

"עַד-עַקְרָה (= עַקְרַת-עַד) יִלְדָה שְׁבַע"ה

'עַד' בַּתפִּילַת חַנָּה, וְעוֹד

משקל	ותתפלל חנה ותאמר		בתיים פס'	
			(א)	
			(1) ישועת ה'	
3: 3	רמה קרני בה'	עלץ לבי בה'	(ב)	
+ 3: + 3	כי שמחתי בישועתך.	רחב פי על-אויבי	(ג)	
3: [2]: 3	ואין צור כא-להינו.	אין-קדוש כה' כי אין בלתך		
		אֶל-תִּרְבּוּ גְבַהֶּהּ		
		↓ ↓		
3: [2]: 3	יצא עתק מפיכם	תדברו גבהה		
+ 3: + 3	ולא (ולו) נתַכְנֵנו עֲלֹת	כי אֶ-ל דעות ה'	(2) פעולת ה'	
			(ד)	
+ 3: + 3	ונכשלים אזרו חיל.	קשת גברים תתים	(ה)	
- 3: 3	ורעבים תדלו	שבעים בלחם נשפרו		
3: + 3	ורבת בנים אַמְלֵלָהּ.	<u>עַד-עַקְרָה יִלְדָה שְׁבַע"ה</u>	(ו)	
3: 3	מוריד שאול ויעל.	ה' ממית ומחיה	(ז)	
- 3: 3	משפיל אף-מרומם.	ה' מוריש ומעשיר	(ח)	
3: 3	מאשפת ירים אביון	מקים מעפר דל		
3: 3	וכסא כבוד ינחלם	להושיב עם-נדיבים	(3) שלטון ה'	
3: + 3	וישת עליהם תבל.	כי לה' מצקי ארץ	(ט)	
+ 3: 3	ורשעים בהשך ידמו	רגלי חסידו ישמר		
[2: 2]	כי-לא בכח יגבר-איש.		(י)	
3: 3	עָלוּ [= עליון] בשמים ירעם	ה' יחתו מריבו		
3: 1	ה' ידין אפסי-ארץ			
3: - 3	וירם קרן משיחו.	ויתן-עז למלכו		

* פורסם בשעתו בבית מקרא יח ג', תשל"ג, עמ' 360-369. נמצא על שולחנו של אבא ז"ל בתיקונים ובתוספת משמעותית. המבנה לשירת חנה נמצא ברשימותיו במקום אחר. הקדמתי אותו, ערכתי והשלמתי הערות אחדות ושתי תוספות באותיות שונות. קטעי פולמוס עם פירושי המבקרים, הובאו ברקע אפור. העודף במשקל מסומן בסימן +. החיסרון מסומן בסימן -.

“עֲדַעֲקָרָה (= עֲקֵרְת־עַד) יִלְדָה שְׁבַעַה” (שמואל-א ב' ה)
“הֵן עֲדִירַח וְלֹא יֵאֱהִיל” (= הרי גם ירח-עד) לא יאיר (איוב כ"ה ה).
“עֲדַת־כְּלִית” (= תכלית-עד), גבול-עולם, אין-סוף (איוב י"א ז, כ"ו י).
“עֲדַסִּירִים סִבְכִים” (= קוצי-עד סבוכים) (נחום א' י).

“עֲדַעֲקָרָה יִלְדָה שְׁבַעַה” (שמואל-א ב' ה) מתפרש כרגיל תוך הסמכה תחבירית אל הקודם. ולא אל הקודם לו באותו פסוק בלבד, שהרי אין בו אחיזה מספקת להסמכה כזאת, כי אם גם לאשר לפניו ולפני-פניו: כל כך ישועת ה' רבה, עד שגם העקרה ילדה שבעה. כך פירשו קדמונינו, וכך גם מפרשינו החדשים, כשלא רצו לשנות מן הכתוב¹. בלא אותה הסמכה פירש רש"י: **“וְעוֹד שְׁעָרָה יוֹלְדַת שְׁבַעַה בָּנִים, רַבַּת בָּנִים אוֹמְלָלָה קוֹבְרַת בְּנֵיהֶם; אֵין לְהַכְחִישׁ, שְׁשֵׁנִי הַפְתְּרוֹנוֹת קָשִׁים, וְאִינִם מִשְׁבִּיעִים רִצּוֹן.**

בפירושי המבקרים תמצא שתי דרכים עקרוניות. יש שפירשו **“עד”** כלשון רבותה, כמו גם, אפילו, בהסתמך על טביעת רכב פרעה עד אשר **“לא-נשאר בהם עדי-אחד”** (שמות י"ד כח), ועל — דברי אחאב למיכיהו בן-ימלה, שידבר אליו רק אמת, בשם ה': **“עדי-כמה פעמים אני משביעך”** (מלכים-א כ"ב טז). אך אין המשל דומה לנמשל, ואף זה, כמדומני, רחוק מלהשביע רצון. יש שהתייחסו מן הכתוב ו"תיקוהו". אגב אורחא חשו, שמשקל **“עדי-עקרה ילדה שבעה”** (+3) יתר לעומת **“ורבת בנים אמלה”** (3), ואילו משקל **“ורעבים חדלו”** (+2) שלפניו, חסר לעומת **“שבעים בלחם נשכרו”** (3); אף נראה להם, שהפעל **“חדלו”** שלפניו אינו אלא **“פעל-עזר”**, והריהו חסר השלמה על-ידי **“פעל נוסף בצורת שם-הפעל”**. על-כן צרפו **“עד”** אל **“חדלו”** וקראו במקום הכתוב: **“חלקן עדי”** (= חלקו שלל), או **“חדלו עבד”**, **“נחלו ארץ”** ועוד. הנסיון המשחד ביותר הוא **“חדלו עבד”**² הן בשל קרבת הענין וההקבלה לכאורה, הן בשל מיעוט ה"תיקון". אף-על-פי-כן גם הוא אינו מסתבר. אתחיל במשקל. דומני, שעדיין נוהגים מנהג סכמתי מדי בתחום זה. אמת, כי המשקל השולט בתפלת חנה הוא $3/3$ — **“עלץ לבי בה”** / **רמה קרני בה”**, שבראש התפילה, הוא הוכחה מופתית. אבל כבר הטור השני שבאותו הפסוק, **“רחב פי עלי-אויבי / כי-שמחתי בישועתך”**, נגרר אחריו בכבדות מה. שקילה דקדקנית עשויה להגיע אל $2 \times 2 / 2 \times 2$. אך אין זה סביר, ולו רק משום ההמשך, הנראה תפוס בשלושת ממש (אם נתעלם מכמה בעיות צדדיות לשם פשטנות, לפי שעה). מסתבר אפוא להניח, שתוספת קלה יוצרת עודף קל בגלל מילים קלות (פי, על, כי), ובגלל מילים ארוכות (**“בישועתך”**, שסובל 2 הרמות של הטעמה), בלא לשנות את המשקל שינוי מהותי — $3 + 3$ עשוי לבוא במקום 3. לפי זה פסוק א מתחיל בטור של $3/3$ וגומר בטור של $3 + 3 / 3 + 3$; אבל יש גם $3 / 3$ כגון **“כי לה' מצקי ארץ / וישת עליהם תבל”** (ח). וכן רואים אנו, בכיוון ההפוך, גם חיסרון קל (המסומן בסימן -), שאינו פוגם במשקל. למשל, **“ה' מוריש ומעשיר / משפיל אף-מרום”** (ז) מייצג טיפוס של $3/3$ -. הפסוקים ד-ה, עומדים בעימות עם ו-ז מצד העניין (**“קשת גבורים תמים”** אבל **“ה'**

1. א"ש הרטום בפירושו לשמואל, תל-אביב תשט"ו; ש"ל גורדון בפירושו לשמואל, תל-אביב תרצ"ט. לעומתם, מ"צ סגל במבוא למקרא, ירושלים תש"ך, עמ' 199, השמיט כליל את **“עדי”** משורה זו.
 2. ראה במילון גוניוס (להלן, עמ' 238), בערך **“עדי”** II (הצעת רייפמן, שנתקבלה על-ידי רבים). ראה גם בהוצאת *Biblia Hebraica* שמושכת את **“עדי”** לשורה הקודמת, ומביאה את ה"תיקון" **“עבדי”** כמסתבר. מ"צ סגל בפירושו החדש לשמואל, ירושלים תשט"ו, משער ש**“עדי”** היא **“שריד למילה חסרה”** בשורה הקודמת, אך מעדיף להשלים מסברה: **“ורעבים חדלו רעב”**. **“תיקון”** כזה רק מצביע על הקושי, ואיננו הולם את סגנון המקרא.

ממית ומחיה"), ועל-כן יש ניגוד קל גם מצד המשקל: "שבעים בלחם נשָׁפְרוּ / ורעבים חָדְלוּ"³ (ה1);
וכן (ז) "ה' מוריש ומעשיר / משפיל אף-מרוֹמֵם" — בשניהם 3/3-.

בין הפסוקים ד-ה, מחד, ובין ו-ז מאידך, נתון הפסוק שאנו עוסקים בו — "עד-עקרה ילדה
שבעה / ורבת בנים אַמְללה"⁴ (3/+3).

עיון במבנה התפילה ובמערך האידיאי שלה יאשש השקפה זו. שלושה בתים מסתמנים
בתפילה, שבאה להגיב תגובה רגשית והכרתית כאחת על הישועה הבלתי צפויה, והמעבר ביניהם
מתון ושוטף: (א) ישועת ה'; (ב) פעולת ה'; (ג) שלטון ה'.

