

יוסי פרץ

שניים מקרא ואחד תרגום**לאור הממצא בכתבי היד האשכנזיים של התורה בימי הביניים ***

הלשון הארמית היא אחת מהלשונות השמיות הקדומות, ובמשך כשלושת אלפים שנה היא ליוותה את הלשון העברית והשפיעה עליה. בגלות בבל נעשתה הארמית ללשונם של הגולים, ובשובם לארץ ישראל הם העלו אותה עמם, והמשיכו לדבר בה בחיי היומיום. השפעת הארמית על העברית באה לידי ביטוי לא רק בתחום הדיבור אלא גם בתחום היצירות שבכתב, וכבר בתקופת המקרא נכתבים חלקים משני ספרי התנ"ך (דניאל ועזרא) בלשון זו, ובתקופת חז"ל נכתב התלמוד ברובו ארמית.¹ ההשפעה המשיכה גם בתקופות מאוחרות יותר, ותוצאותיה ניכרות עד עצם היום הזה בעברית המדוברת הן באוצר המילים הן בדקדוק.²

במאמר זה אנו מבקשים להתייחס לשתי תקנות שהונהגו בתקופת התלמוד ויש להן קשר ישיר לשפה הארמית. התקנה הראשונה קשורה לקהל המתפללים בבית הכנסת בתפילה בציבור, והיא קובעת שיש לתרגם לארמית את קריאת התורה בשבת. התקנה השנייה מתייחסת לכל איש בביתו הפרטי והיא קובעת שעל כל אדם לקרוא את התרגום הארמי של הפרשה בכל שבוע ושבוע. בחלוף מאות שנים מאז הונהגו שתי התקנות התחילו להתעורר ספקות בקרב חכמים שונים בימי הביניים בדבר יעילותן של התקנות לאחר שהארמית לא הייתה עוד

* המאמר מתבסס על אחד הסעיפים בעבודת הדוקטור שנכתבה באוניברסיטת בר אילן בהדרכתו של פרופ' יצחק פנקובר (ראו להלן הערה 16). אני מודה לפרופ' פנקובר על הערותיו; למכון לתצלומי כתבי היד בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים שבו בדקתי את כתבי היד ולקרן הזיכרון לתרבות יהודית שבניו יורק על סיועם בצילומי חלק מכתבי היד.

1 ראו י' קוטשר, "ארמית", אנציקלופדיה מקראית, א, עמודות 584–593; נ"ה טור-סיני, "השפעת הארמית על העברית", שם, עמודות 593–595.

2 על השפעת הארמית על העברית ראו בין השאר: י' אבינרי, "השפעת הארמית על העברית", לשוננו ג (תרצ"א), עמ' 273–290; י' ברויאר, "שינוי המין בהשפעת הארמית הבללית", לשוננו לעם מב, ב (תשנ"א), עמ' 43–52. מ' בר-אשר, "מקומה של הארמית בעברית החדשה", בתוך: הלשון העברית בהתפתחותה ובהתחדשותה, הוצאת האקדמיה הישראלית למדעים, תשנ"ו, עמ' 14–76; י' פרץ, "דרכים לבידול הסמנטי", בלשונות עברית 54 (תשס"ד), עמ' 67–84, ובעיקר עמ' 71–73.

שגורה בפייהם. להלן נתרכז בעיקר בפולמוס שנתעורר באשכנז סביב התקנה השנייה, ובין השאר נבחן אותה לאור הממצאים בכתבי היד האשכנזיים של התורה מאותה התקופה.

א. תפקיד המתורגמן

במשנה, מגילה ד, ד מובא:

הקורא בתורה לא יפחות משלשה פסוקים. לא יקרא למתורגמן יותר מפסוק אחד, ובנביא שלשה. היו שלשתן שלש פרשיות, קורין אחד אחד. מדלגין בנביא ואין מדלגין בתורה. ועד כמה הוא מדלג? עד כדי שלא יפסוק המתורגמן.

מן המשנה אנו למדים על המנהג העתיק שלפיו היה עומד ליד בעל הקורא בתורה בשבת אדם נוסף ותפקידו היה לתרגם כל פסוק עברי לארמית. מטרת המנהג הייתה כדברי רש"י: "להשמיע לנשים ולעמי הארץ שאינן מכירין בלשון הקודש"³, כלומר לתרגם את קריאת התורה לציבור המתפללים שאינם מבינים עברית ללשון הארמית השגורה בפייהם.

