"א עַל אַחוּף בְּחִכְמָתָא. וכן להלן (לד יג) גבי אחי דינה, במרמה ת"א בחכמתא. והאזה"ח הק' הקשה "צריך לדעת מהי החכמה שעשו, שתרגם 'בחכמתא' ואין זה אלא גניבת דעת", [ועיי"ש שמבאר החכמה העמוקה בכל דיבורם]. ולפי פשוטו בהבנת התרגום נראה לומר, שמפרש לשון 'חכמה' בכל מקום שהוא היפך הישרות והפשטות הרגילה, הגם שלא יהא טמון בזה 'חכמה' ממש.

ביסוד זה יונח כמה מקומות שתרגם חכמה על ערמוניות ושינוי הסדר הרגיל. שכל את ידיו (שם מח, יד) אחכימון. נערמו מים (שמות טו, ח) חכימו מיא. [ובל"א אויבער חכם]. וראה זה מצאתי בפירוש הרשב"ם בפר' ויחי שם "שכל את ידיו. כמו שכל, שהוא לשוא, לשון אדם מעוקם ונפתל", עכ"ל. ובפשטות חולק על אונקלוס אבל אם נרצה לכוון הדברים, איני רואה דרך אחרת זולת מש"כ.

"אח"ד דבר אלהים"

מאמר אודות קריאת שם אלהים בתרגום אונקלוס

בס"ד נבאר פינה גדולה בתרגום אונקלוס. וכמו שהקדים לנושא זה, הרב זאב פאפרש בספרו **זבד טוב** [עה"ת והתרגומים, פרעמישלא תרנ"ה בהסכמות הרה"ק משינווא, הבית יצחק, ועוד] וז"ל "הנה זה רבות בשנים אני מסופק בזה ודברתי עם לומדים וחסידים ולא עלתה בידם תשובה ברורה, על כן אני מוכרח להאריך בעיון ולהעתיק עלי גליון, בעט ברזל ועופרת כל מורשי לבבי למזכרת, עד יאיר ה' עיני להבין דעת זקנים אשר הם מסיני נתונים".

ידוע, שכל מקום שנכתב בפסוק בין שם הוי"ה ברוך הוא ובין שם אלהים נכתב לפנינו בתרגום- יי, והוא קיצור שם הוי"ה, כדלהלן. וכן מנהג ישראל בכל מקום שהם להגות כל שם אלהים המופיע בתרגום יי, בשם הוי"ה ולא אלקים כבפסוק. במאמר זה ננסה לתמצת את העולה בענין זה ונחלקהו לג' פרקים. א] משמעות הקיצור יי, [ואם יש בו קדושה]. ב] בטעם שהמיר אונקלוס את שם אלהים לשם הוי"ה. ג] היוצאים מן הכלל בהם אכן תרגם את שם אלהים כגון אל'ה או אל'ה'ה או אלהים.

יי - קיצור שם הוי"ה

א] בלי להכנס למחקר עיוני מאמתי החל השימוש בקיצור יי, אם מזמן הגאונים או הראשונים או ש"כבש" את מקומו לאחר המצאת הדפוס, נציין רק כי בעבר היו אופנים שונים בכתיבת קיצור זה, יש שהיו מציינים ג' יי ויש שהיו מציינים יי וי' נוספת על גביהן או ו' על גביהן, ויש שהיו מציינים וו או שלשה ווי"ם (הוא"ו העליון מושכב) ויש שכתבו יי בלבד וכך נקבעה צורת הקיצור עד היום הזה, ותוקנה כן לדורות ב'ועד ארבע ארצות' שאין להדפיס שם הוי"ה במלואו בסידורים אלא בקיצור [הוספת הניקוד לשם, נעשתה מאוחר יותר].