שלושתם מבססים ומשלימים זה את זה, לפיכך אין כל ניגוד ביניהם, אלא הדרגה. שני
הניגודים הברורים שבמזמור, אפשר לומר הפכים ממש (הצדיקים והרשעים), עוברים יחד כחוט
השני מתחילת התפילה עד סופה, חוץ מן השורה הראשונה ("עלץ לבי בה' / רמה קרני בה'")
והאחרונה ("וַיִּתְּן-עֹז לְמַלְכוֹ / וַיְרַם קֶרֶן מְשִׁיחוֹ"), שאחדות הרמונית בהן⁴. התמצית הרעיונית של
המזמור כולו מובעת בשני משפטים קצרים, העומדים זה מול זה, ונראים כעונים זה לזה, ושניהם
מפסיקים את שטף התפילה — האחד באמצע הבית הראשון: "כי אין בלתך"⁵, והשני באמצע
הבית האחרון: "כי לא בכח יגבר-איש"⁶.

ישועת ה' מתוארת בפס' א-ג משני ההיבטים שלה: שמחת ההתרוממות של חסיד ה'⁷, ששרוי
היה במצוקה ארוכה ואף-על-פי-כן נשאר תמים עם ה', כנגד האכזבה של יריב ה'⁸ עם כישלון
מזימתו — "רחב פי על-אויבי, כי שמחתי בישועתך". כל המזמור כולו בנוי לאורך אותו הקו
האידיאולוגי, שפרטיו הם אלה: אויב החסיד הוא אויב ה'. שבח החסיד לה' בא כנגד התרברבות
האויב הזומם. לעגו של החסיד לזומם הנכשל כנגד לגלוגו הציני של הבוטח בכוח עצמו. פעולת ה'
לישועת נכשלים ורעבים, דל ואביון, ועקרת-עד (פס' ד-ח) עומדת ביחס הפוך אל פעילות המזימות
של גיבורים ושִׁבְעִים, של רבת-בנים, או של אויבים (פס' א) ורשעים ויריבים (פס' ט-י) — בזמן,
בסיבה, במגמה, בתוצאה, בתכלית (ועוד), והכל קשור קשר פנימי הדוק. פסוקי התפילה מקבלים
אפוא את משמעותם מיחסי ההתקשרות הזאת. כך יתפרש לנו יפה העימות בין פסוקי א2/ג1, ביחס
להתנהגות האדם כלפי ה' ("רחב פי על-אויבי" מול "אל... תדברו גבהה"⁹); והניגוד בין ב2/ג על ה'

3. "ורעבים" מוטעם פעמיים בגלל הו"ו, ולכן יש בו 2- במשקל, לעומת "שבעים", שמוטעם רק בסופו.
4. מכאן תשובה לטוענים, שהפסוק האחרון חורג מתפילת תנה בגלל תוכנו הכללי-הלאומי. החקבלה בין הפתיחה והסיום — "רמה קרני בה'" מול "ויִרַם קרן משיחו" — מערערת טענות אלה.
5. מקומו המקורי של "כי אין בלתך", לפני פסוק ב במקביל אל "כי-שמחתי בישועתך" — אולי בתוך התפילה נשתנה מקומו (בתרגום השבעים הוא מופיע בסוף פסוק ב) — ואולי זו קריאת מענה (חוזרת!)? כמו "כי לעולם חסדו". אם נקרא, בלי מקף, בהטעמת "כי (= אכן) אין בלתך", משקלו 3-, (בהוצאות המדויקות "כי" מוטעם ואינו מוקף).
6. משקלו 3+, ואולי אף 2:2 כיחידה עצמאית חריגה מהמשקל השלשי. אולי זו קריאת-מענה בחלק האחרון.
7. ראה גם בסיום, בפסוק ט "רגלי חסידו ישמרו".
8. יריב ה' הוא / הם "מריבו" אשר "יִתְחַוּ", כמתואר בפסוק י, בשיא הופעת ה'.
9. "עָלוּ" (י) יש לפרשו ככתיבו משורש 'עלה/עלו'; והוא שם-תואר על-דרך 'עָנוּ', משורש 'ענה/ענו'. 'עָלוּ' משמעו 'עליון', ומקבילו (לפניו ואחריו), אכן הוא "ה'". וראה בהוצאת *Biblia Hebraica* (להלן, עמ' 238).
"גבהה" השני רואה אני כהרחבה ספונטנית נרגשת של המתפלל; וכן "תרבו תדברו". סביר גם לראות כאן הכפלת כל הביטוי: 'אל-תרבו גבהה' — [אל-]תדברו גבהה (3:3-), ואפשר לקרוא בשני כיוונים, גם ככתבו, וגם על דרך סרסוה ודרשהו. מסתבר, ש"אל-תדברו" משלים את עצמו בתקבולת פעמיים: [אל] "תדברו גבהה", וגם [אל] "צא עתק מפיהם", (והדבר מובלט במבנה דלעיל, עמ' 154).

ודרכיו ("איין-קדוש כה" מול כי¹⁰ א-ל דעות ה"). בהקשר זה נראה לי כעיקר דווקא הכתיב "ולא נתכנו עללות", כלומר, לא נתאמתו עלילותיכם¹¹, כי יודע ה' את דעות האנשים. כך נוצר מעבר נאה ופשוט לבית השני.

פעולת ה' בהביאו את ישועתו (פסוקי ד-ז), מתוארת כמפנה פתע, מן הקצה אל הקצה. הפתאומיות והקיצוניות שבמעשה ה' מובלטות על-ידי קירוב ההפכים. בבית הראשון של התפילה הובא הניגוד בטיפוסים ביחסם אל ה' וביחס ה' אליהם, כניגוד בין פתיחה לסיום של הבית ("עלץ לבי כה" מול "אל-תרבו... גבהה"). בבית השני ההתנגשות באה בכל טור, בין שורה לשורה (פסוקים ד-ה — גיבורים ונכשלים, שבעים ורעבים, "עד-עקרה" "ורבת בנים"), ובהתחדות עזה ביותר בין מילה למילה בכל שורה (פסוקים ו-ז: "ה' ממית — ומחיה, מוריד שאול — ויעל. ה' מוריש — ומעשיר, משפיל — אף-מרום"). על-ידי החרפת הניגודים גם נפרטים הטיפוסים בתחילת הבית (גיבורים שבעים, כנגד נכשלים רעבים), ומתפרשות הפעולות בסופו ("ממית ומחיה... מוריש ומעשיר, משפיל — אף-מרום"). לעומת זה, הבית הראשון הביאם הכללה ובסתמות.

הבית השלישי (ח-י) מתמתן וחוזר בהדרגה לרמת הראשון. שוב הניגודים מופיעים בכלליותם: החסיד הדל בפתיחה, לעומת הרשעים המריבים בהמשך. אבל עיקר תפקידו לנמק את החוקיות בשני הבתים הקודמים ולבסס את הזיקה הפנימית בין כולם, בהצביעו על כך, שאין מעשי ה' שרירותיים — עם שהם מתגלים פתאום לעיני האדם — כי אם מעוגנים היטב בקו הכללי של שלטון ה'. הואיל ודרכו אמת, על-כן חסידיו (ט) הדלים (ח), המתרחקים משלטון הזרוע (ט) של הרשעים, זוכים, בחסדו ובצדקתו, לנחלת¹² כבוד עם נדיבי אמת. בהקשר זה מקבלת ההכרה הכללית והאוניברסיטית, שהעולם הוא קניינו של בוראו, את המשמעות המיוחדת של הערכה סובייקטיבית, שכל הנברא לטוב נברא, לצדק ואמת. על-כן "מצקי (= עמודי) ארץ" — מלשון צוק, סלע, ובדרך לשון נופל על לשון, גם הדלים, האביונים אשר סובלים מצוקה, מלשון "כל-איש מצוק וכל-איש אשר-לו נשא... (שמואל-א, כ"ב ב) — מקבלים בהכרח גם את המשמעות הרוחנית של נציגי הטוב והצדק, שעליהם ה' משתית תבל כולה ("וישת עליהם תבל", ח).

"עד-עקרה... תופס את מרכזו של המזמור כולו, אמצעו של הבית האמצעי, והוא לב לבה של

התפילה מצד המבנה והאידיאה כאחד.

כפי שראינו, אין המשקל והצורה מחייבים את העברת "עד" אל "תדלו". גם התוכן והעניין דוחים אותה. "תדלו" איננו פעל-עזר בהכרח, כי דווקא כפעל ממשי ועצמאי הוא ידוע לנו יפה (משירת דבורה למשל: "תדלו ארחות... תדלו פרזון בישראל תדלו", שופטים ה' ו-ז), ודווקא במשמעו זה הוא נחוץ גם כאן. הצעת "התיקון וההשלמה" של 'חדלו עבד' (ראה לעיל) פוגמת בניגוד ההפכים. הן לא מחדל העבודה (או אפילו העבדות) הוא אושרם המצופה של הרעבים, כי אם חדלון הרעב, שהיה מנת חלקם. תמונת השבעים המעודנים, כשהם נאלצים להשכיר עצמם בפרוסת לחם ("שבעים — בלחם נשפרו"), יש בה כל ההשפלה וחרפת הרעב הדרושות להבנתה.

10. 'כי' משמעו 'אכן' ברוב מזמורנו זה או גם בכולו: 'אכן שמחתי בישועתך' (א), 'אכן אין בלתך' (ב), 'אכן לה' מצוקי ארץ' (ח), 'אכן לא בכוח יגבר איש' (ט), (וראה כי רבת הפנים פרקים כ"א-כ"ג).