סביב תקנה זו נתעוררו מחלוקות כבר בתקופה הקדומה.⁴ לאחר שנתבטלה הסיבה לקיומה של התקנה, היינו הציבור שלמענו נתחדש מנהג זה כבר לא הבין את שפת התרגום, התחילו להתעורר ספקות בדבר יעילותו, ולכן היו שביקשו לבטלו או לפחות להמירו לתרגום ללשון המקומית המובנת לקהל השומעים.

כבר במאה התשיעית בתקופת הגאונים הציע רב נטרונאי פשרה ולפיה: "אם יש מקום שרוצין לפרש להן יעמידו אחר חוץ מן המתרגם ויפרש להן כלשונן", היינו קהילה שאינה מבינה ארמית רשאית להוסיף אדם שלישי בבית הכנסת, מלבד הקורא בעברית והמתרגם לארמית, כדי שיתרגם לשפה המקומית השגורה בציבור.⁵

גם במרכזים אחרים של היהודים כמו בספרד, באיטליה ובאשכנז יש עדויות על ביטול המנהג. באחת מתשובותיו של רב האי גאון (934–1038) אנו למדים על

3 בבלי, מגילה כא ע"ב.

4 ראו י"ש פנקובר (תשס"ו) "תהליך הקנוניזציה של פירוש רש"י לתורה", חיים קרייסל (עורך), לימוד ודעת במחשבה היהודית, עמ' 123–146. פנקובר סוקר בהרחבה את הפולמוס שנתעורר סביב שתי התקנות וכן את מגוון ההצעות שהוצעו לפתרון העניין.

5 ראו ר' יהודה בן ברזילי, אלברצלונג, ספר העתים, מהדורת י" שור, ברלין 1902, סי' קעט, עמ' 266–267.

ביטול המנהג בספרד: "נהגו אנשי ספרד להניח התרגום כלל".⁶ על המצב באיטליה אנו למדים מדברי ר' צדקיהו ב"ר אברהם הרופא⁷ בעקבות דברי רבו, ר' יהודה בר' בינימין ענו: "שהלעז שלנו הוא במקום תרגום שלהן, שהתרגום ארמי הוא היה הלעז שלהן", ואף על פי כן מוסיף ר' צדקיהו הצעה מאת רבו: "ויראי שמים יצאו את כולן לתרגם בלשון ארמית ולפרש בלעז שלהן, איש איש כלשונו". ביחס לאשכנז כותבים בעלי התוספות⁸ אגב דיון בנושא קריאת ההפטרה בבית הכנסת: "ועל זה אנו סומכין שאין אנו מתרגמין הפטרות שבכל ימות השנה, וכן הפרשיות".⁹

ב. שניים מקרא ואחד תרגום

בעניין התקנה השנייה הקשורה לכל אדם ואדם מובא בבבלי ברכות (ח ע"א): "אמר רבי יוחנן: כל המשלים פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום, מאריכין לו ימיו ושנותיו". סדר קריאה זה הידוע בראשי התיבות "שמו"ת" קובע שעל כל אחד ואחד לקרוא לעצמו בכל שבוע בערב שבת או ביום השבת את פרשת השבוע עם תרגום אונקלוס:¹⁰ פעמיים קורא כל פסוק עברי ולאחר מכן קורא פעם אחת בתרגום הארמי.¹¹

מרן רבי יוסף קארו קובע על סמך דברי הטור (או"ח סימן רפה): "אף על פי שאדם שומע כל התורה כולה כל שבת בציבור, חייב הוא לקרות לעצמו כל שבוע שנים מקרא ואחד תרגום".

בבבלי, ברכות (ח ע"א-ע"ב) נמצא המקור לתקנה זו:

- 6 ראו הני"ל (לעיל הערה 5), עמ' 267; והשוו פנקובר (לעיל הערה 4), עמ' 135.
- 7 בחיבורו שבלי הלקט, מהדורת ש' מירסקי, ניו יורק תשכ"ו, ענין שבת סימן עח, עמ' 304-305.
- 8 בבלי, מגילה כג ע"ב ד"ה: "לא שנו".
- 9 אף על פי שאין מתרגמים את ההפטרות והפרשיות, בכל זאת בפסח ובשבועות תרגמו את הקריאה בתורה ובהפטרה – זכר למנהג העתיק של המתורגמן, ראו פנקובר (לעיל הערה 4), עמ' 135.
- 10 לאחרונה דן הרב ר"ב פוזן ("תרגום מסיני", סידרא טו [תשנ"ט], עמ' 95-110) בשאלת קדמותו של תרגום אונקלוס. לפי התפיסה המסורתית תרגום אונקלוס "ניתן בסיני", ואילו לפי העמדה השלטת היום במחקר נתהווה התרגום בתקופה הרבה יותר מאוחרת. הרב פוזן מצדד בדעה השנייה וטוען שהביטוי "תרגום מסיני" מכוון לאמירה אידיאולוגית יותר ממה שהוא מכוון לאמירה היסטורית.
- 11 מ' הכהן, "שנים מקרא אחד תרגום ואחד מפרשים", מחניים 4 (תשנ"ג), עמ' 394-407.

אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי: לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום, ואפילו עטרות ודיבון,¹² שכל המשלים פרשיותיו עם הציבור¹³ – מאריכין לו ימיו ושנותיו.¹⁴

גם בנוגע לתקנה זו נתגלעה מחלוקת בקרב חכמי צרפת ואשכנז בשאלה אם יש להמשיך במנהג הקריאה בארמית גם לאחר שפג טעמו המקורי, והקוראים אינם בקיאים עוד בלשון זו. יש שדבקו בתקנה הקדומה ודרשו להמשיך בקריאת שנים מקרא ואחד תרגום אף על פי שאין מבינים את הלשון הארמית, יש שביקשו לשנות ל"שניים מקרא ואחד לעז" לפי הלשון המובנת לקורא, ויש אף שהציעו פשרה והמליצו: "טוב לירא שמים שיתרגם לארמית וגם לשפה מקומית".¹⁵

מי מהדעות הנ"ל קנתה לה אחיזה במציאות, וכיצד היא באה לידי ביטוי הלכה למעשה? נראה לנו שהדרך היעילה ביותר שבעזרתה נברר שאלות אלה היא באמצעות עיון בספרים עצמם (בבחינת "ניתי ספר ונחזי") שנכתבו באותה תקופה באשכנז ובמה שהם הכילו. במחקר מקיף שערכנו לאחרונה בנושא אפיונם של כתבי היד האשכנזיים בתורה בקטגוריות טקסטואליות שונות

12 לעניין דרכו של אונקלוס בתרגום שמות מקומות ראו: מ' אביעוז, "עטרות ודיבון: שמות מקומות בתרגום אונקלוס לתורה", דף שבועי מס' 402, פרשת מטות מסעי, אוניברסיטת בר-אילן תשס"א.

13 בקרב הציבור האשכנזי מצוי הביטוי "לעבור על הסדרה", ומקורו, ככל הנראה, במינוח שבו השתמש הרמב"ם: "אף על פי שאדם שומע כל התורה כולה כל שבת בציבור, חייב לקרות לעצמו בכל שבוע סדר של אותה שבת שנים מקרא ואחד תרגום. ופסוק שאין בו תרגום קוראהו שלש פעמים, עד שישלים פרשיותיו עם הציבור" (הלכות תפילה, סוף פרק יג). על השימוש אצל הרמב"ם במונח "סדר" ולא ב"פרשה" ראו ש' לאופר, שנים מקרא ואחד תרגום, בני-ברק תש"ן, הערות 1, 6.

14 לעניין "מאריכין לו ימיו ושנותיו" בהקשר לקריאת שמע ישראל ראו י' פרץ, "קריאת שמע בראי הלשון", טללי אורות יב (תשס"ו), עמ' 201–209, ובעיקר עמ' 205.

15 גישה זו שאינה נוקטת עמדה חד משמעית ואינה מכריעה לצד זה או אחר במחלוקת אלא מעדיפה לקיים את שני הצדדים (בבחינת "אחוז מזה וגם מזה אל תנח ידיך") היא גישה האופיינית לחכמי אשכנז, וניתן לראותה גם בתופעות נוספות אחרות, כגון בקריאה הכפולה של התיבה "זכר" בשבת זכור ועוד, ראו י' פנקובר, "מנהג ומסורה: זכר עמלק בחמש או בשש נקודות", נספח II: "על קריאת מגילת אסתר: יולהרגי (ח 11); 'לפניהם' (ט 2)", עיוני מקרא ופרשנות ד, רמת-גן תשנ"ז, עמ' 71–128, ובעיקר עמ' 122–126; י' פרץ, "קריאות כפולות כאמצעי לפתרון בעיות טקסטואליות במקרא", טללי אורות ט (תש"ס), עמ' 97–116, ושם גם דוגמות נוספות.