ראשון הדנים בצורת כתיבת שם יי, הוא ראשון לאחרונים רבנו מהרא"י בשו"ת **תרומת הדשן** (סי' קעא) הנדרש לשאלת השואל אם מותר למחוק את הקיצור יי, וז"ל "ואשר שאלת אם מותר למחוק הנכתבים בסדורים ותפילות הנרשמים בשני יודין וי"ו על גביהן נראה הטעם דנכתבין הכי היינו משום דעולים מניינם כ"ו כשם המיוחד וגם שני היודין שם לבד כזה יי וגם יש שעושין שני ווי"ן כזה וי"ו ונסתפקת שמא יש בו קדושה או שמא עושין הוי"ן למעלה ושכובה כדי שלא יהא בו קדושה" וכו', ודן שם התרוה"ד א. מצד גימטריא, ומסיק שאין לאסור כלל מצד גימ', מפני שא"כ נאסור כל רמז להוי"ה, כגון תיבת שלמה בשה"ש שהכונה למלך שהשלום שלו וכדו'. ב. מצד תחילת כתיבת השם, ע"פ מה שכתבו התוס' (שבועות לה. ד"ה בפר"ח) שהכותב א"ד מאדנ"י, אסור למחוק משום דהוי תחילה לשם המיוחד, ושאינו מ'צב' או 'שד' מ'צבאו"ת' ו'שד' דנמחקים, וא"כ כיון שכותב יי וכוונתו לציין הוי"ה הוי כאילו התחיל לכתוב הוי"ה וקיצרו, ומתוך כך מסיק להחמיר אם לא בשעת הדחק גדול [ונפסק להלכה ברמ"א יו"ד סי' רעו]. הרדב"ז

(שו"ת ח"א סי' רז) נשאל כמו"כ אך תשובתו הפוכה מן התרוה"ד בתרתי. א. מצד גימ' נראה לו לאסור "דהוי שם גמור". ב. מצד הנוט' מסיק להיתר אך מביא מאחד הראשונים ז"ל שכתב לאיסור ומבאר דהיינו כשעשה לה "כתר" למעלה, היינו גרש לצינו כראש תיבה, אבל בלא"ה אינו אסור למחקו, (ועצ"ש שמביא מן הראשונים להדיא ש"אין בהם קדושה").

רבנו יהודה החסיד מגדולי הראשונים מתייחס לכך כבר בספר חסידים (סי' תתקל"ה) ולדידו אין מקום כלל לספק ו"אם אדם כותב בכתב י"י להיות רמז להקב"ה יכול למחוק". בספר זכר טוב [הנ"ל] מקדיש לנושא מאמר שלם בראש ספרו, ונאחז בדברי הספ"ח להוכיח שאין שם יי רמז לשם הוי"ה כלל, אלא רמז להקב"ה בלבד ואין ללמוד מכך הוראה לגבי הגיית השם², אם הוי"ה אם אלהים, אבל כאמור דבר זה ברור ומוסכם בראשונים ואחרונים וכן מנהג ישראל תורה בכל מקום שהם, וכנ"ל.

מדוע החליף אונקלוס אלהים להוי"ה

ב[גלוי וידוע לפני כל יודעי דת ודין שיש הפרש בין שם הוי"ה לשם אלהים, כמ"ש השו"ע (או"ח סי' ה) "כשיזכיר השם, יכוין פירוש קריאתו באדנות שהוא אדון הכל, ויכוין בכתיבתו ביו"ד ה"א שהיה והיה ויהיה. ובהזכירו אלהים, יכוין שהוא תקיף, בעל היכולת ובעל הכחות פלם" וא"כ שומה עלינו לבאר מדוע אכן שינה אונקלוס ותרגם את שם אלהים ליי, ובכך שינה לכאור' מכוונת המכוון, הקושיא מתעצמת שבעתיים כי ישנם מקומות בהם כן תרגם ללשונות אלוקות, כמו"כ מה מנע ממנו להעתיק שם אלהים כמות שהוא בלי תרגום כלל³, וכמו שהאריך להוכיח כן רבנו צדוק הכהן הגדול זי"ע מלובלין (בתשובה להרה"ק מראדזמין זי"ע, נדפסה סו"ס תקנת השבין "כדי לא להשאיר הנזיר חלק") ומסיים "ועל הסופר ועל המעתיק לא נוכל לתלות טעמים דקים כהררים התלויים בשערה או סודות גבוהים ונסתרים הנעלמים מאתנו וגם אין זה דרך המעתיקים, אבל גוף תרגום אונקלוס המקובל מפי ר"א ור"י והלכה למשה מסיני (מגילה ג.), ודאי מאוד עמקו מחשבותיו ואם לא ידענו טעמו, אם ריק הוא, מאתנו ריק הוא ולא בשביל כן נשבש הנוסחא".