11. על דרך 'ואמרו בית ישראל לא יתכן דרך א-דני — הדרכי לא יתכנו? ... הלא דרכיכם לא יתכן' (יחזקאל י"ח כט) — במובן של 'לא יאמן', לא יתקבל כאמת.

12. יתחלם, בריבוי המושא, כנגד דל ואביון, אף כי שניהם אחד. בוודאי הם מייצגים רבים.

לא כן תמונת הרעבים. גאולתם לא תבוא, אלא אם ישבעו. "המסקנה ההגיונית", שביטול עבדותם "מעיד על ביטול רעבונם", איננה אלא קומביניציה שכלית, שאינה עושה רושם, ואינה מדרכה של השירה. רק "ורעבים חָדְלוּ" בצורתו המוחלטת – בערך כמו "תִּמְּו חֲטָאִים מִן הָאָרֶץ וְרַשְׁעִים עוֹד אֵינֶם"¹³ (תהלים ק"ד לה) – מביע את המשאלה-התקווה-הביטחון, כי הרעבים מעתה 'לא יהיו', כלומר, 'לא יהיו עוד רעבים'. חזירה פסיכולוגית לתוכן הכתוב מזהה את הכוונה הפיוטית הזאת, אך גם בהתבוננות הגיונית נכיר, שאין הכרח לחזור על תכנו של הנושא ('רעבים' חדלו מלרעוב) בנשוא, ושאינ לתפוס "חָדְלוּ" במובן 'פָּלוּ, מָתוּ'.

על כורחנו נשוב אפוא אל הכתוב כצורתו, ונראה את המילים "עֲדַע־קָרָה" צמודות זו לזו ככתיבתן. הצירוף יוכן בפשטות, אם נפרש 'עד' במשמע השם 'נצח, עולם', ולא במשמעו הרגיל כמילת יחס (או חיבור: עד ש-), משמע הנדחק למחשבתנו תחילה בשל שכיחותו. 'לעד עקרה, עקרה לעולם', איננה עקרה סתם, שעוד נצונץ תקווה בלבה, אלא זו שכבר נתייאשה מלדת; כך בעיני נפשה וכך בעיני רואיה. המושג בטְגִיחוּתו הרבה, דומה למושג הגאווה היתרה של בבל – "גברת עד"¹⁴ (ישעיה מ"ז ז-ח), "האמרה בלבכה" אף היא "לעולם אהיה". במבט ראשון נתמה על הקדמת המתאר 'עד' למתואר 'עקרה'. כמובן, לא נתמה על הקיצור 'עד' תמורת 'לעד'. השמטת 'ל' בשירה היא תופעה שכיחה. מסתמא הקרוב ביותר לענייננו הוא 'בדד' מול 'לבדד' (דברים ל"ג כח: "וישכן ישראל בטח בדד"; במדבר כ"ג ט: "עם לבדד ישכון"). מן הסתם השפיעה אף תחושת המשקל. בוודאי רצוי היה להגדיל את הצלע הראשונה ("עד-עקרה...") לעומת השנייה ("רבת בנים..."), למען יכבד משקלו (תרתי משמע) של העיקר. אבל 'לעד' היה יוצר יחידת 4 הרמות (2+2), ואילו "עד-עקרה ילדה שבעה" אינו חורג מתחום +3, ונוח להקבילו ליחידת 3. נוסף על כך, יש גם משמעות תוכנית לקיצור. 'עד' נמרץ יותר ובגמישותו היתרה הוא מתהדק יותר אל המתואר, כמעט כהֶצְמַד שני שמות לאחדות מושגית. בכך מוסברת יפה גם הקדמתו, המאפשרת אינטונציה (= הֶנְגָּנָה) מתמשכת יותר במושג החדש 'עד-עקרה'.

13. השוקל את הפסוק ללא דעה מוקדמת יכול להודות כי אין כל הכרח לזהות את כוונת המשורר כבקשת כיליונם והשמדתם הפיזית, בייחוד לא בתוך ההקשר האופטימי כל כך. בוודאי, אין דעתו נתונה לאופן העלמם בכלל. אין הוא מעוניין אלא בשחרור העולם מן הרשעים. המדרש הידוע של ברוריה (ברכות י" ע"א) – תִּמְּו חֲטָאִים (מלשון חֲטָא), וממילא רשעים עוד אינם, אינו רחוק אפוא מן הפשט ממש, למרות הדרש, שמחליף לכאורה בין "חֲטָאִים" (= חוטאים) לבין 'חֲטָאִים'.

14. הצירוף "גברת עד", שלא לפי הטעמים המפרידים בין שתי המילים, משקף את קריאתם של רבים מהמפרשים החדשים (ראה מילון גזניוס, ערך 'עד' I, ומ"צ סגל בפירושו, באחת האפשרויות) בישעיה מ"ז ז – "ותאמרי, לעולם אהיה, גברת עד, לא־שמט על לֶבֶךְ, לא זכרת אחריתה". דעתי נוטה כאן לדעתם. קריאה זו מתאששת על-ידי ההקבלה הכימאסטית לעולם אהיה/גברת עד, אף היא נותנת טעם יותר ברור לכינוי נסתרת של "אחריתה" בסוף הפסוק. אגב כך נעשה גם אהיה דומה בתפקודו לפעל חָדְלוּ בפסוק שלנו. הוא נשוא לבדו, ועם זאת לא במשמע אתקיים, אחיה, אלא כאילו בהכללת הנושא בתוך הנושא בלי לחזור עליו, כלומר: "אהיה" מה שאני עתה, כלומר, "גברת".

(עיין במאמרי 'הוויה פעילה וקיומית במקרא', מגדים ה, תשמ"ח, עמ' 7-23, שאת רעיונו היסודי גיבשתי בישיבה על-פניה עם אבי מורי ז"ל, ושם הוכחתי כי 'אהיה' פרושו גם 'אמלוד', והרי כאן סיוע מעניין. העורך).

תופעה דומה אנו מוצאים בביטויים כמו: "לכד־בך נזכיר שמך" (ישעיה כ"ו יג), ביטוי בלתי־רגיל ליד הביטוי הרגיל 'לך לכדך', וכדומה; גם כאן ההקדמה פועלת בכיוון ריכוז יתר של האינטונציה על הביטוי הנועד להדגשה מיוחדת ("לכד־בך" = רק בך).

עוד יותר מתבקשת ההשוואה למושגים המורכבים משני שמות ממש, כשהראשון דווקא הוא המתאר, כמו "פרא אדם" (= אדם פרא, בראשית ט"ז יב); "וכסיל אדם" (משלי ט"ו כ); וכן "רב־מג, רב סריס" (ירמיה ל"ט ג, יג), וכיו"ב. אֶפְקֵט דומה מושג גם בהקדמת שם־תואר למתואר, כמו "רב־קשב" (ישעיה כ"א ז); "רב־טובך" (תהלים קמ"ה ז); "כל־רבים עמים" (= כל עמים רבים, תהלים פ"ט נא); "אדירים משבריים" (= משבריים אדירים, תהלים צ"ג ד)¹⁵, אף שזה איננו נראה הולם את דרכי לשוננו.

בסופו של דבר אותו אֶפְקֵט פסיכולוגי הוא שגרם, במיוחד בלשון השירה, גם תבניות כאלה¹⁶:
"מחלמיש צור" (דברים ל"ב יג) לעומת "מצור החלמיש" (דברים ח' טו);
"שְׁבָעוֹת חֲקוֹת קֶצֶיר" (ירמיה ה' כד, במקום: 'חוקות שְׁבֹעוֹת קֶצֶיר');
"דמשק אליעזר" (הוא אליעזר מדמשק, בראשית ט"ו ב);
וכנראה גם "דמשק ערש" (= בד ריפור מיטה, מדמשק, עמוס ג' יב);
הצירוף "תולעת שְׁנִי" (חוט שְׁנִי, משי כנראה, שבא מתולעת, שמות כ"ה ג, ועוד), אף נעשה שכיח יותר מן העיקרי — 'שְׁנֵי תולעת' (ויקרא י"ד ו, ועוד).

בכל אלה עוז ביטוי של המתאר והדחף להבליטו הם הדוחקים להקדימו כעיקר. קיצורו והקדמתו של "עֵד" משיגים תמונה סופרלטיבית במשפט העומד בלב־לבו של המזמור; משפט, אשר כל התפילה נמשכת אליו, מטענו הרגשי מגיע בהכרח לשיא העצמה. מכאן ריבוי המילים הסופרלטיביות: "עֵד־עֶקְרָה", "יְלֵדָה שְׁבַעָה"¹⁷, "רבת בנים" [לא: אם הַבָּנִים], "אֶמְלָלָה". בתמונות אחרות, שתוכנן מעיד על צביון של הפלגה, אנו חוזרים ומוצאים מילים כאלה: "אֶמְלָלָה יולדת השְׁבַעָה" (ירמיה ט"ו ט); "כִּי־רַבִּים בְּנֵי־שׁוֹמְמָה מְבַנִּי בְעוֹלָה" (ישעיה נ"ד א).

דוגמה מסוג זה יש גם בשירה זו עצמה, שני פסוקים לפני הצירוף, שבו אנו עוסקים. "קשת גְּבוּרִים חֲתִימִים" (ד) פירושו כמובן: 'גיבורי־קשת חתים', וכך קבעו המסרנים את הטעמים. ההדגשה שבחילוף מרמזת על הקשת, כלי מלחמה משוכלל ללוחם המיומן, שמסמלת את הגבורה (כמתואר בצירורים רבים מן העת העתיקה). שבירת הקשת היא כנראה הסיבה לשבירת הגיבורים, על משקל הכתוב: "ושברתי את קשת ישראל בעמק יזרעאלי" (הושע א' ה)¹⁸.