ובקורלציה ביניהן בדקנו 218 כתבי יד אשכנזיים שנכתבו במאות הי"ג-הט"ו.¹⁶ תכולת כתבי היד מלמדת בין השאר כי לצד הטקסט העברי יש ב-132 מהם (60.5%) גם התרגום הארמי לתורה.¹⁷

אנו יוצאים מנקודת הנחה שמי ששילם במיטב כספו בעבור העתקת כתב יד שבו יופיע גם התרגום הארמי חזקה עליו שלא עשה זאת לשם קישוט גרדה, אלא כדי להשתמש בו ולקיים ככל הנראה אותה תקנה של שניים מקרא ואחד תרגום.¹⁸ זאת ועוד, גם צורת העריכה של התרגום על הדף שבה הוא נכתב לסירוגין פסוק עברי ופסוק ארמי יש בה כדי לחזק טענה זו שהוא נכתב לכתחילה לצורך נוחיותו של הקורא המבקש לקרוא פסוק עברי ופסוק ארמי ברצף אחד, ולא לדלג בכל פעם מן הטקסט העברי לטקסט הארמי שבצד. מתוך 132 כתבי היד המלווים בתרגום הוא נכתב בלמעלה משני שלישים מהם (ב-89 כתבי יד = 67.5%) לסירוגין – פסוק עברי ופסוק ארמי, בשאר 43 כתבי היד (כ-32.6%) הוא נכתב בטור נפרד¹⁹ במקביל לטקסט העברי.

ההתפלגות לפי שנים מלמדת כי 36.4% מכתבי היד עם התרגום (48 כתבי יד מתוך 132)²⁰ הם מהמאה הי"ג; כ-15.2% – מהמאה הט"ו (20 כתבי יד); ולשיא מגיע מספרם במאה הי"ד לקרוב ממחצית כתבי היד (64 המהווים 48.5% מתוך 132).

היחס בין כתבי היד עם התרגום בטור נפרד ובין אלה עם התרגום לסירוגין הוא כך: במאה הי"ג כתובים שליש מכתבי היד בטור לעומת שני שלישים הכתובים לסירוגין (16 כתבי יד בטור לעומת 32 לסירוגין); במאה הי"ד משתנה היחס לשלושה רבעים לערך לעומת רבע (47 לסירוגין לעומת 17 בטור); ובמאה

16 "פרץ, "התורה בכתבי יד, בתיקוני סופרים ובספרי תורה אשכנזיים בתקופת ימי הביניים: נוסח, פרשיות פתוחות וסתומות וצורות השירות", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת-גן תשס"ח, עמ' 47-83. למעשה נבדקו בעבודה 242 כתבי יד אשכנזיים, הכוללים גם 24 תיקוני סופרים, אבל אלה אינם שייכים לענייננו כאן.

17 ראו רשימה מפורטת אצל פרץ (שם), עמ' 34, הערות 111-112.

18 בכתב יד פריס, הספרייה הלאומית 1-3 (ברשימתנו מס' 163) משנת 1286 כותב הסופר יצחק בן יעקב בקולופון שלו: "כתבתי עשרים וארבעה ספרים מבראשית עד ויעל בלא תרגום". ההדגשה "בלא תרגום" יש בה אולי כדי ללמד על הסטנדרט שהיה מקובל – לכתוב את הטקסט המקראי עם התרגום – ואילו בכתב יד זה מדגיש הסופר במיוחד כי לא סיכם עם המזמין שיעתיק עבורו גם את תרגום אונקלוס.

19 ראו לעיל הערה 16.

20 אחד מכתבי היד (מס' 121 ברשימתנו [לעיל הערה 16]) הוא מסוף המאה הי"ב משנת 1189, והוא כתב היד היחיד המתוארך ששרד מהמאה הי"ב. ראו תיאורו אצל ריצ'רד ב' (עורך), כתבי היד העבריים בספריית ולמדונה, ירושלים תשנ"ח.