טעמים שונים נאמרו באחרונים בזה, הרווח מכולם הוא מה שכתב ה'נתינה לגר' [מהרב נתן אדלר ז"ל מלונדון] בתחילת ספר בראשית, א. אונקלוס כתב את תרגומו גם לעמי הארץ והנשים שלא ידעו את שפת לשה"ק לכן שינה במכוון כדי לשלול טעות כתות שונות ומשונות שיכלו לטעות בהבנת השם אלהים לפירושים המביאים לכלל כפירה, מחמת ששם אלהים נשמע כלשון רבים (בטעות, כי הוראתו אחת כמו שמים ומים ועוד), רצה אונקלוס למנוע טעות זו לכן העדיף לתרגם יי להורות כי יי הוא האלהים, אין עוד

² ובכך מבקש ליישב חבל קושיות על התרגום אונקלוס, אבל כאמור אין זו אלא משאלה בעלמא, כיון שיי הוא אכן קיצור של שם הוי"ה וכדלהלן, וכפי שהוא עצמו מסיק בהמשך דבריו.

³ קשה לומר שרק המעתיקים ו/או המדפיסים הם אלו ששינו ואילו אונקלוס עצמו תרגם אלהים, א. כן הוא הנוסח בכל כתבי היד ב. ישנם מקומות מסויימים בהם מדגיש התרגום את שם אלהים, ושוב באחידות בכל כת"י של התרגום.

מלבדו. [הרב רפאל בנימין פוזן שליט"א המומחה לענין תרגום אונקלוס מוסיף (בנספח לספרו הבהיר 'פרשגן', פרק ז') כי אכן הנוצרים הרימו את ראשם בתקופת אונקלוס והפיצו את שיטתם באמונת השילוש וכדו' וע"י תרגומו השיב להם מלחמה שערה והדים לפולמוסו עמם אפשר למצוא גם בפסוק (בראשית ה כד) ואיננו כי לקח אותו אלהים שתרגם ארי לא אמת יתיה ה', עע"ש].

ב. ב'ביאורי אונקלוס' ו'נפש הגר' (ריש ספר בראשית) כתבו ששינה כן כי דרכו של אונקלוס לשלול ההגשמה ולשנות בכל מקום בדרך כבוד כלפי מעלה [כפי שביאר הרמב"ם במורה, ונחלקו הרמב"ן ורש"י בפרטיו (שמות) עיי"ש], כמו"כ שם אלהים המראה על תקפו ויכלתו בלבד או על פעלו כשופט ודיין וכדו' על כן שינה אונקלוס ותרגם את המכוון האמיתי הוא יי ית'.

ג. במרפא לשון (שם) כתב שלא רצה אונקלוס להעמיק במקומות שאינו "צורך הפשט", כמו שעשה רס"ג בתרגומו לערבית שבכל השמות תרגם 'אללה'.

[בשני פירושים אלו האחרונים יש לסייג ולהצריך עיון, כי אינם מבארים מדוע במקומות מסוימים או בהטיות שם אלהים כמו אלהי אברהם או אלהינו וכדו' בהם כן תרגם בלשון אלוהות].

ד. רבנו הבני יששכר בספרו אגרא דכלה⁴ (פר' בראשית, ת"א, ד"ה ברא ד') כתב "דבאמת הכל הוא ע"י פעולת השם נכבד הוי"ה ב"ה שם העצם, ומה שנכתב בתורה שם אלקים הוא שהתורה מודעת לישראל שהפועל הזה היה בהתלבשות שם אלקים וכיוצא, אבל התרגום הוא בחי' תורה שבע"פ, מבארת לנו שהכל הוא ע"י פעולות שם הוי"ה ב"ה, כענין וה' בהיכל קדשו (חבקוק ב כ)".