★ ★ ★

"עֵד־יֵרַח" = יֵרַח־עֵד

15. וכן — "כי רבים בנים נתן לי ה'" — דברי־הימים־א כ"ח ה — במקום 'בנים רבים', אולי כהדגשה לרבים.
16. החילוף מצוי קודם כל בלשון השירה, בביטויים שכיחים, ואחר כך אף בלשון יום־יום כגון: "תולעת שְׁנִי" מול "שְׁנֵי תולעת" — ושמה גם פרקי המשכן וכליו, והדומים להם, נזקקים לרמת לשון נשגבה.
17. ולא סתם "ילדה". הסופרלטיב 'שְׁבַעָה־שְׁפַעָה', כמקובל.
18. תודתי לדר' מרדכי סבתו על הערה זו של דמיון "קשת גבורים" ל"עֵד־עֶקְרָה".

הפירוש מתאשר לנו גם ממקומות אחרים במקרא. גם שם גרם 'עד' לא-מובן, קשיים בפירוש הכתובים והצעות פרשנות בלתי-סבירות.

אחד מהם הוא הכתוב במענה בלדד האחרון: "הן עֲדִירַח וְלֹא יֵאֱהִל, וְכֹכְבִים לֹא־זָפוּ בְעֵינָיו — אִף כִּי־אֲנוּשׁ רָמָה, וּבֶן־אָדָם תּוֹלְעָה" (איוב כ"ה ה-ו). מעניין, שדווקא הקדמונים לא נגררו כאן אחר המשמע הרהוט (מילת יחס), אלא פירשוהו כפֶּעַל מלשון 'עדה = עבר, סר': 'סר אורו של הירח, ולא יאיר' (רש"י, מצודת-דוד). גם חדשים הלכו בעקבותם; א"ש הרטום פירש 'עד' מלשון 'עדר' (ארמית) = 'הסיר' — כביכול, הסיר ה' את הירח, שכן, לעומת "אֲוֶרְהוּ" (ג) של "עשה שלום במרומי" (ב), אשר אין "מספר לגדודיו" (ג) — הירח (וכל כוכב אחר) חסר אור הוא. יש שהעדיפו משמע אחר (למשל, 'יעד'), בלכתם באותו הקו¹⁹; בפירוש "יאהיל" לית מאן דפליג, שהוא יאיר, בין שגוזרים אותו מן 'הלל' ובין מן 'אהל'. אף "זָפוּ" הוא חד־משמעי — עיקרו כאן 'אורו' במובנו היסודי. אך אין להתעלם בו מן הרמז למשמעו המושאל, הרוחני-מוסרי — "לא־זָפוּ" = לא טָהְרוּ, כנגד "ומה־יזכה ילוד אשה" (ד), וכהמשכו המכוון מראש של קל־וחומר זה, שהרי אף כוכבי שמים "לא־זָפוּ בעיניו" (ה).

לא צדקו האחרונים בשובם אל מילת החיבור, מאותם הטעמים שצויינו לעיל, אבל צדקו בדחותם בפירוש את תפיסת 'עד' כפֶּעַל. בין שנושאו אמור להיות ה', ובין אם הירח עצמו, נפגם על־ידי הפֶּעַל אותו 'קל־וחומר', שפסוקים ה-ו בנויים עליו, מברואי שמים — מלאכיו, עבדיו וקדושי, ירח וכוכבים (איוב ד' יח; ט"ו טו; כ"ה ה) — לבני אדם "שכני בתי־חמר" (ד' יט) — וכל המפרשים כמעט, מודים שהוא 'קל־וחומר': הן... אף כי. אין לתפוס לשון זו בשום אופן אחר. קל וחומר מן הגדול אל הקטן אינו אפשרי, אלא אם תובלט גדלותו של הגדול, כשם שמובלטת קטנותו של הקטן — "הן עֲדִירַח... אִף כִּי אֲנוּשׁ רָמָה" (ה-ו). בין שהירח והכוכבים מקבלים ומאבדים את אורם בפקודת ה', ובין שהם מתמעטים או מעטים בתכונת עצמם — תפיסת 'עד' כפֶּעַל בדרך כל־שהיא, איננה מצביעה על גדלותם [לעומת האדם], כי אם רק על חולשתם [כלפי ה']. הטענה האפשרית, שמושגי הירח והכוכבים כשלעצמם עשויים להצביע על גדולתם, אינה תופסת בתוך תמונה, שמחלישה אותם על־ידי הוספת הפֶּעַל 'עד'. ואילו הפירוש 'עד = אפילו' (גם לפי דעת מקרא) מוסיף אמנם רבותה, ומכל מקום אינו גורע מגדולת המושגים כשלעצמם לצורך קל־וחומר, אך אין הוא מסתבר, מצד הלשון. 'עד' אינו ריבוי.

הבסיס לקל וחומר נמצא בצורה משכנעת ביותר בתפיסתנו 'עד = נצח': 'הן (ל)נצח (כלומר, גוף שמימי קבוע, כמו נצחי) הירח, ועם זאת לא יאיר', כלומר, אין אורו נחשב כלום כנגד "אֲוֶרְהוּ" (ג) של ה' — "אִף כִּי־אֲנוּשׁ רָמָה, וּבֶן־אָדָם, תּוֹלְעָה". ההפכים 'עד = נצח' לעומת 'רָמָה' משלימים את מעגלו של הקל־וחומר. מובן מאליו, שהמושג 'עד' נמשך מראשית הכתוב גם אל סופו, אל הכוכבים, 'כוכבי־עד' — במידה שזוה דרוש.

19. ראה בהוצאת *Biblia Hebraica*, שמביא 'עד' על־פי תרגום השבעים. טור־סיני (להלן הערה 21), בלא לתקן, פירש 'עד' מלשון 'עדר' (ערבית) = 'מנה, צוה' (כך בפירושו לאיוב; אמנם, ב'פשוטו של מקרא' פירש 'עד = יעד'). כלומר, בעקבות ממשלת הפחד המתוארת בראשית הפרק ("הַמִּשָּׁל וּפְחַד עֲמוֹ") — 'הן יכול ה' לצוות על הירח, שלא יאיר'. אחרים השיגו משמעות דומה על־ידי תיקון — 'הן <עד הועיד' (Wright), 'הגוער בירח' (פֶּרְלֶס) ועוד. דווקא רוב החדשים דחו את התיקונים, חזרו לראות כאן את מילת היחס-החיבור ופירשוהו — 'אף, גם, אפילו ירח לא יאיר' (בַּנְדָּה, פּוֹרֶר, סַגֵּל וְעוֹד), כמו שפירשו גם בתפילת חנה (לעיל).

“עֲד־תְּכַלִּית” = תְּכַלִּית־עַד = גְּבוּל, עוֹלָם

מקום אחר באיוב, שהפירושו 'עד=נצח' מפרשו יפה, הוא במענה איוב לדברי בלדד (הנ"ל):
 “הֲקִיָּחַג עַל־פְּנֵי־מִיָּם, עַד־תְּכַלִּית אֹרֶם־חֶשֶׁךְ” (כ"ו י). אין כאן הברלים מהותיים בין המפרשים,
 ראשונים כאחרונים. אל נכון מבינים כאן את פועל ה' במעשה בראשית, כשקבע גבול (= חֶק) לְמִי
 הימים במעגל (= אשר חָג) סביבם, בין שהמעגל מוצג על־ידי החולות המקיפים את הים (רש"י
 וההולכים אחריו), ובין על־ידי קו האופק²⁰ (ראב"ע כנראה, ואחרים, וכן כל החדשים). בצדק
 רואים כאן קשר הדוק בין פועלו זה של ה', ובין פועלו האחר, תיחום האור מן החושך.

רש"י (וההולכים בעקבותיו) תפס “עֲד־תְּכַלִּית” במובן ‘עַד פִּילִיּוֹן הָאֹרֶם וְהַחֹשֶׁךְ’ (עם=ו),
 לאמור, גבול המים היא קבוע כל עוד תתקיים בריאתו של הבורא. הרעיון קוסם מאד בהעזתו
 הפיזית, שבתפיסת הבריאה כולה כאחדות אורגנית — ו'עַד' ממלא את תפקידו כמילת יחס. אבל
 קשה כאן “עַם־חֶשֶׁךְ” בתור ו'ו' החיבור; קשה גם השתלבות הפסוק בתוך ההקשר כולו, שמתאר
 את פעולת הבורא המופלאה; וקשה גם עניינה של התפיסה הזאת לגבי הנושא הנדון, גבול הים.
 כל האחרים תפסו תכלית במובנו הרגיל — קצה, סוף, וראו אֶפֹּא קֶשֶׁר שֶׁל מְקוֹם: ה' קבע
 גבול למים המגיע עד גבולו של האור עם החשך. אבל כאן אין 'עַד' במקומו, שהרי הגבול הראשון
 (= החֶק אשר סומן במחוגה על פני המים), 'איננו מגיע עד' הגבול השני בתפיסתם, אלא הוא נמצא
 במקום הגבול השני (= גבול האור והחושך) — ראוי היה לדבריהם, שתבוא כאן מילת היחס 'ב'
 (בתכלית אור עם חשך').