הט"ו משתווה מספרם (עשרה כתבי יד לסירוגין ועשרה בטור). יוצא אפוא שצורת הכתיבה לסירוגין הייתה מאוד נפוצה באשכנז במאה הי"ד.²¹ תופעה זו של כתיבה לסירוגין האופיינית לכתבי היד האשכנזיים מימי הביניים אנו מוצאים לראשונה בטקסט מקראי קדום מבבל. זהו שריד מכתב היד המקראי: אוסלו – לונדון, אוסף מרטין שויאן, 206 – Oslo – London (Martin Schoeyen,²² שהיה בגניזה של קהילה בכורדיסטאן בצפון עיראק (בבל). הקטע הוא שריד של כתב יד מן המאה הי"א–הי"א, הכולל את שמות י, טו – יד, כא, בכתיבה מזרחית מרובעת.²³ כתב יד קדום נוסף הכותב בדרך זו מצוי בוויטיקן, הספרייה האפוסטוליקית 448. הוא כולל את התורה (מבראשית ז, יב), וכתוב בכתיבה מזרחית מרובעת, עם ניקוד וטעמים, מסורה קטנה וגדולה, והוא מהמאה הי"א.²⁴

ג. שניים מקרא ואחד לעז

כאמור לעיל, כתחליף לשניים מקרא ואחד תרגום יש מי שהציע שלא לבטל את המנהג כליל ובמקומו לקבוע "שניים מקרא ואחד לעז" ללשון המובנת לקורא, וכך נאמר בין השאר באותה הצעה מהמאה הי"ג:

ונהגו חכמים תלמידי ראש גולה לקרא הסדר בשבת שנים מקרא ואחד תרגום. שנים מקרא – בשביל חביבות התורה, כי כל דבר שהוא חביב יקרא שנים; ואחד תרגום – להשמיע לנשים ולעמי הארץ דברי תורה,

- 21 בדיקה כללית במחשב המכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים מלמדת כי במרכזים היהודיים בספרד ובאיטליה (וכך גם בכתבי היד המזרחיים הקדומים) דגם זה של כתיבה היה נדיר ביותר. בכתבי היד התימניים לעומת זאת הוא מצוי, אבל רק לאחר בדיקה ממצה, כפי שעשינו בכתבי היד האשכנזיים, נוכל לעמוד על היקפה של התופעה.
- 22 צילום ממנו מצוי במכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים, מס' PH. 5889.
- 23 כתב היד עם שוליים רחבים כתוב בשני טורים, 23 שורות בטור, עם ניקוד וטעמים טברניים (ללא מסורה קטנה וגדולה). צילום של אחד מהעמודים (שמות יב, כה–לא) נדפס לאחרונה בכתב העת חידושים, היוצא לאור מטעם אוניברסיטת בר-אילן, גיליון 1, קיץ תשס"ו / 2006, עמ' 28 (ללא ציון פרטי כתב היד). פרטים נוספים על כתב היד (כולל צילום) מצויים באתר: <http://www.nb.no/baser/schoyen/4/4.4/46.html#206>.
- 24 כתב היד יצא במהדורת פקסימיליה: חמשה חומשי תורה: עם מסורה קטנה וגדולה ועם תרגום אונקלוס של התורה, מבוא מאת א"ד מאצ'ו, ירושלים: מקור, תשל"ז–תשל"ט. בקטלוג הממוחשב של המכון לתצלומי כתבי יד עבריים בירושלים הוא מקוטלג בטעות ככתב יד ספרדי מן המאה הי"ב–הי"ג, וראו בעניין זה את המבוא של מאצ'ו בראש המהדורה.

אלי [=אולי] יכנס היראה בלבם. וכן מנהג צרפתים לקרא הסדר בשבת שנים מקרא ואחד לעז כלשון בני המדינה.²⁵ בין 218 כתבי היד שבדקנו לא נמצא שום ביטוי מעשי להצעה זו, ומלבד תרגום לשון הארמית לא מצאנו בכתבי היד האשכנזיים בימי הביניים שום תרגום ללשון אחרת פרט לכתב יד בודד אחד הכולל את הטקסט העברי של התורה ותרגומו ללטינית.²⁶ יש להניח קרוב לוודאי שאין לו כל קשר לאותה הצעה, אלא נכתב ככל הנראה לצרכים אחרים.