ה. רבנו צדוק הכהן זי"ע (שם) הזכיר מעין כל אחד ואחד בתשובתו הערוכה-הארוכה, ומוסיף עוד טעם נוסף לשבח, כי באמת אין אלהי' 'תרגום' של אלהים. כיון שהוא שם קודש ככל השמות שאין עליהם תרגום, כמו שדי' וצבאות וכמובן שם הוי"ה, שאונקלוס מעתיקם ככתבם וכלשונם מפני שאין הם בשימוש שפת עם זר, אלא שהם משתמשים בלשון אלהי' וכדו' כמו בערבית לאלהים שלהם. א"כ תהיה זו אך טעות לשונית "לתרגם" אלהים לאלהי' כיון שמשמעותם שונה והשימוש בו להוראת שם אלהים הוא מושאל [ואפילו להעתיקו ככתבו לא רצה, מפני שעם הארץ לא יבחין בין אלהים זה לאלהים אחרים ותלוי בכוונה], ואם כי שבנטיותיו של השם, משתמש בהשאלה זו כמו אלהי' דאברהם וכדו', שם הוא אנוס כי תיבת אלהי' היא נסמכת וכן הכרחים הדומים לכך וכדלהלן, אבל באופן עקרוני נמנע אונקלוס מלתרגם אלהי' מטעם האמור⁵.

⁴ נפשו אוותה לחבר ביאור מעמיק הן על המקרא הן על התרגום הן על רש"י והן על המדרש, אבל לא לא זכינו לאורו אלא אגרא דכלה על כל התורה, וביאורים לתרגום רש"י ומדרש לפרשיות בראשית, נח, לך לך.

⁵ ויתכן שאף השלכה הלכתית למעשה תצא מכך, כפי שראיתי חוקרים, אם מותר להכניס דולר לשירותים וכדו' שכידוע נכתב עליו שם אלהים בלע"ז, [ואף היהודים המתגוררים בחו"ל, נמנעים מלומר "אוי מיינ גא"ד", מחמת חשש אמירת ש"ש לבטלה], ואכן בספר נקיות וכבוד בתפילה (עמוד ריג) בשם הגר"ח קנייבסקי זצ"ל שראוי להזהר בזה. אמנם לפי דבריו הבדולחים של רבנו צדוק, היות שאין כוונתם להוי"ה ב"ה אלא למה שהם טועים בו שהוא האלהים כיון שאמונתם בשיתוף ובשילוש

ו. רבנו הגר"ש וואזנר זצ"ל בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' קח) מתייחס לענין ועונה לשואל איזה כונה לכוון בעת אמירת שם יי שבתרגום וז"ל, בענין כוונת השם ב"ה, הנה דעת הטור והשו"ע או"ח סי' ה' דבכל שם יש לכוון אדון הכל והיה הוה ויהיה, ולכב' פשוט דגם בקריאת שמו"ת יש לכוון כן, וא"כ בכל שם אלקים מתרגם אונקלוס הוי"ה ב"ה, א"כ לכאורה יש לכוון כן, ומספ"ל לכב' דאולי כיון דזה תרגומו של אלקים ובו הכוונה תקיף ובעל הוחות, יש לכוון כן, הגם שמתרגם הוי"ה.

הנה עצם הדבר שמתרגם מאלקים הוי"ה ב"ה בכל מקום, כבר נשאלתי ע"ז, וכנראה להתרגום רצה להעלות דרגת הענין כיון ששם העצם הוי"ה ב"ה, והתרגום בכל מקום מעלה הענינים לכבוד ה' יותר כמש"כ הרמב"ן [א.ה. כנראה הכוונה למש"כ הרמב"ן בשם הרמב"ם], וע"כ מתרגם הוי"ה, ר"ל בבחי' ה' הוא האלקים ה' אלוקינו ה' אחד, וא"כ לפי דעתי צריך לכוון כוונת הוי"ה אדני אדון כל, אולם היות שהגר"א זי"ע הוציא מרבנו יונה בספר היראה דדי רק בב' שמות של ק"ש אבל בשאר שמות מספיק כוונת אדון כל בלי היה הוה ויהיה, נהי דסוגית השו"ע והפוסקים נוטים לכל מקום, אמנם בשמות הבאים בדרך הלימוד, אולי כו"ע מודים להגר"א דדי בכוונת הקריאה ולא הכתיבה, זה לענ"ד דרך אפשר, עכ"ל הזהב.