טור־סיני חש בקושי זה, לפיכך פירש (על־פי הערבית, כמו לעיל באיוב כ"ה ה) 'עַד = צִיּוּה'²¹,
 כפֶּעֶל. על־ידי כך נוצר קשר של הקבלה, קשר טבעי וסביר המשמש בסיס מתאים להבנת הפסוק:
 ה' סימן מעגל על פני המים, ציוה גבול האור עם החשך. גם בתפיסה זאת עדיין אין הכל חלק. איני
 דן כאן במקף, שקבעו בעלי המסורה למילה 'עַד', המוכיח, שהם לא הבינוה כפֶּעֶל — שמא הבינוה
 כמילת יחס. אבל כפֶּעֶל, 'עַד' מקביל אל חָג הקבלה פורמלית בלבד; אין 'יעַד' או 'ציוה' מקבילים
 בעניין לפֶּעֶל שהוראתו סימן, אשר תובע מעין תואר כמקביל לו. הקבלה זו מופשטת ורחוקה —
 היא נתפסת אמנם על־ידי השכל, אבל אינה מבעו של משורר, ובייחוד לא של משורר ימי קדם.

20. קו האופק בהשקפת קדם, שם נושקים שמים וארץ, נוח לראותו גבול לים, כשהשמים כפויים על הארץ ככפה
 ממש. סוף סוף, זהו מה שעין האדם רואה. אין כל נפקא מינה, אם נתפס האופק הנראה לעין, או קו דמיוני
 המועתק ממנו אל אין־סוף.

21. כך בפירושו לאיוב (ירושלים תשי"ד), אך בספרו פשוטו של מקרא (ירושלים תשכ"ה) בפסוק זה, פירש שוב
 'יעַד'. טור־סיני, כרבים לפניו ואחריו, "מתקן" את מסורת הניקוד וקורא 'חֶק חָג' בדומה לתמונה אשר במשלי
 ח' כו ("בְּחֶקְךָ חוּג עַל־פְּנֵי תְהוֹם"), כלומר בהפיכת השם (המושא) והפֶּעֶל (הנשוא). אך אין צורך ב"תיקונים",
 כי העניין אחד הוא גם לפי הניקוד המסור לנו "חֶק חָג" (חֶק=גבול, חָג=סימן, מתח), אף ניתן להסמיכו אל
 איוב ל"ח ח-יא — "וַיִּסֶךְ בְּדֹלֵתִים יָם... וְאֲשַׁבְּרֵנוּ עֲלָיו חֶקִי וְאֲשִׁים בְּרִיחַ וְדֹלֵתִים, וְאִמְרָה עַד־פֶּה תְּבוּא וְלֹא
 חֲסִיף...; וְאֵל מִשְׁלֵי ח' כט — "בְּשׂוּמוֹ לִים חֶקְךָ, וּמִיָּם לֹא יַעֲבִר־פִּיּוֹ, בְּחֹקְךָ מוֹסְדֵי אֶרֶץ".

ומאחר שלא נראה לנו (לעיל) לפרש, "הן עדיירה..." , בעזרת הפועל 'יעד' או 'ציוה', נשאר הפסוק שלפנינו עדות יחידה, ולא חזקה ביותר, להוראת הפעל. אכן אין צורך בכך. קשר ההקבלה בין שני חלקי הפסוק, נמצא מאליו בפירושונו: "עדתכלית" = "תכלית-עד", כלומר 'גבול-עולם', בהתאמה עניינית מלאה אל "חק", שהרי 'חק' משמע 'גבול עולם', שהותווה על-ידי הפועל חג = צייר קו עגול. הפעל חג משרת את שתי הצלעות, וזו כמובן, תופעה פיוטית שכיהה מאד ונאה, באשר היא מאפשרת לגוון ולהעשיר את הצלע השנייה על-ידי הרחבת מושג אחר במקומו של הפעל המיותר בה. מכאן הפירוש שלנו: 'קו-עולם התווה [הבורא] במחוגה על פני המים, [והוא] גבול נצח של האור עם החשך'. פירוש זה ניתן לייחסו גם לבעלי המסורה. הקפת "עד" והקדמתו ל"תכלית" מובנות גם מן הצורך לסמוך את המושג החדש, המוחלט, 'עדתכלית', אל הסומך אור. כך אין אנו דחוקים בשום פרט. אדרבא, כל כלי הלשון משמשים את העניין בנאמנות.

★ ★ ★

"עדתכלית" = תכלית עד = אין סוף

עוד מקום אחד באיוב במענה צופר (י"א ז), שיתפרש על נקלה וללא פקפוק לפי הנחתנו: "החַקֵּר א-לוה תמצא, אִם עֲדֵת־תְּכַלֵּית ש-דִי תִמְצָא" ? !
 תוכנו פשוט ומובן, שהרי 'חקר' מובנו 'קץ רחוק', שאתה שואף אליו ואינך יכול להשיגו²², והוא מקביל יפה אל 'תכלית' = קץ וסוף. רק הפעל 'תמצא', שהוא פעל יוצא (ומשמעו תשיג), גרם קשיים למדקדקים. מילת היחס 'עד' הניעתם לבקש פעל עומד מתחום התנועה אל מגמה וכיוון. היו אפוא ש"תיקנו", בהסתמכם גם על הטענה, שאין להניח הקבלה באותה צורת הפעל עצמה. אולם הקבלה זהה כזאת איננה נדירה כלל במקרא. כנגד איוב (ח' ג), בלדד מרשה לעצמו לקרוא "הא-ל יעִת משפט" ? ! ובמקביל "ואם-ש-די יעִת-צדק" ? !, בלא להניד עפעף. גזניוס (במילונו) ניסה להצדיק את הפעל 'תמצא' בפסוק זה על-ידי הנחת צביון פעל עומד בשורש מצא = הגיע, בהסתמכו על החבשית ועל הארמית (מטא), וגם על פסוקים המביאים 'ל' אחרי הפעל מ.צ.א. — למשל, בדברי ההתפארות של מלך אשור: "כאשר מצאה ידי לממלכת... (ישעיה י'), כלומר, כאשר הגיעה ידי = הצלחתי לכבוש אותן. אבל 'מצא' העברי (והפעל שכיח במקרא), אינו מראה את הצביון הזה, ואותה 'ל' במקרא אינה מצביעה על כיוון, כי אם על מושא ישיר (במקום את). כך אנו מוצאים גם (בחששו של דוד מפני מגמתו של שאול בקעילה) — "לשחת לעיר" (= את העיר, שמואל-א כ"ג י); או בדוגמה הקלסית של מפרשינו — "ויואב ואבישי אחיו הרגו לאבנר" (= את אבנר, שמואל-ב ג' ל), ועוד. נמצא, שאין לו לגזניוס אלא פסוקנו זה בלבד כעדות, ואין עד אחד במקום שניים, בייחוד לקביעת משמע בלתי רגיל לפעל רגיל²³. גם אין להניח, שדווקא בהקבלה זהה יופיע הפעל פעם כיוצא ופעם כעומד.

22. טור-סיני, בפירושו לאיוב, מסביר את השימוש במושג 'חקר' לגבי אין-סופיותו של ה', (והוא שכיח מאד בשירת החכמה המקראית), מן הצורך השולל אין-חקר — והרי זה משכנע מאד, שכן אי אתה יכול להתעלם מן היסוד השלילי (אין), המשתמע מן השאלה הִתְּוִרִית ('הַחֲקֵר א-לוה תמצא' ?!).

23. אכן סבורני, שאין לו מקום במילון. כמובן, איני דן פה במשמע הידוע בלשונו המקראית 'מצא ל' = יכל ל'; אותו ניתן להעלות גם בפסוק הנזכר (ישעיה י' , ועוד).

אבל כל ההדורים בפסוק זה, נבעו מתפיסת 'עד' כמילת היחס, וכולם מתיישרים מאליהם על-די הצעתנו. שוב לפנינו המושג העליון והמורכב "עֲד־תְּכַלִּית", שמשמעו 'תְּכַלִּית עַד, תְּכַלִּית הַנֶּצֶחַ, קֶץ שֶׁאֵין לוֹ קֶץ, אֵין-סוּף', והוא נסמך אל הַשֵּׁם 'ש-די'. הוא הולם עתה ביתר דיוק את תוכנו של הביטוי המקביל לו – "הַחֶקֶר" – שהיסוד השולל שבו, טמון בשאלה הַטְּרוּרִית, והופך גם אותו ל'אֵין-סוּף', "אֵין חֶקֶר".