ד. שניים מקרא ואחד רש"י

רעיון חדשני ומקורי לפתרון בעיית חוסר ההבנה של הארמית אנו מוצאים אצל ר' משה מקוצי בן המאה הי"ג.²⁷ בחיבורו "ספר מצוות גדול" (סמ"ג) הוא מציע את הפתרון הזה:²⁸ במקום "שניים מקרא ואחד תרגום" הוא מציע "שניים מקרא ואחד פירוש" (=רש"י). הצעתו מבוססת, בין השאר, על העובדה שרש"י עצמו השתמש לעתים תכופות בתרגום הארמי ואף מצטטו כלשונו (או מתרגמו לעברית) ולכן לדעתו כשאנו קוראים את רש"י, בעצם אנו יוצאים ידי חובה גם בקריאת התרגום.²⁹ בעל "ספר מצוות קטן" (הסמ"ק) קיבל את דעתו של הסמ"ג בעניין קריאת פירוש רש"י במקום תרגום רק בדיעבד כשהקורא אינו יודע לתרגם, אבל לכתחילה הוא קובע, כי רצוי לשמור על המנהג הקדום ולקרוא תרגום ארמי.

דעת הרא"ש, ר' אשר ב"ר יחיאל (1250–1327 לערך), החכם האשכנזי שעבר לספרד בשנת 1303, קרובה לזו של בעל הסמ"ג,³⁰ וכך הוא כותב:

ונראה שהקורא בפ"י התורה [=רש"י] יוצא בו ידי תרגום, כיון שמפורש בו כל מלה ומלה.³¹ להלכה נפסק על ידי ר' יוסף קארו בשולחן ערוך:³² "אם למד הפרשה בפירוש רש"י, חשיב כמו תרגום. וירא שמים יקרא תרגום וגם פירוש רש"י."

- | | |
|----|--|
| 25 | ראו פנקובר (לעיל הערה 4) עמ' 138. |
| 26 | מס' 23 ברשימתנו (לעיל הערה 16). בכל עמוד שני טורים חיצוניים של טקסט עברי ובתוכם שני טורי התרגום. |
| 27 | ראו פוזן (לעיל הערה 10), עמ' 100; פנקובר (לעיל הערה 4), עמ' 140 ואילך. |
| 28 | סוף מצוות עשה יט. |
| 29 | על נימוקים נוספים ראו פנקובר (לעיל הערה 4), עמ' 141. |
| 30 | וכך פוסק הלכה כמותו גם בנו, ר' יעקב בעל הטורים, או"ח, סימן רפה, במאה הי"ד. |
| 31 | ראו פנקובר (לעיל הערה 4), עמ' 143, הערה 85. |
| 32 | או"ח סימן רפה, סעיפים א–ב. |

האם דעת הסמ"ג, להמיר את התרגום הארמי בפירוש רש"י, מצאה את ביטויה בכתבי היד האשכנזיים בימי הביניים? על פי הממצא שעולה מבדיקתנו את כתבי היד את האשכנזיים של התורה מתברר כי ב-56 מהם, המהווים כרבע (25.7%)³³ מכלל הנבדקים, מצוי גם פירוש רש"י לתורה.³⁵ מהמאה הי"ג יש 12 כתבי יד (21.4%); מהמאה הי"ד יש 28, שהם בדיוק מחצית מכתבי היד (50%), ומהמאה הט"ו – 16 כתבי יד (28.6%). בעניין הימצאות פירוש רש"י בכתבי היד לצד הטקסט המקראי קשה לטעון בוודאות שכל כתבי היד הם פרי ביצוע של אותה הצעה של הסמ"ג, שכן אפשר שלכתחילה נועדו כתבי יד (או חלקם) ללימוד החומש עם פירוש רש"י. בנוסף לכך, מתברר ש-84% מכתבי היד שבהם מצוי רש"י נמצא גם התרגום הארמי,³⁶ והדעת נותנת שלו פירוש רש"י בא להמיר את התרגום הארמי, לא היינו מצפים לשיעור כה גבוה של כתבי יד הכוללים את שניהם יחדיו. נוסף ונציין עוד כי בין כתבי היד שבדקנו מצאנו שניים הכתובים לסירוגין פסוק עברי ומיד לאחריו הפירוש של רש"י, ואפשר ששני כתבי יד אלה הם ביצוע הלכה למעשה להצעה שהעלה הסמ"ג.