היוצאים מן הכלל וביאורם

ג] כל האמור מעלה מדובר כששם אלהים מוזכר בפני עצמו, אבל כששם אלהים מופיע בסמיכות לשם הוי"ה בו הוצרך להבחין בין שם לשם מתורגם ה' אלקים, וכן כל מקום של הטיה או סמיכות כגון אלוקינו או אלהי אברהם מתורגם לשון אלוהות, וזה כלל בכל התורה כולה.

[כמו"כ אין אונקלוס מתרגם 'אלהים אחרים' – יי אחרן, א. כדלהלן שאין שם הכונה ליי כלל ב. לשללית ההגשמה, לכן מתרגם טעוות עממא היינו טעות העמים].

קיימים פעמים אחדות יוצאים מן הכלל, בהם בחר אונקלוס להעתיק אלהים ככתבו, אפילו כשהם בפני עצמם והם:

א) בצלם אלהים (פעמיים, בפר' בראשית ובפר' נח⁶) וכן בדמות אלהים (בראשית טו), מעתיק ככתבו בלי תרגום כלל.

וכו', א"כ כאילו כתוב בו שם אלהים אחרים, שאין בו שום קדושה, וכאילו יאמרו "בטעותנו אנו בוטחים" ואדרבה שם מקומו ומצא מי"ן את מינו... (ויל"ע אם יהיה כתוב מעי"ז בשטר של מוסלמים, מה יהיה דינו שלפי הרמב"ם (בתשובה סי' תמ"ח והל' מאכלות אסורות פי"א ה"ז) והרשב"א (תורת הבית קל:)) שאין בדתם משום ע"ז, אמנם מצאתי דברים נכוחים בענין זה לחד מן קמאי בספר הברית (ח"א מאמר כ פט"ו) שכתב וז"ל שאין אמונת ישראל שוה לפילוסופים וישמעאלים בענין יחוד הבורא על אופן אחד כאשר יחשבו רבים מבני עמנו, כי הם אין אתם יודע את השם הנכבד והנורא הוי"ה ב"ה רק מאמינים במחויב המציאות סתם בבחינתו הפשוטה כאשר בתחילה קודם הבריאה, בלתי מלוכש במידותיו שהוא הוי"ה וכו' ועליו הזהיר משה ואמר (דברים כח) ליראה את השם הנכבד והנורא הזה את הוי"ה אלוקיך ועליו אמר דוד (תהלים פג) וידעו כי אתה שמך הוי"ה וכו' ע"ש, ולפי"ד לכאור' אין כל חילוק בין הגויים, אם כי יעויין במה שהבאנו בסוף המאמר מהחזו"א שמביא מחלוקת בזה, ושמא לזה חשש הגר"ח (ק). ויוער כי רבנו צדוק כותב שם טעם נוסף, ועוד טעם נוסף ע"ד הסוד עיי"ש.

⁶ ודע כי ישנם חומשים בהם לא הבחינו בחילוק זה והפכו את הכל ליי, ולפי מה שמבוא להלן יתכן שלשי' אונקלוס, האומר כן קרוב לבוא לידי חירוף וגידוף ח"ו, אבל האמת תאמר שבתרגום יונתן

(ב) בעשרת הדברות (פעמיים בפר' יתרו ובפר' ואתחנן) לא יהיה לך אלהים אחרים על פני מת' לא יהי לך אלה אחרן.

בעוד שב'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', מובן מאליו שאונקלוס לא תרגם יי, וגם לא טעוות עממיה, כי אם אלה אחרן, כי אין הכונה להקב"ה כמובן⁷, וגם היה עליו לשלול קבלת אלהים אחרים במובן של אלהים ולא במובן של טעות ופשוט. אבל מדוע 'בצלם אלהים' לא תרגם כלל, כתב רבנו צדוק זי"ע וז"ל בכונה אמר אלהים לשון רבים דבעצם האלהים לא שייך צלם ודמות דזה הגשמה והיפך היחוד האמיתי דכל גשם מורכב ואדרבה שהיה גורם טעות יותר אם יתרגם כן וכו' עיי"ש ויש שכתבו שזה שינוי דרך כבוד כלפי מעלה (עי' פרשגן, שם).