★ ★ ★

"עֲד־סִירִים" = קוֹצֵי עַד

למיטב ידיעתי, נותר עוד פסוק אחד הנוגע לענייננו, בנבואת נחום על חורבן נינוה, והוא אינו מן הקלים, אך על יסוד הנחתנו יתיישרו כל הדוריו. ליתר דיוק, בפסוק: "כִּי עֲד־סִירִים סִבְכִים, וְכִסְבָּאִים סְבוּאִים, אֶפְלוּ כֶקֶשׁ יֵבֶשׁ מְלֵא" (נחום א' י), אֵין קִשִּׁים בַּהֲבַנַּת הַתּוֹכֵן הַכְּלָלִי, כִּי אִם בִּישׁוּב פְּרִטְיוֹ. כֹּל הַמְּפֹרְשִׁים מְבִינִים אוֹתוֹ כְּתִיאֹר פִּלְיוֹנִם-לִפְתַּע שֶׁל גְּדוּלֵי נִינוּה הַסְּבוּאִים, אֲשֶׁר "אֶפְלוּ כֶקֶשׁ יֵבֶשׁ" – הַפְּעַל 'אֶפְלוּ' וּמִשַׁל הַקֶּשׁ הֵיבֵשׁ שֶׁלִּידוֹ רֹמְזִים בְּבִהִירוֹת וּבְגִלּוֹי לְמֵאֲכֹלֶת אֲשֶׁר הַפְּעַל מְזַכֵּר בְּמִכוּוֹן אֶת הַבִּיטוּי 'אֵינְנוּ אֶפְלוּ' (שְׁמוֹת ג' ב), וּמִשְׁמַעוֹ נִזְוֵן מִשְׁמַעוֹ שֶׁל זֶה. אֲכֵן הַבִּיטוּי 'מְלֵא' נִרְאֶה מֵרַחֵף בַּחֲלָל. בִּיאֲרוּהוּ כְּתוֹאֲר־הַפְּעַל בְּמוֹבֵן 'עַד תּוֹם' אוּ, בְּאוֹתוֹ מוֹבֵן, כְּעֵין יַחַס אֶקוּוֹטִיבִי (מוֹשָׁא פְּנִימִי) – 'אֵיפּוֹל מְלֵא' בְּלִשׁוֹן קְצֵרָה. יֵשׁ שֶׁ"תִּקְנוּהוּ" וּפִירְשׁוּ בּוֹ מֵהַ שְׁפִירְשׁוּ. דוּמְנִי, שְׁאֵינְטוֹאִיצִיָּה לְשׁוֹנִית בְּרִיאָה הוֹלִיכָה אֶת רַשִׁ"י וְאַחֲרֵים מִמְּפֹרְשֵׁינוּ לְתַפְסִית 'מְלֵא' מִלְּשׁוֹן 'מְלֵאָה' = תְּבוּאָה שֶׁהִבְשִׁילָה, כְּמוֹ – "מְלֵאֲתָךְ וְדָמְעָךְ לֹא תֵּאֲחָר" (שְׁמוֹת כ"ב כח); "...כִּדְגָן מִן-הַגֶּרֶן וְכִמְלֵאָה מִן-הַיֶּקֶב" (בְּמִדְבָר י"ח כז); וּבִיחֻד בְּאִיסוֹר כְּלֵאִים: "פֶּן-תִּקְדַּשׁ הַמְּלֵאָה – הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרַע, וְתִבּוֹאֶת הַכֶּרֶם" (דְּבָרִים כ"ב ט).

אֲפֶשֶׁר שֶׁאֵין "מְלֵא" (בְּמוֹבֵן זֶה) צִיּוֹר טְבַעֵי הוֹלֵם לְקֶשׁ, אֲבָל אֵין כֹּל מְנִיעָה לְרֵאוֹתוֹ מוֹשָׁאֵל עֲלֵיו מִן הַתְּבוּאָה הַבְּשִׁלָּה שֶׁהִצְהִיבָה (כֶּקֶשׁ יֵבֶשׁ צְהוּב) – וְנִזְכּוֹר, שֶׁגַּם מוֹצֵאוֹ שֶׁל הַקֶּשׁ מִן הַמְּלֵאָה. מְכַל מְקוֹם נוֹחַ לְנִבְיָא לְהֶאֱחֹז בְּרַקַּע זֶה, כְּשֶׁהוּא רוֹאֶה אֶת הַקֶּשׁ הֵיבֵשׁ בְּעֵרִימָה מְלֵאָה – כְּשֶׁהוּא "מְלֵא", תִּתְלַקַּח בּוֹ הָאֵשׁ בַּחֲזֻקָה, בְּקֶשׁ מִפּוֹזֵר תַּחֲלֵשׁ הָאֵשׁ, וְתִדְעַךְ.

הַנִּמְשָׁל "וְכִסְבָּאִים סְבוּאִים" נִתּוֹן אֲפּוֹא בֵּין שְׁנֵי מִשְׁלִים הַמְּשַׁלְּמִים זֶה אֶת זֶה (קֶשׁ יֵבֶשׁ מִזֶּה, וְסִירִים = קוֹצִים מִזֶּה), וְהֵם מְצֻטְרָפִים לְתַמוּנָה אַחַת, שֶׁכֵּן סִבְךְ שֶׁל קוֹצֵי סִירִים שֶׁנִּתְלַקְחוּ בְּאֵשׁ, תַּמוּנָה יְדוּעָה הִיא – "כִּי-תִצָּא אֵשׁ וּמִצָּאָה קִצִּים וְנֹאכַל גְּדִישׁ..." (שְׁמוֹת כ"ב ה). הַפְּעַל 'אֶפְלוּ' מוֹסֵב עַל שְׁנֵי הַמְּשַׁלִּים כְּאַחַד, וּבִיתֵר דִּיּוֹק, עֲלֵיהֶם וְעַל הַנִּמְשָׁל גַּם יַחַד. יִתְּרָה מִזוֹ, עֵיקַר תְּפִקִּידוֹ לְשֵׁרֵת כְּנִשׁוּא אֶת הַנּוֹשָׂא 'סְבוּאִים'. אֲגַב גִּרְרָא הוּא מְצִיֵּר אֶת תַּמוּנַת הָאֵשׁ הַמְּפּוֹרְטָת בְּמִשְׁלִים, כְּאִילוּ בֹא לּוֹמֵר לְנוּ, שֶׁהַנִּמְשָׁל מֵתְדַמָּה לָהֶם בְּיֹתֵר, עַד כִּדֵּי שְׁלֵמוֹת אַחַת – הֵן בְּפַתְאוּמִיּוֹתָהּ וּבְמִהִירוֹתָהּ שֶׁל הַתּוֹפְעָה, וְהֵן בִּיסוּדוֹתֶיהָ שֶׁל הַפְּעוּלָה לְפְרִטְיָה פְּרִטְיָה: הַסְּבוּאִים – שְׁבַעִים וּדְשִׁנִּים, מְלֵאֵי טוֹב, אַחֲזוּזִים וְדְבוּקִים בְּצִהֲלַת הַשְּׁתוּלָלוֹת בְּעִצְמָה רַבָּה שֶׁאֵין מְעֻצוֹר בְּפִנְיָה – יֵשׁ בְּהֵם קוּוִים מְשׁוֹתְפִים הַתְּלַקְחוֹת הָאֵשׁ וְטִרְפָּה (הַקֶּשׁ וְהַקּוֹצִים) גַּם יַחַד. גַּם הַמְּשַׁקֵּל, לְדַעַתִּי, מֵאֲשֶׁר כֹּל זֹאת: "כִּי עֲד־סִירִים סִבְכִים / וְכִסְבָּאִים סְבוּאִים אֶפְלוּ / כֶּקֶשׁ יֵבֶשׁ מְלֵא" (3,3,3).

על נקלה מתבלט עתה המשל הראשון: 'עד-סירים = קוצי-עד, או קוצי-בראשית'. כפי שאנו מתארים לעצמנו 'יערות-עד', שעיקר עצמתם בהיותם סבך עבות²⁴, עד שאין לשום אדם שליטה עליהם — ממש כך שליטי נינוה שבנמשל, שבהיותם מאוחדים (בייחוד בהשפעת 'סבאם'²⁵) נראה שאיש לא יוכל להם — אבל — האש תכלה אותם עד מהרה.

פירוש הפסוק כולו, על-פי דרכנו, יתקבל, אם נכיר ששלוש היחידות הריתמיות, כפי שהוצגו לעיל, פותחות כולן במילת דימוי: "פי, וכ, פ"; "פי במילת דימוי זהה עם 'פ'! 'פי' לדימוי מוצאים אנו, למשל, בישעיה: "פי-גבהו שמים מארץ, פן גבהו דרכי מדרכיכם... (נ"ה ט); "פי-יבעל בחור בתולה, יבעלון בניך" (ס"ב ה) — והוא חופף את 'כאשר', המתאר זמן ומתאר אופן כאחד. אף תחמו הסמנטי של 'פי', המשותף גם למילות פ, פה כרומזים²⁶, מסביר הן את שימוש כרומז לקירוב (פה, פן), הן את שימוש כרומז ומדמה לריחוק (פ, פמו). מוצאים אנו כ=כץ, למשל, בדרך הדימוי הידוע: "פעמי כעמך פסוסי פסוסיך" (מלכים-א כ"ב ד); "והיה כעם פפהן פפבד פאדוניו..." (ישעיה כ"ד ב); הצמד 'לא-כי' = 'לא-כן' ידוע בלשון המשנה, אך זה פירושו גם במלכים-א (ג' כב — "לא כי בני החי ובנך המת..."); בארמית ובשפות שמיות אחרות אנו מוצאים את המשמע 'פ=פ, כמו', והדבר מצביע אף הוא על הקרבה הסמנטית הזאת²⁷.

חזרה על מילת הדימוי במשל בצורתיה השונות (פי, פ, פין, פי-פן) מביעה את הדמיון הרב שבין משל ונמשל, ואף את הקרבה הבולטת הגובלת עם אחדות מהותית. נזכיר עתה, כי גם ו'ו החיבור מופיעה בדימויים רבים בנמשל, במגמה דומה, להביע מעין אחדות המשל והנמשל, כעין רצף אחד. כגון: "הדלת תסוב על-צירה, ועצל על-מטתו" (משלי כ"ו יד) — בתוך רצף של משלי לעג (לעצל), וכן: "אכזריות חמה ושטף אף, ומי יעמד לפני קנאה" (כ"ז ד).