שני כתבי היד הכותבים לסירוגין פסוק עברי ופירוש רש"י הם: וינה, הספרייה הלאומית 20 (Hebr. 12^a), מס' הסרט במכון לתצלומי כתבי יד 10150

33 הנתונים המובאים בסעיף זה מתייחסים אך ורק לפירוש רש"י לתורה, ולא לחלקים האחרים כמו נ"ך, הפטרות ומגילות.

34 ראו רשימת כתבי יד הכוללים את פירוש רש"י לתורה אצל פרץ (לעיל הערה 16), עמ' 36, הערה 125. יש לציין עוד כי בנוסף לכתבי היד המקראיים עם פירוש רש"י יש גם מספר רב של כתבי יד הכוללים רק את פירוש רש"י לתורה ללא הטקסט המקראי ראו: Blondheim D.S., "Liste des manuscrits des Commentaires bibliques de Raschi", *Revue des études juives* 91 (1931) pp. 71–101; 155–171 בלונדהיים פורסם בשני חלקים ובו 392 כותרים שונים של כתבי יד מאזורי מסירה שונים הכוללים את פירוש רש"י לתורה או לספרים אחרים של המקרא. השוואה בין רשימתו לרשימתנו מלמדת כי יש להוסיף לרשימתו לפחות עשרה כתבי יד הכוללים את חטיבת התורה עם פירוש רש"י; ואלה מספריהם ברשימת פרץ (ראו לעיל בתחילת הערה זו): 68, 74, 92, 97, 138, 140, 158, 190, 200, 235.

35 נדגיש כי מדובר בפירוש רש"י לתורה בלבד (ולעתים גם למגילות או להפטרות), ואיננו מתייחסים לשאר ספרי המקרא. מכל מקום נציין במיוחד את כתב יד ניו יורק 3 (מס' 145 ברשימת פרץ, לעיל הערה 16) הכולל את פירוש רש"י לכל ספרי התנ"ך. כתב יד זה נזכר אצל בלונדהיים (לעיל הערה 34) ברשימת כתבי היד, מס' 1 של פירוש רש"י לתנ"ך כאחד מכתבי היד הנדירים הכוללים את פירוש רש"י לתנ"ך כולו. ראו י' אביב"י, אוסף כתבי-היד הרבניים, ספריית מנדל גוטסמן ישיבה-אוניברסיטה, ניו יורק תשנ"ח, עמ' 3.

36 אלה כתבי היד שיש בהם פירוש רש"י ואין בהם תרגום (ראו רשימת פרץ, לעיל הערה 16): 76, 92, 97, 117, 145, 171, 189, 215, 237.

(וגם: 1298). כתב היד כולל תורה, הפטרות, ליקוטים שונים, תרגום בטור נפרד ורש"י לסירוגין. כתוב בכתובה מרובעת עם ניקוד וטעמים. הוא נכתב בשנת 1403 ושני סופרים השתתפו בכתובתו: הראשון הוא שלום, והשני – חיים בן דוד.³⁷ כתב היד השני הוא: ירושלים, מוזיאון ישראל 180/94 (לשעבר: אוסף ששון 506),³⁸ מס' הסרט במכון 9892. כתב היד כולל תורה, הפטרות, מגילות, תרגום לסירוגין ופירוש רש"י לסירוגין. כתוב בכתובה מרובעת עם ניקוד וטעמים, מסורה קטנה, מסורה גדולה, עיטורים. נכתב בשנת 1344 על ידי הסופר נתנאל בן דניאל, והמסרן הוא לוי בן דוד הלוי.³⁹

37 מספר כתב היד ברשימת פרץ (לעיל הערה 16) הוא 85 בעמ' 58, ובעמ' 86 מצויה הפניה לקטלוג.

38 כתב יד זה מכונה בקטלוג ד"ש ששון (אהל דוד, ב' כרכים, לונדון 1932) בשם חומש " De Castro" על שם אחד מהבעלים שלו שרכש אותו בשלב מסוים. ראו פרטים נוספים גם אצל ב' נרקיס, כתבי-יד עבריים מצוירים, ירושלים 1984, עמ' 50.

39 מס' כתב היד ברשימת פרץ (לעיל הערה 16) הוא 96, וראו עוד פרטים אצל הנ"ל (לעיל הערה 16), עמ' 60; וכן עמ' 87, ושם הפניות לקטלוגים שונים.