(ג) חידוש נפלא הראני ידידי הבקי הנפלא הרב אהרן אשר ישעיהו נוסבוים שליט"א בפר' ויחי בפסוק הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר הִתְהַלְכוּ אֲבֹתַי לְפָנָיו אֲבָרְקָם וְיִצְחָק הָאֱלֹהִים הָרַעָה אֹתִי מֵעוֹדִי, שהראשון מתורגם אלהים ככתבו והשני יי. [והאמת שבכמה חומשים מדוייקים לא ראיתי שמחלקים כן אלא הכל מתורגם יי, אבל בתרגום המדוייק מהרב שמעון וייזנטל אכן מביא כן בסוגריים בשם נ"א], והפנני לספר משמרת שלום (סי' רע"ו) וספה"ק זרע קודש (פר' ויחי שם), וז"ל המשמרת שלום "וחדשים מקרוב באו ששינו לשון התרגום מסברתם, ואני מביא דוגמא מה שבזכרוננו כעת כגון בפ' ויחי, האלהים אשר התהלכו וגו' האלהים הרועה אותי מעודי, דהאלהים הראשון וכו' ויש בזה סודות גדולות כמבואר בס"ק וכו' ע"כ, וז"ל הזרע קודש "כי צדיק מושל ביראת אלהים ותגזר אומר ויקם לך (איוב כב, כח) שהדינים, הצדיקים מולכים או למקום שהם רוצים... וז"ש האלהים אשר התהלכו אבותי לפניו, כביכול, הוא הלך בדרך שהם היו רוצים, וזה שפי' אלהה על מידת הדין, ואח"כ על מדת הרחמים, עכ"ל.

ובענין זה זכינו למרגלאן טבן ממרן החזו"א זי"ע (יו"ד הל' ס"ת סימן קסד אות ד) וז"ל הא דנכתבים בכל לשון, נראה דצריך שיהיה בלשון ההוא ז' תיבות מתרגמות כל ז' שנות הק', או שיכתוב שמות כאותיותיהם בלה"ק, דהמשנה שם בשם פוסל את הספר, ובתרגום אונקלוס תרגם ד' תחת אלקים, וא"כ אין תרגום אונקלוס כס"ת בלשון ארמית, אלא כשאר מפרש התורה והוא בכלל תורה שבעל פה. ונראה דלשון המתרגם כל ז' שמות הקודש וכמו אלקא בארמית תחת אלקים ואם תהיינה בלשון ההיא הסכמות על תיבות מורות על ז' שמות, תהיינה התיבות ההן קדש כדין כל כתבי הקדש נאמרות בכל לשון וה"ה אזכרות נאמרות בכל לשון, אבל אם אין בלשון ההיא רק שם אחד המורה על מציאותו ית' לחוד ולא על פרטי שמותיו, יש להסתפק אי דינו ככינוי או כשם שהוא חד תרגום על כל ז' השנות, ובש"ך (סי' קעט ס"ק יא) כ' דמותר למחקו ובפ"ת (סי' רעו ס"ק יא) כ' להחמיר, עכ"ל.

מופיע בצלמא יי, ובתרגום ירושלמי בצלמא מן קדם יי, כך שלענין בדיעבד יש לעיין, כמו"כ לענין חובת שמו"ת יל"ע כיון דס"ס לא אמר את לשון אונקלוס ושמה די בהבנת הענין על פיו ויל"ע טובא. ⁷ וכאן המקום להעיר כי יש המזמרים שיר חדש: אין אין כמוך, אין אין כמוך, אין כמוך באלוקים ה', וזו בורות כי הכונה אין כמוך באלהים האחרים, כמוך ה' ופשוט, ושוב שמעתי אומרים כי בחב"ד המנהג לומר גם באלהים אחרים לשון 'אלקים' בדווקא.