מכאן יובן גם הכפל, שבצירוף 'וכ' — ו'ו החיבור עם כ"ף הדמיון — במגמה להרחיב את הדימוי הפשוט לכדי אחדות וזהות מלאה. שתי דוגמות אחרות לאותה המגמה יש בנביאים ראשונים: "פכחי אז ופכחי עתה — למלחמה — ולצאת ולבוא" (יהושע י"ד יא), כך אומר כלב בן יפונה כדי לשכנע את יהושע לתת לו את הר חברון; ורוד גוזר בפסקנות, כדי להוציא כל ספק מלב הלווחמים: "פחלק הירד במלחמה וכחלק הישב על-הכלים — יחדו יחלקו" (שמואל-א ל' כד) — כלומר בדיוק נמרץ.

אין ספק, כי ביקש גם נחום הנביא להשיג, בפסוקו, ודאות מלאה, שיש אחדות אמיתית של הנמשל עם המשל הראשון ("פי עד-סירים סבכים / וכסבאם סבואים אפלו...") — תן דעתך גם על חיקוי לחישת האש על-ידי ההגה ס' שנכפל בשניהם. כדי להשיג אחדות מלאה הקדים את המשל הראשון לנמשל, ונמצא הנמשל עומד בין שני המשלים, והמשל האחרון ניוון גם מן הראשון. כך נוצר רצף אחד מתחילת הפסוק עד סופו, וזה תוכנו: כאותם קוצי-עד הסבוכים ודבוקים, שיעלו

24. כמו שראה ישעיה (ט' יז-יח) בתמונת האש האוכלת את הרשעים — "כי-בערה כאש רשעה, שמיר ושית תאכל, ותצת בסבכי היער ויתאבכו גאות עשן... ויהי העם כמאכלת אש...".

25. 'כסבאם = כסבאם', כמו 'ורעו כבשים כ[ב]ן-ברם', ישעיה ה' יז.

26. ראה במילון של גזניוס (להלן, עמ' 238) בערך 'כי'.

27. וראה בפרקי 'כ' רבת הפנים' — בפרט בפרקים כ"א-כ"ב. עיין שם גם בפרק ז' וחי' גם על הקשרים בין ו'ו החיבור המכוונת לזהות, אל כ' הדמיון והדיוק — שם הבהרתי בהרחבה את הקשרים הסמנטיים והאטימולוגיים של משפחה לשונית זו ושל קרוביה. ה"מתקנים" בפסוקים המובאים כאן < כי > כדי להשיג את דרך הדימוי עשו אפוא מלאכה מיותרת.

בלהבה עצומה אחת [כעמוד אש סמיך ומוצק, גבוה ורחב], כך בדיוק, [ראו נא את] האשורים המאופלים, נכבדי נינוה, אחוזים זה בזה בשיכרונם, 'כגוש מלא ועצום של קש יבש', מן השדה.

★ ★ ★

לא מצאתי אלא חמישה כתובים מוכיחים אלה, שמעידים על הצירוף התחבירי החריג בלשונו. כמובן, לא היה טעם להביא כאן כתובים, שהמשמע 'עד = נצח' איננו הכרח בהם, וניתן לפרשם גם על-פי 'עד (= אָל)' הרגיל, כגון 'וצדקתך א-להים עדי-מרום...' (תהלים ע"א יט), ורבים כמותו. אכן שני המשמעות מקורם אחד, הוא השורש 'עדה-עדי = הלך, עבר, התרחק', שאנו מוצאים באיוב (כ"ח ז-ח) בתיאור מכרות הזהב, שמתחת לאדמה — 'נתיב לא-יידעו עיט... לא-הדריכוהו בני-שחן, לא-עדה (= לא עבר) עליו שחל'.

השם 'עד' מציין את 'הרחוק, המופלג' — מילת היחס 'עדי-עדי' מתארת את המרחק אליו. האישי הפשוט בימי קדם כשהצביע על המופלג ממנו באמרו 'עד', התכוון לשניהם כאחד²⁸. לא ייפלא אפוא, אם בביטוי 'עדי-עד' או 'עדי-עולם' נראה בנסמך לבדו את שני המשמעות מאוחדים, כאילו גם נכפל בהם שם-העצם, 'עדי-עד, עולם ועד' (הסגול בא בהחלשת הפתח בשל נסיגת הטעם).

כיצד נסביר את התופעה המוזרה עצמה, הקדמת המתאר לשם המתואר, בניגוד גמור לדרכה של לשוננו? ההסבר נמצא, כאשר כבר נרמז לעיל, בהנחת גלגול מצמצם של משפט-לוואי מקורי. בפסוקים שהובאו לעיל — פעמים השם המתואר הוא שם-עצם, כגון: "הן עדי-ירח"; פעמים הוא שם-תואר — "עדי-עקרה"; פעמים צירוף שם-עצם ושם-תואר — "כי עדי-סירים סבכים". קל מאוד לראות את הגלגול, כאשר 'עד' צמוד אל שם עצם, כנשוא אל נושא: 'הן-ירח שהוא עד < הן עד [הוא] ירח'; וכן: 'סירים סבוכים הקיימים מימי עד < [הקיימים מימי] עד סירים סבוכים'. מסובך יותר הגלגול בשם-התואר: 'אשה שהיא עקרה לעד', רואה חנה, כלומר 'שהכל חשובה כעקרה לנצח, כמואשת לעולם מלדת' < 'מי שלעד עקרה [נחשבה]'. בכל המשפטים האלה הוקדם 'עד' בשל ההתרגשות הרבה שנספגה בו.

על דרך זו נמצא משפטים כמו: "לעולם אהיה, גברת עד"²⁹ (ישעיה מ"ז ז);

"ועמך פלם צדיקים, לעולם יירשו ארץ" (ישעיה ס' כא);

"אל-תקצף ה'... ואל-לעד תזכר עון" (ישעיה ס"ד ח), במקום: אל תזכור עון לעד;

"כל-תשא עון" (הושע י"ד ג), במקום 'כל עון תשא'.

משפטים כאלה נתחבבו ביותר בלשון חז"ל, כגון: 'לעולם יהא אדם ירא שמים', ועוד. בסדר תחבירי זה הוקפאו המשפטים המצומצמים, (כרגיל בשירה על-ידי השמטת המיותר המובן מאליה), למטבעות שמיניים מורחבים ודחוסים, כמו [ל]עדי-עקרה, לעולם גברת, עדי-ירח, עדי-תכלית' במשמע 'עקרת-עד, ירח-עד' ועוד, ו'גברת-עד' יוכיח.

28. בעקבות שיטתו של נ"ה טור-סיני בהתהוות הריבוי, ראה ספרו הלשון והספר, ירושלים תשי"ד, כרך א, ע' 171 ואילך.

29. ראה הערה 14 לעיל.

ועתה תן דעתך גם על משמעו של המקף. בצירופים החוקיים שלנו (עקרת-עד) המקף יסתבר כמבע הסמיכות — לא-כן במקרא, שם אין המקף משמש לתכלית זו. בצירופים 'עד-עקרה', 'עד-תכלית', 'עד-ירח', 'עד-סירים', וכד', המקף מצביע על צמידות שתי המילים, כיחידה אחת לעצמה, שנוצרה מתוך משפט שלם. לא מן הנמנע, שצירופים כאלה התהלכו בדיבור האֶפְקָטִיבִי בימי קדם בצד הצירופים "החוקיים", הענייניים, כמו 'הררי-עד', 'עולמי-עד', ודומיהם. על כל פנים חמישה עדים, שהובאו כאן מן המקרא, דיים כדי לבסס תופעה כזאת.

★ ★ ★

הוספת העורך:

העורך: מתוך דיונים שבעל פה עם אבי מורי ז"ל עלו מספר הערות נוספות בנושא המאמר:

(1) הרמב"ם במורה נבוכים (ח"ב פכ"ח) כתב: "ואשר תדע אתה כי 'עולם' אין במשמעו הנצחיות אלא אם נצמד לו 'עד', אם אחריו כגון אומרו 'עולם ועד', או לפניו כגון אומרו 'עד-עולם'" (מהדורת ר"י קאפח). הרמב"ם פירש 'עד-עולם' כזהה ו**שקול** ל'עולם ועד', וראה את שתי אפשרויות הצירוף, הרגילה וההפוכה, כזהות בלשון המקרא. סייעתא זו הבאתי לפני אבי מורי ע"ה וקיבלה בברכה.

(2) הפסוק בישעיה ל"ב יד: "כי-ארמון גֹטש המון עיר עֹזב, עֹפֵל ובחן היה בְּעֵד מערות עד-עולם, משוש פראים מרעה עדריים". ב' השימוש בביטוי 'בְּעֵד מערות', היא תמורה ל-ל', לדעת רוב המפרשים, והצירוף 'עד מערות' אפשר לפרשו גם כימערות עד' במובן שממות עד. אפשרות זו הבאתי לפניו ונשארה אצלו בספק, אולי מפני שחיפש פירוש נוח יותר לבי.

(3) "אז חֶלַק עֵד-שֶׁלֶל מְרָבָה" (ישעיה ל"ג כג) נראה יותר כהכפלת השלל ב"עד" הדומה לו, אבל יכול גם להתפרש כ**שלל-עד**, כלומר, שלל רב ועצום, וכך בפירוש בהמשך: "... מְרָבָה" [עד אשר אפילו] פֶּסָחִים בזו בזו". שני המובנים זהים במשמע.

(4) "עֵד-תְּאוֹת גִּבְעַת עוֹלָם" (בראשית מ"ט כו), יכול להתפרש על-פי התקבולת: 'תְּאוֹת-עֵד = גִּבְעַת עוֹלָם', כשהביטוי: 'תְּאוֹת-עֵד' משמעו, 'מרחבי-עדי' (ראה במדבר ל"ד ז-ח, י: 'תְּתַאוּ/והתְּאוּתם', כלומר, תְּתוּ קו מתפשט), ובהשאלה, נפש מתרחבת היא נפש מְתַאָּנָה. אמנם אפשר לפרש גם בדרך הרגילה — 'ברכת אביך גברו על-ברכת הורי עֵד-תְּאוֹת (=עד מרחבי) גִּבְעַת עוֹלָם". מן הסתם, זו הסיבה, שאבי מורי ז"ל לא הביא אפשרות זו, מאחר, שאיננה חד-משמעית. אף-על-פי-כן, ההקבלה חזקה.

שער שלישי

ביאורי ביטויים ותופעות לשוניות

ביאורי ביטויים ותופעות לשוניות

- "עד-עקרה (= עקרת עד) ילדה שבעה"
– 'עד' בתפילת חנה
– עד-ירח, עד-תכלית
– עד-סירים, עד-עולם
(לעיל, עמ' 154-166)
- לתקנת ההוראה בתורה – (1) "חמסי עליך"
– (2) "כתונת פסים"
(עמ' 169-170)
- תנאי כפול מקוצר – (1) "הלוא אמ-תיטיב שאת –"
– (2) "ועתה אמ-תשא חטאתם –"
– ועוד.
(עמ' 171-176)
- עד כייבא שילה – (= שלל אכן יבא שי לו)
(עמ' 177-182)
- ערב = להקות זרירים – "בני מינס" של העורבים
(עמ' 183-184)
- פנחלים נטיו = כעצי תומר נטויים
(עמ' 185-187)
- עזרא – "ספר דתא... גמיר" = "סופר מהיר בתורת משה"
ו"ו הביאור וקרובותיה – ו"ו הביאור; ו"ו הזהות; ו"ו החיזוק;
ו"ו התכלית; ו"ו המפנה; ו"ו הניגוד והתנאי; ו"ו ההיפוך;
(עמ' 196-215)
- המלך המשפט – יידוע יתר
(עמ' 216-217)
- ה"א הרמיזה – יידוע חלקי
– ה"א ההמחשה; ה"א ההגדלה; ה"א הזיקה;
(עמ' 218-234)

לתקנת ההוראה בתורה

(1) "חמסי עליך"

(2) "כתונת פסים"

"דג משוגע" (משיגינע פיש) אינו מיצורי כפיו של הקב"ה בששת ימי בראשית רחמנא ליצלן, כי אם מיצורי דמיונו של מלמד תינוקות בעיירה הגלותית, לפי מיטב דמיונה של אַנקדוּטָה (=מעשיה) עממית. מה יעשה אותו מלמד שלא ידע לקרוא בשם לכל הבהמה ולעוף השמים, אחר שמסורתו של אדם הראשון כפי הנראה לא הגיעה לידיו, ולימודי טבע לא למד. כך זכה הינשוף ונהפך לדג (בדמיונו של אותו מלמד), ומאחר שנדחה בין העופות הטמאים (ויקרא י"א יג-יט) על אף היותו "דג", הוכתר בתואר "משוגע", ו"מהלך" בעולם כסמל של חוסר דעת ושוויון נפש. לרבות מה? לרבות כל אותן תופעות של בורות בביאורי מילים בתורה, שאי אפשר להסבירן אלא בדרך זו. למשל — בפרשת הגר (בראשית ט"ז ה) אמרה שרה אל אברהם: "חמסי עליך, אנכי נתתי שפחתי בחיקך ותרא כי הָרְתָה וְאָקַל בעיניה, ישפט ה' ביני ובינך". שאלו נא לפירוש המילים "חמסי עליך" בפי מורינו ומורוטינו — או על כל פנים, מפי עוללים ויונקים תלמידיהם תשמעו תשובתם: "אני כועסת עליך"! — דור מפי דור, ודור אחר דור "מייסדים עוזו" של פסוק זה. הדברים נאמרים בנעימה של גְנֵדוּר ההולמת אולי את פניה של המורה הצעירה, שלא טרחה כל צורכה, אך לא את פניה של שרה אֲמֵנו, ומכל מקום לא את רוחה של התורה. המפרשים שלנו לא ראו במילים אלה מקום לטעות ואינם מעירים כלום. רק רש"י, כאילו חש עתידות למו, מעיר בפירושו: "חמס (כלומר, עוול וקיפוח) העשוי לי, עליך הוא" (כלומר, עליך הוא מוטל ואתה נושא באחריותו). הוא מנמק את דבריו, בכך שאברהם לא התפלל עליה, ועוד ששמע חרפתה ושתק. מקור הטעות הוא, כמובן, בקריאה שגרתית לפי ההברה האשכנזית אשר מזהה את המילה "חמסי" עם 'חמת' (השכיחה יותר בלשון רהוטה). אך מְנִיין שגיאיה זו בפי מורים ותלמידים צברים שאינם יודעים כלל הברה אשכנזית? 'קבלה' היא בידיהם, 'דור מפי דור' עד לאותו מלמד תינוקות. שיבוש אחרי שנכנס ונקלט, אי אפשר לשרשו ('שבשתא כיון דעל — על', פסחים ק"ב ע"א, בבא בתרא כ"א ע"א).

מעין זה אירע גם לכתונת הפסים האומללה של יוסף. אמנם כאן האמת פחות גלויה וידועה, ולפיכך ניתן כאן לדמיון מקום רב יותר. רש"י מסתמך על דברי חז"ל הידועים ומשער ש"כתונת הפסים" היא "כלי מילת", כלומר, אריג שממנו הכתונת היתה עשויה (פסים כמו כרפס — חור כרפס ותכלת, אסתר א'). רש"י מפרש שהכתונת היא מעיל. בעקבות השערת התרגום הירושלמי, שפסים מציינ מה שהוא מצוייר (כלומר רבגוני), מפרש ראב"ע "כתונת מרוקמת", ורד"ק מוסיף — "מצבעים שונים". שניהם מבינים זאת כמו פסייד או פיסטייד — לפי תפיסתם משטח קטן, כעין מרובע או מעגל — לפיכך "כתונת פסים" לדעתם, היתה עשויה מרובעים (או משטחים אחרים)

* פורסם בשעתו בבטאון המורים הדתיים בשדה חמד, תשכ"ג, ב, עמ' 117-118.

מצבעים שונים. אולם משמעו של 'פסיד' הוא 'קצה-יד', ולא משטח שדומה לכף-יד. דקדק איפוא ביותר פנו יעקב כשכתב בפירושו על בראשית¹: כתונת ששוליה מכסים את קצות הרגליים ושרווליה מגיעים עד קצות האצבעות, כלומר, לבוש מלכות, שלא יצלח לעבודה אך נאה הוא לחיי נסיכים, בניגוד לבגדי העבודה הקצרים של אחי יוסף. נקל להבין את תגובתם של האחים העובדים בשדה עם הצאן, למראה ה"נסיד" שבא להתבונן בהם בכתונת פסים ארוכה, ולדווח לאביהם. חמתם בערה בהם עד להשחית כאשר בתמימותו, סיפר להם את חלום האלומות, ששמעו — אתם תעבדו קשה ופרי עבודתכם יהיה נתון למרותי כשליט. מכאן תובן אזהרת חז"ל (שבת י" ע"ב): "לעולם אל ישנה [אדם את] בנו בין הבנים, שבשביל משקל שני סלעים מילת (= בד), שנתן יעקב ליוסף יותר משאר בניו, נתקנאו בו אחיו, ונתגלגל הדבר, וירדו אבותינו למצרים". ברור אם כן שהכתונת של יוסף כבגד של נסיד היתה ארוכה יותר, והיה בה יותר בד מאשר בבגדי העבודה של האחים.

אולם אותו מלמד תינוקות ראה עצמו חופשי בדמיונו. כיוון שקיבל ממלמדיו "כתונת מצויירת" או "מגוונת", נזכר במילה היידיית 'פא-ס' (מפולנית, פאס), שמשמעה רצועה (צרה וארוכה) או חגורה — ומיד עלתה לפני עיניו קפוטת משי (וכך הבין גם את דברי רש"י, "כלי מילת"), אך לא קפוטת שחורה כדרך סתם גוברין יהודאין, אלא קפוטת צבועה רצועות רצועות, אולי כחולות ולבנות לסירוגין, כמלבושו של הרבי. אחר שתפס גם אחרון הצברים, שאכן משמעו של 'פס' בעברית בדיוק כמשמעו של 'פא-ס', 'הלכה למשה מסיני', הרי גם בדמיונו עולה כתונת צבועה רצועות רצועות ('פסים פסים'), כחולות ולבנות (או בצבעים אחרים), כחולצתו של כדורגלן. ואם תאמר, מה אכפת לנו אם הכתונת צבועה מרובעים מרובעים, או רצועות רצועות — יש לומר, שלא בדרכי הצביעה הננו דנים כאן, אלא בדרכי הלשון ובדרכי העיון בתורה, אם מקורם בעברית או בלשונות הגלות.

ועוד יש לומר, כי אכן לא אכפת, ועל דא קא בכינא, שדמדומי דימיונותיהם של מורים ותלמידים מאפילים על חיפוש האמת. בין כך ובין כך מן הראוי לבער את ה"דגים המשוגעים" מהוראת התנ"ך. מן הראוי, שיתרגלו המורה הוותיק והמורה הצעירה, וגם לומדי מקרא בכל מקום שהם, שעליהם לטרוח ולבקש בתורתנו הקדושה דברי א-לוהים חיים, ולא מהרהורי לבם.

.1 .Das Erste Buch der Tora-Genesis, Berlin, 1934, p. 697